

「義務先行の原理」の 社会思想史的意義

水野 治太郎

目 次

序

- | | |
|----------------|-----------------------|
| 1. 義務先行の原理の特色 | (2) デュギーの権利否認論をめぐって |
| (1) 最高道徳における位置 | (3) イエーリング批判 |
| (2) 思想的背景と内容 | 4. アダム・スミスと広池の道徳科学 |
| 2. 方法論的特色 | (1) 道徳科学の意味 |
| (1) 個人と社会の問題 | (2) 道徳科学の体系 |
| (2) ルソーとの対比 | (3) 道徳と経済 |
| (3) 進化論的方法 | 5. 現代の社会倫理としての義務先行の原理 |
| (4) 歴史法学的方法 | (1) 批判の要点 |
| 3. 近代自然権論批判 | (2) これからの義務先行の原理の課題 |
| (1) 社会的背景 | |

序

ここで取り上げる「義務先行の原理」は、法学博士広池千九郎によって半世紀以上も前に唱導された道徳原理で、モラロジーおよび最高道徳論の中に重要な位置を占めていた。また、広池自身の説明によると、西欧近代の自然権論、社会契約説、自由主義経済思想等々に対する頂門の一針⁽¹⁾として提示されたものである。以下、広池自身の説くところを引用しよう。

「義務先行説は現代の精神科学并に之に基づいて居る所の現代の社会組織の根本原理に対して之に一大改訂を施すべき事を示して居る所の二十世紀の初頭に発表せられた新学説であります。先づ政治学、法学には自由、平等、博愛の思想、普通選挙法などの不合理を示し且つ人間の権利発生の原理に関する学説を一掃し尽して居り、経済学には現時の産業組織に関するアダム・スミス流及びマルクス流の利己主義本位の学説及び一般の労働運動の原理の不合理なる事を示し、社会学には社会構成の原理として人間の本能の弊害を示し、進んで階級制度、世襲制度等の真原理を明にし、倫理学には因果律の存在を否認する旧説を打破して義務先行の結果を明にするなど、枚挙に遑あらぬ次第であります。そこで教育上に必要なる教育学なども全く一大改革を行わねばならぬように為ったのであります。かような次第でありますから、此義務先行説は単なる一つの学説に止まらず、此学説一つの力だけにてモラロジー⁽²⁾が一つの新精神科学として存在すべき価値あるので御座ります。」

さらにまた、この原理が、当時わが国の知識人・財界人にどう受けとられたか興味のあるところであるが、これについて、広池自身は次のように述べている。これによると「資本の成り立ちの学説に関して……合理的であったことを自覚して満足致します」との反応が具体的にあったようである。

「義務先行説は去る大正2年(1913年)10月の帰一協会の席上(その日の会場は東京上野精養軒)私が初めて宗教及び道徳に関する講演の中に於て発表せし所にして其当夜、法学博士添田寿一氏(後に鉄道院総裁

と為りし人)は大いに之に共鳴せられ『私も自分の専門学たる経済学の資本の成り立ちの学説に関しては正に貴説の如き事を考えて居ったけれど、未だ具体的に研究を進めて居らなかったのであるが、今晚のお話によりて私の考えの大いに合理的であった事を自覚して満足致します』と云う意味の挨拶がありました。帰一協会の会長、子爵渋沢栄一氏の如きも大いに此先行説に賛成せられ、今回の『道徳科学の論文』を御覧に相成り益々之に感ぜられたと見えて近時同氏の発行せし所のパンフレットの中には当該義務先行説の精神を鼓吹されて居るようであります。従って近時ヂェイ・オウ・エイ・ケイ・ラヂオに於て当該義務先行説の意義を放送した人もある次第であります。而して又昭和5年2月19日、大川平三郎、藤原銀次郎、白石元治郎、中野金次郎諸氏が特に私見を徴せむが為に発起されました所の東京工業クラブの講演会に於て私は労働組合法案に関する講演を致しましたが、其中に義務先行説を縷述致しまして大いに日本工業界の人々に対して注意を促しましたので、彼の拙著『道徳科学の論文』に在る所の当該学説は今日我が日本の各階級に於ける識者の間に普及して、目下に於ては当該義務先行説の大略を知らぬものは無いように為って居るのであります。」⁽³⁾

本論文の目的は、義務先行の原理の社会思想史的意義を検討することにある。この課題については、特にアダム・スミスの道徳哲学(道徳科学)との比較が重要となる。スミスは、自己の利益をどこまでも追求する個人の自由な活動を自然権として認め、これを社会的に保障する自由経済、資本主義体制を擁護するための新しい社会原理を探究した。広池は、資本主義の矛盾、今日の用語でいう人間疎外を眼前に見すえ、その解決を図るための個人と国家全体に対する統合原理を唱え、スミスに挑戦したのである。スミスとの比較検討なしに、義務先行の原理の社会思想史的意義を論ずることはできない。しかし、この小論では、テーマが大きすぎるので、今回は問題のスケッチを試みるに止め、他日改めて詳細な分析をしたい。本小論のおわりに、特に一章を設け、これからの社会倫理としての義務先行の原理がいかなる内容を持

つべきかを論じた。一昨年（昭和55年）秋、この原理は部落解放同盟より、「差別によってギリギリのところ⁽⁴⁾で権利を主張せざるを得ない部落解放運動やあらゆる民主的運動の真向からの否定である」と抗議された。筆者はこれを受けて、今日的立場からこの原理の再検討を試み、将来への方向づけを考察した。大方のご批判を期する次第である。

1. 義務先行の原理の特色

(1) 最高道徳における位置

この道徳原理は、広池の『道徳科学の論文』（全10巻）のうち、第7巻「第14章 最高道徳の原理、実質及び内容」の中に取められ、全体の頁数は40頁ならずである。また、最高道徳論の中にどういう位置を占めるかといえば、「第5項 最高道徳の基礎的観念の第一は正義及び慈悲に在ること及び両者の作用」の次におかれていて、「第6項 最高道徳に於ける基礎的観念の第二は人間の人格及び権利発生の原因を以て義務の先行に帰するに在り」という長い標題が掲げられている。

この『道徳科学の論文』は一般に入手しにくい状況にあるので、読者の便宜を考え、該当項目に関する目次内容を紹介することにしよう。

<第六項の内容>

- 第1節 人格及び権利発生⁽⁵⁾の原理を知悉する必要
- 第2節 人格及び権利の発生に関する支那法の原理
- 第3節 人格及び権利発生に関する最近科学の原理
- 第4節 義務先行説 (the theory of duty-precedence)
- 第5節 義務先行説の原理に基く権利発生⁽⁶⁾の原理
- 第6節 神授王権説 (the doctrine of the divine right of the sovereign) 及び天賦人權説 (the doctrine of the natural right of man) の自然的消滅
- 第7節 デュギー (L. Duguit) の社会説及びムッソリーニ (Benito Mussolini) の義務唯一説

第8節 権利濫用の無謀

第一目 シェークスピアの戯曲『ヴェニスの商人』に対するイェリ
ングの批評

第二目 権利の濫用を戒む

第9節 義務先行説の原理より最高道徳の原理の発生を考察す

『道徳科学の論文』中の該当箇所は以上のとおりであるが、これとは別に、広池自身による『モラロジー及び最高道徳の特質』（1930年刊）の中では、義務先行の原理が、最高道徳論の中心的な位置を占めているように扱われている。以下、最高道徳論の主要な道徳原理としての主な内容を紹介したい。

『モラロジー及び最高道徳の特質』目次内容および主題解説

第1章～第9章（省略）

第10章 自我没却の原理

自我とは、人間の自己保存の本能—「人間の肉体的及び精神的生活に於けるその自己の保存、発達及び満足を要求する所の人間固有の本性を指す名」—が人間の精神の中で利己的に働いていることを指摘し、それを取り去ることが最高道徳を実行する基礎であることを説いたもの。

第11章 神の原理

神の存在について民族学的方法を採用して、その思想や精神を探求し、神の心として慈悲の重要性を説く。神に関する形而上学的問題よりは、「学問的に神と人間の実生活との関係」を確定しようとした。

第12章 義務先行の原理

人間の権利は自然に各人に存在するのではなく、義務先行の精神と行為によって与えられたものである旨を説き、道徳の権威を論証しようとした。

第13章 伝統の原理

人類の生存・発達・安心・平和・幸福の実現に貢献した大恩人の系

列（義務先行者）を伝統（Ortholionon）という新用語で名づけ、この伝統の系列を尊ぶことを説いた。

第14章 人心開発救済の原理

人間の精神を啓発し救済する最高道徳的教育法を説いている。

第15章 因果律の原理

人間の精神作用、行為に因果律が作用することを科学的に論証しようとしている。そして、道徳、ことに最高道徳実行の効果がいかに偉大であるかを説いたもの。

以上の諸資料から、最高道徳論中に義務先行の原理がいかなる位置を占めるか理解いただけるものと思う。最高道徳とは、実際の社会において人々によって支持されている普通道徳とは異なり、ヤスパースのいう基準を与えた人々、すなわち広池のいう世界諸聖人の思想や行動に一貫する道徳原理のことである。義務先行の原理は、その中にあって、最高道徳の核心ともいふべき「慈悲」とともに、最高道徳実行の「基礎的観念」として位置づけられている。これは言い換えれば、個人が道徳実行の動機として持つべき内容と解してよい。すなわち、個人がその生存を遂げる活動の動機は常に権利の取得より義務先行的でなくてはならぬというのである。

(2) 思想的背景と内容

権利発生の原因を義務遂行の精神作用および義務的行動に求めるこの道徳原理は、いかなる理論から成り立っているのか。まずその思想的背景から尋ねることにしよう。第一は儒教思想、第二は、報恩の観念である。

儒教に関しては、『中庸』、『尚書』、『左傳』を引用して、いかに義務先行的であるかを述べている。たとえば、古代中国では天命を受けて天子となるものは、道徳卓越の人であり、「徳に在りて鼎に在らず」の思想があり、社会的事実としても、これが確認できると説いている。さらに広池は、身分的・伝統的社会を支えた古代中国には、有徳者およびその子孫を義務先行者として尊ぶ思想があったことを確認できる、と述べている。その証明として

