

グロートゥスの自然法概念

濱 林 正 夫

一 人間的自然

グロートゥスは自然法を神から解き放し世俗化することによつて近代自然法思想への路をひらいた、というように思想史上に位置するのが通説となつてゐるが、必ずしも異論がないわけではない。少くともその理由として彼の次のような考え方、すなわち自然法によつて命ぜられる行爲はそれ自體として義務的であるが故に神によつても命ぜられるのであつて、神に命ぜられるが故に義務的となるのではなく(De Jure Belli ac Pacis, I. I. §10)⁽¹⁾、自然法は神が存在しないと假定しても妥當するのであり(Proleg. §11)、また神さえこれを變え得ない程不變のものである(I. I. §10)、という考え方をあげることはきわめて不十分であるといわなければならぬであらう。そのような自然法の不變性、獨立性の主張はすでに中世スコラ哲學の自然法思想のうちにもみられるものであつて、何らグロートゥスの獨創性を示すものではなく、ギェルヴィツチによればむしろグロートゥスの最も獨創的でない點をあらわしてゐるとさえいわれている。⁽²⁾ギェルケもまた中世自然法思想についてのすぐれたスケッチを與えた後、「神が存在しないとしても、また神が不合理であり不正であるとしてさえも、人間理性によつて發見し得るところの、そうして常に拘束的

であるところの自然の法が存在するであろうという考えは、通常グローチウスに歸せられているが、すでに中世のスコラ學派の人々が大膽にも説いたものであつた。」といつてゐる。⁽³⁾私はむしろ問題は自然法の内容にあるように思うのであるが、中世思想を勉強していない私にとつてはグローチウスを正しく位置することは不可能であるから、ここではたゞ、より近代的なホッブズやロックなどの自然権思想との比較を念頭におきながら、グローチウスの近代性とその限界をさぐる手がかりを求めようとするにすぎない。

(1) 私の用いたテキストは、“The Classics of International Law,” ed. by J. B. Scott (Publications of the Carnegie Endowment for International Peace) 9, 10, 11 “De Jure Belli ac Pacis Libri Tres, in quibus Jus Naturae & Gentium, item Juris Publici praecipua explicantur 1625” 1616年6月版の寫眞版原文と F. W. Kelsey の日英譯とよりなつてゐる。一又正雄氏の邦譯も大いに利用させて戴いた。以下とくに示さざる限り、括弧内の數字は同書の巻章節をあらわす。

(2) G. Gurvitch: *La philosophie du droit de Hugo Grotius et le théorie moderne du Droit international* (Revue de Métaphysique et de Morale 1927) p. 368 キェルヴァイツはカレンデ聖トーマスの「神の意志は永遠法に服する」カプリエル・ピールの「これらの徳は、神を知らなくとも理性に従つて生きようとする人々にも妥當する」、ウスマクイウスの「自然法は正しい理性に他ならず……神は萬能であつても惡をなすことは出來ない」などの言葉を引用してゐる。

(3) O. Gierke: “Political Theories of the Middle Ages,” tr. by F. W. Maitland, 1900, p. 174

グローチウスの最初の著作「海洋自由論」(一六〇九年)⁽⁴⁾においては自然法は次のように考えられている。全世界の創造者であり全人類の父たる神は、人類に同一の起源、類似せる身體構造、言語その他の表現能力、意志疏通の手段

を與え、「彼等をしてお互いの間に自然的社會と近親關係 (naturalis societas atque cognatio) との存在することを知らしめようとした」。(序章) そうして神はこの全人類社會 (totius humani generis societas) を維持せんがために、すべての個人の心に法を刻みつけ、これを犯すものには神自ら最後の處罰を加えようとし、それに先立つては良心と輿論という二人の裁判官をおくつたのであるが、この法こそ神の法、又は自然法、又は萬民法——この三者の區別はまだ明確にされていない——なのであり、同時にそれらは人類社會を維持するためのものとして「人類社會の法」(Jus Humanae Societatis) とも呼ばれる。このように「海洋自由論」では個々の人間の「良心」、「正しい理性」、「自然の理性」等が考えられてはいても、それらよりもはるかに強く神の秩序としての自然法という考えがおしだされており、「自然法は神の攝理より生ずるが故に不變である」と説かれる (Cap. VII)。しかしこの神の秩序がカトリック的な Corpus Mysticum にかゝわるものではなく、人間社會にのみかゝわるものであり、實はスペインの東印度貿易獨占到反抗するオランダの商業自由の主張の、理論的基礎を提供するものとされていることは、注目すべきである。

グローチウスの法學上の第二番目の著作「オランダ法入門」(一六三一年)⁽⁶⁾ はその標題の示しているようにオランダの實定法の解説書であつて自然法についてあまり多くは語られていないけれども、主著「戦争と平和の法」における自然法思想はほどこゝで完成されているように思われる。すなわち彼は法を自然法と實定法とに分ち、後者を神の法と人間の法とに、更にこの後者を萬民法と市民法とに細分するという分類を行つた後、まず自然法について次のように定義している。「人間における自然法とは、いかなるものがその本性上讀むべきものであるか、恥ずべきものである

