

論 説

21世紀の Ethical Capitalism の理論としての 儒教経済学の基礎(2)

小 野 進

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 道徳的感情 (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. 新古典派経済学の建設者四人の経済学体系
4. 資本主義の社会学的考察と経済学的考察
 - 4-1 経済の意義と社会の意義
 - 4-2 高田保馬の資本主義の社会学的考察
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？
(前編(1)は第1号に掲載)

2. 〈経済と道徳〉の関係についての考察

富と仁とを全く別のことのように理解してしまったのは、非常に困ったことです。このような極端な理解をしたために、利益を得て生活を豊かにしようとする人は、道徳や道徳を気にしなくなってしまいました。私が嘆き悲しんでいるのは、そのことなのです。それは孔子のあとの時代に生まれた儒学者の罪です。孔子や孟子の教えが、富と仁を対立的なものとしてとらえない「義理合一」であることは、「四書」を読めばすぐわかることです。

孔子・孟子のあとの世の儒学者たちが誤った解釈にたどり着いてしまったのは、宋時代の儒学の大家である朱子の影響もあります。朱子は、孟子の教えが「いくら利益を上げながら素晴らしい事業を行っても、それはただ私欲の為であり、高い知識や徳を備えた賢い人の行うこととは天と地ほどの差がある」と説いていると解釈しました。そこから、朱子は財産を増やし利益を上げることがけなしたのです。この言葉をさらに深く考えると、アリストテレスの「すべての商売は

罪悪なのだ」とも通じる意味合いになります。……このような考えは、けっして孔子や孟子の教えでなく、五代十国時代の中国南部の学者たちが唱えた間違っただけの説です。やがて、わが国でも江戸時代のはじめ元和・寛永のころから、このように孔子・孟子を解釈する学説が主流になっていきます。

このような学説は、現在の社会まで弊害を残しています……孔子と孟子の教えを間違っただけの学者の、数百年にわたりもたらした害毒です。

人としての道を進むという考えを以って生活をし、生活を豊かにして、「義理合一」の信念を確立することです。

— 53 「道徳と経済は相反しない」 木村昌人編 (2020) 現代語訳『ベスト・オブ・渋沢栄一』 NHK 出版, pp.154-157 —

日本から理想主義 (idealism) が語れなくなってから久しい。そうなったのは、バブル崩壊による高速成長の終焉、旧社会主義圏が解体 それから その重要性についてわからないわけでないが、リスクと効率そしてガヴァナンスばかりが年がら年中言うようになった。それは、「失われた30年」の時期と重なる。勿論、いかなる理想主義かが問われなければならないが。何らかの Innovation をやろうと思えば、理想が不可欠である。無理想、無思想、無信念では、個人であろうと大学であろうと企業組織であろうと、国家であろうと破壊的な innovation は生み出せない。現実主義から、現実がむつかしいからと、理想主義は、揶揄され、嘲笑され、馬鹿にされ拒否される。現実主義は遠くを見るができないが、理想主義は、遠くを見ることも手の届く身の回りの現実を注力することができる。

人間は、思考する組織である頭脳を通じて、自己の思考の中身を主張する。それが人々の思想であり考え方である。故に、思想は、人々の思考の中身である。その思想を形成し、持続させるためには、一定の学問が必要である。学問は人々の思想形成の源泉になる。ところが、学問とは、人々の思想・価値観を源泉に、一定の方法論に基づく知識の体系である。また、発見された法則を体系的に叙述したものである。それは、また、人々の思想形成の材料であり前提になる。学問は、一定の方法論に基づき体系的に展開されることを要求する。この意味で、思想は学問の源泉であると同時に、学問は人々の思想形成の材料を供給する。この意味で、哲学上でいう相互主義である。思想と学問は相互に前提しあっている。この意味で、思想の誤謬は学問によって批判的に検証され、逆に知的に体系化されているけれども、学問の形骸化、不毛性は生きた思想によって修正される。

2-1 分配

マックス・ウェバー (Max Weber) は、経済史の全体は合理主義の歴史であるとした。¹⁾ 「文化全体の歴史は……単に経済史の函数にとどまるものでない。むしろ経済史は一つの下部構造たるにすぎず、ただ、文化の重要な領域のいかなるものを対象とするにせよ、その有効なる研究はこの下部構造の知識なくして考ええないということとどまる」(マックス・ウェーバー、青山秀夫・黒正巖訳『一般社会経済史要論上巻』1991年、岩波書店、pp.56-57)。

マルクス経済学そしてその哲学的基礎としての唯物史観では、経済活動は下部構造で、政治、

法律、芸術、価値観、文化などの精神活動は、下部構造の反映である上部構造とされている。これは、哲学で言えば、誤まれる独断論である。経済学は、下部構造を研究する学問とみなす。

徳川日本の思想史と徳川日本の経済史の関係を観察すれば、マルクスの命題と真逆で、経済史は思想史の反映であるのが正しい見方であることが検出される。経済史は経済史、思想史は思想史と個々別々に専門に議論している限りこの関係は分からない。専門研究と称してこれは対象を細分化し限定した研究の方法論的な欠点だ。

「資本主義的私有の最後を告げる鐘が鳴る。収奪者は収奪される」。これは、マルクス『資本論』第一巻の第24章いわゆる本源的蓄積7節資本主義的蓄積の歴史的傾向の言葉である。同時に、資本主義の国際的性格を予告した。収奪者とは資本家階級を指す。歴史を振り返れば、しかし、歴史の悲劇的経験は、被収奪者が新しい残酷な収奪者にメタモルフォーゼして破綻してしまった。

ピケティの『21世紀の資本論』は、富と所得の格差についての分配論である。『資本論』とは異質である。にもかかわらず、日本の読書界のオピニオン・リーダーたちやリベラル派メディアは、間違っ第二資本論とも論評した。主流派新古典派経済者や行動経済学、ゲームの理論が、ピケティのこの本にどのような態度で臨んだのかどうか知らない。

世界的にベストセラーになったと言われるピケティの『21世紀の資本論』は、単純であるが、資本主義の矛盾を突いた、 r （民間資本収益率） $>$ g （産出物成長率）の不等式を使って、20か国の先進諸国の資産と所得の分配について3世紀の歴史にさかのぼって現在に至るまで豊富な統計データを駆使した実証的な優れた業績である。先進国を一国次元で観察しても、地球全体グローバルに見ても、巨大な富と所得が少数者の手に、また少数の国にますます集中して分配問題が深刻になっている。

新自由主義＝市場主義の登場まで、所得の分配のテーマは、経済学の歴史において dominant な主題の一つであった。古典派経済学以来、200年以上にわたって大きな関心の的であった。利潤・地代・賃金の決定を通じて人的・機能的分配問題が論じられた。新自由主義経済学の登場、そして、1980年代、新自由主義者のアメリカのレーガン大統領、イギリスのサッチャー首相の誕生は、The Academic Profession をしてこの伝統的な分配問題に対して無関心へと誘導した。

現代資本主義はモノやサービスを生産する物的資本や生産手段より、Finance や Money に関心を持つようになった。生産活動において、生産手段として、資本家は資本用役を、地主は土地用役を、労働者は労働用役を提供する。これらの経済的機能から、利子、地代、賃金という所得分布を決定する本源的所得を獲得する。しかし、本源的所得のほかに、企業利潤の騰落や利子率の上下に対して変動する有価証券という収益財の価格変動から生じる各人の一時的所得が存在する。本源的所得、派生的所得を合計したものが、所得分布（人的分配）を決定する経済所得である。現代資本主義の特質は、原本的所得より、派生的所得が大きな比重を占め、また占めつつあることである。さらに生産されたモノやサービスの所有権獲得（現物的所有権および先物的所有権の獲得）使える金融資本は、物的資本より早く膨張する。金融資本は、世界のマネーサプライより高い率で膨張する（政治家と経済学者を厳しく批判する社会学者にして優れた日本研究家ロナルド・ドーア著『金融に乗っ取られる世界経済』（中公新書、2011年、第3部））。

富の分配史は昔からきわめて政治的で、経済メカニズムだけに還元できるものでないとしてピケティは次のように言う。

「本書の主要な結論は何だろうか……最初の結論は、富と所得の格差についてのあらゆる経済決定論に対して、眉にツバをつけるべきであるというものとなる。富の分配史は昔からきわめて政治的で、経済メカニズムだけに還元できるものでない。特に、1910年から1950年にかけてほとんどの先進国で生じた格差の低減は、何よりも戦争の結果である。戦争のショックに対応するため政府が採用した政策の結果なのだ。同様に、1980年代以降の格差再興もまた、過去数十年における政治的シフトによる部分が多い。特に課税と金融に関する部分が多い。格差の歴史は、経済的、社会的、政治的なアクターたちが、何が公正で何がそうでないと判断するか、さらにそれぞれのアクターたちの相対的な力関係とそこから生じる集合的選択によって形成される。これは関係するアクターたちのすべての共同の産物なのである。

第二の結論は、本書の結論の核心となるものが、富の分配の力学は収斂と拡大交互に起こる強力なメカニズムが存在するということである。それは自然の過程でないということである。

ピケティが「おわりで」で、資本主義をコントロールしたいのであれば、民主主義に賭けるしかない。そして、ヨーロッパでは、ヨーロッパ規模での民主主義でと言っている。この言説には、一般的に同意できるものである。

しかし、彼は、ポピュリズムとエリート層の役割についてどう思っているのであろうか。私心のない徳の高い人も、破廉恥な、貪欲な人間も、エリートも非エリートとも、金持ちも貧乏人も、男も女も、若年の有権者も、老壮青の有権者も、理性的な人も情緒的の人間も、近視眼的な有権者も遠くを見ることができると有権者など、突っ込みで一人一票の権利が与えられている。

民主主義とは、統治される圧倒的多数の上述のような雑多な人々から構成される層が、主権者として選挙で、有能な高潔な徳のある少数者を選ぶ制度である。

4年前に、イギリスでベストセラーになった Rutger Bregman (2020) *Humankind A Hopeful History* (野中香方子訳、文芸春秋、2021年、上・下) は、EU 諸国で、性善説を信じているかどうかを調べてみたところ、大多数の人達から「yes」という結果を得た由。そして、彼は、次のような含蓄のある指摘を下している。彼が言うには、

「現代民主主義のモデルは、啓蒙主義の合理主義的思考人に立脚して、アメリカ合州国の憲法のように、誰もが他のすべて人を監視する Check and Balance のシステムとして構築された。一方で、性善説の人間理性を信じながら、他方で、性悪説に基づく制度＝ルールを束を作り上げてしまった。

だが、三権分立の Check and Balance のルールは、今や機能不全に落ちってしまった、とみなしてよいのかもしれない。道徳がルールに従うべきか、それとも、ルールが道徳に従うべきか。

儒教的伝統では、道徳は守るべきルールをはるかに超えたものである。『中庸』では道徳は普通の人間の経験に根拠を持つと主張している。そして、その経験は「天の超越性」に支えられている。道徳が、経験からのみ根拠を持つとしたら、その道徳は単なる人間関係のルールで相対的なものになってしまう。「天という超越性」に支えられているからこそ、その道徳は普遍性を持つのである。人々が見知らぬ人々との間の人間関係において道徳を守るのは、道徳が天に支えられているという普遍性を無意識に信じているからである (小野進 2019, pp.16-17)。

2-2 大正デモクラシー

大正デモクラシーの唱道者吉野作造自身が 大正デモクラシーの直接の源流は社会主義運動にありとしている、と（松尾尊兌『大正デモクラシー』岩波書店、1974年、p.3）。

日本における大衆デモクラシーの起源はいつか。大規模な大衆の自然発生的暴動をある種の民主主義のシンボルとすれば、それは日露戦争講和条約に不満を持った大衆の抗議運動であったかもしれない。1905年8月末日露戦争講和会議が報じられてから、9月5日から7日間にわたって東京は動乱に巻き込まれた。日比谷公会堂焼き討ち事件である。講和反対の大規模な大衆運動であった（松尾尊兌『大正デモクラシー』岩波書店、1974年、p.7）。

その後の規模の自然発生的な大きな大衆運動は所謂米「騒動」であった。第一次世界大戦がはじまる。一石16円台だった米価は3年後の1917（大正6）年頃から高騰しはじめ、18年には一石32円台になった。

ロシアに革命がおり、英米仏は干渉の為シベリアに出兵。米国は日本の寺内正毅内閣に対してシベリア出兵を要請してきた。日本の本格的参戦への思惑から、米穀商が買い占めと売り惜しみが起こり、米価は連年上がり続けた。

富山県の漁民の主婦数十名が、コメよこせデモを行う。警察はこれを取り締まったので、300人ほどの主婦たちが警察署を取り囲んだ（坂野潤治『日本近代史』ちくま新書、2012年）。「富山の女一揆」は、都市細民を巻き込み瞬く間に全国に燎原の火のごとく広まり、約50日間も続き、寺内内閣は警察では対処できなかったのを軍を出動させ鎮圧した。このような米「騒動」を背景に、日本最初の本格的な原敬の政党内閣が誕生した（1918大正7年）。普通選挙制と二大政党制は、吉野作造の民本主義の主要内容であったが、原敬はこれに反対していたから、吉野は、原敬を毛嫌いしていた（坂野潤治 2012年、pp.316-317）。原敬は、政党政治家でありながら、民衆に対して不信任感を抱いていたといわれる（岡義武『転換期の大正』岩波文庫、2019年、p.229）。原内閣は民衆の圧倒的支持を受けていたにもかかわらず、政策運営に関して、反政党主義の元老の山県有朋とその一派との了解工作に並々ならぬ神経を使っていたといわれる（岡義武 2012年、p.244）。

1928（昭和3）年、普通選挙法による第1回総選挙が実施される。

大正デモクラシーとは、大正2（1913）年の第一次憲政擁護運動および大正13（1924）年の第二次憲政擁護を中心とする議会主義確立のための一連の政治運動をいい、大正デモクラシーの文化的、思想的骨格は、日露戦争後、新たに台頭してきた二つの傾向の延長線に形作られた（松本三之介『近代日本の知的状況』中央公論社、昭和49年、p.116）。

二つの傾向とは、一つは、民衆の登場であり、二つ目は、世界への志向である。この二つの傾向が、大正デモクラシーを形作る。大正8（1919）年日比谷公園での普通選挙要求国民大会（5万人）。

吉野作造の『中央公論』掲載の「民衆的示威運動を論ず」（1914・大正3年4月）で所謂民本主義の口火を切った。吉野の民本主義とは、およそ近代国家である以上、主権者が君主であろうと、国民であろうと、政治の目的は民衆の利益幸福に置かれるべきで、政策の決定にあたっては民衆の意思に基づくべきである、という政治原理のことである。政治の目的は民衆の利益幸福に置かれるべきであるという点では、経世済民の儒学の原理と変わらなかった。それは、具体的には、一般民衆に参政権を与える普通選挙、民意の代表機関である議会の設置の主張であった。吉野の

