

経営と経済 第90巻 第1・2号 抜刷

2010年9月24日発行

長崎大学経済学会

流動化概念と債権流動化(6)

－ 観念連合としての流動性観念 －

深 浦 厚 之

流動化概念と債権流動化(6)

－ 観念連合としての流動性観念 －

深 浦 厚 之

Abstract

Is the liquidity the attribute belonged to the good itself or the concepts / ideas the economic agents form psychologically? This paper deals with this question and gives the answer that the liquidity is not the attribute of the good but the concepts / ideas we construct from the series of the trades and markets. During the discussion we refer the David Hume's work " *A Treatise of Human Nature* ", especially we focus on Hume's discussion on the causality between the ideas where he describes the causality as the constant conjunction. We can observe the each trade or the series of trades but cannot understand the nature of the goods directly. So if we have the concept of the liquidity, it cannot be based on the traded goods itself. Here we know the possibility that we can use the *empiricism* in order to analysis the liquidity philosophically .

Keywords: series of trades, liquidity, empiricism, the constant conjunction

1 はじめに

流動性概念が強く意識された論説はバジヨット『ロンバード街』(1873年)を嚆矢とする。そこでは流動性という言葉が直接用いられては無いが、たとえば「イギリスの貨幣は借り得る金 (borrowable money) であり、パニック時には「確実な担保を提供するものにはすべて急速に、寛大に、かつ快く

貸付すべき」(the Bank reserve...should lend to all that bring good securities quickly, freely, and readily) といった表現の中で、確実な担保に対して提供される準備金として流動性を理解しており、おそらくこの説明は現代でも有効であろう。

当時は、ピール条例に基づく英蘭銀行の発券業務・銀行業務の分離、部分準備制度等が軌道に乗り始めたころであり、金融政策主体としての中央銀行の位置づけは十分ではなかった。金融問題といえどもっぱら国債管理と発券業務であった時代において、バジョットの議論に限界があるのはやむを得ない。また、必要な貨幣総量が実態的な経済活動に応じて内生的に決められるという銀行主義的主張がなされる一方、貨幣総量には自動調整機能が働かないとの通貨主義的主張も見え隠れするなど、マクロ経済学的には整合性を欠くきらいがある。ただ、貨幣の過剰発行だけでなく過小発行の危険性にも目を向け、そこから流動性の重要性に言及していったことは評価されるべきであり、これが現代の金融政策・中央銀行制度の一つの柱になったことは周知のとおりである。金本位制度のもとで貨幣が狭義に捉えられる傾向にあった当時においては卓見であったし、貨幣から、貨幣それ自体を包含する流動性へ概念を拡張させる契機を提供した点は、正しく評価しておく必要がある。

ただ、そうした概念の拡張はそれを可能、かつ必要とする社会認識の変化を伴ったはずである。本稿は、流動性は社会関係から無縁ではなく、むしろ、社会関係そのものか、少なくとも社会関係の投影なのではないかとの問題意識に動機づけられており、流動性の起源を人間と人間の間に見える社会関係の中に見出そうとする試みの端緒である¹。

1 筆者は「流動性概念と債権流動化」と題した一連の論考(2006~2009)において流動性について論じてきた。これまでの議論は次のように要約できる。第一論文では、流動性の具体化と考えられる貨幣の機能を再点検し、貨幣が市場の不確実性に対応する社会機構として優位であることを示した。ところで『一般理論』ではすべての財は物理的特性に応じた流動性を持ち、それに加えて持越し費用、物理的収益率の3つの要因が財の収益率を決定する。そして、持越し費用と物理的収益率が元も小さく、かつ、流動性が最

2 問題の所在

「財富の販売可能性」(degree of salableness)が高い財富が交換手段 = 貨幣となるという Menger(1892)の議論, 「継続的かつ即時的な販売可能性 (continuous and ready salability)」(Frank(1937))といった議論は流動性についての典型的議論である。しかし, ここでいう販売可能性が何を意味するのは明確ではない。販売可能性というのであれば, 少なくとも複数の財が日常的・継続的に交換される程度に市場が整備されていなければならない。また, 経済主体が最大の販売可能性を持つ財についての情報を持つとすれば, 同時にすべての財の販売可能性がリストアップされているはずだから, もしそれが得られるのなら欲望の二重の一致はさしたる障害もなく達成できることになる。そうすれば貨幣は不要であり, 貨幣の定義を与えること自体が意味を失う。つまり, 財と財の関係をどのように積み重ねていっても, 社会的存在としての貨幣に到達することはできないことをこれらの議論は示している。ケインズが貨幣に資産としての性格を賦与し, 貨幣を一種の起点とした資産市場(貨幣市場とそれ以外の証券市場)を確立したのは, まさにこのことを正しく理解していたからである。このため, 彼は貨幣を財の延長としてではなく, 証券の延長として認識することとなった。

しかし Hicks(1946)が明らかにしたように, 特定の財をもって貨幣と考える Menger(1892)らの議論は, 特定の財が価値尺度となることを意味するから, 貨幣と財を含む一般均衡体系から貨幣の需給方程式を除去できる。よっ

も高い財を貨幣と定義する。よって貨幣交換とは, 貨幣の持つ高い流動性と財の持つ低い流動性(それを収益率が補完する)の交換となるが第二論文ではこの過程を詳しく検討した。この議論を企業金融へ展開し, 流動性が交換されるときには情報の非対称に伴う機会主義的行動が生じると論じたのが第三論文である。第四論文では流動性を供給主体としての銀行を取り入れ, 流動性の移転が経済全体に与える効果を考察した。このため預金貨幣と現金貨幣双方を考慮する必要がある, 流動性の取引に際してそのいずれが用いられるかによって信用創造の規模に相違が生じる。第五論文では流動性・貨幣・信用の相互関係を整理した。

て価格は需給によって決まり、貨幣の価格は別途決定される。他方、ケインズのように貨幣を証券に連続させれば、一般均衡体系から証券もしくは貨幣の需給方程式を除去することになり(ケインズは証券を除去する)、貨幣独自の価格(ケインズによれば利率)が決まる。結局、両者の違いは貨幣方程式を除去するかどうかであり、これは体系の整合性を確保するための便宜的相違に過ぎないと Hicks(1946)は論じた。

経済学は人間集団の物質新陳代謝過程を解明することをめざすが、重要なのは「人間集団」を対象とすることである。蟻や蜂の社会は擬制的・比喩的であり経済学の対象とはならない。この人間集団は、財や資産の所有・占有・移転関係を通じた人間の相互依存関係の上に成り立っている。よって財や資産の社会経済的属性はそれを所有する経済主体間の相互依存関係と無関係ではない。ちょうど物体間に働き、物体の動きを支配する力としての万有引力を考えることができるように、経済主体間に社会的関係を生じさせる引力(attraction)としての相互依存関係を考えることができる。ここにおいて貨幣が重要な役割を担うであろうことは容易に想像できる。

こうした観点に立てば、貨幣を理解するためには、交換を底辺において支える人間と人間の社会的関係が明らかにされなければならない。そうでなければ、社会にとっての貨幣の意味を解明したことにはならない。換言すれば、人間と人間の関係の中で、人間自身が流動性をどのように認識し、それによって自我と他我の関係をどのように構築していくのか、そしてそれがどのような社会関係に結実するのかという問いに答えなければならない。

3 交易と人間関係

3 1 流動性と人間の思惟

何らかの形で経済主体に有用性をもたらすものを価値とすれば、流動性は将来の購入手段としての有用性があり価値がある。ところで将来の財に対す

る支配力を持っているがその支配力がまだ実現していない時、現時点において何らかの実態的な社会関係が存在すると言えるだろうか。逆に、ある財を独占的に所有しているとき、つまりその財に対する他者の支配力が完全に遮断されているとき、その経済主体はなんらかの社会関係の中にあるのだろうか。それとも孤立しているのだろうか。この点を考えるため、交易とそれに伴う人間関係について議論の前提を整理しておこう。

財が価値ある存在として認識されるには、財の所有・占有が容認される行為であるとの規範がなければならない。それは同時に、その行為を相互に認識・容認できる程度に成熟した個人間関係、すなわち社会関係が必要である。所有や占有がこうした社会関係を伴えば、交換によって財が移動すればそれに伴って社会的関係も変化する。我々が財の世界を実感・観察するときには、その背後にある人間の世界に触れているのであり、二つの世界は不即不離である。

人間の世界を共同体と銘打ったウェーバーも二つの世界の関係を追求し、財の世界を支配する市場原理が共同体内の個人を結びつけることによって、市場原理に基づく合理性を持った共同体が形成されると論じた。よって、市場原理は決して共同体の原理と矛盾するものではなく、それを破壊するものでもない。むしろ共同体の原理の中に、市場原理を受容する要素(ウェーバーにおいてはプロテスタンティズムの論理)が組み込まれているとした²。つまり、社会関係を形成する原理と交易関係の論理は相互に矛盾するものでは

