

経済学の起源とアウグスティヌス主義

——ニコルからボワギルベールへ—— (上)

米 田 昇 平

目 次

はじめに

1. ニコル—開明的自己愛と政治的秩序—

- (1) ジャンセニスムとニコル
- (2) ニコルにおける人間と社会
- (3) 自己愛の自己抑制と礼節
- (4) 政治的秩序と神慮 (以上本号)

2. ボワギルベール—欲求と秩序— (以下次号)

- (1) ボワギルベールにおける人間と社会
- (2) 富裕の連鎖と消費
- (3) 自然的秩序とレセ・フェール
- (4) 統治論

むすび

はじめに

アダム・スミスは人間の境遇改善欲求を所与として、この欲求に応えうる富の増大・「一般的富裕」の条件をおもに生産の部面で探求し、客観価値説や、節約・節欲の視点に基づく資本蓄積論に立脚して生産力の自己増殖の論理を導き出した。このスミスの放った強烈な光によって、消費・消費欲求の意義が見えにくくなり、スミスを基準点にして経済学の生成を論じるとき、この側面が視野から遠ざけられがちとなったことは確かであろう。しかしながら、経済学の生成とかかわってまずもって注目すべきなのは、むしろ消費欲求の本源性に関する認識であろう。なぜなら、富裕の科学として経済学が生成しうる条件は、世俗的幸福の原因を諸欲求の充足にみいだす功利主義的な幸福観と、それを容認する世俗的倫理が広く普及していることであったと考えられるからである。言い換えれば、経済学の生成のためには、利益を求める人間の功利的情念が伝統的モラルの抑制を解かれ、人々の集合的精神として、境遇改善欲求を含めて富裕への願望を是とする価値規範が醸成されていなければならない。「貧者は救い

の道にいる」¹⁾というような倫理観が支配的な状況では経済学は生まれようがない、ということである。伝統的な神学的世界観からの切断によって生じた価値規範の空白を衝いて、一面では、欲求の満足による「生の充満」を容認する新たな世俗的倫理が生み出されていくが、このような舞台のダイナミックな変転とともに、経済学の生成が促されていったといえよう。

したがって、この変転の有り様を照らしだすことで、従来とは異なる視角から経済学の起源に迫り、この起源に関して新たな知見を得ることができるようになる。おもな舞台は17世紀後半から18世紀初頭のフランスである。登場人物は、ジャンセニストのピエール・ニコルやジャン・ドマ (あるいはパスカル)、モラリストのラ・フォンテーヌやラ・ロシュフコー、リベルタンのピエール・ベールなどである。彼らは17世紀後半のフランスに生まれた新思潮の形成に与ることで経済学の生成を促すのに寄与したといえる。そしてこの新思潮を直接の母胎として生まれたのが、ボワギルベールとマンデヴィルの経済学であった。このように登場人物は実に多彩であり思想傾向も多様であるが、彼らは、程度の差はあれ、共通してアウグスティヌス主義の影響下にあった。彼らは原罪説に拠って立つアウグスティヌス主義のベシミスティックな人間理解に基づいて、人間を自己愛・利己心に駆り立てられる欲求の主体とみなし、「利益」を求める人間の功利的情念をクローズアップしたが、ニコルやドマはさらに進んで、自己愛に発する功利的情念はいかにして社会的効用を発揮して秩序の形成に寄与しうるか、という「情念と秩序」の関係に光をあてた。ポール・アザールのいう「ヨーロッパ精神の危機 (1680~1715年)」の時代にあって (Hazard, 1935)、彼らが示した人間と社会についての新たな見方は、時代精神のドラマティックな転換を告げるものであり、同時に

経済学の生成を促す新たな歴史的コンテキストの出現を示すものであったのである。

アウグスティヌス主義とは、教父アウグスティヌスの思想に集約される神学上の伝統主義のことであり、17世紀は「アウグスティヌスの世紀」であるといわれるほどに、多くの思想家・宗教家がこれを奉じた。経済学の起源との関連で注目されるべきは、フランスのカソリックの一派で、ポール・ロワイヤル修道院に結集したジャンセニストのアウグスティヌス主義(=ジャンセニスム)である。対抗宗教改革運動のなかで、ジェズイットがルネサンス以来のユマニスムの流れに棹さして、人間的活動の相対的自律性、言い換えれば自由意志の可能性を承認する方向へキリスト教をいわば世俗化していくのと対照的に、ジャンセニストはそのような時代の傾向を真っ向から批判し、むしろアウグスティヌスの原点(恩寵主義)への回帰を唱える。すなわち人祖アダムの墮罪によって原罪を背負うことになった人間の根本的墮落と無力を強調し、救いに至る道としての人間の自由意志や功績の意義を否定し、人間の救いはもっぱら恩寵によるほかはありえないと説く。そして人間の理性の力を抛り所にするストア的美徳、栄光の希求・英雄の賛美などのあらゆる理想主義を、人間の邪悪さや無力さへの無自覚による虚飾・虚栄とみなして徹底的に批判した²⁾。

墮罪後の人間は無力で墮落し、それゆえもっぱら自己愛に導かれる。ラ・ロシュフコーの次の言説は、アウグスティヌス主義の自己愛がどのようなものかをよく表している。

神は人間の原罪を罰するために、人間が自己愛を己の神とすることを許して、生涯のあらゆる行為においてそれに苦しめられるようにした (La Rochefoucauld, 1678, p. 165/179)。

……自己愛の欲望ほど抗いがたいものはなく、自己愛の意図ほど秘められたものはなく、自己愛の行動ほど巧妙なものはない。その柔軟さは筆舌に尽くしがたく、その変貌ぶりは変身の玄妙を凌ぎ、その精緻は化学を凌ぐ。……自己愛は体質の相違に従ってさまざまな傾向を持ち、それらの傾向が自己愛を時には名誉、時には富、時には快樂へと駆り立て、奉仕させる。……以上が自己愛の肖像であり、全人生はその大きな長い動揺にほか

ならない (*ibid.*, pp. 134-36/147-51)。

人間本性をもっぱら自己愛にみるこのような理解に立つとき、彼らは、排他的な自己愛に基づく人間の功利的行動がいかにして社会の秩序を導くか、という逆説的状況の解明を迫られることになる。ニコルやドマが解明しようとした「情念と秩序」の関係とは、このことである。例えば、ラフォンは、利己心の自由によって最大の公共善がもたらされるとする、彼らの調和の観念はどこからきているかを問い、「罪それ自体を普遍的善に転換するアウグスティヌス主義の不可思議な錬金術」にその由来をみいだしている (Lafond, 1996a, p. 187)。

ラフォンのいう「転換」の背景にあってそれを促したものは、言うまでもなく、「商業社会」の出現という事実であり、欲望を自己抑制するのではなく、その満足によって世俗的幸福を求めるのはなんら罪ではないとする世俗的倫理の普及であった。この世俗的倫理は、一方で、人間を、本来的に快樂を求める欲求の主体と捉えて、私欲に従うことを人間の普遍的本性とみなす世俗化の論理によって支えられていたと考えることができる。脱宗教であれ宗教自体の世俗化であれ、世俗化の一般的傾向は17世紀のヨーロッパ思潮の重要な一特徴をなす。このトレンドを導いた内的論理に関して、例えばフォースは、「人間はおのおの自分自身の快樂によって導かれる」というヴェルギリウスの言葉は、ガッサンディやパスカルからベールやマンデヴィルに至るエピクロス主義者とアウグスティヌス主義者の共通のモットーであったとして (Force, 2003, p. 57)、アウグスティヌス主義や、17世紀に蘇ったエピクロス哲学によって(あるいは両者の融合として)この時代の思想的カオスを整序しうる可能性を示唆している³⁾。この論理の解明は今後の課題であろうが、いずれにせよ、この新思潮の特徴の一つは、それが快樂・利益あるいは功利・効用の価値基準に着目したところにあり、それゆえそこから生まれる新たな倫理・道徳はおのずから功利主義的な性格を有することになる⁴⁾。そして、この新思潮は功利主義の源流となることでさらに啓蒙と経済学の共通の母胎となった。すなわち一方では、それが育んだ世俗的倫理(功利主義的な幸福観)は、啓蒙の共通因子として18世紀ヨーロッパ啓蒙の大きなうねりを引き起

