

527  
62.

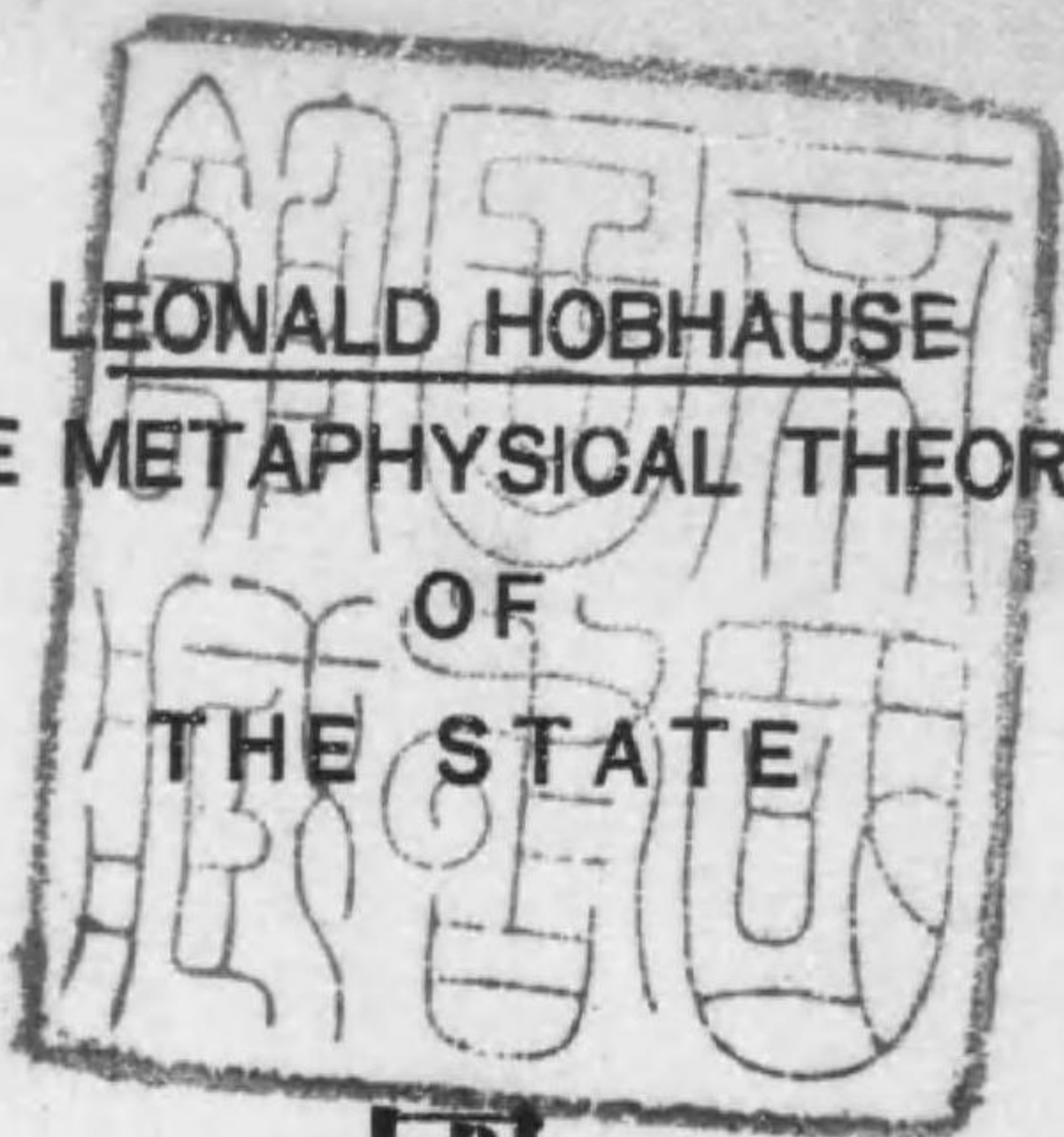
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 50<sup>6m</sup> 1 2 3 4 5

始



32.9.24

LEONARD HOBHOUSE  
THE METAPHYSICAL THEORY  
OF  
THE STATE



國家の形而上學的學說

レオナルド・ホブハウス著  
文學士 鈴木榮太郎譯

(東京社會學研究會編輯  
社會學研究叢書)



京東

## 譯者序

國家の存立其事の可否と云つたような國家に關する最も根本的な問題が今日一般に議論されるようになったのは、人が國家の色々な經驗云ひ換へれば國家内部の色々な問題は殆ど鑿穿し盡したからであらう。國家の存立を動かす可からざる事實として認め國家を出来る丈理想化した最も合理的な構想を吾人が如しヘーゲルの國家論に於て認むるとしたなら、國家の新しき認識は先づヘーゲルの國家論を取する事より進まなければならぬ。ヘーゲルの國家論を英國に移植した主なる人は、グリーンとブラッドレーとボサンケットとマツケンヂである。就中グリーンの「政治的義務の原理」とボサンケットの「國家の哲學的學説は其意味に於て最も功績あるものであつた。然しヘー

ゲルの觀念論的理論は元より經驗の國英國の土地に成長する苗ではない。故に其はやがて死滅す可き運命にあつたものであらうが、右に云つた國家の正しき認識の爲と溢るゝ人間愛とによつて最も眞劍に第一の斧鉞を加へたのがホプハウスの本書である。

國家の存在の問題に就いての色々な議論は將來も恐らく國家が存續する限り止む時はないであらう。否私等の地上の生活を少しでも幸福にする爲には豊かにする爲には止めてはならないのである。

何れの國家論が誤つて居るかを絶對の權威を以て裁き得る人はない。只然し我等はヘーゲル一派の國家論が人間の生活を悲慘なものにして居ると云ふ事實と之に反對する國家論が漸次事實として勢力を得て居ると云ふ事を知る丈である。

私は最後に此書を原著者ホプハウスに入門す可く近日中遊學の途

に旅立たれる秋葉隆學士を通じて親しく原著者に捧ぐるを得る事をうれしく思ふ。又譯字の銓衡に助言を給はつた故久保正夫學士並に校正の勞をとつてもらつた田邊壽利君に謝意を表したい。

大正十三年九月十日

鈴木榮 大郎

(本文の前にある「ホプハウス政治理論概要」と題する一章は一昨年の秋本書を上梓する迄に一通り仕上げた時、序文の積りで綴つたものである。今から見れば我國の出版界の事狀も私自身の興味を中心も幾分變つて居るから、改めたい所もあるけれども、其頃のものとして其儘に残して置く。)

## アール・オー・ホブハウスに寄す

(著者の令息にして將校當時戦地に在リ)

オリバーよ

一九一四年七月此方私等は餘儀なく別離して居る。御身が如し記憶を辿つて其時以前の頃の事に思ひを廻らすなら、平和な夏の日に二人一緒に涼しいハイゲートの庭でカントを讀んで毎日數時間を過して居たあの頃の事を憶い出すであらう。氣晴に時々カントを差し置いてヘロドトスをとつて讀んだつけ。そして姑く世界の黎明期に自分等も居る心地がした。然し今御身に考へ出させたいのはカントの事だ。と云ふのはあれから三年程経つてから、私は彼の大後繼者ヘーゲルを讀んだ、同じ庭で同じ夏の日に然し今度はお前と一緒にではな

原著者題寄

い。或る朝の事、私が其處で腰を下してヘーゲルの自由論の註釋をして居ると、夏の日の静けさを破つて俄然震動する如な大きな物音を聞いた。私等はあの夏は、物騒な新らしい世界の物音にはよく慣れては居た。毎日空氣が静まつて居る時には、誰かが云つた如に、北海の彼方から大砲の遠音をよく聞いて居た。無数の飛行機のブーブー唸る音も聞き慣れて居た。然し其朝は、特にど偉い事が起つて居る事をすぐ知つた。最初見た處から煙が凄い早さで近づいて来る。そして見る間に北方高地のすぐの所から出はじめた。イギリスの飛行機が例の小さい聲でブン／＼やつて居る處へゴータ式飛行機が凄い音を立てて踏み込んだのだ。高い所では飛行機が忙しげにバツバツ吠へる、遠い所では轟然たる響きがする、爆弾が投下されたのだ。やゝあつてから空の淡靄を通して三つの白い微片がぼんやりと見えた。私達は戦

場から出て來た此三つの微片の行く方をちつと見送つた。三つの微片は東の方に追ひやられた。砲火は止んだ。泣聲も静まつた。山の下では大都會がだん／＼正氣づいて來た。平常の音が再びし始つた。小鳥は灌木からちゆ／＼鳴いた。遠くで運搬のガヤ／＼する音がし始めたので萬事着々ともとに返つた事を知つた。

自分が再びヘーゲルに歸つた時自分の第一の氣分は一種の自嘲弄であつた。今日世の中は自分の周圍で轉がり廻つて居る、今日は一體理論を創る時であるか或ひは理論を破壊する時であるか。自分の第二の考へは別の方向に走つた。凡そ道具や武器は各人の主義に従つて良くも悪くも使へるものである。其時目撃したロンドンの砲撃で自分は虚偽な邪惡な主義が生んだ目に見る事の出來手で觸る事の出來る結果を觀た。而して其主義の根本義は實際自分の前にあつた

本の中に確かに書かれてあつたのだ。で此主義を徹底的にやつつける事は中世の物理的無能が演じたと同じ役割を戦争に於て演ずる事になるのである。ヘーゲルは自分でエナの戦場から避難民の集つて居る街を通つて彼の第一の著作の校正刷を印刷屋に持つて行つたのだが此著書と共に、最も廣く行き亘り又最も陰險なる知的影響が始まつたのだ。お前は彼のゴータ式飛行機と空中で遭ふだらう、そして正しい目的の爲の溢るゝ力がお前にはあるだらう、私はもつと低い所で戦ふ事で満足しなければならぬ。然し世界をデモクラシーの爲に安全な場所にするには「精神の武器も肉體の共と共に必要である。お前はお前の高い世界が平和である時に屢々便りをよこしてくれた。——スエズ運河の上空の黎明に、未だ太陽の第一の光線が空気を動かし始めない内砂漠が全部灰色で静まつて居る時、或ひは地上よりは雲

の岸によつて隔てられて青空に只一人居る時。斯くの如き場合に心が自由に活動する時、そしてお前が大争闘の意味について考へて居る時、お前がそんな高い所に此本から得る或る思想を身に具して持つて昇つて居ると思ふと、私はほんとに嬉しくなる。兎に角私等は方法こそ異にしては居るが一つの大きな目的の爲に相提携して戦つて居ると云ふ點に於て、二人は今も尙ほ曾ての如に一緒に居ると云ふ考へをお前も抱いて居る事と思ふ。

御身の親愛なる父

エル・テイー・ホブハウス

より



注意

此本の要領は、一九一七年秋(London School of Economics)に於ける講義の際に述べたものである。自分は此書の原稿を読んで、數個所有益なる部分的修正をしてへれた同僚 A Wolf 博士に謝意を表さなければならぬ。

目次

譯者序 ..... 1

原著者題寄 ..... 2

ホブハウスの政治理論概要 ..... 一

第一章、社會研究の目的 ..... 六二

第二章、自由と法律 ..... 九七

第三章、眞の意志 ..... 一四三

第四章、國家の意志 ..... 二一〇

第五章、形而上學的理論の様々の應用 ..... 二七三

結論、 ..... 三七三

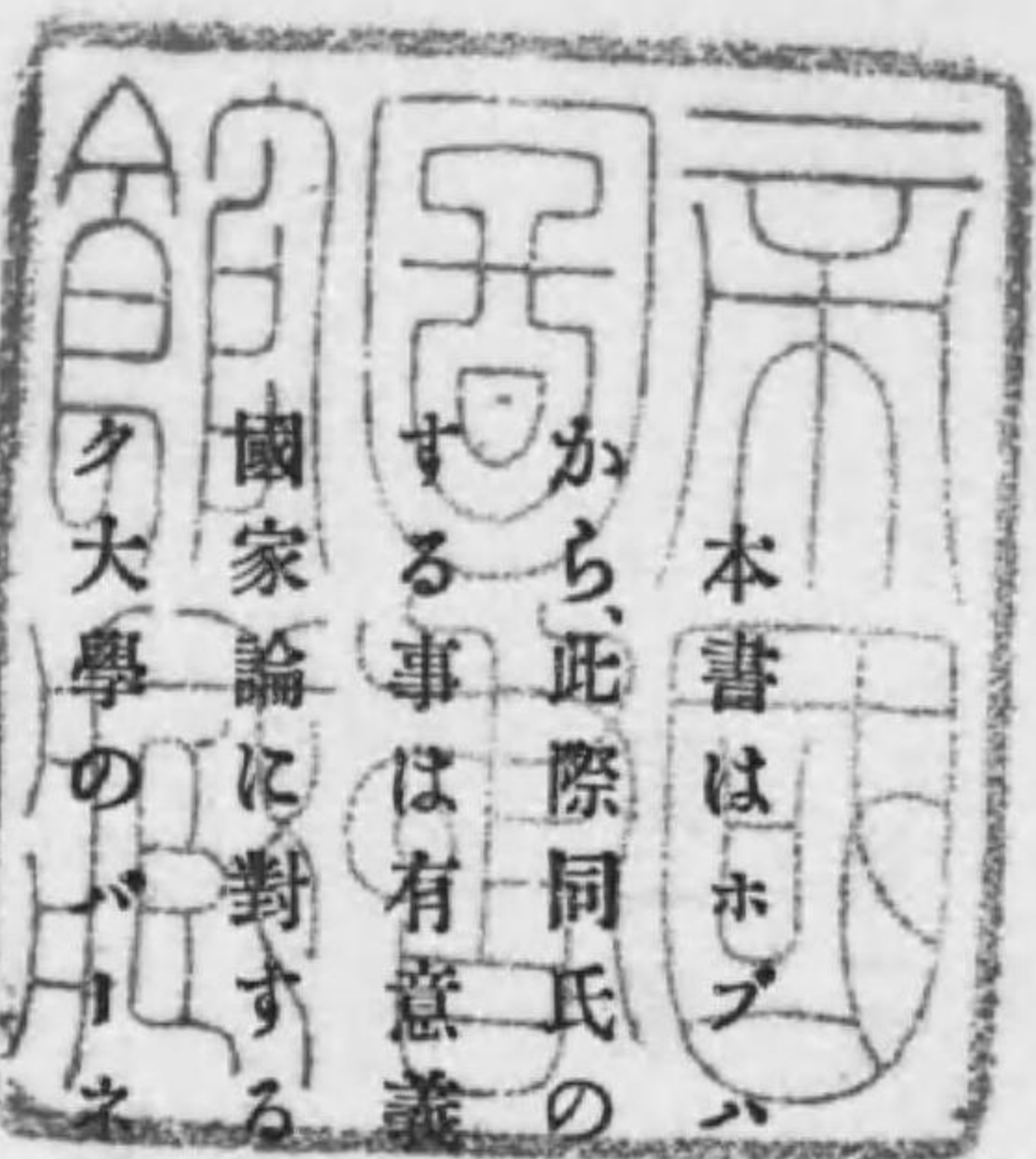
附録第一、ヘーゲルの意志説 ..... 三八三

目次

附録第二、絶對論……………

ホブハウスの政治理論概要

## ホブハヴスの政治理論概要



本書はホブハヴス教授の著書を我國で翻譯する最初の試みであるから、此際同氏の學說の梗概及び其學史上に於ける地位を一通り紹介する事は有意義な事と思ふ。故に私は右の如き紹介と併せて同氏の國家論に對する私の所見とを少しばかり綴つて見た。然るにクラーク大學のバーネス教授(Harr. N. Barnes)が米國社會學雜誌にホブハヴスの社會學的政治論に關する極めて周到なる紹介と批判とを發表された註。尙ほバーネス教授はホブハヴスのみならず、英國の社會學が政治論に與へし代表的貢獻に就いてと題して昨年十一月號より每號英國の社會學者一人か二人かづつについて右の如き忠實なる論評を試み

て居られる。私は此有力なる一文を得たので先に自分で草したものを放棄して、パーネス教授の此論文のホブハウスの部分丈を大體お借りする事にした。私が云はんとする殆ど總てが同論文中にヨリ正確にヨリ適切に述べられてある事を認められたからである。私は本書の内容を讀む前に其緒論の積りで一度是非此序文を通讀される事を讀者に希望する、其は決して徒勞でないと思ふから。

註 The American Journal of Sociology, XXVII (January 1922) pp. 442—485

## 第一章 彼の全著作概説及び彼の思想體系

### 第一段 ホブハウスとスペンサー

スペンサー (Herbert Spencer) の國英國が、スペンサーの社會學原理 (Principles of Sociology) の第一巻が出て三十年も経つ間に、英國の此大哲學者大

社會學者の耻かしからぬ後繼者の著述として充分なるものを著はした學者を只一人しか生まなかつたと云ふ事は、全く不思議と云いたい位である。其一人とはホブハウス教授 (Leonard Trelawney Hobhouse, 1864) の事である。ホブハウスはスペンサーと同じく、社會學體系を一般進化哲學の一部分として發展させた。此二人の學者の學說の中には、更に密接なる類似が存して居る。即ちスペンサーが進化的道程を進歩的分化及び應化の一つとして見たのに對して、ホブハウスは其を相關及び調和に於ける一つ成長として見て居る、そして兩者は共に社會を一つの有機的統一と目する點に於て一致して居る。が然し兩者の類似は只これ丈である。即ちスペンサーは、進化の經過は自動的に動き行くもので人の参加を認めて居ないものであると思ひ、人の参加は精々見てもどうでもよい如な効果を致すに過ぎぬもので時には反つて發

展を寧ろ大いに妨げるものであると信じた。是に反してホブハウスは、進化的道程は例へば生存に對する努力の如く、成る程渺ならず自働的動因に據つては居るけれど、社會進化は漸次人間精神の意識的支配にも依る如になつて來た而して此段階以後に於ては進歩は主として社會心意による社會行爲の意識的支配に従ふものである、と主張して居る。更に又社會の有機的安全性に關するスペンサーの考へは、生物學よりの類推を多大に用ひる事によつて成り立つて居るが、ホブハウスは生物學的名辭を用ひる事を避けて居る、彼は只社會生活の本質的統一及び協存と云ふ事を暗に認めて居る丈けである。次に此二人は共に英國政界に於ては自由黨に組するものと目されて居る、けれどもスペンサーの自由主義はコブデンやブライトの所謂 "Mid-Victorian" の自由主義である、之に對してホブハウスは、アスキスやロイドジョージの

新自由主義の贊助者である。此新自由主義は、前代の自由放任主義の教理を大部分放棄したものであつて、社會改造案や救治的法案にどしどし加擔し更に其を實行する事に於ては主なる英國の政黨の中最も優れた政黨である。嘗てスペンサーをして其晩年に稍々ともすれば保守黨に傾かしめたのは、自由黨の此現代的傾向の成長であつた。斯くの如く吾人はホブハウスに於て、最も博大にして且つ現代的なるタイプの進化哲學者の立脚地より出發して政治問題に近づいて居る而して其博覽と深遠に於て世界に比類なき一人の社會學者と、政治上に於ける一人の自由民主主義者との興味ある結合を見出すのである。斯く社會學的思想の最善最新なる要素を結合して居る彼ホブハウスに於て、吾人は社會學者は國家論に何を貢獻す可きかに就いてよい雛型を見出す事が出來ると思ふ。

## 第二段 ホブハウスの社會哲學の根柢

六

次に彼が社會現象の説明に終始一貫して應用して居る彼の一般哲學組織に於ける主要なる諸命題の簡單なる摘要に注目して見やう。  
第一にホブハウスは思想の正確なる體系は最新の科學的研究の方法及び發見に依らなければならぬと云ふ事を前提として居る。即ち其確實性は、科學的法則に元づいて行はれる經驗の研究に依つて吟味される事により確められなければならぬ、而して進化と云ふ事は現代科學の基礎であるから其は如何なる現代的思想體系についても礎石であるとして云ふ可きである。故に吾人はホブハウスを哲學者としては進化論者經驗論者の中に分類す可きであらう。此間の彼の立場を彼は次の如に約言して居る、單なる思辨的興味よりヨリ以上の何かを持す

可き哲學は、科學によつて説明される經驗の組立てに依存しなければならぬ、そして斯くの如き組立てには進化の一般的概念が鍵を與へて居ると云ふ事を確信して居る〔註一〕。

人間進歩に應用された場合の進化論の中に存する矛盾——其はハックスレーに依つて明かに指摘された——は、全精神的諸道程を一つの共通の平面に引き下げて説明し解釋し眞の種類の差別を無視し否定せんとし所の進化論に心酔し過ぎた説明者及び似而非的ダービニアンを試みに歸因して居る。此難點の解決は、其過程が眞に如何ようにあつたかを見出さんとする公平にして冷靜なる精神的進化の研究に依らなければならぬ〔註二〕。人類以前の動物的世界や原始的人類間に於ける發展の段階に於ては、進化の道程は大體自動的であるに違いない。然し物質的規定に對する精神の意識的支配が漸次加はるにつ

