0005802000

0005802-000

313.1-M537k-n(5)

国家哲学

三谷隆正・著

日本評論社

5版
1941

ABD

法律資料

三谷隆正著

國家哲學

日本評論社版

313.1M55Ta
Tn(5)

はしがき

本書收むるところの「國家哲學」は、嘗て同じ題名を以て社會經濟體系第五卷に收錄せられたことのある論文に、今度新に加筆し又おほひに增補して成つたものであつて、その分量に於いては殆ど舊稿の倍大にちかい。殊に新稿の六より九に至る四項は、舊稿には全然缺けて居るものである。然しかうした大增補を試みて筆者が感じたことは、どうも何やらつぎはぎをやつたやうで、全體の統一と調和とを害ふやうな氣がすることである。だから願ふことなら全部を書き改め度いものだと思つた。然し思はぬ支障が筆者から多大の時間を奪つて終つたので、全部の稿を改めることは今は斷念しなければならない事になつた。この點讀者の御諒恕を希ふ次第である。

附錄「宗教と法律」の方も、同じく社會經濟體系第三卷にのつた論文である。この方は舊稿のまゝであつて少しも加筆してない。此論文を本書に併せ收めたのは、ひとつには私としては

国立国会
27.8.12
図書館
275591

棄て難い愛着を此一篇に對して感ずるからである。が二つには、宗教と法律といふ一般的題名であるけれども、此一篇の論旨は專ら宗教がいかに法律とちがふかと云ふ點をめがけて居る。さうして此一篇に於いて筆者が殊に力をこめて說かんと欲する所のものは、專ら筆者の抱懷する宗教論であつて、法律論ではない。法律についての筆者の積極的所懷は、また他のところで讀んでいたゞき度い。而も筆者が敢て此宗教論一篇をもこゝに併せ收めたのは、筆者に於いては、その法律論についても、國家論についても、かれの宗教的世界觀が常に變らずかれの思索の根柢をなして居ることを感じて居るからである。すなはち又筆者の國家論に併せて、その宗教論をもかへりみて賞ひ度い、といふ氣持からである。それに現實なる國家生活の歷史について之を見るも、國家論と宗教論とは決して緣の遠いものではない。否、極めて緣の近いものでなければならぬと筆者は考へて居る。その意味に於いても、上記の二篇を本書に收めて一書としたことは、無意味な組み合せではないと筆者は信じて居る。

篇末につけた參考文獻は、兩篇とも書き改めた。然しほんの參考の爲めに列擧した文獻であつて、學界最近の業績まで網羅して紹介しようなどゝは露考へてゐない。たゞ筆者の個人的經驗に基いて、いゝと思つた小數の好著をかゝげたのである。隨つて多少筆者自身の主觀に制約せられ、筆者の見聞の狹きが如く狹いかも知れない。然し又それだけ具體的に他山の石たり得ようかと期待する。此種の哲學的な問題について思ひをひそめるには、小數の良書を熟讀玩味するに限ると信ずる。あまり廣く讀むと考へるひまがなくなる。さうしてよく考へない哲學は甚困りものである。

昭和三年十月下浣

著者しるす

目次

一　國家哲學……一
二　國家生活……七
三　國家生活と經濟生活……二七
四　國家的權威……三五
五　國家學說史……四八
六　國家生活の意義目的……七五
七　國家哲學的所與……八五
八　歷史的沒理的所與……九三
九　國家と法律……一〇四
十　國際問題……一〇八

目次

附錄　宗教と法律

一　問題の本體……三

二　教會の法律化……三五

三　宗教とは何乎……四四

四　法律と信仰……五五

五　結語……六八

一　國家哲學

國家とは何であるか。此問題を釋く爲めには、先づ歴史的に古今東西のあらゆる國家現象を檢討して見て、そこに見出さるゝ現實なる諸材料から、普遍的に妥當なる國家特質を歸納すべく試みるのも、ひとつの方法に相違ない。實證的な比較學的な國家學は此方法をとるものである。此方法により我らは少くとも現在我らが國家と思爲して居る所のものが、如何なる現實なる諸特質を有つものであるかにつき、實證的な記述をすることができる。即ち何故に國家は斯る特質を有つかといふ說明又は基礎づけではなくて、如何に現實なる國家は斯る特質を現實に有つかといふその事實的記述 Description である。故に此方法に由り我らは國家の一般的現實相を髣髴することができるが、その現實相の理由、進んでは國家の理念相、又それから出發しての現實相の

基礎づけを明らかにすることはできない。それを明らかにするには、國家の現實なる諸相を檢討して、その凡てに通ずる普遍相を抽象歸納するだけでは足りない。むしろ本來國家とは何であるべきかを考へ、それによつて國家そのものゝ根柢たる或る規範を明確にし、その規範をのりとして、國家的と稱せられつゝある雜多なる諸現實相を評價し整理し、以つて本來斯くあるべきが如き國家相を明らかにするの道をとらなければならない。此道は實證的國家學の記述的方法と異り、哲學的に批判的なる說明 Explanation 又は基礎づけ Begründung である。玆に哲學的國家學または國家哲學 Philosophy of State, Staatsphilosophie の意義と領域とがある。

そも〳〵實證的國家學の歸納的方法は、嚴密にいふと一種の原理請求を犯して居る。卽ち古今東西に亙つて國家の特質を檢討する爲めには、古今東西の凡百の現象のうちから、特に國家に關係のあるものだけを擇び出さなければならない。擇び出す爲めには、國家的なるものはいかなる特質を持つものであるかゞ豫め判つてゐなければならぬ。判つた上でそれを目安に蒐集撰擇をしなければならない。故におほよそ國家とは何であるかゞ判つて居つて、然る後に國家現象の實證的檢討の資料を得、然る後に飜つてまた國家が何であるかゞ判るわけである。故に先行する國家概念の廣狹疎密の差により、仲介する國家學的資料に異同を生じ、隨つてまた其資料から歸納せらるゝ結論、學的に構成せられたる國家概念にも異同を生ずる理である。故にこの方法による實證的國家研究は、國家の諸現實相に着目して甚具體的記述的なることを其長所とするけれども、同時に其結論に對して嚴密に普遍的なる妥當値を要請することができない。而も嚴密なる學問精神は嚴密なる普遍妥當値を求めて已まない。加ふるに凡ての歸納的結論に附隨すると同じ缺點が、實證的國家學の歸納的結論にも附隨する。卽ち實證的國家學は古今東西凡百の國家的現象から推理歸納するのであるが、その資料が古今東西の國家的現象の大略に亙るものである事は保證せられ得とも、古今一切の國家的現象を網羅しつくして些の遺漏なしといふ保證はない。現になきのみならず、如此きは未來永劫にあり得ない事である。人間の壽命と智力とに限りある限り、生理的心理的にも絕對に不可能である。故に要するに十中八九如是し、十に七八は斯々であると報告し得るに過ぎない。然らば嚴密なる意味に於いては、實證

的國家學の提示し得る眞理は蓋然的な眞理であつて、普遍的な眞理ではないと言はなければならない。その事は勿論實證的國家學それ自身を學的に無價値なものにはしはしない。決してしない。然し嚴密なる學問精神は更に一歩を進めて、絶對普遍の眞理を求め續けざるを得ない。その爲めにはいかなる方法を選んだらば良いのであるか。國家哲學は先づ此方法論の問題から始めて、その獨特なる考究を進めなければならない。然し學問の歴史の實際からいふと、先づ實證的國家學の國家に關する精細なる反省が積まれて、然る後深化したる國家哲學的考究である。此意味に於いてだけでも、實證的國家學の學的功績は大きい。況やその本來の實證的貢獻の極めて大なるものあるをや。夢にも國家哲學に比べて實證的國家學が低級なるもの、如くに思爲してはならない。具體的歴史的實證的なるもの卑しくして、抽象的に非歴史的なる論理のみ貴しと思爲する事くらゐ、眞實なる學問を毒するものは稀い。

然し上にも述べたやうに、實證的國家學の則る學的方法は實證的に歸納的な方法であつて、先づ實證的國家現象の蒐集比較あり、然る後それから抽象一般化したる結論である。此意味に於いて、國家とは何であるかゞ學的に確定しない前に、國家的とは何であるかゞ判然たるものとして前提せられ、その前提によりて國家的なりと認識せられたる歴史的資料をもとにして、國家とは何であるかについての學的結論を固めるわけである。故にさうして得られたる學的結論の根柢を成すものは、實は前提せられたる國家概念、即ち國家的なりとして認識せられたる實證的資料を國家的と認識する爲めに必要なりし基礎的國家觀それ自身であると言はなければならない。然らば國家といふ概念の實證學的構成方法は、その結論たる概念自身を却つて先行する前提概念として豫定するもの、その意味に於いて一種の原理請求を犯して居るものといふ事ができる。然し若し單純なる記述的自然科學たる本草學的植物學に於いけるやうに、我らが漠然草木といふ概念下に統括しつゝある植生現象をば、唯單により精細に系統的に記述し比較すると同じ意味に於いて、國家といふものについても、我らが漠然國家といふ概念下に統括しつゝある凡百の歴史的人事實を、精密に記述し比較するだけが國家學の目的の全部であるならば、上に一種の原理請求と言へるもの、必ずしも之を非難するに當らない。何故ならば此場合に於

いては、國家といふものにつき前提せられたる先行概念は、問題の提出者として學的指導概念の意義を持つものであつて、後從する學的研究の意義は、この指導概念下に包攝せらるゝ諸概念を摘出し、それについての反省を精しくし、依つて以て初め漠然として考へられ居たる國家概念の内包を明瞭にし、そこに收藏せられたるべき矛盾を排除し、論理的に整然たる結構を有つ所の國家概念を築き上ぐるにある。故に實證的國家學が其實證的に記述的なる本領を意識して其分を守る限り、その實證的歸納法は立派にそれ獨特の學的意義を持ち、實證的國家學を價値づける理由を有つて居る。

然し若し右の如き意味に於いての記述に滿足せず、國家的諸現象を國家的と認識し得る爲めの基礎概念それ自身、即ち國家學的資料からの歸納でなしに、むしろ國家學的資料蒐集の爲めの指導概念それ自身を檢討しようと思ふならば、實證的歸納方法は之を暫く措いて、純粋に論理的に先驗的に國家といふ概念を反省し、國家といふ概念に於いて我らは何を考へようとするのであるか、その我らの思惟企圖をして矛盾なからしむる爲めには、いかに考へなければならぬか、國家學的反省に於いて我らを規矩すべき究極の思惟規範はいかなるものであるか、それを研究しなければならぬ。この研究確立し、これによつて國家概念の根本が規定せらるゝ時、はじめて國家とはいかなるものでなければならぬかゞ判る。隨つてまた國家の理念相も髣髴せられ得るやうになる。それが髣髴せられゝばそれに照して、現實なる國家諸相をそれと認識し且つ批判する事も出來るやうになる。茲に國家哲學の主題があり、またその意義がある。然し何故に又いかなる意味に於て國家哲學または國家に關する根本的反省が、特に究極に於いて規範學的でなければならぬか、その事を詳論するの必要があると共に、それはまた國家哲學それ自身の領分に屬する重要なる其實質である。

二　國家生活

國家の問題について先づ明白な事は、それが人間の問題であることである。蟻が其群居生活に於いて何を生活しつゝあるか。雁は如何。燕は如何。それらが國家問題であるのではない。人間が國家生活といふその生活に於いて何を生きるのか、いかに生きるか、といふ問題が國家學上の國家問題である。故に國家學の主題は何であり得ずとも必ず先づ人間問題、殊に人間生活問題でなければならぬ。

然し人間生活の問題は之をいろ〳〵の見地から捕へることが出來る。例へば醫學の立場から、又生物學の立場から、または物理學あるひは化學の立場からも之を捕へ、之を研究することができる。然し純然たる醫學や生物學や物理學や化學やから見た人間が、そのまゝ直に國家學的國家の問題たる人間であるのでない。さういふ自然科學的人類としての人間が、國家學的にも問題になるのは、自然科學上の人間が其自然科學的意義の他に、それとは別の意味での人間的意義を持つからである。胃袋がどうの血壓がどうのといふ自然科學的人生問題の他に、別に國家學的に問題になり得るやうな人生問題があるからである。言ひかへれば人間が生きるといふことは、之を自然科學的にも捕へることができるし、また非自然科學的な意味でも學的に捕へることができる。この後の學的捕捉方法が文化科學的方法であつて、それがまた國家學に於ける人間の見方である。

然らば文化科學的意義に於ける人間とはいかなるものであるか。第一にそれは單なる自然科學的存在を意味しない。心臟が鼓動して居ること、肺臟が伸縮して居ること、空氣が鼻孔を出入して居ること、その事が文化科學的意義に於ける人間生活を意味するのではない。さういふ生理的指標は以て自然科學的生存の證據たり得る。然しそれだけでは文化的意義に於ける人間の人間としての生存を證し得ない。文化的意義に於ける人間とは、人間として一人前の價値を認めらるべき生活主體の謂である。故に血液が脈動しつゝある事、息氣が通ひつゝある事、その事自身が文化的意義に於いて生けることでなくして、一個の人間値を有ち、人間としての敬意を要請することが文化的に生ける事である。故に文化科學的意義に於ける人間生活とは、人間として値ひすることといふ事である。さういふ價値問題である。此意味に於いて徹底的に牛馬

と異る所の、純粋に人間的なる問題である。價値的に牛馬と全然異る人間の生活である。こゝに文化科學的意義に於ける人間が、自然科學的意義に於ける人間と異る點がある。即ち前者は專ら價値的、後者は專ら沒價値的概念である。故に後者の見地から見ると、人間と牛馬と多くの共通點を持つて居り、單なる自然科學的評價からは、どちらがより高等か遽かに定め難きものがあるけれども、前者の見地から之を見れば、人間と牛馬との差は天地の差である。

右のやうな價値執着的な見地に立つて一個の人間の人間としての値を考へる時、人間に對する人格的評價の基礎が固めらるゝわけであつて、斯かる評價の基礎たる人間一個が、所謂人格である。故に文化科學的意義に於ける人間とは、人格としての人間の謂である。故にまた國家學的意義に於ける人間も人格の謂、そこに問題たる人間生活問題は人格的生活問題の謂でなければならぬ。

何故といふに、文化科學的意義に於ける人間生活が、自然科學的人類の單なる生理的生存を意味しないやうに、否、人間の人間らしき生活が、その文化的人格的生活ぬきでは考へられないやうに、國家たる人間生活も亦人間の人格的活存なしには考へられないことである。例へば學者はよく國家の特質として國土と國民とを擧げる。然し何が國土を國土にし、國民を國民にするか。地表の幾何學的特定面積それ自身、其自然科學的意義自身が、國土をして國土たらしめるか。皮膚の色が、出生の地が、父母の血が、それらの自然科學的意義それ自身が其まゝ直に、國民をして國民たらしむるか。斯かる問ひを出してみる事それ自身が、直にその決して然らざる事を悟らしてくれる。國土が國土であるのは、國土を國土とするからである。國民が國民であるのは、國民をして國民たらしめるからである。さうする人間があるからである。國土國民を生活し出す人間があるからである。殊にその人間が人格であるからである。人格としての價値を要請するからである。斯く要請する事によつて、同時に國土を國土とし、國民を國民とすべく要請するからである。その要請の故の國土的また國民的要請である。その故の國土國民の存在である。斯る價値要請が國土國民の根元である。決して土壤でない、血でない。故に看よ、國土を侵すことは、人格を侵すことである。人格を侵すことである故に不義である。不

義である故にそれに反抗すべき人格的理由がある。かるが故の國家的抗議である。故にまた侵すことそれ自身が人格のわざである。誰が暴風雨と地震と猛獸と病菌とそれら自身に對して、國土侵入の罪を鳴らすか。

まことに人が人として生きる時、言ひかへれば人格的に生活する時、その時にのみ人間本來の生活があるといふべきである。それは人が人間としての價値を要請しての生活である。斯く人間値または自我値を要請せる生活に於いてこそ、牛馬と異りて特に人間的なる生活がある。さういふ意味での人間的生活、即ちまた人間價値的生活が人格的生活である。かういふ人格的生活が本來の人間生活である。單なる自然科學的人類の生理的生存は、人間生活と呼ばるゝに應はしからざる動物生活であり、それ自身だけでは未だ人間生活としての問題になるだけの價値を有たぬものである。それが人間生活上の問題としての値を有つやうになるのは、その動物的生存を踏み臺として實現せらるべき、何らかの人格的價値が問題になるからである。即ちさうした人格的價値の反映によりてゞある。

如此きが人間の人間としての生活であり、如此き人間生活がまた國家を生き出づるのである。國家生活は如此き意味に於いて人間の人格的生活の上に存立するものである。いかに然るか。

そも〳〵人格的生活とは上述の如き人間値要請的生活である。而もさういふ要請は之を受け容るべき相手を俟つて始めて如實なる要請たるを得る。要請といふことそれ自身が其相手を豫想する。言ひかへれば、人格的生活とは無人島に獨り住ひの生ではない事を必要とする。またはたとひ無人島に獨り住むとも、神とか佛とか乃至は想出のうちなる人とか、少くとも觀念上の人格的對者のあることを必要とする。斯る人格的對者との間の人間値要請的生活が人格的生活である。故に人格的生活とは相互に人格を認め合ふ生活であると言はなければならぬ。然るに人格を認めるといふ事は、人間としての價値を認めるといふ事であつた。故に相互に人格を認め合ふといふことは、相互に其人間値要請を容れ合ふといふことでなければならぬ。言ひかへれば、相互が人間としての價値に應はしきやうなる生き樣を生き得るやう、相互の生活を營

重するといふ事でなければならぬ。故に、如何なる生きざまが人間の尊貴を瀆さゞる生き樣であるか、人間らしき生活の實質如何、是が人格的生活に於ける其根本問題でなければならぬ。凡ての所謂人生問題が結局この問題にあつまる。この問題が人類の歷史と終始して果てざるべき、千歲不易の活問題である。此問題を提出し、此問題を解くことそれ自身が、人生のアルファであり又そのオメガである。文化的意義に於ける人間生活の問題は、畢竟この問題以外にはない。

この問題はこのやうに重大にして且つ最も根本的なる問題であるだけそれだけ、その究極的解決乃至決斷は、之を各個人格の獨自なる各個問題として、その自決自律自行に委ねるほかはないであらう。むしろ斯く委ねて干涉せざる事が、人格敬重の趣旨上當然自明の唯一の正しき道であるだらう。何故ならば、人格とは人間としての價値に於いて考へられたる人間の謂である。然るに價値に卽して考へらるゝ限り、いかにちいさき一人とひへども無視せられてはならぬ筈である。一人々々がもれなく一人々々として個別的注目の的となり、それぞれに重視せられなければならぬ筈である。十把ひとからげに一般的なる一瞥をのみ注ぐのは、個の價値を無視する事である。各々の個がおのおのその獨自値に卽して尊重せられねばならぬ。その意味に於いて人格的個としての人間は、一人々々獨自なる價値を要請するところの自主的主體でなければならぬ。かゝる自主的主體として其獨自値を要請することが、いはゆる個人の自由なるものゝ根柢である。故に人格を人格として敬重するといふことは、その根柢に於いて、また個人の自主自由を敬重することの謂でなければならぬ。この敬重がなければ、人格はその根柢をなすところの要請を拒まれ、隨つて又その存立の基礎を奪はれて終ふてあらう。故に人格に對する敬重を如實にしつゝ、人格的生活に於ける最大最重の宿題を解かうとするとき、その解き方は、個人の自主自由を沒せざるが如き解き方でなければならぬ。その爲めには究極の決斷を個の自由なる自律自決に委ぬべきであつて、決して他律的に强いて個の異色を沒せしめてはならぬ筈である。然らば、いかなるが人間らしき生活であるかといふやうな、人生に於ける最も根本的な重大問題を解決するに際しては、それが根本的にして重大なる問題であるだけそれだ

け、また最も戒慎して他律的一律的規制を避くべきが當然である。故に此根本問題の究極的解決については、その一般的一律的規定を試みやうとしないことそれ自身が、一般的に妥當なる原理でなければならぬ。その意味に於いて人格相互敬重の第一原理は、個人主義または個性主義であると言つてよろしい。道德は此第一原理の世界にいぶきする。

然しながら、假令人間らしき生活の究極の實質は遽かに之を規定し得難くとも、人間らしき生活の究極の意義を完うする爲めに必要なる人生的要件、人生の目的それ自身ではないが、該目的達成の爲めに須要なる生活條件、斯る條件自身については、之を一般的に認定規律することが出來るのみならず、さうすることが人格敬重の趣旨に反するとも限らない。斯る生活條件のうち最も明白にして且つ一般的なるものは、人間の肉體的生命と其維持の爲に必要なる諸貨財、並びに人間の生理的心理的活動の自由を阻害せざるが如き環境の準備等である。卽ち衣食足りて活くる所にあることである。之等のものについては其一般的人生的有要義極めて明白であるから、人間相互に其人格を敬重しつゝ相生くる限り、先づ之等の一般的なる人間生活條件を相互に敬重しなければならぬ事は、極めて明白な事理である。

人格的生活は價値要請的生活である。故に對者を豫想する。故に對者との交渉ある生活は、人格的に有意義なる生活である。故に人間が人間と其人格を相敬重しつゝ相生くる生活は、人格的に有意義にして、且つ始めて如實なる人格的生活である。この相敬相生々活に於いて、何は明かならずとも先づ明かなる一事は、人間相互の生活條件を相敬重しなければならぬこと、斯くて保障せられたる生活條件を礎石としてのみ、各個人格の獨創自由なる人生建築を完成せしむべく期待し得ることである。故に人間が人間として人間と相生くる以上、少くとも上述の如き生活必須條件の相互保障は、先づ之を實現せざる可からざる根本的人生的義務である。然らば此義務を全うし斯保障を確保する爲めには如何になしたらばいゝか。

此義務を果たさなければならぬといふ道德的責任は、人格そのものゝ品位から流露する所の當然の責任である。その責任に對して各個が道德的に忠誠であつてくれゝば問題はない。然し現實的にはそれは保證の限りでないのみならず、むしろその反對の現象が可なり頻繁であるこ

この方が保證つきである。また或ひは習俗の惰性が、單に儀禮的にても、相互の生活條件を相敬・重するの體裁を整へてくれゝばよいが、それもその必ず然るべきを保障するものはない。故に人格敬重の相互生活を具體的に現實ならしめんとして熱心なる限り、何等かその具體的實現を具體的に保障するものを求めざるを得ない。そこてその爲めの法律と法律的強制權力である。(一)即ち人格敬重の相互生活を具體的に現實ならしめんとして、其熱心が現實に即する限り、法律と其強制力によりて一般的生活條件を保障されたる相互生活、斯る保障規律に於いて統制せられたる法律的團體生活を相生活し出てざるを得ない筈である。

蓋し前に述べたやうな生活必須條件は、一般的に必須なる事明白なるものてあつて、其故に斯る一般的必須條件について、は法律的に一般的なる、團體的なる規律統制を爲し得、成しても人格の品位を傷つけざるを得るのてある。否、進んて斯る規律を固うすること自身が、直に人格敬重の實をあぐる事になり得るのてある。何故かといふに、例へば殺人罪の場合をとつて考へて見よう。法律が殺人罪を罪とする所以は、個人の生理的生存につき、それ自身の絶對的價値を認め、この價値の故に一般的に「殺す勿れ」と要求するのてはない。個の生命それ自身についての如此評價が法律の要求するところを基礎づけるのてはない。さうてはなくて、個の生理的生存が個の人格的生活の爲めの不可缺條件てあるから、かゝる條件としての不可缺さの故に、而もこの不可缺さの極めて明白にして一般的なるが故に、また一般的に「殺す勿れ」と法律が要求するのてある。即ち殺人罪に於いて法律が要求するところのものは、人格的生活の爲めの不可缺條件の尊重てある。條件の尊重てある故に、その尊重それ自身がみづから尊重の目的てあるのてはない。條件の尊重てあるが故に、それは爲めにする尊重、第二次的尊重てある。即ちまた功利的尊重てある。この功利的見地が法律の立脚地たる見地てある。

若し功利を絶して純粋に道德的な見地をとるならば、殺す勿れとは殺さんとするの意志を持つ勿れといふことてあつて、個の生理的生存が害はれずに居るといふ經驗的事實それ自身、その經驗的效果それ自身が主題てあるのてはなく、さういふ經驗的效果にまて向けられたる意志それ自身、斯る意志の斯る方向それ自身が主眼てある。故に單に生理的生存を保全するといふ

經驗的效果を保障したゞけでは、「殺す勿れ」といふ戒律の道德的實現が全うせられたといふわけには行かない。殺さゞりし事實の經驗的效果のみならず、殺さんとせざりし意志の正しき律制がなければならぬ。而も意志の正しき律制は、律制せらるべき意志が自ら己を正しくすることによるのほか、道德的に正しき律制であることを得ない。即ち各個の自由意志に基く自主的自律に訴ふるよりほかの途はない。故にまた一律の規定を以て萬人を一樣に他律的に强制することができない。

