

ヒューム正義論に関する覚え書

田 中 敏 弘

I まえがき

今年はいヴイッド・ヒューム没後 200 年ということで、エディンバラとカナダでヒュームに関する国際会議が開催せられた。ヒューム研究はなお純粋哲学に大きな力点があるものの、ますます多様化を示している。このような状況でかれの法・政治・社会理論、なかでも正義論あるいは所有権論は 1 つの重要な問題となっている。

本稿では、スコットランド啓蒙思想の市民社会論の基礎を築いたヒュームの市民社会論を正義論に即して、それじたいとして取上げる基礎作業をめざす。ヒュームの思想に評価を与えるまえに、まずその基本構造の把握こそ重要と思われるからである。というのは、わが国では、アダム・スミスの道徳哲学・市民社会論が盛んに研究され、それとの直接的対比、あるいはスミスの目だけを通して見た対比作業からヒュームに与えられた一定の評価が先行し、しかもこれに基本的に導かれたスミスからやや一方的に見たヒュームの理解と評価の展開とあってよい研究状況が存在しているからである。したがって、本稿ではヒューム社会理論に関する誤解をとく手がかりの提供を当面の目的として、ヒューム正義論の基本構造に関する若干の問題点を整理しておきたい¹⁾。

II ヒューム正義論の基本構造

1) ヒュームの法・政治・社会理論の権力主義的性格を指摘し、スミスとの断絶を強調する評価は、内田義彦『経済学の生誕』(未来社, 1953, 115 頁以下), 『経済学史講義』(未来社, 1961, 151 頁)に始まり、羽鳥卓也『市民革命思想の展開』(御茶の水書房, 1957, 改訂版, 1967)がある。水田洋「18 世紀思想とアダム・スミス」(大河内一男編『国富論研究』II, 筑摩書房, 1972 所収)および「イギリス道徳哲学の系譜」(経済学史学会編『「国富論」の成立』1976 所収)も、接近方法とニュアンスに違いがあり、慎重に扱われているが、やはり権力的側面を強調している。他に同じ

1. ヒュームが『人間本性論』(1739-40)²⁾の第 3 編において道徳を論じ、のちにこれを書改めて『道徳原理の研究』(1751)³⁾として公刊したことは周知のところである。後者では自然的徳(仁愛)がまず論じられ、ついで人為的徳(正義)とそれに関連して政府・市民社会が論じられている。ところが元来、『人間本性論』では、順序はこれと反対であった。はじめに人為的徳たる正義が取上げられ、ついで自然的徳が説明されていたのである。このように両著作では説明の順序が転倒しており、それが編別構成の相違として現われている。

説明の論理的配列からすれば、『道徳原理の研

く田中正司「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』No. 593, 1973)や川久保晃志「コンヴェンションと同感—近代社会秩序形成論史における D. ヒュームから A. スミスへの展開—」(『経済と経営』6 巻 1 号, 1975)がある。大野精三郎「David Hume の市民社会論」(『経済研究』25 巻 4 号, 1974)は、内田教授に批判的であるが、ヒュームにおける「個人および社会の自律性の欠除」を指摘し、それをかれの重商主義的保護政策の擁護と直結させている。これらに対して、舟橋喜恵「『人間本性論』における道徳哲学と政治学—D. ヒューム研究序説—」(『法政論集』40 号, 1967)は権力主義的傾向の一方的強調には消極的であり、むしろヒューム道徳哲学を利己心の体系として理解する点に力点がある。最近の常行敏夫「ヒュームの経済理論と社会理論—統一的ヒュームの像を求めて—」(『専修経済論集』10 巻 2 号, 1976)は、主にヒュームの public utility 概念に関する内田・羽鳥両教授の誤解を指摘している。

2) *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. 以下の引用は *The Philosophical Works*, edited by T. H. Green and T. H. Grose, 4 vols. 1874-75 (reprinted, 1964) による。T. と略し巻、頁ついで参考のため大槻春彦訳『人性論』(1948-52) 第 4 巻の頁を記す。訳文は異なる。

3) *An Enquiry concerning the Principle of Morals*. 上記 *Works* により M と略す。邦訳は松村文二郎・弘瀬潔訳『道徳原理の研究』(1949)の頁数を示す。

究』の方が無理なく自然であるにもかかわらず、『人間本性論』においてヒュームはなぜ人為的徳→自然的徳という構成をとったのであろうか。これは本来、『人間本性論』が合理主義批判として構想されたことに原因している。合理主義哲学からする有力な正義論をとくに批判する意図をヒュームがもっていたからである。すなわち、ロックの所有に関する自然権思想の批判であった。ヒュームの思想の形成過程からみれば、N. K. スミス⁴⁾によって明らかにされたように、その出発点はフランシス・ハチスンであった。ハチスンは人間行為の是認の根拠を道德感に求め、仁愛を徳とみなした。同時に仁愛は他人に幸福を与えることをめざすものであった。このような意味において普遍的仁愛が最大の徳とされたのであった。ヒュームは、合理主義的道德理論を批判することによって、ハチスンと同じく道德感理論の系譜を継承するが、ハチスンが道德感を人間の心理に基本的に与えられたものとみなしたのに対して、ヒュームはそれを同感の働きとして説明したのであった。こうしてヒュームは道德感理論を功利主義的傾向へと結合したのである。

