

制度と文化のグローバル化と特殊化

～東アジア儒教文化圏における管理思想への研究視座～

羅 瓊 娟

〈内 容〉

- I. 序論—東アジアの現代的位相と東アジア文化圏
- II. 80年代東アジア論と儒教文化圏の研究視座
- III. 儒教文化圏の管理思想とアジア的資本主義への再認
- IV. 中華思想の分有と現代アジア文化の様相～儒教文化圏と冊封体制
- V. むすびにかえて～東アジア文化圏管理思想の新たな地平に向けて

【キーワード】

東アジア文化の位相、儒教文化圏、華夷思想と中華思想分有論、アジア的管理思想
文化的近似性と差異性、儒教権威主義とアジア的合理主義、競争の原理と共生の原理
儒教の宗教性と礼教性、儒教資本主義、制度と文化～外在性と内在性

I. 序論—東アジアの現代的位相と東アジア文化圏

現代のアジアは、冷戦後のイデオロギーの権威喪失や情報・商品等の世界的同時化を受け、伝統的な〈国民国家のあり方〉や〈国民としての自己認識〉が揺らいでいる。現代アジア論では、アジア内部から出された西洋文明へのナショナリズム的な対抗言説としての非西洋的価値、すなわちアジア的価値—儒教文化像を拠り所としてきた。とくに、1980年代～90年代半ばにかけては東アジア共通の議題であるかのように、「儒教文化圏」（または「漢字文化圏」）を中心概念として議論が展開された。⁽¹⁾

そこでの儒教文化圏論の特徴は、個人主義・法律万能主義が問題になった西欧社会に対する西欧知識人内部における問題意識を土台とした「アジアの一貫性」というオリエンタリズムに基づいて発生した点であろう。儒教文化圏論の問題は、M・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』のアジア版として儒教を東アジア諸地域の社会的環境のなかに合目的的に読み込んでいった点にあった。

そのマックス・ウェーバーの東西宗教比較に基礎を置く「欧米とアジアの文化的差異」の視点から100年—今や、東アジアは世界の加速的経済成長のモデルにとどまらず、世界の工場および巨大市場となっている。それを可能にした台湾・韓国・日本および改革解放後の中国等の〈東アジア諸国企業文化〉比較研究が活発となる。成長著しい東アジアの成長要因には数多くの論点が論議されてきたが国家開発独裁（政府主導型経済政策）と並ぶ重要な視点である社会組織原理（儒教文化）の論究が最優先されてきた。「儒教倫理と経済発展」という設定—儒教と経済発展との関係が結びつけられる時、アジア的経済合理主義を生み出すエートスの問題を社会科学のレベルで捉え直そうとする動向が主となった。これは、かつてM. ウェーバーが西欧近代資本主義成立期にみた経済合理主義にかかわる宗教の役割（社会システム再構築における民衆の精神構造の役割）の問題にも通じるものであろう。

ただ、従来の儒教文化圏研究では、儒教文化が東アジアの近代化・資本主義経済発展に効率よく働いた理由（近代化を促進する儒教文化）として扱われ、最大なる特質である儒教文化の権威主義的政治システムや官僚制度の硬直化などの問題に対する視点や分析は十分であったであろうか？さらに、研究プロセスにおいて、次第に東アジアに宿る儒教文化なるものが必ずしも一様でないことが確認されて儒教文化圏という概念そのものが文化類型の区分として適用可能な一般的モデルたりえない、という主張もあらわれる。すなわち、儒教文化圏（漢字文化圏）論は東アジアの文化類型論としては不十分であるという共通認識の発生である。⁽²⁾

同時並行的に、97年のアジア経済危機を挟み、東アジアでは儒教文化圏を基盤とする経済共同体もアジア基金の一つも作れず、一体、東アジア＝儒教文化圏とは何か？という問題提起とその虚像イメージから脱却して新しい視点からの構想が主張されるに至った。ここでは、80年代の東アジア＝儒教文化圏という抽象的な概念ではなく、中華思想と周辺諸国に分有されたシステム（中華思想分有）によって東アジアを説明する論理設定がみられるようになる。ここから東アジアの文化圏としての未熟性とその対立構図を説明される。儒教文化圏に代わる中華思想分有論である。

本稿は、東アジアの現代的位相をアジア華夷思想、中華思想分有論、儒教文化圏の三つのレベルから検証する。そして、究極は東アジア文化圏の同質性と差異性の論点からアジア諸国比較研究であり、その比較研究を通じて企業文化のグローバル化と地域の特殊化の意味を問う。80年代の儒教文化圏研究と最近の新たなアジア文化圏研究の動向をふまえて改めて東アジア地域における「制度と文化」の外在性（グローバル化）と内在性（特殊化）について検証したい。それは筆者のアジア的管理思想（アジア諸国の企業制度と経営文化）研究に関する序章の部分をなすものとなる。⁽³⁾

Ⅱ. 80年代東アジア論と儒教文化圏研究の視座

今、なぜアジアなのか？ そして、近代における「東アジア文化圏」とは？

さらに東アジアの地域の経済的・社会的発展の文化的同一性とはいかなるものとして規定できるであろうか？ 中国・朝鮮半島と日本およびインドシナ半島ベトナム地域は、地理上の概念だけではなく、共に東アジアを形成する一つの文化圏を形成してきた。この東アジア文化圏では漢字文化や儒教精神といった共通要素を持ちつつも、それぞれ異なった要素を持っている。⁽⁴⁾ 本章では東アジア文化圏の成立と発展および諸地域における文化の異同一般と儒教資本主義について考察する。

(1) 東アジアの位相

「東アジア」という一国を超えた広域な地域について歴史や文化を検証する場合、文化圏形成の要因の検討が不可欠であろう。「東アジア文化圏」を提唱した西嶋定生教授によれば、東アジア文化を構成する要因は四つである。すなわち、中国に起源する①漢字文化、②儒教、③律令、④漢訳仏教、である。⁽⁵⁾ そして、東アジア文化圏とは究極的には漢字文化圏である、と指摘する。北東アジア～これらの地域では、漢字を媒介にして学術文化・制度・思想の伝播、儒教思想、政治制度としての律令、漢訳仏典に基づく仏教が浸透していった。孔子に始まる政治理念（儒学）および家族道徳を規制する思想体系＝儒教を何らかの形で受容してきたのである。

東アジア文化圏＝漢字文化圏の規定は日本・中国はともかく、現在の韓国・北朝鮮・ベトナム等の諸国を見る限り異論があろう。まず、この点に若干ふれておこう。

朝鮮半島では、朝鮮固有のハングル語が一般書籍、新聞、雑誌等はもちろん日常生活レベルにおいても使用され、漢字を用いることは稀である。このハングル語も15世紀中葉に表音文字として創製され公布されたもの、といわれているが、その後も公的文書はすべて漢字・漢文で表記されてきた。公文書にハングル語が使用されるのは1894年以降である⁽⁶⁾。

ベトナムもローマ字表記が一般化されつつあるが、東南アジア大陸部の言語の多くが通常インド文化の影響を強く受けているのに対して、現代ベトナム語は例外的に日本語・朝鮮語・チワン語などと同様に中国語および漢字文化の強い影響を受けている。ベトナムにおいてベトナムのローマ字表記もこの地にカトリックの布教が始まる17世紀末（フランス統治）からといわれ、かつ使用者もごく一部の者であった。一般人にローマ字表記が普及するのは20世紀になってからであり、正式に国語を表記する文字となったのは第二次大戦後（1945年）以降である。それまでは公文書すべて漢字であった。今でも語彙の60%は漢字語であり、新聞論説・学術雑誌の記述は漢字表記が70%を超えるといわれている。⁽⁷⁾

このように、現代では漢字を使用しなくなった朝鮮半島やベトナムにおいても漢字文化（漢字を媒介にして学術文化・制度・思想の伝播、儒教思想、政治制度としての律令、漢訳仏典に基づく仏教）のなかでの長い歴史を生きてきたことが理解できる。ここに漢字文化圏としての地域性を東アジア文化圏と位置づけることも無理のない考え方であろう。

東アジアを冠してこの地域の歴史や文化、すなわち文化的同一性を主張する試みは、特に70年代後半以降におけるアジアNIES諸国および80年代中葉からのASEAN諸国の台頭（経済成長率）によって活発になる。欧米先進工業国の経済成長を遥かに凌駕しつつあるという現状認識からの東アジア社会への関心が高まった。同時に、これまで近代化＝資本主義化にとって否定的要因と捉えられてきた東アジア文化圏としての「儒教文化」が経済発展の要因として再評価されたのである。⁽⁸⁾

アジアの文化的近似性によって「アジア型資本主義」なる特質をさぐる手段として儒教文化圏の定義が必要となった。西欧型資本主義システムに対置するアジア型資本主義を儒教資本主義として把握することが従来の社会科学のレベルで可能であるかの試論である。この試論はウェーバー的経営資本主義とは異質な資本主義をなす儒教文化圏（日本および成長著しいアジアNIES諸国そしてASEANおよび中国）における「経済制度」と「企業文化」の接点を見つける作業となった。

東アジア社会および儒教文化圏における非経済要因、すなわち中国・日本およびアジアNIESの経済発展に寄与するところの精神構造が注目しはじめた。なぜ、20世紀末において東アジア～儒教文化圏のみが経済発展を遂げ、その成長率も欧米先進諸国のそれをはるかに凌駕する勢いを見せたのか。そこでは、儒教の倫理観と秩序維持の文化が個人主義的欧米型資本主義文化をシステム上で優位に作動するプロセスで近代西欧に生まれ、世界をリードしてきたキリスト教文化に基礎を置く西欧型資本主義経済デモルの終焉と儒教型資本主義経済モデル化の提唱となったのである。⁽⁹⁾

