

ヒュームにおけるコンヴェンションの観念

桜 井 徹

1. はじめに
2. 所有
3. 約束
4. 終わりに

1. はじめに

ヒュームと近世自然法論との思想史的關係については、従来は否定的にとらえる見解が多かった。例えば、ロンメンはその著『自然法の永却回帰 (*Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*)』においてヒュームを専ら自然法の破壊者として論じ、またセイビン⁽¹⁾は「自然法体系の批判と漸進的排除とは、ヒュームの『人間的自然論 (*A Treatise of Human Nature*)』において頂点に達した⁽²⁾」と述べている。このような評価は、ヒュームが、道徳的判断において感情・情念の果たす不可欠の役割を強調することにより、当時の自然法論の特徴の一つである倫理的合理主義を論破した点に注目したものと見る⁽³⁾ことができる。

このような従来の一般的見解に対して、最近ではフォーブズが『ヒュームの哲学的政治学 (*Hume's Philosophical Politics*)』のなかで次のように言う。

「グロティウスとプーフENDORFの影響がとりわけ強かったスコットランドにおいては特に、自然法学が道徳に対して果たす役割は大きかった。したがって、当時のスコットランドにおける進歩的思想の二大潮流、すなわち自然法論とニュートンの・ベイコン的経験科学が合流し、それがヒュームの宗教的懐疑と同盟して、彼の有名な“思想の新風景”を生んだのであり、その一側面が自然法の近代的理論であったということを示唆することによって、“ヒュームの意図”という問題に対する今一つ別箇の寄与を果たすことがで

きるであろう。⁽⁴⁾」

ヒュームを自然法論の伝統の中に位置づけることと、彼が倫理的合理主義を批判していることとは、フォーズによれば必ずしも矛盾しない。

「自然法理論は、それが、すべての正義 (right) は何らかの関係に基礎を置くと考え道徳を永遠の適合性と不適合性から導出した人々の抽象的合理主義を共有しないかぎり、ヒュームの標的ではなかった。⁽⁵⁾」

本稿は、ヒュームの法理論の性格と意義を理解するためには、フォーズの指摘に留意しつつヒュームを当時の自然法思想の文脈において捉えることが不可欠であることを、彼が集中的に扱う所有と約束という二つの基本的法観念に着目しながら論じていこうとするものである。

このような観点に立つとき、ヒュームの法理論と近世自然法論との方法論上の共通点として、次の二点を指摘することができよう。

近世自然法論者たちの方法が経験主義的側面を有していたことについては、フォーズが次のように語っている。

「経験的 (experimental) 方法の道徳への適用が、人間の精神における内的な諸原理と諸傾向とから人間の義務を導出することを意味していたのならば、……これはグロティウス以降の近代自然法学派の全てがなしたことである。⁽⁶⁾」

例えば、自然法論の体系化を最初になし遂げたと評されるプーフENDORF⁽⁷⁾にとって、人間的自然 (humana natura) とは、法体系の公理的存在であると同時に、経験的方法による観察対象でもあったのである。⁽⁸⁾

ヒュームもまた、あらゆる科学の基礎を人間的自然に求めたのであり、その意味で、彼の法理論も「人間の科学 (Science of Man)」に依拠するものでなければならなかった。⁽⁹⁾そして彼によれば、経験と観察のみがその「人間の科学」を基礎づけるのである。

したがって、とりわけ近世自然法論のばあいその方法論が貫徹されているかは問題になるとしても、人間的自然への経験主義的接近という方法において、ヒュームと近世自然法論は共通の出発点に立っていたと言えよう。⁽¹⁰⁾

第二に、ダントレーヴの「道徳と法との密接な関係は、自然法論の長い歴史を通じて、その理論を他の理論から区別する標識をなす⁽¹¹⁾」という基準もまた、ヒュームを自然法論の伝統から排除せずに論ずべきことを示唆する。

人間的自然に備わる動機によって惹起された行為が道徳的是認を受けるばあ

い、それはヒュームによって自然的徳 (natural virtue) と呼ばれる。それに対し財の取得・所有・移転等に関わる基本的ルールの遵守 (ヒュームはこれを正義 justice と呼ぶ)⁽¹²⁾、すなわちあらゆる法体系の基礎をなすような諸規範の遵守は人為的徳 (artificial virtue) とされる。というのも、かかる諸規範の形成は、後述するように、人間的自然には欠けている動機・意志を人々の合意により創造して、財をめぐる様々な局面において人間の行為の斉一性を保持しようとする人為的な試みに他ならないからである。

しかしヒュームの言う「人為的」とは、決して「自然的でない」という意味ではない。彼は言う。

「人類とは発明のできる種である。発明が容易になされかつ絶対に必要なものであるばあい、それは、思考や内省の介入なくして原初的原理から直接生じるものと同じくらい自然的であると言ひ得る。」⁽¹³⁾ (T484)⁽¹⁴⁾

ヒュームの人為的徳とは、まさしくこのような不可欠の発明による諸規範の遵守なのであり、「自然的」という形容さえ不適切とは言えないのである。彼が人為的徳の諸ルールを「自然法」と呼ぶのもかかる文脈においてである。

「もし、“自然的”によっていずれかの種に普通なものを理解しているならば、あるいは“自然的”という語でその種から不可分のものを意味するように限定しても、それら〔正義の諸規範〕を自然法と呼ぶのは不適当な表現ではない。」⁽¹⁵⁾ (ibid.)

むろん自然法という言葉を使用しているという事実が、彼を自然法論者に区分する根拠になるわけではない。しかし上の叙述からも、ヒュームが私法上の基本的諸規範を人類に自然的な「徳」の一類型として、他の道徳と断絶させることなく取扱おうとしていることが窺われよう。そのかぎり、彼も自然法論の伝統から逸脱していないのである。

本稿では、ヒュームの法理論を網羅的に論ずることはしない。むしろ、その法理論のうちに見られる近世大陸自然法論からの影響と考えられるものに注目し、それをヒュームがどのように継承・発展させたのかを重点的に扱ってみたい。

2. 所有

(1) ヒュームは「正義」の基本的諸規範、すなわち財の取得・所有・移転等に関わる基本的ルールを三つ挙げている。それらは所有の安定に関するルール

(所有は保全されるべし)、同意による所有の移転に関するルール(所有は同意によって移転されるべし)、約束の履行に関するルール(約束は履行されるべし)である(Cf. T526)。この三つの規範のうち、第一の所有のルールと第三の約束のルールが中心的役割を果たすこと、そしてこの二つのルールがあらゆる法体系の基礎をなすことは改めて指摘するまでもない。本節は、この第一の所有のルールを扱う。

まずヒュームの所有理論の第一の特色は、所有のルールの事発的発生過程の分析と、我々がなぜ所有のルールの遵守を道徳的に認めるのかという問題とを、論理的にも発生論的にも相互に独立なものとして論じていることである。⁽¹⁶⁾しかしそれと同時に、彼が前者の問題すなわち所有の安定に関する規範の発生と起源を「人間的自然」とその人間の環境から説き明かすそのしかたは、例えばプーフェンドルフの議論と共通するところが多いという点も注意されねばならない。

周知のようにプーフェンドルフは、人間は自己保存に熱心で、それにもかかわらず他者の助けなしでは生存が不可能なほど微力であるから、「社会的(sociabilis)」でなければ存続できないとした。⁽¹⁷⁾ヒュームもこれと同じく、人間の微力性を議論の前提とする。

