

新しい社会科学研究を求めて (1)

—人間主義史観の提唱—

A New Approach to Social Science Studies, from a Humanistic
Viewpoint of the Oriental Philosophy

北 政 巳

Masami KITA

1. はじめに

18世紀ヨーロッパ社会で、人間の理性と教養が知性と結実し、自然界を初め森羅万象に対して因果関係を中心とする科学的理解・分析の目が向けられ始めた。(1)

19世紀後半の欧米社会でダーウィンの『進化論』が一世を風靡し、その影響下に社会科学に目を向けることになり、わが国でもH・スペンサーの『社会進化論』が受容され、明治維新を民族進化論から把握する歴史観も登場した。(2)

私が長年、研究してきたH・ダイアー『大日本—東洋のイギリス—』も、その線に沿って明治維新から日露戦争に至る時代を、徳川封建時代から明治近代国家への移行と把握し、極東の小島・日本を世界史上での民族進化の典型例とヨーロッパに紹介した。(3)

わが国では学術も明治時代の西欧諸国を範として見習う学問から始まり、第一次、第二次世界大戦を経験、さらに驚異的な戦後復興の中で1970年代には科学教育に成功しアメリカに次ぐ経済大国として再生し、むしろヨーロッパ、アジア・アフリカ諸国から経済発展モデルとして羨望の眼で見られるに至った。(4)

事実、従来はウェーバー史学からアジア社会は「静止的」とされ、何らダイナミックな発展はなく、プロテスタンティズムによってのみ内生的社会変革が生まれるとされたが、それを覆すかたちでの発展を示すに至った、非キリスト教でありながら独自の大乘仏教で発展を遂げた日本に関心が集まった。

著名な歴史家A・J・トインビーも、21世紀人類社会の未来を展望して、20世紀日本社会の独自の発展論に注目した。(5)

第二次世界大戦後、フランスに登場したアナル学派による社会史研究は新しい研究視角を提示した。L・フェーブルとM・ブロックによって創始された機関誌『アナル』が新しい歴史観を鼓舞し、その流れからヨーロッパ社会の起源を地中海とするF・ブローデルや物価史を創始したE・ラブルース、さらにJ・ムーブレの歴史人口学が登場した。(6)

1960、70年代、ドイツ歴史学派とマルクス経済史学の全盛期であった。特に戦後日本の経済状況を踏まえて、それ以前の日本資本主義をどう理解するかをめぐる熱い論争が展開された。(7)

その後、強大化したアメリカ資本主義を背景とした経済史学が生まれたが、アメリカの対世界政策のシンボルとされるW・W・ロ

ストウに代表された経済成長史学である。

さらに周知のようにコンピュータ技術の発達に呼応し、数量経済史の著しい発展をみる。その後、なかば反動的に「量」の追求から「質」の追求に動き、L・E・ディビスやR・P・トーマスが所謂、制度史的経済史と呼ばれる史観を提示した。(8)

1970年代に入ると、F・メンデルスやP・ディーヨン等が経済発展の原基形態を「プロト工業化」とする経済発展分析を論証し、さらに新しい学問を創始した。(9)

そして経済史学は、学際的領域を広げ、古典的な商業史から始まり、アメリカで発展した経営史・企業者史、さらに地理学・都市学・人口史・産業考古学と交流域を拡大した。(10)

さらに近年、従来の欧米至上主義を変えるアジア重視の歴史観が登場した。これも世界経済が「19世紀の大西洋の時代」から「20世紀後半から太平洋の時代」に入り、現実に東南アジア・中国・インドの顕著な経済成長を目にした欧米知識人の反省が中世以降の歴史研究の再吟味を求めた結果、12世紀ヨーロッパ・ルネッサンスをはじめ、その後の経済的発展・繁栄も、本源はアジアの富にあったのではないかの着眼に至った。

この問題提起は、A・G・フランク『リOrient—アジア時代のグローバル・エコノミー』(山下範久訳 藤原書店 2000年)であり、I・ウォーラステインの近代世界システム論を偏った西欧中心主義と批判し、グローバリズムの起源を16世紀アジアにあったと認めた上で、その後の東西交流の歴史観の再構成を促した。(11)

しかしウォーラステインは近年、自説の延

長線上で『ユートピアティクス—21世紀の歴史的選択—』(松岡利道訳 藤原書店 1999年)、『新しい学—21世紀の脱=社会科学』(山下範久訳 藤原書店 2001年)、『転移する時代—世界システムの軌道(1945-2025)』(T・K・ホプキンス共著 丸山勝訳 藤原書店 2002年)を発表し、西欧主義の地球的包含プロセスを計量経済史による未来論に向けた。(12)

また我が国の経済史研究においても大きな変化が現れてきた。西欧から輸入された歴史観を相克して独自のアジア史観が提唱された。角山栄は、日本が独自の様式で西欧技術・経済を吸収し、さらに変電所的な役割を果たしたことを「アジア・ルネッサンス」と把握し、1970年代のアジアの発展途上国に経済発展例を示したと評価した。(13)