かを知らしめ、且つ神の課する義務に従うことを考量するところの、理性の判断である」。(D. H. C.) で「讃むべきもの」(eetlick : honourable) といわれているのは廣義における正義の意であつて、社會を維持しようとするすべての有徳の行爲を含む普遍的正義、または法と合致すべき法的正義といわれるものである。(D. I.) ところですべての生物は共通の善と自己の善を求めるものであるからその限りにおいて自然法は人間にも動物にも共通であるが、しかし動物が本能的にそれに従うのに對し、人間は第一に本能に従う時も理性的意識をもつが故に、第二に人間はより高次の社會と宗教とを求めるが故に動物とは異なつてゐる。従つて自然法の命ずるもののうち、「あるものは人間に特有であり、あるものは人間と動物とに共通である」(D. H. C.) といわれる。しかしこゝでは人間の自然性がいかなるものであり、それがいかにして神の秩序としての自然法に参加し得るのか、また自然法はいかなる内容をもつかということには、全くふれられてゐない。

「戦争と平和の法」においてもそのような問題が體系的にとりあげられてゐるのではないけれども、しかしこゝでは單に自然法を「正しい理性の命令」と規定する(D. I. S. 10) に止まらず、その自然法の内容をとくに戦争及び戦争行為の正當性、戦争の効果、の問題にかんして具體的に示し、更により基本的には人間性の分析を通じて人間がいかにして自然法をもち神の秩序に加わることが出来るかを明らかにしようとする努力をうかがうことが出来る。

ところでこの分析において一見矛盾するとき二つの人間觀が示されているように思われる。すなわちグローチウスは一方において人間を社會的存在とみ、その社會的欲望 (appetitus societatis)、社會的配慮 (societatis custodia)、社會的能力 (vis socialis) を強調し、「それ故にすべての動物が自然的に自らの利益に向けられてゐるとい

ことは一般的には認めてはならないのである」という (Proleg. §§6—9)。同時に他方彼は自らの生命を防衛し維持しようとする人間の欲望を最も自然的なるものとみ、これを「自然の第一原理」(prima naturae)と呼び、戦争の合法性の究極の根據をこゝに求めている。「自然の第一原理においては戦争に矛盾するものは何もない。むしろすべてのものは戦争に好都合である。何故なら生命及び四肢の保存、及び生命に有用なものの保持又は獲得という戦争の目的は、かの自然の第一原理にすつかり合致するからである」(I, II, §1)。

しかしこの「自然の第一原理」たる自己保存欲望と社会的欲望とは決して矛盾衝突するものではない。そのことは一般的にいって、社會なくして個人の自己保存あり得ず、また個人の自己保存なくして社會もあり得ないという關係から理解することが出来るけれども、グローチウスにおいては兩者の相互依存關係はそのような形で意識せられてゐるのではなく、いわばより間接的に神によつて兩者が統一せられてゐるとみることが出来る。人間はそのような欲望をもつものとして神によつて創られたのであり、その限りにおいて人間が自己の保存を求めるとも社會を要求することも、究極的な神の攝理のあらわれとして解されなければならない。キルヒマンは「戦争と平和の法」の獨譯におゝて “prima naturae” を “Naturtrieb” と譯してゐるが、たしかにそれは人間的なあらわれにおいては「自然衝動」であるけれども、しかも單に人間的衝動にとどまるものではなく、背後に神をもつところの「自然に従つて第一のもの」(ἡ πρώτη κατὰ φύσιν) (I, II, §1) なのであり、自然の原理をしめすものといわなければならない。社會的欲望についても、グローチウス自身は何ものべていないけれども、同じように解することが出来るであらう。しかしこれらの欲望はそのまま神の秩序へつらなるのではなくてそのためには理性 (ratio) による媒介を必要とする。

「本能 (instinctum) は他の動物に共通のものであつても人間に特有のものであつても、他の種類の (正しい理性の命令としての法以外の——引用者) 法を構成するものではない」(T. I. §11) といわれるから、欲望はそれが本能である限りはそのまま自然法となることは出来ないのである。自己保存欲望は正しい理性へ導き、これに服しなければならぬものであり (T. II. §1)、社会的欲望もまた知性と合致するものでなければならぬ (Protég. §8)。

このように欲望が理性化せられることによつてグローチウスにおける人間の秩序は神の秩序へつながっている。そこにこそ「人間的自然」(natura humana) があるのである。そして神の秩序へつながることによつて初めて人間は正義をもつことが出来る。正義は個人の利益に結びついているものでは決してない。功利主義的な考え方もグローチウスにないわけではないけれども、基本的にはカルネアデス批判 (Protég. §5) その他にみられるように功利主義反対の立場なのであり、正義のために正義を求める——カ・シラーの表現を借りるなら「自己目的としての法」⁽⁷⁾ を求めるという考え方であり、「正義は良心に安らかさをもたらす」という言葉 (Protég. §20) がそのことを明らかに示している。従つてグローチウスにおいては個人が自己の善のための手段として秩序を求めるのではなく、秩序それ自體が目的として與えられており、「個人の善はその手段として實現せられるという關係が考えられるであろう。人間の自己保存欲望も社会的欲望もこの意味においてともに自然法の基礎となり正義へ結びつくことが出来るのである。