「この地球に住む全ての動物のうちで、自然が人間に課した数多の欠乏と必要において、またこれらの必要を充たすために自然が与えた手段の貧弱さにおいて、明らかに人間ほど自然により過酷に扱われている動物はない。」(T484)

したがって彼に於ても、人間は「社会」を形成することによってのみ、生存かつ繁栄することができるのである。しかし、この社会の設立を妨げる要因もまた、人間的自然と人間の環境のうちに見出される。すなわち人間の自己愛と、有用な財の不足・不安定さとである(T486ff.)。しかし逆に言えば、これらの要因が所有のルールの形成を必要ならしめると考えられる。実際ヒュームは次のように言う。

「正義はひとえに、人間の利己性と限られた寛大さ(confined generosity)、および自然が人間の必要に対してなした供給の乏しさに起因する。」(T495)そしてこの所有のルールが社会の設立に最も必要な条件なのである(Cf. T491)。

それでは、この所有のルールはいかにして形成されるのであろうか。ヒュー

ムによれば、そのルールの導入の前提条件となるのが、人々の間で結ばれるコンヴェンション (convention) であった。このコンヴェンションはもちろん字義通り「合意」という性質をもつ。しかしヒュームは、これは約束 (promise) ではないと言う。

「後に見るように、約束自身さえも人間のコンヴェンションから生じる。それは単に共通利益の一般的感覚 (general sense of common interest) なのである。その社会の全ての構成員は、その感覚を互いに表明し合い、その感覚によって自らの行動をいくつかのルールにより制御するように導かれる。」(T490)

ヒュームの言うコンヴェンションとは、明らかに「合意」の通常の意味内容だけでは捉え切れないものを含んでいる。彼はこのコンヴェンションによって初めて、「所有」という規範的な思考の枠組が人間の間に共有されるというのである。⁽¹⁸⁾したがって彼によれば、所有観念を前提とするような権利 (right) や義務 (obligation) などの法的観念も、このコンヴェンションを経て初めて成立する⁽¹⁹⁾ (*ibid.*)。

このコンヴェンションという合意の特殊な一形態にヒュームが与えている特徴は、およそ次のように述べることができよう。

まず、コンヴェンションは人間相互間における「共通利益」の存在を背景としており、かつ各人がその利益を認識していることを条件とする。この共通利益は、各人が人間と物との関係をめぐる自らの行為様式を「所有」という規範的観念で自己規定することによって実現されるのである。ヒュームは言う。

「ある人に彼の財を所有させておくことは、もし彼が私に対して同じように行動するならば、私の利益になるだろう。彼も自身の行動の制御に同じような利益を感じている。この利益の共通感覚 (common sense of interest) が相互に表明され、互いに知られるとき、その感覚が適切な決意と行動を生ぜしめるのである。」(*ibid.*)

つまり、各人が他者も自分と同じように人間と物との関係を、「所有」という排他的観念で制御している (あるいは、その用意がある) ということを確認する必要がある。その意味で、この「利益の共通感覚」を結ぶ各人は、他者の行為の規則性に対する期待によって条件づけられているのである。⁽²⁰⁾

言語もまたコンヴェンションによって成立するとヒュームが語っている (Cf.

T490) ことは、このコンヴェンションが言語的に明示される必要のないことを明らかに示している。ある言葉がある対象を指示するという共通の理解が人間相互間で得られるためには、どこまでも言語による説明に頼ることはできず、どこかで暗黙の合意に訴える必要がある。したがって、言語は発生論的に、非言語的な共通感覚を前提とせざるを得ない。所有のルールのみあいも前提条件として、各人が、他者も自らと同じくそのルールの形成と遵守に共通の利益感覚をもって参加しているということを意識していなければならない。しかしかかる意識の共有を、各人が互いに認め合うことができれば、それで足りるのである。その意味で、「共通利益の感覚」は言語として発話される必要はない。

注意されねばならないのは、各人は自己利益の保全という情念・動機により、コンヴェンションに導かれることである。すなわち、財の安定性を妨げ、人間相互間に混乱をもたらす自己愛を抑制するのは、その当の自己愛に他ならない。

「利害に囚われた感情 (interested affection) を、その方向を変化させることによって制御し得るのは、その当の感情自身をおいてない。」(T492)

この制御は、他者の利益感覚を互いに承認し合うことによって達せられるのである。その意味で、コンヴェンションは「利益感覚の共有」と言い換えることもできよう。人間は所有のルールに従うことによって利益感情を修正した方が、その感情を放縱に任せるより、多くの利益を獲得すること、すなわちはるかに利益感情を満足させることに直ちに気付くのである。したがってヒュームにとっては、正義のルールと社会の起源が問題とされているかぎり、人間に備わる自己愛は倫理的に中立的なものである。

「自己利益の情念が、徳と評価されようと、悪徳と評価されようと同じことである。なぜなら、それ自身のみがその情念を抑制するからである。よって、もしそれが徳ならば、人々は彼らの徳によって社会的になる。もし悪徳ならば、彼らの悪徳が同じ効果をもつ。」(ibid.)

このように語るなかで、ヒュームはコンヴェンションによる所有のルールの成立と、社会の成立とをほぼ同一視していることにも注意を払う必要がある。⁽²¹⁾すなわち、ヒュームによれば、社会形成のための諸個人の結合も「契約」によるのではなく、コンヴェンションによってなされるのである。⁽²²⁾後述するように、「契約」も、人々の間にコンヴェンションが結ばれて初めて拘束力を得るものだからである。

さらに、ヒュームに従えば、このコンヴェンションは必ずしも漸進的に形成されたものではない。⁽²³⁾すなわち、コンヴェンションと社会は歴史的発展の所産として徐々に生成するわけではないのである。彼は言う。

「もし、その〔所有の安定に関する〕ルールが難解でかつ発明が困難であるようなものならば、社会は言わば偶然的なもので、長い年月の所産と見なされねばならない。しかし、このルールより単純明白なものはあり得ないこと、全ての親が子供たちの間の平和を保つためにそれを設立せねばならないこと、そして正義のこれらの最初の基礎は社会の拡大とともに日々改善されていくことが、明白と思われるならば（そうであるに違いないが）、人間が長い間社会に先立つ未開状態に留まることは不可能であり、人間のまさに最初の状態・状況は正当に社会的と評価され得ると結論できるだろう。」(T493)

少なくともここでは、所有のルールの形成に関して社会進化的な考えは、明らかに否定されていると言えよう。⁽²⁴⁾人間はその最初の世代から、社会状態のうちに存在しているのである。

したがって、この所有のルールは、統治者の計画的な命令を待って成立するものではない。ヒュームにとって政府以前の状態とは、まさしく社会状態であつた。⁽²⁵⁾そして彼においては、かかる「政府なき社会状態」は現実の可能性をもつものとして位置づけられているのである。

「政府なき社会状態は、人間の最も自然な状態のひとつであり、多くの家族の結合によって、最初の世代ののちも長く存続し得るものである。」(T541)

ヒュームにとり非現実的なのは、むしろ正義のルールなき社会であつた。この意味で、コンヴェンションによる正義の諸ルールの成立は、論理的にも歴史的にも、政府の出現に先行するのである。

(2) しかしながら、コンヴェンションによる所有のルールの発生という考え方は、ヒュームによる独創であつたとは言い難い。それは従来の大陸自然法論、たとえばプーフェンドルフにおいて顕著に見られるものである。⁽²⁶⁾既にグロティウスによってかかる考えが明瞭に述べられているが、⁽²⁷⁾ここではプーフェンドルフの議論をやや詳しくとり上げる。

