

## 啓蒙の経済学

——アベ・ド・サン＝ピエール、ムロン、モンテスキューの商業社会論をめぐって——

(下)

米 田 昇 平

### 目 次

はじめに

1. アベ・ド・サン＝ピエールの商業社会論—啓蒙の功利主義
  - (1) 人間本性—快樂と苦痛
  - (2) 道徳論—私欲と公共的利益との一致
  - (3) 商業社会
2. J・F・ムロンの商業社会論—啓蒙の経済学
  - (1) 商業の精神と進歩の観念
  - (2) 勤労・産業活動、就労人口 (以上、前号)
  - (3) 奢侈 (以下、本号)
  - (4) 貨幣・信用システムと統治システム
3. モンテスキューの商業社会論——富と名誉
  - (1) 商業社会——国民の一般精神と奢侈
  - (2) 商業の精神と穏和な商業
  - (3) 商業社会と君主政—名誉
  - (4) 政治的秩序

### (3) 奢侈

「商業の精神」の支配する商業社会にあって、技芸の進歩と産業活動の発展を内発的に導いていく動因は何であろうか。ムロンはそれを奢侈の欲求に求める。前述のように産業活動の際限のない進歩を導くのは、次々と現れる人間の欲求 (besoins) であったが、この欲求は改めて奢侈の欲求として捉えられ、その効用が称揚されるのである。この点で、彼の奢侈論は、単なる消費論でも、あるいは単に生産に対する消費の主導性を論じているのでもない。ムロンは商業社会を動かす人間のエトスに着目し、奢侈的欲求・消費に、経済の成長・発展という時間的变化を主導する動因をみいだすのである。言い換えれば、奢侈への欲求は宗教的くびきから解き放たれた人間本性に発するところであり、文明の進歩に向けて社会のダイナミズムを導いていく原動力であった。

「奢侈は富と統治の安定がもたらす並外れた豪奢であり、治政が良好なあらゆる社会に必然的に伴う

ものである」(p.106) が、しかし「並外れた豪奢」といっても、それは常に相対的であって、絶対的な基準があるわけではない。「このような洗練 (cette recherche) は常に時代と人に応じて相対的である」として、ムロンは次のように述べている。

豊かさのなかにいる人はその豊かさを享受しようとする。そのうえ、彼は最も貧しい者には買えない洗練された品々 (recherches) を持っている。この洗練は常に時代と人に応じて相対的である。我々の父親にとって奢侈であったものは、今ではありふれている。我々には奢侈であるものが、我々の子孫にはそうではないであろう。絹の靴下は、アンリ二世の時代には奢侈であった。磁器は陶器に比べれば奢侈であり、同じく陶器はありふれた陶土の器に比べれば奢侈である。農民は村の資産家のところに奢侈を見る。村の資産家は近隣の町の住民のところに奢侈を見る、この町の住民は首都の住民と比べて自分のことを粗末だと思い、宮廷人の前ではなおいっそう粗末だと思 (pp.107-108)。

このように彼にとって奢侈とは「洗練」と同義であり、この洗練の度合いは時代とともに高まっていくから、奢侈取締法など無効である。「なぜなら、その法が流行の奢侈を排除する前に、商業が、最初の奢侈を容易に忘れさせるほどのもっと著しい新たな奢侈をもたらすからである」(p.116)。この意味で、奢侈という言葉は曖昧で混乱した観念を生みだしかねない「空虚な呼び名」であり、「濫用すれば、産業活動そのものを根本から停止させかねない」(p.113) と彼はいう。ムロンによれば、人間を導いているのは情念であり、軍人が野心に駆り立てられて勇敢であったり、貿易商人が貪欲に駆り立てられて一生懸命働いたりするのは、なにより安楽な

暮らしへの期待からであり、「享乐的に人生を享受する」ためである。こうして「奢侈は彼らには労働の新たな動機となる」(p.106)。すなわち洗練された安楽な暮らしを求める奢侈の欲求こそは、労働や勤労を促すインセンティブであった。

しかもそうした奢侈の欲求は、他方で消費需要に転じて人々に雇用を与え、産業活動の展開を導く外部的要因となりうる。常軌を逸した奢侈の支出であっても、様々な効用をもたらすと彼はいう。例えば、「庭師がそのお金を受け取る。庭師は新たに頼まれた仕事を通じてそれを手に入れたのである。裸も同然であった彼の子供たちはそれで身繕いをする。彼らはたっぷりパンを食べ、元気になり、明るい希望を胸に働く」。このお金が金庫の中に保管されたままであれば、「それは社会にとって死んでいることになる」し、物乞いに施されたとしたら、「彼らの無為とその軽蔑すべき不品行を維持することにしか役立たない」(pp.123-124)。ムロンは奢侈の経済的効用に着目しつつ、経済学の見地から、伝統的、通俗的な奢侈批判に反論している。また一方でムロンは、奢侈の進展が経済社会の自然的な構成を転倒することもありえないと考えている。すなわち、人間は欲求の序列に従ってより下位の欲求を順に満たそうとするが、これと同じく、職人は一次的な必需品が満たされる時にのみ二次的必需品のために用いられ、二次的必需品が十分にある時にのみ奢侈に用いられるから、奢侈のために一次的必需品などの生産が損なわれることを懸念する必要はない、という次第である (p.121)。

ところで、ムロンは消費者にすぎない有閑階級存在を批判しながら、他方で奢侈の効用あるいは機能を論じるとき、彼が念頭に置いているのはおもに富者の奢侈であったことに注意する必要がある。労働のインセンティブとしての機能に関して、奢侈の欲求によって勤労意欲を駆り立てられるのは、羨望の視線にさらされる贅沢な富者であるし、「享乐的に人生を過ごす」ために勤労に励む人々として彼が例示しているのは、軍人、貿易商人、船主にかぎられているからである。消費需要の機能に関しても、上述のようにムロンが述べているのは、おもに富者の奢侈的消費の機能である。そしてこの機能は、第2版で増補された第22章（「交易バランスについて」）において、首都と諸地方との国内バランスと

いう空間的レベルに敷衍されて、次のように論じられている。

首都と地方との間で常になくってはならないのが国内のバランスであり、これこそ最も重要なバランスである。……首都はあらゆる富が集まる中心である。王家の支出のほかに、領主や年金受給者が土地や年金や政府の俸給からの収入を首都で支出する。……これほど多くの年々の出費を負担しているのは地方である。……地方が、タイユ税、塩税、10分の1税などの年々の支払い分を補充すべき貨幣を手に入れるのは、主に首都の消費からである。税が増えれば増えるほど、様々な事業や徴収などから得られた利益を用いて、ますます大きな消費が必要となる (pp.285-287)。

このような富者の支出を起点とする首都と地方との貨幣循環の構想は、カンティロンのそれと酷似しており、その影響がうかがえるところである。

ただし、ムロンは勤労大衆の奢侈を必ずしも排除しているわけではないことに注意を要する。なにより彼が言うところによれば、産業活動の拡大とともに相対的レベルで人々の消費水準が向上していくであろうし、また「一国の奢侈はおよそ千人に限られる、そのほかに二千万人の人々がいるが、彼らは良好な治政により自分たちの労苦の成果を安心して享受できれば、その約千人の人々に劣らず幸福である。農業者や職工が大いに奢侈にふけるとしても、それは農業者や職工の労働が盛んに行われたことの結果にはかならない。……それゆえ奢侈は一国においてほとんど恐れる必要のないものとなる」(p.110)とされている。ここにはフォルボネのような「国民の奢侈」の視点は明確にはみられないが、しかしそれでも農業者や職工が労働に励んだ結果として奢侈に浸りうる可能性は排除されていないのである。

以上のムロンの奢侈論は、マンデヴィルの『蜂の寓話 私悪は公益』(1714年)に触発されたものである<sup>1)</sup>。功利を優先する人間本性の悲観的な姿をあぶりだしたジャンセニストのニコルなどの新思考においては、墮落した人間の快樂主義の傾向を凝視するリアリズムの視点と、絶対的価値の実践を求める宗教的視点との対立的緊張が孕まれていたが、マンデヴィルにはそのような対立的緊張は無縁であっ

た。しかしマンデヴィルはニコルなどのアウグスティヌス主義のリゴリズムを引き継いだから、彼にとって、安楽や快楽を求める利己的情念すなわち奢侈の欲求は何であれ悪徳であるほかない。それゆえ、彼は悪徳が経済的繁栄という公共善を導くという逆説を弄せざるをえなかったし、また経済的繁栄が悪徳の結果であるかぎり、これを手放しで称賛するわけにもいかなかった。彼は「悪徳と快楽の愚かしさ、世俗的な偉大さの空虚さ」(Mandeville, 1729, p.102/112)を指摘するとともに、大部分の人が願う幸福は、富と力、安楽と裕福な暮らしによって実現され、「このような幸福は、強欲、乱費、自負心、羨望、野心そしてそのほかの悪徳がなければ達成できない」から、問題は「この幸福が、それが実現される唯一の仕方です手に入れるに値するかどうか、そして国民の大半が悪徳でなければ享受できないようなものを希求すべきかどうか、である」(Mandeville, 1729, pp.106-107/116)と、屈折した思いを述べている。マンデヴィルは他方で宗教道徳の規範を払拭して幸福の源泉を快楽の追求に求めるエピクロス主義を是としたから、ここには、アウグスティヌス主義とエピクロス主義との邂逅に由来する彼のシニズムが滲み出ているといえよう。このように彼の立場はある種の撞着を孕んだものであった。

これに対し、ムロンは、サン＝ピエールと同じく、そのようなリゴリズムの呪縛から完全に自由であり、サン＝ピエールが敷いた功利主義の軌道上で、何の屈折もなく、商業社会に生きる世俗の人間のリアリティに即して、マンデヴィルの奢侈容認論を引き継いだと言えよう<sup>2)</sup>。ムロンにはもともと奢侈の道徳的な当否は問題ではなかった。彼はリアリズムに徹して「人間が宗教によって導かれることはめったにない」と断じ、続けて「奢侈を一掃しようと努めるのは宗教の役目であり、国家の役目は奢侈を国家の利益に変えることである」(p.124)と述べている。奢侈を論じた多くの論者が非難の鋒先を向けた、虚栄心や自負心に発する顕示的消費に関して、「愚かな虚栄心が隣人の身なりを妬む一個人を破産させることが国家に問題だろうか。それは彼が当然受けるべき罰であり、彼よりも尊敬すべき職人が、それによって自分の身を養うのである」(121)として問題視していない。このように道徳的判断は彼

