

## 自然法論と経営哲学 —— 松下－稲盛経営哲学の自然法論的刷新に向けて ——

平手 賢治 (志學館大学法学部准教授)

### The Thomistic Theory of Natural Law and the Management Philosophy : A Renewal of Matsushita – Inamori Management Philosophy toward the Thomistic Theory of Natural Law

Kenji HIRATE (Associate Professor, Faculty of Law, Shigakukan University)

キーワード：稲盛経営哲学、松下経営哲学、トマス主義自然法論、徳の倫理学、  
ロゴスの人格化

#### 〈目次〉

- 1 はじめに ——自然法と経営——
- 2 トマス主義自然法論とは ——徳の倫理学の観点から——
- 3 稲盛和夫の経営哲学 ——稲盛和夫の人間観、世界観、行動規範——
- 4 稲盛和夫による松下経営哲学におけるロゴスの人格化 ——「自然の理法」から「宇宙の意志」へ——
- 5 おわりに ——稲盛経営哲学の社会理論への展開に向けて——

#### 1 はじめに ——自然法と経営——

本稿では、自然法と経営との関係のみていきたい。“経営に自然法が関係しているのか”という疑問をもたれる者もいるであろう。それは当然かもしれない。というのも、日本においては、「自然法と経営」について論じた文献そして研究というものは、自然法論者においても、また、経営学者においても、あまりみられないからである。しかしながら、自然法は、経済以上に、経営に密接に関係している。このことを明らかにするために、本稿では、日本のみならずアジアで注目されている経営者を二人とりあげてみたい。ひとりには「昭和の経営の神様」こと松下幸之助氏（現「パナソニック」の創業者。以下敬称を略する）であり、もうひとりには、「平成の経営の神様」こと稲盛和夫氏（現「京セラ」の事実上の創業者。以下敬称を略する）である。もちろん、松下幸之助、稲盛和夫という経営者は、熱烈な信奉者がいる一方で、ジャーナリストの斎藤貴男氏や宗教学者の島田裕巳氏などによって、「松下教」、「稲盛教」といったかたちで批判もされている（齊藤（2000）、島田（2014）など）。その批判は、ある程度、的を射ているが、両者ともに、一流の経営者であることもまた紛れもない事実である。本稿では、あくまでも、松下－稲盛和夫の経営哲学を、その危うさをきちんと認識しながらも、トマス主義自然法論（あるいは徳の倫理学）と松下－稲盛和夫の経営哲学とを比較検討し（あるいは、その類似点、相違点を明ら

かにし)、トマス主義自然法論の経営学的展開の一端を明らかにしてみたい。

## 2 トマス主義自然法論とは ——徳の倫理学の観点から——

### 2.1 徳の倫理学の位置づけ

では、稲盛和夫の経営哲学（京セラフィロソフィ、あるいは、稲盛フィロソフィ）の中身に触れる前に、トマス主義自然法論の概要をみておきたい。ただし、ここでは、自然法を自然法論としてとらえるのではなく、自然法を徳の倫理学としてとらえる観点から、トマス主義自然法論を整理してみたい。

トマス主義（Thomism）において、徳の倫理学は、幸福を追求する倫理学、つまりは、エウダイモニアの倫理学である<sup>1</sup>（Rhonheimer（2011a）、参照）。徳の倫理学は、幸福（善）を追求する理論枠組の中で、霊肉一体なるもの（Rhonheimer（2008）pp.140～142、参照）として人間本性をとらえる古代ギリシア以来のクラシックな人間学に基づきながら、行為の理論、実践理性の理論、徳の理論を論じ、自然法、賢慮、良心、道徳規範といったものを統合し、体系化する（Rhonheimer（2013a）p.166）<sup>2</sup>。

もちろん、徳の倫理学は、古代ギリシア以来のクラシックなものであったとしても、その単なる焼き直しではけっしてない。すくなくとも現時点での日本では、アリストテレス主義的なまたトマス主義的なその方法と内容は、一般的ではなく、2000年以上前の過去のもの、あるいは、中世の遺物、としてすっかり忘れ去られた感がある。そのような時代状況においては、アリストテレス—トマス主義は、その時代に適合した新たな形で刷新されたものとして提示されなければならないことは当然であろう。つまりは、近代という時代にそぐうように、アリストテレス—トマス主義的な基底を捨て去るのではなく、アリストテレスの時代、聖トマス・アクィナスの時代には明らかに考えられてはいなかった問題を、近代という時代が到達した分析レベルにおいて、トマス主義的な徳の倫理学を構築することが必要である。したがって、徳の倫理学は、効用、結果、義務、討議といった近代的な構想とはまったく異なったものである。端的に言えば、功利主義、帰結主義、カント主義、討議倫理学とはまったく異なったものである（なお、国際神学委員会（2012）pp.14～16、参照）。

1 本稿でいう倫理（学）とは、日本において“倫理を維持する”、“倫理を守る”などと日常的、一般的に使われている「倫理」とは異なる。正しくは、倫理学とは、人間的行為に関する学である（マリタン（1948）p.267、参照）。したがって、法学、経済学、経営学は、いずれも人間的行為に関する学であるがゆえに、倫理学の一分野とも考えられる。なお、Elders（2005）p.1、参照。

2 稲盛フィロソフィも、幸福追求の古典的な徳の倫理学であるといえる。神田によれば、「稲盛和夫は、貪欲・怒り・愚痴という煩惱の三毒を抑えるために、人間は心を磨いて、人間本来の善き思いを引き出していかなければならないという。そして、それこそが人生の目的であるといっているが、文明発祥の昔から洋の東西を問わず、心を磨き高めることは人間にとって重要なテーマだったのである」。つまりは、神田は、「人間らしく生きるために徳の力を育てる」ことが稲盛フィロソフィの要諦であることを指摘するのである（神田（2014）pp.26～28、参照）。

## 2.2 哲学的倫理学の方法論的な自律性

徳の倫理学を論じるにあたって、まず、注意すべきは、その哲学的倫理学は、「方法論的」に自律しているという点である。なぜならば、倫理学は、そもそも哲学的な学問として、行為する者としての人間人格、それゆえ、道徳的な主体としての自己経験において、倫理学ならではの開始点を有しているからである（Finnis (1983)、教皇庁国際神学委員会 (2012) pp.66-69、なお、Rhonheimer (2014)、参照）。ただし、このことは、他の学問領域から分離独立していることを意味しているわけではない。あくまでも方法論的に自律しているに過ぎないのである（なお、エアトル (2008) pp.694～698、参照）。というのも、倫理学は、実践的経験、行為の理論、行為の形而上学、哲学的人間学といったものが相互に影響をおよぼしさえあいながら、成り立っているものだからである。したがって、倫理学が方法論的に自律しているからといって、人間をはじめとした一般的な存在者について考察するものから、倫理学を分離独立することを意味しているわけではけっしてない。事実、実践的あるいは道徳的な経験をできるかぎり理解しようとすれば、倫理学だけで、そのようなことができるはずもない。ここで意味する、哲学的倫理学における方法論的な自律性とは、倫理的な研究の開始点は、形而上学や存在論といったような他の理論的な認識や考察からみちびきだしたり、それを応用適用したりするものではないということである。あくまでも、倫理学の開始点は、実践的な主体、行為する主体の自己経験としての、すなわち、私たちの自己経験である。この私たちの自己経験なくば、私たちは、道徳的な観点視点をもつことはありえない。すなわち、実践的な主体としてのこの自己経験が、理論的でありながらも、実践的に目指すべきものをしめす倫理学という体系的な学問的営みを生み出しているのである。

このことをアリストテレスは、次のようにのべている。

「いつもわれわれは判明なことから出発しなければならないのであるが、判明なことからといっても、これは二様の意味を持ちうる。『われわれにとって判明なことから』という意味と、『無条件的な意味における判明なことから』という意味と——。ところで、われわれをしていわせれば、出発点は、おもうに、『われわれにとっての判明なことから』たるべきであろう」と（アリストテレス (1971) p.25）。

このアリストテレスの言葉は『ニコマコス倫理学』の議論をはじめるにあたって書かれたものであり、したがって、倫理学を論じるにあたっての通底ともいえるべきものであろう<sup>3</sup>。

さらに、徳の倫理学を論じるにあたって、第2に注意すべきは、第1の注意点と密接にかかわりあうものである。たしかに、倫理学は、自然本性の部分的な研究であり、人間学や形而上学とたがいに絶えずリフレクトしながら形づくられていく。が、しかし、倫理学

---

3 ちなみに、スイスの法哲学者マルティン・ローンハイマーも、つぎのようにのべている。「倫理学は、たとえば、形而上学あるいは人間学、いっそ社会学といったような、他の哲学的な学問から、単に演繹されるものではありません。哲学的な学問としての倫理学は、それ自身ならではの固有の出発点を有しているのです。それは、道徳的な意識一般が有しているのと同じ出発点です。すなわち、行為し（そして感情的に）欲求するもの（感情に敏感に反応し、意志し、そして、理性的に判断した選択する主体）としての『私自身』の自己経験です。かかる方法論的な意味において、倫理学も、自律的なのです。正確に述べれば、行為の主体としての自我の一定の経験内部でかかるそれ以上簡単にはできない出発点に基づいているのです」（Rhonheimer (2011a) p.40）と。

は、形而上学の副次的な学問として、あるいは、形而上学の一部として、とらえられてはならない。行為する主体の実践的な経験は、理論理性からみちびかれた洞察、主として形而上学また人間学なくして適切に解釈することは不可能であり、逆に、倫理学は、人間学を完成するというはたらきももっているのである (Rhonheimer (2013a) pp.168 ~ 169)。

### 2.3 一人称の観点 ——意図的な基本行為——

徳の倫理学の開始点が、「われわれにとって」の判明なことがら、つまりは、「私たち」の「自己」経験であるならば、徳の倫理学は、第一人称の観点からのもの、つまりは、「行為する人格」(acting person)の観点からのものにならざるをえない (Wojtyla (1979))。かかる「行為する人格」の観点からすれば、その行為する人格の意志が重要なものとなる。ということは、人間的行為は、その行為を記述するにあたって、意図性(故意)を含まざるを得ないということになる。そして、いわゆる「意図的な基本行為」(intentional basic action)とよばれるものは、理性によって意志に示された、意志にとっての目的を選択の対象として具体化することである (Rhonheimer (2008) pp.68 ~ 94)。端的に言えば、「意図的な基本行為」とは、理性によって意志に示され合理的に選択された、実践的な善(なすべき善きもの)として、あるいは、善き目的として、記述されるものである。

注意すべきは、この「意図的な基本行為」は、一義的、機械的にみちびかれるようなものではない。「意図的な基本行為」は、文脈に依存し、人格の内心の分析を必要とするものである。しかし、「意図的な基本行為」は、たしかに、文脈に依存しそして意図にしたがって行為を記述しながらも、ある程度の確定性を有するものでもある。たとえば、栄養を取る〈ために〉石を食べることを理性的に選択することはできないし、また、男女の愛を示す〈ために〉婚姻関係のない男女が性的関係をむすぶことを理性的に選択することはできない。

いずれにしても、人間的行為は、熟慮した意志(理性によってみちびかれた欲求)に由来する行為であり、それゆえに、道徳的な対象は、すなわち、道徳的に人間的行為をこれこれしかじかの類(たぐい)の人間的行為として具体化するものは、意志の対象として考えられるべきものである。つまり、道徳的な対象は、選択という行為の「直近の目的」である。理性によって形相を与えられた選択は、それ自体ある種の「はたらき」である記述可能な外的行動のパタン<sup>4</sup>に関連している。理性によって把捉されそして秩序づけられそして善として意志に提示されるといった、このようなはたらきは、行為を道徳的に具体化するものである。