民本主義は、天皇親政とか国体という表現で示される日本政治の特殊性を否定して、近代国家一般の準拠すべき普遍の原則であった。一国を標準にせず、世界を標準にすべしという思想態度であった(松本三之介)。近代国家の政治原理が、民衆の利益幸福を優先するという政治原理なら、儒教の民衆の利益幸福を優先するという政治原理は、近代国家一般のそれと変わらず、近代的であるといえることができる。

大正デモクラシーは、日本の民主主義の原点のように扱われている。原内閣の成立は、国民に政党内閣に大きな期待と希望を抱かせた。しかしその後の経緯は、国民は政党に失望した。政権は「政権を私するための朋党」に過ぎず、「国民民福」を図る集団でないことあまりにもはっきりと証拠立てた(岡義武 2019年, p. 254)。このような政党政治の墮落と腐敗こそ、普通選挙の下で、昭和以降の忌まわしい軍国主義・全体主義を生み出す背景になり、特に近隣諸国との国際関係において日本近代史に一大汚点を刻印したのでないかと以前から思っている。

大正時代は、私の四段階経済発展理論(FEDM)から見れば、日本が、一応、工業化を実現した時期であり、先進工業国の一つになった。

表 2-1 工業生産成長率の国際比較

	1881~1937年		1881~1912年		1912~1937年	
	倍率	年成長率	倍率	年成長率	倍率	年成長率
		%		%		%
アメリカ	8.18	3.7	4.02	4.6	2.03	2.9
イギリス	2.40	1.6	1.66	1.7	1.44	1.5
イタリア	5.38	3.1	3.30	3.9	1.63	2.0
ドイツ	5.18	2.9	3.69	4.2	1.40	1.4
ソ連	*12.95	4.6	**4.55	4.7	***2.85	4.5
日本	19.29	5.4	3.74	4.3	5.17	6.8

(注) 1. *1880~1937年; **1880~1913年; ***1913~1937年。

(出所) 大川一司, 篠原三代平, 梅村又次編『長期経済統計(推移と分析)全14冊の第10巻』
篠原三代平『鉱工業』(東洋経済新報社, 昭和56年, P. 38)

政党政治の大正デモクラシーの歴史的意義を大いに認めたとしても、その後の日本の軍国主義への転換を準備した時期でもある。ちなみに、丸山真男は明治中期以降に儒教理想主義の観念が根付かなかったことが、神国思想のウルトラ化のようにした一つの思想的要因である、と³⁾

もし、発展途上国はが、四段階経済発展理論(FEDM)にしたがって工業化に成功するなら、日本の負の事例が示すように、その時点が、ある意味で、成功に満足するのは浅はかで、最も危険な政治的状态に置かれていることになる。政党と軍部の癒着、大正デモクラシーはそれに対処できなかった。その後の日本資本主義の自滅の方向を決定づけた。政府が方向性を決めるのは正しいけれど、問題はその中身である。経世済民で、国民の福利厚生水準に重点を置いた経済政策に大転換し、有効需要政策を維持しながら、同時に生産性を向上させるのか、排外的な政策を採用して、帝国主義に変貌するのか。悲しいことに、日本は後者の路線をとり破局に突っ込んでしまった。大正時代の当時の社会科学の水準からはやむをえなかったかもしれない。

私の四段階経済発展理論（FEDM）の限界は、工業化を実現した後、どのような総合的な経済政策をとるべきであるのかについて周到な分析しなかったことである。このことは中国の経験と政治動向を観察していると一層気になっていた。

経済発展論という抽象的モデルの視点から見れば、現段階の中国の発展は、後進国を脱皮した大正日本の時期と瓜二つである。中国がとるべき唯一の選択は、さらに一層分厚い中産階級を育てながら、民間企業を育て、資本主義的市場への発展を一層推し進めることである。他の旧ソ連型の社会主義路線への選択は、これまでの成果を台無しにしてしまう負の「大分岐」の破滅の道である。マルクス経済学も社会主義路線も歴史的に有効性を喪失させて久しい。21世紀には、マルクス型の社会主義の歴史観はほとんど無意味になってしまっている。

2-3 河上肇『貧乏物語』のアダム・スミス批判

子安宣邦『「大正」を読み直す』（藤原書店、2016年）は、大正デモクラシーを考える。大正時代をどのように理解するかは、二十世紀日本の本質をどのような時代とみるのかよくかわる、と。

河上肇の『貧乏物語』は、河上の欧州留学後の大正社会への問題提起の報告であった（子安2016, p. 145）として、河上肇の『貧乏物語』を取り上げる。『貧乏物語』は大正5（1916）年朝日新聞に掲載されたものをまとめて出版されたものであり、『貧乏物語』は、それが弟子の櫛田民蔵などから暗黙裡に厳しい批判を受け、その『貧乏物語』の説を棄却して、弁証法的唯物論と唯物史観に基づくマルクス主義経済学を内容とする「第二貧乏物語」を昭和5（1930）年に出版する。これによってマルクス主義経済学に転身する。

「一個の日本人の頭で咀嚼した上で、一個の切実な問題として問題提起がなされている点において、そして人道的立場が問題とピッタリと合致している点において、見事な完成作品といってよい。そういう意味で、これは、やはり日本経済学の大きな一時代を代表する傑作だといってよい（『貧乏物語』岩波文庫、1982年、大内兵衛解説）。経済学後進国日本において河上が欧州留学で獲得した学業を自分のド頭で考えた作品である。

『貧乏物語』は、アダム・スミス『国富論』について二つの誤謬を指摘している。

第一の誤謬は、「経済学の大目的は一国の富及び力を増加することにある」といえることによっても明らかのように、もっぱら富の増加を図ることのみを以って経済の使命なりとする点である。河上はいう。富を求めるのは元来人生の目的を達成するための一手段に他ならない。必要とされる分量にはおのずと一定の限度がある、決して無限に増加を図るべきでない。

第二は、貨幣にて秤量したる富の価値を、直ちにその人生上の価値の標準としたことである。一国内に生産される貨幣の代価を総計した金額が多くなりさえすれば、それは社会の繁栄であって、これより喜ぶべき事ではない。

当時としてはやむを得ない事であったが、河上の『国富論』批判にはスミスの『道徳感情論』が考察されていない。両者の関係については、2-4で言及した。

2-4 資本主義的諸関係に付き纏う経済と道徳の関係

アダム・スミスの誤謬は、ダンカン フォリー『アダム スミスの誤謬』（2006）が言うに、どのようにして私利己心（self-interest）が公利他に転換するのかという根源的な問題を厳密に

証明することができなかった、これである。スミスだけでなく、その後の経済学も同じ次元の課題を抱えてきた。

現代の日本では、「私利の追求」は、個人の自由＝個人の欲望は、別に徳に反する行為でなくなってしまうように見える。勿論、すべての「私利の追求」が悪徳でない。人間は得てして悪徳に魅せられるものである。「私利の追求」が正当化される場合が多く存在する。

スミスは、「資本主義が利己を、他人への配慮と奉仕といったそれと反対のものに変換するという、一見自己矛盾的な考え方を主張する。彼は、たとえ資本主義的所有関係のルールの中で利己的であることによって、われわれは実際にわれわれの同胞人類にとって良き存在なのである」と言う。この驚くべき議論をもって彼は資本主義の現実に付きまとう道徳上の不確かさおよび苦痛から、我々を放免しようとするのである。これが「スミスの誤謬」なのである」(ダンカン 2006, p.4)。「多くの人々にとって、それは、資本主義の基本的諸制度・私有財産・市場について肝要であることを、あるいはそれを積極的に支持することを、正当化するものとして作用する。しかしそれは、論理的に誤った議論であり、また結局、道徳上も心理上も満足いくものでないのである」(ダンカン 2006, p.4)。

「政治経済学または経済学を述べる時事柄を学ぶ唯一の誠実な方法は、道徳上の議論と科学上の議論の絡み合いというこの問題に留意し続けることである」(ダンカン 2006, p.5)。

「私利の追求が積極的に善であるという主張を支持するためには、スミスは次のこと証明しなければならない」。すなわち「対立的な市場交換関係が分業を支える唯一可能な方法であること、分配上の不平等および道徳上の暴力を受け入れるしかないこと」(ダンカン 2006, p.40)。

これと類似した事柄は、功利主義思想の問題でもある。個々人が効用 (utility) を追求すれば、社会全体として最大多数の最大幸福が実現されるということで、これが証明されなければ、個人の効用および利得の追及は道義的倫理的に正統であるということにならないからである。

現代の経済学は、諸欲望に対する希少資源の配分という工学的数学的なテクニカルな分析が極度に洗練されている。それにもかかわらず、公共善をいかに実現するのか、社会全体に如何にして道義と倫理を実現するのかが、経済学の第一義的使命であったし、現在もそうである。

Vennon Smith (ノーベル経済学賞) は、国富論と道徳感情論とは交換からの相互の利益という共通の観念かをベースに構築されており、そして、交換の場所は市場である、という。つまり利益の交換の場所である、と。Paul Collier (Oxford 大学の Blavatnik School 教授、経済学と公共政策) は、義務の交換の場所 (the arena for exchanging obligations) はネットワークング グループである、と。儒教経済学は社会の構成員は、それぞれの立場で ethical roll を果たさなければならぬ観点からは、Collier に非常に共鳴する。

人間は利己的遺伝子 (The Selfish Gene) を持っている (Richard Dawkins)。人間は動物である限り、個人の欲望を否定することは間違いである。だけれども、人間は人間である限り、人間の動物としての欲望を、全的に肯定することは誤りである。The Theory of Moral Sentiments (ought) は The Wealth of Nations (want) より重要である (Collier 2018, p.28)。

ところが、この校正中に、Dawkins と反対に、神経科学によって、人間の脳が利他的行動をとることをドナルド・パフ著福岡伸一訳『利己的な遺伝子 利他的な脳』(集英社、2024年)で証明していることを知った。

最近の事例では、チェッコの経済学者 Tomas Sedlacek (2011) *Economics of Good and Evil The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford University Press (1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』東洋経済新報社, 2015年)は、経済学は、実証的でなく、規範的な判断を下すことだと断言している (pp. 8-9)。

経済学は物質的欲望の実現であるというのは、きわめて邪道な短絡的考え方である。

人間は動物である限り、個人の欲望を否定することは間違いである。だけれども、人間は人間である限り、人間の動物としての欲望を、全的に肯定することは誤りである。

新儒学 (Neo-Confucianism) の朱子は、『大学惑問』で、モラル=理性を持っているかどうかで、人間と動物を区別した。マルクスは労働=分業による個別化された欲望を基準に、人間と動物を区別した。ヘーゲルは、人間は欲望全体で動く生き物であると規定した。人間の欲望は、動物と異なって著しく個別化し分化しており、この分化した欲望は個別化された労働=分業によって実現される。人間は、自分たちの欲望を満足のいくようにするためには一定の人間関係が必要になる。そうすると、その人間関係の間で倫理が発生する。そして、その総体の構造が社会を形成する。マルクスは、ヘーゲルのこの人間と動物の区別を踏襲した (小野進 2017, p. 49)。

儒学には、ヘーゲルのような理論的な説明は欠落していたが、人間関係の間にこのようにして発生した倫理については洗練されて展開された。後者の側面には、ヘーゲル=マルクスには関心がなかった。

西洋思想史とは、私利の追求は社会全体にとって正統性が存在するということを証明する歴史であったかもしれない。新古典派経済学の理論的基礎である一般均衡理論は、その理論的表現である。19世紀後半の新古典派経済学の基礎の創設において、Mosini (2012) の森嶋通夫のワルラス『純粋経済学要論』の解釈に対する批判は考察に値する。社会全体の公益が実現されなければ、私利の追求は許容されないとい問題が絶えず憑きまとった。

儒教的伝統深く根付いていた明治日本に、西欧思想を導入する際に、明治の知識人には「悩ましい」解決しなければならない根本的思想的課題があった。

欧化主義に国是を切り替えた明治初期の自由民権運動の思想的根拠は何であったのか。

自由民権思想は、天賦人権論を高く掲げて登場した。ところが、自由民権思想の規範は、深刻な危機を内包していた。

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

経済学でいう「貧困者」とは、数値化された貧困の「貧困線」poverty line 以下の状態で生活している人を指す。貧困問題は、工業社会であろうと脱工業社会であろうと存在する。子安 (2016) は、岩田正美『現代の貧困』(ちくま新書)を引用して、貧困は常に再発見されなければならないという。

何故、『貧乏物語』の河上は、『第二貧乏物語』の河上に転向したのか。

資本主義を社会主義の制度と組織に改造しなければ、貧困問題は解決しないというのが、当時のマルクス主義の見地であった。このような組織と制度の改造視点を欠いている河上の『貧乏物語』の貧乏論は、儒家的坊主主義、坊主的説教主義に過ぎないと批判された。

だが、『貧乏物語』の河上は、経済組織の改造は根本的問題であるかどうかという以下の二つ疑問を呈する。

- ① 制度や仕組みを変えようと試みても、まず社会を組織する一般の人々の、思想、精神が変わってきていなければ、今日のような世論政治の時代には、容易にその制度なり仕組みは変えられるものでない。
- ② その制度仕組みを運用すべき人間そのものである。国家社会を組織している個人そのものが変わってこぬ以上、根本的な変革はできるものでない。

このことが、後で、マルクス主義経済学からの批判と攻撃的になり、河上はその批判を受け入れて、『第二貧乏物語』を書き、『貧乏物語』を絶版にってしまう。

河上は『第二貧乏物語』で述べている。『貧乏物語』の結論は、朱子の『大学』における、「修身、齐家、治国、平天下」(島田虔次「修身・齐家・治国・平天下」『隠者の尊重 中国の歴史哲学』筑摩書房、1997年を参照のこと)である、と。そして、続けて、「世界戦争の真最中に、ロシアにおけるプロレタリア革命の前夜に、かかる倫理的宗教的空想に溺れていた過去の自分を見出すとき、私は今、まったくの他人に面するかの感じがしている」。

このように、いとも簡単に、朱子学の核心であるとされる「修身、齐家、治国、平天下」を倫理的空想として葬り去る。そして、代わりに、彼が依拠するのは、革命的倫理である。マルクス主義では、下部構造に規定される上部構造である人倫の位置は論理的には第二次的意味しか持たない。物質的存在が意識を規定し制約するからである。

だが、旧ソ連社会主義は、逆に、「人間の心」と思想に対して制度・組織が照応していなかったことから、旧ソ連圏は瓦解してしまった。中国は、公式には社会主義と称しているが、人間論的に見て、到底、「人間の心」と制度・組織が照応しているとは認識できない。

当時の日本の置かれた経済学そして人文・社会科学の置かれた水準からすれば、やむをえない環境であったけれど、河上の決定的な誤謬は、朱子の「修身、齐家、治国、平天下」に照応したあたらしい経済学パラダイムに照応した儒教経済学の構築に向かわず、「安直に」、既成のマルクス主義経済学に転向してしまったことである。