の関心の域外であり<sup>3)</sup>、その関心は道徳的、政治的理由から奢侈の欲求を抑制するのではなく、逆にこれを国家の利益のために積極的に利用することに向けられていた(「立法者がなすべきことは、その情念を社会の利益になるように導くことである」p.106)。

ムロンの奢侈容認論は、奢侈の欲求を、マンデヴィルと同じく人間本性に発する本源的欲求の発露と捉えた上で、この奢侈の欲求と産業活動を両輪とする商業社会の発展、それによる際限のない経済進歩の展望を前提とするものであり、一面で、功利主義を徹底したところに成立する経済主義としての性格を示している。すなわち、そこでは功利主義の人間理解に立脚して、快楽をもたらす経済的利益や経済的繁栄の追求が至上命題とされるのである。この考え方を受け継ぎ、敷衍したのがフォルボネの「国民の奢侈」の構想であった。フォルボネは、商業の発展とともに国民の購買力は増大し、その結果として奢侈的支出が一般化していくとして、奢侈容認論と大衆消費論とを結合して「国民の奢侈」の視点を切り開くのである<sup>4)</sup>。

#### (4) 貨幣・信用システムと統治のシステム

商業社会のマクロ的構造を形作る基本的ファクターは、生産(供給)と消費(需要)のほかに、それら両局面の規定要因としての貨幣・信用システムと政府の統治システムであったが、この二つのシステムについても簡単に触れておこう<sup>5)</sup>。

ムロンは富者の奢侈的消費の主導性に注目するなど、生産に対する消費の規定性を十分に認識していたが、しかし彼にとっての問題は、消費水準それ自体ではなく、消費活動の前提として、交換の媒介手段である貨幣が財と財の交換の水準に対応して必要かつ十分に存在しているかどうかである。彼によれば、真の流通と真の富は、諸地方における消費と小売の商いのために貨幣を小口に分配することに依存しており、首都の大規模な流通は諸地方の小規模な流通に比例する(pp.348-349)。また交換の連鎖が順調に機能するためには、貨幣が人体における血液のように経済体の隅々まで十分にいきわたらなければならないが、これが不足すれば、経済体はただちに機能不全を引き起こす。こうして交換・流通手段の払底という現状認識に立って、ムロンの関心は流通貨幣量の不足による経済の機能不全をいかに防ぎ

うか、あるいは産業活動の増大に対応して十分な流通貨幣量をどのように確保しうか、という論点に集約されていくのである。必要な貨幣の確保は、小麦の確保と就労人口の増加に続く立法の第3の目的であり、技芸・産業活動と奢侈を両輪とする社会進歩は、もっぱら必要な貨幣を確保するための立法者の賢明な施策を通じて実現されるのである。このことは「ローのシステム」の瓦解を内部からつぶさに目のあたりにしたムロンの強く意識するところであり、インダストリー論や奢侈論と並んで『商業論』に独自の陰影を与える重要な論点であった。

ムロンは、必要な流通貨幣量は二つの理由で増加していくと考える。一つは、産業活動の拡大に伴う商業ないし流通の規模の拡大に対応するためであり、もう一つは文明国では不可避の、国家財政の膨張あるいは国家債務の増大に対応するためである。ムロンはおもに国家債務の返済を目的として通貨量の増加を積極的に求めている。貨幣量の増加は物価上昇を引き起こし、国王や臣民の債務を実質的に軽減する、また農産物価格の上昇は農業者の所得を増大し、彼らの担税能力を高めるなど、物価上昇は一般的に有利に作用するとされる。ムロンは、いわゆるインフレ効果を期待して貨幣供給量の増加を求めているのである<sup>6)</sup>。ここにインフレーションニストとしてのムロンの一面が示されている。

流通貨幣を増加する方法は、銀食器の溶解、貿易バランス、貨幣の法定価値の引き上げ、信用創造の4つである。このうち彼が精力的に論じたのは法定価値の引き上げと信用創造であるが、なかでもイギリスやオランダにならって流通貨幣量の一般的な増加策として推奨したのは、「引き上げ」よりもむしろ信用創造であった (pp.192-193)。信用とは何か。ムロンによれば、金銀が人々の同意によって貨幣となり、貨幣価値そのものは、それへの人々の信頼さえ損なわれなければ、公権力によってどのようにも定めることができるのと同様に、公信用も、公権力の保証に対する一般の信頼によって貨幣としての機能を代替することができる (「信用の基礎は公衆の[暗黙の]合意に基づく保証である」 p.294)。このように交換の担保は「常に恣意的」であり、信用によって容易にその不足を補うことができる。こうして、大規模な生産を行っている国は、「信用と流通がその必要と釣り合いを保っているときには、平時

であれ戦時であれ、豊かで強力」(p.294)である。ムロンはこのような信用制度に「ヨーロッパの政治の進歩」(p.228)を見いだしている。ただし、公信用は常にその濫用が懸念されるから、この進歩の果実を手に入れるためには立法者の賢明な施策が必要であるとして、ムロンは、ローが「慎重さを欠いて」銀行信用を濫用し、鑄貨との兌換可能な水準をはるかに超えて銀行券を発行したことを批判している<sup>7)</sup>。こうして、ムロンは信用創造の観念によって重商主義の外貨獲得政策を相対化し、信用の流通による通貨量の増加のメリットを論じるなど、近代経済における貨幣・信用システムの重要性に注意を喚起し、信用創造という新たな問題領域を切り開いたのである。

統治システムに関しては、彼は、摂政期のポリシノディ(多元的な顧問会議制)を念頭に、外交、商業、財政などの諸システムからなる「系統的秩序」を備えた複合的な統治システムによって「最大多数の幸福」という統治目的の実現を目指す。諸システムのうち「商業のシステム」とかかわる「自由と保護」の両面政策について、一言述べておこう。

自由と保護のどちらを選ぶかという選択において、保護を除く方が、害が少ない、とムロンはいう、なぜなら自由をもってすれば、商業の力だけで保護の代わりとなりうるからである。ムロンはさらに競争のメリットをあげて自由の機能を称揚し、個人に与えられる独占的特権を批判している。「貿易商人にとって競争は不利であるという理由で、交易の独占的特権が与えられてはならない」(p.148)、なぜなら、インド交易に関して、インド会社の資金難からその交易が個人に開放されたことで交易量は著しく増大したように (pp.74-75)、少数の貿易商人がそれぞれ大きな利益を得る場合よりも、多数の貿易商人が競争し合い、したがってそれぞれ小さな利益しか得られない場合の方が国家に有益だからである。国内商業についても、穀物などの物資の自由流通を保証するために内国関税や通行税は撤廃すべきであるし (pp.164-165)、この流通を容易にするために、道路、河川、運河の開発などの公共事業は一般に有益である (pp.324-325)。さらに彼は就労の条件にも言及し、親方徒弟制度の行き過ぎを批判し、このかぎりでは就労の自由への一定の傾きを示している (pp.101-102)。これらはいずれもグルネ

やフォルボネによって引き継がれ、彼らによって「自由と競争」の原理へと敷衍されていくことになる。

しかしながら、ムロンにとって自由は決して無制限のものではありえない。自由に任せればおのずから「一般的利益」が形成されるわけではないからである。彼は一般的利益の実現のためには事情に応じて政府の関与が必要であると考えている。したがって、「統治において自由とは、自分が適当だと判断したことを行なう許可を各人に与えることにあるのではなく、単に、公共の利益に反しないことを行う許可を与えることにあるにすぎない」(p.151)、あるいは「人間社会一般にみられる制約が社会の成員各々によって十分に了解された有用性を目的とするとき、それは決して専横ではない」(p.165)。こうして、ムロンは一般的利益の視点に基づいて、すなわちこの場合、国内産業の保護育成という現実の視点に立って、原料輸出の禁止や外国産製造品の輸入制限などの伝統的な重商主義の貿易統制を主張する。ほかにも彼は、植民地の開拓時や、競争がかえって植民地を損なう場合には、交易の独占的特権が与えられるべきであるとしているし (p.59)、イギリスの航海条例をイギリスの海運と交易の隆盛の要因であったとして高く評価している (p.153)。

ちなみに、運河などの公共事業を勧奨するとともに、通行税の撤廃による国内流通の自由化と就労の自由を奨める一方で、国内製造業の保護の観点から貿易統制を求める「自由と規制」の両面政策は、『政治論集』第5巻の「フランスの交易を完全なものにするためのプラン」(1733年)と題された論説でアベ・ド・サン＝ピエールが述べているものと基本的に同じものである。ムロンは「アベ・ド・サン＝ピエール氏の覚書は優れた準則で一杯である、とくに『政治論集』の第四巻、第五巻、第六巻の諸考察においてそうである」(p.240)と述べており、サン＝ピエールのこの論説の影響は明らかである。

ムロンは「人々の関心と才能を、交易、信用、土地の耕作などに向けねばならない」(p.321)として、富の生産にかかわる技術や実学の尊重を訴えた。そしてその一方で、立法者についても、その「栄光を算術的に表現するものは、彼が幸福にした人間の数であり、その数は、彼が障害を乗り越える

ほどに増える」(p.347)、と述べている。彼の統治システム論は、コルベール以後の「商業」の新たな段階に対応する新たな政策科学の可能性を論じたものであり、「自由と規制」の両面政策は、信用秩序(新たな「財政システム」)の構想とともに、そのような意図を彼なりに具現化したものであったといえよう。