ここで注意すべきは、逆説的に聞こえるかもしれないが、行為の対象は、〈行為そのもの〉である。たとえば、窃盗の行為の対象は、窃盗(窃取、他者の占有を密かに奪うこと)である (Rhonheimer (2008) pp.218 ~ 226)。つまり、行為の対象は、行為の内実である。また、行為の対象は、理性によってつかみとられる実践的な善として、抽象的に考えられる行為である。そして、実践的な善(なすべきもの)、すなわち、善として理性によって

4 日本の刑法学でいえば、さまざまな見解が存在するが、団藤重光以来の構成要件(論)に近いものといってもよいかもしれない。倫理学では、「行為の対象」と一般的に呼ばれる。

理解される外的な行為が、道徳的な対象である。聖トマス・アクィナスにならって、外的な行為は、「理性によって分別され秩序づけられたひとつの善として理性によって意志に提示される限りにおいて」、「意志の対象」であるともいえよう。つまりは、道徳的な対象は、意志の対象であり、意志の対象は、熟慮された選択である。窃盗であれば、窃盗という行為の対象は、「他人の財物」（日本刑法第235条）ではなく、「他人の物を窃取する」ことなのである（Rhonheimer (2013a) p.171）。それゆえに、「理性によって分別され秩序づけられたひとつの善」は、道徳的に人間的行為を具体化する対象である。なぜなら、理性によって把握されそして秩序づけられたひとつの善は、選択、そして、この選択の具体化と同じものであるその選択に対応した行為を具体的に行うからである。こうして、行為（すなわち、理性によって把握されそして秩序づけられ、意志へと提示される善としての外的行為）は、その適切な対象となるのである。すなわち、行為は、その行為に対応する選択の対象であり、また、この選択を具体化する行為の対象である。したがって、そこには、パラドックスがあるのではなく、2つの観点がある。熟慮された意志から生じるものとしての人間的行為は、道徳的に、理性によって分別されそして秩序づけられる善として意志に提示される外的行為によって具体化されるのである（Rhonheimer (2013a) p.173）。

またさらに、注意すべきは、人間的行為が意図的な行為として記述されなければならないとするならば、人間的行為の対象は、単なる物理的に記述可能な行動のパターンではない点である。すなわち、①目的への適切な「てだて」（手段）と、②私たちが他のなにものかをなすためにもちいる事物、道具、行動パターンとしての単なる物理的な意味における「てだて」（手段）とを区別すべきである。たとえば、情報を得るために姦通を「てだて」（手段）として選択したり（西山記者事件を想起せよ）、博士論文を書くために休憩することを「てだて」（手段）として選択するといったように、行為は、確かに選択の対象であるが、「更なる目的」のために選択される。「それ故に、てだて（手段）というものは、つねに、人間的行為、すなわち、選択された行為、選択の対象であるかぎりでの行為（すなわち、理性によって支配された意志に由来するもの）を意図的に定義づける」（Rhonheimer (2011a) p.107）。かかる意味において、ある「てだて」（手段）は、つねに、「意図的な基本行為」そのものである。たとえば、「薬を飲む」、「ベッドに横たわる」、「腕を上げる」、「引き金を引く」といった行為が、その瞬間に、選択の対象として（すなわち、意志の直近の目的として）記述されるのである。ある選択された行為として記述される「薬を飲む」という行為は、「頭痛をやわらげるために」薬を飲むことであろう。というのも、何の目的もなく「薬を飲む」ことを選択することはありえないからである。これは、ある選択された行為として「薬を飲む」ということは、基本的な目的あるいは意図（すなわち、頭痛をやわらげることをすでに含んでいることを示している（もちろん、「頭痛をやわらげることは」、「仕事を終える」ためといった、ほかの「更なる目的」のために選択されることができるとは当然である））。

以上の点を、聖トマス・アクィナスは、次のようなべている。

「目的へのてだては、或いは『はたらき』であるか、或いは何らかの『もの』であるかのほかはないが、後者の場合は、たとえば、目的へのてだてをつくり出すとかそうしたものを享受するとか、何らかやほりそういった『はたらき』の介入を必要とするのである。以上のような意味において、選択ということは、つねに人間のはたらき〔行為〕

に関わるものなのである」(『神学大全』第2-1部第13問第4項)と。

## 2.4 意志の理性的な充足としての幸福

意図的な基本行為を論じた以上のことをふまえれば、理性は、人間の善として適切に追求されるべき善にとっての基準であるということに察することができよう。ここで重要な点は、理性を、人間の善として、他の善とくらべて、選び出しているのではない点である。このようなことをしてしまうと、理性は真理を失ったものになってしまう。行為に関係する善さというものは、理性にとっての対象であってはじめて、つまりは、知的な理解というはたらしの対象であってはじめて、真理に関係するからである。これが、行為を通じてはじめていたることのできる真理、つまり、実践の真理といわれるものである。実践の真理は、人間のもっとも深遠なる真理に関係しており、人間的行為のあらゆる領域において理性の対象であってはじめて可能な真理に、ある一定の仕方に関係している。人間存在は、かかる善についての真理の形相的な側面のもとで、その人間存在にとって善であるものとの関連において行為することができ、また、行為しなければならない。これは真理についての構想の目的論的優位性ともいわれるもので、この構想においては、人間が包括的でありながらも多様性をもってその幸福を実現しながら、その幸福にとっての真理の基準として理性が存在することを示している。徳の倫理学は、行為する主体の主体性の真理に関するものであり、それ故に、具体的な選択そして行為をみちびく実践理性は、「道徳的な徳」(Rhonheimer (2011a) ch.4)と「自然本性的に理性的なもの」(実践理性の原理、あるいは、自然法。Rhonheimer (2011a) ch.5)の両者によって、修正、補正される必要があるのである。

以上からすれば、幸福は幸福それ自体で道徳的に追求できるものではない。快樂主義的に幸福をとらえ、かかる幸福概念によって幸福を求めることをかんがえる<sup>5</sup>ことは、なにを私たちがなすべきかをあいまいなものにしてしまう。幸福を快樂ととらえるかぎり、幸福は満足という主観的な状態、ありように過ぎないからである。このような幸福概念によってとらえられた幸福は、具体的な内実をもって満たされることのない空虚な定式に過ぎないものとなるであろう。一方、聖トマス・アクィナスによれば、幸福を追求することは、〈自らの意志が満たされることを欲する〉ことである。たしかに、これは、快樂主義的に聞こえるかもしれない。すなわち、幸福は、客観的な基準によって測定されるのではなく、むしろある目標によって達成されることができると主観的な状態に過ぎないもののおもわれるかもしれないからである。しかし、そうではない。そもそも意志は、本来、理性的な欲求である。それ故に、幸福は、幸福それ自体のために私たちが理性的に意志することができるものだけに見出されるべきである。したがって、幸福とは、欲求の理性的な充足、意志の理性的な充足を追求するものである。幸福を追求することは、満足を経験することという主観的な状態、主観的なありようの記述といった心理学的な空虚な定式化ではない。幸福の根幹には、原理上、理性によって基礎づけられたなにもものがあるのである。

5 経済学は、いろいろな論理が駆使されてはいるが、結局は、快樂主義的に幸福をとらえる見解が多くを占める。

ここで幸福についてまとめておこう。そもそも、人間的行為は、真理へと向けられている。幸福は、私たちが主観的な満足を得ているものではなく、理性によって客観的な欲求として理解されることのできる目指すべきものである。かかる幸福は、私たち人間存在の真理の充足であり、人間本性の真理の充足である。しかし、その幸福は、現実の生活では、必然的に不完全なものであり、苦しみとともにあるものである。この幸福の神髄とこの幸福を達成する仕方を理解することが、(徳の)倫理学の果たすべき役割である (Rhonheimer (2013a) p.178)。

## 2.5 実践理性と理論理性

さて、哲学的倫理学の方法論的な自律性へと議論をもどそう。私たちは、実践的であり、また、道徳的である主体として、行為をおこなうのであって、まえもって準備された、十分ではない実践的な理論的科学的なマスタープランをもってして、行為をおこなうのではない。倫理「理論」は後からくる。このことを、倫理学は実践的そして理性的な人間存在の自己経験から始まる、とのべた。

このような考察において生じていることは、私たちの実践についての「理論的な」省察に他ならない。すなわち、実践的に行為する道徳的な主体としての私たちの自然本性についての理論的な省察をおこなっているのである。なぜ私たちは、あらゆる人間存在は必然的に幸福を欲するとの理論的な主張をなすことができるのであろうか。それは、私たちは、人間存在として、幸福へのこの欲求を私たち自身において〈経験〉し、そして、一般的に共有された〈経験〉としてかかる認識にいたっているからである。さらに、いかにして、私たちは、人間存在が本質的に自由であることを分析することができるのであろうか。それは、私たちが、自由についての実践的な自己〈経験〉を有しているからにほかならない (Rhonheimer (2014)、参照)。このように、人間本性についての十分な認識をみちびく、理論的な考察は、実践理性の行使を前提としており、選択の行使を前提としている。

そして、実践理性は、認知的なそして真理獲得的な能力である (Rhonheimer (2013a) p.181)。聖トマス・アクィナスによれば、「理性には思弁的*speculativa*と実践的*practica*理性の二つが」あり、「この両者について真理の把握*apprehensio veritatis*——これは発見*inventio*に属する——と真理についての判断*judicium de veritate*とが考察され」る (『神学大全』第2-1部第68問第4項)。そして、真と善とは相互に含み合うものであり、真も善であるが、善も真である。真が善でなければ真が欲求されることもないし、善が真でなければ、善は可知的ではありえないであろう。それゆえに、実践知性の対象は、「『真』という特質のもとに行動にまで秩序づけられているごとき善」である。というのも、実践知性も、「思弁的理性と同様に、真理を認識している」からである。ただし、実践知性は、「認識された真理を行動にまで秩序づける」のである (『神学大全』第2-1部第79問第11項第2異論)。

このように、実践知性は、理論的認識に付与されるものと同一の能力である。確かに、理論知性と実践知性は、それが行使される目的に関して異なっているが、同一能力の異なった使われかたの結果あらわれた違いにすぎない。とにもかくにも、知性は「魂のあるひとつの能力」である (『神学大全』第1部第79問第1項)。ここで重要なことは、実践理性は理論理性から発するものなのか否かではない。あくまで、重要なことは、実践理性が

真なる認識であるのか、ということである。もっといえば、ここで重要な点は、存在論的ではなく、認識論的である点である。もっとくわしくのべるならば、ここでの重要な点は、人間本性それ自体ではなく、人間の善についての私たちの実践的な認識にかかわっている人間本性についての私たちの〈認識〉である (Rhonheimer (2008) pp.133 ~ 141、参照)。私たちが実践理性をつうじて人間の善を認識するようになるのは、人間本性を私たちがもっているからである。すなわち、かかる実践的な認識をひきおこすものにおいてそれ自身を明らかにする自然本性 (つまりは、自然本性の傾き) を私たちがもっているからである。

これまでのべられてきたことをふまえれば、実践的な判断は、実践的な前提なくして、単に理論的な真理からみちびきだされることはない。このことは、聖トマス・アクィナスによって、第一に把捉されるのが〈存在〉であるのと同様に、〈善〉は、行為を秩序づける実践理性によって第一に把捉されるものである、とのべられている (『神学大全』第2-1部第94問第2項)。すなわち、ひとつの場合は、〈存在〉であり、もうひとつの場合は、〈善〉である。そこには、理論理性そして実践理性は、それぞれ自律した開始点をもっており、並行主義ともいべき関係がある (Rhonheimer (2008) pp.170 ~ 181)。

