

東アジアの経済倫理と管理思想

～中国の社会構成原理とその管理実践を中心として～

羅 瓊 娟

- I. はじめに～問題の所在
- II. アジア的社会構成原理～[天人合一の思想]と中国の倫理秩序
- III. 内在的超越の力と内在的超越～「家族・血族愛」の社会的深層
- IV. 東アジアの市場秩序と状況的倫理～贈与論の再考
- V. 東アジアの経済倫理と中国の「企業倫理」の意味
- VI. むすびにかえて～アジア的秩序と管理思想

【キーワード】

東アジアの市場秩序、中国の社会構成原理、天人合一の思想、内在的超越、儒教倫理、道徳行為と個人利益、ウエーバー的経済倫理、中国の倫理秩序、中国型個人主義、アジア的市場システムと贈与論、非市場社会と経済文明

I. はじめに～問題の所在

今、われわれに問われているのは21世紀型資本主義のあり方—運営方法—である。極論すれば、資本主義の経済倫理の問題である。元来、資本主義は利潤の無限追求のメカニズムを基礎に自由なる経済主体による競争が出发点である。かつ、その利潤が絶えず新しい資本となる無限の資本蓄積となる。マックス・ウェーバー (Max Weber) は、このような論理は人間生活からみて不自然な姿であるから、これが行われるためには本能的な人間の生活活動をこの方向に向けるだけの<厳しい訓練—倫理性>が必要である、と考えた。

そして、その訓練をプロテスタンティズムとくにカルビニズムの倫理に見出す。勤勉な労働と儉約貯蓄の徳目が宗教によって至善とされ、経済と倫理が結び付けられることになる。こうして西欧世界では、19世紀以降、勤勉と節約の経済倫理によって労働者は労働の成果の分け前の乏しさを我慢し、資本家は利潤を消費せず投資して異常な資本蓄積を成就

させることでヨーロッパは世界制覇（豊かな資本主義制度の確立）となった。⁽¹⁾

しかし、20世紀、二つの大戦を通じて大きな節目と転換期を迎える。

すなわち、一方では、ウェーバー的資本主義的経済倫理を捨てて社会主義の新しい秩序創造への動き、他方では、資本主義の能率を頼りとして体制維持しつつ、経済価値を他の文化価値の下位に置く福祉国家への道であった。どちらも「小さな政府」から「大きな政府」への国家体系と経済システムへの転換であった。そして、20世紀後半より、この双方を否定して再び、自由競争と市場の原理に強い信頼を寄せた新自由主義が世界の潮流となる。ここではふたたび「大きな政府」から「小さな政府」を標榜する資本主義の再現である。多くの国ではグローバリズムというイデオロギーのもとで、新自由主義が市場主義を携えて一気に主流となる。その結果が、2008年の世界同時不況であった。⁽²⁾

本稿では、「資本主義システムと管理思想」を前提に、すなわち市場社会の行方を土台として資本主義制度における経済倫理および企業倫理の問題（西欧型資本主義とアジア型資本主義）を企業行動論の立場から論究するものである。とりわけ東アジアの経済倫理—経済生活における倫理的・心理的規制の特質について言及してみたい。その場合、仏教・儒教・道教、そして石門心学の思想体系を経済倫理との関係で考察することになる。そして「現代」市場社会において、いかなる経済倫理があり得るか。

われわれは、かつてないほど高度かつ複雑なる市場原理の中に生きている。そして、われわれは、ある時には市場の「効率性」を評価し、またある時には市場の「失敗」をきびしく批判したりする。では、市場社会はどのように倫理的な評価・批判をされるべきだろうか。また、市場に代わるべき経済システムおよび管理思想・管理実践はあるのだろうか。このテーマに本稿では「市場と贈与の関係」を経済システムの課題として整理してみたい。⁽³⁾

II. アジア的社会構成原理～[天人合一の思想]と中国的倫理秩序

中国伝統文化の基本的特徴は実用的政治倫理文化にあり、とくに個人と社会との関係に関心があって、これと関連して経済倫理学説も政治倫理を核心としているのである。中国倫理史上において義・利問題は二つの次元の意味がある。一つは道德行為と個人利益との関係であり、もう一つは動機と効果の関係である。先秦諸子はこれに対して、相異なる答えを持つが根本的には出発点において差異があって、つまり一つは個人主義と利他主義との対立、そしてもう一つは功利主義と超功利主義との対立である。

(1) 道德行為と個人利益

封建社会において、いわゆる利とは利益または功效、つまり人の生活を維持または増進

できるもの、人の生活の需要を満たすものを指している。いわゆる義とは、正当的行為を指している。孔子は義と利の対立を講じるが、道徳行為と個人利益の関係から見れば、道徳行為は個人利益を退けて、利は義に従うべきであり、個人利益ばかりを追求すれば、上を犯して、階級秩序を破壊するに至ると主張していたのである。これは後の儒家に超功利主義にまで発展させた。動機と効果との関係からでは、これは動機だけを問い、効果を問わないものと見てよいだろう。⁽⁴⁾

孟子は道徳を功利が対立すると見ている。だが、法家の代表である韓非子は功利主義から出発して人性が「自為」（自分のため）であり、「利を好んで害を悪す」と見なす。

「利」の問題において公利と私利との区別がある。一人の生活の需要だけを満足できるもの或いは人群の生活を損害する者は私利と言うが、大衆の生活を満足できるものは公利という。先秦の墨家の「利」とは概ね公利と指しているが、儒家が反対する利とは、概ね私利を指している。儒家は公利を反対しないが、提唱もしない。かれらの関心は人の人たる所以を發揮する目的にある。

儒家、墨家、法家はそれぞれの目的のために節欲主義を唱えるが道家は禁欲主義を主張している。従って、義利観念において先秦諸子は相異なる意味を賦与し、対立していたのである。董仲舒は儒学を「独尊」に定めてから儒家学説は政治地位の安定に従って、社会における主導になり、その経済倫理観念も先秦時代の百家争鳴の局面に終止符を打ったのである。⁽⁵⁾

儒家の経済倫理の基本的内容は以下諸点にあると思われる。まず仁義を道徳生活の最高規則とし、この上に具体的道徳規範を確立させ、上下に等級があって、それぞれ「本分」に安んじると。個人の行動はその置かれた等級地位の規定を越えてはいけなくて、個人利益は上の等級の利益に服従すべきであらう。それに、天賦論と性善論を基礎として、内心にたいする反省という修養方法で「浩然の気を養い」、積み重ねて孔子の追求する「心の欲するのに従っても矩を越えない」レベルに到達する。また、礼義は法令より高く、教化は刑罰より貴いと強調して思想から行動まで「教化」の功を行い、道徳教育は本質を治めるが、法律は表面しか解決できない。

最後に理想主義から出発して、教化による自律を求めて、同時に不道徳な者に誰でも討伐できる社会的環境が形成されれば、私利ばかりを求める者は失敗して名誉が地に払うことになってしまう。民衆をいかにして義を知りて自ら利を捨てるか、これは経済倫理が社会機能を実現できるかどうかの鍵であろう。儒家は国を治めるには、私利を求めてはいけなく、さもなければ災いが必ずやってきて、逆に利を捨てて義に従えば、大利が行って憂いがないと主張して、義と利の内在的関連を明らかにしていた。これらをいかに実践するかにおいて、人の人たる所以である人性論は有力的理論の支えになってくる。⁽⁶⁾

(2) 儒教思想～「信なくば立たず」⁽⁷⁾

儒教徒が提唱するのは、個人と個人の相互関係における朋友として信頼である。すなわち、朋友の「信」として確立された行動規範を以て組織と秩序の機軸とする発想である⁽⁸⁾。

ここでは朋友間（師弟、長幼などの上下関係における相互作用をも含む）の信頼は次の二通り。(1) 人格や個性による意気投合または共同体的情義から生じた個人的安全感および安心感、(2) 互惠、提携、扶助などから生じた相互信頼という二つの側面に分けて検討することができる。その制度化形態は双方向的な振る舞いの儀式と規則の集合たる礼である。