然し功利の見地からするならば、個の生理的生存が保全せられるといふ事實、その經驗的效果が殺人戒の主眼であつて、殺さゞらんとするの意志それ自身が主題であるのではない。個の生理的生存といふ經驗的事實の經驗的效果が、個の人格的生活を經驗的に如實ならしめんが爲め、必ずや保全せられざるべからざる經驗的條件であること、隨つてまたそれが個と個との社會的相生相活の爲めにも、終に缺くべからざる經驗的條件であること、此間の事理は純粹に經驗的なる機械的打算の論理により明確に基礎づけられ得るところのものである。さうしてかうした機械的論理が殺人禁に於ける法律的要請を基礎づけつゝある論理である。故に法律の立場からすれば、殺さゞる事實の經驗的效果が保全せらるゝ限り、經驗的認識の埒を越ゆる境にまで立ち入つて、純粹意志の內的方向をまで問題にする必要はないのである。然るに單なる經驗的效果だけならば、それは外面的に一般客觀的なる認識の對象として、具體的にして且一般的なる規定にたへるものであつて、人を殺さないといふ事はいかなる實質の事實をいふのか、その經驗的內容は萬人に對して共通一律に之を規定することを得るものである。さうして斯る一律の規定にたふる實質、言ひかへれば經驗的に一定せる實質である以上、この一定せる經驗的實質の保全を要求する其要求は、また萬人に對して共通一律なる內容を持つ要求でなければならない。さうした一律なる規制が法律的規制である。

即ち人と人との相生相活を全うせんとする限り、先づ明かなことは、相互の人格敬重を如實にしなければならぬことである。この人格敬重の實をあげる爲めには、また人格的相生相活を如實ならしめんが爲めに必要なる諸々の經驗的生活條件をも、缺くべからざる必要條件として

尊重しなければならぬ。斯く尊重しなければならぬといふことは、少くとも經驗的には不動の功利的眞理である。而も經驗的條件に對する功利的關心に發する以上、かくて樹立せらるゝ相互生活規範の內容は、冷靜なる經驗的打算の結論であつて、その妥當根據は、例へば、夜を明るくするには燈火を用ふべしといふが如き種類の必然性である。また斯る經驗的打算的必然性の世界に屬するものであるだけそれだけ、非人格的なる論理の世界にいぶきするものであつて、自由自主なる人格的活規範の問題ではない。その經驗的打算の妥當なる限り、またそれに基く功利的規範も經驗的に正當なるものでなければならぬ。人格の品位と自由とは經驗的必然性によつてつゆ縛らるゝものではない。故に假へば殺人禁が社會生活に於ける經驗的不可缺一般條件であることが、動きなき經驗的道理である限り、かゝる不可缺一般條件を一般的に保全すべく萬人に對して要求することは、極めて當然なことであると共に、その要求實質は上述の如き經驗的に一定せる客觀的實質であるから、且つこの一定せる經驗的實質そのものが要求の主題なのであるから、萬樣の主觀を持つ萬人に對して、一律に而も具體的に一定實質の要求を向けざるを得ない。その一律なる要求が法律の持つ規律內容である。

斯る一律一般なる法律的規律の根柢たり對象たる生活必須條件が何であらうかを考へて見るに、先づ第一には人間彼等自身の持つ肉體的生命である。第二にはこの肉體的生命を維持する爲めに必要なる諸貨財である。第三には斯生命を活躍發揮せしめ、以て各個各自の生活目的を實現せしむるに適切なるが如き物的環境である。殊に其究極の根柢たる土地である。各個の爲めに其生命を保全し、また活躍の土地を供與すること、これは人間生活必須の條件として、一日も缺く事を許されざる其根蔕である。故に人間の相生々活の始まると共に、上述の如き其一般的根蔕條件を一般的に保障する所の法律的團體生活を固めざるを得ない。たゞ衣食の料と土地とが有り餘る場合に於いては、それらについての團體的規律意識が微弱であるだけである。然したゞ微弱であるだけであつて絕無なのではない。絕無であつてはならない。何等かの形に於いて、他の地を侵さず他の食を奪はざるの規律が保障されなければならない。かうした保障を主題とする所の法律的團體、それが我らが國家に於いて生き出でんとする所の人間生活である。

故に國家とは、人間が生き營み出づる所のものであり、其主眼は、人間生活の一般的基礎的條件を一般的に保障することにあると言ふことができる。而して斯の一般的基礎的條件として先づ考へられなければならぬものは、前に述べたやうに人間の肉體的生命、其生活資料、並びに其生活地である。而も人間生活資料は要するに土地の上に又は其中にある。此意味に於いて、英國の經濟學者が自然の代りに土地 land といふ言葉を用ゐるのは正しい。人間から見れば、天さへもが地に支へられて居る。故に人間生活の基礎的條件は、主觀的には人間自身、客觀的には土地であると考へることができる。此意味に於いて、國家とは人間と土地とを其要素とする團體なりと言ふことができる。いはゆる國土と國民とが、國家の構成要素なりといふ事の意味は茲にある。

さて如此き國家生活に於いて、其本來の使命を全うするためには、この國土と國民とにつきいかなる規律統制を固めたらばいゝか、此問題に關する具體的配慮をこまやかにしなければならぬ。さうしてこの配慮が政治の要諦である。國家生活乃至政治の進歩發展とは斯配慮の進化精化の意である。往古土地の餘剰豐富にして土地に關する配慮の要尠かりし時代にあつては、國家の配慮は自然人間に專らにして土地に疎くあつた。隨つて國家概念そのものが、專ら屬人的であつて屬地的ではなかつた。故に假へばゲルマン民の王、フランケン人の王と稱して、ゲルマン國王フランス國王と言はない。然し時進みて土地に關する配慮の重要さの加はると共に、國家概念そのものゝ構成に於ける土地の意義も加はつて來た。そこから發した領土主義 Territorialprincip である。

然しまた人間は所謂肉體だけで生きて居る動物ではない。人間の生命は、人間の肉體的生命自身が、狹き意味に於いて肉體的ではかりあるのではない。人間の生命は肉體と精神との密接不離なる活交渉の間に於いてのみ如實に生きてあるものである。故に人間生活の保全の爲め心須なる一般的基礎的條件を整備することを慮るものは、また其おもんぱかりを地と物とのみに限ることなく、進んで此地の上に、人間の精神的呼吸をして自由健全ならしむるが如き雰圍氣を準備すべく心がけなければならぬ。即ち上に私が人間生活に於ける一般的基礎的條件の第一とし

て數へたる「肉體的生命」は、決して單純なる物的機械的休戚の問題てない。故にこの意味に於いて暗默のうちに特定の宗教的施設が一般的に當然なる基礎的生活條件なりと思爲せらるゝ時、特定の宗教的施設を一般的に强行する事が國家の任務なりと考へられ、反對の見解が國家生活を指導すれば、如此强行は國家の任務に背くものなりとして卻けらるゝてあらう。其他教育につき衞生につき風俗につき產業につき軍務につき、各般の人間生活問題について、そのいかなる具體的特定實質が、いかに一般的基礎的生活條件であるかにつき、具體的に現實なる斷案の甲なるか乙なるかによつて、また國家生活の具體的なる內容も右し又は左するてあらう。然しいづれにしても國家生活の意義目的が、人間生活の一般的基礎的生活條件を保障することに存して、個々の人格の個別的なる獨自の生活に干涉することにない事は、動かすべからざる國家生活原理である。故に此原理に背いて、みだりに一般的にも基礎的にもあらざる生活條件に干涉し、或ひは極めて特殊なる生活條件を一般的に强要し、更に進んては個々の人格の生活目的それ自身にまて干涉して、其獨自にして自由なる生活完成を妨ぐるが如きは、國家生活の本領に悖る惡配慮にして惡政治てある。

三　國家生活と經濟生活

然し國家生活の主題たる上述の生活條件が、生活條件として有意義てあり、隨つて又それを準備し保障する國家生活が有意義てある所以は、さういふ生活條件を條件として、その基礎の上に築き上げられ實現せらるべき生活目的が有意義てあるからてある。この生活目的が貴いから、かの生活條件も貴い。それ故に國家も貴い。この一事は決して忘れてはならぬ一事てある。故に國家が各種の生活條件について配慮する時、その條件を意義づけつゝある目的それ自身に對して、決して盲目てあつてはならない。故に人生の意義目的について、深刻淸明なる叡智をたくはへたる仁者が、國家の政治を主裁することは、極めて望ましきことてあるといはねばなら

ぬ。此意味に於いて、プラトンがソクラテスをして「國王は哲人たらざるべからず」と斷ぜしめたのは、極めて意味深き喝破である。てはあるが國家生活の主題は、生活條件にありて生活目的にない。此點に於いて、國家生活と經濟生活との深き交渉がある。

例へば現代に於いては、學問藝術が特殊なる少數者のみの特殊なる休戚ではなく、人間生活に於ける一般的基礎的關心事でなければならぬとの思想が、所謂文明世界に於ける國家的常識となつて居る。隨つて學藝の進歩發達の爲めには、各國とも國家的なる助勢に努めて怠らざらんとしてゐる。然しさうした國家的助勢に於いて、國家が眞に有效に成し就げ得る事は、要するに學藝の爲めの條件を整備することに過ぎない。例へば學校を建てるとか、美術院を設けるとか言つた類の事である。それも主として家を建てること、資金を供給することなどの等についての指圖であつて、學藝そのものゝ實質的内容は、國家的には一指をも染め得ざる別世界である。若し强ひて一指を染めようとすれば、學藝の方て逃げ去つて終ふ。眞理それ自身、美それ自身、すべて生活目的それ自身は、各個の人格の裏より湧き出づべきものであつて、全然國家の手の及び得る範圍外の事である。なるほど生活の條件が整はなかつたら、生活目的の實現は阻害されるであらう。學校の施設が充分に行き屆くことは、學問の興隆に便する所があるであらう。然し條件はあく迄も條件であつて、目的それ自身ではない。文部省がいくら大學と稱せらるゝ建造物を設備したところて、それて其目的たり中味たる學問それ自身が、直ちに同じやうに完備するものてはない。のみならず過度の設備は却つて學問を毒するかも知れない。

如此き生活條件が有つ所の人生的價値が、また經濟學的意義に於ける價値である。經濟學的な富の意義は、前提豫想せられたる人生目的に由りて價値づけられたる價値、さういふ第二義的人生的價値を體するものであることにある。哲學的な意味に於いて、眞理なり美なりそれ自身が價値づけの源であるとい値であると云爲する場合の價値の意味は、眞理が價値てあり、美が價ふ事である。然し經濟學的な意味て物の價値を云爲する場合の價値は、その物が價値づけられてあるといふ其受働的派生的價値を意味するものてあつて、此派生的價値の本源たる價値は、經濟學的には與へられたるものとして單純に前提せられたる價値である。故に例へば眞理の値

ひする事、隨つてまた學問の値ひする事は既定の前提として、此前提を基礎にして眞理たる價値の實現の爲めの諸條件の條件値または效用を考へる時、さういふ第二義的三義的四義的派生的價値が經濟學上の價値である。さういふ派生的價値が體するものが經濟學的富である。故に上に私が國家生活の主題なりと言つた所の生活條件は、言葉を換へていへばまた經濟學的富である。即ち國家生活は經濟學的富を中心とする人間生活である。然らば國家生活の實質は即ち經濟生活であるのか。然りと答へる人が今日は中々多い。然しそれは少し早急に過ぎる答である。

そも〳〵經濟生活（純粹の意味ての）とは經濟學的富を第一義としての生活の謂である。故に經濟學的富をして富たらしめつゝある所の價値づけの本源、即ち本來の人生的價値それ自身、例へば生命それ自身の價値についての超經濟的反省、例へば何故生命を重んずべきやといふ事についての哲學的反省は經濟學の主題外である。經濟學にとつては生命の價値の如きは當然自明の前提である。のみならず香水の價値あることも、煙草の價値あることも、すべて當然自明の前提である。かゝる前提それ自身の價値づけ問題は、經濟學の領域を越えた別の問題である。即ち純粹に經濟學的な立場は、經濟學的價値に終始するものであつて、經濟學的價値それ自身を基礎づける所の價値、經濟學的富の價値づけの源たる人生價値それ自身に對しては、經濟學自身は全的無批判の態度を持するものである。さういふ態度に立脚するものが本來の經濟生活である。

然し國家生活の立脚地は之と異り、國家生活の主題は上述の如き意味に於いて經濟學的富であるけれども、國家生活に於いての經濟的關心は、富の故の富、即ち生活條件の故の生活條件ではなくて、生活目的の故の生活條件である。富の價値づけの源に遡つて、其處から發する富への執心である。故に國家生活に於いては、人生の目的それ自身に關する反省を根柢として、其處から大觀し批評したる上にて、一般的にして基礎的なりと認めらるゝ生活條件または富を、國家的關心の的とするものである。此意味に於いて、國家生活の要諦は決して經濟生活に盡きるものでない。むしろ一歩を經濟生活の上にふみ出して、經濟的價値の價値づけそれ自身を批判しなければならない。隨つて政治の本領と經濟の本領とを同一視し、國家生活に於ける

指導原理を、一に經濟學的考量からのみ導き出さうとするのは、馬を車の後につけて馬車を驅らうとするやうなものである。てはあるが一度國家的關心の對象たるべき生活條件が特定せられたる上に於いては、さういふ生活條件たる經濟學的富についての、純粹に經濟學的な關心が、また國家生活に於ける國家的關心でなければならぬ。故に國家生活と經濟生活とを同じものと見てはならないけれども、二者の間に非常に密接深刻な關係のあることは否認できない。殊に國家的關心の的たる生活條件を保障する方法として、法的規律に依賴するのみならず、該生活條件たる富の生産を、直接に國家が管理するを以て最も便利且つ確實なりとなす場合多く、特に近代の國家生活に於いて、此種の經濟的生産を國家が直接指導經營する場合極めて多きに於いてをやである。

以上のやうに考へて來ると、國家に於ける其生活實質は、要するに人生の爲めの手段方法の整備につきるものであつて、それ以上の人生的内容は、國家生活それ自身の裡にはないものと考へなければならぬ。然し人間の相生相存的活交渉は、生活の條件を超えて其目的にまで觸れる時、最も潑剌として親密である。かうした潑剌たり親密たる活交渉が、國家と稱せらるゝ生活廓内において、むしろ其核心たり生命たることを我らは見て居る。然し私は茲で注意したい、さういふ實質的な人格的相生相活の内容は、之を國家的强制規律から切り離して考へることのできる内容であり、隨つてそれは國家的生活廓内に於いても活き出で得らるべき生活實質であると共に、また國家的ならざる生活廓内に於いても實現せられ得べき生活實質である。即ち斯生活實質の特質は、それが國家的關心に超越し得るものたる所にある。その意味に於いて、私が論じ來つたやうな意味での國家生活と、甚しく其特質を異にするものである。我らが國家と謂はるゝ生活現象についての學的反省を試みようとする時、斯る異質の二生面を二つに別けて、特に國家的なる特殊面にのみ先づ即して、他の必ずしも常に國家と結びつけて考へらるゝを要せざる一面を除外することは、學的論理の純粹さを保護する爲めに、極めて理由ある用意でなければならぬ。故に私は人間の人格相互敬重生活に於いて、上述の如き生活條件を主題とする國家生活と、生活目的それ自身を主題とする所の、より實質的なる相依相存生活とを區別し、

此後者を狹義の社會生活と名づける事にし度い。即ち廣義の社會生活を考察の對象とする所の廣義の社會科學を二種類に分けて、其一は社會的生活條件の學、其二は社會的生活目的の學とする。而して社會的生活條件の學のうち、法律學は社會的生活條件としての社會規律の學、經濟學は社會的生活條件としての富の學であつて、社會的生活條件學總論ともいふべきものが所謂社會學、其重要なる一部門が國家學であると私は考へる。

社會的生活目的の學は即ち社會倫理學である。然るに社會生活條件に關する考察は、究極に於いて社會的生活目的についての考察に依據せざるを得ない故に、その意味に於いては社會生活條件學、殊に其總論たる社會學は、社會倫理學と關連すること甚深きものがある。故にまた國家學と倫理學との交渉は極めて深くある。蓋し國家とは人格と人格と相生き相營み出づる生活の名である。我らが國家を生き出でるのである。故に國家の根柢は生き營むことである。さういふ活動である。活動の動向である。靜止的な狀況ではない。故に國家に關する根柢的問題は人格的活動の問題である。故に倫理問題である。倫理的人生問題である。然らば國家を問題とする限り、またその根柢たる倫理問題に無關心を續け得べき筈がない。殊に一歩を實證的研究の背後に進めて、國家の基礎づけを考へ、國家生活の哲學的構成を問題とする時、いかに國家問題の根柢が倫理問題であるかゞ極めて明瞭になる。それを明瞭にすることが國家哲學の重要なる一問題でもある。蓋し國家否認論(アナルキズム)のあることそれ自身が、國家的根本問題が倫理問題であることの最も簡明なる證左である。何故なれば國家否認論とは國家を生くべからずといふ主張、即ちまたさういふ倫理的主張に他ならぬからである。

四　國家的權威

以上の如き私の國家論の根柢には二つの前提がある。第一には一個の人格の個人的價値または個性値、第二には此個性値の究極の意義づけまたは人生の目的如何の解決が、個人々々の個人的內經驗に於いてのみ與へらるべくして、現實なる一般的規制を期すべからざること、此二

つの前提がある。このうち第一の前提は、第二の前提の正否に拘りなしに、一般に人生の目的が兎に角あること、不可智的にでもあることが前提されゝば、それから直に流露してくる前提である。然るに人生の目的を全然否認することは、即ち生きる事の無意義を主張することは、同時に人生問題の無意義を主張する事であるから、さうして人生が無意義ならば國家も無意義であるから、國家を問題とする以上、その問題の爲めに國家學的考察をめぐらす以上、その國家學的考察の無意義ならざるが爲めには、人生亦無意義ならざることを豫想前提せざるを得ない。此漠たる豫想それ自身をも許さない事は、直に國家學の出發地を奪ふものである。故に國家學的發足を許す以上、人生目的のあるべきをも許さなければならぬ。既に人生目的を許す以上、また個の人格値をも許さなければならぬ。依つて上述第一の前提は之を是認しなければならない。

第二の前提については、先づ人生の實際が事實的に之を裏書する。何故ならば、事實に於いて殆ど人の顔の相異るが如くに、其人生目的觀も相異るのであるから、此事については多言を要しない。次ぎには、いつたい人生目的の解決とはいかなる事かを考へてみるに、人生の目的如何といふ問題は、人は何を目的として生くべきやといふ實踐的問題である。動的にして生ける問題である。然るに目的の究極的基礎づけは、目的を立てるといふことそれ自身でなければならぬ。既に立てられて確き目的の與へられたるを見出すのでは、その目的の究極的基礎づけに觸れてゐない。究極的には、目的は目的立てる事それ自身、その活爲でなければならぬ。言ひかへれば目的意志のみが目的の根本である。而もこの意志は、各個の人格に於いて各々自由獨立にして、決して劃一的に規束せらるゝことなきことが、人格の人格たる品位である。人生の目的につき各個が各個自ら獨立に目的立てるといふ事の自由、これぞ人格の人格たる所以である。故に人に即して目的立ての究極を考ふる限り、その一般的劃一的規定は庶幾すべからざるは明白の事理である。唯、各個の自由なる目的立てと其目的實現とを妨げざるが如き、又は可能ならしむるが如き生活條件についてならば、前に述べたやうな意味の一般的劃一的規制が可能且つ正當であり得る。そこに國家生活の意義ありといふのが吾人の論旨であつた。

人に即して人生の目的立てを考へれば上述の通りである。若し人にあらずして、而も人類のすべてを支配すべき目的意志者があり、斯る意志者が人生の目的の究極の確立者であるとするならば奈何。言ひ換へれば、神に於いて人生目的の解決を見出すとすれば奈何。此場合には人間はもはや目的意志者でなくして、むしろ目的受領者である。人生目的は人間の自ら立つる所でなくして、神より授けられたる課題である。故に嚴密なる意味に於いては、人間は獨立の意志主體たる自由者でなくして、神意の道具に過ぎざる奴隷である。實際深き信仰は如此き自己奴隷觀を持つてゐる。各個が己自らを如此き奴隷と觀じて、一意神命に服し神意を奉ぜんと志す時、此志に於いて各個相援け相勵ます時、そこには單なる生活條件を主題とするに止まらずして、生活目的それ自身を主題とし、生活目的に於ける統制規律を眞諦とする所の神の國が、生き營み出てらるべき筈である。而もこの神の國の一員として、各個は自己を神の奴隷と觀ずると共に、またその故に神に於いて自主たる眞の自由人たることを痛感し、奴隷としての謙虛さと、自主の自由人としての絶大なる矜恃と、この二つのものが何の矛盾もなしに、信仰の歡び

の裡に相融けるのである。

かくして神の國は生活目的による統一である。然し其統一的目的は神意の立つる所であつて、人の自ら立つる所でない。此點に偏執して此間の關係を機械的に考へると、人が自ら立てたるに非る目的による統一は機械的他律的なる統一であるから、それは我らが自發的に神の國を生き出てるのではなくて、神が我らを強ひて其聖目的にまで統一するのである。故に此點を誇張して言へば、神が人を壓制して其服從を強ふるのである。こゝに宗教的國家觀が保守的權力說的國家觀と相結び得る機緣が伏在してゐるわけである。例へばFJシタールの基督教的國家哲學が有つ其權力論、其反自由主義は、此一事についての顯著なる例證のひとつであると言つてよからう。(二)

蓋し前にも言つたやうに、目的の究極は目的立てる事である。または目的意志である。此目的意志の究極は、倫理的には個々の人格の自律的意志決定でなければならぬし、宗教的には神の絕自なる意志決定にして、それに對する信賴服從が信仰である。此信仰的服從をして、神の

絶對肆意に對する單なる盲從たらざらしむるものが、信仰に於いて存する神への信頼信愛である。智の悟りではないが、愛の白光が信頼の眼を明るくするのである。斯く明るき信從を基礎とす〻統一であるが故に、聖目的によつて結ばれたる神の國の結びは、單なる力學的强壓の結びではない。個々の人格の自主自由を保存しながら、同時にまた神意において絶對超個人的統一意志と其權威とを有つ團體である。此意味に於いて完全に原子論を克服消化したる組織體である。然し人間が人間の權威だけを究極の根柢として目的立ての基礎を固むる場合に於いては、その根柢にある個性主義と原子論とを克服するの道なく、個に優越して個を服せしむるに足るだけの絶對超個人的權威を具體的に固める事はできない。强ひて固めようとすれば、それは特定個人の具體的合成意志を以て、他の特定個人を束縛することにならざるを得ない。さういふ具體的束縛は、外的な物力を以て內的生命を律しようとするものであつて、人格の品位に對する明白なる冒瀆である。

人格の品位を犯すことなしに、卽ち各個の自主自由を尊重しつゝ、猶且つ各個の肆意を抑へて之をひとつの動向に律正し得んが爲めには、宗敎以外の純粹倫理的立場からしては、觀念的な或る規範を揭げ得るだけであつて、他の道はない。且つこの規範をして純粹に倫理的たらしむる爲めには、一切の强制外壓を斥けなければならない。卽ちそれは純粹自律規範であつて、決して他律的規範であつてはならない。故にその規範の根柢は自主であつて服從ではない。自主にして自由自律なるが故の規範であり、當爲である。さうした當爲が倫理の根柢である。かるが故に倫理の道は自力の道なのである。然らば倫理的規範は能く人生を律して、其個性主義的自律自制を基礎づけ、この自制を基底とする互助相生の生活を固め得る。然しそれ以上に超個人的な純粹に客觀的な權威に依據する團體、其意味に於いて部分たる個人よりも前に在る全部としての客觀的團體、又は團體生活の純客觀的基礎は、倫理の立場からだけでは終に固められ得ない。而も國家の意義は、其基底が超主觀的にして、究極に於いて個の故の國ではなく、國の故の個である點にある。それが國家と社會との差點である。故に純粹倫理的に人生目的それ自身を主題とする國家を固める事は、不可能にして且つ許され難き事である。

唯然し倫理的志向それ自身が必ず常に前提する所の根本原理、人生目的一般の實現一般を敬重すべしといふ形式的規範內容それ自身は、客觀的に普遍妥當なる規範內容でなければならぬ。而も人生目的が何であるかは一般客觀的には規定できないのであるから、人生目的の實現を敬重すべしといふ客觀的規範の內容は、人生目的と實質的な交涉を持つ內容である事を得ない。故に純粹に形式的に生活の形式をして人生目的の實現を敬重するが如き形式たらしめよといふ要請でなければならぬ。卽ちまた言ひ換へれば、生活條件についての生活形式規範である。隨つてまた律法的規範である。かういふ律法的規範ならば、客觀的に一般的なる統一の基礎となることを得る筈である。

蓋し生活形式に卽したる律法的規範ならば、その內容は、生活の外面的客觀的形態についての規制であるから、隨つてまた外面的客觀的規定を容れ得る筈であり、その故にまた客觀的に一般的な規範內容を固め得る筈である。さうして固められたる一般的客觀的生活形式規範が法律である。かういふ法律を基礎としてならば、超個人的に一般的客觀的なる團體生活を固めることができる。さういふ客觀的團體生活が國家生活である。斯の客觀性が國家を他の原子論的に主觀的なる基礎に立つ社團から區別する所の其特質である。而して團體生活に於ける此客觀性を堅固にする方法が、人間的權威にのみ依據するとすれば、倫理的に人生目的を主題とするは不可能にして、法律的に人生條件を主題とする範圍內に於いてのみ可能なり、といふのが上來私の言はんとする論旨である。