近代科学としての、社会科学が成立するためには、独立の人格を有する諸個人によって構成されたゲマインシャフト的諸関係の解体が、必要不可欠の前提である、とマルクス派社会科学は認識していた。封建的伝統社会を特徴づけている、ゲマインシャフト的諸関係の中では、諸個人が自己を一個の独立した人格として意識しうるのは、まれであり、そこでは諸個人は、おおむね自己を取り囲む自然的・社会的環境の中に埋没し、包摂されている(マルクスのいわゆる Grundrisse「資本制の生産に先行する諸形態」、高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』1961、大月書店、第三分冊)。なぜなら、こうした状況においては、諸個人が社会から一定の距離をおいてこれを意識の中で対象化し、かつこれを客観的に科学的分析を加えることは至難の業である。このマルクスの論理では、経済学は個人主義の理論的産物であるということになる。非個人主義国・社会では、新経済学の存立基盤を持たないことになる。

マルクスのこのような共同体に対する全的否定の議論は誤りであろう。いずれにしろ、基本的

に再考察する必要がある。⁴⁾

2-6 経済と道徳

河上肇は『貧乏物語』大正5(1916)年と『社会問題管見』(大正6年)は、当時の世間の注目を引いた。彼は、今日でいう流行経済学者であった。だが、単なる流行経済学者でなく、それを超える何か価値あるものを持つ世間の人々を魅了する経済学者であった。住谷悦治『日本経済学史』『日本経済学史 増補版』Ⅱ 大正デモクラシーとマルクス主義 は、『日本経済新誌』(明治40年1907年発行)に掲載された河上の論考「経済と道徳」の一論を考察している。

河上は、当時の日本国民の前途には、解決すべき二つの大問題が横たわっていると考えていた。

その一つは、〈経済と道徳〉との衝突をいかに調和すべきであるのか。経済は欲望を充足し利を追求ものと規定されているのに、道徳は寡欲を尊しとし、欲望を抑え貧に耐えることによって、高貴への道が開かれる「賢なる哉回也」(孔子論語)である。この問題をどう解決したらよいのか。

第二は、農産物の輸出入問題の国際分業に関連して、商工業と農業との利害の対立である。

第一の問題は、現在でも、依然として、日本のみならずグローバルに最重要な課題である。

日本経済は、日清戦争の前後十数年かけ、農業国より商工業国の方向に向かって産業構造が高度化しつつあった時期であった。農業が商工業に圧迫される時期であった。ここから第二の課題が出てきた。

近代資本主義の興隆が、人心に大きな影響を与えることは、当時もそうであったが、グローバル資本主義の下では、さらにさらに深くなり加速している。

河上曰。

「営利に対する熱心と金銭に対する渴望とは、一代の人心を風靡して、その障害となるべき一切のものを犠牲にして去らんとするの勢い」「曾て人は、口を開けば即ち正邪如何と問いしも、今は即ち利害如何を問う」有様で、それは、「経済社会の進歩に伴う弊害」であるがためである。それは「営利と道義の衝突」であり、広く言えば、「経済と道徳の衝突」である。

西洋の物質文明の経済発展と、東洋の精神文明というステレオタイプの考え方は、その後ずっと日本人の間に定着しているように思われる。

どのような道徳で以って、経済と道徳の衝突をさばいたらよいのか。

河上は社会主義者の道徳観を批判して言う。物質を重んずる甚だしく、その弊は、個人の道徳的責任を解除してしまい、これを社会制度の責任に帰せしめてしまう。極論すれば、良心の明暗は食物の良しあしにありとするような欠点を持つ。もう一つの欠点は、短所を見ることに重きを置きすぎ、その光明を見ないことである。自利営業のためには、多数の顧客を獲得しなければならないから、多数の社会的公衆を満足させなければ、自利は満足できないから、他愛的活動である、と。住谷(1958/1967)は、これを、「利己と利他とが一致し調和するという積極的な資本主義的な根本精神を強調したスミスへの発展である」(p.382)と。渋沢栄一などの資本家が、人格修養を説くのは儒教的説教だと河上の言説を批判している、と。無私無欲も批判する。なぜなら、欲望によって経済は発展するからである。むしろ、逆で、現実に対処する精神的態度として無私無欲という理想主義の方が経済を発展さす。

貧困は、経済問題のみならず社会問題である。河上はその貧乏根治の解決方法として、(1)富者

が進んで奢侈贅沢を廃止すること、(2)貧富の懸隔の甚だしきを矯正・匡正すること、(3)経済組織の改造を挙げる。そして、「経済と道徳との一致」というところに社会問題をスムーズに解決する経済学の本義があることを強調し、経済組織の改造など片隅に追いやられる。『貧乏物語』以前の河上の議論は、孔孟の仁道主義と仏教的精神主義とが、河上理論の中核をなしていると評される。

河上流に言えば、この30年間の日本は、理想主義は顧みられず、実証主義と物質主義が盛大になり、眼前の具体的方策ばかりを問題にするようになったが、河上は当時も歴史学派の勃興以来と同様に、理論的演繹的研究は顧みられないようになったと嘆く。

彼は、当時の時代になぜ物質主義になったのか、以下の三つの要因を挙げている。(1)法律上政治上、四民平等になり、平等でないのは経済上においてであり、個人の価値が往々にして経済的価値と同一視される傾向がある。品性、人格が尊敬に値しないとしても、膨大な富を持つ能力のあるものが、社会の上流に位置し、尊敬を受けて怪しまれないこと (2)経済社会の自由競争の原則は、競争至上主義の優勝劣敗の状態を示し、個人の生活が不安定になり、それがやがて物質主義を誘因する (3)物質的世界が急激に繁茂するため、青年は立身出世主義と物質主義への傾向。

2-7 道徳的感情 (moral sentiments)

経済学は一般的には、倫理的規範によって制御されている。アダム・スミスの『道徳感情論』と『国富論』の関係をどのように理解するのか、多くの議論がなされてきた。『国富論』は『道徳感情論』の規範的フレーム・ワークというエンジンによって駆動されている。倫理学に最も無縁と見られるワルラスの一般均衡理論さえもそうであった。

この意味で、スミスの『道徳感情論』は『国富論』よりより重要な位置付けを与えなければならない。

「知」は人々に道徳的行為の方向性を支持する。しかし、最終的には、人々の道徳的行動へ踏み切らせるのは正義への愛であり、不正を憎む心である (松本 1996, p.159)。儒教は主知主義であるといわれているが、同時にその底流には理想主義がある。

知か道徳かという二者択一の発想は間違いだ。道義的痛覚の中に知の在り方と方向性が規定される。道義的痛覚が鋭敏でなければ、すぐれた知力も発揮できない。

中江兆民は、「自由」は涵養されることなしに、「完全発達」しないと考えていた。兆民は「心思の自由」を通じて涵養されるべきは、道徳的感情あるいは道義的な痛覚ともいえるべき鋭敏な感受性の重視であった (松本 1996, p.156)。彼は、健全な道義的感情が社会の進歩にとって必要であることを主張した。「言わず、喜ばず、怒らず、都て消極的を以て安身立命後の地と為し、その極や善悪正不正の別をも抹殺し去らんとする」風潮を社会にもたらず。健康な喜怒哀楽の人間感情、まともな人間の情念こそ社会の正常な規範観念を維持するうえで必要な条件だと兆民は考えた。

松本三之介は兆民の道徳感情の重視、あるいは道徳における感情の果たす機能への注力に、孟子との連続性を感じさせるとしている。孟子には、よく言及される、よく知られた「四端」という道徳的感情とは、人間が本来もつ「惻隠」、「羞惡」、「辞讓」、「是非」の心である。仁義礼智は、この「四端」を抽象化したものであり、人間一般存在の根柢である。

「惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辞讓の心は、礼の端なり。是非の心は、智の端なり」「人の是の四端あるは、四体あるがごとき」（『孟子（上）』小林勝人訳注、岩浪文庫、p. 140）。

人は皆、縁故とは関係なしに、計算抜きで、幼子が、今にも落ちそうなのを見て、誰しも思わず知らずにハッと助けてあげようとする。「惻隱の心」の例として挙げられる。

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
わからないのは、河上肇は、欧州において1871年から1890年にかけて形成されつつあった近代経済学としての新古典派経済学を知っていたはずだ。であるのに、何故に近代経済学研究に向かわなかったのかということである。

高田保馬（京都帝国大学経済学部教授）は、近代経済学の吸収に全力を挙げていた。高田は近代経済学を、日本の経済学界が自家薬籠中にした暁には、日本的経済学の構築を考えていたようである。1980年代の中ごろには、日本の近代経済学の理解の平均水準は欧米のそれに到達していた。換言すれば、高度経済成長を背景に日本的経済学の建設に向う時期に達していたということである。

森嶋通夫の指導教官は高田保馬であった。森嶋は高田やもう一人の指導教官青山秀夫の指導の下で近代経済学の基礎を身に着け、それを下敷きにして、第二次世界大戦後、国際舞台で、当時の英米などのノーベル経済学賞クラスの名だたる経済学者に伍して獅子奮迅の大活躍をし、国際的な名声を博した。

戦前、日本の軍国主義の前夜の知識思想界は百花繚乱を呈し、斯界は全く自由で各種のありとあらゆる「思想」が際限なく流布されていた。この意味で日本の知識思想界における思想言論の自由は完全に保証されていたといえる。こうした中であって、戦前、唯物論者として大活躍した哲学者の戸坂潤は、昭和10（1935）年その著『日本イデオロギー論』を出版した。その中で、果たして「思想」に値するものが存在するのかどうか疑問を投げかけた。それは、単なる「見解」といったものに過ぎない。「思想とはあれこれの思想家の頭脳の内にだけ横たわるようなただの観念でない。それが一つの社会的勢力として社会的な客観的存在をもち、そして社会の実際問題の解決に参加しようと欲する時、初めて思想というものが成立するのである」（松本三之介『明治思想における伝統と近代』東京大学で版会、1996年、pp. 134-135 から引用）。「マルキシズムを含めた当時の知的世界の実態が、往々にして体系や理論の厳密さのみを求めて深入りし、観念の蓄積と整理の追われて現実からいたずらに遠ざかる傾向を示したことは否めない」（松本三之介 1996、p. 135）。思想は生の生活との乖離があってはならない。思想とは、知識人が読書や思索を通じて紹介したり構成したりするような、合理的でかつ論理的整合的な観念の体系でなく、「むしろ長年にわたって生活の中に沈殿し堆積し、無自覚化した、観念とも情念ともつかぬもの」。

「日本では、既成の観念を外から借りてくるだけで、自分で思想を生むための地盤を作ろうとする運動は起こらなかった」「思想は生活から出て、生活を越えたところに独立性を保って成り立つものであろう。そうだとすれば、生活から出ないものと、生活を越えないものは思想ということではできないわけだ。ところが日本では、生活の次元止まる未萌芽の思想と、まだ生活に媒介されない、したがって生産性を持たない、外来のカッコつきの思想があるばかりだ」（松本 1996、

p. 138)。

生活の次元にどまりの未萌芽の思想を超えなければ、本当の思想とは言えない。欧米の思想と同じ水位 (梅棹忠雄の言説, 松本三之介 1996から引用) で仕事をするなら、儒教経済学を構築する試みは不要である。欧米と同じ水位で、欧米から借りてきた思想で、体系や理論の厳密さ、観念の整理をするのが、明治以来の日本の大学の学問であるが、人文社会科学に関しては、その「学問」は砂上の楼閣に過ぎない。これでは学問は生命力を持たない。グローバルな学問の次元から見ても、決していいとは言えない。生活に媒介されない、また、同時に、生活を超えた思想に基づく体系的知識の構築こそが、明治以来現在に至る社会科学の最大の課題であり、これこそが、今まで掛け声があきしもあらずであったが掛け声だけに終わり、成し遂げられてこなかった。これこそ日本の社会科学にとっての至上にして至難の命題であり、真のグローバル化を実現する道である。ここ30年間ほど言われてきた大学におけるグローバリゼーション化はこの視点がすっぱり抜け落ちている。

私の仮説では、一般的に言うなら、経済史は思想史の反映であって、その逆ではない。即ち、思想史は基本的に経済史の反映ではない。何故なら、人々の経済行為や経済活動においては、人々の思想や思惑・価値観や心の活動が投影されているからである。したがって、日本経済史や日本経営史は、日本思想史の反映であるということが出来る。人々の経済活動に対する心の動き経済に対する姿勢が、経済活動を制約する。故に、日本経済史の研究には、日本思想史の研究の媒介が不可欠である。

それでは、日本思想の本質とは何か。日本思想の hard core は何か。和魂洋才としばしばいわれるけれど、和魂洋才とはどのようなことなのか。それは、国力を増進するために欧米先進国の文化、技術、科学を哲学なしにとりこむ実用的精神である。日本思想のパラダイム (paradigm) は西欧思想の paradigm とどこが基本的に異なるのか。私見では、日本思想が、欧米のキリスト教思想と明示的に異なることが意識されるようになったのは、戦国時代に伝来したキリスト教と儒教・仏教との論争を通じてのことで、徳川日本以来とみなしている。徳川幕藩体制の要路にもこのことが十分自覚されていた。

儒教経済学の構築においては、まず、儒教について一般的な誤解と先入見を正しておかなければならない。儒教について否定的な議論は、以下の四点である (スチーブン・アングル, 斎藤元紀 訳 第4章 中国の伝統における人権 加藤泰史・小倉喜蔵・小島毅編 2021年, p. 274)。 (一) 儒教は礼的階層性に基づいている。 (二) 儒教的な関係性は人権とは両立しない。 (三) 儒教には、人権の概念が欠けている (四) 儒教は、人権が他の価値より優れているとは認めない。

例えば、1916年の論文で、陳独秀 (中国共産党の創設者の一人、北京大学教授) は、儒教は、平等、民主主義、人権と両立せず儒教の礼的構造を根絶しなければならないと論じた (アングル, p. 276)。偉大な作家魯迅も、儒教に関しては冷静な判断を下したとは思えない (儒教を厳しく批判したのは、日本留学組であったといわれている。魯迅は東北大学医学部に留学していた。プラグマティスト哲学の John Dewey は是々非々の態度をとった。)

20世紀以来、儒教の伝統の中に、人権の考えがないというのが、東アジアの知識思想界における共通した認識であろう。果たしてそうなのか。

儒教には、人権概念が欠落としてしまうとすれば、他のやり方で、統治システムとして、人権の

代替案としての、何らかの具体的な規範的秩序の為の提案をしなければならない（加藤・小倉・小島編 p.285）。

大多数の国内政治の問題は、権利と社会的正義の間の根本的道徳的緊張に還元できる。ところが、西欧の道徳は、権利を基礎にした道徳（right-based morality）である。だから、一般的な公共的 arena から、より統一性のない倫理的哲学のより狭い領域に移る（Rosmont Jr 1988, p.169）。この点が儒教と異なる点である。