は、『故唐律疏議』、『日本律疏』を引用し、八議、六議と呼ばれる社会的上位者の刑の減免条件の規定を紹介している。⁽⁵⁾

また、報恩の観念に関しては次のように説いている。

「即ち聖人の教説及び実行によれば、私共の生命・財産及び自由は神の所有であります。然るに私共はこれを放縱的に使用せる故に、解脱（deliverance）とか贖罪（atonement）とかの必要が起つたので、これを以て私共の一切の権利若くは幸福は、自らその義務を先行するより外に方法なきことに帰するのであります。即ち語を換えていうならば、人類の一切の行為は、結局、当該負債償却のためでなければならぬのでありますから、私共の精神作用及び行為は常に義務先行的でなければならぬのであります。そして始めて人間の生存及び発達の基本原理が実現せらるるのであります。而してこれが即ち古来東洋にていう所の『報恩』（神と他人との恩恵に対する感謝の念と共に具体的に返報をなす所の道徳的行為）であります。そこで義務先行説の基本原理は、この人間の報恩の観念に存するのであって、これに従って行動することが真に人間を幸福にする所以であるのです。」⁽⁶⁾

以上のように、儒教思想および古代中国社会の社会制度と東洋の報恩の宗教思想の二つから、義務先行の原理が導き出されている。しかし、それが、科学的にも妥当性があることを進化論思想によって裏づけたといえる。この点はのちに詳しくふれたい。

義務先行の原理の義務とは、道徳・本分・責任といった概念を含んだものである。たとえば、広池は、義務とは人間のなさねばならぬ本分、すなわち「自己の保存及び発達のために尽さねばならぬ責任（responsibility）を指す」とある。⁽⁷⁾啓蒙思想家は自己保存のための人間の努力は、神より与えられた自然権として認めるのである。広池の場合は、人間がその責任を果たした結果、権利として認められると説く。同じ意味内容を、一方は権利と唱え、他方は義務と唱えているわけである。権利と義務を表裏一体のものと考えたら、両見解は同じ内容を違った語で表現しているに等しい。しかし、両者の

思想内容の差は実に大きいといわざるを得ない。要するに、広池にあっては、権利は、「すべて義務遂行の結果であって、これは与えられるべきものであって、取るべきものではない」ことを強調する点に意味があったのである。その論述の目的は、最高道徳を基礎づけるためであると同時に、基本的人権論との対応からいえば、個人は、支配者に対抗しうるにはまず義務先行によって権利を勝ち得、自然に地位を向上してからのちはじめて天爵ならびに人爵が得られ、これは何人も動かすことのできないものと考えたのである。従って、義務先行によって得られる権利とは、支配者や社会的上位者への対抗権を得る方法として説いたものと考えられる。旧憲法下のタテの身分的・社会的序列の中にあつて、人がいかにして己れの幸福を追求したらよいかを経験的に考えるとき、これ以外に答えがあつたであろうか。

それでは、最高道徳的義務とは何であろうか。一言でいえば、宇宙の一員としての義務ということに尽きる。広池は、宇宙自然の働きを『易経』にある「麗沢」の語に託して説明している。麗沢とは、「太陽天に懸りて万物を恵みうるほす義なり」と注釈している⁽⁹⁾。これは生々化育の意味で、人間はこの宇宙の働きを助ける義務があるのである。具体的には、第一に、自己の先人、義務先行者に対する報恩（これを伝統報恩と呼ぶ）の実行、第二に、自己の接する人々に対して、神の英知と慈悲を移植する人心開発救済の実行である。伝統報恩に関しては次のように述べている。

「伝統に対する報恩の原理の第一は、万物がこの宇宙間に現出し、我々人間がその中に生れ出で、かくて生物の法則により、旧は新を育て、新は旧を養い、漸次にこの宇宙を開拓する所の事実即ち真理、換言すれば、人間が天功（神の働き）を助ける所の宇宙間の系列の一員としての義務を尽さねばならぬという事実を大悟し、而して、その根本を培養せむと欲するに至る所の人間社会における公明正大なる自然的道徳法であります」⁽¹⁰⁾

このような義務を先行した者は、その品性が向上し、神から天爵を享受することとなり、それが人類社会の平和に貢献する道であることを論証するの

が因果律の原理である。従つて義務先行者は、天功を助ける存在であり、その成果として、神からは天爵すなわち品性を、社会からは人爵すなわち権利を与えられるのだと説くのである。道徳実行の成果とはこのことである。

ところで、最高道徳は、世界諸聖人の道徳系統に共通一貫する原理を抽出したものであるが、なぜ現代において、平均的人間がこのような高度な道徳を実践する必要があるのか。その理論的根拠は何か。義務先行説は、これに対する一つの解答であつた。これによって、「人類社会に生存して行動する所の方針及びこれを統制する所のすべての法則を一貫する原理は確乎として定つた」⁽¹¹⁾のである。そしてその結果、最高道徳を先行する必要性が論拠づけられたといえる。具体的には、次の三点を指摘している。

「第一、義務先行の一面の原理より推考すれば、義務の質と、量と、その実行期間の継続の長短とは、人間の人格及び権利の等級を定むる標準となるのでありますから、社会階級の高下も、幸福の多少も、皆これに基くのであります。故に人間としては、科学的かつ实际的より見て、良質の義務を多量に長年月にわたつて遂行することが真正なる幸福を自己に生み出す原動力であるのです。

第二、（前略）文明の進歩と共に、人間の知識も、技術も、富もその他事業上の施設経営の方法も、皆進歩し、今日に於ては、何人もこの点に於ては殆んど遺漏なく、その全力を提出して競争して居るのです。而してこの上に更に今一つの競争の余地の存しているのは道徳の実行のみでしょう。（中略）この時に當つて、万一、衆人に率先して当該最高道徳の如き權威ある道徳を実行するものあらば、忽ちにその頭角を社会に現わすに至ることは明らかであります。（下略）

第三には、義務先行説の原理によれば、義務実行の累積が権利となり、権利を累積して行使せず潜在的に保有する時には、いわゆる積善の家となるのであります。（中略）即ち今日の時代に於ては各個人の異なる義務即ち犠牲の質の良否・量の多少及びその犠牲的努力の時間の長短によりて、各人の権利及びその徳に大小を生じ、ついに積善と積不善

と及びその中間位との家を生じて、社会的階級及び各個人間に於ける幸福の差を生ずるのであります。」⁽¹³⁾

こうして、義務先行の原理は、それ自体が一つの道徳原理でありながら、他方では、最高道徳の必要性を論拠づける理論の一つとしての役割を帯びている。

2. 方法論的特色

(1) 個人と社会の問題

まず義務先行の原理を支える方法論的特色について、述べることにしよう。『道徳科学の論文』中のこの原理の標題にあるとおり、この原理の趣旨は、人格・権利発生の原因を尋ねるとすれば、その答えは義務の先行ということにある、という点である。法の理論からすれば、権利の発生は、自然法あるいは実定法の規定に根拠づけられるわけである。しかし、広池の問題意識は、権利の内容たる事実としての利益に焦点を合わせ、そのような利益、たとえば特定の財物に対する支配・処分することのできる力（所有権の内容のこと）は、自然法によって天賦の権利として与えられているのではなく、また実定法によってはじめて認められるのではなくて、当事者の当該財産取得に対する義務先行的努力によって勝ち得るものだということである。

従って、第一に、基本的人権という憲法上の権利よりも、物権とか債権といった民法上の権利を取り上げ、そのような権利が実際に主張しうようになる具体的事実との関係で、権利・義務の問題を取り上げたといえる。⁽¹⁴⁾

第二に、広池は、権利発生の原因を追究するに際して、民法上の権利を具体例として取り上げながら、ここからの結論である義務先行の原理をもって、憲法上の権利すなわち人権理論に対抗させようとしたのである。

第三に、ここで取り上げた権利は、権利を個人の利益の主張であると解し、権利を規定する法の制度が各人の利害を調整する社会統制作用の役割を担う法技術であるという理解に欠けているといえる。

要するに、権利や法の主観的・個人的側面のみが取り上げられ、客観的・

社会的側面への展望に欠けていたのである。この点は正義論についても同趣旨の指摘ができる。主観的正義感のみが論じられ、社会的公正の原理としての正義あるいは正義観は論じられてはいないのである。⁽¹⁵⁾

以上の点を論証する資料を掲げておくこととしよう。まず最初は、標題直後の書き出しの文に次のように説いている。

「およそ人間の生存・発達及び幸福の基礎はその人格及び権利の程度に応じて定まるものであるのです。人格小にして権利の乏しきものは、その幸福はもちろん、その生存さえ覚束ないのであります。かかる人々は他人もしくは団体の利益のために駆使せられて犬馬の如く労働し、その極は心弱きものは悲劇のままに、その心強きものは不平もしくは反抗のままに、あるいは悶死し、あるいは憤死するに至るのです。故に人間の幸福上第一の要件はその人格及び権利の程度を高むるに在るのです。而してこれを高むるにはその人格及び権利の発生を原理を知悉してこの原理に適応せねばならぬのであります。」⁽¹⁶⁾

この記述は、あたかも人間が法や社会的ルールのない弱肉強食の時代に、一人ひとりバラバラのままに生きているかのような説き方である。法や権利は、そうした人間の丸裸の無防備に対して、これを保護するための社会的制度であることを一見全く無視したような文章といえよう。こうした認識は、啓蒙時代の哲学者がよくやった自然状態における人間の本性を検討する発想方法に近い。

(2) ルソーとの対比

そこで、さらにもう一つの記述を紹介したい。これは、ルソーの『人間不平等起源論』から何らかの影響を受けた文と思われる、自然状態における人間のあり方を追求している記述である。しかし、この趣旨はルソーと広池とは大変違ったものである。