徳治を標榜する儒学の言説においては、信頼と国家的秩序との間にも密接な関係がある。たとえば、孔子が考える政治アジェンダの優先順位は、「民の信頼」―「食の充足」―「兵の充足」となっている⁽⁹⁾。ここでは、「民之を信ず」という言い方の意味内容について異なる解釈が存在している⁽¹⁰⁾。あるものはそれを、信義を失うよりはむしろ死を選ぶという徳性を人民に求める、すなわち、「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり」⁽¹¹⁾と理解している。またあるものはそれを人民との約束を破ってはならないという信用を支配者に求める。

すなわち、「君子は信ぜられて而して後に其の民を勞す」⁽¹²⁾と理解している。私は、名分を正して礼を復興するという角度から「民之を信ず」ことの意味を文脈的に捉える錢穆の見解に賛同し、「民信なくば立たず」という前述の命題が「礼を学ばざれば以て立つなし」⁽¹³⁾という命題と通底していると考え。したがって、ここでは孔子が守礼教化を政治の最大関心事として強調し議論の重心を社会における人々の相互信頼に置いたという前者の理解を採択する。

事実上、政治の意思決定や支配の正当化において支配者が民衆の信頼を勝ち取ることはおおむね儒教思想の中心課題にはならなかった。たとえば、孔子は弟子たちと君子の基準を検討する際に「言必ず信、行ひ必ず果、硜硜然として小人なるかな」⁽¹⁴⁾と公然に語った。その意図は、明らかに状況的倫理および大所高所からの変通を強調するところにある。孟子もこの立場を支持し、「大人は言必ずしも信ならず、行必ずしも果ならず、ただ義在るところ」と考える⁽¹⁵⁾。要するに、儒教の代表的思想家からすれば、礼は人情に縁って制度化したものであり、それゆえ臨機応変を許さなければならない。言い換えれば、実質的正義に適うと思えば、承諾や規範の形式的な束縛から抜け出すことができる。だから、儒教思想が社会の相互信頼を提唱しながら、国家の信頼樹立を軽視していたと言ってもよからう。

(3) 「信賞必罰」による威信の樹立

これに対して、法家は信頼の異なる主張を唱える。史上きわめて有名な商鞅「移木の信」

という物語は、まさに国家と法が人民の信頼を得ることの意義を示している。法家思想の集大成者である韓非子は信頼について支配者が「その民を欺かない」と定義している⁽¹⁶⁾。この概念理解は主に「信賞必罰」の手段による威信の樹立を指す。具体的には「小信成れば大信立つ。故に明主は信を積み重なり」という形で賞罰で以て禁令を貫徹させて国家を信じて頼ることの必要性と可能性を示そうとする⁽¹⁷⁾。その射程には社会的相互信頼が収められていない。

実際には、性悪論および功利主義の立場を取る法術の士が人民に国家を信頼するよう求めたものの、国家が人民に信を置き、あるいは人民の内部で互いに信じあうということは、彼らによって提唱されなかった。とりわけ、韓非子は人間不信の哲学に立脚し、「人主の患は、人を信ずるに在り。人を信ずれば則ち人に制せらる。……夫れ妻の近きと子の親しきとを以てして、猶お信ずべからざれば、則ち其の余は信ずべき者無し」とさえ説いた⁽¹⁸⁾。韓非子の帝王学からすれば、国を治めることは、ただ利害関係の明確化にすぎない。利害を天下に示したら、たとえ信頼関係がなくても人を使うことができる。まさに李沢厚が総括したとおり、「韓非はすべてを冷たい利害関係の計算に織り込み、社会のあらゆる秩序、価値、関係、人々のあらゆる行動、思想、観念ないし感情そのものを、全部で冷酷な個人的利害に還元し帰結してしまった。それ[利害関係]は、すべてのものを計測し、考察し、評価する尺度または基準になったのである」⁽¹⁹⁾。それほど徹底的な人間不信を抱えている以上、支配者が疑心暗鬼に陥りやすくなり、だからこそ過剰防衛の措置を講じてますます厳罰主義に走っていくのは想像に難くない。

要するに、儒教思想は人間の相互信頼を強調するが統治者の臨機応変を可能にするような「不必信」の例外を認めてしまった。これに対して法家思想は国家の威信を重視するが、人間の性悪論的「不可信」を前提としながら制裁装置一点張りになってしまった。それがゆえに中国は普遍的な信頼共同体を構築することができず、社会の秩序づけにおいて特殊な人間関係の保証がきわめて重要な役割を果たしてきたのである。

伝統中国の人的保証に関しては、上古諸国間の「人質」から近世の請負契約まで、「質」、「信」および「礼」の相互作用と相互転化はとりわけ考察に値する。およそ確信のないところで、「人質」または抵当物を担保とすることが必要になり、場合によって、複数の団体が「連環的保証」の関係を結成することさえもある。ただし、国家であれ、個人であれ、相互に君子の交わりを行なうならば、信用と儀礼を守るべきであり、「質」を設けなくてもよい⁽²⁰⁾。

かような信頼は明らかに局所的性格を持って、しかも具体的な名宛人が存在し、あるいは一族郎党に限定され、あるいは特殊な団体ないし階層に限定されている。より大きな範囲において、信頼は礼に立脚せず、「質」とりわけ人的保証によって決められるものになる。したがって、普遍性の欠如および不安の存在を前提にしながら、中国の広域的信頼は、

質に基づく信憑性とほぼ対応しており、利害関係を超えた信念、体系理性から出た信任および匿名的大衆に通用する形で制度化した信用などの要素に欠けていると言えよう。

(4) 関係と場における特殊な信頼

特殊な信頼—それは分節状態、請負責任および連帯責任を通して最大限にリスクを分散し危機を減少し、個人的行動の安全性および波及効を強化することができる。しかし、信頼の適用または創出という角度からみれば特殊な信頼は、多くのパラドクスを抱えている。たとえば、信頼が親族の内部に限るものである場合、生まれつきの固有性を有して、わざわざそれを追い求めたり、強調したりする必要はない。また、特殊な信頼の範囲が地域共同体ないし持続的な関係ネットワークに拡大された場合、一定の範囲内で安全と安心の雰囲気醸し出すことができるが、それは社会の流動性によって薄められ、かつ場の伸縮と変遷の際に破壊されてしまう可能性がある。かかるパラドクシカルな特殊信頼は、対面的状況設定を基礎として、第三者の参加および客観的で確定的な公共性と結び付けられにくい。ここからは、実定法と裁判制度の制度的保障を受ける普遍的信用体系を紡ぎだすことがあまり期待できないであろう。それゆえ、中国人の行動様式には、往々にして疑い深いと軽信、二股膏薬と約束守りの並存というような内的矛盾が現れてくる。⁽²¹⁾

かかる特殊信頼は、本質的には、ほとんど国家的制度保障を抜きにしても維持できるものであるばかりか、法律を超えて法律に抗することもありうる。しかも中国的制度設計の特徴は、まさに非法的 (de-legal) ないし反法的 (anti-legal) な諸要素を法体系のなかに包み込んで共生・共栄させながら、自発的な秩序づけメカニズムおよび自力救済方式で法の不足を補い、以て国家的目的達成のコストを節約したところにあると言えよう。

こうした中で、法における信頼の活用には主として三種のケースがある。

第一のケースは、法網の一面を開けておいて、小集団の内部秘密を保つ沈黙権を認めることで信頼を温存し、個別条文の効力停止で法の全体的実効性を高めるという制度設計である。たとえば、息子が父親の窃盗罪を告発した直躬事件の是と非についてコメントをするにあたって、孔子は、「父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直きこと其の中に在り」⁽²²⁾ という見解を述べた。

この指針により、家族内部の信頼および信頼による秩序付けを維持するために、西漢以降の歴代支配者が、みんな近親間の罪悪を互いに隠蔽すること (至親容隠) を是認し、法に対する孝道の優位を保つような立法原則と司法政策を採用し、かつ至親容隠の範囲を次第に拡大してきた。ただ、反逆罪・反乱罪はその例外として、忠君の論理に基づいて「大義親を滅ぼす」ことを奨励していた⁽²³⁾。しかし、先秦法家の立場は、それと正反対のものであった。たとえば、前に述べた同じ事件に対して、韓非子は孔子と違って、息子の密告行為が滅私奉公の精神を具現しており、国家にとって正直そのものであると考える⁽²⁴⁾。