この流れから川勝平太は編著『新しいアジアのドラマ』(筑摩書房 1994年)で海洋史観を中心にアジア経済圏からの歴史観を展開した。さらに杉原薫は『アジア間貿易の形成と構造』(ミネルヴァ書房 1996年)、濱下武志は『朝貢システムと近代アジア』(岩波書店 1997年)、籠谷直人は『アジア国際通商秩序と近代日本』(名古屋大学出版会 2000年)を発表した。

つまり戦後のわが国の社会科学の変遷と経済史研究は、間違いなくアジア・東洋・日本をつなぎ、さらに世界に発信できる学問体系を思索続けてきた。そこでひとつの問題提起として仏法を価値基底においた歴史観、人間主義史観の確立を模索してゆきたい。

2. 社会科学的思考とは

まず最初に遭遇する問題は、それでは社会

科学とは一体、何であろうかということになる。学生時代に熟読した卓越した社会学者の長州一二は「社会科学は、大過渡期に生きる人間の歴史的指針とならねばなるまい。この激動期の諸問題を解明して、変化の行く手を洞察し、そして『知識は力なり』という人間らしい誇りを人間の手に取り戻すことが、社会科学の課題である」と述べる。(14)

つまり歴史の潮流の中で現在を過渡期と捉えると同時に、静止点を設定し、歴史的推移と現代の多様な現象（時間の流れと空間的懸隔の統一的把握の）中で複眼的に分析し、社会的因果律を見出し、未来を推測・予知することになる。そこで求められることは自分自身の生きる姿勢の中で因果律を論理化して、自らが実証者たりうることであり、それが「人間に原点を置いた社会科学」のあり方となるのではないだろうか。つまり主観の確立が事象に臨む第一条件となる。学問と人間が不可分の関係であることが前提となる。

社会科学を志す者は、社会現象を客観的に評価して金銭につなげるのではなく、自らが社会との接点を保ち科学・人間的に行動する「生きる」哲学者としての社会学者であるべきである。何故なら優れた社会学者の内田義彦の言葉を借りれば「社会科学的認識の芽が我々の中で育ってくる最初の結節点は、我々一人一人が決断という行為に迫られる」時に、初めて決断・賭けが媒介となり事物を意識的に正確に認識でき、客観的認識が求められるからである。(15)

その認識方法には、「断片」と「体系」を結びつけて巨視的に見る視座や、多くの現象を総括的に把握し・観察して因果関連を見てゆくことや、個々の現象の中に入り込み行動

の動機を微視的に見てゆく方法等がある。

人間と社会科学を巨視的に把握した典型はマルクスの社会科学観であり、微視的に分析した典型はウェーバーの社会科学観であろう。この社会科学的認識、つまり社会科学の価値基底については、のちに述べたい。

社会科学体系が存在しても、体系が我々の眼に代わって見てくれる訳ではなく、やはり体系を用いながらも自らの眼で見なければならぬ。つまり体系をどう使うか、また体系を使ってどう見るかは、一人一人の賭けともいえよう。

マルクスは『資本論』序文に、有名な言葉「私は世論なるものを相手にはしない。一人一人の考える読者をする」を書き残した。(16)元意は、一人の人間が自らが生きる姿勢に基づき社会科学的認識の創造に参加するのでなければ、社会科学それ自体が形骸化すると受け取っても良いであろう。

そこでA・スミス、K・マルクス、M・ウェーバーを例に挙げて、人間と社会科学の基本命題を考えて行きたい。私が最も力説したのは社会科学観の下部組織となる価値基底論への論及である。その意味ではスミスには『道徳感情論』、マルクスには『経済哲学草稿』と『ドイツ・イデオロギー』、ウェーバーには『宗教社会学』等の代表的著作がある。

さらに彼らが常に立ち戻ったのは「人間とはなにか」であり、また「神とはなにか」であり、「神と人間とはいかなる関係で存在するか」の問題であった。

カトリックに支配された中世社会では、元来、変革の思想として登場したキリスト教が教会と国家権力が癒着して体制秩序の哲学に変質した。そこに人間に芽生えた理性・知性

欲求から反中世社会秩序の「宗教改革」が起り、プロテスタンティズムが時代に適合したより人間的な選択を容認する宗教として誕生した。(17)

そこには「人間の理性・知性」が価値基準として登場する。それが啓蒙思想の源泉となり、中世的な迷信的な非理性的な判断を駆逐していく。(18)

18世紀後半には博学なフランス百科全書派がヨーロッパの文化・芸術をリードした。J・ルソーがエディンバラを訪問してD・ヒュームと談論したり、A・スミスがバッカルー公に随行して大陸に渡り多くの著名人と友好を深めたことは、一方におけるナショナリズムの傾向と、他方におけるリベラルなヨーロッパ主義を生んだ。(19)

またスコットランド知識人が所謂「グランド・ツアー」を経験した時代である。(20)

つまり新しい時代の息吹に触れた人々は、自らの「合理的知性」をもとに学問に立ち向うに至る。つまり彼等は社会科学を論ずる前に、自づからの哲学を『人間学』として論理化し、その論軸の上に社会経済現象を観察・分析・論理化する科学の樹立を求めた。(21)

