

近代倫理学生誕への道(八)

——近代倫理の形成と近代倫理学——

堀 孝彦

【解題】

本稿は一九七九年に刊行した五人の共著『現代の倫理』(青木書店 第四章前半部分にあたる。その五人とは、同じ文学部倫理学科の卒業生であった穴水恒雄、故・木下英夫、故・中易一郎、山田洗であり、後輩の木下君以外はほぼ同学年である。三年間にわたる準備研究会をへて出版にこぎ着けた。献本した内田義彦氏から「これは良い本です」と便りをもらい、木下君には筆者の第四章「近代倫理思想の形成と展開」が読み応えあるといわれた。筆者が大学の倫理学講義テキストに使い、一九九一年には一五刷にまで達した。

執筆はまだ福島大学在籍中のものであり、名古屋へ移籍してからの「人間の本性」論以前のものであるが、この旧稿を、その後の単著『近代の社会倫理思想』第一章(青木書店一九八三年)から掲載する(フォントを下げ、一部省略)。

論旨前半の中核部分は、「禁欲の世俗内化としての近代倫理」(フロステスタンティズムの自己規律)であり、M・ウェーバーの理解を参照とした(住谷一彦『共同体の史的構造論』1983参照)。英国社会契約説を

大陸自然法学と対比して高く評価したのは、「日本国憲法前文が『人類普遍の原理』と呼んだ近代民主主義の形成を跡づけることを何よりも課題とした」という政治思想史の故・福田歓一氏の刺激が多い(『道徳哲学としての近世自然法』1962年、『政治哲学としての社会契約説』1961、『福田歓一著作集』二巻)。

(二〇一一・一 名古屋学院大学名誉教授・倫理学)

【本文】 近代倫理思想の形成と展開——概観——

近代社会(＝近現代)は、それに先立つ社会と同じく階級社会でありながら、人間社会の発展史のなかで独自の位置づけと意義とを有している。それは、重要な道徳内容として、基本的人権のうちに表示されている《人権道徳》をうみだした。それは、人間の普遍的な欲求・要求をあらわしているとともに、それがほかならぬ資本主義的生産様式という独自の階級社会において発展させられるがゆえに、人権道徳もまた、普遍性の形式・外観のもとに、実は階級性を実質として内包している。

近代社会の人権道徳は、いわゆる「ブルジョア道徳」としてたんに否定されるべき対象ではない。それを民主的・集団的な訓練をつうじて、十分

に身につけてこそ、近代社会のあらたな展望がひらけていくにちがいない。

本章では、このような「近代」社会の倫理思想の形成と展開のあとを重点的に概観する。そのさい、まずはじめに、近代倫理の生誕と形成について留意し、禁欲のプロテスタンティストの運動のなかでうみだされた自主的自己規律の道德のはたした役割を重視する。ついで、日本国憲法・教育基本法（一九四七年）の思想的源流につながる近代自然法思想について、とりわけ社会契約説の倫理的意義を確認することによって、人権道德の積極的側面をとらえることとする。

それらをうけて、近代社会の総体的認識という視点をいながら近代倫理の学問的反省＝理論把握につとめた代表として、スミスとカントを選び出した。その背景には近代的産業資本の形成と発展過程における基本的な二つの道、すなわち近代的な生産者や農民を主体とした下からの革命的な道と、前期的商業資本や旧領主・地主を主体とした上からの改良的な道とがある。そしてスミスとカントは、本稿では直接表面には少ししか姿をみせない偉大な問題提起者ルソーとともに、一八世紀中葉以降、それぞれの置かれた状況のなかで、西欧近代のそれなりに深刻な重商主義の危機を正面からうけとめ、従来の近代思想を今一度「きたえなおして」、それを再編深化した同時代の代表的思想家であった。⁽¹⁾

一 近代倫理の形成

1 禁欲の世俗内化としての近代倫理の生誕

近代世界の形成に対するルネサンスの影響はけっして少なくないが、そ

(1)

れは「精神史」的思想史が描いているように、《中世→ルネサンス→近代》というぐあいに一直線に結びついているのではない。実際の歴史は、はるかに紆余曲折した産みの苦しみを経過したものである。また宗教改革のはたした役割が、近代倫理の生誕と形成という点でとくに甚大であるけれども、これとても錯綜した道をたどっていることに変わりはない。ルターやカルヴァン時代のヨーロッパは、ルネサンスの理念や生活様式が同時に傳播しはじめていたにもかかわらず、中世の精神をなお引き続き二世紀のあいだ体験させられたのであって、ようやく一七、一八世紀の解放戦争（＝啓蒙思想と市民革命）を通じてはじめて、近代世界が確立されたのである。⁽²⁾したがって、ある意味では、中世期精神のむしろ徹底ともいえる宗教改革とその後遺的エネルギーが、さらに二世紀を費やすなかで中世を真に終わらせ、近代世界とその倫理を現実形成していったのである。

ルター(Luther, 1483-1546)において、人間の本性は不可避免的に悪であり、人間の倫理的努力や功績（＝わざ）の入り込む余地はまったくなく、人間は「信仰のみ(sola fide)」によって義とされ、救われる。救いは、人間の側の状態をいっさい条件としないで、もっぱら「罪の赦し」と解されるから、徹底した「受動的な義」となる。ルターがカトリック・ヒューマニスト、エラスムス(Erasmus, 1466-1536)の『自由意志論』に抗して、『奴隸意志論』（＝神に隷属した意志）を書いたことは、よく知られている。さらに、ルターの「信仰義認論」を徹底させたカルヴァン(Calvin, 1509-64)は、救われるか否かは人間の存在以前から決定されているという「予定説(Prädestinationslehre)」をとえ、ペシミスティックな人間観をいっそう深化させた。

このようにして宗教改革は、トマス・アキナス(Thomas Aquinas,

1235-74) が苦心して接合した「信仰と理性」とのつながりを断ち切り、原始キリスト教への回帰を志向しつつ、神意の契機の高揚、したがって神の前での人間の弱さ(＝そのかぎりでの人間の平等)を徹底させたのであった。まさにこの徹底性のゆえに、逆説的に、いっさいの中世的なものを根底からくつがえす批判的エネルギーを噴出させたのである。とくにカルヴィニズムにおいて、《神はある者を永遠の生命に予定し、他の者を永遠の死滅に予定した。この決定は、いかなる人間の善行によっても変更されることはない》という、あの恐るべき予定の教説が逃避的宿命観とならないで、逆に「召命」としての職業(Beruf)の観念にうらうちされた「世俗内的禁欲(innerweltliche Askese)」すなわち不断の組織的・合理的な職業労働の実践と結びつくことによって、実際にあらたな社会をうみだしていく精神的推進力・方法的生活態度としての倫理(ethos)を創出していった。かぎられた世俗外(＝修道院的禁欲ではなくして、禁欲の世俗内的・全面的徹底が、反転して無限の徹底した現世肯定・現世の合理的革新へと結びついていったのである。

ルネサンスが威勢よく「解放」を主張しても、それは中世的旧社会を批判はするが実際には新社会を形成できず、「社会学的にみれば非生産的」(トレルチ)であった。しかもその「解放」は、一般大衆の未解放の裏返しとしての特権階級の解放にかぎられていたことをみれば、ルネサンス的「自由」が前期的商業資本を中心とした「特権」の別名であり、むしろ絶対主義的国家のイデオロギーとなっていたことも不思議ではない。他方、「近代に独自の個人主義」は、たんに個人を全体から「解放」する「拘束のない個人主義」ではなく、それ自身一つの完結した新しい合理的な原理や構造を形成することによって得られた。たとえば合理主義的な倫理的自律、自然

権、競争原理などである。新しい建設的な創造なしには、旧社会の破壊も解放も遂行できない。それをもたらした有力な精神的推進力が、禁欲的プロテスタンティズムの倫理、とりわけその集団的規律と、それを支えた集団の組織原理にはかならない。

「ピューリタンの聖徒が、近代の自由主義的ブルジョワとなりえたのは、ピューリタニズムの創造力が使い果たされたのちのことであり、そのとき漸く、世俗的な形で全面的に展開されえた」³⁾のである。いわゆる近代の市民倫理が、自由主義・合理主義思想として成立しうるためには、いったんまず禁欲的プロテスタンティズムによる熱狂的清掃作業が先行し、それに浸される必要があった。まずそこに近代倫理の先行形態が生誕し、その解体・発展のうえに、今日ふりかえってみるがごとき「近代倫理(思想)」が成立したといえよう。

2 プロテスタンティズムの自己規律

宗教改革のエネルギーの理論的源泉は、ルターの「信仰義認論 Rechtfertigungslehre」すなわち「信仰のみによる救い」に求められる。かれは一切の生活をあげて宗教的に内面化し、既成の日常的「倫理」との関連をひとまず切断してしまう。しかしあらたに要請される内面性「倫理」(＝良心)が「信仰のみ」によってしか保障されないということは、実はそれが具体的規範・規律の形成力を欠くことを意味し、「内面における自由」の名のもとに、現世の倫理的聖化(＝革新)への無関心、ひいては現状肯定のモラルを結果することになる。しかも領邦絶対主義の各領主が教会の首長でもあったドイツの、「領邦教会制度 Landeskirchentum」のもとにあっ

ては、もっぱらその政治的・社会的保護＝統制をうけていた信徒(＝被治者)は、カトリックにおけると同じく制度的救済施設としての教会のたんなる「客体」になりきっていた。このような状況下では、ルター正統派における義認論の教条主義的偏重が聖なる生活の代用となり、さらには不聖な生活の弁解とさえなって、道徳的感覚を麻痺させたのも事実である。これをルター教会の内部から批判・告発したのが、シュペーナーに代表されるドイツ「敬虔主義 Pietismus」であった。

