觀念に適合した富の分配をやりたいものであるとの念が自然に起つて來る。そこで右の分配の實狀に對して、種々の改造意見が提供されたのである。

今その重なる說を列擧すれば、(イ)絕對平等主義若しくは機械的平等主義(一)(ロ)需要主義(二)(ハ)勞働主義(三)の三つとなるのである。第一の絕對平等主義とは如何なる主義をいふかといへば、讀んで字のごとく、富の分配を誰彼の差別なく絕對に平等にしようといふ主義なのである。此の說の論據とする所は、天下の富は自然が天下の人のすべてに賦與したところのものである。されば何人もその分賦を享くべきもので、甲は乙よりも多く取り、丙は丁よりも少く取るといふべき筋のものではない。一派のものは、人には能・不能、賢・不肖があるから、それに應じて富を分配するのが公平であり、正義であると論ずるのであるが、それは理由のない論である。能、不能、賢・不肖の如きは、それは人間が此の世に生れて來てから後に受けた教育や、境遇やから生じて來たもので、生れながらの人間は、甲乙丙丁さして相違のあるものではない。卽ち人間は自然的には平等なものであつて、從つて富の分配に對しても平等分與の權利を有つてゐるものである。(四) 卽ち此の一派は、かういふ論據から絕對平等主義を說くのである。是に由つて觀ると、かうした經濟的平等說は、人間の「自然的平等」といふ豫想の上に立つてゐる說であると斷ずることが出來るのである。次に第二の需要主義といふのは、社會又は國家は、個人の需要に應じて富を分配すべしと說く所の主義である。この說の論據も、結局は前の絕對平等主義のそれと同樣であつて、人間は自然的には皆平等なもの、天下の富は天下の人すべてに自然が賦與したものであるといふことにある。しかし自然的には皆平等であるけれども、後天的には異つてゐるからその需要する所も異つてゐる。その異つてゐる需要に對し、それぞれ相當に富を分與するこそ、公平な分與といふべきものであつて、餅を需むるものに酒を與へ、酒を欲するものに餅を給するなどは、却つてこれ甚しく公平を失した分與といはざるを得ない。(五) だから富の分配は、各自の需要に應じてするのが最も公平であると說くのである。此の說はかういふ要領であるから、之を平等といふ點から見ると次の如くになる。卽ち人は自分の需要する所のものそのものは、差支なく滿足せしめらるべきものである。その需要する所のものそのものは如何に異らうと、それは問ふ所ではない。何を需要しようと、

その需要が滿足せしめられさへすればそれで宜い。換言すれば凡そ何人でも自分の需要する所は、差支なく自由に滿足せしめらるべきもので、その點に於いては萬人全く同等なるべきものであるといふ意味になるのである。しかしこの需要主義の要領は、これ丈けで盡きてゐるのではない。この外に猶交互主義ともいふべき思想が附け加へられてある。それは各自その需要が自由に滿足せしめられる代りには、人はすべて各自の最善を盡して富の生産に從事しなければならぬ。才能あるものはそのあるだけ、力量のあるものはそのあるだけを盡して働かねばならぬ。その最善を盡して働きさへすれば、各自の需要は自由に滿足せしめらるべきものである。即ち人は一方に於いては社會に對して各自の最善を盡すべき義務を負ひ、一方に於いては各自の需要を滿足せしめらるべき權利を有つてゐる。この義務の成遂と權利の行使とは、當さに相對して交互にあるべきものであるといふ思想である。かうした思想は夙に佛蘭西の社會改良家の間に抱懷せられてゐたもので、カベーは「各人へはその需要に從つて、そして各自からはその力に從つて」("A chacun suivant ses besoins, de chacun suivant ses forces.")といふことを、彼の新社會の標語としてゐる。(六) 從つて之は隨分以前から唱へられた說であつて、彼等の以前に於いて最も徹底的に、そして最も理論的に之を論述したのは、英吉利のゴッドキンであるといつて宜からう。(七)

かうした交互主義は、單に之を理論としてのみ考察すれば、一概に謬見として黜けることが出來ないものである。社會の人のすべては、その最善を盡して骨を折り、そしてその代りに各自の欲するものは社會から之を受取ることが出來るといへば、公平の點から見、正義の點から考へて、甚だ面白い處のある思想である。しかしながら、翻つて此の交互主義を實行の一主義として考察して來ると、そこに到底突破出來ない難關が陸續として現はれ出づるのである。社會は各自の需要に從つてそれを滿足さすべしといふが、その事柄の可能なるが爲には、甲乙丙丁等、幾多の人人の需要が、決して一方にのみ重複せざる者といふことを豫想しなければならず、又たとひ人人の需要が如何に重複しても、それを滿足させる資料は無限に豐富であつて、幾何でもその需要に應ずることが出來る事を豫想しなければならぬ。若しこの豫想がなければ、社會の人人の需要はある一局部に偏して重複すること

もあらうし、又その重複した需要を到底全部は滿足させることが出來ないといふ場合もあらう。そうした場合に於いては、人人の需要に對して大小・強弱・輕重等の評價をなし、その評價に從つて大なるもの、重きもの、強きものを先づ滿足させ、餘りあれば以て小なるもの、輕きもの、弱きものに與ふべしといふ論にならなければならぬ筈である。しかるにその輕重大小・強弱なるものは、如何なる標準で之を甄別することが出來るであらうか。それも甚だ難點である。此の外に數ふべき難點は、各自がその最善を盡すといふことについてである。最善を盡すといふのは、働く各自が主觀的に之を自稱するのか、又は第三者が傍から客觀的に之を定めるといふのか、兩者いづれかであらねばならぬ。若し主觀的の自稱だとすれば、爰に狡猾な懶惰な者があつて、十時間も、それ以上も働き得る實力を有つてゐながら、三時間か四時間位勞働したのみで、これが自分の最善であると自稱したならば如何であらうか。それでも他からは之をどうすることも出來ぬのである。然らば各自の最善といふことは、第三者が客觀的に之を判定するのであると解釋したならば如何であるかといへば、それも甚だ困難である。此の點についてはキルローピーが誠に要領を得た批評をして居る。氏の説の內容は次の如くである。例へば租稅の如きものは、豫め各人の財產又は所得等を客觀的に調査しておくから、彼等の租稅の負擔力を客觀的に定めることが出來、從つて强制的にその負擔額を納めしむることが出來るが、各人の勞作に對してはさういふことが出來ぬ。即ち豫め各人の勞働能力を客觀的に調査して、その臺帳を作つて置くことが出來ぬ。從つて彼等は幾何の負擔力がある筈であると豫め判定することが出來ぬのである。だから勞働は、租稅のやうに客觀的に判定し難いのである。(八) これがキルローピーの批評であるが、誠に簡にして要を得た批評といはざるを得ない。かうした理由で、所謂需要主義は、その交互主義を附加せられて、理論上では一段の尤もさを得てゐるのであるが、實際上には殆んど實行不能になる程の難點を有つてゐるのである。

最後に第三の勞働主義とは如何なる主張かといへば、勞働の多少に應じて富を分配しようといふのである。この説の論據とする所は、富は唯勞働によつてのみ作られるものである。だから富は實際それを作つた勞働者が、之を占有するのは公平なことであり、正しいことである。然らば何故それが公平であり、正しいこと

であるかといへば、自分の身體は自分のもので、從つてその勞働力も亦自分のものなるが故である。　かやうに論ずるのである。　此の説を經濟的平等といふ點に結び付けて考ふれば次のやうになる。　即ち人は自分の勞働の量に應じて富を獲得すべしといふ點に於いて平等であり、又人は各自の欲するまゝに勞働することが出來るものであることに於いて平等であると。(九)

この勞働主義も、若し實行上の難點を解決し得るならば、純理論としては傾聽すべき點を有つてゐる。　しかしながら第二の需要主義と同じやうに、實行上には殆んど解決の望みが乏しい難點を有つてゐる。　第一勞働主義は、勞働の多少によつて富を分配しようといふのであるから、勞働の質の差別は、すべて之を量の差別に還元せられ得ることを豫想しなければならぬ。　例へば藝術家や、學者や、政治家やの勞働を、工場勞働者のそれと同じ質のものと見て、彼等の一時間の勞作は、工場勞働者のそれの幾倍になるか、又はその幾分の一になるかを判定することが出來ることを豫想しなければならぬ。　此の豫想を現實にせんとの企ては、從來度々なされた。　しかしすべて失敗した。　恐らく之も踰ゆる能はざる難關の一つであらう。

又勞働の多少に應じて分配するとは、その勞働の結果の如何に拘らず、たゞ勞働したといふだけを標準とするといふのか、又はその勞働の結果を顧慮して計算するといふのか、いづれかでなければならぬ。　若し唯勞働そのものの多少に應ずるとすると、勞働の分量はそれに費された力と時間とによつて測定せられるものであるが、勞働の場合に於いてはその各人の費した力を知ることが困難であるから、自然時間のみによつて測定されることになる。　即ち勞働の分量に應じて富を分配するとは、詳しくは勞働の時間の長短に從つて分配するといふことにならざるを得ない。　しかし唯時間の長短の目安に取ることは不精確の極みであつて、同じ一時間でも大に充實した一時間もあれば、比較的空虚な一時間もある。　それ等の差別を全く看却して、唯機械的に一つの時間といふ時間の分量にしてしまふのは、却つて甚しき不公平であるといはねばならぬ。　加之、同じく充實した一時間でも、又質の異つてゐるものがある。　即ち本來不器用な人が非常に熱心に充實させた一時間と、これに反して性來器用な人が普通の熱心さで充實させた一時間とは質が異つてゐる。　そしてかういふ場合には、その仕事の出來榮は、後者が恐らく前者を

凌駕するであらう。だから此の際に若し勞働の結果といふことから富の分配を考ふれば、後者は前者に比して多くの富を取るのは當然であらうし、之に反して、その結果は兎も角も、唯大なる熱心で充實させたといふ點から考ふれば、前者は後者に比して多くを取るのが公平であらう。勞働主義者は此の點に關して十分明徹な答辯を與へてゐぬやうである。

次に勞働の結果をも顧慮して勞働の分量を定むるといふことについて考察すれば、是亦實行上甚だ困難なるものがあつて、今日の處までにては、如何にして此の難關を踰え得べきかを知らないのである。そは前にも述べたやうに純粹の學者や、藝術家やの勞働の結果と、工場勞働者などの勞働の結果とを如何にして比較する事が出來るであらうか。何を標準としてその效果の大小を測る事が出來るのであらうか。單に物質的生活を維持存續するといふ側から觀たならば、工場勞働者の勞作は、學者や、藝術家のそれよりも大なりと謂はれるかも知れぬ。が、「人間」の生活は、その物質的生活だけで果して盡きてゐるものであらうか、それだけで滿足して宜いものであらうか。決して然うではあるまい。果して然らば唯物質的生活の維持存續を、勞働の效果を測る唯一の正しい標準とする事は出來ない。勞働說を主張するものは、自說を倫理學上の功利主義に無造作に結び付けて「幸福」てふことを勞働效果の測定の標準としようと試みるのであるが、それでもその難點を遁れることは出來ない。何故なれば「幸福」の意味が甚だ曖昧であるからである。「幸福」の意味は絶類(ユニーク)ではない、「幸福」に性質の優秀なものと、下劣なものとある。そして此等の優秀・下劣といふ品質上の差別は、少くとも今日までの心理學の進步では、之を數量上の差別の形に換算してしまふことは出來ぬ。だからミルも此の點に苦心して、終に「滿足した豚となるよりも不滿足な人間となるに如かず、滿足した白痴となるよりも、不滿足なソクラテースとなるに如かず」といふ有名な句を掲げてゐる。(一〇) かういふやうに、「幸福」といふ概念そのものが曖昧なものであるから、その曖昧な「幸福」を、勞働效果測定の標準とすることは出來ない。だから勞働主義を勞働の結果の大小に應じて富を分配する主義なりと解しても、到底これを是認することは出來ない。

一 Absolute Equality Theory. ——是は佛蘭西の社會改良家バブーフ(Baboeuf)などの專ら唱道

した說で、カベー(Cabet)なども それに近似した說を懷抱してゐたのである。パブーフの說は頗る極端なもので、年齡の差異と、男女の性別位は之を認めるけれども、その他の個人的差異は一切之を認めず、皆平等な富の分配をしようと說いたのである。カベーは幾分か個人的差異を認めて來てゐる。從つて氏は第二說の需要主義を唱へた人とも見られ得るが、大體の論はパブーフに近いのである。

二 Needs Theory, or Want Theory ——是はカベー、ルイ・ブラン(Louis Blanc)などの說いてゐる處で、カベーのはその空想的新社會を說いた "Voyage en Icarie" に標語として、"A chacun suivant ses besoins, de chacun suivant ses forces." とかき、ルイ・ブランはそれと同主義なれど、次の "De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins." を標語とした。此の標語の中に、彼等の需要主義の分配說が窺はれ、併せてその交互主義が見ゆる。而して此の交互主義と需要主義とを徹底的に倂唱したのは、ゴッドキン(Godwin, Political Justice.)である。

三 Labor Theory ——是は英國のロック(Locke)などに淵源して、現代の墺太利のメンガー(Menger, Right to the whole Produce of Labor. Engl. Transl.)や、ベーム・バヴエルク(Böhm-Bawerk, Capital and Interest, Engl. Transl.)などに傳はつた說であり、又マルクス一派の社會改良家の說も是であると觀て宜い。

四 Proudhon, What is Property?, (Engl. Transl.).

五 前同書。

六 Cabet, Voyage en Icarie 表紙所載。

七 William Godwin (1756-1836), Enquiry concerning Political Justice, and its Influence in General Virtue and Happiness. (1792-1793) 2nd ed. 1794. 此の版には General Virtue. の處を變じて Morals として出した。

八 Westel Woodury Willoughby, Social Justice, 1900, pp. 194 ff.

九 John Locke, Two Treatises on Civil Government.

一〇 J. S. Mill, Utilitarianism.

九

以上に論述して來た所の政治的平等、及び經濟的平等の意義を吟味して見れば、そこに彼等に共通したあるものが存在することを發見するのである。それは外でもない、政治的平等でも、經濟的平等でも、共に自依自存(sui generis)の獨立の觀念でなく、自分以外に或る豫想を有つてゐて、その豫想の下に立つてゐる觀念であるといふことである。先づ政治的平等についていへば、實際に於いては嚴格な意味の政治的平等は、如何なる國にも行はれてゐない。しかしながら一つの嚮導觀念(ライテンデ・イデー)と

しては、最も有力なものとして、各文化國家の政治の實際に働いてゐるやうである。然らばどうしてかうした平等觀念が生れ、且つ働いてゐるかといへば個人主義的國家觀と、國體主義的國家觀とで、その說く所に多少異る所もあるが、しかし詮じ詰めて見ればその兩者も結局一に歸する。個人主義的國家觀からいへば、國家は個人の生命・身體・名譽・財産等の安全を保障して、その自由活動を保護するを以てその本分となすのみならず、それが國家の職分のすべてであつて、それ以外に國家の職分はない。從つて國家の職分は消極的のものであつて、積極的のものではない。されぱその國家の事を定め、之を處理するのは個人の權能である。然るにその個人は自然的には皆平等なもので、國家内に於いては皆自由に各自の活動を實現し得べきものである。だから國家の事を裁斷し、處理し得る權能に於いても、萬人全く平等なもので、甲乙丙丁、人によつて異るべき筈がない。かうしたのが個人主義的國家觀から說かれる政治的平等である。されば此の見地から見た政治的平等は、人間の自然的平等といふ豫想の上に立つてゐるものと斷ずることが出來る。

然らば國體主義的國家觀から見た政治的平等の主義は如何であらうか。それによると國家は個人主義的見解が說くやうに、唯、社會上の安寧秩序を維持するといふ消極的のものばかりではない、國家は個人を超越して儼存する所の一つの實在體であつて、それ自身で存在してゐるのである。されば某々個人の上に超越して、それ等一局部の利害得失などは、必ずしも顧慮しない。故に國家は國家自らで自分の事を裁斷し、處理するのである。といつても國家は、現實の國民を離れて成立してゐることは出來ない。だから國家の名に於いて國家の事を裁斷し、處理するのは、現實の國家である。國家は個人主義的國家觀からいへば、各個人の利害を代表する者が集まつて國家のことを評決する機關であるが、國體主義的國家觀からいへば、國家が國家自體のことを評決させる爲に召集した相談人の集談場である。だから國家の組織及びその活動といふ側からいへば、國會の議員も、政府の役人も同性質のもので、只一方は國家のことを相談する役で、一方はその相談したことを遂行する役であるといふこと、又その選任の仕方が一は選擧により、他は任命によるといふ點で異るに過ぎない。即ち國民から選擧されて出た國家の相談人が、國家の事を裁決し、任命によつて出た政府の官吏が、之を遂行するといふのであ

る。だから國體主義的國家觀から見ても、選擧によつて出た國會議員から成立する國會といふ者があつても少しも可笑しい事はない。然らばその選擧人の資格は如何かといへば、前に述べたやうに、今日の制度では所謂普通選擧と制限選擧とあるが、その制限選擧制を採用してゐる國家でも、漸次その資格を擴張して、段々普通選擧に近くなるやうな傾向を示してゐるし、又普通選擧制を採用してゐる國家でも現狀を最終の足止りとする事が出來ず、更に之を一定の女子にまでも擴張しなければならぬ狀勢を現じてゐる。問題はこゝである。何故にかやうに各國はその選擧權を擴張するの趨勢を示してゐるか、之を考察して見なければならぬ。それについてはその重なる理由を三つ數へる事が出來る。一つは可成多數國民に選擧權を與ふれば、ある特殊階級の擅斷を牽制して、比較的公平な評決をなさしめることが出來るのみならず、選擧に伴ふ弊害をも比較的減殺することが出來るといふ理由であり、第二は可成多數國民に選擧權を與へて衆智を盡せば比較的完全に國家の意思を表明することが出來るといふ理由であり、第三は國家の事は國民全體が之を裁斷し處理すべき責任を負擔すべきであつて、國民として誰彼の差

別あるべき筈はないといふ理由である。右三つの理由のうちで、前二者は平等といふ觀念に直接關係がないとも見られ得るが、最後の第三理由は平等觀念と直接關係してゐる。即ち第三の理由は國民としての各人の平等といふことにその論據を有つてゐるのである。かやうに考察して來ると、國體主義的國家觀からしても、政治的平等は國民としての人間の自然的平等を豫想として成立してゐるといへるのであつて、此の點からして、私は政治的平等は國體主義的國家觀からいふても、又個人主義的國家觀からいふても他の自然的平等を豫想としてゐるものであると斷言したのである。

次に經濟的平等について考察するに、是も政治的平等と同じく、實際の事實としては少くとも文化社會の間には行はれてゐない。それならば、そうした觀念は全くないかといへばそうではなく、やはり一つの嚮導觀念として偉大なる作用をしてゐるのである。然らばその經濟的平等觀念は自依自存のものかといへばさうではなく、政治的平等觀念と同じく、自然的平等觀念を豫想し、それを基礎として立つてゐるのである。この事は前節の論述によつて明かであらうと思ふ。

かくの如く、政治的平等觀念も、又經濟的平等觀念も、共に皆自依自存のものではなく、自然的平等觀念を豫想し、それを基礎として立つてゐるものである。然らばその自然的平等觀念とは如何なるもので、又如何なる根據の上に立つてゐるものであらうか。

自然的平等とは、一言にしていへば人は自然的には皆平等なものであるといふ觀念である。本論の冒頭に引用した所の"Omnes homines natura æquales sunt."といふ羅馬法の精神は、取りも直さず自然的平等の文字の解釋である。然らばその「自然的」といふ意味は如何といへば、それは少くとも二樣に解釋せられる。その一は「自然的」とは「文化的」の反對で、教育も、薫陶も、乃至何等の感化も受けたことなしに只生れたまゝといふ義であつて、その二は「自然的」とは本然的、又は本性若しくは天性的、更にいひ換ふれば種々の偶然的性質を取り除いてしまつて、趾に殘つた神髓若しくは精髓といふ程の義である。先づ第一義の自然的平等について考察しよう。

生れながらの人間は皆平等なものであるといふのが、自然的平等の第一義であるが、實際の事實についていへば、決して平等とはいへぬ。肉體的にも精神的にも皆異つてゐる。肉體に强弱あり、肥瘠あり、長矮あり、精神に鋭鈍あり、賢愚がある。是等は明白な事實であつて、如何にしても誣ゆることは出來ない。それにも拘らず、猶生れながらの人間は皆平等なりとは果して如何なる論據からいはれ得るであらうか。之に對して此の第一義の自然的平等を唱道する人人は、次の如く答ふるのである。曰く、生れながらの人間、卽ち未だ文化の影響を受けたことのない人間は、その精神に於いても、その身體に於いても、略同樣なものであつて大差あるものではない。從つて個人が政治にしろ、經濟にしろ、社會的に活動する場合に於いては、社會はその個人の差異を考察して諸の制度を立てる必要なく、それ等の差異は甚だ瑣細なものであつて、全く之を看却して差支へないものである。文化の影響を受けたことのない自然人には、病氣などにも大した病氣はなく、身體の虛弱なども甚だ稀れなことである。從つて身體の强健の度合は甲乙丙丁、略相似たものであるし、精神にしても、彼等の精神は甚しく簡單で、淺薄なもので、各人間の差異は甚だ乏しいのである(グロシゥース(Grotius)の說)。又たとひ甲乙丙丁の間に、身體上、精

神上多少の相違はあつても、そは或る一部分一部分を取つて見るから然かいへるのであつて、之を總體の上から見れば、各人は大抵皆同様なものといへるのである。卽ち甲の部分に不足な所は、乙の部分で之を補ひ、丙の部分の弱い所は、丁の部分の強い所で之を償つてしまふこともあるのであるから、人間の總體の上から見て來れば、甲乙丙丁略相如くものといはざるを得ない(ホッブスのレヴィアザン(Leviathan)の中に見えたる說[一])。然らば文化の影響を受けざる自然人は、かく略相同様のものであるのに、それが如何して現實に見るやうな差異の大きなものになつたであらうか。之に對しては、自然的平等論者は次の如く答へる。曰く、人間は生れながらには略同様なものであるけれども、生れてから後に受ける教育や置かれる所の境遇が異ふので段々異つて來隔たつて來るのである。人は七八才までは皆略同様なものであるが、その後の教育・境遇・職業等の異る爲に、身體的にも、精神的にも、段々差異が生じ、間隔が現はれて來るのである。市中を走り廻つて居る手荷物運搬者と、机に凭れて事物の深遠な道理を考察する哲學者とは、現存の處では甚しく相違してゐて、殆んど別種の生類の様にまで見えるのであるが、それは生れてから後に受けた教育や、置かれた境遇や、執つた職業の相違から段々生じて來た結果であつて、その生れながらの二者の相違は、さう甚だしいものではなく、殆んどその差異を看却して宜いのである。[二] つまり現在に於ける各人の相違は、生れてから後の社會的影響から來たものである。[三] かやうに彼等は答へるのである。

第一義の自然的平等を主張する論者の說は大要右の如きものであるとして、次に考察すべき仕事は、此の如き說の價値如何である。さて此の說は全然謬見であるとは固より言ひ得ないのであるが、しかし此の說はあまりに人間の素質の差異を看却し過ぎ、且つ後天的の教育・境遇・職業等の效果をあまりに強く看過ぎてゐる說であるといはざるを得ない。同一の父母から生れ、同一の家庭に育ち、同一の教育を受けさせられ、同一の境遇に置かれた兄弟の間にも、色々異つた性質、能否の人間が、出來ることは、果して何を意味するであらうか。是はその人本來の素質の異ることを表現してゐるものではないか。又全く文化の影響を受けない自然民族の間に生れた子供と、文化民族の間に生れた子供とは、果して全く同一なものであらうか。私は優生學(ユーゼニックス)の理論に關して多く知る所はないが、兎に角優生學にして果

して多少の理論的根據がありとするならば、それは父母の關係で人間の生れながら素質が異るのであるといふことを、基礎としてゐるものであらう。又遺傳の理論に關しては、未だ一定の説と見るべきものあるを知らない。しかしそれは遺傳の理論に關したことであつて、遺傳の事實は否認出來ぬ。事實の否認が出來なければこそその理論の研究もある譯である。故に生れながらの人間は略相似たものであるとは、餘り强くは言はれないことではあるまいか。

且つ教育や、境遇や、職業やの人間の性質・氣風・能力等に及ぼす影響の甚大なるものなることは、彼等論者のいふ通りであるが、しかし如何に强大なればとて、到底人間の性質を根柢から變へてしまふといふ程の力を有つてゐるものではない。ショーペンハウエルは品性は變へることの出來ないものであるといふてゐるが、教育・境遇・職業等、外的作用は如何に强力なものであつても、決して人間の品性を底の底から變へてしまふ程の力を有つてゐるものではない。此等の外的作用は、内部に既に存在してゐる人間の能力を發達させたり、助成したりするまでであつて、人間の能力を創造するものではない。だから自然的平等論者が、人間のあらゆる差異はすべて教育や、境遇や、職業の造つたもののやうに説くのは、確かに言ひ過ぎであるといはざるを得ない。

以上述べた理由によつて、自然的平等觀念は本節の冒頭に分類した第一義に於いては甚だ成立ち難い觀念であるといはざるを得ない。しかし假に斯うした觀念が成立し得たとして、それが政治的平等、經濟的平等の基礎觀念として、幾何程の價値を有つてゐるものであらうか。その點について考察して見ても、その價値は甚だ怪しい者である。生れながらの人間は略同樣なものとしても、現在の人間は異つてゐる。殆んど文化の影響を受けない自然民族は、甲乙丙丁大略同じ者としても現在の文化民族とは甚しく懸隔してゐる。如何なる理由で此の相違し、懸隔してゐる現實の事實をば看却して、生れながらの人間、文化のなき民族のみを見て、此等が平等なるが故に政治的にも、また經濟的にも平等なものであり、又平等なるべきものであるとするか。生れながら文化のない人間のみを平等の目安に取りて、それを社會の嚮導觀念となし、現在の不平等な人間を目安として、それを社會の嚮導觀念としない、又してはならない理由は果して何處にあるであらうか。若し

强ひてかうした平等觀念を社會の嚮導觀念とするならば、今日まで發達して來た政治組織なり、經濟組織なり、すべて文化組織といふものを全く破壞し去つて、草昧未開の狀態に復歸しなければならぬ筈であらう。老子の如き、ルツーの如きは或は此の復初を喜ぶものであらう。しかし萬人が果して彼等と共に之を喜ぶであらうか。百步を讓つて世人の好むと、好まざると、喜ぶと、喜ばざるとは姑く措くも、人類が數千年の努力によつて築き上げた此の文化の城廓は、人生に對して果して何等の意義をも有つてゐぬものであらうか。若し人生に何等かの意義を有つてゐるものであり、人類の人類としての進步は全く此の文化の開展にあるものとしたならば、我等は無造作に之を破壞してしまふことは出來ぬではないか。されば第一義の自然的平等觀念は、社會の嚮導觀念として見ても、價値の甚だ乏しいものといはざるを得ない。

然らば第二義の自然的平等觀念、卽ち人間の本然の性は平等なものである、若しくは人間の精髓は平等なものであるといふ方は如何であるか、次に此の點を考察して見よう。此の平等觀念は、謂ふ所の本然の性の「本然」若しくは人間の精髓といふ、その「精髓」の見解如何によつて種々に分れて來るのである。大別して之を二類とすることが出來る。一つは唯物論的見解であつて、他は唯心論的見解である。唯物論的見地からいへば、人間は唯生物の非常に進化したものであるといふだけであつて、人間も他の點に於いては下等の動物と何等違ふ所がない。隨つて人間の本然の性、又は本性とて別に存在するものではない。强ひて之ありとすれば、前に述べた所の進步したといふ點に過ぎない。然らばその動物の本然の性とは如何なるものであるかといへば、それは物質的生命を有つてゐるといふこと、その生命を維持存續せしめたいといふ欲念を有つてゐること、その生命を維持存續するのには、食ふこと、飲むこと、運動すること、休養睡眠すること、之丈をしなければならぬこと、それ等であらう。是が動物の本然の性であるとすれば、その點に於いては人間はすべて平等なものなりと確かにいへよう。よし取る所の飲食物は、その質も量も異り、運動・休養・睡眠はその時間を異にする所あるべきも、飲食し、運動し、休養し、睡眠することそのことには何等異りはない。卽ち如上の意味では、確かに人間は平等なものといへるのである。さりながらかうした意味の平等觀念を社

會の嚮導觀念として、政治的平等を說き、經濟的平等を論じ、是に應じて社會の組織を構成したならば、その社會は果して我等の滿足の出來る社會であるであらうか。又そうした社會は果して正義の觀念に合した、換言すれば正義の觀念を有つてゐる我等人類の滿足の出來る社會であるであらうか。かうした動物的平等を嚮導觀念とした社會は、文化もない、何もない動物の群に等しい社會とならぬであらうか。それ故に動物的平等觀念は、觀念として成立し得るとしても、それが政治的平等、經濟的平等の基礎觀念とならぬことは明かである。

然れども既に論じたやうに、政治的平等や、經濟的平等やは、實際には行はれてゐぬのであるが、しかし一つの嚮導觀念として、政治經濟の進步を促がし、一般文化の開展を刺戟した重要なる役目を働いてゐる。そして兩者いづれも自依自存の觀念ではなくして、他の豫想に立つてゐる觀念である。その豫想の觀念は生れながらの人間は平等なものであるといふ意味の、自然的平等であることは出來ぬ。又人間本然の性は動物性である。その點に於いては人間はすべて平等なものであるといふ意味の自然的平等であることは出來ぬ。是は以上に論じた處である。

然らばその基礎觀念となるものは何であらうか。以下之を考察したい。前に人間の本然の性の觀方には唯物論的見方と唯心論的見方とあることを述べ、そして既に唯物論的見方を說いて唯心論的見方を殘しておいたのであるが、政治的平等や、經濟的平等の眞の基礎觀念となるものは、此の唯心論的見方から觀た處の人間の本然の性の平等ではあるまいかと思ふ。然らばさういふ觀方から觀た人間の本然性とは果して如何なる者であるかといへば、それは一言にいへば、人間は人格（ペルソン）者である、人格者として觀たる人間は皆平等なものであるといふことになるのである。然るに人格者としての平等といふことは、之を適當に表示すれば、倫理的平等といふべきである。故に此の語を使用していへば、政治的平等や、經濟的平等の基礎觀念になり併せて我等の正義觀念を滿足させる所のものは、倫理的平等觀念であるといふことになるのである。故に最後に節を更めて、倫理的平等を論述して本論を終らうと思ふ。

一 Hobbes, Leviathan, Ch. XIII.