18世紀を通じて、商業社会の進展に伴って世俗化の、すなわち経済優位のトレンドが勢いを増し、伝統的な価値規範との相克がいつそう露わとなっていく。ムロンは、そのようなトレンドに正面から向き合い、経済学の知見をもって、世俗の幸福(「現実の安寧」)を求める人々の願望に応えようとした。伝統的な宗教・道徳のくびきを逃れたムロンの経済論説にみられるのは、私欲に従うことを人間の普遍的本性とみる功利主義のリアリズムであり、そこに立脚する啓蒙の経済学である。このような性格はフォルボネに受け継がれていくであろう。この意味で、ムロンの啓蒙の経済学が照らし出したものは、経済的利益を何より優先する経済主義の全面開花への道であったともいえよう。

ムロンは奢侈と産業活動による際限のない経済進歩の可能性を展望することで、「安楽な暮らし」による世俗的幸福の実現という啓蒙の課題に応えようとした。ただし、人間の世俗的幸福の実現に向けて際限のない経済進歩を求める、そのような経済主義の立場が、この時代の思潮を支配していたわけではない。奢侈批判の論調に見られるように、快樂を求める私欲の自由がむしろ人間と社会を腐敗・墮落させることを恐れる論者は、公共的利益を優先する共同体の精神、すなわち徳の観点に立って、何らかの形で私欲や経済的利益の追求に歯止めをかける必要があると考えた。旧弊の打破という啓蒙の文脈のなかで、18世紀のフランス経済学は、快樂を求める人間本性を直視する功利主義のリアリズムと、その対抗力としてのシヴィックな理想主義とのせめぎ合いのうちに鍛えられていくが、それは同時に、経済的利益を何より優先する経済主義的な言説と、それへの批判的言説とのせめぎ合いでもあった。そうした事情の一端をモンテスキューの言説にみることができよう。

### 3. モンテスキューの商業社会論——富と名誉

モンテスキューもまた17世紀後半以来の新思潮に掉さし、利益を求める私欲・自己愛に従うことを人間の普遍的本性とみる見方に立って、商業の時代の到来を肯定的に捉えた<sup>8)</sup>。モンテスキューの基本認識は、政体や環境などの諸条件に応じて、法的、政治的、社会的秩序の多様性、さらには文化的多様性がもたらされるという相対主義にあったが、この観点からみれば商業社会としての社会のあり様やその評価も一様ではない。モンテスキューは、一方で、人身と財産の保全を保障する政治的自由を確保し、専制へと墮落しないためには、権力が均衡した穏和な国家（君主政）の政治構造を維持する必要があると考えた。しかしながら、商業の発展がもたらす富の生産・分配・流通にかかわる新たな社会的諸関係は、そのような政治構造を損なう可能性がある。商業社会のあり様は君主政体の構成原理と相性がよいといえるが、しかし場合によっては両者の折り合いは困難となりうる。そして彼は、折り合いが困難なとき、優先されるべきは商業の利益ではなく、政治的利益であると考えた。商業社会の評価に関して、サン＝ピエールの啓蒙の功利主義やロンの啓蒙の経済学と一面で大いに共鳴しながら、しかし彼の論説が示すベクトルは彼らのそれとは異なっていたのである。モンテスキューの商業社会論には捉え難いところがあるが、それは彼の構想する政治的秩序とどのような関係を結ぶであろうか。

#### (1) 商業社会——国民の一般精神と奢侈

モンテスキューによれば、人間的事象のあり様を規定する条件は「風土、宗教、法律、統治の格率、過去の事物の例、習俗、生活様式」(19-4)<sup>9)</sup>であり、これらの複合的な作用によって国民の一般精神が形成される。彼は一方では政治的、経済的、社会的、宗教的、文化的、自然的な諸関係の「すべてが全体として法の精神と呼ばれるものを形成する」(1-3)と述べており、この意味で、国民の一般精神こそは法のあり様を規定する法の精神にほかならない。国民の一般精神は諸条件の多様性に応じて多様でかつ相対的であるが、立法者の統治のあり方はこの一般精神に規定される。

国民の精神が政治の諸原則に反していないとき、それに従うべきなのは立法者の方である。なぜなら、われわれは、自由に、しかもわれわれの生来の天分に従って作り上げるもの以上によいものを作り出すことはないからである。本性的に快活な国民に術学的精神を与えても、国家は内に対しても外に対しても何も得るところはないであろう(19-5)。

本性的に快活な国民に術学的精神を与えても無用であるように、国民の一般精神に沿わない統治は無効である。この意味で、モンテスキューは「自然はすべてを修復する。……われわれをあるがままにあらしめよ」(19-6)と自由放任を説いている。17世紀末にいち早く「自然の働きに任せよ」と説いたのはボワギルベールであったが、彼のレセ・フェールの主張は、利己的情念の対立を調整する市場の強制力に基づく自律的な経済秩序の存在を想定するものであったから、モンテスキューのそれと同じではない。ただし、私欲・自己愛に基づく行動であっても、「自然」の何らかの調整作用の結果として公共善がもたらされるという図式は同じである。

「自然はすべてを修復する」というとき、モンテスキューが注目するのは、人間に本来的に備わっていると彼の考える社交的気質 (*l'humeur sociable*) と社会的な交わりのなかで生じる虚栄心の情念である。彼によれば、この気質は人間同士の結合の基本原理であり、この気質に導かれて相互の交流が進むにつれて生活様式が変化し、変化への愛好が生まれ、良き趣味がもたらされる。なぜかといえば、他者と交わることで他者の視線を意識する感情が生まれ、そこから虚栄心の情念が生まれるからである。モンテスキューはマンデヴィルの『蜂の寓話』を参照するように指示しながら、この虚栄心の効用を次のように述べている。

女性の社交は習俗を軟弱にし、趣味を育む。他人よりも気に入られたいという欲望が装飾を生み、本来の自分よりももっと好感を与えたいという欲望が流行を作り出す。流行は重要なことである。軽薄な精神を身につけているおかげで、商業の諸部門は絶えず増大する(19-8)。

良き趣味や流行の原因は虚栄心であり、この「軽薄な精神」こそは商業の発展の原動力であった。したがって、「虚栄心は政府にとってはよいバネ」であり、「奢侈、勤労 (industrie)、技芸、流行、懇懃さ、趣味」の源泉であり、まさしく「労働は虚栄の一掃結」であった。そして、彼によれば「フランス人はその虚栄心によって、他の国民よりもよく働きうるように仕向けられるであろう」(19-9)。フランス人は虚栄心に動かされやすいから、その一般精神は他国民よりも勤労に向いているというのである。虚栄心と勤労とを結びつけるこのような見方は、『ペルシャ人の手紙』以来一貫している。そこで彼はこう述べている。「労働に対するこの熱意、金持ちになりたいというこの熱望は、身分の上下を問わず、職人から貴顕にまで通有のものだ。だれも、いままで自分のすぐ下にいた人間より貧乏になるのを好まない」(Montesquieu, 1721, p.289/194)。

さらに彼は、他者の視線や世間の評判に由来し、虚栄心と裏腹の関係にある「恥辱や非難に対する恐怖」が「抑制的動機」となって利己的情念の行き過ぎを抑止し、「多くの罪を阻止する」ことに注目している。モンテスキューは、このような秩序が存在するところでは、立法者は秩序維持のため厳しい刑罰を科すことを考えるよりは、むしろ「恥辱や非難に対する恐怖」によって悪しき行為を自己抑制しうる習俗の確立に努めることが肝要であると述べている(6-9)。こうして、社交的気質の赴くままに任せれば、他者の視線を意識する虚栄心などの情念が働いて、ある種の道徳的自制による秩序がもたらされる一方で、この「軽薄な精神」は、労働、勤勉、流行の原因となって経済活動を活発化する。こうして「自然はすべてを修復する」、したがって社交的気質を阻害するような法は無効なのである(19-6)。モンテスキューは『わが随想』において、「社会とのつながりをもたらすのは、他者に気に入られたいという欲望である。社会を解体させるはずの自己愛が、逆にそれを強化し、揺るぎないものにするということは、人類にとって幸いであった」(Montesquieu, 1991, 464/p.305)と述べている。そこに、私欲・自己愛が公共善をもたらすというニコルやマンデヴィルが着目したのと同じ逆説をみることができよう。

社交的気質や虚栄心に駆り立てられて「商業の諸

部門が増大」していくが、こうした商業の拡張は消費を拡大し、雇用を増大し、技術的により洗練された物資の享受を可能にする。この点で、彼は「一国が余分なものをもつことは困難である。しかし余分なものを有用なものにし、有用なものを必要なものにするのが商業の本質である。したがって国家は必要なものをより多くの臣民に与えることができるであろう」(20-23)と述べている。要するに、必要・有用・余分の区別は相対的なものにすぎず、商業の発展とともに変化する。モンテスキューは、さらに洗練された消費財の享受の可能性を広げるこのような商業社会のダイナミズムを、奢侈の観点から次のように論じている。

奢侈論は、ムロンの場合と同様に、モンテスキューの商業社会論においても中核的な位置を占めていたが、彼の立場は、基本的には、マンデヴィル、ムロン、ヴォルテールと同じく奢侈の容認である。彼は端的に「商業の成果は富である。富に続くものは奢侈であり、奢侈に続くものは技芸の完成である」(21-6)と述べている。では奢侈とは何か。「生存上必要なものが一定の額にあると仮定すれば、必要なもの以外をもたない者の奢侈はゼロに等しいであろう」(7-1)とされているところからみて、必要なもの以外のすべては奢侈であることになる。そして「奢侈は常に資産の不平等に比例している。一国において富が平等に分配されていれば、奢侈は決して存在しないであろう。なぜなら奢侈は他人の労働によって得られる便宜に基づくものにすぎないからである」(7-1)。また、彼は「奢侈は国家の富と個人の資産の不平等と一定地域に集まる人間の数という三者に複比例する」(7-1)とも述べている。奢侈が「一定地域に集まる人間の数」に比例するというのは、人間が一定の地域に集中するほど、他者の注目を集め、目立ちたいという虚栄心が刺激され、奢侈を求める動機がより強く生じるからである。相互の眼差しが、「欲望や必要や幻想」を刺激して人々を奢侈へと誘うのである。前にみたところでは、他者の眼差しは利己的情念の自己抑制の原因でもあったが、ここでは、それは情念が求めるところを押し進める役割を果たす。いずれも虚栄心のなせるところである。