Rosmont と Aimes によれば、私たちは相互の関係の中において役割をはたしており、「礼」がこうした役割を媒介している、と儒教は考えている（加藤・小倉・小島編 2021, p.284）。

彼等によれば、「私」とは、他者との関係において生きその役割の全体をはたしているのである。孤独という役割というものは存在しない。I am the totality of roles であり、Isolation の中での「私」でない（Henry Rosemont JR. Rouner, eds.1988, p.177）。

我われは、生者のみならず死者も、特殊な人間関係の中の一部であり、それは、礼によって媒介される。即ち、礼、習慣、伝統が分かちがたく結びついている歴史を我われが共有するようになる。このような関係性によって規定された義務を果たすことが、人間の道（the human way）に従うことである（Rosmont Jr, Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique in Rouner, eds. 1988, p.177）。

礼を行うということは、単に範例に受動的に従うことでなくて、自分自身を含む社会を能動的に作ることを含意している。「私」はどの程度、権利の担い手でありうるのか。

儒教倫理は、人間は、個人として、社会においてそれぞれ社会的役割を持っているだけでなく、慈悲という社会的役割を超えて、共通の人間性を持っている、と。孔子の『論語』は、法制度によって人民の秩序を導くと、それをかいくぐることに、人民は少しも恥じるものがなくなってしまう。法に抵触しなければ何をやってもいいということになってしまう。徳を以って人民を導き、礼によって秩序を保てば、人民は恥を知り、さらには自ら進んで善を行うようになる（為政）。現代の西欧世界のように、司法制度が高度化すればするほど、多くの人民は、自ら善を行う機会を喪失していく。

とはいえ、問題なのは、儒教に基づく統治は、人権に訴えることなしに可能なかどうかである。

人権は、一党独裁の諸国を念頭に置いて強調されるのは大切に意義あることである。それを超えて、もっと一般的に言えば、尊厳を実現する手段として、現代では、人権の重要性が議論される。人権の重視は適切であるかどうか、エイムズは、人権の重視に消極的である。何故なら、それは、かえって、人民を非人間的にする。何故なら、現実の世界にみられるように、関係性や互恵性を弱体化させていく。

儒教は、人間の可能性と有限性の両方を認識し、哲学または生活様式として、人間を超越的なものへ向かう絶え間ない奮闘の中に位置づける「道」（way of becoming）である（加藤・小倉・小島編『東アジアの尊厳概念』p.318）。実学重視の日本儒学には、日本の近代化と工業化に寄与したが、この「超越的なもの」が欠落していた。「超越的なもの」とは、調和の中であらゆる存在を結びつけることである。「中庸」の精神ということができよう。言うまでもなく、中庸とは両極を足して二で割るようなことではない（小野進 2023, pp.40-43）。儒学の特徴は抗議精神であり、

儒学は、現実の政治権力に批判的精神を持つことを当然の前提にしている。しかし、その際、各自が自己の内面を掘り下げ「内省」することも大切な要因と見なしている（中村俊也『新儒家論社維明研究』亜紀書房、1996年）。

もし、我々が中国古代の戦国時代（481-256BCE）の一人の賢人、例えば、孟子を中国に訪問するように招待する機会を持つなら、その中国を訪れて、その景色は彼の認識を超えたものに転形してしまっていることを発見するであろう。彼が驚いたことには、彼の遠い時代に慣れ親しんだと同じ問題を抱えていることを発見するであろう。中国は過去30年間以上にわたる急激な経済発展にも拘わらず、今日の発展途上国と同じように農民が支配的な社会で貧困に苦しんでいる。貧困が唯一の問題でなく、全人口の道德水準が衰退している、と孟子は観察する。勿論、時代と状況は異なるけれど、問題の性質は同じである。孟子がコメントを求められるなら、彼はためらうことなしに、悲劇の根源を指摘するであろう。それは、仁 ren と仁政 renzhong が失われていることである。また、孟子を、日本とアメリカに招待したら、彼の眼にどのように映るであろうか。

仁という概念は、道德的概念で、benevolence という物質的概念の限界を超えて進む。カント定言命法のようなものだ。君子という観念と一緒にして、仁 ren は中国の人間性（Chinese humanism）の核を形成する。それは、人間性と正義のための道德的能力が天によって誰にも与えられている（Chapter 3 Humanity or Benevolence? The Interpretation of Confucian Ren and Its Modern Implication, Kam-Por-yu, Julia tao, and Philip J. Ivanphoe, eds. Taking Confucian Ethics Seriously Contemporary Theories and Applications, State University of New York Press, 2010, pp. 54-55）。

人民が moral perfection を身に着ければ、小さな政府でいい。

民主主義の政治理論は、普通の人々が自らをよく統治できるという前提を置いているが、仁政の理論は、普通の人々は、自分たちを統治できない、それ故に、人民に基礎的財を供給するために、一つの政府が押し付けられなければならない、としている（p. 69）。

経済の発展には、特に、経済が後進的状態にある場合、集権的なあるいは権威主義的な政策が前提されることは今では承認されている。中国が短期間で恐るべき発展を遂げたのは、中国共産の ideology によるものでない。一党独裁の共産党のもつ集権的ベクトルが、発展を牽引する重要な要因であった。明治日本の工業化も、中央主権的な天皇制のもつ集権制のベクトルが重要な要因であった。「漢江の奇跡」といわれる工業化の土台も、韓国の朴軍事政権のもとにおける強権で行われた。もちろんこれらの集権を基礎にした発展は軽視できない副作用を伴う。

今日の中国と2000年前の中国は、正確に同じ道德的、政治的苦境（political predicaments）に直面している。

キリスト教では、人間とは何か、この間に向き合うのが人間である、この問題に向き合うことがない時、人間は、それは、ゾンビやロボット同じ非人間的人間にとどまる（須藤孝也『人間になるということ』（以文社、2021年、pp. 48-49））。向き合うとき、人間は、Human Being から Human Becomings（人間になる）といわれている。Roger T. Ames (2021) 「Human Becomings Theorizing Persons for Confucian Role Ethics, State University of New York Press, Chapter Three」は、儒教において、「人間になること」を論じている。

徳川時代と明治時代とを統合的に捉える必要がある。徳川時代に蓄積され準備された潜在的近代性がなかったなら、明治以降の急速な近代化は不可能であった。日本の名著23『山片蟠桃・海保青陵』中央公論社、1967年における源了圓の長文の訳者解説の優れた要約が参考になる。源は、荻生徂徠の思想を以って、徳川時代と明治時代の橋渡しをしたものとみなす。それは何故か。徂徠以前の儒教思想家の課題は、藤原惺窩（1561-1619）、林羅山（1583-1657）、山崎闇斎（1618-1685）熊沢蕃山（1619-1691）、山鹿素行（1622-1685）、伊藤仁斎（1627-1705）は、仏教、老荘思想ないしキリスト教に対して儒教の正統性を確立し、ないしは、儒教の内部において真の儒教とは何かを求める求道的研究であった。徳川前半期の思想界の状況は内面的求道的性格が強かった。

ところが、徂徠以降、思想界の状況は一変した。文献学といっても、人間学に基礎をおいた古義学的哲学的文献学でなくて、徂徠のより科学的な古文辞的文献学が成立し、中国古典の本格的な研究がはじまった。この古文辞学的研究に刺激されて、本居宣長を頂点とする国学者の一群が誕生する。一種の実証主義的精神であった。

このような文献学的研究とは異なる人々の経世済民の実学を求める人たちも続々と出始めた。現実の社会や経済にもっぱら関心を持つ現実主義者と改革主義者が登場し始めた。

又、徂徠によって閉却された自然の問題に大きな関心をもたれるようになった。中国の古典を思想的武器にしつつ、独自の自然哲学を構成した（三浦梅園）。自然の問題は徂徠のような非合理主義によって解明出来ない。

源了圓が言うには、徂徠以来、18世紀後半から19世紀頭にかけての、思想界は混乱していた。この時期に啓蒙的精神の芽生えがあったといえる。「いくらかの西洋からの影響、刺激があったとはいえ、基本的には東洋の思想・文化を核として、自生的に先駆的に近代の華を開かせようとした姿を示している」（p.9）。

とはいえ、この時代に中心的なものは儒教であった。徂徠以前の儒者たちは、人間的眞実を求めた求道的研究であるとすれば、徂徠以降の儒教思想は必ずしも眞理研究の求道的研究の対象でなく、他の中国思想とともに、彼らの求めた眞理の説明の爲の手段として、道具として関心もたれるようになっていく。17世紀の思想家のように儒教的眞理を必至に求めるのではなく、主体的要求によって眞理一般を求めるようになるのである。

山片蟠桃や海保青陵も、大きな枠組みでは、儒教圏内にあった思想家であった。徂徠に反対した懐徳堂の中井竹山、履軒兄弟系の朱子学の信奉者であったにもかかわらず、「強い自我と鋭い批判精神の持ち主であり、権威から自由な態度の保持者であった。

注

- 1) 計算に立脚する合理主義とは 経済合理主義のことである。第4章 第一節 資本主義の概念および前提 二 近代資本主義の一般的前提 第六節 工業経営技術の発展 D 近代資本主義の問題—西洋に固有な現象としての近代資本主義の歴史にほかならないのであるといった（Max Weber, *Abriss der universalen Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, 1924, 黒正厳・青山秀夫訳『一般社会経済史要論』上巻, 1991年岩波書店, p.54）。
- 2) 分配の「経済メカニズム」としての分配理論には、古典派経済学、マルクス理論、新古典派経済学（ポスト古典派経済学）、ケインズ理論、ポストケインズ派、ネオ・リカーディアンがある。手元にある文献をランダムに挙げておこう。

G. J. スティグラー著、松浦保訳『生産と分配の理論—限界生産力理論の形成期—』（東洋経済新報社、昭和42年）、石崎唯雄『日本の所得と富の分配』（東洋経済新報社、昭和58年）、高田保馬『経済学新講第四巻（分配の理論）』（岩波書店、昭和6年）、高橋長太郎『経済成長と所得分配』（東洋経済新報社、昭和37年）、石川経夫『所得と富』（岩波書店、1991年）、J. E. キング/P. リーガン著、井上正訳『所得分配』（ミネルヴァ書房、1980年）、L. パシネッティ著、宮崎耕一訳『経済成長と所得分配』（岩波書店、1985年）、横井弘美著『所得分配率の理論と実証』（日本評論社、昭和51年）、D. J. ハリス著、森義隆・馬場義久共訳『資本蓄積と所得分配』（日本経済評論社、1983年）、橋本健二『新・日本の階級社会』（講談社現代新書、2018年）、A. C. Pigou (1956) *Income Revisited*, Macmillan, Peter Kriesler (1987) *Kalecki's microanalysis, The development of analysis of pricing and distribution*, Cambridge University Press, Athanasios Asimakopulos, ed. (1988) *Theories of Income Distribution*, Kluwer Academic Publishers.

労働市場における雇用形態は、メンバーシップ型とジョブ型がある。欧米のそれはジョブ型で、日本の企業の雇用形態はメンバーシップ型だといわれてきた。日本の経営をめぐる議論とともに、メンバーシップ型雇用について高度成長期以来その良し悪しの議論が行われているが決着がつかない。標準的な賃金決定理論の雇用対象は、ジョブ型雇用でその賃金決定理論は新古典派の限界生産力説とピタリと対応している。

賃金は労働の限界生産力によって決定されるという経済理論は、欧米のジョブ型人事システムに対応している。各種の異なる賃金は、A 労働の限界生産物、B 労働の限界生産物、C、D、……の限界生産物に等しく、それぞれのポストのレベルに応じて賃金が決まり、詳細な「職務記述書」(JD)があり定員が固定しており、同一ポスト同一賃金の職務主義である（海老原嗣生『人事の組み立て—脱日本型雇用のトリセツ』日経BP、2021年）。

日本のメンバーシップ型雇用は、労働の限界生産力理論では説明できない。雇用の流動性が欠けていることがメンバーシップ型雇用の欠陥といわれて60年以上になる。

雇用システム（企業の賃金決定体系を含む）は、全体社会の社会関係の反映である。日本の雇用システムは、日本社会の社会関係の反映である。それは、個々の会社の人事システムに落とし込まれる。ヨーロッパやアメリカの雇用システムはその社会関係の反映である。だから、会社の人事システムが、日本と欧米では本質的に異なるのは当然である。

- 3) 丸山真男 (2006) 『忠誠と反逆—転形期日本の精神的位相』ちくま学芸文庫
- 4) コミュニティとは、一定の地域における共同生活の領域、生活空間のことで、互いの間に共通の関心や社会意識がみられることがその要件である (Maclver, R. M. 1917, *Community*, Macmillan, 中久郎・松本通晴訳『コミュニティ』)。特定の関心により機能的に組織された「アソシエーション」は、「コミュニティ」と対比する用語であるが、両者は二項対立でない。すべてを包摂するものであるコミュニティの部分領域である。フェルディナント テンニース『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(1887) は、この方面の古典中の古典であるが、ゲマインシャフトの英訳は community である。テンニースのゲマインシャフトを本能的に・全人格的な結合である本質的意思の基づく結合、ゲゼルシャフトは、人為・作為的な選択意志に基づく関係。社会はゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの方向性で動くとした。社会学者の富永健一は、ゲマインシャフトは、社会的結合の基礎的形態と位置付けた。コミュニティは基礎集団、アソシエーションは機能集団とされてきたが、その源流になったのは、高田保馬の「基礎社会」と「派生社会」の区別だといわれている（経済社会学会編富永健一監修『経済社会学キーワード集』ミネルヴァ書房、2015年）。
- 5) 1883年、ドイツ歴史派経済学は、ドイツとオーストリーの大学において圧倒的な影響を持っていた。それはヨーロッパ全域に広まった。Carl Menger は、1883年と1885年、ウイーンから、ドイツ歴史派経済学に対して理論的研究と経済史の研究を混同しているとして正面から攻撃 (frontal attack) を仕掛けた。所謂「方法論争」である。

河上がここで ドイツ歴史派経済学勃興との関連で、理論的演繹的研究が顧みられなくなったとい

っているのは、多分、Carl Mengerとドイツ歴史派経済学との「方法論論争」であろう。

Geoffrey M. Hodgson How Economics Forgot History The problem of historical specificity in social science は、この方法論争を中心に、ドイツ歴史派経済学を詳細に分析している (7 OUT OF AUSTRIA Carl Menger and the Methodenstreit)。

初期のドイツ歴史学派は過度の経験主義と帰納法を信じすぎた。後期の歴史学派は、この弱点を認識していたが、Nazismの登場で、もう一つの理論を発展する時間を持たなかった。Mengerは、観察だけから社会法則もあるいは自然法則も誘導することはできないとした。理由はこうである。

歴史学派は、まったく理論を無視したわけでないが、彼らの誤りは、経験的現象の研究から理論は単に出現すると誤って信じたことである。対蹠的に、メンガーは、経験的現象が描写あるいは理解される前に、理論的命題が必要であると正しく指摘した。一般的な理論的概念や命題に触れることなしに、経済学の問題を議論することは不可能である。

