

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第七卷

一九六七年四月十七日 岩波書店刊 より

凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明らか」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。
- ・「帰著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「帰着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」いよいよ「益」ますますも「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「キ・ギ・ヴ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れているが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。○による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシャ文字はTekinaGreek fontを使っている。但しσは作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなったものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 収

第六卷 哲学入門・技術哲学・他

哲学入門

序論

一 出発点

二 人間と環境

三 本能と知性

四 経験

五 常識

六 科学

七 哲学

第一章 知識の問題

一 真理

二 模写と構成

三 経験的と先験的

四 物 関係 形

五 知識の相対性と絶対性

六 知識の倫理

第二章 行為の問題

一 道徳的行為

二 徳

三 行為の目的

技術哲学

第一章 技術の本質

第一節 技術的行為

第二節 手段と目的

第三節 発明

第四節 道具と機械

第五節 科学と技術

第二章 技術と社会

第一節 道具聯関

第二節 技術の社会性

第三節 技術の社会的・道德的問題

第三章 技術と道德

第一節 技術の倫理

第二節 道德と技術

附録

技術学の理念

技術と新文化

後記

形而上学

现代哲学思潮

文化社会学

社会科学

社会道德

自由と自由主義

【解題】

哲学入門

序

哲学に入る門は到る処にある。諸君は、諸君が現実におかれていた状況に従つて、めいめいその門を見出すことができるであろう。ここに示されたのは哲学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、もし諸君が哲学について未知であるなら、諸君には案内が必要であろう。この書はその一つの案内であろうとするものである。

哲学入門は哲学概論ではない。従つてそれは世に行われる概論書の如く哲学史上に現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、或いはまた自己の哲学体系を要約して叙述することを目的とするものでもない。しかし哲学は学として、特に究極の原理に関する学として、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、少なくとも或る究極的なものに対する指示がなければならぬ。かようなものとしてここで予想されているのは、私の理解する限りの西田哲学であるということが出来る。もとより西田哲学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。

すべての学は真理に対する愛に発し、真理に基づく勇気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らかにしようとしたのは真理の行為的意味である。哲学は究極のものに関心するといつても、つねにただ究極のものが問題であるのではない。我々が日々に接触する現実を正しく見ることを教え得ないならば、如何に深遠に見える哲学もすべて空語に等しい。この書が現実についての諸君の考え方に何等かの示唆を与えることができるならば、幸である。

本書の出版にあたって岩波書店小林勇、小林竜介両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 出発点

哲学が何であるかは、誰もすでに何等か知っている。もし全く知らないならば、ひとは哲学を求めたこともしないであろう。或る意味においてすべての人間は哲学者である。言い換えると、哲学は現実の中から生れる。そしてそこが哲学の元来の出発点であり、哲学は現実から出立するのである。

哲学が現実から出立するということは、何か現実というものを彼方に置いて、それに就いて研究するということではない。現実是我々に対してあるというよりも、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、そこで考え、そこに死ぬる、そこが現実である。我々に対してあるものは哲学の言葉で対象と呼ばれている。現実を対象であるよりもむしろ我々がそこに立っている足場であり、基底である。或いは一層正確にいうと、現実が対象としてでなく基底と

して問題になつてくるというのが哲学に固有なことである。科学は現実を対象的に考察する。しかるに現実が足下から揺ぎ出すのを覚えるとき、基底の危機というものから哲学は生れてくる。哲学は現実^{に就いて}考えるのではなく、現実の中から考えるのである。現実是我々がそこにおいてある場所であり、我々自身、現実の中のひとつの現実にはかならぬ。対象として考える場合、現実^は哲学の唯一の出発点であり得ないにしても、場所として考える場合、現実以外に哲学の出発点はないのである。

哲学はしばしば無前提の学と称せられている。しかるにそれが現実から出立するというとき、現実というものが前提されるといわれるであらう。けれど哲学にしても空無から始めることはできぬ。いわゆる無前提とは前提がないということではなく、最も必然的な前提に立つということではなく、如何にしても逃れ得ない前提である。現実から遊離した哲学も、その遊離することにおいてなお現実^に制約されているのである。現実に出発点を取るといふことは、哲学の一つの立場をあらかじめ取るといふことではない。それを立場というならば、それは哲学における唯一の立場である。対象としてでなく、基底として、場所として、現実^はかような意味をもっている。しかしながら、かように必然的なものが単に必然的なものに止

まる限り哲学はないであろう。哲学は基底の危機から生れるのであって、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ってくる。最も必然的と思われるものが単に可能的なものではないかと疑われてくるところに、必然性の可能性へのこの転換のうちに、哲学的意識は現れるのである。かよ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、哲学の無前提性といわれるものの意味でなければならぬ。ひとつの現実として現実の中にある人間が現実の中から現実を徹底的に自覚してゆく過程が哲学である。哲学は現実から出立してどこか他の処へ行くのでなく、つねに現実へ還ってくる。その際、必然性は可能性の否定的媒介を通じて真の現実性に達するのであって、哲学的に自覚された現実性は必然性と可能性との統一である。

哲学的探求の初めにおいて現実はもとより全く知られていないのではない。全く知られていないものは問題になることもできぬ、問題になるというには既に何等か知られてい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いないものがあるのでなければならぬ、全く知られていないものには問題はない筈である。かようにして知っていると共に知っていないところから探求は始まるのである。哲学者は全知者と無知者との中間者である、とプラトンはいった。全く知ら

ない者は哲学しないであろう、全く知っている者も哲学しないであろう、哲学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。哲学は、それにあたるギリシア語の「フィロソフィア」という言葉が意味するように、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、従つて哲学することを措いて哲学はないのである。

哲学の以前、我々は常識において、また科学において、現実を知っている。しかしながら、哲学は常識の単なる延長でもなければ、科学の単なる拡張でもない。哲学的探求は知っていると共に知っていないところから始まるということは、もと単に、知つていないのは事物の部分であつて、まだ知っていない部分について知り、その知識をすでに知っている部分の知識に附け加えることで問題がなくなるというような関係にあるのでなく、持つている知識が矛盾に陥ることによつて否定され、全く知っていないといわれるような関係にあるのである。現実の中で、常識が常識としては行詰り、科学も科学としては行詰るところから哲学は始まる。哲学は常識とも科学とも立場を異にし、それらが一旦否定に会うのでなければ哲学は出てこない。ソクラテスの活動が模範的に示している如く、そこには知の無知への転換がなければならぬ。無知と知との

中間といわれる哲学の道は直線的でなくて否定の断絶に媒介されたものであり、知の無知への転換を経た知への道である。それ故に哲学は懐疑から発足するのがつねである。しかしながら哲学は常識や科学を否定するに止まるのではない、それらとただ単に対立する限り哲学は抽象的である。それが常識や科学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、哲学は真に現実的になり得るのである。

二 人間と環境

ところで現実というとき、先ず考えられるのは我々の生活である。この現実を顧みて知られることは、我々が世界の中で生活しているということである。我々がそこにおいて、そこで働くこの世界は、環境と呼ばれている。環境というと普通に先ず自然が考えられるが、自然のみでなく社会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いは世間である。「世界」という言葉はもと自然的対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、

人間にとっ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う関係に立っている。我々は我々の住む土地、そこに分布された動植物、太陽、水、空気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、或いは河に堤防を築き、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う関係に立っている。この関係は人間と自然との間にばかりでなく、人間と社会との間にも同様に存在している。社会は我々に働きかけて我々を変化すると共に我々は社会に働きかけて社会を変化する。人間は社会から作られ逆に人間が社会を作るのである。

人間は環境を形成することによっ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。我々の行為はすべて形成作用の意味をもっている。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与えること、その形を変えて新しい形のものにすることである。人間のあらゆる行為が形成的であるというのみでない、人間は環境から作られるという場合、自然の作用も、社会の作用も、形成的であるといわねばならぬ。もとより我々は単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、そ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関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条件に自己を適応させ、しかも一定の獲得された決定的な独立性を失わな」といふ天賦を有する」、とゲーテも書いている。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。

人間は現実的存在であるといふが、現実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いる。しかし次に現実的なものとは働くものでなければならぬ。働かないものは現実性にあるとはいわれず、ただ可能性にあるといわれるのである。働くといふことは關係に立つといふことである。現実的なものはすぐれた意味においてあるといわれるのであるが、「ある」とは、ロツツエがいつたように、「關係

に立つ」ということであり、関係に立つとは働くということである。あるとは知覚されることであると考えられるとすれば、知覚されるということもまたかような関係の一つに過ぎない。しかるに物と物とが現実的に関係するためには一つの場所になければならぬ。人間は世界の中にいて、そこにある他の無数の多くのものと関係に立っている。

人間と環境の関係は普通に主観と客観の関係と呼ばれ、私は主観であつて、環境は客観である。主観とは作用するもの、客観とはこれに対してあるもの即ち対象を意味する。主観と客観は、主観なくして客観なく、客観なくして主観なく、相互に予想し合い、相関的であるといわれている。しかしながら両者の関係をただ相関的であるというのは不十分である。私自身は私にとつてどこまでも環境とは考えられぬもの、反対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えられぬものである。客観からは主観は出てこないし、主観からは客観は出てこない、両者はどこまでも対立的である。人間と環境の関係を主観と客観の関係と看做すことにはなお種々の注意を要するのである。いま取敢えず次のことを記しておかねばならぬ。

従来の主観・客観の概念は主として知識の立場において形作られている。主観とは見るもの、考えるもの、客観とは見られたもの、考えられたものを意味するのが通例である。そこで主観と

いえば意識と解される、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関係はもと行為の關係であり、行為の立場においては、働くものは単なる意識でなく身体を具えた人間である。行為は意識の内部におけることなく、行為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体に依つてである。行為するとは身体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うのは単に自己の意識の外にあるということではなく、自己の身体の外にあるということでなければならぬ。行為については、ひとは行為の主観とはいわず主体といつてゐる。かように何よりも行為の立場において形作られる主体の概念は、従来の主観の概念とは區別さるべき理由があるであらう。我々は主体として単なる意識でなく存在である。しかるに従来の主観・客観の概念は意識と存在との対立を意味し、存在はすべて客観の側に追いやられ、主観はあらゆる存在を剝奪されている。もちろん、主体は存在であるといつても、その存在は客観的に或いは対象的に捉えることのできぬ主観的なものである。その存在は、客観化された場合、もはや本来の存在でない、それは反省的知識のために主体が自己を讓渡して対象としたものに過ぎず、主体そのものはどこまでも内面的な存在である。しかるにいわゆる主観には内面的存在性が欠けている、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観に専ら相対的であり、従つて眞の主観性を失つてゐる。いわゆる主観は眞の主観性ではない。従来の主観・客観の概念においては、主観は自我といわれ、これに対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対象界が問題であり、人間の世界、歴史的・社会的現実は問題でなかつた。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。更に従来の主観・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いないことになる、世界は自己に對してあるもの即ち対象界と考えられ、自己はどこか世界の外にあるものの如く考えられている。かような主観は一個の抽象物であつて現実の人間ではない。現実の人間はつねに世界の中にあるのである。我は世界の中にい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、汝なしには我は考えられない、そして汝は單なる客観でなく主体である。即ち主体は主体に對してゐる。主観は客観に對して主観であるに反して、主体は根源的には客観に對してよりも他の主体に對して主体である。そこに主観の概念とは區別される主体の概念の本来の意味がある。いわゆる主観は、それが個人的自己と考えら

れようと超個人的自己と考えられようと、どこか世界の外にあつて孤立的であるに反して、主体は主体に対して主体であり、従つて元來社会的である。

もとより主体は単に主観的なものではない。我々は身体を有するものとしてすでに単に主観的なものであり得ないであらう。身体は自然的なもの、客観的なものである。しかしまた身体は物体とは異なる主体的意味をもっている。物が自己の外にあるというのは身体の外にあることである、さもないと行為というものは考えられない。主体は単に主観的なものでなく、むしろ主観的・客観的なものである。それは客観に対する主観の如きものでなく、客観に媒介されたものとして主体である、客観を我が物とすることによつて真に独立になつたものが主体である。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観的な作用も客観的なものといふことができる。人間の存在のかような客観性を先ず確認することが必要である。真に客観的なものとは単に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものである。

ところで環境は私に対してあるものとして普通に客観と看做みされている。けれど翻つて考えてみると、環境は私に対してあるというよりも私が環境の中にあるのである。環境は対象でなく、私がそこにおいてある場所である。環境のかような性質はその世界性格と称することができる。

尤も、環境は一面閉じたものの性質をもっている、私がそこに住む環境は、この町、この国、更にいわゆる世界にまで拡げて考えても、つねに閉じたものである。環境が主体を中心とする円の如く表象されるのもそのためであつて、円はその周辺をどれほど拡げても開いたものとはならぬ。しかるに閉じたものは世界とは考えられない、世界の根本性格は開いたものということである。閉じ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。閉じたものが一点を中心とする円の如く表象されるとすれば、開いたものは到る処中心を有する円の如く表象されるであろう。環境は単に閉じたものでなく、その世界性格において開いたものの性質をもっている。即ちそれは閉じたものであると同時に開いたものである。環境は、私に対してあるのではなく私がその中にあるものとして、対象或いは客観とは考えられない。主観的などころを有する私の存在をうちに包むものは単に客観的なものであることができぬ。我々がそこにいる社会は単なる客観でなく、それ自身の意味における主体である。社会も身体を有し、風土的自然は社会の身体と考えられる。私に対してあるといわ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。個物は個物に対し、一つの環境においてある。かような個物はすべて我に対する汝の性格を担っている。環境の意味での

自然においてある個々の物も単なる客観でなく、むしろ汝の性格において我に對している。汝は我に對して独立なものである、客観とか客体とかといわれるのも、それが主体から全く独立なものであることを意味している。行為は独立なものと同様に成り立つ、しかもかように關係するにはそれら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な社会、例えば民族とか国家とかも、主体として他の主体即ち他の個別的な社会に對し、それらは一つの環境、いわゆる世界においてある。かよ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、もしくは絶對的场所、もしくは絶對的の一般者ともいべき世界が考えられねばならぬ。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体的なものであり、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。主体的ないし主観的ということに直ちに人間或い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、主観的なものと客観的なものとの統一という意味をもっている。一切のものは世界の主観的・客観的自己限定或いは特殊的・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う場合、その世界即ち無数に多くの

ものの総体としての世界と絶対的場所としての世界とは客体と主体というようにどこまでも対立すると共にまたどこまでも一つのものである。相対と抽象的に対立する絶対は真の絶対でなく、真の絶対は却つて相対と絶対との統一である。かくて世界は多にして一、一にして多という構造をもっている。人間は世界から作られ、作られたものでありながら独立なものとして、逆に世界を作つてゆく。作られて作るものというのが人間の根本的規定である。

三 本能と知性

人間は環境に適応することによつて生きてゐる。適応とは対立するものの間における均衡の關係を意味している。その適応の最も単純な仕方は本能である。動物は本能に生きるといわれるが、人間も多くの場合本能によつて環境に適応しているのである。本能は身体的なものであり、身体の構造と結び付いている。同じ種の昆虫においても、幼虫、蛹、蛾と、身体の形が変るに従つて、その本能も変るのがつねである。かように本能は身体の構造或いは形と結び付いているが、身体の構造は、近代の進化論が説く如く、生活する主体の環境に対する適応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来たものでなく、その棲息する環境との関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っている。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いる。人間の身体構造も同じように考えることができる。適応といつても単に受動的なものでない、ただ消極的に環境に適応してゆく場合、生命は萎縮してしまうのほかない。人間の環境に対する適応は作業的に、行為的に行われるのであつて、身体の諸部分はそのための道具の性質をもっている。それらは器官と呼ばれ、器官とは道具のことである。身体は客観的なものであると共に単なる物体とは異なる主体的なものであり、主観的・客観的なものとして道具と考えられるのである。

かようにして身体の構造はすでに技術的な意味をもっている。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。技術の本質は主観的なものと客観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れる。技術にはつねに道具があるが、道具は主観的・客観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、客観的なものは主観化されると共に主観的なものは客観化される。人間は環境に働きかけてこれを変化し、客観的なものは人間化或いは主観化され、同時に人間の

主観的な欲望ないし目的は環境化或いは客観化されるが、その媒介となるものが技術である。主体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体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体は客観を我が物として真に主体となるのである。主観的なものと客観的なものとの技術的な形における統一は先ず身体の構造において現れる。それは自己の保存とか種の保存とかという主観的な欲求と客観的なもの環境的なものとの統一を示している。本能は環境に対する適応の仕方の一つであり、身体の構造に結び付き、従つて本能にしても決して単に盲目的なものではなく、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応には限界がある。動物は環境と有機的に融合的に生きるといわれるように、本能的な適応は、それが存在する限り、完全である。本能による適応は直接的である。しかるにそのために、環境に重大な変化が生じた場合、それはこれに対して十分に適応することができぬ。本能は環境を広く、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、それは身体の器官に制約され、身体は無限の形をとり得ず、一旦出来上つて固定した形は我々の活動に対して桎梏にさえなるのである。また身体の器官は道具と見られ得るにしても、身体は我々の自己であつて、この道具は主体から離れた独立なものではない。従つて本能による

適応は直接的であるが、主体と道具とは一つである故に、主体は道具に束縛され、人間は器官の奴隷となるのである。

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、本来技術的であるのは本能でなくて知性である。知性は身体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、自主的或いは自発的であるという意味である。自律的なものは自由なものである。知性も環境に対する適応に仕えるものであるが、それは先ず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えている。知性は生物学的環境の圧力の結果であるよりも遙かに多く新しい環境の存在の条件である。知性は自律的であることによつて身体を道具として自由に使い、かくて身体の器官も道具の意味を発揮することができる。身体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徴は、身体の器官とは区別されるかよ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うことに基づいている。固有な意味における技術は道具を作り、道具を用いて物を作る技術

である。器官と道具との区別は、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り、器官が身体と直接に一つのものであるに反して道具は身体の外に作られるものであり、器官がなお主体に属するに反して道具は客観的なものであるというところに認められるであろう。身体の器官もすでに道具と考えられるとすれば、技術的知性の特徴は道具を作る道具を作るといふ点にある。尤も、道具は純粹に客観的なものでなく、人間の主観的な物の客観的な法則との統一を現している。けれどもこの統一は客観的な物の形において実現され、かようにして道具は主体から独立なものである。道具を用いる技術によって我々の環境に対する適応は直接的でなく媒介されたものになる。本能による適応が直接的であるに對して、知性による適応は媒介的である。それは知性が身体に束縛されないで自律的であるところに由来している。知性と構成されたものによつて所与のものを超える力である。技術は与え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。環境を変化することによつて環境に適応するという人間の能動性は知性によつて發揮される。知性は人間の行為のより高い形式を可能にするのである。技術は先ず物質的生産の技術或いは經濟的技術を意味している。それが我々の生活にとつて基