しかしこの結びつき方において二つの欲望は神の秩序すなわち正義に對して異なつた關係にたつ。自己保存欲望はすでにのべたように戦争への可能性を含むものであり、従つて理性によつて否定的に、少くとも制限的に、媒介されなければ秩序へ結びつき得ないのであるが、これに對し社会的欲望はそのまゝ理性的となり直接的に秩序へ結びつく

ことが出来る。その意味において兩者はともに人間に内在するものであるが、前者は個人の要求を、後者は秩序を、換言すれば一方は権利を他方は法を、あらわしているものといふことが出来るであらう。個人のうちにこのように全體秩序の反映を見出し、個人と全體とを樂觀論的に結びつけようとする人間觀こそ、實はグローチウスがその社會理論を原子論的に展開することを妨げ、一方には國際社會を「主權諸國家間の社會」とみず統一的人類社會とする考え⁽⁸⁾方と、他方には國家を機械論的に把握せずフェデラティヴに把える考え方とに對應しているように思われるし、ポルケナウがグローチウスに「古いカトリック的、トマス主義的自然法」⁽⁹⁾の復活を見出しているのもこの點をついてゐるものである。その點でグローチウスの社會的欲望という考え方は保守的な役割を果しているといえる。しかしその樂觀論的信仰に支えられた秩序のうちにおいてこそ、初めて人間の權利の基礎づけが可能であつたのではなからうか。次節以下のべてゆくようにこの人間の權利の基礎づけは、グローチウスにおいてはまだ秩序概念の優越に妨げられてはいるけれども、彼がその近代的展開への第一歩をふみ出していることは明らかである。それ故にこそ彼の秩序概念そのものも、スコラ的色彩を全く失つてトーマス的でありながら全くそれとは別のものとなつてゐるのである。⁽¹⁰⁾マキアヴェルリが宗教への叛逆をもつて、カルヴェインがペンシステイックな人間觀をもつて、カトリック的秩序を破壊しようとしたものであるなら、グローチウスは人間への信仰をもつて新しい秩序を生み出し、來るべき眞に近代的な自然權思想成立の基盤を與えているといふことが出来るのではなからうか。この點を更に明らかにするために私はグローチウスの自然法の内容にたちいらなければならない。

(4) "Mare Librum, sive de jure, quod Batavis competit ad Indiana commercia dissertatio" これは一八六八年に

- いたつて初めて出版された「戦利品の法註解」(De Jure Praedae Commentarius)の第十二章が單獨出版されたものである。私の用いたテキストは“The Freedom of the Seas, etc. by Hugo Grotius” tr. by R. V. D. Magoffin (Carnegie Endowment for International Peace, 1916)と一六三三年版の原文と英譯を對照してゐる。なおこの譯者は序文と初版の出版を一六〇八年としてゐるが、こゝでは前掲「戦争と平和の法」のコントの序文、及び H. Vreeland: “Hugo Grotius” 1917 に従ふ一六〇九年としておく。
- (5) “Inleiding tot de Hollandsche Rechts-geleertheyd” これが書かれたのはグローチウスの入獄中で一六二〇年頃と推定される。私の用いたテキストは“The Jurisprudence of Holland by Hugo Grotius” tr. by R. W. Ree, 1926と初版原文と英譯とを對照してゐる。
- (6) J. H. v. Kirchmann: Des Hugo Grotius drei Bücher über das Recht des Krieges und Friedens, 1869, Bd. I S. 88.
- (7) Erich Cassirer: Nature und Völkerrecht, 1919, S. 97.
- (8) もちろんこれは法王や皇帝を中心とする中世的な「世界帝國」(Imperium Mundi)の考え方ではない。グローチウスはダントやローマ教會の世界帝國論を否定してゐる (I, XXII, §§ 13-14)。こゝでも彼は中世と近代との中間にあるといえよう。
- (9) ボルケナウ、「近代世界觀成立史」上巻、(横川次郎、新島繁、共譯)昭和十年。二二五ページ。
- (10) ボルケナウ、同書、二二五ページ。グローチウスとカトリシズムとの相違は、その聖俗兩權分離の主張、宗教的寛容の要求等から明らかとなるが、とくに眞の宗教の四原則として上げられてゐる條項 (I, XX, § 45) からすれば、^{キリスト教}理論的傾向がきわめて強いことが分る。キルヒマンもこゝで「自然宗教の始まり」を述べてゐる (J. H. v. Kirchmann: op. cit. Bd. II, S. 96) なおグローチウスの宗教上の著作としては “De Veritate Christianae Religionis” (1627) があるが私は讀み得なかつた。

りぞ。F. J. C. Hearnshaw (ed.): The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the 16th & 17th Centuries, 1926 pp. 131—132 によればこの書も宗教上の和解を勧ぐためにキリスト教の共通原則を示したものであるとされている。