Carl Mengerとともに、新古典派経済学の創設者の一人 Alfred Marshallは、イギリスにおいて、この論争を受け入れた。

Alfred Marshallは、ドイツ歴史派経済学の The principles of historical specificity を否定せず、認めていた。

Geoffrey M. Hodgson How Economics Forgot History The problem of historical specificity in social science は、社会科学における歴史的特殊性 (historical specificity in social science) という根本問題が、マルクス経済学からケインズ経済学まで経済学の歴史において、どのようにとりあげられてきたのかを研究した。彼の研究の成果は、儒教経済学の建設に歴史的根拠と意義を与えたものである。なぜなら、儒教経済学は、すぐれて、The problem of historical specificity in social science を反映したものであるからである。

異なった社会経済システムでは、他の社会経済システムと同じ共通した側面を持ちながら、異なった concept や理論的手法を要請する。

参考文献

- ブローデル、フェルナンド 山本淳一訳 (1986) 『物質文明・経済・資本主義 十五—十八世紀Ⅱ、交換のはたらき』みすず書房
- Collier, Paul (2018) *The Future of Capitalism Facing the New Anxieties*, Harper Collins, New York (伊藤真訳『新・資本主義論 「見捨てない社会」を取り戻すために』白水社、2020年)
- Foley, Duncan K. (2006) *Adam's fallacy: A Guide to Economic Theology*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England (亀崎澄夫・佐藤慈正・中川栄治訳『アダム・スミスの誤謬 経済神学への手引き』ナカニシヤ書店、2011年)
- 萩原隆 (1996) 『天賦人權論と功利主義—小野梓の政治思想』新評論
- 堀経夫 (1991) 『明治経済思想史』日本経済評論社
- 加藤泰史・小倉喜蔵・小島毅編 (2021) 『東アジアの尊厳概念』法政大学出版局
- 川口宏・石井寿美世・ベティーナ・龍群芸 (2015) 『日本経済思想史 江戸から昭和』勁草書房
- 松尾尊兌 (1974) 『大正デモクラシー』岩波書店
- 松本三之介 (1974) 『近代日本の知的状況』中央公論社
- 岡義武 (2019) 『転換期の大正』岩波文庫
- 小野進 (2019) 「儒教経済学 (Confucian Economics) における根源的視座」『立命館経済学』第68巻第2号, pp. 1-36.
- 小野進 (2017) 「モラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的定立のために：もう一つの経済学パラダイム」『立命館経済学』第65巻第5号, pp. 46-82.
- 小野進 (2017) 「横井小楠の道德哲学からネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築へ：道德哲学におけるアダム・スミスと横井小楠の相違」『立命館経済学』第65巻第4号, pp. 118-139.

- 小野進 (2013) 「モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学：価値前庭，論理，経済理論の基礎，マクロ経済政策と産業政策（下）」『立命館経済学』第61巻第6号，pp.100-155.
- 小野進 (2013) 「モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学：価値前庭，論理，経済理論の基礎，マクロ経済政策と産業政策（上）」『立命館経済学』第61巻第5号，pp.60-108.
- Rouner, Leroy S. eds (1988) *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press
- 佐藤弘夫・平山洋編 (2020) 『概説 日本思想史 [増補版]』ミネルヴァ書房
- シュモラー 著田村信一訳 (2002) 『国民経済，国民経済学および方法』日本経済評論社
- 杉原四郎・逆井孝仁・藤原昭夫・藤井隆至編著 (1990) 『日本の経済思想四百年』日本経済評論社
- 住谷悦治 (1958/1967) 『日本経済学史 増補版』ミネルヴァ書房
- 住谷一彦・長幸男編 (1969) 『近代日本経済思想史 I』有斐閣
- 東北大学文学部日本文化研究所編 (1981) 『神観念の比較文化論的研究』講談社
- 筒井清忠 (2012) 『昭和戦前期の政党政治—二大政党制はなぜ挫折したのか』ちくま新書

3. 新古典派経済学の建設者四人の経済学体系

古典派経済学は，経済構造全体の分析が中心であったが，個々の人々の経済活動において，その行動における微分的な変量の行動分析はなかった。新古典派経済学の創設期の経済学者の役割も，古典派経済学者と異なって，全体構造の分析から，個人はどのように行動すれば快楽を最大，苦痛を最小にできるのか，その基準を提供する仕事に変わった。商品価値の客観的価値説から効用の主観的価値説への転換。平均原理から限界原理への分析手法の転換。また，思想倫理的背景として，中世の身分的束縛から個々人の近代的自我の解放に基づく行動原理の転換が存在したことが読み取れる。近代的自我の解放は，第一次産業革命を経て，人類に経済の飛躍的發展をもたらしたけれど，21世紀に入り，近代的自我に基づく資本主義は，地球温暖化，地球的な富の偏在などその限界と欠陥をますますあらわにしつつある。自由資本主義は近代的自我の肯定と同時にその抑制を余儀なくさせている。その抑制は，近代以前の禁欲を自覚的に意識して多く学ばなければならなくなっている。

以下に挙げた六つの経済学は，西欧の価値観を前提に西欧経済を対象に創出されたそれである。

儒教経済学は，西欧と異なるその世界観・価値観，資本主義経済の性格を対象にしている。その内容は，異なるとはいえ，取り上げる個別テーマのいくつかは，儒教経済学と類似したものが少なくない。創設期の新古典派経済学については，経済学説史の専門家以外は，現在では，ほとんど知られていないように思われる。儒教経済学の形式上のイメージを得るために，参考に資するために，それらを簡単に挙げておいた。内容は異なるが，儒教経済学がどんな構成と形式になるかをイメージすることができるであろう。

経済学の歴史の大きな流れの中で，21世紀の現在においても耐えて生きているのは，取り上げ方には大きな違いがあり，重要度の差は顕著であるが，古典派経済学，マルクス主義経済学，ドイツ歴史派経済学，新古典派経済学，進化経済学，ケインズ経済学，という六つのパラダイムであるとみなすことが出来る。この中で，現在では，新古典派経済学が主流派経済学であり，他の五つパラダイムは新オーストリア学派を含めて非主流の異端派経済学である。他に，ゲームの理

論や行動経済学などがあるが、私見では、上記の経済学のように百年単位で生き延びていけるかどうか極めて疑わしい、と思っている。良い経済学とは、歴史の試練を経た価値前提から始まって、方法論、経済理論の基礎、経済政策論までを具備し、完備しているような体系的な経済学である。

W. S. ジェボンズ『経済学の理論』(The Theory of Political Economy, 1871)、カール・メンガー『一般理論経済学』(Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1871)、レオン・ワルラス『純粹経済学要論』そしてアルフレド・マーシャル『経済原理』(Principles of Economics, 1890)は新古典派経済学の造設に寄与した作品であるが、イギリス、オースリー、スイス (French speaking district) において、個々別々に独立して出版された。

新古典派経済学は、1871 (明治4) 年から、1890 (明治23) 年にかけての19年間に形成された。

Alfred Marshall, Principles of Economics (1890) (馬場敬之助訳『経済学原理』東洋経済新報社)の構成は以下の通り。

第一篇 予備的考察 (第一章 序論 第二章 経済学の本質 第三章 経済法則 第四章 経済学研究の手順と目標),

第二編 若干の基本概念 (第一章 序論 第二章 富 第三章 生産・消費・労働・必需品 第四章 所得・資本),

第三篇 欲望とその充足 (第一章 序論 第二章 活動との関連における欲望 第三章 消費者需要の階差 第四章 欲望の弾力性 第五章 同一事物の種々な用途間の選択 直接の用途と将来の用途 第六章 価値と効用),

第四編 生産要因 土地・労働・資本および組織 (第一章 序論 第二章 土地の肥沃度 第三章 土地の肥沃度統論 収益逓減の傾向 第四章 人口の増加 第五章 人口の健康と力 第六章 産業上の訓練 第七章 富の発達 第八章 産業上の組織 第九章 産業上の組織統論 分業 機械の影響 第十章 産業上の組織統論 特定地域への特定産業への集積 第十一章 産業上の組織統論 大規模生産 第十二章 産業上の統論 企業経営 第十三章 収穫逓増の傾向と収穫逓減の傾向の相関),

第五編 需要・供給および価値の一般関係 (第一章 序論 市場について 第二章 需要と供給の一時的均衡 第三章 正常な需要と供給の均衡 第四章 資源の投資と配分 第五章 正常な需要と供給の均衡統論 長期均衡と短期均衡 第六章 結合および複合需要, 結合および複合供給 第七章 結合生産物に関する主要費用および全部費用, 販売費用, 危険補償, 再生産費用 第八章 価値と限界費用の関係 一般原則 第九章 価値と限界費用との関係 一般原則統論 第十章 農産物の価値と限界費用との関係 第十一章 都市の地価と限界費用との関係 第十二章 正常な需要と供給の均衡統論 収益逓増の場合 第十三章 最大満足説からみた需要と供給の移動に関する理論 第十四章 独占の理論 需要と供給の均衡に関する一般理論の要約),

第六編 国民所得の分配 (第一章 分配の予備的考察 第二章 分配の予備的考察の統論 第三章 労働の稼得 第四章 労働の稼得統論 第五章 労働の稼得統論 第六章 資本の利子 第七章 資本の利潤と企業能力 第八章 資本の利潤と企業能力統論 第九章 土地の地代 第十章 土地保有 第十一章 分配の一般的見解 第十二章 価値にたいする進歩の一般的影響 第十三章 生活基準との関連における進歩)

付録 A から付録 L までがついている。

以下は、レオン ワルラス『純粋経済学要論』の編章別構成。

第一編 経済学及び社会経済学の目的と分け方

第一章 スミスの定義とセイの定義 第二章 科学と政策と道徳の区別 社会的富について。希少性より生ずる三つの結果。交換価値の事実と純粋経済学に就いて 第四章 産業の事実と社会経済学とに就いて

第二編 二商品間に行われる交換の理論

第五章 市場と競争に就いて。二商品間に行われる交換の問題 第六章 有効需要曲線と有効供給曲線。需要と供給との均衡の成立 第七章 二商品相互の間に行われる交換の問題の解法の吟味 第八章 利用曲線又は欲望曲線。商品利用の最大の法則 第九章 需要曲線。二商品間に於ける交換の数学的解放の一般的方式 第十章 希少性即ち交換価値の原因に就いて

第三編 多数の商品の間に行われる交換の理論

第十一章 多数の商品の間で行われる交換の問題。一般的平衡の定理 第十二章 多数の商品間の交換の問題の数学的解放の一般的方式。商品の価格成立の法則 第十三章 商品の価格の変動の法則 第十四章 等価値配分の定理。価値測定的手段と交換の仲介物とに就いて 第十五章 商品の購買曲線と販売曲線。価格曲線 第十六章 交換価値の原因に就いてのスミス及びセイの学説と駁論

第四編 生産の理論

第十七章 資本と収入に就いて。三つの生産的用役に就いて 第十八章 生産の要素と生産の機構 第十九章 企業者に就いて 企業の会計と損益計算 第二十章 生産方程式 第二十一章 生産方程式の解法。生産物の価格及び用役の価格の成立の法則 第二十二章 自由競争の原理に就いて。生産物の価格と用役の価格との変動の法則。用役の購買曲線及び販売曲線。生産物の価格曲線

第五編 資本化及び信用の理論

第二十三章 粗収入と純収入とについて。純収入率。消費を超える収入の余剰について 第二十四章 資本化及び信用の方程式 第二十五章 資本化及び信用の方程式の解法。純収入率の成立の法則 第二十六章 消費的用役として用いられる新資本の最大利用の低利 第二十七章 生産的用役として用いられる新資本の最大利用の定理 第二十八章 純収入率の変動の法則。新資本の購買及び販売の曲線

第六編 流通及び貨幣の理論

第二十九章 流通及び貨幣の方程式 第三十章 流通及び貨幣の方程式の解法。貨幣の価格の成立及び変動の法則。商品貨幣の価格曲線 第三十一章 複本位貨幣の価値の成立 第三十二章 複本位貨幣の価値の相対的安定性 第三十三章 信用券貨幣と相殺による支払途について 第三十四章 為替について

第七編 経済的発展の条件と結果。純粋経済学諸體系の批判

第三十五章 永久的市場について 第三十六章 限界生産力の定理。生産物の量の増加に就いて。発展的社会における価格の一般の変動の法則 第三十七章 フィジオクラートの学説の批判的研究 第三十八章 英国派の生産物価格理論の解説と批判 第三十九章 英国派の地代理論の解説と批判 第四十章 英国派の賃金理論及び利子理論の解説と批判

第八編 公定価格。独占。租税

第四十一章 公定価格と独占について 第四十二章 租税について

付録一 価格決定理論の幾何学的説明

付録二 アウススピッツ＝リーベンの価格論原理の批判

カナダの W. Jaffé は、国際的によく知られたワルラスの研究家であった。Jaffé は、ワルラスの『純粋経済学要論』の一般均衡理論の均衡モデルは、倫理的に駆動される規範的フレーム・ワークに依存するとした。

ワルラスの均衡概念には、19世紀のヨーロッパ文化の、個人主義的なブルジョアの個人主義的道德観で、*profoundly moralistic* であった。それは、自由競争に利潤を自動的に根絶する道徳的機能を帰せしめる力があるという誤った観点を暴露することであった (Valeria Mosini, 2012, *Reassessing the Paradigm of Economics, Bringing positive economics back into the normative framework*, Routledge, London and New York, p.67)。

Jaffé は、Michio Morishima (1977) *Walras Economics A Pure Theory of Capital and Money* (Cambridge University Press) のワルラスの一般均衡理論分析は間違いである、と断言した。何故なら、ワルラスの純粋経済学要論は、現存の資本主義経済の叙述でなくて、想像的なシステム (Imaginary system) が、伝統的な自然法哲学 (traditional natural law philosophy) に根差した正義の諸原理 (principles of justice) と如何に一致して作動するのかというスキームである……現実世界と大違いなのである (a far cry from the actual world) (W. Jaffé の一連の論文からのコメントは、Mosini 2012, p.69 からの引用。なお、3 The disappearance of the normative framework from Walras's economics を参照されたし)。

Arrow と Debreu (ノーベル経済学賞) などは、ワルラスの純粋経済学要論を mathematical equilibrium model, 資本主義システムの descriptive (prescriptive でない) な working model としてワルラス理論を The theorem of maximum satisfaction と解釈した。

Morishima のワルラスの再解釈は、現存の資本主義経済は価格調整と数量調整を持ったシステムで、prescriptive でなくて、descriptive であった。

