

# モラロジーと近代道徳哲学

## —経済社会思想史からの問い—

伊 藤 哲

- 1) はじめに
- 2) ルネサンスは資本主義経済社会と直結するのか
- 3) ルネサンス的人間と宗教改革の位相
- 4) 「自然の法則」とは
- 5) 近代道徳哲学の人間本性
- 6) まとめにかえて—モラロジーとの接点を求めて—

### 1) はじめに

廣池千九郎は、『道徳科学の論文』の第2版自序文にて、次のように当時の現状を語る。

「さて、おおよそ十三、四世紀のころより、欧州において彼のルネッサンスの運動が起こった結果、いわゆる自由、平等及び博愛の思想が澎湃として興り来たり、一面には、晦澁陰鬱な欧州のあらゆる政治的及び社会的状態を打破してこれに明朗清新の気分を与えた利益はあったが、そのいわゆる「明朗精神」ということは、無差別的、無批判的且つ感情的に、旧来の政治上及び社会上の因襲の状態を打破して、階級の観念も、礼儀もしくは慣習の束縛も、自己反省の必要もなくなってしまって、自己自身の利益的本能のままに思考し、考察し、批判しもしくは行動して差し支えないというように、その思想の意味を極端に解釈するものを生じたがために、若き青年や、無経験の人間や、無思慮な人間には、この新思想は実に天来の大福音であったのであります。」<sup>1)</sup>

これは、昭和九年、つまり、西暦1934年にあたり、それ以前の世界的情勢を概観すれば、1929年のニューヨークのウォール街での株価暴落に端を発した世界恐慌が波及し、日本では金解禁の実施を声明した直後に世界恐慌に巻き込まれ、日本経済界は不況の極みである昭和恐慌へ突入り、労働運動の激化、財閥の産業支配がさらに進み、国内政治では、1932年に犬養毅首相が暗殺される五・一五事件、国際的には1933年に満州国に対するリットン報告書を不服として国際連盟を脱退するなど様々な出来事が起こっていた。それを踏まえて廣池は「階級の観念も、礼儀もしくは慣習の束縛も、自己反省の必要もなくなってしまって、自己自身の利益的本能のままに思考し、考察し、批判しもしくは行動して差し支えない」とする人間・社会・

世界の動向を憂いての発言であることは当然であり、モラロジー確立の急務を訴えていたことが理解できる。廣池は、『道徳科学の論文』で、何度となく、「ルネッサンス」に言及する。

さらに、世界経済が大恐慌を産んだことを念頭においた次の言葉を廣池は提示する。

「次に、産業及び経済のごときも、アダム・スミス流の経済学においては、人間の欲望をもってその原理となし、しこうしてこの経済学が、いわゆる資本主義に合流して今日の産業、経済の組織の基礎をなすが故に、その原理の欠陥は年を経るにしたがひ、ついに十九世紀の後半ごろよりは産業及び経済組織の破壊を媒介するようになっており、今日に及んだのであります。」<sup>2)</sup>

第二版の自序文に登場する先の廣池の叙述は、果たして正確な西洋思想の歴史の把握の上にあるのかという僅かな疑問が生ずる。この論稿においては、近代経済社会思想（とくに、英国）を研究対象とする者として、とくにルネサンスから近代までの人間本性論史を廣池論文から抽出できるか否かを主眼とし、モラロジーの真価とその進化の方向性を究明する準備をしたい。

### 2) ルネサンスは資本主義経済社会と直結するのか

ルネサンスとは、十四世紀から十六世紀にイタリアを中心に起こった人間性解放の文化革新運動である。とくに、中世においてキリスト教と封建制度に束縛され、歪められてきた人間本性を本来の姿に戻そうとするものであった。『イタリア・ルネサンスの文化』を著したブルクハルトは、「まずこの時代は、われわれが見たように、個人主義をもっとも強力に発展させる。ついでそれは個人主義を、あらゆる段階における個性のもっとも熱心な、もっとも多面的な認識にみちびく」<sup>3)</sup>と述べて、人間の個性の発露としての「自由意志」がルネサンス文化を形作ったと指摘した。それを顕著に表すのが当時の思想家ピコ・デラ・ミランダの『人間の尊厳についての演説』からの神が人間に語りかける次の叙述であろう。人間の「自由意志」がこの世を支配できることを語ると同時に、人間の責任ある行動をも提示している。

「我々は定まった座も、固有の姿形も、お前自身に特有なかなる贈り物も、お前アダムよ、お前に与えなかった。…お前は、いかなる制限によって抑制されることもなく、その手の中に、私がお前を置いたお前の自由意志に従って、自分自身に対して、自分の本性を指定するであろう。…私はお前を世界の中心に置いた。お前は獣であるところのより下位のものに墮落することもできるであろうし、お前の意向次第では、神的なものであるところのより上位のものに再生されることもできるであろう。」<sup>4)</sup>

ピコの言説について、水田洋は『近代人の形成』の中で、次のように述べることで、「近代的個人」を提示する。

「ピコの世界観においては、神は人間の生き方を、一定の方向としてあたえなくなり、人間は自分で、生きていく道を、決定しなければならなくなった。神も変わり、人間も変わり、しかも、両者の距離は、しだいに遠くなっていく。そのことは、封建社会からの、近代的個人の、離脱をあらわしていた。」<sup>5)</sup>

一方で、ルネサンスの歴史・思想的重要性よりも宗教改革に言及する論者として、トレルチは、「宗教的重生つまり宗教改革の方が、ルネサンスに比して比較にならないほど強力な原理であった」と指摘する。さらに、トレルチの友人であるマックス・ヴェーバーは周知の通り、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を著して、プロテスタンティズムの倫理が資本主義社会を形成したことを解明した。これは、まさにルネサンスよりも近現代経済社会を構築するのに宗教改革を達成したルターやカルヴァンのプロテスタンティズムの倫理思想—「キリスト教禁欲の精神」—を高く評価したものである。では、なぜ、このようにルネサンス的「自由意志」に対して、歴史は「キリスト教的禁欲の精神」を必要としたのかという疑問である。ヴェーバーが自らの同書の最終段落に廣池が眺め、感じたであろう同時代を次のように述べている。