礎的に重要なものであることはいうまでもないであろう。けれども技術の概念をそれにのみ限ることは正しくない。技術というと直ちに物質的生産の技術を考えることは、世界という直ちに自然界を考えることと同様、近代における自然科学的思维的の圧倒的な支配の影響に依るものであつて、偏頗な見方といわねばならぬ。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継ぐということが出来る。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、自己の身体をも自己の精神をも、形成してゆく場合にも、技術がある。自然に対する技術があるばかりでなく、社会に対する技術がある。社会の組織を作ることや国家の制度を作るとは技術に属し、政治の如きもすぐれた意味において技術である。人間のあらゆる行為が技術的である。そしてそれは人間がつねに環境においてあることを思うと当然のことであつて、技術によつて主体と環境という対立したものは媒介され統一されるのである。かよ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えた如く、それらの技術のアルヒテクトニクを、その目的・手段の關係における階層構造を考えねばならぬであろう。そこには総企画的なものが必要ならず、これは全体の形を作るものとして知性の最

高の技術に属している。

ところで本能の立場に止まる限り環境は単に閉じたものである。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顕わになるのである。知性が環境を客観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対してさえ自由であり得るところに認められるであらう。言い換えると、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越することができる。人間は技術をもつて環境を支配することによつて独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真に独立である。けれども技術を単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独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ような上位の技術があり、総合的なものがなければならぬ。技術の目的は、主観的なものと客観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、主体の真の自律性は単なる超越でなく、技術の中に入りながら技術を超越しているという内在的超越でなければならぬ。

そして自律的といわれる知性も、それ自身技術的であり、固有の道具をもっている。言語とか概念とか数とかは、そのような知性の道具と見られるであろう。知性の道具は物質的なものでなく、観念のないし象徴的或いは記号的なものである。論理というものも、アリストテレスの論理学が「機関」（オルガノン）と呼ばれ、ペーコンが近世において「新機関」を工夫したように、技術的である。知性は自己自身に道具を具えており、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って所与のものを超える力であるが、知性の機能に属する一般化の作用もかよ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って作られる概念は、特殊をその根拠であるところの普遍に媒介することによって作られるのである。思惟の媒介的な本質は、概念から判断、判断から推理と進むに従って、次第に一層明瞭になってくる。知性の自律性は合理性として現れる、合理的とは思惟によっ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ッシュである。カントに依ると、アルヒテクトニックとは「体系の技術」であり、知識は一つの理念のもとに、全体と部分の必然的な関係において、建築的な統一にもたらされることによって科学的となるのである。しかしながら存在と抽象的に対立して考えられる思惟の自律性は真の自律性でなく、客観を我が物とする

ことによつて思惟は真に自律的になることができる。知性が技術的であるということも、本来、客観を主観に、主観を客観に媒介するということではなければならぬ。思惟は自己に対立するもの即ち経験に与えられたもの、客観的実証的なものを自己に媒介することによつて真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。現実を離れて論理はなく、論理は現実のうちにあるのである。

四 経験

環境について知識を得る日常の仕方は経験である。我々は先ず経験によつて知るのであつて、経験は知識の重要な源泉である。けれども経験を単に知識の問題と見ることは種々の誤解に導き易く、それによつては経験的知識の本性も完全に理解されないであらう。経験を唯一の基礎とすると呼ぶ経験論の哲学が、経験を心理的なもの、主観的なものと考えたのも、それに關聯してゐる。知識の立場においては、経験の主体即ち知るものは心或いは意識であつて、経験はそこに生じそこに現れるものと考えられるであらう。しかしながら現実においては、経験は何よりも主

体と環境との行為的交渉として現れる。経験するとは自己が世界において物に出会うことであり、世界における一つの出来事である。経験は元來行為的なものである、経験によつて知るというのも行為的に知ることである。経験するとは自己が環境から働きかけられることであつて、経験において自己は受動的であるといわれるであろう。経験論の哲学が感覚とか印象とかを基礎とするのも、そのためである。かように受動的状态を重んずるのは、対象を自己に対して働かせようとするものであつて、経験論の動機も実証的或いは客觀的であろうとするところにある。経験は客觀的なものを意味し、自己が實際に出会うもの、客觀的に与えられたものが経験である。しかし他方経験はつねに主体に関係付けて理解される、経験は経験するものの経験であり、経験する主体を離れて経験はない。経験論が経験を主觀的なものと考えるに至つたのも、それに依るのである。ただ経験論は、この主体を単なる意識と考えることによつて経験を心理的なものとしたばかりでなく、更にその意識を単に受動的なものと考えた。しかも実は、単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。経験は主体と環境との關係として行為の立場から捉えられねばならぬ。感覚も身体的な行為的自己の尖端として重要性をもっているのであり、感覚にも能動的なところがある。尤も、行為といつても単に能動的であるのではなく、環境の刺戟

に対する反応として環境から規定されている。けれども反応することは我々の能動性に属している。即ち経験は受動性であると同時に能動性である。我々の行為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応は同時に刺激を変化する。主体は単なる環境に対して反応するのでなく、むしろ環境プラス主体に対して反応するのである。客観的状况といわれるものも実は単に客観的でなく、同時に主観的である。行為もまた単に主観的なものでなく、同時に客観的なものであり、環境の函数にほかならぬ。

我々は経験によつて環境に適應してゆく。環境に対する我々の適應は、本能的或いは反射的でない場合、「試みと過ち」の過程を通じて行われる。この試みと過ちの過程が経験というものである。経験するというのは単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。経験という言葉は何か過去のことを意味する如く理解され易く、既に行われたことの登録、先例に対する引き合せが経験の本質であるかの如く信ぜられてゐる。経験論の哲学も経験を「与えられた」もののように考えた。しかし経験は試みることとして未来に関係付けられてゐる。試みるというものは自主的に、予見的に行うことであつて、かような経験には知性が、その自発性が予想

される。自発的な知性がそこに働くのでなければ、試みるということはない。経験は試みることであり、直接的でなく、すでに判断的であり、推論的であるとさえいい得るであろう。もちろん経験は単に思惟的でなく、却つてその本質において実験的である。すべての経験は実験である、ただ経験には科学における実験の如き方法的組織的なところが欠けており、従つてそれは偶然的である。実験が技術的であるように、経験もすでに技術的である。経験において、我々は試みては過つ、過つということはいわば経験の本性に属している。本能はそれ自身に関する限り過つことのないものであるが、経験においては過ちがある。しかもそこに経験の価値があるのであつて、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、正しい適応の仕方を発明する。経験は発明的である。それが発明的であるということは、経験が主観的・客観的な過程であることを意味している。試みと過ちとは主体と客体とが相互に否定し合う関係であり、かような対立の統一として経験的知識は成立するのである。

しかし経験は行為に関するものとして、そこに行為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。形は全体性であり、行為の形は行為が主体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。環境は主体に作用し逆に主体は環境に作用し、二つの作用が関係することの間に於ける結合として行為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。しかも行為が形をもつということは、主体と環境との作用の間に於けるこの結合が主体の側において、まさに行為そのものにおいて成全するところから生ずるのである。主体は単なる環境に対して反応するのではなく、却つて環境プラス主体に対して、言い換えると主体によつて変えられた環境に対して反応するという意味において、その反応は循環反応と称せられる。行為は循環反応として自己創造的な斉合性をもっている。行為の自律性もそこに考えられねばならぬ。行為の形はその自律性の表現であり、もし行為が自律的でないならば、行為は形をもつことができぬ。しかし行為の自律性を環境から離れて単に主体から考えることは抽象的である。形は主観的なものと客観的なものとの統一である。主体と環境とは互いに他を新たに作り、両者の関係も新たに作られ、行為の成全作用は創造的である。環境に対する主体の適応は発明的であつて、行為の形も無意識的にせよ発明に属している。それは技術的な形として機能的意味をもっている。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。

しかるに経験において行為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、主体と環境との間における持続的な適応として生ずる。行為が習慣的になることによつて行為の形は作られる。習慣は発動機械の、行為の図式の構成である。我々の行為が習慣的になるのは、主体が身体的なものであつて、自然から抽象された精神の如きものでないということに依るのである。習慣は「第二の自然」と呼ばれているが、それは機械的必然的なものではない。習慣も行為的なものであり、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い入つており、しかしまたその自由のうちには自然が流れ込んでいる。経験から習慣が生じてくる。経験は試みと過ちによる適応であり、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来との結合を含むが、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われるのである。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為が自然的になること、惰性的になること、従つて受動的になることであるが、同時に行為はその自発性において高まる。我々の行為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ろう。習慣は受動性であると同時に自発性である。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発性の発展である。

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う。種々の知覚は記号となり、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。経験論の哲学もヒュームにおいて見られるように習慣に重要な意味を認めなければ、その習慣論は觀念聯合の機械的な説明に抛つてゐる。それは意識の不変的な「要素」を考え、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覚の変化が認められる。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覚される。行為に必要な知覚は練習の最初と最後までで違つてゐる。習慣的になると無意識になるといわれるのも、厳密に考えると、知覚の変化が生ずることである。習慣の仕事は練習の前の階段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、成功した経験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、全体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。それは創造的行為と同じ根のものであり、人間的活動の基本的な構造に基づいてゐる。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。経験は行為的に知ることであるが、人間と環境との適応が持続し、行為が習慣的になるに従って、知識も同じよ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

経験の右の如き性質から、社会的に考えると、常識というものが出来てくる。常識は社会的経験の集積であつて、我々の行為の多くは常識に従つて行われている。常識は先ず行為的知識である。常識は実際的といわれるが、実際的とは経験的・行為的ということである。行為は環境における行為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。実際的ということはまた日常的事業ということの意味し、常識は平生の生活に関わり、日常的事業ということがその特徴をなしている。常識は日常的・行為的知識である。そして次に常識は社会的な知識である。常識は個人的経験の結果でなく、社会的経験の結果である。個人にとってはそれはむしろ社会から与えられたものとして受取らるべきものである。この場合社会というのは何等か閉じたものの性質をもつ

ているのがつねである。それは或る家族、或る部落、或る国というが如き、ベルグソンのいわゆる閉じた社会であつて、人類というが如き開いた社会ではない。ベルグソンに依ると閉じた社会は諸習慣の体系と看做みなされ得るものであるが、常識はかような社会において習慣的に行われる知識であり、常識そのものがまたかような社会の紐帯となつてゐる。常識は閉じた社会に属するものである故に、一つの社会における常識はしばしば他の社会における常識と異なつてゐる。常識の通用性はそれぞれの社会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真理であるものも、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、しかしその社会に属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われている。それが如何なる道筋を経て出来てきたものであるか、その根拠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会的に認められているのが常識のつねである。即ち常識は実定的なものである。常識のこの性質は、常識と科学的知識とを比較してみればわかる。科学的知識の性質は、それを問に対する答と考えると明瞭になる。問に対する答は、「然り」か「否」である、肯定か否定である。肯定は否定に対する肯定であり、否定は肯定に対する否定である。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。科学的

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、否定に対立した肯定でなくて単純な肯定である。常識は探求でなく、むしろ或る信仰である。常識は実定的なものであり、或る慣習的なものとして直接的な知識である。そして社会における慣習が法的な強制的な性質をもっているように、常識もその社会に属する者に対して法的な強制的な性質をもっている。それは常識が特に行為的知識であることと関係しており、常識は個人に対する一つの社会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、社会的に悪とも考えられるのである。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斉合性をもっている。一定の社会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われない。常識的な行為はその社会の全体との関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、これを予想している。常識のかような斉合性は科学の求める論理的斉合性とは性質を異にし、その際その常識の根拠、一つの常識と他の常識との論理的関係は反省されていない。常識の斉合性は慣習のもっている斉合性と同一性質のものである。それは常識が社会の有機的な関係と結び付き、それに相応する有機的な知識であることに基づいている。社会

の有機的な関係というのは、社会のうちに均衡が保たれている状態であつて、この場合個人と社会との間には適応が持続的に存在している。その均衡から習慣が生れ、それに従つて常識が作られる。社会のうちに均衡が存在する限り常識は通用する、また社会は現存する均衡を維持するために人々が常識的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処から常識が破られるに至るかを示しているであらう。常識は先ず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揺させられる。哲学が驚異に始まるといわれるのも、そのためである。ひとり哲学のみでなく、すべての精神的文化は、非日常的なものの経験或い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われる文化が出てくる。非日常的なものの経験或い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。第二に常識は閉じた社会と結び付いた知識であつた。そこでまた常識は経験の拡大によつて、言い換えると、自己が有機的に結び付けられてい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拡大するに従つて常識は動揺させられる。或る社会において常識として行われることも他の社会にお

いては常識として通用せず、一つの社会の常識と他の社会の常識とが矛盾するのを知るとき、自己のもっている常識に対して疑惑が生ずるようになる。第三に常識は有機的な知識として社会における均衡の状態に相応するものであつた。その均衡が破られるとき、常識もまた動揺させられる。社会が有機的時期から危機的時期に入るとき、常識では処理し得ないようなことが次々に起つて来る。有機的時期とは社会において均衡の支配的な時期であり、危機的時期とは反対に矛盾の支配的な時期である。後の場合、個人は社会の習慣的な有機的な関係から乖離し、経験の個性化が行われ、それと共に批判的精神が現れてくるのである。しかるにかような危機は、一定の歴史の時期において集中的に現れるのみでなく、あらゆる場合に存在している。習慣は絶えず破られるであろう。しかし古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。習慣が必要であるように、常識も欠くことのできぬ重要性をもっている。

とところで有機的と危機的とは、社会における均衡と矛盾との関係を意味し、社会がもと対立するものの統一であることを示している。常識は閉じた社会のものであると私は述べたが、如何なる社会も単に閉じたものでなく、同時に開いたものである。ベルグソンは、閉じたものと開いた

ものとはどこまでも性質的に異なるものであつて、閉じたものを如何に拡げても開いたものにはならぬといつてゐるが、社会は元來このように対立するものの統一である。人間は閉じた社会に属すると同時に開いた社会に属してゐる。我々は民族的存在であると同時に人類的存在である。かようにして、常識という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、或る閉じた社会に属する人間に共通な知識を意味する。この場合、一つの社会の常識と他の社会の常識とは違い、それぞれの社会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、人類的な常識というものが考えられる。それは前の意味における常識と區別して特に「良識」と称することができる。例えば、「全体は部分よりも大きい」というのは常識である。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、直接的な明証をもつてゐる。それは知性の自然的な感覚に属してゐる。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、常識の光と科学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いないという差異がある。かようにして一般に常識といわ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、両者はしばしば対立して現れる。余りに常識的であることは良識に反し、また余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会に同時に

属するという人間の根本的性質が認められる。現実の社会は閉じ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じたものである、その理解が我々の真の常識、また真の良識でなければならぬ。

六 科学

常識はそれ自身の効用をもっている。常識なしには社会生活は不可能である。常識に対して批判的精神が現れるが、それと共に人間は不幸になり、再び常識が作られ、これによって人間は生活するようになる。けれども常識の長所は同時にその制限である。そこに科学が常識を超えるものとして要求されるのである。

先ず常識が実定的であるに対して科学は批判的である。実定的な常識が固定的な傾向をもっているに反して、批判的な科学は進取的な傾向をもっている。しかし科学が批判的であるということ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うことなく、自明のものとして通用する、それは単なる断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。それには懐疑がないが、科学には絶えず新たな懐疑がある。懐疑があつて進歩があるのである。探求というのは問を徹底することであり、特に理由を問うことである。単に「斯くある」ということを知るのみでなく、「何故に斯くあるか」という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。科学は理由或いは原因の知識である。

次に常識が閉じた社会においてあるに對して科学は開いた社会においてある。科学はその本性上人類の普遍的である。科学は時と処を超えて通用する即ち普遍妥当的といわれる知識を求める。そしてそれは個人の自由な精神の活動に俟つのである。科学は、歴史の示すように、民族のうちにおいて個人が自己の自立性を自覚し、独立な人格が現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いる。個人の自由はさしあたり主観的な肆意として現れるであらう。科学はもちろん個人の肆意に基づくのではなく、客観的であることを求めている。客観的とは普遍妥当的ということである。そこに個人の主観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、超個人的なもの、理性と呼ばれるものの自覚がなければならぬ。理性の自覚に基づいて人間は眞に自由になる。単に個人的な立場はもとより、単に民族的な立場に止まる限り、客観的知識に達

することはできぬ。もちろん現実の人間は単に人類的でなく、民族的である。しかしその立場が個人の自覚に即して一旦否定されるのでなければ科学的になることはできぬ。人類的立場が直接的であると考えるのは正しくない、それは否定を経て現れてくるのである。常識がなお特殊な知識であるに反し、科学は一般的なものについての知識、法則の知識である。

第三に常識は行為的或いは実践的立場における知識であつた。しかるに科学は理論的、従つて観想的であることを特徴としている。科学ももと実践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学は成立する。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、真理のために真理を究める純粹な理論的態度がなければならぬ。ただ実用の見地或いは政策的立場に立つ限り、科学の求める客観的知識に達し難い。科学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いる行為の立場は、科学においては一旦否定的に分離されねばならぬ。科学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。

このように科学と常識とは異なつている。もとより常識は科学化されねばならないし、また科学は常識化されねばならない。かくておよそ常識が科学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学的になるにしても、常識と科学との間には性質上の差異がある。なぜなら両者の差異は単に知識の内容に関するのではなく、却つて知識の在り方に関するのである。同じ内容の知識でも常識と科学とでは在り方が違つている。常識には単に「前科学的」といい得ぬ独自の性質と機能とがある。それをただ科学の前段階、低い程度の科学とのみ見ることは、いわゆる実証哲学もしくは科学主義の抽象的な見方に属している。科学は科学としてよりむしろ技術を通じて常識化されるといわれるであろう。科学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。電灯や電車が作られて電気は常識となり、電気について知らないのは非常識とされるようになる。常識はもと行為の立場における知識であり、科学も技術において現実に行為の立場に移されるからである。常識と科学とが在り方を異にするということは、科学の常識化が不可能であるとか無意味であるとかということではない。科学が常識化されることは、常識の進歩のためにも科学の発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。科学が常識と異なるからといって科学を尊重しないのは非常識であり、他方常識を科学によつて残りなく置き換え得ると考えるのも非科学的である。