2 財の世界が共同体内ではなく、共同体の外側、少なくとも境界に位置するものであるとの主張は貨幣の意味を考える上で示唆的である。貨幣を用いて交換を行えば、我々は財の世界と人間の世界の境界を行き来することが可能になる。もし共同体の論理を重視し、人間としての存在意義を財の世界ではなく共同体に求めるのなら、それは財の世界は人間性を否定する世界とみなすことにつながる。この時、貨幣を用いること自体が共同体からの離脱を含意することになる。さらに貨幣を保有すること自体が共同体からの離脱の蓋然性を含意する。共同体からの離脱の究極とは、人間性の否定、すなわち死である。逆にいえば、貨幣を手放すことで人間性を取り戻すことができると考えられる。我々は貨幣の有用性を知りつつも、そこに何か不純なもの、忌避すべきものを感じるのはこうした心性を持っているからであり、香典や埋葬銭(棺に納める小額の銭)の習慣はこうした心性の具象と言えるだろう。この種の議論は民俗学における重要な領域に当たっている。

ない³。

それに対して、伝統的な(古典派)経済学においては、交易関係を支配する論理を利己心と考えている。このとき、利己心はどのように共同体の形成に寄与するのか、あるいは逆に共同体の論理は利己心をどのように内包することができるだろうか。

これには二通りの説明が可能である。第一の見方は、財の存在が人間関係の存在に先行するというものである。今、ある交易関係が生じたとして。すると、この交易に伴って社会関係が成立する、逆に、交易が行われなければ、経済主体は何の接点も持たず社会関係は構築されない。いずれの場合も、社会関係は交易の有無を通じて認識されるから、人間関係は財の動きによって完全に支配されることになる。この意味で人間関係は財から自立できない。もちろん、交易関係があるが一切の社会関係がないというケースも想定しよう(沈黙貿易など)が本稿では枠外に置く⁴。

第二の見方は、経済主体間の社会関係が先行し、その後に交易関係が形成されるというものであって、この場合、財はそれを所有する経済主体に従属

3 Hicks(1969)は市場取引に伴う様々な慣習や制度がプロテスタンティズムの倫理を作り出したのでありその逆ではないとして、これを因果関係と考えるべきとする。

4 人類学的貨幣論の典型はレヴィ・ストロース、モース、ブラウンらによる贈与経済論であろう。彼らの議論は「なぜ人々の間で財富が移動するのか」ということを分業や分配の不均一性ではなく、贈与という観点から論じる。たとえば、ブラウンによれば財富の移動は単に利己動機だけに基づくものではなく、人が人に何かを与えるという生来の気質、つまり、自己犠牲動機である。そして人が自己犠牲をいとわないのはそこに「自己に対する懲罰」「罪の意識」が含まれるからである。贈与される財富は余剰な労働の結果であり、それは自らの生存という本来あるべき労働を超えたものであり、無意識のうちに罪の意識を人に与える。この罪を帳消しにするために余分な財富を人に与える。もし貨幣を与えるとすれば、それは罪の凝縮である。こうした議論は本稿には対応しないが、貨幣の持つ呪術的側面を指摘するものとしてやはり興味深いものがある。たとえば、神社や寺院に対する「賽銭」、教会での「寄付」「喜捨」などは自己の罪を遠ざける行為と解釈することができる。噴水や泉への投げ銭、銭洗い行事、埋葬に伴う六文銭なども同様である。また、日本には小判や銭が馬糞に変わる、逆に馬糞から小判、銭が現れるという民話が伝承されているが、これも貨幣=ケガレという一面を反映している。こうした理解に立てば、貨幣が社会に広範にいきわたるのは、コミュニティが個人の罪を共有し分散するためということになる。経済学で論じられるように積極的に社会に受け入れられる存在としての貨幣とは対極的な議論であることが、本稿においてこの立場をとらない理由である。

することで初めて意味を持つ。財が財として存在するとすれば、それを存在として認識する人間の所為がなければならず、財と財の交換可能性(つまりある経済主体にとっての財の有用性)には原像として人間関係が先行する。人間の社会関係が自然資源を有為な存在である財に昇華させるという意味で、人間関係が財と財の関係に複写されるのである。こうした見方は大塚(1955)において簡明に説明されている。彼によれば共同体は社会の始原であり、財の世界、交換の世界がその上に覆い被さってくることで起こる共同体の変質(共同体の解体)こそが、資本主義の歴史的動態を決定づけるのである。

流動性も財に関連した一種の経済的特性である。しかし、財に一体化する属性ではない。また、流動性は当該の財だけで単独に観念しうるものではなく、それと交換される他財の存在を必要とする。加えて、交換の潜勢力はその財に対する所有権・占有権を有する経済主体の所為に基づいて決まるから、ここにおいて流動性はますます財の固有の性質と異なる次元で観念されることになる。山菜と魚介は人間の所有に従属することによって交換の可能性が生じ、それは里人と漁民の意志に沿って交換に供される。この時に初めて流動性が観念されるのであり、財に天賦の流動性が内在するわけではない。

こうして、我々は流動性の存在を規定する社会関係の姿を解明する必要性に行き当たる。流動性を社会の一部として内包し、その存在を自らの存在と両立させるような人間の思惟とは何か。こうした問題には過去にも多くの論者が取り組んできた。以下においてはそうした先達の議論の中から特に流動性や貨幣に関係の深い議論を参考にしつつ、考察を進めていきたい。本稿で主に取り上げるのはヒュームである。

3 - 2 本位制度とコミットメント

Cooper(2008)は金融危機に関する論評において、貨幣価値について次のような主張を展開した。何らかの本位を持つ貨幣制度においては、貨幣価値

は本位の価値の上下で循環的に変動するにすぎず長期的には安定する。ところが本位を持たない現代の不換紙幣制度では、銀行の部分準備制度が加わることで貨幣価値に持続的なインフレーションやデフレーションが生じる。逆に、本位制のもとでは信用貨幣（銀行による貸出も含む）も本位のアンカーから離脱することはできず、持続的インフレは生じない。

彼の論述はミンスキーの市場不安定性に依拠するものであるが、分析は厳密ではない。ただ、貨幣価値を決めるために何らかの評価基準が重要であるという主張は本位制度ではない貨幣制度においても一考の価値がある。たとえば、政府の財政コミットメント（国債発行残高）の規模が貨幣価値の評価基準となると論じる「物価水準の財政理論（Fiscal Theory of Price level）」は、議論の形式はかなり異なっているが、何らかの基準に基づいて決定されるという意味である種の貨幣価値決定メカニズムといえる⁵。

本位制度についてはケインズも『貨幣論』で独自の見解を示している。金本位制は貨幣を客観的な標準物と対応させることで貨幣価値を安定させる制度であり、兌換制度もここから導出される。しかしこれは貨幣量が金賦存量によって他律的に管理される制度であり、人智に信頼を置くケインズとしては認めがたいことであった。のちに、ケインズは金本位制を「専制君主」、管理通貨制度を「立憲君主」に譬え、金本位に替わる自律的メカニズムを模索している。この結果が、中央銀行を中核とする管理通貨制度であり清算同盟であり、不換紙幣制度であった。

しかし、ケインズ自身は金本位制と不換紙幣制度の間に本質的な相違はないと考えていることには注意が必要である。金本位制における金は客観的な標準物である。しかし、管理通貨制度を「国家が、ある客観的標準で測って

5 一般的なFTPLに従えば、政府のコミットメントがアンカー的な役割を持ちうるのは、財支出のファイナンス方法に関して公衆が信認を与えるからである。たとえば財政支出が貨幣供給の増加を伴うときには、将来の貨幣価値を下げる力が加わる。逆に財政収支が好転すれば将来の物価は低下する。

確定した価値を持たせる」(『貨幣論』)と定義すれば、やはりそこには客観的標準が必要なのである。それを兌換によって実現するか、それ以外の方法で実現するかは技術的な選択肢にすぎない。実際、ケインズは管理通貨制を「国家(=政府組織、金融政策当局)が恣意的に紙幣を発行でき」ず、何らかの基準が必要な制度と見ている。ここから彼は管理通貨制度を「立憲君主制」に擬するのであろう。一方、金賦存量によって恣意性を排除する金本位兌換制度も、めざすところは同じというのが彼の基本的スタンスであった。この意味で政府の財政政策を通じたコミットメントをして不換紙幣の価値を支持するとする FTPL の議論とケインズには連続性が認められるとってよい。

ではなぜ公衆は政府のコミットメントに対して信認を与えるのか。政府コミットメントがアンカーになるとしても、アンカーになるかどうかを決めるさらに別の基準があるのではないか。そして別の基準の妥当性を決める第三の基準が必要なのではないか……。

この堂々巡りは、兌換紙幣であれ不換紙幣であれ、貨幣の本質を巡る議論は財の世界の中では完結できないことを改めて我々に教えてくれる。実際、金本位においても人々が金を価値あるものと信じるから本位となり、それと対応する兌換紙幣の価値を定めるにすぎない。金であれ銀であれ何らかの本位を考える限り、上の堂々巡りから逃れられないのである。

このように考えると、不換紙幣を正しく考察すること、換言すれば、本位に依存することなく交換手段の意義を理解すること、は流動性を理解する上で必須の作業であることに気づく。個別の交換において、当事者が交換を終了させる(=負債を支払う)意志を持てば、そこで用いられた対価物は事後的に流動的であったことになる。この意味で、流動性は経済主体の意志の発露である。もし社会が共通の交換手段を持とうとすれば、つまり、社会がある財をもって負債の解消を行おうという集合意志を持てば、財には集合意志に支持された流動性が賦与される。集合意志である以上、それは共同体の構