「今日では、禁欲の精神は一最終的にか否か、誰が知ろう—この鉄の檻から抜け出してしまった。ともかく勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱をもう必要としない。禁欲をはからずも後継した啓蒙主義の薔薇色の雰囲気さえ、今日ではまったく失せ果てたらしく、「天職義務」の思想はかつての宗教的信仰の亡霊として、我々の生活の中を徘徊している。…営利のもっとも自由な地域であるアメリカ合衆国では、営利活動は宗教的・倫理的な意味を取り去られていて、今では純粋な競争の感情に結びつく傾向があり、その結果、スポーツの性格をおびることさえ稀ではない。」<sup>7)</sup>

このように、ヴェーバーは現在の資本主義的経済社会に宗教的・倫理的精神が消失してしまったことに対

して警鐘を鳴らし、最後に次の言葉を残す。「こうした文化発展の最後に現れる「末人たち」にとっては、次の言葉が真理となるのではなからうか。「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のものは、人間性のかつて達したことのない段階にまですでに登りつめた、と自惚れるだろう」と。」<sup>8)</sup>このヴェーバーの「精神のない専門人、心情のない享楽人」こそは、廣池が述べた「自己反省の必要もなくなってしまって、自己自身の利益的本能のままに思考し、考察し、批判しもしくは行動して差し支えない」とする人間そのものであろう。同時代人の社会への危機感が明らかに共有されているといってもいい。しかしながら、廣池がルネサンスから当時の資本主義経済社会を直結させるのに対して、ヴェーバーは明らかに近代資本主義経済社会への中途に宗教改革の意義を認めている。廣池が看過したかもしれないヴェーバーの主張するプロテスタンティズムの倫理観を再考するべく、やはり、ここではルネサンスと宗教改革が思想的にどのような歴史的位相にあったかを探りたい。そのことが、モラロジーの明確な意義付けにもつながっていくと考える。

### 3) ルネサンス的人間と宗教改革の位相

水田はマキアヴェルリの中に、「ルネサンス的人間観と社会観の、最後の、最高の形態が見られる」<sup>9)</sup>と述べる。さらに、水田氏は次のように指摘することで、ルネサンス的人間の基本的性格を指摘する。「ルネサンス的人間が、現実の変動の中で生きていこうとするときに、基準となるべき主観的(道徳的)法則も、客観的法則も、存在しないことを意味する。」<sup>10)</sup>そこで、本来、人間の基本的性格で、悪であった「野心と貪欲」<sup>11)</sup>が人間の本質そのものとなった。この時代に自らの「野心と貪欲」を前面に出し突き進む人物といえ、君主に他ならない。マキアヴェルリは『君主論』で、ヴィルトゥ(人間の能力)とフォートゥナ(運命)の関係性を述べることで、野心を持った君主が運命に対抗できる旨を示している。

「世の中のことは、すべて運命と神によって支配され、人知をもってしては到底律することができないし、矯正する道もないように定められてであると信じている人が多くあるかもしれない。このため人間の努力は無意味であって、万事は天に任すべきものであると考えてくるであろう。…とはいえ、我々に自由意志が消滅しない限り、私はこう考える。つまり、運命は人事の半分の裁定者であるが、残りの半分は、あるいはそれより少ないかもしれないが、それは我々の裁量に任してある。」<sup>12)</sup>

では、なぜ故に君主の自由意志が強調されるのかといえば、それは大衆が「人間は恩知らずで、多弁で、

虚偽で、臆病で、けちである」<sup>13)</sup>し、「人間は非常に単純であってただ目の前の必要に支配される」<sup>14)</sup>存在であるから、指導者が適切な方向性を持って国家を統一、支配して、彼らの生活基盤を管理してやらなくてはならないという考えがあったのである。(イタリアが統一国として存在せず、マキアヴェルリのフィレンツェ共和国もまた当時の絶対王政時代の到来の中で消滅の危機にあったことを想起しなければならないが。)

イタリア・ルネサンスは何をヨーロッパにもたらしたか。それを端的に述べてくれるのが、当時、カトリックに属していたエラスムスとトマス・モアの両著書であろう。エラスムスは『痴愚神礼讃』の中で、君主は領土を広げるために、聖職者は昇進するために、貴族は自らの財産を増やすために血道を上げていることをコミカルに指摘し、公開裁判にかけられている自分＝愚かな神がいかに謙虚であるかを語っている。

「第一、私が自分で自分を褒めましても、どこかの某といわれる学問のあるお方や、某といわれる偉いお方よりも、はるかに謙虚だと思います。こういう方々は、羞恥心が腐ってしまっていて、お世辞のうまい頌詞作者やほら吹き詩人をお抱え料で買収なさり、ご自分に対する褒め言葉を、つまり、真っ赤な大嘘をお聞きになろうというのですから。」<sup>15)</sup>

また、モアは『ユートピア』の中で有名となった「羊が人間を食らう」の元となった叙述を次のように著すことによって、当時の上流階級の貪欲さを指摘する。「羊は非常におとなしく、また非常に少食だということになっておりますが、今や大食で乱暴になりはじめ、人間さえも食らい、畑、住居、町を荒廃、破壊するほどです。この王国でとくに良質の、従って高価な羊毛ができる地方ではどこでも、貴族、ジェントルマン、そしてこれ(怠惰と贅沢)以外の点では聖人であらせられる何人かの修道院長さえもが、彼らの先代の土地収益や年収だけでは満足せず、…つまり残る耕作地は皆無にし、すべてを牧草地として囲い込み、住処を壊し、町を破壊し、羊小屋にする教会だけしか残りません。…こういう偉い方々はすべての宅地と耕地を荒野にしまいます。」<sup>16)</sup>

このような現状と化したイギリス社会を彼は同書の第一部で指摘し、痛烈に批判し、第二部「ユートピアに関する詩と書簡」の箇所理想とするユートピアの「神的制度」を紹介し、当時の上流階級—主権者、聖職者、貴族等—の心に巣食った「高慢心」の実体と恐ろしさを強調する。

「貪欲と略奪心は、あらゆる生物の場合には欠乏に対する恐怖から起こりますが、人間の場合には、必要もないのに、ものを見せびらかして他人を凌ぐのを栄誉と考える高慢心だけで起こります。」<sup>17)</sup>

「この高慢心は、自分の利益ではなく、他人の不利

をもって繁栄の尺度としています。高慢心は、自分が支配し嘲笑できる相手としての惨めな人たちの悲惨さと対照されて初めて高慢心の幸福はことさら輝き出すのであり、高慢心は自分の富を見せつけて惨めな人たちを苦しめ、その貧苦を煽り立ててやろうとしているからです。この冥府の蛇は人間の心に巻きついて、人がより良い人生行路に就かないようにと、まるで小判鯨のように引き戻し、引き止めます。」<sup>18)</sup>

