

広池千九郎の法、言語 道徳の世界

—— 比較方法論をめぐる ——

水野 治太郎

目 次

- | | |
|-------------|-----------------|
| 1. はじめに | (4) 比較言語研究の成果 |
| 2. 比較研究の成果 | 4. 比較道徳研究の成果 |
| 3. 比較法研究の成果 | (1) 道徳の科学的研究の目的 |
| (1) 中国法の場合 | (2) 普遍的道徳の内容 |
| (2) 日本法の場合 | (3) 正義と慈悲の関係 |
| (3) 両者の比較 | 5. 総合哲学の特色 |

1. はじめに

比較思想研究の最終目的は、複数以上の異なった文化圏に属する思想・哲学の「比較」という経験的・実証的作業を越えたところに存在するという考え方があ

る。たとえば、片岡正直氏は、「総合的創造作用」(『比較思想研究』創刊号、1974年、78ページ) すなわち普遍的思想の確立こそが比較思想研究の最終目

的であると説かれる。筆者自身も学問的に厳密な方法を用いた比較研究がしばしば経験・実証の枠に束縛されて、十分に実り豊かな学問的成果を生まない場合があるという問題意識を有するものである。

実証的な比較思想研究に対するこうした批判の論拠の1つは、普遍性・総合性とは、元来が価値のレベルの問題であって、事実をいかにうまく処理しても、生の事実から直ちに普遍性への道が開けるわけではないという点にある。比較から普遍への道は、研究の出発点において、普遍的哲学思想とか、総合的価値観が前提として存在する必要がある。そのうえ、普遍性・総合性への学問的追究は、全人格をかけた問いかけてなくてはならない。すなわち、知情意あるいは宗教、哲学、科学の統合の成果でなくてはならない。

もちろん、研究に先立って普遍的・総合的理論を前提として取りこむことには、福井文雅氏のいうように、「どのような総合が生れるか判らぬ先に、その過程を公表することは、結論が出ていないのに『思いつき』か、片々たる資料を発表するのと同じで、真面目な研究発表とは思えない」(『比較思想研究』第5号、1978年、18ページ)との批判が加えられるであろう。

しかしながら、比較が鋭い対立、異質性を意識しつつなされ、もはや架橋できない分裂状態の中に自己を放置する場合もあれば、反対に、対決を越えて調和と総合をもたらす場合もあるであろう。

ここで取り上げる広池千九郎(1866—1938)の比較の方法は、もちろん比較されるべき思想の類似点や相違点を指摘するために行われるのであるが、広池の場合は、全体として相互の鋭い対立、異同を意識することよりも、むしろ研究対象を包含する総合的立場、あるいは総合的精神をより明確化する基礎作業として比較を意味づけているように見える。換言すれば、総合哲学的立場が研究に先立って前提として存在したとみることができる。

広池の専門分野の諸研究の大半は、すでに昭和42年に出版された『生誕百年広池博士記念論集』(内田智雄編)で取り上げられ、その今日的意義が探究された。だが、広池が後半生を費やしてその成果を世に問うたところの3000頁の主要著作『道德科学の論文』を含めた、広池の思想、学問の全体像

を取り上げることは未だなかった。その点、中村元著『比較思想の先駆者たち』(昭和57年、広池学園)は、啓蒙書とはいえ、はじめて比較思想の視点から、広池の方法全体に分析を加えたものである。

筆者もまた、学問全体を展望し、その特色を明らかにしたい。そのためには、比較方法の前提にある総合哲学的世界観に注目し、これを中心に考察することにしよう。

2. 比較研究の成果

広池の比較方法は、啓蒙思想・進化論・比較法学・歴史法学および中国・日本の古典研究で培った幅広い文化史的視点が、その背景にみられる。しかし大正1年、46才の時の死線をさ迷う大病が、彼に精神的覚醒を促し、以後、東西の宗教・道德・哲学・科学の統合原理ともいべき最高道德、すなわち「慈悲寛大」の精神的境地を開く結果をもたらした。比較を通じての普遍的原理の追究は、広池の場合、内心の精神的転換を経過してはじめて独自のものとなったといえよう。

広池の生涯は、その業績を世に問うべく、昭和41年以来取りくんできた内田智雄氏によれば、3つの時期に区分することができる。第1は、広池が歴史学者たらんと志した時期すなわち30才までのいわゆる揺籃期、第2は、法制史家、文法研究者として多くの労作を発表した30才から50才までの活動期である。第3は、道德科学——道德を対象とする総合哲学の樹立と、これを活用しての人間教育に捧げた50才から72才までの円熟期である。広池は第1期の処女作、郷土史『中津歴史』で、まず普遍的な歴史法則を探究することを説いている。

「真正ノ歴史トハ年代記伝記系図等ヲ其材料ニ供シ地理学言語学人類学等ノ学理ヲ之ニ応用シテ人事社会ノ変遷榮枯ニ関スル事実ノ系統ヲ明ニシ以テ其複雑紛糾ヲ極ムル人類ノ行迹ニ就テ一定不動ノ法則アルヲ示スモノ」
(21頁)

広池は明治24年、弱冠25才で、すでにこのような抱負をもって歴史研究に

取りくんだが、『中津歴史』そのものは、年代順に史実を説いたにすぎず、その構想を生かすには至らなかった。また、比較の方法もみられず、そのことは歴史研究への主体的自覚も未だ十分ではないといえよう。これに対して、第2期の法制史研究、文法研究においては、中国法と日本法および漢文法と日本文法を客観的に対象化し、これを他国（たとえば西洋）のそれと比較する方法が用いられた。

