

人間行動の合法則性は意志の決定論に基礎を置くのか

スミスにおける経済学成立の一つの前提の解明

野 原 慎 司

1. はじめに

社会の科学としての経済学は、人間の行動のある点での斉一性を前提としている。なぜなら、人間の行動が完全にアトランダムであり全く斉一性がないとするならば、人間の行動の法則的把握も、経済現象を説明するために必要な人間行動の原理に関する必要な仮説も不可能となるだろうからである。しかしながら、外面的に現れたものとしての行動の把握だけでは、統計学的な人間行動の集計は可能であっても、必ずしも人間行動の原理の把握にはつながらない。人間行動の原理的把握のための一つの手法は、人間の支配的な行動の動機を抽出することにある。いわゆる限界効用という考えも、人間の主観的な満足・効用に、人間の斉一的な行動原理を求めたものと言えよう。この人間の主観的な行動の動機の原理的把握は行動の原理についての推測に基づくが、行動の動機は、厳密には他者には把握不可能なものである。社会科学としての経済学の対象は、人間行動であることから、対象への接近にはある種の困難が存在する。

このことは現代の経済学者にとっても意識されていないことではない。例えばハイエクは、自然科学と違った社会科学固有の方法上の限界を鋭く認識していた。ハイエクが言うには、自然科学の物理的決定論を社会科学に持ち込むのは誤りである。社会科学は、人間の意見、信念など主観の創造物を対象とし

ており、自然科学の物理的決定論を持ち込むことはできない。ただし、人間の心的現象は、自分の主観に基づき他人も同様に行動していると推測することで、把握することができる。物理的对象とは異なる意味で、心的対象も科学の対象である。社会科学の対象は主観的である。ただし、統計的データは、計量のみであり、因果性や構造を示すことはできない。また、社会科学において、物理的客観的アプローチが不可能である。このようにハイエクは主張した¹⁾。

ただ、ハイエクから現代の主たる経済思想家においてさえ必ずしも十全に意識されていないことは、この経済学の主観的基礎はある特定の立場の選択を理論的に含意しているということである。すなわち、経済学における人間行動の原理が法則的に認識可能であるという立場は、人間行動の原理たる意志が、自己における自由という意識の成立にも関わらず、法則を可能にするほどに決定づけられているということを論理的に含意している。意志が完全に非決定であり、どのような方向にもおもむきうるものであれば、意志による行動に法則性は成立し得ないことであろう。この点は、経済学によって必ずしも意識されていない前提であると言えようが、人間の意志が決定されているのか否かという古代以来の自由意志論争においてさかんに議論されてきたところである。自由意志論争を振り返ることで、

経済学の方法に関わる、必ずしも十全に意識されざる前提を明るみに出すことが可能となるであろう（ただし、最後に述べるように、ジェヴォンズのような例外も存在する）。

経済学が形成される萌芽期において、すでにこの自由意志論的前提は、意識されないままだったのであろうか。経済学創成期である18世紀は、まだ自由意志論争が活発であり、その時代の思想家は自由意志の問題を意識せざるを得なかった。アダム・スミスの思想形成の時代には、スミス周辺には、デヴィッド・ヒュームのように自由意志について論じた論者が多かった。

だが、自由意志の問題を含む人間本性論それ自体の、スミスにおける立場については謎が多い。たしかに、スミスは人間相互の関係については『道徳感情論』で記述しそれに基づきつつ『国富論』において人間行動の相互作用による社会メカニズムの形成を叙述した。ただ、スミスには、厳密には、ロックやヒュームに比するような人間本性論は存在しない。最終的になぜスミスが人間本性論を書き残さなかったのかは不明である。そこで、本稿では、とりあえずは、スミスの少し前に人間本性論を完成させたヒュームの著作の影響が大きかったという、珍しくもない仮定に基づいてスミスの人間本性観を推測することにした。この立場には、根拠がない訳ではない。スミスは、ヒューム『人間本性論』のうち、ヒュームとは見解が異なる部分（『道徳感情論』の世界）、ヒュームが書き残さなかった部分（言語起源論）を刊行し、ヒュームと見解がだいたい共通している部分は、自ら著述することを断念し、ヒュームの見解に委ねたという見方が現代のスミス研究者により提出されてきたし、その推測には相応の妥当性が存在す

るからである²。

ただ、より具体的には、スミス『国富論』における、人間行動の原理の（少なくとも一つの大きな）部分は、言うまでもなく欲望である。スミスは、抽象的な意志それ自体について論考せず、欲望という人間行動の原理の方を重んじているように見える。ところが、欲望についてもスミスは体系的な論述を残していない。その点は、ヒュームにおいても同様である。けだし、スミスやヒュームは、あらゆる点において独創的であった訳ではないであろう。彼らに先んずる思想から暗黙裏に引き継いでいる部分もあるであろう。異なる思想家の異なるテキストは、それぞれ独立したものであるが、ある意味では一続きの大きなテキストともみなせる。思想史は諸テキストの断絶・個別性・連続性がないまぜとなっている。人間行動の原理としての欲望についても、同様にして、スミス・ヒューム以前の思想を振り返らねば、十全には捉えられない。

スミスにおいて自由意志の問題は無視して良いのか。そうではなく、むしろ、自由意志論争を振り返ることで、欲望を含むスミスにおける人間行動の原理の問題がより十全に把握可能となるというのが本稿の立場である。本稿の目的は、紙幅の都合もあり意志と欲望の関係に論考を限定しつつ、自由意志論争を振り返ることである。意志も欲望もともに人間を行動へと導く内的原理であるが、両者の区別こそが、人間行動の原理をめぐる哲学的問いを把握する一つの鍵となっている³。そこで、第二節では、アリストテレスとアウグスティヌスにおける意志と欲望の区別を考察し、第三節では、それらを受け継ぎつつ統合したトマス・アクィナスにおける意志と欲望の区別を検討する。続く第四節では、中世の

意志論からの転換点に位置づけられる、ホッブズとブルームホルの自由意志論争を取り上げる。その後第五節で、ヒュームにおけるホッブズの方向を受け継ぎ発展させた意志に関する決定論を、ヒュームによるパラドックスの提出という観点から取り上げる。続く、第六節で、ヒュームにどう影響されたかを軸としつつ、スミスにおける意志と欲望、およびそれらの経済学の基礎前提としての役割について考察し、最終節へと続く。

2. アリストテレスとアウグスティヌス

アリストテレスにとって理性による意志と欲望の区別は、人間にふさわしい行動を求める彼の考えに基づいている。アリストテレスは、人間にとっての幸福は何かを追求する。その際、人間の機能に固有の幸福は何かについて、魂の三分説（栄養摂取の部分、欲望の部分、理性の部分）を提出してそれを考えるきっかけとする。第一に、植物と共通した、栄養摂取と成長の原因となる部分が魂にはあるが、その部分は人間的ではない。第二の非理性的な部分は、欲望の部分である。理性にしたがうかぎりこの部分は理性的だが、理性に従わないでそれを行使する人は、衝動的であり、本人の意図とは反対の方向へ向かうこともある。第三の部分の理性的部分である⁴。