不平等が存在するところでは奢侈は必然であり、より多くの富の分配に与る富者が必要を超える余剰

を手に入れ、富者はこの余剰を貧者の生産する奢侈品と交換することによってみずからの奢侈の欲求を満たす。したがって、このかぎりでは奢侈は富者に限定され、資産の不平等に比例した支出によって貧者の奢侈品生産労働を養わねばならない。富(土地)の分配から排除された貧者の方は、富者の奢侈の欲求に対応した奢侈的工艺品を生産し、交換に必要な品を手に入れることができなければ、生存さえ許されないことになる。

富者がそこで多くを支出しないならば、貧民は餓死してしまうであろう。ここでは、富者は資産の不平等に比例して支出し、そしてすでに述べたように、奢侈はこうした比率で増加することさえ必要なのである。個人の富は、公民の一部から生存上必要なものを奪うことによってのみ増大した。それゆえ、必要なものは彼らに返されねばならない(7-4)。

ただし、「君主国が維持されるためには、奢侈は、農夫から職人、商人、貴族、行政官、大領主、大徴税請負人、君主へと次第に増大していかなければならない。そうでないと、すべては失われるであろう」(7-4)とされるように、奢侈を享受する富者といっても、それは常に相対的であり、ときに誤解されるように、富者と貧者の別が固定されているわけではないことに注意を要する。ここでは「生存上必要なもの」を越えるものが奢侈であると定義されているが、必要・有用・余分の区分は商業の発展に応じてその内容が相対的であったように、余剰を手に入れ奢侈を享受する富者の立場もまた、商業の発展いかに応じて相対的なのである。

同じく、富者と貧者との間で行われる奢侈品の消費と生産とをめぐる循環もまた、生産力一定のもとで単純に繰り返されていくというものではない。それは常に拡大への契機を秘めていることに注意すべきである。彼はいう、「一緒にいる人間が多くなればなるほど、人間はますます虚栄的になり、つまらぬことで自分を目立たせようという欲望が生じてくるのを感じる」、あるいは「人々が一緒になれば、ますます多くの欲望や必要や幻想をもつようになるものである」(7-1)。要するに、富者ないし土地所有者は人口が集中した都市で多くの他者の視線にさ

らされるほど、ますます虚栄心(「軽薄な精神」)を刺激されて、いわば消費競争に身を投じ、より洗練された奢侈品の獲得を目指して余剰の生産にさらに励むであろうから、これにより生産力は拡大していくのである。そのためには、富者ないし土地所有者の奢侈の欲求を満たしうる洗練された製造品が提供され続ける必要がある。

農業者や手工業者によって果実が消費されるためには、工芸(arts)が確立しなくてはならない。一言でいえば、これらの国では、多くの人々が、自分たちに必要である以上に耕作する必要がある。このために彼らに余剰を持ちたいという欲望を起こさせねばならない。しかしそれを起こせうるものは手工業者しかいない(23-15)。

耕作者は手工業者の生産する製造品への欲求(奢侈の欲求)に促されて農業生産を増大する。『政治論集』(1752年)のヒュームは、農産物余剰を、軍隊ではなく商工業者の維持にあてる文明社会では、洗練された奢侈的な製造品を享受しうる可能性が農業者の生産意欲を駆り立てると考えたが、ヒュームのこの展望は、基本的にモンテスキューのそれと同じものである。モンテスキューによれば、一方で、下位の階層への転落を恐れ、あるいは致富によるより上位の階層への上昇を目指して労働に励むモチベーションが生まれ、そして他方では、相対的な富者による奢侈の消費によって奢侈的製造品を生産する手工業者に労働機会が与えられ、生産活動が活発化していく。富者の消費はこのとき虚栄心(「軽薄な精神」)が生み出す流行に左右されうることはいうまでもない。こうして、まさしく奢侈の欲求と消費は経済発展の原動力であった。ここには、マンデヴィルやムロンの奢侈容認論を踏まえて、奢侈が社会進歩の原動力である次第が典型的に示されている。スペクトールがいうように、モンテスキューの場合も、「神を持たない人間の弱さや不幸を示すものがその偉大さの源泉となる」(Spector, 2006, p.135)のである。

貨幣との関連についていえば、余剰を蓄積し、奢侈の欲求をふくらませていく手段が貨幣にほかならない。モンテスキューは、貨幣の効能は「自然が設けた限界を越えて人間の福德(fortune)を大きく



し、無益に蓄積したものを無益に保存することを教え、欲望を無限に増大させ、そして、われわれの情念を刺激する極めて限られた手段を与えた自然に取って代わり、われわれを互いに腐敗させてしまうことにある」(4-6)と述べている。大きな社会では貨幣の使用は必然であるから、そこではそれに伴う腐敗もまた必然であり、それゆえ「悪事を働くさまざまの新しい手段や方法」を阻止するために、よき民事の法律が必要になるとされる(18-16)。このような貨幣認識にジョン・ロックの影響をみることができよう。

## (2) 商業の精神と穏和な商業

商業→富→奢侈→技芸の因果連鎖を通じて商業社会は高度化していく。社交的気質や虚栄心という「軽薄な精神」に導かれるこのような高度化は、貨幣の使用と相俟って欲望の無限の拡大を惹起し、腐敗を深化させる可能性を孕んでいる。しかし他方で商業活動を導く人間の情念に「商業の精神」という合理的表現が与えられるとき、それはむしろ公共善・秩序の原因ともなりうる。商業の精神は、モンテスキューによれば、一方で「略奪」と対立し、他方で利他的な「徳」と対立する。そして、それは人間のあらゆる行動、徳までも取引の対象とし、商品化する傾向を持つ。

商業の精神の影響しか受けていない国では、あらゆる人間の行動やあらゆる道徳的徳が取引の対象となる。人間性が求めるどんなにささやかな事柄でも、そこでは貨幣と引き換えに行われたり与えられたりする(20-2)。

こうして商業の精神とは合法的な営利活動を導く情念であり、利益を求める利己心の発露にほかならないが、それにもかかわらず、モンテスキューは、この「商業の精神は人間のなかに厳密な正義についてのある感情を生み出す」(20-2)と述べている。虚栄心と裏腹の「恥辱や非難に対する恐怖」が「抑制的動機」となって利己的情念の行き過ぎを抑止する次第は前にみたが、ここではそれ以上に、この利己心の発露の結果として「厳密な正義」の感情が生まれるとされるのである。

ところで、利益を求める利己心の発露であり利他

的な徳と対立するこのような商業の精神は、民主政とは相容れないように思える。なぜなら民主政は、公共の利益を優先し、平等・質素への愛に貫かれた「徳」を原理とするからである。しかしながら、モンテスキューが、商業の精神は「質素、儉約、節度、労働、賢明、平穩、秩序および規則の精神」を導くと述べているのは、商業を基礎とする民主政に関してであった。民主政において「この精神が存続する限り、それが生み出す富はなんら悪い結果をもたらさない」、しかし「過度の富」によってこの精神が破壊されると、「不平等から無秩序が生まれ」、様々な弊害が生じるから、豊かな市民といえども働かなくてすむほどに大きな資産が蓄積されることのないよう、商業が各人の資産を大きくするほどにこれを分割する手立てが必要になる、という次第である(5-6)。商業の精神は過度の富によって破壊され、商業の精神が破壊されれば「正義」の感情や「秩序および規則の精神」は失われてしまうとされるが、では、商業の精神が維持されるのは、不平等だが、しかしその程度が許容範囲にとどまった民主政に限られるということであろうか。彼は他方で、「民主政においては実質的平等が国家の神髄ではあるが、それは打ち立てるのが非常に困難であるからこの点については極端に厳密であることは必ずしも常に適当とは限らない」(5-5)として、不平等な民主政のリアリティに言及している。このことと考え合わせると、ここで想定されているのも、そのような、働かなくてもすむほどの大きな資産を誰も持たない程度に不平等が限定された民主政であったと考えることができよう。いずれにせよ、モンテスキューのいう商業の精神は、際限なく自己利益を求める剥き出しの私欲とは相容れず、不平等が「過度」に及ばない程度において、その限りで、商業活動の自律性を担保しうるのである。アベ・ド・サン＝ピエールやムロンは労働や勤労はおのずから人々を有徳にすると述べていたが、モンテスキューはこの見方を敷衍し、条件付きながら、商業活動の道徳的自律の可能性に着目したといえよう。

彼はまた、商業はおのずから「破壊的な偏見を治し」、「野蛮な習俗を磨き、これを穏和にする」(20-1)という商業の効果を強調している。すなわち、ハーシュマンが「穏和な商業(doux commerce)」と呼んだ事柄である(Hirschman, 1977)。「習俗が穏やか

なところではどこでも商業が存在し、また商業が存在するところではどこでも、穏やかな習俗が存在するというのがほとんど一般的な原則である」(20-1)。上で述べた商業の精神による道徳的自律の観念の延長上で、しかも商業の一般的傾向として、商業それ自体が人間性を陶冶し習俗を穏和にする効果を持ちうるとするのである。社交的気質と虚栄心に基づく自己抑制や、この虚栄心と裏腹の「恥辱や非難に対する恐怖」という「抑制的動機」は、ニコルやマンデヴィルが述べていた利益を動機とする欺瞞的な秩序——商業活動において利益を求める利己的情念は、その実現のためにかえって自己抑制的となりうる——と同じものであったとあってよいが、モンテスキューは秩序形成の要因として、商業の精神によって涵養される「正義」の感情や「秩序および規則の精神」、そしてさらに商業活動による習俗の馴化という人間性の陶冶の可能性を加えたのである。これらは、商業の道徳的、社会的、政治的効果に着目する、いわゆる「商業ヒューマニズム」の観念に繋がるものであろう。

モンテスキューは、さらにこれらの議論の延長上で「商業・交易による平和」の効用を論じている（「商業の自然の効果は平和へと向かわせることである」20-2）。商業がこのような効用を持ちうるのは、商業においては「すべての結合は相互の必要に基づいている」（20-2）からである。