この時期は、まず神宮司庁編『古事類苑』の編纂に携わりながら、他方で、すでに比較法、比較文法研究に着手していた。

広池学園内の資料室に残された当時のメモ書きの一つには、奴婢をめぐるわが国の文献がいくつも書きつけてある一方で、東洋諸国の奴隷制度についての研究書名が書きつらねてあり、比較研究への構想がみられる。

広池が法制史研究に着手したのは、穂積陳重の論説に接してからである。その内容は、中国法、日本法の研究の必要性を訴えたものだといわれている。穂積は広池の『東洋法制史序論』に序文を寄せ、次のことを強調している。

「本邦に於ける法学界の現況は、¹⁹第19世紀の初期に於て、サビニー、ヒューゴー、ニープール、プフタ等のローマ法家出でて、未だゲルマン派の興らざるの時に似たるものあり。（中略）

現今本邦の法学は、恰も第19世紀の初に於けるドイツ国の法学界におけるが如き、継受法の講究を以て学者の唯一の目的とするが如し。是れ正に固有法、準固有法と新継受法との関係を明にし、以て我国現下の需要と調和融合するの必要あるの時なり（中略）。

故に我国固有法たる日本法及び我準固有法たる支那法の研究は、汎く学問上の必要たるのみならず、本邦現今の急需なり。同僚学友の中ここに観る所あり。グリム、アイヒホルンたらんとする者数人あるは、余の大に喜ぶ所にして、而かも其数の未だ甚だ多からざるは余の竊に憾とする所なり」

穂積も広池も、比較法の視点を日本法、中国法に拡大することに努力したわけであるが、その意義は大きい。何故なら、明治期の日本は、外国法特に英法、仏法、独法摂取に急な余り、外国法と日本法とを同一の平面で比較す

るという視点の成立は困難であったといわれる。（西賢「わが国における比較法学の発展」、『神戸法学』第20号所収）そのため、野田良之氏は、この時代のわが法学界を「比較法的に無自覚な時代」と評している。その中にあって、穂積は日本法の自主性を広池に目ざめさせ、比較法の開拓を促した。

さらに重要な点は、穂積の場合、普遍的法則が存在することを前提としており、比較研究が普遍性の追究に向けられていた。穂積は『法律進化論』の中で、法律の発生、発達¹⁹の理法、すなわち法現象の時間的推移の普遍的要素を明らかにすることが、法律進化論の目的であると説いている。同時にまた、次のように、普遍的法則が必ず存在することを前提とする。

「……外観異種多様にして複雑究り無き法現象も、之を彙類し、之を分割して、精しく其異同の由って来る所を討究するときは、吾人は必ず其間に存在する普遍素を着出して、嘗に其静状に於てのみならず、其動勢に於ても、亦一定の理法に依って支配せられるものであることを認識することが出来るものである。法律進化論は此可能性を前提とし……進化の理法を求めんとするものである。」（7頁）

広池の場合はどうか。

次の文法研究の基本態度は、確かに普遍的な言語構造というものを前提にしているようにみえる。

「世界の国語幾百種、皆、各、特異の文法あらざるなし。然りといへども、人類の思想は、或る点までは、悉く同一にして、只小異を存するのみなれば、其思想を発表する方法も、亦殆ど大同にして小異たる事は、疑ふべからざる道理なりとす。勿論面貌膚色の異なるが如く、言語構造の形式は、頗る大なる差違あるが如く見ゆと雖もこれ、只、外観、然るのみにして、其精神の同一なる事、真に予想の外たるものあるなり」（『日本文法てにをはの研究』、500ページ）

しかし、実は比較法研究時代においては、広池は未だ東西の法思想に共通一貫する普遍的法観念には明白な形では出合っていない。広池が普遍的法観念を意識したのは、第3期においてであって、第2期では、むしろ中国法

と日本法の差違に力点がおかれたとみることができる。

さて、蛇足ながら、当時ベルリン大学教授ヨーゼフ・コーラーと、広池との関係に筆者は特別の関心を持っていることを告白したい。両者のつながりは、まず広池が『東洋法制史序論』の要旨を英訳して同書の巻末に収録したことに始まる。コーラーはこの英文の内容、要旨を読み、『比較法雑誌』に批評を載せた。コーラーの『法の一般的な歴史』には、中国法の認識において、広池の影響をみる⁽¹⁾ことができる。また、コーラーは大宝令（養老令のこと）の独訳を穂積に依頼したが、穂積はこれを広池と津軽英麿に命じた。記録によれば、この独訳は一部分完成をみたようであり、穂積を通じてコーラーの手許に届けられたとある。⁽²⁾

筆者の最大の関心事は、広池の比較の方法とコーラーのそれとが、類似性をもつ点である。広池は東洋法制史全体の普遍的特色を明示すべく広汎な比較法制史研究に取りくんだわけであるが、コーラーもまた、『法の一般的歴史』（小野清一郎博士による訳本あり）すなわち法律の発達における普遍的法則の発見に努めた。この点に関して筆者は、大学在学中に刑法演習を担当された小野清一郎博士の講義を拝聴して以来、両者の比較についての問題意識⁽³⁾を持たされた。

小野博士は、その著『法律思想史概説』（一粒社）の中で、コーラーを次のように批評しておられる。

「イェリングがローマ法の研究より出発したのに対し、コーラーは、広く世界の諸民族における法律の発達を比較観察することが必要であると、自ら民族学的・比較法学的労作に努めた。しかし、コーラーもまた、単なる歴史的事実の認識をもって満足せず、法律の発達における普遍的法則を発見しようとした。“法律は文化現象である”という命題は、コーラーによって唱えられたものである。文化現象であるが故に、法律は普遍的精神の現われである。この点からコーラーはヘーゲルにその哲学的根拠を求め、自ら新ヘーゲル派をもって任じた。コーラーは、その豊富な比較法学的材料を駆使して、法律およびその基礎概念に関する法理学的思索を試みた。