第二のケースは、まさに韓非子の考え方を反映して、しかも一歩進んで、「子の矛を以て子の楯を陥さば」という戦略を意図に取って信頼を動員し、かつ信頼できない状態と信頼できる状態との相互転化および反対補完関係の形成を促す場合である。その最も代表的な実例は、法家路線を推進して富強を図っていた古代秦国に見出すことができる。

ちなみに、商鞅の制度設計に従って秦国が「五家ごとに相互保障、十戸ごとに相互連帯」という仕組みを作り、近隣関係ネットワークに「相互監督」、「相互検挙」、「連合保証」、「連帯責任」という四つの異なる機能を同時に果たさせ、同族・朋友の内部告発を奨励し、無辜の親戚をも巻き添えにして厳罰するという極端な手段で犯罪予防を強化していた。かような「什伍の法」には、もともと相互扶助や教化の趣旨も含まれたが、実施の結果、逆に暴虐で陰湿な小人の勢いを助長して、共同体の内部において秘密保持を試金石とするところの相互信頼および社会秩序の生成メカニズムを破壊してしまった⁽²⁵⁾。

第三のケースは儒教思想と法家思想の折衷で、社会信頼を国家信頼と結合させる場合である。北宋時代、司馬光は次のような見解を述べた。「信義とは君主の大宝である。国は民によって保たれ、民は信によって保たれる。信義はなければ民を指図することができず、……上は下を信じず、下は上を信じず、上下が不和反目になれば失敗に至る」⁽²⁶⁾。

図式的に言い換えれば、すなわち、社会における相互信頼と国家の威信樹立との結合による上下同心である。現代中国において、毛沢東はさらに双方向の信頼という考えの筋道を示し、「われわれが大衆を信じなければならない。われわれが党を信じなければならない。これらは二つの根本的な原理であって、もしかような二つの原理を疑うならば、如何なることも成し遂げなくなってしまう」と言ったことがある。こうした広範な信頼または高度な信頼は、いわゆる「人民信仰」による、社会と法の秩序に関する一種の「善人」説の提唱を意味するであろう。

しかし、歴史経験が示したとおり、広範な信頼または高度な信頼は、過剰な期待および同程度の失望をもたらしやすく、実際には、かかる信頼に値するかどうかをめぐる情報にきわめて敏感になるような傾向を助長し、ひいては懐疑主義に拍車をかけることもしばしば起こる。たとえば「文化大革命」期間中の中国では、信頼の意義を強調するあまりに、「腹の底を打ち明ける（交心）」運動が推し進められた結果、すべての秘密をなくしてからの安心・安全を実現するためにすべてを懐疑し、すべてを否認するという極端な闘争哲学こそが流行っていた。そこでは、「信頼を以って信頼を消し去る」という皮肉な事態が生じたわけである⁽²⁷⁾。

中国=天人合一《倫理性を持った人間の自由》～修身と自省の能力こそ外在的強制を抜きにした人間の主体性を見出す。内在的超越の力—内在的超越を担保とするのは「家族愛」およびその拡大化である。共産主義圏の近代化過程では「人民」という概念が個人の概念を抽象化し、「忘我」という道徳的圧力を加えるのである。

Ⅲ. 内在的超越の力と内在的超越～「家族・血族愛」の社会的深層

(1) 内在的超越

「罷黜百家、独尊儒術」の主張は封建支配者に取り入れられてから儒術は中国文化の主体となり、長い歴史的实践の中に、中国传统文化の特有な経済倫理を形成させ、中国社会の政治経済の発展に巨大な作用を發揮していた。

第一は、義を重んじ利を軽んずる価値観。これは、決定的社会価値方向として封建的統一的支配を長く維持してきた董仲舒から見れば、人間社会の各種政治関係は皆「天」を通しての陰陽五行の気の文化はその意志を体现させた結果であり、人間はその位に安んじ、天命に従うべきである—政治を天道の運行と強引に結びつけて経済倫理を本体論にまで高めたのである。共同価値観と集団志向の封建社会において道德のレベルは法律化の方式で高めたり、逆に法律化の効果も道德倫理で維持したりして社会に余分な監督と管理の費用を発生させない他に自ら規範の違反を抑制する客観的效果を果した。

第二は、国家、民族、人民の安否を大義とする伝統と知識人の「憂患意識」を形成させたこと。すなわち、知識人が「個人価値」の実現を通して「治国平天下」の願望を達成させようとする愛国の情熱は中国文化の発展方向を決定する核的力となった。「商周の巫史文化から解放された理性はギリシアのような抽象的思弁的道でもなくインドのような出世と解脱を求める道でもなく、もっぱら人間社会の実用を探求する道に辿った」⁽²⁸⁾のである。

ただ、このような実用探求は政治領域に多く関心を払わせ、経済活動を政治活動に従属させ、中国文化における政治倫理文化の特徴はますます顕著にさせた。しかし、義を重んじ利を軽んずることをあまりに強調しすぎた結果、後の宋明理学における「天理を存し、人欲を滅す」という政治倫理は極端になってしまった。義を重んじ利を軽んずることは事物を全体的に客観的に考察する理想化された思惟様式であり、これですべての事物を観察する結果は、さめた全体的精神と高度な歴史責任感になることである。同時に偏った一面もある。歴史において功利を重んじる陳亮、葉通があったが主流にはなれず、陳亮と朱子の義利、王霸についての論争は結局程朱理学の禁欲主義理欲観が優勢になったことで終わったのである。

第三は、義を重んじ利を軽んじる価値方向は社会全体を競って朝廷の官僚になろうとしてエリート層は皆政治に投身することを社会の大義と個人の大利とする。儒家の「六芸」は官僚になるほかに何の作用もなく、いわゆる「格致」も自然探求する意味を含んでいない。支配者階級から読書人にいたるまで、社会全体は科学技術を「彫虫小技」と見ていた。従って古代のたくさんの優秀な技術は経験論のレベルに止まり、広く伝わらないまま、発展の空間を失ったのである。社会的効益を發揮できないばかりか、社会経済の発展にも

有利ではない。これこそ近代中国は強から弱に転落させた深層的根源だと思われる。

古代中国において、祖先崇拝があった。これは、「死後の世界より現世を重視する。祖先の霊を誠心誠意祭ることは、自分たちに対する祖先の善意や守護を確保することになり、祖先が現世に生きる自分たち、ひいてはさらにその先の子孫を守ってくれるはずだと確信する」⁽²⁹⁾ という極めて現世的な信仰であった。これは、孔子以前からあった古代中国の土着宗教または民族習慣である。

古代中国人は祖先崇拝において家族で一致団結するのである。そのため古代中国社会では個人ではなく、家族が社会の最小構成単位となった。この家族主義は国家よりも優先される。たとえば皇帝とその父とが主従関係を重視するか親子関係を重視するかというかたちで現れたり、皇后の父が娘である皇后に臣下の礼をとるかどうかというかたちで現れたりする。この場合いずれも親子関係のほうが重視される。

古代中国では「現世的に祖先を崇拝する信仰が中国の家族集団の精神的紐帯となって家族の結束を強め、子孫を団結させて中国に氏族社会を作らせ、家族主義を強大にした」⁽³⁰⁾ のである。

(2) 中国的秩序原理と相互「信頼」

中国的秩序原理では確かに「信頼」に重点を置いてきた。しかし法家思想は「信賞必罰」とか「小さな信頼を積み重ねて大きな信頼に成る」という主張を唱え、あくまで＜主権者の威信樹立＞をめざし、多少なりとも社会の横型関係における人間の相互信頼を軽視していた。

これに対して、儒教思想は人間の相互信頼を強調するが、それは庶民教化の内容に過ぎず、統治者の臨機応変を可能にするような＜不必信＞の例外は認めたのである。両者がそれぞれ一端を取って固守した結果、中国は普遍的な信頼共同体を構築することできず、社会の秩序づけにおいて「特殊な人間関係」の保証が極めて重要な役割を果たしてきたのである。ところが、連帯責任によるコミュニティ安全という保障は絶対的安心をめざしながら普遍的な不安をもたらしてしまうようなパラドクスから脱出できなかった。