プーフェンドルフによれば、他者との関係における自然法は、絶対的自然法 (leges naturales absolutae) と条件的自然法 (leges naturales hypotheticae) とに分けられる。前者は人間によって形成・導入された制度 (institutum) に

関わりなく、全ての人間をいかなる状態においても拘束するものであり、後者はこれと反対に、人間により形成・受容された状態 (status) ⁽²⁸⁾ ないし制度を前提とするものである。彼によればこの制度の代表的なものが、言語 (sermo)、物の所有 (dominium rerum) およびその価格 (pretium)、そして人間の統治 (imperium humanum) ⁽²⁹⁾ である。したがってプーフェンドルフにおいて「所有」とは、人間の合意 (conventio, pactum) に基づく「制度」のひとつに他ならない。なぜなら「所有 (proprietas) も共有 (communio) も、物それ自体には物理的・内在的な効果を及ぼさず、他者に対して精神的効果 (effectus moralis) ⁽³⁰⁾ のみを生ぜしめるような精神的性質 (qualitates morales)」だからである。確かに神は人間に、地上、および植物と動物を自身の便宜のために使用することを許した。

「〔しかしその〕神の許しは、所有 (dominium) の直接の原因ではない。所有は、他者に対して、効果を及ぼすものだからである。……物の所有は、⁽³¹⁾ 直接には人間による暗黙または明示の合意 (conventio) から生じた。」

その合意により初めて、占有 (occupatio) ないし把握 (adprehensio) によって、他者のそのものに対する権利 (jus) が排除されることが理解されるのである。所有の「侵害」も、この合意を前提にするからこそ成立する現象である。

「物に対する人間の原始的な平等の権能 (facultas) を考えると、占有のような一人の人間の単なる身体上の動作が他者の権能を害するということは、彼らの同意 (consensus) が付け加わらない限り、すなわち合意 (pactum) ⁽³²⁾ が介在しない限り理解され得ない。」

したがってプーフェンドルフによれば、他者のものを侵害するなかれという自然法の戒律は、人々の合意により何がどの人のもので、何が自己のものが ⁽³³⁾ 決定されたときに、初めて効力 (vis) を発揮するという。

このように、人々の合意による所有「制度」の導入という図式は、ヒューム以前の自然法論の共有財産だったのであり、その図式自体はヒューム独自の貢献とは言えない。ヒュームは、言語や貨幣の形成もコンヴェンションを前提とすると述べているが (T490)、かかる考え方も既にプーフェンドルフによって先取りされているのである。⁽³⁴⁾ むしろヒュームの独創性は、かかるコンヴェンションの有する性質を「共通利益の感覚」と表現したこと、およびこのコンヴェンションは約束という性質をもつものでなく、後述するように約束のルール of 成

立そのものにもコンヴェンションの介在が必要であることを示した点にあると言える。

(3) ここで、ヒュームによる所有のルール⁽³⁴⁾の拘束力についての説明を検討する前に、彼が道徳的拘束力(moral obligation)そのものについていかに考えていたかに論及する必要がある。

おそらくヒュームは、道徳的拘束力と呼ばれる難解な力が、ただ一種類のものから成るのではなく、様々な観念の複合体であることを認識していた(Cf. T500)。しかし彼は、道徳的拘束力が少なくとも、観察者のそしてひいては行為者の道徳感情を前提とすることは明白であると考えている。

「すべての道徳は、我々の感情に依存している。ある行為あるいは精神の性質が一定のしかたで我々に快を与えるとき、我々はそれを有徳であると言う。そして行為の懈怠ないし不履行が同様なしかたで我々に不快を与えるとき、我々はそれを履行する義務(obligation)の下にあると言うのである。⁽³⁵⁾」(T517)

ヒュームにあっては、この自然的な道徳感情に比べれば、政治家の技術、教育、そして評判の配慮などは副次的な役割を果たすにすぎない。それでは道徳的判断にあたって考察される「行為」のうちで、特に注目されるものはないのだろうか。ヒュームは言う。

「我々が何らかの行為を賞賛するとき、我々はそれらの行為を生ぜしめた動機のみを視ているということ、そして行為を精神と気質の諸原理の記号ないし指標として考察するということは明らかである。外的動作は何のメリットもない。」⁽³⁶⁾(T477)

したがって彼にとって、道徳的評価の究極の対象は、行為を惹起するところの「動機」なのである。

「有徳な動機が、行為を有徳なものとするために必要である。」(T478)

以上からヒュームが導く重要な帰結は、「いかなる行為も、それを惹起する動機が人間的自然に存在しないかぎり、有徳すなわち道徳的に善ではあり得ない」(T479)ということにある。逆に言えば、人間的自然に備わっていない動機ならば、たとえある行為者がそれを欠いていると判断されても、道徳的に非難されることはあり得ない。

「父親は、自分の子供を保護することが彼の義務であることを知っている。

しかし彼は、それに対する自然的傾向をも有しているのである。もし人類がかかる傾向をもっていないとしたら、誰もそのような義務を課せられることはない。」(T518)

すなわちヒュームによれば、ある行為が道徳的に義務づけられるためには、その行為を導く自然的な動機が存在が必要なのである。

(4) 既に述べたように、ヒュームは所有のルール⁽³⁷⁾の起源の分析と、「我々がこれらのルールの遵守ないし違反に道徳的美醜を付する理由」(T484)の考察とを別箇に扱っていたが、彼は後者についてはどう考えていたのだろうか。それはまた、なぜ所有のルールの遵守が道徳的に義務づけられるのかという、ルールの拘束力の問題でもある。

ヒュームは、社会が未発達ないし十分に小さいときは、自己利益だけで構成員を所有のルールに拘束するのに十分であるとする(T499)。したがって彼においては、このルールの拘束力が問題となるのは、社会が拡大・発達して構成員がルールの遵守から生じる利益を十分に見通せなくなってからなのである。そのとき人々は、いかなる理由をもってルールの違反に道徳的非難を加えるのだろうか。

「不正が我々の利害に全く影響しないほど、我々から遠く離れていても、なおそれは我々に不快である。なぜなら我々はそれを、人間社会に損害を与え(prejudicial to human society)、かつその不正な人間に近づく全ての人のために有害である¹と考えるからである。我々は彼らの不快に²同感(sympathy)をもって参加する。」(ibid. 下線は筆者。以下同じ。)

彼の道徳認識論によれば「全体的に観察したとき不快を与える人間の行為は、全て悪徳と呼ばれる」(ibid.)のだから、所有のルールの違反が悪徳と評価されるのだと言う。

彼が一般論において「正義が道徳的に有徳なのは、ひとえにそれが人類の善(the good of mankind) への傾向を有するからである。実際それは、その目的のための人為的考案物に他ならない」(T577)と述べているのもこれに対応する。そして彼によれば、その人類の善に我々が関心をもつのは、我々の「同感」という能力の故である(T579)。彼は言う。

「社会の善は、我々自身の利益あるいは友人たちの利益に関わらないばあい、同感によってのみ快をもたらす。したがって同感とは、我々が全ての人為的

徳に与える尊重の淵源である。」(T577)

