

David Hume の市民社会論

大野 精三郎

I 主題の意義

本稿は、スコットランド歴史学派の創始者であり、その問題領域の広さと深さにおいて最も優れた一人である David Hume の市民社会についての主要な思想を、その方法と関連させて総括する試みである。詳言すれば、この学派においてはじめて確立した経験的方法を、ヒュームが如何に『社会において結合され、相互に依存する場合の人間を考察する学問』としての社会・政治・経済などの諸領域に適用したか、そしてそれらの諸領域を結合している体系的理論はなにかを問うことにより、かれがそれらの理論から、なにを引き出しているか、また全体の議論が如何なる目的にむけられているかを明らかにすることである。問題は、一見、ヒューム研究の当然の出発点をなしているように思われるが、研究史の示すところは、むしろ反対のことを示している。ヒュームはその死後永く『歴史家』としてのみ知られ、次いでその政治的論文から自然法思想の批判者として、19世紀後半はじめて哲学者として発掘され、カント哲学との関係を通じて問題とされた。最後に20世紀初頭から経済学者として問題にされるに至ったのである。このことからヒューム研究には多くの矛盾と背離が並存してくるようになる。これまでの研究において歴史家ヒュームは、合理的歴史家であり、哲学者ヒュームは合理論批判者であり、経験的方法の創始者であり、倫理学者ヒュームは道德感学派(moral sense school)の一員であり、政治思想においては、保守的性格をもつとされ、経済学者ヒュームは自由主義的経済思想家としてアダム・スミスの直接的先駆者であるのか、あるいは重商主義者として理解さるべきかについて論争されてきた。このことは、ヒュームが青年時代

に書いた方法から社会理論を経て政治社会についての体系的理論『人性論 1739—40』¹⁾が長い間無視され、政治なり経済なりについての短い断片的論文からそれぞれのヒューム像を創りあげているため、個々の領域についての異なる解釈を生み、さらにそれに媒介された全体像が混沌とならざるをえなかった事情を反映しているように思われる。そこで、それぞれの領域でのヒューム解釈をめぐる龐大な研究の集積にもかかわらず、『人性論』を中心として、ヒュームの全体系のうち、市民社会についてのかれの思想の積極的要素をかれの方法から一貫して追求することが近年になってはじめて主題とされるに至ったのである²⁾。

周知のことだが、ヒュームの市民社会の理論は、この学派の他の人々と同じく、道德哲学の一環として論ぜられ、それは理論と現状批判とをふくんでいる。ここでは、この学派におけるヒュームの貢献を明らかにするため、この問題に対するヒュームの方法とかれの理論の基本構造と特徴を明らかにするに止めることにする。

1) 『人性論』のテキストとしては、*A Treatise of Human Nature, being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subject.* edited by L. A. Selby—Bigge. 1846. 大槻春彦訳『人性論』1948—52年を用い、その他の著作は *The Philosophical Works of David Hume.* edited by T. H. Green and Grose 1882. (reprint 1964) を使用し、邦訳のあるものは併記することにする。

2) 1例として J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume.* 1963, わが国では、船橋喜恵『人間本性論』における一道德哲学と政治学—D. ヒューム研究序説』『法政論集』第40号、1967年があげられる。なお、わが国におけるヒューム研究の歴史と現状については、山崎怜『ヒューム研究—その社会科学像をめぐる—』(季刊『社会思想』第2巻第2号、1972年)を参照されたい。

II ヒュームの問題視角と方法

市民社会の理論は、近代資本制生産の勃興に伴う社会における人間関係の規範の研究からはじまったのであるが、この研究は、ヒュームの時代には二つの相対立する傾向を示していた。すなわち、その一方の極である合理論的道德論は、道德内容は事実の永遠な関係であり、この神の法ないし道德法は人間理性の直覚によって自明的に知られると説き、それは、理性に優位を与え理性の命令に従うかぎり、有徳であるとする。そしてこの理性論者たちは神学と結合し、理性は永遠にして不変なもので、神学的起源を有し、それに対して情念は盲目的・欺瞞的であると考えた。Cadworth, S. Clerk などがこれに属する。これに対し対立の他方の極にある Mandeville は、経済活動は人間の情念から生まれることを肯定し、それが逆に社会的な発展の原動力になるとみて、有名な『私人の悪徳はすなわち公益』(private vices public benefits)の逆説をたて、徳への情熱も、この醜悪たる利己心の変形たる虚栄に外ならないことを主張していた。