二 生命の権利

自然法が具體的にどのような内容をもつかということについては、「戦争と平和の法」全三巻が詳細にこれに答えているといわなければならないのであるが、基本的には次のように考えることが出来ると思う。法 (ius) とは何かということについてグロチウスは「戦争と平和の法」で三つの意義を與えている。すなわち第一にそれは「正義」(iustitia) にかんして、理性者の社會の本質に反しないことを意味し、第二にそれはこの第一の意味から生じたものであるが、人の資格にかんして權能 (facultas) 及び適性 (aptitudo) を意味し、第三にそれは徳 (virtus) にかんする道徳的行爲規範を意味する (I, I, §§ 3—9) とされるから、グロチウスのいう法とは狭義の法、權利、道徳を含むものと解し得る。ところでこの狭義の法には、「他人のものを侵さないこと、他人のものをもちまたはそれから利益をうける時はこれを返すこと、約束を履行する義務、自己の過失から生じた損害を賠償すること、人々の間においてその罪に従つて罰を課すること」(Proleg. §§) が屬し、要するに「他人に屬するものを他人に委せ、他人に負うているものを果すこと」にその本質があるといわれる。(Proleg. § 10) 「オランダ法入門」においても廣義の法 (recht) は理性に合致せる行爲であり、狭義のそれは「理性者と、ふさわしさ (waardigheid) または所屬 (toehoorren) によ

り彼のものとなつた何かとの、關係である」(T. I. S. G.)とされている。このようにグローチウスの法概念の基礎には「各人のもの」という考え方がありとみななければならないのであるが、しかしこゝで注意すべきことは、自然法がホッブスの場合のようにこの「各人のもの」から導き出されてくるのではなくて、逆に自然法自體がこれを基礎づけているということである。

すでにのべたように人間は最も自然的な欲望として自己を防衛し保存しようとする欲望をもつのであるが、これはすでにのべたように單なる欲望に止まるものではない。もしそれが單に事實としての欲望に止まるものならそこから戦争の可能性または現實性を導くことは出來ても、戦争の合法性、正しさを説くことは出來ないであろう。しかるにグローチウスは明らかにこの欲望から自己防衛の權利(Right of self defence)を導き、生命を守るための戦争を合法的として、次のようにいう。「この防衛權は自然が各人の保護を各人に託したということから直接且つ主として生ずるのであつて、加害者の不正又は犯罪から生ずるのではないことを注意すべきである」(H. I. S. G.)。自然が各人に各人の保護を託したということは、「すべての動物に自己防衛、維持、のための十分な力が自然によつて與えられている」(T. I. S. G.)ことから知られるのであるが、自己保存欲望が自然の第一原理としておかれていることもその點から明らかになる。その限りにおいて自己保存の欲望は單なる事實では決してなく、自然の従つて神の秩序のあらわれとして人間の自然的權利を基礎づけるものでなければならぬ。人間は生きていくということだけによつて神の秩序のうちにある權利を得るのである。極端にいえば人間が自己の生命を維持するのは自分のためではなく、神の秩序を保つためであり、自己保存の欲望はいわば神の使命を代行するために人間に植えつけられた手段であるということが

出来るであらう。神は人間の「生命と財産の至上の主」であり、それらに對して「最も完全な支配權」(ius domini plenissimum)をもつものであるが故に、何らの罪をおかすことなくして人間の生命を奪い得るのであるが(I. §10, II. XXI. §14)。この權利はたゞ神にのみ屬するものであつて、人間は他人の生命に對しては勿論、自分の生命に對してさえ權利を有しないのであり(III. II. §6)、自殺や決闘は萬民法では認められてはいても、神に對しては生命を輕視するものとして罪惡であるといわれる(I. XIX. §5, III. XX. §18)。このようにグローチウスは人間を神の秩序のうちにおくことによつて、基本的不可侵の生命權を導いてくる。「すべての人にとつて、その生命の完全な權利が自らうちにあり、これを國家に移讓することが出来ると信ずる」ことは誤りであり(III. II. §6)、「生命に對する支配權は神に保留されている」ということを、正しい知識がわれわれに教えたのであるから、何人も彼自身またはその同胞の生命の權利を何人に與えることも出来ないということになる」(III. XI. §18)。こゝにわれわれは自然の第一原理としての自己保存欲望から出發しつゝ、自然權としての生命の權利にいたる考え方を明瞭にのみとることが出来る。この考え方はギールケによればすでに中世において先驅的にみられるものであるとされるが、ロックにおいて初めて論理的な形で個人主義的に貫徹されたということが出来るであらう。

しかし丁度人間性の分析において、自己保存欲望——理性という系列からのみ秩序がとかれたのではなく、これと並んで社會的欲望が考えられたのと同じように、こゝにおいても一方に個人の基本的權利を秩序のうちに基礎づけながら、まさにその故にグローチウスは個人の權利に對する秩序の優越を説こうとする。ロックにおいては個人の權利を基礎づけるためにのみ、神の秩序が考えられているように思われるが、グローチウスにおいては神の秩序が自己目的