こそ一要因となったし、また他方ではこの世俗的倫理に押し出される形で富裕の科学として経済学という新興科学が生成していくからである。ボワギルベールとマンデヴィルの経済学がそれであり、彼らはともにアウグスティヌス主義の影響下で功利主義的な人間像と社会像に立脚し、社会を「欲求の体系」と見立てて、生産に対する消費・消費欲求の規定性に着目した。

本論文ではおもにピエール・ニコル (Pierre Nicole, 1625-1695) とボワギルベール (Pierre le Pesant de Boisguilbert, 1646-1714) を取り上げ、前者から後者への思想的展開に光を当てる。年少の頃にポール・ロワイヤルの学院で学んだボワギルベールの論説にはジャンセニスムの深い影響が窺われるが、彼の自由主義経済学の思想的源泉の一つをニコルに求めることにより、経済学の起源やその生成に関して、スミスを基準点とする従来のアプローチから導かれるものとは異なる見通しを得ることができるであろう⁵⁾。

1. ニコル—開明的自己愛と政治的秩序—

(1) ジャンセニスムとニコル

ジャンセニスムは、遺著『アウグスティヌス』(1640年)によってこの教父の思想を集大成したとみなされたフランドルの神学者、コルネリウス・ヤンセン (フランス名ジャンセニウス) の名に由来する。アウグスティヌス主義と同義だと考えてよい。ジャンセニウスの友人であったサン・シラン (通称)、その弟子の大アルノーなどがポール・ロワイヤル修道院に結集し、やがてパスカルやピエール・ニコルなど当代一流の人物も加わって強力なグループを形成し、ジェズイット (モリニスム) に対抗する⁶⁾。このような思想・運動は、当然ながらカソリック内部 (おもに対ジェズイット) において激しい論争を引き起こし、ジャンセニウスの『アウグスティヌス』はローマ教皇によって2度にわたって異端宣告を受けた。終始、ジャンセニストの先頭に立ってこの論争に挑んだのがアントワーヌ・アルノー (通称、大アルノー) であり、さらに、ジェズイット批判のための論争書簡『プロヴァンシアル (田舎の友への手紙)』(1656-57年) を発して、窮地に陥ったアルノーとポール・ロワイヤルの弁護に

立ち上がったのがパスカルであった。

ニコルは1654年から1668年にかけてアルノーの最も近い協力者の1人であった。論争書を共同執筆したほか、2人の共著で、いわゆるポール・ロワイヤル『論理学』(1667年) を出版している。また、パスカルの『プロヴァンシアル』キャンペーンにも関与し、そのラテン語版を出版してヨーロッパの学問世界へのその普及に貢献した。1668年に、プロテスタント主義と戦うためにカソリック教会内のあらゆる論争に終止符を打つことを望んだクレメンス9世によって、「教会の講和」(クレメンス9世の和約) が成立し、これ以降、18世紀初めまでの約30年にわたって論争は表面的には沈静化する。ニコルはこの論争の中断期に道徳の研究に打ち込み、『道徳論』(1671年から) を順次世に出す。1679年4月15日、ポール・ロワイヤルの最大の保護者であったロングヴィル公が死去すると修道院への迫害が再開され、この機にニコルはアルノーと袂を分かった。1680年以降、ニコルはフランスに移り、1695年にパリで死去した。パスカルの『パンセ』の初版は1670年であったが、ニコル自身が認めているように、『道徳論』には『パンセ』の影響が色濃く表れている。『道徳論』は大きな成功を収め (ニコルが死んだときシリーズの第1巻はすでに7版を数えていた)、18世紀の終わりに至るまで道徳的な考察のモデルになったといわれる⁷⁾。

ジャンセニストは決して一枚岩であったわけではない。パスカルやサン・シランは世間からの隠棲を説いたが、ニコルやドマはむしろ世俗の「普通の暮らし」に眼差しを向け⁸⁾、あとでみるように、この世俗の社会の維持存続に関心を示した。こうして、彼はアウグスティヌス主義の峻厳かつペシスティックな人間理解に立って、世俗社会の構成原理や秩序原理を探求するという困難な課題をみずから課すことになる。「自己愛は同じ社会のなかでどのように人間を結合させることができたのであろうか」(1675, p. 383) という課題である。ヘイルブロンは、ニコルの著作は利益の概念の歴史において「ターニングポイント」となったとし (Heilbron, 1996, p. 91)、「フランスの神学者ピエール・ニコルが、商業社会に関する最初の一貫した理論的正当化——さらにはいえばそれはドマ、ボワギルベール、マンデヴィルなどを通じて自由主義および

社会科学の中核的要素となるような正当化である——を現に生み出したのはなぜか」(ibid., pp. 78-9)と問題提起した。この問題を解く鍵もまた、排他的な自己愛が秩序形成に向かうというパラドックスを、ニコルがどのようにして解明しようとしたかを明らかにすることにある。

(2) ニコルにおける人間と社会

ニコルにとって、人間はアダムの墮罪によって原罪を背負うことになった墮落した存在であり、人間の行動をその内奥から規定しているのは自己愛(l'amour-propre)である。そしてこの忌まわしい自己愛こそは「あらゆる犯罪と乱脈の種」である。

墮落した人間はたんに自分自身を愛するだけでなく、限度も節度もなく自分を愛する……。彼はあらゆる種類の富(biens)、名誉、享樂を欲し、自分のためにしか、あるいは自分とのかかわりでしかそれらを望まない。彼がすべての中心である、彼はすべてを支配しようとし、あらゆる人間が彼を満足させ、称賛し、誉めたたえることにもっぱら心を砕くことを望むであろう。このような暴君的な性質があらゆる人間の心の奥深くに刻み込まれおり、それが彼らを暴力的で、不正で、残酷で、野心的で、追従的で、嫉妬深く、不遜で、喧嘩好きにする。一言でいえば、そこに最も軽い場合から最もひどい場合まで、人間のあらゆる犯罪と乱脈の種が宿っている。それは、われわれがみずからの内部に宿す怪物(le monstre)である。……それが墮落した性質以外の何ものも持たないあらゆる活動の原理である(1675, p. 382)。

自己愛はおのずから他人の自己愛を憎むから、自己愛と自己愛の対立・衝突は必然である。この点でニコルは、「人間は戦争状態で生まれ、各人はおのずからあらゆる他人の敵であると述べた」ホップズの言説は、それ自体「真理や経験に合致している」と述べている。ただし、ニコルはこのような無制限の自己愛の発露は理性や正義に反するとし、ホップズのようにそれを自然権の行使とは捉えていない(1675, pp. 382-83)。いずれにせよ、墮落した人間はその自己愛ゆえに本質的に対立し合う。

しかし一方では、人間は無数の必要によってお互

いに結ばれているから、必然的に社会のなかで生きていかざるを得ない(1671b, p. 148)。ニコルは人間同士の相互依存、あるいは相互依存の關係に立脚した人間の社会性を、次のように論じている。

世界全体はわれわれの都市である、なぜなら、この世界の住民としてわれわれはあらゆる人間と關係を結び、そこからあるときは効用(l'utilité)を受け取り、またあるときは損失を被るからである。……(世界中の人々は)お互いに有する相互的な諸必要(les besoins reciproques)を通じてすべての人々をお互いに結びつける連鎖の一部となる(1671b, p. 110)⁹⁾。