それはなお経験主義的囚われを脱することができなかつたとはいえ、現代における最も内容の充実した法理学の一体系たるを失わない。」（143頁）

小野博士の批判の要点は、法の歴史的、比較法的、実証的研究から出発して、法の普遍法則を導こうとするのは悪しき経験主義、実証主義であるというのである。こうした批判は、穂積にも広池にもそのまま当てはまるのではないかというのが筆者の実感である。

比較を通じての普遍法則を探究する方法には、いくつもの批判点がある。しかしその最大の批判は、単なる事実の実証が何故に普遍性をもつと主張できるかという点にある。

広池もコーラーも、穂積も、また比較の対象たる法制度、文法構造、哲学思想それ自体が普遍性を有することを主張するだけで、自らの哲学的、理論的根拠を示して普遍性へと昇華するという努力には欠けているように見える。

3. 比較法研究の成果

ここで、広池の中国（旧中国のこと）法と日本法との比較研究の結論の部分をかんとんに紹介しよう。

(1) 中国法の場合

まず中国法の特徴については、『東洋法制史序論』、『同本論』で主として取り上げられたが、『序論』では、「東洋に於ける法律と云ふ語の意義」という副題がついていて、法律の概念がくわしく追求されている。その点で、同じ比較法研究といっても、穂積の法律進化論の方がより社会学的、人類学的であるといえよう。

広池は法の字、律の字をいちいち語源的に探究した結果、本来、法律は中正・平均という意味をもっており、同時に理想的法律は、必ず中正・平均でなくてはならないという思想があると説いている。では何故、法律という語が中正・平均という意味を有するのか。それは、中正・平均が善の根本実質であったので、中正・平均の徳が天地の大道と一致するという思想があった

という。

中正の中は、事物の中心にして偏らない、正しい所を指す。正は事物がその中を得た状態をいう。平均の方は、第1は中庸、第2は Equilibrium すなわち公平あるいは衡平、第3はアベレイジ、つまりある一物の高低を平均して斉一にするという意味。結局中正・平均は、事物の内容がその処を得て、善を尽くしたことを形容する語として用いられていたものであり、中正は、主として人の動作の道徳的方面、平均は、政治的方面で用いられる傾向があったという。

このように述べたあと、広池は、さらに、善の根本実質としての中正・平均が天道に由来すると説いている。天道は天命あるいは天といい、天地の万物一切を支配するものと考えられていた。以上を広池は、法律＝中正・平均＝善の根本実質＝天道という図式を描いてみせた。

(2) 日本法の場合

日本における法律という語の源は、ノリである。これはノリトゴト、ミコトノリのように、思想を発表、発言すること、すなわち宣の字がもとである。ノルは、延長増大の意味を有し、他人に対して高い声で事を告げるということから来ている。しかし、ただ高い声で語るだけでは、ノリは未だ法律とはならず、その高い声で語る人が威力と徳をかね備えていて、聴く者をして服従せしめる力をもつ場合において、はじめてノリは法律としての威力をもつといわれる。これらのことは、古代日本の法律公布の様式から明らかであり、続日本紀、大宝令（今日でいう養老令）の記事によって証明できるという。

次に広池は、ノリが法律になった理由として、日本の独自の性格に着目する。それは、古事記の皇祖神天照大御神の詔である。広池は、啓示宗教に深い興味を有していたようであって、バビロニアのハムラビ法典、インドのマヌ法典、アラビアのコーラン、中国の洪範等とこの古事記にみられる詔とを対比して考えていたようである。

(3) 両者の比較

次に興味ある点は、中国と日本との比較である。広池によれば、中国においては中正・平均ということが法律の意味であり、聖人の命令および制定法は、中正・平均という価値基準に適合したが故に、法律としての価値を有することになる、といえる。しかし、日本においては、主権者の命令すなわち天皇の宣詔が直ちに法律となる、という。こうした法律観の差違は、中国の君主と日本の天皇の徳性の差によって説明できると考えた。中国の君主は必ず聖人たらざるべからずとする思想が存在したが、古代少数の君主を除けば、現実の君主はそうではないが故に、君主の命令直ちに法律とはならず、中正・平均といういわば自然法的観念が、法律の意味となった。これに対して、日本は、歴代天皇が国民の徳義の模範であったところから、天皇の命令は神聖なるものとして迎えられ、従って法律として遵守されたと述べられている。

従来、東洋ことに中国の徳治主義、西洋の法治主義が通説あるいは通俗的見解として説かれてきた。最近出版された大木雅夫著『日本人の法観念』（東大出版会）はこの一般的解釈を学問的俎上に載せたものであるが、ここでは、中国の徳治主義が決して法を排除する徳至上主義ではなく、法の補充的役割を認めるものであったとする修正的見解を提出したものである。また、西洋の法治主義にしても、実際には、2～300年の歴史しかなく、決して過大評価すべきではないとする歴史的事実的見解をまとめたものである。しかしながら、大木氏は、自らも述べているように、西洋と東洋（極東）の通説的法観念を批判してはいるが、両者の明確な法観念を提示するには至らず、むしろ多様な法思想を確認したに止まるものではなからうか。とすれば、中国の徳治主義、西洋の法治主義という類型論を放棄したというだけで、両者の法観念をどう把握するかに関する究極の見解として、やはり、一般的通念を立てることが大きな誤りを犯したとはいえぬと考えたい。このような結論の上に、筆者は、法治主義、徳治主義の公式的見解を採用して、これと広池の考え方を対比し、その特色を述べることにしたい。