アリストテレスは、人間に統御可能な行動と統御可能ではない行動の区別をするために、人間にとり自発的な行為とは何かを探求する。子供や動物は自発的な行為を行うが、選択を行う能力はない。また、とっさの行為は自発的であるが、選択に基づいた行為ではない。選択は、欲望や願望ではない。彼ら理性を欠く者に見られるのは、選択はなくもっぱら欲望である。抑制のない人も、欲望に動かさ

れて行為するのであって、選択に基づいてではない。欲望は選択に対立するのであり、欲望が欲望に対立するのではない。選択は目的のためのものごとにかかわり、われわれの力の範囲内にあるものにかかわる⁵。選択というのは、われわれの力の範囲内にあるものごとへの、熟慮に基づく欲望である⁶。

こうして、アリストテレスは、理性による自己に統御可能な欲望を肯定し、そうではない欲望を否定するという区別を行う。アリストテレスは、行動の源泉は欲望であり、そしてすべての欲望には快樂の追求が伴うことを容認する。快樂・欲望を認めつつ、それをどのように理性で統御するかをアリストテレスは問題とした。アリストテレスにおいて人間行動の原理は快樂である。だが、人は快樂に身を委ねると時として冷静な自己を見失う。そこで登場するのが人間行動の統御の問題であり、その統御を担う理性という領域である。

続いて、アウグスティヌスである。彼の時代にはすでに自由意志論争が存在した。彼によれば、人間の魂は神が創造したものであるのもそもそも悪であることはないが、魂が神の支配にはない物質的な身体と結び合わされ人間は存在している。ところが、人間は、原罪という自由意志の濫用により、魂の支配を離れて、俗的・物質的な身体（肉）に支配されることとなったとする。肉のはたらきは、淫行、汚れ、好色、泥酔、遊蕩というような肉の快樂のみに留まらない。偶像にたいして差し出される礼拝、魔術、敵意、争い、嫉妬、怒り、分裂、分派のようなものも、精神的理念の追求という意味で形式上は肉の悪徳というよりは精神の悪徳と解されるが、その実態は肉の快樂の抑制という形で、肉のはたらきにふりまわされている⁷。本来の人間の自由

意志も墮落している。意志の決定は、それが諸々の欠陥や罪のもとに服していないときにはじめて真正な自由を得る。かかる自由は神から与えられたのであるが、人間みずからの過失によって失われてしまった⁸。こうして自由意志は、世俗の事柄に関しては存在するが、神与の本来の「意志」機能は喪失して墮落してしまっており、本来の姿を見失っているというカルヴァン主義にもつうじる意志論が構築される。

人間は、神を愛し、神に依拠するのが本来のあり方であるが、自分自身に満足することにより、神を見失った。神への愛に生きるか、自己への愛に生きるかという二者択一をアウグスティヌスは迫る。神への愛という契機を含まない人間活動に、自己愛のきざしを見る厳格なアウグスティヌスの道徳がここには見られるのである。人間の理性的意志決定という契機から、神への愛という契機へ重点は移行し、それに伴い、世俗のすべての活動も自己愛的なものへと変容する。ただ、その世俗における自己愛という人間行動の原理は、理性による統御が不可能であるがゆえに、正常な機能を失っているとされるのである。

3. トマス・アキナス

ただ、人間は自らの行動を律することはできないという立場は、キリスト教思想全体で共有されているわけではない。中世のアキナスは自由意志を擁護した。

アキナスは理性的欲求と感覚的欲求を別の能力として整理する。そもそも、欲求は自己の外部から触発され動かされてることによって動く受動的なものである。何に動かされるかに応じて欲求は区別される。理性によって把捉されるものと感覚によって把捉され

るものはそれぞれ別な類に属する以上、理性的欲求もまた感覚的欲求とは別な能力でなくてはならない⁹。理性的欲求である「意志 voluntas」は、善一般、目的一般を対象としている。すなわち意志の対象は、抽象的・普遍的なものであり、世俗の事物ではない。意志は知性を含む魂のあらゆる能力を動かす¹⁰。

それに対して、世俗の感覚的事物への欲求も存在する。それが、「感能 sensualitas」である。感能は、感覚的な運動のことであり、感覚的な把捉に伴うところの欲求にはかならない。感能の運動とは、身体の諸感覚への一種の「傾向 inclinatio」のことである。それはさらに二つの能力、「怒り irascibilis」と「欲情 concupiscibilis」に区分される。欲情とは、それによって魂が、感覚的に適合的なものを追求し有害なものから逃れるべく無条件的な仕方でも傾向づけられているごとき能力である。怒りとは、それによって動物が、自己に適合的なものを脅かしたり有害なものをもたらすごとき敵対的なものに抵抗すべき能力である¹¹。

怒りや欲情は魂の上位の部分、すなわち理性と意志の存している部分に従う。他の動物は欲情や怒りの欲求にすぐさま運動が続く。だが、人間は、怒りや欲情にただちに動かされるのではなく、かえって、意志という上位の欲求の命令が待たれる¹²。

そもそも、人間は自由意志を有している。さもなければ、忠告や勧告や命令や禁止や褒章や処罰は無意味たらざるを得ないであろう。無理性的動物に、自由な判断はない。それは自然的な本能にうながされているにすぎない。自由意志は自己運動の因である。人間はすなわち、自由意志によって、単に受動的ではなく、自分で自分を自発的に動かすのである。

自由意志に固有なことがらは選択ということにある。自由意志の本性は、選択というはたらきの面から考察されるのではなくてはならない。選択には、認識的な力と欲求的な力とはたらいっている。前者は、何が優先してとられるべきかを決定する思量の力であり、後者は、その思量によって決定されたことがらを実現することを希求する力のことである¹³。

ただ、自己運動の因としての自由意志とは、実は、神に由来するものである。意志の因たるものは神以外の何ものでもありえない。意志は理性的な魂の能力であり、それは、第一に、創造を通じてただ神によってのみ創造されるものだからである。第二に、意志は普遍的善への秩序付けをもつ。だから、普遍的善たる神自らを除いては、他のいかなるものも意志の因たることはできない¹⁴。

アキナスは、自己が統御できない感覚的欲求と、自己が統御可能な理性的欲求という図式を打ち出す。物質的富を含む物質的対象は当然、自己に統御できない領域に入る。そして、人間行動の原理において、アキナスは意志決定論から免れた自由意志の領域に、人間の道徳的・神学的責任、あるべき振る舞いを考える人間らしさを求めた。

人間行動の原理の把握は、こうして、社会科学ではなく、道徳論・神学と結びつく。これは、人間行動が根本的に法則性を持たず、無秩序に陥る可能性があることに基づく。意志は無秩序から人間を救う道であった。ただし、これと対立する論者、すなわち、自由意志否定論者も、人間行動が無秩序であり法則性を持たないという点では、見解を同じくする。神への愛が動機として含まれない人間行動には無秩序しか見られず、神のみが秩序を