「高慢心」をもった人間とは、すでに私たちが知っている通り、ごく少数の、権限と財力と高い身分をもった人たちである。したがって、「一般民衆には、したいことをする自由は、与えられなかった」<sup>19)</sup>ことは歴然としている。

エラスムスもモアもカトリックに属する者として、とくに当時の知識人として、選ばれたルネサンス的人間の「自由意志」が自らの権限・財力の獲得に暴走していったのかを明らかにし、その下で一般民衆がいかに虐げられた社会環境をあてがわれたのかを指摘し、「自由意志」の肥大化と暴走を抑止しようと試みた。

しかし、その暴走はとどまることを知らず、すでにカトリック内部の教説では制御できなくなった実社会があった。宗教改革とは、単に旧教へのプロテストではなく、当時の知識人—聖職者・宗教家—たちのルネサンス的人間が造り出した=改悪された時代・社会環境へのプロテストとして認識するのが適当であろう。

廣池は、「ルネサンス運動をはじめ、その後における政治的、産業的、経済的、教育的及び宗教的運動は、その最初にはレフォメーション(reformation〈立て直して善くするすること〉)であると称せられておったけれど、ついに二十世紀の今日においては、事実上全部デフォメーション(deformation〈改悪〉)になってしまったのであります」<sup>20)</sup>と述べられ、「ルネサンス以来は急劇に且つほとんど全部にわたりて、聖人の教えを打ち捨てて、全く各自の利己的本能によりてその研究をなすに至ったのであります」<sup>21)</sup>と続けている。しかしながら、ここではヴェーバーが指摘したプロテスタンティズムの倫理には触れられていない。となれば、ここではより宗教改革の思想的意義を提示することによって、人間本性の内実と宗教の関係について考察を進めよう。

ルネサンスが造り出した時代・社会環境が多くの民衆を貧苦の中に陥れ、僅かな数の権力者、聖職者、万能人が自らの「自由意志」を解き放たれた先には、欲望を肥大化・暴走化を許した世界があった。本来、知識人として聖職者が一般大衆に説いていたのはキリスト者としての態度であったはずである。それが顕著に記されているのが、エラスムスの『キリスト教兵士提要』<sup>22)</sup>である。

ここでは、『キリスト教兵士提要』の要旨を紹介しよう。キリスト者の営みを戦いに例えて次のように述べる。キリスト者は外なる世間と内なる自己とのいずれにも見出される悪と罪に対する不断の戦いを行う。この戦いにおいて神はキリストとして世に臨み、人間の努力に対して最終的な勝利を保証する。それとは対照的に人間はあまりにも神の恩寵に縋り過ぎ、傲慢と怠惰に陥る悪しき可能性を秘めた存在であるから、人間はそのような心持に引きずられないように、中道としての態度、すなわち恩寵を頼みつつ、自らも努力—これが「自由意志」である—をすることが促される。キリスト者はこの生の戦いにおいて「祈り」と「知識」という二つの武器をもつ。「祈り」はキリストに縋ることであり、悪への最終的な武器であり、「知識」は人間に「何を」、「いかに」そして「どのように」してキリストへの道を歩むべきかを示してくれる武器となる、と。エラスムスがこのようにキリスト者の武器を持ち出す背景には、当時の聖職者や神学者たちの精神が本来のキリスト教から乖離し、隔たったものとしての批判の目が注がれていたのは至極当然といってもいいであろう。まさに先のモアの発言のように「高慢心」に取り込まれたルネサンスの人間には「祈り」も、「知識」も必要なく、自らの利己心＝「自由意志」のままに疾走する輩に牛耳られてしまった状況があったといえよう。そのあり様をエラスムスの弟子であったルターも体感・痛感していたことは間違いない。

ルターは周知の通り、最初は1505年にアウグスティヌス派の修道僧であって、修行を積み重ねていく日々を送っていたが、自らの救いに疑問を抱く日々を送っていた。そして、彼は1515年にパウロのローマ書の「義人は信仰によって生きる」という一句に自らの救いの道を見つけ、1517年の「九十五か条の意見書」においてローマ教皇庁の免罪符販売に抗議をしたことが発端となり、宗教改革は大きく動き出した。彼は聖書主義の立場、さらに万人司祭主義をとることによってプロテスタントを構築した。

ルターは『キリスト者の自由』で、「キリスト教的な自由」は信仰にある旨を次のように語る。「さて人間は自己の無能力を誠めから学び且つ経験するが、そのためどうしたら誠めを充たしうるかという不安に襲われる。というのは、誠めはどうしても充たされなければならないので、さもなければ滅びの運命をまぬかれないからである。そこで人は全く心砕かれ、己の眼にては惨めな姿となり、何一つ自ら義たり得るようなものを見出さない。かようなときにはじめて他の言、すなわち神からの約束また告知が現れて、そして語る、あなたがもしすべての誠めを充たし、また誠めが強要し要求するままにあなたの悪い欲望を罪障とから解き放たれたいと願うなら、さらばキリストを信じなさい。

キリストにおいて私はあなたにすべての恩恵と義と平和と自由とを約束しよう。」<sup>23)</sup>

ルネサンス精神は宗教改革によって否定された。換言すれば、神から離脱したルネサンスの人間の「自由意志」は「高慢心」に姿を変えたが故に、旧来の宗教的・倫理的枠組みを必要とした自らの社会体制を崩壊させた。その状況が神への回帰—新しい宗教的・倫理的解釈の必要性＝資本主義社会を支える体制—という人間の救済願望へと導いたといえる。私たちにとって必要な救済を得るための、倫理的・宗教的態度の確認をヴェーバーに求めよう。

「それ（＝西洋的禁欲）は、自然の地位を克服し、人間を非合理的な衝動の力と現世及び自然への依存から引き離して計画的意志の支配に服させ、彼の行為を不断の自己審査と倫理的意義の熟慮のもとにおくことを目的とする、そうした合理的生活態度の組織的に完成された方法として、すでに出来上がっていた。…こうした—能動的な—自己統御は、聖イグナティウスの修練のみでなく、およそ合理的な修道士の徳行の最高形態における目標だったように、ピュウリタニズムの実践生活における決定的に重要な理想でもあった。」<sup>24)</sup>