このようにヒューム道德理論はハチスンからの継承発展という経路をとったが、ハチスンの理論にとどまった訳ではない。ヒュームはハチスンの理論では根本的に解決できない問題のあることを発見した。それは、ハチスン流の公共の利益に対する配慮は道德的是認の根拠でなく、このような自然的性向に基づく動機によっては説明が不可能な徳があることを主張したのであった。これが正義にほかならない。ここからヒュームは人為的徳を自然的徳から区別し、人為的徳としての正義論を展開したのであった。こうしたヒュームの人為的徳としての正義論およびこれと関連して取上げられた政府・市民社会論こそは、「ヒュームの道德哲学のうち最も独創的な側面」⁵⁾ということが出来る。

ヒュームによれば、ある種の徳(とくに仁愛)は自然的傾向を動機として生ずるのであり、それらの徳はそれらが他人の幸福を生み出すことを目的とし、実際に幸福を増進することから有徳であると是認される。このような自然的徳をみる人は、その生み出す幸福からかれらが同感的快樂をえるので、それを是認する。しかし正義の徳はこれでは説明できない。正義の徳は、正義の規則の厳密な遵守にあり、それは幸福の増大に明らかに導かなくとも是認される。したがって、すべての徳は仁愛から生ずるとするハチスンの理論に正義の徳は適合しない。そこでヒュームは、正義の道德的是認の基礎が有用な結果の是認であることを認めるものの、この有用な公共の利益という結果の是認じたいは、正義の規則(法)の樹立に依存するものであると主張する。したがって、かれは正義のもたらす有用な結果から正義の規則を説明し、そののち、この有用な結果を生む規則を遵守することに道德的是認が与えられることになるのべている。このようにして、ハチスンが説いた仁愛、「人類愛としての人類愛」(T. II, 255, 邦訳 50)または「公共的仁愛ないし人類の利益への配慮は正義の根源的動機たりえない」(Ibid., 256, 邦訳 51)として拒けられたのである。正義の感覚は人間本性の有徳な自然的動機から来るものではないのである。

ヒュームにおける人為的徳としての正義の取扱い、あるいは正義のもつ「人為性」の意味をさぐることは、かれの正義論、したがって市民社会論の理解にとり極めて重要である。かれが正義は「人為的」徳であるという場合、それは以上にのべた意味で「自然的」でないことを意味するにすぎない。したがって、かれにとっては、人間の心の原理は自然的であるという意味では、正義の徳は確かに自然的であるし、また、人間は事物を案出する種属であるという意味で自然的というのであれば、正義はまさに自然的である。さらに、正義の規則は人為的であるというのは、それが恣意的であるということではさらにはない。ヒュームにおける正義は、ホッブズの形での恣意的案出であることを意味していない。したがって、ヒュー

4) Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, 1941. reprinted., 1966.

5) Raphael, D. D., "Hume's Critique of Ethical Rationalism," in Todd, W. B. (ed.), *Hume and the Enlightenment*, Edinburgh and Austin, 1974, p. 16.

ムは正義の規則を「自然法」と呼ぶことに同意するのである。なぜならば、それは社会と人類と共に古く、普遍的であり、政府と実定法とに先だつからである(T. II, 257-58, 邦訳 54-55)。

人為的徳としての正義論に、ヒューム正義論の第1の特徴を求めうるが、その特徴の第2は、正義の規則の起源と正義の徳の起源の問題とが別個に考察されていることである。前者は正義の規則、すなわち法的概念としての正義がいかにして成立するかの問題であり、後者はその正義の規則の遵守と道德性との結合はいかにして生ずるかの問題である。しかし、法としての正義と徳としての正義とをヒュームが切り分けて論じていることよりもさらに重要なことからは、前者の問題を前提にして後者の問題がはじめて取上げられるという論理構造にある。なぜなら、正義の規則じたいが確立したのちに、正義の徳、すなわち正義の規則を守る道德的責務が生ずるからである。このように、正義の規則じたいの成立を前提として、はじめて正義の徳の起源を説くのがヒューム正義論の重要な構造的特質をなしている。したがって、逆に正義の徳を前提にして正義の規則の成立を説明しようとする構造ではない。このことはかれの正義論を他の体系と比較するさいの1つの重要な論点を構成するものと思われる。