そこで、急激な社会変動、アノミー、グローバリゼーションによるさまざまなリスクと不安を背景に伝統的な＜礼法双行＞の発想を超えて、非交換的信頼・組織間信頼、そして普遍信頼などの異なる次元で法治による信頼および法治への信頼の必要性と可能性を吟味し、さらに法の需要に応答できるような信頼の制度的操作方式を考察しなければならないであろう。

中国では、人格による信頼、権力による信頼、そして法治による信頼について、それぞれの可能性、長所および限界を分析しながら普遍的信頼を確立するために現代法治体系を構築しなければならない。こうした中で、まず法治秩序の担い手の意図と能力への信頼が

決定的な意義を有する。しかしながら、そのために民主主義的参加、法専門職自治、裁判独立、判決理由の開示、規範実効性、等々の強化が現段階の基本課題になるであろう。

中国では貢ぎ物社会である、といわれる。贈与を基本として経済システムが成り立ってきた。いわゆるアングロサクソン型の「交換」システムとしての市場という経済システムとは無縁であった。(本論のIV章を参照)

(3) 儒教文化圏における「中国型」個人主義について

中華民国の父・孫文(1866~1925)は『三民主義』の中で「中国人はひとにぎりのバラバラな砂である」と論じた。⁽³¹⁾

つまり、乾いた砂は決してくっつかず、石にも岩にもなり得ないということである。中国人の集団性の無さを嘆いた一側面である。同時に、民族として団結力無さを表現したものであろう。清朝末期、西太后が西欧および日本の近代的な軍事体制に対応するために、つまり軍部の近代化を図る際に、一番悩んだのは近代的軍事設備等の整備の問題ではなく、「心をついに集約できない」中国の軍人および民衆の意識であったといわれる。儒教文化圏の国として、すなわち集団を優先的に考えがちとする東アジア文化において、これらをどのようにみるべきか?ここではアジア的秩序の一つとして中国の個人主義について考察してみよう。

大陸国家の中国は古来より異民族との葛藤が絶えざる課題であった。王朝も絶えず変転し、漢民族が異民族に支配される時代も多かった。モンゴル民族による元王朝(1271~1368)や、満州族による清王朝(1636~1912)がその代表である。このような中国の地理的・歴史的プロセスから、漢民族は“国民”という概念をもち得ず、“人民”という概念をもつに至り、ここに中国人が個人主義への「生きざま」となった所以がある。

中国人は個人主義という民族性から<権利の極大化と義務の極小化>を図ることがすべての行動局面において大前提となる。契約の不履行など中国人の行動原理の基本には「権利の極大化と義務の極小化」の行動様式がある。ビジネス世界でもこの原理は最大限に図られる。個人を出発点とする「権利の極大化と義務の極小化」は中国社会の構図である。⁽³²⁾

かかる個人主義は中国社会のシステムや習慣の中に度々見られる。例えば中国人が自動車を我勝ちに走らせる(怖くて横断歩道も渡れない!)ことは彼らの<権利の極大化>に連なり、交通ルールが守られないことは<義務の極小化>に拠るものと言ってよいであろう。また、個人主義の延長線上に家族主義、地方保護主義、さらには人治主義がある。中国人は国家を信用していない代わりに家族(血族)や真の友人(親友)をととても大切にす。家族や真の友人に対する「自己犠牲の精神」は日本人以上と言えるだろう。

このように、日本人の多くが頭を抱えている中国人との様々なトラブル、葛藤の多くは、彼我の民族性の違いについての我々の理解不足に端を発しているといえるのである。この

ことはすべて個人主義に起因させることはできるであろうか？日本と違い、若い中国人は会社関係より、親族関係・友人関係を重要視する。また中国人は共働きが多いので仕事が終われば同僚との付き合いよりも家に帰って家族と過ごす方を選ぶ人が多い。そのため日本人社員と中国人社員とのコミュニケーションが取りにくくなる。風通しのよい職場作りやプライドの高い中国社員に近づこうする努力は大事である。風通しよい職場を作ることによって指示した内容は指示通りに出来ているかどうかを速やかに確認でき問題の早期発見、早期解決にも繋がる。

中国人は集団・組織への帰属意識は低い。家族・血族以外は信じない。政治も企業もしかりである。それゆえに、中国では完全なキャリア志向である。中国人には「有名な大企業に長期間勤めたい」という意識が極めて薄い。彼らにとって会社は「勉強する場」という認識が強い。よって、この会社はこれ以上習得することがなくなると分かった時点で、すぐさま転職を考える。2008年1月に中国で実施された「新労働契約法」には、労働者の利益を保護するため、雇用の安定化、長期化を図らなければならないとあるが、裏返せば、今の中国には終身雇用制度は存在しないと考えてもよい。これは人材の流動性が高い要因の一つにもなっている。

外資系企業を希望する人たちは、中国国内企業より高い給与・処遇を求めると同時に自分自身のキャリアアップ、自己実現へのこだわりが強い。中国の若い人は、転職によるキャリアアップは社会的地位の向上として認識している。一般的に、1年間勤めればキャリアとして認められ、2年ないし3年になれば、ベテランとして自他ともに認められ、より高い報酬を出す会社に転職する。中国の若者から見れば教育重視の日系企業は、憧れの欧米企業に転職するための教育機関という位置づけになっていると言える。

同じアジア人といえども、異なる社会環境や歴史背景のもと当然のことながら中国人の仕事に対する考え方は日本人と大きく異なる。中国人は世代が異なれば、20代、30代、40代と各年齢層の人生観や考え方が大きく異なる。最近の中国人、特に20代、30代の若者は仕事や会社への帰属意識が薄い。日本の60年代高度成長期のように「企業に就職し、先輩の後姿を見ながら仕事を覚え業界のスペシャリストを目指して一生一つの会社で働き続ける」という考え方を持つ中国人は殆どいない。彼らの大半は、将来の起業あるいはより高い給料を得られる会社を目指して、現在の会社はあくまでもスキルアップの通過点に過ぎないと考えている。⁽³³⁾

IV. 東アジアの市場秩序と状況的倫理～贈与論の再考

(1) 市場と贈与～人間社会の経済行為

前章で、中国では貢ぎ物社会である。中国では「贈与」を基本として経済システムが成り立ってきた。いわゆるアングロサクソン型の「交換」システムとしての市場という経済システムとは無縁であった、と断言した。贈与とは、「剰余」を蕩尽するしくみだ、と考えられる（バタイユ）。

市場における交換より共同体の中の贈与のほうが人類史の大部分において普遍的だった、という視点はモースの古典『贈与論』に明確にされている。なかでも「ポトラッチ」と呼ばれる大規模な贈与は儀式に招待した客に家に貯蔵した食物をすべてふるまったり、財産を村中に配ったりする。これは一方的な贈与だが、贈与された方は返す義務を負う。この不合理なシステムをどう理解するかについては、いろいろな議論がある。⁽³⁴⁾

モース自身は贈与をコミュニケーションの一種と考え、これがのちにレヴィ＝ストロースが『親族の基本構造』で婚姻体系を女の交換として理論化するヒントになった。カール・ポランニー（Karl Polanyi）はこうした「象徴的交換」が＜市場の原型＞だと論じたが、これはブローデルも批判するように誤りである。市場は贈与と共存しており、一方が他方に転じたわけではない。

贈与を「囚人のジレンマを避けるメカニズム」（Carmichael-MacLeod）と考える。1回限りのゲームでは他人を裏切って食い逃げする行動がナッシュ均衡になるので共同体にしばり付けて逃げられないようにするメカニズムが必要である。村に贈与してあとから取り返すしくみになっていると贈与を取り返すまで他人を裏切ることができない。日本企業の終身雇用—「10年は泥のように働け」というタコ部屋構造は、この点では合理的なのだ。⁽³⁵⁾