れて此道程は以前の場合と區別されなければならぬ、かくて人間界の發展が或る場面に來た時には、其全道程は主として社會の集合的心意による意識的及び理性的支配により其將來を規定するに到つたのである。ここに於てか人間進歩は最早や不可抗的のもの或ひは自働的のものとは云へなくなつた。生存に對する努力及び自然淘汰は動物的世界には作用して居たが、人間心意の漸進的進歩は、終に肉體的ハンデイカッブを打ち敗る程充分な精神的有利及び報酬を得た。此精神的有利が、弱められた肉體的力に償なう如になる迄は、強力な野蠻的文明がヨリ文化的のものを驅逐して居た。斯くの如き危険は、精神的進化が其生活の生きた諸諸條件を全部支配する如になつた時、漸く避けられた。「惟ふに此進路の上に於てである、現代文明が其主要なる進歩を成し就げたのは、即ち科學に依り生活の肉體的諸條件を支配し始め

て居るのは、又倫理宗教の方面に於ても、民族的統一の思想及び精神的支配の爲の條件をなす所の人間進歩の必要に對しては、法律も道德も社會制度も皆其に臣隸す可きであると云ふ考へが現はれたのは。」(註三)。此理論がワード(Lester F. Ward)の社會學的貢獻に甚だ類似して居る事は明白である。然しホップハウスの獨創は、ワードより分離して居る多くの點及び彼が此學說の諸部分を發展せしめて居る彼の多くの學究的著書によつて立證される。尙ホップハウスは社會的文化的進化に關してはワードより遙かに多くのデータを大觀して居る、此事はホップハウスをしてワードよりより正確により權威を以つて語らしめて居る。

かくてホップハウスの考へでは、進化とは、意識の、自己意識及び生活状態に對する合成的心的支配の進展せる諸段階である、と云ふことにな

る（註四）。ホプハウスは彼の此説がヘーゲルの説に類似して居る事を認めて居る、そして、ヘーゲルに依つて啓示された真理の諸部分を採用して居る事を自白して居る、然しヘーゲルの形而上學的粹狂及び實在は總て精神的であると見るヘーゲルの説は拒否して居る（註五）。然らば、彼の學說體系は畢竟スペンサー及びヘーゲルの體系中の價値ある部分を調和せしめんとする試みと見られる、換言すれば、進化論的唯物論と形向上學的觀念論との科學的調整を行はんとする試みであると思られる。スペンサーの純粹機械論的唯物論的體系による實在の説明とヘーゲルの觀念的實在論は否認されて居る。然し、スペンサーの綜合としての進化の概念は、彼に依つて、進歩上の主なる因子としての意識及び意圖の進歩についてのヘーゲルの理論によつて結合されて居る。

然し生活條件に對する意識的支配の成長と云ふ事が、進化的進歩の研究に於ける根本的部分であるとしたならば、意識の成長を計量する或る方法がなくてはならぬ、もし其研究が科學的の利害或ひは正確を確得せんとするならば。此計量の準繩をホプハウスは相關の法則の裏に見出して居る。「意識の際、吾人の經驗の相異なる諸部分間に於ける、即ち相異なる行爲や意圖の間に於ける分類の根據として相關關係を自分は採るに至つた。……心が秩序を立て支配をなし得るは相關によつてである。」（註六）人類の高等なる心的經過は元より、下等有機體の初等の心的状態をも計量するに役立つから相關の法則は特に有用である。（註七）

斯く相關關係によりて意識を計測し併せて進化の概念の哲學的分折を行つて、進化的道程の歸納的研究を精細に行つた彼ホプハウスは、



進化を一つの意圖的道程と見るに至つた。進化的道程は、一つの企圖の働きで其企圖は、次ぎ次ぎに自己の支配下に置く制限的條件の下に自己を實現して居る、と解する時、一番よく理會が出來ると云ふのは健全なる假設である事を吾人は認めなければならぬ。(註八)最初彼は、進化的道程に對する目的論的見解に反對したのであるが、精細なる經驗的研究を重ねるに及び此結論を採る事を餘儀なくされたのである。

(註九) 斯く説明された企圖的要素は、一つの有機的調和として要約する事が出來る、そして此機械的調和は機械的條件——其は漸次心の支配下に來るものである——の下に働いて居る心的支配の増設を通して行はれる。(註一〇)「高等有機體に於ては、新らたなる相關を建設する働き、詰り其有機體をヨリ高き綜合に順應させる働きは、心の働きである、特に意識を組立てる心的諸機能の結合の働きである。調和の成長

は、最初からとは云へないとしても、今では心の成長と同一のものになつて居る」。(註一一) 普遍的企圖を啓示する此潑刺たる調和の法則を、彼は簡單に、「一つの全體に於ける二つ或ひは其以上の要素の相互扶持(mutual support)である」(註一二)と定義して居る。然らば調和組織は、其衷に於て部分が聯絡し協動しつゝ働くものである、そして進歩は調和の進化と見られる。そして其は全體に於ける部分間の平等化及び相關の増大によりて計測される。(註一三)

進化的道程の心髓をなす調和的に組織された組織の進展に際して、理性は一つの最も權威ある部分を演じて居る事になる。於てかホプハウスは、現代の心理學的社會學がやゝともすれば反主知主義的態度に走る事に對して反對の立場を持して居る、彼曰く、

「理性は經驗を調和せしめ經驗をして一つの組織的全體として演ぜ

しむる一つの原理である。斯く観ずる時は、理性は心に於て至高のものである、経験の各要素を抱擁し各感情、各思考を相互關係せしめ公平に各迫切各衝動を考察し、かくて其等より一つの組織を織り出す——其組織は決して硬化する事なく常に彈性を有し受納的である——ものとして。理性は、全心的進化を経綸して居る調和に對する衝動の意識的表現である。而して其心的道程の理性的なる事が、其最後の勝利に對する最上の保障である。(註一四)

ホプハウスは心的進展を進化的道程に於ける樞要なる局面として切言して居るけれど、彼は唯神的一元論の援助を借りやうとはして居ない。彼は只、精神的要素は進化が進むにつれて漸次目立つ如になると云つて居るに過ぎぬ。「實在」の構造及び活動には一つの精神的要素が流形して居る、そして進化は此精神的要素をして其他の諸要件——

其は初めの程は精神的要素の生命を支配し其活動を阻碍する——を支配せしむる道程である。(註一五)

ホプハウス教授は此思想の體系を四冊の大著の中に述べて居る。彼は此の大冊を出すに實に二十六年の歳月を費した。此の四冊は彼のこの思想の經過の各階段を順次に示して居る一八九六年に出した彼の「The Theory of Knowledge」は、一般に重要な思想を漸次構成する爲に必要な根據及び豫想について語つて居る。動物の意識の進化及び其人間心性に向つての進轉については一九〇一年出版の「Mind in Evolution」の中で取扱つて居る。一九〇六年に出した「Morals in Evolution」の中では人的社會的意識の進化に就いて大いに闡明して居る。最後に彼は「Mind in Evolution」及び「Morals in Evolution」に於て論述した經驗的研究の成績を、一九一三年出版の「Development and Purpose」の中で論じて

居る進化問題の哲學的究明によつて、調和して居る。此書に於て彼は進化の道程は企圖的進歩であつて調和的理性的組織を作出する事の裏に自己を實現して居るものと見て居る。彼は“Morals in Evolution”以外のどの本に於ても權威ある各部門の學の結論以上には出る事は出来なかつたけれど、彼を批判する多くの各専門の學者等が皆一樣に彼の著書の質に於ても量に於ても卓越して居る事を賞揚して居るのを見れば、彼を現代社會學者中の一人の建設的學者としての地位に置く事は決して不當ではあるまい。勿論生産的社會學者としての彼の今日の地位は成程甚だ低いけれども、此方面即ち社會進化及政治論の方面に於て彼の先驅者の基礎の上にもし素材的判斷が整形され得るものであるならば、そして彼が其を社會學の一つの部門的組織として發展せしむる事を必要と認めるならば、其は此種の中の最も博識にして最

も新鮮にして又最も論理的なるものであるとの承認を要求するであらうと云ふ事は疑ふ餘地はない。

### 第三段 彼の社會哲學概説

ホブハウスは彼の一般進化説を、社會進歩の説明の手段として、彼の社會學的體系中に公平に移入して居る。彼の社會學的學説は彼の暗示的小著“Social Evolution and Political Theory”の中に述べて居る。此本は、丁度彼の進化哲學に關する四著がスペンサーの“Synthetic philosophy”に對應して居る如に、スペンサーの“Study of Sociology”に對應して居ると云つてもよからう。此本は、ホブハウスの進化體系に關する四著の中に論述した社會學的概括及び政治論に關する二著“Democracy and Reaction”及び“Liberalism”の中で究明したものを要約したものである。

第一に、社會學の一般領域即ち限界に關してホブハウスは、社會學は主として人間進歩に關する科學として見られなければならぬと云つて居る。彼曰く、

「哲學的分析により正確なる人間進歩の概念を成形する事、煩雜復雜せる其進歩の跡を歴史的經過の中に辿つて行く事、其實在性を注意深き分類及び比較によりて確める事、其條件を見定める事、更に出來得可くんば將來に向つて豫測を立てる事——以上が全社會科學が輻合して居る廣汎なる問題である。而して其解決にこそ合理的なる社會的努力は結局倚存して居るものである」(註一六)。

社會進化の中心問題をなす社會の道程に於ける根本的要素は、個人的諸動機の相互作用及び個人間の相互活動である。「個人的諸動機の相互作用及び個人間の相互活動は、社會生活に於ける根本的事實であ

る。そして社會生活の中に參與して居る個人の上に働く其影響が社會進化の根本的事實を構成して居る」(註一七)

社會學的研究の究極の目的である所の此社會進歩ソシアルプログレスと云ふ事は、社會進化ボジューションと云ふ事とは決して同意義ではない。後者は前者より意味が廣く、前進アドバンスと共に退歩リトログレションも含んで居る。「自分は進化(evolution)と云ふ語によつて成長の如何なる種類(every sort of growth)をも意味して居る。而して社會進歩(social progress)と云ふ語によつては、人類が價値を認めて居る又は合理的に價値を認め得る性質に關しての社會生活の成長を意味して居る」(註一八)故に社會進歩は本來決して生物學的因子には倚存して居ないものである。其は殆ど絶對的に心理的社會的因子の成果である。

「換言すれば、社會傳統の動因が活動する所及び其影響の普及する所には進歩がある。傳統が廢毀された場合には、其民族は傳統を成

形しなかつた以前に歸り再び其第一步を始める。民族が民族として沈滞して居るに拘はらず社會としては其が迅速に進歩して居る場合を考へる事が出来る。故に吾人は結論として次の如に述べる、善に向つて居る場合でも惡に向つて居る場合でも、社會變化は、民族的形相の變化に依り決定されるものではなく主として社會的諸原因の相互作用に歸因する傳統の變動によつて決定されるものである。進歩は民族的ではなくて社會的である。(註一九)

「優生學的法則は、自然淘汰に代ふるに合理的淘汰を以つてする事を主張する、其限りに於て其は抽象的觀念として堅固なる根據の上に立つて居る形質が遺傳的瑕疵によつて甚だしく感染され、爲に形質の價値が臺なしにされて居ると云ふ事が明白に認められて居る場合には、其形質を保存する事は阻止した方が反つてよい。……と

は云ふもの、優生學的理論を秩序ある社會的協動によつて生存競争を置き換へやうとする立法に應用せんとする事は、根本的に法則の適用を誤つて居るものである。其は舊來の自然淘汰の考へを新しい形式、新しい用法の下に生き残らしめて居る事である(註二〇)

ホプハウスは、最後の分析に於て、社會進歩とは畢竟個人が社會に調和順應する事、様々の形相の社會組織が互に調和順應する事、一つの全體としての社會が其環境に順應する事であると見て居る。「社會進歩とは人間相互間の結合秩序協動調和の法則の進展である」と見てよい(註二一)

社會進歩が導く可き理想的社會とは、其内に於て此調整が實現されて居るものである。「惟ふに理想社會とは、其諸部分の調和的成長によつて生活し繁榮して居る一つの全體である、そして其各部分は自己

を進歩せしめ自己の素質に従ふ事に依つて自ら他の部分の進歩を促して居る」(註二二)

社會に於ける調和的順應の成長は、社會進歩の本質であるが、然し其は只單に自働的に働いて居る諸動因の結果ではない。其は意識的意志及び知識の働きによつて完全に成し上げらる可きものである。「けれども既に述ぶるが如き意味の調和は、自然に成るが如きものではない、其は多かれ少なかれ努力即ち知識及び意志に依つて完成されるものである」。(註二三) 斯くの如く生活條件に對する社會の合理的支配の成長が社會進歩の尺度である。「故に吾人は社會心意及び生活條件に對する其支配の成長を、社會進歩の尺度と見るのである」(註二四)

現代の文化の段階に於て最も意味深き事實は、社會心意が生活の外部的條件を支配する程度にまで其が達して居る事である。「現代が有

する顯著なる特性は、始めて文化が優勢になつて來た事即ち生活の物理的諸條件が漸次人的支配の下に來る様になつた事又なりつゝある事、及び永久に止むなき進歩を可能とせしむるであらう所の社會秩序の基礎が少くとも据えつけられた事である」。(註二五)

#### 第四段 彼の政治に關する著述の性質

彼の政治に關する著述は——其主要なる結論は既に述べし“Social Evolution and Political Theory”の中に要約されて居るが——主として“Democracy and Reaction”(一九〇五)及び“Liberalism”(一九一二)の二書の中に收められて居る。此兩書は共に英國自由黨の理論を解釋したものである。然し其に比すれば甚だ簡單ではあるが、一般にデモクラシーの社會學的根據に就いても論じて居る。“Democracy and Reaction”は二書の

中でも時に力強い論述であつて、主として、新帝國主義に對して反對して居る自由主義の究明及び進歩は肉體的生存競争より生ずるものであるとの説に對して反對する社會學的原理の究明を試みて居る。其は國家主義及び國家的利己主義を近來の著述の中最も手厳しく告發して居るものである。元々此本はチャンバレン (Joseph Chamberlain) を主領とする帝國主義的統一統員等に對する攻撃の爲に書かれたものである。此帝國主義的統一黨は英國が十九世紀の後の六十年の間に創り上げた社會的所得を英國より奪ひ去るものであるとホブハウスは信じた。"Liberalism" は右よりはヨリ少く論駁的であるが、自由黨の政策の發達及び其中での變遷の歴史的分析的説明としては、他に比類なき程の優秀の著作である。(註二六)

ホブハウスの政治論は、明かに當時の政治的狀態を反映して居る。

彼の政治論は餘りに行きすぎた反主義知主義——其は進化に於ける生物學的因子の誤解の上に立論し自然淘汰を宿命論的に信奉する事に導いて居る——に對する反動である。又帝國主義的計劃——其は右の非主知主義の一分派である事を彼は證明して居る——に對する反動である。又現代社會に通有の一面的管見的社會改善の試みに對する反動である。

註一、Democracy and Purpose, Introduction, P. xviii.

註二、Ibid., P. xix; Social Evolution and Political Theory, chaps. i—ii.

註三、Ibid., P. xx—xxii; cf. Social Evolution and Political Theory, chaps. ii, iv, vii; Democracy and Reaction, chaps. iv; Morals in Evolution (ed. of 1915), P. 637.

註四、Development and Purpose, Introduction, PP. xi xx—xii, and 364.

註五、Ibid., PP. xxvii, 154—55. (See the Metaphysical Theory of the State, PP. 6, 23—24, 137.)

註六、Ibid., PP. xxiii.

註七、Ibid., PP. xxiii—xxiv.

- 註八、Ibid, PP, xxiv.  
 註九、Ibid, PP, xxv—xxvi.  
 註一〇、Ibid, PP. 372.  
 註一一、Ibid, PP. 364.  
 註一二、Ibid, PP. 284.  
 註一三、Ibid, PP. 286—87.  
 註一四、Ibid, PP. xxix; cf. also Democracy and Reaction, chaps. iii.  
 註一五、Development and Purpose, Introduction, PP. xxvii.  
 註一六、Editorial Introduction to the Sociological Review, I: II.  
 註一七、Social Evolution and Political Theory, PP. 33.  
 註一八、Ibid, PP. 8.  
 註一九、Ibid, PP. 39.  
 註二〇、Ibid, PP. 75—76; cf. Democracy and Reaction, chaps. iv.  
 註二一、Social Evolution and Political Theory. PP. 122; cf. also PP. 685.  
 註二二、Liberalism, PP. 136.; cf. also Social Evolution and Political Theory, PP. 87, 92—93, 204—5  
 註二三、Social Evolution and Political Theory, PP. 93; cf. also PP. 162 ff.

註二四、Ibid, PP. 101.

註二五、Social Evolution and Political Theory, PP. 162.

註二六、See John Morley's essay on this work in Critical Miscellanies (4th series, 1608.), PP. 26—1-3 0.

## 第二章 政治論に對する特殊の貢獻

### 第一段 彼の一般的概念及び定義

社會學と政治學との關係を論じて、ホブハウスは、後者は普通社會學の基本的方法より發生する一つの部門學である、即ち國家を社會の内部に存する一つの政治的組織として研究する部門學であると述べて居る。アリストートルよりベンザムに至る迄流行して來た舊來の政治哲學の學科は今日の社會學よりも政治學よりもヨリ廣汎なるものであつた。其内には粗末ながらも今日社會學と呼ばれて居るものも含んで居たし又政治科學及び道德哲學も含まれて居た。(註一) ホブ



ハウスは明かに社會學をギッディングス教授の如く社會の基本的原理的と學とも見て居なければ、又スモール教授の如く綜合的社會科學とも見て居ない。彼は社會學を寧ろ社會問題の一般分野に接近する爲の一つの確實なる方法と見て居る。此考へはデュルケーム教授の考へと甚だ相似て居る。即ち曰く。

「適當に考へられた普通社會學は、各部門學が起る前に其自身完全なる一つの獨立的科學でもなければ、又社會諸科學の成績を機械的に羅列する事を職分とする一つの單なる其等社會諸科學の綜合でもない。一切の社會研究に行き亘り、其等を援助すると共に自らも援助され、其等の研究を勵まし、結果を訂正し、部分に於て全體の生命を示現する、かくして部分の研究より全體の充實せる把束に復歸する一つの活氣づける法則である。」(註二)

彼の考へでは社會學の主要問題は、主として最も廣義の社會進歩の研究であると云ふ事は既に述べし如くである。

國家の性質に關するホブハウス教授の見解は特に健全で又現代的である。彼の國家と社會、政府及び民族との區別は極めて明瞭である。彼の考へでは社會とは相互作用をなせる二人以上の個人が共同利害によりて結合されて居るものである——「其等の人々の肉體的環境により賦課される條件の下にある個人等の相互作用」(註三)の結果生ずる肉體的及び精神的諸力の所産である。斯く社會は人類の諸團體(margrounigs)に關係して居る概念の中最も廣汎にして博大なる概念である。國家は、強制的威力を所有し行使する事により其特色をなして居る人類聯合(human association)である。勿論他の聯合の形式も此強制的威力を所有し行使しては居るが、其等の場合には、其成員等は其聯合よ

り退出する事により自發的に加盟した聯合の強制より逃れる事が出来る。然し國家の場合には、國民は國家の管轄權の下に在る領域を去るに非ざれば此威力より逃れる事は出来ぬ。又此逃れ方も常に公然とは出来ぬ。(註四)「國象は聯合の一つの形式であつて強制を行使する事其無上權及び其地理的境界内に來る誰でもを支配せんとする要求を有する事を以て其特色として居る。(註五) 然らば國家は、團體的生活を保持し向上せしむる爲の多くの聯合中の一つであるに過ぎぬ、さればヘーゲリアンの諛諛的思想に於けるが如く一の言語道斷不可思議の實體として見らる可き權利は毫もここには無い筈である。(註六)

「國家は人類の一つの聯合アソシエーションである、其は總ての聯合の中で最も大なるものである、但し世界的の大教會は別として。國家は自らを道徳より優越せしめたり法律——法律によつて人は其を犯した場合

には體面を貶す事によつて自ら應報を受ける——の規定を度外せしめたりする不可思議なる神性も權威も有して居らぬ。國家は各々特有の國是と環境とを有して居る一つの聯合である、國家の具體的權利及び義務は、丁度他の聯合や個人やの權利義務と等しく、皆特有の國是及び環境に依つて判斷さる可きものである」(註七)

「Metaphysical Theory of the State」の内でホプハウスはヘーゲリアンの國家論を徹底的に攻撃して居る。其場合形が直接論鋒を向けたのは、ヘーゲルに自身及び英國に於ける形の學徒例へばボサンケット等によつて唱道された形式に於けるヘーゲリアンの國家論である。形は次の如き形式に於てヘーゲリアンの國家論と現代に於ける民主的な國家の觀念とを對照して居る。