森嶋通夫は、Jaffé の根本的批判に対してしんどいようであった。

ジェヴォンズは、経済学の倫理学に対する関係をどう考えたのか。

ジェヴォンズ曰く、徳と快樂とは、いずれが人生の本来の目的なりや否や。快樂と苦痛は最下級の感情であるが、経済学者の役割は人々に快樂と苦痛に適当な場所を指示することである。効用の計算学は、人間普通の欲望を労働の最低費用を以って満たすことを目標とする。各労働者は他の動機がない限り、そのエネルギーを富の蓄積に捧げる。より高い道徳的正邪の計算学は、如何にして労働者とその富を、彼自身並びに他人のために最もよく使用すべきかどうかを示すために必要である (小泉信三, 寺尾琢磨, 永田博訳, 日本評論社, 昭和19年, pp.30-31)。

ジェヴォンズ『経済学の理論』は、以下のように構成されている。

第一章 緒論 第二章 快樂及び苦痛の理論 第三章 効用の理論 第四章 交換理論
第五章 労働理論 第六章 地代理論 第七章 資本理論 第八章 結論

カール・メンガー、八木紀一郎・中村友太郎・中島芳郎訳『一般理論経済学』（みすず書房、1982年）は、以下のように構成されている。

第1章 欲望の理論 第2章 財の一般理論 第3章 人間の欲望および財の度量にいて 第4章 経済と経済的財の理論 第5章 価値の理論 第6章 交換の理論 第7章 価格の理論 第8章 商品の理論 第9章 貨幣の理論

儒教経済学は、historical specificityの問題を解決するためのものである。何故なら、上述の六つの経済学パラダイムは、西欧の歴史的特殊性である価値観を前提に西欧経済を対象に創出されたそれであるからである。

儒教経済学は、西欧と異なるその世界観・価値観の上に、欧米からの移植された資本主義経済を対象にしている。

前述したように、新古典派経済学の Carl Menger は、G. M. Hodgson の問題提起である 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。

参考文献

- ジェボンズ, W.S.『経済学の理論』(The Theory of Political Economy, 1871)
 マーシャル, アルフレッド『経済学原理』(Principles of Economics, 1890) 2013)
 メンガー, カール『一般理論経済学』(Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1871)
 Mosini, Vereria (2012) Reassessing the Paradigm of Economics, Bringing Positive Economics back into the Normative Framework, Routledge, London and New York
 根岸隆 (2011)『一般均衡論から経済学史へ』ミネルヴァ書房
 小野進 (2014)「儒教資本主義的市場経済 (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 (1992/1995)『近代経済原理』東洋経済新報社
 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, pp.17-57.
 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, pp.165-221.
 ワルラス, レオン『純粹経済学要論』(上・下) 岩波文庫

4. 資本主義の社会学的考察と経済学的考察

歴史の総ての時期に、いろいろの形態の資本主義が出現した。人々の生産物の日常需要が資本主義的な仕方で充足されるのは、かつては、西洋にのみに特有であった、しかも、西洋においてもようやく19世紀の後半以降のことである。実際、16世紀における少数の資本主義経営が存在したけれど、当時の支配的経済生活を根底から覆すものでなかった(マックス・ウエーバ著 黒正巖・青山秀夫訳『一般社会経済史要論下巻』岩波書店 1955・1991年, p.120)。

ある時期の経済システムが、資本主義と呼ばれるのは、ただ、それは、ウエーバによれば「需

要充足の根本方針が資本主義的である」からである。それ故、需要充足が資本主義的に一般的に行われている限り、資本主義は消滅しない。現代において、人々が、通常資本主義とイメージしているのは、生産と分配の側面からである。対蹠的に、マルクスの資本主義的生産様式のように、生産力と供給サイドから資本主義を定義した。マルクスの資本主義理論には需要分析が基本的には看過されていた。

資本主義方式の需要充足のみならず、供給方式を含めた両側面から、現代の資本主義経済システムが規定されている。旧ソ連は、1917年、資本主義体制から社会主義体制に体制転換と移行を行った。ところが、社会主義は体制として機能しなくなり、旧ソ連を含む旧ソ連圏の社会主義が崩壊し、資本主義システムに逆移行し（毛沢東の中国において、文化大革命の時期1966-76年に二つの路線闘争が起こる。劉少奇路線は毛沢東から社会主義から資本主義への逆移行と呼ばれて厳しく批判された。近代経済学者の中でも世界的に知られたケインズ派のCambridge大学教授であった閩秀理論経済学者のJoan Robinsonは熱烈な毛沢東の文化大革命支持者であった）、現在では、鄧小平の改革開放1978年以來、逆移行と呼ばれずに、資本主義肯定的に、移行国あるいは移行経済（transitional economy）と呼ばれている。中国の計画経済システムは旧ソ連の経済計画の管理方式を導入していた。鄧小平の優れた市場経済促進政策は、市場経済化によって市場の機能が欠落した硬直した旧ソ連の計画経済の欠点を相殺し、市場経済に内在するダイナミックであるが秩序のない発展の欠点を計画経済の長所によって相殺し、中国に劇的な経済発展をもたらした。その帰結は 中国のGDPでは日本を追い越し世界第二位になった。

何故、中国は改革開放後、飛躍的に高速成長をしたのか。それは、ゼロから出発したわけでない。文化大革命は中国経済に大災厄と大悲劇をもたらしたが、文革の中にあっても、安全保障の面から、工業生産は文革の動乱から守られたと思われる。改革開放後の高度経済成長はそのような基盤なしには説明できない。逆移行国の経済を含めて、巨大な生産能力を持ち、大衆の巨大な需要を内蔵しているのが、移行国を含めて、現代の21世紀資本主義である。それは、伝統的な資産・所得の分配問題のみならず、地球規模化したファイナンスと信用、それにもとづく、一国のみならずグローバルな所得分配そして新しく発生した地球温暖化等々の新しい課題に直面している。資本主義の限界や宿命を論じる人は多い。その指摘は現実として正しいであろう。だが、指摘するだけでは、何らの理論的な解決にもならない。資本主義の定常状態（stationary state）を指摘したJohn Stuart Millの静学と動学の区別をした『経済学原理』（1848）以来、分かり切ったことを繰り返しているに過ぎない。現在求められているのは、旧ソ連社会主義の失敗と中国の改革開放後の市場経済化を踏まえて、シュンペーターの巨大な作品『資本主義、社会主義、民主主義』を大幅に改訂したものになるのかも知れない。自由資本主義はダイナミックなシステムで人々に繁栄をもたらしたけれど、理想的なシステムとするには重苦しく息苦しい。社会民主主義は自由資本主義の欠陥を修正した経済システムとされている。日本では、リベラル派社会民主主義（social democracy）を渴望している。しかしながら、欧米では、その社会民主主義の欠陥が指摘されることが多い。

そもそも、西ヨーロッパにおいて、近代資本主義は、封建社会から誕生したことはよく知られている。それでは、何が、近代資本主義の一般的前提になっていたのか。マックス・ウエーバ『一般社会経済史要論下巻』によって再確認しておこう。彼は、近代資本主義の前提として、五

つ列挙している。

- ① 自律的な私営企業が、土地・装置・機械・道具等の物質を獲得する手段を自由な私有財産として、占有すること。これは現代特有の現象である。
- ② 市場の自由：自由な労働市場も自由な財貨市場も存在しないような場合がこれである。市場の流通が非合理的な束縛から解放されていること。流通の非合理的なる束縛とは何か。それは身分的なものである。
- ③ 合理的な技術。
- ④ 「計算可能な」という意味において合理的な法。
- ⑤ 自由な労働：自己の労働力を自由に市場で売ることが法的に許されているのみならず、経済上かくせざるをえない人々が存在すること。自己の労働給付を売らざるを得ない階級がどこにもない場合、不自由労働しか存在しない場合と同様に、そのこと自体が資本主義の本質と相容れず、資本主義の発展が不可能になる。自由労働の地盤のうえに初めて合理的資本計算が可能になる。形式上自由意志により、実際上は飢餓に強制されて、身を売るところの労働者が存在する結果として、定額労賃が前もって一義的に計算し得られるからである。
- ⑥ 経済の商業化：需要充足が市場機会と収益力とを唯一無二の目標として行われることを意味する。商業化とは、第一に、企業持ち分証券の成立、第二に年金証券の成立、特に国債証券及び抵当債務証券のかたちにおける年金証券の成立を意味する（マックス・ウエーバ著 黒正巖・青山秀夫訳『一般社会経済史要論下巻』岩波書店 1955・1991年、p.123）。

21世紀に入り、資本主義の欠陥が露わになっている。資本主義のシステムに替わる具体的な社会経済体制の構想もなしに、その限界が論じられることが多くなってきた。20世紀において、システムとして社会主義に幻滅を感じてきた故にやむを得ないかもしれない。私見では、システムとしての社会主義は余りにも問題が多すぎた、現在でも何がしか人々をして引き付けるアイデアであるが、21世紀においては、そのイメージは棄却すべきだ。何故なら、社会主義の世界史の経験は、人々をして幻滅を感じさせる何物でもないからだ。

私見では、良き資本主義経済を追求すべきであると思っている。良き資本主義が構築されれば、旧社会主義経済よりはるかに良きシステムになると確信している。東アジアにおいては、それは、自由資本主義でなくて、私見では、儒教資本主義でないかとみなしている。

共同社会には所謂欲望充足の原理が支配し、利益社会には営利の原理が支配する。営利の原則の支配は、二つの条件が行われる。

一つは、貨幣が即時に如何なる財とも変えられること。もう一つは、身分その他の特権が取り去られ、各自の社会的地位がもっぱらその富により定まる。だから、利益社会化の傾向がさらに進めば、その営利原則の支配は止み、義務の原則が支配するかもしれない。

共同社会における生産は、常に自己の為の生産であり、自給生産であるか、隣人の為の生産であり、注文生産である。利益社会の生産は、不特定多数の為の生産であり（完全競争）、貨幣を得るための生産である。

利益社会は合理的であるが、そこでは、生産が非人格的になる。それは、分業が進んだ結果そ

うなる。生産がきわめて迂回的になればなるほど、個性の刻印が消され、生産活動に従事する者は機械の付属品になる。

迂回生産は、固定資本財の増加であり、迂回生産を促進するのは支配関係である。資本財の蓄積の増加は余剰の結果だからである。余剰は支配関係によってその存続が保障される。もし、支配関係が存立しなかったなら、人口の増加によりこの余剰は消滅する（高田保馬『国家と階級』昭和9年 岩浪書店, pp.172-173）。

4-1 経済の意義と社会の意義

社会科学は、人々の日常的な営為と行動に根差し、それを対象にしているから、そこから乖離してはいけない。経済学は、社会科学の一部門であるから、同じことが想定される。日常的な経済活動を洗練化し概念規定したものが経済学である。洗練のされ方には、非数学的な洗練化のそれと数学的に洗練されて数理経済学になったりする。

人間の欲求充足の手段として、財としての物質そしてサービスを獲得し調達し処理するとき、それが経済行為が発生する。収穫、製造、売買、家計や企業の収入、それらのやり繰りなどは、経済的行為である。経済とは、総体として、欲求充足のための財とサービスの調達の行為である。財・サービスは欲求充足の手段は多かれ少なかれ希少性を帯びているし、希少性でなければならない。

経済とは何ぞや？ 経済行為の在り方の目的合理的性格の中に経済の本質を求めるのが、新古典派である。新古典派古典派経済学者ロビンスは「経済学は、諸目的と代替的用途を持つ希少な諸手段との間の関係としての人間行動を研究する科学である」とした。そしてその行動は必然的に選択という形式をとることになる。しかしながら、目的合理性は必ずしも経済行為とは言えない。

社会とは何か。社会関係とは何か。高田保馬によれば、社会関係とは、「応酬の相互用意」でありそれには、結合・分離・従属の三種類がある。この三種類の中で、結合が根底的な要素である。それは、「望まれる共存」である。結合を中心とした応酬の相互用意である。砕いて言えば、「相互作用を続けていたいという相互的用意」である（内海洋一『経済社会学の主要問題』新評論, 1978年, p.188）。これは、社会関係の方法論的個人主義の意義を明らかにしたものだ、という。

小野進「儒教経済学（Confucian Economics）の方法論的關係主義—〈方法論的個人主義 versus 方法論的集合主義〉を超えて—」『立命館経済学』2021, Vol. 70, No. 3）は、内海と異なって、関係性重視の「ポスト」儒教文化圏では、社会関係は方法論的關係主義の意義を確証している、とした。

内海洋一（1978年, p.187）は、高田保馬社会学を援用して、社会の本質は、人間と人間との関係それ自体である、とする。ここでいう関係とは、質量と落下速度の物理的關係、体温と脈拍の生理的關係ではない。社会関係としての人間と人間との関係は、心理的なものである。睡眠により心的相互作用が中絶しても、社会関係が消滅するものでない。

前述の如く、経済とは財とサービスの調達行為である。同時にそれは一つの社会現象である。社会現象とは、現実的または可能的に心的相互作用を伴うところの人間の諸行動である。この社会現象は、大別すると、对人的社会現象と非对人的社会現象の二郡に分類される。

対人的社会現象は、社会・政治・法律・道徳等で、心的相互作用を不可決の条件としている。経済学の公理である「経済人」(Homo Economicus)は、団体も階級も政治も道徳もなく、経済は、非対人的社会現象で、本質的に心的相互作用を不可欠の条件としていない。経済人は、経済利益を最大に追求するように合理的に行動する主体である。経済人には社会的地位は捨象され、経済人は相互に対等である。しかしながら、現実には、心的相互作用を伴っていることが圧倒的に多く、その限りでは社会的とみられ、この種の社会現象は付随的である。経済は、その本質において、社会現象たることを必要としないが、社会現象としての性格を担って現れる。このことから、経済学は、社会現象としての経済を対象とする。交換も、分配も心的相互作用を離れて存在しない。

かくして、経済学は、心的相互作用を伴った物質調達¹⁾の行為の総体としての経済を対象にしている。したがって、経済は、何らかの社会関係が想定されている。それ故、社会学が必要とされ、経済学と社会学が結合される。それでは、社会的関係とはどのようなことか。

経済人と経済人との社会関係は、純粋な間接結合である。F. テンニースのいうゲゼルシャフト関係である。経済人との間の交換は、対等な立場での契約に基づく。両方が、何らの強制や慈恵、縁故、情実の要素も存在しない状態で、交換した方が有利であると判断した時意志の一致が生じ、契約が発生する。日常の肉屋とパン屋の現実の交換では、いちいち、形式的な契約を結ばないけれど、論理的には、経済人と経済人との間の社会関係、つまり、ゲゼルシャフトの関係が想定されている。共感なしに、交換はありえないといわれているけれど、あったとしても、保障された獲得利得の交換が先決であつての話で、共感²⁾は論理的にマイナーの問題である。交換の当事者の一方が共感を得る為いつも薄利に甘んじていたら、その交換は一時的なもので長続きしない。共感の論理は、世間が公平に交換当事者の利得を評価できるという前提がある時のみ成立する。しかし、世間は、通常、そのような公平な利得の(b)評価をすることは出来ない。