知性が実践的であるならば、すなわち、知性が行為へと方向づけられているならば、知性は「善の観念 (*ratio boni*)」をもってはじまる (『神学大全』第2-1部第94問第2項)。そして、善のかかる把捉は、実践的な把捉である。しかしながら、注意すべきは、かといって、善を把捉するには、ある種の理論的な把捉をつうじて、ある存在をまえもって把握する必要がないことを意味しては〈いない〉。この点は注意しておくべきであろう。端的に言えば、存在を理論理性が把握することと、善を実践理性が把握することとを分けることはできない。理論理性と実践理性は、つねに、結びつきあいながら、はたらいている。すなわち、たしかに、実践理性がはたらくそのプロセスにおいては、その始まりにおいて、本来的に実践的であるのではなく、現実在を把握しようとする必然的な認知的はたらきがある。衝動ともいってよいこの傾きは、目指すべきなものか、または、意志が意志すべきなものかを当然にもっているがゆえに、そのなものかを見て、感じて、認識しているはずである。つまり、実践は、なにもものかへ向かう衝動、傾きなくしてはじまることはない。しかし、知性が実践的にはたらくかぎり、知性は、それ自身の開始点をもっており、それ自身の原理をもっている。知性は、実践的になる瞬間、欲求あるいは傾きの影響のもとにある。実践知性は、幸福を欲求することをもってはじまり、幸福を追求するというその欲求あるいは傾きに埋め込まれているかぎりの知性 (自然的理性) である。したがって、実践理性は、理論理性に先立ち、それゆえに、自然本性の世界から把捉されるもの、つまりは、〈存在〉に実践理性が先立つなどという、このような見解は成り立ちえない。実践理性が、それ自身の開始点をもっているからといって、実践理性は、その対象である人間にとっての善を、あらゆる現実在からまったく自由に、またこういってもよいであろう、純然たる事実あるいは出来事のそのありようからまったく自由に、構成することができるわけでは決してない。すなわち、第1に、実践的な判断へとみちびく理性のはたらきは、つねに、理論的な特徴を有する出来事についてのそのありようについての判断 (たとえば、「栄養を取ることは、人が生きながられるに必要なことである」といったような判断) を経ることを必要としている。第2に、理性は、人間人格の自然本性の傾きに埋め込まれ

ているからこそ、実践的であるのであり、人間人格は、ただそこに存在するというそのことによって、逆に、その対象についてのあるいはその善についての認識を避けることはできない (Rhonheimer (2013a) p.118)。このような自然本性的な前提をもったものが人間であり、その人間の特殊性を「行為する人格」と一般的によんでいる。

## 2.6 理性の人間学の重要性

ここまでで、理性こそが善悪を区別し、それゆえに、理性が道德の基準であることが、おぼろげながら明らかになりつつあるのではないであろうか。このことは、理性は、外部からもたらされるものを判断し、その本質に一致する合理的なものを与えることによって、つまりは、理性 (のはたらき) がさまざまげられないかぎり、善にいたることができるといってもよいであろう。ということは、理性が人間にとってまことに善であるものを獲得するのに失敗したならば、その失敗は、理性の失敗ではなく、理性という鏡が何らかのくもりによってその映像がゆがめられてしまった、理性の欠如にあるということになるであろう。正しい理性とはなにかという、逆の観点からいえば、正しい理性は、理性になにかを付加したものではなく、ゆがめられていない理性といってもよいであろう (Rhonheimer (2013a) p.184)。このような考え方は、プラトンからアリストテレスを通じて、キリスト教へと受けつがれてきた (Rhonheimer (2008) pp.251 ~ 258)。つまりは、ギリシア哲学は、神の叡智を自然的な理性という形で分与され、神の似姿において創造された人間というキリスト教的な見方へと結実したのである (神律の分有) (Rhonheimer (2008) pp.167 ~ 170、pp.276 ~ 280、Berkman (2014) pp.272 ~ 281、参照)。

光というビームのようにはたらく知性は、そこにあることはあるけれども、目には見えないものを、知らしめる (難しくいえば、光のごとく、知性は、見えない存在に、可知性を与えるのである) (Rhonheimer (2008) p.300)。このように、人間の実践において、知性は、あらゆるものを、異なったものにする。これは、知性が、道德な善を「創造」するからではなく、知性だけが道德な善を、見ることができ、気づくことができるからである。つまり、知性は、人間の真なる善であるものを理解することができる。したがって、知性にしがった生き方というものは、真理において生きることであり、人間にとって価値あるものにおいて生きることであり、人間にとって価値あるものと調和して生きることである。

このように知性 (実践知性そして理論知性) が善についての真理 (善=真) を私たちに明らかにするならば、問題とすべきは、「合理的なものを私たちはいかにして認識できるか」ではない。ここでの問題は、私たち人間存在にとっての善は、理性にとっての善き対象であるものであり、また、その意味において、合理的であることを認識しなければならないということである。とするならば、「どのような条件のもとで、私たちは、合理的であるのか、また、実際、理性にしがって生きるのか」、あるいは、「どのような状況のもとで、私たちは、合理的に善を追求するのか」といったことが、問題となる。

このように、「どのようにして、私たちが、何が善であり何が悪であるかを理解するようになるのか」という問題をあつかうがゆえに、私たちは、いわゆる「徳の倫理学」を必要とすることになる。そもそも、徳ある人格は、その人格において欲求が、完全に理性と一致調和している。それゆえに、徳ある人格は、理性によって秩序づけられるというはた

らきをさまたげ、ゆがめられ、方向を見失うことのない人格である。徳ある人格だけに、実践的な善として現れるものが、真理にしたがった善でもあるのである。この徳ある人格を解き明かすことは、「どのようにして、私たちは、何が善であり、何が悪であるかを理解するようになるのか」を解き明かすことになる。端的に言えば、倫理学は、徳の倫理学となる。

要するに、知性は、それゆえ、理性は、本質的に誤ることはない。これは、アリストテレス—トマス主義の中核を占める教えである。人間本性の決定的な事実とさえいわれるものである。理性という人間の魂の力は、実践的な問題において、人間本性を可知的な真理への先導者として解き放ち、それゆえに、人間本性にとって本質的な人間の善の究極的な基準となる。

## 2.7 実践的な原理、自然法、自然本性の傾き

では、どのような条件のもとで、私たちは、合理的であり、実際、理性にしたがって生きることができるのであろうか。あるいはこういってもよいであろう。いかなる条件のもとで、真理（人間本性についての真理、人間本性を満たす真理、それゆえに、真なる幸福）に一致調和して、善であるようにみえるものが、善となるのであろうか。そのこたえは、私たちの感情にかかわるものが、理性によって秩序づけられるときに、あるいは、私たちが道徳的な徳を有するときに、そうなるのである。しかしながら、このこたえは、徳があるには、理性（賢慮）が必要であるとしながら、理性（賢慮）が正しくなるよう道徳的な徳が必要であるとしているわけであるから、ある種の循環論法におちいつているといえよう。

アリストテレスは、この問題を、弁証法的そして政治的な仕方でも解決した。つまりは、最善のものについての見解、そして、ペリクレスのごとく、まことに徳ある人物の例を取り上げるのである。そして、実践にあたって適切な選択をし、徳ある人物を目指さない人は、徳ある人物、賢慮ある人物を具体化するためのポリスの法によって、つまりは、刑罰による威嚇などによって、徳にしたがった生き方をさせるのである（Rhonheimer (2013c) p.201）。

一方、聖トマス・アクィナスは、アリストテレスにはみられないもの、すなわち、徳（ドゥ・フィナンス流に言えば、主体的な規範秩序）と正しい理性（これまた、ドゥ・フィナンス流に言えば、客観的な規範秩序）がたがいに維持し合うようなある種の循環的な実践的な諸原理（いわゆる自然法）の理論を構築することによって、その問題を解決しようとした。自然本性によって、つまりは、おのずからもしくは必然的に、正しい理性の諸判断が存在するのであり、これは、実践理性の諸原理、つまり、自然法の諸命令であるのである。このようなこたえは、徳についてのアリストテレス主義的な構想に適合合致し、そして、徳についてのアリストテレス主義的な構想に規範的な根拠づけをもたらす。

では、さきにのべたように「私たちの感情にかかわるものが、理性によって秩序づけられるとき」に、合理的であり、理性にしたがって生きることができるとはどういうことであらうか。ポイントは、私たちが幸福を追求するにあたって、まずは、ケモノの欲望としてはじまり、それが人間の善への欲望に転換されるというのでは〈ない〉ということに注目すべきである点である（Rhonheimer (2014)、参照）。つまり、実践理性が、ケモノの

自然本性的な欲望を、人間の善へと転化することはありえない。ケモノの自然本性的な欲望と人間人格の自然本性の傾きとはまったく異なったものであり、まったく異なったことがおこっている。すなわち、実践理性は、感覚的な駆動力、動物的な駆動力から発する自然本性の傾きに内包されている諸善を、人間の善として把握し理解し可知性をあたえる。自然的理性は、身体と精神の実体的な結合（霊肉一体的な結びつき）にある人間人格の複雑な現実在のからみあいのなかで、これら人間の善を可知的に把握する（Rhonheimer (2008) pp.131 ~ 133、参照）。このようにして、理性にとって適切な可知性のレベルで、感覚的な駆動力は、より統合されたより複雑な形で、理解される。すなわち、人格という文脈において、理解される。理性は、本能的にかきたてられた感覚的な自然本性というレベルだけでなく、合理性を含んでいる人間本性のレベルにおいて、自然本性の傾きに内包されている善を理解する。たとえば、異性間の結びつきである婚姻を考えてみよう。これは、私たちが、理性にしたがえば、あるいは、真理にしたがうならば、異なった性の性的な結びつきは、自己を他者に完全に捧げ、新たないのちをうけつぐことへと開かれた、まったく分かつことのできない特別な愛のむすびつきであることを理解できよう。

このようなはたらきにおいて、つまりは、可知的な真理を獲得するというはたらきにおいて、理性は、理解するというはたらきとともに、「秩序づける」あるいは「支配する」というはたらきをはたしている。すなわち、人間において自然本性の傾きに内包された善に可知性を与えるというプロセスは、理性によって理解されるというはたらきのみならず、理性によって規制されるというはたらきもはたしているのである。つまりは、理性は、2つのはたらきをしているといってもよいであろう<sup>6</sup>。したがって、自然本性によって与えられたそれぞれの傾きの適切な目的が、理性によって把握確証されるが、それと同時に、理性によってその適切な目的へと秩序づけられる。適切な目的へ自然本性をこのように理性的に秩序づけることこそが、まさに、自然法とよばれるものである。規制すること、支配することは、その対象を構成することではない。単に、人間本性のより低い部分から発するものを、より高く（知的に）理解することを意味している。また、単なる自然本性的なるものを、本来ではありえなかった適切な人間の善へとより高く知的に理解することを意味している。人間本性の理性ではない部分に含まれている善は、それが可知的に理解されることを通じて、理性の善となり、あるいは、理性にとっての善となる。

以上で説かれた自然本性の傾きについての議論は、より根本的には、神秘的な理性から生み出されるとする神学的な枠組ではなく、質料と形相との形而上学的な区別、ここでの議論によりそくしていえば、人間の善についての質料的な側面と人間の善についての形相

6 聖トマス・アクィナスは、次のようにのべる。「人間が……自然本性的なる傾向性を有するところのものすべてを、理性は自然本性的なる仕方では善きものとして捉え、したがってまた働きを通じて追求すべきものというふう捉える。それらとは反対のことがらについては、それらを悪しきもの、そして避けるべきものとして捉えるのである。それゆえに、自然本性的な傾向性*inclinatio naturalis*の段階・序列*ordo*にしたがって自然法*lex naturae*のもろもろの規定が秩序づけられることになる」（神学大全第2-1部第94問第2項）。そして、その第2異論において、「欲情的*concupiscibilis*および怒情的*irascibilis*情念など、とにかく人間本性のいかなる部分に属するものであろうと、こうした傾向性はすべて、それらが理性によって規制されるかぎりにおいて自然法に属するのである」（神学大全第2-1部第94問第2項第2異論）（強調は筆者平手）。このように、理性には、理解する（「捉える」）はたらきと、支配する（「規制する」、「秩序づける」）はたらきの2つのはたらきがあることを、聖トマス・アクィナスもみとめている。