「そもそも人間の成立を考うるにこれを宗教的にいえば、極めて最初の人間の霊は皆同じ神の分霊で、その肉体はこの宇宙の一部分たる幾つ

かの原子の結合したもので、それが物理学的・化学的及び生物学的に組み立てられたものでしょう。然らば権利もなく義務もなく、各々皆平等な一つの赤裸の人でしよう。それが神より授けられた自由意思にて蠢動し始めて、種々の経過を通じて、今日のような人間及び人間社会が出来たのでしよう。⁹⁰「然るにこの人間社会の自然的平等の状態が如何にして不平等となったのか……是れ即ち……その各人の素質と後天の心使い及び行為によりて岐れたのであります。即ち人類原始時代の状態の研究と古今の歴史と社会学的材料との示す所によれば、義務の先行が権利を生じたということは動かすべからざる真理であります。」⁹¹

ルソーの『人間不平等起源論』は、「人々の間における不平等の起原は何であるか、そしてそれは自然法によって是認されるかどうか」というテーマに沿って書かれたもので、その出発点は、広池のそれと共通しているものがある。従って両者の記述を比較することは有益と思われる。

まず、両者の人間不平等の内容を検討してみよう。ルソーの場合は、以下のとおりである。

「私は人類の中に二種の不平等を考える。一つは、それが自然によって設定されるものであるから、私が自然的または肉体的不平等と名づけるもので、これは年齢や健康や体力の差と、精神の質の差から成り立っている。もう一つは、それが一種の規約に依存し、人々の合意によって設定されるか、もしくは少くとも容認されるものであるから、これを社会的あるいは政治的不平等と名づけることができる。この後者は或る若干の者が他の者たちの利益に反して享受するさまざまな特権——たとえばかれらよりも富裕であるとか尊敬されているとか有力であるとか、あるいはもっと進んでかれらを自分に服従させるといったような特権から成り立っている。」⁹²

ここでルソーが最初に取り上げる「自然的不平等」というのは、広池の「自然の階級」の意味に近い。自然の階級というのは、「健康・寿命・知識・道徳・財産・地位等の分量の多少と質の善悪とを指す」とあって、ルソーの

自然的不平等あるいは肉体的不平等すなわち「年齢や健康や体力の差と、精神の質の差」と表現の違いがあっても意味的には大差はない。しかし、広池の場合は、この自然の階級が基本となって人為の階級制度が作られていると主張し、ルソーのいう自然的不平等と社会的不平等を直ちに同一視するのに対して、ルソーは、「ひとは自然的不平等の源泉は何であるかと尋ねることはできない。なぜならこの答は、この語の定義そのものの中に述べられているのだから。また、この二つの不平等の間に何か本質的なつながりがありはしないかと尋ねることはなおさらできない。なぜならそれは、命令する者は服従する者よりも必然的に値打ちがあるかどうか、そして体力や精神力、知恵や徳は、同一の個人の中に常に権勢や富に比例して見出されるかどうかを別の言葉で尋ねることになるのだから。このようなことは、恐らく主人を傍聴させながら奴隷の間でたたかわすにはもってこいの問題ではあろうけれども、真理を探求する理性的で自由な人々には適しないものである」と述べて両者の関連性を否定した。

このようにルソーは広池のいう自然の階級と人為の階級のつながりを否定して、すべての支配者に服従者よりも値打ちがあるという命題を、真理を探求する理性的で自由な人々には適しない問題であると打ち消したのである。ルソーの関心は、人間をその自然状態から説き起こしながら、自然状態とは異なった人間の取り扱いをする政治・経済・社会という文明のシステムが確立していく過程を分析し、それと正面から対決しようとしたわけである。のちの『社会契約論』に発展していく理論をすでに提起していたのであるが、しかし本書は社会科学的理論というよりは、人間の文明社会からの疎外状況を言明したものと評価されている。

このようにルソーの論述は、自然状態から出発しながら文明社会の分析へと進んで行ったのに対して、広池の論述は、どのように特色づけられるであろうか。結論からいえば、広池は権利発生の原因を尋ねながら権利の社会的側面を見落としたといえよう。その理由は、たとえば人間の階級を自然の階級と人為の階級に分析したにもかかわらず、人為の階級の成立原因を社会科

学的に分析しようとはせず、自然の階級すなわち個人的要因によって解釈してしまったのである。広池のこうした認識方法には、複雑な社会状況や文明社会の科学的分析への接近方法が欠如している。それは何故であろうか。

広池の道徳科学全体を貫く方法は、のちにも論述するように、自然科学的方法といってよい。19世紀の自然科学万能の時代に生きた思想家として、自然科学主義に拠って立つのはむしろ当然といえよう。それでは、広池の拠り所としての自然科学的方法は何か。ここでは、義務先行との関連において、二点を指摘しておくに止めたい。一つは、進化論の問題意識である発生論的発想である。もう一つは、歴史法学的発想である。

(3) 進化論的方法

広池は元来、進化論的な自然科学的方法に強く影響を受け、法学の師である穂積陳重の『法律進化論』やその方法に感化され、自己もまた、道徳の進化論的考察を試みた。道徳科学（モラロジー）は、まさしく、そうした進化論の系譜を受けついだものといえよう。穂積の研究は、わが国における法人類学を創始したと評価されるが、²¹⁾ 広池の研究は、道徳人類学を創建したと評価されるべきものと考えたい。²²⁾ 進化論的な法の考察は、ホセ・ヨンパルト教授が説くとおおり、「法の歴史性」を追究することであった。歴史性とは、穂積自身のことばを借りれば「法を縦的に観察し、之を一時的現象とせずして継続的現象とするものである。」言うなれば、法の発生論的考察を通じての原理と理法を明らかにすること、と表現することができる。法の縦的・時間的考察の視座を道徳に移すとき、道徳現象もまたそうした方法によって行なわれる。具体的には、権利と義務の相互の関連性も、道徳的義務を先に行なった者が権利を与えられると解釈されるし、資本もまた道徳的資本たる人間の品性の表現と解釈される。社会的上下の地位の関係も、そのような視点から把握される。道徳実行の効果を論証しようとした広池にとっては、すべての命題がまずそうしたタテの時間的先後関係、発生論的考察から行なわれる。²⁴⁾ そこで明らかになった有益なことも多い。たとえば、道徳の効果が幾世

代もの間累積されるものとして認識され、道徳研究に永続性という視点を導入した点である。²³⁾

(4) 歴史法学的的方法

次に、広池は歴史法学派に属する法制史研究者であった。その業績については、今日、内田智雄博士をはじめとする多くの研究者によって取り上げられ、評価された。しかし、その方法論的検討についてはこれからなされるべき課題である。いまこれに関して、広池の方法を検討する基本的資料を紹介しよう。まず第一の資料は、広池千九郎著『東洋法制史序論』（1905年刊）に寄せられた穂積陳重の序文の一節である。いささか長文すぎるが、歴史法学派についてよく述べていると考えられるのであえて引用した。

「一國ガ、他國ノ法ヲ継受スルハ、其模範法ノ自國ノ法ニ優ル所アルヲ認ムルニ因ルモノナルヲ以テ、継受新法ヲ重ンジテ、固有旧法ヲ輕ンズルノ傾向ヲ生ズルハ、自然ノ勢ナリ、殊ニ、社会劇變ノ急需ニ応ズル必要アルガ為メニ、概括的ニ外法ヲ輸入シタルトキ、又ハ、継受新法ガ、学問的基礎ヲ有スルトキハ、動モスレバ、新法過重ノ弊ヲ生ズルコト無シトセズ、第十二世紀ノ頃、「ボロニヤ」ニ注釈派起リ、歐洲諸國ニ於テ、羅馬法ノ研究大ニ興リ、独逸國ニ於テハ、前世紀ノ始メニ當リ、「サビニー」、「ヒューゴ」等ガ、自然法説ヲ排斥シテ、歴史派ヲ起シ、継受法ナル羅馬法ヲ基礎トシテ、法理ヲ説キタルヨリ、法曹ハ、羅馬法ヲ偏重スルノ風ヲ生ジ、独逸ノ固有法ノ如キハ、殆ンド學者ノ顧ミザル所タルニ至レリ、「グリム」兄弟、「アイヒホルン」等、独逸法学ノ継受法ニ偏スルヲ慨シ、独逸固有法ノ研究ノ必要ナルコトヲ唱ヘ、法ハ、國民ノ精神ノ發現ナリトセバ、ゲルマン民族ノ固有法ノ觀念ヲ明ニセザル可ラズトシ、率先其研究ニ従事シタルヲ以テ、爾來、同國ノ法律家中ニ、羅馬派、ゲルマン派ノ二派ヲ生ジ、二派対立シ、互ニ他山ノ石トナリテ、法理ヲ研磨シタルガ為メニ、独逸國ノ法学ハ、倍々發達シ、現今ニ至リテハ、二派ノ学説ハ、漸ク調和融合シテ、立法及ビ