すなわちヒュームによれば、所有のルールの遵守という人為的徳の全体系(whole scheme)のもつ「人類の善」「社会の利益」(T579)「公共善」(*ibid.*)への傾向、およびその善、利益に対して我々の抱く「同感」が、そのルールの遵守に我々が道徳的承認を与える根拠なのである。

ここで問題となるのは、ヒュームが挙げているこれらの根拠が、我々を所有のルールの遵守へと導く「動機」を説明しているかということである。彼自身によれば、「自然的」であるにせよ、そうでないにせよ、この動機が与えられていないかぎり、我々に所有のルールの遵守が義務づけられることはあり得ない。この問題についてヒュームの明示的な言及がない以上、我々は結局、このルールが持つ「社会の利益」「公共善」への傾向をもって、この「動機」と同一視せねばならないようにも思われる。なぜなら、ここで述べられている「同感」とは「公共善」「社会の利益」の存在を前提とするものであり、かつホーコンセンが指摘するように「同感⁽³⁸⁾は相互交通(communition)の原理に他ならず、動機づける力ではない」からである。しかしながら、他方でヒュームが、正義に適う行為の動機は公共的利益(public interest)への顧慮ではないと明確に述べていることにも注意せねばならない(T480)。彼はその理由として三つを挙げているが、特に次の二つが注目に値する。第一に、——約束のルールに関して彼が述べるところによれば——例えば金銭の消費貸借が当事者間の秘密裡に行なわれたばあい、公共的利益は借主の行為の動機とは関わりをもたなくなる筈である(*ibid.*)。第二に彼は次のように言う。

「人々は日常生活において、債権者に金銭を返還するとき、約束を履行するとき、窃盗、強盗⁽³⁹⁾そしてあらゆる不正を自制するとき、公共的利益まで考えているわけではない。」(T481)

したがってヒューム自身が、所有のルールの遵守へと人々を導く動機は「社会の利益」「公共善」への傾向ではないかという仮説を否定しているように思われる。すなわち所有のルールについては、道徳的拘束力の前提である「動機」を具体的に示すことに、彼自身が失敗していると考えられるのである。⁽⁴⁰⁾

また、次のような批判も可能かもしれない。

ヒュームが「正義が承認されるのは、それが公共善への傾向を有しているが故に他ならない」(T618)と言うとき、道徳性の基準は、観察者の主観的な道

徳感情ではなく、客観的な実在としての公共善であるように読みとれる。しかし、ヒュームは既に道徳的判断は感情によって担われると明言したのであるから、彼の主張が首尾一貫するためには、「公共善」や「社会の利益」などの観念も主観的な道徳感情から導かれるものでなければならないはずである。彼が次のように述べるとき、両者の関係は明らかに逆転している。

「それ〔法と正義の全体系〕が、ひとたびこれらの〔人々の自発的な〕コンヴェンションによって確立されたのちは、強い道徳感情が自然的にそれに伴う。その道徳感情の出発は、社会の利益に対する我々の同感に他ならない。」⁽⁴¹⁾
(T579)

すなわちヒュームにおいては、道徳感情の主観性・生得性と、「公共善」や「社会の利益」という存在の客観性との関係が十分に説明されていない印象を受けるのである。⁽⁴²⁾

以上のような矛盾と困難を減ずるためには、我々がヒューム以上に、彼のコンヴェンション観念が内容豊かなものであることを意識する必要があるように思われる。次節では、コンヴェンション観念と道徳的拘束力の前提たる「動機」との関係念頭に置きながら、彼の「約束」論を検討していきたい。

3. 約束

(1) プーフェンドルフの自然法体系における合意 (pactum) ・約束 (promissum) の位置は微妙である。彼は確かに「自然法により我々に課された一般的義務は、誰でも与えた言葉を守らねばならない、すなわち約束と合意を果たさねばならないということである」⁽⁴³⁾と言う。しかし筆者の知る限り、彼はこの約束を守る義務を絶対的義務 (officia absoluta)、条件的義務 (officia hypothetica)⁽⁴⁴⁾のいずれにも区分しない。むしろプーフェンドルフの体系においては、合意そのものが両者の分水嶺の役割を果たしている。

「絶対的義務から条件的義務への移行は、中間的な合意によってなされる。

なぜなら、今まで列挙してきた義務以外〔条件的義務〕は全て、明示のあるいは暗黙の合意を前提にすると考えられるからである。」⁽⁴⁵⁾

すなわち彼においては、合意・約束は、条件的自然法の前提たる「制度」の形成にのみ関わるのであって、それ自身が人為的な「制度」として把握されているわけではない。ヒュームの論点の独自性は、まさに、かかる見解と異なり、

「約束」とは合意（コンヴェンション）の介在によって成立した人為的「制度」に他ならないことを示した点に存する。

ヒュームはまず、約束のルールの道徳的拘束力の条件である、約束を守る「動機」は人間的自然のうちには存在しないと断言する⁽⁴⁶⁾（T518）。

「人間は自然的に利己的であり、限られた寛大さしか備えていないから、他人の利益のために何らかの行為を履行するようには簡単には導かれない。その履行によってのみ獲得することができるような、代償的利益の見込みがある場合だけが例外をなすのである。」（T519）

しかし現実には約束のルールが何らかの拘束力を有するとすれば、その「約束を守る」動機はいかにして創造されるのであろうか。ヒュームによれば、一人の人間の自然的な精神活動は、いかなるものであれ、その動機を構成しない。例えば決意（resolution）について彼は言う。

「ある人が私はある事を約束すると言うとき、彼は実際それを履行することの決意を表明している。……しかしこのばあい決意以上のものが存在しなければ、約束は単に以前の動機を宣明しているのみであり、いかなる新しい動機も拘束力も創造しないであろう。」⁽⁴⁷⁾（T522）

したがってここにおいて、人間相互間に精神的効果をもたらすコンヴェンションが必要となるのである。

「それによって特定の場合における行動の保証を互いに与えられるようなシンボルやサインが設定されたならば、人間の活動は遥かに相互の利益（mutual advantage）のためになるだろうということを経験が我々に教えたとき、人々のコンヴェンションが新しい動機を創造するのである。」（*ibid.*）

ヒュームによれば、コンヴェンションこそが、「約束」と呼ばれる言語形式（form of words）（*ibid.*）とあわせて、約束を守る「動機」を創造するのである。このことは約束のルールが、人々の「合意」——共通利益の感覚たるコンヴェンションによって設立された、相互利益のための「制度」であることを意味している。この点を彼は次のように強調する。

「彼らは全て、合意（concert）により共通の利益のための行為計画（a scheme of actions）へと参加し、自分の言葉に忠実であることに合意する。この合意すなわちコンヴェンションを結ぶのに必要なのは、各人が約束の誠実な遂行に利益の感覚を抱くこと、そしてその感覚を社会の他の構成員に表明する

ことのみである。」⁽⁴⁸⁾ (*ibid.*)

このコンヴェンションにより選択されているのは、マッキーも強調するように、個々の行為 (a single act) ではなく、一定の行為パターンとしての慣行 (a practice)⁽⁴⁹⁾ であることに留意せねばならない。つまり、この「約束という言語形式」の導入によって行われたのは、まさしく「ルール of 定立」であったのである。

ヒュームによれば、約束の遵守を人々のコンヴェンションが生ぜしめた人為的徳であると理解することによってのみ、民法学上のいくつかの興味深い事象を一貫して説明できる。⁽⁵⁰⁾ 例えば、通常、原則として心裡留保はその行為の効果に影響を及ぼさないとされる。これはまさに、約束のルールが、「約束という言語形式」に依存していることを示すものである。⁽⁵¹⁾ ヒュームは言う。

