

# 自然法の道徳的拘束力の根拠としての公共的効用について

—キケロ、プーフエンドルフ、ヒュームにおける自然法の世俗化—

前 田 俊 文

## 目 次

はじめに—問題の所在—

一 キケロにおける正義と公共的効用

二 自然法の基礎としての効用を否定する近代自然法論者たち

三 プーフエンドルフとヒュームにおけるコンヴェンションの構図

—エンテア・モリアと道徳の基礎としてのコンヴェンション—

おわりに—ヒュームは本当に近代自然法思想の破壊者なのか—

## はじめに—問題の所在—

一七・一八世紀を通じて、ヨーロッパ近代の政治・社会思想の形成に多大の影響を及ぼした思想潮流の一つが自然法思想であったことに異を唱える者は誰もいないであろう。グロテイウス、ホッブズ、ロック、プーフエンドルフ、

ライプニッツ、ハチスン、スミスらに代表される自然法思想を思想母体として、近代の哲学（とくに認識論）、倫理学、政治学、経済学が生誕・成立したといっても過言ではないからである。彼らは独自の問題意識に基づいて自らの自然法学を展開したといえるが、彼らが自然法学を構築する際に共通して直面した、ある難解な思想的課題が存在していた。それは彼らが自然法を神学から解放し、世俗化する上で避けられない課題であったともいえる。

その思想的課題とは、「人はなぜ自然法を遵守しなければならないのか」という問いに対して明快な解答を与えることであった。この問いは換言すれば、自然法Ⅱ正義の基礎をどこに置くのかという問題でもある。この課題に対しては、当時においては大きく分けて二つの解答が可能であった。自然法Ⅱ正義の基礎を、人間本性の創造者としての神の命令あるいは神の理性に置く方法と、現世において自然法が有する公共的効用性に置く方法である。すなわち、端的に言えば、前者は、「神の命令だから」自然法に従わなくてはならないという論理であり、後者は、社会生活を送る上で「有益で便利だから」自然法に従うという論理である。

さて、この思想的課題がなぜ難解であったかという点、中世的なスコラの・神学的自然法に対する批判をその思想的出発点としていた近代の自然法論者たちではあったが、自然法の道徳的拘束力の有力な根拠となっていた神学的基礎については彼らは容易には否定しえなかつたからである。むしろ、後に論じるように、一七世紀の自然法論者たちは、聖書を典拠とする啓示神学から自然法を解放しようとしつつも、人びとが自然法に従う道徳的拘束力を強固にするために、自然法は神の命令あるいは神の理性であるという自然神学的基礎づけを残存させようとする傾向が強かつたのである。<sup>(2)</sup> 事実、一七世紀の自然法論者のなかで自然法の拘束力の神学的基礎を完全に否定した思想家はほとんどいない。<sup>(3)</sup>

そういう意味においては一七世紀の自然法学は、厳密に言えば、自然法の世俗化を完全には達成できなかったので

ある。<sup>(4)</sup>この自然法の完全な世俗化という課題に徹底した論理で挑んだのが一八世紀スコットランドの思想家デイビッド・ヒューム（一七一―一七六）であった。ヒュームは、近代自然法論者たちが、自然法の道徳的拘束力の根拠を自然神学的な基礎に依拠してはいても、最終的にはその基礎を「公共的効用性（public utility）」に求めざるをえなくなることを洞察していたのである。彼は『道徳原理の研究』（*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751）のなかでその点を次のように指摘している。

「自然法に関する著述家たち〔近代自然法論者をとくに指していると思われる〕を調べてみるならば、諸君は常に、彼らがいかなる原理をもって論述を始めようとも、最後には必ずここで終結し、彼らが確立するすべての諸規則に対する究極の理由として、人類の便宜（convenience）と必要（necessities）〔公共的効用〕とを挙げるのを見出すであろう。<sup>(5)</sup>」

ヒュームはこのように近代自然法論者たちが、その避けることのできない最終目標である自然法の「世俗化」を達成するためには、自然神学的基礎を放棄して、「公共的効用性」をその道徳的拘束力の基礎とせざるをえないという点を鋭く見抜いていたのであった。さらに、ヒュームは、自らの論理によって自然法を効用⇓コンヴェンション（暗黙の合意）を基礎にした道徳規範として再構築するなかで、自然法⇓正義の起源は自然ではなく、人為のなかに求められるべきものであると主張する。その結果、自然法の「人為的性格（artifice）」もクローズアップさせることとなるのである。

しかし、こうした自然法の世俗化の動きは一七・一八世紀になってから初めて開始されたものではない。古典古代の論者でありながら、自然法には効用（utilitas）が必要不可欠であることを強調したキケロ（前一〇六―四三）において、すでに自然法の拘束力の根拠を効用に求める端緒が見受けられる。

また、一七世紀の自然法論者プーフエンドルフ（一六三二―一九四）も、効用から自然法が導かれることを強く否定しつつも、市民社会における所有権をその主内容とする条件的自然法（*leges naturales hypotheticae*）〔Ⅱ〕「条件つき」の「自然法という意」を展開するなかで、彼のエンティア・モラリア論との整合性を保つためには、最終的には彼の自然法体系の主要部分をなしている条件的自然法の「公共的効用性」と「人為性」とを認めざるをえなくなるのである。

キケロからプーフエンドルフ、ヒュームへと至る、自然法の世俗化に関する思想的プロセスをたどることによって、ヒュームによって完成される自然法の世俗化の基本構図が、すでにキケロとプーフエンドルフの自然法思想のなかに萌芽的に準備されつつあったことを指摘することが本稿の目的である。

## 一 キケロにおける正義と公共的効用

自叙伝によれば、ヒュームは、少年時代に古代ローマ共和政末期の著名な道徳哲学者キケロの書物に熱中し、彼の著作を愛読していたようである。<sup>⑥</sup> 哲学的にはストア派の流れを汲んでいるといわれるキケロ<sup>⑦</sup>は、数多くの哲学的著作を残しているが、その主著である『義務について』（*De Officiis*, B.C.44）のなかで、すでに自然法の世俗化に取り組み始めていた。

それは、まず自然法を通俗化して、自然法を賢人（*sapiens*）のための卓越した徳性ではなく、万人のための「月並な義務」とすることであり、自然法Ⅱ正義（*justitia*）の基礎を神の命令ではなく公共的効用（*utilitas*）に置くことであった。こうした思想は、後述するようにヒュームの正義論にも相通するものがある。

ヒュームは、彼の『人間本性論』(A Treatise of Human Nature, 1739-40) に対する感想を寄せたフランシス・ハチスンに返答の書簡を送っているが、そのなかで、「全体として、私は徳の要覧(catalogue)をキケロの『義務について』から引き出すことを望んでいます。実際のところ、私のあらゆる論究においてこの書物を意識しています……あなたはキケロをおおいに賛美していますが、私もそうです」と告白している<sup>(8)</sup>。神学にほとんどとらわれない、古代ローマ時代特有の柔軟な世俗性によって正義を考察したこの書物にヒュームが魅せられたことは想像にかたくない。たしかに、キケロは自然法に関して著したもう一つの論稿『法律について』(De Legibus, B.C.51)のなかでは、自然法は、「自然本性に内在する最高の理性であり、なすべきことを命令し、その反対のことを禁止」し、「すべてを理性によって命令し禁止する神の精神である」として、自然法を神の理性とし、その基礎を人間本性のなかに求める、きわめてオーソドックスなストア派的な自然法論を展開している<sup>(9)</sup>。

しかし、キケロは、晩年の著作『義務について』のなかでは、神概念をほとんど用いることなく、フルーの指摘するように「徹底して世俗的で現世的な」論理を展開し、自然法Ⅱ(とくに所有に関する)正義が世俗社会に有益なことを「効用(utilitas)」をキー概念として説明しようとする。こうした違いがなぜ生じたかについてはまだ不明な点が多いが、『法律について』が彼の生前に出版されなかったこと、彼は『法律について』を自らの哲学的著作として公的には認めなかったことなどを考慮すると、キケロ自身のなかに自然法に対する見解の微妙な変化があったことが推察される。したがって、『義務について』のなかで展開された自然法論が彼の公式な思想と考えてもよいのではないかと思われる。

キケロの自然法思想は、良き市民を育成するための義務論という形態をとりつつ、その道徳論は広く人民一般を対象としたものであった。そのことは『義務について』第三巻において、この書物で自らが論じようとしている義務の

性格についてキケロが次のように述べていることから看取される。

「この書で私が論じている義務をストア派は月並な義務 (officia media) と呼んでいる。この義務は誰もが共有し、広く通用する。善良な素質を備え、学習を進めていくなら、多くの人が達成できる。これに対し、同じストア派が真正義務 (officium rectum) と呼ぶ義務は完璧にして絶対である。ストア派の言葉によると、すべての数をそろえており、賢人 (sapiens) 以外のどんな人間も手に入れられない。……それゆえ、本書で私が論じている義務をストア派は徳性の点でいわば第二級であるとし、賢者にのみ固有のものではなく、全人類が共有する義務であると言っている。そこで、このような義務は美徳に向かう生来の資質を持つすべての人が動かすのである。」<sup>(12)</sup>  
 (傍点筆者)

このようにキケロは、一部のエリート階層のための卓越した徳性ではなく、万人に通用する一般的義務を取り扱おうとしていることをここで強調しているのである。それではキケロにおいて正義がどのような徳性として捉えられているのかということが問題となろう。

キケロによれば、徳性 (honestum) は知恵、正義、勇氣、節制の四つの部分から構成されるが、正義については、「人と人との社会関係の維持、すなわち、各人が自分の務めを果たし、引き受けた事柄について信義に違わぬこと」<sup>(13)</sup> に関わる徳性のこととされている。<sup>(14)</sup> キケロは、「正義こそ美徳 (virtus) の最も大きな輝きがあり、<sup>(15)</sup> 「正義こそが唯一すべての美德の君主であり女王なのである」と主張する。<sup>(16)</sup> すなわち、徳性のなかでも正義に最も高い価値が置かれていることがわかる。正義の根本原理は「第一に誰にも損害を与えないこと、第二に公共の利益を維持すること」である。キケロが述べているように、<sup>(17)</sup> 正義が行うべき最も重要な役割は、人間が他者を侵害するのを防ぐことであり、とくに他人の所有物を侵害しないよう監視することである。

「正義がなすべき務めは、まず、不当な攻撃を受けた場合を除いて他人に害をなす者がないように、次に、公共のものを公共のものとして、個人のもを自分のものとして使用するようにさせることである。……各個人の所有物は、自然の状態では公共のものであったもののうち、たまたま各人の手に入ったものであるから、その分は各人が保持しておけばよい。それを他人が自分のものにしてしまうとすれば人間社会の法を侵すことになる。」<sup>(18)</sup>

キケロは、人間の生活に必要な財やサービス（たとえば医療、船舶業、農業、貿易、鉱業など）は、その大部分が人間の労働（opus）によって産出されたものであり、人間が手を動かし（ars）、技術（mannus）を用いた結果であると主張している。<sup>(19)</sup> したがって、こうした労働によって得られた成果は当然その本人に帰すべきものなのであり、「自分の所有物を増やすのは、誰をも傷つけないかぎり、非難されるべきではない」のである。<sup>(20)</sup>