この二つの理論に直面したヒュームの問題は、合理論的道德論はもはや新たな商業社会の人間関係と行動の規範とはなりえないことを批判するとともに、他方マンデヴィルの逆説を解釈し直し、利己心を道德的にも是認することであった。このばあいヒュームはこの学派の先駆者 F. Hutcheson の道德的判断の基礎は道德感覚という感情にあるという理論を継承し、その基礎のうえで、利己心の是認されうる根拠を提出しようとし、これを方法的にも徹底して遂行することを自己の課題としたのであった。

ヒュームが近代の自然科学的方法の創始者である Newton を模範とし、科学の真の道は『あらゆる結果を最も単純な・最も少い原因から説明することである³⁾』ことを確信し、『最も基礎的な事実である人間の本性⁴⁾』を、その要素に分析し、

その運動の源泉を発見しようとしたのは、かれが自己の課題を徹底的に遂行しようとしたことを示している。このために、合理論的道德論的方法的基礎にまで遡って、その批判が行なわれ、かれの実験的方法がこの学派的方法的基礎としての位置を獲得し、ヒューム以後においてはそれがこの学派の共通的な基礎となったのである。

かれが『知性論』において理性の役割を限定し、合理論的方法に対する懐疑を提起し、『情念論』において人間の行動の源泉は、情念にあることを明らかにし、次いで『道徳について』において、道德的判断の基礎が感情にあることに基いて、そこから市民社会における人間関係と行動の新たな規範を求めたのであった。このばあい方法の一貫性を示すものとして最も注目に価いするものは、ヒュームにおける知覚(perception)の地位と役割である。かれは外的世界についてのわれわれの認識が、各個人の受動的感覚に基礎をおくこと、観念も知覚に残された印象の反映にすぎないことを明らかにし、合理的方法の基礎にある生得観念を明白に否定したのであった。そして外的世界の因果関係は、知覚から生まれる印象・観念が連合の法則、すなわち精神上的『引力』に従って把握される自然必然的な関係に外ならないとしたのである。他方知覚からひき起こされる快・苦(pleasant or painful)の感情は、人間行動の『主要動因ないしは、人間の心を湧きたたせる主要な原理となっている。』そして人間の意思を動かすことのできるものは、この快・苦を展望することによってひき起こされる情念であることになる。ところで、この快・苦の同感⁵⁾は狭く個人に限らるべきではない。もしそうならば、ひとりの人間に対する道德的善は他人に対する悪となるであろう。同感(sympathy)の原理がこの孤立化を救うのである。すなわち、この原理によって、他人の悲しみやよろこびが、われわれ自身の快・苦の感情になるのである。いいかえれば感情によって、知覚の自己に偏る利己性が修正され、他人の感情を知覚することが、人間に共通な道德感情の基礎となるのである。すなわちこの感情の知覚による道德理論の建設こそが、知覚による外的世界の知識の獲得

3)4) *Treatise*. Introduction, p.xxii. 邦訳(1)序論 24 ページ。

と並んでヒュームの全体系の基礎となっているのである。ヒュームは、如何なる行為が、道德感をして是認の感情をひきおこすかという問題を提起して、それに答えて、道德的は是認は、本人または他人にとって有用なもの、もしくは直接に快適なものに与えられると、述べている。正義は、これらの徳のなかで、本人または他人にとって最も有用な徳である。この正義の徳の性質・内容・特徴を明らかにすることからヒュームの社会理論がはじまるのである。

III 「正義」の実現の場としての市民社会

社会的徳として正義はきわめて有用であり人類の幸福に絶対必要である。しかし正義の徳から生まれる利益は個々人の単独な行いから生まれるのではない。それは社会全体の一致から生まれる全体的方式または体系から生まれる。正義の徳の性質は、社会および個人が一般的・不変(inflexible)な規則によって規制され、そして困難なばあいにも例外をゆるさないことによって社会の維持と各個人の幸福に貢献するものである。従って全体的プランないし方式が市民社会の維持のために必要ならばそしてその結果としての善のバランスが主として悪のそれに優越するならば充分である。ヒュームはこの社会的に有用な法は、個々のケースでは不正義であるという犠牲を払っても、それに従わなければならない性質をもっていると、述べている。