「二つの國家觀の爭點は明かにここにある。即ち民主的人道主義

的見解に於ては、國家は一つの手段に過ぎぬ。形向上學的見解に於ては其は一つの目的である。民主主義的見解に於ては其は二つの意味に於て人間界に隸屬して居るものである。即ち先づ其は其成員たる個人に對して爲して居る事によつて個人等によつて判斷されるものである、次に其は人類の社會の裏で活動して居るものである。形向上學的學說に於ては其は其自身で道德的價値の唯一つの監視者である。民主主義的見解に依れば、君主國は世界の一つの全體社會に隸屬するものとして過去に於ても定められて居たし又將來に於ても然かし豫定されて居るものである。形向上學的見解によれば、其は人間組織の至高の偉業である。何れが眞であるかはヨロツバの現狀に立會つて貰はう。(註八)

ホプハウスが力説して居るのは次の事である、それは、ヘーゲリアン

の國家説は、政治哲學の學徒等には從來久しく注目されて來たけれど、其實行的意義に就ては餘り認められて居なかつた、故に只單に形而上學一派の學者の創見としてのみ看過されて居た、と云ふ事である。

「嘗て吾人は國家をヘーゲル流に祀り上げる事は形而上學的梦想家の狂人的言辭として看過して來て、今にして思へば其は大なる過ちであつた。此思想は歐洲の歴史に於て最も不祥なる進展と深く縫合して居る。ドイツの軍國主義は前ビスマルク時代を風靡した美はしき感傷的理想主義に對する反動の所産であると見るのが普通一般の觀察である。然し此程過つた見方はない。政治的反動は實にヘーゲルと共に始まつたのである。ヘーゲルの學派は十八世紀の佛國十六世紀のオランダ十七世紀の英國に起つた民主主義的人道主義的思想に對して終始一貫して最も頑強に反對して來た。

「自由の理論を、自由と法律とを同一視する事に依つて倒壊せんと試みたのは正しくヘーゲリアンの國家觀であつた。平等と云ふ事も、訓練と云ふ考へを之に代用する事によつて又人道と云ふ事も國家を人類社會の最高最終の形式と祀り上げる事に依つて倒壊せんと試みた。」(註九)

ホプハウスの考へでは、ヘーゲリアンの國家觀は、只に一般に危險にして有害なる主義であるのみならず、實に其は先の世界大戰を惹起せしめた國際觀に直接導いたものである。(註一〇)

國家と政府との關係については、ホプハウスは、今日の政治學社會學の一般輿論に同意して、曰く、政府は國家の代理に過ぎぬ、國家が一時的の政治的統治の職能を委任して居るものに過ぎぬ、と。「政府は惟ふに其自身で決定的權姿の根源ではなく一つの全體としての公衆の召使

として「處理者」として或る人々が果す事を委任されて居る居る一つの職能に過ぎぬ」(註一一)

ホプハウスは同様に國家と民族(the state and the nation)との別も明瞭に立てて居る。論理的にへ云ば、民族と云ふ概念は、國家とも人種とも明かに異つて居る。民族性(nationality)は本來心理的のものである。即ち一つの統一の感情であつて、同族社會に對して居た古い血族的統一感情の其儘の遺物でもなく又其が發展したものであるでもない。

「民族性は、人種と關係あるものでは勿論ない。同じ民族である事を感じる個人等の體は、極めて複雑な然し合理的な起原を有して居るものである。然し民族性の感情は明かに血族の感情と相似たものである。其は論理的分析に於けるより、事實の問題として甚だ堅固なる自然的統一である。其は、或る一團の人々をして彼等が互に

同類であつて世界中の他の人々等より區別されて居る事を感じしむる言語傳統宗教風俗等の合成的成結である。誇りや自尊心が極めて密接に其と關係して居る。故に民族性を破壊する事は、或る程度に於て誇りを傷つける事であり又其に依附して居る人々の人格を低下せしむる事になる。」(註一二)

然し國家と民族とは論理的概念としては如何に異つて居やうとも、兩者の實際的關係は甚だ密接且つ重要である。されば或る國家が如し一つの統一的民族のみより成立して居る時は、其國家は、様々の民族の集合に對して政治的權威を行使して居る國家の場合より、餘程統治上の困難が少ないものである。

「假令吾人が民族性と云ふ事を完全に分析し去るとしても、民族性と云ふ事は依然として偉大なる一つの力として残る故に民族的統

一の上存立して居る國家は、多くの困難を切り抜けて行く一つの偉大なる生きた力を有して居るものである。然し不幸にして一つの民族性のみより成立して居る國家は殆ど皆無である。而して國內の少數民族を如何に處理す可きかは今日政治學に解決を待つて居る最も困難なる問題である。(註一三) ……然して何程此困難を分析しやうとも又如何に其を説明しやうとも、國家即ち民族である國家は、多くの原素の偶然の集合である國家即ち幾多の征服の系列の機械的集塊である國家とは全然異つたものである。此區別を無視する時は、大いなる暗礁を政治的豫言の航海圖の上に記載しないでそのまゝにして置く事である。」(註一四)

一般に承認されて居る國家の屬性——土地、人民、主權——に對してホブハウスは、已に述ぶるが如く、更に附言して、國家は本來一般社會

的諸力及び諸規定の所定であつて、人類の集合的利益を向上せしむる爲の聯合の偉大なる公衆的形式である、と云ふに違いない。多くの社會學者と共にホプハウスの國家は社會と云ふ母體より出生したもので聯合の他の諸形式に先だつて居るものではないと云ふ事を認めて居る。(註一五)

## 第二段 政治的制度の歴史的進化

國家の起原及び其歴史的進展に關するホプハウスの觀測は、該問題に關して各國の學者等が今日迄試みて居る要約の中最も優秀なるものの一つである。國家の起原を論ずるにあたり其を正確なる歴史と一致せしめん爲には、人類が社會的に組織された起原を先づ採取する事より始めなければならぬ。政治的結束帶が人類をして團體を組織

せしめた最初のものであると云ふ説は、歴史的にも又心理學的にも何等の根據を有して居ない。人類の聯合の根據を語つて居る多少力ある法則は、相互利害及び相互認識の法則である。是はスモール教授に依つて暗示されギツディングス教授の同類意識説に依つて追加されて居る人間の生きた利害の箇條書に廣い意味に於て相等して居るのである。此社會的結束帶を分解すると多くの成素に分れる、例へば同情、同類者に於ける利害、博愛、外敵に對する相互的防禦の爲め或ひは産業的協働の利益の爲の結合になる。(註一六)一切の人類聯合の基礎をなして居る右の如き一般的の聯合法則の外に、如何なる階段に於ける社會進化にも存する或る主腦的社會結束帶がある。此は相互利害の結束帶の根本的のものではないけれど、其よりヨリ客觀的でヨリ顯著であつて「全體としての其社會に特有の容貌を賦與するものである。」

人間社會組織の容貌の歴史的進歩は、三つの斯くの如き特殊的社会結束帶を示した——血族、權威、國民が、即ち其である。(註一七)

先づ第一に血族の原理が原始社會に於ては主なる社會結束帶であつた。原始人類の間に存して居た粗野なる社會組織の形式は、同族婚的群(endogamous horde)である。然し此の形式は現在の人間社會に於ては甚だ稀である。最も代表的の原始的團體は血統關係の上に立つた異族婚的氏族(exogamous clan)である。元より其中には純濁の別はあるが、氏族は一口で云へば一團體を成して居る擴大された家族である。(註一八)而して母の場合と父系の場合とある。系統が男系であれば其氏族は父系であり女系であれば母系である。(註一九)ホプハウスは、群、母系氏族、父系氏族が制度の歴史上に於て三段の系列的順序を示して居ると見る見解に組みする事を避けて居る。斯くて舊式の人類學者社會學

者例へばモルガンやスペンサーの時代後れの見解を土臺として概括を試みて居る歴史的社會學者の主なる陥穽に陥る事をさせて居る。原始社會に於いて右の如き諸形式より更に廣い團體は、普通は地方的全體社會であつた。そして其は接觸する數個の異族婚的氏族より成立し、更に此等の幾つかの地方的全體社會を含んで居るヨリ大なる種族的結合をもなして居た。(註二〇)斯くの如き血族的階段に於ける社會に存する政府の形式及び地位を叙するに際しホプハウスは彼の著『Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples』中に集録した統計的材料を用ひて居る。彼は、家と云ふ制度以外に何等實行力ある政府を全然有して居ない人々は、下等なる狩獵民に於ては殆ど其半分を占め又下等農耕民及び遊牧民に於ては其十分の一を占めて居るが高等なる農業的階段に於ては普通皆無である。認められる政府的組織を

有する人々は、狩獵民の四分の一より三分の一及び農耕民及び遊牧民の二分の一而して高等なる農業人の四分の三を占めて居る。かくて其から普通農本的王國の初等なるものに進歩して行く。(註二) 此等の血族的聯今は、極めて強い力團結性耐久性を有して居る、然し狹量で頑固一徹で而して個人主義的である、爲に又互に對敵的である。又斯くの如き血族的聯は合、只單に、粗野なる經濟的條件、及び生活の様式に於ける全然基本的條件、にのみ順應して居る。

故に文化が進むにつれて力の統治に服するに至るのである。此力の統治は、國王と云ふ權威の姿に於て出現し以前より餘程多數の人々を收容し又ヨリ規律的な秩序を保持する事が出来るのである。(註三)

斯くの如く血族の原則の極限より自然的に第一に移り行くものは、力を基礎とした政治的組織の形式である。然し此力を基礎としたも

のは、變て又變じて權威の原則を基礎としたものに移化して行く。此轉移は普通強く組織された父系的氏族が或る何かの事狀により征服的行動を開始した時より始まる。(註三) 此轉移的經過に際し個人的自由は、征服者からも被征服者からも常に沒收された。征服者達は、彼等が好結果を得る爲に是非必要なる聯絡を保つ爲に、殆ど無限の權威を彼等の首長に讓渡する事を餘儀なくされたし、被征服者等は、中には殺されるものもあるけれど、一般に奴隸或ひは農奴の状態に置かれるに到つた。征服は一般に首長の威力を増大する。かくて首長は王となり彼の優越に對して宗教的承認をも有するに至るのである。斯くして專制を基礎とし宗教に依つて補強された政治的社會が發生したのである。(註四) 此の新らしい政治的秩序の威力のみを基礎としては何時迄も存續する譯には行かぬ、於是其存在の爲に理論的辨解



が必要となつて来る。「簡單ではあるが一通りの理窟を有して居る專制主義の法律は、簡單に次の如に規定して居る、曰く、或る一人の者が全民の爲に最善の事を決行する如にと神から委任されて居ると。於是王の專制的なる威力は正當なる權威に變り奴隸的臣服は忠義の奉公に移つたのである。」(註二五) ホプハウスは此形式の政治的秩序の特徴及び貢獻に就いて次の如く約言して居る。

「專制主義の原則——其を畢竟威力に倚つて立つ權威として見るも又權威に轉形された威力と見るとも——が吾人に語るものを要約すれば次の如くである。

第一、社會の形式として

(a) 專制君主制、此場合では王は神聖にして至尊である。其人民の生命及び財産により何等抗東されぬものである。此形式は

比較的狭少にして野蠻なる全體社會に最も多い。

(b) 封建的君主制、此形式は右よりヨリ廣い社會に適して居る、そして此場合には威力は委托されてある、そして統治的階級が一つの體統を形成して居る。

(c) 帝國、此形式は多くの王國の集團の上に組織され時には民族的限界を超出して居る、そして其統一及び地方的自治については様々の程度がある。

第二、政府の性質に關しては神治者に對する道德的義務の觀念は、統一の程度に比例して向上する、然し常に、法律は權威を土臺として立つものとして思惟され社會組織は階級が階級に對する服従を土臺として立つて居るものと思惟されて居る。此秩序の爲には一つの宗教的許容が見出されて居る、即ち一般には統

治者と神との特殊的聯合の中に、又時には統治的種類或ひは階級の半神性的性質の中に、或ひは統治者等には征服的使命及び文化的使命があるといふ確信の中に。

人間近代に於ける此權威の原理の職能を要約すれば次の如くである、曰く、其は教養に於ける向上及び生活の様式に於ける進歩の時期に屬して居るものである。權威は、自治の爲に又内部的秩序の保持の爲には原始的の民族的或ひは村落的全體社會が有して居たよりヨリ大なる便宜を有する宏大なる全體社會を形成する爲の一つの方法である。」(註二六)

政治的秩序の第三の形式は國民と云ふ事を結束帶として其上に立て居るものである、そして其は人格的權利の承認及び共同善の向上を安固にせん事を目的として居る。國民と云ふ事を土臺として立つて

居る國家の二つの基本的容貌は、「社會的權利及び義務を完全に理會して居る責任ある個人と、法律及び行政の中に全體的社会意志を表現して居る責任ある政府とである。」(註二七) 此第三の形式の社會秩序に於ては、治者と被治者との關係は前に云つた權威及び威力を基礎とした階級に於ける状態と比べて見るに全く反對である。政府は最早や決定的或ひは主權的權威の根源ではなくて、全體としての國民の單なる委任された代表に過ぎぬ。法律は最早や專制王の勅令ではなくて、選出された代理人に依つて表現された國民の意志である。(註二八)

「かくて政府の隸臣であつた者が今や國家の國民となつたのである。此國民は元より義務も負ふては居るが其に相等する權利を有して居る。此權利は、他の個人に對して適用され得るものであると共に、政府に對しても効力を有して居るものである。何となれば國

家が法律による統治を制定して、其役人等をして此非人格的主權者〔法律〕に服従せしむる事は、國民と云ふ事を基礎として立つ國家の本質的特徴であるから〔註二九〕

、國民を基礎とした政治的組織の此形式は第一にアゼンスのギリシヤ人の中に發生した。此處では社會的理想が恐らく歴史上最高點にまで達して居た。然し同時にギリシヤ式組織の中には内在的の缺點が存して居た、其爲に此組織は終に永續する事が出来なかつた。即ち彼等の所謂民主的國家の中には大いなる奴隸階級が存して居た。其他政府の統治上の統一的行動が缺けて居た事及び割據して居た諸都市國家間のつまらぬ嫉妬があつた爲に終に大規模の政治的結合——其は自己保存の爲に是非必要なものであつた——を作成する事が出来なかつた。〔註三〇〕

ローマの組織は國民ではなくて權威を基礎として立つ政治的秩序に再び墮落した、と云ふのは、ローマは都市國家政府の組織は、其統治的機關を、征服した土地の増大に伴ふ領の擴大に順應せしむる事が出来なかつたからである。かくて聯邦政府の觀念が發生した頃にはローマ共和國は既に滅亡して居た。〔註三一〕

中世の都市國家は奴隸制度と云ふギリシヤ人及びローマ人に對して根柢であつた障礙物よりは通れて居たが、彼等の内部的軋轢、島國根性、排他主義はギリシヤ人に於けるよりも極端に存して居た。〔註三二〕

かくて彼等の試みが脆くも失敗した爲に、國民を基礎として立つ政治組織を發見せんとする企ては、現代の民主主義及び現代の民族的國土的國家が發生し發達するに及んでここに漸く復び試みられる事が出来た。

〔註三三〕 此最後の試みには二つの階段がある——第一に絶對主義の時代、即ち權威の原則が跋扈した往昔の時代に比較す可き政治的集中及

び領土侵略の時代である、第二は絶對主義に對する民主主義的反動の時代である(註三四) 現代歴史の大部分を占めて居る此民主主義的反動運動の結果として、「政府は、自己の地位は、公共的秩序及び一般の幸福に奉仕する職能によりてのみ、辯護されるものであると云ふ事が認められるに到つた。……人格の原則は漸次色々の権利の承認を獲得した。——裁判所より擁護される権利、專恣的刑罰から遁れ得る権利、侵教の自由即ち第一に良心の自由次に其を表現する自由及び公共的崇拜の自由政府の行動を論議し批判する権利、集會及び結社の自由最後に國家の政府に於ける接的參與に依つて此等の自由を維持する爲の政治的權利——此等の全部の利權を總束したものが現代のあるが儘の國家である。(註三五)

ホブハウスは民族性を基礎として居る現代國家の進化は、人類自

由發達の歴史の中で特筆す可き一節である事を認めて居る。然し彼は又民族主義的侵略の脅威にも注意して居る。

「民族性は一つの Janus (天の門番たりしと稱する兩面神) である。其は二つの方向に向つて居る——自由と侵略と。迫害者征服と共に、隸屬する民族との間の争闘が自由の歴史の中に大なる一章を占めて居る。然し民族は自分が自由となるや他の民族を奴隸とする事を續けて來た。……於是民族の興起と云ふ事は、政治的自由の第一階段には是非必要なるものであるけれど、然し同時に其は平和と秩序とに對しては常に脅威して居るものである。」(註三六) ともあれ、壓服されて居る民族を先づ解放する事は、永存的恒久的國際主義を樹立するに際し是非必要なる準備的要件である。「政治的統一が民族的愛情と相合するにつれて、國際的結合の機會は漸次多くなつて行く」(註三七)

民族的國土的國家は、けれども、一つの本質的缺點を有するが故に決して政治的進歩に於ける最後の階段ではあり得ない如である。民族主義を基礎とした軍事的野心は、國家自身の内部に存する内面的自由及び社會的調和の進歩に比すれば殆ど問題にならぬ。政治的倫理の二重法典を有して居る帝國主義——一つには内地政府の爲に一つには保護國の爲に——は自由なる民主的制度の存在を既に大いに脅威して居る。(註三八) カント及び其他の人が一世紀前に抱いて居た思想即ち將來に於ける政治は國際主義の精神の發達に負ふ所が多いであらう、そして其は民族的侵略——此は民族の財産を冗費すると共にやゝもすれば政治的専制主義に向つて進む——にとどめを刺すであらう、そして民族をして各々其國內的問題の解決及び社會的正義の實現に安らかに従事せしむるであらう、と云ふ考へにホブハウスも賛同して

居る。

【將來の國家は國際主義に向ふ可く運命づけられて居る。蓋し文明民族間の拮抗及び嫉妬が漸次滅却され各民族が平和の道程を協動して開拓するに到れば、各民族の内部に於ても正しい意志の支配が漸次行はれ進展されるであらう。と豫想す可き一切の理由が備はる譯である。然るに如し反之戦争が只單に武装せる平和の時代に道を讓るのであつたなら、各國は皆同様に漸次一種の獨斷政治に墮落して行かなければならぬ事になる。故に割據的國家は決して政治學に於ける最後の文字ではない。而してもし進歩にして愈々續いてなくならば、十九世紀の賢明なる政治家等が不安定ながらも存在に迄運ぶ事に助けてくれた所の國際主義の萌芽の成長を培ふ事にこそ、政治學の最後の文字は存して居なければならぬ】(註三九)

- 註一 “Editorial Article” in the *Sociological Review*, 1 (1908), 4—9.
- 註二 Ibid., P. 8.
- 註三 Social Evolution and Political Theory, pp. 20—30. 127—28
- 註四 Ibid., pp. 185 ff.
- 註五 Liberalism, P. 133.
- 註六 Ibid., P. 134; Democracy and Reaction, P. 207.
- 註七 Democracy and Reaction, P. 207.
- 註八 Op. cit., P. 137.
- 註九 Ibid., pp. 23—24.
- 註一〇 Metaphysical Theory of the State, P. 6.
- 註一一 Morals in Evolution, (Ibid. et., 1915), P. 60; cf. Democracy and Reaction, P. 221.
- 註一二 Social Evolution and Political Theory, P. 146; cf. Democracy and Reaction, pp. 158 ff.
- 註一三 Social Evolution and Political Theory, P. 146.
- 註一四 Democracy and Reaction, P. 160.
- 註一五 Social Evolution and Political Theory, pp. 126 ff., 143, 186—87, 201; Liberalism, pp. 123—37.
- 註一六 Social Evolution and Political Theory, pp. 127—28.

- 註一七 Ibid., P. 128; Morals in Evolution (Ibid. et., 1915) pp. 42—43.
- 註一八 Morals in Evolution, pp. 43—51.
- 註一九 Ibid., pp. 44—52.
- 註二〇 Ibid., pp. 44—52.
- 註二一 Ibid., P. 5; The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples, Chap. II.
- 註二二 Social Evolution and Political Theory, p. 147.
- 註二三 Morals in Evolution, P. 55; Social Evolution and Political Theory, P. 134.
- 註二四 Morals in Evolution, pp. 55—56; Social Evolution and Political Theory, pp. 134 ff.
- 註二五 Morals in Evolution, pp. 57—58.
- 註二六 Ibid., pp. 59—60; cf. also, Social Evolution and Political Theory, pp. 138—39.
- 註二七 Morals in Evolution, P. 63; Social Evolution and Political Theory, P. 140.
- 註二八 Morals in Evolution, P. 60; Social Evolution and Political Theory, P. 140.
- 註二九 Morals in Evolution, P. 60.
- 註三〇 Morals in Evolution, pp. 64—66; Social Evolution and Political Theory, pp. 141—42.
- 註三一 Morals in Evolution, P. 66; Social Evolution and Political Theory, pp. 42—143.
- 註三二 Morals in Evolution, pp. 66—67.

註三三、Ibid., P. 67.

註三四、Ibid.

註三五、Ibid., cf. Liberalism, Chap. ii—iii.

註三六、The World in Conflict, P. 63.

註三七、Ibid., P. 86.