こうした理論的前提からキケロは、各人にその所有を保障することが公共的な観点から見ても必要であるという論点へと移行するが、ここにおいて本稿でとくに重要となる「正義」と「公共的効用」の関係が取り上げられている。すなわち、正義の基礎を神学的な概念ではなく、社会にとって有益であるという公共的効用性に置くという考え方である。つまり、正義を遵守するということは、共同社会における市民生活を守るということに他ならないことをキケロは強調するのである。

「実に馬鹿げた考えだが、自分は親兄弟から自分の利益のために何一つ奪い取りはしないが、他の市民たちへの対処はまた別だ、と言う者たちがある。このような者たちの立場は、自分と他の市民との間には共通の利益（communis utilitas）をはかる、いかなる法の定めも社会的連帯もない、というものであり、このような見解は市民社会（societas civitatis）全体を引き裂くものである。」<sup>(21)</sup>

キケロによれば、正義の目的は「人びとの安寧、つまり、人間社会の安寧をはかること」にあり、<sup>(22)</sup> 効用（utilitas）

とは、「人生の幸福や喜び、また、物質的充実や富、財力や権力など、自身と身のまわりの人たちの助けとなるものへと役立つ」ことを意味し、「<sup>(23)</sup>国家の利益をはかること」だとする。<sup>(24)</sup> すなわち、キケロにおいては正義も効用も「人類の利益」や「公共性」を抜きにしては語れないものなのである。

つまり、キケロの正義論は、「神の命令」や「神の理性」による道徳的拘束力の基礎づけから、その議論が始められることはなく、現実に存在する世俗社会の制度や秩序を、効用という観点からストレートに是認していきこうとする、きわめて世俗的な道徳論なのであった。こうした世俗的な道徳論は、神学から完全には脱却しきれていない一七世紀の自然法論においては受け入れがたいものであり、自然法の世俗化という観点から見れば、むしろ古代ローマ時代のキケロの正義論はいまだ未成熟であるとはいえ、理論的には先駆的なものであったともいえるのである。

それでは、キケロが『義務について』において、自然法Ⅱ正義と効用との関係をどのように捉えていたのかを見てみると、「徳性を有するものは同時に有益 (utile) であり、徳に反するものは決して有益ではない」という彼の言葉からも窺えるように、<sup>(25)</sup> 正義と効用とが不可分であることが一貫して主張されている。

「これから我々が取り上げるのは『有益な (utile)』と呼ばれるところのものである。この言葉については慣用が崩れて本道からはずれ、徐々に行き着いた先は、徳性 (honestum) を効用から切り離し、徳性とは有益でないもの、有益であるなら徳性ではない、と決めつけるに至っている。が、この慣用以上に人びとの生活に入り込みえた有害な考えはない。」<sup>(26)</sup>

つまり、徳性と効用は一体のものとして考えられるべきであり、正義は人類や社会に有益であるから広く人びとの支持を受けているのだという、効用⇓コンヴェンション的な思想がキケロのなかには萌芽的に見受けられるのである。こうした考え方は、神の命令だから自然法Ⅱ正義は正しいのだという近代自然法の硬直的な主張に比べると、きわめ



て柔軟で世俗的であるが、現代社会に生きている我々にはより説得的でもある。世俗社会を正面から見据えて正義論を構築しようとする、こうしたキケロの姿勢はヒュームにも受け継がれていくのである。たとえば、次に挙げるキケロの言葉は、美德の持つ効用は人びとを心地よくさせると主張する、ヒュームの『道徳原理の研究』のなかの一節を連想させる。

「効用を徳性から引き裂く人びとは自然が据えた基盤を覆している。というのも、我々は誰もが効用を希求し、そこへと引き寄せられる。そうする以外にどうすることもできないからである。有益なことを避けるような者が誰かあるだろうか。あるいは、有益なことを最も熱心な追求対象としないような者が誰かあるだろうか。しかし、我々は誉れ、適正さ、徳性以外のどこにも有益なことを見出しえないのであるから、これらを我々は第一位にして最高のものと見做し、効用という言葉を輝かしいもの、というより、不可欠のもの、と理解する<sup>(27)</sup>。」

このようにキケロにおいては、正義と効用とが一体のものとして、あるいは不可分のものとして捉えられていたことがわかる。効用と結びつけられた正義は、市民社会の秩序を維持する最も重要な役割を与えられていたのである。正義と効用との不可分性を説くキケロは、社会秩序を破綻させないために必要な公共の利益という概念を繰り返し強調している。そしてこの公共的効用が正義⇨自然法の道徳的拘束力を支えているのである。なぜならば、人びとが自然法を守ることによってはじめて社会の制度と秩序が安定するからである。

キケロは、自然法の道徳的拘束力の根拠を徹底して「公共的効用」のなかに求めた先駆的な思想家であったのである。したがって、キケロの正義論の思想史的意義は、まさしく自然法と公共的効用との不可分性を主張した点にあったといえるが、こうした論理は、後述するようにヒュームの効用⇨コンヴェンション論の基本的素地をなすものでもあった。

ところが、ヒュームが克服の対象とした一七世紀の近代自然法思想は、キケロにおいては調和的に結合していた正義Ⅱ自然法と効用との密接なつながりを切り離し、むしろ、効用によって自然法を基礎づけることを避けようとしたのであった。その具体的ケースをグロティウス、ライプニッツ、プーフエンドルフの三人を例に挙げて検討することが次節の課題である。

## 二 自然法の基礎としての効用を否定する近代自然法論者たち

さて、古典古代から近代に至るヨーロッパ政治・社会思想史のコンテキストのなかで、自然法を市民社会の現実に適応させようとする世俗化の端緒は、すでにキケロの道徳哲学のなかに先駆的に見受けられることは前節において指摘したが、中世・近代初頭の自然法論者の多くは、神学をほとんど意に介さないキケロのような世俗的道徳哲学から一線を画していた。

近代自然法論者たちが、自然法が市民社会において有する「公共的効用性」を認めつつも、その概念によって自然法を基礎づけようとしめない理由は、一七・一八世紀のヨーロッパにおける自然法学の標準的なテキストとして広く普及していた、プーフエンドルフの『自然法に基づく人間および市民の義務』（*De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem*, 1673）のなかの次の一節に集約されているよう。

「〔自然法の〕戒律には、明らかに効用 (*utilitas*) があるといえるが、それでも、それらが法の効力を持つには、神が存在し、神はその摂理によって万物を支配しているということ想定することが必要である。」<sup>(28)</sup>（傍点筆者）

キリスト教神学に基づく中世的な自然法論からの脱皮をはかる近代自然法論者たちも、その内実を見れば、たしか

に啓示神学から自然法を解放させようとする意図はうかがえるものの、自然法の自然神学的基礎は残存させようとする傾向は根強く存在する。

たとえば、前述したプーフエンドルフの場合には、法とは上位者の命令であり、<sup>(29)</sup>自然法の作者は神であるという主意主義がとられていたわけであるが、同じく一七世紀の自然法論を代表するグロティウスとライプニッツの場合にも観点は違うものの、自然法の拘束力を自然神学によって基礎づけようとしている点では大きくは変わらない。<sup>(30)</sup>むしろ、神の権威によって自然法の基礎を強化しようとする姿勢は中世の自然法以上に強いともいえる。その理由として考えられるのは、グロティウス、プーフエンドルフとも人間の契約ばかりでなく、政治権力でさえも絶対的権威を持ちえなかったヨーロッパの宗教戦争Ⅱ三〇年戦争（一六一八―四八年）が行われた特殊な時代に生まれ育ったという社会的背景である。ライプニッツも三〇年戦争後の分裂した神聖ローマ帝国の政治的統一という大きな課題を背負っていた。<sup>(31)</sup>こうした政治・社会状況のなかでは、道德規範としての効力の根拠を神学的な絶対的な規準に頼らざるをえなかったともいえる。それではまずグロティウスの自然法から見てみることにしよう。

グロティウスは、『戦争と平和の法』（*De Jure Belli ac Pacis*, 1625）の第一章のなかで、自然法とは何かについて次のように述べている。

「自然法は正しい理性の命令であって、ある行為が、理性的な本性そのものと合致しているか否かに基づいて、道德的に恥ずべきものであるのか、あるいは道德的に必要なものであるのか、したがってまた、そのような行為が自然の創造主たる神によって禁止されているのか、あるいは命令されているのか、を示すものである。……自然法は不変のものであって、神でさえこれを変えることができないほどである。たしかに神の力は測りしれないものではないが、しかし、神の力も及ばないものが存在するということはできる。なぜならば、そのように（神の力も及ば

ないと）言われるものは、たんに（言葉の上で）言われるだけであって、何ら実体を示す意味を持たず、それ自体に矛盾があるからである。そこでたとえば、神でさえ、二の二倍が四にならないようにすることができないのと同じように、内在的な性質により悪であるものを悪ではないとすることはできないのである。<sup>(32)</sup>

こうしたグロティウスの主張は、自然法の世俗化という観点から見ると、アンビヴァレントにも聞こえる。すなわち、グロティウスははたして自然法を神学から解放させようとしているのか、その逆なのか判然としないということである。

たとえば、「たとえ神が存在しなくても自然法はその効力を失わない」ことを示唆した『戦争と平和の法』のプロレゴメナの有名な一節はあまりに印象的であって、<sup>(33)</sup>グロティウスは、神学から自然法を解放させたように解釈されることが多い。<sup>(34)</sup>ところが、彼が実際に意図していたところはむしろその反対であって、神によって作られた理性は何者によっても動かされえない、すなわち、神によっても変えることができないほど確固としたものであるということを婉曲的に表現したものにすぎないのである。したがって、グロティウス自身は、自然法の基礎を「神自身によっても変えられない」ほど強固な神の理性のなかに置くことで、自然法の普遍性を不動のものにしようとしていたのである。

それでは、ライブニッツの場合はどうであらうか。神学を排除しようとしている近代的な世俗的自然法〔Ⅱとくにライブニッツがターゲットにしたのは、彼の師ヴァイゲルの下で共に学んだ兄弟子のプーフエンドルフの自然法である〕に懐疑的であったライブニッツは、神学に基づく中世的・キリスト教的自然法を復活させようとしている。<sup>(35)</sup>その際に彼は、神学的色彩を強く帯びた正義論を展開し、自然法をキリスト教神学に従属させようとしていた。ライブニッツは正義について次のように述べている。

「神の摂理と不可分に結びついている、未来の生活〔Ⅱ来世〕の考慮を無視し、無神論者にさえ有効でありうる低

級な自然法に満足することは、「法」学の最も重要な部分を削除することを意味し、そればかりか現世における多くの諸義務を抑圧することを意味するであろう。……法学においては、人間の正義をある源泉から、すなわち神から導き、それを完全にすることが最も善いことである。真実と善の観念と同様、正義の観念は疑いもなく、神に關わるものである。神は万物の尺度なのである。「神の正義と人間の正義に」共通する諸規則はたしかに自然法学の一部となり、普遍法学のなかで考察されねばならない。そしてその諸規則は自然神学がこれを同様に用いるであろう。」(傍点筆者)