さて、この正義をヒュームは人間固有の気質(natural temper)と外的事情(outward circumstances)から生まれることを指摘し、この見地から、いわゆる『自然状態』の理論を批判している。かれの批判の結論は、自然状態の理論が外的事情と人間固有の気質についての誤った前提から出発していること、従って正義の成立を説明する理論となっていないことを明らかにすることにあるが、この批判がヒュームの理論の出発点となっているため、やや詳細にみておこう。

ヒュームは自然状態の理論として二人の論者 J. J., Rousseau と T. Hobbes のそれを念頭においている。そして前者は、詩人の勘ないしは共通

本能によって後者より優れているのは、詩人の黄金時代が『もしすべての人が優しい顧慮を一様にもつとすれば、あるいはわれわれの要求や欲望のすべてが自然に豊富に充足されたとすれば正義が想定する利害の嫉視はもはや生じないこと⁵⁾』、社会において利己心が活力を賦与されたのは、『われわれの要求に比例して、われわれの財物が少いこと⁶⁾』の事情から生まれることを明らかにした点にあると述べている。しかしこのような黄金時代が想定している各個人が最も貪欲な欲望がすべて満されるほど外面的便益が夥しく豊富に授与されているならば所有の区別は起こりえず、正義は全然無用なものとなり、空虚な形式と化し、絶対に徳の目録のなかには入らないと批判し、また『すべての人が他人に対し一様に優しい顧慮をもつこと』を想定することは、人性についての誤った把握にもとづいている。ヒュームによれば、『単に人類愛としての人類愛、すなわち個人的身分や職務やわれわれ自身との関係から独立な人類愛、そういう情緒は人間の心に存しないと断言できよう⁷⁾』。『各人は自分以外のいかなるひとりの人物より自分自身をさらに愛する。また他人を愛するさいに、自己に関係ある者や知己に最も大きな情愛を抱く⁸⁾』性質が最も強力であるからである。この利己的な人性から『万人に対する万人の戦い』としての自然状態を描いているのが、ホッブスの理論である。これに対してヒュームは、ここに想定される自然状態のような日常の生活品のすべてが欠乏するという事情の下では、正義の厳格な法は停止され、必要および自己保存の強力な動機にとって代えられると指摘し、またこの状態での利己心の専一的支配を想定することは『人間が相互に必要とせず、純粹に個人的に完全に孤立した状態⁹⁾』を意味し、なんら交通はなく所有権の必要もなくなるであろう、と批判している。要するに自然状態論は外的事情と人性についての誤った前提から引きだされた『哲学的虚構』(philosophical fiction)である。

5) 6) *Treatise*, p. 494. 邦訳(4) 69 ページ。

7) *Treatise*, p. 481. 邦訳(4) 50 ページ。

8) *Treatise*, p. 487. 邦訳(4) 59 ページ。

9) *Treatise*, p. 492. 邦訳(4) 66 ページ。

sophical fiction)に外ならないことになる。しかし自然状態の理論の貢献は、正義とその結果とが、人間と物財および人間相互関係の問題であること、関係の変化によっては、正義は無用となることを明らかにしたことである。

社会の普通の位置はこれらすべての中間にある¹⁰⁾、とヒュームは考える。自然状態の理論は、正義がわれわれの事実上の中間状態から生まれたことを明らかにしている。この状態においても対立があり、従って妥協による治療が必要となるが、しかし対立が極端でないかぎり、治癒は可能であるばかりでなく、調整されうるのである。一体他の動物と比較して人間は、個々人としてみれば数えきれない要求や必要を荷されておりながら、こうした必要をみたすために供与されている手段ははなはだ貧弱だが、その欠陥を補いえて他の動物に優ることができるのは、社会を形成することによってである。社会によって人間の能力は未開で孤独な状態のときに至り得る最大限以上に増大してあらゆる点で人間を満足させ、幸福にするのである。けだし『各個人が別々に、ただ自分自身のために労働するときは、第一、人間の力は小さすぎて、なんらかの著しい仕事を遂行するに足りない。また第二に、ひとりの人の労働がそのさまざまな必要のすべてを補うために用いられ、従って個々の技術が完全の域に達することはけっしてない。さらに第三に、各人の力とこれを用いるばあいの首尾とはいつも等しくない。従っていずれかの点の些少の不足も、破滅と不幸とを不可避免的に伴わざるを得ない。然るに社会は、これら三つの不便を救済する策をあてがう。すなわち第一には、各人の力を接続してよってもってわれわれの力を増大する。第二に分業によってわれわれの能力は増す。第三に、相互援護によってわれわれが運命や偶然に曝らされることは少くなる。このように力と能力と安固さとが加わるため、社会は有利となるのである¹¹⁾』。