成員には共有される意志でなければならず、これが信認として実現することになる⁶。

では、集合意志はどのように形成されるか。われわれが日常的に貨幣を用いるとき、貨幣を使えると信じている。なぜか。FTPLの論じるように政策当局の現在や将来の行動が根拠となっているのかもしれない。しかし根本的には、交換や取引のルール、所有権の概念などを、隣人もそのまた隣人も理解していると相互に期待するところであろう。我々は、自分自身を含めた人間関係、人間関係を基礎に形成される社会、共同体の継続性、持続性を信じているのである。また、そう信じ相互に理解するがゆえに社会や共同体は持続可能となる。ではなぜそのように信じていることができるのか。それが人間に何らかの利益をもたらすのか。我々自身は社会とどのように向き合い関わっているのか、社会は個人の行動にどのように関わっているのか。こうしたことが意志としての流動性、形式としての貨幣に対する信認と表裏一体なのである。

以上を踏まえ、本稿では、社会関係（人間・経済主体間に成立する関係）の中に交易関係（財の取引を通じた経済的關係）の源泉を見出すことが可能かどうかを考察する。認識の主体としての経済主体と認識の対象としての財の相互関係を解明する試みといってもよい。本稿ではヒューム（David Hume, 1711-1776）に依りつつ貨幣と財の世界の構造について考察する。

6 金貨の価値を維持するのは、金の素材価値なのか、貨幣上の刻印であるのか、あるいはその双方なのかによって金本位制の意味も異なってくる。近世においてイタリア都市国家発行の金貨が北ヨーロッパでも支払い手段として流通した大きな要因が刻印主体である都市国家の財政、政治体制に対する全般的信頼であったようである（Eagleton, Williams (1997)）。しかし両替商は純度や重量を重視したようなので、素材価値と刻印は総体として効果を及ぼしていたと思われる。

4 . ヒュームの道徳哲学と流動性

4 - 1 自負の観念と所有

人間の世界認識はどのように形成されるか。これがヒュームが生涯を通して取り組んだ哲学的課題であった。ヒュームが生きた1700年代半ばの英国ではウォルポールを中心としたウィッグ派が政権を維持していた。これはアン女王の急逝により王位を継承したハノーバー朝ジョージ I 世, II 世が英国統治に無関心だったためであるが、結果的に王室の影響力が低下し、議会政治を成熟させていくことになる。また、1707年の連合王国成立（イングランドとスコットランドの合同）を機に、イングランドという新たな市場を得たスコットランドは高度経済成長を果たし、産業革命において重要な役割を担うことになる（Balen(2003)）。こうした中で近代的な市民思想・科学思想が急速に進歩していった。それは、中世的・宗教的価値観に従属する人間から自然を支配する人間への脱皮を意味し、いかにして人間は世界を認識するのか、あるいは理解できるのか、という問題を知識層に突きつけた。スコットランド人であったヒュームもまたそうした時代の思潮の中で自らの思想を構築したのである。

ヒュームは人間の知覚（perception）の作用を基礎とした世界認識過程を解明することを目的とした『人性論』を1739年・1740年に分けて出版した。冒頭に言う。「およそ人間の心に現れる一切の知覚（perception）は、帰するところ、二つの別個な種類となる。私はその一つを印象（impression）と呼び、他を観念（idea）と呼ぼう。」。印象は「初めて心に出現した感覚、情緒、情感」などであり、「観念は思考や推理における」同様の感情である。そして、観念の源泉を印象に求めることが「人性学において私の樹立する第一原理」という。

さて、我々が複数の観念を持つとき、それらの間には類似したもの、接近しているもの等があり、よって複数の観念は相互に結合しある関係を構成す

る。このとき、観念間の接合させる力を引力 (attraction) と呼び、この引力が「心的世界において自然界におけると同じく数々の不思議な結果を起こし、また、自然界に劣らず多数かつ多様な形をとって現われる」⁷。こうした結合が知識 (understanding) という新たな観念になる。この過程は『人性論』において重要な役割を演じるのだが、ここでは知識もまた一つの観念であるから、それを生み出す印象がなければならない。そして印象は当該人物の心性に依存するから、確実と考えがちな知識もまた当該人物の印象の中でのみ成立しうること、よって知識は絶対的ではない。

印象のより詳細な哲学的構造は『人性論』第一編「知性について」において既存の諸哲学に対する批判をまじえ、詳細に論じられている。印象が生じるには二つの契機が必要である。一つは「対象 (object) であり、もう一つが印象を持たせるように人性 (human nature) に働きかけるもの、これを「原因 (cause)」と呼ぶ」である。さらに原因は対象物に内在し知覚に働きかける原因 (たぶんに対象物の属性によって決まる)、それを感知しようとする知覚主体に内在する原因、の二つに分けられる。たとえば、果物の香りは第一の原因、ある香りに対する好き嫌いは後者である。

ここでは我々が持つ印象は対象物からの作用によってのみ生じるのではなく、それを印象として心に取り込もうとする人間自身の属性 (印象に結像させる能動性) も必要であるという論理に注目する必要がある。自然のうちに人間をして知覚させる原因が準備されている場合も、それを人間が取り込まなければ印象とはなりえない。我々が自然の美しさや荘厳さに何かを感じる時、それは自然によって一方的に引き起こされた受動的現象ではなく、我

7 対象 印象 観念 知識という連続はスミスにも連綿と受け継がれている。スミスの遺稿『天文学史』(正式には「哲学的研究を導き指導する諸原理 - 天文学の歴史によって例証される-」)において、ある未知の現象や対象物に人が直面すると人は驚異や驚愕、驚嘆を感じるのだが、それは現象を観念化し、他の観念との哲学的関連 (科学的関連) を構築することにより、知識として蓄積され、再度同じ現象に遭遇してもうろたえることはなくなる。つまり科学は人々の心的不安を取り除くために無関係に見える諸現象を関連づける原理を発見し、かつ、それを人々になじみ深いものにするという役割を負う。ヒュームにおけるのと同様、認識する主体としての人の心性が議論の重要なカギとなっている。

々自身の精神に内在する何かを感じようという能動的な所為との相互作用なのである⁸。

しかし、もし人性に情緒を形成しようという能動的作用が働くのならば、なぜそうした能動性が引き起こされるのか、能動的行為を動機づけるのは何か。ヒュームはこれを能動的行為の帰結から説明する。つまり、その印象から生じる結果によって動機づけられていると考えるのである。これが便益 (benefit) と効用 (utility) であり、ヒュームは「美醜」を例に以下のように説明している。

「美醜の区別を解明する一切の仮説は……次のようになる。すなわち、美は部分のある秩序ないし構造で、しかもその秩序ないし構造は、人性の本源的組織によるにせよ、習慣 (custom) によるにせよ、気まぐれによるにせよ、とにかく精神に快 (pleasure) と満足 (satisfaction) とを与えるに適しているのである。……。それゆえ、快苦 (pleasure and pain) は美醜の必然的同伴者であるばかりではない。両者の本質そのものを構成する⁹。また、実際、我々が動物やその他の事物において賛嘆する美の大部分は便益と効用の観念から来る」のであり「およそ便益は美である」。ある絵画を見て美を感じるのは絵画の中に美が賦与され、それが人間に投射されて美を感じるのではない。もしそうであれば、一つの絵を見る人は誰もが同じ美を感じなければならぬ。事実は、それを観察して「気分が癒される」等の便益・効用を得るため、それに対して好ましいという印象を持ち、その印象が美という観念に模写されるのである。この意味で美は人性の反映である。美に本有性・固有性はなく、偶有性を持つにすぎない¹⁰。

8 後にアダム・スミスは『外部感覚について』において、触覚以外の五感感覚は感覚外部からの作用ではなく、それを感覚として人間が主体的に認知することがなければ感覚になりえないと考えた。

9 快苦についての哲学的議論はホブズに始まったと言われているが(岩崎(1975)), それらに情緒として積極的な意味づけ与えたのはロックである(古賀(1999))。

10 「快」の定義はヒュームでは必ずしも明確ではない。ただ、ここでは快をして生命の働きを促進するものに対する感情、逆に不快はそれを阻害するものに対する感情という

人性に訴えるのは当該人物にとっての有用性 = 便益と効用であるが、便益や効用もむろん情緒に依存する。ただし、それらは自負ないし自卑という特別な情緒として分別される「およそ我々自身において有用なまたは美しいあるいは驚異に値するものはすべて自負 (pride) の対象であるし、その反対は自卑 (humility) の対象である、……有用なまたは美しいあるいは驚異に値するものは、それ自身に他と無関係な別個の快を産む点で一致し、その他に一致するところは少しもない。……美は真実にあるものではなく、快を産む力能 (power) と異なるものではない」。ここで、自負・自卑はそれぞれ情緒によって引き起こされる「精神の昂然」あるいは「意気消沈」と定義される。つまり、自負・自卑は事物ではなく自我の実現に他ならない。有用性や驚異は事物自身の力によって我々に感情の起伏を生じさせるのではなく、我々自身が主体的に情緒を構成する¹¹。