註三八、Morals in Evolution, P. 68; Social Evolution and Political Theory, pp. 143 ff.; Liberalism, pp. 236 ff.; Democracy and Reaction, chap. ii, viii.

註三九、Molals in Evolution, P. 68.

以上パーネス教授の紹介及び批判により吾人はホブハウスの一般學說の基礎及び特に本書と直接に關係して居る彼の政治哲學の根本的思想を概略ながら知る事が出来たと思ふ。パーネス教授は更に政治論中の種々の部分的問題に就いてのホブハウスの特殊の貢獻についても論じて居られるけれど、斯くの如き問題は本書の内容に於ても直接間接論述されて居るから、本書の緒論の形に於て誌した此一文に

は不必要であるかと思つて略する事にした。

「ヘーゲリアンの國家論を論駁する爲に書かれた此書は、國家を道德的のものに祀り上げたり、國家と全體社會とを無批判に同一視したり、國家を固定的な唯一つの社會秩序の爲の組織と見たりする思想、或ひはヘーゲリアンの形而上學的國家論を我國向きに書き改められた理論を意識的に或ひは無意識的に信奉して居る人々の眞面目なる反省を促がすには極めて適當な書であると信ずる。又現今英國に於ける押しも押されぬ第一流の社會學者而して又近時昌んに學界の注目を惹いて居る英國の新國家學說主唱者の一人であるホブハウス教授の著書が、未だ一冊も我國で譯出されて居ないから私は此譯書によつて同教授の學說の一端を紹介する事も出来るかと思ふ。

最後に私は成る可く新造語を創る事を避けて、本書に直接間接關係

して書かれた我國での著書例へば浮田和民博士の「國家哲學」長谷川萬次郎氏の「現代國家批判」中島重氏の「多元的國家論」高田保馬博士の「社會と國家」などの中に見ゆる譯語の中より適宜に選擇して其を用ふる事にした。其意味に於て此書が以上の諸氏に負ふて居る事をここに謝さなければならぬ。

大正十一年十月一日

京都鹿ヶ谷の寓居にて

鈴木榮太郎

國家の形而上學的學說



## 第一章 社會研究の對象

吾人が普通社會問題を考へ始めるのは、社會生活の中に、何か間違つた事が起つて居る事に氣が附いた時である。身體に於けるも同じ事で、健康な時には身體の事に關して何も氣を留めないで居るが、病氣になると其が問題になる。社會に就いても萬事が順調に進んで、其際人々が懷いて居る正邪善惡の準繩に照らして其が正當だと思はれて居る場合には、其社會の人口は社會の事に關して云爲するものではない。不消化物に惱まされる時に始めて消化と云ふ事を考へる。法律の厭迫を身に徹へ政府が不正を敢して居るのを見た時に、始めて吾人は法律及び政府の事を考へて見る。斯くの如く社會研究の出發點は、吾人が矯正の必要を認むる或る不正事に氣が附いた時か、或ひは其よ

り一步進んだ場合には、ヨリ良くしたいと望む或る缺陷に對して心を動かした場合かである。然し此出發點より考察は漸次進んで行き、終には一般に社會とは何ぞやの問題にまで及んで行く。吾人の考察が或る特殊の不正事より始まるも、總ては正義とは何ぞやの問題に至る。吾人の考察は特殊の社會不秩序と云ふ問題より出發するも、終には社會と秩序の性質及び社會存立の目的と云ふ問題に迄到達しなければ止まない。斯くて、右の如き道程を辿りて吾人が究極に達する社會論は、一種の目的論價值論及び動機論となり、而して之は又總て倫理即ち道德哲學人の權利義務の問題及び其に順應する社會制度運用方法の問題等に迄突き進んで行くのである。倫理の法則は至高のものである或はよく云はれる如く設計的である。其法則は人間生活の一切の方面一切の關係に適用される。又個人生活のみならず、個人の集合

的政治的活動をも教導するものである。少くとも然か思はれて居る。故に吾人が社會及び政治的制度を學ぶに其を價值づけて考へる即ち其正邪を裁くと云ふ見地よりするなら、吾人の研究は勢ひ倫理學の一部を成して居るものである。吾人の研究の究竟落ち著く先は、人の社會組織に福祉の法則 (Principles of well-being) を適用する事である。此は全く社會研究の一つの完全なる合理的方法である、そして目的及び價値の理論を標的とし或ひは出發點としつゝ、共同經驗を分析する事を含んで居るから、此社會研究は正しく社會哲學と呼ぶる可きものである。

合法的ではあるが、此社會研究法は或る特殊の危険性を包藏して居る。即ち理想を追及して居る中に時として現實を忘れる、制度の意義を分析して考へて居る中に其現實の活動を忘却する。故に其方法を

愈々盲目的に辿つて行けば、吾人は最後に抽象的命題を得るが、其命題は實際の實行力には餘り關與しないで、僅かに盲信を安んじさせるに援けになる丈である。即ち吾人の現實の社會に於ける利害には無頓着で、理想社會の建設と云ふ事を以て吾人を興がらせるのみである。此傾向の反動として、多くの學者は、社會論の本來の任務は、現在あるが儘の社會生活の事實即ち現存する社會其自體及び其裏の或る種の制度の歴史的發達及び現存社會に於ける統計的記述を研究する事であつて、此等の事より、他の方面に於ける實在を規定する因果の法則がある如に、社會を規定する因果の法則と云ふ可きものを確立する事に努力する事でなければならぬと云つて居る。故に吾人は、社會哲學の代りに社會科學を有するのである。而して其社會科學は、丁度肉體組織の行動が計測して豫言される如に、社會に就いても其事を行ふ事が出

來ると云ふのである。

社會科學に於て豫言が可能であるか否かの問題は、今此處では深く立ち入らぬとしても社會生活の科學的研究即ち其原因結果の關係を確めんとする努力は、合理的であるのみならず、今日迄にも既に可成りの成績を擧げて居る。嚴密な意味での科學的方法が社會研究の方面にも施す部分の存する事は、大抵の人が認めて居る事である。然し此處に厄介なのは理想と現實の區別に際して起つて來る問題である。

① 第一に社會研究者は、自己の理想を除外して立論する事は出來まい。吾人が社會生活を問題にして居る時には、常に自己自らの社會的立場と非常に密接な關係で論ずるものである。化學者が固體の熔解する溫度或ひは液體の沸騰する溫度を確めんとする時には、彼は要之確實なる觀察を試みる事のみが目的である。其點を百五十度と讀まうが

百六十度と讀まうが直接人間の利害には關せぬ。然しながら、社會研究者が、一つの制度が如何に活動して居るかを見んとする時或ひは新法令が其目的に充分適つた成績を擧げつゝあるか、産業組合の活動は賃金を高める事に成功しつゝあるか、労働時間を短縮する事に或ひは其他労働者の福祉の爲に効を奏しつゝあるか、など云ふ問題を調査する場合には、前の化學者の場合に於けるより仕事に餘程困難であるのみならず、此場合には更に吾人の先入主が呼び出され、主觀的好惡の感情が加はつて來るものである。即ち吾人は此際生きた利害關係により動かされて居るものである。然し右の困難は唯に今日の問題を取扱ふ際にのみ起ると云ふのではない。歴史は——特に古代の歴史に就いてでも——其を書いた人の個有の精神による個有の氣質による一種の個人的偏見を以て仕組まれたものである。人間界の現象は、非常

に複雑で其因果の縫合は極めて微妙なものであるから、其歴史的過程を記述する際には、其編者の個人的見解、選擇及び誇張が何處にも伴つて居るものである。書いた當人の目には正當に選擇され極めて自然な言ひ廻しで表現されてあると見える事も、彼と全く異つた思想的背景の所有者には、其同一の歴史の部分が全然別物に見えるのである。

其のみではない。吾人は研究者の個人的偏執に關する事は姑く除いて考へるとしても、更に研究の對象其自身が、個人及び團體の理想や感情や利害に依りて變化させられるものである。更に其上社會哲學の研究の對象である所の諸理想の論理及び其等の間、に於ける調和不調和の程度如何の問題は、彼等の實際的活動に極めて重大なる關係を持つて居るものである。如し二つの理想が同一の民族或ひは同一の階級を支配して其二つの理想が根柢に於て相離乖するものであれば、

其民族の歴史は必ずや紛紜して居る。二つの理想は別々の目的を追つて進み其結果終に失敗に終るものである。之に反し二つの理想が相通じ相調和したものであれば、其二つの理想は其歴史的過程の上に偉大なる功績を示すものである。斯く吾人が事實に關する最も嚴正なる斷定を以て出發する時は、理想も亦事實の一部分であると云ふ事を知る事が出来る。然し、成程吾人は二つの理想の眞偽の問題には關係せず單に之を事實の問題として理想を取扱はうとしても、其立場を守つて行く事は困難である。何となれば、理想の眞偽に深い關係を持つて居る兩理想の一致及び協和と云ふ事が、實際上の效果に影響する事大なるが故である。

社会を哲學的に研究する事と科學的に研究する事の區別は理論では容易であるが實際に別々に行つて行く事は甚だヨリ困難なものである。

ある。理論上では哲學的研究は人生の目的、行爲の基準、則ち事實在る事の如何に關せず在る可き事を取扱ふものであると云はうし、科學的方法は事實を研究し其原因結果を尋ね一般的眞理を定立せんとするもので、其眞理が望まじきものであらうが無からうが其には關係なく眞理の爲の眞理を定立せんとするものであると云はれるだらう。寔に理論上の哲學的及び科學的の區別は明瞭である。然し事實上、理想の探究は、自らを非實在の中に沈没せしむる危険を伴ふ事なしに經驗の世界を放棄する事は出来ぬ。又可惜理想主義の詩人と共に「輝く翼を空しく神なき國に羽ばたく美はしき然あれ空しき天使」と謂はれる危険を伴ふ事なしに經驗の世界を放棄する事も出来ぬ。「理想は未だ曾て實現されて居らず又將來も恐らくは出来ないものであらうけれど、其は現實に芽生へたものでなくてはならぬ。其は我等に到達の可

能性あるものでなくてはならぬ。吾人の心意の現實的進展に際し我々の内心より發生した感情及び思慕のみによりて動かされたものであつてはならぬ。ヘフディング教授(Hoefding)は倫理的正義は社會學的に可能な事ではなくてはならぬと云つて居られる。斯く純粹の理論に於ても、哲學的見解も事實を輕視する譯には行かぬ。まして其理想に従つて生活を改造せんとする積極的試みに於ては、尙ほ更さうである。此事が元來哲學の本來の使命である。如し哲學の發見する法則が此地上の世界に實現さる可きものであるならば、此事は、只此地上の世界の各部分を充分に知悉して、事象進展の經過に従つて事象を支配する事に依つてのみ可能である、然し其事象の經過を發見するには吾人は純粹の科學に依らなければならぬ。然し一方に科學も、既に學んだ如く活動しつゝある社會因子として理想主義の或る部分を無視す

る譯には行かぬ。社會科學が研究する多くの力の中の一つの力として其を見通してはならぬ。更に又同時に社會科學は、理想主義の活動力の依つて生ずる根源である理想の理論が、果して論理的に正しきか否かをも看過してはならぬ。斯く哲學的科學的及び實際的利害は、理論上では其區別甚だ明瞭であるが、實際の研究に於ては互に相交錯して居るものであつて、他を離れて一方を以て全然進まうと云ふ事は到底及び難い事であると云ふ事は、認められると思ふ。

然し、此事を明瞭にして置く事は、社會的現象を正しく批判する上に第一に必要な事である。哲學的方法に依るも科學的方法に依るも社會研究に最も根本的な事は、如何なる問題を取扱ふに際しても、其問題は如何なる事が問題になつて居るか、と云ふ事を充分明かに認識して置かなければならぬと云ふ事である。就中其問題は望まじき事に關

する問題か或ひは在る可き事に關する問題か又は過去如何に在り現在如何に在り及び多分將來如何に在るだらうと云ふ事に關する問題かと云ふ事を充分明確に見定めて置く事である。此等の二つの問題は必然的に相關係して居るものではあるが又勿論必然的に區別されるものでもある。然し此區別を立てず混同さして居る事は、社會研究者の通弊である。一方に社會哲學者は實際社會に何が可能で何が不可能であるかと云ふ事を充分に見究める事なく、社會の爲に立法を試みんとした如く、他方に、科學的社會學者も哲學的方面を蠶食するの罪を犯して居た。善惡の問題を大膽なる豫測に依つて片付けたがる風は一般の通弊である。此豫測は豫言をなす者の因果の究明に倚つて居るのではなく彼の豫想に依つて居るのである。優勢な側に味方したがるのは一般に人情の弱點である。故に例へば選舉運動の際票數

を集めるに最も有能な宣傳は、大勢既に定まつて勝利は我黨が得たと高言する事である。——此は自分の黨を優勢にする示威運動である。——社會及び經濟の發達を研究するに際しても、其社會變化は既に事實上在ると云つたり、某事實は某々事實の連續の結果として避く可からざるものであつて吾人の欲すると欲せざるとに拘はらず既に起つて居るなどと云ふ事は、修辭上極めて有効な云ひ方である。此示威運動は吾人の心に一種の強制を加へるものである。又加へる爲に用ひられて居るものである。故に吾人は其語氣に引き込まれ其某變化を望ましきものの如くに何時しか思ひ込んでしまふものである。別に其望ましき事であると云ふ事を説明された譯でもなく、説明されたとしても只或原因の結果であると云ふ事を示されたのに過ぎぬ。此方法は吾人の知性を混亂せしめ吾人の徳性を癡痺せしむるもので

ある。如し吾人がありの儘の事實の傾向を認むる以外に何事も出来  
ないものであるとすれば、吾人の科學は宿命觀に陥つてしまふ。そし  
て吾人は今學ばんとして居る社會の成員として、吾人を駕して流るる  
一系の流れを見得るのみであつて、其流れを導く力を増大し得ると云  
ふ譯でもなく、其流れが吾人をナイヤガラ瀑布の水底に導いて居やう  
が都合のよい岸邊に運んで居やうが、只我身を駕して流れ行く流れを  
見つめて居るのみで、どうする事も出来ない事になる。

社會科學を斯くの如く事實の不許不性を吾人に説服するものとし  
て許す事は科學の正順の行き方を轉倒せるものである。何となれば  
科學とは何ぞやに對する答へは、どうにでも云へやうが、其機能の一つ  
は確かに人間の力を増大する事であるから。此事は人間生活に關す  
る科學についても又無生物を對象とする科學に就いても同様に云へ

るのである。吾人は或る病症の病理を知れば、先づ第一に其を如何に  
活用す可きかを知りたくなる。社會現象についても同様である。然  
し此場合に於てはありたい事とある事との區別を充分明かにして居  
なくては其は到底不可能である。假令社會生活を規定する法則を吾  
人は明瞭に識り得て居ても而も又吾人の其法則に對する知識は現實  
に吾人の身邊に動いて居る變化を目撃する事に依つて誇大されても  
居ないとしても。故に眞の社會研究法の基礎は明瞭に理想と現實と  
を區別して、一方の實現の手段として他の一方の知識は用ふ可きであ  
る。又吾人は兩者を相並べて兩者の研究に従ふ事も出来る。此事は  
兩者が全く密接の關係に在るからである。然し吾人の質問或ひは吾  
人の答辯は、事實に關するものか理想に關するものか判然區別して云  
ふ可きである。決して兩者の混成語であつてはならぬ。



惟ふに此區別は多數の倫理學者社會科學者が等しく認むる所であつたが中には理論上此區別を否認せんとする一派の社會論者がある。此論者の主張は簡單である。「曰く理想は現實の世界に實現され得るものである。特に組織された社會に於て然りである」と。其意味は、上來云ふが如く人間には心理的能力として理想があると云ふのではなくして、一般の世界特に人類の社會は充分之を知悉すれば理想の權化表現に外ならぬものであると云ふのである。或ひは或る學者の云ふが如く絶対は完全である(the absolute is perfection)と云ふのである。即ち此學派の父と云はれるヘーゲルの如く「哲學が吾人を導く可き洞察に依れば、現實の世界は不許不の世界である」(註一)と云ふのである。此見解に依る社會論は一般に形而上學の一分派と見る可きではない。「物の哲學」の積分的部分である。丁度簡單な形式の宗教に於ては現在

する力は神が授けたものであると見て居る如く、物象は總てあらねばならぬ所のものであると云ふ確信(the belief that things are what they should be.)より出發する形而上學者には、人間生活の構造特に國家組織は先驗的に合理的な正しい秩序の一部である。(an order which is inherently rational and good.)。而して其秩序に對しては個人の生命は全然從屬的のものであると云ふ。此見解に依る社會論は、現在の現象よりは離れては居るが然し人が之を實現せんと固い決心で努力すれば實現の可能性あるものに對する理想の構成と云ふ事は元より問題にして居ない。況んや理想より離して事實を研究する事は尙更問題にして居ない。何となれば各社會の基礎其物も萬物の構造の一部分として其組織が内具して居る理想に外ならぬから。(for the very foundrion of society as a part of the fabric of things is the ideal which it enshrines.) 問題は倫理的で

も科學的でもない。即ち吾人が上來述べ來つた區別を否認する事より出發して、單なる事實の爲に稍ともすば隱蔽されんとして居る理想の部分露はす事に依つて社會の性質を示すを以て其職分として居る。

而して此が國家の形而上學的學說である。此學說は次の如き見解により社會組織を説明せんとするものである。即ち社會の在りの儘の状態の中に或ひは在りの儘の状態を通して、偉大にして壯絶なる或る物の權化即ち彼等の所謂世界精神或ひは絶對と呼ぶものの表現として (as one expression of that supreme being which some of these thinkers call the Spirit and others the absolute) 社會を見るのである。此處では人間の努力に依りて理想の實現するなど云ふ事は問題でない。吾人は既に現在の儘で理想の中に生存して居るのである。吾人が富裕であらうが貧困であ

らうが健康であらうが病身であらうが、個人的に幸福と認めて居やうが不幸と認めて居やうが、其はどうでもよいのである。否更に我々が正義であらうが不正義であらうが、有徳であらうが不徳であらうが、其さへも問題でないのである。何となれば吾人は總て個人より偉大にして高尚なる或るものの組織的部分に過ぎないから。其偉大なる或るものに對しては單なる人間の善悪や幸不幸は極めて區々たるものである。單なる部分に過ぎぬ。其全體は、各個人に對しては假令どんなであらうとも、偉大なる全體の中に正しく運行して居るものである。惡は善の爲に必要なものである。惡も絶對の完全の一部分である。されば理想の爲と稱して諸惡の驅除を試むる時は通俗の意味の進化觀の分派をなすものとして尤められる。人道主義の徒勞の仕事として嘲笑される。

斯くの如きが然らば形而上學的學說の精神である。自分は今より此學派の創始者ヘーゲル、及び現代に於ける此學派の心酔者の代表者としてポサンケット博士の唱道する形式に従つて、此學說を今より少しく檢覈して見やうと思ふ。

此學說は普通理想主義と呼ばれて居るが、事實は決して然らずして此學說は部門的科學が生んだ反理想主義に對してよりも理想主義自身に對してヨリ陰險なるヨリ危險なる敵である。吾人か如何ともする事の出來ぬ所の單なる事實として此世界を解釋せんとする一切の試みに反對し常に其反動として、人類の希望、人類の努力、不正に對する根深き憤怒、悲慘に對する『叛逆的感情』などが何時も奮起するものである。故に如し科學者が此世界は原子の旋廻運動より生じ化學的力により激發されたものであるから何時か終に寒冷と暗黒の中に消去

するであらうと云つても、一部の人は依然として云ふであらう。「吾人は感情や情想に胸の心を波打たせながら意識しつつ生きて居る動物である。此も成程君の所謂原子の旋廻運動かも知れぬ。然し吾人は吾人の生命を形づくり邪惡を除去し淡きものながらも幸福を追求する自由を許されて居る。吾人は皆一緒になつて此不親切な運命に對して戦はうではないか。そして出来る丈此生命を最上のものにする爲にお互に努力しやう。短かい生命を持つた自分自身の爲にも又我等のいとほしい同伴の行者達の爲にも」と。斯く機械論的科學は之に反抗する倫理說を生む刺戟に少くともなるものである。然し、吾人にして、如し、善なる世界として知る可き世界について考へる事を勧められ、不正、邪惡や不幸も完全なる理想の必具の一要素として考ふべしと説かれた時、之を承認する時は、吾人の叛逆的力は萎縮し、吾人の理

性は催眠状態に陥り、生命を發展し邪惡を矯正せんとする氣は頓に消え失せ、在<sup>●</sup>がまゝの世界を受動的に默認するより外はなくなる。甚だしきは絶對者の奴隸的追從者(a slavish adulation of Absolute)となつてしまふ。そして自己自らは其絶對の單なる質物に過ぎぬと見る。此等の議論は社會哲學の問題と云ふより寧ろ純正哲學の問題であると云ふ可きである。理想主義の學派に於ては社會哲學は絶對の理論を人間事象に應用したものであると云ふのは此點である。即ちボサンケット博士も云つて居る。「此議論に於ける國家の問題 (The treatment of the state) は勢ひ宇宙の問題 (The treatment of the universe) の類推に外ならぬ」