贈与の解釈としてもっとも有名なのはバタイユの『呪われた部分』だろう。⁽³⁶⁾

彼はポトラッチを、剰余を蕩尽するしくみだと考えた。共同体の秩序の同一性が維持されるためには生産したものがすべて消費されることが理想である。一部の人だけに富が偏在すると、その分配をめぐる紛争が発生し、共同体の秩序を乱すので、こうした剰余を排出するしくみを人類は構築してきた。しかし、産業革命以後の資本主義は爆発的なスピードで＜剰余＞を作り出し、不平等を生み出し、秩序を壊し始めた。その剰余（利潤）を社会に還元するしくみが「市場」なのだが剰余はしばしば市場で処理できる限度を超えて蓄積されるので、それを定期的に破壊するシステムが必要になった。それが恐慌であり、戦争である—というバタイユ（G.A.M.V.Bataille）の「普遍経済学」は、新興国の過剰貯蓄を蕩尽した世界経済危機をうまく説明しているようにみえる。

(2) 非市場社会と経済人類学

贈与論ではカール・ポランニーを忘れてはならない。⁽³⁷⁾

カール・ポランニーの考え方を経済人類学という。ポランニーは、もともとは未開社会の儀礼や慣習がどのような経済的機能をはたしているのかといったことを研究していた。そのかぎりでは経済人類学は、すこぶる機能主義的なもので古代社会や古代文化を知るうえには興味深くはあっても、歴史的現在である今日の市場社会にあてはまるものはまったくなかった。学問分野としても文化人類学の下部門に食いこんでいるにすぎなかった。レヴィ＝ストロースも経済人類学の機能主義に走る傾向を何かにつけて痛烈に批判してきた。

それが、カール・ポランニーが本書の原型である『古代帝国の商業と市場』をもって非市場社会の「経済」を近代経済学の用語で説明することを拒否して以来、経済人類学の相貌がガラリと変わったのである。ポランニーは非市場社会では「経済が社会に埋めこまれている」と見た。古代社会では、親族関係・儀礼行為・贈与慣習などに経済とは意識されない経済行為が財の生産と配分として動いているという見方であった。

それらの社会では貨幣でない貨幣さえ“流通”していた。たとえば首飾り、たとえばビーカー型の壺、たとえば珍しい貝、たとえば動物の牙。古代社会ではこれらをなんらかの目的で貯め、なんらかの目的で贈与した。このような貨幣でない貨幣は、「おまえを呪って殺してやる」といった呪文のような力をもっていた。しかもいろいろ調べると、そうした呪文の力もまた、ある所有者から別の所有者へ“移動”していたり、“交換”されていたことがわかってきた。

ポランニーはもうひとつの主著である『経済と文明』で、こう書いている。⁽³⁸⁾

「一般的にいて貨幣というのは言語や書くということとか、秤量や尺度に似た意味論上のシステムなのである。この性格は貨幣の三つの使用法、すなわち支払い・尺度・交換手段のすべてに共通している」。ここでポランニーが貨幣と言語を同列に見ていることが鋭い光を放つ。すでに貨幣の本質はマルセル・モースが「貨幣として出動するトンガ」や「交換をおこす複合観念マナ」などを“発見”して、その〈贈与交換的な性格〉を指摘している。「物が与えられ、返されるのは、まさしくそこに“敬意”が相互に取り交わされるからである」とモースは『贈与論』に書いている。ポランニーはそこに言語の交換的性格をかぶせてみせたのである。

こうなってくると経済の起源には言語にも見られるようなソーシャル・コミュニケーションの本質が関与しているという見方も成立してくる。別の見方でいえば、一見、貨幣を媒介にして商品を交換しあっている「市場社会」というのも、実はソーシャル・コミュニケーションの一形態だというふうにも見えてくる。こうしてポランニーの経済研究が俄然注目されてきた。市場を価格の自己調整メカニズムでとらえるのではなく、市場の奥に人

間の隠された交換行為を見出す視点が浮上したのである。そして、ポランニーとともに「市場は擬制である」という声がそこかしこに聞こえてくるようになったのである。

「発展途上といわれる国々」は、市場システムにおいても“途上”であり、共同体が悉く破壊されてしまった先進国よりも本源的・共同体的な繋がりを残しているところが多い。伝統的繋がり、すなわち共同体的連帯を破壊し市場に組み込まれば社会全体のシステムが崩壊することは歴史が証明している。先進国、途上国に限らず「国家」という統合装置の抜け道である「市場システム」に組み込まれば、最終的に社会崩壊は必然であろう。環境破壊や肉体破壊が先進国・途上国を問わず問題になるのも市場システムが「抜け道」ゆえに社会システムとして統合できないのが「市場の限界」（アジア諸国）であろう。

とすれば、市場システムにおいて“途上”である国こそ市場に変わる新たな仕組みを志向しなければならない。変わる新たな仕組みはまさに「市場の限界」を潜在思念で捉えている“先進国”が最適な前例かも知れない。市場が万能ではなく、むしろアングロサクソン系の固有な経済システムだとしたら、アジア諸国の新しい経済システム創造は、欧米諸国とは異なる人間の「居場所」づくりと「モノ」づくり、そしてそのためのコミュニティづくり、ネットワークづくりである。それは市場経済とともに生きてきた贈与経済というシステムづくりであろう。

V. 東アジアの経済倫理と中国の「企業倫理」の意味

(1) 東アジアにおける企業活動と儒教倫理の相関関係

近年、中国経済が著しい経済成長を遂げ、21世紀の世界経済に大きな影響を与えていくであろう事が予測されている。しかし、一方で中国に進出した日本企業などからは知的財産権の無秩序な侵害や代金回収、契約履行等の困難さなど現在の中国社会における経済活動には、基本的な経済道徳ないしは倫理観が欠如しているのではないかと、との指摘が広く見受けられる。長く、私有財産制が否定され、国家による計画経済下にあった中国では抽象的な社会主義の理想に限定した議論がなされていたために改革解放によってそうした路線が放棄された現在、中国における企業道徳・倫理にある種の空白が生じた状態となっている。そうした中で、家電メーカーのハイアール社など一部の中国企業には自らの社会の伝統に立ち返り、儒教倫理の中から自社の企業理念を形成し、行動原理を導き出そうとする動きが見られ始めている。

一方、日本においても従来から、いわゆるアングロサクソン系（英米）の企業統治、すなわち株主利益至上主義の発想に依らず、企業は社会の公器であるとの視点に立ち伝統道徳（儒教文化）を淵源とする企業理念を掲げながら独自の経営スタイルを実践してきた。

最近、日中の両市場で高いシェアを獲得し利益を持続的に拡大させている企業行動が顕著になってきた。また、アジア儒教文化圏の韓国では石油化学系の財閥の資金提供により、儒教が企業経営に与えた影響を探る研究活動が計画されており、日中韓各国で、かつての否定的な固定観念にとらわれず、伝統道徳である儒教倫理を現在に生かそうとする動きが出て来ている。⁽³⁹⁾

北東アジア地域の代表的企業における企業道徳・倫理—企業統治（コーポレートガバナンス）に対して現在でも儒教倫理がどのような影響を与えているのか？また、将来どのような影響を与え得るのかを現地調査研究（経済人を交えて幅広い論点）から探究することが本稿の目的である。儒教倫理を媒介として東アジア地域における企業倫理の共通項を積極的に見出しに行こうとするものである。しかし、北東アジア地域が数多くの課題と緊張を抱えている現状において、アジアの企業倫理の形成に冷静な学問的関心を持って臨み、北東アジア地域が共有できる経済倫理のベースの可能性を探る方法論はこの地域の将来にかけがえのない平和の礎となることを信じてやまない。

さて、企業の目的は契約に基づいた利益追求である。市場において契約に基づく信用のもとで「より良い財・サービス」を提供するなかで、その正当な報酬としての利潤が正当化されるのである。マックス・ウェーバーがキリスト教（とりわけプロテスタンティズム）の倫理（労働観）を資本主義の精神と結びつけて節度ある営利活動を宗教的にも正当化したり、日本では江戸時代に石田梅岩が主張した商業道徳は資本主義制度の経済活動におけるルールを説いたものである。⁽⁴⁰⁾

その意味で、企業倫理とは、企業活動上で最重要かつ最低限守るべき基準となる考え方のことであり、その守るべき基準としては法令遵守はもちろん自然環境や社会環境、人権保護といった道徳的観点から企業活動を規定し、組織として統率する考え方、仕組み、組織づくり、運用方法を含めた考え方であろう。したがって、企業倫理は企業に倫理観を押しつけるものではないし、道徳を強制するものでもない。