カルヴィニズムにおいては、ルター派とは対照的に、自己および現実の聖化(＝革新)へ不断にたちむかう実践的態度がつかわれていた。救いは、あらかじめ決定されてしまっているという予定説に立つカルヴァンは、人間の倫理的行為を救いの標識にすることには極力反対したが、全体としては「救いの確かさ」を実践上要求せざるをえなくなったカルヴィニズム(改革派)は、「規律 disciplina」をも標識として加え、善行は救いの手段としてではないが、救いの表徴として必要だと考え、「行為による救いの証明」という禁欲主義独自の思想へ展開していった。したがって改革派は、「律法からの自由」(＝福音)を強調しルター派とは対照的に、旧約的な律法を理想の規範と考え、そのために「自由なき律法の奴隷」とさえ非難されたのであった。⁽⁴⁾

① カルヴァンの「ジュネーブ教会規則」

ルターが「政治」を直接には神学の問題ではないとして、世俗の統治権力の手にゆだねてしまったのに対して、カルヴァンにおいて「政治」は教義そのものに内在化される。それゆえ「教会」を世俗権力からたんに独立させるだけでなく、世俗権力をも神の栄光をあらわす「道具」としてあら

たに改革された福音主義の教会に従属せようとする。いまや教会は、現世を神の栄光に適合せしめる「たたかう教会(ecclesia militans)」となる。そのためには、信仰は個々人のたましい(内面)の処理にとどまるのではなく、神の権威にもとづく独自の自治組織をもつ必要がある。しかもその教会は、諸個人の良心にきびしい規律を課し、信仰上の弱者を訓練する機関である。こうして教会規則が重要な位置を占めることになり、カルヴァン神学の不可欠の環をなす。⁽⁵⁾一五四一年ふたたびジュネーブにもどったカルヴァンがその死にいたる二十三年間におこなった事業は、頑迷な国家教会制に固執する市政府当局や、伝統的特権を守ろうとする貴族階級、教会改革に反対した前期的商業資本家層を担い手とする「自由派 libérines」に抗して、規律と職制をもつ教会の建設のためにたたかい続けた足跡にはかならない。

「ジュネーブ教会規則」(Les Ordonances Ecclésiastiques de l'Eglise de Genève)には四種類が数えられるが、カルヴァンの主張が強く反映しているのは、市参事会による修正をうける以前の起草委員会原案(一五四一年)である。その意図するところは、①福音の真理の純粹な保持、②そのために必要な正しい秩序・組織による教会の確立、③次代をになう青少年の正しい教育、④貧困者のための病院の運営にあり、牧師・教師・長老・執事の四職制がとられている。⁽⁶⁾

「牧師職 pasteur」は、試験と日常生活のおこないについての審査によって、その候補者が市参事会に推挙され、適任と認められたら、教会で説教し会衆が判断し賛意を表すれば選任され、任職される。任命された牧師は市政府当局に忠誠の誓いをたてるが、就任後もたえず会衆からその職務遂行について監視されることになっている。「長老職 ancien」は、教会員の生活を監督し、道からはずれた者を親切に譴責し、兄弟愛にもとづく戒懲・

矯正をおこなう。

これらの職制に表現されているカルヴァンの教会統治理念は、なによりも国家権力の介入から独立した教会自身の機関（「長老会」）を確立することであり、長老会を中心とした自律的な教会訓練の実施、そのための平信徒の参加であった。その特色としては、①教会の独立性、②代表選挙制の確立、③信徒代表による教会統治、④教職と信徒との対等性、聖餐式が行われるたびごとの信者の自己審査などが挙げられる⁽⁷⁾。それらは、まだ近代的な意味での「政教分離」ではなく、「キリスト教的共同体」という枠組みの内側で教会的自律を主張することであった。またカルヴァンの執行上での誤り（人文主義的神学者カステリオン（S. Castellan, 1515-63）の追放——一五四四年。著名な生理学者・神学者セルヴェトゥス（M. Servetus, 1511-53）の処刑——一五五三年、など）にみられるように、「民主的」とはいいがたい権威主義的統制がふるわれた事実があるにもかかわらず、「ジュネーブの神政政治から近代的自由の概念が生じた」ことは否定できない。

② ピュウリタンの自主的規律

カルヴィニズムは国際的に伝播されていくが、英国における教会的訓練を重視する信条は、ジョン・ノックス（J. Knox, 1505-72）らの起草による「スコットランド信条」（Scotch Confession of Faith, 1560）に代表される。それはカルヴァンの線にそって教会規律（church discipline）の必要を強調し、会衆による牧師の選任だけでなく、すべての教会員が牧師と長老によって毎年、キリスト教の原理について試問され、ふさわしくない者が聖餐式に参加することのないようにすることまで規定している。また各家庭の主人は、教会とは別に、子弟・家族・使用人に教理を学ばせなくてはならな

いとされていた⁽⁸⁾。

「ピュウリタン」（puritan）という呼称は、イギリス宗教改革（一五三四年、ローマ・カトリック教会から分離してイギリス国教会をつくるにとどまった。）の不徹底さを批判し、英国教会の礼拝形式統一法（一五五九年）に「従わない者」（Non-conformist）（不一致派）を総称したものである。かれらは、神の栄光のために道徳上しりぞけられるべき者を排除して清められたキリスト教的聖餐団体のメンバーである。ピュウリタンの「教会」は宗教的・倫理的な有資格者（それは聖餐式へ参加できるか否かで区別される。）のみが、お互いの自由意志にもとづいて結合した自発的結社としての性格をもっている。したがってカトリックないしは英国教会におけるような、一定の地域在住者を一律に包括する宗教的行政区である「教区（教会区）parish」制は否定され、組合教会にみられるように、閉鎖的な教区共同体の枠をこえた自覚的な「信徒の集い（Congregation）」なのである。ここに、所与としてのムラ共同体はくずれ、同志である信者のみからなる結社の集団（sect）としての教会が成立していくのである。

この新しい教会集団の特徴は、つぎの諸点に要約されよう⁽⁹⁾。

一、聖餐共同態として、その加入にあたっては、厳格な資質審査が行われる。

二、自主の必要から生じた集団的規律により、たえず成員の倫理的資質を陶冶し訓練し、その生活のすみずみまでを民主的統制下におく。ここに教団（宗教集団）の自治の原則がはたらいっている。

三、成員間の人間関係を、いわゆる義理人情によってではなく、徹底してビジネスライク（即物的selfish）にあつかう。その結果、社会的には近代に独自の個人主義の担い手となり、経済的には生産および商品交

換における近代的な信用関係の形成を推進することに貢献した。近代「個人主義」は、その初発においては、実は国家の保護を排した自主的諸個人よりなる、「自発的寄付制度に立脚した諸団体」(voluntaristische Verbände)の連帯性を前提にしていたのである(ウェーバー「プロテスタントエティズムの教派と資本主義の精神」)。

四、教団自治のこの考え方は、局地的・個別的聖餐自治体の主権という思想を生んだ。

これらの教会規律が、国教会などの主教管区行政におけるがとき強権主義的性格をまぬかれ、それに対抗する民主的統制となりえたのは、規律の実施主体が各個教会であったからであり、また規律の実施方法が召喚・体罰・投獄などではなく、厳格と穏和をまじえた非官憲的性格のものであったことにある。「各個教会 particular church」とは、牧師とその信徒による信徒たちの親密な地域的(ローカル)な交わりを指し、「信徒の群れは日常不断に注意をはらいうるよりも大きなものであってはならない」(R・バクスター)といわれているように、日常生活についてよく面識のある者どうしだが、「おたがいを見守ることによって」、よく規律は守られると考えられていた。そしてなによりも、個々の行動に対する処罰ではなくして、各人の持続的な資質の育成に重点がおかれたから、「人格」の陶冶をうながすことができ、職業的聖職者のみによる権威主義的管理ではなく、平信徒自身の自発的な道徳的奨励となりえた。

イギリス革命においてクロムウェル(Cromwell, 1599-1658)の組織したニュー・モデル・アーミーは、道徳的規律にみち、大幅な合議制を採用し、民主的な決定方法を下層部にまで浸透させ、自主的な確信を強化させた。かれらは、道徳上の有資格者でない将校の指揮をうけて戦場にお

もむくことを拒絶したという。もっともそれは同時に、ブルジョワ主導の革命であったという限界をしめしており、パトニー討論(一六四七年)においても、クロムウェルら独立派の将校は、急進的ピューリタンである平等派(Levellers)——人民主権にたつ史上初の成文憲法「人民協定An Agreement of the People」を作成したことで有名。——から鋭く批判されていた。「人はどんなに貧しくとも、生きるべき生命(a life to live)をもっている。自分自身の同意(his own consent)によらずしては、政府に服従する義務を負わない」と、主張された。

二 制度をつくる主体としての人間

——社会契約説の倫理的意義——

1 近代自然法と社会契約説

古代ギリシャ人は、世界を「調和ある秩序kosmos」としてとらえていた。自然はそれ自身秩序と法則性(ロゴス)を有し、それは社会(ポリス)においても貫かれている。このようなポリスの崩壊は、世界の統一的把握について新しい問題を提起した。いまや不変なものは、変化の外にたつと考えられた自然界に求めるほかない。ストア主義において、ポリスの理性は宇宙大に拡大され、市民(ポリテース)にかわって世界市民(コスモポリテース)の観念が登場する。他方エピクロス主義においては、逆に個人にまで縮小され、自己の感性・快楽を基準とし、かかる内的小世界に安心立命を求める。両者の求める方向は逆であるが、いずれもポリスの共同体の「集合的道徳kollektivmoral」を喪失し、「私人道徳Privatmoral」となる。ポリスの