(2) 東アジアと儒教型資本主義

現代経済システムの発展モデルまで押し上げた〈儒教型資本主義〉とはいかなる特質を有するものとして整理できるのであろうか。企業文化論として多く議論があるが、ここでは代田郁保教授の論点を援用して整理してみよう。⁽¹⁰⁾

- (1) 国家開発独裁～経済運営における政府の役割（政府主導型経済発展）
- (2) 伝統的集団本位の価値観～儒教文化の生活観
- (3) 教育体系における独自性～和の精神と平均的人材の育成
- (4) 競争の原理と共生の原理の融合

第一点の『国家開発独裁』～政府主導型経済モデルは個別企業の自助的努力により経済発展を遂げてきた西欧型資本主義に対してアジア諸国の儒教型資本主義では経済政策とし

て政府主導力の強さは歴然としている。アジア諸国の輸出志向型工業化戦略は国家レベルでの戦略であるが、この政府主導の戦略実行には「徳ある者」（官僚・政治家）に方針に従う、という儒教文化が極めて有効に作動した。

次に、第二の集団本位の価値観である。家族を社会構成の基礎単位として地域・企業・国家へと個を自制して「集団」に高い価値観をおくことである。同時に、この集団主義的志向は全体主義へ導かれるものではなく個は対象（組織）との心理的一体化によって自己存在を認識する、いわば、〈自己認識の場〉として全と個は高い次元で価値が統合されている。企業という機能結合体も儒教文化圏では一つの生活共同体なのである。

第三の教育体系の独自性は、「結果の平等」を模索する中で、かつての『中国科挙』にも似た激しい受験戦争による立身出世主義が展開されると同時に、一方では教育体系そのものが究極には「人間集団の生活能力」が最も尊重される人材教育である。

第四に、「競争の原理と共生の原理の融合」は、まさに儒教文化圏に固有な精神文化から生まれたものである。欧米的自助精神では、社会ダーウィン主義進化論のごとく自然競争原理に勝ち残った者（経営者）は競争に敗れた者（労働者）を支配・管理するのは当然であり、競争原理は〈能力の優劣〉を証明する「土俵」である、とする。ここでは競争原理は自然原理として神聖化される。一方、アジア儒教文化圏では企業間競争による合理性・効率性を徹底追求しながらも、個人間（労使間）では相助性・共生性が強く相互依存の意識が高く作動する。

これらの儒教社会の一般的構図を列挙すれば次のごとくである。⁽¹¹⁾

図表・1－儒教社会の一般的構図（特徴）

R - リトル／W - リード『儒教ルネッサンス』より（一部修正）

- (イ) 社会においては「権利」より「義務」に中心的重きがおかれる。
- (ロ) 「法の支配」よりも「人間もしくは徳による統治」に重きがおかれる。
- (ハ) 時には過酷な競争をとまなうほどに「教育」に重点がおかれる。
- (ニ) 「過去と現在」が鋭い一体感でとらえられている。
この一体感により長期的な献身にすべての人の注意を喚起する。
- (ホ) 「物質的な所有物や蓄積」より「人間性ある社会と秩序」に高い価値観を置く。
- (ヘ) 経済・技術・科学に対するユニークな認識—技術の実用化への高い関心。
すなわち、科学的な大発見に対する興味よりもロボット学に見られるような多様な技術の融合の可能性に多大な関心を示す。
- (ト) 実用的に制度を運営したり、問題に対応するための改革姿勢に優れている。
- (チ) 西洋化と個人主義に結び付けられる「精神的汚染」の害悪を避けることに深い関心が寄せられる～全と個の統合問題。

Ⅲ. 儒教文化圏の管理思想とアジア的資本主義への再認

(1) 儒教の宗教性と礼教性

文化システムとしての東アジア儒教型資本主義はその原点たる「儒教の教義」がどのように受容され、生かされてきたのであろうか。

しばしば、儒教は倫理・道徳としてのその礼教性が強調され、宗教性については無視されてきた。儒教ではなく儒学としての捉える方法である。しかしながら、上記に挙げたような東アジア諸国における文化的近似性を鮮明にするには礼教性とともに入々の心の深層に生きる宗教性を把握する作業が必要要件となろう。

つまり、儒教の「礼教性」のみに儒教文化圏の経済発展を起因させることは表層的な把握の仕方となり、社会構成の本質を理解できない危険性を孕む。なぜならば、一般論的に指摘される「礼教性の儒教」＝礼教性的規範は今日のアジア社会では形式上崩壊したとみてもよいからである。現代の中国・台湾・韓国・日本を見渡しても国家への忠誠心は実質的にもはや存在しないし、戦後の民主化過程でのアジア的個別主義（欧米的個人主義ではない）浸透によって「組織本位」価値観は若者を中心にほぼ解体しつつある。⁽¹²⁾

にもかかわらず、上記のごとく東アジア諸国が一つの文化圏として儒教文化圏の位置づけが可能であり、伝統的「集団本位」の価値観（共同体思想）を共有し、現代企業の経営理念として家父長制的な「秩序・和」をはじめ儒教の礼教性が強く支配している。その他、社会の隅々に儒教倫理を体現させた制度や慣行が根強く残存している。かかる状況もひとつの儒教的礼教性に映るものであろうが、その礼教性を支えている基礎は入々の心に生きる儒教の宗教性である。⁽¹³⁾

アジア的合理主義の特質を権威主義と統合シンボルの存在という二点から捉え、その接点を再認しておこう。東アジア諸国の経済システムにおける成功を社会組織原理によって説明する論旨がある。日本研究で有名なR. ドーア（R.Dore）の見解もその一つであろう。⁽¹⁴⁾ その核心は権威の正当性＝儒教的権威主義の土壌を有する東アジア社会では相助共生的で組織＝集団への依存心が強く、かつ帰属意識が強い。この共同体的思考によって後発的工業化過程における急速な20世紀型産業技術の導入に際しても効果的利用ができた。組織内「権威」への信頼は組織効果のみでなく企業間取引費用の軽減にもなり、国際競争力の強化にも寄与したという見方である。とりわけ儒教文化圏のリーダーたる日本はその成功の機関車の存在である。

では、アジア共通の文化的価値とは？それは儒教権威主義とアジア的合理主義であろう。「徳ある者」への尊敬（信頼と依存）および集団主義志向の中での「相助共生」の論理は西欧社会（キリスト教社会）とは異質なアジア的合理主義を生み出す。一見、非合理的な思

考と行動が、実は合理主義を生み出す高い価値を有している。すなわち、個人が社会（組織）との心理的一体化によって自己存在証明を獲得するプロセスで全と個が統合機能を果たす構図である。

この構図は明らかに欧米社会とは異なる精神文化を共有している。まさに、現代儒教の本質は〈権威主義と統合シンボルの存在〉という接点に見い出せるであろう。⁽¹⁵⁾ 儒教権威主義が社会システムとして威力を発揮するのに必要なのは統合シンボルの存在とそのシンボルとしての権威者への信頼である。この点について検証しよう。

(2) 儒教権威主義とアジア的合理主義の本質

西欧的キリスト教社会では、権威とは個人の「内なる良心」である。直接に自己の良心（神）と対決しながら自己の行動を決定し、自己の行動を審査する。そこには精神の「自律」が極めて大切とされる。⁽¹⁶⁾ したがって、社会関係形成原理もその権威の偉大さの評価が個の内なる自由で他人に頼らずその人だけのものであるような「個」（個人）が前提となっている。つまり、原罪という人間性への不信（信頼は神との関係のみ）が根底にあり潜在的な利害衝突は避けられず契約等の近代法手続によって「休戦」という形式が一般であり、権威の正統性は近代的法手続に依存しなければ生まれ得ない。M. ウェーバーによれば、真の権威とは自己の「内なる良心」ゆえに国家であれ、指導者であれ神によって造られた地上的なもの、いわゆる被造物の神を神聖視し、その権威を盲目・偶像崇拜する姿勢は退けられるべきものである。⁽¹⁷⁾

一方、儒教社会では人間性善説（天道観）に立脚する故に社会関係形成は相助共生的である。自己の存在認識は神との関係での自己内部にあるのではなく、対象（人間・組織・集団）との心理的一体化である。それ故、自分より何らかの卓越性（シンボルのにも）を有していると信じれば、その個人・組織への依存心を高め、その依存心は信頼に転化する。権威者が仁徳であると認めているかぎり権威の正当性は維持され、ある種の信頼関係を構築する。ここから、儒教という伝統を社会基盤とする東北アジア社会では後発ゆえ急速な大量生産型産業技術の導入・定着に際しても、また技術面からの企業組織変革も極めて融合的に成功を収めることが可能であった、と総括される。⁽¹⁸⁾

権威主義秩序は儒教的権威主義へと連なる。儒教権威主義とは儒教そのものの教義ではなく、儒教文化なる精神構造に深く根ざした倫理観を意味する。前述したごとく、儒教精神の本質は「書籍」を通じてひたすら教養を高めていくなかに「道に従う」人間を理想像として完成させる。そして、家から始まり国家に至る共同体思想は権威主義体系維持思想でもある。西欧近代型知識を前提にした教育制度のもとで点数主義選抜システムが整備され、競争原理が整備される。この登竜門を突破したエリート達による国家支配が強固に確立する。その原形は中国の科举（官吏採用制度）であることはいうまでもない。⁽¹⁹⁾