ところで、我々を取り巻く自然は人間が印象を持つ第一の対象であろう。しかし近代・現代社会では、自然以上に近隣との付き合い、世間体、社会生活を通して得られる経験・印象が重大な影響を及ぼすことは容易に想像でき、その分だけ自然とは異なる存在としての社会を強く意識せざるを得ない。とすれば、人間の社会に対する知覚はどのようにして惹起されるのか、そして人間はなぜそれを知覚しようと動機づけられるのかが問題となる。

ヒュームは社会集団が形作られる際に人間に作用する引力に目を向けることでこの問題を解明しようとした。この時、重要な役割を持ったのが所有 (property) という概念である。個人が社会の一員であることを感じるとき、あるいは個人と社会を結び付ける契機には様々なものがありうる。それは地

ホッブスの定義を思い起こしておけば十分だろう。ただ、認識の形式と対象の形式の一致をもって美とする批判哲学的定義が快に密接に関わっていると考えるのが近代哲学の方法であることは留意しておく必要がある。対象と認識主体の区別に端を発するヒュームに即して論じている以上、ここでは批判哲学的立場はとりえない。

11 正確には自負・自卑は間接的情緒 (indirect passion) であり、安堵、恐怖、希望といった直接的情緒 (direct passion) と区別されている。

縁・血縁や同朋意識といった連帯感であり、同じ法・慣習に従うという規範意識である。それぞれ社会学や法学が対象とする領域である。さらに、社会に賦与された希少資源をとにも利用するという関係もあり、これは資源や財の分配、配分の問題として経済学が取り扱う。したがって、所有を契機として社会の成因を解明しようとしたヒュームの議論は、現代の言葉で置き換えればまさに経済学の範疇に属するものである。

4 - 2 所有と正義

ある事物が我々にとって有用であり、それによって精神の昂然を感じる時、事物に対して自負が生じる。このとき、単に事物を眺めているときよりもそれを所有しているときに感じる自負のほうが大きいだろう。所有するということは事物と自分の間の「関係の中で最も緊密な関係と見做され」、「普通にはあらゆる他の関係に優って最も多く自負の情緒を産む」からである。なぜならば事物を所有していれば、事物それ自体の有用性に基づく自負と、それを所有し自己目的に沿って費消できる可能性からの有用性という二重の自負が生じるからである。つまり、「所有によって我々と結合された事物から得る快または苦」はより強い情緒に結びつく。

ここで「二つの事物の一方が他方にある運動または何らかの活動を現実には産む」という状況を想定しよう。たとえば、何かを破壊する。この場合、破壊行為の直前にある情緒（＝怒りやストレスなど）があったことに気づき、そうした感情と破壊の間に何らかの関係を認知する。ただ、怒りを感じたときに必ず何かを壊すわけではないから、この関係は推論されるに過ぎず、両者の関係は蓋然的に過ぎない。これが推論的因果関係と呼ばれるもので、ヒュームは推論的因果関係という枠組みの中で所有を論じている。このことを何かを食べるという行為を例に考えてみよう。

我々が食材を食べれば（費消すれば）快情緒を感じる。この快情緒の直接の契機は実際に食べたことであるが、隣接する類似の事象をいくつか考える

ことができるし、また経験から知ることができる。たとえば、健康な食欲、美味しい食材を与えられたこと、などがそうである。そうすると、食欲が健全であれば快を得るという推論が可能であり、食欲と快の間の推論的因果関係を得ることができる。

隣接する事象には「食材を自由に支配している」という事象を含めてもよいだろう。そして、食材の所有が費消による快情緒を生むと想定できる。もちろん、所有することは直ちにその事物の費消を意味するわけではない。それが意味するのは、「現実的行使にせよ、(行使される見込みがある程度の)蓋然的行使」にせよ、過去の経験からある人物がある能力を発動する蓋然性がありそれが実行されたということである。逆に、費消されなかったといって所有に意味がないわけではない。つまり、所有は費消の事実にかかわらず想定できるが、実際に費消されるかどうかは知りえないから、所有と費消の関係は蓋然的な因果関係にとどまるのである。

ところで、快をもたらす事物を所有するとき自負が生じるとすれば、他人の所有を観察するとき、あるいは所有する人を観察するときはどうだろうか。ヒュームは「およそある人物の権力や財富 (riches) ほど、当該人物に対する敬重の念を与える傾向に富むものはない。貧困 (poors) や下賤ほど侮蔑を与える傾向に富むものはない」と考え、他人の所有から情緒が引き起こされる可能性を否定しない。確かに、大資産家を見れば彼に対して情緒を感じる。それが快情緒ならば愛情 (尊敬や敬愛)、不快であれば憎悪 (羨望や嫉妬) を産む。「例えば、いかめしい宮殿を所持する王侯はそれ故に人民の敬重を得る。それは第一に宮殿の美によってであり、第二に宮殿と王侯を結合する所有関係によってである。」¹²

12 人性論の翻訳版は riches と fortune 双方に「財富」という訳語をあてるが、文意から考えると fortune は単に財 (good) と言い換えたほうがよさそうである。他方、riches は poors と対比して用いられる個所もあり、首尾一貫していない。以下、引用部分では財富のままとする。なお、ヒュームは事物と財を厳密に区別しており、後者はそれを所有・利用する人物の概念が含まれているのに対し、前者はそれを考慮しない。

財が消費される時点で当該財は消費主体の所有下にある。しかし我々は所有する財を常時消費するわけではない。豊かさという情緒の源泉は、大量消費する(した)からではなく大量消費できる、すなわち消費可能な財富を支配下に置くという観察である。

このことは支出面だけでなく、分配面が情緒に強い影響を与えることを意味する。実際、利害対立の多くはすべからず所有・分配をめぐる争いに端を発するといってよい。人性を強調し個性の自立を確立させることは、同時に人性と個性、個性と個性の衝突の可能性という副産物を産み、それが個人の存在とは異なる視点から社会に哲学者の目を向ける契機となるのだが、所有をめぐるこの問題をヒュームはどのように直視するのか。

彼はまず所有に関する有名な定義を与える。「所有とは、ある人物とある事物との間に存して、正義と道徳的公正の法則を犯すことなしに(当)該人物に(当)該事物の自由な使用と所持を許し、他の人物にこれを禁ずるような関係」である (property may be defined, such a relation betwixt (*sic*) a person and an object as permits him, but forbids any other, the free use and possession of it, without violating the laws of justice and moral equity .).

この定義は二つの部分からなる。第一の部分は事物を所有する本人についての記述、すなわち「ある人物とある事物との間に存して」、「(当)該人物に(当)該事物の自由な使用と所持を許す」という記述であり、当該人物が得る情緒の問題として理解できる。第二の部分は本人以外の他人についての記述、すなわち「正義 (justice) と道徳的公正の法則を犯すことなしに」、「他の人物にこれを禁ずるような関係」であり、ここから他人との関係についての新たな議論が展開される。

所有に関して他人との関係が問題になるとすれば、事物の所有はその財の所有者だけで完結する行為ではないことになる。しかし、所有とはある人間がある財を排他的に独占することである。このときなぜ他者との関係が顧慮されなければならないのか。言い換えれば、ある人間がある財を独占するこ

とに関する他人の情緒が問題となるのか。ヒュームはこれを正義の問題として考察する。

ところで、正義は快が産み出した有用性に基づくという議論が、ギリシャ哲学（主としてプラトン）以来の倫理学の伝統から離れていることは注意しておく価値がある。たとえば、プラトンは『ゴルギアス』において、快と善（正義にほぼ対応）の相対的同一視を批判し、人間にとって真に有用なものは徳であり、快は徳よりも下位に置かれなければならないと論じた。そこには善が絶対的・客観的な存在であるというプラトンの形相的発想が見られるのだが、ヒュームはそれを逆転させているのである。したがって当然の帰結としてヒュームは形相を認めることはない。

当時、正義に関する有力な議論はトーリーの保守主義の思想的支柱であった自然法思想であった。自然法思想は、万物が自然本性に基づいて存在するというストア学派の考え方をその始原とする。問題は自然本性の解釈であり、ストア学派はそこに「神のロゴス」を求めた。正義もまた神のロゴスを教師とする自然の学校において教えられ、したがって、人間は正義を自然なもの・当然のこととして受け入れることになる。これはもちろんヒュームの立つ立場ではなく、それゆえヒュームは自然法を否定したといわれることもある。しかし、自然法思想にはもう一つの側面、すなわち自然本性に基づく経験に従うことをもって倫理的とする（ルソーに代表される）考え方、があり、この点においてはヒュームがその一角を占める英国経験論の思潮と一部ではあるが重なってくることになる。したがってヒュームが自然法思想を全面否定したということは言いすぎであろう。

さて、人間は自分の行為に対して情緒（自負、自卑）を感じる。同時に他人もまたその行為を観察することである印象を持ち、自負、自卑を持つ。自負の場合にはその行為は容認され、正当性が賦与される。自卑の場合は回避されるべき不当な行為として認識される。次にその行為と類似の行為がなされた時には、以前の行為から得た印象に連続する類似の印象が得られ、推論

