

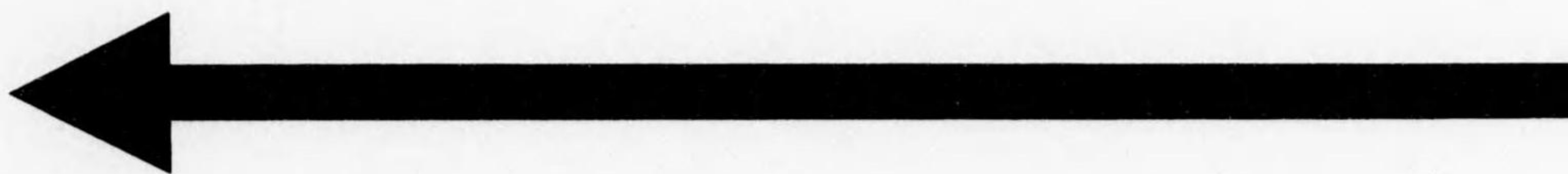
150.8-F57ㄅ



1200500726609



始



150.8

F 57
(4)

藤井博士全集



第四卷

新
城
大
庫

東京

玉川學園出版部



明治三十九年八月八日
於獨逸國附錄影



張露蘇園圖攝
民國三十一年八月八日

明治四十年四月三十日撮影

於獨逸伯林

右 新城京大總長

左 藤井博士



西曆四十年四月三十日攝

吳德榮自林

式 蘇 共 財 士
亦 祥 疑 京 火 辦 員

正義の研究

藤井博士全集 第四卷・第一分冊

正義の研究 目次

- 一 正義の本質……………一
- 二 正義概念の發達……………四五
- 三 正義概念の變遷……………九五
- 四 社會的正義に就いて……………一三三
- 五 「平等」の諸意義……………一五三
- 六 平等概念と社會思想……………一七二
- 七 改造原理としての社會的正義……………一八九
- 八 分配の正義……………二七九

一 正義の本質

本編は大正十二年六月十八日午後一時半から法學部新大講堂に於いて催されたる、本大學創立記念祝賀講演會に於ける講演の原稿である。多少修正をしたのみで、全部そのまま掲載する。其當時の心持ちを偲ばんが爲に。



諸君、今日我が大學が其創立記念日に於いて、恒例によつて祝賀講演會を催すに當り、私は其學壇の末席を汚してゐる一人として、此處に立たなければならぬ光榮ある、しかしながら苦しい運命に會ふたのである。私の今日御話するのは社會的正義に就いてあるが、是は英語の *social justice* の翻譯語として用ゐたのである。其意味で御聽取を願ひたい。

さて正義といふ言葉は、或は單獨に、或は人道といふ言葉と結び合はされて、甚だ屢用ゐられる言葉である。國際戦争の際には、何れの國でも皆正義人道のために已むこと得ずして戦ふと宣言し、又國內に於ける政治運動や、社會運動や、婦人運動などでも、いづれも皆正義人道を其標幟としてをり、又其他に於いても種々の場合に用ゐられ、随分屢使用される處の言葉である。

かやうに多く用ゐられてゐるから、其意義又は概念なども、既に判然確定されてゐるさうに思はれるのであるが、其實はさうでなく、随分多様の意義に理解されて、曖昧なものになつてをる。今日はそれ等の意味を解剖批判することによつて、正義の眞の意義を闡明し、それは畢竟社會的正義と稱する所のものであることを述べて見たいと思ふのである。

二

正義といふ語は、最も屢自由平等といふ思想に聯關して用ゐられてをるのである。即ち人々互に他人の自由と平等とを尊重して、敢て之を侵害しないのが正義

であるなどといふ用法である。故に此場合、私も右の二語に關係せしめつゝ正義の本質を究明して行きたいと思ふ。

先づ平等の方から論を進めよう。最も屢用ゐられる平等の第一義は、人は法律の前にはすべて皆平等なものであるといふ意義である。政治的、社會的、革命の場合などに、*All men are equal by nature and before the law.* といふ宣言を見るのは、西洋諸國の近代歴史には殆ど型に鑄られたやうに普通な事柄である。右の中前半の *by nature* は後廻しにして先づ後半の *before the law* に就いて述べれば、法律の前にはすべての人は皆平等なものであるといふ命題は、其意味が簡単な様であるが、其實そうでない。佛蘭西革命の際の一七九〇年の憲法も、一七九三年のそれも、共にそれを説明してをらぬ。然らば如何なる意味に理解すべきかといふに、法律も其諸條項の内容からいへば、人によつて種々差別的なものであるから、法律の前の各人の平等は、内容の方からいつたものではなくして、單に其適用の方からいつたものに相違ない。即ち法律適用の場合に於いては、其條項の規定してゐる所に従ひ、人はすべて平等に取扱はるべきものであつて、決して貧・富・尊・卑・智・愚等の如何に依つ

て二三にさるべきものではない。(W. Benet, *Justice and Happiness*, Oxford, 1911, p. 15 参照) かういふやうに理解すべきである。そこで平等の此意味から觀た所の正義はどうなるかといへば、法律の前には人はすべて平等なものであるから、すべての人は法律の權威を重んじて其條項を遵守し、敢て之に違反するが如きことなく、法律をして其規定通りに行はしめるやうになることを指すものである。

正義のかうした意味は、それだけは明瞭であつて、それには何等の疑義も起らぬけれども、更に他の方面の事柄を考へると、如上の正義の觀念は不完全なものであることが判つて來る。それは法律に循ふことの正義である事は、それは疑のないことであるが、しかしそれは絶對的なものではない。若し現在の法律其者が甚しく不正不義のものであるか、又は其法律其者はたとひ不正不義でないにした處が、その法律が規定してゐるより以上の高い理想が、此場合それに違反するも實に已むを得ないと許容したるが如き、或る特殊の場合に於いては、其法律に違反して却つて正義と認められることがあるからである。「正義は法律の所造にあらずして、却つて法律は人間が置かれ得るあらゆる境遇に於ける正義の宣言であり、適用で

あるに過ぎぬ」(Proudhon, *What is Property?* p. 50) ものである以上、斯うした事柄も當然のことであらねばならぬ。例へば鳩巢が、徂徠の幕府當局への答申書や、其後の春臺の論文などに述べた趣意と正反對の説を立て、良雄等赤穂浪士の擧は義擧であり、渠等浪士は天下の義士であると賞揚禮讚して以來、今日に至るまでも、義士の鑑と仰がれてゐるが如きは、法律に違反して却つて正義とされる後者の場合の例であり、又前者の例、即ち法律其者が惡法であるから、それを破つて新法を立てるのがむしろ正義であるといふ方の例は、明治の初葉に於いてなされた改革の如きはそれである。此改革は從來士族以上の支配階級と、庶民以下の被支配階級との間に設けられてゐた、全く無意義な、無理由な差別を撤廢した處の改革であつて、これはすべて「舊來の陋習を破り天下の公道に基くべし」といふ皇謨を奉體した處のもので、全く正義の發動に外ならぬ。然らば何故かうした改革が必要であり、且つ可能であつたかといへば、一旦定められたる規定は、之を遵守する側からいへば、固く之を遵守し、之を適用する側からいへば公平無私に之を適用するのが正義であるけれども、しかし其法律の規定其者が「天地の公道」に悖るものであると自

六
覺されるに至つた場合に於いては、法律は最早法律たるの權威を失ひ、人はそれに服従せずして却つてそれを破り、それを改めるのが正義であると體驗するやうになるからである。幕末の當時、段々實力を失ひ、形骸のみに拘泥し出した處の士族階級が、それでも猶累代の餘威を頼んで、徒らに横暴を逞しうし、その弊や愈出で、愈激しく、他方に於いては徳川期の教育、學術の普及、進歩した結果、庶民階級の中にも、事理を解するものが段々多くなつたりした事から、從來の階級制度や、それに伴ふた甚しい差別的取扱は、全然無道理のことであるばかりでなく、將軍でも、大名でも、士でも、百姓町人でも、人としては皆同一の人間であり、又日本國民としては、皆等しく上御一人の臣民であつて、そこに何等の差別などがあるべき道理がない。従つて從來の差別的取扱の如きは、かうした我が民族精神から觀ても、不都合極まる者であるとの自覺が段々高まつて來た。それこれの事情からして、階級制度や、差別思想に基いてゐる從來の法律、慣習は、すべて「天地の公道」に悖る不正不義のものなりとし、之を破り、之を改めるのが却つて正義であると認められたのである。つまり日本國民としては、四民皆平等なものであるとの理想を實現したのが、明治

の初葉に於ける國家的社會的の改革で、之が前者の例、即ち法律其者が惡法であれば、それを改めるのが、却つて正義であるといふ方の例である。

前の良雄の場合は、姑く措き、後の明治革新の際に於ける正義の平等は如何なる者かといへば、それは日本臣民としての資格に於いて萬民皆平等であるといふ意味である。本來はかく皆平等であるべき筈の萬民が、或は因襲的に或は偶然的に或は威壓的に、何時とはなしに皆不平等なものとなされてしまひ、終には習が性となるの道理で、大名、士、百姓、町人の差別は、本來的のものゝやうに思はれ、當然のものゝやうに信ぜられるに至つたのである。而もさうした差別的制度の起つた當時には、それ相當の存在理由もあつたであらう。しかし國情は變化し、時勢は推移してゐるから、在來の制度がそのまゝで存在理由を有つてをらう筈がない。而して社會の活勢が制度と乖離すること甚しきに至れば、制度の形骸だけは遺つてゐてもその精神は全く死滅してしまはねばならぬ。かくて制度の形骸が、民族の活動舞臺のそこゝに僵れてをつて、それが猶現在民族の活動を阻害し、社會の進歩を妨げ、其生命を萎靡するやうになれば、旺盛なる活動力を有つてをる民族ならば、到底

それに堪へることが出来ず、それ等因襲的差別に基いて建てられた所の制度を一掃し、その古い材木から、平等の理想に基いた新しい制度の建築をなさうとするものである。明治革新の平等思想は、正しくかうした意味の平等であつたのである。(拙著「主観道徳學要旨」四一—四八頁。「日本社會學院年報」掲載「國民思想の動搖並に其原因」、清原貞雄氏著「明治時代思想史」一—三一頁参照)。

以上は法律の前には人はすべて平等なものであるといふ意味の平等から演繹して来た處の國民としての資格に於いては其各員はすべて皆平等なものであるといふ平等の意義であり、又それに基いた正義の觀念であるが、是は一の國家内に於ける者としては固より妥當なる者に相違ないけれども、しかし正義は國民としての徳義であるばかりでなく、凡そ世界萬國すべての人々に通じたる徳義である。此正義があればこそ、人類は *Humanity* と稱せられる一の團體に結合されることが出来てをるのである。そうした場合に於ける正義の基礎觀念となつてをる平等觀念は、國民とか民族とかいふ特殊の範圍内に於ける者ではなくして、それは全く凡そ人間といふ普通の範圍内に於ける平等觀念である。然らば謂ふ所の凡そ人

間としての平等といふことは果して如何なる意味か。次に之を考察しなければならぬ。

三

「凡そ人間は、人間としては皆平等なものである。」この命題の意義は、從來學者によつて種々に解釋されてをるのであるが、其一つの意味は「人間は生れながらには皆平等なものである」といふ義に解釋されてをる。その説明によると、人間に種々賢不肖、能不能、凡庸英傑等の等差があるのは否定することの出来ない事實であるけれども、しかしそれは唯生れて以後の教育や境遇やから受ける所の感化影響が異なるが爲に生じた結果であつて、生れながらの者を比較して觀れば、たとへ絶對的に平等だとはいへぬにしても、大體の上からいへば、いづれも大同小異なものであつて、先づ之を平等なものといつても、決して正鵠を失したものでないものである。とかやうに説明するのである。是は人間としては皆平等なものであるといふ命題の諸意義中、最も簡單で單純な意味であつて、學術上之を自然的平等と名づけて

をる。(Hobbes, Leviathan; Adam Smith, Wealth of Nations; Proudhon, What is Property? 等の中に見えたる所の思想)。

しかし此自然的平等觀念は、之を學術上から嚴密に見ればあまりに粗雜の觀念であつて、取り立て、批評するだけの價值もないものであるが、唯一言之に就いて述べて觀れば、此見解は全く事實に反した謬説である。人はすべて各特殊の天分と能力とを有つて生み付けられてあるものである。彼等は個人の特殊性は生れてから後の教育や境遇の感化影響によるものであると説くのであるが、それはあまりに過大にそれ等の力を見てをるものである。教育や境遇やは脆雜な銑鐵を鍛へて堅軟な鋼鐵にするの力は之を有つてをるものであるけれども、しかしながらそれを黄金に化するの魔力を有つてをるものではない。論語には「性は相近く、習は相遠し」といつて個人の性格に及ぼす後天の力の強烈なることを説いてゐるが、しかしそれでも性は相近しといつてゐるだけで性は相同じとはいつてゐない。シヨウベンハウエルは叡智的品性は不可變のものなりといつゐる。個人の特殊性は全く本來的なものであつて、單に後天の教育境遇の外力によつて植付けられ

たものではない。

以上に述べた通り所謂自然的平等觀は平等の意義としては甚しく粗雜なものがあるが、幾分か之を修補して多少學術的にしたのはジョン・ロックの思想である。ロックは個人は人間としては皆平等なものである。しかし其平等といふのは、個人の天賦の才能なり、氣質なりまでが皆同一であるといふのではない。唯各人が自己の生命を存続したり、その自由を享有したり、その財産を保全せんとしたりする所の欲求を有つてゐるに於いては皆同一であるといふ意味である。此等生命の存続自由の享樂、財産の保全の三者は、人の此世に生存してゐる基本的條件であつて、此等の事柄が安全に立して確實に保障されてゐるのでなければ、生き甲斐のある生活をなすことが出来ぬ。だから此等の三者は人間が天から賦與された自然の權利であると謂はざるを得ない (Treatise on Civil Government) と説いてゐる。ルソーの社會契約論の思想なども、之を繼承したものであり、又北米合衆國の獨立宣言書にも同様の趣意が述べられてある。「すべての人間は皆平等に生み付けられたものである。彼等は讓るべからざる一定の權利を神から享けてをる。其權利とは

生命・自由及び幸福を獲得するの権利をいふのである。云々とある。又フランス革命の際の一七九三年の憲法の前文に自然の権利を教へて平等・自由・安全・財産の四つとしてをる。此等は皆ロックの思想から出でて、幾分それを修正したものに外ならぬ。而して此ロックの論が所謂自然権利論又は天賦人權論の論據となつてをるものである。此思想は前述のホッブスやアダム・スミスやの思想と同じく、やはり自然的平等論に相違ないのであるが、それ等に比較すれば幾分か精密で、幾分か學術的である。若し前者の自然的平等を常識的自然的平等といひ得たとすれば、此ロックのやうな思想は之を反省的自然的平等と名づけて可からう。

四

此反省的自然的平等を基礎觀念として一種の正義觀念が成立する。而して其正義觀念こそ近代現代を支配してゐる正義觀念である。然らばその謂ふ所の正義觀念とはどんなものであるか。アダム・スミスは次の様に説いてゐる。「同等なる者の間に於いて、すべての人間は、政府といふ制度の出来る前に、自然に或る害悪

から彼自身を防護し、且つ既に加へられたる處の害悪に對しては相當の刑罰を課してやる権利を有つたものである。而して公平なる傍觀者は、彼がかくするのを觀て、其行爲を賞讃するばかりでなく時宜によつては彼に加勢してやりたいと思ふ程、被害者の感情に一致するやうになる。或る一人が他の一人を強襲したり、掠奪したり、又は殺害せんと企てたりした場合には、一切の隣人は其加害者に向つて警告を發し、而して其被害者の爲に仇を打つてやつたり、又は其被害から保護してやつたりするのが正當なりと考へる。(Adam Smith, Theory of moral Sentiment, p. 115) 〃

それゆゑ傍觀者は、自分で行つても行はないでも、如何でも可いものでなく、正當なる行爲として、強力によつて加害者を刑罰に附するものである。(op. cit., p. 114) 〃此アダム・スミスの言葉を要約していへば人はすべて相互に各人に自然に賦與されてゐる所の自由と権利とを尊重して、敢て之を侵害しないのが正義であるといふ意味である。是は決して彼アダム・スミス一人の言ではなくして所謂自然権利論者の通説である。而して此正義觀念が前に述べた通り、近代現代を支配して來た所の正義觀念である。私の講演の目的は此正義觀の誤謬を指摘して、自然に社會

的正義が正義の本質であることを論證して觀ようといふ處にある。

それには此正義觀念を國家といふ觀念の上に當嵌めたなら、どうなるであらうかといふことから話を進めて行きたい。ロックの説いてゐる處はかうである。「人間が其三大自然權利を保全して行く爲には、どうすれば可いかといへば、それは各人が相互に其權利を侵害せじと約束してそれを守るより他に道がない。而して其約束を一般的に確實に履行して行く爲に國家が必要になつて來る。國家の力で約束を履行せしめ、天賦の權利を保全して行くことが出来る。だから國家といふ者は、人民の契約から出來て人民の委託をうけて、各人をして其根源的約束を履行させる責務を有つてをる者である。しかしそれが國家のすべてであつて、それ以外には何等の責務もなければ、又權利もない。國家は積極的に個人の事柄に干渉する權能を有たぬ。國家はかうした道理によつて成立してをるものであるから國家の事柄は、すべて本來平等の權利を有つてをる各員の處決、遂行すべき者であつて、或る一部の人のみか、その事をする權利を壟斷すべきものではない」云々 (op. cit.) と説いてゐる。つまり、ロックの思情は國家は國家内の安寧秩序を維持し、

平和を保障するだけの消極的任務を有つてゐるだけで、それ以上の事柄をなすべき者ではない。若しそうした事をもやつたならば、それは國家の不正であるといふ觀方であつて、所謂國家夜警論者である。

又此論からすれば、既にロック自身の話の中にも明かである通り、國家の事柄は國家の各員すべてが處理、決行すべきものである。即ち各員に與へられてゐる政治上の自由と權利とは、各員すべて皆平等なるべき筈の者である。然るにそれが何時となしに因襲的に、慣習的に、國家内に壓迫階級と被壓迫階級との差別が生れ出でて、前者は國家を自分達の利益の爲に、自分達の手で勝手に引廻して、被壓迫階級の利害の如きは、全然之を念頭に置かないか、若しくは甚しき場合に於いては、被壓迫階級の利害を、全く彼等の利益の爲に犠牲に供せしめるやうなことをさへするやうになる。さうした場合、被壓迫階級が本來の自由平等を主張して彼等を壓迫階級と同等の列に置かんことを要求するやうになるのは、それはやはり正義の發動なりと認めるのである。

第二に自然的平等觀念に立脚した正義觀念を産業方面に當嵌めたならば、どう

であらうか。他人の権利を侵害したり、公共の安寧、秩序を紊亂したりしない限り、に於いては、人は企業に於いても、經營に於いても、所得に於いても、又消費に於いても全く自由なるものであつて、而して其自由なる行動はやがて正當なる行動である。従つて産業上に於ける不正不義とは、是等の自由行動を阻止したり、妨害したりすることである。所謂自由にして公平なる競争 (free and fair competition) 是が自然的平等觀に立脚した正義の産業上に於けるモットーである。ブルードンは自ら平等の擁護者を以て任ずる者の如く、彼の財産論の至る所に於いて平等を説き、人間の能力に差異があるから、富の分配は平等でなければならぬと、バラドックシカルな事を説き、而して正義は平等あつての正義であつて、平等なくして何處に正義なる者があらう。而して其正義は吾々の社會生活のアルファであり、オメガであり、又正義は社會を支配する中心の星であり、政治的世界が回轉する樞軸であり、また一切人事の原理であり、緩急車であるとしてまで説いてゐる。

最後に自然的平等觀に基礎づけられてゐる正義の婦人運動に當嵌められた場合を考察して見よう。彼等の主張する所に従へば、今日世界に生存してゐる男女

の性質や、才能を較べた上では、それ等の異つてゐることは之を事實として認めない譯にはゆかぬ。しかしそれ等の差異は何等本來的なものではなく、長歲月の間、女子が男子の爲に虐待され、壓迫されてゐる爲に生じた處の後天的の差異に過ぎぬ。女子がかく男子の爲に壓迫されるやうになつたのは何の爲かといへば、それは女子が經濟上の獨立を失ひ、男子に頼るにあらざれば、此生活を支持してゆくことが出来ないやうになつたことから生じた者である。それゆゑ女子をして男子と同等の位置に立たしめ、其天賦の自由と權利とを享樂せしめんが爲には、先づ以て女子をして經濟的獨立を得さしめねばならぬ。從來の女子は、何等學術上の正當なる根據もない、謬つた因襲的な不平等の觀念に累はされて、實に理不盡な屈從をうけなければならなかつたのである。吾々はその謬つた因襲的な不平等觀念を打破して、女子を男子と平等なる本來の面目に復し、彼等をして當然の自由と權利とを得さしめなければならぬ。是が近代の婦人解放運動を惹き起してゐる思想的根據である。(F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates; J. S. Mill, The Subjection of Woman; Bebel, Frau und Sozialismus, etc.)

以上、自然的平等觀に立脚した正義觀念の政治、産業、婦人の三方面に應用された處を述べたのであるが、そうした思想と運動とは近代、現代の世相であり、社會相であつた。而してかうした思想は段々其短所缺點が指摘されるやうになつて、新しい思想、正義の觀念が取つてそれに代らうとしてゐる。以下聊か自然的平等觀に立脚した正義觀念を批評して見よう。

自然的平等觀は前に述べたやうに、各個人をすべてそれ自身で充足した獨立の個々人と觀てゐるので、ベンザムの語だといふ「人は唯一人としてのみ計算さるべく何人も二人以上に計算さるべきものでない」といふ極めて民衆的な思想を表はしてゐるのであるといつて可い。だから以上のやうな正義の觀方は、之を民衆的個人主義の觀方であるといつて可い。而も其民衆的個人主義は、哲學上の自然主義の上に立つてゐる者であるから、それを重ねて、自然主義的民衆的個人主義の觀方といつて可い。

さて、かうした自然主義的民衆的個人主義の正義觀念には許すことの出来ない缺點がある。それは希臘の昔プラトーンなども既に説いてゐる所である。(Plato, Republic, Engl. Transl. by Jowett, p. 6)。彼は、セファルスの正義とは眞を語り、借りた金はこれを返すことである。單にそれだけのことであると、極めて簡單に理解してゐた處の者を論破して、正義は普遍的一般的徳義 (allgemeine Tugend) であつて、精神の各部分(プラトーンは精神を理と氣と欲との三者に別けてゐた)が各其本性に従つて (naturgemäss) 恰好なる活動をなすことであると説明してゐる。近代に於いてはヘーゲルが「國家は個人の自由を實現したものである」といひ又「個人の個性と家族又は社會の中に於いて見出される所の特殊な利益とは、唯此國家と稱する具體的自由の中に於いてのみ、個性の権利が、其正當なる承認を受ける者である」(Rechtsphilosophie)といつてゐる。

以上プラトーンやヘーゲルの意味は自由や正義は團體があつて而して後にあつて、團體がなければ正義も自由もある者でない。團體の組織規律があつて

始めて自由があり、正義が存するものであるといふ意味である。

更に詳しく之を説明すればかうである。個々人が國家的生活をなすといふ其事の中に、直ちに個人の氣儘氣隨の意思は必ず抑制されねばならぬものであることの意味が含まれてゐる。個々人が銘々氣儘氣隨の意思に随つて行動するとしなければ、如何して統一ある國家が成立し得ようぞ。しかし其氣儘氣隨の意思が抑制されるといふことは直ちに自由が制限されるといふことではない。我若し氣儘氣隨の事をしたならば他人も亦同様の事をするを我に於いて制止する權利は毫もない。かくて人々皆氣儘氣隨の意思で行動したならば、如何にして各人の生命・身體・名譽・財産・權利等が安全に保障されようぞ。それ等が保障されず、何處に自由なる者があらう、正義なる者があらう。然るにそこに個々人の氣儘氣隨の意思を超越した一大權威があつて、其者が各個人を主宰し統一し、確實に其秩序を維持してをるが爲に、そこに平和があり、自由があり、正義がある。だから國家があるから個人の自由が制限されるのでなく、却つて國家があるので個々人は其自由を享樂することが出来るのである。だから國家の權力が強大であつて、其秩

序を維持することが確實であればある程、個人の自由や正義も確實に享樂され得る道理である。

しかし是だけならば、ロックやルソーの社會契約説からも同様に論じ得られるのであるが、プラトーンやヘーゲルの説いてゐる所は單にそれだけでない。其國家といふ團體は單に個人の契約に由つて出來た人爲的なものでなく、國家それ自身が獨自の存在を有つてをる者である。個々人のアグレゲーションではなく、統一意思を有つてをる個體である。従つて國家は其れ自らの意思で其れ自らの生存發展を圖る所の有機的^{オルガニク・ホーレル}全一である。國家の職能は單に夜警者のそれではなくして、其れ自らの存續發展を主として各個人に對して種々の義務を課する所の積極的なものである。國家はそれを組織してゐる各員の幸福の爲に積極的に種々の作業をなすことの積極的使命を帯びてゐる者である。かういふのが彼等プラトーンやヘーゲルの趣意であるから、彼等の思想は、決して自然權利論者のそれと同一なものではないのである。

そこで進んで正義の本質に就いて觀たならばどうであるかといへば、自然主義

的民衆的個人主義から觀た處の國家觀は契約説であるといふことは、前にも之を述べ、今も亦再び、それに觸れたのであるが、その國家契約説から觀た處の正義はどんなものかといへば、正義は自然の人性に根ざして發する所の自然的徳義ではなく、人間が社會的生活をするやうになつてから、その社會的生活をして可能ならしめ、以て安全に平和に生活し得るやうに、人間の造つた徳義であるといふこととなるのである。約言すれば國家契約説から觀た處の正義は、人爲的徳義であるといふのである。