ここでいう「必要」とは自己愛が求める事物、とりわけ生活の便宜や安樂をもたらす欲求の対象物であると考えてよい。なぜならニコルの自己愛は「支配以上に生活の便宜や生活の安樂を愛する」(1675, p. 383)からである。この意味で、必要の相互依存は、効用ないし欲求の相互依存を表している。世俗社会は生活の便宜と安樂とを求める人々の必要・欲求の相互依存によって成り立っているのである。このような人間と社会の見方を功利主義的であると評することができよう¹⁰⁾。世俗の人間と社会の現実の姿は、峻厳なアウグスティヌス主義とは対極的な功利主義のイメージによって捉えられているのである。この点は後で再度、論じよう。

また、生活の便宜や安樂にかかわる様々な必要を満たすのは、墮罪以後に神が人間に課した「苦役」としての労働である(「神がすべての人間に課した労働の一般的苦役……」1670b, p. 253)。そしてこの労働あるいは「あらゆる技芸は鎖で結びつけられており、お互いに必要とし合っている」(1671c, p. 215)から、この意味で、必要・欲求の相互依存は他方で労働・技芸の相互依存でもある。そして、人間は欠乏を満たそうとして「ひたすらみずからの欲求(besoins)や必要(nécessités)を増大させる」(1671a, p. 62)から、このような社会的結合の必然性はますます高まり、労働に基づく人間同士の相互依存の關係が拡大していく。ジャン・ドマも端的に次のように述べている。「人間の失墜は様々な必要から人間を解放するどころか反対にその数を増やしたから、そのため労働やcommerceの必要性

が、そして同時に様々な関与 (engagements) や結びつきの必要性が高められた、なぜなら誰も自分1人で生きていくことはできないから、必要の多様性が、それがなければ生きていけない無数の結びつきへと人々を誘うからである」(Domat, 1689, p. 25-26)。ニコルが述べているのは、苦役としての労働が必要・欲求の相互依存ないし生活の便宜と安楽の相互的システムを支えるという構図であるが、それは、いわば快樂の享受を求めて苦痛に耐える(苦役に励む)という逆説的な人間のあり方を原型的に示すものである。この点でニコルの論説は、効用理論に立脚した経済学に特徴的な人間観や労働観の源流に位置しているということが出来る。この意味で、例えば、ニコルは遙かに200年を隔てたジェヴォンズに繋がっている。

ところで、世俗社会の維持を神の意志とみなし、脱世俗的な隠棲ではなく世俗の「普通の生活」に眼差しを向けるニコルにとって、「このような社会は(人間同士の相互依存を求める)神の命令に合致している、……したがって社会を維持するために必要なものはすべて神の命令に適っている」(1671b, p. 148)。ニコルは常に拡張に向かう生活の便宜と安楽の相互的システム(必要・欲求の相互依存)を認めた上で、このシステムを維持しうる条件は何かを問う。すなわち、人々は一方で対立し合いながら他方で相互依存を深めていくが、そのような結合のあり方が一体どのようにして可能なのか。前述のように、この問題の解明こそはニコルの重大な関心事であった。

人間はみな罪びとであり「罪の乱調のせいで愛徳(la charité)に欠けている」(1671c, p. 213)から、愛徳によってお互いに結びあうことはもともと期待できない。しかしニコルは「この争いの原因である自己愛は人々を平和に生存させる方法を十分に知っている」(1675, p. 383)とし、この秘密を自己愛に発する貪欲にみいだす。つまり貪欲こそが「あまり誉められない仕方」(1671c, p. 213)見事に愛徳の代わりを果たすのである。この意味で貪欲は「大きな用役」をもたらす(「人間の貪欲それ自体からほど大きな用役(les services)が引き出せるものはほかにない」1671c, p. 215)。ここでいう用役とは、生活の便宜や安楽を求めて人々が相互に結ぶ依存関係の維持に役立つことにほかならない。ニコルは、愛

徳とは正反対の貪欲の情念を世俗社会の存立のために有用であるとするのである。ラフォンの言い方になっていけば、ここに愛徳か絶望かの危険な選択を迫られることなく、愛徳がなくても存続しうる、自己愛に基づく人間同士の絆の認識が生まれたということができる¹¹⁾。

このような「誉められない仕方」で結ばれた絆は、ニコルの宗教的立場からすれば欺瞞以外のなものでもない。次節で詳しくみるように、それは自己愛が愛徳を偽装することにほかならないからである。しかしこの偽装が神の命に従うべく世俗社会を維持するのであるから、この欺瞞性はいわば神の意志に適っている、あるいは神慮が社会の維持という目的を遂げるためにこのような欺瞞を行うともいえる。このように、自己愛に発する貪欲の悪は、偽装・欺瞞のメカニズムを通じて社会の維持というメリットをもたらし、(公共)善に転化するのである。

悪の善への転化というこのような逆説的なテーゼは、自己愛という悪から秩序原理を紡ぎ出さざるをえないアウグスティヌス主義にとっては、いわば必然的である。ラ・ロシュフコーは端的に「悪徳は、薬の調合に毒が使われるように、美德の調合に使われる」(La Rochefoucauld, 1678, p. 46-47/58)と述べているし、またドマは「神が悪を生じさせたのは、悪から善を引き出すことが神の力であり叡知であったからにほかならない……。社会に対する神の導きから明らかのように、われわれの自己愛と同じように邪悪な原因から、また社会の基礎であるべき相互愛に同じように反する毒から、神は社会を存続させる救済策の1つを生み出した。なぜなら神が人間を無数のやり方で結びつけ、大部分の様々な関与を維持する絆を設けたのは、この対立の原理からだからである。……神がすべての人間に与えたこうした理性の光や、神が人間の自己愛から引き出すこうした良い結果が、人間の社会を人間自身によって維持するのに貢献する原因なのである」(Domat, 1689, p. 25)、と述べている。そしてニコルはときに『道徳感情論』のスミスを想起させるような心理学的分析を通じて、このパラドックスを解き明かしていく。

(3) 自己愛の自己抑制と礼節

自己愛に発する貪欲はいかにして愛徳を偽装し社

会の秩序を維持しうるか、言い換えれば、自己愛を秩序へと向かわせる抑制要因とは何か。ニコルは人間心理の奥深くにまで入り込み¹²⁾、この自己愛の偽装という欺瞞のメカニズムを明らかにしていく。

抑制要因の1つは「利益への配慮」である。「相互的な諸必要を通じて」人々が相互依存の関係を結ぶこの世界において、利益を求める自己愛を満たすためには他人の自己愛を抑圧するのではなく、それを満たしてやるのが最良の方法である、とニコルはいう。

人は得るために与える。それが人間同士で行われるかぎりなく多様なあらゆる commerce (取引・交際) の源泉であり、基礎である。なぜなら人は他の商品や貨幣のために与える商品の取引を行うだけでなく、同じく労働、用役、勤勉さ、礼儀を取引するからである。……この commerce の手段によって、愛徳がそこに関与しなくても、あらゆる生活必需品がいわば満たされる。したがって、真の宗教が放逐されたため愛徳が入り込む余地のない国でも、聖人君子の国に住んでいるのと同じように平和で安全で快適に暮らすことができる (1675, p. 384)。

このように、まずは利益への配慮が自己愛に歯止めをかけ、人間同士の commerce を維持する。ニコルはこの次第を次のように述べている。

例えば、田舎に行けばほとんどどこでも喜んで旅人の面倒をみる者や、また旅人を迎えるための宿舎を準備万端整えている者たちをみかけることができる。旅人は思いのままにそれを使うことができるし、彼らは注文通りに従う、……彼らは求められる援助を与える訳を決して述べたりはしない。もし彼らが愛徳の精神に動かされているのだとすれば、これほど素晴らしい人々がほかにいるだろうか。彼らを動かしているのは貪欲 (la cupidite) なのである (1671c, p. 213)¹³⁾。