ヒュームはこの社会の起源を両性間の性愛的結合による家族の発展から説明しているが、それは別として、人間は社会を形成することによって物的生産力を増大させ、ホッブスのいう『万人に対する万人の戦い』を回避し得ているのである。しかし物財の量は、すべての成員の欲望と必要をみたすのに充分ではない。従って人間の本性の利己心を放置するのに任せれば物財はつねに他人の侵害にさらされ、それ自体なんらの損傷を蒙ることなく、他人の享受するところとなり、社会はつねに攪乱され物的生産力を維持し得なくなる。そこで人々は、物財を心身の固定した秀いでた点と同等な立場において¹²⁾、ここに救済策を求めるに相違ないのである。すなわちこのことは社会の全成員が結ぶ黙約(convention)によって外的財物の所持に安定性を賦与し、各人がそれぞれの運と勤勉で獲得できたものを平和に享受させておく以外に如何なる途もありえない。そして利己心をこの方向に変えることによって、社会の形成の利益を確保するのである。ここで結ばれる黙約は、契約(contract or promise)とも異なる。というのは契約そのものすら黙約から起るのである。黙約は単に共通利害の一般的な感じである。社会の全成員は、この感じを互いに表示しあい、この感じに誘致されて各人の行為を若干の規則によって規制するのである。ボートを漕ぐ二人の者が櫂を動かすとき契約を取り交すことは、けっしてしないが、合意(agreement)ないし黙約によって櫂を動かす。こうして他人の所持に対して節欲する黙約が結ば

12) この点についてヒュームはつぎのように説明している。『一体、われわれの善福(good)には、三つの異なる種類がある。すなわち、心の内的満足と、肉体的秀抜と、勤勉ならびに幸運によって獲得した財物の享受との三つである。ところで第一の〔心的満足の〕享受は〔心のなかの事柄で、他人が奪うことができなく、従ってわれわれに〕完全に保証されている。第二〔の肉体的秀抜〕は、われわれから強奪することもできるが、奪った者の利益であることはできない。ただ最後の〔財物の享受〕のみ、他人の暴力に曝らされるとともに、他人〔の所有物として他人〕に転置されることができ、しかも〔財物自身は〕なんらの損失も変更も蒙ることがないのである』(Treatise, p. 487—8. 邦訳第4分冊60ページ。)所有の安定が、かくて道徳哲学的観点からみられている。

10) An Enquiry Concerning the Principles of Morals 1751., in Works. IV. P. 183. 松村文二郎・弘瀬 潔訳『ヒューム 道徳原理の研究』50ページ。

11) Treatise, p. 485. 邦訳(4)56—7ページ。

れて、各人が所持の安定を得てしまうと、ここに直ちに正義と不正義との観念が起り、また所有や権利や責務の観念が生まれ、正義の第一の法が成立するのである。そして社会形成の第二の利益、すなわち分業は、相互の交換・交易を要求し、承諾による所有の移転が正義の第二の法となる。そして第二の法はさらに約定の履行という第三の正義の法を要求する。承諾による所有の移転は、個別的権利の移転であり、物々交換に限られ、なんらか将来の取引または長期にわたる仕事のため約定を不可侵とする正義の第三の法が必要となるのである。正義のこれら三つの規則を、ヒュームは社会の憲法(constitution of society)とよんでいる。

正義の成立を人間固有の気質と外的事情とからあとづけたヒュームの説明をみてきたが、その基礎は、社会的生産力の増進の見地に立つ社会的効用に外ならない。事実、各国の法はその種類において如何に多様であろうとも、それが指向する目的は各国を通じて全く同じであるから、その主要輪郭においてはかなり一致している。同様に、形、模様および材料は不同とはいえ、あらゆる家屋には屋根と壁、窓と煙突がある。かくてヒュームは結論する、効用こそ、その同一性と多様性とを説明する唯一の原理であると。そしてこの効用の原理こそは、ニュートンと同じく、ひとつの事例において大きな効力をもっており、これと類似するあらゆる事例において同様の力をこの原理に帰せしむることができると信じたのである。かくしてヒュームは、正義は『利己心および制限された寛仁、ならびに人々に対する自然の備えの寡少¹³⁾』から生まれる人為的徳(artificial virtue)であると結論し、『これらの法は全く人為的で人間の案出したものである』が、あらゆる人間社会の共通した必要から生まれた事実から、これら正義の法は『人為的ではあるが、恣意的ではない』ということになる。そして最終的に正義の根拠を社会的生産力の増進に基づく社会的効用においたのであった。