支那に於いても是に似た處の論争があつた。それは孟子と告子との間に論ぜられた仁内義外の問題である。告子は色食は性なりといふ感性的個人主義の見點から立論して、仁は人心の内に根柢を有つてをる者であるが、義はそれとは異つてをる。唯、外界に對立してゐる者がある所から生じた外部的の者である。即ち外界に我に對して長者が居るから、我之を長とするのである。而もその長者たる者は秦人であらうと楚人であらうと問ふ所でない。此意味に於いて義は外部的の者であると論じてをる。つまり告子の此議論も、正義は人爲的契約的の者であ

るといふ説である。

然らばかうした正義の入爲觀契約觀は正しい觀方であるかといふに、是亦謬つた所の見解である。是は前述のプラトーンやヘーゲルの論からも、その謬見たることを論證することが出来るのであるけれども、孟子が右告子の論述に對して加へてゐる所の駁論に徴しても明かにすることが出来る。孟子は長者が外にあるので我これを長とするやうになるのは事實であるけれども、しかしそれだからといつて義は外だとはいへぬ。それはたとひ長者が外に居つても、我之を尊敬せざれば、その長者は我に對して長者でも何でもなく、唯、一體の物質と何等擇ぶ所がない。我がその長者を尊敬するので、その長者は我に對して始めて長者となるのである。然らば外なる長者を長者として尊敬することは如何にして可能なりやといへば、それは私の内心に既に尊敬の情があるからである。此意味に於いて義も亦仁と同様に内部的のものなりと謂はざるを得ないと論じてをる。是は詳しくいへば孟子其人の直接の言説でなく、公都子が孟季子に答へた言説であるが、しかし意味は正しく孟子の意を承けたものに相違ないのであるから、姑らく之を孟子

の説として観たのである。

以上は専ら國家の方面から自然主義的民衆的個人主義に立脚した正義觀念を批評したものであるが、次にはその産業上に於ける觀念を批評しよう。

産業上に於ける右の意味の正義觀念は、全然謬つてをるものではなく、其中には幾分取るべき點も存在してをるのである。アントン・メンガーは生存權・労働權・勞果全收權の三權を個人が有する經濟上の三大基本權利としたのであるが(A. Mengger, *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag*)。此思想は無條件には之を承認することが出来ないけれども、併し或る條件の下には認めざるを得ない所のものである。若し之が承認されたならば、それからして當然人間には經濟的自由と權利とが與へられてゐるといふことが出来る筈である。さて此經濟的權利が今日の資本主義の制度の中に於いて如何なる取扱をうけてをるかと見るに、人にはかゝる經濟的權利がある、而して人は自由に之を行使することが出来るといふことは、政治的にも法律的にも立派に認められてゐるけれども、それは唯紙の上に書かれてゐる紙上の權利であつて、實際の權利ではない。實際は此權利は資本主義の制度の爲に、一

部有産者のみによつて行使せられて、多數無産者は、之を行使することが出来ぬ状態になつてをる。其點からいつて今日の産業世界は經濟的正義が徹底的に行はれてゐるといふことが出来ない。此如きは社會主義者殊にマルクス及び其一派の主張する所であるが、彼等の主張の他の點は、兎も角も、此點だけは、ベルンシュタインの批評した事もある通りであるから(E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*)。固より絶對的とはいへないが、正しい見解を言ひ表はしたものであると謂はねばならぬ。ピアマンが「利潤論」(マルクスのはよし謬見であつても、それから解放された餘剩價值論は大なる價值を保有してゐる。何となれば餘剩價值論は近代の法律觀によつて承認されたる所の、一切國民の同權が、現在の經濟組織の爲に、全く空虚なものにされてをる事を證明したからである)と論じてゐるのは(W. Ed. Biermann, *Die Weltanschauung des Marxismus*, S. 71) 確かに正鵠を得たる見解であると謂はねばならぬ。

以上は自然主義的民衆的個人主義の見地から觀た正義の産業上に當嵌められた場合の、正しい方面であるが、次に其缺點について論じて見よう。第一經濟上に

於いては企業經營等の自由は、人間としての平等と動もすれば相矛盾する者である。コロンビア大學のバトラー總長は「正義は自由を含み自由は經濟的平等を否定する。何となれば才能・能率・身體上の力の平等などといふことは、人間の間に全くないことであるからである。自由に屬する所の政治的平等以外の平等を得んが爲には、高い能率の者は、低い能率の者を追ひ越さないやうにせんがために、その手足を縛られねばならぬ。何となれば低能率の者を刺激して高能率の者と同等の仕事をして爲さしめる所の方法は、他にはないからである」。(Butler, True and False Democracy, p. 9)「吾人は正義は平等を要求するといふ根本的謬見を捨てなければならぬ。事實は全く其反對であつて、正義は自由の條件として不平等を要求する。而して之に由つて以て各人に對し、其功過に應じて賞罰し得るやうになるのである」(op. cit., p. 15)と論じてゐる。バトラーのこゝに説いてゐる平等は自然的平等の意味であることは明かである。而して唯其意味に於いてのみ正しい見解である。かやうに自由と自然的平等とは寧ろ矛盾する者であつて、従つて此バトラーの論に徴して見ても、自然的平等觀に立脚した正義の謬見であることは明かである。吾

人は自然的平等の意義に於いていふならば、タウラーと共に「平等である、しかし奴隷である」よりは「よし不平等でも自由な方を」遙かに望ましい者として取るのである (Towler, Socialism, p. 163)。

第二には人間は自然的には不平等なものである以上は、吾々は其不平等に従つて之を公平に取扱はねばならぬ。然らば差別に従つて公平に取扱ふとは如何なることかといへば、其實價の如何に率つて報酬することである。アリストテレスの所謂比例的平等の謂である。此差別に従つて公平に取扱ふのが眞の正義であつて、然らざれば「鐵床」の惡平等に墮せざるを得ないのである。此點からも自然的平等觀に立脚した正義の謬見であることが明かである。

第三には絶對的平等は社會の進歩を阻止し、それをして原始的状態以上に進ましめることが出来ぬ。何となれば若し萬人が自然的に絶對平等であつたならば、そこに分業といふ者が起りやうがない。分業がなければ、社會の各員は皆同様なホモゼニアスマツスに過ぎぬ者となつて、すべての人が同一の事柄を同一様な方法でやつてゐるに過ぎないことになるであらう。然らばそこには組織も機關

もありやうがなく、動物でいへば恰度アミーバのやうに全體内に何の組織も機關もない、原形質の塊であるやうな、全然原始的な社會に止まらねばならぬであらう。さうしたホモゼニアスマツスの原始的社會に、どうして高い意義の正義などがあり得ようぞ。

以上三點に亘つて論じた處によつて、産業上に應用されたる自然的平等觀に立脚した正義の謬見であることは明かになつたと信ずる。そこで此自然的平等觀は之を抛棄するが、しかし稍異つた方面から平等を説いて、自然的平等觀の主張してゐる所を何とかして支持しようといふ論がある。それはゴッドキンなどが先づ説いて、後にカペーなども共鳴した所の所謂交易主義 (Reciprocity principle) の正義論である。此論に於いては素朴的な平等觀は之を捨てゝをるのであるけれども、人は各其需要する所に従つて供給せられ、満足せしめられることに於いては全く平等なものである。従つて人々は其需要する所に従つて國家から供給を受け、その代りには、自分の力量才幹に應じて國家の生産に貢献しなければならぬ。それが正義の分配であり生産であると説くのである。かやうに個人の側からいへば自

己の最善を盡して國家の生産に貢献しなければならぬ代りには、自分の需要はいつも國家の手によつて満足せしめられるし、之を國家の側からいへば、國家は各人の需要に従つて、其れを満足せしめるやうに供給してやらねばならぬ代りには、各人から各其力量と才幹とに相應した生産を受取ることが出来るといふので、交易主義と名づけられてをるのである。此交易主義は前にも述べた通り、素朴的な自然的平等觀に立脚した正義觀念とは大分懸隔してゐるものであるが、これで其正義觀念の缺點を補つて正當なる正義觀を立することが出来るかといふに、そうではなく、是亦多くの缺點を有つてをる所の見解である。第一、キルロービーが既に指摘したやうに、自己の最善を盡して國家の生産に貢献するといふ處に難點が存してゐる。今その事を明かにせんが爲に他の者と比較して租税を例にとつていへば、徴税の基礎となる者が、例へば地租の地價金の如く所得税の所得金額の如く國家の臺帳に登録されてをるから、國家は其基本金額に照して、法律で定められてある租税を強制的に徴收することを得るのであるが、個々人の力量才幹の場合にはさうはゆかぬ。第一個々人の力量才幹を、數的に測定することが出来る。従つて

地價金や所得金額やのやうに、之を國家の臺帳に登録することが出来ないのは無論である。つまり國家は個々人の力量才幹の臺帳を有たぬのである。其臺帳がないからして、例へば充分十時間の勞作に堪へ得る力量才幹を有つてゐる者が、狡猾にも、吾には五時間以上勞作するだけの力量才幹がない、五時間勞作が勢一杯であるといつて、唯五時間だけ勞作して、残りの五時間は、全く他の方向に用ゐるか、或は全く浪費する者があつても、國家は彼に向つて五時間以上の勞作を強要するこゝとが出来ぬ。かうした譯であるから彼と同様な狡猾者や横著者が續々輩出して來ても、交易主義では之を如何することも出来ぬ。此狡猾者や横著者の輩出は必然に生産の減退を生じ、文化は愈退歩せざるを得ないことになる。此所に此説の難點が横はつてゐる。

加之、交易主義は「其才能に従つて各人から、其需要に従つて各人へ」といふ事を標語としてゐる者であるが、バトラーは之に對して此標語は無意義であつて、むしろそれを顛倒して「其需要に従つて各人から、其才能に従つて各人へ」といふ方が經濟上の正義を表はしてゐる者であるとの意を述べてゐる。(op. cit., p. 13—14) 此等兩

者は全く異つた立場から立言してゐるので正反對の命題となつたのであるが、既に各人の才能氣質等の差異を認め、た以上は、むしろバトラーの説いてゐる方が道理に副つてゐるといはねばならぬ。

最後に機會を均等ならしめるのが正義であるといふ論に一瞥を放たう。各人は父母を異にし、身體精神を異にしてゐる以上は、徹底的に又は絶對的に均等なる機會を得るといふことは不可能事である。しかし機會均等論者の意義はさうした者ではない。右の如き場合は人力によつて如何ともすることが出来ないものであるけれども、しかし人間の不平等差別の中には、人力で之を變更することが出来る者もあり、又變更するのが當然なものもある。機會均等とは其人爲的に變更することの出来る者を、各人に對して均等にしようといふのである。機會均等とはかうした意味であるとして、それが正義であることは公平無私といふ點からして首肯され得るのである。しかし此機會均等の正義を認めたら、萬人は皆平等であるといふ觀方は之を捨てなければならぬ。換言すれば機會の均等は、却つて人の不平等を明かにし、延いて機會を不均等ならしめるこそ却つて正義であると

いふ結論に達するのである。更に換言すれば機會均等の正義論は機會不均等の正義論を演繹する所の、彼自身の自殺論であると謂はざるを得ないのである。例へば教育の如きは最も機會均等を叫ばれた所の事例であつて、その絶叫に従つて普通教育に於いて萬人平等の教育を施して見たが、さて其結果として諸人はすべて不平等なものであることが明かにされ、従つて優劣鋭鈍等、各人の才能氣質に應じて教育するこそ、眞に教育上の公平といふものであるとの見解、即ち各人の能力に應じた教育をするのが教育上の機會均等といふもので、それが教育上の正義であるとの見解が漸次に擡頭しつゝある。かうした譯であるから機會均等論の正義觀と自然的平等觀とは相容れない處の思想である。要するに以上の論述によつて自然的平等に立脚した正義觀、即ち自然主義的民衆的個人主義に立脚した正義觀の産業上に於ける見解の謬見であることは明かである。

最後に婦人運動に關する自然主義的民衆的個人主義の正義に就いて論じて見よう。本來平等であるべき男女が、不平等扱にされてゐる今日の結婚、今日の家庭、今日の社會、今日の國家が不正である。男女に優劣の差があるやうに見ゆるのは、

彼等の説に従へば、前にも述べた通り、固より本來的な者でなく、長歲月の男子の横暴と、女子のそれに對する屈従とから馴致された結果に過ぎぬ。こんな人爲的の不平等は之を撤廢してしまつて、平等の本來の面目に復すのが正義である。カール・ピアソンの如きも、若し女子に男子と同様な精神的、肉體的教育を施すならば、數代を出でずして、女子は男子と同等になるやうになるであらうなどと至極呑氣な事をいつてゐる。(K. Pearson, *The Ethics of Free Thought*, 1901, II, p. 426)。論者は又古來からの婦人界の偉人を列擧して、女子は其知力的、道德的能力に於いて本來的に決して男子より劣つてゐる者でないことを立證せんと努めてをる。かやうに男女の平等に、男女間の正義の根據を求めんとする所の論者は、頻りに男女の平等を論するのである。しかし、さうした説は、全然事實的根據のない架空の説とはいへぬにしても、しかし其根據は甚だ薄弱なる者であつて、従つて學術上の一説として取るべき程に研鑽されてをるものではない。動物が何故無性から有性へ進化したか。それは雌雄の分業によつて最も都合よく種の保存をなさしめんが爲ではないか。而も動物進化の發達階級を上るに従つて雌雄の分化が愈顯著になつて

る事實は、果して何事を暗示してをると考ふべきであるか。加之、自然的平等がなければ正義がないといふ譯ではなく、却つて自然的不平等を、その不平等に従つて公平に取扱ふ所に正義が存在してをる。私は今日の女子は謂はれもなく種々の點に於いて差別取扱をうけてをつて甚しく不正の位置に置かれてゐる事を承認する、而してそれは必ず矯正して正義の位置に戻さなければならぬことを承認する。しかしそれだからといつて、男女をすべて自然的に平等なものと観るのが正義であるとは考へぬ。つまり婦人運動に當嵌められた所の自然主義的民衆的個人主義の正義觀も、正しい觀方といふを得ないのである。

六

自然主義的民衆的個人主義の正義觀は到底成立し得ないにしても、自然主義的個人主義はそればかりではない、其他に猶自然主義的貴族的個人主義アリストクラチックがある。其故それの方をも論究しなければならぬ。謂ふ所の自然主義的貴族的個人主義の觀方とはどんなものかといへば、それは詮ずる所「力は權利なり」(Might is right)とい

ふ思想に立脚してゐる所の觀方である。彼等の見解はかうである。社會の進歩は社會を組織する所の各部の競争衝突から起きる者である。各部が互に負けじと競争するから、種々の工夫も起り、種々の工夫が起つて來るから進歩するのである。その競争衝突はどうして起きるかといへば、人々の間に賢愚優劣才不才能の差別があるから、賢・優・才能の者が愚劣・不才・不能の者を仆して、社會からそれ等を脱退させようとするところから起きる者である。それゆゑ社會の進歩は少數偉人の手によつて成される者であつて、多數平凡人は之に與るものではない。政治上にしる、産業上にしる、社會上にしる、力ある者は何等他を顧慮することがなく、自己の思ふ通りに行ふべく、若し他にその行動を抑制し、若しくは妨害するものがあるれば、力を以て之を排除するが可い。理非は他にない、強いこと、勝つことが道理であり善であつて、弱いこと、負けることが不道理であり、惡である。權利は強者の有つべき特權であつて、而もその特權がそのまゝ正義であつて、それが社會人類の進歩を促進せしめる原動力である。かうしたのが自然主義的貴族的個人主義の正義觀である。(M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum; Nietzsche, Also sprach Zarathustra,

Jenseits von Gut und Böse, etc.; Mallock, Aristocracy and Evolution)

かうした正義観からすれば、政治上に於いても、産業上に於いても、社會上に於いても、力のある者は、何者にも顧慮する所がなく、自己の爲さんと欲する所を遂行すれば可いのである。此立場に立つてゐる人は論ずる。曰く、今日の産業組織はすべて自由主義を以て貫徹されてを、自由競争が經濟生活の根本義になつてをり、而して其自由競争は何人にも拒まれてゐない。今日の資本家富豪はその自由競争場裡に於ける優勝者であり、労働者貧民は其劣敗者である。所詮それ等は皆正義の裁によつて生じたる當然の結果である。今日の産業の發達並にそれから生ずる莫大の利潤は、少數才能者の企畫經濟宜しきを得たるの結果であつて、多數労働者などの力に由るものでない。それゆゑ現代の産業組織を呪ふの聲は、それは弱者の泣言であり、之を破壊せんとする者は、それは正義の反逆者である。自由主義に徹底した今日の産業組織は實に正義その者である。(Mallock, Critical Examination of Socialism) と論ずる。

かうしたのが自然主義的貴族的個人主義の正義観であるが、之に對してもプラ

トーンは既に批評を加へて其誤謬を指摘してをる。(Plato, Republic, Engl. Transl. by Jowett, p. 15)° 即ちト、ラシマホスが権利は强者のインテレストに外ならないといつたのに對してプラトーンは、然らば其强者の判断といふ者は常に謬ることのないものであるか。曰く否、やはり時としては謬つた判断をなすこともある筈である。その謬つた判断をなした時でも、それが强者の命令でめるといふので、弱者は其謬れる判断から出た命令に屈服するのが正義であるか。若し多少なりとも疑義があるならばそれを訂正して正しと信じてからそれを行ふのが正義であるか。言ふまでもなく後者が正義である。それゆゑ正義は唯、强者の暴威暴力を通させることではなくして、むしろ正當なる味方に味方することである、との意味を以て論破してゐる。此プラトーンの意見中にも、力が必ずしも権利ではあり得ないことが明らかである。

若し又力が権利であるならば、俚諺に所謂「無理が通つて道理が引込んでしまふ」世の中にならねばならぬ。その世の中には力によるの他、秩序もなければ、規則もなく、従つてそこに何の平和も安寧もない。さうした處にどうして正義があり得

ようぞ。且つ如何に強者の権利でも到底爲し得ざる範圍がある。即ち他人の人格を無視して之を自己の道具視し、機械視する事は、道理や道德を閑却せずには出來ぬことである。又實際に就いていふも、彼等は今日の貧富の懸隔は能不能の當然の結果であると言ふが、それは實際の事實を無視した暴論である。今日の資本家富豪は、果して皆有能者であり、貧民労働者は果して無能者であるか。又今日の自由競争は、果して文字通りの自由競争であるといへるか。それ／＼ハンディキャップを有つてをる競争ではないか。それゆゑ現代を謳歌のみしてをる所の彼等論者は、正しく現代に阿る曲學阿世の徒と謂はざるを得ない。

七

以上段々自然主義的個人主義から觀た平等觀念に立脚した正義を批判して、それは到底成立することの出來ない思想であることを論證して來たのであるが、然らば如何なる正義が眞の正義と謂ふべきであるか。

私の思ふには、眞の正義は社會的正義より他にあり得ない。社會的正義が眞の

正義である。その謂ふ所の社會的正義とは如何なる者ぞ。今詳細に之を説明せんが爲には、社會と個人及び其兩者の關係を十分に論じなければならぬのであるが、今は其違がないからして單に其結論だけはいへば、社會と個人との關係は到底之を自然主義の立場からは説明することが出來ぬ。自然主義的に考察されたる個人は常に空間上に一定の位置を占め、一定の限界を有し、一個の原子のやうに觀られる。従つてそれは礙竄性^{インペネトラビリチー}を有つてをるもので、他の個人と相融通一體となることが出來るものではなく、動もすれば兩者は衝突矛盾に陥るのである。又此方面から觀られたる國家は如何であるかといへば、それは國家原子觀(atomistic Theory of State)となるか、又は國家有機體説となるかである。前者の觀方の謬つてゐるところは、前きに此説の一種である所の社會契約説を批判して其謬見を指摘し、其成立すべからざる事を論じたのであるが、後者の取るに足らざることも亦明かである。(Stammler, Wirtschaft und Recht 參照)。是等の理由によつて、自然主義の立場からは社會と個人との關係を説明することが出來ぬと斷ずる。然るに理想主義から觀た個人は如何なる者かといへば、それは空間を占據してゐる物體ではない、従つて

何等空間的限界がない。しかしながら到底其存在を奪ふことの出来ぬ儼然たる一つの存在體 (das Seiende) である。その個人はその個人の成立つ所の根本からいへば、それは全然唯一の者であるけれども、同時に衆個人に分れることも出来る者である。それゆゑ其衆個人はフアイトが巧みに説いた通り (W. Fite, Individualism) 真に一にして多であることも、多にして一であることも出来、又此にして彼、彼にして此であることも出来、また此時にして彼の時、彼の時にして此時であることも出来る。社會は其根本からいへば個人が集合して出来てをるものでもなければ、又個人を擴大したものでない。直ちに個人その者である。唯その個人が經驗的に制限を受けたる者として自己を感じた場合に、相對立した衆個人となるのである。

社會と個人との關係は大要右の如くに考へるのであるが、その理想主義の立場から考察されたる所の個人は、其本質に於いては萬人平等である。それゆゑ萬人平等の眞義は唯此處に於いてのみ觀られる者で、而してその平等なる個人は之を人格者と稱する。其謂ふ所の人格者とは如何なる者であるかといへば、それは自

主自由の意思を有し、自己の眞底から自然に湧き出づる理想、若しくはゾルレンを體認し、その體認したる者に従つて自己の生を統一し、主宰する所のヴェーゼンをいふのである。かうしたベルゾーンの見解は謂ふまでもなくカントの見解であるが、更にカントの意味を敷衍していへばかうである。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、人間は自分から自ら働きかけてそれ等を造る者であつて、客觀の世界に如實に存在してゐる者を、唯受身になつて取入れてをるものではない。眞善美は我等自ら働きかけて造り出す所の者であるが、その能働的の要素が、やがて切實なる意味に於いて人格者の核髓である。その核髓はそれが實踐界に表はれては無上命法となるのであるが、其無上命法を體認し、それに據つて生を統一し主宰する者が人格者である。従つてカントに於いては人格者は自己目的であり、内實的價值を有つてをるもので、決して單に他の者の手段とすることを許さぬものである。その人格者としては萬人は皆平等なもので、外部的事情の爲に變ぜられる者ではなく、それ等を超越して尊貴なものである。

かやうに理想主義的に觀ぜられた所の個人は、經驗的條件の下に於いて漸次に

自己を實現するのであるが、正義はそこに現はれて來るのである。即ち各人をして自由なる人格的開展を遂げしめるのが正義であり、それを妨害したり、阻止したりするのが不正である。然るに前に述べた通り、人格者としての個人はやがて社會其者であるが故に、個人の開展完成は、やがて社會其者の開展完成であらざるを得ない。而して此事は社會の各員たる我も彼も其他の誰でも之を爲すが故に、社會のすべての人が皆社會の開展完成を爲しつゝあると謂はざるを得ない。斯くいへば社會に千人あれば千人、萬人あれば萬人、皆特別の社會に於いて特別の開展完成をやつてゐる様に聞ゆるのであるが、その實はそうでない。社會は唯一つの社會である。一つの社會を各個人は各其異つた經驗的立場から開展完成させてゐるのである。而して其開展完成させられた處の社會は再び反射的に各個人に影響して、各個人の開展完成を促す契機となるのである。それゆゑに各人の自己實現は、最も能く調和されたる社會の開展完成中に於いてのみ達成されると謂はざるを得ない。この點からいへば正義は相對的の衆個人を統一してゐる所の社會其者が調和的に自己を開展し完成する所にありと謂はねばならぬ。更に之を

相對的に對立をなせる社會と個人との間について立言すれば、社會の各員がその組織の體制上から自己に課せられたる職能を、各其才能徳性に應じて自己の自由及び權利の領域となし、之を恪守實行すると同時に、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爲さしめ、其最高使命たる倫理的的目的を成就せしめるやうにする處に存すと謂ふことが出来る。

私のお話は随分長くなりましたして、豫定された時間以上に多分にはみ出で、誠に恐縮の至りであるが、私の話の要領は、近代並に現代を支配して來た正義觀念は、それは自然主義的個人主義に立脚した所の正義であつて、謬つた觀念である。眞の正義は理想主義的個人主義——それは又同時にシユタムラーなどの説いてゐる意味に於いて社會的理想主義 (sozialer Idealismus) とはいへる團體主義 (個人主義と對照せず、それと一衆になつてゐる所に) に立脚した者であらねばならぬ。而してそれによつて從來の謬れる正義觀に基いて建てられてゐる現時の政治産業婦人等の問題並に運動を解決し改造しなければならぬといふにある。長時間の御靜聽を感謝する。

二 正義觀念の發達

一

正義は、人間の社會的合生活に於いて、甚だ重要な役目を働いてゐる道德觀念の一つである。法律及び政治の基礎及びその運用も、又經濟の活動も、皆此の觀念に密接なる關係を有つてゐるもので、この觀念を基礎とせずしては、法律も、政治も、經濟も全く成立することが出来ない。然るにその法律・政治・經濟等は、社會的合生活のあると俱に存在して、そのものの内容を形成してゐるものであるから、その意味からして正義の觀念は社會的合生活を可能ならしめる道德觀念の一つであるといふ事が出来る。斷つておくが此處に法律・政治・經濟といふのは、極めて廣義にいつたもので、文化民族の社會に表はれてゐるそれ等は勿論、自然民族のそれ

の中に表はれてゐる、極簡単なもの迄をも含めていつたのである。かくの如く正義観念は重要な道德観念の一つであるが故に、古來から多く研究せられたものである。しかし正義の観念は社會組織の發達するにつれて發達するものなるが故に、一時代の研究が一舉にしてその全部の意味を徹底的に盡す事は出来なかつたので、後から後からと追々新研究が現はれてゐる。殊に最近に至つて、近時の社會組織の狀況から更に此の觀念の研究が必要となり、倫理學を究むる學者、社會學を修むる人々に依つて、盛に此の研究がなされるやうになつてゐる。私も先年來此の問題に興味を感じ、幾分か研究してゐるが、その進展は甚だ遅々であつて、今日僅にその緒を開いたといふまでである。そこでその未熟な思想をここに述べて、同致諸賢の御叱正を願ふことにしたのである。但し今日の私の題は「正義觀念の發達について」としてあるが、幼稚な原始時代の正義觀念から、文化時代の今日のそれに至るまでの全部を述べるのではない。それには多大の時間を要するが故に、今日はその一部のことを述べて、他を略さうと思ふ。