それは18世紀後半イギリスに始まった「産業革命」、またフランスの市民革命、アメリカの独立戦争が引き起こした未曾有の社会変化に、思想・哲學家がどのように立ち向かうかであった。この葛藤は現在も続いているし、それが人類近代史でもある。

翻って価値観の相克と多様化の激動の時代、また人間性喪失の社会にあって、東洋哲学・仏教の生命論を基調とした人間分析・行動学が新しい時代に適合する「人間学」として登場した。

そこで次世代に生きる人類への社会科学的指針となりうると確信し「人間主義史観」を試論として展開してみたい。

そこに「社会科学と仏教」の関連を求めてきた私の長年の趣意がある。なを「科学」全体の中で、仏教で説く「五陰世間」(個人)には医学・精神心理学・体育学等が、「衆生世間」(社会)には人文科学・社会科学等が、「国土世間」(国)には自然科学・天文学・環境科学等が包包される。

その意味で、現在でも学問世界で主流である西欧型の社会学者から論を初め、現代的な次元での仏法観に価値原理を置いた場合の解釈を重複させながら「社会科学とは如何なるものか」を展開したい。(22)

3. アダム・スミスと社会科学

スミスは1723年に英国スコットランドのカーカルディに生まれ、1790年にエディンバラに歿した。巨視的に見れば、スミスは18世紀の旧秩序(封建社会)から新秩序(資本主義社会)の大きな過渡期を生きた。そして近代史を飾った三つの事件、1760年代から始まったイギリスの産業革命、1776年に頂点に達したアメリカ独立戦争、1789年に爆発点を迎えたフランス市民革命の時代を見聞した。(23)

スミスは、イングランドよりも経済発展では2世紀も遅れたスコットランドに生まれ、英国の南北両地域の較差を実体験する。一般にはスミス思想の理解には、一方で彼の「スコットランド人意識」(グラスゴウ大学卒業後のオクスフォード大学留学中にも反イングランド感情が表明される)と、他方での「プレスヴィテリアン(長老会派)の宗教信条」があり、彼の思想と哲学を理解する上で重要

である。例えばスミス自身、グラスゴウ大学卒業後に英国国教会牧師になる条件のスネル奨学金給費生としてオクスフォード大学ベリオル・カレッジに留学したことに注目される。(24)

もちろんスミスの代表作は1776年の『国富論』（『諸国民の富』）である。しかし彼自身の思想形成を表すのは『グラスゴウ大学講義』にも収録された「道德哲学論」にあるとされる。それは自然神学、倫理学、法学、経済学から構成されるが、法学も経済学も、スミスから観れば道德哲学の一環として扱われたのである。その理論的核心が『道德感情（情操）論』（1759年）であった。(25)

スミス研究碩学の高嶋善哉は「この書物の内容は、今日の言葉で言えば、狭い意味の倫理学ではなく社会哲学原理ともいうべきものである」と評される。(26)

この書物『道德感情論』の公表以降、スミスのグラスゴウ大学での講義上の関心は法学や経済学等の外世界に向けられ、多くの最新情報を吸収・分析し、名著『国富論』に結実する。同時に同書が単なる経済学ではなく、経済を中心として近代文明社会を科学的に把握する大書であった。また同書執筆途中にスミスはバックルー公に随行してフランスに渡り、ディドロ、チュルゴー、グランベール、ヴォルテール、ルソー達とも出会い・親交を結び、思想的に大きな成果を得た。その意味では『国富論』は、18世紀ヨーロッパ啓蒙思想を集約した代表的著作と云えよう。(27)

スミス自身の考察の中心は、経済との関連で社会現象を論じながらも、より大きく道德・倫理・法則問題に関心があったことに注目したい。現実的には、スミスは市民社会・

文明社会に向けて生きる人間の姿勢を論じようとした訳で、エートス（人間の生きる心の持ち方・生活態度）、ロゴス（物事の道理・筋道）、パトス（感情・情念）を総括的に把握する「人間」を設定する。そこに彼が「権威の原理」と呼ぶ肉体的・精神的に優れているとか、年齢が高いとか、財産が多いとかの理由で特定の間が社会的支配力をもつとかが存在するが、そこに「功利の原理」つまり各自が自由・平等にして自己の生活を改善していこうとする姿勢が表れるが、それも人間性を基軸とする論理であるとした。

つまり「利己心」の追求が、結果としての予定調和となる考え方である。スミスは「人は生まれながらにして自分自身の境遇を改善せんと欲をもち、しかも人間が『母の胎内から墓場まで』持ち続けるもの」と述べる。そして「利己心 (self-interest)」は「同感 (sympathy) の原理」に基づいて社会性と合理性を獲得するが、その判定は彼が「公平なる傍観者」とか「胸中の人」と表現する我々の「良心」の中で行われる。(28)

つまりスミスは、人間のパトス即ち変革への欲望エネルギーを基にして市民社会のエートスとロゴスを結びつけ「同感の原理」を媒介として、新時代の間・社会観を形成した。彼自身の間・哲学観は『道德感情論』で内的体系を形成し『国富論』で外的体系を完成させたのであり、所謂モラル・サイエンス（道德科学）をソシアル・サイエンス（社会科学）にまで展開しえた最初の思想家と云えよう。(29)