このようにライプニッツの場合も、グロティウスとは別のやり方ではあるが、自然法Ⅱ正義の神学的な基礎づけに腐心しているのである。それでは、なぜ彼らはそれほどまでに、そのことにこだわったのかということが次に問題となる。

その理由として考えられるのは、自然法の「普遍性・恒久性」を保障するものとして神の権威が必要であったこと、そして何よりも人びとに自然法を守らせる「拘束力の裏付け」を神に求めようとしていたことである。つまり、自然法によって示された正義は、神の命令あるいは神の理性として人びとに義務づけられたものだから、それに従うのは当然であるという論理を彼らは自然法理論の基礎に据え、理論的出発点にしていたということである。そういう意味では一七世紀の自然法論者たちは、厳密な意味においては「神からは離れられない」、したがって、「自然法の完全な世俗化はまだ視野に入っていない」と言わざるをえないのである。

(1) グロティウスのカルネアデス批判

こうした近代自然法論者の「神頼みな」態度は、自然法の拘束力の根拠としての「公共的効用性」を彼らが正面か

ら見据えることを妨げていた。たとえば、前述したグロテュウスは、効用によって自然法を基礎づけることは、最終的には自然法そのものを否定することになるのではないかという警戒心を強く持っていた。そのことがよくあらわれているのは、『戦争と平和の法』で展開された、懷疑主義者カルネアデスに対するグロテュウスの批判である。彼は自然法と正義を相対化するカルネアデスを論破することによって、効用⇩自然法の否定という論理を批判しようとしたのである。

「カルネアデスは〔自然法の〕正義 (justitia) ……に対して攻撃を企てたが、それは次のような議論の域を出るものではない。それは、人間はその利益 (utilitas) のために自らに法を科したが、その法は習慣によって多様であり、同じ民族の間でも、時間の経過によって変化を受けるものである、ということであった。さらに、自然法 (jus naturale) なるものは存在しない、なぜなら人間も、動物も、生きとし生けるものはすべて、自然に導かれて、自己の利益へと (ad utilitates suas) 駆り立てられるからである、したがって、正義は存在しないか、あるいは存在したとしても、それは最も馬鹿げたものである、というのは、他者の利益 (commodum) を顧慮すれば、自らの利益の損失となるからである、という議論である。」<sup>(37)</sup>（傍点筆者）

グロテュウスは、正義は所詮「自らの利益」に基づき、「時代によって変化する」から自然法は存在しないと自然法の存在と普遍性を否定したカルネアデスを執拗に攻撃する。なぜなら、そうした思想は、自然法が人びとに対して強い道徳的拘束力を持つことを阻害し、正義の規準をあいまいにさせるからであった。ヨーロッパにおける三〇年戦争を終結させるために『戦争と平和の法』を執筆したグロテュウスにとっては、自然法は相対的であってはならず、国際平和を実現するための絶対的な規準とならねばならなかったのである。

自然神学による基礎づけよって自然法の道徳的拘束力を強化しようとしたグロテュウスは、効用という概念によっ

て自然法と正義を相対化するカルネアデスを批判し、自然法は人間本性から導かれる客観的で普遍的な道德規範であることを強調したが、グロテイウス自身は自然法が公共的効用性を有していることを完全には否定できていない。それは次の一節からも明らかである。

「それゆえ、カルネアデスのみならず、他の論者が『効用 (utilitas) は、いわば正義と衡平の母である』と言ったことは、正確に言えば、正しくない。なぜならば、たとえ我々が何の不足もない状態であったとしても、我々を社会の相互関係へと導く人間の本性そのものが、自然法の母であるからである。しかし、国法 (ius civile) の母は、相互の合意 (consensus) より生ずる義務自体であって、この義務はその効力を自然法から引き出すのであるから、人間本性はいわば国法の曾祖母と考えられよう。しかしながら、自然法には効用 (utilitas) というものが付け加えられる。なぜならば、自然の創造者は、我々が個としては弱く、正しい生活を営むためには我々は多くのものを必要とすることを望まれたからである。その目的は、我々が社会生活を洗練するように、より一層の努力をさせることであつた。しかし、効用は国法にも役立つのである。というのは、我々が論じてきた結合 (consociatio) あるいは従属 (subjectio) は、その基礎を効用のなかに持っているからである。したがって、このことから、他人のために法を制定する者は、そうするにあつて、通常ある種の効用を考慮し、あるいは考慮すべきである、ということが当然のこととなつてくるのである。<sup>(39)</sup>」(傍点筆者)

このようにグロテイウスは、自然法の普遍性と恒久性を守るために、「効用↓自然法の否定」という論理を強く批判しつつも、自然法が公共的効用性を有していることまでは否定できなかったのである。

（2）「効用⇩自然法の否定」論に対するプーフエンドルフの批判

グロテティウスは、現世における効用を自然法の基礎に据えようと、自然法そのものを否定することにつながるとして、「効用⇩自然法の否定」の論理を明確に批判したが、それは論理的に一貫したものではなかった。すなわち、自然法が市民社会において有する効用性をグロテティウスもある程度は認めていたのである。それでは次に、プーフエンドルフにおいてはこの自然法と効用との関係はどのように考えられていたのであろうか。

プーフエンドルフは、大著『自然法と万民法』（*De Jure Naturae et Gentium*, 1672）第二巻第三章のなかで、「効用は〔自然〕法の基礎となりうるのか *An utilitas fundamentum Juris*」というテーマを取り扱っているが、ここではグロテティウスと同様の論理が展開されている。すなわち、効用を基礎とした自然法は、自然法そのものの存在を否定する危険性があるという指摘である。

まず、プーフエンドルフは、自然法を否定する論者たちの主張の類似性を説明する。すなわち、彼らによると、民族や国民によって法（*Lex*）や習慣（*mores*）が異なり、その違いは「それぞれの国家の効用（*utilitas*）〔の相違〕から生じ」るのだから、諸国家に普遍的に妥当する自然法など存在しないとされる。<sup>(40)</sup>しかしプーフエンドルフは、こうした論法は馬鹿げていると批判する。そして自然法の真の基礎は人間の状態と性向（*hominis conditio & inclinatio*）、すなわち人間の本性（*hominis natura*）のなかに見出されるべきだと彼は主張する。<sup>(41)</sup>「効用⇩自然法の否定」論を批判するプーフエンドルフのこうした主張自体は、グロテティウスと何ら変わるところはない。

しかし、プーフエンドルフの議論には、グロテティウスよりもさらに深められている論点が存在する。それは自然法における効用と道徳的拘束力に関する議論である。プーフエンドルフは、なぜ効用が自然法の基礎となりえないかを人びとの間の合意の持続性という論理で説明している。すなわち、プーフエンドルフは、自然法の道徳的拘束力の原



理としての公共的効用の重要性は認めつつも、自然法の普遍性と恒久性を支えるだけの持続性を効用は持ちえないと考えていたのである。そのことは、次の彼の言葉から看取することができる。

「この理性の命令〔Ⅱ自然法〕が法の効力を持つには、より高次の原理が必要であろう。というのは、「自然法の」効用 (utilitas) はきわめて明白であるが、人びとがこの効用を無視することに満足するか、あるいは何か別の方法で彼ら自身の効用をより考慮できる場合に、それ〔Ⅱ自然法の持つ効用〕のみで、そうした命令を破棄しないだけの確固とした拘束力を人びとの精神に持たせることは決してできないからである。……たとえば、自然的自由を与えられた多くの人びとが、それらの命令〔Ⅱ自然法〕を守ることに同意したとしても、それにもかかわらず、それらの人びとの同意が効力を持ち続ける間だけ、これら〔Ⅱ自然法の命令〕は持続するにすぎない。また、そのことに同意したすべての人びとが、それを放棄することを決定したときのみ、その義務は終了するのではなくて、……その契約が有効である間でさえも、それを強要するいかなる力も存在しないであろう。なぜなら、取り決めに持続させる、上述の理性の命令〔Ⅱ自然法〕は、いまだに法の効力を獲得していなか<sup>(42)</sup>ったからである。」

つまり、自然法の持つ効用は、人びとに自然法を恒久的に遵守させるだけの拘束力がないとプーフエンドルフは確信していたため、その拘束力の根拠を「神の命令」に求めることとなったのである。しかし、プーフエンドルフの議論ではグロテュウスに比べて、効用と道徳的拘束力の関係がより注目されていることが特徴的である。効用は人びとが自然法を遵守するという合意を恒久的に持続させえないから、自然法の基礎としては不十分であるというプーフエンドルフの論理が明確にあらわれているといえる。

さて、プーフエンドルフがここで論じている効用については、もう少し注意深い考察が必要であろう。なぜなら、プーフエンドルフは効用を巧みに二種類に分けて、自らの論理展開をしやすくしているからである。効用↓自然法

（↓自然法の相対化）の論理を否定し、人間本性↓自然法（↓自然法の普遍化）の論理の正しさを強調するために、ここではもっぱら「特殊的・一時的利益」、すなわち「見かけだけの目先の利益」としての効用が取り上げられ、批判の対象となっているからである。プーフエンドルフはこのことについて次のように述べている。

「効用は、違った観点から見ると二種類の使い方ががある。一つめの種類は、不道徳な感情から出た、劣った判断のために有益と思われるもので、たいていは利那的ではないものであり、将来のことなどほとんど考えていないのである。もう一つの種類は、健全な理性によって有益であると判断され、当座のことを精査するばかりでなく、将来起こりうるであろう結果についても考察するのである。したがって、それ（Ⅱ後者の効用）は、（マルクス・アウレリウスが、……『自然法に従って行動することは、それ自体が利益なのである』（と言っている）ように）、いかなる状況においても、いかなる時でも有益なものを、本当に有益なものに見做すのである。たび重なる不幸を導く、一時的な効用を得ることは、望ましくないのである。」<sup>43</sup>（傍点筆者）

このように自然法を相対化あるいは否定してしまう「偽りで、一時的な（spuria et momentanea）」効用に焦点を合わせることで、<sup>44</sup>プーフエンドルフは自然法の基礎を効用に置くことの間違いを指摘するのである。

それでは、人間の社会あるいは人類全体に一般的に有効と思われる、公共性の高い効用についてはどうか。実はプーフエンドルフはこうした種類の効用に触れることを慎重に避けているのである。それは自らの論理の一貫性を守り、その破綻を回避しているためと考えられる。その証拠にプーフエンドルフは、効用には「健全な理性によって有益と判断されるもの」もあると指摘しているが、ここではこうした公共的な効用（public utility）については扱われていないのである。そうした種類の効用であれば、自然法を守るといふ人びとの合意もより持続性が増すことになるろう。つまり、プーフエンドルフは暗に公共的効用によって自然法を基礎づける方法がありうることを、皮肉に