広池の結論を総括すれば、日本こそ徳治主義に依拠するものであり、中国はかえって法治主義に近いものと認識されていたといえる。もっとも、中正・平均は善の根本実質であり、「善ならざれば法律にあらず」と考えられたため、善を強調するときは、中国が徳治主義を唱えることになるといえないこともない。だが、ここでの善とは、中正・平均であり、法の背後にあって法を支える基礎的観念すなわち自然法のことだと広池は説いているから、徳治主義すなわち理想的君主たる聖人の模範的行動こそ法律だと考える法観念とは異なるといえる。広池の比較法研究のねらいは、中国法と日本法の対比を通じての相違点を明示することにあつたのであり、その要旨を正確にとらえるには、中国の法治主義(理想としては徳治主義だが、現実にはこれが行われず、法治主義に終わっているという見解)日本の徳治主義(中国古代の理想的体制は、中国では行われず、かえって日本において実現されたとする見解)と位置づけるのが彼の提示した比較説を認識することになると思う。これを証明する材料としては、広池が『東洋法制史序論』の末尾において、中国を民主主義、個人主義の発達した国として認識し、日本を君主主義、国家主義の発達した国と認識して対比している点が指摘できよう。つまり、広池によれば中国は、西洋に近い法思想、政治体制を有した国ということになる。⁽⁶⁾

こうした広池の把握の仕方が学問的にみて正しいかどうかを論ずることは、大変むずかしいと考える。なぜなら、価値論的考察を多分に含むからである。しかし、方法論的にみて、広池が法律という語の語源的分析に終始しているきらいがあり、法の実態的認識に欠けるといえる。また、広池の中国法と日本法の対比の仕方が、常に西洋法の概念によって媒介されており、この点にも疑問がある。同書中の主要概念が、いちいち英語で表記されているが、単純に英語表記して正確な意味をとらえているかどうかの問題である。広池にあっては、文法研究においても、英文法を標準に日本文法の普遍化(合理化)を行ったが、比較法研究では、西洋法によって東洋法の独自性を理論化しているともいえる。当然のちの道徳科学(モラロジー)においても、西洋流の道徳科学の形式を借用して、日本的倫理思想を普遍化(合理化)す

るのが、そのねらいであったとみることができる。

内田智雄氏は、『東洋法制史序論』を取り上げた論文の中で、広池が中国での法の匡正方法を4つあげている点を疑問視している。その4つとは、慣習法、春秋(学者の制裁)、自然法、および衡平法であるが、英国法の慣習法、ことにコモン・ローのような働きを発揮したものと同一視出来るかどうか、大いに疑問があると内田氏はいう。⁽⁷⁾筆者も、西洋の法概念を利用して、東洋法の特色を明らかにするという構想には大いに賛同するが、西洋流の法概念を無自覚に利用するやり方には、大変問題意識を持つものである。

(4) 比較言語研究の成果

広池の言語研究は、言語の基本構造たる文法研究によって知られるところである。筆者が本稿を「広池千九郎の法、言語、道徳の世界」と表現したのは、ちょうどドイツの歴史法学者たちが、法を文化全体の一部として位置づけ民族精神の発露として法を認識した方法態度が、広池の学問からも十分に窺われるからである。

広池の比較言語研究、比較文法研究は、漢文法研究史上に画期的意義を有すると評される『支那文典』、およびわが国、語学史で全く無視されてきた『日本文法てにをはの研究』の2書を通じてその内容を知ることができる。この分野は、筆者の専門外の領域であるため『生誕百年広池博士記念論集』に収められた論文、牛島徳次博士の「『増訂支那文典』の意義について」、永野賢氏の「『日本文法てにをはの研究』の国語学史における位置」を大いに参考にしたことをお断わりしたい。

広池が文法研究に志した理由は、次の資料から理解できる。

「予は、東洋法制史の研究を以て、専門学としておるもので、文法の事や、教育実務の事は、専門ではないのですが、しかし10幾年間、法制史大成の準備として、研究した東方諸国の言語、文学、音韻、文法の事に就きては、一通り之を纏めて、其道の学者に問うて見たいと考へて、曩に、支那文典を著はしましたが、同時に日本文法の改造を思ひ立て、乃ち此、

てにをは廃止論を草したのです。」(『てにをは廃止論』緒言)

ここでは、東洋法制史研究の必要から支那文典を研究し、日本文法の改造を思い立って、てにをは廃止論の研究に進んだと述べられている。『支那文典』については、他の個所で、わが国の古代法制を研究するためには、中国の法制を調べなければならぬ。中国の法制を調べるためには、中国の古典が読めなければならぬ。中国の古典を読むには、その文法がわからなければならぬ、ということが述べてある。

さて、比較言語、比較文法の方法について広池は、どのような基本態度を保持していたか。これに関しては、はじめに引用したように、世界の国語幾百種あるが、たとえ言語構造に差違あっても、それは外観のみで、その精神は同一だとある。その先にさらに、それを裏づけるものとして、次のように説いてある。いささか長文ながら、あえて引用したい。