スミスの確信は、経済社会の市場原理を「神の見えざる手の導き」と呼んだが、それはスコットランドに誕生しつつあった新しい

長老教会派の指導者達の示した「神の天地創造のプランを人間の手で探り当てようとするヒューマニスト（人間主義者）」に近似し、純粋な信仰と客観的な理性を保持する価値観が近代科学者に共通するエートスとなった。

スミスの自然主義思想には、また経済のロゴスが求められたが、それも「神の見えざる手の導き」であるとした。しかも、その背景にはギリシア人が正義・中庸・調和の精神を重んじたように、古典的精神が貫徹していた。この調和論について「調和の中の不調和」と述べるが、そこには「静的な調和」→「動的な不調和」→「動的な調和」の論理があった。さらにスミスの分業と私的財産と自由競争社会の肯定も、彼独自の労働者階級へのヒューマニティ（人間愛）へと結びつけられた結果であった。⁽³⁰⁾

その後の経済発展は、必ずしも彼の予言の如くには進まなかったが、間違いなくスミスは近代化の闘士であり、スコットランド歴史学派の守護者であった。彼には「市民社会というものは永遠に開かれた体系であり、人類は此の体系の中で無限に進歩する」の確信が存在した。その意味において、あの時代に激変する社会の中から「市民社会」と展望しえたスミスの確信と倫理に、再び目を向ける必要がある。⁽³¹⁾

例えば仏教の「生命論」観点からスミス「利己心」・「同感の原理」を解明していくと、彼の宗教的規範があつた時代・あの国では如何に優れていたかが論証されよう。その努力が、現在の社会科学への新しい道を開いてくれるのではないだろうか。

4. マックス・ウェーバーと社会科学

マックス・ウェーバーの社会科学は「一面で、歴史派経済学がイギリスの古典派経済学を批判した。その批判の奥底に秘められている合理的な動機を抜き出して、それを継承するという意味で自分は歴史学派の子であるといいながら、他面では、自分がその中から生まれ出た歴史派経済学の方法論のなかに含まれている流出論理を真っ向から批判しつつ、自分の社会科学方法論を打ち立てる」方法をとった。⁽³²⁾ 産業革命を先駆するイギリスを急迫する、後のドイツとなる諸地域の社会経済を代弁していた。

マルクスが人間の社会生活の歴史が結局、外的一経済的利害状況によって大きく軌道づけられると考え、その他の文化諸領域を経済構造の上に構築された上部構造と把握することにより人間文化を定義づけた。

しかしウェーバーの場合、経済以外の文化諸領域における「因果の法則性」の社会科学的追求を可能にするような方法を見事に作り上げた。それは経済現象に関する厳密に経済学的一経済社会学的ではなく一な分析の実は不十分であったが、多面それだけに具体的な生きた人間の多面的な姿を視野に入れながら、社会現象を科学的に追求できる方法を作り上げた。⁽³³⁾

ウェーバーは、目的関連を人間諸個人を行動にまで押し動かす一つの原因とみて、客観的な歴史の因果関連の中に移し変え、その因果性の範疇を用いて社会現象を対照的に捉えていくことが社会科学であると考えた。

ウェーバーが、たとえマルクス共産主義と東洋文化の異質性理解に不十分であったとし

ても、政治・経済的な利害状況の中で「個々の人間」を経済活動領域の中で「基礎的な重要性」を持つと認め、その他の文化領域に関係していく人間像を視野に入れた上で、経済方法論を樹立しようとしたのは劃期的思考であった。(34)そこで取られたウェーバーの分析方法は、人間の「動機の意味・理解」であった。(35)

その元意は、人間の営みについて人々が何故そのような行動をするのかについて、動機づけが把握される訳であり、単なる経験的規則性ではなく確実な原因と結果の連関をたどり、将来の予測に備えることが可能となるからである。さらに社会科学の認識の根拠を、以上の様な形で捉えることに照応し、歴史のダイナミックス（動因）は理念と利害状況の相関として掌握できることになる。

ウェーバーの言葉に「人間の行為を直接に支配するものは、理念ではなく利害である。しかし理念によって作られた『世界像』は極めてしばしば転軸手として軌道を決定し、その軌道にそって利害のダイナミックスが人間の行為を押し動かしてきた」とある。(36)

彼の「利害状況」の把握方法、つまり「階級」と「身分」という複眼視座に立つ訳であるが、H・H・ガースは「理念と利害状況の社会学」と表現した。ウェーバーは「利害状況」の側からの歴史的因果関係の追求という科学的な営みは十分に成立するとして、より人間的な決定因としての「理念」に眼を向けた。その範例が『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』である。彼は歴史の本源的なダイナミックスを究明していき、プロテスタンティズムの果たした役割に注目する。それを主著『宗教社会学論』に収録される

「世界宗教の経済倫理」で展開した。(37)