のちに言及するが、正義の徳の成立に関してヒュームは同感概念を用いて説明しているが、正義の法の起源を同感で説明しようとはしなかった。ヒュームの同感理論はあくまで正義の徳の成立の解明だけに用いられている。なぜならば、もともと正義の規則(法)じたいの成立を同感という道德的心理的原理によって説明しうるとは考えられないからである⁶⁾。

ところで、ヒューム正義論の第3の特徴としては、それが正義論全般を扱うものでない点に注意しなければならない。『人間本性論』において正

義を論じる場合、ヒュームは、正義の規則として一般に法の中でもその特定部分にすぎない、所有権に関する法を念頭においていることは明らかである。かれは財産に関する法、しかも刑法よりはむしろ民法の側面から正義の起源を取扱っている。この意味でヒューム正義論における正義概念は、一般に身体、生命、名声、財産を含むそれよりも狭く限定されたものである。したがって、これは、主として身体、生命に関する人身的諸権利を問題とした、いわば刑法を念頭においた『道德感情論』のスミスと異なっていることに注目しておかねばならない⁷⁾。

そもそもヒュームの正義論およびそれと関連した市民社会論からなる政治哲学は、フォーブズがいうように⁸⁾、もっと大きな議論の一部にすぎないものであり、ヒュームが人身的諸権利にふれていないことは、かれがこれらの諸権利が近代の法理論から除かれると考えていたということではない。かれはただ、あらゆる権利は財産を確立するコンヴェンションからえられるという意味で、社会的に派生したものであり、政府に先立つといっているにすぎない。それはともかく、ヒューム正義論の対象はこうした所有権に限定された意味での正義の規則とそれを守る正義の徳とであり、それを越えた正義論一般を展開したものではなかった。これは、さきにのべた合理主義批判、したがって自然権論者の所有権論への批判をめざした、ヒューム道德論の形成過程の事情に主としてよるものであろう。

ヒューム正義論の第4の特徴は、正義の本質お

た。スミスについては、『道德感情論』の正義論だけでなく、講義の正義論のもつ基本的性格の詳細な分析を欠くことはできない。この点について、田中正司「アダム・スミスの正義論」(『横浜市立大学論叢』26巻1・2合併号, 1974, 36-42頁)を参照。ただしそのヒューム解釈は問題なしとしない。

7) Raphael, D. D., "Hume and Adam Smith on Justice and Utility," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. LXXIII, 1972-73, p. 93.

8) Forbes, Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1975, p. 89. なお、本書の紹介論文として筆者稿「政治思想におけるヒュームとスミス—D. フォーブズ氏のヒューム研究によせて—」(『経済学論究』30巻2号, 1976)を参照。

6) スミスも同感理論で正義の法じたいの成立を論じているのではなく、正義の徳を同感理論によって道德感情論的により精緻に基礎づけるという点で大きな意義をもつと考えられる。したがって、スミスはグラスゴウ大学講義において正義の規則じたいとその起源に関する問題を自然法学の問題として説いたのであ

よびその確立と市民社会の起源とを一元的に説明しようとする構造である。ヒュームは所有の安定と保障を内容とする正義の確立を、市民的政府をもった市民社会の形成・確立との関連において明らかにしようとしている。したがって、かれにおいては、正義論は所有権論の内容をとりつつ、市民政府の確立、したがってとくに起源の観点からみた市民社会論として展開されている。これは「道徳論」の中で、正義の政治的責務の理論と道徳的責務の理論とが合せ論じられる構造をとって現われている。

ところでこうした正義の起源と政府・市民社会の起源とを一元的に把握するヒュームの方法は、フォーズが強調しているように⁹⁾、一方で正義論したがって市民社会論の徹底的世俗化と深く関連している。正義論に神が現われる余地は全く存在しない。このように神を排除したうえで、人間と社会と歴史を人間の本性から解明しようとする方法は、同時に、最も簡単で最も少数の原因からすべての結果を説明しようとするニュートンの実験的科学原理——「諸原因の節約の原理」¹⁰⁾の影響を示しており、その道徳理論への1つの徹底した適用の形態をなしているのである。これが正義の起源を市民社会の起源として同時に捉える構造を生んだのである。

2. さて、ヒュームによれば、「正義は人間のコンヴェンション(convention)¹¹⁾から生ずる」(T. II, 266, 邦訳 69)。このコンヴェンションないし合意(agreement)から正義が起るといふことの「人為性」とは何かが問題である。かれによれば、「コンヴェンションはただ全般的な共通の利害感にすぎない」(Ibid., 263, 邦訳 63)。そこでこのコンヴェンションは、何を目的に、どのような状況において、何を基礎として、何時あるいはどのような過程を経て生ずるのかが明らかにされねばならない。これがヒュームの正義起源論の主な内容をなしている。

9)・10) Forbes, D., *ibid.*, p. 83.