法学ハ、燦然タル光輝ヲ放ツニ至レリ

本邦ニ於ケル法学界ノ現況ハ、稍ヤ第十九世紀ノ初期ニ於テ、「サビニー」、「ヒューゴー」、「ニープール」、「プフタ」等ノ羅馬法家出デテ、未ダゲルマン派ノ興ラザルノ時ニ似タルモノアリ、泰西ノ文物典章新タニ我邦ニ入リテ、法律ノ学大ニ興リ、百般ノ制度、其典型ヲ、羅馬、英吉利二大法系ニ採ルモノ極メテ多キヲ以テ、時勢ノ必要ハ、一般ノ法学者ヲ促シテ、新継受法ヲ修ムルニ汲々タラシム、敢テ、固有法、準固有法ヲ顧ミルノ違アラザラシム、加之、支那ニ於テハ、古来、道家、儒家、共ニ法家ヲ貶シ、刑名法術ヲ賤ミタルヲ以テ、制度文物大ニ備ハリ、学問隆盛ヲ極メタルニ係ハラズ、法律学ハ、他ノ学問ヨリ分化シテ、独立専攻ノ科学タルニ至ラズ、殊ニ、支那法継受前ニ於ケル純然タル固有法ニ至リテハ、文献ノ微スベキモノ極メテ鮮キヲ以テ、現今本邦ノ法学ハ、恰モ第十九世紀ノ初ニ於ケル独乙国ノ法学界ニ於ケルガ如ク、継受法ノ講究ヲ以テ学者ノ唯一ノ目的トスルガ如シ、是レ正ニ固有法、準固有法ト、新継受法トノ関係ヲ明ニシ、以テ我国現下ノ需要ト調和融合スルノ必要アルノ時ナリ、況ンヤ五大法系中、印度、回々兩系ハ、既ニ西人ノ研究スルモノ頗ル多キニ係ハラズ、支那法系ニ至リテハ、東西ノ学者、未ダ深ク之ヲ研究シタル者ナシ、故ニ、我固有法タル日本法、及ビ我準固有法タル支那法ノ研究ハ、汎ク学問上ノ必要タルノミナラズ、本邦現今ノ急需タリ、同僚学友ノ中、茲ニ觀ル所アリ、「グリム」、「アイヒホルン」タラントスル者数人アルハ、余ノ大ニ喜ブ所ニシテ、而モ其数ノ未ダ甚ダ多カラザルハ、余ノ窃ニ憾トスル所ナリ

本書ノ著者廣池千九郎君ハ、其篤学ト博識トヲ以テ、余ノ常ニ敬服スル所ノ学友ナリ、君ハ夙ニ支那法系ニ於ケル法制ノ研鑽ニ志シ、夙ニ東洋法制史ヲ編述スルノ大志ヲ懷キ、蒲柳ノ質ヲ以テ日夜孜々勉メテ倦マズ、今ヤ其潜思強求ノ結果ノ一部ヲ公ニシテ、東洋法制史序論ト題シ、其全篇ヲ、法律ナル語ノ意義ノ論定ニ委ス、其材料ノ豊富ナル、其論結ノ創思的ナル、實ニ驚クベキモノアリ。」⁸⁷

次に、広池自身のことばを引用しよう。ここには、義務先行の原理が東洋独自の思想であり、それが故に、これをあえて権利本位の西洋思想に対立して唱導するものである旨を述べている。

「私は、ご承知の如くに、法理学の実証学派中、支那法制史の専門家でありまして、少年時代より支那の儒教には多少深い素養を積んでおります。そこで今よりおよそ35、6年前（明治26年即ち1893年のころ）始めて当該専門学に著手してその研究を致すようになりました。しかるに西洋には支那の儒教と異なりて、人間は生れながらにして権利があるように説いている学説があるのに心づきました。元来、支那聖人の教えにおいては、自己の収穫は自己の努力の結果であると教えられてありますから、この西洋の権利説とはその間大なる差があるのです。而してのち、私は支那の法制史の研究の進むに伴い、支那立法の原理がますます明になりました結果、義務の先行がひとり理論的のみでなく、さらに実際に人間の教育上、国家及び社会の統制上ならびに個人の幸福増進上、共に合理的なる事を見出したのであります。」⁸⁸

以上の諸資料から、広池が明らかに歴史法学の立場を継承していることは明白である。それでは、歴史法学の立場に立つ広池は、いったい何を主張したかったのであろうか。第一点は、歴史法学派の基本的主張でもあるわけであるが、法が民族精神によって、自然に成立したのであって、意図的につくり上げたのではないという命題である。広池は、このことを『日本憲法淵源論』（1916年刊）の冒頭に、特に「第1章憲法有源論」を設け、その中で、「されば、各国憲法制定の淵源が、その国民の信仰思想の上にある、その内容の如何が、一に係ってその国民の信仰思想に基づくことは、敢えて予の喩々を要せざる所なりとす」と説いている。この命題は、従って法の制度としての権利についても、法が法以前の自然の状態に逆らって、全く意図的につくり上げたのではなく、すでにある義務先行者の利益を法の趣旨に従って権利として確認したにとどまると考えたようである。イエーリングの『法のための闘争』に対する批判もこうした趣旨に沿っていると判断して間違いのないであ

ろう。さらにこの点は、1つの法の自然的発生的展開の歴史過程は、いわば必然的なものと理解され、すでに存在するものは必ず理由あって存在したものであるという方法一元論によって一層強められたのである。

以上によって明らかになったことは、義務先行の原理を組み立てている理論の視座が、個人をルールなき自然状態において認識し、そういう人々の集団として社会を把握しているという点である。すなわちそこには、社会の一員として法やルールに従うべき市民の社会的責任性、相互扶助性の認識にうすいという問題点がある。これを社会性の欠如といってよいであろう。この点はルソーとの対比ですでに明らかとなった点である。

3. 近代自然権論批判

(1) 社会的背景

広池の方法的基盤が歴史法学派の立場を継承する以上、啓蒙思想、ことに自然権説を唱える自然法論ならびに社会契約説には鋭い対立意識を持たざるを得ない。歴史法学派は元来、人間の本性から普遍的命題を導く方法に対する批判から始まり、歴史的、個別的な観察方法に立つからである。広池の場合には、この方法論的自覚に加え、思想内容の対立もあって、問題意識を倍加したといえよう。

しかしながら、そのような対立点がある一方で、両者の思想を支える社会状況が似ているところから、共通面も多い。すなわち、個人が自力によってのみ自己を成長させることができるという生存競争的な自助の精神が社会を支えている時代であった。マックス・ウェーバーのいうところの資本主義の精神が生きて働いていた時代である。筆者は、本誌第4号「新科学モラロジーの使命」と題する論文で次のように述べた。広池の問題意識はすべて、西洋近代文明の弱点を克服するためのものであるが、その時代背景は両者間においてきわめて近似しており、対立点もあると同時に、共通点も多い。対立点は、広池は、東洋思想の立場から、近代自然思想を批判したことにある。

しかしその論点は、個人の権利の絶対化を容認するほど、人間を信頼することはできないという点にある。近代思想は、良心の自由から始まって、人権の絶対化、個人のあくなき利益追求の権利、個人所有権の不可侵、契約の自由および職業選択の自由など一切の個の自由の根拠を「理性」に求めた。個の自由な活動にゆだねることが最良の社会を生み出す方法であると考えられたからである。しかし、一切の軛から解放された人間の欲望は、人間の価値すら物質的・量的なものにおきかえ、結局は物質的な高度の資本主義社会をもたらし、その結果、労働問題を招来した。広池の批判意識は、個人あるいは理性の絶対化への危険視であり、結局は、広池自身が人間の本性そのものに信頼をおけなかったわけである。その代わり、国家に対する個人の犠牲的努力を義務として認め、資本主義経済の自己利益の理論を道徳の力でブレーキをかけることを提案したといえるのである。道徳実行の効果を論証する道徳科学とは、そうした問題意識に沿ったものである。

(2) デュギーの権利否認論をめぐって

ともかく、広池は近代自然法論の主張に対しては、鋭い問題意識を持つばかりではなく、それをあえて非科学的として否定してしまったのである。以下、その該当箇所を引用しよう。

「歴史的及び科学的研究の結果として確定せられたる所の義務先行説によって、従来の政略的もしくは思弁的考察より成れる不自然なる権利発生^{くひ}の学説は自然に消滅し去ったのであります。即ち古来の神授王権説の如きもしくは天賦人権説の如き皆消滅したのであります。

第一の神授王権説とは、帝王の権力を維持する政略上よりその位置を絶対的に貴くせむとして、帝王は神より人民統治の権力を付与されているという学説であります。これは確実なる歴史的、及び科学的事実に根拠を持たざる学説であります。(中略)

第二の天賦人権説とは、人間には生れながらにして自然の権利があるという思弁的考察ですが、万一かかる権利が人間にありとすれば、それ

はその人の父祖もしくは祖先の義務遂行の結果であって、実際的にもしくは科学的に考察すれば、人が生れたままに権利のある筈はありません」²⁹以上のように、「神」、「天」、「人間の本性」「理性」という形而上学的・思弁的考察によって権利を論拠づける近代自然法論を非科学的と批判する方法は、社会的事実の中に法の根拠を求めたフランスの法学者レオン・デュギー（1859～1928）に共通するものがあるといえよう。彼は自然権否認論を唱えて有名となったが、広池は、『道徳科学の論文』第3冊目第7章第6項社会連帯観念についてと第7冊目第14章第6項義務先行の原理の二箇所、デュギーを取り上げ、深い関心を寄せていた。

デュギーは、1910年代から20年代にかけて活躍した。彼は、人間が社会集団の構成員として生まれ、常に社会的に生存をとげるものであることを重視し、18世紀哲学者の個人主義に対立する見解を提示した。その上、社会によって奪うことのできない自然権よりも、社会集団の維持、発展に寄与する個人の義務、社会連帯性の問題を取り上げたのである。そこから、デュギーは、人間の行為規範として、個人は社会連帯の実現に協力すべきであるとの法原則を掲げ、これこそが科学的・客観的な法であると主張した。故に、18世紀哲学者の個人主義的理論と自然権理論に対抗して、彼は社会学的理論と社会権理論を展開したといわれるのである。この方法もまた、形而上学を排斥する科学的な実証主義の方法であるといえよう。

広池の方法もまた、形而上学を排斥する科学的方法による歴史法学派にならった一種の実証主義に依拠していたのである。ただし、研究の対象たる社会は、儒教道徳の理想とされていた中国古代社会であり、また旧憲法下の身分社会であった。そこで観察された社会的事実とは、人間の身分制度や社会階級制度であり、人々がそうした意味での社会集団の一員として生を享け、生存を遂げてゆくものであった。しかも、その身分的・階級的社会は、広池の認識によれば、多量の道徳的義務を支払った者ほどその地位が高く、従って、社会の頂点にある君主は、その支払った義務の分量と程度が最も多くかつ高かったといえるのである。