保護を失った私人は、万物を貫く世界理性にあずかることによって、平等であり幸福であるとされる。しかしこの平等性・同胞性は、現実の不平等とはなんら交叉しない観念世界におけるそれであるから、現実の政治社会にたいしては逃避的たらざるをえない。自然法思想は、まずこのような古代ストア主義において、普遍的に妥当する恒久不変の法として、その最初の明確な定式化をみたのである。

他方、古代ユダヤ教は、独自の世界「創造」の観念と、神と人との「契約」思想を発達させていた。それを継承しつつ世界宗教として発展させた原始キリスト教は、ヘレニズム時代にギリシャ思想（ストア主義）と混淆しつつも、よくその「人格性道徳（*Persönlichkeitsmoral*）」を保持し、アウグスティヌス（*Augustinus*, 354-430）において世界は、「神の国」にたいする「地の国」（墮落の場）となり、ここに理性と自然とは引きさかれ古代自然法は解体する。

しかし中世封建制の確立、神聖ローマ帝国にたいするローマ・カトリック教会の教皇権の優位（たとえば一〇七六年、教皇グレゴリウス七世は、皇帝ハインリヒ四世を破門するにいたった。）は、自然法の援用による「世界の統合の必要を要請した。トマス・アクィナス（*Thomas Aquinas*, 1225-74）は「理性」と「信仰」とを接合し（「信ぜんがために知る *inteligo ut credam*」）、人間は罪人ではあっても他の被造物とは異なり、理性のはたらきによって神に奉仕することができる。人間は「理性的にして社会的な動物」であって、永久法（*lex aeterna*）を認識せよ。このように永久法（＝神の摂理）を認識してその秩序に参与することが、「自然法」（*lex naturalis*）である。したがって中世キリスト教的自然法は、神の秩序・道徳法（道徳の内面的基礎）であると同時に、外的制度（＝中世の封建的身分秩序）の基準でもある。そしてこれら内

外の両者をつなぐ接点は、唯一絶対の救済施設としてのローマ・カトリック教会によって、機構的に保障担保されていた。

それゆえにこそ宗教改革が、この封建的矛盾（＝階級的対抗の制度的表現形態とその理論的矛盾）を射たとき、その批判は、もともと社会改革ならぬ宗教上の改革をめざしただけのルターの主観的意図をこえて、中世の全機構的深部にまで達した。超越的な神と、罪深い人間とを媒介していたすべての中間的機構（正統「教会」による司祭制度や、聖書解釈の独占権など）が排除されるや否や、カトリック教会はその独占的權威を喪失し、宗教は神と向き合う個人の内面に還元されて、《良心の宗教》となる。他方このことは、無数の信条・分派（セクト）の乱立を許容することになり、宗教論争がただちに党派性をおび、宗教戦争を不可避的とする。このような分裂に終止符をうち、自然法が宗教的統一に代わるあらたな普遍性を獲得するためには、それが世俗化の方向をとるほかかない。

「近代自然法の父」グロティウス（*Grotius*, 1583-1645）は、「神が存在しないとしても、自然法は妥当する」として自然法を宗教からきりはなし、それを《人間の本性》、すなわち人間の「社会的欲求・性向（*appetitus sociates*）」から導きだす。しかしそれは人間が生来、社会的本能をもつ存在として有する規範から、現存の法的現象を説明したにとどまったから、「社会的欲求」を基準にして絶対主義国家を正当化するものとなる。近代自然法学はヨーロッパ大陸において、とりわけドイツ領邦絶対主義において社会統制の技術として発達した。それは、プーヘンドルフ（*Pufendorf*, 1652-94）、トマジウス（*Thomasius*, 1655-17289）をくぐり、プロイセン法秩序と幸福主義道徳とを結合させたヴォルフ（*Wolff*, 1679-1754）への系譜にみられるように、開明的＝絶対主義権力の理論的支柱を提供することに

よって、上からの近代化を促進する有力なイデオロギーとなった。

近代自然法思想が、右の段階をのりこえるとき、それは神および伝統的キリスト教道徳から解放されたブルジョア的法秩序(＝国家)そのものを、自立化した個人主体の自由意志にもとづいて「作為」し、それを是認する役割をになうにいたる。イギリス革命期における社会契約説が、それである。近代自然法における大陸自然法と社会契約思想との関係は、農民層分解における主導権の対抗(＝地主的土地改良改革と農民的土地改革)に起因する。近代化への二つの道——東欧＝プロイセン型の似而非立憲君主制(上からのドイツ啓蒙)と、西欧＝アメリカ型の民主的共和制(下からのブルジョワ民主主義)——に対応しているといえよう。

ホッブズ(Hobbes, 1588-1679)は国家主権を、平等な人民の相互契約(理性の声を聞く)という同意から引き出しておきながら、ほかならぬ人民自身が同意してつくった主権である以上、それは人民にたいして絶対的権力をもつと考えてしまった。この最後のところで絶対王政を擁護したかにみえるが、国家を人民(＝自己保存の自然権を平等にもつすべての個人)から直ちに導きだした論理展開の、おそるべき『近代性』のゆえに、かれは王党派からも議会派からも警戒され、孤独のうちに死んだ。

『リヴァイアサン』(一六五一年)の冒頭は、こうである。

「人間の技(art)は、『国家』(state)と呼ばれる人工的人間(Artificial Man)を創造した」。

人間が、自らを素材にして、「人工的人間」すなわち「国家」をつくる。国家の素材も、その制作主体も、いずれも人間にはかならない。この発想

(一)

それじたいは、すでにルネサンス期イタリアに、その先例を見いだすことはできる。ルネサンス人にとって国家は、「人工的芸術作品 Kunstwerk」のごとく、資質を備えた実力者が人民を一方的に素材として思いのまま奔放に制作したものとみなされるようになったからである⁽¹²⁾。しかし、この段階からホッブズを決定的にわかつ点は、後者における国家の制作主体は、もはや特定の力量(virtu)をそなえた英雄・君主ではなく、自然状態における万人、自由・平等な普通の人間になっていることである。このように、作為の資格が特定の人間にかぎられているのであれば、大多数の人間にとって、秩序は依然として運命的所与に過ぎず、秩序にたいする能動性は拒否されているからである⁽¹³⁾。

情念を重視するホッブズにおいて自然人は、対自然関係から対人関係へ移行させられる。対人関係のなかに置かれた予測能力(＝あすの飢え)をもつ人間が、有限の資源を前にすれば、未来の快樂をもとめての奪い合いとなり、自然状態は戦争状態となるほかない。それにたいしてロック(Locke, 1632-1704)の自然人は、自然とだけ向きあって自己の再生産が可能であると考えられた。この自然状態は不安定ではあっても、それ自身のうちにすでに秩序をふくんでいる。自分自身の労働投下によって得たものは「かれ自身のもの」(his own)となり、自分のものと他人のものとの区別、すなわち私的所有権の確立＝ブルジョワ的秩序が成立している⁽¹⁴⁾。したがって社会契約によってつくられた政府は、自然状態においてすでに存在していた私有財産を保護すればよく、ホッブズのような絶対主権を導出する必要もない。社会契約は人民をではなく、逆に国家を拘束するのだと考えることによって、ロックは「近代」民主主義の原理を提供しえた。しかし、ここで「自然」と「社会」との緊張関係はゆるめられ、とくにロック的自然状

態のうちには、ブルジョワ的秩序が投影されている。

まさに、この点にこそルソー (Rousseau, 1717-83) の批判はむけられていた。『「これはおれのものだ」と宣言することを思いついた最初の人間が、政治社会(＝国家)の真の創立者であった』⁽¹⁵⁾。ロックたちの考えた自然状態は、じつは文明社会で恩恵をうけているブルジョワの「自尊心」を、過去に逆投影した倒錯にすぎないと。

2 制度をつくる主体的人間

固有の価値をもつ人間

このように社会契約説は、とくにロックにおいて優勢なように、近代的市民の私有財産制を正当化するイデオロギーに帰趨していくが、同時にそこには、近代倫理の基底にすえられる基本的人権、主権在民の理念、ヒューマニズム倫理が発酵している。それは実に今日的意義をもち、一九四七年施行の日本国憲法・前文も、「そもそも国政は、国民の厳粛な信託 (trust) によるもので、その権威は国民に由来し、その権力は国民の代表者がこれを行使する」という原理をかかげている。このように、国民主権の考え方が各国の政体などの相違にかかわらずすべての国に共通した「人類普遍の原理」にもとづくとき、さらに国際関係においても「普遍的な政治道徳」が存在するとされているのは、近代自然法思想の今日的あらわれである。その倫理的意義について考えてみよう。

「人間は生まれながらにして自由であるが、いたるところで鎖につながれている。」このように『社会契約論』(一七六二年)においていうルソーは、『なぜ人間はほんらい、自由なのか』という問いは発せず、それを自明の前

提として根本命題にすえる。⁽¹⁶⁾ だからこそ、「鎖につながれている」現状の不当性が糾弾され、それをもたらしている制度や国家権力の根拠が追及されていくことになる。もとよりしかし、ここで自明視されている「人類普遍の原理」も、やはり一定の歴史的産物にはかならない。