ヴェーバー自ら「使いやすい表現で言えば」と注意を促してから、さらに次のように指摘する。

「ピュウリタニズムの禁欲—およそ「合理的」な禁欲はすべてそうだが—の働きは、「(一時的な感情)」に対して「持続的な動機」を、とくに禁欲自体によって「修得」された持続的動機を固守し主張する能力を人間にあたえること、つまり、こうした形式的・心理的な意味における「人格」に人間を教育することだった。」<sup>25)</sup>

プロテスタントの倫理における資本主義の精神として簡潔に提示される「勤勉さ」、「儉約」、「子孫への蓄財」の三つの徳行を支えるものとして、ヴェーバーが上記で示した「禁欲」は「自己統御」として、野放図なルネサンス的「自由意志」を封じ込めようとしたのである。これこそが、宗教改革の思想的意義であったのではないか。

#### 4) 「自然の法則」とは

廣池にとっても、上記の徳行「禁欲」、「自己統御」は「自我の没却」と同様な内容を含んでいると思われる。次に廣池の叙述を引こう。

「現時の人は、自我を没却すれば、自由と幸福を失うがごとくに誤解するものあれど、今回の最高道徳にて自我を没却して自然の法則（神の心）に従うようになれば、漸次に自己の品性が高まり、権利ができ、信用が重くなり、だんだん社会の地位が上がっ

てきて、ついに大なる自由と幸福とを得るに至るのであります。』<sup>26)</sup>

このように廣池は、最高道徳を目指す「自我の没却」を利己主義の対抗的態度として指摘する。また、それは、先に示したヴェーバーの「禁欲」であり、「抑制した自己統御への尊敬」という良質な道徳的態度と非常に近いものとして映る。

ここでは、廣池が指摘している「自我を没却して自然の法則〈神の心〉に従う」という行為の規準を、今一度、近代思想的側面から考察しよう。

廣池の使用する「自然の法則」は、まさに最高道徳としての「神の心」であり、幸福へ私たちを導いていくものとして示されている。そのために廣池はその法則がどのようなものであるのかを知り、従わなくてはならないと言う。

「第一、われわれ人間は自然界の力（神）によりて自然界に生まれ出で、自然の力〈神の力〉によりて養育されつつあるので、自分の力は微弱なれば、ただ自然の法則〈神の心〉のいかなるものなるかを服膺してこれに従うのであるという精神作用を保持すること。

第二は、自己の祖先以来の精神作用及び行動は必ずしも右(=上)の自然の法則〈神の心〉に適合せぬのみならず、人為の諸法則〈道徳・慣習もしくは法律の類〉にも欠くところあることもちろんであります。これがすなわち自分の現在の運命であるのですから、この自己の運命を自覚してこれを改善する方法は、諸聖人の教えと進歩せる今日の諸科学の原理とに従い、自我を没却して、一意ただ自然の大法則すなわち宇宙根本唯一の神の心に従うて、最高道徳的精神に進まねばならぬものとの覚悟を保持すること。』<sup>27)</sup>

「最高道徳とは神の意思すなわち宇宙自然の法則(天地の法則、宇宙循環の法則と言うも同じ。これは宇宙の法則を全体的に説けるものである。以下はおなじく法則と称してはあれど自然の法則中の一部を摘録せるものなり)、国家、社会その他すべて団体構成の法則、人類進化の法則、人間の生存、発達、安心、平和、中庸、円満、安全、無過失及び幸福実現の法則、健康及び長命の法則、…モラロジーは自己の最高品性の完成を目的となすのであります。』<sup>28)</sup>

このように、最高道徳としての「神の心」、すなわち「自然の法則」は、廣池にとっては重要なキーワードであることは間違いない。とはいえ、私には廣池の人間が「微弱な」存在であるとか、「自然の法則」・「宇宙自然の法則」を知って、それに従うという行為がストア哲学の世界観・宇宙観を想起せずにはられない。ストア哲学では、「自然に合致した生活」をストアの賢人が行うことが幸福への道である。ストア的賢

人とはロゴスをもった人間であり、当然、一般大衆とは区分された存在である。彼らの「自然」には二つあり、一つには宇宙の自然本性—摂理—であり、二つには人間の自然本性—自由—を示す。私たちはまず自らの自然本性=理性を働かせることによって、宇宙の法則性=摂理を知り、それに従うことのできる人間が自らの自由を行使でき、かつ幸福になれることをストア学派は説くのである。そのことを鹿野治助は次のように表現してみせる。「一見、必然(=宇宙の必然の理法)と自由(人間の理性の行使)とは反対であるが、本当は一つでなければならぬ。自ら欲しなければ運命に引きずられる。自主的に従えば必然に導かれる。』<sup>29)</sup>

また、廣池の述べる「最高道徳とは神の意思すなわち宇宙自然の法則」という箇所は、環境経済学者のハンス・イムラーも指摘する<sup>30)</sup>ところであるが、さらに、ストア思想の流れをくむ重農学派の祖であるケネーは自らの著書『自然権論』で、次のように「自然的秩序」を解説する。

「自然法は、あるいは物理的であり、あるいは道徳的である。ここにいう物理的法則とは、明らかに人類に最も利な自然的秩序から生じた、すべての物理的事件に関する規則的運行の意味に解されている。ここにいう道徳的法則とは、明らかに人類に最も利な物理的秩序に相応せる秩序から生ずる、すべての人間行為の規律の意味に解されている。』<sup>31)</sup>

これは明らかに人間行為の規律としての道徳的秩序は宇宙の物理的法則に内包されていることを意味している。さらに、ケネーは『明証論』では、「確実にして恒常的な法則」が私たちの感情や意志、さらには情念や決意の自然な原因であるとして、人間の感情や思考を支配していると指摘する。これは機会原因論の影響をマールブランシュから受けたもので、唯一神の神の意思の力と作用によってのみしか働かない、つまりすべての能動的活動の第一原因が神であるという考え方である。従って、この場合、廣池の「自然の法則」=「神の心」が私たちが最高道徳に導く思考過程が、十八世紀当時のケネーの「自然的秩序」の認識に近似する。

近代ヨーロッパ思想にとっては、不文の法である「自然法」の議論が良く取り上げられるところである。とくに、イギリスでは市民革命を経験したホブズやロックは自然法認識について各々の著書で披歴しているので、簡単に約説し、廣池の「自然の法則」を再考する端緒としたい。

ホブズの『リヴァイアサン』は絶対王政を擁護したとよく言われるが、彼の国家論の真髄は人間の感情の捉え方にある。すなわち、ホブズは自然状態での闘争状態を仮定するが、自然法を人間が導出する部面で、闘争状態が人々を「継続的な恐怖と暴力による死

