

ざる所の力である。光は宇宙を通じて遍在しなければならぬ、それは單一の中心的焦點に集中してはならないのである。

其故に彼は僧侶と根柢的の争論を爲すのである。彼によれば僧侶は神と宇宙と人間とを冒瀆する。彼等は恰も神が、自己の創造物に對して忿怒を感じ、罪なき者を有罪者として罰し、有徳者の受難によつて宥めを感じずかの如く説くが故に、神を冒瀆するものである。又彼等は「一切を奇蹟化」せんとする熱心の餘り、神學の證明を秩序に對する「妨害」に基づけ、秩序其者の上に基礎づけざるが故に、宇宙を冒瀆する (Ibid., pt. 2, sec. 5)。彼等は未來の世界をより明るき救済に投げ込まんが爲に現世を最も暗く描く。かくて後にボリングブロークが言つたやうに、僧侶は無神論者と暗黙の提携を爲せるものである。世界を惡と惱みとの舞臺とするならば、神が何處かに之を補償せんが爲に存在するといふ推論よりも、むしろ神は存在せずといふ推論の方がより正當であらう。

シャフツベリールによれば、勿論吾人は全體を理解することを得ない。凡てのものは相關々係に立つが故に、葉を理解せんが爲には根まで行かねばならず、自然科学者は organs を説明せんが爲には、organisations を理解しなければならぬ。「凡ては唯だ一の宏大なる全體の部分に過ぎなす」(Pope, "Essay on Man")——ポープの詩は屢々シャフツベリールと一致する。"Mighty union" や "uniform

consistent fabric" や又は全體に生命を與ふる所の「普遍精神」(universal mind) などといふ語は、シャフツベリールの根本標語である。故にバットラー (Bishop Butler, 1692-1752; "Analogy of Religion") の説は一部分彼の説と一致するが、一の根本的の相違がある。即ちバットラーの有神論にとつては、自然は外部に在る創造主の存在を検證するに過ぎないが、彼の汎神論的傾向にとつては、自然其者が神性を有する。即ち超自然的要素は飽く迄も排斥せられた、何となれば自然が神又は神の面紗^{ヴェール}であるならば、神が此の自然に干渉する筈がないからである。

以上の如くシャフツベリールは神及自然に對する僧侶の冒瀆を攻撃した。然るに彼が最も強く僧侶を非難するのは、人間に對する僧侶の冒瀆に關してである。人間は自然の最重要の作物なるが故に、彼にとつて人間は神力の最も明白なる記號でなければならぬ。人間墮落の神學的教理やホッブスの萬人闘争の自然狀態説は共に謬論であつて、神が自然其者なりとすれば、彼にとつて「自然狀態は神の統治國」(ポープ) でなければならぬ。

其故にシャフツベリールは僧侶の唱ふる「超自然的賞罰説」を特に攻撃する。かかる説は人間の神性を恢復し、超宇宙的外部的考慮の助けを排して宇宙を以て其自體自己均衡せるものと爲す所の思想體系に容るべき餘地を有せぬ。尤も彼は僧侶の言ふが如き「非物質的靈魂」の存在を信ずるし、又地獄

の信仰が俗衆に對して効果を有することを認めるけれども、然し彼の積極的主張は徹底的にかゝる功利説と正反對する。即ち彼にとつては未來の賞罰といふが如きは徳に對する固有の褒賞ではなくして寧ろそは徳の本質を破壊するものである。蓋し脅迫の下に法に服従する人間は、自由を許される時に法を犯かす人間よりも、何等優れた所なく、「かゝる變造せられたる動物に何等の、公正や敬虔や清淨のなきこと、恰も強く縛られたる虎に何等の弱さや温順さのなく、笞の訓練の下にある猿猴に何等の無邪氣や謹直性のなきが如く」(“Virtue”, bk. 1, pt. 3, sec. 3)、「服従性が増すことは、奴隸性が増すことである。かゝる動機より行爲する習慣は、むしろ自己愛を強め、神自身のための神の愛を減減する。一言にしていへば「對象の優越性が吾人の行爲の動機たるべく、賞罰がそれであつてはならぬ」(“Moralists”, pt. 2, sec. 3)」。かくてシャフツベリーは人間に對する冒瀆たる所の僧侶の他律的な未來説・賞罰説を棄て、内的自律的な道德説を主張する。

既に叙べたるが如く、シャフツベリーによれば、人間の自然即ち本性は其自體神性を有し、徳に向ふ自然的傾向を有する。彼は之を「道德(感)官」(Moral sense)と呼んだが、この神的即ち自然的(彼にとつて此の兩語は同義である)なる本能は、其自體の權威を以て吾人を導くのである。彼は曰ふ、若し何人も見て居らぬのに、何故余は不潔たることを避けるか、と問はるゝならば、かゝることを問

ふ人は甚だ不潔なる紳士なりと余は考へる。尙強ひて問はるゝならば、余は鼻を有するが故にと答へん。尙進んで若し余が嗅ぐことを得ざる時はと問はるゝならば、余自身が不潔なるを見るを忌ふ故にと答へん。尙若し暗黒に於てはと問はるゝならば、答へん、「假令余は鼻も眼も有せずとするも、然も余の事物の感官(sense)は同一ならん。余の本性は余が下品であるとの考へそのものに對して憤激せん。若し然かせずんば余は勿論下劣なる性質を有する者であり、余自身を獸として嫌ふであらう」(“Wit and Humour”, pt. 3, sec. 4)と。然らば惡に對する吾人の嫌忌は本源的本能であつて、従つて利害と徳との間の可能的衝突より生ずる絆は簡単に切斷せられる。「下劣惡徳なることは直ちに困窮不幸なることであり」、「凡ゆる惡徳行爲は自己毀損であり病氣である」(“Virtue”の結論)。

かくの如く道德感官は道德行爲に對して必要なる批准と動機とを與ふるものであつて、此説によつてシャフツベリーはホッブスの如き自然主義者や犬儒や乃至は神學者の人間墮落説より、人間性情を擁護した。進んで道德感官の是認する行爲は何ぞ、道德律の標準は何ぞ、の問題に入るや、彼は道德官説と彼の普遍的調和説とを結び付けて、之に答ふる。道德感官は之を以て吾人が調和を認識する所の能力の一特殊的应用に過ぎない。吾人の想像に現はれる所の調和は美の感覺を喚起し、理性によつて部分的に理解せらるゝ所の調和は哲學を産み、人間性情の所作に現はるゝ所の調和は道德感覺を

惹起する、かくて美的知覚と道徳的知覚とは事實同一物であつて、唯一の相違は唯だそれが向ふ對象に存するに過ぎない。彼は曰ふ「テオクレスよ、美と善とは汝にとつても尙同一物たるを余は認む」(“Moralists”, pt. 3, sec. 2)、「美的なるものは調和的・均衡プロポーションナル的なものであり、調和的・均衡的なものは真なるものであり、美であると同時に真なるものは、その結果に於て、快であり善である」(“Mie”, III, ch. 2)と。かくて審美的・宗教的宇宙觀は倫理學説と結び付いた。

茲に於てシャフツベリーの最後の言葉は「汝の趣味を養へ」といふことである。美術鑑定家 (Virtuoso) が、美術のみならず行爲風習の最良の判事である。批評は彼にとつて壓倒的重要性を有つ、何となれば批評は宗教、藝術、道徳に於ける判断論を建てるからである。かくて彼の批評によれば人間のバツシヨンは三種に分れ一は「自然的情愛」ナチュラル・アフェクシヨンであつて、公共善に導き、他は「自己愛」セルフ・アフェクシヨンであつて、唯だ私的善に導くに過ぎざるものであり、第三は「非自然的情愛」であつて、單に有害なものである(“Virtue”, bk. 2, pt. 1, sec. 3)。第三を驅逐し、第一と第二との間に正しき調和を建つことが道徳學者の問題である。シャフツベリー自身は人間の調和ある發展をば恰も批評家が繪畫又は音樂のコンポジションを判定するが如くに判定せんと欲するのである。

此の判定に際しては、徳と自己利益との完全なる一致を信ずる。彼によれば「公共善と私的善との

兩者に向つて動かさるゝことは、矛盾せざるのみならず、亦不可分離のことである。従つて道徳的正即ち徳は必然的に凡ゆる生物の利益であり、惡徳は損害であり不利益である」(“Characteristics”, II, p. 81)。「(一)自然的にして親切寛大なる愛情を、強く有力に公共善に向つて有つことは、自己悅樂の主たる手段と力とを有つことであり、之を缺くことは確かに不幸であり病氣である。(二)私的愛即ち自己愛を餘りに強く有つこと又はそれが親切自然的なる愛に従屬すべき程度を超えて有つことは、亦不幸である。(三)非自然的情愛を有つことは……最も不幸である」(Ibid., II, 93)。

又彼によれば人間は唯だ人類の構成部分としてのみ充分に理解せられ得る。人間は一大交響樂の一因子であり、全體の音樂の中に、自己の部分奏出しなければならぬものである。故にシャフツベリーは主として「社會的愛情」の發展を論ずる。人類愛が支配的感情でなければならぬ。人間は個人のみを愛することを得るが、「餘りに形而上學的な對象」である所の種屬スペシースは愛することを得ない、といふ反對説に簡單に答へて彼は曰ふ、「個別的に何人かの友たらんが爲には、先づ最初に人類の友たることが必要である」(“Moralists”, pt. 1, sec. 1-2)と。又曰く、彼はローマの人々を様々に愛したが然し特に「人類の Genus と稱する美しき青年の象徴として愛した」と。要するに如上の問題に對する充分なる解答は上述の如き、自然の讚美歌の中に與へられるのである。彼の美しき自然神教(理神

論) 的且つ汎神論的有神論が一切を解決するのである。

故に、抑も調和とは何ぞ、鑑定の標準は如何、道德律の標準は美術趣味の標準と同じく不確實のものではないか、といふ難問も、大いなる普遍的調和思想の中に解答せられ去るのである。勢力均衡説バランス・オブ・パワーより引出されたる政治上の格率が「數學に於けるその如くに自明」(“Wit and Humour”, pt. 3, sec. 1)であると同じく、バツション均衡説に基く所の道德的格率も嚴正なる證明が可能である。彼の謂ふ調和は客觀的實在性を有するのである。被造物を貫徹するこの神的調和を掴まんに道德感官を鍊磨しなければならぬが、然し凡ての教養ある觀察家批評家の判定は窮極に於て一致するのである。何となれば調和は、「自然による調和」だからである。音樂に於ける調和の原理が貪婪であるといふが如きはノンセンスである。均齊平衡は自然の中に基礎づけられてある。「假りに人々の幻想を野蠻なりとし、又彼等の建築、彫刻其他の意匠藝術に於ける趣味をゴチック的なりとするとも、生活と風習とが關する限りに於ては凡ては同じことである。徳は同一の決定的標準を有する。同一の韻律、調和、比例が道德に存するのを、人類の性格と情愛との中に發見することを得るであらう。此の者の中にこそ人間の他の凡ゆる慣行と理解とに勝る所の、藝術と科學との正しき基礎が存するのである」(“Soliloquy”, pt. 3, sec. 3)。要するにシャフツベリイは自己の理神論及道德論に於ける「現在主義者」たる

要求を、上の如くに辯護するのである。徳は實在であり、同一の自己教養の過程を経る所の凡ての人士によつて發見せられ得るのである。かくて宗教の本質は「普遍的」及「道德的」となつた。一切の中に遍在する調和の藝術的、宗教的認識が一切を解決するのである。

シャフツベリイ思想は最も多く獨逸に影響を與へた(例へばHerder, “Vom Erkennen u. Empfinden,” Schiller, “Philosophische Briefe”等。又Spicker, “Shaftesbury”参照)。が、英國に於ては直ちにマンデヴィル等の自利説によつて反對せられ、又ロック以後の經驗心理學的哲學思想の發展に取り残され、此の發展の頂點たるヒュームの實證主義より見返へれば、シャフツベリイの美的宇宙觀は隔世の感を惹起す位である。フランスに於てもシャフツベリイ思想は次から次へと學者の手に渡る毎に冷却して行つた。

三

ヴォルテールは右の如きニュートン及びシャフツベリイの宗教論及び道德論をフランスに於て唱道した。然し乍ら自然科学的・機械論的宇宙觀が進歩するに至るや、もはや「機構の外の神」(Deus ex

machina) は不要となり、唯機械的宇宙観のみが専ら行はるゝに至つた。しかもリスボンの大地震(一七五五)の示した如く、宇宙の機械的運動は必ずしもシャフツベリーやライブニッツのいふが如く、又ポーアの歌ふが如く、秩序調和あるものではないといふ悲観論を唱ふるに至つた(Voltaire, "Candide ou sur l'optimisme," 1757)。かくて彼は僧侶の天啓宗教と教會の権力とを攻撃すると共に、宗教の中心點を宇宙の目的観より移して、道德上の要求のみに置くに至つた。

即ちヴォルテールの後期の思想はベールの懷疑主義の影響を受けて理論又は自然宗教論の形而上學的基礎——神の攝理と宇宙の調和とに對する樂天的信仰を失ふて、來世に於ける善福の一致の要請としてのみ、神と靈魂不滅とを信ずるに過ぎない。かくの如き意味に於て、若し神が形而上學的に存在せずとすれば、倫理學上これを創らなければならぬ(Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer)と彼はいふ。これ啓蒙時代に於ける唯一の宗教的倫理思想である。シャフツベリーの神的調和に對する讚仰は既に涸渇した。生々潑潑たる感激と生命力とを失ふた、無味貧弱な宗教思想に墮したのである。

ロックの經驗論を感覺論に徹底せしめたるはコンディヤック(Abbé de Condillae, 1715-80; "Essai sur l'origin de la connaissance humaine," 1745; "Traité des sensations," 1754)也。ロックは吾人の

「心」を白紙に譬へ、一切の知識の要素はこの白紙に印せらるゝ墨痕の如しといひ、而してこの墨痕即ち「觀念」は外界より來る「感覺の觀念」と内界より生ずる「反省の觀念」とあり、然もこれ等觀念相互を比較し抽象し結合してこれを統一ある知識に作りあぐる作用は吾人の心に本具すといふた。これ知識が神より——神の代官たる僧侶より注入せられるといふ中世スコラ哲學式の認識論に反抗する近代的精神の發現ではあるが、この經驗論は尙不徹底である(ロックの神の存在、外界の存在、因果法則等の先驗的妥當性などの無批判的認容はいふに及ばず)。抑も「心」そのものの作用は經驗し得ぬではないか。英國本國內に於ては、バークレーを経てヒュームに到りつくうちに、この矛盾は一つ一つ除去せられて行つて、終に經驗論は純然たる感覺論と懷疑論とに陥つた。

フランスに於てはコンディヤックが一人してこの役割を演じたのである。コンディヤックはロックの如く觀念の淵源に二あるを認めず、その「反省」を棄て、唯「感覺」(肉體的機關即ち感官が外界によつて觸發せらるゝ運動)のみより、觀念は來ると説く。しかして比較抽象等の高等なる知的作用もロックのいふ如く心に本具せる先驗的作用に非ずして單純なる「注意」より發達し來たれるものであり、注意はまた感覺より發達し來れるものである。かくて一切の知的活動は結局感覺よりの派生作用と看做されるに至つた。一切の知識の根源は感覺である。「思惟すると

は感ずることなり」(penser est sentir)。

彼は五官中もつとも低級なる嗅官さへ、尙完全なる精神作用を完成すべき能力あり、況んや最高級の觸官及び感官總體に於てをやといふことを説明せんが爲に、一つの立像の比喻を用ひた。この立像に先づ嗅官のみを與へ、而してその前に一本の薔薇を置くとするれば、この立像は花の香氣の嗅覺を有するのみで、いまだ延長、形状、音響、色彩の感覺を有せず、従つて物體其物の認識は少しも成立してゐない。然し乍らこの立像が薔薇の香氣など、ある一つの感覺に専ら感官を傾倒する時に、そこに「注意」を生じ、しかして薔薇が取去られた後と雖もその香氣の痕跡即ち「記憶」を把持するであらう。が然し、薔薇と比較すべき何物もなかつたのでその香氣は快でも不快でもない。然るに次に惡臭ある花を持ち來る時は、これを以前の記憶と比較して、一を快とし他を不快と感じ、しかして前者を「欲求」し他を排斥せんとする。見るべし、愛情、同情、希望、嫌忌、反感、憎惡等の「感情」「執意」もかくの如く感覺より生じ、「意志」も又「感覺の變形」(sensations transformées)に過ぎぬることを。かくの如く最低級の嗅官すら高等知的作用の端緒を管むものであるが、これに味覺、聽覺、視覺を加ふれば益々意識内容は豊富となりゆき、遂に觸覺を加へさへすればこゝに延長、形状、填充性、物體等の觀念を得て、完全に「外界」を認識することを得るのである。次いで比較、判断、反省、抽象、推理、

思惟等の最高等なる悟性活動もすべては注意より、しかして注意とは感覺を強く感ずることに過ぎないから、すべては結局感覺より自然的に發達し成立するものである。思惟作用と注意作用とによつて一物と他物との間に「類同」の關係を發見し、しかして未知の事物は既知の事物の和合に等しきことを發見すること、即ち觀念の方程式を立つるに過ぎず、知識といふもまた注意によつて、事象(又は觀念)を分析して、單純要素に還元し、これ等の要素の結合がその事象に相同じと見ることに過ぎない。即ちコンデイヤツクの思想は徹頭徹尾感覺主義と自然科学主義である。

然し乍ら僧侶であつたコンデイヤツクは尙未だ無神論に行かずして神の存在を認め、又感覺論と當然關連せる唯物論を採らずして、デカルト風の物心二元論を承け、又物心の關係についてはオツカジオ論の影響を曳いて神學思想を遺し、倫理論に於てもいまだ尙自己的快樂主義に陥らなかつた。

感覺主義を道徳論に應用して、自己的快樂主義を唱へたる者はエルヴェシウス (Claude Adrien Helvétius, 1715-71; "De l'esprit," 1758)であつた。彼にとつても亦人間には始め可感力と自愛心との外には何もものもない。自愛心は吾人が先天的に本具するものであり、而も萬人に共通であつて、恰も物理界に運動の法則が行はるゝが如く、道徳界には自愛の法則が行はれる。自己の快樂のみが行爲の唯一の本源の動機であつて他は凡て派生的現象であり、快苦の感が怠慢より人間を驅り立てるのであ

る。かくて吾人が思惟し學問するは畢竟無聊の不快を脱せんが爲であり、友を得んと欲するは友によつて慰安補助の快を得んが爲であり、又正義仁愛の如きも是れ畢竟利己の爲である（——義人は義行に於て最大の快感を得る）。かくて *privato vice = public benefit* と云ふマンデヴィルの格率を擴張してエルヴェシウスはいふ、「道德的なる人とは其人の利益とする所が、社會一般の利益と一致するが如き人」であり、教育の要旨は、「立法者が賞罰によりて個人の利益と社會の幸福とを一致せしめて、道德の向上を計るに在り」と。

かゝる自利的快樂主義の「精神論」は教會と國家とによつて禁壓せられた。然し乍らエルヴェシウスの如き經驗主義者の立場よりすれば、教會國家の唱ふるが如き超個人的・超感覺的教説は空虚であつて、道德説が眞に有效ならんが爲には、目を蔽ふことを得ざる經驗的事實即ち人間の自愛心を道德原理としなければならぬ。而して是亦時代思想たる感覺論を自然科学的方法を以て道德生活に應用して得たる思惟必然的結論である。

然し乍ら此の自利説の中にも啓蒙時代思潮一般の奥底に流るゝ一種の正直なる道德的政治的信仰あるを認めなければならぬ。彼等の信仰によれば吾人の可威力と自愛心とは人類に本具的普遍的なるが故に、人は生るゝや皆平等なのであつて、差別は唯だ環境の影響と教育の効果とに依り、教育は亦

政治の如何に因るものである。人は性によれば皆均し、唯だ習によりて異なるのみ（Helvétius, "De l'homme, de ses facultés et de son éducation," 1772）——我々は茲にロバート・オーエンが同じく啓蒙思想を出発点とするものなるを見るであらう。されば政治によりて権利及財産の差別を減少（彼は善心を有し其私財を公共の爲に擲つた）する時は、天才英傑は減少すべしと雖も、人間一般の幸福は増進し得るであらう。道學者が道德の頹廢を論ずるや社會の壓制を責むることなくして専ら個人の私行を云々するは寧ろ偽善といふべく、而して道德の頹廢は個人の非行に存するよりも寧ろ私益と公益との齟齬に依るものなるが故に、倫理、立法、教育（三者は分離すべからず）の目的は自利心を指導して公益と合致せしむるにあり、といふのである。是れ歐洲一般を風靡したる「啓蒙的利己主義」の思想である。道德思想も亦情熱を失ふた。

かくエルヴェシウスは倫理學上徹底したる自利説を唱へたが、一般哲學上に於ては未だ唯物論に到らず、又宗教上はデイズム風の信仰を有して尙未だ無神論に赴かなかつた。

フランス啓蒙時代に於ける唯物論及無神論の嚴密なる祖といはるべきはラ・メトリー（La Mettrie, 1707-1751; "Histoire naturelle de l'âme," 1745; "L'homme machine," 1748）であつた。此等の著書は焚かれ、著者はフレデリック大王の許に亡命した。

ラ・メトリーは嘗て熱を病みたる時、血液循環の昂騰が思想の出没に大なる關係を有することを経験し、精神作用は生理作用即ち物質の運動に起因するものなるを悟り、デカルト學派の動物機械論を人間に應用して、廣汎なる唯物思想を唱ふるに至つたのである。彼によれば物質は延長といふ屬性の外に「運動」といふ作用をも有し、延いては物質は感覺を有する——何となれば何處を見ても肉體を離れたる精神作用無く、又肉體の組織の異なるに従ひて精神作用も異なるからである。靈魂とは腦髓が精神作用を営む爲に有する精巧なる筋肉なること、恰も脚が歩行の爲に粗造なる筋肉を有するが如し。人間の靈魂又は精神が高尙なるが如く言はるゝは、それが非物質なるが故にあらずして、その思惟力の程度が明瞭にしてその及ぶ範圍の廣汎なるが爲であり、又感覺的快樂と精神的快樂との差は、強大なれども須臾にして止むものと、平靜なれども永續するものとの差異に過ぎない。人間と動物との差が程度の差に過ぎず、人間が肉體であり機械に外ならぬものとするれば、快樂はたゞ肉體的快樂あるのみである。

而して彼は道德論に於てはいふまでもなく他律主義を採つて曰ふ、善惡は良心の状態ではなくして社會のみの産物であり、社會の幸福を増進する善人は名譽を以て導かれ、惡人は法律を以て阻碍せられるが、善行惡行共に各個人の素質の必然的機械的結果なるが故に、罪人は病人であつて本來道德上

無責任である。従つて社會は自己の維持に必要な以上の刑罰を課すべからず、個人も亦後悔や良心の苛責に悩むは徒らに不快を増すのみである。宗教は亦徒らに罪惡意識を深め來世の苦惱を増すものである。かくて「神は死し」宗教は徹底的に排斥せられた。唯物論、無神論のみがかゝる苦惱を免れしめ、無神論者の國家は懷疑論者ペーン (Pierre Bayle, 1647-1705; "Dictionnaire historique et critique," 1694-97) のいふ如く常に可能なるのみならず、地上に於て最も幸福なものであらうと彼等は言ふ。

以上の如き啓蒙思想——感覺論、利己論、唯物論、無神論の全體を組織し、之を宇宙全般に擴大して、廣汎なる機械的思想體系を建てたるものは、無神論者の聖書と呼ばれる「自然の體系」("Systeme de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral," 1779, par Holbach, 1723-89; Diderot, 1713-84; Grimm, 1723-1807; Lagrange, 1736-1813 etc.) である。

此書に於ては其題の説明が示す如く道德界も自然界も均しく同一の物理的運動法則を以て説明せられ、心理學も倫理學も畢竟するに物理學に外ならない。感覺は腦分子の運動なること酸酵作用又は榮養作用と異ならず、而して所謂精神作用は凡て感覺に起因し、感覺論)、感覺を有せざる物質分子が結合する時に感覺が生ずる(唯物論)、人間の自衛性は物理界の情性であり、好惡愛憎は牽力反撥力であり、行爲の唯一の動機は利己であり、徳行は他人の利益を自己の利益とならしむる術であり、義務と

は此の目的を達せんが爲に必然法則に服従することであり、理性とは之が爲に自然科学上の知識を社會に應用するものに過ぎない。自由意志論は神をして世に於ける罪惡の責任より免れしめんが爲の詭辯に過ぎない。但し吾人に自由なく従つて道德上の責任なくとも、恰も川を堰くが如く社會を守らんが爲に刑罰の要はあるといふ。

物質は延長の外に運動力を有し、而して運動する物質の外に宇宙に存在するものなく、従つて第一動因としての神を求め、靈魂を認むる必要なし。人間が靈肉二體より成れるが如く見るは、肉の外的運動のみは見れども内部の微分子の運動を見ざる結果であり、又世界を物神二界の如く見るが、神は此の世に於ける災禍の起因の説明の爲に無知の生みたる迷信であり、又神に非物質、無限といふが如き消極的屬性を與ふるは既に神觀念の無用なるのみならず、又進んで、人間の如き有限者に就てのみいひ得べき道德的性質を付與するが故に自家撞着である。又自然の秩序調和よりして神の存在を説くは謬論であつて、秩序調和の觀念は主觀の產物であり、自然界は萬物の存在維持の運動が相互に因果を爲して常住不易に繼續せる必然的活動體に過ぎない。更に又神觀念は現世を輕視せしめ、來世を恐れしめて無益なる不安の念を懐かしめ、又宗派の分裂は不和を來たして害毒を流がし、僧侶なる特殊階級は熱狂と僞瞞とに満ちたる迷信教を以て愚民を壓抑し、恰も服毒せしめて勢力を殺ぐが如き弊行

を敢てする。是等の弊習を矯めて世を救ふものは無神論者の福音あるのみと、而して同時代の代表的啓蒙哲學者の大「百科全書」は、「自然の體系」と同じく、時代思潮を項目に分けてバラフレーズしたものと看做し得る。そは科學、藝術、技術の一切に亘る自然科学的（感覺論的、唯物論的、自利說的、無神論的）説明である。——*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Mœurs* (1751-1780, 35 tomes)。責任編輯者はデイドロ及びダランベールで、テュルゴー、グリム、ホルバツハ男等これが幫助者たり、ヴォルテール及びルッソーも之に執筆した。

デイドロ (Diderot, 1713-84) は多感多能の才人であつて、彼の十八世紀後半に於ける勢力は前半のヴォルテールのそれに比せられる。特にルッソーが彼を親友呼ばはりしたのはその氣分、思想に於て一脈通ずるものがあつたからであらう。

始めデイドロはシャフツベリーの "Inquiry concerning Virtue and Merit" を佛人に紹介して、デイズム風の信仰と宇宙の調和と道德感官の本具説とを唱へて、無神論に對しても又忿怒の權威神を説く従来の宗教に對しても非難を加へたが、一七四七年に書いた (一八三〇年始めて公刊) "Promenade dans sceptique" に於ては懷疑論に傾き、次いで "Pensées philosophiques" 1748, (此書はパリ議會の命令によつて焚かれた) に於ては自然主義的汎神論に傾き、次いで "Pensées sur l'interprétation de la

nature" (1754) に於て益々自然主義を徹底し、最後に完全にホルバツハの機械論的唯物主義の影響の下に立つて、"Entretien d'Alembert et de Diderot", (écrit 1769) 及び "Rêve d'Alembert", (écrit 1769) を發表した。彼の思想生活の一生は理神論及び良心論より懷疑論を経て、遂に無神論、利己論及び唯物論に到着せる啓蒙時代思潮そのものの縮圖であつた。

四

扱てルウソーは以上の如き啓蒙主義者に伍して百科全書にも執筆した位であるが、彼の人間性(性格、個性)は全然彼等のそれと異つてゐたのである。別文に引用した如く彼は「懺悔録」に自ら告白して、「両親が天から授かつたもの、中唯一つ自分の承継したものは、『敏感な心』(Cœur sensible)である。而してそれは親たちの幸福を爲し、自分の生涯の不幸を爲した」(1)といふ。

(1) Les Confessions (pub. 1782, et 8) ; p. 4 de l'édition Garnier. 「不幸」といふのは、この敏感な「心」ありしが故に、人間の性情に感動したり、大自然の美に陶醉したり、時代や文化、國家や教會の興弊に向つて警鐘を鳴らしたりして、彼が理想であつた、慣まじやかに人に知られぬ、然しながら獨立自由なる、シュネーアの市民兼職人たることが出来なかつたからである。又彼の所論も結局此の「心」ありしが故に、「感覺」と「悟性」に基く時代の啓蒙思想家の仲間に容れられず、世を擧げての迫害に遭

はなければならなかつたからである。

又彼は此の心の感じの鋭さを告白していふ「私は考へるよりも先づ感ずる。これは人間の通性であるが、自分は他人よりも餘計に之を経験した」と、又曰く「自分には對角線的に相容れない二つのものが同時に棲み込んでゐた、甚だ激しい『氣質』(tempérament)、潑刺猛烈なる『激情』(passions)と、生まるゝこと遅く、後の祭にならなければ現はれて來ない所の混亂したる『思想』(idées)とである」一言にしていへば「感じの鋭さ (vivacité de sentir) と考へる鈍ろ (lenteur de penser) とである」と。

ルウソーはかくの如き「敏感」なる「心」を以て凡てを直感し、而してかく直感したものは常に眞であり善であり、美又聖であると自らいふ。感じてゐる時、觀てゐる時、語つてゐる時は殆ど何物も理解しないが、後に至つて冷靜に回顧する時には、如何なる作者も彼に及ばざる所の、美しい秩序整然たる思想なり藝術なりが出来るのである。彼の處女作「學藝論」もかゝる心の敏感なる直感によつて出来上つたのである。即ち筆禍を買つて入獄してゐた親友(後に彼の迫害者の巨頭)デイドロが出獄したのを訪ねて慰めんが爲に一七四九年の夏の日の午後バリーからワンサンヌの森へ通ずる道を歩いてゐた時、手にしてゐた「メルキュール・ド・フランス」紙に、懸賞論文の募集廣告が出てゐたが、その「文藝復興は道德を純化せしや」といふ論題を見るや否や、突然「新世界が眼前に展開し、自分

は全然新しい人間になつた」といふ程感激し、いきなり櫛の木の皮下で「フアブリシウス寓言」(論文の中の一節)を書き上げ、ワッサンヌについた時は譫妄症に近いほどいら／＼した氣持になつたといふてゐる。敏感なる心か之を書かしたのである。「而してそれと同時にとり返しのかぬ身となつた」、

——一生大思想家の辛酸を嘗めなければならなくなつたのである。

かくて彼はこの「敏感なる心」の感激によつて廣い分野——宗教、哲學、文學(小説、歌劇、劇場論)道德、教育、政治、社會、經濟——に亘る創作を爲した。が一切の分野の基礎は道德である。ルッソーの全思想の基礎は倫理論である。彼は「學藝論」の序文の中にデイジョンのアカデミーの會員に向つて、「此文は學藝を以て一世に秀いでたる諸公の前に學藝攻撃をすることを目的として書かれたものではなくして、徳ある人々の前に徳を辯護せんが爲に書かれたものである。博識が學者に對してよりも、誠實が善人に對する方、迥かに尊し」と書いた。而してその一文の論旨は要するに學藝の復興は光彩陸離たる外觀美を以て歐洲を飾つたけれども、内に虚榮心と利己心と感覺的享樂主義と理智的詭辯主義とが蝕ばめるものであつて、道德の頹廢、社會的共同感情の凋落今日よりも激しきはなしといふにある。徳なき文化は空しといふにある。而してその徳は感覺の満足によつて測るべきものにあらず、又理知の論理によつて構成すべきものにあらず、一に「敏感なる心」、「良心」の直感によ

つて感得すべきものなりといふ。「お、汝、徳よ! 『素朴單純なる魂』の崇高なる知識よ。汝を識らんとするにかほどの哲學者の苦勞と準備とを要しやうか? 汝の原則は凡ての『魂に影み付けられてゐる』ではないか? そして汝の法則を知るには自己自身に歸り、激情の沈黙せる時に、『良心』の聲を聴けば充分ではないか?」(“Discours sur les sciences et les arts,” ed. Flammarion, p. 39.)