二

さて此處に正義觀念の發達を述ぶるに當つて、その豫備として、今私が取扱はんとする對象、即ち正義觀念とは如何なる道德觀念を指すか、それを限定する必要があると認める。即ち正義てふ觀念は、今日の吾等の常識では如何に之を解してゐるかを限定する必要がある。何となれば、それを限定せずしては私の取扱はんとする對象が明瞭でない、諸君は藤井は何を論じてゐるのであるかと、疑はれるやうになるだらうと思ふからである。

吾等の常識は正義の觀念に種々の意味を與へてゐるので、其の内容は甚だ複雑なものになつてゐる。それで一々その内容を分析しようと思ふのであるが、それには既にジュー・エス・ミル (J. S. Mill, Utilitarianism) のやつたものがある。ミルの分析は、常識分析として比較的行届いたもののやうに思ふ。だから、便宜上先づ之を借りて來て、最後に愚見を附してそれを總括して見たいと思ふ。

ミルは正義 (Justice) の意味を六つに分析してゐる。第一に如何なる人の適法の

權利 (legal right) でも、之を尊重するのが正であり、それを侵害するのが不正であるといつてゐる。ミルの此の意味は、他の多くの人人のいつてゐる成立法律 (positive law) に循へる行爲、即ち適法的行爲は正であり、その反對の行爲、即ち不法行爲は不正であるといつてゐるのと同様の意味である。正義の正といふ意味も、蓋しそれと同様であらう。されば徂徠も辨名に於いて「正者邪之反、循先王之道、是謂正、不循先王之道、是謂邪」と説いてゐる。先王の道でも、聖人の道でも、乃至天地自然の道でも、その道の起源及び本質は、こゝでは之を論究する必要がないので、唯こゝに與へられた道があれば、その道に循ひさへすれば正で、それに反すれば不正であるといふのが徂徠の正字の解である。それ故徂徠の正不正の字義は、ミルの正義の第一義と全く同見であると思ふ。然らば吾等の常識の正義觀念の中に、果してさうした意味があるかといへば、それは確かにある。契約面にある通りに債務を果すのが正であり、公認せられた度量衡によつて物品を賣買するのが正であり、それ等に反するのが不正である。かういつた風の正不正の遣ひ方は常識の遣ひ方であつて、それ等の外にも枚舉に遑ない程多くの類例がある。而してそれ等

は皆ミルの第一義の適法的行爲は正で、その反對のものは不正であるとの意味に従つて用ゐられてゐるのである。

第二にしかし成立法律にも時としては悪法律があるが、その悪法律も法律であるからには、それに循ふのが正で、それに反するのが不正であるかといへば、ミルはそれに答へて然らずといふてゐる。かゝる場合に於いては寧ろあるべき筈の法律に循つてその悪法律に反した行爲が却つて正しいのである。若し第一義を適法的正義 (legal justice) と名づければ、この第二義は、之を道德的正義 (moral justice) といふべきであると説いてゐる。ミルの此の意味を更に詮索すれば、成立法律に循ふもののみが正義でない、時にはそれを犯しても、理想的法律に循ふのが正義であるといふのである。然らば吾等の常識の正義觀念中に、果してかうした意味があるかといへば、それも確かにある。それは例へば吾等が木内宗吾を佐倉の義民として彼の行爲を稱揚したり、大石良雄等四十七人の浪士を赤穂の義士として崇敬したりするが如き場合である。

ミルの第三の意味は、値打 (desert) である。何人でも、善い方であれ、悪い方であれ

その値打した (Reserve) だけのものを取るの正しく、それに反するのが不正であるといふのである。ミルの此の意味をすぐ常識の方から説明すれば、例へば工場労働者などについていへば、他の點は皆同一だと假定すれば、勞銀の多少は勞働時間に比例すべきもので、多くの時間勞働したものは多く取り、少い時間勞働したものは少く取るの正しきことで、之に反して多く勞働して少く得、少く勞働して多く得るが如きは不正であるといふのである。又他の例でいへば、力量才幹技能の秀でた人が、社會國家の爲めに多大の貢獻をした時には、それに相當した報酬を社會國家から受取るのが正しいことであり、之に反して力量才幹技能も何も無いものが、別に多大の貢獻をしたといふことも無いのに、社會國家から莫大の報酬を受取るの不正であるといふ意味である。以上は善い方をいふたのであるが、次に悪い方の例をいへば、大罪を犯したものは重く之を刑し、小罪を犯したものは軽く之を罰するのが正しい刑罰であつて、それに反したるものは不正なる刑罰である。又民事上の損害賠償の如きも同様であつて、賠償の額がその損害の程度と平衡を得てゐるものは、正しい賠償であり、然らざるものは不正なる賠償であるといふの

である。これがミルの第三義である。故にミルの第三義は之を總括的に見れば、行爲者の品性及びその行爲と、その行爲の結果當然受取るべきものとの間に均衡 (balance) を得てゐることといふ一義に歸するのである。しかし之を分析的に見れば、アリストテレスのいつた (イ) 分配的正義 (distributive justice) (ロ) 應報的正義 (retributive justice) の二義に分れるともいつて可いのである。

第四は約束を守るといふ義である。即ち約束に循つてそれを果たすのが正であり、それに反するのが不正であるとミルはいつてゐる。此の意味は吾等の常識も明かに之を承認してゐるのであつて、例を擧げて説明する程にも及ばない。

ミルは第五に偏頗でないこと (impartiality) を教へてゐる。即ち偏頗でない、公平な行爲は正しい行爲であつて、それに反するものは不正なる行爲であるといふ意味である。吾等常識の正義觀念の中にも、かうした意味の存してゐることは明かである。例へば裁判官が原被兩告の供述を公平に聽いて、そうして法律の正條に循つて是を是とし非を非とした時には、吾等はそれを正しい裁判であるといひ、之に反して原被兩告のいづれかが一方に依怙最員して、直を曲とし、曲を直とした様

な裁判を下した時には、之を不正な裁判といふのである。或は或る財物を分配するに當つて、その行爲の價值如何に循つて多寡を定めるのは正しい分配であつて、之に反して依怙の沙汰によつて、功の大なるものに與へること少く、功も何も無いものに取り出すこと多いやうな分配は、それを不正なる分配といふのである。此等の事例を見ても吾等常識の正義觀念の中にも、かうした意味の存してゐることが明かである。

最後にミルは正義の意味の第六として平等(equality)といふことを認容してゐる。ミルに従へば正義の一つの意味たる此の平等は、前の偏頗でないこと、即ち公平といふ觀念と密接の關係を有つてゐるもので、見方によつては全く同一であるとも見られるのである。即ち偏頗でないとは、人をすべて公平に平等なりと見ることであつて、裁判官でいへば、法律の前にはすべての人は皆平等なりと見て裁判をしたといふことであり、財物を分配する方でいへば、當事者を平等に見て分配するのが正しい分配をしたといふことである。吾等の常識の正義觀念の中にも、かうした意味の存してゐることは明瞭である。

以上はミルの説いた正義の六義である。そこで次に愚見を以て更に之を總括して見るに、ミルの第一義と第二義とは、共に適法といふ意味である。たゞその謂ふ所の適法の法とは何を指すかによつて、第一義と第二義とに分れるのである。それを成立法律と見れば第一義となり、理想法律と見れば第二義となるのである。故に總括的に之をいへば、此の兩者を合して適法又は循法とする事が出来る。次にミルの第三義たる、人は善にあれ、惡にあれ、その人の値打ちだけのものを取るのが正義であるといふのは、その人の品性及び行爲と、その行爲の結果として當然受取るべきものとの間に、平準なる均衡があるといふ意味なるが故に、之を均衡なる概念で蔽ふことが出来る。次に第四義の約束を守るのが正、之を破るのが不正といふのは、人と約束すればその當事者の間に、一定の法律上、道德上の義務が生ずるのである。場合によつては兩者同時に起き、場合によつては別々に起きるが、兎に角法律上、道德上の義務の生ずる事は事實である。そこでその約束を守るといふのは、法律、道德律に循ふことであり、それを破るといふのは、法律、道德律に反くといふことである。従つてこの第四義は當然適法又は循法の中に組み入れらる

べきものであつて、別に此の第四義を立つるに及ばない様に思ふ。それから第五義の不偏頗(公平)と第六義の平等とは、別に他に總括のしやうもないから、そのままにして置く。するとミルの六義はつまり(一)適法(又は循法)、(二)均衡、(三)公平(不偏頗)、(四)平等の四義に約することが出来るのである。そうして此の四義が現代の常識の含蓄してゐる正義の意味であると思ふ。

三

現代の常識に寫象せられてゐる正義の意味は以上述べた四つであると思ふのであるが、今はかゝる意味を含蓄してゐる道德觀念の發達を取扱ふのみである。それについて先づ問題としたいのは、右四つの意味は始めから相合して一つの道德觀念を形成して居つたものであるか、或は一つの道德觀念が發達するにつれて、此等の意味が追々相集合して來るやうになつたものであるかといふことである。此の問題を解釋するのが正義觀念の發達といふことである。私の考ふる所では、此の四義は始めから相合して一つの道德觀念を形成してゐたものでなく、發達す

るにつれて、追々集合して來たものである。そうして私は適法の義と、均衡の義とは、比較的早く現はれて相結合し、不偏頗、平等の二義は、比較的後に加はつたものやうに思ふ。是より進んでそれを論證しようと思ふ。

自然民族の社會には風習ジツチといふものがあつて、嚴にそれを統制してゐるのであるが、その風習が漸く進化して夙くも法律の體を具へるやうになつて、その最初に現はれた者は刑罰に關する規律であるといつて可い。即ち一定の規律に違反したものに對して、相當の制裁を加へるといふ制度は社會として當然有つべき制度であるといふ思想は、自然民族の社會の間に最も早く、且最も廣く見られ得る事實である。換言すれば刑罰規律が最も早く法律的態形を具へるやうになつたのである。此の規律の中に正義觀念の發露を見るのである。しかし無論さういつただけで問題は解決されたものでない。一定の行爲に對する相當の制裁といふ、その相當とは果して如何なる義であるか、分析してこれをいへば(イ)如何なる人が制裁を加へればその制裁は正當であるか、(ロ)如何様に制裁すれば、その制裁は正當であるか。此の二問を解釋して、始めてその當時の正義觀念は如何なるものであ

つたかを見ること出来る。故に此の二問が如何に解釋されてゐるかを見るのは、やがて正義觀念の如何に發達したものであるかを見ることであり、そして同時に適法均衡の二義が最も夙く明瞭に意識されたことを見る事になるのである。

然らばその刑罰的規律のうちで、如何なる主義の刑罰が最も早く現はれ、且つ最も廣く行はれたかといふに、刑罰の歴史を社會學的に又人類學的に研究した學者は、それは返報主義の刑罰(Lex talionis)であることにその見解を一にしてゐるやうである。(ポスト、シュタインメッツ、グイツなどは、皆同一の結論に達してゐる。)又別にハナムラビー(Hammurabi)の法典や、マナー(Mane)の法典や、舊約全書やなどを見ても皆同様であつて、すべて彼の學者等の研究の結論に裏書をしてゐるやうに見える。それで私は彼等の結論を正確なものとして私の正義論を進めよう。しかし是非斷つておかねばならぬことがある。それは他でもない。私は此の返報主義の刑罰を發足點として私の研究を進めて行くのであるが、私の研究は刑法史上の事實として、返報主義の刑罰はかくくの刑法に變化したといふことを明確にせんとするものではない。返報主義の刑罰中に含蓄せられてゐる精神を闡明し、分析し

てそれが心理的に、又一面には論理的に如何に發展して行くべきかを究明せんとするのである。即ち私の研究は歴史的發展でなくして、論理的發展である。故に私の論述中には歴史的事實から見れば随分一足跳びの罅隙もあるであらう。しかしそのことには、私は頓着せぬ積りである。

右の次第であるから、私は先づ返報主義の刑罰の分析に取りかかり、そしてその中に適法と均衡との正義觀念が含蓄せられてゐることを究明し、而して後に如何にそれが發展すべき傾向と性質とを有つてゐるかを論じて見ようと思ふ。抑返報主義の刑罰の心理的基礎は何であるかといへば、それは復讐心(Rachtrieb)であるといつて可からう。單に人間といはず、凡そ高等の動物は、自己の生命、身體又はその他のものに對し、何等かの危害又は損害を加へられたる場合には、その加害者に向つて忿怒の情を發するものである。(而して此の忿怒の情は、恐らく自己保存の根本傾動(Grundtrieb)に基くものであらう。)而して被害者が加害者に向つて忿怒の情を發するには、その加害者は之を有意的になせるか、將た無意的になせるかを顧慮するものでない。否、そればかりではない、その加害者の有生物たると、無生

物たるをさへ問はないのである。否、更に極端なる場合に至つては、自己の不注意又は過失の爲めに他物から損害をうけたる場合でも、猶忿怒の情を發するのである。例へば自分が狼狽して急に走らんとして、傍の柱にて自分の頭を打つた際にも、彼はその柱に對して忿怒の情を發するのである。さて被害者が一たび忿怒の情を發すれば、無事では濟まない、彼は必ずその情を加害者に向つて漏らし、彼に對して相當の危害又は損害を加へんとする行動を取るに至るものである。例へば自己の過失によつて傍にある柱の爲めに損害をうける場合には、柱そのものを打つのである。此の如き被害者が加害者に對して危害又は損害を加へんとする心を復讐心といふのである。

返報主義の刑罰は、此の復讐心をその心理的基礎としてゐるものであると信ずるのであるが、しかしその事だけでは返報主義の刑罰がまだ正義の觀念の如何なる要素をも含蓄してゐるとはいへぬ。何となれば、第一被害者が加害者に對して報復するのは、それは當事者間の私事であつて、社會上の公事でない。然るに正義は前述四義中の第三義、公平又は不偏頗といふことと、及び第四義の平等といふこと

からして、それは必ず社會上の公事であらねばならぬ。それゆゑその方からいつても只の復讐は正義觀念の要素を含んでゐない。加之只の復讐は、その中に當然の事てふ意味を含んで居らぬ。然るに正義の觀念は第一義の適法第二義の均衡といふことからして、當然の事てふ意味を含蓄してゐる。かゝる道理によつて只の復讐は當然の事といふ意味もなく、その他公事といふ意味もないによつて、従つて全然正義觀念の要素を缺除してゐるものと見ざるを得ない。

それ故に返報主義の刑罰が刑罰として何等か正義觀念の要素を含蓄してゐるとすれば、それは只の復讐以外、更に他の要件が加はらなければならぬ。然らば如何なる要件が加はつてゐるかといへばそれは社會性である。被害者が忿怒に乗じて加害者に抵抗するのは、それは當事者の私事であるが、併しながら被害者が忿怒の情を起すことも無論であるが、その上猶ほ社會の風習として許されたるものであり、又爲すべきものであるとして復讐をなす時には、その復讐は最早私人間の私事でなく、社會間の公事である。即ちウエスターマルクのいへるやうに、只の復讐心から出た所の復讐と、社會の風習としてなせる復讐とは、同じく復讐ではあるが、性

質は全く異つてゐるものである。それは一つは當事者間の私事であつて、他は社會上の公事なるが故である。

さて復讐が社會の公事として行はるゝやうになれば、その性質は全く一變してしまふ。それは如何いふことかといへば、當事者間の私事として行はれてゐる復讐は、只單に復讐心といふ心理的基礎一つだけで起り得るものであるが、社會の公事としての復讐はたゞそれだけでは起り得ない、その上更に社會的基礎を要するのである。即ち社會一般の人がその復讐を當然の事として認容することを要するのである。社會一般の人によつて當然の事として認容せられたる復讐は、最早たゞの復讐にあらずして、既に刑罰の態形を具へたるものである。即ち社會一般に被害者の報復を當然なりと認むると同時に、加害者がかゝる報復を受くることも當然なりと認むるのである。即ちそれで被害者の加へる復讐は、たゞの復讐でなくして刑罰である。返報主義の刑罰が刑罰と稱せらるべき資格を具へてゐるとしたら、蓋しそは以上に説明した程の意味に外ならないだらう。更に之を他の語を以て説明すれば、加害者が他人の生命身體その他に對して危害又は損害を

加へることは、社會一般が之を不法行爲なりと認め、此の不法行爲の爲めに損害を受けたるものが、加害者に對して報復を加へることをば適法行爲と認むるのである。然らば如何にして或る個人間の私事が社會上の公事になるかといへば、是は恐らくは自然民族に於いては「個人」といふ意識よりも「團體」といふ意識が強くあつて、各個人が「自分」「吾」「己」などを省察的に意識すること稀であつて、多くは「吾」即ち「吾々」「我が一族」とのみ意識してゐることが多いからであらうと思ふ。かういふ事實の多く存在してゐる事は、例證を擧げるまでもなく甚だ明瞭なことである。故にある一人が社會の安寧を害したり、秩序を亂したりする行爲を爲せば、彼は社會の規律を犯したものととして非難せられるのであるし、又社會は被害者のうけたる損害を、唯その被害者一人のみの被害とせず、社會全體の被害として感ずるのである。かういふ事情からして、某々個人間の私事も、始めから個人間の私事ではなく、社會の公事として考へられたものであらう。社會の公事であるから、前に述べたやうに加害者の行爲を不法行爲とし、被害者の行爲を適法行爲と見るのである。

以上論じた處を總括すれば、返報主義の刑罰は、復讐心の心理的基礎から生れたものである。しかし單にそれだけではそれは刑罰といふべきものでなく、所謂ブラッドフュードで個人間の私事に過ぎない。その個人間の私事たるブラッドフュードが刑罰の態形を具へるに至るには更に社會的基礎を得なければならぬ。社會的基礎を得ればそのブラッドフュードが刑罰の態形を具へて、當然といふ意識が加はつて來る。そうしてその當然といふ意識そのものの中に、適法(又は不法)の概念が存在してゐるといふのである。これが上に述べた論旨であるが、それからして、返報主義の刑罰が正義觀念を表はす最初の社會的規律であるならば、その中に必ず適法(又は不法)の概念が含蓄せられてゐると論斷することが出来る譯である。

四

次に均衡(balance)の意味について論じて見よう。返報主義の刑罰は、所謂目を以て目を償ひ、齒を以て齒を償ふといふ主義の刑罰であつて、その被害の程度と同程度で刑罰を加へるといふ主義の刑罰である。故にそこに均衡の意味の存してゐる

ることは多く説明するまでもないことである。加之返報主義の刑罰の均衡は物理學上のそれよりも更に一層嚴密なるものである。物理學上では、天秤の槓杆が水平になりさへすれば、その兩盤に積載されたものは何であつても、その實質又は内容の如何に拘はらず、均衡を得たといふのであるが、返報主義の刑罰は、常に槓杆の水平になることを求むるのみならず、その兩盤の内容までが等質のものたるを求むるのである。即ち齒を損ぜられたならば敵の齒を損じて報い、目を害せられたならば敵の目を害して報いる事を求むるのである。更に嚴密にいへばそればかりではない、同じ齒でも例へば右の犬齒を害せられたなら、矢張り敵の右の犬齒を害し、左の目を損ぜられたなら、矢張り敵の左の目を損じて報いるといふのである。ホップハウスがポロック、メートランド合著の「エドワード一世時代以前の英國法律史」(Pollock and Maitland, History of English Law before the Time of Edward I.)の書中から引用したものであると、「甲が過つて木から落ちて下なる乙を殺した場合には、加害者たる甲を乙と同様の態度をさしてその木の下に立たしめ、被害者たる乙の親族丙が、甲が落ちたと同じ様子をしてその木の上から甲の上へ落ちて彼を殺す

のである。此の場合丁度うまく甲を殺すことが出来れば報復の目的を果たすことが出来る譯であるが、若し遣り損へば丙自身も死なねばならぬので甚だ危険な譯である。併し古代人はかういふ危険を冒してまでも返報主義をやつたものである」と説いてゐる。かういふ譯で返報主義の刑罰の均衡は物理學上でいふそれなどより遙に嚴密なものである。物理學上の均衡は唯數學的の量だけの平均をいふのであるが、返報主義の刑罰は量の平均を求むると同時に質の同一を求むるのである。是が返報主義の刑罰の中に、均衡の意味の正義觀念が表はれてゐるといふ所以である。

此の事は返報主義の刑罰は復讐をその心理的基礎としてゐるといふことから説くことが出来るのである。元來復讐心は被害者が忿怒の情を起して加害者に報復する心であるから、語を換へていへば、被害者が加害者に對して賠償を求むる心であるといつても可いのである。賠償を求むるの心は、やがて又均衡を求むる心といつてよい。マックドゥガル (McDougal, Social Psychology) がシュタインメッツの語を引用して、「復讐は本來権力と權威との感情の上にその基礎を有つてゐるもので、

その目的とする所は、被害の爲めに卑下せられた『自我感情』を昂揚せしむるにある」(“Revenge is essentially rooted in the feeling of power and authority, its aim is to enhance the self-feeling” which has been lowered or degraded by the injury suffered.”)といつてゐるが、たしかに肯綮に中つてゐる言である。かくいはば或いははん。復讐心は決して量に於いて均衡を求むる心であるといへぬ、小被害に對しても大報復をなすこともあり、大被害に對しても小報復をやつて、それで満足してゐることもある。復讐心は量に對しては全く盲目である。かやうにいふものがあるかも知れぬ。さういふ事實もたしかにある。しかしその事實からして復讐心は均衡を求むる心でないとはいへぬ。何となればその大小輕重を誤るのは、何によつて起るかといへば、それは忿怒の情の如何によるものであるから。忿怒の情はその時の複雑なる心理状態によつて、些細の事にも大いに忿怒し、重大の事にもさまでに忿怒せざるものである。しかしその忿怒より出づる復讐は、必ずその忿怒に適應することを求むるものである。それ故復讐心はその場合に於いても均衡を求むる心であるといつても可いのである。

以上述べ來つた道理からして、返報主義の刑罰は復讐心をその心理的基礎としてゐる點からも、その刑罰の中に均衡の意味の正義觀念が表はれてゐると斷ずることが出来る。

五

以上論じ來つた處に従つて、返報主義の刑罰は、法律的態形を具へた規律の中の最初のもの一つであるとする、人類の中に最初に現はれた正義觀念は甚だ單純なものであるといへる。即ち正義の最初の意味は適法(又は不法)と均衡とのみである。そうしてその均衡なるものが甚だ單純なる者で、量も質も同様であらねばならぬとするのである。従つて最初提出して置いた(イ)何人が(ロ)如何様に制裁すれば、その刑罰は相當なものとせらるゝかといふ問題に對しては、返報主義では、(イ)被害者が、(ロ)被害と同質同量の制裁を加へれば可いといふことになるのである。されば此の場合の正義觀念は甚だ具象的なものであつて、抽象的でない。爲めにかゝる正義觀念は一つの道德原理として甚だ低級なものといはねばならぬ。

そこで正義の觀念は段々進化して返報主義の刑罰も亦その形を變へるやうになるのである。しかし返報主義の刑罰が變るといふことは、正義觀念の發達を促す原因ではない、むしろ正義觀念の發達の記號サインとして見るべきである。さて同量等質を求むる嚴格なる返報主義の刑罰は、必ず何等かの方向へ變化發達せざるを得ざる性質をそれ自身の中に有つてゐるものである。何となれば返報主義の等質を求むるといふことは、多くの場合に於いて甚だ困難なるのみならず、場合によつては全く不可能なることも尠くない。例へば前述の木から落ちて人を殺したものに報復する場合の如きは、その報復者自身に却つて甚だ危険なものであつて、果して能く報復の目的を達する事が出来るか否か、甚だ氣遣はしいのである。かゝる場合にはむしろ他に確實なる方法を求めて報復するのが宜いのである。即ち嚴格に等質を求むる事になると、時には全く報復の目的を果し兼ねてしまふのである。又ある人の右の目を害した人が、若し既にその右の目を失つてゐる人であつたならば、その場合には嚴格に等質の報復をなすことが絶対に不可能である。かゝる事情があるので、返報主義の刑罰の目的を果さんが爲めには、當然幾分かそ

の形態を變へざるを得ないのである。そうして事實その態形を變へたことはハ
ンムラビートの法典などに最も明瞭に表はれてゐる。即ち等量等質を要求してゐ
た返報主義の刑罰は、漸次その等質の方の條件は之を拋棄してしまつて、只單に等
量のみを條件とする刑罰と變つて來たのである。

然らばその謂ふ所の等量とはどんな意味のことであるか。種々性質種類を異
にせる行爲に對して、その性質種類を問はずして、只量の等しき刑罰を科するとい
へば、その質の差別はすべて之を量の多寡に還元してしまふことが出來るといふ
ことを豫想する譯であるが、かゝる等質を豫想してゐる等量の刑罰とはどんな意
味であるか。此の點について考察すると、先づ刑罰の科目を立てるといふこと
である。それはどういふ譯かなれば、被つたと等しい害を加害者に與へることが出
來なければ、何か他の性質の害を加へなければならぬ。例へば或は加害者から財
寶を取るとか、即ち罰金を取つて害を加へるとか、或は加害者を禁錮に處するとか、
かういつた風に被害とは異つた處の何等か他の方法で制裁しなければならぬ。
その異つた方法といふも、始めは必ずしも一定したものでなく、具象的のその都度