も「効用⇓自然法の否定」論に対する批判のなかで示唆しているのである。そのことは次節において検討する彼のエンティア・モラリア論とも深く関連してくるのである。

さて、グロテイウス、プーフエンドルフ、ライプニッツに共通しているのは、効用によって自然法を基礎づけることは、自然法を相対化し、その道徳的拘束力を弱めると考えていたということであった。したがって、彼らは自然法の道徳的拘束力の根拠を一貫して神の権威に依存してきたのである。

しかし、自然法の世俗化とは、神学に一切依拠しない世俗的な道徳哲学を完成させることであつた。そのためにはこうした論理を放棄して、古典古代の論者キケロが行つたように、公共的効用性という観点から正義論を再構築する必要性があつたのである。たしかに、グロテイウスが指摘したように、効用だけを軸として自然法論を展開すると、自然法そのものの普遍妥当性と拘束力が弱められる可能性はありうる。それを防ぐ方法としては、効用をキー概念としつつも、自然法そのものが人びとの合意によって幅広い支持を獲得していることを明確にしなければならぬ。これがヒュームに課せられた新たな道徳哲学構築の最大の課題であつた。

しかし、こうしたコンヴェンションナリズムによる自然法の再定義という思想的モメントはヒュームの独創のみによつて成し遂げられたわけではない。その直接の思想的淵源はプーフエンドルフのエンティア・モラリア論にあつたと考えられる。このことを次節において明らかにしたい。

### 三 プーフエンドルフとヒュームにおけるコンヴェンションの構図

#### ―エンティア・モラリアと道徳の基礎としてのコンヴェンション―

「目先の一時的な」効用性しか持たない自然法は、当然人びとに対する道徳的拘束力を持ちえないことは自明であるが、たとえ、公共的効用性を有する自然法であっても、人間社会の確固とした道徳規範となるには、ある手続きが必要である。すなわち、自然法Ⅱ正義が規範として人びとの承認と是認とを獲得する契機が必要不可欠であるということである。それが、プーフエンドルフのエンティア・モラリア論における「附加」(impositio)であり、ヒュームの正義論におけるコンヴェンションである。プーフエンドルフのエンティア・モラリア論における「附加」と、ヒューム道徳哲学におけるコンヴェンションは、市民社会における正義としての自然法を徳として人びとに是認させるメントであるという点において、実際のところほとんど同じ機能と構造とを有していたのである。

#### (1) プーフエンドルフのエンティア・モラリア (antia moralia) 論

プーフエンドルフは、『自然法と万民法』の第一卷 (Liber Primus) において、第二卷 (Liber Secundus) 以降の自然法論を展開する大前提として、人間の行動を規制する道徳規範とは何かという議論から出発している。なぜなら、自然法それ自体が正義を中心とした道徳規範の体系であるからである。その道徳規範について論じられたものがエンティア・モラリア (道徳的存在) 論である<sup>(45)</sup>。その際プーフエンドルフは、人間のみが構築する道徳世界というものがどのように形成されるのかを主に心理学的な観点から論じている。まずエンティア・モラリアとは何かについて、プー

フエンドルフは次のように述べている。

「我々はエンティア・モラリアを次のようにきわめて適切に定義できるであろう。エンティア・モラリアとは、知的存在 (entia intelligentia) によつて、物理的な事物あるいは運動に付け加えられた、ある様態 (modus) のことであり、その目的は主として人間の意思作用 (actus voluntarius) の無拘束 (libertas) を方向づけ、抑制し、それによつて人間の生活における秩序と礼節を確保することなのである。<sup>(46)</sup>」

すなわち、エンティア・モラリアとは、人間が従うべき行動規範のことを指しており、人間の社会に秩序 (ordo) と礼節 (decor) として徳 (mos) と文明 (cultus) をもたらすことをその目的としていることが説かれている。<sup>(47)</sup> 物理的な事物や運動に対して人間はさまざまな意識や意思を持つが、それは本来無制約のものであり、放置しておくとならざるに陥る。それを防ぐためにエンティア・モラリアは、物理的な事物や運動に対して人間が抱く意識を規制し、ルールづけしようとするものなのである。

たとえば、事物の所有に対する人間の意思は無制約であり、抑制しないかぎり所有の確定は不可能である。その際エンティア・モラリアは、事物に対する人びとの無制約な意思を規制して共通のルールを設定して、幅広い人びとの合意を形成しようとするものなのである。すなわち、その行動規範とは、事物をめぐる人間相互間の関係を確定することであり、その代表的な例が所有をめぐるコンヴェンションの形成なのである。

プーフエンドルフは、事物をめぐる人間相互の関係がいかに形成されるのかという課題を解決するために、神によつて創造された物理的世界 (エンティア・フィシカ entia physica) と人間の知性 (mens, intellectus) によつて作り出される道徳的世界 (エンティア・モラリア) とを区別し、価値的には中立な、あるいは意味を持たない物理的な事物や運動が人間によつていかに「意味」を与えられていくのかを説明しようとする。この本来意味を持たない事物

の物理的運動に、意味を付与する人間知性の作用こそが「附加 (impositio)」と呼ばれるものである。人びとの間における所有のルールがこの附加によって決定されることをプーフエンドルフは主張している。

「所有権 (proprietas) と共有 (communio) は、道徳的性質 (qualitas moralis) であり、事物それ自体に対するいかなる物理的なそして内在的な効力も有しておらず、ただ他者との関係における道徳的な効力 (effectus moralis) を生み出すだけである。これらの性質は、他の同種のもの〔言語、貨幣、支配権〕と同じく、その起源を附加 (impositio) に負っているのである。したがって、事物の所有権が自然に由来するのか、制度 (institutum) 〔合意された取り決めのこと〕に由来するのかという問いをたてることは無駄である。というのは、〔所有権〕が、人間の附加から発生することは明らかであり、所有権が事物に附加されようが、あるいは取り除かれようが、事物の物理的な実体にはいかなる変化も生じないからである。〕<sup>(48)</sup> (傍点筆者)

さて、ここで重要となるのは、この附加、すなわち事物に対する意味の付与がなされる際には、当然のこととして「公共的効用」を意識した人びとのコンヴェンション (暗黙の合意) が根底にあるという点である。たとえば、「私のもの、あなたのもの」を区別することが人間の社会において都合がいいと人びとが暗黙の合意の下で判断すれば、私的所有権という「附加」が事物に対して「人のものに手を出してはならない」という意味を与えるのである。こうした人びとのコンヴェンションに基づく共通のルール作りと自然法との関係をプーフエンドルフは次のように説明している。

「すべての人間に、彼自身の区別された個別の分け前を与えることで、すべての事物が人間に固有なものになるよう命じる、〔すなわち所有に関する〕自然法の規則など存在しない。自然法は明らかに、それが人間社会の利益 (usu societatis humanae) となるのに応じて、人びとがコンヴェンション (conventio) によって、そうした事

物が個々に割り当てられるようにせよと勧告していたが、それは次のような条件の下であつた。それは、すべての事物が各人に固有なものとして割り当てられることを彼らは望んでいるのか、あるいはすべての事物ではなく一部のものなのか、それとも特定の事物は分割しないで、残りのものはすべての人びとに解禁するのか、それらはすべて人間の判断に任せるということであつた。……このことから、自然法は、人間が反目し合つたり、あるいは社会を混乱させないかぎり、事物に関して人間によつて導入されたあらゆるコンヴェンション (conventio) を是認するということに理解されるのである。したがつて、事物の所有権は、暗黙であれ、明示されたものであれ、人間のコンヴェンションの直接の結果なのである。<sup>(49)</sup> (傍点筆者)

すなわち、プーフエンドルフによれば、私的所有とは、公共的な利益を意識した人びとのコンヴェンションによつて構築された制度であり、自然法が、いかなる状況の下でも通用すべしと絶対的に規定した事項ではないということになる。すなわち、私的所有に関するルールは正義は、自然法の絶対的な規則ではなく、人間のコンヴェンションによつて産み出された徳性を自然法が是認したものにすぎず、自然的なものではなく人為的に作られた徳性であるということである。つまり、人間の社会の状況に応じて柔軟に変化する徳性なのである。こうした所有論は、私的所有の絶対性・排他性を確立しようとするロックの労働所有論とは明らかに性格が異なっている。

すなわち、ロックは、『統治論二篇』(Two Treatises of Government, 1690)の第五章「所有権について」において、人類社会に所有権 (property) という制度がどのようにして導入されたのかを説明しているが、所有権の不可侵性・絶対性を守るために、私的所有権は「共有者全員の明示された同意 (the express consent of all the Comonomers)」ではなく、労働 (labour) に基づくものだと主張する<sup>(50)</sup>。すなわち、労働とはそれを行う人間に固有 (proper) なものであつて、その労働が加えられた事物は、その人自身が加えられたのと同じであるから、労働を行つ

た人間の排他的な所有となるという考えである。<sup>(51)</sup> さらにロックは、自らの理論を磐石のものにするために、労働は「神が命じた」ものであるという神学的前提まで持ち出してくるのである。つまり、神が命じた労働によって、人びとは人間の生活に必要な事物を産み出すのであるから、自らの労働を加えたその事物に対する絶対的な所有権を彼らは獲得することができるというロジックである。

「神が、この世界を全人類共有のものとして与えた時、彼は同時に人に労働を命じた。そうして人間の欠乏状態のゆえに、人間は労働をすることを必要としたのである。神と人間の理性とは、地を征服することを人間に命ずる。すなわちそれを生活に役立つように改良し、そこに彼自身のものであった何もかをも、すなわち労働を、つぎ込むことを命ずるのである。」<sup>(52)</sup>（傍点筆者）

ロックは、私的所有権を確固としたものにするために、人びとの明示された同意といった不確かなもので根拠づけることは避け、神が人間に命じた労働という絶対的な規準によって正当化しようとしているのである。<sup>(53)</sup> しかし、市民社会における所有権の絶対性を確立しようとして、神による人間に対する労働の命令を説いたロックは、理論的に見れば、神学的要素を排除しようとする世俗化の流れに逆行するような論理に頼ることともなったのである。所有に関する自然法は、人間のコンヴェンションによって作られた人為的な徳性であるとするプーフエンドルフの主張は、まさしく神学に依拠しない世俗的な論理であり、自然法の世俗化という点ではロックよりも徹底しており、一八世紀のヒュームの思想に接近するものであるとさえいえる。

プーフエンドルフは、所有論に関して、コンヴェンションに基づく人為的な自然法論を展開したが、こうした思想はヒュームの正義論と強い親近性を持つものである。たとえば、事物は価値的には中立であって、所有の区別をするのは人間による価値付与に附加であるとするプーフエンドルフの主張は、「自然は本来無知 (uninstructed) であっ



て、人びとの所有の区別をしておらず、事物は我々から分離されており、社会の一般的利益以外の何物も、その結合  
 「人々と事物の結合」を形成することはできない」とするヒュームの考え方もほぼ一致するものである。<sup>(54)</sup>