かくて彼の全思想の基礎が倫理思想であると同時に、その思惟方法たる「心の直感」は、「良心」の命令なることが明かである。彼はこの良心の命令を亦屢々「内なる聲」(voix intérieure)、「内なる光」(lumière intérieure)などと呼ぶ。彼はかゝる「良心の命令」「内なる聲」に信賴して大膽なる斷言を爲し、時代の啓蒙文化を批判し是正せんとしたのである。「凡て余が善と感ずることは善であり、凡て余が惡と感ずることは惡である」(Emile)——學者の言としてこれほど大膽なる提言があるであらうか。然しながらこの「良心の命令」、「内なる聲」などを根據とする一種の先驗心理主義的方法が哲學方法として妥當性を有するか否かは差當つて筆者の問題ではない。當面の問題はルッソーが此の一種の先驗心理主義的方法によつて、時代の學者が言ひ得ざりしことを言ひ、自ら時代を脱却すると共に、新時代へ道を拓いた歴史的價值と彼の個性が直ちに客觀的價值を有した天才性とである。

五

「ヘミール」の第四編中に含まれたる「サツォア牧師の信條告白」(“Profession de foi du vicairé Savoyard,” *Émile*, éd. Flammarion, II, pp. 8-32)は、ルウソーの思想の根本を示すものである。サツォアの牧師のモデルは Gaigne 師であるけれども、ゲエムは畢竟ルウソー自身である。サツォア牧師は若い頃執拗な懐疑に陥つた。然し乍ら純真な人間性情を持つてゐた彼は、デカルト以來懐疑を以て英雄的な誇りとする時代の若者と異つて、それは「到底堪え忍ぶことの出来ない状態」であり、「不安で痛嘆すべき状態」であり、「放縱懶怠な性情のものでなければ到底かゝる状態に留り居ることの出来るものではない」と告白する。即ち彼は出發點に於て——彼の心の内部に於て——主知的懐疑主義者たることに堪えない者である。「人間が眞面目に而も主義として懐疑主義者であり得るとは到底考へられない」。「精神は——自らに背いて——孰れかの方向を定める、そは何ものをも信ぜざるよりは寧ろ欺かれたいと思ふ」(「ヘミール」フランマリオン版、二ノ一〇——以下巻數頁數のみ記す)のである。

かくて彼は哲學者に相談した、が其結果は失望であつた。この告白にルウソーの啓蒙哲學に對する

批判が窺はれる。先づそれは獨斷的であつて、證明がない。懐疑主義を唱ふる者すら何物をも證明せずして凡てを知悉せりと公言してゐる。獨斷主義の結果は傲慢で相互に侮蔑し合ひ、何れも自己の體系が他人のそれよりも確實なる基礎に立つてゐるとは信じない癖に、自己辯護に汲々とし、攻撃する時は得々としてゐるが防禦する時は兢々としてゐる。かく信念がない結果、彼等は信者の間へ行けば無神論者となるが、無神論者の間へ行けば信者となる。是れ即ちバリーのサロンに於て、將又「百科全書」に於て、相交はりし啓蒙哲學者の態度に對する彼の批評である。

又「學藝論」の中に於ては啓蒙哲學者の内容を批判して曰く——哲學者らの意見は相互に衝突する。彼等の一人は物質の存在を信ぜずして、存在するものは唯だ感覺の觀念のみだと教へ、他の一人は物質以外のものを認めず、神も畢竟するに世界其者だと教へ、第三の者は徳と惡徳との相違を認めず、道徳上の善惡は所詮空想の産物だと教へ、第四の者は人間を以て單なる猛獸と看做し、唯だ他人を食り食つて良心の苦痛を感じないものだと教へる、と。是れコンデイヤック、エルヴェシウス、ラ・メトリ等の啓蒙哲學の簡單なる圖式的批評を示すものである。

従つてサツォア牧師即ちルウソーはかゝる紛糾せる啓蒙哲學の態度を排して思想問題に對する自己の態度を次の如く決定する。(一)研究の範圍を「自己自身」に關する事項に限局し、(二)而も自己が

知る「必要」のある事項に局限し、(三)研究の基礎を傳統や通説の權威に置かずして「内なる光」(Lumière intérieure)に置くこと、即ち是である(二ノ一二)。單純と直觀とが出發點及歸着點を爲す。かくの如き態度を以て種々の思想を比較考量したる結果、ルウソーは「最も本源的にして且つ最も一般的な觀念は、最も簡單にして且つ最も合理的なり」(二ノ一二)といふ結論を得た。而して彼を以てすれば英國道徳學者クラーク(Samuel Clarke, 1675-1729)が、かくの如き標準の眞理を語るものであつた。探るべき學説は其自身單獨で全部を説明し、而も他の學説よりも難解にあらざるものでなければならぬ(二ノ一三)。

かゝる態度と標準とに基いて、サヴォア牧師即ちルウソーはデカルトの如き論調に於て明晰判然たる第一眞理を認めざるを得ないといふ——それは即ち「余は存在す、而して余は感官を有し此の感官を通じて余は觸發せられ(て表象を得る)」(J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté, II. p. 13)といふことである。此の眞理はデカルトの如き論理的洗練を経たるものではなくして、ルウソーにとつては單に「内なる光」の教ふる、従つて「認めざるを得ざる」(forcé d'acquiescer)直接自證の事實なのである。

進んで彼は單純に感覺とそれの原因とを決定する。曰く、余の感覺は余の「内に」生ずる、何となればそれが自我の存在を余に感ぜしめるからである。然るに感覺の原因は自我の「外に」ある。何となれば、それは「自我が欲せざるにも拘らず」(malgré que j'en aie)、自我とは獨立に自我を觸發するからである。かくの如くに直感(觀)的に、自我と外界との存在が確立せられた。然しながら一面に於ては時代の兒であるルウソーは時としては主知主義的な論證を用ひる。神の存在の證明がそれである、曰く——外界の物質は時としては運動し時としては静止してゐるが故に、運動も静止も共に物質の本質的屬性にあらず、物質に無關係なものである。従つて物質の自然状態即ち何等外的作用の加はらざる状態は静止状態である。物質は「受動的運動」(mouvement communiqué)のみを爲すものであつて「自發的運動」(mouvement spontané ou volontaire)を爲すものではない。然るにかゝる物質より成立つてゐる此の宇宙は運動してゐる。而もその運動は、人類や動物の自發的運動に見られるが如き自由はなくして、常に秩序あり統一あり一定の法則に服従してゐるが故に、外的原因に基く受動運動と看做さざるを得ない。然らば此の外部的原因は何ぞやと問ふに、デカルトやニュートンの如き自然科学者は運動の法則又はその結果を説明することは出来るけれども、原因を闡明することを得ない。かくて物質の運動の原因は物質其自體の中にも其法則の中にも發見出来ないものであるからして、吾人は物質の外なる原因を釋ね、而してその亦原因に遡つて遂に無原因的原因、第一原因(primū movens)即ち自

らばそれが自我の存在を余に感ぜしめるからである。然るに感覺の原因は自我の「外に」ある。何となれば、それは「自我が欲せざるにも拘らず」(malgré que j'en aie)、自我とは獨立に自我を觸發するからである。かくの如くに直感(觀)的に、自我と外界との存在が確立せられた。然しながら一面に於ては時代の兒であるルウソーは時としては主知主義的な論證を用ひる。神の存在の證明がそれである、曰く——外界の物質は時としては運動し時としては静止してゐるが故に、運動も静止も共に物質の本質的屬性にあらず、物質に無關係なものである。従つて物質の自然状態即ち何等外的作用の加はらざる状態は静止状態である。物質は「受動的運動」(mouvement communiqué)のみを爲すものであつて「自發的運動」(mouvement spontané ou volontaire)を爲すものではない。然るにかゝる物質より成立つてゐる此の宇宙は運動してゐる。而もその運動は、人類や動物の自發的運動に見られるが如き自由はなくして、常に秩序あり統一あり一定の法則に服従してゐるが故に、外的原因に基く受動運動と看做さざるを得ない。然らば此の外部的原因は何ぞやと問ふに、デカルトやニュートンの如き自然科学者は運動の法則又はその結果を説明することは出来るけれども、原因を闡明することを得ない。かくて物質の運動の原因は物質其自體の中にも其法則の中にも發見出来ないものであるからして、吾人は物質の外なる原因を釋ね、而してその亦原因に遡つて遂に無原因的原因、第一原因(primū movens)即ち自

發的運動に達せざるを得ない。之は最早單なる運動ではなくて行爲である（無生物體には行爲はなくして運動があるのみである）。而してルウソーによれば意志なくしては眞の行爲はあり得ない、故に第一原因は意志である。「一の意志が宇宙を動かし、自然に生氣を與へてゐると余は信ずる」(Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature, II, p. 19)と、サヴォア牧師をして第一信條を告白せしめる。

然しながら又物心の關係の問題（如何にして意志が物質又は肉體を動かすか）に對しては、ルウソーはデカルトの物心二元論や、スピノザの物心平行論や、マールブランシュの「オツカジオ」論の如き形而上學的・知的證明を避けて、單純に「心」の直感に還へる。曰く——「余には不可解である」、然しながら「余はそれを感じるからそれを知るのである」(Je le sais parce que je le sens)。余は自分の手を動かさんと意志し、而して余の意志以外の直接原因なくして動かす、此の感じ (sentiment) を打破せんが爲に論難を加へんとしてもそれは恰も余が存在しないことを余に證明せんとすると同じく無益である。「余の感じは一切の證明よりも強し」と(二ノ一七)。

進んでサヴォア牧師の第二の信條はシャフツベリーの宇宙論に見るが如き調和觀を披瀝する。曰く「若し動ける物質が一の意志あることを示すならば、一定の法則によつて動ける物質は一の叡知ある

ことを示す」(Si la matière nue me montre une volonté, la matière nue selon de certaines lois me montre une intelligence, II, p. 21)。蓋し法則を作るには行爲し比較し選擇しなければならぬ。然るに行爲し比較し選擇することは、一の「能動的にして思惟的なる者」(un être actif et pensant) 即ち叡知者の作用である。故に法則在る限り此の「叡知者」は存在する。かゝる者が何處に存在するを見るか、と問ふ者に對しては、ルウソーは汎神論的な答をする。——嘗に轉廻する天體に於てのみならず、我等を照らす太陽に於てのみならず、また私自身の中に於てのみならず、實に草を食む羊に、空飛ぶ鳥に、落つる石に、風に散る木の葉にこれを見る(二ノ二一)と。

かくの如き個々の自然又は自然の諸部分——スピノザの所謂 *natura naturata* を比較し、それらの協力、コンソール關聯、コンソール諧調を觀察し、其處に相互倚屬 (*secours mutuel*) の關係と美なる調和を見出して曰く、宇宙の諸部分の特殊目的、手段、凡ゆる種類の關係を比較して、然る後に「サンチマン内なる感情」の聲を聞け、然らば健全なる精神を有する限り、偏見の盲目を有せざる限り、宇宙の可感的調和が一の「最高叡知者」(une supreme intelligence) を顯示せるを見落さなうであらう。「存在物の調和」、「各部分が他を維持せんが爲の驚嘆すべきコンソール協調」を見れば、宇宙の一物は凡て或角度より見れば萬物の共通中心であり、凡ては此物を樞軸として秩序づけられ、かくて「萬物は交互に目的であり同時に手段であ

る」(二ノ二三)。凡てかゝる調和を偶然に運動せしめられたる物質の盲目的機構から演繹したり、生き感ずる物を受動的なる死物が産み、盲目の運命が叡知者を産み、思惟せざるものが思惟するものを産み得る、といふ唯物論はルウソーにとつては誤りである。彼にとつては、此の偉大なる宇宙全體の凡ての部分間の關係に「意匠の統一」(Unité d'intention)が顯はれてゐる。恒常的秩序を有する實在の體系は一の「叡知者」^{アンテリシヤンス}在つて、之を秩序づけてゐるのである。

此の宇宙に法則を與ふる叡智は、亦宇宙を動かす原動者なるが故に、ルウソーは之を亦全能全知なる「意志」^{ヴォロンテ}と呼び、「意志し且つ意志を遂行し得る此の實在、宇宙を動かし、萬物を秩序づける此の自動者、窮極者」を「神」と呼ぶ。かくて神の觀念は叡知、力、意志、善である(二ノ二四)。

然し乍らルウソーは決して主知主義的汎神論者ではない。神は感覺や思惟の對象ではなくして、單に信仰の對象である。従つて神は可感的の有形物ではなく、「世界を支配する最高の精神は、最早や世界其者ではなく」「神と人とは同一本質を有するものではない」。彼にとつては神のみが唯一の絶対的實在であり、又眞に獨立に働き感じ者へ意志する唯一の者であつて、人間は此の神より思惟・感情・活動・意志・自由存在を得來るのである。又「神は萬物の先に存在し萬物が存續する間存續し、又一日忽然として萬物が滅亡し去る時すら存在するであらう」(二ノ三七)所の超越的實在である。又ルウソ

ーによれば神の知力^{レネキ}は人間的勞作と其範疇とを超越する。人間は推理する時のみ知的であるが、最高叡知は推理する必要を有せず、前提も結論も必要とせず、唯だ常に直觀^{アンフェイテイブ}的であり、有るものと有り得べきものとを均しなみに視る。神にとつては凡ての眞理が唯一個の觀念に過ぎず、凡ての位置は唯の一點に過ぎず、凡ての時^{レネキ}は唯の一時に過ぎない(二ノ三七)のである。

かくの如くルウソーの宗教は、自然主義的汎神論にあらず、主知主義的理神論にもあらず、シャフツペリーと其宇宙調和觀を同じうするけれども、彼よりも尙高く神の超自然性を信じ、之に畏敬敬虔を捧ぐる所の人格神的有神論である。故にルウソーの宗教思想は教權を斥くる點に於て自ら自然宗教といふにも拘らず、實質は感情的有神論であつて、寧ろ敬虔主義に近く(Vgl. Corlier, Rousseau u. der Calvinismus, S. 204.)、啓蒙思想の結果涸渇冷却したる宗教的情熱を再び湧かさんとするものである。其感情主義に於てはシュライアマッヘルの先驅の一人と看做し得るであらう。ルウソーの文學思想が若きゲーテや Sturm u. Drang の一團に、又その哲學思想がカントやフイヒテに影響を與へたと同じく、其宗教思想も亦獨逸に承け繼がれたのである。

然るに本國のフランスに於てはかゝる敬虔的信仰は既に時代後れ、或は新時代過ぎて、當時の思想界の巨匠ヴォルテールと衝突するに至つた。一七五五年リスボンに大地震起るやヴォルテールは前述の

如く「カンデイド」を書き、ライプニッツやシャフツベリーやポーアの樂天的宇宙調和論を嘲り歌ふ――

Ainsi du monde entier tous les membres gémissent.
Nés pour les tourments l'un par l'autre ils périssent.
Fit vous composeriez dans ce chaos fatal
Des malheurs de chaque être un bonheur général ?
Quel bonheur, o mortel, et faible et misérable ;
Vous criez, "Tout est bien" d'une voix lamentable!

信心の深いリスボンの町が全滅に歸し、陽氣に亂舞せるバリーの町が繁榮するとは、如何なる辯神論を以てするも辯護することを得ないといふのである。又個々の部分が惱んでゐるのに全體に調和があるとは考へられないといふのである。かくてヴォルテールにとつては未來に於ける賞罰といふ功利的意味に於てのみ宗教は尙存在し得るのである。彼の手によつて宗教の生命力は既に涸渇した。

之に對しルウソーはヴォルテールに書を與へて (Letter a Voltaire, 1756) 普遍的攝理思想を唱へ、

個々の場合を合計して「凡ては善し」(tout est bien)といふことは出来ないけれども、「全體は善し」(le tout est bien)といふことは出来る。然もそれは主知的理神論や、汎神論を以て立證することは出来ないが、神の善性の信仰よりして、かく信ぜざるを得ない。ルウソーによれば經驗的に見たる宇宙の調和より神の存在を歸納するのではなくて、逆に神の信仰よりして宇宙の調和を信じなければならぬのである。――「あゝ仁慈善良なる神よ！ 汝の命令が何であらうと余はそれを尊ぶ」(「エミール」二ノ三六)と彼は叫ぶのである。かくて信仰によつて希望が湧き慰安が生ずるのであつて、これこそ宗教の生命である。然るにヴォルテールの詩は、その陰慘なる叙述によつてさらでだに惱める人々の憂苦と懷疑とを尙更に増すものである。かくの如き思想こそ宗教の生命力を奪ひ、人生より希望と慰安とを滅殺するものであるといふ。が、フランスに於てはルウソーは聽かれず、理神論は益々神性を失つて唯物論、無神論に向つた。

のみならずルウソー自身公言するが如く、彼の宗教思想は、教會と僧侶との權威を認めずといふ點に於て一種の近世的理神論であつて、「民約論」に於ける理想的國家に於ては、「教會の外には救濟なし」と唱ふるが如き僧侶は國外に追放すべしなどと主張したが故に、教會の手によつて迫害を受けたのである。

六

ルウソーの社會思想の根柢を爲す所の倫理思想は、亦自ら上の如き宗教思想を其基礎とする。敏感なる「心」——此の場合には「良心」が一切の樞軸である。彼は此の良心の先天的實在性と妥當性を主張せんが爲に、啓蒙主義の感覺論、自利的快樂説を先づ打破しなければならぬ。

ルウソーはコンデイヤツクの如き感覺一元主義者と異つて、吾人の中に、感覺の對象を「比較する能力」あることを認め、之を人間の「一の能動力」(une force active)と看做す(二ノ一四)。彼によれば比較することは、判断することであり、判断することは單に感覺することは異なる所の能動的行爲である。「感覺」によつて對象は、分離的、個別的に、自然に於けるが儘に、吾人の中に現はれるのであるが、「比較」によつて吾人は之等を、動かし、移し、謂はゞ相互に重ね合はせて、異同を断定し一般に其等相互の關係を決定する。ルウソーによれば單純に「在る」といふ語に、かくの如くに一の意味を與へる能力は、能動的者又は知的者のみの有する獨特の能力である。大小の比較觀念と一、二等の數觀念とは吾人の「精神」の産むものである(二ノ一五)。彼は純粹の可感的動物にこの能力

を發見することを得ないといふ。かくて吾人は可感的受動的動物でもなければ、「人間機械」でもなくして、能動的叡知的者である。

同様に亦ルウソーは自由意志論と道德的責任論とを唱へて、エルヴェシウスやラ・メトリーに反對する。彼によれば既述の如く物質的存在物は決して其自體に於て能動的ではないが、人間は能動者であり、能動者は意志を有し、而して意志は「感官より獨立」せることは明かである。何となれば吾人は感覺の命令に時には同意し時には反抗し、時には之に服従し時には打克ち、又時には意志を實行し、時には唯だ激情に服従してゐることを、完全に自己の中に「感ずる」からである。「論者が余と此の點を争ふても無益だ、余はそれを感じず、而して余にかく語りかける感情は、其點を争ふ理性よりも遙かに強い(二ノ二九)」と彼はいふ。かくて彼は意志の自由を「内なる聲」に訴へて強く主張し、人間の價値と責任とを、啓蒙思想より擁護せんと努めた。彼がカントに最大の影響を與へたのは此の點である。

ルウソーによればかくの如く吾人は常に意志する力を有つてゐるのである。が然し乍ら此の意志を實行する力は必ずしも常に有つてゐない。かくて吾人が誘惑に負ける時は、外界事物の刺戟に従つて動くのであり、此の弱さを自ら非難する時は、吾人の意志のみに聽従するのである。茲に善と自由、

悪と奴隷との概念が決定せられ、而して善と自由とが同意義であり、悪と奴隷とが同意義とせられたるを見る。「吾人は吾人の悪によつて奴隷となり、後悔によつて自由となる」(二ノ二九)。受動的感覚の刺戟に服従する事が悪であり、且つ奴隷であり、能動的なる意志に聽く事が善であり且つ自由である。即ち「意志による感覚の克服」といふローマ的ストア派の倫理思想がルウソーの指導原理なるかに見える。而して此の自由は強く彼の感情として彼の胸裡に根ざし、「余の自由の感情は、余が墮落して、遂に魂の聲が肉體の法則に反抗するを妨ぐる時の外は、余の内に於て決して消え去らない」(同頁)といった。されば進んでサヴォア牧師をして第三信條を告白せしめる、「人間は其故に行爲に於て自由であり、自由なる者として非物質的實體によつて生かされてゐる」(L'homme est donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'une substance immatérielle, II, p. 30) 云。

然しながらこの「意志による感覚の克服」はルウソー自身の憧れに過ぎないものであつて、彼は決してローマ人キケロの如く、剛宕なる意志が自己にも近世歐洲人にも内在してゐるとは信じない。逆に「感覚による意志の克服」がむしろ日常生活の常態なるが如く彼は感じてゐる。「懺悔録」を讀んだ人はルウソーの痛ましい人間的告白に打たれるであらう。彼の生涯は小止みなき感覚の誘惑に負け、そして身を嘔む後悔に悩んだ歴史である。

ルウソーはサヴォア牧師をして曰はしめる——良心は最良の審判者である。然しながら良心は遠慮深く臆病であつて、隠退と平和とを好み、世間と喧騒とが彼女を驚かす。特に偏見が彼女を逐拂ふか沈黙せしめる(二ノ四六)。又曰ふ——吾々は自然(良心に同じ)の指導に従つてゐると信じながら之に抵抗してゐる。自然が吾々の「感官」に向つて言ふことには聽従するが、自然が吾々の「心」(Cœur)に向つて言ふことは之を輕蔑する。能動者が服従し、受動者が命令するのである。良心は「魂」の聲であるが激情は「肉」の聲である(二ノ三九)。又曰ふ——自分は獨語した、何故余は存在しないものを探して苦しまなければならぬか、道德善は幻影に過ぎない、「感官の快樂」の外に善なるものなしと(二ノ四六)。心は未だ自由であるが、然し熱烈で不安定で、未知の幸福に憧れて之を好奇心に満ちた不安を以て探求し、「感官に欺かれて」遂に空しき幻影を捉へ、幸福の存在しない所に之を見出したと信ずる時代がある。此の幻影は餘りに永く私に續いた(二ノ四九)等々。是れ即ちルウソー自身の生涯の告白である。

加之、自由意志はルウソーにとつては罪惡の責任者である。無神論者や唯物論者は自由意志を否定して必然論を唱へ、若し神ありとすれば此世の惡は神の責任であるが、若し神なしとすれば凡ては自然必然的で此世に善惡なしといふのであるが、ルウソーにとつては之は神を冒瀆すると共に、人間の

道徳的價値を奪ふものである。悪は人間の自由意志よりして、無限の欲望を満足せんが爲に能力を濫用する所より生ずる。神が人間に自由を與へたのは、人間自らが能力を正當に使用して善を選び惡を捨てしめんが爲である。かくて神は人類を優れたる性質のものとなし、彼等の行爲に之を高尙ならしめる道徳性を與へ、徳を行ふ權利を與へたのである。善は人間の權利にして、惡は人間の責任なり、といふことによつて、ルウソーは神を崇め同時に人間の品位を高めんとしたのである。が弱い人間が屢々幸福の幻想の爲に自由を濫用して惡に陥ることを、ルウソーは充分に經驗し認識する。

かくてルウソーは感覺と意志との分裂を人性の常態なるかに觀、二元論的悲觀思想を懐けるかに見える、曰く「人間の性質を觀察するに當つて、余は其處に二個の異なる原理があると信じた。一は人間を高めて永久眞理の探求や正義と美德との愛や賢人が好んで思念する叡知界に向はしめ、他は人間を低下して彼自身の中に沈溺せしめ、彼を感覺界の奴隷たらしめ、本來彼の從者たる所の激情に彼を繫縛し、かくて一方の感情が彼に鼓吹する一切の高貴偉大なるものに反抗せしむる所の原理である。余は此の相對立する二個の衝動に壓倒せられて獨語した。否、人間は一ではない。余は意志と同時に意志せず、余は奴隷と感ずると同時に自由たりと感じ、余は善を見、之を愛すると同時に、惡を爲す。余は理性に聽く時は能動的であり、激情が余を縛る時は受動的であり、而して余が躓く時に最大の苦

痛は、抵抗することが出來たのにと感ずることである(二ノ二七)と。茲にルウソーはローマ人キケロよりも、寧ろユダヤ人パウロに酷似せる點を見る。「我は肉なる者にて罪の下に賣られたり」(ロマ書、七ノ一四)、「わが欲する所の善は之を爲さず、反つて欲せぬ所の惡は之を爲す」。——「噫、われ憐める人なるかな」といふ靈肉の分裂、罪の意識の悩み、これこそルウソー自身の、延いては近代歐洲人の中の「善人」の悩みと觀る。

然らばこの感覺の奴隷より脱却して正しき關係を取り戻す方法は如何。それはギリシア人の如く理性によつて感性を統制整調することであらうか。「理性のみが吾人に善と惡とを教へる」とルウソーはいふ。即ち彼によれば、善を愛し惡を憎む良心は、たとへ理性より獨立せりとはいへ、理性なしには發達しない。理性が眼覺める前には、吾人は識らずして善惡を行ひ、吾人の行爲の中には何等道徳的意味はないのである(一ノ五五)。

然し乍らルウソーの「懺悔録」と、其他多數の著作を讀んだ人は、到底ルウソーにかゝるギリシア人式の「理性に對する自信」のないことを發見するであらう。萬物の第一原因、現象の奥に實在する本體、變化を貫く永久法則、個物を統一する普遍を靜觀し、感覺及意志を統制し組織化する力としての理性が、自己及同時代人に内在せりとは彼は到底信ずることを得ない。故に彼はいふ、「餘りにも屢

屢理性は吾人を欺く、吾人はそれを拒否する権利を餘りにも多く得た(二ノ三九)。「吾人が理性のみによつて徳を建てんと欲することは無益である(二ノ四七)」と。加之理性は屢々利己をすら計らしむるものである。「公共利益を勧める余の自然的感情と、余を中心として凡てを之に向つて關係せしめる所の余の理性とによつて、絶え間なく惱まされて、余は生涯の小止みなき交替の間にさ迷ひ、善を欲しながら惡を爲し、常に余自身と矛盾した(二ノ四七)」とサヴォア牧師をして告白せしめる。理性に對する信頼はルウソーにあつては甚だ少ない。

之は先に擧げた認識論に於て既に説かれてゐる。即ちルウソーは吾人の比較判断力を能動力なりと唱へて、人間を機械化せんとする啓蒙思想より、人間の知的價値を救はんとしたが、然し乍ら判断力は彼によれば屢々誤謬に陥る。ルウソーの此の誤謬論はデカルトの影響を曳いてゐるやうである。即ち窮極に於て模寫説に立つたデカルトによれば、悟性は所與を自己及想像の中に、存在するが儘に精確に、如實に、受取り、何等の判断を下さざる以上は決して誤謬に陥ることはないが、誤謬は、想像が忠實に感覺の對象を、感覺が忠實に心外對象を、模寫すると「判断する」より生ずる(朝永博士デカルト、一七〇頁)のである。ルウソーも之と似たる客觀的實在論を説く、「余は唯だ眞理は事物の中に在つて、事物を判断する所の吾人の精神の中に在るものではないことを知つてゐる(二ノ一

六)と。然らば眞理即ち事物の眞の關係は依然として客體にあるのであり、主觀の構成する關係は別のものであつて、之に合致することもあれば又合致せざることもあるといふのである。かくて「余が自己のものを對象判断に加ふることも少なければ少ない程より多く眞理に近づくことは確かである。従つて理性によるよりも感情に従つて生きやうとする余の生活規則は理性其者によつて確證せられる譯である(二ノ一六)」と。茲に於て吾人の理性は一度び感覺より獨立のものとせられ啓蒙主義者より擁護せられたが、それは尙未だカントの如き權威を與へられたのではない。むしろそれは誤謬の可能的者として、汲々として抑制せられなければならないものである(1)。

(1) 勿論ルウソーに於ては尙未だ悟性と理性との區別は建てられてゐない。時折前者に對しては“enfermement”なる語を用ゆるけれども、より屢々“raison”を用ひて兩者を蔽ふてゐる。兩者の區別を建て、之によつて亦啓蒙思想の悟性一元論を脱却するには、言ふ迄もなくカントを俟たなければならなかつた。「理性」即ち知的直觀の原理はルウソーも亦其の意義を認め屢々「感情」「良心」「自然」——後出)と同一の目標を指すと考へてゐる。「神は余に善を愛せんが爲に良心を、善を識らんが爲に理性を、善を選ばんが爲に自由を與へたてはないか(二ノ五〇)」といひ、又「若し判断の最初の光明が吾人を眩惑し、吾人の視るべき對象を始めから混亂せしめるなら、吾人の弱い視力が再び開けて強くなるまで待たう。然らばやがて同一の對象を理性の光に照らして恰も最初に自然が之を吾人に示したと同じやうに再び視るであらう(二ノ四五)」又理性によつて照らされたる靈魂(“l'âme éclairé par la raison”(二ノ三〇七))といふが如きは、最初に感情即ち良心が無意識に自然的に善惡を吾人に示し、後に發達する「理性」が、之を明確に識らしめ、結局同一物を指示すると考へてゐるのである。然しながら理性にこの

ギリシア哲學的乃至は獨逸觀念論的意義と力とを與ふることは、決してルッソー思想の根本特徴ではない。

然らばルッソーに於ける倫理思想の指導原理は依然として「敏感なる心」であり、「感情」であり、「内なる光又は聲」であり、「自然」であり、又「良心」である。而してルッソーにあつては是等の概念は凡て同一の意義と役目とを有する。ルッソーは曰ふ——余は行爲の原則を高等哲學の原理から演繹しない。余は之を余の「心(Coeur)の奥底」に、不滅の文字を以て「自然」によつて描かれてあるのを發見する。余は余が爲さんと欲することを唯だ余自身に問へば好いのである。余が善と「感ずる」とは凡て善であり、余が悪と「感ずる」ことは凡て惡である。凡ゆる審判者カスィストの中の最良なるものは「良心」である。人が煩瑣な議論に訴へるのは唯だ良心と取引する場合に限つてゐる(二ノ三八)と。先にも叙べたる如く理性は屢々吾人を欺く、然しながら「良心」は決して欺かない。そは人間の眞の指導者である。良心が靈魂アイトに對する關係は、本能が肉體に對する關係に均しい。良心に従ふものは「自然」に従ふものであつて、決して迷ふ恐れがない(二ノ三九)と。かくてルッソーは良心に對して讃歌を捧げる——「Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu……」(II. p. 45)。人間の本性の優越性と人間行爲の道德性を爲すものは良心であ

る。「良心なくしては余を獸類以上に高める所の何者をも余の中に感じない」。統制なき悟性と原理なき理性に導かれて、誤謬より誤謬へと迷ふ、悲しき特權の外は何者をも感じない(二ノ四五)と。

かくの如くにルッソーの道德論はプラトニーやカントの理性論を採らず又啓蒙思想の感覺論・快樂説・功利説をも排斥して、「感情」即ち「良心」を唯一の指導原理とする。かくして涸渴冷却したる啓蒙思想を打破して、再び生々しい「自然」——従つて「力」を恢復せんとした。浪漫派に影響を與へたのは此點である。

ルッソーの「感情」(sentiment)はもとより「感覺」(sensation)とは異なる。英佛の啓蒙哲學者の所謂感覺は五官が外物に觸發せらるゝことによりて吾々に表はるゝ表象のことをいふが、かゝる感覺はルッソーの認識論にとつては「分裂、孤立」せるものであつて眞實在にあらざ、眞實在を感得する「感情」は感覺とは異つたものでなければならぬ。又彼の道德論にとつても感覺の桎梏は「惡」であり奴隸である。故に感覺主義、功利主義に徹底的に反對してルッソーは純粹心術道德(Gesinnungsmoral)を説く、「正しかれ、然らば汝は幸福であらう」(二ノ三三)、「我々をして先づ第一に善たらしめよ、然らば我々は幸福であらう」、「勝利の前に賞與を要求する勿れ、又勤勞の前に賃銀を要求する勿れ」と。「優れたる人に伴ふ善は、自己の「本性」ナチュールに従つて生きるといふ事の外に何があらうか」(二ノ三五)

と。若し善が善であるならば、それは吾人の業作に於けると同じく、吾人の「心の奥底」に於て善でなければならぬ、而して正義に對する第一の賞與は、吾人が善行を實行してゐると「感ずること」である(二ノ四〇)。カントを感動せしめたものは又此の自律的心術道德である。

然しながらカントにとつてはこの純粹心術(「純粹意志」、「善意志」)は道德行爲の先天的「論理」形式であるが、ルウソーにあつてはあく迄もそれは先天的「心理」である。カント、フイヒテ、ヘーゲルはルウソーより材料を採つて之を論理化したのであつて正統の後継者と云ふことを得ないかも知れぬ。ルウソーはむしろ、スツルム・ウン・ト・ドラングやロマンティックの情意主義者又は哲學上の先驗心理主義者の先驅者であらう。ルウソーは「感情」「良心」の本具説を唱へて曰く、吾人の魂の奥底に「正義と徳との生得的原理」(un principe inné de justice et de vertu)がある。この生得的・本具的原理は倫理的規範を直感する。吾人は之に基いて吾々の行爲と他人の行爲との善惡をば、「吾人の自己のみの格率とは獨立に」客觀的に判断する。かゝる原理をルウソーは「良心」と呼ぶのである(二ノ四二)。彼によればこの良心は明かに吾人の知識に先立つものであり(二ノ四二)、良心の建つる直接原理は理性より獨立せるもの、吾人の本性の結果たるものであり(二ノ四五)、良心の行爲は判断ではなくして感情である(二ノ四四)。かくてルウソーは吾人の「習得したる觀念」(idées acquises)と「自然の感

情」(sentiments naturels)とを分ち、吾人は知る前に必然的に感ずる者であり、善惡を知る前に、之を自然に感ずる者なりとして曰く、「吾人の存在の原因は何であれ、それは吾人の本性に適合せる感情を與へて、吾人の自己保存に備へて呉れた。而して少くとも此の感情が生得的なることを何人も否定することを得ない」(二ノ四四)と。又曰く、「吾人をして自然に服従せしめよ。然らば如何に平穩に自然が支配し、而して自然に服従して、自己の善き證明を自己自身に與ふることに、如何に魅惑が存するかを知るであらう。悪人は自己を恐れて自己を逃避し、自己の外に自身を投出することによつて自らを慰める」(二ノ四二)と。

かくてルウソーによれば「良心」の最初の聲は「心」の最初の動きから生まれ、善惡の最初の觀念は愛憎の「感情」から生れるのである。彼によれば正義と善とは決して單なる抽象名辭でなく、悟性によつて形成せられた道德的純粹觀念でもない。それは理性によつて蒙を啓かれた「靈魂」の眞の情感であり、吾人の本源的情感の秩序ある發育である。良心より獨立した理性ばかりでは吾人は如何なる自然法を建設することも出來ず、又人間の心の自然的必要に基くにあらざれば一切の自由も虚妄に過ぎない(一ノ三〇七)のである。

以上に於てルウソーの倫理思想が啓蒙主義及び唯理主義に反對して「直接感情」主義、「純粹心術」

(reine Gesinnung) 主義なることを見た。

七

良心の本具性、自然性、人性の善性はルウソーの根本的確信である。エミール開卷の一句「萬物の創造者の手を放れる時、凡ては善である」(Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, I, p. 9)は此の自然の善性の謳歌であり、「人の手に於て凡ては墮落する」(Tout dégénère entre les mains de l'homme)は啓蒙社會の批判である。ルウソーにとつては「自然の最初の運行は常に正しく、人間の心に本源的の邪惡といふものがない」。惡は常に後よりの附加物である、「如何にして何處から這入つて來たかを説明することが出来ないやうな缺陷は一つもない」(一ノ九一)のである。

此の確信よりして彼は啓蒙哲學の冷灰の如き犬儒的觀察を攻撃する。彼等經驗論者は良心を以て、「教育によつて植ゑつけられた偏見」^{プレジュイシエ}と爲してその本具性を否定し、人間精神には經驗によつて産み出されたものゝ外は何ものもない、従つて此の「習得したる觀念」によつてのみ凡てを判断してゐるのだといふけれども、ルウソーにとつては既述の如く「自然の感情」の方が先である。「存在する」と

いふことは「感ずる」といふことである。吾々は知る前に感ずるのであり、觀念を持つ前に感情を持つ。従つて吾人は善惡を「知る」前に既に自然によつて善を「愛し」惡を「憎む」のである(二ノ四四)。彼はサヴォア牧師をして、「其信仰の告白を聽いてゐる青年に向つて言はしめる、「君は善を爲す誘惑に決して心を賣渡したことの無い程墮落した人間が、唯つた一人でも全地上に居ると信ずるか。此の誘惑は何時も之に抵抗することが出来ない程、そんなに自然的で甘い。そして一度びそれが生んだ歡びの思ひ出は不斷に之を繰返さしめるに充分である」(二ノ四六)と。ルウソーにとつて、善行は自然の誘惑である。又曰く「善を知ることは人間の本具的ではない……然し彼の理性が之を知らしむるや否や、彼の良心は之を愛せざるを得ざらしむ。徳を愛する此の感情こそ本具的である」(二ノ四五)。知よりも愛が先であり基礎である。

又彼はモンテニユの如き懷疑論者に向つて言ふ、——汝等は正義の觀念に正反對する慣習を世界の一角に故意に發見せんとしたり、最も著名な著者を斥けて最も疑はしい旅行者に權威を認めて、不道德の漠然たる例外や墮落せる一國民や畸形的怪物を拾ひ上げて、直ちに人間性の邪惡を論證せんとする。が、凡そ信義を守り仁慈深切寛大であることが罪とせられ、善人が輕侮せられて惡人が尊敬せられる國が、地球上の何處に存在するかを言つて貰ひたい(二ノ三四)と。茲にルウソーは啓蒙時代