現存秩序を遵守すること～「道に従う」儒教倫理の儒教権威主義と選抜方法として客観的普遍知識を最優先させる西欧社会をモデルとして競争原理とが結びつけられ、その選抜方法こそ社会階層格づけである。ここに、東アジアの競争原理の端りがあるとともにアジア的合理主義をみることができる。つまり、一方では統合シンボルとしての権威主義体系があり、他方では近代西欧合理主義と科学的知識を重んじる教育体系という一見矛盾に見えるシステムを見事受容する生き方である。⁽²⁰⁾

この「現存秩序の遵守と道に従う」という倫理観こそM. ウェーバーによれば歴史の変革作用に寄与しないアジア的宗教観である。新しい社会の構築をめざすことのない停滞する社会モデルである。だが、日本の工業化過程だけでなく、東アジア諸国の資本主義発展においても儒教的倫理が〈国家目標を短期間に実現させる最善な道〉となったのである。80年代後半より、東北アジア（韓国・台湾・香港）の市場システムは「成長加速型市場システム」と評され、今やそれらは第三世界諸国にとっては発展途上国の経済近代化＝経済発展パターンの一つのモデルとさえ捉えられている。

国家主導＝政府政策に依存する国家開発独裁⁽²¹⁾は一般に発展途上国においては非競争的既得権益集団が支配的な産業組織を形成してしまう。つまり民間経済主体による競争的な経済組織は生成しないケースが多い。政府の産業政策と民間経済主体の旺盛な活力という組み合わせが旨く融合して機能するか、が最大のポイントなのである。東アジア諸国はまさにこの点に成功を修めた。

国家という経済主体を中心に、国外には閉鎖的でありながら国内では競争的市場システムをダイナミックに定着させるシステムが構築できたのである。かかる全体の発展と個の発展を統合する精神風土こそ儒教文化の特質であろう。⁽²²⁾ このような社会組織的特性はまさに後発発展型および追い上げ型経済成長過程における国家・政府の行政指導における有効性と必要性と絡ませて考えれば実に効果的な風土であり、また的確な選択肢であったのである。

(3) 「全と個の統合システム」としての組織原理

東アジア諸国の経済的成功の要因には東北アジア＝儒教文化圏における社会基盤（社会組織）と国民の底流に流れる精神基盤としての儒教権威主義（指導者への信頼と競争的集団主義）が大きな潤滑油の役割を挙げなければならない。政治リーダーや官僚がめざす国家的目標と個人の動機づけに整合性を持ち得たのである。ここが西欧的個人主義とも身分的階層制や土地拘束制に縛られた他の低開発地域（イスラム世界や東南アジア）とは大きな相違点が認められる。⁽²³⁾

しばしば、アジアにおける政治未成熟性が指摘される。民主主義の未熟性である。しかし儒教精神に起因する一種の権威主義、『徳ある者』への信頼と依存は一見、主体なき人

間像に映るが極めて賢明なる合理性の選択なのである。アジア的合理主義である。東アジア地域は二度にわたる外圧（19世紀西欧技術の導入過程および20世紀国家存命の危機）に直面したがそれはまさに東北アジア儒教圏が経験した父権的権威主義の危機であった。⁽²⁴⁾

それ故、この父権的権威主義という社会秩序を維持するためにも資本主義システムに固有な多くのリスクを私的企業に単独に負わせるのではなく、国家による保護政策のもとで経済発展＝国家開発独裁をめざすことになったのである。儒教文化圏経済の共通事項として、この権威主義と価値観の一元化は欧米の個人主義社会とは一線を画する。

企業リスクの軽減と長期的企業成長の視点を持ち合せた企業間関係、いわゆる系列化も欧米型資本主義システムからみれば、マイナス要因なる市場システムとなろう。「継続的取引」による実質的な企業グループ化によって一種の「弱小企業の保護」～これも父権的権威主義による企業系列化である。そこには、欧米型市場システムにみられる企業間の競争市場メカニズム（例えば、大企業の部品調達に際する部品メーカーの入札など）はほとんど機能しない。欧米諸国からみてアジア市場が閉鎖的と映るのは製品輸入制限などの市場閉鎖性ととともに、この商社・銀行を中心とする企業系列化（日本）や同族企業グループ（韓国）による生産過程における市場の閉鎖性である。

西欧近代の視点からすれば儒教文化圏の社会組織原理は自立的個人の確立というイメージには程遠く、政治の民主化より経済の効率化が先行する前近代的組織原理であろう。だが、アジア社会での政治的未成熟⁽²⁵⁾は儒教精神を中心として社会での諸個人の動機づけは抑圧されたものではなく、集団的価値志向のなかで個人は社会（組織）との心理的一体化により高い次元で統合されているのである。つまり、「相助共生」の論理である。

したがって、個人主義的西欧型（キリスト教型）資本主義とは別のアジア型合理主義的資本主義が儒教文化圏に興隆してきたとみるべきである。そして、かかるアジア的資本主義は制度金融と株式市場という資本主義経済システムの、いわば「近代的センター」⁽²⁶⁾を西欧諸国から発展モデルとして摂取・導入してきた点で共通性を持つと共に、この近代センターに地下金融や旧態依然とした前近代的慣行が融合するなかで政官財一体による「開発独裁」の社会発展パターンをとってきた点にも共通項をみることができる。

したがって、成立過程から自然的市場原理はシステムとして重点が置かれず、企業集団＝企業グループが経済主体として独自の産業界の競争を展開させてきたのである。⁽²⁷⁾この実態こそ、コーポレート・キャピタリズム（企業資本主義）として制度化された市場メカニズムのなかで成長加速的市場システムを構築させてきた内実である。

図表・2ーキリスト教社会と儒教社会

〈欧米キリスト教型社会〉	〈アジア儒教型社会〉
<p style="text-align: center;">権利</p> <p style="text-align: center;">法による統治</p> <p style="text-align: center;">物質的豊かさ</p> <p style="text-align: center;">競争と改革</p> <p style="text-align: center;">現在と未来</p> <p style="text-align: center;">技術の開発</p> <p style="text-align: center;">個人主義</p> <p style="text-align: center;">評価—結果主義</p> <p style="text-align: center;">機会の自由・平等</p>	<p style="text-align: center;">義務</p> <p style="text-align: center;">人治・徳治による統治</p> <p style="text-align: center;">精神的豊かさ</p> <p style="text-align: center;">権威と秩序</p> <p style="text-align: center;">過去と現在</p> <p style="text-align: center;">技術の実用化</p> <p style="text-align: center;">集団主義</p> <p style="text-align: center;">評価—動機主義</p> <p style="text-align: center;">結果の自由・平等</p>

IV. 中華思想の分有と現代アジア文化の様相 ～儒教文化圏と冊封体制

(1) 東アジア文化圏研究の新たな課題

儒教文化圏研究は80年代後半～90年代前半にかけて二つの儒教研究の新しい視点を生み出した。第一の新視点は、従来のような「教義や学説の歴史的解説に見られる儒教」だけでなく、「当該社会の文化構造（社会制度）としての儒教」研究である。これは儒教文化の経済発展への寄与、いわゆるエートス問題である。第二の新しい視点は、オクシデント発のオリエンタリズムすなわち西欧からのアジア研究ではなく、アジア内部からのアジア論である。⁽²⁸⁾ アジア自身のアジア論では、冷戦後におけるイデオロギーの権威喪失や情報・商品等の世界的同時化を受けて、国家・国民像の揺らぎに対応するために自らの国家および自己認識の場（拠り所）として「儒教」が論じ始めた。⁽²⁹⁾

従来、儒教や漢字を共有する諸国家によって構成される〈東アジア世界〉においては文化的にも政治的にも優越する中国が〈中華〉（華夏）として中心的位置を占め、諸国家の関係は中国を頂点とする上下秩序（冊封体制—冊封朝貢秩序）によって規律されると思われてきた。それゆえに各国のナショナリズムの意識は希薄である、といわれてきた。⁽³⁰⁾ その東アジア世界は近代に至り〈西洋の衝撃〉に晒される。だが、より優越的な西洋文明の圧力に直面する過程で自らの〈中華意識〉の克服を迫られ、かつ西洋諸国の圧迫に対抗する過程で中国をはじめとする東アジア諸国においてもナショナリズムの自覚が漸く誕生したのである。⁽³¹⁾

1980年代後半からのアジアNIESに加えて、1990年代には中国が改革開放政策後における目を見張る〈大規模かつダイナミックな経済発展〉、そして、その中国の急成長は周辺諸国—ASEAN諸国の経済発展を促すことになる。かかる東アジアの、その急速な成長と国際的地位の向上によって21世紀は、まさに〈アジアの世紀〉となるという有力な意見が多く提示される。いわゆる東アジア文化論—新たな儒教文化圏経済発展論である。とりわけ、欧米諸国の東アジア経済研究では儒教文化圏との関連で大々的に論じられた。

だが、最近の論調は多少異なってきた。実はこの地域の包括性をなすものが儒教文化そのものではなく、儒教を副次的要素とする「中華思想」の分有—「中華思想共有圏」—という概念であることを明らかにする論調である。そのことによって、オリエンタリズムの陥穽からの脱出を図る、という視角である。これらの視角から、従来の東アジアを儒教文化圏と位置づける見方に対して、全面的な再考を求めているのである。

70年代後半から80年代後半にかけてアジアNIES（新興工業経済地域）が隆盛の途上にあった頃、欧米に端を発する「儒教文化圏」論が日本を始めとする東アジア諸国に流布された。このオクシデント発のオリエンタリズムは東アジア諸国民にわずかばかりの矜持を与えたのである。しかし、儒教文化圏論はその後、速やかに退潮した、と批判が強まる。中華思想分有論については次節で取り挙げるが、儒教文化圏退潮説はいかなる理由によるものか…？果たして、儒教文化圏仮説は是なのか、非なのか。儒教がアジア世界の近代化の桎梏であったという伝統的見解が再び浮上しつつある。