「アダムが耕し、イヴが紡いだとき、だれが地主だったか」という、事態の根源をついた一四世紀の説教は、ワット・タイラー (Wat Tyler, ?-1381) の一揆の合言葉となった。労働するものがそが生きるにあたっている人間であり、働きもしないで土地を所有し、逆に他人の労働を収奪している者こそ人間の敵である。⁽¹⁷⁾ このように労働する者どうしの人間的な「共感と連帯感」(内田義彦『資本論』と現代『内田著作集5』) に、プロテスタンティズムの勤労の倫理が拍車をかけたことは、想像にかたくない。そのような実感から、封建制や絶対主義下の制度(＝旧制度)を、人間にたいするたえがたい抑圧と感ずるようになり、「人間こそが基本であって、そのためにこそ制度があるのだ」という、『制度をつくる主体』としての人間観が確立していく。

このような思想が定式化されて自明の前提となるのは、直接的生産者からみずから労働することにより、身分的＝人格的依存関係から脱して独立へ向かい、労働の成果を収奪する者への怒りを公然と表明し、ついには政治的にもそれを圧倒しきる市民革命の過程においてである。財産の神聖視ではなく労働の神聖視、——ルソー流に言えば——自己のもののへの関心(「自尊心」ではなくして自己自身への関心(「自己愛」)を基底にして、みずから汗して労働する人間が、ただそれだけの理由で、なにもものにも代え得ぬ固有の、「自存の価値」をもつものとして定位される。もとよりかかる人間＝社会観は、ロックにおける労働投下説がその膝元から私有財産制擁護へ転化していったように、まさにこの身分的＝人格的独立をよりどころにして

物的依存という、あらたな資本主義的諸関係をうみだしていくのであるが、そのようなものとして、ここに、固有の価値をもつ人間の尊嚴の倫理が、理論的に開花したのである。

感性的人間の自己止揚

中世スコラ哲学が前提にしていたのは、「理性的で社会的な動物」としての人間であった。それは神的宇宙秩序のなかで、そしてそれと類比的に封建的身分秩序のなかで、不可欠の位置づけをあたえられている。その本分を自覚して、みずからをその秩序に適合させるところに、理性のはたらかしがあると考えられた。ここにいる「理性」は、既存の秩序の意味、その合理性の所以を理解してそれに参与する能力、すなわち神的理性に奉仕するかぎりでの人間理性を意味していた。それゆえこのような「理性」は、秩序の形成能力ではなく、秩序を前提にしたうえでその理解・解釈能力にすぎない。トマス¹の自然法が、人間理性に反映されたかぎりでの神の摂理にはかならなかったのも、当然である。

近代の人間は、かかる中世的人間像の転覆によってしか成立しえない。ルネサンス期イタリアで活躍した人間は、もはや従来のような秩序内在的な「理性」人ではなく、体制からはみ出た赤裸々な現実的欲望の主体、「感性的」人間である。人間の本性は、「神の似姿」(imago Dei)をもつ理性的なものではなく、自己保存の欲求主体、自然的人間へ転換している。「たとえ父親を殺されたことは忘れても、自分の財産の損失は決して忘れない」というような、利得にたいして貪欲な人間である(マキアベリ『君主論』一五三三年)。しかし、この段階の「感性的人間」は、まだ新しい社会を組織的に形成するには至らない。

「力量virtu」のある実力者が、「運命の女神fortuna」をなだめて運よく一時的に秩序を得るにすぎないからである。

これにたいし、社会の形成主体となったホッブズの人間はどうであろうか。かれの唯物論は、先ず世界を物質の物理的因果連関として把握する。精神現象も物体の運動に他ならず、感性は物的個体としての人間が外界の物体と接触したときにうけとる表象である。人間は、外的自然と物質代謝をおこなうたんなる感性的自然存在に還元されている。「社会的動物」としての、アリストテレス²トマスの「理性人」は粉碎される。しかもホッブズの自然人は、一切の社会性を剥奪されることによって、ルネサンス的の自然人とも異なり、身分的・質的差別をもたない平等な個人である。

このような感覚^{センス}の担い手である自然人を起点とし、それがいかにして高次の理性的能力を獲得していくのかということが、次の問題となる。こうして近代哲学は、まずは何よりも認識論として、人間の認識能力、さらに実践能力を吟味(批判)していくことになる。ホッブズにおける人間は、外部の物体の運動をまず「感覚」をつうじてうけとめる。対象が取り除かれたのちにも残存する映像が「心像」であり、それが過去の事柄をあらわすとき「記憶」とよぶ。記憶の集まりが「経験」である。心像または思考の連続的な系列によって、人間に固有な予測能力も得られる。このような個別的な経験的知識は、一般的名辞としての「言葉」の正しい結合(≡学問^{サイエンス})によって、論理的因果の系列に転換される。

これらの認識能力と密接な実践能力に、「情念」がある。外部の物体の運動は、感覚を生ぜしめるだけではなく、「欲求」と「嫌悪」に始まるさまざまな生命運動をもたらす。意志による運動(行動)の発端をなすのが、「努力^{コナトス}」というもっとも一般的「情念^{パッション}」である。ここでは意志も、スコラ

学派的な理性的欲求としてではなく、欲求と嫌悪との連続的生起における最後の欲求、つまり、これからただちに行動へ移ろうとするさいの欲求としてとらえられている。

以上のような人間の自然的能力の発達を分析することによって、原罪観とはおよそ対照的な、もっぱら欲求をもとめ嫌悪をさけ不断に生命運動をいとなむ自然的人間が描かれる。「死ぬまでやまない力につぐ力への永続的な絶え間ない欲望」を追求する人間の一般的傾向が、あきらかにされる。こうして自然状態が、強固なコモンウェルス（＝国家）を要請せざるをえない必然性がしめされたことになる。

ところでホッブズにおいて自然法は、自己保存という当初の目的に背馳する戦争状態としての自然状態を克服するものであったが、それは自己保存という自然権を否定してしまうのではなく、かえってそれを保障するために、戦争状態にかわる別の手段の体系として導入されてきたのであった。自然法にたいする自然権の論理的先行・優位である。

トマスの自然法は、所与の秩序のなかに客体的に実体化された規範、自己の行動をそれに従わせる超越的規範であった。ホッブズでは感覚的人間が、——利己的であるにもかかわらず、自己自身の必要上——みずからの自然性を出発点として、順次それを止揚していくことにより獲得された理性的能力によって、みずからつくりだしていく規範である。平等な自然的・生物的人間相互間の交通のなから、理性的能力を獲得していく過程が一方にある。そしてこれに対応して、自然状態における自然権の平等な相互放棄をつうじて、共同社会を制作していく過程がある。つまり、自然的人間の社会的人間への発達・成長（＝主体形成論）と、自然状態から社会状態への移行・転換（＝国家主権制作論）とが対応させられているといえよう。これ

は、特定の歴史的條件を捨象して言えば、人間（子ども）が労働と学習をつうじて、認識と実践の両面で成長・発達していくなかで——ただしホッブズでは国家主権による上からの教育であるが——、社会そのものをつくり・つくりかえていくのと同質の論理をもつものとして、発展的に理解することが可能である。

物体論にはじまり、人間論、市民論へいたるホッブズの学問体系に示めされているように、市民社会形成期の近代哲学は、伝統的な形而上学にかわる新しい統一的世界観の構築、社会の総体把握を志向していた。このことは、法や制度を「人間の自然」（human nature）から導きだし、「人間性」に基礎をおかないものは、いっさい存在理由を認めないことを意味している。¹⁸⁾

価値定立の主体としての人間

制度をつくる主体として人間をとらえる考え方は、倫理的価値のとらえ方においても貫かれ、人間は価値を定立する主体として把握される。

国家が解体されて、自然状態における原子論的自然人が析出されるや、超越的根拠をもつ伝統的規範としての倫理的（社会的）善もまた、否定されることになる。既成社会に成立している、またその社会をイデオロギー的に支えている社会的な善や規範（＝支配的階級道徳）は、いったんすべてご破算にされ、まず自然状態における善として、とらえなおされる。欲望の主体である感性的人間がもつ、そのときどきの欲望（appetite）が「善」であり、嫌悪（aversion）が「悪」である。それは自然権をもつ諸個人が、それぞれの自己保存のために有する自然的・前社会的価値にはかならない。そしてそれは、如何なる所与の社会的規範の規制もまぬかれ、道徳的白紙

の状態にある点において、万人は自由かつ平等である。しかしこの自然状態が、ホッブズのばあい、自己保存とは正反対の弱肉強食の修羅場であることを知らされるにおよんで、自然法（＝道德）が自己保存を保障するために導入されたのであった。自然法が先天的にあるのではなく、自然権のために自然法が発見され措定されるのである。

国家と同じく、倫理もまた自己目的ではなくなる。既存の秩序のなかで、当然なものとして善とみなされていたものが吟味され、いったんご破算にされる。そのうえであらためて、この自然的善をめぐっての争い避けるために人民どうしが相互にまもる必要のあるルールとして、これこれのために必要だという理由をふまえて、初めて、社会的倫理が措定される。制度の存在理由を問うのは、人間主体の側であるという視点が、倫理にかんしても貫かれている。この視点が、やがて倫理を人間の外部から、宗教にせよ世俗権力にせよ超越的根拠からではなしに、自然的人間の内側から、利己心の自己統御として基礎づけていくことになる。