「意志のみが拘束力を生ぜしめるとは考えられず、誰かに拘束を課するには、言葉あるいは表徴によって表現されねばならないことは明らかである。意志を補助するものとしてひとたび用いられた表現は、直ちに約束の主要な部分になる。ある人が密かにその意図に異なった方向を与え、決意を翻すとともに義務づけを意欲することを差し控えるとしても、彼はなお自身の言葉によって拘束されるであろう。」(T523)

しかしながら、この原則が常に妥当するわけではない。内心の意思と一致しない表示行為が、表意者を拘束しない場合も存するからである。

「ある表現を、その意味を知らないままに、自己を拘束する意図なくして用いる人は、明らかに、その表現によって拘束されることはなかろう。否、たとえ彼がその意味を知っているとしても、もしその表現を単なる冗談で用い、かつ自己を拘束する真剣な意図のないことを明らかに示す表徴を伴っていれば、彼は履行の義務 (obligation) を負わないであろう。」(*ibid.*)

このような、表示行為と拘束力との錯綜した関係は、約束のルールを人々が相互の利益を計るために創造した人為的「制度」として考えないかぎり、理解し得ないのである。

さて、もしヒュームが、「約束を守る」動機はコンヴェンションによって創造されると考えていたならば、彼自身、その動機を前提とする約束のルールの拘束力もまた、コンヴェンションに由来すると考えていたのではないかと我々に期待させる。ところが実際にはそうではなかった。むしろヒュームは約束の

ルールについても、その制度のもつ「人類の善」「公共善」への傾向、およびその「公共善」に対して我々が抱く「同感」へ、道徳的拘束力の淵源を求めているように思われる（Cf. T523, 577⁽⁵²⁾）。そしてかかる立場が、正義のルールの遵守へと我々を導く「動機」を説明し得ていないと考えられることも、既に見た。とすればむしろ、約束のルールの拘束力も、約束を守る「動機」と同じくコンヴェンションに発すると理解するのが、彼の法理論の論理的帰結と言うべきではなかろうか。すでにバゴリーニもまた、次のように言っている。

「約束の法的拘束力は、約束を前提とする必要なく結ばれたコンヴェンション⁽⁵³⁾に由来する。」

コンヴェンションとは、人間の自己愛に発するが、決して生のままの自己愛に留まるものではなく、互いの利益感情を間主観的に承認し合った人間相互の感覚的なネットワークであると表現することもできよう。かかるコンヴェンションのインプリケーションは、約束を守る「動機」、および約束の拘束力の観念⁽⁵⁴⁾をも包摂し得る広汎なものと考えられるのである。

前節において、ヒュームが所有のルールの拘束力の淵源を十分に説明し得ていないことを示したが、この所有のルールもコンヴェンションによって初めて成立する「制度」ならば、「所有に関わる言語」も、互いの所有を尊重するという「動機」もコンヴェンションによって創造されたと解釈することが許されるであろう。とすれば我々は、所有のルールの道徳的拘束力をもコンヴェンションへと求めることができる。

約束そして所有のルールの違反は、まさしく「共通利益の感覚」に背くことに他ならないのであり、このコンヴェンションからの離反が被害者や観察者に不快を与えるが故に、違反者は道徳的に非難されると考えることができる。ルール違反の被害者に対して観察者が抱く「同感」も、彼らの間にあらかじめ結ばれていた「利益の共通感覚」を前提としているのである。人為的「制度」をめぐる道徳的評価を、このように間主観的なコンヴェンションを中心に理解することは、主観的な道徳感情が対象に倫理的価値を付与するとしたヒューム自身の道徳認識論とも適合するように思われる。

「所有」の観念の曖昧さも、まさに、この観念がコンヴェンションによって創造されたという事情に基づくものと言えよう。この点に関しては、既にプフェンドルフが所有という観念は物理的性質と関わりがないことを指摘してい

⁽⁵⁵⁾たが、ヒュームも同じように、所有とは物体の感知可能な性質には存しない(T527)として、さらに次のように言う。

「ある物体の所有とは、道徳性への即ち精神の感情への言及なくして何か実在するものとされるときは、全く感知できない、そして考えられない性質でさえある。また、私たちはその安定や移転のいかなる明瞭な観念も形成することができない。」(T515)

ヒュームは、特に所有の移転が行なわれる際に、所有の観念の不完全さが顕在化すると言う(*ibid.*)。したがって我々は所有の移転にあたって、不完全なその観念を補完するために、可視的な手段に訴えるのである。

「所有の移転を心に描くにあたって想像力を補うために、私たちは可視的な物体を手にとり、そのものを現実、所有を譲る者に対して手渡すのである。〔所有の移転とこの〕行為の想像上の類似と、この可視的な引渡しの現存とが精神を欺いて、所有の神秘的な移動を見たように想像させるのである。」(*ibid.*)

⁽⁵⁶⁾それが「象徴的引渡し」に他ならないとヒュームは言う。

所有の観念がこのように捉え難いものであることも、その観念が人間相互間に精神的効果を及ぼすのみのコンヴェンションによって初めてその規範的意味を獲得したと考えることによって、ある程度説明できるように筆者には思われる。

(2) ヒュームによる人為的制度としての「約束」の把握は、結果的に統治契約説の擬制的性格を際立たせるに至った。⁽⁵⁷⁾

もしも契約の遵守が(おそらくロックにおけるように)⁽⁵⁸⁾コンヴェンションに先立つ自然的徳であると前提されれば、政府への服従という“人為的な”義務を、“自然的な”約束のルールに依拠させることには十分な説得力がある(Cf. T542)。しかしヒュームのように、約束のルール自体をコンヴェンションによる“人為的な”制度と考えるかぎり、この試みは挫折せざるを得ない。それどころか、政府を設立する主たる目的は、既に成立している正義のルールの実効性を高めることに他ならなかった。ヒュームは言う。

「人々が、正義の諸ルールは社会を維持するのに十分であるにもかかわらず、大規模で洗練された社会においてはそれらのルールを彼ら自身で遵守することが不可能であることを見てとったとき、人々はその目的を達成するための

新しい考案物として政府を設立して、正義のより厳格な執行によって従来の利益を保持したり新しい利益を獲得するのである。したがって、我々の市民的義務〔服従〕は主として我々の自然的義務〔正義〕のために考案されたという点、そして政府の主たる目的は自然法の遵守を人々に強制することであるという点において、市民的義務と自然的義務とは関係している。」(T543)

ヒュームによれば、正義のルールが服従の義務を基礎づけるのではなく、むしろ政府の設立こそが正義のルールの実効性の要なのである。換言すれば、各人が自らの行動を一定の規範に服せしめることにより共通の利益の実現を計るという点において、正義のルールの形成も、政府の設立も変わるところがない。つまり政府も正義と同じく、コンヴェンションを前提とする「制度」に他ならないのである (Cf. T554)。そのかぎり、一方を他方に基礎づける理由は存しない。

「自然的正義〔正義のルール〕も市民的正義〔服従〕も、その源泉は人間のコンヴェンションに発することを見出すのだから、私たちは直ちに、一方を他方に解消すること、そして自然法の中に利益とコンヴェンションより強い政治的義務の基盤を探し求めることが無駄であることがわかる。」(*ibid.*)⁽⁵⁹⁾