さて正義のもつこの社会的効用は、社会を構成する各個人によって如何に道徳的に是認されるの

であろうか。ヒュームによれば、理性は社会的利益を認識はするが、理性のみを以てしては、いかなる道徳的非難や称讃をも生起するに足りない。ここでは人間感情が働かなければならない。人間は『他人の心的傾性や心持を交感伝達によって受けとる性質¹⁴⁾』をもっている。すなわち知覚をこの同感的に交換する性質をもっている。この性質、あるいは、機能は、ヒュームにおいて同感(sympathy)とよばれ、知覚の利己性あるいは自己偏愛性を克服して、社会的効用へと媒介する役割を担っている。それは、他人の感情に参加することによって、諸個人の道徳的判断を客観ならしめる能力なのである。社会的効用は直接には発現しないで各個人の行動を通して現われる。『われわれは、ある性格がわれわれをよろこばせるがゆえに有徳であると推論するのではない¹⁵⁾。』それでは、各個人に単に道徳的に好悪の感情を生むだけに止まる。すなわち個々の人物の快感および利害は、それぞれの状況において異なっており、その間において一致をみないことが通例であるからである。『われわれは、該性格がある特殊な様式(after a particular manner)でわれわれをよろこばせることを感じ、この感じにおいて該性格が有徳であると実際に感じるのである』¹⁶⁾。この特殊な様式とは、ヒュームによれば、『ある性格が、われわれの特殊な利害と関連なしに一般的に考察されたばあい』¹⁷⁾を指し、ここに、われわれの是認の感情の共通的基础をみいだしているのである。換言すればわれわれが自らの利害をはなれて、一般的な観点をとるときにのみ、同感が道徳的感情に高められたとしているのである。そして道徳的は是認または否認の基準を、他人と共通の観点、すなわち『人間社会の平和と安全』にみだし、われわれの道徳感情を喚起し、われわれに是認の感情を与えるのは、このような社会的善への傾向であり、社会の幸福に役立つものすべてその効用を是認の対象としたのであった。このことを正義の徳の成立過程に即してみれば、おおよそ次の如くなるだろう。

14) *Treatise* p. 316 邦訳(3)69ページ。

15) 16) 17) *Treatise*, p. 471—2. 邦訳(4)36—37ページ。

13) *Treatise*, p. 495. 邦訳(4)73ページ。

われわれは自分自身の行動に関するときは社会秩序を保持する利を頻繁に見失って一そう小さく目前の利に従うであろう。がそれにもかかわらず、われわれは、他人の不正義から直接もしくは間接にうける損害を観察し損うことはけっしてない。けだし、このばあいわれわれは利己的情緒によって盲目になりもせず、社会的正義と反対の誘惑によって歪められもしないのである。同感の原理によって、不正義がわれわれより非常に遠くて、われわれの利害に少しも響かないときでも、不正義はやはりわれわれを不愉快にする。なぜならわれわれは、不正義をもって、人間社会に有害で、これを犯す人物に近づくすべての者に害がある、と考えるからである。各個人の知覚のもつ利己性ないしは不平等性が同感の原理によって是正され、各個人は、主として一般的有用性に基くところの、正義の規則の一般的標準を保持することとなるのである。こうしてヒュームにとっては『自利は正義を樹立する根本的動機であるが、公共的利害への共感は、正義の徳に伴う道徳的な源泉なのである¹⁸⁾』という結論が導かれる。

この結論との関連でいえば、『人性論』の発掘以来、それと『道徳原理の研究』との関係が問題とされ、前者における同感が感情ではなく過程として述べられているのに、後者においては同感という言葉に代って仁愛(benevolence)あるいは人間愛(humanity)という語が使用され、直截にそれに正義の基礎付けを与えていることからヒュームが後者において見解を変更したのかどうか、いわゆるヒューム解釈をめぐる論争となっている。そのことはしかし、ヒュームが『人性論』以後その見解を改め、F. Hutcheson の見解に復帰したことを示すのではなく、同感の原理のヒュームにおける深化を示していると理解すべきなのである。われわれの問題にとって決定的に重要なことは、正義の実現の場としての市民社会における個人と社会との関係である。これまでみてきたように市民にとって社会は自己目的として、また社会にとって個人は手段としてあらわれてはいるが、その