人々は自己利益の実現のために他者の利益に寄与する。ニコルはこのような利益の相互性こそが秩序形成の重要な要因であると考えたのである。さらにニコルは、貪欲によって維持されるこの commerce

の社会は市場経済の社会であることを事実上認識しているように思える。彼はいう、利益あるいは効用をやり取りするこの commerce の世界において、人々は決められた報酬を支払うことで世界中の物産を手に入れ、国王のそれにも匹敵する生活を手に入れることさえできる、人々は他人の財や用役がもたらす効用 (utilité) を有償で手に入れる、無数の人々が同じ財や用役に与り、この恩義を分かち合うから、とくに誰かに恩義を被っているとは感じない (1671c, pp. 216-17)。このようにニコルの利益概念は、ラ・ロシュフコーなどのモラリストのそれが貴族的な栄光や栄誉を含むのとは違って、生活の便宜や安楽という効用・用役ないし経済的利益にかかわっており、commerce の世界すなわち「商業社会」のリアリティを反映したものであった。次章でも述べるように、ボワギルベールとスミスにもこのような「商業社会」における利益の相互性の観念、言い換えれば「利益による秩序」の観念をみることができるが、その源流を、このニコルの論説にみいだすことができるのである¹⁴⁾。

ニコルは一方で「貪欲の作るこの精神世界」における自己拡張の情念の作用に関して、デカルトの渦動説を応用し、自然的諸力がその相互の圧力によって安定状態に達するように、諸情念はその競合関係ないし相互牽制を通じて一定の秩序を維持しようと考えている。

貪欲の作るこの精神世界を表現するのに、自然の作る物質世界、すなわち宇宙を構成するさまざまな物体のこの集合体ほどふさわしいものはほかにない。なぜなら、物質の各部分は動き回り、活動を拡大し、みずからの空間を飛び出ようとする自然的な傾向をもつが、しかしそれはほかの物体によって圧力を加えられており、一種の牢獄に閉じこめられている、そしてそれを取り囲む物質のもつ以上の力をもてばただちにその牢獄から逃れられる、これと同じような状況が精神世界にもみられるからである。それは、各個人の自己愛が、彼の望み放題に彼が裕福になることを許さないほかの人々の自己愛によって抑制されている、といったイメージである。……一国の高位の人々 (les Grands) もまたみずから個人的利益をもつからには同じくその運動 (より大きな渦) に従う一方

で、彼らの財産に結びついた大勢の人々の中心のごときものである。最後に、渦に巻き込まれるこれらのあらゆる小さな物体ができるかぎりそれらの中心の周囲を回ると同じように、高位の人々の財産や国家の財産につき従う下位の人々は、彼らが他人に行うあらゆる義務や用役において、彼ら自身向かい合って常に自分自身の利益を追い求めることをやめない (1675, p. 385-86)。

このように「利益による秩序」の構想は、一方で機械論的世界観によって支えられていた。世俗の世界は利益を求める重層的な情念の渦によって形作られるというこうしたイメージは、後にみるように、ボワギルベールの経済的な諸要素の「混ざり合い」という動態のイメージに引き継がれている。

ニコルは続いて、人々の愛や称賛や敬意を得たいという自己愛に発する一般的な情念が、他人の反感や憎悪を引き起こしかねないような自己愛の強い発露を抑制しうること注目する。われわれは他人から憎悪や軽蔑の念を持ってみられることに耐えられない(「ぞっとするような恐れや心痛や落胆なくしてこのような視線に誰が耐えることができようか」1670a, p. 181)。そして人は「自己愛ほど嫌悪を招くものはない」ことを知っているから、「他人の憎悪に敏感で憎悪に身をさらしたくない人々は、できるかぎり自分の自己愛を他人の視線から逃れさせようとして、それを偽装し、自然の形でそれを表に出さないようにし、完全にそれを逃れている人々つまり愛徳の精神に動かされ、愛徳によってしか動かない人々の振る舞いをまねる」(1675, p. 389)。別の言い方をすれば、自己愛はみずから向けられた人々の悪意、悪感情、憎悪によって苦痛を感じるのを避け¹⁵⁾、むしろ彼らの敬意や友情を獲得しようとして、愛徳を模倣するのである。ここでニコルは、何が他人の愛を引き寄せ、あるいは憎悪を招くかの判断において人はしばしば欺かれることがあるが、しかし「ある程度までは、あらゆる人間に共通の判断さえ存在する、すなわち彼らはみなある程度、憎悪を引き起こす活動もあれば愛をもたらす活動もあることを認識している」(1675, p. 387)として、世俗社会において人々の是認や否認を基準とする世俗的な道徳的規範が存在することを認めている。

このようにニコルは苦痛を回避しようとする自己

愛の心理的抑制作用に着目し、世俗社会の道徳的自律の可能性に論及した。人間は誰もがエゴイスティックで墮落しているが、他者の視線を意識することで自己愛の強い発露を抑制し、結果的に一定の道徳的自律性を発揮しうると考えられているのである。「利益への配慮」の場合もそうであるが、排他的で自己拡張的な自己愛はみずからの意志や利益を実現しようとしてかえって自己抑制的となる。このように自己愛は逆説的な二重の性格を有する。自己愛に基づく道徳的自律を支えるのも、このような自己愛の二重性であり、これによって自己愛は世俗的幸福を実現して自己成就を遂げ、同時に社会を維持する。いわば自己愛の偽装という欺瞞のメカニズムを通じて自己抑制された私益が公益(社会の維持)と一致するのである。この意味で、ラフォンがいう、自己愛という悪の公共善への転換をもたらす「アウグスティヌス主義の不可思議な錬金術」とは、ニコルの場合、欺瞞のメカニズムあるいは自己愛に組み込まれている自己抑制のメカニズムそれ自体のことにほかならない。

自己愛を隠蔽し、一定の秩序維持機能を担う世俗的道徳として、ニコルは「礼節(honnêteté, civilité)」に注目する。彼によれば自己愛は「礼節」を通じて愛徳を偽装し、人々の愛や敬意を獲得しようとする。礼節は「自己愛の一種の交流」であり、偽りの愛情であるが、その欺瞞性は礼節の言語によって隠蔽されている(1670a, p. 182)。ニコルは礼節のなかでとくに「謙虚(l'humilité)」を取り上げ、名誉や敬意などの自尊心や虚栄心に発する願望はその片鱗を示しただけで不正だとして非難されることになるから、他人の悪意の対象とならないために、自己愛は愛徳の発露である謙虚を模倣するとしている(1675, p. 390)。すなわち、他者の眼差しへの恐れが人々に愛徳を思わせる謙虚や礼節を余儀なくさせ、剥きだしの自己愛にブレーキをかけるのである。礼節の目的は自己愛の実現であるから、それは「巧妙な野心以外のなにものでもない」(1675, p. 404)が、目的を遂げるために愛徳の振る舞いをまねる。こうして自己愛と愛徳は外見上、一致する、あるいは見分けがつかない(「愛徳と自己愛は結果において同じである」1675, p. 381)。実際、人々を動かしているのが愛徳なのか自己愛なのかを判断することは困難であると彼はいう。なぜなら、

人はみずからの行動の動機が何に由来するかを反省しないし、単なる習慣によって行動することが多い、さらに愛徳と貪欲はしばしば混ざり合って同じ対象に向かうからである。愛徳と自己愛は混淆して見分けがつかないのは、他人からみてそうだというだけでなく、自分でも区別できない、とニコルはいう。「殉教を通じてさえも自己愛と愛徳とを区別する確実な方法は存在しないため、聖人たちは聖パウロに従って愛徳による殉教と同様に虚栄心による殉教が存在することをわれわれに教えている」(1675, p. 406)。ニコルによれば、愛徳と自己愛の識別は心の奥底を見抜くことによつてのみ可能となるが、それができるのはただ神のみである (1675, pp. 409-411)。