私的所有権の設立そのものがエンティア・モラリアにおける「附加」であり、附加は公共的効用性を意識した人びとのコンヴェンションによって行われるのならば、その所有権を規定している自然法は、社会の安定と秩序のために人びとが作り出した「人為的な」法ということにもなる。事実、プーフエンドルフは前述したように、所有権が「自然」に基づくという考えを明確に否定しているのである。プーフエンドルフの自然法にはこのように、ヒュームの正義論のキー概念である「公共的効用」「コンヴェンション」「人為の徳」の思想的萌芽が明らかに看取され、ある意味ではヒュームの思想の先駆けともなっているのである。

さらに、プーフエンドルフは、人間の人為的なコンヴェンションによって構築された、所有権 (*dominium rerum*)、言語 (*sermo*)、事物の価値 [「貨幣」] (*pretium rerum*)、人的支配権 [「政治権力の樹立」] (*imperium humanum*) を「制度 (*institutum*)」と呼び、いかなる状態の下でもすべての人間を義務づける絶対的自然法 (*leges naturales absolutae*) と区別された条件的自然法 (*leges naturales hypotheticae*) のなかに含めている。<sup>(55)</sup> そしてコンヴェンションによって導入された条件的自然法は、人間の社会の状況に対応した自然法の規則の一部として付け加えられているのである。

ただし、プーフエンドルフが条件的自然法と実定法を慎重に区別しているように、条件的自然法といえども、特定の地域や時代を対象としたものではなく、ましてや特定の国家の効用のために作られたものではなく、「全体としての人類の状態 (*conditio humani generis in universum*)」をふまえたものであることに注意する必要がある。<sup>(56)</sup> したがって、条件的自然法は、人類の状況に応じて変化する可能性はありつつも、人類の状態が急速に変わらないかぎ

りは、かなりの程度の普遍性を維持できるものなのである。

このように条件的自然法は、まさしく人間のコンヴェンションによって形成される「人為的な」自然法なのであった。しかし、プーフエンドルフは「神の命令としての自然法」「合理主義的な自然法体系」という自らの哲学的性質を守るために、自然法の「公共的効用性」と「人為性」の議論に大きく踏みだすことはなかった。それは前述したように、完全に世俗化することで自然法が相対化されることをおそれた近代自然法論者の一人としての限界であったと言ってもよいであろう。その限界を超えたのがまさしくヒュームその人であった。<sup>(57)</sup>

## （2）ヒュームにおけるコンヴェンションと正義の人為性（『人間本性論』におけるヒュームの正義論）

前述したように、プーフエンドルフは、公共的効用を意識した人びとのコンヴェンションによって制定された条件的自然法が、自然に基づくものではなく、状況に応じて作られた人為的なものであることをすでに示唆していた。しかし、「いついかなる状況の下でも変わらず、人間によって作られたいかなる制度も前提としない」絶対的・自然法「他者に対する侵害の禁止、仁愛の実践、契約の遵守などがその主内容である」<sup>(58)</sup>そのものは、人間の本性に基づく普遍的な戒律であると主張することで、プーフエンドルフは、ストア派的な自然法を基本的に擁護していたといえる。その意味ではプーフエンドルフも一七世紀の近代自然法の範疇から大きく出るものではなかったのである。

こうした近代自然法の限界を超え、プーフエンドルフによって確立されつつあったコンヴェンションとしての自然法論をさらに発展させ、完成させたのがヒュームである。<sup>(59)</sup>ヒュームは、プーフエンドルフの自然法論のなかに補足的に登場した「全体としての人類の状況に応じて決められる」条件的自然法を、市民社会におけるメインの自然法として捉え直し、その条件的自然法Ⅱ所有に関する正義が、人間のコンヴェンションによって人為的に決定されるプロセス

スを明らかにしようとしたのであった。

ヒュームは、所有に関する正義は、(一)人間のコンヴェンションから生ずるということ、(二)「人類の状況と必要から生ずる」<sup>(60)</sup>人為的な徳であるということ、を明確に指摘する。プーフエンドルフは、エンテティア・モラリア論のなかで、人類が選択する所有の形態は人間自身が決定すると主張することによって、条件的自然法の人為性を事実上認めていたが、こうした人間のコンヴェンション<sup>(61)</sup>に「附加(impositio)」に基づく、所有に関する条件的自然法の「人為性」はヒュームにおいて自明のものとなるのである。

こうしたヒュームの正義論は彼の生涯を通して基本的には一貫しているが、若干の注意を要する点もある。すなわち、ヒュームは道徳論に関して『人間本性論』(一七三九―四〇年)と『道徳原理の研究』(一七五一年)という二冊の書物を著しているが、この二冊では、彼の主張の力点の置き方に微妙な違いが見受けられるからである。すなわち、『人間本性論』では、正義の人為性とコンヴェンションに、『道徳原理の研究』では正義の持つ公共的効用性により焦点が合わされているのである。

別の言い方をすれば、『人間本性論』では正義の起源、つまり正義を発生させる原因についての分析が中心的テーマであり、『道徳原理の研究』では正義の公共的効用性とそれに対する道徳的是認とが主に論じられているのである。こうした違いがなぜ生まれたのかということとは本稿の課題ではないが、「印刷機から死んで生まれた」と本人が振り返るほど不評だった『人間本性論』への反省から、『道徳原理の研究』は形式と趣向を変えて執筆されたことがその理由の一つとして考えられている<sup>(61)</sup>。

それでは、まずはじめに『人間本性論』において論じられた正義の人為性とコンヴェンションに関するヒュームの議論を見てみよう。すでに指摘したようにヒュームによれば、正義とは人間のコンヴェンションから生ずる、人為的

な徳である。

「正義と不正義の感覚は、自然から得られるのではなく、人為的に起こるものであるが、それは教育と人間のコンヴェンション (human conventions) から必然的に起こるのである。」<sup>(62)</sup>（傍点筆者）

ヒュームは、なぜ人間の社会に正義が必要とされるのかということ、すなわち正義の発生原因から議論を始める。ヒュームによれば、人間は「利己心 (selfishness)」を有しているが、これは無制約であって社会にとっては有害である。ところが、それを抑制する「気前のよさ (generosity)」は、人間の能力ではきわめて限定されたものにすぎない。さらには、人びとの欲望の対象である事物の豊かさには限りがあり (the scanty provision)、こうした人間社会に特有な状況が人びとに共通のルールとして正義を遵守させる必要性を生じさせている<sup>(63)</sup>。したがって、正義は自然法は生得的なものではなく、神によって作られた人間本性から自然に導かれるものでもないのである。正義とは、世俗社会に生活する人びとがその置かれた状況のなかで意識的に制定した、人為的な徳性なのである。また、正義の発生原因は世俗的なものであって、神と人間との関係から生ずるのではなく、市民社会に生活する人と人との関係から生成するものなのである。所有権の発生を例にとって、ヒュームはそのことを次のように説明している。

「人間の所有とは、その人間に関係するある対象のことである。ところで、この関係は自然的関係ではなく、道徳的関係で正義を根底とする。それゆえ、正義の本質を十分に理解しないで、すなわち、正義の起源が人間の人為 (artifice) と工夫 (contrivance) とにある点を明示しないで、所有に関する何らかの観念を持つことができる、このように想像することは本末転倒なのである。正義の起源が所有の起源を解明する。同じ人為が両者を生むのである。」<sup>(64)</sup>（傍点筆者）

ヒュームにとって所有という観念は、ロックのように神と人間との関係から形成され、他者を排除する排他的な観

念ではなくて、人と人との関係から導かれる、すなわちプーフエンドルフのエンティア・モラリアのような、対・他・的に形成される観念だと考えられたのである。

さらにヒュームは、こうして人為的に作られた正義がどのように人びとに徳として認められるのかという議論に進んでいく。その議論の前提として、プーフエンドルフにおいては、明確に定義づけられていなかったコンヴェンションの機能について、ヒュームは精緻な哲学的・社会的分析を行っている。ヒュームは、コンヴェンションとは「共通利益の感覚 (a sense of common interest)」であると述べる。

「コ・ン・ヴ・エ・ン・シ・ヨ・ンは共・通・利・益の感・覚のこ・とにす・ぎ・な・い。社・会の全・構・成・員は互・いにこの感・覚を表・示し合・い、この感・覚に誘・導されて、自・らの行・為を特・定の規・則によ・つ・て規・制するのである。私は、もし他人が私に対して、私の所有物を所持するようにさせてくれるのなら、他人に対しても同じようにふるまうことが私の利益となることに気づく。他人〔もまた〕自分の行為を規制することに同様の利益を感じるのである。この共・通・利・益の感・覚が相・互に表・示され、お・互いによくわ・かると、そ・れに適・合する決・意と行・動とが産・み・出されるのである。これは、約束というものが介在しなくとも、我々間のコンヴェンションあるいは合意と呼ばれても、十分に正しいのである。なぜなら、我々一人一人の行動は、他の人の行動と関連しており、あることが他人の側で〔こちらの想定通りに〕行われるはずだと見做して、実行されるものだからである。<sup>(65)</sup>」(傍点筆者)

このようにコンヴェンションは、社会生活を有益にし、快適にするために人びとが作り出した間主観的なシステムなのである。換言すれば、公共的効用を意識した人びとが暗黙の前提として共有している利益感覚であるともいえる。コンヴェンションは、人びとの社会関係を支え、社会の秩序を維持するために必要不可欠なものなのである。<sup>(66)</sup>

共通利益の感覚とともに、正義が徳として成立する上で、重要な役割を果たしているものが、人びとの共感

(sympathy) 作用である。ヒュームは、正義がなぜ社会に必要となるのかについては、人間の利己心と限定された気前のよさ、そして自然の事物の寡少性という論理によってすでに説明していたが、正義が徳として認められるにはそれだけでは十分ではないのである。そこで登場するのが人びとの道徳感覚である共感作用である。

人びとは美しいものを見れば快楽を感じ、醜いものを見れば不快を感じるが、道徳においても同じことがいえるのである。すなわち、人びとは社会にとって有害な不正義に対しては、不快 (uneasiness) の感情を抱き、それを共感によって分かち合っているが、同様に、人びとは正義に対しては、その公共的効用性に共感し (sympathy with public interest)、それを是認しようとする気持ちが起こってくるのである。<sup>(67)</sup> 正義と不正義に対する人びとの共感作用の結果として、正義は徳としての道徳的是認 (moral approbation) を受けるのである。こうして正義は徳として成立する。

こうした正義の徳のなかでも重要でありかつ中核をなしているものが、言うまでもなく所有に関する正義である。ヒュームによれば、事物の所有を安定させる唯一の方法は、「社会の全成員が結ぶコンヴェンションによって、「不安定な」物財の所持に安定性を付与し、各人が幸運と勤勉とによって獲得できたものを平和に享受させておく」ことであるとする。<sup>(68)</sup> こうして公共的利益に合致した正義は人びとの共感を集め、道徳的に是認されるという手続きを経て、徳として社会に受け入れられるのである。以上が「人間本性論」のなかで展開されたヒュームの人為的な徳あるいはコンヴェンションとしての正義論の主要なフレームワークである。

