

三木清全集第七卷

岩波書店刊より



哲學入門  
技術哲學

他



## 目次

### 哲學入門

序	.....	三
序論	.....	五
一 出發點	.....	五
二 人間と環境	.....	九
三 本能と知性	.....	一八
四 經驗	.....	二六
五 常識	.....	三三
六 科學	.....	三九
七 哲學	.....	四九
第一章 知識の問題	.....	六七
一 眞理	.....	六七

二	模寫と構成	七九
三	經驗的と先驗的	九六
四	物關係形	一〇九
五	知識の相對性と絕對性	一二八
六	知識の倫理	一四三
第二章	行爲の問題	一五五
一	道德的行爲	一五五
二	德	一七一
三	行爲の目的	一八四

## 技術哲學

第一章	技術の本質	一九七
第一節	技術的行爲	一九七
第二節	手段と目的	二一一

第三節	發 明	二三四
第四節	道具と機械	二三八
第五節	科學と技術	二四七
第二章	技術と社會	二五七
第一節	道具聯關	二五七
第二節	技術の社會性	二六四
第三節	技術の社會的・道德的問題	二七〇
第三章	技術と道德	二八三
第一節	技術の倫理	二八三
第二節	道德と技術	二八六
附 錄		
	技術學の理念	三〇〇
	技術と新文化	三一七
	後記	三三〇

形而上學·····	三三一
現代哲學思潮·····	三四四
文化社會學·····	三八〇
社會科學·····	四二八
社會道德·····	四四八
自由と自由主義·····	四六二
後 記·····	四八一

# 哲學入門



## 序

哲學に入る門は到る處にある。諸君は、諸君が現實におかれてゐる狀況に従つて、めいめいその門を見出すことができるであらう。ここに示されたのは哲學に入る多くの門の一つに過ぎぬ。しかし諸君が如何なる門から入るにしても、もし諸君が哲學について未知であるなら、諸君には案内が必要であらう。この書はその一つの案内であらうとするものである。

哲學入門は哲學概論ではない。従つてそれは世に行はれる概論書の如く哲學史上に現はれた種々の説を分類し系統立てることを目的とするものでなく、或ひはまた自己の哲學體系を要約して敘述することを目的とするものでもない。しかし哲學は學として、特に究極の原理に關する學として、統一のあるものでなければならぬ故に、この入門書にもまた或る統一、少くとも或る究極的なものに對する指示がなければならぬ。かやうなものとしてここで豫想されてゐるのは、私の理解する限りの西田哲學であるといふことができる。もとより西田哲學の解説を直接の目的とするのでないこの書において、私が自由に語つた言葉は、すべて私自身のものとして私の責任に

おけるものである。

すべての學は眞理に對する愛に發し、眞理に基く勇氣を喚び起すものでなければならぬ。本書を通じて私が特に明かにしようとしたのは眞理の行爲的意味である。哲學は究極のものに關心するといつても、つねにただ究極のものが問題であるのではない。我々が日々に接觸する現實を正しく見ることを教へ得ないならば、如何に深遠に見える哲學もすべて空語に等しい。この書が現實についての諸君の考へ方に何等かの示唆を與へることができるならば、幸である。

本書の出版にあたつて岩波書店小林勇、小林龍介兩君並びに三秀舎島誠君に多大の世話になったことを記して、感謝の意を表する。

一九四〇年三月

三木 清

## 序論

### 一 出發點

哲學が何であるかは、誰もすでに何等か知つてゐる。もし全く知らないならば、ひとは哲學を求めることもしないであらう。或る意味においてすべての人間は哲學者である。言ひ換へると、哲學は現實の中から生れる。そしてそこが哲學の元來の出發點であり、哲學は現實から出立するのである。

哲學が現實から出立するといふことは、何か現實といふものを彼方に置いて、それに就いて研究するといふことではない。現實は我々に對してあるといふよりも、その中に我々があるのである。我々はそこに生れ、そこで働き、そこで考へ、そこに死ぬる、そこが現實である。我々に對してあるものは哲學の言葉で對象と呼ばれてゐる。現實は對象であるよりもむしろ我々がそこに立つてゐる足場であり、基底である。或ひは一層正確にいふと、現實が對象としてでなく基底と

して問題になつてくるといふのが哲學に固有なことである。科學は現實を對象的に考察する。しかるに現實が足下から搖ぎ出すのを覺えるとき、基底の危機といふものから哲學は生れてくる。哲學は現實に就いて考へるのでなく、現實の中から考へるのである。現實は我々がそこにおいてある場所であり、我々自身、現實の中のひとつの現實にほかならぬ。對象として考へる場合、現實は哲學の唯一の出發點であり得ないにしても、場所として考へる場合、現實以外に哲學の出發點はないのである。

哲學はしばしば無前提の學と稱せられてゐる。しかるにそれが現實から出立するといふとき、現實といふものが前提されるといはれるであらう。けれど哲學にしても空無から始めることはできぬ。いはゆる無前提とは前提がないといふことでなく、最も必然的な前提に立つといふことでなければならぬ。現實は任意の前提でなく、如何にしても逃れ得ない前提である。現實から遊離した哲學も、その遊離することにおいてなほ現實に制約されてゐるのである。現實に出發點を取るといふことは、哲學の一つの立場をあらかじめ取るといふことではない。それを立場といふならば、それは哲學における唯一の立場である。對象としてでなく、基底として、場所として、現實はかやうな意味をもつてゐる。しかしながら、かやうに必然的なものが單に必然的なものに止

まる限り哲學はないであらう。哲學は基底の危機から生れるのであつて、そのとき必然的なものの必然性は揺り動かされ、ひとつの可能性に過ぎなくなつてくる。最も必然的と思はれてゐるのが單に可能的なものではないかと疑はれてくるところに、必然性の可能性へのこの轉換のうちに、哲學的意識は現はれるのである。かやうにして自己の前提であるものをみずから意識し反省してゆくことが、哲學の無前提性といはれるものの意味でなければならぬ。ひとつの現實として現實の中にある人間が現實の中から現實を徹底的に自覺してゆく過程が哲學である。哲學は現實から出立してどこか他の處へ行くのでなく、つねに現實へ還つてくる。その際、必然性は可能性の否定的媒介を通じて眞の現實性に達するのであつて、哲學的に自覺された現實性は必然性と可能性との統一である。

哲學的探求の初めにおいて現實はもとより全く知られてゐないのではない。全く知られてゐないものは問題になることもできぬ、問題になるといふには既に何等か知られてゐるのでなければならぬ。しかしそこにはまた何か知られてゐないものがあるものでなければならぬ、全く知られてゐるものには問題はない筈である。かやうにして知つてゐると共に知つてゐないところから探求は始まるのである。哲學者は全知者と無知者との中間者である、とプラトンはいつた。全く知ら

ない者は哲學しないであらう、全く知つてゐる者も哲學しないであらう、哲學は無知と全知との中間であり、無知から知への運動である。不完全性から完全性へのこの運動は愛と呼ばれた。哲學は、それにあたるギリシア語の「フィロソフィア」といふ言葉が意味するやうに、知識の愛である。それは知識の所有であるよりも所有への行程であり、従つて哲學することを措いて哲學はないのである。

哲學の以前、我々は常識において、また科學において、現實を知つてゐる。しかしながら、哲學は常識の單なる延長でもなければ、科學の單なる擴張でもない。哲學的探求は知つてゐると共に知つてゐないところから始まるといふことは、もと單に、知つてゐ知つてゐないのは事物の部分であつて、まだ知つてゐない部分について知り、その知識をすでに知つてゐる部分の知識に附け加へることで問題がなくなるといふやうな關係にあるのでなく、持つてゐる知識が矛盾に陥ることによつて否定され、全く知つてゐないといはれるやうな關係にあるのである。現實の中で、常識が常識としては行詰り、科學も科學としては行詰るところから哲學は始まる。哲學は常識とも科學とも立場を異にし、それらが一旦否定に會ふのでなければ哲學は出てこない。ソクラテスの活動が模範的に示してゐる如く、そこには知の無知への轉換がなければならぬ。無知と知との

中間といはれる哲學の道は直線的でなくて否定の斷絶に媒介されたものであり、知の無知への轉換を経た知への道である。それ故に哲學は懷疑から發足するのがつねである。しかしながら哲學は常識や科學を否定するに止まるのではない、それらとただ單に對立する限り哲學は抽象的である。それが常識や科學を否定することは却つてそれらに媒介されることであり、それらを新たに自己のうちに生かすことによつて、哲學は眞に現實的になり得るのである。

## 二 人間と環境

ところで現實といふとき、先づ考へられるのは我々の生活である。この現實を顧みて知られることは、我々が世界の中で生活してゐるといふことである。我々がそこにゐて、そこで働くこの世界は、環境と呼ばれてゐる。環境といふと普通に先づ自然が考へられるが、自然のみでなく社會もまた我々の環境である。むしろ我々がそこにある世界は何よりも世の中或ひは世間である。「世界」といふ言葉はもと自然的對象界でなく人間の世界を意味した。環境は我々に近いものであるとすれば、人間にとつて人間よりも近いものはなく、環境は我々に遠いものであるとすれば、人間にとつて人間よりも遠いものはない。

人間と環境とは、人間は環境から働きかけられ逆に人間が環境に働きかけるといふ關係に立つてゐる。我々は我々の住む土地、そこに分布された動植物、太陽、水、空氣等から絶えず影響される。人間は環境から作られるのである。他方我々はその土地を耕し、その植物を栽培し、動物を飼育し、或ひは河に堤防を築き、山にトンネルを通ずる。人間が環境を作るのである。即ち人間と環境とは、人間は環境から作られ逆に人間が環境を作るといふ關係に立つてゐる。この關係は人間と自然との間にばかりでなく、人間と社會との間にも同様に存在してゐる。社會は我々に働きかけて我々を變化すると共に我々は社會に働きかけて社會を變化する。人間は社會から作られ逆に人間が社會を作るのである。〔#底本は句点欠け〕

人間は環境を形成することによつて自己を形成してゆく、——これが我々の生活の根本的な形式である。我々の行爲はすべて形成作用の意味をもつてゐる。形成するとは物を作ることであり、物を作るとは物に形を與へること、その形を變へて新しい形のものにすることである。人間のあらゆる行爲が形成的であるといふのみでない、人間は環境から作られるといふ場合、自然の作用も、社會の作用も、形成的であるといはねばならぬ。もとより我々は單に環境から作用されるのではない。逆に我々は環境に作用するのである。環境が我々に働きかけるのは我々が環境に働き

かけるのに依るといふこともできる。自己はどこまでも自己から自己を形成してゆくのであつて、さうでなければ自己はない。しかし自己は環境において形成されるのである。生命とは自己の周囲との關係を育てあげる力である。一方どこまでも環境から限定されながら同時に他方どこまでも自己が自己を限定するといふ即ち自律的であるといふところに生命はある。「生あるものは外的影響の極めて多様な條件に自己を適應させ、しかも一定の獲得された決定的な獨立性を失はないといふ天賦を有する」、とゲーテも書いてゐる。我々は環境から作用され逆に環境に作用する、環境に働きかけることは同時に自己に働きかけることであり、環境を形成してゆくことによつて自己は形成される。環境の形成を離れて自己の形成を考へることはできぬ。

人間は現實的存在であるといふが、現實的なものとはそこにあるものである。そこにあるとは世界においてあるといふことであり、世界はさしあたり環境を意味してゐる。しかし次に現實的なものとは働くものでなければならぬ。働かないものは現實性にあるとはいはれず、ただ可能性にあるといはれるのである。働くといふことは關係に立つといふことである。現實的なものはすぐれた意味においてある、といはれるのであるが、「ある」とは、ロツツエがいつたやうに、「關係に立つ」といふことであり、關係に立つとは働くといふことである。あるとは知覺されることで

あると考へられるとすれば、知覺されるといふこともまたかやうな關係の一つに過ぎない。しかるに物と物とが現實的に關係するためには一つの場所になければならぬ。人間は世界の中にゐて、そこにある他の無數の多くのものと關係に立つてゐる。

人間と環境の關係は普通に主觀と客觀の關係と呼ばれ、私は主觀であつて、環境は客觀である。主觀とは作用するもの、客觀とはこれに對してあるもの即ち對象を意味する。主觀と客觀は、主觀なくして客觀なく、客觀なくして主觀なく、相互に豫想し合ひ、相關的であるといはれてゐる。しかしながら兩者の關係をただ相關的であるといふのは不十分である。私自身は私にとつてどこまでも環境とは考へられぬもの、反對に私にとつて環境であるものはどこまでも私自身とは考へられぬものである。客觀からは主觀は出てこないし、主觀からは客觀は出てこない、兩者はどこまでも對立的である。人間と環境の關係を主觀と客觀の關係と看做すことにはなほ種々の注意を要するのである。いま取敢へず次のことを記しておかねばならぬ。

從來の主觀・客觀の概念は主として知識の立場において形作られてゐる。主觀とは見るもの、考へるもの、客觀とは見られたもの、考へられたものを意味するのが通例である。そこで主觀といへば意識と解される、知るものは意識の作用であるといひ得るからである。しかるに人間と環

境との關係はもと行爲の關係であり、行爲の立場においては、働くものは單なる意識でなく身體を具へた人間である。行爲は意識の内部におけることでなく、行爲するとは却つて意識から脱け出ることであり、我々が意識から脱け出るのは身體に依つてである。行爲するとは身體をもつて自己の外にある存在に働きかけることであるが、自己の外にあるといふのは單に自己の意識の外にあるといふことでなく、自己の身體の外にあるといふことでなければならぬ。行爲については、ひとは行爲の主觀とはいはず主體といつてゐる。かやうに何よりも行爲の立場において形作られる主體の概念は、從來の主觀の概念とは區別さるべき理由があるであらう。我々は主體として單なる意識でなく存在である。しかるに從來の主觀・客觀の概念は意識と存在との對立を意味し、存在はすべて客觀の側に迫いやられ、主觀はあらゆる存在を剝奪されてゐる。もちろん、主體は存在であるといつても、その存在は客觀的に或ひは對象的に捉へることのできぬ主觀的なものである。その存在は、客觀化された場合、もはや本來の存在でない、それは反省的知識のために主體が自己を讓渡して對象としたものに過ぎず、主體そのものはどこまでも内面的な存在である。しかるにいはゆる主觀には内面的存在性が缺けてゐる、その存在は自己の讓渡によつて自己が自己の前に投射した客觀に専ら相對的であり、従つて眞の主觀性を失つてゐる。いはゆる主觀は眞

の主観性ではない。從來の主観・客観の概念においては、主観は自我といはれ、これに對して客観は非我と呼ばれたが、非我は他我即ち他の人間でなくて物の世界のことであつた。そこでは主として自然的對象界が問題であり、人間の世界、歴史的・社會的現實は問題でなかつた。我に對するのは汝でなく、單なる物に過ぎなかつた。しかるに單なる物に對する自己は眞の自己であることができぬ、我は汝に對して初めて我である。更に從來の主観・客観の概念においては、自己は主観として存在でなく、一切の存在は客観と見られる故に、自己は世界の中に入つてゐないことになる、世界は自己に對してあるもの即ち對象界と考へられ、自己はどこか世界の外にあるものの如く考へられてゐる。かやうな主観は一個の抽象物であつて現實の人間ではない。現實の人間はつねに世界の中にゐるのである。我は世界の中にゐて他に對してゐるのであるが、我に對するものは何よりも汝である。我は汝に對して我であり、汝なしには我は考へられない、そして汝は單なる客観でなく主體である。即ち主體は主體に對してゐる。主観は客観に對して主観であるに反して、主體は根源的には客観に對してよりも他の主體に對して主體である。そこに主観の概念とは區別される主體の概念の本來の意味がある。いはゆる主観は、それが個人的自己と考へられようと超個人的自己と考へられようと、どこか世界の外にあつて孤立的であるに反して、主體

は主體に對して主體であり、從つて元來社會的である。

もとより主體は單に主觀的なものではない。我々は身體を有するものとしてすでに單に主觀的なものであり得ないであらう。身體は自然的なもの、客觀的なものである。しかしまた身體は物體とは異なる主體の意味をもつてゐる。物が自己の外にあるといふのは身體の外にあることである、さもないと行爲といふものは考へられない。主體は單に主觀的なものでなく、むしろ主觀的・客觀的なものである。それは客觀に對する主觀の如きものでなく、客觀に媒介されたものとして主體である、客觀を我が物とすることによつて眞に獨立になつたものが主體である。人間も世界における一個の物にほかならず、その意味において我々の最も主觀的な作用も客觀的なものといふことができる。人間の存在のかやうな客觀性を先づ確認することが必要である。眞に客觀的なものとは單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものである。

ところで環境は私に對してあるものとして普通に客觀と看做されてゐる。けれど翻つて考へてみると、環境は私に對してあるといふよりも私が環境の中にあるのである。環境は對象でなく、私がそこにおいてある場所である。環境のかやうな性質はその世界性格と稱することができる。尤も、環境は一面閉ぢたものの性質をもつてゐる、私がそこに住む環境は、この町、この國、更

にはゆる世界にまで擴げて考へても、つねに閉ぢたものである。環境が主體を中心とする圓の如く表象されるのもそのためであつて、圓はその周邊をどれほど擴げても開いたものとはならぬ。しかるに閉ぢたものは世界とは考へられない、世界の根本性格は開いたものといふことである。閉ぢたものと開いたものとの差異は量的でなくて性質的である。閉ぢたものが一點を中心とする圓の如く表象されるとすれば、開いたものは到る處中心を有する圓の如く表象されるであらう。環境は單に閉ぢたものでなく、その世界性格において開いたものの性質をもつてゐる。即ちそれは閉ぢたものであると同時に開いたものである。環境は、私に對してあるのでなく私がその中にあるものとして、對象或ひは客觀とは考へられない。主觀的なところを有する私の存在をうちに包むものは單に客觀的なものであることができぬ。我々がそこにゐる社會は單なる客觀でなく、それ自身の意味における主體である。社會も身體を有し、風土的自然は社會の身體と考へられる。私に對してあるといはれるのは環境でなく、私と一つの環境においてある他のものである。それは私と同じく個別的なものであり、そして環境は一般的なものである。個物は個物に對し、一つの環境においてある。かやうな個物はすべて我に對する汝の性格を擔つてゐる。環境の意味での自然においてある個々の物も單なる客觀でなく、むしろ汝の性格において我に對してゐる。汝は

我に對して獨立なものである、客觀とか客體とかといはれるのも、それが主體から全く獨立なものであることを意味してゐる。行爲は獨立なものと獨立なものの間に成り立つ、しかもかやうに關係するにはそれは一つの場所においてあるのでなければならぬ。我々がその中にある一つの個別的社會、例へば民族とか國家とかも、主體として他の主體即ち他の個別的社會に對し、それらは一つの環境、いはゆる世界においてある。かやうな世界も歴史的なものとしてそれぞれの時代に個別的であるとすれば、多くの世界がそれにおいてある世界即ち絶對的環境、もしくは絶對的場所、もしくは絶對的一般者ともいふべき世界が考へられねばならぬ。世界は世界においてある。世界がそれにおいてある世界は絶對に主體的なものであり、一切のものはこの世界から作られ、この世界の表現である。主體的乃至主觀的といふことを直ちに人間或ひは意識と結び付けて考へてはならない。それはすべて形成作用のあるところに認められる關係であつて、形成作用は表現作用であり、表現はつねに内と外との、主觀的なものと客觀的なものとの統一といふ意味をもつてゐる。一切のものは世界の主觀的・客觀的自己限定或ひは特殊的・一般的自己限定として生じ、世界においてある。世界が世界においてあるといふ場合、その世界即ち無數に多くのものの總體としての世界と絶對的場所としての世界とは客體と主體といふやうにどこまでも對立す

ると共にまたどこまでも一つのものである。相對と抽象的に對立する絕對は眞の絕對でなく、眞の絕對は却つて相對と絕對との統一である。かくて世界は多にして一、一にして多といふ構造をもつてゐる。人間は世界から作られ、作られたものでありながら獨立なものとして、逆に世界を作つてゆく。作られて作るものといふのが人間の根本的規定である。

### 三 本能と知性

人間は環境に適應することによつて生きてゐる。適應とは對立するものの間における均衡の關係を意味してゐる。その適應の最も單純な仕方は本能である。動物は本能に生きるといはれるが、人間も多くの場合本能によつて環境に適應してゐるのである。本能は身體的なものであり、身體の構造と結び付いてゐる。同じ種の昆蟲においても、幼蟲、蛹、蛾と、身體の形が變るに従つて、その本能も變るのがつねである。かやうに本能は身體の構造或ひは形と結び付いてゐるが、身體の構造は、近代の進化論が説く如く、生活する主體の環境に對する適應の結果として作られたものである。生物の形はただ偶然に出來たものでなく、その棲息する環境との關係から限定されたものである。水中に棲む魚は鰭を、空中に棲む鳥は翅をもつてゐる。それらの形はそれらの生物

の本能を表現すると共に、生活する環境を表現してゐる。人間の身體の構造も同じやうに考へることが出来る。適應といつても單に受動的なものでない、ただ消極的に環境に適應してゆく場合、生命は萎縮してしまふのほかない。人間の環境に對する適應は作業的に、行爲的に行はれるのであつて、身體の諸部分はそのための道具の性質をもつてゐる。それらは器官と呼ばれ、器官とは道具のことである。身體は客觀的なものであると共に單なる物體とは異なる主體的なものであり、主觀的・客觀的なものとして道具と考へられるのである。

かやうにして身體の構造はすでに技術的な意味をもつてゐる。それはひとつの技術的な形である。生物の形は技術的な形であり、自然も技術的であるといふことができる。技術の本質は主觀的なものと客觀的なものとを媒介して統一するところにある。この統一は形において現はれる。技術にはつねに道具があるが、道具は主觀的・客觀的なものとしてそれ自身また技術的に形作られたものである。技術において、客觀的なものは主觀化されると共に主觀的なものは客觀化される。人間は環境に働きかけてこれを變化し、客觀的なものは人間化或ひは主觀化され、同時に人間の主觀的な欲望乃至目的は環境化或ひは客觀化されるが、その媒介となるものが技術である。主體が環境から規定されながらそれに解消されることなく主體として自己を維持し得るのは技術

によつてである。技術的であることによつて主體は客觀を我が物として眞に主體となるのである。主觀的なものと客觀的なものとの技術的な形における統一は先づ身體の構造において現はれる。それは自己の保存とか種の保存とかといふ主觀的な欲求と客觀的なもの環境的なものとの統一を示してゐる。本能は環境に對する適應の仕方の一つであり、身體の構造に結び付き、從つて本能にしても決して單に盲目的なものでなく、むしろ本能は「自然のイデー」である。

しかしながら本能による適應には限界がある。動物は環境と有機的に融合的に生きるといはれるやうに、本能的な適應は、それが存在する限り、完全である。本能による適應は直接的である。しかるにそのために、環境に重大な變化が生じた場合、それはこれに對して十分に適應することができぬ。本能は環境を廣く、遠く、自由に見ることができない。本能もすでに技術的であるといつても、それは身體の器官に制約され、身體は無限の形をとり得ず、一旦出來上つて固定した形は我々の活動に對して桎梏にさへなるのである。また身體の器官は道具と見られ得るにしても、身體は我々の自己であつて、この道具は主體から離れた獨立なものではない。從つて本能による適應は直接的であるが、主體と道具とは一つである故に、主體は道具に束縛され、人間は器官の奴隸となるのである。

本能のかくの如き制限を超えるものは知性である。知性も技術的であり、否、本來技術的であるのは本能でなくて知性である。知性は身體から自由になることができる。知性は自律的である。自律的とは他のものに制約されることなく自己自身の法則に従い、自主的或ひは自發的であるといふ意味である。自律的なものは自由なものである。知性も環境に對する適應に仕へるものであるが、それは先づ自己に固有な手段によつて自己の世界を構成する。知性は環境の作用から結果するのでない固有の構造を具へてゐる。知性は生物學的環境の壓力の結果であるよりも遙かに多く新しい環境の存在の條件である。知性は自律的であることによつて身體を道具として自由に使い、かくて身體の器官も道具の意味を發揮することができ、身體的欲望についても知性は本能よりも一層よく満足させることができるのである。しかし器官の技術のほかに固有な意味における道具の技術がある。そして技術的知性の特徵は、身體の器官とは區別されるかやうな道具を作るところにある。人間は「道具を作る動物」である、人間のこの特性は、人間が知性を有するといふことに基いてゐる。固有な意味における技術は道具を作り、道具を用ゐて物を作る技術である。器官と道具との區別は、器官が有機的（生命的）なものであるに反して道具は無機的なものである、器官が身體と直接に一つのものであるに反して道具は身體の外に作られるものであり、器官

がなほ主體に屬するに反して道具は客觀的なものであるといふところに認められるであらう。身體の器官もすでに道具と考へられるとすれば、技術的知性の特徴は道具を作る道具を作るといふ點にある。尤も、道具は純粹に客觀的なものでなく、人間の主觀的な目的と物の客觀的な法則との統一を現はしてゐる。けれどもこの統一は客觀的な物の形において實現され、かやうにして道具は主體から獨立なものである。道具を用ゐる技術によつて我々の環境に對する適應は直接的でなく媒介されたものになる。本能による適應が直接的であるに對して、知性による適應は媒介的である。それは知性が身體に束縛されないで自律的であるところに由來してゐる。知性とは構成されたものによつて所與のものを超える力である。技術は與へられたものの上に新しいものを作る、技術は生産的であり、世界を革新しまた豊富にする。人間は技術によつて新しい環境を作りつつ自己を新たにするのである。環境を變化することによつて環境に適應するといふ人間の能動性は知性によつて發揮される。知性は人間の行爲のより高い形式を可能にするのである。

技術は先づ物質的生産の技術或ひは經濟的技術を意味してゐる。それが我々の生活にとつて基礎的に重要なものではないふまでもないであらう。けれども技術の概念をそれのみに限ることは正しくない。技術といふと直ちに物質的生産の技術を考へることは、世界といふと直ちに

自然界を考へることと同様、近代における自然科學的思惟の壓倒的な支配の影響に依るものであつて、偏頗な見方といはねばならぬ。人間の技術があるばかりでなく、「自然の技術」がある。自然も形成的なものとして技術的であり、人間の技術は自然の技術を繼ぐといふことができる。人間の技術にしても、物的技術があるばかりでなく、人格的技術がある。ひとが他の人間を形成してゆく教育の如き場合はもとより、自己自身を、自己の身體をも自己の精神をも、形成してゆく場合にも、技術がある。自然に對する技術があるばかりでなく、社會に對する技術がある。社會の組織を作ることや國家の制度を作るとは技術に屬し、政治の如きもすぐれた意味において技術である。人間のあらゆる行爲が技術的である。そしてそれは人間がつねに環境においてあることを思ふと當然のことであつて、技術によつて主體と環境といふ對立したものは媒介され統一されるのである。かやうにして種々の技術があるとすれば、アリストテレスが考へた如く、それらの技術のアルヒテクトゥニクを、その目的・手段の關係における階層構造を考へねばならぬであらう。そこには總企畫的なものがなければならず、これは全體の形を作るものとして知性の最高の技術に屬してゐる。

ところで本能の立場に止まる限り環境は單に閉ぢたものである。それが開いたものになるのは

知性の立場においてであり、知性によつて環境の世界性格は顯はになるのである。知性が環境を客觀的に認識することができるといふのもそのためであり、そしてそれは知性が自律的であることによつて可能である。知性の自律性はまた、自己自身が作り出したものに對してさへ自由であり得るところに認められるであらう。言ひ換へると、知性は技術を手段に化するのである。知性は技術の上に出ることができ、それは技術の中に入りながら技術を超えることができる。人間は技術をもつて環境を支配することによつて獨立になるのであるが、その技術をも手段に化し得るものとして眞に獨立である。けれども技術を單に手段と見ることは正しくないであらう。如何なる技術も形のある獨立なものを作り出すものとして自己目的である。一つの技術を手段に化するには他の技術が必要である。下位の技術の目的となるやうな上位の技術があり、總企畫的なものがなければならぬ。技術の目的は、主觀的なものと客觀的なものとを媒介して統一する技術そのもののうちにあるのであつて、主體の眞の自律性は單なる超越でなく、技術の中に入りながら技術を超えてゐるといふ内在的超越でなければならぬ。

そして自律的といはれる知性も、それ自身技術的であり、固有の道具をもつてゐる。言語とか概念とか數とかは、そのやうな知性の道具と見られるであらう。知性の道具は物質的なものでな

く、觀念的乃至象徵的或ひは記號的なものである。論理といふものも、アリストテレスの論理學が「機關」(オルガノン)と呼ばれ、ベーコンが近世において「新機關」を工夫したやうに、技術的である。知性は自己自身に道具を具へてをり、思惟の諸道具は思惟の諸契機にほかならぬ。知性は構成されたものによつて所與のものを超える力であるが、知性の機能に屬する一般化の作用もかやうな性質のものである。思惟の技術は本質的に媒介的である。その一般化の作用によつて作られる概念は、特殊をその根據であるところの普遍に媒介することによつて作られるのである。思惟の媒介的な本質は、概念から判斷、判斷から推理と進むに従つて、次第に一層明瞭になつてくる。知性の自律性は合理性として現はれる、合理的とは思惟によつて自律的に展開され得ることである。そして知性はカントの意味においてアルヒテクトニツシである。カントに依ると、アルヒテクトニツクとは「體系の技術」であり、知識は一つの理念のもとに、全體と部分の必然的な關係において、建築的な統一にもたらされることによつて科學的となるのである。しかしながら存在と抽象的に對立して考へられる思惟の自律性は眞の自律性でなく、客觀を我が物とすることによつて思惟は眞に自律的になることができる。知性が技術的であるといふことも、本來、客觀を主觀に、主觀を客觀に媒介するといふことでなければならぬ。思惟は自己に對立する

ものの即ち經驗に與へられたもの、客觀的實證的なものを自己に媒介することによつて眞に論理的になるのである。論理の運動は物の本質の運動とならねばならぬ。現實を離れて論理はなく、論理は現實のうちにあるのである。

#### 四 經驗

環境について知識を得る日常の仕方は經驗である。我々は先づ經驗によつて知るのであつて、經驗は知識の重要な源泉である。けれども經驗を單に知識の問題と見ることは種々の誤解に導き易く、それによつては經驗的知識の本性も完全に理解されないであらう。經驗を唯一の基礎とすると稱する經驗論の哲學が、經驗を心理的なもの、主觀的なものと考へたのも、それに關聯してゐる。知識の立場においては、經驗の主體即ち知るものは心或ひは意識であつて、經驗はそこに生じそこに現はれるものと考へられるであらう。しかしながら現實においては、經驗は何よりも主體と環境との行爲的交渉として現はれる。經驗するとは自己が世界において物に出會ふことであり、世界における一つの出來事である。經驗は元來行爲的なものである、經驗によつて知るといふのも行爲的に知ることである。經驗するとは自己が環境から働きかけられることであつて、

經驗において自己は受動的であるといはれるであらう。經驗論の哲學が感覺とか印象とかを基礎とするのも、そのためである。かやうに受動的状态を重んずるのは、對象を自己に對して働かせようとするものであつて、經驗論の動機も實證的或ひは客觀的であらうとするところにある。經驗は客觀的なものを意味し、自己が實際に出會ふもの、客觀的に與へられたものが經驗である。しかし他方經驗はつねに主體に關係付けて理解される、經驗は經驗するものの經驗であり、經驗する主體を離れて經驗はない。經驗論が經驗を主觀的なものと考へるに至つたのも、それに依るのである。ただ經驗論は、この主體を單なる意識と考へることによつて經驗を心理的なものとしたばかりでなく、更にその意識を單に受動的なものと考へた。しかも實は、單に受動的であつては客觀性に達することも不可能であつたのである。經驗は主體と環境との關係として行爲の立場から捉へられねばならぬ。感覺も身體的な行爲的自己の尖端として重要性をもつてゐるのであり、感覺にも能動的なところがある。尤も、行爲といつても單に能動的であるのではなく、環境の刺激に對する反應として環境から規定されてゐる。けれども反應することは我々の能動性に屬してゐる。即ち經驗は受動性であると同時に能動性である。我々の行爲はただ或る意味においてのみ環境の刺激によつて惹き起されるに過ぎぬ、なぜなら我々の活動そのものが我々の活動を惹き起

す環境を作り出すことを助けるのであるから。刺激によつて生ずる反應は同時に刺激を變化する。主體は單なる環境に對して反應するのでなく、むしろ環境プラス主體に對して反應するのである。客觀的状況といはれるものも實は單に客觀的でなく、同時に主觀的である。行爲もまた單に主觀的なものでなく、同時に客觀的なものであり、環境の函數にほかならぬ。

我々は經驗によつて環境に適應してゆく。環境に對する我々の適應は、本能的或ひは反射的でない場合、「試みと過ち」の過程を通じて行はれる。この試みと過ちの過程が經驗といふものである。經驗するといふのは單に受動的な態度でなく、試みては過ち、過つては試みることである。經驗といふ言葉は何か過去のことを意味する如く理解され易く、既に行はれたことの登録、先例に對する引き合せが經驗の本質であるかの如く信ぜられてゐる。經驗論の哲學も經驗を「與へられた」もののやうに考へた。しかし經驗は試みることとして未來に關係付けられてゐる。試みるといふのは自主的に、豫見的に行ふことであつて、かやうな經驗には知性が、その自發性が豫想される。自發的な知性がそこに働くのでなければ、試みるといふことはない。經驗は試みることとして直接的でなく、すでに判斷的であり、推論的であるときへいひ得るであらう。もちろん經驗は單に思惟的でなく、却つてその本質において實驗的である。すべての經驗は實驗である、た

だ經驗には科學における實驗の如き方法的組織的なところが缺けてをり、従つてそれは偶然的である。實驗が技術的であるやうに、經驗もすでに技術的である。經驗において、我々は試みては過つ、過つといふことはいはば經驗の本性に屬してゐる。本能はそれ自身に關する限り過つことの無いものであるが、經驗においては過ちがある。しかもそこに經驗の價值があるのであつて、過つことによつて我々の知識は本能の如く直接的なものでなく反省を経たものになつてくる。誤謬の存在によつて我々の知識は媒介されたものになるのである。試みと過ちの過程において我々は正しい知識、正しい適應の仕方を發明する。經驗は發明的である。それが發明的であるといふことは、經驗が主觀的・客觀的な過程であることを意味してゐる。試みと過ちとは主體と客體とが相互に否定し合う關係であり、かやうな對立の統一として經驗的知識は成立するのである。

しかし經驗は行爲に關するものとして、そこに行爲の形が形成されてくるであらう。この形は技術的な形である。形は全體性であり、行爲の形は行爲が主體と環境との間における成全的活動であるところに生ずるのである。環境は主體に作用し逆に主體は環境に作用し、二つの作用が關係することの間に於ける結合として行爲は成全的活動であり、この結合は機械的でなく、創造的綜合である。しかも行爲が形をもつといふことは、主體と環境との作用の間におけるこの結合が

主體の側において、まさに行爲そのものにおいて成全するところから生ずるのである。主體は單なる環境に對して反應するのでなく、却つて環境プラス主體に對して、言ひ換へると主體によつて變へられた環境に對して反應するといふ意味において、その反應は循環反應と稱せられる。行爲は循環反應として自己創造的な齊合性をもつてゐる。行爲の自律性もそこに考へられねばならぬ。行爲の形はその自律性の表現であり、もし行爲が自律的でないならば、行爲は形をもつことができぬ。しかし行爲の自律性を環境から離れて單に主體から考へることは抽象的である。形は主觀的なものと客觀的なものとの統一である。主體と環境とは互に他を新たに作り、兩者の關係も新たに作られ、行爲の成全作用は創造的である。環境に對する主體の適應は發明的であつて、行爲の形も無意識的にせよ發明に屬してゐる。それは技術的な形として機能的意味をもつてゐる。それは機能を組織したものであり、機能を表現するものである。

しかるに經驗において行爲の形が作られる場合、そこに習慣が作用するであらう。習慣は均衡の形式であり、主體と環境との間における持續的な適應として生ずる。行爲が習慣的なことによつて行爲の形は作られる。習慣は發動機械の、行爲の圖式の構成である。我々の行爲が習慣的になるのは、主體が身體的なものであつて、自然から抽象された精神の如きものでないといふ

ことに依るのである。習慣は「第二の自然」と呼ばれてゐるが、それは機械的必然的なものではない。習慣も行爲的なものであり、習慣を破ることが出来るものであつて習慣を作ることが出来る。その自然のうちには自由が喰ひ入つてをり、しかしまたその自由のうちには自然が流れ込んでゐる。経験から習慣が生じてくる。経験は試みと過ちによる適應であり、これは習慣形成の一つの主要な形式である。既にいつた如く経験は未來との結合を含むが、それはまた過去との結合を含み、むしろこのために経験といはれるのである。経験は我々の積んでゆくものであり、積まれたものが経験である。そこから習慣が生ずるのである。習慣的になることは行爲が自然的になること、情性的になること、従つて受動的になることであるが、同時に行爲はその自發性において高まる。我々の行爲が習慣的になることが全くないとしたならば、我々の生活は如何に不自由であらう。習慣は受動性であると同時に自發性である。習慣は有機的生命の受動性のうちに浸透してそこに樹てられる自發性の發展である。

ところで経験は働くことであると同時に知ることである。働くことによつて我々は知るのである。経験は試みと過ちの過程において或る一般化と或る綜合とを行ふ。種々の知覺は記號となり、また統一にもたらされる。その際、習慣が作用する。習慣は知性のうちにも入つてゐる。経験論

の哲學もヒュームにおいて見られるやうに習慣に重要な意味を認めたけれども、その習慣論は觀念聯合の機械的な説明に據つてゐる。それは意識の不變的な「要素」を考へ、要素の機械的な結合から一切の心理現象を説明しようとした。しかるに習慣においては知覺の變化が認められる。我々が親しんだ環境では、物は、この環境に我々が初めて接した場合とは違つて知覺される。行爲に必要な知覺は練習の最初と最後とで違つてゐる。習慣的になると無意識になるといはれるのも、嚴密に考へると、知覺の變化が生ずることである。習慣の仕事は練習の前の階梯の一層容易で一層迅速な反覆に還元されるものではない、それはより高い統一を形成するのである。習慣において寄せ算と引き算の遊戲、成功した經驗の増強と誤謬の消去を見る代りに、そこに再編成、新しい綜合、全體の機能の構成を見なければならぬ。習慣もまた創造的である。それは創造的行爲と同じ根のものであり、人間的活動の基本的な構造に基いてゐる。尤も習慣は他方模倣的である、それは自己が自己を模倣するところから生ずる。習慣は創造的であると同時に模倣的である。經驗は行爲的に知ることであるが、人間と環境との適應が持續し、行爲が習慣的になるに従つて、知識も同じやうに習慣的になつてくる。これによつて知識も組織された形をとり、同時に或る自然的なものとなり、直接的なものとなるのである。

## 五 常識

經驗の右の如き性質から、社會的に考へると、常識といふものが出來てくる。常識は社會的經驗の集積であつて、我々の行爲の多くは常識に従つて行はれてゐる。常識は先づ行爲的知識である。常識は實際的といはれるが、實際的とは經驗的・行爲的といふことである。行爲は環境における行爲として技術的であり、常識は技術的知識であるのがつねである。實際的といふことはまた日常的といふことを意味し、常識は平生の生活に關はり、日常的といふことがその特徴をなしてゐる。常識は日常的・行爲的知識である。そして次に常識は社會的な知識である。常識は個人的經驗の結果でなく、社會的經驗の結果である。個人にとつてはそれはむしろ社會から與へられたものとして受取らるべきものである。この場合社會といふのは何等か閉ぢたものの性質をもつてゐるのがつねである。それは或る家族、或る部落、或る國といふが如き、ベルグソンのいはゆる閉ぢた社會であつて、人類といふが如き開いた社會ではない。ベルグソンに依ると閉ぢた社會は諸習慣の體系と看做され得るものであるが、常識はかやうな社會において習慣的に行はれる知識であり、常識そのものがまたかやうな社會の紐帶となつてゐる。常識は閉ぢた社會に屬するもの

のである故に、一つの社會における常識はしばしば他の社會における常識と異つてゐる。常識の通用性はそれぞれの社會に局限されてゐるのがつねである。「ピレネーのこちらでは眞理であるものも、あちらでは誤謬である」、とパスカルはいつた。常識の通用性は局限されてゐるが、しかしその社會に屬する限り誰もそれをもつことを要求されてゐる。第三に常識は何か直接的に自明なものと思はれてゐる。それが如何なる道筋を経て出來てきたものであるか、その根據が如何なるものであるかを反省することなく、或る自明なものとして社會的に認められてゐるのが常識のつねである。即ち常識は實定的なものである。常識のこの性質は、常識と科學的知識とを比較してみればわかる。科學的知識の性質は、それを問に對する答と考へると明瞭になる。問に對する答は、「然り」か「否」である、肯定か否定である。肯定は否定に對する肯定であり、否定は肯定に對する否定である。その肯定は否定によつて媒介されたものでなければならぬ。科學的知識はつねに問に生かされ、従つて探求を本質とするものである。しかるに常識は問のない然りであり、否定に對立した肯定でなくて單純な肯定である。常識は探求でなく、むしろ或る信仰である。常識は實定的なものであり、或る慣習的なものとして直接的な知識である。そして社會における慣習が法的な強制的な性質をもつてゐるやうに、常識もその社會に屬する者に對して法的な

強制的な性質をもつてゐる。それは常識が特に行爲的知識であることと關係してをり、常識は個人に對する一つの社會的統制力として働く。非常識であることは、無知を意味するのみでなく、社會的に惡とも考へられるのである。更に常識は有機的な知識である。それは決してばらばらなものでなく、それ自身の仕方で組織されたそれ自身の齊合性をもつてゐる。一定の社會において一つの常識は他の常識と衝突することなく、もし衝突するものであれば常識とはいはれない。常識的な行爲はその社會の全體との關係において不都合の起らないのが普通である。一つの常識はつねに他の常識と結び付き、これを豫想してゐる。常識のかやうな齊合性は科學の求める論理的齊合性とは性質を異にし、その際その常識の根據、一つの常識と他の常識との論理的關係は反省されてゐない。常識の齊合性は慣習のもつてゐる齊合性と同じ性質のものである。それは常識が社會の有機的な關係と結び付き、それに相應する有機的な知識であることに基いてゐる。社會の有機的な關係といふのは、社會のうちに均衡が保たれてゐる状態であつて、この場合個人と社會との間には適應が持續的に存在してゐる。その均衡から習慣が生れ、それに從つて常識が作られる。社會のうちに均衡が存在する限り常識は通用する、また社會は現存する均衡を維持するため人々が常識であることを強制するのである。

常識の右の如き性質は逆に何處から常識が破られるに至るかを示してゐるであらう。常識は先づ日常的な知識であつた。そこで常識は非日常的なものの経験によつて動搖させられる。哲學が驚異に始まるといはれるのも、そのためである。ひとり哲學のみでなく、すべての精神的文化は、非日常的なものの経験或ひは日常的なものの非日常的な仕方における経験から生れるのである。日常的な知識は習慣的な、その意味において自然的になつた知識である。その常識が破られるところから特に精神的といはれる文化が出てくる。非日常的なものの経験或ひは日常的なものの非日常的な仕方における経験は、経験の深化と呼び得るものである。第二に常識は閉ぢた社會と結び付いた知識であつた。そこでまた常識は経験の擴大によつて、言ひ換へると、自己が有機的に結び付けられてゐる環境以外の新しい環境の経験によつて破られる。自己の経験する世界の擴大するに従つて常識は動搖させられる。或る社會において常識として行はれることも他の社會においては常識として通用せず、一つの社會の常識と他の社會の常識とが矛盾するのを知るとき、自己のもつてゐる常識に對して疑惑が生ずるやうになる。第三に常識は有機的な知識として社會における均衡の状態に相應するものであつた。その均衡が破られるとき、常識もまた動搖させられる。社會が有機的時期から危機的時期に入るとき、常識では處理し得ないやうなことが次々に起

つて来る。有機的時期とは社會において均衡の支配的な時期であり、危機的時期とは反對に矛盾の支配的な時期である。後の場合、個人は社會の習慣的な有機的な關係から乖離し、經驗の個性化が行はれ、それと共に批判的精神が現はれてくるのである。しかるにかやうな危機は、一定の歴史的時期において集中的に現はれるのみでなく、あらゆる場合に存在してゐる。習慣は絶えず破られるであらう。しかし舊い習慣が破られるにしても、新しい習慣が直ちに作られる。人間は習慣なしにやつてゆくことができぬ。習慣が必要であるやうに、常識も缺くことのできぬ重要性をもつてゐる。

ところで有機的と危機的とは、社會における均衡と矛盾との關係を意味し、社會がもと對立するものの統一であることを示してゐる。常識は閉ぢた社會のものであると私は述べたが、如何なる社會も單に閉ぢたものでなく、同時に開いたものである。ベルグソンは、閉ぢたものと開いたものとはどこまでも性質的に異なるものであつて、閉ぢたものを如何に擴げても開いたものにはならぬといつてゐるが、社會は元來このやうに對立するものの統一である。人間は閉ぢた社會に屬すると同時に開いた社會に屬してゐる。我々は民族的であると同時に人類的である。かやうにして、常識といふものにも二つのものが區別されるであらう。それは一方、すでにいつた如く、或

る閉ぢた社會に屬する人間に共通な知識を意味する。この場合、一つの社會の常識と他の社會の常識とは違ひ、それぞれの社會にそれぞれの常識がある。しかし他方、あらゆる人間に共通な、人類的な常識といふものが考へられる。それは前の意味における常識と區別して特に「良識」と稱することができ。例へば、「全體は部分よりも大きい」といふのは常識である。それは「自然的光」によつてすべての人間に知られるものであつて、直接的な明證をもつてゐる。それは知性の自然的な感覺に屬してゐる。我々の生活のあらゆる方面においてこの種の常識がある。この場合、常識の光と科學のそれとは根本において同じであるが、常識としてはそれが直接的であつて反省されてゐないといふ差異がある。かやうにして一般に常識といはれるものには固有の意味における常識と良識とが含まれ、兩者はしばしば對立して現はれる。餘りに常識的であることは良識に反し、また餘りに良識的であることは常識に反する。そこに既にいつた二つの社會に同時に屬するといふ人間の根本的性質が認められる。現實の社會は閉ぢたものであると同時に開いたものであり、開いたものであると同時に閉ぢたものである、その理解が我々の眞の常識、また眞の良識でなければならぬ。

## 六 科學

常識はそれ自身の効用をもつてゐる。常識なしには社會生活は不可能である。常識に對して批判的精神が現はれるが、それと共に人間は不幸になり、再び常識が作られ、これによつて人間は生活するやうになる。けれども常識の長所は同時にその制限である。そこに科學が常識を超えるものとして要求されるのである。

先づ常識が實定的であるに對して科學は批判的である。實定的な常識が固定的な傾向をもつてゐるに反して、批判的な科學は進取的な傾向をもつてゐる。しかし科學が批判的であるといふことは更に積極的な意味において理解されねばならぬ。常識はその理由を問ふことなく、自明のものとして通用する、それは單なる斷言であつて探求ではない。常識に頼ることは安定を求めることである。それには懷疑がないが、科學には絶えず新たな懷疑がある。懷疑があつて進歩があるのである。探求といふのは問を徹底することであり、特に理由を問ふことである。單に「斯くある」といふことを知るのみでなく、「何故に斯くあるか」といふことを知るところに眞の知識がある。物を批判的に知るといふのはその理由を知ることではなければならぬ。科學は理由或ひは原因の知

識である。

次に常識が閉じた社會においてあるに對して科學は開いた社會においてある。科學はその本性上人類的普遍的である。科學は時と處を超えて通用する即ち普遍妥當的といはれる知識を求める。そしてそれは個人の自由な精神の活動に俟つのである。科學は、歴史の示すやうに、民族のうちにおいて個人が自己の自立性を自覺し、獨立な人格が現はれたところで生れた。それは批判的精神の出現を意味してゐる。個人の自由はさしあたり主觀的な肆意として現はれるであらう。科學はもちろん個人の肆意に基づくのではなく、客觀的であることを求めてゐる。客觀的とは普遍妥當的といふことである。そこに個人の主觀的な自由は否定されて、自己のうちにおける普遍的なものの、超個人的なもの、理性と呼ばれるものの自覺がなければならぬ。理性の自覺に基いて人間は眞に自由になる。單に個人的な立場はもとより、單に民族的な立場に止まる限り、客觀的知識に達することはできぬ。もちろん現實の人間は單に人類的でなく、民族的である。しかしその立場が個人の自覺に即して一旦否定されるのでなければ科學的になることはできぬ。人類的立場が直接的であると考へるのは正しくない、それは否定を経て現はれてくるのである。常識がなほ特殊的な知識であるに反し、科學は一般的なものについての知識、法則の知識である。

第三に常識は行爲的或ひは實踐的立場における知識であつた。しかるに科學は理論的、從つて觀想的であることを特徴としてゐる。科學ももと實踐的要求から生れたものであるにしても、一旦これを否定して飽くまでも理論的になるところに科學は成立する。そこには生活における有用性を離れて、知識のために知識を求め、眞理のために眞理を究める純粹な理論的態度がなければならぬ。ただ實用の見地或ひは政策的立場に立つ限り、科學の求める客觀的知識に達し難い。科學は自由な研究を必要とするのであつて、常識において直接に結び付いてゐる行爲の立場は、科學においては一旦否定的に分離されねばならぬ。科學は何よりも理論的知識、即ち論理的に組織された一般的な知識である。

このやうに科學と常識とは異つてゐる。もとより常識は科學化されねばならないし、また科學は常識化されねばならない。かくておよそ常識が科學的になるところに文化の進歩がある。けれども常識が如何に科學的になるにしても、常識と科學との間には性質上の差異がある。なぜなら兩者の差異は單に知識の内容に關するのではなく、却つて知識の在り方に關するのである。同じ内容の知識でも常識と科學とでは在り方が違つてゐる。常識には單に「前科學的」といひ得ぬ独自の性質と機能とがある。それをただ科學の前段階、低い程度の科學とのみ見ることは、いはゆる

實證哲學もしくは科學主義の抽象的な見方に屬してゐる。科學は科學としてよりむしろ技術を通じて常識化されるといはれるであらう。科學は技術化されて日常生活のうちに入るに従つて常識のうちに入つてゆく。電燈や電車が作られて電氣は常識となり、電氣について知らないのは常識とされるやうになる。常識はもと行爲の立場における知識であり、科學も技術において現實に行爲の立場に移されるからである。常識と科學とが在り方を異にするといふことは、科學の常識化が不可能であるとか無意味であるとかといふことではない。科學が常識化されることは、常識の進歩のためにも科學の發達のためにも大切であるが、ただそれには特殊な方法が必要である。科學が常識と異なるからといつて科學を尊重しないのは非常識であり、他方常識を科學によつて残りなく置き換へ得ると考へるのも非科學的である。

科學はしばしば抽象的であるといつて非難されてゐる。それは哲學に對してのみでなく、常識に比してすでに抽象的であるといはれるであらう。しかしながら抽象的なものの重要な意味を理解することが肝要である。抽象的なものに對する情熱なしにはおよそ文化の發達はない。直接に具體的なものは眞に具體的でなく、却つてそれ自身抽象的である。眞に具體的なものは抽象的なものに媒介されたものでなければならぬ。常識も科學に媒介されて具體的になることができる。

科學が普遍的な立場に立つて法則を求めるといふことは、それによつて却つて眞に個人にも民族にも仕へることになるのである。また科學が一旦行爲の立場を否定して純粹に理論的になるといふことは、それによつて却つて眞に行爲と結び付くことになるのである。個人にしても民族にしてもそれぞれ個別的なものであるが、單に特殊的なものでなく、同時に一般的なものである。個別性は特殊性と一般性との統一である。一般的な知識は個別的なものの認識にとつて必要であるばかりでなく、つねに個別的な條件のもとに個別的な主體によつて行はれる行爲にとつても必要である。科學が明かにする客觀的眞理に従うことによつて、我々の行爲は有意味にまた有効に行はれることができる。科學は技術の基礎であり、科學の發達が技術の發達を可能にする。單に應用のみを目的とする場合、科學の發達はなく、従つて技術の發達も不可能であらう。

しかしながら、科學が一旦行爲の立場を否定するからといつて、科學と行爲とを全く分離して考へるといふ誤謬に陥つてはならぬ。科學も元來人間の實踐的或ひは技術的要求から生れたものである。科學の根柢には自然に對する支配の意志があるといはれてゐる。しかるに「自然は、それに服従するのではなくれば征服されない」。科學は自然を支配するために自然についての客觀的知識を求めるのであつて、それが自己を行爲の立場から分離するのも、主觀的なものの混入を避

けてひたすら客観的な知識に達するためである。しかしながら他方科學は、その客観的知識に達するために、却つてむしろそれ自身の仕方において行爲的であることを必要とするのである。言ひ換へると、科學もそれ自身技術的で操作的である。技術にとつて科學が基礎であるやうに、科學にとつて技術は基礎であり、技術の發達が科學の發達を可能にした。望遠鏡や顯微鏡の發明なしには近代科學の發達は考へられないであらう。科學ももと環境においてある人間の生活の中から生れたものである、それは構成することによつて適應する知性の產物である。それはすでに技術的な我々の經驗の發展にほかならない。常識は經驗のそれ自身の仕方における組織であつたが、科學も同じく經驗の他の仕方における組織である。常識においては經驗は自然的に、無意識的に組織されるに反して、科學においては經驗は意識的に、方法的に組織される。方法的に規制された經驗が實驗と呼ばれるものである。實驗が科學の重要な方法であるといふことは、科學もその根柢において技術的であることを示してゐる。科學は思惟の技術を必要とするのみでなく、更にすぐれた意味において技術的である。實驗は行爲的に知ることであり、その主體は操作的な主體として行爲的である、單に見るものでなく、働くことによつて見るものである。知識の主體にしても、いはゆる主觀の如きものでなく、現實の人間の存在である。知るといふことも、存在と存在

との關係である。單なる意識に對してでなく、存在に對して初めて、存在は、その祕密を明かにするのである。經驗や常識においては知識と行爲が直接的に結び付いてゐるに反して、科學の立場においてはそれが一旦引き離され、他方同時に自覺的に、方法的に結び付けられるのである。

科學が經驗的乃至實驗的であるといふことは、實證的であることを意味してゐる。科學は實證的でなければならず、實證性は科學の缺くことのできぬ要素である。しかるに科學が實證的でなければならぬといふことは、現實のうちに我々が純粹に合理的に演繹することのできぬものが存在するといふことを前提してゐる。合理的に思惟されるものは一般的なのである。しかるに現實のうちには特殊的なもの、非合理的なものが存在してゐる。そこに非合理的なものが存在するところから、科學は實證的であることを要求されるのである。けれども現實が全く非合理的であるとすれば、實驗することも無意味でなければならぬ。實驗は現實が合理的であるといふことを豫想し、その合理性の發見を目的としてゐる。しかし科學の求めるものが合理的なもの、一般的なものの、法則的なものであるからといつて、それが個々のもの、特殊的なものを全く無視するかのやうに考へることは正しくない。科學も實は個物の獨立性を認めることによつて成立するのである。唯一つの例外があつても法則は否定され改變されねばならぬといふことは、個物の力を示

してゐる。かやうに個物の獨立性を認めるところに、近代科學の特色とされる實證性がある。それ以前の合理主義の哲學即ち一切のものが純粹に合理的に演繹され得るとする思想に對して、近代科學が經驗を重んずるのもそのためである。もとより現實のうちに合理的な統一が存しないならば、實證的であるといふことも無駄である。かやうにして現實が合理的であると同時に非合理的であり、特殊であると同時に一般的であるといふところに、科學的研究は成立する。それは科學が合理性と實證性、或ひは論理性と經驗性から成るといふことを意味してゐる。科學性は合理性と實證性といふ相反するものの統一である。

さきに述べたやうに、經驗は單に受動的なものでなく、受動的であると同時に能動的であつた。經驗の發展として、科學における實證性と合理性は、その受動性と能動性に相應してゐる。經驗は試みることにしてそこに既に自律的な知性が参加してゐる。經驗における試みが手當り次第の偶然的なものであるに反して、實驗における試みは計畫的であり、あらかじめ一定の思想、一定のイデーをもつて臨むのである。そのことは合理性に對する要求を示してゐる。イデーなしには實驗することができぬ。一定の思想をもつて現象に問ひかけ、現象をしてこの問に答へさせることが實驗である。そして與へられる答について論理的に思考し、これによつて現象を合理的に把

握してゆく。その場合、答は必ずしも最初の思想と一致しないで、むしろこれを否定することもあらう。そのときはそれに應じて我々の思想を變へ、新しい思想をもつて更に現象に問ひかける。かやうにして我々と現象との間にはば問答が行はれる。問はあらかじめ論理的に考へられた思想をもつて臨むことである故に、合理性の側を現はし、これに對して答はいつでもその思想を否定し得るものとして實證性の側を現はすとすれば、合理性と實證性とは對立し、その間に對話が行はれる。そのとき合理性と實證性とは辯證法的關係にあるといはれるのである。辯證法といふ語はもと對話を意味するギリシア語の「ディアレグスタイ」に由來してゐる。對話においては互に他を否定し得る獨立な者が對立し、問答を通じて一致した思想に達すると考へられるが、そのやうに辯證法は對立するものの一致を意味してゐる。科學性は合理性と實證性との辯證法的統一である。その合理性は實證性を離れてなく、その實證性は合理性を離れてない。科學的精神は合理的精神であると同時に實證的精神である。合理性と實證性とは對立するものである故に、科學的研究は一つの過程として運動するのである。新たに發見された事實を説明する法則を求めるために、或ひは特殊的法則を包括する一般的法則を求めるために、研究が行はれる。特殊的なものは科學を進歩させる力となつてゐる。特殊的なものとの對立によつて科學は發達

する、或ひは、非合理的なものを否定的媒介とすることによつて科學はその合理性において發展するのである。かやうに科學が辯證法的構造をもつてゐるといふことは、現實の世界が辯證法的なものであるといふことに相應してゐる。合理的であることは演繹的であることであり、實證的であることは歸納的であることであると考へられ、科學は演繹的であると共に歸納的であり、歸納的であると共に演繹的である。演繹は一から多へであり、歸納は多から一へである。現實の世界は多にして一、一にして多であり、一即多、多即一といふ辯證法的なものであるところに、科學の辯證法的構造の根柢があるといはねばならぬ。

ところで科學が行爲の立場に立つことは、客觀的な知識に達するために必要なことであつた。單に見るのではなく、働くことによつて、我々は眞に客觀的に見ることができるのである。しかし科學は直接に物を作るのではなく、物を作るのは技術である。技術的に作られたものはすべて形をもつてゐる。技術においては、先づ客觀的な法則の知識、次に主觀的な目的があり、兩者の統一が求められるが、この統一は物を變化して新しい形を作ることにおいて實現される。科學の理念が法則であるに對して、技術の理念は形である。形は主觀的・客觀的なものであり、また抽象的一般的なものではなく、一般的なものと特殊的なものとの統一として具體的なものである。科學的

精神が用心深く、試験的で、自由を尙び、つねに批判的で、進取的であるに反し、技術的精神には何か固定的で保守的などころがある。技術は習慣的になり、習慣的になることによつてその意味を發揮する。言ひ換へると、技術は制度的になるといふ性質をそれ自身においてもつてゐる。技術の存在の仕方には常識の存在の仕方と類似するところがあるであらう。科學は技術化されるに應じて常識のうちに入つてゆく。科學において自然と對立した人間精神は、形のある獨立なものを作る技術を通じて自然に、歴史的 naturally、還るともいはれるであらう。人間の技術は自然の技術を繼續する。科學と技術とは、科學も行爲的であり技術も知識的であるにしても、なほ理論と實踐として對立してゐる。しかもすでに論じたやうに、兩者は抽象的に分離され得るものではなく、却つて一つに結び付いてゐる。理論の發達によつて實踐は發達し、實踐の發達によつて理論は發達する。そこに對立するものの統一、理論と實踐との辯證法的統一が存在する。そしてそれは、科學と技術においてのみでなく、すべての文化と行爲において見られる關係である。

## 七 哲學

科學と哲學との區別は、普通に次の如く理解されてゐる。先づ科學は原因の知識であつた。哲

學も科學性をもたねばならぬ以上、原因或ひは理由の知識でなければならぬ。ところで科學は物の原因を研究するにしても、自己自身の據つて立つ根據は反省することがない。それは物の因果關係を研究するか、およそ因果性とは何かといふことについては反省しないのである。因果性とか空間とか時間とかといふ如きものは、科學は前提するに止まつてゐる。かやうにして科學の前提となつてゐるものを究め、その根據を明かにするのが哲學である。即ち哲學は科學批判に従事するのである。批判といふのはそのものの據つて立つ根據を明かにし、その基礎を置くことである。しかしながら、科學の根據を明かにすることはそれ自身科學の仕事に屬するといはれるかも知れない。科學者は自己の研究の過程において自己の原理であるものについておのずから反省し始めるであらう。尤も、その場合、科學者はもはや科學者としてでなく哲學者として研究してゐるのであると考へられる。けれども何故に、科學の根據について研究することが科學者の仕事に屬しないのであらうか。それは科學的研究の發展にほかならないといはれるであらう。かやうにして、科學の根據を明かにすることが哲學の仕事であるとすれば、それには何か科學の科學としての立場においては不可能であるといふものがあるのでなければならぬ。そしてその點の認識が哲學にとつて肝要なのである。

次に科學は存在を種々の領域に分つてそれぞれの領域について研究する。科學は存在を全體として考察するのでなく、その特殊部門を研究する。物理學は物理現象を取扱ひ、生物學は生命現象を取扱ふといふやうに、科學は分科的であり、専門的である。それが特殊科學とか個別科學とかといはれるのもそのためである。しかるに哲學は全體の學である。それは存在を存在として全體的に考察するのである。しかしながら、科學もつねに全體を目差してゐるといはれるかも知れない。科學者も世界を包括的に統一的に説明しようとしてゐる、彼等も世界についての全體的な觀念、即ち世界像といふものを與へようとしてゐる。物理學者は物理的世界像を、生物學者は生物學的世界像を形作らうとしてゐる。生命現象は物理的に説明されず、更に心理現象は生物學的に説明されないとしても、それら物理的、生物學的、心理的現象を一定の關係において統一的に説明し得る科學的世界像を求むべく努力されてゐる。従つて哲學が全體の學であるといふことは、ヴントなどの考へたやうに、單に諸科學の綜合といふ意味であることができぬ。諸科學の綜合はむしろ科學自身の理念に屬してゐる。それ故に哲學が全體の學であるとすれば、存在の全體といふものには科學の科學としての立場においては遂に捉へられないものがあることを意味するのになければならぬ。そしてその點の認識が哲學にとつて大切なのである。

第三に科學は價值の問題について中立的である。それはただ記述し或ひは説明することに努め、價值判斷はそれの外にある。それは感情的な主觀的な評價を排して、物を飽くまでも知的に客觀的に把握しようとする。科學は單に記述するのみで説明するものでないといふのは、言ひ過ぎであるにしても、それは決して目的の言葉において説明するものではない。「何故に」といふことが、もし物の意味乃至目的を問ふことであるとすれば、科學は「何故に」といふことに答へるものでなく、單に「如何に」といふことを明かにするのである。科學の示す新しい事實、新しい觀念、環境支配の新しい可能性をもつて何を始めるかは、それを用ゐる人間の意欲に依存し、そしてこれは彼のもつてゐる價值の尺度に依存する。行爲の目的に對して科學は手段或ひは道具を提供するに過ぎぬ。しかるに哲學はまさに價值とその秩序に關はつてゐる。哲學の問題は價值の問題であるといはれるのである。しかしながら、科學も價值に無關心であるのではなからう。それは何よりも眞理に深く關心してゐる。眞理は價值であり、従つて知識もそれ自身のうちに價值の問題を含んでゐる。また價值の秩序を如何に考へるかといふことは、知識に依存するところが多いのである。理論と實踐、觀念と行動を全く分離することはできぬ。科學が價值判斷を排するのは主觀的なものの混入を防ぐためであるが、哲學もまた、價值を問題にするにしても、單に主觀的で

あることは許されない。もちろん、純粹に客觀的な立場においては評價はなく、物の意味も理解されないであらう。けれども意味とか目的とか價值とかも、單に主觀的なものであり得ず、そしてそれが現象のうちに客觀的に現はれる限り、價值も科學の對象となるのである。道徳學、藝術學、宗教學等の存在はそのことを示してゐる。従つて哲學が價值を問題にするといふ場合、その取扱ひは科學におけるそれとは異り、しかも價值そのものの本質が哲學的な見方を要求してをり、更にこれが單に主觀的な見方でないといふことがなければならぬ。そしてその點の認識が哲學にとつて重要なのである。

それでは、知識、存在、價值等、すべての問題について、科學と哲學とはその見方において如何に相違するのであらうか。科學的な見方のほかに、およそ何故に哲學的な見方が要求されるのであらうか。

科學は物を客觀的に、對象的に見てゆく。科學の求めるのは客觀的な知識或ひは對象的な認識である。しかるに物を知るには知る作用があり、そこに知られたものと知るものとが區別される。認識には作用と對象とがある、對象は客觀であり、作用は主觀に屬してゐる。科學はひたすら客觀をそのものとして知ることに努力するのである。尤も、科學も知るもの、知る作用即ち主觀或

ひは主體について研究するといはれるであらう。けれども科學が知るものについて研究する場合、知るものは對象として、客觀として捉へられるのであつて、そこに更にこれを知るもの、知る作用がなければならぬ。見られた自己はもはや見る自己ではない。主體は如何にしても客觀化し得ぬものである。それは對象的存在でなく作用的存在であり、ラシュリエの言葉を借りると、判斷の述語としての存在でなく繫辭としての存在である。主體をそのものとしてどこまでも主體的に見てゆくといふのは科學のことでなく、そこに哲學がある。科學が客觀的な見方に立つに反して、哲學は主體的な見方に立つてゐる。主體的に知るといふのは、對象的に知ることでなく、自覺的に知ることである。そこで翻つて主體とか自覺とかの意味を考へてみなければならぬ。

主體とは働くものである。知るといふことにおいて、知られたものに對して知るもの、知る作用が主體のものである。それは意識であり、主體とは意識にほかならぬといはれるであらう。しかしさきに論じたやうに、知識の主體も行爲的である。行爲の主體は單なる意識でなく却つて存在である。存在といつても、それはもとより客觀的なものでなく、客觀的にどこまでも捉へることのできぬところがあるから主體といはれるのである。その際、存在が先づあつて、それについて作用が考へられるのではない。かやうに考へることはすでに客觀的な見方に屬してゐる。そこ

ではむしろ作用と存在とが一つである、存在があつて作用があるといふのでなく、作用があつて存在があるといふのでもない。意識の起原にしても行爲の立場から理解され得るのである。主體が環境の抵抗に逢つて、これを支配し自由になるに従つて、意識は發達する、意識の發達には、環境の刺戟に對する主體の反應の自由が現はれ、主體の運動が單に反射的でなく自發的或ひは自律的であることが必要な條件である。ベルグソンのいふ如く、意識の範圍は生命の自由な活動の範圍と一致してゐる。主體的なものは行爲的なものである。主體的立場とは行爲の立場にほかならない。そこで我々は行爲について一層深く考へてみなければならぬ。

行爲は運動である。しかしそれは水が流れるとか風が吹くとかといふ運動と同じに考へることはできぬ。それらの運動は客觀的に捉へ得るものであるが、行爲は、それをどこまでも客觀的に見てゆく限り、行爲の意味がなくなつてしまふ。行爲は單に客觀的に捉へ得ぬ主體的意味をもつてゐる。行爲の對象であるもの即ち客體は、私が何を爲すにしても、つねに既にそこにある。私が今この手帳を取らうとする、そのときそれは既にそこにある。かやうに客體はつねに「既に」といふ性格を擔つてゐる。客體の擔うこの過去性は、普通にいふ過去と同じでない。この手帳は現にそこにあるのであり、現在そこにあるものをも「既に」そこにあるものとするのが行爲の主

體的立場である。また未來に屬するものも、見られたもの、考へられたもの、知られたもの即ち一般に客體としては、既にそこにあるといふことができる。このやうにして客體はすべて或る根源的な過去性を擔い、いはゆる過去現在未來に屬する一切を既にそこにあるものとしてこれに對するのが主體である。主體は如何にしても既にそこにあるとはいひ得ぬものであり、眞の現在である。この現在は、過去現在未來と區別される時間の秩序における現在でなく、それを超えた全く異なる秩序のものである。この現在においてあることによつて、過去も未來も現在のになる。過去や未來が我々に働きかけるといふのも、この現在においてである。それは過去現在未來が同時存在的にそこにおいてある現在である。行爲は既にそこにあるといひ得るものでなく、既にそこにあるのは爲されたものであつて爲すものではない。行爲はつねに現在から、普通にいふ現在とは秩序を異にする現在から起るのである。行爲が主體的なものであるといふのはそのことである。かくして行爲は過去をも未來をも現在に媒介する、そこに行爲の歴史性があるのであつて、我々のすべての行爲は歴史的である。

ところで行爲が現在から起るといふところに行爲の超越性が認められるであらう。行爲の超越性といふのは、それが過去現在未來を超えた全く異なる秩序の現在から起ることを意味してゐる。

人間の運動は特に行爲といはれ、かやうなものとして人間は超越的である。人間の主體性はその存在の超越性を離れては考へられない。超越は人間の存在の根據であり、超越があるによつて人間は人間であるのである。超越は先づ人間における客體から主體への超越である。これによつて我々は單なる客體でなく主體である。しかるに人間における主體への超越は同時に人間に對する客體の超越の根據である。我々の環境にあるすべてのものは我々に對して超越的である。言ひ換へると、それは我々の全く外にあり、我々はそれに對していはば距離の關係に立つてゐる。我々は自己に對してさへ距離の關係に立ち、かやうにして自己をも客觀的に捉へ得る。我々に對して客體が超越的である故に、我々はそれを客觀的に認識し得るのである。物に遠いことが却つて物を近く捉へ得る所以である。客體の超越は、我々が主體として超越的であることによつて可能になる。我々における主體への超越は同時に我々に對する客體の超越であり、超越はかやうに二重であつて一つである。人間の存在は客體を全體として超越してゐる故に、存在するものの一切を全體として把握することも可能になる。我々が主體として超越的でなければ行爲はなく、また對象が客體として超越的でなければ行爲はないであらう。行爲は二重の超越によつて、しかもそれが一つであるによつて、可能になるのである。

さて主體は單なる意識を意味しないが、しかし意識において主體は主體的になるのである。主體の主體性即ち行爲の自發性と意識の發達とは伴つてゐる。主體が主體的に表現される所は意識である。行爲はもとより客觀的に表現される、けれどもそれが主體的に表現される所は意識を措いてないのである。自己意識或ひは自覺によつて、主體は眞に主體的になるのである。デカルトが「私は考へる、故に私は在る」といつた如く、我々は自己の存在を意識し、意識する自己を意識することが出来る。尤も自覺はデカルトの考へた如く單に知的な事實であるのではない。「我々は存在し且つ存在することを知る、そしてこの存在と知とを愛する」とアウグスティヌスがいつた如く、我々の自覺存在には感情が伴うのがつねである。人間は「考へる蘆」であるといふパスカルの言葉は、情意的自覺を現はしてゐる。デカルトの「私は考へる、故に私は思惟する物もしくは實體である」といふことに對し、メーヌ・ドウ・ビランは、「私は行動する、私は意欲する、即ち私は私において行動を意識する、故に私は原因であることが知られる、故に私は原因もしくは力として在る、即ち現實的に存在する」といふことを原理とした。彼はこれを内的感覺の原始的事實と稱した。自己意識は主體の自發性の意識である。「意欲は精神の單純な、純粹な、瞬間的な作用である、それにおいて、もしくはそれによつて、この知的にして能動的な力は外部に現

はれ、且つ自己自身に内面的に現はれる」、とまたメーヌ・ドウ・ビランが記してゐるやうに、行爲は外部に表現されると共に内部に表現される。かやうに二重の表現を有するといふこと、單に外に現はれるのみでなく同時に自己自身に内面的に現はれるといふことが、主體の特徴である。人間は外的人間であると共に内的人間である。行爲は外に經驗されるのみでなく内に經驗される。經驗を外的經驗とのみ考へたところに、いはゆる經驗論の制限があつた。外的感覺のほかに、メーヌ・ドウ・ビランのいつたやうな内的感覺がある。人間は自覺的存在である。自覺的なものであつて眞の主體であり、自覺によつて眞に主體の主體性は成立するのである。

この自覺の意味は一層嚴密に考へられねばならぬ。自覺といふのは自己が自己を知ること、自己が自己を意識することである。しかしながら自覺の意味は單に自己が自己を意識するといふことに盡きるのではない。自己は自己を振返つて見ることができ、この振返つて見る自己を更に振返つて見ることができる。かやうに自己は無限に自己を反省し得るといふのは重要な事實であるけれども、もしそれが單に意識の内部において自己が自己に關係付けられることに過ぎないとすれば、それは純粹に内在的なことになつてしまふ。もしそれが純粹に内在的なことであるとすれば、何故にそれが、少くとも行爲にとつて、重要な關係をもつてゐるのか、理解し難いであらう。

自己が自己を知るといふ自覺の意味は、自己が自己を超えるといふことでなければならぬ。自己が自己を超えるといふところに自己が自己を知るといふこともあり得る。自覺の事實は人間存存の超越性によつて可能になるのであり、そこに眞の主體性が成立するのである。自覺といふのは單に自己が自己を知ることではなく、自己が自己を知ることによりして自己の根據であるものを知ることである。もし自覺が單なる自己意識に過ぎないとすれば、その内容は單に自己であり、またそれはただ意識に關することと考へられ、かやうにして自覺を基礎とする哲學は、從來しばしばさうであつたやうに、內在論或ひは意識哲學に終ることになる。それは自覺の事實がこれまで主として知識とその主觀の問題の見地から見られたことにも關聯してゐる。自覺の事實も行爲の立場において捉へられねばならぬ。自覺の内容は自己であると同時に他者であり、そして自覺は單に意識に關はるものでなく、存在に關はるものである。單なる自己反省でなく、自己への反省が同時に他者への關係付けであるといふところに、自覺の本質がある。他者とは自己の存在の根據であるものを指してゐる。傳統的な哲學の考へた如く、現實的存在においてはその存在と存在の根據とが區別され、自己の存在の根據が自己の存在に超越的であるといふことが現實的存在の根本的規定であるとすれば、人間に固有なものといはれる自覺は、自己の存在の根據の意識である

のでなければならぬ。單なる自己意識でなく、自己意識が同時に根據の意識であるといふところに自覺の本來の意味があり、その根據の意識によつて自己意識も成立するのである。自覺は超越によつて可能になるのであつて、主體的とは、單に主觀的といふことでなく、却つて自己の存在の根據を自覺し、これと内面的な關係を含むといふことである。自己意識としての個人的自覺は人格の認識根據となるにしても、その存在根據であることはできぬ。しかも我の存在の根據であるものは、同時に汝の存在の根據であることなしに、我の存在の根據であることもできない、我は汝に對して初めて我であるから。我々是我々の存在の根據であるものから社會的に限定されてくるのである。かやうな存在の根據が最も深い意味における世界にほかならない。主體的立場といふのは個人的立場でなく、社會的立場であり、世界的立場を意味してゐる。この世界は客觀としての世界ではない。客觀としての世界においては、主體である人間はその場所をもたない。見られた自己はその中に入つてゐるにしても、見る自己はそれに對して何處か外にあると考へられねばならぬ。しかしながら、「世界は深い」とニーチェもいつた如く、世界は主體である人間を内に包み、これを超えて深いのである。主體がそれにおいてある世界即ち絶對的場所は、どこまでも主體的なものでなければならぬ。それは主體である人間がそれに對しては客體と考へられる