ことによって個人の自由と独立が侵されていないばかりでなく、逆にそれらが保証されている関係にたっていることである。ヒュームは所有を次のように定義している。『所有とはある人物とある物とのあいだに存して、正義と道徳的公正の法則を犯すことなしに該人物の自由な使用と所持を許るし、他の人物にこれを禁ずる関係である¹⁹⁾』と。この一見変哲もないこの定義のなかに、所有が物に対して個人の排他的使用権が確立していること、そして正義の第二の規則による同意による譲渡をあわせふくめるならば、所有が物を使用し、処分し譲渡することのできる個人の排他的・絶対的権利として、すなわち私有財産権の確立を認識することができるであろう。ところで、この私有財産の概念の成立は17世紀以来のホッブス、ロック以来の伝統的所有概念から発展してきたのである。ロックにおいては所有とは、自己の健康・肉体および幸福に対する自然権として、個人のもつ労働能力を所有として考察されてきた。それが物の所有へと発展したのである。その過程は、次のごとくである。各個人は自己の能力の絶対的所有者であり、その行使に「自然的自由」をもっている。この自由は、他人を害することを禁ずる正義の目的とする効用原理によって制限される。従って自由は物に対する支配に制限されることになるし、それと同じことになる。物に対する支配の最も明白な形態は、所有関係である。自由はそれゆえ所有となる。ヒュームは、この過程を転倒して物に対する所有を、所有の一般的形態としてみているけれども、所有概念の形成・発展をロックと共有している。そうであればこそ、市場を通ずる所有交換関係のなかに、「市民的自由」の確立をみることができたのであった。従ってかれの社会理論のなかに、既に資本家的市場関係の発展による私有財産の絶対性が反映している側面を、無視することは、できないのである。

IV 政治社会としての市民社会

ところで、正義の諸原理の実現の場としての市

18) *Treatise*, p. 499—500 邦訳(4)77 ページ。

19) *Treatise*, p. 310. 邦訳(3)59—60 ページ。

民社会は、政府の成立を必然に要請する。社会の拡大は、一方において、その成員の多数が、利害への顧慮から正義を行うのを困難にし、また外的財貨の種類増加と交換・取引の一層の促進は、正義の裁断を必要とする多くの新しい事例を生むからである。このことは、正義の遵守と裁断を行う政府を必要とする。『人々は、隔ったものより現在のものを選ばせる精神の狭隘さを、自分自身についても、他人についても根本的に治癒することはできない。人々は自己の本性をかえることはできないのである。それゆえ、人々のなしうる極限は、環境と立場を変えて正義の遵守をある特定の人物の直接の利とさせるとともに、正義の違反を最も隔った利とさせることだけである。』²⁰⁾そこで正義の遂行を少数者、すなわち治世者の少数者の直接の利益とすることである。これらの人々は、『国家の大部分に対して不偏な人々である。従って不正義のおこないには全く利害がないかあるいは隔った利害しかもたない。かつまたこの人たちは自己の現状と社会的役割に満足している。従って社会の保全にきわめて必要な正義の遂行には、その悉くに直接の利益をもっている。然らば、ここに市民政府および社会の起源がある。』²¹⁾かくして市民政府の主要な目標は、社会の根本法たる正義の法の遵守を、社会の成員に拘束することである。そして正義の侵犯者を処罰することであり、社会の必要に応じて、正義の法の細則を与え、それを補充することである。一言でいえば、所有と契約の維持が市民政府の主要な任務である。この基本的任務が守られ、政府をもつ利益が大きくなると、各個人では行えない大規模な共同事業が企てられる。『こうして橋がかけられ、港が開かれ、城壁が築かれ、運河が掘られ、艦隊が造くられ、軍隊が訓練される。』²²⁾さらに政府の目的には、外部からの侵略に対して社会を守ることにある。従って政治社会としての市民社会における市民の政治的義務、すなわち政治的權威の服従は、ヒュームによれば、政治的社会の保障と保護がもつ利益に基礎づけられていることは明らかである。