科学はしばしば抽象的であるといつて非難されている。それは哲学に対してのみでなく、常識

に比してすでに抽象的であるといわれるであらう。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。抽象的なものに対する情熱なしにはおよそ文化の発達はない。直接に具体的なものとは真に具体的でなく、却つてそれ自身抽象的である。真に具体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。常識も科学に媒介されて具体的になることができる。科学が普遍的な立場に立つて法則を求めるということは、それによつて却つて真に個人にも民族にも仕えることになるのである。また科学が一旦行為の立場を否定して純粹に理論的になるということは、それによつて却つて真に行為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、単に特殊なものではなく、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との認識にとつて必要であるばかりでなく、つねに個別的な条件のもとに個別的な主体によつて行われる行為にとつても必要である。科学が明らかにする客観的真理に従うことによつて、我々の行為は有意義にまた有効に行われることができる。科学は技術の基礎であり、科学の発達が技術の発達を可能にする。単に应用のみを目的とする場合、科学の発達はなく、従つて技術の発達も不可能であらう。

しかしながら、科学が一旦行為の立場を否定するからといって、科学と行為とを全く分離して

考えるという誤謬に陥つてはならぬ。科学も元來人間の實踐的或いは技術的要求から生れたものである。科学の根柢には自然に対する支配の意志があるといわれている。しかるに「自然は、それに服従するのでなければ征服されない」。科学は自然を支配するために自然についての客観的知識を求めたのであつて、それが自己を行為の立場から分離するのも、主観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学は、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為的であることを必要とするのである。言い換えると、科学もそれ自身技術的で操作的である。技術にとつて科学が基礎であるように、科学にとつて技術は基礎であり、技術の発達が科学の発達を可能にした。望遠鏡や顕微鏡の發明なしには近代科学の發達は考えられないであらう。科学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産物である。それはすでに技術的な我々の経験の發展にほかならない。常識は経験のそれ自身の仕方における組織であつたが、科学も同じく経験の他の仕方における組織である。常識においては経験は自然的に、無意識的に組織されるに反して、科学においては経験は意識的に、方法的に組織される。方法的に規制された経験が実験と呼ばれるものである。実験が科学の重要な方法であるということは、科学もその

根柢において技術的であることを示している。科学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。実験は行為的に知ることであり、その主体は操作的主体として行為的である、単に見るものでなく、働くことによつて見るものである。知識の主体にしても、いわゆる主観の如きものでなく、現実の人間の存在である。知ることとも、存在と存在との関係である。単なる意識に対してでなく、存在に対して初めて、存在は、その秘密を明らかにするのである。経験や常識においては知識と行為が直接的に結び付いているに反して、科学の立場においてはそれが一旦引き離され、他方同時に自覚的に、方法的に結び付けられるのである。

科学が経験的ないし実験的であるということは、実証的であることを意味している。科学は実証的でなければならず、実証性は科学の欠くことのできぬ要素である。しかるに科学が実証的でなければならぬということは、現実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うことを前提している。合理的に思惟されるものは一般的なものである。しかるに現実のうちには特殊なもの、非合理的なものが存在している。そこに非合理的なものが存在するところから、科学は実証的であることを要求されるのである。けれども現実が全く非合理的であるとするれば、実験することも無意味でなければならぬ。実験は現実が合理的であるということ

を予想し、その合理性の発見を目的としている。しかし科学の求めるものが合理的なもの、一般的なもの、法則的なものであるからといって、それが個々のもの、特殊的なものを全く無視するかのようには考えることは正しくない。科学も実は個物の独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変されねばならぬということ、個物の力を示している。かように個物の独立性を認めるところに、近代科学の特色とされる実証性がある。それ以前の合理主義の哲学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対して、近代科学が経験を重んずるのもそのためである。もとより現実のうちに合理的な統一が存しないならば、実証的であるということも無駄である。かようにして現実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うことに、科学的研究は成立する。それは科学が合理性と実証性、或いは論理性と経験性から成るということを意味している。科学性は合理性と実証性という相反するものの統一である。

さきに述べたように、経験は単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。経験の発展として、科学における実証性と合理性は、その受動性と能動性に相応している。経験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いる。経験における試みが手当り次第の

偶然的なものであるに反して、実験における試みは計画的であり、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対する要求を示している。イデーなしには実験することができぬ。一定の思想をもつて現象に問いかけ、現象をしてこの間に答えさせることが実験である。そして与え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ろう。そのときはそれに応じて我々の思想を変え、新しい思想をもつて更に現象に問いかける。かようにして我々と現象との間にいわば問答が行われる。問はあらかじめ論理的に考えられた思想をもつて臨むことである故に、合理性の側を現し、これに対して答はいつでもその思想を否定し得るものとして実証性の側を現すとすれば、合理性と実証性とは対立し、その間に対話が行われる。そのとき合理性と実証性とは弁証法的関係にあるといわれるのである。弁証法という語はもと対話を意味するギリシア語の「ディアレゲスタイ」に由来している。対話においては互いに他を否定し得る独立な者が対立し、問答を通じて一致した思想に達すると考えられるが、そのように弁証法は対立するものの一致を意味している。科学性は合理性と実証性との弁証法的統一である。その合理性は実証性を離れてなく、その実証性は合理性を離れてない。科学的精神は合理

的精神であると同時に実証的精神である。合理性と実証性とは対立するものである故に、科学的
研究は一つの過程として運動するのである。新たに発見された事実を説明する法則を求めると
に、或いは特殊的法則を包括する一般的法則を求めると、研究が行われる。特殊なもの
科学を進歩させる力となっている。特殊なものとの対立によつて科学は発達す
る、或いは、非合理的なものを否定的媒介とすることによつて科学はその合理性において発展す
るのである。かように科学が弁証法的構造をもっているということは、現実の世界が弁証法的な
ものであるということに相応している。合理的であることは演繹的であることであり、実証的で
あることは帰納的であることであると考えられ、科学は演繹的であると共に帰納的であり、帰納
的であると共に演繹的である。演繹は一から多へであり、帰納は多から一へである。現実の世界
は多にして一、一にして多であり、一即多、多即一という弁証法的なものであるところに、科学
の弁証法的構造の根柢があるといわねばならぬ。

ところで科学が行為の立場に立つことは、客観的な知識に達するために必要なことであつた。
単に見るのでなく、働くことによつて、我々は真に客観的に見ることができるのである。しかし
科学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、先ず客観的な法則の知識、次に主観的な目的があり、両者の統一が求められるが、この統一は物を変化して新しい形を作ることにおいて実現される。科学の理念が法則であるに對して、技術の理念は形である。形は主観的・客観的なものであり、また抽象的・一般的なものではなく、一般的なものの特種的なものと統一として具體的なものである。科学的精神が用心深く、試験的で、自由を尚^{たう}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ところがある。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。言い換えると、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。科学は技術化されるに應じて常識のうちに入つてゆく。科学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、歴史的な自然に、還るともいわれるであらう。人間の技術は自然の技術を繼續する。科学と技術とは、科学も行為的であり技術も知識的であるにしても、なお理論と実践として對立してゐる。しかもすでに論じたように、両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実践は發達し、実践の發達によつて理論は發達する。そこに対立するものの統一、理論と実践との弁証法的統一が存在する。そしてそれ

は、科学と技術においてのみでなく、すべての文化と行為において見られる関係である。

七 哲学

科学と哲学との区別は、普通に次の如く理解されている。先ず科学は原因の知識であつた。哲学も科学性をもたねばならぬ以上、原因或いは理由の知識でなければならぬ。ところで科学は物の原因を研究するにしても、自己自身の拠つて立つ根拠は反省することがない。それは物の因果関係を研究するか、およそ因果性とは何かという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う如きものは、科学は前提するに止まつている。かようにして科学の前提となつているものを究め、その根拠を明らかにするのが哲学である。即ち哲学は科学批判に従事するのである。批判というのはそのものの拠つて立つ根拠を明らかにし、その基礎を置くことである。しかしながら、科学の根拠を明らかにすることはそれ自身科学の仕事に属するといわれるかも知れない。科学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、科学者はもはや科学者としてでなく哲学者として研究

しているのであると考えられる。けれども何故に、科学の根拠について研究することが科学者の仕事に属しないのであろうか。それは科学的研究の発展にほかならないといわれるであろう。かようにして、科学の根拠を明らかにすることが哲学の仕事であるとすれば、それには何か科学の科学としての立場においては不可能であるというものがあるのでなければならぬ。そしてその点の認識が哲学にとつて肝要なのである。

次に科学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。科学は存在を全体として考察するのではなく、その特殊部門を研究する。物理学は物理現象を取扱い、生物学は生命現象を取扱うというように、科学は分科的であり、専門的である。それが特殊科学とか個別科学とかといわれるのもそのためである。しかるに哲学は全体の学である。それは存在を存在として全体的に考察するのである。しかしながら、科学もつねに全体を目差しているといわれるかも知れない。科学者も世界を包括的に統一的に説明しようとしている、彼等も世界についての全体的な観念、即ち世界像というものを与えようとしている。物理学者は物理的世界像を、生物学者は生物学的世界像を形作ろうとしている。生命現象は物理的に説明されず、更に心理現象は生物学的に説明されないとしても、それら物理的、生物学的、心理的現象を一定の関係において統一的に

説明し得る科学的世界像を求むべく努力されている。従つて哲学が全体の学であるということは、ヴントなどの考えたように、単に諸科学の綜合という意味であることができぬ。諸科学の綜合はむしろ科学自身の理念に属している。それ故に哲学が全体の学であるとすれば、存在の全体というものには科学の科学としての立場においては遂に捉え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。そしてその点の認識が哲学にとつて大切なのである。

第三に科学は価値の問題について中立的である。それはただ記述し或いは説明することに努め、価値判断はそれの外にある。それは感情的な主観的な評価を排して、物を飽くまでも知的に客観的に把握しようとする。科学は単に記述するのみで説明するものではないというのは、言い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」ということがあるにしても、それは意味ないし目的を問うことであるとすれば、科学は「何故に」ということに答えるものでなく、単に「如何に」ということを明らかにするのである。科学の示す新しい事実、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、それを用いる人間の意欲に依存し、そしてこれは彼のもつている価値の尺度に依存する。行為の目的に対して科学は手段或いは道具を提供するに過ぎぬ。しかるに哲学はまさに価値とその秩序に関わっている。哲学の問題は価値の問

題であるといわれるのである。しかしながら、科学も価値に無関心であるのではなからう。それは何よりも真理に深く関心している。真理は価値であり、従つて知識もそれ自身のうちに価値の問題を含んでいる。また価値の秩序を如何に考えるかということは、知識に依存するところが多いのである。理論と実践、観念と行動を全く分離することはできぬ。科学が価値判断を排するのは主観的なものの混入を防ぐためであるが、哲学もまた、価値を問題にするにしても、単に主観的であることは許されない。もちろん、純粹に客観的な立場においては評価はなく、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価値とかも、単に主観的なものであり得ず、そしてそれが現象のうちに客観的に現れる限り、価値も科学の対象となるのである。道徳学、芸術学、宗教学等の存在はそのことを示している。従つて哲学が価値を問題にするという場合、その取扱いは科学におけるそれとは異なり、しかも価値そのものの本質が哲学的な見方を要求しており、更にこれが単に主観的な見方でないということがなければならぬ。そしてその点の認識が哲学にとつて重要なのである。

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

であろうか。

科学は物を客観的に、对象的に見てゆく。科学の求めるのは客観的な知識或いは对象的な認識である。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区別される。認識には作用と対象とがある、対象は客観であり、作用は主観に属している。科学はひたすら客観をそのものとして知ることに努力するのである。尤も、科学も知るもの、知る作用即ち主観或いは主体について研究するといわれるであろう。けれども科学が知るものについて研究する場合、知るものは対象として、客観として捉えられるのであって、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。主体は如何にしても客観化し得ぬものである。それは対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、判断の述語としての存在でなく繫辞としての存在である。主体をそのものとしてどこまでも主体的に見てゆくというのは科学のことでなく、そこに哲学がある。科学が客観的な見方に立つに反して、哲学は主体的な見方に立っている。主体的に知るといふのは、对象的に知ることではなく、自覚的に知ることである。そこで翻つて主体とか自覚とかの意味を考えてみなければならぬ。

主体とは動くものである。知るといふことにおいて、知られたものに対して知るもの、知る作

用が主体のものである。それは意識であり、主体とは意識にほかならぬといわれるであろう。しかしさきに論じたように、知識の主体も行為的である。行為の主体は単なる意識でなく却つて存在である。存在といつても、それはもとより客観的なものでなく、客観的にどこまでも捉えることのできぬところがあるから主体といわれるのである。その際、存在が先ずあつて、それについて作用が考えられるのではない。かように考えることはすでに客観的な見方に属している。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うのではなく、作用があつて存在があるというのではない。意識の起原にしても行為の立場から理解され得るのである。主体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、意識は発達する、意識の発達には、環境の刺激に対する主体の自由が現れ、主体の運動が単に反射的でなく自発的或いは自律的であることが必要な条件である。ベルグソンの如く、意識の範囲は生命の自由な活動の範囲と一致している。主体的なものは行為的なものである。主体的立場とは行為の立場にほかならない。そこで我々は行為について一層深く考えてみなければならぬ。

行為は運動である。しかしそれは水が流れるとか風が吹くとかという運動と同じに考えることはできぬ。それらの運動は客観的に捉え得るものであるが、行為は、それをどこまでも客観的に

見てゆく限り、行為の意味がなくなってしまう。行為は単に客観的に捉え得ぬ主体的意味をもっている。行為の対象であるもの即ち客体は、私が何を為すにしても、つねに既にそこにある。私が今この手帳を取ろうとする、そのときそれは既にそこにある。かように客体はつねに「既に」という性格を担っている。客体の担うこの過去性は、普通にいう過去と同じでない。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為の主体的立場である。また未来に属するものも、見られたもの、考えられたもの、知られたもの即ち一般に客体としては、既にそこにあるとすることができる。このようにして客体はすべて或る根源的な過去性を担い、いわゆる過去現在未来に属する一切を既にそこにあるものとしてこれに対するのが主体である。主体は如何にしても既にそこにあるとはいい得ぬものであり、眞の現在である。この現在は、過去現在未来と区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、過去も未来も現在のになる。過去や未来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。それは過去現在未来が同時存在的にそこにおいてある現在である。行為は既にそこにあるといふ得るものでなく、既にそこにあるのは為されたものであつて為すものではない。行為はつねに現在から、普通にいう現在

とは秩序を異にする現在から起るのである。行為が主体的なものであるというのはそのことである。かくして行為は過去をも未来をも現在に媒介する、そこに行為の歴史性があるのであつて、我々のすべての行為は歴史的である。

ところで行為が現在から起るところに行為の超越性が認められるであらう。行為の超越性というのは、それが過去現在未来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いる。人間の運動は特に行為といわれ、かようなものとして人間は超越的である。人間の主体性はその存在の超越性を離れては考えられない。超越は人間の存在の根拠であり、超越があるによつて人間は人間であるのである。超越は先ず人間における客体から主体への超越である。これによつて我々は単なる客体でなく主体である。しかるに人間における主体への超越は同時に人間に対する客体の超越の根拠である。我々の環境にあるすべてのものは我々に対して超越的である。言い換えると、それは我々の全く外にあり、我々はそれに対していわば距離の関係に立っている。我々は自己に対してさえ距離の関係に立ち、かようにして自己をも客観的に捉え得る。我々に対して客体が超越的である故に、我々はそれを客観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え得る所以である。客体の超越は、我々が主体として超越的であることによつて可能に

なる。我々における主体への超越は同時に我々に対する客体の超越であり、超越はかように二重であつて一つである。人間の存在は客体を全体として超越している故に、存在するものの一切を全体として把握することも可能になる。我々が主体として超越的でなければ行為はなく、また対象が客体として超越的でなければ行為はないであろう。行為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。

さて主体は単なる意識を意味しないが、しかし意識において主体は主体的になるのである。主体の主体性即ち行為の自発性と意識の発達とは伴っている。主体が主体的に表現される所は意識である。行為はもとより客観的に表現される、けれどもそれが主体的に表現される所は意識を措いてないのである。自己意識或いは自覚によつて、主体は真に主体的になるのである。デカルトが「私は考える、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できる。尤も自覚はデカルトの考えた如く単に知的な事実であるのではない。「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、我々の自覚存在には感情が伴うのがつねである。人間は「考える蘆」であるというパスカルの言葉は、情意的自覚を現している。デカルトの「私は考える、故に私は思惟する物もし

くは実体である」ということに對し、メーヌ・ドウ・ピランは、「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、即ち現実に存在する」ということを原理とした。彼はこれを内的感覚の原始的事実と稱した。自己意識は主体の自発性の意識である。「意欲は精神の単純な、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れ、且つ自己自身に内面的に現れる」、とまたメーヌ・ドウ・ピランが記しているように、行為は外部に表現されると共に内部に表現される。かように二重の表現を有するということ、単に外に現れるのみでなく同時に自己自身に内面的に現れるということが、主体の特徴である。人間は外的人間であると共に内的人間である。行為は外に経験されるのみでなく内に経験される。経験を外的経験とのみ考えたところに、いわゆる経験論の制限があつた。外的感覚のほかに、メーヌ・ドウ・ピランのいつたような内的感覚がある。人間は自覚的存在である。自覚的なものであつて眞の主体であり、自覚によつて眞に主体の主体性は成立するのである。

この自覚の意味は一層厳密に考えられねばならぬ。自覚という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。しかしながら自覚の意味は単に自己が自己を意識するというこ

とに尽きるのではない。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。かように自己は無限に自己を反省し得るとするのは重要な事実であるけれども、もしそれが単に意識の内部において自己が自己に関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う。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、少なくとも行為にとつて、重要な関係をもっているのか、理解し難いであろう。自己が自己を知るといふ自覚の意味は、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。自覚の事実は人間存存の超越性によつて可能になるのであり、そこに眞の主体性が成立するのである。自覚というのは単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即して自己の根拠であるものを知ることである。もし自覚が単なる自己意識に過ぎないとすれば、その内容は単に自己であり、またそれはただ意識に関することと考えられ、かようにして自覚を基礎とする哲学は、従来しばしばそうであつたように、内在論或いは意識哲学に終ることになる。それは自覚の事実がこれまで主として知識とその主観の問題の見地から見られたことにも関聯している。自覚の事実も行為の立場において捉えられねばならぬ。自覚の内容は自己であると同時に他者であり、そして自覚は単