11) コンヴェンションには普通「黙約」という訳語が当てられているが、例えば「便宜的とりきめ」という水田訳は内容に即して分りやすい(水田洋「イギリス道徳哲学の系譜」前掲, 15頁)。

まずコンヴェンションは何のためにどのような状況において生ずるのか。それは社会形成の利益にほかならない、とヒュームは答える。社会形成前における3つの不便が救済される。すなわち、協力によって力を、分業によって能力を、相互援助によって安全を増大して、人間に有利であるからである。

社会形成の目的は、社会的生産力の増大による幸福の増進にほかならない。ところが人間が社会を形成してこれらの利益をえるのに不都合な点があるとして、ヒュームは「われわれの自然の気質と外的事情」(T. II, 260, 邦訳 58)の2つの事情を指摘している。前者は「利己心と限定された寛大さ」(selfishness and limited generosity)(Ibid., 267, 邦訳 69)であり、後者は「人々の欲求および欲望と比較した外的事物の稀少性」(Ibid.)である。

ヒュームによれば、財に対する欲望がすべて充足されるほど財が豊富であり、人間が完全に利他的であれば、正義はそもそも無用である。また、反対に欲望に比してすべての財が極端に不足する状態で、人間が全く利己的であるならば、そもそも正義じたいが成り立たない。このようにして、ヒュームは、ルソー的な黄金時代的自然状態論とホッブズ的な万人の万人に対する闘争状態としての自然状態論とを共に批判し、人間の普通の状態はこれらの両極端の間にあるとみる¹²⁾。この普通の状態においては、当然各人の間に対立が生じ、各人の所有は不安定である。しかしこれは社会を形成することによって調整される。そしてこの社会の利益は人々のとりきめるコンヴェンションによってもたらされる。コンヴェンションは「この外的財の所有に安定性を賦与し、各人が幸運と勤労とにより獲得しうるものを平和に享受させる」(T. II, 262, 邦訳 62)ことになる。

かくして、ヒュームによれば、「正義の法を確立させるものは、われわれ自身の利益および社会の利益(public interest)への配慮」(Ibid., 268, 邦訳 72)である。かれは public interest を public advantage(Ibid., 338, 邦訳 190)、あるいは public

12) この点は『道徳原理の研究』ではいっそう分り易く説かれている(M. IV, 183 seq., 邦訳 24-30)。

good (*Ibid.*, 372, 邦訳 245)とも呼んでいる。さらにこれは『道徳原理の研究』において public utility (M. IV, 177, 邦訳 19)と表現され、「公共的効用の原理」(principle of public utility)として強調されている (*Ibid.*, 196, 邦訳 54)。ヒュームはこうした意味における「社会の利益が正義の唯一の起源である」(M. IV, 179, 邦訳 23)と述べているのである。これはまた、「正義をひきおこす便宜 (convenience) あるいは必要 (necessity)」 (*Ibid.*, 196, 邦訳 54)と異なる。

そこでわれわれ自身の利益と社会の利益とは、コンヴェンションの成立においてどのように関係するのか、それらの間の調整はいかにして行なわれるのかが次の問題となる。ヒュームは、それは「自己に偏った情念を制御する」(T. II, 261, 邦訳 60)こと以外にないという。しかも、それは「自己利益にとらわれた情愛の方向を変更することによって、この情愛じたいを制御する以外に、この情愛を制御しうる情念は存在しない」(*Ibid.*, 265, 邦訳 66)。「自然的情念に新しい方向を与えて、ひたむきで激しい動きによるよりも迂遠で人為的な方式による方がかえってわれわれの欲求を満足させうる」(*Ibid.*, 289, 邦訳 108)からである。こうした利己心の抑制ないし制御は「情念にけっして反するものではない。というのは、もしそうであるならば抑制はけっして起りえなかったであろうし、また保持されなかったであろう。この抑制はただ情念の無謀で衝動的な動きにだけ反対なのである。すなわち、他人の所有物に対して節欲することによって、われわれ自身の利益あるいはわれわれに極めて近い友人の利益から離れるのではなくて、このようなコンヴェンションによる以外にこれらの利益を共に最もよく考慮することはできないのである」(*Ibid.*, 262-63, 邦訳 62)。

ヒュームにとっては、それじたいを抑制する自己利益の情念が重要なのである。「この情念を抑制するものは、ただその情念じたいである。」(*Ibid.*, 265, 邦訳 66-67)。この情念の方向転換による自己抑制がコンヴェンションの内容にほかならない。したがって、コンヴェンションはけっして個人の利己心と離れた、あるいはそれに反した