的な側面とのそれぞれの区分にかかわるもの、形而上学的に確立された方法からみちびかれたものである。事実、自然本性の傾きとは、自然本性の純粋な自然本性性ともいべき側面において考えられたものであり、霊肉一体の実体的結合である自然本性全体から思考上分離抽出されたものである。この自然本性の傾きは、あたかも質料が形相に対する関係とおなじように、理性との関係にたつ。〈質料－形相〉論という枠組を実践理性の第一原理（自然法規範）に適用する難しさは、実践的に行為し理論化する主体が、私たちとは別個独立した外的な対象ではなく、私たちが理解しようとしている私たちであるところにある。徳の倫理学あるいはトマス主義自然法論を構築するということは、このような霊肉一体の実体的結合である行為する主体としての私たちの自己経験を再構築するところみである。霊肉一体の統合において、身体は、私がつけている私の身体ではない。私は私の身体である。つまり、身体が私である。しかし、この身体が、そして、身体に由来する傾きが、霊的な魂を吹き込まれた身体であり、それゆえ、その身体が人間の身体である。私とは、その実体的な形相が霊的な魂である身体である。魂を吹き込まれた人間の身体は、単なる「身体」以上のものである。生きている人間的な有機体として、人間の身体は、人間人格であり、人間人格に由来するあらゆる自然本性の傾きは、人間人格の一部分の傾きでなく、その〈身体－霊性〉的な結合における人格の傾きである。それゆえに、人間人格が目指しているつまり人間人格が目指すべき善は、自然本性的な類のレベルで考えられた自然本性的な善あるいは目的によって明らかにされるだけでなく、その複雑な霊肉一体の実体的結合からなる人格の善として明らかにされる（Rhonheimer (2013a) p.189)。よって、知性だけが、人間人格の善であるものを、十分に把握することができる。自然的理性によって理解されたときにはじめて、自然本性の傾きの善は、その十分な人間的意味において目に見えるようになる。理性の光に照らされることによってはじめて、自然本性的に前理性的である自然本性の傾き（本性としての本性）を理解することができるようになるだけでなく、理性的な善としての人間人格のより深遠なる文脈においてその自然本性の傾きがそうあるべきものを理解することができるのである。

### 3 稲盛和夫の経営哲学 ——稲盛和夫の人間観、世界観、行動規範——

#### 3.1 稲盛フィロソフィの原点 ——「隠れ念仏」と「生長の家」の影響——

以上で、本稿が立脚するトマス主義自然法論（徳の倫理学）の概要を簡略にのべてきたわけである。ここからは、以上のトマス主義自然法論を踏まえて、稲盛和夫の経営哲学（『京セラフィロソフィ』）を中心にのべていきたい<sup>7</sup>。

稲盛和夫の経営哲学をのべる大前提として、2つの宗教的な原体験をまずのべなければならないであろう<sup>8</sup>。

ひとつは、稲盛4～5歳頃に父に連れて行かれた「隠れ念仏」での宗教的原体験である。「隠れ念仏」というのは、江戸時代薩摩藩での宗教弾圧をかいくぐって密かに行われ

7 京セラフィロソフィあるいは稲盛フィロソフィの全体像については、稲盛（2014）を参照せよ。

8 稲盛和夫の生涯については、稲盛（2002）、稲盛（2004b）稲盛（2010）、吉田（2010）、吉田（2012）を参照せよ。

た浄土真宗系の念仏講の流れをくむものである。この「隠れ念仏」において、稲盛は「なんまん、なんまん、ありがとう」という感謝の気持ちの原型を学び、この講のシャーマンのような方（稲盛は「お坊さん」と表現）にこの子はもう連れてこなくていいとの「おすみつき」をえたとのべられている。おそらく、ここでの体験が遠因となって、稲盛は、仏教によって感謝の心を学び、そして、のちに得度をうけ、臨済宗の僧侶となったのではないであろうか。端的に言えば、稲盛フィロソフィにおける仏教的要素が垣間見える。

もうひとつは、稲盛12歳のころ肺浸潤（結核の初期の病）にかかり、隣家の女性から「生長の家」の創始者谷口雅春氏の書いた『生命の實相』を受け取る<sup>9</sup>。その『生命の實相』中で、「われわれの心の内にそれを引き寄せる磁石があって、周囲から剣でもピストルでも災難でも病気でも失業でも引き寄せるのであります」との一文に衝撃を受ける。稲盛は、「心」のあり方が現象に現れるとの信念を強く抱くようになったのである。「心」のあり方が現象にあらわれるとの信念は、19世紀末、カルヴァン主義に対抗してアメリカにて広まったニュー・ソート（New Thought）とよばれる、キリスト教系の宗教・霊性運動の影響を受けたものである。それは、今でも、いわゆる『成功哲学』などに受け継がれている。そして、「生長の家」では、「タテの真理」として、人間は、神が自己を模して創造した最高の表現であり、無限の生命、無限の知恵、無限の愛、その他すべての善や徳に満ちた、永遠不滅の存在と位置づけられる。つまり、キリスト教にならい、人間を神の子と位置づけるのである。ただ、キリスト教の原罪という考えは完全否定する。いずれにしても、稲盛は、谷口雅春氏の『生命の實相』を通して間接的ながらも（おそらく本人が意識してはいないかもしれないが）、キリスト教に関わるような教えにも触れたのである。これは重要な点である。なぜなら、自然法論は、現在でも、主として、キリスト教（中でもカトリック教会あるいはカトリック信徒）によって、主張されているからである（国際神学委員会（2012）p.17、pp.21～28、参照）。稲盛和夫の経営哲学に自然法論的要素<sup>10</sup>があるならば、それは、「生長の家」を通じたキリスト教の影響の可能性が十分に考えられるのである。

いずれにせよ、以上の2つの宗教的原体験から、稲盛は、「感謝の心が幸福の呼び水なら、素直な心は進歩の親」であるとし、素直な心の大切さを説く。素直な心とは、「自らの至らなさを認め、そこから惜しまず努力する謙虚な姿勢のこと」であり、「人の意見をよく聞く大きな耳、自分自身を見つめる真摯な目。それらを身のうちに備えて絶えず働かせること」であるとする。

---

9 ただ、稲盛（2009）p.147には、「私の母親は当時、『生長の家』の谷口雅春さんの教えを信じていたので、私も母親が持っていた『生長の家』の本をよく読んでいました」とある。

10 稲盛は、「人間として正しいかどうか」を経営の判断基準にすべきとし、それは、「親から子へと語り継がれてきたようなシンプルでプリミティブな教え、人間が古来培ってきた倫理、道徳」、「人間としての根本の原理原則」の存在を主張している（稲盛（2004a）pp.17～20）。また、稲盛は、「正道」について次のようにのべている。「正道とは、人間の賢い考えが入っていない、いわゆる天の摂理のことです。表現するとすれば、正義、公平、公正、誠実、謙虚、勇気、努力、博愛、そして西郷がいう無私というような、人間が生きていくにあたり規範となるべき、基本的な徳目のことです。または『うそをつくな、正直であれ、人を騙すな』といった幼いころに親や先生から教わった、人間としてやっていいこと悪いことという道徳律のことです。そのようなプリミティブな教えこそが『正道』なのです」と（稲盛（2007）pp.219～220）。それは、確かに、言葉こそ違いますが、まさに「自然法の第一規範」にほかならないと考えられるであろう。

### 3.2 稲盛和夫の経営哲学における人間観

そして、この2つの宗教体験がもととなって、稲盛和夫の経営哲学における人間学がみちびかれている。それは、人間の本质（人間本性）は、善なるものであるという考えである。すなわち、稲盛フィロソフィは、『生命の実相』において説かれた「人間が神の子であり、本来は善や徳に満ちた、完全な存在である」というキリスト教的な教えをその人間観の基点におくのである。しかも、稲盛は、次のようにのべる。「しかし、人間は弱く、すぐに誘惑に負け、欲望にとらわれ、いざというときに利己的な行動をとってしまうのも事実である」（稲盛（1998）p.134）とのべ、事実上、キリスト教の原罪観を引き継いでいる。この意味でもまた、稲盛フィロソフィは、「生長の家」とは異なる要素を含んでおり、キリスト教的である。しかも、トマス主義自然法論的な記述もみられる。すなわち、稲盛は、「自分の本能や感情を抑え、その利己的な意識が減ったところに出てきた、理性を使うことで私心のない正しい判断ができる」とのべ、理性の役割を、（理性を神によって分与されたもの（神律の分有、分与、参与）（Rhonheimer（2010a）、Rhonheimer（2010b）、国際神学委員会（2012）p.69、参照）とは考えてはないが、）トマス主義自然法論的にとらえていると、うかがわれる記述もある。

そして、稲盛は、著書『生き方』にその人間観をまとめて次のようにのべる。

「宇宙に存在する森羅万象はすべて、大きな宇宙という生命の一部なのであり、けっしておのおのが偶然に生み出されたものではない。どれ一つとっても宇宙に必要だからこそ、存在しているのです。／そのなかで、人間はより大きな使命をもってこの宇宙に生かされていると私は考えています。知性と理性を備え、さらに愛や思いやりで満ちた心や魂をも携えて、この地球に生み出された——まさに人間には『万物の霊長』として、きわめて重要な役割が与えられているのです。／したがって、私たちはその役割を認識し、人生において努めて魂を磨いていく義務がある。生まれてきたときより、少しでもきれいな魂になるために、つねに精進を重ねていかなければならない。それが、人間は何のために生きるかという問いに対する解答でもあると思うのです」と（稲盛（2004a）pp.242～243）。

これは、まさしく、「人は何のために生きるか」、「人はいかにして善く生きるのか」を主題とする、〈ソクラテス—プラトン—アリストテレス—アキナス〉以来の古典的な「徳の倫理学」（トマス主義自然法論）と一致するものであろう。

### 3.3 稲盛和夫の経営哲学における世界観

さらに、人間本性を善ととらえる以上の稲盛の人間観と、「自分の心が呼ばないものは、何一つ、自分の近づいて来ることはない」との「生長の家」の教え、そして、「確信は運命のひな形」、「思念は力」といった仏教に影響を受けた因果応報的思考が、ある世界観を、稲盛フィロソフィにもたらす。すなわち、この世は、本来人々を救ってくれるような、極めて優しく高貴な波動でできており、その波動と調和するように生きることが重要であるという世界観である。このような世界観を、稲盛フィロソフィにおいては、「宇宙の意志」と調和する心という形で表現される。稲盛は、次のようにのべる。

「この世には、すべてのものを進化発展させていく流れがあります。これは『宇宙の意志』というべきものです。この『宇宙の意志』は、愛と誠と調和に満ちています。

そして私たち一人一人の思いが発するエネルギーと、この『宇宙の意志』とが同調するのか、反発しあうのかによってその人の運命が決まってきます」と（稲盛（2014）p.49）。

つまりは、宇宙の意志に沿うのが善き生き方なのだとするのである。もちろん、宇宙の「意志」と表現されている以上、ある意味、ドゥンス・スコトゥスなどの理性よりも「意志」（欲求）を強調する近代主義者の発想が見られるように感じられるかもしれない（三島（1993）p.198、参照）。しかしそうではない。この「宇宙の意志」論に影響を与えた人物がいる。それが、「昭和の経営の神様」こと松下幸之助である<sup>11</sup>。松下は、次のようにのべる。