に意識に関わるものでなく、存在に関わるものである。単なる自己反省でなく、自己への反省が同時に他者への関係付けであるというところに、自覚の本質がある。他者とは自己の存在の根拠であるものを指している。伝統的な哲学の考えた如く、現実的存在においてはその存在と存在の根拠とが区別され、自己の存在の根拠が自己の存在に超越的であるということが現実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われる自覚は、自己の存在の根拠の意識であるのでなければならぬ。単なる自己意識でなく、自己意識が同時に根拠の意識であるというところによつて自覚の意味があり、その根拠の意識によつて自己意識も成立するのである。自覚は超越によつて可能になるのであつて、主体的とは、単に主観的ということでなく、却つて自己の存在の根拠を自覚し、これと内面的な関係を含むことである。自己意識としての個人的自覚は人格の認識根拠となるにしても、その存在根拠であることはできぬ。しかも私の存在の根拠であるものは、同時に私の存在の根拠であることなしに、私の存在の根拠であることもできない、我は汝に対して初めて我であるから。我々は我々の存在の根拠であるものから社会的に限定されてくるのである。かような存在の根拠が最も深い意味における世界にほかならない。主体的立場というのは個人的立場でなく、社会的立場であり、世界的立場を意味している。この世界は客観と

しての世界ではない。客観としての世界においては、主体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っているにしても、見る自己はそれに対して何処か外にあると考えられねばならぬ。しかしながら、「世界は深い」とニーチェもいつた如く、世界は主体である人間を内に包み、これを超えて深いのである。主体がそれにおいてある世界即ち絶対的場所は、どこまでも主体的なものでなければならぬ。それは主体である人間がそれに対しては客体と考えられるような主体である。それは「既に」そこにある世界でなく、却つていわゆる世界がそれにおいてある世界であり、真の現在である。哲学は対象的認識でなくて場所的自覚である。人間は世界から作られる、世界は創造的世界である。創造とは独立なものが作られるということである。人間は作られたものでありながら、独立なものとして、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参加することである。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於いて、そのうちに、作ることである。それ故に我々の行為は、我々の為すものでありながら、我々にとつて成るものの意味をもっている。行為は同時に生成の意味をもっている。行為が出来事の意味をもっているのは、これに依るのである。人間の行為は世界における出来事であり、かようなものとして歴史的である。歴史と

はもと出来事を意味している。主体的立場は歴史的立場であり、世界的立場でなければならぬ。かようにして哲学が主体的立場に立つというのは、要するに、現実の立場に立つということである。真に現実といわるべきものは歴史的现实である。人間は歴史的世界における歴史の物にほかならない。我々の一切の行為は、経済的行為の如きものであろうと、芸術的行為の如きものであろうと、或いはまた科学的研究の行為の如きものであろうと、すべて歴史的世界においてあるのである。主体的立場は行為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。行為の問題は、主観主義の哲学において考えられる如く、単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、行為の根本的概念である。人間のあらゆる行為は制作の意味をもっている。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。主体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。歴史とは出来事であり、それは行為が同時に生成であることを意味している。従つて行為の立場といつても、主観主義的な、いわゆる行動主義の如きものではない。我々の行為はつねに歴史的に限定されている、言い換えると、それは主観的・客観的なものである。主体的立場というのは単なる主体の立場でなく、却つて主体を超えた主体の立場である。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。けれどもそれはいわゆる超越的意識或いは先験的意識と混同さるべきでなく、人間はその全体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うことではなく、却つて「世界」に關係付けられているということである。そして主体と客体とが抽象的に対立するのでないように、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。かようにしてまた、哲学は対象的認識でなく場所的自覚であるといつても、その主体的な見方は客観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。場所的自覚とは現実の中で現実を自覚することである。

ところで科学の主観もすで行爲的であつた。科学も行爲の立場を予想するにしても、それを主体的に自覚してゆくということは、科学のことではない。科学は世界をどこまでも客観的に見てゆくのである。その主観が行爲的であるのも、客観的知識に近づくためであつた。科学の与えるのは世界像であつて世界観でなく、しかるに哲学の求めるのは世界観である。世界像は客観的な見方において形作られるものであるに反して、世界観は主体的な見方において形作られるのである。前者は世界の对象的把握であり、後者は世界の場所的自覚である。世界観は科学よりもむ

しる常識のものである。常識は行為的知識として、論理的反省を経ていないにしても、或る世界観をもっている。日常の生活において我々は多くの場合、常識的世界観によつて生活している。格言や俚諺の如きものは、かような常識的世界観を言い表している。世界観は世界の主体的な自覚である故に、そこには情意的な見方の含まれるのがつねである。哲学において知るものは人間の全体的存在である、哲学は「全体的人間」の立場に立っている。自覚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、ここでは悟性も感情も意志も結び付くことができる。世界観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。常識が哲学に求めるのはかような世界観である。そして常識が哲学に対して知識や理論よりも哲学者とか賢者とかという人間理想を求めるということは、哲学を行為的知識として理解しているからである。哲学は生の立場に立つことにおいて常識と同じである。しかしながら哲学はまた学でなければならぬ、それは飽くまでも論理的でなければならぬ。哲学は学の要求において科学と同じであり、科学の媒介が必要である。科学の客観的な見方は哲学の主体的な見方に対立するが、かように自己に対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

学は真に具体的な知識になり得るのである。哲学の仕事は、新カント派が考えたような意味での科学批判、即ち単に科学の論理的基礎を明らかにするという形式的な仕事に尽きるのでなく、科学的世界像に媒介された世界観を樹てることを究極の目標としている。尤も、科学の哲学への媒介は科学批判を通じて行われねばならぬであろう。批判というのは、その前提であるものを反省してそれに基礎をおくこと、いわゆる基礎付けであり、基底付けである。そして科学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。学問であるべき哲学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えられるものでなく、論理は現実の構造のうちにあるのである。最も具体的な現実が歴史的現実である。同じ歴史が繰り返すと考えるとき、そこに自然があり、自然とはいわば習慣的になつた歴史である。哲学の論理は根本において歴史的現実の論理でなければならぬ。哲学はどこまでも現実の中になければならず、その点において常識を否定する哲学は却つて常識と同じ立場に立つている。哲学は科学の立場と常識の立場とを自己に媒介することによつて学と生との統一である。

第一章 知識の問題

一 真理

知識は如何にして成立し、如何なる性質のものかということ、哲学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学の部分は認識論と呼ばれている。認識というのは知識というのと同じである。ただ認識論という名称は、他の多くの名称と同様、一定の歴史的含蓄をもっている。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われ、現代の新カント派は、認識論と哲学とを同一視し、認識論のほかに哲学はないと主張した。しかしながら特定の立場を離れて考えると、知識の問題はギリシア哲学以来絶えず研究されてきたのである。この問題に関する哲学的考察はまた知識哲学とも知識哲学とも称せられている。更にそれは論理学の名のもとに論ぜられることがある、思惟の学としての論理学は実質的には認識論でなければならぬと考えられるのである。認識論は「知識の起源、本性並びに限界」に関する研究

と定義されている。

知識の問題の中心をなすのは真理の問題である。知識とは真なる知識のことであつて、偽りの知識は知識ともいわれない。知識は真理であることを要求している。真理は知識の価値を意味し、これに対して虚偽は反価値である。真理と虚偽とは理論的領域における価値と反価値との対立を表す言葉である。真理とは如何なるものであろうか。

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。ただ自分はそう考えるというのでは単なる意見であつて、知識ではない。自分にとつてはそうであるが他の者にとつてはそうでないというものは真理とはいひ得ない。真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。或る時にはそうであるが、他の時にはそうでなく、或る処ではそうであるが他の処ではそうでないというものも真理でなく、真理は時と処を超えて通用するものでなければならぬ。知識はかような性質をもつべきものであつて、普遍妥当性といわれるのがそれである。真理とは普遍妥当な知識にほかならない。普遍妥当性とは、時と処に拘わらない普遍性、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いる。一般に価値とはかように普遍妥当的なものをいうのである。普遍性と必然性、或いは普遍妥当性は真理の徴表である。

ところで知るということは一つの心理的事実であるが、かよ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っているとはいわれぬであろう。或る者が真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。真理はしばしば万人に反対して叫ばれるのである。すべての人に承認される真理というものはむしろ存在しないのが普通である。個人としても、昨日まで真理と確信していたものに対して、今日は懐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われ、他の人には一層少なく必然的と思われるであろう。かように、心理的事実としては、知識はつねに普遍性と必然性をもっているとはいえない。そこで知識の普遍妥当性は、カントの言葉を借りていうと、事実の問題でなくて権利の問題であると考えられるのである。それは知識が事実として普遍性と必然性をもっているか否かに関わるのでなく、すべての知識は権利として普遍妥当性を要求することをいうのである。真理は、実際は何人も承認しないにしても、あらゆる人によって承認さるべき権利をもっている。真理のこの要求は、事実如何に拘らず、厳粛である。権利の問題は事実の問題でなくて当為の問題である。それはつねにそうあるという意味でなく、つねにそうあるべきであるという意味である。存在(ある)と当為(べし)とは区別されねばならぬ。価値は普遍的に妥当するものであるが、妥当するということは存在するという

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対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実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。

いま右のように考えることによつて明らかにされたのは、形式的真理概念である。真理の形式的概念は普遍妥当性である。いわ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らかにしても、実質的には如何なるものであるかを明らかにすることなく、却つて知識の問題から存在の問題を駆逐することになるであろう。真理は普遍妥当性であり、これは当為或いは価値を意味し、価値は妥当するものであつて存在するものでなく、妥当の領域と存在の領域とは全く別のものであり、知識が普遍妥当性をもつたためには、判断において承認もしくは否認される認識の対象は、存在でなくて価値でなければならぬと主張された。しかしながら真理の意味を実質的に規定しようとするとき、存在の概念は欠くことができないであろう。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ような知識はない。そこで伝統的な定義は真理を、物と觀念との一致と規定している。カントもこれを認めなかつたのでなく、彼もまた、真理は「認識とその対象との一致」であるとい

つている。認識とその対象或いは存在との一致が認識の客観性或いは対象性を形作る。しかるに他方から考えると、知識が客観的なものでなければならぬということは、それが主観的個人的なものでなく、普遍的必然的なものでなければならぬことを意味している。かようにして、知識の客観性或いは対象性は二重の意味に解されることができ、即ちそれは、一方知識の普遍妥当性を意味すると共に、他方知識が客観或いは存在に関係付けられていることを意味している。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真理の概念を規定することも可能であろう。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いは存在に関係付けられていることと理解されねばならぬ。存在との関係を含まないよ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、「客観的実在性」のことでなければならぬ、従つてそれは存在に関係付けられているということではなければならぬ。知識が主観的でなく普遍妥当的であるということも、それが客観に関係付けられることによつて可能になるであろう。

しかるに客観に関係付けられることによつて、知識に客観性或いは普遍妥当性が与えられるためには、客観が超越的なもの、言い換えると、主観から独立なものであることが必要である。対

象の超越なしには知識の普遍妥当性はない。このように考えてゆくと、真理の基準は対象にあることになり、進んでは、真理と称すべきものは第一次的には我々の観念でなく存在であり、この存在に関係付けられることによつて、我々の観念はむしろ第二次的に真理といわれると考えられるであらう。真理は知識に属するよりも先ず存在に属している。知識が真理であるのも、存在の真理に関係付けられることに依つてである。実際、人々は普通に、真理のもとに知識の真理よりも物の真理を理解している。「真理を知らねばならぬ」というとき、真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いる。真理とは存在の在り方、それがそのものとして顕わであるという在り方を意味するのである。真理を単に知識に属する性質と考えることは問題の正しい把握を妨げ易いであらう。スコラ哲学者は、物の真理或いは存在における真理と、知性の真理或いは知識における真理とを、区別した。真理を存在の真理というように考えることは、超越的真理概念である。知識における真理は仮に内在的に考えられ得るとしても、存在における真理は超越的に考えられるのほかない。一層正確にいうと、存在は客観として超越的であることによつてそのものとして顕わであること即ち真理であることが可能である。かように超越的なものに関係付けられることによつて知識の真理も可能になる。真理の問題は超越の問題であり、それ

は先ず客観或いは対象の超越に関わっている。

真理についての自然的な見方は模写説と呼ばれている。模写説は、観念と存在との一致が真理であると考える。尤も人々の自然的な見方は、真理を必ずしも先ず知識について考えるのではなく、むしろ存在について考え、真理はもと存在のうちにあると見ているのである。模写説に依ると、心の外にある物が心に写され、それが物と一致しているとき真理である。模写説は超越的真理概念をとっている。即ちそれは、意識を超越して独立に存在するものを認め、これとの一致において真理を考えるのである。模写説に対しては、我々がどれほど真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う非難がある。我々は直接体験の表象と記憶表象或いは想像表象とを比較し、両者を同一の対象に関係させることはできるが、この対象そのものと表象とを比較することはできないといわれている。そこで超越的なものを排して純粹に内在的に考えてゆこうとする内在的真理概念が現れる。それはひとえに表象相互の一致として真理を規定しようとするのである。しかしながら超越的真理概念は極めて執拗なものであつて、内在的な見方のうちにも隠されて横たわっている。この場合、二つの表象が相互に一致すべきであるという要求は、両者が共に同一の

対象に関係しているという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。科学において形作られる表象は経験によつて得られる表象と一致すべきであるというとき、そこにはその根柢として、両者において同一の實在が精神に現れている筈であるという思想が働いている。かように超越的真理概念は到る処その影をとどめている。真理が内在的なものと考えられぬことは論理主義者も認めているのであつて、彼等が心理主義を排斥するのは実は認識の対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駆逐することになつたのは、存在を意識に与えられた観念と見る彼等の主観主義的前提の結果であり、かようにして彼等は、認識の対象は存在でなく超越的価値であると考えに至つたのである。

真理は知識の真理として、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われている。すでにアリストテレスは、本来の意味における真及び偽は、結合と分離もしくは肯定と否定に関わり、従つて判断にのみ属すると考えた。表象とか直観とかは本来の意味においては真或いは偽と語られないのである。またライブニッツは、真理の本質は主語と述語の連結のうちに横たわり、その結合は主語のうちに述語が含まれることであ

ると論じている。しかるに、真理である言表或いは命題の構造と性質が如何に考えられるにしても、命題の真理は一層根源的な真理即ち存在の真理に根柢をもたねばならぬ。真理はただ判断に属するというのでなく、却つて判断が存在と一致する限りにおいて判断に属するのである。我々が汝は色が白いと語ることが真である故に、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真を語るのである、とアリストテレスもいつている。真理とは存在がそのものとして顕わであることである。しかるに存在がそのものとして顕わであるためには、存在は超越的でなければならぬ、言い換えると、私から独立であること、私に対して距離の關係に立っていることが必要である。客観の超越なしには真理は考えられない。

しかるにさきに述べた如く、客観の超越は主体の超越によつて可能になるのである。物が客観として超越的であるのは、我々自身が主体として超越的であるためである。我々における主体への超越が同時に我々に対する客体の超越である。物が客観として超越的であるのでなければ、我々は物を客観的に認識することができず、我々が主体として超越的であるのでなければ、物は客観として超越的であることができない。主体は内において自己が自己を超えることによつて真の主体となる。超越は人間の作用のうちの一つの作用に過ぎぬという如きものでなく、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。超越は主体の本質であり、主観性の根本構造である。主体というものが先ずあつて、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うのでなく、そもそも主体であるということが超越にお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顕わにすること即ち真理が可能になる。物から遠くあることによつて物に真に近づくことができる。認識主観はかように超越的な主体でなければならぬ。知識は客観性をもたねばならぬ故に、主観は単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観を意識一般と考えた。意識一般というのは超個人的な主観、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、現実の我、現実の主観ではないといわれるであらう。そこで意識一般は当為であるとか規範であるとかと答えられる。けれども主観という以上、それは働くものでなければならぬ、働くものは現実的なものでなければならぬ。現実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らるゝということがあり、超個人的といわれるような意味をもつことができる。主体の超越において認識主観としての意識一般も考えられるのである。かようにして根源的には主体の超越によつて初めて存在はそのものとして顕わになるとすれば、真理は本来知識の真理を意味するということ

もできるであらう。

物を知るためには我々は誠実でなければならず、さもないと真理は知られない。誠実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顕わになる。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。誠実或いは眞実は物のまことに対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条件である。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している。それは主体が自己を隠すことなく顕わであることであつて、客観的眞理に対する主体的眞理を意味している。客観的存在の眞理があるのみでなく、主体的存在の眞理がある。主体は単に客観的に知られ得るものでなく、主体的自覚によつて知られるのであるが、その眞理は客観的眞理とは区別されねばならぬであらう。眞理を単に客観性と同じに考えることは正しくない。客観的眞理と主体的眞理とは、その対象においても、その認識の仕方においても、異なっている。ハイデッガーの語を借りて、前者を存在的眞理、後者を存在論的眞理と称することもできるであらう。自覚は超越によつて可能になるのであるから、主体的眞理も超越を根拠としている。純粹に内在的な眞理というものではなく、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関係を含むのでなければならぬ。対象的認識でなく場所的自覚である哲学の真理はそこから考えられるのである。客観的真理が世界についての真理の問題であるに反して、主体的真理は世界における真理の問題である。

真理は超越的なものであるといつても、ただ客観的にあるものではない。我々から単に独立であつて我々に決して関係付けられることのないものは、存在といわれるのみで、真理とはいわれないであろう。真理はもと存在に属すると考えられるとしても、この存在が我々の主観に關係してくるところに真理といわれる意味がある。真理は単に自体における存在でなく、自体における存在が我々にとつての存在となるとところに真理の意味があるのである。主体の作用によつて存在はそのものとして顕わになるのであつて、主体の超越はその根柢的な条件である。そこで真理とは本来知識の真理をいい、存在の真理は知識の真理に従つて比論的に名付けられるに過ぎないと考えることができる。知識は主体と客体との關係のうちにあつて、その關係から真理は真理になるともいわれるであろう。存在における真理というものはいわば即自態における真理に過ぎず、それが知識における真理となることによつて対自態における真理となり、その知識に従つて主体が行為することによつて真理は再び存在における真理となり、即自対自態における真理となる。