の危険<sup>32)</sup>という環境の下に置くとき、私たちに次のような感情が湧き出ることを示す。「人々を平和に向かわせる諸感情は、死への恐怖であり、快適な生活に必要なものごとに対する意欲であり、それらを彼の勤労によって獲得する希望である<sup>33)</sup>と。その項目の後に、ホッブズは「第一と第二の自然法について、および契約について」で、「自然法とは、理性によって発見された戒律すなわち一般法則」である旨を指摘する<sup>34)</sup>。一方、ロックは『自然法論』において、私たちが「自然の光」、つまり諸感情と理性から「自然法」を認識することを明らかにするとともに、人間を拘束する自然法または道徳法が与えられており、その拘束力は普遍で永遠である旨を述べている。さらに、ロックの『市民政府論』では、「自然状態には、これを支配する一つの自然法があり、何人もそれに従わねばならぬ。この法たる理性は、それに聞こうとしさえするならば、すべての人類に、一切は平等かつ独立であるから、何人も他人の生命、健康、財産を傷つけるべきではない、ということをお教えるのである<sup>35)</sup>」と言う。ロックの場合、何が契約的関係を形成する端緒となったかといえば商業社会の展開の中における私的所有(=財産)の増殖に伴う第三者の機関「共通の上長者」=政府国家の保障という契機に直面したからにほかならない。

この時代的背景は、廣池にとっても、私的所有における基底部分=日常必需品として認められているところである。

「自然の法則は、人間の日常必需品については必要の度の大なるものほど多量に供給されるようになっております。故に人間社会の経済上の法則として、かかるものほど安価に使用されるのであります。」<sup>36)</sup>

財産権の必然性については、ロックの自然法思想を継承する『人口論』の著者マルサスの言説をここに示そう。

「そこで、財産権こそは実定法の産物であるとはっきり認めるとしても、しかしこの法は非常に早くからかつ非常な威力をもって人類の注目を余儀なくしたのであるから、もしそれが自然法と呼ぶことができないにしても、それはあらゆる実定法の中でもっとも自然的なものであるとともに、もっとも必要なものであると考えなければならないのであるし、また、この優位性の根底となっているものこそは、一般的善を促進するところのその明瞭な傾向およびそれが人類における獣類の系列への墮落を阻止するという明瞭な傾向とである。」<sup>37)</sup>

近代イギリスでは、自然の法あるいは自然の法則の上に私的所有権と財産権が導出された経緯が歴史的にあったとすると、廣池が批判する近代経済学誕生の歴史性はより精査しなくてはならないであろう。なぜな

ら、廣池の強調する最高道徳への道程として「自然の法則(神の心)」に従う人間は、近代市民社会において生活改善という幸福な状態に至ったとすれば、「自己利益の経済学」、「資本主義の経済学」等と呼ばれる「異端的経済学」をこの世界に生み出したものも「自然の法則」によるものではなかったかという疑問である。

## 5) 近代道徳哲学の人間本性

廣池は、「元来、人間は自己保存の本能を有しているので、この本能は人間生存の必要機能にして、これは道徳でもないが、同時に不道徳でもないのです<sup>38)</sup>」と述べる。その同じ段落内で、「自分の力以上のことに進出するのは、みな利己的本能の原理に当たる<sup>39)</sup>」と示されている。また、廣池は次のように主張する。

「人間の自己保存の本能は、絶えずその境域を越えて利己的本能に進みおるものなれば、すべての人間は、みなこの聖人の教えを不便として、その聖人正統の教育範囲より逃れ出んとするのであります。」<sup>40)</sup>

「自己保存の本能」と「利己的本能」とは両方とも本能である以上、人間本性の同源として見做されるべきものではないか。さらに「利己的本能」が根底にあるからこそ自己保存が、肉体として生命あるものとしてこの世の中に実現できるものではないかと考えられる。

実際、田中浩はホッブズの政治論の中で、「ホッブズは、その国家論を展開するにあたって、「人間」をその中心にすえ、「人間の本性」を分析することから出発した<sup>41)</sup>」と述べ、ホッブズの人間把握は「自己保存」の哲学である旨を指摘する。さらに、その人間が「高慢の子たち」と表現されるように、その上に立つものとして国家=「リヴァイアサン」(ヨブ記に登場する怪獣)が闘争状態を排除し、「人々の生命を保護する」存在として君臨する姿は単なる絶対王政擁護の主張とは異なってくる。すなわち、人間の「自己保存の本能」に他者との相違やアイデンティティーを保持・確立するための「うぬぼれ(a vain conceit)」が予め備わっているとみれないのか。「高慢の子」の人間本性をホッブズは次のように述べる。

「多くの人が自分より知力や雄弁や学識が優れていることを、いくら認めることができても、自分たちと同じく賢明なものが多いことは、なかなか信じたがらないのが、人間の本性なのだ。」<sup>42)</sup>

また、ケインズのマクロ経済学の着想に大きな影響を与えたといわれるマンディヴィルは、「人間が生まれつきもっている安楽や怠惰への愛や感覚的な快樂に耽る傾向は、教訓によって矯正しうるものではない<sup>43)</sup>」とし、人間を「種々の情念の複合体」とも指摘する。さらに、マンディヴィルは人間の欲望こそが多

くの可能性を開花させるために必要な能力であるとす  
る。

「人間は欲望に動かされる以外には、決して努力するものではない。欲望が眠っていて、欲望を刺激するものが何もない場合、人間の優れた性質と能力は永久に発見されないままであろう。そしてその不器用な機械は、情念に動かされるのでなければ、まさに微動だにもしない大気の中の巨大な風車にも例えることができる。」<sup>44)</sup>

さて、廣池がどのように「欲望」を定義していたかは定かではないが、「社会的疾病と称せられるところの種々の思想」、つまり、「すべての聖人の教えに反するところの個人主義、物質主義、新聞雑誌主義、感情主義、政治的母権主義、社会主義等」<sup>45)</sup>は利己的本能が人間自らを突き動かし、欲望のまま思考し、行動したものと考えられてはいまいか。

引き続き、マンディヴィルの人間本性論を聞こう。「あらゆる人間は、隣人のことなどほとんど考えず、できるかぎり自分のためによかれと願うのである」<sup>46)</sup>、「自分が概して高慢心 (pride) を持っていることは誰も否定しない」<sup>47)</sup>と。さらに、彼はホップズの「高慢」論を継承して、次のように「高慢」を定義する。