以上のような意義をもつ自然権説（社会契約説）は、その後も継承され、ルソーはホッブズ、ロックを批判しつつ、ときすまされた『社会契約論』（一七六二年）をもってフランス革命（一七八九年）を準備したし、ジェファソン（Jefferson, 1743-1826）はロックを引いて『アメリカ独立宣言』（一七七六年）を起草した。それらは、いずれも人民の身体的要求（property、固有のもの、属性）こそが第一義的であって、そのためにこそ制度があるという原理に立脚している。この思想は、人民主権思想として実際の歴史のなかで現実化され、そこには必然的に革命権の思想がふくまれていた。そのことを『アメリカ独立宣言』は、「専制政府を打倒して、みずからの将来の安全のために、新しい保障機構をもうけることは、人民の権利であり、また義務でも

ある」と明文化している。しかし、市民国家が確立しおわると、実定法によって制限されない国家以前の基本的権利を、憲法はみとめなくなる。自然権は市民権のなかに包摂され、やがて意識的に黙殺・圧殺されてしまう。その後の労働者階級の力が結集されると、かれらは、かつてブルジョワジーがみずから捨てた自然権の旗を、高くかかげてすむ。ここに自然権説は、「人民とその必要こそが、生活と思想にとって最も現実的で重要な要素である」という思想として、唯物論的にきたえなおされる。マルクスたちは、人民の必要、人間の前進をはばむ障害の本質を政治の根底にある経済的な基礎にもとめた。こうしてコミニズムの運動へつながられていった。その好例として、たとえばかつてベトナム民主共和国は、一九四五年、「その独立を宣言し憲法の道德的基礎をきづくにあたって、熟慮のすえ、アメリカ独立宣言を手本にすることをきめ」¹⁸、「すべての人間は平等につくられ、造物主によって一定のゆずりわたすことのできない権利をあたえられており、そのなかには生命、自由および幸福の追求がふくまれている」という文章を冒頭に引用して、それを「不滅の言葉」とよんだのであった。

三 近代倫理学の生誕 スミス

1 市民社会とイギリス道德哲学

自然法思想は、いずれも普遍的規範（＝理想）と社会的現実との関連を問い、それをなんらかの意味で架橋する思想であったから、それは狭義の法思想ではなく、社会哲学としての倫理学体系を内実としている。封建制度を倫理的に正当化してきた中世キリスト教的自然法は、人間を制度の主

体にすえる社会契約説によって決定的に旋回せしめられ、現実を近代的市民の理想によって裁断して市民社会を正当化する近代自然法思想（自然権説）となった。しかしこの自然権説（社会契約説）は、新しい体制の根拠（＝権利問題）を問う理論的擬制（*フィクション*）であつたから、そのままのあたりでは近代社会の構造的解明、とりわけ市民社会の基礎科学としての経済学とはなりえない。個人が自主性・主体性を保ちつつ、どのようにして社会をつくり運営するかを、自然法思想を引きついで担うのが、シャフツベリからミスへいたるイギリス道徳哲学（＝社会哲学）である。

近代社会の形成者たちを支えていたのは、禁欲のプロテスタンティズムの倫理であつた。中世カトリック教会の神に代わつた新しい厳格な神も、次第に内面化され、また世俗化された。自己保存をもとめる人間の要求が「自然な」権利として原点におかれ、先駆的なイギリス市民革命が是認されてきた今、なんびとも看過できない歴然たる社会的有用性を事実として發揮しはじめた近代的な商業およびマニファクチュアの経済活動、すなわち近代人の行動原理が、人間の本性にそくして正当化されねばならない。それらの活動の動機である「利己心」を、どのようにして倫理的に是認し位置づけるかということが、近代倫理学の共通のテーマとなつたのは、当然であつた。

ロックからスミスへいたるイギリス市民哲学は、ブルジョワジーがすでに政治的に優勢な階級になって、デカルトや後のカントのようにもはや他の階級との敵対的狀態におかれなくなつた社会で活動できた。それがヨーロッパ大陸のような合理論ではなく、経験論・感覚論のかたちをとつた理由がここにある。「ひとつの事実を論拠として援用しうるのは、その事実がすでに現実的・一般的に承認されているばあいだけである」¹⁹⁾。しかもかれら

は、「モラル・センス学派」にみられるように、人間の実相を、「理性」よりもむしろ「感情（感受作用 *affection*）」に見いだした。伝統的な形而上学にたいして、経験と観察によって現象を分析する「経験論」を対置したイギリス哲学も、ホッブズ段階ではまだ真に市民的な「理性」を提示しえなかった。一七世紀の機械的「合理性」に対し、いまや一八世紀の道徳哲学（＝社会哲学）は、理性によって感情を規制するのではなく、従来の「理性」をみだして横溢する「感情」のうちに、しかも教養高い貴族・ジェントリーではなく、「家族のしごと」にうちこむ日常の庶民（＝近代市民）のうちに、人間性の基盤を見いだし始めたのである。ここが、すなわち社会科学生誕のための苗床である。もっとも、ここにいる「感情」とは、理性に裏うちされ理性によって洗練された感情であつて、ドイツ流に「理性」と二者択一的に対立させられたものではない。

シャフツベリ（Shaftesbury, 1671-1713）は、その人が有徳であるかどうかは、キリスト教徒であるか否かによるのではなく、「人間性にかんする共通感情」の有無にあると考える²⁰⁾。すでにここにおいて、既成宗教からの近代倫理の自立化、近代的人間のあり方についての主体的な根拠が追求されている。そして、ホッブズが利己心の統御を、利己心相互の争闘に学んだ理性にもとめ、ついには絶対主義的な国家主権の強力に委ねたのに対し、シャフツベリはそれを利己心と公共心との本源的調和性にもとめた。それを保障するのが自己感情と慈愛感情との過不足なき均衡をよみとる、道徳的識別能力としての「正邪の感覚 *sense of right and wrong*」一般にいう「モラル・センス *moral sense*」である。

たしかに個人の内部に、万人共通の自律的な道徳的能力を認めたことは、近代的市民の自立化の標識ではある。しかし、シャフツベリのモラル・セ

ンスは、「たがいによく知りあっているジェントルマンや友人」における美的能力であるともされているように、まだ貴族主義的なせまいサークルのなかでの趣味判断力であるし、またそのモラル・センスじたいが利己的行為の外側からの統制力であって、利己心が認められるのも、それが利他心を促進するかぎりのことである。他方、都市生活をはなれた自然への没入を愛したシャフツベリに対し、かれの「中庸の道や冷静な徳は怠け者をつくる以外には役立たない」と批判したマンドヴィル (Mandevill, 1670-1733) は、大衆の日常生活へ場面を転じたものの、その「私悪、公益」論⁽⁴⁾ (private vices, public benefits) も、利己心に発する経済的行為をそれじたいを、「悪徳」とみる点においては変わりなく、ただそれが「公益」をもたらしている事実のゆえに、存在理由があるとされたのであった。

このマンドヴィルを批判し、シャフツベリの「もっとも近い継承者」とされるハチスン (Francis Hutcheson, 1694-1746) は、アダム・スミス (Adam Smith, 1723-90) の——ひとまず——「忘れ得ぬ」師でもあった。そしてこのシャフツベリハチスンに対抗したヒューム (David Hume, 1711-76) は、ルソーとともに、スミスへ強力な刺激をあたえた思想家であった。

ヒュームは、「自然状態」論を、人間固有の気質と外的事情についての誤った前提から出発した「フィクショナル哲学的虚構」として退ける⁽²⁾。政治的には保守的なヒュームにとっても、新しい市民社会はすでに前提となっており、「自然状態」の虚構をかりて正当化するまでもない。かれは、このような社会契約説批判から、正義の問題が人間と物財および人間相互の関係いかにあることを引きだした。

身体的条件においては劣性な人間が他の動物にまさるのは、社会を形成して各人の力を結合 (conjunction) と分業 (partition of employments) と

相互援助とによって物的生産力を向上させることができたからであった。しかし人間性の気質のうちで利己心 (selfishness) は、この社会的結合を危うくさせるから、社会の成員は「便宜的とり決め (convention)」を結んで外的事物の所持を安定させる必要がある。「コンヴェンション」とは「共通利害についての一般的感觉」^{ゼネラル・センス}であり、相互の利己心にもとぎつつ利己心の方向を転換させるのである。他人の「所持」にたいして節約するとりきめが結ばれ、財産の安定的な「所有」制度が確立すると、ここに正義の法が成立する。このように正義や忠誠といった市民社会における新しい徳は、「自然からくるのではなく、人為的に、ただし教育と人間のとりきめから必然的に起こる」。ヒュームがこれらの人為的徳を、寛仁・節制などの自然的徳と同じ基礎のうえに立って説明しようとしていることのうちに、市民社会を道徳的に是認しようとする強い意図がみられる。正義は、市民が「案出した人為的徳でありながら、しかも恣意的ではない」とされている。正義の起源は、究極的には、利己心であるとはいっても、利己心じたいはまだ個別的なものであって、道徳的には肯定されていない。利己心を徳としての正義 (＝社会的徳) へ媒介・転換させるのは、公共の利害への「同感 sympathy」である。こうして正義の根柢は、公共の効用 (public utility) という功利的原理に求められることになり、利己心は依然としてモラル・センスからきりはなされている。このことは、政策論的に個々の重商主義的志向に反発したヒュームの論理が、やはり「個別的労働に社会性・価値性を認めず、最初から社会的に商品たる貨幣をとりあげる重商主義の論理につらなるものであって、利己心が正義＝等価交換に媒介されるかぎり、そのまま社会的徳につながる、とするスミスと決定的に相違する」⁽³⁾ことを示している。