他からの抑制ないし押しつけを意味するものではない。したがって、ヒュームにとっては、人間本性が邪悪か善良かといった問題は、社会の起源という問題と無関係となる。この情念が有徳とみられようが悪徳とみられようが、この情念の自己抑制によって人々が社会を形成する点に変わりはないからである (*Ibid.*, 265, 邦訳 67)。かくしてヒュームは、人間本性に関するハチスン流の利他的体系も、ホップズやマンデヴィル流の利己的体系も共に超えたといいうる¹³⁾。正義の法は、「いかなる抑制を人々の情念に課そうとも、人間の情念の真の産物であって、ただ情念を満足させるヨリ技巧的でヨリ洗練された方法であるにすぎない。」(*Ibid.*, 293, 邦訳 115)。

では次にコンヴェンションはいかなる過程を経て生ずるのか。コンヴェンションによる正義の確立は、むろんある一定の時点で突如起った出来事ではない。それは「漸次に起り、その力は徐々に、すなわち規則違反の不都合を反復して経験することによって獲得される」(*Ibid.*, 263, 邦訳 63)ものである。かれはこのような経験による漸次的成立を言語や価値尺度としての金の確立と同様とみなしている (*Ibid.*, 263, 邦訳 64)。また、別の箇所では、ヒュームは一方に「未開で孤独な状態にいる人々」を想定し、かれらがその状態の不幸に気づき、社会形成からえられるべき利益を「聡明さ」(sagacity)によって看取り、所有の安定のためにコンヴェンションに入ると仮定するとのべたのち、次のように述べている。「このような順序の運び方は全く自然でなく、そのうえわたくしはここでは、こうした省察 (reflection) が一時に行なわれるものとただ仮定しているにすぎないことを知っている。なぜならそれは実際には知らず知らずのうちに漸次に起るからである」(*Ibid.*, 274, 邦訳 81)。

ヒュームのコンヴェンションは、かくして「契約」ではない。かれがいわゆる「自然状態」は単なる哲学的フィクションであって、いまだかつて実在しなかったし、またけっして実在できなかった

13) Forbes, D., *op. cit.*, p. 85.

たことを明確に指摘して、契約説を批判したことは、くりかえすまでもない。そのさいヒュームの批判は社会学的、人類学的観点からするものであった。かれは「自然状態」と政府をもつ市民社会とのこうした哲学的二分法がもつ虚構性を十分認識していたので、コンヴェンションによる正義の確立は、経験に基づき試行錯誤により、漸次に気づかれないで生じたことを強調したのであった。したがって、ヒュームは政府をもたない社会状態を当然考えることができた。これをスチュアートは「正義の原理は政府に先行する」¹⁴⁾とのべている。

ヒュームは、家族を最初の社会的形態と捉え、その中であって、間もなく慣習が子供たちに社会からえられる利益を気づかせるとのべている(T. II, 260, 邦訳 58)。また、かれはこうした家族の間での平和の確保のために所有の安定の規則を確立しなければならないとのべて、これを「正義の最も原初的な形態」(Ibid., 265, 邦訳 67)と呼んだ。したがってヒュームは、「人々の最初の状態ないし状況そのものは社会的であると正当にみなすことができる」(Ibid.)とのべたのである。

ヒュームにおけるコンヴェンションは、このようにして、基本的に経験による動的過程という現実主義的特徴をもつ概念である。しかしかれは、所有の保障という社会の利益を明確ならしめるために、正義が確立されていない状態と確立している状態とを、野蛮と文明として、すなわち社会的結合や分業の利益をもたぬあわれな状態と、政府によって所有が安定し生活が向上しうる市民社会とを対比している。ヒュームはこれを1つの哲学的方法として、正義の規則の確立がもつ利益という一般的原理を理論的に説明するために用いたのであった。したがって、正義と市民社会の起源に関する根本的原理を理論的に説こうとする『人間本性論』においては、この科学的仮説としての側面が強く現われている。したがって、原理的側面に関連する限り、非歴史的な性格を帯びていると言わざるをえない。しかし、『人間本性論』以後に

は、かれは正義したがって市民社会の成立・展開をヨリ事実即し社会学的・歴史的に捉えた。

すでにスチュアートが指摘し、最近フォーブズも確認したように、1748年のエッセイ「原始契約について」においては、ヒュームは、原始契約説を批判するに当たって、人間の体力・精神的能力における平等を基礎に、人々の同意以外の何物も政府を最初に生ぜしめることはできなかつたと説き、まだ自然権的発想の影響を残していた(Cf. *Essays*, III, 444, 1. 39-445, 1. 27, 小松茂夫訳『市民の国について』岩波文庫, 1952, 126-27)。しかし1777年版では、この箇所に引続いて以下の要旨をもつパラグラフが追加された。すなわち、「しかし、この同意ですら長い間極めて不完全なものであり、秩序だった行政の基礎とはなりえなかつた。おそらく戦争の継続中に勢力を獲得したと思われる族長は、命令よりも説得によって統治を行なった。……服従全般に関してなんの契約も協定もはっきりとつくられなかつた……それは未開人にとって全く理解をこえる考えなのであった。……族長が介在することから生ずる明白な利益がこうした権利の行使を日を追うて頻繁にし、この頻繁さが徐々に人民における習慣的な……自発的な、したがって人民の心しだいの黙諾(acquiescence)をつくり出したのである」(Ibid., 445-46, 前掲邦訳 127-28)。