「……予は、実に、日本語と支那語とを比較して、其然る事を知れるなり。即ち、既に我国の学者の普く知れるが如く、日本語朝鮮語は、泰西言語学者のウラルアルタイ語系中に編入したる所にして、支那語の組織は、寧ろ、印欧語に近きものとせられし所あり。而して、予も亦全くしか思惟して、毫も疑ふ所なかりしに、豈に図らむや、予積年親しく両者の構造を比較するに、其同一の点、枚挙に遑あらずして、遂に、古代に於ける支那人種の問題も、これよりして或は漸く解決の緒を得るが如き感なきにしもあらざるが如き事となれり。故に信ず、国語構造の原理は、東西南北、皆同一なる事を。されば、今、言語学上、普通是認せられたる所の印欧語中、或る勢力を有する国語の分類法を借り用ゐ、之を以て、試に東西諸国の言語の構造を律する事は、学術上、決して不倫の事にあらずして、即ち、印欧語の法則が、幾何の程度まで、東亞諸国の言語に応用せらるべきか、換言すれば、印欧語と東亞諸国の国語と、如何の程度まで其構造が同一なるか、又、其異なる点は如何。而して、其異なる点は、果して真に両者の間に差違あるもの乎、若くは、印欧語の法則に欠点あるが為め、其法則が、東亞諸国の国語を律する能はざるにはあらざる乎等、各種の有益なる問題を提

起するの動機となりて、学問上、実に甚だ有用なる事業の一たる事を信ずるなり。是を以て、予は、尤も世界に勢力ある^{日本の教育より英語の文法によりて、此テニヲハを律せむとするものなり。}且、此英文法の分類法は、世界の学者の何人も知る所のものなるが故に、今、東洋諸国の文法を定むるに当りて、及ぶ丈、其規則を採用し、東西一軌の制を立つるは、世界学問の進歩の上に於て、幾何の影響あるや、知るべからざるなり。而して、予は、自ら思ふ、これ、^{カノクニ}彼国の学者の説に降伏せしといふものにあらずして、抑も、又、彼国の学者のなし得ざる東洋語の真髓を發揮して、彼国の学者の行ひたる所の分類法に比較を行ひ、以て、大に、彼国の学者を教ふるに足るべき、世界的事業の一なりと。」(『日本文法てにをはの研究』、32頁)

本書を取り上げて、国語学史における位置を論ぜられた永野賢氏は、広池のてにをはの研究が、てにをはを解体し、あれこれの品詞に属せしめたもので、このワクとなったのが英文法の8品詞だったが、国語の性質を究明することに力点をおくよりも、英文法による統一に着眼点がおかれ、しかも、このねらいは、外国人教育に活用するという実践的意図を有していた点を評価しておられる。しかし反面、有用性、実用性、適応性という側面から、研究の意義、この場合は、英文法、中国文法、日本文法に共通性、類似性を見出し、各民族の言語の基本的構造の一貫性を明らかにすることであるが、そうした意味に疑問を付しておられるようにもみえる。⁽⁶⁾

4. 比較道徳研究の成果

(1) 道徳の科学的研究の目的

第3期の広池の道徳の科学的研究は、2つの目的に向かって進められた。第1の目的は、個人や集団の榮枯盛衰すなわち運命を支配する一定不変の法則が存在することを実証的に明らかにし、それを通じて、人々を道徳の実践的効果に目ざめさせ、その結果、道徳実行への動機づけに貢献すること。この意図は、道徳研究への実証主義的方法を導入することによって果しうる

と広池は考えた。しかしながら、フランスの社会学派の道徳研究もまた実証主義的ではあるが、広池のは、社会学的現象として道徳現象を認識するのではない。むしろ、自然の森羅万象の一現象として人間・社会をめぐる道徳現象をとらえる。それはデュルケーム等の社会学的方法とは違った、自然科学的な実証主義といえる。

第2の目的は、東西の聖賢が伝える宗教・道徳・哲学思想に共通一貫する普遍的原理（広池はこれを最高道徳と名づけた）に着目し、こうした道徳の普遍原理の実践こそ、人類が永久に平和と幸福を得る道であることを明らかにすると共に、この最高道徳に立った人間教育を進めることに、広池は全エネルギーを燃やし続けた。英国のカレッヂ教育（学寮制）を手本にした麗沢大学の前身たる道徳科学専攻塾もまた、そうした目的に捧げられた。

広池の道徳科学構想の第1の目的である道徳の実践的效果を証明しようとする意図をどのように評価すべきであろうか。これに関して、ほぼ同時代人、長谷川如是閑氏の論説「倫理学と道徳事実」（講座『現代倫理』第4巻、昭和33年、筑摩書房）が今日のわれわれにも十分納得いくように、英米の道徳科学の特色を次のように説明している。

すなわち、英米の道徳観は、人間および社会現象の理法を人間生活の理法としてとらえる。これは、大陸哲学が理法を人間の生存に先立って存在するとする観念的な把握の仕方とはちがう。英米人の考え方では、倫理学も「道徳科学」と呼ばれ、人間的生存の科学であって、人間生活に実際的な効果をもつものでなければならない。実は、日本人の道徳観も伝統的に、生活に対する効果に重点をおくもので、英米流に近いものであったが、ドイツ流の観念主義に押されて、生活から遊離した。近代のフランスの実証主義、イギリスの経験主義的な功利主義、アメリカのプラグマティズム、ビヘビオリズム、ドイツの観念主義といった国民的個性から生れた倫理学が日本にはない。日本人独自の生活の現実に即した個性的学問の建設が日本の倫理学者の責任ではないか、という趣旨である。

広池は、道徳科学と倫理学のちがいを次のように説いた。倫理学は、道徳

の原理を科学的に説明するものであるのに対して、道徳科学は、道徳実行の効果を人類に知らしめて、道徳の実行が痛切に人間の生活に必要なことを体得させて、道徳の実行を勧めることを目的とする。また、倫理は道徳上の理論のことで、道徳はその理論を実現した結果であるという。そして、G. Hartwell Jones の *The Dawn of European Civilization* から、「アテナ人は善の何たるかを理解するが、之を実行するものはスパルタ人である」というエピソードを紹介し、道徳実行の価値を科学的に証明して、実行を世人に奨励することの重要性を訴えている。（『道徳科学の論文』第1冊第1章参照）