つくり出せるとの考えがその背景にある。社会科学の成立にとって不可欠な人間行動の原理の法則性への問いはこうして表面化せず、欲求の下位の部分における無秩序的・非法則的決定としてのみ把握される。感覚的欲求は法則的把握の対象ではなく、道徳論・神学の下位の部分に留まっているのである。

4. トマス・ホップズとジョン・ブラムホール

その点で、アキナス的な議論からの転換点と位置づけうるのはトマス・ホップズである。ホップズは、中世的な人間観からの転換において枢要人物である。本節では、トマス・ホップズとジョン・ブラムホール¹⁵による自由意志論争を取り上げたい。

では、ブラムホールの立場とはどのようなものか。イギリス国教会の枢要な聖職者であった彼は、アキナスの立場を基本的に踏襲している。彼は自由意志を認める。人間には選択の自由がある。自由の固有の働きは選択であり、選択は強制にも強圧にも決定にも反対である。必然性や決定は「自発性 *spontaneity*」とは両立しうるが、選択や自由とは両立しない¹⁶。

理性のはたらきは、意志の結果であり、意志の力と自由の証言者である。理性に、目的に到達するのに好都合な手段を熟慮するようにさせるのは、意志である。理性が意志を決定するのは、自然的にではなく「精神的 *morally*」にである。意志は理性により、作用因として動かされるのではなく、目的を提示し示すことにより動かされる。理性は、ある同一の目的に対して利用可能な二つか三つの手段を示すことがたびたびある。その場合、意志は中立的に選んだり、選ばなかったりする。自由の理由は選択による。選択に必要な

のは熟慮である。熟慮は理性の使用を示す¹⁷。こうして、人間の選択が、必然に基づくものではなく、いくつかの選択から行動を選ぶうちに、人間には自由意志が存在することをブラムホールは主張する。

ただ、人間の意志はつねに正しいわけではない。人間が、神のさだめた正しい道・選択から外れるのは、外的強制によるか、あるいは脅威や恐れなどの情念によるかのいずれかである¹⁸。ブラムホールは、理性的欲求と感覚的欲求というスコラ学的区別、およびその自由意志論を基本的に引き継いでいる。

これに対して、ホップズは反論する。ブラムホールは問題を取り違えている。問題は、ブラムホールの言うように、人が自由な行為者であるのかどうか、すなわち、書く・しゃべる・黙るのような行為が意志にしたがってできるかどうかではない¹⁹。すなわち、ブラムホールの言うように行為が意志にしたがうということは、実際には、行為は意志に基づくのであるから、意志は意志に基づくという循環論法に陥っているというのである。自由意志があるかどうかという場合、問題は、意志そのものを人間がコントロールできているか否かという点にある。

では、その点で、人間は意志をコントロールできているのか。あらゆる行為は、その行為の前提となる諸原因の総和からなる。そのうちのひとつでも欠けていれば同じ結果が生じない。この諸原因の合流から意志と行為は生じるのであり、あらゆる人は諸原因の合流より決定づけられている。それを神の命令と呼んでもよいであろう。しかし、神の予知があらゆることの原因だとは適切にはいい得ない。なぜなら、予知は知識であり、知識は、知られているものごとの存在に依拠するので

あり、その逆ではないからである²⁰。

人間の意志決定は、自分でコントロールできるものではない。意志は決定付けられている。意志という判断力の最後の命令は、すべての原因ではなく、その最後の部分にすぎない。意志それ自体が、そして熟慮の際の人間の各々の性向は、他のすべてと同様必然的なものであり、十分な原因に依拠している²¹。

では、決定論の立場を採用することは、人間の道徳的責任を否定することになるのかというとそうではない。行為の必然性は、法律を不正なものとはしない。必然性ではなく、法律を破る意志が行為を不正にするのである。なぜなら、法律は意志に関わり、行為のその他の先行的諸原因には関わらないからである²²。行為の責任は、意志にある。意志自体をホップズは否定するわけではない。ただ、意志それ自体は先行する原因により決定されているが、法的責任はそこまでさかのぼって関わる訳ではないということである。

ホップズの意志論は、欲望と関係を有しているものである。ただ、理性的欲求としての意志と感覚的欲求というスコラ学的区分ではなく、意志は欲望の一分類にすぎない。こうして、スコラ学的区分を残しつつ、それを変容し転倒して使用するという道をホップズは選んだ²³。以下、その点を説明しよう。

ホップズにおいて、欲望とは何か。人間の身体のなかにある小さな運動の端緒が、歩くことや話すことという行為にあらわれる前には、努力と呼ばれる。この努力は、それを引き起こしたあるものに向けられる場合には、それが欲求あるいは意欲と言われる。努力が、あるものから離れる努力である場合には、それは嫌悪と呼ばれる。両者はともに、一方は接近の、他方は退避の運動をあらわす。この

ようにして、非物質的な意志運動というスコラ学の立場を否定し、意志による行為の起源を身体的運動に求める。

人がものごとを意欲することを「愛好する」と言い、ものごとを嫌悪することを、「憎悪する」と言う。欲求または意欲の対象は、どんなものであっても、それがその人自身としては善と呼ぶものである。憎悪と嫌悪の対象は悪である。善と悪は、道徳的な含意のみをもつものではなく、快・不快という起源を持つものとして語られる。

ただ、人間は欲望に支配されている訳ではない。最終的に熟慮的意志が、行為を決定づける。ただ、その熟慮も、スコラ学とは異なり、理性的なものではない。熟慮とは、精神のなかに、同一のことについての、欲求、嫌悪、希望、恐怖がかわるがわる生じ、熟慮を離れてそれが実行されるかあるいは断念されるまで続く、欲求、嫌悪、希望、恐怖の総計のことである。過去のこと、不可能であることに熟慮はない。それが熟慮と呼ばれるのは、欲求または嫌悪に応じておこなったり回避したりすることの自由に、終末を与えることだからである。獣もまた熟慮する。熟慮は、それがおわるときまで、欲求や嫌悪に応じて、おこなうか回避するかを、保持しているからである。熟慮において、行為または回避に直接に附着する、最後の欲求または嫌悪は、われわれが「意志 will」と呼ぶもの、意志するという行為（能力ではなく）である。意志とは、熟慮における最後の欲求である²⁴。こうして、ホッブズは、スコラ学の図式を覆し、人間が、快・不快の追求と忌避、欲望などの情念に支配されていることを示す。意志は、欲望の上位部分ではなく、欲望の最後の一部分に過ぎない。

人間が神の真理と善性を理性で把握し、それを意志で追求するというスコラ学の空間を不可知の領域としたことにより、人間は、快・不快による作用と反作用の情念的世界へと投げ込まれる。ホッブズは、為政者による法律こそが正・不正を作るとし、人々が自発的に正義（正・不正）の一致した観念を持つ可能性を否定したが、それは、人間が、何が正しいか、何が善かについて意見が一致しないことに由来している²⁵。それは、ある点では、人間の行動目標が神により定められることにより、人間の行動原理の斉一性が担保される世界を不可知のものとして断念したことから生じたとも言える。