しかしこのパラグラフは、フォーブズがいうように、恐らく1774年に書かれたエッセイ「政府の起源について」の線に沿うように挿入されたものであろう。ここではヒュームは次のような主旨をのべたのであった。「政府はヨリ偶然的にしかもヨリ不完全な形で始まる」のであり、未開状態における長い戦争状態が人々を服従に慣れさせ、戦時の指導者が平和時にも利害の調停者となり、「漸次に力と同意とをとりまぜることによって、かれの権威を確立することができた」のであり、世襲も起り、さらに改善がすすむにつれて、為政者は収入を獲得したのである(*Essays*, III, 115-16)。

明らかなように、『人間本性論』以後ヒュームは、市民社会を人間の予見や計画よりもますます政治的諸要因の相互作用から生ずるものとみてお

14) Stewart, J. B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Columbia University Press, 1963, p. 156.

り、人間の一般的な洞察力よりはむしろ経験と偶然を重視し、現実的となっている。さらにこうした視点は、かれの『政治論集』(1752)¹⁵⁾と『イギリス史』(1754-62)¹⁶⁾とにおいて、ヨリ具体的に、市民社会史として展開されたのであった。

ところで、契約説論者たちも、フォーブズが指摘したように¹⁷⁾、政府のない社会状態を全く考えなかった訳ではないので、ヒュームの市民社会成立論の特徴は、その成立過程をかれらよりもヨリ事実即して人類学的に説明した点に求められる。これは家族社会—部族社会—市民社会という3段階的把握に現われている。かれは社会の最少単位を家族からはじめるが、家族社会内では「親の支配は子供たちの自然の情愛によって権威の行使を抑制される」(T. II, 260, 邦訳 58)。「この社会状態は、多数の家族が結合するときも存続するに違いない。……人々にこれを棄てざるをえなくさせるものはただ富と所有物の増加だけである……しかし、平和と和合の享受を攪乱する程度にそれらが増加できるまでには多くの年月が経過しなければならない」(Ibid., 306, 邦訳 136)。

ここでヒュームが「多数の家族の結合体」としているのは、アメリカ・インディアンの例示にみられるように、部族社会である。ヒュームは家族社会と市民社会との中間に部族社会をおくことによって、家族社会における父親の権威による統治から直ちに市民社会の統治を説く、いわゆる家父長的統治論を排除している。積極的には、かれは政府の起源を戦時の必要に求め、「政府の最初の原初的形態は同一社会内の人々の争いから起るの

ではなく、相異なる社会の人々の中の争いから生ずる」(Ibid., 305, 邦訳 134)とのべている。このようにして、ヒュームの正義・市民社会起源論は、ロックなどの自然法論者のそれよりも、よりいっそう事実即したものであるといえる。

3. われわれは、正義のもつ「人為性」の意味の検討を中心に、正義と市民社会の確立を考察してきた。正義の規則はまずコンヴェンションによって所有の区別と安定化をもたらすものであったが、それはいわば正義の「一般的規則」にすぎず、実際にはこれを特定化する諸規則が必要である。これらの諸規則は最も自然な結果として習慣に基づいて生ずる¹⁸⁾。したがって、所有権成立の時点では、それは現在の占有にほかならない。そして社会がひとたび樹立されたのちには、先占、時効、添附、相続の4つが規則となる。これがヒュームのいう「所有を決定する諸規則」であり、これらの成立によって所有の安定は現実のものとなる。

しかしこれらの規則は、偶然に多く依存しており、人間と所有との間の調整は十分ではない。これの救済策として「同意による所有の移転」が導入される。ヒュームは発展した分業交換社会において、これが極めて重要な位置を占めることを十分自覚しており(T. II, 283, 邦訳 98)、のちの『政治論集』の分業交換社会の把握に対応している。所有の安定が正義の第1原理であるのに対して、同意による所有の移転はその第2の原理である。しかし、「所有の安定に関する自然法」と「所有の移転に関する自然法」(Ibid., 288, 邦訳 106)が作用しても、人々の相互奉仕にはまだ十分ではない。十分であるためには、現在の、そして個別的

15) *Political Discourses*. 拙訳『ヒューム経済論集』東京大学出版会、1967を参照。

16) 『イギリス史』に関しては、フォーブズの前掲書, Part III, *Philosophical History*, および D. Hume, *The History of Great Britain, The Reigns of James I and Charles I*, edited by D. Forbes, Pelican Classics, 1974に付された序論を参照。わが国では大野精三郎教授の多くの論文と拙著『社会学者としてのヒューム—その経済思想を中心として—』(未来社, 1971), 第11章「ヒューム『イギリス史』の再評価」を参照。

17) Forbes, D., *Hume's Philosophical Politics*, pp. 71-2.