世界についての真理は主体を通じて世界における真理となり、それによって現実的に真理となる。真理は究極は世界における真理の問題として主体に関係しており、真理が何よりも知識の真理を意味すると考えられるのも、根源的にはそれに基づいている。真理は働くもの、人間を変化し、存在を変化するものでなければならぬ。「生産的なもの、そのみが真理である」、とゲーテはいった。客観的真理は主体的真理に関係付けられることによって、その根拠もその意味も明らかにされる。人間のまことによって物のまことは顕わになり、物のまことに従って働くことが人間のまことである。真理は単に知識の問題でなく、同時に倫理の問題である。真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観的・客観的に形成されるものであるというとするのも、根本においてはそのためである。

二 模写と構成

知識は主体と客体との関係において成立するが、その如何なる関係において成立するであろうか。普通の考え方はすでに触れた模写説である。模写説は人間の自然的な世界観に一致し、そこ

に強味をもっている。それは、我々の心がその外にある存在を模写することが認識であり、真理は物と観念との一致であると考ええる。模写説は心の外に物があると素樸に考える素樸実在論であり、かように考えることは独断であるといわれている。けれどもすでに論じたように、模写説は超越的真理概念をとり、客観が超越的なもの、我々から独立なものであることによつて知識は成立すると考える点で、正しい動機を含んでいる。しかしそれは翻つて、我々に対する客観の超越は我々における主体への超越によつて可能になるということを考えない点で、独断的であるといわねばならぬ。

普通に模写説は我々の心が鏡の如く物を写すと考えると理解されている。仮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ろう。鏡は一般に物を写し得る性質をもっているにしても、その鏡が曇つていたり、歪んでいたりすることもあり得る。もしそれが曇つていたりすれば、或いは歪んでいたりすれば、そしてその歪みが個人々々で違つていたりすれば、真理に達することはできない。そこで模写説においても、我々の心の性質を吟味することが必要になつてくる。事実、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、かような批判的研究のために、認識論は彼等に始まるともいわれるのである。これに対し、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えるのは、独断論と見られている。

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。我々の心は自覚的であるが、鏡はそうではない。我々の心は自己反省的である。しかるに鏡は、そこに映る影が果たして物を正しく写しているかどうか、反省することがない。鏡が単に受動的或いは受容的であるに反し、認識の主体は能動的でなければならぬ。知ることは選択することである。認識は模写であるとしても、与えられた一切のものを模写することは不可能であり、たとい可能であるとしても無意味である。認識するとは、与えられたもののうち、本質的なものと非本質的なものとを区別し、選択することであつて、これはすでに主体の能動性に属している。認識は模写であるという場合、物が我々に対して自己の本質的なものをつねに直接に現しているということがなければならぬ。しかるにその保証は存在するであろうか。もし現象と本質とが直接に同じであるとすれば、一切の科学は不要であろう。認識するとはむしろ、我々の心が物の与えられた表象に働きかけ、これによつて物の本質を顕わにするということではなからぬ。言い換えると、我々の心が存在を模写するにしても、受動的な直観においてでなく、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。即ち模写が与えられたものをただ受動的に写すことを意味する限り、模写説

の成立する余地はない。我々がそれを模写するといわれるものは、既に与えられてい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予見することである。見ることが予見することであるによつて、知識は、本質的に未来に關係付けられている行為に役立つことができる。ところで予見されるものは未だ与えられていないものであるから、これを模写するとはいわれないであろう。かようにして認識が模写であるということは、認識の究極の意味に関わり、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うことになるであろう。尤もこの場合、模写ということは文字通りには考えられない。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おり、従つて存在に制約されている限り、認識には模写的意味があるといひ得るであろう。認識における思惟の活動は無制約でなく、直観に制約されている。直観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、直観には物を写すという意味がなければならぬであろう。模写説においては直観が、感覚の如きもの、もしくは何等かの知的な直観が、重んぜられるのがつねである。デカルトは知覚に、感官による知覚と知性からの知覚とを區別したが、經驗論的ないし実証論的立場における模写説は前者を、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いるといえるであろう。

模写説は、認識はつねに客観に制約されると考える点で、真理を含んでいる。客観に全く制約されない認識というものはない。しかるに物を写すには一定の条件が必要である。我々は光の中において初めて物を写し得ると考えられるであろう。いわゆる「光の形而上学」は古くから意識的に或いは無意識的に認識理論の基礎となつている。プラトンは善のイデアを太陽と比較し、それは認識される対象に真理を賦与し、認識する主観に認識能力を賦与すると考えた。光の形而上学はキリスト教の影響のもとに発展し、認識は神の光に照明されることであるという思想となつたが、かよ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、いわゆる自然的光によつて明晰で判明な知覚は与えられ、この直観的明証が真理の基準とされたのである。感性知覚の如きものにも物を写すという意味がある以上、それは単に盲目的なものとは考えられないであろう。かくの如く客体がそのものとして顕わになるところは、さきに述べたところに依ると、主体の超越によつて可能になる。主体の超越がなければ認識が模写であるということも考えられない、模写説も根源的に主体的条件のもとに立っている。

しかし前から論じてきた如く、認識が模写であるという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写でなくて記号であると考えることによって除かれ得るよう思われる。特に知識はただその究極の意味において存在の模写であると考えてゆけば、それは存在の模写でなくて記号であると考えて好いであろう。模写説においても、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いる。代表ということを一歩進めると記号である。記号は模写の意味を離れた代表である。かようにして知識は模写であるという説に対して、知識は記号であるという記号説がある。模写説が常識的世界觀に符合するところに強味をもっているのに対して、記号説は科学的世界像に符合するところに長所をもっている。それに相應して模写説と記号説との間には、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。記号において表されるのは物であるよりも物の關係である。そして近代科学の特色は、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、或いはむしろ物を關係において研究することにある。近代科学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、物といわれる実体があつて、關係はそれに附帶するものと考えられた。しかるに近代科学においては、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され、物は諸關係の網の結び目の如く考えられる。物の知識は模写でなければならぬとしても、関

係の知識、法則の知識は模写でなく、むしろ記号であるといわれるであろう。概念、数、公式等はそのような記号である。

しかしながら知識は記号であるとしても、記号は何物かの記号でなければならず、記号されたものに対する関係を離れて記号は記号の意味をもつことができず、ましてその記号が知識の意味をもつことは不可能であろう。物理の法則が数式をもつて表されるにしても、物理学は数学に解消されるのでなく、その数式の物理的意味が問題である。記号は記号として如何に任意のものであり得るにしても、その内実の意味においては客観に制約されているのでなければ知識であり得ない。その客観からの制約を広く知識の模写的意味と称するならば、知識はつねに何等か模写的意味を含まねばならぬ。

科学は現象を説明するのではなく記述するのみであるという説は、知識が記号であるという説に近く立っている。知識が記号であるとすれば、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うことになるであろう。キルヒホフの言葉に依ると、自然科学の任務は、自然現象をできるだけ完全に、できるだけ簡単に記述することである。かような場合、認識の目的は最も経済的に思惟することにある。科学は最小限の思惟消費をもつてできるだけ完全に事実を記述すること

を目的とする、とマツハはいっている。マツ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経済的に環境に適應することを可能にするものであり、その価値は思惟経済上の価値によつて決定される。思惟経済説は、有用なものが真理であり、真理の標準は有用性にあるとする実用主義（プラグマティズム）の一種である。科学が概念構成によつて、また法則の発見によつて、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う思惟経済上の価値をもっているということは事実である。けれども単に有用性の見地から考える場合、知識は相対的なものになつてしまわねばならぬであらう。知識は有用であるから真理であるのでなく、真理であるから有用であるのである。「人間の思惟は客観的真理を正しく模写するとき、経済的である」。認識は、客観的な、人間から独立な真理を反映するときのみ、生物学的に有用であり、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」と唯物論者も模写説の立場からいつている。

尤も、記号説も或る正しいものを含んでいる。知識は単なる模写でなく、何等か記号的な或いは象徴的な意味をもっている。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号的な或いは象徴的な意味

をもつていなければならない。数学の如きも物理学にとつての言葉と見られ得るのであろう。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うこともできる。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うことではない、単に主観的なものは象徴的とはいわれない。象徴とは主観的なものと客観的なものとの統一であり、知識も主体と客体との関係から成立するものとしてかような性質のものであると考えられるのである。もちろん、知識が象徴的であるというのは、芸術が象徴的であるというのと同じではない。しかし一方知識においても、自然科学から歴史科学、更に哲学に至るに従つて一層象徴的なものになるといい得ると共に、他方芸術においても、フィードレルの考えたようにその目的は美であるよりも真理であるともいい得るのである。象徴的なものは表現的なものである。真理と言葉（ロゴス）とが同じに考えられたように、真理とは表現的なものである。表現的なものは単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。かように表現的なものとして真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体から離れた独立なもの、公共的なものとなり、知識も文化に属している。知識は単に我のものでも単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。

真理は対象と観念との一致であると考えるのは古い伝統である。これは模写説の主張であるのみでなく、カントの如きもこれを認めている。彼にとつての問題は、如何にしてそのような一致に達し得るかということであつた。その場合、模写説においては、我々の認識は対象に従わねばならぬと考えられる。しかるにカントに依ると、我々の認識が対象に従うのではなく、逆に、対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転廻と称せられるものであつて、あたか恰もコペルニクスによつて天動説が地動説に転換されたように、それまで客観を中心としていた認識論が主観を中心とすることになつたのである。模写説が客観主義であるに反して、カント主義は主観主義である。しかしそこにはまた真理概念の転換がいれば隠されて横たわつてゐることを指摘することができるであらう。模写説においては、真理は第一次的には存在に属し、知識の真理はこれに関係付けられることによつて第二次的に真理であると考えるのが普通であり、そうすればそこに認められる原型的と模像的との関係を模写の關係と考えることもあながち不当とはいわれないであらう。しかるにカント主義においては、真理はひとえに知識の真理と見られてゐるのである。

カントのコペルニクスの転廻の意味は誤解されてはならない。それは、真理は物と観念との一致であるという真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らかにしようとするのである。その一致は、我々の認識が対象に従わねばならぬとするときには保証されず、逆に、対象が我々の認識に従わねばならぬとするときに保証されると主張するのである。そしてカント自身がいっているところでは、この考え方は近代科学の方法に相応するものである。近代科学の最も重要な方法は実験である。学問の方法として古代においてソクラテスが概念を発見したのに対して、近世においてリオナルド・ダ・ヴィンチは実験を発見した。実験は単なる経験と異なっている。経験は我々が対象から触れられることとして受動的なもの、模写的なものと呼ばれるに反して、実験においては我々は能動的であり、構成的である。実験において自然科学者はあらかじめ一定の観念をもつて臨み、自然を強要して彼の問に答えさせる。実験において経験は単に与えられたものでなく、実験者の観念によつて構成されたものであり、実験は実験者の観念に従うのである。経験を構成することによつて経験するというのが実験である。かような事情に相応して、カントは、主観は対象を構成することによつて対象を認識すると考えたのである。我々はこれを模写説に対して構成説と呼ぶことができるであらう。

カントに依ると、知識は感覚に与え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。感覚に与え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、内容に形式が加わらねばならず、知識はすべて内容と形式とから成っている。感覚は物そのものに触発されて生ずるものであり、物そのものに制約されている。これに反して内容を統一する形式は主観に属し、主観の綜合の形式である。認識は感覚に与えられた多様なものを主観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。「我々が直観の多様なもののうちに綜合的統一を作り出したとき、我々は対象を認識する」とカントはいつている。認識の対象は主観にとつて与えられたものでなく、却つて主観の構成するものである。例えば、この赤い鉛筆である、それは感覚に与えられたものを主観が実体或いは物（鉛筆）とその属性（赤い）という形式によつて統一したものである。実体と属性というものは主観の綜合の形式であり、範疇と呼ばれている。また例えば、雨が降ったので地面が濡れたという現象の因果関係を認識する場合、我々は直観に与えられたものを原因（雨が降る）と結果（地面が濡れる）という形式によつて統一したのである。因果概念も主観の統一の形式であり、範疇に属している。かようにして我々が対象において認識するものは我々が対象のうちへ

移し入れたものである。我々の認識が対象と一致するのは、対象が主観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当性をもたねばならぬ故に、主観の統一は普遍的で必然的な統一でなければならぬ。従つて主観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。かような超個人的な主観をカントは意識一般と称した。認識は意識一般の総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うものは現実の人間の意識でなく、これに対しては単に形式的な意味をもつて過ぎぬといわれるであらう。それは心理的なものでなく、どこまでも論理的に考えらるべきものであり、かよ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ほかならないと考えられる。しかしながら単に形式的なものとは働くことができぬ、働くものは現実的なものでなければならぬ。現実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観は世界を構成するものであるが、世界は客観として主観に対しておかれ、従つて主観そのものは世界のうちに入っていないことになる。現実の人間は世界のうちにいて、そこで働き、そこで考えるのであつて、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単に形式的に理解さ

るべきでなく、却つて現実の人間における主体的超越として現実的に理解されねばならぬ。人間が超越的であるというのは、世界の外にあるということではない、それは却つて現実の世界が単に客観としての世界とは考えられないということを意味している。カントの考えた世界は客観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学的世界であつて、歴史的・社会的實在でなかつたということにも関係しているであろう。模写説に対する構成説の特色は、主観の能動性を強調するところにある。主観は対象を構成することによつて対象を認識すると主張されるのである。その主観の能動性の強調は、近代科学の根柢には自然に対する支配の意志があるといわれることも繋つているであろう。そこでは自然は単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。科学の方法である実験がまさにそのことを示している。しかしながら知識は単に主観的なものでなく、客観的なものとして、客観に制約されている。そこに直観の問題があるのであつて、カントも知識の内容は直観から与えられると考へた。感覚は主観が物そのものから触発されて生じ、思惟が自発的であるに反して、直観は受容的である。認識の形式は主観に属するが、その内容においては客観に制約されるので

ある。「認識の形式は内容的客観的真理を認識のために形作るに決して十分でない」、とカントはいつている。かようにして知識が客観に制約される限り、知識には模写的意味がなければならぬ。カントが直観の形式（空間と時間）と思惟の形式即ち範疇とを区別したのもそのためである、と解釈することができる。彼の認識論において感覚の根源として物そのもの、いわゆる物自体が残されているのも偶然ではないであろう。尤も、主観の能動性を絶対的に考える主観主義の立場にとつては、主観から独立に物自体の存在を許すことは不徹底であるといわねばならぬであろう。そこでフイヒテは、感覚は自我がその抵抗としてみずから定立するものと考えた。自我は本質的に実践的であり、実践は抵抗に打克つてゆくことであり、抵抗なくして自我は実践的であり得ない故に、自我は自己に対する抵抗として感覚を定立するというのである。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、思惟に与えられたものは課題として与えられたものであり、感覚も思惟の原理に従わねばならぬと考えた。しかしながらかようにして主観の能動性は徹底されるにしても、主観が万能となることによって存在は却つて觀念になつてしまわねばならぬであろう。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えたのは、人間の有限性を認めたこと

であるといえるであろう。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わゆる直観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であろう。フィヒテはかような立場に立った。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えたのは、認識に模写的意味を認めたことであるといえるが、一般に模写説は人間の有限性の理解の上に立っている。人間が有限なものであるとすれば、存在と知識との関係は模写的であると考えられるであろう。もとより人間は単に有限なものではない。人間が真理を認識し得るといふのは単に有限なものではないからである。真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。

すでにいったように、知識の客観性は、形式主義者の考える如く単に表象の普遍妥当的な結合を意味するに止まらないで、知識が客観に関係付けられていることを意味している。そこには客観の超越がなければならない。しかるに物が客観として超越的であるということは同時に我々が主体として超越的であるということである。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く。客体の超越と主体の超越という二重の超越によって認識は可能になるのであり、そ

これは同時に行為の可能になる条件である。意識の外に物があると考えるのは素樸な見方であるというのは、存在するとは意識に与えられることであると考える観念論の偏見に過ぎず、かような偏見は物と我々との関係を主として知識の立場から見えてゆくことに関係している。行為の立場において主体といわれるのは単なる意識でなく、身体を具えた自己である。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観念論とを区別する基準であるとエンゲルスはいったが、かくの如く考える場合、唯物論は観念論と同じように知識の抽象的な立場に立っているのであって、自称する如く実践の立場に立っているとはいわれないであろう。行為の立場においては物は単に意識の外にあるのではなく、却つて身体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関係である。我々と物との基本的な関係は行為の関係であつて、認識の問題も行為の立場から捉えられねばならぬ。

認識は一方主観から規定されると共に他方客観から規定されている。それが主観から規定される限りにおいて認識は構成的であり、それが客観から規定される限りにおいて認識は模写的であるということが出来る。認識は模写的であると同時に構成的であり、模写と構成との統一である。

かように対立するものの統一として認識は形成であるといわれるであろう。行為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、構成説と模写説との統一であり、主観主義と客観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うことは明らかである。そこで我々は經驗の問題に戻って考えてみよう。知識はすべて經驗から来るといふ説は經驗論と呼ばれている。ところで前に述べた如く、經驗論の哲学は經驗を主観的なもの、心理的なものにしてしまった。經驗は主体に関係付けられて經驗といわれるのであるが、その主体が心或いは意識と考えられたのである。經驗するとは意識に与えられるということであった。しかし經驗論の哲学はもと、經驗を重んずる近代科学の影響のもとに興つたのであつて、經驗において客観的なもの、実証的なものを見るのだければならぬ。かようにしてそこでは感覚とか印象とかが重んぜられるのがつねである。經驗論に

対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。経験論者ロックに依ると、我々の心は白紙の如きものであり、一切の観念は経験から来るのであつて、我々の知識はただそのような観念に係り得るのみである。肯定判断においては一致せるものとして、否定判断においては一致せざるものとして、相互に係りさせられるものは、ただ我々の観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、この把握は判断であり、すべての判断は言葉において命題として表される。かような命題の真理については、その言葉がそこに思念された観念相互の間にあるのと同じ肯定的もしくは否定的関係にあるとき、真であるということができる。しかしそれは名目的真理に過ぎず、その判断の實質的な真理性は何処にあるかと問われるであろう。この問に対しては、我々の観念と我々の心の外に存在する物とが、言葉と観念との間にあるのと同じ関係におかれ、観念の結合は、観念によつて現された物の結合と一致していると、真であると答えられるであろう。ロックは観念は「物の記号或いは代表」と考えた。このいわゆる代表説は心の外に物の存在を前提する模写説の一変形である。しかしながら、もしも観念が心に直接に現れる唯一の対象であるとしたならば、如何にして我々は我々の観念とその原物とを比較し、かくして我々の観念と物の実際との一致を確かめ得るであろうか。「心は知覚以外の