つまり現実の歴史世界のダイナミックスとして、理念と内的利害状況さらに外的利害状況の三因子の緊張関係の波動と観る。そしてプロテスタンティズムの「資本主義の精神」を人間のエートスに従う合理精神からの発現とする一方、利潤追求に駆立られる営利欲に支配される「資本家の精神」を峻別する。

これらの構想は、自ら敬虔なプロテスタントとしての信仰を基盤に置き、天才的な説明方法である。事実、ウェーバーによってキリスト教はキリスト教哲学を完成させ、異文化世界へのアプローチと比較法を確立したと云えよう。(38)

問題は実際の歴史が彼の哲学的分析と符合するかどうかである。例えばウェーバーがプロテスタンティズムの典型として用いたりチャード・バクスター『言行録』は「偽証であることを遺言で認めた」ことが解明され、つまり「プロテスタンティズムは純な力ある精神でないこと」が明らかにされた。(39)

またウェーバーの宗教理解にも疑念が出されていることも事実である。儒教を仏教の相似形として理解したり、また彼が概観した小乗教理解を全仏教に波及させて考えるなど、むしろ「宗教哲学」の面からも検討されるべきである。特に、今日のイスラム世界の経済発展の理解は、ウェーバー主義からは全く出てこないからである。(40)

ウェーバーの天才的な理論づけには敬服するが、プロテスタンティズムがの倫理が暴走し資本主義社会の諸問題を作りだしたことも事実である。しかし時代的制約もあり、知識・情報量も現代とは次元が異なる話であり、無意味と即断できえない。なぜなら限られた

時間と環境の中で、やはりキリスト教を哲学まで導き、寛容と理解を入れて異文化地域にまで受容可能な宗教・哲学まで止揚させた功労者である。(38)

5. カール・マルクスと社会科学

カール・マルクスが『資本論』の副題に「経済学批判」と入れたのは疎外現象の中を動き回ってだけの概念経済学を批判し、経済の主体が他ならぬ「人間」であることを再度、強調する意図であった。(41)

この人間の实像が一步一步現実社会の具体的な人間に近づく過程は、『資本論』の論理構成にも伺われる。殊に第3部の終わりの第7編で、ブルジョワ社会の経済的諸関係は疎外された現象形態であり「物神的性格の完成である三位一体的範疇、つまり資本には利子、土地には地代それから労働には賃金という三位一体範疇が批判され」、そこで一回転してブルジョワ社会における現実の真の姿たる『分配諸関係と生産諸関係』と、その「諸階級」が明らかにされる。このようにしてブルジョワ社会における人間の最も現実的な姿、あるいは最も現実的な姿における人間諸個人に到達する。(42)

マルクスは、結局、人間社会の社会生活の歴史が外的・経済的利害状況によって軌道づけられると考え、疎外現象を通じて人間の営みの歴史をひとつの自然史過程と把握した。彼の場合、その論理を史的唯物論に求め、当時の世相のキリスト教価値観の破棄を『ドイツ・イデオロギー』の宗教批判で展開した。(43)

その疎外の結果（例えば価値法則）をしっかりと掴み、マルクスは経済学批判を展開し

た。ウェーバーが「シュパニング」（緊張）と「ユーバガング」（移行）という方法概念で対象に迫っていくの対して、マルクスは「矛盾」の概念で迫った。(44)

そこでマルクスの体系について考えてみたい。先ずエドゥアルト・ベルンシュタインが「マルキシズムは神を抜きにしたカルヴィニズム」と叫んだことは有名であるが、事実、マルクスはプロテスタンティズムのエートスあるいは社会批判の精神を批判的に摂取してそれを出発点とした。次いで他のヨーロッパ諸国の歴史の諸要因を結びつけて論理化し自らの思想体系を作りあげた。(45)

ケネス・E・ボールディングは、「実際、マルクス主義は、キリスト教、イスラム教に続く第三のユダヤ教的宗教と呼ぶことができる。マルクス主義は、歴史の实在と時間の重要性を強調し、また歴史を一つの勝利の門に至る一本の道として捉え、その門をくぐると、その先は輝かしい救いの世界が開けるとみる」とした。確かにマルクス主義は彼の言葉によれば、キリスト教以上にユダヤ的な執念的な傾向もあり、その歴史上の唯物的解釈も、新約聖書の恵み深い神よりは旧約聖書の怒れる神の審判に近いと思える。

さらに興味深いことは、ボールディングは、マルクス主義を受け入れ易い日本について「日本が多種・多様な価値観を入れたモザイク社会」であり、彼の弁では「道徳よりはしきたりに罪よりも恥に、基盤を置く日本伝統の価値観」への反動が共産主義の歴史を特徴づける自己批判・肅正と類似するとした。さらに日本人の権威主義的家族構造とマルクス主義の階級構造の相関性の中に、日本へマルクス弁証法が入り易かったと観る。(46)

ボールディングの指摘では、マルクスの世界観の底流にはユダヤ的発想・宗教観が流れているとするが、極めて大事な視点である。何故ならマルクスが共産主義を確信しえたのかについて、彼が生きた時代の現実の分析から導き出した答である以上、彼自身の人間観・社会観・世界観の総体的把握として観るべきであり、彼自身の歴史観も、その「宗教哲学」が存在して初めて社会科学的発想と論理展開できた。それ故にマルクス思想の核心をユダヤ教思想との関連において研究することが、今後の課題となる。(47)