それには東アジアの社会的現実が寄与している。アジアNIES諸国の経済発展と同居するかのように儒教国家・北朝鮮の経済的低迷を説明しえない点、さらに儒教精神の中核である庶民蔑視、職業軽視、親族中心主義などは東アジアの近代化に利するはずがない経典をどのように理解するべきなのか？⁽³²⁾ 文化的同一性（共通性）を有する地域であるならば、相互の文化交流がこれほどまでに困難にさせている理由は何か？儒教文化圏なる地域の差異性への関心を生起させる。

(2) 東アジアと中華思想分有論

東アジア論における最近の論議では、80年代に鼓吹された東アジア＝儒教文化圏という抽象的な概念ではなく、中華思想と周辺諸国に分有されたシステムから東アジアを説明する論理設定がみられるようになる。いわゆる中華思想分有論およびアジア華夷思想論である。⁽³³⁾ 今日、東アジアにおける対立の構図（不調和）には必ず過去の日本帝国主義侵略行動に求める単純な見解が多いが、実は東アジア特有の国際関係は〈華夷秩序の思考〉に起因があるという中華思想分有論および華夷思想が有力となっている。⁽³⁴⁾

究極には、東アジア文化論の中核には儒教思想ではなく、華夷思想によって説明する流れが浮上する。「華夷秩序」とは中華思想の核心である。すなわち、黄河流域では他の地

域に先んじて文明が発達した—そのために、この黄河文明の担い手たちは周辺の諸民族を文化的に劣ったものとして見下した。さらに、これらの周辺諸民族が黄河文明の担い手であった漢民族とは違った文化をもっていたこともこの見方を促進・増進させた。このために漢民族は自らを「華夏」と呼び、周辺の諸民族を①戎（じゅう）、②蛮（ばん）、③狄（てき）、④夷（い）などと呼んで周辺の諸民族を卑下した。自国中心主義の思想である。

さて、ここでの中華思想論の中心は、歴史的展開過程で中華思想に基づく華夷秩序の原理が中国だけではなく東アジアの国々にも分有された、という点である。すなわち、日本、朝鮮半島の国々（高麗国・朝鮮国）、インドシナ半島ではベトナムの東アジア諸国はそれぞれ自国中心主義である〈中華思想・華夷思想〉を持っており、それをプロトタイプとして各自のナショナリズムを形成している。

東アジアの対立の構図は、しばしば過去における日本の帝国主義的行動（侵略）に起因するという説明が有力であったが、それだけでなく中華思想 - 華夷思想が根底にあり、この二重構造から論理展開されるのが通常となっている。二重構造：中華思想という古層の上に新層としての「抗日」民族主義が積み重なったナショナリズムである。近年、東アジア地域では、唯一の超大国アメリカへの反感から東アジア共同体やアジア太平洋共同体へ形成の期待感を醸成している。しかし、東アジア地域に自然的連帯の条件があると考えるのは幻想であり、むしろ阻害要因としての東アジア・イデオロギーの「現在」を直視することが必要だろう。⁽³⁵⁾

この中華思想分有論の台頭によって、儒教文化圏論は表面上、下火となる。その理由は、研究プロセスにおいて、次第に東アジアにおける儒教文化が一様でないことが確認され、儒教文化圏という概念そのものが文化類型の区分として適用可能な一般的モデルたりえない、という論破によるものである。すなわち儒教文化圏（漢字文化圏）論は文化類型論としては不十分であるという共通認識の発生である。確かに、これまでの儒教文化圏（漢字文化圏）論は文化類型論としては不十分な結果に終わった。

一方では、97年のアジア経済危機を挟み、東アジアでは儒教文化圏を基盤とする経済共同体もアジア基金の一つも作れず、一体、東アジア＝儒教文化圏とは何か？という問題提起とその虚像イメージが主張される。そして、80年代の東アジア＝儒教文化圏という抽象的な概念ではなく、中華思想と周辺諸国に分有されたシステムによって東アジアを説明する論理設定がみられるようになる。ここから東アジアの文化圏としての未熟性と対立の構図が説明される。

儒教文化圏論を否定して中華思想分有論を積極的に展開する古田博司教授の論旨から現在の東アジアの思想的位相～中華思想分有論についてももう少し立ち入ってみたい。教授は、東アジア社会を支配する思想を「東アジア・イデオロギー」とよぶ。ここでの東アジア・イデオロギーとは、いわゆる「中華思想」のことを指す。中華思想とは自国を文明の中心

と見做し周辺の国や民族を下位の者—野蛮な者とするイデオロギーである。こうした思想は世界の他の地域にもみられるが、儒教文化圏とよばれる東アジアにおいて典型的にあらわれる。

中華思想の特色は「礼」であり、「忠」とか「孝」といった儒教的な徳目を表現する「華夷秩序」であり、自国が最も高く他国を低くしとすところにある。この中華思想は、中国だけにとどまらず、周辺諸国にも分有されたところに東アジアの現状がある、と指摘する。⁽³⁶⁾ たとえば、ベトナムでは15世紀に北国（中国）に対抗する「南国」意識が高まりラオス、カンボジアなどに対する中華思想が広がった。朝鮮では17世紀に「小中華」意識が芽生え、さらに本来、野蛮人である満州族が清朝を立てる（1600初頭）頃になると自分たちこそ（文明的な漢族の王朝）明の「礼」を受け継ぐ〈中華〉だとの意識（小中華思想）が広まり、日本への蔑視が始まる。彼らにとっては日本の習俗などは悉く礼に反するものであり「夷狄」以外の何ものでもなかったのである。

ベトナム（15世紀）→「南国」（中国—北国）……………礼
 朝鮮（17世紀）→「小中華」（中国—清朝の満州族）……礼
 日本（江戸末期）→「皇国」……………豊かな泰平

江戸後期の日本にも「皇国」思想という形の中華思想が生まれた。しかし、それを支えたのは「礼」の観念ではなかった。夷狄王朝の交代と戦乱が絶えない中国に比して豊かな「泰平」の御代がつづく日本こそ文明の中心である、との優越意識がその核心であった。平和と経済的繁栄を根拠とする優越意識の日本的特性は今日にも通ずるものであろう。

「東アジア諸国は、客々が東アジア文化圏の中心であると自己規定し、客々の周囲の民族を夷狄視し、その習俗と文化を侮蔑して近現代に至るのである」そのような東アジア世界において中韓両国から見れば「礼無き野蛮人」であるはずの日本がただひとり近代化に成功し大陸に膨張したことは中華思想イデオロギーからすれば、ありうべからざる現実であった。

そして、古田博司教授は東アジアにおける中華思想分有論として次のように結論づける。「中国はもとより韓国、北朝鮮、日本も含めて皆、自国中心主義である中華思想を持っており、それをプロトタイプとして各自のナショナリズムを形成している。したがって中華思想をはずさない限り、日本一国のナショナリズムを批判しても間尺にあわないのみならず、ナショナリズムの問題は解決し得ない」⁽³⁷⁾

V. むすびにかえて～東アジア文化圏管理思想の新たな地平に向けて

東アジアは、確かに今や現代世界の成長中心地域である。植民地支配からの解放以来の半世紀、苦闘を通じてこの地域諸国は熟練労働力を育成し、企業家的能力を蓄積し、官僚の行政的能力の錬磨を図りつつ今日の繁栄をつくり出す。この東アジア分析においては、その発展をもたらした経済的なメカニズムとは何かの議論とは別にそのメカニズムを動かしてきた人びとの意識や価値観、社会の組織や制度、イデオロギーや宗教、総じてそれぞれの社会の文化と伝統はどのようなものか、に焦点が当てられた。その中心に儒教文化圏論が据えられた。

ところが、東アジア（北東アジア）は儒教文化圏という同一軌道を持ち合わせながら1997年のアジア経済危機を挟み、儒教文化圏を基盤とする経済共同体もアジア基金の一つも作れず、一体、東アジア＝儒教文化圏とは何であるか？という問題提起と、その虚像イメージが主張されるに至っている。⁽³⁸⁾ この問題提起（儒教文化圏の虚像イメージ）は、東アジアの文化的位相を「儒教文化」から解明せんとする筆者の今後の大きな課題となろう。筆者の、東アジア文化圏の内在性（地域特殊化）の解明には何より儒教文化の影響を視野に入れなければならない、という認識の点は不動である。

本論で何度も強調した〈徳ある者への依存と秩序維持〉という儒教文化の影響は東アジアの国家独裁開発（政府誘導型経済発展）が特定支配者層のみでなく国民生活全体への効果をもたらしたのであるからである。ただし、グローバル化が深化し続ける東アジアにおいてエスニシティ（Ethnicity）とナショナリズム（Nationalism）の交錯がますます顕著になる状況をみるにつけて新たな文化圏の地平を求めなければならないであろう。⁽³⁹⁾

西欧型資本主義あるいはウエーバー的合理的経営資本主義だけが資本主義の全てではない。同時に、日本型資本主義をはじめとするアジア型資本主義がシステムとして優れているとは限らない。またアジア諸国の経済成長が注目されつつも、制度・文化を基層とした日本型資本主義、韓国型資本主義、台湾型資本主義、中国型資本主義という多様性を認めることが21世紀における社会科学の任務であろう。⁽⁴⁰⁾ その意味で、東アジアの現代的位相を儒教文化圏、アジア華夷思想、中華思想分有論の三つのレベルから検証することは有益であり価値あることであろう。

さらに、約1世紀前にM.ウエーバー資本主義論の教え—（西欧型）資本主義の根幹をなす三つのルール—①公正、②自由、③透明性—すなわち資本主義の健全な発展には「禁欲と節制という倫理性」が不可欠であるという分析＝教訓には今後のアジア型資本主義が成長してゆくための〈試金石〉となるであろう。その時、東アジア世界を統括するのは儒教文化なのか、それとも中華思想分有論なのか、そして、儒教文化圏管理思想とは、等々、

「制度と文化」への接近において重要なキーワードとなろう。⁽⁴⁾

注.