このような見解に対しては、いうまでもなく、現在の社会構造・社会思想からみて、問題を含んでいることは認めざるを得ない。特に、その身分的不平等を道徳的に肯定することに批判が向けられるであろう。しかしながら、他方では、そのような非合理的な社会制度を身分の差として甘受している現状への批判意識から、社会制度の科学的原因を明らかにしようとして道徳実行の効果を論証することを課題にしたモラロジーを創建し、その結果、社会の科学的法則として、義務先行の原理を発見して、これを提唱したのである。そこで、これによると、人は生まれながらにして権利を有するのではなく、「自己の収獲は自己の努力の結果である」との命題を立てることになったのである。旧憲法下では、この命題は、かえって革新性をもったものであると評することができるのである。なぜなら、この命題は、支配者にも、また一般の人々にもあてはまるからである。人は道徳的努力なしに支配者にはなれない。と同時に、支配者になれる機会は理論上、万人に与えられており、義務先行者は、その結果を当然の権利として主張しうるのである。しかも、その主張は確固とした権利となって何人も奪うことはできず、また反面、道徳的努力以外で地位についた者は、必ずその地位を追われるのである。だからこそ、権利否認論を説くデュギーに対しては、義務先行説的努力の結果各人が享受しうる権利すら否認するものとして、これを容認できない旨を述べているのである。³⁰従って、広池の見解によれば、人間は権利の主体として位置づけられることは当然のことである。ただしそれは一定の義務を支払った者のみが得るもので、万人にそのような地位を与えているわけではない。³¹

以上のように、義務先行といっても、個人の権利の排他性と個人の自立性を前提としているのである。従って近代自然法論者も広池も共に、個の自由に大きな価値を認めるものであることはいうまでもない。とはいっても、同じ自由にも大きな差があった。広池の主張する自由は、道徳的自由、精神的自由の意味である。とくに広池は国家への個人の主体的義務先行的精神を重視した。近代自然法論は、最初はそうした良心の自由、精神の自由を説くに

止まっていたが、次第に政治的・経済的・社会的自由を唱えるに至った。

今日、精神の自由、政治的・経済的自由という二つの理念は、いずれも、20世紀的社会法の理念からみると、強者の立場に立ち弱者を窮地に追いこんだものとして、18世紀的な意味での過去の思想とされてしまったかの感がある。しかしながら、社会権の時代を迎えたとはいえ、人間性喪失あるいは疎外状況を呈した現代社会の中においては、従来とは異なった意味における人間の自由の回復が叫ばれつつあるのである。そういう人間性回復の視点からの再評価が望まれているといえよう。

(3) イエーリング批判

イエーリングは、自然権論者と一緒扱われるべきではないが、イエーリングの『法のための闘争』（1872年刊）にみられる、法あるいは権利意識を鼓吹する倫理的態度は、広池の視点からは、同じ思想圏に入るものと考えられた。イエーリングは、歴史法学の継承者として出発して、『ローマ法の問題』（1852～65）を著わし、民族精神による法の創造の問題を取り上げたが、法の自然発生的展開の理論にあきたらず、『法における目的』（第1巻、1877、第2巻、1884）にみるように、目的法学を創始したといわれる。

広池は、『法のための闘争』（当時は『権利のための闘争』と訳された）中のシェークスピアの『ヴェニスの商人』に対する批判の箇所を取り上げ、次のように反論した。

「イエーリングの著書はそれ自身が闘争的態度を以て闘争を説いているので、道徳とか温情とかいうことがさらに見えないのであります。

抑々正義及び権利の擁護は道徳上最も必要なことでありまして、これはイエーリングのいう如くに、第一は、個人の人格の尊重を意味し、第二には、社会及び国家の公共的利益を保護するということを意味するのであります。されば、正義及び権利を軽視する事は道徳上大なる誤謬であります。

乍併、其権利の主張にも程度のあるものであって、其云う所、行う所

が残忍酷薄に亘り、人間の道徳的観念を害し、風教を傷くる如き事をも厭わずに、只一概に権利を擁護するのは、真に危険であります。恰かも凡庸なる外科医が人間の生命を顧みずして、其局部の腫物を切り去らむとするが如く、却って権利そのものの破滅を惹起するのであります。故にイエーリングの主張は生命ある人間を考慮に入れない限りに於て、理論上に於ては首肯さるるでしょう。乍併、其説は個人・国家若くは社会統制の原理としては、實際上到底依拠し難いのであります。されば却ってロマンティックなシェークスピアの説の方が個人・国家及び社会の統制上合理的であって、且つ人類の正義及び幸福を増進する可能性に富んで居るように考えらるるのであります。左に参考の為に、イエーリングの主張の一節を抄出して置きます。」

イエーリングの主張点は、権利の侵害を単に客体物である物質に対する侵害とみる物質主義を批判し、人格あるいは名誉、さらには法感情に対する侵害とみるべきであることにあった。現代の法の常識からは異論なく受け入れられるところであるが、旧憲法下の社会倫理感情からは、その激しい闘争的態度をもって受け入れ難いと判断されたのは、時代背景からしてやむを得ない。しかし、広池が、その権利本来の趣旨を、人格の尊重および、社会・国家の公共的利益を守る点にあると認識し、これを受け入れた点は評価されてよいと考える。

4. アダム・スミスと広池の道徳科学

(1) 道徳科学の意味

イギリスの道徳哲学あるいは道徳科学は、T.ホッブスが人間の自己保存的努力を自然権として確立したことに始まり、アダム・スミスによって社会科学に体系化されたといわれる。この場合の道徳科学が、いかなる内容あるいは体系を有するものと解すべきか。もちろん最広義には、自然哲学（自然科学）以外の人間や社会に関する諸学の名称であるが、そこには独自の意

味もある。ケネス・ボールドィングは、『科学としての経済学』中、第6章「道德科学としての経済学」の中で、「アダム・スミスは、体系的な経済学のアダムでありスミス（鍛冶屋）である当然の資格を持っているが、彼は道德科学の教授であり、経済学が鍛えられたのも道德科学という炉であった」という書き出しに始まり、道德科学の方法を吟味し再評価している。そこには、明確な包括的定義というものは見当たらないが、しかし、人々の共通の価値（倫理）を客観的に導く方法論とその体系すなわち科学的倫理学をさすようにみえる。

これに対して、「イギリス道德哲学の系譜」を追究されている水田洋教授は、道德科学を人間の行動の基本原理を探究して、その探究された事実から、社会行動の基準としての道德体系を組み立てる仕事を意味していると説いている。換言すれば市民社会の理論といえる。ただしこれは、社会思想史的視点からの認識といってよい。この意味での道德科学は、ホッブスに始まったとみて正しいようである。

ボールドィングのいう共通の倫理的価値の客観的探究としての道德科学と、水田教授のいう行動の基準としての道德体系を組み立てるという意味での道德科学には、若干ニュアンスの差があっても、大差はないとみるべきである。両者は共に道德原理の社会科学的探究という意味を有しているからである。これに対して、広池の道德科学は、彼自身の定義によれば、道德科学とは「因襲的道德及び最高道德の原理・実質及び内容を比較研究し、かつ併せてその実行の効果を科学的に証明せんとする一つの新科学」とあって、一つの独自性を主張したものと考えるべきである。しかし、広い意味では、人間の行動基準を探究する科学といってよい。ただし、スミスが現実社会での道德の体系、広池流のいい方では普通道德の体系を求めるとに対して、広池は最高道德というより高次の道德体系を求めようとする点に大きな違いがある。この目的の違いが、以下述べるような差違を招来していると考えられる。

筆者がスミスと広池を比較するのは、以上の類似点に止まらない。最大の見目は、スミスも広池も、倫理・道德を出発点としながら、現実社会たる市

民社会、経済社会、実業の社会へと足をふみ出したことにある。二人の道德科学は、秩序ある政治、経済、法の世界の確立のためであった。しかし、スミスは普通道德の世界に止まったのに対して、広池は最高道德の世界に立って立論した。その功罪は何か。焦点をここに置いて分析したい。

(2) 道德科学の体系

アダム・スミスは、1752年から1763年12月に至る12年間、グラスゴー大学の道德哲学（moral philosophy）の教授を勤めた。そこで、スミスは一体どのような講義をしたのか。デェガルド・スチュアートは次のように伝えている。

「論理学教授の職についてから約1年たって、スミス氏は道德哲学の講座に選任された。この主題に関する彼の講義の課程は四つの部分に分かれていた。第一部の内容は自然神学であって、そこでは彼の神の存在の証明と神の属性、および宗教の基礎づけと考えられる人間の心の諸原理を考察した。第二部は厳密なる意味でのいわゆる倫理学を包含していて、それは主として彼が後にその『道德情操論』において公けにした諸学説から成っていた。第三部において、彼はかなり長く徳性のうち正義 justice に関する部門を取扱ったが、それは厳密正確な規則の支配を受けるもの故、その理由によって充分かつ詳細な説明をなすことができる部門であるとされた。……

彼の労作のこの重要な部門を、彼はやはり公けにするつもりであったが、しかし『道德情操論』の結論でこの意図を述べながら、後はこれを実現するにいたらずして逝った。

彼の講義の最後の部分で、彼は、正義の原理ではなく便宜 expediency の原理にもとづき、そして国家の富と力と繁栄との増進を目的とする政治的諸規制を吟味した。この見解の下に、彼は商業や財政や、宗教上および軍事上の諸施設に関する政治的諸制度を考察した。彼がこれらの主題に関して講述したところは、後に彼が『諸国民の富の性質と原因に関

する一研究』という表題の下に公けにした著作の実質を含んでいた。⁹³
 そこで、スミスの道徳科学の体系は、第一部 自然神学、第二部 倫理学
 (『道徳情操論』)、第三部 法学 (『グラスゴー講義』)、第四部 経済学
 (『国富論』) より成り立っていたことが今日知られている。そして、わが
 国の多くの先人によって、スミスのねらいは、第三、第四の社会科学の部門
 に力点がおかれ、スミスこそ、市民社会の建設者であり、社会科学の創始者
 であると評せられるに至った。