都度に變へてやつたのかも知れぬ。そういふ場合には均衡の意味の正義も甚だ
區々なものであつて、極めて不定の性質を帯びてゐたに相違あるまい。此の動搖
不確定な刑罰の時代を通過すると、そこに罰金であるとか、禁錮であるとか、兎に角
一定した刑罰の科目の立つた時代が來たに相違あるまい。そうして規律を紊亂
する所の行爲、即ち不法行爲は、その性質千差萬別であつても、すべて右一定した刑
罰の科目の内のいづれかに従つて制裁するといふ時代が來たに相違あるまい。
然るにかうなると既に論じた様に、質の差をすべて量の差に還元してしまはねば
ならぬのであるから、此の如く刑罰の科目を一定することは抽象的觀念を取扱ふ
ことが出來る、餘程高等の文化に達した民族でなければ出來ぬことである。彼の
「舜典」や「呂刑」等に見えてゐる所の、墨、劓、剕、宮、辟等の所謂五虐の刑は、苗民族の制定
した刑罰なりとせられ、そうしてその苗民族は漢民族からは餘程野蠻な民族とせ
られてゐたのであるが、しかしながら、かういふ刑罰の科目を一定したといふこと
からいへば、可なり高度の文化を有つてゐたものと察することが出來る。

かやうに一定した刑罰の科目で制裁を加へるやうになると、正義の觀念は甚だ

進歩して来る。此場合に於いては第一に屢述べたやうに、すべて質の差に還元してしまふことになるから、正義の觀念は段々抽象的觀念となつて、一つの道德原理として益普遍の妥當性を得るのであるし、第二に刑罰の科目が定まると同時に、刑罰を加へる人が一定して来る。即ち被害者が誰でも之を用ゐることが出来ないので、或は王とか、或は會長とか、兎に角一定の人のみ刑罰を用ゐることが出来るといふことになるのである。即ち一團の民衆が絶対に信頼して自己の生命身體、財産等の安全を託する所の裁判制度が始まるのである。かうなると正義の觀念は愈確實に社會性を得ることとなつて、正義は私人の任意の關係に存してゐるものでなく、社會的合生活の基礎に横はつてゐるものであるとの觀念が愈明瞭となり、愈強勢となるのである。

刑罰の規律が此の邊の點まで進んで来ると、その刑罰は單に返報主義の刑罰とのみいふのは少しく無理を感じるやうになる。そこで此の邊では刑罰は色々の意味に解釋せられるやうになる。或は刑罰は啻にその犯罪者を懲らす爲めの手段であるばかりでなく、之を見せしめにして社會の他の人人をも懲らし、且威嚇す

るものであるとか、或は刑罰は犯罪者の改善を圖るものであるとか、或は刑罰は將來にプロパブルなる犯罪行爲に對して社會を防衛するものであるとか、色々の解釋がつけ加へられるやうになるのである。而して此の如き思想は、晩近の刑法學者によつて唱道せられてゐる思想なのであるが、しかし決して晩近に至つて始めて現はれた新説でない、古代にも既にあつたのである。希臘にも、羅馬にも、支那にも、既にあつた所の思想である。斯くの如く刑罰の科目が定まり、刑罰に色々の目的が附せられるやうになつたに従つて、犯罪行爲と刑の裁量との間に均衡を得せしめることは愈複雑なことになる、愈困難なことになつたのである。今日に於いても司法の當局は彼等の最も重要な役目の一つとしてその重大な責務を感じてゐる點は、犯罪行爲と均衡を得た刑の裁量をすることであるとしてゐる。かやうに刑罰が複雑となるに従ひ、正義の觀念も亦愈複雑となり、且精確となつて來たことは事實である。そこで種々なる民族の種々なる時代にわたつて行はれて來た刑罰の沿革を叙することは、刑法史家のする所であつて、倫理學者の直接すべき所ではないが、しかしその刑罰の進化につれて正義觀念も進化して來たといふこ

とを研究するのは倫理學を攷めるものすべきことである。

七二

六

私は前に返報主義の刑罰中には適法の意味の正義觀念が含蓄されてゐると説明しておいたが、今ここで更にその事を發展せしめなければならぬ。先づ第一に問題となるのは適法といつた時の法は何であるかといふ事である。さて此の問題について考察するに、その法は自然民族に於いては風習である。彼等は無論自然法 (Laws of Nature) と人間法 (Laws of Man) との區別などを知るものでない。従つて風習は彼等の祖先の祖先から傳來したものであるといふので、深く理由を問ふたりその性質を究めたりすることなく、習慣上、情性上漠然と服従してゐるのである。しかし漠然とはいふものの、それに服従するには、服従すべきものとして服従してゐる。かくいはば或はいはん。極めて低度な且粗雑な文化を有つてゐる所の民族や、文化といふものを殆んど有つてゐない所の自然民族が、服従すべきものといふが如き、「べき」の意識を有つてるといふことは甚だ怪しいといはれるか

も知れぬ。しかしそれは明白なる事實である。それは自然民族が風習に違反してやつた時の後悔又は懺悔の表情や、又は違反者に對する憤慨の表情やを見ることによつて察することが出来る。かやうに多くの自然民族の探究家は稱してゐる。是は少しく横道に入つての論であるが、再び論の本筋に立ち返つていへば、自然民族は風習といふ法に循ふのを、所謂適法を解してゐると述べたのであるが、その適法も早晩破れて更に新しい方面に發達しなければならぬ運命を有つてゐるのである。

それは如何なることかといへば、漠然たる法といふ概念が漸く進化して、自然法と人間法とに分れることを指すのである。此の恰好な例は之を希臘の歴史に見ることが出来る。吾等の正義といふ語に該當する希臘語は、ディカイオシネー (Dikaiosunē) であつて、そのディカイオシネーといふ語は、ディケー (Dike) (Justice) から派生されたものである。そうしてそのディケーといふのは、レオポルト・シュミット (Leopold Schmidt, Ethik der alten Griechen) に従へば、希臘の神話中に見えてゐる一つの神の名である。此の神は最初はツォイス神の一つの性質に過ぎないで、何等實存してゐる神ではな

七三

かつたのであるが、後幾何もなく人化パースニファイされて一つの女神となつたのである。然らばそのダイケーといふツォイス神の一つの性質、又は女神は如何なる性質であり、神であるかといへば、それは井然たる宇宙の秩序を保持する神であるとされてゐるのである。ツォイスは此の世界の最高至上の神として之を主宰してゐるのであるが、常に此の世界をして諧調均齊適度あらしめて、全體として美はしいものとして保持してゐるのである。換言すれば一切庶物をして各その居るべきの所に居り、爲すべきの事をなさしめ、以て井然たる秩序を保ち、渾然たる美はしい全體として保持してゐるのである。例へば日月星辰の運行から、寒暑の往來、晝夜の交代、生物の榮枯等、觀じ來れば世界の事實事變は甚だ雜然として何等規律の尋ぬべきものがないやうだが、しかしその中に動かすことの出来ない井然たる秩序があるのである。ツォイス神のその性質がダイケーであり、その性質の人化されたのがダイケーといふ女神である。そうしてそのダイケーがダイカイオシネーの語源であるとする、ダイカイオシネーの中に含蓄せられてゐる適法の法は、正しく天然自然の法則、即ち自然法であらねばならぬ。而してその自然法といふは最も廣義に用ゐられたるも

のである。今日の學術語としては自然法は、或は機械的法則 (mechanical law) 又は物理的法則 (physical law) と同一義に用ゐられて或は道德的法則 (moral law) 或は國家の法則 (law of state) 等をば含んで居らぬのであるが、ダイケーの支配してゐる法則は、此等のものをも皆含蓄してすべて自然法と見てゐるもので、極めて廣義のものである。希臘の神話中に見えてゐるダイケーの意義はこんなものであるから、彼のピュタゴラス (Pythagoras) が世界の體制をすべて數に還元してしまつて、道德のことなどもすべてそれから説明し、従つて正義を解釋して最小の奇數で而してその自乗の意味を爲す所の³²であるなどと説いたのも、冷淡な第三者の立場からいへば寔に不可解の説明であるが、しかしピュタゴラスその人の哲學と、その當時の思想とから見れば、必ずしも無意味のものではなくして、大に味つて見るべき或る者が存在してゐるのである。然るに此の廣義の自然法は文化の發展と共に自然に分化せざるを得ない性質のものである。

それは他でもない、此の廣義の自然法は自ら狹義の自然法とそれに對する人間法とに分化すべき性質を有つてゐるといふことである。狹義の自然法とは、例へ

ば重いものは下に落ちるといふが如き引力の法則であるとか、或は熱せられたるものは膨脹するといふが如き膨脹の法則であるとか、すべて狭義の自然界に行はるゝ法則をいふものであつて、之に反して人間法といふのは、或は道德の法則の如き、或は國家の法則の如き、すべて人間に關する法則をいふのである。此の二者のうち狭義の自然法は如何なる物、如何なる場合にも通用するものであつて、それが法則として認識せられてゐる以上は、常住變化することのないものである。(認識が進歩してそれが確實なる法則にあらずと斷定せられたる場合は此の限りでない。)しかるに人間法は時代を異にし、社會を異にすれば異なるものであつて、すべての場合、すべての社會を通じて變化しないものではない。先づ此の點に於いて兩者は異つてゐるのである。次に狭義の自然法はかくある(Die)の法則であつて、原因結果の法則に支配されて現はれて來る所の事實の生起的法則(Geschengesetz)であるが、之に反して人間法はかくあるべき筈(Sollen)の法則であつて、現實の事實は如何にあつても、人間は必ず何等かの規範に循つて行動すべきものであるといふ法則である。即ち規範法(Normgesetz)である。此の點に於いても彼等兩者は又異

つてゐるのである。かやうに狭義の自然法と人間法とは全くその性質を異にしてゐるものである。然るに文化が一般に低く、省察的能力の未だ發達せざる時代に於いては此の明瞭なる區別のある二者をも區別することが出來ず、此等を齊しく廣義の自然法なる名の下に一括しておくのである。希臘のデイケーの如きはそれである。(但し深遠なる哲學的省察の結果として此の宇宙を以て道德的秩序なりと觀るものは、例へばフィヒテの哲學の如き、或は易や中庸の哲學の如きは、是は無省察の廣義の自然法の考などは全く別なものであつて、一種の哲學說である。)しかしながら文化が進み、人間の省察力が進んで來れば、此の區別に氣の付くやうになるのは當然である。希臘に於いてはペリクレス時代に至つて詭辯學徒が廣義の法則(Nomoi)を狭義の自然法(Nous)と人間法(Nous)とに分たねばならぬことを主張したのである。彼等は狭義の自然法は人間を離れて獨自に存在してゐるもので、人間の力では如何ともすることの出來ない普遍の法則であるが、人間法はそれと異つて人間が自分等の都合の爲めに之を造つたものである。従つて人間を離れては存在せぬものであり、人間の都合で變化するものである處の人爲法とし

たのである。かやうに彼等が道德の法則や、國家の法律やを、すべて人の造つたものと見たといふ點は彼等の謬見であるが、しかしこの事は今の當面の問題に關係がないから姑く之を措くとして、彼等は兎に角狹義の自然法と、人間法とは別なものであるとして之を區別したのである。そうして此の點がこゝに大切な點である。

かくの如く法則が狹義の自然法と人間法とに分れてくると、適法(又は循法)の意味の正義の觀念も亦それにつれて分れざるを得ない。正義の觀念がかやうに二つに分れて來ることは、正義の觀念に大なる影響を與へるのである。それは第一に正義の觀念を甚しく高めるものとなるのである。それは如何なることかといへば、現實の人間法に牴觸して、その方からは不正といはれる行爲でも、更に他の立脚點から見れば不正である處か、却つて大に正義に協へる行爲なりとして稱讃せられることがある。かういふ場合は如何に之を説明すべきかといへば、現實の人間法の如きは時處位に従つて變ずるもので、又變じて可いものである。そんな相對的な現實の人間法に牴觸して不正だといはれたからとて敢て病とするに足ら

ない。それより時處位に従つて變化しない處の現實ならざる理想的の人間法から見たならば、或はそれが大に正であるかも知れぬ。その方が遙にすぐれてゐる正義である。かやうに考へて現實的な人間法以上に理想的な人間法を立て、來るのである。そうして彼は時處位に従つて變化するが、是はそれによつて變化するものではないといふ思想が現はれて來る。即ちミルの第一の適法の意味の上に、氏の第二の適法の意味が現はれて來るのである。換言すれば正義を理想化する事になるのである。かうした變化は之をプラトーンの正義觀念の發達中に認める事が出来る。それはプラトーンはその哲學的考察の初期に於いては、ソークラテースの思想を殆んどそのままに繼承して甚だ實在論的のものであつたが、彼の思索が圓熟するに従つて段々理想論的になつたのである。是はプラトーンの哲學體系全部についてさうなのであるが、殊に道德の考察に於いて顯著である。それは先師ソークラテースは現實の國家の法則に牴觸したものととして、死刑といふ極刑の制裁を加へられたのであるが、しかしソークラテース程の道德上の偉人が、不正なる行爲を爲すといふが如きことはあるべきことでない、是には何か外に

考へ方がなければならぬ。そこでプラトーンは暫有的な、生滅的な、非有的な此の感覺的世界の外に、永恆的な、常住的な、實有的な他の理想世界の實在を考へ、それを信じたのである。そうして此の感覺的な世界に行はれる時處位によつて變化する法則の外に、理想世界に行はれる常住の法則を考へたのである。そうしてソークラテースは此の感覺世界の暫有的な法則から見れば不正な人間であつたかも知れぬが、常住的法則から見れば彼は實によく正義に協ふた人である。かやうにプラトーンは考へてソークラテースの場合を説明したのである。即ち適法は唯單に現實の成立法律に循ふといふ意味であるばかりでなく、あるべき筈の理想的法律に循ふことであるといふ意味にもなつて來たのである。換言すればミルの所謂第一義の適法と第二義の適法とが明瞭に區別せられて考へられるやうになつたのである。

然らばその理想的の正義とは如何なるものを指すのであるか。既に述べたるが如く希臘の神話に於いては此の世界はツォイスの主宰する所で、此の世界の秩序はその神的秩序である。一切庶物がその神的秩序に攝せられて、すべてそのあるべきの所にあつて、その爲すべきのことを爲してゐれば、彼等はすべて正義の状態にありといはるゝのである。神話に表はれたる正義のかうした意義は、その後ピュタゴラスやその他の哲學者の思想中にも見えてゐる。而してそれは特にプラトーンの思想中に明瞭に見えてゐる。プラトーンは智慧、勇氣、節制、正義の四つを四大徳又は四元徳と稱してゐるが、此等の四徳は皆同列に存してゐるのではない。最後の正義の徳は前三者とは異つた特殊の位置を占めてゐるものである。前三者は理と情と欲との心作用の三部分を基礎とし、プラトーンは心理學上この三分説を取つてゐる。理よりして智慧、情よりして勇氣、欲よりして節制の徳が生れて來る。然るに正義は彼等のやうに、或る特殊な心理的基礎があるのでなく、それ等理・情・欲の三者が、各そのあるべき所にあり、爲すべきことをなしてゐる所に存するで所の徳あると説明してゐる。即ちプラトーンの見解では正義は他の三徳の上に位して彼等を統制してゐる徳である。プラトーンは社會的徳義としての正義をも同様に解釋し、國家を統治すべき知者と、國家を防衛すべき軍人と、生産を事とすべき市民とが、各その居るべき所に居つて、その爲すべきの職能を果して居れば、

そこに國家的正義が存すると説いてゐる。プラトーンの正義の意味はかういふものであるから、是は彼のツォイスの神的秩序を正義といふのと、その正義そのものの意義は異らないのである。唯異なる所は此は神話的であつて、彼は哲學的であるといふ點である。

以上は適法の法といふ觀念が分化して狭義の自然法と人間法とに分れると正義の觀念も亦それにつれて漸次理想化せられるやうになる傾向のあることを論じたものであるが、次に更に他の點から正義觀念の發達を見よう。

七

廣義の自然法が分化して狭義の自然法と人間法との二つに區別せられるやうになると、その法則に循ふものの方にも二つの區別が表はれて來るのである。即ち自然法に循ふものは自然物で、意思のないもの、人間法に循ふものは非自然物たる人間で、意思を有つてゐるもの、か様に二つの區別が現はれて來るのである。前に述べたるが如く、返報主義の刑罰は復讐心をその心理的基礎として起つてゐる

ものであるが、その復讐心といふものは、加害者は有意識的の生物であるか、又は無意識的の無生物であるか、その區別をすらなさない。況んやそれよりも更に細密なる所の有意的か無意的かなどの差別は全く問はないのである。この事は既に述べたる處である。然るに廣義の自然法が分れて狭義の自然法と人間法とに分れて來て、前者は有意、無意、有識、無識とを問はず一切のものを因果の鐵鎖の下に結束してしまふ法則であり、後者は人間の自由意思の存在を豫想して、現實的には兎もあれ角もあれ、理想的にその自由を拘束する法則であるとかやうになつて來ると當然その狭義の自然法に循ふものと、人間法に循ふものとの間に區別を生ずるのである。即ち狭義の自然法に循ふものは、無識的、無意的の無生物及び生物であつて、人間法に循ふものは人間であるといふことになる。

さて此の如き區別が生ずるやうになると、只の復讐心も異なるやうになつて來る。狭義の自然法に循つて必然的に吾等に害を加へたやうなものに對しては、矢張り必然的の作用によつて、同様の損害の將來に起つて來るのを豫防はするが、しかし復讐することをしない。例へば河水が必然の道理に循つて氾濫し、田畑等に損害

を與へた場合に於いては、われ等は堤防を築いて將來再びその河水の氾濫しないやうにするが、しかし河水に向つて復讐はしない。故に堤防を築くことは河水に對する刑罰ではない。そこで復讐といふことは、たゞ人間法を犯して吾等に危害又は損害を加へた人間に對してのみ加へられるといふことに限定せられるやうになる。しかし人間の行動でも、有意的にこれをするものもあり、或は無意的に之をすることもある。無意的にするものは必然の法則に餘儀なくされてするものなれば、それは人間の行動とはいふものの、非人間の行動と擇ぶ所がない。即ち自然物の行動と同様に見做すことが出来る。自然物の行動ならばそれに對して復讐といふことはない。従つて人間の無意的な行動に對しても嚴密には復讐といふことはあり得ない。こゝに於いて眞に復讐の對象となるものは、唯人間の有意的行動に限るといふ事になるのである。換言すれば刑罰は唯人間の有意的行動にのみ限つて加へられるものであるといふことになるのである。(現代に於いて刑法原理上の所謂防衛主義(Selbsttheorie)を主張する刑法學者のある人々は、犯罪者に刑罰を科するのは、精神病者を精神病院に收容し、傳染病患者を避病院又は隔離

舎に收容し、又堤防を築いて河水の氾濫を防ぐと、全く同様の意味であると論ずるのであるが、私はその見解に同意することが出来ない。私は刑罰と精神病院や避病院や堤防やとは全くその性質を異にしてゐると信じてゐるものである。しかし是は此處には關係のない別種の問題であるから、私はこゝに之を議論しないのである。序に此の事を斷つておく。

適法の法がかやうに精密になつて來ると、是は自然均衡の方にも聯關して、均衡の意味が甚だ深くかつ嚴格なものになるのである。それは均衡の粗雑な意味に於いては唯、外部に表はれた行動と刑罰とが相平準を保てば宜いのであるが、適法の法が分化して狹義の自然法と、人間法となり、その人間法は規範法で唯有意的の人間のみがその法に支配せられるものであるといふことになる。均衡は只單に外部の動作と刑罰との平準のみを意味せずして、その外部の動作を惹起せる動機と刑罰との平準を意味するやうになるのである。それ故、外部の動作及びその結果だけから見れば重大なる事でも、刑罰は比較的軽くあつて、均衡を得て居り、之に反して外部の動作及びその結果ではさまで重大ならざることでも、刑罰は存外

重くして却つて均衡を得るといふことになるのである。かうなれば正義の觀念は非常に發達したもので、高度の文明を豫想してゐるものである。それで彼の「呂刑」の「前略」苗民弗用靈制以刑、惟作五虐之刑、曰法、殺戮無辜、爰始淫爲、劓刵椽黥、越茲麗刑、并制、罔差有辭、民興胥漸、泯泯夢禁、罔中于信、以覆詛盟、虐威庶戮、方告無辜于上、上帝監民、罔有馨香德、刑發聞惟腥、といふ一段や、「舜典」の「象以典刑、流宥五刑、鞭作官刑、扑作教刑、金作贖刑、皆災肆赦、怙終賊刑、欽哉、欽哉、惟刑之恤哉」といふ一段や、「大禹謨」の阜陶の答奏中にある「宥過無大、刑故無小、罪疑惟輕、功疑惟重、與其殺不辜、寧失不經、云々」とある一段や、その他「呂刑」の處々に見えてゐる所のものを假りに之を歴史的事實であるとすれば、苗民族は刑罰を制定したといふ點から見れば、可なりに高度の文明を有してゐたといへるが、併し之を漢民族に比すれば、その文化の程度は未だ餘程低く、重に外部的動作とその結果とのみ見て刑罰を加へてゐた事が分るし、漢民族の方では過失行爲、有意未遂行爲、有意既遂行爲等を區別して刑罰を科してゐたことが分る。即ち前者に於いては犯罪行爲と刑罰との均衡が機械的、外部的であるに反して、後者に於いてはそれが精神的、内部的になつてゐることが

分る。即ちそれだけ正義の觀念が、後者に於いては精確に、そうして嚴密になつてゐるものである。

以上數節に亘つて論じて來た處を總括すれば、私は刑罰の始めはすべて返報主義の刑罰であり、又あらねばならぬいふことを必ずしも主張する者でなし、又今日の文明國家に行はれてゐる刑法は歴史的事實としてすべて返報主義の刑罰から流れ出たものであると主張するのでもない。しかしながら返報主義の刑罰の精神を解剖して、理論上段々その發展すべき方へ發展させると、それから今日の文明的刑法の原理を導き出すことが出来る。即ち正義の觀念が其の未だ大に發達せざる姿を先づ返報主義の刑罰に表はし、後次第にその發達したる姿をその後の刑法に表はし、大に發達したる姿を今日の文明的刑法に表はしてゐるものなることを主張するのである。

八

私は前に均衡の意味の中にはアリストテレーヌの所謂分配的と應報的との二

義があることを述べておいたが、以上數節に亘つて述べた刑罰の中に見えてゐる均衡は應報的正義である。そこで次には分配的正義について少しく論じて見たい。

分配的正義とは、人々皆値打相當に報酬を受取るといふ義であつて、重に富の分配に關する經濟方面に表はれてゐるものである。さて先づ第一に問題にしたいのは彼の應報的正義と、此の分配的正義とは孰れが先に人類の意識の中に現はれてゐるかといふ事である。此の問題はむしろ事實の問題であつて、論議の問題ではない。それで事實がかうだといつてしまひさへすれば、それで決着する所の問題なのである。しかし私はまだその方の研究をしてない。又恐らくは多少研究しても何分にも人間の意識の中のことであるだけに、雪は白い炭は黒いといふやうに判然とは分らず、研究者の如何によつて區々の見解もあるだらうと思ふ。そこで之を理窟の上から推定して見るのも穴勝ち無用ではないやうに思ふので考察して見ると、應報的正義が先に現はれて、分配的正義は後に來たものではないかと思はれる。それは如何ういふ譯かといへば、如何なる原始的社會でもそこには

必ず一定の秩序があり、規律がある。それなしには社會的合生活は一刻も成立してゐることが出来ぬ。従つて社會がその秩序を紊り、規律を破つたものに一定の制裁を加へるのは、社會が自己の存在を保全する當然の權利であつて、社會の有つてゐる本能である。それだから、社會が制裁を加へた最初の罪は、ホッブハウス (Hobhouse, *Morals in Evolution*) などの研究によれば、社會的合生活に最も直接に影響を與へる罪であるといふことである。それ故應報的正義は社會的合生活のあると同時に現はれた情懷センチメントであり、觀念アイデアであると想像するに難くない。然るに富の分配に關する分配的正義は如何といへば、原始的社會に於いては人間の數なども僅少であり、又至る所に於いて容易に衣食等の資料を得ることが出来る故に、それ等について人人の相争ふ必要は割合に少い。従つて我のもの、人のものといふ所謂人我の差別の觀念は割合に薄弱である。それだから原始民族は多く殆んど理想的の共產主義を實行してゐるので、獲得した獲物を分配するに於いても、勞力に應じてするといふが如きことは殆んどない。かゝる時代に於いては正義の情懷も亦觀念も薄弱で、さうして不正確な譯である。然るに人は漸次繁殖し、衣食等

に利用し得べき天然物が次第に手近に得難くなり、更に進んで多少私有財産の形が現はれ、職業等が生ずるに至つて、人我の差別漸く嚴格となり、我の物を取つて人の物を侵さずといふ觀念が現はれ、更に我は我の取るべきだけのものを取り、人に與ふべきだけを與へるといふ觀念も亦強くなるのである。かういふ推定から分配的正義は全くの野蠻状態には見られ難く、それよりも幾分か進んだ状態に現はれるものだらうと思ふ。されば希臘に於いてもアリストテレスに至つて始めて判然と分配的正義が説かれるやうになつたのである。ヴント (Wundt, Ethik) は財産に關する制度は、あらゆる文化的制度のうちで最も早く現はれたものだといひ、スペンサー (Spencer, Principle of Ethics) は正義の本質は所謂分配的正義であるかのやうに論じて、その分配的正義が最も早く現はれたらしいことを暗示してゐる。是等二大家の説はあるが、私は理窟の上から容易に首肯しかねる。

次に問題としたのは、分配的正義の心理的基礎は何であり、その社會的基礎は何であるかといふことである。心理的基礎は應報的と同じやうに均衡を求むる心であり、その社會的基礎は多少私有財産の形なども生じて、經濟生活が稍複雑な

ものになつてゐること、及び社會的一般妥當性等である。右のうち心理的基礎は應報的正义に於いて既に之を述べ、經濟生活の複雑といふことも本節に於いて略述べたれば、只社會的一般妥當性について述べよう。しかし是もその大部分は應報的正义の法律の部に於いて大略述べたれば、今は只或る一部について説かう。