「宇宙に存在するものは、つねに生成し、たえず発展する。万物は日に新たであり、生成発展は自然の理法である。／人間には、この宇宙の動きに順応しつつ万物を支配する力が、その本性として与えられている。人間は、たえず生成発展する偉大なる力を開発し、万物に与えられたそれぞれの本質を見出しながら、これを生かし活用することによって、物心一如の真の繁栄を生み出すことができるのである。／かかる人間の特性は、自然の理法によって与えられた天命である。／この天命が与えられているために、人間は万物の王者となり、その支配者となる」と（強調は筆者平手）（松下（1972）pp. 8～10）。

ここにおいて、「宇宙の意志」とは、「自然の理法」であることが明らかとなる。すなわち、自然の理法とは、（易経の影響も考えられるが<sup>12</sup>）、（自然的）理性の秩序づけ（*ordo rationis*）としての自然法、つまりは、トマス主義自然法論にいう「自然法」を指しているとも考えることも十二分に可能である。というか、まさにトマス主義自然法論（あるいはスコラ自然法論（ロンメン（1956））、メスナー流に言えば伝統的自然法論（メスナー（1995））が論じられているといってもいいすぎではないであろう。

### 3.4 稲盛和夫の経営哲学における行為規範 ——仕事における聖性の追求——

このような世界観からみちびかれる行為規範は、人生を肯定して前向きに生きる生き方を示すものになるのは当然であろう。稲盛フィロソフィにそくしてのべれば、いわゆる「六つの精進」（①誰にも負けない努力をする、②謙虚にして驕らず、③反省のある毎日を送る、④生きていることに感謝する、⑤善行、利他行を積む、⑥感性的な悩みをしない）といった、人生を積極的にとらえる行為規範に結実する。

ただ、人生をいくら肯定し、前向きにとらえようとしても、現実には、様々な艱難辛苦が押し寄せてくる。しかし、その艱難辛苦でさえも、稲盛フィロソフィにおいては、人生は魂の修行の場ととらえ、苦勞こそ教師であるととらえる。逆にいえば、成功もまた修行ということになる。神は、成功者が驕り高ぶるかどうかを見定めようとしている、と考えるのである。

そして、このような観点から、稲盛経営哲学においては、「仕事」の意義がとらえられる。稲盛は、次のようにのべる。

「物事を成就させ、人生を充実させていくために必要不可欠なことは『勤勉』です。

11 松下幸之助の人間観と経営哲学については、吉田（2009）、野中（2008）、参照せよ。

12 この点について、稲盛（2003）pp.110～111、参照せよ。

すなわち懸命に働くこと。まじめに一生懸命仕事に打ち込むこと。そのような勤勉を通じて人間は、精神的な豊かさや人格的な深みも獲得していくのです。／……人間が本当に心から喜びを得られる対象というものは、仕事の中にこそある。「また、仕事に懸命に打ち込むことがもたらす果実は、達成感ばかりではありません。それは私たちの人間としての基礎をつくり、人格を磨いていく修行の役目も果たすのです」と(稲盛(2004a) pp.158～159)。

これも、現在のカトリックの立場とほぼ同一といってよい。正確に言えば、聖ホセマリア(1902-1975)<sup>13</sup>の教えとほぼ同一である。その教えを、聖ホセマリアは、「仕事における聖性の追求」といった。「仕事における聖性の追求」は、それまで、カトリック史上だけでなくプロテスタントも含めたキリスト教史上、はじめて、仕事や労働をそれ自体善なるものとして考えたのである(Rhonheimer(2009) ch.1、参照)。一般的に、日本においては、マックス・ヴェーバー著『プロテスタンティズムと資本主義の精神』を引き合いに出し、プロテスタントこそが、仕事や労働を聖なるものとしたとするが、それは明確な誤りである。それは、社会上の現象に過ぎなかった(ハーン(2010) p.55)。ヴェーバーは、あきらかに、労働や仕事は苦役ととらえており、善なるものとはまったくみていない。ましてや、仕事を魂の修行の場とは決してみるはずもない。プロテスタントにおいては、労働を通じて、魂を磨くとは考えられていない。その意味で、稲盛の仕事に対する考えは、

13 聖ホセマリア・エスクリバーは、1902年1月9日スペイン・アラゴン地方バルバストロにて、チョコレートと織物業を生業とする家庭の次男として誕生した。聖ホセマリアは、家庭をいわば人間としての徳を修める場と考える、熱心なカトリック信徒の家庭的な雰囲気のもとで育っていった。

歴史と古典を愛する少年であった聖ホセマリアは、16歳(1917年12月)のある日、洗足カルメル会修道士が裸足で歩いた雪道にしるされた足跡に目がとまり、「神の愛の予感」を感じた。信仰と悔悛の生活にめざめたのである。そこで、建築家になる夢を捨て、司祭をこころざし、ログローニョの神学校、ひきつづいて、サラゴッサの神学校に進んだ。そして、1925年3月28日に司祭に叙階された。

1928年10月2日、聖ホセマリアは、黙想会にて、神が彼に何を望んでいるかを「見た」。あらゆる階級、あらゆる身分の人々が、その身分を変えることなく、今の職業や仕事を続けながら、世俗社会の中において聖性を追求する特別の召し出しを受けているというメッセージを人々に教え知らせる使命を授かったのである。そして、ある日、この「使徒職活動」のさなか、聖ホセマリアの友人が、「神様の仕事は、うまくいっていますか」とたずねた。そこで、聖ホセマリアは、「これはよい！神様の仕事というのをわれわれの使徒職活動の名にしよう」といい、「神の御業」、ラテン語で、オプス・デイ(*Opus Dei*)が、誕生したのである。

オプス・デイは、世界のあらゆるところで職業や仕事を祈りに変える御業である。しかし、従来の聖職者からすれば、俗世にとどまりながら聖性へ召されているとするのは、異端以外の何ものでもなかった。聖ホセマリアは、1940年代、周囲の聖職者からささまじい非難にさらされたのである。そこで、聖ホセマリアは、ひとつの解決策に至る。それは、信徒のメンバーに叙階を受けるのである。そうすれば、司祭は信徒のメンバーと同じ精神の持ち主であるので、メンバーの教育・形成に万全を期することができるし、メンバーが使徒職を実践する場合にも効果的な援助の手を差し伸べることができるからである。こうして、「聖十字架の司祭会」が誕生することになったわけである。

第二次世界大戦後の1946年、聖ホセマリアは、ローマに居を定めた。ローマこそがキリスト教世界の中心であり、そこではキリストの代理者の傍らに在ることができ、オプス・デイが世界的規模の組織であることを示すことができるからであった。その後、聖ホセマリアは、1975年6月26日、ローマにおいて、彼は執務室のしきいをまたいだとたん急死した。

しかし、オプス・デイは、1982年に、教皇ヨハネ・パウロ二世によって、初の属人区(プレラトゥーラ・ベルソナーリス)として設置され、2002年10月6日には、師ホセマリアの列聖式が挙行された。聖ペテロ広場で、教皇ヨハネ・パウロ二世は、つぎのようにのべた。「人種、社会階級、文化の違い、年齢に関係なくすべての人びとが聖性を追求するように呼ばれていることを、聖人の模範に倣って、社会の隅々まで広げましょう」と。

ホセマリア師の列聖は、当時、カトリック史上もっとも最短のものであったことを付け加えておきたい。

プロテスタントの倫理とはまったく関係ない。それどころか、プロテスタントの倫理と結びつけることは、誤りである。正しくは、労働に対するカトリックの考え<sup>14</sup>、聖ホセマリアの考えに極めて近いものにとらえるべきである<sup>15</sup>。

この点をもっと明らかにするために、ここで、簡略ながらも、キリスト教において、仕事や労働は、どのように考えられてきたかをみてみよう（トゥルノー（1989）pp.29～31）。そもそも、キリスト教の歴史の初期においては、労働や仕事は、それ自体善なるものとしてではなく、何よりも悪の根源である無為を克服する苦行的手段として追求された。しかし、やがて共同の修道生活が次第に発達した。そのような中で、聖ヨアンネス・クリュソストモス（教皇ベネディクト16世（2009）pp.147～163、参照）は労働を重視するが、一般信徒は福音を完全に生きるべく召かれてはいなかった。また、13世紀に托鉢修道会が登場し、労働することなしに自己を聖化することができ、また、生活の糧を得るのは単なる托鉢だけで可能だと主張するようになった。したがって、托鉢修道会の神学者は、仕事の根本的意味について考察を深めることはなかった。それどころか、肉体労働は必ずしもする義務はないと主張したのである。聖トマス・アキナスが世俗的な仕事は観想の邪魔になるとした例は、その証左であろう。さらに悪いことは重なる。プロテスタントが誕生してしまった。プロテスタントの登場によって、いっそう聖化の手段としての仕事の価値の発見は遅れることになってしまった。なぜなら、プロテスタントの原罪観は、人間本性が根源的に腐敗破壊されたとし（なお、カトリックの原罪観は、人間本性は、破壊ではなく、傷ついたととらえる）、人間による業はたとえ聖なる恩寵の状態の中で実現されていても、偉大なる神の前においては、人間の救いにはまったく効果がなく、仕事を聖化の手段とする考え方に真っ向から対立するからである。一方、当時のカトリックにおいても、その教えは、日常生活の聖性の追求という教えからすれば遠いところにあった。たとえば、イエズス会のスアレスは、修道者や司教は召し出しによってすでに完徳の状態にあるが、一般信徒はある特定の完徳状態に留まることはできないとの身分論を唱えていたのである。

この状態は、オプス・デイの登場まで続く。つまり、一般信徒は、自己を聖化したいことを望むならば、必然的にこの世を捨てるしかなく、婚姻をし、職業生活を営んでいる場合には、この社会にとどまらざるをえない状態となり、精神的には、まったく引き裂かれた状態にあった。すなわち、①聖性を希求するものは、日常生活の外に瞑想に浸る時間を作らなければならない。②ということは、修道者の聖性は偉大であるのに対して、一般信徒の聖性は取るに足らないものということになった。そして、③宗教の徳は、超自然的な

---

14 『教会の社会教説要綱』（正義と平和協議会（2009）pp.221～222）によれば、「労働は、創造のみならず、あがないのわざへの参加という意味においても、人間存在の根本的な側面をなしています。キリストと一致して労働の苦難に耐える人々は、罪の贖いにおいて神の独り子と確実に協働しているのであり、日々、その召されている活動の中で、キリストの十字架を担うことで、自分がその弟子であることを明かしているのです。この観点において、労働は聖化の手段であると考えることができ、キリストの霊によってこの世の現実を活気づけるものとして捉えることができます。……労働は、地上におかれた人間の性質と永遠のいのちに向けられた人間の性質の両方を含めた人間性の十全な表現です。……同時に労働は、たとえ日々の糧を得るために額に汗することがあっても、罪によって生じた人間のゆがみに立ち向かうために日常に役立つものでもあるのです」（強調は筆者平手）。

15 なお、一般の信徒にもわかりやすく書かれたものとして、教皇ヨハネ・パウロ二世回勅『働くことについて』（カトリック中央協議会、1982年）がある。

徳であると同時に、自然的な徳であるけれども、この種の靈性では一般信徒はそのままでは超自然的な生活に預かることはできないということになった。要するに、この世に生きる信仰深き者は、日常の生活、日常の仕事には背を向け、宗教的で、高潔で、慈善的な行いを積み重ね、自分の仕事や職業は、聖人になるための障害にすぎないと考えていた（ハーゲン (2010) pp.48～49）。