これに対して、広池の道徳科学はどうであろうか。1926年に脱稿した3千
 頁に及ぶ大著『新科学モラロジーを確立するための最初の試みとしての道徳
 科学の論文』(1928年初版刊)には、全体の体系がいかなるものか必ずしも
 明瞭に述べられてはいない。しかし、筆者は、その内容展開に即して、一応
 以下のような領域を区別することが可能だと考えている。⁹⁴

〈広池の道徳科学(モラロジー)の体系〉

- | | | |
|--------------|---|--|
| 第一部 道徳的事実の研究 | } | 1. 人類階級の研究
2. 道徳観念の起原と発達
3. 人類社会の進化論的考察
4. 道徳現象、現代思想の研究 |
| 第二部 道徳的価値の研究 | } | 1. 聖人研究
2. 最高道徳論
3. 最高道徳の実践的価値 |
| 第三部 道徳技術の研究 | } | モラロジー政治学
モラロジー経済学
モラロジー法学
モラロジー教育学 |

以上のうち、実際に展開されたのは第一部および第二部である。第三部に
 ついては、モラロジー教育学を除いては昭和10年12月にレコードに吹きこん

だ『モラロジー経済学原論』があるのみである。しかし、広池のモラロジー
 の本来の意図が、スミスと同様に、狭い意味の倫理学の樹立にあるのではな
 く、広池のいう人類実生活(実業の世界)の新しい原理とその応用を提示す
 ることにあったことは大変興味深い点である。

たとえば、経済とモラロジーの結びつきを「経済は最高道徳の生命にし
 て、その最高道徳の実質と内容とは、経済を治め(経済を道徳の上に立つる
 か、不道徳の上に立つるかの問題を確定して、道徳の上に立つることなり)、
 産業を旺盛にし、もって致富の目的を達成する原理、方針、方法に外ならざ
 るものとす。これを科学的に開示するのが新科学モラロジーである。」と説
 いている。

ところで、スミスは、経済学を「正義の原則ではなく便宜の原理にもとづ
 き」確立した。この点、広池は、あくまで、経済法則も自然の法則(すなわ
 ち最高道徳)に基礎づけられるべきであると唱えた。しかし、具体的な経済
 生活の場合は、道徳とは合致しないことが多く、そのため、広池自身も次のよ
 うに教訓している。

「最高道徳にては、病をなおす心づかいと、事業を經營する心づかいと
 は違います。すなわち病をなおす心づかいは、純粋な慈悲寛大、自己反
 省のほかはなにもないようにせねばなりません。事業經營の場合には、
 神の慈悲の中に含まれているところの正義の観念をも適宜に交ぜ
 て、これを發揮せぬば失敗もしくは滅亡に至ります。たとえば代金の定
 め方、掛け金の取り立て、材料の仕入れ等、ことごとく利己主義なる相
 手方のするとおりに致しましたならば、こちらはついに滅びましょう。」⁹⁵
 これによれば、経済はスミスと同様、便宜の世界であることを認めている
 といえよう。従って、スミスとの比較が益々興味ある課題となるといえるの
 である。

(3) 道徳と経済

広池は、いわゆる「アダム・スミス問題」すなわち『道徳情操論』と『国

富論』の二つの著作の間には矛盾があると解する解釈に立って、スミスの経済思想を批判した。その論点は、もっぱら道徳と経済の結びつきに関してである。

まず、スミスの理論からみておこう。『道徳情操論』の中で、「仁愛は神にあってはおそらく唯一の行動原理であるかもしれない。…しかしながら、神に関する事情はどうであろうとも、自己の生存を維持するためには自己の外部に存在する多数の事物を必要とする人間のようないかにも不完全な被造物は、多くの他の動機にもとづいて行動しなければならぬ場合が非常に多い」と説くスミスは、ホブスからの道徳哲学の伝統であった利己心を人間行動の基本原則として受け入れる。一方、スミスにあっては、人間は単に利己的なものではなく、他人の幸・不幸に対する同情心とか共感性というものが存在し、これは利己心同様に先天的なものである。すなわち、人間には利己心と利他心の両方があるのであって、両者を適度な程度に批判することによってはじめて道徳は成り立つと説くのである。

スミスのいう利己心とは自愛心 self love のことで「自己の地位の向上と呼ぶかの人生の大目的を追求」する各人の自然的努力で、「人間性の中心的役割を果たす行動原理」であった。これに対して、同感 sympathy あるいは利他心とは単なる個人的な同情心ではなく、個人を社会に適合させる社会的感覚のことで、個人の内側に植えつけられた公平な観察者である。

利己心と利他心との調和に関していえば、人は神授の利己心によってどこまでも努力すればよいのであって、それが結果的に、神の見えざる手に導かれて、個人の意図を超えて、社会全体の幸福を導き出すことになるというのである。かくして、社会の秩序は、個人の自由な活動にゆだねることが理想であり、自由主義経済体制こそ望ましい経済体制であった。こうした社会秩序を個人が生み出すことができるのは、人間に同感の感情が備わっているからである。同感の概念に注目して新たな社会秩序の確立を説くスミスこそ、近代社会科学の創始者といってよい。

以上は、現代のスミスの研究者の共通認識をくり返したのみで、いうまで

もなく、筆者の独自の見解ではない。ただ、以上のスミス理解を筆者流に言い直せば、次のようになる。すなわち、スミスによって認識された人間行動の基本原理は、あたかもオーケストラの各楽団員が自己のパートを忠実に演奏することを self love つまり利己心と呼んだといえるのではないだろうか。その場合、異なった楽器の演奏者は、ただ楽譜に従って自己の持ち分に精を出せばよいのである。と同時に合奏である以上、全体との協調性が要求される。これは『国富論』の主題の一つ、分業の問題である。他の仲間と上手に演奏できるのは、自己を犠牲にして他に合わせるからではない。あくまで利己心に従って、自己の利益にだけ関心を持ってよいのである。『国富論』の中で、スミスは、「他のほとんどあらゆる動物類のばあいには、おのおのの個体は、それでいったん成熟しきると、まったく独立してしまうのであって、その自然の状態では、他の生物の援助をなにも一つ必要としない。ところが、人間はほとんどつねにその同胞の助力を必要としていながら、しかもそれを同胞の仁愛だけに期待しても徒勞である。そうすることよりも、もしかかれが、自分に有利になるように同胞の自愛心（利己心）を刺激することができ、しかもかれが、同胞に求めていることをかれのためにするのが同胞自身にも利益になるのだ、ということを示してやることができるなら、このほうが奏功するみこみが多い」と説き、そのすぐあとに、有名な「われわれが自分たちの食事を期待するのは、肉屋や酒屋やパン屋の仁愛にではなくて、かれら自身の利益に対するかれらの顧慮に期待してのことである。われわれは、かれらの人類愛にではなく、その自愛心に話しかけ、しかも、かれらにわれわれ自身の必要を語るのではなくて、かれらの利益を語るべきである」という文章が続くのである。

そこで、各個人はオーケストラの各楽器を受け持つパートナーであり、各人は忠実に自己の分け前のみ関心を持って努力するのみでよく、全体の音楽的調和は、神の見えざる手すなわち指揮者が導いておのずから結果的にはよいハーモニーを作り上げると、このように解釈できるであろう。ただし、各人がバラバラに気ままに演奏するのでは音楽にはならない。各人は、他の

演奏者と合わせる必要がある。だが、各人は同感の感情によって、自己の生み出す音と他人の音とがうまく合っているかどうかを判断し、調和することができるのである。

道徳と経済の結びつきに関するスミスの見解は、経済活動の担い手たる各個人は、元来、その本性において、他人との協調、連帯をなしとげるべき原理が備わっているのであって、人は利己心に従って活動すればよいのである。すなわち道徳と経済は、自然に調和すべくすでに作られているのである。

以上のような近代市民社会の樹立とそれを背景とする自由主義経済体制をもたらす経済学の確立を目ざしたスミスの理論に対して、旧憲法上の国家主義的体制、儒教的・神道的精神の下にあった広池は、主として個人倫理的視点に立つ最高道徳の立場から、スミスをどう理解し、これにどう反論したのか。

広池は、いわゆる「アダム・スミス問題」の理解に従って、『道徳情操論』と『国富論』とが対立し矛盾するという趣旨に沿って、『国富論』を批判した。

「私は19世紀の末即ち明治20年頃（1887年に当る）アダム・スミスの学説を読み、既に深い疑惑を生じたのでありますが、当時私は研究の方面も違いかつ未だ学力も足らなかったためにそのまま過して来ましたが、越えて明治30年頃（1897年）即ち19世紀の最末年頃にはすでにモラル・サイエンス即ち今日のいわゆるモラロジーの研究を思い立つに至った。その頃には明かに経済学が聖人の御教に反して居る事を悟りかつおよそ人間の実生活の内面生活は道徳に存し、外部生活即ち衣食住は経済に存する事を悟ってこの兩者の本来一体であるべき事（さもなきものも）兩者の必ず一致すべき事は必然的にして、天地間における人間実生活の大法則はここに在る事を発見、確認するに至ったのであります。そうして聖人正統の御教に依る道徳と申すは所謂最高道徳の事にて、自分と相手方と第三者と全部皆共に相当の利益を受くる人間の行為を指すので、かの古来の因襲的道徳にては自分以外の一つ又は二つを愛する事を道徳と

いうて居るのですが、是れは誤りにて不道徳に属するのであります。そこで、モラロジーの内容、実質そういうようなものは皆最高道徳と経済との関係に帰著するようになって居るのであります。」⁴³

それでは、広池の人間本性論はいかなるものか。そして、いかなる方法で、道徳と経済は一体化するのかといえば、広池にあっては、本能ははじめから自己保存の本能と道徳的本能に二分され、経済は道徳的本能すなわち利他心に基礎づけられるべきであると説く。また経済学も、先の引用文にあったように、「自分と相手と第三者と全部共に相当の利益を受くる人間の行為」たる道徳原理を実現する体系でなくてはならぬと唱える。