（2）中国の企業倫理と誠信経営

ビジネスとは、不正してまでも利益（利潤）を追求することではない。社会から信用されない企業は一時的に成功しても持続的な繁栄はあり得ない。それ故、企業自ら「社会的存在としての企業」の立場を明確にしなければならない。企業倫理制度を社内で具体的に進めるには倫理綱領、行動指針の整備や担当役員任命や担当部署設置などの組織体制、相談窓口や内部告発制度といった制度の確立、経営層からの率先垂範、役員から現場レベルまでの全社的な教育・研修、企業倫理の浸透状況の継続的な評価といった組織への浸透、さらに倫理規範違反事実の開示と厳正な対応といった施策が必要となるであろう。⁽⁴¹⁾

「誠信経営」という概念（用語）は、2002年の日中企業共同シンポジウムで取り上げ

られたのが最初である。⁽⁴²⁾ 1990年代の市場経済（社会主義的市場経済）を国家の経済制度（1992年）の中心に据えた中で経済主体（企業）の在り方として議論の対象となってきた。そして、企業制度の改革—国有企業から株式会社制度への移行（1996）が本格化する中国において常に課題とされてきた。誠信は英語で表現すれば、Integrity、ReliabilityあるいはCredibilityであろう。誠信経営とは、広義には企業が各種利害関係者に対して「誠実と信用」とを理念とする価値体系であり、狭義には企業が自主的に倫理規範を策定し、すべての行動において、これを順守（遵守）する実践行為である。

そして、誠信経営の理解のために最も重要なことは隣接あるいは類似事項—企業倫理・経営理念・企業統治・社会的責任とどのように明確に区別されるのであろうか。この確認のために中国における企業倫理に関する研究過程が重要となろう。経営理念としての「義と利」の研究（儒教精神）をはじめ中国伝統の思考や欧米での先行研究の導入をへて中国の企業倫理研究は誠信経営への集約とみてよいのであろうか。この点は、中国においては学界レベルより経済界レベルでの議論が先行議論されてきた事実を忘れてはならない。⁽⁴³⁾ 米国ではエンロンやワールドコム、日本でも大企業など有力企業で不祥事だけでなく、中小食品関連において産地偽造などが相次ぎ、欧米先進諸国において「企業倫理」は企業存続に関わる非常に重要な企業行動テーマとしてクローズアップされてきた。

一方、中国では論者も指摘しているように国有企業の段階では企業倫理の課題は全く問題視されることはなかった。国家（政府）自らが信用創造の担い手であったからである。計画経済（国有企業）から市場経済（私企業）への移行のなかで、つまり<営業権の自由>に基づくビジネス活動の拡大は必然的に経済システムが制度維持するために「経済倫理」が必要不可欠な前提となる。その意味で、最近の躍進著しい中国経済では、広義での「経済倫理」と「誠信経営」の重要性が注目されてこよう。日本語でいえば「誠信経営—企業の持続的発展の基礎」とでも表現できよう。⁽⁴⁴⁾

中国には欧米・日本などにおける経済倫理は存在してきたであろうか？すなわち欧米のM. ウェーバーの経済倫理、トニーの宗教と資本主義、また日本における石田梅岩の商業道徳論などに匹敵する経済倫理は存在したのであろうか。「企業倫理」という20世紀後半、1980年代以降の欧米・日本における経営問題として比較的新しい経営課題であるが、「経済倫理」は資本主義のあり方および存続条件の根幹にかかわる重要項目として、ある意味では資本主義の成立と共に論ぜられてきた本質問題である。

かかる経済倫理に相当する概念は、中国近代化過程（辛亥革命以降）での張謇などの企業家精神論などが論じられる。⁽⁴⁵⁾ 「利と義」に関する儒教的論点も存在する。しかし、真の資本主義的市場経済という社会制度での経済倫理は中国においては縁遠い存在であった。西欧資本主義のごとく、宗教と資本主義（営利活動）—プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神（M. ウェーバー）の議論は存在しない。中国伝統文化—儒教精神（信条）

では学問を積み、徳ある者への行程こそ人の道であり商業（ビジネス）は品格を欠いた領域であり、かかる中国儒教文化に加えて1949年以降の共産主義思想によって中国人は営利活動＝「利潤追求」は個人の「金儲け」が動機であり人道に反する批判の対象とされる。この儒教文化と共産主義思想の二重なるビジネスへの否定的哲学によって「商い」からはじまるビジネスを通じた利益追求は一切、宗教的にも政治思想的にも正当化されることはなかったのである。

（3）新しい価値体系とビジネス

時代は変わり、中国では、今や新興のビジネスマンや企業経営者によってこの経済倫理と誠信経営は＜明白な経済倫理（根拠）＞をもって推進される。今日、中国の経済人が議論していることは利潤の追求＝利益を上げるビジネスは社会における＜物的・人的資源の効率的公平な利用＞の実際的手段である、という経済倫理が出来上がる。この資源の効率的公平な利用はまさに共産主義理念と矛盾しないものであり中国式経済倫理として経済行為が認知されることになる。一方、利益を出さない事業活動＝ビジネスは今では「資源の浪費」であるとさえ考えられている。そのため、政府は企業経営者たちに資源の最適配分を確保するため＜効率的なビジネス＞の重要性を奨励しているのである。

こうしてビジネスに関する新しい価値観が認知された中国ではビジネスが強く自信に満ちた繁栄の中国を導き、単に個人の利益の追求ではなく社会への貢献をなすという社会的貢献論という価値観の誕生と連なる。かかる基本的な価値観の変化により、次のような新たな信条＝経済倫理が生まれた。すなわち企業組織（会社）は次の基本的な社会的期待（資源の効率的公平な利用）に合致しなければ、存在するに値しない、ということである。ここから三点が主張される。①企業は全体共同のために存在すべき、②ビジネスは利益を生まねばならない、③特定の企業は国家のために常に市場競争力を維持していなければならない。明らかに③はグローバル時代の世界経済における成功するビジネスの課題であり、鍵は＜競争力＞である。

こうして明確な経済倫理のもとで現代中国の経済人の多くは＜競争的価値についてセンス＞を磨いている。過去には多くの中国人がビジネスのこうした競争的価値を「資本主義の悪魔」とみなしていたが、現在ではビジネスに対する人々に対する態度は従来では考えられないほどに変化をもたらしている。まさに中国型経済倫理として企業活動が社会的貢献論としてビジネスが認知されるのである。

ここに誠信経営—企業の持続的発展の基礎としての企業倫理の問題は中国企業の最優先の経営課題となるだけでなく、今後の一層なる飛躍的経済発展をめざす中国政府にとっても試金石となろう。そして、われわれが再認すべき初歩的な事項は資本主義的市場経済における企業行動のあらゆる出発点は「信用創造」であることである。個別企業が市場とい

う交換という人間行為により、その持続的な活動をするすべての前提は「信用」である。資本主義という、いわば自由経済においては個別企業活動の原点は「信用」なのである。それ故、誠信経営は企業倫理および企業の社会的責任のすべてを包括する概念でなければならない。

最近、企業倫理の問題が企業の社会的責任（CSR）との関連で叫ばれている。企業不祥事、反社会的行為など企業が社会的存在（市場という社会システムで活動する存在）を忘れたような行動が多発していることも企業倫理が求められる背景であろう。⁽⁴⁶⁾ 資本主義という営利活動を経済の基礎とする社会システムにおいて個別企業の企業倫理行動基準は自らの課題となろう。企業倫理が社会的に問われるようになるのは20世紀後半（1980年代後半）からですが、経済倫理としては19世紀から多方面にわたる議論がある。

企業倫理と企業の社会的責任（CSR）を正面から論じる場合、その前提となる経済倫理の検証が不可欠であろう。その意味で、既述の通り、M. ウエーバーやヴェルナー・ゾンバルトの資本主義論、石田梅岩の商業道徳論、そして何より中国の近代化の起草者・張謇（ちょう・けん）の企業家精神論を通じて経済倫理に関する比較研究および言及・整理が何より重要であろう。加えて、中国のような市場システムが＜特殊な発展形態（社会主義的市場経済）＞を採ったところでは、「経済主体としての企業倫理」を論じる前提に「国家体制としての経済倫理」の問題が不可欠であると思われる。