二 Adam Smith, Wealth of Nations, Bk. I, Ch. II.

三 Proudhon, What is Property? (Engl. Transl.)

一〇

人は身體的にも、精神的にも、各自甚しく相違してゐることは前に述べた通りである。しかしそれ等は如何に相違してゐても、人としての本質、卽ち人格者としては皆平等なものである。然らば謂ふ所の人格者とは如何なる者か、自主自由の意思を有し、自己の眞底から自らに湧き出づる理想若しくはゾルレンを體認し、その理想又はゾルレンに從つて自分の生活を統一し、整理する者をいふのである。野蠻未開であり、又文化も未だ大に進まざる時代に於いては、人間の考察力も甚だ痴鈍であり虛弱なものであるから、表面に表はれてゐる個々人の身體的精神的の差別にのみ眼がつき、それに躓いてしまつて、その上皮を打ち破つて、一歩深く奥底へ突き込んで、人格者の平等といふことを看破する事が出來なかつたのであるが、一方では文化が進んで人間の省察力が鋭くなり、一方では人類が歷史上の色々の運命に會ひ、色々の舞臺に置かれたことからして人間を考察することが深刻になり、終に人格者としての平等を認めるやうになつたのである。時節未だ到來せざれば、プラトーンの如き、アリストテレースの如き大思索家でさへ、人間の平等を說くに至らなかつたのである。プラトーンに於いては「イデア」としての人間は單一であるが、そのイデアの具象化した人間は賢愚能否の別を有つてゐる。そこで人間は三類に別れるのである。（一） アリストテレースに於いては、理性は眞の人類精神であつて、凡そ人たるものは皆その理性を具へてゐるのである。その點からいへば、萬人平等といへるが、しかしかうした人間にはその理性ばかりでなく、動物精神も、植物精神も混在してゐる。その具合によつて人間に差別が生ずると見てゐるのである。そこでアリストテレースは、奴隷制度の如きものを是認したのである。（二） かやうに彼等大思索家は、人間の平等を認める事に段々近づいて來てゐながら、未だ判然それを論斷しなかつたのである。それを判然といつた初めのものは、ストアの學徒である。ストアの學徒は人間は唯一理の顯現であるといふ意味の萬人同根萬人平等を力說して、從つて希臘の盛時には見えなかつた處の深刻な個人主義を說いた。（三） そしてその見地からして義務といふことを嚴說し、同時に權利とい

ふことをも說いた。從つて彼等の考へてゐた國家は世界國家であり、その市民は世界市民であつた。彼等は希臘といふ國家の內外、又ヘレン民族、非ヘレン民族といふことによつて、人間の間に差別を認めなかつたのである。かうした理由で、ストア學徒は人間の平等を唯心論の見地から力說した最初のものであるといつて、宜い。ヴィンデルバンドが「ストアの倫理は古代の倫理的生活が生み出した最も圓熟した、そして最も向上したものであり、從つてストアの倫理はそれが爲にむしろそれ自らを超越して、將來の進步を指示し、その最高の方式に進ましめる道を開いた榮譽を有つてゐると謂ふことが出來る」(四)といつたのは決して過褒溢美ではない。

ストアに次いで人間の平等を唯心論の見地から、大に力說したのは基督敎である。しかし基督敎の考察は思辨的であるよりは直覺的であり、批判的であるよりは獨斷的である。之を思辨的に批判的に、深い思索の上から人間の平等、人格者としての人間の平等の眞理を闡明した人は、いふまでもなくカントである。今こゝでカントの見解を詳說することは略するが、カントは認識に於いても、實踐に於いても、觀美に於いても、人間は自分から働きかけてそれ等を造るのであつて唯客觀の世界から注ぎ込まれて、受身になつてそれ等を表はすのではない。換言すれば、眞も、善も、美も、既に出來上つたものとして客觀界に存在してゐて、それが我等の精神中に流れ込んで來て我等の眞・善・美となるのではない。我等自ら働きかけて、是等を造るのである。そして其能働的の要素がやがて切實なる意味に於いて人間の人間たる精髓である。其精髓は實踐界に於いては無上命法となつて現はれる。この無上命法を體認し、それに據つて生を統一し、整理するものは人格者である。從つてカントに於いては、その人格者は自己目的(ゼルブスト・ツエツク)であり、內實的價値(イントリンシック・バルユー)を有してゐるもので決して何等その以外の手段たるものではない。この人格者としては萬人は平等なもので、決して社會的な外部的な差異の爲に動かされるものではない。否それ等を超越した尊貴なものである。かうしたのがカントの平等觀である。

カントが一たび此の獅子吼をなしてから、是が倫理上の定說となつて、今日に至つても之に反對するものはない。カントの眞意を十分呑み込めなかつたり、又は誤解したりする人人は、往々カントの此の思想に對して非難を加へるものもあるが、カントの眞意を十分に理解したものは、皆一齊に自分の人間であるといふ神髓

を遺憾なく闡明してくれたことを首肯するのである。かういふのが唯心論から見た人間の本然の平等といふのであつて、是が予が本論の冒頭に平等の第四義として掲げた倫理的平等の意味なのである。而して政治的平等も、經濟的平等も、若し社會の嚮導觀念として必要なものであり、又果して成立し得るものとすれば、そは必ず此の倫理的平等の豫想の上に立たなければならぬ。若しこれ以外の基礎に立つた、政治的平等、經濟的平等がありとすれば、それは恐らく何等かの錯誤に出でたる謬見であらう。最後に一言斷りをいつて此の論を結びたい。本論は人間の平等といふことを論ずる論であつて、差別を論ずる論ではない。人間には上に述べた平等の根據があると同時に、差別の現實があるのは事實である。その平等と差別とは如何に相關係するものなるか、是は今の問題外なれば省いておく。誤解なきやう、これだけを斷つておく。(完)

一 Platon, Republic (Engl. Transl.)

二 Aristoteles, Politics (Engl. Transl.)

三 希臘の盛時にも詭辯學徒の唱道した個人主義はあつたのである。しかしそれは人は單に快不快の感情によつて動かされるものと見た所の、即ち動物的に見た所の淺薄なものであつて、ストアのそれやうに深刻なものではなかつた。

四 Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.

五 Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 及び Kritik der praktischen Vernunft.

——「丁酉倫理會倫理講演集」大正四年十月、十二月號所載——

六　平等觀念と社會思想

此小論は、私が曾て「丁酉倫理會倫理講演集」（大正四・一〇及一二月號）に於いて發表した「平等の諸意義に就いて」の拙文の續稿とも、補遺とも見るべき程のものである。就いては看官各位は相成るべくは前揭の拙稿をも併讀されんことを願つておきたい。

一

人類の歷史は、觀方によつては自由と平等との二柱を樞軸として、其周圍に廻轉してゐる螺線狀の畫樣であると觀られる。特に近世に於ける世界の國民的社會的運動に於いてその然るを觀るのである。試みに近世に於けるデモクラシーの運動の一端を窺つて見ても、彼等は其政治的たると、社會的たると、家庭的たるとに論なく、すべて既存の特權階級に對する無特權者の平等の要求であり、因襲的な而

して殆んど無意義な差別、制限、形式に囚はれてゐたものの、解放の要請であつたではないか。實に自由と平等とは人類歴史に於ける火であり水である。

此平等に對する人類の要求は、常に正義の名に於いて敢行されてゐる。正義はあらゆる不公平、あらゆる偏頗を排斥する所の道德的威力である。國民の一部のものが一國の政權を壟斷して彼等に都合の宜い勝手な政治をなし、その他のものをば、すべて之を奴隷視し、機械視して彼等の用に供するのみで毫も政治に參與せしめぬのは、大不公平であり、大偏頗である。爰に於いて之を打破せんとする正義の叫は其無權力者の間に起つたのである。是が政治上に於ける立憲政治の要求であり、普通選擧權の要求であり、婦人參政權の要求であつた。産業上に於いても同樣である。或る一部階級が或は利息の名に於いて、實際勞しもせずして多く取り、實際營々として勞役した眞の生産者は辛うじて口を糊するだけの外、得ることが出來ないといふのも不公平であり、偏頗である。此不公平、此偏頗は、是非正義の名に於いて排斥しなければならぬ。かうしたのが近世社會主義及社會運動の旗幟であつたではないか。其他婦人解放運動の如きも亦同樣であつて、吾人は近世史の殆んど毎頁から正義の名に於いてなされたる、自由と平等との叫を聽かないことはないのである。

二

謂ふ所の正義とは何であるか。其意甚だ多義であつて、一言で之を解明し難いが、少くとも公平といふ觀念が、其一重要成分をなしてゐるといふことは、安んじていへると思ふ。（拙稿「正義觀念の發達に就いて」哲學雜誌、大正五・一月號掲載參看。）然らば又其謂ふ所の公平とは如何なる義か。是亦必ずしも簡單な觀念ではない。以下其諸義を分析解説し、それを緣にして平等の意義や、其正義との關係などを論究したいと思ふ。

公平といふ觀念の意義は、先づ之を大別して二つにすることが出來る。其一は取扱上に於ける意味であつて、其二は實質上に於ける意味である。前者は、人を取扱ふ上に於いて偏頗のないといふ意味で、後者は、人の實質を評價する上に於いて、依怙の沙汰のないといふ意味である。第一の取扱上の公平は、更に別れて絕對的

平等のそれと、比例的平等のそれとの二つになる。絶對的平等の公平とは、すべての人をあらゆる場合に於いて皆平等に扱ふことを指し、比例的平等の公平とは其人又は其仕事の價値如何に比例して、人を取扱ふ意味を示す公平である。そこで之を表解すれば左の如くなる。

- 公平
  - (一)取扱上
    - (イ)絶對的平等
      - (1)平等なものを平等に扱ふ公平。
      - (2)差別のあるものを差別に從つて平等に扱ふ公平。
    - (ロ)比例的平等
  - (二)實質上(實質評價上)

先づ取扱上の絶對的平等の公平觀念から考察しよう。此絶對的平等も、更に分けて考へると、平等なものを平等に扱ふといふ意味と、差別のあるものを差別に從つて平等に扱ふといふ意味と此二つになる。平等なものを平等に取扱ふとは如何なる意味かといへば、人間は自然的には皆平等なものである。人に賢愚聖凡の別あるのは事實であるけれども、それは生れながらの別ではなく、すべて生れてから後に享けた教育境遇・感化・職業等の影響から生じた、後天的の區別である。(グローシウス、ホッブス、アダム・スミス、ブルードン等の見解。拙稿「平等の諸意義に就いて」參照。) 此の如く、人間は本來的には皆平等なものであるから、之を取扱ふ上に於いて、すべて平等にするのが當然であつて、差別的に扱ふのが誤りである。かういふのが、平等のものを平等に扱ふといふ意味である。次に差別のあるものを差別に從つて平等に取扱ふといふのは、例へば「法律の前には人はすべて平等である」などいふが如き場合はそれである。刑法にした處で民法にした處ですべて人を平等なものと觀てゐる譯ではない。刑法では年齡の如何や、心神の健・不健によつて人を差別的に觀て居り、民法では例へば親といふもの、子といふもの、戸主といふもの、家族といふもの、其人により、其位によつて、それぞれ其享有してゐる權利を異にしてゐる。此如く法律でも人を觀るのには皆差別を設けてゐる。然れども之を適用する上に於いては、常に嚴肅に平等を以て其主義としてゐる。即ち親といふものに對しては、甲乙の親によつて其條項の解釋を二三にしたり、其適用を二三にしたりせず又一定の年齡で、心神の健全なもので罪を犯した場合には、其犯罪者の誰

であるかに關せず、法律の規定する所を精確に適用したりするのである。かうしたのが、「法律の前には人はすべて平等である」といふ語の意味であらう。兎に角差別のものを差別に從つて平等に扱ふといふのは、かうしたやうな場合をいふのである。

絶對的平等に此二種類あるとして、そのうち眞に絶對的平等の名に値ひするものは、前者卽ち平等なものを平等に取扱ふといふ方ばかりであるが、かうした論者からいへば、あらゆる差別的立法、差別的制度、差別的待遇は、すべて公平を失したもので、正義に反したものとなる譯である。それで彼等の或者は富の平等分配を主張したり、現在の結婚制度、夫婦制度の破壊を叫んだりした。是は彼等の立場から當然來なければならぬ結論である。しかし彼等の根本豫想たる人は自然的には平等なものであるといふ觀念は、果して正しい觀念であるかどうか、是が疑問である。又それが許されたとしても、絶對的平等の立法、制度、待遇、此等が果して可能なものであるだらうか。又それが可能であるとしても、それで果して社會の秩序が維持せられ、平和が保障せられるであらうか。かうしたことも疑問となつて來る。

先づ第一問について考察して觀るに、すべての人は自然的には皆平等なものである。(Omnes homines natura oequales sunt)といふ語について、私は拙稿「平等の諸意義に就いて」に於いて之を三種の意義に分析して述べておいた。それは先づ「自然的」といふ意味を二つに別けて第一は人爲的文化の影響を受けない生れたまゝといふ義であるとし、第二は「本性」又は「本然の性」といふ義であるとし、而して其第二義を更に二つに分けて、一は哲學上の自然主義的の觀方であるとし、二は理想主義的のそれであるとした。今之を表解すれば左の如くである。

自然的平等の意義
- (1)人爲的文化の影響を受けない、生れたまゝの自然的平等(イ)
- (2)本然の性の平等
  - 自然主義的に觀たる平等(ロ)
  - 理想主義的に觀たる平等(ハ)

私はかやうに人は自然的には皆平等なものであるといふ語の意義を(イ)(ロ)(ハ)の三義に分析して、而して其一々を批判した。かくて到達した私の結論は、(イ)(ロ)の二義では、到底人は皆平等なものであるといふ命題を立てることが出來ない。唯其

(ハ)の第三義に於いてのみ、それが可能であるといふのであつた(前述の拙稿參看)。

さて此結論の立場に立つて、彼の人は絶對的に平等なりや否やの第一問について斷案を下すと、論者若し其命題を(イ)の第一義と(ロ)の第二義とに於いて理解するならば彼等の見解は誤となり、(ハ)の第三義に於いて理解するならば、それは正しくなる。かういふことになる。然るに絶對的平等を唱へて、政治上社會上の革新を絶叫し、又實際運動を試みたものゝ多數は、(イ)の第一義に於いてである。從つてそれ等の人々の見解は誤つてゐる。

次に第二問の絶對的に平等な立法・制度・待遇は果して可能なりや否やといふ問題について考察するに、是は前述の根本豫想の(イ)(ロ)(ハ)の三義いづれに立つにしても、すべて不可能である。何となれば、前述の根本豫想の三義中、そのいづれを取るにしても、人は自然的には平等であるといふのは、嚴密にいへば、人は自然的には平等であつたといふ意味であるか、又は自然的には平等なるべきであるか、又は平等な筈であるといふ意味であつて、何れにしても、現實の人間が平等であるといふ意味ではない。而して現實の具象的な人間は、事實皆不平等である。然るに法律及制度は現實に用をなすものでなければならず、現實に用をなさんが爲には、現實の人に當然に當嵌まるやうにしなければならず、現實の人に當嵌まるやうにするのには、其差別を觀なければならぬ。即ち法律・制度はそれが實際に用をなして生きてゐるものならば、必ず具象的な人間の差別を觀逃がしてはならぬ筈のものである。勿論差別ばかりを觀て立てることは不可能であるが。これが爲であらう、絶對的平等を唱へてゐる論者に、平等立法、平等制度を唱へてゐるものがない。又そういふものの存在してゐるといふ事實もない。政治にしても、經濟にしても、皆不平等なものになつてゐる。中には富の分配に關しては平等であると主張したものもないではない。(拙稿「平等の諸意義に就いて」參看。)しかしそれにした處で、猶男女によつて區別し、年齡によつて差別することを許してゐる。その事が既に絶對的平等を裏切つてゐることは謂ふまでもなく、又既に男女、年齡の區別を認容するならば、其理由は、更に他の區別をも認容するの道理とならねば、論理は徹底せぬ。それ故に絶對主義に於ける平等的立法、平等制度は到底不可能なことであるといはねばならぬ。

更に第三問、即ちそうした絶對的平等の立法及制度が、假りに可能であるとして、それで果して社會の秩序が維持せられ、平和が保障せらるゝや否やといふ問題に移つて考察するに、是は既に第二問の研究に於いて述べたことで、それを繰返すの要はないやうであるが、一言重ねて之をいへば、若し現實の具象的人間が皆平等なものであるならば平等な法律制度によつて立派に秩序を維持し平和を保障することも出來るであらうが、現實の人間がそうでない以上、砂に繩をかけたやうなもので到底それで統一し、團結させることが出來るものではない。何となれば現實の人間は性癖嗜好才能・感情等に於いて皆異るものであるから、甲に宜いものは乙に宜からず、丙に適したものは丁に適しないといふやうなことがあるからである。それ故に絶對的平等の立法制度で、到底現實の社會を律して行けるとは考へられない。

要するに平等なものを平等に取扱ふといふことは到底不可能なことで、それが必ずしも吾等の公平といふ觀念に含まれてゐるものでもない。此場合たゞ機會均等といふことだけは是非考へておかねばならぬ。機會均等論を輕蔑してゐる論者は、若し機會均等といふことを八ケましく言つたならば、胎兒に親の選擇を許すといふことにまでならねばなるまいと皮肉つてゐるが、是は僻論で機會均等といふのは、生れてから後のことである。而してそれは重には教育上作業上のことである。今日の制度の中には實際充分正當な理由なくして、何等の機會も與へてゐないものが少くない。平等の取扱といふ點から見れば、是等は是非改めねばならぬものである。此機會均等などは、先づ此絶對的平等の取扱に近いものであらう。

三

しかし私の論は、前に述べたことでも解るやうに、平等なものを平等に取扱ふといふことは、その如何なる意義に於いてでも不可能であるといふのではない。前述の「人は自然的にはすべて平等である」といふ語の、(イ)(ロ)の二義に於いては不可能であるが、しかし第三義の(ハ)の意味に於いてはそれ等と異つて可能である。啻に可能であるばかりでなく、それは必然なものであるといふのである。此所に私

が理想主義的に觀られたる平等なる人といふのは、カントの說いたペルソーン（人格者）のやうなものを指すのである。カントのペルソーンは自依自存の理性體で、それ自身の目的で、從つてそれ自身に尊嚴を有つてゐるものである。此ペルソーンは一切具象的人間の實相、又はその本質を形成してゐるものであつて、苟くも人間であつてペルソーンでないものはない。そのペルソーンはすべて同等なもので、ペルソーン共者には上下がない。從つてペルソーンとして見られたる所の人は、すべて平等なもので、職業や、身分や、財產の有無によつて甲乙の等差あるものでない。道德といふものは此平等のペルソーンの尊嚴といふ處に、其基礎を有つてゐるもので、それがなかつたならば、道德は成立たない。道德は成功に達するの方便ではない、幸福を得るの手段ではない、社會を調へて行くの道具ではない。道德は道德であつて、道德の爲の道德である。成功しようとしまいと、幸福にならうとなるまいと、社會がうまく行かうと行くまいと、道德であるならばそれを守らねばならないのが道德である。そういふ道德は、それ自身の目的たる、それ自身に尊嚴と絕對價値とを有つてゐる、ペルソーンといふものに基礎をおくことによつてのみ、始めて可能なものである。即ち己を敬し他を敬する所に一切道德の根柢がある。（拙著「主觀道德學要旨」參照。）かういふ譯であるので、私は理想主義的に觀られたる平等觀念は啻に可能なものであるばかりでなく又必要なものであるといふ所以である。

今私の此見地を確め、且つそれを强めんが爲に、一例として勞働問題を擧げて見よう。謂ふ所の勞働問題なるものは、富の生產問題又はその分配問題としてのみ觀るならば、或はそれはたゞの經濟問題であらう。しかし少くとも其分配は勞働者が何の道理もなく唯無暗に其分配を要求するのではなく、相當の理由があつてするのである。その相當の理由といふのは、今此一小論文の問題としてゐる正義である。さうすると勞働問題はその意味に於いて倫理問題となつて來る。然らば現在の不公平なる分配は如何にして起つたものであるか。それには種々の原因があらう。而して其原因の中には政治的の原因もあるだらうし、德義的の原因もあるだらうが、それ等は私の畠でもなし、又私はそれ等を探究しようといふのでもない。私の考察しようとするのは、其幾多原因の中にある所の道德的原因であ

る。今日の不公平なる分配の依つて起つてゐる道徳的原因は、社會の一部の者が全力を以て他のものを壓迫して自分に屈服せしめ、それを自分達の道具の如く、機械の如くに扱ふ所にある。是が今日の社會上の道徳的缺陷であるとして、其不道理なことは、一部のものが或は傳來的門地、或は政治的權力或は武力的權力を以て、他を威壓・强迫して彼等を視ること殆ど奴隷のやうなると大差ない。而してその不道理な譯は何處にあるかといへば、それが前に述べたペルソーンに關するもので、卽ち自己目的であるべきペルソーンを手段となし方便となし不可侵であるべきペルソーンの尊嚴を傷つけたといふ處に存するのである。それで西洋に於いてはカント學に立脚してゐる學者で、社會主義の思想に同情して、それを主張してゐるものが、少からず現はれたのである。(フォーアレンダー「カントと社會主義」參照)。かやうに考ふれば勞働問題の根柢に潜んでゐる所の道徳問題なども、平等の人格者といふ處に其基礎を有つてゐることが解るではないか。

かやうに理想主義的に觀られたる平等觀念は、啻に可能なばかりでなく、道徳の基礎づけとして必ず必要なものであることが明かであるが、これに對する誤解を防がんが爲に、進んで更に一言せんに、此理想主義的に觀られたる平等は、具象的社會に表はれてゐる秩序、及び具象的人間に存在してゐる種々の差異を排斥するものではない。君臣の分はいふまでもなく、親子の位、夫婦の別、老若の差、賢愚の異、能不能の品、徳不徳の彙、此等の秩序と差異を決して看過してしまふものではない。其位に居り其分に應じて、爲すべきのことをなし、守るべきの道を守るのが、己を敬する所以であり、又其當爲當行の務を果すことを敬して、敢て阿諛諂佞もせず又輕侮蔑視もしないのが他を敬する所以である。

かやうにカントが說いたやうに理解された平等觀念は差別未分の前(時間的の前後の意味でなく論理的前後の意味に於いて)にあるものなれば、差別がそれに加はつても、それが爲に、平等も差別も共に害されるものではない。平等がなければ差別の依つて立つべき脚場がなし、差別がなければ平等の依つて現はるべき相がない。兩者はいづれも獨自で一個體の相を具へて存立することが出來ない。されば理想主義的に觀られたる平等は直ちに社會上の秩序や、人間の等差を無視せんとする破壞的觀念ではない。