こうした視点に立って、3000頁の大著述を全体として、道徳的因果律の存在を実証することに費やされたといっても過言ではない。そのためには、総合的視点から人間および社会現象を探求したが、特に、精神と肉体の関係、人類学的、社会学的、歴史学的データが利用された。また、広池は、道徳現象を、普通道徳・最高道徳・不道徳・非（無）道徳に分類し、なかでも、普通道徳——人類のこれまでの習俗歴史において、生きて働いてきた生存手段としての道徳原理、および最高道徳——世界諸聖人の実行した最高の生存手段としての道徳原理の2種類を比較研究し、最高道徳が前者にくらべていかに多大の効果——安心、平和、幸福、永続性——を有するかを訴えたのである。

こうした道徳科学が、長谷川氏のいうような、日本人の個性的学問というべきかも知れない。広池自身も、これを新科学モラロジーと表明し、新学説の発表は多くの学者がしてきたことであるが、新科学の建設は欧州の学者だけがしてきたことで、他の4大州の学者中にはいままでもなかったことであると述べている。そして、「今回、モラロジーが極東の日本から新科学として発表されたことは容易ならざる世界の新事象でありましょう」（大阪毎日新聞社社長本山彦一氏宛の書簡より）とまで書いている。しかし、広池はモラロジーを完成したとはみていない。『道徳科学の論文』第1冊のトビラには、「新科学としての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」という長い題がついている。

広池は、自己の樹立した道德科学に対して、一方からは、科学的・実証的立場より、甚だ不完全なものだとの自覚があったが、他方、教育的立場より、すでに完成された理論体系だとする自負があった。そこで、次に、その教育の内容たる普遍的道德自体を吟味することにしよう。

(2) 普遍的道德の内容

広池は東西の聖賢すなわちソクラテス、イエス・キリスト、シャカ、孔子および日本の皇祖神天照大御神の5者の教説には、共通一貫する道德の普遍原理が説かれていると説いているが、この内容は何か。一言でいえば、正義（理性原理）と慈悲（感性原理）の統合形態としての慈悲である。広池は、諸聖賢の思想・道德に社会的・文化的背景からくる差違点を当然のこととして認めながら、しかしなおその精神的・究極原理として的一致がみられること、ことにそれを具体的生活の場において、実践原理として導く場合にも、一貫する指針が得られることを強調し、これを最高道德と名づけた。

広池の説く最高道德は、理想的、抽象的な道德原理ではなく、生きた社会生活の現実での効用を確認できる實在の法則でもある。ちょうど、自然法のごとき役割を最高道德が担うといえよう。この場合の自然法というのは、宇宙自然の理法であり、人間生活の基準たりうるものである。

すなわち、広池によれば、最高道德というのは、第1に、慈悲の精神に象徴される世界の聖賢の説く普遍的道德原理であるが、それだけに範囲が限定されるのではなく、第2に、科学、とくに自然諸科学が明らかにする宇宙自然のゴズミックな姿を写しとった自然の諸法則、第3に、そうした自然の諸法則を基礎として成り立つ社会法則、第4に、心理的・精神的世界に作用する諸法則、第5に、人間の精神と肉体の相関関係をめぐる諸法則、第6に、遺伝・進化の法則、第7に、農・工・商・経済の諸法則を含むという。このような広範囲にわたる諸法則から成る最高道德は、人間の生存と発達とに関するあらゆる法則を含蓄しており、そのために、人間の達しうる最高の道德的

思想であり、最高の生存手段といいうるとまで説いている。

広池は明確な神観念を持っていた。汎神論的宇宙観である。人間を生かし育てる宇宙自然そのものが神の肉体であり、宇宙自然の法則は神の精神だという。そこで、こうした宇宙自然の作用を明らかにする自然諸科学と小宇宙たる人間を研究する人間諸科学との総合によって、天地の法則の一切が解明されると考えた。広池の総合哲学は、こうした宇宙観・神観に支えられている。その内容を次に2・3の資料を通じて紹介しよう。

「……学問はいろいろに分かれて、法律学・政治学・経済学・何々学となっておれど、それは親指・小指・人差指というようなものであるの、その指を一々研究するよりは結局その各指の本になっている腕を研究したら親指も小指も人差指も皆大体は分かるということが分かったのです。そこではじめて万有科学の基礎学としての道德科学の研究というものを思い立った……」（『予の過去五十七年間に於ける皇室奉仕の事蹟』）

次の広池の総合的真理観もまた、上の汎神論的宇宙観と連関した発想であろう。

「およそ宇宙の真理もしくは原理を説明する方法は4つあるのです。第1は天啓でありまして、これは宗教にて神とか仏とか申しているところの宇宙の本体が、人間の中にて最高慈悲心を有するある人の心と一致した場合に、その人に向かって人類を救済し進歩させる法則を命令的に啓示するものであります。（中略）

第2は聖人、偉人または宗教の祖師などの教訓であります。

第3は一般多数人の古くより今日までの経験の結果であります。（中略）

第4はすなわち哲学および科学の研究であります。

そこで、以上4つのものの説明する結果は、皆必ず一致するはずであるのです。もしそれに一致せぬところありとすれば、そのうちのいずれかに偽りがあるか、誤りがあるのであります。」（『道德科学の論文』第1冊61～62頁）

広池の説く最高道德は、汎神論的宇宙観および総合的真理観が根幹をな

す総合哲学の実践原理ともいうべき性格のものである。従って、最高道徳が正義と慈悲の統合原理たる慈悲に中心点を有するが、その慈悲が、宇宙の真理として認識されると同時に、人間行動の価値基準として位置づけられ、生活原理の一切が導かれる。そのことを1つの事例をあげて、より具体的に説明しよう。