の犬儒的論證に對して、民族共通の自然的善性を唱へる。

又彼はエルヴェシウスの如き利己論者に向つて曰く、汝等は人々が公共善の爲に競争するのは結局私利の爲だといふ。然らば、尙且つ善人が自己に損害を受けても善事に競争するのは何故か、誰か私利の爲に死に就くものあらんや。何故に吾人は得意時代のシーザアたらんよりは自殺するカトーアたらんことを欲するか。汝等の哲學はソクラテースを罵り、リクルグスを誘ふやうに強ゆる。汝等の哲學はかゝる英雄的行爲に對する嘆美の恍惚や偉大なる魂に對する愛の有頂天が何處から來るかを説明し得ない。吾人の心より此の善の愛を奪はんとする汝等は人生の一切の魅惑を奪はんとする者である。汝等の凍えた心は最早や歡びの爲に鼓動せず、汝等の眼は甘い感動の涙を以て濡されぬ。汝等は最早や何ものをも歡ばず、感ぜざる不幸なる人々であり、既に死んでゐるのである(二ノ四〇)と。

かくの如くにルウソーは啓蒙思想に反抗して、良心の自然性を取戻さんとした。而してルウソーによれば自然的なるものは常に力が強い。茲に亦彼は啓蒙時代の文化と社會とが人間の思想と生活から力を涸渇せしめたのに反抗して、自然より滾々と湧く本源的の力を恢復せんとする。最初は強さと善とは同一義であり、弱さと惡とが同一義である。「凡ての惡は弱さより來る。子供が惡いのは唯だく弱いからで、強くしてやると善くなるであらう(一ノ五五)」と、彼はエミールの養育法を教へる。彼

にとつては、凡てのことが出来る者は決して惡を爲さない。又力以上の何事も欲求しないものは惡を爲さない。「全能」の神の屬性の中、「善」がその根本屬性であつて、之なくしては吾人は殆ど神を認めることが出来ないといふ。かくてルウソーは弱さと惡との發達史を説く。

ルウソーによれば弱さと惡とは心理的には利己心より、社會的には分業より生ずる。先づ彼は「自己愛」(amour de soi)と「利己心」(amour propre)とを區別し(一ノ九一)、而して「自己愛」が本源的、自然的感情であり、他の慾情も利己心も共に自己愛の變形に過ぎない。自己愛は單純に自己保存の欲情であり、善きものであり有用なものであるが、尙未だ他人に對して必然的關係を有せぬが故に、嚴密に倫理的の善惡の概念を附することを得ない無記のものである、善惡は之を應用し之に付與する「關係」によつて始めて生ずる(一ノ九一)といふ。而してルウソーは此の「關係」を亦二種に分つ。一は「物に對する從屬」(dépendance des choses)であつて、自然的のものであり、他は「人に對する從屬」(dépendance des hommes)であつて、社會的のものである(一ノ七九)。對物從屬は何等道徳性を含まないので、自由の障礙ともならなければ惡徳をも生まない。然るに對人從屬は無秩序なものであつて一切の惡徳を生むものであり、之によつて主人と奴隸とが相互に墮落するのである。何となれば對人從屬は、人をして自己を他人と「比較」せしめるやうになる。この「比較」が彼の中に喚起する

最初の感情は「第一位に立ちたい」と望むことである。茲に於て自己愛は「利己心」に代り、其處から利己心と關聯する一切の感情が生れ始めるからである（一ノ三〇八）。弱さと悪とは心理的には「比較」と「利己心」とより起る。何となればそれは能力よりも欲望を無限に増大せしめるからである。

抑もルウソーによれば自己愛は、自己のみを顧慮する愛情であつて、自己の眞に欲するだけの欲望が充足せられれば満足するものである。然るに利己心は、自己と他人とを比較することより生ずる心情であつて、決して或限度を以て満足せず又満足することを得ないものである。何となれば此感情は自己を他人よりも優れたものと思ふと共に、他人も亦自己を其の他人自身よりも優れたものと思はんことを要求するものであり、而して之は不可能事だからである。かくて甘い愛に満ちた心情が自己愛より生じ、憎悪と憤激に満ちた激情が利己心より生ずる。かくて人間を本質的に善ならしむるものは、欲望が少なく、他人と比較することの少ないことであり、人間を本質的に惡ならしむるものは、欲望が多く、他人の「評判」に頼ることの多いことである（一ノ二七五）。他人の評判意見といふものが動かすべからざる玉座に上り、愚かなる人間は、この勢力の奴隷となり、自己自身の存在を唯だ他人の判断の上に建てることとなる（一ノ二七七）。眞の幸福者は孤獨者エントリソリターであり、絶對的の幸福者は神のみである（一ノ二八六）。（此事は「孤獨散步者の夢想」に詳し。）

又經濟上の社會生活に於ても、欲望の増加は分業を生じ、分業は人の全人性を破壊して人を不具にするのみならず、凡ての點に就いて他人に従屬せしめるが故に、獨立自由を失ふて弱くなり、利己主義者となる。（此の點は「不平等起源論」に詳細に論ぜられてゐる。）

されば力と善とを恢復せんが爲には利己心なき自然に還らねばならない。然しながら「自然に還る」とは、ルウソーを讀まざる人々の通説の如く、原始野蠻の状態へ還れといふことではない。成程ルウソーは贅澤と文化とに淫瀆せられた十八世紀のフランスの社會を見て、森や山や、漁夫や農夫や、所謂博物學者の自然に憧れ、自ら屢々其處に隱家を見出した。而して彼の美しい自然の叙景と自然感情の流露とは、自然の憧憬とロマンチック文學とを刺戟した。然しながら社會をこの意味の自然へ還し得ると考へるほど、無知無謀の彼ではない。彼は自ら曰ふ「自然人を造らうと欲することは、人間を野蠻人と做し、森の奥へ追放するといふことではない。社會の喧騒の中に於て、彼が激情によつても他人の意見によつても縛られずして、自己の眼によつて視、自己の『心』によつて感じ、彼の固有の理性の外に何等の權威をしても彼を支配せしめなければ可いのである」（一ノ三三七）と。之を可能ならしめんが爲には、即ち社會の中に於ても完全に利己心を抑へ、自然即ち良心を恢復せんが爲には進んで國家状態に入らなければならない。

此の社會に於ける惡徳を矯正する方法がもし有るとすれば、それは人間に代ふるに法律を以てし、「普遍意志」(volonté générale)を武装するに凡ての特殊意志(volonté particulière)の行爲にも優る實力を以てすることである。若し諸國民の法律が、自然法の如く、如何なる人力を以つてするも決して打克つことを得ざる不撓性を持つことを得るならば、今や再び對人從屬は對物從屬に戻るであらう。吾人は國家の中に自然状態の一切の長所と、政治状態の一切の長所とを結合することを得、人を惡徳より避けしむる所の自由に、人を美徳に高める所の道德性を附け加へることができるであらう(一ノ八〇)、とルウソーは云ふ。

但しかゝる國家は當時現在の國家ではない。當時の國家は既に利己心によつて墮落惡化せるものである。ルウソーは之を官吏に就いて説明する。個々の官吏は三種の本質的に異なる意志を有つ。(一)は各自の特殊個人としての個別意志(volonté particulière)であつて、自己自身のみの利益を希求するもの。(二)は官吏全體に共通の意志であり、團體意志(volonté de corps)又は部分社會意志と呼ばれるべきもの、之は政府にとつては普遍意志であるけれども、全體としての國家に對しては特殊個別意志である。(三)は人民全體即ち主權者の意志であつて、それは政府にとつても國家にとつても普遍意志(volonté générale)たるものである(二ノ三〇四)。

これが現在國家に於ける自然普通の順序であつて、普遍意志は常に弱く、團體意志は第二に位し、個別意志は凡てに優越する。其故に各人は先づ第一に自己自身であり、次に官吏であり、最後に公民である。而して意志が此の順序に於ける自然的中心に集つて來るに従つて益々活動的となる。然るに理想的國家の要求する状態は全然之と正反對である。

右の如き普遍意志の武装方法即ちルウソーの理想國家の建設方法は「民約論」に詳細に述べられてゐる(次節拙文参照)。それは社會契約によつて建設せられる。社會契約とは「各人が自己自身の生命と力(自然權)とを、共同的に、普遍意志の最高支配の手に委ね、然る後に改めて人々全體が、各員を、全體の不可分の部分として受戻す」(民、一篇ノ六章)ことである。かくして今迄は自然權と自然的自由とのみを有せし單なる自然「人」の集合が、一個の「精神的共同的一體」(un corps moral et collectif)となり、一個の「共同我」(moi commun)を有ち、自己自身の統一と生命と意志とを有する緊密なる有機的共同社會となる。かくて自然的集合體は「國家」と呼ばるゝ公共體となり、其れの意志即ち普遍意志は主權と呼ばれ、單なる自然「人」は主權の一員としては「公民」(citoyen)となり、主權に服従する者としては「臣民」(sujet)となり、同一人が「全體に結合してゐながらも尙且つ自己にのみ服従し、以前と同様に自由」(民、一ノ六章)であつて、茲に始めて自由と強制との有機的結合が可能となる。即ち人々

は普遍意志に絶對的に服従するけれども、その普遍意志は同時に自己のものなるが故に「自己が自己に命ずる法則に服従すること」となり、茲に始めて眞の「自由」を得るのである(民、一ノ八章)。が同時に亦此の普遍意志は各人の利己心、即ち單なる肉體的欲望や「感覺の迷蒙」の桎梏より各人を強制的に解放するものなるが故に、人を「自由たるべく強制」するものである(民、一ノ七章)。かくて「人」であると同時に「公民」たるところの「珍らしい人間」、「奇蹟的人間」が出来るのである(エミール、一ノ一三—一六頁)。其れ自身完全獨立せる、孤立的・物理的個體たる各自然人が、その性質を一變して大なる個體の一部となり、此の大個體より自己の或程度の生命と存在とを享けるところの「社會的精神的存在者」となる(民、二ノ七章)。又人の行爲に於ては正義が本能に代つて道德性が加はり、義務の聲が肉體的衝動に代り、法が欲望に代り、自己の事のみを顧慮してゐたものが全體のこと思ふやうになり、自己の性向に聽く前に、理性に耳を傾けるやうになつて、自然人が道德人となる(民、一ノ八章)。人々は原始野蠻の自然に還らんと思ふどころではなく、「彼を永遠に自然状態より脱却せしめ、無知偏狹なる動物を叡知者及び人間とした此の瞬間を絶え間なく祝福するやうになるであらう」(同)、とルウソーはいふのである。

普遍意志のかゝる奇蹟力は何處より來るか。それは普遍意志が社會意志でありながら同時に個人の心

に内在し、後天的に發見し表現せらるべきものでありながら、各個人の心に本具的に先在せるものだからである。是れ「人性善」といふルウソーの基本的確信に基くものであらう。啓蒙時代の人々は利己心の爲に墮落した。然しながらその心の自然即ち本性は公共的・社會的なる良心であるが故に、契約によつて一舉に利己心即ち個別意志を捨て、自然に還る時は普遍意志に達することを得、同時に逆に此の普遍意志を制度化(法律化)して利己心を抑壓する時は、社會状態にありながら、自然状態の善性を維持することが出来るといふのであらう。

ルウソーにとつて普遍意志は人間に本具的である。之は彼の根本的的人生觀の確信に基く。さればこそ法律案を提出する人は單に「凡ての人が既に感じてゐたことを先んじて言出すに過ぎず……之を通過せしむるに術策も雄辯も要らない」(民、四ノ一章)といひ、「自己の投票權を金で賣る場合ですら普遍意志を彼の胸中に消滅せしめたのではなくして、唯だ之を避けたに過ぎない」(同)といひ、又自己が反對した法案、否自己が之に依つて罪せらるべき法案すら自己の普遍意志が暗に賛成してゐたものであると言ひ得るのである。

又ルウソーにとつて普遍意志は「常に正しく」且つ「平等」及び「公共利益」に向ふものである(民、二ノ三章)。何となればそれは經驗的個別意志の合計 (Totalité de tous) ではなくして、先天的純粹意志の直

接の表現だからである。されば経験意志の合計たる全會一致の決議すら普遍意志に到達せぬ場合があり(民、二ノ三章)、意志を普遍的ならしむるものは投票者の多少によらぬ(民、二ノ四章)といふのである。啓蒙哲學者のいふ「general will」はルウソーのいふ合計意志に過ぎぬ、それは經驗的特殊意志の多数決によつて決定せられる。されば多数者又は有力階級が正しき少数を壓迫することがあるのである。英國の議會がそれである。されば英人は選舉の間だけは自由だが後は奴隷だとルウソーはいつた(民、三ノ一五章)。又フランス革命の結果も合計意志に基く國家となつた。故にフランス革命はルウソー思想の正解ではないと云ひ得るのである。

又ルウソーにとつてかゝる普遍意志は人間の本性を爲すものであり、個別意志を克服してこの本性に還ることは、人間が「人間となること」であり、人生の窮極の歸趣である。かくして感覺や利己心の桎梏より解放せられて自由となるのだからである。故に「自由」の獲得は人間の特権であり、自己の自由の放棄は「人間の資格、人間としての権利否その義務」を放棄することである(民、一ノ四章)。されば「全體に服従しながら尙且つ自由」なる團體を組織して、飽く迄も人間の権利を全體と同時に自己の爲に擁護しなければならないのである。ルウソーによつて人格の尊嚴を始めて教へられたとカントが言つたのは此の點である。寔にルウソーの先天的普遍意志はその普遍妥當性に於てはカントの

「純粹意志」「善意志」に當るものである。此の意味に於てルウソーは啓蒙時代を一步脱却して新時代に道を拓いた。

然しながら依然としてルウソーの普遍意志はカントの純粹意志とは異なる(——カントの法律哲學に於ける國家結合の基礎たる「Rechtsgesetze a priori」(Metaph. d. Sitten, v. Vorländer, S. 135)が道徳性を含まざる點に於てルウソーの普遍意志と異なることは暫く置いて問はず)。カントの純粹意志が先天的論理形式として妥當性を有するに反して、ルウソーのそれは飽く迄も彼獨特の先天的・心理的實在である。されば先に利己心の發生史を述べたるが如く、次に普遍意志の自然的心理發生史を知らなければならぬ。

八

ルウソーによれば、自然の順序に従つて最初に人間の心を觸發する對他的感情は憐憫(慈悲、寛容)である。自己愛の次に來るものは戀愛よりも友情が先である。即ち性よりも種の方が先である。憐憫は共通の弱さの感じから生ずる。成程文化人よりも自然人の方が強い、然しながら自然人と雖も被

造物としての脆さ儚なさがある。人間は自然的には王でもなく、偉人でもなく、廷臣でもなく、富者でもない。凡ては裸で貧乏に生れ、凡ては生の悲哀、不幸、缺乏、困難に曝らされ、最後には死ななければならぬ(エミール、一ノ二八八頁)。この脆さからして互に要求し合ひ交通し合ふやうになつて愛情が湧く、而して共通の缺乏が利益によつて人々を結合せしめるならば、共通の苦痛は愛情によつて人々を結合せしむる。かくて自己愛より出でたる苦痛、憐憫、愛情といふ自然的社交感情は頗る「自然的」なる共同社會を成立せしめるのである。

この自然的共同社會に對するルウソーの説明は又頗る心理「有機的」である。即ち敏感で憐み深くなる爲には、此世には自己が惱んだものを憐み、自己が感じた困難を感じつゝある同類が居ることを知り、自己を自己の外に移し、謂はゞ吾人の存在存在を離れ、苦しめる動物の存在を採つて、此の者と自己を同一化しなければならぬ。吾人は唯だ彼が苦しむと判断する限りに於て苦しむ、吾人が苦しむのは自己の中に於てではなくして、彼の中に於てである(一ノ二八九)。かくて感情移入感情移入による自然的にして有機的なる共同主觀が成立する。

即ちルウソーの普遍意志又は普遍精神は飽く迄も(一)自然的であつて、且つ(二)有機的である。

(一)ルウソーにとつてはイエスの「自己が爲されんと欲することは、自ら之を他人に爲せ」(彼は之

を「自然法」と呼ぶ)といふ誠命も、唯だ自然的なる良心と感情とに基いてのみ力を有し得る。「擴大拡大膨脹する魂」の力が自己と同胞とを同一化し、謂はゞ自己を他人の中に感ずる場合には、他人が苦しむことを欲せざるは自己が苦しまないためであり、他人を愛するは自己愛のためである。かくて自己愛より自然的に出でたる人間愛が人間的正義の原理であつて、之は理性其者よりも、より堅固にして有力なる基礎を有するのである(一ノ三〇七以下)。

かくの如くに敏感なる「心」、「良心」、「同情」、「隣人愛」、「正義心」等の道德的精神は、皆自己愛といふ自然的感情より發展し來り、且つ自然に基礎を有する所の先天的・本具的の道德感情である。されば先には二元的人性觀に陥りたるが如く見えだが、再び彼はサヴォア牧師をして説かしめる、「若し良心が(人のいふ如く)偏見の所産なりとすれば余は誤つてをり、世の中に證せられたる道德といふが如きものはないであらう。然るに若し自己を第一に選ぶこと(自己愛)が人間の自然的傾向であり、又其上に正義の最初の感情が人間の心に本具的であるとすれば、人間を單純なるものと考ふる人をして、如上の矛盾を取除かしめるが好い、然らば最早一個の實體の外は認めないであらう(二ノ二七)と。而して「實體シユブスタンス」とは「或る本源の性質を付與せられたる存在者」を指す。かくて人間の實體は一元的であり良心がその實體である。かくて「人間は自由なる者として、一の非物質的實體によつて生か

されてゐるものである。ルウソーの「懺悔録」二巻は痛ましい罪の告白、「感覺の奴隷」の手記ではあるが、巻頭第一頁に、「審判の鐘の鳴る時、此の書一卷を捧げて大審判者の前に立たん」と叫んでゐるのは、彼に生得本具せる敏感なる良心が常に後悔の悩みを訴へ自由に慣れ通したからである。かくて良心及びその系を爲す道德感情はルウソー自身及び人類一般の本具的「自然的」感情である。

(二)かゝる自然的良心が凡ての人間に先天的に内在し心理的有機體を作つてゐるのであるが、この人類の有機體は宇宙有機體其物の一部を爲すものである。この點に於てルウソーは既述の如くシヤフツバリーの有機的調和的自然觀と酷似し、啓蒙主義者の、人間のみならず宇宙をも機械化せんとする「système de la nature」の思想を脱却する。

ルウソーは曰ふ、吾人をして特殊なる目的、手段、凡ゆる秩序ある關係を比較し、然る後、「胸奥の感情」(Sentiment intérieur)に聽かしめよ。然らば吾人は「宇宙の可視的秩序」が一の最高叡知を告知せるを聞き、「萬物の調和」と「各部が他の部を維持せんがための驚嘆すべき協力」とを視るであらう(二ノ二二)。宇宙の中には何等かの點に於て、「一切他の物の中心點」と看做し得ざる實在は一つもない。此の中心點の周圍に、一切の物が秩序づけられ、凡ての物は交互に他の物の目的たると同時に手段となつてゐる。是れ凡ゆる神祕中の最大神祕たる、「全體の一致と調和」(Harmonie et Accord

du tout)である。茲に「意圖の統一」(l'unité d'intention)、一の調和者たる「叡知」(intelligence)を考へざるを得ない。「全體が一である」(le tout est un)こと、而してそれが「單一の叡知」(une intelligence unique)であることは極めて明白である。同一體系の中に秩序づけられないもの、同一の目的即ち確立せる秩序の中に全體を保存せんとする目的に協力しないものは一つとして存在しない(二ノ二三—四)。

ルウソーが如上の叡知を神と呼んだことは既に述べたが、この神の支配せる事物の秩序の中に於ける人間社會も、亦秩序ある有機的統一の一體である。吾々は「敏感なる心」を與へられ、「一の自我が他の自我の中に自己を感じ、是等二個の自我が一個に融滅する所の内的交通」(cette intime communication par laquelle l'un se sent dans l'autre, en sorte que leur deux "moi" se confondent en un)(II, P. 28)を實行してゐる。神は全能なるが故に善であり、善と義とは不可分のものであるとすれば、而して善とは秩序を創造する秩序の愛を云ひ、義とは秩序を保存する秩序の愛をいふならば、全能の神は、謂はゞ自己の存在を萬物の存在にまで擴げて、創造と保存とを永劫の事業としてゐるのである(二ノ三二)。善人も亦かゝる秩序の中にあつて自己の秩序を保つ。「余は神の建つる秩序に遵ふ」、「凡てが善である所の體系の中に秩序づけられてゐると感ずる事より、甘い祝福があらうか」(二ノ四八)。悪人

は全體を自己に對する關係によつて秩序づけるけれども、善人は全體に對する關係によつて自己を秩序づける。悪人は萬物の中心となるが、善人は自己の半徑を測つてその上に止まる。即ち善人は神たる所の共通中心に對する關係と、被造物たる所の凡ての同心圓周に對する關係とによつて自己を秩序づける。此際、若し神が存在しなかつたならば悪人は唯だ伶俐であり、善人は愚者に過ぎないのであるが、神の支配する宇宙に於ては、この善人の秩序のみが唯一の善秩序である(二ノ四七)。而して既述の如く神が吾人を保存せんが爲に與へた、「吾人の本性に適合したる感情」は、個人に關しては「自己愛」、「困難の恐怖」、「死の恐怖」、「福祉の欲望」であるが、「社交性」も亦之と並存する本具的^{インナート}感情であり、「良心」は自己に對する關係と同時に又同胞に對する關係との二重の關係によつて作られたる道德秩序によつて動くのである(二ノ四四—四五)。

かくてルウソーによれば宇宙の秩序と同じく人類社會の秩序も、神より付與せられたる本具的良心及び其社交性即ち普遍的意志によつて創られ維持せらるゝのである。かくて彼の共同社會思想の樞軸たる“volonté générale”は、經驗的・偶然的にして何等の倫理意識も宗教意識をも含まざる、利益社會の紐帶“general will”とは根本的に相違するものであり、それは倫理的「良心」其者であり、有神論的宇宙秩序の一組成因たることを觀る。茲に啓蒙的利益社會及び其思想を覆へして、新社會建設と

其思想の樹立への道が拓けたことを知る。

以上に於てルウソーの全思想體系が、啓蒙思想の影響を受け乍ら(自然法、自然權、契約、擬歴史的説明)、而もその有神論、非感覺論、良心論、純粹道德論、普遍意志論によつて啓蒙思想を脱却せるものなることを見た。又その宇宙調和論、社會有機體論に於てシャフツベリに酷似し、而も汎神論的自然主義に陥わらず、敬虔的要素を根柢に有して啓蒙時代を脱却せんとするのを見た。特にその民約論に於ける共同社會の紐帶たる「ヴォロンテ・ジェネラル」は英佛啓蒙哲學のいふ經驗的合計意志に非ずして先天的本具的意志であり、従つて之による國家の基礎づけは一種の先驗心理主義的方法によるものなること、而もその方法がルウソー獨特の個性的心理傾向に基くことを見た。茲に多くの解釋上の難問を残した。フランス革命の結果はルウソーを経験的個人自由主義に解釋せるものであり、獨逸觀念論は之を先驗論理的に發展せしめたものであり、ルウソーと同じく先驗的にして同時に心理的なる發展は浪漫派の手によつて爲されんとしたのである。浪漫派の先驗心理的普遍主義思想は別の研究に譲る。茲には唯だルウソーの著書より、彼の歴史的地位を読み取り得たりとすれば、筆者にとつて望外の幸甚である。(一九二八—一九一九年本稿にて)

III 『コントラ・ソシアル』に於ける普遍主義

事物の歸趣は其事物の自然なり。何となれば、事物の自然は、疑もなくその「最も完全なる状態」に於ける所のものなればなり。——アリストテレス・政治學(一ノ二)——

一

「カントへ還れ」といふ言葉が我が邦に於ても暫らく喧傳されたが、もう今はひっそりとして世人の耳に残つてもゐなければ、尙更頭には残つてゐないやうである。

カントに還つた獨逸學界は、少くとも思辨哲學の方面に於ては、もとの歴史的過程を経て、カントよりフイヒテ、フイヒテよりヘーゲルへ、そして更に太古に還つて、アリストテレスへ到りついたりらしい。而して我が邦の哲學界もこの必然(?)の道を履んでゐるらしい。

然るにわが社會科學に於ては、獨逸に於ける新カント主義運動に相伴つて起つたもう一つの運動に

は至つて無關心であつた。もう一つの運動とは「ルウソーへ還れ」の運動である。ルウソー主義運動は所謂「Rousseau-Problem」として、前世紀四半期頃新カント主義運動と相呼應してドイツ、フランス及スイス學界に擡頭したものである。

新カント派運動とは、形而上學的實在といふ意味にあらずして、而も「先天的にして且つ後天的」なる知識要素は何かといふ問題の解明の爲に、一度びカントへ還らんとした運動であつた。それはヘーゲルの唯心論派、及フオイエルバッハ的唯物論派に對する反動運動として一度びカントへ還つて、この偉大なる論理學者の謂ふ、認識の基礎要件、即ち先天的にして同時に後天的に妥當する——主觀的にして同時に客觀的なる——超越的にして同時に内在的なる——經驗を通じて來るも、經驗よりは來らざる(durch, aber nicht aus Erfahrung)要素とは何かを把握せんとしたのである。

之と相伴つて起つたルウソー運動も當然それと似た出發點を採つた。ルウソーのいふ「普遍意志」(volonté générale)は、亦やがてカントの所謂「先天的にして同時に後天的なる社會原理乃至社會構成要素」ではないか、といふのである。此の事は既にカント自身が暗示してゐいた。即ちカントは其道徳哲學に於て、「善意志」の純粹性、倫理的至上命令の先天的妥當性を主張したが、その一應用である法律論の形而上學的出發點に於て、倫理的至上命令に對する、「法律的」至上命令(Juristischer Kategorie-

scher Imperativ) を説いた。而してかゝるものとしてカントは、先天的法律原理を擧げ、而してこの原理によつて、始めて共同社會が可能となるといひ、而して彼は之を國家と呼んだのである——Ein Staat (civilis) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze a priori notwendig, d. i. aus Begriffen des äusseren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient. (Kant, Metaphysik d. Sitten. — v. Vorländer, S. 135)°

此の先天的國家構成原理たる法律的至上命令を、自律的に定立する意志は道德に於ける「善意志」又は「純粹意志」に相當するものであるが、ルウソウの所謂「普遍意志」は、かゝる「善」意志又は「純粹」意志である。

それは先天的にして且つ後天的、超越的且つ内在的・經驗を「通じて」來るも經驗「より」は來らざる純粹意志である。之を「意志」と呼ぶか、「理性」と呼ぶか、又は「感情」と呼ぶかは、現下の社會思想にとつては問題ではない。それは單に歴史上の時代の言葉である。然しながら現在及び未來の社會思想にとつて最も重大なる問題は、社會構成の基本的原理として、かゝる先天的要素を再び新ら

しく強調することである。かゝる純粹意志なくしては、社會の本質的結合の不可能なることを、世人の腦裡又は胸裡に深く刻み込むことである。歐洲に於けるルウソウ問題は、様々の人の手によつて發展を遂げた後に、問題の中心を外れて、ルウソウ「諸」問題に變遷して了ひ、今猶ほ存在するジュネーブの「ルウソウ協會」の年報は、種々雑多のルウソウ事項を報じてゐる。筆者が茲に「ルウソウ問題の復興」(それが本文の最初の論題であつた)と題して一文を草せんとする所以は、わが社會思想界に再び當初の本質的ルウソウ問題を掲げて、之が果して我邦に於ても問題とならざるや否やを問はんとするにある。之には先づ第一着としてルウソウの社會學說のテキスト、特に茲には「民約論」(一七六二年出版)を解剖して、所謂普遍意志の社會學的性質を究め、問題の所在を明かにしてみたい。

二

多くの「眞理を語る人」等と同じくわがルウソウも甚しく誤解せられ、誤傳せられてゐた。「人は自由に生れた。然るに今や到る處に於て鐵鎖に繋がれてゐる」(民約論一編ノ一章)——成程此の一句より先へ進まずして引返し、自由自在に之を解釋して我儘勝手の方角に持つて行くことは容易である。

曰く、「須らく鐵鎖を切斷して、原始自然の自由に還れ」と。而して「エミール」の冒頭語「創造者の手を離れる時凡ては善し、人の手に於て凡ては墮落する」といふ一句が、此の解釋を助けるかに見える。多くの詩人や夢想家が此の解釋を採り、文學史上に於けるスツルム・ウント・ドラング運動乃至はロマンチック運動に此の解釋が寄與する所があつた。

わが社會思想乃至社會運動に於ては、原始的自然の自由の提唱は不可能なるが故に、別の解釋を下した。それはルウソーを以てブルジョア・イデオロギストと看做し、ブルジョア社會の建設運動に利用することである。曰く、「原始的自然の孤立と自由とは、國家主義的乃至は封建主義的社會を破壊して、個人の政治的自由と所有の自由とに基く所の、個人自由主義的及び資本主義的社會を建設することである」と。而してロベスピエールはルウソーと同じく精神的・宗教的人物であつてルウソーを正解してゐたにも不拘、彼の率ゐたフランス革命が粗大にルウソーを解釋し、辯證的に轉向して、ブルジョア社會を建設したのである。

又更にルウソーを社會主義者と解釋し、バツウフの如き啓蒙的社會主義運動を起すことも一つの解釋であつた。成程ルウソーが「民約論」第一編第九章に於て土地占有の根本條件として、ロックと同じく、生計に必要な丈の面積に限ること、土地に勞働を加へ耕作を實行することを掲げ、而もロ

ックに反してかゝる人民の所有權は一種の獨逸學者の所謂「下位」^{ウンター・アインシュテーム}所有權に相當するものであり、所有者は寧ろ公共財産の「保管者」^{アウソフ}と看做さるべきものであつて、國家が社會契約によつて彼等の一切の財産の「上位」所有者であるといふが如き言葉は、表面的には社會主義的に解釋することを得る。又「何人も他人を買ひ得るほど富裕であつてはならず、何人も自己を賣らねばならぬほど貧困であつてはならない」、「富者と乞食とは公安の禍ひである、前者より暴君の擁護者が生れ、後者よりは暴君が生れる」(民約論二ノ十一)といふ如き言句は多分に社會主義的感激を盛つてゐる。

然し乍らルウソーの「懺悔録」を讀んでその生活記録を見、彼の數種の著書に於ける思想を仔細に檢査する時には、彼が資本主義者にもあらず、又社會主義者にもあざることを見出すであらう。彼の根本問題は財産を私有にすべきか共有にすべきか、といふ經濟問題ではなくして、他の問題である。社會思想の根本問題、即ち純粹の「個人對社會」の問題である。資本主義の社會たると共產主義の社會たるとを問はず、凡そ人間は社會に包括せらるゝことによつて完成するか、又は社會を通ぜずして完成するか、個別主義か普遍主義かの問題である。財産の私有乃至は公有によつて、人は經濟的幸福を得るとも、その個人が無縁孤立であるならば、若くは社會に絶對的服従を爲すことを強制せらるゝならば、幸福ではないかも知れぬ。所有權は原始的大家族より封建諸侯へ、それから個人へ、そ

れから社會の手へ、歴史と共に辯證的に移り動いて、問題を解決し終るかも知れぬが、如上の「個人對社會」の問題は、如何なる所有制度の社會にも解決されずに残つて行く。

而してルウソーを以て分子論的個人自由主義者、或は又全包括的普遍主義者と一方面的に解釋し去ることも誤つてゐる。個人の教育過程の模範たるエミールは「個性的」であると同時に「社會的」なる人間である。又社會契約による社會の構造は、個人の自由を生かすと同時に社會の統一を維持する具體的普遍（用語は如何ともあれ）の社會である。

而して又かゝる社會の構成には、個人の意志（「思想」でもよし）が、同時に社會の意志たること、即ち「普遍」意志が個人に内在すると同時に之を超越すること、主觀的たると同時に客觀的たること、個人の經驗を通じて發現するも經驗よりは來らざること、後天的に存在するも同時に先天的に規範として妥當し、當爲として努力の目標たることを要する、といふのである。筆者はこの短文に於て多くのルウソー「諸」問題に觸れることを得ない。以下たゞ如上の二點即ち普遍意志と具體的普遍社會との説明をルウソーより讀み取るに止める。

三

ルウソーはその「エミール教育論」に曰く、抑も自然人たる個人は、獨立自存者であり、數的單位であり、絕對的統一體である。之に反して社會人は分母に依存する分子であり、自己の價値をば社會全體との關係によつて決定せらるゝ所の相對的存在者であり、その自我は社會的統一の中に没却せられ終るものである（第一編）。前者は孤立的具體的者であり、後者は普遍的抽象的者である。前者は單なる「人」であり、後者は單なる「公民」である。かゝる人間は常に自己自身と矛盾し、常に自己の性向と社會の義務との間に動搖し、決して人にもならず、又公民にもなり得ないであらうと。故に此の矛盾を取除いて、人間たらしむることと、公民たらしむることとの、二つの目的が統一せられ、個性的たると同時に社會的なる人間、即ち具體的普遍・的人間ともいふべきものを造ることが、教育の理想である。ルウソーの「エミール」はこの「珍しい人間」(homme rare)「奇蹟的人間」(prodige)を造り上げべき方法を教ふる珍らしい教育書である。

之と同じく「民約論」中に描かれたるルウソーの社會も個人の生命と自由とを生かすと同時に、社會其自體の統一と權威とを保持する所の具體的普遍・的社會である。先づ第一に自由がなければならぬ

い。自由はルウソーに於ては個人のアプリオリであり、人間の自然ナチュール(本性)であり、人間をして人間たらしむる所のイデーである。「自己の自由を放棄するといふことは、人間の資格カッテ、人間としての権利、否その義務を放棄することである」、「かゝる放棄は人間の自然と背馳する、人間の意志から一切の自由を奪ひ取るといふことは、人間の行爲より一切の道徳性を奪ひ取るといふことである」(民約論一ノ四)。此意味に於て、人は「生れながら」即ち「自然」に於て自由なのである(同一ノ一)。

家族内に於て子供が父権に服従しなければならぬのも、ルウソーによれば子供が自己の生命を維持する爲に父親が必要である期間だけであつて、この必要がなくなれば、自然の紐帯は解體せられ、子供は服従の義務を免がれ、父親は養育の義務を免がれ、相互に自由獨立となる(若し尙兩者が結合し續けるならば、それは自然にさうするのではなくして、任ボランタール意にさうしてゐるのであり、従つて家族すら自由協約コンソシアシヤンによつてのみ維持せられるのである)(以上同一ノ二)。この雙方に共通の自由は、ルウソーによれば人間の本性から生ずる必然的結果である。人間の第一の法則ポアは自己自身の保存を念慮する事である。人間の爲すべき第一の配慮は自己自身に負ふ所の配慮である。彼は理性の働く齡に達するや否や、彼のみが自己保存の適當なる方法の獨立判斷者となり、爾後「自己自身の主人ソルツ・プロプレン・シイトル」になるのである(同上)。即ち如何なる社會に於ても、以上ルウソーのいふ如き人間の本性に基く所の自然權