ホッブズは、人間行動の自由意志を否定し、意志と行動は物質的・身体的に決定されていることを主張した。これは、人間行動の原理の法則性を可能にするものであり、後の社会科学への道を開くものである。ただ、ホッブズ自身は、決定論は、いまだ人間行動の原理の法則の把握へとたどり着いておらず、世俗の人間行動は主権者がいないと無秩序に陥るとされる。ホッブズの開いた人間意志の決定論を踏まえつつ、世俗の世界において、神を持ち出さずに人間の行動原理の法則性およびその斉一性をどのように説明するのか。その点で功績のあったのがデヴィッド・ヒュームであった。

5. ヒュームのパラドックス

本節では、(後代の社会科学にも連なる)「人間学 science of man」を構想し、スミスにも多大な影響を与えたヒュームの自由意志論争における立場を取り上げたい。

ヒュームの自由意志(否定)論については、ホッブズの影響を指摘する意見は18世紀か

らあったようである。ヒュームの自由意志論に見られるような必然性を擁護する議論は、18世紀において、ホッブズ主義、スピノザ主義、運命論、無神論の烙印を押されがちであった。ヒュームも実際そのことを非難されてもいる。

ただ、ホッブズらと相違がないわけではない。ヒュームは、事物の原因と結果の結びつきの必然性の証拠立てについて、ホッブズと異なり、アプリアリな議論ではなく経験的な議論を行ったこと、必然性を物質それ自体における関係にではなく、通常特定の結びつきが成立していると人間精神が推測すること（恒常的随伴）に帰したこと、それと関連して必然性を行為者の側からではなく第三者の側から見つめる議論を導入したことにおいてユニークであったと言われる。ただ、ヒューム自身自由意志を肯定する説と否定する説の一致・和解を主張していたにもかかわらず、本質的に、ヒュームは人間の自由意志を否定し、意志の必然性を主張する決定論者ともヒュームは評価されている²⁶。（なお、ヒュームの必然性論を、実際に、有神論全体への挑戦と捉える研究もある²⁷。ただ、ヒューム自身は、神の領域は人間には知り得ないという不可知論的立場を採用した。）

ヒュームの自由意志論についての立場をここでまず紹介したい。ヒュームは、意志論を情念論と関連づけて取り扱う。直接情念とは、「善や悪、苦や快から直接に[他の観念や印象を介在させることなく]生じる印象」のことであり、欲求と嫌悪、悲しみと喜び、希望と恐れがこの種のものである。苦と快から直接におこる結果のなかで、「意志 will」はもっとも注目すべきものである。意志は厳密には情念ではない。ヒュームは意志について、

意志[という語]によって私が意味するのは、「われわれが身体の何か新しい運動や、精神の新しい知覚を生じさせたりすることを、承知しつつ行っている場合に、感じ、意識する内的印象」にほかならない²⁸。

と定義する。意志は、厳密は情念ではないにせよ、情念と密接に関連する。人に快や不快を与えるもの、またはその快・不快の対象の追求および忌避から生じる印象は、欲求と嫌悪、悲しみと喜び、希望と恐れ、それに意志作用である。苦や快の直接的印象が存在するとし、それがわれわれと関係する対象だとすると、その場合、その対象に向かう傾き（欲求）と嫌悪が生じる。ある対象の追求において、その対象の獲得が不確実である場合は、その不確実さの程度に応じて、恐れや希望が生まれる。欲求は、（現実となる可能性と無関係に）単にそれ自体として考えられた限りの善から生じ、嫌悪は同様の悪から生まれる。意志は、快樂やあるいは苦痛の不在を、精神あるいは身体を動かすことによって得られる可能性があるとき働く²⁹。すなわち、欲求は、快と見える対象を追い求めることであり、意志とは行為に直接つながる、欲求の最終判断だと言えるということである。この点で、ヒュームの意志と欲望の区別は、ホッブズの見解を踏まえたものであると言える。

ただ、ヒュームは、ホッブズのように単にアプリアリな自由意志否定論を展開するだけではなく、人間の意志が実際に決定されていることを経験的な言葉、日常の言葉として表現しようとする。その帰結が、先に引用した意志の定義だとも言える。先の定義は、実際に人間の意志が決定されているとした場合に、

その心理的印象を言葉に表している。われわれは、人間の行為を反省的に考察している場合は、行為の必然性を認識できるが、行為者として行為している場合には、自分は自由に行動している、自分は縛られていないという感覚を有する。これは人間の自由の証拠、あるいは直感的証拠として使用されてきた。われわれは自分自身のなかに自由を感じていると想像することはできる。しかし、外部の観察者は、普通、われわれのもつ動機や性格から、われわれの行動を推理できる³⁰。すなわち、通常、人間はそれぞれの状況に基づいて行動を選択するのであり、ある必然性に基づいて行動している。人間の「自由意志」は、単に哲学上の学説のみではなく、日常の感覚に基づいたものでもある。わたしたちは普段、自分が自由だと感じている。ヒュームはこの日常感覚そのものに疑いを投げかける。

そこから、ヒュームは、人間の行動原理の斉一性を主張する。物質の諸部分の凝集が自然で必然的な諸原理から起こることをわれわれは認めざるを得ない。規則性が観察されるのは、人間社会も同様である。人間社会も、自然で必然的な諸原理に基づいている。例えば、社会生活上の地位が異なることは、人間の身体組織および精神組織の全体に影響を及ぼす。

このような地位の相違は、人間本性の必然的で一様な諸原理から、一様に（どこでも変わらずに）生じるがゆえに、必然的に生じるものである。人間は社会がなくては生きてはいけなく、統治がなくては[社会として]まとまることができない。統治は所有の区別をつくり出し、人間の階層の違いを確立する。そして、こ

のことが、勤勉、交通、産業、訴訟、戦争、同盟、連合、航海、旅行、都市、艦隊、港、そしてその他のあらゆる行為や事物を生み出す。これらは人間の生活の中にきわめて大きな多様性を引き起こすと同時に、きわめて大きな一様性を維持するのである。[中略]太陽と気候の作用にばかりでなく、人間の行為にも自然の普通の歩みというものがある。また人類に共通する性格もあれば、さまざまな国民や個人に特有の性格もある。このような性格の知識は、性格から生じる行為の一様性の観察に基づいている。そしてこの一様性こそが、まさに必然性の本質を形作るものなのである³¹。

したがって、ヒュームは、人間意志の必然性論に基づいて、人間の行動の動機・行動の原理が無限に多様なわけではなく、人間行動には画一性があり、人間の行動の動機も、行動から通常の推測が可能にほどに斉一性があるということを描いた。