### (3) ヒュームにおける効用と道徳的是認（『道徳原理の研究』における正義論）

すでに述べたように、「人間本性論」では正義の発生原因とコンヴェンションとしての正義の人為性に焦点が合わ

されていたが、『道徳原理の研究』では、正義の持つ公共的効用性の議論が前面に出て、この効用が人びとの道徳的是認を喚起するプロセスが中心テーマとなっている。一七世紀の近代自然法学、すなわち理性主義的な自然法論を批判しようとしたヒュームの意図は、この書物のなかでも明瞭にあらわれている。

すなわち、近代自然法論者たちは、ホッブズやプーフエンドルフに代表されるように、幾何学をその理論モデルとし、第一公理からの演繹的な道徳体系を構築することを標榜していたため、人間の理性能力を重要視し、道徳的判断の規準となるのは理性であると主張していた。しかし、ヒュームは『道徳原理の研究』のなかで、そうした人間の理性を重視する近代自然法学を批判し、道徳的判断や道徳的是認は理性ではなく、人間の感情によって決定されることを明らかにしようとしたのであった。

たしかに『人間本性論』においてもヒュームは、「理性は、道徳的善悪の区別の源泉となることができない」と明言し、<sup>(70)</sup>人びとは正義の持つ公共的効用性に共感して、正義を徳として是認するようになる<sup>(71)</sup>と論じていたが、『道徳原理の研究』ではさらに人間の持つ道徳感情が強調され、正義の有する公共的効用性が、人びとにそれを道徳的規範として認めさせる感情を喚起するという点が主張されているのである。そのことは、「有用性 (usefulness) は快く、我々の是認を引きつける」とか、「社会の利益を促進するすべてのものは人に快樂を伝え、有害なものは不快を与えるにちがいない」というヒュームの言葉からも看取できるが、それは効用が人びとの心に快さの感情を生み、それを是認させる傾向を有していることを明確にあらわしたものである。

こうして『道徳原理の研究』では、ヒュームの議論は正義の持つ効用性とそれに対する人びとの道徳的是認という論点に収斂していくのである。なぜなら、ある人間のとる行為が社会にとって有益であるかどうかを判断するのは理性であるが、「効用性はある目的への傾向性にすぎない」ので、その効用に対して道徳的是認を与えるには、感情の

表出、すなわち、「人類の幸福を願う気持ちと彼らの不幸に対する憤慨」が必要となるからである。<sup>(73)</sup> それゆえ、「道徳は感情によって決定される」のである。<sup>(74)</sup>

理性ではなく道徳感情によって道徳Ⅱ正義が決定されるというヒュームの主張は、思想史的に見れば、道徳感覚学派とも呼ばれるスコットランド啓蒙思想に一般的に共通する思想的特徴として、それ自体きわめて重要ではあるが、キケロの道徳論との類似性という本稿の主題に立ち戻れば、『道徳原理の研究』において顕著に見受けられるのは、正義と効用の不可分性の議論であろう。ヒュームは次のように述べている。

「あらゆる主題において効用という事情が賞賛と是認の源泉である。……〔効用〕は、正義に対して払われる高い尊敬の唯一の源泉である。」<sup>(75)</sup>

ヒュームは、まるで正義と効用に関するキケロの主張を思い起こさせるような論理で、『道徳原理の研究』において、自然法Ⅱ正義の道徳的拘束力の根拠としての公共的効用性という議論に傾注していくのである。たとえば、次に挙げるヒュームの主張は、基本的にはキケロの『義務について』のなかで展開された論理とほとんど同じ内容である。

「道徳性のあらゆる決定においては、公共の効用性 (public utility) という事情が、つねに主として考慮される。」<sup>(76)</sup>  
 「社会的美德は、決してそれらの有益なる傾向性抜きには考えられないし、……我々はそれらの価値のいかに多くの部分を効用性に帰すべきであるかは、……明らかになるであろう。」<sup>(77)</sup>

「〔正義〕が社会にとって有用であること、したがってその価値の少なくとも一部は、それを考慮することから生ずるに相違ないことを立証するのは、余分な企てであろう。公共の効用性 (public utility) が正義の唯一の起源である……」<sup>(78)</sup>

「公正あるいは正義の規則は、人びとが置かれている特殊な状態と条件とにまったく依存しており、それらの起源



と存在とを、それらの厳格で規律正しい遵守から公衆にもたらされる効用性に負うのである。<sup>(79)</sup>」

こうしたヒュームとキケロの正義論の類似性は、正義の目的に関するヒュームの議論を考察するとさらに明確となる。キケロは、正義の目的を人類の利益の擁護と人類社会の維持に置いたが、ヒュームにおいても、正義は「人類の福祉と社会の存続のために絶対に必要である」と言われているように、<sup>(80)</sup>その目的は同じである。

「人類の善 (the good of mankind) が、「所有権を規定する」あらゆる法律および規制の唯一の目的である。人びとの所有物を区別することは、社会の平和と利益にとって必要であるばかりでなく、その区別に際して我々が従う諸規則は、社会の利益を増進するために工夫されうる最善のものである。」<sup>(81)</sup>

このように近代自然法を超える、新たな市民社会の道德哲学を構築しようとしていたヒュームは、その議論の根底において、道德と効用とを結合させた、古典古代のキケロの世俗的な道德論を思わせる論理を展開していたのである。

以上のことを要約すると次のようになる。まずヒュームは「人間本性論」において、自然法Ⅱ正義が人間本性に基づく自然的なものであると主張する近代自然法のフレームワークを批判し、正義が人間のコンヴェンションに基づく人為的な徳性であることを明らかにしようとした。さらに「道德原理の研究」では、正義の有する公共的効用性とその道德的拘束力の根拠であることを指摘し、その効用性が人びとの感情に与える快さが正義に対する道德的是認を生み出すと主張することで、人間の道德的判断は理性ではなく感情によってなされることを明確にしようとしたということである。そしてヒュームの道德哲学の根底においては、古典古代の論者キケロの正義論と、近代自然法論者でありながらコンヴェンション論の基礎を構築したプーフENDORFの自然法論が継承されているのではないかと考えられるということである。道德論に限定して言えば、ヒュームは古典古代の道德哲学と大陸自然法学(Ⅱ)とくにプーフENDORFの「自然法」を一つの重要な思想母体として、一八世紀の新たな道德哲学を構築したといえるのではなく

ろうか。

それでは、近代自然法の批判者ヒュームは、正義を人為の徳性とすることで近代自然法を完全に破壊し、効用によって自然法を基礎づけることで、自然法の普遍性を否定してしまったのであろうか、このことを最後に検討しておかなくてはならないであろう。

まず問題となるのは、グロティウスやプーフENDORFが危惧したように、効用から導かれる自然法は相対的なものとなって、結局のところ、自然法の存在そのものを否定することになるのかという点であろう。換言すれば、公共的効用性に基づくコンヴェンションとしての自然法は、はたして「時代」や「状況」によって容易に変化し、相対化されてしまうものなのかどうかということである。

結論的に言えば、ヒュームはそうした可能性を否定している。近代自然法論者たちは、自然法という名の下に、道徳に関する数多くの問題をその内容に含めていったが、ヒュームは、自然法の内容を所有に関する三つの規則に限定する。それは基本的自然法（the three fundamental laws of nature）と呼ばれ、その内容は、所有の安定、同意による所有の移転、約束の履行の三つにすぎない<sup>(82)</sup>。ヒュームによれば、この基本的自然法は状況に応じて変化する相対的なものではなく、普遍的なものであるとされる。

「正義に導く便宜、あるいはむしろ必要はきわめて普遍的（universal）であり、どこにおいても同一の規則を指示している。その習性（the habit）はあらゆる社会で行われる。そして我々がその真の起源を確かめうるには、若干の精査を必要としないわけではない。しかしながら、問題はそれほど曖昧ではないので、日常生活においてさえ、我々はたえず公共的効用性（public utility）の原理に頼っており、そしてもしこのような慣行が普及すれば、世界はどのようなようになるのか、このような無秩序の下で社会はいかにして存続しうるか、を尋ねるのである。

もし所有の区別あるいは分離が完全に無用であるとしたら、それが社会において行われたであろうなどと誰が想像しうるであろうか。」<sup>(83)</sup> (傍点筆者)

すなわち、ヒュームのいう公共的効用性は、地域や民族を越えてあらゆる社会に通用する普遍的な原理だということになる。したがって、基本的自然法は効用に基礎を置きつつも、時代や状況によって簡単に変化することはないのである。自然法の存在そのものを破壊するものとして、グロテイウスやプーフENDORFが批判した効用⇩自然法論は、ヒュームのコンヴェンション論によつて、普遍的な道德原理として哲学的・社会学的に十分な理論的基礎づけを与えられたことになるのである。最後にヒュームは、効用性が人間の感情に対して持つ、強い影響力を指摘している。

「こうして我々は、ここで主張された原理の説得力 (force) について、大体理解をしたと思われる。そして公共の利益と効用性に対する省察から、どの程度の敬意あるいは是認が生ずるかを決定することができる。社会の維持のための正義の必要性が、その美德の唯一の基礎である。そしてこれ以上に高く評価される道德的卓越性は存在しないのであるから、我々はこの有用性という事情が、一般的にいつて最も強い活力と、我々の感情に対する最も完全な支配力とを有すると結論してよいであろう。」<sup>(84)</sup> (傍点筆者)

懐疑主義者といわれるヒュームは、近代自然法論者たちと比べると、自然法の内容を所有に関する基本的な規則だけに著しく限定しつつも、自然法そのものを否定することはなく、それを普遍的な道德哲学として認めていたのである。

### おわりに—ヒュームは本当に近代自然法思想の破壊者なのか—

ヒュームの道德哲学に関する、これまでの議論をまとめると次のようにいえよう。(一) 自然法の道德的拘束力を

自然神学によって基礎づけようとし、「神の命令」や「神の理性」という権威づけによって自然法の普遍性を担保しようとした近代自然法思想の基本原則をヒュームは明確に否定した、(二) 自然法の相対化を嫌う近代自然法論者が意識的に避けてきた、「効用」による自然法の基礎づけをヒュームは支持し、自然法は人間のコンヴェンションに基づく「人為的な徳性」であることを指摘した、(三) さらには、道徳判断は理性ではなく感情によって決定されると主張することによって、ヒュームは理性主義的な近代自然法学を批判しようとした、ということである。こうした主張によって、ヒュームは「近代自然法思想の破壊者」という評価を受けることともなったのである。<sup>(85)</sup> それでは、本当にヒュームは近代自然法思想の破壊者であったといえるのであろうか。

たしかに、哲学的にはラディカルな懐疑論者であったヒュームは、近代自然法思想の根幹をなす主要な概念である自然状態や社会契約の虚構（フィクション）性については容赦なく攻撃しているが、<sup>(86)</sup> 少なくともヒューム自身は自然法の存在自体を否定していないことは明らかである。なぜならヒュームは、自然法は存在しないという議論は展開しておらず、ただ（自然）神学に依存する自然法を世俗化しようとしただけであつたからである。実際ヒュームは、所有の安定、同意による所有の移転、約束の履行の三つを基本的自然法と呼び、その普遍性を認める主張をしていることは指摘したとおりである。