即ち自由と獨立とが擁護せられなければならないのである。

右の如く「各人の力と自由と」(即ち自然權)は「彼自身の保存の第一要具」なるが故に、獨り家族といふ社會に於てのみならず、更に廣き一般の社會に於ても、各人は「自己を抹殺することなく、又自己自身に負ふ所の配慮を忽がせにすることなくして」、其力と自由とを共同協力に用ゐられなければならない(同一の六)。それが爲にかゝる社會は「各成員の生命と財産とを共同力の全體を以て防禦し保護し」、「各人は全體に結合してゐながらも尙、自己にのみ服従し、以前と同じく自由(同上)でなければならぬ。即ちどこまでも個人自由が保護されねばならない。

かくの如くにルウソーに於ては個人の自由は人間のアプリオリであり、「人間の天職」は、社會人にもあらず職業人でもなくて、「人間たること」(エミール)であるとするれば、如何なる社會組織もかかる自由を保護し生かすものでなければならぬ。自由が人の資格であり、自然であり、それが始めて人の行爲に道徳性を與ふるものとするれば、かゝる自由を生かす社會は亦、人を人たらしめるものでなければならぬ。然らばかゝる社會は如何なるものでなければならぬか。

ルウソーによれば社會は亦人間の自然である。彼は或場合には啓蒙時代の一般自然法學者の口吻を眞似て、「人間は今や自然状態に於て自己を保存せんとすることを妨げる障害の抵抗力が強くなつて

來て、最早や各個人の自然状態に於ける自己保存に用ゐ得る力を壓倒する時點に達したと、余は想像する」と假想的・歴史的説明を與へてゐるけれども、彼の根本思想は、希臘哲學の人間論乃至は倫理論である。即ち彼の所謂「自由」は決して「放恣」といふ意味の自然的自由ではなく、又その「自然」又は「本性」は「生れた儘」の未完成の状態其儘ではなくして、本文の冒頭に引いたアリストテレスの所謂「最完全なる状態」といふ意味に於ける「自然」又は「本性」である。周知の如く此の哲學者に於ける、窮極原因は發展の歸趨其者を意味し、發展とは發展して到りつくべき完全状態の萌芽に於て潜在せるものが、次第に顯現して行くことをいふのである。經驗科學の進化論にいふ進化とは異つて、到達點は既に出發點に含まれてゐるのである。従つて自然又は本性とは原始其儘の未發展の出發點をいふのではなくして、其處に含まれたる最完全の到達點即ち歸趨をいふのである。「事物の歸趨は事物の自然なり」。又ルウソーはその「不平等起源論」(一七五三)の扉にアリストテレスの他の一句を索く、*Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale.* (吾人は自然的なるものを、墮落せる事物の中にあらずして、自然に従つて正しく秩序づけられたる事物の中に考察せざるべからず。)

「自然」が右の如く粗野なる出發點に非ずして、事物の「本性」即ち最完全なる歸趨なりとすれば、人の自然即ち本性といふ意味に於ける「自由」も決して粗野野蠻なる「放恣」といふ意味ではなくして、「人の完成せる状態に於ける自由」である。かくてこそ、かゝる自由は人のアプリオリたり、歸趨たり、人をしてよく人たらしめ得るものである。而してかゝる意味に於ける自由とは「理性による感性の克服」を意味する。茲に又ルウソーが深く希臘倫理思想の影響を曳けるを見る。

ルウソーは曰ふ「單なる肉體的欲望の衝動に服従することは奴隷であり、自己が自己に命ずる法則に服従することが始めて自由である」(民約論一ノ八)、「我々が誘惑に服従した場合は外的對象の力に降伏したのであり、此の弱點を非難する場合は自己の意志のみに服従してゐるのである。我々は惡によつて奴隷であり、後悔によつて自由である」(エミール第四編)と。感覺の迷蒙を克服して、理性の法則に服従することが自由である。是れルウソーが希臘倫理思想の繼承者たり、又デカルト、スピノザ等の大陸唯理哲學者の後輩であり、又カントをして「ルウソーによつて始めて人間の尊嚴を教へられた」と讚嘆せしめた所以である。

然し乍らルウソーの謂ふ「理性」は必ずしも希臘哲學者や唯理論者の謂ふ「ヌース」、即ち自然の中にも、人間の中にも、到る處に永遠に行はるゝ恒久的宇宙法則でもなければ、又カントの謂ふ「フエルヌンフト」即ち一切の現象を全體的意味に導く統制的原理としての理念を打樹てる理性でもなけ

れば、況んや「フェルシユタンド」即ち感覺を自然的知識に構成する所の範疇を打樹てる悟性でもなし。ルウソーは理性の代りに、時としては「意志」、「良心」(conscience)、「内なる聲」(voix intérieure)、「内なる光」(lumière intérieure)等の語を用ひて、一種の先驗心理主義派の先驅者となつた。「神は余が正義を愛し得る爲に良心を授け、それを發見し得る爲に理性を授け、それを選擇し得る爲に自由を授けた」(エミール第四編)といふ。今我々はこの感覺の蒙を破つて我々に法則を與ふる所のものを何と呼ぶか、及びかゝるものを説く方法が正しいか否か、を當面の問題とする必要がない。(此の問題の解明には別に一文を要する) 要はルウソーの社會思想が決して單なる自然主義に非ずして、希臘的人格主義の高貴なる倫理的氣稟を包藏せるものなること、その所謂「自然」は即ち本性であり「本性」はやがて最完全なる純粹状態なることを知れば足りるのである。而してかゝる思想が十八世紀のフランスを動かし、又現在に於ても未來に於ても人々が之を採り容れる時には、歴史を動かす力となるであらうと考へれば足りるのである。

ルウソーによれば良心は我々の本具的原理 (principe inné) であつて、それは「正義と徳との原理」である。啓蒙時代の學者は良心の本具性、先天性を否認して、之を以て「偏見」の所産、「經驗」の産物なりとし、「我々の内には經驗によつて得たる事柄の外には何ものもない」と唱へ、又良心の普遍性

を拒否して、萬人の一致して認める明白な事柄をすら否認した。之に對してルウソーは曰く、「自己の信義を守り、且つ寛仁宏量であることが罪であり、善人が侮辱せられ、悪人が尊敬されるやうな國が地上に存在すること」を、懷疑哲學者モンテーニュさへ指摘することを得るか。又哲學者は「公益即私益説」を唱へて、世人が公益に合致するのは良心からではなくして私益の爲だといふが、それでは人々が自己の危険を顧みずして公益に走る理由が説明できない。善人が自己に害を受けても之に同意し、死をすら嫌はぬ理由を擧げることが出来ない、とルウソーはいふ。かくて良心即ち純粹意志又は善意志は、彼にとつて本具的先天的であることは、「自然の聲」も「理性の聲」も之を證明するといふ。

而してかゝる良心は常に我々の中に内在して不斷に我々を動かしてゐるものである。ルウソーは曰ふ、我等の内部を見よ、我等は他人の苦痛を見て喜ぶか、我等の中に友情と人情とが利己心の外に存せぬであらうか。若し其處に道德心がないならば崇高な行爲の讚美や、偉大なる靈魂に對する愛の恍惚は何處から來るのであらうか。何故に我々は得意のシーザーよりも自殺するカトーたらんことを願ふか。下劣なる情慾に窒息せられ、自己以外のことを考へず又愛さない冷やかな精神の人々は、最早やこれらの歡喜を感じない。美しい同情の涙で眼を潤すこともない。生命も感情もない不幸なる人々

は既に死人である、と(エミール第四編)。「良心よ！良心よ！汝は聖なる本能であり、不死天来の聲であり、無知有限なりとは云へ聰明自由なる生物の確實なる指導者である。又誤ることなき善悪の判断者であり、人間をして神に似たるものたらしめ、人の自然(本性)の優越性とその行爲の道徳性を爲すものである」と(同上)。

扱て上の如く對他的に見たる本具的且つ内在的なる良心を、ルウソーは「普遍意志」と呼ぶ。普遍意志を有する善人は全體に對する關係によつて自己を秩序立て、利己心に囚はるゝ悪人は自己に對する關係によつて全體を秩序づける。悪人は自己を一切事物の中心に置くが、善人は自己の半徑を測つて圓周の上に止まる(エミール第四編)。然らばルウソーによれば善意志は人間に内在し、善は同時に普遍的である。

四

以上に於てルウソーに於ける個人自由の倫理想を見た。人の自然たる自由は、感覺と利己心との克服であり、それが同時に倫理的善であり、而してかゝる善の誤ることなき直觀者たる良心及普遍意

志を、人間が本具せることを見た。次に「民約論」に於ける普遍意志論を見、それが社會結合の本質的基本的原理なることを知らなければならぬ。

ルウソーは「民約論」に於て、普遍意志を、個人の「特殊意志」又は「個別意志」(volonté particulière)と對比して、前者の普遍性を繰り返し主張する。即ち彼によれば、個人の特殊意志は、其性質上「特權」に向ふものであるが、普遍意志は常に「平等」に向ひ(民約論二ノ一)、特殊意志の總計たる「總計意志」(volonté de tous)は、「私利」を目指すものであるが、普遍意志は「公共利益」のみを目指すものである(同二ノ三)。先に見たる如く「創造者の手を離れるとき凡ては善なり」と曰ふルウソーは、人性の善なることに對する固き信念を有し、「最初の自然的本能は常に善である、如何にして何處から這入つて來たかを説明することが出來ないやうな缺陷は人間に存しない」(エミール第一編)と考へる。凡ての惡は彼によれば「弱さ」の結果である。「子供が悪いのは弱いからであつて、子供に力をつけると善くなるだらう(同上)」といふ。大人の惡、特に利己心は心理的にいへば「虛榮心」(他人と自己とを「比較」して、自己を他人よりも優れたものと「評判」して欲しい心)より來り、社會的にいへば「分業」より來る(不平等起源論)。かくて自然状態に於ては獨立自由で強かつた人間が、全然他人に憑依することとなつて弱くなり、弱さの結果、惡と利己心が人の魂に入り來るのである。従つて

本具的の普遍意志は本來は決して誤謬に陥らざる常に正しく且つ公共利益に向ふものであるが（民約論二の三）、然し時には感覺の迷蒙と利己心との爲に晦まされることがあるのである。人民は常に自分等全體の利益を希望するものであるが、無知の爲にその利益を常に知つてゐるとは限らず、又彼等は決して節を賣らないものであるが、時として欺かれることがあつて、かゝる場合には人民が悪を欲してゐるかに見えるのである（同二ノ三）。

然しながらルウソーは普遍意志が本具的なることを飽く迄も信ずるが故に、最後まで樂天的であつて、人間が上の如き錯誤に陥る場合にも、それが特殊意志に對して規範的に作用し、之を是正し指導する事を疑はないのである。さればこそ彼は普遍意志が法律案として發現する時にも、素々かゝる意志が潜在的に普遍的に各人の胸に内在せるが故に、凡ての人が其法案の必要を直ちに認めるといひ得るのである。ルウソーによれば、法案を最初に提出する人は、「凡ての人が既に感じてゐたことを先んじて言ひ出すに過ぎず、従つて之を他人も亦彼と同様に可決するであらうと確信してゐる限り、之を通過せしむるに術策も雄辯も要らない」（同四ノ一）のである。

又ルウソーにとつて普遍意志は本具的なるが故に決して消滅したり腐敗したりするものではない。「それは常に恒常不易且つ純粹である。唯だ之を壓倒し來る他の意志に屈伏せしめられることがあるに

過ぎない」……「自己の投票權を金で賣る場合ですら、普遍意志を彼の胸中に消滅せしめたのではなくして、唯だ之を避けたに過ぎないのである」。彼の過失は質問の状態を變へて、「或る意見が通過することは國家にとつて有利なり」と答ふべき代りに、「或る個人又は或る黨派に有利なり」と答ふることに過ぎないのである。結合せる多數の人々が自らを單一の一體と考へてゐる限りに於ては、彼等は唯だ共同の保存と一般的福祉に關心する所の普遍意志のみしか持つてゐない。かゝる場合には國家の凡ゆる要素は活潑で且つ單純であり、國家の格率は明瞭で白日の下に輝き、其利害は紛糾矛盾せず、共通善は到る處明白に現はれ、之を認めるには常識の外に何者をも要しない。平和、結合、平等は政治的謀略の敵となる。正しくして單純なる人々は、その單純さの故に欺くことが困難である。狡い誘惑も甘言も彼等を欺くことが出来ない。彼等は欺かれるだけの狡猾さをすら持つてゐないのである（同、四ノ一）。かくの如く普遍意志は本來純粹無垢なのである。

又普遍意志は迷誤の奴隸より人を「自由」に連戻すものなるが故に、人は自由でありながら尙且つ自己の意志にあらざる所の意志に合致し得る。反對者は自由でありながら然も自己の賛成しなかつた法律に服従し得る。抑も公民は凡ての法律に賛成してゐるのである、自己が反對したにも拘らず通過した法律にすら、否自己が違反すれば罰せられる法律にすら同意してゐるのである。何となれば國家

の全員の恒常不易の意志が普遍意志であつて、この意志に服従することによつて彼等は公民となり自由人となるのだからである。ゼノアの牢獄には「自由」といふ言葉が掲げてあつて、ルウソーは之を平凡に解して、「悪人が皆繋がれてゐるが故に」と採るが、實は「特殊意志を普遍意志によつて是正せられつゝあるが故に」と解する方がルウソーの眞意である、とボザンケはいふ（「哲學的國家學說」）。

かくの如く公益のみを念慮する普遍意志は本具的先験的なものであつて、經驗的特殊意志の偶然的合計ではない。人民は普遍意志を發見するに際して満場一致を要せず、又假りに満場一致を得た所で、全員が全部迷誤に陥つてゐるかも知れない、即ち普遍意志は經驗を通じて來るも經驗よりは來らざる、後天的にして同時に先天的に妥當する、社會結合の基礎原理である。かゝる原理が人間に本具ならざる限り、ルウソーにとつては恒常的に正しい社會結合は不可能なのである。

五

扱て以上の如き普遍妥當なる普遍意志が發現し活動する爲には、愈々茲に社會を形成し、強制力を設けて、之を法律として發布し施行しなければならぬ。而してこの社會は既に述べたるが如く、個

人の自由を生かすと同時に社會其自身の統一を維持する所のものでなければならぬ。然らば如何にしてかゝる具體的普遍の社會がルウソーにとつて可能であるか。

ルウソーは時代の言葉即ち「契約」の概念を以てかゝる社會の成立を説明した。即ちそは「各人が自己の生命と力と（自然權）を、共同的に普遍意志の最高支配に委ね、然る後に改めて人々全體が各員を、全體の不可分の部分として受戻す」ことによつて成立する（民約論一ノ六）。かくして出來上つた社會は、個々の契約者の單なる集合ではなくして、一個の「精神的共同的一體」(un corps moral et collectif)であり、一の「共同我」(moi commun)を持ち、自己自身の統一と生命と意志とを有する所の緊密なる社會である。

かゝる社會をルウソーは直ちに國家と呼び、之に絶對性を認める。即ちかゝる國家が各人に改めて生命を與へると同時に必要（兵役、刑罰）に應じては之を奪ひ、又各人に財産を與へ各人をしてこれの保管者たらしめるのである。又國家の唯一最高の主權即ち普遍意志は不可壞、不可分、不可讓、不可代表の絶對意志である。此點は最近の社會學的多元論者にとつて承服すべからざるものである。彼等にとつては國家の如く規則と罰則とそれらの執行權とを有する社會即ち結社アツシエーションズは個々の或一つの共通利益を紐帶として形成せられ、かゝる利益が數多獨立に並列するが故に、結社も亦多元的に獨立並

列して存在するものであり、而して結社こそ契約によつて形成せられ、契約の條項によつて改廢せらるゝ所の便宜的功利的の社會である。普遍意志の如き人間の一般的共通觀念に基いて存すると考へらるゝ社會は「共同」と呼ぶ。之は組織なき精神的結合であるか(マクイヴァー)、又は組織の底に「要素」として存在せる(高田保馬博士)ものであつて、國家の如き結社を常に批判是正する基礎的且つ規範的社會である。然るにルウソーはかゝる多元的見解を許さずして、共同社會と國家なる結社とを一元化し、又「國家内の國家」としての結社が部分社會として多く存在することを許さない。國家即ち共同社會が唯一の精神的且つ組織的社會であり、その唯一の意志たる普遍意志が、唯一の主權として委當しなければならぬ。然らずんば部分社會の特殊意志が利己的に作用して、共同善と社會の統一とを破壊するからである。詳言すれば、ルウソーはロックと同じく人民の團體即ち國家と政府とを區別し、而してロックに反し兩者の間に支配服従契約を認めず、政府は單に人民の任命行爲によつて成立する有限的特殊事務の執行府と看做し、之に對して共同社會たり全包括的全體社會たる國家の普遍意志が常に規範的に委當しなければならぬのである。

これこそルウソーにとつて「適當にして確固たる政治規則である」(民、一ノ一)、何となれば善にして共通利益のみを顧慮し、常に正しき先驗的普遍意志が部分社會の經驗的・利己的部分意志を是正

するからである。

又かゝる普遍意志に基く國家のみが獨り部分社會のみならず、個人の迷蒙と利己主義とを打破し、始めて個人に自由を與へて之を人間たらしめるものである。即ちルウソーは曰く、各個人がかゝる國家に服従することによつて始めて、彼の行爲に於て、正義が本能に代はり、以前には缺けてゐた道徳性が之に加はり、義務の聲が肉體的本能に代はり、法が欲望に代はり、自己の事のみを顧慮してゐた者が、全體のことを思ふやうになり、自己の性向に聽く前に、理性に耳を傾ける。かくて始めて社會的權利と社會的自由即ち結社としての利益の外に道徳的自由を得て、人間は眞に「自己の主人」となる。蓋しルウソーによれば既述の如く單なる體慾の衝動に服従するのは奴隸であり、自己が自己に命ずる法に服することが始めて自由なのであるからである(同一ノ八)。故に人は國家に服従することによつて、「自由たるべく強制せられるのである」(同一ノ七)。かくて「各人は全體に結合してゐながらも尙且つ自己にのみ服従し、以前と同様に自由」たることを得る、蓋し國家の普遍意志は同時に自己に本具せる自己の意志だからである。又ルウソーが暗に抱懷してゐた希臘思想の「完全人」も、かゝる共同社會の中に於てのみ、始めて生じ得るのである。即ち茲に於ては人間の「才能は習熟發展し、その思想は擴大し、感情は高尚となり、心が向上し……無知蒙昧な動物が叡知的となり人間となる」。

人間は社會を破壊して原始自然状態に還るどころではなく、「此の幸福な瞬間を常に祝福すべきである」(同一ノ八)と、ルウソーはいふ。

以上の如く個人は國家に服従することによつて、道徳的自由を獲得する。然るにかゝる國家は人民主權の國家でなければならぬ。何となれば人民は眞に自由たるには、獨り内部の束縛者たる感覺の奴隸たることより解放せられなければならないのみならず、之と同時に、外部よりの壓制の奴隸たることよりも解放せられなければならない。それには人民の普遍意志が其儘直ちに主權でなければならぬからである。かくて始めて個人は「全體に結合しながら尙且つ自己にのみ服従し、以前の如く自由なり」といふことを得るのである。人は自由たるべく國家に服従しなければならぬ。而してその國家に於ては人民が主權者でなければならぬといふのである。

主權者としての人民は「公民」^{シトイザン}と呼ばれる。従つて共同社會、國家、公民全體、普遍意志等の概念はルウソーによつて凡て一元化せられるのである。かくて人は國家に結合し、その普遍意志の發現たる法律に服従することによつて、政治的自由をも得、獨り「人」と爲るのみならず、「公民」と爲るのである。公民は法律に服従しながら尙且つ主權者なのである。

此の關係はルウソーの謂ふ「立法者」(Legislateur)の概念によつて明白となる。既述の如く公民は動

もすれば無知で欺かれる虞れあるが故に、満場一致の議決ですら必ずしも共同善を目指す所の眞の普遍意志ではないことがあり得る。故に普遍意志を如實に實現し具體的普遍社會を建設せんには、「リクルグスの如く、凡ゆる人間の性情を自らは之を経験せずして而もよく之を洞察する知慮の人たり、自己と關係なき人民の幸福を自己の幸福とする有徳の仁たり、目前の毀譽褒貶を度外視して功名を百年の後に俟つ無私の士たり」、「又其自身完全且つ獨立せる孤立的物理的個體たる各個人の性質を一變して大なる個體の一部と爲し、個人は此の大なる個體より夫々或程度の生命と存在とを享け容るゝ所の、社會的・倫理的存在」と爲し得る神の如き有能の士の專制的立法を要する。人民主權を主張するルウソーが、かゝる啓蒙的君主又は貴族の如き專制者の奇蹟的出現を俟つのである。而も公民は飽く迄も主權者なるが故に、立法者は實は立法權者ではなくして單なる法律立案者に過ぎないのである。而してかゝる立法者に服従し得る公民の出現も亦ルウソーにとつて「奇蹟」である。何となれば民衆は兎角かゝる賢人の高邁の言を理解せず、又目前の利益に合する政府を喜んで永遠の利益を忘れるが故に、彼等は「法律によつて始めて成るべきものに、之に先立つて成つて居らねばならない」、即ち「結果が原因であらねばならず」、「到着點が出發點であらねばならない」。是れ社會構成に於ける眞の「奇蹟」であるとルウソーはいふのである。

六

以上の所論にて大體を盡したるが故に、以下唯ルウソーより得たる問題を列擧するに止める。我等はルウソーの如く、人間の自然を善と信じ、良心と普遍意志との先天的内在を信すべきや否や。而して之をアリストテレスの如く形而上學的真理として受容すべきか、又はルウソーが屢々示すが如く樂天的宗教思想として採るべきか、又はカントの如く之を當爲として仰ぐべきか。抑も普遍意志の如き道德的・先天的原理なくしては社會結合は不可能なりや否や。かゝる先天的結合即ち共同社會とそれの組織たる結社との關係如何——結社はコールのいふ如く必ずや倒錯と化石とに陥るものとすれば、普遍意志の如きは永遠に組織化が不可能なるに非ざるか。然らば社會化の發展は永遠に流れて止まざるものに非ざるか。又個人と社會とを共に生かす社會的結合はルウソーの如き社會構造にて正しきや否や、尙多く複雑なる個性の差違と部分社會の竝立とを許すべき大社會を考ふべきに非ざるか。抑も個人は社會なくして完成すべきものにあらざるか。部分社會は唯一の主權的全體社會に包括せらるべきにあらざらずして、徹頭徹尾多元的に獨立竝行するものにあらざるか……。

筆者は唯だ抽象的個人の孤立を以て、人生の意義盡きたりとは考へられぬ。而して何等か普遍意志の如き普遍原理が我等に先天的に内在せることを信することなくしては、正しき社會結合の永續を信ずることを得ない。之を「普遍意志」と呼ぶか「愛」と呼ぶか「理念」と呼ぶか等は名稱の問題である。「ルウソー問題の復興」が唯だ「組織」化のみに焦慮する現代に、何等かの反省を促せば筆者にとつて是れ足りるのである。(一九二八—五—七、千本濱にて)

附記 此の一文は筆者のルウソー研究に於ける最も初期のものである。當初にはルウソーもまたルウソーと綴つてゐた。又「コントラ・ソシアル」中に於けるギリシア的思想又はカント的思惟方法と「エミール」に於けるルウソー特有の先驗心理的方法との關係は、後の研究に譲る。

英國舊自由主義

I ベンタムと英國社會思想史

II ショーン・スチュアート・ミルの出發點

III 英國自由主義思想史に於ける個人對社會の問題

I ベンタムと英國社會思想史

既に百年以前に於てミルが十八世紀の哲學者と銘を打ち、げにや爾來一世紀の間歐米の學界に於て論じ盡され、我國に於ても亦既に已に人々に嚆矢し過ぎてゐるベンタムを、事新らしくまた茲に引出す所以は、一は横に彼の思想を體系的に觀、一は縦に歴史的發展の潮流の中にその地位を見出して英國社會思想史の新たなる發展の發足に對して、尙幾許かの衝動力を有せざるやを見究めんがためである。形而上學的に又は論理的に構成せられたる思想型は、外觀人の眼を奪ふものあるべしと雖も、個人又は國民が之を消化し内面化し、眞に内より溢るゝ生命力として實現し得る歴史的素地を有するに非ずんば、事實に於て歴史生活發展の動力となることを得ざるは言ふまでもない。特に新思想に對して臆病なる保守的國民英國人にあつては、如何なる新思想の獨創乃至は輸入に逢ふも、一度び之を舊思想の中に溶解し、白に赤來らば先づ桃色に變じ、自然に赤色の濃度増すを待つて、純赤色の方へ接近せんとする。英國社會思想の急進せざる所以茲にあり、又その論理的弱點と實踐的強點とも茲にある。筆者は嘗てコール及マクタイヴァーの新社會思想を分析せしに際して、それが如何にベンタム思

想の傳統を曳くこと多きかに打たれたることを憶ひ、茲に之を再び體系的且つ歴史的に取扱はんとするのである。

周知の如くベンタム (Jeremy Bentham, 1748—1832) は形而上學者にも非ず、専門的の哲學者でもないので、自己の知識哲學乃至は認識論を何處に於ても判然と叙べてゐないが、その道德政治思想等他の分野に溢るゝ特徴より推して、個物のみを實在と認め、普遍は唯だの名目に過ぎずとする個別主義的唯名論者たることは明かである。彼等にとつては其處に實在するものは個々の樹木のみであつて、普遍たる森は唯だ便宜上の名目又は擬制に過ぎない。この根本の思惟習性を有する頭腦は凡ての集合體を看做して、單なる個物の集積と做し、其處に超個的實在及び價值を許容しない。個人對社會の問題に就いても、個人のみを實在及び價值と認め、社會は單なる擬制たり、單に個人生活の便宜的手段たる利益社會に過ぎずとする。而して此の社會思想の思惟方法は、徹底の強弱こそあれ、法律政治經濟等一切の文化思想を決定する傾向を有する。以下ベンタムに就いて此の傾向を確めたい。

先づ此の個別主義的唯名論が英國民の思想史に永く深く根ざせる一面を見るに、既に遠く十三世紀に於て加徒力教會思想の基本哲學たりし普遍主義的實念(在論) (アリストテレス主義) に反抗して、ウィリアム・オッカム、ドンス・スコートス、ロージヤ・ベリコン等が唯名論を提げて立ちたるが、此等の人々は凡て英國人であつた。近世に入りてはフランシス・ベーコン、トーマス・ホッブスに於て之を見、次いでロックによつて新らしく純知識哲學の問題として提出せらるゝや、バークレーによつて發展せしめられ、ヒュームに至つて大成せられて、世界の檜舞臺に乗出すに至り、遂に大哲カントを立たしめるに至つたことは今更茲に喩々を要せぬ。茲には唯だヒュームの體系に一瞥を與へ、それが如何なる意味に於てベンタム思想の基調を爲すかを見るに止める。

周知の如くヒュームの認識論は、認識の成立を唯だ單に個々の感覺の自然的結合のみよりして説き去らんとする所の、個別主義的感覚論である。竊かに内省するに、我等の意識に上るものは唯だ單に個々の知覺(印象とその再現たる觀念)の明滅あるのみであつて、神、自我、外界といふが如き超感覺的實在及び因果法則といふが如き超感覺的妥當性を有する真理——即ち凡そ個物にあらざる普遍、斷續にあらざる永久といふものは意識することを得ない。意識に上らざるものは存在せぬ。而して存在せぬものは、自然主義者ヒュームにとつては、無價值である。かくて俊敏ヒュームは英國唯名論史

に「何等か他のもの」を必要としないであらう（「實體」の否定）。

同様に「凡ての事件はルーズで且つセバレートせるものと思へる」。一事件は他の事件に繼いで起りはするが、吾人は決して兩者の間の結帯を發見することを得ぬ。それらはコンジョイントせるやうには見えるが、決してコンネクトして居らぬのである。従つて「凡ゆる結果はその原因とは異なる事件である」。故に結果は之を原因の中に發見することを得ない。其自身としてのみ考へられたる事物の中には、其事物を越えて何等かの結果を引出す理由を與へ得るものは、毫末も存在せぬ（「因果法則」の否定）。

かくてヒュームは中世思想、デカルト以後の唯理論、及びロック、バークレーの經驗論が壞たんとし、尙能はざりし、形而上學の二大支柱、「實體」と「因果法則」との觀念を葬つて經驗主義を徹底せしめたのである。

然しながらヒュームの全事業は、如何に事物が抽象的個物又は無關係的特殊であるかを證明せんとするに盡きるものではなくして、此の前提の下に、如何にして相互に無縁孤立なる單位の間に、眞實の關係があるかの如き幻影イリュージョンが起り得るか、を示さんとするにあつた。而してヒュームは此の問題に答ふるに習慣に基く信念を以てした。同一性（實體）又は因果法則に含まるゝ「必然性は心の中に存

するものであつて、對象の中に存するものではない。而して「必然性の觀念は觀念の聯合ユニオンの反覆より生ずる。反覆は事物の中に何者をも發見せず又は生起しない。唯だそれより生ずる所の慣習的變トランジション化によつて、心に或影響を與ふるのみである」とヒュームはいふ。かくて永久に恒存し不易の法則に従ふ所の外界即ち宇宙コスモスといふが如きものは消滅した。而して之と共に嚴密なる自然科学も消滅した。外界は混沌である。其處に行はるゝと考へてゐた必然的秩序は實は心の中に存するものなのである。

然らば此の「心」「精神」即ち唯理主義者の「自我」なるものは實在し、其處に存する必然性は果して必然であらうか。否。抑も「自我」なるものは唯理論者によれば吾人の生涯を通じて同一物として恒存しなければならぬ。扱て此の自我なる「觀念」はヒュームに従へば既述の如く、何等かの「印象」より引出されねばならない。然るに凡そ「恒常不易なる印象」は彼にとつては存在せぬ。「苦と快、哀と歡、欲望と感覺等は相繼いで消滅しつゝあり、決して凡てが同時に存在することがない」。故に結局自我の觀念なるものはヒュームにとつては存在せぬ。然らばヒューム自ら「心の中に」「心に於て」などといひ、如何にも外界客體よりの觸發を受容する主體であるかの如く思はしめし用法をも撤廢しなければならぬ。かくて自我とは吾人が「親しく記憶し意識する所の、相關聯せる觀念と印象との繼起」に過ぎない。即ち自我も亦ルーズにセバレートせる知覺の繼起そのものに過ぎないものとなつた。

かくて外界事物の多様な性質と變化とを統一する實體が消滅したると同様に、内界知覺の切れぐなるを整合し之を支持する^{サポースト}と考へられた、中世以來の驕れる自我は潰滅に歸した。而して残る所の窮極最高の實體「神」すらも亦同一の運命に遭ふたのである。

因果法則の必然性といひ、實體の同一性といひ、すべてかゝる幻影は、吾人の「想像が類似せる知覺の系列に添うて、圓滑無礙に進行すること」より生ずる。想像が思惟の中に持込まれると、其は思惟の對象が無くなつた時でさへ尙持續する傾向があり、恰も「權を以て動かされた舟」のやうに、新らしく推されずともその進路を走るものである、とヒュームはいふ。而してかゝる想像の進行を生ずる機會として、彼は接近と類同と因果とを擧げた。然しながら此の三個の聯想律又は觀念聯合の原理は既述の如く慣習に基く信念に過ぎないものであつて、決して絶對的必然性又は普遍的妥當性を有しない。そはヒュームにとつては單に「擬制又は想像的結合原理」に過ぎないものである。

かくの如きヒュームの個別主義、感覺主義、唯名主義の經驗的思惟方法は、彼以前及び以後の英國民大多數の考へ方を學問的に基礎づけたものである。が今は唯だベンタムの思惟方法との關係のみを見るに止める。

三

以上の如きヒュームの個別主義的唯名論の知識哲學に基いて、ハートレーは、聯想心理學を樹立した。而して茲に問題とするベンタムは此の認識論と心理學とを基礎として、徹底したる經驗主義・自然主義の道德哲學、社會哲學、法律哲學、經濟哲學を樹立せんとしたのである。

ベンタムはその道德哲學を説くに當つて、この唯名論・感覺論の實證的方法に反する諸々の形而上學説を打破せんとする。存在するものは唯だルーズにセバレットせる感覺の明滅に過ぎず、而して價値・規範・當爲は唯だこの存在・事實よりのみ引出し得るといふ彼の方法論上の立場よりして、彼は凡ての反對説を「同情及び反感説」なる範疇の下に一括した（「道德及立法原理」一七八九）。「同情及び反感説」とは我々が單に任意に「賞讃し又は非難すること」即ち自己の愛憎其自身を以て直ちに學説の眞理根據と爲すものであつて、他に何等之に對する客觀的標準を求めざるものである。かゝる主觀的肆意説は、「道德感官」、「常識」、「悟性」、「正義の支配」、「事物の適合性」、「自然法」、「理性法」、「正理」、「自然的正義」、「自然的平等」、「善き神」、「眞理」、「選民説」、「反自然」等、凡ゆる十八世紀啓蒙主義の標語を用ゆる思想であるが、ベンタムは凡そ之を三種類に區別する。

かくて外界事物の多様な性質と變化とを統一する實體が消滅したると同様に、内界知覺の切れくゝなるを整合し之を支持する^{サポースト}と考へられた、中世以來の驕れる自我は潰滅に歸した。而して残る所の窮極最高の實體「神」すらも亦同一の運命に遭ふたのである。

因果法則の必然性といひ、實體の同一性といひ、すべてかゝる幻影は、吾人の「想像が類似せる知覺の系列に添うて、圓滑無礙に進行すること」より生ずる。想像が思惟の中に持込まれると、其は思惟の對象が無くなつた時でさへ尙持續する傾向があり、恰も「權を以て動かされた舟」のやうに、新らしく推されずともその進路を走るものである、とヒュームはいふ。而してかゝる想像の進行を生ずる機會として、彼は接近と類同と因果とを擧げた。然しながら此の三個の聯想律又は觀念聯合の原理は既述の如く慣習に基く信念に過ぎないものであつて、決して絶對的必然性又は普遍的妥當性を有しない。そはヒュームにとつては單に「擬制又は想像的結合原理」に過ぎないものである。

かくの如きヒュームの個別主義、感覺主義、唯名主義の經驗的思惟方法は、彼以前及び以後の英國民大多數の考へ方を學問的に基礎づけたものである。が今は唯だベンタムの思惟方法との關係のみを見るに止める。

三

以上の如きヒュームの個別主義的唯名論の知識哲學に基いて、ハートレーは、聯想心理學を樹立した。而して茲に問題とするベンタムは此の認識論と心理學とを基礎として、徹底したる經驗主義・自然主義の道德哲學、社會哲學、法律哲學、經濟哲學を樹立せんとしたのである。