として存在し個人の権利はそれへの手段となつてゐる。たとへば他人の権利をおかすことは権利の侵害それ自體のため罪となるのではなく、「人々の間に一種の近親關係が存在する」が故にその秩序の侵害として不正となるのであり (II. XV. § 5)。或はまた、生命權が不可讓の基本權として定立されながら、とくにキリスト教徒にとつては防衛權を行使しないで多數者の福祉のため自らの生命を捨てることにより一層賞讃に値する行爲とされ (I. I. § 8, II. XXIV. § 1)。更にこのことは愛 (caritas) の法則による義務であつて、時には上位者により強制させることが出来ることとされてゐる (II. XXV. § 4)。こゝにわれ／＼はグローチウスにおける秩序概念の優越、社會優先主義の一つのあらわれを見出すのであるが、この考え方は全體の福祉と個人のそれとの關係において最も明白となるであろう。「(ウァスタイク) 國家の安全は、個人が彼等自身のためにこれを欲するものであり、従つて各人は各人の安全を國家のそれに優先せしめるべきであるといふのは全く不當である。何故ならわれ／＼は單に自分のためではなく、更に他人のために國家の安全を望むのであるから」(II. I. § 9. なお I. IV. § 4 参照)。全體の秩序をたゞ個の福祉のための手段としてのみ考ふる立場には、個と全體との調和的關係を信ずるオプティミズムがこれを支えていなければならぬのであるが、グローチウスにおいてはそのようなオプティミズムは缺けてゐるのではなからうか。たしかに個人のうち知性的な社會的欲望を見出すことは個と全體との調和を信じ得る立場を示してゐるのではあるけれども、自己保存欲望のみによつてでなく、社會性によつて個と全體とを結びつけなければならなかつた點にこそ、實はオプティミズムの缺如が見出されるように思われる。より正確にいうなら個と全體との問題自體が回避されてゐるのである。このことはグローチウスにおいてはまだ市民社會と國家との、相剋も調和も問題として意識されていなかつたことを示し

ているということが出来るであろう。

(1) O. Gierke: op. cit. p. 81.

三 私有財産制

同じような考え方は私有財産権の問題についてもみることが出来る。

すでに「海洋自由論」においてグローチウスは、海洋は空氣と同様に全人類の共有物であつてこれを私有することは出来ないという主張を基礎づけるために、私有権はどのようにして發生し、いかなる對象についてあり得るかを示している。その主張に従えば人類の最初の時代には何ものも私有ではなく、所有 (dominium) とは共有物の使用権を意味したにすぎないのであるが、まず第一に使用することによつてすぐ消滅してしまうもの、第二に次第に消耗してゆくもの、第三に消滅しないもの、について次々に私有制が生じたのであるとされている。従つて私有物となり得るのは第一に占有 (occupatio) が可能であり、第二に共同使用が不可能であるものに限られると説かれている (Marre Librum, Cap. V)。このようにここでは私有制の基礎はいわば消極的に示されているにすぎないのであるが、これに對して「オランダ法入門」においては、「自然法によればすべてのものは共有であると普通いわれており、また自然法は不變であるといわれるから、所有権が正當なものであるかどうか疑われるかも知れない」(H. M. S. S.) という形で問題が提起されている。こゝで彼は人口の増加により共有制がすべての人を満足せしめ得なくなるに及んで技術と労働によつて土地の生産性が增大されなければならなかつたとして、その労働が私有制の基礎となる

という考え方はみられず、共有制が人口の増加に耐えきれず、「共同所有は不和と争いしかもたらさぬ」(II, III, §2) にはなつたため私有制が生れたとされている。私有権は各個人がそれらの労働の成果を保持せんとしてつくりだされたのではなく、不和を避け秩序を守るために、「人類社會の維持 (onderhouding des menschelike gemeen- schaps) に必要である」(II, III, §2) が故に、つくりだされたのである。従つて自然法それ自体は私有制を生ぜしめなかつたのであるが、私有制が人類社會のため必要となつた時には、何よりもまず人類社會の秩序を欲する自然法が私有制を認めたのであり、その意味において自然法が私有制の基礎をなしているといえるのである。こゝで重要なことはこのように私有制が個人の側からでなく、全體の秩序のためにつくられたものであるが故に、私有制が秩序と矛盾する時はこれを廢棄して共有制に復歸すべきであり、また國家においても國民の私有権よりも國家權力が優越すると説かれることである (II, III, §2)。

「戦争と平和の法」においてもこの考え方は變つていない。こゝでは私有制發生の要因として人間の墮落、とくに野心の發生が説かれており (II, I, §2)、これに對應して共有制のみを認める「純粹な自然法」(ius naturae nemum) とならんで、いわば二次的な「純粹ではないが、所有權の導入につき、あらゆる市民法に先立つところの自然法」(II, VIII, §1) が考えられ、その二次的自然法の基礎には一種の契約 (pactum) がおかれてゐる (II, I, §2)。それ故にグロチウスにおいては私有制は自然法に基くとはいわれても、その基礎は生命の權利などに比して弱いものと考へ得るのであり、私有制を積極的に主張しようとするよりもむしろ消極的に現存秩序としてこれを維持しようとする態度をうかがうことが出来る。私有制は共有制の缺陷を補うためのものなのであり、「所有權はたしかに各人が各