スティーヴンは、ロックの統治契約説の最大の特長を、それが政府の責任を追及するのに容易な政治理論であった点に置いている。

「彼〔ロック〕が世に及ぼした主たる影響力は、為政者の責任を強調するために便利な一つの定式を普及させた点にあった。」⁽⁶⁰⁾

ヒュームが服従義務を契約に基礎づけないことは、彼が契約説のかかる実践的機能を否定したことを意味するものではない (Cf. T549ff.)⁽⁶¹⁾。「政府が人々の自発的なコンヴェンションから生ずる」(T554) のものであるかぎり、政府によりもたらされる「利益」がその設立へと人々を促す原初的動機となる。ヒュームによれば、その利益とは「我々が政治社会において享受し、かつ完全に自由・独立であるばあいには我々が決して得ることのできない安全と保護」(T550) のうちに存する。したがって、この被治者の利益が統治者により著しく損われたとき、被治者を服従へと義務づけるものはもはや存在しない。

「何よりも利益が政府への服従を生ぜしめるのであれば、その利益が著しい程度に、そして数多くの事例において失われたとき、服従への拘束力は消滅する。」(T553)

抵抗の合法性の基準となる具体的なルールを確立することは不可能であるとしても (Cf. T563), ヒュームのばあい, 抵抗を容認する根拠が「契約の違反」にではなく, より直截に国民の「利益」に置かれているのである。

確かに, 他方においてヒュームは抵抗権の積極的な唱道には批判的であった。⁽⁶²⁾しかしながら, 彼による統治契約説の論駁が, 契約説の特長たる抵抗権理論までも原理的に損なったとは考えることができないのである。

4. 終わりに

フォーブズは, それ以前の“経験主義的”自然法論と比較した際の, ヒュームの法理論の最も重要な意義を, その「世俗性」に求めている。⁽⁶³⁾彼は言う。

「ヒュームが彼の同時代人たちの前に提出したものは, 自然法の基本的諸原理の全く経験主義的であるが故に全く世俗的な (あるいはその逆) 説明, すなわち宗教的仮説を必要としない“人間の科学”のうちに, 道德と法の科学の基礎を置く試みであった。」⁽⁶⁴⁾

確かに, 例えばプーフENDORFにとって, 自然法とは, 自然の創造者たる神によって人間に与えられた社会的生活 (vita sociabilis) という目的を達成するための手段であった。よってこの自然法の作者も, それに拘束力を付与するの⁽⁶⁵⁾も, この擬人的な神に他ならなかったのである。したがって, フォーブズが「自然神学は自然法の不可欠の基礎であった」⁽⁶⁶⁾と述べるのも, 必ずしも過言ではない。ヒュームの法理論の「世俗性」という特色は, 彼の体系的な宗教批判⁽⁶⁷⁾を考え合わせると, 見逃されてはならない点である。

しかしながらそれと同時に, 彼が当時の自然法論から継承・発展させた諸要素にも, 相当の注意が払われねばならない。その意味で, 本稿が論じてきたコンヴェンション——所有, 貨幣, 言語を生ぜしめた人々の合意——という概念装置こそ, まさに注目に値する。この概念装置そのものは, プーフENDORFの自然法論においては神学的な所有起源論へのアンチテーゼとして提示されているのであり, ヒュームがかかる観念を継承したからこそ, 彼の全く世俗的な法理論が可能になったのである。⁽⁶⁸⁾

ヒュームの法理論の重要な特徴の一つは, その世俗性もさることながら, 近世大陸自然法論に由来するこのコンヴェンションという観念をその理論的支柱に据え, その性質を「共通利益の感覚」と適確に表現し, さらに約束 (契約)

のルールさえコンヴェンションを前提とする「制度」に他ならないことを示した点にあったと考えたい。また、このように理解することによって、ヒュームの道徳理論・法理論の思想的文脈における意義と出自をより正確に把握できるように思われるのである。⁽⁷⁰⁾

(註)

- (1) Cf. H.Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2.Aufl., (München, 1947), S.115. 阿南成一訳『自然法の歴史と理論』, (有斐閣, 1971年), 113ページ。
- (2) G.H.Sabine, *A History of Political Theory*, revised ed., (New York, 1950), p.598.
- (3) 例えばバイツィンガー (A.Beitzinger) は次のように言う。

「彼〔ヒューム〕は、感覚—印象の優位と究極性を強調し、主として合理主義的自然法論に立ち向った。彼には、それが論理的必然性と道徳的必然性を混同しているように見えたのである。人間により認識される目的としての、客観的に把握される本質的な自然という観念を否定した彼の批判は、目的論的な自然法概念にも向けられた。」(A.Beitzinger, "The Place of Hume in the History of Jurisprudence", in *The American Journal of Jurisprudence*, vol.20, 1975, p.33.)

ヒュームによれば、知性(理性)は、対象ないし観念間の関係の演繹的推論を行なうか、事実の帰納的推論を行なうかのいずれかであり、かかる知性の働きのみでは道徳的判断は不可能である。したがって、道徳的評価の対象の諸状況を把握するのは知性の役割であるが、その対象に道徳的価値を付与するのは、その諸状況によって観察者のうちに喚起された感情(sentiment)なのである。

Cf. D.Hume, *A Treatise of Human Nature*, first published in 1739-1740, L.A.Selby-Bigge (ed.), 2nd ed., (Oxford, 1978), Book III, Part I; *id.*, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, first published in 1751, Selby-Bigge (ed.), 3rd ed., (Oxford, 1975), sec.I, Appendix I.

なお最近の論者がヒュームの道徳理論を分析したものとして、参照, J. Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, (Oxford, 1976); J.L.Mackie, *Hume's Moral Theory*, (London, 1980), esp.chs.4, 5.

- (4) D.Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, (Cambridge, 1975), p. 17.
- (5) *Id.*, *op.cit.*, p.16. ここでフォーズは、明らかにクラーク (S.Clarke) の合理主義を念頭に置いている。Cf. D.D.Raphael(ed.), *British Moralists*, (Oxford, 1969), vol.I, p.191ff.
- (6) Forbes, *op.cit.*, p. 6.
- (7) Cf. F.Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, (Göttingen, 1952), S.180. 鈴木禄弥訳『近世私法史』, (創文社, 1961年), 366ページ。

- (8) 彼は例えば次のように言う。

「自然法の性質、その必要性、そしてこの人間の状態における自然法の戒律の内容は、人間の自然と本性を詳細に吟味するとき、最も明瞭に理解される。」

S.Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis juxta Legem Naturalem*, first published in 1673, I, iii, § 1. 和訳にあたっては1726年版 (Leipzig & Wolfenbüttel) を用いた。なお J.Barbeyrac による仏語訳 (Amsterdam, 1707), および F.G.Moore による英語訳 (The Classics of International Law) を適宜参照した。