6. 結びにかえて—仏教と社会科学—

現在の我々諸個人には、どのようなエートス、内的ダイナミクスや価値姿勢を持つべきかの問題となる。例えば1970年代、デューゼンベリーの消費者行動理論を資本主義体制批判の分析に持ちいたJ・ガルブレイス教授は「心象経済学」を提唱した。そこには景気循環に心理的景気論を導入して消費者選好を加味した研究を展開し人間衝動の理論化が果たされた。(48)

また平恒次は「資本主義社会の経済過程を支えている『衝動』の性質と、その『共鳴』と『雷動』の性質を理解したい」と述べ、具体的には「所得分配」を取り上げつつ「心象経済学」を提唱する。(43)

問題は、果たして「心象経済学」(若し、そう名づけられるならば)の価値原理・姿勢が何によって形成・論理化されているかである。この心象経済学が、最も有効な方法として社会科学体系の中に「人間と経済」の関係を挿入できるならば、果たしてどのようなものであろうかである。

過去においてもイギリス社会思想家T・カーライルは『過去と現在』、J・ラスキンは『この最後の者にも』等において、「利他主義」ないし「自己犠牲」の倫理を強調する経済学を提唱してきた。殊にカーライルは大著『資本主義経済学の史的発展』では「経済学者に対して悪科学(ディスマル・サイエンス)教授の蔑称を投げかけ、政治経済学(ポリティカル・サイエンス)は商人経済(マーカントイル・エコノミー)にすぎない」と非難した。(49)

ラスキンは「人間性の麗しき方面」を高唱することによって経済の倫理化を主張した。(50)

彼らの説は死滅したのではなく、経済学の底流に残続してきた。唯物論者の河上肇が、自らの思想形成過程において、東洋哲学に立脚しつつ人間学の歴史形態を比較文明的に考察しながら、イデオロギー的階級性を求めようとした。(51)

事実、河上は、第一次大戦後の不況、関東大震災の惨状の中で、挫折感を味わい、より『資本論』的理解に近い立場となり「マルクスの謂ゆる社会的意識形態について」(1926年)、「再びマルクスの社会的意識形態について」(1927年)の論文発表を通じて、マルクス主義唯物論へ傾斜していった。

つまり「河上は、いわゆる進歩的な『学者』の一人として『マルクス学』を受容したのではなく、いわば伝統的な『求道者』の一人として、その求道の遍路のはてに『マルクス主義』を『道』として受容した」のである。(52)

現在の社会に生きる我々は、社会科学つまり人間の社会経済現象を科学的に把握・論理

化する哲学は何かと求めている。つまり人間のエートスとロゴスとパトスの基底部にありそれらを衝動させる本質に肉迫し論証する哲学である。それは同時に「生命とは何か」、「生命とは如何なるメカニズムで哲学的に説明できるのか」、「生命観と価値観の相関性」等への疑問に答えられるべきものであり、その哲学的原点から他の人間・社会・環境への深い連関性を波及させられる論理であるべきである。

仏教で説く「三世間論」、「三妙合論」の原理等は、明らかに人間と社会の論理展開の一助をなす。その意味で「十界論」、「十如是」、「百界論」等の生命の因果律と「煩惱」のメカニズムが明証されゆく時に、社会科学の「核」たる論理になりうるであろう。ちょうどウェーバーによって、プロテスタンティズムが「信仰」から「哲学」に飛翔しえたように、東洋哲学の透徹した論理が現実世界を舞台に明証されることに期待したい。