シモラー (Schmoller, „Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft“ in seiner „Zur Sozial- und Gewerbepolitik“) が獨逸人は英吉利人よりも貧乏である。その貧乏な獨逸人から英吉利人などよりも多くの税を取るの是不正であるなどと考へるのは謬見である。獨逸内の正義は獨逸のみに限られて有効であり、英吉利内の正義は英吉利のみに限られて妥當である。英吉利での正義を獨逸にあてはめることは出來ず、獨逸でのそれを英吉利にもつて行く譯には行かぬといふ意味をいつてゐるが、是は正義の妥當性を有し得る範圍を限定したものである。かやうに正義はその妥當性の限界を有つてゐるが、しかし一つの社會には必ず通じて行はれるのである。分配的正義の發達について猶論すべきことが残つてゐるが略す。

以下全然略して綱領だけを述べる。(詳しいことは他日の機会に發表しようと思つてゐる。)私は前に述べたプラトーンの正義の觀念からして、氏の正義觀念の倫理觀は(イ)團體又は全體主義觀であり、(ロ)本然主義觀であるといふことが出来ると思つてゐる。第一の團體主義觀とは如何なることかといへば、プラトーンの正義はこれを個人の上からいへば、理・情・欲等の特殊の心理的基礎に立たずして、それ等を包含した心全體をその基礎とし、心全體の上から始めて正義があるといふのであるし、之を國家の上からいへば、知者・軍人・市民等の國家組織の三階級のある特別なものの徳義でなく、それ等全體が各その居るべき所に居り、爲すべきことを爲す所に存する全階級の徳義で、即ち國家全體の上に基礎を有つてゐる徳義であるといふのである。この意味で私はプラトーンの正義觀の一つは團體主義觀であるといふのである。次に本然主義觀といふのは、個人の上からいへば、理・情・欲の三者が各その本來の性質に循つてその作用を完ふする所に正義があり、之を國家の

上からいへば、知者・軍人・市民の三者が各その天分を完うする所に正義ありといふのである。恰度「天命之謂性、率性之謂道」と同意味で、子思は之を道といひ、プラトンは之をダイカイオシヌネーといつたに過ぎぬ。それが本然主義觀なりといふ所以である。しかしプラトーンは理・情・欲乃至知者・軍人・市民皆それ々々特殊の天分を具へてゐると見てゐるのであるから、プラトーンの本然主義觀は、之を差別的な本然主義觀といふが妥當である。私は近世及び晩近の正義觀も、皆此のプラトーンのものから發展させる事が出来ると思つてゐる。近世のは(イ)個人主義觀、(ロ)平等的本然主義觀であり、晩近のは(イ)團體主義觀、(ロ)平等的本然主義觀であると思ふ。

結語——國家及び社會の近時の問題、例へば選舉權擴張問題、婦人問題、勞働問題等の如き、又國際間に於ける軍國主義問題、帝國主義問題、移民問題の如き、すべて正義をその重要な根柢の一として起つてゐる問題のやうに思ふ。故に正義の觀念を正確に研究することは、常に知識欲を満足させる效能あるばかりでなく、それ等

の活問題を解決する上にも重要な關鍵を與へることになると思ふ。

(右は大正四年十月十七日京都に於いて開催せられたる哲學會講演會に於いて朗讀したる原稿を多少訂正増補したるものである。大正四年十月廿五日稿畢。)

—「哲學雜誌」大正五年一月號所載—

三 正義觀念の變遷

一

あらゆる道德觀念の中で、正義の觀念ほど昔から種々に研究せられ、考察せられたものは多くなく、今日に於いても最も重要な倫理問題の一として、諸家の間に盛に論議せられてゐる。それは蓋しその觀念が甚だ複雑な組織を有つてゐるが上に、實人生との交渉が極めて廣く、且つ痛切なものが爲であらう。此の一小論文はその觀念の古から今日に至るまでの變遷を論述して、それによつてその本質の如何を究明する端緒となさんことを期するものである。

今日吾等が正義の名の下に思念してゐる觀念は、尠くとも適法・均衡・公平・平等等の四意義から構成せられてゐることは、吾等の常識を分析することによつて、容易

に看取し得らることである。しかし是は既に發達したる今日に現はれてゐる意義であつて、その初めからそれ等四つのすべてを有つてゐたものではない。その初めには適法公平などの意義が顯著であつて、その他の意義は發達するに従つて漸次著れて來るやうになつたものである。而してかく發達しつゝあつた間に正義の觀念は種種に變遷したのである。

ダイケイの神話にその起源を聞いてゐる所の希臘のダイカイオシヌネー(正義)は、やはりその原意を繼承して、一體系を組織してゐる各部分が、その體系中に存在する所の規律、又は秩序に循つて、その當然居るべきの位に居り、その當然爲すべきことをなし、嚴に互に相侵すことなく、相助け相濟して、以て調和的統一を成す所の徳を意味してゐる。それゆゑダイカイオシヌネーは、略していへば適法の義であると言つて可い。プラトーンが「プロタゴラス」(Protagoras)や、「國家論」(Republic)やに於いて論述した所の正義は、多くこの適法の意義以上に出でゐない。プラトーンは正義には個人的見解と、政治的見解との二種あるが、その本質に至つては異なる所がない。個人的見解からいへば、理と氣と、欲とが各其の分を守り、其の機能を完成す

る所に正義が存在するといふのであるし、政治的見解からいへば、理を表はす所の知者と、氣を表はす所の軍人と、欲を表はす所の實業家とが、各其の本來の領域を守りてその道を踐み、國家に對して爲すべきことを爲す所に正義があるといふのである。それゆゑ略していへば、プラトーンは正義は適法といふ以外に多く含蓄してゐる所はない。

併しながら翻つて考ふれば適法といふ語は之を廣義に解釋すれば甚だ廣漠な觀念であつて、道德上に善不適法の場合には無論惡といはるゝすべてを包含してゐるといふことも出来る。何となれば例へば子には子たるもの、一定の則があり、臣には臣たるもの、一定の則があり、其他夫婦兄弟朋友隣人等にも皆それゝ一定の則がある。然るに子が子たる者の道を守るのは之を孝といひ、臣が臣たるものの則に率ふのは之を忠と稱するのであるが、その法に循ひ則を守るといふ方からいへば、その忠も孝も、皆押しなべて之を適法といつて差支ない筈で、同じ道理でその他に善き行爲といはるる總ては、皆適法の行爲であるといつて可い譯であるし、之に反して凡そ惡といはるゝすべては、之を不適法といふことが出来る。是

故に適法(不適法)を廣義に解すれば、モラル・ディスタインクション道徳的區別の全範圍を蔽ふ處のものであるといつて可い。だから唯適法と解しただけでは、未だ以て正義の獨特なる性質を表はすに足りない。

そこでアリストテレースは右の適法の意義以外に、更に「公平」の意義を附加して、それで始めて狹義の、そして獨特なる正義の意義を闡明することが出来る^(三)といつてゐる。公平とは(イ)有價物件を分配するに當つて、その分配に與り得る人人の地位・境遇・功績等を公平に考慮して、過不及なからんやうにし、(ロ)ある損害に對して賠償を求むるに當り、その損害の程度に精密に相當するだけの賠償を求めらるやうにするといふ意味である。前者は分配上の正義であつて、後者は賠償上の正義である。^(四)正義も此の二義に限定せらるゝに至つて、始めて一般の道徳的區別と殆ど同一義なる正義と異つた、狹義の、そして獨特の正義の意義が闡明せられるのである。

アリストテレースは其「公平」の意義を常に「平等の原理」(Gleichheitsprinzip oder Das Prinzip der Gleichheit)といつてゐる。^(五)成程平等てふ語は、さういふやうにも使へぬ

譯でもない。例へば有價物件を分配するに當つて、その分配に與り得る人々に對し、何等愛憎又は依怙最負をすることなく、公平にその地位・境遇・功績等を考慮して之を分配すると云へば、それは平等ともいへよう。しかしその平等は後世のストア學派の中に現はれて來たり、殊には近世の天賦人權論の中に現はれて來たりする所の萬人は本來的には皆平等な者である、かういふ意見の中に見えてゐる平等とはその意味を異にしてゐて、それ等に比すれば無論不平等、若しくは差別的であつて、そしてそれは「平等」といはんよりは、むしろ「公平」といふ方が穩當である。故にアリストテレースはその本文に於いて明かに「平等」てふ語を用ゐてゐるに拘らず、私は之を公平といつたのである。

そこで右のプラトーンやアリストテレースやに依つて代表せらるゝ希臘のディカイオシユネーは、(一)一體系を組織する所の各部分が、その體系中に存在してゐる規律に服従すること、いふ意味で、團體的又は全體の見解であるといつて可く、又(二)その各部分をその獨特の方面から見て、それに本來的なる特殊なる機能を發揮するといふ意味で、差別的本來的見解であるといつて可い。

- 一 正義觀念の起源について、私は「哲學雜誌」本年一月號に於いて「正義觀念の發達について」と題して論じおきたれば参照されんことを望む。
- 二 デイケーは元はツタイスの一性質であつたが、後に人格化されて一つの獨立した女神となつたのである。その女神はツタイスの側に侍してゐて宇宙の秩序を維持し、主宰することゝその職分としてゐる。希臘語のデイカイオシネーはそのデイケーに起源を有つてゐるので、自然その神話の意味を繼承してゐる。
- 三 私はアリストテレースの倫理學は、クリスチアン・ガルフの獨譯一八〇一）を利用した。ア氏倫理學第五卷第一章殊に第四章並に第五章等に此の意を闡明してゐる。
- 四 *νεητικὸν ἔτακον, δι' ὀφθαλμοῦ ὁμοιοῦ* 第五卷第五章。
- 五 第五卷第一章第四章第五章第六章等。

二

アリストテレースの平等は之を平等といはんよりは寧ろ「公平」と稱する方が穩當であることは前節に述べたのであるが、それとは異つてゐる吾等の意味してゐる平等、即ち近代的意義に於ける平等、更に詳しくは人間は門地・身分・職業・境遇等には差異があるが、人間そのものとしての本質に於いては何等異なる所なく、全く平

等なものである。斯うした意味の平等が政治的・經濟的・倫理的の觀念の一つとして思ひ浮べられ、そしてそれが正義觀念の一要素と考へらるゝやうになつて、正義の觀念も亦一變して來たのである。その顯著なる例は、之を近世の天賦人權論者の所說中に見ることが出来る。

天賦人權論は眞に近世的產物であつて、十八世紀に於いて殊にその隆盛を極めたものであるが、しかし十八世紀にのみあつたのではない、近世の初めから今日に至るまで、絶えず唱道せられてゐる說である。かく長い歴史を有してゐるが爲に、同じく天賦人權論といつても多少互に相違してゐる所がある。第一に何が天賦の人權であるかといふ問題にした處が、必ずしも一致してゐるといふ譯ではない。又人間が平等であるといふ根據は何であるかといふが如き問題になると、そこに甚しく相違した見解が表はれてゐる。かやうに仔細に之を見ると、天賦人權論も種々に分れてゐるのであるが、大體の上からこれをいへば、人間は生れて來た以上その生命を維持存續せしめて行く権利がある、然るにその生命を維持存續せしめて行くのには、少くとも或る程度の勞作の自由と、その勞作から生じたる財産の安

固なる所有とが必要である。即ち勞作の權利・自由の權利・所有の權利等は、人間に生命維持の權利ある以上、必ず承認せられなければならぬ權利である。是等は總て人間が人間として、幸福に生存して行くのに缺くべからざる所のものであつて、その意味でこれ等は萬人に等しく天から賦與された權利であり、他面からいへば此等天賦の人權を完全に享有し、完全に行使して行くのが人生の目的である。此の點に於いては萬人は眞に平等なものであつて、門地・身分・職業・境遇等の如何によつて異なるものでない。かういつたのが天賦人權論の骨子であつて、互に多少は相違してゐる所の幾多の所説も、この骨子には反對してゐない。平等の近世的意義とは、やがて此の天賦人權論などの説くが如きそれを指すのである。

斯うした平等觀念が思ひ浮べられて來たので、政治的正義も、經濟的正義も、倫理的的正義も、漸次其の意義を變化して來たのである。

希臘に於ける政治的正義は、之をソークラテース、プラトーンなどの思想に見たるが如く、甚しく階級的なものである。國家の政權は唯一部の階級に限りてのみ與へられ、他の階級の人々には之を與へぬやうにするのが正義であると見たので

ある。而して時人は之を當然のことなりとして怪まなかつたのである。しかしかうした事は、嘗に希臘に限つたことではない、オーヴストリットなどのいつたやうに、凡そ階級制度が年久しく行はれて、人人が之を怪まないやうになつてゐる所では、政權の分配が不平等になつてゐても、社會上の權利が不平等になつてゐても、時人は之を不思議とせず、却つて之を當然なものとしてゐるのである。印度にも、埃及にも、支那にも日本にもかうした事例は多く見られ得るのである。さて彼の希臘に於ける階級思想は、一度ストア學派の喝破に合ひ、羅馬に入つてから後には、二たび基督教の平等思想によつて動搖せしめられたのであるが、しかし實際の事實は如何といふに、年所を経るに従つてやはり、征服者・被征服者・地主・小作人・大小名臣下・武士・商工業者等の階級が生れ、政治上にも社會上にも甚しく不平等なものとなつてしまつた。そればかりでない、本來平等であるべき筈の基督教そのものまでが、儼然たる階級的王國を作るやうになつてしまつたのである。歐羅巴の近世文明はその階級制度を打破して起つた文明である。それゆゑ近世文明には個人主義的・平等主義的色彩が、隅から隅まで鮮かに刷かれてある。

かやうに平等を腦裏に思ひ浮べて観ると、それまでは當然のことなりと見えてゐた不平等な政權の分配も、固定的な職業の世襲も、階級的な教會の組織も、すべて甚しく不都合なるものと見えた。是等はすべて人間のあるべき筈の状態ではない、政權は宜しく平等に分配すべく、職業は宜しく自由に選擇せしむべく、信仰は宜しく個人の自由に委すべき筈である。さういふやうになつてこそ、始めて人間はその天職の人權を享受行使して、人間として價值ある生活を営むことが出來、而して正義に適つた社會組織が實現せられるのであつて、彼の階級・因襲等に囚はれたる社會は、不正なる組織の社會である。近世文明は中世と近代との境界線に立つて、先づかう觀じ、かう考へたのである。そこで近世の舞臺は宗教革命、産業革命、政治革命等の活劇を以て開かれたのである。

一 例へばロックは生命・自由・財産と數へ (*Two Treatises on Civil Government*)、北米合衆國の獨立宣言書は生命・自由・幸福と述べ、佛國革命の憲法(一七九三)の前文は平等・自由・安全・財産と立ててゐるが如くである。

二 法理學の歴史に於いては通例所謂天賦人權論派と所謂法理哲學派とを區別してゐる。此の區別は無論立てることの出來るものであるが、しかし個人を平等なも

のと觀てその立脚地から法理を説いてゐる點は同一である。但所謂天賦人權論者は、例へばグロシウス、ホッブズ、プーフェンドルフ等の如く、その平等論の根據を多くは自然的・經驗的・唯物論的に立てて居り、法理哲學者等は例へばスピノザ、カント、フイヒテ等の如く、超自然的・超經驗的・唯心論的に立ててゐる。是等が甚しく異つてゐる點である。それゆゑ歴史上の事實を離れて單に思想の聯絡上からいへば、所謂法理哲學者等の法理論は、所謂天賦人權論者の主張點を是認して、更にその主張の論據を哲學的に深くしたものであるといつて可い。これについては Stammler, *Virt-schaft und Recht*, S. 31; *Das Problem des Naturrechts* を参照せられよ。

三 Henry A. Overstreet, *Philosophy and the New Justice*, in *International Journal of Ethics*, Vol. XXV, p. 277, "In its primitive form, justice was the assignment of rights and duties in terms of the groups to which persons belonged.....What was humanly due an individual, in brief, had relation not to his personal merit or achievement, but to the comparatively accidental group position which he held."

四 「産業革命」なる語は通例蒸汽機關の工業界に利用せられる様になつた十九世紀初葉の産業界の状態を總括して表はす所の語となつてゐるのであるが、併し十字軍以後から漸次變動しつゝあつた伊太利の産業及其後になつて喜望峯經由の印度航路の發見、亞米利加大陸の發見等に促進された西北歐羅巴の産業界の状態を表はすのに、産業革命といつても必ずしも穩當を缺く者であるまいと思つて「産業革命」なる語を茲に用ゐたのである。

かやうに近世は平等の意味を加へた正義の觀念をその本體とし、而してそれから割り出される條目キヤンシスに循つて其の政治・その法律・その産業・その教育・學術・宗教等の歩武を進めて來たのである。しかしながら正義の近世的意義の平等を包含することによつて、觀念それ自身が一大革命を受けねばならぬことになつたのである。その事情には直接間接の二様がある。先づその直接の事情から言へば、正義の觀念は平等の意味を帶ぶることによつて、それ自身の中に矛盾の如く見えた所の二要素を包容することとならざるを得ないことである。矛盾の如く見ゆる二要素とは外でもない。正義は一方に於いては各人を平等に見ることを要求し、他方に於いてはその價值功績の差別に率つて見ることを要求することをいふのである。前者は「凡ての人を皆一人と計算し、何人をも一人以上に計算する勿れ」(「Every one to count for one and nobody for more than one」; Bentham)と要求し、後者はすべてその價値に率つて一人を三人前にも半人前にもすることを要求する。前者はデモクラシ

ーを理想とし、後者はアリстокラシーを標準とする。かやうに兩者は異つてゐるので、政權の分配についても、企業キヤンシスの自由についても、富の分配についても、自然その所見を異にすることになるのである。而も兩者は皆正義の名に於いて之を主張するのである。これ正義が平等の意義を帶ぶることによつて、それ自身の中に矛盾の如く見ゆる二要素を包容するやうになつたといふことである。

次に間接の事情といふは如何なることかといへば、天賦人權論者は人間を平等なものと見た上に、猶そののみを實在してゐるものと見て、團體をば實在體と見ない、それは唯個人の契約に依つて成つたる假の者であるとしたのである。そこで天賦人權論者の國家論は自然、所謂契約説となつてしまひ、そして正義の如きも人性に根ざして自然的に生れたものでなく、その契約に依つて人為的に作られたものであるといふやうな結論になつて來たのである。即ち正義人為説が現はれたのである。是が間接の事情といふのである。此の二つの事情によつて、正義そのものが革命をなしたのである。

希臘思想に於いては、(一)個人と團體とを離して考ふることは殆ど不可能であつ

たので、人間は生れながらに「政治的動物」であつた。然るに近世に於いては個人は眞實實在體であつて、團體はそれの作つた假の存在體となつた。従つて前者に於いては(一)法律も政治も道徳も皆團體的に觀られてゐたが、近世に於いては個人的に見られるやうになつた。前者に於いては(二)正義は自然的のものであつたが、近世に於いては人為的のものとなつた。前者に於いては正義はそれ自身で絶大なる内實的價值と光榮とを有するものであつたが、近世に於いては唯利用又は快樂若しくは幸福へ達する手段としてのみ若干の價值を有することゝなつた。これ等は實に正義觀念そのものゝ大なる革命である。先づ間接の事情から述べよう。

ホッブスに従へば人間の自然状態は皆その利己の本性を逞しうし、従つて「萬人は萬人に對して相争ふ」(Bellum omnium contra omnes)の状態であつて、そこには道徳も法律も全くない。しかし此の如く萬人相互に争ふことは却つて利己の本性を害する。そこで吾人は契約して國家を作つてその中に生活し、始めて道徳や法律やを見るに至つたのである。かやうにホッブスは説くのである。是はホッブ

スの説方であるが、以てすべての天賦人權論者の國家論を代表せしめることが出来る。されば正義の如きも他の一切の道徳と同じく人間がその幸福又は利用を獲得する所の方便として、人間が任意に之を造つたものとされたのである。人間が方便に作つたものであるから何等それ自身に内實的價值を有することなく、従つて何等の尊貴な、崇高な性質を有つてゐるものでない。かういふことになつたのである。正義のかくのごとき觀方は古典的のそれとは甚しくそのおもむきを異にしたものとなつたのである。古典的思想に於いては正義はあらゆる自然的徳義の中に於いて最も偉大な、尊貴なもので、エホヴァ神の高御座となるもので、眞の天地の理と同じく永遠で又不斷のものであつて、人に本務を命じ、又虚偽の行爲を警告するところのものであると見てゐたのである。かうした觀方に較べては、人間の便利の爲に人間が任意に作つたものであるとの近世式の觀方は、あまりな懸隔のあるものである。而もかうした觀方は十七、八世紀の哲學者等に重視された觀方であつて、ルソーの「社會契約論」は、最も徹底的に系統的に此の思想を述べたのである。

けれども一切の法律や道徳やを人間が任意に造つたものと観るのは、その尊貴な性質を理解せざる蒙昧の見であるとして、それに反対したのも多分にあつたのも事實である。^(六)しかしそれ等の思想家は、天賦人權論者の立場とは全く異つた立場からさやうに主張したのであるが、天賦人權論者と略同一の立場に立つて而もそれと違つた意見を樹てたものもある。それはヒュームである。ヒュームは吾等人間は個人としては甚だ微弱なもので、單獨では到底人間らしい立派な幸福な生活をするには出來るものでない、それゆゑ吾等は是非社會を要するのである。社會生活をなすことに依つて、(イ)衆人の力を協せることが出來、(ロ)各得意の方面に力を盡して分業を爲すことが出來、(ハ)運命や不慮の事變に曝されることが少くなつて安全を得るととが出來て、始めて人間らしい幸福な生活をなすことが出来るやうになる。而して社會生活を爲すには、必ず、(イ)所有の安固、(ロ)承諾又は同意に依るところの財産の轉換、(ハ)契約の成遂といふ三箇條の規則を守らねばならぬ。これは社會構成の三根本的自然法であつて、同時に正義の規則である。それゆゑ正義は寛大 (generosity) 中庸 (moderation) 節制 (temperance) 等のやうに、人間の本性中に根ざ

してゐる自然的徳義でなく、一部は風習傳説により、一部は一般の同情心から生じた人爲的徳義である。しかし人爲的なれども放肆アヒッラリーのものではない。それは言語や貨幣は人爲的のものであるが放肆セのものでないと同理である。かやうにヒュームは正義は人爲的であるが放肆でないと説いて、幾分か天賦人權論者の弱點を救つたのである。ミルの如く近世になつてからも、この點は依然問題として取扱はれてゐて、氏は正義エラックスティエシイを便宜エシイなどに結び付けると、甚しくその尊貴の性質を損するといつて非難するものもあるが、決してそんなものではないと、明瞭で熱のある語を以て辯疏してゐる。^(七)

兎に角平等觀念の附加によつて、近世の正義觀念は個人的となり、人爲的に變つたのは事實である。さて此の事實に對して此所に問題が起きる。その問題についての論述は、議論の本筋から横道へされることになるのであるから詳しいことはやめて、極簡単に之をいへばかうである。それは古代に於いては人間を差別的に不平等的に考察するのが正義であつたものが、如何うして近世に於いてはその反對が正義であるやうに考察せられるやうになつたかといふ問題である。換言す

れば古代に於いては不平等を當然と思ひ、近世に於いては平等を當然と考へたのは何の故か。その當然の基礎は何であるか。かうした問題が起きるのである。此の問題に對する輓近の倫理學上の所謂人類學派の答は簡單である。風習は常に正しいもので、當時の人々によつて嘉納せられるものであり、風習に反するものは邪であつて、擯斥せられるものである。此の嘉納擯斥の感情は正邪を區別する最後の標準であつて、そしてそれには、何等の理由もないのである。階級制度が行はれてゐて、それが世間の人々によつて嘉納せられてゐる限り、その階級制度は正しい制度であつて、擯斥せられるやうになればそれは既に惡制度となつたものである。而してその嘉納擯斥は全く主觀的のものであるがゆゑに、嘉納せられたるが故に階級制度そのものがその價值を増し、擯斥せられたるが故にその價值を損ずるといふやうなことはない。かやうに辯明するのである。しかしながらラッシュドールや、カーヴナーなどがいつたやうに、凡そ人類學派の研究は吾人に倫理研究の資料を與ふるものであるけれども、しかしそれを解決するものではない。甲乙時代を異にし、民族を異にすれば全く正反對の行爲が共に正しき行爲と認められ

たり、同一の行爲が正邪兩様に判斷せられたりすることがあるといふ事例を澤山吾等に供給するものである。しかしそれを供給するだけでそれ等の事實について何等の解釋を與へるものではない。嘉納擯斥の感情は彼等のいふ如く、客觀の對象の價值に何等相關することなくして起きるものであるが、その評價に關する感情が正から負に、負から正に變ずる時に、何等理想の活動を豫想せざるものなるか。又道德の變遷は、人類學派の立場からいへば、彼も一時是も一時で、其の間に何等の聯絡があるものでないといふことになる筈であるが、果してさういふものであるか。是等は人類學派の倫理學說の當然受けねばならぬ難詰であつて、吾等は人類學派の説によつて道德の變遷を片付けてしまふことに左袒することは出来ぬ。横道ながら聊か辯じておく。

1 Hobbes, Leviathan.

二 ホブズの國家論と他の天賦人權論者のそれとはその契約起源を唱ふる點に於いては全く一致してゐる。本文に於ける私の意見は此の點をいふたのである。しかし主權の所在については甚しく異つてゐる。ホブズは國家の主權は君主にありとなして君主獨裁國家を主張し、他の論者は人民にありとなして共和國家を唱

道してゐるのである。此の點は大に異つてゐるけれども、私は此の點についていつたのではない。

- 三 Aristoteles, Ethik.
- 四 舊約全書詩篇。
- 五 Cicero, De Republica.
- 六 ヲムブリッヤのプラトーン學派その他。
- 七 Hume, Treatise on Human Nature, Bk. III, Pt. II.
- 八 J. S. Mill, Utilitarianism. の最後の章、殊にその最後。
- 九 Westermarck, Origin and Development of moral Ideas; Sumner, Folkways. 等。
- 一〇 Rashdall, Is Conscience an Emotion? Carver, Essays in Social Justice.