やうな主體である。それは「既に」そこにある世界でなく、却つていはゆる世界がそれにおいてある世界であり、眞の現在である。哲學は對象的認識でなくて場所的自覺である。人間は世界から作られる、世界は創造的世界である。創造とは獨立なものが作られるといふことである。人間は作られたものでありながら、獨立なものとして、みずから作つてゆく。人間が作るのは、みずからも創造的なものとして、世界が世界を作るのに參加することである。人間は形成的世界の形成的要素である。我々が作るのは、世界が世界を作ることにおいて、そのうちに、作ることである。それ故に我々の行爲は、我々の爲すものでありながら、我々にとつて成るものの意味をもつてゐる。行爲は同時に生成の意味をもつてゐる。行爲が出來事の意味をもつてゐるのは、これに依るのである。人間の行爲は世界における出來事であり、かやうなものとして歴史である。歴史とはもと出來事を意味してゐる。主體的立場は歴史的立場であり、世界史的立場でなければならぬ。かやうにして哲學が主體的立場に立つといふのは、要するに、現實の立場に立つといふことである。眞に現實といはるべきものは歴史的現實である。人間は歴史的世界における歴史的物にほかならない。我々の一切の行爲は、經濟的行爲の如きものであらうと、藝術的行爲の如きものであらうと、或ひはまた科學的研究の行爲の如きものであらうと、すべて歴史的 world においてある

のである。主體的立場は行爲の立場であるといつても、主知主義を排して主意主義を取るといふが如きことを意味するのではない。行爲の問題は、主觀主義の哲學において考へられる如く、單に意志の問題ではない。如何なる物であらうと、物を作るといふことが、行爲の根本的概念である。人間のあらゆる行爲は制作の意味をもつてゐる。それはすべて技術的なものであり、知識的でないければならぬ。主體的立場は形成的人間の立場であるが、人間は歴史的世界において形成されて形成するのである。歴史とは出來事であり、それは行爲が同時に生成であることを意味してゐる。従つて行爲の立場といつても、主觀主義的な、いはゆる行動主義の如きものではない。我々の行爲はつねに歴史的に限定されてゐる、言ひ換へると、それは主觀的・客觀的なものである。主體的立場といふのは單なる主體的立場でなく、却つて主體を超えた主體的立場である。人間は「超越的人間」である、超越によつて人間は人間であり、人間の一切の作用は可能になる。けれどもそれはいはゆる超越的意識或ひは先驗的意識と混同さるべきでなく、人間はその全體の存在において超越的であるのである。しかも超越的とは、世界の外にあるといふことでなく、却つて「世界」に關係付けられてゐるといふことである。そして主體と客體とが抽象的に對立するのでないやうに、超越は同時に内在であり、内在的超越であると共に超越的内在である。かやうにしてま

た、哲學は對象的認識でなく場所的自覺であるといつても、その主體的な見方は客觀的な見方に媒介され、これを内に含むのでなければならぬ。場所的自覺とは現實の中で現實を自覺することである。

ところで科學の主觀もすでに行爲的であつた。科學も行爲の立場を豫想するにしても、それを主體的に自覺してゆくといふことは、科學のことではない。科學は世界をどこまでも客觀的に見てゆくのである。その主觀が行爲的であるのも、客觀的知識に近づくためであつた。科學の與へるのは世界像であつて世界觀でなく、しかるに哲學の求めるのは世界觀である。世界像は客觀的な見方において形作られるものであるに反して、世界觀は主體的な見方において形作られるのである。前者は世界の對象的把握であり、後者は世界の場所的自覺である。世界觀は科學よりもむしろ常識のものである。常識は行爲的知識として、論理的反省を経てゐないにしても、或る世界觀をもつてゐる。日常の生活において我々は多くの場合、常識的世界觀によつて生活してゐる。格言や俚諺の如きものは、かやうな常識的世界觀を言ひ表はしてゐる。世界觀は世界の主體的な自覺である故に、そこには情意的な見方の含まれるのがつねである。哲學において知るものは人間の全體的存在である、哲學は「全體的人間」の立場に立つてゐる。自覺はあらゆる作用がそれ

によつて可能になる超越と一つのものとして、意識の作用のうちの一の作用に過ぎぬものでなく、むしろ「作用の作用」として、そこでは悟性も感情も意志も結び付くことができる。世界觀は我々の知的要求と共に我々の情意的要求を満足させるものでなければならぬ。常識が哲學に求めるのはかやうな世界觀である。そして常識が哲學に對して知識や理論よりも哲學者とか賢者とかといふ人間理想を求めるといふことは、哲學を行爲的知識として理解してゐるからである。哲學は生の立場に立つことにおいて常識と同じである。しかしながら哲學はまた學でなければならぬ、それは飽くまでも論理的でなければならぬ。哲學は學の要求において科學と同じであり、科學の媒介が必要である。科學の客觀的な見方は哲學の主體的な見方に對立するが、かやうに自己に對立するものを自己の否定の契機として自己に媒介し、これを自己のうちに生かすことによつて、哲學は眞に具體的な知識になり得るのである。哲學の仕事は、新カント派が考へたやうな意味での科學批判、即ち單に科學の論理的基礎を明かにするといふ形式的な仕事に盡きるのでなく、科學的世界像に媒介された世界觀を樹てることを究極の目標としてゐる。尤も、科學の哲學への媒介は科學批判を通じて行はれねばならぬであらう。批判といふのは、その前提であるものを反省してそれに基礎をおくこと、いはゆる基礎付けであり、基底付けである。そして科學の基礎付けも

基底としての世界からなされ得るのである。知識の問題を存在の問題から分離することはできぬ。學問であるべき哲學は論理的でなければならぬが、論理といつても、抽象的に形式的に考へられるものでなく、論理は現實の構造のうちにあるのである。最も具體的な現實は歴史的現實である。同じ歴史が繰返すと考へるとき、そこに自然があり、自然とはいはば習慣的になつた歴史である。哲學の論理は根本において歴史的現實の論理でなければならぬ。哲學はどこまでも現實の中になければならず、その點において常識を否定する哲學は却つて常識と同じ立場に立つてゐる。哲學は科學の立場と常識の立場とを自己に媒介することによつて學と生との統一である。

## 第一章 知識の問題

### 一 眞理

知識は如何にして成立し、如何なる性質のものかといふことは、哲學における一つの重要な問題である。この問題を研究する哲學の部分は認識論と呼ばれてゐる。認識といふのは知識といふのと同じである。ただ認識論といふ名稱は、他の多くの名稱と同様、一定の歴史的含蓄をもつてゐる。認識論は近世においてロックやヒュームに始まり、カントによつて確立されたといはれ、現代の新カント派は、認識論と哲學とを同一視し、認識論のほかに哲學はないと主張した。しかしながら特定の立場を離れて考へると、知識の問題はギリシア哲學以來絶えず研究されてきたのである。この問題に關する哲學的考察はまた知識學とも知識哲學とも稱せられてゐる。更にそれは論理學の名のもとに論ぜられることがある、思惟の學としての論理學は實質的には認識論でなければならぬと考へられるのである。認識論は「知識の起源、本性並びに限界」に關する研究

と定義されてゐる。

知識の問題の中心をなすのは眞理の問題である。知識とは眞なる知識のことであつて、偽りの知識は知識ともいへない。知識は眞理であることを要求してゐる。眞理は知識の價値を意味し、これに對して虚偽は反價値である。眞理と虚偽とは理論的領域における價値と反價値との對立を表はす言葉である。眞理とは如何なるものであらうか。

知識は個人的なものでなくて一般に認められるものでなければならぬ。ただ自分はさう考へるといふのでは單なる意見であつて、知識ではない。自分にとつてはさうであるが他の者にとつてはさうでないといふものは眞理とはいひ得ない。眞理はあらゆる人によつて承認さるべき要求を含んでゐる。或る時にはさうであるが、他の時にはさうでなく、或る處ではさうであるが他の處ではさうでないといふものも眞理でなく、眞理は時と處を超えて通用するものでなければならぬ。知識はかやうな性質をもつべきものであつて、普遍妥當性といはれるのがそれである。眞理とは普遍妥當的な知識にほかならない。普遍妥當性とは、時と處に拘はらない普遍性、またすべての人が必ず承認しなければならぬ必然性を意味してゐる。一般に價値とはかやうに普遍妥當的なものをいふのである。普遍性と必然性、或ひは普遍妥當性は眞理の徴表である。

ところで知るといふことは一つの心理的事實であるが、かやうなものとして見ると、知識はつねに普遍性と必然性をもつてゐるとはいはれないであらう。或る者が眞理として主張するものも、他の者は承認しないことが多い。眞理はしばしば万人に反對して叫ばれるのである。すべての人に承認される眞理といふものはむしろ存在しないのが普通である。個人としても、昨日まで眞理と確信してゐたものに對して、今日は懷疑的になることがある。一つの知識も、或る人には一層多く必然的と思はれ、他の人には一層少く必然的と思はれるであらう。かやうに、心理的事實としては、知識はつねに普遍性と必然性をもつてゐるとはいへない。そこで知識の普遍妥當性は、カントの言葉を借りていふと、事實の問題でなくて權利の問題であると考へられるのである。それは知識が事實として普遍性と必然性をもつてゐるか否かに關はるのでなく、すべての知識は權利として普遍妥當性を要求するをいふのである。眞理は、實際は何人も承認しないにしても、あらゆる人によつて承認さるべき權利をもつてゐる。眞理のこの要求は、事實如何に拘らず、嚴肅である。權利の問題は事實の問題でなくて當爲の問題である。それはつねにさうあるといふ意味でなく、つねにさうあるべきであるといふ意味である。存在（ある）と當爲（べし）とは區別されねばならぬ。價值は普遍的に妥當するものであるが、妥當するといふことは存在するといふ

ことと全く違つたことでなければならぬ。そこに心理主義に反對する新カント派の論理主義の主張がある。心理主義は物を心理的事實の立場から見てゆくに反して、論理主義はそれを論理的意味の立場から見てゆこうとするのである。

いま右のやうに考へることによつて明かにされたのは、形式的眞理概念である。眞理の形式的概念は普遍妥當性である。いはゆる論理主義は形式主義にほかならぬ。それは知識が形式的には如何なるものであるべきかを明かにするにしても、實質的には如何なるものであるかを明かにすることなく、却つて知識の問題から存在の問題を驅逐することになるであらう。眞理は普遍妥當性であり、これは當爲或ひは價值を意味し、價值は妥當するものであつて存在するものでなく、妥當の領域と存在の領域とは全く別のものであり、知識が普遍妥當性をもつためには、判斷において承認もしくは否認される認識の對象は、存在でなくて價值でなければならぬと主張された。しかしながら眞理の意味を實質的に規定しようとするとき、存在の概念は缺くことができないであらう。知識は存在に關係付けられたものとして知識である、何等かの存在との關係を含まないやうな知識はない。そこで傳統的な定義は眞理を、物と觀念との一致と規定してゐる。カントもこれを認めなかつたのでなく、彼もまた、眞理は「認識とその對象との一致」であるといつてゐ

る。認識とその対象或ひは存在との一致が認識の客観性或ひは對象性を形作る。しかるに他方から考へると、知識が客観的なものでなければならぬといふことは、それが主観的個人的なものではなく、普遍的必然的なものでなければならぬことを意味してゐる。かやうにして、知識の客観性或ひは對象性は二重の意味に解されることが出来る。即ちそれは、一方知識の普遍妥當性を意味すると共に、他方知識が客観或ひは存在に關係付けられてゐることを意味してゐる。そこでもし後の意味を離れて前の意味をのみ強調すれば、形式的な論理主義における如く、存在の概念から抽象して眞理の概念を規定することも可能であらう。しかしながら知識の客観性はむしろ言葉通りに知識が客観或ひは存在に關係付けられてゐるものと理解されねばならぬ。存在との關係を含まないやうな知識はあり得ない。知識の客観性は、カントのいつた如く、「客観的實在性」のことでなければならぬ、従つてそれは存在に關係付けられてゐるといふことでなければならぬ。知識が主観的でなく普遍妥當的であるといふことも、それが客観に關係付けられることによつて可能になるであらう。

しかるに客観に關係付けられることによつて、知識に客観性或ひは普遍妥當性が與へられるためには、客観が超越的なもの、言ひ換へると、主観から獨立なものであることが必要である。對

象の超越なしには知識の普遍妥當性はない。このやうに考へてゆくと、眞理の基準は對象にあることになり、進んでは、眞理と稱すべきものは第一次的には我々の觀念でなく存在であり、この存在に關係付けられることによつて、我々の觀念はむしろ第二次的に眞理といはれると考へられるであらう。眞理は知識に屬するよりも先づ存在に屬してゐる。知識が眞理であるのも、存在の眞理に關係付けられることに依つてである。實際、人々は普通に、眞理のもとに知識の眞理よりも物の眞理を理解してゐる。「眞理を知らねばならぬ」といふとき、眞理とはあるがままの存在、物の自己自身においてある存在を指してゐる。眞理とは存在の在り方、それがそのものとして顯はであるといふ在り方を意味するのである。眞理を單に知識に屬する性質と考へることは問題の正しい把握を妨げ易いであらう。スコラ哲學者は、物の眞理或ひは存在における眞理と、知性の眞理或ひは知識における眞理とを、區別した。眞理を存在の眞理といふやうに考へることは、超越的眞理概念である。知識における眞理は假に內在的に考へられ得るとしても、存在における眞理は超越的に考へられるのほかない。一層正確にいふと、存在は客觀として超越的であることによつてそのものとして顯はであること即ち眞理であることが可能である。かやうに超越的なものに關係付けられることによつて知識の眞理も可能になる。眞理の問題は超越の問題であり、それ

は先づ客觀或ひは對象の超越に關はつてゐる。

眞理についての自然的な見方は模寫說と呼ばれてゐる。模寫說は、觀念と存在との一致が眞理であると考へる。尤も人々の自然的な見方は、眞理を必ずしも先づ知識について考へるのでなく、むしろ存在について考へ、眞理はもと存在のうちにあると見てゐるのである。模寫說に依ると、心の外にある物が心に寫され、それが物と一致してゐるとき眞理である。模寫說は超越的眞理概念をとつてゐる。即ちそれは、意識を超越して獨立に存在するものを認め、これとの一致において眞理を考へるのである。模寫說に對しては、我々がどれほど眞面目に我々の表象と物との一致を確かめようとしても、つねにただ表象と表象との一致が知られるのみで、表象と物の一致は決して知られないといふ非難がある。我々は直接體驗の表象と記憶表象或ひは想像表象とを比較し、兩者を同一の對象に關係させることはできるが、この對象そのものと表象とを比較することはできないといはれてゐる。そこで超越的なものを排して純粹に內在的に考へてゆこうとする內在的眞理概念が現はれる。それはひとへに表象相互の一致として眞理を規定しようとするのである。しかしながら超越的眞理概念は極めて執拗なものであつて、內在的な見方のうちにも隠されて横たはつてゐる。この場合、二つの表象が相互に一致すべきであるといふ要求は、兩者が共

に同一の對象に關係してゐるといふことに基礎をもたねばならない。二つの表象が相互に等しいとされるのは、それらが第三の、それ自身は表象ならぬものに等しい故でなければならぬ。科學において形作られる表象は經驗によつて得られる表象と一致すべきであるといふとき、そこにはその根柢として、兩者において同一の實在が精神に現はれてゐる筈であるといふ思想が働いてゐる。かやうに超越的眞理概念は到る處その影をとどめてゐる。眞理が内在的なものと考へられぬことは論理主義者も認めてゐるのであつて、彼等が心理主義を排斥するのは實は認識の對象の超越性を主張するためである、その際彼等が認識の概念から存在の概念を驅逐することになつたのは、存在を意識に與へられた觀念と見る彼等の主觀主義的前提の結果であり、かやうにして彼等は、認識の對象は存在でなく超越的價值であると考へるに至つたのである。

眞理は知識の眞理として、存在においてでなく思惟においてあるものとして、一定の構造と性質のものでなければならぬといはれてゐる。すでにアリストテレスは、本來の意味における眞及び偽は、結合と分離もしくは肯定と否定に關はり、從つて判斷にのみ屬すると考へた。表象とか直觀とかは本來の意味においては眞或ひは偽と語られないのである。またライブニツツは、眞理の本質は主語と述語の連結のうちに横たはり、その結合は主語のうちに述語が含まれることであ

ると論じてゐる。しかるに、眞理である言表或ひは命題の構造と性質が如何に考へられるにしても、命題の眞理は一層根源的な眞理即ち存在の眞理に根柢をもたねばならぬ。眞理はただ判斷に屬するといふのでなく、却つて判斷が存在と一致する限りにおいて判斷に屬するのである。我々が汝は色が白いと語ることが眞である故に、汝は色が白いのではなく、却つて汝は色が白い故に、かく語ることによつて我々は眞を語るのである、とアリストテレスもいつてゐる。眞理とは存在がそのものとして顯はであることである。しかるに存在がそのものとして顯はであるためには、存在は超越的でなければならぬ、言ひ換へると、私から獨立であること、私に對して距離の關係に立つてゐることが必要である。客觀の超越なしには眞理は考へられない。

しかるにさきに述べた如く、客觀の超越は主體の超越によつて可能になるのである。物が客觀として超越的であるのは、我々自身が主體として超越的であるためである。我々における主體への超越が同時に我々に對する客體の超越である。物が客觀として超越的であるのでなければ、我々は物を客觀的に認識することができず、我々が主體として超越的であるのでなければ、物は客觀として超越的であることができない。主體は内において自己が自己を超えることによつて眞の主體となる。超越は人間の作用のうちの一つの作用に過ぎぬといふ如きものでなく、却つてそれに

よつて他の一切の作用が、従つて認識の作用もまた、可能になるところのものである。超越は主體の本質であり、主觀性の根本構造である。主體といふものが先づあつて、それが他の作用と並んで一つの作用として超越をもなすといふのでなく、そもそも主體であるといふことが超越にいてあることである。人間存在の超越性によつて、一切の存在するものをそのものとして顯はにすること即ち眞理が可能になる。物から遠くあることによつて物に眞に近づくことができる。認識主觀はかやうに超越的な主體でなければならぬ。知識は客觀性をもたねばならぬ故に、主觀は單に個人的なものであることができない。そこでカントは認識主觀を意識一般と考へた。意識一般といふのは超個人的な主觀、超個人的な我のことである。それはひとつの抽象物に過ぎず、現實の我、現實の主觀ではないといはれるであらう。そこで意識一般は當爲であるとか規範であるとかと答へられる。けれども主觀といふ以上、それは働くものでなければならぬ、働くものは現實的なものでなければならぬ。現實の人間は超越的なものとして、内において自己が自己を超えろといふことがあり、超個人的といはれるやうな意味をもつことができる。主體の超越において認識主觀としての意識一般も考へられるのである。かやうにして根源的には主體の超越によつて初めて存在はそのものとして顯はになるとすれば、眞理は本來知識の眞理を意味するといふこと

もできるであらう。

物を知るためには我々は誠實でなければならず、さもないと眞理は知られない。誠實とは己れを空しくすることであり、それによつて存在はそのものとして我々にとつて顯はになる。己れを空しくするとは内において自己が自己を超えることであり、それによつて自己は却つて眞の自己となる。誠實或ひは眞實は物のまことに對して人間のまことのことである。人間のまことは物のまことを知るための條件である。しかるに人間のまことは、まこととして、それ自身において積極的にひとつの眞理概念を現はしてゐる。それは主體が自己を隠すことなく顯はであることであつて、客觀的眞理に對する主體的眞理を意味してゐる。客觀的存在の眞理があるのみでなく、主體的存在の眞理がある。主體は單に客觀的に知られ得るものでなく、主體的自覺によつて知られるのであるが、その眞理は客觀的眞理とは區別されねばならぬであらう。眞理を單に客觀性と同一に考へることは正しくない。客觀的眞理と主體的眞理とは、その對象においても、その認識の仕方においても、異つてゐる。ハイデッゲルの語を借りて、前者を存在的眞理、後者を存在論的眞理と稱することもできるであらう。自覺は超越によつて可能になるのであるから、主體的眞理も超越を根據としてゐる。純粹に内在的な眞理といふものはなく、外に一致すべきもののない知

識も内において超越的なものとの關係を含むものでなければならぬ。對象的認識でなく場所的自覺である哲學の眞理はそこから考へられるのである。客觀的眞理が世界についての眞理の問題であるに反して、主體的眞理は世界における眞理の問題である。

眞理は超越的なものであるといつても、ただ客觀的にあるものではない。我々から單に獨立であつて我々に決して關係付けられないことのないものは、存在といはれるのみで、眞理とはいはれないであらう。眞理はもと存在に屬すると考へられるとしても、この存在が我々の主觀に關係してくるところに眞理といはれる意味がある。眞理は單に自體における存在でなく、自體における存在が我々にとつての存在となるとところに眞理の意味があるのである。主體の作用によつて存在はそのものとして顯はになるのであつて、主體の超越はその根柢的な條件である。そこで眞理とは本來知識の眞理をいひ、存在の眞理は知識の眞理に従つて比論的に名付けられるに過ぎないと考へることができる。知識は主體と客體との關係のうちにあつて、その關係から眞理は眞理になるといふはれるであらう。存在における眞理といふものはいはば即自體における眞理に過ぎず、それが知識における眞理となることによつて對自體における眞理となり、その知識に従つて主體が行爲することによつて眞理は再び存在における眞理となり、即自對自體における眞理となる。

世界についての眞理は主體を通じて世界における眞理となり、それによつて現實的に眞理となる。眞理は究極は世界における眞理の問題として主體に關係してをり、眞理が何よりも知識の眞理を意味すると考へられるのも、根源的にはそれに基いてゐる。眞理は働くもの、人間を變化し、存在を變化するものでなければならぬ。「生産的なもの、そのみが眞理である」、とゲーテはいつた。客觀的眞理は主體的眞理に關係付けられることによつて、その根據もその意味も明かにされる。人間のまことによつて物のまことは顯はになり、物のまことに従つて働くことが人間のまことである。眞理は單に知識の問題でなく、同時に倫理の問題である。眞理は我々を喚び起すものとして表現的なものでなければならぬ。やがて我々が知識は主觀的・客觀的に形成されるものであるといはうとするのも、根本においてはそのためである。

## 二 模寫と構成

知識は主體と客體との關係において成立するが、その如何なる關係において成立するであらうか。普通の考へ方はすでに觸れた模寫說である。模寫說は人間の自然的な世界觀に一致し、そこに強味をもつてゐる。それは、我々の心がその外にある存在を模寫することが認識であり、眞理

は物と觀念との一致であると考へる。模寫説は心の外に物があると素樸に考へる素樸實在論であり、かやうに考へることは獨斷であるといはれてゐる。けれどもすでに論じたやうに、模寫説は超越的眞理概念をとり、客觀が超越的なもの、我々から獨立なものであることによつて知識は成立すると考へる點で、正しい動機を含んでゐる。しかしそれは翻つて、我々に對する客觀の超越は我々における主體への超越によつて可能になるといふことを考へない點で、獨斷的であるといはねばならぬ。

普通に模寫説は我々の心が鏡の如く物を寫すと考へると理解されてゐる。假に我々の心が鏡の如きものであるとしても、この鏡の性質が問題であらう。鏡は一般に物を寫し得る性質をもつてゐるにしても、その鏡が曇つてゐたり、歪んでゐたりすることもあり得る。もしそれが曇つてゐるとすれば、或ひは歪んでゐるとすれば、そしてその歪みが個人々々で違つてゐるとすれば、眞理に達することはできない。そこで模寫説においても、我々の心の性質を吟味することが必要になつてくる。事實、ロックやヒュームは人間精神の本性について研究したのであつて、かやうな批判的研究のために、認識論は彼等に始まるともいはれるのである。これに對し、我々の心の能力を吟味しないで、我々の心は無制限に認識し得るものと考へるのは、獨斷論と見られてゐる。

ところで我々の心は鏡の如きものに比することができぬ。我々の心は自覺的であるが、鏡はさうではない。我々の心は自己反省的である。しかるに鏡は、そこに映る影が果して物を正しく寫してゐるかどうか、反省することがない。鏡が單に受動的或ひは受容的であるに反し、認識の主體は能動的でなければならぬ。知ることは選擇することである。認識は模寫であるとしても、與へられた一切のものを模寫することは不可能であり、たとひ可能であるとしても無意味であらう。認識するとは、與へられたもののうち、本質的なものと非本質的なものとを區別し、選擇することであつて、これはすでに主體の能動性に屬してゐる。認識は模寫であるといふ場合、物が我々に對して自己の本質的なものをつねに直接に現はしてゐるといふことがなければならぬ。しかるにその保證は存在するであらうか。もし現象と本質とが直接に同じであるとすれば、一切の科學は不要であらう。認識するとはむしろ、我々の心が物の與へられた表象に働きかけ、これによつて物の本質を顯はにするといふことでなければならぬ。言ひ換へると、我々の心が存在を模寫するにしても、受動的な直觀においてでなく、その加工によつて生ずる思惟の生産物においてでなければならぬ。即ち模寫が與へられたものをただ受動的に寫すことを意味する限り、模寫說の成立する餘地はない。我々がそれを模寫するといはれるものは、既に與へられてゐるものでなけ

ればならぬ。しかるに知識において見ることは豫見することである。見ることが豫見することであるによつて、知識は、本質的に未來に關係付けられてゐる行爲に役立つことができる。ところで豫見されるものは未だ與へられてゐないものであるから、これを模寫するとはいはれないであらう。かやうにして認識が模寫であるといふことは、認識の究極の意味に關はり、認識はその究極の意味において存在と一致しなければならぬといふことになるであらう。尤もこの場合、模寫といふことは文字通りには考へられない。そこには思惟の加工があるのであるから。認識することは加工することである。しかし思惟の如何なる加工物も、その究極の意味においては存在と一致することを要求されてをり、従つて存在に制約されてゐる限り、認識には模寫の意味があるといひ得るであらう。認識における思惟の活動は無制約でなく、直觀に制約されてゐる。直觀に制約されるといふのは存在に制約されることであるとすれば、直觀には物を寫すといふ意味がなければならぬであらう。模寫說においては直觀が、感覺の如きもの、もしくは何等かの知的な直觀が、重んぜられるのがつねである。デカルトは知覺に、感官による知覺と知性からの知覺とを區別したが、經驗論的乃至實證論的立場における模寫說は前者を、合理論的立場におけるそれは後者を、認識の根柢においてゐるといへるであらう。

模寫説は、認識はつねに客觀に制約されると考へる點で、眞理を含んでゐる。客觀に全く制約されない認識といふものはない。しかるに物を寫すには一定の條件が必要である。我々は光の中において初めて物を寫し得ると考へられるであらう。いはゆる「光の形而上學」は古くから意識的に或ひは無意識的に認識理論の基礎となつてゐる。プラトンは善のイデアを太陽と比較し、それは認識される對象に眞理を賦與し、認識する主觀に認識能力を賦與すると考へた。光の形而上學はキリスト教の影響のもとに發展し、認識は神の光に照明されることであるといふ思想となつたが、かやうな超越的なものを排した場合にも、デカルトに見られる如く、いはゆる自然的光によつて明晰で判明な知覺は與へられ、この直觀的明證が眞理の基準とされたのである。感性知覺の如きものにも物を寫すといふ意味がある以上、それは單に盲目的なものとは考へられないであらう。かくの如く客體がそのものとして顯はになるといふことは、さきに述べたところに依ると、主體の超越によつて可能になる。主體の超越がなければ認識が模寫であるといふことも考へられない、模寫説も根源的に主體的條件のもとに立つてゐる。

しかし前から論じてきた如く、認識が模寫であるといふことには種々の困難がある。その困難は、我々の觀念は物の模寫でなくて記號であると考へることによつて除かれ得るやうに思はれる。

特に知識はただその究極の意味において存在の模寫であると考へてゆけば、それは存在の模寫でなくて記號であると考へて好いであらう。模寫説においても、ロックの場合の如く、感覺はしばしば物の代表と見られてゐる。代表といふことを一步進めると記號である。記號は模寫の意味を離れた代表である。かやうにして知識は模寫であるといふ説に對して、知識は記號であるといふ記號説がある。模寫説が常識的世界觀に符合するところに強味をもつてゐるのに對して、記號説は科學的世界像に符合するところに長所をもつてゐる。それに相應して模寫説と記號説との間には、知識の見方についてのみでなく、存在の見方についても相違がある。記號において表はされるのは物であるよりも物の關係である。そして近代科學の特色は、物を物としてそれだけに研究するのでなく、物と物との關係を研究すること、或ひはむしろ物を關係において研究することにある。近代科學は物概念において思惟するのでなく、關係概念において思惟するのである。古代的思惟においては、物といはれる實體があつて、關係はそれに附帶するものと考へられた。しかるに近代科學においては、物は關係に分解され、關係から物が構成される、關係は法則として現はされ、物は諸關係の網の結び目の如く考へられる。物の知識は模寫でなければならぬとしても、關係の知識、法則の知識は模寫でなく、むしろ記號であるといはれるであらう。概念、數、公式

等はそのやうな記號である。

しかしながら知識は記號であるとしても、記號は何物かの記號でなければならず、記號されたものに對する關係を離れて記號は記號の意味をもつことができず、ましてその記號が知識の意味をもつことは不可能であらう。物理の法則が數式をもつて表はされるにしても、物理學は數學に解消されるのではなく、その數式の物理的意味が問題である。記號は記號として如何に任意のものであり得るにしても、その内實の意味においては客觀に制約されてゐるのでなければ知識であり得ない。その客觀からの制約を廣く知識の模寫の意味と稱するならば、知識はつねに何等か模寫の意味を含まねばならぬ。

科學は現象を説明するのでなく記述するのみであるといふ説は、知識が記號であるといふ説に近く立つてゐる。知識が記號であるとすれば、それは現象を説明するのでなく記述するに過ぎないといふことになるであらう。キルヒホフの言葉に依ると、自然科學の任務は、自然現象をできるだけ完全に、できるだけ簡單に記述することである。かやうな場合、認識の目的は最も經濟的に思惟することにある。科學は最小限の思惟消費をもつてできるだけ完全に事實を記述することを目的とする、とマッハはいつてゐる。マッハやアヴェナリウスに依ると、概念、公式、方法、

原理等は、できるだけ勢力を節約して經濟的に環境に適應することを可能にするものであり、その價值は思惟經濟上の價值によつて決定される。思惟經濟説は、有用なものが眞理であり、眞理の標準は有用性にあるとする實用主義（プラグマティズム）の一種である。科學が概念構成によつて、また法則の發見によつて、多様な現象を包括し、要約し、人間の勢力を節約させるといふ思惟經濟上の價值をもつてゐるといふことは事實である。けれども單に有用性の見地から考へる場合、知識は相對的なものになつてしまはねばならぬであらう。知識は有用であるから眞理であるのではなく、眞理であるから有用であるのである。「人間の思惟は客觀的眞理を正しく模寫するときに、經濟的である」。「認識は、客觀的な、人間から獨立な眞理を反映するときのみ、生物學的に有用であり、人間の行動にとつて、生命の保存にとつて、種族の保存にとつて有用であり得るのである」と唯物論者も模寫説の立場からいつてゐる。

尤も、記號説も或る正しいものを含んでゐる。知識は單なる模寫でなく、何等か記號的な或ひは象徴的な意味をもつてゐる。知識は一般に言葉において表現されるが、そのことが知識にとつて偶然的な、外面的なことでないとするれば、知識は本質的に何等か記號的な或ひは象徴的な意味をもつてゐるのでなければならぬ。數學の如きも物理學にとつての言葉と見られ得るであらう。

思惟と言葉とは不可分のものであつて、言葉に表現されない知識は知識でないといふこともできる。認識もまた人間の形成作用、表現作用のひとつである。知識を象徴的なものと見ることは、知識を主観的なものにしてしまふことではない、單に主観的なものは象徴的とはいはれない。象徴とは主観的なものと客観的なものとの統一であり、知識も主體と客體との關係から成立するものとしてかやうな性質のものであると考へられるのである。もちろん、知識が象徴的であるといふのは、藝術が象徴的であるといふのと同じではない。しかし一方知識においても、自然科學から歴史科學、更に哲學に至るに従つて一層象徴的なものになるといひ得ると共に、他方藝術においても、フィードレルの考へたやうにその目的は美であるよりも眞理であるともいひ得るのである。象徴的なものは表現的なものである。眞理と言葉（ロゴス）とが同じに考へられたやうに、眞理とは表現的なものである。表現的なものは單に主観的なものでなく、却つて超越的意味を含むものである。かやうに表現的なものとして眞理は我々に呼び掛けるのである。知識は言葉において表現されることによつて主體から離れた獨立なもの、公共的なものとなり、知識も文化に屬してゐる。知識は單に我のものでも單に汝のものでもなく、公共的なものとして、客観的なものでなければならぬ。

眞理は對象と觀念との一致であると考へるのは古い傳統である。これは模寫說の主張であるのみでなく、カントの如きもこれを認めてゐる。彼にとつての問題は、如何にしてそのやうな一致に達し得るかといふことであつた。その場合、模寫說においては、我々の認識は對象に従はねばならぬと考へられる。しかるにカントに依ると、我々の認識が對象に従うのではなく、逆に、對象が我々の認識に従うことによつて、その一致は可能になるのである。これがカントのコペルニクスの轉廻と稱せられるものであつて、恰もコペルニクスによつて天動說が地動說に轉換されたやうに、それまで客觀を中心としてゐた認識論が主觀を中心とすることになつたのである。模寫說が客觀主義であるに反して、カント主義は主觀主義である。しかしそこにはまた眞理概念の轉換がいばば隠されて横たはつてゐることを指摘することができであらう。模寫說においては、眞理は第一次的には存在に屬し、知識の眞理はこれに關係付けられることによつて第二次的に眞理であると考へるのが普通であり、さうすればそこに認められる原型的と模像的との關係を模寫の關係と考へることもあながち不當とはいはれないであらう。しかるにカント主義においては、眞理はひとへに知識の眞理と見られてゐるのである。

カントのコペルニクスの轉廻の意味は誤解されてはならない。それは、眞理は物と觀念との一

致であるといふ眞理概念を破棄しようとするのでなく、却つてその一致は如何にして可能であるかを明かにしようとするのである。その一致は、我々の認識が對象に従はねばならぬとするときには保證されず、逆に、對象が我々の認識に従はねばならぬとときに保證されると主張するのである。そしてカント自身がいつてゐるところでは、この考へ方は近代科學の方法に相應するものである。近代科學の最も重要な方法は實驗である。學問の方法として古代においてソクラテスが概念を發見したのに對して、近世においてレオナルド・ダ・ヴィンチは實驗を發見した。實驗は單なる經驗と異つてゐる。經驗は我々が對象から觸れられることとして受動的なもの、模寫的なものと見られるに反して、實驗においては我々は能動的であり、構成的である。實驗において自然科學者はあらかじめ一定の觀念をもつて臨み、自然を強要して彼の間に答へさせる。實驗において經驗は單に與へられたものでなく、實驗者の觀念によつて構成されたものであり、經驗は實驗者の觀念に従うのである。經驗を構成することによつて經驗するといふのが實驗である。かやうな事情に相應して、カントは、主觀は對象を構成することによつて對象を認識すると考へたのである。我々はこれを模寫說に對して構成說と呼ぶことができるであらう。

カントに依ると、知識は感覺に與へられたもののうちに統一がもたらされるところに成立する。

感覺に與へられたものは多様なものであり、知識の内容をなすものである。しかし内容だけでは統一がなく、知識とはならぬ。知識が成立するためには、内容に形式が加はらねばならず、知識はすべて内容と形式とから成つてゐる。感覺は物そのものに觸發されて生ずるものであり、物そのものに制約されてゐる。これに反して内容を統一する形式は主觀に屬し、主觀の綜合の形式である。認識は感覺に與へられた多様なものを主觀が自己の形式によつて統一するところに成立するのである。「我々が直觀の多様なもののうちに綜合的統一を作り出したとき、我々は對象を認識する」とカントはいつてゐる。認識の對象は主觀にとつて與へられたものでなく、却つて主觀の構成するものである。例へば、この赤い鉛筆である、それは感覺に與へられたものを主觀が實體或ひは物（鉛筆）とその屬性（赤い）といふ形式によつて統一したものである。實體と屬性といふのは主觀の綜合の形式であり、範疇と呼ばれてゐる。また例へば、雨が降つたので地面が濡れたといふ現象の因果關係を認識する場合、我々は直觀に與へられたものを原因（雨が降る）と結果（地面が濡れる）といふ形式によつて統一したのである。因果概念も主觀の統一の形式であり、範疇に屬してゐる。かやうにして我々が對象において認識するものは我々が對象のうちへ移し入れたものである。我々の認識が對象と一致するのは、對象が主觀の構成したものであるた

めである。しかるに認識は普遍妥當性をもたねばならぬ故に、主觀の統一は普遍的で必然的な統一でなければならぬ。従つて主觀は個人的な我であり得ず、超個人的な我でなければならぬ。かやうな超個人的な主觀をカントは意識一般と稱した。認識は意識一般の綜合的統一によつて生ずるのである。

ところで意識一般といふものは現實の人間の意識でなく、これに對しては單に形式的な意味をもつに過ぎぬといはれるであらう。それは心理的なものでなく、どこまでも論理的に考へらるべきものであり、かやうにして意識一般とは表象の普遍的で必然的な結合の規則にはかならないと考へられる。しかしながら單に形式的なものは働くことができぬ、働くものは現實的なものでなければならぬ。現實的なものは世界のうちにあるのでなければならぬ。しかるにカントの主觀は世界を構成するものであるが、世界は客觀として主觀に對しておかれ、従つて主觀そのものは世界のうちに入つてゐないことになる。現實の人間は世界のうちにいて、そこで働き、そこで考へるのであつて、認識にしてもかくの如き人間の活動にほかならぬ。もとより人間にどこか超個人的なところがなければ知識は可能でないであらう。けれどもこの超個人性は單に形式的に理解さるべきでなく、却つて現實の人間における主體的超越として現實的に理解されねばならぬ。人間

が超越的であるといふのは、世界の外にあるといふことではない、それは却つて現實の世界が單に客觀としての世界とは考へられないといふことを意味してゐる。カントの考へた世界は客觀としての世界に過ぎなかつた。そのことは彼の問題としたのが主として自然科學的世界であつて、歴史的・社會的實在でなかつたといふことにも關係してゐるであらう。模寫說に對する構成說の特色は、主觀の能動性を強調するところにある。主觀は對象を構成することによつて對象を認識すると主張されるのである。その主觀の能動性の強調は、近代科學の根柢には自然に對する支配の意志があるといはれることも繋つてゐるであらう。そこでは自然は單に見られるものでなく、これに働きかけ、これを變化すべきものであつた。

いづれにしても認識に構成的なところがあるのは確かである。科學の方法である實驗がまさにそのことを示してゐる。しかしながら知識は單に主觀的なものでなく、客觀的なものとして、客觀に制約されてゐる。そこに直觀の問題があるのであつて、カントも知識の内容は直觀から與へられると考へた。感覺は主觀が物そのものから觸發されて生じ、思惟が自發的であるに反して、直觀は受容的である。認識の形式は主觀に屬するが、その内容においては客觀に制約されるのである。「認識の形式は内容的客觀的眞理を認識のために形作るに決して十分でない」、とカントは

いつてゐる。かやうにして知識が客觀に制約される限り、知識には模寫の意味がなければならぬ。カントが直觀の形式（空間と時間）と思惟の形式即ち範疇とを區別したのもそのためである、と解釋することができる。彼の認識論において感覺の根源として物そのもの、いはゆる物自體が残されてゐるのも偶然ではないであらう。尤も、主觀の能動性を絶對的に考へる主觀主義の立場にとつては、主觀から獨立に物自體の存在を許すことは不徹底であるといはねばならぬであらう。そこでフイヒテは、感覺は自我がその抵抗としてみずから定立するものと考へた。自我は本質的に實踐的であり、實踐は抵抗に打克つてゆくことであり、抵抗なくして自我は實踐的であり得ない故に、自我は自己に對する抵抗として感覺を定立するといふのである。また思惟の能動性のうちに論理主義の徹底を求めようとする新カント派のコーヘンは、思惟に與へられたものは課題として與へられたものであり、感覺も思惟の原理に従はねばならぬと考へた。しかしながらかやうにして主觀の能動性は徹底されるにしても、主觀が万能となることによつて存在は却つて觀念になつてしまはねばならぬであらう。フイヒテの立場は人間を無限なものとし、神の立場におくことである。これに反し、カントが感性を受容的なものと考へたのは、人間の有限性を認めたことであるといへるであらう。人間が無限なものであるならば、我々の思惟はカントのいはゆる直觀

的悟性もしくは知的直観であることができ、認識の形式と共に内容をもみずから生産することができる。フィヒテはかやうな立場に立つた。しかるにカントに依ると、我々の悟性は原型的知性でなくて模像的知性であり、その内容をみずから生産することができぬ。カントが感性を受容的なものと考へたのは、認識に模寫の意味を認めたことであるといへるが、一般に模寫説は人間の有限性の理解の上に立つてゐる。人間が有限なものであるとすれば、存在と知識との關係は模寫的であると考へられるであらう。もとより人間は單に有限なものではない。人間が眞理を認識し得るといふのは單に有限なものではないからである。眞理はむしろ人間をその有限性から解放するものである。人間は有限であると同時に無限である。

すでにいつたやうに、知識の客観性は、形式主義者の考へる如く單に表象の普遍妥當的な結合を意味するに止まらないで、知識が客観に關係付けられてゐることを意味してゐる。そこには客観の超越がなければならぬ。しかるに物が客観として超越的であるといふことは同時に我々が主體として超越的であるといふことである。超越性を離れて客観性はなく、また超越性を離れて主観性はない。客體の超越と主體の超越といふ二重の超越によつて認識は可能になるのである、それは同時に行爲の可能になる條件である。意識の外に物があると考へるのは素樸な見方であると

いふのは、存在するとは意識に與へられることであると考へる觀念論の偏見に過ぎず、かやうな偏見は物と我々との關係を主として知識の立場から見てゆくことに關係してゐる。行爲の立場において主體といはれるのは單なる意識でなく、身體を具へた自己である。我々自身、如何に特殊なものであるにしても、世界における存在の一つにほかならない。意識の外に存在を認めるか否かが唯物論と觀念論とを區別する基準であるとエンゲルスはいつたが、かくの如く考へる場合、唯物論は觀念論と同じやうに知識の抽象的な立場に立つてゐるのであつて、自稱する如く實踐の立場に立つてゐるとはいはれないであらう。行爲の立場においては物は單に意識の外にあるのではなく、却つて身體の外にあるのでなければならぬ。認識も世界における存在と存在との關係である。我々と物との基本的な關係は行爲の關係であつて、認識の問題も行爲の立場から捉へられねばならぬ。

認識は一方主觀から規定されると共に他方客觀から規定されてゐる。それが主觀から規定される限りにおいて認識は構成的であり、それが客觀から規定される限りにおいて認識は模寫的であるといふことができる。認識は模寫的であると同時に構成的であり、模寫と構成との統一である。かやうに對立するものの統一として認識は形成であるといはれるであらう。行爲の立場において

見るとき、認識もまたひとつの形成作用である。ここに形成説と名付けようと欲するものは、構成説と模寫説との統一であり、主觀主義と客觀主義との統一である。それが何を意味するかが、次に確かめられねばならぬ。

### 三 經驗的と先驗的

すべての知識が經驗に始まるといふことは明かである。そこで我々は經驗の問題に戻つて考へてみよう。知識はすべて經驗から來るといふ説は經驗論と呼ばれてゐる。ところで前に述べた如く、經驗論の哲學は經驗を主觀的なもの、心理的なものにしてしまつた。經驗は主體に關係付けられて經驗といはれるのであるが、その主體が心或ひは意識と考へられたのである。經驗するとは意識に與へられるといふことであつた。しかし經驗論の哲學はもと、經驗を重んずる近代科學の影響のもとに興つたのであつて、經驗において客觀的なもの、實證的なものを見るのでなければならぬ。かやうにしてそこでは感覺とか印象とかが重んぜられるのがつねである。經驗論に對する合理論においてはこれに反し知識の源泉が理性に求められる。經驗論者ロックに依ると、我々の心は白紙の如きものであり、一切の觀念は經驗から來るのであつて、我々の知識はただそのや

うな觀念に關係し得るのみである。肯定判斷においては一致せるものとして、否定判斷においては一致せざるものとして、相互に關係させられるものは、ただ我々の觀念であり得るのみである。その一致もしくは不一致の把握が知識であるが、この把握は判斷であり、すべての判斷は言葉において命題として表はされる。かやうな命題の眞理については、その言葉がそこに思念された觀念相互の間にあるのと同じ肯定的もしくは否定的關係にあるとき、眞であるといふことができる。しかしそれは名目的眞理に過ぎず、その判斷の實質的な眞理性は何處にあるかと問はれるであらう。この間に對しては、我々の觀念と我々の心の外に存在する物とが、言葉と觀念との間にあるのと同じ關係におかれ、觀念の結合は、觀念によつて現はされた物の結合と一致してゐるとき、眞であると答へられるであらう。ロックは觀念は「物の記號或ひは代表」と考へた。このいはゆる代表説は心の外に物の存在を前提する模寫説の一變形である。しかしながら、もしも觀念が心に直接に現はれる唯一の對象であるとしたならば、如何にして我々は我々の觀念とその原物とを比較し、かくして我々の觀念と物の實際との一致を確かめ得るであらうか。「心は知覺以外の何物をも自己に現前するものとして有せず、そして恐らくはそれと物との結び付きの何等の經驗にも達し得ない」とヒュームはいつてゐる。實際、もしも物があるといふことが經驗されること

であり、經驗されるといふことが意識に與へられることであるとすれば、存在は觀念のほかの何物でもないといふことになるであらう。バークリの有名な言葉に依ると、「存在するとは知覺されることである」。櫻の實はその色、香、味、等の表象複合に過ぎず、その存在は知覺されるといふことと同じである。「實に物と感覺とは同一のものである」、ときへバークリはいつてゐる。しかるに知覺するのは私の心であるとすれば、この觀念論即ち存在を觀念と見る立場は、ひとり我のみが存在し、他のものはすべて我の觀念に過ぎぬといふ獨我論に終らねばならぬ。バークリがなほ自我といふ心的實體を認めたのに對して、ヒュームは、一步を進め、バークリが櫻の實についていつたことは自我についてもいはれ得ると考へた。我々の内的知覺も自我の實體について教へるものでなく、ただその活動、狀態、屬性を示すのみであり、これらのものをすべて取り去るならば、そこには自我について何物も残らない、自我もまた「觀念の束」に過ぎぬ。しかるにかやうにして一切が觀念であるか觀念の複合であるとすれば、この純粹な内在論にとつて知識の客觀性の基準はないといふことになるであらう。

經驗論は知識の普遍性と必然性を基礎付けることができない。知識が經驗からのみ來るものとすれば、それは單に蓋然的なものになつてしまふ。我々は太陽が東から出て西に沒することを

經驗的に知つてゐる。それは從來の經驗においてはいつもさうであつたにしても、明日も必ずその通りであるとは經驗の立場からはいひ得ないのであつて、ただ我々は明日もさうであらうと習慣的に信じてゐるだけである。このやうにヒュームは物の因果關係の知識も習慣に基く信仰に過ぎぬと論じた。我々が經驗するのは甲の後に乙が起つたといふことである。それだけでは甲が乙の原因であつて、甲によつて必ず乙が起るといふことはできない。しかるにその場合甲によつて乙が起ると我々が考へるのは、甲の後に乙が起ることを我々が繰返して經驗するところから、習慣によつて甲の後には必ず乙を表象し期待するやうに内的に強要されてゐるためである。一つの表象が他の表象を喚び起すこの心理的必然性が實在的必然性として把握されたものが因果の觀念である。もしさうであるとすれば、物の因果關係についての我々の知識は主觀的なもの、蓋然的なものになつてしまふ。かやうにして普遍的な必然的な知識はないといふことになり、經驗論はヒュームにおいて懷疑論に陥つたのである。

カントにとつてもその認識論の根本問題は經驗であつた。彼はヒュームによつて獨斷の眠から醒まされたと告白してゐる。彼もすべての認識が經驗と共に始まること、またそれが經驗の制约のもとに立たねばならぬことを認めた。しかるに、「我々のすべての認識は經驗と共に始まるに

しても、だからといってそれはすべて経験から生ずるのではない」と、カントはいつてゐる。もしすべての知識が経験から来るものとすれば、普遍的な必然的な知識の存しないことは、経験論が教へる通りである。知識の普遍妥當性の根據には何か経験から生ずるといはれないものがあるのなければならぬ。このものは、経験から生ずるものがア・ポステリオリ（後天的、經驗的）といはれるに對して、ア・プリオリ（先天的、先驗的）と稱せられる。カントに依ると、知識の内容は經驗的なものであるが、その形式は先驗的なものである。知識の形式は主觀に具はるものである。しかし合理論において考へられる如く、思惟はそれ自身によつて知識を生ずるのでなく、經驗に關係付けられなければならない。たとひ思惟は經驗の範圍を越えてそれ自身の認識を自由に擴張し得るにしても、かやうな知識は眞の知識でなく、知識は經驗の制約のもとに、従つて感覺の制約のもとに立たねばならぬ。カントが先驗的といふのは經驗を超絶したものでなく、却つて經驗を基礎付けるもの、言ひ換へると、普遍的な必然的な經驗を可能にするものである。すでに述べた如く、カントに依ると、我々は對象を構成することによつて對象を認識する。經驗の對象は、直觀に與へられた多様なものを主觀がその先驗的形式によつて統一するところに生じたものである。因果の範疇の如きもかやうな先驗的形式に屬する故に、我々の經驗における因果の認

識は普遍性と必然性をもつことができる。我々は経験を因果の範疇で構成することによつて経験における因果關係を認識するのである。「我々の経験のうちにはその先驗的起原をもたねばならぬ認識が混合してゐる」とカントはいつてゐる。経験は單に經驗的なものでなく、却つて經驗的なものと先驗的なものとの綜合である。かやうにしてカントの立場は經驗論と合理論とを綜合するものと見られるであらう。彼の立場は批判論と呼ばれてゐるが、批判といふのは、事實の問題と權利の問題を區別し、如何にして普遍妥當的な知識は可能であるかを明かにすることである。カントは知識の普遍妥當性の根據を主として知識の形式の先驗性に求めたのであつて、その批判論は先驗主義であり、従つてまた合理的色彩が強いといはれるであらう。知識の先驗的形式はそれによつて直觀に與へられた内容を統一する主觀の形式である故に、彼の批判論はまた主觀主義である。カントの主觀はもとより個人的な經驗的自我でなく、超個人的な先驗的自我であり、その根本的な作用は先驗的統覺と呼ばれてゐる。あらゆる表象は私の意識に屬する以上、「我考ふ」といふことに伴はれ得るのでなければならぬ。我考ふといふことがあらゆる私の表象に伴うといふのは我が自覺的であるといふことである。その自覺は我は我であるといふ分析的統一でなく、與へられた多様な内容に即して成立する綜合的統一である。直觀の多様はこの先驗的統覺のもと

に範疇によつて統一され、我にとつて對象として現はれる。「意識の綜合的統一は、従つて、あらゆる認識の客觀的制約である。しかもそれは單に客觀を認識するために、私自身が必要とするばかりでなく、あらゆる直觀が私に對して客觀となるために、そのもとに立たねばならぬ制約なのである」。先驗的統覺は客觀が客觀として私に對して現はれる條件である。言ひ換へると、自我は客觀をその存在に關して可能ならしめるのでなく、その客觀性に關して可能ならしめるのである、自我は存在を産出するのでなく、その對象性を成立させるのである。かやうにして客觀がその客觀性において顯はになるには主體の一定の條件が、まさにその先驗性或ひは超越性が必要であることを明かにしたのは、カントの功績といはねばならぬ。ただ彼の自我はすべての人に共通なものと考へられた抽象的な形式的な自我にとどまつてゐる。

カントの批判論は經驗論の懷疑論的歸結を克服しようとするものであるが、なほ經驗論と同じ前提に立つてゐると見られるところがある。彼においても、經驗論においてと同様、經驗は何よりも知識の問題として知識の立場から捉へられた。そこで彼においても認識の主體は意識と考へられ、經驗に與へられるとは意識に與へられることであつた。カントにおける不可知論といはれるものも、これに關聯してゐる。即ち彼に依ると、意識に與へられるものは、先づ空間と時間と

いふ直觀の形式に入るものでなければならぬが、かやうなものは現象であつて、現象の背後にある本體といふべき物そのもの、いはゆる物自體は空間と時間の形式を脱してゐる。我々の認識は經驗の制約のもとに立たねばならぬ故に、物自體は認識にとつて限界をなし、我々はそれを知ることができないと考へられるのである。なるほど我々が物の本體を知つてゐるかどうかは、單なる知識の立場においては決定し難いことであるかも知れない、けれど行爲の立場においては明瞭である。我々のもつてゐる知識に従つて我々が物を變化し物を作ることが出来るならば、我々は物そのものを知つてゐるのでなければならぬ。そこで實踐が眞理の基準である。「總體の、生ける、人間的實踐が認識論の中へ押し入り、眞理の客觀的基準を提供する」、といはれてゐる。知識は實踐においてその眞理性を證するのである。自然に對する人間の働きかけの範圍が廣ければ廣いほど、自然に關する人間の知識も一層廣く、一層正しくあることができる。「單なる自然としての自然でなく、人間による自然の變化こそ、人間の思惟の最も本質的な、最も重要な基礎である」。マルクスは、感性も單に直觀としてでなく、實踐的な人間的感性的活動として捉へられねばならぬと書いてゐる。尤も、眞理の基準を單に實踐に求めることは、知識の内在的な基準を否定し、その自律性を否定することになるであらう。知識はそれ自身の基準をもつてをり、行爲と對立して

ゐる。しかし兩者はまた統一をなしてゐる。經驗といふものがまさにそのことを示してゐる。經驗論の偏見を離れてみると、經驗は單に知識の事柄でなくて行爲の事柄である。經驗するとは働くことによつて知ること、知ることによつて働くことである。近代科學における實證的精神といふものの本質もそこにあるのであつて、その實驗的方法は經驗の自覺であるといふことができる。

さきに述べた如く、カントは自己の哲學的方法を自然科學における實驗的方法に比較した。彼が經驗のうちに先驗的要素を認めたのも、それに關聯して考へることができる。實驗において我々はただ偶然に經驗するのでなく、方法的に、組織的に經驗するのである。その場合我々は一定の觀念をもつて臨み、この觀念に従つて現象を意識的に作り出すことによつて、現象を觀察する。即ち實驗は單に經驗的でなくて先驗的な要素を含むといはれるであらう。先驗的とは經驗から超絶して經驗と無關係なもののことでなく、却つてそれによつて經驗が可能になるものである。「だからこの自然研究者を眞似た方法は、純粹理性の諸要素を實驗によつて證明されもしくは反駁され得るもののうちに求めるところにある」、とカントは書いてゐる。理性の先驗的な要素は實驗によつて證明されもしくは反駁され得るもの、即ち經驗のうちに含まれてゐるのである。經驗は單に經驗的なものでなく、同時に先驗的なものである。單に經驗的であることは眞に

經驗的であることでなく、單に實證的であることは眞に實證的であることではない。しかるに實驗は操作であり、認識の主體もすでに行爲的であるといはねばならぬ。實證的知識は一定の操作によつて獲得されるものであり、概念はその獲得のうちに含まれる操作と當値であつて、操作的概念と稱せられる。例へば一メートルといふ長さの概念は、この長さの測定を離れてなく、その測定と同義である。ブリッヂマンは物理的概念は操作的概念であるといつてゐる。操作は客觀的に知ることを目的としてゐるが、操作はまた主觀的に制約されてゐる。知識は主觀的・客觀的なものである。それが操作的に得られるといふのは技術的に得られるといふことである。認識も形成作用の一種である。概念は操作的概念として形成されたものである。實驗に依るといはれない認識においても、認識の對象は認識の方法に制約され、逆に認識の方法は認識の對象に制約され、方法と對象といふ對立物の統一として認識は形成される。先驗的と經驗的、合理的と實證的、構成的と模寫的、主觀的と客觀的といふやうに對立したものは認識において形成作用的に、辯證法的に統一されるのである。カントの先驗の方法は實驗的方法を眞似たものであるにしても、認識の靜的な分析にとどまつて、その現實的な歴史的な過程を明かにするものではない。

カントの批判論は、經驗を主として知識の問題として捉へることに於いてのみでなく、直觀に

與へられたものをばらばらのものと考へることに於いて、經驗論に類似してゐる。ヒュームは觀念を原子の如く分離した個々非連續的なものと見て、かやうな要素の機械的な法則による結合から複雑な心理現象を考へた。同様の前提がカントにも附き纏つてゐる。彼においても、直接に與へられたものは「直觀の多様なもの」、「現象の雜沓」である。もしさうであれば、我々の知識の關心する普遍的なもの、統一的なものは、我々に與へられたもののものうちにはなく、我々自身がそれに與へたものと考へられねばならない。「我々は物についてただ我々自身の中へ入れるもののみを先驗的に認識する」、とカントはいつてゐる。統一的なもの、普遍的なものはすべて主觀の側に歸せられることになる。カントの批判論が構成說であり、主觀主義であり、先驗主義である理由がそこにある。もちろん、主觀の形式である範疇も對象に適用され得るものとして範疇であるから、その限りカントの範疇も主觀的・客觀的なものといはれ得るにしても、そのものとしてはどこまでも主觀に屬してゐる。これは直觀に與へられたものを單に多様なものとする立場においては必然的なことである。しかるにジェームズはヒュームの原子論的見方に對して、單に要素のみでなく、要素間の關係そのものもまた經驗されるといひ、その立場を「根本的經驗論」と名付けた。分離と共に結合が、非連續と共に連續が經驗される。表象といふものも一

において多を表現することである。直観において我々に與へられたものは「盲目的」なものではなく、それ自身すでに表現的なものであり、意味をもつたものである。意味といふのは單に主觀的なものでなく、客觀的なもの超越的なものである。我々の認識作用は全く無意味なものに對して始まるのでなく、表現的なものに對して始まるのである。恰も畫家があらゆる任意の對象を畫くのではなく却つて藝術的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものを畫くやうに、物理學者もあらゆる任意の對象を研究するのではなく却つて物理的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものを研究する。ラッセルがいつた如く、物理的認識において「有意味の事實」といふものは重要な關係をもち、何が有意味の事實と考へられるかは歴史的に變化してゐる。それは一定の物理法則に關して表現的な事實をいひ、物理學者は主としてかやうな事實について研究するのである。表現的なものの呼び掛けに應へて起る主體の活動が一般に表現作用であり、藝術的活動のみでなく、我々のすべての行爲は表現的であり、認識も表現作用の一つにほかならない。我々の行爲は單に自己から起るのでなく、世界から喚び起されるのである。理性はただ主觀のうちにあるのではなく、却つて物のうちにあるのであり、客觀的表現的なものが理性である。眞に自己自身に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものである。ロゴスは理性を意味すると共に、言葉

を、客觀的表現的なものを意味する。科學も元來環境において生活する人間の行爲として起つたものであり、環境としての自然は單なる客觀としての自然でなく、表現的な世界である。我々は表現的世界のうちにあり、我々の行爲はこの世界から喚び起される、認識作用もまたかくの如きものである。表現作用は表現的なものに對して起る。認識が表現であるといふことは模寫であるといふことでなく、構成であるといふことでない。表現作用は形成作用であり、主觀的・客觀的な作用である、それは模寫的であると同時に構成的であり、構成的であると同時に模寫的である。認識を形成と考へることは、それを單に主觀的なものと考へることではない。却つて客觀は操作的な主體に媒介されることによつて自己の本質を顯はにし、眞の客觀性において示されるのである。すべての技術は物をしてその本質を發揮させる、認識も形成としてかやうなものである。認識が主觀的・客觀的な形成作用であるといふことは、認識が発見或ひは發明であることを意味してゐる。主觀的と客觀的との統一はその際生産的である。眞理は單にあるものでなく、歴史的に發見或ひは發明されるものである。論理の如きものも歴史的に發展してきたのである。我々が機械を創造するやうに、我々は眞理を發明するともいひ得るであらう。かやうにして認識が形成であるといふことはそれがもと表現的な歴史的な世界におけるものであることを意味してゐる。

#### 四 物 關係 形

現象を説明するにあつて先づ二つの方向がある。一は物概念による説明であり、他は關係概念による説明である。物概念と關係概念とは思惟の方法或ひは思惟の理念における二つの根本的な方向を現はしてゐる。そして古代的思惟から近代的思惟への推移は、物概念から關係概念への推移であるといふことができる。

物とは何であるか。物は一定の性質、一定の量を有し、また一定の關係に立つてゐる。性質や量、關係等は物そのものでなく、物に附帶してあるものである。物とはそれら性質、量、關係等の基底に横たはるものである。かやうにその基底に横たはるものは哲學上の言葉で實體といはれる。物概念は實體概念である。實體は性質等が變化してもつねに同一にとどまると考へられるものである。アリストテレスに依ると、實體とは「第一次的な存在」である。性質とか量とかの範疇で現はされるものはそれ自身において獨立に存在するものでなく、實體に附帶して存在するに過ぎぬ。性質とか量とかは實體があつて初めてそれについて語られるのであつて、實體は性質、量、狀態、關係等よりも本性上より先なるもの、第一のものである。實體概念によつて考へるといふ

のは、このやうに第一次的な存在が何であるかを明かにすることであり、實體とこれに附帶するものといふ秩序において考へることである。かやうな考へ方は我々の自然的な考へ方、日常的な世界像に一致してゐる。そして認識論上の模寫説がまたかやうな自然的な考へ方に一致してゐるのである。認識が模寫であるといふのは、どのやうなものの模寫でもが認識であるといふことなく、物の實體的本質の模寫が認識であるといふことでなければならぬ。例へばプラトンに依ると、眞の知識はただ眞の存在（彼のいふイデア）についてのみ成立し得るのであつて、これに反し存在と非存在との混合である現象の世界については單に意見があり得るのみである。

ギリシアにおいて形成されたいはゆる形式論理において、概念とはかやうな物の本質、實體を現はすものである。概念は我々の感覺に與へられた個々の特殊なものから、それらに共通に屬するものを取り出すことによつて作られる。その場合思惟の機能は感覺の多様なものに對して、主として、比較すること、區別することである。特殊な對象の間を往來する反省は抽象作用に導き、これによつて特殊な對象における類似の要素は他のすべての類似ならぬ要素の夾雜物から解き離されて純粹にそれだけとして抽出される。概念は感覺的實在に對して無關係なものでなく、この實在そのものの一つの部分をなしてゐる。それは感覺的實在のうちに直接に含まれてゐ

るものが抽出されたにほかならぬ。かやうにしてこの概念構成によつては我々の自然的な世界像の統一は何處においても妨げられることなく、危くされることがない、その點に形式論理における概念構成の固有の長所があるといへるであらう。

近代のいはゆる認識論が實體概念の批評をもつて始まつたといふことは特徴的である。ヒュームはそれを次の如く批評した。物といふものを分析すると、種々の觀念に分解されてしまふ。そこには色の觀念とか大いさの觀念とか堅さの觀念とかがある。それらの觀念とは別に物といふべきものはない。従つてヒュームに依ると、物とは觀念の束に過ぎぬ。しかるになほ物といふものがあるかのやうに考へるのは、或る一定の觀念が繰返し結合して經驗されるところから、習慣によつて我々はそこに物といふものがあるかのやうに信じてゐるのである。もしこのやうに物が觀念結合の習慣に過ぎないとすれば、その知識は普遍性も必然性ももたないことになるであらう。實體は觀念の結合であるにしても、その結合は普遍的で必然的なものでなければならぬ。しかるに經驗論は觀念結合の普遍妥當性を明かにすることができない。そこでカントは實體を一つの範疇、言ひ換へると思惟の先驗的形式と考へたのである。物とは直觀に與へられた多様なものが實體と屬性といふ範疇によつて構成されたものにほかならず、我々は物を構成することによつて物

を認識するのである。カントのいはゆる先驗論理は經驗構成の論理である。それは經驗の對象を可能ならしめると共に對象の認識を可能ならしめる論理であつた。

ところで既にいつた如く、カントの構成主義の認識論は近代の自然科学的思惟に影響され、これに相應してゐる。アリストテレスにおいては、實體が先のものであり、關係は性質、量、狀態等と共に實體に附帶するものとして從屬的な地位にある。關係は本來の本質概念に對して依存的なものにとどまつてゐる。概念構成についてのアリストテレスの説における指導的な見地は、屬性に對する實體の優位の關係のうちに存してゐる。しかるに自然科学的思惟においては實體概念に代つて關係概念が指導的な地位を占むるに至つた。實體概念と關係概念との間に想定される價值關係の相違に従つて、アリストテレスの論理とカントの論理との二つの典型的な形態が區別される。自然科学的見方においては物は關係から構成されるのであり、諸關係の網のいはば結び目である。

近代自然科学に特徴的な認識論はカント主義者であつたヘルムホルツの記號説において見ることが出来る。知識は記號であるといふとき、記號は物的な類似でなくてただ雙方の側の構造の函數的對應を要求するのである。記號のうちに捉へられるものは記號された物の特殊な固有性でな

く、それが他の類似のものに對して立つてゐる客觀的な關係である。我々是我々の表象によつて現實そのものをその孤立した自體において存在する性質において認識するのでなく、現實がそのもとに立ちそれに従つて變化するところの規則を認識するのである。我々が一義的に見出し得るのは現象における法則であり、この法則は函數概念において現はされる。關係概念によつて考へることは函數概念によつて考へることである。法則性は我々にとつて現象が理解され得るものになる條件であり、法則性は我々が物そのものに移し得る唯一の屬性である。かやうにしてカントのいつた如く、自然とは「現象の、その現存在に從つての、必然的な規則即ち法則に從つての聯關」にほかならず、言ひ換へると、空間と時間とにおける現象の規則性である。物は諸關係に分解され、諸關係、諸法則から認識されるのである。ここに物概念或ひは實體概念に對する關係概念或ひは函數概念の優位が成立する。そこで精神についても、從來の心的實體を考へた心理學に對していはゆる「心のない心理學」が唱へられ、また物理學においても「物質は消滅した」とさへいはれるやうになつた。しかしながら自然科學からあらゆる物的要素を排除し得るかの如く考へることは間違つてゐる。關係概念的見方は、我々はただ存在要素の間の關係をのみ思惟的に把握し得るといふ意味でなく、我々はただ關係の範疇を通じてのみ物の範疇に達し得るといふ意味である。

しかるに現代に至つて、自然科学的認識に對する歴史的認識の特殊性が注目され、兩者における概念構成の相違が主張されるやうになつた。自然科学の認識目的が法則であるに反し、歴史學の認識目的は法則でなくて個性であるといはれる。ヴィンデルバントは自然科学と歴史學との區別を論じて、自然科学が法則定立的であるに反し、歴史學は個性記述的であると述べてゐる。個性といふのは個人のことばかりでなく、社會にしても文化にしても個性をもつてゐる。すべて歴史的なものは個性的である。自然科学においては個々の特殊なもの是一般法則の例としてそのもとに包攝される。しかるに個性は一般法則の例に過ぎぬやうなものでなく、それぞれに換へることのできぬ獨自性を具へてゐる。また自然現象は繰返すと考へられるに反し、歴史的なものは一回的なものである。更に自然科学が對象を意味とか價值とかから離れて取扱ふに反して、歴史的なものはすべて意味とか價值とかに關係して考へられる。生理學の對象としては假に天才と狂人とは同じであるとしても、文化價值に關係させて見れば全く違ひ、天才は藝術的價值といふが如き文化價值の見地から歴史學の對象となるが、狂人はさうでない。かやうな個性は法則に對して何かといへば、形であるとして一般に答へることができる。すべて歴史的なものは形をもつてゐる。ここに形といふのは單なる形式のことではなく、内容を内から生かしてゐるもの、内容そのも

の内の面的統一をいふのである。しかし形は、もとより單に内的なものでなく、外に現はれたもの、表現的なものである。表現的なものとは内と外とが一つのものである。それは意味をもつたものであるといつても、その意味は單に内的なものでなく、物の形において現はれたものでなければならぬ。形はそれぞれ特殊なものである。けれどもそれは單に特殊なものではなく、一般的なものと特殊なものとの統一である。個性といつても單に特殊なものではなく、特殊であると共に一般的なものであり、その統一は具體的には形において與へられてゐる。歴史學の認識しようとするのは個性でなく、型（タイプ）であるともいはれてゐる。型は或る一般的なものである。けれどもそれは形式論理における類概念の一般性とは異つてゐる、型はむしろそれぞれ個性的なものである。型といふのは歴史的な形にほかならない。或ひは歴史科學は單に個性を捉へようとするのではなく、却つて法則、例へば、歴史の發展段階の法則の如きものを求めるのであると主張されてゐる。しかしかやうな法則も、歴史の法則として、形の變化に關はつてゐる。古代社會には古代社會の、封建社會には封建社會の、近代社會には近代社會の、形がある。歴史とは形の變化にほかならない。歴史的範疇といふものも法則でなくて形である。普通に歴史と考へられるのは人間の歴史であつて、自然は人間の歴史の舞臺であるといはれてゐるが、自然は人間の歴史的

行爲にとつて環境である。歴史的なものはすべて環境においてある。環境としての自然は自然科学において考へられるやうな客觀としての自然でなく、それ自身すでに歴史的なものであり、表現的なものである。我々は環境から作られ逆に我々が環境を作つてゆく。人間は環境を變化することによつて自己を變化する、環境を形成してゆくことによつて自己を形成してゆく。形は主體と環境との作用的聯關から作られてくるものであり、従つて變化するもの、歴史的なものである。環境における人間の行爲はすべて技術的であり、形は技術的に作られてくるもの、技術的な形である。ここに環境といふのは、單に自然のことでなく、社會や文化も我々にとつて環境である。

形は一方或る實體的なものである。形は單なる形式ではなく、内容を内から生かすものであつてしかもどこまでも外のものである。形は物をその固有性において現はすのである。しかしながら形は他方或る關係的なもの、函數的なもの、機能的なものである。形は主體と環境との作用的聯關から作られてくるものとして技術的な意味をもち、機能を組織したものの、機能を表現するものである。形は働くものでなければならぬ。形は時間的に變化してゆくものであるが、單に時間的なものは形とはならず、形はまた空間的に固定したものである。それは時間的であると同時に空間的であり、生成と存在との統一である。かやうなものとしてそれは歴史的なものである。一

言でいふと、形は實體的であると共に關係的であり、形概念は實體概念と關係概念との統一である。

歴史的なものの認識は形の認識であるとすれば、認識が形成であることはこの場合特に明瞭であらう。形成といふ言葉はもと形に關係してゐる。歴史は記述であるといはれるのも、形は究極において記述されるのほかないためである。自然科学のうちにおいても生命を取扱ふ生物學の如きが純粹な説明科學とならないで記述的であるのも、すべて生命あるものは形の統一をもつてゐるのに依るであらう。説明と記述との相違は根本において關係概念と形概念との相違であるといふこともできる。形は全體性であり、創造的綜合として形成されるのである。形は環境と主體との作用的聯關から作られてくるのであつて、環境的に限定されると共に主體的に限定され、一般的なものとするのは特殊なものとの統一である。従つてそれを分析的に見て、一般的限定の方向において捉へるならば、歴史的なものも説明されることができ、歴史學が單に記述的でなく説明的であらうとするのは當然である。しかし歴史的なものは、それをどこまでも一般的なものから説明してゆけばもはや歴史的なものでなくならねばならぬ。そのとき主體はただ環境から規定されたものとなり、主體の意味を失つてしまふ。主體にはどこまでも自己が自己を限定するといふ自律

的なところがなければならぬ。歴史的なものの支點はつねに形である。形は單に客觀的に捉へられ得るものでなく、却つて形は主觀的なものと客觀的なものととの統一である。歴史的認識は純粹に客觀的であることができず、主體的認識でなければならぬ。歴史は内から主體的に認識される、従つてそこでは知性のみでなく情意の協同が必要である。型といつても形式論理における類概念の如きものでなく、類概念が客觀的に構成されるものであるに反して、型は主體的に形成されるものである。自然科学の方法が説明であるに對して歴史學の方法が理解であるといはれるのも、同じ關係においてである。歴史的なものは表現的なものであり、表現的なものにおいては主觀的なものと客觀的なものとが、内部と外部とが一つである。それを認識する方法が理解であり、理解の方法の學問的に組織されたものが解釋學と稱せられてゐる。解釋は、外から内を理解することであると共に内から外を理解することであり、一般的なものから特殊的なものを理解することであると共に特殊的なものから一般的なものを理解することである。デイルタイが解釋學におけるアポリア（難問）といったかやうな關係は、單なる循環でなく、理解といふものが辯證法的に對立するものの間における形成作用でなければならぬことを示してゐる。理解そのものがひとつの形成的創造である。歴史的認識は主觀的・客觀的な作用として形成作用でなければならぬ。歴

史は記述であるといつても、單なる模寫でなく、構成的なところを含んでゐる。尤も理解とか記述とかといふことは多くの場合觀想の立場に止まつてゐる。しかるに歴史はもと行爲の立場から把握さるべきものである。歴史のうちに一般的なもの、法則的なものを求めるといふことも、行爲の立場において要求されることである。自然を變化するには自然の法則を知らねばならぬやうに、社會を形成してゆくにも法則の認識が必要である。歴史の認識は形の認識であるといつても、歴史學、或ひは文化科學、或ひは精神科學、或ひは社會科學と呼ばれるものが、一般的なもの、法則的なものを認識しようとする、理論的であらうとすることを否定するのでなく、むしろ反對である。そこにも理論がなければならぬ。社會科學において歴史と理論とは區別されてゐる。しかも歴史的な形は一般的なものの特種的なものとの統一であるとするれば、歴史の認識が藝術とは違つて科學的概念的である限り、歴史的な概念構成にとつても、一般的なもの、理論的なものは缺くことのできぬ基礎である。社會科學は歴史・理論・政策の三部から成るといはれるが、政策は特に明瞭に行爲の立場を現はしてゐる。政策においては一般的なものの特種的なものとの統一が求められ、この統一は究極は形において與へられる。歴史・理論・政策は形概念において統一され、形から出て形に還ると考へることができであらう。現實の行爲にとつては形の構想が

必要である。理論をそのまま行はうとするのは抽象的な公式主義であり、眞の實踐家は理論の一般性と現實の特殊性とを形において構想的に統一するものでなければならぬ。歴史記述において古くから典型的な人間、型的な文化が絶えず目標とされたといふことも、多くの場合實踐的な關心に基いてゐる。ひとは過去の歴史のうちに現在の行爲のための型を求めた、型は行爲の模範的な形と考へられたのである。

形といふものは、從來の哲學においては殆どつねに觀想の立場から見られた。それが特に藝術に關係して理解されたのも、そのためである。しかし形に對する我々の關心は藝術的な關心に限られないであらう。天才とか英雄とか指導者とかと呼ばれる典型的人物、そのほか一般に歴史における典型的事實に對して人々がつねに深い興味を懷くといふことは、行爲の形に對する彼等の實踐的な關心を示すものである。形概念の見方は藝術主義と混同されてはならぬ。それはむしろ藝術をも、從來の哲學においての如く單に鑑賞或ひは享受の立場から見るのでなく、形成作用の一つとして、廣く行爲の立場から捉へることを要求するのである。次にこれと關聯して、形概念の見方は單なる直觀主義であるのではない。藝術の如きにしても單なる直觀からは作られないであらう。藝術もまた技術である。すべて物を作るには知識が必要である。行爲的直觀は概念的知