- (1) ここでの東アジアとは、中国・香港・台湾・韓国・北朝鮮・ベトナム・日本の北東アジア地域をさす。同時に共に儒教影響圏という文化共有圏を意味する。すなわち朝鮮半島、日本列島、インドシナ半島のベトナム地域および中国は東アジアの地域名称であるだけでなく、歴史的にコミュニケーション手段としての漢字を共有し、それを媒介にして儒教・律令・漢訳仏教という中国に起源とする文化を受容してきた。西嶋定生教授はこれらの地域を「東アジア文化圏」と規定した。西嶋定生『東アジア史論集東アジア世界と冊封体制』窪添慶文編 岩波書店 2002、を参照。
最近、これらの地域を「東北アジア」あるいは「北東アジア」と表現する場合がある。その理由は、『東アジア共同体』構想のなかでASEAN10カ国+三国（中国・韓国・日本）という枠組みが浮上する。すなわち、東北アジアと東南アジアを一括して「東アジア」の連続体の地域とみなす考えである。本稿では、地理上の地域範囲だけでなく、儒教文化および漢字文化の両面からの地域として「東アジア」と定義する。
- (2) 言語と宗教の違いから中・日・韓の文化の差にどのように反映されてきたのであろうか？李相哲氏によれば、孔子よりこの方、中国には公がない。家を一步出ればすべては他人事。さらに現代韓国に生きる巫俗儀式、日本は東アジアの新参者。だから柔軟姿勢に終始する、と指摘する（李 相哲『漢字文化の回路—東アジアとは何か』凱風社 2004年、第2章以下）。日本は東アジアにあって曖昧かつ権力はいつも霧の中の構造、最終的には、東アジアで中国漢字文化を受け入れた。漢字文化の影響を受けた韓国と日本を検証している。
- (3) 筆者の基本姿勢は、アジア諸国（とりわけ、東アジア）管理思想について「制度と文化」の変動メカニズムという問題設定からアプローチするものである。企業のグローバル化が進めば、スタンダード（基準）へ向かう外在化と地域・文化の特殊性に向かう内在化という二方面のベクトルが働く。この両面を東アジアの企業文化として鮮明にすることが最終目的である。その意味で、本稿は〈アジア的管理思想序章〉として東アジア諸国に固有な文化システムを確認するものである。
- (4) 東アジア文化圏（あるいは「東アジア世界」）と呼称することは日本ではかなり一般化しつつあるが、アジア諸国ではほとんど使われていない。流通性のある言葉（用語）とは言い難いようである。言い換えれば、「東アジア」の規定そのものが国際的に歴史や文化の対象とする議論において必ずしも「自明な枠組みとはなっていない」（李 成市「東アジア文化圏の形成」山川出版社、2005、p2）
- (5) 西嶋定生『東アジア史の展開と日本—西嶋定生博士追悼論文集』山川出版社、2000年 その他、西嶋定生『古代東アジア世界と日本』岩波書店 2000年、を参照。酒寄雅志「華夷思想の位相」荒野泰典他編『アジアのなかの日本史V - 自意識と相互理解』東京大学出版会 1993年
- (6) 朝鮮語は15世紀半ばまで自国を表記する〔固有の文字〕を持たず、口訣・吏読など〈漢字〉を借りた表記法により断片的・暗示的に示されてきた。このような状況の下で李氏朝鮮（朝鮮王朝）第4代

国王である世宗（在位1418年～1450年）は朝鮮固有の文字である〈ハングルの創製〉を積極的に押し進める。その事業は当初から事大主義的な保守派から猛烈な反発を受けた。1444年に集賢殿副提学だった崔万理らはハングル創製に反対する上疏文を提出した。世宗はこのような反対派を押し切り、集賢殿内の新進の学者らに命じて1446年に訓民正音の名で「ハングル」を頒布する。（これらの議論については、塚本 勲『日本語と朝鮮語の起源』白帝社 2006年、を参照。）

公文書に初めてハングル語が登場するのは1894年である。1894年に勃発した日清戦争の結果、朝鮮が清王朝の勢力圏から離脱すると独立近代化の機運が高まった。それ以前の開化期には民族意識の高揚とともにハングルが広く用いられるようになっていた。1886年に刊行された「漢城週報」は国漢文（漢字ハングル混用文）であった。ちなみに、1896年に刊行された「独立新聞」はハングル専用の新聞であり、分かち書きを初めて導入した点でも注目される。公文書のハングル使用は甲午改革の一環として1894年11月に公布された勅令1号公文式において公文に国文（ハングル）を使用することを定めたことに始まる。

- (7) 東南アジア大陸部の言語は通常インド文化の影響を強く受けているが、ベトナム語は例外的に日本語・朝鮮語・チワン語などと同様に中国語および漢字文化の強い影響を受けている。現在のベトナムの北部は秦によって象郡が置かれて以来、中国の支配地域となった。「ベトナム (Việt Nam)」は漢字で書けば「越南」であり、「越」は現在、浙江省周辺にあった国名でもある。広東省を指す「粵」と同音の類義語でこれらの南にある地域のために「越南」と呼ばれた。しかし、系統的にはシナ・チベット語族とタイ・カダイ語族ではなくオーストロアジア語族に属すると解することが一般的である。この説に従えば、話者数でクメール語（カンボジア語）を上回るオーストロアジア語族で最大の言語ということになる。また、中国語などの言語の影響を受け、声調言語になった。

ベトナムでは中国の支配を受けていたためにベトナムの古典や歴史的な記録の多くは漢文で書かれている。現代語をみても、辞書に登録されている単語の70%以上が漢字語（"tù Hán Việt（漢越語漢字: 詞漢越）"と呼ばれる）といわれており、これらは漢字表記が可能である。対応する漢字が無い語については、古壮字などと同じく漢字を応用した独自の文字チュノム（字喃）を作り、漢字と交ぜ書きをすることが行われた。ただ、1919年の「科举」廃止、1945年の阮朝滅亡とベトナム民主共和国の成立などをへて漢字やチュノムは一般には使用されなくなる。これに取って代わったものは、17世紀にカトリック宣教師アレクサンドル・ドゥ・ロードが考案し、フランスの植民地化以降普及したローマ字表記「クオックゲー (Quốc ngữ、国語)」であった。植民地期にはクオックゲーはフランスによる「文明化」の象徴として「フランス人からの贈り物」と呼ばれたが、独立運動を推進した民族主義者はすべて「クオックゲー」による自己形成を遂げたため、不便性と非効率性を理由にして漢字やチュノム文は排除され、クオックゲーが独立後のベトナム語の正式な表記法となる。現在、「クオックゲー」を公式の表記法とすること自体への異論はまったく存在しないが、高齢者や有識者の一部以外に漢文や漢字チュノム文を理解運用できる人材が少ないため、人文科学、特に歴史研究の発展に不安をもつ知識人の間には、中等教育における漢字教育の限定的復活論がある。ベトナムの儒教的政治体制につい

では、グエン・テ・アイン「儒教的政治体制と西洋の挑戦～1874年からのベトナムの場合」『思想』JN0.792 (1990.6) P.272-283、を参照。

- (8) 儒教文化の遺産～アジアの経済発展との関係で、しばしば「儒教の強い影響力」が論じられている。韓国、台湾、香港などのNIESでは、伝統的に道教や儒教文化が生活規範として浸透している。儒教文化は、現世の生活の浪費・快楽を戒めて将来の発展のための貯蓄を重視している。ヴォーゲル教授は、『アジア四小龍』の中でアジアNIESの高い経済成長の要因として、責任感の強い権威主義的なエリート官僚の存在とそれに従う一般民衆、能力主義による試験選抜システムと、集団社会の秩序維持システム（集団への忠誠と責任、個人的な行動の予測可能性）、自己研鑽の目標などを上げているが、これらはまさに儒教的な影響の遺産と考えられる。長期的な視野から現在の華美な消費を戒め、貯蓄を重視する、さらに、教育に非常に熱心で勤勉で向上心が強い、集団社会の人間関係を重視する、などの強い儒教的伝統が、東アジアの急速な経済発展に密接に関連していた。政府主導で積年の貧困からの脱出しようと懸命に努力しているアジアの国では、人々の行動規範はどちらかといえば現世の実利的になる傾向がみられる。

人々の意識は、イデオロギーや政治的・民族的・宗教的な対立・葛藤・紛争に巻き込まれるよりも、より寛大な態度でそれらの融和・調和による安定・平穏を大切に、さらに日常的な経済活動をより重視し、より早く民生生活の安定と向上を図ることに主たる価値を置いているようである。こうした現世的プラグマティックな行動規範は東アジア地域だけでなく華僑の活動を通じてアセアン諸国でも広く見られるようになり、これらの地域の高い経済発展の礎になっている。儒教文化の経済発展に与える積極的な評価に対しては、今後さらに慎重な検討が必要である。

- (9) 1980年代の儒教文化圏繁栄論の代表は、R・リトル/W・リード、バンデルメールッシュ、金日坤の各氏である。次の書を参照。R・リード/W・リトル『儒教ルネッサンス』日経新聞 1986、バンデルメールッシュ『アジア文化圏の時代』大修館書店、1987、金日坤『儒教文化圏の秩序と経済』名古屋大学出版局 1984年、1990年代における文献としては次のものがある。Rozlan, Gilbert (ed.), "The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation" Princeton Univ. press 1991. および、De Bary, W. Theore, "East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages" Harvard U.P. press, 1991. Winchester, Silon, "The Emergence of a New World Culture", Prentice-Hall; 1991. 前掲の金日坤教授は1999年に『東アジアの経済発展と儒教文化』大修館書店、を公表している。また、台湾の儒教文化圏繁栄論（儒教文化と経済発展）について、劉述先『現代新儒學之省察論集』中研院文哲所、2004年、p 13 - 16