「高慢とは、悟性を持つあらゆる人間が、彼のすべての資質と事情に十分通じた公平な判定者が彼に許しうる以上に、彼自身のことがらを過大に評価し、よりよいように空想する、あの生まれながらの能力なのである。」<sup>48)</sup>

以上のことは、私たちが生命存在体であるためには、「自己保存の本能」=「高慢の本能」<sup>49)</sup>を私たち自身が行使することを自然から許されていることを意味はしないか。また、マンディヴィルは道徳感覚学派の祖であるシャフツベリの論説を自らの批判すべき対象であると意識しているが、近代イギリス思想の中では同じ土壌にいるといえる。なぜなら、シャフツベリは人間には予め「道徳感覚 (moral sense)」が備わっているといい、性善説的な立場に立つ論者であるが、明確に「利己的感情 (selfish affection)」が人間本性にあると主張する。

「私的善また自己的善へ志向する感情がどれほど利己的であると考えられようとも、ほんとうに善と一致し、ある程度これに役立つようであれば、また、種族一般の善について各人がこれを分かち合うべきものであれば、利己的感情は悪ではないし、いかなる意味においても非難されるものではない。むしろ生物の善を構成するのに絶対必要なものとみなされなければならない。なぜかというと、自己保存へと志向する感情のようなものが欠けていて、これが種族に害を及ぼすものであれば、その生物は他の自然的感情を欠いている場合と同じく、自己保存感情を

欠いているために、悪であり、非自然的である。」<sup>50)</sup>

シャフツベリは、このように述べて、「社会的感情 (social affection)」は各々「利己的感情」が基底部にある—意識的であろうが、無意識的であろうが—からこそ、公共的善への貢献ができると強調する。

## 6) まとめにかえて—モラロジーとの接点を求めて—

近代のイギリス思想史では、周知の通り、アダム・スミスの経済学の誕生の背後に近代市民社会形成論の存在が指摘される。特に本稿では、十七世紀から十八世紀のイギリスの思想家の「人間本性」に関わる議論をすでに概観したわけであるが、ここで明らかなように素の人間=ありのままの人間を抽出することによって、なぜ国家社会が必要であるのか、また、何が人間の幸福にとって必要なかが「道徳哲学」の領域で問われてきたことは異論のないところであろう。にもかかわらず、廣池は「十六、七世紀より世界の物質的文明の発達に伴い、漸次にその人心は険悪に傾きすべて混乱状態を呈し」たと述べ、「一つも真に人類の安心、平和及び永久の幸福を実現することは出来ぬ」と指摘する<sup>51)</sup>。この批判される時間的空間=歴史的事実をどのように捉えるかによっても大きく見解の分かれることであろう。

例えば、これまでに考察してきた「自然の法則」にしても、この「自然」的とみなされる概念が実は多岐にわたって解される可能性があるということを私たちは知っておかなければならない。高島善哉によると、スミスの「自然的」の内容には次の三つがあることを提示されている。「まず第一に、自然的は自然必然的」という意味に使われている」もの、「第二に、自然は当然そうあるべきもの、したがって望ましく正しきもの」、「第三に、「事物自然のなりゆきとかおのずから (すなわち自然的に) といった」ものの意味に使われている<sup>52)</sup>。従って、時代的背景の中の様々な概念を捉えるときに各時代の各思想家の学説においても何らかの配慮が必要であると考えられる。このような検証における考察は時には寛容であったり、時には批判的になったりする側面をもっているが、史実を踏まえ比較分析をする姿勢を保たなければならないであろう。従って、この項では、廣池によって看過されてしまったと思われる部分を掘り下げながら、モラロジーと近代道徳哲学の歴史的接点を僅かなりとも示す欠片を拾う準備を行いたい。

廣池は道徳と経済の関係を次のように示す。

「人間の精神生活の原理は道徳に存し、物質生活のそれは経済に存するので、道徳と経済とは人間の実生活を支配するところの根本原理であるのです。故に経済を構成するところの要素ならびにその経済を

指導するところの経済学は、必ず道徳に立脚せねばならぬのであります。」<sup>53)</sup>

これは先に触れた通り、経済学の母体としての「道徳哲学」のあり方が理解されている論究から出たものと推察できる。しかしながら、廣池にとってアダム・スミスの経済学は異端として処理されている。

「この異端的経済学の最も大なる体系はおおよそ三派に分かれて物質万能主義を發揮してきたのであります。第一は英国のアダム・スミスを中心とする経済学派、第二はドイツのフリードリッヒ・リストを中心とする経済学派、第三はドイツのカール・マルクスを中心とする社会主義的経済学派であります。」<sup>54)</sup>

このように、異端的経済学の思想と政策が、「自己利益及び資本主義の経済学ならびにこれに基づくところの経済組織の勢力は、ただに産業界にとどまらず、政治・学問・教育及び宗教等あらゆる方面における多数の人心を支配するようになった」<sup>55)</sup>と。また「拝金主義の思想」の横行を廣池は糾弾する<sup>56)</sup>。しかしながら、廣池は追加分(四〇)の「経済と道徳との関係」において、次のように経済と道徳が「ともに天地自然の法則すなわち最高道徳に基づくべきものであって、究極には一体両面ものである」<sup>57)</sup>と指摘する。さらに「物質生活の原理たる経済の法則」が失敗して、現状の経済社会が成立した旨<sup>58)</sup>を説いている。その不道徳性の一例として、利益を得やす地位にいる貴族・富豪・資本家の運命が縮小する傾向性を廣池は指摘する。道徳と経済は「究極には一体両面」であるというこの根源はいかなるものかの抽出・分析が明確になされているかといえ少々疑問の余地が残る。ここでは、廣池が挙げた上述の経済学者三名の経済社会思想を詳細に提示することが困難であるので、廣池が注目したにも関わらず、思想的考察の深化が未達であると思われる古典経済学の父アダム・スミスの思想に、今一度、眼を向けたい。

廣池も指摘する通り、「スミス自身は自らあえて特に利己主義的な経済学説を唱えたのではなくして、そのはじめは道徳的研究をなしたところの一個の倫理学者であった」<sup>59)</sup>ことは、現在では周知の通りである。さらに、「スミスの経済学説はその倫理説より出発した」が、「スミスの予想に反するがごとき弊害」が、「自己利益の経済学」を時代の潮流のなかで発展させたと廣池は理解する<sup>60)</sup>。また、スミスの経済学が「個人の利己心」に立脚していること、自由競争を刺激することで当時の経済組織が道徳の原理を害していることに廣池は言及する。ここで問題となっているのは「アダム・スミス問題」<sup>61)</sup>としてすでに学界でも取り上げられた利己心と利他心の関係、また人間の本性としての二元論的解釈にもつながることである。自己利益の