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経験にも達し得ない」、とヒュームはいつている。実際、もしも物があるということが経験されることであり、経験されるということが意識に与え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うことになるであろう。バークリの有名な言葉に依ると、「存在するとは知覚されることである」。桜の実はその色、香、味、等の表象複合に過ぎず、その存在は知覚されるということと同じである。「実に物と感覚とは同一のものである」、とさえバークリはいつている。しかるに知覚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う独我論に終らねばならぬ。バークリがなお自我という心的実体を認めたのに対して、ヒュームは、一步を進め、バークリが桜の実についていつたことは自我についてもいわれ得ると考えた。我々の内的知覚も自我の実体について教えるものでなく、ただその活動、状態、属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。しかるにかよ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、この純粋な内在論にとって知識の客観性の基準はないということになるであろう。

経験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。知識が経験からのみ来るものとすれば、それは単に蓋然的なものになってしまう。我々は太陽が東から出て西に没することを経験的に知っている。それは従来の経験においてはいつもそうであったにしても、明日も必ずその通りであるとは経験の立場からはいい得ないのであつて、ただ我々は明日もそうであろうと習慣的に信じているだけである。このようにヒュームは物の因果関係の知識も習慣に基づく信仰に過ぎぬと論じた。我々が経験するのは甲の後に乙が起つたということである。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えるのは、甲の後に乙が起ることを我々が繰り返して経験するところから、習慣によつて甲の後には必ず乙を表象し期待するように内的に強要されているためである。一つの表象が他の表象を喚び超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。もしそうであるとすれば、物の因果関係についての我々の知識は主観的なもの、蓋然的なものになつてしまふ。かようにして普遍的な必然的な知識はないということになり、経験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経験であつた。彼はヒュームによつて独断の眠から

醒まされたと告白している。彼もすべての認識が経験と共に始まること、またそれが経験の制約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経験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」、とカントはいつている。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、経験論が教える通りである。知識の普遍妥当性の根拠には何か経験から生ずるといわれないものがあるのではなければならぬ。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、経験的）といわれるに對して、ア・プリオリ（先天的、先験的）と称せられる。カントに依ると、知識の内容は経験的なものであるが、その形式は先験的なものである。知識の形式は主観に具わるものである。しかし合理論において考えられる如く、思惟はそれ自身によって知識を生ずるのでなく、経験に関係付けられなければならない。たとい思惟は経験の範囲を越えてそれ自身の認識を自由に拡張し得るにしても、かような知識は真の知識でなく、知識は経験の制約のもとに、従つて感覺の制約のもとに立たねばならぬ。カントが先験的というのは経験を超絶したものでなく、却つ

i a priori の訳語「先験的」は *transcendental* を「先験的」と訳す例と混同される。以下の説明も紛らわしい。「先験的統覚」と云うときは *transcendental Apperzeption* を指す。

て経験を基礎付けるもの、言い換えると、普遍的な必然的な経験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、我々は対象を構成することによって対象を認識する。経験の対象は、直観に与えられた多様なものを主観がその先験的形式によっ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ような先験的形式に属する故に、我々の経験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って経験における因果関係を認識するのである。「我々の経験のうちにはその先験的起原をもたねばならぬ認識が混合している」、とカントはいつている。経験は単に経験的なものでなく、却つて経験的なものと先験的なものとの綜合である。かようにしてカントの立場は経験論と合理論とを綜合するものと見られるであろう。彼の立場は批判論と呼ばれているが、批判というのは、事実の問題と権利の問題を区別し、如何にして普遍妥当な知識は可能であるかを明らかにすることである。カントは知識の普遍妥当性の根拠を主として知識の形式の先験性に求めたのであつて、その批判論は先験主義であり、従つてまた合理的色彩が強いといわれるであろう。知識の先験的形式はそれによって直観に与えられた内容を統一する主観の形式である故に、彼の批判論はまた主観主義である。カントの主観はもとより個人的な経験的自我でなく、超個人的な先験的自我であり、

その根本的な作用は先驗的統覚と呼ばれている。あらゆる表象は我の意識に属する以上、「我思う」ということに伴われ得るのでなければならぬ。我思うということがあらゆる我の表象に伴うというのは我が自覚的であるということである。その自覚は我は我であるという分析的統一でなく、与えられた多様な内容に即して成立する綜合的統一である。直観の多様はこの先驗的統覚のもとに範疇によつて統一され、我にとつて対象として現れる。「意識の綜合的統一は、従つて、あらゆる認識の客観的制約である。しかもそれは単に客観を認識するために、私自身が必要とするばかりでなく、あらゆる直観が私に対して客観となるために、そのもとに立たねばならぬ制約なのである」。先驗的統覚は客観が客観として私に対して現れる条件である。言い換えると、自我は客観をその存在に関して可能ならしめるのでなく、その客観性に関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、その対象性を成立させるのである。かようにして客観がその客観性において顕わになるには主体の一定の条件が、まさにその先驗性或いは超越性が必要であることを明らかにしたのは、カントの功績といわねばならぬ。ただ彼の自我はすべての人に共通なものと考えられた抽象的な形式的な自我にとどまつている。

カントの批判論は經驗論の懷疑論的帰結を克服しようとするものであるが、なお經驗論と同じ

前提に立つていると見られるところがある。彼においても、経験論においてと同様、経験は何よりも知識の問題として知識の立場から捉えられた。そこで彼においても認識の主体は意識と考えられ、経験に与えられるとは意識に与えられることであつた。カントにおける不可知論といわれるものも、これに關聯している。即ち彼に依ると、意識に与えられるものは、先ず空間と時間という直観の形式に入るものでなければならぬが、かようなものは現象であつて、現象の背後にある本体といふべき物そのもの、いわゆる物自体は空間と時間の形式を脱している。我々の認識は経験の制約のもとに立たねばならぬ故に、物自体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えられるのである。なるほど我々が物の本体を知っているかどうかは、単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、けれど行為の立場においては明瞭である。我々のもつている知識に従つて我々が物を変化し物を作ることができらば、我々はそのものを知っているのでなければならぬ。そこで実践が真理の基準である。「総体の、生ける、人間の実践が認識論の中へ押し入り、真理の客観的基準を提供する」、といわれている。知識は実践においてその真理性を証するのである。自然に対する人間の働きかけの範囲が広ければ広いほど、自然に關する人間の知識も一層広く、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、人間による自然の変化こそ、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、感性も単に直観としてでなく、実践的な人間的感性的活動として捉えられねばならぬと書いている。尤も、真理の基準を単に実践に求めることは、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ろう。知識はそれ自身の基準をもっており、行為と対立している。しかし両者はまた統一をなしている。経験というものがまさにそのことを示している。経験論の偏見を離れてみると、経験は単に知識の事柄でなくて行為の事柄である。経験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。近代科学における実証的精神というものの本質もそこにあるのであつて、その実験的方法は経験の自覚であるということが出来る。

さきに述べた如く、カントは自己の哲學的方法を自然科学における実験的方法に比較した。彼が経験のうちに先驗的要素を認めたのも、それに關聯して考えることができる。実験において我々はただ偶然に経験するのでなく、方法的に、組織的に、計画的に経験するのである。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、現象を観察する。即ち実験は単に經驗的でなくて先驗的な要素を含むといわれるであらう。先驗的とは經

験から超絶して経験と無関係なものであることではなく、却つてそれによつて経験が可能になるものがある。「だからこの自然研究者を真似た方法は、純粹理性の諸要素を實驗によつて証明されもしくは反駁され得るものうちに求めるところにある」、とカントは書いている。理性の先験的な要素は實驗によつて証明されもしくは反駁され得るもの、即ち経験のうちに含まれているのである。経験は単に経験的なものでなく、同時に先験的なものである。単に経験的であることは真に経験的であることではなく、単に実証的であることは真に実証的であることではない。しかるに實驗は操作であり、認識の主体もすで行為的であるといわねばならぬ。実証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当値であつて、操作的概念と称せられる。例えば一メートルという長さの概念は、この長さの測定を離れてなく、その測定と同義である。ブリツヂマンは物理的概念は操作的概念であるといつてゐる。操作は客観的に知ることを目的としてゐるが、操作はまた主観的に制約されてゐる。知識は主観的・客観的なものである。それが操作的に得られるというのは技術的に得られるということである。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。實驗に依るといわれない認識においても、認識の対象は認識の方法に制約され、逆に認識の方法は認識の対象に制約され、

方法と対象という対立物の統一として認識は形成される。先験的と経験的、合理的と実証的、構成的と模写的、主観的と客観的というように対立したものは認識において形成作用的に、弁証法的に統一されるのである。カントの先験的方法は実験的方法を真似たものであるにしても、認識の静的な分析にとどまつて、その現実的な歴史的な過程を明らかにするものではない。

カントの批判論は、経験を主として知識の問題として捉えることにおいてのみでなく、直観に与えられたものをばらばらのものと考えることにおいて、経験論に類似している。ヒュームは觀念を原子の如く分離した個々非連続的なものと見て、かよ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えた。同様の前提がカントにも付き纏っている。彼においても、直接に与えられたものは「直観の多様なもの」、「現象の雑沓」である。もしそうであれば、我々の知識の関心する普遍的なもの、統一的なものは、我々に与えられたものそのものうちにはなく、我々自身がそれに与えたものと考えられねばならない。「我々は物についてただ我々自身がその中へ入れるもののみを先験的に認識する」とカントはいっている。統一的なもの、普遍的なものはすべて主観の側に帰せられることになる。カントの批判論が構成説であり、主観主義であり、先験主義である理由がそこにある。もちろん、主観の形式である範疇も対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観的・客観的なものといわれ得るにしても、そのものとしてはどこまでも主観に属している。これは直観に与えられたものを単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。しかるにジエームズはヒュームの原子論的見方に対して、単に要素のみでなく、要素間の関係そのものもまた経験されるといい、その立場を「根本的経験論」と名付けた。分離と共に結合が、非連続と共に連続が経験される。表象という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与えられたものは「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、意味をもったものである。意味というのは単に主観的なものでなく、客観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対して始まるのでなく、表現的なものに対して始まるのである。恰も画家があらゆる任意の対象を画くのではなく却つて芸術的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものを画くように、物理学者もあらゆる任意の対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「有意味の事実」というものは重要な関係を持ち、何が有意味の事実と考えられるかは歴史的に変化している。それは一定の物理法則に関して表現的な事実をいい、物理学者は主としてかような事実について研究するのである。

表現的なものの呼び掛けに応えて起る主体の活動が一般に表現作用であり、芸術的活動のみでなく、我々のすべての行為は表現的であり、認識も表現作用の一つにほかならない。我々の行為は単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。理性はただ主観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、客観的表現的なものが理性である。真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、客観的表現的なものを意味する。科学も元来環境において生活する人間の行為として起つたものであり、環境としての自然は単なる客観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であり、我々の行為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対して起る。認識が表現であるということは模写であるということではなく、構成であるということでもない。表現作用は形成作用であり、主観的・客観的な作用である、それは模写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写的である。認識を形成と考えることは、それを単に主観的なものと考えることではない。却つて客観は操作的な主体に媒介されることによつて自己の本質を顕わにし、真の客観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ようなものである。

認識が主観的・客観的な形成作用であるということは、認識が発見或いは發明であることを意味している。主観的と客観的との統一はその際生産的である。真理は単にあるものでなく、歴史的に発見或い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ように、我々は真理を發明するともいい得るであろう。かようにして認識が形成であるという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いる。

四 物 関係 形

現象を説明するにあたって先ず二つの方向がある。一は物概念による説明であり、他は関係概念による説明である。物概念と関係概念とは思惟の方法或いは思惟の理念における二つの根本的な方向を現している。そして古代的思惟から近代的思惟への推移は、物概念から関係概念への推移であることができる。

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いる。性質や量、關係等は物そのものでなく、物に附帯してあるものである。物とはそれら性質、量、關係等

の基底に横たわるものである。かようにその基底に横たわるものは哲学上の言葉で実体といわれる。物概念は実体概念である。実体は性質等が変化してもつねに同一にとどまると考えられるものである。アリストテレスに依ると、実体とは「第一次的な存在」である。性質とか量とかの範疇で現されるものはそれ自身において独立に存在するものでなく、実体に附帯して存在するに過ぎぬ。性質とか量とかは実体があつて初めてそれについて語られるのであつて、実体は性質、量、状態、関係等よりも本性上より先なるもの、第一のものである。実体概念によつて考えるというのは、このように第一次的な存在が何であるかを明らかにすることであり、実体とこれに附帯するものという秩序において考えることである。かような考え方は我々の自然的な考え方、日常的な世界像に一致している。そして認識論上の模写説がまたかような自然的な考え方、一致しているのである。認識が模写であるというのは、どのようなものの模写でもが認識であるということではなく、物の実体的本質の模写が認識であるということでなければならぬ。例えばプラトンに依ると、眞の知識はただ眞の存在（彼のいうイデア）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単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わゆる形式論理において、概念とはかような物の本質、実体を

現すものである。概念は我々の感覚に与えられた個々の特殊なものから、それらに共通に属するものを取り出すことによつて作られる。その場合思维の機能は感覚の多様なものに対して、主として、比較すること、区別することである。特殊な対象の間を往来する反省は抽象作用に導き、これによつて特殊な対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雑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対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いる。それは感覺的實在のうち直接に含まれているものが抽出されたにほかならぬ。かよ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処においても妨げられることなく、危くされることがない、その点に形式論理における概念構成の固有の長所があるといえるであらう。

近代のいわゆる認識論が実体概念の批評をもつて始まつたという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。物というものを分析すると、種々の觀念に分解されてしまう。そこには色の觀念とか大き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うべきものはない。従つてヒュームに依ると、物とは觀念の束に過ぎぬ。しかるになお物というものがあるかのように考えるのは、或る一定の觀念が繰り返り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うものがあるかのように信じているのである。もしこのように物が観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たないことになるであらう。実体は観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。しかるに経験論は観念結合の普遍妥当性を明らかにすることができない。そこでカントは実体を一つの範疇、言い換えると思惟の先験的形式と考へたのである。物とは直観に与えられた多様なものが実体と属性という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。カントのいわゆる先験論理は経験構成の論理である。それは経験の対象を可能ならしめると共に対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、これに相応している。アリストテレスにおいては、実体が先のものであり、関係は性質、量、状態等と共に実体に附帯するものとして従属的な地位にある。関係は本来の本質概念に対して依存的なものにとどまつている。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、属性に対する実体の優位の関係のうちに存している。しかるに自然科学的思惟においては実体概念に代つて関係概念が指導的な地位を占むるに至つた。実体概念と関係概念との間に想定される価

値関係の相違に従つて、アリストテレス的論理とカント的論理との二つの典型的な形態が区別される。自然科学の見方においては物は関係から構成されるのであり、諸関係の網のいわば結び目である。

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号説において見ることが出来る。知識は記号であるというとき、記号は物的な類似でなくてただ双方の側の構造の函数的対応を要求するのである。記号のうちに捉えられるものは記号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対して立つている客観的な関係である。我々は我々の表象によつて現実そのものをその孤立した自体において存在する性質において認識するのでなく、現実がそのもとに立ちそれに従つて変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、この法則は函数概念において現される。関係概念によつて考えることは函数概念によつて考えることである。法則性は我々にとつて現象が理解され得るものになる条件であり、法則性は我々が物そのものに移し得る唯一の属性である。かようにしてカントのいつた如く、自然とは「現象の、その現存在に従つての、必然的な規則即ち法則に従つての聯関」にほかならず、言い換えると、空間と時間とにおける現象の規則性である。物は諸関係に分解され、

諸關係、諸法則から認識されるのである。ここに物概念或いは実体概念に対する關係概念或いは函数概念の優位が成立する。そこで精神についても、従来の心的実体を考えた心理学に対していわゆる「心のない心理学」が唱えられ、また物理学においても「物質は消滅した」とさえいわれるようになった。しかしながら自然科学からあらゆる物的要素を排除し得るかのように考えることは間違っている。關係概念の見方は、我々はただ存在要素の間の關係をのみ思维的に把握し得るという意味でなく、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う意味である。

しかるに現代に至って、自然科学的認識に対する歴史的認識の特殊性が注目され、両者における概念構成の相違が主張されるようになった。自然科学の認識目的が法則であるに反し、歴史学の認識目的は法則でなくて個性であるといわれる。ヴァインデルバントは自然科学と歴史学との區別を論じて、自然科学が法則定立的であるに反し、歴史学は個性記述的であると述べている。個性というのは個人のことばかりでなく、社会にしても文化にしても個性をもっている。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摂される。しかるに個性は一般法則の例に過ぎぬようなものでなく、それぞれ他に換えることのできぬ独自性を具えている。また自然現象は繰り返すと考えられるに反し、歴史的なもの

のは一回的なものである。更に自然科学が対象を意味とか価値とかから離れて取扱うに反して、歴史的なものはずべて意味とか価値とかに關係して考えられる。生理学の対象としては仮に天才と狂人とは同じであるとしても、文化価値に關係させて見れば全く違い、天才は芸術的価値というが如き文化価値の見地から歴史学の対象となるが、狂人はそうでない。かような個性は法則に對して何かといえ、形であると一般に答えることができる。すべて歴史的なものは形をもっている。ここに形というのは単なる形式のことではなく、内容を内から生かしているもの、内容そのものの内面的統一をいうのである。しかし形は、もとより単に内的なものでなく、外に現れたもの、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、その意味は単に内的なものでなく、物の形において現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。けれどもそれは単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。個性といつても単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、その統一は具体的には形において与えられている。歴史学の認識しようとするのは個性でなく、型（タイプ）であるともいわれている。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なっている、型はむしろそれぞれ個

性的なものである。型というのは歴史的な形にほかならない。或いは歴史科学は単に個性を捉えようとするのでなく、却つて法則、例えば、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いる。しかしかような法則も、歴史の法則として、形の変化に関わっている。古代社会には古代社会の、封建社会には封建社会の、近代社会には近代社会の、形がある。歴史とは形の変化にほかならない。歴史の範疇というものも法則でなくて形である。普通に歴史と考えられるのは人間の歴史であつて、自然は人間の歴史の舞台であるといわれているが、自然は人間の歴史的行為にとつて環境である。歴史的なものはず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えられるような客観としての自然でなく、それ自身すでに歴史的なものである。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。人間は環境を変化することによつて自己を変化する、環境を形成してゆくことによつて自己を形成してゆく。形は主体と環境との作用的聯関から作られてくるものであり、従つて変化するもの、歴史的なものである。環境における人間の行為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。ここに環境というのは、単に自然のことだけでなく、社会や文化も我々にとつて環境である。