「然るに、このアダム・スミス氏は倫理学者であるに拘わらず、経済并に経済学の原理を人間の欲望即ちウオント（Want）に在りと為したのであります。そもそも人間の本能即ちインスティンクト（Instinct）是れは天性即ちネイチュア（Nature）と云う事と同じですが、インスティンクトと申します時には肉体を含んで居り、ネイチュアと申します時には主に精神的であります。このインスティンクトには道徳的本能と自己保存の本能即ちインスティンクト・オブ・セルフ・プリザーヴェイション（Instinct of Self-preservation）—是れが自己保存の本能—が進んで利己的本能即ちインスティンクト・オブ・セルフ・インテレスト（Instinct of Self-interest）これに進んで為って来たのであります。アダム・スミス氏はこの道徳的本能の存在を無視し、多数人間の経済に対する行為を見て、結局、経済并に経済学の原理は人間の利己的本能の現われであると断定したのであります。即ちこの断定は人間の本能の一部を見て決定した学説でありますから、非科学的であって、天地の真理、人間社会の事実と反して居るのであります。そうしてこれを継承した所の各国の経済学者は皆これを以て真理即ちツルース（Truth）と誤り考え、ついに経済学の基礎は人間の利己的本能即ち利己主義に在りと思ひ込みてその誤れる学説を世界に弘むる事に為りました。」⁴⁴

広池の意味する自己保存の本能とは、「自己の保存、発達及び満足を要求

する」ところの心身の働きの意味である。この点はスミスの利己心と同様、ニュートラルな概念といってもよい。その点は以下の引用文に明白にうかがわれる。

「自己保存の本能 (Instinct of Self-preservation) (は) 自分を生かして行こうとする人間の天性ということであります。これは生物として至当な要求でありますので道徳でもなく不道徳でもありません⁽⁴⁸⁾」

しかし、この自己保存の本能が実際に機能している姿をみると、利己的方向にむしろ進んでおり、かえって、自己の生存を全うすることができない。この一定の限度をこえた自己保存の本能の働きを利己的本能と呼んだ。そうして、人間の正しい生存発達の原理は、自我すなわちこの利己的本能を捨てるのが道徳実行に当たると説いた。

「自我没却とは、この利己的本能を棄てよということであります。たとえば御飯を一度に三杯たべる人がうまいからとて四杯たべる時にはその一杯が利己的本能であります。これが蓄積して病をなすのです。富人が益々得て益々貧るのは利己的本能です。これによりて自分の固有の徳以上の利益を得、自然の法則に背くが故についに亡ぶのです。」⁽⁴⁹⁾

「自我の没却とは自己の本能に基づく所の自己の保存及び発達に関する一切の欲望は勿論、主義、主張、意見若くは従来の偏狭な信仰等に至るまで、これを抛つこととあります。而して、その代りに、神および聖人の心に基づく所の最高道徳的知識と最高道徳心とをわが精神に入れて、以てわが精神を改造するのであります。」⁽⁵⁰⁾

利己的本能は、権利を有しない者が義務を先行せずして権利を主張することにも現われるというのである。

ところで、広池のこうした人間本性論を宗教的と誤解してはならない。広池の自己保存の本能の理論は、宗教家の禁欲説（経済的利益を追求することを拒否する考え）に厳しく反論する姿勢を内包していたのである。

「最高道徳では、何物でも無味淡白にして枯草を嚙むごとき実益なく甘味もなく興味もないものをば禁物としてあります」⁽⁵¹⁾

「一、普通道徳

利己心の上に経済。

一、最高道徳

最高道徳心の上に経済。

経済を捨てて救われた魂は人間社会には用なし、死者と同じ。死者を作ることは罪悪なり。

結局人間生活の問題は経済的に帰着す。ゆえに経済計画のできぬ人は、人を指導する資格なし。お話は空論なり。」⁽⁵²⁾

一方スミスもまた、修道院的禁欲思想には厳しい批判を向けた。

「近代哲学においては、それは一般に、否ほとんどつねに、現世におけるいかなる程度の幸福とも両立しないものとしてしばしば説明されたのであって、天国は、人間の自由で寛大な、しかも生氣あふれる行動によってではなく、懺悔と禁欲とによって、修道院の耐乏と卑下とによってのみ、えられるものであった。決疑論 casuistry や禁欲的道徳論が、たいいていばあい諸学校の道徳哲学の大部分をなしていた。哲学のあらゆる部門のなかのずばぬけてもっとも重要な部門が、このようにして、ずばぬけてもっとも腐敗した部門になったのである」⁽⁵³⁾

こうして経済あるいは経済学に対する基本的姿勢において、反中世的、反宗教的という点でスミスと広池とでは、共通の地盤があったのである。しかし、何故その本性論において対立し、経済学において大きな差を生み出したのか。その結論を簡潔書きしたい。

まず第一に、スミスの時代状況と広池の時代状況の差がある。スミスは広池より約一世紀半前に生まれた。当時のイギリスは、旧体制崩壊期で、すでに自由・平等な市民の台頭が可能であり、中産者層を主軸とする新しい社会秩序の探究が哲学的課題であった。ホッブスに始まる道徳哲学（道徳科学）の歴史は、そうした新しい市民社会の道徳体系を目ざすことにあった。スミスははじめて、その課題に全面的に答えた。これに反して、広池の思想を育てた日本の明治末から大正期の政治体制は、依然旧体制のままであったが、

経済的には、資本主義確立期であり、同時に資本主義の矛盾である労資の階級的対立が露呈し、労資協調の新たな理論、すなわち社会変革路線とは異なった労資一体化の道を確認することが、社会科学の課題であった。

広池の道徳科学は、最高道徳という道徳体系の下に、労資を一体化しようと企図し、理論化したものである。モラロジー経済学としては、十分な展開をみないまま未完のうちに終わったが、新たな社会秩序の基盤を進化論的自然のシステムと儒教的宇宙システムを重ね合わせた相互扶助の自然的体系に範をとった。もちろん政治体制としては、旧憲法体制強化に回った。従って、スミスが新しい政治・経済的秩序を確立する仕事を課題としたのとは大変違っていた。資本主義初期の生き生きとした生命力をもつ「資本主義の精神」を背景として、産業資本家のあくなき営利活動を擁護する立場にあったスミスと、労資の対立が尖鋭化する事態を目前にして、問題解決の实践的・理論的方向の両面で、一身に責任を背負った広池とでは時代背景が全く違い、広池の方が一步も二歩も時代を前進していたことになる。

換言すれば、資本主義の建設者スミスと資本主義の矛盾解決に当たった広池の違いは歴然たるものがある。

第二に、道徳科学の性格の違いもまた自ら、そうした目的意識の差に従って異なる。スミスの道徳科学は、市民社会の秩序を探究する社会科学であって、それは、すでに台頭しつつあった産業資本家、賃金労働者を中核とする秩序ある経済法則がもたらされていたのであり、それを客観的に理論づけることが具体的な仕事となった。これに対し、広池の道徳科学は、資本主義あるいは市民社会の倫理と論理を全面的に否定する方向で、それらの矛盾解決策をねり上げた。その理論は、社会ダーウィニズムを中心とする自然科学理論およびコント等の社会進化論に範をとった。二十世紀的社会福祉国家の理念や二十世紀憲法たる社会権的基本権の思想は、まだ日本にもちこまれてはいなかった時代である。

スミスの道徳は、自由な経済活動を正当化する方向で理論化されたので、広池のこぼでいう普通道徳で十分であった。これに対し、広池の場合には、

スミスがもたらした社会的矛盾を解くために、現実世界を超越した宇宙的原理に基礎づけられた最高道徳が必要であった。また、物質文明に対するアンチ・テーゼとしての精神文化の確立が目的となった。正義より慈悲を中心としたのはそのためである。

第三に、人間本性論においても、現実肯定的になりやすいスミスの人間理解に対して、広池のそれは現実否定的にならざるを得ない。あくなき経済利益を目ざす営利心を否定する方向で、しかも秩序ある経済活動を助ける理論が必要であった。

スミスにおいては、道徳と経済はすでに人間本性において一致し、神の見えざる手に導かれて、自然必然的に全体の福祉をもたらすよう仕組まれていた。しかし、広池においては、そのような楽観的立場をとることはできない。労働問題の解決に身を投げ出し、大正期には、紡績工場をかけ回り、女工の立場から社会矛盾を見つめた広池は、資本家の営利心を利他心に立て替える人心開発救済こそ焦眉の課題であった。義務先行の原理は、資本家の利益を擁護するための理論のようにみえるが、事実はそのようなものではない。

道徳的義務先行によらざる資本蓄積は、当然やがて自然淘汰されることを論証したのであるから、その意味するものはきわめて大きい。また労働者に対しては、革命手段によることなく、また賃金労働者として労働を切り売りする非人間的労働者にならぬよう、義務先行的精神から人間性回復の道を目ざすようこの原理が説かれたのである。資本家はいかにして人間尊重の精神を実践するか、このことも合わせて説かれていたのである。

その他、帝国主義、軍国主義に対する厳しい批判を内包していたが、ここでの主題ではないので省略したい。

5. 現代の社会倫理としての義務先行の原理

(1) 批判の要点

義務先行の原理は、旧憲法下での社会倫理として提示されたのであるか

ら、これを現代に生命力のある道徳原理とするには、この原理に対する内在的・外在的批判点を整理することから始めるべきであろう。そこで、以下すでに確認しえた批判の要点を箇条書にしよう。

第一は、義務先行の原理が、旧憲法下あるいは古代中国社会の身分的・社会的序列を背景に理論化されたもので、現在では、原理の前提となる社会状況が基本的には存在しない。従って、根拠がきわめて説得力に乏しいものである。

第二は、この原理が、主として民法上の権利・義務の対応関係に着眼して理論化し、それを憲法上の権利すなわち基本的人権の思想に対抗させようとした点に誤りがあった。

第三は、人間を権利よりも義務の主体として位置づけ、支払った義務の分量に応じて権利が与えられるという思想は、現代の法思想に相反すると同時に、法解釈上も無理がある。また、権利の概念を、個人の利益の主張とのみ解して、利害の社会的調整を図る技術的・客観的側面を見落している点は問題である。