識に媒介されたものでなければならぬ。單に見るのでなく作るといふ立場に立つならば、一般的なもの、法則的なものの認識は形成作用にとつて缺くことのできぬものである。結果は直接的なものであるとヘーゲルはいつたが、直接的なものは媒介を経て出てきた結果である。

かやうにして形概念は何よりも技術に定位をとるのである。技術にとつては先づ客觀的な法則の認識が要求されてゐる。科學は技術の基礎である。自然の法則に反して人間は何物も作ることができぬ。しかし自然の法則はつねに働いてゐるにしても、この机、この椅子の如きものは森の中から出てきはしないであらう。技術があるためには自然の法則に人間の目的が加はらねばならず、技術はこの主觀的なものと客觀的なものとの統一を求めるのである。しかし主觀的なものと客觀的なものとの統一がただ頭の中で考へられるだけでは技術とはいはれず、技術はこの統一を行爲的に實現するのである。技術は物を變化し、物を作る、技術は生産的である。技術によつて作られたものはすべて形を有し、形は主觀的なものと客觀的なものとの統一を現はしてゐる。恰もそのやうに、あらゆる歴史的なものは主觀的・客觀的なものであり、形のあるものである。それは技術的に形成されたものである。文化も技術的に作られ、社會の制度や組織の如きも技術的に作られる。すべて歴史的なものは技術的に形成されたものとして、環境的に限定されると共に

主體的に限定され、主觀的であると同時に客觀的なもの、一般的であると同時に特殊なものである。歴史的認識は究極において形を目的とするところから、すぐれた意味において形成作用であるといひ得るが、飽くまでも客觀的であることを期する自然科学的認識でさへもが、右に述べたやうに主觀的・客觀的な形成作用と見られ得るといふのは、元來それをも歴史的なものとして捉へるからでなければならぬ。自然も環境の意味においては單なる客觀としての自然でなく、すでに歴史的なものの、表現的なものであり、自然の認識も、それを環境として生活する歴史的人間の行爲として始まるのである。自然科学における主觀も操作的であり、行爲に媒介されるのである。ならば、その求める客觀性に達することもできない。また自然科学における法則も個々の事實から發見されるのであつて、特殊なものに媒介されるのでなければ、その求める一般性に達することもできぬ。しかし自然科学が客觀的な一般的な法則を求めてゆくに對して、それを基礎とする技術に至つて再び現實的に形に結び付くのである。技術によつて生産されたものは主體から獨立なものとなり、我々の生活にとつて新しい環境となるのである。

ところで右の論述によつておのずから明かになつたことは、存在論、認識論、論理學の統一である。アリストテレス的論理は形式論理といはれてゐるが、それはもと單に形式的であつたので

なく、形相を實在と見るギリシア的存在論と密接に結び付き、そしてそれは認識論においては模寫說的立場に立つてゐる。形相とは物の形をいひ、イデアとかエイドスとかといふ言葉で表はされた。個々の人間は生れては死ぬる、けれども人間の形相は一にして同一であり、つねに變ることなく、すべての人間は人間である限りこれを具へてゐる。形は物の本質、眞の存在と考へられた。かやうなものについては形式論理における矛盾律乃至自同律は單に形式的でない實質的な意味をもつてゐるであらう。アリストテレスは矛盾律の定式において、それ自身としてそれ自身において限定され、兩義性を排する、物における不可分の點に達しようとしたのであつて、物におけるかやうな不可分の點とは物におけるイデア的なもの、形相にほかならぬ。また形式論理における推理、いはゆる三段論法において最も重要な位置を占めるのは中概念であり、推理においては中概念が自己同一に止まることが原則的に要求されてゐる。かやうな中概念となるのは、アリストテレスに依ると、本質或ひは形相である。「本質が三段論法の原理である」、と彼はいつてゐる。しかるにカントの先驗論理は、その認識論における構成說と密接につながり、その場合に考へられた存在は客觀としての自然、法則的な自然である。カントはニュートンの物理學をモデルとしてその認識論を建てたといはれてゐる。先驗論理は形式的な論理でなく、「對象の論理」である。

それは對象を構成することによつて對象を認識するといふ立場に立つてゐる。形式論理は與へられたものを分析してそのうちに含まれる本質を抽象してくる分析論理であるに對して、先驗論理の根本概念は先驗的綜合である。ギリシア哲學においては眞の主觀は發見されなかつた。それを發見したのはカントの功績である。しかしカントの主觀は世界に對してその外にある。歴史の世界においては主觀がその中に入つていなければならぬ。物質的過程といはれる經濟的生産においても人間がその中に入つてゐる。辯證法はヘーゲルのいふ如く「内容の論理」であるが、その内容といふものの中には主體が入つてをり、辯證法は元來主體と客體との間に成立し、或ひはむしろ主觀的・客觀的なものの論理である。歴史的世界において眞に客觀的なものは單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものである。

いま我々のいふ形成説は存在を歴史的なものと見ることと結び付いてゐる。歴史的世界の論理はヘーゲルが洞察したやうに辯證法である。アリストテレス的論理は形の論理であつたが、辯證法も或る意味において形の論理であるといふことができる。しかしそれは先驗論理の媒介を経た形の論理である。アリストテレスにおいて形は變化しないものと考へられたに反して、ここでは形も變化するもの、歴史的なものとして捉へられる。ギリシア的に見て、人間が生れたり死んだ

りしても人間の形相は生ずることも滅することもなく、永遠に自己同一に止まるとすれば、形相は現實の人間から抽象して考へられることができるであらう。しかるに歴史的に見ると、一人の人間と共にその人間の形は滅んで新しい形が生れ、一個の社會と共にその社會の形は滅んで新しい形に代られる。ギリシアにおいて生物の種は不變と考へられたのに對して近代の進化論は種の變化を説くやうに、形は歴史的なものとして變化し發展するものである。アリストテレスが運動を通じてつねに自己同一に止まるものを捉へようとしたに反して、辯證法は歴史の運動を形の變化化として捉へるのである。辯證法は運動の論理である。運動は矛盾があるによつて起る。「同一のものが同時にあり且つあらぬことは不可能である」といふのがアリストテレスに依る矛盾律の表現であるが、この矛盾律は運動に適用されることができぬ、なぜなら物が運動するとは同一の點に同時にあり且つあらぬといふことであるから。物は、それが此の今には此處にありそして他の今には彼處にあるといふことによつてでなく、却つてそれが同一の今において此處に且つ此處にでなくあるといふことによつて、それが此の此處において同時にあり且つないといふことによつて、運動するのである。「矛盾は一切の運動及び生命性の根源である。物は自己自身のうちに矛盾を有する限りにおいてのみ、運動し、衝動と活動を有する」、とヘーゲルはいつてゐる。矛

盾を容れぬ形式論理に對して、矛盾こそ物の生命的なものであるといふのが辯證法の根本思想である。矛盾し對立するものは相互に否定することによつて相互に媒介する。辯證法は否定による媒介の論理である。しかしながら辯證法を單に媒介の論理と考へるとき、それは反省の論理に止まつて行爲の論理とはならないであらう。行爲は一方どこまでも媒介的であると共に他方どこまでも直接的なもの、直觀的なものである。直接的なものが媒介的であり、媒介的なものが直接的であるといふところに、行爲があり、眞の辯證法がある。辯證法は反省の論理でなく、現實の世界そのものの論理である。尤も、我々の行爲にとつても反省が必要である限り、ヘーゲルが抽象的な「悟性の論理」として輕蔑した形式論理も重要な意味をもつてゐる。また我々の行爲は客觀的なものに關係付けられてゐる以上、抽象的といはれる一般的法則の認識もそれにとつて大切である。抽象的なものを輕蔑することは却つて非辯證法的であるといはねばならぬ。辯證法は對立するものが一つのものであることを主張する。しかしながらこの同一性は形式論理の自同律にいふ同一性とは異り、矛盾するものが止揚されて一つに綜合されるところに成立する。止揚といふ辯證法の言葉は、先づ無くされること、次に高められること、そして保たれることを意味してゐる。矛盾するものは否定され、同時により高いもののうちに綜合されて保存されるのである。そ

ここには否定の否定がある。しかも對立するものが一つであるといふことは、媒介的なものが直接的であり直接的なものが媒介的であるといふところに成立するのである。また辯證法は矛盾の綜合における發展の論理であるが、この場合發展の意味は正しく理解されねばならぬ。普通に發展といふと、自己のうちに含まれてゐたものが顯はになつてくること、自己の内在的な本質が顯現になつてくることと理解されてゐる。しかるにこの含蓄より顯現へといふ過程は、可能性より現實性への過程としてまさにアリストテレスがその論理によつて捉へようとしたものであつて、そこには何等矛盾といふものはなく、従つて辯證法はない。自己の實現するものは元來自己が可能的にあつたものと同一であるから。アリストテレスにとつて運動は可能性より現實性への過程を意味した。辯證法は單にかくの如き内在的な連續的な發展であることができない。そこには自己に内在的なものが同時に超越的なものであるといふこと、また超越的なものが同時に自己に内在的なものであるといふことがなければならぬ。自己から起る行爲が自己に超越的な自己の存在の根據である世界から起るものであり、行爲は同時に出來事であるのでなければならぬ。人間の作るものが同時に人間を超えた意味をもつてゐるのでなければならぬ。自己の本質として自己のうちにあると考へられる理性或ひはロゴスが單に自己のうちにあるものでなく、却つて物のうち

に、客觀的表現的なものうちにあるものであり、このものに喚び起されて行爲することが眞に自己の内から行爲することであるといふのでなければならぬ。かやうにして内在が超越であり超越が内在であるといふところに辯證法はある。行爲が同時に出來事であるといふことが歴史的といふことであつて、辯證法はかやうな歴史の論理である。

## 五 知識の相對性と絶對性

知識は普遍性と必然性即ち普遍妥當性をもつものでなければならぬ。さもないと眞理とはいはれない。眞理は普遍妥當的なものとして絶對的なものである。しかるに事實を見ると、かくの如き絶對的眞理はむしろ存在しないのであつて、甲が眞理として主張することも乙は眞理として承認せず、甲自身においても昨日眞理と考へたことを必ずしも今日眞理と考へるわけではない。かやうにして事實としては普遍妥當的な絶對的眞理の存在は疑はしく、むしろ否定されねばならぬであらう。そこでカントは事實の問題と權利の問題を區別する批判的方法によつて、知識の性質を論理的に明かにしようとしたのである。この論理主義は、知識を心理的事實として見てゆく心理主義に反對する。心理主義によつては知識の本質、その普遍妥當性、その眞理性を明かにする

ことができぬ。尤も、論理主義は知識の普遍妥當性をただ形式的に明かにするのみであつて、抽象的であるといはれるであらう。しかしながら知識の普遍妥當性に對する要求は我々の先驗的な自覺に屬するのであり、この自覺なしには如何なる眞理探求もあり得ないであらう。

それにしても、事實としては、絶對的眞理は存在しないようである。人により、處により、時代によつて、眞理とされるものは違つてゐる。眞理は絶對的なものでなく、相對的なものに過ぎぬやうに思はれる。もしさうであるとすれば、一般に眞理はなく、知識は可能でないといはねばならぬ。眞理はその本質上單に相對的なものでなくて絶對的なものであり、知識は眞理として單に主觀的なものでなくて客觀的なものである。かやうにして相對主義は懷疑論になる。懷疑論とは普遍妥當的な知識は存在せず、従つて眞理は存在しないといふ主張である。論理主義者は懷疑論を反駁して次の如く論じてゐる。懷疑論者は眞理はないと主張するが、彼はかやうに主張することによつて彼のこの主張だけは眞理であると考へてゐるのであり、従つて少くとも一つは眞理があることを認めてゐるのであつて、さもないと彼が懷疑論を唱へることも無意味にならなければならぬ、それ故に懷疑論は自己矛盾である。この批評は形式的には正しいにしても、抽象的であることを免れないといへる。論理主義者も歴史的事實としては絶對的眞理の存在しないこと

を認めねばならぬであらう。他方懷疑論者も彼がみずから考へるやうに懷疑的であるかどうか、疑問である。彼等は實際においてはむしろ常識に従つて生活してゐるのが普通である。懷疑論が常識主義になつてゐるのは歴史においてつねに見られることである。事實、すべては疑はしいといふ立場においては我々は生きてゆけないのであつて、生きてゐる以上、何か確實なものがあること、據り所となり得るものがあることを認めてゐるのである。懷疑論は眞理はないと主張することにおいて自己矛盾であると批評されるが、懷疑論は何等主張するものでなく、却つてピュロンがいつた如く、判斷中止が懷疑論者の態度であるといはれるであらう。しかしながら判斷中止によつては我々は行爲することができぬ。行爲するとは決斷すること、意志決定をすることである。それ故に懷疑論はたかだか觀想の立場において可能であるのみであつて、行爲の立場においては全く不可能であるといはねばならぬ。尤も懷疑論といふ立場を離れて、懷疑そのものを考へると、懷疑には重要な意味がある。すべての知的探求は懷疑に始まるのである。これまで眞理と信じられてゐたことを疑ふところから新しい探求は始まり、知識の進歩が可能になる。我々が行爲的であることから知識的であることに移るのは懷疑においてである。懷疑によつて獨斷を破り、正しい認識を得るといふことは、行爲にとつても大切である。懷疑は探求の動力である。しかし

ながら探求は懷疑によつて促されるにしても、探求そのものは何等かの眞理のあることを豫想してゐる。さもないと探求するといふことはおよそ無意味でなければならぬ。「もし我が汝に出會つたことがなければ我は汝を求めはしないであらう」、とパスカルはいつた。絶對的眞理があるとの自覺がなければ、知的探求は始まらないであらう。尤も、懷疑論は經驗を尙ぶところに重要性をもつてゐる。古代の懷疑論も、近代の懷疑論も、經驗に訴へて論ずるのをつねとした。純粹に思惟によつて絶對的眞理に達し得るとする合理主義に經驗の立場から反對した點に、懷疑論の眞理性がある。しかし懷疑論は經驗の意味を深く理解しなかつたために懷疑論に陥つたのである。特にそれは觀想の立場に止まつて、經驗を行爲の立場から把握しなかつたところに誤謬がある。

それにしても、經驗的事實として知識が相對的であることは争はれないやうに見える。相對主義には何等かの眞理が認められねばならぬ。經驗的に見るといふことも種々の意味があるであらう。論理主義に對するものは心理主義である。心理主義にも個人心理的見方と社會心理的見方とがあり得るが、いずれも發生的に考察するのである。論理主義者は自己の批判的方法を心理主義の發生的方法から區別してゐる。發生的な見方は自然科学的な客觀的な見方である。心理的に見るといふこともその場合自然科学的に見るといふことである。しかるに同じく發生的に見てゆく

にしても、歴史的に見てゆくことはそれとは違つてゐる。眞に歴史的に見ることは單に客觀的に見るのではなく、却つて主體的に捉へることである。歴史的考察は心理主義と同じでない。歴史的なものは單に心理的なものではないのである。しかるに論理主義者は歴史的に見てゆくことを心理主義の如く考へて一様に非難してゐる。カントにおいては歴史的这个といふことと心理的这个といふことが同じ意味に理解されてゐる、彼はまだ歴史の本質について深い認識に達してゐなかつたのである。

しかるにまさに歴史が絶對的眞理のないことを我々に教へるようである。知識はそれぞれの時代に相對的である。哲學にしても時代の子である。懷疑論も、絶對論でさへも、その時代の產物であるといはれるであらう。かやうに、すべてのものは歴史的に制約されてゐると考へるのが歴史主義の立場である。歴史主義は相對主義であり、そしてすべての相對主義の如く、それは懷疑論と虛無主義に陥ると批評されてゐる。實際、もし眞理がそれぞれの時代に相對的であるとすれば、絶對的眞理は存在しないことになるであらう。しかしこの場合先づ注意すべきことは、心理主義が普通に個人主義的、主觀主義的であるに反して、歴史主義は何等か超個人的なもの、民族とか時代とかといふものを基礎とするのがつねである。歴史の主體は個人であることができぬ、

それは何等か超個人的なもの、いはゆる客觀的精神の如きものでなければならぬ。客觀的精神は個人的な主觀的精神に對し、個人がそこから現はれそのうちに立つてゐる民族の如きものであり、「このものが各人において客觀性を形作る」、とヘーゲルに従つていふこともできるであらう。かやうに超個人的な客觀的なものを基礎とすることによつて歴史主義は、相對主義であるとしても、主觀主義的心理主義とは異つてゐる。もし事實として絶對的眞理はないとすれば、論理主義はそれを當爲乃至規範として、即ちあるものとしてでなくあるべきものとして考へることになるであらう。歴史主義はかやうな當爲の思想を主觀主義であるとして、これに反對するといふ意味においてまた客觀主義である。「あることなくして單にあるべきものは何等眞理性を有しない」、とヘーゲルはいつてゐる。歴史主義は歴史において最も客觀的なものを見るのであるから、それが知識の歴史的制約を考へることは單なる相對主義とは區別されねばならぬ。それは相對主義を含むが、相對主義に還元されてしまふのではない。その立場は我々のすべての知識が相對的であることを承認するけれども、それは絶對的眞理がないといふ意味においてでなく、我々の知識のこの眞理への接近の諸限界が歴史的に制約されてゐるといふ意味においてであるといはれるであらう。かやうにしてマルクス主義に依ると、絶對的眞理は無條件に存在するが、我々の認識は歴史的社會

的に制約されてゐるから一度にそれに到達することができない故に相對的眞理であり、しかし絕對的眞理は「もろもろの相對的眞理の總計」にほかならず、科學の發展におけるおのおのの段階はかやうな全體に新しい一粒を附け加へるのである。人類はその歴史的發展の全體において、この發展のそれぞれの段階において發見された相對的眞理の總和として、絕對的眞理に到達する。『ただ總體の人間のみが自然を認識する、ただ總體の人間のみが人間的なものを生活する』、とゲーテもいつた。ヘーゲルも絕對的眞理を全體の眞理と考へた。眞理は全體的なもの、具體的なものであり、それは一度に自己のすべてを現はすのでなく、却つて歴史において、その發展の過程の全體において初めて剩すところなく自己を現はすのである。かやうにして一般に歴史主義は、發展の概念を導き入れることによつて、一方知識の相對性を承認すると共に、他方絕對的眞理を保證しようとしてゐる。その際更に歴史主義は、諸時代の知識の間に一定の聯關、發展的聯關が存在すると見るであらう。この點で、それはまた懷疑論が知識の相對性をばらばらに考へるのとは異つてゐる。ヘーゲルは知識の發展のうちに論理的聯關を認め、一つの時代の眞理は一面的であり、従つて抽象的であり、その限り非眞理であるために否定され、それに對立するものが現はれるが、このものも前者に單に否定的に對立する限り一面的で抽象的であり、やがてその否定の否

定としてそれらの眞理契機を自己のうちに高めて綜合する一層具體的な眞理が現はれるといふやうに、辯證法の論理に従つて發展すると考へた。かくて相對的眞理は部分的眞理として全體的眞理の體系のうちにおいて意味を與へられることになるであらう。

知識の相對性と絕對性の問題は歴史のうちに於いて捉へられねばならぬ。しかしかやうに考へるにしても、その歴史とは如何なるものであるかが問題であらう。もし歴史が單に客觀的なものであるとすれば、人類が何時かわからない時において達し得ると想像される全體的眞理は絕對的なものであり得るにしても、我々が現に把握する知識が絕對的意味をもつといふことは不可能であらう。また歴史の發展が純粹に內在的で連續的なものであるとしたならば、それぞれの時代の眞理が絕對的意味をもつといふことは不可能でなければならぬ。しかるに絕對的意味をもたないものは眞理とはいはれない。我々の捉へ得るものが絕對的意味をもつのでなければ、我々が眞理を探索するといふことには絕對的意味がなく、我々はただいつか後の時代に達せられるかも知れない絕對的眞理のために道具となるに過ぎず、眞理の探索も我々にとつて人格的價值をもつことなく、その場合かやうな眞理に従つて行爲することにも絕對的意味がないことになるであらう。客觀的に見てゆくと相對的であるのほかないやうに見える知識の絕對性が示されるためには、主

體的な見方が必要である。事實としても、知識の絶對性が問題になるのは主體的な立場においてであり、主體的な知識に關してである。客觀的な知識に關しては、相對的であるのはむしろ當然のこととされ、それを率直に認めることが學者にふさはしい態度であるとされてゐる。自己の説を絶對的と主張する科學者は疑いの眼をもつて見られるであらう。しかるに哲學の如き、客觀的に見ると最も多く異なる思想が存在するものについて却つて知識の絶對性が問題にされるのである。そのことは知識の絶對性が主體的に捉へられねばならぬことを示してゐる。哲學は行爲の立場における主體的知識である。主體的に見てゆくといふことは、歴史の外部から歴史を單に主觀的に見るといふことではない、却つて歴史はその本質において主體的に見られねばならないものである。科學の如き客觀的な知識の探求も歴史的人間の行爲としてはかやうに見られねばならず、それによつてその探求に絶對的の意味が認められる。客觀的に見てゆくと相對的であることを免れないにしても、行爲の立場に立てば、その時その状況において絶對的の意味をもつてゐるのである。行爲の立場においては、永遠の將來が、その將來において初めて現はれる絶對的眞理が問題であるのでなく、まさに現在が、この現在の問題を解決し得る知識が絶對的な問題である。行爲が必要とするのは抽象的に絶對的な眞理でなく、その行爲的瞬間において絶對的な眞理である。眞に

絶對的なものとは抽象的に永遠なもの、無時間的なものではない。しかし瞬間といつても、普通に考へられる時間の點の如きものでなく、むしろ永遠の原子であり、時間と永遠との統一である。既に述べたやうに、行爲は現在から起るが、この現在は過去から現在、現在から未來と表象される時間の現在でなく、却つて過去現在未來がそこに同時存在的にあると考へられる現在であり、永遠の今である。一切のものはこの現在から生じ、この現在においてある。眞に歴史的なものは單に歴史的なものでなく、歴史的であると同時に超歴史的なものである。「おのおのの時代は直接に神に屬する、そしてその價值は決してそれから生れ出るものに基くのでなく、その存在そのもののうちに、それ自身の自己のうちにある」、とランケはいつた。それぞれの時代はそれぞれ絶對に獨立なものとして非連續的であり、非連續的であると同時に連續的である。世界は多であつて一である。それは歴史的にどこまでも動いてゆくと同時にどこまでも止まつてゐる、動即靜、靜即動といはれるのである。一切のものは世界から作られ、世界を表現し、世界においてある。それらは多であつて同時に一なるものとして表現的である。一切のものはそれぞれ獨立でありながら互に他を指示してゐる。表現的なものは多様の統一であり、一即多、多即一といふことを原理としてゐる。表現的なものは超越の意味をもつてゐる。人間もまた世界の外にあるもので

なく、世界の一物として世界においてある。認識といふものも歴史的世界における歴史的物としての人間の表現作用の一つにほかならない。我々の行爲は自己から起ると共に世界から起るのである。我々が自然を見る眼は自然が我々を見る眼である。それは表現的世界から喚び起される表現作用に屬してゐる。かやうにして我々の認識は絶対性をもつことができるのである。もとより我々の知識に相對的なところがあることは争はれない、しかし相對と抽象的に對立して考へられる絶対は眞の絶対でなく、眞の絶対とは却つて相對と絶対との統一である。世界は歴史的創造的世界として、ヘーゲルの考へた如く、先驗的に論理的に構成され得るものではない。我々の認識作用も歴史的創造的であり、既にある眞理をただ發見するといふのではなく、恰も機械が我々の發明に屬する如く、發明的なものである。

ところで知識と行爲との關係を強調するものに實用主義（プラグマティズム）がある。實用主義は經驗論の發展であるが、經驗を行爲的なものと見るところに特色がある。かくて實用主義は眞理を動的過程的に把握するのである。それは發生的な見方に立つてゐる。主知主義者が眞理を本質的に固定的なもの靜的なものと考へるに反して、實用主義者は先驗的な原理、閉鎖された體系、いはゆる絶対者を認めない。「眞理は眞と成る、もろもろの出來事によつて眞となされる。

その眞理性は常にひとつの出來事であり、ひとつの過程である、即ちそれが自己を實證してゆく過程、その實證・過程である」、とジェームズはいつてゐる。我々の觀念はそれが喚び起す行爲や他の觀念を通じて我々を経験の他の部分へ導いてゆく。この結合と移動が一點から一點へと進行し、どこまでも調和と一致が存する場合、その觀念は證明を得ることになる。かくの如く實證された指導が眞理・過程の原型である。我々は我々が言葉においてもつてゐる知識の實際的效果を試さなければならぬ。眞理といふのはかやうな實際的效果、紙幣に對する正金の値である。或る觀念もしくは理論の眞理性はその論理的歸結によつてでなく、その實踐的歸結によつて判定される。知識は解決であるよりもむしろ一層多くの仕事に對するプログラムであり、特に現存の存在が變化され得るやうな道への指示である。そこで理論は道具となる。實用主義は強張つた理論を弱かにして仕事に着かせる方法である。或る思想の意味を展開しようと思へば、我々はただそれが如何なる行爲を作り出すに適してゐるかを決定しさえすればよい、その行爲が我々にとつてその思想のもつてゐる唯一の意味である。實用主義は方法として、特殊な結論でなく、却つて一定の態度である、第一の事物、原理、範疇、必然性から眼を背けて、最後の事物、結實、歸結、事實へ眼を向けるところの態度である。かくて實用主義の足場は經驗である。それは經驗が一の

全體として自己包括的で他の何物にも凭り懸らないと考へる。知るものも知られるものも共に經驗の部分にほかならぬ。我々の經驗の部分である觀念は、我々を助けて我々の經驗の他の部分と満足な關係に入らせる限り、眞となる。我々が眞とする思想は、まさに我々の經驗の一契機である故に、經驗の中で働くことができ、我々はその思想の指導によつて經驗の中に入り、このものと有利な結合をなし得るのである。そこで實用主義は現代の多くの「生の哲學」と共通の原理に立つてゐる。生の哲學の根本原理は生を生そのものから理解することであると、デイルタイはいつたが、あらゆる超越的なものを斥けて純粹に内在的な立場に止まらうとするのが生の哲學の一般的傾向である。實用主義にとつては認識もまた我々の生の機能の一つであり、その眞理性はそれが我々の生にとつて有用であるといふことにある。「眞理は、普通に想像されるやうに、善から區別された、そしてそれと對等な範疇でなく、善の一種である」、とジェームズはいつてゐる。しかるにかやうに超越的なものを排して生の内在的な立場に立つ實用主義は、眞理を人生に對する有用性と考へることによつて、知識そのものに關しては却つてその内在的基準を認めないことになるであらう。知識にはその論理性の如き内在的基準があるのである。そして知識は有用である故に眞理であるのでなく、逆に、眞理である故に有用なのである、といはねばならぬであらう。

更に既に論じたやうに、經驗にしても單に經驗的なものでなく、經驗的なものと先驗的なものの統一であり、單に内在的なものでなく、内在的なものと超越的なものととの統一である。純粹に内在的な立場においては行爲といふものも考へられない、行爲は二重の超越によつて可能になるといふことを、我々は繰返し述べてきた。眞に自己に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己に内在的であるといふところに、人間の生はあるのである。しかるに生をただ内在的に見る實用主義にとつては、知識の有用性は單に心理的乃至生物學の意味のものととなり、従つて相對主義に陥つてしまふ。尤も行爲の立場においては、知識は何等か實用的なものと考へられねばならぬであらう。實用性を全く無視することは、知識を單に觀想の立場において見ることである。眞理は生産的なものでなければならぬ。けれども生産的といふことは、歴史的に生産的といふ意味に解されねばならぬ。歴史は單に内在的なものでなく、單に心理的なものではない。實用主義に缺けてゐるのは歴史的見方である。實用主義は今日、行爲を環境における行爲として捉へることによつて次第に歴史的見方に近づいてきたが、なほ眞に歴史の意味を把握しないで止まつてゐる。

しかしながら實用主義が知識を行爲に關係付け、眞理は發明されると考へたといふことには、

正しいものがある。これまで、普通に、眞理は既に存在するものとの一致と定義されてゐる、しかるにジェームズは、それを未だ存在しないものとの關係において定義するのである。眞理は、彼に依ると、既に存在する或るものを模寫するのではなく、存在するであらうものを告知するのであり、將に存在せんとするものに對して我々の行爲を準備するのである。哲學は眞理が後方を見ることを欲するといふ自然的性向をもつてゐる。しかるにジェームズにとつては眞理は前方を見るのである。言ひ換へると、他の多くの説は眞理をば、それを初めて定式化する人間の特定の行爲に先立つ或るものと見てゐる。恰もアメリカがコロンブスを待つてゐた如く、眞理はそれを見出す人を待つてゐたかのやうに考へられてゐる。眞理は以前から存在するものであつて、我々の仕事はただその隠されてゐたのを發見するといふだけである。しかるに實用主義にとつては、恰も我々が自然の力を利用するために機械を創造する如く、我々は實在を利用するために眞理を發明するのである。新しい眞理は發見でなくて發明であるといふのが、眞理に關する實用主義の根本的見解である。この見解には確かに正當なものが含まれてゐる。しかしながら眞理を發明と見ることは、それを眞に歴史的に見ることではなければならぬ。發明といつても固より單に主觀的なものであることができぬ。すべての發明は發見の要素をもつてをり、またすべての發見は發明の

要素をもつてゐる。即ち認識は主觀的・客觀的なものであり、かやうなものとして右にいつたやうに形成である。

## 六 知識の倫理

我々は既にしばしば知識と行爲との關係について述べてきた。知識と行爲とは單に外面的に結び付くのでなく、内面的に結び付いてゐる。認識する主觀そのものが行爲的である。この見方は我々を知識の倫理の問題に連れてゆくであらう。

知識の倫理の問題は認識の根柢には意志があるといふ主張から導かれることができるであらう。この主張は認識は判斷であるといふ説につながつてゐる。それに依ると、本來の意味において知識であるのは表象でなく、判斷である。判斷のみが本來の意味において眞もしくは偽といはれるのである。判斷は表象でなく表象の結合である。しかし判斷は表象の結合であるといふのみでなく、判斷には肯定と否定或ひは承認と否認があり、このものが判斷の特徴をなしてゐる。ブレントノに依ると、判斷は表象の結合と同じでなく、表象にとつては認識とか誤謬とかは内的に無關係であつて、判斷に固有な承認もしくは否認に關して認識もしくは誤謬は存在するのであ

る。尤もアリストテレスが考へた如く、眞偽は本來は判斷についてのみ語られるが、類比的には表象についても語られるとすれば、表象と判斷との區別は、表象がそれ自身としてつねに單純に眞であるに反して、判斷は誤謬に陥り得るといふところに認められるであらう。従つて虚偽乃至誤謬の問題は知識の根本問題であり、如何にして誤謬は存在するかの問題が認識論にとつて試金石であるときへいふことができる。デカルトに依ると、誤謬は二つの原因の協同から、即ち知性と同時に意志が働くことから生ずる。知性のみによつて觀念を捉へ、この概念について判斷を下すとすれば、そこに誤謬は見出されない。意志の能力は或ることを爲しもしくは爲さぬことができるといふこと、或ることを肯定しもしくは否定することができるといふことにある。それは知性によつて我々に供せられたものを肯定しもしくは否定するとき我々が何等外的な力によつて決定されてゐないと考へて行動するといふ事實に存してゐる。そして誤謬は、意志の及ぶところが悟性よりも廣く、私が意志を悟性の範圍内に拘束しないで、私の理解しないものにまで擴げることから生ずるのである。かやうにして判斷に固有なものが肯定と否定、承認と否認にあるとすれば、認識は意志に關はり、そこに誤謬の根源もあるといふことになる。ペルクマンは、判斷における肯定と否定を、主語と述語の間の單に表象された關係をば判斷に化するとこの、批評的態

度と考へた。そこから彼は、判斷を單なる理論的態度と見ないで、實踐的性質を帶び、意欲的能力の共存する精神の發現と見なければならぬといふ結論に達してゐる。ヴィンデルバントに依ると、眞理はもと、言語的には文章において表現され、論理的には判斷と稱せられる表象の結合にのみ關はつてゐる。しかるに判斷は心理的過程として極めて特色ある構造のものであり、そこでは我々の心の全體が、その理論的機能並びに實踐的機能が、最も判明に、最も完全に現はれる。判斷するといふのは、單に表象を結合することなく、この結合を妥當なもの或ひは眞として主張することであり、他方否定判斷においては、この結合を僞として拒否することである。かやうにして判斷のうちには種々の内容を一定の關係において思惟する知的契機のみでなく、この關係を肯定もしくは否定する意志的契機が含まれてゐる。意志決定なしには判斷は成立せず、従つて意志は認識に對して責任があることになる。認識の根柢には「眞理への意志」がなければならぬと主張されるのである。

もしかくの如くであるとすれば、認識にもその倫理がなければならぬといふことは明かである。それは認識論において主知主義をとるか主意主義をとるかといふことは差當り無關係である。主知主義のデカルトにおいても、我々が誤謬に陷るのは我々が意志を悟性の明晰判明に理解する

ものの以外に擴げて判斷を下すことから生ずると考へられるのであるから、我々の意志を悟性の範圍内に拘束するといふことが知識の倫理として要求される筈である。かやうに意志を制限することが知識の倫理であると考へるところに認識論上の主知主義の特色が認められるであらう。知識の倫理の問題はまた認識の主體が單に表象的・思惟的なものでなく全體の人間であると主張する立場とも差當り無關係である。認識が思惟の作用に屬することは争はれないにしても、思惟は現實において人間の他のものもろの心的活動と結び付いて存在することが明かであるとすれば、思惟が完全に働き得るためには、他のものもろの心的活動が一定の状態におかれることが必要である。それは主知主義者の考へる如く他のものもろの心的活動がすべて鎮靜に歸せられねばならぬといふことに限られない。或る一定の心的活動は抑止されねばならぬにしても、他の一定の心的活動はむしろ活潑にされねばならぬと考へることもできる。かやうにして我々の心のうちに一定の秩序の生ずることが認識にとつて必要であり、徳とはまさにかくの如き心のうちにおける秩序を意味してゐる。また客觀主義の立場において、認識することは對象に純粹に身を委ねることであると考へても、主觀のかやうな態度は決して單に投遣りの態度でないことはもちろん、單に受動的な態度でもなく、道德的な心の準備を必要とするのである。更にヴィンデルバントのいふ如

く、本來の認識である判斷には知的契機と共に意志的契機が含まれるとすれば、意志の一定の状態乃至態度が認識のために要求される筈である。いはゆる眞理への意志は知識の倫理の問題でなければならぬ。

いま古代及び中世の哲學を振り返つて見ると、近世哲學におけるのとは異り、知識の倫理について極めて熱心に說かれてゐるのが見出されるのである。しかるに近世におけるいはゆる認識論の特色は、知識の問題からその倫理の問題を抽象してゐるところにあるといひ得るであらう。ソクラテスは克己と愛とを眞の知識を得るための道德的條件と考へた。かやうな愛の思想はプラトンにおいて發展され、彼の形而上學的認識の說と深く結び付けられてゐる。プラトンに依ると、哲學者は愛によつて、生成消滅の世界に執着する人間の自然知から永遠な存在即ちイデアの世界についての眞知へ高められる。そこには「魂の翼の運動」がなければならず、「魂の轉向」がなければならぬ。この轉向は單に知的な意味のものでなく、全體の人格に關はるものである。またアリストテレスにとつては、知識はまさに「知性的徳」として人間の生活の最高の形態であり、この徳に至るためには段階的に「倫理的徳」即ち魂の非理性的な部分に對する理性的部分の支配と秩序付けが前提されるのである。中世のキリスト教的哲學が、最高の認識は神の認識であると

する立場において、知識の倫理を重んじたことはいふまでもない。認識の道德的條件が考へられ、眞の認識に達するためには一定の徳が必要とされ、禁欲等の道德的行爲が勧められた。神の認識そのものが直ちに道德的意味をもつてゐたのである。かやうにして古代及び中世の哲學者たちは、認識の道德的制約について絶えず語つてゐる。

その際最もしばしば愛と認識との關係が問題にされた。そして主知主義的なギリシア哲學では愛は根本において認識に依存的な機能であつたのに反し、キリスト教では認識に對する愛の優位が説かれた。この差異は、前者においては、愛は眞の存在に對する非存在的存在の、自己自身は愛することのないアイデアに對する人間の、希求を意味したのに對し、後者においては、愛は根本においてより高いものがより低いものに、神が人間に降りてくること、身を卑しめることを意味したところから理解されるであらう。愛の優位の思想はアウグスティヌスによつて心理學と認識論のうちに展開された。すべての知的作用及びそれに屬する形象並びに意味内容は、最も單純な感性知覺から最も複雑な表象や思惟の構成物に至るまで、單に外的對象及びそれに由來する感官刺激に結び付けられてゐるのでなく、そのほかに、關心をもつといふ作用及びこれに規定された注意作用に、そして究極は愛憎の作用に本質的に必然的に結び付けられてゐる。この作用は、ア

ウグステイヌスにとつて、既にあらかじめ意識に與へられた感覺内容、知覺内容等に單に附け加はつてくるに過ぎぬものではない。或るものへの關心、或るものに對する愛は最も根源的な作用であり、一般に我々の精神が可能なる對象を把握するあらゆる他の作用を土臺付ける作用である。かやうにして先づ、或るものについて關心をもつことがなければ、そのものの如何なる感覺も、表象も存在することができぬ。次に客觀的に知覺され得る對象の範圍からそれぞれの場合に事實上何が我々の知覺に入つてくるかの選擇は、その對象に對する我々の關心、従つて愛によつて導かれる。即ち我々の表象や知覺の方向は我々の愛憎の方向に従うのである。更に對象が我々の意識に現はれる直觀や意味充實作用の高昇は對象に對する我々の關心や愛の高昇に依存する結果である。「ひとは愛するもののほか知らない、知識がより深く、より完全になるべきであるならば、愛、いな激情は、より強く、より烈しく、より活潑にならねばならぬ」、とゲーテも書いてゐる。しかしかやうな見解は、認識を主觀化し人間化してしまふことになりはしないであらうか。アウグステイヌスは彼の心理學に彼の創造說並びに啓示說と結び付いた存在論的基礎を與へてゐる。愛と關心によつて、例へばすでに單純な知覺の如き知的作用のうちに形象が現はれるといふことは、彼に依ると、ただ出來上つた對象のうちに侵入する認識主觀の活動であるのでなく、却つて

同時に對象そのものがそれに應じて答へること、對象が自己を與へること、自己を顯はにすること、即ち對象の自己啓示である。それはいはば愛の間に對して世界が答へることであり、これによつて世界は自己を開示してその完全な存在と價值に達するのである。かくてアウグスティヌスにとつて世界の「自然的」認識は、その對象的制約の側から見れば、ひとつの啓示の性格をもつてゐる。この「自然的啓示」は究極においては永遠の愛であるところの神のひとつの啓示である。すべての主觀的な作用が愛によつて土臺付けられてゐるのみでなく、認識された物そのものもこの愛に應へる自己啓示において初めてその完全な存在と價值に達するのである。そこでアウグスティヌスは、例へば植物は人間から見られ、見られることにおいてその特殊的な、自己に閉ぢ込められた存在からいはば救済されるといふ傾向性をもつてゐると語つてゐる。マルブランシュは關心や注意を「魂の自然的祈り」と呼んだ。この場合にも祈りといふ言葉は、主觀的な人間精神の活動の意味のみでなく、關心と愛をもつて見られた對象の自己開示のうちに存する答を一緒に體驗することを含んでゐる。そこでパスカルは、「愛と理性とは同じものである」、といつてゐる。しかるにかやうに知識の倫理が問題になるのは、そこに求められた知識が、マックス・シェーラーの區別に従へば、救済の知識乃至教養の知識であつて、仕事の知識でないためであるといは

れるであらう。シェラーは、コントが人知は神學的段階から形而上學的段階へ、更に實證的段階へと順次に進歩してきたと考へたのに反對し、宗教的・神學的認識（救済の知識）、形而上學的・哲學的認識（教養の知識）、實證的・科學的認識（仕事の知識）は、知識の發達の三つの歴史的段階でなく、人間精神そのものの本質と共に與へられた持續的な三つの精神の態度であり、認識の形態であつて、その如何なる一つも、他に代置されることも他を代表することもできないと主張した。それらは認識する精神の三つの違つた作用、違つた目的、違つた人間の型に屬するのである。まことに近代科學は知識を世俗化した。そしてそれに伴つて哲學も世俗化された。そしてそれと共に知識の倫理はもはや問題でなくなつたやうに見える。しかし知識の世俗化によつて知識の倫理がなくなつたのでない。その世俗化そのものが實は近代の初めにおける知識人の情熱であり、彼等の知識の倫理であつたのである。しかるにすべてが世俗化してしまつた後には、世俗化がひとつの倫理であつたことが忘れられ、それと共に知識の倫理そのものも問題にされなくなつたのである。科學はどこまでも客觀的に認識してゆく。そのためには自己の主觀的な觀念や意圖に束縛されることが必要であり、そこに倫理的態度がなければならぬ。すべての研究者は良心的であることを要求されてをり、そこに知識の倫理がある。知識を求める者には眞理に對する熾烈な

愛がなければならぬ。この愛は人生の幸福についての高い見方を必要とする。眞理は個人にとつて必ずしも有利なものでなく、人間を不幸にする場合さへ多いからである。そこでまた人間はしばしば眞理を蔽い隠さうとする。それ故に眞理を知らうとする者は眞實でなければならぬ。そして哲學的認識における如く、單に客觀的に捉へることのできぬもの、主體の自己開示に俟たねばならぬもの、かやうなものの認識は特に倫理的でなければならぬであらう。

認識のあらゆる場合において我々はつねに良心的であることを要求されてゐる。良心は人間の客觀に對する關係でなく、主體に對する關係である。倫理は主體の主體に對する關係のうちにある。良心的でなければならぬといふことは知識の倫理にほかならない。カントは良心を人間における内的法廷の意識と稱した。しかるに良心と呼ばれる根源的な、知的で道德的な素質は、その仕事が人間の自己自身に對する仕事であるにも拘らず、彼はそれを或る他の人間の命令で行ふものと見るやうに彼の理性によつて強要されてゐる。なぜならその仕事は法廷のそれであるが、良心によつて訴へられてゐる者と裁判官とが同一の人間であるといふことは法廷の觀念に適しないからである。しかし如何にして一人の人間のうちにかやうに二重の人格を考へ得るであらうか。カントは現象と本體とを區別する彼の認識論に相應して、そのやうな裁判官を経験の人間に對す

る本體的人間と考へた。良心は單に内在的なものではない、それは人間の主體的超越性を現はしてゐる。しかし單に内に超越的なものを考へることは神祕主義に終るか、我々を偶像崇拜者にすることである。眞に内に超越することは外に眞に超越的なものを認めることでなければならぬ。良心的であるといふことは單に内なる呼び掛けに應へることではなく、外なる呼び掛けに應へることである。外なる呼び掛けが内なる呼び掛けであり、内なる呼び掛けが外なる呼び掛けであるところに、良心がある。物が表現的に我に臨むといふことは、主觀的な我を否定すべく我に迫ることである。知るといふことも、もと物的表現の世界から喚び起されることである。主觀的な我を否定して物をそのものとして認めるところに、對象の要求に従うところに、認識がある。知るといふことは認めるといふことである。知ることが認めることであるのは物が元來表現的なものであるためである。對象がリップスのいはゆる「對象の要求」をもつて我に臨むといふのは、それが表現的なものであるからである。そして我々が良心的であることによつて物は我々に對して眞に表現的に顯はれるのである。

もとより認識にとつては單に良心的であるといふことだけでは足りないであらう。知識を得るにはその能力がなければならず、従つて有能性が問題である。有能性は技術的意味のものであ

る。知識を得るには方法的でなければならず、方法なしには學問はない。學問とは方法的に得られる知識である。方法は一方主觀的なものである。對象は方法によつて規定される。しかし方法はまた對象から規定される。方法は對象に適した方法でなければならぬからである。即ち方法は主觀的・客觀的なものであり、かやうなものとして技術的である。有能性とは方法における練達、優秀な技術を意味し、これを缺いては知識の倫理は抽象的なものに止まるであらう。しかし方法或ひは技術は惡用され、眞理に達するために用ゐらるべきものが却つて眞理を歪曲するために用ゐられることができる。そこに缺けてゐるのは良心である。認識もあらゆる表現作用の如く形成的であり、技術的である。技術は物をしてその本質を發揮させるものである。植物は見られることによつていはば救済されるとアウグスティヌスのいつた如く、物は認識といふ形成作用によつてその眞の存在と價值に達するのである。しかし更に、眞理は表現的なものとして我々を行爲に動かし、自己と世界とを實踐的に變化させるものでなければならぬ。表現的なものから喚び起された認識は、それが我々の實踐的な形成作用を通じて存在のうちに實現されることによつて眞に表現的になるのである。眞理に従つて行動するといふことが我々の倫理である。眞理は知識の問題であると同時にかやうな倫理の問題であるところに、知識と倫理との究極の結合があるのである。

## 第二章 行爲の問題

### 一 道德的行爲

行爲に關する哲學的考察は、實踐哲學、或ひは道德哲學、或ひはまた倫理學と呼ばれてゐる。行爲といふ場合、普通にその道德性が問題にされ、行爲はおよそ道德的行爲の意味に理解され、その際、道德は知識とか藝術とかと異なるものと考へられてゐる。しかし既に述べた如く、知識の問題も行爲の立場から捉へられねばならぬ、知識の主體も操作的なものとして行爲的と見られることができ、また知識についても知識の倫理がある。更に藝術の如きも、單に享受の立場からではなく、制作の立場から捉へられねばならぬ、藝術の主體も制作的なものとして行爲的と見られることができ、藝術についても制作の倫理が要求されるであらう。かやうに物を行爲の立場において見るといふことは、物を歴史的世界において見るものである。歴史的世界は行爲の世界である。従つてドロイセンのいふ如く、歴史的世界は道德的世界である。もとより知識、藝術、道德の間

には區別がある。知識の根本問題は眞理であり、道德のそれは善であり、藝術のそれは美であるといはれてゐる。しかしそれらを差別においてと同時に統一において把握することが重要である。

道德的といはれる行爲に固有なものは何であらうか。これが明かになつて初めて、如何なる意味において他の種類の行爲も道德的と考へられるかが明かになるのである、認識は主體の客體に對する關係である、それは主體による客體の把握である。科學においては人間も物と見られ、自然として取扱はれる。認識の問題は我と物或ひは自然との關係であるといはれる。しかるに道德は主體の主體に對する行爲的聯關のうちにあるのである。それは人と人との關係、人間的關係を指してゐる。カントが、他の人を物としてでなく、人格として取扱へ、といふことを道德的命令として掲げたのは、道德の根本現象を明かにしたものといふことができる。道德の根本概念は我と物でなく、我と汝である。

道德はすべて我と汝の關係の認められるところに成立する。そのことは人間を單に他との間柄においてのみ考へて、自己自身として考へないといふことではない。我々が人格であるのは、自己が自己に對する關係においてであつて、他に對する關係においてではないといはれるであらう。しかし人間がこのやうに自己自身において道德的存在であるといふことも、自己が自己に對して

我と汝の關係に立ち得るといふことに基いてゐる。私は私自身に對して汝と呼び掛ける。「汝爲すべし」といふ道德的命令は、私が私自身に對して汝と呼び掛けるのであり、そこに道德の自律性がある。道德を單に自他の間柄においてのみ考へるのでは、道德の自律性は考へられないであらう。道德的に自覺的であるといふことは、自己が自己に、自己を汝として對することである。カントが良心を、主體の主體に對する關係として、法廷に譬へ、自己のうちに訴へられたものとその裁判官であるものとを考へたのも、かやうな關係を示すものにほかならない。良心的とは道德的に自覺的であるといふことである。過去の私、未來の私、否、現在の私も、私はこれを汝としてこれに對することが出来る。かやうに自己が自己に、過去現在未來のすべてにおける自己に、これを汝としてこれに對し得るといふことは、人間存在の超越性に基いてゐる。超越なしには道德は存しない。自己が自己に、自己を汝として對し得る自覺的存在として人間は人格であり、かやうな人格にとつて他の人間も眞に汝であるのである。汝が眞に汝として我に對するためには我が眞に我でなければならぬ。

ところで「汝爲すべし」といふ道德的自覺は、自己が自己に、自己を汝として呼び掛けることであるが、それは同時に逆に、かやうに呼び掛けるものがむしろ汝であり、自己が汝に呼び掛け

るのでなくて、汝から自己が呼び掛けられることである。良心を法廷に譬へたカントにおいても、訴へられたものが自己であつて、裁判官は「他の人間」であつた。自覺は超越によつて可能になるのであり、それは單に自己が自己を意識するといふことでなく、却つて自己が自己を超えるといふことである。自己が自己を超えることによつて、自己が自己を意識するといふことも可能になる。自覺において現はれるのは單なる我でなくむしろ汝であり、汝によつて我も喚び起されるのである。「我々は反射によつて、即ち我々自身への強要された還歸によつて、目覺める。しかるに抵抗なくして還歸なく、客觀なくして反省は考へられない」、とシェリングはいつた。私はひとりでに反省的自覺的になるといふよりも、客觀の抵抗によつて自己自身に還るのである。否、客觀からでなく、却つて他の主體即ち汝から、我は自己自身に還るのである。汝の命令によつて我は喚び起されるのである。そこに道德的行爲の客觀性がある。我が良心的であればあるほど、汝の我に對する呼び掛けはいよいよ迫つてくる。もとより單に外から強制されるのであつては道德ではない。外から喚び起されることが内から喚び起されることがあり、内から喚び起されることが外から喚び起されることがあるところに、道德がある。カントは、良心を主觀的強制と見、これに對して實踐理性の法則に基く義務を客觀的強制と見たが、道德を單に良心の問題と考へて

は單なる主觀主義に陥ることになり、そこには何か、義務といふが如き客觀的命令的なものがないければならぬ。しかしカントの道德法の概念には歴史性が缺けてゐる。それは時と處と人とに關はりのない一般的法則として捉へられてゐる、従つてそれは形式的であるに過ぎぬ。しかるに行爲はつねに歴史적である、特定の狀況のもとにおける特定の主體に依る行爲があるのみであつて、抽象的一般的な行爲といふものは考へられない。道德は主體の主體に對する行爲的聯關としてつねに歴史的である。

道德的行爲の歴史性は、道德的要求における眞理の性質から明かにされ得るであらう。眞理は單に知識にのみ關するものでなく、道德にも眞理がなければならぬ。そのみでなく、フィードレルのいつた如く、藝術においても眞理がその中心問題であり、藝術的眞理における實質のみが藝術作品の永續的價值を決定するのであつて、あらゆる他の性質は副次的であり、一時的な効果を基礎付けるに過ぎぬと考へることもできるであらう。そしてフィードレルは藝術的眞理の問題を觀照の立場でなく藝術的生産の立場から考へたが、道德的眞理はもとより行爲の立場から考へられねばならぬ。道德における眞理は客體の眞理、自然の眞理でなく、主體の眞理、人間そのものの眞理である。自然の眞理はそれ自體においてあるものの眞理であり、人間から認識されると

否とに拘らずそれ自身において存在する、と考へることができるとしても、道德の眞理は歴史的眞理であり、主體と主體との間に生起するものである。自體においてあるものの眞理に關はる主觀は、カントの意識一般の如く、抽象的一般的な、非歴史的なものと考へ得るにしても、歴史的な道德的眞理はつねに現實の具體的な人間に關はるのである。それは人と人との間に起るものであり、從つて起らないこともあり得る、そのとき眞理の代りに虚偽が現はれるのである。道德的眞理は起るものであり、從つて起らないこともあり得る故に、それは命令或ひは當爲（ゾルレン）の形をとるのである。自然の眞理は命令でなく必然（ミュッセン）である、しかし世界についての眞理も世界における眞理の問題と見られるとき我々に對して命令の意味をもつてくる。道德的眞理が當爲であるといふことは、それが單なる形式であるとか單なる理想であるとかといふことでなく、むしろ逆である。それは歴史的眞理として現實的なものであり、單なる意味といふが如きものでなく、却つて意味と存在との統一である。道德的眞理は人間の眞理であるといつても、「人間」といふものの一般の本質が問題であるのではない。それは私がそれに從つて他の者に對する態度を作るべき人間一般の眞の像といふが如きものでもない。道德においては私自身の眞理が問はれてゐるのである。その眞理は主體的な眞理、言ひ換へると、眞實、人間のまことである。人

間のまこととは何であらうか。我が汝から喚び起され、汝の呼び掛けに應へるといふことである。かく應へることにおいて我のまことは顯はになり、眞理は起る、即ちその眞理は歴史的である。それが道徳の存在の眞相である。呼び掛けはつねに具體的なものであり、これに應へる行爲もつねに具體的である。汝から喚び起されるためには、我は純粹で、まことでなければならぬ。また我を喚び起すためには、汝は純粹で、まことでなければならぬ。本質的に歴史的な行爲的な道徳的眞理は、具體的には、單に我のまことにあるのでなく、また單に汝のまことにあるのでもなく、我と汝との間にあるのである。

道徳的眞理即ち眞實が信頼を基礎付ける。信頼は、元來、主體と主體との間に成立つ關係である。自己の呼び掛けに對して他が必ず應へるであらうと信頼する、その際他のまことが信ぜられてをり、また應へる側においても自己に呼び掛ける者のまことが信ぜられてゐる、即ち信頼は人と人との間に眞理が起るといふことを土臺としてゐる。信頼は單に他が變らぬこと、彼の人格の同一性を信ずるといふが如きことではない。カントは正直といふ徳を、不正直であることは自己矛盾に陥るとして説明したが、すべて道徳はかやうに形式論理をもつて説明し得るものでない。道徳的眞理は我と汝といふ全く獨立なもの、對立するものの統一の上に成立つのであるが、道徳はす

べてかくの如く辯證法的なものである。ところで他の呼び掛けに應へることは責任をとるといふことであり、それに應へないことは無責任といふことである。責任をもつといふのは他の信頼に報いることであり、無責任であるといふのは他の信頼を裏切ることである。信頼と同じく責任の觀念は道德的行爲の基礎である。もし信頼がただ他を信頼するのみで同時に自己を信頼することでないとするば、それは自己のまことを失ふことになり、無責任なことになる。責任もまた單に自己の他に對する責任でなく、自己の自己に對する責任でなければならぬ。他に對して責任を負うことが同時に自己に對して責任を負うことであり、自己に對して責任を負うことが同時に他に對して責任を負うことであるといふところに、人間のまことがあるのである。そして人格の觀念と責任の觀念とは本質的に結び付いてゐる。人格とは責任の主體である。責任の主體は自由でなければならず、自由なものであつて責任の主體となり得るのである。「汝爲すべし」と呼び掛けられてゐるのを知る人間は、まさにそれによつてまた自己が自由なものとして、自己の道德的自由に向つて呼び掛けられてゐるのを知るのである。自由と責任とは不可分のものである。

ところで他が自己に呼び掛けるといふのは他が表現的なものであるからである。汝として我に對するものは表現的なものでなければならぬ。汝は表現的なものとして我の行爲を喚び起すので

ある。人間の眞理と虚偽が、ほんとうそとして、特に言葉に關して理解されるのも、そのためである。我々の行爲は表現的なものから喚び起されるのであり、かやうなものとてそれ自身表現的である。主體と主體とは表現的なものとして相對し、その行爲的聯關は表現的聯關である。しばしば論じた如く、主體とは單に主觀的なものでなく、むしろ主觀的・客觀的なものである。そして表現といふのは、主觀的なものと客觀的なものが、内と外とが一つであることを意味してゐる。表現において、内部が外部に表現されるといはれる。この内なるものは單に主觀的なものの、單に個人的なものであることができぬ。却つて我々は己れを殺すことによつて眞に表現的になり得るのである。技術的に作られたものは表現的であるといはれるが、その場合、もし我々の意欲が單に主觀的なもの、肆意的なものであるとしたならば、自然の客觀的な法則がこれに向つて反逆し、これと一つに結び付いて物が作られるといふことはないであらう。その意味で技術における人間の意欲は客觀的意味をもつたものでなければならぬ。ひとは技術において自己の主觀的な意欲を制し、これを客觀的なものにすることを學ぶのであつて、技術が道德的教育的意味をもつてゐるのも、そのためである。我々の意欲が或る客觀的なものであることによつて技術は成立するのであり、人間の技術が自然の技術を繼續するといふことも、そのためにいはれることで

ある。それだからといつて、技術は單に客觀的なものであるのではなく、やはり主觀的なものと客觀的なものととの統一である。單に主觀的なものを否定することによつて我々は眞に主體的になるのであり、人間のまことが現はれるのである。このものは超越の意味をもつてゐる。表現において表現されるものは單に心理的なもの、内在的なものでなく、超越的なものでなければならぬ、イデー的なものでなければならぬ。眞に自己に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己に内在的なものであるといふところに、人間の存在がある。しかしながらそのことは表現作用が單に理性（ロゴス）から起るといふことを意味するのではない。「デーモンの協力なしには藝術作品はない」とジイドがいつた如く、我々の表現作用の根柢には「デーモニッシュなもの、大いなるパトス（感情）がなければならぬ。『世界における如何なる偉大なことも激情なしには成就されなかつた』、と理性主義者ヘーゲルでさへいつてゐる。デーモニッシュなものとは無限性を帶びた感性的なものである。人間の動物的衝動といふ言葉は、比喩的に語られてゐるものでなければ、不正確に語られてゐるに過ぎぬ。我々は動物적衝動をもつてゐるのでなく、ただ人間の衝動をもつてゐるのであり、このものは外的機能において如何に動物的衝動と類似してゐるにしても、性格的にはそれとは別のものである。人

間的衝動はデモニーニッシュであり、また人格化されてゐる。人間が超越的であるのは單に理性においてでなく、却つてその全存在においてである。プロメテウスの神話が象徴してゐる如く、技術といふものもしばしばデモニーニッシュな衝動に基いてゐる。世界の根柢には無限の闇、無限の衝動がある。もとよりパトスの的なものは無限定なものであり、しかるに表現作用は形成作用として限定作用である、そこにパトスの的なものの中からイデーが生れるといふことがなければならぬ。パトスが衝動的であるといふのも、それ自身は無限定なものでありながら、すでにそれ自身のうちに限定への、イデーへの、形への無限の希求を含むためでなければならぬ。表現におけるイデーは抽象概念の如きものでなく、パトスの中から生れたものであり、従つて抽象的に理性的なものでなく、むしろ感情的・理性的なものである。形はイデー的なものであるが、單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものである。しかもイデーは働くことによつて見られるもの、作ることにおいて見られるものである。それは歴史に對して先在的にあるものでなく、却つて歴史的なもの、歴史において現はれてくるものである。しかし眞に歴史的なものは單に歴史的なものでなく、歴史的なものと超歴史的なものとの統一である。

人間が表現的なものであるといふことは、簡單にいふと、人間が世界のものであるといふこと

である。その意味は恰も、薔薇が自然を表現するといはれるのと同様である。自然とは生むものであり、薔薇は自然から生れたものとして自然を表現してゐる。人間も世界から作られたものとして世界を表現してゐる。この世界を自然といひ物質といふにしても、それは歴史的・自然的であり、歴史的物質である。表現的なものは歴史的に形成されたものである。人間は歴史的・形成的世界の形成物として表現的である。すべて表現的なものは個別的なものである。しかし單に特殊的なものは表現的でなく、表現的なものは一般の意味をもつものでなければならぬ。人間は世界的意味をもつものとして表現的であるといふとき、世界は客觀としての世界であることができない。表現的なものは單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものであり、そこには内部が外部に現はれるといふことがなければならぬ。この内部は單に心理的・内在的なものでなく、超越の意味をもつものでなければならぬ、眞に内なるものは眞に外なるものでなければならぬ。

もとより我々は無限定に世界を表現するのではない。表現するとは却つて形成することであり、形成するとは限定することである。表現的なものは單に一般的なものではなく、特殊に限定されたものである。我々は世界一般を表現するのではなく、却つて個々の個別的社會を表現するのであり、個別的社會における個々の個別的關係を表現するのである。我々はそれぞれの場合において、或

ひは親子として、或ひは友人として、或ひは學生と教師として、それぞれ具體的な社會的關係を表現してゐる。表現的なものは單に特殊なものではなく、自己がそれにおいて他と關係する一般的なものを表現してゐる。表現的なものは個別的なものであり、個別的なものは特殊なものといふものとしての統一として、特殊的・一般的に限定されたものである。汝は表現的なものとして我に呼び掛け、我は汝から喚び起される、道德的命令はつねに具體的に限定されたものである。「汝爲すべし」といふことはつねに一定の歴史的・社會的關係から出てくるのである。そこに表現されてゐるのは社會的意味であり、道德的意味充實はつねに社會的意味充實である。汝は汝自身を表現すると共に社會を表現する。社會は表現的なものであり、大なる汝である。社會はしばしば「大なる我」と看做されてきた。しかしかやうに考へることは、社會を單に我に内在的なものと考へることになるであらう。社會は超越的なものとしてむしろ「大なる汝」であり、我も汝も社會を表現するものとして我であり汝である。我と汝との行爲的聯關の基礎にはつねに我と汝とがそれにおいて關係する場所としての社會がある。我と汝とは一つの環境、一つの社會、一つの場所にあつて働き合ふのであり、我々はつねに環境的に限定され、環境を表現してゐる。社會は我々がそこにおいてある場所として、單に客觀的なものでなく、主體的なものである。しかるに個別

的社會も、單に自己自身を表現するのではなく、同時に自己を超えた社會、自己がそれにおいてある環境を表現するのであり、かやうなものとしてそれは表現的といひ得るのである。民族の如きも歴史的に形成されたものであり、自己自身を表現すると共に世界を表現してゐる。世界といつても、世界一般があるのでなく、それぞれの時代における世界があるのであり、それらの個々の世界がそれにおいてある世界、絶對的場所としての世界を表現してゐる。この世界は絶對的に主體的なものであり、過去現在未來における一切のものがそこから生じ、それにおいてある眞の現在である。すべての歴史的行為はかやうな現在から起り、この世界を表現する。一切の歴史的なものはこの世界の主觀的・客觀的自己限定、特殊的・一般的自己限定として作られ、この世界においてある。かくしてあらゆる歴史的なものは歴史的であると同時に超歴史的である。我々は民族的であると共に世界的であり、民族に屬すると同時に直接に世界においてあるのである。

人間は世界から作られ、作られたものでありながら獨立なものとして、逆に世界を作つてゆく。人間は形成的世界の形成的要素として、世界が世界を作つてゆく中において作つてゆくのである。我々の道德的行為もかやうな世界から把握されねばならぬ。そのことは、道德といふものが從來單に主觀的に理解される傾向があつたのに對して、特に強調される必要がある。もちろんそれは

單なる客觀主義の立場に立つことではない。主體であるところの人間がそこから作られ、そこにある世界は單に客觀的なものであることができぬ。世界的立場は主體を超えた主體の立場であり、かやうなものとしてまた最も客觀的な立場であるといふことができる。世界は歴史である故に、世界的立場は世界史的立場である。人間のすべての行爲は歴史である、それが歴史であるといふのは、行爲が出来事であるといふこと、行爲が同時に生成の意味をもつてゐるといふこと、我々の爲すものでありながら我々にとつて成るものの意味をもつてゐるといふことである。人間は形成的世界の形成的要素として、人間の行爲はすべてかくの如き意味をもつてゐる。我々の行爲は我々自身から起ると同時に世界から起るのである。道德的行爲の問題も單なる意志の問題ではなく、形成的・表現的行爲の問題である。主體と主體との表現的聯關は行爲的・形成的に捉へられなければならない。それを單に解釋する立場は道德的立場ではない。道德の立場は本來行爲の立場である。主體が道德的に表現的であるといふことは行爲的に表現的であるといふことである。他の行爲を喚び起すものとして、また他の呼び掛けに行爲的に應へるものとして、主體は道德的に表現的である。主體と主體との表現的聯關は、ただ理解され解釋されるために、既に出来上つたものとしてそこにあるのでなく、絶えず新たに歴史的行爲的に形成されてゆくべきものである。

道德は人と人との行爲的聯關であるといつても、それはつねに物を媒介としてゐる。物の媒介を離れて人と人との關係を考へることは抽象的である。しかもその物は單なる物でなく、却つて表現的なものである。人と人とは表現的な物を媒介として結び付くのである。文化といふものは一般にかくの如き性質のものである。文化といふものは人間の作るものでありながら、作る主體から離れて獨立なものとなり、作る主體に向つて逆に働きかける。文化は人間から作られ、逆に文化が人間を作るのである。文化は表現的なものとして超越的意味をもつてゐる。それは私の作るものでありながら、私から離れて、もはや私のものでなく、公共的な表現的な世界に屬してゐる。人と人とは文化を媒介として結び付いてゐる。物の形成、文化の形成を離れて人と人との行爲的聯關を考へることはできぬ。

世界的立場はもとより抽象的な世界主義の立場ではない。世界は歴史적であり、世界的立場は世界史的立場であるが、世界は民族を媒介として形成されるのである。しかし民族はまた世界を媒介として形成されるのである。すべての歴史的なものは環境においてあり、環境から限定されると共に逆に環境を限定する。個人は民族から限定されると共に逆に民族を限定する。民族は個人の行爲を媒介として世界的になることができる。民族が世界的になるといふことは自己の本質

を失ふことなく、却つてそれは自己の本質を發揮することによつて眞に世界的になるのである。個人もまた自己の本質を發揮することによつて眞に民族的になることができ、同時に眞に世界的になるのである。歴史的なものはすべて個別的なものであり、個別的なものは一般的なものと個別的なものとの統一である。個人、民族、世界は相互に否定的に對立してゐる、しかも否定は媒介であり、否定の媒介によつて物は具體的現實的になるといふのが辯證法の論理である。歴史は媒介的に動いてゆくのであり、辯證法的に媒介的である故に、そこに歴史的運動があるのである。

## 二 德

すべての道徳は、ひとが德のある人間になるべきことを要求してゐる。德のある人間とは、德のある行爲をする者のことである。德は何よりも働きに屬してゐる。有德の人も、働かない場合、ただ可能的に德があるといはれるのであつて、現實的に德があるとはいはれないのである。アリストテレスが述べたやうに、德は活動である。ひとが德のある人間となるのも、德のある行爲をすることによつてである。それでは、如何なる活動、如何なる行爲が德のあるものと考へられるであらうか。この問題は抽象的に答へられ得るものでなく、人間的行爲の性質を分析することに

よつて明かにさるべきものである。

人間はつねに環境のうちに生活してゐる。かくて人間のすべての行爲は技術的である。言ひ換へると、我々の行爲は單に我々自身から出るものでなく、同時に環境から出るものである、單に能動的なものでなく、同時に受動的なものである、單に主觀的なものでなく、同時に客觀的なものである。そして主體と環境とを媒介するものが技術である。人間の行爲がかやうなものであるとすれば、徳は有能であること、技術的に卓越してゐることでなければならぬ。徳のある大工といふのは有能な大工、立派に家を建てることのできる大工であり、これに反してあるべきやうに家を建てることのできぬ大工は大工の徳に缺けてゐるのである。徳をこのやうに考へることは、何か受取り難いやうに感ぜられるかも知れない。今日普通に、道徳は意志の問題と考へられ、徳といふものも従つて主觀的に理解されてゐる。しかるに例へばギリシア人にとつては、徳はまさに有能性、働きの立派さを意味したのである。この見方はルネサンスの時代に再び現はれた。徳は力であるといふことも同様の見方に屬してゐる。實際、人間の行爲はつねに環境における活動であり、かやうなものとして本質的に技術的であることを思ふならば、徳を有能性と考へること、それを力と考へることできへも、理由があるといはねばならぬ。行爲は單に意識の問題でなく、

むしろ身體によつて意識から脱け出るところに行爲がある。従つて徳といふものも單に意識に係して考へらるべきものではないのである。藝術を制作的活動から出立して考察し、その一般の原理は美でなく却つて眞理であるといったフィードレルは、藝術的に眞であることは、意圖の、意欲の問題でなく、才能の、能力の問題であると述べてゐる。我々は道徳的眞理について、同じやうに、道徳的に眞であることは、單に意志の問題でなく、有能性の問題であるといふことができるであらう。

尤も、行爲はすべて技術的であるにしても、すべての技術的行爲が道徳的行爲と考へられるのではないであらう。固有な意味における技術は物の生産の技術であつて、かやうな技術的行爲はそれ自身としては道徳的と見られないのが普通である。道徳的といふ場合、それは物にでなく人間に、客體にでなく主體に、關係してゐる。技術的行爲について徳が問題にされる場合においても、それは主體或ひは人間に關係して問題にされるのである。ひとがその仕事において忠實であること、良心的であることは、道徳的であるといはれる。そのとき問題にされてゐるのは、彼の仕事でなく、彼の人間である。しかしながら他方、如何なる人間の行爲も物に關係してゐる。我々自身或る意味では物であり、人と人との行爲的聯關は物を媒介とするのがつねである。人間の徳

を彼の仕事における有能性から離れて考へることは抽象的であるといはねばならぬ。

それのみでなく、技術の意味を廣く理解して、人間の行爲はすべて技術的であると考へるとき、徳と有能性との密接な關係は一層明瞭になるであらう。從來技術といはれたのは主として經濟的技術である。かやうに技術といふと直ちに物質的生産の技術を考へることは、近代における自然科學及びこれを基礎とする技術の飛躍的發達、それが人間生活にもたらした顯著な効果の影響のもとに生じたことである。しかしギリシアにおいて藝術と技術とが一つに考へられたやうに、一切の文化は技術的に形成されるものである。そして獨立な主體と主體とは、客觀的に表現された文化を通じて結合される。主體と主體とはすべて表現を通じて行爲的に關係する。人と人とが挨拶を交すとき、その言葉はすでに技術的に作られたものである。挨拶は修辭學的であり、修辭學は言葉の技術である。そのとき、彼等が帽子をとるとすれば、そこにまたすでに一つの技術がある。一般に禮儀作法といふものは技術に屬してゐる。技術的であることによつて人間の行爲は表現的になる。禮儀作法は道德に屬すると考へられてゐるやうに、すべての道德的行爲は技術とながつてゐる。禮儀作法は一つの文化と見られるが、一切の文化は技術的に作られ、主體と主體との行爲的聯關を媒介するのである。經濟はもとより、社會の諸組織、諸制度も技術的に作られ

る。自然に對する技術があるのみでなく、人間に對する技術がある。人間は自然的・社會的環境において、これに行為的に適應しつつ生活してゐる。自然に對する適應と社會に對する適應とは相互に制約する。自然に對する適應の仕方が社會の組織や制度を規定し、逆にまた後者が前者を規定する。自然に對する技術と社會に對する技術とは相互に聯關してゐる。そして歴史的に見ると、近代社會における中心的な問題は自然に對する技術であつたが、それが産業革命となり、その後その影響から重大な社會問題が生ずるに至り、現代においては社會に對する技術が中心的な問題になつてゐるといふことができるであらう。

しかし道徳は外的なものでなく、心の問題であるといはれるとすれば、そこに更に心の技術といふものが考へられるであらう。心の徳も技術的に得られるのである。人間の心は理性的な部分と非理性的な部分とから成つてゐるとすれば、理性が完全に働き得るためには非理性的な部分に對する理性の支配が行はれねばならぬであらう。この支配には技術が必要である。人間生活の目的は非理性的なものを殺してしまふことにあるのでなく、それと理性的なものとを調和させて美しき魂を作ることであると考へられるとすれば、技術は一層重要になつてくる。心の技術は物の技術と違つて心を對象とする技術であるにしても、それは單に心のみ關係するものでは

ない。この技術もまた一定の仕方で環境に關係してゐる。即ち物の技術においては、技術の本質であるところの主觀と客觀との媒介的統一は、物を變化し、物の形を變へることによつて、物において實現される、そこに出來てくるのは物である。心の技術においても環境が問題でないのではなく、ただその場合主觀と客觀との媒介的統一は、心を變化し、心の形を作ることによつて、主體の側において實現される。かくして「人間」が作られるとき、我々は環境の如何なる變化に對しても自己を平靜に保ち、自己を維持することができるのである。その人間を作ることが修養といはれるものである。修養は修業として技術的に行はれる。しかしながら心の技術は社會から逃避するための技術となつてはならぬ。身を修めることは社會において働くために要求されてゐるのである。修業はむしろ社會的活動のうちに行はれるのである。我々は環境を形成してゆくことによつて眞に自己を形成してゆくことができる。いはゆる修業も特定の仕方において主體と環境とを技術的に媒介して統一することであるにしても、心の技術はそれ自身に止まる限り個人的である、それは物の技術と結び付くことによつて眞に現實的に社會的意味を生じてくるのである。

技術的行爲は専門的に分化されてゐる。そして自己の固有の活動に應じて各人にはそれぞれ固

有の徳があるといはれるであらう。大工には大工の徳があり、彫刻家には彫刻家の徳がある。徳とは自己の固有の活動における有能性である。しかるにかやうなそれぞれの徳が徳といはれるのは、その活動が社會といふ全體のうちにおいてもつ機能に従つてでなければならぬ。各人は社會においてそれぞれの役割を有してゐる。人間はつねに役割における人間である。各人が自己の固有の活動において有能であることが徳であるのは、それによつて各人は社會における自己の役割を完全に果すことができるからである。無能な者はその役割を十分に果すことができぬ故に、彼には徳が缺けてゐるのである。かやうにして徳が有能性であるといふことは、人間が社會的存在であることを考へるとき、徳の重要な規定でなければならぬ。ひとが社會において果す役割は彼の職能を意味してゐる。自己の職能において有能であることは社會に對する我々の責任である。物の技術において有能であることも、社會に關係付けられるとき、主體に關係付けられることになり、道德的意味をもつに至るのである。

各人が専門に従つて有する徳はそれぞれ異つてゐるであらう。しかるに徳はかやうに特殊なものではなく普遍的なものでなければならぬと考へられてゐる。大工が大工として有する徳が徳であるのでなく、むしろ彼が人間として有すべきものが徳である。かやうな徳は、彼の専門の活動

が如何なるものであらうと、すべての人間に共通である。例へば、正直であることは、大工にとつて必要であるばかりでなく、商人にとつても必要である。そこに技術的徳と固有な意味における徳とが區別される。徳は人間性に關はるもの、普遍人間的なものと考へられる。それは各人の固有な活動に關はるものでなく、人間の人間としての固有な活動に關はるものでなければならぬ。プラトンが技術的徳に對して「魂の徳」といつたのはかやうなものである。道徳は主體的なものに關係し、人間性といふのもかやうなものでなければならぬ。技術的徳から區別して魂の徳といふが如きものを考へることにほ或る重要な意味がある。しかしながらまたそれぞれ固有の活動に従事する人間を離れて人間一般を考へることは抽象的である。大工の人間は彼の大工としての活動を離れて考へられず、藝術家の人間は彼の藝術家としての活動を離れて考へられない。各人の固有な徳から抽象して人間性一般の徳を考へることは無意味であらう。技術的徳とは別に徳そのものを考へることは、道徳を單に意識の問題と見て、行爲の立場から見ない抽象的な見方に陥り易いことに注意しなければならぬ。ゲーテが考へたやうに、技術は人間に對して道徳的教育の意味をもつてゐる。ひとは彼の技術に深く達することによつて人間としても完成されるのである。しかしながら他方、それにも拘らず、職能的専門家と人間とが區別され、技術的徳と魂の徳と