最高道徳の1つの原理として「伝統の原理」というのがある。伝統とは、神の万物生育の宇宙的作用を継承した1の系列の総称である。広池は、はじめ日本語で「恩人」または「恩恵者」と名づけようとしたが、それでは真の意味を表現することが出来ないと考え、ギリシア語でオーソリノン (Ortholimon) つまり「まっすぐ続いている糸」という新語をつくり、これを日本語で「伝統」と訳すことにした。伝統には、具体的には、国の伝統、家の伝統、精神的伝統があり、いずれも慈悲という宇宙的精神を現実社会で体現する存在を意味するのである。伝統は、神の慈悲に目ざめ、慈悲を体得して、後進者を育てるのが義務であり、後進者は、神の働きに参与すべく、報恩の精神で伝統を補助するのが義務だという。現代の疎外を生み出すニヒリスティックな社会構造に生きる人間は、この原理を通じて、自己の生存の根源にあるものにふれ、生きていることの有難さに深い感恩の情を持ち、他の人に対しても感謝の心で対することが出来るようにするのが、この道徳原理のねらいである。

ところで、広池が正義と慈悲の統合原理として「慈悲」を求めるのは、西欧の倫理思想に対する批判があるからである。広池の「正義」への批判を抜きにしては、彼のいう慈悲を十全な意味で把握することはできないであろう。

(3) 正義と慈悲の関係

広池の名著『道徳科学の論文』第7冊には「最高道徳の基礎的観念の第1は正義及び慈悲に在ること、及び其両者の作用」と名づけられた項がある。約80頁にわたって、正義及び慈悲について論じている。

広池はまず正義を社会的正義（特定の現実社会の正・不正の基準）と宇宙

的正義（自然法を支える普遍的基準）に分ける。最高道徳は宇宙的正義によって支えられるのでなくてはならないから、宇宙的正義の探究こそ、本項の主眼点である。それでは、宇宙的正義とは何か。この答えを得る道は2つある。一つは、社会的正義を調査し、共通項を求めるやり方。他は、人類の手本ともいべき東西の聖賢がどのような思想を有していたかを明らかにすること、である。社会的正義は時と場所によって異なり一定することはないのであるが、にもかかわらず、正しさの標準を求める必要性があつて、度・量および権衡が実際的に確定しているところから、具体的な正義の標準というものをみることができる。特に中国の権衡の意味は、権は正 (right) を意味し、衡は平 (equity) を意味し、共に正義が権衡 (balance) を得た状態を指すという。他方、宇宙的正義は、聖人たとえば、釈迦によれば、「中道」のことであるが、その意味するものは、三毒を解脱して慈悲の精神を体得し、他の人々のために慈悲を実践しようとする状態をさす。広池は釈迦を評して次のように説く。

「釈迦は自己一人分だけの道徳を行つた外に、全人類が当然行わねばならぬ所の道徳に就きて未だこれを行ひ得ず居るその道徳実行の不足分を補充したのでありますから、その補充の分は犠牲となつて居るのであります。是れ即ち釈迦が聖人として尊崇せらるるに至つた所以であります。而してこの点に於ては他の諸聖人も同一であります。」(『道徳科学の論文』第7冊2114頁)

広池の説く普通道徳すなわち社会的正義の本質は、一人の人間が生きるうえで必要な権利義務の遂行を意味するのに対して、最高道徳は、自己の権利・義務を遂行したうえに、なお人類のために慈悲の原理にもとづいて犠牲的行動をとることを意味する。それ故に、広池は、正義と慈悲の関係を、次のように説く。

「人類社会に於ては、一切の事皆正義の実現を目的とするにあることは既述の如くであります。故に不正義を以て可なりとなす人は一人としてなく、不道徳の人といえども、なおかつ、口には正義を標榜しているのであ

ります。不道徳の人の場合に於ては、既にその動機及び目的が不純なるが故に、衝突・破滅を免れないのは申すまでもないことではありますが、普通道徳を以て進むとする人の場合もまた他と衝突するに至るのであります。何となれば、彼等はただ正義を以て正義実現の唯一の方法として、一歩も仮借する所がないからであります。然るに最高道徳にては正義実現の目的は他と同一であれど、正義実現の方法に於て全く他と異りて、純正義にはよらずして、まさに正義の基礎に立つ所の慈悲によるのであります。それ故に他と衝突を起さず、平和裏にその目的の達成が得らるるのであります。」（前掲書2154頁）

上記の結論は、普通道徳と最高道徳の比較研究のいわば実践的結論といえる。このような結論に至るプロセスとして、東西の倫理思想の比較がある。たとえば、西洋人は正義を愛するがゆえに信頼することができる。東洋人は同情・親切を重んじて正義を軽んじる傾向があるので、まず正義を標準とすべきだという考え方もある。しかし、他方では、慈悲こそ東洋の道徳の中核だとして自覚しており、人類の普遍的道徳は西洋社会のように正義と正義が衝突するものであってはならず、この対立・抗争を避ける平和の原理でなくてはならぬとして、慈悲を提言している。

広池は在世中、各界の指導者に、慈悲をもって平和外交の根幹とすべきである旨を訴え続けていた。彼の比較道徳研究の結論が、具体的にこのような実践面で活用されてきたことを論証する意味で、満州事変、上海事変のころ、広池が鈴木貫太郎（当時は侍従長）宛に何回も書簡を送ったが、その手紙の文面を一部紹介しよう。