注

- (1) 例えば18世紀末に南フランスに生まれたA・コントは哲学と社会学における『実証精神論』、19世紀初頭にバイエルンに生まれたL・フォイエルバッハは『キリスト教の本質』を著し、科学的思考の先駆を切った。本田喜代治他『実証の思想』(河出書房新社 昭和39年) 8-13頁。
- (2) スペンサーが日本の明治政府また自由民権運動、さらに東京大学に与えた影響は、山下重一『スペンサーと日本近代』(御茶の水書房 1983年)に詳しい。このような視点からは、今井宏『明治日本とイギリス革命』(研究社叢書 昭和49年)がある。
- (3) 平野勇夫訳『大日本—東洋のイギリス—』(H・ダイア著、実業之日本社 1999年)が参考となる。「序に代えて」を拙者が執筆したが、原著の副題に「国民進化論」とある。
- (4) 日本社会進化論の固有性と世界性の独自の論及は、川勝平太『日本文明と近代西洋』(日本放送出版協会 平成3年)がある。
- (5) A・J・トインビー博士は、第2次世界大戦後の日本の奇跡的な復興の中に、西欧とは異なる独自のものを見出し、それを大乘仏教によるエネルギーと考え、大著『歴史の研究』も書き変えた程である。拙稿『「21世紀への対話」に臨んだトインビー博士の歩んだ道』(創価大学創価教育センター紀要 第2号 2004年)参照。また『21世紀への対話』中巻(聖教新聞社 2003年) 204-208頁。
- (6) 竹岡敬温『アナル学派と社会史—「新しい歴史」へ向かって—』(同文館 平成2年)に詳しい。
- (7) 正田健一郎『日本資本主義と近代化』(日本評論社 昭和51年) 10-18頁。また論争は、河野健二等の京都大学人文学派グループの優れた著作『世界資本主義の形成』(岩波書店 1967年)、『世界資本主義の歴史構造』(岩波書店 1970年)を生んだ。
- (8) 角山栄『経済史学』(東洋経済新報社 昭和45年) 81-90頁。
- (9) わが国にプロト工業化を本格的に紹介したのは、斎藤修『プロト工業化の時代』(日本評論社 1985年)や鈴木健夫『プロト工業化』(L・A・クラークソン著 早稲田大学出版部 1993年)がある。
- (10) これらの経済史家を簡潔に紹介したものに、拙著『一般経済史』(創価大学出版会 昭和63年) 第2章「経済史の学際的領域」(25-51頁)参照。
- (11) 川勝平太『文明の海洋史観』(中央公論社 1997年) 45-50頁。
- (12) ウォーラスティンは、彼が責任編集した『世界システム—経済・史的システム・文明』(山田鋭夫他訳 藤原書店) 全5巻により多くの経済学者に影響を与え、経済史領域にも入り、過去・現在・未来をつなぐ論理としての規範を供した。
- (13) 角山栄『アジア・ルネッサンス—勃興する新・都市型文明』(PHP研究所 1995年)参照。
- (14) 高鳴善哉他『社会科学新事典』(河出書房 昭和39年) 169頁。
- (15) 内田義彦『社会認識の歩み』(岩波新書 昭和40年) 18頁。生松敬三『社会思想の歴史—へ

- ーゲル・マルクス・ウェーバー』(NHK 市民大学叢書 昭和46年)が参考となる。
- (16) 長谷部文雄訳『資本論』(K・マルクス著青木書店 1963年)序文, またローゼンベルグも, 同書の理解には自分の思考と努力を訴える。梅村二郎訳『資本論注解』第1巻(魚住書店 1931年)3頁。
- (17) 富本健輔『宗教改革運動の展開』(風間書房 昭和53年)384-390頁, 彼は, 当初, その過程を「リフォーメーション」と把握する。『ドイツ宗教改革の研究序説』(風間書房 昭和40年)1-26頁。
- (18) スコットランドについては, 松谷好明訳『スコットランドにおける教会と国家』(すぐ書房 1985年)参照。
- (19) 高橋清徳訳『交易のヨーロッパ—物・人・市場・ルート—』(A・ブレンシ他著東洋書林 2000年)206-109頁。
- (20) 拙著『スコットランド・ルネッサンスと大英帝国の繁栄』(藤原書店 2003年)157頁。
- (21) 森岡敬一郎訳『社会学と歴史学』(P・パーク著 慶應通信 昭和61年)27頁。
- (22) 従来も東洋経済史研究への関心は存在した。穂積文雄他『東洋経済史』(ミネルヴァ書房 1974年), また伊藤幸一『経済史学の方法』(新評論 1970年)等があるが, 19世紀欧米資本主義に対応してのアジア各地の独自の経済発展を評価していくとの視点ではなかった。さらにアジアのダイナミズムに力点を置くには, やはり現時点では日本のもつエボリューション(進化 evolution)なエネルギーを包摂して説明できる史学であらねばならない。
- (23) 水田洋『アダム・スミス研究』(未来社 1968年)133-135, 149-150頁。
- (24) 高嶋善哉他『アダム・スミスと現代』(同文館 昭和52年)77頁。
- (25) 星野彰男『アダム・スミスの思想像』(新評論 1976年)159頁。
- (26) 高嶋善哉『アダム・スミス』(岩波書店 1970年)49-60頁, 行安茂編『近代イギリス倫理学と宗教』(晃洋出版 1999年)225頁。
- (27) 最近, この分野では優れた著作が公刊された。田中秀夫『スコットランド啓蒙思想史研究』(名古屋大学出版会 1999年)230-260頁, 田中正司『スコットランド啓蒙思想研究』(北樹出版 昭和63年)60頁。
- (28) 篠原久『アダム・スミスと常識哲学』(有斐閣 昭和61年)168頁。資本主義と倫理の関係については, 名著田中九一訳『奢多と資本主義』(W・ゾンバルト著 而立社 大正14年)221-226頁。
- (29) 高嶋善哉『スミス「国富論」』(春秋社 昭和48年)376頁。
- (30) この背景にはウェーバーの言うプロテスタンティズムの確立が挙げられる。梅津順一他『近代西欧の宗教と経済—歴史的研究—』(同文館 平成8年)12, 90-95頁。
- (31) 田中秀夫『文明社会と公共精神—スコットランド啓蒙の地層—』(昭和堂 1996年)7頁。宗教的には, 大西春樹訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神—スコットランドの検証—』(G・マーシャル著 すぐ書房 1996年)23-43頁。
- (32) 大塚久雄『大塚久雄著作集—社会科学の方法—』第9巻(岩波書店 昭和43年)24-34頁。田中豊治他『近代世界の変容—ヴェーバー・ドイツ・日本—』(リプロポート 1991年)13頁。
- (33) 内田義彦他『資本主義の思想構造』(岩波書店 昭和43年)303-330頁。
- (34) 大塚久雄『欧州経済史』(弘文社 昭和37年)3-7頁。
- (35) アメリカではT・パーソンズの社会学に結実し, その後のアメリカでの行動社会学の基礎となった。加藤昭二『行動社会学と経済発展—社会変動への一視点—』(勁草書房 1974年)13頁。
- (36) 生松敬三前掲著 164-168頁。
- (37) 梶山・大塚他訳『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 昭和37年)56-62頁。また宮原光庸訳『産業化社会とキリスト教徒』(H・F・R・キャサーウッド著 すぐ書房 1996年)36頁。
- (38) 小島潤『イギリス教会史』(刀水書房 1995年)VI VII, 中野毅他訳『宗教の社会学—東洋と西洋を比較して—』(B・ウィルソン著 法政大学出版会 2002年)1-30頁。
- (39) 中野毅編『比較文化とはなにか—研究方法と課題—』(第三文明社 1999年)131-140頁, 山中隆次他『社会思想史講義』(新評論 1985年)217-228頁。
- (40) 片倉もとこ編『イスラーム教徒の社会と生活』(悠思社 1994年)42頁, 竹下正孝編『イ