いふが如きものとが區別されねばならぬところに、道徳の一つの重要な根據があるのである。そのことは道徳の根據が抽象的な人間性一般にあるといふことではない。人間はすべて個性である。そして専門家として技術的徳を具へることによつて、各人の個性は形成され發達させられるといふことは事實であらう。しかしまた自己の専門は自己の個性に應じて自己みずからが決定し得るものである。そして個性の意味は専門家の意味に盡きるものではない。言ひ換へると、人間の人格は役割における人間の意味を超えたものである。役割における人間の意味を超えた個性が人格といはれるものである。人格といつても、すべての人に抽象的に共通なものがあるのではない。人格はつねに個性的である。ただそれが單に役割における人間とのみ見られない超越的意味をもつてゐるところに人格があるのである。人間が主體的存在であるといふのはその意味である。人間存在の超越性において人格が成立する。人格が或る超個人的意味をもつてゐると考へられるのも、そのためである。そこに技術的徳とは異なる魂の徳といふが如きものも考へられるのであつて、それは人格的徳のことではなければならぬ。人間の主體性の自覺においてペルソナ（格人）とは異なるペルゼーンリヒカイト（人格）が成立するのである。ペルソナはもと俳優が自己の演ずる役割に従つて被る面を意味し、従つて役割における人間のことである。人間は單に役割における人間

でなく、人格である。人格として人間は單なる職能的人間を超えたものである。専門家として通達することによつて彼の間人は作られるといつても、彼が單に専門家に止まつてゐる限りそれは不可能であつて、そこには専門にありながら専門を超えるといふことがなければならぬ。そのことは人間存在の超越性を示してゐる。そしてそのことはまた、技術が人間の作るものでありながら人間を超えた意味をもつてゐるといふこと、即ちそれが單に人間的なものでなく世界的・歴史の意味をもつてゐるといふことを示してゐる。人間の技術は自然の技術を繼續するといふのも、そのことでなければならぬ。そこでまた人間は形成的世界の形成的要素と考へられるのである。

かやうにして人間は役割における人間であると同時に人格である。道徳は人格的關係であるといつても、人格的關係は役割の關係から抽象して考へられず、逆に役割の關係は同時に人格的關係であつて道徳的である。役割における人間として我々は有能でなければならず、人格として我々は良心的でなければならぬ。しかも二つのことは對立でありながら統一である。我々の役割は社會的に定められてゐる、役割はつねに全體から指し示され、全體と部分との關係を現はしてゐる。職能的人間として我々は社會から規定されてゐる。従つて人間を單に役割における人間として見てゆけば、社會と個人との關係は全體と部分との單に内在的な關係となり、個人の自由は考へら

れないであらう。その場合、個人は社會にとつて有機體の器官の如きものとなり、單なる手段として存在するに過ぎなくなるであらう。しかし人間は人格である。人格として人間は自由である。彼の自由は彼の存在の超越性において成立する。人間は社會に單に内在的であるのではなく、同時に超越的である。我々は社會のうちにありながら社會を超えてゐる、我々が單に民族的でなく同時に人類的であるといふのも、その意味である。社會からいへば、社會は個人に對して單に超越的であるのではなく、同時に内在的である。社會は我々の外にあるのではなく我々の内にあるといふことができる。しかしながら、眞に内なるものは眞に外なるものでなければならぬ、それは外なるものよりもなほ外なるものとして眞に内なるものである。我々の内なる人類といふものは單に主觀的なものでなく、眞に外なるものとして最も客觀的なものでなければならぬ。それは抽象的普遍的なものとして考へられた人類でなく、却つて人間の存在の根據としての世界でなければならぬ。従つて我々は人格として社會を超えるといつても、個人的非社會的であるといふことではない。我は汝に對して我であり、私の存在根據であるものは同時に汝の存在根據であることなしには私の存在根據であることもできぬ。しかも眞に内なるものは眞に外なるものであり、外なるものを離れて内なるものがあるのではない、現實の世界とは別に世界があるわけではない。

世界は自己形成的世界である、世界は世界を作つてゆく、人間は創造的世界の創造的要素である。我々の役割は單に社會から書いて與へられてゐるのでなく、他方我々自身が自由に書き得るものである。言ひ換へると、それは社會的に定められてゐると同時に我々自身の定めるものである。我々は社會から限定されると共に、逆に我々が社會を限定する。我々は社會に働きかけ社會を變化することによつて自己の役割を創造してゆかねばならぬ。我々の職能は固定的なものでなく、歴史的に、言ひ換へると、主觀的・客觀的に形成されるものである。役割における人間として我々は社會にとつての手段であるとすれば、人格として我々は自己目的である。人間は自己目的であると同時に手段であるといふ二重の性格のものである。

さて右に述べたやうに徳と技術とが結び付いてゐるとすれば、徳と知との結合はおのずから明瞭であらう。すべての技術は知識を基礎としてゐる。行爲が技術的である限り、行爲における發展は知識における發展によつて可能にされる。徳と知とを分離的に考へることは、行爲を技術的・形成的行爲として根本的に把握しないところから生ずるのである。ここに技術といふのは、もとより單に自然に對する技術のみ意味しない。むしろすでにいつた如く、社會に對する技術が今日極めて重要な問題となつてゐる。とりわけ政治はアリストテレスが考へたやうにアルヒテクト

ニツシユな意味をもつてゐる。即ちそれはあらゆる技術の目的となるやうな技術、他の技術に對して總企畫的にその位置と關係を示す指導的な技術である。アリストテレスにおいて政治學と倫理學とは一つのものであつた。人間は本性上「社會的動物」であるとするば、政治學と倫理學とは離れたものであることができぬ。アリストテレスにとつて政治の目的は、如何にして「善い國民」であることと「善い人間」であることを統一するかといふことであつた。人間は「善い國民」の意味において社會にどこまでも内在的である。従つて假に自己の屬する社會が悪いとしても、その社會において與へられた役割を果し、その社會に仕へることが彼の義務であるといはれるであらう。しかしながら人間は同時に「善い人間」の意味においてその社會を超えたものである。自己の自發的な行爲によつて自己がその中にゐる社會を善くしてゆくことが人間の義務であるといはねばならぬであらう。我々は社會から作られたものであると共に社會は我々が作るものである。人間は閉ぢた社會に屬すると同時に開いた社會に屬してゐる。かやうに矛盾があるとこそから形成的發展といふことがあるのである。善い國民であることと善い人間であることが統一されてゆくに従つて、民族は世界的意味をもつてくる。それによつて同時に世界は世界的になつてゆく。世界が世界的になるといふことが歴史の目的である。世界は開いたものとして到る處

中心を有する圓の如く表象されるやうに、世界が世界的になるといふことは無數の獨立なものが獨立なものでありながら一つに結び付いてゆくといふことである。それによつて個別的なものなくなるのではない。却つて「形の多様性」は自然の、歴史的な自然の意志である。

### 三 行爲の目的

行爲には目的がなければならぬと考へられてゐる。行爲は意志に基いて起り、意志は目的をもつてゐる。そして一般に知識の目的が眞理であるやうに、道德的行爲の目的は善と呼ばれるのである。そこで善とは何かといふことが道德の根本問題になつてくる。

行爲の目的は快樂であるとするのは快樂説である。それとつながつて、行爲の目的は幸福であるとする幸福説がある。幸福は何等かの快樂を意味してゐる。ところで快樂は主觀的なものであり、各個人によつて快樂とするものは異なる故に、快樂を目的とする場合、道德は客觀性のないものになるであらう。そこに何等か客觀的な標準を求めようとすれば、快樂といふものを量化して考へねばならなくなる。もし快樂に肉體的快樂と精神的快樂といふやうな性質的差別を認め、我々の求むべきものは肉體的快樂でなくて精神的快樂であるといふやうに主張するとすれば、それは

すでに道德の基準を快樂以外のものから取つてくることになる。快樂を無差別にただ量的に考へるのではなくれば快樂説は純粹でない。しかるに心理現象は本來すべて性質的なものであつて、量的に考へることを許さないのである。功利主義者ミルの如きも、幸福な豚になるよりも不幸なソクラテスになることを選ぶといつてゐる。しかしもしかやうに考へるとすれば、それは快樂説の自殺でなければならぬ。次に我々は快樂を求めて快樂を得るのではなく、むしろ一時の快樂を否定することによつて、眞の快樂に達するといふのが普通である。しかもこのやうに考へることも純粹な快樂説にとつては不可能でなければならぬ。なぜなら快樂説は元來あらゆる超越的なものを認めない内在論であるから、従つて快樂説にとつては利那主義が當然の歸結である。一時の快樂を否定して後の一層永續的な快樂を求めるといふことは、すでに行爲に何等かの超越的な目的を認めることであり、少くとも快樂に性質的な差別を認めることである。更に我々の行爲が身體的なものである限り、それが快樂を離れないことは當然であると考へられるけれども、身體といふものも物體とは異り、どこまでも主體的なものである。我々の身體もまた超越の意味をもつてゐる。人間が超越的であるのは單にいはゆる精神においてでなく、却つてその全體の存在においてである。人間の感性はどこまでも人間的であつて、單に動物的であるのではない。即ちそれはデ

モノニツシユな性質をもつてゐる。かやうにして我々はつねに快樂を求めて行爲するといふのではなく、むしろしばしば悲劇的なもの、快樂や幸福を否定するものを求めてさへ行爲する。この點において快樂説は、抽象的なオプティミズム（樂天説）に立つてゐる。また更に快樂は多くの場合我々自身に依存するのでなく、我々の外部にあるものに依存してゐる。それは自己の外部にある物に依存し、或ひは他の人間の存在に依存してゐる。従つて快樂を目的とする行爲は自律的でなくて他律的でなければならぬ。かやうな行爲は自由であることができぬ。自律的でないと自由に自由はないからである。もと內在論の上に立つ快樂説においては自由は認められない。自由の根據は人間存在の超越性である。

快樂は生命に對する功利的價值を意味してゐる。そこで快樂説は功利主義的であるのがつねであり、功利主義はまた快樂説的であるのがつねである。我々の生活は環境における生活であるとするれば、我々の行爲が何等か功利性を目差してゐるといふことは疑はれず、その限り功利主義は理由をもつてゐる。しかるに我々にとつて環境であるのは何よりも社會である。我々は本質的に社會的存在であるとするれば、我々のもと唯ひとり幸福になることができぬ。社會のうちに不幸な人間が存在する場合、我々は眞に幸福になることができないであらう。従つて快樂とか幸福とか

といふものも社會的に考へられねばならぬであらう。功利主義者ベンサムは最大多數の最大幸福といふことをもつて道德の原理としてゐる。快樂説は個人的快樂説から社會的快樂説になつた。ところで先づ最大幸福といふ觀念は、幸福を單に量的に見るものである。それはすべての快樂を量的に見る機械的な合理主義に立つてゐる。次に最大多數といふ觀念は、眞に社會的な見方に立つものでなく、社會を個人の和と見る個人主義的な見方を基礎としてゐる。すべての個人がめいめい自由に自己の幸福と考へるものを飽くまでも追求するとき、そこに自然に社會全體の幸福が結果すると考へるのがベンサムの社會的快樂説である。従つてその根柢には豫定調和の形而上學のオプティミズムが横たはつてゐる。

ところでカントは、快樂とか幸福とかを道德の原理とすることは、道德の原理を内容に求めるものとして排斥した。道德は普遍妥當的なものでなければならぬ。しかるに意志の内容は普遍的なものであり得ず、従つてそれを原理とするとき、道德の普遍妥當性は基礎付けられない。快樂説や功利主義などは相對主義に陥らねばならぬ。そこで道德の普遍妥當性は内容にでなく形式に求められねばならぬとカントは主張した。知識の場合、その普遍妥當性の根據が思惟の形式に求められたやうに、道德の場合にも、その普遍妥當性の根據が意志の形式に求められたのである。

道德の形式は意志の形式として主觀に屬するのであるから、形式主義は主觀主義である。かやうな主觀主義は、道德においては實際にどうあるかといふことが問題でなく、何を爲すべきかといふことが問題であり、道德は事實にでなく當爲に關はると考へられる故に、この場合、知識の場合におけるよりも一層理由を有するやうに思はれる。道德は命令の性質を具へてゐる、その命令は絶對的でなければならぬ。しかるに内容を顧慮すれば、しかじかであるならばしかじかのことをせよといふやうに、命令は假言的になり、斷言的であることができない。そこで道德の命令が絶對的即ち斷言的であるためには、形式主義の立場に立たねばならぬ。カントはかやうな斷言的命令として、「汝の意志の格率が如何なる時にも同時に普遍的な立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ」といふことを掲げた。カントの形式主義は、快樂や幸福が行爲の動機となることを一切斥けて、道德的行爲は純粹に義務のために義務を行ふものでなければならぬと考へるのである。そこでカントの倫理説は嚴肅主義と稱せられてゐる。これによつてカントは道德における心情の純粹性を要求する。「この世においても、またこの世のほかにおいても、無制約的に善と呼ぶべきは、善なる意志のほかにはあり得ない」と彼はいつてゐる。彼の倫理は「心情の倫理」であるといはれるであらう。

心情の倫理が絶對的であるのは、それが超個人的な普遍的な理性を基礎とすることに依るのである。カントに従うと、實踐理性は自律的であり、自己が自己の立法者である。我々の行爲は理性の普遍的法則に對する尊敬の感情から出なければならぬ。しかるに、もし道德の基礎がかやうに抽象的一般的なものであるとすれば、我々が道德法に合致すればするだけ、我々は個性であることをやめ、従つて人格でもないといふことになるであらう。人格はどこまでも個性的なものである。それが超個人的意味をもつてゐるといふことは、理性といふ抽象的一般的な本質に依るのでなく、却つて人間がその全體の存在において超越的であるためである。善なる意志に基いてなされる行爲が内容的な動機を含まず、無動機であるかのやうであるのも、人間存在の超越性に依つてである。ただ主觀的な動機からでなく、客觀的な命令に従つて行爲することが道德的である。己れをなくするとき、表現的なものはそのものとして顯はになり、我々に命令的に働きかけてくる。表現的なものが命令的なものであるのは、それが超越の意味をもつてゐるからである。かやうにして外からの命令に従つて我々が働くといふことは、單なる外的強制に従うといふことでなく、却つて眞に内から働くといふことである。眞に自己自身に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものでなければならぬ。主觀的な自己を殺してこのものに生きることによつて、

我々は眞の自己となるのである。

然るに行爲は單に意識の内部における現象でなく、行爲するとは却つて意識から脱け出すことである。行爲するには身體が必要である。我々の自己は身體的な自己である。従つて快樂とか幸福とかといふ感性的なものも、行爲にとつて無視することのできぬ要素である。パスカルのいつた如く、すべての人間は幸福を求めてをり、それには例外がない。幸福を輕んずる者も、それ自身の仕方では幸福を求めてゐるといへるであらう。内容をもたぬ單に形式的な意志といふものはあり得ない。我々の行爲はつねに環境における行爲であり、環境に適應してゆくことによつて我々の生命は維持されるのである。それ故にすべての行爲は生命價值をもつたものであり、功利的なものである。スピノザのいつた如く、すべての個體はその存在において能ふ限り持續することに努めてゐる。我々の行爲は一定の環境における行爲として、單に形式的なものであることができず、内容的なものでなければならぬ。我々の意志は抽象的一般的なものではなく、現實的に歴史的に限定されたものでなければならぬ。

ところで行爲は意識の外部に出るものである以上、それはつねに社會的に結果を生ずるであらう。我々は社會的存在として我々の行爲の結果に對して責任を負はねばならぬ。行爲を單に動機

からのみ見て、動機さへ善ければ行爲は善であると考へる動機説は、主觀主義、個人主義であつて、行爲を本質的に社會的なものと考へないところから生ずる誤謬である。自己の行爲を完全に爲し能ふために知識をもたねばならぬといふことも、我々の社會的責任として我々に要求されてゐるのである。倫理は「心情の倫理」に止まることなく、「責任の倫理」でなければならぬ。責任の倫理は自己の行爲の結果に對して責任を負うことである故に、それは知識を缺くことができないのである。我々は知識によつて我々の行爲の社會的結果をできるだけ豫見して行爲しなければならぬ。責任の倫理は行爲の結果を重んずるのであるが、それは單に結果さへ善ければ行爲は善いと考へるいはゆる結果説であつてはならぬ。結果説には人格的な見方が缺けてゐる。それは自己をも他をも人格として認めないところから却つて最も無責任なことともなり得るのである。人格とは或る内面的なものであり、内面性なくして人格はない。結果を考へることを他律的として排斥するカントの倫理學において重んぜられたのは、人格の内面性である。人格は自由なもの、自律的なものであり、かやうなものとして人格は眞に責任の主體であることができる。我々は我々の行爲において社會に對して責任をもつてゐると共に自己自身に對して責任をもつてゐる。自己の人格を尊重するといふことは、自己が自己に對して責任をもつといふことでなければならぬ。

倫理は心情の倫理と責任の倫理との統一である。

しかし我々の行爲は單に我々自身から起るものでなく、環境から喚び起されるものである。それは單に主觀的なものでなくて客觀的なものである。環境が我々を喚び起すといふのは、それが表現的なものであるからである。環境においてあるものが表現的であるといふことは、我々が主觀的に、例へば感情移入の作用によつて、その中へ意味を投入したといふが如きことではない。表現的なものの表現する意味は單に心理的なものでなく、超越的なものでなければならぬ。かやうなものとしてそれが我々に呼び掛けるといふことは絶對的な命令の意味をもつてゐる。その呼び掛けに對する答として我々の行爲は客觀的な意味をもつてゐる。表現的なものに呼び掛けられることによつて生ずる我々の行爲はそれ自身表現的なものである。しかるに表現作用は形成作用である。我々は我々の行爲によつて我々の人間を形成してゆくのである。人間は與へられたものでなく形成されるものである。自己形成こそ人間の幸福でなければならぬ。「地の子らの最大の幸福は人格である」、とゲーテはいつた。我々の人格は我々の行爲によつて形成されてゆくのであるが、それは單なる自己實現といふが如きことではない。道德は自己實現であると考へるいはゆる自己實現説は、一個の内在論にほかならぬ。實現とは自己のうちに含蓄的にあつたものが顯

現的になるといふことを意味してゐる。人間には超越的なところがあり、人格といふものも人間存在の超越性において成立するのである。また我々は單に自己自身によつて自己を作るのではない、我々は環境から作られるのである。その環境はしかし逆に我々の作るものであり、我々は環境を形成してゆくことによつて我々自身を形成してゆくのである。

我々の行爲は客觀的表現から喚び起されるものとして、主體的に見ると、どこまでも無目的であるといふことができる。己れを空しくするに従つて客觀は我々に對して眞に表現的なものとなるのである。しかし客觀的に見ると、我々の行爲はつねに限定されたものに向うものとして目的をもつてゐる。我々の行爲にはつねに歴史的に限定された目的がある。目的といふものは、主體が作爲して作つたものではなく、現實そのもののうちに、その客觀的表現のうちにあるのである。従つてそれは客觀的に認識することのできるものである。我々は現實を科學的に認識することによつて、我々の行爲の目的を捉へねばならぬ。それは歴史の必然的な發展の方向のうちに與へられてゐる。しかし歴史は單に客觀的なものでなく、また單に客觀的なものは目的といふこともできないであらう。歴史は我々にとつて單に與へられたものでなく、我々がその中にあつて、その形成的要素として、我々の作るものである。しかし我々は勝手に歴史を作り得るものでなく、我々

の目的は客觀的なものでなければならぬ。形成的世界における形成的要素として、我々の行爲は本來つねに職能的な意味をもつてゐる。その世界の我々に對する呼び掛けが我々にとつての使命である。職能は使命的なものであり、使命はまた職能に卽して歴史的・社會的に限定されたものである。しかし單に客觀的なものは使命とは考へられない。外からの呼び掛けが内からの呼び掛けであり、内からの呼び掛けが外からの呼び掛けであるところに使命はある。眞に自己自身に內在的なものが超越的なものによつて媒介されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己自身に內在的なものであるといふところに、使命は考へられるのである。かやうな使命に従つて行爲することは、世界の呼び掛けに應へて世界において形成的に働くことであり、同時に自己形成的に働くことである。それは自己を殺すことによつて自己を活かすことであり、自己を活かすことによつて環境を活かすことである。人間は使命的存在である。

# 技術哲學



## 第一章 技術の本質

### 第一節 技術的行爲

技術といふものを如何に考へるにしても、それが行爲に關はることは明かである。爲すこと、爲し能ふことが技術においては決定的である。故に技術の本質を捉へるためには行爲といふものから考へてゆかねばならぬ。

心理學者がいふやうに、行爲は刺激に對する反應と考へられるであらう。即ち作用に對する反作用である。主體が環境から作用され、逆に主體は環境に作用する。そこに適應といふ關係が認められる。主體は環境に適應することによつて生きてゆくのである。適應はさしあたり反射的に或ひは本能的に行はれる。その場合適應は直接的である。反射的或ひは本能的行爲は確實であるが、その適應には限界があつて、變化した新しい環境に對しては無力である。従つて何等か新しい行爲の形が發明されねばならぬ。この場合行爲はもはや直接的でなく、間接的な路をとるであ

らう。そしてそこに技術といふものが現はれるのである。

かやうな技術の發生的原型は、類人猿についてのケーレルの有名な實驗において見ることができらう(W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*). ケーレルの實驗において先づ類人猿は、得ようとする餌に達するまつずぐな路が塞がれてゐる場合、迂り路をして目的物を手に入れることに成功するが、迂り路をすることは動物にとつて新しい行動の形の發明である。迂り路をすることは、それに續く過程を度外視してそれだけ考へると、目的に關係がないやうに見える部分を含んでゐる。強度の迂り路の場合には、その部分を分離して考へると、意味倒錯の行動斷片を擧げることができ。それは目標から遠ざかる方へ進むことであるから。しかしそれを全體の過程の部分として考へると、全體の迂り路とその各斷片は、意味ある全體の中で欠くことのできぬ部分としての意味をもつてゐる。かやうにして迂り路をして目的物を獲得する類人猿の行動は、その場面の洞察 *Einsicht* をもつて爲されたものと考へられ、そこに知性が認められるのである。ところでケーレルの實驗において、場面を一層難かしくして、もはや可能な迂り路の餘地はなく、また自己の身體の形を周圍の空間に適應させることによつても得ようとする餌に届かない場合、類人猿はそこにある棒のやうな第三の物體の助を借りるといふ間接的な形式で目的物を手

に入れることが觀察された。かやうに物的な仲介物を插入することによつて自己と目的物とを連絡させるとき、道具の使用があると考へられる。棒は類人猿の一種の萬能工作具である、彼等は殆どあらゆる生活情況において棒をもつて何かしら工作する、とケーレルは述べてゐる。道具の使用は動物にとつて全く新しい行動の形の發明である。この場合にも、先づ棒を握むことは、後の行動を考慮に入れないでそれだけ考へると、目的にとつては全然どうでも宜い行動である、それは目的物に少しも接近させるものでなく、従つて無意味に見える。しかしそれを全體の過程の中に入れて考へると、それは意味ある全體の中で缺くことのできぬ部分としての意味を擔つてゐるのである。ケーレルは更に類人猿について道具の製作と呼ばれる行動を實驗した。當初は場面にすらすらと適合しない道具を使用し得るやうに準備する副次的行動が道具の製作と看做される。例へば、二本の葦の莖のどれもが餌に届かない場合、その細い方を太い方の口に少し差し込み、それで餌を引き寄せるとき、二本の葦の莖を接ぐといふ類人猿の行動は道具の製作である。この場合にも、この準備行動は、それを孤立した斷片として抽出すると、終局の目標と何等關係がないやうに見えるが、その餘の行動、特に道具の使用と一緒に考へると、目的に對して意味あるものになるのである。ケーレルの實驗は技術といふもののいはば發生的原型を示すものとして興味

が深い。もとより類人猿はなほ固有の意味における技術をもつてゐない。固有の意味における技術は人間において初めて現はれる。類人猿は他の動物よりすぐれて人間に近いにしても、多くの重要な点において人間と相違してゐる。彼等と極めて未開な人間とを比較しても、抹殺することのできぬ大きな差異が認められるのであつて、彼等は何よりも言語を持たないし、また彼等の精神的生活時間は甚だ狭く局限されてゐる。彼等の技術はその内容において貧弱であるのみでなく、その本質においても不完全である。この場合技術は手續の純化された全體として存在するのではない。それは彼等の技倆と竝んで存在する精神的財でなく、却つてただ技倆としてのみ存在するのである。固有の意味における技術は主觀的な技倆とは異なる客觀的な精神的財としての存在をもつてゐる。類人猿にとつて道具は選擇し得る手續の屬性の意味に於ける補助手段でなく、却つて唯一の爲し得る行動の條件である。

技術は元來新しい行動の形の發明である。ケーレルの實驗が示してゐるのは、技術がその發生的原型において、新しい環境に適應するための新しい行動の形の發明であるといふことである。かやうな技術の本質は、これと本能とを比較してみると容易に理解されるであらう。蜂や蜘蛛の巢は一見みごとな技術的作品である。そこには、手の届かぬ所にあるバナナを取るために棒を使

つたり、たゞたどしく箱を積み重ねたりする類人猿の行動よりも遙かに完全な技術的行動が存在するかのごとくである、それにも拘らず兩者の間には本質的な差異が認められる。蜘蛛や蜂の巧妙な建築家に似た制作行動は、その制作品が現はれる以前すでに、彼等自身のうちにこの制作品にのみ通ずる特殊な制約が完全に固定してゐて、彼等の本能としてそれ以外に全く融通のきかないものになつてゐる。蜘蛛はその絲を紡がざるを得ないし、蜂はその幾何學的な巢を作らざるを得ない。しかるに類人猿が高く吊られたバナナを獲得するために箱を積むといふことは決してこのやうな素質が彼等のうちに固定してゐるわけではなく、自己の欲望を満足させるために状況が要求しそして材料が手許にある場合、彼等は自己の知性によつてこのやうな新しい行動の形を發明してゆくのである。それは固定した反應形式として生具する素質でなく、新しい複合的行動様式の發明なのである。技術は元來このやうに新しい環境に對する新しい複合的行動様式の發明による適應なのである。

そこで技術が存在するといふには主體と環境との對立がなければならぬ。もし兩者が直接に融合し調和してゐるならば、技術の如きものはなく、本能で足りるであらう。本能によつて生きる動物は環境といはば冥合して生きてゐる。しかし本能は變化した新しい環境に適應することがで

きぬ。主體と環境とが對立し、その調和を媒介するものが技術である。發明といふのは調和を見出すことである。主體と環境、主觀的なものと客觀的なものとを媒介するといふことが技術の本質に屬してゐる。かやうにして技術の存在には本能とは異なる知性の存在が豫想されるのである。類人猿が直接に餌に達することができないで迂り路をする場合、この行動はその場面の洞察をもつて爲されたものと考へられ、そこにすでに知性が認められる。本能による適應が直接的であるのに反して、知性による適應は媒介的である。知性は本來技術的である。

このやうに技術は媒介的なものであるところから、技術にはつねに道具といふものが存在してゐる。技術は元來行爲の形であるが、その中にはつねに道具が含まれてゐる。棒は類人猿の行動形態を構成してゐる一つの部分であり、その際棒は道具の意味をもつてゐる。技術の媒介的本質は道具において顯はになる、道具は手段 *Mittel* であり、手段は媒介 *vermitteln* するものである。技術的行爲は直接的でなく媒介的である故に、すぐれた意味において過程的である。技術が手續と考へられるのもそのためである。過程的な行爲は方法的であり、また方法的でなければならぬ。方法は手續にほかならない。技術はもと新しい環境に適應するための新しい行爲の發明であるが、この發明は道具の發明に集中する。新しい道具の獲得によつて行爲の新しい

形が生ずるのである。技術はその使用する道具によつて特徴附けられ、技術の歴史は道具の發明の歴史である。

技術的行爲の道具として先づ考へられるのは、身體の器官である。器官は道具的 *opisvnikos*、といふ意味をもつてゐる。手はとりわけ道具的と考へられるであらう。猿から人間への進化において決定的に重要な意味をもつてゐるのは手の成立であるといはれるが、人間は手によつて特に技術的である。しかし器官は身體に屬し、身體は主體の一部分である。ギリシア人がもとソーマ（身體）といふ言葉で人格を表はしたやうに、身體は主體そのものである。さうであるとすれば、器官は道具といふ如き媒介的なものとは考へられないであらう。媒介するものは主體とは別個のものでなければならぬ。ところで自己の一部分である身體とその器官がなほ自己の道具と考へられるといふことは、自己が自律的なものであることに基いてゐる。人間は知性によつて自律的になり、自律的なものとして眞の主體になるのであり、かやうにして、自己の身體とその器官に對してこれを道具として使用することができるやうになるのである。本能は身體の器官に束縛され、その奴隸である。知性によつて人間は自己の主人となり、身體を道具として自由に使用することができる。手が特に道具と考へられるのも、手の成立は知性と結び附いてゐるためである。手は

身體の器官として普遍性をもつてゐる。それは他の器官の如く特定の活動に縛られないで、多様な、廣範圍の活動に適してゐる。手はいはば中立的であつて、特定の活動のために發達したといふよりも他の器官の代理をする器官、アリストテレスのいつた如く「器官の器官」である。すべての器官は道具の意味をもつてゐるとすれば、手は特定の道具でなく、むしろその普遍的な道具であり、諸道具の抽象的な道具である。かやうな手の普遍性、抽象性は、人間における知性の發達を豫想するであらう。カントも、理性的動物としての人間の特徴はすでに彼の手、彼の指先の形と組織において見られ、自然はそれらを「物の操作の一定の仕方にでなく、無限定にすべての仕方に、従つて理性の使用に適するやうに」作つたのであつて、そこに理性的動物としての人間の技術的乃至工藝的素質が認められる、と述べてゐる。手と知性の活動との間には密接な關係が存在する。アナクサゴラスは、人間は手をもつてゐる故に動物のうち最も賢いといひ、アリストテレスは逆に、人間は最も賢い故に手をもつてゐるといつたと傳へられるが、そのいづれも眞であるといはねばならぬであらう。即ち人間における手の成立と知性の發達とは不可分である。工作的人間と理性的人間とは元來一つのものである。しかし手は器官としてすぐれて道具であるといつても、手はどこまでも身體に屬する限りなほ固有の意味における道具ではない。手が手の意

義を發揮し得るのは、自己と區別される道具を持つことによつてである。手の成立は同時に道具の成立でなければならぬ。道具によつて武裝されない手は手の價值を持たない。技術は道具の製作並びに使用と結び附いてゐる。器官が身體に屬するのに對して、道具は身體から獨立なものの、客觀的なものである。器官が有機的なものであるのに對して、道具は機械的のものである。道具の製作及び使用には因果關係についての認識が豫想される。道具から出てくるところの、道具によつて媒介されるところの結果がその場合知られてゐるのでなければならぬ。道具は知性の物質化もしくは客觀化と見られ得るであらう。道具は知性によつて發達するのであるが、逆に知性は道具によつて發達するのである。人間のあらゆる特質、とりわけ彼の行爲の合理性、合目的性は、ノアレその他の人が示したやうに、道具によつて發達した。まことに、フランクリンのいつた如く、人間は「道具を作る動物」tool-making animalと定義することができる。知識についても、人間は知ることによつて物を作るのであり、逆に物を作ることによつて知るのである。

技術にとつて道具が構成的であるといふことは、技術の本質が生産にあることを意味してゐる。道具は物を作るための道具である。道具そのものも技術的に作られたものである。手の如きも物を作るものとして道具と考へられ、また手の如きも道具として後に述べる如く技術的に作

られたものの意味をもつてゐるのでなければならぬ。技術は單に物を知ることではなく、物を作ることである。かかるものとして技術は元來行爲的或ひは實踐的である。もちろん物を作るには物を知らねばならぬ。しかしまた我々は物を作るによつて物を知るのである。技術家にとつては單に知る *kennen* ことが問題でなく、能ふ *können* ことが問題である。(ドイツ語の *Kunst* は *können* に由來してゐる。) 知ることが大切であるのは、「知ることは能ふことである」 *savoir c'est pouvoir* ためである。知識と實踐とは技術において結び附いてゐる。技術は知ることであると共に能ふことである。發明に對して我々が持つ根本的な感情は「出來した」といふことであらう。この「出來す」といふこと、従つて成功 *Erfolg* が技術にとつて決定的である。技術は生産的或ひは創造的である。一層具體的にいふと、主體が積極的な仕方で環境に適應するために、これに働きかけてこれを變化し、新しい環境を作つてゆくところに技術は存在するのである。

技術の本質が生産にあると考へることは、技術を單にいはゆる生産技術 *Produktionstechnik* に限ることではない。生産技術といふのは物質的經濟的生産に關する技術である。それは物的技術 *Realechnik* とも呼ばれてゐる。それは自然の支配に向けられ、自然法則に定位をとつた技術である。今日一般に技術として取上げられてゐるのはかやうな生産技術であり、技術といふと、こ

のものの理解されることが普通である。いはゆる生産技術が殆ど唯一の技術概念になつたのは理由がある。それは先づ文化的に見ると、近代文化において自然科学の占める優越な地位に基いてゐる。いはゆる生産技術は自然科学と結び附いた技術である。近代科學の發達は、技術における道具として、以前の「道具」とは區別される「機械」を作り出したのであり、今日生産技術といはれるものは主として機械技術 *Maschinentchnik* である。次に社會的に見ると、道具によるにせよ、機械によるにせよ、いはゆる生産技術が本來の意味における技術と考へられるのは、社會における經濟の重要性が認識されるに至つたことと關聯してゐる。その技術は經濟の意味を持つ技術である。ここでは經濟と技術とは交切してゐる。従つてそれは經濟的技術 *Oekonomische Technik* とも稱せられる。唯物史觀の立場をとる者が技術を特にこの生産技術と考へることは言ふまでもない。(唯物史觀は、ゾンバルトに依ると、經濟は技術の函數であり、その他の文化は經濟の函數であるとする見解である。)更に歴史的に見ると、技術の問題が前面に現はれたのは産業革命以後のことである。この劃時代的な現象は機械の出現による産業上の革命であつたが、それは社會、經濟、文化、道德等あらゆる方面において極めて重大な歸結を伴ふことによつて技術の問題を表面に押し出すことになつた。かやうにして十九世紀の後半このかた

初めて技術の問題に關する根本的な學問的反省が現はれるやうになつたのである。固有の意味における技術をいはゆる生産技術に限定するといふことも、もとより理由のないことではない。しかしながらそれは少くとも技術の哲學的考察にとつては狭きに失する。技術における道具には機械のほか固有の意味における道具が存在するのみでなく、身體の器官の如きも道具と見ることが出来る。更にアリストテレスが論理を「機關」Organon と名附けたやうに、思考の道具とか思考の技術といふ如きものも存在する。古くは藝術と技術とは一つに見られた。藝術を初め種々の精神的文化も技術的に作られるものであり、そこに知的技術 Intellektualtechnik 或ひは觀念技術と稱し得るものがある。元來技術は主體の、特に知識を基礎としての環境に對する働きかけであるが、環境に種々のものが考へられるやうに技術にも種々のものが考へられるであらう。我々の環境であるのは自然のみでなく、社會も環境である。自然に對する技術があるやうに、社會に對する技術がある。自然技術に對して社會技術 Sozialtechnik 即ち政治の如きものが存在してゐる。前者が自然科學を基礎とするのに對し、後者は社會科學を基礎としなければならぬ。そしてあの産業革命の結果として生じた最も困難な問題が社會問題であり、その解決が現代の根本問題であることを考へると、むしろ社會的政治的技術が現代の技術として特に重要であると考へることも

できるであらう。更に自然環境や社會環境に對して文化環境が考へられるやうに、自然技術や社會技術から區別して種々の觀念技術が考へられる。人間は自己自身をも客體化乃至環境化し得るものとして主體である。外的環境があるのみでなく、内的環境といふものがある、ここにおいて更に人間的技術 *Personaltechnik* とか心の技術 *Seelentechnik* とかいふものが考へられる。自己の身體や精神に對する技術が存在してゐる。それらは主體である人間が自己自身に働きかけてこれに形を與へることであるが、社會の如きも單なる環境でなく却つて主體であり、社會技術によつて種々の組織や制度が作られることは社會が自己自身に形を與へることであると見ることができる。主體といふのは單に主觀的なものでなく、主觀的であると共に客觀的なものであるところから、そこに技術が存在するのである。更に社會のみでなく自然もこのやうに主體的なものと考へると、カントのいつたやうな「自然の技術」 *Technik der Natur* の如きものが考へられるであらう。

技術の種類を如何に區分するにしても、それらの技術と呼ばれる共通の意味が根本の問題である。技術は物を作る行爲である。それが如何なるものであらうと、道具の如きものであらうと機械の如きものであらうと、人間の心や身體の形の如きものであらうと社會の制度或ひは觀念形

態の如きものであらうと、物を作るといふことが技術の共通の本質である。作るといふことは媒介的な活動であり、媒介的でない限り作るといふことは考へられない。かやうなものとして作るといふことはつねに技術的意味をもつてゐる。人間の行爲はすべて技術的であるといひ得るのである。人間の生活はつねに環境における生活であるが、人間は主體として環境に對立し、この主體と環境との對立を媒介するものが技術である。人間の存在の本質は超越である。彼は環境に對して超越的である、彼は自己自身をも超越することができる。この超越によつて初めて人間は主體であり、およそ人間であるのである。自由とか自律とかもこの超越においてのみ考へられる。知性も、従つて環境についての客觀的な認識も、超越なしには不可能である。かやうに人間は超越によつて初めて人間であるといふところから、人間は主體として本質的に環境に對立し、すべての行爲は主體と環境とを媒介するといふ意味を有し、それ故に本質的に技術的である。もとより技術は單なる超越からは考へられないであらう。その超越が辯證法的、即ち內在的であつて超越的、超越的であつて內在的である故に、技術は存在するのである。人間は環境に對して內在的であると同時に超越的であり、超越的であると同時に內在的である。技術は人間の內在的・超越的本質に基いてゐる。我々の行爲は主體的に規定されると共に環境

的に規定され、單に客觀的なものでないと同様、單に主觀的なものでなく、元來主觀的・客觀的なものであつて、主觀的・客觀的な行爲は辯證法的なものとして媒介的であり、従つて技術的である。物を作るといふことを廣く解するならば、我々の行爲はすべて物を作るといふ意味をもつてゐる、即ち形成的である。我々は物を作ることによつて自己を作つてゆく、我々の行爲は環境形成的であると共に自己形成的である。人間は環境から作られたものでありながら獨立なものとして逆に環境を作つてゆく。このやうに形成的なものとして我々の行爲は歴史적である。歴史的行爲は技術的である。歴史的世界は技術的に作られてゆくのであつて、歴史性といふものは技術を離れては考へられないのである。

## 第二節 手段と目的

私は技術を行爲の形として規定した。それは人間の存在の内在的・超越的本質に基く行爲の形である。技術をこのやうに見ることは、普通に行はれる技術の定義と異るであらう。普通に技術は手段と考へられ、或ひは進んで手段の總體乃至體系と規定されてゐる。この普通の定義に何か訂正を要するものがあるのであらうか。

先づ技術を手段（手段の總體乃至體系といふ意味を含めて）と考へることは、技術を主として道具（固有の意味における道具及び機械を含めて）の見地から考へることである。道具は手段である。道具は物を作るための手段、いはゆる生産手段である。しかしながら道具が技術であるのではなからう。技術は行爲であり、行爲の形態である。道具は技術的行爲の構成的部分としてその中に入つてくる一つの要素に過ぎない。従つて道具の見地から技術を單に手段と考へることは、技術の全體的な見方でなく、部分的な、抽象的な見方といはねばならぬ。我々の求めるのは技術の全體的規定である。もちろん、どのような技術にも道具がある。それは技術が媒介的であることを意味するにほかならぬ。技術は道具的即ち媒介的なものとして、主體と環境とを媒介するのである。かやうな行爲として技術はその全體性において單に客觀的な過程ではない。もとより道具は主體の外に獨立に存在するもの、その意味で客觀的なものである。とりわけ機械において主體からの分離は明瞭である。そこで技術を單に手段と考へる者は、技術を過程と見る場合にも客觀主義に偏してゐるのがつねである。技術的過程は道具の、特に機械の過程と見られるのである。もちろん、どのような技術にも客觀的な契機がなければならず、客觀的な契機を含むことによつて技術は媒介的である。技術が過程であるのも、元來それが媒介的なものであるためである。し

かるに技術が媒介的であるといふことはその本質においてつねに主體と環境とを媒介するといふことである。客觀的なものは主體にとつて手段の意味をもつてゐる。客觀的なものを自己の手段として獨立になるところに、主體の主體である所以がある。技術が單に手段と考へられるのも、道具といふ客觀的なものの見地から考へられるためにほかならぬ。しかしながら道具が技術であるのではなく、むしろ道具の使用、道具の支配が技術である。機械の如きは人間から獨立にそれ自身の運動を行ふことによつて物を生産する。何物のためにでもなくそれ自身のために働くかの如く見えるものを、手段として己れに仕へさせるといふことは、ヘーゲルの言葉を用ゐると、理性の狡智である。技術において理性は狡智的であるといひ得るであらう。「理性は權力的であると共に狡智的である。狡智は主として媒介的活動に、即ちもろもろの對象をそれ自身の性質に従つて作用し合つたり引き離し合つたりさせて、しかもみづからはこの過程には介入せず、かやうにして己れの目的をのみ遂行するところの媒介的活動に存する。」とヘーゲルはいつてゐる。しかし理性は單に狡智的でなく、まさに技術的である。技術において理性は單にその外部にあるのではなく、その内部に入つてゐる、理性は技術の中に入りながら、しかもこれを手段とすることができるとして、眞に自律的であり、自由である、眞の自由は單なる超越でなく、内在的超越、

超越的内在である。眞に權力的な理性は單に狡智的でなく、技術的でなければならぬ。技術は媒介的なものとして單に客觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものである。道具は主體の外に獨立に存在するものとして客觀的なものと考へられるが、その道具も技術的に作られたものとして單に客觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものである。すべて歴史的なものは主觀的・客觀的なものであり、歴史的の世界においては主觀的・客觀的なものが眞に客觀的なのである。道具が客觀的なものであるといふのも、その意味でなければならぬ。しかるにその意味で客觀的なものは單に手段とのみ見ることができないであらう。技術は理性にとつて單に手段であるのではない、理性は一方どこまでも技術の中に入つてゐる。しかし他方理性はそのやうな技術をなほ手段とすることのできるものとして自由である。簡單にいふと、技術は手段であると共に自己目的である。

技術を單に手段と見る客觀主義的な見方に對して、先づ技術における主觀的な契機の明かにされる必要がある。道具が技術の客觀的な面であるとすれば、知能或ひは技能といふものはその主觀的な面と見られるであらう。道具はこれに對する人間の側に知能或ひは技能があつて道具としての機能を發揮し得るのであり、これを使うことを知らない者にとつては道具も道具の意味をなさぬ。このやうな知能或ひは技能はそれ自身技術的なものであり、時にはそれが技術と呼

ばれてゐる。技術を身につけねばならぬなどといふ場合、技術と考へられるのはそのやうな知能或ひは技能である。技術が單に外的なものでないことはこれによつても知られるであらう。しかしながら知能或ひは技能はそれだけではなほ現實的に技術ではない。技能は道具を持つことによつて現實的に技能であり、技術であり得るのである。他方道具も知能と結び附くことによつて現實的に道具であり、技術的なものであり得る。道具は單に客觀的なものでなく、むしろ人間の知能或ひは技能の客觀化されたものである。かやうにして技術はその主觀的契機としての技能とその客觀的契機としての道具との統一の上に成立する。それは技能と道具過程との綜合であると見られるのである。しかしながら技能はなほ客觀的なものであつて、眞に主觀的なものとはいはれないであらう。技能は知識に基き、このものは客觀に制約されてゐる。技能は客觀的な認識を基礎としなければならぬ。かやうにして技能も客觀的なものと見られる限り、手段と見られ得る。そこで、手段を客觀的に見ると道具であり、主觀的に見ると技術であるといふ如き見解も生じ得るのである。しかしながら技術は單に客觀的なものでなく、從つて單に手段でなく、手段を主觀的に見たものが技術であるのでもない。技術は本來、主觀的・客觀的なものである。技能が技術と考へられるのも、それがすでに主觀的なものと客觀的なものとを媒介し統一する意味をもつて

ゐるためである、しからばその場合主観的なものとは何をいふのであらうか。

技術における主観的なものと考へられるのは人間の意欲或ひは意志である。人間の意欲なしに技術はない。それが行爲的或ひは實踐的なものと考へられるのも、それが人間の意志に基くからでなければならぬ。技術はこの主観的なものと客観的なものとを媒介し統一するのである、意志はもと自由である。もちろん、技術は單に主観的なもの、單に自由なものではない。それは環境に働き掛けるものとして客観的なものに制約されてゐる。技術は客観的な面から見ると機械的必然的なものであつて、自由ではない。しかし技術は單に物質的機械的なものでなく、主観的な面から見ると自由なものである。技術は主観的なものと客観的なものとの、機械的なものと自由なものとの統一である。それは自然の世界と自由の世界との結合である。技術は、必然的な自然法則の世界と自由な人格の世界とを、同じやうに洞見させるのである。もしそれが單に自然の世界に屬するとすれば、それは人間の自由な行爲に對して單に手段に過ぎぬと考へることもできであらう。しかるにそれは自然の世界と自由の世界との結合點である以上、それを單に手段と見ることはできないであらう。

普通に技術は我々の欲望を満足させるための手段と考へられてゐる。このやうに技術を手段と

考へることは技術の外部に人間の意欲とか目的とかを考へることによるのである。しかしながら果して人間の意欲乃至目的は單に技術の外部にあるものであらうか。目的は他の方面から規定され、ただそれを達するための手段の體系を選択し、構成するといふことが技術の本質であるのではなく、むしろ目的は發明家にとつて主要な事柄に屬し、先づ初め目的の中に發明の考へは浮ぶのである。目的は技術のイデーである、それは技術の中にあつてこれを制約してゐる。技術的に作られたものは單に客觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものであり、かやうなものとして表現的である。ショーペンハウエルは、身體の諸器官は生きんとする意志の現はれであるといつたが、道具といふものにもかやうなところがあるであらう。目的はそのうちに表現されるものである限り、技術の外部にあるのではない。技術家は客觀的な自然法則と主觀的な目的との綜合を求めるのである。主體から離れて獨立に作用する機械の如きも決して單に客觀的なものではない。自然の法則は絶えず働いてゐるけれども、自然の中から機械の如きものが出てくるわけではないであらう。技術を單に手段と考へる場合、目的は何か全く主觀的なものと考へられ、これに對して技術は單に客觀的なものと考へられる。しかし目的は單に主觀的であることができぬ。どのやうな技術も、單に主觀的な、肆意的な目的を満足させることは不可能である。單に肆意的な目的は自

然の法則によつて否定されるであらう、目的は或る客觀的なものでなければならぬ。技術において主觀的なものは客觀化され、客觀的なものは主觀化されるのである。目的は技術の中にあるところから、技術的なものは目的論的構造をもつてゐる。目的論といふのは全體と部分との關係における論理的構造であり、そこではつねに全體が部分を規定し、一つの部分は他の部分と、そして各々の部分は全體と、相互に依存し、いづれの部分のうちにも全體の意味が表現されてゐる。あらゆる道具はこのやうな目的論的構造を現はしてゐる、機械は有機的生命的なものでないにも拘らず、或る人々がこれをオルガニスムスと稱してゐるのも、そのためである。もちろん、すべての技術は自然法則を基礎にするものであり、従つて因果論の上に立たねばならぬ。しかしそれは單に因果論的でなく、同時に目的論的である。技術は因果論と目的論との統一である。機械のメカニスムスといはれるものも單なる因果論でなく、因果論と目的論との統一である。この統一は形において與へられる。因果論と目的論との統一は形態論であるといふことができるであらう。單に道具のみでなく技術的行爲が全體としてかやうなものであり、技術は行爲の形として全體の規定を得るのである。

技術は生産的であるが、それによつて作られるものは、一本の草、一本の木といふやうに形の

ある獨立なものである。形は主觀的なものと客觀的なものと、因果的なものと目的論的なものと、統一として成立する。形は超越的なものとしてイデー的なものであり、かやうな形を有するものは獨立なものである。従つてこれを作る作用も單に手段と見ることができぬ。技術を單に手段と見るのはその外部に何か全く主觀的なもの——人間の欲望とか生活とか、或ひは道德といふものがその際かやうなものと見られる——を考へることであつて、その見解の基礎には、一方既に述べた如く技術を單に道具の方面から見客觀主義があるとともに、他方このやうに人間の欲望とか生活とか、或ひは道德といふものを全く主觀的なものと見る主觀主義がある。抽象的な客觀主義と抽象的な主觀主義とが雙生児であることはこの場合にも認められるであらう。技術は超越的なイデー的な形を作り出すものとしてそれ自身獨立の意味をもつてゐる。技術的物とは別に技術における意志があるのではない。更に技術を單に手段と考へる場合、その目的であるものは自由なものであり、これに對して技術は必然的なものと考へられるであらう。しかし技術も決して單に必然的なものでなく、却つて自然必然性と自由との結合である。また必然性から抽象された自由は現實的な自由ではない。自由といはれる道德的行爲の如きもつねに環境における行爲として必然性の制約を含んでゐる。人間は技術によつて眞に自由になり得るのである。技術は

精神による物質の支配を示してゐる。

技術は手段であるか否かの問題は、技術と理性といふ問題に關係するであらう。人間の本質は物を作ることにあると見るのは、いはゆる *homo faber*（工作人間）の人間觀（人間學）である。そこで知性或ひは理性は本質的に技術的であると考へられる。これに對して、いはゆる *homo sapiens*（理性人間）の人間觀（人間學）は、理性は技術的（いはゆる技術的知性 *Technische Intelligenz*）であるよりもより高いものであると考へる、從つて技術は理性にとつて手段に過ぎないと見られるのである。私は工作人間の立場から出發した。しかるに工作人間の立場と理性人間の立場とは相容れないのでなく、むしろ兩者は内面的に結び附いてゐる。工作人間の立場は作ることを、理性人間の立場は知ることを根本にするとすれば、知ることと作ることとはそれぞれ別のことでなく、人間は元來作ることによつて知るのであり、知ることによつて作るのである。理性は技術的であるが、それは理性が單に自然必然性に従ふことでなく、却つて技術は自然必然性と自由或ひは目的との結合である。理性は技術を手段にするといつても、かやうな理性はそれ自身技術的でなければならぬ、さうでない技術を手段にすることもできないであらう。しかしながら他方理性は單に技術的ではない。理性は技術の中に入りながら同時に技術を超える

ものとして技術を手段にするのである。この超越性を認めないところにいはゆる技術的知性の思想の誤謬がある。しかしこの超越は單なる超越でなく内在的超越であり、理性は技術の中にあつて同時に技術を超えてゐるのである、そこに理性の眞の自律性があり、これによつて理性は眞に技術的であることもできる、技術は人間の内在的・超越的本質に基いてゐる。人間の行爲に超越的なところがなければ技術もあり得ない。技術は元來そこから出てくるものとして、その目的といふものも單に主觀的でなく、超越的なもの、イデー的なものである。技術的物はイデーを表現してゐる。イデー（イデア、エイドス）はもと形を意味するが、形は單に内在的なものでなく、超越的なものである。イデーは作ることによつて生れる、作ることによつてイデーが生れるのは、作ることが超越の意味を有するに依るのである。イデーを見ることは作ることの否定であり、この否定を媒介として理性は眞に技術的になることができる。作るとは元來このやうに辯證法的な過程である。技術はそこからイデー的なものが出てくるものとして單に手段と見られることができぬ。もとよりそれは單に目的であるのではない。手段であると同時に目的であり、目的であると同時に手段であるといふのが技術の本質である。

この關係は更に具體的に理解されねばならないであらう。人間のあらゆる行爲は技術的であ

る。さうであるとすれば、そのことからすでに、一つの技術は他の技術に對して手段と考へられ得るのみであつて、技術が一般に手段であるといふことはできないであらう。技術は道徳にとつて手段であると考へられるにしても、道徳そのものも行爲として技術的である。かやうに考へないのは、技術を單に自然技術とのみ考へて社會技術の如きものを考へないからであり、そして道徳といふものも社會的環境における行爲として技術的でなければならぬことを理解しないためである。ところで一つの技術は他の技術に對して手段であり、このものは更に他の技術に對して手段であるといふやうに考へてゆくと、諸技術の間に目的・手段の關係における聯關を認めることができるであらう。アリストテレスは、鎧を作る技術は軍事技術に仕へ、軍事技術は政治に仕へるといふやうに、諸技術の間にアルヒテクトニツシユな聯關を考へた。諸技術を總企畫的に支配するものはそれ自身一つの技術であり、政治はかくの如き技術である。ところでこのやうに諸技術の間に階層的關係を考へる場合、注意すべきことは、何等かの技術は單に目的であつたり單に手段であつたりするのでなく、それぞれの技術が一方目的であると同時に他方手段であるといふことである。どのやうな技術も單に手段であるのでないやうに、單に目的であるのでない。政治の如きも自己目的でなく、同時に手段である。技術の中に入りながら技術を超えてゐるといふこ

とが理性の本質である。カントはその目的論において、自然の目的論的關係はその究極目的を自由なものとしての人間即ち道德的主體としての人間において見出すと考へた。人間はカントのいふやうに自己目的である。しかし人間も單に自己目的であるのではなく、自己目的であると共に手段である。人間も作られたものとして實にかやうなものである。人間は自然の產物であるといふとき、その自然は技術的でなければならぬ。かやうな自然は歴史的であり、人間は歴史的な自然から技術的に作られたものと見られるであらう。歴史的世界は創造的であり、人間は創造的世界の創造的要素である。創造的といふのは獨立なものが作られることである。技術は創造的なものとして單に手段とは考へられない。人間は作られたものでありながら獨立であり、みづから技術的に物を作つてゆく。その關係は恰も人間によつて作られた機械が獨立に働いて物を作つてゆくに類似するであらう。人間が物を作るのは歴史的世界の自己形成にとつて手段として働くことであり、しかも人間が物を作り得るのは獨立なものであるからであり、かやうなものとして人間は單なる手段でなく、却つて自己目的でなければならぬ。技術は歴史的世界から出てきて歴史的なものである。

### 第三節 發 明

どのような技術もその起原に遡ると發明である。發明といふのは何であらうか。發明は概念上發見から區別される。カントは兩者の差異について、ひとが發見するものは以前から既に存在してゐてただ知られてゐなかつたのみであるが、ひとが發明するものはそれが作られる以前には全く存在しなかつたものであると述べてゐる。かくてアメリカはコロンブスによつて發見された、この大陸はそれ以前から既に存在してゐてただ知られてゐなかつたのみである。しかるに火藥は發明されたものである、それは、それが技術家によつて作られる以前には全く存在しなかつたのであるから。發見といふのは、從來誰も氣附かなかつたにしても、自然界においては既に存在してゐた種々の關係を知覺することである。發見されるものは我々の心から獨立に存在してゐるもの、即ち全く客觀的なものである。我々の心の活動はただそれが從來は蔽ひ隠されてゐたのを顯はにするだけである、これに反して發明といふのは未だ嘗て存在したことのない關係を樹立することである。それは既存の要素を構成的に同化して、行動の新しい綜合、新しい型或ひは形態を形成することである。即ち發明はその本質において創造的である。自然の法則は人間の作るもの

でなく、ただ人間によつて發見されるのであり、科學の仕事はその發見にある。發明は本來の意味では技術の領域においてのみ語られることができる。發見の過程は主として分析的である。ひとは複雑なものを分析して、特殊なもの、偶然的なもの、非本質的なものを除き、一般的なもの、必然的なもの、本質的なものを抽象してくるのである。これに反して發明の過程は主として綜合的である。それは要素の新しい綜合を構成することである。發明が何であるかを知るためには、この綜合が根本的に如何なるものであるかを究明しなければならぬ。

技術は科學の分析したものを再び綜合すると考へられるであらう。確かにそのやうに考へ得るところがある。しかしながら科學も單に分析するのみでなくまた綜合するといはれるであらう。一般に思惟の本質は分析と綜合である。しかも兩者は互に密接に結び附いてゐる。さうであるとするれば、技術における綜合の特質は或る他の方面から考へられなければならない。科學が明かにするのは客觀的なものである。しかるに技術にはつねに主觀的なもの、意欲とか目的とかいふものがある、技術はもと直接的な方法による欲望充足の行爲が障礙に出會ふ場合それに代つて現はれる。技術における發明の純粹な本質は、アッシャー (A.P. Usher, A History of Mechanical Inventions.) もいつてゐるやうに、不完全な型の行動を完全にすること、或ひは從來不満足、不十分であつた

型を改善することにある。技術における綜合は或る一定の目的の見地からの綜合である。この目的に對して技術は普通に手段と見られてゐる。しかしながら、既に論じた如く、目的は技術にとつて單に外にあるのでなく、技術における綜合を導くものとしてその中に入つてゐる。目的に對して手段と考へられるものは客觀的なものである。技術は客觀的な自然の法則を一定の目的のために利用する。かやうにして技術においては主觀的な目的と客觀的な自然認識との綜合が行はれる。しかもこの綜合は單に意識において行はれるのでなく、客觀的に物において實現されるのでなければならぬ。技術は物を變化し、物を作ることである。そこに作られてくるものは自然における一本の木、一莖の花といふやうに具體的なものである。科學の求めるのは自然の一般的な抽象的な法則である。これに反して技術によつて作られるものは具體的な形をもつたものであり、かやうなものとして獨立なものである。形は抽象的なものでなく、むしろ多様性が形の本質に屬してゐる。科學の理念が法則であるのに對して、技術の理念は形であるといふことができる。技術における主觀的なものと客觀的なものとの綜合は形において實現されるのである。

技術には主觀的な契機と客觀的な契機とが含まれるところから、技術において目的と手段とを區別することができるであらう。發明は單にその手段の方面にのみ關することではなく、またその

目的の方面にも關することである。發明は屢々その目的、その意欲において創造的である。ゴツトルなどのいふ如く、技術は生の窮迫から生れるといふことができるであらう。しかし生の窮迫といふものは單に心理的内在的意味のものでなく、超越的なところをもつてゐる。プロメテウスの神話の象徴するやうに、技術家の意欲は人間生活の日常的な欲望を超えて屢々デモニーニツシュである。そこに超越的なものがあるから創造的と考へられることができるのである。マックス・アイト (Max Eyth, Lebendige Kräfte.) は發明を四種類に區別した。第一の種類の發明においてはその手段もその目的も新しい。例へば蒸汽機關によつて熱を技術的に用ゐ得る力に變へるが如きことはこれであつた。しかし我々の時代において特に頻繁な發明は第二の種類の發明であつて、この場合新しい、嘗て達せられなかつた目的が知られてゐる手段によつて達せられる。潜航艇の建造、種々の化學的發明の如きがその例である。第三の種類の發明においては知られてゐる目的が新しい手段によつて達せられる。印刷術の如きはこの種の大發明である。以上の種類の發明にはつねに何が根本的に新しいもの、創造的なものがある、それらは疑ひもなく精神の創造的な力の產物である。しかるにアイトに依ると、その數において遙かに多い「いはゆる發明」は性質を異にしてゐる。この場合知られてゐる手段或ひは道具が知られてゐる目

的のために適用される、ただそれが最初に行はれたといふ理由で、かやうな場合も發明と呼ばれるのである。ここに概念の混亂が殆ど避け難く、眞實の發明と單なる構成及び結合との限界が絶えず動揺するところの、危険な領域がある、とアイトはいつてゐる。それにも拘らず若干の極めて重要な發明がこの種類に屬してゐる。ステイブンソンが最初の機關車を成功的にレールの上にのせたとき、鐵のレールも蒸汽機關も知られてゐた。兩者を結合することはそれにも拘らず十九世紀における最も重要な發明であつた。アイトの發明論は技術における創造的なものをどのやうな見地から考へなければならぬかを明かにした點において意味があるけれども、餘りに形式的に過ぎるといはねばならぬであらう。發明はアイトのいふ目的にあるのでも手段にあるのでもなく、兩者の綜合のうちにあるのである。目的と手段とは分離することのできぬ全體を成してゐる。發明の創造性はこの綜合そのものにおいて見られなければならぬであらう。アイトのいふ「いはゆる發明」が發明であるのも、目的と手段との綜合の新しいためである。この綜合は根本において主觀的なものと客觀的なものとの綜合であり、しかもその具體的な形における綜合である。主觀的なものと客觀的なものとは主體と環境といふやうに對立するものである、技術の根源はかやうに對立するものを統一乃至調和することによつて主體の環境に對する適應のための行

爲の形を樹立するところにある。この行爲の新しい形を樹立することが發明である。タルドは、發明は調和であるとも適應であるともいつてゐる。技術は主觀的なものと客觀的なものとの綜合であり、しかもそれは形における綜合であるといふところから、技術は單なる理性ではなくむしろ構想力に屬すると考へられねばならぬ。發明の固有な能力は構想力である。カントも發見と發明とを區別して、發明に對する才能は天才であり、そして天才にとつての固有な領域は構想力であると述べてゐる。技術哲學の課題は從來種々の人によつて「技術的理性の批判」*Kritik der technischen Vernunft* であるといふやうに考へられてきた。しかしながらそれは何等かの理性の批判であるよりも構想力の批判でなければならぬ。或ひは技術的理性といふのはもと構想力のことでなければならぬであらう。

技術の問題の核心が發明にあるといふことは、技術の本質が單に發明にあるといふことではない。技術の概念にとつて生産が構成的であるといふことから考へても、技術の本質は單に發明にあると考へることはできないであらう。技術は生産的なものとして結果に満ちたもの、効果的なものでなければならぬ。従つて發明の中には既にその適用の過程が、その普及と傳播の過程が含まれねばならぬといふこともできるであらう。アイトは効果的 *erfolgreich* といふことが技術に本

質的であると考へた。彼に依ると、發明を生む思想の受胎の後に發明の本來の仕事即ち實行、思想の物質化が始まる。發明といふ言葉は發明的思想の物質化に必要なもの即ち發明家の實踐的活動を含まなければならない。しかしアイトにとつてはそれだけではなほ發明の名に値する活動の概念を規定するに十分でない。發明家の仕事は「効果的」でなければならないのであつて、そのために今や彼は彼のイデーの最初のモデルを、それについての經驗、修正、新しい發明によつて、彼の思想に使用され得る形態が與へられるに至るまで、改良しなければならぬ。しかしそのときにもなほ發明家の仕事は完了したのではない。今や彼はその發明を使用するやうに世の中を強要しなければならない。かくてアイトは、思想と思想の物質化に必要な實踐の仕事との總體概念としての發明の概念をその極端にまで進め、發明を生活の中へ導き入れることをも發明家に對して要求した。技術は効果的なもの、結果に満ちたものでなければならぬ限り、このやうな要求にも理由があるであらう。發明の概念をアイトの如く擴張することは問題であるにしても、技術が眞に効果的になるためには、發明における一回的な生産に止まらない再生産が必要である。技術を結果に満ちたものにするのは發明の再生産としての生産である。言ひ換へると、一旦發明されたものが模倣されて社會に傳播し普及しなければならぬ。もちろん、模倣が

あり得るためには發明がなければならない。しかしまた發明も模倣によつて、即ち過去の遺産から學ぶことによつて可能になるのである。技術は文化財として歴史的に傳承され、社會的に傳播されるものである。技術の本質は發明であると共に模倣であるといはねばならぬ。單に發明の立場から考へることも、單に模倣の立場から考へることも、眞に生産の立場において技術を見ることではない。ところで發明が構想力に屬するとすれば、模倣も構想力に屬してゐる。即ち前者が生産的構想力 Produktive Einbildungskraft に屬するのに對して、後者は再生的構想力 Reproductive Einbildungskraft に屬すると見ることができであらう。かやうにして技術の核心は發明にあるといふ思想は、それが單に發明にあるといふ意味にとらるべきでなく、むしろ一般に技術の本質が構想力に關はることを示すものと解しなければならぬ。

技術、特に發明と、構想力との關係は如何なるものであらうか。アッシャーは發明過程を論じて、古代においては經驗本位であり、近代においては構成的構想力が優位を占めると述べてゐる。原始的な技術が經驗的であるといふのは、その技術が主として手の勞働によつて行はれ、従つてその技術手段が機械でなくて道具であつたといふこと、他方その技術目的が直接眼前に横たはつてゐて、想像力を激しく働かせるに至つてゐないといふことに依るであらう。しかし經驗のうち

にも既に構想力が働いてゐる。知覺のうちには記憶が含まれてゐる。技術的經驗は過去の記憶を含むと同時に未來の期待、目的を含んでゐる。技術はつねに一定の形を形成するものとして、どのような經驗的技術も構想力を必要とするであらう。しかし原始的な技術が多く知覺的經驗に依存してゐたのに反し、近代の技術は經驗を遙かに超えて直接眼前に横たはつてゐない目的を複雑な手續を経て達するのである。我々が粗野な經驗主義を超えるのは構想力によつてである。一般に構想力といふのは、カントの規定した如く、對象をそれが現在しなくても直觀において表象する能力である。アッシャーは發明史上におけるレオナルド・ダ・ヴィンチの重要な地位について述べ、レオナルドの才能が如何なる性質のものであつたかを最も顯著に示すものは、彼の著述において示された想像力（構想力）の豊富なことであるといつてゐる。即ちレオナルドを驅つて直接眼前の目的を達するといふ限界の遙か彼方にまで赴かせたこの著想は彼の生涯における最も新しい、最も獨自な性質であり、從來の發明が經驗本位であつたのに對して、發明のたどる過程が決定的に想像の領域にまで引き上げられるやうになつたのはレオナルドをもつて嚆矢とする、とアッシャーはいふ。新しい技術は近代科學によつて確保された抽象的原理のうちに潜在的に含まれてゐる種々の技術的可能性を構想力によつて鋭敏に看取するところから生れたのである。

かように技術と構想力との間に密接な關係を認めるといふことは決して技術の合理性を否定することではない。技術はどこまでも合理的なものである。科學は自然の合理性を探索してゆくのであるが、技術はこのやうな科學を基礎とすることによつて發達した。近代技術は近代科學と雙生児であり、その精神は合理的精神である。近代科學は經驗的知覺を超えて自然の合理性を探索してゆく。近代技術が粗野な經驗主義を超えることができるやうになつたのは近代科學のおかげである。近代科學の發展こそアッシャーのいふ技術的發明における經驗本位から構想力の優位への發展を可能にしたのであり、また必然的にしたのである。もちろんそれは發明がただ神俵の賜物であるといふが如きことを意味するのではない。發明における直觀とか無意識的なものの意義は否定することができないが、近代技術はより多く合理的な推理や計算、意識的な企畫に基いてゐる。發明は單に天才の直觀に俟つことなく、研究所における共同研究の如きが必要とするやうになつた。しかしそれにも拘らず技術の根柢が單なる理性でなく、構想力であることには變りがない。ただその構想力は科學に媒介されることによつて一層意識的になり構成的になつたのである。近代技術は一方慎重な實驗に基いて論理的に組織された科學的知識の上に立つと共に、他方この科學的知識を本來の技術的なものに形作るのには構想力である。技術は單に知ることではなく

て作ることであり、そこに構想力の形成作用がなければならぬ。構想力は押し退けられてしまつたのでなく、つねに最も本質的な技術的要素である。理性は構想力を根柢とすることによつて技術的であり得るのである、シュレテルもいつてゐる、「技術的形成的活動は自然科学的研究と物理的過程の支配を前提する、しかし構想的想像力 *Konstruktive Phantasie* の創造的制作的形成は、最も本質的な技術的要素として、この前提を初めて現實に、そしてその科學的意味とは全く異なるところの技術的構成體そのものの意味にまで高めるのである。」(M. Schöier, Philosophie der Technik)

技術が合理的であるといふことは、それが自然の法則に従つてゐることを意味するであらう。その合理性は先づ因果法則的合理性である。これは純粹に客觀的に把握し得る科學的合理性である。しかるに技術については更に他の合理性、いはゆる經濟的合理性の如きものが指摘される。技術は經濟的に合理的でなければならぬ。例へば、最小の費用をもつて最大の効果を擧げるといふことがその法則であるといはれてゐる。かやうな意味において合理的であることは技術の外部にあるものとして經濟から技術に對して要求されることでなく、却つて技術そのものにとつて内部的に必然的な要求である。ゴットルの如きも、最小の費用をもつて最大の効果を擧げるといふ

經濟の法則は經濟の法則でなくて實は技術の法則であるといつてゐる。ところでこのやうな合理性は單なる因果法則の合理性でなくて一つの目的論的な合理性である。技術の合理性は本質的にかくの如く合目的性を意味してゐる。技術は目的と手段との、論理的にいふと全體と部分との、合目的な關係を含んでゐる。合目的性は、カントも考へたやうに、理論的理性の領域には屬しない。それは單に客觀的なものでなく主觀的なところをもつてゐる。カントはそれを判斷力に歸し、合目的性は反省的判斷力の主觀的な原理であると考へた。しかしそれは單に主觀的なものであるであらうか。技術が單に主觀的なものであり得ないことは、それが物を變へ物を作ることによつて明瞭である。我々の知識がカントの考へた如く現象の世界に關係するに止まらないことは、物を作る技術において明瞭である。技術こそ物自體を洞見させるものである。カントは判斷力批判に必然の世界と自由の世界とを結合する地位を與へたが、技術はまさにそのやうに自由の世界と必然の世界とを結合するものである。技術は主觀的・客觀的なものであるが、かやうに主觀的・客觀的なものが歴史の世界においては眞に客觀的なものである。カントの判斷力批判は藝術や自然の合目的性の問題をなほ物を見る立場から考へてゐるのであつて、物を作る立場において捉へてゐない。歴史的形成的なものとしてカントのいふ判斷力は構想力でなければならぬであらう。

構想力は歴史的形成の原理である。歴史的なものはずべて主観的・客観的に、従つて技術的に形成されてくるのである。構想力は具體的な理性であり、歴史的形成的理性である。我々は形成的世界の形成的要素として、歴史的世界の自己形成に參與する。技術的に形成してゆく我々のうちに働いてゐるのは世界理性であるといふこともできるであらう。「發明家は、彼があるところの人間にとどまる限り、この地上の生活において決して靜止に至ることがないであらう、即ち彼は創造者の似姿であり、神がそのうちに神自身の創造的な力の火花を點じたところの存在である。」とアイトは述べてゐる。技術の論理が單なる理性の論理でなく構想力の論理であるのは、技術は元來物質の形成であり、單に精神的なものの論理でなく、むしろ精神的・物質的なものの、形相的・質料的なものの、主観的・客観的なものの論理であるといふことに依るのである。

技術と構想力との内面的な關係は、技術にとつての根本概念が形であるといふところに存してゐる。アッシャーもゲシュタルト心理學の説を援用しながら、發明といふのは新しい環境において新たに欲望を満足するための新行動形態の獲得であると見てゐる。行爲の形といふものは環境が主體を限定し逆に主體が環境を限定し、そこに心理學者のいはゆる圓環 circuit が生ずるところに出來てくる。かやうなものとしてそれは主観的・客観的なものであるといふことができる。我々

の行爲はすべて歴史的世界における出來事の意味をもつてゐる。言ひ換へると、それは我々の爲すところのものであると同時に我々にとつて成るところのものである。さうであるとすれば、我々の行爲にはつねに自己を超えた意味があり、行爲は主觀的であるといつてもその意味は決して單にはゆる主觀的といふことではないであらう。單に主觀的なものは歴史的事であることができぬ。技術並びにその生産物が單に客觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものであるといふ場合にも、その主觀的といふ意味は決して單にはゆる主觀的といふことではない。我々の意欲とか目的とかが單に主觀的なものであるとすれば、それが技術において達せられるといふことは不可能であらう。技術は我々の意欲や目的が客觀的なものであることを要求する。しかしながら意欲や目的はそれ自身としてはどこまでも主觀的なものであつて客觀的なものでなく、それが客觀的なものであるといふのは歴史的に客觀的なものであるといふこと、従つて眞に現實的に主觀的なものであるといふことである。技術的な形は主觀的なものと客觀的なものとの綜合として作られてくるのであつて、歴史的な形であり、單に客觀的なものでも單に主觀的なものでもない。かやうな形は知性からも感性からも考へられず、ただ構想力から考へられる。構想力といふのは形を作る能力である。主觀的なものと客觀的なものといふ矛盾するものは形において綜合される。發明はこ

のやうな形の獲得に關はつてゐる。心理學者は欲望が満足されることは圓環が成立することであり、完全な圓が描かれると、始めと終りとが一致し、ギャップが満たされてその欲望は姿を消すと述べてゐるが、恰もそのやうに一旦技術的な形が出來上ると、主觀的な意欲は主觀的なものとして姿を消して、そこに完全に客觀的なものとして形が残り、それが技術的形態として存在するやうになるのである。

#### 第四節 道具と機械

發明の歴史は道具の歴史であるが、その歴史において最も著しい現象は、固有な意味における道具から機械への發展である。機械は廣い意味では道具の一つであるが、全く特殊なものである。道具と機械との間には重要な差異があるのであつて、同じに考へることは許されない。もとよりその間の發展を單に非連續的に見ることは正しくなく、道具といふものにも既に機械の要素が含まれ、そのためにそれは器官から區別される、道具と機械との間には一面連續的な關係がある。道具から機械への、そして機械における發達を或る人は次のやうに定式化した。簡單な道具——道具の蓄積——組立てた道具——一つの組立てた道具を一個の原動機である人間の手で動かすこ

と——それらの道具を自然力で動かすこと——機械——ただ一個の原動機を有する機械體系——原動機の代りに自動裝置を有する機械體系。機械は單に複雑な道具ではない。兩者の間には質的な差異がある。この差異は如何なるものであらうか。

道具は根本的に人間の手に結び附けられてゐる。道具はいはば手の延長である。そこで最初の道具は人間によつて發明されたものでなく、むしろ自然のうちに發見されたものが人間の手に結び附けられることによつてそのまま道具となつた。例へば土地は人間が投げたり、摺つたり、壓しつたりなどするに用ゐる石を供給した。人間は自然にあるがままの對象を自分の身體の器官に附け加へ、かやうにして身體の器官を延長した。自然のうちに與へられた對象はこの附加過程によつて彼の道具となつたのである。道具は人間の手の形や大いさや力の量などに従つて作られ、道具にとつての動力は人間の身體にある。道具による作業はこれを使用する個人の力、熟練、敏速乃至確實さに依存してゐる。手工業における中心的な事實はつねに個々の勞働者であり、工業は鍛へられた個人の熟練、創意や勤勉を基礎として考へられる。道具は身體の部分に結び附けられてゐる故に、その技術においては習慣が重要な意味をもつてゐる。習慣はいはゆる第二の自然として道具並びにその技術を身體と有機的に結合するのである。その意味において道具の技術は

單に機械的でなく、むしろ有機的であるといふこともできるであらう。道具の技術は人間と有機的に媒介したものである故に、その技術には個性的なところが多く、従つて道具によりて作られたものは或る藝術的な味をもつてゐる。

機械工業における最初の工夫は、職人が手と人間力によつて爲してゐたのと同じ運動を機械的手段によつて爲すことを工夫するといふことであつた。それは、例へば最初の紡績工業においての如く、工人に同じ手の作業を何重にも爲し得るやうにするための工夫から出發した。或ひはまたそれは、蒸汽力の初期においての如く、機械によつて助けられない筋肉労働によつて可能であつたよりも一層大きな効果をもつて與へられた作業を爲し得るやうにするための工夫から出發した。かやうにしてその初期における機械は、進歩した道具のやうに考へられてゐた。それは労働者の力の到達範圍を擴大するもの、もしくは手の作業を容易にし或ひは軽減するものと見られてゐた。即ち機械の目差すところは、それを手にする人間の労働の能率を高めるための「労働節約の工夫」であつたのである。かやうにして機械もその最初の段階においては人間的な見地から考へられてゐたといふことができるであらう。道具から機械への決定的な發展は簡單にいふと人間の手から獨立になるといふことであつた。