「大阪2新聞の夕刊および号外によるに英米2国の干渉明白に現われきたる。万一南清におけるわが主張を貫徹せんとせば、右2国以上と衝突に至るべし。かくては負ければもちろん滅亡に瀕すべく、たとい勝つとも長日月を費やし、国家瀕死に至るべし。

これをもってたゞいま天皇陛下平和ご愛好のお心という勅命にて南清の兵と人民とを全部引き上げ、さて、今後は、拳國勤儉真面目に道徳生活に

はいり、南米、蒙古等に漸次に地盤を造らば大和民族の最後の勝利疑いなし。」（昭和7年2月1日）

「そもそも人間の感情は、一時の利己的本能の発露なり。ために他日における重大なる損失を顧慮せざること多々これあり候。聖人は、兵は平和の保障物にして、殺人の利器にてはこれなしと教えられており候。」（2月2日）

「されば、戦争の事情も異なり、その結果もまた決して昔日と同様のものは得られ申さず候。いわんや欧米各国皆わが帝国の発展を羨望、嫉視せる今日においてをや。いましばらく一切を隠忍自重して、時機をあい待つべきことと存じ候。しかして、その善後の国策は、小生つとに研究いたしおり候。すなわち政治、外交、教育、移民、殖産、興業の方法、確乎たる具体案これあり候。」（2月2日）

「拜啓 一昨日、昨日、2通の卑書で高覧のおんことと奉り恐察奉り候。

さて第3次英米仏大使の抗議回答につぎて、天皇陛下平和の御思召とならば、内外人の感激全世界に轟き申すべく、かくて南支在住の日本人全部を第3国軍隊に托して日本軍全部引き上げのことよろしと存じ候。この機を失しては、臍を噛むの悔いあらんと存じ候。万世一系金匱無欠のわが天皇陛下と全国民との安危は、在支日本人の財産よりはる大なるものに候。

ここのご判断が、真に閣下を始め奉り、親任方の今日のご奉公の要点と存じ奉り候。」（2月3日）

鈴木貫太郎が、広池の提案をどう受けとめたかを判断する資料は残されてはいない。しかし、太平洋戦争終結に当り、天皇と共に鈴木が重大な役割を果たしたことは、よく知られる歴史的事実である。とすれば、広池の鈴木に対する数回におよぶ書簡もまた、歴史の因果を解明する価値を担う資料ではなからうか。ともかく、昭和13年6月4日に没するまでの広池の晩年の行動は、すべて世界大戦を防止するという目的に捧げられたといつて過言ではない。このような平和学モラロジーの実践は、十分な成果を収めるには到らなかったが、その思想は今日にも伝えられ、モラロジー教育運動の根幹をなしてい

る。

5. 総合哲学の特色

本稿の結びとして、広池の比較方法論を支える総合哲学、総合理論の特色を確認しておきたい。

第1は、東西文化（思想）には、必ず共通一貫する要素があって、そうした普遍的真理を追求することが、学問の使命であるという考え方である。たとえば、倫理思想についていえば、広池は、西洋の道徳原理を正義（理性）に代表させ、東洋の道徳原理を慈悲（感性）に代表させ、両者の調和を図ることこそ、人類の普遍的原理を明示することになると考えた。

第2は、総合的真理観である。広池は、宗教・哲学・科学・経験知を統合してはじめて真理の全体像を明らかにしうると考えた。広池の樹立した道徳科学（モラロジー）は、そうした思想を実践した成果である。

第3は、人間の精神的所産である文化諸領域を専門分野別に、対象をバラバラに切り離して研究することに疑問を持ち、「文化」あるいは「道徳」として総合化する視点を強く自覚していた。広池はすでに、早大講師当時、授業中に、歴史研究において、政治史、経済史、法制史というように、まるでラッキョウの皮を1枚1枚むいていくような各領域バラバラの専門研究は、成果が期待しえないという趣旨の話をしていたことが、報告されている。

第4は、全体的人間観である。広池は教育について、知育だけとか、体育だけとか、さらには形式的道徳を押しつける道徳教育などに終わってはならず、必ずや、知情意および身体を成長させるものでなくてはならないと考えた。また医療においても、人間の生命保全の治療でなくてはならず、1つの治療法にのみ偏して他を排斥する誤りを指摘している。広池の総合哲学の特色は、単なる理論に止らず、このような実践的意味を持っている点にある。

追記 本稿はさる4月16日に行われた昭和58年度比較思想学会第1回東京例会の席上で発表した草稿に若干の加筆訂正をしたものである。

注

- (1) この批評の中に、コーラーは、広池の中国法の観念が中正・平均に基づくという説に関心を持ったようである。（『道徳科学の論文』第10巻「経歴」、43～4頁参照）
- (2) 巻末の注記に 広池の『東洋法制史序論』の名がみえること、及び、中国法の紹介文の一部にその影響がみられる。
- (3) 前掲『経歴』第13章「大宝令の研究」に詳細あり。それによれば、この翻訳事業は、コーラーの側より、要請があったこと。さらに、穂積は、津軽英磨・池田龍一の二氏および広池に依頼。約2カ年にして第1期の翻訳を終り、穂積を通じてコーラーに贈呈されたとある。
- (4) 筆者は、愛知学院大学法学部在学中、小野博士の刑法演習に参加、講義中に、何度も、法の普遍法則の探究の話を聞かされたことをいまでも記憶している。
- (5) 大木雅夫著『日本人の法観念』第4章「極東における徳治と法治」参照。
- (6) 『東洋法制史序論』の結論の部分参照。
- (7) 『生誕百年広池博士記念論集』322～3頁参照。
- (8) 『生誕百年広池博士記念論集』所収
- (9) 『道徳科学の論文』第7冊第5項参照。