ベンタムはその道德哲學を説くに當つて、この唯名論・感覺論の實證的方法に反する諸々の形而上學説を打破せんとする。存在するものは唯だルーズにセバレットせる感覺の明滅に過ぎず、而して價値・規範・當爲は唯だこの存在・事實よりのみ引出し得るといふ彼の方法論上の立場よりして、彼は凡ての反對説を「同情及び反感説」なる範疇の下に一括した（「道德及立法原理」一七八九）。「同情及び反感説」とは我々が單に任意に「賞讃し又は非難すること」即ち自己の愛憎其自身を以て直ちに學説の眞理根據と爲すものであつて、他に何等之に對する客觀的標準を求めざるものである。かゝる主觀的肆意説は、「道德感官」、「常識」、「悟性」、「正義の支配」、「事物の適合性」、「自然法」、「理性法」、「正理」、「自然的正義」、「自然的平等」、「善き神」、「眞理」、「選民説」、「反自然」等、凡ゆる十八世紀啓蒙主義の標語を用ゆる思想であるが、ベンタムは凡そ之を三種類に區別する。

第一は英國十八世紀に於てホッブズの倫理説に反抗して勃興したる、シャフツベリ、リード、ハッチェソン、スミス等の道德感官説又は道德感情説である。ベンタムによれば此の説は單純に「余は何が善にして何が悪なるかを告げんが爲に作られたるものを有す、而して之を道德官といふ」と宣言し、安んじて事毎に「之は善なり、之は悪なり、何となれば余の道德官が爾かいふが故に」と斷言する獨斷的主觀説である。第二は神學説であつて、之は凡ての事を「神の歡び」に訴ふるものである。然しながらベンタムの經驗主義にとつては、神は我等に語ることも、書く事もせざるが故に、「神の歡び」なるものを理解することを得ず、結局自己自身の歡びを神の歡びに代ふる所の肆意説である。第三は自然法學説であつて、此説の遵奉者は恰も自然法なる眞實の法典が存在するもの、如く考へて、之を立法者の制定法に對立せしめて、事毎に之に上訴せんとするが、ベンタムにとつて見れば、自然法なるものも亦、人々が「自己自身案出したるもの」であり、その「未知の立法者の意志」は結局自己自身の肆意に過ぎざるものである。

ベンタムよりすれば以上三種の説は何れも、方法上ヒュームの所謂「實驗的方法」に反する獨斷的方法に基くものなるが故に排斥すべきものであるが、進んで亦彼は學説の内容上禁慾説に反對する。禁慾説は我々の欲望を否定し又は克服することに善を認める説であるが、かゝる説はベンタムによれ

ば、嘗て「血ある生物に」よつて終始一貫して遵奉せられたこともなければ、又遵奉することの不可能なるものである。「地上に棲むものの十分の一をして之を終始一貫遵奉せしめんか、彼等は一日にして此世を地獄に化し去るべし」とベンタムはいふ。

茲に於てベンタム自身の倫理説の方向は自ら明かである。其方法は先驗主義に反して經驗主義即ち「實驗的方法」であり、其内容は禁慾主義に反して、快樂主義又は功利主義である。

今簡單に之とヒュームの倫理思想との連絡を見る。實證主義者ヒュームにとつては、認識の成立に際して、實體、自我、因果法則及び之等凡てを支持する所の神といふが如き超越的實在又は眞理を認めざるが如く、倫理法則の發見に際しても超經驗的妥當性を有する自然法——それは窮極に於ては神の意志にして、顯はれて宇宙の大法となり、社會の秩序となり、人間に在つては感覺の迷蒙を整正指導する理性の法則たり——といふが如きものを認め得ない。認識の成立を印象のみよりして説き去らんとしたヒュームは、亦道德をも印象より説かんとする。ヒュームにとつて善とは快樂、惡とは苦痛であり、快苦は窮極に於て肉體的機關即ち感官に對する印象に過ぎない。此の點に於てヒュームはホッブズと同じく徹底したる快樂論者である。然るに此の快苦即ち善惡の測定の問題に入るや、彼も亦誤解され易き「道德感官」説を持ち出した。即ちヒュームによれば、或性格と感情、及び之等の顯現と

しての或行爲は、「自然の本源（フライヤリ・コンストラクティヴ・ユニオン）」に從つて、之を觀た丈け思ふた丈けで、或は苦痛を生じ或は快樂を生ずるものであるが、此の「單なる觀察（オヴザベーション）」によつて惹起せらるゝ快苦のみが、かゝる性格及び行爲の善惡を決定する標準である。而してかゝる觀察を爲し善惡を感ずる機關をヒュームは「道德感官（モラル・センス）」と呼んだ。勿論此際ヒュームの所謂道德官は、知覺即ち印象及び觀念とは別に存在する超經驗的形而上學的實體たる「良心」——中世のスコラ哲學及び近世大陸唯理哲學の倫理思想の柱石たりし——といふが如きものに非ずして、自我と同じく唯だ單に「印象と觀念との繼起」に過ぎざるものを意味したのであらうが、現にヒュームと相前後して倫理學界に流行したるシャフツベリー、リード、バットラー等の道德官は明かに形而上學的實體たりしが故に、これと混同せられ易く、又ヒュームすらも屢々これを混同せるが如き形跡あつて徹底しなかつた。

而も此のヒュームの道德官説は複雑である。即ち上述の如く性格と行爲とを觀察してその善惡を決定する道德官の主體即ち觀察者（オヴザバラー）は、行爲者及び被行爲者ではなくして第三者である。是れ善惡批判の妥當性の問題に就いて、ヒュームが主觀主義を回避せんがために建てたる標準である。即ち行爲の善惡を決すべき快苦が、行爲者及び被行爲者のそれなる時は、主觀的にして且つ偶然的（例外的）なるが故に、これを標準に採ることを得ない。故に客觀的、一般的なる標準は、局外に立つて「前後

を顧みる人」即ち第三者の建つるものでなければならぬ。而も若し此の標準がその第三者の自己に感ずる快苦ならば均しく亦主觀的なるが故に、そは行爲者及び被行爲者に生ずべしと第三者が想像又は同情し得る快苦でなければならぬ。第三者の道德官が同情し得る第一・二人者の快苦、是こそヒュームによれば不易一様の客觀的標準である。

扱て此の經驗主義即ち善惡は行爲又は性格の本質にあらずして、その結果生ずる快苦なり——「存在するとは知覺せらるゝことなり」（バークレー）——といふこと、及び善惡批判の標準は行爲者が自律的に立するにあらずして他律的・客觀的なりといふことは、ベンタムの首肯する所であるけれどもその他律的・客觀的標準は、ベンタムの自然科学主義にとつては、尙充分に客觀化せられてゐない。即ちその道德官の思想は既述の如く形而上學的思想と混同せられ、觀察者の思想亦アダム・スミスに發展したるが如く、「胸奥の人」といふが如き、神祕的存在を思はしめる。一切の曖昧迷蒙を一掃せんとするベンタムは、ヒュームの功利主義を徹底的に自然科学化せんと欲した。

扱てベンタムの功利主義倫理學の内容は周知の事實で茲に詳細に説明するを要せぬ。自然主義者ベンタムより觀れば、自然は人類を快樂と苦痛との二君主の下に服従せしめた。人類に何を爲すべきやの當爲を示すものも、人類が何を爲さんと欲するか的事实を決定するものも——換言すれば一方に於

て善惡正邪の倫理的規範も、他方に於て原因結果の自然的説明も、共に此の君主の玉座に存する。快樂と苦痛とは常に人間の行爲、言語、思想の一切を支配する。此の君主の支配を脱せんとする禁慾主義者等の努力も畢竟するに、此の君主の嚴存を確認する用を爲すに過ぎない。此の快を求め苦を避けんとする永久不可抗の感情こそ、立法者や道德學者が、最も良く學ばねばならないことであり、此の二つの動機に一切の事柄を服せしめんとする主義が、ベントムの功利主義なのである。

詳言すれば功利主義とは、一切の行爲を是認し又は否認するに當つて、それが關係者の幸福（ベネフィット）利益、快樂、善、幸福等は凡て同義）を増進するや或は減少するやを、唯一の批判根據とするものである。此の主義こそベントムによれば空虚なる形而上學や神學思想を斥けて、嚴密にヒュームの「實驗方法」に従ふ所の、唯一の客觀的根據に基くものであつて之には何等の證明を要しない。何となればベントムにとりては「凡ての他の事實の基礎として用ひらるゝものは、其自身としては證明せらるる事不可能であり、且つ不必要だからである」。是れ即ち唯理論者デカルトに於いて論證の最初の出發點を爲す所の直觀に對應するものである。「論證の連鎖は何處かにその始まりがなければならぬ」が、ベントムの快苦こそはこの始まりに當る所の本源的出發點である。

進んでベントムは其實證主義を自然科學主義に進め、快樂の品質の相違を徹底的に量化する。「兒

童の弄ぶブッシュビンは崇高なる詩も、其れが人間に與ふる快樂にして同量なる限り平等の價值を有する」。かくて文化價値は徹底的に否定せられた。量化せられたる快樂は計算が可能である。ベントムは、快苦計算の七基礎、強度・持續性・確實性・遠近性・増産力（快樂が更に快樂を生む力）・純粹性・範圍を列擧し、之に尙種々の快苦増減の條件等を配合した。かくてヒュームよりアダム・スミスに發展し來れる英國功利主義倫理學は、方法上、完全に自然科學化せられたのである。一切の品質を分量化し、分量の極小單位を算出し、その數學的計算を可能ならしむる所に、自然科學の理想が實現せられる。ベントムによつて作製せられたる快苦の計算表は、英國通常人の道德生活のパロメーターとなつた。カーライルが功利主義者と呼んで「快苦の計算機」と呼んだ所以は茲に存する。

四

以上は道德哲學に於けるヒュームよりベントムへの發展と應用であるが、次には社會哲學上に於ける發展と應用とを見る。ヒュームにとつては知覺も宇宙一切の事實も、凡ては「ルーズにセバレートせるもの」であつたが、ベントムにとつても社會亦然り。人或は功利主義を以て公衆快樂説と呼び、

單なる個人快樂主義又は利己主義と區別し、ベンタム亦自ら「最大多數」の最大幸福を社會倫理の標語とするけれども、彼の心理的方法は結局個人快樂説を基礎づけるに止まる。

蓋しベンタム自らいふ如く、彼にとつては「社會とは單なる擬制體フィクティブ・エンティティであり、之を構成する個人は恰もその成員メンバーであるかの如く考へらるゝに過ぎないものである」(前掲書三頁)。

従つて「社會の利害とは畢竟するに之を構成する各個人の利益の合計に過ぎない」。故に「各個人の利害を理解する事なしに社會の利害を云々することは空虛である」と、ベンタム自ら斷定する。最大多數の最大幸福は畢竟先づ各個人の幸福を個別的に認識し、之を伶俐に組合はせることによつて到達し得るものである。故にベンタムの「最大多數」は一見大なる社會的理想を建て、燃ゆる社會的情熱を盛れるかに見え、又實際此の標識を以て一方貴族の封建的支配を仆し、他方彼の心胸の人道主義的救済を實現せんとしたものであるが、そは何等の新社會規範を生んだものではない。各個人が利己愛と特殊意志とを捨て、全體の善と意志とに服従するといふが如き普遍主義は、ベンタムの個別主義的感覚論の到底考へ得ざることである。彼自らいふ如く各個人の利害を度外視して社會の利害を云云するは冗言である。同様にその「最大多數」は決して「社會」と「社會的規範」を生み出すものではない。一切思惟の基準は「個人」と「個人の快苦」とである。此點に於てベンタムの「最大多數」は

尙スペンサーの「社會有機體」の如し。

スペンサーの有機體説は嘗ては劃時代的な發明なるかの如く考へられ、十八世紀の個人の地位に代るべき「社會」の發見なるかの如く持てはやされたものであるが、今仔細に之を分析するに、この「有機體」は漸次その統一性と質礙性とを失ひて、後には唯だベンタムに於けると同じく、無援孤立にして利己的打算に耽る個人の集合を殘すに過ぎないものとなる。成程スペンサーは社會を有機體と定義し、財貨の循環を司る上り下りの列車は動脈靜脈に當り、貨幣は血球、電信線は神經に當るといふ。又政治社會は背推動物の如く、其政府は腦背髓神經組織であり、議會は神經集團であり、其他の社會的機關は内臟神經組織に當るといふ。扱て有機體思想は筆者が諸他の拙文に述べたるが如く、具體的普遍思想であつて、個物たる諸機關は夫々獨特固有の個性(具體性)を發揮しながらも個別主義的分裂に陥ららずして、相倚り相俟つて全體の統一(普遍性)を築き上げる、と同時に、全體はその普遍性・統一性を主張しながらも專制的包括に終ららずして、尙部分の複雑多様な個性の價値と生命とを維持せんとする。具體性が増せば増すほど普遍性が増す(其逆も眞なり)。是れ形式論理學の外延内包の包攝關係や自然科學に於ける類例の分類關係に於ける抽象的普遍思想とは異なる思想である。後者に於ては個物の具體性を抽象し去るにあらざれば普遍性を擴大することを得ない。然るに今スペンサ

「はその「綜合哲學」の他の部門が示すやうに、認識論に於てはヒュームの傳統を曳く個別主義的唯名論者たり、感覺論・現象論不可知論者たり、而して形式論理學者且つ自然科学者たるものであつてその普遍思想は結局抽象的普遍思想たるに止まる。況んや之を以て超個人的實體たる有機體としての社會を基礎づけ得る筈がない。加之、スペンサーはベンタムの個人主義・自由主義・民主主義の影響の下に立つ自由黨の論客であつて、その著「個人對國家」(一八八四)は、漸くコレクティヴィズムに傾かんとする英國の時代思潮を、再び個人自由主義に引戻さんと試みたる時事評論である。宜なるかなスペンサーはその右手に築きたる有機體を左手によつて打壞たんとした。

即ち社會有機體は之を抽象的普遍の一面より見れば、各個人その全體人としての獨立と完成とを失ひ、一部分一機關となつて、全體の統一に吸收せられ終るものである。人は脈管となり血球となり神經となり終る。是れスペンサーの個人主義思想の到底許さざる所なるを以て、先づ彼は社會有機體の統一性を成るべく稀薄なるものとして、個人の姿を明確に浮き立たせんとする。曰く、社會は分化したる實體的な統一體ではなくして、「分化せざる膠質體であつて、個人はその中に散在する個體である」。是れリッチーもいふが如く霧の中に蠢動するジョン・ブルを象徴するものであらう。「諸部分が相倚つて形成する全體は離索的である」。「社會は感覺中樞を有せず」。かくて一度は社會は少くも背

推動物にまで引上げられたが、今やそれは動物以下に引下げられる。「高等なる有機體、例へば動物の如きは他の動物と闘争する必要上、神経系統が高度に發達し且つ集中することを要するけれども、社會有機體に於てはかかる統制組織は、軍事型社會にあつては必要であるが、産業型にあつては不必要である。最高の社會有機體は高度に發達したる扶養制度又は産業制度に薄弱なる統制々度が附帶せるものである」。剛健なる胃を有する臍臟たる頭腦である。かくて政府は腦背髓神經に當るとは云へ眠れる又は醉へる動物のその如く單に「消極的統制」を司るに止まり、議會は神經集團なりとは云へ、單に「諸階級の利害を平均するものに」過ぎず、社會亦「各個人が個々單獨に自己の欲望満足を爲す活動の集合したる結果」に過ぎざること、恰も個人の「頭腦が生諸利害を平均する」に止まるが如し。個人は社會の中に在つて安全地帯たる「私的領域」に孤立して、夫々自己の自由即ち「制限干涉よりの解放」を主張すべきものなりといふ。かくてスペンサーの社會有機體に社會的統一と社會的規範なく、それは單にルーズにセバレットせる個々人の集合に過ぎざること、ベンタムの「最大多數」に同じ。是れ兩者共にヒュームによつて代表せらるる英國個別主義的唯名論をその基本的思惟方法とせる結果である。

五

ベンタムの法律哲學はかゝる社會哲學に基礎を置くものである。先づその法源に就いては徹底したる實證主義であつて、形而上學的なる自然法學說の殘滓を一切勦滅せんとする。自然法なるものがベンタムによつて漂渺捉ふることを得ざる雲の如きものであるにも拘らず、人々之に明確なる法典があるかの如くに考へ、「未知の立法者」に代ふるに、自己の意志を以てせる專恣を非難せしことは先に述べたが、今亦ベンタムは自然法の系たる自然權を否認する。北米合衆國の獨立や佛蘭西革命に於いて宣言せられたる「人權」の如きは「無政府的誤謬」であり、「混亂と愚劣とのホッヂ・ポッヂ」である。ベンタムにとつては積極的制定法の外に何等法なるもの存せず、國家の賦與する法定權の外に何等の權利は存在せぬ。「正當に權利と呼ぶべきものは、正當に法と呼ぶべきものの創造物である。眞實の法のみが眞實の權利を生む」(「立法論」一八〇二)。私有財産權はロックにあつては自然權であつたが、ベンタムはかゝるものを認めることを得ない。「凡ての私有財産權は法律によつて作らるべきものである」。「自然状態に於ける私有の事實は認めれども、そは一筋の細絲スレッフの如く、社會状態に於ける私有の意義は太繩タイプの如し」。「私有財産權と制定法とは全く同時に生れて同時に死す」とベンタムはい

ふ。かくて彼はホッブスと同じく法源上の國家主義者・現實主義者であつて、飽くまでも無政府主義的・革命的時代思潮に反對する。

かくの如く形而上學的なる自然法及び自然權を否定するのみならず、亦一切の主觀的、肆意的なる立法を嫌ひて、ベンタムは英國民の歴史的遺産たる「判決令」「慣習法」をも排斥する。「判事の作る法律」は主觀的解釋を許すのみならず、多くの擬制や難解の論法を用ひて、人民壓制の要具に用ひられる。故にベンタムは客觀的にして明確簡決なる制定法を主張する。

茲に彼の啓蒙的個人主義と法律上の議會主義と政治的民主主義とが結びついた。即ち十八世紀末まで英國の社會に階級支配を行ひし地主貴族出身の爲政者は、民衆の智慧を優超したる智能を有する啓蒙的賢人なりと自任し、又超個人的實體たる社會の代表者なるかの如く考へて、人民の保護干渉を事としてゐたが、ベンタムの心理主義より見れば爲政者も快苦の計算を爲す普通の一動物に過ぎず、人はその所屬階級の如何を問はず「自己の利益を最も良く知れる啓蒙的利己主義者」なるが故に、「何人も一人として計算」せらるべく、何人も二人以上の發言投票權を以て他人に代はることを得ない。又ヒュームにとつて凡てはルーズにセバレットせるものであり、ベンタムにとつては社會は無援孤立の個々人の集合に過ぎず、即ち社會なるもの無しと云ひ得るが如く、亦「公共」(パブリック)なるもの

論理上ベンタムには存在せぬ。超個人的人格なる社會なき處その公共の性質を帯びる代表者もなし。政府の施設も畢竟「特定の一人又は數人の個人の爲したる行爲の一種」に過ぎない。況んや彼等自稱代表者は獨占ソニスター・イン・レストと特權とを樂しむ壓制階級であり、君主は「コラプター・ゼネラル」である。所謂代表者は必ず腐敗に陥る。然るに民主主義に於ては人民全體が人民全體を腐敗することを得ざるが故に迥に專制政治に勝るのである。何人も一人一票の投票權を以て平等に政治に參與するといふ民主主義はベンタムの思惟方法の根源より湧き出づる自然の結論である。而して此民主思想は一八三二年の選舉權擴張に論理的根據を與へたのである。

而して又茲にベンタムの謂ふ權利とは、ルーズにセバレットせる個々人の排他的獨占權であつて、社會の權利ではない。明確判然と他人と對立し、他人より區別せられ、唯我獨尊せる個人が、他人の干與を排して唯だ一人享樂する所の公認せられたる力としての、ローマ法的權利であつて、他人又は全體との關係に於て享樂するゲルマン法的權利でもなければ、「大きく描かれたる自我」たる所の社會構成に參與せんがためのギリシア的權利でもない。ベンタムの權利は飽くまでもその個別主義的唯名論の思惟方法の上に組立てられたる個別的・孤立的權利である。

かくてベンタムの視界の蔽ふ所は全部個人的私法的の世界である。然もその法の支配範圍を極小圏

内に限らんとする。宗教の世界なきベンタムにとつては人生觀の窮極目標即ち倫理の規範は最大多數の最大幸福であり、爲政者が之を實現すべき唯一の手段は議會の立法であり、國家の法律が權利の唯一淵源であり乍ら、ベンタムは法の支配を最小限度に限定せんとする。「道德は人の一身の利益となる一切の行爲を包括し社會の利益となる一切の事を爲すべく命ずる。然るに立法が命ずべき事柄に非ずして而も社會の利益となる事柄は無限にあり。逆にいへば道德が禁止するも法が禁止すべからざる有害なる事柄も多し。一言にしていへば立法は道德と同一の中心を有するも同一の圓周を有せず」とベンタムはいふ。蓋しベンタムの實證主義よりすれば、法の唯一の本質は強制力即ち「國家の刑罰的實力に基いて遺法者を處罰し得る能力」にあり、決して親權的乃至は文化的本質を有しないからである。

否、法の本質が強制力に存するが故に法は其自身害惡である。何となれば強制は苦痛を伴ひ苦痛は惡なるが故に、他の事情均しき限り、強制は其者としては惡だからである。唯だ法は「必要」惡である。何となれば法の強制力なき所ホッブスのいふ如く各人相互に權利を侵害し合ふが故に、法の強制は止むを得ず、且つ之に伴ふ惡は、その保護より受くる利益よりも小だからである。然しながら萬人鬭争を恐れたるホッブスの時代よりも、法の「必要」に與へらるゝ強調は弱くなつて、むしろ「害惡」の方面に重點が置かれる。加之、法を強制する「凡ての政府も其自身に於ては一の大なる害惡であ

る」。かくてベントムは法と政府との支配圏を極小範圍に限定して、個人の自由範圍を極大にまで擴張せんとする。かくて功利主義と個人自由主義とが結びついた。

同一の自由放任論は亦ベントムの基本的思惟方法よりも引出し得る。ベントムの個別主義的感覚論によれば、一切の認識乃至價值判斷は、心理上の事實であり、心理上の事實は、必然的に各個人胸内の現象であり、従つて各人は自己の利益の最良の判斷者即ち蒙を啓きたる利己主義者なるが故に、爲政者の如き他の個人や政府の如き他人の集團の判斷を俟つを要せぬ。従つて自由放任主義はベントムの心理主義の必然的結論である。

これが經濟思想に連結せらるゝ點は後に譲つて先づ法律上の自由放任論を見る。ベントムの功利主義に基けば、立法の目的は勿論國民の幸福を計るにあり、その幸福は彼によれば「生計」「豊富」「平等」「安固」の四種に分れる。然るに、「生計」の如き生の基本的事實は敢て立法を以て指導せずとも、一人として之を等閑に付するものはない。何となれば自然主義者ベントムによれば、自然は人間に與ふるに充分の生活慾と精力とを以てしたるが故に、法が考へられたる以前に、既に法が與ふることを得る所の一切の善を、この欲望とその充足による享樂とが爲し遂げた。凡そ財貨を欲求することは死にも均しい苦痛を伴ふものなるが故に、そは必然的に人の勞働を激勵し勇氣を鼓舞し未來を洞見すべき

思慮を惹起し人の能力を開發する。而して一度び此の欲望が充足せらるゝや之に伴ふ快樂は、多くの障礙を克服して自然の目的を達成したる人々にとつては、無限の報償となる。かくの如く人間の生理的本能が充分に強力なる以上、政治上特に「生計」を指導せんがために法律を制定するが如きは全く無用の業である。生計に於て然り、況んや「豊富」をや。然らば「平等」は如何。

茲にベントムのいふ平等とは財産上の「平等」を意味するが故に、此點よりして彼の經濟思想との連絡を見る。

六

ベントムは曰く、「若し安全と平等とが衝突する時は、一瞬の猶豫もなく、平等は道を譲らざるべからず」と。此の安全主義は一は法律秩序を自明の理とする法律家の本能より來る——「かの恩惠的天才は『安固』である。立法は現行分配制度を維持し行かざるべからず。そは正に正義の名に於て立法の第一義務として認められざるべからざるものである」。若し財産の平等を圖らんとする明白なる目的を以て私有財産が侵害せらるゝが如き事あらんか、其齎らす所の害惡たるや到底回復すべからざ

るものあるべし。何等の安全なく、勤勉も餘裕もなく、社會は再び原始野蠻状態に歸るの外なかるべし」とベンタムはいふ。

然しながらより多くそは經濟上の個人自由主義より來る。即ちベンタムの觀るが如き啓蒙的利己主義者は、共產制の下に於ては、その利害關係を有する凡てのものを享樂し能はざるが故に常に不満と失望とに燃え、不斷の軋轢を生ずるのみならず、何人も進んで他人の爲に改良修繕の勞費を負擔する者なかるべきを以て、共有財産は非常なる價値の減少を來すべく、且つ強者は如何なる制度に於ても專制支配を爲すが故に不平等は消滅しないからである。又假令現在財産が平等に分配せられるとも、後に至つて分配すべき物が無くなる時點に達するを以て共有制度は瓦解するであらうし、又勤勉者の財産が懶怠者の財産よりも多からざるときは勤勉心を絶滅し、個人活動を萎縮せしめ、遂には一切の幸福を一掃することになるであらう、とベンタムはいふ。かくて立法を以て平等を作り出さんとするが如きは一時的には社會秩序の紊亂を來すのみならず、永久的にも決して幸福にあらざるが故に、法は平等よりもむしろ「安固」を目的としなければならぬ。法の守るべき平等は高々現在分配制度中に於ける平等に止まる。

之に反して「安固」はベンタムにとつては人生の一切の基礎であり、生計も餘裕も幸福も凡てはこ

れに基くものである。従つてベンタムは自然法説に反對して、目的法説を建て、而して法の目的に人民の生計、豊富、平等の保護等如何にも文化主義的色調を加味するか如く見えるけれども、結局保安一ヶ條を目的とする消極的放任主義に後戻りするものである。かくて結局十八世紀末に新興し來れる資本家階級の企業的自由と私有財産制度とを「安固」といふ概念よりして擁護することになつた。之をロック又はスミスの如き語調を以て説いて曰く「労働者に對する安固！ 労働の成果に對する安固！ これを法の利益であり、しかも測るべからざる利益である」と。かく労働者と労働の果實とを保護するといふ間接方法によつて逆戻りして生計をも保護することとなる。然しながら茲にベンタムの謂ふ労働者とは必ずしも無産労働者を意味するに非ずして、企業家乃至は資本家を意味することは、生産要素乃至は資本の私有を法によつて保護すべきことを力調することに顧みて確かである。即ちベンタムによれば、人は労働の果實のみならず、かゝる果實の收得を期待せしむる財貨をも私有獨占しなければならぬ。「私有財産は期待の基礎である」。故に法は労働（企業）の成果のみならず、かゝる成果の獨占を期待せしめ得る關係即ち私有財産をも保護しなければならぬ。かくてロック及スミスが自然権として認めたる私有財産を、ベンタムは功利主義乃至は個人自由主義の立場より確立せんと試みたのである。自然権學説は危険思想を胚胎し、現に佛蘭西革命をこの形而上學思想の爆發した

るものとして恐れたる保守的英國民に、ベンタムは甚だ消化し易き思惟方法を以て革命と同一の成果を齎したのである。自然權説と功利説とは韻文と散文との相違こそあれ、その目的に於ては同一であり、發展の一路を辿るものである。

かくてベンタムは私有財産制度の系を爲す所の契約の自由を主張して、土地圍込禁止法、土地處分制限法、乃至スミスすら擁護せんとせる高利禁止法等の封建的又は國家の父權的傳統政策に反對し、又契約の一種として（勞働も亦財産の一種と看做さる）勞働契約の自由をも主張して、勞働者の有利なる取引のために、徒弟法、賃銀調定法、移住制限法の如き、國家主義的法律の撤廢を叫んだ。

但し茲にベンタムは屢々勞働者といふも、それは勞働といふ「財産の一種」を以て取引する勞働者を指し、「凡ての取引が利益を意味する」といふ經濟的原則に基いて、之に對する妨害を撤廢せんとするにあつて、決して勞働者階級に特別の保護を與へ、又は一般人民の生存權を認めんとするのではない。個人の生存は聰明なる利己主義者たる各個人の自由と責任とに放任すべきである。否ベンタムの個人快樂主義よりすれば、自己の無思慮よりして苦痛即ち貧困の状態にあることは、各個人の自業自得なるのみならず罪惡の一種である。社會は浪費者を警戒する教訓として貧民に復讐を加ふるも可なりとベンタムはいふ。蓋し彼の個人主義思想よりすれば法によつて生存權を保護する時は勤勉者に課税し

て懶怠者・浪費者を助勢する不公平を來たし、又自主自立の精神を消滅せしめるからである。かくてベンタムは舊來の父權主義的救貧法に反對して、老幼者の外には僅かに絶對的窮乏に陥れる者を超えて不必要に救助の手を延ばすべからず、而もその財源の爲に一般人民の資本を減少してはならないが故に、富者をして救助せしむべしといふ。かくて社會的全體乃至は國家は、其中に生存する個人の生活に對して何等の責任を帯びるものにあらずといふ當時の時代思潮に裏背を與へるものである。否、ベンタムにとつては「社會」も「公共」も存在せぬ。唯だ自己の利害の打算に聰明なる利己主義者が存在する計りである。而してこれは結局最大多數の最大幸福となるが故に、全體のためにとつても喜ぶべきことである。而して此の全部の思想の分野をベンタムの個別主義的唯名論なる思惟方法が體系づけてゐることを見た。

七

ベンタムの社會思想はミルの「自由論」を經、スマイルスの「自助論」に凝つて、ウキクトリア王朝時代の通俗倫理の經典となつた。資本主義に結びついた個人自由主義に戦はんが爲に立つた階級闘

争的の社會主義運動も、いつの間にか自由主義的な職工組合運動と消費組合運動とに落ちついた。組合の幹部の中には優に大保險會社の社長たり、大商會社の支配人たり得るが如き人物をすら産出した。自主、自助、自由、自治——そは彼等の倫理的^{エトリス}情熱を灼やすモットーである。カーライル、コーリッヂ、ソウシー、サッドラー、シャフツベリー等のトーリーの社會思想と、普遍主義的實在論との雰圍氣の中に生れ出でたる工場法運動が成功して、社會的立法の條項が増加し、國有公營の網が密に張られて、いよ／＼集産主義の時代が來たといつても、尙ダイシー教授は此の思想がペンタムより多くを藉れる一面を強調する。又ウエップ氏の描いた市會議員は一切の國有市有の機關を利用し、市營圖書館にて鐵道國有の演說草稿を執筆しながらも、尙社會主義者かと問はれた時には「ノー、サー。セルフ・ヘルプ、サー。インディヴィデュアル・ヘルプ、サー」と答へた。グリーンが自由主義をして消極的個人主義より積極的全體主義へ轉回せしめんがために、舊自由主義の哲學たるヒュームの個別主義的唯名論を覆さんとしたる時には、アリストトレリス式の實在論と神學思想とを復興せざるを得ないほど、ペンタミズムの體系は強い根を張つてゐた。グリーンよりブラッドレーへ、ブラッドレーよりボザンケへ、普遍主義的實在論の形而上學が發展してヘーゲル的となり、同時にその國家思想も漸く獨逸式全包括的國家主義となるや、ホップハウス、ラスキー等の政治學者は立つて再び舊個人

自由主義へ引戻さんとし、メイトランド、フィッギス等の社會學者はゲルマン法的乃至は英國中世的の社會構造、即ち部分社會の獨立自由と聯合とを唱へ、續いてフェビアン協會の國家社會主義に傾きたるペンテイ、オレージ、コール等のギルド社會主義者は、ペンタム流の個人自由主義とメイトランド流の部分社會の多元的聯合主義とを唱へて、新社會構造の理想を示した。

このペンタム以後の英國社會思想史は既に我國に治ねく紹介せられてをり、筆者も亦諸他の拙文に於て叙述した。茲には唯だ英國純知識哲學史の一頂點たるヒュームと社會思想史の一頂點たるペンタムとの連絡を見、尙これがコール、マクイヴァー等の新社會思想の建設に對しても一礎石を與へんとせることを暗示すれば足りる。かくて英國は今も亦遅々として保守的・有機的・歴史的發展の道を歩まんとしつゝある。筆者は個別主義的唯名論なる基本的思维方法が如何に深く英國國民の歴史的・思想生活に根ざせるかに打たるゝものであり、我國の識者にして外國の思想を理解せんとするや、如何にその歴史的・地盤を顧みることの重大なるかを筆者と共に感得するの士を得ば、此一文にとつて望外の幸甚とする所である。(一九二八—一五、千本濱にて)

II ジョン・スチュアート・ミルの出發點

偉大なる父の子は墮落するといふ通説はミル (John Stuart Mill, 1806-78) の場合には妥當せぬ。然し良き母の子にあらざれば天才となり得ないといふ通説は彼の場合に妥當するのではなからうか。彼はルウソーに反して、類稀なる父 (James Mill, 1773-1836) を持った。ルウソーの父は一日の職が終ると其子と膝つき合はせて小説に読み耽り、昂奮の餘り屢々夜の明けるのを知らないといふ遣り方であつたが、ミルの父は其子が三歳に至るや既に希臘語を教へ始め、八歳に達して拉典語に手を出す頃には、既に多くの古典——ヘロドトス、クセノフオン、ディオゲネス・レアティウス、ルーシアン、イソクラテース、プラトオ——を讀ませてゐた。八歳から十二歳迄の間にはミルは既に多くの拉典書——ヴァーギル、エーネイド、ホレーヌ、フェドルス、リヴェイ、サルスト、オウイッド、テレンス、ルクレティウス、キケロ——を讀破した。又此頃既に西洋歴史を一通り卒業してゐる。例へばロバートソン、ヒューム、ギボン、フック、ロラン、ブルタアク、バアネット等を非常なる興味を以て讀破し、特に被壓制者が壓制者に對する反抗、及この反抗を指導した英雄の行爲に熱い血を湧かせた。十

五六歳の頃佛蘭西革命史を讀む頃は、既にデモクラシイの戰士を以て任じ、やがては英國々民大會に於てジロンド黨員として活躍せんとする少年らしき抱負を懷いた。此の一種の社會的正義に灼ゆる熱情はミルの一生を通じて冷えず、後に至つて彼の習得した枯淡なる科學的・功利的頭腦を惱めたものであつた。幼き愛兒を棄て、出奔したルウソーの父と異つて、ミルの父は其子を小學校へもやらずに萬般の教育を一切自分の手で授けた。數學、自然科學、詩學、論理學、それから經濟學。經濟學は一八一九年ミル十三歳の時、恰も其頃出版せられたリカルドを讀ませられ、而も此書は初學者には適せぬといふので、父は子を毎日散歩に連れ出し、途上一々口述して教へ込み、その報告を提出させて、教科書風な「エレメンツ」を作り上げた。次にはスミスを讀ませ、リカルドを以てスミスを訂正せしめるといふ困難な、「父にとつてさへ荆である道」を歩ませた。然しその教授方法は成功して、ミルをしてその同輩より四分の一世紀も早く學界に乘出さしめ、經濟學と論理學との大學者たらしめたのであつた。