によって容認・非容認が決まる。こうした行為の観察とそれに伴う情緒が繰り返され、経験されることを通じ、容認できる行為としての正義・そうでない行為としての不正義が醸成されるとヒュームは考えた。したがって、特定の行為はそれが正義であるから当然の結果として快情緒が生み出されるのではなく、快情緒が得られるという経験の継起によって正義として認識されるのである。結局、正義もある観念である以上、対応する印象がなければならぬ。このため正義の源泉は情緒の中に求めなければならず、その意味で自然法思想も修正されるべきものなのである。

このように考えると、正直であるということ、すなわち自分自身の情緒に動機づけられた行為は正義にかなうように見える。しかしこれには条件がある。自己の情緒に従うということはそれだけ「私的な利害 (interest)」や「自愛 (self-love)」に拘泥する可能性が高くなる。これらに拘泥した行為は、はじめに正義と容認された行為からわずかつづ乖離し、それに伴い類似性を失って行く。こうして正義の観念との連結が失われ、逆に不正義との連結が強くなる可能性がある。我々が経験から知ることとは「自愛は自由に働く時、我々を正直な行動へひきつけるのではなく、かえって一切の不正義の源泉」となるおそれがあるということだろう。ヒュームは正直であること否定的に見ているわけではないが、それは自愛を制御し抑制できるときに限って人性と融合するのである。いずれにしろ、正義が人智の外側から賦与されるとは考えられず、原生的な正義の源泉を見出すことができないばかりでなく生得的 (innate) であるはずもない。

4 - 3 正義から社会へ

しかし、上記の正義はあくまで個人の経験・知覚の中から構想される正義であり、換言すれば、個人の印象と観念にしたがう正義にほかならない。したがって、次に個人の正義はいかにして社会全体の正義に昇華されるのかという倫理的側面に目を向けなければならない。

人間は種々の行為を通じて快・不快、自負・自卑を得ながら生きている。ところが人間には単独で快・便益を獲得するだけの「武器も力も、その他の自然的能力も、極めて多くの必要に何らかの程度で応じ得るほどのものは、何一つあてがわれていない」。ライオンは肉食動物だが、「その体格や気性に、その敏捷や勇氣に、その武器や力に目を向けると、(肉体的な)利点と(獲物を得るといふ)要求とはつり合いが取れている」。人間はそうではない。それは人間が感じようとする快・便益の範囲が広いからである¹³。

このように人間には能力の限界があるにもかかわらず、「要求に対して利点が少ない人間が万物の霊長」であるのはなぜか。ヒュームはここに社会(society)の源泉を見出すのである。なぜなら社会は個人の能力を統合し、分業を可能にし、相互扶助を可能にするからである。「ひとえに社会(society)のおかげ」で人間にとって快・便益をもたらす。快・便益をもたらすものは自負を産む。

一旦、こうした社会の利益・便益に気づいた人間は、社会を攪乱させ不快・損害を生じさせる要因を除去する。同時に、それらの大半は事物に起因すること、つまり「物財(事物と同意)が遊動的で、ある人物から他の人物へ容易に推移するところから」生じることを経験から知る。そのため事物の所有に安定性を与え、獲得した事物を「平和に享受させてお」こうという「共通利益の一般的な感覚」(黙約(convention))に到達し、原始契約(Original Contract)を作ろうとする。

よって、原始契約は人間集団としての社会を形成する原則というべきものであり、近代的な意味での契約ではない。また、ヒュームは近代国家の基盤とされる社会契約とも厳格に区別しており、「忠誠も誠実も……人間社会の

13 同様の指摘が後にスミス『グラスゴー大学法学講義』や『国富論』においてなされている。あらゆる生物の中で人間だけが、色彩や形など生存には必ずしも必要ではない財の属性に価値を求める傾向がある。このため、たとえ自然から十分な食料を得ることができたとしても欲求が満たされることはなく、人間の欲求は天賦の資源に比して「限度も限界もない」。

明白な利益と必要とを理由として、人類により守られているように見受けられ、「為政者に対する忠誠ないし服従の義務を、誠実な意思や尊重の義務によって基礎づけたり、各人を政府に服従せしめるようなものはその同意であると想定したりなどする必要」はないと論じた。原始契約は「非常な利益を生じているあの通商や取引の安全が全く不可能になるから」生じるだけである。

ということは原始契約を人間に動機づけるのは通商や取引による利益だということになる。いうまでもなく通商・取引は人間の自発的な財貨の交換過程であり、よって財の交換の前提である「所有（の安定）観念」（その根底には事物を所有するときに感じる印象がある）と、「社会（の安定）観念」（その背後には相互扶助から得る印象がある）の間に、何らかの考察されるべき関係がなければならない。

事物の関係にはいくつかの種類があるが、ここで問題になるのは「所有（の安定）観念」が原因となり「社会（の安定）観念」を帰結させるような因果関係（cause and effect）である。しかし、因果関係もまた別個の観念であるから、それに対応する印象がなければならない。因果関係として模写される印象とはなにか。

ここで有名な恒常的连接（constant union）という考え方が提示される。恒常的连接はヒュームの体系中、もっとも重要な概念のひとつであり、経験の中で「似通った事物がこれまで常に似通った接近および継起（succession）の関係に置かれていたこと」を含意する。これに従えば、因果関係は「その事物が他の事物と過去のあらゆる事例において恒常的に接続していたと告げる経験」に他ならない。要するに因果関係は経験的な諸関係であり、観念と観念の間の必然的な結合ではないのである。しかし、恒常的连接は経験の多寡によってその程度が異なるだろうから、恒常的连接に基づいて推論された観念である因果関係にもその程度において強弱が生じる。そして多くの経験に基づく恒常的连接を習慣（custom）、習慣に支持された強固な因果関係

(生氣のある因果關係)を信念(belief)と名づけた¹⁴ ¹⁵。

例を挙げよう。ピサの斜塔の頂上から投げた錘は地表に落下する。この実験を見た人は、自分の経験の中から類似の事例(机からペンが落ちる、木からリンゴが落ちる等)を想起する。そうした事例・経験が十分に多ければ、事物は高所から低所へ移動する(落下する)という原因と結果に関する觀念が作られる。これが因果關係である。「経験の唯一の直接的な効果は觀念同士を連合すること」である「信念は觀念の連合から起こる」。しかし、以下の二点に注意が必要である。第一に、この因果關係は事物を地表に向けて落下させる何らかの力、性質、意志が存在することを意味しない。因果關係はあくまで個人の印象から導かれるもので「単に心中の出来事」である。第二に、事物が地表に向けて落下する必然性はない。なぜなら落下という経験が多かったということは、「落下しないという事態を経験しない」という経験とは異なるからである。この意味で因果關係は常に蓋然的であり、必然的因果關係はありえない。

このように、個人の経験とそこから形作られる恒常的連接によって蓋然的因果關係として記述される所有とは、結局、「その人間に關係ある」ことである。また、そこから敷衍して社会の安定・維持との關係が生じるならば、所有觀念は単なる事物の歸屬の問題にとどまらず「道德的關係で正義を根底とする」という倫理的要素を持った觀念である。

ここでいう道德的關係は、他人との対峙によって形成される情緒に基づき個人間の關係を規定する觀念である。換言すれば、個人間の安定的な關係を維持するべく人間相互に作用する心的關係である。これはちょうど、事物に

14 觀念の恒常的連接に類似した考え方はパークリー『人知原理論』(1710)によって一部論じられているが、パークリーでは連説をもたらすのは神の力であるとされる。

15 恒常的連接は、多性(個別の経験)から一性(連合された觀念)への橋渡しとも言える。つまり一性はアプリアリに与えられた多性の統一原理ではない。この点はヒュームの思想において決定的に重要な意味を持つ。可感的なものと異なる可知的なものの存在を究明することがギリシャ以来の西洋哲学の根本課題であったが、ヒュームはそれを否定した。古典的な形而上学がヒュームにおいて終止したと言われるゆえんである。

対峙することによって情緒が生じ、事物と当該個人の関係が規定されるのと同様である。したがって、道徳的關係は人性の外部から与えられるものではない。快・便益の感覚、自負、情緒などに起因するものであり、利益を得ようとする所為を通じて形成され共有される情緒それ自体なのである。こうして、所有は社会を成立せしめる根幹として機能することになる。

『人性論』は、その書題が示唆するごとく人間に視線が向けられていた。そして社会は人性というレンズを通して観察される。その意味では、ヒュームはシャフツベリやハチスンらに代表されるように仁愛 (benevolence) に依拠する利他説によって社会の成り立ちを考えようとはしない。ヒュームにとっては人性と社会は連続するのであり、社会と人間はともに人性に包含され、社会は人間の経験と知覚の中に存在する。しかしだからといって、ホブズやマンデヴィルのように人間の利己的側面を過度に強調することはなかった。個々の経験に由来するという意味では利己的だが、それは決して社会の中で孤立するものであってはならないのである。このため、ヒュームには「見えざる手」は不要であったことはもちろん、キリスト教神学的倫理観もまたあらゆる局面において徹底的に排除されることになる。

こうした経験主義的道德理論は後にスミスに受け継がれたことは周知のとおりであるが、両者の間には看過すべきではない相違があることも確認しておく必要がある¹⁶。たとえば、スミスは利己心の発露の結果は自然法思想に基づき政府や司法制度によって解決されるべきだとしたのに対し、ヒュームは社会を構成する人間の所為の中で内生的に制御されると考えており、むしろそこに社会の安定メカニズムを想定した。ヒュームによれば政治学や経済