- (9) Cf. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Introduction. ヒュームの哲学の方法とその意義について、参照, J.A.Passmore, *Hume's Intentions*, (Cambridge, 1952).
- (10) Cf. Forbes, *op.cit.*, p.8.
- (11) A.P.d'Entrèves, *Natural Law*, (London, 1951), p.80. 久保正幡訳『自然法』, (岩波書店, 1952年), 123ページ。
- (12) ヒュームの正義論の基本的性格を論じたものとして, R.P.Hiskes, "Has Hume a Theory of Social Justice?", in *Hume Studies*, vol.3, No.2, 1977 ; J.King, "Hume's Classical Theory of Justice", in *Hume Studies*, vol.7, No.1, 1981. なお, 上山友一「ヒューム正義論の構造」『阪大法学』, 第135号 (1985年) も参照。
- (13) 彼は自然的と人為的という区分を、言葉の問題 (verbal controversy) に還元していると考えることができる。この点について、彼は *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, p.307 でも同様の趣旨を述べている。
- (14) 以下, Hume, *A Treatise of Human Nature* からの引用箇所は、本文中に、T の略号と Selby-Bigge 編1978年版のページ数を以て示す。
- (15) 引用文中の〔 〕は筆者による挿入、傍点は原文ではイタリック。以下も同じ。
- (16) この点が、例えば「矛盾する二元的論理構造」であると指摘されている。(新村聡「正義論の二元的構造」斎藤繁雄・田中敏弘・杖下隆英編『デイヴィッド・ヒューム研究』, (御茶の水書房, 1987年), 115ページ。)
- (17) Cf. S.Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, first published in 1672, II, iii, § 14, 15. (和訳にあたっては、1759年版 (Frankfurt & Leipzig) を用いた。なお, C.H.Oldfather & W.A.Oldfather による英語訳 (The Classics of International Law) を適宜参照した。); *id.*, *De Officio Hominis et Civis*, I, iii, § 7.
- (18) このように所有の条件に人間の合意を置く点で、明らかにヒュームはロックの「労働による所有」の理論と対立している。(Cf. J.Locke, *The Second Treatise of Government*, ch.5.) 実際、ヒュームはロックの所有起源論の難点を次のように述べる。

「1. 我々が獲得する物体に、我々が労働を結合するとは言えないような種類の占有が存在する。草地の上に家畜を放牧することによって、その草地を獲得するような場合である。2. これは問題を添附により説明しており、無用な循環論法である。3. 我々は比喩的意味でしか、何かに労働を結合するとは言

- い得ない。正確に言えば、我々は労働によってそのものに変化を与えられるのみである。」(T505,n.1.)
- (19) ここには、ヒュームの自然権観念に対する冷淡さが窺われる。かかる態度もプーフェンドルフと共通のものである。プーフェンドルフによる、ホッブズの自然権観念に対する批判について、参照、Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, III, v, § § 3, 4 ; R.Tuck, *Natural Rights Theories*, (Cambridge, 1979), ch.8.
- (20) Cf. Mackie, *op.cit.*, pp.88–90.
- (21) ヒュームは次のように言う。
「所有の区別と占有の安定のためのコンヴェンションが人間社会の設立のために最も必要な条件であり、このルールの決定と遵守のための合意が行われたのちは、完全な調和を安定させるためになされるべきことは殆ど残っていない。」(T491)
- (22) 参照、舟橋喜恵『ヒュームと人間の科学』、(勁草書房、1985年)、32ページ。なお、近世法思想における社会形成についての理論としてコンヴェンションモデルと契約モデルとを挙げ、前者の代表としてヒュームの法理論を位置づけるものとして、桂木隆夫「ヒュームの法思想」濫谷浩編著『啓蒙政治思想の形成』、(成文堂、1984年)。また本稿の立場とは対立するが、ゴーティエは、ヒュームの正義論も統治理論も契約論の一類型であると論じている。(D.Gauthier, “David Hume, Contractarian”, in *The Philosophical Review*, vol.88, No.1, 1979.) しかしかかる解釈は、ゴーティエのように規範的コンヴェンションナリズムという「類」の「種」を、功利主義と契約論とに限ってしまう場合にのみ、可能なものである。基本的にヒュームの法理論は、功利主義にも契約論にも安易に包含せしめることのできない性質を有すると筆者は考える。
- (23) 確かに、これとは反対の趣旨をヒュームが述べている箇所もある。例えば彼は次のように言う。
「それ〔所有の安定に関するルール〕は漸次に生じ、緩やかな進歩により、またそのルール違反の不便を繰返し経験することにより力を得るのである。」(T490)
- (24) ヒュームの道徳・法理論を社会進化論の先駆と解釈するものとして、参照、F. A.Hayek, “The Legal and Political Philosophy of David Hume”, in V.C.Chappell(ed.), *Hume—A Collection of Critical Essays*, (Notre Dame, 1968), esp.pp.342–44. F.A.ハイエク、田中真晴・田中秀夫編訳『市場・知識・自由』、(ミネルヴァ書房、1986年)、142–44ページ；C.Bay, *The Structure of Freedom*, (Stanford, 1958), pp.31–33. 横越英一訳『自由の構造』、(法政大学出版局、1979年)、46–49ページ；Beitzinger, *op.cit.*, pp.29–30, p.36.
- (25) Cf. Forbes, *op.cit.*, p.73.
- (26) Cf. *id.*, *op.cit.*, p.27; 田中正司『市民社会理論の原型』、(御茶の水書房、1979年)、第二部。
- (27) Cf. H.Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, first published in 1625, II,

- ii, § 2. なおヒュームは, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, p.307, n.1.において, グロティウスの所有起源論を引用し, 自らの正義論との一致を強調している。
- (28) Cf. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II, iii, § 24.
- (29) *Ibid.*; *id.*, *De Officio Hominis et Civis*, I, ix, § 22.
- (30) *Id.*, *De Jure Naturae et Gentium*, IV, iv, § 1.
- (31) *Id.*, *op.cit.*, IV, iv, § 4.
- (32) *Id.*, *op.cit.*, IV, iv, § 5.
- (33) *Id.*, *op.cit.*, IV, iv, § 14.
- (34) Cf. *id.*, *De Officio Hominis et Civis*, I, x, § 2, I, xiv, § 7. なお, 筆者が調べ得たかぎり, バルベラックは, *De Jure Naturae et Gentium*の仏語訳 (Amsterdam, 1712)においても, *De Officio Hominis et Civis*の仏語訳 (Amsterdam, 1707)においても, 言語, 貨幣, 所有の前提となる pactum や conventio を, pactum のばあいには殆ど, conventio のばあいには全て, Convention と訳出している。したがって, ヒュームが1734年から1737年までフランスに滞在し, その地で *A Treatise of Human Nature* を書き上げたことを考え合わせると, ヒューム自身, バルベラックによるブーフエンドルフの著作の仏語訳から, コンヴェンション観念を中心とする正義論の着想を得たのではないかという推測は成り立ち得る。またブーフエンドルフはグロティウスに倣い, 所有制度の成立前に消極的共有 (communio negativa) の状態を想定していたが, ヒュームの *A Treatise of Human Nature* にも同じような考えを示す箇所がある。
- 「人間の利己性は, 我々の必要と比べて乏しい我々の所有物によって駆り立てられる。この利己性を抑制するために, 人々は共有 (community) から離れ, 自分の財と他者の財とを区別せざるを得なくなった。」(T495)
- (35) 前註(3)を参照。
- (36) 実際にはこのことは, ヒュームが言うほど明らかではない。したがって, 例えばフルー (A.Flew) はこの言明に対して強い疑念を表明している。(Cf. A. Flew, "Three Questions about Justice in Hume's Treatise", in *Philosophical Quarterly*, vol.26, No.102, 1976.)
- (37) かかる考え方を批判するものとして, 参照, Mackie, *op.cit.*, p.87, p.100.
- (38) K.Haakonssen, "Hume's Obligations", in *Hume Studies*, vol.4, No.1, 1978, p.12.
- (39) ヒュームはさらに続けて「一般的に言って, 個人的属性, 有用さ, 自分に対する関係とは独立な, 人類愛 (the love of mankind) というような情念は, 人間精神のうちには存在しないと言えよう。」(T481) と述べている。人類愛や博愛 (humanity) に対するこのような冷淡な態度は, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* において変化を見せる。Cf. Hume, *op.cit.*, p.226, p.286.
- (40) Haakonssen, *loc.cit.* も同様の見解を示している。
- (41) かかるヒュームの見解は, 人々の合意によって設立された所有という人為的