追求(=利己心)が公共的利益(=利他心)にどう関わってくるのか。この問への解答こそが、経済学の母体である近代道徳哲学で行われた近代市民社会形成論にあったのは明白である。従って、スミスが『道徳感情論』の冒頭で「同感について」を論じたことは、人間本性における利己心は必ずしも他者を無視するとか、自己反省のない野蛮な心情ではないということと同時に、人間本性の社会性(自己の安全には共同体の治安・経済的裏付けが必要であるということ=時代的要請)の核となる根本原理を提示したと解されても良いであろう。廣池の議論にはその視角が上っていない。社会形成理論への道徳的考察において、やはり、人間本性へのアプローチ分析は忘れてはならない手法であろう。スミスの『道徳感情論』の冒頭部分は、次のように描かれている。

「人間がどんなに利己的なものと想定されうるにしても、あきらかに彼の本性の中には、いくつかの原理があってそれらは、彼に他の人々の運不運に関心を持たせ、彼らの幸福を、それを見るという快樂のほかには何も、彼はそれから引き出さないのに、彼にとって必要なものとするのである。この種類に属するのは、哀れみまたは同情であって、それは我々が他の人々の悲惨を見たり、大変いきいきと心に描かせられたりするときに、それに対して感じる情動である。我々がしばしば、他の人々の悲しみから、悲しみを引き出すということは、それを証明するのに何も例を上げる必要がないほど明白である。」<sup>62)</sup>

私たちは相互に社会的結びつきの中にある。だからこそ傍証としてではあるが、『法の精神の』著者であるモンテスキューの次の言葉にも重要な道徳・倫理性が内包されて、商業の「効果」が述べられる。

「商業の自然の効果は平和へと向かわせることである。一緒に商業をする二国民は互いに相寄り、相助けるようになる。一方が買うことに利益を持てば、他方は売ることに利益を持つ。そしてすべての結合は相互の必要に基づいている。」<sup>63)</sup>

果たして、歴史上の近現代の経済的動向は「自然の法則」に反しているか否か。すべての時間的潮流は「自然」ではなかったか。スミスは『国富論』第三篇「様々な国民における富裕の進歩の違いについて」で、重商主義政策誕生の歴史的必然性を肯定しつつも、それが「自然の順序(natural order)」に反している旨<sup>64)</sup>を指摘する。スミスにとっても「自然の順序」は道徳性を志向していたのではないか。また、近代道徳哲学は包括的社会科学として人間性と社会の「自然」なあり方を問い直す道程にあったのではないか。

今後、廣池の捉えた「人間の本性」をより解明することによって、彼の把握する近現代の人間の本性・品性、さらに彼の描く経済社会を抽出することで、近代



道徳哲学との歴史的接点が導出されると同時に、現代経済社会が抱えている諸問題への再考の端緒となろう。また、廣池の「最高道徳」への歩み、新科学としてのモラロジーへの現代的取り組みとその真価は、廣池との対話を通して、すなわち『道徳科学の論文』で表明されている真摯な言説をこれからも読み解く作業・研究によって明らかになると同時に、自らの経済社会思想史的考察を深めるものと考えている。

注)

- 1) 廣池千九郎 新版『道徳科学の論文』[携帯版] 第一冊, 廣池学園出版部, 1994年, 「第二版の自序文」12-13頁。
- 2) 廣池千九郎, 前掲書, 16頁。
- 3) Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch*, 1860. ブルクハルト『イタリア・ルネサンスの文化』柴田治三郎訳(上)・(下), 中公文庫, 1985年, (下)30頁。
- 4) Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio De Hominis Dignitate*. 佐藤三夫編訳『ルネサンスの人間論—原典翻訳集—』有信堂, 1984年, 206-7頁。
- 5) 水田洋『近代人の形成—近代社会観成立史—』東京大学出版会, 1983年, 42頁。
- 6) Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, 1913. 内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫, 1985年, 57頁。
- 7) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. マックス・ヴェーバー『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, 岩波文庫, 1992年, 365-66頁。
- 8) *Ibid.* 大塚久雄訳, 366頁。
- 9) 水田洋, 前掲書, 64頁。
- 10) 同書, 69頁。
- 11) 同書, 69頁。
- 12) Niccolo Machiavelli, *IL PRINCIPE*. マキアヴェルリ『君主論』黒田正利訳, 岩波文庫, 1984年, 152-53頁。
- 13) 同書, 黒田正利訳, 108頁。
- 14) 同書, 黒田正利訳, 113頁。
- 15) Erasme, *Eloge de la Folie*. エラスムス『痴愚神礼讃』(渡辺一夫責任編集『エラスムス トマス・モア』中公バックス世界の名著22, 中央公論社, 1980年, 59頁。
- 16) Thomas More, *Utopia*. トマス・モア『ユートピア』中公文庫, 1978年, 74-5頁。
- 17) 同書, 澤田昭夫訳, 144頁。
- 18) 同書, 澤田昭夫訳, 243-44頁。
- 19) 水田洋, 前掲書, 50頁。
- 20) 廣池千九郎, 前掲書, 21-2頁。
- 21) 廣池千九郎, 前掲書, 22頁。
- 22) Erasme, *Enchiridion militis christiani*. エラスムス『エラスムス神学著作集』教文館, 2016年に「エンキリディオンのキリスト教兵士提要」収録。
- 23) Martinus Luther, *Von der Freyhayt aines Christen menschen*. マルティン・ルター『キリスト者の自由・聖書への序言』石原謙訳, 岩波文庫, 1995年, 19-20頁。なお, ルターは1525年に『不自由意志論(*De serbo arbitrio*)』を著し, 前年にエラスムスが刊行した『自由意志論』を批判した。同書に痛烈な「自由意志」への批判が次のようにある。「神は偶然にあることを予知したもうのではなく, 彼の不変で永遠で誤ることのない意志によって一切を予見し, 約束し, 為したもうのであることを知ることもまた, キリスト者にとっては, とりわけ必要にして有益なことである。この電撃によって, 自由意志は徹底的に打ちのめされ, 打ち砕れるであろう。」ルターの言説を約説すれば次のようであろう。もし人間の救いが人間自らの自由意志によるものであれば, キリストが十字架にかかったこと, キリスト自らの死が我々の罪を背負ってくれたことは無意味となろう。なぜなら, 自由意志を認めることは, 神は人間に無関心で, 人間が救われるか滅びるかを人間自身に任せておくこととなり, そのことは神の存在を危うくするものとなる。人間に自由意志は不必要である。後藤博一「ルターの「奴隷意志論」における人間と自由意志」キリスト教論叢No8, 1974年も参照されたい。
- 24) Weber, 大塚久雄訳, 201頁。
- 25) *Ibid.* 201-2頁。
- 26) 廣池千九郎, 新版『道徳科学の論文』[携帯版] 第九冊, 廣池学園出版部, 1994年, 107頁。なお, 廣池の「自然の法則」を内在的に検証した論文として, 立木教夫の「廣池千九郎博士の道徳思想の形—「自然の法則」という言葉の比較構造分析を通して—」(モラロジー研究46号, モラロジー研究所, 1999年7月)がある。
- 27) 廣池千九郎, 廣池千九郎著作抜粋集『道徳経済一体思想』モラロジー研究所編, 廣池学園出版部, 1994年, 11-12頁。
- 28) 同書, 20-21頁。
- 29) 鹿野治助『ストアの哲人達』弘文堂, 1947年, 87頁。
- 30) Hans Immler, *Natur in der ökonomischen Theorie*, Westdeutscher Verlag, 1985. 栗山純訳『経済学は自然をどのようにとえてきたか』農文協, 1993年。この点については, 拙書『アダム・スミスの