したがって、このような中で、歴史上はじめて、聖ホセマリアは、次のようにのべた。「私たちが世俗の仕事に従事して働くのは、そこが私たちの場所であり、そこがイエズス・キリストと出会う場所であり、また、そこが召し出しによって私たちがおかれている場所だからです」と。このような主張が、キリスト教史において、いかに「進取の精神」にとんだものであったかを、想像することは困難なことではないであろう。

では、聖ホセマリアは、その主張の根拠を、どこに求めるのか。聖ホセマリアは、人間は働くために創造されたと書かれている『創世記』の一節に求める（ハーゲン (2010) pp.42～45）。「もし、働くことが人間の条件であるとすれば、普通の仕事は、聖性を求める軸であり、兄弟たる人類を援助するのに適した超自然的で人間的な場である」と考えるのである。「働くために人間を創造したという神の断言は、人祖の原罪以前に位置する。この事実からして、働くということは、人間本性の部分であるということがわかる。原罪をおかしたからといって、働くこと自体は善のままであり、人間労働の苦痛の面のみが、原罪をおかした罰であると考えられるのである」。「人間は意識して働く、このことこそが、他の被造物に比べて人間のすぐれている点なのである」。要するに、労働は、広義では、人間に対する神の計画の一部である。労働は、「人間が神の創造のみ業に参加する一手段である。したがって、労働は何であれ、尊厳性を備えているだけでなく、人間的——地上的——完成と、超自然的完徳とに到達するための道具でもある」(トゥルノー (1989) p.36)。人間は、神の創造の大事業の協力者であり、そして、神とともに贖いの企てにも参与している。事実、イエズス・キリストは、大工ヨゼフから、その仕事を習い覚えたのである。キリストは、自ら大工という仕事を行うことによって、その仕事も贖われたものとなったのである。仕事は、人間生活の枠組であるだけでなく、聖性を獲得する手段であり道でもある。仕事は人を聖化させ、仕事自体も聖化されるのである。このことを、聖ホセマリアは、次のようにのべる。「仕事を聖化し、仕事において自らを聖化し、仕事によって隣人を聖化しなければならない」と (トゥルノー (1989) p.37)。

以上より、西洋文明をささえるユダヤーキリスト教の観点から、仕事の意義をみてきた。この仕事についての思想は、稲盛フィロソフィあるいは京セラフィロソフィに酷似していることを確認できない人はないであろう。しかし、稲盛は、臨濟宗を信仰し、得度を受けたまぎれもない仏教徒である。その証（あかし）に、「悟りは日々の労働にある」とし、仏教の六波羅蜜にその根拠を求める（稲盛 (2004a) pp.158～162）。「王陽明の五溺」（岡田 (2002) ch.4、参照）をあげるまでもなく、本来の仏教は、社会共同体の細胞である家族を軽視し、国家をはじめとした社会共同体（当然、教会をも含む）を軽視する側面がある<sup>16</sup>。したがって、たしかに、稲盛の仕事観には、第一の聖化である「仕事それ自体の聖化」、第二の聖化である「仕事における自らの聖化」はみられるが、聖ホセマリアの

16 社会秩序として、家族という細胞が、不可欠であることを指摘するものとして、Rhonheimer (2013b) p.135 によるテーゼを参照せよ。

第三の聖化、すなわち、「仕事による隣人の聖化」という発想は、わたくしが見るかぎり、文献上はみられない（しかしながら、稲盛は、組織を統べる経営者である。それゆえに、実質上、仕事による隣人の聖化を行っている。盛和塾の活動がその紛れもない証左であろう）<sup>17</sup>。

その意味で（社会理論への展開という意味で）、稲盛フィロソフィは、カトリック社会倫理学、本稿の立場でいえば、トマス主義自然法論によって、より深く緻密に発展されるべきものであろうと考える。

### 3.5 稲盛和夫の経営哲学の根底 ——利他の教え——

では、なぜ、稲盛は、「仕事による隣人の聖化」にまで至らなかった、もしくは、それを強調しなかったのか。それは、その利他の捉え方が仏教的であるからである。仏教は、えてして、「自己の救済」を主軸としがちである。「自己を高めるために、利他を行なうべき」と考えがちである。「自己を高めるために、利他を行うべき」と考えたとたんそれは、結局、利他ではなく自己のためである。なぜなら、利他の目的は「自己を高めるため」であるのだから。

一方、カトリックは、魂を磨くのはそもそも自己を高めるためではない。唯一絶対的な神と合一するためである。

しかも、カトリックの利他すなわち他者志向性は、自利とはまったく関係なくみちびかれたものである。それは、いわゆるペルソナ（*persona*、位格）論からみちびかれる。そもそも、カトリックにおいて、神は、唯一、全能、完全なるもの、善そのものである。したがって、そもそも他者は必要ない。けだし、完全なのであるから。しかし、神はこの世をお造りになられた。それは、愛のあらわれである。愛とは、すべてを投げ出す、自己奉獻にほかならない。したがって、そもそも、カトリックの世界観では、この世は、稲盛流にいえば「利他」によって築かれているのである。しかも、カトリックにおいては、神は唯一であるが、父、イエズス、聖霊の3つの位格（ペルソナ）を有している。これは、〈一〉神教であるカトリックに一見反するように見える。しかし、そうではない。位格（ペルソナ）とは、実体のない関係そのものだからである。そこで、神学では、位格（ペルソナ）は、この世ではありえないが、関係自体が自ら存在しているもの、つまりは、関係的自存主体ととらえる。つまり、ペルソナは、関係そのものなのであり、他者志向性そのものな

---

17 川上も、次のようにのべる。「稲盛が共同行為を否定しているということではない。かの『アメーバ経営』が従業員個人間の協力がなくと成立しないことから、それは明らかである。しかし、『哲学』の次元に降りてみると、人類の『物心両面の幸福の実現』のために『利他』の大切さを説くものの、個人間の協働性という理念が希薄に思われる」とする（川上（2010）p.34）。おそらく、本稿の立場と同様のものであろう。

のである<sup>18</sup>。完全である神が、創造の瞬間に、「汝」と呼びかけること<sup>19</sup>は、まさに「利他」そのものなのである。したがって、自己を高めるために、利他が必要とは考えない。カトリックのペルソナ論は、イエズスの自己奉獻、この世の贖いにあらわれるような崇高なものである。

以上、カトリックのペルソナ論をのべてきたが、ペルソナの根本には他者志向性、自己奉獻がある。したがって、人間諸人格の関係性を重視し、人格の交流の場である社会を非常に重視する<sup>20</sup>。つまり、聖ホセマリアの文脈でいえば、仕事によって隣人を聖化することを非常に重視するのである。したがって、カトリックにおいては、社会倫理学が発達し、現在でも、社会回勅が出されているのである。一方、稲盛フィロソフィではどうであろうか。社会回勅に相当するようなものは存在しない<sup>21</sup>。社会問題に対する理論的な意味でのささえは、(カトリックと比べて、)弱いものとなっているといわざるをえないであろう。わたくしがみるかぎり、その原因は、仏教をもとに利他をとらえようとするところにあるのではないかと感じている。

#### 4 稲盛和夫による松下経営哲学におけるロゴスの人格化

——「自然の理法」から「宇宙の意志」へ——

さて、ここから、“なぜ心を高めることが、経営を伸ばすことになるのか”(稲盛(1996))を明らかにしてみたい。端的に言えば、稲盛による松下経営哲学の発展・展開を検討していきたい。そもそも、先にふれたように「昭和の経営の神様」こと松下の経営哲学は、稲盛フィロソフィに多大な影響を与え、それどころか、稲盛フィロソフィの根本を理論的に

18 国際神学委員会『普遍的真理の探求——自然法の新たな展望——』(国際神学委員会(2012) pp.71～72) は、次のようにのべる。

「キリスト教の神秘の神学的探求は、人格(ペルソナ)という哲学的テーマを著しく深化させました。第一に、人格(ペルソナ)の概念は、限りない神秘のうちに神的本性でありながら、区別された、父と子と聖霊を意味します。第二に、人格(ペルソナ)は、区別され、互いに隔たる神的本性と人間的本性という二つの本性を持ちながら、存在論的に同一の神・人イエス・キリストが住まうところす。キリスト教的神学の伝統において、人格は二つの相補い合う側面を示します。一つの側面はこれです。スコラ哲学が再び取り上げたボエティウス(Anicius Manlius Severinus Boethius 480頃～524年頃)の定義によれば、人格(ペルソナ)とは『理性的な本性をもつ個別的な(自存する)実体』です。人格(ペルソナ)は、存在としての主体の独自性を意味します。霊的本性を持つ存在である主体は、尊厳と自律性を与えられています。この尊厳と自律性は、自己意識と、自らの行為を自由に支配できることのうちに示されます。もうひとつの側面はこれです。人格(ペルソナ)は関係をもちうる力のうちに示されます。人格(ペルソナ)は主体どうしの関係と愛の交わりの秩序において働くからです」と。

19 なお、*personal*は、「仮面」が語源とされるがそうではない。ラテン語の*per*(英語でいえば、*by*あるいは*through*)と*s(u)onare*(響き合いという意味。現代イタリア語にもその名残がある)の合成語である。つまりは、神を通じた響き合い、神からの呼びかけという意味である。

20 国際神学委員会『普遍的真理の探求——自然法の新たな展望——』(国際神学委員会(2012) pp.84～85) は、次のようにのべる。

「人格は政治的秩序と社会的秩序の中心です。なぜなら、人格は目的であって、手段ではないからです。人格は本性的に社会的存在です。このことは、選択や単なる契約による取り決めによるものではありません。人格は、自らを実現するために、他の人格と関係のネットワークを作ることを必要とします。それゆえ人は、さまざまな同心円からなるネットワークの中心に置かれます。すなわち、家族、生活・労働環境、地域社会、国家、そして最後に人類です」と。

21 ただし、稲盛和夫にまったく社会哲学、政治哲学、経済哲学がないとのべているわけではない。この点について、吉田(2012b)を参照せよ。

支えているといってもよい。そこで、まずは、松下の経営哲学の根本をまずは見ていくことにしよう。松下幸之助のその経営哲学の根本をもっとも端的に示すものに、松下幸之助著『人間を考える——新しい人間観の提唱——』（松下（1972））がある。これは、江口克彦氏（現参議院議員、PHP総合研究所・PHP研究所前社長）とともに20年以上考え続け、60回以上の推敲を経て1975年に発表されたものである。この『人間を考える』を通じて、“なぜ心を高めることが、経営を伸ばすことになるのか”、以下に明らかにし、松下経営哲学から稲盛経営哲学への展開、あるいは、その違いを明らかにしてみたい。

#### 4.1 松下幸之助の経営哲学における宇宙観

そもそも、松下は、なぜ「新しい人間観を提唱」するのか。松下によれば、人間の本質（人間本性）を「正しく自覚するならば、人間の共同生活は必ず好ましいものになる」からである（松下（1972）p.30）。すなわち、「新しい人間観」を提唱する趣旨は、「人間生活の上に、物資ともに豊かな調和ある繁栄、平和、幸福を逐次実現させていくというところにあり」、「このような人間観に基づいて一切の活動を営んでいけば、人間の幸せもより高まっていくであろう、いいかえれば、この人間社会からできるかぎり不幸とか争いを少なくし、平和と幸福を招来していきたいという願いに立って提唱したもの」とする（松下（1972）p.34）。

そして、人間を知るには、「何よりもまず、人間を発生せしめ、人間と万物とを包んでいる、この宇宙というものについての考え方を明らかにしなくてはならない」（松下（1972）p.36）。そこで、宇宙の働きは何かといえば、「宇宙に存在する一切のものは、つねに生成し、たえず発展している。……そのような万物の生成発展こそが、この宇宙の本質であり、自然の理法であると定義することが」でき（松下（1972）p.38）、「いいかえれば、たえず生成し、つねに発展しているというところに、宇宙の本質がある」のである（松下（1972）p.42）。この点を踏まえて、「みずからに与えられた本質、天命を知って、そこに正しい人間観を打ち立てていくことが必要なので」ある（松下（1972）p.44）、とする。