いつたい國家哲學に於ける最大問題が此客觀性または國家生活に於ける客觀的權威の問題である。或る意味に於いては、凡ての團體生活について、其客觀的權威の所在性質等の問題が、最も重大なる團體問題である。然し國家に於いては、國家が徹底的に客觀的なる團體である故に、最も根本的な意味に於いてこの客觀的權威の問題が問題になる。古來多くの種類の國家學說があるけれども、後述するやうにその多くが此問題に當面しては失敗してゐる。加ふるに基督教會に於ける教會論非教會論の問題も畢竟は此問題である。教會論は今しばらく之を措くも、國家といふものについて若し上述の意味の其客觀的國家權威を堅固に基礎づけ得ないなら

ば、殊に近代的なる個性主義に立脚する强烈なる原子論を克服し得ないとすると、國家は要するに個人の爲めの設備であつて、國家的權威が個人に優越して其服從を要請する所以を固めることはできない。それができないとすると、國家國法に關する原子論的な、またはアナルキスチックな考へ方のみが、理論上正しき議論として、其反對の國家論は非なりといふことになる。さうして一般に社會生活の究極の原理は、個人と其主張、または「個と其所有」なりといふことになる。果して社會生活の意義は斯く第二義的派生的にして、個と其主觀のみが第一義的源泉的なものなのであらうか。然りと多くの現代人が叫ぶであらう。然し私はさうは考へない。さう考へたのでは國家生活は無意義であると考へる。もつと有意義な國家生活であると考へる。

この事を靜かに考へる時、私は團體生活に於ける超個人的超主觀的なる究極の客觀的權威を求めて、終に人意を絶して聖なる神の意志にまで想到せざるを得ない。神の意志に於いて我らの私意を沒し終る時、我らは觀念的に意志の規範を受領するに止まるのでない。我らの意志それ自身が實在的に神の意志裡に沒入し、神意が我らの私意を用ひて實勢的に、聖なる意圖を追はしむるのである。我ら各自の意志が神に在りて神と共に活くるのである。故に斯くして生き出でらるゝ神の國に於いては、生活の形式乃至條件のみならず、生活の全實質をあげて神に於いて統一せらるゝのであり、全人格を傾けての共生共勵生活である。故にこゝには全人格的な團體生活がある。全人と全人との相生相活がある。而もこの相生々活が個人の自主的自律による協同でなくして、超個人的に客觀的なる神意に基礎を有つ協同である。故に斯くて生き出でらるゝ團體生活は、純粹に客觀的なる團體基礎を有つ團體生活である。完全に個人主義と原子論とを沒領して、其上に主たる眞の國である。理想の國はこゝにあり、こゝにのみありと私は考へる。かういふ全人的理想的團體生活が、法律的なる國家生活內に實現せられ得べきものでないことはいふまでもない。また純粹に倫理的な立場からだけでは、それは根柢に於いて主觀的各個的なる立場であるから、客觀的に强固な團體を築きあげて、その根柢に超個人的に普遍的なる團體權威を固くすることはできない。たゞ神意に於いて徹底的に超個人的なる權威を見出し、この權威の客觀的規制に服すべく神に强要せらるゝ時に於いてのみ、斯くて服從それ自

身が第一義的根本的にして、自由自律が第二義的派生的である時に於いてのみ、その時にのみ堅固不動の國が確立する。原子論の脅威から絶對に安全なる全人的共生共存の國が確立する。かゝる國が確立して後初めて、各個の個人格の客觀的尊重も確立する。人生と其共生共勵生活の客觀的意義目的が確立する。こゝに國家哲學に於ける宗教の意義があると私は思ふ。然し若し地上現實の特定教育が、己れこそ神の國の地上に顯現したるものに他ならないと主張するならば、その主張には私は斷じて反對する。神の國は神の國であつて、地上の國は地上の國である。「神の國は此處にあり彼處にありといふものにあらず」である。(三)

惟ふに國家哲學に於ける究極の問題は、主觀的には服從の問題である。各個は何故に服從するか、何に服從するかといふ問題である。さうして此服從の基礎づけ方法に凡そ二種ある。ひとつは功利的な基礎づけ方法であつて、例へばホッブスの國家契約說の如き其最も明快なる一例である。此方法は功利的である故に、第二義的派生的基礎づけであつて、その故にまた機械的である。故に全人格的ではない。他のひとつは全人格的にして純粹なる基礎づけである。斯る純粹なる基礎づけを人間的權威内に於いてのみ求める場合には、個たる人格の自主自律による自縛より以上に純粹なる全人格的服從を考へる事はできない。此如き自律自縛が倫理的に純粹なる服從の根柢である。言ひ換へれば、倫理的思惟のみを以てしては、純粹第一義的なる服從を基礎づけ得ず、常に必ず自主自由より誘導せられたる派生的服從を固め得るのみである。故に純粹第一義的なる服從、自主自律に先行して自律それ自身を基礎づけるやうな服從、純粹なる第一原理たるが如き服從、さういふ服從は宗教的信仰に於いてのみ始めて堅うせられ得、信仰によるの他之を堅うするの道なきものである。而もさういふ服從が根柢となつてこそ始めて、徹底的に客觀的なる超個人的規制を固め得るのであつて、斯くてこそ始めて我らの國家生活に於いても、その原子論的崩壞を防止して定固なるを得るのであると共に、斯くてこそ始めて國家的統一の基底に、單なる功利的機械的服從以外、別にもつと人格的にして實質的なる服從理由が加はり、その爲めに國家生活それ自身の實質が、一層充實した人格的意義目的を帶びるやうになる。故に私は惟ふ、國家の究極の基礎づけは宗教に於いてのみ全きを得るのであつ

て、純粹の人間主義に立脚する論理は、その原子論的根柢の故に、つまるところ國家の究極的崩壞を基礎づけ得るに止まること。(四)

五　國家學說史

國家の意義は一般的基礎的生活條件の整備にあつた。然るに生活條件の意義は人生の意義にある。故に國家の意義は一にかゝりて人生の意義にある。國家とは人生の意義の故に、この意義を全うする爲めに、我ら人間が自ら生き營む生活の名である。卽ち國家は我らの活爲に關りなしに、既完の成物として與へられ見出さるゝものではない。我ら之を生き出づるにあらずんば、國家なるもの在るを得ないのである。故に國家に關する最も根本的なる問題は、我ら國家を生き出づべきや否やといふ問題である。何故に國家否認論(アナルキズム)を採らざるやといふ問題である。さういふ倫理的規範問題である。隨つて國家哲學の根幹をなす問題が、國家是認の基礎づけの理論である。それが國家哲學的に重要なる國家理論または國家學說 Staatstheorien, theories of the state である。

國家の此基礎づけ問題を釋く爲めに、國家生活發生成立の歷史を精査し、そこから基礎づけ理論の根據を見つけ出さうとする考へ方がある。例へば國家生活の萠芽は家族生活にあるといふ。家族の發展したものが國家なのだといふ。さうであるかも知れない。然しさうであるといふ事が、何故に國家是認の根據になるのであるか。國家に關するさうした發生史的實證的研究は、恐らくは可なり雄辯に國家生活生成の歷史を釋き明してくれるであらう。然しその同じ釋明が、現實なる國家生活に附隨する各種の良き成果と共に、またその良からざる、甚望ましからざる諸成果をも釋明し得るに相違ない。而もかゝる釋明の故に良からず望ましからざるものが、望ましき良きものになることはできない。國家は家族の進化したものであるかも知れない。然し何故に家族の進化したものならば是認せらるべきであるのか。國家生成の歷史的考察は、問題を國家より家族にまで溯らしめ得るかも知れない。然し唯溯らしたゞけでは問題は釋

けない。よし今日に釋けざる問題を一萬年前の古人の肩に轉嫁し得ども、それだけでは問題の解決が一萬年だけ遠遠になるだけである。國家是認論もアナルキズムも、現に國家生活が營まれつゝあるの事實、隨つてこの事實たる國家の發生成長の歷史あるべき事を爭ふのではない。唯如此き國家を是認すべきや否や、それが爭點なのである。

然るに古來多くの國家學說が、此點に關する明晳なる反省を缺いたが爲めに、屢々國家成立の歷史的徑路を說明して、それを以て直に國家是認の理論的根據たらしめようとした。殊に十九世紀後半歷史主義的また實證主義的思潮の澎湃たりし時代に於いて、如此思惟傾向が著しかつた。歷史は存在を釋明する。然し當爲を基礎づけはしない。おほよそ存在に關する說明を以て當爲に關する基礎を固めようとする考へ方の、根柢に橫はる大前提は、すべて存在するものは妥當なりといふ命題である。然し基礎づけの問題は、存在するものゝ妥當と否との檢討の問題である。例へば特定犯罪人の特定犯罪行爲につき、その個性的社會的發生事情と其徑路とを明らかにしても、それが直に該犯罪行爲是認の理由にはなり得ないやうに、國家は斯くして發生し成長せりといふ經過の說明は、そのまゝ直に國家是認の理由となり得るものでない。國家是認の問題は人生的規範の問題である。故に根本に於いて、實踐的義務の問題であり、單なる客觀的理論的認識の問題ではない。故に其解答は究極に於いて實踐的確信に根據すべきものであつて、單なる理論的說明に盡き得べきものでない。此事を記憶しつゝ以下少しく、歷史的に顯著なる各種の國家學說を點檢批判しよう。其國家學說を私は大體五つに分類する。卽ち物理說 physische Theorien 心理說 psychologische Theorien 法理說 Rechts Theorien 倫理說 ethische Theorien 敎理說 theologische Theorien の五である。

一　物理說または權力說 Machttheorien 物理說によれば、國家構成の根本原理は强者が弱者を力壓するにある。强きが故に支配し、弱きが故に服するにある。恰も物理學に於ける力の法則と同じ法則が、國家生活の根本原理である。故に國家構成の根本は物力にあり、物力を支配する自然の理法 physis が、また國家生活を支配する原理である。古ギリシャの後期ソフキスト學派は最も大膽率直に此說を主張した。例へばプラトンの傳へる所によると、ツラジマコ

スは「正義とは强者の利益に他ならず」と說き、カリクレスは强者の强力を自由に發露せしむる事が正義にして天の理法であると主張し、强者の肆なる支配を拘束するやうな道德慣習は、弱者が自己防衞の爲めに工夫したる不自然な細工であるから、かゝる人爲的桎梏を粉碎して、本來の義を恢復しなければならぬと說いた。(五) 權力卽義 Might is right なる標語は決して新しいものではないのである。プルタルクの列傳によれば、昔羅馬をふみにじつたガリヤの猛將ブレンヌスは「强者支配は掟の最も古さものなり」と言つたといふ事である。

其理論の純粹さに於いて古ギリシャのソフヰスト學派に比肩し得べき權力說が近代にある。社會主義的唯物史觀の包藏する權力說がそれである。ラッサールは曰く「特定社會の特定法律組織を決定する原動力は、其社會內に存する現實なる權力關係である」と。エンゲルスは曰く「國家とは世界史上のいかなる典型的時期についても之を看るも、常に必ず支配階級の爲めの國家であり、いかなる場合にも主として被壓迫被搾取階級を抑壓する爲めの機械として存在するものである」と。卽ち社會的階級相互間の權力關係の實體を根柢とし、またそれを體現するものが國家國法の實質であるといふのである。卽ち古のソフヰスト學派が考へたると同じ考の骨子に、社會主義的新衣を被せたものがマルクス流の唯物史觀である。例へばツラジマコスの曰く「法は支配者が自家の利益の爲めにつくるものである。卽ち衆民政は衆民法を、專制政は專制法を、その他皆如是」と。(六) 然し近代の社會主義は、社會生活の進化途上に於いて、終には人類がこの慘憺たる階級鬪爭の社會組織を蟬脫し、各人の連帶關係を思想上の基礎とする理想的社會が成立し、それと共に國家的權力的なる萬般の禍害を免るゝに到るだらうと期待し、其時到らば現在の如き權力的國家機關は、「古銅器と共に考古博物館內の陳列品としてのみ殘るであらう」と豫想するものである。卽ち强者の强力を以て國家に基礎づけると同時に、また其故に國家を否認しようとするものである。

古來各種の權力說が行はれたるにも拘らず、純粹に權力說の持つ物理論を徹底せしめたるもの極めて尠く、例へばスピノザが其權力說を緩和するに多少の契約說的要素を以てしたるが如く、大抵何らか之を鹽梅する他の思想を混へつゝあるは、注目に値ひする一事である。蓋し硬

く冷きこと鐵の如き權力說の論理をのみつらぬき通す事は、人間性の能く耐ふる所でないのであらう。

現實なる國家生活を其過去の歷史に於いて觀察するならば、權力說の所說を裏書するやうな事例を數多見出し得るかも知れない。武力と財力と强者の强力が、暴力的に國家的運命を左右したるかに見ゆる過去の史實を數多見る時、權力說が少くとも現實なる歷史的國家を說明して、其基調を明らかにするものなる事を承認すべく餘儀なくせらるゝかに見えるかも知れない。又實際に於いて、權力說とは現實なる國家生活に關する如是具體的なる經驗を其出發點とする立論である。然し國家の基礎づけの問題は、國家の現實なる歷史的存在相記述の問題ではない。現實にいかに生き營まれ來りしやの問題ではない。本來いかに生き營むべきや、何故に生き營むやの問題である。

加ふるに所謂權力それ自身が、實は單なる物理的强力ではない。武斷王の腕力いかに拔群なりとも、部下百千人の腕力を集めたるに優るほどのものではない。而も猶一人の武將の力能く百千人を統べ得る所以のものは、其百千人が其一人に臣服するからである。此臣服は單なる物理的制壓ではない。それが單なる物理的制壓である時には、臣服の維持ができない。隨つてまた權力もつひえる。故に所謂權力それ自身が、單なる物理的强力と等質のものでない。所謂權力それ自身の構成が、單なる力學的構成ではない。猛將の腕力が直ちにその權勢の源であるのではない。衆が彼の命に服することが彼の權勢の根柢である。而して衆をして服せしむべく最も愚劣無力なる方法が、單なる力壓を加へて强制することである。單なる物理的强力は單なる腕力であつて、決して權力ではない。權力の基礎は物理ではない。法理である。服從ののりてある。さういふ實踐的規範である。

前に斷はつて置いたやうに、國家の基礎づけは實踐的規範の問題である。故に所謂權力說の眞意は、强者の物力に服從すべしとの提唱、または斯る提唱をのりとして生き營まるゝものが國家なりといふにある。言ひ換へれば、力學的法則を取つて直に之を人生的規範たらしめようとするものである。または物的必然律を以て直に心的當爲則たらしめんとするものである。更

に言ひ換へれば、それは物を以て心を殺し、必然の裡に當爲を呑まうとするものである。それに對しては當爲の論理それ自身が先づ反對する。我らの持つ規範意識が承服しない。少くとも心を物から奪回する必要がある。心理說の意義が玆にある。

二　心理說　アリストテレスの曰く「此故に吾人は言ふ、國家は自然の事にして、人間は天性國家的動物なり。而して偶然の原因によりてゞなく、天性により非國家的なる者は、人非人にあらずんば、人間以上の者なり」と。(七) これは有名な言葉であつて、國家學說史上深甚なる歷史的意義を有つ所の古典的心理說である。其意は國家の基礎づけにつき、物理說のやうな機械的外壓的な考へ方を排して、もつと有機的な且つ內面的な基礎づけを確立し、國家生活なるものが各人の外部から各人の上に强制せられたる桎梏でなくして、各人の內部から各人自らが營み出づるものである事を强調せんとするにある。さうしてこの國家自營の根據として、各人の國家的天性を指摘し、此天性あるが故に國家自營も亦必然なりといふのである。故に國家の基礎づけの根柢として自然の天理を揭ぐることに於いては、物理說と傾向を一にするけれども、その天理または自然 physis が、物理的力學的でなくして、心理的である點に於いて、アリストテレスの心理說は權力說の唯物的力壓から、精神を救ひ出したものといふことができる。その事がアリストテレスの心理說が有つ大なる功績である。蓋し若し心理の必然が各人を驅つて國家を自營せしむるものであるならば、少くとも國家はもはや各人に對する單なる外的强壓ではない。各人が自發的に國家を生き出づるのであつて、各人の意志に拘りなき必然が、外から各人を國家にまで押し込めるのではない。

然しながら、若し心理の必然といふことが、純粹に自然科學的な意味に於ける心理的必然を意味するものであるに於いては、さういふ意味での心理說を以てしては、國家の根柢が結局機械的な或る必然理であり、自律自營でなくして他律外壓である事を認めるの他ない。さうなればまた結局、精神は物壓の下に殺さるゝ他ない。故に眞乎精神を物力の外壓から救ひ出して、國家生活の精神的自營的意義を確立する爲めには、いはゆる自然に於いて單なる自然科學的自然を考へてはならない。故にアリストテレスは又曰く「若し原始的社會形式が自然的なものて

あるならば、國家も亦さうでなければならぬ、何故ならば前者の究極が國家にして、自然は卽ち究極なのであるから。蓋し物の完成の狀を指して、吾人はそれを其物の自然（天性）physis といふのである、人についても、馬についても、また家庭についても。」(八)

斯く自然の意義を解するとすれば、人間は天性國家的なりといふ事の眞意は、人性は國家に於いて完成せらるべしといふことであつて、國家生活の人生的價値がアリストテレスの基底的關心であつたと考へるべきであらう。卽ち人間は本來國家生活を生くべきものであるといふ生活規範の提唱を基礎づける爲めに、人間の天性が國家的なのだからとアリストテレスはいふのである。故にアリストテレスの所謂天性は單なる自然的必然性を意味するのでない。然らずして寧ろ人生的目標の提示である。必然的過程の說明ではなくして、自由なる當爲の提唱である。此間の論理を明かならしむる爲めに、私は反覆して國家問題の究極が當爲問題であることを論じたのであつた。然るにアリストテレスの論理は、少くとも其形式に於いて、此點に關する明晳さを缺いて居る。此明晳さを完うする爲めには、國家問題の究極が當爲問題である事の意識をより强くし、より明晳なる當爲意識を以て、明晳なる當爲問題として國家の基礎づけを考へなければならぬ。若し單に必然をいふならば、飢ゑたるが故に食を盜むのは心理の必然である。凡そ非行を就ぐる者は、何等か非行を就げざるを得ずして就ぐる不幸の人であることを常とする。故に心理的生理的なる因果の說明は、吾人をして凡ての非行に對して同情深くあらしめるであらう。にも拘らず、非行は終に非行である。自然の必然は其まゝ直ちに當爲の基礎となるものではない。何故我らは國家を生くる哉、何故國家生活を非とせざるや、何を以て國家生活に基礎づくるや。此問題が當爲問題である事を充分に意識する時、さうしてそれが根本的國家學的問題である事を記憶する時、法理とか倫理とか規範學的論理を以て國家に基礎づけんとの試みが、國家學上いかに正當なる根據を持つ試みであるかゞ納得できる。先づ法理說の言ふ所を考査しよう。

三　法理說　法理說は國家生活是認の基礎を特定の法律的規範の上に置くものであつて、その基礎的規範が親族法的なるか物權法的なるか債權法的なるかに隨つて、家長權說 Patriarch-

altheorie 財產權說 Patrimonialtheorie または契約說 Vertragstheorie と呼ばれる。さうしてそのいづれもが國家以前に既存の法律的規範を認め、國家生活は斯る法律的規範卽ち所謂自然法または理法に基きて、其妥當性を固め得るものなりと考へるのである。曰く、君主は家長なり、故に家長の支配の當然なるが如く、君主の支配も當然なり(家長權說)。又曰く、國土國民は國君の財產なり、故に財產權の正當なるが如く、また國君の支配も正當ならざる可らず(財產權說)。又曰く、國家は人民の共同契約に基いて成立するもの、故に國君が君權を持ち、國民が臣從を守るは、當然なる契約上の義務履行のみ云々(契約說)。おほよそ如此き論法である。さうして古くは大略右の如き君權若しくは國家的支配權の基礎づけが主であつて、國家其もの についての法理的反省は、特に近世の契約說に於いて明晳なる輪廓を得たのであつた。

契約說の歷史の古さは、個人主義の歷史の古きだけの古さである。個人に卽してものを考へる立場からは、國家とは個人の自由意志に基く協同なりと考へるのは、極めて自然なことである。故に個人の自覺の高調せらるゝ啓蒙時代に於いては、契約說的國家學說のみが唯一正當なる國家學說なるかにさへ考へられる。古ギリシャのソフィスト學派が既に其個人主義の立場から國家契約を主張し、道德も亦便宜の爲めの規約のみと論じた。エピクルスも其幸福論的功利主義の立場から同樣の功利的契約說を說いた。中世に於いては羅馬敎會が法皇の優越權を基礎づける爲めに契約說を援用して、俗世君主權は人民の委任に基くものにして、其故にまた源を人意に發するが、法皇の權利は神意に基く神授のものであるから、其故にまた人的權威しか有たぬ君主の權利に優越するものであると說いた。然しこの說は國家論であるよりは寧ろ君權論である。本來の國家論としての契約說の近世に於ける學的創始者は、ヨハンネス・アルツジウス (Johannes Althusius) またフゴ・グロチウス (Hugo Grotius) であらう。然し其影響の大なるものを求めれば、先づ指をホッブス (Thomas Hobbes, 1588-1679)、ロック (John Locke, 1632-1704) ルソオ (Jean Jacques Rousseau, 1712-1778) の三人に屈すべきであらう。殊にこの後の二人については、其實際的影響の驚くべく大なるものである事を、各種の歷史的事實に於いて證明することができようと思ふ。例へば或人のやうに春秋の筆法を用ひて、

ロックが北米合衆國を獨立させたのであると言ふ事もできるかも知れない。然し學說それ自身の理論的內容から言ふと私はホッブスとルソオとの對比を最も興味深きものと考へる。その興味深き對比については然し、嘗て法學協會雜誌第四十四卷第二號所載拙稿に於いて、少しばかり卑見をのべたことがあるから、こゝにはくりかへさない。

若し契約說の眞意が、事實たる國家契約の歷史的實在を主張するにあるのならば、契約說は畢竟證明せられ得べからざる臆測の上に立つものにして、歷然たる事實の反證に對して强辯を事とする妄說なりと斷じて差支ない。然し例へばルソオの所說に於いては、其眞意が事實たる契約の主張になくして、後にカントがそれを一層明かにしたる如く、一個の社會生活理念として契約なる觀念を援用したるものであることは、民約論開卷の語を讀んでも明かな事である。曰く「人間は生たれときは自由である。然るに人間は到るところで鐵鎖につながれてゐる。自ら他人の主人であると信じてゐる人も、何ぞはからん、却つて自分が支配してゐる人よりも一層奴隸的狀態にあるのである。どうしてこんな變化が起つたか。それは私は知らない。然らばこれを正當なものと爲し得るものは何か。この問ひになら私は答へることが出來ると信ずる。」（第一編第一章、平林氏譯文ニ據ル）。即ち問題は「どんな徑路でできたか」でなくして、「何を以つてその正當なるを證し得るか」である。その趣意を明らかにしたものが、上に揭げた民約論冒頭の宣言の要旨である。

即ち現實に國家契約の事實があり、然る後に國家が成立したといふのでない。さういふ事實的經過の記述が問題なのではない。國家生活を是認し得る爲めには、國家生活の基礎を各個人の自律意志の上に置かなくてはならぬ。各個が自ら營み出づる國家なるが故に、其故に國家が是認せらるべきものでなければならぬ。其意味に於いて、國家は各個の個意志の協同に根據する、または各人の契約によつて成ると言つていゝ。といふのがルソオの契約說の眞意である。またホッブス、カント等の契約說の眞意である。本來契約說なる考方の有ち得る唯一の合理的眞意である。

右の如き意味の契約說は、其根柢として、各個の個意志の妥當にして自主獨立なるべきことを、當然且自明なる公理として前提して居る。各個の個意志の自主獨立の侵すべからざるが故

に、國家是認の基礎も亦この自由獨立と矛盾せざるものでなければならぬ。かるが故に各個自由意志に基く契約を以て、國家是認の唯一の基礎なりとするのである。さればこそこの契約說は、近代の啓蒙的個人主義主我主義と相結んで、歐米のみならず極東日本にまで、其廣く且つ深き感化を波及し來つたのである。故に契約說の長所が其個人主義的基調にあると共に、また其短所も個人主義的なる其根柢にある。先づ其長所を言へば、契約說により、國家が人の生き營み出づる所であつて、人に關りなしに人の外から與へられ押しつけらるべきものでない事が、極めて鮮明强烈に指示された。と同時に其短所を言へば、契約說は其個人主義により、全部者たる國家の意義を、部分者たる個人の私意に懸らしめ、其結果私意主にして國家從たるの情勢を醞釀し易い。而も國家が會社と異る其根本的特色は、其團結の基礎が私意を絕して客觀的なる超個人的權威にある事である。故に國家の基礎づけは、國家的なる超個人的權威の基礎づけでなければならぬ。部分よりも全部がさきなりとの原理を堅うするものでなければならぬ。然るに個人主義とは其逆の原理の謂であつて、全部よりも部分がさきなりとの原理に立脚するものが契約說である。即ち若し契約が國家生活の理由ならば、無契約または契約解除が國家生活否認のための妥當なる理由でなければならぬ。契約說の包藏する法理論を徹底すれば、若年の頃のフヰヒテが推理したやうに、革命とは舊契約を解除して新契約を締結するものに他ならず、隨つてまた常に正當でなければならぬのみならず、國家是認の基礎づけらるゝと同じ論理によつて、また國家否認の基礎づけも堅うせらるゝ筈である。而も國家の基礎づけの根本の問題は、何故に國家否認論排せらるべく國家是認論うけいれらるべきなりやといふ事である。即ち國家の基礎づけの論理は、また同時にアナルキズム否認の基礎となる論理でなければならぬ。さうしてその力なき論理が契約說の論理である。