近代技術は基本的に機械技術である。その根本の原理は、ゾンバルトに依ると、「有機的なものの制限からの解放」といふことである。近代技術のこの特徴はさしあたり人間といふ有機的自然の諸制限からの解放を意味してゐる。かやうな解放は機械の如何なる構造によつて可能であらうか。マタレに依ると、道具と機械との區別は、それぞれの技術的手段のこれを動かす力に對する關係が異なる點に存してゐる(Mataré, Die Arbeitsmittel: Maschine, Apparat, Werkzeug)。道具は、これを動かす力を、單にそれに與へられたままの形で技術的對象に傳へるのであつて、この力をなんら變形しない。その意味において道具は、これを動かす力に對して受動的であるといふことができる。もちろん道具も技術的對象に對しては能動的である。しかるに機械の場合、これを動かす力に對する關係においても能動的である。即ち機械は與へられたなまの力を有効力に變形し、異なる性質のものにするのである。それは工業的生産の原料に對する關係に類似し、恰も工業的生産が原料を變形し加工するやうに、なまの力に對して加工を行ふのである。かやうにして一般に機械と稱せられるものの特質は、人間によつて考へられる或る一定の目的を達するために力の作用を計畫的に變形することであり、その點でそれは道具から區別されるのである。この力の變形乃至加工といふ機械の特質は、作業機のみでなく動力機についても認められる。例へば

蒸汽機關は、先づ蒸汽の四方に働く壓力を一方的の力即ちピストンを押す力に變形加工し、これを更に廻轉力に變形加工するものである。ところで機械が道具と違つて右のやうに與へられた力を加工し得るのは、機械がいはいゆる機構 Mechanismus を有し、これを通じてその力を變形して技術的對象に傳へることに依るのである。その際機構とは何かといふと、我々はこれを因果論と目的論との統一と規定することができらう。フオイクトはそれを自由可動的な運動に對する強制運動の概念をもつて説明してゐる (Voigt, Technische Oekonomik.)。彼に依ると、一つの物體の個々の點の運動についても、自由可動的な場合と強制運動的な場合とが區別される。即ち完全に自由可動的な場合といふのは、一つの物體のすべての點が一つの全體（即ちその物體）を成してゐるけれども、個々の點の運動が他の點のそれに對して必ずしも一定の依存性を有しない場合である。これに反して一つの物體における個々の點の運動がその物體の他の諸點の運動に依存するときは次第に強制運動的となる。即ちその物體の中の或る一點が動くといふ他のすべての點がこれに伴つて動く場合、これらの點の運動は依存的のものとなるが、その極端な場合として、その物體の特定の點をなす一定の運動に對し、他の諸點が唯一の途をとつて運動するとき、これらの諸點の結合は動力學的に一義的であるといはれる。そして諸點がこのやうに結合されてゐる物體

が單純機構といはれるのである。この單純機構によつて我々はその中の一點の運動を他の一點の特定の運動によつて強制することができる。その際機構の諸點のうち先づ獨立に動かされる點を加力點と呼び、この點の運動に依存して動き、しかも加力點の運動の技術的目的である運動をなす點を目的點と名附ける。ところで次に、一つの物體の目的點の運動は更に別個の物體、しかもその運動が同様に動力學的に一義的な物體に傳へることができる。その場合第一の物體の目的點は第二の物體の加力點と一致し、しかも第二の物體の目的點は今や第一の物體の加力點に依存する運動をなすに至る。なほこの第二の物體に對して第三の物體を同様の方法で結合することができ、更にこの方法を無限に繰り返すことができる。かやうにして個々の物體を結合し、しかもそれらの結合されたものが一つの全體と見られ得るとき、この全體を我々は機構と稱し、結合された物體の數によつて二部分から成る機構、三部分から成る機構といふやうに呼ぶ。更になほ一つの機構は別個の機構に運動を傳へ得べく、また一つの機構によつて多くの機構に運動を傳へることも可能である。かやうにして一點の運動は他の諸點の運動の目的に對する手段となり、機構の結合の複雑になるに従つて、目的・手段の系列はいよいよ複雑なものになるのである。フオイクトはかくの如く機構といふものを説明するのであるが、これを哲學的範疇に翻譯すると、機構は

因果論と目的論との統一であるといふことになるであらう。機構はどこまでも機械論的なもの、因果論的なものであると同時に目的論的なもの、合目的的なものである。ところで道具が人間の手から一つの機構に移されるとき、ここに單なる道具に代つて機械が現はれる。この區別は人間自身が第一の原動機になつてゐる場合にも直ちに認められるものである。人間が同時に使用し得る勞働器具は彼の自然的生産器具である彼自身の身體器官によつて制限されてゐるのであるが、作業機（道具機）の出現はそれが具へてゐる機構によつてこの制限から彼を解放する。例へば紡績機械の如き作業機が登場すると、身體器官上の制限から解放されて一人の勞働者によつて同時に運轉される道具の數が増加し、いはゆる同一過程の乗算が行はれることになる。しかし一層高度に發達した近代機械は一般に種々の過程の秩序ある系列を體現してをり、これによつて嘗ては異なる諸種類の道具を持つ多數の個々の個人もしくは個人の團體によつて爲されてゐた勞働に機械的統一が與へられるやうになる。道具の場合には人間がその手工的熟練に基いてこれを直接動かしたのに反し、機械の場合ではそれに屬する道具を直接動かすものは機構である。機械の取扱に當る人間は、それを運轉せしむべきか否かを決定しはするが、機械が如何に作用すべきかについてはただ極めて狹い限界内においてこれを決定するに過ぎない。近代的機械は自己指導性即ち自

働性を目標としてゐる。

かやうにして道具から機械へ進化するに従つて次第に人間から獨立になる。機械産業における労働者の仕事は、その典型において、附添人或ひは助手の仕事である、彼の労働は機械の過程を補足するのであつて、これを使用するのではなく、むしろ反對に機械の過程が労働者を使用するのである。機械の考案の理想は自動的な機械である。機械技術における完成は、與へられた過程が手の労働を不必要とする程度に應じて達せられるのである。しかるに道具技術における完成は職人の手工の完成を意味してゐる。ヴェブレンは、大産業における熟練工の機械の過程に對する關係は、一般的にいつて、職人が彼の道具に對する關係よりも、原始的な牧者、羊飼とか搾乳婦が彼等の配慮のもとにある家畜に對する關係に類似する、と述べてゐる (Veblen, *The Instinct of Workmanship*)。即ちそれは道具の巧妙な使用であるよりも附添ひの、促進の、熟練した干涉の仕事である、もちろん近代の工人は原始的な牧者と同じではない。嚴密な科學を基礎とし複雑な機構を有する近代的機械を取扱ふ職工は正確な、精密な知識を身につけてゐなければならない。この點でまた機械技術の労働者は道具技術における職人とも異つてゐる。後者の場合、知識によつてよりも手の練習によつて、直觀的に、また習慣によつて、その技術を體得するのである。道具

技術が身體的な、個性的なものであるのに反し、機械技術は科學的な、一般的な知識を基礎にしてゐる。

機械はもと人間の作るものでありながら人間から獨立になる。人間の作るものが人間から獨立になるといふ歴史の一般的法則は機械の場合において特に明瞭に認識されるであらう。技術はもと人間と環境とを媒介するものであるが、かやうな媒介者は第三のものとして獨立でなければならぬ。獨立なものであつて眞によく媒介し得るといふことは機械の場合において特に明瞭に理解されるであらう。機械は單に從來の手工勞働を模倣し、從來の人間に依る勞働に代るだけではなく、從來の人間勞働によつては不十分しか得られなかつた効果を十分に齎し得るのであり、また從來人間の勞働力によつては全く生産することのできなかつた新しい生産物を生産し得るのである。かやうにして機械の發達は生産力の増大となつて人間生活の發展に大きな寄與をなした。その影響はいはゆる産業革命となつて人間の社會生活に大きな變化を生じた。ところで人間生活の發展に役立つものがやがてその桎梏に轉化するといふのは歴史の一般的法則である。人間生活を發達させた機械はやがて人間生活を壓迫するに至つたのである。そしてここに技術に關する重大な社會的並びに道德的問題が生じたのである。そしてその時以來、技術の問題が問題として

自覺され、一般的關心を喚び起すやうになつたのである。

## 第五節 科學と技術

近代技術は近代科學と密接に結び附いて發達した。ゾンバルトの言葉に依ると、近代技術は近代自然科學の雙生児であり、兩者は根本において同じ本質のものである(Sombart, Die Zähmung der Technik)。即ちその根柢にあるのは自然についての近代的見解であつて、一方は理論的角度から、他方は實踐的角度から見えてゐるだけのことである。近代的自然觀は自然から神性を奪ひ去つたが、近代技術は技術的思惟から人間性を奪ひ去つた。機械は人間を離れてそれ自身獨立な機構となつたが、これは近代的自然觀に相應するものである。かやうな精神に従つて、近代技術はまた新しい道をとつた。この新しい道は、ゾンバルトに依ると、生ける自然の制限からの解放といふことである。即ち例へば以前は木材、皮革等が用ゐられてゐたのに對して、現在では鐵、石炭等が用ゐられるやうになつた。かやうな新しい科學と技術を生んだヨーロッパ的精神態度の特徴は、更にゾンバルトに依ると、理論と實踐とは不可分であつて、相互交流し、相互に制約するといふことに存してゐる。

科學が技術の基礎であることは言ふまでもなく明瞭である。科學の發達なしには技術の發達はあり得ない。しかし他方科學の發達には技術の發達が必要である。望遠鏡とか顯微鏡とかの技術的發明を除いて近代科學の發達は考へられないであらう。さらに科學そのものが元來技術的要求から生れたものであるといふことができる。ベーコンが『ノヴァ・アトランティス』の中で夢みたアカデミーは、「それによつて人間の支配の限界を擴げるために、事物の祕密の運動を探究する」ことを目的とした。マックス・シェーラーもいつてゐるやうに、科學は「仕事の知識」であり、それはまた「支配の知識」であり、その根柢には近代的な「權力思想」即ち自然を支配しようとする人間の意志があると見ることができるであらう。しかるにまたベーコンのいつた如く、自然はそれに従ふのでなければ支配されない。自然を支配するためには自然の客觀的な法則を認識することが必要であり、技術はその認識を基礎として自然に働きかけこれを變化するのである。自然法則をどこまでも客觀的に認識するために近代科學の用ゐた方法は實驗である。實驗の重要性を認識したといふ點においてまたレオナルド・ダ・ヴィンチは科學史上に先驅者的地位を占めてゐる。彼の生涯の業績を特徴付けてゐるものはアッシャーのいつたやうにその豊富な想像力と共にその實驗的精神である。二つのものは必ずしも矛盾しないであらう。實驗的精神は粗野な經

驗主義ではない。實驗にはイデーが必要であり、實驗は一定のイデーに基いて構想されるのである、實驗することは經驗に徴することであるが、この經驗は單に經驗的なものでなく、むしろカントの考へた如くそのうちに先驗的なものが含まれる。實驗する者は一定のイデーをもつて自然に問ひ掛けるのであり、自然を彼の間へ答へるやうに強要するのである。彼はただ單に受動的に觀察するのではなく、却つてみづから現象を作ることによつて現象を觀察するのである。彼は經驗を構成することによつて經驗する、單に見るのでなく、作ることによつて見るのである。その意味において實驗は一つの生産であり、その本質において技術の精神に通じてゐる。實驗者が一定のイデーに従つて現象を生産することは、技術家が一定のイデーに従つて物を生産するのに類似してゐる。實驗を根本的な方法とする近代科學は近代技術とその根柢において同じ本質のものである。工場における技術的生産は大規模における實驗であり、逆に研究室における實驗は小規模における技術的生産であるといふことができる。近代科學の根本的な方法が實驗であるといふことは、それがその根柢において生産の立場に立つといふこと、従つて技術と結び附いてゐるといふことを示してゐる。「單なる自然としての自然でなく、人間による自然の變化こそ、人間の思维の最も本質的な、最も重要な基礎である。」作ることによつて知るといふのが近代科學の實驗

的精神にほかならぬ。

しかしながら科學と技術とは直接に同じであるのではない。兩者は理論と實踐といふやうに對立し、對立しながら結び附いてゐるのである。科學は自然の客觀的な、一般的な法則を求める。そのためには科學は技術の實踐的な立場を一旦否定し、純粹に理論的にならなければならない。そこには純粹に知識のために知識を求め、理論のために理論を求めるといふ態度がなければならない。これによつて科學は客觀的な法則の認識に到達し得るのである。しかも科學はこのやうに一旦實踐的な立場を否定して純粹に理論的になることによつて却つてよく實踐と結び附き、實踐に役立つことができるやうにもなるのである。理論科學の發達によつて技術の發達も可能になる。餘りに技術的であつては却つて技術も發達しない。單に應用をのみ求める者は却つてその目的を達することができないのである。科學は技術に對して自律的なところをもつてゐる。そしてかやうに獨立なものである故に科學は技術にとつて媒介となり得るのである。

技術は科學を基礎とするが、單に科學でない。科學はむしろ技術の一つの要素に過ぎぬ。科學は技術の客觀的契機である。これに對して技術の主觀的契機として技術の目的がある、技術はそれら主觀的なものと客觀的なものとの綜合である。そこでまた技術における重要な論理的問題は

目的論であるであらう。目的論は如何にして因果論と結合し得るか、そして目的論は如何にして客觀的であり得るか、これが根本的な問題である。科學の求めるのは自然法則であるが、いまラシュリエは『歸納法の基礎』の中で、自然法則の概念は二つの區別される原理に基づく論じてゐる (Lachetier, Du fondement de l'induction.)。その一つの原理は、それによつて諸現象が系列を作り、この系列において先行のものの存在が後續のものの存在を決定する。他の一つの原理は、それによつてこれらの系列がまた體系を形作り、この體系において全體のイデーが諸部分の存在を決定する。しかるに他の現象をこれに先行することによつて決定する現象は運動原因と呼ばれるものであり、そしてその諸部分の存在を作り出す全體はカントに依ると目的原因である。かやうにして歸納法の可能性は運動原因と目的原因との二重の原理に基いてゐる、とラシュリエは考へたのである。もとより二つの原理が別々に自然のうちにあるわけではないであらう。従つてもし自然のうちにも因果論と目的論との統一があるとすれば、自然も技術的であるといふことができるであらう。カントも自然の技術といふものを考へた。即ちカントに依ると、經驗的法則は甚だ多様であり、それに合する自然の形態も極めて異質的である、けれども我々はそこに一個の體系を前提し、經驗的法則の體系的聯關を考へる。かやうにして判斷力にとつて特殊的なものを、同じ

く經驗的な、しかし一層一般的なものに包攝してゆき、遂に最高の經驗的法則及びそれに合する自然の形態に包攝するといふことが可能になる。かやうにして特殊な經驗の堆積を經驗の體系として考察するといふことが可能になる。そこに自然の合目的性が考へられるのであつて、自然は技術的であるといはれるのである。體系は目的論的構造のものである。カントは他の場合、人間理性はその本性上建築的であるといひ、「體系の技術」といふものについて述べ、これによつて知識は一つのイデーのもとに、全體と部分との必然的な關係において、建築的な統一に齎せると考へた。尤もカントに依ると、合目的性は、先驗的原理であるにしても、因果の範疇の如く自然の成立の根據になるものではなく、我々が自然を考察する仕方に關はり、規定的判斷力ではなくて反省的判斷力に屬してゐる。しかしながらラシュリエの考へたやうに目的原因に、運動原因と少くとも同等の權利が認められ、しかも經驗的な實證科學の根本的な方法である歸納法の基礎として因果論と目的論との結合が考へられねばならぬとすれば、自然の技術といふものにも實在の意味が認められるであらう。カントみづから次のやうにいつてゐる、因果論と目的論との二つの原理は「まさに同じ自然生産物の説明における我々の悟性の制限のために」調和しないけれども、超越的な、我々にとつては認識し得ないところの「自然の共通の最高原理」に従つて、「自

然が汎通的に二つの一般に調和する法則（物理的原因と目的原因）によつて可能であるといふことは想定され得る、よし我々は如何にこれが行はれるかの仕方は洞見し得ないにしても。」（Kant, Kritik der Urteilskraft, Ausgabe Kehrbach S.302, 304.）——シェリングは青年期の著作『哲學の原理としての自我に就いて』の中で、カントのこの箇所について「恐らく嘗てかくも僅かな頁にかくも多くの深い思想が壓縮されたことはない。」と述べ、そして彼は理論理性にとつて目的論と機械論との合致するより高い原理を要求した。——それにしても、カントにおいては自然の技術も主として知識の立場から考へられた。しかるに技術そのものは何よりも行爲の立場から、形成の立場から捉へられることを要求してゐる。自然の技術といふとき、自然は形成的であるのでなければならぬ。形成的といふことは形概念に關係してゐる。自然の技術はカントのいふ自然の諸形態を作り出すのである。技術はすべてこのやうに形のあるものを作り出す。機械の有する機構の如きも一つの形と見ることが出来る。形は因果論と目的論との綜合として形成されるのである。あらゆる現實的なものは形を具へてゐる。我々が自然のうちに見出すのは一本の木、一莖の花といふ如く形を具へたものであるが、技術はこのやうに具體的なものを作り出すのである。技術は與へられたものの形を變じてこれに新しい形を與へる。轉形 transformation といふことが技

術の根本作用である。そしてそれはまた歴史の根本概念でもある。歴史はメタモルフオーゼである。技術的な自然は歴史的自然であり、人間の歴史も固より技術的に作られてゆく。我々の技術は歴史的世界における形成作用としてその轉形に參與するのである。我々の直觀に與へられてゐるのは形の多様性における自然である。科學はかやうな自然の奥に探り入つて、そこに一般的な法則を發見する。そして技術はかやうな科學的認識に基いて自然の物の如く具體的なものを作る、一旦自然から抽出された一般的な法則はここに再び具體的な形をとつて自然の中に、歴史的な自然の中に還るのである。

ところで技術は發明と模倣、生産と再生産である。自然の技術といふとき、そこにやはりこの二重の作用が見出されるであらう。生物の種の如きも、主體の環境に對する適應として技術的に形成されたものであつて、そこにすでに發明がある。そして種の繁殖はその模倣である。人間の技術においても單に發明だけが問題であるのではない。ひとたび發明が現はれると、それは模倣される。「それを再生産する理想的な模倣者は、一人の個人的技藝家ではなく、技術家の全體である。」「再生産の連續的に働く機構は、有機的社會において全體の種の繁殖によつて表現されるそれに似てゐる。——この再生産の裝置即ち技術家の總體の諸性質、その集合的な發明的天才、

その勤勉、その技術的修業、等々は、有機體がおかれてゐる生存諸條件の地位を代表してゐる。」とデュ・ボア・レイモンは述べてゐる (Du Bois-Reymond, *Erfindung und Erfinder*)。發明と模倣は技術の法則であり、やがてまたタルドの考へた如く社會の法則であり、一層具體的に見ると歴史の法則である。發明は歴史の時間的側面を、模倣はその空間的側面を現はし、また前者はその個人的側面を、後者はその社會的側面を現はすと考へることができる。發明と模倣は自然の技術にとつて及び人間の技術にとつて原理である。人間の技術は自然の技術を繼續するといふことができるであらう。「およそ技術は一方において自然が仕遂げ得ないことを完成し、他方において自然を模倣する、」とアリストテレスはいつてゐる。自然は或る意味では技術の模範である。ハイデグ・ブレックの言葉に依ると、有機的自然はあらゆる技術の模範であり、到達し難い教師である。どのやうに感歎すべき創造物も、自然が限りなく精巧にそして完全に作り上げた諸過程の幼稚な、不器用なモデルに過ぎない。多くの技術家は彼等の創造にあたつて自然の諸過程を意識的に模倣したのである。「技術的形成力のうちには無意識的にか潜在意識的にか自然の中で一般に作用してゐる創造力の衝動が純粹に自然に、しかも特殊な仕方では現はれる、」とハイデグ・ブレックはいつてゐる。自然の技術を繼續する人間の技術はしかし單に自然を模倣するのではなく、また自然を完

成するのである。技術は物をしてその本質を發揮させる。人間の技術は自然のうちにはない新しい形、意味、價值を形成することによつて文化と呼ばれるものを形成するのである。しかも自然の技術も人間の技術も歴史的世界の自己形成の要素或ひは段階にはかならない。その根柢に働いてゐるのは形成的な構想力である。「根本においてまさに技術は單に科學でなく、却つて直觀から、形成的想像力 *Gestaltende Phantasie* から働く創造力である」(Heidebroek, *Das Weltbild der Technik*)。技術の本質は形成である。技術的形成に或る直觀的なところ、無意識的なところがあるのは、それが單に精神的なものでなく、却つて直接に物質に觸れて物質の中から形成するといふことに依るのである。

## 第二章 技術と社會

### 第一節 道具聯關

すべての技術は元來歴史的なものである。歴史は形の轉化であり、技術の歴史は技術的な形の轉化である。一つの技術的な形が發明によつて完成されてゆく過程には無數の變化があるであらう。その變化を通じて一つの理想的な形が現はれてくる。デッサウエルのいふやうに、技術の歴史においては一義的な目的に對しては一義的な解決が支持されるのであつて、同一の目的に對して多種多様の構成やモデルがあつたにしても、それらは技術の進歩と共に次第に除去されてゆくのである(Dessauer, Philosophie der Technik.)。以前は種々形の變つた様々の自轉車が見受けられ、それらは車體枠においても、車輪の大きさにおいても、車輪の外縁においても、すべてその個々の構造において種々様々であつた。そしてそれらの各々の解決の得失について熱心に議論された。しかるにこの問題は技術の進歩と共に次第に解決され、一義的な目的に對して、即ち一定

の體重を支へること、また所與の地面の諸關係或ひは一般人の要求に應ずる最小限の價格等の統一的見地から、技術は明かに唯一の統一的な型に向つて近づいていつたのである。すべての技術はこのやうに一義的な目的をもつた唯一の完成された形に向つて進んでゆくのであつて、この完成された形の問題が解決されるまでは無限の過程を運動する。他方一旦かやうな完成された形が出来ると、その過程はそれで本質的に完了するのである。そこからデッサウエルは技術的な形を先験的なものと考へるのであるが、我々はそのやうな多種多様の形の變化のうちにゲーテ的な原型といふものを考へることもできるであらう。いづれにせよ、すべての技術はそれぞれ唯一の完成された理想的な形に向つて形の變化を遂げてゆく。

しかるに道具は右の如くそれ自身において、縦に、時間的に、唯一の完成された形に向つて、これへの過程における多種多様の形がつながり合つてゐると共に、他方横に、空間的に、他の道具とつながり合ひ、ハイデッゲルのいはゆる道具の相屬性 *Zugehörigkeit* を形作つてゐる。即ちハイデッゲルに依ると、道具は本質的に「何かのためのもの」 *etwas, um zu* ……であるが、この何かのためにといふ構造のうちに何かの物の何かの物への指示が存してゐる。例へば物を書く道具、ペンはインキにつらなり、紙につらなり、更に下敷、机、ランプにつらなり、やがて家具、窓、

ドア、室につらなつてゐる。これらの物は決して先づその物だけとして現はれ、そして次にその和が室を満たすといふやうな仕方で現はれるのではない。道具はその道具であるといふ性質に従つてもともと他の道具との聯關に立ち、かやうなものとして元來道具であるのである。先づ存在するのは、よし主題的に把握されてゐないとはいへ、室であつて、しかもそれは四壁に圍まれたものといふやうな幾何學的空間的な意味における室ではなく、住むための道具としての室である。この室から室の「設備」が、そしてこの設備からそれぞれの「個々の」道具が現はれる。個々の道具に先立つてあらゆる場合に一つの道具全體性が發見される。このやうにハイデッゲルが道具の相屬性について述べてゐる如く、一つの組織、例へば一つの工場内にある諸種の技術的手段は相互に密接な聯關を有し、一つの體系、いはゆる機械體系を形作つてゐる。近代の工場における機械は原動機、作業機、運輸機、道具機と、複雑な、しかし整然とした連繫をなして働いてゐる。單に一つの工場の如き組織においてのみでなく、一つの社會全體においても、一定の時代にその社會のうちに存在する諸種の技術的手段は相互に結び付き、一つの體系を形作つてゐるといふことができる。道具はそれぞれ孤立したものでなく、一定の道具聯關のうちにおいて初めて道具の意味をもつてゐる。種々の技術的發明は孤立的に發明されたものでなく他の技術的發明と聯關

して發明され、また一見全く無關係の如く見える發明を自己の發明のうちに取り入れ、これを綜合して一つの技術が完成される。一つの技術上の發明がその時代の他の多くの技術に大きな影響を及ぼすやうになるのである。一定の時代の一定の社會における道具の間にはつねに一定の道具聯關が存在してゐる、そこからマンフォードのいふやうな「技術複合體」 technological complex の概念も考へられるであらう (Mumford, *Technics and Civilization*)。技術複合體といふのは一定の時代に一定の社會において使用される諸技術的手段の全體或ひは體系を意味してゐる。技術といふ言葉はしばしばこのやうな技術複合體の意味に用ゐられてゐる。例へば、古代技術、中世の技術、近代技術などいふ場合における技術の意味がそれである、或ひはまた先史時代を技術的見地に基いて區分して、石器時代、青銅器時代、鐵器時代などと稱する場合もそれである。マンフォードのいふ技術複合體は技術の原料と動力に基く技術文化史上の時代區分の範疇であつて、彼はその範疇に従つて技術發達の歴史を、原始技術期、舊技術期、新技術期の三つの時期に分つてゐる。原始技術期はだいたい紀元一〇〇〇年から一七五〇年に亙り、この期間においては動力として水車を通じて水力が用ゐられ、原料としては木材が用ゐられたのであつて、水力・木材複合體の時期である。次の舊技術期は動力として蒸汽機關を通じて蒸汽力が用ゐられ、原料としては鐵が使

用されたのであつて、石炭・鐵複合體の時期と稱することができる。最後に新技術期は動力として電動機その他の電動裝置を通じて電力が用ゐられ、原料としては各種の合金や輕金屬が使用されるどころの電氣・合金複合體の時期である。かやうにして各々の時期はエネルギー利用のための特殊の技術的手段と獨特の生産形式を有し、それぞれ特殊な勞働者の型を發達させ、或る素質は發揮させられるが他の素質は沒落させられる。従つてそれはまた社會的傳統である文化の型を決定する。もとよりこの時代區分は主として動力と原料とに基く區分であるから、或る事件を境として截然と區別されるやうなものでなく、各々の時期は互に重り合ひ、入り組み合つてゐて、次第にその技術複合體の成熟するのを待つてゐる。そこで新技術期はまだ始まつたばかりで、その完成には更に多くの發明の出現が必要であるといふのである。

技術複合體の概念は技術の歴史的・社會的性質を語るものである。それは一定の時代に一定の社會において使用される道具が道具關聯を有することを示してゐる。そしてそれは先づ技術が技術そのものとして相互に目的・手段の目的論的關係に立つてゐることを意味すると考へられるであらう。しかしながら一定の時代に一定の社會における技術複合體はその全體の現實において嚴密に論理的な目的論的構造をなすとは考へ難いであらう。その全體が一個の體系をなすといふ意

味はむしろサムナーが社會におけるモーレス（慣習）は相互に齊合性 *consistency* を有するといった意味に類似してゐる。この齊合性は純粹な論理的齊合性を意味するのでなく、制度的齊合性ともいふべきものを意味してゐる。技術は制度化される傾向をそれ自身においてもつてゐる。バーランド・ラッセルが科學的氣質と科學から出た科學的技術の性質とを區別し、前者は用心深く、試験的で、自由を尙ぶのに反し、後者には固定的で保守的などころがあると述べてゐるのも、技術の制度的性質を示すものと解することができる。科學がロゴス的であるのに對して技術はむしろノモス的であるといふこともできるのであらう。あらゆる發明は直ちに技術的に利用されるのではない。一定の時代に一定の社會において現實に技術的に利用される發明はその時代の諸技術と道具聯關に入り得るものでなければならぬ。従つて一定の時代において現實に發明され或ひは設計されてゐながらなほ實際には使用されないで、次の時代に至つて初めて現實に使用されるに至るやうな技術も存在するのである。いつの時代にも何等かこのやうに潜在的な技術が存在してゐる。このやうに潜在的なものが顯在的になる即ち現實に使用されるやうになるためには、社會的諸關係の變化がなければならぬ。技術は社會的諸關係の中に入り組んで存在するものである。かやうなものとして技術は、社會が自己自身に與へる組織であるところの制度の性質をもつてゐる。

その關係は人間の身體とその道具と見られる諸器官との關係に類似してゐる。身體とその道具との間には有機的な關係が存在し、そしてその道具の間には或る道具聯關が認められる。諸技術も社會の道具として、社會といふ身體、社會的身體ともいふべきものにおいて支へられてゐると見ることが出来るであらう。社會も或る身體的なものである。それが身體的なものであるところから技術の制度的性質も考へられるのである。もとより近代機械の如きものは手の延長と見られるやうな道具とは異り科學的・ロゴ斯的性質を遙かに多く具へてをり、その聯關のうちにも科學的・ロゴ斯的性質が遙かに多く支配してゐるけれども、しかしこの聯關が制度的なものと考へられる限り、それは單にロゴ斯的でなく同時にパト斯的な面を有しなければならぬ。人間の身體も單に身體的なものでなく、心によつて活かされた身體である。制度は單にロゴ斯的なものでなく、却つてロゴ斯的・パト斯的なものであり、かやうなものとしてその根柢に構想力の論理が考へられるのである。社會的身體の重要な要素と考へられる自然或ひは土地の如きもバーンゼのいふやうな景觀 *Landschaft* であつて自然科學的な自然でなく、形を具へたものである。一定の時代の一一定の社會における技術複合體といふものも文化的景觀ともいふべき形を具へたものと考へられるであらう。

## 第二節 技術の社會性

技術における道具聯關は技術の社會性を洞見させるものである。技術が元來社會的なものである故に道具聯關は存在するのである。「道具を作る動物」と定義される人間はまた「社會的動物」として定義され、二つの人間定義は密接に結び附いてゐる。人間は道具を作る動物である故に社會的動物であるのであり、逆に社會的動物である故に道具を作る動物であるのである。技術はもと發明であるにしても、その發明が模倣され傳播することがなければ技術複合體といふものは成立し得ない。なぜなら技術複合體は發明に屬する技術が現實に使用されることによつて形成されるものであるが、この現實の使用は發明に對して模倣の意味をもつてゐる。發明が一回的なものであるのに反して模倣は反覆であり、かやうな反覆は技術の制度化に必要な要素である。模倣は社會的なものであり、社會の成立の原理でさへある。發明はタルドのいふ如く個人から出てくるものであるとすれば、模倣は個人を社會化し、諸發明を反覆することによつて永續させ、永續させることによつてそれらを接近させ、それらを生産的にするのである。道具を作る動物は道具を使ふ動物でなければならぬ。發明家も社會的人間である。モナドとしての個人には世界を映

すといふ意味がなければならぬ。發明そのものも社會的に制約されてゐる、オグバーン (Ogbum, Social Change) が擧げてゐるやうに、二人或ひはそれ以上の人間がめいめい獨立に殆ど時を同じうして同様の發明をするという例は少くないが、かやうな事實は技術における道具聯關性と關係があり、そしてそれはまた個人の發明が社會的に制約されてゐるといふことを示してゐる。新しい發明も先行する技術の蓄積を前提し、このものからの新しい結合と見られ得るであらう。新しい技術的工夫の刺戟、構想並びに實現は、社會的に蓄積された文化の水準に制約されてゐる。かやうにして文化の程度の低かつた時代には發明が少なかつたのは事實であり、今日文化の高い時代には發明も多くなつてゐる。或ひはまた人口と産業との速かな發展は發明に好都合な條件であり、更にまた發明は勞働のあらゆる種類の分化によつて助成され促進される、等々、専ら個人の精神的能力に依存するやうに思はれる發明も社會的諸條件に規定されてゐる。近代技術は近代科學を基礎とするが、この科學の實證的で且つ合理的な、それ故に客觀的な方法は研究における個人の共同を可能にし、また有効にした。かやうにしていはゆる新技術期に至つて注目すべき事實の一つは、技術的發明が協同的に大規模に行はれるやうになつたことである。即ち從來それは個人の研究室において小規模に行はれてゐたのに反して、最近では特に大會社や大トラストで設立

した研究所などにおいて多數の専門技術家が協同して發明や改良に従事し、いはば發明工場ともいふべきものが出現してゐる。模倣乃至傳播過程のみでなく、發明過程そのものも益々社會的になつたといふことができるであらう。

ところで技術の發達が社會に與へた種々の影響のうち著しいものは分業であらう。分業における勞働の分割は道具によつて可能になる。道具を持たない手は分化されてゐないものであつて、手は道具に従つて分化されるのであり、分化されながら聯關を形作つてゐるのは道具聯關或ひは道具の相屬性に基くのである。道具聯關といふものは分業の技術的手段の面を表現するものにほかならない。技術は生産力を増進するが、これはまた分業の結果であると考へられるであらう。アダム・スミスは『國富論』の冒頭において「勞働の生産力における最大の改善並びに勞働の方向または適用上に見られる熟練、技巧及び判斷の大部分は、分業の結果生じたものである。」といひ、有名なピン製造工場の例を擧げてこれを説明してゐる。かやうな工場におけるピン製造の工程は、或る者は針金を引き出し、或る者はこれを眞直にし、或る者はこれを裁斷し、或る者はこれを尖らし、或る者は頭をつけるために上端を研ぐといふ風で、最後に出來上つたピンを紙に包むに至るまで、およそ十八段の操作に分れてゐるのであるが、勞働の生産力はこれによつて著

しく増大される。スミスが觀察した一小製造工場においては勞働者の數は僅か十名に過ぎず、從つてその中の或る者は一人で二三の別々の操作を兼ねてゐたにも拘らず、また工場の設備の如きも言ふに足りないものであつたにも拘らず、一日に四萬八千本以上のピンを製造してゐた。即ち一人當り四千八百本の割であるが、これは全く分業の結果であつて、もし彼等が各自獨力でピンの製造に従事するとすれば一日二十本は愚か、恐らく一本のピンも作り得ないであらう。しかるにこのやうな分業はピン工場の如き製造工業の内部においてのみでなく、社會全體のうちに存在してゐる。ピンの製造が一つの専門的職業をなすことそのことが既に社會全體における分業の結果である。分業は技術の發達によつて發達し得るのであつて、技術の發達は從來分割されてゐなかつた仕事の分割を可能にする。未開社會においては一人の人間の仕事であつたものが、進歩した社會においては多くの人間の仕事になつてゐる。ところで一般に分業によつて勞働生産力が増進されるのは、分業が次の三つの利益を有するためであると考えられた。先づ分業は各人の仕事を單純な一操作とし、めいめいこの操作を一生の仕事とすることから、この操作に當る各人の熟練は必然的に増大する。熟練の増大は仕事の分量を増加する。次に一つの仕事から他の仕事に移るにあつて通常失はれる時間の節約から得られる利益は一見して想像されるよりも遙かに大き

い。分業によるかやうな時間の節約は單に仕事をとりかへ或ひは道具をとりかへて働く場合について考へられるばかりでなく、更に職業修得の時間の上にも擴張して考へることができる。第三に機械の使用によつて勞働の能率が増進するのは何人にも明かなことであるが、この機械の發明がまた實に分業によつて促される。即ち單純な同一の操作に専ら従事する結果は當然その操作に注意を集中することとなるべく、そしてそれはおのづからその操作の目的を達するための一層容易で簡便な方法の發明に導くことになる。多くの機械はかやうに發明された。もとよりすべての發明がさうであるといひ難く、或るものは直接に機械製造業者の考案に成り、また或るものは學者もしくは思索家の工夫によつて出來たものである。けれどもこれらの場合も廣い意味での分業の結果といひ得るのであつて、一般に分業は機械の發明を促すのである。ところで右の如き分業の發生の原理についてスミスはいつてゐる、「かやうに多くの利益を生ずる分業といふものは、もともとそれが齎す一般的富裕を豫見して、これを得ようとする人智の結果ではない。それはそのやうな廣汎な利益を眼中におかない人間の性質における一つの傾向の必然の、しかも頗る緩慢で漸進的な、結果である。即ち或る物を他の物と取引し、交換し、交易する傾向の結果である。」即ちスミスに依ると、分業は人間の自然の性向である交換の性向に基いて發生するものであつて、

分業の遍く行はれてゐる現在において見られる人間能力の著しい相違も多くは分業の原因ではなくしてむしろその結果である。そして交換の性向は、スミスに依ると、すべての人間に共通であり、しかも他の動物には全く見られないものである。いまこのやうに分業は各人の天賦の個人的差異といふ如きものでなく、交換といふ社會的なものに由來し、そして機械の發明はもと分業に由來するものであるとすれば、技術そのものの發生が人間行爲の社會性に基いてゐることが理解されるであらう。人間の實踐が本來すべて社會的であるところから技術は出てくるのであつて、單に個人の智慧によつて生ずるといふ如きものではない。もちろん、個人的素質の差異の發達が分業の發達を促すことになるやうに、技術上の發明も個人の天才もしくは才能に負ふところがあることは事實であるが、しかしそのやうな個人も既にいつた如く社會的人間である。そして技術の發達はまた人間の社會化の發達の基礎である。スミスが考へたやうに、一方分業の發達は機械の發明を促進すると共に、他方機械の發達によつて分業も可能になるのである。そして分業はただ社會的なものとしてののみ、言ひ換へると、孤立したものでなくて全體のうちにおける部分としてののみ、分業の意味を有することができる。我々の身體の諸器官が道具として相互に密接な關係に立ちつつ分業を行ふと見られるやうに、社會的身體の道具も相互に道具聯關に立ちつつ分業の基礎

となつてゐる。分業の發達は社會的連帶を破壊すべきものでなく、むしろ元來社會的連帶の中において可能になるのである。そして技術の發達は、交通手段の發達等において一見明かであるやうに、社會を世界化してゆく結果になるのである。世界が次第に世界的になつてゆくといふ歴史の發展は技術の發達なしには考へられないであらう。人と人とは物を作ることに於いて現實的に結び附く。人間は技術を媒介として綜合するのである。

### 第三節 技術の社會的・道德的問題

すべて人間の作るものは人間の生活を發展させると共に人間の生活に對する桎梏になる、これは歴史の一般的法則であるが、技術の場合においても認められることである。技術が如何に人間の生活の發展に貢獻したかは更めて述べるまでもなく明かであらう。しかしそれはまた人間の生活を抑壓し破壊することになり、そこに技術の社會的・道德的問題を生ずるに至つたのである。いはゆる技術の害惡が歴史的に問題になつたのは産業革命以後即ち近代技術の出現以後のことである。産業革命は生産力の飛躍的な發展を齎して社會の富を著しく増大させたが、それと同時に技術の害惡もまた痛切に感じられるやうになつた。技術の害惡といはれるものは主として機械の

害惡である。従つて技術に對する呪詛は主として機械に對する呪詛であり、反技術主義者は機械を廢棄して原始的な道具の技術に還らうとするのが普通である。何故に道具技術の時代には技術の害惡が感じられず、機械技術の時代になつてそれが現はれるやうになつたのであらうか。

道具による技術の特徴は有機的といふことである。道具は手の延長と見られ得るものであり、これを動かす力は人間の身體の力であり、この技術において材料となるものも多くが木材とか皮革とかいふやうに有機的なものである。道具の技術は主として練習と習慣によつて人間の身につけられるものであつて、個々の人間と有機的に結び附いてゐる。道具の技術において主となつてゐるのは人間の熟練であり、このものにそれは依存してゐる。かやうな技術によつて作られるものもまた或る有機的な性質を具へてをり、従つて人間と調和するものであるといふことができるであらう。人間は技術によつて與へられた環境に働きかけ、これを變化して新しい環境を作る。與へられた環境はもと自然であり、この自然は環境の具體的意味においては自然科学的に捉へられた自然の如きものでなく、むしろ景觀といふ意味のものである。それはオイゲン・ディーゼルの規定してゐるやうに自然景觀 *Naturlandschaft* と稱することができるであらう (Eugen Diesel, *Die Neugestaltung der Welt.*)。人間の技術はこのやうな自然景觀を文化景觀 *Kulturlandschaft*

に變へるのである。この文化景觀といふ言葉は、デューゼルにおいては特殊な意味に使はれてゐる。それは機械の出現以前における人間の生活環境をいふのであつて、機械技術時代における機械環境 *Maschinenlandschaft* といふものと全く異つてゐる。即ち文化景觀といふのは機械以前の時代の、従つて道具時代の、環境である。機械時代に至つて初めて「文化」とは區別される「文明」といふものが出現したのである。ところでデューゼルのいつてゐるやうに、文化景觀の特徴は人間に對して或る有機的なものであるといふことである。もとより文化景觀も自然景觀と同じやうに客觀的なものである、しかし文化景觀はその成立において客觀的であるのではなく、却つて人間によつて客觀化されたものである。この田畑や庭園、森や家屋、この美しい町、寺院、城、公園等の特徴は、それらが全く直接に、その目的への關係、そのイデーの完全な透明性と藝術的な直觀性において、人間の手と精神から出たものであるといふことである。そこに我々は人間の精神、イデーを直接に見ることができると。それらは何か藝術的に表現的なものである。しかるに機械景觀においては事情は全く異つてゐる。機械技術を特徴付けてゐるのは有機的なものからの解放といふことである。機械は有機的なものでなくてまさに機械的なものであり、これを動かす力も人間の力でなく、機械技術の原料として使用されるものも多くは有機的なものではない。機械

は自働性を目標とし、人間から獨立なものとして働くのである。機械技術においては人間は主でなく、却つて單なる附添人の地位におかれる。機械の害惡といはれるものは機械のかくの如き性質から従つてくるものであり、そしてそれがまたいはゆる物質文明の禍であると考へられるのである。

機械の害惡或ひは技術の害惡といはれるものは如何なるものであらうか。社會經濟的見地において最も重要なものとして擧げられるのは失業である。即ち機械は人間の勞働を次第に不要にすることによつて多數の人間の失業を結果するといふのである。技術の進歩は失業とそれに伴ふ種々の重大な社會問題を惹き起すと見られる。技術の進歩はまた重大な道德的問題を含んでゐる。既にマイエルはその點について代表的な意見を述べた(Eduard von Mayer, Technik und Kultur.)。彼はいふ、「技術の精神、獨立な力としての技術の本質は、分業によつて人間を片輪にすること、勞働の單調さによつて彼を非人格的にすること、勞働の協同によつて彼を大衆にすること、技術的隸屬によつて彼を內的にも外的にも非精神的にすることである。」マイエルによつていはば模範的に表明された技術に對するかやうな批評はその後多くの人々によつて繰返されてゐる。技術の發達は分業の發達を促すのであるが、分業の發達の結果各人は極めて狭い部分の仕

事を専門とするやうになつて、本來全體的なものであるところの人間の人格的存在は破壊され、片輪の人間が出来てくる。しかも毎日單調一つの仕事を反覆するところから仕事に對する人格的な關與が失はれてくる。ヤスペルスの言葉に依ると、個人は機能に解消されるのである。そして人格性 *Persönlichkeit* の代りに即物性 *Sachlichkeit* が人間の態度のうちに貫き互るやうになる。技術は「自然を組織する。さうだ！しかしそれは人間を解體する、」とマイエルはいふ。そして一つの渾沌としての大衆が現はれる。「發明し創設する技術は創造的な人格であつた。用益權者としてあらゆる生きた人間は技術に屬する、しかるに技術の大規模の適用は大衆の利益になる。大衆といふものは植物の播種された畑ではなくて無性格の塵垢の粘土層であり、閃く結晶ではなくて流動的な火山噴出物である、それは最低級の宇宙的形成衝動である。この假現的生體の神經は技術的施設、交通路、工場、管理である。」「大衆の接合劑としての技術は大衆の手に置いて文化の毒となつた。大衆はしかるに技術によつて文化の危險となつた。」とマイエルはいふ。彼に依ると、「大衆の精神と技術の精神とは互に類似し、互に強め合ひ、元來ただ同じ本質の二つの面を現はすに過ぎない。」非人格化 *Entpersönlichung* はマイエルに依ると「技術の究極の精神」であり、それに伴つて支配的になるのは大衆である。技術的時代はヤスペルスにとつ

でも大衆の時代であり、「大衆の支配」Herrschaft der Masse といふことがこの時代の特徴である（Jaspers, Die geistige Situation der Zeit.）。技術は組織である。それはその原始時代において人間力を組織した。しかしそのことは何を意味し、何を結果するであらうか。「技術の最初の本質的な歩みは、その根本的な行爲は、それが人間をその手段としたといふこと、それを作り出した人間の主人となつたといふことである。全く初めて奴隸制を強要し、發明し、そしてそれを今日の瞬間に至るまで労働の自由の外観のもとに保持してゐるのは技術である、」とマイエルはいつてゐる。手段であるべきであつたものが今や目的となり、人間に使はるべきであつたものが今や人間の主人となつたのである。技術はその自己法則的な機構によつて人間を支配する。ヤスペルスに依ると技術的時代の特徴は「裝置の支配」Herrschaft des Apparats である。近代技術の本質は合理化と機械化にあるが、その支配は人間的行爲の合理化と機械化となり、人間そのものをも機械的機構の一部分とするに至り、人間的存在の一般的な非人格化を結果したのである。

技術に對するかやうな批判乃至非難に對して、また種々のアポロジが現はれてゐる。現代の技術哲學の多くはこの技術的時代における人間の運命についての反省から生れた。そして一方に

はベシミズムが存在するのに對して、他方にはオプティミズムが存在してゐる。一方技術の害惡が數へられてゐる間に、他方「技術の祝福」が語られてゐる。たしかに、技術が人類に祝福を齎すことは否定し得ないやうである。例へばヴェントは技術を文化力として規定し、人類文化に對する技術の影響を次の三つの法則に要約してゐる（Wendt, Die Technik als Kulturmacht.）。第一に技術によつて人間の勞働力は次第に精神化される。技術の進歩はつねに勞働者の精神的能力を利用するやうに促すのである。そして勞働者がその精神的側面に從つて要求されることが多くなればなるほど、彼等の精神的能力は向上する。機械によつて人間の勞働力はより機械的な形態を保持するのでなく、反對により精神化された形態を保持するのである。粗野で單調な勞働は絶えず益々機械の世界へ引き込まれ、人間の勞働力は肉體的により樂でより精神化された活動へ解放される。單に機械のみがこの方向に作用するのでなく、一切の技術的操作はすべて人間の機械的勞働力を節約し、筋肉力をより少く思惟力をより多く要求する一層高尚な勞働形式へこの勞働力を解放することを目差してゐるのである。新しい發明は勞働者を仕事から離れさせ、いはゆる産業豫備軍を増大するといはれる。しかしながらヴェントに依ると、技術が自由に活動する餘地をもつてをれば、それは直ちに他の發明と強化された生産によつてそのやうな産業豫備軍を吸収し

てしまふ。古代においては人口問題はただ植民の方法によつてのみ解決され得たが、近代技術は國內において仕事の口を増加させることによつてそれを解決する。技術が自由に命令することが出来る限り労働者はつねに求められてゐる。しかもその際は絶えず益々粗野な肉體的な労働から免除され、より高尚でより精神的な労働へ解放されるのである。ところでこのやうな労働力の精神化はヴェントに依ると他の二つの重要な結果を伴ふ。即ち第二に、向上してゆく精神は國家において人格的自由と政治的自由を獲得する。技術の到達された段階と労働する人間の人格的並びに政治的自由との間には法則的な關係があるといふのである。そして第三に、かやうに解放された人間は精神生活を深め、文化を醇化する。物質と精神とは日常の労働において共力する。物質は直觀によつて精神を豊かにし、精神はそれが機械的労働へ轉換するところの推理によつて物質を高尚にする。物質は我々の精神にのみ食物を與へる、即ち直觀と精神を莊嚴にする全材料を與へる。精神は一つの新しい形式以外のものではない。それはただ物質が素材として提供するもの、恐らく物質が、象徴的な言ひ方をする、他の形式において既に豫め思惟したものをのみ思惟することができる。我々の精神は、獨立しようと努めれば努めるほど、自己の抽象の中で物質から遠ざかれれば遠ざかるほど、その思惟において貧困になり、色彩の褪せたものになる。精神の

存續は外部の及び内部の力の絶えざる活動に依存する。力が原因であつて、精神は結果である。故に精神は主人でなく召使であり、内部の力が外界の勝手を知るために點ずる光であるかのやうに見えることができる。このやうな仕方では精神は指導者の、啓蒙家の役割を獲得する、とヴェントは述べてゐる。

技術の影響について考へる場合、その必然的な影響とさうでないもの、言ひ換へると、一定の技術の適用と不可分に結び附いてゐるものとさうでないものとを區別することが肝要である。その際なほ、それは近代技術の現在まさにある状態にかかはるものであるか、それともその本質と永久に結び附いてゐる形成にかかはるものであるかを區別しなければならぬ。更にそれは技術のうちに與へられてゐる諸可能性の無制限な利用から生ずるものであるか、或ひは逆にその制限された利用から生ずるものであるかを區別しなければならない。しかるに今かやうな見地から考察するとき、先づ注意されることは、技術についてのペシミズムとオプティミズムの論議は特に近代の機械技術の進歩に關して現はれたものであるといふことである。それは一定の種類の技術の一定の段階にかかはるものである。次に技術の害惡といはれるものについて考へると、その多くは技術そのものから従つてくるといふよりも、技術が使用される一定の社會關係から生ずるも

のである、例へば技術の發達は人間を片輪にし、非人格化するといふ。しかし技術の發達は人間の勞働時間が少くても濟むやうにする筈であり、かやうにして得られる閑暇を自己の専門の仕事以外の教養のために振向けることができると思へば、片輪な人間になることは難けられるのであつて、技術の發達による生産力の増加こそ却つてあらゆる人間の人格的形成にとつての基礎であるといふことができるであらう。しかるに今日の現實においてはさうでないと思へば、それは技術そのものでなく或る他の社會的原因に依るのでなければならぬ。また實際、技術の祝福を説く者は、技術が他の原因によつて束縛されることなく自由に作用し得るといふことを前提し或ひは要求してゐるのである。そこで第三に、技術の弊害といふものは技術が無制限に利用される結果でなく、むしろその利用が制限されてゐる結果であると考へられるであらう。その利用を制限するものはもちろん技術そのものでなく、却つて他の社會的諸關係である。今日技術に關する弊害が多く存在するにしても、それは一層洗煉された技術によつて克服されるであらう。技術の弊害といふものの責任は技術並びに技術への協力者にあるのでなく、大衆が技術の表現に對して示す無思慮にあるのである。しかしながら翻つて考へると、技術は社會的身體の器官と見られるやうなものである。社會的諸關係から離れて純粹な技術そのものといふ如きものを考へることは抽象

的である。すでに一つの道具は他の道具と聯關し、技術複合體といふものが考へられ、新しい發明もこの體系に適合することができない限り現實的には利用されず潜在的にとどまらねばならないのである。技術の進歩と失業との關係の如きも、レーデラー（Lederer, Technischer Fortschritt und Arbeitslosigkeit.）が論じてゐるやうに、技術の進歩のテンポに依存し、そしてそのテンポが速すぎるかどうかといふことはただ資本形成と人口の増加の、技術の進歩のテンポに對する關係からのみ結論することができるとすれば、單に技術の觀點においてでなく綜合的な觀點から考察するべきものである。そのみでなく、苟も實際に否定し得ない如く技術の弊害と考へられるものが存在する以上、技術には少くとも一定の社會的經濟的關係においては弊害を生じ得るやうな性質がそれ自體にあるのでなければならぬであらう。かやうにして技術は現實において社會的諸關係の中に入り込んで存在するのであつて、その害惡が生じないやうにするためには技術をその自然生長性に任せておくことなく、これに統制を加へること、ゾンバルトのいはゆる「技術馴致」Zähmung der Technik が必要である。技術についての單なるベシミズムも單なるオブティミズムも間違つてゐる。大切なことは技術の計畫化である。しかるに技術を馴らすといふことはそれ自身また一つの技術、自然科學的技術でなくて社會科學的技術に屬する

ことである。

技術的時代と稱せられる現代の害惡は、手段であるべき技術が自己目的になつたところにあるといはれてゐる。ところでその場合考へねばならぬことは、かやうに技術といはれるものは機械技術即ち近代自然科學を基礎にする技術である。しかるに技術といふものには、初めに述べた如く、種々のものがあり、特に自然科學的技術のほかに社會技術即ち社會科學を基礎とする技術が存してゐる。そしてそれら種々の技術の間に目的・手段の關係における段階的聯關を考へることが出来る。しかもかやうな聯關において、社會技術は一般に自然科學的技術に對して目的の地位にあるといはねばならぬであらう。もちろん、既に述べた如く、どのやうな技術も單に手段であるのではなく同時に目的である。技術は單に客觀的なものでなく、客觀的な自然法則と人間の目的との綜合である。近代技術の特徴は、人間の手から離れて自動的なものであることと共に、多くの迂廻の過程を含んでゐることであり、従つて手段と目的との聯關が直接に見られ難くなつてゐる。そこから技術が單に手段と考へられ易く、また逆にその手段が自己目的と考へられ易いといふ傾向も存在するのである。しかし一般に技術は手段であると同時に自己目的である。自然科學的技術の如きも、これを單に手段と見て、經營技術の立場乃至政治的技術の立場からのみ考へる

と、その發達は期し難く、従つて手段としての効果を擧げることでもないであらう。技術的時代といはれる現代は技術を究極の目的の如く見ることによつて誤謬に陥つたにしても、他方またさうであつたからこそ技術の飛躍的な發達もあり得たのである。しかしそのいはゆる技術は、これに對して目的の地位にある社會技術によつて統制され、計畫化されなければならない。技術を馴らし得るものは技術である。技術の害惡が語られる場合、その技術を支配すべき他の技術の存在が忘れられてゐる。いはゆる技術的時代の悲劇は、技術は單に自然科學技術のみでなく社會技術といふものの存在すること、兩者の間には因果的に密接な關係があること、従つて諸技術の間に正しい目的・手段の自律的・依存的關係が樹立されねばならぬことを理解しないところにある。そしてこのやうに諸技術の間に正しい關係を樹立すべきものは既にアリストテレスが考へたやうに總企畫的な技術としての政治であるであらう。しかも政治がかやうなものであり得るためには既にまたアリストテレスが考へたやうに政治學は倫理學と一つのものでなければならぬ、或ひは逆にいふと、倫理學はそのやうな意味における政治學でなければならぬ。即ち道德は社會的・技術的でなければならぬと共に、あらゆる技術の目的は道德的でなければならぬのである。

### 第三章 技術と道德

#### 第一節 技術の倫理

技術の倫理教育的價值については多くの人が語つてゐる。技術は人間に對して種々の徳を要求するのであつて、人間は技術に従事することによつてそれらの徳を修得することができる。ゲーテは、「人間の自然的素質の規制された發展を助ける手工業的技術が存在するのを知ることが早ければ早いだけ人間はそれだけ幸福である、」と書いてゐる。この言葉は人間の道德的完成に對して技術の有する重要な意義を述べたものであり、ゲーテはその思想を『ウィルヘルム・マイステル』の中で藝術的に具象的に表現した。

技術家に要求される徳として種々のものを擧げることができるであらう。先づ技術家は自己の意志を客觀的なものに從へなければならぬ。自然の客觀的な法則に反しては人間は何物も作り得ないのである。技術において我々の意志は肆意的なものであることを許されない。即物的であ

ること或ひは客觀的であることは技術家に必要な條件であり肆意的であらうとする我々の意志はこれによつて制御され、訓練される。自己を殺すことが却つて自己の目的を達する所以であるといふことを技術は教へてゐる。自由は單に主觀的なものでなく、むしろ「認識された必然性」が自由である、それはもとより單なる必然性ではなく、認識された必然性であり、認識されたといふのは主體によつて把握されたといふことでなければならぬ。即ち自由にはどこまでも主觀的なところがなければならぬ。自由は客觀的なものであると同時に主觀的なものである、言ひ換へると、現實的な自由は技術的なものでなければならぬ。技術は主觀的なものと客觀的なものとの統一である。人間は技術によつて歴史的現實的に自由になるのである。どこまでも技術の中に入りながら同時に技術に對してどこまでも超越的であるといふところに眞の自由がある。自己がその中に入つてゐる技術を逆に手段となし得るところに眞の自由がある。自由といふのは元來內在的であると同時に超越的であるといふことである。

技術家の徳として技術そのものによつて要求される徳には更に種々のものが擧げられるであらう。例へば誠實であるとか良心的であるとかいふことである。技術においては不誠實であることを許されない、その結果は直ちに現はれ、彼の仕事を不成功に終らせ、不可能にさへするのであ

る。しかしこのやうな徳も技術においては單に主觀的なものとどまることができぬ。誠實といふことは例へば規律と結び附かなければならない。無規律な技術といふものは存在せず、殊に近代技術は人間に對して規律的であることを要求してゐる。また誠實といふことは正確とか嚴密とかいふことと結び附かなければならない。正確或ひは嚴密であるべき技術は嚴しい訓練を必要としてゐる。技術家は鍛へられなければならない。しかも近代技術においてはそのやうな訓練は物についての知識を必要とし、しかもその知識は曖昧で不正確でなく、嚴密で、そして身についたものであることを要求されてゐるのである。技術家の知識は單に觀念的なもの、抽象的なものであることができぬ。

しかし技術における徳は單に與へられた技術的規則を誠實に、正確に繰り返すといふ方面においてのみ考へらるべきではないであらう。技術は單なる模倣でなく、その根源において發明である。技術における徳もまた發明といふことから考へなければならぬ。人間生活のあらゆる方面において、あらゆる小さな事柄に至るまで、工夫し發明するといふことが技術家にふさはしいことである。道徳もまた元來發明に屬してゐる。發明は單に手段の發明のみでなく目的の發明である。とりわけ目的の發明において技術は道徳的であることを要求されてゐる。

しかし技術の本質は物を作ることである。技術は物を作ることによつて人間を作る。我々は物を作ることによつて自己を作つてゆくのである。技術は人間形成的意義をもつてゐる。ゲーテが技術を重んじたのも、技術が人間形成的であるといふこと、技術の修得が人間修業になるといふことのためであつた。技術は知識と活動との綜合であり、人間の力をこの二つの面に向つて同様に要求しつゝ全體的人間の形成に役立ち得るであらう。しかも技術は元來社會的なものであり、その人間形成は社會的人間の形成でなければならぬ。技術の發達は集團的勞働の組織化と結び付き、技術の要求するのは協力或ひは協同の徳である。協同によつてのみ技術は効果的であることができる。そしてこの協同は何よりも責任の倫理を要求してゐる。技術における道德はつねに具體的な道德でなければならぬ。

## 第二節 道德と技術

かやうにして技術家には技術の本性に従つて徳が必要であるとすれば、技術と道德とは一致するといひ得るであらうか。技術にとつての目的は作られたものの完全性である。しかるに作られたものの完全性 *perfectio operis* と作るものの完全性 *perfectio operantis* とは別である。我々

は屢々、人間的には、従つて道徳的には欠點のある者が、立派な作品を作つてゐるのを見るのである。天才は道徳的には不完全であるのがつねであるやうにさへ考へられてゐる、作られたものの完全性と作るものの完全性とは區別されねばならぬ。そして人間でなく作品に優位を認めるといふのが技術の本質的な特徴である。技術そのものの立場からいふと、立派な作品を作ることができさへすれば宜いので、その人間が道徳的にどうであるかは問題でないといはれるであらう。かやうにして、作られたものの完全性と作るものの完全性とは區別されねばならないが、兩者の分離もしくは對立は絶えず餘りに誇張されて語られてゐる。通常はむしろ作品の立派さと人間の立派さとは相伴つてゐる。物を作ることと自分を作ることとは違つてゐるにしても、兩者は根本的に結び附いてゐる。我々は立派な人間になることによつて立派な物を作ることができ、立派な物を作ることによつて立派な人間になることができるのである。

尤も技術は或る意味では人間を物質に従はせることである。物に従ふのでなければ物を作ることはできない。しかし他方技術は人間を物質から解放するのである。技術は自由と必然との、隸屬と創造との統一である。技術は人間の技術であり、人間の運命のうちに入つてゐる。技術における人間の活動は作品にとつて有用であるのみでなく、人間自身にとつて有用であるのでなければ

ばならぬ。それは人間の意欲或ひは目的を満足させるためのものであり、かやうな意欲或ひは目的は作品において現はれるものである。即ち作られたものは人間を表現してをり、理性の刻印を押されてゐる。技術は本能の如く人間の欲望を満足させる。本能は欲望に應ずるだけのことをする。價值の剩餘といふものは本能によつては作られない。しかるに技術は價值の剩餘を作り出す。即ちそれは生きるためのもの以上のものを與へるのである。それは單に生きるためのものでなく、より善く生きるためのものである。技術はジンメル流にいふと單なる生命でなく同時に生命以上のものである。技術的に生きることができると同時に生きることが以上のものである。即ち技術は文化を作り出す。技術は單に生物學的なものでなくて文化的なものである。技術それ自身が一つの文化財である、技術によつて作り出されるものは單に物質的なものでなくイデー的な意味を具へてゐる。イデーは技術を通して現はれてくるのであり、技術から出てくる形はイデー的な意味をもつてゐる。技術的に作られたものは單に生物學的に有用なものでなくイデーを表現してゐる。イデーは超越的なものである。技術はかやうに超越的な意味を有するものを作り出す故に創造的といはれるのであり、文化に屬するのである。技術的な形もしくはイデーは抽象的に存在するものでなく、むしろ物質と精神との綜合であり、しかも同時に物質に對する精神の勝利

を現はしてゐる、言ひ換へると、イデーは内在的であると共に超越的であり、超越的であると共に内在的である。かやうにして技術は文化的なものであり、文化的なものとして人間を結合するのである。人間と人間とは文化を媒介として結び附く。技術はその超越的性質によつて人間を結合するのである。本能は種的である、しかしそれは動物をその欲望に對してただ自己自身に閉ぢ籠める。技術はより個人的な性格をもつてゐる、しかしそれは人間と人間とを結合するのである。技術は人格の紐帶であり、社會の紐帶である。かやうにして技術が道徳に反するものでなく、却つて道徳性をそれ自身において具へてゐることは明かであらう。

それにしても技術は物を作るものであり、道徳は人間に關係し、兩者は全く異るといはれるであらう。しかし道徳においても人間といふものを作ることが大切である。修養といはれるものは人間を作ることの意味してゐる。道徳は抽象的に良心の問題でなく、人間を作ることが大切である。しかるに人間を作るといふ場合、そこにそれ自身の技術が必要である。人間を作るといふことも技術に屬するのであつて、修養といはれてゐるものはこのやうな心の技術である。心の技術は如何なるものであり、物の技術と如何に異るであらうか。一般に技術は主體と環境とを媒介して統一するものである。心の技術といふ場合、心にも環境があるであらう。それは理性による情

念の支配であるとすれば、理性と情念との間には主體と環境といふやうな關係が考へられる。その際理性は自律的なもの、情念は身體的なものと見られ、そして情念は環境から規定されるものと見られるのである。理性と情念とを統一して心の形を作ることが心の技術である。理性は抽象的に止まるのでなく、情念といふ身體的なもの、環境的なもののうちに形として現はれるのである。かやうにして心の技術においても主體と環境の關係が認められるとすれば、これと物の技術とは同様のものの逆の關係と考へられるであらう。即ち物の技術においては主觀的なものと客觀的なものとの統一が物を變化し變形することによつて客觀の側において實現され、これに反して心の技術においては主觀的なものと客觀的なものとの統一が心を變化し變形することによつて主觀の側において實現される。

道徳はもとより單に個人的なものでなく、元來社會的なものである。自己の修養といふものも單に自己のためのものでなく、むしろそれによつて眞に社會において働き得る人間となるためのものでなければならぬ。人間の行爲はつねに環境における行爲である。そして環境を形成してゆくことは同時に自己を形成してゆくことである。我々は社會の中で働くことによつて自己の人間を作ることができるのである。我々のすべての行爲は環境における行爲である限り、それは技術

的でなければならず、技術的であることによつて行爲の意味を發揮することができる。かやうにして我々の行爲がすべて形成的であるとすれば、ギリシアの古典哲學において徳 *aretē* と仕事 *ergon* とが結び附けて考へられたことに重要な意味が認められるであらう。例へば眼は自己に屬する仕事を善く爲す場合、即ちすぐれた視力を有する場合、徳を有するといはれる。同じやうに善い大工、徳のある大工といふのは、彼の仕事を立派に爲し得る者、即ち實際に家を作り上げることのできる者である。プラトンの中でソクラテスは、善とは何かを説くに當り、建築術、造船術、醫術等に絶えず關係附けて語つてゐる。徳と仕事とを結び附けて考へる限り、それは當然のことである。善い建築家といふのは、自己の形成するものに正しい形を *eisōs* 與へる者である。彼は役に立つ家を作ることができる。役に立つ家といふのは秩序を有する家のことである。身體や靈魂についても同じやうに考へられる。身體のうちに秩序が具はることによつて健康その他の身體の徳を作り出し得る者が善い醫者である。靈魂の徳といふのも靈魂のうちに作られる秩序にほかならぬ。しかるにかくの如く道徳的行爲が技術的領域における仕事と同様の構造を有するとすれば、徳は知であるといふソクラテスの命題の抽象的なものでないことが理解されるであらう。善い建築家は秩序を有する家をたまたま作るといふのでなく、知識に基いてつねに作り得るの

であつて、それが建築家の徳である。徳は仕事における有能性を意味し、知識の有無は徳不徳にとつて決定的であるといはねばならぬであらう。しかしながら家を作るといふ如き活動即ち制作 *poiesis* と道徳的に評價されるやうな活動即ち實踐 *praxis* とを同じに見ることは許されるであらうか。實際、アリストテレスは兩者を區別して、制作においては目的は活動そのものでなくて他のもの即ちそれによつて作られる作品であるのに反して、實踐においては活動そのものが目的である、と論じてゐる。前の場合目的は活動の外にあるのに反して、後の場合目的は活動の内にある。ところで活動そのものが目的であるやうな活動或ひは目的が活動の内にあるやうな活動といふのは、アリストテレスの説明に依ると、見ることとか考へることとかである。見ることの目的は見ることのほかになく、考へることの目的は考へることのほかにない。この場合、見ると同時に見た、考へると同時に考へた、といふことができる。これに反して、家を建てると同時に建てたといふことはできぬ。建てる活動が続いてゐる限り家はまだ出来ないものであり、家が出来ると共にその活動は已むのである。かやうにしてアリストテレスが制作と實踐とを區別し、實踐においては活動そのものが目的であると考へる場合、その實踐といふのは實は觀想 *theoria* にほかならないことが知られるであらう。見ること、考へることは明かに觀想に屬してゐる。まことに

アリストテレスは、觀想はひとつの實踐であるのみでなく、最高の實踐であるといつてゐる。制作と實踐とを區別しようとした彼は、觀想乃至理論を實踐と見ることになつたのである。我々はむしろ一層適切に理論をもひとつの制作的活動と考へることができであらう。理論も思惟の技術或ひはまた言語の技術、更にカントのいふ體系の體系によつて作られてくるのである。制作は物を對象とし、實踐は人、更に心を對象とするといふならば、人も、心も、制作の對象となる他の物のやうに物と見られることができる。人も、心も、可塑的である。

既に繰返し述べてきた如く、人間のすべての行爲は、環境における行爲と見られる限り、物——この言葉を單に經濟的技術に限らない限り——を作る行爲、従つて制作的、従つてまた技術的——この言葉を單に經濟的技術に限らない限り——と見られなければならぬ。道德的行爲といふものが何かそのほかにあるのではない。歴史的世界は道德的世界である。そして技術は歴史的世界におけるものであり、歴史的世界は技術的に作られてくるのであり、行爲の立場においては歴史性といふものは技術を離れて考へることができぬ。道德的行爲といふものを抽象的に考へるのではなく、具體的に歴史的行爲として考へるとき、有能性は道德にとつて重要である。徳を意味する言葉 *virtus* がもと力を意味してゐるのも當然であらう。技術的に力でないやうな徳は現

實的に徳であることができぬ。徳が有能性を意味する限り、徳にとつて知識は缺くことのできぬものである。

かやうに道徳を技術と結び附けて徳を有能性 *Fertigkeit* と考へることはおのづから道徳において結果を重んじることになるであらう。技術においては成功的 *erfolgrich* といふことが問題である。これは倫理學上の結果説に偏することになりはしないであらうか。この場合我々は先づ結果説といふものの新しい意味を考へなければならぬ。そしてそれはマックス・ウェーバーのいはゆる責任倫理 *Verantwortungsethik* の思想において見出されるであらう。即ちそこでは行爲の結果はまさに責任といふ道徳の根本概念のもとにおかれる。しかるにこれは自己の行爲を社會的に理解することによつて必然的となるのである。我々は社會的存在であるところから我々の行爲の結果に對して責任を負はねばならぬ。結果を考へるといふことは個人的立場において功利的見地から必要であるといふのでなく、自己の行爲の他の人々に及ぼす影響を考へる社會的立場において責任の見地から必要なのである。人間は社會的存在として社會に對して責任を負うてゐる。しかし結果は我々の意志にとつて外的なものに左右され、従つて結果を考へる行爲は他律的にならざるを得ないといはれるであらう。確かに、結果は意志にとつて外的なものに依存してゐる。しか

しましたこの外的なものが決して單に外的なものではないといふことに注意しなければならない。なぜなら我々の行爲の結果を左右すると考へられるのは一般に我々の環境であるが、環境は我々の存在にとつて缺くことのできぬものであるからである。人間の歴史的存在にとつて環境はいはば構成的である。行爲の結果をただ單に外的なものと考へることは、人間を環境における存在として原理的に捉へないといふことを意味するのでなければならぬ。結果は意志の内容である。それ故に結果を問題にしないところのいはゆる心情倫理 *Gesinnungsethik* はカントにおいて見られる如く形式主義の抽象性に陥らなければならぬ。そのみでなく、道德を技術的に考へるといふことは決して意志の問題を無視することではない。技術は主觀的なものと客觀的なものとの綜合であり、従つてそこでは意志の問題も重要である。ただその意志はいはゆる心情倫理の考へる如く無内容なものであることができない。そしてまた無内容な意志といふものは抽象的であらう。道德的意志が無内容であるといふのは、それが決して單に主觀的なものでなく、却つて自己を否定して對象において自己を見るといふ意味でなければならぬ。そしてそれが實に技術的行爲の本質である。具體的な意志は歴史的なイデーを内容とするのでなければならぬ。歴史的なイデーといふものは作ることに於いて見られるものである。そしてそれは時間的であると同時に永遠の

ものである。技術のイデーはかくの如き歴史的なイデーである。技術は人間の内在的・超越的本質に基いて存在するのである。

いはゆる心情倫理は行爲において良心的であることを要求してゐる。良心といふものは人間の超越性に基いて可能である。しかるに技術も人間の超越性に基いて可能になるのであつて、良心的であることは既に述べた如く技術家のつねに必要な徳である。良心的といふことも決して單に主觀的なことでなく、却つて自己を否定して對象において自己を肯定するといふことでなければならず、まさにこのやうな良心こそ技術において要求されるものである。心情倫理が良心を説くのは人格的責任即ち自己自身に對する責任を重んずるためである。しかるに我々の道德的責任は元來二重のもの、自己自身に對する責任であると同時に社會に對する責任でなければならぬ。ところで社會がもし單にいはゆる環境の意味のものに過ぎないとしたならば、我々はこれに對して本來的な責任を有するとは考へられないであらう。環境に對して我々が責任を有するといふには、環境が單なる環境でなく却つて主體の意味を有するのでなければならぬ。我々は他の主體に對してのみ責任を有する。我々の環境は我々と同様に主體であるところの他の人間、他の人格であり、これに對して我々は責任を有すると考へられるであらう。しかしながら我々が彼等の個々

の個人に對して責任を有するといふことは我々が社會に對して責任を有するといふことと全く同じであらうか。社會は各々の個人のいづれとも、またもろもろの個人の和とも等しくない。社會を個人と個人との關係とのみ考へることも、社會からその實體性を奪つてしまふことになるであらう。社會は我々の存在の根據である、言ひ換へると、人間は社會から形成されるものである。しかも人間は獨立な主體であり、かやうに獨立な主體を作るものは單に環境と見られる社會でなく、主體としての社會でなければならぬ。普通に我々が主體であつて、社會は我々の環境と考へられてゐる。けれども我々が作られたものである限り、我々は主體であるよりも客體であり、自己自身も環境といはれる社會の一部分に過ぎない。我々はすべてこの環境的社會ともいふべきものに屬してをり、かやうな社會に屬する限り我々は主體でなく、主體であるのはむしろこの環境的社會を作る社會である。環境的社會に屬するものとして我々にとつてかやうな主體的社會は超越的である。しかしながら人間は獨立なものとして作られ、作られたものであると共に作るものとして働く主體である。かくの如き主體として我々にとつて環境的社會はまさに環境であり、我々の作るものである。即ち環境に對して形成的に働くことによつて我々は主體的社會もしくは創造的社會の一要素として働くのである。そのとき我々は我々の主體的超越の根柢において創造的社

會と一つである。かやうな超越なしには主體は考へられず、行爲といふものも考へられない。そして人間が社會に對して責任を有するといふのは何よりもこのやうな創造的社會に對してである。その場合社會に對する責任は同時に自己に對する責任である。そのとき我々は自己に對する責任を介して社會に對する責任を有するのでなく、むしろ社會に對する責任を介して自己に對する責任を有するのである。我々が他の個人に對して責任を有するもの、彼等がこのやうな社會の表現であるからであり、従つてこのやうな社會に對する責任を介してである。言ひ換へると、我々は創造的社會の要素として互に責任を負うてをり、互の呼び掛けに應へる義務を有してゐる。即ち我々は社會の創造に参加すべき責任を有してゐる、環境的社會を變化し形成してゆく主體的社會の創造に参加し、環境的社會を變化し形成してゆくことが我々の行爲の課題である。しかしこの環境形成の行爲は同時に自己形成の意味を有しないならば道德的とはいはれないであらう。道德にはつねに人格的なところがなければならぬ。もとより環境的社會と創造的社會とは抽象的に分離さるべきものでなく、存在するのは一つの社會の自己形成であり、自己發展であつて、我々の自己形成、自己發展もその中に含まれてゐる。かやうな社會の發展に協力することが我々の任務である。この自己を形成しつつ發展してゆく社會といふのは歴史的世界にほかならず、歴史的

世界は技術的に形成されてゆくのであつて、我々の行爲は歴史的なものとしてすべて技術的でなければならぬ。

## 附 錄

## 技術學の理念

## 一

今日、技術の發達の必要は多くの人々によつて說かれてゐる。實際、その必要はそれほど強調されてもなほ足りないであらう。技術の發達は我が國刻下の急務である。しかるに今日特に、技術の問題は世界觀の問題と密接に結び附いてゐる。この世界觀的問題の把握は新しい技術家精神にとつて基礎でなければならないであらう。

第一に、先づ一般的にいつて、技術に對する反對は今日でこそ影をひそめてしまつたが、以前はなかなか盛んであつた。科學や技術はいはゆる「物質文明」として輕視されたのみでなく、排斥されさへした。しかもこれは日本だけの現象でなく、ドイツなどにおいてもシュペングラーやヤスペルス等の反技術主義の哲學が流行を見たのである。このやうな反技術主義の哲學を超克す

る新しい世界觀の確立なくして、今日の技術論は鞏固な基礎をもち得ないであらう。ただ單に、現在の戦時が技術の發達を必要とするといふだけでは不十分であつて、新しい技術哲學の樹立が要求されるのである。

第二に、特に今日の狀況からいつて、この世界史の轉換期において根本的に問題になつてゐるのは世界觀である。新秩序の建設といひ新文化の創定といふものの根柢には新しい世界觀がなければならぬ。さうすると、そのような世界觀において技術はどのような意義をもつのであらうか。今日の技術家は世界觀の問題に對して無關心であることを許されない。現代の特徴は、あらゆる人間に世界觀的自覺が要求されてゐることであるといひ得るであらう。技術家も單なる技術家に止まることなく、世界觀によつて武裝されなければならない。さうすると、その世界觀と技術とはどのような關係に立つてゐるのであらうか。そこに例へば民族と技術といふ如き問題が提出されるのである。