18) ヒュームはこれに注を付して、所有の規則の大部分には公共の利益という動機があるが、「しかもなおわたくしは、これらの規則は主として想像あるいは、われわれの思惟と想念との比較的つまらない特質によってきまるものではないかと思う」(T. II, 275, 邦訳 83)とのべている。常行氏の前掲論文(160頁以下)は、一般的規則と特定化の規則との区別を指摘しているが、この区別は正義を政府への服従の義務の側面から捉えた場合、服従の一般的規則とその特定化の諸原理(長い占有, 現在の占有, 征服, 継承, 実定法)の間にもみられ、これらの特定化の諸原理は社会の利益ではなく全く慣習に基づくものである。

な事物に関してだけでなく、将来の一般的物(奉仕や行動も含めて)をも包摂する所有の移転でなければならない。それは「人間の自己利益に基づく取引」(self-interested commerce of man) (*Ibid.*, 289, 邦訳 108)を内容とする「約定」(promise)の履行によって救済されうるのである。これが正義の第3原理である。かくして、これらの所有の安定、同意による所有の移転、および約定の履行が正義の「3つの根本的自然法」(*Ibid.*, 293, 邦訳 114)なのである。これらの正義の原理は、すでに明らかのように、いずれも「利益と効用」に基づくものである。

さて、社会の利益に基づいて生じた正義の諸法則に関して、政府のなすべきことは何であるのか。ヒュームによれば、それは「われわれの諸事情ないし状況を変えて、正義の法の遵守を最も近い利益とさせるとともに、法の違反を最も隔った利益とさせることである」(*Ibid.*, 302, 邦訳 130)。具体的には、第1に正義の遂行、第2に正義の裁断である。ただかれは、これら2つを政府の主要利益としてあげるだけでなく、それに加えて、人間本性の不都合を救済し、「ある共通目的ないし目標への協力によって人々自身の利益を求めることを人々に強制する」(*Ibid.*, 303, 邦訳 132)機能をあげている。ここでヒュームが取り上げている例は草原の排水事業である。隣りあった2人が共有の草原の排水を行なう場合、かれらは互いの心を容易に知り合っていて、各自が自分の分担を行なわなかった場合の帰結を容易に看取できるから、同意に達するであろう。しかし「千人の人がこうした行為に同意することは極めて困難であり、不可能でさえある。というのは、かれらが非常にこみいった計画をとりきめることは困難であり、計画を実行することはなおさら困難である。他方、各人は骨折りと出費とを免れる口実を探し、負担を全部他人に負わせようとするであろう。政治社会はこうした2つの不都合を共に容易に救済する」(*Ibid.*, 304, 邦訳 132)。

このように、ヒュームがあげている正義に関する政府の第3の利益は、多人数のために個人に委ねることが不相当とみられる公共事業を指してい

る。これに国防を加えた上で、ヒュームは、「かくして橋は架けられ、港が開かれ、運河が掘られ、艦船は建造され、軍隊は訓練される」(*Ibid.*, 304, 邦訳 133)とのべている。したがってこの箇所は、ヒュームにおける政府が人々の利益を離れて、あるいはそれに反して、積極的に活動を行ない、人々に強制することを意味するものではない¹⁹⁾。

ところが、より重要な問題は、正義の遂行、裁断、および人々の利己心にまかすのが不適當な若干の公共事業を行なうにない手に関する問題である。ヒュームは、正義の法を守ることを人々に最も近い利益であり、それを犯すことが最も隔った利益とさせることを、「全人類について行なうことは実行不可能である」(*Ibid.*, 303, 邦訳 130)とし、それを「少数者」に求めている。ヒュームによれば、為政者や統治者と呼ばれる少数の人々は、「国の大部分に対して不偏な人々であるので、不正義の行為には全く利益をもたないか、あるいは隔った利益しかもたない。また自己の現状と自己の社会的役割に満足している。そして社会の保全に極めて必要な正義の遂行にはすべてに直接的な利益をもっている」(*Ibid.*)のである。ところがこの見解は、すべてあるいはほとんどすべての人々が社会の利益を知り相互の自発的合意によって正義を確立するとされた正義の確立過程の議論と矛盾するように思われる。