- (10) 代田郁保「アジア的管理思想の構図」『管理思想の構図』税務経理協会、2006年、pp203-205

- (11) Reg Little and Warren Reed, The Confucian Renaissance—Origins of Asian Economic Development R.リトル/W. リード『儒教ルネッサンス～アジア経済発展の源泉』池田俊一訳、サイマル出版会1989年、pp. 90 - 92

なお、近世日本（17世～18世紀）における儒教の思想形成（自己存在と社会のあり方）に関する言

及としては、佐久間正『徳川日本の思想形成と儒教』ペリかん社、2007年、が示唆に富み、極めて有益である。

- (12) 儒教倫理の価値観と権威主義との結び付きはアジア諸国の古来の文化的伝統のなかで一枚岩ではなく、かなりの相違も見られる。曾昭旭『傳統與現代生活—論儒學的文化面相』台灣商務、2003年。
- (13) 「儒教文化圏では、人々はキリスト教的「唯一絶対神」の恩寵を求めるという他力本願的発想では生きてはいない。また仏教的輪廻転生の発想もあるが稀薄である。原感覚による宗教性である」（代田郁保「アジア的管理思想の構図」『管理思想の構図』税務経理協会、2006年、p.226 および黄俊傑『東亞儒學史的新視野』財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會、2001年、pp105 - 119
- (14) R. ドーア (Ronald Dore) には数多くの著書があるが、ここでは『日本を問い続けて—加藤周一、ロナルド・ドーアの世界』岩波書店 2004年、をあげておく。
- (15) 「儒教権威主義」とは、儒教倫理が権威主義であるという意味ではなく、本論でも繰り返し整理しているように「徳ある権威者」への信頼を君子の道とするテーゼ（教え）が結果的に指導者への従順となる—この点が権威主義と結び付くことを意味内容としている。
- (16) 代田郁保「アジア的管理思想の構図」『前掲書』税務経理協会、p.209
- (17) M. ウェーバーにとって、「日常生活の倫理的合理化」問題は、近代化過程における基礎前提である大衆的倫理革新を意味した。すなわち、民衆意識の内面化として最重要課題であった。（ユンゲル・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論・上』河上倫逸、M.フーブリヒト、平井俊彦訳、第一部行為の合理性と社会的合理化」第2章「マックス・ウェーバーの合理化論」p.210-）
- (18) 儒教社会においては個々人の知的修養（学問）は、真理を追究し、好奇心を満たすというよりも精神修養の基礎として「家族・国家・天下」を安泰に導くためという倫理的・道徳的な側面を先行させるものであった。そのため、儒教社会では個人は天下国家を構成する基礎単位であるとの認識は希薄であり、家族を複数の人間関係によって成り立つ天下国家の基礎とするという考えが優先される。ここに、国家統治の基礎として家族間の規範や家長による統制を制度化した「家族制度」が生まれる。家族における夫と妻、父子、兄弟等における上下関係、男女の明確な区別がある。下位の者は上位の者に従う—こうして、「儒教の統治原理」—儒教的家族主義の原点が誕生する。

かかる儒教的家族主義が協調や謙譲の精神、目上のヒトへの尊敬、集団のなかでの義務感や自制心などを是とする教育の役割が徹底される。儒教が期待した個人から家族、家から国家、国家から世界への「家族主義」での世界了解の思想は東アジア社会の共通項であろう。理想とは別に、現実には儒教的家族主義は家族により利益独占一族による公権力の私物化のごとく、家族を地域や国家に拡大した利己心への変質など儒教の負の遺産も認められることも事実であろう。つまり、儒教精神は統治の基礎を個人の知的修養（学問・精神修養）に基づく秩序正義を家族主義に置いたために、近代に至るまで為政者（権力者）によって利用されてきた側面も有する。個人より家族、家族より国家を優先させられた不幸の事例も数知れない程多い。しかし、儒教社会の理想とした世界観は決して否定されるべきものではない。（これらの議論は、申田久治『儒教の知恵』中公新書、2003年、第一章、および曾

昭旭『傳統與現代生活—論儒學的的文化面相』台灣商務印書館、2003年、を参照されたい)

- (19) 中国の科挙～ここでの原形とは科挙制度が日本や他の東アジア（台湾・韓国・ベトナム）に存在したということではなく、エリート像の選抜方法において中国の「科挙」モデルをみるという意味である。中国の科挙については次の書を参照。宮崎市定『科挙～中国の試験地獄』中公新書、1991。（本書は、『科挙』中国の試験地獄（改版）中央公論新社 2003年、文庫として刊行されている）。さらに、宮崎市定『科挙史』（東洋文庫）平凡社 1987年、および平田茂樹『科挙と官僚制』（世界史リブレット）山川出版社 1997年。
- (20) アジアの合理主義は一見、近代西欧型合理主義とは相容れないといわれる。この点については代田郁保「アジア的管理思想の構図」『前掲書』税務経理協会、pp. 212 - 214を参照。さらに、林啓屏『儒家思想中の具體性思維』台灣學生書局、2004年 pp. 282 - 295。
- (21) 東北アジアにおける「成長加速的市場システム」はアジアの社会組織原理＝儒教倫理とは相関関係にある、といわれる。この社会組織原理における儒教的伝統と共に、政府誘導型国家システム＝国家独裁開発は東アジアの経済システム構築に大きな役割を担う。政治エリートや官僚が作成する産業政策への信頼は儒教社会の共通項であろう。柔軟な政治体制と民間資本の連結体システムの確立こそ東アジア型成長加速的市場システムを創り出す。
- (22) 儒教の本国中国における伝統儒教および新儒教（Neo-Confucianism）に関する議論はここでは割愛する。次の書が興味ある分析をしている。P.A.コーエン『知の帝国主義～オリエンタリズムと中国像』佐藤直一訳、平凡社、1988。および黄俊傑『中華文化與現代價值的激盪與調融（一）』財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會、2002年。劉述先『現代新儒學之省察論集』中研院文哲所、2004年 pp. 127 - 143。
- (23) カースト社会—身分的差別の明確な地域（南アジア）や土地所有の不平等性の地域（ラテン・アメリカ）では国家開発独裁は一部の者への富の分配となり、国内経済の発展には至らなかったことは歴史が証明している。（代田郁保「アジア的管理思想の構図」『前掲書』税務経理協会、pp.214—215、参照）。この点、東アジア諸国において地主層の支配力が国内経済政策過程で相対的に弱かった、と指摘するのはG. ラニス（Ranis, G）である。G.Ranis and J.Fei, “Development Economics : What Next?” in Ranis and Schultz, (eds), “*The State of Development Economics : Progress and Perspective*, Blackwell, 1988.
- (24) 従来から欧米における権威主義の定義とされてきたドイツ的権威主義と、日本的権威主義とは同じく権威主義」という概念を使ってもその中身は大きく異なると考えられてきた。ドイツ人の権威主義はドライな権威主義—父性的・父権的権威主義と呼べるものである。これに対して、日本人の権威主義はウェットな権威主義—母性的、母権的権威主義ともいうべき内容である。すなわち、権威筋が中心となって主宰するウェットな輪—「グループ」（集団・組織）の一員になりたい、権威筋系列の一員でいることで権威筋が優先的に分有される便宜にあやかって身の安全を期したい。権威筋に身の安全を保証してもらい庇護してもらおう一方で依頼心や甘えを満足したいという思いが強いのである。ただし、アジア諸国は二度にわたる西欧諸国からの外圧に対する国家存命の危機に際する対応は父権的な権威