註二。國家の幸福は個人の幸福に依つて判斷する事は出來ぬ。然し個人の幸福は國家の善なる事によりて判ぜられなければならぬ。個人が屬する全體の完全によりて價值づけられなければならぬ。されば全量としての國家 (The state as a totality) の概念は其自身目的であつて、其に對しては個人の生命は單なる手段に過ぎぬ。而して此意味の國家の概念の中に、吾人は絶對の生きた模型を見るのである。徹底せる理想主義者には絶對の投影の中に生きて居る總ての意識的生物を獨立の存在として思惟する事は宛も人體に對して其各細胞を獨立の存在として見る位の權利しかないのである。扱てヘーゲルにとつては國家は全實在の核心をなす絶對的精神の一つの形式である。「國家は神的精神の地上に存在して居るものである。(註三) 何となれば人間は共有する總ての價值及び精神的實在を只國家を通してのみ所有する事が出来る(註四) のだから。國家は精神が地上に於て意識的に自己を實現して居るものである。……國家の存在は地上に於ける神の活動である。」

註(五) 「國家は至高意志なる精神が、一つの世界の實際的形態と組織と

を現實に示して居るものである。」(Ph. d. R. P. 327) 其は地上に於ける絶對の力である。」(P. 47)「其は自己目的である。(its ownnt = Selbst-Zweck) 其は國家の一員たる事を、最高の義務とする個人に對して、最高の權利を有して居る最高の目的である。」(P. 306)

此理論が用ひて居る方法は、決して倫理學的とは云へぬ。何となれば此方法は、人間努力の最終の決勝點に於ける或ひは人間義務の合理的方則に於ける人間行爲に對して何等の理由を求めやうとしては居ないから。此を求めやうとして居ないのは、個人の省察的理性は理想に對する眞理を確める方法であると云ふ事を否定して居るからである。總ての眞なる理想は現實的(actual)である。其は皆客觀的精神(objective mind = der objektive Geist)と呼ばれるものに屬して居る、而して其は吾人の所屬する社會の法律や傳統や慣習の中に實現されて居る。又此

方法は科學的でもない、又同時に歴史的でも統計的でもない。其は社會制度の様々の形式や共存の相關や繼起やに何等關する所がない。之は全く、或る抽象的概念を確立し、(註六)其概念を獨斷的に擴意して、經驗の事實を全然度外して居るものである。故に如し、現實の社會が其理想的概念と相違して居れば居る程、悪い社會である事になる。斯くて、問題の中心點は國家である。然し、此名目に適應し、經驗を超絶して普遍的名辭を以て表現され得る社會組織の形式は、明かに唯一無二である。ボサンケット博士は、最近此辭釋を訂正された、曰く、「國家(the State)とは、國家たる限りに於ての國家(at ites qua states)と云ふ事を一口に云つたのに過ぎぬ。」と。註(七)或る特定の國家にのみ關して、他の國家には關しない國家を呼ぶ命題と區別される一般に國家を國家として包含する國家を呼ぶ命題が在ると云ふ事は正しく云へるには相違な

い。然し如何なる科學に於ても重要な問題は如何にして斯くの如き普遍的眞理が得られるかと云ふ事である。此場合の其は歸納に由りて得るのであるか——即ち類同及び差異の點を見出さんとする比較法を、諸國家の間に試みんとするものであるか。然し斯くの如き歸納法が形而上學的理論に行はれる事は無いものである。然らば其を自明の事實とするのであるか。例へば國家は一個人の精神の分化を表現するものである……其延引及び強度は地理的世界を規定し、又地理的限界により決定されるものである(註七)と云ふが如き事は自明の事實である。次に又右の命題は數學上の命題の如く直覺に由る認識を要求するが如きものであるか、如し然らば其は如何なる根據に基づいて然るか。ヘーゲルは、國家は君王に依りて其國家人格を完成する、而して君王は自然的方法に依りて決定せらる可きものである、と云つ

て居るが此際此命題は自明の命題であるか。其はヘーゲルの直覺に映じた内在的必然に依つて居るものであるか、或ひは只大體にブルジョア國家の實際を語るに過ぎないものであると云ふのか。抑も社會研究に於て未だ充分明かにされて居らぬ諸法則は、其法則を唱道する學者が親しく自ら經驗した習慣や制度の單なる概括に依つて得たるもの、或ひは彼の個人的理想を語るものである、又時には兩者が混用されて居る。ボサンケット博士は、博士の批判は、憶面なく「國家」の問題に觸れて居る(積極的に事實の問題に迄も立ち入つて居る)そして國家たる限りの國家組織が常に除去せんと力めて居る缺點でないものを、國家に歸して居ると思つて居られる。博士には、國家は一つの威力である。其威力は、共同社會(Community)の組織體としての最善の生活に必要な外面的状態を保持する職分を持つて居る。如し人ありて、多くの國家は

最善の生活に全く反した状態を維持して居ると抗言するならば、ボサンケット博士は之に對して、職分と其違背とは區別しなければならぬと云ひ反すであらう。國家たる限りに於いての國家(states qua sites)は悪しき状態を維持するものではない。此結論は、國家とは現實に組織された共同社會の謂ひではなく、只善の爲に活動す可く組織された共同社會と云ふ程の意味になる。此は理想に依つて國家を決定する事である。然し(註八)到る處に於て、ボサンケット博士は國家を定義して「法律上の力を實行する一つの單體ニミツトとして習慣的に認められて居る社會ウヂである」と云つて居る。即ち此定義は *Omnia* や *Sultan* の統治にも適用されるものである。第二の定義は普通の考へに餘程近い。普通の考へでは、國家とは一つの組織であつて時には善を目的とするが、時には又惡をも目的とする。又時には善良なる状態を持し又時には醜惡な

状態も持する。然し其組織が法律と政府を有して居る限り其は國家である、と云ふのが普通の見方である。國家と云ふ文字を其組織の善良なる部分のみに強いて適用せんとするのは、普通の慣用より餘り飛び離れて居る。而も其結果たるや善く見て誤解を招く位ひのものである。然し如し國家と云ふ文字が、時には現實に存在して居る政治的組織を意味し、又時としては可能を認められる政治的組織の理想的職分を意味するものであるとしたなら、實際上更によくない結果をもたらずのである。(註九)斯くの如き定義の方法は科學に對しても哲學に對しても致命傷である。故に吾人が理想主義の方法に對して根本的に修正を加ふ可きは其方法が理想と現實との根本的混同より出發し、之を決して正確に正さなかつた事である。(註一〇)

嘗て吾人は國家をヘーゲル流に祭り上げる事は、形而上學的梦想家

の狂人的言辭として看過して來た。今にして思へば之は過ちであつた。此思想は歐洲の歴史に於て最も不祥なる進展と深く相縫合しあつて居る。獨逸の軍國主義は前ビスマルク時代を風靡した美はしき感傷的理想主義に對する反對運動が生んだものであると見るのが普通に流行して居る觀方である。然し此程誤つた觀察はない。政治的反動はヘーゲルと共に始まつたのである。ヘーゲル學派は十八世紀の佛國、十六世紀の和蘭、十七世紀の英國に起つた民主的人道的思想に對し終始一貫して最も頑強に反對して來た。自由の法則を、自由と法律とを同視する事に依つて倒壊せんと試みたのは正しくヘーゲル派の國家觀であつた。平等と云ふことに就いても訓練と云ふ意義を此に代用する事に依り又人格と云ふ事も國家の中に個人を埋没せしむる事に依つて、又人道と云ふ事も國家を人類の社會の最高最終の形式

the supreme and final form of human association) と祀り上げる事に依つて倒壊せんと試みた。(註一〇)

然し、ビスマルク流の倫理とヘーゲル流の教訓との直接の關係に就いては、政治的方面に於ける理想と現實との關係に關して造詣深きウィリヤム、クラーク (William Clark) 氏により可成り以前に説明されて居る。然し、ヘーゲルの思想の影響を色々の形式に於て強く蒙つたのは、唯に獨逸のみではない。其思想は英國をも襲つた。其以前に自由主義的發展の基礎をなして居た諸説は皆倒されてしまつた。特に英佛の思想家の唱道した總ての學説は、皆取るに足らぬものと見られるに至つた。又更にも危険であつた事は、眞に人道の人、眞に自由の發達に興味を感じて居た人をも其が擒にした事である。グリーン (T. H. Green) の手に依つてヘーゲルの學説は姑く社會理想主義の哲學に變形され



て居た。其變形は、其自身としても元より價值がある。又今日に於ても有名なる學者で其學派に屬する人が無いでもない。又一つの流行の學究的哲學としては、純粹の Hegelianism は、今日復活して居る。そして現實に生きて居る個人の人格を收没して居る超人格者なる絶對の實現として見る國家論は、今日でも方々で學究的正統派の地位を占めて居る。學究的目的には、其は極めて便利な學說である、何となれば、其思想の基調である保守主義は、現存の秩序に向つて試みる一切の批判から斷じて犯される恐れがないのであるから、其思想は、最も有効な方法で自由の精神と戦つて居る。即ち相手の旗を採取して其を訓練を経た自分の一軍の戦線より振りなびかして居る。此思想は、今日の政府が實際に日々高調して思ふ個人の否定と云ふ事を是認して思ふ。又此説は、國家を道德的批判の上に置き、戦争は國家の存立の爲に必要

なる出來事であるとなし、人道を蔑視し、國際聯合或ひは國際聯盟を否認して居る。約言すれば、此説は、今日の如き軍國主義尙武主義の時代には寔に似つかはしい學說であると思ふ。斯くの如き學說の眞僕如何に據り伴はれる利害は決して僅少ではない。又惟ふに、其は只學說のみの問題ではない、主義の問題としても見なければならぬ。而して此主義たるや十九世紀二十世紀の史上に極めて大いなる力を示して居るものである。自分は以下此學說の根本義を簡明して見たい。又曾て古代に於て教會或ひは神自身に認められて居た地位を、現代の世界では、國家が引き受けて居ると多くの識者等も思つて居る。國家に此事を行はしめて居る思想の發展の跡をも併せて究明して見やうと思ふ。

註1 - Philosophy of History, P. 38.

註一、The Principles of Individuality and Value, P. 311.

註三、Philosophy of History, E. T., P. 41.

註四、Ibid. P. 40f.

註五、Philosophie des Rechts, Pp. 312—13.

註六、其等の概念は抽象的觀念とは思はれては居ない、理想主義者の考へでは、其等は全く實在の心核たるものなり。(Phil. des Rechts, P. 58 (参照))

註七、Social and International Ideals (1917), P. 274

註七、Ibid., P. 275,

註八、The philosophical Theory of the State, P. 186.

註九、定義が曖昧でないなら、其機能を以て一つの構造を定義するのは差支へなからう。此爲には、構造は只一つの機能を持つて居なければならぬ。そして其が何であるかを知つて居なければならぬ、又其が常に果されて居る事も知つて居なければならぬ。如し總ての政府が、共同善の向上の爲の機能以外何もして居ないなら、國家は共同善の爲に存立して居るものと定義して差支へない。然し如し、例へば國家が我利的目的の爲に統治して居る統治階級の手にある場合には、國家は此機能は果して居らぬ。然らば、國家は、政府を保持する組織、或ひは或る特定の目的を有して居る特定の政府を保持して居る組織を意味して居るのであるか。如し後者であれば、

吾人の理想に反して居る此一切の現實的組織に對しては、國家と云ふ名稱の代りに何か他の名稱を求む可きである。さうしないに、理想世界を論じて居るのか現實世界を論じて居るのか分らなくなつてしまふ。

註一〇、理想主義者等は現實の國家を實に善良であるを見て居るのであるから、過誤位ひは何でもないと思つて居るのらしい。斯くてヘーゲルは彼の狂文の一つに注意書きを加へて居る。(Phil. des Rechts, P. 13) 「國家と云ふ觀念の中に特殊國家特殊制度を思ひ浮べてはならぬ。吾人は此現實的神の觀念は其自身の爲に (für sich) 取扱はなければならぬ。」之を聞けば讀者は、ヘーゲルは一つの理想世界を物語つて居たのだと思ふだらう。然し彼は語を續けて曰く「どの國家でも、成る程缺點はあそ、ここに在るけれど、常に、特に現代の文化的國家に屬するものは、其自身の存立の根本的動機を其自身の裏に有して居る。」神は現實國家の内に現實に實現されて居るのらしい。其肉體の内には少々の良くない所はあるけれど。

法律による統治及び幾分の自治を認めて居る今日の政治組織に「國家」と云ふ語を用ひる事を制限す可き一つの場合がある。著者自身も嘗て此語を此意味で使つた。(Morals in Evolution, Ch. II) 然し之とても、國家を定義するに、其組織の現實的形貌及び歸せらる可る形貌に據つてしたのであつて、決して其機能を完全に行つて居る場合の其によつては居ない。「國家」と云ふ文字を實際には之より餘程廣い意味に多くの學者は用ひて居る、一つの組織的政府を有して居

る一切の共同社會に適用される位。特にヘーゲリヤンの國家に於ては、法律の境域は明瞭に立てられて居るけれど自治の意味はない。

註一、國家の上に世界精神が在る、其は世界史の裏に自己を實現する、そして國家の絶對的判官である。然しここには、より廣い見解に對する暗示がある。カール・マルクスがヘーゲリヤンの基線より出發して、國際主義に趣いた譯も多分ここで説明が出来る。然しヘーゲルにとつては諸國家の結合は、相對的て又制限されたものである (Phil des Rechts, P. 314)

## 第二章 自由と法律

十七世紀十八世紀中に、既に存立して居た諸權威は各方面より批判を試みられた。教會の權威は良心の要求より挑戰された。法律及び政府の權威は、個人の自然的權利 (the natural right of the individual) より反抗された。間もなく一切の社會構成 (social structure) 即ち政治的隆昌や國民的幸福の意義が個々の男女の幸福に關する利害と云ふ立場から檢覈されるに至つた。然し今自分は、此等の諸説の運動について探究を試みやうとはして居ない。又此等の諸説の或るものは、或る種の形式に於て社會秩序を是認せんとするに至り、又他のものは多少革命的理想に向ふに至つたが、其はどうしてさうなつたのかなど云ふ事を今此處で述べやうとして居るのではない。自分は只、國家、法律及政府の

組織、社會諸制度の構成を良心或ひは個人の權利と幸福と云ふ名の下に或ひは其等の考へに關連して、批判を試みんとする右の傾向に向つて、讀者の注意を呼び得れば充分である。此傾向を目して社會よりヨリ上に個人を据へんとする傾向であると云ふのは面白くない。當を得て居ない。此の解釋では一人が百萬人以上にも數へられて居るかの如く聞こえ、一種の利己主義の如に聞える。此に對して、制度法律及び形式より去つて、其等の背後に存しに居る眞の生活に立ち戻らんとする努力であると解し、又此眞の生活こそ保持さる可き精神を有し尊敬さる可き人格を有する個々の男女の生活、尙ほ簡單に云へば草露の命の中にも喜怒哀樂の感覺性を有して居る個々の男女の生活であると主張して居るのであると解すれば、前より少しは隱當になる。

只危険に思はれる事は、人格と云ふ事を高調する餘り、共同生活を輕

視するに至り、かくて批判が墮落して無政府的になり、社會傳統中の價値あるものも、惡であつたものと一緒に放棄されはせぬかと云ふ事である。

自然人は文明人の有する一切の徳も邪惡も授けられて居ないに違いない。故に如し彼を全然獨りぼつちにするか、或ひは既に存する秩序に對する負擔を除去してやり全く新らし生活を始めしめるかするなら、彼は比較にならぬ程よく自由なより美はしい新生活を創り出すに違いない。革命の誇張は反動の機會になる。而して或るものは過去の反省に、又或るものは將來の世界の豫想に氣をくばつて居る新しい學說の世界に於ては、誇張された個人主義が改造に向つて居る道に敷石を張りつめた。就中、最も徹底的で最後に最も影響を與へたものは、形而上學的學說であつた。此學說は各種の批判學派が無言に是



或ひは永久的に異つた其より優秀な宏大なものである。社會の活動や生活は其成員たる人々が社會を離れてなす活動や生活とは異つて居る。然し斯く云ふ事は、社會の活動や生活は、社會の總ての成員が成員としてなす活動或ひは生命の總和即ち其表現或ひは結果と異つたものである、と云ふ事にはならぬ。吾人は全體は各部分の和よりヨリ以上のものであると云ふ事は認めるが、又同時に此は「部分」が取られると云ふ意味の場合のみでなければならぬ事を忘れてはならぬ。更に右の説明は以上の事が眞である所以に於ては一般的にも眞である事を認める。其は只に國家と呼ばれる特殊の社會に就てのみ云はれるのではなくて、總ての社會についても云へるのである。例へば家族生活は必然的に其成員に甚大な影響を及ぼす。家族は一つの全體であつて、或る目的の爲に協動して居るものである。そして其中に在る成員

等は家族が分散した場合に營むであらう所の生活とは全く異つた生活をして居る。又一方より考へると、或る場合に於ける家族は、單に其場合に於ける各成員が同格にされ或ひは仲間にされた全體 (the coordinated or associated whole) に外ならぬ。其は互に協同して、密接に結合し合つて居ると云ふ範圍に於ける彼等の生活の表現である。家族が其成員の一人或ひは幾人かの者の祐福、幸福、或ひは幸不幸と關係のない、家族自身としての祐福、幸福、幸不幸など云ふものを持つ事はない。組織體例へば職業、産業組合、事業、工場などには其成員として幾十幾百幾千の個人が居る。其何れの場合に於ても、其成員は、其屬する團體 (association) に依つて多少とも變化されるものである。産業組合、職業、事業に就いて或るしかくの事が正しいとしても、其事がもし個人に屬する事でないならば、産業組合、職業、事業の何れに屬する個人に就いても正

しいとは云へぬ。先に云つた言葉を繰り返して云ふなら、全體の中には、只其を構成する個人の同格にされた或ひは仲間にもされた活動が存して居るのに過ぎぬ。此事は、其組織が永存的で其個人が變化的である場合にも眞である。大學は數百年の間、其大學特有の一種の性質と印象とを保つ事が出来る。勿論其大學に通つて、其大學の影響を受けて出る各個人は全く時と共に變つて居る。其大學は或る一時代に其校舍に居た人々のみより構成されて居るのではない。又吾人は其機關の全存續中に其影響を受けた人々を列擧して此が其であると云ふ譯にも行かぬ。其傳統、其氣風はどの一個人にも宿つては居ない。其は衆個人により維持せられ、時代より時代に傳承されるものであつて時によつては在來の傳統に同化され得ぬ新しい形式の精神が飛び込んで來て、在來の傳統や氣風を打ち破る事もあり得るのである。

右述ぶるが如く、吾人は社會を論ずるに際し二つの謬見に陥る恐れがある。即ち其一つは社會團體の實在性を拒否せんとする傾向であつて、社會團體を明瞭なる實體として認むる事を拒み、個人は社會の事實より全然影響を與へられて居ないものであるかの如く思惟し、社會團體を解散して其成員たる個人に歸れと主張するのである。次に他の一つは、此極端な個人主義の反動として、社會を全然個人より別種の一つの實體と見んとする傾向であつて、其は只に社會を或る特殊な關係より見た個人の集合と見るのみならず、社會を全然個人の外に立つ一つの全體と見、人人は個人的一致の偏見に達する迄も其全體の中に影を没して居るのであると説くのである。

吾人はこゝに、個人を併呑する超個人的實體の概念に説き至つたから、今より少しく此實體を明かにする必要がある。然し吾人は此際互

the individual lives not for himself  
but for a greater whole to which his own  
climes must be subordinated.