激動の一七世紀（ビュウリタン＝イギリス革命と、名誉革命）に比し、平穩に推移した一八世紀前半のイギリスも、世紀なかばに達すると（ウォールポール失脚、一七四二年）、深刻な重商主義の危機に直面し、アメリカの独立（一七七六年）とフランス革命（一七八九年）へいたる嵐が待ち受けていた。この危機を乗り越えるには、当時さげばれていた重商主義国家政策のさらなる強化によってはもはや不可能であり、アメリカの独立承認と自由貿易の推進が、かえってイギリスの「国富」への道（＝産業資本の発展→産業革命への躍進）であると、スミスは考えていく。シャフツベリにはじまる道徳哲学は、改鑄を要した。小手先の弥縫策ではなく、同じ危機のなから、ホッブズ、ロックら市民革命期の思想を批判しつつ、それを投げ返したルソーのラジカルな問いを、さけて通るわけにはいかなかった。自然人が、人間の本性である「自己愛*amour de soi*」と「同感*pitié*」とをもち幸福であったのに対して、文明人は、それを「利己的自尊心*amour propre*」へ転落させ、連帯を断ち切って人びとを孤立させてしまう。近代社会の進歩や富裕は、はたして道徳的に是認できるものなのか、どうか。この問いを、イギリスとドイツがどう解いてみせたか、それがスミスとカントにおいてもっとも凝集したかたちで現れているといえよう。

2 同感の倫理学

アダム・スミス（1723-90）は、スコットランドの小さな町カーコーディに生まれ、近くのグラスゴウ大学に進学してハチソンの影響をうけ、オックスフォード大学に留学中、のちに親友となるヒュームの問題の書『人間の本性論』を読んでいるのを見つけられ処罰されもした。その後、母校グ

ラスゴウ大学の道徳哲学講座の教授に迎えられる（一七五二年、数年間（一七六四―一七六六年）フランスに渡って革命前の思想と状況をつぶさに見聞したほかは、生涯の殆どをスコットランドで送った。カントと同じく独身であった。膨大な原稿を焼却してしまつたため、生存中に公刊された著書は、『道徳感情論』（初版一七五九年、第六版一七九〇年）と、『国富論（諸国民の富）』（初版一七七六年、第五版一七八九年）の二冊のみである。この両書は対立するどころか、分かちがたく結ばれていて、とくに前者はかれの死の直前まで改訂を重ねられ、後発の『国富論』からの逆作用さえうけている。

『道徳感情論』⁽²⁴⁾の中心テーマは、その第四版につけられた長い副題、「人びとが、普通に、まずかれらの隣人たちの、そしてのちにかれら自身の、行為や性格にかんして判断する際の、諸原理の分析のための一試論」によって知られるように、普通の人間（＝市民の行為の「適宜性」(propriety)が、社会的に承認されるばあいの原理、つまり市民社会における道徳的行為の基準を提示することにあつた。それが、「同感*sympathy*」に求められたのである（第一部「行為の適宜性について」）

人間がどんなに利己的なものと想定されるにしても、その本性のなかには他人の悲惨を感じる情念、すなわち「哀れみ、または同情 (*pity or compassion*)」という本能がそなわっている。これらは他人の悲哀だけに対する同胞感情であるのに対して、スミスのいう「同感」は「他人のあらゆる感情に対して働く」とされている点に、まずその特色がある。すでにここにおいて、スミスの「同感」概念は、利己心に対して利己心を規制する利他心（慈愛感情）などでないことがわかる。「同感」は、もちろん利己心を前提したものでありつつ、それじたいとしては「いわば道徳的に中立的」であって、⁽²⁵⁾利己的・利他的いずれの行動に対しても作用するものである。

行為の適宜性の基準は、どこまでも当事者の行為や感情に「入り込んで (enter into)」、それに「つづいていく (go along with)」ことができるか、つまり同感・是認できるかという点に求められる。ところで、他人が感じていることについて、われわれは直接経験をもつわけではないから、「もしかれの立場におかれたら、私自身はどう感じるであろうか」を想像し、いわばかれの身体に入りこんで、そこからかれが感動していることについての観念を形成するほかない。このように同感とは、「空想のなかで、われわれが受難者と立場 (places) をとりかえることによって」得られる。他人の頭上に一撃がふりおろされようとするのをみれば、だれしもみな、思わず我が身をすくめる。受難者の傷みを考え推量する (conceive) ことによって、観察者もまた同じく傷む。その原因を充分に知るまでは同感をかき立てられない場合もあるし、主要当事者の実際の経験をこえて一入同感を深くする場合もある。後者の例としては、現在の不快だけを訴えている幼児のうめきに対して、母親の方は幼児のおかれている境遇を知ることによって、その将来における帰結までを想像していつそう大きな悲哀を感じる場合などがある。同感とは、その情念 (passion) をみることからよりも、それをかきたてる境遇 (situation) をみることからおこる」からである。このような同感論の重要な特徴をあげてみよう。

(一) まずスミスにおいては、同感とは、自他のあいだの感情を直接に一体化する——たとえば劇の登場人物にたいする観客のように——ことではなく、相手の立場や状況についての考察という、すぐれて知的な媒介が含まれている。

(二) このばあい、「想像上の立場の交換 (imaginary change of situation)」が、およそ人種・国籍・性別などに一切かわりなく成り立つとみてい

る。このことは自他の関係が、母親と子どもといった親密な、あるいは事情に精通した間柄にかぎられず、むしろ利害を異にする主要当事者と観察者とのあいだの関係としてある。「友人 (friend)」よりは、「ふつうの人 (common acquaintance)」さらに「見知らぬ人たちの集団 (assembly of strangers)」つまり市民社会による冷静な判定を得てこそ、それだけ行為の普遍的な是認となる。これは、「同感」が利己心ではなく、それじたいとしては「道徳的に中立的」と考えられている。

(三) 観察者による感情の高揚化、あるいは当事者による感情の冷却作用をくりかえしていくうちに、市民社会の現実におけるこのような経験（行為）のなかから、社会的に是認され通用する行為とはいかなるものであるかについての、行為の一般法則が、おのずから理解されてくる。

自由・平等な市民どうしが、おたがいに立場を交換しあっていくうちに、それぞれ自己のうちに、是認されうる自己の行動についての一般法則がうちたてられる。これが「良心」でありこの、「内部の人 (man within)」について重要なのは、つぎのことである。「行為の一般法則ができるには、同感する「観察者の」側ではなく、「同感」される側に立たなければならぬ。行為者は、一次的には同感されるものであり、同感するもの（「観察者」）だけでは社会は成り立たない」からである。もし観察者の概念を強調すると、かれが当事者にできるだけついでいく点において同感が成り立つことになり、重点は行為者の方におかれ、同感の基準は行為者の良心しいとなり、ここからは社会における行為の一般法則は得られない。

(四) このように理解されてはじめて、同感とは主体的感情移入でありながら、市民社会に成り立っている客観的法則の理解原理となりうる。

行為当事者の側から、当事者ではない第三者である「公平な観察者(impersonal spectator)」の同感を獲得できるかどうか(「第三者への同感をたえず考えて、自分の行動を規制すればよいことになる。しかも、この「第三者」は超越的な存在ではない。ふつうの日常生活をしている人間と人間との間の横の関係(「家族関係でなく、市民的関係」そのもののうちに、道徳的判断の基準が求められたことになる。

したがって和辻倫理学におけるような《人間(関係)の倫理学》、《人—人関係》とは決定的に異なる。ここには対等な当事者と観察者しかおらず、——上下関係を離れて誰でもが当事者の位置に立つ。——それらを越えた道徳上の判定者は、宗教であれ国家や親族であれ法であれ、いっさい跡かたもなく取りはらわれてしまっているのである。

利己主義的な行為が結果として社会的善をもたらすといった、かつての通俗的スミス像は、再検討を要する。ルソーのたんなる裏返しとしてでなく、ルソーのあの問題提起をうけとめたうえで対応として、スミスをとらえなおす必要がある(内田義彦の諸著参照)。

ルソーによれば、自然人は自分自身だけで生きていたとされるから安息と自由だけを望むのに対し、文明人は自分の存在感をすら他人の評判から得て生き、なによりも権力と世評(名声)とを気にする。このような非本来的な人間に変質させたのは、社会が生み出した私有財産制と不平等とにはほかならない。

『人間不平等起源論』(一七五五年)末尾の、この対比を見据えてスミスは自説を展開していく『道徳感情論』第四部、「明確な是認の感情に対する効用について」。ひとり孤島に住む人にとっては、富裕な人々の邸宅と、箱に入っている小間物との効用比較は困難であろうが、社会人にとっては、当事者の

境遇がかれ自身ではなく、他の人々にどう映るかを考えるのが常だから、かれが実際に幸福である(「自然の欲求の充足」とは思えなくとも、幸福のための手段(「社会的地位保全のための財産」を多くもっているものが感嘆の対象となるのである。もっとも、病気や老齢のため衰弱すると、社会的地位などによるこの差別はむしろ消え失せ、一生を犠牲にして手にいれたあけく、真の満足は何一つ得なかったことを悔いもする。ところが、このような憂鬱な哲学も、かれが再び健康をとりもどしたあかつきにはたちどころに退散して、またもや富と地位の快楽を、苦勞して得るにあたいるものと思うようになるものである。