形は一方或る実体的なものである。形は単なる形式ではなく、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すのである。しかしながら形は他方或る關係的なもの、函数的なもの、機能的なものである。形は主体と環境との作用的聯繫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。形は時間的に変化してゆくものであるが、単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。かようなものとしてそれは歴史的なものである。一言でいうと、形は実体的であると共に關係的であり、形概念は実体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ろう。形成という言葉はもと形に關係している。歴史は記述であるといわれるのも、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う生物学の如きが純粹な説明科学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ろう。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。形は全体性であり、創造的综合として形成されるのである。形は環境と主体と

的作用的聯関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体的に限定され、一般なものの特的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えるならば、歴史的なものも説明されることが出来る。歴史学が単に記述的でなく説明的であろうとするのは当然である。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。そのとき主体はただ環境から規定されたものとなり、主体の意味を失つてしまふ。主体にはどこまでも自己が自己を限定するという自律的なところがなければならぬ。歴史的なものの支点はつねに形である。形は単に客観的に捉えられ得るものでなく、却つて形は主観的なものと客観的なものとの統一である。歴史的認識は純粹に客観的であることができず、主体的認識でなければならぬ。歴史は内から主体的に認識される、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、類概念が客観的に構成されるものであるに反して、型は主体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対して歴史学の方法が理解であるといわれるのも、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観的なものと客観的なものとが、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

解の方法の学問的に組織されたものが解釈学と称せられている。解釈は、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なものを理解することであると共に特殊なものから一般的なものを理解することである。デイルタイが解釈学におけるアポリア（難問）といったかような関係は、単なる循環でなく、理解というものが弁証法的に対立するもの間における形成作用でなければならぬことを示している。理解そのものがひとつの形成的創造である。歴史的认识は主観的・客観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、単なる模写でなく、構成的なところを含んでいる。尤も理解とか記述とかということとは多くの場合観想の立場に止まつている。しかるに歴史はもと行為の立場から把握さるべきものである。歴史のうち一般的なもの、法則的なものを求めるといふことも、行為の立場において要求されることである。自然を变化するには自然の法則を知らねばならぬように、社会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、歴史学、或いは文化科学、或いは精神科学、或いは社会科学と呼ばれるものが、一般的なもの、法則的なものを認識しようとする事、理論的であろうとすることを否定するのではなく、むしろ反対である。そこにも理論がなければならぬ。社会科学において歴史と理論とは区別されている。

しかも歴史的な形は一般的なものと特殊なものとの統一であるとするれば、歴史の認識が芸術とは違って科学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、理論的なものは欠くことのできぬ基礎である。社会科学は歴史・理論・政策の三部から成るといわれるが、政策は特に明瞭に行為の立場を現している。政策においては一般的なものと特殊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与えられる。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えることができるであろう。現実の行為にとつては形の構想が必要である。理論をそのまま行おうとするのは抽象的な公式主義であり、真の実践家は理論の一般性と現実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型的な人間、型的な文化が絶えず目標とされたということも、多くの場合実践的な関心に基づいている。ひとは過去の歴史のうちにある現在の行為のための型を求めた、型は行為の模範的な形と考えられたのである。

形というものは、従来の哲学においては殆どつねに観想の立場から見られた。それが特に芸術に関係して理解されたのも、そのためである。しかし形に対する我々の関心は芸術的な関心に限られないであろう。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

おける典型的事実に対して人々がつねに深い興味を懐くということは、行為の形に対する彼等の実践的な関心を示すものである。形概念の見方は芸術主義と混同されてはならぬ。それはむしろ芸術をも、従来の哲学においての如く単に鑑賞或いは享受の立場から見るのでなく、形成作用の一つとして、広く行為の立場から捉えることを要求するのである。次にこれと関聯して、形概念の見方は単なる直観主義であるのではない。芸術の如きにしても単なる直観からは作られないであろう。芸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。行為的直観は概念的知識に媒介されたものでなければならぬ。単に見るのでなく作るという立場に立つならば、一般的なもので、法則的なものの認識は形成作用にとつて欠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。

かようにして形概念は何よりも技術に定位をとるのである。技術にとつては先ず客観的な法則の認識が要求されている。科学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でできぬ。しかし自然の法則はつねに働いているにしても、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ろう。技術があるためには自然の法則に人間の目的が加わらねばならず、技術はこの主観的なものと客観的なものとの統一を求めるのである。しかし主観的なものと

客観的なものとの統一がただ頭の中で考えられるだけでは技術とはいわれず、技術はこの統一を行為的に実現するのである。技術は物を変化し、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、形は主観的なものと客観的なものとの統一を現している。恰もそのように、あらゆる歴史的なものには主観的・客観的なものであり、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、社会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、主観的であると同時に客観的なもの、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得るが、飽くまでも客観的であることを期する自然科学的認識でさえも、右に述べたように主観的・客観的な形成作用と見られ得るといふのは、元来それをも歴史的なものとして捉えるからでなければならぬ。自然も環境の意味においては単なる客観としての自然でなく、すでに歴史的なもの、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為として始まるのである。自然科学における主観も操作的であり、行為に媒介されるのでなければ、その求める客観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実から

発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観的な一般的な法則を求めてゆくに対して、それを基礎とする技術に至つて再び現実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体から独立なものとなり、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らかになつたことは、存在論、認識論、論理学の統一である。アリストテレスの論理は形式論理といわれているが、それはもと単に形式的であつたのでなく、形相を実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写説的立場に立つてゐる。形相とは物の形をいい、イデアとかエイドスとかという言葉で表された。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、つねに変わることなく、すべての人間は人間である限りこれを具えている。形は物の本質、眞の存在と考えられた。かようなものについては形式論理における矛盾律ないし自同律は単に形式的でない実質的な意味をもつてゐるのであらう。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、両義性を排する、物における不可分の点に達しようとしたのであつて、物におけるかような不可分の点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、いわ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いる。かような中概念となるのは、アリストテレスに依ると、本質或いは形相である。「本質が三段論法の原理である」、と彼はいつている。しかるにカントの先驗論理は、その認識論における構成説と密接につながり、その場合に考えられた存在は客観としての自然、法則的な自然である。カントはニュートンの物理学をモデルとしてその認識論を建てたといわれている。先驗論理は形式的な論理でなく、「対象の論理」である。それは対象を構成することによって対象を認識するという立場に立っている。形式論理は与え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。ギリシア哲学においては眞の主観は発見されなかつた。それを発見したのはカントの功績である。しかしカントの主観は世界に對してその外にある。歴史の世界においては主観がその中に入つていなければならぬ。物質的過程といわれる經濟的生産においても人間がその中に入っている。弁証法はヘーゲルのいう如く「内容の論理」であるが、その内容というものの中には主体が入つており、弁証法は元來主体と客体との間に成立し、或いはむしろ主観的・客観的なものの論理である。歴史的世界において眞に客観的なものは単に客観的なもの

のでなく、却つて主観的・客観的なものである。

いま我々のいう形成説は存在を歴史的なものとする見ることと結び付いている。歴史的世界の論理はヘーゲルが洞察したように弁証法である。アリストテレスの論理は形の論理であつたが、弁証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変化しないものと考えられたに反して、ここでは形も変化するもの、歴史的なものとして捉えられる。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、形相は現実の人間から抽象して考え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、一個の社会と共にその社会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変と考えられたのに対して近代の進化論は種の変化を説くように、形は歴史的なものとして変化し発展するものである。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えようとしたに反して、弁証法は歴史の運動を形の変化として捉えるのである。弁証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」という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点に同時にあり且つあらぬということであるから。物は、それが此の今には此処にありそして他の今には彼処にあるということによつてでなく、却つてそれが同一の今において此処に且つ此処にでなくあるということによつて、それが此の此処において同時にあり且つないということによつて、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いる。矛盾を容れぬ形式論理に対して、矛盾こそ物の生命的なものであるというのが弁証法の根本思想である。矛盾し対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。弁証法は否定による媒介の論理である。しかしながら弁証法を単に媒介の論理と考えるとき、それは反省の論理に止まつて行為の論理とはならないであろう。行為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、直観的なものである。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うところに、行為があり、真の弁証法がある。弁証法は反省の論理でなく、現実の世界そのものの論理である。尤も、我々の行為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」として軽蔑した形式論理も重要な意味をもっている。また我々の行為は客観

的なものに關係付けられている以上、抽象的といわ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弁証法的であるといわねばならぬ。弁証法は対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う同一性とは異なり、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。止揚という弁証法の言葉は、先ず無くされること、次に高められること、そして保たれることを意味している。矛盾するものは否定され、同時により高いものうちに綜合されて保存されるのである。そこには否定の否定がある。しかも対立するものが一つであるということとは、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ころと成立するのである。また弁証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。普通に發展というとき、自己のうちに含まれていたものが顕わになつてくること、自己の内在的な本質が顕現になつてくることと理解されている。しかるにこの含蓄より顕現へという過程は、可能性より現実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えようとしたものであつて、そこには何等矛盾というものはなく、従つて弁証法はない。自己の実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実性への

過程を意味した。弁証法は単にかくの如き内在的な連続的な発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うこと、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うことがなければならぬ。自己から起る行為が自己に超越的な自己の存在の根拠である世界から起るものであり、行為は同時に出来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っているでなければならぬ。自己の本質として自己のうちにあると考えられる理性或いはロゴスが単に自己のうちにあるものでなく、却つて物のうちに、客観的表現的なものの中にあるものであり、このものに喚び起されて行為することが真に自己の内から行為することであるといふのでなければならぬ。かよ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弁証法はある。行為が同時に出来事であるということが歴史的といふことであつて、弁証法はかような歴史の論理である。

五 知識の相対性と絶対性

知識は普遍性と必然性即ち普遍妥当性をもつものでなければならぬ。さもないと真理とはいわ

れない。真理は普遍妥当なものとして絶対的なものである。しかるに事実を見ると、かくの如き絶対的真理はむしろ存在しないのであつて、甲が真理として主張することも乙は真理として承認せず、甲自身においても昨日真理と考へたことを必ずしも今日真理と考へるわけではない。かようにして事実としては普遍妥当な絶対的真理の存在は疑わしく、むしろ否定されねばならぬであろう。そこでカントは事実の問題と権利の問題を区別する批判的方法によつて、知識の性質を論理的に明らかにしようとしたのである。この論理主義は、知識を心理的事実として見てゆく心理主義に反対する。心理主義によつては知識の本質、その普遍妥当性、その真理性を明らかにすることができぬ。尤も、論理主義は知識の普遍妥当性をただ形式的に明らかにするのみであつて、抽象的であるといわれるであろう。しかしながら知識の普遍妥当性に対する要求は我々の先験的な自覚に属するのであり、この自覚なしには如何なる真理探求もあり得ないであろう。

それにしても、事実としては、絶対的真理は存在しないようである。人により、処により、時代によつて、真理とされるものは違つてゐる。真理は絶対的なものでなく、相対的なものに過ぎぬように思われる。もしそうであるとすれば、一般に真理はなく、知識は可能でないといわねばならぬ。真理はその本質上単に相対的なものでなくて絶対的なものであり、知識は真理として単

に主観的なものでなくて客観的なものである。かようにして相対主義は懐疑論になる。懐疑論とは普遍妥当的な知識は存在せず、従つて真理は存在しないという主張である。論理主義者は懐疑論を反駁して次の如く論じている。懐疑論者は真理はないと主張するが、彼はかように主張することによつて彼のこの主張だけは真理であると考へていたのであり、従つて少なくとも一つは真理があることを認めていたのであつて、さもないと彼が懐疑論を唱へることも無意味にならなければならぬ、それ故に懐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える。論理主義者も歴史的事実としては絶対的真理の存在しないことを認めねばならぬであらう。他方懐疑論者も彼がみずから考へるやうに懐疑的であるかどうか、疑問である。彼等を実際においてはむしろ常識に従つて生活しているのが普通である。懐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。事実、すべては疑わしいという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、何か確実なものがあること、抛り所となり得るものがあることを認めてゐるのである。懐疑論は真理はないと主張することに於いて自己矛盾であると批評されるが、懐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、判断中止が懐疑論者の態度であるといわれるであらう。しかしながら判断中止

によつては我々は行為することができぬ。行為するとは決断すること、意志決定をすることである。それ故に懐疑論はたかだか観想の立場において可能であるのみであつて、行為の立場においては全く不可能であるといわねばならぬ。尤も懐疑論という立場を離れて、懐疑そのものを考えると、懐疑には重要な意味がある。すべての知的探求は懐疑に始まるのである。これまで真理と信じられていたことを疑う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。我々が行為的であることから知識的であることに移るのは懐疑においてである。懐疑によつて独断を破り、正しい認識を得るということは、行為にとつても大切である。懐疑は探求の動力である。しかしながら探求は懐疑によつて促されるにしても、探求そのものは何等かの真理のあることを予想している。さもないと探求するということはおよそ無意味でなければならぬ。「もし我が汝に出会つたことがなければ我は汝を求めはしないであろう」と、とパスカルはいつた。絶対的真理があるとの自覚がなければ、知的探求は始まらないであろう。尤も、懐疑論は経験を尚ぶところに重要性をもっている。古代の懐疑論も、近代の懐疑論も、経験に訴えて論ずるのをつねとした。純粋に思惟によつて絶対的真理に達し得るとする合理主義に経験の立場から反対した点に、懐疑論の眞理性がある。しかし懐疑論は経験の意味を深く理解しなかつたために懐疑論に陥つたのである。

特にそれは観想の立場に止まつて、經驗を行為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、經驗的事実として知識が相対的であることは争われないように見える。相對主義には何等かの真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。論理主義に対するものは心理主義である。心理主義にも個人心理の見方と社会心理の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いる。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。真に歴史的に見ることは単に客觀的に見ることではなく、却つて主体的に捉えることである。歴史的考察は心理主義と同じでない。歴史的なものとは単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えて一樣に非難してゐる。カントにおいては歴史的事と心理的事と同一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対的真理のないことを我々に教えるようである。知識はそれぞれの時

代に相対的である。哲学にしても時代の子である。懷疑論も、絶対論でさえも、その時代の産物であるといわれるであろう。かように、すべてのものは歴史的に制約されていると考えるのが歴史主義の立場である。歴史主義は相対主義であり、そしてすべての相対主義の如く、それは懷疑論と虚無主義に陥ると批評されている。実際、もし真理がそれぞれの時代に相対的であるとすれば、絶対的真理は存在しないことになるであろう。しかしこの場合先ず注意すべきことは、心理主義が普通に個人主義的、主観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うものを基礎とするのがつねである。歴史の主体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、いわゆる客観的精神の如きものでなければならぬ。客観的精神は個人的な主観的精神に対し、個人がそこから現れそのうちに立っている民族の如きものであり、「このものが各人において客観性を形作る」、とヘーゲルに従つていうこともできるであろう。かように超個人的な客観的なものを基礎とすることによつて歴史主義は、相対主義であるとしても、主観主義的心理主義とは異なっている。もし事実として絶対的真理はないとすれば、論理主義はそれを当らない規範として、即ちあるものとしてでなくあるべきものとして考えることになるであろう。歴史主義はかような当為の思想を主観主義であるとして、これに反対するという

意味においてまた客観主義である。「あることなくして単にあるべきものは何等真理性を有しない」、とヘーゲルはいっている。歴史主義は歴史において最も客観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単なる相対主義とは区別されねばならぬ。それは相対主義を含むが、相対主義に還元されてしまうのではない。その立場は我々のすべての知識が相対的であることを承認するけれども、それは絶対的真理がないという意味でなく、我々の知識のこの真理への接近の諸限界が歴史的に制約されているという意味においてであるといわれるであろう。かようにしてマルクス主義に依ると、絶対的真理は無条件に存在するが、我々の認識は歴史的社会的に制約されているから一度にそれに到達することができない故に相対的真理であり、しかし絶対的真理は「もろもろの相対的真理の総計」にほかならず、科学の発展におけるおのこの段階はかような全体に新しい一粒を附け加えるのである。人類はその歴史的発展の全体において、この発展のそれぞれの段階において発見された相対的真理の総和として、絶対的真理に到達する。「ただ総体の人間のみが自然を認識する、ただ総体の人間のみが人間的なものを生かす」とゲーテもいった。ヘーゲルも絶対的真理を全体的真理と考えた。真理は全体的なもの、具体的なものであり、それは一度に自己のすべてを現すのでなく、却つて歴史において、その発

展の過程の全体において初めて剩すところなく自己を現すのである。かようにして一般に歴史主義は、発展の概念を導き入れることによつて、一方知識の相対性を承認すると共に、他方絶対的真理を保証しようとしている。その際更に歴史主義は、諸時代の知識の間に一定の聯関、発展的聯関が存在すると見るであらう。この点で、それはまた懷疑論が知識の相対性をばらばらに考えるとは異なっている。ヘーゲルは知識の発展のうちに論理的聯関を認め、一つの時代の真理は一面的であり、従つて抽象的であり、その限り非真理であるために否定され、それに対立するものが現れるが、このものも前者に単に否定的に対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真理契機を自己のうちに高めて綜合する一層具体的な真理が現れるというように、弁証法の論理に従つて発展すると考えた。かくて相対的真理は部分的真理として全体的真理の体系のうちにおいて意味を与えられることになるであらう。

知識の相対性と絶対性の問題は歴史のうちにおいて捉えられねばならぬ。しかしかように考えるにしても、その歴史とは如何なるものであるかが問題であらう。もし歴史が単に客観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体的真理は絶対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絶対的意味をもつということは不可能で