四

理想主義的に觀られたる平等觀念は右の如くであるとして、次に差別のあるものを差別に從つて取扱ふといふ意味の絕對的平等について考察しよう。是は前に述べたやうに、今日の法律上の取扱の如きは顯著なる此の一例である。若し人によつて條項の解釋・適用を二三にするが如きことあらば、是は法を曲ぐるものであつて、法の權威を發揮し、國家の安寧・秩序を維持することが出來るものでない。此點は古今東西の爲政家達の克く留意した處で、あまり多くは論議の餘地がない。次に此思想を富の分配に當嵌めるとどうなるかといへば、今日の所謂自由契約による所の賃銀制度は、此思想によつてゐるものでないことは明かである。何となれば今日の賃銀制度は差別あるものを差別に從つて差別的に取扱ふ制度であるからである。それで富の分配に關しては、此思想は今日實際に行はれてゐないとして、然らば之を實際に行はうとした說があるかといへば、所謂需要說(Want Theory)の如きは、全部しつくり當嵌まるとはいへないまでも、先づそれに近いものであらう。(拙稿「平等の諸意義に就いて」並にキルロービー「社會的正義(ソーシャル・ジャスティス)」參照) 此說は社會は各人の需要に從ひ、其生活に必要なる、少くとも最少限度の資料を供給しなければならぬといふ說である。(ゴッドキン「政治的正義(ポリチカル・ジャスティス)」及カベー「イカリーへの航海記。」)謂ふ所の「各人の需要に從ひ」といふ處に、差別のあるものを差別に從つての意味があり、「生活に必要なる少くとも最少限度の資料(Existenzminimum)を供給する」といふ處に平等的取扱の意味がある。此意味で、需要說は差別のあるものを差別に從つて平等に扱ふといふ思想を、富の分配に應用した說であるといへるのである。

此需要說は所謂生存權とも關係あるものにして、需要說といふは富の分配についての或る方法を、經濟學上の術語で言ひ表はしたものであり、生存權といふは、最少限度の生活資料を得るのを各人の權利と觀て、之を法學上の術語で言ひ表はしたものである。つまり經濟學上からいつたのと、法學上からいつたのとで語は異つてゐるが、意味は殆ど同樣である。

富の生產は甚だ豐富でありながら、其分配が宜しきを得ないが爲に、一部のもの

は消費し切れぬ程澤山之を得、一部のものは人らしい生活の出來ない程しか貰へぬとすれば、其貰へない連中から、かうした分配法は不公平であるといふ不平の出るのも尤もに聽える。　而も其乏しい分配を受ける人々は、富の生産に最も力を盡してゐる人々である。　今日の實狀に於いては、其不平は一段と尤もに聽かれる。　それで富の分配は今日吾等の最も注意を要する問題であつて、卽ち如何なる分配が最も正義の觀念に適合する分配であるか否か、約言すれば正義的分配とは何ぞやといふ問題は、一つの倫理問題として、甚だ重要なる問題である。　しかし此差別なるものを差別に從つて平等に取扱ふといふ絕對的平等は、考方によつては、比例的平等と同等なものである、少くとも、比例的平等の一種であると觀られるから、之についての論述は、右の位に止めておいて、是以上の論述は之を次節の比例的平等の考察に讓つておく。

五

そこで次に比例的平等に移つて考察しよう。　比例的平等とは人に屬する種々の條件に比例して、人を取扱ひ、又は報酬を與へるといふ平等である。　例へば他の諸點を同一と假定すれば、働いた時間の長短に比例して、報酬の多寡を定めるが如き、又は他の點を同一とすれば、政治的見識及び才能の優れた者には多くの政權を與へ、劣れる者にはその割合に少く與へるといふが如きを指すのである。　アリストテレースは絕對的平等程不平等なものはない。　何となれば絕對的平等は事實存在してゐる個人的の差別を沒却するが故に。　世に平等といふものがありとすれば、それは比例的平等であつて其外にはあるものでないといふてをる(倫理學（ニコマケアン・エシックス）)。かうした比例的平等は若し人に等差を設ける標準さへ、人が納得の出來る公平なものであると假定すれば、(此事については後段更に述べる積りであるが)甚だ公平を得たもので、さういふ原理の行はれてゐる社會には、決して不平のある筈がない。比例的平等に對して起つてゐるが如く見ゆる不平は、よく見ると比例的平等其者に對してではなく其比例を立てる人間の等差其者に對する不平であることを發見する。　今其例として近世社會主義の思想の一端を擧げて見よう。

社會主義者が今日の富の分配に對して不平を訴へるのは、必ずしも其不均等な

ことに對してではない。その故にこそ彼等の間にも、富の分配に關して所謂勞働說を立ててゐるものもあるのである。彼等は唯其不均等な比例を起す原因に對して不平を鳴らすのである。然らば其原因は何であるかといへば、それは言ふまでもなく、酷く嚴密に保障されてゐる所有權である。土地と資本との私有である。此原因に對して不平を唱へてゐるのである。彼等の考によれば今日の分配の仕方は其土地及資本を基礎として、それに比例して分配されてゐる。其土地と資本とを有たない勞働者は所謂自由契約に依る所の一定の賃銀を得るのみで、生產の大部分は唯土地資本を有つてゐるばかりで而も實際勞働をしないものの間に、その多少に正比例して分配されてしまふ。即ち彼等は勞せずして、而も莫大の分配を受けるのである。それといふのは今日の分配は、所有權といふものを標準として、其多寡に比例してするのを原則となし、正義としてゐるから起る結果である。それだから分配を公平なものにせんが爲には此所有權といふものを何とかしなければならぬと論じ來るのである。同じく所有權を何とかしなければならぬと考へてゐる人々の中にも、漸進派と急進派とがあつて、漸進派は、今日の私有財產制は、之を何とかしなくてはならぬが、併し今一朝にして之をどうしてしまふといふ譯にも行かず、又たとひ假りにそれが可能であるにしても、急激に變化させて、それで果して宜い結果が來るか否かも判然してゐる譯でないから、其方は先づそれでそのまゝにしておいて唯課稅の方法で可成彼等の不勞所得を多く吐き出さしめ、之を公共的、一般的費用に充當して、それで出來能ふだけ分配の均衡を得せしめようとし（所謂社會政策派）、急進派は不勞所得は徹底的に之を廢してしまひ、富の全部は之を勞働に比例して分配しなければならぬ。即ち今日の私有財產制は之を廢止して、土地資本はすべて之を公有にしてしまはねばならぬと主張する（社會主義及共產主義派）。かくの如く、今日の富の分配法に對して不平を唱へ、其原因を呪ふものの間にも漸進・急進の別はあるが、兎に角彼等は唯資本に比例して分配するのを不公平であるとし、勞働に比例して分配することを否定してゐない所から觀れば、比例的分配其者を不公平としてゐるものではなく、唯其比例の標準となつてゐる今日の所有權といふものが不公平であるとする意見であることが明かである。

換言すれば今日の社會主義者の主張はアリストテレースの比例的平等を不

公平なりとするにはあらずして、其比例を立てる原因、卽ち所有權を不公平なりとするの論であることが判る。

そこで此比例的平等に關する問題は、詮ずる所其比例を立てる人間の評價の等差が、すべての人間が之を納得し、滿足し得る程、十分正當なもので、又精確なものであるか否かといふことに歸してしまふのである。さて此評價の等差はすべて人間が之を爲すのである。人間が歷史や、其當時の事情又彼等の知識やを緣として爲せるものである。從つて其評價の等差は歷史的なものである。沿革的なものである。歷史と共に變遷・推移することを免れざるものである。見よ門地により、家柄・家筋によつて職や業やを世襲してゐた時代には、その事が當然なこととせられその門地・家柄・家筋にあらずして其職業を執るのは、非常特別の場合を除くの外、全く不正なこととされてゐたのである。然るに其門地・家柄・家筋が職業を決定する正當なるものでないといふことが發見されると、事情は全く一變して職業の決定にそんな門地や家柄を絡ませるのが却つて不正で、自由に選擇するのが却つて正義であるとされるやうになる。それが歷史が進展し、社會の形勢が變化して、在來の標準が當嵌まらなくなり、强ひて之を當嵌めるが爲に、色々の缺陷や慘劇が現はれる樣になり、それに人智が進步して、其在來の標準に批判を加へることに由つて、其當然ならざることが發見されると、そこに人心の不平心が勃發する。何となれば人は自分がそれは充分でない、正當でないと考へる所の、而して到底納得の出來ない所の標準で、無暗に等差を付けられ、差別扱にされる事に對して程、酷く殘念に不平に感ずるものはないからである。こんなことで、最早存在理由を失つた標準は破壞されて、新しい原理によつて組立てられた新しい社會が生れるのである。此場合舊い等差の標準に代るのは、新しい等差の標準であることが多いので、直ぐに萬人の絕對的平等といふ原理に移ることは寧ろ稀であるのは事實であるけれども、しかし其變化を促進してゆく嚮導觀念は平等の觀念であることは疑ない。

今試みに現時の問題たる普通選擧の問題を例として考へて見ても、此問題の要點も、つまる所前述の論點に歸することが判る。直接國稅若干圓以上を納める者は選擧權を有し、それ以下のものは之を有しないとして、納稅額を等差の標準と定めてゐる現行法は、それの制定された時には相當の理由もあり、各人も略之を納得

してゐたであらう。英國の憲法政治の發達などを觀ると此理由が最も顯著であることが點首かれる。此の如く各人が略之を納得してゐる間は、此等差の標準に對して何等の不平も起らない。然るに社會の事情が變遷して納稅に基ける等差の存在理由は薄くなり、それに敎育の普及進步などといふ事情が絡んで來て、制限的納稅者以外のものの勢力が强くなり、それが間接に其納稅等差の存在理由を更に弱くするやうになれば、人は其反省作用によつて、納稅等差を批判し、其存在すべからざる理由を指摘し、その存在すべからずと考へたる制限によつて束縛されることを不平に思ふやうになり、そこで所謂普通選擧を要求するやうになる。是は洵に理の當然で、何人も濫りに反對の出來ぬ事柄である。私なども憲法政治に於いて納稅額の多寡又は有無によつて、選擧權の有無を決定することは、甚だ理由のないことであると信じてゐる。(拙稿「政治的デモクラシイの倫理的考察」大阪每日新聞大正八年三月中掲載參照)。それは必ずしも其納稅額の制限を撤廢する方が、より善い政治が行はれるだらうといふ樣な、功利的の見地からではなく、納稅額といふ等差の標準は憲法政治の本義からして許すべからざるものであり、又之を當然な制限の標準と觀ることの出來ない事情が澤山起つて來たからであるといふ意味によるのである。私の意見は兎も角も、普通選擧促進運動は、理由にならぬ理由によつて束縛されてゐる、納稅額的制限に對する不平から起つた運動と觀るのが至當であらう。

私は納稅額を等差の標準とする現行選擧法に對しては、其理由を認めないものであるが、然らば今直ぐに普通選擧にするが可いか不可いかといふ實際問題になると、單に納稅額の等差が無意義であるからといふ事で、兩者が恰も二者擇一(エントヱーダー・オーダー)のものであるかの如く、さう簡單に決することが出來るものではない。國民の知識及道德の程度を、實地について仔細に考察し、且其政治的訓練の程度なども精確に知らなければならぬ。故に憲法政治の本義からして、普通選擧が當然であることは、無論のことであるが、今直ぐに之を斷行することの可否は、さう簡單な問題ではない。しかし一方では納稅額の等差を撤廢し、一方では普通選擧の斷行といふ以外に、今日の日本の實狀に於いて、憲法政治の精神を最も適當に發揮する方法はないものであらうか。卽ち今日の日本人が是は完全ではないが、今日の實狀に於いて

は、先づ此位が至當な所であり、適當な所であると認める程の客觀的な等差の標準は果して全くないものであらうか。此事は政治家でなし、又政治學の專門家でない私には能くは解らないが、私は常に此邊に關する專門家の説を聽きたいと願つてゐるものである。

要するに比例的平等は、其比例を立てる等差の標準さへ、客觀的に承認されてゐるものならば、政治的經濟的道德的實踐の原理として差支ないものである。又之に對して不公平であるといふ何等の不平もない。ただ其等差の標準は、多くは歷史的、沿革的なものであるのに拘はらず、恰も之を永久的なものであるかの如くに、既に存在理由を失つた等差の標準を適用される所に、不平が起り、不公平が生じ、從つて正義に悖るとされるのである。かやうに比例的平等に對しては何等不公平な所がないとすれば、取扱上の公平不公平の問題即ち正義に適へる取扱なりや否やの問題は、結局は實質評價が公平であるか否かの問題に歸著するのである。

六

そこで最後に、實質上の評價に於ける公平について論究し、以て此稿を終りたいと思ふ。

既に述べたやうに實質上の評價に於いて公平であるといふのは、其評價をする際に萬人が納得の出來る、當然にして充分なる標準即ち客觀的標準を以てし、其間に私曲を加へず、依怙の沙汰をせぬことである。例へば各種の國家的試驗官が、受驗者の學力及識見等を檢定するに當り、常に公定の標準に依つて之を評價し、自己の愛憎、夤緣、情實等によつて、其の評價を二三にしないやうな場合をいふのである。然るに其公定の標準なるものは、前述の如く歷史的なもので、絕對不動なものではないから、之を個人的にいへば評價する當人は、何等の私曲依怙なしにやつたにしても、其標準が充分正當な理由のないものであるが爲に、其評價が不公平なものとなり、團體的、又は社會的には不平の種となることがある。此點が社會上から觀て此問題の困難なる點である。換言すれば何ういふのが、果して實質評價の公平な

る標準であるかが、此問題の難點である。

實質評價の具象的標準は、それが政治的であるか、社會的であるか、其他であるかによつて、それ〴〵異る。しかしそれ等は私の畠ではない。私の今の問題ではない。加之、それ等はすべて歴史的所産なるが故に、種々なる經驗的條件によつて制約される。從つて其種々なる經驗的制約が具象的に與へられなければ政治的にしろ、社會的にしろ、經濟的にしろ、其具象的標準は生れて來るものではない。それ等の譯で、私は今敢て公平なりと考へらるゝ具象的標準を掲げようとするものではない。私の爲さんとする所の者は、唯それ等の具象的標準を決定するに當り政治家、政治學者、社會主義者、經濟學者等が當さに從はざるを得ざる所の最高原理の如何なる者かを論定せんとするにある。

人間の實質評價の具象的標準は、それが政治的であつても、經濟的であつても、社會的であつても、其他何であつても、必ず或る目的を豫想しなければならぬ。何となれば若しさうした目的がなかつたならば、彼等は彼等の要する標準を選擇するの目安を得ることが出來ないからである。例へば毛筆と、ペンと、萬年筆との三者

について、そのいづれかを選擇するかといふのは、原稿を書かうといふ目的があればこそ出來るのであつて、何の目的もなくして、そんなことは出來るものではない。然らば其具象的標準を決定する最高目安は何であるかといへば、それは文化價値の開展である。文化價値とは何であるかなれば、それは又一個の論題として研究せねばならぬ大問題であつて、今詳かに之を說くことをしないが、唯簡單に自由な人格者(前述のカントの所謂ペルソーン)の創造する所の價値であるとだけ說いておかう。かうした意味の文化價値の開展が人生の最高目的で、それが一切價値の究竟的標準である。而してそれは無論眞・善・美が合一したものであるが、實踐界に現はされ、働かされた場合には、特に善・美の理想となるものである。政治的・社會的・經濟的其他の實踐上の具象的標準は、必ず此意味に於ける善の理想に照して決定されなければならぬ。之を消極的に說明すれば、文化價値は自由人格者の創造する所なるが故に、若し其自由人格者の價値と尊嚴とが毀損され、汚辱されては、其文化價値の開展が不可能となつてしまふ。故に實踐上の具象的標準は、其自由人格者の價値と尊嚴とを毀損、汚辱しない樣にといふ目安で選擇しなければならぬと

いふ事が出來る。實踐上、それが政治的であつても、社會的であつても、經濟的であつても、如何なる實質評價の具象的標準を立てるにしても、常に此最高倫理の尺度に則らねばならぬ。又現存の標準を批判するのにも、常に此最高基準を見失はぬやうにしなければならぬ。是が今私が與へ得る一般的原理である。

さりながら前節に既に述べたやうに、此自由人格者といふものは理想的なものであつて、如實に現存してゐるものではない。現實存在してゐる人は、種々の經濟的條件によつて制約されてゐる自由人格者である。それで是等の中に於いて眞に價値あるもの、卽ちエッセンシアルなものと、然らざるもの卽ちアクシデンタルなものとを甄別することは、中々容易でない。その點に於いては、藝術の鑑賞に一種の天才を要するが如く矢張り一種の道德的天才を要するものである。而して多數は自然に其天才を權威としてそれに倣ふやうになり、そこに社會的道德的進展が實現されるやうになるのである。

かうした見地から觀て、前に述べたやうに、カント倫理學に立脚してゐる學者の或者等が、近世社會主義の主張に共鳴し彼等自らも之を主張するに至つたのも、又モーリス、キングスレー、クサフィール、ゲッテレル等が、基督教の信仰の立場から社會主義を取るやうになつたのも、如何にも尤もな事と點頭かれる。何となれば現代の資本主義の經濟組織は、社會の一部、而も多數な一部の人々の自由人格者を毀損汚辱してゐるからである。しかしながらそれと同時に、其多數の一部のもの等が、他の一部のもの卽ち資本家達を仇敵視し、彼等の肉を啖はずんば已まない、などといふ調子にいきなり立つて騷ぐのも、所謂暴を以て暴に報ゆるもので、矢張自由人格者の價値と尊嚴とを毀損・汚辱する行爲である。若し又彼等はかく騷ぎ立てることによつて、幾分でも餘計に賃銀を得、幾分でも樂に仕事をしようなどといふ動機を懷抱してゐたとすれば、それはカントが不道德的動機なりとして極力痛罵排斥をした利己的動機を動機としてゐるもので、實に言語道斷なことである。社會主義者がいふまでもなく、私有財產の制度は、其他の社會制度のやうに必ずしも絕對不動なものでなく、歷史的沿革的に變遷するものなることは、今日に於いては最早何人も疑はない處であるから、而してそれを實質評價の唯一の標準となし、それに比例してのみ富を分配することは公平でないと意識して來たからには、今更暴を

以て暴に報ゆる必要がない。實質評價の標準は常に此最高倫理の基準に從はねばならぬ。社會の健全なる發達は、エヴォルューションにあつてレヴォルューションにはない。

（大正八・一二・一四稿了）

――「大觀」大正九年二月號所載――

七　改造原理としての社會的正義

一

此一兩年來非常に改造流行(はやり)で、人皆改造を謂はざるを恥ぢ、改造を爲さざるを憂ふるものの如しである。しかし改造の事たる中々込み入つたるもので、之をいふにも之を爲すにも、種々なる事項を研究考察しなければならぬものであつて、決して容易なる事柄でない。世の改造を云爲するもの、果して斯の用意ありや否や。

改造については、少くとも四の事柄を考察研究しなければならぬ。改造の必要其第一、改造の設計其第二、改造の方法其第三而して改造の原理其第四である。今これを住宅の改造に譬へていへば、或は家屋が傾いたとか、土臺が腐つたとか、或は家族の人數が増加して増築しなければならぬとか、或は其社會上、交際上の位置か

ら模樣變へをしなければならぬとか、かういふのが住宅改造の必要である。地面の格好、形凹凸、廣狹、四隣との關係、此等の諸制約の下に、如上の必要を充たすべく考案するのが、住宅改造の設計である。建築材料の選擇とか、其技術とか、其資金支辨の方法とか、すべて其設計を實際に實現するに必要なることが、住宅改造の方法である。而して其改造の必要の有無、輕重、緩急を決定したり、又其改造の設計、方法を判斷したりするのが改造の原理である。凡そ苟くも在來あつたものを改造せんには、少くとも此等四事項の考察、研究が必要である。而して僅かに一住宅を改造するについても、此等四事項に亘つて仔細に考察することは、さう容易なことではない。況んや古い歴史を有つてをり、込み入つた組織と、又四隣との關係を有つてゐる、社會といふ大々的家屋の改造に於いてをや。

此等の四事項は各專門的に分擔して調査研究を要する。改造の必要を感じ、其急を訴へるものは社會共者であるが、それを調査して其正否を決定するものは政治家、乃至社會の實際指導者であり、改造の設計方法を研究するものは行政官吏及改良家であり、其原理を考察するものは學徒であらねばならぬ。此事も住宅改造の場合に當嵌めて考へれば、必ず首肯かれる事柄であるが、重ねてそれを說くの煩を避け、讀者各位の御推考に委せる。

さて改造事項の調査研究は各專門的に分擔するとして、從つて私達學究の徒の主として擔任すべき事項は、其第四項たる改造の原理であらねばならぬ。

二

私は先づ率直に、改造の原理は社會的正義であるといふ斷案を看板に表示する。其謂ふ所の社會的正義とは如何なるもので、何故にそれが改造の原理となるか、私はそれを說く前に、改造の原理といふ意味を、前に述べたよりは今少し詳しく說明しておきたいと思ふ。

改造の原理といへば、現實改造の必要ありとして、問題になつてゐる事柄に對して、何等かの光明と指針とを與へるものでなければならぬ。高遠な人生の理想といふが如きものは、たとひ理論上に於いては正しい理想であるにしても、而して又改造の原理も結局する處まで詰めらるれば、必ずそこへ至らねばならぬものであ

るとしても、それは直接に改造の原理でなくして、唯原理の原理である。原理の原理も學徒の當さに研究すべきものの一つであるには相違ないが、それは實踐哲學の考究すべき範圍内の事項である。改造の原理は理想を高遠な天邊から直接の地上へ下ろして現實の問題に對して直接に解答を與へるものであらねばならぬ。だから私が改造の原理は社會的正義であるといつた處が、必ずしもそれが人生の最高理想であるといふ意味ではない。

次に改造の原理は唯一つでなければならぬといふこともなければ、又多くであらねばならぬといふこともない。故に私が社會的正義が改造の原理であるといつても、それが唯一のもので其他にはなく、又あつてはならぬといふのでない。唯私は少くとも社會的正義といふものが、改造の原理であるといふに過ぎないのである。

三

改造の原理といふ意義について、以上二ヶ條だけ註解をつけておいて、此處に本論の筋道へ歸つて社會的正義とは何で、何故にそれが社會改造の原理にならねばならぬかを論述して見ようと思ふ。

社會的正義とは社會の各員が、社會組織の體制上から自己に課せられたる職分を、各其才能德性に應じて、自己の自由及權利の領域となし、之を恪守實行すると同時に、社會の各員は互に決して他人の畛域を侵害せず、以て社會其者をして健全なる生活をなさしめ、其最高使命たる倫理的目的を成就せしむることをいふのである。

如上の定義の中、先づ説明せざるを得ないことは、社會組織の體制上から社會の各員に課せられたる職分と、社會各員の自由と權利との關係である。從來の原子(アトミス)觀個人主義(チック・インディヴィヂュアリズム)──私は茲に特に原子觀個人主義といふに就いて考ふるに、正當に理解されたる個人主義其者は人生觀の哲學として、正しく妥當なる一思想體系に相違ないものであるが、併しそれが原子觀の個人主義になると、謬見となつてしまふ。而して一般に個人主義は謬つた人生觀であると思ふてゐるのは正しく理解された個人主義に就いていつてゐるのでなくして、多くは此原子觀個人主義について

論じてゐるのである。かうした込み入つた理由があるので、私は茲に特に原子觀個人主義といつた――此原子觀個人主義に從へば、個人は本來的に一定の自由と權利とを有つてゐる者で、是は他の何者から與へられたものでもなければ、從つて又他の何者からも奪ひ去られることのないものである。國家若しくは社會の出來たのは、此等の原本的自由と權利とを完うせんが爲めであつて、從つて國家社會の任務は、唯其等を安全にし、保障するばかりであるといふのであつたのである。然るにかうした原子觀個人主義の謬見であることは、前世紀に於いて既に明かにされたことである。即ち原子觀個人主義の説く所の自由と權利とは、眞の自由でも權利でもない。眞の自由と權利とは社會組織の體制上から、必然に各員に課せられてゐる職分の上から規定されてゐるものである。恰も人體内の諸機關が、更に細説すれば其機關を組織してゐる所の諸細胞が、各其特殊の官能を有つたり、而して假りに其等諸機關、諸細胞に個人に於けると同樣に自覺があつたとすれば、彼等諸機關諸細胞は、其特殊の官能を營むことを、自分達の自由であり、權利であると意識するであらうやうに。

社會の各員が、かく理解された自由と權利とを恪守し、互に他人のそれを侵害しないのが正義である。かうした考へ方は、從來の個人主義が觀てゐたのと甚だ近似してゐるが、併しそは單に言語の上だけのことであつて、實際の意味は甚しく異つてゐる。從來の個人主義の觀方から觀た正義は、個人が互に他人の自由と權利とを侵害しないといふこと及國家又は社會が其各員の自由と權利とを安全にし保障するといふこと、其事自らが目的であり、意味であつて其以上に何等の目的と意味とを有つてゐないのである。併しながら所謂社會的正義に於いては、各員各自の畛域を恪守すること、他人の自由と權利とを侵害しないこと、其等自らの目的でも意味でもなく、それ以上に、各員が然かすることによつて、社會若しくは國家全體を健全になし、以て其最高目的たる倫理的使命を果たさしめるといふ意味を有つてゐるのである。此の點が原子觀個人主義の觀てゐる正義――假りに之を個人的正義と名づくるを妥當とすれば、其個人的主義と所謂社會的正義との顯著なる差異點である。

前述の社會的正義の定義中に於いて次に説明しなければならぬ事は、「各才能、

德性に應じて」といふ一句である。從來の原子觀個人主義の觀方では、人はすべて本來的に平等なものであると觀、從つて平等の自由と權利とを有つてゐるものであると考へてゐるので、平等といふことが、正義の基礎觀念になつてゐるのである。しかしながら此平等といふ觀念には、私が曾て或は「丁酉倫理講演集」に於いて（「平等の諸意義に就いて」）、或は「哲學研究」に於いて（「平等觀個人主義と差別觀個人主義」）既に公にした論文中に於いて論じた樣に、二つの觀方がある。一は自然主義的平等觀であつて、一は理想主義的平等觀である。而して此等二種の觀方の中で、前掲の論文中に既に論じた樣に（從つて其論證は今茲に之を略するが故に、看官各位幸に前掲論文を參照せられんことを望む）理想主義的の觀方のみが正しい觀方であつて、自然主義的の觀方は謬つてゐるものである。さて理想主義的に觀られたる平等觀念は正しいものであるとして、それと正義との關係は如何うであるかといふに、人間の自由と權利とは、人間が只その自然物でなく、自覺ある人格者であるといふが爲めに存するものである。少しくくどいやうであるが、今一度繰返していへば、自由と權利とは、自覺のある人格者のみが之を有することの出來るもので、他の一切の自然物は到底之を有することの出來るものでない。然るに理想主義的に考へられた所の平等は人格者としての平等である。故に理想主義的に觀られたる平等觀念は、自由と權利とに從つて正義の觀念に、その據つて立つ所の地盤を與へる者といふ事が出來る。かうしたのが理想主義に觀られたる平等と、自由と權利及正義との關係である。併しながらそは唯地盤を與へるだけであつて、其地盤の上に建てられる自由と權利といふ建物は、社會組織の體制といふ現實の條件によつて、時代により、民族によつて其相を異にして來る。而して社會の各員が其特殊の相の自由と權利とを活用せしめる上に於いて、各其才能德性に從つて、種々異つた作用を爲すのである。各員が各其才能德性に相應した活動をなし、互に他人のそれを侵害しないのが正義である。これ私が社會的正義の定義中に、「各其才能、德性に應じ」といふ一句を加へた所以である。

以上の說明で、私の社會的正義の定義の意味が明瞭になつたことゝ信ずるのであるが、私の以上の定義は、最近亞米利加の學者が研究したものを、すべて綜合統一したものである。（最近キルロービー、カーヴァー、オヴァーストゥリート等米國學者が社