四

古代の團體的に解した正義の代りに個人的に解し、自然的に解した代りに人為的に解した近代の觀方は、その行き詰りを終に實際の方面に發見せざるを得なかつたのである。それは如何なることかといへば、先づ政治上に於いては個人的に解せられたる正義論は國家の權能を消極的にのみ限定しなければならぬのである。

即ち國家は唯一般の安寧と秩序とを維持し、之を保障するだけの仕事のみすべきものであつて、それ以上のことはすべて個人の自由に放任すべきものである。それ以上のことをなすは國家の罪惡であり正義の原則に悖戻したものであると觀るのである。甚しきは、國家と個人とを對立せしめ、檢察の眼を以て個人的自由の敵として國家の行動を監視し、寸毫もその消極の畛域を踰えざらしめぬやうにしなければならぬ、是が國家と個人との關係、即ち所謂「國家の干渉」(State Interference)の正義であると限定して來たのである。この見地からは國家が鐵道を敷設したり、港灣を修築したり、或る種類の作業をやつたりする事が出來ぬのは無論、強制徴兵や強制教育も出來ぬことになるのである。しかしながら此の如きは國家間の競争が漸次にその激烈さを増して來た輓近の趨勢中にあつて、一國の獨立を期し、隆昌を圖る所以ではない。かういふ譯からして天賦人權論から來た所の右の國家論は漸く事實の實際と遠ざかつて來て、その立場を失ふやうになつて來たのである。かやうに行き詰りになつて、そこで再び團體的見解が復活した。國家こそ眞實の實在體であつて、個人は唯それに依存する非實在體である。個人は國家の

手段となり、方便となつて國家の獨立とその隆昌とを圖るべきもので、それ自身の目的などといふことはない。従つて國家は他に何等顧慮することを要せず、それ自らの爲に何でも爲して不可なることはない。國家の意思を制限するものは國家のみである。國家は如何なる干渉を個人に加ふるとも決して不正といふことはない。かうした見解は個人主義的見解の頂點であつた十八世紀に既に表はれ、十九世紀を通じて、今日に至つてゐる。^(三)

次に産業上では如何といふに、個人主義的見解の正義の産業上に於ける條目は言ふまでもなく自由競争である。企業も、貿易も、分配も皆自由競争に委せて國家若しくは社會が毫も之に干渉せざるのが、是が産業上に於ける正義の條目である。アダム・スミスの「富國論」(Adam Smith, Wealth of Nations)は正にその條目に循つて建設せられたる經濟學上の聖典である。然るに此の條目に循つた所の産業上の結果は如何ういふことになつたかといふに、富の分配が甚しく偏倚して貧富の懸隔が甚しくなり、社會は資本家と労働者との二階級に峻別されてそこに階級闘争を起し、社會をして非常な不安動搖の状態に陥らしめたといふことになつたのである。

る。

産業上に於いてもかうした行き詰りになつて來たので、そこに正義觀念の改造が認められて來たのである。放埒なる自由放任主義は唯個人の力をのみ觀て社會その者の力を觀ざるものである。事業を起し之を經營して行くことの出来るのは、固より個人の力にも依るのであるが、又社會の他の人人の力にも依り、又社會そのものの庇護にも依るのである。だから企業家はその企業に依つて得たる收益の全部を獨りで壟斷してしまふのは理由がない。社會又は國家はその安寧秩序を維持し、幸福を増進せんが爲に、個人の企業に干渉し、富の分配に干渉するのは決して不正なことではない。この思想もやはり十八世紀の後半から既に現はれてゐるので、彼のウキリヤム・ゴドキンなどの扱つた問題も全く是である。^(四)彼の説に於ける相互主義レシプロシテイセオリの如きは、一のユートピアに過ぎぬものであるとはいへ、その思想の精密なることは、此の方面の當時の思索家中で尤なるものであつたやうに思ふ。その後佛蘭西革命になつてゴドキンのやうな思想が段々盛んになつて、十九世紀に入つてからは愈緻密な學問的研究が出來、さうしてそれは學理の上ばかりで

なく、實際にも行はれるやうになつたのである。^(五)

今二十世紀に入つてから、正義の研究上に所謂「社會的正義」派(“Social Justice”)なる一派現はれて、著述に論文に、盛んに自説を主張してゐる。^(六) 此等の主張は現在の政治組織や、産業組織やを根本的に破壊して、全く新たな組織を立てんことを主眼としてゐる所の、所謂社會主義の思想とは別であつて、現在の組織・制度の中にあつて、現在の弊を救はんとするものである。^(七) それゆゑ「社會的正義」派を十九世紀風の社會主義と同一視するのは謬見であると思ふが、しかしその系統はそこから來たものであらう。是等の學者中には卓越した思索家と稱し得る程の人は、今猶見出し難いと思ふが、兎に角是等によつても今や世界の問題は正義觀念の改造に懸つてゐることが分るし、又その改造は近世的な個人主義的見解を捨てて、古典的な團體主義的見解を復活せしめようとするにあるのを看取することが出来る。

此の正義觀念改造運動は、刑法改革運動の上などにも見られるのである。同運動は前世紀の末から起つた運動で、今日に至るまで繼續してゐる運動である。我が國にては夙く之に著手し、二十世紀に入つてから間もなく、現行の刑法に改めた

のである(明治四十年、即ち二九〇七年)。さて此の運動は如何なることを目的としてゐるかといへば、多くは刑罰を是定する根拠は社會一般の安寧及び幸福を保障するにあると主張する所の、所謂社會防衛説に循つた刑法に作り更へようとする運動である。その説の當否は今言はないが、此處では唯之を見ても現今に於いては如何に正義を團體主義的に解釋せんかとの氣運の高まつてゐることが分るといへば宜い。

- 一 Ludwig v. Haller, Restauration der Staatswissenschaften, 等。
- 二 Kirchmann, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral; Gneist, Der Rechtsstaat; Anton Menger, Neue Sittenlehre 等。
- 三 William Godwin, Political Justice.
- 四 K. Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie, Das Kapital; Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus; Anton Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag; Eugen von Böhm-Bawerk, Geschichte und Kritik der Kapitalzinstheorien; Sombart の諸書等。
- 五 所謂社會政策は軌近國家の實行する所にして我が國に於いても着々之を實行しつゝある。
- 六 Willoughby, Social Justice; Carver, Essays in Social Justice; Overstreet, Philosophy and the New Justice

(in International Journal of Ethics, Vol. XXV; Wright, Private Property and Social Justice (in Intern. J. of E. Vol. XXV); Lisle, The Justification of Punishment (in Intern. J. of E. Vol. XXV).)

七 上掲ライト氏の論文参照。

五

最後に彼の正義觀念の革命を起した直接の事情即ち平等と差別との見解について簡単に一言して此の論を終らうと思ふ。平等の意味の正義の條目は人は一人とのみ計算せられ、何人も一人以上に計算せらるべきものでなく、政治上に於いては政權の分配が萬人に平等にせられ、産業上に於いては企業は自由放任で、富の分配が等分にせられるといふ事になる譯である。此の條目は近世の國家社會に實際に適用せられたのである。しかしその行き詰りになつたことは既に述べた通りであるし、又理論上から之をいふも、例へば政治上に於いて知識の深い高いものも、その浅い低いものも、皆同様に一票だけの選舉權をしか有たぬといふが如き、又産業上に於いて、知あるも知なきも、勤勉なものも懶惰なものも、同様に富の分配

を享くるといふが如きは、是は正義の均衡といふ點から見て、甚だ不都合なものである。それゆゑその點からいへば「各その價值に率つて」といふことを條目とする差別的見解の方が可い譯である。しかしながらその差別的見解は、年所を経るに従つて階級制度、階級思想を馴致することとなる。そこに兩者の矛盾がある。近世國家社會に於ける國會開設の運動、その反對運動、選舉權擴張の運動、その反對運動、婦人選舉權運動、その反對運動、社會主義運動、その反對運動、ニ―チエ主義運動、その反對運動、是等は皆平等と差別といふ正義觀念の二要素を基礎として、いづれも正義の名を冠して起つてゐる運動で、その着眼點は均衡といふことにある。(平等論については私は「丁酉倫理會倫理講演集」の大正四年十月號及び十二月號に於いて詳しく論じたことがあるから此所には之を略する)。そこで輒近に於いては平等の條目と差別の條目とを調和しようといふのが倫理研究者の着眼點となつてゐる。

以上正義觀念の變遷の大略を論述したのであるが、右によれば先づ大體からいへば第一には古代には團體主義的見解であつたものが、近代になつて個人主義的

となり、輒近更に團體主義的にならんとする傾向になつて居り、第二には古代には差別的であつたものが近代には平等的になり、輒近はその兩者を統一しようといふことになつてゐる。又その内容からいへば第三に古代には重に適法・公平の二要素が唱道せられ、近代に入りて平等の要素が高調せられ、更に輒近に至つては均衡の要素が多く顧慮せられるやうになつたと結論することが出来るやうである。

1 Rashdall, *Theory of Good and Evil*, vol. I.

(大正五・五・稿)

—「哲學研究」大正五年六月號所載—

四 社會的正義に就いて

一

「今二十世紀に入つてから、正義の研究上に所謂「社會的正義」派 (*Social Justice*) なる一派あらはれて、著述に論文に盛んに自説を主張してゐる」といふことを、私は本誌第一編第三號(大正五年六月號)に説いたことがある。その際は正義觀念の變遷を略説するのが主なる目的であつたので、特にこの「社會的正義」について詳論することを避けたのである。そこで今改めて此派の説について述べて見ようと思ふのである。

「社會的正義」は、それに對して今假りに「個人的正義」といふ語を立て、それと對照することによつて最も判然と、而して最も的確に其意義を捕捉することが出来る。

る。個人的正義といふのは、各個人は互に相許し得る他の個人の自由活動を妨害せざる限り、自由活動をなし得る権能を有つてゐるものである。其権能を遺憾なく行使することの出来るといふのが正義である。故に正義は個人の自由に即して存立してゐるので、其外にあるものでない。國家若しくは社會は唯其個人に即してゐる正義を保護し、尊重して、圓滿にその行はれるやうに畫策し、設備する機關に外ならぬのであつて、決して正義其者の本質に關與し、正義を作り出す者でもなければ、又個人に對して正義を賦與する者でもない。かうした意味のものが個人的正義の概念であると理解する。之と對照して考察すると社會的正義は次の様に理解される。即ち國家若しくは社會は正義觀念を構成する要素でなく、其外にあつて唯それを保護尊重する機關に過ぎぬと見るのは謬見である。國家若しくは社會と稱する團體の要素を認めずして正義の觀念は成立たぬ。團體は正義觀念を構成するのに不可缺の一要素である。否、吾に「一」要素であるばかりでなく、實に其核髓をなすものであつて、正義觀念の成否は一に繫つて此團體要素の有無に存するのである。かういふやうに觀念されるのが社會的正義の觀念である。

今一二の人々の所説によつて其具體的叙説を試みよう。

カーヴァーは其著「社會的正義論」に於いて正義を解釋して正義とは「或る國民の強勢ストレングスと可成背馳しないやうに、而して出来るだけ其強勢に貢獻するやうに、その國民中の各市民の間の衝突する利益を調節することである」⁽¹⁾。換言すれば正義とは「各個人間に於ける衝突する利益を調節することに關して、個人とは全く別に、國家の爲すべき道德的責務に對する名義である」と、⁽²⁾かやうにカーヴァーは觀念してゐる。それ故にカーヴァーに循へば、正義は畢竟國家が之を作爲するもので、國家がなければ正義も亦あることなしといふ義になるのである。之を前に假りに命名した所の個人的正義の見地と比較すると、餘程顯著な對照を認めることが出来る。甲乙兩人の利益の衝突した場合について、個人的正義の觀念は如何になるかといへば、其當事者たる甲乙兩人の互に堪へ得る程度に満足して妥協することである。國家は其妥協點を普遍のものとなし、而してそれを支持し、強制するもので、否、其事ばかりをするもので、正義其者の要素中に含蓄されてゐるものではないといふことになるのである。かうした對照は割合に分明に社會的正義の觀念を限定し、且

其所謂個人的正義との差異點を的確にすることが出来る。

オーヴァーストットに循へば、正義の舊觀念と新觀念との異なる點は、それ等の人間の位置の考察如何に存するのである。舊觀念はカストムや階級やが長い人間社會を支配してゐたことを憤慨し、正義の名に於いて先づそれを打破し徹廢しようとするのである。それゆゑに此場合に於ける正義の觀念は、重に各個人の「平等」といふことを意味してゐたのである。即ち個人は個人としては皆平等なもので、貴賤尊卑の差別などあるものでないといふのであつた。即ち個人を唯個人として觀たのである。然るに新觀念の人間の位置の觀方はそれと異つてゐる。即ち個人は唯個人としてのみ觀ることは出来ぬ、必ず社會に交渉關係を付けて觀なければならぬものである。舊觀念の觀方からすれば、例へば之を經濟生活についていへば、必ず自由放任（レッセ・ラフ）が正義であるといふことになり、新觀念で其經濟生活を觀れば、「其需要に率つて各人へ」「其實現された才能に率つて各人から」といふのが正義となるのである。かうしたのがオーヴァーストットの解釋である。つまり正義の舊觀念は個人主義的に觀た觀念で、新觀念は團體主義的に觀たそれである。

といふのが、氏の所説の要義である。だから氏の見解も此點からいへば、前のカーヴァーのと同様であるといつて可い譯である。

キルロービーの説く所は、一見した所では前二者と異ふやうである。氏は曰く、正義の本質は、之を消極的にいへば或る確定した絶對的の權利と稱するが如きものなしといふことを含蓄し、之を積極的にいへば、出来るだけ各個人に其最高の倫理的自我を實現するの機會を與へることである。而してそれは、すべての人が、他人はすべて其人自らの目的を實現せんと努力する個人であり、又努力するの權利を有つてゐる所の個人であると、他の個人を認めることのすべての一般的義務を含蓄するものであり、又其上に建設されるものであるといふことを意味すると、かやうに説くのである。^(五)キルロービーの説は斯うした説であるから、外面的には前二氏のそれと異つて、寧ろ十八世紀以前の個人主義的見解のそれに近いやうに見える。しかし少し深く叩くと彼の意味はそうでないことが分かる。第一に十八世紀以前の個人主義的見解と異なる所は、その見解では自然權利といふ確定的な、絶對的な權利を生れながらの人間に認めて、凡そ人間ならば必ず此權利を有つてゐる。

るものであるとなし、正義は此自然権利の妨げなき行使に存すると説くのであるが、キルロービーはそうした意味の自然権利を認めない。是が非常に大なる差異である。次に各個人に其最高の倫理的自我を実現するの機会を、出来るだけ多く與へるのが正義であるといふ説は彼自らのいつてゐる通り、グリーン（ミ）の自我實現主義から考へ出されたものである。グリーン（ミ）の自我實現主義は、第三者がそれは個人主義であると批評することの出来る契機を含蓄してゐるのは事實であるが、しかし、グリーン自らの考案では決して個人主義ではないのである。何となればグリーンからいへば社會は個人と同一のエンチチーの他の半面で、個人を離れて存する別種のエンチチーではない、従つて自我の實現は唯社會の中に於いてのみ可能であつて社會以外に於いて自我を実現するなどいふことは絶対にあり得べきことではないのである。かうした思想でグリーンはむしろ個人對社會の二元觀を超越して個人II社會といふ一元觀を立てたと思つてゐるのである。キルロービーはそうしたグリーン（ミ）の思想を直に採用し、利用した様であるが故に、他の第三者の評論は姑く措き、少くともキルロービー其人の考へでは、彼の正義觀念の解

釋は個人主義的であると見てはゐないのである。否個人と社會との對立を超越した一段高所に立てる立場であると信じてゐるに相違ない。それ故にキルロービーは正義を定義するに方つて、國家とか社會とかいふ團體を表出する語こそ用ゐてゐるが、彼の意味は所謂團體主義を標榜してゐる前二者のそれと異ふ方向へ向つてゐるものではない、否、それ等をも攝して、それ以上の高い立場に止らんことを期してゐるものである。かうした譯であるから、自我實現主義の立場から觀たキルロービーの正義も、やはり一種の社會的正義であると謂はざるを得ない。

- 一 Carver, *Essays in Social Justice*, p. 9.
- 二 Carver, *Essays in Social Justice*, p. 109.
- 三 Overstreet, *Philosophy and the New Justice*, (in *International Journal of Ethics*, vol. XXV, 1915, pp. 288-289)
- 四 Overstreet, *Ibid.*
- 五 Willoughby, *Social Justice*, p. 24.
- 六 Willoughby, *op. cit.*, pp. 20, 23.

余は前第一節に於いて、社會的正義とは如何なる觀念であるかを述べた。進んで其詳細に亘る批判的研究に入る前に、如何うして之が倫理研究上の一問題となるやうになつたか、先づその事情について論述したいと思ふ。

正義とか、人道とかいふ語は、ミルが既に示唆した通りに、その抽象的廣義に於いては、殆ど「道德」又は「善」といふ語と同義に用ゐられる語である。だから正義、人道は、折々道德、善といふ代りに用ゐられることがある。併し乍ら道德とか善とかいつては、餘りに抽象的であつて、人の感動を惹起しにくい。正義とか、人道とかいへば、それ等よりは幾分か具體的の觀念であるかの感じがし、又幾分何等か吾人の針路方向を示す力があるかの如き思をするので、人は自分で何事かを爲さうとする時には、必ず正義、人道を標榜し、又他人の舉動を攻撃しようとする時にも、必ず正義、人道の名に於いてする。例へば現時聯合各國が、敵國獨逸を攻撃する時には、毎に正義、人道の名に於いてする様なるものである。又愛國者、人道家等が國家、社會の革新を圖らうとする時などには、必ず正義、人道を其旗幟とするのである。斯うした譯であるから、正義、人道は如何なる時代、如何なる事情の下に於いても、倫理研究者

の時事問題となり得る性質のものである。併し近時歐米の倫理研究者が其一般的性質以上に、特別に緊急な問題として正義を熱心に研究してゐるのには、そこに何等か特別な事情が絡んでゐなければならぬ筈である。然らば其特別な事情とは果して何であるか、と見るべきであらうか。

私はそれは歐米に於ける近時の社會上の不安アンレストであると觀たい。願れば遅くとも十九世紀に入つてからは、歐米の社會には一としてゾムバルトの限定したやうな意味の社會運動、即ち貧民自身の自覺と其運動とによつて、彼等が當然享受すべき筈の權利を恢復し、且これを伸暢せんとするの運動ムーヴメントの起つてゐない所はない。或は労働時間の短縮の爲めに、或は勞銀の増加の爲めに、或は労働者の各種の保險の爲めに、或は失職者の保護の爲めに、或は示威運動となり、或は同盟罷工となつて現はれてゐる。而もそれ等の運動は漸次組織的となり、漸次大規模のものとなつてゐる。而して中には比較的穩和な者もあるけれども、また時には非常に過激な者もあつて、終に暴民的運動モップとなつたものもある。中には經濟上の現制度の下に於いて出来るだけ彼等の權利を主張し、彼等の状態を改善せんとしたものもある

が、中には又現制度を根蒂から破壊し、顛覆してしまつて、全然新たな組織の社會を再建しようとした者もある。而して歐米に於いては今日の社會の組織・秩序を作り、之を支持して行く根蒂の力は今日の法律である。其法律の根本の思想である。だから現代社會を改造せんには、其法律と、法律の思想とを變改しなければならぬ。それをなすのには法律の支持者たる國家の改造を圖らなければならぬ。かうした思想からして其社會改造運動は、直に國家改造運動に接することとなるのである。従つて富豪階級資本家階級に對する反抗運動は、自然に政治的權力者に對するそれとなるやうなこともあつたのである。中には現在の制度に於いて認容されてゐる手續によつて漸次改善を期さうとする、所謂「議會主義」の運動もあるけれども、中には所謂「直接行動」によつて一舉に現制を破壊してしまはうとした、極めて過激なものもあつた。かうした所謂社會運動——それは經濟問題・生活問題を中心とした社會運動と直接關聯して家庭問題・結婚問題・賣淫問題なども起つてゐる。だから歐米近時の社會は、一面から觀れば物資は豊富になるし、而して富豪階級のは勿論貧民階級でも、不足・不滿をいひながらも、其生活は向上するし、凡そ人

間の生活に必要な施設は一として缺けることなく、其上日々夜々に改良完備されて愉快なものとなるし、それは洵に立派な極樂のやうに見えるが、他の一面から觀れば、常に險惡な暗流が渦いてゐて、動もすれば其上を通る船舶を覆へし、それを呑んでしまはうとしてゐるやうにも見える。歡樂・榮華・安泰・同慶、此等の感情もあるが、それはむしろ現代文明の上澄に酔つて、沈着に摯實に省察しない時の浮いた感情で、一たび吾に復つて沈思默慮すると、そこに何者か自分の生命を舐め盡さうとしてゐる或る恐しいものが潜んでゐるやうな、重苦しい氣分が現はれて來る。之が歐米近時の社會意識ではあるまいか。是が私のいふ近時歐米社會の不安である。

然るに此不安の實相を解剖して見ると、皆正義を其樞軸として逆捲いてゐる濁流の渦である。道德や善と殆ど同義に見られる廣義の正義でなく、實に其特殊の意義に於ける正義の周圍に渦いてゐる不安である。資本家が飽くまで利益を壟斷するのが正義か、勞働者が血眼になつて其分配を請求するのが不當か。勞働力ばかり有つてゐて資本を有たぬ勞働者が、自由に資本に觸れ得るやうに請求する

のが無理か。吾等は唯吾等の有つてゐる労働権を認めよといふのである。決して他人の慈悲・憐憫を要請するものでないといふ労働者の言は、之を唯彼等の捨鉢の暴言としてのみ聽くべきであらうか。實に近時の歐米社會は「生存競争より權利競争へ」推移し、權利の爲めの戦をなしつつあつたのである。然るに其權利なる觀念は、正義の觀念なしに成立つものではない。従つて權利の爲めの戦は、やがて特殊の意義に於ける正義の戦となるのである。かうした譯から産業革命以後の歐米社會では正義の問題が倫理研究の中心問題となつたのである。

1 J. S. Mill, Utilitarianism.

2 Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrh. 5. Aufl. S. 102.