中国国内の経営者群の立場からすれば、「誠信経営」は経営理念ではなく、スローガンであるという見解もある。その背景には、中国人経営者は「『誠信』という精神論では規則や懲罰では守れない」という見解がある。つまり中国では企業倫理の実践には立法以外に道なしという立場である。改革開放政策から30年—中国は着実に市場経済システムに移行しつつある。だが、経済主体としての企業の経営者は依然、「ルール・約束を守っていたら利益は出せない、会社経営はできない」⁽⁴⁷⁾ という認識レベルにある。すなわち、資本主義的市場経済の真の理解には程遠い感がある。換言すれば、企業倫理の以前に国家全体の経済倫理が確立していないのである。市場が経済システムとして機能する前提—「自由・公正・透明性」という極当たり前の論理が企業経営者に理解された時が『誠信経営』が企業倫理および企業の社会的責任論と融合して中国社会に定着する時であろう。

市場経済にとって欠かせない「信用」はシステム維持の前提である。最近では胡錦濤主席の「和諧社会」（Harmonical Social Society）の提唱と共に、社会道徳として＜信頼関係＞を説かれている。ならば、最近の中国の世界的話題—強制確証制度、商標登録に関する無断使用、中国大手鉄鋼会社の契約不履行など中国人の経済倫理に関わる問題にどのように答えるか、大国・中国の今後の課題であろう。

VI. むすびにかえて～アジア的秩序と管理思想

アジアもここ数十年で大きく変わった。ハンチントン教授（ハーバード大学）が言うように、「社会が急激に変化する時、確立していたはずのアイデンティティーは崩壊し、自己を新たに定義しなおし、新しい自己像を構築しなければならなくなる」。⁽⁴⁸⁾

そして、冷戦終結後、それまでアジア諸国においても誰もが自己を規定する文化的アイデンティティーを模索している。アメリカ（西欧文明）のアイデンティティーに普遍的価値を信じていたアジア諸国は欧米的個人主義の横行、自己利益の追求、秩序の崩壊、犯罪の若年化、教育の荒廃、信頼感・連帯感の喪失、権威の軽視など〈負の遺産〉が顕在化して個人主義・民主主義・平等主義など欧米文化が生み出したデモクラシーは必ずしも世界に普遍的価値ではないことを知り、ようやくアジア文化（儒教文化）の価値観—秩序・勤勉・家族主義・規律・質素儉約などに目を向け始めた。

そもそも特定の文化に普遍性を求めることに無理があったのである。国際環境の変化（グローバリゼーション）が、むしろアジアと欧米との文化的差異が表面化させ、アジアにおける自己の文化的アイデンティティーを明確に意識せざるを得ず、それ故に世界の多文化を受け入れる必要に迫られているのである。

1990年代、世界経済は市場主義一辺倒となる。ソ連、東独、チェコ、中国といった社会主義国が解体ないしは変容して軒並み市場経済を国家の経済システムとして導入していった。かくして、市場経済にはどこか矛盾がありそうなことは誰もが感じているはずなのにこれを否定する者はほとんどいなくなり、たとえ矛盾があったとしても、つまりは経済恐慌のようなものが起ころうともいずれはアダム・スミスの“見えざる手”がなんとかしてくれるだろうという判断である。

市場経済に疑問を挟む経済学（国民経済学—市場経済批判）に陽が当たらなくなった。しかし、果してそうなのか。もはや市場経済の永遠の玉座を脅かす考え方や方法には可能性がないのであろうか。ここに東アジアの伝統文化に根ざす贈与システム—市場に代わる経済システムとしての贈与経済の本質理解が期待されるのである。そして、アジア型贈与経済システムに基づく管理思想および管理実践をどのように構築してゆくか、これが筆者の課題である。⁽⁴⁹⁾

註

- (1) マックス・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』大塚久雄訳 岩波書店（岩波文庫 改訳版）1989年。
- (2) 2008年9月のサブプライム問題に端を発したアメリカ経済混乱（リーマン社破産）は一時期、

世界経済を大恐慌の渦に巻き込むのでは、と悲観的な見方が主流を占めた。その震源はアメリカが世界中から資金を巻き上げてバブルを謳歌し金融派生商品なるものを市場で売買—その証券市場もいまやパンクし坂道を急降下。ドル安・株価暴落・巨大金融機関のすさまじい損失決算が連日、新聞紙面を飾った。アメリカだけでなくグローバル経済に組み込まれている日本や欧州、中東や中国などのアジア新興国も巻き込み、各国の市民生活に甚大な影響（雇用）を与えた。いわゆる新自由主義と市場至上主義がもたらした金融資本主義の妖怪が世界を駆け巡ったのである。

- (3) 新自由主義と市場の失敗については羅 瓊娟「東アジアにおけるデモクラシーの位相とグローバルイゼーション」『作新経営論集』No.18（2009年3月）特に、p249—参照。
- (4) 日本と中国の義と利については『近代東アジアの経済倫理とその実践—洪沢栄一と張謇を中心に』 日本経済評論社 2008年。
- (5) しかも中国的制度設計の特徴は、まさに非法的ないし反法的な諸要素を法体系のなかに包み込んで共生・共栄させながら自発的な秩序づけメカニズムおよび自力救済方式で法の不足を補い、これをもって国家的目的達成のコストを節約してきたところにある。なお、本章での論旨は季衛東氏の論稿に依拠しながら展開している。「中国的秩序—秩序原理と信頼：—儒家と法家の秩序原理について」を参照されたい。
- (6) 中国の儒家思想と法家思想について—儒家思想とは、仁（誠実さ、まごころ、他人に対する思いやりの気持ち）と礼（「仁」を行動として外に表す事）を説き、君子のための教えであると言える。そして、「徳」が高く理想的な君子は「聖人」と呼ばれた。ただし、君子の「徳」とは、政治的な結果を出すことであり、「人として良い行い」をすることではない。一方、法家思想は法律や刑罰によって国を治めてゆこうという思想であるが、仁愛を主張する儒家思想とは対立する。秦の始皇帝が六国を併せて中国を統一すると、法家思想を尊んでそれ以外の自由な思想活動を禁止し、焚書坑儒を起こした。ただし、博士官が保存する書物は除かれたとあるので儒家の経書が全く滅びたというわけではなく、楚漢の戦火をへながらも、漢に伝えられた。
- (7) 余英時「儒家『君子』的理想」同氏『中国思想伝統の現代詮釋』（聯経出版事業公司、1987年）145—165頁を参照。
- (8) 孔子の『論語』に従えば、「人にして信なくば、其の可成るを知らず」（為政篇）であり、「民信なくば立たず」（顔淵篇）という論理となる。
- (9) 孔子『論語』 顔淵篇を参照。
- (10) 孔子『論語』 李氏篇を参照。
- (11) 孔子『論語』 里仁篇を参照。
- (12) 孔子『論語』 子張篇を参照。
- (13) 「民信なくば立たず」（顔淵篇）より
- (14) 孟子『離婁篇』より引用
- (15) 孟子『離婁篇』より引用
- (16) 『韓非子』 難一篇。
- (17) 『韓非子』 外儲説左篇。
- (18) 『韓非子』 備内篇。
- (19) 李澤厚『中国古代思想史』 人民出版社 1986年、pp97～。
- (20) 『春秋左氏伝』には君子の信義と礼との関連で質を用いること、との記述がある。
- (21) この内的矛盾こそ中国人の行動原理である。
- (22) 孔子『論語』 子路篇を参照。
- (23) 『中国法律登興中国社会』 中華書房、1981年、第一章。
- (24) 『韓非子』 五篇。
- (25) 中国的秩序原理が確かに信頼に重点を置いてきた。しかし、法家思想は「信賞必罰」とか、「小さな信頼を積み重ねて大きな信頼に成る」という主張を唱え、あくまで主権者の威信樹立をめざし、社会の横型関係における人間の相互信頼を軽視していた。
- (26) 司馬光『資治通鑑』より引用。