人間の行動原理の斉一性という点において、ヒュームにおける社会科学の成立を見ることも可能であろう³²。ヒューム自身、「人間学 science of man」を構想したし、彼の著作の後半には、スミスにも影響を与えた経済学が見られる（『政治論集』の後半体系の世界）。社会科学は「行動には原因がある」ことを前提とする。ただ、行動には外見的には見えざる意志や動機を伴う。意志の完全な無規定の想定は、論理的には行動の原因による被規定性の否定につながる。ヒュームは、「行動には原因がある」との命題は、突き詰めると、自由意志の否定を伴うということを描破した（これを、日常感覚に反する意志論が、行動の

原因の存在という前提の論理的帰結として存在するということの提示という点で、ヒュームのパラドックスと名付けることもできよう)。

このパラドックスは構造において二元的である。すなわち、自己意識の側では、意志は自己が決定しているという自意識が伴う。ただ、第三者が行為者の行動を観察すると、実際には、人間は行動を決定する際、それぞれの状況に基づき行動を決定するので、行動の動機は完全に自由ではなく決定されていることが分かる。このようにヒュームの立場は二元論的である。ヒュームにおいて、人間行動の合法則性は、人間の意志が諸原因により決定されているという主張を伴う。そして、この人間行動の諸原因の存在は、自由意志の否定が論理的に伴うことをヒュームは明白にする。

ただ、ヒュームは人間行動の斉一性に留保も付す。

しかしながら、こうした人間の行為の斉一性を押し広げて、すべての人間は、同じ事情に置かれたときには、つねに精確に同じ仕方で行為し、性格や偏見や意見の差異を認める余地などないだろう、とまで期待してはならない。あらゆる特殊な点にわたるそれほどまでの斉一性は自然のいかなる部分にも見いだされない。反対に、さまざまな人々の多様な振る舞いを観察することによって、われわれはもっと大きな多様性をもつ格率を形成できるのであり、しかもそれでも、そうした格率は一定の斉一性と規則性を想定しているのである³³。

自然現象は限りなく多様であり、原因が見えなくなることたびたびであるが、哲学者は微少さや遠隔さのゆえに原因が隠蔽されているということを観察する。人間行動は現状では限りなく多様に見え、場合によっては原因の非存在や神秘的な原因を想定してしまうこともあり得るかもしれない。しかし、哲学者は、隠された原因を丹念に探し出し、人間行動の原理の斉一性をあぶりださねばならないというのである。ここに社会科学者としてのヒュームのミッションを見ることも可能であろう(むろん、自由意志論が、ヒュームのミッションの哲学的背景のすべてなどと言うつもりはない)。このミッションは、スミスが引き継いだものであると捉えることもできよう。

6. アダム・スミス

スミスの自由意志論についての立場はどのようなものか。そしてその立場は、彼の経済学体系の方法論的基礎としてどのように反映されているか。その点の解明が本節の課題である。

スミスの自由意志論についての立場については不明である。なぜなら、スミスは自由意志論に言及せず、かつヒュームのような人間本性論も展開していないからである。そこで、冒頭に述べたように、スミスがヒュームの哲学構想を引き継いだと仮定してここでは話をすすめよう。

ただ、構想の大枠はともかく、自由意志論という詳細においてまで、スミスがヒュームの見解を引き継いでいたのかどうかは厳密には不明である。少なくとも、ヒュームの自由意志論の趣旨とスミスが矛盾しないことを示す必要はあるであろう。

それは、スミスの同感論の検討を通じてな

されうる。スミスの『道徳感情論』における根本的な課題は、同感原理であるが、その同感原理は、ヒュームのように相互の感情の交換に留まらず、他者との想像上の立場の交換を含む点でより根源的である³⁴。

では、どのように他者の境遇と想像上の立場の交換をするというのか。他者と自己の超えざる意識の壁はどうなるのか。人間は、本来知り得ないものであるはずの他者の内面をどのようにして想像するのか。スミスはその点で自らの説明に独創性があることを認める。人間の諸情動について哲学者たちは近年考察してきたが、諸情動が、諸情動を「ひきおこす原因に対してもつ関係については、ほとんど注意をはらわなかった」³⁵。すなわち、他人の内面を想像する人間の能力についてはスミス以前は解明されなかったとの自負であろう。

ある人のすべての能力は、それぞれ他人における類似の能力について、かれが判断するさいの尺度である。私はあなたの視覚を、私の視覚によって、あなたの聴覚を私の聴覚によって、あなたの理性を私の理性によって、あなたの憤慨を私の憤慨によって、あなたの愛情を私の愛情によって、判断する。私は、それらについて判断するのに、なにもほかの方法はもたないし、またもちえないのである³⁶。

ここに見られるのは、スミスが他者の不可知を想定していたということである。それと同時に、不可知であるはずの他者を、自己の経験から判断しているということである。このことは、人々が、人間行動の原理の斉一性を想定して生きていることを前提としている。人間行動の原理の斉一性をもし想定しなかつ

たならば、このような推測は日常生活において成立しないであろう。

もちろん、この斉一性は、あくまで自己の主観という範囲にとどまり、本当の意味で他者には到達しない以上、あくまで限界があり、不正確なものであろう。だが、通常はだいたいにおいてこのような人間行動の原理の斉一性の想定が成立しているということであり、そのことは、スミスが人間行動の原理について必然性を想定していたことを意味している。もし、人間行動の原理に必然性が想定されず、あくまで人間には自主的選択の自由があるのだとすれば、人間の外形的行動から、その原理や動機を推察したり、ましてや他者の内面へと想像上の立場の交換をすることなど不可能であるだろう。

スミスは他者の主観の不可知と、自己の主観をベースとした人間把握を提唱したが、それは冒頭のハイエクの社会科学方法論に通じるものである。ただ、この主観論それ自体は、必然的に社会科学へと結びつくものではなく、哲学・道徳論へと結びつくことも大いにあり得る。

スミスが、この主観論を社会科学へと結びつけたのはなぜか。そこにヒュームの流れを汲む意志決定論があると推測することもできる。スミスは『国富論』において、市場の価格の自動調整メカニズム、資本の平均的利潤率の成立などを提示する際にも、人間行動の原理の斉一性を想定していることにもつながる。もし、市場での活動や、資本投資活動において、人間行動の原理が完全にアノマリーであり、無限に多様であるとする、人間行動に法則性は成立しない。人間行動の原理の法則性の把握とは、人間の行動原理にある斉一性が成立していることを前提としている。

また、『国富論』の世界では、各人が自分では「自由意志」に基づいて活動しているつもりでも、最終的には社会的に平均的な水準に落ち着くことが前提となっている。「意図せざる結果」の法則にしたところで、人間が「自由意志」に基づいて活動しているようであり、実はその活動の動機は社会状況により決定されたものであることを前提として生じるものである。ここで、先のヒュームの人間の行動の必然性論を援用しながら述べると、自己の主観にとっては、「自由意志」に見えているものは、第三者・傍観者からは、必然的な動機に基づいたものであり、その行動の原理は必然性に基づいているものと見えるということである。意志の決定論は、人間行動の画一性・被決定性を意味し、さらに人間行動の原理の法則性へと論理的に帰結する。スミスは、前節で述べたヒュームの意志の二元論を受け継いでいる。