君主は隣国の破滅によっていっそう強大になれると考えている。逆である。ヨーロッパにおいて、様々な事物は諸国同士でお互いに依存しあっている。フランスは、ギュイエンヌがブルターニュやアンジューを必要としているように、ポーランドやモスクワの富を必要としている。ヨーロッパは数々の地方からなる一つの国家である（Montesquieu, 1991, 318/p.281）。

貨幣、銀行券、為替手形、会社の株式、商船、あらゆる商品といった動産は世界全体に属しており、世界はこの関係においては、そのなかのすべての社会を構成員とするただ一つの国家をなしている（20-23）。

世界経済は必要に基づいて相互に依存関係にあるから、これを毀損するような振る舞いはかえって自己

利益を損なう。モンテスキューの平和の論理は、交易によって繁栄する国は平和を持続させようとするより強い傾向を持つと考えたサン＝ピエールや、商業・交易の必要性が戦争の必然性を疑わしいものにするとして述べたムロンの「商業による平和」の論理と基本的に同じであるが、世界経済における相互依存の関係に着目したところに独自の視点をみることができる<sup>10)</sup>。

ところで、モンテスキューは、利益追求という利己的情念の織りなす経済世界において、権力による人為を寄せ付けない自己充足的な経済メカニズムが存在することに注目している。

彼はユダヤ商人の発明した為替手形について、「この手段によって商業は暴力から身を守り、いたるところで身を守ることができた」ことに注目し、それゆえ君主はこの発明以来、経済的繁栄は大きかりな強権発動によってではなく、立派な政治によってのみ可能であることを思い知るようになったと述べている（21-20）。為替相場も同様であり、これは「大きな強権発動を、あるいは、少なくとも大きな強権発動の成功を遠ざけた」（22-13）。このように、モンテスキューは経済現象の法則性に着目し、政治権力によっては制御できない経済の独自の領域の存在に注意を喚起している。貨幣数量説として知られる彼の貨幣理論もそうである。「物の価格が定まるのは基本的には常に物の総体と表徴の総体との比に依存する」から、法令によって1対10の比例関係が1対20の比例関係に等しいなどと定めることができないのと同様に、君主や行政官は商品の価値を定めることなどできない（22-7）。「商業」あるいは経済世界に固有の、人為の及ばない法則性が君主の恣意的な権力行使を阻止し、いわば君主政を穏和にするのである。こうして、この限りで経済が政治を規定することになる。ここでモンテスキューの貨幣・信用論を一瞥しておこう。

モンテスキューは、「貨幣はあらゆる商品の価値を表示する表徴」（22-2）であり、大量に存在してもその分だけ貨幣価値の低下すなわち物価の上昇をもたらすにすぎないとして、その中立性を強調する一方で、貨幣価値の安定を求め、貨幣の改鋳は有害であると批判した。貨幣は交換の担保であり価値尺度であるから、他の尺度の場合と同様にそれに手を触れてはならないとするのである（22-3）。「貨幣論

争」において、改鑄を容認したムロンを批判し、貨幣価値の安定を求めたデュトの立場と同じである。また彼は、貨幣量が20倍になっても、貨幣量の増大効果として商品量が2倍になれば、価格の上昇は10倍でとどまるとし、貨幣量増加の生産効果を捉えている。この点で彼の貨幣理論は機械的数量説とはいえない。彼はいう、「商品や物産の量は商業の増大によって増加する。商業の増大は次々と到着する銀の増加によって、また、われわれに新しい物産や新しい商品を与える新しい土地や新しい海との交通によって行われる」(22-8)。このように、物価水準は最終的に貨幣の存在量と商品の存在量との比によって定まるとしても、その中間的段階で貨幣量の増加は生産効果を発揮しうると考えられている。

信用に関してはこうである。「貨幣が商品の価値の表徴であるように、紙幣は貨幣の価値の表徴である。そして、紙幣が有効 (bon) なものである場合には、それは効果に関して全く変わりがないほどに貨幣を表示する」(22-2)。「紙幣が有効なものである」とは、紙幣の発行総額が貨幣の存在量によって制約されていることであろうが、そうであるかぎり、通貨としての機能に関して紙幣と金属貨幣とは基本的に無差別であるとされる。また商業上の流通証券(為替手形、約束手形)の類は有用であるが、国家の債務を表す国家証券(国債)は有利ではないとしている。彼はその理由の一つに「国家の真の収入が、活動的で勤勉な人々から奪い取られ、有閑者に移転される」(22-17)ことを挙げているが、しかし、だからといって債務者保護のために債権者をないがしろにするのは間違っている、と暗にムロンの債務者保護論を批判している。例えば、もっぱら債権者である金利生活者は他の階層によって養われる受動的な階層にすぎないとはいえ、公信用は「一定数の公民(債権者)に不足していれば万人に不足しているように見える」から、債務者が債権者に対して有利に立つようなことがあってはならない、そうならば公信用そのものが損なわれる、とするのである(22-18)。この議論もまたデュトが強調したところであった。ちなみに信用貨幣の発行高と貨幣の存在量との一対一対応の原則に基づき、ローはこれを逸脱して信用貨幣の過剰発行に陥ったと批判している点でも、モンテスキューはデュトと同じである<sup>11)</sup>。

### (3) 商業社会と君主政一名誉

社交性と虚栄心の情念は、社会の秩序と繁栄、すなわち奢侈の進展に伴う商業社会の高度化を導いていく一要因であったが、このことは政体論と結びついて、君主政を維持する原理たる「名誉」の情念の社会的機能の問題として敷衍されていると考えられる。

名誉とは何か。端的に言えば、それは自己差別化によって得られる優越感情であり、不平等への願望と裏腹である(「名誉の本質は優先 (préférences) と特別待遇 (distinctions) とを要求することにある」3-7)。この優越感情は「各人、各身分の偏見」(3-6)であるとされるように、各身分に相応の名誉の領域がありうる。そして彼によれば、「名誉とは、宗教がときには破壊し、ときには規制しようとするところの一つの偏見である」(4-2)から、宗教道徳に照らしていえば、自己愛に由来する名誉それ自体は悪徳あるいは罪の領域に属することになるが、しかしモンテスキューはそのようなことに頓着せず、ニコルのアウグスティヌス主義ともマンデヴィルのシニズムとも無縁である。そして、君主政体は「優越、序列、さらに出自による貴族身分でさえ前提にしている」から、名誉の情念はこの政体と相性が良いことは間違いない(3-7)。むしろ君主政の原理として、名誉は「君主国において君臨する。そこでは、名誉は政治体の全体に、法律に、そして徳にさえも生命を与える」(3-8)とされている。また、

名誉は義務としてわれわれに命じられていることについて、自分の発意で規則を設ける。それは、われわれの義務を自分の意のままに拡大したり制限したりする。その義務の源泉が宗教にあると、政治にあると、あるいはまた道徳にあると、問うところではない(4-2)。

別の言い方をすれば、名誉は「みずからの法と規則をもち、屈服することを知らず、自分自身の気紛れに大いに左右され、他人の気紛れに左右されることはない」(3-8)。

このように名誉はいわば超越的な自我の発露でもあって、何ものにも縛られない自由をその本質とする。例えば、君主に従う戦場において名誉の感情を

満たす絶好の機会が与えられるが、しかし君主が戦場において不名誉な命令を発するときには、名誉の感情ゆえに、人は命令を無視して戦場から離脱し、軍職を辞退しうる自由を留保しているとされる（「君主は決してわれわれの名誉を傷つけるような行動を命じることはできない。そのような場合、君主に仕えることはできなくなるからである」4-2）。名誉の「規則」からすれば、このような超越的な自我が求める何ものにも縛られない自由は、福德 (fortune)<sup>12)</sup> よりも上位に位置し、福德を重んじることは許されるのに対して、「生命をいくらかでも重んずることは」絶対に許されない、とされる (4-2)。

モンテスキューはこうした名誉を、「真の名誉」と「偽りの名誉」とに区別している。この区別には判然としないところがあるが、みずからの発意で設けた規則に従って、ときに君主の命にそむき、死をも厭わない、いわば英雄主義的な感情の発露は「真の名誉」といってよいものであろう<sup>13)</sup>。それゆえ、囚われない自由の発露としてのこのような名誉感情は、君主権力のカウンターパワーとして、君主政が専制に墮するのを防ぐ機能を果たしうる<sup>14)</sup>。一方、「偽りの名誉」とは何か。彼はそれ自体を説明しているわけではないが、英雄主義的な、あるいは理想主義的な囚われない自由の発露というよりも、他者の視線を意識するところに生まれる自己顕示欲や虚栄心を動機とする名誉のことであると考えてよいであろう。名誉感情の序列において戦場からの離脱の自由よりも下位にあるとされる福德の情念を含めて、礼儀、礼節などは「偽りの名誉」に発するといえることができる。例えば、礼節 (politesse) は純粋な感情つまり「自分自身に固有の偉大さ」からではなく、自己の優位性を他者に顕示する自尊心つまり「借りものの偉大さ」から生まれるとされるが (4-2)、「固有の偉大さ」が真の名誉であるとすれば、礼節を生み出す「借りものの偉大さ」とは偽りの名誉にほかならない。言い換えれば、礼節は自分を目立たせたいという自己顕示欲のなせるところであった（「礼節は普通それほど純粋な源泉から生まれ出てくるものではない。それは目立ちたいという欲念から生まれる。われわれが礼儀正しいのは自尊心のゆえである」4-2）。このような名誉の感情が他者の視線を意識するところから生まれることはいうまでもない。彼は「君主政においては、(風紀取締り)

監察官 (censeurs) は必要ない。君主政は名誉を基礎とするものであり、そして、名誉の本質とは、世間全体を監察官とすることである」(5-19)、あるいは「世間こそ、名誉と呼ばれるもの、すなわち、いたるところでわれわれを導いてくれるはずの普遍的教師の学校である」(4-2)、と述べている。