- 自由経済倫理観』(八千代出版, 2000年) 第九章「補論: スミスの重商主義体系批判—重農学主義の思想的性格への一考察—」にて論究しているので参照されたい。
- 31) F. Quesnay, *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, par A. Oncken, 1888, p. 375. 島津亮二・菱山泉訳『ケネー全集』第三巻, 有斐閣, 1952年, 77頁。
- 32) Thomas Hobbes, *Leviathan*, introduction by A. D. Lindsay, Everyman's Library No. 691, 1965, p. 64. 水田洋訳『リヴァイアサン』(一) 岩波文庫, 1993年, 211頁。
- 33) *Ibid.*, p. 66. 水田訳, 214頁。
- 34) *Ibid.*, p. 66. 水田訳, 216頁。
- 35) John Locke, *Two Treatises of Government*, introduction by W. S. Carpenter, Everyman's Library, 1984, p. 119. 鶴飼信成訳『市民政府論』岩波文庫, 1983年, 12頁。
- 36) 廣池千九郎, 前掲書, 18頁。
- 37) T. R. Malthus, *A Summary View of the Principle of Population*, 1830, D. V. Glass ed., *Introduction to Malthus*, Watts, 1953, p. 177. 小林時三郎訳『マルサス人口論綱要』未来社, 1959年, 73-4頁。
- 38) 廣池千九郎, 新版『道徳科学の論文』[携帯版] 第一冊, 「第二版の自序文」, 30頁。
- 39) 同書, 30頁。
- 40) 同書, 10頁。
- 41) 田中浩『ホッブズ研究序説』御茶ノ水書房, 1985年, 24頁。
- 42) Hobbes, *op. cit.*, p. 63. 水田洋訳, 208頁。
- 43) Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, With a commentary critical, historical, and explanatory by F. B. Kaye, Vol. 1, Liberty Classics, 1988, p. 333. 泉谷治訳『蜂の寓話』法政大学出版局, 1985年, 305頁。
- 44) *Ibid.*, p. 184. 泉谷治訳, 168頁。
- 45) 廣池千九郎, 前掲書, 44頁。
- 46) Mandeville, *op. cit.*, p. 367. 泉谷治訳, 338頁。
- 47) *Ibid.*, p. 124. 泉谷治訳, 114頁。
- 48) *Ibid.*, p. 124. 泉谷治訳, 113-4頁。
- 49) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, The Glasgow edition ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie 1976, p. 260. 水田洋訳『道徳感情論』筑摩書房, 1973年, 498頁。スミスは「高慢の本能(an instinct of pride)」を提示し, コミュニケーショ
- ン能力の根源をなすものと見做しているようだ。また, 拙書『「見えざる」社会—想像力の真価とアダム・スミス—』(八千代出版, 2010年) 第三部『「見えざる社会」の実現に向けて—高慢と経済社会と教育と—』を参照されたい。
- 50) Anthony Ashley Cooper, *The Third Earl of Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. by Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, 1999, p. 197.
- 51) 廣池千九郎, 前掲書, 26頁。
- 52) 高島善哉『アダム・スミス』岩波新書, 1976年, 111-16頁。
- 53) 廣池千九郎, 新版『道徳科学の論文』[携帯版] 第八冊, 36頁。
- 54) 同書, 38-9頁。
- 55) 同書, 50頁。
- 56) 同書, 54頁。
- 57) 同書, 61頁。
- 58) 同上。
- 59) 同書, 43頁。
- 60) 同書, 43-4頁。
- 61) 高島善哉, 前掲書, 1-17頁。—「アダム・スミスを見る目」1, 「一知半解のスミス像」を参照されたい。モラロジー研究関連では, 水野治太郎氏が『「経国済民」の学—日本のモラルサイエンス研究ノート—』(麗澤大学出版会, 2008年, とくに第1章) に学界での共通認識となっているスミス解釈と近代道徳哲学の系譜を紹介している。また, スミスにおける精神(独占精神・公共精神・体系の精神)原理の考察を拙書『アダム・スミスの自由経済倫理観』第3部「自己との応答—『道徳感情論』と『国富論』の接続—」で行っているので参照されたい。
- 62) Smith, *op. cit.*, p. 9. 水田洋訳, 5頁。
- 63) Montesquieu, *De L'esprit des Lois*, Edition de R. Derathe Garnier Freres, 1973, Tome II, p. 3. 野田良之他訳『法の精神』(中), 岩波文庫, 1990年, 202頁。なお, 相互扶助における言説は, 廣池千九郎氏においても指摘されている。例えば, 廣池千九郎, 廣池千九郎著作抜粋集『道徳経済一体思想』, 6-7頁。
- 64) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, the Glasgow edition ed. By R. H. Campbell and A. S. Skinner, textual editor W. B. Todd, 1976, p. 380. 水田洋監訳『国富論』(二), 岩波文庫, 2000年, 189頁。