に相交又し相切斷し合つて居る様々の形式の社會生活の總てについて究めやうとはせぬ。唯他の一切を包含して、一つの全體としての形相を供へ、個人を其一要素として屬せしめて居る或る特殊な形式のみについて調べて見やう。此實體を理想主義の學者は國家に見出して居る。此處に吾人が考察を要する點は二つある。第一は超個人的實體の普遍的意義、第二は此實體を國家と同一視する件である。

超個人的實體の意義は一見甚だ明瞭なる事實を語るが如くに見へる事は既に學んだが、又其は明瞭なる倫理の法則を作るが如くにも見える。抑も義務の觀念は吾人に教ふるに、個人は自分自身の爲でなくより大なる全體の爲に生きるものであつて、其全體の爲には個人の欲求に降伏しなければならぬ、と云つて居るとも見られる。抽象的個人は、或る種の權利を所有して居るものである、と見るだらうが、然し一體

權利は要求を含んで居るものであつて、又要求は積極的の行爲或ひは消極的の禁止を他人に向けて爲すものである。Aの權利はB及びCに義務を負はすものである。此事は社會的關係に附隨して居るものであり又其より發生して居るものである。そして如し其實現が社會の善の爲と認められる時、始めて其は正しいものとされる。其は一時的の善の爲であらうと、永久的善の爲であらうと——兎に角權利は社會の爲に規定されるものである。斯く、個人主義的觀念は、自縛して、結果、吾人を再び全體及び各個人が全體に與へた義務に導く事になる。かく、全體が個人より優越せる事を主張しつゝも、理想主義の斷言して居るのは、單に社會成員等の如何なる要求よりも社會の要求が優れて居ると云ふ事のみである。然しここに、個人と社會を對象せしむる事に、一つの危険な分子が潜んで居る。如何なる個人も大社



會に於ては元より取るに足らぬ一分子に過ぎぬ。そして又自分でも自分の區々たる利害はヨリ大なる全體のそれに服従す可きものであると云ふ事もまさしく感じて居る。然しながら吾人は右の如き具合に、一つの社會と其れに屬する總ての個人とを對照する譯にはゆかぬ。倫理的に云へば、社會の爲に其社會に屬する總ての人々の犠牲を要求する事は無意義であらう。百萬は一よりも多い。百萬の利害は一の利害より大である。問題、百萬人の社會が其社會に屬する百萬人の合成の利害より異つた何等かの利害を持つて居るかどうかと云ふ事である。然し社會が個人と異つた或るものであるとしたなら、右の如き立場もむつかしくなつて来る。吾人は行きがかり上先づ其事を考察して見る必要がある。ここに斷つて置かなければならぬ事は、個人の利害が其屬する全體の其に服従しなければならぬと云ふ事は決し

て倫理的な要求より来るものでないと云ふ事である。此要求は生きて個々の男女より組織されて居るものとしての全體に於ては、愈々其念より満足されるものである。吾人はここで或る種の社會 (Association) 即ち其社會のあなたに存する或目的を達せんが爲に存在する社會——陰謀團、例へば政治的革命を目的とする陰謀團——に就て論じて居るのではない。運動が失敗に終る位なら其成員は一そ個人的に死んだ方がましである、陰謀者の社會が考へるのは當然である。「假令私の名にかけてもフランスが自由であればよい」。此は只に個人の金言であるのみならず又社會の金言でもあらう。

吾人は其自身目的を有して居る社會について云つて居るのである。社會は其有する個人が成し就げて居る善の外に、如何なる善を實際的に成し就げて居るか、と云ふ問ひに對し吾人は倫理的意識——其は吾

人に向つて吾人が他人に對してなす可き義務を命じ、自らの如く隣人を愛せと命ずる——より明かに何等の答へも得ぬ。然し此要求は、他の人類——彼等の幸や不幸は敏感に自分の行爲に影響する——の間に棲息する我自らを觀ずる事に依つて充分認められる。

理想主義者は、個人は獨立の價値を有して居ない、否自分自身の獨立の生命さへ有して居ない位であると云ふ主旨で論難して右の議論の横腹を衝いて居る。曰く個人は其屬する組織的政治社會即ち國家に吸ひ込まれて居る。彼は自由を要求する。其要求は許される。自由はヘーゲル派の國家哲學の出發點である。然しヘーゲルの考へでは、自由は自己の屬する特定社會の倫理的的精神が判斷する法律及び習慣に一致する事である。個人は判斷の權利を要求する。彼は合理的な倫理的秩序を要求する。其要求も許される。然し其合理的秩序と云ふ

のは客觀的意志である。そして此客觀的意志は此を分析して見るに、國家が保持して居る制度の組織及び習慣の事である。最後に個人は少くとも彼自身でありたいと要求する。思考及び感情の獨立の中心である自己。己の情緒に胸を躍らして居る自己。己の喜憂を體驗する自己——でありたいと要求する。然し其自己さへも自分自身には托されて居ない。何となれば個人の自己は只組織された全體に於てのみ實現されるのであるから。そして彼自身は其全體中で轉變して居る一つの狀態に過ぎないのだから。かくて革命家の及は向け返へされるのである。綱を握られて切先が革命家自身に向けられたのだと云はう。革命家、自由主義者、或ひは現代に於て誰れもが主張する自由は、横取りされて、法律に對する從順と云ふものに變形せられてしまつた。社會の合理性に對する個人の要求も許された。許されたが其は

合理性を現存社會制度に歸せんが爲に許されたのであつた。人格——人格の意義さへも——嚴酷なる義務の主張などにより叱責されたり折檻されたりはしなかつたが、お手柔かに一般意志の状態或ひは表現と云ふものに溶かし込まれてしまつた。反對者の満足を許す事が、致命的に敵を論破する方法であると云ふ事を最秀の格言にして居る辨證法の又とない代表的の一例である。

吾人が説かんとする社會と云ふ概念中の中心的諸點を、出来る丈簡な語句の中に要約する事が出来れば甚だ便利である。ヘーゲルに於ける出發點は彼の自由論である。彼の考に従へば、自由は一般に強制の缺如と誤解されて居る。彼が云ふには、此考は消極的で自家撞着である。眞の自由は何等か積極的のものである。其は自己決定である。自由意志とは自らを決定する意志である。意志が自らを決定すると

Self-determination

云ふ意味は、其が行爲の合理的全體或ひは組織を造ると云ふことである。其全體の中に在りては意志の個々の行爲或ひは判断は或る種の必要たる職能をなすのに過ぎぬ。斯くの如き行爲の組織は個人が自己自身の爲に行ふ事に依つて成し上げられるものではない。只、社會の法律、習慣に聯關されてのみ爲し上げられるものである。法律自身は此組織の單なる外形に過ぎぬ。人の道德的意識により開發せられ、日常の生活や社會を規定する習慣の各部分に迄も力を及ぼして居る法律こそ、吾人の要求する現實的構成を規定するものであつて、此自由の客觀的表現である。此合理的生活の構成を支持するものが國家である。故に國家は道德的思意の實現である。國家は自己目的である。而して個人最高の義務は國家の一員たる事である。國家より高い社會は存在せぬ。故に國家は他の國家或ひは人格に對して何等

の義務も持たぬ。然し國家の隆興衰頹は宇宙歴史の道程である。此ぞ最高の法庭であつて、國家も其前に於て裁かれるのである。

吾人は此甚だ簡單なる詔介を吟味して見る爲に(1)自由の意義を考察す可きであると思ふ。即ち自由を自己決定であると斷じ、自己決定を一つの明白なる組織に對して行爲を服從せしむる人であると斷定する議論の筋道を理會しなければならぬ。(2)此組織と、法律及び習慣とを同一視する事を検討して見なければならぬ。其検討は總て(3)國家の概念、及び何故に國家が其自身に目的と見做さるゝのみならず最も優秀なる最も高等なる人間社會の形式と見られるかと云ふ事を検査する事を必要とする。

ヘーゲル流の國家論、道德論、及び法律論の鍵は、彼の意志自由說の中に存して居る。此說は三つの基本的論旨より成立して居る。(註一)(1)

其基調となる法則は、自由は強制の缺如(absence of constraint)と云ふ消極的狀態ではなく、自己決定と云ふ積極的事實より成立して居ると云ふのである。意志は自由である、ゆゑに自己決定である。然らば自己決定(self-determination)とは如何なる意味であるか。此疑問は第二の論旨に吾人を導く。意志は意圖(purpose)或ひは目的(object)に依りて決定される。而して吾人は、目的は何か外面的なものか、如に思ふ。云はば其方に吾人を引つ張つて居る(pulling at)ものか、如に思ふ。左の如く考へる事は、自己決定を放棄するものである。故に吾人は此見解の反動として、意志を幾つかの目的の間に自由なる選擇をなして居るものか、如くに考へる。然しながら、斯く考へる時は、自由は、何等規定されて居ない、活動しない自由である。何となれば、他を排斥して或るものを探るとすれば、そこには、明かに、我を動かす方の物に、何物かが存して居るの

に違いない。然らずとすれば、自分の選擇は、全く根據なき不合理なものとなるから。ここに宿命論と自由意志論との間に、有り勝ちの論争が起る。而して此をヘーゲルは思想の此平面上に於ては解決し得て居ない。次の論旨(2)は曰く、意志は、其目的の爲に決定されなければならぬ。然し此目的が意志より全然離れて居るものとすれば其處に不可解のデイレンマが生ずる。此處に於てか、彼の第三の論旨(3)即ち意志の目的は意志自身により決定せられる、と云ふ論旨がある。吾人は此考へが何故に可能であるかを検討する前に先づ其理由とする處を聞いて見やう。曰く、自由は自己決定と解されて居る。意志は其目的に依り決定せられるが、然し目的は意志により決定せられる。故に、結局、意志は自己決定であつて、自由なものである。

然し此論證の中には循環がある如である。如何にして、意志が其目

的により決定せられ、而も目的を決定し得るか。吾人は此循環より遁れる爲には、意志の目的は全然意志の外に在るものでなくて意志自身である事を認めなければならぬ。一見、此事は殆ど無意味に見える。どうして意志が意志を意志する事が出来るか。此に對する答への筋は、或る瞬間、或る關係に於ける意志は、意志の全體の性質を其目的としてもよいと云ふのである。此場合の一例として、基督教徒について考へて見やう。彼は、彼の生活に行き亘つて居る一つの原本的法則の光りに依つて、一瞬一瞬、自分の行爲を導いて居る。此法則を彼は全然正しいものとして認めて來たのである。其は彼の意志の綿密なる表現となつた。故に彼の意志の一切の行爲に於て、意志の目的となるものは彼自身の意志である。如し斯くの如く意志が意志の目的に依つて決定されるものとしたならば、其は全く自分自身に依り決定せられた

るものである、即ち自由である。

批判は異つた二つの行き方に分れ来る。第一に、基督教徒自身は云ふであらう。自分が求めて従つて居るものは、自分自身の意志ではなく神の意志であると。どんな例をとつても要之答へは皆同じである。未だ嘗て實現されて居ないものを意志するのでなければ、結局何も成されて居ないのである。或る目的の爲に自分自身の意志が働いて居る事が確かに認められると思へる一つの場合として、今自分が自己の改造を意志したとしても、此事は畢竟現在の自分が、何か成就されるものとして見られる自分の前に、他の自的を据へて試た事を意味して居るのである。そして、如し、自分が行爲の完全なる貫徹を致し得たとしても、其事は、自分自身より超絶し而も自分の行爲に由つてのみ實現される或る博大なる目標に、自分が一貫して事へたと云ふ事を意味

して居るのである。然らば此目標、云ひ換へれば目的は、目的の爲に活動して居る普通の意志とは、常に異つものである。他の心理活動と等しく、意志は目的に關係して居るものであつて其關係される目的は元より同一ではない。主體と目的との同一視は、他の場合に於ても然るが如く、此場合に於ても失敗である。そして其と共に、自己決定説の全計劃が倒れたのである。

第二の批判は、ヘーゲルが自由の定義を爲すに際し、特別の意義を持つて居る。吾人は今、議論の行きがかり上、暫く、自己決定は強制の缺如よりヨリ以上なるものであると云ふ事を認めるとして置く。然し其は強制の缺如よりヨリ以下のものでは元よりない。意志の行動が強制されて居る場合には又強制されて居ると云ふ點に於ては、意志は決して自由であるとは云へぬ。絶対に自由なるものは、絶対に強制され

て居ない。一方に於ける自由は、他方に於ける束縛を含むで居るものである。——如し自分が或る仕事を爲す自由を保持して居るとしたなら、此事は同時に、自分以外の人が、自分の仕事に妨害をなす事を、禁ぜられて居るのである。——然し自由な物とは、自由なると共に強制されて居ると云ふ意味に於てではない。一部に於て、或ひは一つの關係に於て自由である爲には、他の部分に於て或ひは他の關係に於て、其は強制されなければならぬ。で強制されて居ると云ふ點に於ては、其は決して自由とは云へないのである。

吾人は、行爲の法則に元づき、内面的規定 (internal conviction) に従つて、自分自身の動機で行動して居るのである。其意味に於て、吾人は自由である。然しながら、其法則は、吾人の性質の或る部分に對しては、非常なる強制を加へて居る居が如きものである。故に、もし然りとすれば、吾人

の性質の其部分は決して自由ではない。吾人は吾人の衝動に對して自らを奴隷にして居ると共に、自分の法則に對しても自らを奴隷にして居るものである。又、事實吾人の經驗に依れば、自然的感情にまかして行動するなら、法則を有しないで反つて善い人もある。然しながら不羈的衝動に依る生活は自由である事は出来ぬ。何となれば統制されて居ない諸衝動は、互に強制し合ふばかりでなく、互に邪魔し合ひ、互に破毀し合ふものであるから。然し又、狹陋な法則に依らんとする生活も自由であるとは云へぬ。何となれば、斯くの如き法則は、精々、自身の大部分を、共に不精不精、不満足ながら服従さして居るのであるから。(註二) 一言にして云へば、吾人の性質の一部分——其を衝動と見るも又は確信と見るも——が自由なる事は、吾の他の部分の性質の服従を意味して居る。如し全人格に對して自由なるが如きものありと

しても、其部分部分は、其結合と比較される程の領見を持つものとならねばならぬ。其は決して部分の絶対自由を意味して居るのではない。何となれば何れの部分も他の部を無視する譯には行かないのであるから。其は單に、調和的進展の爲の諸條件により制限された自由を意味して居るのに過ぎぬ。如し多くの部分を有する一つの全體が調和的發展をなし得るものと考へられるなら、又もし此全體は、只其全體が共同發展を保持する爲に其部分に課して居る強制以外に何等の強制も受けて居ないと考へられるなら、其全體は明かに自由であると云つてもよい。扱て自我(ego)は調和的發展の能力を有する一つの全體である。故に如し、其が其生活を右の如く處理するなら自由であると云へる。然らば、自由の法則は脈絡の立てる一つの全體としての自我の性質より出現するものである。其は發展の調和を束縛する法則とは

*Very important!*

區別されなければならぬ。假令吾人の同意により其法則が認められたとしたも、まして忠告の如きもの、權威、或ひは強制の混和の如きもので、強いられて居るが如きものとは全然區別されねばならぬ。然るにヘーゲルは此等の區別を立てない。彼は自由の意義より強制の缺如と云ふ事を除去し、明かに意志が行動に誘ふ統一と云ふ部分にのみ注意を集注して、終に自由と單なる行爲も法則の承認とを同一視して、終に又、其が法律と同一であること云ふ事に迄説き進まんとするのである。彼は、自由は或る物に於ける強制を含むものなる事は認められた。然し自由は他の物——それは必然的に強制されぬ自由であると云ふ意味に於て自由なるもの——に對する強制である事は認めなかつた。

ヘーゲルの第一の法則が今や問題となる。彼の考へに依る自由は強制の缺如ではなくて、雑多なる一切の人間の目的に流形して其を統



一する合理的意志の眞の性質を示す法則を承認する事であつた。彼は斯くの如き法則の具現、從つて自由の具現を權利及び法律組織に見出したのである。此二つの文字は、右の法則の意味を理解するに先だち、一應考察して置く必要がある。具現(“embodiment”)と云ふ文字で、自分分は定有(Daseyn)と云ふ文字を譯した。ヘーゲル派の哲學では、我々が一般に單なる事物の觀念或ひは素朴的考へ(a mere idea or bare thought of a thing)と呼んで居るもの、或ひは單なる其可能性(its mere potentiality)に對等して用ひられて居る。然し吾人は定有(Daseyn)と云ふ語を實在(reality)或ひは存在(existence)と云ふ語で譯してはならぬ。何となれば此等の文字はヘーゲル派の辨證的論程に於て、異つた状態に對して割り當てられて居るから。だが、議會の法令に於ける政治的觀念の具現或ひは、制度や憲法に於ける政治的法則の具現について考へて見るとよいと

思ふ。此觀念或ひは法則に對してヘーゲルが定有(Daseyn)と呼んで居た意味が分るから。其が分ると、自由は權利の中に具現されると云ふ文句の意味が一般に了解出来るのである。然し「權利」或ひは法律と云ふ文字についても一通り註釋しなければならぬ。ヘーゲルが用ひた文字は Recht(法)である。曖昧の恐れある場合には、此獨逸文字を其儘用ひた方がよい如である。ポサンケツト博士も、權利と法律との密接な關係を其自身保持して居るのは獨逸文字の有利な處である、と云つて居る。然し又其反對に、獨逸の學者が一個の文字を以て、互に關係はして居るが、全然別な二つの意義に用ひて居るのは、法理學、或ひは一般倫理學、時にヘーゲル哲學、に於ける正確なる考察に障礙をなして居るとも云へる。斯くの如き用法の結果は、二つの異つた概念の混同より推論が出發して進んで行く事になる。かくの如き混同を明瞭に區

別する事は、社會哲學の特殊な職分である。一方の意味は、權利の性質、道徳的義務の基礎、道徳的組織の意義、價值及び權威である。

他の意味は、法律の意義、價值及び權威である。そして結局、政治哲學が最後に目ざして居るものは、此二つの異つた物の關係である。吾人が如し其二つを混同する文字を用ふれば、到底其關係を明かにする事は出来ぬ。

然し如何なる意味に於て、*Recht* (法)は自由の具現であるか。理論の正確をはかる爲に吾人は先づ第一に修正を施す事が必要である。元より修正は問題の中心に觸れては居ないが、さうしないと吾人はヘーゲルを誤解する恐れがあるから。單なる法律は自由の外面的具現に外ならぬ、その事はヘーゲル自身も全然承認して居る。法律は抽象的で、一般的で、本來、行爲の外面に關係して居るものである。此事を完全

*Recht*,

に完うせしむる爲には、吾人は、一方には、もつと具體的な、もつと繁密に個人生活の要求に適應するものを要すると共に、他方に於ては、社會法規の内面的承認及び外面的觀察を表して居るものを要する。此概念を、吾人は人倫 (*Sittlichkeit*) と云ふ文字に見出す事が出来る。此字は一字で英語に譯する事は到底不可能である。吾人は此字を「道徳」 (*Morality*) と云ふ語で譯する事は出来ぬ。何となればヘーゲルは道徳 (*Moralität*) と云ふ文字を純粹に内面的な主觀的なものに用ひ、之れに對して、人倫 (*Sittlichkeit*) は同時又客觀的でもあるとして居る。ボサンケット博士は此語を「倫理的の使用及び欲望」 (*ethical use and want*) と云ふ一句で譯して居る。吾人は、其を其社會構成を形づくつて居る順當なる成員等に依りて認められて居る所の習慣及び傳説の組織全部の事であると考へればよいと思ふ。ヘーゲルの言に依れば、此組織は、吾人が生活して居る

世界に於ける自覺に到る自由の概念である。(註三) ことに吾人は、再び質問を新たにして、如何なる意味に於て、社會傳統が自由の具現であるかと質問す可きである。此質問をだん／＼追究して行くと、吾人は、個人と社會との關係につきてのヘーゲル派の概念の核心に到達するのである。そして此は又ヘーゲル流の形而上學の中心點である個人と宇宙との關係の特別の場合である事を知るのである。

讀者も既に氣付いたであらう如く、ヘーゲル派の意志論を論ずるに際しては、吾人は常に普遍的の意志(the will)の事を論じなければならぬ。吾人は個々の人々の個々の意志及び其相互の關係については論じて居ない。吾人は今迄意志と云ふ文字を復數で書く事はしなかつた。吾人は常に意志を一つの實在的實體かの如く云つて來た。この考へこそ、全くヘーゲル派の考へである。然し社會には種々の意志がある。

そして吾人が通常考へて居る如に、吾人は法律に従ふ事に依つて他人の意志と和合するのである。然らば、どうして、只一つしか存して居ないものの如くに the will と云ふ事が出来るか。終に、問題は「一と多に」ついでに形而上學的問題となる。何となればヘーゲル派の宇宙論は到る處の議論の基調をなして居るから。然し先づ第一に、今少しく周到に問題を處理して、次に、最近に於ける最も忠信なるヘーゲルの説明者に依つて提唱されて居る其解釋を考察して見やう。

先づ第一に云ふ可き事は、社會傳統は自由の實際的具體的實現であると云ふ命題に明確なる意味を附する事は寔に困難な事であると云ふ事である。既に知る如く自由は自己決定である。而して又、自己決定は、一つの法則に依る決定、即ち單なる衝動に對立する一つの法則に依りて決定せられる決定であると云ふ事も知つた。然し其點に關す

る論議は姑く放棄して置くとしても、如し自己決定なるものが存すれば、其決定的法則と云ふのは、我々が選擇した法則でなければならぬ。即ち其は我々の人格の表現、我々の自我の眞の傾向でなければならぬと云ふ問題が残つて居る。既に今日存在して居る倫理的傳統は、勿論我々の要求に適つたものであらう。而して如しさうであるとすれば、吾人は其を認める事に何等の強制を感じない。只社會的にも倫理的にも、自由の問題は、多くの意志が互に相牴觸し合つた場合にのみ起るのである。今例へば、吾人の意志が或る一つの點に關して社會傳統と相離乖したとする。其場合吾人は、どう會得すべきであるか。斯くの如き際には、吾人の判斷を讓歩して、傳統に同意すべきであると云ふ事は少くとも明瞭である。尤も此にも異論はあるであらうが。然しその事は、今自分が云つて居る事でもなく、又云はうとして居る事でもな