彼は礼節に道徳的意義ばかりか、宗教的な意味をも与えようとしていることに一言触れておこう。彼はいう。人はお互いに「まったく人間的なこまごまとした無数の紐帯 (cordes) によって結びつけられている」、人々の結合の堅牢さは、精神的な絆だけでなくその結合を維持するこうした人間的な紐帯に依存している、この人間的な紐帯つまり礼節を欺瞞的であると非難して排除するのではなく、それを純化しようと努めるべきである、礼節は外面的な謙虚であるが、霊的な観点でそれを実践するときには内面的となる (1670a, p. 192)。つまり礼節は、普通の生活を送り、世の中の人々と様々な結びつきを維持する人々にとって有効であるばかりか、キリスト者は礼節を純化することによって外面的で欺瞞的な礼節を内面的な真の礼節にすることができる、というのである。こうして、ニコルにとって世俗の現実とキリスト者の義務とは、礼節の純化を通じて折り合うことができる¹⁶⁾。

以上のように、「利益への配慮」と「愛されたい(あるいは嫌われたくない)という願望」はいずれも自己愛に発する情念であるが、これらが他の暴君的な自己愛の発露を抑制し、世俗社会に一定の秩序をもたらす。ただし、そうであるためには、その自己愛は真の利益がどこにあるかを見抜き、さらに他者の怒りを買わないように理性的に振る舞うことができる「開明的な自己愛 (amour-propre éclairé)」でなければならない。彼は、このような「開明的な自己愛は世界のあらゆる外面的な欠陥を修正し、きわめて規律正しい社会を形成しうる」(1675, p. 408)

という。

以上のことから、人々を完全に矯正するためには、すなわちあらゆる悪徳とあらゆる粗野な乱脈を追放し、人々を生まれ落ちたときから幸福にするためには、愛徳の代わりに、……開明的な自己愛をすべての人に与えさえすればよい、と結論づけることができる。この社会はその内部において、また神の目からみてどれほど墮落してしようと、外面的には、これ以上に規律正しく、礼儀にかなない、正当で、平和で、誠実で、寛大なものはほかにないであろう、もっと素晴らしいことは、自己愛によつてのみ活気づけられ動かされるのに、自己愛はそこに姿をあらわさないことであり、また愛徳を完全に欠いているのに、いたるところで愛徳の形態や性格しかみられないことである (*ibid.*)。

こうして「規律正しい社会」を作るためには誰もが開明的な自己愛を身につける必要がある。しかしながら、このことは何ら保証されていない。例えば、他人の眼差しなど一切気にしない人々にはその振る舞いを押しとどめるブレーキが存在しないから、彼らはあらゆる気まぐれや奇行を繰り返すが、これほど危険な人々はいない (1675, pp. 413-14)。それゆえ、結局、上記の2つの歯止めでは十分ではないことになる。そこでニコルは「苦痛の恐れによって貪欲を抑止し、貪欲を社会に有用な事物に向かわせる政治的秩序」の働きに期待する (1671c, p. 214)。すなわち、法を定め、その違反者を「車刑や絞首刑」で罰することのできる政治的秩序である。したがって、結局「死の恐怖が市民社会の第一の絆であり、自己愛の第一の歯止めである」(1675, p. 384) ことになる。

自己愛は、恐怖、利益、愛されたいという願望の3つの情念に導かれて愛徳を偽装する。このうち愛されたいという願望(あるいは人々の敬意を求める情念)は愛徳に最も近く、他の2つよりもはるかに広範囲に及ぶとされる。なぜなら、恐怖や利益に駆られて行くことを愛徳によって偽装することは難しいが、愛されたい、敬意を得たいという性向はきわめて巧妙にそれが自己愛の発露であることを隠すからである (1675, p. 388)。とはいえ、ニコルにとっ

て、自己愛・貪欲を抑制する上で自己愛が開明的であることを前提にした欺瞞のメカニズムには明らかに限界があり、その抑制と秩序の維持を最終的に保証するのは恐怖をその一原理とする政治的秩序のほかにはない。これこそ「人間精神の傑作」(1671c, p. 202)であり、その有用性は、「法や治安の手段によってこれらの獰猛な獣を飼い馴らし、最も純粋な愛徳から引き出すことができるような人間のあらゆる用役をそれらの獰猛な獣から引き出すことができるほどである」(1671c, p. 214)。ニコルはこの政治的秩序を神慮の反映として捉えている。彼はこの秩序にどのような内実を与え、そこで神にどのような役割を与えているだろうか。彼の論説の歴史的意義を見定めるため、次にこの点を明らかにしよう。

(4) 政治的秩序と神慮

政治的秩序の成り立ちとこの秩序を担う高位の人々について、ニコルは次のように述べている。墮罪の状態にある人間は常に他者への優越あるいは高位を望み、互いに不平等を求めるから、このような墮落した人間の意志から秩序が導かれることはありえない。そこで理性は秩序をもたらすべく諸規制や諸統制を設け、さらに人々にそれらを守らせる権力を一部の人々(高位の人々)に与えることが妥当であると判断する。「理性は高貴(あるいは高位 *la grandeur*)の創設に同意するばかりか、この秩序を人間精神の傑作、そして世界で最も有効なものとしみなす」。ただし貪欲が望み、理性が是認したとしても、それだけで高貴(高位)が合法化されるわけではない。なぜなら、なんであれ他人に力を及ぼして意のままにすることができるのは、彼らの至高の主人である神だけであるからである(「あらゆる力は神に由来する」)。神はみずからの権威によってこれらの人間的制度を確かなものとし、これを統治する者を選ぶ力を人間に与え、さらに統治する者にみずからの力を伝えた。こうして「人民を統治する人々は、善に報い悪を罰するための神の大臣」となる。高貴(高位)とは神の権力に与ることであり、国王の権威や権限も人民からではなく神にのみ由来する(1671c, pp. 203-204)。そしてニコルは、統治の任に当たる大臣やその配下にまでこの権限が移行し、「神の権威の一部を分かち持つことによって神の僕」となる一群の人々(高位の人々)を生み出す

という。それゆえ「高位の人々は尊敬に値する。それは彼らの富によってでも、彼らの享楽によってでも、彼らの華美によってでもない。……彼らが神の王権に一部与っていることによってである」(1671c, p. 206)。ニコルは、高位の人々への外面的服従を説くパスカルとは違って、良心の動機に基づいて権力者に服従するように説いているのである。彼はいう、神から受け取るこれほどの富について「人々は神に感謝すべきであり、その感謝のなかに、彼らにそれらの富をもたらすために神が利用する人々や神の権威の受託者である人々を加えなければならぬ」(1671c, p. 217)。

このように、恐怖をその一原理とし、諸規則や諸統制を通じて高位の人々が統治するニコルの政治的秩序では、ホッブズのそれとは違って神が決定的な役割を担っており、神は統治のために選ばれた人々にみずからの力を伝え、そして神自身へのわれわれの義務の一部としてこの地上の主人に従うことを求める。法を定める権限についても、神の信託を受けた国王にのみその権限が存するから、(人民の同意によるにせよ)君主制がひとたび成立すれば、これを廃絶する権限を人民は持たないとされ、抵抗権は完全に否定される(1671c, p. 205)。