近代の國家學說政治學說に對する契約說の影響がいかに大きいか、近代社會生活の全般に對して契約說がいかに根强い影響を與へて居るか、近代の個人主義が契約說の根柢であるのみならず、所謂社會主義も亦いかに個人主義的にして又契約說的なる社會觀に立脚するか、その事は近代の社會生活史に注目する人の誰もが、容易に看取し得べき活事實である。隨つてまた近

代國家生活に於ける最大にして且つ最も根本的な問題は、國家生活の契約說的分解または原子論的崩壞をどうしてくひとめるかといふことである。この問題に留意する時、契約說の提出する契約法的規範の無力さがよく判る筈であると共に、更に一歩を進めて、なべての法的規範が國家に基礎づけるべく無力なものである事に留意する必要がある。何故ならば、國家の基礎づけは卽ち國家的生活規律の基礎づけであり、國家的生活規律の基礎づけは卽ち法律的生活規律の基礎づけに他ならぬのであつて、國家の基礎づけは又同時に其根柢たる國家的法規律の基礎づけてなければならぬからである。故に國家の基礎づけの爲めに法的規範を援用するのは、また一種の原理請求である。國家に基礎づける爲めには、其根幹たる法的規範自身にも基礎づけてかゝらねばならぬ。何故我らは國家的生活規律を生き出でんとするか、これが卽ち國家の基礎づけの問題である。故に當然それは倫理問題である。その然る事を明らかにする上に、契約說の個人主義的內面的論理が貢獻した所は多大である。且つ多くの契約說が、其用語の法理的なるにも不拘、實は倫理的規範を提唱しようとする眞意を有つものであつて、その點はカントの契約說に至つて最も明確である。

四　倫理說　プラトンにとりてもアリストテレスにとりても、人間の人間らしき生活は國家の外なる生活に於いては完成せらるべくもないのであつた。故にアリストテレスは國家生活に背くが如き天性を有する者はまた人間たるの天性を具へざるものなりと考へ、プラトンによれば、個人の生活目的が道德善である如く其如く、國家生活の目的も道德善であり、國家とは畢竟するに大なる敎育設備に他ならない。故に國家生活の完成は又直に個人個人の道德生活の完成、否その全生活の完成を意味したのであつた。近世の自然法說も屢々道德を以て國家の目的なりと考へ、ホッブスの如きも、各人相鬪の彎境を脫して、平和なる社會生活を營み得るは、國家に於いてのみあり、その平和を追求すべく命ずる所のものは Lex naturae fundamentalis 而して此根本自然法は道德律と一にして二ならずと考へたのである。またカントによれば、法は各人の自由の共保の爲めの不可缺條件であり、此法の上に成立する人間の共同生活が國家であつて、法を守ることが道德の命ずる所である如く、國家生活を營むことも亦自ら道德の命ずる所

てある。フヰヒテは此點を一層强調して、各人相倚りて社會をなし、各自の自由意志に基きて合理國家 Vernunftstaat を實現せしむるは、我らの有つ絶對的義務であり、その爲めに一臂の力を貸すことを惜むが如き者は、其一事に於いて既に他人の權利を侵害するものである。法の强制的拘束は如是野獸を制縛するが爲めに必要にして又正當である。道德は自由の基礎の上にのみ完成せられ得べく、自由は法を俟つてのみ實現せられ得る。その法の實現が合理國家の實現である。自由と道德と法と合理國家と其ひとつを選ぶものは、必ずや又他の三つをも擇ばなければならぬといふのである。然るにヘーゲルはプラトンに立脚しつゝフヰヒテの如き主觀的立場よりせず、客觀的に國家は道德的精神の辯證的發展の最高の階段なりと看、國家は各個人間の拘束といふが如き主觀的基礎の上に築かれたるものでなくして、各個人の胸の裏なる道德が其主觀的なる垣を越えて、客觀的に現はれ出でたるもの、斯くして偏主觀的なりし精神が其抽象的存在を發展せしめて、客觀的なる實相にまで成熟結實したるもの、嚴として充實せる客觀的實在にまで成り出でたる道德が國家なりと論じた。

國家は我らの生き出づる所であつて、既完にして與へられたる成品ではない。その我らが生き出づるものといふ一點を力說するものが契約說である。然し我らが國家を生き出づべくして、生き出でざるも可なのでない點を力說する爲めには、主我的なる契約說の論理を牽制するに、道德的なる規範の拘束を以てしなければならぬ。それがカント等の契約說的倫理說の意義である。然したとひ倫理的規範を以て國家契約の究極の根柢を固めても、それだけでは猶ほ根本に於いて、個人主にして國家從である。此倫理的個人主義にさへ超克するのでなければ、國家の客觀的超個人的權威は終に堅固なるを得ない。ヘーゲルの客觀主義は此點に注目して、主觀主義の持つ偏個人僻と其原子論的國家分解的傾向にうち克たうとしたものである。然し純粹に倫理的なる立論のみを以てして、主觀主義に超克して了り、國家の客觀的意義を堅固にして了ることは、本來庶幾し得べからざる不可能事であると私は考へる。

何故ならば、道德とは自主獨立なる自由の意志が、みづから律して其向ふべき方に向ひ、生くべきが如き生き樣を生くるの謂である。卽ち自主自律自行ののりが道德ののりである。故に道

德ののり自身は客觀的に普遍的なる妥當値を有つにしても、その純粋に倫理的なる意義は、それが各個の主觀の爲めの自律的規範たるにある。言ひかへれば、客觀的なる道德律が主觀的なる自律規範となる事に於いてのみ、道德律が倫理的に生きてくるのである。故に倫理的なる國家の基礎づけが固うせられても、それだけでは國家生活についての一般抽象的なる規範が提唱せらるゝだけであつて、其規範を生かし之に肉を與へ血を與へて如實なる國家を生き出づるものは、要するに各個の主觀の自由の意志である。而もその意志が飽くまでも自由自律たるべきは、道德そのものが要求する所の根本的條件である。故に倫理的には、究極において國家の事も亦個人の個人的確信に基く其自主的自判自決に俟つの他ない。然るに個人的なる倫理的所信ほど、人々相異りて一致の難きものは稀い。此不一致を防いで完全に個人主義の原子論的分解作用を克服しようとする時、さうしてその爲めに單なる物理的力壓を用ふることなく、人格の品位を保全しつゝ其上に超個人的客觀的なる權威を確立し得度おもふ時、個人の倫理的所信を絶して普遍妥當なる絶對意志の決斷を仰ぐにまさる途を考へ得ない。宗教的信仰に基く國家の教理說的基礎づけの意義はこゝにあるのである。

然し教理說の立脚地は信仰にある。即ち一度は智を棄てゝ信に安住し、其信を基礎にして再び智を磨くものが教理說の立場である。故に智に即して一度も智を棄てざるべき純粋理論の立脚地から見れば、教理說は其根柢を非合理なる前提に置く假說である。故に若し純粋に理論的なる立場を持して決して跳躍せざらんとするのならば、國家につき倫理說以上に深刻なる基礎づけを固めることはできない。さうして又その故に、根柢に於いて主觀的なる基礎づけ以上のものを固めることはできない。それが又なべて智の限界である。主智的は即ち主我的または主觀的である。智に即しつゝ主觀を絶せんとするは、地に立脚しつゝ地を超脱せんとするが如きもの、ふたつながら不可能事そのものである。

故に多くの倫理說が說くやうに、國家に於いて倫理的に實質的なる共生々活、即ち人生目的の實質に於いて相結ぶ所の實質的共勞共勵を考へようとする事は、一個の理想の提唱として甚有意義であり得るけれども、或る客觀的なる團體としての國家の統一的實在を證するには必ず

しも適切でない。人生目的の實質についての倫理的にして且つ客觀的なる統一のいかに難きかは、既に反覆して私の說いた所である。唯然しそれにも拘らず普遍にして動かざる一つの客觀的基柢がある。卽ち人格の品位と其自由との保全が、なべて人生の生き出でられ得べき爲め、必須にして缺く可からざる其倫理的普遍的條件である事である。隨つてまた此條件の客觀的保障が倫理的に自明なる普遍的客觀的要請である事である。此客觀的要請に應ずる客觀的設備が國家である。國家學とは如是意味に於ける國家をのみ其研究の對象とする學問たるべきである。カントの所說の眞諦も要は如此きものであると私は解釋する。さうして若し一歩を更に進めて、實質的なる人生目的に於いての全人的團結を固くしようとするならば、さういふ意味に於いての超個人主義的にして客觀的なる國は、また超人的神的權威への普遍的歸依なしには完うせられ得ない、それが神の國の神の國たる特質であり、其點に於いても神の國と地の國とは其實質を異にするものであると私は考へる。

五　敎理說　廣い意味では凡て究極の基礎を神の攝理に置くやうな國家觀は、等しくみな敎理說に屬するものであつて、その意味では權力說でも心理說でも倫理說でも、なべての國家學說が敎理說的基礎づけの上に立ちつゝ、其第二次的論陣を別異にし得る理である。然しさういふ意味での敎理說は、特に異色ある國家學說として之に注目し之を檢討するに値ひするだけの學的特色を有たぬものが多い。唯前にも述べたやうな實質的な意味での神の國を考へ、その神の國につき又それから出發して地の國につき、眞摯なる思惟に富む所の國家觀のみが、特に注目に値ひする所の敎理說である。此意味に於いて最も注目に値ひするものは、アウグスチヌスの神國地國の說、またそれに立脚するところのトマス・アキヌスの所說である。

西洋中世の歷史に於いては有名なる二劍說 Zweischwertertheorie があつて、新約聖書ルカ傳廿二章卅八節を援用しつゝ神は二つの劍を法皇に授けたのであると說き、其一つは靈界の劍にして法皇自ら之を佩び、他の一つは俗界の劍にして法皇から之を國君に貸與するものなりと主張したのであつた。卽ちボニファチウス八世（ダンテによりて地獄の中にうたひ追はれたる法皇）は曰く、「一劍は敎會により、他の劍は敎會の爲めに佩ばるべし」と。反之、近世に於

いてはいはゆる君權神授の說あり、佛のボシュエの如きは君主こそ神命によりて神意を代表する者なれと說きて專制主義を力說し、ルイ十四世亦同樣の考を持した。またFJシタールはルッター派の信仰に立脚して極力佛大革命の精神に反抗し、極めて保守的な敎理說的國家觀をとつた人として、近代の宗敎的國家學說者中最も注目すべき一人である。由來基督敎の信仰は其本質的傾向として、極めて保守的な國家觀と結び易く、殊に專制主義を容れ易き或るものを有つて居つた。その點についてはルソオや最近の唯物史觀的社會主義やが基督敎の保守僻に對して爲したる非難は、歷史的の理由なき非難ではない。いつたい信仰とは神への歸依を意味する。歸依の第一義は服從であつて自主自立ではない。故に信仰の立場に立つて人生を省る時、人生の第一義は服從であつて、謂ふ所の自由ではない。そこから溯いて來る保守忍從の態度である。蓋しまたなべての宗敎に共通なる其信仰的信從的當然の態度でなければならぬ。(九)

六　國家生活の意義目的

そも〳〵國家とは、既完にして與へられたる既成品でなくして、活ける人間の活ける營みに於いて、時々刻々その活けるいのちを展開しつゝある所の活働態である。卽ち國家とは生活の名である。故に國家についての根本の問題は、生活についての根本の問題である。國家をして其要請する所につき充分なる妥當根據を固め得しめんがためには、國家が個人に對して要請する所を、個人の生活一般の奧深き根柢に於いて、堅固に理由づけるべく用意する必要がある。この意味に於いても、治國平天下の要諦は齊家修身をねんごろにおもんばかるにある。卽ち先づ生活それ自身の意義目的を確信するのでなければ、國家の意義目的は到底理解できない。

然らば生活それ自身の意義目的、人生そのものゝ意義目的は何であるのか。この最も古く、

最も基礎的にして、又それだけ最も忘れられ易き根本問題が、根本的に解決されるのてなければ、國家についての問題も終にほんとうには解決され得ない。さればこそ國家に關する其基礎づけ論の論理が、根柢を倫理に、更に一歩を進めて宗教に、置かざるを得なくなるのてある。

然るに人生に關する此根本問題についてほど、人と人と其最も根本的なる所信を異にするものはない。隨つて又この根本問題についてほど、人と人とその態度を相異にし、または相逆にすることはない。例へば、同じ宗教的信仰に於いて相結ぶ友垣ほど強くして深き結びはないと共に、宗教的信仰を異にするの故を以て相離るゝ離れほど遠くして深きはない。古來幾多の執念深き戰ひがたゝかはれたけれども、宗教的信仰を根に持つ戰ほどしつこく怖しきは尠い。飲酒家が禁酒を強ひらるゝのは隨分耐へ難いことてもあらう。然し人生を考へるものにとつて、一定の人生觀を強ひらるゝ事の耐へ難きに比べては、まだしも忍び得る禁酒强制てある筈てある。或ひはまた禁酒の强制が一定人生觀の强制として感ぜらるる時に於いて初めて、それが耐へ難き侮辱と感ぜられ、許すべからざる暴壓と考へらるゝに到るてあらう。

卽ち國家の意義目的の根深き基礎づけは、人生それ自身の意義目的についての根深き確信を通してより他に成就の道がない。然るにも拘らず、人生それ自身の意義目的についてほど、各人名個が獨立獨歩の自家解釋を主張しようとし、些少の强壓に對してさへ極めて敏感てあることはない。故に若し現實なる國家生活において、現實に一定特殊の人生觀をその意識的根柢たらしめ、全國民をしてひとつ人生觀をひとつに生き出てしめようとするならば、さういふ國家ほど壓制的な國家はないと感ぜらるゝ結果を生ずるてあらう。例へばソヴィエト共和國の歷史にかんがみよ。我らの四肢を鐵鎖につながられるのはつらい。然し我らの人生觀を一定型のうちに監禁しようと企つる者を見る時、我らの憤りは限りなく深刻てある。不俱戴天の敵とは正に如是者を指していふべきてある。

人と人とかたみに相生きて、その間に機械的なる群居の事實のみならず、眞乎人間としての相生相活を完うし、千萬人のいぶきを合せて、まごかなるひとつの歌をうたひいてしめ得たらば、さうしてさういふまごかな合唱をして我らの國家生活の實質たらしめ得たらば、それこそ

我らのうちに理想の國家成れりといふべきてあらう。而もかうした理想國家を圓現し得んが爲めには、その深刻なる相生相活の基調として、先づ人生觀そのものに於いての深刻なる一致がなければならぬ。人生の意義目的について同じ確信をひとつにしながら、その確信の一致より流露しておのづから一に歸する活結果が、渾然としてひとつなる理想國家であるのでなければならぬ。先づ人生の理想をひとつにする活事實あり、然る後はじめて成るを得べき理想の國家である。即ち理想の國家實現のための缺くべからざる前提要件は、理想の一致それ自身である。眞實にして深刻なる人生觀の合致それ自身である。而も世に深刻なる合致の難きものとて、各人各個の人生觀に於けるそれの如きはない。故にまた世に理想の國家ほど實現に難きものはない。

たゞ人生の意義目的についていかなる究極的見解をあひ異にするにもせよ、生くること自身を否定せざる限り、人生に何等かの意義目的あるべしと期待するその一般的期待は、萬人が之を肯定し、この肯定に於いて一致し得る筈である。而も國家生活は生活である故に、國家が否定せられざらんが爲めには、生活も否定せらるべからざることは自明の理である。即ち先づ生活を否定するものにとつては、勿論國家を生くと否とも問題にならない。國家か否かを問題とするのは、いかなる生きざまを生きんかを問題にするのであつて、本來生くべきや否やの問題ではない。故に國家を問題とする限り、生くることそれ自身の肯定は當然自明の前提であつて、唯いかに生くべきかといふ第二段の問題が、國家と否との問題として我らの眼前に横はる筈である。

然らば我らはいかに生き、また相生きたらばいゝのか。此問題の深刻なる解釋が即ち各人各個の人生觀の相分るゝ點である。而も深刻に相分るゝ點である。故に若し國家問題に於いて存する生きざまの問題が、深刻なる人生觀的意味に於いての生きざまの問題であるべきならば、國家とは各人の相生相活を圓現すべくして、現實には終にその調和統一の足場を見出し得ざる夢想に終らなければならぬ。故に現實なる國家生活に於ける現實なる統一的生活の統一根據が、人生觀の一致といふが如き種類のものでないことは明白であると言はなければならぬ。然らばいかなる一致が國家的生活統一の根柢をなしつゝあるか。

人生の意義目的について各人各個の見解と所信とがいかに相異るにもせよ、兎に角何らかの意義目的を期待するその一般的期待と肯定とを相ひとつにする以上、人生に對するこの一般的肯定の態度は、萬人につきてひとつなる其一致點でなければならぬ。またわれら人間としてこの人生を肯定する限り、我らの人生的出發點として、我らが今在るが如き生物であり、また頭腦であり、心情であり、今在るが如き地に住みて、現に仰ぐが如きおほぞらをいただきつゝあるものである事、即ち現實なる人間として現に與へられてある諸制約のもとに、與へられたる立脚の地を、我らのための與へられたる人生的發足點とし、また不斷の足場として持つものであることを認めざるを得ない。この所與は之を各人各個の特殊面に即して見れば、自然的にも歴史的にも千態萬樣にして決して一樣でない。然し少くとも生物學的人類である事をひとつにする。進んでは人類學的に同一人種であり、又は更に進んで歴史的に同一民族である事をひとつにする。住む地方をひとつにする。食ふ物をひとつにする。之等の與へられたる自然的歴史的一致點は、またその一致に於いて相つながる各人各個の爲め、ひとしく無視する事を許されざる人生の具體的足場である。現實なる生活は之等の所與條件に據る事なしには、一歩をもふみ出し得ない。

故に凡そ人生への肯定的態度をひとつとする限りのものは、何人と雖も上述の如き具體的なる人生的所與條件を承認尊重しなければならぬ筈である。即ち之等の所與條件を足場として、その上にいかなる人生觀を生き、いかなる實質の生活を實現すべしとなすとも、兎に角人生を肯定し、その故にまた人生的所與條件を尊重すべしとなす以上、人生の目的一般と斯目的實現の爲めの所與條件一般とに對する肯定尊重の態度に於いては、萬人が相一致して異るなき筈である。故に人生の目的一般とこの目的實現のための所與條件と此兩者の肯定に於いて存する二つの一致點を根柢とするとき、此一致點の範圍内に於いて、人と人との如實なる相生相活を現實にし得る筈である。

西暦第四世紀の昔アルノビウスは、基督教の哲學的基礎づけにつとめつゝ、プラトン流の觀念主義哲學を繫つ爲めに感覺主義的認識論を主張して、切りに認識の經驗的限界を力説し、か

るが故にこそ宗教的眞理は超自然的超經驗的啓示によるの他、我らが自力を以て之を認識し得る道なしと說いた。斯く力說しつゝアルノビウスが言ふのに「若し人間を其出生の時から孤獨の裡にのみ置いたら、その人間は精神的に空虛にして、何等高尙なる觀念を持たないであらう」と。アルノビウスの感覺主義的認識論が、哲學的認識論として妥當なる論理の上に立つものか否か、この檢討をこゝに試みることは控へよう。然し上に揭げたアルノビウスの言葉が、人生の實際に於ける經驗的活事實であることは、注意して人生の具體的實情を觀察する人の誰しも否定し難しとする所であらう。鶯が鶯らしく鳴き得るのは、たゞ鶯が鶯と相生き相歌ふことにのみ依るやうに、人が人らしきを得るのは、一に人と人と相生きるからである。若し人を其出生と同時に之を狼とのみ相伍せしめたならば、彼は人らしさを得る代りに、たゞ狼にして其出生と同時に之を狼とのみ相伍せしめたならば、彼は人らしさを得る代りに、たゞ狼にのみ似たる心と體とを持つに到るであらう。

この故に人生を肯定し、その肯定を現實にして具體的なる人としての生活を如實に生きんと志すものは、また具體的に人と相生きて己の人らしさに培ふべきである。人生を肯定すと稱しながら、自家一個の孤獨なる生活をのみ守つて、他と相生き相肯定することを想はざるものは、抽象的思辨に終始して、具體的なる人生の經驗的活現をまことにせざるものである。いやしくも我らの人生肯定にして眞摯なる限り、我らはまたその具體的實現についても誠實にして、隨つてまた孤獨に執せず、我とひとかたみに相生き相尊重することを忽にせざるべき筈である。故に人生の經驗的實現に卽する限り、人と人との相生相活、卽ち廣き意味での社會生活の肯定是認せらるべきは自明の理である。

而も此社會生活が人と人との現實なる相生相活たるの實を具體的にし得んが爲めには、相生相活の具體的根據として、各人各個の生活をいづれかの意味に於いて相歸一せしめ、萬人の生活相をひとつにあつめて一個の統一相を現ぜしめなければならない。この現實なる統一相が如實に萬人の生活を相結ばしむるのでなければ、具體的なる相生相活の實ありといふわけに行かない。社會生活の具體的なる實現は、各人の生活を統ぶる如實なる統一相の實現なしに成ることを得るものでない。さうしてこの具體的なる統一の具體的なる根柢が、前に論じたる所の二つ

の肯定、即ち人生目的一般の肯定と、この目的實現の爲めの所與條件の肯定と、此ふたつに於いて存すべき一致點であつた。こゝに社會生活一般についての概括的基礎づけ理由がある。然し吾人は更に一歩を進めて、上述の二つの肯定につき一層精密に其内容を反省しなければならぬ。

然しこの二つの肯定のうち前者、即ち人生の目的一般の肯定は、とにかく人生の無意義でない事を認め、その故に生くることの價値を認める事であつて、それ以上更に一歩を進めて、具體的にいかなる生きざまの實質を人生の目的と觀ずるか、人生の意義目的は何であるか、人生目的の具體的實質如何といふやうな特殊的問題には觸れないことを以て其本質とするものである。故にこの肯定の内容としては、人生についての漠然とした一般概括的肯定より以外に、より精密なる實質を考へないことが必要である。即ち、漠然たる生活肯定をのみ其内容として考へるといふことが、此第一の肯定についての、最も精密な考へ方である。故にこの第一の肯定については、前に述べた所以上につけ加へる必要を感じない。唯この第二の肯定、即ち人生目的實現の爲めの一般的所與條件の肯定についてのみ、も少し精密な反省を加へる必要がある。

七　國家哲學的所與

前述の如き意味での人生的所與條件として何々を數へあげることができるかと考へて行く時、先づ第一に考へ浮ぶものは、人間が生物學的人類として特定の自然科學的條件に制約せられてあることである。この看點から見た人生的所與條件の肯定が、經濟學に於ける經濟學的價値または富の主たる根柢である。即ち經濟學的富とは主として、生物學的人類としての人間の生存の爲めの價値を中心として肯定承認せられたる人生的所與條件の謂である事が多い。さうして此種の所與條件の肯定は、その根柢が生物學的人類としての人間の生存に關する其必然的自然的要請の肯定であるから、その肯定を直接に基礎づけつゝある所の原理も、また自然的必然的なる原理である。多分に自然科學的なる原理である。然るに自然科學的なる原理は歴史に制約

せられざる妥當値を持つことをその本質とする。故に人生的所與條件に關する自然科學的なる原理に基く此種の肯定も、その原理と共に超歴史的なる普遍妥當値を要請し得るにちかきが如き種類の價値要請が、いはゆる經濟學的價値の主たる中心を成すところの要請である。然らばまた經濟學的價値が、其歴史を各異にする諸國間の歴史的に與へられたる障壁にも拘らず、比較的容易に國際的に普遍妥當なるを得て、人と人との國を超えたる相生相活が、經濟の世界に於いて最先に開かるゝを見るのは、事理の當然なりと言はなければなるまい。是れが、例へば、私法のうちても殊に經濟生活に關連の深い部分が、殊にはやく國際的融合の氣運を現に迎へんとしつゝある根本の理由であると私は思ふ。

蓋し法律學にいはゆる私法と公法との區別は、必ずしも一貫したる原理の規制を基礎にして、精確に思考せられたる上での判斷に依存するものてはない。法律にいはゆる「公」とか「私」とかいふ概念は極めて漠然たるものてある。然るにも拘らず、公法私法の區別の根據には、或る重大なる理由があり、その理由についての漠然たる、然し重々しき感じは、何人もが之をもつてゐる。その重大なる理由、またその根本理由は何てあらうか。前段に述べたところが、この根本原理として妥當するのてはあるまいか。

即ち人間は生物學的人類として、自然科學的に制約せられたる存在である。故に人生の肯定は必然に亦人生に於けるもろもろの自然科學的制約の肯定を意味せざるを得ない。さうしてこの肯定は、その對象が自然科學的に制約せられてあるものてある如く、またそれ自身に於いても自然科學的に制約せられたる肯定たらざるを得ない。故にこの肯定の關する限り、それを直接に支配する根本原理は、また自然科學的なる原理たざるを得ない。即ちそれはその根柢に於いて自然科學的なる生活原理てある。