3 社會運動の歴史の文献は甚だ多い。私の重に利用したのは前掲の書の外に Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie; Schwecher, Die österreichische Sozialdemokratie; Mucke, Geschichte der sozialischen Ideen im 19. Jahrh.; Cheyney, Industrial and social History of England; Villers, The social Movement in England; Sidney and Beatrice Webb, History of Trade Unionism; L. Stein, Der Begriff der Gesellschaft &c. und Das Königthum, die Republik, &c. 等である。

三

正義の問題を倫理的考察の中心——その中心は單に倫理的遊戯、若しくは知識欲の満足といふが如き、冷淡な而して輕閑な中心でなく、生きるか死ぬるか、まさに眞剣で解釋しなければならぬ中心である——その倫理的考察の中心へ正義の問題を引き出したのは正義の問題である。そは如何なる次第かといふに、産業革命を惹起した物質上の原因は蒸気機關の發明、改良、進歩で、思想上の原因は個人自由主義である。而して其個人自由主義の根蒂をなすものは自然權利論で、其結果と見るべきは自由放任である。而して其自然權利の行使も、自由放任の主張も、皆等しく正義の名に於いてされたのである。其場合に於ける正義は平等觀個人主義から解釋された正義である。即ち人間は自然的には皆平等なもので、或る職業、或る事業を選択し、經營するのは皆個人の自由である。個人は他の個人のそれを妨害せざる限り、其自由を行使するのは正義である。又其自由を妨害しないのが正義である。だからアダム・スミスは「各個人の自由は正義の公平なる統制に依存する」

といつてゐる。かうしたのが歐羅巴の十八世紀以前の近世の正義の意味であつたのである。然るに其正義觀念に従つてなしたところの歐羅巴の經濟生活は、蒸汽機關の發明及應用と共に、終に産業革命となり、貧富の懸絶となり、階級意識の過敏となり、而して終に前節に述べたやうな社會的不安を醸すに至つたのである。即ちアダム・スミスの「富國論」の原理で組織された經濟生活は、人間生活に取つて良かるべき筈であつたのが、實際は社會上に不良な結果を現はしたといふ事になつたのである。そこで其由つて來た原因を考覈してそれを改良しなければならぬといふことになつたのである。そこで十八世紀の末、十九世紀の初には如何にせば經濟生活と人間の幸福とを調和せしめることが出来るかといつたやうな研究が盛になつたのである。斯くしつゝある間に其究竟の原因は正義觀念の如何に存するものであると看取して、さてこそ正義觀念の改造に注意するやうになつたのである。是私が正義問題を惹起したのは正義問題であるといふ所以である。かくして十九世紀の初の倫理・經濟・政治等の事を科學的に考察するものの興味を中心に惹起された正義の問題は、種々に考察された結果として一層の混雜と紛

糾とを重ねるやうになつたのである。それは正義の本質を考察するものの中に、現代資本主義の中に含蓄されてゐる正義觀念を其儘に承認し、之を謳歌するものもあつたので、現代資本主義の缺陷を意識し、之を改造しなければならぬと考へてゐた他の思想家は、之が爲めに一層激勵されたからである。謂ふ所の資本主義の正義觀念を謳歌する思想とは、如何なる思想を指すかといふに、それは進化論の上基礎を置いてゐると自ら考へてゐる所の差別観個人主義のそれを指すのである。人々は皆個人自由の地盤の上に經濟上の競争をしてゐる。是既に正義である。而して既に競争をする以上は、優勝劣敗の結果の現はれて來るのは進化論上當然のことであつて、如何ともすることが出來ないのである。優勝者が資本家となり富豪となつて益多くの富を獲得し、劣敗者が勞働者となり、貧民となつて、愈其貧を重ねるやうになるのは、洵に自然の成行、正當の順序であつて、富の分配は各人の能力の多寡に率ふべしといふ正義の觀念に合致したことである。能力あつて資本家となり、富豪となつたものが、其能力に釣合はぬ少額の富を得たり、實力がない爲めに勞働者となり、貧民となつたものが、其實力に不相應に多分の富を取つた

りするこそ不正不義の甚しいものである。かやうに考へれば、現代資本主義の中に含蓄されてゐる正義の觀念は、實に正當のものであつて、何等改造の必要がないばかりでなく、益それを助成して、以て社會の經濟的進化を圖るべきであるとかうしたのが差別觀個人主義から考へられた、現代謳歌の正義觀である。

正義の斯かる觀かたは所詮 *Might is right* の觀方に外ならぬことは多く論ずるまでもない。而してこの「力は權利である」といふ思想は古く溯れば希臘にまでも溯ることが出来る思想であるが、近くは十九世紀の初に於いて、國家論の方面からフイヒテヤ、ヘーゲルによつて唱道された思想であり、又その中頃近くに至りマックス・スチルナー^(三)によつて個人主義の立場から、非常に力強く絶叫された思想であるといふことが出来る。この素地のあつた所へ生存競争・自然淘汰、而して優勝劣敗を説く所の進化論が提唱されたので、「力は權利である」といふ思想を懷抱してゐた思想家は、是こそ自分等の説に絶對的確實性を與へる科學的後援であるとなし、直に取つて自家藥籠中のものとしてしまつたのである。「生きようとする意思」から「權力を得ようとする意思」へ考へを進めたニーチエの「超人」道德觀は一千八百七

十年代の末から始まつて、八十年代には其絶頂に登り詰めてゐる。而してニーチエの此「超人」道德觀が世界の各方面の思想に甚大の刺戟を與へてゐることは論述すべくあまりに明白である。その後九十年代になつてからベンジャミン・キッドは「社會進化論」を書いてゐる。彼は其中に於いて「進歩のある所そこには淘汰は避けることは出來ず、而して淘汰には或る種の競争が含まれてゐる」と説き、「生活の法則は古往今來常に同一なものであつた。即ち間斷なき而して遁れることの出來ない争闘と競争、間斷なき而して遁れることの出來ない淘汰と排斥、間斷なき而して遁れることの出來ない進歩」と述べ、而して此競争と進歩とに對しては、毫も理性の制裁のないことを論じたのが、「社會進化論」の眼目の一つであつた。

マロックが「貴族主義と進化」を書いたのはキッドよりも四五年後のことである。マロックが「貴族主義と進化」を出したのはそれよりも更に十四五年後のことである。「貴族主義と進化」はカーライルの詩的な而して又哲學的な「英雄崇拜論」の偉人史觀を散文的に而して又生物學的に化したものである。カーライルの英雄または偉人といふ概念の代りにマロックは「才能のある人」といつたのである。此才能ある人が社會の文

化を作り、其進歩を促すものである。だから其才能ある人の作業活動を観ることなくして社會の實相を窺知することは出来ぬ。然るに近時の社會學者は大切な此關鍵を棄てて而して唯「凡衆」の活動といふ點から社會の實相を説明しようとするから謬見に陥つて來るのであるといふことを述べたのである。「社會主義批判」は彼のこの一般的な考察を、殊に社會問題に向けて論じたもので、資本家富豪は才能ある人で、勞働者貧民は不才の人である。富の分配に於いて才能ある人が多く取り、不才の人はそれ相應に得るのはこれ當然の事柄である。今日の工場組織に於いては職工勞働者も大切に相違ないが、それよりも其工場經濟を支配し、管理する人々は更に大切である。工場經營をやつて或は利し、或は損するの機は、一に繋つて其支配者の肩に存するのである。其支配者が才能ある人であれば利し、不才の人ならば然らずである。然らば今日の工場組織に於いて利する所があれば、それは支配者の才能によるのである。然らば、其支配者が其利得を取るのは當然の事柄で、何處に不正のことがあらうか。才能のないのに吾等にも其利益を分配せよといふ職工勞働者の揚言こそ不當至極のものであるといふのが、社會主義批

判」の本旨である。

- 一 Adam Smith, *Wealth of Nations*, p. 566.
- 二 Thrasymachos.
- 三 Max Stirner (C. Schmidt), *Der Einzige und sein Eigentum*, 1845.
- 四 B. Kidd, *Social Evolution*, p. 37.
- 五 B. Kidd, *Social Evolution*, p. 41.
- 六 B. Kidd, *Social Evolution*, Ch. III.
- 七 W. H. Mallock, *Aristocracy and Evolution*, 1894.
- 八 W. H. Mallock, *Critical Examination of Socialism*, 1908.

四

前節に叙述した貴族主義又は差別觀個人主義の正義觀と、グローシッス、ホッブス、ロック、アダム・スミスなどを代表者とする平等觀個人主義のそれとを比較して考察するに、正義の觀念其者としては、何等著しい差異のないのを發見するのである。試みにミルの説いた正義觀念の六義を目安として比較して見るに、第一の成文法に循ふ適法の意義でも、第二の理想法に循ふ適法の意義でも、第四の守約の意義で

も第五の公平 (impartiality) の意義でも、平等・差別兩方いづれも之を認容する所の意義であることは、疑ひのないことで、殊に其第三義の値打に従つてといふ意義は、兩者の最も力強く唱説する所である。唯第六義の平等といふ意義については、兩者の觀る所幾分異るところがあるであらう。しかし是とて深く考察すれば一見して異なる程異なるものではないことを發見するのである。何となれば差別觀個人主義は個人を其内容方面から觀て、さやうに説を立てゝゐるので、其差別ある個人が其力に應じて活動するに當つては、それ〴〵分相應に働くことを妨げないのである。即ち活動の社會的形式はすべての人に平等に許されてゐると觀るのである。かやうに差別觀個人主義でも或る意味に於いての平等を認めてゐるが故に、此意義に關しても平等觀個人主義のそれと著しい差異のないものである。

この如く差別觀個人主義の正義觀は、平等觀個人主義のそれと著しい差異のないのに拘はらず、歐米輓近の思想界に強い衝撃を與へたのは、如何なる譯であるか。平等觀個人主義は近時の社會的不安に鑑み、是は正義の觀念其者が誤つてゐるかから起つた現象でない、唯其正義が行はれないから起つた現象である。だから正義

の觀念其者を改造しなければならぬ必要はないが、其正義が容易に事實に行はれるやうに社會的組織を改造しなければならぬと考慮を加へつゝあつたのに對して、差別觀個人主義は其社會的不安にもかかはらず、飽くまでも賢者・能者・強者の權力即權利を振廻して、庸者・劣者・弱者の服従又は從順を強ひたものである。即ち資本主義の長所と共に其短所をも共に含めて、それで強ひて押切つてしまはうとしたのである。それが差別觀個人主義の正義觀が、歐米輓近の思想界に異常な刺戟を與へた所以である。併しながら自由競争淘汰進歩は多くの思想家等が既に示唆した通り、所謂一將功成つて萬骨枯れるの現象であつて、人生に悲惨な半面を與へる現象である。だが、自由競争淘汰進歩が社會進化の鐵則であるならば、此半面の悲惨も忍ばねばならぬ譯であるが、併し如何にも忍び難いことである。そこで社會の進歩を妨げないで而も其悲惨事を取除くか、取除くことが出来ないまでも、それを緩和するかの道を取りたいといふのは人類の希望である。キッドが理性には社會進化の條件を支配する力はないが、他にその力を有つてゐるものがある。それは宗教である。宗教は眞に人間的な社會進歩の要件であると論じたのも、又

キッドの此思想を繼承したであらうと思はれるビー・イー・モーアの思想も、イー・ケリーの思想も、皆其避くべからざる人類の希望から生れたものである。モーアの考によれば、吾人の理性からすれば、優勝劣敗、極言すれば弱肉強食は人生の眞理であり、實相であることを認めざるを得ない、併しながら吾人の感情からすれば、其實相の餘りに悲惨なことを感ぜずにはをられない。吾等人間は單に理性的生類でもなければ、又感情的動物でもない。理性と感情とを兼ね具へたものである。故に吾等人間社會に於ける正義は、此理性と感性とを俱に満足せしめる態のものでなければならぬ。正義とは「理性が感情や欲求の上に立つて力を有し、而も此理性の優位が内心の喜悅と承認した平和とを伴ふ時に起きる所の精神の支配及其調和的均衡を謂ふのである」といふのがモーアの思想である。

ケリーは右とは幾分異つた見地から正義を解釋してゐる。優勝劣敗露骨にいへば弱肉強食は生存競争の實相で事實であるけれども、それは生物界の自然的競争であつて人間界のそれではない。人間界に於いては國家の政治や、法律の庇護なるものがあつて、自然的には賢不肖、能不强不強の差別があるものでも、それ等

の自然的差別を超越して平等のものによつて競争することが出来るのである。故に生物界に見るやうな自然的競争は人間界の正義ではなく、人間界の正義は國家の政治法律の命ずる所に従つて克く之を恪守し、以て競争する所に存する。是がケリーの正義觀である。

成る程かうした思想でも、差別觀個人主義若しくは貴族主義の、今日の資本主義の弊を更に助成するやうな正義觀を幾分か緩和することが出来る。併しながら翻つて考察すると此等の思想には首肯し難い點が多々含まれてゐる。第一理性といふものはキッドやモーアのいふやうに、單に優勝劣敗といふ慘酷な方面ばかり支配するものであらうか、理性を道德の根帯なりと觀る所の理想主義の倫理學者の説は、すべて取るに足らざるの謬見であらうか。理性と宗教、理性と感情、是等は必ず調和融合すべきものであるが、調和融合するものとすれば如何にしてそれが可能であるか。此等の問題が解釋されなくては、キッドやモーアの説を容易に承認することは出来ぬ。

差別觀個人主義の正義觀には、むしろ現代の社會的不安を一層激成する傾向が

あり、平等観個人主義のそれは自分自らで却つて躊躇の態度を取つたので、現代歐米社會の不安の渦の中心をなしてゐる所の正義問題は、他に其解決を求めねばならなかつたのである。其解決を與ふべく揚言して起つたのが、即ち「社會的正義」の説である。

一 ヴェー・エヌ・ミルは倫理に於いては功利主義を唱へ、經濟學に於いては所謂正統派の脈を傳へ、政治に於いては是亦英國風の自由主義を取つた人である。而して是等を總括して考察すれば、矢張個人自由主義が彼の思想體系の根帯をなしてゐるといつて可い。殊に其經濟學は自由主義を取つた正統派の説を傳へた書物であるといはれてゐる。それにも拘はらず、彼は「If, therefore, the choice were to be made between Communism with all its chances, and the present (1852) state of society with all its sufferings and injustices; if the institution of private property necessarily carried with it as a consequence, that the produce of labour should be apportioned as we now see it, almost in an inverse ratio to the labour—the largest portions to those who have never worked at all, the next largest to those whose work is almost nominal, and so in descending scale, the remuneration dwindling as the work grows harder and more disagreeable, until the most fatiguing and exhausting bodily labour cannot count with certainty on being able to earn even the necessaries of life,—if this or Communism were the alternative, all the difficulties, great or small, of Communism would be but as dust in the balance.” (Bk. II, Ch. I, p. 208) と述べてゐる。かく述べたるミルは明かに個人自由

主義ばかりでは、社會經濟を規律する原理とする譯に行かぬではないかといふことを自覺したものといはねばならぬ。

- 二 P. E. More, *Aristocracy and Justice*, *International Journal of Ethics*, 1915, pp. 103—123.
- 三 P. E. More, *Aristocracy and Justice*, p. 110.
- 四 E. Kelly, *Justice and Democracy*.

五

私は嘗て西洋に於ける古代の正義観は團體主義的の觀方であり、近世のそれは個人主義で、而して晩近のそれは再び團體主義的になりつゝあることを述べたことがある。而して今日でも猶此見解を持してゐるものであるが、右の中で、晩近の觀方が團體主義的になつたといふのは實に此「社會的正義」の見解を指したものである。

社會的正義の要契は、既に第一節に叙述したやうに、之を個人的正義に比較して、社會又は國家を其直接の要素とする點にある。ミルの六義なども、暗々には社會又は國家の存在を豫想してゐるのは勿論であつて、其豫想なしには彼の六義も理

解することは出来ぬのであるが、併し社會又は國家は其直接の要素ではない。然るにカーヴァーの正義觀は言ふ迄もなく、キルロービーのそれでも、社會又は國家を其直接の要素としてゐる。何故にこの如き變化を來すやうになつたかといふ社會的事情も、略前に述べたのであるが、今改めて其要點を擧げれば、個人主義的正義觀の緊要點と見られてゐる(イ)自由契約、(ロ)自由競争は、今日の實狀に於いて決して公平なものでない、又(ハ)富の分配なども、必ずしも均衡を得てゐるものではない。彼の都市の勃興、交通機關の發達の爲めに、其附近の土地所有者が、一厘の資本も卸すことなく、一臂の勞も加へることなく、莫大の利益を得るが如きは其著しい一例である。又(ニ)私有財産制、即ち所有權の尊重の如きも決して絶對的のものでなく、公の幸福發達の爲めには多少制限されねばならぬ事柄が陸續として現はれ、又事柄によつては、寧ろ私有を禁止して、公有にする方が、社會又は國家の幸福發達に都合宜い事柄も愈現はれて來たのである。猶此等の外にもあるが、それを略すとし、さて此等の諸點だけでも個人主義的正義觀からは到底解釋のつかぬ問題がある。そこで此等の新しい經濟事象を解釋すべく起つたのが「社會的正義」である。

然らば斯かる社會的正義で正義の觀念は完うされ、正義の問題はすべて解釋し盡されるかといふに、社會的正義派にもカーヴァーやオヴァーストットリのやうに、功利主義の上に立つてゐるらしく見ゆる者とキルロービーのやうに理想主義の上に立つてゐる者との差異があるからして、一概には言ひ難い點もあるが、少くとも功利主義に立脚する社會的正義派は、正義は社會が作爲して之を個人に分賦する者であるかの如くに説くのであるが、それは謬見である。若し其論の如くであるならば、個人は唯社會の奴隸のやうになり、道具のやうになつて、彼等は何等權利といふものを主張することは出来なことになる。グリーンが明瞭にいつた様に權利は或る意味に於いては「本具的」^{インネート}又は「自然的」^{ナチュラ}といはれる。グリーンは生れながらに事實として存在してゐるといふ意味に於いては、權利は「本具的」とも「自然的」ともいはれないが、人間の人間たる所以の道德的性能から生れ、又其道德的性能を完成せんが爲めに缺くべからざるものであるといふ意味に於いては、權利は「本具的」又は「自然的」といはれるのであると説いてゐる。この如く個人の人格的獨立を認めて始めて權利を謂ふ事が出来る。權利をいふことが出来て、始めて正義

を謂ふことが出来る。マックス・シュタルナーは、予を攻撃するのは虎の権利であり、其虎を打殺すのは予の権利であるといつてゐる。^(三) 是はシュタルナーの権力主義の見地に立てばしかいへるのであるが、しかし是は権利の觀念の濫用であつて、決して其正當なる用方でない。何となれば権利の觀念は義務の觀念と *correlative* のものであつて、義務の觀念を待たずして権利の觀念があることは出来ない。如何に虎が予を攻撃するのが自分の権利であると信じたにしても、予に虎の権利を尊重するものが予の義務であるといふ意識がなければ、その虎の権利といふのは空語である。それと同様に、予は其虎を打殺すのが自分の権利であると威張つた處が、虎に予の其権利を尊重する義務の觀念がなければ、予の権利といふのも亦空言に外ならないからである。して見れば正義は單に社會が作爲して、之を個人に分賦するものとのみ認めることは出来ぬ。正義は人格者としての個人の上にも基礎を有つてゐるものと見なければならぬ。

次にオヴァーストットリの如きは、「其需要に従つて各人へ」「其實現された才能に率つて各人から」といふのを正義觀念の最高原則としてゐるが、是は既にゴッドキン

が彼の所謂相互主義に於いて熱心に主張した處で、又カペーなどはそれを彼の新社會の標語としたのである。然しながら是は抽象語として唯其文句だけを解けば多少意味があるやうであるが、その實際的規範としては殆ど無意義（センス）に近いものであることは、同じく社會的正義派のキルロービーの既に唱破した所である。此點は私は曾て「丁酉倫理會講演集」に論じたことがあるから略しておく。^(三)

次に正義の問題に入つて考ふるに、此社會的正義の觀念で現時の社會事象、殊に經濟事象は一々遺憾なく説明し盡され得るか。個人の企業經營に對する社會又は國家の干涉の程度は如何。個人の所有權に加へる社會、國家の制限の程度如何。個人と個人との間に結ばれる自由契約に干與し得る國家の權能の程度如何。又國家内の自治團體又は一私人が營み得る獨占的性質を帶ぶる事業の種類、程度如何。其他數へ來れば幾何でも擧げることが出来るが、此等の問題は皆正義に關した問題である。社會的正義の觀念で、此等の問題をすべて遺憾なく解釋することが出来るや否や。カーヴァーなり、キルロービーなりはそれを期してゐる譯であるが、實際は未だ出來てゐない。

此等から考へて來ると今後の正義に關する研究の問題は、既に個人主義的見解の正と團體主義的見解の反があらはれたから、此兩者を統一した場合は如何なるものであらうかといふことになるであらう。加之、個人主義的見解の正が、團體主義的見解の反に取つて代れるやうになつたのは人間の目的觀念と聯關してであるから、今後は又その問題も研究すべきものと思ふ。

- 一 Green, *Philosophical Works*, vol. II, p. 355. 猶 Bergohm, *Stammler* 等の書を参照。
- 二 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Recl. Ausg. S. 223.
- 三 「丁酉倫理會講演集」大正四年十月、十二月號「平等の諸意義について」。

(大正六・一・二稿畢)

—「哲學研究」大正七年一月號所載—

五「平等」の諸意義

一

“Omnes homines natura oequales sunt.” 本性からいへばすべての人間は皆平等である。是は羅馬法の精神だといはれてゐるが、同時に羅馬法を父として生れたる、現代歐米の法律の精神である筈である。平等は常に法律の精神であるばかりでなく、凡そ人類の歴史を進展させた、有力なる原動力である。歴史に現はれた政治的、社會的、宗教的大革新にして、此の平等の觀念に動かされてゐないものは殆どない。社會が因襲と階級とに囚はれて、沈滞し腐敗して將に死なんとした時に、それを攪亂し破壊して、清新な氣分を注ぎ込み、以てその生命を復活させたのは平等の觀念である。確かに平等の觀念は、歴史を進展させた一大契機である。他國の歴史は

姑く之を措き、近く我が明治歴史の開展の跡を尋ねて見ても、そこに平等の觀念が大なる役目を働いてゐることを見逃すことは出来ぬ。かやうに平等の觀念は、歴史進展の原動力として極めて有力なるものであるが、さてその平等といふことは種々の意味がついてゐる。今それを分けて政治的・經濟的・自然的・倫理的の四つとすることが出来ると思ふが、それ等種々の意義に於ける平等觀念を説明し、且相互の關係を限定しようといふのが、此の一小論文の趣意なのである。

一 ジェームス・ブライスは平等の觀念の意味を分けて一、精靈的、二、自然的、三、民事的、四、政治的、五、社會的、六、經濟的の六つとした。キルロービーも亦此の分け方を踏襲してゐる。

二

先づ平等の觀念の政治的意味、即ち政治的平等の觀念の説明から始めよう。政治的平等とは、一國の公事を決し、之を行ふの役目は、國民全體の上に課せられたる責務であり、又權利であつて、凡そ國民たるものは誰彼の差別なく、皆此の責務を果

し、權利を行使すべきもので、その責務と權利とは、國民の或る一部のみが壟斷すべきものではないとの意味である。換言すれば、國民は何人でも一面に於いては文武官に任ぜられて國務を遂行することが出来、一面に於いては選舉權被選舉權の行使によつて、直接若しくは間接に、國務の處斷に參與することが出来るものであるといふ意味である。

右は政治的平等の意味なのであるが、之をその文字通りの意味に解釋すれば、單にその國に生れてその國籍を有つてゐるといふ資格だけで、その國の政治に參與し之を遂行するの權利を享けるといふことになる。かうした體形で行ふ政治は、通例之を國民政治デモクラシーと名づける。さて此の全然文字通りの意味の國民政治は、現實の事實としては世界何處の國にも行はれてゐぬのである。我が國のやうに一定の納税高で選舉權を制限するやうな、所謂制限選舉制度を布いてゐる國は無論のこと、その外所謂普通選舉の制度を採用してゐる國でも、皆男女で制限し、年齢で制限してゐる。この内年齢の制限の如きは、一定の年齢に達しさえすれば、何人でも參政の權利を享有することが出来るのであるから、それは單に參政能力の熟否を檢

定するの標準なのであつて、参政の権利そのものを制限したのではない。恰度或る一定の年齢以外のものは除外せられるが、その年齢以内のものはすべて兵役に服するといふ制度を稱して、國民皆兵の制度であるといつて宜いと同じことである。勿論年齢を参政能力検定の標準とすることは、甚だ杜撰な話で、精確な標準とするに足りないことは無論である。しかし兎に角右の理由で、年齢の方は政治的平等を制限するものではないともいへる。が男女の區別の方は如何にしても制限である。女は如何なる女でも、如何にしても参政の権利を享有することが出来ぬといふことは、確かに参政権を男子のみに限つたといふことである。それであるから所謂普通選挙の制度を布いてゐる國でも、文字通りの意味の政治的平等は行はれてゐないのである。

それで現實の事實としては、文字通りの意味の政治的平等は行はれて居らぬのであるが、現實に行はれてゐぬからとて、それから直ちに行はるべきものでないとは論斷することは出来ぬ。而も各國政治の進展は、多く此の平等觀に促されてゐた実績が認められる以上は、此の政治的平等も、何等かの存在理由を有つてゐるも

のと見なければならぬ。是については、色々の議論があるが、大要否定論即ち政治的平等はあるべきものでないといふ論と、是定論即ち政治的平等はあるべきものであるといふ論と、二つに別けて考察することが出来る。今その否定論の方から考察しよう。

一 獨逸は満二十五歳、英・佛・米は満二十一歳、日本は選挙権は満二十五歳、被選挙権は三十歳。

三

政治的平等否定論 一國の政治は、それに最も堪能なる人の手に委ねられて、始めて良績を擧げることが出来るもので、若し誤つてその識見・伎倆のないものがその局に當るが如きことあれば、國家の禍測り知るべからざるものがある。然るに一國の國政を處理するに要する識見と伎倆とは、甚だ高い程度のものであつて、國民の誰彼もがすべてそれ等を具備するといふことは、到底望まれないことである。だから國民のすべてが國政に參與することは、決して望ましいことではないので

ある。此の理窟は、ソクラテースが以てグラウコンの政治家となることを諫止し、シャルミダスに政治家たらんことを勸告した理由である。しかしこれだけでは、人は政治的に平等なるべきでないといふ、政治的平等否定論にはならぬのである。何となればソクラテースの論は、實際その職に堪能なるもののみが、國家の政治に參與すべしといふ論であつて、國民のすべてが堪能であつてはならぬといふ論でもなければ、堪能であることが必然出來ぬといつた論でもない。即ちグラウコンでも、政治的に堪能であつてはならぬといはれたのでもなければ、又堪能となる道理がどうしてもないといはれたのでもない。唯現實爾は政治に堪能ならざるが故に政治に立ちさはらぬが宜いといはれたまでである。故にソクラテースのいつたやうに、實際堪能なものが政治の局に當ることは勿論望ましいことであるが、しかしそれだからといつて國民全體が堪能であつてはならないといふわけはない。

然るにプラトーンは先師よりも一步を進めて、政治的平等はあるべきでないといふ理由を説くに至つた。プラトーンは、國家をば個人を擴大したもののやうに

觀た。個人は理と情と欲とを有つてゐるものであるが、それ等の三者は皆それぞれ特殊の性質を有し、特殊の職能を有つてゐる。従つてそれ等に相應して、智、勇、節制の三徳が生れ、その三徳が調和して更に正義といふ第四徳が生れる。個人はさういふものであるが、國家はその映像である。國家には、知者、軍人、市民の三階級があつて、理、情、欲に相當する。理たる知者は智を以て國家統治の任に當るべく、情たる軍人は勇を以て國家を防衛すべく、欲たる市民は、節制を以て生産を事として爲すべきである。而して此三者兼ね備へられ、それが能く調和することによつて、そこに正義の徳が現はれる。かうした國家こそ理想の國家で、知者も働き得る國家である。然るに現實の國家には、一として満足に正義の行はれてゐるものがない。苟くも知者ともいはるゝ程の人人は、そんな國家には立ちさはるべきものではない。かういふのがプラトーンの國家論の一節である。かやうにプラトーンは政治的平等は、唯事實の上でさういふやうになつて居らぬといふばかりでなく、又あるべきでないといふことを人性論の上から説いたのである。

近世殊に十九世紀の後半になつてから、心理學が頓に進歩した爲に、人性の研究

も大に進み、十八世紀あたりでは、多く生れながらの人間は、皆同様なものであると考へられてゐたのは、謬見であるといふことが力説せられるやうになつた。即ち人間は自然的にも不平等なものであるとせられた。だから、人間は自然的には皆平等なものであるから、政治上にも平等の権利を與ふべしといふ舊い思想は謬見である。むしろ優れたものには多くの権利を與へ、劣れるものには、それだけ少い権利しか與へぬといふ方が、却つて國家の爲でもあり、正義の道にも叶つてゐるものであると説くやうになつたのである。即ち進歩した心理學は、ブラトーンの政治論に裏書きをするやうになつたのである。フイツゼーム・スチーヴンの論なども要するにかうした思想を述べてゐるに過ぎない。

しかしこの自然的には不平等のものなるが故に、不平等の権利を與へるのが當然の正義であるといふ論に對して、自然的には不平等なるが故に、却つて政治的には平等にしなければならぬといふ反對論を立ててゐるものもある。ベンジャミン・キッドの論も、此の傾向を帯びた説であるが、キッドのそれは、政治の方面よりは、むしろ宗教の方面を多く論じてゐる。だからキッドの論は、唯不平等を基礎として平等を

論じた説であるとはいへるが、直接不平等を基礎として政治的平等を論じたものと見ることは出来ない。此の方面の好代表者は、エドモンド・ケリー^(五)であるといふべきである。氏は人間は自然的には不平等である、そこで所謂優勝劣敗といふことも起きる。然るに優勝劣敗とは、多數劣者が少數優者の犠牲となつて死ぬといふ、極めて悲惨なる動物的事象である。しかし人間が自然的に不平等である以上、如何に残酷なことであつても、この優勝劣敗は已むを得ない事象である。そこで人道の觀念は、人間を此の悲惨なる動物的事象から引き擧げて、眞に人間らしい生活を営ましめようとした。かくして考へ出されたのが國家生活に於いて自然的の不平等を人爲的に平等にして、悲惨なる生存競争の動物的事象を緩和しようとしたのである。そこに人間の正義が存すると説いてゐる。これがケリー氏の自然的不平等から政治的平等を論じ出した論である。

かやうに同じく自然的には不平等なりといふ根據から、全然正反對の「べき」の結論が生れるといふのは、果して何を意味するであらうか。可成、一國の政治組織を合理的にし、その運用を健全にして、國家の健全と隆昌とを圖り、同時に各員の幸

福を増進せんとする理想に至つては、兩論者の間に相違があるべきではない。同じ理想に立脚し、同じ根柢の事實から出發して、全然正反對の意見に到着したのは、結局如何にすれば最も能く此の理想を實現することが出来るかといふ、道程に關する意見の相違に出たものといはざるを得ない。

- 一 ケセノフオン「蘇子追憶錄」第三卷第六章、第七章。
- 二 プラトーン「國家論」。
- 三 Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality and Fraternity*.
- 四 Benjamin Kidd, *Social Evolution*.
- 五 Edmond Kelly, *Justice (Individualism and Collectivism, Vol. I.)*.