16 ヒュームはスミスの先駆者として位置づけられ、両者とも自愛や利己心の役割を積極的に認めている。「自愛」を無条件に容認しないヒュームの主張は『技芸の洗練と進歩について』で明確に述べられている。「自由思想家的な立場に立つひとびとは悪徳に属する Luxury をさえほめそやし、それを社会にとりこの上もなく有益であるとしている。」この意味で Schmicking(2004) などが主張するように、シャフツベリやハチスンらの利他説の影響が大きい。

学等の社会科学は「社会を結成しかつ相互に依存する人間を考察する」ものである。他方、「人間のような不完全な被創造物」を考察しようとしたスミスは、社会には人間の知覚できない部分があることを「見えざる手」と表現し、これによって社会は予定調和のもとに置かれるのである。

安定的な社会を求めるといふ点ではヒュームもスミスも同様だが、ヒュームにおいては（原始契約を通じ）人性が社会を安定させるとしてあり、人性に信頼を寄せている¹⁷。他方、人間の意志の及ばない見えざる手に言及しているという意味ではスミスの議論には理神論的な展開が混在している。もっとも、見えざる手が何であるかを知ることなく自分の知覚にしたがって行動するというスミスの人間観そのものは、経験主義的的道德理論を徹底させたとはいえる。いずれにしろ、ヒュームとスミスは単純に連続しているわけではない。

しかし、現代的観点に立てばヒュームの議論にはやはり限界を感じざるを得ない。個と全体の間を生じる緊張関係こそが社会科学の科学としての存在意義を与えるというのが、ロビンズ以来の現代社会科学思想の典型である。事実、人間の欲求が資源の範囲内にとどまるのであれば、希少資源の配分法則を解明するという経済学の重要な課題は存在しない。私的な価値（個人の欲求）と公的な価値（資源の希少性）、私的善と公共善、個人の利益と全体の利益、個人の意志と社会の意志等々は、いずれも社会が個人の集合体ではないことを意味する。ヒュームにおいてはこうした緊張関係は必ずしも明確ではない。

実際、スミスの方法論が経済学に幸運をもたらしたことは否定できない。ヒュームの描く社会では公共善や正義が個人間に作用し社会を成立させる引力になるが、ちょうど万有引力が力学的均衡をもたらすように、こうした社

17 過激な懐疑論者・無神論者として見られていた反面、プフレル伯爵夫人やルソーとの出会い・決別などのエピソードから窺えるようにヒュームは基本的に「人の好い」人間であった。

会は安定的・静学的である。したがって、個人間で利害が対立する状態、つまり、正義観念が共有される以前の状態から正義が形成される動学的メカニズムは明らかにならない。むしろ、そうした機械論的議論をヒュームは嫌悪した。

一方、スミスは情緒の範囲を禁欲的に限定することで、逆に個人間の調整メカニズムとしての市場に視野を広げた。それは機械論的社会論への接近もあり、おそらくヒュームの受け入れるところではなかっただろう。ヒュームの思想はスミスのそれに優るとも劣らないが、後者が経済学の父として広く記憶されているのに対し、ヒュームは彼自身としてよりもスミスの先達として語られることが多いのも首肯できるところである。

このことはヒュームの思想を近代形而上学のそれと対比することによっても裏づけられる。つまり、ヒュームにおける個と全体の緊張関係の欠如は、それ以前の思想展開に強く影響を受けていたということである。たとえばライプニッツにおいては、個が他から区別されるためには、それがすべて他者との差異を示していなければならない。つまり、個はその存在の内にすべての他を内包する。個の中に全があり、また一の内に多（他）が含まれる。とすれば存在において個と他あるいは全を区別することに存在論としての意味はない。この視点は個を有限、全を無限としても再築可能であり、その場合に有限の中に無限を見、無限を見ようと欲すれば知覚はそこに神を見とした近代形而上学に通じるものである。経済学的な発想・社会科学的発想とヒュームの間懸隔は決して小さくないことは、形而上学は否定したヒュームにおいてもなおその影響からは無縁ではなかったということの意味する。さらにいえばヒュームの没年と「諸国民の富」の発刊年が同じであるという偶然も思想史的の皮肉な事実であり、かつ、必然であったのかもしれない。

節末にあたり、これまでの議論を要約しておこう¹⁸。まず、人間は事物の

18 本稿の目的は流動性という概念の成立の過程を追求する中で、貨幣あるいは流動性が社会の中でどのように位置づけられうるのかを問うことであった。この問題は一方では

有用性、便益に起因する情緒、つまり快・不快を得る。情緒の模写としての観念にしたがって、人間は事物と事物、事物と自我を関係づけ、知識が構築される。事物に対する知覚＝事物の便益を介して事物と自我と関係が認識される。ところが人間社会の現実のもとでは、事物の便益を享受するにはその所有・占有が必要である。言い換えれば、所有・占有が担保されることが事物の便益を享受できる必要条件となる。しかし、自らの所有・占有を担保するためには、他人の所有・占有を担保しなければならない。ここに所有・占有の侵害を許容しない相互の黙約が交わされ、これが正義を形作ることになる。

5 流動性観念

5 - 1 所有・分業・交換

所有と社会の因果関係が確立されたとしても、それが黙約である限り社会の中で人間が何の障害もなく生きていけることが保障されるわけではない。ではどうすればよいのか。この点についてヒュームは必ずしも明確に述べていないが、彼が思索した当時の社会状況を踏まえてみれば、また、ヒュームの他の著作（主として『政治論集』）を検討すれば、彼の考え方はある程度想像できる。以下、この点を詳しく検討しよう。

ヒュームは産業革命前夜の社会の変化に対して敏感であったが、彼はそこから「要求に対して利点が少ない人間が万物の霊長」でいられるもう一つの要因に気づく。それが分業であった。彼は分業（division of labour）を、所有やそれに伴う正義の確立と併せて、自然界における人間の弱点が補完する

経済政策手段や効果といった観点から論じられ、他方では我々が貨幣を我々自身にとって必要なものとして受け入れる理由を問うという方向に沿った議論がなされてきた。Frankel(1977)は前者のような立題を「国家活動の道具としての貨幣」、後者を「社会的信頼の象徴としての貨幣」と呼び、二つの議論の間に方法論上の「対立」を見た。

ものと考えた。自然界の中で「人間の力は小さすぎ」「個々の技術は不完全であり」「個人が力を用いる程度はさまざまである」が、社会が形成されれば「相互援護によって我々が運命や偶然にさらされることは少なくなる」。生存に必要な事物を消費、消費のために所有することによって運命や偶然の暴力から逃れ、安定を得ようとするとき、不完全な技術しか持たない個々の人間が相互援護を行う。つまり、分業とは人間が社会の中で異なる役割を担い相互便益を及ぼしあうことである。キリスト教的神学では一人一人の人間が世間で果たすべき役割を、創造主である神から人間界に付与された使命（mission）と考える。神の絶対的な存在を認めるとすれば、誤った使命が割り当てられることはありえず、それは絶対的知識に属する問題である。ところがヒュームは人間の力、技術、相互援護など観察（経験）に基づく印象から分業という観念を導いている。

しかし、この点に関するヒュームの議論を詳しく検討すると、そこにはいくつもの因果関係が多層的に関わっていること（言い換えれば複数の観念連合が重なりあっていること）に気づく。この多層化された因果関係を別個に整理すると以下ようになる。

第一の因果関係は、所有観念に関わる因果関係である、前節において、事物を費消する必要性（これは印象である）から所有観念が導かれ、それが社会の安定を目的とした黙約となることが示された。これを第一の因果関係と呼ぼう。

第二の因果関係は分業観念に関わる。事物の費消が必要とはいえ、人間は固有の不完全性から逃れられない。したがって、相互に事物のやり取りを通じて費消が可能となることを知る。これが便益・快が生じることを知った人間はそれを相互援護観念に模写する。相互援護観念は一人一人が種々の程度において自分の力を用いることを促し、分業観念に至る。これを第二の因果関係と呼ぼう。

さて、この二つの因果関係は次にどのような複合観念を形成するのかを考

えよう。人間が所有する事物を相互にやり取りすることは古来反復して観察されてきたことであり、これは贈与 (gift) や交換 (exchange) としてある觀念に結実している。言うまでもなく、近代社会においては交換が支配的であるが、そのことを上記二つの觀念そしてヒュームの体系の中から論証することができるだろうか。これを考える際には、道徳理論、すなわち人性が社会を構成する際に出現する正義の体系についての理論、が役割を演じることになる。

事物のやり取りによって費消の必要性や技術の不完全史を克服するには、事物の所有権が円滑に移動しなければならないが、それを担保する条件としてヒュームは3つを挙げる。つまり、所有権の安定・所有権の転移・約定 (promise) の責務、である。

このうち所有権の安定については先述のとおりであり、第一の因果関係に関連する。所有の転移は、贈与・交換を問わず、所有権の安定を伴いつつ個人間で事物が移動できるということを意味する。また、約条の責務は所有権の転移に伴い何らかの追加的責務が発生する際に、それが履行されうる保障である。