また、かりに自然法の人為性を認めたとしても、その人為的な自然法は、その公共的効用性によって、人類のかなりの広範囲に及ぶ普遍性と支持（コンヴェンション）とを獲得していることは彼の議論から明白である。したがって、ヒュームの説く自然法の（とくに所有に関する）諸規則が、人間の形成するどの社会システムにおいても「自然」に形成されるものであれば、自然法は社会を必要とする人間的<sup>(87)</sup>自然（Human Nature）にとって、文字どおり「自然的」なものであり、その存在自体が自明ともいえるのである。次のヒュームの言葉はそのことを証明するものである。

「私は自然的という言葉を人為的のみ対立させて用いるのである。この言葉の他の意義では、人間の心の原理で徳の感覚ほど自然な原理はないように、正義ほど自然な徳はない。人間は物事を案出する種属 (inventive species) である。そして案出が明白かつ絶対に必要なものであるときには、自然的といってもよいであろう。それは思索や省察の仲介なしに根源的原理から直接に生ずるすべてのものが自然的といえるのと同じである。正義の規則は人為的ではあるが、恣意的ではない。また、自然という言葉によって、ある種属に普通な (common) ものとすれば、あるいはその種族に不可分なものという意味に限定しても、人為的という表現は、正義の規則を自然法 (Laws of Nature) と呼ぶに不適切ではないのである。」(傍点筆者)

すなわち、ヒュームの近代自然法学批判の意図が自然法そのものの否定になかったことは明白なのである。ヒュームは、ある意味では近代自然法学がその目標としつつも躊躇していた、自然法の世俗化を徹底させたにすぎないともいえる。なぜなら、グロティウスやプーフENDORフがその主題とした、啓示神学からの自然法の解放、自然法と効用との関係、コンヴェンションとしての条件的自然法などの議論のなかに、すでにヒュームの道徳哲学の基本的方向性がすでに萌芽的に見られつつあったとも考えられるからである。

そういう意味においてヒュームは近代自然法思想の批判者ではあっても、その思考枠組みの多くを前提・継承し、それを発展させているという点で、近代自然法思想の破壊者あるいは否定者ではないということが結論づけられるように思われるのである。

最後に、自然法の世俗化の功罪について一言触れておきたい。ヒュームは近代自然法論者たちが着手した自然法の世俗化、すなわち神学からの自然法の解放をさらに徹底させ、完成させたといえるが、神学的基礎を失った自然法は、その内容を所有に関する正義だけに限定されることともなった。

一七世紀の自然法論においても、この自然法の世俗化にはさまざまな反応が生じた。たとえば、プーフェンドルフが自然法学から啓示神学を排除し、自然法の規制対象を現世における人間の外面的行為にのみ限定したことに激昂したライプニッツは、中世的な自然法を復活させようとしたが、そうした動き自体は復古主義的であったとはいえず、思想的に見れば、ライプニッツにおける自然法と神学との再結合は、グラスゴウ大学「道徳哲学」講座の初代教授カーマイケル（一六七二—一七二九）によって支持されることによって新たな思想的局面を迎えることともなる。<sup>(89)</sup> すなわち、「スコットランド啓蒙思想の父」とも呼ばれる、次の講座継承者フランシス・ハチスン（一六九四—一七四六）が自然神学と自然法学とを再統合することによって、スコットランド啓蒙思想の思想的基盤が構築されることとなるからである。

したがって、時代の必然的な流れとはいえず、自然法の世俗化そのものが思想的に魅力のある成果を生み出したとは一概にはいえない。むしろ、神学的基礎を残した自然法は真に内面的な道徳哲学として構築される可能性もあったからである。しかし、自然法をほぼ完全に近い形で世俗化したヒュームは、自然法と所有権の安定を同義とすることによって、所有権が近代市民社会の普遍的で根源的な原理であることを明確にしたということだけは間違いないであろう。

本稿は、筆者が第一〇回ヒューム研究学会（一九九九年九月二日、於神戸大学）で行った報告を基にして執筆したものである。筆者の報告に対して有益な助言をくださった会員の方々にこの場を借りて感謝の意を表したい。

(1) スミスが自然法論者であったか否かということには議論の余地があるかもしれないが、グロテイウスやプーフェンドルフ、

ロックの近代自然法をベースにして、スミスの倫理学、政治学、経済学が形成されたことは明らかにされつつある。田中正司『アダム・スミスの自然法学』（御茶の水書房、一九八八年）を参照された。Cf. Istvan Hont, "The Language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory'" in Anthony Pagden (ed.), *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 拙訳「社会性と商業という用語について——サムエル・プーフエンドルフと『四段階理論』の理論的基礎——」（『三重法経』第九九号、一九九三年二月）。

(2) Cf. Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp.41-42.; Knud Haakonssen, "Hugo Grotius and the History of Political Thought", in *Political Theory*, Vol 13 No.2, May 1985, Sage Publications, Inc., pp.247-248.

(3) 唯一の例外がホッブズであろう。近代自然法論者のなかで、ホッブズだけが自然法の神学的基礎づけにはそれほど拘泥していない。その理由は、ホッブズが自然法は、内面の法廷 (in foro interno) においては、人間の良心をつねに拘束するが、外部の法廷においては (in foro externo) 人間の実際の行動を規制できないと論じているように、自然法は神学による拘束力だけでは人間の行為を束縛する道徳規範たりえないとホッブズ自身が確信していたためと考えられる。ホッブズにとっては、強制力を伴う公的権力＝コモン・パワーを裏づけとした主権者の命令としての自然法でないかぎり、人びとを規制する拘束力を持ちえないものだったのである。Cf. T. Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson (The Penguin English Library, 1968), p.215. 水田洋・田中浩訳『リヴァイアサン（国家論）』（世界の大思想9、河出書房新社、一九七四年）、一〇六ページ。

(4) 自然法の世俗化とは具体的にはどのような内容を指しているのかということを確認しておく必要がある。この論稿では、自然法の世俗化を次の五つの意味に限定して用いることとする。それは、(一) 自然法の適用範囲を現世に限定していること、(二) 自然法の作者としての神を排除していること、(三) 自然法の拘束力の根拠を神の理性や神の命令に求めないこと、(四) 効用に基づく自然法の人為性を認めていること（ただし、そのことは自然法の相対化を必ずしも意味しない）、(五) 自然法を通俗化していること（卓越した徳性としてではなく道徳的適宜性としての自然法を確立していること）、である。自然法の世俗化を筆者は肯定的な意味でのみ用いているのではないことは、本稿のあとがきを参照されたい。

- (5) D. Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 1998. 以下 E.P.M と略記する), p.21. 渡部峻明訳『道徳原理の研究』（哲書房、一九九三年）、三四ページ。ただし訳文は必ずしも同一ではない。
- (6) Cf. Antony Flew, *David Hume* (Oxford and New York: Basil Blackwell, 1986), p.6. 泉谷周二郎『ヌーーム』（研究社出版、一九九六年）、六八―七〇ページ。
- (7) キケロがギリシア・ローマ時代の思想史のなかで、純粋なストア派の思想家として位置づけられるのかという点に関しては、疑問が持たれている。むしろ、ギリシアの哲学諸派（アカデメイア派、逍遥学派、ストア派など）の思想的折衷と見られることが多いようである。『世界の名著14 キケロ、エピクテトス、マルクス・アウレリウス』（中央公論社、一九八〇年）、二二―三〇ページ、『キケロ選集9（義務について）』（岩波書店、一九九九年、以下『選集9』と略記する）、二八―三九ページを参照せられたる。Cf. Jean Barbeyrac, "An Historical and Critical Account of the Science of Morality", translated by Mr. Carew in S. v. Pufendorf, *Of The Law of Nature and Nations*, translated by Basil Kennett (London: Printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. and J. Bonwicke, S. Birt, T. Ward, and T. Osborne, 1729), p.75.
- (8) *The Letters of David Hume*, edited by J. Y. T. Greig, 2vols (Oxford: At The Clarendon Press, 1932), Volume I, pp.34-35.
- (9) Cf. Cicero, *De Legibus*, with an English Translation by Clinton Walker Keyes (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1928), pp.314, 316, 380. 『キケロ選集8（法律について）』（岩波書店、一九九九年、以下『選集8』と略記する）、一九二―一九三、二二八ページ。
- (10) Cf. Antony Flew, *op. cit.*, pp.143-144.
- (11) 『選集8』、三二七―三二八ページを参照せられたる。
- (12) Cicero, *De Officiis*, with an English Translation by Walter Miller (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1913), pp.280, 282. 『選集9』、二八六―二八七ページ。ただし、訳文は必ずしも同一ではない。キケロ『義務について』の他の邦訳としては、角南一郎氏（現代思潮社古典文庫49、一九七四年）による



ものも存在する。

- (13) Cf. *ibid.*, p.16. 『選集9』、一三六ページ。
- (14) *ibid.*, p.16. 『選集9』、一三六ページ。
- (15) *ibid.*, p.20. 『選集9』、一三八ページ。
- (16) *ibid.*, p.294. 『選集9』、二九三ページ。
- (17) *ibid.*, p.32. 『選集9』、一四五ページ。
- (18) *ibid.*, p.22. 『選集9』、一三八—一三九ページ。
- (19) Cf. *ibid.*, pp.178, 180. 『選集9』、二二八ページ。
- (20) *ibid.*, p.26. 『選集9』、一四一—一四二ページ。
- (21) *ibid.*, p.294. 『選集9』、一九二ページ。
- (22) *ibid.*, p.160. 『選集9』、一一八ページ。
- (23) *ibid.*, p.10. 『選集9』、一三三ページ。
- (24) *ibid.*, p.308. 『選集9』、三〇〇ページ。
- (25) *ibid.*, p.288. 『選集9』、二八九ページ。
- (26) *ibid.*, p.176. 『選集9』、二二六ページ。
- (27) *ibid.*, p.378. 『選集9』、三三八ページ。
- (28) S. v. Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem Libri Duo*, I, iii, §10. テキストとして『*Samuel Pufendorf Gesammelte Werke*, Band 2, herausgegeben von Gerald Hartung (Berlin : Akademie Verlag, 1997)』を使用した。以下*De Officio*と略記する。引用の際には巻、章、節の順に表記する。訳出にあたっては『*The Classics of International Law of Frank Gardner Moore*』による英訳版を参照している。
- (29) Cf. *De Officio*, I, ii, §2.
- (30) ホッブズの場合も、自然状態において自然法は機能していると考えられるが、人びとは公的な強制力が働かないところで自然法を守らないとする点で、神学的基礎づけをあてにしていない。ロックの場合は、晩年の『統治論二篇』よりも初期