ニコルは人々の *commerce* (交渉・取引) からなる世俗社会の必要の相互依存を維持すべく自己愛の自己抑制の原理を探求し、「利益による秩序」の可能性や、みずからに向けられた他者の眼差しへの意識がもたらす(愛されたいという願望に発する)心理的抑制の効果を析出したのであったが、しかし罪深い人間の心底に刻み込まれた自己愛の悪が社会の維持という公共善へ転化するのを最終的に保証するものは、統治者が神慮に基づいて案出し維持する力づくの政治的秩序のほかにはない。こうしてニコルにおいて、生活の便宜や安楽を求めてやまない人間の功利的行動は、宗教・政治の規範にしっかりと繋ぎとめられていたといえよう¹⁷⁾。

ところで、神が高位の人々にみずからの力の一部を分け与える目的とは何か。それは人々にあらゆる種類の「世俗の富と霊的な富」をできるだけ手に入れさせるという神の意志を彼らに執行させるためである。言い換えれば、神から託された彼らの任務は「神の栄誉と人間の有利 (*l'avantage*)」を実現することにほかならない(1671c, p. 220)。「世俗の富」

や「人間の有利」の実現というのは、様々な commerce によって結ばれた世俗社会の維持に努めることであり、これもまた神の意志であることはすでに述べた通りである。しかしながら、高位の人々はその高い身分ゆえにしばしば神によって付託されたみずからの義務を認識することができない、とくに周囲の追従者が、彼らが真実を認識するのを妨げる、とニコルはいう。パスカルは「われわれの世の中の地位が運よく上がるたびに、それだけわれわれは真実から遠ざかる結果となる」(Pascal, 1670, p. 81/83) と述べたが、ニコルもまた、社会的地位が高まるほど真実に近づくのが難しくなることに注意を促している(1671c, pp. 230-31)。追従者のせいなどで統治者が現場の真実から遠ざけられるとすれば、神から付託を受けて任務の遂行にあたる統治者にとってこれほど由々しきことはない。これは統治者(高位の人々)の政策判断のための情報収集にかかわる問題にはかならないが、「人民の代弁者」を自任したボワギルベールもまたパスカルやニコルに倣って、この問題を重要視することになる。

ニコルはまた、統治者(高位の人々)には信仰に基づくキリスト教の卓越した徳が求められると述べている。なぜなら「ほかの人々は外的な強制によってその精神や徳の弱さを支えるのに対して、高位の人々は反対に彼らの精神や徳の力によってあらゆる外的な妨げに打ち勝たねばならない」(1671c, p. 232) からである。ニコルは、そもそも高位に伴う豊富な財産を所有する人々はキリスト教徒に求められる「貧困の精神」(1671c, p. 237) に反するとして、他方で、高位の人々を含めて「富や華美や享楽」を求める貪欲を決してみずからに禁じることができない現実の人間の姿を凝視する。それだけに、ニコルは、高慢になりがちな高位の人々を謙虚にするためには「尋常でないやり方で、いわば恩寵の命それ自体における奇跡的なやり方で矯正する必要がある」(1671c, p. 232) という。ただし、その尋常でない奇跡的なやり方が一体どういうものか、彼は何も述べていない。いずれにせよ、キリスト教徒の義務として質素や「貧困の精神」が求められる一方で、世俗の現実には宗教的な義務や理想から著しく懸け離れている。宗教自体の世俗化とさらには脱宗教という二方面で進捗する世俗化の一般的傾向に真正面から立ち向かおうとするジャンセニストたるニコ

ルにとって、この現実には容認できるものではない。しかし、さりとてこの懸隔を埋めるべくキリスト者の義務や理想を生きるように人々を教導することがいかに困難なことか、彼は十分に自覚的である¹⁸⁾。

彼は「人々の敬意を引き寄せるにふさわしいあらゆる感覚の対象物に開かれた心を持ち、そして情熱的に人々の敬意を望み、世間の人々に気に入られ、世間が気に入り、外面的、内面的な数限りない誘惑によって悪徳の方へ引き寄せられる……」人々にとって、キリスト者としての義務を果たすことがどれほど困難であるかを述べ立てている(1671c, p. 234)。ニコルはしばしばパスカルに倣って人間の弱さ、無力さを強調し、「理性によって生きる者などほとんどいない」(1671a, p. 53) と断じているが、この無力さは原罪ゆえの根源的なものである。それゆえ、良き生をまっとうするためには導き手としての神とその恩寵にすがるとよりほかにない(「……われわれは人間本性のなかに弱さと無力さしかみいださない。生きる力を求めるべきは神とその恩寵においてのみである。人間の蒙昧さを照らし、その意志を堅固ならしめ、その束の間の生を維持しうるのは神のみである……」1671a, p. 62)。ニコルはこのような「人間の弱さ (la faiblesse)」を、押し寄せる商業社会の現実のなかで感覚的享楽・悪徳に誘われる功利主義的な人間の姿において捉えたのである。メナールは、自己愛をほとんど唯一の行動原理とするアウグスティヌス主義の人間像は「確かに悲観的で厳しいが、根拠があり、経験によって確認される人間像」(メナール, 1989, p. 137) であると述べているが、この点でいえば、リゴリズムの観点に立って人間の根源的な弱さを暴こうとするそのペシミスティックな姿勢のゆえに、かえってニコルは商業社会に生きる世俗の人間のリアリティを、すなわち生活の便宜と安楽や感覚的享楽に世俗的幸福をみいだす生身の人間の姿を的確に把握することができたのだといえよう。アウグスティヌス主義・ジャンセニスムが本来対極的な功利主義の源泉となった理由もここにあるように思える。そして両者が交差するこの地点に立って宗教的羈絆から脱却すべく一方の側に飛躍を試み、このような世俗的幸福を求めることは罪ではないとする世俗的倫理に後押しされて功利主義的な社会認識を徹底しようとするとき、ニコルが悪徳つまり罪とみなした事柄は「感覚的嗜好」

を満たす富の源泉に転化する。ボワギルベールやマンデヴィルが試みた飛躍がまさにこれであり、この転化・飛躍を通じて経済学が孵化する条件が与えられたといえることができる。

超越的な神慮に基づくニコルの政治的秩序の構想と比べるとき、同じジャンセニスムの土壌から生まれたボワギルベールの自由主義の論説が、どれほど画期的なものであったかは明らかである。コーヘンという、「ボワギルベールは、最も慈愛に満ちた全知の権力者の手をもってしても、普通の人間が利己的かつ盲目的に自己利益を追求することでみずからのためになしうることを、彼らのためになしえないと主張することで絶対王政の基礎を掘り崩したのである」(Keohane, 1980, p. 356-57)。では、宗教の羈絆を逃れたボワギルベールは、経済学の創成へ向けてどのような飛躍を遂げるであろうか。

(以下次号)

注

- 1) Groethuysen (1927), 野沢訳 226 頁。
- 2) ファッカレロは、17 世紀におけるアウグスティヌスの影響を次のように述べている。「アウグスティヌスの融通無碍な名著は様々な解釈を許した。ヤンセン、サン・シラン、パスカル、アルノー、ニコルだけでなくベルールやボッシュエやフェヌロンまでもがそれを引き合いに出している。しかし、人々の注目を集めたのは、なかでも聖アウグスティヌスが神を持たざる人間や地上の園を過酷で悲観的な姿で描いた叙述である。この 17 世紀が浮き彫りにし、また聖職者でない多くの著者たち——例えばラ・ブリュイエール、ラ・ロシュフコー、ボワロー——に深く影響を与えているのも結局こうした観点である」(Faccarello, 1986, p. 89)。アウグスティヌス主義やジャンセニスムそれ自体に関する研究は、枚挙にいとまがない。ここでは次のものをあげるにとどめる。Bénichou (1948)、Taveneaux (1965)、Miel (1969)、支倉 (1977)、飯塚 (1984)、メナール (1989)。
- 3) 近代エピクロス主義に関して、Wilson (2008) が出たばかりである。そこではスコラのアリストテレス主義に取って代わったエピクロス主義が、近代の社会契約論や功利主義の源泉としてどのような役割を担ったかが論じられていて興味深い。ただし、残念ながら経済学の生成との関連は関心の埒外に置かれている。
- 4) 「功利主義」は、一般に、ベンサム「功利の原理(最大幸福原理)」の観念によって最初に定式化されたと考えられるが、その特徴は、17 世紀以来の人