第四は、義務あるいは借財を負っている相手を、社会的上位者、資本家階級に限定してしまい、タテの身分的序列を正当化するだけに利用されたことは問題である。これでは道徳実践者の意識は、広く社会全体の矛盾や課題に向けられず、たえず自分の上位者だけに限定されてしまう恐れが多分にある。結局、広く人類全体および社会的責任意識を呼びさます上で逆作用する傾向を生みやすい。

第五は、この原理の背景となる社会状態が、あたかも法と社会保障が十分に整備されず、一人ひとりが弱肉強食の自然状態の中でバラバラに生きているかのような自力更生的社会を前提としている。その理由は、広池が社会ダーウィニズム的発想に立ち、道徳による生存競争の理論を唱えようとしたからである。また、社会性の感覚が欠如しているから、犠牲を払った者のみが社会参加できるような説き方となってしまう。現憲法の社会的基本権ならびに社会福祉国家の理念に対立している。

第六は、道徳的義務の内容が余りに大きすぎ、明確に規定できないというあいまいさがある。宗教的な個人倫理ならともかく、平均的人間を相手とする社会倫理としては内容が高度すぎる。現実社会の状況に即応した社会的義務が説かれなくてはならない。

以上、六点に要約したわけであるが、一言でいえば、個人を権利の主体として位置づける基本的人権の精神、ことに社会権的・生存権的基本権の理論と精神をまず受け入れること、さらに相互扶助的社会認識に立って、社会全体に対する義務を明確に盛りこむこと、に尽きるようである。

(2) これからの義務先行の原理の課題

これからの社会倫理として、義務先行の原理がいかなる内容を備えるべきかを論ずるには、まずはじめに現代の社会状況の認識からはじめる必要がある。さらに、法と道徳の関係を見直した上に、将来の方向を示唆すべきである。とはいえ、すでに制限枚数を超えているので、ここでは結論を述べるに止めたい。

道徳の課題はつねに、社会の矛盾を解決し、価値の葛藤を調整し、そこに生きる人間に目標を示唆し、生きる勇気を与えるものであることが望ましい。従って、道徳には、現実社会の基本的体制を維持・強化する保守的役割が付与されるが、他方では、将来への望ましい理念を提示する進歩的役割も果たす必要がある。このような視点に立って、現代の道徳が背負うべき課題を論じるなら、以下の五点に尽きよう。

第一に、管理社会、技術社会の中で、疎外状況にあえぐ、人間性喪失の事実に注目すべきである。社会参加への意欲を失った、受身的人間に必要なのは、自発性、自主性、自律性、精神性の回復である。そのためには人間が社会的存在であることを掘り下げ、勇気をもって自己自身の社会的責任を受けとめることのできる道徳原理が必要である。義務先行の原理は、このような主体性、自発性という人間的原理を高く掲げるものであるべきである。

第二に、社会的責任を呼びさます義務先行の原理は、心情倫理より責任倫

理を重んじることになる。責任の倫理の立場をとるからには、各人がその行為の結果に対する見通しをもてるよう、因果帰属の科学的思考に裏づけられることが必要であり、因果律の原理もそういう役割を担うことになる。

第三に、社会的責任を背負う人間は、仲間と共に、社会と共に生きる協調的人間となる。しかし、人間は一方では、一般大衆の価値に迎合しないで、独自の価値の担い手となる必要がある。独自性、創造性を生み出す道徳原理となる必要がある。広池は、「道徳は犠牲なり相互的にあらず」とか、「道徳は共同的に行うことは出来ない」ということばで、この趣旨を説いた。これは、他に率先して善を貫く勇気を教えたものである。また、「苦勞は我これをなし、その結果は人にわかつ」の精神も強調されるべきである。

第四に、これからの道徳原理の前提となる社会観は、一人の行為が社会全体に影響を与えるという、共同体社会、連帯社会の観念を必要とする。すなわち、一人が得をすれば一人が損をするという社会ではなく、一人の道徳実践は、相互の利益を増すと同時に社会全体に共鳴するのである。一人の義務先行の努力が社会全体に広がるような、そういう社会機構を備えるべきである。しかも、当事者にも、その利益が帰ってくる仕組みでなくてはならない。この点は、Humanistic Psychology の理論の中に、synergy (共同作用) 社会の理論がある。これが大変参考となるであろう。

第五に、法における権利と義務の問題について一言したい。現代日本においては、権利概念の乱用と、権利の神聖不可侵性が強調されすぎる傾向がある。また民法上の権利は、実際に義務あつての権利であり、社会権の基本権の精神も、多大の権利を有する者は、その権利を乱用せず広く社会福祉のために活用する義務を負うものと解すべきである。さらに、英法の衡平法の原則たる「衡平法裁判所に来る者は、清い手をもって来なければならない。He who comes into equity must come with clean hands」を日常生活万般に生かす必要がある。この原則は、道徳観念をそのまま法律にもちこんだものである。民法第一条第二項「権利ノ行使及び義務ノ履行ハ信義ニ従

ヒ誠実ニ之ヲ為スコトヲ要ス」はこのクリーン・ハンズ (清い手) の原則を生かしたものといえよう。義務先行の原理は、法原則たるこうした道義的責任を背後から裏づけることが課題となろう。それ以上の過度の義務を個人に課すことは、社会倫理的視点からはなされるべきではない。

注

- (1) 本誌第4号所収、水野治太郎「新科学モラロジーの使命—近代文明の克服」参照。
- (2) 広池千九郎講述『新科学モラロジー及び最高道徳の特質』(以下『特質』と略記する)(昭和5年刊)211頁。
- (3) 同上、213頁。
- (4) 1980年10月23日付広池学園に対する部落解放同盟兵庫県連合会よりの抗議文。
- (5) 以上は『道徳科学の論文』(以下『論文』と略記する)第7冊目所収の第14章第6項第2節参照。
- (6) 『論文』2182~3頁。
- (7) 『論文』2185頁。
- (8) 『論文』2192頁。
- (9) 『広池博士遺墨集』所収。
- (10) 『論文』2311頁。
- (11) 『論文』2209頁。
- (12) 『論文』2210~1頁。
- (13) 『特質』200~1頁には、特許権、著作権、所有権、債権、親権をとり上げている。
- (14) 『論文』第14章第5項で正義を分析しながら、正義感のみに言及し、社会的ルールとしての客観的正義にはふれず、結論として慈悲の重要性を説く。これは慈悲が社会的ルールになりうるかを検討してはじめて成り立つ結論である。これからの研究課題であろう。
- (15) 『論文』2173~4頁。
- (16) 『論文』2194頁。
- (17) 『論文』2186~7頁。

- ⑱ 岩波文庫本『人間不平等起原論』34頁。
- ⑲ 『特質』61～2頁。
- ⑳ 前掲岩波文庫本34～5頁。
- ㉑ 千葉正士『現代・法人類学』（北星社）中に、穂積の方法論は、メーンを基礎とする法律進化論であるが、「この方法は、現在からみれば分析的よりも総合的であるが、仮説を必ず資料によって具体的に検証しようとする実証的な態度は、現在においても模範的だといってよい」（19頁）と評価している。
- ㉒ 『論文』第3冊所収の膨大な資料は、穂積が引用した文献を豊富に利用し、さらに新しい民族学、人類学、社会学の資料を引用しており、道徳の人類学的研究の創始者といってよいのではないかと考えている。
- ㉓ ホセ・ヨンバルト『法の歴史性』（成文堂）73～78頁には「法律進化論と法の歴史性」の考察がある。ヨンバルト教授はここで、「法の歴史を概念としてではなくて、具体的に歴史的な事実として考慮したことを評価している。同じことは、広池の場合にも当てはまる。
- ㉔ 社会学的考察も重視はするが、十分に成熟したものとはなっていない。これは当時の社会科学的認識が未発達だったのだからやむを得ない。
- ㉕ 『論文』第9冊目、因果律の原理参照。広池は、道徳実行の目的を幸福実現におき、福德一致の立場を樹てたが、その論証を社会学的に行なうことはほとんどなかった。もっぱら歴史的視点のみである。
- ㉖ 広池千九郎著『東洋法制史序論』序文より。
- ㉗ 『論文』2174～5頁。
- ㉘ 『広池博士全集』第4冊所収、『日本憲法淵源論』397頁。
- ㉙ 『論文』2193～4頁。
- ㉚ 『論文』2199頁。
- ㉛ この点、現行憲法下では、国民が国家に服従する義務が希薄となったかわりに、国家が人権を保障する義務が強化された。この点一つとっても、現代では、この原理がそのまま存続しえない理由がある。
- ㉜ 『論文』2201～2頁。
- ㉝ K. E. ボールディング『科学としての経済学』（日経）154頁。
- ⑶4 水田洋「イギリス道徳哲学の系譜」（『国富論の成立』経済学史学会編）参照。
- ⑶5 『論文』1頁。
- ⑶6 高島、水田訳『アダム・スミス グラスゴー大学講義』（日本評論社刊）241～2頁。
- ⑶7 本誌第1号所収、水野治太郎「モラロジー研究の現状と課題」参照。
- ⑶8 『改訂広池千九郎語録』63頁。
- ⑶9 同上書66頁。
- ⑶0 米林富男訳『道徳情操論』下巻636頁。
- ⑶1 大内、松川訳『諸国民の富』（岩波）82頁。
- ⑶2 同上書83頁。
- ⑶3 『モラロジー経済学原論』12～13頁。
- ⑶4 同上書4～5頁。
- ⑶5 『講習会テキスト』第1集、4頁。
- ⑶6 同上書第1集、4～5頁。
- ⑶7 『論文』2688頁。
- ⑶8 『改訂広池千九郎語録』68頁。
- ⑶9 同上書64頁。
- ⑶0 前掲書『諸国民の富』1113頁。