ここに、社会科学としての経済学の一つの必ずしも十全に意識されざる前提を見ることが出来る。社会の科学としての経済学は、人間行動の原理の合法則性を前提とする。その合法則性という前提は、社会科学が未だ成立していない 18 世紀において必ずしも自明な訳ではない。人間行動の原理の把握は、人間行動を政治社会がどう統御すべきかという自然法学の問いや、人間が自己をどう統御すべきかという道徳の問いへと導き得るものである。人間の行動原理の把握が、「～であるべき」人間の姿を描く自然法学や道徳ではなく、「ある」通りの非規範的な人間行動の原理の把握(それがすなわち社会科学の目的でもある)

へと導かれるためには、意志の決定論が前提として必要だということがここで示したことである。しかも、この意志の決定論は、第三者(=社会)から眺められた意図せざる結果であって、自己意識の次元ではあくまで自己決定という意識を伴う。ヒュームからスミスへとというラインが社会科学を形成した一つの原因は、この二元論の展開にあったとも捉えることができる。

では、この意志の決定論は、スミスにおいて、人間行動の原理は、ホップズのような物理学の原子の運動のように機械的決定論へとなぜ導かないのだろうか。このことを検討するには、スミスにおいて人間行動の原理として重視される欲望と意志一般を区別しつつ検討する必要がある。このこともまた、直接的証拠は存在しない。なぜなら、意志や欲望についてスミスは直接的に論じた訳ではないからである。したがって、間接的に推測するほかない。スミスは、いわゆる「欺瞞理論」において、境遇改善活動という人間の欲望の発露は、実は、他者の評価を気にしてのものであり、本当に生命維持に必要な以上のものを人間は求めていることを主張した(そのような欺瞞は経済活動の活発化をもたらすのでスミスは容認する)。それは、欲望に同感原理が関与していることに基づく。その点で、自己の欲望はある社会性を帯びている。スミスにおいて、欲望は、もはや、人間をそれ自体として眺めた情念論の観点から語られない。欲望は他者にむけて発揮される。欲望論を考察するには、欲望が向けられる、あるいは欲望が前提とする社会のなかでの欲望の位置づけ

を考察せねばならない。「生誕以来、社会に
ストレンジャー
無縁の人であったものにとっては、かれの諸
情念の対象、かれを喜ばせるか害するかする
外的物体が、かれの全注意力を占拠するだろ
う。[中略]かれを社会のなかにつれてこよう。
そうすれば、かれ自身の諸情念のすべては、
ただちに、新しい諸情念の原因となるだろ
う」³⁷。

欲望は、社会のなかの相互作用により自らの方向性を決定する。スミスは、慎慮の徳について、「すぐれた理性 superior reason と理解力 understanding」および「将来のあるときのいっそう大きい快樂を獲得するか、いっそう大きい苦痛を回避するかのために、現在の快樂を放棄したり現在の苦痛を忍従したりする」ことを可能にする自己規制という二つの資質の結合からなるものとする³⁸。スミスは、ヒュームと違い、人間行動に理性が積極的な役割を果たすことを認める。スミスにあって、理性とは、もはや中世的な神を目指したのではなく、個人の経済活動、快樂追求活動に即した個人的なものとなる。それは個別的なはずであるのに、スミスは「上位理性 superior reason」の存在をそこに認めている。ここにおいて、中世的価値観は、完全に逆転したと言って良いであろう。

慎慮は、人間の欲望を、社会的なものへと調節する作用をもつ。その調整作用において、理性の働きを認めているのである。ただ、人間の理性が働く最高の領域は、中世にあっては、神や、普遍的善などある全体性・普遍性である。スミスにあって、理性はせいぜい個人の欲望による行動の範囲内で働くにすぎない。理性は自己にとって理解可能な範囲内で働くにすぎないという限界を持つ。

ただ、すべての欲望についてこれは当てはまらない。現在の欲望を、自己規制によって、べつの機会にもっと十分に欲望を満たすために抑制する³⁹。例えば、乱費は「現在の享樂を求める情念 passion for present enjoyment」である。ところが、「貯蓄にかりたてる原理は、われわれの状態を改善しようとする欲求である desire of bettering our condition。この欲求は、一般には平静で非激情的ではあるが、胎内からわれわれとともに生まれ、われわれが墓にはいるまで決してはなれることがない」⁴⁰。欲望に基づく利己心の發揮には、何が自己の利益になるかについての思考が要求される。これがスミスの利己心論の前提であった。このことは、『国富論』におけるスミスの次の表現からもうかがわれる。「自分自身の私的な利潤についての配慮 The consideration of his own private profitこそ、ある資本の所有者がその資本を、農業に使用するか、製造業に使用するか、それとも卸売業または小売業のどれか特定部門に使用するかを決定する、唯一の動機 the sole motive である」⁴¹。自分の利潤を得るのになにがふさわしいかを考えることこそが、経済活動の原理なのである。

理性は、社会全体にまで考察と配慮を及ぼすことができない人間的限界を有している。ただ、スミスにおいて、全体性、客観性という基準は放棄された訳ではない。道徳的・社会的客観性を保証するものこそ、「公平な観察者」である。それは、理性によるのではなく、あくまで同感原理に基づくものである。同感原理を發達させると、やがてある客観性へと到達するというのである。それまで理性が果たしていた客観性の保証という役割を、ここでは同感原理が果たしているのである。なぜ、理性ではなく同感原理がその役割を果たした

のかという、それはおそらくスミスが理性の役割を限定的に見ていたからであろう。

こうして、スミスにおいては、理性の役割は、完全にアクィナスらとは逆転していることが分かるであろう。全体を配慮する非理性と、個別を配慮する理性という視座がそれである。ただ、「公平な観察者」も、本当に客観的であることはない。あくまで主観的なものである。全体性の喪失、あるいは厳密には全体性の不可知ということ、それこそが、理性の役割の限定と逆転を産んだのだと言えよう。制御不可能であった欲望の領域が、制御可能となったのは、そこに理性が関与しているからであるだろう。アクィナスにあっては、理性的欲求は意志であり、意志は、普遍的な善、神それ自体、という全体性やある究極的目的を追求するのが人間本来のあり方であった。

ヒュームとスミスにおいては、神の領域の不可知論に基づき、普遍的な善の領域は、人間にはそれ自体として追求不可能なものとなり、理性も同様の限界をもつことになったが、ヒュームと異なり、スミスにおいて理性は情念の奴隷ではない。理性的欲求と感覚的欲求のうち、前者を取り去ったのがヒュームだとすれば、後者にも理性の一定の関与を見ることにより、両者の融合を図り、理性の関与する欲望たる慎慮を、(少なくとも一定の側面における)人間の行動の原理としたのがスミスだとも言える。意志と欲望、両者の融合がスミスにおいて、人間行動の原理として取り入れられているのである。かくして、欲望は、単に感覚的本能によるものではない。アリストテレスからアクィナスに至る、感覚的欲望は衝動的であり、自己の統御を失わせるという考えが放棄されているのである。