- スラームの思考回路』(悠思社 1995年) 17-20頁。
- (41) 向坂逸郎編『資本論読本』(河出書房新社 昭和38年) 1-8頁。
- (42) 長谷部訳『資本論』(前掲) 448-451頁。
- (43) 花崎泉平訳『ドイツ・イデオロギー』(K・マルクス著 合同出版) 45-59頁 英国経済史をマルクス主義から分析した名著にE・J・H・ホップスボウム『イギリス労働史研究』(ミネルヴァ書房 昭和43年), 都築忠七編『イギリス社会主義思想史』(三省堂 1986年) 63-70頁。
- (44) 「疎外」については, 栗田賢三訳『近代人の疎外』(F・パッペンハイム著 岩波書店 1962年) 2-8頁。マルクスの疎外論から視た分析に, 森本和夫訳『疎外と工業社会』(F・ペルー著 紀伊國屋書店 1971年) 1-12頁。
- (45) この分析の背景には, 当時, 著しく変化していくプロシアの経済発展があった。その確証を用いて哲学も進展した。歴史的背景については, 諸田實他『ドイツ経済の歴史的空間—関税同盟・ライヒブンド—』(昭和堂 1984年) 参照。1970年代, 河野健二他訳『甦るマルクス I・II』(人文書院版 1968年) に学生は熱中した。そういった時代であった。
- (46) 清水幾太郎訳『二十世紀の意味—偉大なる転換』(K・ポールディング著 岩波書店 昭和38年) 54頁。大田充他訳『社会科学のインパクト—経済学の未来を求めて—』(ダイヤモンド社 昭和45年) 25-38頁。
- (47) 同時に宗教史比較ではなく文明史比較のかたちで展開されるであろう。その際, S・ハンチントンの『文明衝突』(鈴木主税訳 集英社 1998年) ではなく「文明の包摂・融合」と盛衰を勝負ではなく, 自然な流れで受容する視角が求められよう。神川正彦『比較文明の方法—新しい知のパラダイムを求めて—』(刀水書房 1995年), 秀村選三『文明の転換と東アジア—トインビー生誕100周年生誕フォーラム—』(藤原書店 1992年), 吉澤五郎『世界史の回廊—比較文明の視点—』(世界思想社 1999年) が参考となる。
- (48) 都留重人訳『不確実性の時代』(J・K・ガルプレス著 ブリタニカ 1981年) 47-51頁。ガルプレイス博士には『豊かな社会』(1958年), 『新しい産業国家』(1967年) がある。また現在『人間主義の大世紀を』を池田大作博士と対談連載中である。『潮』(2003年7月号より)
- (49) 船橋喜恵訳『進歩の思想—歴史と社会』(S・ボラード著 紀伊國屋書店 1971年) 111頁。カーライルについては拙著『蘇格蘭土と日本・世界』(近代文芸社 1999年) 60頁。
- (50) 掘経夫他『イギリス社会思想家伝—フェビアン社会主義の源流—』(ミネルヴァ書房 1978年) 233-260頁, 桑原武夫監訳『イギリス社会主義思想』(河出書房新者 昭和38年) 31-204頁に彼の主張が訳されている。
- (51) 河上は英国ロンドン大学でマルクス著作に触れ, 帰国後, 彼の思想・哲学をわが国で紹介した。同時に, それが中国へのメッセージとなった。三田剛史『甦る河上肇—近代中国の知の源泉—』(藤原書店 2003年) 参照。
- (52) 山之内靖『社会科学の方法と人間学』(岩波書店 昭和40年) 67-71頁。