人のものを持つよう、平等を保つために導入されたものである」(H. M. S. S.)とされ、また最初に私有制が導入された時の人々の意圖は、「出来るだけ自然的公正から遠ざからないようにということであつたと信すべきである」(H. M. S. S.)ともいわれている。従つて財産の不平等は阻止されるべきであるし、また私有制は共有制へ復歸することもあり得るという制約を常に伴つてゐるのである。「最大の必要あるときは原始的な物の使用權が、恰も共有状態をつゞけるかのごとくに復活する」(I. I. §6)。この「緊急權」(Jus necessitatis)はこのように共有制へ復歸する可能性をもつのみでなく、さらに國家においては、國民の權利に對する國王の優越權 (dominium supereminens) としてあらわれる。「個人の財産において、公益のための國王の所有權は個人の所有權よりも大であり、各人は國家に對し公共の必要のためには、債權者に對するより大なる義務を負つてゐる」(I. I. §6)。従つて國王は公共の利益のためには國民の權利を奪うことができる (I. XIV. §7)。全體の福祉を個人の上におこうとするこの考え方に、ノイバートは「當時の重商主義的實踐に對する哲學的支柱」を見出しているのであるが、私はむしろこれを封建的土地所有關係にもとづくものと解したい。そのことはたとえば、「支配權のみでなく完全な私的所有權も、一般的にはまず國家又はその支配者によつて取得され、次いで個別的に個人に分割され、しかもこの(個人の)所有權が以前の(國家又は支配者の)所有權に依存する」というように分割されるということ——この場合家臣の權利が領主の權利に、永小作人の權利が地主の權利に依存するということではなくとも、何らか拘束的な風に依存して分割されるということに注意すべきである」(I. III §19)といわれつゝこのことから明らかであると思う。(なお I, VIII. §9 参照)。

こゝでわれわれは、私有權は自然權であり個人の同意なくしては國家もこれを奪い得ないと主張するロックとの大

きな相違を見出すことが出来る。同じく私有制が自然法によつて基礎づけられているとはいえ、ロックにおいてはこれを侵すことが自然法によつて禁ぜられているのであるが、グローチウスにおいては私有制は自然法によつて許されて存在するにすぎない。そうして市民法は自然法の許すことを禁じ得るのであるから(H. H. S.), 市民法によつて私有制を廢することも、全體の秩序に有益である限り可能であると解することが出来る。たしかにグローチウスは、商業自由の主張を強くおしすすめた點においては、なお重商主義の枠から逃れ得なかつたロックをこえて、スミスをさへ想起せしめるものを含んでいる。「海洋自由論」第一章において彼は國際分業の利益をとき、すべての土地はそれ／＼生産物の過不足をもつが故に、「神の正義の定めにより、ある民族が他の不足を補うようにつくられている」といひ、商業こそ諸國民の間の友好關係を保つものであるから、その自由は全力をあげて擁護すべきであり、これを犯すものは人類社會を破壊するものであると説く。もちろんこれはスペインの獨占到對する攻撃のための理論に他ならないのであるが、この主張は後年彼がオランダを去り、自ら「世界の市民」と稱した時にも變つていないのであつて、「戦争と平和の法」二卷二章三節、及び十三節は同様の主張を含んでいる。しかしこのような國際分業と調和の思想にもとずくところの、きわめて近代的進歩的な商業自由の主張はグローチウスの場合國際關係について説かれるにとどまり、國內關係には及んでいないのである。⁽²⁾ 一般的にいえば重商主義はまず國內における經濟的自由を主張し對外的には保護主義を要求するものであるが、グローチウスの立場はそのような形に對し反對の考え方であるといえよう。このことは仲介商業によつて十七世紀ヨーロッパの最先進國となつたオランダの、とくにその商業貴族の利害代表者としてグローチウスを考える時、容易に理解し得ることなのであるが、その點からまた何故グローチウスがロッ

クをとりこえてスミスへの類似をさえ持ち得たかということ、そうしてその類似が實は表面的なものでしかなかつたということ、も理解し得るように思う。

(1) I. V. B. Neuhart: Die Stellung des Hugo Grotius in der Geschichte der Nationalökonomie 1912. S. 27

(2) 本稿ではグロッチウスの經濟論にたちいる餘裕はないが、「オランダ法入門」では法律的觀點から財産權、契約、交換、價格等の問題にふれ利子論においてかなり進歩的主張をもっているが(III. X)、「戦争と平和の法」ではやゝ保守的傾向を示し、關心は主として「正當價格」の問題にむけられているということだけを指摘しておこう。

四 國家論

オランダの商業貴族——このような歴史的背景を考へることによつて、私はグロッチウスにおける近代性と前近代性との錯綜を、單に經濟論についてのみでなく、國家論、自然法概念の全般にわたつて、解くことが出来るように思うのであるが、その點を最後に國家論にふれつゝ明らかにしてみたい。

すでにのべたようにグロッチウスにおける人間は自然的に社會的存在であり、その限りにおいて社會は作られるものではなく、與えられるものであり、社會なき個人は考へられない。そうして國家も亦、家族(familia)、村落(vicus)、縣(provincia)、領邦(regnum)、國家(imperium)、人類社會、という諸社會の系列のうちの一ツとして考へられる。⁽²⁾この點から考へればグロッチウスに、ボーダンやホッブスのような絶對主權の概念がみられないのはむしろ當然といえよう。しかしそれにも拘らず、否かえつてそれ故にこそ、グロッチウスは國家と社會とを同一視せず、