然し國家生活は自然科學的生活てはない。蟻や蜜蜂に於いて見らるゝが如き集團生活が、終始自然科學的原理にのみ支配せらるゝものてある限り、さういふ集團生活は社會生活てもない、國家生活てもない。自然科學的原理に制約せられたる生活は、國家生活の下積として、國

家生活の爲め缺くべからざる發足の地ではある。その意味に於いて、國家生活は自然科學的に制約せられたる人生的所與條件を肯定せざるを得ない。また斯く肯定する限りに於いて、自然科學的なる所與條件は國家生活に於ける其公的關心の對象でなければならぬ。

然し國家が國家であるのは自然科學的に與へられてある事實ではない。國家學的意味に於ける全體とか團體とかといふものは、自然科學的原理を其構成律とするものではない。故に自然科學的原理のみを以て存立するものは、國家學的には常に客たる部分であつて、決して主たる全體たり得ない。然るに國家學的に全體たり主體たる價値を要請するものこそ、國家生活に於ける「公」を以て居るべきであつて、部分たり客體たる價値しか要請し得ぬものは、また國家生活に於ける私的品位しか要請し得ぬ筈である。この意味に於いて、自然科學的にのみ制約せられたる人生的所與條件は、國家生活に於ける「私」なる對象である。隨つて直接この種の所與條件の肯定に基く要請は、國家學的には私的要請である。さうして斯る私的要請の主體たるものは私人である。さうしてこの私人のこの私的要請を保障する法律が私法である。唯かくして私人の私的要請を保障すべき事その事を、國家生活そのものに卽して肯定し、たゞ自然科學的要請としてのみならず、國家學的要請として之を肯定評價しようとする時、本來自然科學的要請に根據する所與條件の肯定が、重ねてまた國家學的原理に於いて基礎づけられ、この國家學的基礎づけに於いて公價値を要請するに到るのである。

以上は生物學的人類として自然科學的に制約せられたる人間につき、その自然科學的に制約せられたる人生的所與條件の肯定についての諸問題である。然し國家生活は自然科學的生活を意味しないのであるから、自然科學的に制約せられたる人間としての生活のほかに、非自然科學的國家學的に制約せられたる人間としての生活相について、國家學は更に一層精密なる反省と注目とを傾けなければならない。然らば非自然科學的國家學的に制約せられたる人間的生活相とは何であるか。殊にさうした意味に於いての人生的所與條件とは何であるか。

此點については上に本論第二節に於いて、國家生活の實質たる生活が文化科學的意味に於い

ての生活であつて、自然科學的生存を意味するものではない事を略言した。自然科學的意味に於いて生存し呼吸するだけでは、國家生活は活存し得ない。國家生活は人生的價値活現の生活でなければならない。故に國家生活發足の地として、自然的必然的なる所與條件の備はることを要すると共に、更に進んで人生的價値實現の具體的生活過程に於ける歴史的文化的所與を無視したり、跳び越したりするわけに行かない。何故ならば、我ら各自が自然科學的に特定の人類であると共に、また歴史的文化的に特殊なる既往を背景とし、獨特なる現在を現立脚地とするものであるからである。我らが自然科學的人類として、各自自然科學的なる制約による特殊の所與態を免れ得ないやうに、我らはまた歴史的制約による特殊なる過去と現在との拘束から免れ終るわけには行かない。私は現代の日本に人となつて、現代日本を制約しつゝあるあらゆる歴史的事情から超脱することができない。私の生れぬ以前に於いて、既に歴史的なる特殊所與が私の環境を歴史的に制約して居つた。私が私一個からアダムまで遡る所の歴史的制約から免れることは、絶對に不可能である。故にいやしくも人生を肯定して、其具體的なる活現の爲めの具體的なる一歩を進めるべく如實に志すものは、自然科學的に制約せられたる人生的所與條件を肯定すると共に、また歴史的に制約せられたる人生的所與を肯定受領せざるを得ない。この歴史的所與を看過して人生を云々するものは架空なる夢を説くものである。現實なる人生は現實なる歴史的所與の舞臺の上に於いてのみ可能である。

故に相生相活の社會生活一般を肯定するものは、更に進んでその社會生活を具體的に實現せんが爲め、超歴史的にして其故に又容易に全人類的たるを得べき自然的所與の地、また歴史的所與の現實なる特殊實質をも肯定して、自然と歴史と此兩面に於ける人生的所與を以て、相生相活の具體的實現の爲めの具體的足場としなければならぬ。それよりほかに如實なる發足の地はあり得ない。然らば社會生活に於ける相生相活の實の具體化せられんが爲めには、人生に於ける自然的所與と歴史的所與と、このふたつの所與に於ける具體的に如實なる一致が相生相活者等の間に全うせられなければならぬ。この一致の具體的なる實現は果して可能であらうか。いかにして可能であらうか。若し不可能ならば、相生相活を如實にする具體的社會生活の經驗

的實現は終に不可能である。

但し自然科學的に制約せられたる所與についてならば、その制約の原理が歴史を超えて普遍なるを得べき性質のものであるから、それについての要請と其肯定との具體的實質に關し、具體的なる判斷の合致統一を全うすることはさのみ困難でないであらう。蓋しまた例へば財産權に關する私法的原則の國際的統一が比較的容易なる所以である。

然し歴史的所與については、各個人各族各民が各々その具體的實質を特異にし、而もその特異なる各々の實質が、歴史的には最も重要なる所與實質であつて、恰もその特異性の無視せられざらんことを要請するのであるから、この歴史的所與についての要請と肯定との具體的實質をひとつにするといふことは、それ自身歴史に制約せられつゝ初めて具體的に如實なるを得る事實であつて、自然的所與についてのやうに容易に、また普遍的に、之を實現し得べき性質のものでない。故に相生相活の具體的實現を志して、自然的のみならず、また歴史的なる人生的所與の肯定に立脚せんとする時、問題は全人類的、一般的なる意味での社會生活といふやうな概念から移つて、もつと歴史的に特殊なる具體的に限定せられたる所與を足場とするところの、より狹き概念に卽せざるを得なくなる。國家とはかくして基礎づけらるゝところの、より限定的なる社會生活の名である。さうして國家に於ける此歴史的特異性を守ることが、いはゆる公法の重心點であり、また公法が國際的統一を容るゝに難き所以である。

八　歴史的沒理的所與

國家とは一定國土の上に、一定民衆によりて相營まるゝ相生相活の態である。而もその國土その民衆が、しか一定してしか相生きつゝあるのは、抽象的に先づ國家の樹立を思念し、然る後その思念を實行に移して、冷靜にして唯理的なる較量の結果、斯の土をとりて彼の地をすて、斯の民を集めて彼の民を拆けたのではない。國土國民は國家といふ抽象的目的の實現の爲

めの、機械的材料ではない。特定の國土國民と特定國家との關係は、概念的なる目的對手段の關係ではない。さうした抽象的唯理的思惟を以てしては到達し難きやうな、或る沒理的なる制約が斯土斯民を特定して斯國を成さしめて居る。かゝる沒理的に制約せられたる所與が、すべての現實なる國家生活の基礎にある其具體的立脚地である。

例へば我らが現に生き營みつゝある此日本國は、何故に東海の斯島土を其國土とし、何故に斯七千萬人を國民としなければならぬのであるか。その事は終に唯理的基礎づけを絶する所の歴史的所與に究極する問題である。かうした歴史的所與によりていさゝかも制約せられざる、唯理的に純粋なる個人が何處に生きて在り得るか。我らのうちの誰が、日本と其歴史とによる制約を超絶して、唯理的に純粋にたゞの人間でのみあり得るか。我ら斯國斯時に生れて、歴史的日本人たるをいかんともする事ができない。先づ日本人たる地歩を足場として立つよりほかに、我らが具體的に生き又相生き得る發足地はない。この具體的なる歴史的所與を肯定するよりほかに、我らの社會生活を現實ならしめ得べき現實なる立脚地はない。日本國とは、斯の現實なる歴史的所與を肯定しつゝ、その肯定から發足して現實に營まれつゝある所の相生相活の活事實を、その卿實なる實質とする國家生活の名である。

すべて相生相活の社會的生活完からんが爲めには、斯く相生くべき現實特定なる多衆と、その居るべき現實特定なる地とのなければならぬことは勿論である。而もこの勿論なる要件を具體的に實定して、甲の土に居る甲の民たらしむるものは、しかく勿論なる事ではない。然らずしてむしろ沒理的なる歴史的事情である。現代日本が斯土斯民をもつ所以の歴史的事情は、之を二千年の古にまで遡つて説明することができるかも知れない。然もよしその説明をして一萬年の古にまで遡らしめ得とも、究極に於いて説明を絶する所の或る歴史的所與をふみ超へることはできない。

さうした歴史的制約が、人類をして先づ血族的に相生きしめ、次いでまた民族的に相生きしめ、以て次第にその相生相活の圏をひろげしめつゝ、而も直ちに全地全民の大を統べ得ずして、「定地一定民の小圏内に其相生相活の實を堅うせしめた。社會生活の本質が人と人との相生相

活にある以上、その相生相活の實を一定圏内に限つて、その他を敵視するは理由なきことである。故に現に我らの國家生活は世界平和と國際的協同とを切りに翹望しつゝある。然し人類の歴史は、先づ世界平和から出發せずして、血緣につながる小さき圏内での平和から出發した。それが人類の社會生活の爲め備へられてありし歴史的所與であつた。我らは現實なる社會生活を營み出づべく、先づこの歴史的に與へられたる小さき平和より出發するよりほかに、架空ならざる立脚の地歩を持たない。

加ふるに人類の社會生活的發足地が斯の小さき平和であつたといふ事は、その反面に於いて、その平和が小さかりしだけそれだけ大なる爭ひと戰ひとが、與へられたる歴史的環境であつたことを意味する。すなはち狹く限られたる平和と、ひろきにわたる戰爭と、このふたつながら我らの社會生活に於ける歴史的所與である。即ち我らの社會的相生相活は、現實には常におびやかされつゝある相生相活の具體相から發足しなければならない。故に我らの現實なる社會生活は、相生相活の具體的經驗的實現を重んずる限り、その爲めの積極的用意を怠らないやうにすると共に、他方また我らが現に持ちつゝある小さき平和をおびやかすところの、大なる爭ひの暴風が不斷に我らの周圍に迫りつゝあることをも記憶しなければならぬ。而もこの暴風は外よりのみならず、また内からも切りに我らをおびやかしてやまない。隨つて我らの現實なる社會生活は、畢竟するに武裝せる平和以外の實質を持ち得ない。さうして此武裝の必要が、いはゆる國家權力の究極の基礎づけ理由である。國家を否認してアナルキズムを主張するものは、またこの武裝の現實なる必要を無視するものでなければならぬ。

すなはち唯理的必然が我らをして此土此國を守らしむといふのではない。具體的なる歴史的所與が我らをして此土此國より以外の現實なる發足地を持たざらしめるのである。我ら人生を肯定し、その故にまた人と人との相生相活を肯定するとき、この一般的なる肯定から直ちに現實なる日本國についての特殊なる肯定が推理され得るのではない。然し我らの相生相活をして架空なる夢に終らざらしめんが爲め、現實なる人生的所與に立脚したる具體的なる用意をこまやかにしようとするとき、自然科學的一般的に制約せられたる人生的所與と共に、また歴

史的特殊的に制約せられたる人生的所與を肯定受領せざるを得ない。さうしてこの肯定受領たる、それ自身亦歴史的に制約せられたる沒理的受領たらざるを得ない。此意味に於いて現實なる國家生活についての現實なる肯定は、その究極の唯理的基礎づけを缺く所の沒理的肯定である。

フランス大革命前後に於ける自然法的國家觀は、あらゆる歴史的制約を跳り超えて、純粋なる理論的根據の上に、唯理的なる國家の構成を現實にし得るかに思ひ爲したのであつた。然しその考へ方が誤れるものであつたことは、大革命に伴ふ如實なる社會的事實が最も雄辯に之を指摘したのであつた。即ち人は俄然として歴史的所與の重要なる役割に眼醒めた。それが法學的には例へばサヴィニー等の歴史法學派として顯はれたやうに、文學的には浪漫派の復古熱として思想界を席捲せんず勢を示した。蓋し要するに啓蒙的唯理主義に對する浪漫的沒理主義の反抗である。さうしてそれは政治的には反革命的反働主義的主張となつて、實際的にも學説的にも屢々注目すべき成果をあげたのであつた。そのうち學説的にはFJシタールの敎理的國家學説が最も注目に値するものであらう。

シタールによれば、たゞに國家生活一般が神意に基く正しき生活態樣であるばかりでなく、特定の國家組織と特定の爲政者その人までが神的權威を其背に負ふものであつた。但しこの神的權威は歴史的なる正統の組織と人とのみが持つものであつて、唯理的構成による人爲的革命は神意にそむく曲事であつた。即ちシタールが神意を以て基礎づけようとしたところのものは、現實なる歴史的所與であつた。歴史的所與に内在する其沒理性が、シタールをして、神意の裡にその宗敎的基礎づけを求めしめたのである。蓋し國家生活に於けるその現實なる發足の地たる歴史的所與が、前述の如くに沒理的である限り、その限りに於いては又その宗敎的基礎づけを拒み得べき學理的理由はあり得ない。

たゞ然し吾人が國家生活に於ける歴史的所與の沒理的肯定を説いたのは、それが國家生活の具體的實現の爲めのかけがへなき發足の地であるからである。恰も我らが國家生活實現の爲めの自然的所與を肯定する時、それは衣食を以つて國家生活究極の目標たらしめよといふのでは

ないと同じやうに、歴史的所與が肯定するといふことは、歴史的所與を墨守するといふことではない。歴史的所與は我らの爲めの具體的發足の地である。然し必ずしも我らの爲めの究極の安住地ではない。我らの現實なる社會生活は、與へられたる現實なる歴史的現在を無視することを得るものでない。と同時に我らの現實なる社會生活は、現實なる歴史的現在を受領するに止まり得べきものでもない。我らは過去と現在とから逃れ出ることができないやうに、また自ら何らかの實質を以て未來を形成することを免れ得るものでない。未來も亦不斷に我らを引捕へつゝある。我ら茫然無爲にしてあらば、また空虛なる實質を以て我らの未來を充さゞるを得ない。國家は生活である。座して受領するのみならず、また起つて活き營むことである。故に我らが國家を生き出でんとして、自然的なる又歴史的なる人生的所與を肯定する時、それはそれらを立脚の地歩として、更に又新なる實質的なる相生相活を圓現せんが爲めである。

人と人との相生相活の深刻にして内面的にも充實したる圓現が、現實には其可能性を保障せられたらずして、現實なる國家生活は斯の圓現の爲めの條件の整備を以て滿足するものである

275591

ことを予は反覆した。而もなほ條件が條件たるは、それに條件たる價値を與へるところの目的が豫想せられてあるからである。かく豫想せられたる超現實國家的なる人生目的が、また現實なる國家生活をも意義づけて居るのである。唯その超現實國家的なる人生目的の實質が何であるかについて、具體的なる判斷の國家的統一が難いだけである。故に現實なる國家生活に於いて我らが現實なる歴史的所與を肯定するといつても、それはその所與を守つて其所與自身を目的視すべきだといふ事ではない。歴史的所與は與へられたる條件であつて、與へられたる目的ではない。條件を尊重するのは、目的を達成せんが爲めである。故に歴史的所與を發足の地とする我らの現實なる國家生活に於いて、其如實なる活實質を指導し、現實に其將來を形成するものは、所與をふまへて更に一歩を其上にのびんとする意志でなければならぬ。この意志の導くところ、又つひに革命的なる、現狀打破に適當なるが如き歴史的所與條件を準備するに到らざるべしと、誰が斷じ得るか。

故にシタールが歴史的所與を基礎づける爲めに神意を要請したのはいゝ。何故ならば、沒理

的所與に對する宗教的基礎づけを反駁すべき唯理的論據はないから。然し神意に基くが故を以て、歴史的所與の墨守を主張し、等しく歴史的に制約せられつゝある新興の自由主義的精神をむげに排したのは、甚いはれなき偏頗である。この點に對してはルソーの非難は正當である。曰く「すべての權力が神から出ることは、予も之を認める。然しすべての病氣も亦神から出る。かるが故に醫師を呼んではならぬといふ事になるか。」（民約論一ノ三）

にも拘らず、すべての現實なる國家生活の根柢に、この沒理的なる歴史的所與があつて、それは動かすべからず跳び越すべからざる我らの立脚地である。故に國家生活の基礎づけ理論を徹底して、現實なる國家的特殊實質にまで及び得んが爲めには、この現實なる歴史的特殊所與をまで説明しなければならぬ。然るにそれは説明を絶する沒理的所與であつて、學的理論を以て克服せられ得べき圏内にない。故を以て古來人々は何らか宗教的な感情を以て此國家的究極に對し、この感情が現實なる特定國家を神聖化したのであつた。さうして事實に於いて、現實なる國家的結合は、この沒理的なる神聖感の強さだけの強さを持つものであるやうである。だから國家生活に關する唯理的反省が、特定現實の國家生活の隅々にまで行きわたつて、その沒理的所與に關する神聖感をも分解し去る時、その國家生活はもはや現實なる結合基礎を失へるものであると評してよろしい。

故に若し現實なる歴史的國家を肯定し、その肯定に於いて何らか深遠なる人生的意義を認めることが、決して嗤ふべき妄想でないものならば、この沒理的肯定を基礎づける爲めに、宗教的信仰に依賴して其決斷を仰ぐことは、遽に非難せらるべきものでないであらう。何故ならば、問題は沒理的なる所與の基礎づけである。隨つてこの問題の唯理的解決は望むべからずである。然らば殘されたる解決の道は、また沒理的なる解決のほかない。然らばまた茲につひに學理を去つて、沒理的なる信仰の論理に賴らうとも、それは輕々しく宗教を云爲して、學的研究のむつかしさ煩はしさを逃避するものといふやうに非難せらるべからざるものである。此意味に於いて、教理的國家學説は決して單なる過去の語り草でない。宗教的な國家觀乃至は國家感情が、現代に於いても、人々の意識する以上、また承認せんとする以上に、我らの現實なる

國家生活を支配して居るやうに、學說としても宗教的な國家學說は、輕々に看過せられ終るべからざる或る重要なる契機を、そのうちに包藏して居ることを見逃してはならない。

九　國家と法律

以上社會生活の具體的實現の爲め缺くべからざる所與條件が二つあることを述べた。そのひとつは自然的所與、他のひとつは歷史的所與であつた。卽ち社會生活を如實にして、人と人と具體的にその相生相活の實を現ずる爲めには、單に一般的に人生を肯定し、同じく一般的に相生相活を肯定するだけでは足りない。更に進んで相生相活の具體的實質につき、特殊特定の內容をもつ肯定を相共にしなければならぬ。而も若し相生相活の具體的實質に關する特殊判斷を、純粹なる道德的判斷にのみよらしむべしとするならば、それが純粹內面的なる自主的判斷でなければならぬだけそれだけ、相生きんとする個と個の間に、現實なる統一を現ずることが難いであらうことも前に述べた。然し相生相活の具體的實質に關する特殊判斷を共にするのでなければ、人と人とかたみにその生活の方向をひとつにし、以て相生相活の實質を如實にすることはできない。相生相活とそれを律する所の現實なる統一的方向と、言ひかへれば、社會生活と現實特定なる社會生活規律と、この二つのものは、例へば山と一定の高さとの如くに、離るべからざる相互の關係に於いてある。

然るに社會生活の具體的實現の爲めの缺くべからざる條件として、自然的と歷史的と二種の所與が肯定せられねばならないのであつた。この肯定は所與の肯定であるから、その根柢に於いて各個の意志を超越する所の必然性を持つものでなければならぬ。卽ちそれは各個が人生につきいかなる道德的所信を抱けるにもせよ、人生一般を肯定する限り、また常に必ず肯定せざるべからざる所の必須的肯定である。而して必須的肯定ならば、その肯定を萬人から要求して、萬人をして此肯定を拒むことを得ざらしめ、その意味に於いて此肯定の必然的妥當値を書

家生活に於いて豫想せられざるべからざる所與條件が、たゞ自然科學的に制約せられたる所與のみであるのならば、自然法說の主張は正しきものと考へられなければなるまい。たゞ然らずして現實なる國家生活に於けるその現實なる生活實質を決定する所の、最も直接端的なる特殊條件が、歷史的に制約せられたる所與である故に、自然法說に於ける法の實定性の看過は甚重大なる看過であることを認められなければならない。

十　國際問題

最後に國際問題について一言を加へ度い。以上述べ來つたる如きが現實なる相生相活としての國家は、必ずしも一定國土一定民族に限定せられたる特定國家に於いてのみ如實なるを得るのでない。全地を國土として全人類を包容する世界國を實現し得たりとすれば、それも亦吾人のいはゆる國家である。然し事實に於いて、人間は先づ人類であり、然る後民族であり、村であり、個人であつたのではない。故にまた人間は今日の如き限定的國家を營み來つて、國家と國家と互に相對立して居る。此對立は始め極めて絕緣的にして、人間の共生共存生活は限られたる一國家內の事に限られ、國境を越えてまで人と人と相生くるの生活を如實にするの氣風に乏しかつた。然るに交通の發達と生活の複雜化と精神の擴大と其他各種の事情と相俟つて、人間の共生共存意識は漸く其埒を廣くし、現代に至つては殊に我らの世界意識人類意識を旺盛ならしめられた。さういふ世界意識に根據して現實の國家生活を顧みる時、謂ふ所の國家が各單位となつて、國家そのものがまた相生き相營み出づべき共生生活のある事に氣がつく。斯る國家共生生活の生活規律たるものゝひとつが所謂國際法である。また國際儀禮である。また國際道德である。これらの國際的生活規律を基礎として生き出でらるゝ國際的共生生活に於いては、其生活主體が國家各自であつて個人各自でないこと、即ち個人は間接的にのみ國際的共生生活の主體であること、此一事がそれを國家生活から區別する所の要點である。故に現在の國際的共生

く强要していゝ筈である。斯る强要に於いて固められたる社會生活律が法律である。さうして斯る强要律たる法律に於いて、その具體的統一を强固にせられたる現實なる社會生活が國家生活である。即ち國家生活とはその生活統一律を法律に於いて持つところの社會生活である。

即ち法律が一律一定なる具體的實質を掲げつゝ、萬人から一樣にその肯定を强要し得る所以の根柢は、法律に於ける特定規律實質が、直接に人生的目的に觸るゝものでなくて、既述の如き人生的所與條件に關するものであるからである。且その所與性が自然科學的に制約せられてある場合に於いては、それについての法律的規律實質も自然科學的基礎づけを容るゝの餘地多かるべく、隨つて又すべての自然科學的判斷の如くに、全人類的なる妥當値を要請し得るにちかい。私法のうち殊に財產權法が此種類に屬するものであることは前にも一言した。

然しその所與性が歷史的に制約せられてある場合に於いては、それについての法律的統一的肯定は、たゞその歷史的制約を共にする社會域內に於いてのみ、その普遍妥當値を强要し得るに止まる。その意味に於いて、歷史的日本國に於けるその歷史的制約に基ける特定實質をとり、それの肯定を法律的に强要しようとする時、斯る法律の斯る具體實質の爲め必然的妥當値を要請し得るは、現實に斯る歷史の斯る制約を受けつゝある圈內に限ることであらう。すなはち日本獨特の政體、その特有なる地方組織等、いはゆる國家法、その他公法一般は、現實なる國家生活に於ける現實なる歷史的所與に制約せらるゝ所が深刻である。だから前にも述べた通り、公法の國際的統一は、それと共に人類全體の歷史の國際的統一を豫想し得ざる限り、極めて望むに難い事であると言はねばならぬ。私法でも親族法の如き人格權關係の法律は、その內容が人格的であるだけそれだけ歷史的に制約せらるゝ所多く、その故にまた國際的統一からは緣遠い。蓋しまた概ね所謂强行法規であつて、極めて公法的性質に富む所以である。

然し之等の點を詳論することは、元來法律哲學の領域に屬するものと見るべきであるから、此處にはこれ以上說かない。唯然し國家と法律との間の根深き關係が、現實なる國家の現實なる歷史的所與に於いて、極めてあきらかにうかゞはれ得ることを指摘し度い。實定法のもつ實定性は、その淵源を現實なる國家生活に內在するこの歷史的所與性に發する。若し現實なる國

家生活に於いて豫想せられざるべからざる所與條件が、たゞ自然科學的に制約せられたる所與のみてあるのならば、自然法說の主張は正しきものと考へられなければなるまい。たゞ然らずして現實なる國家生活に於けるその現實なる生活實質を決定する所の、最も直接端的なる特殊條件が、歷史的に制約せられたる所與である故に、自然法說に於ける法の實定性の看過は甚重大なる看過てあることを認められなければならない。