- (27) 信頼に対する心理学的視角としてありうることであろう。
- (28) 孟子は性善論から出発して、「仁政」の基礎は天賦道徳観の存在にあると唱えていた。人は皆「四心」或いは「四端」があり、それを保持し発展させていけば、社会の需要に適合する人材になるのである。君主にとってもやはりこの「四心」を拡大させて国のために推行すれば、よい政治倫理と経済倫理を建立できるのである。
- 荀子の性悪論は人性が徹底的利己主義であり、人間はかならず互いに衝突を起ると主張していた。従って個人から国家まですべて礼を行えば、刑罰も用いずに人民が自ら善に向かってくると説いた。この「礼」は普通の意味を持って、その後の社会的実践の中に支配者によって施されて、君臣と大衆を約束する社会規範とする意味を持つようになった。
- しかし、董仲舒は相対立する孟子と荀子の人性論と異なる立場に立ったのであり、彼は「性三品説」を唱えていた。つまり、「聖人の性」は最高級に極める超人徳性であり、下品の「斗筲の性」は「生のため利のため」、天生の悪性であり、教化でも変えられないものである。その真ん中になる「中民の性」は教訓によって、潜在的善を現実的「善」に実現させるものであると。これは異なる人の義利観に対する概括と分類であり、従って儒家の道徳教化も具体的対象に適合するものである。董仲舒の学説において、利の合理性と人間の情欲を認める一面もあるが、義と利の関係においては、彼は明らかに利より義を重んじる立場に立っている。また、董仲舒は儒家の基本理論を陰陽家の五行宇宙論と有機的に結びつけて、封建的支配秩序のために政論的に論証した同時に、さらに儒家の（五）倫（五）常政治綱領のために体系的コスモロジーの土台を立てたのである。
- (29) 串田久治『儒教の知恵』中公新書、2005年、序論および第一章参照。
- (30) 串田久治『儒教の知恵』中公新書、2005年および橋爪大三郎『宗教社会学入門』（ちくま文庫）2006年 筑摩書房
- (31) 孫文の三民主義とは、「民族主義」「民生主義」「民権主義」。孫文が革命運動の理念として唱えたもので、その内容とは、①民族主義一満州人の清朝を倒して、漢民族の独立を回復する、②民権主義は、皇帝の専制政治廃止と共和制による民主政治の導入、③民生主義とは、経済上の平等を実現し、国民の生活安定をめざす。
- (32) 「権利の極大化と義務の極小化」は政変を繰り返してきた中国民族の生き方そのものなのである。よく日本人経営者は、「中国人と契約しても契約を守ってもらえない。代金を支払ってもらえない」と嘆いている。しかし、代金を極力支払わないということは彼らにとって<義務の極小化>に努めた結果であり、民族性に適ったごく当たり前の言動と言えるのである。そこで、日本人経営者や財務担当者は、この点において抜かりのないよう慎重を期し、結果として契約書は詳細でかつ多義的解釈を許さないものでなければならないことになる。
- (33) 中国人社員に一旦仕事を任せたら、やり遂げると信頼していることを知らせるのは大切である。中国人社員も上司が自分を信頼してくれていると思えば、その信頼の背かないように努力をする。ここで言う信頼関係とは、100%信用してしまって全面的に任せてしまうのではなく、また細かいところまで指示するのでもなく、いつでもフォロー出来るようにチェック体制を二重にしておくことである。中国人を部下に持つ場合、中国人の自己主張の強さと生き方を知らなければならない。すなわち、中国人特有の個人主義およびキャリア志向の傾向からして仕事の責任範囲を最初から明確にすべきであり、また任せたい仕事の内容を明確に説明することも大事である。中国人の場合、自分のやりたい仕事をやらせてくれるという思い込みが激しい。したがって、会社からの要求や現実とのギャップに悩み「話が違う」と辞めていく人も少なくない。
- (34) 教育の贈与論、労働の贈与論、葬儀における贈与論など。アングロサクソン系では市場におけるgive and takeにおける取引が基本で金銭的贈与関係。一方、アジア（中国など）世界およびイスラム世界での贈与はむしろ精神的贈与？関係が基本である。
- (35) 贈与とポトラッチについては、マルセル・モース（Marcel Mauss）の贈与論を参照。
- (36) ジョルジュ・アルベール・モリス・ヴィクトール・バタイユ（Georges Albert Maurice Victor Bataille）『呪われた部分』青土社、1993年。

(37) カール・ポランニーの考え方を経済人類学という。ポランニーは、もともとは未開社会の儀礼や慣習がどのような経済的機能をはたしているのかといったことを研究していた。そのかぎりでは経済人類学は、すこぶる機能主義的なもので古代社会や古代文化を知るうえには興味深くはあっても、歴史的現在である今日の市場社会にあてはまるものはまったくなかった。学問分野としても文化人類学の下部門に食いこんでいるにすぎなかった。レヴィ=ストロースも経済人類学の機能主義に走る傾向を何かにつけて痛烈に批判してきた。

それが、カール・ポランニーが本書の原型である『古代帝国の商業と市場』をもって非市場社会の「経済」を近代経済学の用語で説明することを拒否して以来、経済人類学の相貌がガラリと変わったのである。ポランニーは非市場社会では「経済が社会に埋めこまれている」と見た。古代社会では、親族関係・儀礼行為・贈与慣習などに経済とは意識されない経済行為が財の生産と配分として動いているという見方であった。

(38) ここに、カール・ポランニーとともに「市場は擬制である」という声がそこかしこに聞こえてくるようになったのである。

(39) 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、第三部。

(40) マックスウエバーの経済倫理と対比して、最近、アジアの経済倫理が問われている。儒教・仏教・道教、そして日本独自の石田梅岩の石門心学が議論されている。芹川博通『いまなぜ東洋の経済倫理か〜仏教・儒教・石門心学に聞く』（増補改訂版）北樹出版、2008年。菊地章太『儒教・仏教・道教 東アジアの思想空間』（講談社選書メチエ）2009年、芹川博通『経済の倫理—宗教にみる比較文化論』大修館書店1994、土屋昌明『東アジア社会における儒教の変容』専修大学出版会、2007年、沢井啓一『記号としての儒学』光芒社 2009年

(41) 2002年の日中企業共同シンポジウムは蘇州市で開催された。日経連と中国経営者協会との共催であり、1990年代の市場経済（社会主義的市場経済）を国家の経済制度（1992年）の中心に据えた中で経済主体（企業）の在り方として議論の対象となった。この時のテーマは「誠信経営—企業の持続的発展のために」であった。それ以降、誠信経営はスローガンではなく、企業経営の理念として議論の対象となる。

(42) 代田郁保教授は「誠信経営は経営実践としてのスローガンであり、企業経営の指針ではなかった。2002年の共同シンポジウムが経営学（中国では管理科学あるいは経営工学）としての対象としての議論されるキッカケとなった」と述べている。（代田郁保「中国の経営学と管理科学」2007年度（7月12日）大学院講義プリントより）

(43) 中国企業社会では企業倫理を取り上げる前に、国家としての経済倫理を明確にする必要がある。

(44) 張謇については『近代東アジアの経済倫理とその実践〜洪沢栄一と張謇を中心に』日本経済評論社を参照。

(45) 王元他、『中国のビジネス文化』代田郁保監訳 人間の科学社、2001年 第一章、pp22~46。

(46) 日本および欧米の企業倫理については中村瑞穂教授、アジアの特に儒教文化と経済倫理に関する内容は代田郁保教授より多くを学んでいる。御自身の著書からのみでなく直接なる指導によって多くの示唆を載していることを加えておきたい。両教授の日頃のご指導に感謝申し上げたい。私自身、台湾実践大学の機関誌「今日生活」No.394（2009. 12）に「企業倫理とは何か」について寄稿・記載している。

(47) 「ルールを守ること」は利潤追求には馴染まないという中国経営者はほとんどであろう。すなわち、中国ビジネス界では「市場の原理」について真の理解がされていないのが現状である。

(48) ミュエル・ハンチントン『文明の衝突』集英社 2001年。序文参照。

(49) 贈与社会はアジアだけでなく、イスラム世界やアフリカの多くの国では伝統文化として生きてきたといえる。イスラムの贈与関係については、櫻井秀子『イスラム金融—贈与と交換、その共存のシステムを解く』新評論 2008年を参照。

[2009年10月30日]