ダニングの指摘しているように、⁽³⁾必ずしも明瞭ではないにしても社會 (societas) と國家 (civitas) という語を明らかに意識的に區別して用いており、國家はそれらの諸社會のうち、全體が部分に對して最大の權利をもつという意味において、「最も完全な社會」(societas perfectissima) と呼ばれている (I. V. §23)。國家はこのように全體の部分に對する權利が最大であるという點で他の社會と第一に區別せられるのであるが、第二にそれは各人の權利を保護し、公共の秩序を守るために自由人によつて意志的につくられたという點において、他の諸社會と區別される。國家の根柢には契約——同意がなければならぬのである。グローチウスは對人的支配權の發生について生殖 (generatio)・同意 (consensus)・不法行爲 (delictum) という三ツの原因を考えているが (I. V. §1)・このうち生殖によつては未成年の子に對する親の權利しか生ぜず、また不法行爲を行つたものを征服することから生ずる支配權も合法的ではあるけれども (II, VIII)・この場合支配は被支配者のためではなく支配者のために行われるのであつて、「これは主人の支配 (imperium herile) であつて國家の支配 (imperium civile) ではなく」とされる (II, VIII. §2)。もちろんグローチウスは征服國家、家長制國家が現實に存在することを知らないのではない。しかし國家たる名に値する國家は契約國家——被征服者または成年に達した子が服従に同意した場合はこれに加えられる——でなければならぬ。國家とは「權利の享有と共通の利益とのために結合せる自由人の完全な結合體である」と定義される (I. §14)。

ところでグローチウスの國家契約論についてまず第一に注意すべきことは、それが平等な個人から出發してないということである。契約の主體となるのは家長 (patres familiarum) であり、國家構成の單位は家族なのであつて、

「孤立的な諸家族が、暴力に對して弱いという經驗から、結合して市民社會をつくり、そこから國家權力が生じた」(I, IV, §7)といわれており、また隷屬民は國家權力の共通的主體たり得ず下位構成員 (*membra minus digna*)たるにとゞまるとされる(I, III, §7)。國家がとくに「自由人」の結合體といわれる意味もこゝにあると考えられるが、このような考え方は、グローチウスが奴隸制を容認していること、及び國家を諸社會の系列の中で考えるというフェデラリズムの立場と結びつき、國家契約論の眞に近代的な展開を妨げているといわなければならない。

第二に重要な點は、國家が自由人の完全な結合であり、國家の本質が「國民の永久的結合 (*perpetua conjunctio*)」(II, IX, §9)、または「完全無缺な國家生活の結合」(II, IX, §3)にあるといふながら、グローチウスは國家契約の結合契約的な面よりも服從契約的な面を強くおしだしている、ということである。すでにルッソーはこの點をすどく指摘して、「國民が國王を選ぶ行爲をしらべる前に、國民が國民となる行爲をしらべるべきである⁽⁴⁾」といっているが、グローチウスにおいては國家は單に國民の結合のみによつて生ずるのではなく、「その最初の所産」たる「最高支配權」(*summum imperium*) (I, IX, §3)を生み出すことによつて初めて成立するのである。この最高支配權の主體が何人であろうとも、支配者に對する服從がなく反抗が許されるなら、「もはや國家は存在せず、キクロプスのごとき分裂せる群衆 (*dissociata multitudo*) があるにすぎないであらう」(I, IV, §2)。かくてグローチウスは常に人民に至上權が存するという見解を排し(I, III, §8-9)、上位者に對する人民の反抗を禁じて國王の權利を擁護せんとする(I, IV, §§2-6)。彼においては國家の結合は支配服從關係を契機としてのみ成り立ち得るのであり、國家を不平等社會とみる彼の見解(I, I, §3)の眞意もこゝにあるとみることが出来るであらう。

しかしながらそれにも拘らず、ルッソーと共にグローチウスに結合契約の考え方が全く缺けてみるとみることは出来ない。たとえ彼が、「國民がいかに統治されるか、すなわち國王、複數者、多數者のいずれの支配權によつて統治されるか」ということは、何らの差異を生ずるものではない。……今迄自分で權利をもつていた國民が國王の絶對的權利によつて支配されるようになって、國王が他の國民の元首としてではなく、その國民の元首として統治する限り、その國民は以前と同様であろう。何故なら元首としての國王が有する支配權はひきつゞき全體としての國民に屬し、元首は全體の一部なのであるから」(II, IX, 88)という時、服從支配關係を契機としない國家結合が考えられていると解さなければならぬであろう。従つて國民が國家權力の共通的主體であるといわれる場合、もちろんルッソーの意味における人民主權ではないにしても、なんらか國民の根源的權利が考えられているのであつて、條件つきの服從契約の場合に反抗の自由 (*libertas resistendi*) が保留されるのは、いふまでもないことであるが (I, IV, 88-8-14)、反抗權が認められないとされる場合にさえ、極端な避くべからざる危険に陥つた時は例外的に反抗を許すべきであると説かれ (I, IV, 87)、また國民が無條件に支配權を讓渡した時でさえ國王の血統が絶えた場合には、國家が消滅するのではなく國民が支配權をとりもどすとされている (I, IX, 88)。國家が消滅するのは支配者の交替又は支配權の消滅によるのではなく、國民の多數または全體が死滅離散する時か、または國民の結合形式としての「法共同體」(*communitas juris*) が分解する時なのである (I, IX, 88-6)。