い。吾人が今問題にして居る命題は、社會傳統に同意する事によりて、而も其事に依りてのみ吾人は自由であると云ふ問題である。然し、社會傳統は、自分で提案する法規が、吾人の幸福に反し吾人の良心に叛いて居る事を、吾人が覺らうが覺るまいが、それは問題にして居ない如である。故に、吾人の自由は、吾人自身の幸福を屈伏する事、或ひは又極端に云へば、吾人の良心を窒息せしむる事であると見える。何となれば、吾人は、國家により具現され維持されて居る道德的法則に、同意する時にのみ自由であると云ふのであるから。自由は自己決定である、然し自由の實現は、我々の内部に在る最も強く最も深い一切のものと常に背反して居る或るものに對して自我を屈從せしめた時に於てのみ、可能である。吾人が屬する組織された政治的社會の使用と希望 (use and want) は色々の點に於て、吾人の屬する宗教的團體の教へに、逆つて居る。

即ち其は、我々の良心が稍ともすれば反逆せんとする不正と壓迫を宿して居る。斯くの如き争闘に於て、吾人は吾人の判断を屈從せしむ可きである。と云ふ事を、單純に云ひのけるのは良くない。少くとも一言なくてはならぬ。自分自身を屈伏する事、而もその事に於てのみ、我々は實際に自由となると云ふ事は問題である。吾人は一種の矛盾に面接する氣がする。而して、吾人が如何に國家を定義しやうとも、此特殊の矛盾は解決されさうもない。何となれば、吾人は、國家は畢竟自分の如き多くの人々の組織と考へて居るから。此場合には、自分自身の意志に反して國家に従ふと云ふ事は、要之、自分が他人の強制の下に在ると云ふ事に過ぎぬ。又次に吾人は、國家を何か非人格的な超人格的な即ちヘーゲルの云ふが如き神聖なものとも考へ得るが、此場合には、吾人は一つの非人格的な神聖な權威に服從して居るのである。其に服

従する事に依り我々は自由であるとしても、さうする事は自由の最後の行動の如である。其は自己に對する自己の權威の放棄である、而して最後の放免である。

扱て、自由と一般意志との關係に就ての右の如き觀察はルソーに立ち歸る。ボサンケット博士は、ルソーの次ぎの一節を引用して居る。(註四)「一般意志に従ふ事を拒む者は全體(the whole body)より従ふ事を強制される。然し此事は、彼が自由になる如に強制されると云ふ意味に外ならぬ。」更に博士は語を續けて曰く「此一句の中に、ルソーは、政治的信仰或ひは政治的迷信などと普通呼ばれて居るものの核心をさらけ出したのである。此は『國家を構成する道德人』(moral person which constitutes the state)は一つの實在であると云ふ信念である。」此觀念の進展に隨いて行くと、吾人は吾人の面前に立つて居る困難の扉を

開く鍵を見出すであらう。ボサソケット博士は、ルソーを次の如くに評論して居る。但し其詳細は今究める必要はない。曰く(a)自我と他我との消極的關係は、共同我(Common self)の意識の前に漸次消失し始める。そして(b)自我と法律及び政府との消極的關係は、法律——それは、吾人の區々たる反抗的・反逆的氣分に對して對立して居る我々の眞の意志(will)を表現するものである——の意義を解する事に依つて消失し始める。そして、他の人々の間に介在して居る一人としての人と云ふ總ての意義(The whole notion of man as one among others)は漸次瓦解するに至り、其の人々と他の人々を實際に同一にするが如きものを其の人の中に見るやうになり、又同時に、其の人が自らあらねばならぬと承認して居る者に其の人を仕立てて行くに至るものである。此一節は、理想主義的社會哲學の總計及び實質を包含して居るやうである。

共同我(a common self)と云ふものがある。而も其比喩的のものではない。諸我の間に存する社會(a community among selves)を意味しても居ない。何となれば、他の人々の間に介在して居る一人としての人と云ふ總ての意義は漸次瓦解するに至るから。「其れは法律人或ひは道德人(the legal or moral person)より一層高い統一である所の一つの我(self)である。而して此我が眞の意志と同一と見做される。眞の意志は亦、人の成らねばならぬ我であると云つて居る如である。

今になつて漸く、吾人に對して明かに矛盾に見える事がどうして理想主義からは全く異つた見解で見られるかと云ふ事が、分りかけた。吾人の異論は、自己決定は他の諸我即ち非人格的國家よりの決定とは決して同一である事は出来ぬと云ふのであつた。而して其に對する理想主義者の答へは、自我と他人との區別は消散し去つて共同我の意

識となる、又個人と國家との區別は吾人の眞の意志を表現する法律と共に消失してしまふ。故に法律に従ふ事は他の人々に自らを服従せしむる事でもなければ或る非人格的のものに自らを服従せしむる事でもない、と云ふのである。吾々は自分自身の眞の意志に従ふものである。然し實際の場合に、吾人が如し法律の命ずる所と全然反對の事を意志したとすれば、どうして右の事が成立するか。此に對する回答は現實の意志と眞の意志(the actual and the real will)との區別を立てる事に存して居る。吾人は此區別に關し、ボサンケット博士の述ぶる所を稍々詳しく紹介する必要がある。

「ルソーが一般意志の意義の中に有して居たものは、其自身に於ける意志或ひは眞の意志と云つてもよいものであつたと云ふ事は既に述ぶる通りである。斯くの如き概念は、眞の意志と現實の意志

との對象を含んで居る。がそれは無意味である。どうして一人の意志でない意志があり得るか。或は自分で知りもせぬもの、或ひは嫌惡してまでも居る如なものがどうして自分の意志であり得るか。此問題は後に至つて尙ほ詳細に心理學的論據から考察して見やう。今は只此平凡な事實——即ち人は自分で自分が何を意味して居るか知らぬ時でも、甚だ重大な事を時に意味して居るものである。又よく云はれる事であるが、人が要求して居る物は其を得れば満足するものと限つては居ない」と云ふ事——に注目して貰へばよい。吾人は次の例即ち人が或る場合に行ひたいと望んだ事は彼が眞に意志して居る事ではないと云ふ事——ミル Mill さへも此事は意志の本質的性質より云ふも正當であると認めたと引用する。……最後の形に於てここで現はれて居る此矛盾は、吾人が意識的個人と

して絶えず必ず用ひて居る現實意志に行き亘つて居るものである。一ヶ月間或ひは一ヶ年間に於ける自分の意志の諸行動を比較して見ると、行動の際に認められるが如き其行動の目的にして我々の意志が要求して居る事を悉く盡して居るが如きものは決してない。云ふ事が直ちに分る。又吾人が生活したいと願つて居る生活でさへ、平均に吾人が營む生活でさへ、或る特殊意志の動機に於て其が一つの全體として、働いて居るとは見えぬ。吾人は何を意志して居るか。と云ふ事の完全な摘要を得ん爲には、少くとも或る場合に要求して居る事を、他の總ての時に要求して居る事で訂正し修理しなければならぬ。そして又他の人々が要求して居る事にも調和させる爲に、更に訂正修理しなくてはならぬ。此事は又他の人々の側に於ても同じ道順をとるのである。然し斯くの如き訂正修理を可成りの

程度迄漕ぎつけると、我々の意志は再び我々に戻つて来る。而して先に訂正修理の對象となつたものは、此處に於ては再び見る事は出来ぬ。成程其部分的の事は、吾人が現實に懷いて居る希望決心に全體から必然的に出て来る結論ではあらうけれど。そして、吾人が大體に於て支配して居る生活に對してのみならず、又矛盾なき理想的の生活に對しても、其事を成立させる爲に、補足訂正を行ふ可きであるかどうか、それは全然吾人の知り得る範圍の事ではない如である。此考察に對する批判は姑く預つて置いて、自分自身の立場を點檢して見やうではないか。ポサン・ット博士に依れば、然らば、吾人が意識して居る現實意志の底に、其より一層深い眞の意志が存して居る、而して其眞の意志と云ふのは、現實の意志が意識され完全に一致され、聯絡あるものにされ、たものである。其は、吾人がヘーゲル派の意志に見る



所の、あの諸目的の組織體(that organized system of purposes)である。ボサンケト博士は其近著の中に、ヘーゲル派の「其自身を意志する意志」と云ふ文句を引用して居る。即ち其である。

然し吾人は姑く、此潜在意志(underlying will)を承認して置き、又其に従ふ時にのみ吾人は自由であると思惟するとしても、吾人は尙ほ眞の自我と共同我(the real self and the common self)の關係には達して居ない。共同とは即ち國家の謂ひであつて、其内に在りては自我と他我との區別は沒了される。そして共同我の意志は社會傳統となつて現はれて居る。此關係はボサンケト博士の説明に依れば(P. 123)「社會の慣習及制度は、謂はば、其を構成する一切の個人意志の常設的解釋(the standing interpretation of all the private wills)である」と云つて居る。

此は、一般意志及び眞の意志の内容を意味して居る如である。其は

眞の意志の不完全な表現である。何となれば、「總ての制度の組合せは生活の不完全な具現である」から。他面に於て、「社會制度の複雑なる事」は「絶えず個人の心意を促す所の簡単な觀念より餘程完全なものである。」

今や吾人は此論旨の中心點に觸れて居る。道德的自由——後に述ぶる如に、ボサンケト博士は道德的自由と法律的自由の區別を率直に認めて居る——とは眞の意志に従ふ事である。眞の意志は一般意志である、そして其は社會構成となつて表現される。其表現は不完全である、そして進行的發展を許容して居る。然し大體吾人の要求する所のものである。社會傳統は吾人の自我の完成な表現ではないとしても常に吾人に有用なものである。社會傳統の車輪、換言すれば其に活力、意義、及び聯絡を與へる組織的法則は國家である。故に國家は、單

階級の私人間

なる個人を沒了する眞の自我である。「此事が道德的及び政治的義務の親石 (corner stone) である。一口に云へば、我々の行爲が我々の眞の意志に従ふ時、我々は道德的に自由である。而して我々の眞の意志は一般意志である。其一般意志は最も完全に國家に具現されて居る。」以上が吾人が今より検討を試みんとする形而上學的理論の根本的論旨である。

註一、自分は此處では、理論の根本的部分と思つて居る所丈にしか言及せぬ。ヘーゲルの見解に對する多少充實した説明を附録第一に述べて居る。

註二、本性を臣隷せしむる事が意志の職分であるとも云へる、然し之は明かに意志に専制者の自由を興へる事であり、人格を非自由に殘す事である。如何にヘーゲルに公平を保つても、斯くの如き對偶は彼の議論の中で考慮されて居ない如である。

註三、Phil. des Recht, S. 205.

註四、The Philosophical Theory of the State Pp. 95, 96.

### 第三章 眞の意志

(a) ボサンケット博士が眞の意志の概念を得るに到つた経路は、前章中に引用した博士の一文にも包含されて居る。此を更に要約すると次の様になる。吾人が絶えず意志して居るものは現實の意志と呼ばれる。此現實の意志は常に不完全で、矛盾しがちで又不調和でありがちである。我々が意志して居る事に就いての完全な叙述に達する爲には、(b) 我々が他の總ての場合に要求する事、及び (c) 他の人々が要求して居る事に依つて現實の意志が訂正されねばならぬ。そして此訂正にして充分行はれると、我々の意志は、其を再び知る事が許されぬ如き姿となつて自らに立ち歸つて来る。然し此経路は總て、我々が現實に懷いて居る總ての希望や決意からの推理の論理的脈絡であつたに

過ぎぬ。そして如し此より更に進んで、何等の矛盾なしに理想的に生活処理するが如き段階に迄運ばれた批判を想像して見るに、斯くの如き生活に對する意志は「全然吾人の知り得る範圍の事ではない如である。」其は知り難いものであるが、ボサンケット博士が眞の意志と名づけて居るのは此である。然りとすれば、我々の眞の意志は、假令我々の面前に其を置かれても知る事さへも認める事さへも出來ぬものであるから、眞に意志する事は出來ないものであると云ふ逆説を、吾人は與へられて居るのである。

此逆説の説明は如何。ボサンケットの説明はどう進んだか。(1) 否人が自分の前に据えて意識的に目的とする目的は、常に吾人が眞に欲求して居る事ではない、と云ふのが其辨明であるらしい。其種の目的は眞に吾人を満足せしむるものではないと云ふのである。此説明は、

全然判り切つた事を説明して居る文字の排列に過ぎぬ。人の自然 (man's nature) は、彼が判然と識り得ぬ目的に向つて、せつせと彼を追い立てて居る。其目的の具體的の形相は屢々不満足なものである。其は希望の可能性の幻影——其幻影は右述ぶる目的の達成に就いて人を喜ばす——を與へて居る。けれども人が眞に其を選択して居ると云ふ其丈の意味に於ては、實際の彼の選擇は彼の眞の意志である。眞と云ふ字のほんとうの意味に於て、即ち單に想像された事ではなく稟在する事とも云ふ可き意味に於て。次に、彼が斯く選擇を試み其選擇を誤ると云ふ事實は彼の意志の眞の制限である。意志の虛妄性 (illusoryness) は、此事の他の反面をなす欲求不安の確實なる背景と共に、確たる事實であり、稟たる實在である。一言にして云へば、人の意志は、其制限を具有するまゝの其である。制限がなくされた時に、あるだらうと思

惟ささせた時の其である。制限がなくされた時に、あるだらうと思惟された時の其ではない。論理的に、人は其現實の意志が望んで居る總てを意志して居るのであるとも云へる。而して此事はボサケットが意味して居る事の如である。然し此は全く不條理である。否其どころか、もし自分に、自分の意志の行動より生じた一つの結果、——其を自分は未だ見て居なかつた——を見せるなら、自分は必ず其から跳ね返るに違いない。如何なる場合に於ても、新らしい意味で見られた行動は、全く別の行動である。其を選択する意志は亦別の意志である。ボサケットが云つて居る批判及び判断の長い道程を通りぬけて、眞の意志を得るに至つた人は、以前とは全然別人になつて居ると云つても支つかへない。

然し「眞の意志」と云ふ語には、もつと根本的な難點がある。嚴密に云

へば、自分自身の中に一部分が他より眞であると云ふ部分はない。一部分が他よりヨリ不變的な部分はある。そしてもし自我が不變なものであるとすれば、例へば氣分や行動の中他よりヨリ多く自分に屬して居るものはある。然し或る氣分或る行動が、他よりヨリ眞であると云ふ事はない。「眞」と云ふ字は、右の如き場合には、修辭的に用ひられて居る。即ち其形容的意味——此意味では自分の或る特殊な状態と全體としての自分が、結びつけられる——と其實質的意味——此意味では、「眞實」と云ふ字は單純に肯定されるもの或ひは否定されるものであつて、其處には過もなく不及もない——とを區別しないで用ひられて居る。或る一つの情緒は、よしそれが不變のものであらうが、變轉的のものであらうが、又其が合理的なものであらうが、非合理的なものであらうが、兎に角自分が所有して居るもの、依つて即ち眞なるものである

か、或ひは、他人が誤つて自分に屬して居ると見做したものの故に勢ひ不真なるものである、かである。然らば、真と不真との對象は、不變的に構成されて居る自我と、變轉的の興奮により行動する自我との對立によつて置換さる可きである。

(2) 眞の意志と云ふ語は、強いて其意味を求むれば、吾人の不變的潜在的性質を意志するものである。然し其は吾人の精神的再生の場合——其が、理性的判斷、勸告的忠言、或は道德的感情的再生の何れによりて改造されたにしても——に於ける吾人の性質を意味するのではない。此は我々の第二の論旨に於て甚だ重要なる點である。ボサンケット博士の假設に於ては眞の意志は一般意志と同一であるとされて居る。其假定的根據は、眞の意志は其自身と完全に調和したものでなければならぬと云ふ事である。此は他の意志との調和を含む事が假定され

てある。此假定は倫理學の根本問題の助けをかりて居る。然し其事は今姑く預つて置く。で、完全な合理的意志は自我と自我との調和を含んで居ると云ふ事は認めて置かう。然し、此調和が何某の眞の不變の性質を表はして居ると云ふ假定に對してはどんな根據があるか。如し讀者が何某に、何某を理性的動物として導いて居ると讀者が想像して居る生活を示したなら、彼は一笑して其を拒否するであらう。彼は恐らく云ふであらう——思ひ切つて分り易く述べれば——其生命には、彼に於て最も眞であると彼が思つている諸要素——彼の肉體的欲求、他人より優れたたく思ふ希望——のありかがないではないかと。此等の諸要素は彼自身の眞の要素ではないと云ふ事を、どうして、讀者は彼に證明してやる事が出来るか。其に對しては次の如に答へるかもしれぬ——もし、彼を導いて合理的批判を行はしむれば、彼は屹度、此

等の確執的諸要素の中に矛盾がある事を見出すであらうと。然し其を聰明な建言と心得て彼に呈するなら、呈して居る間彼は對へて云ふであらう。——「矛盾のないと云ふ事が何だ。俺の生活は多くの部分に分れて居る。俺は其各々を出来る丈よくしやうとして居る。眞の俺は是等の諸部分だ。」此に對して幾らか味のある答をするとすれば、其は次の如きであるより外はあるまい。——彼に合理的調和を教示する方法は單に知識のみに依るものであつてはならぬ。彼の感情、彼の意志、其物に觸れるものでなくてはならぬ。然し此は、眞の彼は或る變化を経なければならぬ、と云ふ事を云つて居る以外何でもないではないか。如し彼が合理的意志に形づくられなければならぬものであるとしたなら、彼が變形される事が必要である。自分も人が斯くの如く再作され得ると云ふ事に對しては何等の異議ももたぬ。只自分が

主張する事は、——其は再生であつて、其再生は變形である。又ボサンケットが眞の意志と呼び、余が合理的、調和的、或は單に良い意志と呼んで居るものは、並々の人に對しては眞でない。又其完全に至りては如何なる聖賢も能くする所でない。——と云ふ事である。(註一) ボサンケット自身の云ふ所を見れば、元より此事を彼も充分承知はして居る如である。然し彼は「眞」と云ふ形容詞の使用により論述の全部を混亂さして居る。眞の目的と變轉的な平凡な目的とを對象する事は明かに誤つて居る。只、表面的の見え透いた利害のみが、互に相軋軋し、相矛盾し、勢ひ、最善の生活に、反して居るのではない。最も深い感情及び時として最も熱心な良心に就いてもさうである。吾人は次の事を感じずる、そして其感じは決して妄想ではない如である——個人的感情は彼の生存の基調にながつて居るものである、けれども其感情は合理

的でなくて、他の方向に於ける彼の生活の全傾向と反する事がある、他の方向とは例へば、公共的義務に對する執着、或ひは家庭交友に關しての根柢深い義務心、——。如し眞の自我が、我に於て深いものを意味して居るとしたなら、其眞の自我は、不變的利益と一時的欲望との衝突より、更に重大な矛盾の可能性を宿して居ると云ふ事は斷じて認めざる譯にはゆかぬ。

其總ての發動に於て完全に合理的そして調和的な意志がある事は考へ得られる。又自身自身に於て且つ相互に、調和を保つ諸意志よりなる一つの組織がある事も考へ得られる。右の如き完全な調和を、吾人は、理想的合理的的生活又は理想的善生活と呼ぶが至當である。そして其を斯く理想的と見て、此を、現實の生活——其は此等の諸點に於て不完全なものである——と對象して考へるのもよい。更に又、我々の

中にも眞なる或る物——其は斯くの如き生活の概念に適つて居る——が潜んで居ると云ふ事も認める。又斯くの如き生活に向つて、吾人を、或る意志に於て、導いて居る人類社會の中にも、眞なるものが存して居ると云ふ事も考へられる。兎に角、矛盾は、自然の状態より漸次進み自らを打ち破り調和に向ふものである。斯くの如く、不斷の試練及び誤謬によつて社會は動いて居るものである。又、不幸にして、不調和の部分も同様に眞である。そして其不調和は、單なる變轉的な表面的なものではなくして、實に自我の構の中に深く根を張つて居るものである。又更に恐ろしい事は、其が社會の構成の中にも根を張つて居ると云ふ事である。人類の各團體 (every group of human beings) は一つの團結生活 (corporate life) を營むに至つた。そして疑ひもなく其團結生活せんが爲のみに一つの集合的我欲 (a collective selfishness) を有するに至つた。

此事は、長い間、他の團體の發展を阻害するのであらう。對象は合理的調和的善と非合理的非調和的惡とである。如し此對象が眞と非眞との對象と混同されると、問題は誤つて傳へられ、ついに解決される時はないであらう。此誤傳の特に悪い事は、個人の眞の意志を表現して居ると云ふ或る一種の生活を假定して、此を議論の根據として、右の如き生活に個人を強制して導く事は決して彼の眞の意志に逆ふものでないと主張せんとする事である。單に、彼が獨りで考へる事が出來ないからだ、と云ふ、かく、理論上、個人を強制する事に、何等の制限もないのである。又集合的行動の觸れてはならぬ如な自由の心髓は一つもないのである。然し、現實に生きて居る誰れも、又人類の如何なる社會も、何が眞の意志であるか明かに、知つて居ないのである。何となれば、眞の意志を見出す方法は極めて迂遠な方法であると云はれて居るし、又、個人は假

令其を面前に置かれても其が眞の意志だと認める事は出來ないとも思はれて居るのだから。然らば何故に其は眞の、ではなくて理想的の意志であると云ふ事を認めないのでか。——成程其は人間努力の合理的目的ではあるが、人間性を超絶した一つの理想であると云ふ事何れも故認めないのでか。