間本性論における利己心の哲学を快苦原理として徹底化し、その上で快楽に由来する幸福の社会的増大を価値判断の基準に据えて、これを立法論の領域に適用しようとしたところにある。ここで「功利主義的」と言っているのは、そのようなベンサム功利主義の含意よりももっと広義に、功利(または効用)を価値判断の基準とする見方を意味しており、必ずしも私益と公益の一致(帰結主義)を前提としないから、快樂主義・エピクロス主義や利己主義とも大いに親和的である。

- 5) 比較的最近になって、17 世紀後半のフランスの新思潮、あるいはそこに通底するアウグスティヌス主義(やエピクロス主義)との関連で、啓蒙の功利主義や経済学の生成の問題を論じようとする研究がいくつかみられるようになった。Lafond (1996a)、(1996b)、Force (2003)、Latouche (2005)、Robertson (2005) などである。それ以前にも、18 世紀の啓蒙の功利主義の起源をジャンセニスムに求めようとした Marcel (1957) や Rothkrug (1965)、秩序形成の上で「利益」を求める貪欲の情念が担ってきた役割に注目した Hirschman (1977) や Heilbron (1996)、ニコルやドマからボワギルベールへの飛躍に脚光を浴びせた Keohane (1980)、Faccarello (1986)、Meyssonier (1989) がある。このうち Faccarello (1986) は、デカルト、ジャン・ボダン、そしてニコルなどのジャンセニスムの思想的影響を浮き彫りにしつつ、ボワギルベールがそのような 17 世紀以来の知的伝統からいかにして画期的な飛躍を遂げたかを明らかにしようとした注目すべき研究であり、この論点に関して本論文も多くを負っている。ただし、ファッカレロの理論的関心はおもに自由主義の理論的根拠としての均衡概念の析出に向けられており、ボワギルベールの動態論の側面すなわち消費主導論には十分な関心が払われていない。ボワギルベール経済学の特徴の一つは、人間と社会に関する功利主義的な見方とそこに由来する消費・消費欲求の意義に着目した点にあるが、ニコルなどとの連続性やマンデヴィルとの類似性が窺われるのもまさしくこの点においてである。それゆえこの論点への注目は、経済学の生成とアウグスティヌス主義との関係を理解する上で、またボワギルベールがその生成に向けて大きな一歩を踏み出した経済学という新興科学がもともとどのような性格を纏っていたかを理解する上でも、本質的な重要性を持っている。本論文がこの面にも大きな関心を寄せる所以である。なお、以上の研究動向の詳細については、拙稿(米田, 2010)を参照されたい。
- 6) 飯塚は「それ(ジャンセニスム)は端的に言って、価値基準の多様化とヒューマンイズムの潮流に対する神学的、思想的次元でのアンチ・テーゼとみなすこ

- とができよう」(飯塚, 1984, 32頁)と述べている。
- 7) ニコルの生涯について Thirouin (1999) を参照されたい。
 - 8) ニコルは、「われわれが普通の生活を送り、必要から世の中の人々との様々な結びつきを維持し、完全な隠棲はわれわれにはふさわしくなく、みずから若干の人間的な慰めを必要とし、付き合いをやめるのは適当ではない人々と神の命において様々な協力を約したのであれば、(隠棲の場合の礼節とは)異なるやり方をとる方がずっと有効であるように思える、すなわち彼らに愛情を示し、彼らから愛される機会を作ることである」(1670a, p. 194)。彼が「普通の暮らし」を送る世俗の人々に向けて書いていることは明らかである。
 - 9) ホントは、『『必要がすべてを結びつける』というアリストテレスの考え方は、誰にでもどこでも適用可能であった』(Hont, 2005, p. 46/34)として、プーフンドルフとニコルはそれぞれ異なる立場からアリストテレスの「必要による相互依存」の観念を敷衍して(商業がもたらす効用や利益が社会的結合を導くとする)「商業的社交性」の同じ認識に達し、この面で同じくスミスに影響を与えたと述べている。すなわちスミス経済学へ至る道筋として「自然法学」とは異なる「もう一つの道筋」(p. 47/35)があったとして、ニコルやマンデヴィルのアウグスティヌス主義に着目している。
 - 10) おそらく最初にニコルの功利主義の傾向を指摘したのはロスクラッグである。彼は、ニコルにとって自己愛は人間の行動の第一原理であり市民法の基礎であり、社会の秩序を形成するのにも自己愛であり、こうして「効用こそは、人間の行動規範が導きだされる唯一の基準であり唯一の源泉である」(Rothkrug, 1965, p. 51)、と述べている。ただしニコルにとって効用が唯一の規範的な基準であるというのは言い過ぎである。
 - 11) ラフォンは、原罪説に基づいて教父アウグスティヌスの原点への回帰を唱えるアウグスティヌス主義と、宗教に敵対的でアウグスティヌス主義とは正反対の立脚点に立つエピクロス主義との邂逅が新たな倫理(自己愛による絆の認識)を生み出したとし、ニコルやマルブランシュにとって「自己愛は原罪の結果であり原罪に由来するというだけでなく、同様にそれは愛徳か絶望かの危険な選択を人間に委ねないように配慮した神慮の企てた仕掛けである」(Lafond, 1996b, p. 359)と述べている。
 - 12) ヘイルブロンは「ジャンセニストの利己心や自己愛の概念は、無意識の欲望に関する精神分析的な概念、特殊な言い方をすれば、ナルシズムに非常に近い」(Heilbron, 1996, p. 89)ことに注目している。
 - 13) ニコルは続いて次のように述べている。「他人のためにまるごと家一軒を建てて、その家に家具を据えつけ、壁をつづれ織りで飾り、家の鍵をその他人に渡すなどということが、一体どのような愛徳のなしうところだろうか。貪欲が喜々としてそれを成し遂げるであろう。インドまで薬を探しに行き、最も卑しい仕事にまで身を落とし、最も低俗でかつ骨の折れる用役を他人に供するのは、一体どのような愛徳のなしうところだろうか。貪欲こそが不満も言わずに万事やり遂げるのだ」(1671c, pp. 213-14)。
 - 14) ヘイルブロンは、前述のように、ニコルに「商業社会に関する最初の一貫した理論的正当化」をみいだしたが、ウートンは、ニコルのエッセイ(Nicole, 1675)の英訳(*The Grounds of Sovereignty and Greatness*, 1675)を長々と紹介し、この英訳によっておそらく初めてスミスに繋がっていく商業社会の精緻な認識がイギリスにもたらされたとして、「われわれが商業社会についての新たな哲学の最初の明確な説明を手に入れたのは、ジャンセニストのニコルからである」(Wootton, 1986, p. 75)と述べている。なお、1675年から1679年までフランスに滞在したジョン・ロックは、その間にニコルの『道徳論』に接してこれを蔵書に加えるとともに、そのうちの3編を選んで英訳し、シャフツベリー公爵夫人に献呈している(Yolton ed., 2000を参照)。ニコルがホブズ政治学の影響を受けていることは明らかだが、一方、ヨルトンによればロックの思想的発展にニコルは重要な影響を与えた。また本論文の対象外だが、マンデヴィルとモラリスト(ラ・フォンテーヌ、ラ・ロシュフコー)やピエール・ベールとの深い関係はいうまでもない。経済学の起源に迫り、ヨーロッパ出自のこの振興科学の成り立ちを説明するためには、ニコルやドマを含めて、この「ヨーロッパ精神の危機」の時代に華開いたインターナショナルな「学問共和国」の思想的カオスに、この視点から新たな光を当てる必要がある。
 - 15) 自己愛の剥きだしの行動が「他人の心に与えるはずの結果を考えるに至ったとき、人はただちにそれらを隠すという結論を下す」(1675, p. 402)。
 - 16) ニコルの『道徳論集』を編んだティルアンは、その解説で、ニコルの自己愛は社会道德の源泉であるばかりか、そこから生まれる「礼節や礼儀」は宗教的な「救済のシステム」において一次的役割を果たしているとし、そこに「この異形のジャンセニストのおそらく決定的な確信がある」と述べている(Thirouin, 1999, p. 16)。
 - 17) 川出は「ジャンセニスト(ニコル)の「情欲の秩序」とは、最終的には、ホブズの権力国家による政治秩序と、ボワギユベールの自己制御を原理とする交換の秩序との、階層をなした併存として提示