ここに、「見えない手(invisible hand)」の理論という、自然の欺瞞(「英知」論があらわれる。自然が貧乏人の息子に野心(大志)を与えておいたので、かれは富裕な人びとの生活に感嘆し、不屈の勤勉さをもって富と地位の追求に日夜没頭する。自然がこのようにしてわれわれを騙すのは、いいことである。人類の勤勞をかきたて、継続的に運動させておくのは、この「欺瞞(deception)」のおかげである。労働が自然を肥沃な平原に変え、公共社会を建設させ、科学と技術を発達させて、以前より多数の住民が生活できるようにさせたのである。ルソーに対するこのようなスミスの仕方は、カントにおける「自然の意図」の考え方と軌を一にしている。しかしスミスは、ここから市民社会の科学(とくに経済学)を特立させていったのである。

ルソーのような「ゆううつな哲学(spleenic philosophy)」は、富や地位を、それらを促進させられた配慮の結構さとは別に、それじたいとして「抽象的・哲学的な見方」をするときに生じる。それに対しスミスは、富や地位を生み出す手段である「組織、機構、管理の、秩序および規則的な運動」とからませて、「複合的な見方」を対置する。後者にとって富や地位は、軽

蔑の対象ではなく、高貴なものという印象をあたえられる。真の富が偉大とみなされるような制度の可能性を論証することが『国富論』のテーマであった。そのためには特権者の利己心(『自尊心』)であるような重商主義は、ルソーとおなじく打破されねばならないと考える。しかし一八世紀の英国は、スコットランドを含めて、市民の共感と背馳しない利己心(『自己利害への公正な関心 (self-interest)』)、対等な市民の同感を獲得しうる諸活動が確立しつつあった。不自然な干渉さえなければ、各人の利害への関心が、意図せずに「見えない手」に導かれて富裕をもたらす。『国富論』は、そのメカニズム、富の循環・生産物の配分過程を、『欺瞞の機構』として分析していく。そのさいスミスは、労働者の生活の悲慘を承知してはいたが、それにもかかわらず全体としての富の増大の結果、最下層の者も未開社会の酋長にまさるとみただけであった。「立場の交換」は、「貧乏な人びと」との間に可能とみられている。ベンサム (J. Bentham, 1748-1832) の「快楽計算 hedonic calculus」(『道徳および立法の原理序論』1789) と同様、おなじ商業社会の等質な成員相互の関係とみられているから、行為の道徳性は「適宜性」という量の問題に還元できるのである。

しかし商業主義の発展が道徳的腐敗をうむことを、スミスは見逃がさなかった。『道徳感情論』第三部は、死の直前に改訂した第六版における長文の追加部分で、人間の「良心 conscience」と「世論 public opinion」とのくいちがいの生じること、他人の同感を獲得できなくとも、みずからの良心に照らして正しいとされることがありうることを認めるにいたっている。人間は、ただたんに是認・称賛されたいという欲求をもつだけではなく、真に是認されるべきもの、称賛にあたいたいすること (praise-worthiness) でありたいという欲求をもっている。これら二つの原理は類似していると

はいえ、多くの点で区別される。無実の罪をおわされて車裂き火刑に処せられたジャン・カラス (J. Calas²⁷) が確信していたように、明白に自己是認 (self-approvation) できる行為は、ただそれだけで充分なのであって、それ以上他人からの是認(『世論』)によって確認される必要はなく、それじたい「徳性への真の愛好 (the real love of virtue)」である。このように述べられている内的確信の担い手は、「良心」「胸中の人」「想定された、公平で豊富な知識をもった観察者」などとよばれている。そして第一審(『世論による判定』)と、これら控訴審(『良心による判断』)との相異なる判決に決着をつけるのは、やはり「すべてを見ている世界の裁判官」(神)しかない。

世論と良心との不一致、しかも良心を上位におくことは、市民社会が等質で平等な諸個人のみからなるものではないことの承認を意味しよう。「道徳の現実的要求が相互に衝突する(『義務の衝突 可能性を想定するだけで、そこにブルジョワ社会そのものの矛盾性の承認がふくまれている』²⁸)と、いわれている。しかしスミスのばあい、衝突や異質性の自覚は階級性のそれではなく、その自覚はもっぱら他人の評判(世論)を原理とする商業主義への批判ではあっても、異質の存在が社会体制を根本から揺るがすには至らないと考えられていた。

3 市民社会の総体把握

もともとイギリスの「道徳哲学 (moral philosophy)」は、ひろく社会における人間の行動の規範を探究する学問を意味したから、その内容は市民社会哲学ないし社会科学の全体的体系といつてよい。ヒュームが「もつとも基礎的な事実である」人間の本性を説明しようとしたのも、その基礎

のうえに数学・自然学はもとより、論理学・道徳学・文芸批評・政治学などの諸科学を建設するためであった。それに対して従前の「合理主義」道徳論は、神学と結合して道徳内容を事物の永遠な関係（＝神の法）とみなし、それは盲目的な情念によってではなく、神学的起源をもつ永遠不変な理性によって知られると主張していた。ヒュームたちは、このような道徳論によっては、新しい市民社会の人間関係や行動の基準が解明できないことを批判したのである。

スミスもまた、というよりも、まさに彼こそが、市民社会の科学的体系の基礎をすえた。『道徳感情論』と、その発展としての「法学講義」をもとに生まれた『国富論』も、スミスによる市民社会の総体認識の一環である。ここに倫理と法と経済という系列が成立しているが、ここにいる「法学」とは、法と統治の一般的諸原理の理論をいい、政治学や後の社会学などをふくむ広義のものである。

スミスは、パリでは殺人の行われない夜はないのに、いっそう大都会であるロンドンでは殺人は年に三、四回にすぎないという例を引いて、「商業（commerce and industry）」の樹立こそが犯罪防止の最善の「治政（police）」であるとする。スミスの「治政」は——市民社会を超える契機を求めたヘーゲルの「治政（Polizei）」とは逆に——統治における単なる此事にすぎない。⁽²⁹⁾『道徳感情論』でいえば、「中流および下流の生活上の地位においては、徳性への道（road to virtue）と財産（fortune）への道は、幸福なことに殆ど同一なのである」（第一部、第六版追加部分）が、これに対応する。商業社会における公正な自由競争それじたいが、徳を實現させうると考えられていた、そういう時代であった。

広大な社会科学体系のかなめをなす『国富論』は、分業労働による富の

生産機構（第一篇）と、その再生産機構の分析（第二篇）とからなる経済理論、それに経済史（第三篇）および経済政策・学説批判（第四篇）ならびに財政学第五篇とからなる。そして、それらが全体として『理論→歴史→政策』の順序に配列されていて、ヨーロッパ旧帝国主義の危機分析となっている。

「富は、労働によって年々再生産される生活必需品および便宜品である」という冒頭の規定——まさに生活・消費している普通の人間の目線からした把握——からして、『富は貨幣なり』とする重商主義的俗説に対抗して、真の「富の本質と原因の探求」（『国富論』の表題）を開始することを宣言している。「富は一般消費物資である」という、特定の社会を超えた歴史貫通的な根源規定にまで下降することによって、「文明社会」（＝資本主義社会）における人間と自然との物質代謝過程の特質を十分に浮かび上がらせる。文明社会の膨大な生産力の基礎は、交換によって媒介された分業にある。分業が交換によって媒介され、双方の労働が結合される。社会全体が、網の目のように張りめぐらされた分業と、その巨大な結合労働の場となり、そのような労働によって人間が自然に働きかけるからこそ、ここに史上空前の生産力が生み出されるのである。

このところで、スミスの有名な歴史区分があらわれる。社会発展の四段階は、

- ① 私有財産制も階級も国家もない「狩猟社会」、
- ② 最初の私有制段階であるが分業は未発達な「牧畜社会」、
- ③ 土地が私的所有の対象となった「農業社会」、そして
- ④ 商業社会である（講義「第一部第三篇「私法」」）。

商業状態は、歴史のはるかに古い時代にまでさかのぼれるはずだが、『国富論』では未開に対する文明社会の圧倒的優位という構図を強調するため

に、——ルソーの手法をかりながら、それを逆手につかって——狩猟・牧畜・農業を一括して未開状態とし、それとの対比で、分業の全面的開花としての商業社会（＝文明状態）がおかれる。この文明社会が十分に発展してはじめて、すべての人間がなんらかの意味で「商人」となり、労働の生産物を交換するようになるのであるが、かれらは当初から生産力の増大を意図して交換するわけではない。共感をよびうる各自の利己心の発動の客観的結果が、労働の社会的結合となって現出する。そのメカニズムが、「見えざる手」の方法によって経済学として分析されることになる。

こうして近代市民社会においては、分業が社会や文化のすみずみにまで浸透しきっているから、その分析——同時にその危機分析——は全機構におよぶものとなる。交換による分業を基軸としたスミスの方法は、市民社会の総体把握を要請せずにはおかぬ。もちろんその場合、社会発展史を孤立労働から結合労働への直線の発展として描き、人間労働の結合は商品交換のかたちでなければ不可能と考えてしまったのは、資本主義を前提にした一八世紀スミスの把握にほかならない。しかし共同労働は、原始社会にも、計画的な社会主義社会にも、それぞれ違った意味で存在する。スミスの「商業社会」だけでなく、あらゆる社会にみられる集団労働における結合の仕方の歴史的相違——生産手段と労働力との結びつき——に刮目したのが後年のマルクスであったし、それに先立ち市民社会における労働の結合の私的「無軌道性」については、ヘーゲルもすでに指摘していた通りである。

スミスの社会哲学体系を同時代の他の試みから区別させる重要な点は、かれが正義の法を、市民個々人の内面の倫理としてとらえたことにある。道徳の規準を、快苦の情にもとづく「公衆の意見または評判の法」に求