主義であった。

- (25) アジア社会の政治的未成熟についてはさまざまな角度から論じられてきた。この政治的未成熟は直ちに民主化の未成熟とはならない。すなわち、アジア社会においては、近代的個人主義—身分関係から解放された個人ではなく、個人と社会的中間組織ないしは国家との連続性・統一性として捉えられる。この連続性・統一性は国家や組織の全体善を絶対視するものあり、個人の権利をめぐる紛争を国家が解決する法的メカニズム（法の共同体）に基づくものではない。個人は社会制度の単位=出発点ではなく、社会秩序の構成要素とみなされるのである。したがって、欧米的個人主義は「人格と機会の平等および政治的・経済的自由」を前提とする（そこには超越した力=神による制約がある）西欧型近代個人主義：individualism—自己利益を無限に合理的に追求する経済人モデルが成り立つが、このモデルはアジア型個別主義（アジア的集団主義）には馴染まないのである。（これらの視点は代田郁保『アジア的管理思想の構図』『管理思想の構図』税務経理協会、2006年、を参照）
- (26) 近代的センター（金融システム）は日本を代表的にしてアジア共通項である。銀行支配が公然とするなかで、制度金融や株式市場など近代センターが整備されつつ、一方では地下金融の存在、未公開株の事前「分け前」さらに機関投資家への[損失補填]など証券市場の独自の習性・伝統が融合し機能している後進性は否定できない。後発発展論からする成長加速型市場システムを作り上げてきたアジア資本主義、またその推進役を勤めた間接金融制度自体も大きく変貌しようとしている。
- (27) 代田郁保『差異の経営戦略 - 企業の存立条件と組織管理』日刊工業新聞社、1991年、pp. 56-59
- (28) 従来の中東アジア=儒教文化圏という見方に対して、全面的な再考を求めているのである。では、「中華思想共有圏」とは何か？ 70年代後半から80年代後半にかけてアジアNIES（新興工業経済地域）が隆盛の途上にあった頃、欧米に端を発する「儒教文化圏」論が日本を始めとする東アジア諸国に流布された。このオクシデント発（Occident～ラテン語で太陽が落ちる所の意—西欧を指す）のオリエンタリズムは東アジア諸国民にわずかばかりの矜持を与え、その後、速やかに退潮した、という立場から儒教文化圏研究への見直しが叫ばれることになる。
- (29) いま、改革開放後の市場経済体制—現代中国では、経営哲学として儒教思想が蘇（よみがえ）り、経営者の経営理念に「論語」を説く経営者が増えているという報道が多い。中国社会では、共産イデオロギーが国民への神通力を失った今、新たな精神的支柱が求められている。すなわち、改革開放政策—「市場」社会主義での高度経済成長は拝金主義や享楽主義が蔓延して、法治の未熟性も手伝って深刻な道徳荒廃が中国全土を覆っているといわれる。最近の、模倣品（イミテーション）問題や杜撰な食モノ管理問題でも明確である。M. ウェーバーが指摘するごとく市場経済の制度こそ「倫理」が強く求められるのである。共産主義思想に代わる国民統合や秩序回復、倫理強化のために新たな精神的支柱として儒家思想を説く経営者が増えても何ら不思議ではない。なお、中国政府は「社会主義市場経済」に続く新しい国家理念（国家像）として2004年以降、「社会主義和諧（わかい）社会」（Harmonious Socialist Society）を掲げて国家の中心的〈政策理念〉している。
- (30) 西嶋定生『東アジア史の展開と日本 - 西嶋定生博士追悼論文集』山川出版社 2000年 pp. 28-32

- (31) 近代の衝撃（西欧の技術と制度）と中華思想の変容について古田博司教授は、〈中体西用〉論—「洋務運動家」～中国の矜持である「礼論」を温存しつつ、失われたモノを再奪取する虚構で中華思想を補填、変容させた、という。（古田、pp. 66 - 69）「このグローバリゼーションの時代において、しっかりとした国家観を持ち、日本が独自の自主的な外交路線を明確にするのであれば、東アジア各国のナショナリズムとそのプロトタイプである中華思想に真摯に向き合い、これを打開していく必要がある。ナショナリズムを悪というのであれば、その最も強烈な根源は東アジア自身の歴史的個性にあるのであり、地域統合を妨げているものの正体は即ち、己自らに内在しているのである」（古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館、2003年 pp. 263-271
- (32) アジアの宗教については有史以来、仏教（大乘仏教と小乗仏教）、イスラム教、ヒンズー教、キリスト教（プロテスタントとカトリック）、道教、儒教など実に多彩な宗教がアジアに導入され、現地の伝統的な社会文化に融合して各国で共存、混在している。しかしながら、韓国ではキリスト教徒が多いが、伝統的に「孝」と「忠」を中心にした儒教文化の影響が今も強く残っている社会である。それに対して中国の儒教的な影響は「仁」と「恕」の重視という側面が強く出ているといわれる。東南アジアの中国人社会では仏教の影響が強く、ASEAN（アセアン）では華僑社会を中心にして仏教徒が多い。さらに、長い西欧文明の植民地主義的な侵略と苦い経験の中で欧米の植民地主義的支配に対する反発は共通して強く、それに裏打ちされた共通のアジア人意識が歴史的に醸成されている。こうした中でアジア地域は様々な多様性を内に包みながらも、経済活動の相互依存関係を急速に深めている。
- (33) 古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館、2003年 pp. 64-65、古田博司「東アジア中華思想共有圏の形成～儒教文化圏論の解体と超克」駒井洋編著『脱オリエンタリズムとしての社会知』ミネルヴァ書房、1998、第2章、pp. 39 - 85。
- (34) 最近、再び、中国・韓国で華夷思想が盛んになっている。中国を文明の中心とする「中華」思想の再考である。華夷思想および華夷秩序の本質は次のごとくである。李朝・朝鮮では、明を倒した清がそれまで夷狄と蔑視されたツングース系女真族による王朝であったことから「李朝こそ『中華』の正当な後継者」とする「小中華」の思想が根付いた。いずれも日本を東方の蛮夷の国「東夷」と見る。この考えに立てば、近現代史における日本は「華」の文明を享受しながら、これを教えた朝鮮を植民地とし「中華」に戦争を仕掛けた許し難い国ということになる。対日優位の思想であり、近年の反日感情の支えとなっているというのだ。
- (35) 東アジアにおける歴史的対立の構図について、古田博司教授は東アジア問題の根は歴史的にきわめて深く日本の植民地政策（韓国・朝鮮）や侵略戦争（中国）の歴史認識だけでは解決しない、と主張する。すなわち、「中華思想共有圏」の本質を無視しては問題の解決はあり得ない。中国の中華思想と周辺国主義が〈東アジアの不協和音〉の原因である、とするのである。（古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館、2003年 pp. 165-170）
- (36) 中華思想と華夷秩序～中国人が古くから持ち続けてきた民族的自負の思想である。黄河の中流域で農耕を営んでいた漢民族はその文化が発達した西周ごろから四隣の遊牧的な異民族に対して次第に優

越意識を抱くようになった。それが戦国時代から秦・漢にかけて、統一国家へと向かう時期に思想の次元にまで定式化され、〈中華思想〉とよばれる。みずからを夏、華夏、中華、中国と美称し、文化程度の低い辺境民族を「夷狄」（いてき）戎蛮とさげすみ、その対比を強調するので〈華夷思想〉ともよばれる。自国の優越性に対する強烈な自負と自信が中華意識となって結晶したものにほかならないが、それは天下において文化的にもっとも傑出した地理的に中央の地であるとの矜持（きようじ）である。類似の発想は古代のバビロニア、エジプト、インドなどにも見いだされるけれども、それらと中華意識との違いの一つは王道理論（徳治主義）の介在であろう。王者（天子）の仁政が四方に波及して僻遠の夷狄もく遠しとして届（いた）らざる無し、つまり、ことごとく中国に帰服するはずのものとされるのである。

華夏の徳を慕って来朝する者は歓迎し通婚をも忌まない、開放的な世界主義（コスモポリタニズム）がある。そればかりか、礼や道義性において夷狄も向上すると、差別を撤廃して華夏社会に受容する。もし優れた華夏文化を身につけ、王道国家の実現に努めるならば出身が夷狄であろうとも華夏の一員として処遇する。〈舜は東夷の人なり、文王は西夷の人なり、…志を得て中国に行くこと符節を合するがごとし〉（《孟子》離婁下）すなわち舜や文王は夷狄ながら華夏として遇され聖人とたたえられている。しかし、王者の居住する王畿（千里四方）を中心にして、その外に500里ごとに甸服（でんぷく）、侯服、綏服（すいふく）、要服、荒服の五服（5地域）を配する（《尚書》益稷）のは、王化が段階的に僻遠に及ぶとする、中華主義の世界観にほかならず、僻遠の地が常にそのような状態をよしとして階層的支配に甘んじ、その文化を敬慕するとはかぎらない。夷狄の中には中国に匹敵する程の強大な国家が現れることもあり、華夏中心の世界秩序をこころよしとせず、朝貢しないだけでなく、反発して華夏の自尊心を傷つけることもあろう。華夏を侮り攻撃の矛を向けようものなら、中華意識はがぜん憤激し排撃的となる。〈夷狄、膺懲（ようちよう）すべし〉の攘夷論に転ずる。華夏は文化的に優越しているだけでなく、軍事においても夷狄を圧倒する大国であるべきなのである。

だが、華夏の武力が劣勢で夷狄の鋭鋒にたえられない時、また危機や動乱の時代には熾烈な攘夷論がさまざまな形で屈折する。たとえば、南宋は北中国を夷狄の金に奪われ、〈半壁の天下〉を余儀なくされ金の封冊を受けたため、このとき大義名分を唱えて攘夷を叫ぶ声が高まり、それが儒学や歴史学に大きな影響を与えた。朱熹（しゆき）（子）も〈万世必報の讐あり〉と夷狄撃攘を力説し、その門流にいたるまで朱子学派では華夷の弁別にとりわけ厳しい。西嶋定生『東アジア史論集～東アジア世界と冊封体制』窪添慶文編 岩波書店 2002

(37) 古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館 2003年 pp. 45-62

(38) 古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館 2003年 pp. 63-113

(39) エスニシティー（Ethnicity）とは、本来は文化人類学の用語。共通の出自、慣習、言語、宗教、身体的特徴などに基づいて特定の集団のメンバーが持つ〈主観的帰属意識〉や〈その結集原理〉を意味する言葉である。いわゆる「国民国家（Nation、State）」理念の破綻とアメリカ合衆国における公民権運動等の高まりとともに、国際政治学や国際経営学の概念としても頻繁に使われるようになってい

る。ナショナリズムとの関連では次の書を参照。エリクセン・T・ハイランド『エスニシティとナショナリズム』鈴木清史訳、明石書店、2006年

- (40) 西欧型資本主義と一線を画する儒教型資本主義を「文化論」としてではなく、「経済システム」（比較制度分析）として解明することは従来の文化論に偏向した論議を乗り越える一歩となろう。
- (41) 制度と文化～佐藤郁哉／山田真茂留『制度と文化』日本経済新聞社 2004年 儒教文化、わけても徳治主義は古代中国政治の理想モデルである。原始社会では懲罰の概念はなく、もっぱら恩恵と恥辱だけで〈組織の規律〉を維持したといわれる。すなわち、最大の恩恵（名誉）は、君主と食事や相談に個別に同席することであり、恥辱（懲罰）は「仲間はずれ」である。現代中国でのビジネス交渉において宴席が重要な意味を持つことはよく知られたことである。文化の伝承であろう。これらの文化については、王元・張興盛他『中国のビジネス文化』代田郁保監訳 人間の科学新社 2001「中国のビジネス文化と食事」の項、P.84 - 85を参照。