されるのである」(川出, 1996, 31頁)と巧みに述べている。しかし、自己愛の自己制御のメカニズムに着目したのはむしろニコルの方であって、次章でみるように、ボワギルベールの交換の秩序はもっぱら神慮という名の市場の強制力によって維持されるから、上の言い方は必ずしも正確ではない。

- 18) ただし、ニコルは一方で、世俗社会を維持することは神の命であるとする見方とも関連して、世俗の現実とキリスト者の義務との折り合いをつけようとしている。前述のように、彼が「礼節」に宗教的意味を与えようとしたのも、彼なりの折り合いを示すものであった。このような姿勢にユマニズムの影響を指摘することもできよう。ロスクラッグ以来、ニコルの道徳論や社会理論を取り上げた研究の多くは、ニコルと脱世俗的な他のジャンсениストとの違いに目を向け、彼の論説に功利主義の傾向や世俗的価値に寄り添うユマニズムの影響などを読み取ってきた。例えば、ジェームズはニコルのペシミズムはパスカルのそれほど深くはないとし、ニコルにおいて神と人間との架け橋は墮罪によって完全に破壊されてはおらず、墮罪後も人間の理性が活発に作用して人々を社会形成に向けて促す、と述べている(James, 1972, p. 161)。社会の維持という観点から貪欲の欺瞞的効果あるいはその有用性に着目し、自己愛の自己抑制による社会の道徳的自律の可能性を認め、さらに上の引用文のように「弱い」とはいえ人間的な徳の存在を前提にしていることなど、ニコルの論説には、このような解釈を許す面があったことは確かである。

引用文献

- Bénichou, P. (1948), *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard (朝倉・芳賀訳『偉大な世紀のモラル: フランス古典主義文学における英雄的世界像とその解体』法政大学出版局、1993年)。
- Domat, J. (1689), *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, in *Oeuvres complètes de J. Domat*, nouvelle édition, par J. Remy, Paris, 1835, t.1.
- Faccarello, G. (1986), *Aux origines de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert*, Paris, édition anthropos.
- Force, P. (2003), *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Groethuysen, B. (1927), *Origines de l'esprit bourgeois en France. I: L'Église et la Bourgeoisie*, Paris (野沢協訳『ブルジョワ精神の起源』法政大学出版局、1986年)。
- Hazard, P. (1935), *La crise de la Conscience européenne (1680-1715)* (野沢協訳『ヨーロッパ精神の危機 1680-1715』法政大学出版局、1973年)。
- Heilbron, J. (1996), 'French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of 'Interest' and 'Commercial Society,' in *The Rise of the Social Science and the Formation of Modernity*, edited by J. Heilbron, L. Magnusson and B. Wittrock, Dordrecht, Boston and London, Kluwer Academic Publishers.
- Hirschman, A. O. (1977), *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press (佐々木毅・旦祐介訳『情念の政治経済学』法政大学出版局、1985年)。
- Hont, I. (2005), *Jealousy of Trade*, Cambridge, Massachusetts, and London, The Belknap Press of Harvard University Press (田中秀夫監訳『貿易の嫉妬』昭和堂、2009年)。
- James, E. D. (1972), *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist. A Study of his Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Keohane, N. O. (1980), *Philosophy and the State in France, the Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press.
- Lafond, Jean (1996a), "De la morale à l'économie politique, ou de La Rochefoucauld et des moralists à Adam Smith par Malebranche et Mandeville," *Da la morale à l'économie politique*, Dialogue Franco-Américain sur les Moralistes Français, Actes du colloque de Columbia University (1994), Textes réunie et présentées par Pierre Force et David Morgan, Publications de l'Université de Pau.
- (1996b), "Augustinisme et Épicurisme au XVII^e siècle," in J. Lafon, *L'homme et son image, Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Honoré Champion.
- La Rochefoucauld (1678), *Maximes*, édition de J. Trousset, Paris, 1983 (二宮フサ訳『ラ・ロシュフコー箴言集』岩波文庫、1989年)。
- Latouche, S. (2005), *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel.
- Marcel, R. (1957), "Du jansénisme à la morale de l'intérêt," *Mercure de France*, 330, pp. 238-255.
- Meyssonnier, S. (1989), *La Balance et l'Horloge, la genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*, Paris, Les Éditions de la Passion.
- Miel, J. (1969), *Pascal and Theology*, Baltimore and London, the Johns Hopkins Press (道躰滋穂子訳『パスカルと神学—アウグスティヌス主義の流れのなかで—』晃洋書房、1999年)。
- Nicole, Pierre (1670a), "De la civilité chrétienne," in

- Essais de morale*, Choix d'essais introduits et annotés par Laurent Thirouin, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 181-195.
- (1670b), “De la manière d'étudier chrétienement,” in *Essais de morale*, pp. 245-260.
- (1671a), “De la faiblesse de l'homme,” in *Essais de morale*, pp. 27-65.
- (1671b), “Des moyens de conserver la paix avec les hommes,” in *Essais de morale*, pp. 109-180.
- (1671c), “De la grandeur,” in *Essais de morale*, pp. 197-243.
- (1675), “De la charité et de l'amour-propre,” in *Essais de morale*, pp. 381-416.
- Pascal, B. (1670), *Pensées*, Texte établi par Léon Brunshvicg, Chronologie, introduction, notes, archives de l'œuvre, index par Dominique Descotes, GF Flammarion, 1976 (前田陽一・由木康訳『パスカル パンセ I』中央公論新社、2001年).
- Perrot, J-C. (1984), “La main invisible et le Dieu caché,” in *Une Histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, 1992.
- Rothkrug, L. (1965), *Opposition to Louis XIV, the Political and Social Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press.
- Robertson, J. (2005), *The Case for the Enlightenment Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taveneaux, R. (1965), *Jansénisme et Politique*, Paris, Armand Colin.
- Thirouin, L. (1999), “Introduction,” in *Pierre Nicole, Essais de morale*. Choix d'essais introduits et annotés par Laurent Thirouin, Paris, Presses Universitaires de France.
- Wilson, C. (2008), *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press.
- Wootton, D. (1986), “Introduction” in Wootton, *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Penguin Books.
- Yolton, J. ed. (2000), *John Locke as translator, Three of the Essais of Pierre Nicole in French and English*, Voltaire Foundation, Oxford.
- 飯塚勝久 (1984) 『フランスジャンセニスムの精神的的研究』 未来社。
- 川出良枝 (1996) 『貴族の徳、商業の精神 モンテスキューと専制批判の系譜』 東京大学出版会。
- 支倉崇晴 (1977) 「ジャンセニスム」 『フランス文学講座 5 思想』 大修館書店。
- メナール, J. (1989) 「恩寵の神学と人間学」 『思想』 3月号、134-144頁。
- 米田昇平 (2010) 「経済学の起源とアウグスティヌス主義—17世紀後半のフランス思想を中心に—」 『経済学史研究』 51巻2号。