スミスは、物質的・感覚的欲望は、境遇改

善を求め、合理的に経済活動を決定することが伴っており、自己にとって統御可能な領域として位置づけられている。ヒュームにおいてさえ、欲望はスミスほどに自己統御可能なものとして考えられてはいない。ここに、自己の欲望を合理的に処理する経済学の前提となる人間行動原理の基礎単位(経済主体)を見いだすこともできる。神や普遍から自己の利益へと、自己にとって統御可能な領域が逆転されたことこそが、スミスの欲望論の根底に横たわっているのである。

7. おわりに

価格の自動調整メカニズムや資本の自然的利潤率の成立という経済学説において、スミスは諸個人の自発的な行動の帰結が、ある一定の法則性を有することを前提としている。スミスにおいても、人間行動はある必然性に基づいたものである。ただ、人間行動の原理には、「自由意志」と少なくとも自己にとっては見えるある自発性が存在する(むろん、それは欺瞞とも言えるが)。それが「自発的」に見えるのは、理性的な意志選択が人間の利己的行動に働いているからである。自己意識という視座からの「自発性」と、社会的帰結から眺めた際の行動の必然性・斉一性、この二元論は、ヒュームの意志決定論からその哲学的基礎を引き継いだものと見ることができよう(前述のように理性の果たす役割において相違があるが)。スミスにおいて、利己的欲望は、盲目的なものではない。理性に基づく合理的決定という契機を含んでいる。

ただ、自己の「自発性」は、本当は社会的に決定されたものである。人がその時々で自己の利益を考えて採用する行動は、その時々状況という諸原因に左右されるものである。

個人の行動の積み重ねとして社会法則が成り立つゆえんである。社会的富が「意図せざる結果」であることを可能にするのは、個人個人の人間行動が無秩序的なものではなくある方向性を持つものに決定づけられているためである。

スミスの経済学の方法論としては、少数の原理で現象を説明するニュートン主義を指摘するのが一般的である。それを認めたくえで、さらにもう一つのスミス経済学の方法論的前提として、人間行動の原理の合法則性を可能にする意志決定論を指摘することができよう。

なお、この物語は18世紀で終焉する訳ではない。例えば、ジェヴォンズを取り上げてみよう。「人間は自由意志をも持っていると言われるが、それがどのようなものであろうとも、人間とは少なくとも結果が常に原因と結びついた一現象である」と彼は述べる。さらに、社会科学は人間の行動には原因があることが前提とされており、人間行動は複雑すぎて原因の特定が困難になることが多いものの、あらゆるデータを揃えると、原因の特定は可能になると指摘する⁴²。ジェヴォンズはもはや、自由意志論争という文脈から意志の問題を論じている訳ではない。ただ、社会科学としての経済学の方法論は、突き詰めると、人間の

意志は特定の原因により決定されているという立場を含意していることを彼は意識しており、かつその立場はヒュームと通底する。

ただし、差異もある。ヒュームやスミスの時代では、人間の意志の自由の想定は、人間行動の原理の非決定という理論的含意によって、無秩序な人間行動を律する政治論や道徳論へと結びつきがちであった。社会科学がいったん成立すると、このような自由意志論の含意が意識されずとも済まされうることになる。それどころか、意志の自由を前提としつつ、経済行動の合法則性を論じることさえ可能となる。そこにおいては、もはや経済活動の合法則性の基礎として意志が決定されている必要があるのかどうかは問われずとも良い暗黙の前提と化している。ただ、ジェヴォンズのように経済学の方法が自覚的に意識されるなど、往々にして隠された前提が表面化するとと言えるのかもしれない。

(のはら しんじ：京都大学大学院経済資料センタージュニアリサーチャー・甲南大学人文科学研究科特別研究員)

¹ F. A. Hayek, *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason*, Liberty Press, 2nd ed., 1979. (渡辺幹雄訳『科学による反革命』(ハイエク全集第II期第3巻)春秋社、2011年)。

² 若き日にスミスは、ヒュームの人間本性研究から決定的影響を受け、そのうえで、選択的に自らの方向性を定めたという可能性については、Nicholas Phillipson, *Adam Smith: an enlightened life*, Yale U. P., 2010, pp. 67-71.を参照せよ。

³ なお、欲望と関連して情念という切り口からの初期近代の思想史を描く研究も多い。例えば、ハーシュマンの著名な研究は、制御しがたい情念から、人間にとって制御可能な利害考慮である利己心という初期近代の思想史の中心の移りゆきを論述した (Albert O. Hirschman, *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton U. P., 1977 (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)。P・フォースは、スミスへ至る利己心論の系譜を叙述する (Pierre Force, *Self-interest before Adam Smith: a genealogy of economic science*, Cambridge U. P., 2003)。

本論考との関連で重要なのは、スーザン・ジェームズの研究である。その研究は、17世紀の情念論におけるアリストテレス主義的スコラ学 (アクィナスにより洗練・変容されたアリストテレス) の重要性を指摘する (Susan James, *Passion and action: the emotions in seventeenth-century philosophy*, Clarendon Press, 1997, pp. 30-44)。ホッブズは、アリストテレスが形相因、質料因、目的因、作用因という四原因説を採用したことに対して、前二者を否定する。ただ、能動と受動、作用と被作用という区分自体は維持する。こうして、世界を根源的に動かす能力のあるのは神のみとなり、残余の世俗世界は、作用とその反作用の運動から説明されることになる。能動性は、作用への抵抗としてある。ホッブズは、情念をも、身体的運動で説明しようとした (*Ibid.*, pp. 123-126)。

スーザン・ジェームズの指摘する作用と反作用からなる世界観への移動は、情念論のみならず、意志論における決定論を産む。人間行動の決定論は、情念のみではなく、人間の能動性の象徴としてあった意志にも及ぶ。その点で、意志論 (自由意志論争) は、情念論と密接に関連している。

4 アリストテレス著、朴一功訳『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会、2002年、50-53頁。

5 同上書、99-101頁。

6 同上書、107頁。

7 アウグスティヌス著、服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』3、岩波文庫、1983年、263頁。

8 同上書、308-309頁。

9 トマス・アクィナス著、高田三郎・大鹿一正訳『神学大全』VI、創文社、1962年、196-197頁。

10 同上書、222-224頁。

11 同上書、199-203頁。

12 同上書、205-206頁。

13 同上書、231-244頁。

14 トマス・アクィナス著、高田三郎・村上武子訳『神学大全』IX、創文社、1996年、223-224頁。

15 ジョン・ブラムホール (John Bramhall, 1594-1663) は、英国国教会の主教を務めた。トマス・ホッブズとの自由意志論争は、ピューリタン革命の影響を受けて、(両者ともに教会統治における国王の地位の擁護者であり王党派であるが) 両者がフランスに亡命中の議論が自由意志論争のきっかけとなっている。ブラムホールは王党派であった。ブラムホールは、ピューリタン革命前、および王制復古後の、英国国教会において第一級の役割を果たしたと言われる。ただ、ホッブズとの自由意志論争においては、アクィナスに依拠しつつの自由意志を肯定する立場を取っている。そもそも、英国国教会は、教皇の特権やカトリック教会との聖職者叙任権や教会の管轄権をめぐる相違を除いては、カトリックとあまり立場が異なる見解を有する聖職者も多かったと言われる。