第三に、更に特殊的にいつて、今日新しい世界觀の問題は傳統の問題と結び附いて考へられてゐる。新秩序といひ新文化といふ場合つねに考へられるのは日本精神であり、或ひは東洋文化である。さうすると、これらのものと技術とはどのような關係にあるのであらうか。この問題は、

現在ではあまり見られないにしても、以前多くの日本主義者或ひは東洋主義者が科學や技術に對して輕蔑乃至排斥の態度をとつたことを考へると、なほさら重要であらう。日本精神と技術との結び付きは單なる便宜主義であることができぬ。單なる便宜主義は技術の發達を害するのみでなく、日本精神を毒することになる。

かやうにして技術の問題は世界觀の問題を含んでゐる。今日最も盛んに論じられてゐるのは技術政策論であるが、この政策論にしても技術に關する哲學的問題の正しい把握の上に立つて初めて根柢のあるものとなり得るのである。

## 二

あらゆる技術論の前提として、技術とは何かといふ問題があるであらう。この問題は、一見自明の如くであつて、必ずしもさうではない。むしろ我々はそれについてまだ一致した意見をもつてゐないといつて宜い。しかも技術の本質を如何に見るかは、技術論のすべての場合において根本的に重要な關係のあることである。

技術とは何かと問ふとき、普通に與へられるのは、技術は手段であるといふ答である。一層嚴

密であることを欲する人々は、技術は手段の總體乃至體系であるといふであらう。この答は極めて正當である如く見えて、實は不完全である。先づもし技術が單に手段であるとなると、それは獨自性をもたないものといはねばならぬであらう。獨自性をもつものは單に手段であることができぬ。單なる手段であるものは獨自性をもたないものである。このやうにして技術は手段に過ぎないと考へられたことが、從來の哲學において技術の問題が無視或ひは輕視されてきた一つの理由である。實際、もし技術が單なる手段であるとなると、技術哲學といふ如きものは存在し得ないであらう。技術哲學は技術が何等か獨自性をもつもの、従つて何等かそれ自身において目的と考へられるものであることによつて成立し得るのである。

技術は科學と經濟とのいはば中間に位すると見られてゐる。そこで技術を單に手段と考へることは、先づ一方において科學に對する技術の獨自性の否定となるであらう。この場合、技術は科學の適用乃至應用に過ぎないと考へられる。しかるにこのやうに考へることによつて、一見科學と技術との密接な關係を主張するかの如き見解は却つて他方において、技術を科學から引き離してこれを單に經濟に仕へさせることになり、そこから技術に對する科學者の無關心が生じることになる。科學は何のために技術として應用されるかといふと、經濟のためであると考へられ、そ

のやうな應用は科學者には沒交渉のことであると考へられるであらう。技術の獨自性を認めないものが技術を眞に尊重することができないのは當然である。このやうな科學者は技術の進歩のために十分に協力することを好まないであらう。しかるにまた、技術を科學の應用に過ぎないと考へることは、科學そのものの發達にとつて喜ぶべきことではない。科學はしばしば技術から刺戟されて發達するのであるが、技術から刺戟されるといふことは元來、技術が獨自のものであることによつて可能である。技術は科學から影響され、逆に科學は技術から影響されるといふ普通に認められる關係は、論理的にいつても、事實上においても、兩者がそれぞれ獨自のものでありながら一つに結び附いてゐることによつて可能である。技術は科學の應用であるといはれるなら、科學は技術の變形であるといふこともできるであらう。科學的知識は、マックス・シェーラーに依ると、「仕事の知識」である。即ちそれは、宗教的知識や形而上學的（哲學的）知識とは違つて、その本質において技術的である。科學は自然に働き掛けてこれを變化しようとする技術的要求から生れたのみでなく、その方法においても技術的であるといふことができる。近代科學に特徴的な實驗の方法がそのことを示してゐる。實驗は與へられた現象をそのまま觀察することではなく、現象を作り出すことによつて現象を觀察することである。即ち作ることによつて知るといふ

のが近代科學の方法の特徴である。實驗は小規模における技術であり、逆に技術は大規模における實驗であると考へることができ。もちろん、科學と技術とは同じであるのではない。却つて科學は技術の立場を一旦否定することによつて成立するのである。兩者はそれぞれ獨自のものでありながら、しかも一つに結び附いてゐる。この關係の理解が科學と技術に對する政策の基礎でなければならぬ。

技術を手段と見る者はこれを何よりも經濟にとつての手段と見るであらう。しかしながら技術は經濟に對しても單に手段であるのではない。もし技術が經濟の手段に過ぎないとすると、技術はどこまでも經濟に従屬し、經濟に束縛されることになる。かやうにして從來見られたやうに、技術は單に營利の目的に使用され、營利的見地のためにその發達が制限され阻碍されるといふやうなことも生じるのである。尤も、技術は一方經濟に對して手段の意味をもつてゐる。しかしそれは單に手段であるのではなく、他方同時に獨自のもの、それ自身において目的であるものである。そこで今日、技術の進歩のために技術は經濟から解放されねばならぬと考へられるのも當然であらう。營利主義の經濟からの解放は技術の進歩にとつて必要である。かやうにしてその獨自性を認めることによつて技術は進歩し、その結果經濟もまた發展することができる。技術を單に經濟

の手段と考へてその自由な發達を束縛することは却つて經濟にとつても不利になる。技術と經濟とはそれぞれ獨自のものでありながら密接な關係に立つてゐる。技術の發達が經濟の様式に影響すると共に、經濟の様式が技術の發達に影響する。技術は經濟に對して獨自のものであるが、しかし單に自己目的であるのではなく、他方において經濟にとつて手段である。

かやうにして我々は、技術は手段であると同時に自己目的であるといはねばならぬであらう。この關係を全體として把握することが、技術の問題を考へるあらゆる場合において大切である。しかもこれまで普通の見方が技術を單に手段と考へることに偏してゐたのに對して、今日むしろ強調されねばならぬのは、それが獨自のもの、自己目的なものであるといふことである。

## 三

そこで我々は、技術が單に手段と見らるべきものでないことを内面から明かにしなければならぬ、技術が手段と考へられる場合、技術は道具乃至機械から考へられるのがつねである。道具は確かに手段である。けれども道具が技術であるのでなく、道具を使つて物を作る行爲が技術なのである。一般的にいふと、技術は行爲の形である。その本質的な特徴は、この行爲の中には道具

が契機として含まれるといふことである。かやうに技術を全體的に、行爲の形として定義すると、それが單に手段と見られ得ないことは明かになるであらう。

技術は道具を契機として含む行爲として、媒介的であることを特色としてゐる。媒介的といふことは先づ、直接的でないことを意味してゐる。技術はつねに過程的であり、また方法的である。次に媒介的といふことは主體と環境、從つて主體と客體とを媒介するといふ意味である。技術は主體と環境とを媒介して、主體の環境に對する能動的な適應を可能にするのである。かやうなものとして技術は主體的に規定されると共に客體的に規定されてゐる。技術はもと主觀的・客觀的なものである。そこには主觀的な契機と客觀的な契機とが含まれてゐる。技術は人間の意欲と客觀的な自然法則との綜合を求める。しかるにこのやうに主觀的・客觀的なものは單に手段と見ることができないであらう。手段と見られるものは客觀的なものである。從つて技術を單に手段と考へる者は一般に、技術の見方において客觀主義に偏してゐるのがつねである。しかし技術は純粹に客觀的な過程であつて、その目的であるところの主觀的なものはその外部にあるといふのではない。技術は本來人間の目的と客觀的な自然法則との綜合であり、主觀的なものは技術そのもののうちに入つてゐる。技術における主觀的なものと客觀的なものとの綜合はもとよりただ頭の

中で行はれるのではなく、物を變化することによつて物において實現されるのである。簡単にいふと、技術は物を作る。生産的といふことが技術の根本的規定である。それなら技術は生産といふ目的のための手段と考へられるであらうか。しかし生産手段といはれるのは道具乃至機械であつて、技術と道具とは同じでなく、道具は技術の一つの契機であるに過ぎない。アリストテレスは實踐と制作とを區別して、實踐においては目的は活動の外部にあるのではなく、活動そのものが目的であるに反して、制作においては目的は活動そのものでなく、その外部に生ずる作品であると考えた。ところが注目すべきことには、アリストテレスにおいてこのやうに規定された實踐は、實は今日いふ實踐でなく却つて觀想であり、觀想こそ最高の實踐であると考へられたのである。我々はむしろあらゆる行爲が制作的、従つて技術的であるといはねばならぬであらう。物といふ意味を廣く解すると、我々の行爲はすべて物を作るといふ意味をもつてゐる。技術的に作られるものは單に客觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものである。技術においては主觀的なものとは客觀化され、客觀的なものは主觀化される。技術的に作られるものは主觀的・客觀的なものとして獨立なものである。かやうに獨立なものを作る技術は單に手段と見ることができないであらう。しかし技術が主觀的・客觀的なものであるといふことは道具技術についてのみ考へられること

であつて、道具とは區別される機械の技術においてはさうでないといはれるかも知れない。道具の技術は人間と結び附いてゐる。これに反して機械技術は、ゾンバルトが「有機的なものからの解放」として特色附けたやうに、人間から離れてそれ自身において働くのである。機械は自動性を目差してゐる。このやうな機械の活動は純粹に客觀的な過程として手段と見られないであらうか。しかしながらこの場合先づ考ふべきことは、機械の活動にしても、それに對應する主觀的なものを豫想するといふことである。人間の知能或ひは技能といふものがこれであつて、これは技術的なものであり、否、時にはこれが人間におけるものとして技術の名で呼ばれてゐるのである。機械は技術のいはば客觀的な契機であり、技能はそのいはば主觀的な契機であつて、それらが一緒に技術といふものを全體として規定するのである。次に機械そのものも技術的に作られたものとして單に客觀的なものではない。ただその目的が單に主觀的肆意的でなくて客觀性をもつものでなければならぬことを示してゐるだけである。機械も主觀的な目的と客觀的な自然法則との綜合として發明されたものであり、そこに技術的目的と技術的手段とを區別することができるであらう。そしてその發明はその雙方にかかはることができる。發明は手段の發明であると共に、目的の發明であることができる。眞に新しい發明はその手段において新しいのみでなく、その目的

においても新しいのである。技術家は單に手段を發明するものとのみ考へてはならない。發明は新しい技術的目的の發明にも向はなければならぬ。かやうにしてまた機械は單に因果法則にのみ従ふものではない。もとより、それは一方どこまでも因果法則に従つてゐる、科學は技術の基礎である。しかしそれは同時に目的論を含んでゐる。機械はその構造及び作用において目的論的なものである。目的論は、論理的にいふと、全體と部分との内面的な有機的な關係であるが、機械はこのやうな全體と部分との關係を現はしてゐる。技術は因果論と目的論との統一であると考へることが出来る。機械のメカニズムといふものも單なる因果論ではなく、因果論と目的論との統一である。ところで、このやうに、自己のうちに目的論を含むものは單に手段と見ることはできない。技術における主觀的なものと客觀的なものとの綜合は技術から出てくる形において與へられるのであつて、因果論と目的論との統一は形態論であると考へることが出来るであらう。要するに、技術の全體的規定を求めることによつて明かになつたことは、技術が手段とのみ見らるべきものではないといふことである。

もとより、技術は單に自己目的なものであるのではない。他方、技術はどこまでも手段である。しかるに一つの技術を手段として使ふものは他の技術でなければならない。一つの技術を眞に使ひ得るものは他の技術である。技術は經濟にとつて手段であるとする、この技術に對して目的であるところの經濟そのものが更に一つの技術でなければならない。この場合技術といふのは自然科學的技術でなく、却つて一つの社會技術である。自然科學を基礎とする技術があるやうに、社會科學を基礎とする技術がある。社會技術も科學的基礎の上に、社會科學的基礎の上に立たなければならぬ。技術は自然に對する技術に限られることなく、また社會に對する技術がある。かやうにして種々の技術が存在するところから、それら種々の技術の間に目的と手段の關係における聯關が考へられるであらう。アリストテレスは、馬具を作る技術は軍事技術に仕へ、軍事技術は政治に仕へると考へた。政治そのものも一つの技術である。このやうに種々の技術間に目的・手段の關係に基く階層的關係を考へることができるとあらう。この場合、全體の技術を總企畫的に支配する技術が考へられ、このものはアリストテレスに依ると政治である。言ひ換へると、あらゆる技術は政治にとつての手段であると考へられた。

普通に技術といふと、物質的生産に關する技術、即ち自然科學的技術が考へられる。けれど

もこれは技術の概念として狭きに失するのであつて、今日必要なのはむしろ技術概念の擴張である。このやうな擴張によつては混亂が生ずるのみであると考へるのは、諸技術をただ羅列的に考へて、その間に目的と手段の關係における聯關を考へようとはしないことに依るのである。そして諸技術をただ羅列的に考へるといふことは、技術を單に手段と考へることに依るであらう。技術は手段であるにしても、その目的であるものは他の一つの技術である。今日、自然科學的技術の發達の必要なことは言ふまでもない。しかしながら、今日の問題は單にそれのみでなく、社會技術の發達がまた甚だ必要である。現在技術の統制或ひは計畫化といはれるものは、社會技術、とりわけ政治の自然科學的技術に對する支配を意味してゐる。このやうな事實の存在する點から考へても、諸技術の間の正しい聯關の把握されることが大切であることは明かであらう。その際、先づ注意すべきは、一つの技術を眞に使ひ得るものは他の技術であるといふことである。即ち政治の如きも眞に技術的であることによつて他の諸技術に對して有効に働き掛け得るのである。次に、一つの技術と他の技術との間に手段と目的の關係が認められるにしても、そのことは一つの技術が一面的に手段であるといふのでなく、あらゆる技術は手段であると共に獨自のもの、それ自身において目的であるといふ根本的規定の理解されることが肝要である。政治の如きも他の技

術を單に手段とのみ考へるべきでなく、同時にその獨自性、その自己目的性を認めなければならぬ。これは技術統制の問題を考へるにあたつて大切なことであらう。そして諸技術の間に一定の聯關の存在することが理解されるならば、いはゆる技術家も政治に對して無關心であつてはならないことは明かである。

ところでもし、あらゆる技術的なものの間に目的と手段の關係が存在するとすると、このやうな關係において究極目的といふべきものは如何なるものであらうか。究極目的はそれ自身目的であつて、他の如何なるものの手段でもないものである。カントは自然の目的論——その際、彼は自然のうちにも技術があると考へた——について論ずるにあたつて、自然の目的論的聯關において究極目的と考へらるべきものは、自由な主體としての人間、言ひ換へると自然物としてではなく道徳的主體としての人間であると述べた。しかるに人間の道徳的行爲といふものも技術的でなければならぬであらう。自由といふことも現實においては技術によつて物を支配するところに存在する。自由といふことは自律的といふことであるが、自律的といふことも抽象的に考へらるべきでなく、人間はどこまでも技術の中に入りながら、これを超越してその技術を手段とすることができるところに眞の自律性があるのである。人間といふものも單に自己目的であるのではな

い。人間自身、技術的に作られたものである。ちやうど人間によつて作られた機械が獨立なものとしてみづから働くやうに、人間は社會から作られたものでありながら獨立なものとして働き、技術的に物を作つてゆくのである。かやうに獨立なもの、自律的なものとして人間は自己目的であるが、他方自己を作つた社會に對しては手段であるに過ぎぬ。あらゆる他の技術的なものと同様に、人間は自己目的であると同時に手段である。

我々は技術の全體的規定を求めて、これを行爲の形として規定した。このやうに規定することは、從來技術を單に手段と考へた客觀主義的偏向に對して、それを主體的に規定することである。技術は單に客觀的なものでなく、主觀的・客觀的なものであり、かやうなものとして歴史的なものである。歴史の世界においては主觀的・客觀的なものが眞に客觀的なものである。技術は物を作る行爲として歴史である。歴史はすべて技術的に作られてゆく。人間は技術的に歴史を作つてゆくのであつて、この歴史的行爲としての技術の意味が理解されなければならない。ところで歴史の本來の主體は個人でなくて個人を超えたもの、技術的に働く個人をむしろ手段として用ゐる社會である。技術は社會的なものであり、人間は技術によつて社會的に結び附いてゆくのである。技術のこの根本的な社會性が強調されなければならない。道具を作る動物として定義される

人間は社會的動物として定義されねばならぬ。いま技術を行爲の形として主體的に把握し、そして歴史の本來の主體は社會であるとする、そこから技術と民族との結び付きは理解することができるであらう。技術はもと主體が環境に對して働き掛ける形であるが、この主體もこの環境もつねに歴史的なものである。技術を單に自然科學の應用といふやうに考へるところから、技術についての非歴史的な見方が生じてくるのであり、そこからまた技術についての抽象的な世界主義的見方が生じてくるのである。技術哲學は歴史哲學を基礎としなければならず、歴史哲學もまた技術哲學を基礎としなければならない。今日の技術論にとつて最も必要なのは歴史哲學的見方であるといふことができるであらう。

最後に一言附け加へておくべきことは、私は東洋的自然觀或ひはまた社會觀の根柢をなしてゐるのは一種の技術哲學、技術的世界觀であると思ふ。ここでは道德といふものも技術哲學的に考へられてゐる。日本精神と技術とを分離して考へることは、東洋的世界觀のこのやうな一般的特色を理解しないことである。この技術的世界觀の意味を究明することは興味があるのみでなく、甚だ重要なことである。しかしながら、更に附け加へていつておかねばならないことは、東洋的な技術的世界觀はなほ道具技術的のものであつて機械技術的な見方に缺けてゐる。道具技術から

機械技術への飛躍は近代科學によつて可能にされた。今日我々にとつて必要なのは、東洋的な技術的世界觀のうちへ近代科學の見方をたたき込むことである。

## 技術と新文化

東亞新秩序の建設と共に創造されてゆかねばならぬ新文化がどのやうなものと考へるにして、その中で技術が極めて重要な地位を占むべきことは明かであらう。いま皇軍は到る處赫々たる大戦果をあげてゐる。この勝利の喜びにあつて見逃してはならないのは、日本の技術の進歩である。技術の發達なしにはこの戦果も不可能である。かやうに新秩序戦争の大きな要素が技術にあることを考へても、新文化の中で技術が根本的な重要性を有すべきことは理解されるであらう。この戦争が長期化するやうな場合、何よりも必要なことは、確保された資源の開發利用である、資源の開發利用を積極的に行つてゆくことによつて長期戦における最後の勝利は得られるのであるが、その場合技術が必要であることは言ふまでもない。かやうな意味において、戦争は一面戦争であると共に他面建設でなければならぬ。建設は何よりも先づ技術的建設である。この戦争の目的は東亞新秩序の建設、或ひは東亞共榮圈の確立にある。東亞共榮圈の確立にあつて日本の

演すべき一つの主要な役割は、東亞の資源の開発利用における技術的指導である。ただ資源があるといふだけでは無いに等しい。魚は海にあるが、食膳に上つてこない限り魚が無いといはれる。自然的に存在することは未だ經濟的に存在することではない。自然的に存在する資源は技術的に開發利用されることによつて、經濟的意味を有するに至るのである。日本の爲すべきことは東亞の資源の開發利用であり、これを日本が爲し得ることによつて初めて東亞共榮圈は確立され得るのである。我々が優秀な技術を有するといふことは、東亞共榮圈の確立にとつて絶對的な要請である。それなしには新秩序も新文化もあり得ない。

かやうにして東亞の新文化における技術の重要性は明瞭である。技術を輕蔑する者は如何にして新秩序が、それ故にまた新文化が可能になるかを理解しないものといはねばならぬ。しかしながら他方技術を重要視するのあまり、それが唯一のものであるかのやうに考へることも間違つてゐる。我々は一層廣く且つ一層遠く眺めなければならぬ。技術は文化の一つの領域或ひは要素である。それ以外、文化には藝術、道德、宗教、哲學等、種々のものがあるであらう。ここに技術といふのは普通にいふ技術、即ち物質的生産の技術であり、それが關はるのは直接には經濟である。従つて單に技術をのみ力説することは物質文化を偏重することになり、經濟主義乃至唯物

主義に陥る危険をもつてゐる。經濟主義は近代文化の一つの特色である。新しい文化は近代文化を超えたものでなければならぬ。その立場はいはゆる技術主義であることができぬ。かくして物質的・經濟的・技術的文化に對して精神文化の價值が力説されることになるであらう。とりわけ今日技術といはれるものは歴史的に見れば西洋において發達したものである。そこで西洋の物質文化に對して東洋の傳統に屬する精神文化を揚げる立場が現はれてくる。この立場も理由をもつてゐる。東亞において建設される新秩序の文化は東洋文化の傳統につながるがねばならぬ。その限り新しい文化において精神文化の價值が強調さるべきことは當然である。皇軍の赫々たる戰果にしても、單に兵器や技術の優秀性にのみ依るのではなく、精神の賜物である。しかしながら精神を尊重するのあまり、いはゆる精神主義に陥つて、技術的文化を排斥乃至輕蔑することは間違つてゐる。技術の重要性は既に述べた如く明瞭である。かくして新文化の理念は、常識的にいへば、技術を一面的に輕蔑することなく、また一面的に尊重することなく、技術と精神文化とを統一することにあり、と言へるであらう。これは東亞新秩序の建設に伴ふ新文化の創造にとつて極めて切實な問題である。なぜならその新文化は、一方精神文化としてすぐれた特色を有する東洋の傳統につながるものでなければならず、他方西洋において成立した近代科學を基礎とする近代

技術を尊重してゆかねばならないからである。技術と精神文化とを如何に統一し調和させるかといふことが問題である。

しかるにこの問題は、單に東亞的なものでなく、實は世界史的な問題であるといふことに注意しなければならない。なぜならそれは單に日本文化乃至東洋文化が當面してゐる問題であるのみでなく西洋文化がまた當面してきた問題でもある。西洋における近代文化——我が國では、しばしばこのものが單純に西洋文化といはれてゐる——の著しい特徴は技術の飛躍的な發達である。しかるに、物質文化の發達の結果生じたのは、道德を初め精神文化の危機である。機械の發達は人間を片輪にした。そこに人間の非人格化が生じた。そこに精神的に個性をもたぬ大衆といふものが作られた。物質文化の發達はあらゆる人間を唯物的にした。かやうにして近代文化に對する批判の中から技術についてのペシミズムが現はれたのである。技術の問題は重大な文化問題となり、そこからいはず「技術哲學」が現はれたのである。實際、技術を單に技術として見る限り、その有用性はなんらの疑ひもなく明瞭である。それが問題となるのは、それを他の文化との關聯において、とりわけ精神文化に對する關係において見る場合である。機械技術に對する反對は、東洋においてガンディによつて擧げられたのみでなく、西洋においても多くの技術哲學のうちに

見出される。もちろんかやうなペシミズムに對して當然、技術を擁護することができる。機械の發達は人間のために肉體勞働の苦痛を輕減した。物質文化の基礎なしには高度の精神文化は發達し得ない。しかしながら技術についての無條件なオプティミズムは、反對のペシミズムと同様一面的である。技術と人間との關係は單にオプティミスティックにのみ考へることができない。近代技術の特徴はゾンバルトのいはゆる有機的なものからの解放にある。かやうなものとして近代技術は有機的生命であるところの人間に對立する。機械は人間の作つたものであるが、人間に對してそれ自身の獨立の存在を有し、逆に人間を拘束し壓迫するやうになる。人類文化の發達に役立つものはやがてそれに對して破壊的に作用する危險をもつてくる。それ自身の力によつて自律的に發達してゆく技術をそのままに放置することができなくなり、ゾンバルトのいはゆる「技術の馴化」が必要になつてくる。近代文化は技術を發達させることによつて精神文化を危殆に瀕せしめるに至つた。技術を排するのではなく、これを馴らすことによつて、精神文化との統一或ひは調和をはかるといふことが、西洋文化においても根本的な問題になつてゐるのである。それは世界史的な、新しい文化の課題である。東亞の新文化はこの世界史的な課題を解決することによつて、世界的意義を有するものとなり得るのである。一方我々はどこまでも優秀な技術を持たなけ

ればならない。その必要は明瞭である。そのみでなく、從來技術の本質に屬するもののやうに考へられた文化上の弊害の多くが、實は技術の未發達に基づき、従つて技術の發達によつて除き得るものである。これは單純な技術嫌惡主義者に對して特に注意されねばならぬ點である。しかしながらそれにも拘らず技術と精神文化との間に或る根本的な對立が存在する限り、我々は他方どこまでも高度の精神文化を發達させてゆくことによつて、この對立を克服してゆかなければならない。

かやうにして技術に關して新文化に與へられた問題は、如何にして技術を再び有機化するかといふことにある。近代技術の特徴は有機的なものからの解放といふことである。それはこの特徴によつて逆に人間を壓迫し、精神文化に對して破壊的に働く危険をもつてゐる。近代技術は機械技術である。これに對して、それ以前の技術は道具技術として規定されることができ、この場合機械と道具との間には根本的な差異がある。機械技術がまさに機械的であるのに對して、道具技術は有機的であるといふ特徴をもつてゐる。機械が人間から獨立に働く自動性を有するに反して、道具はいはば人間の手の延長である。道具は人間に有機的に結び附けられ、その技術は人間化されたものである。道具技術と人間との關係は有機的である。兩者は有機的に結び附いてゐる。

従つて道具の場合には人間と技術との對立がなく、技術が重大な文化的・精神的問題になるといふことはなかつた。近代技術は人間から獨立に自動的に働く機械を發明することによつて技術的に飛躍的な發展を遂げた。しかしながらそれと共に人間との有機的な結び付きは絶たれ機械が人間を壓迫するやうになり、ここに技術の重大な文化的・精神的問題が生ずるやうになつた。この場合機械技術の弊害に驚いて、機械を排斥し、以前の單純な道具技術に還らうとするが如きは單なる反動に過ぎない。機械技術の發達は人類文化に限りなく多くの貢獻をなしたのであり、今後益々多くの貢獻をなすべきものである。

問題はこの近代的な技術を人間生活に對して有機的な關係にあるものにするといふことにある。即ち技術は先づ道具技術として人間と有機的に結び附いてをり、次に機械技術に至つて人間と對立するものとなつたのであり、そこで新しい文化の課題はかやうに一旦人間と對立するやうになつた技術を、再び人間生活に對して何等か有機的なものにするといふことにある。今よく論ぜられてゐる日本精神と科學との關係について一言しておけば、道具技術の根柢にも科學がある——如何なる技術も自然の客觀的な法則を基礎としなければならぬ——と見られ得る限り、傳統的な日本精神のうちに科學があるといふことができる。しかし道具技術と機械技術との間には

飛躍的な差異があり、機械技術の發達の基礎となつた近代科學も根本的に新しいものである。その關係は決して單に連續的なものでない。従つて傳統的な日本精神の上に科學が發達し技術が進歩し得るためには、日本精神にも新しい飛躍がなければならないのであつて、實際、幕末以來日本民族はそのやうな發展を遂げて今日に至つたのである。しかしながら、そのことは日本精神が西洋化してしまふことを意味するのではない。一つの民族の精神が全く他のものになつてしまふといふことは不可能であるのみでなく、既に述べた如く、今日の世界的な文化の問題は、歴史的に見れば西洋において起つた技術を如何にして精神文化と統一し調和させるか、如何にしてこの技術を人間生活に對して再び有機的なものにするかといふことにあるのであつて、この問題の解決にあたつて我々はもとより西洋文化に追隨し得るものでなく——なぜなら西洋文化はこの問題を解決してゐないのみか、反對にこの問題の悲劇を示してゐる——却つて日本精神の固有の創造力に依らねばならないのである。我々はいはゆる西洋的な科學や技術を取り入れて發達させると共に、更に進んで西洋文化の解決してゐない今日の世界的な問題を解決することによつて高度の新しい精神文化を創造しなければならない。ここに日本精神の深化、發展が要求されてゐる。ところで近代技術を人間と有機的な關係にあるものにするといふことは如何にして可能であら

うか。それは道具技術の仕方においてであり得ない。道具と機械との間に根本的な差異のあることを考へないで、何かそのやうなことが可能であるかのやうに言ふのは間違つてゐる。もちろん、心の技術といふものが需要である。ここに心の技術といふのは、人間、或ひは魂を作つてゆく技術であつて、かやうな技術は特に東洋において著しく發達してゐるものである。我々はこの傳統を活かしてゆかなければならない。技術に負けないで技術を支配し得るやうな人間と魂を作ることが大切である。しかしながら今日の技術が有する膨大で強力な機構は、單なる精神によつて支配することは不可能である。そこに一層客觀的な、科學的な支配の仕方がなければならぬ。このものはそれ自身一つの技術である。そこに技術を支配する技術といふものが考へられる。このものは自然を支配する技術に對して社會技術と呼び得るものである。自然を支配する技術が自然科學を基礎とするやうに、社會技術は社會科學を基礎としなければならぬ。それは技術を社會的に統制してゆく技術である。それは技術の發達を阻碍してゐるやうな社會的條件を變化することによつて、技術の發達を促進するであらう。

從來技術の弊害といはれてゐるものは、よく考へると、技術そのものの罪でなく、技術がその中におかれてゐる社會機構の罪であることが多いのであつて、この弊害を除去するには社會技術

に依らなければならぬ。例へば今日、近代都市における工業の集中を再分割して分散させるといふことは、國防上、保健上、道徳上、等々の見地から必要なことであるが、これは技術を再び人間生活に對して有機的な關係にあるものにするといふ意味をもつてゐるのであらう。また例へば都市と農村との關係の調整といふ問題の如きも技術を自然に對して有機的な關係におくといふ意味をもつてゐるであらう。技術の有機化はかやうな國土計畫をはじめ種々の社會技術の一般的目標でなければならぬと考へることができるとあらう。その場合、技術はもとより個人的身體に對して有機化されるのではない。個人的身體に對して有機化されたのは道具技術である。これに反して近代の機械技術は、いはば社會的身體に對して有機化されるほかないのである。そこに近代技術がすぐれて社會的なるものであることが明かになる。技術は社會的に社會的身體に對して有機化されてゆかなければならない。そこに國土計畫の重要性を理解することができるとあらう。また技術の社會的身體に對する有機化といふ見地から、技術と民族といふ問題も新たに考へてゆくことができる。國土計畫を初め種々の社會技術は技術の有機化といふ理念をもつことによつて新しい文化の様式を創造してゆくことができるであらう。かやうにして新文化の創造にとつては單に自然科學の發達のみでなく、また社會科學の發達が重要であるといふことが理解される。科

學といふものは自然科學にのみ局限されるのではなく社會科學が存在するやうに、技術といふものも自然科學を基礎とする技術に局限されることなく、社會科學を基礎とする社會技術が存在してゐる。かやうにして從來普通に行はれる技術概念が擴張されねばならぬ。技術概念を擴張し、同時にその中における諸技術の位相的聯關を明かにするといふことは、新たに建設さるべき意味における技術學或ひは技術哲學の課題である。かかる技術學、或ひは技術哲學は新文化の理念に對し重要な意義をもつてゐると思ふ。

技術概念が擴張されねばならぬやうに、技術の本質について理解が深化されねばならぬ。いま技術の本質が何であるかについて論ずることはできないが、ここに特に次の點を指摘しておかう。從來技術についての見方は一面的に客觀主義に偏してゐた。技術が單に手段と見られてきたことも關係してゐる。しかるに嘗て述べた如くあらゆる技術は手段であると同時に目的であるといふ意味を有し、かくして諸技術の間に、それぞれの技術の獨自性と自律性を認めながら、目的・手段の關係における聯關が考へられるのである。そしてこのやうな聯關を認めることによつて、いはゆる技術と精神文化との内面的關係を明かにしてゆくことができるであらう。精神文化といふものもそれぞれの意味において技術的なものである。ギリシア哲學などで技術と藝術とがテクネ

といふ一つの言葉で現はされたやうに、藝術も技術的なものであることはもちろん、道德の如きも、これを道具的に行爲として見れば技術的なものである。科學や哲學における思惟にもそれぞれ技術があるであらう。しかるにこのやうに精神文化を技術的なものと見る場合、技術を單に客觀的なものと見ることは言ふまでもない。もちろん、あらゆる技術には客觀的なところがあればならぬ、けれどもそれは單に客觀的なものでなく、客觀的なものと主觀的なものととの統一である。技術について一面的な客觀的見方は、技術を單に自然科學的技術と考へることと關係があるであらう。すでに社會技術の如きは單に客觀的なものと見ることができず、そこに主觀的な要素として人間の意志がなければならぬことは明瞭であり、技術はこのものと客觀的な法則との綜合を求めるのである。そのみでなく、翻つて考へれば、自然科學的技術の如きも單に客觀的なものではなく、そこにはつねに人間の目的が含まれてゐる。このことは技術を歴史的な世界における人間の歴史的行爲と見ることによつて容易に理解されるであらう。すべてのものは歴史的世界において作られてゆくものとして技術的なものである。歴史的世界は技術的に作られてゆくのである。歴史哲學は他面技術哲學でなければならぬ。精神文化も歴史的に作られるものとして技術的なものである。もとより技術は單に主觀的なものでない。技術における主觀的な要

素といふものは單に主觀的でなく、却つて客觀的なものでなければならぬ。技術は歴史的に客觀的なものである。しかるに歴史的に客觀的なものといふのは單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものが歴史的の世界において眞に客觀的なものである。技術についての一面的に客觀主義的な見方が訂正されねばならぬやうに、他方精神文化についての一面的に主觀主義的な見方が訂正を要するのである。例へばギリシアにおいては技術と同じに見られた藝術は、近代においては單に主觀的な感情或ひは想像の產物と考へられるやうになつた。しかし技術の如きものとして決して單に主觀的なものではない。今日ヴァレリーとかアラランが強調してゐるやうに、藝術も固い物質に働きかける技術であり、藝術家には工人の如きところがなければならぬ。藝術のイデーは單に藝術家の頭の中にあるのではなく、言語とか大理石とかいふ物質を操作して作品を作ることにおいて生れてくるのである。作るといふのは一般に主觀的・客觀的な作用であり、イデーといふものも元來歴史的に客觀的なもの即ち主觀的・客觀的なものである。單に精神文化のみがイデーであるのではなく、普通にいふ技術もまた或るイデーを表現すると見ることができる。かくして新しい文化の理念は技術的・藝術的世界觀の上に立たねばならぬといふこともできるのである。右に述べた技術の有機化といふことも技術の藝術化と考へることができる。

## 後記

この書の本文は岩波講座『倫理學』のために書いたものである。これを獨立に出版するにあたっては十分に改訂増補を行ふつもりであつたが、今遽かに南に旅立つことになつたため、その儘版に附せざるを得なくなつた。改訂増補のことは他日を期する。拙著『構想力の論理』第一卷第三章は特に技術の問題を取扱ひ、この書と相補ふものであるから、就いて参照せられんことを希望する。なほ附録とした二篇は『科學主義工業』に掲載したものであるが、何等か読者の參考にならうかと考へてここに收めておいた。本書の出版は擧げて、岩波書店栗田賢三、布川角左衛門兩君の厚意に俟つものである。記して感謝の意を表する。

昭和十七（一九四二）年一月廿日

三木 清

## 形而上學

### 一 形而上學の概念

形而上學（英 metaphysics, 獨 Metaphysik, 佛 métaphysique）といふ名稱は、その起源を偶然の事情に負うてゐる。即ちそれは「アリストテレス（Aristoteles, 384-322 B.C.）が「第一哲學」（prima philosophia）といつた研究に、後のアリストテレス著作の編纂者がいはば困惑の末與へたものである。この名稱は「自然學の後に」（meta naturalis）といふ意味を有し、その書が編纂にあたり自然學の書の後に置かれたといふことに由來する。この「後に」（meta, post）といふ、單純な意味の語がやがて「超えて」（trans）といふ意味に轉化し、「metaphysica」は中世の哲學者のいはゆる“transphysica”と考へられ、かくてそれは自然的もしくは物理的存在を超えたもの、その背後にあるもの、超感性的なものに就いての學を意味するに至つた。

アリストテレスにとつて第一哲學は「存在としての存在及びこれに自體において屬するもの」の研究である。この學は他の學の如何なるものとも同じでない。なぜなら他の學、例へば數學の如きは、存在の或る部分に就いての研究であるに反して、第一哲學は「存在としての存在」の學、即ち存在一般の學であるからである。かかるものとして形而上學は存在論 (Ontologie) にほかならない。併し同時にアリストテレスのうちには第一哲學は神學 (Theologie) 即ち存在の「最も尊い類」に就いての學であるといふ他の思惟動機が存した。第一哲學は存在論としては存在一般の學であつて、或る特殊な存在及び類に就いての學でないと思へられるが、それは神學としては存在の最も尊い類、従つて存在の或る部分に就いての學であると思へられてゐる。神學の對象は超感性的存在である。アリストテレスにおける第一哲學のかやうな二重規定は後の形而上學の思惟動機のうちにも絶えず作用してゐる。一見矛盾するが如き存在論及び神學としての二重規定は、ブレンターノ (Franz Brentano, 1838-1917) に依れば、「第一哲學とは存在一般の、その第一根據からの認識である」といふ規定によつて結合される。即ち形而上學は存在一般を對象とするが、すべて學は對象の原因乃至根據の認識である故に、それは存在の第一の原因と原理の認識を含まねばならず、かくしてそれは神學と結び付くのである。

トマス (Thomas Aquinas, 1225-74) に依れば、形而上學とは超自然的なものを顯はす一切のものに就いての學である。彼はこの學の對象を *transphysica* と稱した。この學はその對象において神學と同じであるが、その認識の仕方において異なる。神學は啓示を根源とするが、形而上學は知性或ひは理性に依るのである。デカルト (René Descartes, 1596-1650) 及びその學派にとつては、形而上學は物理學 (自然學)、及び幾何學の如き純粹に形式的な學から區別され、非物質性を特徴とする對象に就いての學である。カント (Immanuel Kant, 1724-1804) はこの語を種々の意味に用ゐてゐるが、その最も重要な意味においては、形而上學は批判に對し、純粹理性に由來する知識の一切を含む哲學の構成的な部分である。ショーペンハウエル (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) に依れば、形而上學とは經驗の可能性を超える認識、言ひ換へれば、自然の背後にあつてこれを可能ならしめるものに就いての認識であり、物理學 (自然學) と形而上學との區別はカントにおける現象と物自體 (*Ding an sich*) との區別に基いてゐる。

形而上學は一般に存在の本質に關する學と考へられてゐる。それは認識の本質に關する學即ち認識論に對置される。存在の學としての形而上學は存在の原理或ひは根據に就いての學である。しかしそれはまた特に實在に關する學として、或ひは感性的存在に對しより高い秩序にある超感

性的存在に就いての學、或ひは現象の背後にある本體に就いての學、或ひは自然的事實に對しその存在根據を含むとされる道德的眞理、理想に就いての知識と考へられた。

存在の本質に關する學として形而上學における立場は、唯物論 (Materialismus) と唯心論 (Spiritualismus) 或ひは觀念論 (Idealismus) 、物心の同一を説く同一哲學 (Identitätsphilosophie) 或ひはモニズム (Monismus) と物心二元を説く二元論 (Dualismus) に分たれ、また存在原理の數に關して原子論 (Atomismus) 或ひは單子論 (Monadologie) としての多元論 (Pluralismus) と單元論 (Singularismus) 或ひは一元論 (Monismus) に分たれてゐる。

## 二 形而上學的認識

形而上學は超感性的存在に關する學とするならば、その認識は感性に、從つてまた經驗に俟つことなく、純粹思惟に依つて行はれると考へることができ。かくして形而上學は純粹に合理的な學であり、思惟の原理は同時に形而上學の原理になる。そしてすべての存在はかかる超感性的本質を含むことによつて存在になるとすれば、思惟の原理は存在論的意義を有することになる。形式論理學といはれるアリストテレスの論理學は、元來單に形式的なものであつたのでなく、形

相 (eidos, forma) を實體と考へる彼の存在論と結び付き、形而上學的意義を有した。アリストテレスにおいて形而上學と論理學とは不可分のものである。その論理學の原理である自同律或ひは矛盾律は、永遠に自己同一に止まる實體の原理にほかならなかった。ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) が論理學の原理として附け加へたといはれる充足理由律も、單に思惟の原理であるのではなく、存在論的或ひは形而上學的意義を有した。即ち彼は矛盾律の支配するのは、本質存在 (essentia) の領域であつて、現實存在 (existentia) の世界に關しては充足理由律がなければならぬと考へた。

ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) は矛盾律を原理とする悟性の論理をもつて抽象的とし、實在の論理は辯證法であると考へた。彼に據れば、矛盾こそ最も生命的なものである。實在は運動するもの、發展するものであるが、この運動と發展の動力は矛盾であり、實在は辯證法的なものである。彼にとつても論理學即ち辯證法は單に主觀的なもの、思惟の論理學に止まるものでなく、客觀的なもの、存在の論理學である。「理性的なものは現實的であり、現實的なものは理性的である」といふのはヘーゲルの有名な言葉である。實在は理性の立場から論理的に構成され得るものと考へられた。

形而上學は純粹思惟による認識であるとする立場に對して、形而上學的認識は合理的論理的でなく、直觀であり、非合理的なものであるとする立場がある。形而上學は、最高の類の存在の認識であるとすれば、その認識は論理を超えた直觀でなければならぬ。プロティノス (Plotinos, 204/5-270) を最大の代表者とする神祕主義の思想がそれである。最高の實在はただ神祕的直觀によつてのみ、言語を超えた「沈黙の理解」によつてのみ捉へられる、とプロティノスは考へた。またシェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) によれば、藝術が哲學の機關であり、またショーペンハウエルにとつては、世界の本體は知的なものでなく、意志的なもの非合理的なものである。現代においてはベルグソン (Henri Bergson, 1859-) もまた直觀主義を唱へてゐる。直觀とは知的共感であり、これによつてひとは對象の内部に身をおき、その固有なものを捉へることができる。しかるに知性は對象の外圍をさまよふに過ぎず、その認識は分析と記號による認識であり、これは決して原物と同じであることのできぬ翻譯の如きものである。知性は物を相對的にしか認識し得ず、物の絶對的な認識は直觀によつてのみ可能である、とベルグソンは述べてゐる。

### 三 反形而上學的傾向

古代及び中世の哲學はすべて形而上學的であつた。しかるに近世の認識論的哲學は反形而上學的或ひは非形而上學的傾向を有してゐる。いはゆる認識論は元來近世における經驗科學、或ひは數學的自然科學の勃興に影響されて現はれたものであるが、その認識批判は從來の形而上學に對する批判の意義を含んでゐた。認識論はロック (John Locke, 1632-1704) やヒューム (David Hume, 1711-76) の經驗論の哲學に始まるといはれるが、經驗論は凡ての認識は經驗から來ると主張することによつて、純粹思惟に基く形而上學に對して批判的であつた。殊に從來の形而上學の中心概念であつた實體 (substance) の概念に對して鋭い批判が向けられた。カントはヒュームによつて獨斷の眼から醒まされたと云つてゐる。經驗を超えた純粹思惟からの認識による形而上學は、かかる認識が果して可能であるか否かを豫め吟味しない獨斷論に過ぎない。カントによれば、認識は直觀に與へられた多樣なものが思惟の統一に齎されたとき生ずるのであり、この統一の形式は悟性に屬するが、その内容は直觀に俟たねばならぬ。我々の認識の形式はただ可能なる經驗に對してのみ妥當するのであつて、あらゆる經驗の彼方にある「物自體」の認識は不可能である。

かくしてカントの批判哲學は、超越的形而上學は學として成立し得ないとした。現代の新カント派も反形而上學的であり、哲學は認識論に歸すると考へる。そのうちヴィンデルバント (Wilhelm Windelband, 1848-1915) やリッカート (Heinrich Rickert, 1863-1936) は哲學の問題は存在でなくて當爲 (Sollen) 或ひは價值 (Wert) であるとした。またコーヘン (Hermann Cohen, 1842-1918) やナトルプ (Paul Natorp, 1854-1924) はカントの先驗的論理學 (transzendente Logik) の思想を徹底することによつて形而上學の獨斷性を排撃してゐる。イギリスの經驗論哲學の非形而上學的傾向は現代におけるその發展と見られるアメリカのプラグマティズムの哲學の非形而上學的傾向となつて現はれてゐる。

自然科學の發達は唯物論に動機を與へたが、唯物論は形而上學をもつて觀念論的或ひは宗教的であるとし、反形而上學的態度をとつてゐる。ロックやデカルトの影響のもとにラ・メトリー (Julien de La Mettrie, 1709-51) 、エルヴェシウス (Claude Adrien Helvétius, 1715-71) の如き唯物論者が現はれ、またヘーゲルやショーペンハウエルの極端な形而上學に對する反動としてフォークト (Karl Vogt, 1817-95) 、ビュヒネル (Ludwig Büchner, 1824-99) 等の唯物論者が現はれた。フォイエルバッハ (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-72) はヘーゲルの思辨哲學の本質

は神學であると批判したが、彼の唯物論的傾向はマルクス (Karl Marx, 1818-83)、エンゲルス (Friedrich Engels, 1820-95) によつて發展させられた。マルクス主義は十八世紀のフランス唯物論の機械論に反對し、ヘーゲルの辯證法をとつてこれを唯物論的基礎の上におかうとするのであるが、その客觀主義、科學主義によつて反形而上學的態度を闡明してゐる。更にコント (Auguste Comte, 1798-1857) によつて唱へられた實證主義も反形而上學である。コントの三段階説によれば、形而上學は神學的段階と實證的段階との中間に位するものであり、抽象と概念的説明とを特色とし、人知の神學的段階を批判して實證的段階を準備するためのほか價值も存在も有せぬものである。

#### 四 現代の形而上學

現代の哲學は多かれ少かれ形而上學への復歸の傾向を示してゐる。反形而上學的或ひは非形而上學的と稱する哲學もそれ自身一個の形而上學にはかならないと見られる。マルクス主義者や實證主義者がカント哲學や新カント派の哲學も觀念論的で形而上學的であると批評すれば、カント主義者は唯物論はもとより實證主義も獨斷的で形而上學的であるとして非難した。シェー

ラー (Max Scheler, 1874-1928) に依れば、宗教的神學的認識、形而上學的認識、實證的認識は、コントのいふ如く、知識の發展における歴史的段階であるのでなく、人間精神の本質と共に與へられた本質的な、持續的な三つの精神の態度であり、認識の形態である。それらは救済の知識 (Erlösungs-oder Heilswissen) 、教養の知識 (Bildungswissen) 、支配の知識或ひは仕事の知識 (Herrschafts-oder Leistungswissen) として、それぞれ一が他に代り得ぬ独自の知識である。實證的科學的知識は自然を支配するための知識であり、哲學はこれとは種類を異にする知識である。シェーラーにとつて哲學の根本問題は存在の問題であり、知識も存在者間の存在關係にほかならず、哲學を認識論に限らうとするものは哲學を科學の婢 (ancilla scientiarum) となすものである。新カント派の哲學が認識論的であつて、存在の問題をも認識論的問題に還元しようとするに對して、フッセル (Edmund Husserl, 1859-1938) の現象學、マイノング (Alexius Meinong, 1853-1920) の對象論 (Gegenstandstheorie) は存在論的であることを特色としてゐる。

現代の形而上學的傾向はカントの解釋の變化となり、カントは新たに形而上學者と見られ、彼を通じて獨斷的ならぬ批判的形而上學を建設することが企てられてゐる。實際カントの批判哲學は客體の形而上學を不可能にすることによつて、却つて主體の形而上學を可能にしたと云は

れるであらう。ハルトマン (Nicolaï Hartmann, 1882-) は認識の問題のうちに不可避的に含まれる存在の問題を指摘しつつ、認識の批判から「認識の形而上學」に進み、批判的存在論 (kritische Ontologie) を樹立しようとしてゐる。ハイデッゲル (Martin Heidegger, 1889-) のいふ基礎的存在論 (Fundamentalontologie) もカントのコペルニクスの轉廻によつて哲學の中心に立つに至つた主觀を端的に人間の現存在 (Dasein) として規定し、自覺的存在者としての人間の主體的存在の自己解釋を中心とするものである。ハイデッゲルは自己の立場を特に「存在論的」(ontologisch) と稱してゐるが、それは從來の形而上學が「存在的」(ontisch) 即ち客體的な見方に立つてゐたのに反し、眞に主體的な立場に立たうとするのである。ヤスペルス (Karl Jaspers, 1883-) の「實存」(Existenz) の哲學も同じ傾向に屬してゐる。

カントの批判哲學を繼いでドイツにおいてはフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) やヘーゲルの雄大な形而上學が現はれたが、現代の形而上學的傾向はまたそれらの哲學者の復興となつて現はれてゐる。他方新トマス主義 (néo-thomisme) の興隆を通じてカトリック的形而上學、即ちいはゆる「久遠の哲學」(philosophia perennis) の思想が復活してゐる。マリタン (Jacques Maritain, 1882-)、ガイゼル (Joseph Geyser, 1869-) などそれを代表し、シェーラーはもとよりフツ

セルの現象學のうちにもカトリシズムの色彩が見られる。現代の形而上學の特徴的なものの一つは生の哲學と稱せられる生の形而上學である。ニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) やキェルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813-55) が深い影響を與へてをり、ハイデッゲルやヤスペルスの實存哲學 (Existenzphilosophie) もその影響のもとにある。生の形而上學者として代表的なものに、ベルグソン、ジンメル (Georg Simmel, 1858-1918) 等がある。

現代の哲學においてはヘーゲルやディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) の影響のもとに歴史的社會的實在の問題が最も重要なものとなるに至つた。そして、この問題は哲學に新しい形而上學的動機を與へてゐる。ハイデッゲルの存在論の中心問題は存在の歴史性或ひは時間性である。ベルグソンの哲學は時間の形而上學であり、ジンメルやハルトマンなどもそれぞれ歴史哲學的問題を論じてゐる。更にマルクス主義の反形而上學的態度に對して、今日の全體主義の哲學には形而上學的傾向が濃厚である。シュパン (Othmar Spann, 1878-) やジェンティーネ (Giovanni Gentile, 1875-) 等はその傾向を代表してゐる。

〔參考文獻〕

Aristoteles, *Metaphysica*. (岩崎勉譯あり)。

三木清「アリストテレス形而上學」(岩波大思想文庫)。

Henri Bergson, Introduction à la métaphysique (論集 La pensée et le mouvant 中に收む)。

Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? (湯淺誠之助譯あり)。

Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., 1899-1900.

Julius Stenzel, Metaphysik des Altertums.

Alois Dempf, Metaphysik des Mittelalters.

Heinz Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit.

## 現代哲學思潮

## 一時 期

現代哲學思潮について語るにあたり、哲學史の如何なる時期からを現代と見るかが先づ問題である。從來現代哲學を論ずる者は、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) 復興の時をもつて始めるのが通例であつた。しかしここではずつと降つて世界大戰以後の哲學を取扱はうと思ふ。それは年代的には一九一八年以後今日に至るまでの期間を包括する。内容的に云へば、それは新カント派 (Neokantianismus) の凋落以後における哲學である。この期間の哲學は社會史的にも思想的にも一定の性格を具へてゐる。問題の哲學のあるものは戰爭以前に現はれ、我が國にも知られてゐたが、それが一般に影響し始めたのは戦後のことである。日本における状態を考へても、嘗て新カント派の哲學は非常な勢で流行し、ヴィンデルバント (Wilhelm Windelband, 1848-1915) のリッ

カート (Heinrich Rickert, 1863-1936)´ コーケン (Hermann Cohen, 1842-1918)´ ナトルプ (Paul Natop, 1854-1924) 等、この派の人々の名は、専門哲學者の間に止まらず廣く知識人の口にのぼつた。しかるに近年事情は著しく變化した。私はそれ以來の哲學思想を、特に我が國の哲學及び一般思想と關係を有するものについて、取扱はうと思ふ。世界各國の現代哲學の詳細は本辭典のそれぞれの項目を參看すべきである。

## 二 生存から實存へ

新カント派以後の哲學は如何なる一般的傾向を有するであらうか。リツカートは自己の學派の勢力の漸く衰へつつあつた時、『生の哲學』(一九二〇年)と題する一書を著はし、時代の哲學の「流行概念」として、「生」の概念を擧げ、その思想を自己の立場から批判した。彼は書いてゐる、「今日特に高い程度において一般の意見を支配してゐる概念を最もよく現はすのは生」といふ言葉であると思はれる。この言葉は少し以前から愈々頻繁に用ゐられ、單にジャーナリスト達においてのみでなく、學的哲學者達においても大きな役割を演じてゐる。『體驗』といふ言葉、『生ける』といふ言葉は流行語となり、そして體驗から眞に生々と形成され、生ける

る人間に役立つ生の理論を與へることが哲學の任務であるといふ意見ほど現代的なものはないと考へられてゐる」。反對者の立場にあるリッカートも認めねばならなかつたやうに、生の哲學は現代の流行哲學であり、現代の哲學は生の哲學 (Lebensphilosophie) であると云つても不當でないやうに見える。リッカートは現代の生の哲學者もしくは彼等に影響を與へた者として次の名を擧げてゐる。第一にシェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) があり、彼の影響は遙かドイツを越え、例へば、デンマルク人キェルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813-55) に及び、またフランスではラヴェッソン (Jean Gaspard Félix Ravaisson, 1813-1900) の媒介を通じてベルグソンに及んでゐる。次に多くの生の哲學者はゲーテ (Johann Wolfgang Goethe, 1749-1832) に結び付き、シュペングラー (Oswald Spengler, 1880-) の如きそれである。現代の生の哲學にとつて直接の意義を有するのはショーペンハウエル (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) とニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) であり、特に後者は重要であつて、今日生といふ言葉が有する魅力は最も多くニーチェによつて與へられたのである。ドイツ以外における代表的な名はフランスのベルグソン (Henri Bergson, 1859-) アメリカのジェームズ (William James, 1842-1910) である。ドイツでは更にシンメル (Georg Simmel, 1858-1918) 、ディルタイ

(Wilhelm Dilthey, 1833-1911) 及び現象學派のフッサール (Edmund Husserl, 1859-1938) シェーラー (Max Scheler, 1874-1928) 其他二三の名が擧げられてゐる。しかるにこのやうに廣く生の哲學を理解するにしても、その後かかる生の哲學の内部から新しい傾向への移動或ひは轉化が生ずるに至つた。それは「生から實存へ」といふ言葉で表はされることが出来る。現代哲學はその主要な傾向において生の哲學から實存哲學 (Existenzphilosophie) に變つた。その中心概念はもはや「生」ではなくて「實存」である。從來ショーペンハウエルとニーチェとは並稱されるのをつねとしたのに、今日前者の名を聞くことが稀であつて後者が壓倒的に有力であるのも、そのためである。リッカートがただついでに擧げたキエルケゴールの名が現代にとつて深い意義を有するやうになつたのも、そのためである。新カント派の盛時、リッカートと共にハイデルベルクにあつて殆ど顧みられなかつたヤスベルス (Karl Jaspers, 1883-) の哲學が流行するやうになつたのも、そのためである。等しく現象學 (Phänomenologie) と呼ばれるにしても、ハイデッゲル (Martin Heidegger, 1889-) の哲學が、その師フッサールを凌いで若い世代の心を捉へてゐるのも、そのためである。世界戰爭當時、ドイツの學者の國民的敵愾心から「剽竊者ベルグソン」といふ汚名を着せられたベルグソンの哲學がシェリングやショーペンハウエルから如何なる程度に影響されて

ゐるかは問題であるが、彼が今日の思想界において光輝を放つてゐるのも、彼の哲學が實存哲學と共通するものを含んでゐるためである。とりわけ實存哲學と類似の傾向を有し、その擡頭と關聯があるのはバルト (Karl Barth, 1886-)、ゴーガルテン (Friedrich Gogarten, 1887-)、ブルンネル (Emil Brunner, 1889-) 等の辯證法神學 (Dialektische Theologie) である。今日なほ正統の生の哲學者と見られ得るのは、デイルタイ學派から出たミッシュ (Georg Misch, 1878-)、ノール (Hermann Nohl, 1879-)、リット (Theodor Litt, 1880-) 及びシュプランゲル (Eduard Spranger, 1882-) 等である。尤も生の哲學と實存哲學との限界はつねに明瞭であるわけではない。實存哲學の一代表者ハイデッゲルの如きも、デイルタイから多くの影響を受けてゐる。生の哲學の概念を廣く理解するならば、實存哲學もその中に含まれ、後者は前者の一種とも見られよう。また以前には生の哲學者とされた人々が今では實存の哲學者として解釋され、かかるものとして影響を與へてゐる場合も尠くない。しかしいづれにしても、そこに名稱の相違があり、解釋の變化がある限り、生の哲學と實存哲學との間には何等か實質的な差異が存するものでなければならぬ。その差異は一般には次の如くである。

第一、生の哲學がロマンティシズムの色彩の濃厚なるに反し實存哲學はリアリズムの精神

に徹底しようとする。ドイツ観念論 (Deutscher Idealismus) もしくはドイツ浪漫主義 (Deutsche Romantik) の哲學は生の哲學の要素を多く含んでゐた。フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) の如きも生の哲學者と考へることができる。またシュレーゲル (Friedrich von Schlegel, 1772-1829) やノヴァーリス (Novalis, 1772-1801) 等の有名な浪漫主義者の思想は生の哲學の模範的なものといはれよう。現代の生の哲學はロマンティズムの新しい形態における繼承乃至發展と見られ得る。しかるに實存哲學は生の哲學におけるロマンティズムに反對し、リアリズムに立脚しようとする。キエルケゴールやニーチェの生涯の問題は、如何にして浪漫主義を克服するかにあつた。ハイデッゲルは現象學から出た人であるが、現象學のモットーは「物そのものへ」(Zu den Sachen selbst) といふことであり、リアリズムの精神を現はすものと解することができる。また實存哲學と内面的なつながりを有する辯證法神學の極力排斥してゐるのは、シュライエルマッヘル (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) の浪漫主義である。尤も實存哲學におけるリアリズムは實證主義或ひは自然主義におけるが如き客觀主義ではない。それが主觀主義的であることに於いて客觀主義的立場からは、なほロマンティズムと軌を一にするものと評せられるであらう。しかしそれ自身はアンチ・ロマンティズムで、リアリズムであると考

へる。このリアリズムが求めるのは何よりも嚴肅性である。ハイデッゲルによれば、科學の本性が「嚴密」(Strenge)であるに對し、形而上學の本性は「嚴肅」(Emsi)である。嚴肅とは主體的な眞實性或ひは誠實性を意味してゐる。

第二、嚴肅といふ言葉は倫理的な響を有してゐる。このやうに實存哲學は倫理的であることを特色としてゐる。人間の本來的な生存の仕方としての倫理がそこでは中心問題である。この點において實存哲學は、生の哲學がその浪漫主義的傾向と結び付いて「審美的」(aesthetisch)であるのに對立してゐる。實存哲學は審美主義を排し、それを克服して、倫理的であらうとする。キェルケゴールは人間の生において審美家と倫理家とを區別し、後者は前者よりも高いもの、眞實なものと考えた。ハイデッゲルはデイルタイから生の歴史性の觀念、解釋學的方法等を受け取りながら、デイルタイが審美主義に纏はれてゐることを非難する。人間存在の有限性の自覺が浪漫主義に對して實存哲學の倫理を性格付けてゐる。

### 三 認識論から存在論へ

ところで實存 (Existenz) は一の存在概念である。それは傳統的な存在論において本質存

在 (essentia) に對して區別された現實存在 (existentia) に當る。従つて實存哲學は一の存在論 (Ontologie) であると考へられる。この點において實存哲學は、生の哲學の多くがその時代の認識論的風潮に影響されて認識論的傾向を有したのに反して、存在論的であることを特色とする。新カント派は認識論を哲學の中心に据ゑた。カントは學としての形而上學の不可能を明かにした人と見られ、そして認識論以外に哲學はないとさへ考へられた。しかるに實存哲學に限らず現代哲學の一般的特徴として指摘されることは、認識論から存在論への移行である。存在論は形而上學の主要な問題領域であり、或ひは寧ろ形而上學と同じものである。新カント派以後の哲學は著しく形而上學的傾向を示してゐる。かかる變化はカント解釋のうちにも現はれ、嘗ては形而上學の破壊者と見られたカントが形而上學者として理解されるやうになつた。ハイデッゲルの如きも、カントの『純粹理性批判』の中心問題は認識論でなくて形而上學であると述べてゐる。實存哲學は一種の存在論であつて、ハイデッゲルは彼の哲學的企圖を「基礎的存在論」(Fundamentalontologie) と稱してゐる。かくの如き認識論から存在論もしくは形而上學への移行は新カント派の内部においても行はれた。就中ニコライ・ハルトマン (Nicolai Hartmann, 1882-) は存在論の立場を主張して次のやうに云つてゐる。カントの批判哲學及びその影響によつて、存

在論への要求を掲げることとは今日の哲學的思惟にはその聲を聞くだけで不快の感情を喚び起すやうになつてゐる。この感情反應は價值判斷を含む故に存在論に對するかかる價值判斷が如何なる權利を有するかが問はれねばならぬ。アリストテレス (Aristoteles, 384-322 B.C.) からヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) に至るまで存在論は「存在そのものについての學」であらうとした。懷疑論は古くからこれに對して、如何にして我々は「存在そのもの」について知り得るかといふ疑問を掲げた。カントによる認識批判は同じ疑問を一層根本的に提出する。批判にとつてはおよそ存在そのものが不快であるかのやうである。なぜなら批判は觀念論であるから。それは單に自體において存在するものについての知識のみでなく、自體において存在するものをも我慢することができない。カントの批判から出發するカント以後のドイツ觀念論は、この結論を極めて大膽に引き出した。そして現代の新カント派はこの結論を強調して受け容れた。しかし、ハルトマンは云ふ、それにも拘らず我々はこれに對して次の疑問を提出しなければならぬ。そもそも「存在そのもの」についての問題以外に理論的思惟にとつての根本問題は存するのであるか、と。觀念論的諸理論も、それらが「存在の觀念性」を證明しようと企てるとき、結局この問題を提出し、それに解答を與へてゐるのである。それらの諸理論も存在の本質について論じてゐるのであつて、

ただその説明を異にするのみである。相違は問題の解決の仕方に関し、問題そのものに關するのではない。極端な主觀主義と雖も、存在の「假象性」を説明することだけは必要であると考へてゐる。同じことが逆符號をもつて懷疑論についても云へる。懷疑論もまた存在そのものに關して判斷中止（エポケー）のために戦ひつつ存在そのものを問題にしてゐるのである。要するに、存在論的でないやうな理論的思惟は嘗て存在しなかつたし、また存在することもできない。無にはなくただ存在するものにのみ向ひ得るといふことが思惟の本質に屬してゐる。この結論を逃れるために、理論哲學の根本問題を認識の問題に限らうとしても、無駄である。存在の問題を含まぬ認識の問題は存しない。その全意義が存在の認識であることに存しないやうな認識はないからである。認識とは意識が自體において存在するものへ關係付けられてゐるといふことを意味する。理論は後になつて、この自體において存在するものが何等自體において存在するものでないといふことを證明するかも知れない。しかしながら認識における意識と自體における存在との關係の現象そのものはこれによつて除去されはしない。それはそれを否定する如何なる理論にも堪へて生き残り、決して除去し得ない反問として繰返し現はれて来る。寧ろかやうな理論は、自體における存在の問題と初めから取組むときに関し、自己を維持することができる。ひとがその虚

妄なることを證明しようとするところのものも、差當り問題としては承認しないわけにはゆかぬ。そして問題は飽くまでも存在論的問題である。この問題を否認する認識論は何等認識論でなく、そのやうな認識論の取扱ふものはや認識ではない。かくの如くハルトマンは認識の問題のうちに到底消去され得ない存在論的問題が含まれてゐることを主張した。彼の「認識の形而上學」はかかる存在論的問題を究明したものである。

#### 四 精神と歴史

存在論はもとより單に認識の問題にのみ關はるものではない。寧ろ現代哲學における認識論から存在論への推移は同時に哲學の中心問題の移動を語つてゐる。ハルトマンは『精神的存在の問題』（一九三三年）といふ書物を公にし、「歴史哲學及び精神科學の基礎付けのための研究」といふ副題を附してゐる。これらの問題は現代哲學における最も重要な題目を表はすものである。「精神」（Geist）の概念は就中ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）によつて歴史的存在的構造と結び付けられ、含蓄的な意味と規定とを與へられたが、近年の所謂ヘーゲル復興も一面このやうな精神の概念の復活と見ることが出来る。カントの認識論において問題にされたのは

數學的自然科學であつた。新カント派のヴィンデルバント、リッカートなどの所謂ドイツ西南學派は特に歴史科學乃至文化科學及び歴史哲學の問題を取り上げて論究し、その點において功績を有するが、その取扱ひ方は認識論的もしくは方法論的であり、形式主義的であつた。新カント派は凋落するに至つたが、ヘーゲル及びドイツ歴史學派 (Deutsche historische Schule) の傳統に立つて「精神科學」(Geisteswissenschaft) の問題を論じたデイルタイの影響の擴大するに従つて、他方またマルクス主義 (Marxismus) が勢力を得るに従つて、歴史の問題は現代哲學の中心問題となるに至つた。實存哲學においても存在の歴史性が、そして歴史性の問題は時間性の問題であるところから、時間性が問題になつてゐる。ハイデッゲルは存在を主として時間の見地から解明してゐる。一般に時間の問題は現代哲學において重要な意味を有し、ベルグソンにおいても實在の問題は時間の問題である。歴史の問題は今日では認識論的問題としてよりも存在論的問題として取扱はれるといふのが一般的傾向である。ハルトマンも精神の問題を一の存在論的問題として論じてゐる。

ハルトマンは世界が種々なる種類の存在の層から建築されてゐるものの如くに考へる。世界は物質的なものの層、有機的なものの層、心的 (seelisch) なものの層、精神的 (geistig) なものの

層から成つてゐる。これらの層の間には、上層のものは下層のものを基礎としてそれに擔はれ、かく擔はれつつ上層のものは下層のものに對して自律的であるといふ關係が存在する。有機體は物質的なもの及びその法則性に解消されてしまひはしないが、このものを自己のうちに含む。それは空間的な物體的な形成物であつて、他の物理的物體のやうに重さや惰性を有し、その細胞は原子から成つてゐる。有機體は確かにこれら凡てのもの以上のものであるが、併しそれを脱ぎ棄ててしまひもせず、置去りにしてしまつてもゐない。有機體はそれにただ新しい形式を加へるのであり、それを要素としてより高いものを形成するのである。しかしそれは要素により、高い形式を與へるだけであつて、なほこの要素の獨自性に縛られてをり、物理的なものの法則や範疇は有機體のうちにおいて働いてゐる。従つて有機體の自律性は甚だ制限されたものに過ぎぬ。このやうな關係は存在の層を上昇するとき變化する。もし同一の關係が存續するならば、心も原子から成り、重さを有する、等のことがなければならぬ。けれども事實然らざる以上、違つた關係が入り込んで來るのではなければならぬ。心的生活は自己のうちに有機體を含むとは云へない。身體の諸器官は極端な意味においても心の要素とは考へられない。有機體の法則が心的生活の建築材料であるでもない。心的なものとは有機的なものの新しい形式といふが如きものでなく、その種

類において全く異なるものである。心的なものには有機的存在及びその形式の獨自性を脱ぎ棄ててしまひ、置去りにしてしまつてゐる。心的なものには有機的なものに對する關係は、ただ前者が後者によつて擔はれてゐるといふだけの關係に限られる。それ故に心的なものには有機的なものに對する自律性は有機的なものの物質的なものに對する自律性とはその種類も大いさも異つてゐる。後者の場合はより、高い形式を與へる (Ueberformung) といふ關係であるとすれば、前の場合には建物を上に作る (Ueberbauung) といふ關係が見られる。即ちここではより、低いもの (有機體) の上に据ゑられて、より、高いものの建築 (心的生活) がその上に建てられ、このもののうちには下層の建物の範疇は凡て見出されず、この自己を擔ふ層にとつて本質的な範疇からは完全に解放されてをり、そのためにいはば他の材料から作られてゐるものと見られ得るのである。心的存在についてこのやうに云はれることは、より、高い程度において精神的存在について云はれることができる。精神は先づ「人格的精神」(der personale Geist) として存在する。けれども、もし精神が人格的精神乃至個人的精神以外のものでないとしたならば、精神的存在は心的存在に單により、高い形式が賦與されたものに過ぎぬと見ることも可能であらう。しかるに精神的的生活にとつて特徴的なことは、この生活においては個人は決して個々獨立に存在せず、共同の精神的生活の領域の外部

において孤立した實在的な生存を有しないといふことである。個人は彼の精神的存在を、單純に自己自身のうちから有するのでなく、却つて彼は元來彼がそのうちに産れ落ちその豊富な内容のうちに根をおろしてゐるところの精神的水準のうちに立つてゐる。歴史的に與へられた精神的水準といふものは、心的存在とは全く異質的なものであつて、諸々の主觀から組み合はされたものでも、諸々の意識の擔ひ手の總和でもなく、また如何なる個人的意識もそれを全く自分のものと云ふことができない。それは他の秩序のものであつて、「客觀的精神」(der objektive Geist)と呼ばれるべきものである。主觀性とか意識とかといふ心的なものの特種な範疇は客觀的精神には適用され得ない。そしてハルトマンに依れば、歴史的な精神といふべきものは人格的な個人的精神でなく、かかる客觀的精神である。しかるに人格的精神並びに客觀的精神以外に第三の別の精神が考へられる。それは精神の諸々の客觀化のうちに含まれてゐるものであつて、詩人や思想家などの「作品」のうちに歴史的な精神の變化を超えて保存される精神的價值がそれである。ハルトマンはこれを「客觀化された精神」(der objektivierte Geist)と稱する。かくてハルトマンに従へば、精神に人格的精神、客觀的精神、客觀化された精神の區別がある。第一の人格的精神と第三の客觀化された精神との間の溝は極めて深く、兩者の連繫はそれらのもの自身からは理解されない。し

かし兩者は第二の客觀的精神において連絡し、このものに兩者はそれぞれ違つた仕方で共に結び付けられてゐる。三種の精神のこのやうな關係は二つの對立に基く。それは、一方では個人的精神と普遍的な精神との、他方では生きた精神と生きてゐない精神との對立である。人格的精神と客觀的精神とは、如何にその形態或ひは存在の仕方が異なるにしても、生きた精神であるといふ點では同じである。また客觀的精神と客觀化された精神とは超人格的で超個人的であるといふ點が共通である。個人的であるのは人格的精神のみである、生きてゐない精神と考へられるのはただ客觀化された精神のみである。前者を我々は個人として我々のうちにおいて知り、後者を我々はそれ自身としては生命や變化を有せずして固定された精神的內容であるところの精神的創造の諸生産物、諸形成物、諸作品において知るのである。

## 五 存在論の二種

ところでハルトマンの存在論は批判的と稱してゐるけれども種々の意味においてカント以前の存在論の傳統につながつてゐるやうに思はれる。彼がヴォルフを尊敬してゐるのも偶然でなからう。その思想の折衷的で、明晰ではあるが形式的であることなどもヴォルフに似てゐる。彼はカ

ントによつて明かにされた主觀性の問題を十分深く把握してゐない。彼の精神論はヘーゲルの精神哲學に類似するところがあるが、これに比してさへなほ甚だしく對象的客體的な見方に囚はれてゐる。言ひ換へると、彼の存在論は十分に存在論的 (ontologisch) でなく、なほ存在的 (ontisch) な見方に止まつてゐる。存在的と存在論的とを區別すれば、前者の見方が對象的であるに對し、後者の見方は飽くまでも主體的であらうとする。實存哲學が存在論的であるといふ場合、このことを意味する。人間の實存は自覺を離れてなく、實存哲學は自覺存在論である。それは人間存在の自己理解に基く自己開示にほかならない。しかるに精神はそのものが元來對象的なもの、客體的なものに關係してゐるやうに見えるのである。従つて眞の存在論は何等か「精神の哲學」といふべきものであり得ないやうに思はれる。ギリシア哲學以來つねにガイスト (Geist 精神) よりも低いものと見られたゼーレ (Seele 心) の概念を、逆にどこまでも深く理解してゆくことによつて、新しい存在論に到達し得るのではなからうか。或ひは從來の存在論がその名の通り「有の哲學」であつたとすれば、かかる有よりも深く無を考へることによつて「無の形而上學」を考へねばならないのではなからうか。無とは本來對象的に客體的に捉へることのできぬものである。

代表的な精神の哲學であるヘーゲル哲學と實存哲學との差異は次の點に認められる。一、實存哲學は有限者の哲學である。これに反し、ヘーゲル哲學は無限者もしくは絶對者の哲學であり、人間を神の立場におくものである。キェルケゴールは何よりもヘーゲルが無限なものとは有限なものとの間の距離を絶對的と考へないで、両者を連續的に、調和的に考へたことに反對した。彼に依れば、ヘーゲルの哲學は内なるものと外なるものとを一致的に考へる哲學であり、その意味で審美的な哲學にほかならない。彼はかかる審美的な立場を斥けて倫理的、更に宗教的であらうとした。主觀性もしくは内面性を尊び、倫理を重んずるといふ點で實存哲學はヘーゲルの哲學よりも、寧ろカント的である。ハイデッゲルにとつても「有限性」(Endlichkeit)がその哲學の根本概念であり、しかもそれは客體的な意味における有限性でなく、どこまでも主體的に捉へられてゐる。二、ヘーゲルの哲學は理性(Logos ロゴス)の哲學、精神の哲學である。これに反して實存哲學は寧ろパトス(Patos 情緒)の哲學、ゼーレの哲學である。理性や精神が純粹に觀念的なものを表はすとすれば、パトスやゼーレは却つて自然的なもの、内的に自然的なものと結び付いた意識である。ニーチェがディオニソスのものと云つたのもかかるものである。またその意味での自然的なものを重んじたのはゲーテであり、晩年のシェリングであつた。尤もゼーレの

概念には既に或る客體的な考へ方が入つてをり、これに對してパトスはより、内面的なもの、主體なものを表はすとして區別することができる。その場合、キエルケゴールなどの哲學はパトスの哲學であり、しかるにシュペングラの形態學的思想やクラークス (Ludwig Klages, 1872-) の性格學等はゼーレの哲學であるといはれよう。ともかく嘗ての「理性の哲學」に反對してゐるといふことは、現代の哲學の多くに共通な注目すべき特徴である。

フツセルの現象學は純粹意識の現象學と稱せられるが、それは根本において理性的意識の現象學にほかならない。しかるにハイデッゲルの現象學は理性なき現象學であるといふことができる。フツセルの現象學においてその前階として方法的に重要な位置を占めるのは本質學的還元 (eidetische Reduktion) である。ところで實存哲學はこのやうな本質學的考へ方に反對する。本質は現實的存在でなく却つて可能的存在である。幾何學が嚴密に定義し規定するやうな直線や三角形は、現實の直線、現實の三角形としては存在しないであらう。それが紙の上に描かれたものであらうと、頭の中に描かれたものであらうと、三角形は幾何學の對象としては同一である。丁度そのやうに本質は一般に可能的存在であると見られる。それは思惟の抽象に基いてゐる。或ひはそれは睿智的もしくは可想的存在であつて、純粹にして曇らざる思惟の對象となるものである。