ミルの宗教々育は氣の毒であつた。ゲーテにせよカーライルにせよ、多くの天才は敬虔なる母の熱き宗教心によつて育まれたが、憐れなるミルは母の愛情に浴さなかつたのみならず——自叙傳には母に關しては一語も書かれてゐない——その父は實に宗教の敵であつた。即ち父ミルは蘇國プレスビテ

リアン派の信條で教育せられたにも拘らず、夙に天啓宗教を排斥したのみならず、バットラーの「アナロジー」を読んでからは、自然神教をも疑ふに至つた。世界の創造者を神に求むることは獨り彼の自然科学的宇宙觀と衝突するのみならず、特に宗教は道德上の最大兇敵であるといふ。蓋し僧侶のいふ神は一方に於てはこの世を禍惡に充たさせ、あの世に地獄を設けて、人類が永劫の責苦に逢ふべき運命を荷はせながら、他方僧侶は其神を以て彼等自身の最善の概念と一致せしめ、人類をしてこの神に奉仕せしむべく、諸々の信條、禮典、献身的感情等、人類の福祉とは何の關係もない架空的美徳を強要して、僧侶自ら人類の思想行爲を専制支配せんとする。この肆意的惡徳と專制的支配と思想上の懶惰とに對して、父ミルは經驗的道德と自由と理性の獨立とを叫び、ルクレティウスと同じく宗教其者を憎んだ。従つて子ミルに神話や聖書や教義問答を教へる代りに早くより教會史を讀ませた。かくてミルは近代の宗教を古代の諸宗教を見ると同じく自己に無關係のものとして看、「英國人が自己の信ぜざることを信ずるは、ヘロドトスの歴史で讀んだ古代の人々が自己の信ぜざることを信じてゐた事以上に不思議な事」と思つた。従つてミルは英國に於ては甚だ珍しい例外、即ち宗教的信仰を途中で棄去つた人間ではなくして、初めからそれを全然懷抱した事のない人間であつた。後に至つてミルがペンタムのフイリップ・ピーチャムなる匿名の下に書いた、「自然的宗教が人類の世俗的幸福に與ふる

影響の解剖」に賛意を表し、他方自己の思想上の煩悶よりしてカーライルやコールリッチを學ばんと腕きながら、如何にしても之を攝取し得なかつた原因の一つが茲に伏在するのであらう。

ミルの宗教教育はかく消極的なものであつたが、その道德教育は積極的な効果を收めた。父ミルは當時普通の人々と異つて、道德を宗教より截然と切り放し、希臘哲學者の如き考へ方をしてゐたのでミルの教育にもクセノフォンのソクラテース追憶記を用ひ、所謂「ハーキュリーズの選擇」を通じて聖哲の崇高なる人格を深くミルの心情に焼きつけた。續いてミルはプラトンを讀み、益々深く「ソクラテース學徒」の高遠な道德の標準を尊敬するに至つた。正義・節制・誠實・忍耐・苦痛特に勞働に敢然として當る徳・公共心・人をその功績に従つて、物をその内的效用に従つて評價する徳・放肆なる安易と懈怠とに反する努力の生活が、その標準であつた。父自身の性格乃至人生觀より受けたる影響も略々同一の傾向を有する。ミルの記述する所によれば父の人生觀はストアック又はエピキュリアン又は古代シニク的で、その唱道したる學説は快樂主義功利主義であつたにも不拘、自己の人生觀としては快樂に價値を認めず、人生大多數の失敗は快樂を過重視するにあると考へ、寧ろ希臘道德哲學の骨子たる節制中庸の徳をミルに教へ込まんとした。同様に假令享樂の價値を認める場合に於ても希臘的で、智的享樂を一切諸他の享樂の上に置き、特に激情、過度等の語を蔑んだ。唯だ道德問題は動機

の問題にあらずして結果の問題とする結果論は、他の近代功利主義者と同じく父ミルにも深く滲み込んで居て、良心や義務の感情そのものより出でたる行爲でも、その行爲の結果が悪ならば恰も意識的の悪行爲と同様に之を非難した。之も亦子ミルをその一生を通じて支配したる態度であつた。

以上の我々歐洲の文明史研究に志す者にとつて羨望に絶えざる程の、古典、歴史、宗教思想、倫理學等の素養に法律哲學が加はる。即ち一八二一年(ミル十五歳)から二二年に互る冬にミルはジョン・オースチンに就て羅馬法の勉強を始めた。之は父が彼を法律家に仕立てやうと考へてゐたのみならず、亦一般教養の重大なる一部門と考へてゐたからである。かくてミルはオースチンに就いてハイネツキウスの「インステイチユート」、オースチン自身の「ローマン・アンティクイティーズ」及「バンデクテン」を読み、尙ベントムを立たしめたる所の斯のブラックストーンの「コンメンタリーズ」を読んだ。特に父は此等の研究に必要な随伴物として、デュモンが佛譯したるベントムの「トレイテ・ド・レヂスラーション」をミルに渡した。この偶然がミルの生涯と學問の發展に抜くべからざる礎石を與へた。

ミルがベントムより受けたる最大の影響は後者の感覺論的實證主義である。十八世紀の英國に尙漂渺として残つてゐた形而上學的思想の殘滓、例へば「自然法」「正しき理性」「道德官」「自然的正義」

等に訴ふる道德的・社會的思想は實は肆意的・主觀的感情を他人に強要せんとする獨斷説であつて專制主義の假面であるが、此の假面を徹底的に引剝いたベントムの功利主義思想はミルにとつて客觀的・科學的であつて、諸々の行爲をプラトリーの論理學の分類乃至は植物學に於ける分類の如く精密に分類して、之に功利の原理を適用したるものであり、特に此の方法が犯罪と刑罰との分類に應用せられたのは獨り智的啓蒙に役立つのみならず、人事の實踐的改良の前途を拓くものと感ぜられた。茲にベントムの功利の原理は今迄のミルの斷片的な思想に統一を與へ、「余は今や獨立の意見を有す、一の信條一の教義一の哲學を有す」と絶叫せしめ、その祖述と宣傳とを以てミルの一生の目的と爲さしめるに至つたのである。

ミルがベントムより受けたる最大の刺戟は如上の方法論的立場であるが、此立場は亦父の指導の下に研究した分析心理學によつて裏書せられた。此部門に於てはハートレー (David Hartley, ca. 1705-67) の「オブザヴェションズ・オン・マン」及之を祖述する父ミルの「アナリシス・オブ・ザ・マインド」がミルの傾向を決定する。彼自身もいふ如くハートレーの書はベントムの印象と頗る類似せる感銘を與へ、「これこそ眞の分析だ」と思はしめた。蓋し經驗的なる觀念聯合の方法は亦ベントムの法律哲學の基礎を爲すものだからである。ハートレーに比ぶればロックは尙不十分であり、コンデイヤックは

單に言葉の上だけの一般論に過ぎぬとミルはいふ。

此のハートレーの立場を固めるものとしてミルは尙バークレー、ヒューム、リード、デュガルド、スチュアート、ブラウン等を読んだが、就中ヒュームの認識論は觀念聯合主義と實證主義に窮極の根據を與ふるものである。

蓋しハートレーの心理學は窮極に於てヒュームの感覺論的個別主義を基礎とするものであつて、認識の成立を個々別々の感覺の集合より説く。而して此の感覺以外に何等認識の成立條件を認めぬ結果、如上の感覺の集合は自然的集合であつて、高々類似せるもの(類同律)、接近せるもの(接近律)及び屢々前後に連續するもの(因果律)が、習慣上結びつくが如く思へるといふに過ぎぬ。そこに普遍性と必然性がない。凡ての事件は切れ／＼で無關係である。

ベンタムの倫理學説についても同様のことがいひ得られる。存在するものは個々別々の個人であつて、その個人の心意は亦個々別々の感覺の生滅に過ぎず、その感覺の中生を促進するもの即ち快即ち善であつて、最大快樂を享受することが人生窮極の目的となる。自然科學的社會思想に於ても個別主義・多元主義で存在するものは唯個々別々の人々に過ぎず、従つて個々人の快樂の最大總計即ち最大多數の最大幸福が社會的理想となる。之は多數決によつて見出さるべきものであつて、優れたる一人

乃至は選ばれたる個人の主張を許さぬものである。唯歴史上ベンタムの最大多數とは地主、貴族に對抗する新商工階級を意味した。

従つて其法律思想に於ても權利とは個人の排他獨占的權利を意味する。各個人相寄り相俟つて全體を築き上ぐべき機能の權利ではない。ベンタムのいふ權利はホッブスの如く國家が與へるものであつてロックの言ふが如き自然權ではないが、然し其國定の權利はホッブスの如く主權者が肆意的に與奪するものではなくして、最大多數の利益のある所必然的に與へざるべからざるものであり、權源論上に於ける目的主義であり功利主義である。従つてベンタムのいふ個人は自己の利益が多數人の利益に合致する際には當然權利を得、排他獨占的に自由に之を享樂することを得る。

かく主張することによつて、十八世紀に於ける地主貴族の階級支配即ち彼等の利益獨占を打破せんとしたのであるが、其結果は一人一票の平等關係に於て各人が力の及ぶ限り亦獨占的權利を獲得し、之を自由に行使して自己の快樂を追及することとなつた。而してベンタムの如き心理學的人生觀に依れば、自己の快樂を最も善く知る者は自己なるが故に、他人の保護又は干渉を要せず、國家又は社會は各人の個人的行爲を自由に放任すべきものである。世界は各個人が自由競争によつて快樂追求の輪贏を争ふべき舞臺である。

この個人主義、功利主義、自由主義を經濟生活に應用すれば其儘リカルドの經濟論となる。リカルドの思想によれば、經濟生活は神又は君主への奉仕の爲に營むものではなくして、全く各個人が自己の經濟的快樂を追求せんが爲のものである。従つて教會や國家の干渉を排して、自由競争に基いて各人自己の利益を追求すべきものである。其結果は必然的の自然現象として地主は地代を得、資本家は利潤を得、労働者は賃銀を得る。此の自然科学的經濟生活觀はベンタムの自然科学的的人生觀と其方法に於て全く均しい。唯人口の増加、文化の發展と共に利潤と賃銀とは些したる増加を見ないが、獨り地代のみは、耕境の下降従つて穀價の騰貴と歩調を共にして益々騰貴する。従つて社會の進歩によつて利益を受くる者は獨り地主のみである。然るに尙此上に英國に於ては穀法によつて小麥に輸入關稅をかけ、穀價と地代との自然的騰貴の上に尙人爲的騰貴をも謀んでゐる。故に地主は社會の敵である。ベンタムは法理上政治上、地主貴族の階級利益を打破せんと試みたが、リカルドは經濟論より出發して同一の歸着點に達した。貿易は最大多數の最大幸福の爲に自由でなければならぬ。國內の經濟生活が自由競争によらざるべからざるのみならず、國際經濟交通も全然自由に放任しなければならぬ。世界は聰明なる利己主義者、「ホモ・エコノミクス」なるアトムの自由に競争すべき舞臺である。

マルサスの人口論はベンタム・リカルド思想と統一的一體を爲す。個人をばゴッドウキンの如く神學的に觀れば、個人は食慾に次いで性慾の衝動の下に動くものである。然るに前者を満足すべき食料は算術級數的にしか増加せざるに反して、後者の結果たる人口は幾何級數的に躍進する結果、食なき人々を生じ、是等は困窮又は罪惡に陥つて自然的に人口増加が制限せられる。此自然的制限の外に尙人爲的に所謂「道德的制限」を行ふべきものであるが、之は中々困難である爲に世に困窮と罪惡とが絶えないのである。

以上の如くハートレーの「形而上學」を基礎學とし、その上にベンタムの倫理法律政治思想とリカルドの經濟學とマルサスの人口論とを築き上げて、茲にミルの社會正義の理想を満足すべき體系が完成する。

ハートレーの形而上學といふも實はその中より宗教的要素を排斥したもので、經驗心理學又は心理主義の哲學ともいふべきもので、ミルは之を人類教育の理想の根柢とする。即ち「人間の性格は凡て觀念聯合の普遍的法則によつて事情環境が作り出したもので、従つて教育によつて人類の道德的理智的狀態を改善する事は無制限に可能である」と信ずる。之をマルサスの人口論と結びつけて、後者を「逆に」利用する。即ちマルサスは「道德的制限」の困難を感じて、人間境遇の無限的改善の可能性

説に反対したが、ミルはその道徳的・自發的制限を鼓吹することによつて、全労働者階級を高率の賃銀を以て悉く就職せしむれば、人生の改善は可能なりと信ずる。

若きミルはかくの如き思想體系と改良政策に黨派的精神を注入して、佛蘭西十八世紀の「フィロゾッフ」を氣取り、あらゆる機會を利用して之が宣傳に努めた。先づ同じくベンタム及父ミルより影響を受けたるグロート、オースチン兄弟、アイトン・ツック、ウイリアム・エリス、ジョージ・グレイアム、ロウバック等と共に共同討論會「ユリテイリタリアン・ソサイエティ」を設立して思想と辯論とを鍊る。之は一八二二年より二六年迄續いて解散したが、其頃には又別に讀書會を作つて經濟學・論理學・心理學等の共同研究に耽つた。又一八二五年からはオーエン主義者の消費組合が主催する公開討論會に出席して、「經濟學者」を代表してウヰリアム・タムソン、ゲイル・ジョーンズ、サールオール等のオーエン主義者又は其味方と論戰を試みた。

この討論會の成功に勇氣を得て、所謂マッカロック協會なるものを起し、狹義のベンタム派又は哲學的急進派の外に様々の種類程度の自由主義者例へばマコーレイ、サールオール、ブレイド、ホウイツック卿、ウヰルババフォース、後のシデナム卿、エドワード及ヘンリー・リットン・バルワー、フオンブランク等を會員として盛んなる宣傳活動を始めた。此會に於ては一方に於て、名士ヘイワード及

シー等の代表するトーリー主義、他方に於てはフレデリック・モリス、スターリング等の代表するコイルリッチ主義を向うに廻して哲學的急進主義の論陣を張つた。此討論會は當時の英國の最高の知識階級の思潮の指標となつた。

又他方ミルは既に十六歳にして文筆を以て思想宣傳を行ひつゝあつた。處女作として一八二二年カーネル・トレンスの經濟論に對する駁論を新聞に掲載したるに始まり、續いてリッチャード・カーライル一家が基督教反對の著書を出版して迫害に逢ひたるに對して公開狀を發表し、宗教思想公表の自由を擁護せんと努めた。次いで一八二四年、ベンタムがウエストミンスター評論を創設するやミルはその立役を勤め、第二卷より十八卷に互り十三篇の論文を書いた。この評論はホイッグ黨のエディンバラ評論、トーリー黨のクォーターリ評論に對抗して急進派を代表する機關誌であつて、父ミルが英國憲法の貴族主義、寡頭政治主義、階級的利己主義、英國憲法の二本柱たる僧侶と法律家との専制支配及ホイッグ黨が之等の爲に用ひたる種々の奸策等を摘發攻撃し、又トーリー派サウジの書いた教會史を批判したるに對應して、子ミルは穀法、狩獵法、誹謗法等の壓制的法律を痛撃した。

いよいよ自由主義が旭日昇天の勢で勃興する時代が來た。フランス戦争の杞憂と敵愾心が漸く鎮まつて、人の心が再び内政に向ふや、舊王家が大陸諸國の人民に加へたる新壓制と、神聖同盟に對す

る英國政府の隱密の支持と、永年の戦争より生じたる巨額の國債と苛税等は、政府と議會との專制に對して、敢然として自由を叫ぶものを起たしめ、バアデット、コベット等の囂々たる言論を捲起した。之を押へんがための六法及び女帝カロン裁判事件は人々をして益々政府を嫌忌せしめた。又局部的政弊は八方より攻撃を喚發し、ジョセフ・ヒュームの如きは政府財政の検査を試み、遂に政費削減の餘儀なきに至らしめた。又自由貿易主義がいよいよ實現される段取となつて、ハスキツソン、キャニングの改革となり、一八四六年にはピールは遂に穀法を撤廢せざるを得なくなつた。此のペントミズムの成功に關してミルは自ら「立役を演じたと言ふも自惚れではない」と自任して意氣昂然たるものがあつた。

以上の如くにミルはその子を思ふ父の爲に、若き幼芽を既にペントミズムの鑄型に入れられて固定せしめられたのであるが、この分析的自然科学的頭腦は到底彼の社會的理想の純情に灼ゆる心胸と同じ體に宿ることが出来ぬ。一八二六年二十歳の時彼は遂に「精神上の危機」に逢着して憂鬱なる哀愁に陥つた。此の危機は單にヒコボンデリアといふが如き生理上の現象に止まらずして、思想上の轉換期の煩悶を意味した。「一八二一年の冬、始めてペントタムを読み、そして殊にウエストミンスター評

論が始まつた時以來、私は眞に人生の目的ともいふべきものを持つた。世界の改革者と爲るのが私の目的であつた。私自身の幸福に關する考へは全然此の目的と一致してゐた。」而して此の目的は眞にハートレーとペンタムとリカルドとマルサスとの混合物によつて實現せられ得べきものと固く信じて疑はず、否自ら陣頭に立つてその宣傳運動に熱中したのであつた。

然るに此の哲學的急進黨の思想體系は今やミルの心内に於て根柢よりぐらつき始めた。「汝の人生上の目的が悉く實現せられ、汝の望む諸制度や人心の改良が唯今目前に成就されたとして、果して汝は大なる歡喜と幸福を感じるか」「否」とミルは言下に答へる。何故であらうか。其最根本的な理由にはミルの學んだ感覺論的唯名主義の哲學が、ミルの懐くが如き理想主義的情熱を盛り得ぬからであらう。

ヒュームの唯名論はロック及びバークレーの經驗哲學が尙戀々として捨てることを得なかつたデカルト的要素、即ち明晰判明なる直觀的眞理例へば、自我、實體、幾何學的公理、因果法則等を徹底的に放棄し、一切の眞理を感覺の自然的結合より説明せんと試みたる結果、認識に必然性が伴はず、認識の客觀たる感覺は個々別々に離散せるものであり、主觀たる自我も同じく感覺の生滅に過ぎぬものであり、感覺を通じて想定する外界現象の因果律も單に習慣上の信念に過ぎざるものである。かくて特に

パークレーが尙固持せんと欲した神の觀念も自我も茲に潰滅した結果、當然懷疑に陥らざるを得ざるものであつた。此の哲學の上に社會思想を築かんと欲したベンタムが社會を單なる個人集合に過ぎず、社會なる概念は名目に過ぎぬといふ結論を惹出すのは當然であり、ベンタムと同一の思惟方法に立つリカルドの經濟學が經濟的功利に衝き動かさるゝアトムの自由競争を描くことも亦必然であり、かくて社會有機體の潰滅、經濟的有機體の解體を招來したのであつた。ベンタムのいふ最大多數の最大幸福も何等高貴なる社會的理想ではなく、利己主義者たる各個人の快樂の合計の最大量を生み出す方向に舵を採れといふに過ぎずして、ベンタムの外に、ソクラテースやプラトローの高貴なる道德思想を呼吸したるミルの心情を到底満足せしめ得ぬものである。ミルが社會改良の唯一の武器と頼んだ觀念の分析と聯合その者が、崇高なる理想を破壊するものであることを今や夢から醒めたやうに悟るに至つた。分析の習慣は「感情を銷磨する傾向を有する」。そは「節制や洞見には有用であるけれども、熱情や徳の根を絶えず蝕む蟲である」。「私の知育の全方針は私の心に早熟な分析を抜くべからざる習慣として植ゑつけた、かくて私は航海の出發點に於て暗礁に乗り上げたまゝに棄て置かれた。艤裝は充分であり舵もあるが帆が一つも無い」とミルは嘆ずる。かくて彼は幼年來の教育とは正反對の方向にその救ひの帆を求めんと欲した。カーライルに、ワーズワースに、コールリッジに、サン・シモン、

コムトに、最後にテラー夫人に。かくして彼に涸渴したる「感情」の源泉を食り飲まんを欲した。

然し乍ら若冠期に餘りに深く刻印を押されたるベンタミズムは容易に之を抹消することを得ない。

滾々たる純情の泉を飲まんを欲しても、分析の習慣が邪魔をする。かくて一方にはベンタムを十八世紀の哲學者としてその聲名を貶下しながらも之を捨て去るを得ず、他方にはカーライル、コールリッジ等を十九世紀の哲學者として推稱し、その本體に飛びつかんと欲しながらも之を把握することを得ず、前者と後者の雜然たる混淆を作り上げて思想の分裂に悩むの外なきに至つた。(一九二七年四月、伊豆山にて)

本稿は之に引續いて草せらるべき、ミルの學說上より如上の發展の跡を辿る他の一篇を俟つて完結せらるべきである。

III 英國自由主義思想史に於ける個人對社會の問題

現代英國に於て普通に新自由主義と呼ばれるものは、舊時の如く個人の獨立自足を説き乍ら他方には多分に社會政策を——進んでは數多の生産機關の國有策をも——加味するものであるが、この派にも様々の傾向がある。其中最も多數を占むるは實際政治家で、舊式の自由主義は前世紀の半ば過ぎに殆ど凡てのプログラムを實現し盡くした結果政黨としての活動が衰へ情熱が冷めて來たのみならず、その先輩より受繼いだレツセ・フェール一點張りでは、新興の勞働運動と歩調を共になし得ざるが故に社會の同情を得ず、従つて社會學說政治學說では依然として個人自由主義者で、個人を唯一の實在とし社會を單なる擬制に過ぎぬと觀る唯名論を唱へ、自由は「制限よりの自由」であり、國家は唯の法治國、夜警國で唯此自由を維持する道具に過ぎぬと説くが、實際政治に於てはロイド・ジョージの「演劇的」社會立法の發布に見えたるが如く、國家は文化國の色彩鮮かに保護者・教育者としての情熱と權威を示すべきものと爲すのである。この派の態度は云はゞ無意識に出來上つたものでダイシーがコレクチヴキズムを *socialisme sans doctrine* と名付けたに對して云へば哲學なき自由主義と云ひ得やう。

然し乍らこの派の中の學者はこの論理的矛盾と見ゆるものに何らかの解決を與へ、社會政策によつて保護干渉を受けても尙個人は自由を有すると説いて、新自由主義に論理的根據を見出さんと努めてゐる。而して之には先づ「個人」と「社會」との哲學的綜合が試みられなければならない。

今我國に新自由主義が提唱せらるゝに當つて自分が興味を感ずる點は之と同じく、ベントム、ミルの名によつて知らるゝ我國の舊自由主義が、如何なる論理的過程を経て社會的理想を探り容れ、新自由主義となるかに在る。個人を以て唯一の實在と見、それが社會の中に安全地帯を設けて、その中に自足完了するものと考ふる限り、自由は此の地帯を防禦する爲の自由、飽く迄も「制限よりの自由」で、社會がその自由を奪ふ時その量と反比例して個人は之を失ひ、一方の正は他の負となりて到底兩立せぬ筈である。此の「自由」と「制限」の對立、根柢に於ては個人と社會の對立の問題が、英國の自由主義史の中に如何に取扱はれて來たか、且つ新自由主義者が如何に之を解決したかをもう一度顧みる事は他山の石とする事を得ぬか。

人も知る如くベントムはヒュームの傳統を引く徹底したる個別主義者で、認識の成立を觀念聯合に求め、唯一の實在は感官に與へられる個々別々の印象又は觀念に過ぎずといふと同じく、我々の倫理的行爲に於ても本來善又は完全などと云ふ概念を道德官モラルセンスその外の神祕的機關によつて認識して、之に

導かれて行動するのではなく、唯感官に與へらるゝ個別的の快樂苦痛が唯一の指導者であると見たが、之と同じく社會學說に於ても名目主義(唯名論)で見渡す所世に實在するものは個人の集合に過ぎず、人呼んで之を社會といふも、それは單にかゝる集合體を取扱ふに要する便宜上の名前に過ぎぬといふ結果、個人が唯一の實在唯一の價值標準となる。又彼の思想一般が分析的心理学に基く結果、本來各個人は自己の感覺即ち快苦を數量的に計算して自由に加減し得る所謂啓蒙的利己主義者であると見るのであるから、他人即ち世間や國家は本來一個人の心理的現象を窺ひ知り得ざるのみならず、之を指導せんとするは有害であり(restraint, qua restraint is evil)、従つてバークの社會有機體説やブラックスミトンの樂天的自然法學的國家説、乃至はその底に潜む倫理學者の生得觀念及道德官説などに基く保守主義の政治は、實は權力階級のシニスター・インテレストを計る爲の偽善に過ぎぬと唱ふ。仍で當然レッセ・フェールが論理的必然性を以て結論となる。一見彼の「最大多數」は社會的感情を含蓄する様に見えるし、事實彼は人の敬愛を受けた人道主義者で火の如く被壓制者の爲に燃えた偉人であり、又其法律學說も自然法説を排して飽く迄も國家の制定を法源とするポジティヴィズムであり、且つ法の機能も文化主義的で指導干渉を意味する様な標語を三つも四つも列擧し、如何にも「社會的」に聞えるけれども、其最大多數は依然として個人の集合で、超越的統一體に合理化せられたものではないか

らして、個人心理の快樂を超越して別に「社會的善」「共同福祉」などと云ふ普遍主義、總體主義的な規範を樹て、個人の服従を強制し得る筈がない。結局各個人の心理的打算が唯一の標準であり、而もその個人は聰明なのであるから他人が之を指導する餘地がなく、又法律も各個人の幸福繁榮等の面倒を見る必要がなくて、その自由活動と所有の安全を維持すれば足りる。従つてベンタムの「最大多數」こそ名目に過ぎぬ不必要物となる。仍で現代の新自由主義者が此最大多數を勞働者階級に迄擴張して社會政策、進んでは集産主義を試みて此階級の最大幸福を計れば、ベンタム主義は其儘新自由主義となるが如く説く者あるも(ダイシー)、其は少くとも舊のベンタム主義ではあり得ぬ。少くとも社會學上の個別主義を採る限り、個人は社會の中に治外法權範圍又は安全地帯を有し、自由は之を守らんがため自由、「制限よりの自由」なのであるから、社會國家の保護干渉を認めては論理的「新」自由主義者たり得ぬ。自由と制限の矛盾、個人と社會の對立は尙解決せられぬ。

社會改良の情熱に燃えたジョン・スチュアート・ミルは周知の如く、師ベンタムの説は唯物論であり機械論であり、彼の如き理想家が身を挺して爲すべき事が唯各人の快樂を數量的に増進してやるに過ぎず、而も本來聰明なる個人に干渉する餘地が論理上寔に少ないものであるとすれば、未來の指導標として頼むに足らずと考へて、二十歳前後に既に思想的煩悶に陥あり、ベンタムとは正反對に立つカ

「ライルやコールリッツやコムトや其他凡ゆる方面に新しき師を求めてみた。然し出發點に於てベトナムによつて深く印象せられた經驗論的個別主義が、何處までも妨げを爲して乾坤一擲の回心が出來ぬ。即ち其一代の勞作「論理學大系」はヒューム・ベンタムの傳統を其儘曳き、時空の概念までも經驗的觀念なりと唱ふる結果、一切の事實と價值はこの觀念聯合の機械的成果に過ぎぬもので、従つて意識内容の計算が唯一の指導者なるが故に、カールライルの「無意識哲學」に承服することを得ず（自叙傳）、コールリッツの浪漫思想の頌歌を唱へては見ても（特殊論文あり）、そのカント流の先天的斷言命令は彼にとつては空疎なる形式又は名目に過ぎぬ、否カントが「汝の格率が同時に常に普遍的法則となる様」にと云ふは、最大多數の幸福を圖れといふに過ぎぬとすら解釋した（功利主義論）。成程此倫理學の書物の中には快樂に品質の差を認めて、「豚よりは人に、富める愚人よりも貧しきソクラテース」になれとは書かれてあるが、かゝる聖者の諸徳も實は神から與へられたるものゝ如く何人も自己を捨て、服従すべき超越的規範ではなくして、始めは自己の快樂の爲に行つた事柄が聯想によりていつの間にか其起源より獨立して、生得の觀念なるかの如く感ぜしむるに至つたこと恰も貨幣價值の如きに過ぎずと、唯の發生論的説明に後戻りする。翻つてその「自由論」を見るとこの經驗的個別主義と超越的普遍主義の矛盾を行ける處まで徹底せしめたもので、その前半は人格の尊嚴、個性の權威を説

き、奪ふべからざる人の自由を確立せんとし、曉の星の如く稀なる天才を讃ふるのみならず、唯の差異性バライエテイなる毛色變りすら民衆の一樣的凡俗に勝ると唱へ、民主主義の議會政治も多數決を以て少數個人の價值を奪ふものといふ邊は、氣稟の高い個人人格主義者である。ミルの人格論は深く人を動かすものがあつた。然し乍らその「人格」は決して「社會」と綜合せられずして、却つて社會より分裂孤立すべきものとなつてゐる。即ちミルによれば、かゝる人格の自由の許さるべきは社會に關係なき個人的行爲のみで、社會に關する行爲は原理として干渉を受けねばならぬ。"What, then, is the rightful limit to the sovereignty of the individual over himself? Where does the authority of society begin? How much of human life should be assigned to individuality, and how much to society? Each will receive its proper share, if each has that which more particularly concerns it. To individuality should belong the part of life in which it is chiefly the individual, that is interested; to society that part which chiefly interests society." (On Liberty).

故に結婚は社會的行爲なるが故に子孫を扶養する能力なき者は法律を以て之を禁止せられ、教育亦然るが故に國家の強制試験によつてその成績を確めらるべく、勞働組合可、工場法可、保護貿易可、遂に社會主義的生産組合、土地國有すらも熱心に主張する。然らば前に主張したる「個人」の自由範

團如何。凡そ人の行爲は見方によつて悉く社會的なのであるから、死守せんとする安全地帯は漸次洪水に浸されて、遂には一粒の砂をも残さず、個人は社會の波に翻弄せらるゝ事とならぬか。即ち個人と社會の區劃は到底明確に維持すべからざるものとなり、従つて、之を原理とする社會學説は成立たず、その政治政策も時によつては一方を時によつては他方を同様の熱情を以て主張することとなる。尤もミル自身が「自叙傳」に言ふ如く、「學者になる爲に生れたのではなくして社會改革家たらんと欲し」、幼時の愛讀書は希臘羅馬の偉大なる政治家雄辯家の傳記演説等であつたのだが、餘りにベントム主義に熱心な父に導かれて早くよりヒュームの經驗哲學を教へられ、ハートレーの聯想心理學を學びて、既に彼の論理學の體系が頭の中に出て來てゐたので、偶然ベントムの立法論を與へられてそこに「新らしい信仰を見出した」と共に、（それは個別主義、多元主義の方法論が書いてあつた個所である「自叙傳」）、遂に認識論から法律政治論に至るまでの學問的體系が出来上つてしまつたのであつた。従つて彼の後半生に至つて、所謂自由主義的改革が一通り爲されたる後、愈々労働者階級の指導者たらんと欲したる時は、唯幼時の改革家的熱情とテラー夫人の本能的社會理想に導かれて、様々の社會政策を唱へたに過ぎず、從來の學問方法を捨て、新らしい社會哲學の體系を以て之を基礎づける事を得ずして、單に外面的區劃主義に終つたのである。彼自身自叙傳に曰ふ「余はベントムの唯物論を捨

てんと欲したるもその經驗的哲學方法を捨てる事を得ず、コールリツヂの社會的理想を採らんと欲したるも、その超越的方法を採ることを得ず、兩者の良き半面を採りて一體系を作らんと欲したるも遂に果さず、余は妻に教へられたる哲學者即ち利口なる懷疑主義者 wise sceptic たらん」と。

現代の新自由主義者猶ミルに深き畏敬を拂ふ者多く、又新カント主義者グリーンすら「余はカーライルよりも適かにミルを好む、後者は確かにより善き人間らし」と言つたが、その好む點は飽く迄も人格者竝に社會改良家としてのミルの人間であつて區劃主義の哲學ではなく、個人對社會、自由對干涉の矛盾「懷疑」は不相變殘存してゐる筈である。

ミルと同時代に相竝んで英國思想界を左右したるスペンサーは一方社會有機體説を唱へて嚴として社會の實在を確立し乍ら、他方個人自由主義を唱へ、而も彼の哲學は「綜合哲學」なのであるから、そこに個人と社會の綜合が完成し、新自由主義が體系づけられて居り、かくしてミルよりも一步を進めたかに見えた。

然るにその綜合はスペンサー自身が既に破壊してゐた。その最も明白なる證據は彼の著書の表題そのもの「國家は個人の敵なり」(The Man versus the State)が之を提供する。この著書は周知の如く一八八四年中に數ヶ月に亘つて發表したる雜誌論文を集めたものであり、八四年と云へば既に労働組

合法に、工場法に、小作人保護法に、義務教育法に益々國家の保護干渉の手が延ばされ、然も彼の同情を有する自由黨の議員がかゝる社會的立法に狂奔せるを見て、其矛盾を指摘して再びもとの個人自由主義に歸らしめんとしたるものである。曰く、レッセ・フェールと契約の自由は従来自由黨の標語であつたが、今や之はホイッグに遺棄せられて兩黨其地位を換ふるに至つたが、その根本の原因は誤れる社會學說を採つたからである。蓋し社會に軍事型と産業型の二型あり、社會進化の道程は前者より後者に進むものである。前者は身分の制度が支配し強制的共同が行はるゝ、舊專制政治時代のものでトリーの社會學說の基礎を爲すものであり、後者は契約の制度と任意的協同行はるゝ新自由主義時代のものである。然るに自由黨は後者の社會型を主張すべきにかゝらず、何時の間にか前者を主張してゐる。故に近頃の自由黨は名のみで實は新トリーなのである(第一版第一頁)。かくしてスペンサーは軍事型社會は既に舊時代のものとして之を放棄し、産業型社會を唱へて自由主義を正しき傳統に戻し、元の如く個人の自由を主張せんと欲したのである。

然るに之は彼が片手に唱ふる社會有機體説と衝突せぬか。凡そ有機體は之を抽象的普遍の方より見下せば、個々の機關各々相集つて全體を築き上げるが、個物の機能は個物自身の爲のものにあらずして全體の目的に集中せらるべきものであると同じく、社會有機體に於ても各個人は獨立自足せず、各

各その人格を抽象せられ社會的全體に吸収せられ終つて、全體の目的遂行の手段となるべき筈であるから、當然個人の自由と衝突する。現にその「社會學原理」によれば社會は人體と同じく、財貨の循環を司る上り下りの列車は動脈靜脈に當り、貨幣は血球であり、電信線は神經であるが、之では明かに個人は血球となり細胞と化して、軍事型社會に於てはもとより産業型社會に於ても獨自の存在を主張出來ぬ筈である。