めた例は、すでにロックにみられたことであり、それをヒュームはかれなりの同感概念によって説明さえしていた（『人性論』第三篇「道徳について」一七四〇年）。スミスは、そのような現実の観察者の是認を、内なる良心にまで内面化したのである。（念のために附記すれば、道徳の「内面化」は、なにもカントたちドイツ思想の専有ではない。）その独自性は、世間の評判へのたんなる同調を説いたのではなく、「世論への同調を通して、市民社会主体の倫理を形成した」ことにある。「見知らぬ人の前でのたんなる自制とは異なる『称賛に値すること』を願う主体の良心の倫理を導いた」点にある。道徳が、たとえば超越的な「理性の要請」とか、絶対主権の強力などによって、人間の外側から規制するものとしてとらえられているかぎり、人間の利己心（自己関心）は自動制御装置を内在せず、社会の秩序維持は依然として立法や権力の手にゆだねられざるをえない。スミスにおいては、利己的人間にはかならない第三者が人間の心に入り込んで「胸中の人」（＝良心）となって、内部から正義の侵犯を監視する。

そしてスミスは、同感による報復を国家が代行しうる正義の根拠を、「全体に対する効用」（ヒューム）ではなく、「特定の人間に対して加えられた直接の侵害」にかぎる。というのは、いわゆる「社会全体の利益（＝公益）」なるものは、個々の市民による同感の範囲を超え、このような発想こそが重商主義政策を生み、経済の自然の法則を乱し、結果として国富をそこなうからである。逆にいえば、個々人の内発的、同感の倫理に支えられてこそ、利己心の展開が市民社会の自律的發展を生み、諸国民の富を保障するものとなり、その自覚としての体系的な市民社会の科学への構想を成立せしめるとした。もちろん、かかる前提には、近代倫理学生誕へいたる西欧の長い道のりがあり、その前提を欠く日本などとは大差がある。

注

- (1) 内田義彦『経済学講義』(未來社一九六一年)の、以下のとらえ方を参照。
「七年戦争(一七五六―一七八三年)、「原始的資本主義の段階における帝国主義戦争」(レーニン)前後は、また思想や文化危機としてあらわれ、ヨーロッパの思想や学問の転回点となります。……従来の自然法と利己心の哲学がそのままゆるがずに一九世紀に生き延びて行ったのではない。……自然法と利己心の哲学は、旧帝国主義のヨーロッパ的危機のなかできたえなおされる。そして、其の思想的カオスのなから、それぞれの国で、それぞれの国の発展の段階や構造に応じて、のちにその国の社会科学の古典たるべき著述がつくりだされてくることになるわけです」(一三三頁)。
- (2) トレルチ「近代世界とプロテスタンティズム」1906, 1911, 『トレルチ著作集』8、堀孝彦訳、ヨルダン社。同「ルネサンスと宗教改革」1913, 内田芳明訳、岩波文庫。
- (3) M. Walzer, *The Revolution of Saints*, 1965, 浜林正夫『イギリス革命の思想構造』六九頁参照。未來社。一九六六年。
- (4) Max Weber, *Die protestantische Ethik und 'Geist' des Kapitalismus*, 1920, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の『精神』』岩波書店。
- (5) Jean Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, 1536, 渡辺信夫訳『キリスト教綱要』第四篇、新教出版社。
- (6) プロテスタントの教会は「福音主義」とよばれているように、「福音(神のことば)」の宗教を最重要視するから、古代教会以来の三職制(監督・長老・執事)は遠ざけられ、説教者の職制だけを探るものが多い。しかしカルヴァンによれば、キリストはそのからだである教会を統治するさい、人間の奉仕(つとめ)を、いわば「道具」として用いることによっておこなう(「ローマ人への手紙」12:48)。したがって人間の奉仕の形態である「職制」(ordo, 秩序)が重要になってくる。すでに『キリスト教綱要』のなかで、一般信徒から選ばれた長老が、牧師とともに「治めるつとめ」をもち、平

信徒からなる執事が貧しい人びとへの配慮のつとめをなすことが述べられていた。

渡辺信夫「カルヴァンにおける教会の権威——その原理と形態との考察——」新教出版社一九六八年。出村彰『スイス宗教改革史研究』日本基督教団出版社一九七一年。

(7) トレルチ *Calvinismus und Luthertum*, 1909, 「カルヴァン主義とルター主義」半田恭雄訳、『世界教育宝典(キリスト教教育編)』V、四九四頁、玉川大学出版部。

(8) 竹内幹敏「ピューリタンの教会規律と資本主義の精神」、水田洋編『増補イギリス革命——思想史的研究——』お茶の水書房一九五八年。天川潤次郎「ピューリタニズムの本質——自己審査について——」、内田・小林編『資本主義の思想構造』岩波書店一九六八年。

(9) 住谷一彦『共同体の史的構造論』有斐閣一九六三年(一六五頁、ウェーバーからの要約)。

(10) A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, 1938, p. 53, パトニー討論についてリンゼイ(A. D. Lindsay), 永岡薫訳『民主主義の本質』未來社。人民協定の邦訳は、渋谷浩編訳『自由への訴え——ピューリタン革命文書選——』早稲田大学出版部一九七八年。急進的な民主主義思想は、ディッガーズ(Diggers)の指導者ウィンスタンリ(Winstanley, 1609-52)などにみられる。ここにいたって私有財産制が否定されるが、それは原始的共有への復帰をかかげる神秘主義的傾向が強い。

(11) ホブズ *Leviathan*, 1651, 水田洋訳、岩波文庫。

(12) ブルクハルト(Burckhardt)『イタリアにおけるルネサンスの文化』一八六〇年、第一章「芸術作品としての国家」柴田治三郎訳『世界の名著』45、中央公論社。

(13) 丸山眞男「近世日本政治思想における自然と作為」一九四一年、『丸山眞男集』二、岩波書店。

(14) ロック(Locke), *Two Treatises of Government*, 第三編第五章、加藤節訳『統

- 治二論』岩波書店二〇〇七年
- (15) ルソー (Rousseau), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. 第二部「八五頁」『人間不平等起源論』岩波文庫 (改訂版)
- (16) ルソー (Rousseau), *Du Contrat social*, 1762『社会契約論』第一編第一章 岩波文庫
- (17) この勤労の精神 (汎労働主義) は、一九世紀ロシアのナロードニキ思想のうちに、もっとも典型的に再現されていく。トルストイ民話集『イワンの馬鹿』(中村白葉訳、岩波文庫) 参照。『手にたこのできている人は、食卓につく資格があるが、手にたこのないものは、人の残りものを食わなければならない』(六二頁)。
- (18) サマヴィル「アメリカ独立宣言の現代的意義」、芝田進午編著『人間の権利——アメリカ革命と現代——』一五六頁、大月書店一九七七年。
- (19) ヨルディン (Lucien Goldmann), *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, 1945 (1 Aufl.) 三嶋淑臣・伊藤平八郎訳『カントにおける人間・共同体・世界』三八頁、木鐸社。
- (20) シャフツベリ (Shaftesbury), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, etc. ed. by John M. Robertson, 1963, Vol. 1, p. 260 (*An Inquiry Concerning Virtue on Merit*). 浜田義文「モラル・センス——シャフツベリの倫理学」『熊本大学法文論叢』二七・三〇号、一九七〇、七二年参照。
- (21) マンデヴィル (Mandeville)『*The Fable of the Bees, Private Vices Public Benefits*, 1714. 上田辰之助訳『蜂の寓話』新紀元社
- (22) ヒューム (D. Hume), *A Treatise of Human Nature*, 1739-40 大槻春彦訳『人性論』(四) 六七頁、岩波文庫。
- (23) 田添京二「資本主義の確立」、本田喜代治・水田洋編『社会思想史』六八〜七〇頁、ミネルヴァ書房一九五四年
- (24) スミス (Smith), *The Theory of Moral Sentiments*, 1759, 1790. 水田洋訳『道徳感情論』岩波文庫。
- (25) 水田洋『社会思想の旅』三三〇、三四六頁、新評論一九七五年。
- (26) 水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」『一橋論叢』第六〇巻 第六号、一九六八年。同「アダム・スミス論集」ミネルヴァ書房二〇〇九年
- (27) ヴォルテール、中川信訳『カラス事件 (寛容論)』、解題参照、富山房。カトリックへ改宗しようとした長男を殺したかどで処刑 (一七六二年) された、南仏トゥールーズのプロテスタント布地商人ジャン・カラスの名誉回復 (一七六五年判決) のために、七〇歳に近いヴォルテールは奮闘した。当時七年戦争後のフランスを旅行中のスミスは、このトゥールーズに一年半滞在し (一七六四年)、その後ジュネーブでヴォルテールとも会ったという (一七六五年)。水田洋『社会思想の旅』一四四、三三七頁。
- (28) ルカーチ (Lukács), *Der junge Hegel*, 1948. 生松敬三・元浜晴海訳『若きヘーゲル』上、『ルカーチ著作集』第一〇巻、二八九頁、白水社
- (29) スミス「グラスゴウ大学講義」高島善哉・水田洋訳、三一四頁、日本評論社
- (30) 田中正司『道徳感情論』の思想と経済学、高島ほか著『アダム・スミスと現代』一一九頁など。同文館一九七七年
- 〔初出は一九七九年。堀孝彦著『近代の社会倫理思想』第四章 (青木書店一九八三年) より〕
-
- (二〇二二年一月 名古屋学院大学名誉教授・倫理学)