抽象的思惟は永遠の相のもとにある。本質は可能的なものであると共に普遍的なものであり、また時間を超えて永遠なるものである。しかるに現實的存在は時間的であつて、實存するのはつねに特定の或るものである。それは抽象的思惟によつてはそのものとして捉へられることができない。抽象は純粹存在の可想的媒質の中に構成されるが、實存はパトス(感情)を伴はない場合がない。傳統的な存在論は一般的に云つて本質的存在の存在論であつた。そこでは固より現實的存在の問題も取扱はれなかつたのではないけれども、現實的存在は本質的存在から出て來たものと見られ、その出て來る元としてつねに本質的存在が考へられ、現實的存在は可能的な本質の實現されたものとして、いづれにしても、本質的存在の側から、その方向において理解された。次にまた傳統的な存在論においては現實的存在は對象的に客體的に捉へられるのがつねであつた。これら二つの點において實存哲學は從來の存在論とは反對の立場に立つてゐると見られ得る。即ちここでは人間の實存がどこまでも主體的に理解される。人間として實存するといふことのうちには、行爲することが含まれてゐる。行爲するといふことのうちには、此れか彼れかが情熱をもつて決定されるといふことが含まれる。もし實存を除き去るならば此れか彼れかといふことはなくなつてしまふ。實存にあつて此れか彼れかといふことを除き去るのは、實存そのものを除き去ることを意

味するのである。抽象は無關心であるが、實存は實存者にとつて最大の關心である。實存哲學は實存の本性に従つてパトス的であらう。人間の實存は根本的に時間的である。しかも人間の實存は彼の主體的な生存として各々の人間にとつて夫々の實存があり、それ故に實存の根本的規定としての時間も、自然科學の意味における客觀的な時間ではなく、全く内面的な時間である。

## 六 人間學的傾向

實存の哲學はその内容において人間學 (Anthropologie) 的である。そして人間學は現代哲學の一つの特徵的な傾向を現はしてゐる。フオイエルバッハ (Ludwig Feuerbach, 1804-72)、デイルタイ、シェーラーなどは人間學の思想を明瞭に述べた人として現代に意義を有してゐる。現代哲學が人間學的であるといふことは、この時代において人間の一義的な規定が失はれたといふことの證左である。シェーラーは書いてゐる、「如何なる時代においても人間の本质及び起原に關する見解が我々の時代におけるよりも不確かで、曖昧で、多様であつたことはない——永年精細に人間の問題を研究した結果は、著者にかく主張する權利を十分に與へる。我々はほぼ一萬年に互る歴史において人間が徹底的に問題となつた最初の時代である。この時代において人間は彼が

何であるかをもはや知らない、しかし同時にまた彼がそれを知らぬといふことを知つてゐる。」このやうに人間が問題的となつたといふことは、人間の本質に關する從來の思想、殊に人間の本質は理性であるとするギリシア以來支配的な人間觀即ち *homo sapiens* (叡智人) の人間學が怪しいものになつたといふことを意味する。この理性は人間の自己確實性の源泉であつた。自己のうちなる、神的な、永遠な理性に對する信仰にして自明のものである限り、人間は自己の存在の確實性をみづからのうちに有し、従つてこの存在そのものについて具體的に、根源的に問ふことを要しないであらう。理性の人間學はギリシア哲學の決定的な影響のもとに從來の殆ど凡ての哲學にとつてその基礎的な自明的な前提であつた。しかるにそれが根柢から動搖させられるに至つて、人間は自己確實性を失ひ、自己の存在の現實についてどこまでも問ふことを餘儀なくされる。かくして實存哲學は現代の不安の哲學の一傾向に屬し、寧ろその代表的なものである。尤も從來の *homo sapiens* (叡智人) の人間學に代つて近代においては *homo faber* (工作人) の人間學が次第に有力になつて來た。工作人の人間學は現代哲學の特徴を表はしてゐる。人間は「道具を作る動物」(*tool-making animal*) であるとするこの人間觀はマルクス主義哲學の基礎であり、またアメリカのプラグマティズム (*pragmatism* 實用主義) の哲學の根柢をなしてゐる。そして現代の哲學

の多くは、ベルグソンやハイデッゲルなどにおいてさへ見られるやうに、何等かプラグマテイックな見解を含んでゐることが指摘され得るであらう。

## 七 不安の哲學

不安の哲學といふ言葉は現代哲學の重要な性格の一つを表はしてゐる。それは世界戰爭以後におけるインテリゲンチヤの精神的狀況に相應するものであり、その精神的危機の表現である。かのはゆる戰後文學が不安の文學と云はれるやうに、戰後哲學は不安の哲學と云はれることができる。キエルケゴールやハイデッゲルの哲學における根本概念は實にほかならぬ「不安」である。ニーチェ以後殆ど唯一の世界的哲學者といつて好いベルグソンの哲學にしても、戰後それは主として不安の哲學の意味に解釋され、かかるものとして青年の間に大きな影響を及ぼした。不安の哲學の一般的特徴は次の如く要約することができる。

一、不安の哲學は時間的である。彼の主著が『存在と時間』と名付けられた如く、ハイデッゲルの哲學の根本概念は時間であり、時間に對する特殊な感覺、熱情さへもある。ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) やカントが自我の中心として統覺作用を考へたのとは違つ

て、キェルケゴールにとつては自我は瞬間から瞬間へ飛躍し、非連續的な瞬間の連續を意味してゐる。ヤスペルスに依れば、彼の歴史における人間の本質は、彼の何時においても完成されぬ時間存在の不安定として、常に時間の途上にあるといふことである。

二、不安の哲學は一面的にパトロギー的である。ヤスペルスがもと精神病學者であつたといふことも偶然ではないであらう。フロイド (Sigmund Freud, 1856-1939) の精神分析學が廣汎な影響を與へたことも現代にとつて特徴的なことである。およそ理知、理性、一般にロゴス的なものに對する信頼が失はれ、パトス的なもの、情緒的な生活が人間の根本であるかのやうに考へられる。ハイデッゲルにあつては世界における人間の存在の仕方を表はすものは氣分である。人間の根本的規定は關心 (Sorge) であるといわれ、それは直接に恐怖もしくは不安として解釋される。不安において顯はになるのは「無」である、しかもそれは何等か存在するものとして顯はになるのではない。無は對象として與へられるのでなく、不安は無の把握であるのでもない。不安によつて、また不安において無が顯はになるのみでなく、不安の無の明るい夜のうちに於いて初めて存在するものもそのものとして根源的に顯はになる。言ひ換へれば、それが存在者であつて無ではないといふことが顯はになるのである。我々は存在するものの否定によつて、その全體を否定するこ

とによつてすら、本來の無に達するのではない。却つて不安において顯はになる無こそ存在者が存在者として人間にとつて顯はになることを可能ならしめるのである。無において人間は存在者を全體として超越してゐる。それだから存在そのものについての間が形而上學の包括的な間であるとすれば、無についての間は形而上學の全體を包括すべき性質のものである、と説明されてゐる。

三、不安の哲學は主觀性の哲學である。キエルケゴールのいふ主觀的思想家がそのモデルである。「抽象的思惟が具體的なものを抽象的に理解するといふ課題を有するのとは違つて、主觀的思想家は逆に抽象的なものを具體的に理解するといふ課題を有する。抽象的思惟は具體的な人間から眼を背けて純粹な人間を見る。主觀的思想家は抽象的な人間存在を具體的なもののうちに理解する」。しかるに具體的なもの、現實的なもの、いはゆる實存的なものとはこの場合主觀性にはかならず。キエルケゴール的思惟の根本的な範疇は「單獨者」(der Einzelne)である。またヤスペルスの見解に従へば、哲學は手段でなく、まして魔法でなく、人間が世界のうちへ入つてゆくことにおける意識である。世界のうちへ入つてゆくことの意味が哲學することの内容となる。哲學的生活は、ひとが單にそれに従はねばならぬやうな命令として、またそれを追はねばなら

ないやうな理想型として考へらるべきものではない。哲學的な生はあらゆる人にとつて同一であるやうな一つのものではない。哲學はそれ故に知識の客觀的妥當性として存するのでなく、哲學的な生は却つて流星の如く何處からとも何處へとも知ることなく人間の存在を貫いて落下する。個々人は彼の「自己存在」の跳躍によつてそれと一緒に歩いてゆくのはかないといふのである。

要するに不安の哲學は、ヤスペルスの語を用ゐれば、「極限狀況」(Grenzsituation)におかれた人間の表現であると云はれ得る。何よりも客觀的社會から孤立せしめられることによつて、人間はかくの如き主觀的な極限狀況に追ひやられる。世界はそこではその動かし難き客觀性において認められない。しかも注意すべきことは、そのやうな哲學において人間は極限にあるものによつて根源的に規定されてゐると見られたことである。かやうに極限にあるものは、或る人にとつては「死」であり、また「無」であり、他の人にとつては無意識のうちに乃至意識下において働くりビド的なものである。

## 八 虛無と創造

とりわけ特殊な虛無主義(Nihilismus)がこれらの代表的な思想を特色付けてゐる。ニーチェ

はこのやうな虚無主義を歴史哲學的に評價した。「私の物語るのは次の二世紀の歴史である。私は來るべきもの、もはや來らざるを得ぬもの、即ちニヒリズムの到來を描く。この歴史は今すでに物語られることができる、なぜなら必然性そのものがここで働いてゐるから。この未來はすでに幾百の兆しにおいて語り、この運命は到る處自己を告げ知らせてゐる」、と彼は書いた。虚無主義はニーチェにとつて第一に、デカダンスの論理である。それは古き世界の解體と没落とに伴つて必然的に來なければならぬもの、現に來りつつあるものである。第二に、虚無主義は論理であるのみでなく、また倫理である。それはこの解體の過程を速めようとする哲學者の意志を意味する。我々は破壊者でなければならぬ、没落をみづから意欲しなければならぬ。虚無に面接することを恐るべきではない。ニーチェの説くのは逃避的な受動的なニヒリズムでなくて「能動的ニヒリズム」である。第三に、ニヒリズムは没落であると同時に端初を意味する。ニーチェは「デカダンにして同時に端初」と云つてゐる。この端初たるや渾沌であり、この渾沌の中から輝く星が生れて來ると信ぜられる。このやうにして虚無主義は創造の哲學と結び付くであらう。ニーチェの生の思想はベルグソンの「生の跳躍」(élan vital)の思想と屢々比較される。現代の傾向的な思想家シェストフ (Leo Schestow, 1866-1938) は「虚無からの創造」と云つてゐる。創造の哲學者

として有名なのはベルグソンである。ベルグソンに依れば、生命は創造的な運動であつて、その原型は純粹持續である。その一々の瞬間は個々異質的であり、相互に滲透して流動する。この流動の連續は諸々の狀態の繼起と見られるが、實を云へばそれらのものは、私が既に通り越してしまつてからその足跡を見るために振返つたとき初めて、多數の狀態を組立ててゐると見られ得るのみである。私が體驗してゐる間にあつては、それらのものは、何處でその或る一つが終り何處で他の一つが始まるとも云ひ得ぬほど緊密に有機的に結合してをり、一の共通の生によつて深く生かされてゐる。凡ては相互に融合して進展する。しかるに我々の知性はかかる異質的滲透的連續的發展を捉へる手段ではない。知性は同質性と反覆とを目差し、竝置と空間化とを仕事とするものであつて、このやうなことは我々が行動し生産するためには缺き得ぬ條件であるけれども、それだけ實在の認識にとつては不十分で不完全である。實在はただ直觀によつてのみ知られることができる。直觀は知的共感であり、これによつて我々は物の獨特で概念的に表現し能はぬものと直接に合一せんがために、その物の内部に身を運び込み、かくて内からそれを捉へる。運動は分ち得ぬ全體であつて、そこでは出發點も到着點も問題となることができぬ。ひとは未來について過去に類似せるもの若しくは過去の諸要素に類似せる諸要素をもつて再び組立て得るもののほ

か豫見することができぬ。その各々の瞬間が獨創的な全體的流動的過程にあつてはあらゆる豫知が拒まれてゐる。かくの如きベルグソン哲學と結び付けてソレル (Georges Sorel, 1847-1922) はサンヂカリズム (syndicalisme) の社會變革理論における「神話」の説を建てた。

## 九 ヘーゲル復興

ところで不安の哲學が中間的なインテリゲンチヤのイデオロギーを代表するとすれば、ブルジョワジーとプロレタリアートとのイデオロギーを代表するものとしてファッシズムとマルキシズムとが擧げられる。これらのイデオロギーはそれぞれ特殊な仕方ではヘーゲルにつながつてゐる。既に一九一〇年新カント派の一頭目ヴィンデルバントはヘーゲル復興について語つた。この傾向はヘーゲル百年忌（一九三一年）を契機として最高潮に達した。ヘーゲル復興においても先づ最初はヘーゲルそのものが著しくかの生の哲學の方向に解釋された。ヘーゲル解釋のこの新しい傾向を喚び起した人として、我々はデイルタイの功績を認めねばならぬ。デイルタイはヘーゲルがもと生の哲學者であつたといふことを模範的な仕方で示した。ヘーゲル哲學の諸概念はかやうな努力によつてその論理的な硬直さを脱して、より生命的、より流動的ならしめられた。そし

て更に永い間ヘーゲルに負はされて來た合理主義者といふ名は反對のものに轉化された。クロネル (Richard Kroner, 1884-) に依れば、ヘーゲルは寧ろ最大の非合理主義者である。グロツクネル (Hermann Glockner, 1896-) も、從來ヘーゲルの汎論理主義 (Panlogismus) と呼ばれたものうちに非合理性の問題を探らうとしてゐる。同じやうにニコライ・ハルトマンも、ヘーゲルの辯證法の直觀的記述的性質を強調し、辯證法は藝術的天才の直觀に比すべきものであるとしてゐる。またグロツクネルはヘーゲル復興を新しいロマンティズムの興起として理解しようとした。このやうに辯證法に直觀的性質を認めると同時に、クロネルやグロツクネルの如きヘーゲル主義者は、ヘーゲルの復興を新ヘーゲル主義そのものにおいてのみでなく、新カント派に屬してゐたカッシレル (Ernst Cassirer, 1874-) 及びハルトマンの思想、デイルタイの生の哲學の流を汲むリットの思想、或ひはまたフッセルの現象學から出たハイデッゲルの哲學等のうちにも認める。現代哲學の主要な潮流をなすこれら新カント派、生の哲學、現象學などの最近の傾向のうちにヘーゲルのものが含まれてゐるといふことは顯著な事實であり、この場合ヘーゲルのなものとヘーゲルは主として辯證法的な考へ方を指してゐる。まことに辯證法は、その流派の如何を問はず最近の哲學の重要な特徴を形作つてゐる。就中、生の哲學はもともと固定した悟性と概念、抽象的な分

離的な思惟、機械的な見方に反對して起つたものであり、その限りそれは既にそれ自身のうちに辯證法的な考へ方を含んでゐる。ジンメルはその晩年の著作の中で「生の内在的超越」について、「イデーへの轉向」について語つてゐるが、かかる思想のうちには辯證法的な考へ方が見出される。かくの如く方法的に見れば、現代哲學の多くは何程かヘーゲルの影響を受けてゐる。しかし内容的に見れば、復興してゐるのはヘーゲルよりも寧ろニーチェであり、キエルケゴールであり、或る意味においてまたヘーゲルよりも寧ろカントであり、もしくはシェリングである。この事情は、先づ、ヘーゲル復興といふことも、現代哲學における生の哲學への傾向を廣義に解するとき、そのうちに含まれ、この一般的な傾向の内部における一方向を表はすに過ぎないといふこと、次に、かくの如き生の哲學が最近においては實存哲學に轉化して來たといふことに相應すると考へることができる。

### 一〇 有機體説と辯證法

しかるに辯證法といふものも種々に理解されてゐる。ヘーゲルは辯證法を體系的に敘述した最初の人であるが、キエルケゴールはそれを美的辯證法として特色付けた。それにおいては有限な

ものと無限なものとの間の、従つて人間と神との間の性質的な差別がなくされる。キエルケゴールはこの點に、また特にヘーゲルにおける内的なものと外的なものとの、主觀的なものと客觀的なものとの一致——これが美的の元の意味である——の思想に反對した。「有限な存在者——人間は實にかかるものである——にとつては、彼が時間のうちに生きてゐる（ひとは彼の學校教科書をめくつてみるがよい）限り、否定的な無限が最高のものである。そして肯定的なものは一の覺束ない安心である、」と彼は書いてゐる。即ちヘーゲルの輕蔑した惡しき無限、限りなき進行の無限が、寧ろキエルケゴールによれば有限な存在者にとつて最高のものなのである。かくて彼は「性質的辯證法」(die qualitative Dialektik)を説いた。「宗教的なものは専ら性質的に辯證法的であつて、美學がそのうちに自己の課題を有するところの量を輕蔑する」。ヘーゲルの辯證法は美的辯證法であり、主觀的なものを量化することによつてなくしてしまひ、神と人間との間の永久の、本質的な、性質的な差別を止揚してしまふ。性質的辯證法はこの差別が固持されるところにある。しかるにヘーゲル哲學に對してかくの如き非難の生ずる一つの理由は、ヘーゲルの辯證法といはれるもののうちに有機體說 (Organologie) の要素が含まれるためである。辯證法が發展の理論であるとすれば、有機體說もそのやうなものであると云はれるであらう。しかも兩者の間

には相違がある。

一、有機的發展はいづこにおいても絶えず連續的な發展である。しかるに辯證法的發展は轉化もしくは飛躍の契機を含んでゐる。それは發展として連續的でありながら、そのうちに非連續性を抱いてゐる。ここに辯證法における推移の積極的な意味が存してゐる。

二、そのことと關係して、有機的發展ではその發展の動因となるものは諸部分を包む統一であり、統一的全體の個々の部分の間の平衡を得た交互作用であるが、辯證法的發展の動因は全體のうちに内在する矛盾である。矛盾は凡ての運動と生命性との根源であると考へられる。一は調和的であるに反して、他は鬭爭的である。

三、そのことと關係して、有機的發展においてはつねに保存といふことが主となり、辯證法においては保存と同時に破壊が、肯定と同時に否定が特に重要である。従つて前者は改良主義的であり、後者は革命主義的である。

四、有機的發展においては全體は所與の性質を有するに反し、辯證法的發展においては全體は寧ろ課題の性格を擔ふ。發展の理解は發展の動因の理解を中心とする。ところで有機的發展にあつてはそれは全體であり、全體によつて規定されてゐる限りにおける部分の間の交互作用である

から、全體が自己完了的な統一體でないならば、そしてかかるものとして與へられたものとして理解されるのでないならば、この發展は現實的に理解されない。全體はこの場合テロスの的でなければならぬ。有機的全體は完結的全體である。辯證法的發展も、發展である以上、保存の一面を含んでゐるやうに、また何等かの統一何等かの全體の理解なしには、把握され得ないであらう。しかしこの場合發展の動因となるのはまさに矛盾と闘争である故、發展の把握のためにテロスの全體、究極的な統一は必ずしも必要とされることなく、必要なのはただ當の矛盾の綜合たるべき次の段階における全體、いはば暫時的な統一である。有機的發展と辯證法的發展との間におけるかくの如き相違は、正確に云へば、統一の概念の具へる終局性への傾向、矛盾の概念の含む過渡性への傾向といふ兩者の傾向の相違の表現である。

五、有機的發展にあつては全體は構造の概念において、辯證法的發展にあつては全體は寧ろ層の概念において説明されると見られ得るであらう。蓋し構造においては全體は所與でなければならぬ。構造といふものを力説したデイルタイも、構造では全體が根源的に與へられると繰返し述べてゐる。しかるに成層的發展においては層から層へと畳み重ねられてゆきはするが、全體は必ずしも完結的、封鎖的なものとして與へられてゐることを要しない。云ふまでもなくそれがひと

つの發展である限り有機的發展の場合にも全體は課題の意味を全然もたぬのではない。けれども重要なことは、このときこの課題そのものがなほ何等か自己完了的なもの、従つて何等か與へられたものの意味をつねに含んであるといふことである。

いまこのやうな關係においてマルクス主義は辯證法的であり、ファッシズムは有機體說的である。マルクス主義は辯證法をその合理的核心において捉へるためにこれを唯物論的基礎におかねばならぬと主張する。辯證法はヘーゲルからマルクス (Karl Marx, 1818-83) に至つて觀念論から唯物論に轉化した。これに反してファッシズムは觀念論的で有機體說的である。いはゆる全體主義の論理はかかるものでなければならぬ。それはシュパン (Othmar Spann, 1878-) の普遍主義 (Universalismus) において代表的に示されてゐる。しかしファッシズムはその權威の思想によつて有機體説を離れざるを得ない。なぜなら有機體説は内在論であり、權威は何等か超越的なものでなければならぬからである。その場合有機體説はヘーゲルにおけるが如き合理性を失つて非合理主義に轉化する。かかる非合理主義は有機體の具體的な形象が生物であるやうに生物學主義となつて現はれる。種族乃至民族が、即ち血と地が神秘化されて哲學的原理にまで高められる。ナチスの代表的理論家ローゼンベルク (Alfred Rosenberg, 1893-) の『廿世紀の神話』がそれである。

これに對してイタリアのファッシズムの代表的哲學者ジエンティローレ (Giovanni Gentile, 1875-) はヘーゲルの精神主義的觀念論的傾向を繼承するものである。

## 文化社會學

### 一 文化と社會

文化社會學 (Soziologie der Kultur, Kultursociologie) と呼ばれるものの成立は比較的新しい。その端緒は既に種々の方面に存してゐたにしても、それが一の學制的自覺をもつて現はれたのは、いはゆる形式社會學 (Formale Soziologie) に對する意識的な對立においてである。文化社會學は形式社會學の反對物として生れたものであり、そこに先づその特色が認められるであらう。

形式社會學に反對して文化社會學の意圖するところは、具體的な社會的生活の全體を研究の對象とし、そのうちにおいて歴史の運動の過程を把握し、現代の活きた問題の解決のための指針を獲得するといふことである。アルフレッド・ウェーバーはその文化社會學の理念においてこのことを強調してゐる (Alfred Weber, Ideen zur Staats- und Kultursociologie, 1927)。彼によれば、社會

學にとつて何よりも必要で、基礎的なことは、絶えず流動するもの、運動するものとしての生の直観であり、この根本直観を決して離れないといふことである。然るに近代のアカデミックな社會學は、とりわけドイツにおいて、この根本直観を失ふことによつて、その大部分が生に疎遠なものとなり、誰にも満足を與へないやうな體系化と形式化とに陥り、全體の生の流の包括と分析とから眼をそむけることによつて、生の問題に答を與へることができない。即ちアルフレッド・ウェーバーは、社會學が形式社會學において生に疎遠なものとなつたのに對し、それを再び生に接近せしめることをもつて、文化社會學の任務であると考へた。「我々自身の運命についての問は我々を歴史へ驅る。」と彼は云ふ。我々は歴史の流において何處にあるのであるか、を我々は知らうと欲し、また知らねばならぬ。歴史の如何なる運動に我々は避け難く服従せしめられてゐるのであるか、その如何なる運動を我々は變化し得るのであるか、如何なる點においてそれに干渉し得るのであるか。かくの如き問題に對しては、單に個別化的方法による歴史學のみでは答へることができず、そこに社會學なるものの必要がある。かかる社會學は普通に社會學の課題とされてゐるもの、即ち社會的共同生活の諸形式の分析といふことよりも遙かに包括的な普遍的な課題を含まねばならぬ。文化社會學は歴史的な生活の全體を分析的に、そして同時に綜合的に研究す

る。かかるものとしてそれはアルフレッド・ウェーバーによつて歴史社會學(Geschichtssoziologie)とも呼ばれた。そして彼によれば、歴史社會學もしくは文化社會學は、從來歴史哲學がなして來た或はなさうとしたことを引受けようとするものであり、唯、それとは違つた、より經驗的な、より實證的な方法から借りて來られた手段をもつてそのことをなさうとするのである。もしもさうであるならば、文化社會學は或る意味では社會學をそれが以前にあつたところのものに返さうといふ企てであるとも見られよう。社會學はその當初歴史哲學的であり、歴史哲學から生れたものであつた。文化社會學は、人間の間の諸關係を取扱ふ限られた科學としての社會學を、それが嘗てあつたやうに、社會的歴史的全體についての理論になさうとするものである。實際、我々が今日、新しい文化社會學の問題として取扱はれてゐるのを見る諸問題のうちには、例へばコントのその如き舊社會學において、或はヘーゲル以後次第に實證的になつた諸々の歴史哲學において、既に何等かの仕方で論じられてゐたものが少くないのである。

アルフレッド・ウェーバーのいふ文化社會學もしくは歴史社會學の基礎は、固より、人間歴史の全體的過程の内容的な意味解釋であるのではない。それは却て歴史的世界の一般的構造論である。彼の見るところでは、歴史的世界の構造は、三つの過程、相異なる三つの生の領域に屬する三

つの運動形式から成つてをり、それらのものは相互に混合し浸透し合つてつねに一の統一を形作つてゐる。このやうな生の全體はただ思想においてのみ分解され分析され得るものである。それはこのやうな三つの領域を區別し、その相異なる運動傾向を確かめることによつて顯はにされるやうな一の「存在論的な事實」である。三つのもののうち第一は社會過程 (Gesellschaftsprozess) である。今日の經濟學、經濟的並びに社會的發展段階に關する理論、政治學、また社會心理學の大部分が取扱つてゐる對象は、これに屬する。社會過程はつねに大きな、身體的な生命統一體、最廣義における民族によつて擔はれてゐる。それはいはば一の歴史體から他の歴史體へと傳へられるのであつて、一つの同一にとどまる主體の連續的な歴史でなく、却て一の身體的な統一から他の身體的な統一へ飛躍する生命である。自然的な人間の衝動並びに意志の諸力の全體はかかる歴史的な運命共同體の各々において、地理的及び風土的諸條件の影響のもとに、一定の形態に或は寧ろ相繼起する諸形態の一系列にもたらされる。社會學は、世界史的文化を擔ふ諸々の社會體のうちにおいて、それぞれの運命の相違にも拘らず、どこにでも類型的に繰返されてゐる諸形態及び發展序列を求め、また見出すのである。そこにはつねにひとつの一般的な社會的發展の原理がはたらいてゐる。人間の自然的な衝動力並びに意志力からして確固たる社會的組織を形成

するこのやうな社會發展の内部において、次に二重の意識發展が認められる。それら二つの過程の律動と動態とは明瞭に異つてをり、その範疇は根本的に異つてゐる。かくて先づ第二に文明過程 (Zivilisationsprozess) といふものがある。文明過程はだいたい直線の上昇的に發展し、従つてそれには固有な意味における「進歩の觀念」が適用されることが出来る。内容的にはそれは甚だ種々なる活動を包括する、人間の進み行く理知化、世界に對する粗獷な態度の反省された、知的に形作られた態度への變化、更に諸經驗の、科學的諸認識の、實際的諸知見の客觀的宇宙の構成、最後にこれらの諸認識の實踐的諸目的への適用、即ち自然の征服のための道具、組織の原理、技術的方法の發達、等は文明過程と呼ばれるものに屬してゐる。全體的に見て、文明過程は存在の進歩し行く合理化を意味する。ところでこの過程を現はす根本範疇は發見 (Entdecken) の範疇である。文明の諸價値は創造されるのでなく、發見されるのである。それは人間の知的活動にとつて先在的に存し、唯このものを俟つて人間の自覺に引き入れられるに過ぎない。かかる範疇的な構造に従つて、文明化の歴史的運動法則が生ずる。文明過程は一部分一部分、一步一步實現され、それが實現された限り、原理的にはもはや失はれることがない。文明はあらゆる人間にとつて妥當する性質のものであり、それ故に一の歴史の擔ひ手から他の歴史の擔ひ手へそのまま傳承され

ることができる。文明過程は人類の全歴史を貫いて一線を描く一の普遍的な過程である。それは本質的に人類的であつて、或る限られた歴史體に専ら結び付けられてゐるやうなものでない。然るに第三のもの、文化過程 (Kulturprozess) は文明過程とは反對の性格をもつてゐる。そこでは發見の範疇の代りに創造 (Schaffen) の範疇が現はれる。普遍的な、どこへでも移されることのできる有用物の世界に代つて、人間性の精神的本質を表現し、それ自身の獨特な、究極において傳へることのできぬ内容を含む多様な象徴が現はれる。純粹な文化創造物は、それがその中で作られた歴史體から解き離し、それを移植もししくは繰返すことが不可能である。文化的世界の範疇的な構造からその歴史的過程の法則が従つて来る。各々の文化はそれ自身において完結したものであり、相互の間に接觸があるにしても、本質的には一定の歴史圈と離れ難く結合されてゐる。その個々の創造物は或る情況において噴出的に、突起的に出現する。そしてその間に何等かの規則性と聯關、生産性と不生産性との段階、停滯と衰微との段階、様式の變化、表現意志及び表現形式の變化の如きが認められるとすれば、かやうな規則性は少くとも社會過程の發展段階と無關係ではないのである。社會的現實の生長、成熟、老衰と精神的文化の生長、成熟、老衰との間には「一種の平行關係」が存してゐる。

社會過程、文明過程、文化過程は、存在的に相違する力の領域及びその運動形式を現はすにしても、生においてはそれらは一の分離し難き統一をなしてゐる。それら三つの領域の力の合同の特殊な仕方からそれぞれの場合に生ずる情況をば、アルフレッド・ウェーバーは歴史的・社會學的布置 (historisch-soziologische Konstellation) もしくは單に社會學的布置と名付けた。かやうな社會學的布置及びその歴史過程における變化が明かにされねばならず、そのためにはそれを構成する三つの領域が思想において分たれて考察されることが必要である。文化社會學もしくは歴史社會學の任務は、普通にいふ社會學を越えて、歴史の全過程をその社會學的諸布置に従つて分析し、一定の時代及び種々なる歴史圏におけるその全體的面貌を明かにするといふことである。そのために必要な、文化社會學にとつて最初の、基礎的な仕事は、社會過程、文明過程、文化過程の三つを思想的に分析し、その特殊な運動法則を捉へるといふことである。

然しながら歴史的世界の構造論的分析はそれだけで終らない。本來の文化社會學的な原理問題は寧ろ次の如きものでなければならぬ。それら三つの過程の相互の動的關係は如何なるものであるか。如何なる法則性に従つてそれらは具體的な歴史的な全體的情況において互に結び付き、貫通し、影響するのであるか。既に述べたやうに、文化社會學は單に社會過程をのみ問題にするの

ではない。却て社會に對する文化及び文明の一般的動的關係がそれにとつて基礎的な問題でなければならぬ。文化社會學は歴史體の全體をその對象とするのであるが、然しそれはこの全體をその社會的構造から考察するのである。それは歴史の他の諸要素を社會的運動に關係付ける。社會過程に對する文明と文化との關係は相異なるものでなければならぬ、なぜなら文明と文化とは、その意味、その範疇的な構造、その内在的な運動法則を異にするからである。文明過程は社會に對してその存在形式の構成のための技術的手段を提供し、然るに文化過程は社會にとつてその精神的本質の表現の諸象徴を創造する。兩者の社會生活に對する關係は全く層を異にしてをり、その運動に對して兩者が作用し返す仕方も異つてゐる。

文明の状態は社會秩序の構造を規定する本質的な要素のひとつである。新しい技術、新しい知識の提供によつて文明の運動は社會の構造に重大な變化を與へる。啓蒙時代的全歴史敘述が據つてをり、そしてマルクス主義がなほ原理的にはそれに囚はれてゐるところの、獨斷的な「進化的」歴史哲學は、社會發展に對する文明過程のこのやうな作用を絶對的に見ることにもとづく、とアルフレッド・ウェーバーは考へる。さうするとき必然的に人間歴史を技術的・物質的な、合理的・理知的な進歩の歴史と同一視するといふことが生ずる。然しながら實際においては、文明は歴史

形成的な力の一つであるに過ぎぬ。この點において史的唯物論は先づ訂正されなければならない。次に文化はひとつの社會的生命全體の精神的內容の諸象徵における創造的に發現するところの表現である。これらの文化の創造物は然るに甚だ種々なる意味において心的・社會的現實の表現と象徵であるのであつて、この點についてもまた史的唯物論が表現意志のとり得る可能なる方向のそのやうな多數性を見逃してゐるのは、ひとつの粗野な單純化であると云はねばならぬ。文化創造物は内的世界の無目的な模寫であらうとすることができ、それはまた社會的現實の精神的形成、充實或は變化を求めようとすることもできる、それは最後に現實の前における救ひ、それからの逃避、それからの救済をその内容とすることもできるのである。いづれの場合にも文化は、自己がその精神的表現であるところの身體的・社會的及び文明的過程に對して逆に作用を及ぼす、それはいはば社會的現實の地下に沈み、そしてこれをその精神的刺激をもつて浸潤するのである。ここでも史的唯物論は著しく改訂される、即ち第一に社會的・文明的下層建築と文化的上層建築との關係は多義的のものと見られ、第二にそれらの間の作用聯關はあらゆる場合において交互的なものと考へられてゐる。

いづれにしても、文化社會學といふものが考へられる限り、それにとつての根本問題は文化

と社會との關係でなければならぬ。然るにこの關係を最も鋭く考察したのはマルクス主義、その唯物史觀であるから、文化社會學は多くは、文化と社會との關係についてのマルクス主義的な見方を、何等かの仕方、何等かの程度において、認めてゐるのがつねである。蓋し文化を社會から全く獨立なものと考へる立場においては、そもそも文化社會學なるものは成立のしやうもない。それだから、單にアルフレッド・ウエーバーのみならず、文化社會學の建設に努力した學者のうち最も有力な者の一人、マックス・シェーラーの如きも、究極においては我々にとつてマルクスの命題は承認さるべきものであり、人間のあらゆる可能なる「意識」、「知識」、彼等の理解並びに體驗の諸限界は彼等の存在（もちろん人間の存在はマルクスの如く單に彼等の經濟的「物質的」存在と同一視されない）に従ふものである、と云つてゐる（Max Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, 1924.）。カール・マンハイム（Karl Mannheim）などはこれらの先輩よりも更に唯物史觀の見方に近く立つてゐるものと見られよう。然しまたいづれの文化社會學も、何等かの仕方でも何等かの程度において唯物史觀の見方に修正を加へ、改訂を行つてゐるのがつねである。従つてマルクス主義者はその唯物史觀が文化社會學の一種と見られることを極力排斥し、兩者は決して混同さるべきものでなく、文化社會學は却て唯物史觀によつて克服さるべきもので

あると主張する。かくて文化社會學の立場の特色は、從來の歴史哲學に比しては實證的經驗的であつて、そこでは純粹な觀念論が緩和されてゐると共に、マルクス主義の唯物史觀における純粹な唯物論を認めないところにあると見られよう。

文化と社會との關係についての、唯物史觀的見方と文化社會學に普通な見方との相違は、先づ社會そのものに關する、そして文化そのものに關する兩者の見解の相違とつながつてゐる。唯物史觀を如何に定式化するかは必ずしも一定しない。我々はここにプレハーノフが『マルクス主義の根本問題』の中で與へた有名な定式をとつてみよう。彼はマルクス及びエンゲルスのかの上層建築Ⅱ下層建築の理論を次のやうに定式化した。一、生産諸力の狀態、二、この生産諸力によつて制約された經濟的諸關係、三、與へられた經濟的「土臺」の上に建てられたる社會的・政治的制度、四、一部分は直接に經濟によつて、一部分はそれの上に建てられたる凡ての社會的・政治的制度によつて規定されたところの社會人の心理、五、この心理を反映するところの種々様々のイデオロギー。プレハーノフによれば、この定式は歴史的發展の一切の形態がその中に場所を見出すに足るだけ廣汎なものである。それは種々なる社會的力の間の交互作用を認めるにとどまるやうな折衷主義とは全く異つたものである。我々の定式は一元論的であり、且つこの一元論的

定式は本質的に唯物論によつて浸潤されてゐる、とブレハーンフは云つてゐる。唯物史觀は、アルフレッド・ウェーバーの文化社會學の如く、文明と文化といふやうな區別を認めない。そこでは、科學も、哲學も、藝術も、宗教も、凡て「イデオロギー」として取扱はれる。イデオロギーを規定するものは經濟的諸關係であつて、このものは全く物質的なものと考へられてゐる。然るにマルクス主義のカント的修正家として知られるマックス・アドラーは既に唯物史觀に改訂を加へることによつて一種の文化社會學的立場に立つてゐる。彼はドイツ社會學者大會でシェーラーと並んで「科學と社會的構造」といふ題について報告したとき、就中次のやうに述べた (Scheler und Adler, *Wissenschaft und soziale Struktur in: Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages*, 1925)。マルクス主義はイデオロギーが純粹に物質的な要素から直接に生れるとか、直接的に内容的に規定されるとか、と説くものではない。このやうに見るのは、マルクス主義についての粗獷な理解に過ぎぬ。唯物史觀といふ名にも拘らず、マルクス主義は唯物論とは全然無關係である。唯物論は形而上學の一體系であり、然るにマルクス主義は社會科學の一體系である。今なほ自然主義の偏見に囚はれて、自然科學と唯物論とを同一視する者のみが、マルクス主義は因果性をその社會科學の基礎とし、社會現象の因果法則を問題とするといふ故をもつて、マルクス主義と唯

物論とを同一視するといふ誤に導かれるのである。然るに例へば『資本論』を見れば、マルクスは資本主義經濟の諸現象を分析して、それを人間の實踐に還元してゐる、言ひ換へれば、資本の運動といふ一見物的な過程を、經濟現象の背後にあつてこれを擔つてゐる人間の關係に還元してゐる。即ちマルクス主義の見方においては、經濟的諸關係は人間に沒交渉に對立する或る物的なものでなく、却て人間自身の、それ故にまた精神的な諸關係であり、彼等がそのうちに生活せる彼等の勞働並びに交通の諸關係である。このやうにマルクス主義にとつては社會的生活は精神的活動によつて貫かれた一體系を現はす、とアドラーは考へる。この精神的活動はいはゆる物質的諸關係から始めて宗教、藝術及び科學における精神生活の最高の表現に至るまで全歴史的生活を包括する。同時に精神的でないやうな如何なる物質的關係も存しない。物質的生産に關係する勞働、並びにその生産物の分配及びその享受の如きも、目的を立て價值を立てる人間の活動なしには不可能である。それだから、經濟は精神とは無關係な要素であるとするやうな、經濟とイデオロギーとの二元論はマルクス主義のものではない。マルクス主義は寧ろ精神的一元論から出發する、ここでは經濟的諸關係そのものが既に精神的諸關係であり、そしてそのイデオロギーに對する關係は一の外的な因果的な關係ではなく、却て一の特有な精神的聯關を形作つてゐるので

ある。右の如きアドラーの唯物史觀解釋には、固より、如何なるマルクス主義者も承認を與へないであらう。然しアドラーはそのやうに唯物史觀を解釋することによつて實に文化社會學に普通な立場に近づいたのである。

ところでこの事を意識的に行つたのはエミール・レーデラーであらう。彼は『文化社會學の課題』(Emil Lederer, Aufgaben einer Kultursociologie in: Erinnerungsgabe für Max Weber, II. Bd., 1923.)といふ論文の中で、マルクスを解釋し直す、彼に従へば、正しく解釋することによつて、文化社會學の計畫を企ててゐる。文化社會學の問題は文化現象とその下層建築乃至基體即ちマルクスの云つた「社會的諸關係の總體」との間の關係を明かにするといふことにある。文化現象の社會學的分析がその出發點となさねばならぬこの「社會的諸關係の總體」といふ中心概念は何を意味するであらうか。レーデラーはそれを「時間」といふ概念をもつて現はすのが適當であると云つてゐる。この時間はもちろん物理的な、形をもたぬ時間ではなく、却て「具體的時間」である、それは社會學的な時間であると云はれる。このやうな意味における時間とは何であらうか。この時間概念の最も狭い見方は、歴史的に變化する根柢として經濟的形式において與へられた生産諸關係——それは同時に技術的に特殊な性格を示してゐる——を考へる。然し時間概念のかやうな狭

い見方によつては、人間は單に經濟的利害の擔ひ手としてのみ捉へられ、その時代の精神的内容はやたらにこの中へ押し込められてしまはねばならぬ。かく如きは「マルクス主義者」の見解であるにしても、マルクス自身の見解ではない。寧ろ生産諸關係といふ概念は、單にその經濟的・技術的のみでなくまたその社會的習性に従つて解釋され認識され、かくてそれは、その中に含まれる人間及び人間群の精神的態度をも含むものと見らるべきである。さうすれば、「時代」の「精神」はそれにとつて沒交渉な領域から機械的に生長するのではなくて、却て「生産諸關係」そのものが同時にその「時代」の精神の根源形式、最も一般的な性格であるといふことになり、それ故にあらゆる文化にとつて重要な關係を有するものとなる。蓋し生産諸關係は凡て同時に人間の生活諸關係である、それは人間の存在を規定し、彼の言語を特性付け、民衆を組織し、その群を一定の關係におく。換言すれば、生産諸關係といふことは單に經濟的意味にのみとられず、そこには社會的現象が見られなければならない。同じやうに、イデオロギーといふ概念も單に圖式的に構成さるべきものでなく、極めて廣く理解され、文化現象のそれぞれの領域にとつてそれぞれ違つて展開されねばならぬ。蓋しその各々の領域において「社會的諸關係の總體」への依存性の特殊性を究めることが問題であり、そして各々の領域にとつて「社會的關係の總體」において何が

本質的であるかはそれぞれの場合に決定さるべきことである。かやうにして時間、しかも「社會學的時間」、それ故に經濟的諸關係の總體、の契機は、例へば造形美術にとつては法律もしくは經濟學にとつてと全く違つた意味においてはたらいてゐる。社會的基礎と文化との關係は單に圖式的に考へることができぬ。イデオロギーの概念は個々の領域に相應して自由に解釋し直されるのでなければ、凡ての文化に適用されることができない。イデオロギーの概念は、例へば藝術について云へば、藝術的活動の自律性がどこまでも保たれるやうに形作られねばならぬ（これはまたレーダーによると確かにマルクスの見解とも一致することである）、全社會學的基體はこの場合ただ材料もしくは條件として作用するに過ぎない。この社會學的基體は「生産諸關係」といはれるものであるが、このものは單に財の生産の經濟的性格及び技術的特性としてのみ理解すべきでなく、却て社會的構造として、即ち利害關係に従つて群別され、一定の經濟的並びに社會的地位を保有し、これにおいてその生活形式を形成し、「時間」の性格を發展させる諸層に従つての社會の構造として理解されなければならない。

ところでもしレーダーなどの考へるやうに、社會といふものが既に或る心的なものを含み、これに對してなほ文化といふものが區別され、しかも前者は後者の材料もしくは條件であるにし

ても、何等か文化の自律性といふことが存するとすれば、社會と文化との區別において兩者のうちにはたらく心的要素には何等かの根本的な相違がなければならないことになるであらう。このとき容易に考へられることは、文化の原理は理性的な「精神」であり、それとは區別される社會のうちに作用するのは自然的な「衝動」であることであらう。この場合に二つの考へ方があらう。その一つは、衝動と精神との關係を何等か有機的に連續的に考へる。それらのものは生の全體のうちへ有機的に關係付けられる。アルフレッド・ウェーバーの如きはそれで、彼によれば自然的な衝動力並びに意志力を一般的形式にもたらず社會過程と、これに密接につながつて自然的衝動組織の理知化を意味する文明過程と、そしてそれら二過程によつて與へられた生の基礎のうちに活動し、これを精神的に浸透し形成しようとする表現意志にもとづく文化過程とは、一の生命的な統一をなして運動する。三つの過程から織り合はされた歴史的世界の構造は有機體說的に把握される。このやうな有機體說においては精神もつねに何等か自然化されてゐるのがつねである。然るにかくの如く衝動と精神とを何等か有機的連續的に見る見方に對して、兩者を二元的に考へるマックス・シェーラーの理論は著しい對立をなしてゐる。そこで我々はシェーラーの特色ある文化社會學の理念について簡單に述べよう。

シェーラーは社會學を二つのものに、即ち文化社會學（宗教社會學、藝術社會學、法律社會學、知識社會學）と、實在社會學（Realsoziologie）、言ひ換へれば、血族團體、權力團體、經濟團體及びその變化する諸制度の社會學と、に區分した。この區別は、人間の主として精神に制約された、精神的な即ち「理想的な」目的に向けられた行爲、評價、態度を研究するか、それとも人間の主として衝動（生殖衝動、榮養衝動、權力衝動）に基く、そして同時に現實を實際に變化することに志向的に向けられた行爲、評價、態度をその社會的制約に従つて研究するか、に存する。例へば、經濟を榮養衝動にまで、國家を權力衝動にまで、結婚を性的衝動にまで關係付けることなしに考へようとすることは、馬鹿げた唯心論として却けられねばならぬ。然しながらまた現存する宗教、藝術、哲學、科學、法律の積極的な意味内容及び價值實質を實在的な生活諸關係、例へば、血族的、經濟的、政治的、地理的等の諸關係から一義的に導き出さうとすることも、根本的に間違つてゐる。かくして文化社會學にとつては人間精神論が、そして實在社會學にとつては人間衝動論がその必然的な前提である。文化社會學と實在社會學との區別は、シェーラーによれば、唯物史觀における上層建築Ⅱ下層建築の理論に相應し、前者は人間の全生活内容の上層建築の社會學であり、後者はその下層建築の社會學である。これら二つの極に向つて一の社會學

的に制約された現象を類型學的に特性付け、規則に従つて規定すること、換言すれば、その現象において何が精神の自律的な自己發展によつて制約されてをり、何が他方ではつねに衝動の構造によつて制約された社會學的な實在的諸因子及びその自己因果性の決定によつて制約されてゐるか、を明かにすることが、社會學にとつての主要課題である。然るにこの課題は右に述べたやうに文化社會學と實在社會學とを區別することなしには満足に解決され得ない、とシェーラーは云つてゐる。けれどもまた、よしこの區別は單に方法的にのみでなく存在論的に基礎付けられてゐるにしても、それは社會學の究極目的にとつては豫備的な區別でもある。なぜなら、人間の社會學的に制約された生活内容における、理想的因子と實在的因子との、精神的に制約された規定要因と衝動的に制約された規定要因との協働の種類及び秩序を究めることが、社會學の本來の且つ究極の課題であるからである。社會的人間の生活過程の歴史的時間的に繼起する経過の各々の時間點において生活内容の全體を構成してゐるところの、理想的諸因子と實在的諸因子との活動の秩序の法則が根本問題なのである。

このやうな法則は如何なるものであるか。シェーラーは理想的因子と實在的因子との、客觀的な精神と實在的な生活關係並びにその主觀的な人間的な相關者即ち「精神の構造」と「衝動の

構造」との、協働の仕方を原理的に次のやうに規定した。主觀的並びに客觀的意味における、更に個人精神並びに集團精神としての、精神は、生成する文化内容にとつて單に且つ専らその本質關係を規定するに過ぎない。言ひ換へれば、精神はそれ自體としてはもともと自己の内容即ち本質 (Sosein) を存在 (Dasein) にもち來たす何等の「力」、何等の「活動性」をも有するものでない。それは可能なる文化生成の「決定要因」ではあるけれども、「實現要因」ではない。實現要因について云へば、消極的實現要因、即ち精神的に理解され得る動機付けによつて可能なるものの客觀的な範圍の中から實際に選擇を行ふところの要因は、つねに實在的な、衝動的に制約された生活諸關係、即ち實在的要因、權力諸關係、經濟的生產的諸要素及び性質上の並びに數量上の人口諸關係、更に與へられた地理的諸要素等のそれぞれ特殊な組合せである。精神は純粹であればあるほど力を有せず、活動をなさない。何等かの「イデー」は、それがインテレスト、衝動或は「傾向」と結び付く場合に初めて、間接的な力もしくは活動の可能性を得るのである。そして純粹に文化的な意味内容の積極的實現要因は、つねに「少數の」人間、何よりも指導者、模範者、先驅者の自由なる行爲と自由なる意志である、これらの少數者は「多數人」によつて意識的に或は無意識的に模倣される。かくして文化の傳播普及が行はれるに到る。要するに、文化の意味内容は

精神的なものであるが、精神はこの自己の内容を實現する力を有せず、従つて意味内容は單に可能的なものにとどまり、かやうに可能的なものの範圍について實現されるものを選択するのは精神自身ではなく、却て實在的な、衝動に制約された生活諸關係であり、かく選擇されたものを實際に積極的に實現するのは少數の選ばれた人間の自由なる意志と行爲である、といふのである。然るに一定の理想的因子と實在的因子との結合として既に存在する文化内容に關した場合になると、それが新たに生成する實在的因子、例へば政治的權力關係の國際化、人種間の混合の如きに對して立つ規定關係は、性質を異にして來る。かやうな文化内容が新たに、客觀的に、現實的に可能になる範圍は、もはや精神的要因によつて規定されるのではない。この文化内容が可能になること自身の可能性も現實性も、凡てただ與へられた實在的要因とその性質によつて規定されるのである。これに對しては、前の場合とは逆に、我々が精神と呼ぶ凡てのものには單に消極的に「操縱する」意味、即ちそれを阻止しもしくは解放するといふ因果的な意味が屬するのみであり、しかもこの意味はその文化内容の實現に單に消極的に關係するのみで、従つてその本質を規定する決定の意味をなんら有しない。人間精神、個人的のものにせよ集團的のものにせよ、及び意志はこの場合唯一つのことをなし得る、即ち、嚴密に自律的な、實在的な意味、盲目的な發展の因

果の基礎によつて存在に達しようとするところのものを、或は阻止し或は解放するといふことだけである。いづれにしても、精神的要因と實在的要因との性質及びその關係は、シェーラーによれば、一般に次の如きものである。精神的・文化的なものの中には本質、意味、價值に従つての生起の「自由」と自律性とが潛勢的に存してゐる、けれどもそれはつねにその現實的表現乃至實現に際しては「下層建築」の自己因果性によつて停止され得るものである、その自由はいはば「變化されることのびざる自由」(liberté modifiable)である。然るに實在的要因の領分においては逆に單にかのコントの云ふ如き「變化されることのびざる宿命」(fatalité modifiable)が存してゐる、ここでは精神は歴史的傾向の宿命的な行程に相應してゐるものに對してその生起の時間を延期せしめるといふ意味において干渉するのである。

かやうにして文化社會學の立場の特色は、既に注意した如く、文化に關して、純粹に唯物論的な見方を、また純粹に觀念論的な見方をも却けて、その中間的乃至折衷的な立場をとるといふことである。しかもこれは上に示したやうに三つの主要なる方向において行はれて來た。第一、ドイツの歴史哲學、特にその浪漫的有機體說的傾向を更に實證的經驗的に推し進める方向(例、アルフレッド・ウエーバー)。このことはそのやうな有機體說的な歴史哲學においては精神が自然

化される傾向を含むといふことによつて既に準備されてゐた。第二、マルクス主義の唯物史觀を修正する方向（例、エミール・レーデラー）。唯物史觀にいふ「下層建築」そのものは決して單に物質的なものでなく、そのうちには既に精神的な要素が含まれてゐると見られる。第三、現象學的・カトリック的方向（例、マックス・シェーラー）。精神と自然的衝動とを二元論的に捉へ、精神の自由と自律とはそれ自身としては潜勢的にとどまり、その意味内容もしくは價值實質の實現はつねに衝動によつて制約された實在的要因によつて變化をうけると考へられる。文化の意味内容そのものは實在的要因から導き出され得るものではないが、その現實的表現はつねに實在的要因によつて制約されてゐる、といふのである。

## 二 知識社會學と實證主義

文化社會學の對象となるのはもちろん單に知識ばかりではない。科學、哲學、宗教、藝術、法律等、一切の文化がその對象である。然しながら、文化社會學のうち從來社會學者たちによつて特別に關心され、開拓されて來たのは特に知識社會學（*Soziologie des Wissens*; *Wissenssoziologie*）の分科であつて、文化社會學と云へば、實質的には知識社會學のことが意味さ

れるといふ現状である。このやうな知識社會學は、然るに、今日の文化社會學が文化社會學として、従つて學的自覺をもつて成立する以前に、既にコントの如き實證主義者たちによつて着手されてゐた。コントの有名な三段階の法則、即ち人類歴史の發展は神學的、形而上學的、實證的の三つの段階をなしてゐるといふ理論の如き、實證主義的な知識社會學の一理論と見做されることができる。そしてまた知識社會學の問題は、實際、これまでそのやうな實證主義の繼承者乃至發展者によつて多く研究されて來たのである。そこでマックス・シェーラーは、一九二四年、ケルン社會科學研究所の委囑によつて知識社會學に關する論文集 (*Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Hrg. v. Max Scheler, 1924.) を編纂刊行するに際して、ドイツにおいては知識社會學は從來主として實證主義の追隨者たちによつてその意義を認められ、多少とも立入つて研究されて來た、と述べてゐる。彼はまた他の機會に次のやうにも述べてゐる。科學と人間社會、その形態並びに狀態との間の關係についての觀念は、啓蒙時代から、一部分はより浪漫的な、一部分はより實證主義的な十九世紀の思想世界への移行行きにおいて、根柢的な變化を受けた。哲學と科學を社會生活の最高の指導者となさうと考へた啓蒙時代にあつては、ひとは一面的に、科學の運動及び進歩が社會的諸關係並びに諸制度の形成及び變革に對して有する諸影響の方面を考察した。

十九世紀においては、ひとは一層深く突き込んで、問題の提出を社會學的問題の立て方にまで、或は擴張し、或は顛倒せしめて、知識の形態、構造、内容並びにその獲得のための諸設備が社會とその現實の状態によつて如何に制約されるかを研究した。そこに初めて知識社會學の問題が問題にされるに至つたのである。然しながら、從來我々は根本において唯一つの種類の知識社會學をもつてゐたのみであつた、それは實證主義（コント、スペンサー）のそれであり、たかだかなほマルクス主義の地盤の上に成立した試みである、とシェーラーは述べてゐる。

ところでかやうな實證主義的な知識社會學を企てた一人は、シェーラーの云つた如く、ヴィルヘルム・イェルザレム (Wilhelm Jerusalem, *Einführung in die Soziologie*, 1926.) である。イェルザレムはその認識論においてカント流の先驗主義を排斥して、生物學的・發生主義的見方を取り、かくしてまた心理主義、實用主義（プラグマティズム）の立場に立つてゐた人であつた。然るに彼は後に至つて知識の問題は單に心理學的、發生主義的に考察されるのみでなく、また社會學的に考察されることが必要であると考へた。社會學的考察は問題を遙かに明瞭に見させるばかりでなく、我々にそれを満足に解決するための手段を與へることができる。イェルザレムは彼の認識論を「人間理性の社會學的批判」とも稱してゐる。彼によれば、從來の先驗主義にしても心

理主義にしても共に同じ誤謬を含むものである。即ち、二つの方法は共に、人間は本性上、それ故にそもその初めから純粹に理論的に思惟する能力を有するといふことを、全く自明なこととして前提する。然るにこの前提が間違つてゐるのである。フランスの學者レヴィ・ブリュール (Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) のすぐれた研究が示してゐるやうに、原始人の心理は我々のそれとは性質を異にする。原始人は個人の人格的獨立性を有せず、却て完全に社會のうちに繋がれてゐる。個人の心はフランスの社會學者たちが「集合表象」と呼ぶところのものによつて全く充されてゐる。集合表象と呼ばれる原始人の心的活動の形式は、單なる悟性的の現象もしくは單なる認識でなく、寧ろひとつの複雑な現象であつて、それにおいては我々が普通に表象といつてゐるものは感情的もしくは運動的性質の他の諸要素によつて混ぜられ、彩られ、浸透されてをり、従つてそれは表象された諸對象に關して普通にいふ表象とは違つた態度を伴ふものである。原始人の考へ方は單に神祕的(精靈や惡靈が到る處に存する)と信ずるのであるのみならず、それはまた前論理的であつて、矛盾の原理に對しては全く無感覺である。このやうな状態にあつては人間はもちろん與へられた事實を純粹に客觀的に捉へ、純粹に理論的に思惟することはなほ全然不可能である。かくの如き能力に人間はその發展において徐々に到達し

たのであつて、しかもかくの如き能力の發達の程度は、人間がその社會のうちに繋がれた状態から自己自身を解放し、自己を一個の獨立な、みづからの力によつて立つ人格にまで發展せしめる程度に應じて、大となるものである。然るに個人の社會からのかくの如き解放は社會的分化によつて惹き起されるのであり、この社會的分化はまた大部分は分業の發達の影響によるものである。即ち、知識の發達と社會の發達との間には密接な聯關が存在する。社會學的認識論にとつては、つねに同一にとどまるが如き人間精神の永遠なる論理的構造といふが如きものは認められることができない。却て人間の知的發展と社會的發展との間にはいつでも密接な聯關が見出され得るのである。

尤もイエルザレムの認識論は社會學的存在ばかりでなく、同時にまた生物學的、心理主義的、實用主義的見方を多く含んでゐる。例へば彼の判斷論を見るに、判斷の根本形式たる主語・客語の構造は、彼が「基本的統覺」と名付けるもののうちにその基礎を有する。この基本的統覺のはたらきによつて我々は我々の周圍において知覺された出來事を我々自身の意志衝動とのアナロジーに従つて「力の中心」及び「力の發現」として把握するのである。知覺された出來事はこのような過程によつて組織付けられると同時に客觀化される。即ち主語は力の中心を現はし、客語

は力の發現を現はすのである。イエルザレムはまた一般觀念の構成を生物學的・發生的に説明した。發生的に見れば、人間は彼の生の保存と直接に關係するものに注意を向ける。そして生物學的に同一の意味を有する諸表徴を示すところの凡ての物は、これら諸表徴に人間の注意が集中されることによつて、一つの統一に包括される。物もしくは物の一群の生物學的に重要な諸表徴の總括はこの物もしくはこの群の類型的表象を形作るのである。

然るに知識についての社會學的理論を述べた者に、イエルザレムも記してゐるやうに、既にエミール・デュルケム (Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.) がある。デュルケムの理論はイエルザレムのそれよりも一層純粹に社會學的でさへある。彼は時間、空間の如き概念、いはゆる範疇が、先驗主義の説くやうに、人間理性の永久不變なる論理的構造にもとづくものでなく、却て人間社會の生産物であることを示さうとした。範疇は個人的經驗の作つたものでない、それは人間の集團的生活の生産物である、従つてそれは個人の思惟に對しておつかぶざり、彼の個人的經驗をその框の中へはめるやうに強制し、個人の思惟はそれによつて普遍性と必然性とを與へられるのである。ところで社會は特殊な實在ではあるにしても、もと自然の一部分であり、その最も高き顯現である。そして自然の含む最も本質的なものに關してその一領

域と他の領域とにおいて根本的な相違があるといふことは不可能であらう。事物の間に存する基本的な諸關係は領域の異なるに従つて本質的に異つたものであることはできぬ。然るにかかる基本的な諸關係は社會において特に目立つて現はれるところから、それらの觀念即ち範疇は社會的事物の模型に従つて作られるのであるが、しかもそれは我々が他の性質の事物について思惟する場合に役立つことができる。社會的起原を有する範疇は全實在にとつて少くとも象徴的意味を有し、そして象徴はこの場合十分に根柢のあるものである。時間、空間、原因、等の諸觀念は社會的要素をもつて構成されたものであるが、それだからと云つてそのやうな諸範疇は客觀的價值を有しないものではない。即ちデュルケームは、一方、範疇が個人的經驗の生産物ではないといふ點では先天主義的考へ方に同意し、他方、それが社會的起原のものであることを示すことによつて經驗的立場を認め、兩者の要求を共に満足せしめ得ると考へた。彼は書いてゐる、「我々自身がつたのでないこのやうな概念が何から作られてゐるかを知るためには、我々自身の意識に尋ねるのでは十分であり得ないであらう、我々は我々の外を見なければならぬ、歴史が觀察されねばならないのである。」

シェーラーは從來の知識社會學の多くが實證主義的傾向に屬してをり、従つてその認識論的

歸結として相對主義に陥らざるを得ないと考へ、かくて反對に「形而上學的な世界認識を理性の永遠なる要求と見、そして同時にそれが可能であるとする哲學的立場の基礎の上における知識社會學」の建設を企てた。シェーラーの知識社會學はコントの三段階の法則の批判をもつて始まつてゐる (*Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens in: Moralia, 1923.*)。コントによれば、知識はいづれも三つの段階を経て發展するもので、科學はその對象が單純で抽象的である程度に應じてより早く神學的段階から形而上學的段階に、形而上學的段階から實證的段階に到達する。あらゆる知識の進み行くべき理想は、それが實證的になるといふことである。然るにかくの如きは認識に關する一面的な、制限された見方に過ぎない、とシェーラーは考へる。彼に従へば、宗教的神學的認識、形而上學的認識、實證的認識の三者は、コントなどの説くやうに、一が他を推し退けて直線的に發展する知識の段階を現はすのではなく、却て本質的な持續的な、人間精神そのものの本質と共に與へられた、精神の三つの態度もしくは三つの認識形態である。そのいづれのものも他のものの代用をなし或は代表をすることを得ない。例へば、宗教は原始的な自然説明に過ぎぬといふが如きものでなく、またそれはショーペンハウエルの考へた如く、第二次的な、形象的になつた形而上學、いはゆる「民衆のための形而上學」にほかならぬといふ

が如きものでもないのである。さうではない。宗教、形而上學及び實證科學の基礎となつてゐるのは、三つの全く異つた動機、認識する精神の三つの全く異つた作用、三つの異つた目的、三つの異つた人格型、並びに三つの異つた社會群である。これら三つの精神的力の歴史的運動形態もまた本質的に異つてゐる。かやうにシェーラーは考へた。その動機に従ふならば、宗教は、それ自身人格的な、聖なる、世界を支配する力のうちへの人格本質の救済に對する抑へ難き衝動にもとづいてゐる。形而上學は、一般に或る物が存在しそして寧ろ何故に存在しないことがないかといふ絶えず新たな驚異から出てゐる。實證科學は、自然の歩み、人間及び社會の行程を制御し、支配しようとする努力から發する。宗教の根柢となる精神の特殊な作用の特徴は、有限な世界經驗を越えて、或る聖なる、神的なるものをその對象となさうとするところにある。形而上學は空間的時間的に限定されぬ、永遠なる本質の認識として、本質直觀の理性の上に立つてゐるに反し、科學的認識の作用は觀察、實驗、歸納、演繹である。あらゆる宗教の目指すところは個人及び集團の聖福である。形而上學の目的は「知慧」による最高の人格的教養である。實證科學の目的は世界における一切の「本質的なもの」を意識的に顧みないで單に諸現象の關係のみを數學的象徴における世界像の中へ取り上げ、このものに從つて自然を支配するにある。三つの認識形態にお

いてそれを指導する人格型もそれぞれ異つてゐる。宗教の指導者型は「聖者」である。形而上學の指導者型は「賢者」であつて、彼は専門的もしくは職業的知識を與へるのではなく、却て世界の本質構造に關する知識の何等かの體系を與へる。實證科學の指導者の典型は「研究家」であつて、彼は一の出來上つた體系を與へようと欲することなく、却てただ科學の無限なる過程を何等かの點において前進させようとする。更に社會群としては、聖者には教會、宗派、教團が對應し、賢者には、例へばかのプラトンのアカデミーの如き古代的意味における學校または學派が對應する。そして研究家にはつねに國際的にならうと努めつつあるいはゆる科學的共和國並びに大學、學會等の如きその諸組織が對應するのである。認識の三つの根本種類の相違に従つてまたその歴史的運動形態もそれぞれ特殊なものである。このこともまた實證主義が全く見誤つたところであつた。宗教はカリスマ的人格が神、自己及び救済について教へるものを信仰するといふことにもとづくから、それはつねに一の全體であり、絶對的に完結したもの、完成したものである。指導者、模範はこの場合いつでも「唯一者」である。従つて凡て發展、進歩といはれるものは、ここではただ啓示の内容に一層深く貫き入ることを意味する。宗教上の運動、革新、變化などが前望的ではなく、却て根源に還ること、失はれたものの建て直しとして回顧的であるといふことは、宗教に

とつて本質的である。形而上學もまた實證科學と同じ意味において進歩するものでない。その主要なる圖式において可能なる形而上學の數は一定に制限されてゐる。それらの類型は絶えず繰返して現はれ、學問的展開と基礎付けとの種々なる水準において絶えず相互ひに闘争する。その認識が本質直觀として明證的であり、先驗的であり、閉鎖的である形而上學にとつては、觀察、實驗、歸納、演繹にもとづく實證科學の場合には到る處存在する無限なる過程の性格が缺けてゐる。その知識が累積的に進歩するといふことはただ實證科學についてのみ存在することである。ここにおいてのみ、各々の以前の科學の状態が後の状態によつて推し退けられて價值を失つてゆくといふことがあり得る。後に至つてシェーラーは、宗教、形而上學（哲學）、實證科學といふ三つの認識形態の思想を、救済の知識（Heilwissen）、教養の知識（Bildungswissen）、仕事の知識或は支配の知識（Leistungswissen od. Herrschaftswissen）といふ知識の三種類の理論において展開した。

シェーラーはまた同じやうにプラグマティズムの批評を試みてゐる（*Erkenntnis und Arbeit in: Die Wissensformen und die Gesellschaft*）。彼は先づプラグマティズムが知識の理念について間違つた考をもつてゐるのを非難する。知識とは、最も形式的な意味においては、シェーラーによれば、

或る存在者が他の存在者の本質 (Sosein) に、この本質を變化することなしに、分與するといふことである。或る物の存在 (Dasein) はつねに必然的に知識並びに意識の彼岸にあるが、しかしその本質は、我々の精神の志向の對象となることによつて、原理的にそれ自身我々の精神のうちへ這入ることができる。かかる志向はひとつの作用であつて、物そのものの模寫といふが如きものでない。それだからプラグマティズムがいはいゆる模寫説を却けて、このやうな模寫は無用な「世界の二重化」に過ぎないと云ふのは、全く正しい。然しながら我々が世界の本質に眞に與るといふことは、實際的には必ずしも「有用」ではないにしても、決して無駄なことではない。プラグマティズムが知識の眞理性を、その實際上の歸結の生命に對して有する有用性と同一視することは間違つてゐる。あらゆる知識が行爲と直接に關係があり、従つて世界を變化することを目的とするものではない。世界を變化するといふ行爲と結び付いてゐるのは、時間的空間に限定された、それ故に偶然的な現實についての知識、即ち事實知 (Tatsachenwissen) である。かかる事實知のほかにも、それとは根本的に異なる本質知 (Wesenswissen) といふものがある。このものは本質直観にもとづく、永遠なる本質についての先驗的な知識である。然るにプラグマティズムは經驗論の新形態として、かくの如き本質知と事實知との根本的な區別を認めないことにおいて

間違つてゐるのである。

かやうにして實證主義及び實用主義に對するシェーラーの批判の基礎をなしてゐるのは、本質と存在との原理的な區別である。この區別は上述の彼における精神と自然的衝動との二元論的な區別に相應する。そしてそれはまた彼の現象學的（フッサール風の）立場ともつながつてゐるであらう。かやうな見方によつて實證主義や實用主義の認識論上の相對主義的歸結に陷ることが免れ得られることが確かであるとしても、然しそのことは同時に知識社會學、一般に文化社會學の成立する基礎を放棄することになり、かくして文化社會學がそのものとして根本において不可能にされはしないであらうか。文化社會學は凡ての文化が、従つてまたあらゆる知識が社會的に制約されるといふ立場に立つものでなければならぬ。然るにシェーラーにおいては、實在的要因（自然）と理想的要因（精神）とは歴史のうちに單に相並んで存する二系列である。精神は不動なる、永遠常住なるアイデアもしくは本質の世界を形作つてゐる、それは自體においては超歴史である。ただ精神は、それが歴史のうちにおいて見ゆるものとなるためには、つねにいはいはば偶然的な狀況を必要とすると思へられるのみである、シェーラーの言葉を用ゐれば、「水門を開く」ことが必要とされるのである。水門を開くためには實在的要因が必ず必要であると考へられるの

であるが、然しこの實在的要因は精神の構造そのものに對しては何等影響し、變化を及ぼすことがない。それ故に文化はその本質的な部分においては何等社會的に規定されることがないと云はなければならないであらう。シェーラーにあつては唯物史觀における上層建築・下層建築の理論は彼の精神・自然二元論のために利用されてゐるのみであつて、マルクス主義において下層建築が上層建築を規定するといふやうな意味は文化と社會との關係について何等認められてゐないのである。

シェーラーの立場は、フッサールの現象學がさうであるやうに、根本において非歴史的である。然るにこのことは文化社會學が文化社會學として成立し得る基礎を根柢から危くするやうに思はれる。却て文化社會學は歴史性の原理によつて貫かれてゐなければならぬ。現象學的立場よりも寧ろ歴史主義 (Historismus) の立場が文化社會學にとつて適切であり、歴史主義がその成立し得るための地盤でなければならぬやうに見える。實際、アルフレッド・ウェーバーは、既に述べた如く、シェーラーの精神・自然二元論を却け、有機體說的な歴史哲學の流を汲むことによつて、歴史主義的な立場に立つてゐる。彼はまたオスワルト・シュペングラー (Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*.) の歴史主義的思想から深い影響を受けてゐるのである。文化社會學の

立場は實證主義ではなくて歴史主義でなければならぬやうに見える。アルフレッド・ウェーバーも、上に記した如く、文明過程と文化過程並びに兩者の發展様相を區別することによつて、實證主義的な歴史哲學に反對したのである。

カール・マンハイムは彼の知識社會學において、實證主義的立場及び現象學的立場を排して、歴史主義的な立場に立つてゐる (Karl Mannheim, *Historismus in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 52.)。マンハイムによれば、知識社會學的問題設定を可能ならしめる問題状況は次の如きものである。第一に、思惟の自己超越及び自己相對化と名付け得るところの、思惟をば自己以外の要因即ち存在との相關關係におく見解が一契機として考へられる。第二の契機は、近世市民社會の成立と共に現はれたところの、新興階級によつて抱かれた封建社會に對する「暴露意識」である。即ち單に或る社會層の有する觀念を否定するのでなく、その觀念を理論的以外の機能において捉へてその活動性を解體せんとする意味での暴露意識がこれである。第三の契機は、思惟を相對化する場合にその基礎として關係付けられるところの存在を歴史的社會的なものに求めるといふことである。第四の契機は、思惟の相對化が行はれる場合に個々の思惟内容ではなく却て世界觀體系の全體が存在への依存性において見出されるといふことである。かやうな

諸前提の上に立てられた自己の知識社會學の立場をマンハイムは動的な立場として規定した。それはまた歴史主義的な立場でもある。彼は實證主義を批評して、實證主義は經驗といふ特定の概念を實體化し、且つ如何なる思辨の形式における形而上學的要素をも人間の知識から放逐することによつていはゆる「經驗への歸依」を主張する一種の形而上學となると述べてゐる。また彼はシェーラーの現象學的知識社會學を批評して云つてゐる。この知識社會學においては實在的要因と理想的要因とが現象學的に區別され、そして實體化される。然るにかかるプラトンの二元的思考へ方とは違つて、知識社會學においてはそれら二要因の現象學的差異は出來事の生成統一へ還元して確定され、かくして或る實在的なものが精神的なものに轉化するところの根源的問題が探究されなければならない。かかる「轉化」といふが如きことは單に現象學的な考察によつては理解されないことである。然しマンハイムは、アルフレッド・ウェーバーのいつた合理的な文明過程と心的に拘束された文化運動との區別を認めてゐる。この前者には合理的把握が、後者には直觀的敘述が妥當するのであるが、ただマンハイムは、いはばその中間に、心的に拘束されながらも一種の合理的發展をなす、即ち辯證法的發展の領域があると考へる。かくしてマンハイムにおいては、一、心的に拘束され、本來直觀的全體性においてのみ示し得るが如き文化（宗教、藝

術)、二、辯證法的發展をなす領域(哲學、歷史認識)、三、前進的發展をなす領域(科學)が區別されてゐる。このうち辯證法的發展とは如何なる形式のものであらうか。例へば哲學は自然科學のやうに直線的に發展するものでない。即ちそこでは同一の體系化原理に律せられて様々の歴史的成果が相寄つて加算的に綜合されて行くといふやうな發展は存しない。却て哲學の發展は辯證法的である。この領域においても前の時代の成果が後の時代によつて受け繼がれ、受け容れられるといふことはある。然しながら前代の成果を貫いてゐる體系化原理は必ずしも後の時代によつて受け繼がれるのでなく、寧ろ前代の成果が後代のそれの中に止揚せられ、古き成果を取り容れつつそれが新しい體系化の中心から再組織されるところに哲學の發展があるのである。ここでは時代を異にして存立するそれぞれの文化體系は別個の體系化原理に律せられて、別個の體系を現はしてゐる。過去の遺産が新しい體系化の意圖によつて改造されるといふこと、更に高次の立場から、一層包括的な中心から再組織されるといふこと、かやうにして過去の成果が止揚されて行くといふこと、これが辯證法的發展である。單に哲學ばかりでなく、歴史科學(社會學も含めて)もおよそかくの如き發展の形式をとるものである。そして體系化の中心は現實の生活の推移と共に推移する。換言すれば、體系の基礎はつねに生活と共に動的である。體系化の中心が生活

の推移と共に推移し、體系化がつねに新しい中心からなされることを、マンハイムは立場への拘束(Standortgebundenheit)と稱してゐる。哲學や歴史認識はこの意味において立場に拘束されてゐる。そしてマンハイムにとつては、知識社會學の本來の對象となるべきものはかくの如き立場に拘束された知識である。このやうな知識の發展は數學や自然科學と異り純理論的必然を追はず、現實的生活の變化に依存すると考へられる。かくしてマンハイムの知識社會學は、その固有なる對象とするものから見ても、主として科學的知識の發展にのみ關心するフランス的、實證主義的知識社會學と著しい對照をなしてゐるであらう。

### 三 歴史主義と文化綜合

マンハイムの歴史主義はトレルチを出發點とした。トレルチは現代においてこの歴史主義の問題に最も深入りして思索した人である(Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922)。トレルチは先づあらゆるものを歴史的發生的に考察しようとする方法が相對主義に陥らざるを得ないといふことを考へた。然し歴史的に與へられたものについて價值判斷を行はうとするとき、このやうな評價の基準となるのは如何なるものであらうか。もしも相對主義に陥ること

を避けようとするならば、評價の基準は或る普遍妥當的なもの、永遠なものでなければならぬやうに見える。然るに永遠なもの、普遍妥當的なものは超歴史的なものであるばかりでなく、かやうな規準に従つて評價がなされる場合には、一切の歴史的なものの根本的性格であるところの個別性がそのものとして認められることができなくなる。評價の規準は抽象的なものでなく、具體的なものでなければならぬ。然るに具體的なものは歴史のうちに與へられたものであるとするならば、それはまた相對的なものであるのほかないやうに見える。かくしてトレルチは歴史的事物の評價の規準について云ふ、この規準においては、一切の現實的な歴史的形成物の個別的性格と、そして自己自身の現在の生産物——このものもまた歴史に屬し、従つて個別的なものでなければならぬ——と一致し得ないやうな性格は斷念されなくてはならない。言ひ換へれば、この規準の普遍妥當性、無時間性、絶對性と抽象性、その理性自體もしくは神的世界本質との單純な同一性は斷念されねばならぬ。無時間性、普遍妥當性及び絶對性といふ意味でない自發性、先驗性、自己確實性、これが唯一の可能なる形式である。それは同時に、かくの如き規準そのものが個別的な措定として各々の大いなる全體的狀況の中から新たに形作られ、見出されねばならないといふことを意味する。我々の規準は、何よりも直接の要求がそれを作り出すのであるが、實際にお