交換における一致した意志が契約である。両者の有利だと一致した意思がなければ、交換は行われ³⁾ない。近代経済学の取り上げる経済は、明らかに社会現象としての経済である。スーパーマーケットなどで行われている日常交換は、契約なしの交換である。

経済は、社会結合により制約される。同時に、社会結合は経済によって制約される。経済が直接に社会結合に及ぼす作用は二つある。一つは、経済が直接に社会結合に及ぼす作用であり、他は、経済が、他の文化に及ぼす作用を通じて、社会結合に及ぼす作用である(高田保馬『国家と階級』岩波書店、昭和9年、第4論 経済社会学の素描 pp.173)。

経済の動きは生産力の中に、集中的に表現される。長き時間にわたり考察すると、それは社会の解体作業である。緊密な統一を保ち、またそれによりのみ生存を保障しえたる当初の社会は、生産力によって不断に解体の働きを受けつつある。個の解体は如何にして進行しつつあるのか。

唯物史観は、生産力の動きによって、生産関係が動かされ、それを通じて、法律政治及び精神文化の諸現象が決定される、と。

これに対して、高田保馬は、社会の動きを根本において決定する要素は人口であるという命題から、唯物史観を批判する¹⁾。即ち、生産方法の変化が人口の増加を促し、人口の増加が社会結合の程度及び組織(主要な紐帯)を変形せしめてゆき、それから、他の社会現象もまた決定されていく。それは人口の増加を仲介するものである。人口の動きは、社会において生産し得られる物資の数量により制約される。生産方法がどうであるのか、人口の増加の速度もそれに応じて決ま

ってくる。この人口増加によつての社会のほとんどの事象が変動を余儀なくさせる。

ある社会の人口の増加が停滞している場合はどうなるのか。例えば、現在の人口減少幅の大きな日本のように。

経済は、事態の本質上、社会を離れて成立しうるものである。ただ、それを営む社会においてのみ生活するゆえに、経済は社会との結びつきにおいてのみ存立する（高田保馬、昭和9年、p. 145）。

道徳も法律も社会を離れて考えられない。「けれども経済は事態の本質上、社会を離れて成立しうるものであり」「ただそれを営む主体が社会においてのみ生活するが故に、経済は社会との結びつきにおいてのみ存立する」（高田保馬 p.145）。前者は経済学であり、後者は経済社会学である、とされている。経済学を前者のように定義することが正しいのであろうか。

経済主体は、社会的でない。経済学は、このように社会から独立して市場における経済主体の行動分析に焦点になる。経済社会学というように区分された学問領域の方が、経済学より、realityのある分析をすることが出来る。しかしながら、経済は社会的に制約される。経済の発達には社会の発達を待たずして存立する。経済の社会の被制約性は存在しない、と考えるようになる。

経済は、社会生活にとって手段的性格を持っているが、ところが、その手段が目的になってしまう。何故なら、経済は優越を競争手段として役立つからである。経済が容易に目的化するとともに、その要求は悪く事を知らない（p.159）。

したがって、経済分析も、経済の社会の被制約的性格、経済の手段性が忘却され、経済分析も自己目的化する。各国の経済は、各国の社会生活に制約されているが、経済が目的化すると、社会生活の制約は度外視されるようになる。いわゆる、エコノミストの分析はその路線にしたがって行われている。社会はこうあるべきであるという観念は軽視されていく。

4-2 高田保馬の資本主義の社会学的考察

高田保馬が、何故、資本主義を社会学的に考察するのかは、以下の二つの問いからであった。

第一に、資本主義は、①、社会組織の上にある非合理性をその存立の前提にしている。だが、資本主義自体の作用によりて如何ように変化していくのか、資本主義は、②に、資本主義によって成長する合理主義そのものをどこまでも、その母体たる資本主義を完成するのみ役立つのか。

第二に、それは、資本主義の将来に関する資本主義崩壊論を含む経済中心論が誤りであると考えられるからである。資本主義の崩壊を論じるなら、社会学的に考察する方が道理にかなっているからである。

社会は強く経済は弱しという社会学的史観である。この社会学史観は、人口史観ということができる。

高田保馬は、マルクス主義経済学に転身後の河上肇、つまり『第二貧乏物語』の河上肇と、労働価値説などの理論問題で論争したことはよく知られている。河上の資本主義観はマルクス『資本論』に基づいているのは言うまでもない。高田の資本主義観はどうであったのか。その高田は、資本主義の社会学的考察と経済学考察を行った。

明治以降、日本経済学史上傑出した理論経済学者にして理論社会学者の高田保馬『国家と階

級』(岩波書店 昭和9年)において、資本主義の社会学的考察を行っている。これまで資本主義については多く考えられてきた。歴史的に強力な影響を与えたのは、19世紀後半の資本主義を対象にしたマルクスの『資本論』の資本主義批判である。マルクス派は、現在でも、マルクス理論の hard core である剰余価値論は有効であると信じている。生成 AI など DX 技術のデジタル技術が進めば進むほど、搾取率が大きくなる、と。

21世紀において、マルクスの19世紀資本主義批判は根源的な限界があるものの、21世紀における資本主義論に影を落としている。20世紀資本主義は、旧ソ連社会主義を中心とした社会主義圏の対立・闘争との関係で考察された。1989-91年を境にして、旧ソ連・東欧・中欧の社会主義圏は解体された。社会主義国として、残ったのは、中国共産党が領導する中国であった。中国は、マクロで見れば、1978年から鄧小平の改革開放後の経済政策により、世界史においてもなかったと思われるスピードで経済成長を遂げた。だが、成熟した欧米の資本主義国から見れば、中国の経済発展は薄っぺらにみえる。高速で成長した日本資本主義経済では量では、遜色のないものになったが、質はそれに照応していないものが多くあった。高速成長した中国経済にも、同じようなことが言える。英米の金融システムから見ればあまりにも閉鎖的であり、あまりにも後進的である。金融システムの安定性の為の規制とその閉鎖性とは別問題である。

資本主義は、マルクス以降、主に、経済学の考察になることが断然多く、社会学上で取り上げられることはあまりないのでなかろうか。だが、経済学だけでは、社会の仕組みはわからない、とすれば、資本主義の社会的分析も必要だ。

最近、金子勇(2023)『社会資本主義』(ミネルヴァ書房)において、社会学者の観点から、「新しい資本主義」としての「社会資本主義」の到来として資本主義が取り上げられている。理論社会学者としての高田保馬の「社会を中心とする歴史の説明」である社会的史観からの idea を借りている。

高田保馬の資本主義の社会的考察は、上述の『国家と階級』の第5論 資本主義の社会的考察で議論されている。これに依拠して社会学の視点から見た資本主義論を紹介しておこう。

資本主義という事実は一つであるにしても、これについて構成される概念には種々なるものがある。経済学的見地から構成される資本主義と社会的見地から構成されたそれとは必ずしも同じでない。

資本主義は利潤の果てを知らぬ追求である。資本の自己増殖である。資本家ないし経営者は利潤を獲得し、資本の運用により、できる限り利潤を獲得し、この利潤をもとに資本を増大せしめる事実を指すだけでない。利潤追求の地位にあるものは、利潤追求の努力によって動かされ、それを目あてにして活動している者であれば、資本家である。現代が資本家の時代といわれるのは、そして現代が資本主義の時代といわれるのは、すべての資本化がこのような努力により突き動かされている時代であるからである。

その体制が社会主義と称していても、国有企業であっても、利潤追求の地位にあるものが、利潤追求によって動かされておれば、その地位にある者は資本家である。国有企業において、利潤追求の地位にある経営幹部(社会主義を信奉する共産党員であろうと)が、利潤追求の努力によって活動している地位であれば、彼ある彼女は資本家である。この意味で、その国有企業は、公然と利潤を追求する民間企業との間の区別はあまり存在しない。

通説は、生産手段の国有と私有を基準に、生産手段の国有企業は利潤を追求しないが、生産手段の私有である民有企業だけが、利潤を追求するというのはとんでもない誤りである。国有企業でも、利潤原理とその追求努力によって突き動かしておれば、その企業は、制度上は生産手段が国家所有の国有企業であっても、資本主義企業であり、その企業の経営管理主体の幹部は資本主義経営者である。

貨幣が流通するや否や、売買が営利を目あててに行われるようになる。消費の貸借において営利を目的に行われうる。しかし、ここには、利潤の追求は含まれない。固有の意味において、利潤追求は、企業によって獲得される貨幣余剰の追求である。

企業概念は、一方において、個人主義的法制、各個人の職業上、営利上の自由を意味し、他方において、他方において階級関係を意味する。それは、階級関係が存在し、労働の売買の形式においてのみ、余剰が獲得される時に企業がある。しかも、労働の売買の形式において余剰が挙げられるためには、大規模の生産技術を必要とし、生産を可能ならしめるためには、貨幣元本としての資本を必要とする。資本は、この生産技術を利用するために、労働を売買するための仲介手段である。かくして挙げられたる余剰＝利潤が資本供給者＝資本家の手に収められる。したがって、利益あるいは余剰が追求せられるにしても、企業を通じて行われたいところには、資本主義があるとは言えない。

企業は必然的に、売買される自由労働の存在、大規模な生産技術を予想し、これらを利用して営利が行われるところのみ資本主義が存在する。

この果て知れぬ利潤の追求は、徹底的な合理主義を意味する。企業による果てしなき利潤を追求するためには、合理的な余剰獲得の努力をすることである。そのために、慣習、伝統、情実、義理などの非合理的要素をできるだけ取り除かなければならない。合理的要素には二種類の意味がある。第一は、経営者がリスクを避けて、安全第一主義を守ることである。第二は、損失のリスクを冒しても新たな事業計画を遂行することである。果てしなき利潤の追求とは第二の事柄を意味する。利益の見込みが損失の見込みより大ならば、新しい計画を実行するであろう。この意味で、資本主義は動的な経済である。以上は、一つの理論的な限界概念である。

社会には、中間階級といわれる、労働の売買の資本家・労働者以外の因子が存在する。それに、工業生産の活動以外に従事する因子が存在する。

この資本主義を、社会学的に考察するとどうなるのか。その一つは、社会学的事情が資本主義の成立機構の成立にどれだけ作用したのか。

利潤の追求は安全第一主義を否定し、リスクを冒してでも、果てしなく行われることが資本主義的合理主義である。資本主義は合理主義を生み出し、過去の階級関係を破壊する。と同時に、労働売買から新たな階級が発生する。そして、さらに、資本主義がどこまでも進展すれば、労働の売買そのものの実現が不可能になる。資本主義の合理主義は行詰まる。(マルクスは資本主義が行詰まると、社会主義に移行すると主張したが、それは合理主義の終焉ということの意味する。集産主義は集権された中央の計画当局の有限の資源配分計画という意味では合理的であったが、個々の企業経営者の行動は合理主義でなくなる)。

Max Weberは、資本主義とは複式簿記のような合理的な資本計算であると規定した。高田保馬の資本主義の社会学的考察では、資本主義の成長による合理主義そのものは、どこまでもその

母体たる資本主義を完成するのに役立つ。資本主義の合理性は成長するけれど、しかしながら、組織における非合理性の要素は減少するどころかむしろ増加する。高田は、この非合理性を除去するべきであるということ寸毫も思っていない、と。資本主義の合理性の伸張に合わせて組織の合理性を促進すべきでない。なぜなら、それは組織や人間が持つ情意のような非合理性の成果である(高田保馬, 昭和9年, pp.214-217)。

ついでに述べておくと、この「失われた30年」について社会学的考察をすれば、新自由主義が、市場資本主義という合理主義を浸透させると同時に、社会組織をも合理化して弱体化させてしまったことにある。社会の紐帯力の弱体化。

人間の結合関係(Gemeinschaft, Gesellschaft)に従って、理想型として、共同社会と利益社会との二つに区分できる、としたのはテンニエスである。

共同社会にも、所謂欲望充足の原理が支配するし、利益社会では営利の原理が支配する。

共同社会は有機的全体である。団結は緊密なる性質を有し、個人は全体たる社会の分岐をなす。全体が目的であり、個人はただその手段として役立つに過ぎない。個人はただ与えられた全体の中に生まれながら入りこみ、その中で成長し、それに同化し、それに吸収される。各人格は共同社会に属する。

利益社会は、共同社会に反して、機械的なる集合である。団結は疎緩であり、個人はそれ自体独立性を持ちながら、ただ自己の便宜のため相集まりつつ、一体をなす。個人が目的にして、全体たる社会はただその手段として作られる。個人は全体の中に生まれながら入り込むことはない、それにより吸収しつくされることもない、ただ自己の人格お一方面を、必要に応じてのみ社会に属せしめる。

高田保馬によると、この特徴はすべて一点から派生せられる。共同社会の団結はあくまでも緊密にして、利益社会のそれはあくまで疎緩である(高田保馬 昭和9年, p.191)。

社会における資本財の存在は、資本蓄積の結果である。この蓄積の増加は生産物余剰によっても可能である。この生産物余剰は、支配関係によってその存続が保障される。支配関係がある故に、余剰は存続している。

身分制度が存立している場合、余剰は権力のある所に集中した。身分制度が廃れると、特権でないけれど、財力を保有する者が余剰を獲得している。

- a) 支配関係が存在しなかったら、余剰は、人口増加により消滅する。
- b) 支配関係が存在する場合、余剰は、人口増加の場合どうなるのか。
- c) 支配関係が存在しなかった場合、人口減少により、余剰はどうなるのか。

注

- 1) 生産力は唯物史観の根本問題である。それでは生産力は如何にして動くのかを明白にしなければならぬ。だが、唯物史観のその説明は極めて不十分である。生産力の発展を技術の動きとしてみるならば、生産技術は如何にして動くのかという問題に帰着する。技術は自然科学の発達により動く。自然科学の進歩は如何にして生じるのか。それは産業の必要に応じて発達し、それが生産技術を動かすと説明される。だが、それ以前に発明がおこなれることも多い。生産力の変動は単に科学の発達の結果のみでない。高田保馬は、基本的要因として、社会関係に求める。レーニンも、社会関係を、「人間の意識を通過せずして形成されぬ」ものとしての、物質的關係とイデオロギー的關係かの二つの要

因から構成されているとしている。マルクスによれば、生産過程は生産関係の中でおこなれ、この生産関係の総体が社会と呼ばれ、社会の経済構造と称せられている。しかしながら、このMarxの社会関係の定義は狭すぎる。高田保馬は、社会には、利害関係を離れた関係が存在する。高田はそのような関係を「社会関係」と規定する。それは、物質的およびイデオロギー的關係ではない。これは純粋な社会関係で、このような純粋な社会関係が、マルクスに言うような生産関係を生み出すのである。マルクスの生産関係は、このような社会関係に大きく影響される。