仍でスペンサーは他の個所に於てかゝる社會有機體を漸次劣等動物又は植物に貶下してその統一を薄弱曖昧なものとなして、再び個人の姿を明確に浮き上らせんと欲する。曰く社會は分化したる緊密なる統一體ではなくして、「散漫な膠質體であり、個人はその中に散在する個體である」(bodies dispersed through an indiffereniated jelly)。「社會的全體は其部分が相寄つて形成するが、其全體は離散的である」(The parts of a society form a whole that is discrete)。恐らく是れ霧の中に蠢動するジョン・ブルを象徴するものであらう(リッチー)。又有機體は進歩したるもの程明白なる統一意識を有するものたる事は我々の常識ですら異論のない所であるのに、その生物學の泰斗スペンサーが謂ふ進歩したる社會はかくの如く霧の如く膠質體の如く統一意識を有せぬ有機體である。「社會は感覺中樞を有せぬ(there is no social censorium)。この矛盾を非難せられてハックスレーに與へたる解答(論集第

三卷)に於て彼は政府は腦脊髓神經組織に當り議會は神經集團で他の社會的機關は内臟神經組織に當るといひ、社會は再び少くも脊推動物まで引戻されたが、然しこの腦脊髓はなるべく薄弱で眠れるが如きものを可とする。「高等なる有機體例へば動物の如きは他の動物と闘争する必要上神經系統が高度に發達し且つ集中することを要するが、社會的有機體に於てはかかる統制組織は軍事型に於ては必要であるが産業型に於ては不必要であり、最高の社會有機體は高度に發達したる扶養制度又は産業制度に薄弱なる統制的制度が附帶せるものである」。剛愎なる胃と薄弱なる頭腦と。

かくて社會は或點に於ては高等の有機體に比較せられ、或點に於ては劣等のものに比較せられるが(In some respects the social organism is of one sort, in some respects of another)。結局其説がかくも動搖するならば「或點に於ては」社會は如何なる有機體とも似ずと云ひ得て、遂に有機體説は仆れることとならぬか。而して實際スペンサーは片手で作り上げたるこの有機體説を他の手で叩き壊はして別に個別説を説くのである。

即ちスペンサーによれば人間の認識活動は綜合的創造的なるものではなくて唯印象を結合するものであり、意志活動もベントムのいふと同じく利害興味の打算に基づくものに過ぎず(the brain averages the interest of life)。社會活動はかくの如く各個人が個々單獨に自己の欲望満足を爲す活動が集合し

たる結果に過ぎぬ(social activities are the aggregate results of the desires of individuals who are severally seeking satisfaction)。かくの如き機械的・數量的社會説は別の有機體説と全然異なる觀方によつて建てられる説で、實はかかる個別主義がスペンサー自身の政治學の方法論で且つ彼の唱へんとする個人自由主義に役立つものである。従つて社會は有機體なりと雖もそこに超個人的統一なく、政治體の創造的意志たる議會は神經集團なりとは雖も、劣等動物のもので個人の頭腦と同じく單に諸階級の利害を打算整理するものに過ぎず(the office of the parliament is to average the interests of the various classes in the community)。政府は腦脊髓神經に當るとは雖も、眠れる又は醉へる動物のそれの如く弱力なるを要し、その機能は單に「消極的統制」(negatively regulative)たる事を要し、個人の安全地帯(private sphere)に闖入してはならないといふミルと同一の結論に達した。

繰り返しいふことを許されるれば、ミルの「社會」の方面に在つてはカーライルの英雄の如く一身を挺して民衆を指導する社會的機能や、浪漫的思想家コールリツヂが憬る、中世教會や文化國家の職務を共思想體系に容れ、延いては當時新興の社會政策をも一々是認後援せんが爲に、師ベントムの個別主義・名目主義を捨て、普遍主義・總體主義をとり、恰も吾人の人格は單なる個々の觀念の集積のみに非ずして統一體であり、之を一面より見れば社會的普遍我を構成すると同時にその個別的顯象であ

つて、社會によつて其實在性と意義とを與へられ、社會我と一元化せられてゐるが故に、社會より受くる統制は自己が自己に課する統制であつて、少しも他より強制せらるゝ制限即ち自由の侵略とはならぬと説くかに見えた。然るにかゝる唯理論的形而上學を採ることを得ざりし彼はこの一元化が徹底せず、吾人の人格を経験的に二分する區劃主義で、其中自我は社會的普遍我とは何等の關係もなき抽象體であつて、安全地帯の中に執着して、社會と自由の爭奪戦を試みるものである。其結果ミルは目指す目的地より後戻りして逡巡躊躇することとなつたのであつた。

此の矛盾を救ふ爲にスペンサーの社會有機體説は一應新光明を齎らすかの如く見えた。即ち有機體は之を具體的普遍の思想より見上ぐれば、各機關相異なる個性的機能を盡し乍ら相互補足の關係に立つて、全體としての生活目的を達成するものであるからして、個人と社會の一元化が行はれ、一個物は全體の爲に、全體は個物の爲に「相依扶助する結果、社會國家の統制は自己統制となつて少しも自由を侵略せぬ事となる。かくて個人と社會の自由の爭奪戦は止んで、社會は個人に干渉して發達に對する妨害を除去し、進んで之が援助指導を爲すことが却つて個人の自由活動力を増進するが故に、個人は即ち社會なり、「制限を受けても自由」なりといふ一元化が可能なるかの如く見えた。然るにスペンサーの目的は全然之と正反對に走るもので、單に抽象的普遍としての有機體の一面のみを觀且つ之

を恐れて、ミルの出發點、否進んではベントナムをも逆に飛越して十七八世紀の自然權説、否更に原始に歸つて動物學的自然權説を樹てんとするものである。

即ち曰ふ、吾人が強ひて犬を檻に入れんとする時はその自由を奪はるゝ事を嫌ひ抵抗を試みるが如く、人間も亦自由の喪失を嫌ふもので、自由は一切の生物が生存の爲に要求し得べき自然權である。従つてスペンサーが個人自由主義の方面に於て先師として畏敬措く能はざるベントナムが自然權説を採らざるは不可解な錯誤である。「ベントナムは政府が權利を創造するといふが、若しかゝる權利法定説がホッブスやダホメイ王の如き專制主義者から唱道せらるゝならば首肯する事を得るも、民主主義者ベントナムの如き人より出で來ることは不思議である。若し彼の二説を結合すれば如何なる結果を生ずるかを見よ。主權者たる人民が相集つて代表者を任命し政府を創設する。かくの如くに創られたる政府が權利を創り而して之を主權者たる人民の各委員に與へることとなる。嘗てマシウ・アノルドは所有權の法定説を以て形而上學的幽靈と稱したが、確かにかゝる幽靈の中で最も影濃きものは、物を得るに、此物を創る機關を創造し、此機關が自己の創造主に其物を與へると想像することである。即ちスペンサーの經驗的實在論に於ては、個人が集つて形成した社會が超個人的人格を得て創造行爲を營む事は許すべからざることである。而もスペンサーによれば權利は「物」(A thing)であり「有」であ

るから、自然科学の原則に従つて無から有は生ぜぬ筈である。かゝる無力なる政府又は國家（彼は屢屢混用する）は、本來個人が自然に有する権利を登記する登記所たり、安全地帯の自由を保護する夜警たれば足りるもので、消極的機能に限らるべく、若し積極的活動を爲す時は個人と自由の争奪戦を惹起すると云ふ（every increase of the power of Government implies an equivalent decrease in the liberties of individuals）。是れミルの區劃主義に歸つたのみならず、遠くロックの自然法學的國家學說に戻つたのであつて、彼の新社會學說たる有機體説は何等新政治哲學を生まなかつた。依然として個人は社會と敵對し、自由は「制限よりの自由」で社會政策とは到底調和すべからざるものであつて、新自由主義者に論理を與へぬ。こゝに於て個人と社會との新らしき綜合を目的とする新自由主義は、舊自由主義の長所即ち自主自律の人格主義を採ると共に、その短所即ち感覺主義、功利主義、唯名主義の哲學を改造又は放棄することから始めなければならぬと思はれる。

此の一篇はグリーンの新自由主義哲學に對する序として書かれたものであるが、當分切放してとつておく。

多元的社會學說

I マクイヴァー社會學說の哲學的基調

II コーレルの新自由主義

Ⅰ マクイヴァー 社會學說の哲學的基調

Nous assistons aujourd'hui à l'avènement de la sociologie, qui est le commencement d'une ère nouvelle dans la philosophie même. Foutillee, Le Mouvement Positiviste.

加奈陀トロント大學教授マクイヴァー (R. M. MacIver) 氏は "Community: A sociological study: Being an attempt to set out the nature and fundamental laws of social life." Lond. 1917 (以下一九二〇年版により、日本數字にて唯だ頁數のみを掲ぐ) 及び "Elements of Social Science," Lond. 1921 (以下「エレメント」と略稱す) と題して社會學に關する二著を發表して其に聲名を上げたが、最近亦 "The Modern State" を發表して學界の興味を惹きつゝある。拙文一篇は前掲社會學に關する二主要著書によつて氏の社會學說の哲學的基調を釋し、英國社會哲學思想史に於ける、その地位を究めんことを目的とする。

—

333 マクイヴァーは英國唯名論的個別主義 (nominalistic individualism or pluralism) の傳統を曳く社會學者であつて、社會學的認識の背後に、經驗的實在論の知識哲學と、個人自由主義の政治道德思想が力

強く根ざしてゐる。特に氏の思想發表の動機がボザンケの國家哲學批判にあつたので、如上の背景の力が餘りに多く働き過ぎ、屢々經驗的社會學の立場を離れて政治的、倫理的、否形而上學的の片鱗をすら閃かすを見る。唯だ氏は自己の哲學的立場を其者として叙説してゐないので、氏の反對の立場に立つ哲學說即ち超越的實在論又は實念論的普遍主義に對する氏の評論より之を總括するの外はない。

マクイヴァーはプラトニー、アリストテレーズに發し中世加徒力教會學者特にトーマス・アキナスに於て神學的包被を着け、近世に入りてルウソー、ヘーゲル、ボザンケの手によつて復興せられたる實念論的普遍主義 (realistic universalism) に反對する。後者は普遍例へば森が實在し個々の樹木はそれの假現又は顯現に過ぎぬと看るが、氏の唯名論的個別主義は個物即ち個別的樹木のみが實在し、普遍即ち森は唯だ樹木の集合を言ひ表はす名目又は氣息に過ぎぬと云ふ。従つてルウソーの言ふ「普遍意志」、ヘーゲルの「客觀的精神」、ボザンケの「實在意志」の如き普遍的者の實在を否定し、かゝる超越的實在論即ち實念論に基く社會學上の誤謬を排斥せんとする。

マクイヴァーの此の哲學的立場は、彼の所謂「社會精神說」(Community as a mind or soul) の批評に於て、最もよく之を見ることを得るであらう。此説は社會は超個人的實體である所の大なる「集合精神」なりといふのである。

成程社會生活を爲す人々の多くの精神に共通なる目的あり、而して此等の目的は共同の制度を形成するに當つて協力するといふことは事實であつて、此等の共通目的はマクイヴァーにとつても一切の社會の第一基礎である。然しながら彼の唯名論よりすれば、此等多數の精神に於ける共通要素乃至は類型的要素は決して超個人的實體の意味に於ける共通精神又は類型精神を構成するものではない。社會に於ける個人の個々の精神を超越する大「集合」精神なるものが存在せざること、恰も自然に於ける一切の個別的樹木を越えて大「集合」樹木なるものが存在せざるに均しい。成程樹木の集合は森であつて、吾人は森を統一物として研究し得ると同じく、人の集合は社會であり、社會は森よりも更に決定的なる統一である。然し乍ら樹木の集合は集合樹木に非ざると同じく、人格又は精神の集合は集合人格又は集合精神ではない。マクイヴァーの唯名論よりすれば樹木の性質を凡ゆる特殊の樹木より抽象し得る如く、精神の性質其者、又は或種の精神、又は或種の地位境遇に關聯せる精神に就いては云々し得る。通常種族の「精神」、民族の「靈魂」などといふのは此の意味であつて、決して超個人的又は先驗的意味に於てではない。そはマクイヴァーにとつては個人精神に於ける特徴的要素又は類似的要素或は同一性の抽象に過ぎざるものであつて、個物の外に存在する「集合體」ではない。如上の同一性——類型、種族等——が、唯だ概念又は觀念に於てのみ存在し、個物其者のみが「自然

の中に「實在するか、といふ所謂 Universalienstreit の問題は、マクイヴァーによれば永遠に繰り返へし且つ永遠に回答し得ざるものであるが、類型即ち普通の實在を主張する實念論的普遍主義は、氏にとつては謬れる回答である。何となれば、其は抽象を以て直ちに亦具體と爲し、屬性を以て直ちに亦實體と爲し、又事物の見えざる型を型づけられたる事物の語を以て想像し、形式に與ふるに實體の性質を付與(さうすれば形式が一層好く理解し得るかと誤信して)するものだからである。かくて社會の意志又は精神或は感情などといふも、決して神祕的なものではなくして、唯だ社會的存在者の類似の意志、類似の思惟、類似の感情を指すに過ぎぬ。若し私が祖國を愛するといふ時はそは一個の精神、單一中心を有する精神的者の愛を意味するが、祖國が余を愛するといふ時は、多數の中心を有する愛である。余は統一體として祖國を愛するが、祖國は統一體として余を愛することを得ぬ。多くの心臓は一つとして鼓動するといひ得る、が、然もその鼓動は尙複數である。スピノザは我は神を愛すると雖も、之と相應する愛を神より望み得ぬといつたが、或意味に於て社會に就いてもさう言ひ得る。我等が愛する社會は其者として考へもしなければ感じもしない。そは統一的の精神又は意志或は心胸を有せぬ(八一—八三頁)。

要するにマクイヴァーの唯名論的個別主義にとつては存在する物は唯だ個物のみである。プラト

以下の形而上學者が個物の存在根據として考へたる普遍的實在は、單なる名目に過ぎぬ。個物間の共通要素、特徴的要素、類似性、同一性、即ち抽象的形式又は屬性に過ぎないものである。次に此立場よりするマクイヴァーのプラトー駁論を見たい。

マクイヴァーによればプラトーはその「共和國」に於て、社會「精神」の語を以て社會を認識する唯一の徹底したる試みを企てた。然しプラトーは超個人的精神が個人的精神の外に又は之を超えて存在すると考へたのではなくして、寧ろ社會の凡ての成員の凡ての精神が相寄つて、凡ゆる點に於て小なる個人的精神に類似する所の、大精神を構成するものと看做した。社會は「大きく描かれたる個人靈魂」(the individual soul written large)であつて、吾人が社會の大宇宙を理解する時は個人の小宇宙をも理解し得る(其逆も眞なり)と言ふ。個人精神は知情意の三部より成る如く、社會にも理性を代表する哲學者即ち立法者階級あり、知見を以てその徳とし、意志(氣慨)を代表する官吏軍人即ち執行者階級あり、勇を以てその徳とし、欲望を代表する生産階級あり、節制を以てその徳とし、而して立法者の命ずる所を官吏軍人階級が執行し生産階級が之に服従する所に、綜合的の徳即ち「正義」が實現せられ社會精神が完成すると言ふのである。然しながらマクイヴァーを以てすれば此のプラトー説は悪心理學であり且つ惡社會學である。

惡心理學たる所以は、抑も吾人の精神を自立的の能力に「分割」することが出来ないからである。我々は我々の全精神を以て考へ、全精神を以て感じ、全精神を以て意志する。推理、感覺、意志、認識、信仰、欲望——是等は凡て全精神（その單なる「部分」に非ず）が活動する所の複雑なる行爲である。概言すれば各行爲は精神の一「方面」の優勢を意味するが、決して一「部分」の純粹機能活動を意味するものではない。

次に惡社會學といふ所以は、社會の階級を精神の「方面」にも「部分」にも對應せしめることを得ず、即ち比喻は失敗だからである。蓋し、社會に於て唯だ考へることのみを爲す階級や唯だ感じることのみを爲す階級といふが如きものは存在しない。かゝる思想の大缺陷はマクイヴァーによれば社會の眞の統一を曖昧ならしめる點にある。何となればかく分離せられたる階級は、各自獨特に差別づけられたる機能を遂行することによつて自己の本性を實現しつゝ、唯だ相互の差異によつてのみ關係づけられる。是れ恰も機械の各部分が、各々異つたる形を與へられて自己固有の目的に非ざる目的即ち全機械の目的の實現に奉仕すると同様である。かゝる思想の實現に最も接近するものは「貴族的」國家である。かゝる國家に於ては階級が封鎖階級たり、國家の統一がプラトニーに於けるが如く單なる「正義」に基く。然るにマクイヴァーによれば、單なる「正義」は決して社會的統一の最深の基礎でもな

ければ、最完全なる社會的道德でもない。何となれば「正義」とは各部分が自己特有の機能を遂行することを懸念する原理、即ち各自に彼のものを與ふると同時に、之に他人のものを與へざる所の「分配」の原理であり、勿論この外的機能の相違は社會に於て不可缺のものではあるけれども、内的類似性の方がより本質的紐帶だからである。社會はマクイヴァーにとつては單に又は第一次的に差異の調和ではなくして、窮極に於て類似の結合である。差異の調和は恰も主従、儲者被儲者、賣手買手の關係の如く單に皮相的社會關係であり、唯だ皮相的方法に於てのみ實現せらるゝ關係であつて、要するに代替物の交換に過ぎない。然るにマクイヴァーによれば眞の社會に於ける治者は被治者に對してのみならず、自己に對しても法を課し、租税の賦課者は自己にも賦課し、眞の僧侶は懺悔を聴くと同じく自己も懺悔し、眞の醫師は自己に盛るであらう所の藥を患者に盛る。茲にマクイヴァーの反貴族主義、民主主義の思想が横溢して自ら現實を理想化せんとする所が窺はれる。唯だ彼の經驗的社會學上の主張は要するに、成員間の差異性の關係は、類似性の關係の基礎の上に存する二次的のもの、成員の性質の類似性は目的と善との類似性を含むもの、故に社會をば精神や其他のものの特種排他的要素に對應する階級に分裂せしむることを得ずといふことにある（八三一—八五頁）。

要するにマクイヴァーにとつてプラトニー思想は、社會を精神其者とすること、之の上に階級支配の

政治を建設すること、かゝる社會を國家と同一視することに於て誤謬である。而して此の社會と國家とを同一視する思想を「希臘思想^{ヘレニズム}」とマクイッアーは呼ぶ。

次に進んで氏はルウソーの「普遍意志」説に反對する。ルウソーによれば「普遍意志」が國家内に於ける主権者であるが、成程近代民主國家に於て、投票者の集團即ち「人民^{ピブル}」が窮極の決定權を有するといふ意味に於て普遍意志が主権者なりといふのならば、民主主義者たるマクイッアーにとつてもルウソーは正しい。然し乍ら個別主義者たるマクイッアーにとつては、各個人の個別的經驗的意志の總計即ち總計意志(*volonté de tous*)の外に、各個人に遍通して實在する——而して個別的經驗的意志を合計しても平均しても到底發見することを得ざる所の超經驗的なる「普遍意志」(*volonté générale*)といふが如きものを認識することも是認することも出来ない。「假令或る場合にルウソーのいふが如き「普遍意志」が生ずるとするも、それは單に興味ある社會的事實即ち偶然の一致に過ぎない。故に政治上の目的の爲にはそれは單に「多數者意志」(*majority-will*)と同一と見て好からう。其故に凡ゆる場合に於て「多數者意志」——これが十分擴大すれば「總計意志」となる——が政治的原理たらざるべからざるものであつて、之より他の言葉によつて政治的義務を決定することは無用よりも寧ろ有害である」(四二三頁)。

このマクイッアーの經驗的個別主義よりすれば、ルウソーの普遍意志は空虚なる抽象體であつて、之を「多數者意志」と解するにあらずんば、實際上の政治的主権者たり得ざるのみならず、甚しき壓制主義に陥る。先づかゝる形而上的意志は「如何なる國家と雖も之を發見することを得ざるものであるからして、如何なる國家も之を是認することを得ざる政治的主権者である」(同頁)。そは要するに「政治的玉座の上に王冠を戴ける抽象體を据ゑる」(同頁)ことである。「積極的の標準によつて決定することが出来ないやうな意志は、決して立法上の權威たることも積極法の法源たることも出来ない」(同頁)。普遍意志はかく抽象的なもので實際上その發見が困難なものであるからして、ルウソーはそれの解釋者として「立法者」(*Legislateur*)の機能を導入した。立法者は勿論主権者ではない(主権者はあく迄も普遍意志の把持者即ち人民全體である)が、獨斷と權威とを以て普遍意志を解釋し之を法律たらしむべく立案し、協賛を経て之を人民に強制するものである。

ルウソーはかくの如き專制的立法者即ち普遍意志の解釋者の制度を是認することによつて、その出發點たる自由主義を棄て、專制主義に走つたとマクイッアーは言ふ。是れ氏の政治的立場より到底許すことを得ざるものである。加之、ルウソーはマクイッアーよりすれば更に社會學上の壓制に陥れるものである。蓋し立法者が立案する法律即ち具體的なる普遍意志は單に法律的の内容を有するのみ

ならず、道徳上宗教上の内容をすら有し、「普遍意志は誤りをなさず」「正しき主権者は必然的に正しく行爲する」といふ。若し之が論理的・法律の意味ならば、「適法性は決して法を超越することを得ない」のであるからして、マクタイツァーにとつても妥當であるけれども、ルウソーは正に道徳上の妥當性を主張するのである。「彼にとつては政治組織は決して複雑な不明確な社會的構造と區別せられない結果、國家の紐帶が正に社會結合の紐帶即ち社會の道徳的基礎であつて」、「普遍意志は聰明ではないが、常に善を意志する」と言ひ、かくて政治上法律上の主権者を亦異常なる「人格」——即ち知的誤謬を犯すことあるも一切諸他の點に就いては不可謬なる人格、絶對的に善であるが稍近視なる人格と爲すのである。是れ理想を以て直ちに現實と混同する近代希臘主義の危険を冒せるものであつて、マクタイツァーの經驗的立場より見る實際上の「普遍意志」即ち「多數者意志」は屢々道徳上の誤謬に陥る。「普遍意志が實現せられなければならないといふことは一般の利益又は善であるが、さればいつて普遍意志は必ずしも普遍的善を欲する意志とは限らない」(四二二頁)。加之亦氏の結社機能主義の立場よりすれば、本來法律上に於てのみ人民を強制し得る國家が、人民の道徳的生活に迄も干渉するといふ倒錯バウバシヨに陥れるものである。而もルウソーはこの道徳上の壓制より進んで宗教上の壓制を主張する。即ち「此の自由の使徒ルウソーは、『公民宗教の教義』を規定し、『此の教義を公に認容した

る後に、恰もその不信者の如く振舞ふ者は死罪に處す」と宣言する」が、是れマクタイツァーにとつては、「コントラ・ソシアール」中の最も奇怪なる箇所であつて、そは亦政治的紐帶より社會的紐帶を分離せざる誤謬より必然的に生ずる所の壓制主義を意味する。又ルウソーは「人民即ち普遍意志は代表せらるゝことを得ず、又は代表者を通じて行爲することを得ず」といふけれども、論理上何故に然るかをマクタイツァーは理解することを得ぬ。是亦氏より見れば、ルウソーが普遍意志を以て社會的紐帶即ち「社會を動かせる諸々の理想と利害と目的との全複合體」と混淆せる所より生ずる誤謬であつて、後者は勿論代表し得ざるものであるが、普遍意志即ちマクタイツァーの多數者意志は勿論代表せられ得る、且つ代表せられなければ實際政治は不可能である。加之意志は他より説服せられるものであるから、説服者の意志が被説服者に對して主権者となり、かくて人民の意志は屢々ルウソーの立法者の如く單一個人又は二三人の意志を意味することとなつて、亦專制主義に陥るのである(四二三頁)。

如上のルウソーの普遍意志はヘーゲルにとつては尙十分普遍的ではない。何となればルウソーはヘーゲルより見れば尙「意志をば(後にフイヒテに於けるが如く)唯だ個人意志といふ決定的形式に於てのみ之を認め、普遍意志をば絶對的合理意志(an und für sich Vernünftige des Willers)と看做さず唯だ單にかゝる意識的個人意志より生ずる共同意志と看做した」からである(Hegel, Grundlinien der

Philosophie des Rechts, 1821, § 258.)。是れ恐らくルウソーは超越的實在としての普遍意志の先行性を認めながら、猶十八世紀啓蒙主義の影響を脱し切らず、抽象的に自足完了せる個人が相寄つて、意志の合致を計ることによつて普遍意志を見出すといふ「社會契約」の語を用ひたから、徹底したる實念論的普遍主義者ヘーゲルの眼に猶ルウソーが個別主義者として映じたのであらう。マクイッアーを以て言はしむれば、ルウソーは事實唯だ政治學と形而上學とを混淆したに過ぎないのに、ヘーゲルは政治論者としてのルウソーが形而上學の論文を書かなかつたことを咎めてゐることになる。いづれにせよマクイッアーにとつては意志は「意識的個人意志より生ずる共同意志」即ち「多數者意志」の外に實在せず、之は國家のみならず一切の組織(結社)の基礎であつて、それ以上形而上的のものを求める必要がない(四二四頁)。

此のヘーゲル批評に際してマクイッアーは尙二三自己の社會學說の要點に觸れる。先づ國家制度の基礎たる意志は勿論意識的意志でなければならぬ。ヘーゲルの「意識的意志」は形而上學的のものであつて、經驗的意志が自らを顧みること即ち意識することによつて到達する超經驗的意志を意味するのであるが、マクイッアーは意志を單に經驗的なる「市民の意志」と解釋し意識的を單に意圖的と解して、同じく經驗的なる無意識論的社會學說に反對する。「國家制度は蜂の巢のやうに無意識的協働

の本能によつて築かれるものではない。勿論凡ゆる制度を建設するに當つて、吾人は吾人が知つてゐるより賢明に建てるけれども、建設の計畫と建設者の協働は意識的に決定せられなければならない(四二五頁)。是れ結社を一種の契約説に基けんとするマクイッアーの立場を暗示するものである。

加之ルウソーと同じくヘーゲルにも希臘的國家思想が附き纏ひ、ヘーゲルこそ國家と社會の區別を認めたる權輿なりと云はれながら、尙其區別は不明瞭不満足である。即ち彼が國家より分つ所の「市民社會」(bürgerliche Gesellschaft)は奇怪にも現實界と觀念界との間に引懸れるものである。抑もそれは欲望の「特殊性」に基く經濟社會でありながら、此の社會の中に法律と警察即ち本質的に國家の制度たるものを含ませしめてゐる。又國家より分離すべきものは獨り經濟社會に止まらず、學藝の組織、教育組織、宗教制度、慈善制度等多數の發展状態を分たねばならない。加之凡て是等の社會力の自由にして生ける交錯はマクイッアーに於ては決して國家の中に吸収し盡されるものにあらず、否實に其多くは國境によつて束縛せられるものではない。其故にヘーゲルの如く早急に國家の全包括性を主張して、國家は「發展したる精神なり」、「精神が自己に對して造れる世界なり」等といふは誤りである(四二五頁)。

此のルウソー及びヘーゲルの普遍意志は英國に入りて、ボザンケの「實在意志」(Real Will)となつた。その一般的學說は次の如くである。ボザンケによれば「自由」は我々が「我々自身となること」又は

「我々自身を意志すること」の條件であり、而して此の自由は國家生活と同一である。「かゝる『實在』意志又は合理的意志ラショナルウィルをルウソー派の思想家は國家と同一視した。此の説を採ることによつて彼等はプラトー及びアリストテレスのみならず、ルウソーが立法者の機能に關連して叙べたる普遍意志説の教示に従へるものである。かゝる見地より見られたる國家が個人の一般生活に對する關係は、恰も家族が個人的衝動の或者(性慾)に對する關係に均しい。即ち國家や家族の中に於て、又はその助力によつて、部分的衝動が訓練を受け擴大せられ變形せらるゝと同時に、人間自我の本性が要求するやうな、爲すべき又は世話すべき或者を其中に見出すのである」。ボザンケは「此思想を英國人にとつて餘り逆説的に見せないやうに」一個の考へを之に附加へる。「(イ)かく見られたる國家は單なる政治的構造物ではない。國家といふ語は勿論全體生活の政治的側面を強調し、無政府社會の觀念に反するものであるけれども、然し其は生活を決定する所の制度の全體系、即ち家族より職業組合それより教會及大學に至る間の全體系を包括する。而してその包括の仕方は國家内に發展し來れるものを單に集合するのではなくして、政治的全體に生命と意義とを與へる構造物としてあり、遂に之等は國家よりして、相互の調節従つて自己擴大と、より自由なる空氣を獲る。かくて國家は「凡ての制度の有効なる批評者」operative criticism of all institutions——即ち諸々の制度が、人間意志の對象に於て合理的役

割を演ずることを可能ならしむる所の改造者・調節者である……。 (ロ)國家は諸制度の有効なる批評者として、必然的に「力」(force)であり、窮極に於てそれが唯一の承服是認せらるべき力である」(B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, 1st ed. 1899, pp. 149—152.)。

ボザンケのこの所説はマクイヴァーより見れば次の如き誤謬を犯すものである。(一)國家概念を二個の異なる意味に用ひ、一方に於ては之を「生の能動的概念」(working conception of life, p. 155)若くはプラトー流に「大きく描かれたる個人」(the individual written large, p. 158)と呼び、國家を以て「人間共同社會に働ける全社會力の統一」を意味しながら、他方に於て國家活動を論ずる際には其固有の意味に歸り、「一定の形式一定の限局せられたる活動形態を有する政治的社會」即ち一個の結社を指す。其故にボザンケは後者の際には國家の手段は其れの目的と實質的方面に於て一致せずと言ひ、かくて「實在」意志、「合理的」意志、「自己自身を意志する意志」は何等積極的行爲を意志することを得ず、況んや自己自身を意志せず、唯だ「妨害を妨害する」ことを得るに止まると言ふ (p. 195)。是れ何に對する妨害であるか、マクイヴァーにとつては不可解である(四二六頁)。

(二) ボザンケは「實在」意志と「現實」意志(actual will)とを區別するが、そはルウソーの普遍意志と總計意志との場合に於けるが如く、マクイヴァーの經驗主義にとつては不可能である。實在意

志の思想は、眞の「善」と「見た所の善」^{シイミンダグツツ}との區別に基くものであつて、吾人は「もし場合々々を充分に且つ眞に知悉してゐたならば、決して意志しなかつたであらうやうなことをも意志するものである」といふ。Palzac の Cousin Pons に出て来る例を以ていへば、佛蘭西の病院では妻君が夫に竊に食物を運ぶ爲に死亡率が高められるので、見舞人の身體を嚴重に検査することにした、といふ場合、ボザンケは茲に二個の意志を假定し、妻の「實在」意志は夫の健康の恢復を意志したが、「現實」意志は食物を與ふることを意志したといふのである。然るにマクイヴァーの經驗主義にとつては意志に二種なく、唯だ一つ經驗的現實意志あるのみであつて、それは或時には或一事即ち食物を與ふることを意志し得るのみ。決して同時に夫の生死が意志せられたといふことを得ず、決してかゝる動機や目的は現實に意志行爲ではない(四二七頁)、故にボザンケの如く二種の意志の區別に基く立論は誤りである。

(三) ボザンケが實在意志と現實意志とを區別したのは、政治的(服從)義務の問題に答へんが爲であつて、「個人の實在意志と國家との同一化に於てのみ、個人は理性的者としての彼自身の本性を意志し、茲に於てのみ、政治的義務の眞の説明を得る」(p. 158)といふのであるけれども、マクイヴァーの經驗論にとつては、かゝる「理想的」國家に於ける政治的義務は眞の問題ではない。「現實の」國家はボザンケの言ふが如き「眞」國家又は「實在的國家」ではないのであるから、政治的義務の問題

は「如何なる根據に基き如何なる程度に於て、人民は國家の現實の法規に服従しなければならないか」であると言ふ(四二八頁)。而して現實國家の意志は特定の立法行爲に就いては多數者意志に基礎を置くものであり且つ置かなければならないものであつて、公民が法に服従するのは彼が現實に反對する立法の中に彼の「實在」意志が包含せられてゐるからではない。徹底したる意志の一致は場合の性質上不可能であつて、寧ろ其代りに吾人は或る特定の利害の一致を求めなければならぬ。此の利害の一致が、國家並に凡ゆる諸他の結社の基礎たる「基本意志」^{フアンダメンタル・ウィル}に統一を與へ、又國家が之によつて其目的を達成する所の第二次的意志行爲に承認——而して唯だ承認のみを與へるのである。マクイヴァーによれば吾人が意志の合致を望むのは望み過ぎであつて、現實國家に於ては如何なる個人も此の理想即ち個人意志と國家意志との調和を常に實現せしめ得ない。最初の統一——政治生活の第一次的善に基く所の第一次的意志——を與へられたるものとして許すならば、爾後吾人は政治的義務を共通善の上に、而して高々間接にその觀念を通じて共通意志の上に、基礎づけて満足しなければならぬ。

ボザンケは此の立場の必然性を認めずして、ルウソーの難問、即ち「人民の一部分が他の部分の意志を承服しなければならない時には自由は消滅する」といふ難問に直面した時に、之を避けんが爲に、普遍意志は合理的意志であり従つて眞の自由であると言ふが、之は二重の混亂に陥れるものである。

何となれば第一に政治的原理は多數者意志でなければならぬのに普遍意志を唱へ、第二に多數者意志が純粹に合理的であるといふ不可能事を想定し、而も理性又は善に服従を強制することを以て自由と同一視し、而してかゝる服従を自治と稱する。是れボザンケ自身が言ふ如く全く「逆説」である。成程吾人は自由たるべく強制せられ得る——ルウソー自身の危険なる逆説も或る真理を含む——然しながらかゝる強制を「自治」と同一視することは、マクイヴァーにとつては言葉と意味とを破壊に迄強壓することである。そは善と意志との不可能なる同一視を意味するからである。

マクイヴァーにとつてはボザンケの説明は、ルウソーのそれと同じく政治的義務の具體的問題に解答することを得ない。抽象的善を抽象的に自ら意志するといふ思想は、何故に何時現實人民が現實具體的の政府の積極的命令に忠實に服従しなければならぬかの説明たり得ない。何となれば現實政府の方策が人民自身の實在的性質に窮極的に合致するといふことを、正當に拒否しても好い場合があるからである(四二九頁)。

以上ボザンケ説の基本的誤解はマクイヴァーにとつては前と同じく、希臘的國家思想——ボザンケの際には「基督教的希臘思想」——即ち國家と共同社會との同一視に在る。「吾人は今迄國家と社會とを殆ど交替し得る語として取扱つて來た。而して事實社會の力と國家の力との間には唯だ程度の差が

あるのみであつて、兩者の説明は窮極に於て同一である」とボザンケ自ら言ふ(p. 188)。尤もボザンケはその「哲學的國家論」第二版の序文に於て國家と社會との差異を認めたけれども、尙彼の一般國家學說の本質的主張は捨て得ないのである(四二九頁)。

二

「個人的」と「社會的」との眞の區別を理解し得ざることが、社會學上の謬説の主たる淵源なりと考へてマクイヴァーは次の如く言ふ、「世に社會的個人に非ざる個人なし。而して(有組織)社會は結社化せられ組織化せられたる個人に外ならず」と。社會は其成員の生命以外の生命を有せず、成員の目的以外の目的を有せず、成員の目的達成以外の目的達成を有せず、社會と個人との間、社會の福祉と個人の福祉との間に衝突なし。社會の品質は其成員の品質である。個人的道德の外に社會的道德なく、個人精神に非ざる所の社會精神なしと。如何にしてかくの如く容易に個人と社會との一元化が可能であらうか。その由つて來る所如何の問題は後に譲つて、尙二三マクイヴァーの形而上學批判を客觀的に分析して行きたい。

マクイヴァーによれば如上の簡單なる眞理を誤解するものは、既述の如き惡形而上學に囚はるゝが故であるが、今一步を進めて特に社會學上に於ける形而上學的誤謬を列擧する。之は凡そ次の二種に大別する事を得る。

(一)「類型は何等かの仕方にて、其れ自身で存在し、其れの分枝を超越する」といふ説。(the type exists somehow by itself, "transcendental" to its members!)