換言すれば、各個人のもつ政治的服従の自然的義務(natural obligation)は、政治的權威が各個人の利益、すなわち、『政治的組織において享受され、かつ政治的社会をはなれて完全に自由・独立であるときは、けっして得ることのできない保障と保護とにあるのである。』²³⁾それゆえに、この利益のないところでは統治組織はもはや存在することはできない。すなわち、ヒュームによれば、この利益が『いちぢるしい程度において、かつ甚だしい事例においてなくなるとき』²⁴⁾には、市民の服従の義務もなくなり、抵抗の正当性が認められなければならない。『換言すれば市民的治世者たちが、われわれ被統治者を圧迫して、その暴虐な權威に全く耐え難くさせるほどになれば、われわれはもはやかような權威に服従するようには縛られないのである。原因がなくなった。従って結果もなくならなければならない』²⁵⁾からである。かくてヒュームは、政治的服従の基礎が自利心にあることを公然とかつ正当にも認めたのである。しかしながら、政治的服従にはもう一つの基礎、社会的義務(moral obligation)があることをヒュームは強調する。そしてこの義務は前節で明らかにしたように、人間社会の必要と維持のためから生まれる義務である。政治的服従には、人間社会の利益と必要とを理由とする効用の原理がその基礎に存在する。この社会の一般的利益ないし必要こそ政治的服従の最大の基礎であるといわなければならない。服従への自然的義務より社会的義務が重要視されなければならない。個人が抵抗に立ち上るときには『つねに權威から収得される利益と、權威に従わないときの不利益、』すなわち抵抗から必然的に生ずる社会の全面的な消滅の不利益とを比較しなければならない。そうみてくれば、既存の政治的權威への服従が普通の規則となり、ただ激甚な圧政と圧迫のばあいの抵抗は例外となるのである。この観点にたつてヒュームは明確に、次のように断言している。すなわち『政府にたいする服従義務の理由をもし問われるならば二つ返

20) 21) *Ibid.*, p. 537. 邦訳(4)130 ページ。

22) *Ibid.*, p. 539. 邦訳(4)132 ページ。

23) *Ibid.*, p. 550—1. 邦訳(4)150 ページ。

24) *Ibid.*, p. 553. 邦訳(4)155 ページ。

25) *Ibid.*, p. 551. 邦訳(4)151 ページ。

事で、わたくしは、そうしなければ社会が存続できないからだと答えます』²⁶⁾と。また次のようにも述べている。『わたくしは、忠誠の義務を肌身離さず守り、社会(個人ではない—筆者)が無法と圧制とのためにもうだめになるといった絶対絶命の場合の最後の避難所として忠誠の義務の破約の切札を出そうとするようなひとびとの方に、つねに味方するものである』²⁷⁾と。かくてヒュームの政治理論はその社会理論と一体をなして体系的に展開されていることが明らかである。さらにそれを王権神授説を基礎とし絶対的服従を主張するトオリー批判とロックの「契約説」を基礎とする Old Whig の批判と関連させてみれば、ヒュームの政治論の特徴はより明白であろう。トオリーの絶対服従の見解は、人民の権利の侵害に対する救済策のないことを想定している。しかしこれは非常に不合理である、とヒュームは批判する。『それゆえわが国の自由な統治組織を尊敬するようにみえながら、反抗の権利を否定しようとする者、そうした者はいやしくも常識ある者と称することを全く放棄した者であり、真面目に答えるに値しない者である』²⁸⁾と一蹴していることについてはなんら疑問の余地がない。他方、服従の原理を政治的支配者と人民との間の「契約」に求めるロック学説の批判はやや複雑である。ロックの学説の根本的誤謬は、ヒュームによれば、正義の根本法のひとつである契約の履行と服従の義務とを混同していることに基因している。

というのは、統治組織を案出する動機が自利に外ならず、そして市民的治政者に服従する利益が、社会の秩序と和合とを守るために必須であるならば、当然それは契約の履行から生まれる利益とは別であるからである。契約を履行することは日常生活の諸用務において相互の信用と信頼を生むために必須であるにすぎないからである。従って服従の義務を、約束の履行ということから引きだす

ことは誤っている。両者は目的も手段も完全に別個であり、それゆえその一方は他方に従属するものではない。これが誤って混同されたのは、政治的社会の成立に先立って正義が実施され、その遵守の義務を人々に課し、そこから統治組織への服従が、契約の責務の結果であると考えられたのである。政治的服従の義務は、既に明らかにしたようにあらゆる契約とは関係なく原生的義務と権威をもつのである。この契約説批判によってヒュームはロックの主張する抵抗権を市民社会の現実に即して新たな基礎のうえに確立しようとしたのである。こうして確立された服従の原理と正義の法すなわち市民社会の社会的、政治的原理とが、市民社会の原理を構成しているといつてよいであろう。そして J. Stewart²⁹⁾がこれら全体を市民道徳(civility)とよんでいるのは、ヒュームの社会・政治理論の特徴を明らかにしているとみるべきであろう。