ところで、所有権觀念にはそれが基づく印象があるが、それは事物を人々が占有するという観察に由来する。事物が占有利用されている事実が反復的かつ継続的に継起すること、そして事物を安定的に占有することが自身を含めて人間に便益をもたらすと感じることを通じて、所有権という新たな觀念が生じる。また所有権の移転はそれを観察することができる可感的印象に基づいている。

約定についても黙約と厳格に区別しなければならない。黙約は人性に基づき、快・不快の結果として形成される責務であり、自然的 (natural, naturally) である。他方、約定は「責務の中からある表示形式に従って」、他人に対する行為の促進・制限として義務化されたものである。したがってそれは自然的ではなく作為的 (artificial) である。

これら三つの条件を考慮すると、贈与と交換の相違が明確になる。すなわち、所有の安定意と所有の転移という二条件の扶助のもとに所有と分業から導かれる複合観念が贈与であり、約定の責務を加えた三条件から導かれるのが交換である。両者の相違が対価支払いの有無にあることを考えれば、この区別はおのずと明らかだろう。以上の議論を表したのが図1である。

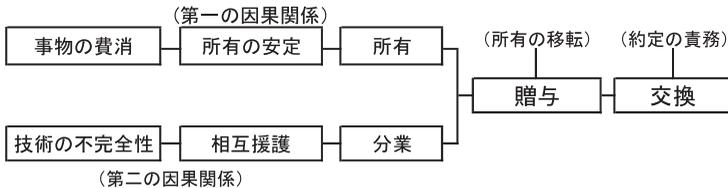


図 1

我々はこうした図式の中から次に流動性観念を導こうと試みるものであるが、その前に三つの点について補足しておきたい。

第一に、ここで導かれる交換観念は、物々交換に限定されるものであり、貨幣交換には直結しない。なぜならこの交換観念が基づくのは、必要な事物の費消とその事物の自給能力欠如であり、あくまで事物と人間の関係の中に議論がとどまっているからである。

第二に、両者の相違に関して約定の存否が決定的であるが、これは責務（obligation）と義務（duty）の相違と言い換えてもよい。たとえば、親子に食物を贈与するのは人性に基づく自然な行動であり、それが親に快をもたらす。同時に、親としてそうした行為を促されるという意味で親自身にとっての責務となる。また、子が親に恩返しをしたとしても、それは別個の贈与が連続的に継起したにすぎない。しかし、農民と漁民がそれぞれの収穫を交換するときには、対価の引き渡しという一定の表示形式の中で相互に行為を制約することになり、これが義務である。したがって、義務は責務の部分集合であり、責務を果たすことが義務を果たすとは限らないが、義務を果た

すときは責務も同時に果たされる。ここからヒュームは責務が自然的であるのに対し、義務は作為的であるとした。

第三に、上の点から導かれることであるが、社会という観点から見たときに贈与に対して交換が支配的であるのは、換言すれば、義務・約定が責務・黙約に対して優位であるのは、約定が「人間の利害関係の許可」であるからである。人間の交流・交友（つまり、社会的関係）は、利害に基づく交流と利害に基づかない交流がある。後者は人性に直結しており自然的である。しかし、利害に基づかない交流が当該人物の限られた周囲にのみとどまらざるを得ないとき、そこに技術的不完全性を補完するために接触が必要な他人をすべて含むことは不可能である。よって、他人にも理解可能な一定の言語形式にのっとった「当該行動を履行する決意を表明」するための約定に従うことが有利になるのである。この意味で約定は黙約に「新たな動機を創造する」これを交換という文脈に置き換えれば、交換は贈与に新たな動機を追加することになる。すなわち、交換に関わるものは「誰も直ちに、自己の利害に依って自己の約束を遂行するように束縛され」、もし対価を支払うという約定の「履行を拒めば、もはや再び信頼される期待」を持ちえない。贈与は交換に変容することで道徳性を帯びるのである。

第四に、こうしたヒュームの理解は自然法思想と対照的である。たとえばロックは『統治論』において所有について「自然状態にはそれを支配する自然法があり…理性に問いかけてみればすべて人間は平等かつ独立しており、他人の生命、健康、自由、所有物を侵してはならないことはだれにも明らかなのである（著者訳）」と述べ、所有の安定性は「唯一・全能・無限の知恵を持つ創造者（＝神）」によって達成されるとした。むろんロックは自然状態が直ちに実現されるとは考えていないが、その根本において神を想起していることは、ロックが大陸合理主義思想の影響を受けつつ経験論を展開したことを示す。この点、パークリーやヒュームと決定的に異なっている。

5 - 2 交換の継起と流動性観念の捏造

上記のようにして人間は交換という社会的メカニズムの観念に到達する。ここでいう社会的とは、当該人物の固有の状況にのみ依存して起こる幸田王、言い換えれば人性に基づく自然的行動、ではなく自我と他我の関係、約定を伴う関係に制約された行動であることを意味している。しかし、先に触れたように、この議論は事物の直裁な費消を起点とするものであり物々交換に留まるものであり、また、個別の交換に関する議論であるから、すべての事物の移動が交換によってなされるという意味での一般的な交換を含意することはない。つまり、物々交換や贈与がまれな現象であり、交換が常態化しているという通常人間が想定するような状況を直ちに意味しない。したがって、我々が考察の目標としている流動性という概念を導くことができないことを物語っている。

しかし一旦交換観念を手に入れれば、現実の経験界を観察することで交換観念に基づく内省印象を得ることができる。その時、容易に気づくことであるが事物と事物のやり取りが一回限りでなく時間的に連続して起こることを知る。もちろん、贈与についても同様の観察を得るだろうが、前段で述べたような交換の贈与に対する優位性、そして交換と贈与の区別が約定であることを考慮すると、結局、連続的な交換の観察は約定の継起として知覚されるだろう。このような交換・約定の継起を観察するとき、個々の交換・約定から何か「新しい推理ないし推断」が導かれるのではなく、「単に過去の反復」としての習慣として認知する。

しかし、知性は単純に習慣に支配されることを望まない。交換・約定の継起を根拠づける何か別の観念を生み出すことによって習慣と知性の対立を緩和しようと試みる。この結果、交換の継起は実際には個別交換の連続にすぎないのだが、あたかも交換を契機させる別のメカニズムがあるかのように考える。これが市場という新しい観念を生み出す。同時に、交換の背後にある約定の継起についても、約定の履行を可能とするメカニズムを想像する。換

言すれば対価の支払い可能性であり、これが我々の求める流動性に他ならない。

ある交換に際して、ある事物が対価として支払われたとしよう。これはその交換限りの問題なのだが、もし同様の交換が反復され習慣化しているときには、人性は当該事物が未だ実行されていない、そして実行されるかも不明の将来の交換に関しても対価としての支払いが可能であるという想像を引き起こすだろう。つまり、あたかも事物の内在的屬性としての流動性が存在し、交換を可能にする一種の力能として認識してしまうのである¹⁹。

しかし、繰り返し述べているように、交換に動機づけるのは費消と技術の不完全性という人性に関わる要因であり、事物の問題ではない。そして、あらゆる事物があたかも交換の継起の中に組み込まれるような錯覚を引き起こし、流動性という新たな観念を産む。しかし、流動性は何らかの直接的印象を持たないから、本来の意味での観念ではない。ヒュームの言葉を借りればそれは捏造された観念である（図2）。しかし、たとえ捏造であれ、それによって人性は知性との間の矛盾を回避できる良い大きな便益を得ることができるのである。

流動性が約定の継起によって観念されるものだとなれば、そこに実体（substance）を問うということには意味はない²⁰。ヒュームによれば「我

19 狭義には交換の可能性を表すから、Menger(1892)、Frank(1937)が言及する販売可能性とほぼ同義といってよいだろう。また、ケインズやバジョットが論じた現金を入手する力とも略々同義である。

20 むろんここでいう実体（substance）は基体としての実体であり範疇としてのそれではない。つまり主語となって述語とならず、他の概念の助けを借りずに理解でき、また、目的も原因も持たない。ヒュームは実体観念は「内省の印象から来なければならない。しかし、内省の印象は…情緒乃至情感となる…個々の性質の観念と別個な実体観念はなく、実体について…これ以外の如何なる意味もない」とした。ここではデカルトやスピノザの議論はもちろぬ複雑観念としての実体を認めるロックも否定された。パークリーも実体を否定しているが、彼の議論は実体（あるいは機会因）を考慮することによって「人間の心が神の摂理から遮蔽され、…神を一そう遠く隔絶する」ことをその理由とする。この意味で彼の議論はそれを主観的観念論でありデカルトやライブニッツの到達点ということもできる（シュベグラール(1969)）。ヒュームがパークリーの後継でありえるのは後者を英国経験論者として位置づける場合に限られる。

々は、屢々出会う数個の事物の間に類似をひとたび見出してしまえば、量及び質の程度にどれほどの相違を観ようと、その他の相違が事物の間にどれほど現れようと、すべての事物に同じ名前を当て嵌める。そしてこの種の習慣を獲てしまったのちは、この名称を聞けば同じ名称を有する事物中の一つの観念が心に蘇り、想像はあらゆる特殊な事情及び割合を持ったままで該観念を想う。そして名称を聞いたからと言って、それに基づいている個別の観念、ひいては個別の印象を「すべて蘇らすことは不可能である」。