【参考文献】

- (1) 林月恵主編『現代儒家與東亞文明—問題與展望』臺北市中央研究院中國文哲研究所、2002年
- (2) 西嶋定生『東アジア史の展開と日本—西嶋定生博士追悼論文集』山川出版社、2000年
- (3) 西嶋定生『古代東アジア世界と日本』岩波書店 2000年
- (4) 西嶋定生『東アジア史論集東アジア世界と冊封体制』窪添慶文編 岩波書店 2002年
- (5) 濱下武志『朝貢システムと近代アジア』岩波書店 1997年
- (6) 酒寄雅志『華夷思想の位相』荒野泰典他編『アジアのなかの日本史V - 自意識と相互理解』東京大学出版会 1993年
- (7) 山内弘一『朝鮮からみた華夷思想』山川出版社 2003年
- (8) 山内弘一「夷と華の狭間で～韓元震に於ける夷荻と中華」『東洋文化研究所紀要』No. 232、1997年
- (9) 小島 毅『東アジアの儒教と礼』（世界史リブレット）山川出版社 2004年
- (10) 小島 毅『海からみた歴史と伝統遣唐使・倭寇・儒教』勉誠出版 2006年
- (11) 横山宏章『中華思想と現代中国』集英社、2002年
- (12) 古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館 2003年
- (13) 池端雪浦編『変わる東南アジア史像』山川出版社、1994年
- (14) 濱下武志『東アジア世界の地域ネットワーク』山川出版社 1999年
- (15) 加地伸行『家族の思想—儒教的死生観の果実』PHP新書 PHP研究所 1998年
- (16) 加地伸行『沈黙の宗教—儒教』筑摩書房 1994年
- (17) 陳 舜臣『儒教三千年』（朝日文芸文庫）朝日新聞社、1992年
- (18) T&Dフーブラー『儒教』青土社、1994年（2003年三版）
- (19) 芹沢博通『いまなぜ東洋の経済倫理か - 仏教・儒教・石門心学に聞く』北樹出版 2007年
- (20) 佐久間正『徳川日本の思想形成と儒教』ぺりかん社、2007年

- (21) 古田元夫『ベトナムの世界史』東京大学出版会 1995年
- (22) 堀 敏一『律令制と東アジア世界』汲古書院 1994年
- (23) エズラ・F・ヴォーゲル『アジア四小龍』渡辺利夫訳、第5章。中公新書 1992年
- (24) 小池洋次『アジア太平洋新論～世界を変える経済ダイナミズム』日本経済新聞社、1993年
- (25) 小林 實『東アジア産業圏』中央公論社、1992年
- (26) R-リード/W-リトル『儒教ルネッサンス』サイマル出版会、1989年
- (27) バンデルメールッシュ『アジア文化圏の時代』大修館書店、1987年
- (28) 金 日坤『儒教文化圏の秩序と経済』名古屋大学出版局、1984年
- (29) 金 日坤『東アジアの経済発展と儒教文化』大修館書店、1999年
- (30) 谷口 誠『東アジア共同体』（岩波新書）岩波書店、2004年
- (31) 王元・張興盛『中国のビジネス文化』代田郁保監訳 人間の科学新社、2001年
- (32) 代田郁保「アジア的管理思想の構図」『管理思想の構図』税務経理協会、2006年
- (33) 代田郁保「儒教資本主義と企業経営」『地域・情報・文化』響文社 1995年
- (34) 代田郁保『差異の経営戦略』第3章「企業資本主義」、日刊工業新聞社、1991年
- (35) 駒井 洋『脱オリエンタリズムとしての社会知』ミネルヴァ書房、1998年
- (36) 駒井 洋『社会知のフロンティア』新曜社、1997年
- (37) P.A.コーヘン『知の帝国主義～オリエンタリズムと中国』平凡社、1988年
- (38) 李 相哲『漢字文化の回路—東アジアとは何か』凱風社 2004年
- (39) ユンゲル・ハーバーマス『コミュニケーションの行為の理論』上・下、未来社 1985年
- (40) 安藤英治『マックス・ウエーバー』講談社文庫、2003年
- (41) 姜 尚中『マックス・ウエーバーと近代』岩波現代文庫、2003年
- (42) 串田久治『儒教の知恵』中公新書、2003年
- (43) 加地伸行『儒教とは何か』中公新書、1993年
- (44) 池田 昭『ウエーバー宗教社会学の世界』勁草書房1975年
- (45) 陳 昭瑛『台湾與伝統文化』台湾大学出版中心、2005年
- (46) 佐藤郁哉／山田真茂留『制度と文化』日本経済新聞社 2004年
- (47) 青木 保・佐伯啓思『アジア的価値とは何か』TBSブリタニカ、1997年
- (48) ハンス・W. ファーレフェルトの『儒教が生んだ経済大国』文藝春秋社 1995年
- (49) 沈清松、李晨陽『多元世界中の儒家 - The Tao Encounters the West : Explorations in Comparative Philosophy』五南出版社、2006年
- (50) 李明輝・陳瑋芬「儒家思想在現代東亞」於中央研究院舉辦之國際會議所發表之部分論文、1999年
- (51) 高 明士『東亞文化圏の形成與發展—儒家思想篇（19）』台灣大學出版、2005年
- (52) 鄭 吉雄『東亞視域中の近世儒學文獻與思想（三十三）』台灣大學出版、2005年
- (53) 林 啓屏『儒家思想中の具體性思維』台灣學生書局、2004年

- (54) 黄 俊傑『東亞儒學史的新視野』財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會、2001年
- (55) 曾 昭旭『傳統與現代生活—論儒學的文化面相』台灣商務、2003年
- (56) 黄 俊傑『中華文化與現代價值的激盪與調融（一）』財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會、2002年
- (57) 劉 述先『現代新儒學之省察論集』中研院文哲所、2004年
- (58) 吳 展良『東亞近世世界觀的形成』台灣大學出版、2007年
- (59) アジア遊学 Intriguing ASIA NO.50 [朝鮮社会と儒教] 勉誠出版 2003年
 アジア遊学 Intriguing ASIA NO.56 [中国の虚像と実像] 勉誠出版 2003年
 アジア遊学 Intriguing ASIA NO.81 [東アジアのグローバル化] 勉誠出版 2005年
- (60) 宮下尚子『言語接触と中国朝鮮語の成立』九州大学出版会 2007年
- (61) 塚本 勲『日本語と朝鮮語の起源』白帝社、2006年
- (62) 塚本 勲『朝鮮語を考える』白帝社、2001年
- (63) 関口 操・武内成編著『始動するアジア企業の経営革新』税務経理協会、1997年
- (64) ジャック・ブーヴレス『合理性とシニシズム』岡部英男・本郷均訳 法政大学出版局、2004年
- (65) 坂部 恵『和辻哲郎～異文化共生の形』（岩波現代新書）岩波書店、2000年
- (66) ダグラス・C・ノース『制度・制度変化・経済効果』竹下公視訳、晃洋書房、1994年
- (67) 関口 順『儒学のかたち』東京大学出版会、2003年
- (68) 一条真也『知ってビックリ！日本三大宗教のご利益～神道&仏教&儒教』大和書房 2007年
- (69) 朴 倍映『儒教と近代国家』（講談社選書）「人倫の日本」「道德の韓国」講談社 2006
- (70) 高橋文博『近世の死生観～徳川前期儒教と仏教』ぺりかん社 2006年
- (71) 森 紀子『転換期における中国儒教運動』京都大学学術出版会 2005年
- (72) 井上新甫『王陽明と儒教』致知出版社 2004年
- (73) 吉田久一『社会福祉と日本の宗教思想～仏教・儒教・キリスト教の福祉思想』勁草書房 2003年
- (74) 黒住 真『近世日本社会と儒教』ぺりかん社 2003年
- (75) 蜂屋邦夫『中国的思考～儒教・仏教・老荘の世界』（講談社学術文庫）講談社 2001年
- (76) 山下竜二『儒教と日本』研文社 2001年
- (77) 『儒教の本～知られざる孔子神話と呪的祭祀の深淵』学習研究社 2001年
- (78) エリクセン,T・ハイランド『エスニシティとナショナリズム』鈴木清史訳、明石書店、2006年
- (79) 吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学』名古屋大学出版会 1997年
- (80) マーク・カブリオ編『近代東アジアのグローバリゼーション』中西恭子訳 赤石書店、2006年
- (81) マックス・ウェーバーの古典的文献は次の訳書を参照した。
 ①『アジア宗教の救済理論～ヒンドゥー教・ジャイナ教・原始仏教』池田昭訳 勁草書房 1974年／②『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫）大塚久雄訳 岩波書店 1989年／③『儒教と道教』木全徳雄訳（名著翻訳叢書）創文社 1971年／④『ヒンドゥー教と仏教～世界諸宗教の経済倫理(2)』深沢宏訳 東洋経済新報社 2002年

- (82) Sten Soederman, *Emerging Multiplicity : Integration and Responsiveness in Asian Business Development*, Palgrave Macmillan GB 2006
- (83) Liah Greenfeld, *Nationalism and the Mind—Essays on Modern Culture*, Oneworld Pubns Ltd (US) 2006.
- (84) Vedi R. Hadiz, *Empire and Neoliberalism in Asia* (Politics in Asia). Routledge, 2006