四

政治的平等是定論 是は人間は自然的には皆平等なものであるといふ、自然的平等觀から由來してゐる論である。此の論は、先づロック(二)にその源を發してゐると見るのを妥當とする。ロックが、個人は平等なりといふのは、個人の天賦の才能なり、氣質なりまでがすべて同一なものといふのではない。唯各個人が自己の生命を

存續し、その自由を享有し、その財産を保安せんとする欲求を有つてゐることは皆同一である。而して此の三者は、個人の此の世に生存してゐる基本的要件であつて、此の事が安全に確實に保障せられてゐるのでなければ、生き甲斐ある生活をなすことは出来ない。だから、此の三者は、人間が天から自然に賦與せられた權利であるといふことが出来る。然らばかかる權利の保全は、如何にすれば可能であるか。それには各人が互に此の天賦の人權を侵害し合はぬやうに約束して、之を守るより外に道はない。そしてその約束を一般的に確實に履行して行く爲に國家が必要である。その國家の力で約束を履行せしめ、天賦の權利を保全して行くことが出来る。だから國家は人民の契約から出來て、人民の委任をうけて各人をして約束を履行させる責務を有つてゐるだけであつてそれ以外に、國家自身に積極的に個人の事柄に干渉する權能などはあるものではない。國家はこんな譯で出來てゐるものであるから、國家の事柄は、すべて本來平等の權利を有つてゐる各員の處決遂行すべきものであつて、或る一部の人のみのなすべき事ではない。かうしたのがロックの思想である。それ故ロックの思想は天賦人權論であり、國家契約

論であり、個人主義的國家論である。かういふ思想はロックに限らず、ロック以前からあつた思想であつて、⁽¹⁾ロック以後にもヴォルテールや、ルソーやカントや、スペンサーなどにも見えてゐる思想である。

彼の北米合衆國の獨立宣言書に「すべての人間は皆一様に生み付けられたものである。彼等は譲るべからざる一定の權利を神から享けてゐる。その權利とは、生命・自由及び幸福を獲得するの權利をいふのである。此等の權利を保安せんが爲に、人間の間には政府なるものが設けられる。而してその政府は、唯人民の同意によりてのみ、その正常なる權能を得るのである。一政體が若し屢此の目的に違背して行動することあらば、人民が之を變改して、新政體を樹立するは人民の權利である。是等は實に自明の眞理である。我等は此の自明の眞理を尊重する」と喝破してゐるのは、明かにロック一流の個人主義的國家契約觀を高調したものである。一千七百八十九年の佛國革命の「人權の宣言」⁽²⁾も同じ趣意から出來て居り、又一千七百九十三年の憲法の前文も、同様の趣意を述べてある。「人間の天賦の權利を忘れ、之を尊重せざるは、世界に於ける不幸の唯一の原因であるといふ信念より、我等

佛蘭西人民は茲に宣言して、それ等の神聖にして譲與すべからざる權利を表示することを議決す」といひ、而してその權利を數へて、「平等・自由・安全・財産」等とした。これ等はすべて個人主義的國家契約觀ならざるはない。國家の性質、その個人との關係をかういふ風に觀る以上は、政治的平等はその當然の結論として生れて來るのは怪しむに足りない。

且、政權が國民の一部に壟斷せられると、自然彼等は天下の公器を自家の私利を營む手段に供し易い。そしてその弊を受けるものは國家と、政權を有たない國民の一部とである。だから政權は可成廣く分配させておく方が宜い。たとひ政權を有たぬものでも、國民として財産のあるものは直接税により、財産のないものも間接税によつて國家の費用を負擔してゐる。又一方では兵役に服して國家擁護の任務を果してゐる。國家は國民の國家で一部の人人の國家ではない。國民の國家である以上、國民が國務を處置し、遂行するのは、當然の道理であり、正義である。此の道理からすれば、婦人でも參政權を享有するのは當然の事とならざるを得ない。個人主義の本家たるアングロサクソンの國に夙に婦人選舉運動の起きたの

も當然である。而して彼等の論を見ると、論としては、是定論者の方に、根本的の強みがあつて、否定論者の方には、根本的に不可といふ論よりは、實際上に困難が多いといふ論が多い。

之を要するに政治的平等是定論は、知識・才能が自然的に平等であるといふよりは、よしそれは異つてゐても、人間として生存してゆく権利は同等であるといふことを基礎として立てた論であるといふことが出来る。

一 John Locke, Two Treatises on Civil Government.

二 グローシウス、プーフエンドルフ。

三 Declaration of Independence.

四 Déclaration des droits de l'homme.

五

「平等」の第二義は経済的平等である。経済的平等といふのは、富の生産に於いても、分配に於いても、消費に於いても、人間は皆平等なものであり、又平等なるべき

ものであるといふ觀念である。従つて経済的平等觀念も、現實の事實が平等であるとする觀念と、理想の状態が平等ならざるべからずとする觀念との二つに分れる。先づ現實の事實についていへば、その絶對的に嚴密な意義に於いては、経済的平等なるものは如何なる處にも存してゐないのである。今日の多くの自然民族の間には、今日の所謂共產主義者等が理想的黄金時代と夢想してゐる様な、純粹な共產主義が行はれてゐるのが通例であるが、そしてそこには経済的平等が比較的多く實現されてゐるのは事實であるが、しかしそれに於いては、極めて嚴密な意義では決して平等に行はれてゐぬのである。先づ富の生産についていへば、多くの場合に於いて、少くとも男女は不平等である。男は多く狩獵や漁業に従ひ、女は重に木の實を採り、草の根を刈り取る。又分配についても、嚴格に平等とは決していへぬ。老若の取る所自ら異つてゐる。長老は良質の部を取り、幼若は劣質の部を得て満足する。それだから極めて嚴格な意義では、如何なる經濟状態に於いても平等といふものはなく、皆多少異つてゐる。しかし自然民族の經濟状態は、文化民族のそれなどに較べては、比較的平等なものといへよう。しかしながら社會の

各人各家、又は各部族等に、特殊な職業といふものが起つて、従つて生産が漸次分業的に進むやうになつて來た文化民族の經濟に於いては、生産なり、分配なり、消費なりは、又漸次個人化せられて、平等といふことは次第に失はれる傾向になつてゐる。是は全く説明する必要のないほど明かなる事實である。しかし、かやうに不平等になつてゐる中にも、少しく考へ方を變へて見れば、そこに平等なることが含蓄せられてゐるともいへる。それは第一に職業の自由選擇といふことである。今日の職業はその種類が夥しい數のもので、すべて之を枚舉することは殆んど不可能といつてよい位の有様である。⁽³⁾従つて人人がその職業に就いてゐる状態からいへば、甚だ不平等なものであるが、しかしながら、その職業を執るに至つた心的原因から見れば、皆一樣の者であるといへる。そは他でもない、各人は皆自由に各自の職業を選擇して、それに従つたといふことである。即ち職業の自由選擇は、個人の自由活動の權利を認容し、保障するといふ、文化國家の立憲の本義から生れ出でたものであつて、經濟上からいへば、經濟活動の一大原則である。そも／＼經濟上の自由競争がある所には、必ず職業の自由選擇がなければなら

ず、職業の自由選擇があれば、そこに自由競争が起らざるを得ない。若し我が邦の古代、中世、近世等の時代に於いて見たやうに、職業は略部族、家族等に世襲せられて、互に甲の職業から乙の職業へ轉ずる事が困難であり、又は殆んど不可能な時代に於いては、各職業は、國家の權力で其の世襲の部族、家等に保護せられ、其の點に於いては安泰であつたが、その代りに競争が起らないので、進歩は甚だ遅々たるものであつた。而して職業の世襲は固より我が邦の歴史に限つたことではなく、各國のそれにも皆あつた事柄である。此の世襲の制度を打破して職業の自由選擇を高唱し、以て自由競争の氣運を蘊釀するやうになつたその原因は、固より一にして足りないが、その最も重なるものとして、所謂自由主義^{リベラリズム}を擧げざるを得ない。是は西洋各國でも、我が日本でも同じことである。而してその自由競争が盛であつた爲に、近代産業は異常な發展を遂げたものとすれば、此の職業選擇の自由といふ意味に於ける經濟的平等は、經濟の發達の爲には非常に重要な役目をなすものといはねばならぬ。實際普通の心理から推して考へても、世襲制度の下では、皆從來の因襲と慣習とで支配されてしまふから、進取向上の精神が振起すべき筈がない。進

取・向上・活躍の精神は、唯自分の才能氣力は自分の思ふがまゝに、その種類に於いても、その分量に於いても、活動せしめることが出来、そして國家の權力はその自由活動を擁護し、且つその結果を安全に保障し得る制度の下にのみ、大に振起するものである。されば自由主義から出た處の經濟的平等は、直接には經濟活動、間接には社會一般の進歩の爲に甚だ重要な觀念であると謂はざるを得ない。

今日の複雑した分業組織の中にも、かうした經濟的平等觀念の潜在を認めることが出来るのであるが、更に一步を進めて今日の實際狀態を考察すれば、此の意味の經濟的平等は單に形式的平等であつて、實質的には決して平等とはいへぬとも考へられる。今日の立憲治下の國民は、何人でも自由に職業を選択することが出来るのであるが、しかしそれは單に國法上の一般的、抽象的のことであつて、その實際についていへば、今日は如何なる職業を取るにしても、必ず一定の資本或は土地を所有しなければならぬ。資本或は土地なしに職業を營むことは絶対に出来ない。故に爰に某甲があつて、其職業を執らんとし、而してそれに適應した充分の才幹と力量とを有つてゐたにしても、若し不幸にして彼が資本か土地かを有たな

つたならば、彼はその志望した職業を執ることが出来ず、自分の好まざる事にでも従はねばならぬやう餘儀なくされるのである。又、労働者なども同様で、彼等は充分働くことの出来る労働力アルバイタを有しながら、資本を有たない爲にその労働力を働かせることが出来ず、坐して餓死を待たねばならぬやうな悲惨な運命に陥らねばならぬことがある。今日一部の労働者等は主張する。我等は社會の救助、同情は敢て之を望まない。唯我等は我等の労働力を活現し得べき權利を有つてゐる。その我等に許された正常な權利を社會、又は國家によつて認めて貰ひたいのである。我等の求むる所のは麵麩ではなく、仕事であると。是は労働力を有つてゐながら、それを活現さすべき仕事を有たぬものの主張である。此の主張の正否は姑く措くも、兎に角かうした人々が社會の一隅に存在してゐる事は事實である。その事實からいへば、職業選擇の自由といふ意味の經濟的平等は、單に形式的のものであつて、實質的には立憲治下の今日に於いても不平等なものになつてゐる。

一 ビーホッフ、「國民經濟の起源」(Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft.) 第五版(一九〇六年版)四四頁以下參照。

二 同上書三三六頁に記載する所によれば獨逸に於ける職業の種類は一八八二年には六一七九種であつて、一八九五年には一〇二九八種になつたといふことである。

六

職業選擇の自由といふ意味の經濟的平等觀念から、現代の産業組織を考察すると、前述べた通りにいへるのであるが、それから更に考察を進めると、そこに問題が起つて來るのである。過去に於いては經濟的平等觀念は、産業の發展上に甚だ重大なる役目を働いて來た。しかしそれは果して唯過去の經濟組織に特別な現象であつて、將來はさうした經濟的平等觀念も不必要になつて來るであらうか。若し將來の經濟發展にも、過去に於けると同じやうに、經濟的平等觀念が或る役目を爲すべき餘地が猶充分にあるとすれば前に述べた形式的に平等であつて、實質的に不平等な現状をこのまゝにしておいて宜いものであらうか。若しくは如何やうにか之を改むべきものであらうかといふ問題が起つて來る。之が當さに考察せらるべき問題である。

此の問題については、積極消極兩様の答辯が可能である。形式的には平等であるが、實質的には不平等なる所の現状は、飽くまで之を打破して、形式的にも、實質的にも、皆平等なものにしないでならぬと論ずるのが積極論であつて、實質的には如何にあれ、形式的に平等でありさへすれば、經濟の發展は成し遂げらるゝものであつて、形式的平等は、産業發達の必要にして、而も充分な因子である。それ以上の平等はむしろ有害であると辯ずるのが消極論である。積極論は所謂社會改良家などの唱道する所で、消極論はその反對者の主張する所である。

積極論者の主張の要領は次の如くである。人間は生きてゐる以上は、皆生存の權利を有つてゐる。然るに生存せんが爲には、人は是非勞働しなければならぬ。従つて生存の權利を有つてゐる者は、同時に皆勞働の權利を有つてゐる筈である。従つて何人でも勞働せんと欲しさをすれば、何時でも勞働することが出来るやうに、社會國家の制度が規定されてゐるべきである。換言すれば、勞働の權利も、他の一切の權利と同様に、社會國家が之を承認して始めて成立する所のものであるが、社會國家の現状は、未だ充分に之を承認してゐない。だから勞働の權利といふて

も、今日の處では其の實未だ具はらざる虚名であつて、充分の作用をして居らぬ。それ故に是非名實俱に備はつた権利にシなくてはならぬ。しかし権利は素と義務の相關者であつて、権利あれば義務必ず之に伴ひ、義務あれば権利必ず之に添ふものである。従つて爰に労働の権利があれば、それと同時にそこに労働の義務も亦あらざるを得ない。何となれば、各自その生存の爲に労働の権利を有つてゐるならば、互にその権利を尊重し合はねばならぬからである。互にその権利を尊重し合ふとなると、自分獨り労働せずして、自分の生存を圖ることは斷じて許されないことになる。それは労働せずして生存を圖らんとすれば、勢、他人の権利を侵害せざるを得ないことになるからである。それで各自その生存を圖らうと欲すれば、義務として労働しなければならぬこととなるのである。かうした道理で、労働の権利は同時に労働の義務となるのである。かやうに労働は権利であると同時に、義務であるが故に、労働せずして生存せんとするものは、その義務を怠つたものである。

さて労働は権利であり、義務であつて、而もその労働は生存を保障する唯一の道

である以上、我等は自己の生存を圖らんが爲に、一刻でも安閑としてゐることは出来ぬ譯である。しかるにその労働は如何にして活現せられ得るものなるか。進んでその事を考へて見なければならぬ。労働は一方に労働を欲して、而も労働力を有つてゐる人間、切實にいへば生存を意思して、而もその生存を圖り得る力を有つてゐる人間があり、他方にはその労働力を各自の意向に従つて實現し得べき方便が具はり、その兩者相互作用し合うて始めて生じて來るものである。即ち一方には労働の主體あり、他方には労働の客體あり、此の主客兩體の相關交渉からして労働は生れるのである。されば人間は皆經濟的に平等な者として自由に労働することが出來るとすれば、一方には労働の主體があり、他方にはその客體があらざるを得ない。而して前者の存在は疑ふべくもないが、後者の存在は、今日の處、必ずあるとはいへぬ。何となれば労働活現に利用し得べき器具・機械・原料・乃至土地等は、既に他人によつて所有せられてゐて、その所有者の承認なしには、一指をだも之に觸れることが出來ないことになつてゐるからである。そこで此の種の論者は多く土地及び資本の公有を主張するのである。即ち土地及び資本を公有にし

て、労働の客體には何人でも接觸することが出来、利用することが出来るやうにしておかねばならぬと主張するのである。曾て彼の所謂「單一税」論（“Single Tax” Theory）を唱道して、一時學界を聳動せしめたヘンリー・ジョージの如きは、此の種の峻烈なる論鋒で土地國有論を絶叫したのであるし、又フイヒテの如きは、土地資本の公有とはいはないけれども理想的の國家といふものは、農工商の従業者の數を適當に按排して、三者各々に過不及のないやうにし、従つて袖手安逸して生活するものが一人でもないと同時に、労働力を有しながら、之を活現すべき手段と資料とを缺いてゐるもののない國家をいふのであると論じて、その實現を望んでゐた。⁽¹¹⁾ 兎に角労働の自由といふことから經濟的平等を説き、而してその經濟的平等が社會合同生活の安寧を保障すべき正義とふ關鍵の存する所であると考ふると、自然一方の思想として、かうしたフイヒテ流か、若しくは公有論の方向に傾かざるを得ないのである。

かういふ見地に立つのであるから、彼等は固より自由競争を經濟活動の動機とすることを喜ばないのである。中にはエドモンド・ケリーのやうに、妥協的^{コンプロマイズ}の態度

を取つて、幾分自由競争の心理を是認するものもあるが、しかしケリーにしても、生存を堵してやらねばならぬ今日の自由競争は許すべからざるものだといつてゐる。兎に角彼等は自由競争は自由放任で、自由放任は富の分配を甚だ不平均ならしめ、貧富の懸隔を甚しくして、階級鬭争を煽り、社會をして不安動搖の結果に陥らしめるものと見てゐる。だから自由競争は常に有利ならざるのみならず、却つて有害なものである。此の無益有害の自由競争の心理と、その制度とを打破しなければ、經濟的平等を實現することは出来ぬと考へてゐる。加之、今日の自由競争は表面こそ自由競争であるが、それは單に形式上のことであつて、その實質に於いては、少しも自由競争になつてゐぬのである。勝つものも、負けるものも、各自の純實力でするのでなく、多くの外的事情に制約せられて起つてゐるのである。されば是で眞の實力發揮であるといふことが出来るものではない。かうした思想は、常に社會改良家の唱ふる所であるばかりでなく、思慮ある倫理學者なども考へてゐる所である。⁽¹²⁾

- 二 Fichte, Der geschlossene Handelsstaat. 「藝文」京都文科大學機關雜誌(大正三年一月號所載拙稿「哲學者と國家」參照。
- 三 Edmond Kelly, Twentieth Century Socialism 第一卷第三章第一節。
- 四 Dewey and Tufts, Ethics.

七

前節に於いては職業選擇の自由又は勞働の自由といふ意味に於ける經濟的平等の見地から、現代經濟組織に對して生じた積極論を述べたものであるが、本節に於いてはその消極論を述べて見ようと思ふ。

職業を世襲となし、各自の才能伎倆を自由に發揮し得る餘地を乏しからしむる制度は、人人の進取向上の精神を痲痺せしめ、以て經濟の進歩を阻害するものなることは、前に述べた通りである。故に經濟活動をして充分に盛んならしめんが爲には、各自の才能伎倆を自由に發揮し得る餘地を充分ならしめねばならぬ。それが爲には自由競争といふことを徹底的にやらねばならぬ。自由競争の徹底的に

行はれてゐる所にのみ、經濟的平等が充分に實現せられ、そしてそこに最も理想的に正義が行はれてゐるのである。何となれば、人には能不能があり、賢不肖があつて、力量・才幹の種類も、分量も皆異つてゐる。そこで各自その長所と信ずる所を自由に發揮すれば、各、其の天分に相應した作業を營むことが出来る。而してその天分に相應した作業を自由に營み得る所に、純粹の正義は現はれ得るものなるが故である。又自由競争があればこそ、職業の質も、量も増大し、従つて分業も盛になり、經濟活動も亦活潑となるのである。だから單に經濟といふことばかりからいつても、自由競争は重大な意義を有つてゐるものといはざるを得ない。加之、今日の制度では、若し志がありさへすれば、何人でも自由に競争場裡に驅馳することが出来ることになつてゐるのである。而して實際上に競争してゐるのである。だから土地だけについていつても、今日は昔時の封建時代などよりも、容易に地主となることが出来る。現に統計の上から見ても、地主の數は漸次増加の形勢を示してゐる。又資本の方面でも同様で、積極論者は現時の産業組織に於いては、社會は漸次大資本家と貧民との二階級に分れてしまつて、所謂中産階級は漸次潰倒すると

いふけれども、それも事實ではない。事實はやはり中産階級が増加しつつあるのである。だから自由競争の制度は、經濟上から觀て甚だ嘉すべき制度であつて、その弊に堪へないといふやうに説く所の、彼等積極論者の論は僻説である。

のみならず、彼等積極論者は、何人も生存の權利を有つてゐる以上、何人も勞働の權利を有つてゐるといはざるを得ない。勞働の權利を有つてゐる以上、何人も土地及び資本に接觸し、これを利用し得る權利を有つてゐると謂はざるを得ないと説くのであるが、此の説はそう説く所までは確實な論である。併しながらそれは抽象論であつて、實地に活用し難い論である。此の論を實地に活用せんが爲には、それに幾多のクォリフィケーションを加へなくてはならぬ。此の説は人間を唯平等の方面から觀て立てられた論であつて、差別の方面をば閑却してゐる論である。従つて此の説は正義とは人間の此の平等方面を發揮するにあるとのみ觀る説であつて、差別の方面にも正義の存在してゐることを忘れてゐる論である。今簡單にその事について説明して見よう。

人は生存の權利を有つてゐる以上、自由に土地や資本に接觸し、之を利用し得る

やうになりたいことは、積極論者の説く通りである。しかしながら、人には長所もあれば短所もあり、能もあれば不能もあり、賢もあれば愚もある。故に公平といふ見地からいへば、各その長短、能不能、賢愚によつて、各其の職を異にし、業を別にし、以て個人の長所、能所を發揮させる方が、むしろ公平を得た者で、それでこそ正義に副ふたものといふことが出来るのである。能も不能も、賢も不肖も、十把一束に取扱ふのは、それこそ甚だ亂暴な、不公平な取扱で、決して正義に副ふた者といふことは出来ない。さういふのが所謂惡平等といふべきもので、それは昔話にある「鐵の床」といふものである。即ち亂暴な王様が寸法の定まつた「鐵の床」を作つておいて、人間を一人々々その上に横はらせて、足りなければ頭と足を捉へてそれを引き伸ばし、長過ぎた時にはそれを切り棄ててしまふといふことをやつた、昔話と同じ事であつて、斯かるものが如何して公平といへるであらうか。所謂積極論者の公平は、そうした公平に過ぎぬのである。然らば人は如何にしたならば各自の天賦の才能を發揮して、能不能各その處を得ることが出来るであらうか。それには、自由競争をやるより外に道はない。自由に競争をして、自由に自分の才能を發揮し、

手腕を振ふことが出来れば、能あるものは能あるやうに、不能なものは不能のやうに働きを表はすことが出来る。かういふ道理であるから、志がありさへすれば自由に競争をすることが出来るやうになつてゐる今日の制度は、公平の點から觀て、最も公平な制度であり、正義の點から觀て最も正しい制度であるといはざるを得ない。⁽²⁾かうしたのが消極論の要領である。

1. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus. 參照。

2. Mallock, Critical Examination of Socialism. 參照。

八

以上は職業選擇の自由、若しくは勞働の自由でふ見點から觀た經濟的平等に關する諸説を述べたものであるが、冒頭に述べたやうに、經濟的平等の見點は、以上のもので盡きてゐるものではない、その外に猶種々の見點がある。その中でも富の分配に關する見點は甚だ重要なものである。それゆゑ以下聊かその見點について考察して見たいと思ふ。

先づ富の分配に關する今日の實狀如何を尋ねれば、今日は所謂自由競争の社會であつて、各自の力に應じて富を獲得することになつてゐる。即ち大に力あるものは大に得、力乏しきものは得ることが少い有様になつてゐるのである。しかし、そうした富の分配の實狀は、今日の實際界の只一面の状態であつて、更に他の一面を觀れば、それと正反對の狀況をも認めざるを得ない。即ち實力乏しきものでも大なる富の分配を享け、實力充實強大なるもので却つて饑寒をさへ凌ぐことが出来ぬやうなものもある。又他の一方からいへば、勞働と報酬とは正比例をなしてゐるのが正義であるべきのに、拱手、袖手の無爲の人が多く得て、休みなく手足を働かしてゐる人が、却つて衣食に窮してゐることもある。だから富の分配の今日の實狀は、必ずしも能、不能や勞、不勞やに正比例をなしてゐるとのみはいへぬ。かうしたのが富の分配の今日の實狀であるが、能、不能、勞、不勞に正比例してゐても、ななくても、そのいづれにしても、今日の實狀に於いては富の分配に對して、經濟的に平等になつてゐるとはいへない。然るにその能、不能、勞、不勞に正比例しない分配に對しては、正義の觀念を有つてゐる人間は満足する事が出来ない。従つて正義の