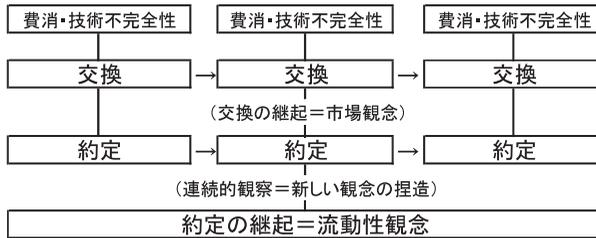


図 2

流動性も「想像によって接合され、かつ、特定の名称を設定された」観念の集合である。それをもって交換の実体、交換の本質といった議論を行うことはあまり意味がない。事実、流動性という概念が浸透し始めた19世紀後半以降を見ても、交換や対価支払いの仕組みは劇的に変化しており、ことに近年の社会の情報化の中で我々が壮年する流動性は、バジヨットが思い描いた流動性とは似ても似つかない。このこと自体が、すでに流動性が種々の印象・観念の集合体に賦与された名称にすぎないことを示している。名称にとって重要なのはそれが集合体を表す唯名性にあるのであり、名称に対応する観念が実体として存在するわけではない。

こうした意味での流動性が心に観念された後に、ある事物を観察したとしよう。当該事物からどのような印象が得られるかは、当該事物が交換に関わる蓋然性に依じて変わる。たとえば林檎が食料として観察されるのであれば

「甘い」といった単純印象が生じる（この種の印象を感官と呼ぶ）。しかし、それが果物店の店頭に置かれている、他人が持っていてそれをほしいと思っている、等のように何らかの形で交換との接点を持てば、先に心に生じた流動性観念に制限された内省の印象が引き起こされる。その結果、その林檎が対価として用いられる、言い換えれば林檎を持って約定が履行される蓋然性、という新たな観念に到達することになる。

よって、あたかも林檎に流動性という属性が帰属するように見えるのだが、交換観念を通して林檎を観察するから、林檎のうちに流動的が知覚されるのである。

6 結 論

我々は交換経済社会という言葉を多用する。市場経済社会と呼び替えてもよいだろう。ここには、交換や市場を通じて、人々が他者との依存関係を構築していくことを通じて近代社会が形成されていったとの理解がある。そして、この交換や市場の機能をより高めるために、貨幣が登場したと説明されることが多い。

このような理解が正しい理解かどうか、換言すれば、貨幣や市場、交換という部材から説き起こして全体像である社会を認識するという方法論が、人間と社会の関わりを理解する上で効果的であるのかどうかは議論の分かれるところだろう。ただ、こうした方法論に従う場合、交換や市場、貨幣が社会に及ぼす力能の存在を論じることは可能だが、社会を構成する主体としての人間がそのような交換経済社会・市場経済社会・貨幣経済をどのように認識するのか、その種の社会に対して我々はどのような意識を抱いているのだろうかにははっきりしない。しかし、人間は長期にわたって社会を維持してきた。ここから想像するに、大多数の人々は社会を維持することによって、失うには犠牲が大きすぎる便益を得ているはずである。円滑な交換過程の確立がそ

の便益の一つだろう。このため交換過程を維持しひいては社会を維持し、最終的に人間の利益を守る集合意志が正義となったと考えられる²¹。

正義は人々がそれに従おうとするルール（暗黙・明示を問わず）に具体化され、ルールの総体は制度を産む。そして、交換経済社会では、正義は所有関係の確立に集約される。また、所有とはある事物を自由裁量の支配下に置くことであり、他者の裁量を排除することであるから、他者に対して自己の裁量を行使することは反正義となる。流動性も同様の文脈から導出される。ただ、注意しなくてはならないのはそれが観念の集合であり、決して財や交換の本質や実体に繋がる概念ではないということである。

われわれは流動性を観念連合として理解するところに到達した。しかし、重大な問題がまだ残されている。第一に、流動性を観念連合とする理解に立ったとき、流動性には何らかの実体を見出すことができるだろうかという問題である。第二に、流動性と貨幣の関係を解明することである。もし流動性が正義の発露であるのなら、原始共同体が交換経済・市場経済社会へ移行していったのは、共同体の紐帯をより強固にし、安定した社会を実現させる自然な推移であったといえる。もしこうした社会を資本主義的と呼ぶのであれば、それは共同体の解体を意味するのではなく、逆に共同体を完成させる。この意味で流動性と貨幣の関係を考えるということは、流動性の正義を社会がどのようにして実現させるかという問題にわれわれを導くことになる。

21 歴史小説家海音寺潮五郎氏は『武將列伝源平篇』の中で「（源頼朝が創始した）政治形態が…長きにわたってつづいたのは、それが当時の現実の社会状況、経済状態によくマッチして当時の社会を形成している最も強力な単位であった在地地主（武士）の權益を承認し保護をするものであったから」（傍点筆者）と述べる。本稿の趣旨と重なる部分があり興味深い。

参 考 文 献

- アダムスミスの会(監修), 1993, 『アダム・スミス哲学論文集』, 名古屋大学出版会
- 今村仁司, 1994, 『貨幣とは何だろうか』, 筑摩書房
- 伊勢俊彦, 2001, 「ヒュームの道徳哲学における規範的コミットメント」, 京都哲学史研究会報告
- 岩崎武雄, 1975, 『西洋哲学史』(改訂版), 有斐閣
- 大塚久雄, 1955, 『共同体の基礎理論』, 岩波書店
- A. シュベグラー, 1969, 『西洋哲学史』(谷川徹三・松村一人訳), 岩波書店
- D. パウチャー・P. ケリー(編), 2002, 「社会正義論の系譜 - ヒュームからウオルツァーまで - 」, 飯島 昇藏・佐藤 正志 訳
- 量義治, 2005, 『西洋近代哲学史』, 講談社
- 増永洋三, 1981, 『ライプニッツ』(人類の知的遺産38), 講談社
- 古賀勝次郎, 1999, 『ヒューム 社会科学の基礎』, 行人社
- 壽里 竜, 2000, 「ヒュームにおける文明社会と情念」, 『イギリス哲学研究』第23号
- 杖下隆英, 1982, ヒューム, 勁草書房
- 吉沢英成, 1994, 『貨幣と象徴』, 筑摩書房
- Bagehot, W., 1873, *Lombard Street: A Description of the Money Market*, Liberty Fund
(<http://www.econlib.org/library/Bagehot/bagLom.html>) 上の公開テキストおよび『ロンバード街』(宇野弘蔵訳 岩波書店)
- Balen, M., 2003, *A very English Deceit, Fourth Estate*
- Berkeley, G., 1710, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Akamac E-Text Link(<http://www.maths.tcd.ie/~dwilkins/Berkeley/HumanKnowledge/1734/HumKno.html>) 上の公開テキストおよび『人知原理論』(大槻春彦訳 岩波書店)
- Cavalcanti, R., 2004, *Liquidity, Money Creation and Destruction, and The Returns to Banking*, Working Paper Series no. 394, European Central Bank
- Cavalcanti, R., and N. Wallace, 1999, "Inside and Outside Money as Alternative Media of Exchange", *Journal of Money Credit and Banking* 31
- Chang, R., 1999, "Comment on Private Money", *Journal of Money Credit and Banking* 31
- Cooper, G., 2008, *The Origin of Financial Crises*, Vintage
- Caffentzis, G., 2001, "Hume, Money, and Civilization or, Why Was Hume a Metalist?" *The Hume Studies*, Vol. XXVII, no. 2

- Eagleton, C. , Williams, J. , 1997 , *Money A History* , The British Museum Press
- Frank, F. , 1937 , “ Capita, Interest, and Rent ” in *The theory of Distribution, Capital, Interest, and Rent* , Sheed Andrews and McMeel, Inc .
- Frankel, S. , H. , 1977 , *Money: Two Philosophies; The Conflict of Trust and Authority* , Oxford
- Hicks, J. , 1946 , *Value and Capital, second edition* , Oxford (first editionは1939)
- Hicks, J. , 1969 , *A Theory of Economic History* , Oxford
- Hill, C. , 1971 , *Reformation to Industrial Revolution - The Pelican Economic History of Britain Vol.2* , Pelican Book
- Hume, D. , 1740 , *A Treatise of Human Nature* , Project Gutentag (<http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/trthn10.txt>) 上の公開テキストおよび『人性論(一)～(四)』(岩波文庫, 大槻春彦訳)
- Hume, D. , 1752 , *Political Discourses, Essays, Moral, Political, and Literary* , Liberty Fund (<http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL24.html>) 上の公開テキストおよび『市民の国について(上・下)』(岩波文庫, 小松茂夫訳)
- Menger, C. , 1892 , “ The Origin of Money ” , *The Economic Journal* Vol. III
- Schmicking, D. 2004 , “ Hume’s theory of Simple Perception Reconsidered ” , *The Hume Studies* , Vol. XXX, no. 1
- Soule, E. , 2000 , “ Hume on Economic Policy and Human Nature ” *The Hume Studies* , Vol. XXVI, no. 1
- Vilar, P. , 1969 , *A History of Gold and Money 1450-1920* , VERSO Edition
- Yeager, L. , 1968 , “ Essential properties of the medium of exchange ” , *Kyklos* Vol. 21 no. 1
- Williamson, S. , 1999 , “ Private Money ” , *Journal of Money Credit and Banking* 31