會的正義について如何なる研究をしてゐるかは、「哲學研究」所載、拙稿「社會的正義に就いて」を參看されんことを乞ふ。）そればかりでなく、遠くプラトーンが共對話篇「國家」に於いて論じた所のものをも包含してゐる。

社會的正義は、正義てふ觀念に「社會的」といふ形容詞を冠つてゐるが故に、時としてそれは「正義」といふより大なる觀念の中の唯一種の形であつて、從つてそれは「個人的」正義に對したものとして理解されるのである。（實は私も以前々揭の「社會的正義に就いて」を書いた頃には此見解に囚はれてゐた。しかし能く考へて觀るとそれが謬見であることが解かつた。）謂ふ所の「個人的」正義は、原子觀個人主義の思想體系から導き出された觀念であつて、而してその原子觀個人主義なるものは、到底成立し得ない者であるが故に、其れから派生された所謂「個人的」正義といふことも亦成立し得る筈がない。從つて殘るは唯「社會的」正義のみである。從つて「社會的」正義は「個人的」正義に對したものでなく、それのみが正義觀念のすべてであつて、「社會的」正義が卽正義其者であるとならざるを得ないのである。

四

正義其者である所の社會的正義は如上の性質を具へたるものである。然るにそれを構成する所の重要條件である所の社會組織體制、並に個人の才能・德性は、經驗的に與へられた條件である。從つて具象的に實現されてゐる所の正義は、其社會組織の體制の如何によつて、種々に其相を異にしてゐる筈である。正義觀念と密接に結合して當然といふ觀念があるが、甲の社會、甲の時代に於いて當然爲すべきこととされてゐることでも、乙の社會、乙の時代に於いては必ずしも然うでないことがあり、又それと反對に、甲の社會、甲の時代に於いて當然爲すべからざることとされてゐることが、乙の社會、乙の時代には、さうでないこともある。卽ち如何なることが正義であり、如何なる事が不正であるかは、社會・時代によつて定められるもので、具象的正義には定相がなく、時・處・位によつて推移してゐるものである。

公平——偏頗のない、依怙最屓のない公平といふことは、正義觀念の一要素であることは、ジエー・エス・ミルの夙に論斷した事柄である。而して爾後の多くの學者も

之を承認し、私自らも亦曾て之を承認した。（「哲學雜誌」所載、拙稿「正義觀念の變遷に就いて」及「大觀」所載、拙稿「平等について。」）しかし此點に就いても、私は私の前說並にミルの論斷を訂正する必要を認める。　此公平の觀念は前述の當然と同じく、正義觀念と密接に關係してゐるものではあるが、併し正義觀念其者を構成してゐる一要素と觀ることは出來ぬ。　正義觀念は前に論じたやうな事情で、其れ自身で成立するもので、其中に其構成要素として公平といふ觀念を含んでゐるのではない。社會の各員が各才能・德性に應じて、社會から課せられたる自由と權利とを主張し、行使するに當つて、其主張・行使が故意に妨げられるか、又は曲げられるか、又其主張・行使から生ずる結果卽ち功績に對する評價が、故らに偏重偏輕せられるか、公平、不公平の觀念は、かうした場合に始めて正義觀念の中に這入り込んで來るのである。卽ち社會各員の自由及權利の主張・行使が、何等他のものによつて妨げられることなく、眞直ぐに通されたといふことや、又其評價が依怙の心で加減されることなく、實際其ある通りにされることが公平であり、それ等の反對のことは不公平である。從つて公平・不公平の觀念は定つた正義觀念があつて、それに添加して起つて來る觀念で、正義觀念其者を構成してゐるものでない。　かうした道理から私はそれ並に私の前說を飜へさうといふのである。

正義觀念と公平觀念との關係はかうしたものであるとして、此事からして又次の事項が其當然の論理的歸結として生れざるを得ない。　それは既に論じたやうに、具象的正義は、社會・時代につれて推移するもので、定相といふものはないものであるから、從つて如何なる事が公平であり、如何なる事が不公平であるかも亦、その正義觀念の推移につれて變遷するもので、時・處・位を絕した絕對の公平とか、絕對の不公平とかはあるものでない。　甲の社會甲の時代に公平な事でも、乙の社會、乙の時代には不公平なることがあり、又其反對に甲の社會、甲の時代に不公平なることが、乙の社會、乙の時代には却つて公平であることもあり得るといふ事である。　シュモラーが個人的に收入の多い英人よりも、個人的に收入の尠ない獨逸人の方が、多くの租稅を徵收されるといふことがあつても、それは決して正義を破つた不公平なものであると謂ふことが出來ぬ、英國には英國特殊の正義公平があり、獨逸には又獨逸特殊の正義公平があるからである（論文「經濟上に於ける正義」と論斷して

ゐるのは確かに正論である。

差別の觀念を絕對に容れる餘地を有たない所の自然主義的平等觀念に立脚してゐる論者は其當然の論理的歸結として、公平とはすべての人間を平等なものと觀、且そのやうに取扱ふことであり、不公平とは人間に等差を附し、且等差を附して取扱ふことであるといふやうに說くのである。しかし是は其根本の自然主義的平等觀念が謬つた觀念であるが故に、其公平觀念も亦勿論正しきを得ない。平等は唯人格者としての平等のみが認容され得る觀念で、自然主義的の見解のものは謬見である。然るに人はすべて人格者であるといふのは、具象的人間を抽象した觀方からいはれたことで、具象的人間は種々の經驗的內容を有つた處の特殊的人間である。賢不肖、能不能、才不才、德不德等種々の特質を具へた人間である。然るに既に論じたやうに具象的正義は此等の經驗的條件に制約されて成立してゐるものなるが故に、人間に等差を附して觀、且そのやうに之を取扱ふことは、必ずしも正義に反してゐるものでもなし、又從つて必ずしも公平を缺いてゐることでもないのである。現實の人間社會に於いて考へることの出來る、而して又實行することの出來る公平は所詮アリストテレースの謂つた所の「比例的平等」たらざるを得ないのである。

然るに爰に「法律の前には萬人皆平等である」といふ命題がある。此命題は比例的平等の思想を打ち破る命題であるやうに見える。しかし深く考察すれば此事も何等除外例と觀る必要はない。法律の前に萬人が平等であり、又必ずそうでなければならぬことは、國法運用の嚴正を期する上から當然のことであらねばならぬ。しかし是は矢張り抽象された人間に就いての命題で、司法上の根本則であるが、具象的の法律の條項を、具象的の人間に適用する場合には、その具象的條件の如何によつて、種々其程度を異にするのである。例へば茲に甲乙二人の窃盜罪の刑を課すべきものありとせんに、其犯せる罪の程度は、略同樣なものであるにしても、甲乙二人の種々の具象的條件の如何によつて、其課せられる刑の輕重は必ずしも同一でないのである。殊に輓近刑法學上進步した思想を懷いてゐるものは(卽ち所謂刑法學上の社會防衞說を主張してゐる所の人々は)刑罰の個人化、若しくは主觀化といふことを唱へて、刑罰は成るべく犯罪者其人の特殊の性質と事情とに適

隨せしめる様にしなければならぬと論じてゐるが、私は其社會防衛説といふ刑法學原理には反對してゐるものであるが（「哲學研究」所載、拙稿「倫理上より觀たる社會防衛説」參照）、しかし其刑罰の個人化、主觀化といふ意見には贊成せざるを得ないのである。 一部の人は、此刑罰の個人化、主觀化を以て單に刑事政策上の一原理としてゐるやうであるが、私はそれに反對で、それは政策上の原理でなく刑法學上の一原理であると信ずる。 かの法律の前には萬人が平等であるといふ命題は、一面に於いては犯罪其者及犯罪者其人に具つてゐる所の具象的條件が同一なる場合には、其課分も亦同一なるべしといふ意味に解し、他面に於いては其等一切の具象的條件を搜索し、列擧し而してそれを評價する上に於いて、寸毫も依怙の沙汰あるべからずといふ意味に解すべきもので、其他にそれと異つた意味を有つてゐると解すべきものでないと思ふ。 此故に法律の前には萬人平等であるといふ命題は、一見した處では比例的平等の思想と扞格するやうであるが、深く其意味を明かにすれば、何等矛盾するものでないことが解る。

以上私は社會的正義の如何なるものかを說明し、且それに密接して關聯し來る所の公平觀念の如何をも論じた。 今や進んでそれが現代の改造原理となる所以を說明すべき機會に達したのであるが、それへ入る前に、私の論の誤謬を防がんが爲めに、茲に一言せざるを得ざるの必要を感ずるのである。 そは他でない。 私は現實社會に現はれてゐる具象的正義は、社會と時代とに制約されて、皆特殊相を表はしてゐるもので、絕對不變なものでなく、從つて又同樣に、公平にも具象的には絕對の公平なるものがあるものでないと論斷したが、それは具象的正義、具象的公平に就いて述べたものであつて、理想的正義、理想的公平について謂つたものでないといふことである。 茲に幾多の特殊相を具へた具象的正義があれば、先づ其等一切具象的のものを統一し、而して更に其等をして漸次に進步、發展せしめるやうに嚮導する所の正義がなければならぬ。 然らざれば其等特殊相を具へた正義は、それが果して正義であるか否かも解からず、又其變遷推移も、唯單なる變化（チエカンジ）に過ぎずして、向上發展といふ事もいへなくなるからである。 而して其統一し嚮導する所の正義は唯一のもの、絕對のもの、不變のものである。 それは理想的正義である。 此理想的正義の實在は、私は之を否定するものでない。 否私は前述の理由によつ

て私の經驗統一上、必ず之を認容せざるを得ないのである。私の前第三節、及本第四節の正義及公平についての論述は、或は讀者各位をして、私は此統一、嚮導原理としての理想的正義、理想的公平の實在を否定するものにあらざるかといふ誤解を懷かしめることあらざるかを虞れ、茲に一言した所以である。若し夫れ其謂ふ所の理想的正義、理想的公平の如何なるものであり、其等と具象的正義、具象的公平との關係は如何なるものであるかといふ問題は、本論の筋から懸隔して行く問題であるが故に、今は之を略する。

五

是から一轉して、右に述べた所の意味に於ける社會的正義が、現代社會の改造原理とならなければならぬ所以を論じようと思ふ。

社會は第一に、學校教育並に新聞・雜誌・圖書館・博物館・各種の會合等、社會教育の普及並に進歩の爲めに、國民の知識及道德の普及並に進歩を促がし、從つて人生に關する「考へ」、即ち人生觀に變化を及ぼし、それと同時に國民間に於ける知識の分配に變動を來して、從つて知識を重なる基礎として成立しつゝありし社會的階級の地盤に動搖を起さしめ、次ぎに外國に於ける思想及運動は直接若しくは間接に、又暗暗に、若しくは明々に國民の模倣心を刺戟し、暗示を與へて從來の考へ方と位置とに安住するを得ざらしめ、又列國との交際上、列國の形勢の變化に應じて、或る程度まで自國をもそれ等に順應せしめねばならぬことから起る動搖、次ぎには人口が增殖することから、更に世界市場に於ける物質の生産並に分配、及金融の緩急等の事情に順應せざるべからざることから、國民の生活狀態並に經濟活動の變化が起きる。而して此等の事情の變化が起きて來たが爲めに、國民が從來の社會組織に對して不安を感じ、何等か新しいものを望む樣になり、而してそれが社會意識となるに至れば、社會は自分自らを改造しなければならぬと感ずるやうになる。故に社會が自分自らを改造するといふのは、社會が内外二面の現實の事實に順應して、自分の生成存續を圖り、其隆昌發展を期せんとする努力であるといふに他ならぬ。事態斯くの如きに至れば、改造の機運は十分に熟した者である。人間のする改造運動とは、斯かる機運を促進し、指導し、改造を妨げ若しくはそれに不利なる事

情を除き、それを進め、若しくはそれに有利なる狀態を養ひ、以て其改造をして、極めて圓滑に、着實に成就せしめる所の運動をいふのである。而して此場合其改造運動に於いて目標とすべきは社會的正義でなければならぬ。

何故に社會的正義が改造運動の目標とならなければならぬか。それはかうである。社會の改造とは一面からいへば、今述べたやうに、社會が新興の內的、外的事情に順應して、自己自らを生成存續せしめんとする努力であるといへるが、他面から之を謂へば社會の各員の間に生じたる不平を除去して、其不平に對する囂々の聲を絕たしめることであるといへる。

然らば其謂ふ所の、社會の各員の間に生じたる不平とは如何なることであるかといふに、社會が本節の冒頭に擧げたるが如き種々の事情の爲めに脅威されて、現在の組織を變更しなければならぬやうになれば、社會が其各員に課したる所の職分も亦自然に變更せざるを得ざるやうになる。換言すれば各人の自由と權利との領域が變動せざるを得ざるやうになる。然るにそうした場合に於いて各員をして猶從來の通りの自由と權利との領域に止まらしめんとすれば、そこに不平が起らざるを得ない。其不平を取去つて、社會の各員に新たなる事情に適應して、各其自由と權利とすべき職分とを課するのが改造の眼目である。

或は言はん。改造の眼目は社會的正義などいふ局限されたものでなく、その他に猶社會的福祉等をも包含した所の、一層包括的な、一層完全的なものであるべき筈である。社會的正義だけではあまりに狹過ぎると。此論は一應は尤もであるが、しかし是は改造の眼目と、常時に於ける社會完成の目標とを混同した所の議論である。吾々が社會の一員として其社會の完成を期することは、吾々が常時に於いて斷えず爲さねばならぬことで、改造の場合に於いても勿論然りであるが、改造の時でない場合に於いても、同樣に勉めなければならぬことである。然るに社會改造の必要が焦眉の急となり、其機運が旣に熟したといふ事は、社會的正義の觀念が動搖し始めたといふことである。而して其社會的正義は、社會其者が成立する倫理的最小の限度であつて、其社會的正義が動搖してゐては、社會は遂に崩壞することを免れない。そうした理由であるから、改造の際には、先づ何事を差措いても、社會的正義を眼目とし其確立を期さなければならぬ。之を家屋に譬へれば社會

的正義が動搖しかけたといふことは、雨漏がした、土臺が弛みかけたといふやうな者で、家屋に於いて雨漏がしたり、土臺が弛みかけた場合には、何事を差措いても先づ其雨漏を防ぎ土臺を直す工夫をしなければならぬ。勿論その場合、さうした事をするにしても、成るべく在來の圖案(プラン)を壞さぬやうに成るべく他の諸部分との調和を破らぬやうに、而して又成るべく全體として美しからしめるやうに注意して修繕しなければならぬのであるが、しかし何といつても眼目は其雨漏を防ぎ、土臺を直すにあらねばならぬ。社會的正義が社會改造の原理とならなければならぬ理由も、大略さうしたものであると理解することが出來る。

六

私の此論の正見なることは、之を今日行はれつゝある改造運動に適用して見て、其妥當なるに徴しても解かると思ふ。今私は現代に於ける三大改造運動たる、普選運動、勞働運動及婦人運動の三者に適用して見て、私の論の道理に悖らざるを述べて見ようと思ふ。しかし此改造原理から觀た此等三大運動の詳しい論評は、私

の腹案では各一論文を形成するに十分なる内容を有つてゐると考へてゐるが故に、今茲で論ずる所は、單に要領に過ぎないものであることを、看官各位に諒して貰ひたい。

普選運動は、其仔細の點に亘つての意見に至つては、我國の普選運動者の間にも種々齟齬してゐる點のあることは、昨年以來の運動で明瞭な事であるが、併し其眼目としてゐる大局の觀方、又は根本の意見に至つては略一致してゐるといふ事が出來る。卽ち先づ第一に納税額に依る制限をば全然撤廢して、複雜した國務の事に關し、略明瞭なる自己判斷をなし得るならんと推斷し得る年齡以上に達した男子には、すべて衆議院議員の選擧權を與ふべしといふ點に於いては一致してゐる。さて此點だけについて考察するに、納税額の如何によつて、選擧權の資格を決定するといふことは英國に國會制度が始めて起つた事情から考察して、歷史的には多少意味もあるけれども、しかし西洋に於いても國會の性質に關する考へ方が段々變遷して、今日に於いては西洋に於いても其意味が甚だ薄弱になつて來て、終に支持することが出來ぬやうになり、多くの國に於いてはそれを撤廢するやうになつ

た。しかし西洋諸國の例は如何うでも可いとして、我が日本の帝國議會の倫理的性質から考へ、納稅額の如何によつて、選擧權の有無を決定するといふことは其理由甚だ貧弱、殆ど支持するに困難であるやうに思ふ。（我が帝國議會の倫理的性質に關する愚見は、先年旣に雜誌「丁酉倫理講演集」に「立憲政治の根本義」と題して之を開陳しておいた。就いて參照あらんことを望む。）

かやうに納稅額で繩張をして埓內埓外を分ち、國民のある者、而も少數のあるもののゝみをその埓內に入れ、國民の他の一部、而も多數の他の一部をば其埓外に立たしめておくことは、その繩張が確かに倫理的に意味のあるもの、存在の理由あるものとの社會意識がある間は、其埓外に立つてゐるものも、それを當然として我慢もしよう、諦めもしよう。しかし其繩張は最早其倫理的意味と、存在の理由とを失つてしまつてゐるといふ社會意識の起つた後に於いては、到底我慢も諦めもし切るものでない。況んや其埓外に立てる者が、自分達が國家の事に關して判斷し得る自分達の智力德力は、彼等埓內に在るものに較べて、何等遜色あるものでないと意識するやうになれば、其不平は愈昂じて來ざるを得ない。之を社會又は國家の側からいへば、國家が從來國民の一部を其以外に立たしめたのは、從前に於いては十分の理由があつての事であつたにしても、今は種々の事情からして其理由が甚だ薄弱になつたとすれば、國家は其變化した事情に應じて、彼等以外に立つてゐた人に對して當然新たなる職分を課して、彼等の自由と權利とをして、新たならしむべきである。かうした理由からいつて、普選の改造運動は社會的正義を目標としてゐると謂はざるを得ない。

しかし此社會的正義から觀たる普選の改造運動の意味は、原子觀個人主義の立場から觀た所のそれとは異つてゐる。原子觀個人主義の立場から觀た所の普選運動は、人は皆一樣に本來自由と權利とを有つてゐるものであるから、或一部にのみ參政權を與へ、他の一部にはそれを與へぬのは、本來不公平な事柄であると觀るか、若しくは學校敎育、社會敎育等の普及、進步等によりて、國民の智德の進步及分配に多大の變動を來たし、從來參政權の以外に立たしめられてゐた人達も、十分に國家の事に參與し得るだけの智德を得るやうになつたとして、それを猶納稅額の制限で、何時までも其以外に立たしめておくのは、個人の自由と權利とを侵害してゐる

るものであると觀るかである。而して原子觀個人主義では唯かく觀るばかりでそれ以上の意味を有つてゐるものでない。然るに社會的正義から觀た所の改造の意味はそれだけでない。社會的正義からいつても、普選運動は個人の自由と權利とを尊重し、從つて其個人的人格を尊重する所以であるに相違ないが、しかしそれだけでなく、其れと同時に國家自らが現在の動搖を鎭め、缺陷を補ひ、而してそれ自ら漸次完成の域へ進め、其最高目的たる倫理的使命を出來るだけ完全に達成せしめんとする國家其者の爲であるといふ意味をも有つてゐる。故に國家が新たに生じたる不公平を除き、國民の各員をして各其所を得しめるやうに努力しなければならぬが、如何にして其不公平を除くべきかの方法に至つては國家自ら自己の倫理的使命を果たす上に於ける便否を標準として、國家自らが各其特殊の歷史及現實の事情に照らして考慮しなければならぬ事である。それ故に此處に普選運動が起きてゐるにしても、其解決の方法は單に直ちに普通選擧を即行するといふ事が――勿論それも一つの解決の方法に相違ないのであるが――それが唯一可能な方法ではなく、他にも解決の方法があることを理解して置かねばならぬのである。然らば日本の現在の普選運動に對して如何なる解決の方法があるか。是は本論の冒頭に論述しておいた通り、政治家、行政官吏達の考慮・研究すべき事柄で、私達學究の適當なる仕事でない。私達學究は唯其改造の原理を論定し、又其原理に照して、彼等の立てた設計方法を批判すれば可いのである。

次に勞働運動について考察して見よう。若し勞働者が橫着と怠惰とを恣にして、それで食へないから、何とかして貰はうと、社會又は國家に要求するのが勞働運動であつたなら、そんな勞働運動は一言の下に之をはねつけてしまふべきである。之に反して勞働者が如何に眞面目に忠實に働いても到底人間らしい生活を生活して行く事が出來ないから、何とか改造して人間らしい生活をして行くことが出來る樣にして貰はうといふに至つて、勞働運動はそれだけでも意義のある者になる。そうした勞働運動は勞働者側から觀れば自由なる人格者として、其の生存の權利を主張することであり、又之を適當に解決することは國家又は社會の側から觀れば、富の生産といふ經濟組織の一部を永遠に健全に支持して、自己自身の生成存續を圖つて行く所以である。勞働運動は從來の原子觀個人主義に立脚した所

の、經濟上の自由及權利の觀念に對して起した不平の心から生じた運動であつて、その原子觀個人主義の代りに、社會聯帶の上に立てられた所の新しい事情に適應した經濟上の自由と權利とを獲得しようといふ運動である。 それだから勞働運動も亦、社會的正義を根據としてゐる若しくはそれを目標としてゐる社會運動であるといふ事が出來る。 國家若しくは社會が此勞働運動を適當に解決することは、一面からいへば是迄資本、嚴密にいへば私有的資本に對して不公平の取扱を受けてゐた勞働に對して、新しい事情に順應して、其當然の權利を認めてやることであり、他面からいへば國家又は社會が、新興の事情に順應して其經濟組織を改造し、以て富の生產及分配をして澁滯なからしめる所以である。 然らば現實の問題として、如何にせばそれが最も適當な解決になるか、さうした問題は、それは政治上に於けると同樣に、實際家、卽ち官吏・實業家・社會指導家達の考慮すべき問題であつて私達學徒の當面になすべき問題ではない。

最後に婦人運動に就いて一瞥を與へて見よう。 婦人運動は、其種類甚だ多岐に亘つてゐるが、其眼目とする所は、社會の生活樣式の變動から、又婦人の智德の進歩

發展から、彼等が從來當然居るべき處と定められてゐた位置から離れて其變動せる狀態、及進歩せる智德に相當した、新しい位置を與へて貰ひたいといふ點に存してゐる。 家庭から社會への解放運動、家庭及社會に於ける婦人の位置の向上運動、母性保護運動等、皆上述の眼目を眼目としてゐないものはないのである。 社會生活の樣式は異つて來てをり、婦人の智德は、進歩して來てゐながら、唯婦人たるの故を以て一向に疎外せられ、男子のみが社會の人であるかのやうに橫行するのは、彼等婦人に取つては堪へ難い苦痛であり、不滿であり、不平であり、又男子からいへば、男子の得手勝手の橫暴であり、又婦人に對して侮辱を加へてゐるものである。 而して彼の女子の不滿や不平やは、新興の事情に照して考へて見れば十分理由のある不滿・不平であつて、唯自然的情緒の自然的發動と觀るべきでない。 又之を社會の側から觀るも、此新たなる情勢に鑑みて、適當なる位置を婦人に與へることは、國家自らが四圍の事情に順應して、其健全なる生存發達を遂げる所以で、從つて個人及國家の兩面から見て、社會的正義を完うする所以である。

前既に述べたやうに「當然」、具象的社會意識によつて承認せられたる「具象的當

然」は、時・處・位を絕した所の、「凡そ當然」てふものの根據に立つてゐなければならぬことは勿論であるが、其れ以外に、すべて具象的事情に依つて制約せられてゐるものである。從つて具象的當然には定相がなく、時代によつて共相を異にしてゐるものである。三從・七去の敎訓の如きも、今日から觀れば不當然千萬のものであるけれども、或る時代、或る社會に於いてはそれ等でも立派な當然であつたのである。頑迷なる思想の所有者は女子の今日の有樣を共當然なる有樣であるとなし、そは永久に變へてならぬもののやうに考へてゐるやうであるが、是は具象的當然は、具象的事情に緣づけられて、段々推移してゆくものであり、而して今や從來の當然を變化せしむべき事情が、新たに起つて來てゐることに眼を閉ぢてゐての妄見である。要するに婦人運動も其眼目とする所は、社會的正義に存してゐることが明瞭である。

以上で略私の此論文中に於いて言はんと欲する所を盡したるが故に、私は此處に擱筆する。

（大正九・一一・四稿了）

——「改造」、大正九年十二月號所載——

八　分配の正義

一、問題　富の如何なる分配が不公平ならざる公正なる分配なるか。これが分配の正義に就いての問題にして、而していはゆる社會問題の中核をなす所の問題なり。

二、諸說　分配の正義に就いての諸說は大別して、(イ)機械的若しくは絕對的平等分配主義(ロ)需要主義(ハ)勞働主義(ニ)資本勞働協調主義の四種とすることを得。機械的又は絕對的平等分配主義といふは、年齡と性別とは別にして、その外の點には絕對に顧慮することなくして、富を機械的に平等に分配するを正義とすといふ說なり。是は人は自然的には皆平等なるものなりといふ根據に立てる說なり。第二の需要主義といふは第一の絕對的平等分配主義を修正して成れる說なり。絕對的平等分配主義の主張するが如く、各人に對して平等に富を分配することは、趣

味・嗜好・性癖等のそれ〴〵異れる人々に對しては寧ろ不公平なり。それよりもすべて人々の需要する所に從つてする分配が最も公平なる分配にして、正義に副へる者なりと說くなり。此需要主義には之を補足して、需要主義に屬すべきものなるも、しかしその中にて特殊の種類と見做さるべき主義が附け加へらる。そは交易主義(Reciprocity Principle)と稱せらるる者なり。交易主義は富は需要に從つて分配すべしといふ點に於いては正しく需要主義と同一なれども、猶それに附加して、各個人は自己の最善を盡して社會的富の生產に努力せざる可からずと主張するのである。それ故交易主義の標語は其兩者を合したる所の「其需要に從つて各人へ、その力量に從つて各人より」といふにあり。是はゴッドキン(Godwin)が始めて唱導せる主義なり。第三の勞働主義といふのは、勞働の多少に應じて富を分配するが最も公正に副へる分配なりと主張する主義なり。此主義の根據は富は唯勞働によつてのみ作らるるものなるが故に、實際それを作り出したる勞働者がその勞働の多寡に應じてこれを分配するは、最も公正なる分配なり、といふ處に存す。この說は社會主義を唱導する者の多數、特にマルクス一派の人々の主張する處なり。マルクスはプルードンのいつてゐる「資本は掠奪なり」といふ命題を、餘剩價値論にて巧みに科學的に證明したりと考へ、從つて彼等は生產に對する資本家の勢力を認めずして飽くまで勞働その者を富の生產の實力となすなり。斯かる思想なるが故に、勞働の多寡によりて富を分配するが最も公平なりといふ說となるなり。