このように礼儀、礼節などの偽りの名誉は諸情念の行き過ぎを抑制し、ある種の (欺瞞的な) 道徳的自制を生み出す。そして名誉と裏腹の野心の情念が「君主政体に生命を与える」ように、この偽りの名誉は、他方で君主政国家において社会のダイナミズムを導く原動力となりうる。

君主政体は、すべての物体をたえず中心から遠ざける力とそれらを中心へと連れ戻す重力とが存在する宇宙の体系のようなものであると言えよう。名誉は政治体のあらゆる部分を運動させ、その作用自体によってそれらを結合する。そして、各人はみずからの個人的利益に向かってしていると信じながら、共通善に向かっていくといったことが生ずる。確かに哲学的にいえば、国家のあらゆる部分を導くものは偽りの名誉である。しかしこの偽りの名誉は、真の名誉を個々人がもつことができれば、それが個々人にとっては有益であるのと同じように、公共にとっては有益なのである。それに、困難で、しかも力を必要とするあらゆる行動をするように人々を強い、これらの行動が評判になること以外の報酬は与えないというのは、たいしたことではないだろうか (3-7)。

偽りの名誉が、真の名誉と同じように自己愛の発露を抑止しつつ、政治体のあらゆる部分を運動させ結合する。君主政においては名誉の情念に導かれて自己利益の実現に向かいながら、結果的に秩序の維持という共通善がもたらされるのである。ニコルは、デカルトの渦動説を応用し、自然的諸力と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うると考えたが、ここではむしろニュートン力学の投影をみることができる。その違いはあるが、いずれにせよ、私欲・自己愛は利己的情念の相互作用によって公共善に転化する。前にみたところでは、このような逆説的状況をもたらす「自然」

の作用の動因は社交的気質や虚栄心の情念であったが、君主政を論じたここでは、その動因は「偽りの名誉」の情念である。モンテスキューはこれらの諸情念を重ね合わせ、商業社会と君主政との親和性を論じているとみることができよう。彼はいう、「君主政の国々では、各人は優越することを目指す」(5-4)、あるいは「君主政においては、真の名誉であれ偽りの名誉であれ、名誉が格下げと呼ぶものを我慢することができない」(5-19)。すなわち、貴族にとどまらず各身分はそれぞれ相応に優越感情や不平等への願望に駆り立てられるが、この名誉の感情が政治体のあらゆる部分を運動させ結合する。まさに「名誉はいたるところで混ざり合い、あらゆる考え方やあらゆる感じ方のなかに入り込み、そして、もろもろの原理原則でさえ指導する」(4-2)のである。

このとき名誉は、経済的利益や富とどのような関係を結ぶであろうか。上述の引用文では、個人的利益の追求が結果的に共通善をもたらすという趣旨と、公共的利益に寄与したとき、世間の評判以外の報酬を求めないという名誉心の気高さを称揚する趣旨とが混在していて分かりにくい、「国家のあらゆる部分を導く偽りの名誉」あるいは「各人・各身分の偏見」としての名誉という場合、それが富への希求(福德の情念)を含んでいるのは間違いないところであろう。この意味でそれは利益を求める利己心の発露としての「商業の精神」とも矛盾しないはずである。しかし一方で彼は、名誉心の気高さを称揚するという趣旨とかわかって、名誉の報酬として富に眼もくれない貴族の名誉心を強調することを忘れない。「名誉だけが支配する君主政においては、……君主は栄達(fortune)に導く名誉によって賞するのである」(5-18)、あるいは「それぞれの職業には持ち前がある。貢租を徴収する人々の持ち前は富である。この富の報酬は富自体である。光栄と名誉は、それ以外に真の幸福を知らず、見もせず、感じもしないあの貴族のためのものである」(13-20)。こうして、名誉という不平等への願望には、決して経済の次元には還元されえない領域が確固として存在しているのである<sup>15)</sup>。

いずれにせよ、これらの名誉こそは君主政体を動かす「バネ」であった(3-6)。彼によれば、徳を原理とする民主政を維持するためには徳を涵養する教育が必要となるが、君主政を維持する名誉は、専制

を維持する原理である恐怖と同様に、感情の自然の発露であるから、この情念を養うのに特別の苦心はいらない(4-7)<sup>16)</sup>。したがって、

この(君主政)国家は、祖国愛、真の榮譽欲、自己自身の放棄、もっとも貴重な自己利益の犠牲、および古代人の中に見出され、もはやそれについて聞いたことがあるというだけの、あのすべての英雄的な徳とは無関係に存続する(3-5)。

自己利益を犠牲にする利他的で英雄的な徳など存在しなくても、人間本性に由来する虚栄心や名誉の自然の感情の発露によって君主政の国家と社会は維持される、と彼はいうのである。ここに、商業の時代の到来がもたらした社会の変容を前にしたモンテスキューの基本的な社会認識が端的にあらわされているといつてよい。国民の一般精神を踏まえて「われわれをあるがままにあらしめよ」と彼が述べるときに想定されていたのも、このことであつたであろう。

君主政は商業社会のあり様と親和的であるように、奢侈とも親和的である。前にみたように、奢侈の欲求は虚栄心に発する顕示的欲求とほとんど同義であったが、このような奢侈の欲求は、他者との差違を求める「名誉」を政体の原理とし、富の分配の不平等に基礎づけられる君主政のもとでのみ自己実現を遂げるからである。これに対し、民主政のもとで奢侈が広まれば人心は個人的な利益に向かい、質素や「共和国の魂である平等」(5-15)を破壊し、民主政の原理である利他的な徳を腐敗させ、民主政そのものを危機に陥れることになる。それゆえ民主政において奢侈は禁止されねばならないが、一方、君主政では奢侈は必然であるから、「奢侈禁止の法律は不要である」。また奢侈は所有物を自由に使用することであり、いわば消費の自由に属するが、このような自由を行使できるのも君主政の下においてのみであった。こうして「共和政は奢侈によって終わり、君主政は貧困によって終わる」(7-4)。このように彼の奢侈論は政体論と密接に繋がっており、奢侈の容認は君主政を前提にしたものであった。ただし、君主政と商業や奢侈とのこのような親和性は留保付きのものであったことに注意を要する。政治的自由を保障しうる政治的秩序の観点があるところに組み

込まれるとき、君主政と商業社会との折り合いは単純なものではなくなるからである。

#### (4) 政治的秩序

彼はいう、「公民における政治的自由とは、各人が自己の安全についてもつ確信から生ずる精神の静穏である」(11-6, p.397)。この自由は、民主政や貴族政においてではなく、君主政すなわち穏和な政体 (*les gouvernements modérés*) でのみ見出すことができるが、穏和な政体であれば常に確保されるというものではなく、それは「そこで権力が濫用されないときのみ存在する」。権力の濫用を阻止するためにはどうすればよいか。「事物の配置」によって、権力が権力を抑止する制度を設けることが肝要である(11-4)。ここに、よく知られたモンテスキューの権力分立論が展開されることになる。結論だけいえば、政治的自由とは、この場合、何より人身と財産の保全が保障されることであるが、この政治的自由を制度的に保障するためには、君主の「権力がそこを流れるための中間の水路」(2-4)が必要であり、その担い手としての貴族の「従属的中间権力」が「君主の権力と人民の無力」との「紐帯」となることが不可欠である。こうして君主の執行権に対し、貴族の立法権と人民の立法権とが対峙することになる。のちにこのような権力分立はかえって膠着状態を招いて権力の行使を難しくするという批判を浴びることになるが<sup>17)</sup>、モンテスキューはそのような批判を予め封じるかのように、「これら3つの権力は、休止または無活動の状態になることがある。しかし、これらの権力は事物の必然的な運動によって前に進むことを強制されるので、協調して進まざるを得ないであろう」(11-6)と述べている。「事物の必然的な運動」が膠着状態による停滞など許さないのである。いずれにせよ、人身と財産の保全を保障するために、このような権力の分立に基づく、身分制的ヒエラルキーからなる政治的秩序が維持されねばならない。

この政治的秩序の要は「出生、富、名誉によって際立った人々」つまり中間権力を担う貴族であり、立法において彼らは「国内でもっている他の優越性に比例」した役割を担わねばならない(11-6)。このような優越性に比例した役割を果たすために、貴族には何が求められるだろうか。

「利益は地上で最大の君主」で、「金持ちになりたい」というこの熱望は、身分の上下を問わず、職人から貴顕にまで通有のもの」(Montesquieu, 1721, p.289/194)であり、しかも前にみたように、このような熱望やそれと裏腹の「商業の精神」が支配するところでは人間のあらゆる行動が取引の対象となり商品化されてしまう。モンテスキューがいうには、貴族はこのような熱望や商業の精神に身を任せることがあってはならないのである。法の保管に与る法服貴族は「能力と徳」とによってのみ際立とうとし、蓄財よりは財産の蕩尽を旨とする大貴族(帯剣貴族)は、「富を望み得ないときには権勢を望み、それも得られないときには名誉を得たという理由で自らを慰める」、このような貴族の存在こそが君主国家の偉大さと力の源であるが、商業の精神が貴族に及べば、権力の行使あるいは政治的秩序を維持する彼らの義務は放棄され、君主政は危機に陥る。すなわち、権力が均衡した穏和な国家(君主政)の政治構造を維持し政治的自由を確保するためには、貴族中間権力が権力バランスの紐帯として機能し続けることが肝要であるが、商業の発展によって社会的諸関係が変化し、貴族中間権力が空洞化してそのような政治構造が損なわれるならば、国家の安定性は損なわれ、「君主政の卓越性」は失われ、専制政へと墮落してしまうというのである。こうして、法の制定、保管、執行など権力の行使にかかわる人々の精神は決して商業の精神であってはならない(20-22)。「商業」活動は、この政体の構造を損なわないかぎりでは推奨されるにすぎなかったのである<sup>18)</sup>。