(二)「關係は何等かの仕方にて、關係づけられたるものより獨立して、又は其ものの外に存在する」relations are in some way independent or outside of the things related in them — p. 63といふ説。今マクイヴァーは其經驗主義の立場より之を反駁する。

(一) 社會は成程様々の仕方にて相互に類似せる者、即ち本質的に同様の精神を有し、本質的に同様の體軀を有する者より成つてゐる。かくて成員をその例 又は體化と爲す所の類型を認める事を得る。凡ての者は共通の性質を「分ち持つ」のである。然しながら既述の如くマクイヴァーの唯名論にとつては、かゝる共通の性質、かゝる抽象的類型を、其自身に於て實體的なるもの、實在なるものと考へることは誤謬である。其は單に抽象的、象徴的、代表的なものに過ぎぬ。然るに此の抽象物に血と肉とを與へて實體化し、個物の全價値を抽いて之を注ぎ込むことは最も普通の形

而上學的誤謬を犯す者である。ウエルスも之を指摘して、「彼等はスコラ哲學の意味に於て實在論者 (Realists) —— 普遍が實在すると言ふ「實念論」者であつて、個物のみが實在するといふ近代の意味に於ける經驗的實在論者と正反對——である。階級は實在的にしてその成員より獨立すると信ずるものであつて……其結果益々世界の誤れる認識に導くものである」(H. G. Wells, The New Machiavelli) と言つた。

(二) 社會は相互に様々に關係せる者より成ることはマクイヴァーにとつても正しい。人々は或は皮相的に、或は深刻且つ根本的に關係し、社會關係の中に生れ住み發達する。何人も獨自で生死せず、凡ての者は彼等の社會關係によつて一の統一に結合せられてゐる。然るに此等の社會的關係を、人と人との文字上の紐帶と考へ、結び付けられる者の外部に存在すること恰も汽車の聯結機が車輛の外部に在るが如くに考へ、其結果社會は「其部分の總和より大なるもの」、「其部分より獨立するもの」と考ふるは形而上學的誤謬である。今マクイヴァーを以て言はしむれば、社會關係は他人の人格の要素及機能と相關聯する所の、各自の人格の要素及機能に過ぎぬ。例へば血族の紐帶に就いて見るに、父性は「父」なる者の人格に於ける要素たり、子たることは「子」なる者の人格の中にのみ存する要素である。其故に社會は「關係其者に非ず」して、「關係に於ける人々」である (Society is therefore

not relations, but beings in their relationships:—p. 72)。従つて人格の機能の外部に存する社會的機能なし。社會は我等の中に在り、或程度に於て凡ての人々の中に在り、偉大なる人の中に、最大の程度に於て存在する。

如上の一般的な社會學的形而上學思想から、次の如き特殊の社會學的謬説が生ずる。(一)社會有機體説、(二)社會精神(又は靈魂)説、(三)社會は「其れの部分の總計よりも大なり」といふ説、即ち是である。是等の説に對してマクイヴァーは次の如く反駁する。

(一) 社會は成程一見すれば個々の動物又は有機體に似たる性質を有する。例へば分肢は消滅するも全體は持續し、全體の福祉に奉仕する各成員は相互の間に分業を爲しつゝ全體の統一に倚屬する。故にアリストテレスや聖パウルスが此の類似性を認めて以來社會有機體説を唱ふるもの多く、中世に於てはニコラス・オブ・キューは複雑なる比喻を建て、近世に入りてはホッブス、スペンサー、シエツフレ等が夫々の立場より斯説を唱へた。

然し乍らマクイヴァーの經驗主義よりすれば、有機體説は少くとも次の二三點に就て誤つてゐる。

(イ) 有機體は單一の中心點(a single centre)である。生命の統一(unity of life)であり、各部分の目的又は意識を有せずして、唯だ全體の目的又は意識を有する。反之、共同社會は無數の生活及意識

の中心點の集合、即ち眞の自律的なる個々人の集合である。かゝる個人は決して團體的統一の中に融滅せず、其個人の目的は決して團體の目的の中に消滅せぬ。スペンサーもかゝる區別を認め、社會の中に「統一ユニティ的意識」の存せざることを承認したが、不徹底であつて、若し彼が更に一步を進めて、そのの遠大なる意味を理解したならば、彼の全哲學は改變を受けたに相違ない、とマクイヴァーはいふ。後者にとつては、共同社會は有機體の如くには統一的に行動せず、自己保存をさへ爲さず、生育せず、出産せず、死滅せぬ。かゝる根本的相違は一切の比喻を無益ならしめるのである(七三頁)。

(ロ) 有機體なる語の意味は社會のそれほど明瞭ではない。有機體は意識を有するか有せぬか、其れが環境に對する反應は機械的か、知的か、換言すれば物理的・化學的に決定せられてゐるか、或は自由か。若し有機體が無意識的機械的なるものとすれば、社會との比喻は明かに失敗であつて、社會は有意識的知的である。又假りに有機體は有意識的知的なりとし、其自身の目的又は歸趣を有し、之を中心し、その凡ての部分即ち細胞と機關とが寄與貢獻するものとするも、尙比喻は妥當ではない。何となればマクイヴァーにとつては、社會に於ては個人個人のみが夫々の目的を有し、これが全體の目的を決定するのであるが、有機體の細胞や機關が其自身獨立の目的を有するとは考へられぬ。カントは有機體の定義を掲げて「其れの部分が交互に目的にして同時に手段たる所の全體」としたが、之

は人間社會の交互作用に就いてのみ言ひ得ることであつて、有機體の部分即ち心臓や肝臓が其自身目的たり又は交互に手段たりと云ふことを得ない。かゝる考へは先づ有機體を社會の語で翻譯し、然る後逆に有機體に援用してゐるのであつて、或人が彼の肖像に酷似してゐると云ふに均しい。如かず、先づ社會を直接に理解すべきである(七四頁)。

(ハ) 共同社會は程度の問題であつて、確定不動の境界を有せぬ。エディンボロはスコットランドといふ共同社會内にあり、スコットランドは又合衆王國といふ共同社會の一部であり、合衆王國は又更に廣き共同社會に包括せられ得るし又事實包括せられつゝある。然るに有機體は自足完了封鎖せられたる組織である。故に共同社會を有機體と看做すことを得ず、強ひて看做せば有機體の中に有機體が存し、而も寄生蟲にあらずといふ謬説に陥る。

(ニ) 此の困難を免れんが爲に形容詞を附して「社會的」、「精神的」又は「契約的」有機體(Contractual organism)などといふ語を用ふる學者があるが、之は益々混亂を増す許りである。殊にマクイッサーにとつては契約は結社の統一を説明するに最も重要な概念であるが、共同社會には決して妥當せぬ。蓋し共同社會は契約によつて「組立てられたる組織」(Constructed organisation)ではなくして、それは實に生命(Life)であるからして、フウイエの用ふる如き契約有機體なる語は *Contradictio in adjecto* で

ある(Fouillée, "La Science Sociale Contemporaine")。社會の統一は有機體の其れとは異つて、既述の如く本來その成員の差異性に基くものではなくして類似性に基くものであり、その統一は同一種類の満足を求むる所の自律的自己決定的な成員の統一である。差異性は社會の發達には必要條件ではあるが、然し第二次的のものであつて、社會の基礎を爲すものは類似性である(七六頁)。

(一) 共同社會は有機的統一體ではなくして精神的統一體(spiritual unity)である。其は社會生活を爲す者の共同的、相互倚屬的目的に基礎を有するものである。さればといつて共同社會を「より大なる精神又は靈魂」(a greater mind or soul)と看做す社會精神説はマクイッサーにとつては謬説である。抑も精神的統一に二種あり、一は「單一精神の不可分離の統一」(the indivisible integrity of the single mind)であり、他は「社會關係に於ける多數の精神の共同」(the Community of minds in social relations)である。此の二種は全然異なるものであるが、之を混同することよりしてデュルケイムやマクドゥガルの如き社會精神説の謬説が生れる。マクイッサーによれば共同社會は精神の結合ではあるが、決して其自體精神ではない(七六頁)。

例へばマクドゥガルは曰く「人間行爲の研究者は心理學の様々の部門よりして……個人の精神の構造、發生、様態等に就いて學び得る所を凡て學んだとしても尙大なる分野を開拓しなければならない。

James は人間精神は神の精神と現實に結合し得ると言つたが、かゝる證明すべからざる事實は排斥して、精神間の交渉又は交互作用の方法を唯だ感官知覺及肉體運動といふ普通の途に限るとするも、尙我々は或意味に於て、超個人^{オーパーソナル}的又は集合的精神^{コレクティブ}の存在を認めざるを得ぬ。精神を「精神力又は定目的力の組織的體系」と定義することを許されるならば、凡ゆる高度に組織せられたる人間社會は集合精神を有すると云ひ得る。蓋しかゝる社會の歴史を構成する所の集團行爲は、唯だ精神と云ふ語でのみ呼ぶことを得る所の組織^{オーガニゼーション}によつて、而も個人の精神内には決して含まれぬ所の組織によつて、條件づけられてゐるからである。社會は寧ろ其構成單位たる個人精神間に存する關係の體系によつて構成せられる。如何なる場合に於ても社會の行爲は、各成員が萬一社會を作るべき關係の體系を有せざる場合に環境に反應して爲すであらう所の行爲の、單なる總和とは著しく異り且つ異り得る。換言すれば各人の思惟と行爲は、彼が社會の一員として思惟し行爲するものと、孤立せる個人としてのそれとに於て、著しく異なるものである」と(W. McDougall, "Psychology"; Home University Library pp. 228—9)。然るにマクイヴァーによれば此の超個人的「集合」精神説は二個の誤謬を含む。

(イ) 精神を「精神力又は定目的力の組織的體系」と定義するのは、不適當であつて、個人精神は以上の或者を意味し、かゝる體系以外の統一を有する。成程二人の人間が何等かの協定^{アレンヂメント}を爲せ

ば其處に一種の「精神力又は定目的力の體系」、より嚴密に言へば「各精神の定目的力が他の精神のそれに對する或關係」が生ずる。然しながら、(a) かゝる精神力の相互の「關係」を「精神」と呼ぶことを得ない。かゝる關係又は體系は考へ欲し感じ行はず、吾人が本質的に能動的なりと認むるもの即ち精神の作用と認めるが如き作用を行はず、故に假令或數の精神がその相互の活動によつて「精神的」語を以てのみ記述し得るが如き組織^{組織}を構成するとしても、之を構成する所の力の性質其者を此の構成物に付與することは不可能である(七七頁)。

(b) 然らば、かゝる全構成體を思惟する所の精神をボステュレイトしなればならないであらうか。此の場合は「集合精神」は其れが假定上主體たる所の「集合體^{コレクティブ}」の全構造を思惟することとなる。例へば英國の集合精神は英國社會の複雑なる全構造を思惟するであらう。然らば個人精神は此の大精神の思惟の傳達を受けるであらう。然るに現在に於ては個人精神は尙その大精神の假想的客體たるの構造物より汲々と學んで尙不完全にしか傳達を受けぬ。此の意味に於ても社會精神説はマクイヴァーにとつて誤謬である(七七頁)。

(c) 社會組織は凡ゆる種類のもの、凡ゆる程度の廣さのものが生じ得る。若し英國が集合精神を有するとすれば、バーミンガム市も其市内の各町も、又教會や勞働組合も之を有し、従つてより大な

る集合精神の部分たる所の集合精神や、他の集合精神と交切する所の集合精神が存する事となる。然るに是等凡ての精神は精神其者の概念に不可缺なる所の封鎖性や孤立性や行爲の統一性を缺いてゐるが故に、精神と呼ぶことを得ない(七九頁)。

(ロ) 假令個人は群集や結社の一員として思惟し又は行爲する時と、個人としてかくする時との間に相違する所ありと雖も、思惟し行爲する者は依然として個々の個人である。其は社會關係に入るこゝによつて新決定を受くるとするも、依然として個人精神が集合體より受くる所の決定である。假令モツプの場合に於ける如く個人精神が著しく環境より影響を受くる場合と雖も、如何に其相互關係によつて(物理的條件に對する關係によると同じく)改變を受けやうとも、超個人的精神を假定するのは確かに餘計のことである。嚴密に言へば少くとも通常の状態では精神又は精神的過程が交互作用するといふことすらマクイヴァーにとつては困難である。それは寧ろ相互倚屬的インテラデペンデントなもの即ち他の精神の活動によつて間接に決定せらるゝに過ぎぬと云ふ(七九—八〇頁)。間接決定に二種あり、一は稍直接決定に近いものであつて、言語、身振藝術等の象徴的交通によつて、一精神の思想と目的とが他人に表象せらるゝもの、他はより間接的なものであつて、各自が自己の目的追求に當つて爲す肉體的又は物理的作用によつて、他人が其目的追求に際して承服せざるべからざる所の條件を改變し、かくて間接に亦

自己の目的と思想とを改變することである。従つて萬人の利害は相互倚屬的であり、或種の統一が結果として生ずるが、此の統一に精神の統一を配することは出来ないのである(八一頁)。

(三) 社會は「其の部分の總計よりも大なり」と云ふ説(the society-greater-than-the-sum-of-its-parts)は二種に分ち得る。(イ)眞鍮はその構成要素たる錫や銅や鉛の何れの一も單獨に有せざる硬度を有する如く、社會の性質はその要素たる個々の男女の性質と異なる。(ロ)體軀は部分若くは機關より成るもその機關の總計よりも大きいものである。

(イ)説に屬する學者例へばデュルケイム(Durkheim)は言ふ、「余は個人的性質が社會的事實の構成要素たる事是否定せぬが、問題は社會的事實を生むべく結合するに際して、之等の要素が其結合の事實其者に依つて改變を受くるや否やである。即ち此の結合が純粹に機械的であるか若くは化學的であるかである」と。かくて機械的變化に於ては全體は部分の總計よりも大でないに反して、化學的變化の場合には大であるとの説を建てるのである。

然るにマクイヴァーによれば化學的化合と社會化過程との間に比喻を建てるのは誤りである。何となれば、化合以前の要素たる錫や銅は化合以後の全體即ち眞鍮とは何等の關係もなく獨立に存在するものであるが、之と社會化過程を強ひて平行せしめんとするならば、社會以外の或る虚空ヴァキユムに住む人間

を發見し、之を社會内に伴れ込まなければならぬ、是れ舊套なる「社會契約」説である。マクイザアールにとつては個人は決して社會の外に存せず、常に社會的過程の中に變化しつゝあり、而して社會的過程は最初よりあり且つ恒常無窮に持續するものである(八八—九〇頁)。

(ロ)説は斯の社會的謬説多産の母たる有機體説に基くものであつて、是は既に詳論したるが故に一言にして言へば、機關は本質的に有機體の統一と機能とに相關するものであるからして、その機關の「總計」などと云ふのはマクイザアールにとつては無意味である。有機體は純粹假構物たる「其の部分の總計」より大でもなければ小でもなく、又之と何等の關係を有せぬ。抑も個人の「總計」などと云ふのは先づ個人をば抽象的なるもの、無關係なるもの、非社會的なるものと考へるのであるが、個人は實際は具體的社會的なるものであつて、各個人の社會關係は彼の外部にあるものではなくして、彼の人格の發現であり要素であるからして、之等の人格の要素のみが社會である。かくの如く事物の部分が其相互の關係であるとするれば、かゝる事物を「合計」といふ事は不可能である。故に是等合計するを得ざる社會的個人以上の何者かを求めるのは形而上學的謬説に陷ぬることとなる(九〇—九二頁)。

唯だ一つの眞に個人と社會とを分つべき場合がある。即ち結社(ルーズにいへば社會)の權利と個人の權利との區別である。凡ゆる結社、凡ゆる組織的集團は、個別的に見たるその成員の或者の又は全部

の有せざる所の權利義務を有する。然しながら之よりして「社會は個人の總計よりも大なり」といふ結論を導き出すのは誤りである。蓋しマクイザアールによれば結社の權利とても結局成員の權利である。何となれば形式上結社の權利は結社の目的遂行の爲に選出せられたる役員の權利であるが、此の役員は結社の原則に従つて限定せられたる、一定の資格、一定の方法に於てのみ行爲することを規定せられ、而してその原則は結社を創設する成員の意志によつて課せらるゝものであつて、その特殊の地位と相關的に權利義務を有するものである。従つて結社は本質的に成員より大なるものと考ふることを得ぬ(九二頁)。(1)

(1) マクイザアールは結社固有の權利を成員の權利と同一視せんとするに際して、成員の全體を即ち結社と見るといふ普通主義的の元論を採らず、唯だ經驗主義的にデモクラシーの原理に據つて役員が成員によつて制限せらるゝが故に、結社の權利は成員に對して壓倒的ならずと云ふものの如し。かく看做して多少曖昧なる原文を右本文の如く解説した。

又結社が「法人」である場合でも、法人を「統一的精神」(integral mind)又は「生活體」(living body)に實體化して、社會は「部分の總計よりも大なり」と結論してはならない。何となればマクイザアールによれば、法人はその違法行爲の爲に精神又は生活體が受けるが如き苦痛と刑罰とを受けることが不可能だからである(九二頁)。(2)

(2) かくの如くマクイヴァーは一方に於ては法人の超越的實在性を否定するけれども、他方に於ては其經驗的實在性を強調する。即ち法人格の資格や能力は法律によつて「許可せられ」「付與せられるもの」であるからして、結社の本質を爲すものではなく、又結社に始めてその存在を與へるものでもない。英國のトレッド・ユニオンは一八七〇年代に法人格を付與せられた時に始めて生れたものでもなければ、又本來法人格に不可分なる屬性を一九〇六年に喜んで捨てた時にも、決して其の性質に根本的の變化を受けなかつた。「法人格」と區別して十全の意義に於ける人格は本質的の性質又は品質であつて稱號又は付與物とは異なる、とマクイヴァーは言ふ。即ち結社の本質と實在性は法の上に又は外に位するといふ一種の自然權説を唱へるのであつて、此點に於て彼もコールと同じく結社の「法外の力」(Widwachtende Macht)を認め、殊に労働者の結社運動に同情を示さんとするものである。然し乍ら氏の經驗主義の立場は、決してギアケやメイトランドの法人實在説の如く先驗的又は超越的實在主義を唱ふることを許さぬ。「法人は『實在的統一』(real unity)であり、從つて『擬制的人格』(persona ficta)より以上の者である(八九一九二頁)」といふけれども、一方に於て之と個人の實在性とは同一視することを得ず、他方に於てはギアケのいふ如き先驗的實在性を與ふことを得ないのである。

以上要するに社會は機械體でも、有機體でも、精神又は靈魂でもない。何となれば社會の統一結合はそのいづれの比喩を以ても説明出來ぬからである。社會は要するに其自身の名即ち「社會的」なる語を以て名づけられ得るのみである。

三

以上の如く詳細に互つてマクイヴァーが形而上學的思想を論駁したる所以は、それが社會問題の研究を偏曲に導き、別しては彼の個人自由主義又は民主主義の政治思想を壓迫し來るが故である。即ち有機體説以下の社會的形而上學は、「個人一般」と社會との間に誤りの對立を立て、恰も社會は其れの成員とは異つたものであるかの如く言ふ。而して或種の論者は之より進んで社會の利害と「個人一般」の利害との間に對抗關係があるかの如く説く。例へばスペンサーは「國家對個人」(H. Spencer, "The Man versus the State", 1884)を著し、「perpetuation」(家族を通じて種族の生活を持続すること)は、「individuation」(種族の個々の成員の全力を完成すること)と衝突するといふ。又キッドは社會進化の全圖式を示すに、個人が優越的要素たりし假想時代より、社會が優越的要素となる時代への推移を以てし、恰も現在を未來に犠牲に供することを以て、社會の大原則なるかの如く言ふ(B. Kidd, "Social Evolution")。亦ボザンケは如上の比喩よりして「現實」意志と「實在」意志の區別を建て、社會の目的及價值は成員のそれよりも大なる或者に存するかの如く考へ、其結果民主主義の名に於て獨裁主義を主張するに至つた(九二—九三頁、及「エレメント」二四九頁)。かくてマクイヴァーによればコムトや

フイヒテの如き自我否定の倫理學說を生んだのである。フイヒテは曰く「唯一の徳は個人としての自我を忘却することである。唯一の惡は自我に没頭することである」と(マクイッアアの引用による)。

形而上學說はかくの如く一方の極端に於て人格を社會關係の中に埋没せしめるが、他方のより危険なる極端に於ては個人を全然社會關係上に超越せしめる。此の立場は古くは希臘の Trasymachus 近くはニイチエの「超道德主義」であつて、それは社會の法規と制度とを以て、弱者が强者を束縛せんがための詭計であり、弱者には有利であるが强者には有害なりと見る。マクイッアアの個人主義思想よりすれば、ニイチエの思想は自律的個性價値の眞に高貴なる思想と結びついてゐるのであるが、然も氏の社會學思想よりすればニイチエ説(3) 其者は矛盾し自殺的であつて、單に上述の他の極端説の反動と看做すべきものである(九五頁)。

(3) ニイチエはその『善惡の彼岸』に於て曰ふ、「善は若し隣人が之を取つて其口に入れれば最早や善ではない。如何にして共通善なるものが有り得やうか。此の言葉は自己撞着する。蓋し共通たり得るものは常に價値が少くないからである。事物は窮極に於て其れが在るが如く而して常に在りしが如く、あらねばならない——偉大なるものは偉人に、深淵は深きものに、優雅美妙は洗練されたものに殘される。一言にして曰へば、稀なるものは凡て稀なる人にとつて置かれるのである」と。又「一般的福祉なる語は捉へ得る理想でも歸趨でも觀念でもない——一人にとつて公正なるものは必ず他人にとつて公正であつてはならない。凡ての人に對して一道德律を要求することは眞に高貴なる人に對する障礙である。一言にして曰へば、人と人との間に品位の相違がある如く、道德律と道德律との間にも位の相違がある」と(マクイッアアの引用による——「エレメント」一四四頁)。

扱てマクイッアアは如上の普遍主義と個人主義との間に在つて、第三の立場を主張せんとするものの如くである。即ち彼は素々個人自由主義の英國傳統思潮に掉さすものであるが、彼の社會學的素養は、社會關係を蟬脱せる抽象的個人を徹底的に主張することを許さぬ。従つて「社會は個人の外にあらざして内にあり」、「社會は個人々格の要素又は機能なり」といふことによつて、社會と個人との一元化に努めるのである。

凡ゆる個人の個別的利害が社會の利害と常に必ずしも一致せず、或る個人は社會の利害と自己自身のより大なる利害との間に選擇を試み、茲に眞の利害の衝突を免れざる場合あることはマクイッアアも充分に認める。従つてフウイエの如く「余が汝に負ふ所の凡てのものは余は之を余自身に負ふ。余が汝の爲に爲す所のことは、余は之を余自身の爲に爲す。余が汝に反して爲すことは、之を余に反して爲す。……余の最高の無私^{アウツレツスマン}は即ち余の最高の利益であり、完全なる隣人愛は即ち完全なる自己愛である」(Fouillée, "Les éléments sociologiques de la morale", p. 282) といふは、餘りに樂觀的であつて、マクイッアアは依然として社會的不和と社會的犠牲と社會的悲劇が嚴存することを觀る。

然し乍らマクイッアアにとつてはかくの如き社會と個人との對立は、凡て「部分的」^{パインアル・カッホシヨ}對立であつて

決して「本質的」對立ではない。此の思想は後に詳説すべきものであるが、今之を豫め假定して置いて如上の兩極説の批評に入る。

(1) 先づ第一にマクイッサーは普遍主義に反對して曰ふ、自己否定の徳はその兄弟分たる服従の徳と同じく、極端に走らば、人をして盲目的傳統や支配的權力の奴隷たらしめる。吾人は誤解せらるゝことを承知しつゝ主張しなければならぬ、「同胞、國家、種族等への奉仕は充全なる人生の目的ではない。又かゝる奉仕に適材を作ること、『市民たるに適合する人』を作るとは、完全なる教育の目的ではない」と(九三頁)。かくの如き適合性又は奉仕を唯一の倫理的的目的とすることは循環論法であり、且つ潑瀾たる適合性又は奉仕の意味を却つて不可解に陥れる。

其れが循環論法たる所以は、假令各個人の完成を萬人への奉仕と考へ、各自をして他人の目的の爲の手段たらしめるとするも、その他人自體が亦手段に過ぎぬものと考へざるべからざる所より来る。従つて萬人が何人の目的にもあらざる目的に奉仕することとなる。是れマクイッサーの唯名論的個別主義の結論である。例へば民族の福祉に奉仕するといふも、民族は移り變る世代より成り、その世代は亦個々の個人より成る。故に社會奉仕とは結局「社會」に對する奉仕ではなくして、現在又は未來の個々の「個人」に對する奉仕である。而してマクイッサーは此の他人への奉仕は同時に自己への奉

仕であるといふ。即ち一般的に云つて我々が或目的を他人が達成するのを助けんと努力し得るのは、唯だそれが同時に自己にとつても目的であり、自己が既に獲得したる又は獲得の途中にある所の善だからである。我々は他人の善を求める所に、自己の善を發見し得るものであるが、その他人の爲に求め得るものは唯だ既に我々が或程度迄獲得したるもののみである。故に自己とは何の關係もなき又は自己の意識を超越せる、客觀的社會的福祉といふが如きものに自己を犠牲にすることを勧める説は、却つて奉仕の意味を不可解に陥れるものである。

かくてマクイッサーは一方に於て先づ個人主義の結論を引出す。「個人の水準が彼の社會的關心の價値を與へるのである。無價値なる人間の奉仕は無價値なる奉仕であり、無價値なる者の愛は無價値である」(九四頁)。故に個性が社會の内部に於て發達すればするほど、個性は正しく理解尊重せられなければならぬ。「社會的、人格のみが、吾人の知れる唯一の純粹なる單位であつて、他の者は唯だ相對的なるものに過ぎぬ。人格はその社會關係の總計以上のものである」(同頁)。彼の環境を理解するとともに彼は其中に居らぬ、彼は其中に入り、且つ出て行く。彼を遺傳によつて説明せよ、其は彼自身によつて彼を説明することである。一切の價値は結局人格の個人的價値である。而して法と制度とが是認せらるゝは唯だ人格の爲に役立つが故にのみである(同頁)。

(2) 然し乍ら他方に於てはマクイヴァーは抽象的個人主義の徹底を避けて、社會の偉大なる力を強調する。時には殆ど普遍主義に後戻りするが如き口吻を漏らして曰ふ、「凡ての個性は社會に於て成熟するが故に、凡ての個性は或仕方にて自己を社會に遺棄しなければならぬ。其自身を發見する爲には、そは其自身を失はなければならぬ。深刻なる最後の失敗の感じが其自身を社會奉仕より分離したる凡ての個性に伴ふ」と(九六頁)。而してマクイヴァーはベンネットの小説(Arnold Bennett, The Old Wives Tale)やシェウの劇(Bernard Shaw, Man and Superman)より例をとつて、抽象的個人主義の不可能を主張する。

かくてマクイヴァーは第三立場に於て曰ふ、「社會に於てのみ人格は安住し得る(at home)。唯だ高度に發達したる社會に於てのみ、社會の兒は自己の可能性を發達せしめ得る。唯だ社會奉仕に於てのみ、發達せる成員は更に高き生の充實を獲る」と。然し乍ら亦同時に曰ふ、「唯だ秀れて發達せる人格のみが、之に伴ふ所の自己決定と創意と責任感とを以て、秀れて深刻なる社會關係を創造し維持し得る」と。故に「社會は唯だ成員の中に於てのみ存在し、最大なる成員の中に最も多く存在する」と(九七頁)。——(一九二七年七月、千曲川畔にて)

II コールの新自由主義

一

ギルド社會主義者たるコールを新自由主義者呼ばはりすることは奇異に聞えるかも知れぬが、コールにとつては兩者は決して衝突せぬ。否社會主義なるが故に始めて自由が實現せられ得るのである。是はジョン・スチュアート・ミルが残した問題の一の解決であらう。ミルの「自叙傳」によれば彼は徹頭徹尾社會的正義の情念で動いた人である。青年の頃は地主貴族の階級支配と其不勞所得に對して公憤を感じてゐた所へ、ベンタムの個人自由主義とリカルドの經濟的自由主義を學んで、論理的必然性を以て、新興商工業者階級の自由競争に基く資本制企業を援助した。然るに晩年には産業革命の成功がもたらした、資本家階級の不勞所得と勞働者の貧困を如實に見て社會主義に傾いた。然し乍ら彼の眞の理想は資本主義にあらざり又社會主義にもあらざりして自由主義であつた。個人の人格の自由が完全に

實現出來さへすれば、經濟組織の如何は第二の問題であつた。而して初期に於ては自由競争的資本主義が眞の自由を與ふるものと考へ、後期に於てはそれが漸く妄想に過ぎざることを發見して、「余と妻は社會主義者と呼ばれても嫌はぬ」と云つたのである。然し乍ら官僚的國家社會主義が自由實現の手段に非ざること、ペンタムや父ミルに若い中から教へ込まれ、また自ら英國の國家の歴史を審さに知れる彼にとつては當然のことである。其は据^{スプリング・フェッド}る膳式幸福を與へるかも知れぬが個人の自^{スポンタニイ}發性を奪ふ。惡平等と懶怠を齎らすであらう。「自由競争なき處に獨占が生ずる」、「獨占は自取と進歩を妨害する」。然るが故に彼は社會主義者となり切らず、様々に迷つた後に、自ら *modified socialist* と稱して僅かに自由競争を保存する生産組合主義を唱へつゝ生を終つた。彼に在つては社會主義と自由主義とが兩立しなかつたのである (J. B. Mill, "Chapters on Socialism")。

爾後——少くとも寡聞なる筆者の知れる範圍に於ては——これが英國社會思想家の定説となつたと思はれる。資本主義の弊害を如實に見ながら、社會主義に走つては自由を喪失することを恐れて僅かに社會政策と土地の國有のみを——苦しき論理を以て——唱へて來たに過ぎぬ。然るにコールは此の兩主義の提携が可能であるといふ。社會主義にして且つ自由主義なるが故に、舊とは異つて「新」自由主義者と呼ぶことを得るであらう。現にバーカーは J. A. Hobson がフェビアンイズムを多分に採れ

るにも拘らず、舊自由主義の傳統を曳けるを以て、彼を "modern Liberalism" の流派の中に數へてゐる (Ernest Barker, *Political Thought from Herbert Spencer to the Present Day*)。コールの此の解決を問題とすることは——之を以てミルが瞑するや否やを究むることは——確に經濟思想上興味あり且つ重大なる仕事であらう。然し乍ら、筆者が本文に於て取扱はんとする所は此の問題ではない。また筆者が此處にコールを「新」自由主義者と呼ぶのは、この社會「主義」と舊自由主義の綜合に着目してはならない。舊自由主義と社會「觀念」(「主義」にあらず)との綜合に着目してある。別言すれば舊自由主義思想體系に於ける「個人」と「社會」との何等かの綜合を試みんとする人々を「新」自由主義者と呼びたい——何となれば舊自由主義者は個人のみを知つて社會を本質的に排斥したるが故に。而してコールをこの中の一人に數へたいのである。

他の拙文に於て述べたる如く、英國の自由主義思想なるものは抑も中世に於ける實念論 (Realismus) と普遍教會思想 (Katholizismus) とに對する反抗に由來するものと信ずる。此反抗は既に十三世紀に於けるオツカムのウキリアムやロージヤー・ベーコンの唯名論 (Nominalismus) 又はフランチェスカ派の主觀主義の基督教が英國に根を下した時代に發端を見るのであらうが、今遠きは措いて問はず近世に入りて而も社會哲學に應用せられたる一面のみを見るも、如何に深くノミナリズムが英國思想史に根

個物たる個人は普遍たる人類社會——究局に於ては神——より生れ、その中に包括せられて生と價値を與へられる。彼は死すとも人類社會は永劫に實在するのである。此の實念論又は普遍主義の基本的思惟よりして一切の專制主義の體系が生れ出でたと唯名論者は解釋する。

唯名論は逆に個別主義であつて、實在するものは個物のみ。普遍は唯の名目又は擬制である。實にありと信ぜらるゝものは目に見ゆる形・色・叩いて耳に聞ゆる音等五官に表象せらるゝ感覺のみであつて、我々の心はこの形・色・音等を綜合して物體なるものを作りあげ、之に机・樹等の名目を與へてゐるに過ぎぬ。目より來る形・色と耳より來る音とは、夫々個々別々のもので心が綜合しなければ關係を有せず、況んや始めから外界より相關聯したる普遍として與へられるものではない。程度を緩めて云へば多數の樹が實在し森は名目である。個人は實在すれども人類・社會は單なる擬制である。社會は實在ではない。本來不必要物である。唯或る便利を有するが故に手段としての價値は認め得る。然しなから權力者によつて壓制の手段に悪用せらるゝが故に necessary evil である。社會は本來唯名論の思想體系に入り來らぬ。十九世紀に入りても之がペンタム、ミル、スペンサー等の主要思想家——「最大多數」の幸福説、社會有機體説を唱ふるにも拘らず——に如何に深く根ざせるかを前掲拙文に於て叙べたつもりである。

歴史上より見たる英國の自由主義者の本流はかゝる唯名論者であり個別主義者であつた。されば個物を普遍より解放することが凡ゆる方面に於て彼等の事業であつた。特に社會生活に於ては國家社會の「干渉よりの解放」「自由放任」が自由主義のモットーである。即ち舊自由主義は經驗的「個人」主義であつて、「社會」は本質的には思想體系より驅逐せられたのである。

コールはこの英國個人自由主義の傳統を多分に曳く。然るにかゝる斷定は忽ち質問を喚起するであらう——「干渉よりの解放」「自由放任」、是れ明かにブルジョアのイデオロギイである。プロレタリアのための闘士コールが此の偽妄に囚はれてゐやうとは、と。然しながらコールを讀んだ人々にとつては、彼の社會「主義」の採り方が如何に自由主義的であるか個人主義的であるか——之をブルジョア思想といふならば如何にブルジョア式であるか——之を英國式といふならば如何に英國式であるか——之をブルジョア思想と見えるであらう。然しこの問題は既述の如く筆者の問題ではない。問題は社會「觀念」の採り方——「社會」と「個人」の綜合の仕方が如何に英國式であり且つ特にコール式であるかである。筆者は茲に舊自由主義即ち個人主義が如何に英國思想史に深く根ざせるかを見たい。