最後の第四說は所謂勞資協調主義なり。富の生產には勞働を要するは勿論なるが、しかし資本も亦缺くべからざるものなることは分明なる事實なり。故に富はその資本と勞働とに適當に分配するが最も公正に副へる分配なりといふなり。

三、論爭の由來　分配の正義に就いては以上に述べたる諸說紛々たるが、如何にして此問題が斯く喧しく論究せらるるかといふに、これには社會上乃至國家上重大なる事柄あり。そは今日の資本制經濟組織の下に於ける富の分配は資本にのみ厚くして勞働は殆ど閑却せられてゐる所の極めて不公平なることとなり。それが爲めに貧富の懸隔が甚しくなつて、少數の富豪階級と、多數の貧民階級との鬪爭起り、社會上の安定は著しく損ぜられ來れり。これ世界各國通有の現狀なり。此階級鬪爭を緩和し、社會を安定の位置に置かんが爲めには、必ず先づ今日の不公平

なる分配の方法を改めて、公平な分配とせざる可からず。これ此論爭が起れる由來なりとす。

四、分配の正義　然らば正義の分配は如何なる分配をいふか。これに就いては先づ前述の分配の正義に就いての諸説を檢討せざる可らず。第一説の絶對的平等分配主義と、前述の需要主義の人々の批評が、確かにその肯綮に當る。第二説の需要主義はキルロービーの云ふ如く理論としては正しきも實際上實施不可能なり。何となれば豫め需要を見積りて、それに應ずるの生産を準備する事は非常に難事にして、又若し需要が供給を超過したる場合には、如何にかしてその需要を制限せざる可からざる可し。それが果して如何にして可能なるか。故に需要主義は實施上不可能なり(Willoughby, Social Justice)。又此説の變形たる交易主義にても不可なり。何となれば交易主義よりいへば自己の需要に從つて各人は社會より供給を受くる代りには、各人は自己の最善を盡して社會の生産に貢献せざる可からすといふなるが、各人が其最善を盡すと云ひ、盡さすといふと雖も如何にして之を決定さる可きか。キルロービーのいふが如く、各人の力量は、地所の地價金の如くに、價格を豫め國家の臺帳に登錄するを得す。從つて果して其最善を盡したるか否か、客觀的に之を測定するを得す。故に、これを主觀的申告に委ねざる可からす。主觀的申告に委ねるとせば例へば、充分十時間勞働に堪ゆる力量を有する者が、余は五時間以上の勞働には堪へず。五時間勞働が余のなし得る最大限度の勞働なりと申告するが如き狡猾者を取締る事を得ず。斯くて狡猾奴は利を見、正直者は不利を見るに至る。その結果生産不足を生ず。故に交易主義は巧妙なる説なれども、實際上には不都合なる點を有す。加之「其需要に從つて各人へ、其力に從つて各人より」といふ標語よりも、全くそれと正反對なる「其需要に從つて各人より其力に從つて各人へ」といふ標語が寧ろ正義に合すとも斷ずることを得る(cf. Butler, True and False Democracy)。第三の勞働説も、理論上よりも實際上に多くの難點あり。勞働主義は勞働の多寡に應じて之をなすが正義の分配なりと云ふにあるが、其種類、性質の全く異れる勞働、及勤惰巧拙の差異ある勞働、それ等を比較して大小、多寡を測定することは如何にして可能なりや。勞働説を唱導する人にても詳細に之を論究せる者なし。最後の第四の勞資協調主義は如何といふに、是は原則としては正

しと雖も、勞資の間に其分配の步合を協定すること容易に非ず。今日の分配は勞資の間に分配せらるゝものなるが、若し勞資間に分配するが公平なる分配なりとすれば、今日の分配は勢この正義に副ひたる分配なりといはざる可からず。然るに勞資の間に分配せらるれ共、その分配の步合が正當であらざるが爲めに今日の狀をなし、以て此分配問題を紛亂せしむるに至れるが故に、此勞資協調主義にても、分配の正義問題は解決されたりと云ふを得ず。

然らば如何なる分配が正義的分配なるか。是は正義の觀方によつて定まる問題なりとす。正義の觀方は大別して之を個人的と社會的とすることを得。個人的見地より觀たる正義觀念よりいへば今日の分配は、今日の現狀そのまゝにて正義に副へる分配といふことを得。何となれば個人的見地より觀たる正義といふは各人互に他人の自由と權利とを尊重して決して之を侵害せざることをいふものなり。然るに今日の經濟組織に於いては個人は皆平等に經濟上の權利と自由とを賦與せられ、自由に之を行使することを許さる。而して各人が自由に經濟上の權利を行使することより自由競爭が起る。その結果は優者益勝利を占めて富者となり、劣者愈失敗を重ねて貧者となるに至る。故に現代の如くに貧富の懸隔が益甚しくなるに至れりとするも、そは正々堂々の競爭の結果にして、正義の發露なるが故に萬已むを得ざるなり。されば個人的見地より觀たる正義よりすれば、今日のまゝなる分配が正義の分配なりと考へらるゝ所以なり。

しかるに其正義の個人的見地よりの觀方は正しい觀方に非ず、彼等は人は生れながらに權利・自由等を有する者なるかの如く說くが、斯かる自然の權利又は自由なる者あるに非ず。從つてそれに基礎づけられたる正義も、正當の者に非ず。正義は個人の利益權利を無視するものならざれ共、しかし乍らそが眼目に非ず。社會全體がよく健全に發達して、その倫理的使命を果たすことを得るが如くに、個人の利益・權利を調和せしむるが正義なり。而もその利益・權利は個人が自然に有するものにあらで社會が自己の利益の立場より之を個々人に課したるものなり。卽ち正義は之を社會的に解すべきものにして、個人的に解すべきものに非ず。此の見地よりすれば既に一部の不平・不滿を起し、社會の不安・動搖を來したる今日の分配は決して正義の分配と云ふ可からず。正義の分配は、社會各部が能く調和協

調し、爲めに社會其者が十分その倫理的使命を果たすことを得るが如き分配ならざる可からず。これが爲めには勞働その者の權利を充分に認め、それに對して充分の分配をなすと同時に、資本その者の權利は幾分之を制限せざる可からず。是が今日社會立法・社會政策のある所以なり。

——「同文館哲學大辭典」所載——

國家の倫理

藤井博士全集 **第四巻・第二分冊**

國家の倫理 目次

一 民族國家・武斷國家・文化國家 …… 一
二 將來の國家 …… 五一
三 國家と道德 …… 九三
四 所謂民事責任の倫理的考察 …… 一三一
五 倫理上の見地より觀たる所謂社會防衛說 …… 一五一
六 立憲思想の根本義及びその現代との關係 …… 一九九
七 哲學者と國家 …… 二三三

一　民族國家・武斷國家・文化國家

左の一編は大正六年一月二十一日本會公開講演會に於いて講述したる原稿である。當時は私の口の不調法なのと、時間の都合の充分でなかつたのとで、此の原稿も飛び〳〵拾ひ讀みにし、殊に肝要の第六節以下は單に骨組だけを述べる外に仕方がなかつたのであるが、今はその原稿の全部を載せて戴くことにした。猶講演後、同人諸賢の御批評やら御注意やらで、今一度調べても見、考へても見ればならぬと思はれた點も多少あり、殊に井上博士は拙稿本文第六節中にある、生存競爭・優勝劣敗と國家との關係について ヘッケルの近業「永劫」の大に參考となることを御注意くだされた。しかし今はそれらの凡てを參照する暇がない。依つてこの原稿はこのまゝになしおき、他日の機會に增補訂正しようと思ふ。又本文參考の文籍は一々出處を擧げるのが當然であるが、原本は講演の原稿に書いたもの故、それらのことをしなかつた。讀者各位幸に之を諒とせられんことを祈る。（大正六・一・三一後記）

一　序説

諸君、私の今日の題目は「民族國家・文化國家」としておきましたが、之は「民族國家・武斷國家・文化國家」とするのが適當と思ひますからさやうに訂正しておきます。

論述の順序として豫め諸君の御承認を得ておかねばならぬことが色々ある。先づ第一に國家は一つの實在體であるといふことを承認しておいていたゞきたい。國家とは何ぞやといふ國家の概念については、學者の間に種々の說があつて一定してゐない。諸君の中でさへ恐らく必ずしも相一致してゐる譯ではなく、隨分區々として相分れてゐるであらうと察せられる。しかしその國家は第一次的にか若しくは第二次的にか、兎に角一つの實在體であるといふことについては多く御異存はなからうと存じます。即ち私は國家は一つの實在體たることを、先づ以て御承認を願はなければならぬ。

次に尙諸君の御承認を得ておかねばならぬ。其實在體たる國家は種々の學科の研究の對象となることが出來る。その國家は如何にして起り、如何にして發展

して來たかを研究するとすれば、それは歷史の對象となるのである。又國家を政治的團體なりと觀て、その本質その組織、その職分等を研究するとすれば、それは國家學及政治學の對象となるのである。次にその國家の倫理的職分如何、若しくは倫理的旨趣如何といふ研究をなしたとすれば、それは倫理學の對象となるのである。斯くの如く國家といふ實在體は、種々の學科の對象となることが出來るのである。そこで今私が諸君の承認を經ておかねばならぬといふのは、私が爰に國家を取扱ふのは歷史からするのでもなく、國家學・政治學からするのでもなく、全く倫理の見地からするのであるといふことである。

最後に今一つ御承認を經ておかねばならぬことがある。國家を對象として研究する倫理の範圍は甚だ廣く、その問題も亦頗る多いのである。そこで私は、今その全範圍に亘つてその凡ての問題について論ぜんとするのではなく、その中の一つの問題たる國家の倫理的旨趣如何といふ問題の解釋中に現はれ來る所の民族國家・武斷國家・文化國家といふ概念を明かにせんとするに過ぎない。從つて問題以外のことは論述上必要な限りはこれを述べるが、多くは凡て略すことゝする積

りである。此の事を御承認願つておかねばならぬ。

二　國家の職分に關する諸説

國家の倫理的職分は、その對する方面によつて之を二つに分類することが出來る。第一は國家の對內的職分であつて、國家を構成する個人及び個人の構成してゐる小團體、例へば家族・會社・組合・市・町・村の自治體等に對する國家の倫理的職分である。第二は國家の對外的職分であつて、是には他の國家に屬する個人及び個人の構成してゐる團體に對する一國家の職分といふこともあるけれども、それはむしろ小さい輕い職分であつて、國家の對外的職分の重なるものは、一國家の他の國家に對する倫理的職分及び人道に對する倫理的職分である。國家の倫理的職分は以上の二類に分類し盡すことが出來ると思ふ。

國家に此等二類の倫理的職分のあるのは事實であるが、國家の倫理的本質如何といふ命題に對する見解の如何によつて彼の倫理的職分の解釋と說明とは甚だしく區々になり、中には全くアンティポードになつてゐるものさへ現はれて來るの

である。然らば國家の倫理的本質に關して如何程の觀方があるかといふに私は之を二種に分類してゐる。第一は個人主義的觀方で、第二は團體主義的觀方である。個人主義的觀方といふのは、本來的に實在するものは個人であつて、それはそれ自身の目的であつて、卽ちゼルブストツエックである。而して善惡・美醜・眞僞等の一切の價値は皆その個人から生れるものである。國家は個人のその目的を完成せんがために團體生活の秩序と安寧とを維持し、保障せんがために個人の作つたものである。それ故に國家は本質的の實在ではなく個人の實在から派生された第二次的實在である、又それ自身の目的ではなくして、個人の目的を成就せしめる方便であるといふ觀方である。此個人主義的觀方は個人の本質の觀方の如何に因つて、(イ)天賦人權論的個人主義と、(ロ)快樂論的個人主義との二つに別れる。前者は、個人は生れながらに一定の權利を有つてゐる、その權利を完全に行使するのが人生の目的で、國家はその行使を完全ならしめる爲の方便であるといふ論であつて、後者は人生の目的は個人が銘々の充分なる快樂若しくは幸福を獲得し、之を享樂するにある。さうしてそれは自己の充分なる自由活動によつてのみなすべき

もので、他より與へらるべきものではない。國家は個人をしてその目的を達せしめる方便であるといふ說である。

以上は國家の倫理的本質に關する個人主義的觀方の概念の概略的說明であるが、次にその反對の團體主義的觀方を說明せんに、團體主義的觀方からいへば、國家は本來的、第一次的實在であつて派生的、第二次的實在ではない。國家はそれ自身統一體であつて、個人の群居に名づけたものではない。國家はそれ自身の目的で個人の方便ではない。國家は權威的實在であつて個人に對して命令するものであり、個人はそれに對して服從するものである。國家は一切の道德及び法律の淵源であつて、國家がなければ道德も法律もあるものでないといふのである。此の團體主義の觀方は更に分れて(イ)獨斷論的、(ロ)宗教論的、(ハ)歷史論的、(ニ)純理論的(若しくは哲學論的)の四種となる。獨斷論的といふのは多少の理論的詮義は之をするけれども、所詮獨斷的に國家至上主義を唱へる所の說を指すもので、私はホッブスの說等はその恰好なる代表說であると思つてゐる。宗教論的國家主義といふのは國家の權威は神の代理者として斯民を統治するものであるといふ論であつて、ル

ードキッヒ・フォン・ハレルやアダム・ミュラーなどの說はその代表的のものである。歷史論的といふのは、國家は國民精神の顯現である。國民精神は個人精神を超越して實在するものであつて國家に過去・現在・未來のあるのは、換言すれば歷史のあるのは之が爲である。個人精神のみならば歷史のある筈がない。個人はその國民精神を分割し、それに服從することによつてのみ國民的生活を營んで行くといふ論であつて、フリードリッヒ・カール・フォン・サビネー、ダールマンなどはその代表的意見を示してゐる。最後に純理論的國家主義といふのは、或る哲學體系の一部として國家の本質を觀るのであつて、フィヒテや、ヘーゲルなどの說を指していふのである。

國家の倫理的本質に關する見解は斯くの如く多種多樣である。此の多種多樣の見解は、前に述べたる國家の對內的、對外的倫理的職分に就いて、皆それ〴〵別種の解釋を加へるが故に、その說明は實に複雜を極めてゐる。しかしそれらを說述し、批評するのが只今の私の目的ではない。それ故に今はすべてそれ等を措くが、唯私は私の以下の論述中に、右に說いた術語を屢用ゐる機會があるによつて、その

豫備的順序として右のことを述べるまでである。

三　ネーション・ピープル・フォルクの語義

そこで進んで本題たる民族國家・武斷國家・文化國家の解説に入らんに、先づ民族國家から始めよう。さて民族國家の概念を明確に限定せんがためには、先づ民族てふ概念を明かにしなければならぬ。民族といふ語は一つの成語として、古來支那・日本等の書籍中にあつたか否やは私はまだ調べて見ない。それで私は之を英語のネーションの飜譯語として用ゐたのである。然らば英語のネーションといふ語は如何なる意味かといふに、辭書によればそれは羅甸語のナティオから派生され、ナティオは同じ羅甸語のナスキから派生され、さうしてそのナスキといふ語は「生れによつて」といふ義であると說いてある。それによればネーションといふ語は同一の祖先から分れ、從つて同一の言語・傳說・歷史・習慣・風俗を有する多數人間の一統一體といふ義に解せられるのである。

此のネーションと類似してゐる言語は、英語のピープルと獨逸語のフォルクとである。ピープルは羅甸語のポプルスから派生された語であり、フォルク(Volk)は古代獨逸語のフォルク(Folc)から變化して來た語であつて、共に軍隊又は軍勢といふ程の意味である。尤もフォルクにはネーションと同じく、同一血族の幾多の人間といふ意味もある。兎に角此のピープル・フォルクといふ二語は、常にネーションと相並んで用ゐられる言語である。

以上のネーション・ピープル・フォルクの三つの言語の政治的統一體、卽ち國家に對する關係は如何といふに、是には種々の說がある。ブルンチリーの「國家學」の中には英吉利では一國家に統一せられる人民を指す時には、重に之をネーションといひ、甲・乙・丙等の特殊の國家に關係をつけず、唯人間のある種類の團體をいひ表はさんとする時には之をピープルと稱へ、之に反して獨逸に於いては、一國家に統治される人間の統一體をフォルクといひ、ある特殊の國家に關係なく、人間の統一體をいふ時には之をナチオーンと呼んでゐる。かやうにネーション・ピープル・フォルクの遣ひ方は、英・獨二國に於いて全く反對になつてゐる。が、ネーションは血族關係から生じたる自然的結合を表はす語なるが故に、獨逸の遣ひ方の方が正しいといはねばな

らぬと說いてゐる。併し是はブルンチリーの一家言であつて、判然英・獨二ケ國の遣ひ方が氏のいふ程に反對になつてゐる譯ではない。それはブルンチリーの國家學を英語に飜譯した人もその序文中に述べてゐる通りである。その飜譯者は英語のピープルは獨逸語のフォルクよりは政治的意味が少いが、しかしナチオーンよりは多いといつてゐる。

ネーション・ピープル・フォルク、此の三語の言語上の意味は大概右に述べた通りであるが、今私の論述の目的の上から豫備的にそのネーションといふ語は唯同一の言語、風俗、習慣、傳說、歷史、制度を有つてゐる同一血族、若しくは同一血族なりと考へられてゐる人民の統一體に名づけた名辭であつて、本來的には必ずしも同一の政治的統一體に屬するものとは限らない語であると解釋しておきたい。

民族てふ語の意義は大概右の略解の通りであるとして、次にそれが國家といふ語に結びつけて「民族國家」といふ語を成した時には如何なる意義で用ゐるかを說明しよう。「民族國家」は獨逸語のナチョナールシュタートの飜譯であつて、ある民族をその構成要素の國民としてゐる國家といふ義である。而してその最も嚴密なる意義に於いては、唯一種の民族によつて構成されてゐる國家を指すのである。さうして歐羅巴に於いては佛蘭西・伊太利・獨逸・西班牙等は所謂民族國家と稱せられてゐる國々であるが、グンプロヰッツは是等の國民にも現在種々の階級及び身分等の差別があるのは、以前には矢張り幾多の民族が相混在してゐた遺りの證據であらうと推斷してゐる。果して然りとせばそれ等の國々も嚴密な意味の民族國家といふことは出來ぬ。我が日本の如きは比較的よく嚴密なる意義の民族國家の概念に當嵌まるやうであるが、然しこれとて姓氏錄の中に既に見えてゐる「諸蕃」と稱する外國からの歸化人も混じてゐるが故に、純一無雜の民族といふ譯には行かぬ。

四　歷史に於ける民族主義・民族國家

民族國家てふ語の說明は一通り濟んだのであるから、次にそれが國家の對內的・對外的の倫理的職分に對する關係に就いて述べようと思ふが、それが爲には、更に民族主義(ナショナリズム)といふ語を說明しなければならぬ。民族主義とは、一方に

於いては國家は民族を以てその國民となさねばならぬといひ、又他方に於いては一民族は一國家を形成するのが當然であると主張する所の政治的、文化的主義をいふのである。

民族主義とは右の如き主張であるが、次に少しく歷史上に於ける民族主義のことについて述べなければならぬ。それは前に述べたるが如く歷史は今の私の目的ではないが、しかしその歷史に表はれたるものについて倫理的に論ぜんとするのであつて、それがなければ論究の主題がなくなる譯である。それで一言其歷史について說かなければならぬ。民族主義は前世紀卽ち第十九世紀の世界歷史を動かした最も有力なる主義の一つであつて、第十九世紀の世界歷史は民族主義の世紀であるといつても必ずしも誇大の言ではないのである。パウルゼンは之について巧みに言ひ表はしてゐる。曰く、幾つかの民族が相集まつて國家を形成するのは、それは國家構成の常態であると感ずるやうになつたのは、吾等の現世紀に至つて始めて現はれて來た事で、以前にはさうした考へは全然なかつたのである。それは明かに國家の觀念の變化につれて起つたものであつて、以前は國家は帝王の所有物であると考へられてゐた。さうなれば帝王がその領土内に幾多の民族を有しても何等不都合といふことはない譯である。然るに佛蘭西革命の爲に國家の觀念が一變して、國家は帝王の所有物ではなくて國民そのものゝ國家であるといふ考へになつた。然らば自然的に結合されてゐる民族が相寄つて國家を形成するのは、最も自然な傾向であるといはざるを得ない。かうした思想からして第十九世紀には所謂民族主義なるものが起つて來たと述べてゐる。西洋歷史の解釋としてはまことに簡にして要を得た言分である。

げにや西洋の古代・中世には民族主義なるものがなかつた。從つて民族國家なるものが存在しなかつたのである。否客觀的にいへば古代・中世にも民族の差別がなかつたのではない。從つて民族國家も亦なかつたのではない。しかしそは事柄そのものの方から觀たいひ方であつて、古代・中世の國民は之を意識してゐなかつたのである。換言すれば意識的には國家は民族の國家であり、民族の國家であらねばならぬと考へてはゐなかつたのである。無論波斯の大軍がテッサリーの野を蔽ふた時には、ヘレーネン民族の一致團結といふ閃光が希臘の各都市的國家

の國民の意識にひらめいたのであるが、しかし一方に於いてはデモステネースの雄辯でさへ、マケドニアのフィリップの勢力に反抗して、各都市的國家を結束せしめることは出來なかつたのである。羅馬は如何といふに最初はやはり一つの都市的國家に過ぎなかつたのであるが、次第に伊太利を統一し、地中海沿岸を統一して大帝國を作るやうになつたのであるが、彼はあらゆる異民族を包容してその民を致し、その神を崇め、その兵を招き、喜んで彼の鷲旗の下に戰ふを敢てするやうにせしめた。つまり帝國內に於ける民族の反對動搖・軋轢等を一掃して、すべて羅馬的にせざれば已まざるの概があつた。それで帝國の版圖內に入つた各ナショナリティーは大海に朝した百川が、やがてその本來の姿を失つてしまふやうに、皆羅馬化されてしまふやうになつたのである。第十九世紀の民族主義にも一面にはかうした働きがあつたのであるが、之は深刻なる有意的のものであつたのに、彼は未だ充分意識的のものとはいへぬのであつた。蠻民の侵入は歐羅巴を小邦に分ち、諸侯割據の勢をなさしめ、土耳古人及ムーアー人の歐洲侵略の外には民族主義の上から觀て何等目星しい出來事がなかつた。近世に入つて小邦分裂諸侯割據の勢は破れて所謂近世國家の形成をなしたけれども、その國家は所謂王權主義に依つた處の國家であつて、未だ民族主義に依つた民族國家といふものではなかつた。

以上に略述したやうに西洋に於いては古代から近世の第十八世紀に至るまでは、自覺的民族主義といふものがなかつた、從つてその主義による所の民族國家も亦なかつたのである。民族主義の自覺及びその自覺に基く所の國家の形成は實に前第十九世紀に至つて始めて現はれた事件である。

第十九世紀は各國民が深刻に民族主義を自覺した世紀である。その深刻なる自覺が世界歷史に重疊の波瀾を起した世紀である。佛蘭西國民が悲絕慘絕な革命の動亂を實演して、一度奈翁に統治され、更に變じて共和政體を確立するやうになつたのも、普魯西が奈翁の鐵蹄の下に一旦止められた息を吹き返してその獨立を遂げ、終に全獨逸帝國の統一をなしたのも、伊太利が墺太利の羈軛を脫し、法王廳の權威を黜けて、終には伊太利王國の統一を完うしたのも、スラヴ民族の民族的自覺の爲に、バルカン半島に屢戰塵の揚がるのを免れなかつたのも、獨・墺・伊の同盟、英・佛・露の協商の如き、墺國のボスニア、ヘルツェコヴィナの併合の如き、孰れも民族主義の

直接的若しくは間接的結果でないものはない。　我が日本が明治二十七八年(卽ち一八九四、九五年)と三十七八年(卽ち一九〇四、五年)とに於いて、兩度の大戰爭を敢てせざるを得なかつたのも、或は英國と同盟を結び、佛・露と協商を致したやうになつたのも、觀方によつては民族主義の影響と觀られぬこともない。　以上は普通の歷史の教科書に記載されてある程度の大事件の二三を摘出したに過ぎぬのであるが、更に細かに第十九世紀史を辿れば、ます〳〵民族主義が如何に深く且つ廣くその根を張つて居つたかを見出すであらう。　げに第十九世紀は民族主義の世紀といつても決して過言ではない。

五　思想體系としての民族主義

(イ)攘夷的　(ロ)國體的——特殊國家

民族主義は第十九世紀の世界歷史の原理として斯くの如く有力なるものであつたが、それは如何程までに倫理的價値を有し如何程までに倫理的に是認せられ得るものであるか、是が私の考察の眼目である。　以下少しく之について述べよう。

第一に民族主義は之を歷史上から觀れば、外國に對する主義、卽ち對外主義で、從つて反抗主義であり、攘夷主義であり、消極主義である。　それは大奈翁の佛帝國の一領地とされ、その總督政治の下に呻吟しなければならなかつた中歐諸國が、奈翁がまだ中原に大活躍を試みつゝあつた時に夙くも其の羈絆を脫せんことを願ひ、さうしてその興起の根本的活力を民族性(ナショナリティー)に求めたのである。　フィヒテが彼の有名な「獨逸民族に告ぐ」てふ大講演に於いて、獨逸民族は日耳曼民族の宗族であり、根族である、日耳曼文化を繼承し、之を振起すべき天職を享けてゐる處の民族である。　此の天職を享け此の運命を荷つてゐる吾等獨逸民族はどうしてむざ〳〵亡ぶべき。　吾等は應さに振起すべき素質を具へてゐる。　必ずこの外國の羈絆を擺脫して、完全なる獨立國家を有たねばならぬと大獅子吼をやつたのは、實に民族主義の喝破であつて、民族主義の消極的、反抗的、攘夷的精神を發揮したものである。　此の攘夷的大講演は實に佛蘭西の總督が伯林に眼を睜らし、その部下の番兵が拔劍で市の要所々々を警めてゐた時に、敢然死を決して彼の熱血を迸らしたものである。　而して彼の此の豫言は一八一二年に至つて終に實現されたの

である。此の攘夷的精神は少しく後年に活動したマチニーのそれの中にも表はれてゐる。伊太利が外は墺國の勢力に壓迫せられ、内は法王及び諸侯の割據的獨存、從つてそれがために生ずる國内の動搖不安、その甚しさを極むるの時に當つて「青年伊太利黨」を組織して、すべて國民はそれ〴〵一定の天職を具へてゐる、而してその天職は各國民相協同して、やがて人類の普遍的天職を成就せしめるものとなるのである、その天職はやがて民族性を構成するものであつて、その民族性は實に神聖なるものであると絕叫した。さうしてマチニーは民族を解釋して共同結帶によつて拘束され同一の法律に支配せられる所の伊太利人の全體を指すのであると理解してゐた。民族主義の攘夷的反抗的のものであることは、是によつても分ると思ふ。