V 結 論

私はここまでヒュームの社会・政治論をその方法から一貫してできるだけ体系的にあとづけてきた。ここでそれを総括しておこう。ヒュームの体系を一言にしていえば、かれは近代社会の提示した問題、利己心の根拠を容認し、それを道徳哲学のなかにはじめて位置づけ、社会と国家とを、利己心の正常な発展を保障する人為的制度として、考察し、それぞれの機能と任務とを明確にした。すなわち人間の本性である利己心を出発点としながら、人間は社会を形成することによって個々の人間の弱点を克服し、生産諸力を増進させ、全体として生活水準を増進させること、そのために利己心を抑制する正義を必要とするが、それによって分業・交換関係の結合として社会的生産力の増進が計られること、その社会はまた国家を必要とするが、国家の任務は社会において確立される私有財産と契約の保護と保証を与えることにあり、その任務が果されるかぎり、市民は政治的服従の義務を負うことを明らかにした。ところで、このよ

26) Essay "Of the Original Contract," in *Works* III. p. 456. 小松茂夫訳『市民の国について』昭和27年、144ページ。

27) Essay "of Passive Obedience" in *Works* III. p. 461 小林訳153ページ。

28) *Treatise*, p. 564 邦訳(4)170ページ。

29) J. Stewart., *ditto.*, p. 122.

うに要約されるかれの市民社会論は、二重の構造をもっていたということができよう。そのひとつは利己心の根拠をはじめて道德哲学的に明らかにし、市民社会における経済活動の重要性を強調したことである。そして社会的効用の観点にたって、それを促進するかぎり、それを是認したことである。そして注目に価いすることは、この見解のなかに、個人の自由が認められていることである。ヒュームが同時に『政治論集 1754 年』の著者として、経済・政治問題を論じたことは、けっして偶然なことではない。しかしかれの市民社会論は、もう一つの脆弱性、自利心の主体として個人および社会の自律性の欠除、従ってその維持が国家に求められていることをもあわせ示している。本来市民社会論が 18 世紀において問題となったのは社会目的に従属する個人が解放され、社会が個人の私的目的を達成する手段となったところに成りたつのであるが、ヒュームの段階においては、前者の観点からの接近に止まり、後者の観点が全く欠けているといわなければならない。このことはヒュームにあっては、国家が、対外政策において、市民社会の維持・保護の任務の名目で重商主義的保護政策を擁護する見解をもっていたことにあらわれている。ヒュームの社会・政治論の体系的理解は、このことを明瞭に示しているといわなければならない。ヒュームの市民社会論に並存する第 1 の要素は、アダム・スミスの「自然的自由の体

系」と接続する側面をもっている。しかし第 2 の要素は断絶の側面をあらわしていると言える。従って第 2 の側面にたって『ヒュームの法理論は正義を効用の観点、いわゆる全体の効用にもとめるものであり、それが国家によって強制される法の範囲を不当に拡充して重商主義的政策体系の基礎づけとならざるをえない』³⁰⁾と断定することは誤りであると同時に、第 1 の側面のみをとりあげて、そこからヒュームが『近代社会が自律的に発展してゆくことを基本的に認識し、そこから原始蓄積体制のもつ保護・干渉政策を批判し、自由放任を主張したのであり、このようにして、ヒュームは保護主義としての重商主義を脱却し、アダム・スミスの世界へと一步を進めた』³¹⁾と明確に断定することもまた誤りをふくんでいるように思われる。

市民社会論におけるヒュームからスミスへの発展には、個人にとって社会がその私的目的の達成のための手段としてあらわれるときの問題、具体的には、目的因と作用因の区別、個人と社会の自律性の確立、それに応じた同感理論の深化³²⁾などの問題が解かれなければならない。その意味ではヒュームの市民社会論は、スコットランド歴史学派における問題の提起者として、また問題の枠組みをはじめて設定した最初のものとしての位置にあるといわなければならないであろう。

(一橋大学経済研究所)

30) 内田義彦『経済学の生誕』1953 年、111—15 ページ。

31) 田中敏弘『社会科学者としてのヒューム』1971. まえがき 2—3 ページ。

32) 田中正司「同感論におけるヒュームとスミス—ヒューム同感論の意義と限界についての一考察」『思想』第 593 号 1973.