こうして、貴族が商業に従事することは「商業の精神」にも、また「君主政の精神」にも反する(20-21)。言い換えれば、「君主政は商業を人民にしか許容しない」(5-9)のである。彼にとっては、あらゆる階層の人々を巻き込んだ「ローのシステム」によるバブルの狂熱は、社会階層を流動化させ、身分制秩序に立脚する君主政を危うくするものであったし(2-4)、貴族に商業への従事を許すなど「その政治的利益を常に商業の利益に譲歩させ」(20-7)、その結果、君主政体を弱体化させてしまったと彼のみるイングランドは、フランスが真似るべき模範ではありえなかった<sup>19)</sup>。商業の時代の担い手として商人貴族を積極的に推奨したサン＝ピエールやムロンとは大きく

異なるところである。

モンテスキューは、貴族が商人となるのではなく、むしろ商人に貴族に成り上がる機会を与えることが肝要であると考えた。売官制を利用して、富を、貴族身分を獲得する手段とし、これを商人の経済活動のインセンティブとしようというのである。

この国（フランス）で実際に行われていることは非常に賢明である。大商人はここでは貴族ではないが、貴族になることができる。彼らは、それによる現実の不都合をもつことなく、貴族の称号を手に入れる希望をもっている。彼らがこの職業から脱け出すには、自分の職業を立派に果たすか、あるいは首尾良く果たすより以上に確実な手段はないのである。……貨幣を対価として貴族身分を獲得できることから、これに達しうる地位に自分をおくために大商人は大いに励む（20-22）。

このように、富裕な市民層が経済的利益の追求によってみずからの差別化をはかる方向として彼が示したのは、貴族身分の獲得という社会的上昇の可能性であった。ここでは富は貴族身分に伴う名誉を獲得する手段にすぎない。自己利益（富）を求める利己的情念は身分制秩序にいわば取り込まれてしまうのである。こうして、君主政と商業社会との調和的關係は、政治的自由を至上命題とする政治的論理の前に屈折を余儀なくされる。

ケネーは、諸身分からなる多様な国民を経済的機能に応じて位置づけ直した上で、3つの階級（生産階級、地主階級、不生産階級）が紡ぎ出す再生産秩序を構想し、この経済秩序が政治的秩序を規定すると考えた<sup>20)</sup>。モンテスキューもまた政治権力によっては制御できない経済の独自の領域の存在を認めたから、この限りで、同じように経済が政治を規定している。しかしながら、モンテスキューの場合は、君主と宮廷の「常によみがえる欲求を満足させる」（5-9）ために、あらゆる商業を助成しなければならないとされるものの、商業の発展という経済的事情よりは、政治的自由を保障しうる政治構造を維持するという政治的事情の方が優先する。そしてこの政治構造の中核をなすのは貴族中間権力であったから、結局、おもに貴族の優位性を確保するという一点において、政治が経済を規定する、ということ

なければならぬ。こうした経済と政治の關係の不分明さは、富と名誉との關係にも投影されている。

商業活動の成果である富は、富裕な市民層にとっては貴族身分に伴う名誉を獲得する手段であったが、富の希求あるいは福德の情念それ自体は決して名誉と矛盾するものではなかった。モンテスキューが「君主政の国々では、各人は優越することを目指す」というとき、あるいは各人・各身分の名誉の感情が政治体のあらゆる部分を運動させ結合するとするとき、この名誉には経済的利益の獲得による自己差別化の願望が含まれていると考えてよいであろう。しかし他方で、「真の名誉」は福德よりも上位にあって富には眼もくれない。貴族の名誉に関しても、法服貴族の名誉よりも上位にあるとされる帯剣貴族の名誉は、財産を増やすよりはその蕩尽を旨とするところにある。真の名誉と偽りの名誉、各人・各身分の名誉、貴族の名誉、さらに帯剣貴族の名誉と法服貴族の名誉などの区別が、商業、富、奢侈などの観念と絡みついて、名誉と富の關係を不分明にし、商業、富、奢侈についての彼の評価にアンビヴァレントな印象をもたらしているのである。この不分明さがモンテスキューの商業社会論を分かりにくくしている原因でもあるが、いずれにせよ、彼の強調点としてはっきりしていることは、人身と財産の保全という社会の存立の基本的条件を安定的に確保するため、少なくとも権力の行使に与る人々に関しては、名誉を望むことが経済的利益の追求によって自らの差別化を目指すことであってはならないということであった。貴族中間権力の存在こそが、政治的自由を保障し、君主政が専制政に墮落せず継続するための条件であり、したがって商業の繁栄と、これによる富の増大ないし奢侈や技芸の発展を可能にする制度的保障であったから、これが空洞化することは断じて許されないのである。

モンテスキューにとって、商業活動の結果として生じうる不平等な民主政は決して想定外であったわけではないが、しかし商業、富、奢侈、技芸の因果連鎖と調和的でありうる政体としては、身分制秩序に立脚した不平等社会である君主政を措いてほかにない。彼は、商業社会を動かす社交性や虚栄心・自己愛の情念と、君主政の原理たる名誉の情念とを重ね合わせ、商業社会と君主政との親和的關係を論じ

た。他者に対する優越感情、不平等への願望をその本質とする名誉の情念は虚栄心や自己愛の表出であるから、この意味で、モンテスキューの人間本性の理解は、アベ・ド・サン＝ピエールやムロンと同じであり、一面では、スペクトールがいうように、17世紀以来のアウグスティヌス主義の伝統上に位置しているといえようが、しかし彼はサン＝ピエールやムロンのように功利主義のリアリズムに徹するわけではない。死をも厭わない「真の名誉」を固守する貴族の気高い情念が称揚され、また普遍的観点から奴隷制を批判するなど、彼の論説には、ところどころで、アウグスティヌス主義が虚飾・虚栄とみなして批判した英雄主義や理想主義の傾向が滲み出ている。またモンテスキューは、商業の精神が支配するところでは徳を含めてあらゆるものが商品化されてしまうとして、利益原理に立脚した商業社会の問題性を衝いてもいる。このような見方と、政治的自由の体制（穏健な君主政）の要をなす貴族の復権の要請とが相俟って、彼の商業社会論の自己貫徹を妨げたといえよう。

このようにモンテスキューの商業社会論は、サン＝ピエールの商業社会賛美論やムロンの経済主義的な傾向とは一線を画すものであり、経済的機能には還元できない諸身分の質的差違を重視する彼の政治的論理の前に、屈折を余儀なくされた。一方、サン＝ピエールやムロンの功利主義のリアリズムを継承したフォルボネは、これとは対照的に、社会の向かうべき方向は、人間の功利的情念あるいは奢侈の欲求に応じることのできる勤労や産業活動が活発な社会、いわば「産業社会」の構築であると見定め、その上で、諸身分の質的差違を経済的機能における量的差違に還元し、さらに機会の平等性の観点から不平等の流動化さえも展望してみせる。モンテスキューが政治優位の方向へと屈折させたベクトルは、フォルボネによってもとの向きに引き戻され、そして彼の「産業社会」の構想とともに啓蒙の経済学は一つの到達点に至ることになる。

#### 注

- 1) ブジナックは、ムロンは1717年に外交使節の一員として渡英した際にマンデヴィルの『蜂の寓話』（1714年）とそれをめぐる喧騒に触れる機会を持ったと述べている（Bouzinac, 1920, p.25）。『寓話』が激しい反発を買って一大センセーションを巻き起こすの

は1723年の増補版の出版以後のことであったから、その真偽は不明とせざるを得ないが、いずれにせよ、その出版からほぼ10年ののちに現れたムロンの奢侈容認論に『寓話』の内容が大いに投影していることは間違いない。マンデヴィルについては、差し当たり拙稿（米田, 2011）を参照されたい。

- 2) モリゼは、ムロンの奢侈論は細かな点ではほとんどがマンデヴィルの議論の焼き直しであるとし（Morize, 1909, p.129）、ケイもまた「ムロンは『寓話』にみられないいかなる議論も呈示していない」（Kaye, 1924, p.cxxxvi）としている。ただしいくつかの点で重要な違いもある。すなわち、ムロンは、奢侈を悪徳としたマンデヴィルとは違って奢侈の道徳的当否は問題にしないし、マンデヴィルの慈善批判や低賃金論には同調していない。
- 3) もっとも、彼には奢侈という「洗練」を享受することが徳性の腐敗をもたらすとは思えなかったに違いない。なぜなら、彼はそのような洗練からほど遠いスイス人の社会（ジュネーブ）を「自由な人間の社会というよりも隠遁者の共同体に似ている」（p.112）と揶揄しているからである。
- 4) フォルボネについて詳しくは、前掲の拙著の第4章を参照されたい。
- 5) この二つのシステムについて詳しくは拙著（米田, 2005）を参照されたい。
- 6) ほかに貨幣量の増加の積極的メリットとして金利引き下げの効果が強調されている。
- 7) ムロンは鑄貨との兌換性の保証に銀行信用の「賢明な限界」を定めたが、しかし兌換の原則等については何も述べていない。この点は、ムロン、デュト、パリス・デュヴェルネの三者による「貨幣論争」の争点の一つとなっていく。
- 8) モンテスキューの人間本性や情念についての捉え方に、ジャンセニストやモラリストの影響をみる見方は比較的最近の傾向である。例えば、スペクトールは、モンテスキューを「アウグスティヌス主義の伝統」に位置づけ、「彼は自己愛の効果への道徳的非難から社会的・政治的賛美への移行に寄与した、……私悪の公共的徳への転換を主張することによって、モンテスキューは「見えざる手」のパラダイムの創成に関与した」と述べている（Spector, 2006, p.21）。また川出良枝（1996）、179頁をも参照。
- 9) 『法の精神』からの引用は、Montesquieu（1748）による。引用箇所は通例に従って編と章の番号で表している。岩波書店版の翻訳を参考にしたが、訳文は必ずしも同じではない。他の著書については出版年によって表示している。
- 10) モンテスキューのこの国際的な相互依存の認識は素朴なレベルにとどまっている。ボワギルベールの国内における経済的相互依存への着目を国際的な相互依存