第二に民族主義は對他的相對的の主義であつて、從つて此の主義から導き出される民族國家は、常に他の民族國家の成立を豫想してゐるものである。換言すれば民族主義は世界主義(コスモポリタニズム)に反對してゐる所の主義である。又それに聯關して民族主義は民族といふものを一つの統一體として觀る處の全體主義、統一主義である。斯くの如き意義の民族主義が、佛蘭西革命の反動的現象として現はれ來る事は、最も理解しやすき所である。佛蘭西革命の最初に於いて路易第十六世が蒙塵した際に、猶王權に戀々としてゐた所の一部の人々は、吾が王は蒙塵された、吾等何に依つてか立たんと惑つたのであるが、他の一部の人々は、吾が佛國は我等國民の佛國である、王去らば我等は我等自ら如何に處理すべきかを考ふべきのみと平然として革命の仕事を進めたのである。此の「我が佛國は我等國民の佛國なり」といふ語の中には、全體的、統一的の意義を認めることが出來る。從つて佛蘭西革命中にも既に何程か全體的・統一的の意義を發見することが出來ると論ずることが出來るかも知れぬが、しかしその大體の見地からいへば、佛蘭西革命は一切の歷史、一切の事情を排除し、一切の現狀を打破して純理によつて純個人主義の社會と國家とを創建せんとした處の運動であると見るのが、普通の觀方のやうに思はれる。卽ち佛蘭西革命は歐羅巴の近世文明の初發から出現し來つた、個人自由主義が究竟その落つべき處へ落ちて行つた所の活劇であると觀るのが妥當である。

退いて考ふるに個人主義と世界主義との間には一脈の結繩が横はつてゐて、兩者は必ず相結合すべき契機を具へてゐる。尤も個人主義には平等觀個人主義と、差別觀個人主義との別がある。個人は本來平等なものであると見て立てた處の個人主義は平等觀個人主義で、個人は本來不平等なものであるとして立てた處の個人主義は差別觀個人主義である。世界主義と結合し來る處の個人主義は、右の中で平等觀個人主義である。何故に平等觀個人主義が世界主義と結合するやうになるかといふに人間は人種・民族・文化・來歷・境遇等の如何に拘らず、すべて皆平等のものならば、それ等が相集合して國家を構成するに當り、何人のその中に入り來ることがあつても、之を拒む理由はない筈であるし、又統治上の實際的便・不便といふことは別にして、對立的に幾つもの國家を建設する理由はない筈である。かういふ譯であるから、昔ストア學派の人々が、其の平等觀個人主義の立脚地からして世界主義を主張したのは、論理上至當の論であつて、從つてホッブスの「レヴィアザン」の中にある國家、及びカントの「實踐理性批判」の中にある所の「目的の王國」等は、特殊國家の義か世界國家の義かその意味は不明瞭であるが、彼等の議論の出發點から論理的に推して行けば、ストア學派のやうに、やはり世界國家にならねばならぬ筈である。しかし彼等の實際に意味した處のものは恐らくは世界國家ではなく、特殊國家であらう。

此の如く平等觀個人主義と、世界主義とは必ず相結合すべき論理的契機を具へてゐるものであるが、第十八世紀に於いてはそれが少くとも思想界に於いて實現されてゐたのである。當時は無暗に人道即ち世界主義の方を擧げて、愛國心などいふ特殊國家に對する道德は、極度に輕蔑されてゐた時代である。ディデローは永恒滅びざる人類を敎化すると、時あつて亡ぶべき祖國を救ふと孰れか重きを問ひ、ヴォルテールは愛國心なるものは畢竟自愛と偏見との結合のみ、之あるが爲に吾人をして屢同類人間の敵たらしむと罵倒し、レッシングは余には愛國者なりしなどと稱讃されようと思ふ心は殆どない。余は全然祖國の愛などの觀念を有たぬ。そは余には一種の英雄的弱點のやうにしか見えぬと嘲弄してゐる。啻に此の如きばかりではない、愛國的戲曲「ウィルヘルム・テル」の作者たるシルレルでさへ、その美的敎育論に於いては所詮世界國家の敎育論をしてゐるやうである。亦以て第十

八世紀の思想の如何なるものであつたかを察することが出來る。かうした思想が醱酵して佛蘭西革命となり、その佛蘭西革命の反動として第十九世紀の國家に關する思想が生れたとせば、その思想が反世界主義的のものであり、非個人主義的のものであつたのは、極めて自然の徑路ではないか。

然らば第十九世紀はその反世界主義的非個人主義國家思想の根柢を何に發見したか。それが卽ち民族である。既に述べたるが如く、民族は甲・乙・丙・丁各その特色を有して皆異るものである。國家はその民族を基礎として立てらるべき筈のものであるならば、民族のある限り、甲・乙・丙・丁等の特殊國家が對立的に出來るのが當然であつて、世界國家等の立つべき道理はない。又民族は個々人を離れて存するものではないが、併し個々人の生滅變化以上に超然たる、それ自ら一個の實在體である。若し國家はその意味の民族の政治的組織（ポリチカル・オルガニゼーション）に過ぎないものとすれば、その國家は個々人の集合體ではなく、卽ち第二次的の實在體ではなく、それ自ら第一次的・本來的實在體であるのは當然ではないか。卽ち西洋に於いては國家の觀方が佛蘭西革命を境として重に天賦人權論的平等觀個人主義の觀方から、團體主義の觀方へ變遷したといへるのである。

再びフィヒテに歸つて述べなければならぬ。既に述べたやうにフィヒテは後年愛國的哲學を鼓吹した第一人者であると推賞されてゐる人であるが、それでも一八〇〇年にものした「鎖國的商業國家」といふ書物に於いては、第十八世紀風の個人主義の臭味が猶脫せず、その立場から後年のフェルディナンド・ラッサルや、プリンツ・ビスマークやの主張したり、實施したりした所の所謂國家社會主義を建設したものである。勿論フィヒテの此の書物の中には社會主義なる語は用ゐられてゐなかつたことは斷つておく。かやうに此の書物は個人主義の色彩が濃厚であつたので、それにはまだ民族などいふ思想は表はれてゐなかつたのである。否彼の「獨逸民族に告ぐ」の大講演をされた時より僅かに二年前、卽ち一八〇六年に公にされた「現代の根本特徵」にさへ、猶民族といふ思想に對する暗示もなかつたのである。此の書物の中には「團體の目的中に包含されず、また團體の力によつて達せられざる如き個人の正しい目的は一つとしてあるものではない」とか、「個人の力を國家に致す所以は、その國家の目的たる文化を虔就し之を促進せんが爲である」とか說いて個

人の生活は國家に依存するものであることを力說した許りでなく、進んでは「個人は他の犧牲になることを必ずしも喜ぶものではないが、しかし國家は自分の權力によつてそれを强行しなければならぬ」と論じて、權力的國家主義の調子を示してゐるが、しかしまだ民族のことには思ひ至らなかつた、從つて「民族國家」といふ思想も見えなかつたのである。それ故折々は普魯西といふことを意識して論じてゐた閃きは見えるが、又屢々「眞に基督教的に教養された歐羅巴の祖國は、一般にいへば歐羅巴である。殊にいつでも文化の高處に立つてゐる所の歐羅巴の國である」などといつて、抽象國家を目的として述べてゐたやうな節が見えぬでもない。だから國家を力說して國體主義を鼓吹するに力められてゐたが、何となくその論の根據の薄弱なることを感ぜずにはゐられない。然るに彼の「獨逸民族に告ぐ」の大講演に至つては、日耳曼民族の宗族であり根柢であり、從つて日耳曼文化の精髓を繼承し振起すべき天職と運命とを有つて生れて來た獨逸民族を大眼目とし、國家の基礎をそれに求めるやうになつたのである。彼は「最も原本的な、眞に自然的な國境は、山にあらず、川にあらず、海にあらずして、彼等國民の內心的境界である」ことを看取して、國家の基礎は民族であらねばならないことを力說したものである。

一度個人主義を蹴返して立つた國體主義は、啻に國家學の方面ばかりでなく、法律でも、經濟でも、倫理でも、凡そ人事に關するあらゆる思想界を風靡するやうになつた。サヴィネーは恰度フィヒテの死んだ一八一四年に「立法及び法律學に對する現代の任務について」といふ一書を公にして、從來猛威を振つてゐた自然法主義の法理論に痛擊を加へ、法律は自然に與へられた人間の權利から、或は君主の任意の意思から、或は人民の任意の契約から生じたものではない。歷史的に出生し、發達して來た國民精神(フォルクスガイスト)から、必然に發露して來たものである。その國民精神なるものは個人精神を超越して存在する實在的精神であつて、之あるがために過去・現在・未來がある。即ち歷史があるのである。而して國家の基礎も亦此の國民精神に存すると說き、所謂法理學上の歷史學派を開き、かねて歷史論的國家主義を唱道したのである。フィヒテは言ふまでもなく伯林大學の創設者、而もその第一世選擧總長であつたが、サヴィネーも亦その大學の一教授であつた。だから伯

林大學は當時民族主義若しくは國民主義的思想の叢淵であつた觀がある。

サヴィネーが法理學上に歷史學派を開いてから、約三十年も後のことではあるが、ヰルヘルム・ロッシェルやブルノー・ヒルデブランド等は經濟學上にも歷史學派を開いたのである。彼等はアダム・スミスによつて開かれたる經濟學は個人主義の上に立脚してゐる經濟學である。かくては眞の經濟學は建設さるべき筈がない。經濟學の建設は必ず歷史的方法によらねばならぬ。その歷史的方法とは單に經濟上の事實を時代の順序に從つて研究するの謂ではない。第一には各國民が、經濟方面に於いて何を考へ、何を思ひ、何を發見したか。彼等は如何なるものを得んと盡力し、如何なるものを獲得することが出來たか。彼等は何故にそれに成功したか。第二には國民は現在生きてゐる個々人の單なる集合ではない。それ故に唯同時代の事實を觀察するのみでは不充分である。第三には吾人が何事かを學び得る國民ならば、すべてその國民を經濟の見地から研究もし、比較もしなければならぬ。殊に古代國民の如きはその發達が吾等によく知られてゐる國民であるからそれを研究しなければならぬ。第四には吾等は簡單に經濟制度を賞めたり誹つたりしてはならぬ。それよりもむしろ曾ては合理的であり、有効的であつたものが如何にして、又何故に不便・不利なものとなつたのであるかを吟味するのが經濟學の職分である。さういふのがロッシェルの經濟の歷史的研究法の主張である。此のロッシェルの主張中にも國民といふことがその中心思想になつてゐることが分る。

此の如く國民若しくは民族なるものは、第十九世紀の發頭から思想界の好主題となつて、國家のことは勿論、その他何でも人事に關することは、國民若しくは民族を基本とし、出發點としなければならぬやうに考へられたのである。それで國家の觀方は國體主義的になり、猶世界國家に對立した意味に於いて、特殊國家となつたのである。

六　民族主義(民族國家)より武斷主義(武斷國家)へ――民族の自然論的見解

民族主義及びそれから生れ出づる民族國家の特質を更に深く探究せんが爲に、

爰に再び新しく民族なる概念を研究しなければならぬ。民族なる概念は、全く異つた二つの方面から理解せられる。その一つは人種學の方から人種の差別として、今一つは精神的特徴の方から文化の差別として理解せられるのである。先づ前者についていへば、民族の差別を人種上の差別とするのは事實と異つてゐる。前には民族といふ言語の上から(イ)同一の血族(ロ)同一の言語(ハ)同一の傳說・歷史(ニ)同一の習慣風俗(ホ)同一の制度等を有つてゐる人間の一統一體を民族といふやうに說いたけれども、實際の事實について觀ると、實はさう簡單に此の概念を定義する事は出來ないのである。例へば今日英國民族といはれてゐる民族の如きは、アングリイ・サクソン・ノルマンその他種々の種族の混合から出來てゐるので、始めから同一血族同一言語等を有つてゐたものとはいへぬ。しかし若しそれよりも更に大きい血族關係からいつたなら、英吉利民族獨逸民族なども、同一民族といひ得るやうになるのである。又一部の人種學者に依れば今日の歐羅巴の住民は三種の人種から成立してゐて、而して佛蘭西でも、獨逸でも皆此等の人種から成つてゐるといふことである。それ故に佛蘭西民族、獨逸民族でも、嚴密にはすべて同一血族から成つてゐるといふことは出來ぬ。又言語でもさうである。瑞西では佛獨・伊の三國語が話され、又今日の軍隊の中には佛でも獨でも可なり多數の國語を話す處の人々が、皆その佛や獨やの爲に戰つてゐる。だから、民族の差別は人種上の差別であるとはいへぬのである。しかしたとひ原とは異人種であつても、その混合してから年所を經ること甚だ久しく、種々に混血して複雜になり、今は英吉利民族、獨逸民族といへば殆んど同一種族であるといつても必ずしも大して不都合はない程になつたのである。單にそれだけの漠然たる意味からして民族といふ語は人種上の一概念であると理解せられるのである。

さて民族を此の如く理解したならば、その上に立てられたる民族主義といふものは如何になるであらうか。之が次に考察すべき問題である。人種學的・人類學的に理解せられたる民族に對して第一次的に、絕對的に價値あるものは何であるかといへば、それはその民族の生存である。民族に對するその他のあらゆる價値はその生存の價値から派生されたる第二次的、相對的の價値である。そこでこの意義の民族から成立する處の民族主義は、その民族の生存を主張する處の主義で

ある。かやうに考ふれば、つまり第十八世紀以前に於いて個人に認められたる生存權なるものが、第十九世紀に於いて民族に認められるやうになつたといつても可いのである。かやうに各民族が皆其の生存を主張することになれば、その結果は勢ひ民族間の生存競爭を惹起せざるを得ない。然り、事實として第十九世紀は一面から觀れば民族競爭の世紀であつたといつても可い位である。

しかし右の說明だけでは民族競爭の起ることは分るが、それが國家的競爭となる道理がまだ不明瞭である。所謂民族競爭が所謂國家競爭となることについては更に說明をつけ加へねばならぬ。唯民族の生存とか、存續とかいふだけならば、その民族の概念中には何等領土的意義を含蓄せざるが故に、ユダヤ民族が現にある通りに、數國家に分屬してゐても必ずしもそれが不可能とはいへぬのである。それ故に民族競爭は單にそれだけでは何等領土競爭の性質を帶び來る道理はない。然るにその民族が國家と結合して民族國家を作り、その國家を維持することによつて民族を維持しようとするやうになると、單純なる所謂民族競爭が民族國家の競爭となり、さうして國家は必ず領土的組織(テリトリアル・オルガニゼーション)であらねばならぬから、その競爭は領土的競爭の性質を帶び來らねばならぬのである。第十九世紀の國家競爭は實にこの種の性質の競爭であつたのである。而してこの競爭は民族の强弱大小及び勢の順逆等によつて二つの異つた姿を表はして來た。順境にあるか、若しくは强大なる民族はその國家の領土を擴張して大帝國を作り、その中に入り來る異民族は、所謂民族化の作用によつて、自國民族に類化してしまはうとし、之に反して逆境にあるか、若しくは弱小なる民族は旣屬の國家の中から分離して、彼等自身別に一國家を建設しようといふ樣になつた。第十九世紀の民族國家の競爭はかうした二つの傾向を表はしてゐるのである。前者は卽ち所謂帝國主義で、後者は所謂小國又は弱國の獨立主義である。デリスル・バーンスが「民族主義は强國に於いては帝國主義となり、弱國に於いては民族主義である」といつたのは、理論上からいつても實際上からいつても、意味のある語である。思ふに民族主義と帝國主義とは、概念としてはむしろ相反對した二概念であるけれども、强國に於いては此等が無理に一致させるやうになつたのである。此の二つの形の民族國家の競爭が更に他の四つの事情によつてその勢を促進され、助成

されて、その活劇を第十九世紀に顯著にしたのである。 四つの事情の一つは生物學上に於ける進化論の提唱である。 ダーヰンの提唱した進化論は必ずしもさうしたものではなかつたのであるが、それが幾分か附會せられて進化論とは所謂優勝劣敗といふことを說く說として、最も廣く且つ深く理解されたのである。 そこでこの優勝劣敗の觀念は人事の各現象に當嵌められて、その事實を、說明する原理とされ、種々の事柄を實行する嚮導觀念(ライテンデ・イデー)とせられたのである。 これが第一の事情で、その第二の事情といふのは、生存と死滅とに關して個人と民族との間には差異があると一般的に認められてゐるといふことである。 即ち個人は生存の權利を有つてゐるが、しかし同時に死滅の義務をも負ふてゐるものである。 然るに民族は生存の權利ばかり有つてゐて、同時に死滅の義務は背負つてゐない。 如何なる場合に於いても、又如何にしても、生きてゆきさへすれば可いものである。 かやうに一般に認められてゐるのである。 之が第二の事情である。 次に第三の事情といふは、第十九世紀に於いて自然科學及びその應用の技術が非常に發達したが爲に富の生産が急激に增大したといふことである。 即ち歐洲列國の間に於いては機械工業の發達のために、富の生産が異常の額に上り、國內で生産された富は、どうしても國內で消費し切れず、どん／＼之を國外へ輸出しなければならぬやうになつたのである。 それが爲に列强は世界市場の奪ひ合ひをしなければならぬやうになつたのである。 而して最後の第四の事情とは人口の增殖である。 佛國は除外例の觀があるが、その他の列强では殊に第十九世紀の後半に於いて人口の增殖が年々著大となり、國內に於いて充分之を養つてゆくことは著しく困難となり、どうしても之を國外へ送り出さねばならぬやうになつたのである。 そこで列强は亞弗利加に、南洋に、支那に殖民地の奪ひ合ひをせざるを得ざるやうになつたのである。 是等の四つの事情のために、國家に搦んだ民族競爭は層一層激甚となつて、爰に强國の間に所謂軍國主義を現出する樣になつたのである。 さてかうしたのが世界の大勢になつたとなると、此の大勢に裏書するやうな國家學の著述が續々世に公にせられるやうになつた。 彼の戰爭以來世界的に有名になつたトゥライチュケの「政治學」の如きもその一例である。 此の書物については吾が國に於いても既に原書の飜譯も出來、又本會の講演集中にも、浮田博士や千葉鑛

藏君の論文も出てゐるから、爰にその書物については語ることをやめるが、此の書物に對する佛蘭西のデュルケームの批評は痛烈を極めたものであることを一言しておきたい。デュルケームによれば、トライチュケの意見からすると、國家は道德も、人道も、シヴィル・ソサイエティーも、すべて此等を超越して、どんなことでもなし得るものといふことになるといつて、トゥ氏の書物の内容を此度の戰爭に於ける獨逸の行動に照合して遠慮なく批評してゐる。デュルケームの此の論文は所謂時局論文であつて、飽くまで敵國及び敵國の思想を惡しざまにいはうとした傾向があるから、全部中正の見解なりとはいひ得ぬ節もあらうけれども、大體に於いて氏の批評は是認しなければならぬやうである。

然らば所謂軍國主義の特質は如何なるものであるか。所謂軍國主義は物的生命を維持存續するを以て最根本の價値となし、此の根本的價値を維持するには物的力によらざるべからずとなし、而して各民族間に於いて敢て競爭をなさざるを得ざるが故に、その物的力は必ず强大ならざるべからずとする所の主義である。一國の組織及び活動を皆軍事的に統制せんとするの主義である。而して此の主義に於いて最も眼目とする處の德義は、上なるものの命令と下なるものの服從とである。道理なき命令でも命令として權威を有たしめねばならず、道理なき服從も服從として價値を有たしめねばならぬといふのが、此の主義の特徴の一つである。今一つの特徴は、國民を成丈け有效に此の目的に副はしめんが爲に個々人の個性を滅却して、機械的に團體の作用に適合せしめんと努め、更に進んでは狂熱的愛國心を涵養することを努めるのである。かういふ譯であるから、軍國主義の下には正當の意味に於ける個人の自由でも蹂躙されがちであり、個性は破壞されがちであり、個人の價値と尊嚴とは輕蔑されがちであり、唯一つの道具として、機械として若しくは奴隷として取扱はれがちである。從つて國家の教育は個人の特徴を發揮させるよりは、可成、一定の鑄型に嵌まつた人間を造就することをその目的とするやうになり、その他の國家的施設も皆先づ軍事を第一の目的として、それに適合するやうに施設し、それ〴〵に持つてゐる獨自の目的の如きは、之を第二次的、副次的のものとするやうになる。次に軍國主義の目的は、畢竟するに勝つことにある。勝つこととは、他を負かすことである。そこで己を勝たしめ、他を負かすた

めには、手段の是非善惡等は之を問ふの暇がない。爰に於いて軍國主義は對外的には動もすれば人道を無視し、公理を輕蔑して、勝ちさへすればよいといふ態度になりがちである。此の如き軍國主義によつて建設されたる國家はこれ武斷國家である。

此の如く武斷國家は勝ちさへすればよい、「目的は手段を是認する」といふ主義、卽ち「力はこれ權利なり」といふ主義を基礎としてゐる國家なるが故に、倫理上決して是認の出來る國家ではない。而も是が第十九世紀に於ける所謂强國が取つた所の主義である。之を歷史の上から觀れば先づ佛蘭西が之を始め、普魯西が次いでやつたものであつて、さうしてそれ等は其の始めに於いては必ずしも個人を無視し、人道を無視するやうなものではなく、國家は國民自ら擁護し防禦して行かねばならぬといふ、民族主義に眼覺めた防禦的な、消極的な愛國心の發動であり、又たとひ普魯西に於けるが如く、國民よりも王その人の發意に出でたるものであつたけれども、それでもその王はそれを以て專制の暴威を振ふの具となさんといふが如き野心はなかつたのである。併しながら年所を經るに從つて、次第に專制的橫暴を逞しうするの傾向を表はす樣になつたのである。而して一國が軍備を充實し、擴張すれば、それと競爭の位置に立たねばならぬ處の國家は、たとひ自らはそれを欲せずとも、それに對抗して決して負けを取らぬだけの準備は、必ずそれをなさなければならぬ。斯かる事情からして、佛獨間の陸軍競爭となり、英佛間の海軍競爭となつたのである。斯くの如き列國の軍事的競爭は、その結果として終に今次の世界の大戰亂を惹起するやうになつたのである。別言すれば、今次の世界大戰亂は、思想上からいへば、自然論的に解釋せられたる民族主義の一つの必然的發露と見ることが出來る。

七　民族主義(民族國家)より文化主義(文化國家)へ——民族の理想論的見解

右第六節に於いては民族を人種學上、人類學上の一概念と觀て、之を自然論的に解釋するの契機あることを說き、此の如く解釋されたる民族主義は强國に於いては自然に帝國主義となり、隨つて民族國家は武斷國家となる。而して武斷國家はそ

れ自身にては倫理上是認し難きものなることを述べたのである。然るに民族といふ概念には右の自然論的の外に猶一つ大切なる解釋の道がある。それは理想論的に解釋する仕方である。凡そ一般に自然論的解釋法といふものは、ありのまゝの事實を事實として、それを因果の鎖鑰で結び付ける方法であるが、民族の解釋などもやはりさうであつて、爰に民族といふものがある、その民族は自己保存の本能を具へてゐる、さうした民族が澤山あれば必ず競爭が起きる、競爭が起きれば所謂優勝劣敗が起きる、だから民族存續の爲には、是非とも强くなければならぬといふのである。自然論的解釋はかやうに立派に筋が立つてゐるのであるが、しかし然らば如何なる譯で民族は自己保存をやらねばならぬのであるか、換言すれば自己保存の本能滿足を是認（ベレヒティゲン）する理由は何處にあるか、さういふ說明は、自然論的解釋は之を與へない。その說明を與へるのが、理想論的の解釋である。理想論的解釋からすれば、民族はある一團の人間の統一體を指す概念であることを許すけれども、しかしそれは民族の自然的基礎をなすに過ぎぬのであつて、民族その者の本質ではない。民族その者の本質は其民族の抱懷してゐる理想にある。その理想の具象的顯現たる諸の文化にある。民族の本質そこにありとして、その保存を圖つて行かねばならぬ理由は、その本質卽ち理想を實現してゆかねばならぬ處に存すると說明するのである。此の如く解釋されたる民族から成立する民族國家は卽ち文化國家となるのである。

私が爰に文化國家といふのは、獨逸語のクルトゥーア・シュタートを飜譯した語として理解する。グンプロギッツはその著「人種競爭」の中に「自然國家」（ナトゥーア・シュタート）と「チヴィリジールテル・シュタート」とを對立させて用ゐてゐる處があるが、（一八八三年版一八二頁）此のチヴィリジールテル・シュタートもその意義を詮議して觀れば、つまりクルトゥーア・シュタートといふことに歸するであらうと思はれるが、それよりも私はむしろフィヒテの遣つた意味で用ゐるのである。私の觀た限り、又記憶の許す限りに於いては、フィヒテは彼の最後の著述たる「國家學」の中に「文化國家」といふ語を遣つてゐる（メディクス編フィヒテ文集六卷四七四頁）。その場合には特別にその意義を限定してはゐないが、前後の關係から推定して、文化を創造し、之を支持し、且これを進步發達せしめる所の國家といふ程の意義に解釋される。「文化國家」とい

ふ語はフィヒテの書物の中に餘り見えぬがしかし彼の「獨逸民族に告ぐ」以後の書物に於いて「民族」「民族の特質（ナチオナール・カラクター）」「國民」などいふ語は反覆之を用ゐてゐるが、彼が理解してゐるそれらは前に述べた自然論的のものではなく、常に理想論的なものである。彼が「獨逸民族に告ぐ」に於いて、實に靈妙なる獨逸語が太古の昔から連綿として獨逸民族に傳へられて來た事實からして獨逸民族の精神生活中に非常に崇高な、立派な或るものが存在してゐることを看取し、この「獨逸魂」を佛蘭西の羈絆から自由にし開展せしめるのが、吾々の天職であり、獨逸國家を再興せしめなければならぬ所以であると說いた處にも、フィヒテの理想論的國家觀は明かに看取されるのであるが、猶彼の「國家學」の中にも充分に之を認めることが出來る。その第二章の戰爭を論じた所に於いて、戰爭の是非は國家の職分の如何により、國家の職分は人生の意義の如何によると前提して、若し人間を物質的に解釋せば、人生に於ける最高至上の價値は物質的生存であらねばならず、それについで大切なるはその生存を可能ならしめる財產であり、又それについで大切なるはその財產の安全を圖る所の國家である。卽ち國家はかく解釋されたる人生より觀て原本的に價値あるものではなく、單に第三次的に價値あるに過ぎない。卽ちそれ自身の目的ではなく、生命財產の安全を圖る方便に過ぎない。加之右の如く解釋すれば國家は財產を有つてゐるものが、その安全を圖る方便として有つてゐるものであつて、それらの人々から作られたものでないことになり、又財產のないものは唯それの道具としての外には國家に對して何等の旨趣を有たぬことになる。これは甚しく不都合なことである。國家は國民全體の國家であり、國民全體は必ず國家として現はれねばならぬものである。國民は神の姿を實現するを以てその理想とするものである。それが爲には國民は內面的には一切の邪惡から理性を自由にしなければならず、外面的には他の國家の羈絆からその獨立を自由にしなければならぬ。生命はその理想を實現する爲の手段として必要なものであつて、却つて派生的、第二次的の價値を有つてゐるに過ぎない。フィヒテはこんな風に說いてゐる。此の如く理想論的の觀方と自然論的の觀方とによつて、その結論が全くあべこべになつて來る。