#### 4.2 松下幸之助の経営哲学における人間観

以上の宇宙観をもとに、松下は、「人間が人間を生んだのではなく、自然の理法というものが人間を発生せしめた」とする（松下（1972）pp.47～48）。すなわち、他の生物とは異なった、人間が発生する特有の条件があり、そこから「人間ははじめから他の生物とは異なった、人間としての独自の本質をもってこの地球上に発生した」と考える（松下（1972）p.51）。では、その人間の独自性とは何か。それは、人間が「万物を支配活用する王者」である点である。すなわち、「万物それぞれに与えられている本質を十分発揮させながら、それを人間みずからが活用できる」点である（松下（1972）p.51）。「人間は、自らの知恵の働きによって、生成発展しつつある万物とそれを動かしている自然の理法を、逐次認識していくことができる本性を持って」いるのである（松下（1972）p.52）。そして、「ただ単にそれを認識するというだけでなく、さらに進んでは、その理法にしたがって万物をみずからの生活の上に生かし、活用することによって、ひろく共同生活を高め、物心一如の調和ある繁栄を将来することもできる」のである（松下（1972）p.52）。「こ

れは人間だけがなし得る偉大なわざであり、人間以外の生物がそういう知恵を持たないままに、もっぱら本能のみによって生きているのとは全く異なっている。「これは人間自身の意志とか意欲とかを超えたものであって、天地自然の理」であり、「神」であり、「宇宙の根源力」であり、「自然の理法によるもの」である。人間のこの特質は、「人間が自然の理法によって与えられた天命」であるとする（松下（1972）pp.56～57）。

#### 4.3 松下幸之助の経営哲学における行為規範

そこで、人間は、「万物の王者」として万物を支配活用することができるが、王者の道を踏み行うべき重大な責任がある。つまり、「人間が万物を支配活用するにあたっては、人間自らの意欲をほしいままにして、好き勝手にやればよいというものではない。「自然の理法にしたがってこれを行うということが大切」である。「万物それぞれにどのような特質があり、いかなる存在意義を与えられているかということを考え、それを明らかにしつつ、それぞれの存在意義を全うさせるという姿において、支配活用するのではなくてはならない」のである（松下（1972）p.58）。

その際には、素直な心をもって、何が正しいかということを中心に意見をかわし、衆知を集めていくことが大事である。素直な心とは、「私心なくくもりのない心」である。「一つのことにとらわれずに物事があるがままにみようとすする心」である。そういう心からは「物事の実相をつかむ力が生まれて」くる。「それに基づいて、なすべきことをなし、なすべきでないことを排する勇氣というのも湧いて」くる。「素直な心の中には、愛といますか、憎むべき相手をも愛するといった心、また誤りをただし、正しい方向に導くといった心、そういうものも含まれる」のである、と（松下（1972）p.78）。

#### 4.4 松下幸之助の経営哲学の評価

以上が松下経営哲学の根本である。トマス主義自然法論の観点からするならば、以上のべられた松下経営哲学の特徴は、確かに自然法論的であるが、自然法（natural law）と自然の法則（a law of nature）とを連続的にとらえるもしくは同視するストア派的な発想をもって「自然の理法」をとらえている点にある。たとえば、松下は、「人間は、自らの知恵の働きによって、生成発展しつつある万物とそれを動かしている自然の理法を、逐次認識していくことができる本性を持って」いるとする。すなわち、自然の理法は宇宙を構成する原理、非人格的なロゴスであり、そのロゴスを人間の理性がその自然法則としての自然の理法を認識する。それゆえ、理性は、宇宙の非人格的なロゴスを読み取る（read off）単なる器官となってしまう。これは、客体である自然と主体である理性を分離対立させる二元論的自然法論（新スコラ主義的自然法論）と呼ばれるものである（その代表例としては、ロンメン（1956）がある）。

一般的に、自然と理性の分離、客体と主体のこの分離が、近代において、主体である理性の暴走を推し進める、といわれる。この点を、『普遍的倫理の探求』は、次のようにのべる。

自然と理性が分離することによって、自然は「精神にとって、『他者』となります。自然（本性）は、物的で、厳密に必然的な環境におとせられます。そしてこの物本性には深みがありません。なぜなら、物的世界は延長と同じだからです。物的世界

は確かに可知的な数学的法則に支配されていますが、そのうちにはいかなる目的性もありません。デカルト（René Descartes 1596-1650）、さらにニュートン（Isaac Newton 1642-1727）の物理学は、定められた宇宙の法則に受動的に従う、不活性的な物質というイメージを広めました。宇宙の法則は神の霊が宇宙に与えたものであり、人間理性はこれを認識し、完全に支配することができます。人間だけが、この無定形で意味のない物質の魂に意味と計画を付与することができます。人間は物質を技術によって自分のために操作するのです」と（教皇庁国際神学委員会（2012）pp.76）（強調は筆者平手）。

以上の『普遍的倫理の探求』で示された点を踏まえるならば、松下が、人間を「万物の王者」とし、「生成発展しつつある万物とそれを動かしている自然の理法」、つまりは、自然を、ただ単に「認識するというだけでなく、さらに進んでは、その理法にしたがって万物をみずからの生活の上に生かし、活用することによって、ひろく共同生活を高め、物心一如の調和ある繁栄を将来することもできる」とのべることは、松下経営哲学には近代の思考枠組に対するある種の楽観主義が存在することの現れとあってよい。

では、トマス主義自然法論あるいはキリスト教は、この点をどのように考えているのか。『普遍的倫理の探求』によれば、トマス主義自然法論は、「ストア学派が考え、近代自然科学が前提する非人格的で内在的な『ロゴス』とは異なり」、「『ロゴス』が人格的で超越的な創造者であると主張します。ロゴスは『宇宙を構成する霊でも、物質の法則でもありません。星、すなわち全宇宙を治めるのは、人格的な神です。最終的に決定的なのは、物質の法則や進化の法則ではなく、理性と意志と愛、すなわち人格である方です』。神格的・人格的『ロゴス』——神の知恵、神のことば——は、宇宙の可知的な原理また範型であるだけでなく、宇宙を調和ある統一のうちに保ち、目的へと導く方でもあります。創造主であるみことばは、自らがもろもろの存在者のうちにしるした力によって、これらの存在者を完成へとみちびきます」と（教皇庁国際神学委員会（2012）p.73）。

要するに、トマス主義においては、ロゴスは「理性と意志と愛、すなわち人格のある方」であり、その人格のある方、創造主（造物主）によって、存在者は、その魂を磨かれ、完成へとみちびかれるのである。端的に言えば、トマス主義自然法論においては、ロゴスは人格化されているのである。

#### 4.5 稲盛による松下経営哲学におけるロゴスの人格化

——心を高め、経営を伸ばす——

では、稲盛経営哲学においては、トマス主義におけるロゴスの人格化は、どのように受け入れられるのであろうか。確かに、稲盛経営哲学は、松下経営哲学に多大なる影響を受けている。このことは否定できるはずもない。しかしながら、松下経営哲学におけるロゴスの非人格化は、稲盛経営哲学においては引き継がれていないどころか修正されているとあってよい。一言でいえば、「宇宙の意志」という宇宙の人格化である。すなわち、稲盛経営哲学は、松下のロゴスの非人格化を克服するために、「自然の理法」を「宇宙の意志」と言い換え、ロゴスを人格化したとも解釈できるのである<sup>22</sup>。この点に注目するならば、

22 ただし、松下も「宇宙の意志」という言葉を用いている（松下（1975）pp.230～231）。しかし、人間観を説いたもっとも重要な著作である松下（1972）においては、「宇宙の意志」という言葉はみられない。

稲盛経営哲学は、単に方法論的・体系的な違いがある<sup>23</sup>だけでなく、重大な内容の違いがあるといつてよい。この点を稲盛は次のようにのべる。

そもそも「宇宙には、一瞬たりとも停滞することなく物事を進化発展する方向へ進めていこうという流れ」、すなわち、「宇宙の意志」が偏在しており、宇宙は「『どんな会社であっても伸びるのだ』と言わんばかりに、すべての生きとし生ける物を進歩発展する方向へと導こうとしている」。宇宙に流れている「意志」は、「すべてのものを慈しみ、すべてのものを愛し、すべてのものを良くしてあげたい」というものであり、「自分だけが良くなろうという意志の対極にあるもの」である。「この宇宙に存在する森羅万象のあらゆるものを一方的に良くしてあげたいという愛の流れと調和する、同調する心をわれわれが持っていないなければならない」と。

ここにおいて、松下の「自然の理法」は、稲盛によって、意志、愛と表現され、人格化されている。このことは誰も否定できないであろう。稲盛は、宇宙は創造主（「サムシング・グレート」）（稲盛（2004a）pp.222～224）の発する愛と善意によってエネルギーが流れ（稲盛（2004a）pp.220～221）、創造主は万物に生命力を与え、万物を善へ方向づける（稲盛（2004b）p.219）<sup>24</sup>。これが宇宙の意志なのである。ただ、稲盛において、ロゴスの人格化がなされたとしても、トマス主義自然法論のように、そのロゴスの人格化が、「神律の分有」、「永遠法の分有」へと結びついているわけではない点には注意しておかなければならないであろう。

以上の点をふまえて、“なぜ心を高めることが、経営を伸ばすことになるのか”について、稲盛によれば、次のようになるであろう。

「企業経営者であれば、他人（ひと）を蹴落としてでも、足を引っ張ってでも自分だけが金もうけしようと思う人もいるかもしれ」ない。しかし、「そういう心では宇宙の意志とは調和せず、経営はうまく」いかない。「一方、経営者の心が愛に満ちていれば『宇宙の意志』と同調し、経営は順調なものとなる」。また、「その心さえあれば、『自分の会社は進歩しなくてもいい、伸びなくてもいい』と思っても、発展していくように世界は出来ている」。「この愛に満ちた心を持つために」「心を高める」ことが必要なのである、と。

以上より、“心を高めて、経営を伸ばす”というテーゼがみちびかれるのである。

## 5 おわりに ——稲盛経営哲学の社会理論への展開に向けて——

以上で、トマス主義自然法論から見た場合の、稲盛経営哲学と松下経営哲学の主要な違いをみてきたわけである。ただ、注意すべき点がある。それは、松下経営哲学にはあり、

23 川上は、松下と稲盛の違いを、次のようにのべる。「自身の読書や学者との知的交流などを通じて得た現実的知見を付加することで体系化をすすめる」という「点において、『稲盛哲学』は『松下哲学』とは異質である。松下は、高等教育を受けた稲盛とは異なり、知識人の見解を参考に体系化するという技術を駆使することはあまりなく、現実世界での個人的な『経験知』を『宇宙の法則』や『自然の理法』という最上位の規範に照らして一般化するという方法を採用。このような帰納的接近は、『稲盛哲学』には希薄である」と（川上（2010）p.25）。

24 善へと方向づけることは、「善なすべし、悪さけるべし」との自然法にほかならない。聖トマス・アクィナスの自然法論の考え方の詳細について、Rhoneimer（2008）pp.105～113、参照。

稲盛経営哲学にはない点もあるということである。特に、稲盛フィロソフィは、一人称の観点に立つ「徳の倫理学」としての要素が極めて大きい。ということは、魂を磨く点に重点が置かれるために、社会理論として展開していくことは、(不可能ではないとしても、)理論的には、消極的なものになるであろう。一方、松下経営哲学においては、人間が、王者として、〈万物〉を動かす自然の理法(宇宙の法則)を認識し、そして、それを活用しようとする。それゆえに、共同生活、社会生活という視点が出てきやすい。たとえば、松下のいうところの「衆知を集める」といった形で、一種の共同行為を強調することをみれば、それは明らかであろう。