(b) 一般意志。「眞」の意志と書く代りに理想的或ひは合理的意志と書き代へたとしても、吾人は次に此が果して一般意志であるかどうか其を究めなければならぬ。吾人に存する意志が完全に合理化されたなら、其意志は吾人の準奉す可き法則を認めるに違いないと云ふ事には吾人も異議はない。かくて總ての合理的の中には一つの質的同一が存するであらう。其丈については、生活及び行爲に對する吾人の根本的態度は互に似て居る譯である。然しながら、吾人が類似の人々或



ひは類似の諸自我と云ふ概念から、團結的人格或ひは共同我の概念に移り行く際には、そこに避く可からざる一つの飛躍——それは質的同一より、連繼の同一及び量的同一に向つて居る——が明かに存して居る。此假定は次の如である。(1)平生にあるが儘の自分と、乖離する眞の自我、眞の自分の意志なるものがある。(2)此眞の意志は、自分の平生にあるが儘と反對しても、吾人が正にある可き處のものである。(3)君にも眞の意志はある。又社會の誰にも眞の意志はある。此等の眞の意志は、君及び社會の誰れもがある可き所のものである。質に於て、又性格に於て (in quality and character) 此等の眞の意志は差別なきものである。故に同一である。(4)此同一なる事は、總ての眞の意志より一つの自我を構成する。然しながら、性質の同一、或は性格の同一と呼ばれる事に含まれて居る同一と云ふ事と、自我の中に含まれて居る同一或ひ

は國家に含まれて居る同一とは、全然同一の種類が異つて居る。自我とは、個人的記憶及び豫め多くの岸に依りて結合せられ、感情や情緒や感覺の多くの部分——其等は自我の絶對的獨占的所有物である——を含んで居る一つの連續的同一である。斯くの如き連續は、如何によく類似はして居ても、又如何に其目的に於て結合はされて居ても、多くの個々の自我を結合する事はない。ボサンケット博士が「第一等の理論家」として跳ねつける人々には、少くとも右の如に思はれる。其等の人々にとつては、個性は何處までも窮極的のものである。然し此に反して、ボサンケット博士には、個性は、彼が呼んで宇宙と名づけて居る一つの組織の中の部分によりて捧げられる様々の貢獻中の或る一つの特殊の場合に過ぎぬのである。(註二) 自我の内に存する差別は、諸我の間存する差別と、其の本質的性質に於ては、全く同一のものである、と

彼は思つて思ふ。自分は或る意味に於ては勿論一、又或る意味に於ては多である。自分は多くの經驗の中心である。又多くの經驗の多くの團體の中心でもある。其各々は何れも自分自身の統制的法則を有して居る。此事は、一般によく比喻されて居る如に自分を一つの小國家となすのである。而してボサケットにとつては、此比喻は眞の眞理を語るものである。下に掲ぐる二句は、彼の議論を要約したものと思つてよい。

「如し、吾人が、場合を制限せば様々の場合に於ける自分を有して居る自分の同一について考へるなら、吾人は、吾人が一つの「心」と呼ぶものの同一と、一つの單一の社會經驗をなす「多くの心」の同一との區別を立てる事は困難となつて來る。」(註三) 及び次の一句。(註四)

「個人等は様々の方法で制限され分離されて居る、然し彼等の眞の個

性は、彼等の分離せる事に存するに非ずして、宇宙に對する統一的貢獻に参加する手段として彼等が行ふ其行動及び奉仕に存して居るのである。」

此論述に依り常識は一矢を送られたのである。だが常識は、右の説に飽く迄反抗させようとする一つの亂暴な感じを持つて居る。常識は何時も次の如に云ふ——自我と他我の區別は黒と白との如く明瞭である。如し此區別を認めない人があつても、吾人は彼に對して、此以上説明の仕様がない——と。又更に云はんとする、——右の如き混同により、或る種の國家觀が自己辨明をなして居るのなら、其事が其を充分論駁して餘りある——と。

然し此議論を此處で打ち切るのは面白くない。吾人は此虛妄の根本を究めなければならぬ。吾人が先づ第一に尋ねなければならぬ事

は、如何なる意味で、個人等が共同生活即ち共同經驗を持つて居ると云ふ事が、正しいかと云ふ事である。第一に彼等は同じ世界に生活して居る。AとBとは、彼等が同じ目的を認めて居る時には、彼等は一の共同經驗をして居ると云へる。例へば、同一の本を読み、同一の問題を研究して居る兩人が、兩方の同じバラを眺めて居るとすれば、彼等は一の仕事の分擔者である、一つの社會の成員である。此處に一つの眞の同一(unity)一つの數的同一がある。然し此同一は外面的世界に於てであつて、此世界に依つて二人の心と心とは接觸して居る。其は兩人が共に見、共に嗅ぐバラの場合に於けるが如く、全く現實的に存在して居る世界(actual existing world)に於てである。其は世界の進展の中に於て、又兩人が貢獻して居る變化——それは兩人が實現せんと願つて居る目的である、然し如何なる場合に於ても其は兩人にとつては外面

的なものである——の中に於てである。同一は目的の中にある——  
此處に使つて居る目的(the object)と云ふ字は、時には實在物(a real thing)を意味し、又時には目的(a purpose)を意味して居る普通の曖昧な語義に従つて、便宜上用ひて居る。個人は主體である。感覺、認識、思考、感情、積極的意志の個別的—中心である。そして右の目的と關係して存立して居るものである。目的は一でも兩人は嚴として二である。然し第二に、二であるAとBとの間にも一種の同一は存在して居る。彼等は其目的により又目的に對して同様に影響されて居る、或ひはされる事もあらう。バラは兩人に薰香を放つて居る。仕事の成就と云ふ事は、兩人に對し甚だ利害關係を有する一つの目的である。此關係は、或る人に依つては性質の類似(resemblance)と云はれ、又或る人に依つては性質の同一(identity of character)と呼ばれて居るものである。性質の同一と

云はれると、其は目的に屬して居る數的同一と同視され易い。然し其は全く別々の關係である。然らば此二つが二種の同一——個人等の間、に於ける同一、即ち同一世界に對する關係と個人の彼等の中に存する性質の部分的同一——の基礎である。

此等の關係がどうして、自分一個人の經驗の各部分間の相互關係と根本的に異つて居るか。例へば、自分が同じバラを二度嗅いだとする、又同じ目的を幾日か續けて追求したとする、けれども氣分は時に依つて變つて居る、時には強く興味を感じ、時には又少しく感じなどして居る。其に對する答へは、自分には、總ての自分の行動、經驗を通じて共通な或るものがある、然し其は僕と君との間には決して共通なものではない、と云ふのである。自分は、自分の中に、自分が經驗する經驗の目的を知つて居るのみならず、其を經驗して居る行動をも知つて居る。然も

自分は、或る目的を經驗して居る君の行動については皆知つて居ない。確かに自分は、君が目的を經驗して居る事は信じて居るが、其は單に推量で信じて居るのである。何となれば君は僕自身の如き一人の人間であり、又君の行動は自分が充分解釋する事が出来る位全く僕のそれによく似て居るから。吾人の經驗は共通であると云ふ時に「經驗」(experience)と云ふ字は曖昧である。其點を見通して居る。或る意味に於ては、君は僕の經驗に與つて居る。又或る意味に於ては、君の經驗は絶對的である、永久に君一個のものである。又僕の經驗も絶對的で永久に僕一個のものである。經驗とは、心の前にある諸目的の一系 (a series of objects) であるとも云へる。其意味に於ては經驗は共通であらう。即ちアレキサンダー教授 (Professor Alexander) が云つた享樂 (enjoyment) を其は意味して居るのであらう。更に適切に云へば苦痛 (suffering) と呼ば

れるものを意味して居るとも云へる。心は常に目的と關係し、之を案じ之について考へ、之の爲に活動しなどして居るものである。關係する事、考察する事は、關係された目的、考察された目的ではない。其は行動 (act) である。享樂或ひは苦痛の状態である。成程、其を知る事が出来る。さうすれば其は其意味に於て一つの目的である。然し其は全く或る特殊の種類のものである。即ち如何なる物でも他の目的の主體として考へんとする考へ方に於ての目的である。此等の主觀的行動或ひは状態の全組織は一つの連合 (continuum) を形づくつて居る。そして自分が自分の中に、自分の個性或ひ自分 (my individuality or myself) として知つて居る所のものを構成して居る。自分が自分自身を意識すると云ふ事は、此享樂苦痛の一連と其が關係する諸目的の全組織とを區別する事である。そして個人的同一なる事の意識は、此一連の繼續

を認める事である。此が獨離 (isolation) の要素である。——ボサンケツトの云ふ所と全然反對の立場である——個性の眞の心髓である。獨離と云ふ事は單に肉體的にのみではない。自分の肉體は、自分に對する客觀世界の一部である。自分は其事を、自分がバラを知る時の知覺によつて知る。然し、苦痛の如き經驗は常に肉體に宿り肉體の中に感ぜられる。故に自分の肉體が他の肉體より分離して居る事は、自分の獨離と云ふ事の根據ではないが、其事に本能的に關係して居るものである。實際哲學に於て、更に重大な事は、自分の諸感情の一切の連脈が、皆、苦痛の筋絲 (the thread of suffering) に屬して居ると云ふ事である。事實、自分は自分の諸感情について知つて居る、又其に命名する事も出來れば、其を分類する事も出来る。故に其意味に於て其は自分に對する對象である。然し又自分は其が自分自身の感情である事を知つて

居る。即ち其を、外界から離れて孤立して居る主觀的連合の屬性或いは状態であるとし、或ひは又全然他と共通せず全く個人的に自分の中に存在して居るものとして、其を楽しみもし苦しみもして居る。自分が他人の感情を分擔して居ると云へば、其は明かに過つた比喩である。個人の苦惱を見れば自分の中に苦惱が起る。然し其は別の苦惱である。通常、其性質上より云ふも同じ苦惱ではない。自分は、子供が齒痛に苦しんで居るのを見ても、齒痛は感じない。只憐憫と心配とを感ずる。此は感覺でなくて情緒である。最も嚴密な意味に於て同情であると屢々認められて居る場合、即ち個人の肉體的苦惱を見聞する事に依つて自分自身に同じ肉體的苦惱が喚起される場合もあるにはある。然し此場合に於ても、其は質的同一ではあるが數的同一であるかどうかは分らぬ。そして如し其がさうであるとすればもつけの幸である。

何となれば如し自分が全然苦惱者の苦惱を全部感ずるなら、自分は彼の援助に立つ事は殆ど出来ない事となるから。

此處に於て吾人はボサンケット博士が諸個人を同一視して居る根據は「經驗」と云ふ文字の用法に於ける混同に歸因して居る事を衝き止めたのである。「經驗」を對象の世界を意味して居るものと見れば、其は多くの自我に共通して居るものであらう。「經驗」を各自我が享樂し苦惱する事を意味して居るものと見れば、其は絶對的に個人的である。前者の意味に於ては多くの心は單一の經驗に投ずる事が出来る。後者の意味に於ては、其は不可能である、成程個人の經驗について互に識り合ふ事は出来るが。前者の意味に於ける經驗は經驗としての一つの普遍ではなく、寧ろ總ての個人が關係して居る一つの廣汎なる對象の世界である。後者の意味に於ては、其は、互に類似し合ひ、互に性質

の同一なる諸點を有して居る多くの國人よりなる所の眞の意味に於ける階級(階級)中での一つの普遍である。(註五)

享受された經驗、就中感情の獨居(privacy)と云ふ事は、威力(force)と自由の議論に於て、甚だ重要な意味を持つて居るものである。ボサンケットは、第七章にて、國家行動の制限を語るに及んで、威力と眞の意志の精神的性質との對偶の中に難題の潜めるを發見して居る。國家は應報及び刑罰(P. 190)に頼らなければならぬのであるが、此應報及び刑罰は、最善生活に於ける一要素としての「行動の價值を破るものである。」

「此意味に於て、強制の下になされた行爲は、意志の眞の一部分ではない。」此事は、其丈としては、甚だ正しい、そして又、疑ひもなく、國家行動の制限に對する眞の動機に觸れて居る。(註六) 然し、彼の個性否認説は、彼を導いて、威力即ち一般に國家の干涉と云ふ事は自我に向つて他我の亂入

する事であると云ふ事を、否定させて居る。理論上、彼の考へでは、個人(自我)と云ふものはないのである。如しさうであるとしたなら、では威力もない筈だと附言したい。威力の脊後には何が存するか、又其は何に依つて存して居るか。個人の獨離(the isolation of individual)是である。吾人が或る人を強制して或る行動をなさしむると云ふ時に、吾人は必ずしも彼の手を執つて其行動をなさしむる事は意味して居ない。保姆が小兒に對する時にはさうかもしれないが、大人の社會ではさうしやうと思ふ者もないし又實際ありもせぬ。吾人が云はんとする意味は、苦痛や刑罰が科せられると云ふ事、將來の苦惱に對する恐怖が起ると云ふ事、將來の應報を望む訴へがあるると云ふ事である。AがBに威力を加へたとする、其はどんな状態を云ふか。此状態を考へて見るに、Bは或る種の衝動の主體である。其衝動は絶対に彼のみ存し、A

に依つて其幾分も分擔されて居るものではなく又必ずしも理解されても居ない所のBの切望であり感情である。Bは此衝動に従ふものであるとはしても、彼は彼に刑罰を科せんとするAの命令の下に在る。苦惱或ひは悲痛の感じは、全然彼に個人的のものである。Aにより分擔もされず又餘り理解もされぬものである。かくAがBの感じに對して全然無關心であり得ると云ふ事が極めて危険な事である。Bの切願の經驗或ひはAに依つて科せられた刑罰の經驗をAに傳へるすべは必然的に存して居ない。AがもしBの經驗を文字通りに分擔して居るとすれば、此危険はない筈である。AはBに刑罰を指定する事の中に、己れ自らBの經驗を感じなければならぬ、勢ひ彼は彼自身に刑罰を指定する事にならなければならぬ。苦惱の共同 (a community of suffering)と同じ意味に於ての此經驗の共同 (community of experience)と同じ

事がもし常に存して居るものであつたら、威力を用ふる事に何等特殊の實際的危険はない筈である。故に吾人はデモクラティックな聯合的社會となれば刑罰の施行法——其に對しては何人も同格である——が餘程緩和されるに到るだらうと云ふ事を、ほんとに豫期して居るのである。然し、執政者と被政者との區別が存して居る間は、威力の使用は亂用に成り勝ちである。此事は明かに、實際に働いて居る影響に對して甚だ無知な人々が、一群の人々の上に亂入して居る事である。吾人は理論の點を今少しく進めて、人は他人に威力を加へ得ると云ふと同じ意味に於て自分自身に威力を加へ得るかどうかと云ふ事を問ふて見やう。吾人は既に、人が他人に威力を加へた時には、そこに苦痛の脅喝 (the threat of pain) が伴ふものであると云ふ事、而して其苦痛は必ずしも其行爲から來たのではなく又加へて居る人が感じない如な



苦痛であると云ふ事を學んだ。此状態は何れも、一人の人が自分自身に威力を加へた時には決して起るものではない。一人の人が自分自身に威力を加へた時には、彼は一つの衝動を征服して居るのである。此を換言すれば、彼の自然の全力をあげて此を抑へて居るのである。更に適切に云へば、確信、法則、利害の組織體、即ち彼の人格をあげて此を抑へて居る事である。故に彼は實際に自分自身を征服して居るのでなく、自分自身が勝つて居るとも云へぬのである。彼は自分が受けやうとして居ない刑罰を以て自分自身を脅喝する事はない。彼は嚴密に云へば決して自分自身を脅喝しては居らぬ。成程彼は一種の刑罰、例へば後悔或は頭痛を氣遣つては居る。そして此事は夜に續いて日が起る如に確かな事であると自ら云つては居る。然し此は脅喝ではなく、一つの豫想である。然も此豫想は外部から其行動に添附した

ものではなく、其行動の内在的結果として行動自身に伴つて居るものである。豫想された脅喝の權威者が、知る事の出来ない如なものでも明かでない。人は自分自身を脅喝し得ると云ふ事の出来る唯一の考へ方は一種變つた形式の自己矯正——此自己矯正に在りては自分の或る過失に對して或る懲罰に服する事を自分自身に誓約する——の考への下に於て存して居る。それ眞實として認むるも、斯くの如き事は、自我と自我との關係を自我の範圍に類推的移した事に違いない。そして其は單に吾人の道徳性に關する一問題であり得るに過ぎないのである。

故に自分は、威力の使行についてボサケットが否定して居る處が反つて其本能的の處であると結論する。威力の使行とは一人の人に對し他の人々が、何かしかける事(imposition)である、而して其實際的危險

は明かに個人感情の獨離(that isolation of individual feelings)——此事に依つて威力の活動はあり得る——と云ふ事に存して居る。然しボサンケツト博士は第二流の重大さの事として輕視して居る。

故に吾人はボサンケツト博士の新著に現はれて居る自由の定義を認める事は出来ぬ。如何にして自治と云ふ事が可能であるかとの間に對し、彼は、其答へは「一般意志の概念から引き出す事が出来る、此概念は、一つの同一の心意、同一の感情を有すると云ふ性質を具有して居る現實の社會の存在と云ふ事も含むで居る。此説明以外には、どうして自由人が強制を忍び、時には之を歓迎までして居るか」と云ふ事の説明は出来ぬ(註七)と云つて居る。

一寸聞くと此説明は甚だ吾人の心を引きつける。秩序化された社會に於ては、吾人は、強制の下にあつても自由である、何となれば、社會の

意志は自分の意志であるから、そして、強制は自分に對して自分がなして居るのであるから。然し此は單に言語だ。社會の意志は根本的に自分の意志に反する事があり得る、其際でも吾人は此に従はなければならぬのである。法律が誤つて居ると假令自分が考へても、此に従ふ事が義務である事もある、又事實一般にさうである、と云ふのは社會は一緒になつて保持しなければならぬものであるから。而してもし社會の慎重な裁定が、此と意見を異にせる成員等に對して、何等重みを有しない如になれば、重大なる社會解散が起らねばやまぬ。一つの惡法の害は、餘程の極端な場合は別として、全法律の權威を輕からしむる害には比す可くもない。

故に、服従する際に、自分は只一つの意味に於て自分自身の意志に協つて居ると云へる、即ち其は二つの害の中其中のより少い害を採ると

云ふ事である。此意味に於て自分は自由であるとしても、それは自分が自分と等しき心意を有して居る社會の一員であるが爲ではなく、單に自分は自分の行動の主人であるが爲であり、又服従しない爲に當然受くる形罰も、時あつては、此を選ぶ事さへも出来るが爲である。如し自由が意志の同一 (identity of will) に依つて成立するものであるとしたなら、複雑な世界には斯くの如きものは餘り無いであらう。一般に自由は<sup>(1)</sup>強制の使行が決定され制限された事に依つて成るとされて居る。如し國家が、他人が自分を束縛し壓迫する事を暴力或ひは優勢なる經濟力の使用により妨げるなら、國家は自分の自由を主張して居る。そして法律の結合的強制は、事實個人相互間に起り得る壓迫から個人を救ひ、共同の自由を個人の爲に保證して居る唯一の知られたる方法である。然し此に反して、法律が吾人に酒を吞む

事を、禁じ兵役に服する事を強制する場合にも、法律は此等の事によりて等しく吾人の自由を加護して居るのであると云はば、其は明かに不合理である。然し此等の何れの場合も見解を異にすれば合理的だとも見られ得る。自由の他の種類につきての觀念からでも——例へば、強制的奉仕は國家的自由に必要なと考へる事は此迄正しいとされた。然し此事は、自由は、一方に於て得られても他方に於ては傷はれて居るものであると云ふ事實を何等變更して居ない。又酒呑みを止める事或ひは軍隊に入る事をいや／＼ながら強要された人にもし、其人が最もいやがる事をなす事に於て其人の意志は自由である何となれば社會の決心は彼の決心であるから、と云へば、彼は馬鹿にされて居るのであると云ふ事に對しても、何等變更して居ないのである。本質的に、政治的自由は同様の心意なる事 (like-mindedness) ではない。寧ろ

差別の寛容 (toleration of differences) と云ふ事より成つて居る。或ひは、積極的に云へば、劃一の生活よりヨリ豊かなる生活をせん爲に、差別を認め、事に存して居る。自由を社會の全成員が與かり得るものと見る時、自由は其與かる事を拒否する事に對して抗束を加へる。一つ社會が自由であると云ふのは、其中に多かれ少かれ法則があるが爲ではなく、法律が、一方の實現が他方を害するが如きものの發展を妨害する事に依つて、個人の發展及び自由なる社交を、共有のものとして、保安してくれるからである。自由が存するのは、共同心意が個人を成形する處ではなく、社會各員が其社會の全景を見渡す事の出来る處に於てである。而して此事は、社會成員等の相互交渉の根本的狀態が、組織的に依りて保持されて居る場合に於てのみ可能である。(註八)

② 二次的の、そしてつと特殊の意味に於て、政治的自由は、實際的公

# 欠