なぜすべての人々にできなくて一部の少数者に限定されるのか。ヒュームは、これらの少数者が他の人々と比較してとくに優れているとは考えていない。むしろ『人間本性論』のヒュームは、人間の平等ないし大体の平等を前提としているのである。したがってヒュームは、ここでは、正義の樹立の場合と異なって、いったん正義・市民社会が確立されれば、正義の遂行と裁断にたずさわるのは、すべての人ではなく、統治者として選ばれた者がその立場・役割のうえで、社会の利益を他の人々よりもヨリ直接の利益とすることができるということのをのべたにとどまる。要するに、経験

19) この点に限っていえば、スミスとの相違をここから引出したり示唆したりすることは極めて無理と思われる。

により漸次に確立された正義を統治者が遂行・裁断することによって、正義のめざす利益が現実のものとなることをのべたのであった。したがって、ここから直ちにヒュームが人間の邪悪と自己偏愛性の抑制原理をあくまでも政治権力に求めたと断定することはできないであろう²⁰⁾。

4. すでにのべたように、正義の規則を遵守しようとする人々を最初に誘うものは、ただ利益への配慮であるが、「しかし、社会が多人数になって、部族や民族にまで増大してしまうと、この利益は比較的隔ったものになる。人々は正義の規則に違反するごとに無秩序と混乱とがひき起されることを、比較的狭く限られた社会におけるほど即座に認めない」(Ibid., 270-71, 邦訳 76)。そこで、直接の自己利益が含まれていない行為を快よく感じたり、不快に感じたりするのはなぜかを説明する原理として、ヒュームは同感概念²¹⁾を登場させているのである。同感の原理によって、われわれは正義が与える快楽を徳と認め、不正義の与える不快を悪徳と判断するのである。ヒュームは「かくして利己心は正義を確立する本源的動機(original motive)であるが、しかし公共の利益に対する同感が正義の徳にともなう道徳的是認の源泉(source)なのである」(Ibid., 271, 邦訳 77)とのべている。ここに公共の利益というのは、繰返すまでもなく、市民社会形成によって得られる各人の利益にほかならない。

かくして、正義の法は人為的であるが、それがひとたび確立されれば、正義を守る道徳性の感覚が自然に生ずる。これをヒュームは次のように要約している。「要するに、正義および不正義の区別は2つの異なる基礎(foundation)をもつと考えるべきである。すなわち、人々が一定の規則に

20) このようなヒュームの考え方は、人間の邪悪の「克服者を自然法＝理性の要請＝その担い手としての政治権力に求めていたホップズやロックの自然法的社会理論と、その本質を同じくするものにすぎない」(田中正司「同感論におけるヒュームとスミス」前掲、1624頁)と断定できるかどうか疑問である。

21) ここでは、さしあたりヒュームの正義論との関連で同感理論が占める基本的な論理的な位置を指摘するにとどめる。

よって自らを抑制しなければ社会の中で生活することはできないと観察する場合の利益という基礎と、そしてこの利益がひとたび観察され人々が社会の平和に役立つような行為をみて快楽を得、またそれに反するような行為から不快をえる場合の道徳性という基礎である。第1の利益を生ぜしめるのは、まさに人々の自発的コンヴェンションないし人為である。したがって正義の法はその限りにおいて人為的とみなさるべきである。この利益がひとたび確立され承認されたのち、それらの規則を守ることに伴う道徳感覚が自然に、しかもひとりだけでそれに続いて起るのである」(Ibid., 299-300, 邦訳 125)。正義の法が「人為的」であり、その確立ののち、それを前提に同感によって道徳的責務として自然に成立する正義の徳は、人為的な徳であると、ヒュームは考えているのである。

なお、この正義の徳の自然的成立に関連して、「政治家の人為」は、この道徳的感覚が自然に生れてくるのを助けることはあっても、道徳的区別の「唯一の原因」ではありえない(Ibid., 271, 邦訳 77)。ヒュームにあっては、政治家の人為は正義の法を生み出すものでもなければ、正義の徳を徳として区別する原因でもないことに注意されねばならない。

III あとがき

本稿では、ヒュームにおける正義の徳の人為性の検討に焦点を合せつつ、かれの正義論のもつ構造的性質の基本的枠組を明らかにすることがめざされた。ヒューム正義論のすべての論点を取上げ、それを目的とするものではなかった。したがって、たとえば服従の義務論は取上げられず、これと関連したヒュームの政治哲学への論及は今後に残されている。とくに正義の徳の成立に関してヒュームの自然的徳の理論を具体的に検討し、そこでの利益ないし効用理論と同感理論との関連を明らかにするという重要な作業が残されている。さらにそのうえで、われわれはスミスの『道徳感情論』におけるヒューム批判の真の意義、およびグラスゴウ大学講義の正義論とヒューム正義論との関連を明らかにする方向へと向う必要がある。

(関西学院大学経済学部)