そこで、最後に、稲盛フィロソフィが〈経営〉哲学であるとされるところのもの、すなわち、稲盛経営哲学において、いかなる経営実践がなされているのか、をみていこう。もちろん、すべてをここで論じることは、わたくしの能力を超えることであるし、また、紙幅の制限上困難である。そこで、稲盛の「アメーバ経営」論の一部、具体的にいえば、アメーバ経営における利益のとらえ方を取り上げることをもって、本稿を閉じることとした。

### 5.1 稲盛和夫の利益のとらえ方 ——値決めは経営——

稲盛流の利益のとらえ方は、稲盛のアメーバ経営論の重要な要(かなめ)のひとつである。そもそも、一般的に、利益は、「売上マイナス費用」、つまりは、売上と費用の差額ととらえ、価格は、「費用+利益」によって決まると考えがちである。これを、〈費用積立+利益〉説とでもよぼう。しかしながら、稲盛は、〈費用積立+利益〉説に与しない。いわゆる「経営12カ条」の第6条「値決めは経営」でもしめされているように、値決めは経営の真髄であるとかんがえ、値段は市場で決まると率直に考える。稲盛は、つぎのようにのべる。

「値段はマーケットで決まる。これはしょうがないし、それには逆らうわけにはいかない」。そして、「マーケットの値段はオートマチックに競争原理で決まるが、コストは自分で決められる。……マーケットプライスに対して、あとは製造コストをどこまで下げるかの勝負だ。……コストを創意工夫して下げて、その結果として出たものが利益である」(三矢(2003) p.78)と。

つまり、稲盛は、生産者による費用の積立に利益を足したものではなく、消費者にとっての財の効用という評価(価値)から値段を考えようとし、さらに、「利益を生み出すには、製造を工夫すること以外にない」との考えにいたったのである。

この考えは、自然法論的には、非常に重要な論点を含んでいる。そもそも、〈費用積立+利益〉説は、経済学的に言えば、労働価値説に基づくものである。労働価値説は、アダム・スミス、ジョン・ロックなど、経済学における限界革命が起こるまで通説的な地位を占めていたもので、カール・マルクスにまで引き継がれたものである。この労働価値説は、プロテスタント系の学者たちによって主唱されてきた。しかしながら、カトリック自然法論においては、労働価値説は誕生しなかった。労働価値説が誕生する以前、あるいは、アダム・スミス登場以前に、経済学は16世紀スペイン・サラマンカ大学にて、有力な学派を形成していた(いわゆるサラマンカ学派とよばれる)(なお、Grice-Hutchinson(1952)、参照)。サラマンカ学派は、聖トマス・アクィナスの教え(トマス主義自然法

論) をもとに経済学を展開していた。その結果、本稿の2において論じた「行為する人格」を起点とする経済学を構築し、限界革命以前に、価格は、行為する人格の主観的効用、すなわち、市場における取引によって決定され、費用を積み上げたもの、生活を保障するものによって決定されることはないことが主張されていたのである。その教えが、オーストリア学派に受け継がれ、限界革命に結実するのである。

このように、市場の機能を組織内にできるだけ取り込もうとするアメーバ経営の根幹をささえる利益のとらえ方は、きわめて自然法論的である。ここでも、稲盛フィロソフィは自然法論に適合的なのである。

## 5.2 松下一稲盛経営哲学の自然法論的刷新に向けて

以上、トマス主義自然法論(徳の倫理学)の観点から、稲盛哲学の概要と若干ながらもその問題点を論じてきた。ただ、ここでのべられたものは、試論あるいは序論のレベルに過ぎないものである。なぜなら、稲盛経営哲学についてのわたくしの研究は緒についたばかりであり、そして、なによりも、稲盛経営哲学は、豊富な人生経験に裏打ちされた深い人間洞察と実践を必要とするからである。したがって、本稿は、稲盛経営哲学を十分にまた緻密に研究した結果みちびかれたものでないことを、最後にお断りしておきたい。

ただ、現時点での、わたくし感想としては、つまりは、ひとりのトマス主義自然法論者としての感想としては、稲盛フィロソフィは、個々それぞれの論点に問題点があるかもしれないが、また、学問的な体系としての問題点があるかもしれないが、きわめてカトリック自然法論に近いものであり、それどころか、具体的な経営の方策を実践的なものとして提示し、現に成功を収めていた経営者の唱える理論として、きわめて意義深く、きわめて高く評価できるものであると感じている。今後は、稲盛フィロソフィあるいは稲盛経営哲学を自然法論的にとらえなおし、私なりの経営哲学をより展開していきたいと考えている。

〔付記〕本稿は、吉田健一先生、萩原豪先生、神田嘉延先生といった、鹿児島大学稲盛アカデミーの諸先生方のご指導をうけ、稲盛経営哲学を学んだ結果、執筆したものであります。ここに、鹿児島大学稲盛アカデミーの諸先生方に感謝を申し上げます。

## 参考文献

- アリストテレス(高田三郎訳)(1971)『ニコマコス倫理学(上)』(岩波書店)。
- 稲盛和夫(1996)『心を高める、経営を伸ばす』(PHP研究所)。
- 稲盛和夫(1998)『経営と人生——人間として正しいことを追求する——』(致知出版)。
- 稲盛和夫(2002)『ガキの自叙伝』(日本経済新聞社)。
- 稲盛和夫(2003)『稲盛和夫の哲学——人間は何のために生きるのか——』(PHP研究所)。
- 稲盛和夫(2004a)『生き方——人間として一番大切なこと——』(サンマーク出版)。
- 稲盛和夫(2004b)『君の思いは必ず実現する』(財界研究所)。
- 稲盛和夫(2007)『人生の王道——西郷南洲の教えに学ぶ——』(日経BP社)。

- 稲盛和夫 (2010) 『ど真剣に生きる』 (NHK出版)。
- 稲盛和夫=本山博 (2009) 『人間の本質 ——生きる意味を探る——』 (PHP研究所)。
- 稲盛和夫 (2014) 『京セラフィロソフィ』 (サンマーク出版)。
- ヴォルフガング・エアトル (樽井正義=中川純男訳) (2008) 「トマス・アクィナスとカント ——継承と展開——」、中川純男責任編集『哲学の歴史3 神との対話』(中央公論新社)、pp.677～708。
- 岡田武彦 (2002) 『岡田武彦全集1 王陽明大伝(1) ——生涯と思想——』(明德出版社)。
- 川上恒雄 (2010) 「松下幸之助と稲盛和夫 ——その「哲学」の比較——」、『論叢 松下幸之助』第14号2010年4月号、pp.15～37。
- 川上恒雄 (2013) 「稲盛哲学はいかにして形成されたか ——働くことで『魂を磨く』 人々の共感を得た“稲盛教” ——」、『週刊ダイヤモンド』2013年6月22日号、pp.42～45。
- 神田嘉延 (2014) 『稲盛和夫の仕事入門 ——若者にとって『働くこと』の意味とは何か——』(プレジデント社)。
- 教皇庁国際神学委員会(岩本潤一訳) (2012) 『普遍的倫理の探求 ——自然法の新たな展望——』(カトリック中央協議会)。
- 斎藤貴男 (2000) 『カルト資本主義』(文藝春秋社)。
- 島田裕巳 (2014) 「宗教学から読み解く『稲盛教』の特質」、『財界展望』2014年11月号、pp.22～23。
- ドミニック・ル・トゥルノー(尾崎正明訳) (1989) 『オプス・デイ ——カトリックの新しい動き——』(白水社)。
- 野中郁次郎 (2008) 「私と経営学 ——賢慮としての松下幸之助——」、『三菱総研倶楽部』2008年11月号、pp.20～23。
- ホセマリア・エスクリバー(新田壮一郎訳) (1992) 『教会を愛する』(精道教育促進教会)。
- スコット・ハーン(新田壮一郎監修/岡島真理子訳) (2010) 『オプス・デイとの出会い ——私の霊的な旅——』(エンデルレ書店)。
- 教皇ベネディクト16世 (2009) 『教父』(カトリック中央協議会)。
- 松下幸之助 (1972) 『人間を考える—新しい人間観の提唱』(PHP研究所)。
- 松下幸之助 (1975) 『PHPのことば』(PHP研究所)。
- ジャック・マリタン(吉満義彦訳) (1948) 『形而上学序論』(エンデルレ書店)。
- 三島淑臣 (1993) 『現代法律学講座3 法思想史〔新版〕』(青林書院)。
- 三矢裕 (2003) 『アメーバ経営論 ——ミニ・プロフィットセンターのメカニズムと導入——』(東洋経済新報社)。
- ハインリッヒ・ロンメン(阿南成一訳) (1956) 『自然法の歴史と理論』(有斐閣)。
- ヨハネス・メスナー(水波朗=栗城壽夫=野尻武敏) (1995) 『自然法 ——社会・国家・経済の倫理——』(創文社)。
- 吉田健一 (2009) 「松下幸之助の人間観と経営哲学」、『鹿児島大学稲盛アカデミー研究紀要』第1号、pp.181～225。
- 吉田健一 (2010) 「稲盛和夫の少年時代と鹿児島精神教育 ——自彊学会関係者インタビューから——」、『鹿児島大学稲盛アカデミー研究紀要』第2号、pp.151～193。
- 吉田健一 (2012a) 「鹿児島時代の稲盛和夫：幼年時代から学生時代まで」、『鹿児島大学稲盛アカデミー研究紀要』第3号、pp.133～211。
- 吉田健一 (2012b) 「稲盛和夫の政治思想」、『鹿児島大学稲盛アカデミー研究紀要』第3号、pp.213～248。

- John Berkman and William C. Mattison III (2014), *In Search of a Universal Ethic : A New Look at Natural Law*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Leo J. Elders (2005), *The Ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness Natural Law and The Virtues*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- J.Finnis (1983), *Fundamentals of Ethics*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Marjorie Grice-Hutchinson (1952), *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory 1544-1605*, Oxford: Clarendon Press.
- Martin Rhonheimer (2008), *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited with an introduction by William F. Murphy Jr., The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008.
- Martin Rhonheimer (2009), *Changing the World: The Timeliness of Opus Dei*, Scepter Press, New York.
- Martin Rhonheimer (2010a), "Natural Law as a "Work of Reason" : Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy," in *American Journal of Jurisprudence*, 55, 41 ~ 77
- Martin Rhonheimer (2010b), "Natural Law and Moral Reasoning: At the Roots of Aquinas' Moral Epistemology," in *Josephinum Journal of Theology*, 17, 2, 341 ~ 381
- Martin Rhonheimer (2011a), *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, Catholic University of America Press, Washington D.C..
- Martin Rhonheimer (2011b), "The Moral Object of Human Acts and the Role of Reason: A Restatement and Defense of My View," in *Josephinum Journal of Theology*, 18: 2, 454 ~ 506.
- Martin Rhonheimer (2013a), "The Perspective of Morality' Revisited: A Response to Steven J. Jensen," in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 87: 1.
- Martin Rhonheimer (2013b), "John XXIII's Pacem in terris: The First Human Rights Encyclical," in *Il concetto di pace: attualità della Pacem in Terris nel 50° anniversario (1963-2013)*, a cura di Vittorio V. Alberti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 103 ~ 136.
- Martin Rhonheimer (2013c), *The Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Doctrine*, Catholic University of America Press, Washington D.C. .
- Martin Rhonheimer (2014), "Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics. John Finnis's Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas's Moral Philosophy: A Personal Account," in *Villanova Law Review*, 57: 5, 873 ~ 887.
- Karol Wojtyla (1979), *The Acting Person*. Trans. Andzej Potocki. Analecta Husserliana 10. Boston and London.