このような純粋な社会関係の中で人間は発達する、高田保馬はマルクスの狭隘な生産関係論を超越する。

参考文献

- 金子勇編著（2003）『高田保馬リカバリー』ミネルヴァ書房
 金子勇（2023）『社会資本主義』ミネルヴァ書房
 小野進（2021）「儒教経済学（Confucian Economics）の方法論的關係主義—〈方法論的個人主義 versus 方法論的集合主義〉を超えて—」『立命館経済学』第70巻第3号，pp.13-63.
 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（1995）「賃金決定メカニズムと社会関係」『立命館経済学』第44巻第4・5号，pp.1-40.
 高田保馬（昭和9年）『国家と階級』岩波書店
 内海洋一（1978）『経済社会学の主要問題』新評論

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？

国家の隆盛を本当に望むなら、国を豊かにするために努力しなければなりません。商工業を發展させなければなりません、そのためには、「合本組織」が必要になります。「合本組織」で会社を経営するためには、きちんとした理屈がなくてはなりません。その基準としてもっとも適しているのが、『論語』です。そこで、私は『論語』の教えにもとづいて、会社を経営しようと考えました。『論語』を教えるこれまでの学者は、人として徳を以って正しい道を歩むことと、商工業より利益を上げることとは別なものと考えていました。しかしそれは間違いで、両者はかならず一致するのです。私は数十年間、この考えで経営してきましたが、大きな失敗はなかったと思います

—木村昌人編（（2020）現代語訳『ベスト・オブ・渋沢栄一』51『道徳経済合一説と合本主義の關係』NHK出版，pp.151-152）（渋沢のこの「道徳経済合一説」のideaは、マクロ経済などの他の領域にまで拡大し適用することが可能である 小野）—

孔子・孟子のパラダイムを用いて、資本主義を定義するとすれば、資本主義とは、資本が「利」の追求を先にして「義」を後にする内在的傾向を不斷に持つシステムである、といえよう。とはいえ、資本主義経済とはダイナミックなプラスの経済成長であり、脱経済成長などありえない。そのことと、資本主義がethicalでなければならないことと別問題である。個々人の職業は、「飯のタネ」という側面と職業上の使命感の hybrid である。この使命感（ethicalなもの）はどこ

から出てくるのか。Max Weber ではそれは、神の思し召しで、人間以上の高次の意思によって決まるとした。儒教では、それは「天」であり「天命」である。

儒学の「利義」論では、一般的に述べれば、「義」を先にして、「利」を後にする。孔子は「反利」の思想の持主とされている。西洋文明がダイナミックな資本主義を生み出しように、世界史上、高度な文明を生み出しながら、中国から近代資本主義が開花しなかったのは、伝統的な孔子の「反利」の思想に起因していたのかもしれない。

荀子は、「利」を説かぬ孔子、「利」を弾劾する孟子に対して、「義」で「利」を制御する合理性を主張した。

宋代の程伊川¹⁾ (p.10) は、公・私で義・利を区別する。

「計較」の「利心」に発する「私」の「財利の利」と「義を以って利と為し」「衆と利を同じくする」「公」の「義合」の対比である。義を損なう利のほか、義と調和する利がある²⁾ (林羅山の課題であった)。現代経済学式に言えば、「計較」とは「選択」で。例えば、企業は資本効率を選択する。

「義」と「利」の間の関係をどうするのか、あるいは「義」と「利」間の「中庸」を考察したものが、渋沢栄一の『論語と算盤』であった。渋沢栄一の実業思想は、儒教資本主義の一つタイプであった³⁾。論語=「義」算盤=「利」とすれば、『論語と算盤』は、義利を取り扱っている。合本主義は義理の経済学的表現である。また、「職業としての実業」を論じたものであろう⁴⁾。

第二次世界大戦中、哲学の京都学派は、有名な「近代の超克」論を提起した。超克すべき「近代」とは西洋であった。西ヨーロッパとアメリカであった。それは、当然といえば当然だが、敗戦後、厳しい批判にさらされた。イデオロギー過剰でありあまりにも早すぎて問題を提出して死産してしまった。しかし、私見では、京都学派の出した「近代の超克」の問題は、内容は批判されるにしても、テーマそれ自体、東アジアにおいて、依然として今日においても未解決の根本問題である。おそらく、新しい世界秩序の形成という意味で、同じ性質の問題に中国は直面し誤りを犯しつつあるように見えて仕方がない。京都学派の第二世代である抜群の体系性を誇るとされた高山岩男は、『世界史の哲学』で、先の対アメリカの戦争は、近代の終焉を告げる戦争であると誤って位置づけ、日本の「大東亜戦争」を合理化した。高山にとって、歴史を動かす動因は何か。それは、ランケの「道徳的エネルギー」であるとした。

近代の超克は、人文社会科学の領域でいえば、経済では、資本主義の超克であり、政治では、デモクラシーの超克であり、思想では自由主義の超克である。西ヨーロッパが、自由という価値を発見したのは、偉大な成果であり、現代の世界でも、その長所と短所を十分認識したうえで、その普遍的価値を堅持しなければならない。旧ソ連圏の社会主義は、資本主義を克服したものとされたが、人々の理想からあまりにもかけ離れており、あれでは無理して犠牲を払ってでも社会主義という制度を創る必要は全くない。現存のデモクラシーも期待通り作動せず、色あせてしまっている。マルクス主義は、近代主義の一形態である。とにかく、理想とされた近代の理念は尊重されながらも魅力がなくなってしまうのである。

Ethical Capitalism の理論としての新しいパラダイムとしての儒教経済学は、三つのことを克服しなければならないであろう。一つはアメリカ式の資本主義近代、二つ目は京都学派流の近代超克論、三つ目は近代としての旧社会主義論である。

旧ソ連圏の社会主義が解体されるまで、日本の知識社会で、資本主義といえば、マルクス『資本論』を思い浮かべるのが常であった。⁵⁾それほどマルクスは知的権威があった。現在ほどのような状態なのかは知らない。多分、彼の知的権威は崩壊してしまったのではないかと推測する。

資本主義の限界について、数えきれないほど、言及されてきたし、現在も議論されている。限界を指摘し論じることがそれなりに意義のあることだが、そのような議論は、そんなにむづかしいことでない。しかし、それに代わる、具体的なシステムについての体系的議論を試みることのほうがはるかに困難である。

フェルナン・ブローデル著 山本淳一訳、みすず書房、1986年『交換のはたらき』（物質文明・経済・資本主義 15-18世紀『交換のはたらき』1の「まえがき」）でいう。彼は、三階建ての建物を例にして資本主義を説明する。この著作の第一巻のテーマである物質生活である。一階部分では物質生活が行われている。そのすぐ上の2階では経済生活が行われ、さらに上の3階部分では資本主義活動を探求しようとするものだとすることができるだろう、と (p.1)。

一階の物質生活→二階の市場的交換経済→三階の資本主義。ブローデルは、人間生活の中層をなす「市場的交換経済」の上に反市場の「資本主義」が表象しており、資本主義は市場経済に反する人間社会の表層に成立し、繁殖していく一種の社会的寄生物という位置づけになっている(子安宣邦 2016, p.178)。それでは、社会的寄生物としての21世紀資本主義という怪物を抑制するためにはどうしたらよいか。

資本主義のコントロールを取り戻したいのであれば、すべてを民主主義に賭けるしかない。それは、ヨーロッパ規模の民主主義であるべきだというのが、ピケティの結論である。

ピケティは民主主義にかけるしかないといっているが、子安もピケティに同調している。民主主義を否定できないとすれば、各政治コミュニティは、民主主義の欠陥を具体的に理論的に研究し深刻なほど認識しておくべきだ。西欧の民主主義理論にはそれが欠落しているように見えてならない。

自由主義+民主主義が自由民主主義である。が、その現代民主主義は、資本主義との関連で、あまりにも多くの困難を抱えこんでいるのではないか。ヨーロッパやアメリカの民主主義はともかくとして、東アジアの政治は、私見では自由民主主義の良さから学びながらポピュリズムを克服した儒教民主主義 (Confucian democracy) を基盤にすべきでないか。幸いに、ポピュリズムと欲望を抑制する理論的装置を持っているのが儒教である。

儒教はポピュリズムに対する制御装置を内蔵している。戦後日本は、儒教を封建イデオロギーとして、右左、朝野に関係なく、国民を挙げて排除してきた。その結果、儒教のいい側面すらも排除してしまい、それが、戦後の若い世代に受け継がれないままになってしまっている。所謂団塊の世代は儒学について何も知らない。この責任の一端は戦中派世代にあった。彼等には、儒教は理想主義になりうるし、西洋思想に匹敵する普遍思想であることの認識が欠落していた。勿論、21世紀の50年頃主役になる団塊の世代の孫も、当然、いうまでもなくそれを身に着けていない。その時、日本は本当に意味で危機に陥る。あと25年ほどである。

一党独裁の中国は問題があるにせよ、中国、日本、韓国、台湾、シンガポール、ヴェトナムは、今後も資本主義国として発展していく。中国共産党の一党独裁は、改革開放後、飛躍的な経済成

長に貢献したが、今後は、逆に、一党独裁の発展的解消によってしか、経済成長は望めないであろう。

EUの理想主義はヨーロッパ近代の啓蒙思想からきている。東アジアでは、EUの理想主義と異なるが、それに学びながら、予見される将来に向けて、東アジアの経済統合を構想すべきであろう。そして、その統合原理は、儒教理想主義と儒教資本主義に基づく。徳川幕府の海軍奉行であった勝海舟の思想は儒教理想主義であった。勝海舟は偉大な儒学者横井小南の思想を受けついでいた。⁶⁾

注

- 1) 朱子は、朱子学形成にあたって、北宋と南宋の哲学者たちから影響を受けた。朱子の「性即理」は、程伊川(1033-110, 北宋の人)の考え方を継承した。程伊川は、墨子の説いた公利の思想を詳細精密に展開したとされる(小池喜明『大橋訥庵』日本「商人国」批判と攘夷論』ベリかん社, 1999年, p. 10)。

儒家は、一般に、「公利」(全体的利)に反対するものでないが、私利(個人的利)の批判に急である。大阪の偉大な儒者・海保青陵は孔子・孟子における公利の視点が欠落していることを批判した(小池喜明『大橋訥庵』日本「商人国」批判と攘夷論』ベリかん社, 1999年, p. 9)。

義は利であるとして、利を重視した、儒家と対立する墨子が登場する。墨子は、義と不議を区別する基準は、その行為の有益性にある、義は世界にとり有益であるから利なので、正しいのである。墨子の平和主義はここから出てくる。平和という義は世界にとり有益なのである。墨子の利とは、人民の利であり、天下の利であり、国家百年の利であり、大多数の利であり、それは公利を指し、私利ではない。

儒家の平和主義は、平和に道理があるから有益であるとした。

墨子のこの公私の思想は、宋代の程伊川によって、詳細に展開される(小池喜明『大橋訥庵』日本「商人国」批判と攘夷論』ベリかん社, 1999年 p. 10)。

日本儒教は、中国儒教と異なって、私的ものより公的なものを重視した。

- 2) 義と調和する利があることを発見すること、これが、林羅山の課題であった(大橋 1999, p. 11)。
- 3) Friedman Patrick, and Kikawa Takeo, edited (2017) *Shibusawa Eiichi and Business Leadership in Global Perspective* University of Toronto Press, Toronto Buffalo London (橘川 武郎, パトリック フリデンソン編著『合本キャピタリズムとモラル』東洋経済新報社)。
- 4) マックス ウェバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を「職業としての実業」というタイトルをつければ、ウェバーの『職業としての学問』『職業としての政治』の職業三部策とみなすことができると興味ある指摘がなされている(森嶋通夫『政治家の条件 イギリス, EC, 日本』岩波新書, 1991年, p. 119)。
- 5) 旧ソ連・東欧圏の社会主義の危機がまだ誰の目にもさらされていない時期では(特に情報不足故に日本ではそうであった。日本の経済界はこれらの状態を駐在員からの情報で知っていたが、日本の左派は知らなかった。それともイデオロギー過剰故で目をつぶっていたのか。), 近代経済学者の間でも資本主義の存在意義について議論されていた。例えば、経済学アカデミズムでは、些末主義でない、優れた近代経済学者の熊谷尚夫(大阪大学教授)は、その著作(1986)『現代資本主義の理論と政策』創文社では、「マルクス経済学と現代の資本主義」「経済学100年—マルクス, シュムペター, ケインズ」「資本主義の運命」が考察されている。
- 6) 儒教型理想主義については、松浦玲の雑誌『思想』(岩浪書店)に掲載された、以下の四本のきわめて魅力的な論考を是非参照されたし。

① 「日本における儒教型理想主義の終焉(一)」1972(1)

- ② 「近世の国家と儒学—日本における儒教型理想主義の終焉(二)—」 1972(7)
- ③ 「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)—」 973(10)
- ④ 「実学と儒教国家—日本における儒教型理想主義の終焉(四)—」 1976(12)

明治新政府は、ヨーロッパの助けを借りて、ヨーロッパ的な侵略方式で以って、朝鮮や中国を痛めつけることであった。ヨーロッパと対抗する意識があったとしても、アジアを征服した上でのヨーロッパに対する対抗であった。勝海舟の理想は、横井小楠の思想的原理で以って、日清韓の三国が合従連衡してヨーロッパの侵略に対抗するものであった。海舟の「三国合従」は、大アジア主義の侵略主義にならなかったのは、横井小楠の理想主義的な儒学があったからである。これこそが、海舟が求めた儒教型理想主義であった。勝海舟は、この理想主義を、理想主義的儒学者横井小楠から受け継いだけれど、海舟の死とともに終焉した（文献① p. 37）。

しかしながら、21世紀において、新しい政治環境の下で、儒学の仁・義・礼・智・信という人間存在の抽象的原理（北村 1996, (1) p. 98）が現実に応用され、updateされ、改造された儒教理想主義を復元することによって、とりあえず、まず、EUより次元の高い日中韓の三国連衡の資本主義統合の再現が可能であろう。今から、20年後の経済統合の実現をめざして理論的準備に入ればよいのではないか。

参考文献

- 木村昌人編（2020）現代語訳『ベスト・オブ・渋沢栄一』51『道徳経済合一説と合本主義の関係』NHK出版
- 松浦玲（2000）『増補版 横井小楠—儒学的正義とは何か』朝日新聞社
- 源了圓（2013）『横井小楠研究』藤原書店
- 森嶋通夫著 村田安雄・森嶋瑤子訳（2004）『なぜ日本は行き詰まったのか』岩波書店
- 小野進（2017）「横井小楠の道徳哲学からネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築へ：道徳哲学におけるアダム・スミスと横井小楠の相違」『立命館経済学』第65巻第4号, pp. 118-139.
- 小野進（2016）「儒教経済学（The Economics of Confucianism）において商品の価格はどのように決定されるのか：利の追求行動は「義」と一致しなければならない」『立命館経済学』第64巻第6号, pp. 3-43.
- 小野進（2015）「モラル・キャピタリズム（Moral Capitalism）：横井小楠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（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, pp. 17-56.
- 干臣（2008）『渋沢栄一と〈義利〉思想 近代東アジアの実業と教育』ベリカン社

2024年4月1日