十　國際問題

最後に國際問題について一言を加へ度い。以上述べ來つたる如きが現實なる相生相活としての國家は、必ずしも一定國土一定民族に限定せられたる特定國家に於いてのみ如實なるを得るのてない。全地を國土として全人類を包容する世界國を實現し得たりとすれば、それも亦吾人のいはゆる國家てある。然し事實に於いて、人間は先づ人類てあり、然る後民族てあり、村てあり、個人てあつたのてはない。故にまた人間は今日の如き限定的國家を營み來つて、國家と國家と互に相對立して居る。此對立は始め極めて絕緣的にして、人間の共生共存生活は限られたる一國家內の事に限られ、國境を越えてまて人と人と相生くるの生活を如實にするの氣風に乏しかつた。然るに交通の發達と生活の複雜化と精神の擴大と其他各種の事情と相俟つて、人間の共生共存意識は漸く其埒を廣くし、現代に至つては殊に我らの世界意識人類意識を旺盛ならしめられた。さういふ世界意識に根據して現實の國家生活を顧みる時、謂ふ所の國家が各單位となつて、國家そのものがまた相生き相營み出づべき共生生活のある事に氣がつく。斯る國家共生生活の生活規律たるものゝひとつが所謂國際法てある。また國際儀禮てある。また國際道德てある。これらの國際的生活規律を基礎として生き出てらるゝ國際的共生生活に於いては、其生活主體が國家各自てあつて個人各自てないこと、即ち個人は間接的にのみ國際的共生生活の主體てあること、此一事がそれを國家生活から區別する所の要點てある。故に現在の國際的共生

生活の實質は、渾然として一つなる世界國の實質からは去ること遠きものである。

ストイックの哲學は其唯理主義的な立場から人間の平等を說き、其唯理的なる平等論から演繹して、かるが故にまた國境の別あるべからずとなし、唯理的なるコスモポリタニズムを高唱して、深き久しき感化を西洋の思想界にのこした。さういふ唯理的な見地からすれば、國家生活の究極の理想が渾然たる一世界國にあるべきは、極めて當然にして且最も自明の理であるだらう。然しさうした唯理的見地より捕捉せられたる人間なり國家なりは、餘りに抽象的にして現實より遠き人間概念たり國家概念たるを憾みとする。佛國大革命の根柢にあつた自由平等論なり國家觀なりも、さうした抽象的に概念的なものであつた。人生の實際は然し斯る抽象概念によつて規制せらるべく餘りに複雜微妙である。其複雜微妙なる實相に卽せんとする時、歷史がいかに重要なる人生的意義を有つものであるかゞ悟られる。玆に凡ての歷史派的學究方法の强味があり、また歷史に根據する保守主義が歷史を無視する抽象的進步主義に打勝つべき理由がある。

人間は先づ甲男であり乙女であるのであつて、先づ人類であり概念的なる個人であるのでない。我らの人生的發足點は歷史的なる日本國の歷史的なる特定町村の特定家族の特定一員としての甲男または乙女たることにある。拂へども終にのき難きものが我らの歷史的なる其個性である。此歷史的に特定せる個性より以外、我らが人生の一步を踏み出し得べき出發點は何處にもない。故に人間の生活の一步々々が其歷史的條件に制約せられ、決して無制約に自由なるを得ない。故に人生の實質は無制約より制約への推移でなく、常に必ず制約より制約への變轉である。さういふ變轉がまた人類の歷史の內容である。故に歷史は常に歷史の埒內に於いてのみ進み又退く。進步にも退步にも歷史の常に變らざる足場はまた歷史である。故に歷史はたゞ歷史によりてのみうち克たれ得る。歷史自身によるの他、歷史を超克して前進するの道は絕對にない。少くとも人間的にはない。

この事を記憶しつゝ我らの國家生活をかへりみるならば、渾然として一なる世界國は必ずしも遽かに贊すべからずして、所謂國際主義の寬潤なる結合の方が、各國民の歷史的異色を發揮

せしめて、世界歴史の性格的内容を一層豐富ならしむるに便ならざるやを思はしめられる。兎に角一事は明瞭である。それは人間とは抽象的數理的なる個人主義が考へるやうな等値の單位ではない事である。數學的には一と一とを和したる時常に必ず二である。然し人生的歴史的には一人が一人と相和する時、或る時は二人、ある時は三人、またある時は一人以下の値を有ち得る。歴史的に具體的なる人間は決して平等無差別でない。故に平等無差別なる劃一的生活規律は常に必ず或る人々にとりては嚴に過ぎ、或る他の人々にとつては寛に過ぎる。殊に之を歴史的に縱觀する時、人間生活を劃一的に律することのいかに不可能にしてまた不當なるかゞ判る。歴史は歴史によりてのみうち克たるべしといふ事の意味は、人類の進程は一律に之を律し得べからずといふことである。然るに我らの國家生活は我らの一層實質的なる生活の爲めの條件の準備であつた。さうして我らのその實質的なる生活内容は、千紫萬紅いろとりゞゝにして決して一樣ならざる事に其の活路を有つのであつた。然らば我等の國家生活に於ける其究極の目的も、世界歴史の參差たる光彩を一層豐艶にし、千態萬樣の活生活をいよゝめざましく生き出でしむるになければならぬ。然らば統一と劃一とに急にして、萬別の質を量的單一の犧牲にするに類するの業は、愼んで之を避けざるべからざる筈である。その意味に於いても世界國と其コスモポリタニズムには、遽かに組するわけに行かないと私は思ふ。その意に於いて私は國民主義と其國家主義とに左袒し、我日本國と其特殊なる歴史とを重んずる。何故なれば斯くする事に於いてのみ我日本は、また私は、世界人類の爲め、古今未來の爲め、最も有意義有價値なる貢獻を成し就げ得と信ずるからである。

歴史は歴史によつてのみうち克たるべしである。然しその事は之を裏から見ると、歴史は終に超克せられ了るべからずといふ事である。原始の時代以來人類の歴史は不和と爭鬪とに充ち滿ちて居る。此の最も根本的にして普遍的なる歴史的事實に超克し終るべく、いかなる有力なる歴史的足臺があるか。之を萬邦に探り萬古に求めて終に見出し得たる者があるか。得たりと信ずる者は、しか信じてしか行へ。得ずと信ずる者は、しか信じて悲しき絶望のうちに諦めるか、又は人間的歴史以上の天祐を期待し、其天祐によつて終には人間的歴史を超克し得べしと信ず

る。この最前者は人間の自力に關する樂觀論者にして、近代の社會主義者無政府主義者等の多くは之に屬する。第二の者は人間性に關する虛無的悲觀論者である。最後の者は人間性については悲觀論者であると共に、其宗教的信仰に於いて徹底的樂觀論者である。人間性に關する悲しき經驗を數多積んで、殊に己れみづからの裏にかへりみて自誇自恃を粉碎せられたる人にとりては、人間の自力が理想の國を實現すべしと信ずる事位難い事はないてあらうと共に、その故にまた世界歷史の究極の支配者として、人力以上の神力の唐突なる干涉を期待することが、悲觀的に虛無的なる結論ほど不合理ではないことを悟る事も難くないてあらう。此意味に於いて基督再臨といふやうな種類の宗教的終末觀が、意味深き歷史哲學への暗示を包藏するものであることを看過してはならない。

註

(一) 法律的強制の性質については法學協會雜誌第四十四卷一號所載拙稿高覽。

(二) Fr. Julius Stahl (1802—1861): Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 2Bde, 1850—47.

(三) 新約聖書ルカ傳十七章廿、廿一。

(四) 國家學會雜誌第四十一卷四號所載拙稿「自由民權論と基督教」參看。

(五) cf Plato, Res publica 338C, Gorgias 492, 482E f.

(六) Plato, Res publica 339E.

(七) Aristoteles, Politica 1255 a (Bk I. ch 2) アリストテレスの所謂 politikon は今日所謂社會的ではなくて、國家的の意である。故に zōon politikon は社會的動物と譯さずに、國家的動物と譯すべきものだと思ふ。cf. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen 542 anm. 150.

(八) Politica 1252 b (Bk I, ch 2)

(九) 上揭(四)の拙稿參看。

參考文獻

G. Jellinek. Allgemeine Staatslehre は國家學一般についての初學者の爲め懇切明快な良教科書である。然し私が負ふ所最も多くして深きものは次の諸著である。

Kant, Kritik der reinen Vernunft.

Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

〃 , Die Metaphysik der Sitten.

〃 , Zum ewigen Frieden.

J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts.

R. Stammler, Wirtschaft und Recht.

H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

歴史では上記 Jellinek の歴史的なる部分の外、次の諸書が良いと思ふ。

W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.

〃 , Geschichte der neueren Philosophie ,2Bde.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 10 Bde.

I. M. Fichte, System der Ethik. 1. Teil. Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England.

Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. III. & IV. Bd.

E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen.

L. v. Gumplowicz, Geschichte der Staatstheorien.

R. W. & A. J. Carlyle, A History of the Medieval Political Theories in the West. 3 vols.

Maitland, Political Theories of the Middle Ages.

W. A. Dunning, A History of Political Theories, 3 vols.

G. P. Gooch, English Democratic Ideas in the XVII Century.

上記のうち Kuno Fischer の近世哲學史は十卷を十一冊にした大著であるが、殊にその第十卷のホッブス以後近代の諸國家學說についての叙述は、著者一流の明快さと要領のよさとをもつてゐる。I. M. Fichte は大哲フヰヒテの子である。Maitland のは自著ではなくて、此英國の碩學が Gierke の上記大著の第三卷第二章第十一節を英譯したものである。

附錄

宗教と法律

一　問題の本體

古へ國王は原則として三種の職能を兼ねて居た。一は民の中に立つて其裁判をすること、二は敵に對して軍の統率者となること、三は天神地祇に對して祭司の首位にあること、この三種である。蓋し古代人類にとつては、天神地祇が嚴として實在し、且つ我ら人類と各種の如實なる交渉を持つものである事は、露疑ふべからざる活事實であつたので、一民族一國家の存在は、その内にある民衆自身と、その外に在りて屢々襲ひ來る敵衆と、見えざる（又は見ゆる）神々と、此の三者を對手の三面の交渉を持たざるを得なかつた。故に一族一國を率ゐる者は、また必然上述三種の職能を身に負はなければならなかつた。唯に國王がさうであるばかりでない。家長も族長もすべて然りである。この事は人類歴史の原始時代に於いてさうである許りて

ない。ロマ帝政時代に於いても、シーザー、オーガスタスの時以來、ロマ皇帝は祭司長 Pontifex Maximusの職を兼ねて居つた。現代の西洋に於いても、例へば英國々王は英國々教會の首長でもある。日本の天皇が如何に祭祀の事と深き關係に立つかは言ふまでもないことである。

蓋し人間の生活から其の肉體的食糧を奪ふことが許されない事であると同じ樣に、其精神的食糧も亦一日としてなきを許されざる大切なる寶でなければならぬ。さうして滔々たる唯理主義的風潮の嘲り擊つにも拘らず、宗教は終に毀つべからざる堅城であり、多くの人の精神的食糧として缺くべからざるものであるならば、いづこ如何樣にもあれ多衆の生活の營まるゝ限り、またその宗教的半面を看過するわけには行くまい。此意味に於いて、現代のいかなる社會國家といへども、宗教と沒交渉に其生活を發展することを得ない。隨つて又さういふ社會的生活の生活規律たる法律と宗教との間に、いろいろの交渉を生じ、深刻な關係を生み出さゞるを得ない。こゝに法律の側よりするその宗教との交渉原因がある。此見地よりして宗教と法律との關係を顧みるならば、宗教は他の萬般の人事と相並んで、それらと共に法律的規律の被規律對象である。故にまた法律的規律の實質的內容のうちには、諸般の人事と相並んで、また宗教の事もあるわけである。言ひ換へれば、宗教では法律によつて規律せらるゝ社會的生活實質中の一部門である。

然し歷史の明白なる示敎によれば、宗教と法律との交渉原因は、法律の側に於いてのみならず、宗教の側に於いても存した。その最も顯著なる實例が羅馬カトリク教會內に發達したる教會法である。否、むしろその全教會組織である。卽ちカトリク教會それ自身が、自己に內在する宗教的理由に基いて、己自身を法律化したのである。信仰それ自身の實質を、我から進んで法律化したのである。いはゆる教會法の實質的內容が全部、その法律化への原因を宗教的原因に於いて有つものだとは私も考へない。むしろ教會法の規律實質は、教會といふ社會生活を社會的に規律する爲めの社會的原因に基く規律であるものが、その大部分を占めるのであつて、その意味に於いては、その原因を宗教の側に於いてより、法律自身の側に於いて有つもの

と言つた方がよいであらう。然しさうした社會的法律的原因に基く法律化の他に、純粋に宗教的な信仰それ自身の動向に基く法律化の事實があるのであつて、そこから湧く宗教と法律との交渉をば、その交渉原因を宗教の側に於いて有つところの交渉と私は呼びたいのである。さうして前に言つたやうな、その原因を法律の側に存する所の宗教と法律との交渉に於いては、法律的形式のうちに宗教的な生活實質をはめこむこと、言ひかへれば、法律といふ尺度を宗教生活といふ實體に當てがつて見ること、そのことが交渉の實質であつた。故にそれは形式とその實質との交渉であると言つていゝてあらう。然し其原因を宗教の側に存する交渉に於いては、宗教的な生活の實質と法律的な形式とが、ものさしと布とに於けるが如き關係に於いて交渉を有つのではない。宗教的生活それ自身、信仰それ自身に内在する或る形式、または動向、またはものさしが、法律そのものゝ有つ動向、法律的である事それ自身の有つ形式と、相符合する點を有つのである。言ひかへれば、信仰的である事と法律的である事と、このふたつの事が方向をひとつにする一面があるので、その一面に即してものを考へると、宗教的形式と法律的形式、または信仰的態度と法律的態度とがひとつになるやうに見える點がある。こゝから生ずる宗教と法律との交渉が、私の所謂その原因を宗教の側に於いて有つところの交渉であつて、前の交渉を形式と實質との交渉と言はゞ、これは形式と形式との交渉と言ふべきであらう。この後の方の交渉を檢討することにより、我らは必然に宗教の本質と法律の本質と、ふたつながら其本質をつき、其根柢に到らざるを得なくなる。私は今與へられたる紙面に於いて、この後の方の交渉にのみ即して宗教と法律との關係を考へてみようと思ふ。

二　教會の法律化

羅馬カトリク教會に於ける教理（ドグマ）の歴史を大觀すると、それは信仰の法律化の歴史であるといふことができる。ギリシャ・カトリク教會の歴史にも同樣の事實があるであらう。基督教的信

仰の法律化に憤して起つたルッターを祖とするルーテル教會に於いても、その他の多くのプロテスタント教會に於いても、そこに信仰の法律化の歴史を見ざるを得ざるは、否定すべからざる悲しむべき事實である。曾に基督教の歴史に於いてさうである許りでない。佛教の歴史に於いても、なに教の歴史に於いても、すべての宗教の歴史に於いて常にくりかへされて變らざる過程が、信仰の法律化への過程である。基督教自身がユダヤ教の法律化したる信仰への反抗に於いて、其第一聲を高めつゝ出て來りしものであつて、イエスもパウロもユダヤ的律法教の法律化されたる死信仰を擊つ爲めには、いかなる激語も猶力弱しと思爲したるかの概がある。而もその基督教それ自身が、年を經ると共に漸く其信仰を法律化し來つて、終にプロテスタントの反抗を誘發し、そのまたプロテスタント自身が、百年ならずして直にまた其信仰の法律化を始め、今日再び第二の宗教改革を要望するの聲全地に遍きをいたしたのである。何故さうなのであるか。何故に宗教的信仰は斯く殆ど必然にその法律化への道程を辿らざるを得ないのであるか。其處には何か本質的な、單なる惰性以外の、原因がなければならないと私は考へる。さうして其原因に於いて宗教と法律との本質的交渉があるのだと私は考へる。さうしてその事を明らかにする爲めには、何もすべての宗教に亙つて其あらゆる史實を點檢するの必要はない。私は自分と比較的縁の近い基督教を擇び、殊に羅馬カトリク教會に於ける信仰の歴史を擇んで、信仰の法律化の道程を跡づけ、以て信仰が何故に法律と結び、いかにして法律と相結ぶかを考へてみようと思ふ。然る時私のさうした論旨が、特に基督教の歴史にのみ限られたる特殊的なものでなくして、宗教といふ宗教、信仰といふ信仰すべてについて通用する所の、普遍的に妥當なるものであることは、おのづからに明らかになるであらう。

原始の基督教徒の信仰は、基督といふ如實なる人格の端的なる感化に熱せられたる、單純眞摯なる人格的信頼を基礎とするものであつて、其信仰の實質が人格的にして實踐的なる信頼であるだけそれだけ、廻りくどき思辨反省を必要とせざるもの、もつと活き〳〵として直覺的なもの、直接端的に人の靈を捕へて其深處にまでぐい〳〵と迫り來る底のものであつた。故に信仰の内容についての哲學的反省を其主題とする所の教理といふやうなものは、まだ明晳なる

意識の對象になつてゐない。故に例へば現在の新約聖書廿七卷が基督教の經典として、教會の據るべき權威となり上るまでの徑路を考へて見ても、斯廿七卷をのみ擇んで他の諸書を棄てた理由は、一に初代信徒の信仰的直覺直感にあつたのであつて、彼等の靈眼が廿七卷の持つ宗教的價値を直覺し、其素樸眞摯なる信仰が獨特の率直なる價値判斷を下して、新約聖書廿七卷を選び保存したのである。その選擇の根柢は、明智でなくて感じである。さうしてそれが驚嘆すべく誤らざる感じであつたのである。然しやがて年ふりて新鮮なる人格的感化の餘香の消え去ると共に、端的な直覺の代りに、周到な明察を必要とするやうになつて來た。隨つて前には過たざる感じを以て味讀靈解しつゝありし經典の上にも、論理的な分析を加へて、聖書の內容を、信仰の對象を、哲學的に反省し組織しようとする試みを見るに到つた。即ちアレキサンドリアのオリゲネス（西曆一八五——二五四）の如き、此傾向を代表する大先達である。いはゆる教理とは、信仰の內容に關する、さうした哲學的論理的構成への試みである。

かうして生れ出た基督教々理の歷史に於いて、實質的にも最も中心的な重大問題であり、また歷史的にも最先に全教會を搖り動かしたところの重大問題は、いはゆる基督論の問題、言ひ換へれば、神と基督との關係、または基督の神性如何、についての思索であつた。即ち基督は神自身にして、父たる神がそのまゝ直にまた子たる基督でもあつたのか。さうでなくして、子たる基督、十字架上に死にしイエスは、神自身ではなく、神とは別個の存在であるのか。若し別個ならば、イエスの神性は否定せらるべきものか。イエスの神性を否定せずして猶且つ神の獨一性を保障するにはどう考へたらいゝのか。かういつた性質の問題について、種々雜多な說、隨分煩瑣な議論が戰はされたのであつた。此論戰に兎も角結末をつけて、全基督教會の據つて以て起つべき基督論を確立しようとしたものが、コンスタンチン大帝の指導のもとに、西曆三二五年五月小亞細亞のニケアに召集せられたる、有名なるニケア大會議である。此會議に於いてアタナシウス派は終にアリウス派に打ち勝ち、基督は神の子にして神と等質なりとの基督觀が、アリウスのもつと理智的な論理の條の通つた基督觀を排して、永く基督教會の信仰の礎となつたのである。その事は宗教的には寔に意味の深い事であつた。何故ならばアリウスの論旨

は、要するに基督を以て一個の人間的師表たらしむるに終るもの、故にまた要するに倫理教にして救濟教でないもの、之に反してアタナシウスの考へ方は、其倫理に於いて釋き難き矛盾を包藏するけれども、其根柢に堅固不拔な活信仰を持つて居り、其意味に於いてアリウスよりも遙かに深刻に宗教的であつたのである。故にアタナシウスがアリウスに勝つたといふことは、宗教が哲學に勝つた、信仰が理論に勝つたといふ事であつて、それ自身宗教的には極めて意味深い出來事である。にも拘らず、ニケア會議をしてアタナシウスの信仰を採納せしむるに到つた直接の原動力は、アタナシウスに對する信仰上の理解、アリウスに對する純宗教的反感ではなくして、コンスタンチン大帝の政治的權力それ自身に他ならなかつた。即ち半ば異教徒たりしコンスタンチンが基督教會の統一と平和との爲め、而もその政治的統一と平和との爲め、時に自ら神學者めきたる口のきゝざまゝてして會議に干渉し、一意教界の統一を念として固めあげたるニケア信條である。故に其處に堅うせられたる統一は政治的法律的統一であつて、信仰それ自身の内部から湧いて出た内的歸一ては決してない。故にニケア大會議以後、基督教會は其内面的分爭からは少しも癒されず、寧ろニケア信條それ自身に於いて、具體的に明確なる分爭の標的を得、基督教會内に於ける乖離分裂は此時より一層截然たるを加へたのであつた。と同時にニケア信條を奉じてコンスタンチンのもとにローマ帝國々教となつた正統派基督教會は、教理的には正統派として、教會の組織のうへからは國教として、極めて明晳な輪廓を得たわけである。其時以來正統派的意味に於いては、基督者とは國教會に屬してニケア信條を奉ずるものなりといふ事になつた。さうしてその奉じ方が、少くともニケア大會議を包みし雰圍氣内に於いては、純粹に信仰的であるよりは、多分に政治的法律的な味ひを持つものであつたことを認めざるを得ない。斯くして正統派基督教會は其社會的構成に於いて一段と統一性を加へ得たけれども、同時にまた信仰の法律化への顯著なる第一歩を起したものであると評すべきであらう。

法皇グレゴリ第一世（五九〇——六〇四在位）は、大王と呼ばるゝ英僧にして、聖徒の尊號をおくられたる善智識であつたが、この人がローマ教會の教會的組織を確立大成した人であつ

た。さうしてそれは凡ての通俗的にして律法的なるものゝ考へ方を、牢乎として固き教會的組織にまで制度組みしに他ならなかつた。聖アウグスチヌスは、さうした律法化制度化への俗流をせきとめて、信仰生活を其本來の個人的に親しき純眞さにひきかへし、宗教をして各人の靈の內なる深刻なる活經驗たらしめるべく、みづからも比類なき深さの體驗を積み、他に對しても絶倫の影響を與へた人であつた。グレゴリも亦アウグスチヌスに學び、その感化に浴さなかつたのではない。然し其根本的動向に於いて、グレゴリの信仰はアウグスチヌスの信仰と正反對の方向を辿るものであつた。即ちアウグスチヌスに於いては人間の自力的努力を絶してひたへに他力の施與する所たりし神よりの恩惠が、グレゴリに於いては人間の側よりする努力精進により、善行と引かへにのみ獲得せらるべき報賞になつて了つた。即ちグレゴリにとつては、神が慈悲深くあるといふことは、教會といふ既完の設備に於いて各種の有効なる加護機關が整へられてあるといふこと、それを利用することにより各人が自由に自己のために功德を積み、後生の爲めに慮ることができるといふ事にあつた。故に神の恩惠とは、各人の上に親しく個人的なる神の愛顧ではなくして、もつと客觀的に非人格的なる施設である。神が一人々々に親しく呼びかけて、其手をとり其足を援けるといふやうな、さういふ個人的に親しくして第二人稱的なる攝取ではなしに、もつと第三人稱的にして間接的なる、例へば親ら病者をいたはる代りに病院を設備するといつたやうな、さういふ風な恩惠の設備、主としてさういふ客觀的にして非人格的なる施設に於いてのみ、グレゴリは神の恩惠を考へたのであつた。さうしてさういふ施設が教會であるのであつた。故に信仰とは神の備へ給ひし教會的施設に信賴して其功德を受領すること、その爲めに教會の律法を遵守し其約束を尊重して、聖なる施設をけがすことなきやうにすることにある。之を教育にたとへていふならば、某々先生を中心にする私塾風の人格的な訓育がすたれて、近代風の非人格的なる學校組織、その月謝と試驗と免狀との法律的仕組みが出來上つたとでも言へば言ふべきであらう。こゝに於いてか羅馬加特力教會に於ける信仰の法律化は、漸く其基礎を强固にし、其結構を硬化し來つたものと言はなければならない。唯然しグレゴリはアウグスチヌスの遺風猶淸鮮なりし間に其感化に浴した人であつて、グレゴリ

の基督教會が中世に於ける加特力教會ほどの祭司教會になり、其宗教が後代ほど祭祀化したものであつたと考へてはならない。然し爾來教會は段々として其諸施設諸制度を堅め進み、それと共に其制度を基礎とする法皇以下僧職の權威も強固になりまさつたのであつた。さうしてその事はとりもなほさず教會の内に法律の威力の盛になつた事を意味するのであつて、斯くして信仰は歩一歩その純粋に宗教的なる内容を失ひ、その代りに法律的に機械的なる服從を能とするやうになつたのである。さうして信仰の此法律化機械化がまた法皇の法律的權威を增大せしむる因となり、法皇が教會に君臨するその君臨ぶりは、俗世君主の政治的法律的君臨と露變らぬやうになつて了つた。且さうした法律的君臨ぶりを以つてそのまゝにまた、教會内の信仰それ自身にも臨むに至つて、法皇の支配下にある教會の信仰内容は、愈々以て法律化程度を高めざるを得なかつた。