このように考えてくると、われ／＼はグローチウスの國家論が甚だ明確さを缺いていることを認めなければならぬ。そのことは理論的には國家結合を具體的に把握すべき主權概念が缺けていることに起因しているのであるが、更

にそのことの理由を求めるならそれはダニングのいうように、グローチウスの主要關心が國際關係にあり、たゞ公私の區別にかんしてのみ國家權力の所在がたずねられたということにあるのでは決してなく、グローチウスの國家觀がなお封建國家を基礎としており近代的な統一國家を把えていないということに求められなければならない。彼がいう意味の至上權は近代的な主權とは全く異つていて單に自主的な統治能力というほどのものであり、従つて不平等條約に拘束されるものも、貢納を支拂うものも、封建法に従うものも至上權をもつことが出来るのであり（I, II, §§ 21-23）、更に彼が支配權を所有權との類推において考え、その保有様式によつて完全所有權、用益權、一時的使用權に分ち（I, III, § 11）、完全所有の支配權はこれを支配者が任意に譲渡し得るとし（II, VI, § 3）、また王權は藩領（*Coepuntum*）等と同様、相續財産の一種であるとする時（II, VII, § 19）、彼の國家觀がいかに封建的であるかはきわめて明白となるであらう。諸社會が國家をも含めて一系列をなしているという考え方もおそらく封建制における階層的秩序を反映しているのではあるまいか。

グローチウスの祖國オランダは數十年の長きにわたつて獨立のためスペインと戦いつゞけ、漸く實質的勝利を得たところであつた。「海洋自由論」にとくに明らかなようにグローチウスもきわめて積極的にスペインへの反抗を支持していた。そのグローチウスにとつて近代的統一國民國家とその中心概念たる絶對主權はスペインの權利を意味しなかつたであらうか。彼が極端な場合には支配者への反抗も認めらるべきであるとし、更に同様に結合體の一部も例外的な場合、すなわち、「他の方法では自己を維持することが出来ない場合」には全體から分離する權利をもつとし、「こゝからこの點について、部分の自己保存權は部分に體する全體の權利より大きく」という時（II, VI, §§ 5-6）。

オランダ獨立を正當すけようとす彼の意圖を明白に讀みとることが出来るように思われる。國際社會における平等性の主張もまたその意圖と結びついているのである。しかしながら同時に獨立後のオランダにおいて何よりもまず必要であつたのは秩序と統一であつた。一六〇九年スペインと十二年の休戦を約したオランダは、一六二〇年よりゴーマリストとアルミニストとの宗教的争いから内亂の渦中にまきこまれ、グローチウス自身も生命の危險に曝され、あやふく脱獄してバリへ逃れたのである。こゝから考えてみればグローチウスが同じく内亂の時代に生きたホッブスに賛意を表し、⁽⁶⁾いかなる支配も内亂にまさると考え (I, IV, §19) 自由よりもむしろ平和を望んだ (I, XXIV, §6) ことは容易に理解し得るのである。彼の國家論における不明確さは根本的にはこのような對外的獨立と對内的統一という實踐的二面性に基いているといえよう。しかもゴーマリストがカルヴィニズムを嚴守しようとする土地貴族と下層階級とからなつていたのに對し、グローチウスの屬するアルミニストは選民説を否定し宗教の自由を主張する特權的商業貴族を中心とするものであつたといふこと⁽⁷⁾から、彼が何故にプロテスタント的自然法をこえてトーマス的自然法へ復歸し、しかもその中で市民的權利を擁護しようとしたか、同時にそれにもかゝらず何故この市民的權利の擁護が眞に近代的に展開されず、身分的秩序の優越がとかれたか、ということが理解されるのではなからうか。

(1) この點についてはホルケナウ前掲書の示唆に負うところが大きい。

(2) Hugo Grothius *Quaedam haecenus inedita*, 1652 pp. 108—9 (G. Garritsch: *L'idée du droit social*, 1932, p. 177 以下)。

(3) W. A. Dunning: *A History of Political Theories, from Luther to Montesquieu*, 1923, p. 180 n. 1

一橋論叢 第二十六卷 第四號

- (4) J. J. Rousseau: *Du Contrat Social*, 1762. L. I. Chap. V
- (5) W. A. Dunning: *op. cit.* p. 183
- (6) 一六四三年四月十一日づけの手紙の中でグローチウスは次のようにいつている。「(キッブスの)『市民論』という書物讀みました。そこで國王のためにいわれていることには賛成します。しかし彼の考え方の基礎は認めることは出来ません。彼はすべての人々の間に自然的に戦争があると考えており、その他にもわれわれの考えと一致しないものをもっています」。(*Grotii Epistolae*, 1687, pp. 951—952; J. Bonar: *Philosophy and Political Economy*, 1909, p. 78 以下用じらる)
- (7) 20年とついでに H. Vreeland: *Hugo Grotius*, 1917, pp. 68—84.