- へと拡張し、交易上の嫉妬のナンセンスを論じたのがイザック・ド・ピント（『流通信用論』1771年）であった。米田（2005）、361頁を参照。
- 11) デュトがこの一対一対応の原則を述べたのは『財政と商業に関する政治的考察』（1738年）においてであったが、彼はさらに草稿で残したその第3巻では、1億のファンドがあれば7,8億もの信用を創造できるように「無限の信用」が可能であるとする信用創造の理論へと飛躍を遂げている（米田、2005を参照）。モンテスキューとデュトとの間に直接の影響関係があるかどうかは不明であるが、両者の貨幣・信用論にはいくつか共通点があることは確かである。またモンテスキューが「ローのシステム」をどのように評価したかという興味深い論点については、ここでは触れない。浅田（1984）を参照されたい。
- 12) 岩波版の訳を尊重して、この fortune に財産と幸福を意味する「福德」の訳語をあてている。身分、財産、富およびそれらがもたらす幸運が一体となったイメージであろうか。
- 13) この意味でそれはまた民主政の原理たる無私の「英雄的な徳」（3-5）と紙一重のものであろう。川出は「ここには貴族が王権に対する潜在的な対抗勢力であった時代に主流であった、英雄主義的な名誉観との連続性がはっきりと看取される」（川出、2000、121頁）と述べている。
- 14) 彼は、「穏和な君主国においては、権力はそのバネをなすものによって制限される。私の言う意味は、名誉が君主と人民との上に帝王のごとく君臨しているということである。……君主に対しては常に名誉の法が引き合いに出されるであろう。この結果、服従において必然的な修正が生ずる」（3-10）と述べている。
- 15) 津田内匠はモンテスキューの「名誉」の観念について、「君主政の原理とされる「名誉」すなわち「各人・各身分の偏見」というのは、市民社会における個人の利益活動の完全な解放を意味するのではなく、君主政のもつ封建的性格と市民的性格の相互制御による共存をめざす原理」（津田、1965、p.130）であると述べている。名誉のこのような二つの性格が重なり合いつつ「（君主政）国家のあらゆる部分」を導いていく。
- 16) ただし、彼は一方で、礼儀を含めて君主政に必要とされるあらゆる徳と資質の体现者がオネットムであり、君主国の教育はすべてこのオネットムの養成に向けられねばならない、と述べている（4-2）。
- 17) 例えば、ケネーは、専制政、貴族政、民主政はいずれも権力を握った階級による一方的支配であり、被治者を隷属させる傾向をもつことは明らかであるとする一方で、君主と貴族との間の、さらには君主と貴族と人民との間の権力の分立による混合政体も秩序の維持を危うくするとして権力分立論を批判した（「国家の様々な階級間に分割される権力は、濫用されやすく、

調和を乱す」Quesnay, 1767, p.919）。

- 18) この点では君主も同様であり、君主がみずから商業を営むことがあってはならないとされる（20-19）。
- 19) モンテスキューは、イングランドでは「人間は浮薄な才能や属性によってはほとんど評価されず、実質的な資質によって評価され、……虚栄心の洗練ではなく、現実的欲求の洗練に基づく堅実な奢侈が存在する」（19-27, p.581）として、これを商業社会の発展型として評価する反面で、商業の利益を優先したことが貴族の没落を招き、政治的自由の危機を招いていると考えている（「イングランドで貴族に商業を許している慣行は、この国において君主政を弱めるのに最も寄与したことの一つである」20-21）。イングランドの国制に対する彼のこのようなアンビヴァレントな評価について、川出（1996）を、また『法の精神』においてイングランド国制論が占める位置について、定森（2005）を参照されたい。
- 20) ケネーの構想する政治社会では、あらゆる中間権力は排除され、立法権と執行権とを一身に体现した保護権力による一元的な権力行使が行われる。のちに合法的専制主義と呼ばれる政治体制であるが、この体制が目指すものは、人間にとって最も有利だと彼の考える再生産秩序の実現であるから、この意味で政治の領域は経済の唯物的世界に完全に包摂されている。米田（2005）第6章を参照。

#### 引用文献

- Bouzinac, J. (1920) *Jean-François Melon Economiste* [Burt Franklin, 1970].
- Daire, Eugène (éd.) (1843) *Economistes financiers du XVIII siècle* (Collection des grands Economistes), Guillaumin, pp.665-784.
- 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).
- Hirschman, A. O. (1977) *The Passions and the Interests, Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, 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).
- Kaiser, T.E. (1983) "The Abbé de Saint-Pierre, Public Opinion, and the Reconstitution of the French Monarchy", *Journal of Modern History*, 55, December.
- Kaye, F.B.(1924) "Introduction" in *Bernard Mandeville, The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, with a commentary critical, historical, and explanatory, by Kaye, Oxford, the Clarendon Press, t.1.
- Keohane, N.O. (1980) *Philosophy and the State in*

- France, *the Renaissance to the Enlightenment*, Princeton.
- Latouche (2005) *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel.
- Mandeville, B. (1729) *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, by F.B. Kaye, Oxford, the Clarendon Press, 1924, t.2 (泉谷治訳『続・蜂の寓話 私悪すなわち公益』法政大学出版局、1993年).
- Melou, J. F. (1736) *Essai politique sur le commerce*, nouvelle édition augmentée de sept chapitres, et où les lacunes des éditions précédentes sont remplies, n.p.
- Montesquieu (1721) *Lettres persanes*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, éditions établie et annotée par Roger Caillois, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1949, t.1 (井田進也訳『ペルシャ人の手紙』、井上幸治編『モンテスキュー』中央公論社、1973年に所収).
- (1748) *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, 1951, t.2, (野田良之他訳『法の精神』岩波書店、全3巻、1987-1988年).
- (1991) *Pensées. Le Spicilège*, édition Louis Desgraves, Paris, Robert Laffont.
- Morize (1909) *L'Apologie du luxe au XVIIIe siècle et «Le Mondain» de Voltaire*, Paris [Genève, 1970].
- Perkins, Merle L. (1959) *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Genève and Paris.
- Quesnay, F. (1767) “Despotisme de la Chine”, in *François Quesnay et la Physiocratie*, 2vols, Paris, INED, 1958, t.2.
- Robertson (2005), *The Case for the Enlightenment Scotland and Naples 1680 - 1760*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Saint-Pierre, Charles-Irenée, abbé de. (1733-1741) *Ouvrages de Politique*, 16vols. Rotterdam.
- (1713) *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 2vols. Utrecht.
- (1733) “Projet pour perfectionner le commerce de France”, in *Ouvrages de Politique*, tome 5, pp.193-316.
- (1734a) “Commerce interieur”, in *Ouvrages de Politique*, tome 7, pp.28-32.
- (1734b) “Sur le luxe”, in *Ouvrages de Politique*, tome 7, pp.32-44.
- (1737a) “Enfants au Collège font plus d'usage de désir de la gloire, & de la crainte de la bonté”, in *Ouvrages de Politique*, tome 11, pp.109-110.
- (1737b) “Le désir de la distinction est à la vérité une dépendance de l'amour propre, mais c'est un amour propre très estimable, & très aimable, lorsqu'il est dirigé vers la plus grande utilité publique”, in *Ouvrages de Politique*, tome 12, pp.26-31.
- (1737c) “Sur Mr. Nicole, Le plus habile écrivain de morale de nos jours”, in *Ouvrages de Politique*, tome 12, pp.86-89.
- (1737d) “La vie la plus diversifiée est la plus agreable”, in *Ouvrages de Politique*, tome 12, pp.90-92.
- (1737e) “La paresse diminue le bonheur”, in *Ouvrages de Politique*, tome 12, pp.151-154.
- (1737f) “Sur la tolérance des deux système sur la liberté”, in *Ouvrages de Politique*, tome 12, pp.287-293.
- (1737g) “Sur la nature du plaisir, & de la douleur”, in *Ouvrages de Politique*, tome 12, pp.336-396.
- (1741a) “Contre l'opinion de Mandeville”, in *Ouvrages de Politique*, tome 16, pp.143-157.
- (1741b) “Amour propre bien entendu”, in *Ouvrages de Politique*, tome 16, pp.195-206.
- (1741c) “Sur les pensées de M. de la Rochefoucauld”, in *Ouvrages de Politique*, tome 16, pp.265-267.
- (1741d) “Pacal écrivain des plus éloquents”, in *Ouvrages de Politique*, tome 16, pp.267-275.
- Spector, Céline (2006), *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion Éditeur.
- 浅田彰 (1984) 「ローとモンテスキュー」樋口謹一編『モンテスキュー研究』白水社。
- 磯見辰典 (1957) 「アベ・ド・サン・ピエールの平和論」『上智史学』2。
- 奥田敬 (1987) 「18世紀ナポリ王国における『政治経済学』の形成 (下) —アントニオ・ジェノヴェージ『商業汎論』とその周辺—」『三田学会雑誌』79巻6号。
- 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。
- (2000) 「名誉と徳—フランス近代政治思想史の一断面—」『思想』913号。
- 木崎喜代治 (1979-1980) 「フランスの貴族商業論のひとこま (上) (下) (補論)」『経済論叢』(京都大学) 第123巻第4・5号、第124巻第1・2号、第125巻第3号。
- 定森亮 (2005) 「『法の精神』における商業社会と自由—「独立性」の概念を中心に—」『経済学史研究』47-1。
- 森村敏巳 (2004) 「アンシャン・レジームにおける貴族

- と商業—商人貴族論争（1756-1759）をめぐって—」  
*Study Series*（一橋大学社会科学古典資料センター）No.52。
- 津田内匠（1965）「Montesquieu の経済思想についての試論」『経済研究』16 卷 2 号。
- （1983）「J・F・ムロンの『システム論』（1）」  
『一橋大学社会科学古典資料センター年報』No.13。
- 吉田映子（1966）「アベ・ド・サンピエールの永久平和計画」『一橋論叢』第 55 卷第 2 号
- 米田昇平（2005）『欲求と秩序—18 世紀フランス経済学の展開』昭和堂。
- （2010）「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）（下）』『下関市立大学論集』第 54 卷第 1 号、第 2 号。
- （2011）「マンデヴィルの逆説—英仏の思想的展開との関連で（上）（下）」『下関市立大学論集』第 54 卷第 3 号、第 55 卷第 1 号。