第十六世紀に於けるプロテスタンチズムの宗教改革に對抗して起つたエズイトの運動、いはゆる對抗改革　Counter-Reformation を指導した主義原則は、ロマ教會的信仰の法律化の極まれるものであつて、爾來ロマ教會は凡ての反律法的精神を離隔して、完全に法律的なる教會的宗教を固め上げ終つたのである。その仕上げの一觸が一八七〇年のヴァチカンの決議であつて、第十九世紀の後葉に於いて開かれたる此大會議に於いて、法皇無謬の教理 Infallibility of Pope が議決されたが、その實質的準備は既に一五四五年十二月より一五六三年十二月に亙るツリエントの會議に於いて、充分に整へられたのであつた。そのツリエントに於いてエズイト達、殊に團長 Lainez は、法皇の權力を支持して最もつとめ、聖書に根據して法皇の無謬無過を論辯し、イエスが聖ペテロに向つて「我が羊をかへ」と言ひし言葉を捉へて曰く「羊は獸であつて理性を持たない。故に羊たる一般信徒はまた教會の政治につき何等參與の權利を持たない」と。卽ち聖書と其傳ふる靈的活信仰の代りに、教會的傳統と法皇とに對する法律的絶對服從を置き、沸々として各人の胸の奥深く各樣にたぎりて動きて溢れて止まらざる活宗教をおさへて、萬人に對し一樣一律なる全般的形式（カトリックの字義は全般的といふことである）を堅くしようとするもの、さういふ形式内に於ける劃一的なる規律への服從、それがツリエント

に於ける指導的精神であつた。

そも〳〵エズイト團の祖師イグナチウス・ロヨラは軍人の出であつて、軍人的單純さを以て、神の光榮のあがらんが爲めに粉骨碎身すべく志し、何かしら神の爲めなる大業を成し就げ得度きものと、はやり男のはやり心に燃えた人であつた。疑ひと失望との暗流からルッターを救ひあげたものは、救主キリストに對する絶對的信頼歸依であり、自家の功勳一切、すべての自力といふ自力に對する絶對的不信頼、全的自力投棄の態度であつた。然しロヨラを救つたものは、天的に浪漫的なるまぼろしであり、大なる聖業への發奮大志であつた。卽ち神を主君として、其馬前に死なんとの旺なる意氣である。其意氣の根柢を固むるものは武士的誠忠である。その點に於いてはいさゝかカルヴィンに似た所があると言へるかも知れないが、ロヨラの誠忠ぶりはカルヴィンのそれよりも遙に浪漫的乃至騎士的である。敎會史家ハーゼは悪い意味でなしにロヨラをセルヴァンテスのドンキホーテに比べた。(一) 兎に角カルヴィンは徹底的に意思的倫理的であるのに、ロヨラは殉情的にまた戰術的である。故にカルヴィンは純粹に靈的に聖なる神の義の爲めに戰はうと志したけれども、ロヨラは法皇とその敎會との爲めに心血を惜むまいとしたのである。卽ち神の義の爲めの倫理的奮起でなくして、法皇の爲め敎會の爲めの情熱的傾倒である。聖母マリアはまぼろしのうちに彼に現はれて彼を召した。彼は騎士的純情を以てその召命に應へまつる。斯くてなり出でたる所の誠忠無二の奉公團がエズイト團 Compagnia di Giesu である。故にエズイト團の憲法は法皇に對する絶對の服從（事實上はエズイト團長に對する絶對服從）を命ずる。團に屬するからには凡ての恩愛のきづなを斷ち切つて、父母の事をさへ考へるなとすゝめる。さうして絶對柔順のうちに團の上長の命を奉じて、「死尸の如くに」唯々諾々たれといふ。むくろの如くにである。それが團の憲法の明文の規定である。

故にエズイトは上長の命ずるところ、無批判に無反省に之に盲從するをよしとする。曰く omnia in maiorem dei gloriam と。「すべては神の御榮の增さん爲め也」である。その爲めのエズイト團であり、その命令である。なんぞ必ずしも手段を擇ばんである。この考へ方を基礎づけて有力なりしものが、有名なる蓋然主義 Probabilism の敎說である。この蓋然主義

にもいろ〳〵の種類があるが、要するに或る行動を是認し採納する爲めには、必ずしもその必ず善なるべきことを確め得なくとも宜しい。その善なるを證すべき蓋然の理由があればよい。相矛盾する數個の蓋然理由の併存する時は、何人か權威者の左袒ある方を選べばいゝ。かう言つた趣旨の主義である。故に道德的良心は甚しく其負擔を輕くしたわけであつて、要するに權威の後へに盲從すればいゝのである。こゝでは良心の問題は意思の問題でなくて、明識の問題である。而も良心それ自身の自家明識によるのでなくて、蓋然なる他家の明識の他在的權威に依據すればいゝのである。謂はゞ良心自身の負擔免除である。なんぞその法律化の甚しき。それども法律は人間個々の良心の負擔を引き受けてくれないか。法律的である爲めに、猶ほ良心的であることを必要とするか。法律上の姦淫罪を免るゝ爲めに、色情を抱きて婦を見ざらんことを必要とするか。(二)

スペインの Escobar は此エズイト的蓋然主義の道德綱領を一冊の本に編んだが（一六四六年）、その本は幾度か版を重ねて大に用ひられたのであつた。その中には種々の場合を假想して煩瑣な是非善惡論が掲げられてある。例へば、己を敵視する者の死を希ふは不可なきや――若し憎しみの故ならず、自己を脅しつゝある危害のゆえのみならば、恐らくは不可なからん。妊娠中の婦人に流產をすゝめ又助力するは不可なきや――若し然せずば其婦人が自殺する惧れある場合ならば、恐らくは不可なからん。平手または棒を以て予を打つ者を、予は殺して可なりや――エスコバルの曰く「レス神父は可なりと言へど、予はそれを貴人にのみ限り度思ふ、何故ならば平民にとつては打たるゝ事さのみの不名譽でもないから」と。かう言つた是非善惡論がエズイト的蓋然主義の道德である。それはちやうどイエス出現當時のユダヤ敎の道德のやうに、煩瑣な末節に拘泥して、食事の前には必ず手を洗への、安息日には何里以上の道を歩いてはならぬの、朔日には何々のさゝげものをしろの、豚の肉はけがれてゐるのといふやうな八釜しき規則を七面倒に守るを以て、宗敎生活の要諦なりとなすパリサイ主義と、その根本をひとつにするものである。即ち精神の自由潑剌たる生氣を失つて了つて、末節の杓子定規に捕はるゝものである。斯く捕はるゝから是非善惡ばかりが重大問題になる。是非善惡ばかりを問題にするから

煩瑣なる道德的算盤をはじくやうになる。はじいて生活を機械的に律しようとする。その枵子定規的生活規律が蓋然主義の道德である。規律が主題であつて、精神は問題ではない。若しくは權威に服從して律法の埒を守ることのみが唯一の精神である。さうして如此精神を以て法皇とその教會とに服ふ。その服從自身が卽ち信仰だといふ。之を信仰の法律化と言はずして何と言はう。

爾來エズイト團は羅馬加特力教會の爲めの最も忠實なる戰士として、制度上の羅馬加特力教會といふものを、制度として其行くべき究極にまで援け導き來りしかの概がある。さうして一八六九年より同七〇年に亙るヴァチカンの會議に於いて、ツリエント以來準備され來つた事ではあるが、然し又多くの人の意外に感じたりし彼の決議、羅馬法皇は聖書のこと傳統のこと教會のことについて、常に謬ることなき究極の權威なりといふ教理を固めて終つたのである。この法皇無謬の教理が法皇その人に對する親しき人格的信賴を意味するものでない事は、誰が考へても容易にうなづける所であらうと思ふ。法皇その人が個人としては極めて弱き人の子であつて、時には常人以上に誤り多き人であることは、餘りに明白な事實である。その明白な事實を強ひて否認し、信仰的に實質的な意味で法皇が眞理の鍵を握るものと信ずるといふことが、法皇無謬の教理の意味であるとは考へられない事である。さうではなくて、例へば憲法上君主は神聖にして侵す可からざる者であるやうに、また裁判所が究極の法的眞理判定者であるやうに、そのやうな意味に於いて、法皇も亦神聖不可侵なる教會的權威者なりといふのが、法皇無謬の教理の意味である。故にこの意味に於いて法皇の權威に服するのは、教會的制度的法律的意味に於いての法皇の教權に服するといふこと、さういふ法律的服從である。教會制度の法律的完成の爲めには、其法律的統制の究極の原理として、法皇無謬といふやうな統一の保障が必要なのである。さういふ制度上の必要が生み出した此教理である。故にこの教理を基礎づける所のものは、根本に於いて法理である。或ひはむしろ徹頭徹尾法理のみである。斯くてハルナックの言つたやうに「蓋然主義と法皇主義とは教理を粉碎して了つた、今や教理とは必要に應じて或ひは硬く又或ひは軟かき法秩序に他ならぬ」ものになり終つたのである。

以上私はロマ教會と其教理の歴史に於ける極めて重大な劃時代的轉機をのみ選んで、いかに信仰が教理に於いて固定し、法律化しつゝ進み來りしか、それと共にいかに教會の基礎が漸次法律的に硬きものになりまさつて、活ける神に對する活ける信仰の代りに、枯れ固まりたる制度制規に對する機械的な服從が教會の根柢を成すやうになつて來たか、さうして其極つひには法皇無謬といふやうな純粋に法律的な命題が、信仰と教會との法律化の絶頂の冠として、教會的殿堂の大屋根の頂高く掲げらるゝやうになつたか、其徑路の大略を叙述し髣髴しようとしたつもりである。私の叙述は不充分であるが、讀者が若し静かに基督教々理史並びに教會史を讀み辿らるゝならば、そこに信仰の法律化の歴史を讀み取らざるを得ざることに氣づかるゝであらう。且つ私は上來ロマカトリック教會をのみ考察の的として居たけれども、プロテスタントの教會、嘗ては信仰の法律化に慨して起つた新教々會自身の歴史に於いても、同じやうな信仰法律化の過程を跡づけ得るのであつて、此點については新教々會と雖も決して羅馬教會をあざ笑ふことはできない。新教舊教の別なく凡ての教會といふ教會が、同じ樣に法律化し制度化しつつある。さうして信仰の復興とは、常に必ず法律化制度化への反抗であり、律法からの解放である。パウロに於いても、アウグスチヌスに於いても、ルッターに於いても、其活精神は常に必ず律法よりの解放を意味した。法律化せる信仰を法律から奪回することを意味した。たゞに基督教について然るのみならず、同じことが佛教の歴史についても言へるであらう。之を日本について見ても、法然親鸞の大改革、日蓮の大傳道等の根柢を成した其活精神は、同じ樣な法律的信仰への反抗ではなかつたか。恐らくは世界歴史上のどの宗教について之を見るも、宗教の歴史は必ずや信仰の法律化の歴史、並びにその法律化への反抗に於いての信仰の復興の歴史に他ならないことを見出すであらう。何故さうなのであるか。私は其處に宗教の本質並びに法律の本質より流露する所の、本質的理由があるのであると考へる。その本質的理由とは何か。次にそれを論じよう。

三　宗教とは何乎

そも〳〵宗教とは何ぞや。先づ第一に、宗教とは神を認識することではない。若し神を認識することが宗教の實質であるならば、神を信ずるといふことは、智的に神を了解するといふことでなければならぬ。然らば神を信じないといふことは神が了解できないといふこと、さういふ智的不能を意味するだけであつて、不信仰必ずしも不義ならざるべき筈である。而も凡ての宗教に共通な信仰觀によれば、不信仰は常に不義である。神を信じないといふことが諸惡の源であつて、神に對する不信仰が罪の根幹である。かるが故に所謂無神論は、宗教的には常に道義的に重大な問題であつて、冷靜に智識的な認識問題ではないのである。昔から宗教と學問とは屢水と油とのごとき關係にあるものなるかに考へられ來つた。その考へ方が直にそのまゝ肯定せらるべきものなりとは私は考へないが、さう考へられ來つた原因には尤もなものがあるのである。即ち學問的な智的志向と宗教的な信仰的志向と、此二種の志向の間には或る根本的な方向の差があるのである。認識への志向と信仰への志向と此二つの志向の間には、學用患者に對する醫學博士の志向と病兒に對する母の志向との相異ぐらゐの相異があるのである。若し信仰とは認識の謂であり、神に信從するは神を認識したるが故であるならば、さういふ信仰態度と、金力の偉大なるを認識せる故にする金權への服從の態度と、其間にどれだけの差があるか。單なる認識が信仰の實質であるならば、信心とは來世に關する聰明なる打算、金權崇拜は現世に關する怜悧なる打算、誰か烏の雌雄を分たんやである。

第二に、宗教は神を感受することでもない。多くの人が神の理知的捕捉の望み難きを知つてゐる。その故に多くの人が感情を以て機微のうちに神の聖影を髣髴しようとする。が敬虔なる恍惚境とか座禪の妙境とかいつたやうな、宗教的に神祕的な或る境涯、所謂神祕主義者が好んで高調する一種の心境、さういふものが宗教の本質たり根據たるものではないと私は考へる。勿

論さういふ種類の心境が、現實なる宗教生活内に於いて、何の役割をも演ぜざるものとは私と雖も考へない。然し近頃多くの人々が喧傳するやうに、宗教を以て一に感情の世界にいぶきするものゝ如くに考へ、信仰的境地と藝術的境地とを直下に同一視しようとするが如きは、甚しき間違てあると思ふ。今日宗教の根柢は irrational なものであるといふ事については、大抵の人に異論がないやうてある。然しその非合理とはいかなることかと問ふ時、大抵の人が漠然と何か合理の上に非の字をつければそれだけて、直に積極的なものが摑めるものと感じてゐるやうてある。然し合理の上に非の字をつけたからとて、それて直に合理の世界を超脱し得るものてはない。さういふ消極的合理主義の基礎の上に、更に感情を持つて來たところて、それて非合理なる宗教的積極實質が摑めるものては決してない。所謂合理主義も神祕主義と稱へらるる所の消極的合理主義も、二つながら其根柢に於いては主智的な動向を共通にするものてあつて、純粹に宗教的な信仰の動向と相乖離するものてあると私は考へる。然しその事は今ここに詳說する遑がない。

然らば宗教は何であるのか。宗教は神を知ることてもなくて、信ずることてもなくて、信ずることである。神を信ずるとは神に信頼するといふことてある。神に信頼するといふことは、神に對して人格的信愛關係に入るといふことてある。この意味に於いてイエスが神を呼んて天の父と謂ひ、信仰の態度をたとへて幼兒の如しと說いたのは、正に宗教の眞髓をつくものてある。中古の基督教神學の底流を成しつゝあつた主智的動向は、信仰のこの眞諦を明らかにする援けとはならなかつた。それを明らかにして、基督教的信仰を其パウロ的純眞さにかへしたのがルッターてある。ルッターに於いて、神は極めて明瞭に人格神としてあらはれ、信仰は極めて純粹に人格的信頼の態度を固うしたのてある。それは神に對する人格的信頼てある。天國地獄の消息を明かにしたるが故の打算的敬神てもなければ、自家の宗教的情感に悦び浸つて、其主觀的主情的雰圍氣の裡に、神をまぼろしに描くのてもない。たとへば幼兒が母の慈愛に信頼するやうに、純粹に人格的な敬愛から、全然非打算的に、また全然沒主觀的に、自己投棄的に、他者歸依的に、徹底的に神に信頼し、一切を其聖明に委ねまつること、それがルッターの信仰てあ

る。またカルヴィンの信仰である。パウロとアウグスチヌスとの信仰である。親鸞上人の信仰である。さうして本來それが信仰の眞諦である。即ち信仰とは信頼、而も人格的信頼の謂である。

例へば今朝の特急で西下すれば今夜京都に着く事ができる事を我々は知つて居る。その事を私は經驗的に知つて居る。そこでそれに信頼して私は私の京都旅行を計畫する。然し此信頼は人格的信頼ではない。機械的信頼である。言ひかへれば利用的信頼である。特定目的達成の手段として、特急の有用なることについての算盤上の確信である。若し宗教の本質が極樂淨土行特急列車の利用にあるのならば、さうして信仰がさういふ列車についての智的案内を意味するものならば、信仰の信頼は機械的な打算であつて、人格的な信頼ではない。然し宗教は極樂行の方便ではない。信仰はさういふ案内ではない。誰か淨土を究めし者ぞ。誰が地獄の案内を知悉するものぞ。今朝起きいでゝ此宵我がいのちいかにあるべきやをさへ知らぬ我らである。にも拘らず我々は神に信頼する。其聖愛と聖明とに信頼する。たとひ我れ地獄に墜つとも神我を見すて給はざるべしと聖詩人は歌ふ。さうした信頼が信仰である。基督教の歴史に於いて有名なる豫定説、即ち人の救はるゝと否とは、神の側に於いて豫め定められたる所であつて、人の側より之を動かすべからざる宿命なりとの説も、信仰の本質を成す所のこの信頼の態度、徹底的なる神意歸依の態度の一表現に他ならない。かうした信仰の態度は、智的でも情的でもなくして、主として意志的である。即ち神に對する敬虔なる服從である。神意の絶對的遵奉である。此意味に於いて、信仰はまた服從である。近世に於いてはカルヴィンが殊に此點を力説した。

此服從がカルヴィンに於いては主意的なもの、即ち神の定め給ひ與へ給ふ所に從つて、各自が各自の天賦に應じて、神の光榮の揚らんが爲めに盡瘁するといふこと、さういふ意志的に活動的なものであるけれども、同じ服從をもつと主智的に解釋したものが、基督教會内に古くからある所の fides implicita 含蓄的信仰の思想である。此思想の根柢を成すものは、信仰の本質についての主智的な見解である。おもへらく信仰とは「と想ふ事」であると。神は在ると想ふこと、基督は神の子なりと想ふこと、人の靈は永劫に活くるものと想ふこと、三位は一體なりと、

想ふこと、さういふ風にと想ふ事即ち信仰であるといふ見解である。此見解によれば、信仰は猶ほ一種の認識である。證明されざる理論である。信ずることは證明なき理論を受け容れるといふ事である。進んでは一切の理性的抗辯を抑へて盲從するといふことである。それは主意的な活働的な意味に於いての服從でなくて、主智的に受動的な意味に於いての服從であり受領である。而もその受領を意識の未だ及ばざる領域にまで擴げて、みづからの未だ知るに到らざる教理上の細目まで、包括的に盲目に受領し、中に何が入つて居るか知らぬが、兎に角信ぜよと言ひて渡されたる信條の一包みは、それをそのまゝ受領し、その知られざる内容を盲領するといふことが、いはゆる Fides implicita である。此含蓄的信仰の思想は加特力教會の歴史の當初から、其主智的信仰觀と共に潜在して居つたものであるが、此思想に明確な輪廓を與へたのはノミナリズムの神學である。さうしてエズイト團の信仰生活が最も鮮かに此思想を體現して出た。此思想は其根柢に主智的なる信仰觀を持して居る點に於いて、信仰の眞諦を逸してあらぬ方にそれたる邪道であるに相違ないと共に、信仰の眞諦は又本來服從を意味するものなのであるから、其意味に於いては含蓄的信仰の思想に深き信仰的宗教的原因のあることを認めなければならない。唯その服從の實質を主智的な受領に於いて充實し、隨つてまた教會と其傳統と其法皇とに對する盲目なる信從に安住した點に於いて、含蓄的信仰の思想は靈的自殺を意味するものなりと評すべきであらう。と同時にまたそれは宗教の制度化、信仰の法律化の爲め、最も有效な武器である。故に含蓄的信仰の思想が堅固にかためられた時代は、また教會の法律化の最も強固にされた時代であつた。

蓋し法律の本義は盲從にある。故に曰く「悪法も亦法也」と。法が法であるのは、誰人もが之を批判し取捨することなく、すべて法なるが故に其まゝに服ふからである。若し先づ批判し、先づ選擇して、然る後遵ふべきものであるならば、其處にその人を規束しつゝある所のものは、その批判、その選擇の基準それ自身であつて、批判の客體たる法規それ自身では決してない。かゝらば斯る法規は其規束力を有たざるものであつて、また法としての效力を有たざるものである。法が法として存在する爲めには、法が法として妥當し、妥當なる生活規律として、

各人各個の批判と取捨とに優越する規束力を有たねばならぬ。即ちまた各人各個は法に對して、無批判無取捨に服從すべきものでなければならぬ。かゝる服從が法の妥當性の實質である。如此き客觀的妥當性を有するものゝみが法であり得る。然らば法の根據は一に盲從にありと言つて少しも誤りでない。故に裁判官の任務は、法への盲從を確保確定するにありて、法そのものゝ內容につき、超法律的立脚地よりして之を批判し取捨するが如きは、全然其權限を越えたわざである。法の根柢を成せる如是盲從と所謂 Fides implicita と、其根本志向に於いて如何に相同じきものを有つか、そのことは如上の不充分なる說明を以てしても、容易に首肯し得らるゝ所であらう。加ふるに法の背後に君主の意志とか國民の意思とかいふ人格的意思を想定する時、法的盲從は人格的服從の意義を帶ぶるかの外觀を持つに到り、愈々以て宗教的信仰の有つ人格的信賴服從の態度に近づき來ることを得る。此事を想ふ時、宗教と法律と其關聯する所極めて深刻なるものゝあることを悟り得る。さうして加特力教會の歷史に於いてエズイト團の如き注目すべき信仰形式の生れ出てたる理由を理解し得る。

宗教は神を信ずることである。神を信ずることは、神に信賴して自己に賴らざることを意味する。故にまた凡ての權威を神に歸して、自己一個には何の權威をも認めないことを意味する。故に人間的に主觀的なる理性の命ずる所よりは、超人間的に神的なる或る客觀的な據り處を求めて止まない。さうした客觀的根據への要求が凝つて形を成したものが、もろもろの既成宗教の有つ其各種の聖典據聖權威である。信仰はさうした客觀的權威への歸服に於いて、初めて其安住の地を見出す。殊に單純素樸なる一般的民衆の信仰は、また極めて素樸にして甚具體的なる典據と權威とを求めて已まない。かるが故の諸禮典であり儀式であり施設である。また其故の制度化であり法律化である。單に宗教が制度化されるから其結果として又法律化するに到るのではない。宗教そのもの、信仰そのものゝ根柢に、上述の如き客觀的權威への要求があり、その要求が素樸にして具體的なる形をとる時に、宗教の制度化と信仰の法律化とは、信仰それ自身の有つ根本動向の必然なる具現形式に外ならないのである。何故ならば法律こそは、各個の主觀に優越して之に君臨する所の、客觀的に普遍的にして最も具體的なる權威であ

るから。

かつて私はかういふ話を聞いたことがある。東京の某裁判所で名判事の名高かりし某氏が、或る時述懷して「私は法律にちやんと規定のある事柄についてならば、いつても迷はずに明快な判斷を下す事ができる。然し法律に規定のないやうな事柄、即ち裁判所外のいろ〳〵の義理人情世事人事、これらについては全くどうしたらいゝのか判斷が下せない」といふやうな意味のことを言はれたさうである。その話を傳へ聞いた或る青年が、その師事する所の某氏といふ日本の卓越せる宗教家の所へ行つて、某判事がかういふ事を言はれたさうでございますと、其傳聞する所を語つたさうである。其青年は某判事の法律に偏したる頭腦を笑ふつもりで其話を先生の耳に入れたのであつたが、意外にも某先生は其話を聞いて感にたへざるもの、如く、力をこめて「全くその通りだ。僕にも聖書に教へ示されてあることはよく判るけれども、聖書に關係のないやうな浮世の俗事については、どう考へどう始末したらいゝのか、皆目見當のつかない事が多い」と言はれたさうである。私はこの話を聞いて、眞に意味深い話だと思つた。ほんとうに信仰といふものはそんな風のものだと思ふ。然しそれだからと言つて、信仰とは唯めくら滅法に服從するもの、無暗に無批判に盲從するものであると考へてはいけない。殊に信仰的服從と法律的服從とは甚違ふ。いかに違ふか。

四　法律と信仰

先づ法律が何であるかを考へて見る必要がある。法律は社會生活規律である。而も前に言つたやうに客觀的に妥當なる規律である。さうして此の客觀的といふことの意味は、各個の獨立なる自批自判を容れないといふこと、各個にとつては他律的にして自律的ならずといふ事である。即ち法律は各個の盲從を要請する。故に法律とは社會生活に於ける他律的盲從要請的規律である。勿論社會生活を律する所の規律は法律のみではない。法律の他に道德律があり禮儀律

がある。然し法律は他律的盲從要請的である點に於いて、自由自律の道德律と異り、各個の自批自判を容れないといふ點に於いて、禮儀律とも異るものである。(三) 然し等しく社會生活規律たる點に於いて、道德律禮儀律と共に同じ樣に生活の規律である。然らば生活の規律とは何であるか。

生活規律が問題になるのは、生活ざまが問題になるからである。人と相和して生きるか相爭うて生きるか、飽食暖衣して生きるか節欲節制して生きるか、生きざまの實質についての問題が規律の問題である。殊に生きざまの具體的實質についての問題である。唯單に人と相和すべしとか、節制を旨とすべしとかいふだけで、いかにするのが人と相和するの道であり、また節制の道であるかを指示しないのでは、如實なる生活規律を維持し得べくもない。故に生活規律を問題にして眞摯なる限り、生活の現實なる諸相の細目に亙つて、取捨し選擇する所あらざるを得ない。さうしてそれが所謂是非善惡當不當の諸問題であり、casuistry の名に於いて屢々輕蔑されがちな問題である。然しこの是非善惡論への拘泥なしには、道德律でも禮儀律でも法律でも、すべて生活規律の實現は庶幾し得べくもない。故にすべて律法的であることは、また是非善惡論的である。隨つてまた法律的であることは、常に必ず是非善惡論的であることを意味する。また逆に是非善惡論的であることは、常に必ず法律的である事或ひは法律化への一歩を意味する。此事を記憶する時、エズイト團の是非善惡論が、其法律化したる信仰の基柢の上に、いかに旺んなる成長を就げ得たりしかの所以を明かにすることが出來る。如是きがまた凡て律法的であることの特色である。