そこに輪をかけるように生じたのが、17世紀初頭における、アルミニウス主義を背景とした「脱カルヴァン主義化」という流れである (Franck Lessay, "Introduction générale à la controverse avec Bramhall", in Thomas Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, ed. & trans. by Franck Lessay, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, pp. 15-19)。アルミニウス主義とは、救済が人間の意志に依拠することを否定した厳格なカルヴィニズムに反発し、人間の善行や意志が神により義として認められる可能性を認めた立場であり、カトリックの神学者 (モリナ) およびイエズス会の立場とも親和性が高いと言われている。

アルミニウス主義の立場もさることながら、(その立場とも親和性の高い)、アキナスら中世盛期のアリストテレス主義的スコラ学の立場を、基本においてブラムホールは踏襲している。宗教改革後、スコラ学の影響が途絶えたわけではなく、当然その流れは継続していると見るのが自然であろう。ここで注意が必要なのは、ホップズとブラムホールの対決は、自由意志に否定的なカルヴァン主義聖職者、対、自由意志に肯定的な世俗的思想家という構図では決してないということである。

- ¹⁶ Thomas Hobbes and John Bramhall, *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, ed. by Vere Chappell, Cambridge U. P., 1999, pp. 2, 9.
- ¹⁷ *Ibid.*, pp. 45-48.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 55.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 16.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 20.
- ²¹ *Ibid.*, pp. 20-21.
- ²² *Ibid.*, pp. 21-24.
- ²³ Vere Chappell, Introduction, in *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*.
- ²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge U. P., 1996, pp. 37-45 (水田洋訳『リヴァイアサン』1、岩波文庫、1992年、97-111頁)。
- ²⁵ この点については、拙著『アダム・スミスの近代性の根源—市場はなぜ見出されたのか』京都大学学術出版会、2013年の第4章で取り上げた。
- ²⁶ J. A. Harris, *Of liberty and necessity: the free will debate in eighteenth-century British philosophy*, Clarendon Press, 2005, pp. 82-87.
- ²⁷ 『人間知性研究』において、ヒュームが、人間意志の必然性を採用した場合、人間の道徳的な背徳性もまた、それを最初の原因までさかのぼると神にまでたどり着くので、神の背徳性を主張することになるのではないかという(想定される)反論に反駁して述べるには、神は、われわれが非常に軽卒にも罪あると称しているあれらすべての人間の行為を、予見し、制定し、意図した。それゆえわれわれは、それら行為は「実は罪あるものではないとするか、あるいは、人間ではなく神性が、それらの行為に対する責任を担っているとするか、いずれかに結論しなければならないだろう。けれども、これらの立場のどちらも不合理であり不敬虔である」から (David Hume, *An enquiry concerning human understanding: a critical edition*, ed. by Tom. L. Beauchamp, Clarendon Press, 2000, pp. 75-76 (斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳『人間知性研究 付・人間本性論摘要』法政大学出版局、2011年、89頁))、どちらも不合理であり、人間理性の扱いうる範囲を超えたものである。悪の起源をめぐるこの文の理論的含意は、有神論全体に及ぶことになる。すなわち、神が存在するなら、悪も神の作ったものとするか、あるいは悪それ自体を罪なきものとするかのいずれかの選択を究極には迫られる。有神論者であれば抱えるであろうジレンマをヒュームはここで喝破した (Antony Flew, *Hume's philosophy of belief: a study of his first inquiry*, Thoemmes Press, 1966, pp. 163-164)。
- ²⁸ David Hume, *A treatise of human nature: a critical edition*, ed. by D. F. Norton & M. J. Norton, vol. I, Clarendon Press, 2007, p. 257 (石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論 第二巻 情念について』法政大学出版局、2011年、145頁)。
- ²⁹ *Ibid.*, pp. 280-281. (同上書、187-188頁)。
- ³⁰ *Ibid.*, pp. 262-263. (同上書、155-156頁)。

-
- ³¹ *Ibid.*, pp. 258-259. (同上書、148-149 頁)。
- ³² なお、(自由意志論の文脈ではないが)、坂本達哉『ヒュームの文明社会：勤労・知識・自由』創文社、1995 年には、ヒュームにおける「政治現象や経済現象を貫く固有の因果法則を発見しようとする」(同上書、196 頁)社会科学の成立を取り扱っている。
- ³³ Hume, *Enquiry*, pp. 65-66. (前掲書、76 頁)。
- ³⁴ Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, ed. by D. D. Raphael & A. L. Macfie, Liberty Fund, 1982, I. i. 1. 10, p. 12. (水田洋訳『道徳感情論』上、岩波文庫、2003 年、31 頁)。
- ³⁵ *Ibid.*, I. i. 3. 8. (同上書、49 頁)。
- ³⁶ *Ibid.*, I. i. 3. 10. (同上書、50 頁)。なお、スミスの同感原理が、他者のふるまいの斉一性を理解する原理であることについては、新村聡『経済学の成立：アダム・スミスと近代自然法学』お茶の水書房、1994 年、206 頁を参照せよ。
- ³⁷ *Ibid.*, III. 1. 3. (同上書、294 頁)。
- ³⁸ *Ibid.*, IV. 2. 6. (水田洋訳『道徳感情論』下、35 頁)。なお、原語の付記は筆者による。
- ³⁹ *Ibid.*, IV. 2. 8. (同上書、36 頁)。
- ⁴⁰ Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, ed. by R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd, Liberty Fund, 1981, II. iii. 28. (水田洋監訳、杉山忠平訳『国富論』2、岩波文庫、2000 年、128 頁)
- ⁴¹ *Ibid.*, II. v. 37. (同上書、180 頁)。なお、原語の付記は筆者による。
- ⁴² W. S. Jevons, *Papers and correspondence of William Stanley Jevons, Volume II: Correspondence 1850-1862*, ed. by R. D. Collinson Black, Macmillan, 1973, pp. 361-362. なお、この点の研究については、馬渡尚憲著『経済学の方法論：スミスからフリードマンまで』日本評論社、1990 年、第五章をも参照せよ。なお、経済学方法論という観点から、スミスやジェヴォンズを含む 18 世紀から 20 世紀にかけてのイギリスの経済学者の思想を取り上げた書物として、例えば、只腰親和・佐々木憲介編『イギリス経済学における方法論の展開：演繹法と帰納法』昭和堂、2010 年が挙げられる。