いては全體の大いなる作用聯關にある文化所有物の中から批判的に選擇することによつて成り立つのである。かくの如き過程をトレルチは「現代的文化綜合」(gegenwärtige Kultursynthese)と稱してゐる。それは單に既存のものの新しい綜合を作り出すばかりでなく、この新しい綜合そのもののうちには同時に、古いものの中から出てしかもひとつの新しい生命の深みを意味するところの、嘗て存しなかつた或るものが含まれてゐる。それは、この新しいものが眞に內的な深みから發現しそしてただその內的な自己確實性とその意志を規定する力とによつて自己を證明するかぎりにおいて、一の先驗的な、即ち自發的な創造である。然しながらそれは無からの創造でもなく、理性からの構成でもなく、却て古いものの改造と繼續であり、そして同時にそのうちへ新しい心、新しい精神の息吹を吹き込むことである。歴史的事物に對するかくの如き規準の構成は、それ故に、自己自身の生活聯關から生れるものであつて、その批判であると同時に發展である。歴史における評價の規準はいづれもその規準の生れる立場によつて規定されてゐる。しかもそれはつねに未來の形成との生きた聯關において生れるのである。批判と創造とは本質的に結び付いてをり、そこに規準と現代的な新しい文化綜合との本質的な結合が基礎付けられてゐるのである。まさにそれ故に規準と批判とは根源において何等抽象的な理論でなく、却て實踐的な對決、自己

解明、自己形成である。かやうな現代的文化綜合にあたつて過去の諸文化、また我々自身の文化圏のうちへ入り込める過去の諸要素に對して二重の評價が加へられなければならない。そこでは先づできるだけ忠實に、嚴密に、事實に即しそして自己を空しくして傳承されたものの中から取り出さねばならぬところの過去の文化の固有な、事實的の、既存の意味と内容をそれに即して測る内在的な規準に従つて評價することが必要である。然し次に過去の文化の中から同化もしくは對立によつて養はれまた充實されるところの、我々自身の、現在形成されつつある文化理想に關係せしめることが要求される。第一の關係においては能ふ限りの客觀性が支配し、第二の關係においては同化した態度をとる、改鑄した融解する主觀性が支配する。この二つのことは共に必要であつて、最後の結果において態度決定が主觀的な、自己自身の立場から制約されたものであるからと云つて、第一の客觀性が無駄で、どうでもよいといふのでは決してない。却て兩者の統一の存するところに、眞の意味での現代的文化綜合がある。かくの如き文化綜合は、トレルチによれば、先驗性と共に客觀性を有する。この場合先驗性とは何を意味するであらうか。先驗性とは、かやうな規準構成の、究極においてはただその意味によつてのみ説服するところの自律性を、そしてそれが單なる諸前提及び諸前件からしては、もとよりそれはこれらのものと連續の

關係にあるにしても、説明され得ず、寧ろこれらのものに對して或る新しいものであることを、意味する。それは、精神のものはやそれ以上のものから派生せしめることのできぬ自發的な力を、その基礎付けのためにもはや他の意味を必要としないところの内容的な意味による説服を意味するにほかならない。かくの如き意味における先驗性は生命の單純な事實であつて、それを承認することは意志の決定に屬する。然るにかやうな意志の承認なしには一般に如何なる妥當的な先驗性も存しない。ところでかやうな自律的な、その限りに對して先驗的に形作られた標準の客觀性は、もしひとが特に歴史に向ふならば、二つの契機において基礎付けられてゐる。即ち、それは先づ事實への、我々もそのうちに屬する全體の作用聯關への、最も注意深い、偏見のない沈潜において、次にこの文化圏の理想を事實的な生活の中から取り出して作ることに對して基礎付けられてゐる。

右に記したが如きトレルチの思想に對して、アルフレッド・ウェーバーが、それは自然・精神の二元論の上に立つものであるとして批評すること、かのマックス・シェーラーに對する場合と同様である。ただ、シェーラーがカトリック的・現象學的であるのと異つて、トレルチはプロテスタント的・カント的傳統のうちに立つてゐる。このことから二人において精神についての見方

の相違がある。シェーラーにおいては、精神の意味内容が現はれるためには、上に述べたやうに、「水門の開門」(Schleusenöffnung) がつねに必要であり、そのためには實在的要因が一定の仕方で作作用することが必要であると考へられた。然るにトレルチにおいては、精神そのものに一層活動的な力が認められ、精神はその自律的な力によつて歴史に與へられたものを突き破つてそのうちに「發現」(Durchbruch) すると考へられる。そしてアルフレッド・ウェーバー自身は、その根本において有機體説的な歴史觀によつて、現代において歴史主義の問題に關してトレルチと並んで影響の大きかつたシュペングラの思想により近く立つてゐる。彼はトレルチの云ふやうな文化綜合を認めない。彼によれば、文化は心的・精神的表現である、それだから以前の文化形成物は、或る歴史的に與へられた生活材料のうちにおける表現の高さにとつて規準であるにしても、それ自身が一の「綜合」の材料となることは決してない、と彼は云ふのである。

マンハイムはその歴史主義的思想においてトレルチにより近く立つてゐる。彼はトレルチの現代的文化綜合の思想を改造しつつ受け繼いでゐる。彼もトレルチと同じやうに歴史認識が立場に拘束されてゐることを認める。然しそのことは、マンハイムによれば、相對主義を結果するものでない。なぜなら、歴史認識における評價の基準たる具體的價值もその對象そのものと同じ歴

史過程から有機的に生じたものであつて、そこには主客の統一が存するからである。然しながら諸々の變化する立場から形作られた種々なる歴史像の間の發展は如何にして示されるか。トレルチはこの點を十分に説明してゐない。しかも直觀的には相異なる個々の時代を有意味の段階ある發展的全體に結合することは歴史主義にとつて生命的な問題である。かやうにして、マンハイムは先に述べておいたが如き、歴史認識の辯證法的發展の理論に到達した。それは心的に制約されながらも一種の合理的發展をなすと見做される。即ち歴史認識の發展は、自然科学の場合の如く、同一の體系化原理に律せられて様々の歴史的成果が相倚つて加算的綜合をなすところの、いはゆる直線的發展をなすものではないが、然しここでも前代の成果は後代によつて受け繼がれ、受け容れられる。唯、ここでは前時代の成果は現代の立場において新しい體系化の中心から再組織され、從來の諸概念はかやうにして新しい聯關の中に入り込むことによつて意味の變化を受けるのである。歴史認識における體系化の形式は、現在における我々の實踐上の地位によつて決定される。トレルチのいふ現代的文化綜合なるものはこの事實を指すものとして、マンハイムはまたそのことを歴史認識は一定のペースペクチヴをもつてのみ可能であるといふ風に云つてゐる。歴史認識は認識する者の特定の立場から特定の距離においてのみなされ得るといふのである。マンハ

イムによれば、認識が立場に拘束されてゐると見ることは決して相對主義 (Relativismus) と同一視さるべきことでなく、却て單なる關係論 (Relationismus) であるに過ぎない。關係論的見方によつて知識は動態化される。それは現實の生活の推移と共に推移するつねに新しい體系化の中心、即ち現代の立場から組織され、再組織される。かやうに物を動態的様相において眺めることが歴史主義にとつての基礎である。然しながら一切のものが流轉するといふ生活感情をもつことそれ自身は單に歴史主義の前提であつて、それだけでは未だ歴史主義といふものには達しない。歴史主義が一の主張として根柢を得るに至るのは、そのやうな動態的變化のうちにおける秩序の原理を、それに内在する內的構造の特質を洞察することによつてである。そしてマンハイムによれば、歴史認識は立場に拘束され、従つて特定のバースペクチヴをもつてなされるのであるけれども、立場と立場との交替において形成される諸々の體系の間には一種の合理的な秩序が存し、それに従つて前時代の認識成果は一の辯證法的綜合を得るといふのである。マンハイムはいはばトレルチとアルフレッド・ウェーバーとの中間に立つてゐる。一種の現代的文化綜合を認める點で彼はトレルチに近づいてゐるけれども、その根本的な考へ方がなほ多くの點において有機體說的全體觀であつて、トレルチの根本思想がかのいはゆる「自由の觀念論」に屬するのと異なるところから

見れば、彼は寧ろアルフレッド・ウェーバーに近いであらう。彼は歴史的なものの動態的變化のうちに支配する秩序は二つの方向において認められることが可能であるとした。先づ縦斷面の方  
向において、精神的文化的生活のそれぞれの契機についてその後れて現はれる形態が連續的・  
有機的に前の形態の中から生長し來たつた仕方を我々は把握することができる。次に横斷面の方  
向において、精神的文化的生活の個々の領域が各々孤立して繼續し生長して行くのではなく、一  
定の段階においては個々の契機が制約し合ひ、一の全體の部分であるといふことが認識されるの  
である。かくの如き考へ方はなほ歴史的事物の有機體說的發展論と有機體說的全體觀とに追隨す  
るものであらう。

## 社會科學

## 一名 稱

社會科學 (英 Social science, 獨 Sozialwissenschaft, 佛 Science sociale) といふ語は自然科學に對して用ゐられる。それは法律學、政治學、經濟學等一群の科學を總括する名稱である。自然科學から區別されるこれらの科學は、社會科學といふほか、また屢々他の名稱をもつて呼ばれてゐる。ミル (John Stuart Mill, 1806-73) はその論理學の中でこれを道德科學 (Moral Science) と稱したが、ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) は精神科學 (Geisteswissenschaft) と呼び、更にリッカート (Heinrich Rickert, 1863-1936) は文化科學 (Kulturwissenschaft) と名付けた。この科學の方法論の歴史において重要な地位を占める他の學者、メンガー (Carl Menger, 1840-1921) やウェーバー (Max Weber, 1864-1920) などは社會科學といふ名稱を用ゐてゐる。それは更に歴史科學 (Historische Wissenschaft) といはれることもあり、我が國においてはまた人文科學といふ言葉も行はれる。か

やうに種々の名稱が存在するといふことは、それをもつて呼ばれる一群の科學が自然科學に比して遙かに複雑なものであり、その本質に關する學者の見解が未だ一致してゐないといふことを示してゐるであらう。しかし先づ一つのこととは一般に明瞭である。即ち社會科學は自然科學と共に經驗科學に屬してゐる。社會科學も經驗科學として成立する。經驗科學といふのは經驗的現實の思惟による整序である。社會科學は經驗を基礎とし、經驗に忠實でなければならぬ。そこに要求されるのは實證性である。それは更に科學として思惟によつて經驗を整理し、組織するのである。そこに論理性或は合理性の要求があらはれる。かやうな點において社會科學と自然科學との間には一般的にいつて差異はないのである。さうであるとすれば、自然科學と社會科學とはその本質において同一であり、單にその對象において異なるのみであらうか。その關係は、例へば物理學と生物學とが、一は物理現象を、他は生命現象を取扱ひ、その對象を異にするが、方法論的には共に自然科學に屬するが如きものであらうか。實際、社會科學者の中にはかくの如き見解を持つてゐる者もある。彼等は近代自然科學の成功に影響されて、自己もそのやうな成功を收めるために、自然科學と同じ方法、或は物理學と、或は特に生物學と類似の方法に依らねばならぬと考へたのである。ここにいはゆる方法一元論の主張がある。もし、かやうに社會科學と自然科學とがその

方法において同一であるとすれば、學問論的には自然科學と社會科學とは本質的に別種のものではないといふことになるであらう。そこで先づ社會科學の對象が如何なる性質のものであるかを検討してみなければならぬ。科學は本質的には對象によつてでなく方法によつて區別されるものであるとしても、それが如何なる方法に従ふべきであるかは、その對象によつて規定されるところがある。すべての科學はその對象の要求するやうな方法を持たねばならぬ。もとより一つの對象が異なる方面から異なる方法によつて研究されるといふことは可能である。しかし對象にはそれに固有の構造、その優越な性質といふものがあり、方法はこれに即應したものであることを要求されてゐるのである。

## 二 對 象

社會科學において人間は自己自身に關係する。ミルがそれを道德科學と稱したのも、このやうに人事科學の意味であつた。人間は本性上「社會的動物」である故に、人事科學は社會科學でなければならぬ。尤も人間は單に社會でなく、同時に個人であるが、社會科學はその認識目的上、社會的存在としての人間に關はるのである。それにとつては人間の社會的行爲が問題であ

る。もし社會が個人にただ單に內在的であるとすれば、社會科學といふものは成立し得ないであらう。個人に對して社會は超越的である故に、言ひ換へると、社會は個人の單なる和として、個人から説明され得るものでない故に、社會科學は存在し得るのである。デュルケーム (A. mile Durkheim, 1858-1917) が社會現象は「物」として取扱はれねばならぬといったのも、それが個人から獨立の固有な存在を有するためである。もとより社會は個人に對してただ單に超越的でなく、同時に內在的であり、社會は個人の内にあるといふことができる。人間は社會から規定されると共に、逆に社會を規定する。社會科學においても個人の意義は無視されてはならないであらう。社會に影響を及ぼす限り個人の行爲も社會的である。人間は社會から作られたものであるが、獨立なものとして、逆に社會を作つてゆく。社會もまた人間の作るものである。人間は社會のうちにおいて作るのであり、社會が社會を作つてゆくことのうちにおいて作つてゆくのである。すべて人間が與へられたものの上に作るものは文化と稱せられる。文化 (Kultur) といふ語はもと耕作を意味する語から出て、自然に對し、人間の作るものを意味する。社會も人間の作るものとして一般に文化的なものといふことができる。社會と文化とを抽象的に區別することは、社會もまた人間の作るもの、従つてそれ自身ひとつの文化に屬することを見誤ることになる。かくして社

社會科學は自然科學に對し一般に文化科學と稱し得るのである。社會にとつて自然は環境であり、社會はこの環境から作用され、逆にこの環境に作用する。人間と自然或は社會と自然とは相互作用の關係に立つてゐる。地上における人類の分布並びに歴史におけるその運命は自然の諸條件に制約される。人間の目的の形成にとつて自然過程とその性質とが指導的であり、他方目的はその手段を自然の諸條件のうちに求めるのである。すべての文化は自然を媒介として作られる。それ故に、社會科學にとつてつねに自然的諸條件の研究が重要である。社會も文化的なものであるが、文化はまた社會の作るものである。社會は主體であり、文化はその表現である。そこに作るものと作られたもの、主體とその表現との區別が考へられるとすれば、社會と文化とは原理的に區別されることができらうであらう。社會は人間が自己自身に與へる組織であり、文化はその精神的表現である。デイルタイは、國家、教會、家族等の外的組織と、藝術、科學、宗教等の文化の諸體系とを分つた。いづれにしても、社會と文化とを原理的に區別することが可能であるとすれば、それに従つて社會科學と文化科學とを區別することも可能であらう。もとより社會も單に自然的なものではなく、文化的なものである。經濟、法律、政治等は社會における基本的な現象であり、社會科學の對象であるが、それらは文化に屬するとも見られ得る。従つてそれらに關する科學を

文化科學と呼ぶことも理由のないことではない。けれども經濟、法律等と、藝術、宗教等の如きいはゆる精神的文化とを比較すれば、その間におのづから差異が認められる。前者は社會の一層基礎的な要素であり、その社會現象としての性格も一層明瞭である。それは社會的意味即ち社會を擔ひ手として成立する意味に關係してゐる。しかるに藝術、宗教等は內面的意味或は精神的價值に關はり、本來それに關心し、それを理解し得る人間にとつてのみ存在する。尤も、如何に個人の獨創に出たものも、それが文化である限り、外に表現され、かくして作られたものは作る人間から離れて獨立のものとなり、社會的力として働くことになる。作る人間自身、社會的に規定されてをり、作られたものも、社會的に規定されてゐる。制度や法律の如きもののみでなく、藝術や宗教の如きものも、社會の紐帶である。すべて文化を媒介として人間は社會的に結合するのである。宗教、藝術等も團體組織を形成する。それ故に精神的文化といはれるものも社會科學の對象として考察されることが可能であるのみでなく、また必要である。けれどもそれは本質的には內面的意味或は精神的價值に關はるものとして、その本來の研究は精神科學と一層適切に呼ばれ得る。かやうにして廣く文化科學或は社會科學と稱せられるものうちに、その對象に従つて、固有な意味における社會科學と文化科學或は精神科學とを區別することができらうであらう。尤も、

精神科學といふ語も廣く文化科學乃至社會科學の意味に使はれてゐる。一般に文化は自然に對し、人間の作るものであるが、かやうな人間の行爲はすべて意味或は價值に關はるものである。意味を體驗し創造する主體は精神といはれ、文化はすべてかやうな精神の表現或は客觀化された精神と見られ得るとすれば、文化科學といふ一般的名稱の代りに精神科學といふ名稱を用ゐることに理由があるといへるであらう。社會科學、文化科學、精神科學といふ名稱は、對象のそれぞれの方面を明かにするものである。私は自然科學に對する一般的名稱としては「文化科學」を採り、そのもとに「社會科學」と「精神科學」とを區別したいと思ふ。ところで社會及び文化は歴史的なものである、それは歴史において生成し發展する。文化科學の對象はデイルタイの語を借りていふと「歴史的・社會的實在」(die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit)である。それは歴史性を根本的性質とする故に、その科學はまた一般に歴史科學と呼ばれることができるであらう。もちろん社會と文化に關する研究がすべて固有な意味における史學であるのではない。そこには歴史的研究のほかに理論的研究が存在する。社會科學は社會的意味に關はる經驗的現實の理論を求めなければならぬ。従つて歴史科學或は史學といふ語は文化科學のうちにおいて、社會科學及び精神科學に對し、歴史の研究の方面を現はす部門の名稱として採用することが適當である。尤

も自然にも歴史があるとすれば、自然についても歴史の科學が可能であるが、しかし普通に歴史學といふのは人間の歴史の研究を意味してゐる。

### 三 方 法

學問論において一層重要なのは方法の問題である。同一の對象も相異なる立場から相異なる方法に従へられるとき、そこに二つの種類の科學が成立し得るであらう。例へば心理學は精神現象を研究するが、あらゆる心理學が精神科學であるのではなく、自然科學と同じ方法で精神現象を取扱はうとする心理學があり、かやうな心理學は學問論的には自然科學に屬すべきものである。方法は對象にとつて構成的であり、科學の對象は一定の認識目的に従つて方法的に構成されたものである。しかし他面、方法はまた對象から規定される。かくして科學は主觀的・客觀的に形成されるのである。科學の模範を自然科學に見て、社會科學も科學であるためには自然科學と同じ方法に依らねばならぬと考へたのは、實證主義 (Positivismus) の立場である。かやうな主張に對し、方法二元論を明瞭に述べたのはヴィンデルバント (Wilhelm Windelband, 1848-1915) である。彼は自然科學と歴史とを區別し前者を法則定立的 (nomothetisch)、後者を個性記述的 (idiographisch)

として特徴付けた。自然科学は現象を一般的なもの、法則的なもの、繰返すものの見地から研究し、これに反して歴史は一回的なもの、獨自なもの、個性的なものの見地から研究する。この思想を發展させてリッカートは、自然科学を普遍的 (generalisierend) 科學、文化科學を個性化的 (individualisierend) 科學として規定した。法則を求める普遍的自然科学に對して、個性化的文化科學はその方法において歴史科學的である。普遍化的方法は對象を價值に無關係に考察するに反して、個性化的方法は對象を價值に關係させて考察する。自然科学にとつては個別的なもの、特殊なものは單に普遍的なもの、法則的なものの「類例」であるに過ぎず、何等本質的な意味を有するものではない。しかるに文化科學は個別的なもの、特殊なものに關心する。もとより文化科學にとつてもあらゆる個別的なものが問題であるのでなく、一定の價值の見地から見て本質的なものを選択するのであつて、特殊なものは價值に關係させられることによつて初めて歴史的個性として構成されるのである。ここにリッカートは價值關係 (Wertbeziehung) と價值判斷 (Wertung) とを區別しなければならぬと考へた。前者は純粹に理論的であつて事實の確定の範圍に止まるに反して、後者は實踐的な評價であり、科學の範圍を逸脱するものである。例へば、歴史家は歴史家としては、フランス革命がフランス或はヨーロッパ

パにとつて有益であつたか、それとも有害であつたかを決定すべきではない。それは一つの價值判斷である。しかし如何なる歴史家も、フランス革命の名のもとに總括される出來事がフランス及びヨーロッパの文化の發展にとつて意味があり、重要であつたといふこと、従つてその個性において本質的なものとしてヨーロッパの歴史の敘述のうちに入れられねばならぬといふことについては、何等疑はないであらう。これは實踐的な價值判斷でなくて價值への理論的な關係付けである。簡單にいふと、價值判斷はつねに稱讃または非難を現はすが、價值に關係させることはそのいづれでもないのである。文化科學が對象を價值の見地から見てゆくといふことは確かにリツカートの考へる如くであらう。社會科學は社會的價值或は社會的意味の見地から、精神科學は精神的價值或は内面的意味の見地から對象を考察する。すべての文化は文化價值或は文化的意味を擔ふものであり、かやうなものとして文化財と稱せられる。文化は同時に種々の意味を擔ふことができる。一個の藝術作品は藝術的意味を擔ふと同時に、商品として經濟的意味を擔つてゐる。一個の商品は經濟的意味を擔ふと同時に、所有權に關はるものとして法律的意思を擔つてゐるであらう。かくの如く現實の文化は多かれ少かれ意味複合體であるのがつねである。社會科學はそれを社會的意味の見地から考察するのであるが、その意味に經濟的意味法律的意思等の區別が

あるに従つて、認識目的の上から社會科學に種々の區別が生ずるのである。次にすべての文化が歴史的なものの、従つて個性的なものであることも、リッカートの言ふ通りである。個性的なものは分割することのできぬもの、一つの統一體である。それが統一體であるのは、その擔ふ意味が統一體であるに依つてである。個性的なものは意味を擔ふものとして性質的なものである。自然科學が對象を量的に考察するのは、意味に無關係に考察するからである。かくして個性化的方法はリッカートの言ふ如く價值關係的方法でなければならぬであらう。しかしながらリッカートがすべての文化科學は個性化的であると考へたのは、この科學の現實に相應しないものといはねばならぬ。それはすべての文化科學を歷史學をモデルとして考へようとするものである。かくの如き見方もとより、あらゆる文化が歴史的なものである限り、正當なところを有してゐる。けれども現實において、文化科學、特に社會科學のすべてが歷史學であるのではなく、それはまた理論を、従つて普遍的なものを求めてゐる。理論經濟學の如きものの存在がそのことを示してゐる。理論は何等かの普遍化的方法によつて構成される。リッカートもかやうな科學の存在を認めざるを得なかつたので、彼はそれを個性化的科學と普遍化的科學との中間領域（Mittelgebiet）、自然科學的概念構成と歷史科學的概念構成との混合形態（Mischform）と見做した。しかしかく

の如き見方は方法論的に不徹底であることを免れず、理論的社會科學を何か不純な、中途半端なものゝの如く考へることになるであらう。リツカートの中間領域の説に對して方法論的解決を與へようとしたのはマックス・ウェーバーの理想型（*Idealtypus*）の説である。社會科學が抽象的理論、法則を求めるといふことは疑はれない事實であり、また正當な要求である。けれどもそのために社會科學が自然科學と同じ方法に依らねばならぬとする主張、即ち自然主義的一元論は間違つてゐる。社會科學の取扱ふのは個性的な文化的意味を擔ふ現象であり、社會科學はそれをその獨自性において理解しようとするのである。社會科學もまた現象の間の因果關係を認識しようとする。しかし因果の問題はこの場合、因果法則の問題でなく、具體的な因果的聯關の問題であり、如何なる公式に現象が類例として從屬するかの問題でなく、如何なる個性的な位相にそれを結果として歸屬せしめるべきかの問題、即ち歸屬（*Zurechnung*）の問題である、とウェーバーはいつてゐる。文化現象の因果的説明においては、因果の法則の知識は目的であることができず、單に研究の手段であるに過ぎない。それは現象のその個性において文化的に有意味な要素をその具體的な原因に因果的に歸屬せしめることを容易にするが、それ自身が認識の目的であるのではない。社會科學的認識はどこまでも個性を離れることができないがしかし普遍化を容れないのでは

ない。かやうな普遍化的な、しかもまた個性化的な概念構成を示すものが理想型である。例へば、「封建制」、「資本主義」、「帝國主義的」等、社會科學における多くの概念はこの種のものである。理想型は現實の一定の要素の思想的上昇によつて得られるものであり、この思想像は歴史的生活の一定の關係と事象とを結合して、思惟された諸聯關の矛盾のない世界を作り上げる。それは一個の或は數個の觀點の一面的高昇により、そしてこの一面的に高揚された觀點に合するところの此處には多く彼處には少く、處によつては全く無いといふやうに分散して存在する夥しい個々の現象を、それ自體において統一された一つの思想像に結合することによつて獲得される。この思想像はその概念的な純粹性において經驗的には現實のうちに何處にも見出されない一個のユートピアである。それは純粹に理想的な極限概念の意味を有するものであるが、我々はそれによつて現實を測定し、比較し、經驗的内容の中の一定の意義ある部分を明瞭ならしめるのである。理想型的概念は研究にとつて歸屬判斷に據り所を與へるのである。社會科學の認識が型的なものであることはウェーバーなどの言ふ如くであらう。それがどのやうに普遍的なものであるにしても、その對象が本質的に歴史的なものであり、價值とか意味とかへの關係を離れ得ないとすれば、その認識は型的であるといはねばならぬ。型はいはゆる類概念の如きものではない。類概念は純粹

に客觀的な認識の仕方で構成されるものであり、そのもとに包攝されるものとして特殊は普遍の一つの類例に過ぎず、個性の意味をもつことができぬ。型はどれほど普遍的なものであるにしても、それ自身どこまでも個性的なものである。また型は純粹に客觀的に把握され得るものでなく、却つて主體的に認識されるものである。意味は決して單に客觀的に捉へられ得るものではない。そこに、社會科學的認識が理解（*Verstehen*）でなければならぬといはれる理由もある。社會科學における因果の認識が自然科學における因果法則の認識とは異り因果的な歸屬關係の認識であるといふ場合、この認識は理解といふものを基礎としなければならぬ。歴史的・社會的實在に關する認識の方法が理解であることを特に明瞭に述べたのはデイルタイである。すべての歴史的なものは表現的なものであり、表現的なものにおいては内部と外部とが區別され、しかも兩者が一つであるといふところに表現がある。デイルタイに依ると、表現は體驗の表現であり、内なる體驗は外に表現され、この外なるものを通じて内なるものを捉へることが理解である。しかし表現において表現されるものは單に心理的なものであることができないであらう。表現的なもの意味を含むものであるが、表現の意味は單に心理的なもの、單に内在的なものでなく、超越的なものでなければならぬ。さもないと社會科學的認識の客觀性は考へられない。我々にとつて眞に内

在的なものは超越的なものによつて媒介されたものである。社會といふものもかやうな超越的なものであり、社會科學が社會的意味に關はるといふこともかやうな超越的なものに關はるといふことではなければならない。

#### 四 構 造

歴史的・社會的實在についての科學は三つの部分をもつてゐるのがつねである。經濟についての科學を例にとると、そこには先づ理論經濟學があり、次に經濟史または經濟學史があり、更に經濟政策がある。同じことは法律その他の現象に關する科學についてもいひ得るであらう。そこでデイルタイは、精神科學は、それが在りまた働く姿において、三つの異なる種類の立言を自己のうちに結合してゐる、といつてゐる。その一つは知覺に與へられた現實を言表する、これが認識の歴史的部分を含む。他の一つは抽象によつて分離されるこの現實の部分内容の同形的な關係を展開する、これが認識の理論的部分を形作る。最後のものは價值判斷を表現し、規則を指圖する、このもののうちに精神科學の實踐的部分は含まれる。かくの如く、歴史、理論、政策の三つの部分から社會科學は成り立つてゐる。歴史的 direction における理解と、理論的 direction における認識と、實

踐的方向における把握との關係は、一つの共通な根本關係として、もろもろの社會科學を貫いて存在する。それはデイルタイの言葉に依れば、諸精神科學の「歴史のうちに働いてゐるところの、物の理性によつて」存在する根源的な關係である。歴史理論政策の間のこの關係は社會科學の構造を現はしてゐる。必要なのは、それらの間の密接な聯繫を理解すると共に、そのそれぞれの獨自性を認識することである。その聯繫のためにその獨自性を忘れたり、その獨自性のためにその聯繫を忘れたりすることは間違つてゐる。先づ歴史と理論とは異つてゐる、前者は個性的なものの認識であり、後者は普遍的なものの認識である。社會科學をすべて歴史學的に、個性化的方法に従ふものと見ることは正しくない。理論的な社會科學は普遍的なものを求めるのであるが、しかしこの普遍は自然科學における普遍の如きものでなく、型的なものであり、普遍的であると共に個性的であつて歴史性を有するものである。型は歴史的な形であり、一つの形から他の形へと變化してゆくのである。社會科學における範疇はすべて歴史的範疇である。次に理論と政策とは區別されねばならぬ。一切の社會科學を政策的科學、いはゆる政治的科學に化さうとすることは間違つてゐる。リッカートは價值への關係付けと價值判斷とを峻別することによつて文化科學の中へ主觀的な評價の入つてくることを防がうとした。ウェーバーも社會科學はその認識の客觀性

のために實踐的な態度決定から完全に自由であるべきことを要求する。そのやうな態度決定は、世界の種々の價值秩序は相互に解き難い争のうちに立つてゐる故に、無意味である。老ミルが嘗て言つたやうに、純粹な經驗から出立するならば、ひとは多神論に到達するであらう。どのやうな經驗的考察も、互に相争ふ價值のうちいづれが神であり、いづれが惡魔であるかを決定することができぬ、とウエーバーは述べてゐる。しかしながら政策は實踐的な價值判斷を基礎としなければならぬであらう。そして經濟學が、*political economy* と呼ばれてきた如く、すべての社會科學はもと實踐的な、従つて政策的な要求から生れたものである。それは實踐の中から生れたものであるにしても、しかしそれは一旦實踐の立場を否定し、政策的な見地から自由になることによつて科學として發展し得るのである。實踐の立場を一旦否定して、純粹に認識のために認識を求めるといふことによつて、理論は却つて眞に實踐と結び付き得るのである。政策は理論を必要とし、理論を基礎としなければならぬ。理論の發展によつて政策の發展も可能になる。また政策はつねに歴史的條件を考慮に入れねばならぬとすれば、政策にとつて歴史的認識は缺くことのできぬものである。理論と政策とは區別されねばならぬが、それらはまた深い根柢において結び付いてゐる。一般に理論と實踐との間には辯證法的な關係が存在し、對立すると共に統一である。

自然科學的認識は純粹に客觀的であるとしても、社會科學的認識にはつねに主體的なところがある。社會科學は意味とか價值とかに關はるものであるが、意味とか價值とかは主體的に捉へられるものである。意味と行爲とは本質的に結合してゐる。意味の理解は主體的でなければならぬとすれば、價值への關係付けにも價值判斷的などころがあるといはれるであらう。社會科學の對象は一般に歴史的なものであるが、歴史の認識はつねに現在の立場から行はれる。過去も現在に關係するものとして歴史的である。現在の立場は行爲の立場にほかならず、現在とは行爲的現在である。社會科學が歴史理論政策の三つの部分を根本的な構造として含むといふことは、その認識において働く主觀がディルタイの言ふやうに全體の人間であることを示してゐるであらう。それは單なる表象もしくは思惟の作用でなく、むしろ具體的な現實の人間、言ひ換へると、表象し、思惟し、情感し、意志するところの全體の人間である。しかるに現實の人間はつねに社會的に規定されてゐる。かくして社會科學的認識はその主體の社會的制約によつて規定されたもの即ちイデオロギー (Ideologie) であると考へられる。マルクス主義において科學の階級性が說かれるのは、社會科學をかくの如きイデオロギーと見るのである。社會科學のイデオロギー的性格はまた知識社會學 (Wissenssoziologie) の立場からマンハイム (Karl Mannheim, 1893-) 等によつて主張されて

ゐる。認識が主體の社會的制約によつてどこまでも規定されてゐるものとすれば、相對主義になり、社會科學の客觀性は危くされねばならぬであらう。もとより人間は一面どこまでも社會的に規定されてゐる、人間は社會に內在的である。しかし他面人間の存在には超越的なところがあり、超越によつて初めて人間は主體であり人間であるのである。眞に歴史的なものは單に歴史的なものでなく、歴史的であると共に超歴史的なものである。行爲の立場は現在であるといつても、その現在は過去現在未來と流れる時間の現在でなく、却つて過去現在未來がそれにおいて同時存在であるところの現在である。この現在においてあることによつて過去も現在に結び付き、未來も現在であることができる。人間の存在にはかやうに超越的なところがある故に、社會科學的認識も客觀的であることができるのである。

## 〔參考文獻〕

田邊元「科學概論」。

左右田喜一郎「經濟哲學の諸問題」。

杉村廣藏「經濟哲學の基本問題」。

恒藤恭「價值と文化現象」。

- 木村健康「社會科學の方法」(河合榮治郎編「學生と科學」所收)。  
 三木清「社會科學の豫備概念」。  
 同「歴史哲學」。
- H.Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5 Aufl., 1915.  
 Derselbe, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 7. Aufl., 1926. (佐竹・豊川譯「文化科學と自然科學」)。  
 W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Neue Auflage, 1922.  
 Derselbe, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1927.  
 W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, Präludien, II, 8. Aufl., 1921. (篠田英雄譯「歴史と自然科學」)。  
 M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922. (富永・立野譯「社會科學方法論」)。  
 B. Pfister, Die Entwicklung zum Idealtypus, 1928.  
 A. v. Schelling, Max Webers Wissenschaftslehre, 1934.  
 C. Menger, Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere, 1883. (戸田武雄譯「社會科學の方法に關する研究」福井・吉田譯「經濟學の方法に關する研究」)。  
 G. Schmoller, Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, 1883.  
 K. Mannheim, Ideologie und Utopie, 1929.

## 社會道德

## 一 意 義

社會道德 (英 social Ethics, 獨 Sozialethik, 佛 Morale sociale) といふ語は社會に關する道德を意味し、個人道德といふ語に對して用ゐられるのが普通である。道德或は倫理を意味する ethics (Ethik, éthique) といふ言葉はもとギリシア語の ἠθικός といふ語に由來し、この語はまた ἠθικός といふ語につながり、慣習を意味した。道德は元來社會的な慣習であり、ドイツ語にいふジッテ (Site) である。慣習即ち Site (custom) は單なる習慣 (Gewohnheit, habit) とは異り、社會的強制を含み、道德的意味を有してゐる。イエーリング (Rudolf von Jhering, 1818-92) に依れば、ジッテは元來民族のジッテであり、民族の生活のうちにおいて形成される義務的な習慣である。それは先づ或る社會的な普遍性を有し、次に規範性を有してゐる。社會道德は差し當りかやうなジッテ、社會的慣習を意味してゐる。社會には種々の社會があり、各々の社會にそれぞれのジッテ

が、従つて道德がある。ジッテは社會的客觀的なものであるが、これに對してジットリヒカイト (Sittlichkeit) といふ語は或る内面的意味を有してゐる。即ちジッテはただそれが存立する限りにおいてのみ私を強制するのであつて、その強制力は偏にその事實性に基いてゐる。これに反してジットリヒカイトは、萬人がそれを蹂躪する場合にもなほ私に對して強制力を持ち、その權威は事實性から全く獨立である。私の道德的判斷は外的現實を基準として認めるのでなく、却つて自己自身に、その内的眞理性に懇へるのである。もとよりジットリヒカイトも個人的なものでなく、社會的歴史的なものを意味してゐる。ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) はモラリテート (Moralität) とジットリヒカイトとを區別し、前者を主觀的道德の意味に、後者を客觀的道德の意味に用ゐた。道德は本來單に外的強制的なものではない。従つて社會道德も慣習 (ジッテ) に止まることなく、その内的眞理性について反省され自覺されて、ジットリヒカイトにならなければならぬ。種々の社會が區別されるに従つて、社會道德にも種々の區別がある。先づ家庭道德があり、次に市民生活の道德 (經濟並びに職業の道德)、更に政治及び國家に關する道德がある。それらは特殊的社會道德と呼ばれることができ、これに對して一般的社會道德といふものが考へられる。一般的社會道德はあらゆる社會に共通な條件に基き、それなしには諸々

の特殊的社会が道德的生活の領域であることができぬ條件を明かにするのである。

## 二 個人道德と社会道德

道德は元來社会的なものである。絶対に制限なしに善といふべきものは孤立した個人にとつて課題として考へられない。道德的課題は、個人にとつて存在する限り、凡ての個人全體にとつて存在するのである。アリストテレス (Aristoteles 384-322 B.C.) は政治學と倫理學とを一つのものと考えた。政治學の目的とするところは人間の善であり、しかるに人間は本性上政治的 (社会的) 動物であるから、人間の善を論ずる倫理學は同時に政治學でなければならぬ。しかしアリストテレスも個人道德が存しないと考へたのではなく、寧ろ彼に依ると、廣義における實踐知は共同體に關する實踐知、即ち先づ政治 (國家に關する實踐知)、次に家政 (家族に關する實踐知) を含むが、狹義における實踐知は特に自己一身に關するものである。有德の人は個々の道德的判斷についていはばその規準であり尺度であり、いはば自分が自分の法律である、と彼はいつてゐる。人間はポリス的 (國家的) 動物であるが、また家族的動物であり、更に個人である。キリスト教的アリストテレス主義者は實踐哲學を *monastica* (個人道德) 、*oeconomica* (家族道德) 、*politica* (國

家道德)の三つの部分に分つた。人間はその本性上社會であると同時に個人である。それに従つて社會道德と個人道德とが區別される。何人も私の代りに意欲することができないし、如何なる他の者の理性も私自身のその代りに私を審判することができぬ、私は道德的なものを認識し、私の衝動的諸力をそれに仕へさせることのできる性質をもつてゐる。社會のうちにおいて個人は解消されてしまふのでなく、却つてその特殊性の意義が明かになるのである。課題は共通のものであるにしても、それに對する仕事は個人のものである、尤も孤立した個人でなく、社會のうちにおいて生活し發達してゆく個人の仕事である。もしも個人が社會にただ單に内在的であるとすれば、恰も人體における凡ての部分が機關と考へられるやうに、個人は社會といふ有機體の機關、道具に過ぎないものとなる。もとより個人は社會に内在的な面をもつてゐる。彼は社會といふ全體のうちにおいてこの全體からその位置と機能とを指定されてゐる。かやうなものとして人間は「役割における人間」であり、社會にとつて手段である。しかし人間の意味は役割における人間であることに盡きるのでなく、人間は同時にまた「人格」である。人格として人間は單なる手段でなく、却つて自己目的である。人間は人格として自由であり、自律的であり、従つて社會に單に内在的でなく超越的である。役割における人間として個人の道德は社會の道德から規定され

てゐる。しかるに人格として人間は獨立な道德的主體であり、社會道德から區別される個人道德がある。もちろん役割における人間から離れて抽象的に人格といふものがあるのでなく、人間は人格であると同時に役割における人間である。人間は社會から作られ、しかも獨立なものとして逆に社會を作つてゆく。前の意味においては役割は社會的に定められるものであるが、後の意味においては自己が定めるものである。個人としての道德的發展は社會において達せられるのである、他方社會の道德的發展は個人の道德的發展によつて可能になるのである。ベルグソン (Henri Bergson, 1859-1941) は道德の二つの源泉を論じて、社會的道德と人類の道德とを區別した。社會的道德は強制の性質を有し、その道德的強制の根柢には社會的要求がある。ここに社會といふのは閉じた社會 (*société close*) であり、家族、國家等を指し、その道德は閉じた道德である。しかるに人類の道德は開いた道德であり、人類といふのは開いた社會 (*société ouverte*) である。この道德は格率の強制でなくて、模範であるやうな人間への希求である。第一の道德と第二の道德との間には、靜止に對する運動といふが如き距離がある。市民的道德が家庭において修行されるやうに、我々は祖國を愛することによつて人類を愛するやうに準備されるといはれ、我々の同情心はこのやうに連續的な進歩によつて擴まり、同じものに止まりながら大きくなり、遂に全人類を

抱擁するに至るもののやうに考へられてゐるが、かやうな考へ方は正しくない。閉ぢたものはその周邊をどれほど擴げてでも開いたものにはならぬ、それは性質的に違つたものであり、そこには飛躍がなければならぬ、とベルグソンは云つてゐる。しかるに現實の社會はベルグソンのいふ單に閉ぢた社會でもまた單に開いた社會でもなく、兩者の統一である。社會的道德には同時に人類的道德の意味がなければならず、他方開いた道德も閉ぢた道德を離れては抽象的である。社會的道德は人類の道德からその普遍性を得るのであり、また人類の道德は社會的道德からその命令的性質を得るのである。眞のジットリヒカイトは閉ぢた道德と開いた道德との統一である。個人道德は人類の性質を有し、社會道德が人類になるのは個人を媒介としてである。しかし社會は個人に單に內在的なものでなくて同時に超越的なものである。社會道德を單に個人道德乃至人類の道德から考へることはできぬ。兩者は密接な關係にあるが、また互に區別さるべき性質を有してゐる。人間は社會から作られ、逆に人間が社會を作るといふやうに、社會と個人とは辯證法的な關係にある如く、社會道德と個人道德とは辯證法的な對立と統一との關係に立つてゐる。

### 三 若干の根本概念

徳は活動である。有徳の人も、働かない場合、現實的に徳があるとはいはれない。人間の活動、特に勞働といはれるものは、肉體のものにせよ精神的のものにせよ、本質的に社會的である。人と人とは物を作ることに於いて結び付き、社會はかやうな生産によつて支へられてゐる。勞働は社會的有用性をもつものとして社會道德の基礎的なものである。働くといふことは最初の社會道德である。勞働は社會的に分配されてをり、各人が自己の割り前の勞働に従事するといふことは各人の社會に對する義務である。ギリシアの道德は勞働を人間の品位に値せぬものとして輕蔑し、中世のキリスト教的道德は勞働を禁慾の一つの形式として宗教的に評價したが、近代の道德は勞働を社會的價值に従つて理解し、それに完全な道德的意義を認めるやうになつた。人間を工作人間 (*homo faber*) と見る人間觀にとつては、勞働は人間の本質的價值に關はることではなければならぬ。勞働はつねに社會的性質を有し、すべての人間にその位置に従つて社會的に割り當てられてをり、各人は自己の勞働によつて全體の社會におけるそれぞれの機能を營む。言ひ換へると、勞働は人間の社會的勞働として職能の意味をもつてゐる。勞働の道德は職能の道德で

ある。この際職能は封建的道德においてのやうに身分的な、固定的なものと考へられてはならぬ。近代の自由主義は人格の觀念、即ち如何なる人間も人格としてはすべて平等であるといふ思想によつて、職能についての身分的觀念を破壊した。人間は單に職能的人間であるのでなく、同時に人格である。しかし人格といふものは、自由主義の道德においてのやうに、あらゆる人間に共通な普遍の本質と見らるべきではない。職能的人間即ち社會におけるその特殊性に従つて働く人間を離れては人格の觀念は抽象的である。他方自己の職能は人格的に把握されることによつて自己の社會的使命の意味を有するのである。社會道德の根本的なものの一つと考へられる平等の觀念も同じ仕方で理解されねばならぬ。抽象的な人格の觀念を基礎とする平等の觀念はそれ自身また抽象的である。あらゆる勞働が社會におけるそれぞれの機能として職能的に見られねばならぬやうに、平等も一樣なものとしてでなく、比例的に考へられねばならぬ。しかし職能を身分的に考へることは人格の觀念を破壊することになるやうに、人間の人格的平等の觀念を全く棄却して單に比例的のみに平等を考へてゆくことは平等の觀念を破壊することになるであらう。眞の平等は人格的平等と職能的不平等との統一である。社會道德としての正義の觀念はかやうな平等の觀念に關聯してゐる。正義といふのは、社會において各人が享くべきものを享け、負ふべきもの

を負うて誤つことなく公正なることである。アリストテレスは、正義に配分的正義 (Ausgleichende Gerechtigkeit) と報償的正義 (Ausgleichende Gerechtigkeit) とを區別した。前者は福利の配分の公正、後者は個人間の合意的並びに非合意的交渉關係における賠償の公正を意味してゐる。そのいづれの場合にも平等の原理が行はれるのであるが、この原理は配分の場合においては各人が同じだけ多くのものを得ることを要求するのでなく、却つて彼の値するだけ多くのものを得ることを要求するのである、即ち配分は幾何學的比例に従ふ。然るに報償の場合においては算術的比例に従ひ、一方が不正によつて過分に取得したものだけが引き去られて雙方が算術的に同等になるやうに規制されるのである。フランスの學者たちは特に連帶 (solidarité) をもつて社會道德の基礎とし、道德の意義は社會的連帶の維持發展にあると考へた。例へば自殺とか虚偽とかが道德的に非難されるのは、それによつて連帶が破壊されるからである。然るに連帶が完全であるためには、社會において各人が自己の責任を果すことが必要である。マックス・シェーラー (Max Scheler, 1874-1928) に依ると、社會的統一體はつねに連帶の原理に貫かれ、この原理の諸相はその道德的表現としての責任の諸相を決定するのである。連帶の道德は責任の道德でなければならぬ。責任の觀念はまた職能の觀念と結び付いて社會道德の根本をなすであらう。各人が自己の職能を忠

實に完全に果すといふことは社會に對する責任であり、これによつて社會的連帶は維持されるのである。職能は元來社會的なものとして相互依存的即ち連帶的であるといふことができる。マックス・ウェーバー (Max Weber, 1864-1920) は心情の倫理 (Gesinnungsethik) と責任の倫理 (Verantwortungsethik) とを區別してゐる。前者は道德的評價の對象を専ら心情におくものであつて、行爲の動機を重んずるのに對し、後者は自己の行爲の結果に對して、それが豫見され得るものである限り、自己が飽くまでも責任を負ふべきものであると考へる。ウェーバーは政治においては特にかやうな責任の倫理が要求されると述べてゐる。もとより心情の倫理と責任の倫理とは抽象的に分離されるべきものではないであらう。責任が歸屬せしめられ得るためには個人は自由なもの、自律的なものでなければならぬ。自由なものであつて初めて責任の主體であり得るのである。かやうなものとして人間は人格であり、人格の倫理には心情の倫理、即ち意志が純粹であるとか、良心的であるとか、誠實であるとかが要求されてゐる。責任の倫理は心情の倫理と結び付いて眞に倫理的であることができる。しかも責任の倫理は自己の行爲の社會的結果に對して責任をもつことであるから、それにとつては認識が必要である。知識と道德とは無關係なことでなく、却つて知識を有するといふことは我々の社會に對する道德にとつて重要な意味をもつてゐる。我々は

自己の職能を完全に營むといふ社會的義務を有するのであるが、かやうな職能はすべて技術的なものであり、その知識を具へてゐるのでなければその義務を完全に果すことができない。従つて知識を有するといふことも社會的に見て道德の一つの重要な部分であると云ひ得る。

#### 四 倫理と論理

社會道德といふものは多くの場合社會に對する個人の立場から考察されてゐる。それはもとより大切なことである。しかし社會は個人に單に内在的でなくて超越的である。社會はそれ自身が道德的主體と見られなければならぬ。かくしてヘーゲルは主觀的道德（モラリテート）から區別される客觀的道德（ジットリヒカイト）として、家族、市民社會、國家の三つの概念を辯證法的に展開した。道德は社會の構造そのもののうちにあり、社會そのものが道德の表現である。言ひ換へると、社會の論理と倫理とは別のものでないといふことになる。社會道德は客觀的道德としてかくの如きものでなければならぬ。社會は單に個人に對して道德的であることを要求するのみでなく、社會の構造そのものが道德的に規制されることによつて個人がその中において道德的であることを可能にしなければならぬ。例へば經濟の倫理は經濟の外にあるのではなく、經濟の内に

なければならぬ。經濟的活動は個人の利己心に委ねておきながら、それから生じた諸種の弊害を匡救するために、社會事業或は慈善事業が道德的活動として別に要求されるといふが如きことであつてはならない。この場合、道德は經濟に對して外部から附け加はつて來るに過ぎぬ。さうではなくて、經濟の機構そのものの改變によつて、いはゆる社會事業の形で經濟外の活動として附け加はつて來ることを要求される道德的なものが、經濟の内部において實現されるやうにならなければならぬ。しかもそのことは經濟の論理の必然によつて要求されるに至るのである。經濟の生産性を高めるためには労働者の保健が大切である、労働條件の惡化による労働者の健康狀態の惡化は生産の減退となつて現はれる、従つてそれを防止するためには労働條件の改善が經濟そのものの中から要求されてくるのである。かくの如く倫理は歴史的、社會的實在の論理と離れたものではないのである。ヘーゲルのジットリヒカイトの概念はかくの如き論理と倫理との統一を示してゐる。倫理と論理とが一つのものであるといふことは、倫理が單に客觀的なものであることを意味するのではない。單に客觀的なものは倫理的とはいはれず、主體的なものであつて倫理的である。社會は單に客觀的に見ることできぬ主體的な意味をもつてゐる。あらゆる社會過程のうちには人間が入つてゐる、従つて人間の道德的自覺は社會過程にとつて無關係なものではない。

そこにおいて眞に客觀的なものとは單に客觀的なものでなく、寧ろ主觀的・客觀的なものであり、かやうなものとして歴史的なものである。社會道德は歴史的なものであり、歴史の論理のうちに倫理が求められねばならぬ。人間は社會から作られ、逆に人間が社會を作つてゆく。かかる辯證法的關係のうちに論理と倫理との辯證法的關係も捉へられねばならぬ。

〔參考文獻〕

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. (高田三郎譯「ニコマコス倫理學」)。

Rudolf von Jhering, *Der Zweck im Recht*, 6.-8. Aufl., 1923.

Georg Jellinek, *Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, 2. Aufl., 1908. (大森英太郎譯「法の社會倫理的意義」)。

Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. (速水・岡田譯「法の哲學」)。

H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932. (平山高次譯「道德・宗教の二源泉」)。

C. Bouglé, *Les idées égalitaires*, 1899.

Rudolf Stammier, *Wirtschaft und Recht*, 5. Aufl., 1924.

Paul Natorp, *Sozialidealismus*, 2. Aufl., 1922.

Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3. Aufl., 1921.

Max Weber, Gesammelte politische Schriften, 1921.

Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 3. Aufl., 1927.

杉村廣藏「經濟倫理の構造」。

笠信太郎「日本經濟の再編成」。

## 自由と自由主義

### 一 自由

自由といふ語は極めて多義である。最も原始的な意味においては、奴隷もしくは囚人でない人間は自由である。即ち外的な束縛或は強制から放たれてゐることが自由である。かやうに自由は先づ何物か「からの自由」を意味してゐる。その物からひとが自由であらうとすることは解放である。従つてこの意味における自由は解放といふことと結び付いて現はれるのがつねである。奴隷的狀態からの自由、植民地的狀態からの自由といふが如きものがそれであつて、この意味における自由は主として社會的並びに政治的意味のものである。しかしまた道德的意味において、衝動や欲望の奴隷であることがないといふやうな場合にも、自由といはれる。しかるに何物かからの自由が要求されるのは、個人にせよ、民族の如きものにせよ、それが本來自由であると考へられるからである。従つて自由はそのもの自身に「おける自由」を意味することになる。自由の最

も根本的な意味はそこにある。單にいはば消極的に何物かからの自由のみでなく、またいはば積極的に何物か「への自由」を考へるにしても、それが可能であるのは、自己自身における自由によつてでなければならぬ。何物かからの自由が積極的意味を有し得るのも、本來自己自身において自由であるためである。かやうにしてそのもの自身における自由が最も重要な問題である。社會的並びに政治的意味においては、人間の自由を自然法或は自然權の思想によつて基礎付けるといふのが最も代表的な説である。哲學上においては、自由の問題は種々に論ぜられてきたが、決定論（Determinism）と非決定論（Indeterminism）とが對立してゐる。前者は宇宙のあらゆる出來事、特に人間の意志及び行爲はつねに何等かの原因によつて制約され規定されてゐるといふ説であり、後者は反對に人間の意志は何等かの原因によつても制約されず、絶対に自發的なものであるといふ説である。カント（Immanuel Kant, 1724-1804）は自由に先驗的自由（Transzendentaler Freiheit）と實踐的自由（praktische Freiheit）とを區別した。先驗的自由もしくは宇宙論的意味における自由とは、自然法別に從つて經過する一列の現象を自ら始める原因の絶対的自發性である。その結果は現象のうちに現はれ、それ故に他の現象によつて必然的に規定されはするが、その原因に關しては決して他の現象によつて制約されることなき因果性を先驗的自由といふ。それは自

由による因果性（Kausalität durch Freiheit）である。蓋しカントに依れば、すべての物は時間のうちに現はれる現象としては悉く因果律に規定されてをり、それに先立つ現象から自然必然的に従つてくるものである。しかしこの自然に従つての因果性（Kausalität nach der Natur）の妥當する範圍は現象或は經驗の範圍に限られてをり、時間の規定を全く脱した物自體（Ding an sich）としては自由による因果性もしくは自由からの因果性（Kausalität aus der Freiheit）を認めることは理論的に可能である。かくて純粹理性の理論的使用においてその可能性を證明された先驗的自由は、その實踐的使用によつて客觀的實在性を獲得すると考へられる。現象と本體との區別は人間についても認められ、經驗的性格（Empirischer Charakter）としては人間は自然必然性に従ひ、自由ではないが、叡智的性格（Intelligibler Charakter）としては因果法則の規定を脱して、叡智的自由をもつてゐる。この自由は理論的に可能と考へられるものであるが、次に實踐的自由とは、意志の感性の刺激による強制からの獨立性である。しかし意志が欲望の對象から獨立にはたらくといふことは消極的な意味における自由に過ぎず、積極的な意味における自由とは、カントに依れば、純粹でそれ自身實踐的な理性の自己立法である。それは意志が如何なる外的な刺激や目的にも影響されないで、ただ自己みづからの與へる法則に従つて活動することであり、即ち他

律（Heteronomie）に對する自律（Autonomie）が自由の本質である。かくて何物か「からの自由」が一般に獨立を意味するに對して、その物自身に「おける自由」は一般に自律を意味すると考へることができる。ここに自由と肆意（Willkur）とが區別されねばならぬ。カントに依れば、自由な意志と道德法のもとにある意志とは同じである。個人的に見ても、社會的に見ても、ただ勝手氣儘に振舞ふといふところに自由はない。かかる肆意は無秩序を結果するのみであつて、自由は秩序のあるところにこそ存在するのである。尤もカントの先驗的自由が自然法則を脱した純粹な非合理性を意味するやうに、肆意的なところ、善をも惡をもなしうる絶對に非合理的なところがなければ、自由は考へられないであらう。自由は人間の主體としての超越にもとづいて可能である。超越（Transzendenz）がなければ自由はない。しかるに人間は環境における存在であり、つねに自然的並びに社會的環境のうちに生活してゐる。人間は環境に働きかけ、環境を支配するに従つて、主體として現實的に自由になる。人間の現實的自由は環境との關係を離れて考へることができない。かやうな意味においては何物か「からの自由」は消極的であるやうに見えて實は積極的な意味をもつてゐる。もとより人間は單に消極的に環境に適應することによつて自由であり得るのでなく、却つて積極的に環境に働きかけ、これを變化することによつて眞に環境に

適應し得るのであり、眞に自由になり得るのである。しかるに環境を支配するためには、その従つてゐる必然的な法則を知らなければならぬ。その意味においては必然性の認識が自由であるといふことができ、必然性の認識なしには人間は現實的に自由であることができぬ。しかし自由が必然性の認識であるといふことは、主體の客體に對する關係においていはれ得ることであつて、主體自身においては必然性の認識は要するに必然性の自覺に過ぎず、自由とはいひ得ないであらう。人間はつねに社會のうちにおける存在であり、社會を離れて考へられた人間の自由は現實的でなく、抽象的なものに過ぎぬ。我々がそのうちにある社會は單なる客體でなく、それ自身主體である。社會は主體としてそれ自身意志を有すると見られる。かくて自由とは、ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) のいつた如く、一般的意志と特殊の意志との統一であるといふことができる。自由と肆意とが區別されねばならぬやうに、自由と責任とは不可分のものである。自由なものであつて責任の主體であることができ、責任のない自由は單なる肆意にほかならぬ。

## 二 自由主義

自由主義は近代社會の成立と共に生誕した思想である。近代社會は封建社會に對して全く新しい世界であつた。そこに新しい物質的諸條件が與へられ、それから新しい社會的諸關係が生れ、そして自由主義はこの新しい世界の要求に適合すべきイデオロギーとして發展したのである。それはヨーロッパにおいてだいたい一五〇〇年を境として三世紀の間に形成され、十九世紀においてその勝利に達した。この新しい哲學が何であるかを規定することは困難である。なぜなら先づ自由主義は教義の體系であるといふよりも寧ろ心の習慣である。それは疑ひもなく自由に關係してゐる。けれども自由主義は自由を普遍的に實現したわけではなく、却つて到る處自己自身のうちに制限をもつてゐた。かくて自由主義は、その勝利にあつてさへ、教義においても、實踐においても、明確に限定された體系ではなかつた。しかし封建社會に對する近代社會の新しさは明瞭である。そこには先づ地理上の諸發見がある。そこには人間の思想の展望を全く變化した科學の革命がある。そこには新しい富と人口の増加に導いた技術上の諸發明がある。そこには特に知識の普及を可能にした印刷術の發明がある。そこには封建的經濟諸關係の崩壞がある。そこには世界市場の發展がある。そこにはもはやローマ教會の至上權を認めない新しい教會の設立がある。貴族や僧侶の特權的身分に對する敵として市民階級が勃興した。そしてそこに何よりも資本家的精

神が生れた。中世においては富の獲得の觀念は宗教的權威のもとに課せられた道德的規則によつて制限されてゐたのに反して、今や富のために富を追求することが人間の活動の主要な動機となつた。富の社會的觀念に個人主義的觀念が代つた。行爲の規則に對する神的裁可の觀念は次第に功利主義的觀念によつて代位された。そして功利性の原理はもはや社會的善に對する關係によつて限定されるのではない。富の意義は個人の欲望の満足に認められ、彼が富を所有することが多ければ多いほど、その満足を確保し得る彼の力は大きいと考へられた。それ自身のための富の追求のうちに社會的善は必然的に含まれてゐる、富めるものとなる人間はただ彼が富めるものとなるといふ事實によつて社會的恩人となると考へられた。この新しい精神は、増大した生産力の利用を妨げた古い制度の枠を壊し、新しい社會的諸關係、新しい諸文化を自己のために作つた。かやうにして自由主義は近代資本主義の成立に伴つて現はれた思想であり、それは個人主義と密接につながつてゐる。そしてそれはまた合理主義と結び付いてゐる。この合理性は複式簿記に示されてゐるやうな客觀的合理性である。この合理主義は人間思想に深い影響を及ぼした自然科學的思維によつて支へられたのである。中世の權威主義に對する近代的イデオロギーとしての自由主義はかくの如くにして成立したのであるが、そのいはゆる自由には種々のものを區別することが

できるであらう。そこに先づ人間的自由が考へられる。これは定義するに困難ではあるが、人類の最も深い感情である。封建的な身分の觀念を破壊すべく現はれたのは人格の觀念である。すべての人間は人格として平等に尊重さるべきであり、人格の本質は自由であると考へられた。人間的自由として求められたのは思想の自由であり、それはその根柢において良心の自由を意味してゐる。けれども思想の自由は思想交換の自由なしには殆ど甲斐がないであらう、従つてそれは言論の自由と密接に關係してゐる。信仰の自由もまた人間的自由と結び付いてゐる。自由主義はしかし元來、その起源において、教會に敵對的であり、宗教上の寛容を主張し、それ自身は自由思想家風の宗教に對する無關心の傾向を含んでゐた。次に考へられるのは市民的自由である。それは何よりも、支配者の氣儘な決定によつて治められるのでなく、支配者自身も服せねばならぬやうな定まつた法律によつて治められるといふ要求として現はれた。ここに我々は自由と法律とが根本的に相容れぬものでなく、却つて法律が自由にとつて本質的なものであることを見るであらう。一般的な拘束は一般的な自由の條件である。かやうな拘束なしには、或る者は自由であり得るにしても、他の者は不自由であらう。然るに法律の支配が全體の社會に自由を保證するといふためには、それが公平であるといふことが前提される。自由はその意味において平等と結び付い

てゐる。かくして自由主義は法律の公平な適用を保證するやうな手續を要求するのである。この法律的自由と密接に關聯して、財政的自由が問題になつた。それは財政上の事柄に關する執行機關の拘束を意味するのであつて、「代表なしには課税なし」といふ聲はかの「代表なしには立法なし」といふ聲と同様に強く叫ばれた。かやうにして自由主義は政治的自由に關して何よりも政治的自由主義であつたのである。自由の意識はあらゆる近代的運動の動力であつたが、それが自由主義として體系的な形をとるに至つたのは特に政治の領域においてである。蓋し政治上の自由はその他の自由の先決要件であり、この自由を確保するのでなければ、その他の領域における自由も安固な基礎を有し得ない。それ故に自由を要求する諸努力は政治的自由の獲得に集中されたのである。政治的自由主義は就中自然權 (Natural Rights) の思想にその理論的根據を求めた。人間の權利は自然法に基き、これに反して政府の權利は人爲的な制度に基いてゐる。ロック (John Locke, 1632-1704) からルソー (Jean Jacques Rousseau, 1712-78) やペーン (Thomas Paine, 1737-1809) に至るまで、政治的社會は人間が特殊な目的のために任意的に自己を服せしめる拘束であることにおいて一致してゐる。その前に、またそのうしろに、自由で平等な個人が立つてゐる。しかし孤立した個人は無力であつて、自己の權利を強要することができない。そこで

彼は權利の相互的尊重のために他の者と取極めに入ることが賢明であると考へる。この取極め或は契約によつて多數の相争ふ個人的意志から、一つの共通の意志或は一般的意志が形作られ、この意志の機關として政府が設けられる。政府は人間の自然權を社會の諸條件が許す限り正確に保持すべきであり、それ以外のことを爲してはならぬ。社會契約に入ることによつて個人は彼の自然的權利を拋棄するが、その代りに市民的權利を受取る、市民的權利はできるだけ自然的權利に一致すべきであり、或は、ペーンの云つた如く、市民的權利は交換された自然的權利である。一七八九年の人權宣言に依れば、「人間は自由な且つ權利において平等なものとして生れ、そしてつねにかかるものである。社會的區別はただ共通の有用性をのみ基礎となし得る。」「あらゆる政治的聯合の目的は人間の自然的な且つ奪取すべからざる權利の保持である。これらの權利は自由、財産、安全及び壓迫に對する反抗である。」「すべての主權の原理は本質的に國民のうちにある。」「自由は他人を害しないあらゆることを爲す權力に存する、かくて、すべての人間の自然權の行使は社會の他の成員に同一の權利の享有を保證するといふ制限をのみ有する。これらの制限は法律によつてのみ規定され得る。」「法律は一般的意志の表現である。すべての市民は法律の形成に自分で或は彼等の代表者を通じて參與する權利を有する。」政治的自由主義は元來、公權

の干渉をできるだけ少くし、國家の活動の範圍をできるだけ狭めて、個人の自由な活動の舞臺をできるだけ廣くすることを欲した。それは近代における個人の自覺、個人意識の伸張の現はれであつて、自由の意識は個人の意識と、自由主義は個人主義と結び付いてゐた。しかるに封建的社會秩序からの解放を求めた市民階級はそのために國家權力の掌握を目ざし、その際自由の觀念は平等の觀念と結び付いて、自由主義は民主主義の形をとつた。政治的自由主義と民主主義とは密接な關係に立つてゐる。ところで民主主義の説は、右に引用した一七八九年の宣言に見られる如く、二つの原理の上に立つてゐる。一方、主權は國民のうちにあり、法律は一般的意志の表現であるといはれる。その場合國民とか一般的意志とかは一つの全體と見られてゐる。次に他方、すべての市民は法律を作ることに參與する權利を有するといはれる。この場合には個人の權利の一つが問題であるのである。しかば、民主的代表的眞の根據は國民生活の全體的統一であるのであらうか。それとも彼に關することについて協議される個人の天賦の權利であるのであらうか、究極の權威は一般的意志であるのであらうか、それとも個人の權利であるのであらうか。ここに全體と特殊、社會と個人の關係が問題である。そのとき自由主義は個人主義的立場に立ち、一般的意志は個人的意志の和として結果すると考へるであらう。民主主義は自由主義において議會主

義の形をとった。個人と社會との關係は、經濟上の自由主義においては一層明瞭に、兩者の間には自然の調和が存在するといふ風に見做された。マンチェスター學派 (Manchester school) によつて表明された經濟的自由主義もまた、政治的自由主義と同様、公權の干渉をできるだけ少くして、個人の發意を尊重し、經濟を自由競争に委ねべきであると主張するのである。そのモットーは自由放任 (laissez-faire) である。國家は傍で觀てゐて、個人に自由に競争させれば好い。國家の活動は暴力や詐欺を抑へ、財産を安全にし、人々が契約を守るやうに助ければ足りる。これらの條件において、人々は絶対に自由に互に競争し、かくて彼等の最上の力が引き出され、各人が自分の生活の指導に對して自分で責任のあるものと考へなければならぬと主張された。進歩と文明の源泉は個人の活動である。個人が彼の能力の行使に自由な範圍を得ることが多ければ多いほど、社會は全體として一層速かに進歩するであらう。ところで個人が自由であるとすれば、二人の個人は、各々自分の目的を追求することにおいて、互に衝突することがあり得る。實際、かやうな衝突の可能性がホッブス (Thomas Hobbes, 1588-1679) 等の社會契約説 (Theory of social contract) においては社會の起源並びに基礎として認められたのである。人々は彼等の自由が效果的であるために相互の拘束に同意しなければならぬと考へられた。しかるに十八世紀の

頃から、特に經濟の領域において、個人の意志の衝突は誤解と無智とに基くものであり、その禍は政府の抑制によつて強められるといふ見解が現はれた。そこには利害の自然の調和が根柢にある。各人は私利によつて導かれるが、それは彼を最大の生産性の線に沿うて導くであらう。すべての人爲的な障礙が除かれるならば、彼は彼の能力に最も適する仕事を見出し、そしてこれは彼が最も生産的であり得るところの、従つて社會的に最も價值があるところの仕事であるであらう。彼は彼の品物を喜んで求める買手に賣らねばならず、従つて彼は他の者が必要とするところの、それ故に社會的價值を有するところの物の生産に身を捧げなければならない。要するに、利己心は、啓蒙されて且つ束縛されなければ、彼を公益と一致する行爲に導くのである。この意味において個人と社會との間には自然の調和があり、ただそれを效果的にするためには或る程度の教育と啓蒙が必要であると考へられた。ここに見られる如く、自由主義は封建主義に對して啓蒙(Aufklärung, enlightenment)に重要な意義を認めたのである。個人と社會との間に自然の調和があるといふ、一種の豫定調和(Prestablished harmony)の説は、イギリスの自由主義の倫理とも見らるべき功利主義(Utilitarianism)においても、その根柢に前提されてゐた。ベンサム(Jeremy Bentham, 1748-1832)が最大多數の最大幸福をもつてその原理としたとき、それは社會的全體的

立場から説かれたのではなく、寧ろ個人主義的立場から考へられたのである。即ちすべての個人がめいめい自由に自分の幸福と思ふものを飽くまでも追求するとき、そこに自然に、いはば豫定調和的に、社會全體の幸福が結果すると見做されたのである。アダム・スミス (Adam Smith, 1723-90) の經濟學における有名な「見えざる手」といふ言葉も、個人と社會との間の自然の調和を前提する思想である。

### 三 自由と自由主義

自由主義は自由に關係するが、自由を重んじ、自由を求めるあらゆる思想が自由主義であるのではない。自由主義は一定の時代における歴史的產物であり、従つてその役割を終ると共に退かざるを得ないであらう。けれども自由に對する人間の要求は不滅である。彼自身は自由主義者と見ることできぬヘーゲルも、世界史の進歩は自由の意識における進歩であると考へた。問題は、自由主義社會において果して自由が完全に實現されたか否かといふことである。これに對して我々は否定的に答へねばならぬであらう。それにしても、およそ自由の價值について深く人類に教へたのは自由主義である。それが封建的桎梏から人間を解放したことは人類の歴史における

一つの大きな進歩である。自己の歴史的役割を果たした自由主義は他のものによつて代られねばならぬであらう。しかし封建的なものがなほ残存してゐる所においては自由主義は依然として或る一定の意義をもつてゐる。そのみでなく、歴史的形態としての自由主義は減びるにしても、そのうちには後の時代によつて承け繼がるべき重要な要素が含まれてゐる。個人の創意、人格の價値の尊重さるべきことは常に變りなく、自由主義の貴重な遺産である。自由に關していへば、自由主義が自由を重んじたことが間違つてゐるのではなく、その自由が抽象的なものであつたところに誤謬があるのである。即ち自由主義は自由を個人主義的立場から捉へ、個人と社會との聯關において具體的に捉へなかつた。自由主義は個人主義であると共に世界主義である。世界主義についても、それが世界主義であることが間違つてゐるといふよりも、その世界主義が抽象的なものであつたところに誤謬があるのである。即ちその世界主義は民族の如きものを媒介として考へられた世界主義ではなかつた。自由主義は個人主義として、社會と個人との關係において個人を先とし、社會は個人の和、その相互の關係に過ぎぬものと考へた如く、それはまた單なる國際主義として、世界を國家と國家との關係に過ぎぬものの如く考へ、これを眞の全體として捉へなかつた。自由主義は自由に關して種々の制限或は、寧ろ矛盾を含んでゐる。自由主義は世界市場を作

ることを求めた、しかしその努力の論理は自由主義の誕生を圍みそしてその生長と共に榮えた國家主義の政治的含意によつて滅殺されねばならなかつた。自由主義は個人の可能性を制限しようとするあらゆる權威を無視して個人が自己自身の運命を開拓する權利を擁護しようとした。しかもそれは、その要求に内在して、個人の主權に對する社會からの不可避の挑戰が存在することを見出さねばならなかつた。自由主義は財産を蓄積する權利に對して法律が押し付けるあらゆる拘束を遁れようと求めた、そしてそれはこの權利の擁護がその含意を攻撃すべく準備された無產階級の出現を含むことを見出さねばならなかつた。自由主義は家柄によつて與へられた特權に對する敵として現はれた。けれどもそれが求めた自由は普遍性を有しなかつた、なぜならその自由は實際においては財産を有する人間に限られてゐたからである。自由主義は、その歴史の殆ど發端から、政治的權威の範圍を制限することを求め、従つて國家が侵すことのできぬ基本的な權利の體系を發見することを試みた。しかしながら、これらの權利の運用においては、それは財産の利益を防禦するためにそれらの權利を働かせることに主として意を用ゐて、彼の勞働力を賣るほか何物も所有せぬ人間をそれらの權利の恩恵に對する要求者として保護することを考へなかつた。それは良心の要求を尊重することを企てたが、しかしそれが尊重した良心の範圍は財産に對する

顧慮によつて狹められた。富のために富を追求し、その無限の蓄積を計るといふことは資本主義の必然の論理であつた。資本はそれ自身に無限の蓄積慾をもつてゐる。かくてゾンバルト (Werner Sombart, 1863-1941) の云つたやうに、資本主義的經濟様式のもとにおいては、あらゆる目的定立の中心をなすものは、自然的欲望を有する生ける人格ではなくて、一つの抽象物であるところの資本である。自由主義は人格の尊重すべきことを説いたが、そこでは人間は却つて物化され、彼自身の作つたものが逆に彼を束縛するやうになつた。自由主義は平等の觀念に基いて民主主義を主張したが、富は次第に少數者の手に獨占されるやうになつた。要するに、自由主義は、その目的を達するや否や、その諸要請に對する公然の反抗に出會ふことを餘儀なくされ、このものは自由主義が作り出した秩序を變化せねば已まぬやうになつたのである。自由主義は自己自身のうちから自己の反對物を作り出すやうになつた。自由競争を原則とした自由主義の經濟は、カルテルやトラストの形を生むに至つて、自己の埒内において統制に進まざるを得なかつたのである。自由主義の弊害が明瞭になるに及んで、それに對する反對は二つの形において、即ち一方では、社會主義、他方では國民主義において現はれるに至つた。社會主義は、自由主義の發達の結果却つて不自由を得たところの勞働階級の立場において資本の支配から人間を解放しようとする共產主

義の思想にまでなつた。他方、自由主義の發達による世界市場の形成によつて壓迫された國民の立場において世界主義に反對する國民主義が唱へられ、それはやがて自由主義を否定する權威主義の思想にまでなつた。かやうにして自由主義は自己の約束した自由を實現することができず、自己のうちに含まれた矛盾によつて新しいものに變化してゆくべき運命にあつたのである。

〔参考文献〕

- W. Windelband, Über Willensfreiheit, 3. A., 1918.  
A. Messer, Das Problem der Willensfreiheit, 3. A., 1922.  
J. S. Mill, On Liberty, 1859.  
W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, 1792  
T. H. Green, Lectures on the Principles of Political Obligation, New Impression, 1924.  
L. T. Hobhouse, Liberalism, 1911.  
D. G. Ritchie, Natural Rights, Fourth Impression, 1924.  
H. J. Laski, The Rise of European Liberalism, 1936.  
L. v. Wiese, Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft, 1917.  
F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 7. A., 1928.

河合榮治郎「自由主義」(社會經濟體系第廿卷)  
同「社會思想史研究」。

※人名表記で、

Max Weber ウェーバーは一箇所「ウェーベル」であつたが、「ウェーバー」に統一する。

Max Scheler シェーラーは、「シェーレル」と混在していたが、「シェーラー」に統一する。

Oswald Spengler シュペングラーは、「シュペングレル」と混在していたが、「シュペングラー」に統一する。

Arthur Schopenhauer ショーペンハウアーは、「ショーペンハワー」と「ショーペンハウエル」が混在していたが多い方の「ショーペンハウエル」に統一する。

Emile Durkheim デュルケームは、「デュルケム」が混在していたが、「デュルケーム」に統一する。

Heinrich Rickert リツカートは、「リツケルト」が混在していたが、「リツカート」に統一する。

Lederer レーダーは、「レーデレル」が混在していたが、「レーダー」に統一する。

レオナルド・ダ・ヴィンチは、「リオナルド」が混在していたが、「レオナルド」に統一する。

後記

第七卷編者梶田啓三郎に依ると、『哲學入門』『技術哲學』は刊行時の原形のまま収録したものである。

梶田氏は『哲學入門』が、「著者の生前に到達した最後の思想の表白とも見なされ得る」として、成立経緯を詳しく追っている。当初、啓蒙的「哲學講座」の一冊として計画され、非専門家の聴講希望者を集め、其の講義録を基に執筆が目論まれた。1938（昭和13）年2月9日から3月25日まで十三回の講義の後、岩波新書の創刊が決まり、其の一冊として刊行することに変更される。原稿は講義録とは全く異なるものとなり、順次印刷に付されたが、校正の段階でも繰り返し書き直された。専念するために二冬に互って鎌倉に居を移して取り組み、1940年3月30日ようやく刊行された。

初出

哲學入門

岩波新書 1940（昭和15）年3月発行

## 技術哲學

岩波講座『倫理學』第十冊 1941（昭和16）年10月、1942（昭和17）年6月単行本として次の2編を付して出版。

技術學の理念……『科學主義工業』（1941（昭和16）年10月）

技術と新文化……『科學主義工業』（1942（昭和17）年1月）

## 形而上學

三木清編『新編現代哲學辭典』（1941（昭和16）年3月 日本評論社刊）

現代哲學思潮

三木清編『現代哲學辭典』（1936（昭和11）年9月 日本評論社刊）

文化社會學

1933（昭和8）年8月岩波講座『教育科學』第二十冊が初出で、後『現代哲學辭典』に改変し収録。

## 社會科學

## 社會道德

## 自由と自由主義

以上三編は、中山伊知郎・三木清・永田清責任編集『社會科學新辭典』（1941（昭和16）

年4月河出書房刊

本PDFの作成に当たっては、「哲学入門」は、『青空文庫』公開分から、「技術哲学」は『科学図書館』公開分から旧字変換し作成した。

底本 三木清全集第七卷（1967年4月17日岩波書店刊）

作成者 石井彰文

作成日 2008.2.7

訂正日 2008.5.28