然らば法律的な服從の意味する所は、形式的には客觀的に超主觀的にして、他律的劃一的なること、實質的には生活の細目についての是非善惡論を骨子とすること、にありといふ事ができやう。然るに生活の細目についての是非善惡論は、生活の特定內容についての反省であつて、生活それ自身を生き出づる所の精神それ自身ではない。言ひ換へれば、是非善惡の細目論は、生活の特定效果についての、特定行爲不行爲の有つ生活效果についての、理性による反省であつて、生活意志それ自身の活動ではない。故にその提示する所は理性の結論であつて、意

志の決斷ではない。その意味に於いて、實踐的であるよりは寧ろ根本に於いて理論的である。故に是非善惡論についての法律的結論に服從するといふことは、道義的服從を意味せずして論理的受領を意味する。情意を主とする心服でなくて、理智に立脚する遵守である。故にまた人格的服從ではなくて、非人格的または機械的服從である。此の律法的特色は法律に於いて最も鮮明强烈である。

然るに宗教にありては如何。前に論じたやうに、宗教的信仰は神に對する信頼を意味する。人格的信頼を意味する。故に信仰による服從は、何でなくとも人格的服從でなくてはならない。人格的服從は對者の人格に對する心服を意味する。然るに人格の意義は自由意志の主體たるにある。故に人格に服するものは其自由意志に服する。人格的服從とは對者の自由意志を敬重して、その自由なる意志決定に信從するといふことである。故に規則無用である。人格の自由なる意志の無碍なる發動それ自身が、直にまた據つて以て則るべきのりである。故に人格的信頼のある所に法律は無用である。すべて律法は無用である。無用のみならず寧ろ有害である。

殊に有限微力なる人間の理性を以て捕捉し得たる所の律法を以て、測るべからざる全能者の聖意を忖度し、且つ拘束せんとするがごときは、冒瀆の甚しきものである。大能の神なんぞ人の手もて造れる城廓内に跼蹐し給はんや。日に新にして何物にも縛られざるものが彼である。故にノミナリズムは神の絶對肆意と人の絶對盲從を力說した。然らば神は恣に人の運命を弄んで、端倪すべからざる氣紛れ者なのであるか。さうして人は神の肆意に對して絶對に無力、神の側よりする如何なる曲事に對しても、絶對的に盲從忍從するより他なきのであるか。ノミナリズムの議論にはかうした議論への危機が潜んでゐない事はなかつた。然し眞の信仰はさういふ風な考へ方はしない。さう考へるべく餘りに眞摯なる信頼を神に寄せつゝあるものが信仰である。そこに信仰の有つ信頼が人格的信頼であることの證左がある。故に信仰は神の正義と聖明とに信頼して動かない。單なる肆意と其端倪すべからざる氣紛れとの不安を感ずるのは、眞の信頼を神意につながざるものゝ事である。信仰が信頼する神は、決して恣なる氣紛れではない。義と愛とのしがらみに身動きもならぬ神である。その義その愛が具體的には如何なる實質

をこつて顯現するのか、その事はよく判らない。人生に多くの不義があり、不公平があり、義しきもの惱みて、惡しき者榮ゆるの事實のある事、その何故に然るのかは終に判らない。にも拘らず信仰は其信賴を變へない。神は義しくして愛に富み給ふと信じて賴みてかはらない。如此きが信仰の意義であり、人格的なる信賴の意義である。

故に信仰の對象たる神は、何よりも先づ人格である。この人格に對する信賴歸依が信仰である。故に信仰による服從は活ける人格への活ける服從であつて、規律といふが如き非人格的なる定規に對する機械的なる服從とは、全く其性質を異にするものである。規律の規律たるは其規束する所の劃一的なる事にある。千人に一樣なることにある。然し人格の特色は千人につき千樣なるにある。劃一的ならずして獨創的なるにある。故に人格的服從の特色は、その服從の實質が非機械的非劃一的にして、決して律法的ならざるにある。その意味に於いて徹底的に個人的なるにある。信仰に於ける神と人との關係は、人格と人格との個人的關係である。前に用ひた例を再び用ひれば、昔の私塾の師匠と其弟子との關係に似たるものであつて、近代的な大規模の學校と其授業料納付生との關係に似たらざるものである。この後者の關係が非人格的機械的にして、前者の關係が人格的であるだけそれだけ、信仰に於ける神と人との關係は人格的である。故にまた個人的である。これが宗教的信仰に固有なる其個性主義である。此個性主義は、神の側より人に對して個人的に働きかけることを意味すると共に、また人の側よりも神に對して親しく個人的に、各自が各々其獨特なる天分と立場とよりして、いのちそのものゝ如くに獨創的に獨立に働きかけて行くことを意味する。いのちそのものが劃一と杓子定規とを嫌ふやうに、活ける信仰は千人一樣の劃一的律法を嫌ふ。

然るに法律は如何。一人々々の實際の成育程度の如何に關りなしに、すべて一律に滿廿年を以て成年と定めるのが法律である。若し一人々々の個人的特殊事情を顧慮して、千人につき千樣ならんことを念ずるならば、終に一定の規律を維持し得べくもない。一定の規律を固める爲めには、それ相應に個人的特殊事情を看過しなければならない。それだけ非個人的な、隨つて又それだけ客觀的に物的な、即ちまたそれだけ非人格的な態度をとらなければならない。故

に例へば刑法に於いて、犯罪人の個人的特殊事情を尊重して、抽象的に劃一的なる處罰を避け、以て謂ふ所の主觀主義的刑事政策を實現しようとするならば、それは法律の規定を寛闊にして、判官の個人的自由裁量の餘地を大きくするの方法、即ちそれだけ法律の領分を狹める方法によるの他ない。言ひ換へれば刑事上の主觀主義は、法律の自己撤退によりてのみ、その實現を期することができる。同樣に凡ての主觀主義または個性主義または人格主義が、其本質上、法律の自己撤退によりてのみ、故にまた法律的精神の排斥によりてのみ、其實現を期待することができる。故に法律は個性主義と人格主義との敵である。一は他と根本的に相異る動向を持つ。此意味に於いて、信仰の辿る道と法律の歩く道とは、右と左との相異るが如くに相異る。

然し例へば基督教の歴史に於いても、其教會の正統的信仰が信仰本來の人格的信賴を失つて、非人格的なる制度に依賴し、其律法にのみ拘泥して醒めざること千有餘年にして猶ほかはらざるものがある。蓋し原始の基督教會に於けるイエスと其使徒との端的なる人格的感化の去ると共に、教會は自然その根柢を非人格的なる傳統、その抽象的なる教義といふやうなものゝ上に置かざるを得なくなつたと同時に、信仰そのものに關する主智的な見方、即ち信仰とは、想ふ事 Wahrhalten なりとする考へる方は、一般民衆にとり餘りに當然且つ自明なことであつた。現に今日に於いても如何に大多數の人が同じやうな主智的信仰觀を持つことか。而もさういふ主智的な信仰觀に立つとすると、信仰とは要するに神が解ることである。主智的に解ることである。故に畢竟するに理論的なる神の受領である。または單に靜觀的なる神照觀である。活きることではなくて觀ることである。字義通りの Theoria である。故に斯る信仰は觀念的なあるものを握るけれども、實在的な力それ自身を受領はしない。例へば行くべき軌道を看取するけれど、機關車の持つ動力は之を獲得しない。神を照觀し其意志を忖度し得たゞけでは、さういふ觀念的なものだけでは、如實に神意にそふが如き實生活を生き出てることはできない。然らばさうした如實なる生活力を何處から得て來るか。眞の信仰はそれを神から受領する。神に對するその人格的信賴は、全人格的にして實踐的なる神歸依である。魂を打ちこんでの神への沒

身である。神は人を救ふるに止まらず、寧ろ主として人を支へ、人を活かすものである。神と人との關係は觀念的ならずして實在的である。神の如實なる力が如實に人を力づける。人は自らその自力によつて活けるにあらず、神に在りて神に由りて活かされて居るのである。斯る如實なる關係に於いて人は神に依存する。その事を信じ其故に信賴するのが信仰の眞意である。故に純なる信仰の立場はまた絶對他力の立場であつて、斯く他力本願なるが故に、全幅の人格的信賴を神に傾けて些しも惑はないのである。然し主智的信仰の有つ態度は之と異り、それが神から受領する所のもの、否寧ろ神について自ら獲得する所のものは、照觀と其觀念的なる教へである。その教へに則つて如實に神意に應ふが如き生活を生き出づる力は、主智的なる信仰者その人の自力である。由來智るとは自我化するの謂である。自我の衷に取り入るゝにあらずして何の智ぞやである。故に主智的であることは其本質上主我的であることを意味する。故にまた自力的にして他力的ならざることを意味する。故に主智的信仰は、それが靜觀靜止して一歩を實踐の世界にふみ出す事を爲さゞる場合はいざ知らず、進んで實踐的に其信仰の內容を體現しようとする限り、常に必ず自力的に道德主義的な動向をとるものである。さうして信仰が自力的な道德主義に傾く限り、常に必ずまた是非善惡の律法論に拘泥して、信仰の律法化、ついてまた法律化への方向を辿らざるを得ない。この事についての歷史的裏書を欲するものは、よろしくアウグスチヌス對ペラギウスの論爭を見るべし、またルッターの極端なる律法排斥Antinomismusを考ふべしである。(四)

かくて信仰の律法化が始まると共に、信仰生活に於ける最も根本的な重大問題は、神的律法の內容如何を知ることである。卽ち具體的には如何に生き如何に爲したらばいゝのかといふ問題である。或ひはまた神につき來世につき萬事につき、何と想つたらいゝのか、神は三位也と想つたらいゝのか、一位也と想つたらいゝのか、といふやうな問題である。さうして之等の問題に對する律法的信仰の態度は勿論主智的である。而も一般民衆が之等の深遠なる諸問題について、主智的に各々悟る所あるべしとは期待され得べくもなき事である。そこで出て來たものが前にも述べたfides implicita含蓄的信仰である。自分には解らないが、他人が解つてくれた

所をそのまゝ自分も受取るのである。勿論主智的な意味で受取るのである。故に fides implicita は主智主義の消極的なるものに他ならない。消極的または受働的ではあるが、然し本來その根柢に於いて主智的である。教會に對するさうした主智的服從が、謂ふ所の含蓄的信仰の本質である。

然るに法律は如何。法律は言ふ「法を知らざるの故を以て法を免るゝことを得ず」と。法律に對する法律的態度にとりては、法律の規定內容が何であるかといふ主智的問題が問題であるだけであつて、其規定內容についての超法律的な價値批判は問題でない。法律的には、法律に遵ひさへすればいゝのであり、遵ふ爲めには、主智的な意味で法を知つてさへ居ればいゝ。故に法律的には、法律遵守の義務は直に法律認知の義務を包含する。知りて遵ひさへすればいゝ。その他の心構へは法律的には不要である。而も各人が法規の內容を一々審かに知るべしとは、到底庶幾し難いことである。故に法の不知を以て法の規束を免れ得ずと定め、以て法規の全般的遵守を確保する必要がある。此一事に於いて、法律がいかに超主觀的に客觀的なる權威を持するものであるかが明瞭であると共に、また法律の本質がいかに主智的なものであるかを察することができる。主智的であるから知不知が問題になる。知不知が問題になるから、不知は問題にならぬとわざわざ斷る必要が生じる。これが法律に於ける fides implicita の理由である。

宗教に於いても同じことである。信仰が主智的な動向をとるから、信仰の問題が信仰箇條の知不知の問題になる。知不知が問題になるから fides implicita といふ觀念が必要になつてくる。加特力教會の或る學者は説明してかう言つた「信仰には含蓄的と顯現的と二種ある。人は或る眞理を知りてそれを信じ、その信を其眞理內に包含せられたる凡てのもの、彼の未だ知るに到らざるものゝ上にも及ぼすことができる。即ち彼は顯現的に其眞理を信じ、含蓄的に其含包する所を凡て信ずる。例へば學生が新しい語學を始めて、信用すべき辭書を手に入れたとする。彼は該國語に屬する凡ての單語が、斯辭書の敎ふるが如き語義を有すること、含蓄的 implicit に信ずる。彼が斯辭書を披いて特定單語の意味を明かにした時、彼は斯語が斯義を持つといふことを、顯現的 explicit に信ずるに到る」と。(五) 法皇と教會的權威とはこの辭書で

ある。而して一般信徒の大多數は此辭書を一度も披かざる怠惰なる學生である。その何處に活ける魂の活ける信仰があるか。

五　結　語

以上述べ來つた所を要約して考へて見ると、これだけの事が判ると思ふ。即ち宗教的信仰とは本來神に對する人格的信賴を意味すべきものである事。然し主智的な信仰觀が極めて普通のことであつて、宗教的信仰は餘りに屢々主智的受領に墮し易いものである事。主智的になつた信仰は、必ずまた自力的倫理的になるのが常である事。自力的に倫理的な信仰は即ちまた律法的であつて、律法的信仰は其是非善惡論への拘泥から、法律的な信仰になりがちなものである事。而して法律は其本質上盲從的なもの、非人格的機械的死文的なものであるから、信仰が法律化するといふことは信仰が死文化し、機械化し、精神を失ふに到ることを意味するものなる事。故に信仰に純眞なる生命の豐かなるだけ、信仰は法律と緣遠きものである事。之に反して信仰が其活精神を失へば失へるだけ、法律に似たるものになる事。これだけの事は明かである。と同時に、法律の基礎も服從であり、信仰の根本も服從である點に於いて、其間に非人格的と人格的と、主智的と主意的と、盲從と信賴と、冷き拘束と信愛の牽引とのちがひこそあれ、兎に角服從の一事に於いて、法律と宗教と其形態を一つにするかの觀がある。而もこの相似たる形態の裏につゝまれたる實質に至つては、宗教的信仰のそれと法律的遵奉のそれと、いかに根本的に徹底的に相異るか、そのことは上來反覆力說したりし所によつて明かであらう。故に宗教と法律とは、其本質上、その形態に於いて相近似し得るの機緣を包藏するものであると共に、その實質に於いて根本的に別異なるものであり、全然相異る動向を走るものであると言ふことが出來る。その事を略說することが、本篇に於ける私の趣旨である。殊に信仰の本質が人格的信賴にありて、機械的にして非人格的なる服膺になること、その事は私が最も

力をこめて高唱し度く思ふ事である。

近時法律萬能の官僚主義を咀ふの聲が高い。然しその何が咀はるべきものであるか。私は思ふ、その非人格主義が咀はるべきであると。官僚主義とは制度と其機械力とに頼んで、人格と其自由なる發露とに得頼まざる主義の謂である。故に何事を爲すにも機械的なる或る順序を履まなければ承知しない。さういふ順序に於て存する機械的權力の段階にのみ依り頼んで斯段階に拘泥せざるがごとき自由なる生氣を忌み且つ怖るゝこと言語に絶する。それが全幅の信頼を傾けて依存する所の基柢は、法律的に固定し、機械的に安定して、人格の獨創自由にして生氣潑剌たる營みを容れざるやうなる、さういふ非人格的なる制度である。ゆえに常に劃一を好んで特殊なるものを懌ばない。制度を楯にとつて決して人に信頼しない。總じて人を人らしく生かすことを好まない。如此きは人間にとつて正に致命的な曲事である。我等人生に無關心ならざる限り、官僚主義の此の惡風を咀はざらんとするも得ない、憤らざらんとするも得ない。元來、法律は生活の規律であり、いのちの泉の流れを導く樋に過ぎない。水の爲めの樋であつて、樋の爲めの水ではない。水豐かになりまさらば、舊き細き樋は之を棄てなければならない。或ひは豐けき水の力それ自身が、桶を破ることもあるであらう。若し樋を惜んで樋の傷つかざらん事をのみ念ふのならば、如かず泉を涸らして水を斷たんには。法律の機械的組織にのみ拘泥して、人格的生命の奔放無碍なる活經營を殺すものは、樋に執して泉を涸らすものである。それは泉のみならず、やがて樋それ自身をもほろぼすものである。法律それ自身の意義の源を毀ち、法律そのものゝ自殺を強要するものである。豈獨り宗教の敵たるのみならんやである。

註

(一) K. v. Hase, Kirchengeschichte, III, 1, 353 f,

(二) 新約聖書マタイ傳五章廿七、廿八を看よ。

(三) 法學協會雜誌第四四卷第一號（大正十五年一月號）所載拙稿「法律の基礎づけ」に於いて、私は此點をもつと精しく論じて置いた。

(四) 聖書之研究第三百十五號（大正十五年十月號）所載拙稿「智識と信仰」參看。

(五) S. J. Hunter, Outlines ef Dogmatic Theology, III, p. 119 f,

參考文献

1、基督教々理史

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3Bde.

は最も權威ある名著である。このほか

A. Harnack, Dogmengeschichte („Grundriss der theologischen Wissenschaften" 叢書のうちにありて全一冊)

F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.

〃 , Grundriss der Dogmengeschichte.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Bde.

〃 , Grundriss der Dogmengeschichte.

*J. Schwane, Dogmengeschichte 4 Bde.

G. Fisher, History of Christian Doctrine.

1、基督教々會史

K. v. Hase, Kirchengeschichte. 3 Teile in 6 Bden. は大部ではあるが、逸話など豐富に織り込んであるので、面白く且らくに讀める。同じ著者の一冊本の教科書もあるが、その方は簡略に過ぎて難澁であるらしい。このほか

K. v. Müller, Kirchengeschichte 3 Bde.

H. v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte.

*J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 3 Bde.

R. Sohm, Kirchengeschichte im Grundriss.

Ph. Schaff, History of the Christian Church, 7 vols.

J. Hurst, History of the Christian Church. 2 vols.

G. Fisher, History of the Christian Church.

上記はいづれも著名の良書にして且比較的手に入れ易きものを選んだつもりであるが、Harnack の大著は此頃品切のやうに聞いてゐる。この大著は英譯があつて、その譯では八册になつてゐる。Sohm のは極めて簡單な小册子であつて、その簡にして要を得たるを以て顯れてゐる名著である。*をつけたものはカトリク教會に屬する著者の筆になりしもの、他は皆新教々會側の筆者の著作である。邦人の手になるものは未だ至つて乏しいが、左記二著がある。

柏井　園著　基督教史

日野眞澄著　基督教々理史

柏井氏の好著は久しく絶版になつて居つたが、近頃また版を新にして世に出た。

索　引

ア　行

アウグスチヌス……七三、一三二、一四三、一四八、一六五
アタナシウス……一三九以下
アナルキズム……三五、四八、五〇、一一四
アリウス……一三九以下
アリストテレス……五六—五八、六七
アルノビウス……八一—八二
イエス……一三六
エスコパル……一三八—九
エズイト……一三四、一三七、一五二、一五七
エピクルス……六一
エンゲルス……五二
オリゲネス……一三八

カ　行

劃一主義……一六一—二、一七〇
客觀的權威……四、四三、四四、一五三
客觀的團體……四一、四三
蓋然主義……一三七
革　命……六五、九九、一〇一
家族生活……四九
家長權說……六〇
神……三八、四五—六、一五九—一六〇
神の感受……一四五以下
神の國……三八、三九、四六、七二
神の認識……一四四以下
神への信頼……一四七以下、一五九

カリクレス……五二
カルヴィン……一三六、一四八、一四九
カント……六二、六三、六六、六七、六九
官僚主義……一四〇
含蓄的信仰……一四九以下、一六五
基礎づけ……五〇
基督再臨……一一四
基督論……一二九
教會論……四三
教理……一二五、一二八
教理說……七一以下
グレコリー一世……一三一以下
グロチウス……六一
經濟學……三四
經濟學的價値……二九
經濟生活……二七
契約說……四六、六〇—六六
顯現的信仰……一六七
原始基督教……一二七
原子論……四四、四八
現代人……四四
權力……五四
權力說……五一—五六
權力卽義……五二
公法私法の別……八六—八九、九三、一〇七
合理國家（フィヒテ）……六八
功利的見地……一九
國王……一二一
國家……二四、三二、四三、七五
國家概念……五—七
國家主義……一一三
國家學……三四
比較國家學……一
實證的國家學……二—六

哲學的國家學……二
國家學說……四九、五〇
國家否認論（アナルキズムを見よ）
國家的關心……三一
國家哲學……七、三五、四三、四六
國際主義……一一
國際的共生々活……一〇九
國際儀禮……一〇九
國際道德……一〇九
國際法……一〇九
國土國民……一一、二四
國民主義……一一三
個人主義（個性主義）……一六、四四、一一三、一六一—二
コスモポリタニズム……一一〇、一一三
コンスタンチン大帝……二九
財產權說……六〇
宗教……四五、四七、一二三、一四四—一五五
宗教と法律との交涉……一二四—五
宗教的國家觀……三九、一〇三—四
宗教的基礎づけ……九九、一〇二
宗教的終末觀……一一四
自然……五一、五六—五七、五八
自然科學的人類……八
自然科學的制約……八五、八七
自然的所與……九一、九二、一〇四以下
自然法說……一〇八
自然法的國家觀……九八
シタール……三九、七四、九八—九九、一〇一—二
實踐的規範……五五
社會科學……三四
社會生活……三四、四四、八三、九六以下、一〇四以下
社會生活條件學……三四

サ行

社會生活目的學……三四
社會學……三四
社會倫理學……三四
自由……一五、七四
主智的信仰……一四七、一四九以下、一六三、一六六
純粹自律規範……四一
人格……一〇
人格的生活……一三、一三
信仰……三九—四〇、四七、七〇—一、七四、一〇三、一四七以下、一五三以下、一六三以下
信仰的態度……一二五
信仰の對象……一六〇
信仰の法律化……一二五以下、一五三、一六五
人生的所與條件……八一、八五以下
人生の目的……三六、七五以下
進歩主義……一七〇
新約聖書……一三八
親鸞……一四三、一四八
心理說……五六—五九
ストイック……一一〇
スピノザ……五三
生活條件……一六以下、一三—二六
生活目的……二七
聖典據……一五三
正統派基督教……一三一
世界國……一〇八—九、一一一、一一三
是非善惡論……一五六以下
戰爭……九六
ソフィスト學派……五一、五二、五三、六〇
相敬相生々活……一七

タ行

對抗改革……一三四
第二の宗教改革……一三六

ツリエント會議……一三五
ツラジマコス……五一—二、五三
天皇……一二三
當爲……四一、五〇
土地……二四
道德……六九—七〇、一五五以下
ドンキホーテ……一三六
トマス・アキヌス……七三
富……二九

ナ行

ニケア信條……一三〇以下
ニケア大會議……一二九以下
二劍說……七三
日蓮……一四五
日本國……九四
人間生活……八二
人間値……九—一三
ノミナリズム……一五〇、一五九

ハ行

ハルナック……一四一
派生的價値……二九
發生史的研究……四九
パウロ……一二六、一四二、一四八
パリサイ主義……一三九
非合理……一四六
非人格的論理……二三
フィヒテ……六五、六八
服從……四六、七四、一五〇以下、一五四—五、一六九
法律的服從……一五〇
人格的服從……一五八、一六〇
二つの肯定……八四
佛國大革命……一一〇

武裝せる平和……九七
文化科學的人間……九
ブレンヌス……五二
プラトン……二七、五一、六七
プロテスタント……一二六、一四七
平和……九六、九七
ヘーゲル……六八、六九
ペラギウス……一六五
法皇無謬……一三五、一四〇、一四一
法然……一四三
法理說……五九以下
法律……一八、二一、四二、一〇六、一三八、一五一以下、一五五以下、一六一以下、一六六—七
法律學……三四
法律的强制權力……一八
法律的態度……一三五
保守主義……一一〇
沒價値的概念……一〇三
沒理的肯定……九八
沒理的所與……一〇二、一〇三
ポッシュエ……七四
ポニファチウス八世……七三
ホッブス……四六、六一、六三、六七
Pontifex Maximus……一三

マ行

民約論……六二、一〇二
目的と條件……一〇一

ヤ行

唯物史觀……三二、三三、七四
唯理的基礎づけ……九四、九八
ユダヤ教……一二六
ヨハンネス・アルツウス……六一

ラ行

ライネズ……一三五
ラッサール……五二
理想の國……四五、七八
律法的規範……四二
領土主義……二五
倫理……四一
倫理說……六七
ルイ十四世……七四
ルソオ……六一、六二、七四、一〇三
ルッター……一二六、一四三、一四七、一六五
歷史……五〇、一一一、一一三
歷史的制約……九〇、九五、一〇六
歷史的所與……九〇、九二、九三以下、一〇四以下
歷史法學派……九八
浪漫主義……九八
羅馬カトリク教會……六一、一二二、一四一—二
ロック……六一、六二
ロヨラ……一二六—七

（索引終）

庫書

昭和四年二月五日印刷
昭和四年二月十日發行
昭和十一年六月一日再版
昭和十四年二月十五日三版
昭和十五年九月一日四版
昭和十六年五月十日五版

國家哲學
定價一圓

著者　三谷隆正

發行者　東京市京橋區京橋三ノ四　鈴木利貞

印刷者　東京市小石川區久堅町一〇八　大橋松雄

印刷所　東京市小石川區久堅町一〇八　共同印刷株式會社

發行所　東京市京橋區京橋三ノ四　株式會社　日本評論社
電話京橋(56)六一九一
振替東京一六(4)

清木兄弟製本

大阪山王大前
娯楽堂書店
電話茨木(08)5282

40-

法律資料第一課
27.10.1
調査立法考査局