- の著作『自然法論』(*Essays on the Law of Nature*, 1664) にもついで「自然法＝神の意思の命令 (*ordinatio voluntatis divinae*) とする主意主義の立場を明確にとり、自然法の自然神学的基礎を残している。 Cf. J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, edited by W. von Leyden (Oxford: At The Clarendon Press, 1954), pp. 110-111.
- (31) この点については拙稿「プーフェンドルフとライプニッツ——七世紀ドイツにおける自然法・国家思想の二類型——」(『橋論叢』第一〇五巻第二号、一九九一年二月)、とくに一四四—一五〇ページを参照されたい。
- (32) H. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (Aalen: Scientia Verlag, 1993), pp. 34-36. 訳出にあたっては、*The Classics of International Law* の Francis W. Kelsey による英訳を参照した。邦訳としては、一又正雄氏によるもの(全訳、巖松堂書店、一九四九年)と、日本大学のグローティウス研究会によるもの(抄訳、日本法学第五二巻第一、二、三号、第五二巻第一号)が存在する。どちらも参照させていただいた。
- (33) Cf. *ibid.*, *Prolegomena*, p. 10.
- (34) たとえば、次のダントレーヴのグローティウス解釈は再考を要するであろう。「彼〔＝グローティウス〕は、神学的な諸前提に依拠しない法理論を構築することが可能なことを証明した。彼の継承者たちはその仕事を完成させた。彼らが入念に仕上げた自然法は完全に『世俗的な』ものであった。」A. P. d'Entrèves, *Natural Law, with a new introduction* by Cary J. Nederman (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1994), p. 55. 久保正幡訳『自然法』(岩波書店、一九五二年)、七七ページ。ただし、訳文は同一ではなう。
- (35) この点については、前掲の拙稿、とくに二二六—二四四ページを参照されたい。
- (36) G. W. Leibniz, "Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii Principia" in *The Political Writings of Leibniz*, translated and edited by P. Riley (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 67, 69.
- (37) H. Grotius, *op. cit.*, *Prolegomena*, p. 7.
- (38) 『戦争と平和の法』のルイ・ド・トラスに捧げられた献辞、とくに後半部分とプロレゴメナに、三〇年戦争に対するグローティウスの道徳的憤慨がよくあらわれている。松隈清『グロチウスとその時代』(九州大学出版会、一九八五年)、一六二—一六三ページも参照されたい。
- (39) H. Grotius, *op. cit.*, *Prolegomena*, pp. 11-12.

(40) S. v. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, II, iii, §10. キリストとトマス・サミュエル・プフENDORFの *Gesammelte Werke*, Band 4.1, herausgegeben von Gerald Hartung (Berlin: Akademie Verlag, 1998) を使用した。以下 *De Jure Naturae* と略記する。引用の際には巻、章、節の順に表記する。訳出にあたっては「The Classics of International Law」G. C. H. Oldfather & W. A. Oldfather による英訳版を参照しつつある。

- (41) Cf. *De Jure Naturae*, II, iii, §14.
- (42) *De Jure Naturae*, II, iii, §20.
- (43) *De Jure Naturae*, II, iii, §10.
- (44) *De Jure Naturae*, II, iii, §10.
- (45) プーフENDORFのエンティア・モラリア論については、桜井徹「プーフENDORFのエンティア・モラリア理論」〔日本法哲学会編『現代所有論（法哲学年報一九九二）』（有斐閣、一九九二年）所収〕も参照されたい。

- (46) *De Jure Naturae*, I, i, §3.
- (47) Cf. *De Jure Naturae*, I, i, §3.
- (48) *De Jure Naturae*, IV, iv, §1.
- (49) *De Jure Naturae*, IV, iv, §4.
- (50) Cf. J. Locke, *Two Treatises of Government*, a critical edition with introduction and notes by Peter Laslett, second edition (Cambridge: At The University Press, 1967), p.307. 鶴飼信成訳『市民政府論』（岩波文庫、一九六八年）三四ページ。
- (51) Cf. *ibid.*, pp.305-306. 邦訳『三二一—三三三ページ』。
- (52) *ibid.*, p.309. 邦訳『三七七ページ』。
- (53) ただし、富の無限の蓄積を正当化するための貨幣導入の理由については、ロックもプーフENDORF同様、「暗黙の同意 (tacit consent)」＝コンセンサス・エン・モンの論理を採用しつつある。Cf. *ibid.*, pp.311, 319-320. 邦訳『四二一—五四ページ』。
- (54) Cf. *E.P.M.*, p.21. 邦訳『三四—三五ページ』。
- (55) Cf. *De Jure Naturae*, II, iii, §24. *De Officio*, I, IX, §22. 換言すれば、絶対的自然法とは、無条件に人びとを

拘束する自然法のことであり、条件的自然法とは、条件つきで人びとを拘束する自然法のことである。プーフエンドルフのエンティア・モラリア論のなかで注意しなくてはならないのは、エンティア・モラリアとしての自然法が、絶対的自然法と条件的自然法の二つのカテゴリーに分けられていることであろう。条件的自然法は、人類の状況に応じて作られた人間のコンヴェンションとして容易に説明がつくが、絶対的自然法は人間のコンヴェンションとしては説明がつかない。エンティア・モラリアを創造する主体としてプーフエンドルフは知的存在 (*entia intelligentia*) を想定していたが、この知的存在には人間だけではなく、神も含まれている。したがって、絶対的自然法の作者は人間ではなく神なのである。この絶対的自然法は神の附加によって作られる。Cf. *De Jure Naturae*, I, i, §3., I, i, §7., I, ii, §6., II, iii, §20.

(56) Cf. *De Jure Naturae*, II, iii, §24.

(57) 書簡のなかで述べられた次のヒュームの言葉は、彼が古典古代の思想家の一節を引用して、近代自然法論者の限界を指摘している点で、きわめて示唆に富んでいる。「私は、正義が自然的でない、などとは決して言ったことはなく、ただ人為的だと言っただけである。効用それ自体が、正義と平衡のいわば母なのである (*Atque ipsa utilitas justitiae prope mater et aequi*)。こう述べたのは、古代の最高の道徳学者の一人である。グロティウスもプーフエンドルフも、〔論理を〕一貫させるには、同じことを主張しなくてはならないであらう。』*The Letters of David Hume*, Volume I, p.33.

(58) Cf. *De Jure Naturae*, II, iii, §24.

(59) ヒュームは、彼の道徳に関する著作のなかでプーフエンドルフの名前を挙げることはほとんどないが、そのことをもってヒュームがプーフエンドルフの自然法学の影響を受けていないと断定するのはあまりに性急であろう。むしろ、グロティウスとプーフエンドルフの自然法学はスコットランドの諸大学で、標準的な法学と道徳哲学のテキストとして用いられていたために、当然の理論的前提となっていたと考えられる。グラスゴウ大学やエディンバラ大学では、法学を専攻する学生は大陸自然法学、すなわちグロティウスとプーフエンドルフの自然法学を通常の教科書として使用していたのである。Cf. *E.P.M., Editor's Annotations*, p.138. 拙稿「イギリス自然法思想とプーフエンドルフの自然法学―グラスゴウ大学「道徳哲学」講座における大陸自然法学の批判的受容―」〔前田繁一編『現代社会の諸相』(晃洋書房、一九九二年)〕、とくに四一六ページ。

(9) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Second Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch

(Oxford: At The Clarendon Press, 1978. 以下 T. H. N. と略記する), p. 477. 大槻春彦訳『人性論(四)』(岩波文庫、一九五二年)、四四四ページ。ただし、以後の引用文に関しては、訳文は必ずしも同一ではない。

(61) 渡部峻明訳『道徳原理の研究』の訳者解説と泉谷周三郎『前掲書』、一六八―一七一ページを参照されたい。

(62) T. H. N., p. 483. 邦訳、五三三ページ。

(63) Cf. T. H. N., p. 495. 邦訳、七一三ページ。

(64) T. H. N., p. 491. 邦訳、六四一―六五五ページ。

(65) T. H. N., p. 490. 邦訳、六三三ページ。

(66) ヒュームが、人間のコンヴェンションによって設立された制度として想定しているのは、所有権とともに言語、貨幣である。これはエンティア・モラリア、すなわち人間のコンヴェンションによって制定される、プーフエンドルフの条件的自然法の内容とほぼ一致している。Cf. T. H. N., p. 490. 邦訳、六四四ページ。

(67) Cf. T. H. N., pp. 499-500. 邦訳、七六七―七七七ページ。

(68) T. H. N., p. 489. 邦訳、六二二ページ。

(69) Cf. T. H. N., p. 463. 邦訳、一四四ページ。E. P. M., pp. 4, 6-7. 邦訳、三、七―八ページ。

(70) T. H. N., p. 458. 邦訳、一六六ページ。

(71) E. P. M., p. 37. 邦訳、六五三ページ。

(72) E. P. M., p. 46. 邦訳、八三三ページ。

(73) Cf. E. P. M., pp. 83-84. 邦訳、一五六―一五七ページ。

(74) E. P. M., p. 85. 邦訳、一六〇ページ。

(75) E. P. M., p. 45. 邦訳、八二―八三ページ。

(76) E. P. M., p. 11. 邦訳、一五三ページ。

(77) E. P. M., p. 12. 邦訳、一七三ページ。

(78) E. P. M., p. 13. 邦訳、一九三ページ。

(79) E. P. M., p. 16. 邦訳、二五三ページ。

- (80) E.P.M., p.24. 邦訳、四〇ページ。
- (81) E.P.M., p.19. 邦訳、三一ページ。
- (82) Cf. T.H.N., p.526. 邦訳、一一四ページ。
- (83) E.P.M., pp.26-27. 邦訳、四五ページ。
- (84) E.P.M., p.27. 邦訳、四六ページ。
- (85) Cf. G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, Fourth Edition (Tokyo: Holt-Saunders Japan, Ltd., 1981), pp.552-555. 小笠原・小野・藤原『政治思想史』（有斐閣、一九八七年）、二〇〇―二〇二ページ。また、ヒュームが自然法や社会契約を完全に否定したのではなく、その思想枠組みのなかで思想的営為を進めたという論点については、塚田富治「社会契約思想の批判者ヒューム」（飯坂・田中・藤原編『社会契約説』（新評論、一九七七年）所収）を参照されたい。
- (86) Cf. T.H.N., p.493. 邦訳、六七―六八ページ。E.P.M., pp.17-18. 邦訳、二六―二八ページ。ヒューム『原始契約について』（世界の名著32、中央公論社、一九八〇年）、とくに五三七―五四一ページ。
- (87) 「自然的という言葉は、通常きわめて多くの意味に理解され、その語義もあいまいであるために、正義が自然的であるか否かを論議することは無益なことと思われる。自愛や仁愛が人間にとって自然的であるなら、また理性や先見も「人間にとつて」自然的であるなら、同じ形容詞は正義、秩序、忠実、所有権、社会にも適用されるであろう。」E.P.M., p.98. 邦訳、一八三ページ。
- (88) T.H.N., p.484. 邦訳、五四―五五ページ。
- (89) この点については、前掲の拙稿「イギリス自然法思想とプーフェンドルフの自然法学」を参照されたい。