これで一亘り文化國家の概念の說明は出來たやうなものであるが、まだ肝要な

問題が一つ殘つてゐる。それは外でもない、謂ふ所の文化とは何ぞやといふ問題である。文化とは人間の力で自然を征服したことである。何故人間は自然を征服するか、生活を都合よくし、幸福にせんが爲である。是は文化の普通の解釋であるが、しかし是も人間は本來快樂を求め、幸福を欲するものなりといふことを前提として、而してそれから生ずる種々の活動を機械的に、因果的に説明したに過ぎぬものである。卽ち自然論的の説明である。此の自然論的の説明でも、一應は文化の説明はつく譯ではあるが、しかしその生活を都合よくし幸福にするのは何のためかといふ疑問の提出され得る以上は、右の自然論的説明ではまだ充分なものとはいへぬ。よし又人間が快樂を求め、幸福を欲するといふ事實がそれ自ら最終の事實であつて、それに對して「何故に」と疑問を提出することが出來ぬとすれば、一切文化は唯その生命を保存し、それを幸福にするの方便たるものに過ぎぬものとならざるを得ない。もし又文化が方便ならば一國國民の運命を賭してまでも、これを維持存續させる必要もない譯であるし、從つて各國が獨立して各その文化のために爭ふ必要もない譯になる。それ故に一切文化を方便と觀るといふ結論を生み出す處の自然論的説明は、まだ充分なものといふことは出來ぬ。

フィヒテは「理性王國」(フェルヌンフトライヒ)といふことをいつてゐる(國家學)。理性王國とは一切の邪惡、一切の暫有的のものから自由になつた理性そのものの姿を民族の統一體に表はした國家である。而してその理性なる者は世界の實在であり、その眞相であるが故に、その理性の姿そのまゝを發揮するのは、それ自身價値あることで、隨つてそれ自身の目的である。それ故に理性王國の建設はそれ自らの目的であつて決してその方便ではない。而してそれを建設する動機は理想實現の倫理的必然に出でたるもので、何等賤しむべき動機に出でたるものではない。こんな意味で說いてゐる。フィヒテに於いてはこの「理性王國」が文化國家であつて、二者は離れたる別物ではない。かく考へてそこで文化國家は或る方便ではなく、それ自身の目的であることが理解されるのである。

文化國家の意味を右の如く考察しておいて、次に研究しなければならぬ問題は此文化國家の對內的、對外的倫理的職分如何といふ問題である。先づ對內的職分についていへば、爰に歷史學上の一說に「偉人史觀」(Great man's theory of history)とい

ふものがある。カーライル以來第十九世紀の歷史に絶えず散見する議論である。彼の說に從へば、人類の有するあらゆる文化は、すべてそれ〴〵の專門方面に於ける偉人の產物で、さうして歷史とは人類に於ける文化の發展をいふものなれば、つまり歷史は偉人の所產であると論ずる所の說である。更に換言すれば世界の文化は極少數なる天才によつて發揮されるものであつて、多數の凡俗は之に與らないとする說である。しかしこの說は歷史の充分なる說明とすることは出來ぬ。勿論文化を創造するのは某々の個人であつて、その天才がなければならぬのであるが、しかしその天才は四圍の種々の事情を得て始めて現はれるもので、それらから離れてポックリ一人現はれるものではない。所謂龍は雲を得て始めてその龍たるの靈を示す事が出來る樣なものである。だからこの偉人史觀は英雄とか偉人とかいふものをその背景から引離して見た抽象觀であつて、正當の見解ではない。文化はやはり民族的產物で、民族が文化を造り出すものである。然らばその民族は如何なる事情の下に最もよく花を開き實を結ぶかといへば、それは個人の自由のある處である。個人の價値と尊嚴とが、最もよく認められる處である。(此の點は猶詳しく論じなければ充分に理解しにくいと思ふけれども今は之で止めておいて他日機會あらば更に稿を改めて論じて見たいと思つてゐる。)それ故文化國家の概念に於いては國家及び民族は飽迄統一體で、それ自らの獨立の存在を有つてゐるものであるが、而もそれが個人からその價値と尊嚴とを奪ひ去るものではない。

次に對外的職分についてはどうであるかといへば、既に文化は民族的のものである以上、民族民族によつてそれぞれ特殊の文化を有し、それを發揮させる筈である。かくして產み出されたる各種の文明は、やがて相合して一般人類の文化を創造するのである。是は前に述べた通りマチニーの既に道破した所である。然らば一民族が自己の文明を尊重すると同時に、他民族のそれを尊重するのは當然のことである。かくして一民族が他民族の文化を尊重して、之を他山の石としながら自己の文化を發揮するのは、それがやがて人道に盡す所以であつて、しからざればその人道なるものは所謂「望遠鏡的人道(テレスコピック・ヒューマニチー)」となつてしまふのである。獨逸では今次の戰爭は「獨逸文化」(ドイッチェ・クルトゥーア)の安全を擁護せんがために止むこ

とを得ずして起つた處の防禦戰爭(フェルタイディグングスクリーグ)であると、政治家も軍人も、學者も、異口同音に唱へてゐるので英吉利邊ではむしろこの「獨逸文化」なる語を嘲弄して「獨逸文化」なるものがさう有難いものかといつたやうな態度を示してゐるが、而して獨逸の方でも此の「獨逸文化」なるものを實際は自分の侵略戰爭(エルオーベルングスクリーグ)を辯護するの口上にするのに過ぎぬかも知れぬが、しかしさうした言ひ分をすればそれが實際「言ひ譯け」にもなり、又言ひ譯けになりさうに思はれる所に文化國家の本質を窺ふことが出來る。だから一國の存在理由はその民族的文化を成就するにあると觀るのである。さうすれば他民族が又その特殊の文化を成就することを尊重し、その事業を妨害せぬことになる。卽ちかく理解されたる文化國家は、人道を成就するものであつて、何等それと背馳するものではない。かういふことになるのである。

最後に問題として研究しなければならぬ點は、右に述べたる意味の武斷國家と文化國家との關係如何といふことである。是も詳しく論じようとすれば別に一つの題目としなければならぬのであるが、こゝには簡單にその結論だけを述べておかうと思ふ。之については兩極端の說がある。一方には民族は飽くまで生存して行かなければならぬ。生存の權利は有つてゐるが、死滅の義務は有つてゐない。生存して行くには生存競爭に於いて優勝者となるだけ强くなければならぬ、否何處までも强くありさへすれば可い。勢さへよければ道理はどうでもつくものであるといふ思想で、むしろ武斷國家のみをあげて文化國家を閑却するもので、それに反して他の一方には、民族的團結は領土的要素を含蓄しなければならぬ處の政治的團結たる國家とは、必ずしも必然の關係はない。卽ちある民族が、甲國家の人民となるも乙國家の人民となるも、その民族的文化を成就する上に必ずしも差異を來すものではない。民族の天分はその民族的文化を成就するにありとすれば、重に領土の爲に甲乙兩國家が慘酷なる戰爭をするが如きは無意義であるといふ論で、所謂絕對平和論者の主張する所である。

以上の如く兩極端說があるが、是等は何れも偏見である。武斷主義の間違つてゐることは前第六節に於いて略述べたのであるが、絕對平和論も間違つてゐる議論である。自然論と理想論とが如何に之を結合し、統一するかは、哲學上の大問題

であるが、兎に角理想の實現には自然的地盤を要することは明かであつて、自然的地盤なしに理想の實現の出來る筈はない。だから一民族がその民族的文化を發揮せんが爲には、是非とも一國家に團結する必要がある。弱小なる民族は自然强大なる民族の爲に同化されて、その民族的特徵を失ふやうになることを免れない。それ故に文化國家としての民族國家は、その理想實現の爲に他國と戰爭を敢てしなければならぬこともある。しかしその戰爭は戰爭せんが爲に戰爭するのではなく、理想實現のための戰爭である。

八　結語

以上民族國家及び武斷國家・文化國家の三つの概念を說明したのであるが、私が何故に今日此の席に於いてかゝる問題について述べ以て諸賢の御考慮を煩したかといへば、一つは今次の世界大戰は、倫理思想上如何に之を理解すべきか、その理解の仕方の如何によつては、國家の個人及び人道に對する職分の觀方が大變に影響されて來るといふこと、又一つはそれに聯關して、今次の戰爭の結果、一國を立てて行くのには是非强くなければならぬ、强くありさへすれば餘は論ずるに足らぬといふが如き所謂武斷主義的思想が朝野の間に可なり深く浸潤した樣に思はれるが、よく〳〵考ふれば是は決して我が日本國家の光榮を永遠にし、その品格を高め、その隆昌を圖る所以ではないと思はれることと、一方では臺灣・樺太・朝鮮等を領土にした所の我が日本は、如何なる態度を以てそれらの新附の同胞に臨まねばならぬかといふことと、今一つは我が日本民族が亞米利加・支那・南洋諸島布哇・濠洲等へ續々として發展しつゝあるが、而して行く先き〳〵で色々問題を惹起してゐるが、それ等は政治問題外交問題として取扱はれるべきは無論であるが、しかし又倫理問題としても考察されなければならぬ問題であることを思ひ、それ等錯雜した問題を考察する時の一助にもならば洵に幸であるといふ考で此の論を提供したのである。此の寒天にかく遲くなるまで長時間各位の御淸聽を煩はしたことを恐縮に存じ拜謝する次第である。（完）

―「丁酉倫理會講演集」、大正六年三月號四月號所載―

二 將來の國家

一

私がこゝに說かうと思ふのは將來の國家であつて、國家の將來ではない。將來の國家を說くことと、國家の將來を論することは、一寸見ると同じやうなことであるが、其實はおなじ事ではない。國家の將來を論するといふ場合には、國家の將來について如何に論じても構はない。先づ國家は將來に於いても飽くまで存續してゆくものであるとも、又その反對に國家は將來にはなくなつてしまふものである、否なくしなければならぬものであるとも、如何やうにでも議論してもよいのである。現に國家否定論を說いてゐるものも事實あるのである。然るに將來の國家を說くといふ事は、それとは異つてゐる。卽ち將來の國家を說くものは國家は

將來にも存續して行くものであるといふことを前提としておいて、その將來に於ける國家は如何なるものかを説くのである。かやうに將來の國家を説くことゝ國家の將來を論ずることとは、異ふ事であるが、私は國家否定論者の説に反對であるし、又過去及び現在から推して、とても國家が消滅してしまふとは考へられないし、それに國家の存續は世界統一の社會が成立したにしても、それと何等矛盾する事柄でもないしするからして、私は國家の將來を論ずるといふことよりも、此の場合むしろ國家は將來にも存續するものとして、其將來に於ける國家は如何であるかを説かうといふのである。

右の意味に於いて、私は此一小文に於いて、將來の國家を説かうといふのであるが、しかしそれは將來の國家は如何になるかの豫言をなさうといふのではなく、如何になるべきか、如何にあるべきかを説かうといふのである。「である」又は「であらう」といふのではなくして、「であるべきである」をいはうと思ふのである。更に換言すれば、私の論の趣意とする所は現實を説かうといふのでなく理想を語つて見ようといふのである。

又理想を語るのにも、或は政治の方面からすることも出來るし、或は宗教の方面からすることも出來るし、或は學問・藝術の方面からすることも出來るし、種々の方面からすることが出來る。私が爰に述べようといふのは、今列擧した處の方面からではなく、專ら倫理の方面から觀た處のものをいはうといふのである。しかし其倫理の方面から觀たものだけでも、一々ディテールに亘つて述べようとすると實に種々な問題が起きて來て際限する所がない。それ故に私が爰に述べさしていたゞきたいのはそれ等一々仔細の點に亘つてでなく、それ等一々の點を決定する所の根本見解についてである。

二

將來の國家を論ずるのには、先づ過去の國家を顧みて、その如何なるものであつたかを確かめ、現在の國家を分析して其本質を明かにしなければならぬ。何となれば將來は將來だけが切り離されて獨立にあるものでなく、過去及び現在と密接不離の關係を保つてゐるものである。換言すれば將來は過去及び現在の延長に

他ならないからである。
然らば過去の國家は如何なるものであつたか。是については私は先年本誌に掲載していたゞいた「民族國家・武斷國家・文化國家」といふ拙稿に於いて悉さに論じておいた。それ故に詳しい説明は右拙稿について御覧願はなければならぬが、其根本趣旨だけを概略的にいへば、戰前の國家、精確にいへば、戰前の國家觀は國家絶對觀又は國家至上觀といふものであつた。即ち國家は内國民に對し、外列國に對してすべて絶對的なる權威である。國民は國家に對して何等の自由も權利も有つてゐるものでなく、只その道具として機械として絶對服從をすべきものである個人の自由や權利は國家が國家自身の任意の考から之を個人に與へた處のものであつて、從つて國家の都合如何によつては又之を取り上げることも出來るのである。つまり少しきびしくいへば、國家は個人に對して生殺與奪の權を有つてゐるものである。又國家は外列國に對しては全然自己の利益といふことを完全に自由に保持して行くべきものである。國際法も正義も人道も、自國に都合よければ之を守るもよいが、若し都合よくなければ、決してそれ等に拘束されるに及ばぬ。

通商も交易も國交もすべて利己的見地のみから決定すべきものである。要するに一切の法律も道徳も宗教も學術も皆國家が自己の都合から自分で生み出した處のもので、從つてそれ等は皆國家の道具であつて、國家はそれ等以上に超越してゐるものであるといふのが、國家絶對觀又は國家至上觀といふものである。これが戰前の國家觀であつたことは前に述べた拙稿に既に説いた處で、さうしてその拙稿中には猶進んで如何うしてかうした思想が戰前に起りつゝあつたかといふ原因についても論述しておいたのである。
さて戰前の國家觀は右の如きものであつたといふことを前提として、私は進んでそれが戰爭の爲にどんなに變化されたか、從つて戰後の今日には如何になつてゐるかを考察して見たいと思ふ。

三

今度の戰爭に限つた譯でなく、凡そ戰爭といふものは常に相反對した二つの影響を國家及び國民生活の上に及ぼすものである。之は歷史上の事實であり、又理

論上然るべき事である。其相反對した二つの影響とは何であるか。戰爭は國民に對して一方に於いては、全一としての國家の權力又は權威といふものを到底平時に於いては觀ることも、否考へることすらも出來ぬ程に發揚せしめることである。例へば今度の戰爭中に於ける英國の事情などを觀ると萬事が明かに看取されるのである。元來英國は個人自由主義の思想の勝つてゐた國であつて、從つて國の政策、法律等すべてその見地から割出されてゐたものである。然るにその英吉利が戰爭になつてから所謂擧國一致內閣、卽ち聯立內閣を作り、食糧、石炭等の國家管理をなし、强制的徵兵制度を設ける等平時に於いては到底出來さうにも思はれぬ事柄を、否、出來てはよくないと考へてゐた事柄をどし〱實現せしめた。而して國民は皆それを當然な事として承認して誰一人之を怪しむものもなかつた位である。だから流石に沈著大度の英吉利國民も戰爭といふものの爲にすつかり心が狂はされてしまつて、その歷史的の大精神を顚倒せしめられた觀があつたのである。是程戰爭といふものは國家をしてその全一としての力を發揚せしめる力を有つてゐるものである。

右は戰爭の內、國民に及ぼす第一の影響であるが、その第二の影響といふのは、それと反對に國家が全一としての力を自ら殺ぐ處の影響である。それは國家は戰爭中國家の爲に働いてくれた、多數の政治上、社會上の弱者に對して、大なる自由と權利とを認めてやらねばならぬやうになるといふことである。それは平時政治上、社會上、比較的狹い而して少い自由と權利とを有つて不平裡に生活してゐたものが、戰時中に大に國家の爲に働いた場合には、彼等はその代償として自由と權利との擴張を要請し來るのは當然である。國家も亦戰時に於いて彼等に働いてもらはねば困るのであるから、彼等の要請を認容して働いてもらうやうになるのである。それが爲に戰爭は平時の弱者に大なる自由と權利とを許すやうになる。英吉利が印度に對して自治の議會を認めるやうになつたのはそれであり、又各國が戰後旺に勃發した勞働者の要求に對して幾分づゝ讓歩してやらねばならぬやうになつたのもそれが爲である。これが第二の影響である。つまり戰爭は國民に對しては、一方では、求心的結果を惹起し、他方では遠心的影響を現はすものである。

以上は戰爭の內國民に及ぼす影響であるが、外列國に對しても今と略同じやうな性質の結果をのこすのである。即ち戰爭は一方に於いては列國間の敵愾心を一層激しくして、互に敵視するの情を更に鋭くする者であり、他方に於いては却つて列國をして相一致團結せしめるのである。即ち一方では分離の威を振ひ他方ではその反對に結合の力を逞しうするものである。その理由は負けた方で口惜しくて堪らない、この怨何とかして晴らさずにおくものかといふ復讐の焔に燃えて來るし、勝つた方は勝つた方で、その復讐を豫期して豫めそれに備へるか、さなくば敵をして到底復讐を敢てする事が出來ぬやうに全然之を敲き仆してしまはうとする。普佛戰爭後に戰敗國たる佛蘭西は、此恥辱復讐せずにおくものかといふ覺悟で、一方は露國と攻守同盟を結んで遠交近攻の策を執り、一方は陸軍を充實して正面攻擊の力を養つたのである。同時に戰勝國たる普魯亞は其復讐戰を豫期して戰後直ちに獨・墺・伊の三國同盟を作り、それに備へたのである。かやうに普佛戰爭後は勝者も敗者も共に直ちに次の戰爭の準備に著手したのである。今度の戰爭後にも右と同樣なる結果を觀ることが出來るのみならず、又佛獨關係からの

み觀れば、今度の戰爭は正しく七〇—七一年戰役以後の「次の」戰爭である。それは兎も角、戰後獨佛の狀況は如何であるかといふに戰勝國の佛蘭西は獨逸の復讐戰を極度に心配してゐる。それ故出來る事ならば再び復讐などの野心を起すことが出來ない程に今の中に獨逸を敲いておきたいと思つてゐるらしく見える。又敗者たる獨逸は、今に見ろ、何で此儘にしておくものかといふ意氣を示してゐる。だから此方面から觀ると國家的對立及び其暗默裡に動いてゐる競爭は戰前よりもむしろ鋭くなつてゐるともいへる。さうかと思ふと一方では國際聯盟などが成立し、又それに從つて勞働その他の國際會議や常設的な國際裁判所が出來、又近くは世界の最强國の間に海軍制限の協定が成立してゐる。かやうに戰爭は外列國に對しても相反對した二つの影響を與へてゐるのである。

それで戰後の各國は國際關係に於いてはいづれも表面上は兎も角、內部では一生懸命に自國國力の恢復と充實とを圖るに汲々たる有樣である。かうした趨勢は結局果して如何んな風に結果して行くであらうか。又國內關係に於いては如何であるかといへば一方では所謂デモクラシイで政治的社會的弱者の自由と權

利とを認めてやるやうになり、他方に於いては頻りに全一としての國家の統一力を張らうとしてゐる。要するに現在の國家は内に向つても外に對しても、矛盾した二つの力に引張られて、いづれに歸してよいか分らず、何とかしてその矛盾の桎梏を脱して、筋の立つた統一の安定に入りたいと煩悶してゐるのである。

四

然らば現在の國家は如何にして此の矛盾の桎梏を脱する事が出來るであらうか。それに對して或者はかう考へてゐる。現在の國家は人道主義と民族主義との相反對した二つの力に引張られて苦しんでゐるのである。然るに今日は如何であるか、國際聯盟は既に成立し、今又海軍制限の協定も出來つゝある時で、人道主義が世界を支配する原始となりつゝある時代ではないか。此時に當つて民族主義などを振廻すのは飛行機・裝甲タンクの時代に槍や弓を持出す樣なものであつて錯誤も亦甚しいものである。加之凡そ民族主義にはいつも付いて廻る所の弊があつて、今度の戰爭の如きも其弊の極まつた結果として勃發したものである。

して見れば今後の國家は此民族主義などいふ方は之を棄てゝ、人道主義の一方に歸依してしまひさへすれば、何等矛盾のない、只一筋の統一ある安定生活に入ることが出來る。アメリカのペリーなどを始めこんな風に考へてゐる人も尠くない。しかし私は此の說に贊成しない。

今度の戰爭は之を思想史上から觀ると、それは十九世紀の國家絕對觀、若しくは國家至上觀の當然の論理的歸結であることは、前段引合に出した拙稿「民族國家武斷國家・文化國家」に說いた所である。而してまたその國家絕對觀國家至上觀なるものは如何にして生れて來たかといへば、それは民族主義を母として生れて來たものであることをも右拙稿の中に論じておいたのである。此點からいふとむしろペリー一派の論者の說のやうに私は民族主義が世界の禍亂の根源であるといふ說を唱へてゐるものであるかのやうに聞えるのであるが、しかし私の前掲拙稿に論じた趣意は決してそうではない。民族主義といふ概念は民族といふ概念の意味の如何によつて種々に理解されるのである。極く大きい分ち方からいふと民族といふ概念は二つの意味に區別される。一は唯物主義的又は現實主義的に解

された意味で、他は唯心主義的又は理想主義的に觀られた意味である。從つて民族主義にも唯物主義的又は現實主義的民族主義と、唯心主義的又は理想主義的民族主義との別がある。前者は唯物的民族、現實的民族即ち經濟的民族の生々存續・隆昌發展を絶對價値となし、政治でも法律でも道徳でも宗教でも學術でも、すべてそれを標準として測定しようといふ主義であり、後者は唯心的民族又は理想的民族即ち超經驗的民族の發展完成といふことを、無上至極のものとなし、一切の善惡、可不可、眞僞はすべてそれから割出されて決定されてゐるものであると觀る思想體系である。今度の戰爭の思想上の原因となつたものは、右二つの意味のすべての民族主義ではなく、前者即ち唯物主義的又は現實主義的民族主義のみである。

右はもう歴史となつた現實の事實であるが、そうした事に至る道理も亦甚だ睹易い事である。分り易からしめんが爲に個人の例を引いて説明しよう。個人とは何であるか、それも唯物主義的にも唯心主義的にも考へる事が出來る。從つて個人主義も唯物主義的個人主義と唯心主義的個人主義とに別かれる。さて唯物主義的に考察された個人を一切價値の中心とし根本として一の思想體系を立てたならば、それは必ず極端な官能滿足主義、放縱主義、耽溺主義となり、他に對しては極端な利己主義となり、自己の滿足放縱の爲に他を排し、他を敲き、他を倒しても恬として聊も恥ぢない處のものとならざるを得ない。即ち唯物主義的個人主義は論理上、當然極端な利己主義とならざるを得ないのである。次に理想主義的に考へられた個人を眞の個人となし、其存續・發展・完成を期する事を絶對價値となして、それを根基として思想體系を立てたならば、その思想體系は如何なる特質を帶びてあらはれ來るであらうかといへば、それは人の中にあつて眞に價値あるもの、即ちそれ自らに價値あるもの、即ち人格といふものの尊嚴品位を躬ら體驗して、それを潰さず、それを全うしようといふ主義になるのである。即ち人格主義になるのである。人格主義は個人主義であるといつても可いのであるが、それは決して惡い意味の利己主義ではない。從つて人格主義に於いては他人の中に於ける人格の尊嚴品位をも畏敬してそれを壞さじ傷けじとこそすれ、自分の人格の爲にそれを排するやうなことは絶對にない。否人格主義の立場からはそうした事は全くあり得ないのである。故に理想主義的個人主義は當然協同主義となり敬愛主義と

なるのである。個人についての道理はこの通りであるが、此道理は之を民族に移しても何等變る處がない。即ち唯物主義的又は現實主義的民族主義は當然民族的又は國家的利己主義となり、唯心主義的又は理想的民族主義は必然に人道主義、博愛主義となるのである。

以上說明したやうに一概に民族主義といつても現實主義もあれば、理想主義的民族主義もあつて、意味が種々になつてゐる。今度の戰爭の思想上の原因となつた處のものは前者であつて後者ではない。かういふのが私の前揭拙稿の趣意であつた。それ故に前者の民族主義を排して現實の矛盾を脫するといふならば道理は分るが、民族主義といへばすべて之を棄てゝしまふといふ論は全く譯の分らぬ議論である。

五

民族主義といふものをば一切排斥してしまふといふ思想は前說にのべたやうに道理に於いて間違つてゐるのみならず、又事實にも適應してゐないのである。成程國際聯盟が成立し、海軍制限協定の出來かゝつてゐるのは事實である。しかしそれだからとて民族主義を排するのは論理が合はぬ。此等の事實は何等民族主義と矛盾するものでもなければ、又民族主義を排さなければ成立することの出來ぬ事實でもない。實際マクドウーガルや、前記のペリーなどもいつてゐるやうに今度の戰爭中及び其後ほど民族といふことが八ケましく唱へられたことは、歷史上甚だ稀なことであつて、十八年のヴェルサイユ條約は民族主義を其重なる骨子の一として出來上つてゐる條約であるといつても決して過言でない程である。見よ、條約面に現はれたる國家の改立は戰前の政治地理を全く一變してしまつた程に甚しいものであるが、それは皆所謂民族自決主義といふ原理から割り出された變化ではないか。其點からいつても民族主義は今日及び今日以後を支配する所の世界思潮であることは明かではないか。その世界思潮に乘らずにそれを捨てゝしまつて如何うなるものであるか。

無論此民族主義は將來も長く純粹な形の民族主義で世界を支配するか、或はそれとも人種主義（レーシアリズム）と相混じた形に於いて活動するであらうか。種々の事實から得

たヒントを綜合して見ると、前者よりもむしろ後者ではないかと思はれる節がないでもない。しかしそれは私共にはよくは分らない。早くそれを分らしめてその大勢にのつて行くやうに國民を指導するのは實際政治家の仕事であつて、私達學究の仕事ではない。だから私共には萬事が判然分らなくともそれが必ずしも私共の病でない。私共は其點に關しては民族主義と人種主義とが相混淆することが何等論理上の矛盾を含んでをらぬことをさへ十分に理解しておけば可いのである。

是は一寸餘談であるが、兎に角民族主義は現代を支配してゐる世界思潮の一であるから、我等は是非その潮にのつて行かねばならぬ。加之前既にのべた通りに、民族的對照民族的敵愾心といふものは戰爭の爲に却つて鋭敏にされ、深刻にされてゐるのである。平和條約面に現はれてゐる國際聯盟はカントの永久平和論の中に見えるものなどとは殆んど其性質を異にしてゐるもので、むしろ以前國際關係によく使はれた「權力の均衡（バランス・オブ・パワー）」に似たものである。然るに權力の均衡はその者それ自らの中に既に對抗心（アンタゴニズム）を含蓄してゐる。換言すれば權力の均衡とは對抗心を人工的に一時平衡を得しめておくといふ事である。人工的平衡は決して永久の保障とすることが出來ぬ。決して絶對の信頼をおくことが出來ぬ。