制度の遵守が、神の命令たる自然法によって命じられるというプーフェンドルフの議論と、論理の類似さえ示している。すなわち、ヒュームは、社会の利益に「同感」する能力という人間的¹自然を以て、人間に社会性を命じる神（自然の創造者）に置き代えていると読むことが可能なのである。

- (42) また「公共善」あるいは「社会の利益」等という観念そのものが、ヒューム自身がその対象の実在性を否定した抽象観念 (abstract ideas) に他ならないという批判も考えられよう。(Cf.T17ff.)
- (43) Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis*, I, ix, § 3.
- (44) この区別については、本稿前節(2)を参照。
- (45) Pufendorf, *op.cit.*, I, ix, § 1.
- (46) 約束の遵守が自然的徳でないことに関する、ヒュームによる説明は、これのみではない。他の説明については、T517-18を参照。
- (47) ここにも端的に表われているように、彼の見解はホブズ的な意思説と対立している。Cf. Raphael(ed.), *British Moralists*, vol.I, p.74. なお、意思説と信頼説との対照によって契約の拘束力の根拠を論じるものとして、参照、小林公「約束と信頼」上原行雄・長尾龍一編『自由と規範』, (東京大学出版会, 1985年); 森村進「契約の拘束力の基礎づけ」森際康友・桂木隆夫編著『人間的秩序』, (木鐸社, 1987年)。
- (48) ヒュームに従えば、所有のルールの場合と同じく、このコンヴェンションは漸進的に成立したと考える必要はない。
「約束の設立 (institution) と遵守 (observance) の利益を人類に気付かせるのに必要な知識は、いかに野蛮で未開である人間的²自然の能力をも越えるものとは考えられない。これら全ての結果と利益を我々に知らせるのには、わずかな社会の営みで足りる。」(T522)
- (49) Cf. Mackie, *op.cit.*, p.92. なお、コンヴェンションという観念に注目しながら、ヒュームの法理論を、ゲーム理論のマトリックスを駆使して説明する文献として、参照、W.C.Charron, "Convention, Games of Strategy, and Hume's Philosophy of Law and Government", in *American Philosophical Quarterly*, vol.17, No.4, 1980.
- (50) 参照、土屋恵一郎「意思と言語」『法哲学年報1980 法と言語』, (1981年), 110-14ページ。
- (51) Cf. Mackie, *op.cit.*, p.99. 但し、ヒューム自身が心裡留保という法律学用語を使用しているわけではない。
- (52) この点について、ホーコンセンは本稿と異なる解釈をとっている。Cf. Haakonssen, *op.cit.*, pp.12-14.
- (53) L.Bagolini, "Legal Obligation in Hume", in *Hume Studies*, vol.7, No.1, 1981, p.88.
- (54) また、かかるコンヴェンションにその拘束力を依存させている点に、約束のルール³の危うさがあると指摘することも可能かもしれない。
- (55) 本稿前節(2)を参照。
- (56) ゲルマン法における象徴的不動産譲渡行為 (symbolische Auflassung)

について、差当って、ミッタイス＝リーベリッヒ、世良晃志郎訳『ドイツ法制史概説』、(創文社、1971年)、23ページ以下参照。

- (57) Cf. L.Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 3rd ed., (London, 1902), ch.X, § i, ii. 中野好之訳『十八世紀イギリス思想史』、(筑摩書房、1970年)、下巻3ページ以下。
- (58) Cf. Locke, *op.cit.*, § 14.
- (59) なお、ヒュームは社会契約論の論駁に成功していないとする論者もいる。Cf. P.F.Brownsey, "Hume and the Social Contract", in *Philosophical Quarterly*, vol.28, 1978. また、塚田富治「社会契約思想の批判者ヒューム」飯坂良明・田中浩・藤原保信編『社会契約説——近代民主主義思想の源流』、(新評論、1977年)も参照。
- (60) Stephen, *op.cit.*, vol.2, p.143. 邦訳、下巻17ページ。
- (61) Cf. D.Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, (Oxford, 1981), pp.92-94.
- (62) Cf. Hume, "Of Passive Obedience", in T.H.Green & T.H.Grose (eds.), *The Philosophical Works*, (London, 1882), vol.3, esp.pp.461-62. 小松茂夫訳『市民の国について』、(岩波書店、1982年)、上巻156-57ページ。
- (63) 「ヒュームの政治哲学は全く、そして疑いなく世俗的なものである。」Forbes, *op.cit.*, p.65.
- (64) Forbes, *op.cit.*, p.68.
- (65) Cf. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II, iii, § § 19,20 ; *id.*, *De Officio Hominis et Civis*, I, ii, § 6, I, iii, § 11.
- (66) Forbes, *op.cit.*, p.42.
- (67) Cf. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, first published in 1779, in *The Philosophical Works*, vol.2, p.377ff. 福鎌忠恕・斎藤繁雄訳『自然宗教に関する対話』、(法政大学出版局、1975年) ; Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, first published in 1748, Selby-Bigge(ed.), 3rd ed., (Oxford, 1975), secs. X, XI. 福鎌・斎藤訳『奇蹟論・迷信論・自殺論』、(法政大学出版局、1985年)、2ページ以下 ; Stephen, *op.cit.*, esp. ch.VI. 邦訳、中巻3ページ以下 ; B.Willey, *The Eighteenth Century Background*, (London, 1905). 三田博雄・松本啓・森松健介訳『十八世紀の自然思想』、(みすず書房、1975年) ; J.C.A.Gaskin, "The Design Argument : Hume's Critique of Poor Reason", in *Religious Studies*, vol.12, 1976 ; *id.*, "God, Hume and Natural Belief", in *Philosophy*, vol.49, 1974.
- (68) Cf. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, IV, iv, § § 10, 11, 12.
- (69) フォーブズはむしろ、ヒュームにおける自然法論の遺産が、彼の正義論の経験主義化の足かせになったと評価しているように思われる。
「伝統的自然法の推論方法と枠組へのヒュームの忠節が、‘自然的信念 natural belief’ としての正義の理論(それは簡明さと明確性とニュートンの経験主義における大いなる進歩となったことだろう)へと向かう、彼の自然主義の推力

を妨げ、かつその方向をそらせたと論ずることは可能である。」(Forbes, "Natural Law and the Scottish Enlightenment", in R.H.Campbell & A.S.Skinner(eds.), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, (Edinburgh, 1982), p.200.)

しかし本稿で論じてきたように、ヒュームの法理論が、約束や所有を自然的観念として理解するよりも、約束や所有のルールの拘束力について、「約束」と表示行為との特殊な関係について、そしてまた「所有」の観念の曖昧さについて、より有益な示唆を与えていると考えざるを得ないのである。

- (70) ヒュームの法理論が、十八世紀のスコットランド啓蒙思想に与えたインパクトについては、差当ってフォーブズ前掲論文を参照。

(筆者の住所 〒187 小平市御幸町326)