次に近く成立しつつある海軍制限の協定であるが、一方から考へると、かうした協定がどうにか可能になつたといふことは、單にそれだけでも民族間の相互諒解がついたといふ譯で慶すべき事には相違ないのであるが、しかし又他方から考へると、さやうに列强が海軍制限協定を必要とする程にまでに互に苦しい思ひをして海軍擴張を斷行しなければならぬ理由は何處にあつたであらうか。而してその理由は制限の協定が成立されると同時に消滅してしまふものであらうか。否果して消滅してしまつたであらうか。制限の協定は單に制限の協定であつて、そうした協定をしなければならぬやうになつた原因については毫も手をつける處がなく、そのまゝにしておいたのである。切言すれば海軍制限協定は民族競爭の手段の制限についての協定であつて民族競爭その者についての協定ではない。だから海軍制限協定も民族主義その者を排してはゐないのである。

かやうに國際聯盟といひ、海軍制限協定といひ、是等は一見すると非民族主義的

國際事件のやうに見ゆるのであるが、その意味を分析して見ると必ずしも然らざることが分る。だから此際國際聯盟が成立したから、又海軍制限協定が成立しさうだから民族主義などは之を棄てゝしまはねばならぬといふ議論は、是は分析の未だ至らざる短見者流の議論で實際の事實に適應しない意見であるといふ所以である。

六

次に他の一方を觀ると前のとは全く反對な思想も現はれてゐる。その思想の考へる所によると、戰後には前述べた通りに、種々な國際的現象の現はれてゐることは事實であるが、併しそれは只表面上のことに過ぎないのであつて、その裏面に立ち入つて實相を詮議して見ると、それとは全く反對の現象が見られる。即ち列國は皆岌々乎として國家の戰爭の創痍から銘々の國家を恢復し、更に進んで將來の發展を畫し、今後の世界に於ける地歩を固めんと努めてをらないところはないのである。それ故に只表面上の出來事に動かされて、一足躍びに國際主義等を採用しようなどといふ考へは餘りに世慣れない考へ方で、斯くの如くにして國を失ふに到らずんば幸ひな位な者である、だから今後といへども妄りに國際主義等に迷はされる事なく、從來の民族主義で行かなければ不可である。即ち國家は銘々自分の民族の生成存續、隆昌發展といふことを唯一の基礎ともなし、標準ともなして驀進しなければならぬのである。かうした考へ方をするものは、從つて一切の國際主義的運動の弱點のみを非難するのである。例へば最近ワシントンに於いて開かれた所の海軍制限の問題などについても、表面上では世界の平和とか、人類の共榮とかいつてゐるけれども、其裏面に立ち入つて見れば列國皆自國の利益といふ立場からのみ打算して、何處迄も協力一致して世界的平和を出來る丈け早く實現して見ようといつた樣な誠意は殆ど窺ふことが出來ないではないかと罵倒してゐる。又先きに述べたやうに、此度の世界戰爭の起きたのも民族主義の爲であり、又その戰爭の結果を收拾して世界の平和を持ち來したのも民族主義である。加之民族的對抗心は非常に根深く人心に植ゑ付けられてあるもので、一時の平和運動などのために根こそぎに除去されてしまふやうなものでないことは前第五

節に述べた通りである。それ故に今後の世界の大勢を支配する處のものは依然として民族主義である。それを外にして他に今後の世界を支配する所の實力はあり得ないのである。一部の人々はかやうに考へるのである。

そこでそれ等の人々の考へる所では、今後の國家といふものでも矢張り民族主義で固めてゆかなければならぬものである。かういふのが一部の間の人々の思想であるかに窺はれるのである。この論からすると從來の殖民主義も帝國主義も當然認めなければならぬことになり、又自然に權力主義的國家觀となるのである。かやうに思想界の一方には右に說いた樣な思想もあつて、前節に述べた國際主義とはまるで反對な進み方を取つてゐるのである。

偖、以上の樣な考へ方は、前第五節に述べた樣な事柄などもあるからして、決して全然間違つた思想であるといふことはいへない。併しながら、無論全然正しい考へ方であるといふ事も許し得ないのである。けれども、若しさういふ樣な思想が段々廣まつて、國家の運命を左右するやうになつたとすると、我々はそれに反對せざるを得ぬのである。それは如何なる譯かといふに、今度の戰爭といふのは誤解された民族主義の當然の結果であることは先年の「民族國家・武斷國家・文化國家」に論じた通りであるが、それ故に、その民族主義をその儘に繼承するといふ事はやがて一度なされた過失を再び繰り返へすといふ事になり、理性的生類の所作としては、極めて道理に合はない間違つた考へであるといはなければならぬからである。さてかやうに國際主義の國家觀も、又民族主義のそれも、何れも皆偏見であつて、到底我々が今後に取るべき國家觀とすることは出來ない。私は今後我々の執るべき國家觀は、右兩者の中間にあるものと信ずるのである。以下節を更めて其道理を說明しよう。

七

以上將來の國家に對する、戰後に現はれた、國家に關する思想の大體を述べ、その何れも取るに足りないといふことを明かにした。然らば將來の國家は果して如何な風になつて行くべき筈であるか。國家成立の原理といふものは一つでなく、種々なものがある。而してそれ等のものの職能も亦一定不動なものでなく、種々

の作用を現はすものであり、又常に同じやうな比例で混淆してゐるものでなく、或時は甲原理が强烈で、或時は乙原理が優勢なこともある。それからして國家の職能も亦種々に變化して來るもので、そこに又國家の進展といふこともあるのである。從つて琴柱に膠したような固陋的な考へ方は、決して現在及び將來の社會といふものを、未だ十分に究めたことのない思想であるといはなければならぬ。

ホッブハウスは個人々々が相集團して社會を形成せしめてゐるのであるが、其社會をして可能ならしめて居る所の原理に凡そ三つあるといつてゐる。即ち第一は民族原理で、第二は權威原理、而して第三は市民原理であるといつてゐる。第一の民族原理といふのは、民族は既に述べたやうに、同一血統を有つてゐる者であるから、民族内の各員は、すべて同胞兄弟として自然に相結合すべき幾多の契機を具へてゐるものである。加之、一二の除外例を除いては、民族は多く地球上、それぞれの局面に限定されて棲息してゐる。それがために民族は自然に相結んで一團體、殊に政治的組織を有つた團體即ち國家を形成するやうになるものである。此意味に於いて民族原理は團體を可能ならしめる原理の一つであるといふのである。第二の權威原理は、これは所謂專制時代に最も顯著に其作用を表はすものではある。しかしその時代にのみあるもので他の時代にはないといふものがあるけれども、しかし常に存してゐる所のものである。野蠻人の間に於ける酋長の權威、文明國家に於ける專制君主及び主權の權威等皆それである。だから團體があるといふ以上、此の原理のない事はなく、殊に大帝國の出現には最も著しい作用をなしてゐるものである。ローマ帝國、シャーレマン帝國、秦の始皇の天下統一の如き凡てその例である。次に第三、市民制原理といふのは第一の民族原理に見えてゐるやうに團體内の各員の間に必ずしも血族關係があるといふ譯でもなく、又必ずしも權威によつて結合されてゐるといふのでもない。一切それ等を拔きにして、只一人の人間としての關係といふ原理である。即ち團體内の各員は必ずしも血族關係があるのでもなく、權威の壓迫があるのでもないが、一人の人間として、皆平等な人間である。自分が人間として一定の價値を有し、尊嚴を具へてゐる者であるならば、他人も亦自分と同樣に一定の價値を有し、尊嚴を具へてゐるものに相違ない。從つて吾は吾自らを敬愛し、他人によつて自己の自由と權利とを侵害さ

れるを欲しないならば、自分は又他人を敬愛し彼の權利と自由とを尊重しなければならぬ。かくて個性を具へた各個人は互に協同一致して相扶助し、相完成しなければならぬ。かくの如くにして、各員は到底離群索居をなす事を得ないものとなり、團體生活をする様になるのである。是が第三の市民制原理といふのである。

以上人間の團體生活の中に存在してゐる三つの原理についてのホッブハウスの見解を述べたのであるが、此等の三つの原理は、決して一度見えなくなつたなら再び現はれて來ることはないといふ性質のものではなく、而して又、自分の作用、職能を果たしてしまひさへすれば當然死んで仕舞ふといふところのものでもなく、團體の中には始終存在してゐるものである。只著しく現はれる、又それほどに現はれないといふ差別はあるが、併し絶えず存續してゐるのである。第一の民族原理と、第二の權威原理とは、思想としては大變違つて居るものではあるけれども、併しながら實際社會に現はれるに於いて遲速の差があり、作用の別があつても同時に一國家內に現はれて來ることの出來るものである。又民族原理と、第三の市民原理とも一見すると矛盾したやうに思はれる思想であるが、仔細に立ち入つて考へると、兩者は必ずしも調和の出來ないものでない様になつて居るのである。かういふのがホッブハウスの説である。

併、以上のように三つの原理は種々紛糾してゐるものであるが、併しながら、此等三つの原理が存在してゐるといふのは事實である。而して事實といふものは如何ともすることの出來ないものである。現に戰爭中、殊に戰後に論じられた民族主義の基礎は所謂民族原理の表現であり、又列國が所謂殖民政策、帝國社會主義、强國主義を執つたのは權威原理に基いて居るものであり、而して戰後に國際主義の現はれて來たのも、つまりは此の市民制に基礎、土臺を据ゑて居るのである。かくの如く三つの原理は事實としては必ず存在してゐるが故に如何ともすることの出來ないものである。從つて將來の國家の性質を規定する原理も亦此の三つに歸するより他に考へ方のないものである。

八

以上に述べたやうに將來の國家は國際主義でも不可であり、さればといつて民

族主義でも不可である。而して以上に於いて、それ等の何れにも偏してはならぬものである事を明かにして來たのであるが、然らば將來の國家は如何なる主義に據つて行くべきであるかといふに、一方では國際主義の意味のある所を翫味し、他方に於いては民族主義の趣旨のある所を汲んで兩者の折衷といふと語弊があるが、兩者の調和又は統一を圖つて將來に進むべき道を見出して行かねばならぬのである。それを行つてゆくのには兩者の短所を去り、兩者の長所を採用して、惡い意味での折衷に終つてはならないのである。それで何等かの原理によつて進むべき道を定めなくてはならないのであるが、それには前節に述べた所のホッブハウスの三つの原理が役に立ちさうに思ふのである。

先づ第一に民族的原理であるが、この民族的原理は將來の國家と雖、是非これを採つて行かねばならぬものである。如何となれば、祖先を同うし、同じ血を承け、同じ歴史、同じ言語同じ慣習、同じ風俗を有つて居る者はお互にこれ同胞兄弟であり、自然の親しみがあつて、無理にこれを引き離して置けば兎も角、自然に任じて置いたならば、それ等の人々の間には自然的契機として親愛の情が湧いて來る筈である。猶それに地理上の關係からして或る一定所に住し、他の者から限界されてゐる。これには固より例外がないことはない。猶太人の如く、廣く世界の各所に散在して居るものもあるが、併しながら極めて少數の例外を除いては一定所に住し、他の者から區別せられて生活してゐる。のみならず既に前の丁酉倫理講演集の「民族國家、武斷國家、文化國家」の中に述べた如く、民族國家は第十九世紀以後の世界歴史を進展せしめた原理であるばかりでなく、世界改造の原理でもあつた。チェッコ・スロヴキア、ユーゴー・スラヴ及び波蘭土の出來たのは民族國家主義が世界改造の原理とされた爲めであつた。かくの如く民族國家は自然に分離し難きものであり、かたがた十九世紀以後の世界進展の原理であるところからして、民族的原理は今後の結合の契機になつてゆかねばならないのである。

併しながら民族的原理だけでよいかといふに、それのみでは不可である。民族とは何ぞやといふことは此の前の「民族國家、武斷國家、文化國家」の論文中に明かにしたが、其の後の文獻の中にも多く見受けるのである。それで民族とは何ぞやの定義に就いても種々の考へ方が現はれてゐる譯である。從つてそれ等を一々

批評する事はそれだけでも大した事になるが、今は精しいことは別問題として、彼の論文中に說いた意味に解してゆくと、民族のみを原理として民族國家を樹ててゆくことは事實上行はれず、他の原理を持つて來なければならないのである。今日の現實の國家では一民族一國家主義が行はれてゐないのである。現在我が日本にしても、單に此の原理の上にのみ立つてはゐないのである。それは日清戰爭の結果臺灣を領有するに至り、又日露戰爭の爲めにはカラフトの南半分を領有する事になり、其後又朝鮮を併合するに至つたのである。それ故外の方は姑く措くにしても、朝鮮といふものを併合した以上は如何にしても只の民族關係の豫想だけではいかぬことは明かである。韓國併合の當時に於いては、我が日本民族と朝鮮民族とは元來同種族なりと唱えて居る人もあつたけれども、これが果して確かな說か否かはそれも尋ねて見なければならぬことである。故に若し嚴格に民族國家で押し通して行かうとするならば朝鮮問題は解決が着かない筈である。即ち現在我が日本の場合に於いても一民族一國家とはなつてゐないのである。而して各國共に夫々國家的の難問題が現はれて來てゐるので戰前の獨逸のアルザス・ローレーン及び波蘭土に對する問題はその一つであり、戰後英國の愛蘭土に對する如き、又同じく英國の埃及、印度に對する問題も同一であつて、單一な民族國家だけでは行かぬといふ國家的難關に遭遇してゐるのである。日本は朝鮮併合の爲めに苦痛の種子を蒔いたとも言はれる。併し我が日本の問題として考へれば、今日既に朝鮮を併合した以上は今日一方で朝鮮の獨立復活を企てゝ居つても、日本としては永久に日本のものとしてゆかねばならぬ立場に在る。故に我が日本の立場からも單一なる民族國家主族では解決が出來なくなつてゐる。

其處で如何にしても民族原理以外の原理が必要である。他の原理としてはホツブハウスの權威の原理と、市民制の原理とである。國家が異常な進展を遂げてゆく場合には、歷史上から言へば、權威の原理が有力なものであつたことは明かで、それは前に述べた通りである。かやうに權威の原理は大帝國が發展することに作用することは顯著なことであるが、大帝國が一旦出來上つて仕舞へばその役目が無くなるかといふにさうではない。權威の原理は大帝國が生長する場合には特に著しく現はれるが、これは常に無くてはならぬものである。若し一切の人間

が完全な人間であり、社會が完全な社會組織を有つて居る時には、或は權威といふものの必要がなく、國家も或は必要でないかも知れないが、併しながら不完全な人間が不完全な社會組織内に棲息して居るのでは權威が無くては統一がつかないことを認めなくてはならぬ。故に我々の社會生活國家生活には權威が必要である。此の原理により一國の安寧、秩序を維持して行かねばならぬと思ふのである。唯國家の權威は國家を構成せる數民族の總てにつき平等に適應さるべきで、一國を構成せる甲乙丙の民族を重く見、他の民族を輕んずる等の差別があつてはならないのは無論である。權威の原理は我日本の問題としては、在來の大和民族にも新附の朝鮮民族にも一樣に加へて行かねばならない。彼等にして若し安寧、秩序を紊亂し、國家の組織を破壞するやうなことをなすものがあるならば、國家は少しも假借するところなく、權威の發動として斷々乎として十分に之を取締らねばならぬ。卽ち權威の原理をもつて新舊の差別なく公平に、嚴格に取締つて行く必要がある。

又既に第二節に述べたやうに、今度の戰爭により、全一としての國家といふものは個人々々の爲し得ない大きな事業をなし得るものであることを事實として我我は見たのであるが、其の意味で個人では到底出來ない事を全一としての國家にやつて貰ふことが隨分多い。その時此の權威の原理により統一せられたる國家の全一としての作用は、甚だ有利に出來る者である。その意味で今後の國家は權威の原理を容れて行かねばならぬ。併しながらそれだけではいかぬ。權威の原理といふ者は其の極端に流れると動もすれば個人の價値尊嚴を否定し、全一としての國家の力のみを尊重するといふことから暴威を振ひ、個人を壓迫し勝ちである。それが動もすれば歐羅巴で革命を惹起する原動力となり、殊に動もすれば繼子根性となつて、新附の國家では怨嗟の聲を起し、國家の力を呪ひ、分離せんことを期するに至る虞れとなる。其處で矢張り權威の原理の外に、人間は人間であるといふ絶對の價値と尊嚴とを有する人間であるとして、國家としてもこれを尊重し、國家の各成員間にも新舊等の區別を捨てて、人間として平等に交際し合ふ精神が必要である。卽ちホッブハウスの市民制の原理が必要である。其處で我が日本の問題として見れば、國家の成員の立場からは、舊來の大和民族だから敦いとか、或

は平等にするとかするが、新附の民に對して交はりを別にするといふことがあつてはならぬ。新舊の區別を念頭から捨てゝ親愛し、敬愛して行くと同時に國家が國內の異れる民族を見ること一視同仁で、何等の差別もなく、彼等の人としての價値と尊嚴とを尊重して行かねばならぬ。かくして民族の原理といふものゝ未だ到らざる所を補ひ、又は弊害を去る爲めには民族の原理の外に、權威の原理と市民制の原理との兩者がいる。かくの如くして我が日本の問題としては朝鮮問題の解決が出來ると思ふのである。卽ち一方には秋霜烈日刄のやうな權威原理と他の一方では春光融々たる蜜のやうな市民原理を以てすることで、解決が出來るものと思ふ。朝鮮統治の思想的考察に就いては私は多少愚見を懷抱してゐるが、しかし今はその事を主題として論じてゐるのではなく、只國家構成の三原理のいづれをも用ゐて行かなければならぬといふことをいふ爲めに、例として朝鮮問題を引いたに過ぎぬのである。而して單に例證として此の位で十分であるが故に、今はこゝで止めて、朝鮮統治そのものについては他日稿を改めて說きたいと思ふのである。

九

以上第八節に於いて民族原理の外に、他の二原理をとらねばならぬことから日本の問題に觸れて來たのであるが、更に勞働問題の方面から見ても、將來の國家は以上の三原理を必要とするのである。民族の原理は勞働問題に就いて直接に關係を有つて居るといふことが出來ない。故に今はそれに就いては略するが權威の原理と市民制の原理とに就いて說かねばならぬ。それは戰後に於いて所謂民衆主義化運動といふものが澎湃として列國の到るところに起り、一方に於いては國家の民族主義化となり、他方に於いて社會組織を民衆主義化することになつて現はれてゐる。勿論この民衆主義化運動は戰後に始めて起つたものでなく、戰前からあつたものである。從つてその民衆主義化運動の可否に就いても從來多く論議せられて來て居つたのであるが、私は此處には民衆主義化運動の可否といふものには論及せず、只此の際民衆主義化といふ運動が如何にして起り來つたかを考へて見ようと思ふのである。政治上の民衆主義化も非常に重要なことであ

り、又歴史上の事實としての近世歴史の一つの骨子を爲して居るものとも言はれる譯であるが、今私は此の運動の政治的方面を考へず勞働運動が經濟方面から如何にして起り來つたかを考へることにしたい。

尙產業革命以後資本及び勞働が分離して以來資本が勢力を振ひ、資本の擅斷主義が現はれて來た。これを覆へし、その擅斷主義を引つくりかへすことが勞働問題の起つた原因である。而して資本が擅斷主義を振ふといふことは資本其者が力を振ふといふのではなく、資本が國家によつて保障されてゐる權利を振ふことにより擅斷主義が起るのである。故に資本の擅斷主義は軈てその資本を保護する國家の擅斷主義になる。それを變革しなければ資本の擅斷主義は覆へらない譯である。

それで或は無政府主義者や革命的サンディカリスト等はいふまでもなく、エンゲルス以後の社會主義者等は國家といふものは畢竟私有財產制が出來てから、それを保護する爲めに起り來つたもので、無產者から觀れば極めてつまらぬものである。だから資本の擅斷主義を覆へす爲めには、資本の保護に任じてゐる國家の擅斷主義を改めねばならぬと考へたのである。私は此等の無政府主義者や革命的サンディカリストの說は、すべて道理に外れて居るものであると考へてゐることは、本稿第一節に述べた通りであるが、これに就いては論題外故、今は直接の批評は略しておくが、しかし彼等の說いてゐる處に毫末も取るべき點がないかといへば必ずしもさうではない。其の理由は隨分込み入つた色々のものもあるが、その中重なる一つをいへば、近代國民が骨を折つて最近三四百年間に獲得して來た政治的及び社會的自由及び平等といふものは、經濟的不平等の爲めに、殆どその意義を失ひ、近代國民生活の實際に一向用をなさないやうになつたといふことである。そこから不平も起り、改造といふ精神もわいて來たのである。かやうに現代國家に對する不滿といふことにも多少の理由がある以上は、將來の國家はそれを緩和して行く方法に出でなければならないと思ふ。それを緩和するといふのは、彼等勞働運動に參加する者の主張するが如く、若し現在の國家は資本を保護することには至れり盡せりであるが、しかし勞働の保護をすることは、未だ十分でないとすれば、將來の國家はその弊を改めて、資本と同じやうに十分に之を保護し、その權利

を認めるやうにすることが必要であるといふのである。それの緩和には國家社會主義者の考へる如く例へばラッサールやその實行者としてのビスマルクの考へたやうに、國家の力で漸次緩和することが必要である。而して國家の力で緩和するのには、その場合には權威の原理が多分に必要になつて來る。權威の原理なしには到底國家がそれ等を實現し、且つ取締ることが出來ない。又それと同時に猶第三の市民原理も亦必要になつてくる。即ち國家の各成員が相互に人格として尊重すると同時に、國家が個人の價値、尊嚴を認め、それを自己の利己心の犧牲にするやうなことがあつてはならぬ。つまり今後の國家は權威並に市民制の原理を交互に用ゐることによつて現時の民衆主義化運動の意義を達成することが出來るのである。

十

將來の國家が國內に對して施すべき政策は前節に述べた勞働問題の外に、猶婦人問題もあるのであるが、今は此の問題を略して直に、對外問題、國際問題に移つて論じて見よう。

國際的に考へて見ても將來の國家は以上の三つの原理を交互に使つて行かねばならぬことは對內政策に對すると同樣である。民族の原理についても、これは第三節に國際主義の批評の際に述べた如く、民族は自然の發生であつて、而して前節に述べたやうに自然に結合すべき契機が既に存在し、地理的關係もあつて、或る形式の團體生活をやつてゆかねばならぬことには論が無いと思ふのである。

併し乍ら民族國家といふものを、殊に自然主義的に解して、それの存續、隆昌、發展を考へようとすると其處に生物界の生存競爭、優勝劣敗適者生存が起り、民族國家間に衝突を免れないと思ふのであるが、これは這次の戰爭を惹き起した思想をそのまゝ戰後に反覆することで甚だ愚な事である。故に自然主義的な民族國家の主張だけでは不十分であつて、國際間にも、更に他の二つの原理を要する。先づ權威の原理であるが、此權威をもつて絕對不可侵なものであるとか、永久不變のものと理解するときは、各國の權威の間に時として衝突が起つて來ることもあるといふことを許さなければならぬのであるけれども、しかしその權威がなくては國家

は存續することが出來ないのである。その權威といふものの衝突から生ずるものを防ぐのは、市民制の原理であると思ふのである。市民制の原理により、各國家が互々に兄弟同胞として敬愛することにより衝突を避け、これを緩和して行くことが出來る。つまり、それ故に各國家が世界に並存して居るのは、一國家の內に各個人が並存してゐるのと同じ意味であると思ふ。爰に世界國家といふものが成り立つて見た處で、それで各國家はなくなつてしまふものではなく、個々の國家が單位となつてこそ世界國家が可能になるのである。個々の國家內に於いて各個人がなくならぬと同樣に、各國は獨立、尊嚴を有して行くことが出來る。國家內の各個人は互に皆人格者として畏敬を以て交はり、それによつて自他の完成を期するのである。國家が個人に個性の價値尊嚴を認めるがために、國家の存續、隆昌、發展は愈々圖られることになる。かくの如く個々の國家が互に人格者をもつて目し合ひ、獨立を認め、相互の權利、義務を認め、相互に好意を持し、個々の國家は自己の完成を圖り、世界國家が個々の國家の獨立、尊嚴を認めることにより、個々の國家の完成が期せられる。この意味で民族の原理及び權威の原理を補ふに市民制の原理をもつてしなければならないのである。

然らば三つの原理によつて永遠の平和が實現出來るかといふにさうとは限らない。現實の國家の內にも惡人があつて平和を害すると同じ樣に將來の國家が三原理で働くやうになつても、必ずしも永遠の平和が實現されるとは限らない。先にも述べたやうに普通の意味に於いての完全な人間が、完全な社會を組織して居るならば兎に角現在の國家は決してさうではない。不完全な人間、不完全な國家組織であるが故に、其間に衝突が起り得る筈である。といふのは世界國家が出來たとして、各國家が仲よくして行く時に、それを統制するものは正義・人道であるが、正義とは何ぞや、人道とは何ぞやといふに、事實上に動機力となり得る正義・人道は具體的な內容を有つてゐなければならぬ。而も正義・人道の具體的內容が何であるかに就いては各人必ずしも一致しない。正義・人道が何であるかに就いて甲乙丙丁一致しないのである。抽象的な原理によつて動いて行くとしても、內容に矛盾がある以上は如何にしても相違が現はれて來なければならぬ。而して相違が現はれて來た場合に是非曲直を定めなければならぬ。かやうな場合には正當

な理窟はないのであるから干戈に訴へても定めなければならぬ。永遠の平和の爲めに努力することは宜いことではあるが、三つの原理が働くにしても、それで直ちに永遠の平和が實現されるものとは思へない。

併しながら國家としては種々國家の特性を完成し、特殊の文化を創造し、それによつて人道と稱する文化一般を形造つて行くやうに努力すべきである。マチニが言へるやうに人道の文化は各民族の文化の織り成せる紋樣に過ぎぬ。それ故に自分の特性を發揮することはやがて人道の文化を完成する所以である。而して此特殊文化の完成は、只その特殊文化の完成であつて、卽ち各國民が皆それぞれ特徵ある文化を創作するといふのであつて、總てを自分と同じやうに働かしめるといふ意味ではない。自分のものと異れる文化を輕視することは全く無意義なことで、各自違つたところに各自の存在理由があるといふ寛容な精神を必要とする。動もすれば特性ある文化を創造するといふことを、世界第一等の文化を創造することであると解するものもあるが、それは甚しい誤りである。特性ありといふことと世界第一等といふこととは違ふのである。此等を同一視すれば、國家的利己心或は井中の蛙の見解になり、素朴的なお國自慢に墮して仕舞ふのである。世界第一等であらうがなからうが、只特殊の文化を創作するのである。其處に人道と愛國心との間に矛盾が起こらず、一致すべき契機が存するのである。

――「丁酉倫理講演集」大正十三年三月號所載――

三　國家と道德

一

平常でものことであるが、特に這回の世界戰爭が始つてから、國家と道德との關係が、我が國に於いても外國に於いても、可なり多く語られた。――私自らも一二度愚見を公にしたこともあるが。――しかし考へて見れば見る程むづかしい問題で色々の疑問が湧いて出る。それ等内外の著述や論說を耽讀しても、或る問題は解け或る程度まで理解出來るが、一切の疑問が氷解するといふ處までは行かぬ。そこで私は私の疑問とする點を說明して大方諸君子の高敎を仰ぎたいと思ふ。

私たちは今國家内の各方面から、――政治家や軍人からは勿論、實業家からも、敎育家からも、宗敎家からも、學者からも、新聞雜誌の記者からも、殆んどあらゆる階級