あろう。また歴史の發展が純粹に内在的で連続的なものであるとしたならば、それぞれの時代の真理が絶対的の意味をもつということは不可能でなければならぬ。しかるに絶対的の意味をもたないものは真理とはいわれない。我々の捉え得るものが絶対的の意味をもつのでなければ、我々が真理を探求するということには絶対的の意味がなく、我々はただいつか後の時代に達せられるかも知れない絶対的真理のために道具となるに過ぎず、真理の探求も我々にとって人格的価値をもつことなく、その場合かような真理に従つて行為することにも絶対的の意味がないことになるであろう。客觀的に見てゆくと相對的であるのほかないように見える知識の絶対性が示されるためには、主体的な見方が必要である。事実としても、知識の絶対性が問題になるのは主体的な立場においてであり、主体的な知識に関してである。客觀的な知識に関しては、相對的であるのはむしろ当然のこととされ、それを率直に認めることが學者にふさわしい態度であるとされている。自己の說を絶対的と主張する科學者は疑いの眼をもつて見られるであろう。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対性が問題にされるのである。そのことは知識の絶対性が主体的に捉えられねばならぬことを示している。哲學は行為の立場における主体的知識である。主体的に見てゆくということは、歴史の外部から歴史を単に主觀

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体的に見られねばならないものである。科学の如き客観的な知識の探求も歴史的人間の行為としてはかように見られねばならず、それによつてその探求に絶対的意味が認められる。客観的に見てゆくと相対的であることを免れないにしても、行為の立場に立てば、その時その状況において絶対的意味をもっているのである。行為の立場においては、永遠の将来が、その将来において初めて現れる絶対的真理の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対的な問題である。行為が必要とするのは抽象的に絶対的な真理でなく、その行為的瞬間において絶対的な真理である。真に絶対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、普通に考えられる時間の点の如きものでなく、むしろ永遠の原子であり、時間と永遠との統一である。既に述べたように、行為は現在から起るが、この現在は過去から現在、現在から未来と表象される時間の現在でなく、却つて過去現在未来がそこに同時存在的にあると考えられる現在であり、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。真に歴史的なものとは単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属する、そしてその価値は決してそれから生れ出るものに基づくのでなく、その存在

そのものうちに、それ自身の自己のうちにある」、とランケはいった。それぞれの時代はそれぞれ絶対に独立なものとして非連続的であり、非連続的であると同時に連続的である。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いる、動即静、静即動といわれるのである。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独立でありながら互いに他を指示している。表現的なものは多様の統一であり、一即多、多即一ということを原理としている。表現的なものは超越的意味をもっている。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。認識という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。我々の行為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属している。かよ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対的なところがあることは争われぬ、しかし相対と抽象的に対立して考えられる絶対は眞の絶対でなく、眞の絶対とは却つて相対と絶対との統一である。世界は歴史的創造的世界として、ヘーゲルの考えた如く、先験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、既にある真理をただ発見するといふのでなく、恰も機械が我々の発明に属する如く、発明的なものである。

ところで知識と行為との関係を強調するものに実用主義（プラグマティズム）がある。実用主義は経験論の発展であるが、経験を行為的なものと見るところに特色がある。かくて実用主義は真理を動的過程的に把握するのである。それは発生的な見方に立っている。先知主義者が真理は本質的に固定的なもの静的なものと考えてるに反して、実用主義者は先験的な原理、閉鎖された体系、いわゆる絶対者を認めない。「真理は真と成る、もろもろの出来事によつて真となされる。その真理性は常にひとつの出来事であり、ひとつの過程である、即ちそれが自己を実証してゆく過程、その実証・過程である」、とジエームズはいっている。我々の観念はそれが喚び起す行為や他の観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点から一点へと進行し、どこまでも調和と一致が存する場合、その観念は証明を得ることになる。かくの如く実証された指導が真理・過程の原型である。我々は我々が言葉においてもっている知識の實際的效果を試さなければならぬ。真理というのはかような實際的效果、紙幣に対する正金の値である。或る観念もしくは理論の真理性はその論理的帰結によつてでなく、その実践的帰結によつて判定

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対するプログラムであり、特に現存の存在が変化され得るような道への指示である。そこで理論は道具となる。実用主義は強張つた理論を^{たおや}煽か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えば、我々はただそれが如何なる行為を作り出すに適しているかを決定しさえすればよい、その行為が我々にとつてその思想のもつている唯一の意味である。実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、結実、帰結、事実へ眼を向けるところの態度である。かくて実用主義の足場は経験である。それは経験が一の全体として自己包括的で他の何物にも^よ凭り懸らないと考える。知るものも知られるものも共に経験の部分にほかならぬ。我々の経験の部分である観念は、我々を助けて我々の経験の他の部分と満足な関係に入らせる限り、真となる。我々が真とする思想は、まさに我々の経験の一契機である故に、経験の中で働くことができ、我々はその思想の指導によつて経験の中に入り、このものと有利な結合をなし得るのである。そこで実用主義は現代の多くの「生の哲学」と共通の原理に立っている。生の哲学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ろうとするのが生の哲学の一

般的傾向である。實用主義にとっては認識もまた我々の生の機能の一つであり、その真理性はそれが我々の生にとつて有用であるということにある。「真理は、普通に想像されるように、善から區別された、そしてそれと対等な範疇でなく、善の一種である」、とジェームズはいつている。しかるにかよ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、真理を人生に対する有用性と考えることによつて、知識そのものに関して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真理であるのではなく、逆に、真理である故に有用なのである、といわねばならぬであらう。更に既に論じたように、経験にしても単に経験的なものでなく、経験的なものと先験的なものと統一であり、単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為というものも考えられない、行為は二重の超越によつて可能になるということ、我々は繰り返し述べてきた。真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真に自己に内在的であるということに、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、知識の有用性は単に心理的ないし生物学的意味のものとなり、従つて相對主義に陥つてしまふ。尤も行

為の立場においては、知識は何等か実用的なものと考えられねばならぬであろう。実用性を全く無視することは、知識を単に観想の立場において見ることである。真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うことは、歴史的に生産的という意味に解されねばならぬ。歴史は単に内在的なものでなく、単に心理的なものではない。實用主義に欠けているのは歴史の見方である。實用主義は今日、行為を環境における行為として捉えることによつて次第に歴史の見方に近づいてきたが、なお真に歴史の意味を把握しないで止まつている。

しかしながら實用主義が知識を行為に關係付け、真理は發明されると考えたということには、正しいものがある。これまで、普通に、真理は既に存在するものとの一致と定義されている、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。真理は、彼に依ると、既に存在する或るものを模写するのでなく、存在するであろうものを告知するのであり、將に存在せんとするものに対して我々の行為を準備するのである。哲学は真理が後方を見ることを欲するという自然的性向をもつている。しかるにジェームズにとつては真理は前方を見るのである。言い換えると、他の多くの説は真理をば、それを初めて定式化する人間の特定の行為に先立つ或るものと見ている。恰もアメリカがコロンブスを待つていた如く、真理はそれを見

出す人を待つていたかのように考えられている。真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いたのを発見するといふだけである。しかるに実用主義にとつては、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、我々は実在を利用するために真理を發明するのである。新しい真理は発見でなくて發明であるといふのが、真理に関する実用主義の根本の見解である。この見解には確かに正当なものが含まれている。しかしながら真理を發明と見ることは、それを真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単に主観的なものであることができぬ。すべての發明は発見の要素をもつており、またすべての発見は發明の要素をもつている。即ち認識は主観的・客観的なものであり、かよ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為との關係について述べてきた。知識と行為とは単に外面的に結び付くのではなく、内面的に結び付いている。認識する主観そのものが行為的である。この見方は

我々を知識の倫理の問題に連れてゆくであろう。

知識の倫理の問題は認識の根柢には意志があるという主張から導かれることができるであろう。この主張は認識は判断であるという説につながっている。それに依ると、本来の意味において知識であるのは表象でなく、判断である。判断のみが本来の意味において真もしくは偽といわれるのである。判断は表象でなく表象の結合である。しかし判断は表象の結合であるというのみでなく、判断には肯定と否定或いは承認と否認があり、このものが判断の特徴をなしている。ブレントラーノに依ると、判断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関係であつて、判断に固有な承認もしくは否認に関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えた如く、真偽は本来は判断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、表象と判断との区別は、表象がそれ自身としてつねに単純に真であるに反して、判断は誤謬に陥り得るところに認められるであろう。従つて虚偽ないし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えいいうことができる。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。知性のみによつて観念を捉え、この概念について判断を

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為しもしくは為さぬことができるということ、或ることを肯定しもしくは否定することができるということにある。それは知性によっ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って決定されていないと考えて行動するという事実に存している。そして誤謬は、意志の及ぶところが悟性よりも広く、私が意志を悟性の範囲内に拘束しないで、私の理解しないものにまで拡げることから生ずるのである。かようにして判断に固有なものが肯定と否定、承認と否認にあるとすれば、認識は意志に関わり、そこに誤謬の根源もあるということになる。ベルクマンは、判断における肯定と否定を、主語と述語の間に表象された関係をば判断に化するところの、批評的態度と考へた。そこから彼は、判断を単なる理論的態度と見ないで、実践的性質を帯び、意欲的能力の共存する精神の発現と見なければならぬという結論に達している。ヴァインデルバントに依ると、真理はもと、言語的には文章において表現され、論理的には判断と称せられる表象の結合にのみ関わっている。しかるに判断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体が、その理論的機能並びに実践的機能が、最も判明に、最も完全に現れる。判断するというのは、単に表象を結合することなく、この結合を妥当なもの或いは真として主

張することであり、他方否定判断においては、この結合を偽として拒否することである。かようにして判断のうちには種々の内容を一定の関係において思惟する知的契機のみでなく、この関係を肯定もしくは否定する意志的契機が含まれている。意志決定なしには判断は成立せず、従つて意志は認識に対して責任があることになる。認識の根柢には「真理への意志」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うことは明らかである。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うこととは差当り無関係である。主知主義のデカルトにおいても、我々が誤謬に陥るのは我々が意志を悟性の明晰判断に理解するもの以外に拡げて判断を下すことから生ずると考えられるのであるから、我々の意志を悟性の範囲内に拘束するということが知識の倫理として要求される筈である。かように意志を制限することが知識の倫理であると考え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ろう。知識の倫理の問題はまた認識の主体が単に表象的・思惟的なものでなく全体の人間であると主張する立場とも差当り無関係である。認識が思惟の作用に属することは争われないにしても、思惟は現実において人間の他のもろもろの心的活動と結び付いて存在することが明らかであるとすれ

ば、思惟が完全に働き得るためには、他のもろ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える如く他のもろもろの心的活動がすべて鎮静に帰せられねばならぬということに限られない。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発にされねばならぬと考えることもできる。かよ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いる。また客観主義の立場において、認識することは対象に純粹に身を委ねることであると考へても、主観のかような態度は決して単に投遣りの態度でないことはもちろん、単に受動的な態度でもなく、道徳的な心の準備を必要とするのである。更にヴェインデルバントの如く、本来の認識である判断には知的契機と共に意志的契機が含まれるとすれば、意志の一定の状態ないし態度が認識のために要求される筈である。いわゆる真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学を振り返つて見ると、近世哲学におけるのとは異なり、知識の倫理について極めて熱心に説かれているのが見出されるのである。しかるに近世におけるいわ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い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条件と考えた。かような愛の思想はプラトンにおいて發展され、彼の形而上学的認識の説と深く結び付けられている。プラトンに依ると、哲学者は愛によつて、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真知へ高められる。そこには「魂の翼の運動」がなければならず、「魂の転向」がなければならぬ。この転向は単に知的な意味のものでなく、全体の人格に関わるものである。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対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学が、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うまでもない。認識の道德的条件が考えられ、眞の認識に達するためには一定の徳が必要とされ、禁欲等の道德的行為が勧められた。神の認識そのものが直ちに道德的意味をもつていたのである。かようにして古代及び中世の哲学者たちは、認識の道德的制約について絶えず語っている。

その際最もしばしば愛と認識との関係が問題にされた。そして主知主義的なギリシア哲学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対する愛の優位

が説かれた。この差異は、前者においては、愛は眞の存在に対する非存在的存在の、自己自身は愛することのないイデアに対する人間の、希求を意味したのに対し、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ろう。愛の優位の思想はアウグスティヌスによつて心理学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属する形象並びに意味内容は、最も單純な感性知覚から最も複雑な表象や思惟の構成物に至るまで、単に外的対象及びそれに由来する感官刺激に結び付けられているのでなく、そのほかに、関心をもつという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いる。この作用は、アウグスティヌスにとつて、既にあらかじめ意識に与えられた感覚内容、知覚内容等に単に附け加わつてくるに過ぎぬものではない。或るものへの関心、或るものに対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対象を把握するあらゆる他の作用を土台付ける作用である。かようにして先ず、或るものについて関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。次に客觀的に知覚され得る対象の範圍からそれぞれの場合に事実上何が我々の知覚に入つてくるかの選択は、その対象に対する我々の関心、従つて愛によつて導

かれる。即ち我々の表象や知覚の方向は我々の愛憎の方向に従うのである。更に対象が我々の意識に現れる直観や意味充実作用の高昇は対象に対する我々の関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、より活発にならねばならぬ」、とゲーテも書いている。しかしかような見解は、認識を主観化し人間化してしまうことになりはしないであろうか。アウグスティヌスは彼の心理学に彼の創造説並びに啓示説と結び付いた存在論的基礎を与えている。愛と関心によつて、例えばすでに単純な知覚の如き知的作用のうちに形象が現れるということは、彼に依ると、ただ出来上つた対象のうちに侵入する認識主観の活動であるのではなく、却つて同時に対象そのものがそれに応じて答えること、対象が自己を与えること、自己を顕わにすること、即ち対象の自己啓示である。それはいわば愛の間に対して世界が答えることであり、これによつて世界は自己を開示してその完全な存在と価値に達するのである。かくてアウグスティヌスによつて世界の「自然的」認識は、その对象的制約の側から見れば、ひとつの啓示の性格をもつている。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。すべての主観的な作用が愛によつて土台付けられているのみでなく、認識された物そのものもこの

愛に応える自己啓示において初めてその完全な存在と価値に達するのである。そこでアウグステイヌスは、例え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な、自己に閉じ込められた存在からいわば救済されるという傾向性をもっていると言語している。マルブランシュは関心や注意を「魂の自然的な祈り」と呼んだ。この場合にも祈りという言葉は、主観的な人間精神の活動の意味のみでなく、関心と愛をもつて見られた対象の自己開示のうち存する答と一緒に体験することを含んでいる。そこでパスカルは、「愛と理性とは同じものである」、と語っている。

しかるにかよ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・シェーラーの区別に従えば、救済の知識ないし教養の知識であつて、仕事の知識でないためであるといわれるであろう。シェーラーは、コントが人知は神学的段階から形而上学的段階へ、更に実証的段階へと順次に進歩してきたと考えたのに反対し、宗教的・神学的認識(救済の知識)、形而上学的・哲学的認識(教養の知識)、実証的・科学的認識(仕事の知識)は、知識の発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与えられた持続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った作用、違った目的、違った人間の型に属するので

ある。

まことに近代科学は知識を世俗化した。そしてそれに伴って哲学も世俗化された。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ように見える。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はない。その世俗化そのものが実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。科学はどこまでも客観的に認識してゆく。そのためには自己の主観的な観念や意図に束縛されないことが必要であり、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おり、そこに知識の倫理がある。知識を求める者には真理に対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。真理は個人にとつて必ずしも有利なものでもなく、人間を不幸にする場合さえ多いからである。そこでまた人間はしばしば真理を蔽い隠そうとする。それ故に真理を知ろうとする者は真実でなければならぬ。そして哲学的認識における如く、単に客観的に捉えることのできぬもの、主体の自己開示に俟たねばならぬもの、かよ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いる。良心は人間の客観に対する関係でなく、主体に対する関係である。倫理は主体の主体に対する関係のうちにある。良心的でなければならぬという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称した。しかるに良心と呼ばれる根源的な、知的で道徳的な素質は、その仕事が人間の自己自身に対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うものと見るように彼の理性によつて強要されている。なぜならその仕事は法廷のそれであるが、良心によつて訴えられている者と裁判官とが同一の人間であるということは法廷の観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ように二重の人格を考え得るであらうか。カントは現象と本体とを区別する彼の認識論に相応して、そのような裁判官を経験的人間に対する本体の人間と考えた。良心は単に内在的なものではない、それは人間の主体的超越性を現している。しかし単に内に超越的なものを考えることは神秘主義に終るか、我々を偶像崇拜者にすることである。真に内に超越することは外に真に超越的なものを認めることでなければならぬ。良心的であるということは単に内なる呼び掛けに応えることでなく、外なる呼び掛けに応えることである。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うことは、主観的な我を否定すべく我に迫ることである。知るということも、もと物的表現の世界から喚び起されることである。主観的な我を否定して物をそのものとして認めるところに、対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うことである。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。対象がリップスのいわゆる「対象の要求」をもつて我に臨むというのは、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対して真に表現的に顯われるのである。

もとより認識にとつては単に良心的であるという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、方法なしには学問はない。学問とは方法的に得られる知識である。方法は一方主観的なものである。対象は方法によつて規定される。しかし方法はまた対象から規定される。方法は対象に適した方法でなければならぬからである。即ち方法は主観的・客観的なものであり、かよ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、これを欠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

或いは技術は悪用され、真理に達するために用いらるべきものが却つて真理を歪曲するために用いられることができる。そこに欠けているのは良心である。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わば救済されるとアウグスティヌスのいつた如く、物は認識という形成作用によつてその眞の存在と価値に達するのである。しかし更に、真理は表現的なものとして我々を行為に動かし、自己と世界とを実践的に変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きた認識は、それが我々の実践的な形成作用を通じて存在のうちに実現されることによつて眞に表現的になるのである。真理に従つて行動するということが我々の倫理である。真理は知識の問題であると同時にかよ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 行為の問題

一 道徳的行為

行為に関する哲学的考察は、実践哲学、或いは道徳哲学、或いはまた倫理学と呼ばれている。行為という場合、普通にその道徳性が問題にされ、行為はおよそ道徳的行為の意味に理解され、その際、道徳は知識とか芸術とかと異なるものと考えられている。しかし既に述べた如く、知識の問題も行為の立場から捉えられねばならぬ、知識の主体も操作的なものとして行為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。更に芸術の如きも、単に享受の立場からでなく、制作の立場から捉えられねばならぬ、芸術の主体も制作的なものとして行為的と見られることができ、芸術についても制作の倫理が要求されるであろう。かように物を行為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ことである。歴史的世界は行為の世界である。従つてドロイセンの如く、歴史的世界は道徳的世界である。もとより知識、芸術、道徳

の間には区別がある。知識の根本問題は真理であり、道德のそれは善であり、芸術のそれは美であるといわれている。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。

道德的といわれる行為に固有なものは何であろうか。これが明らかになつて初めて、如何なる意味において他の種類の行為も道德的と考えられるかが明らかになるのである、認識は主体の客体に対する関係である、それは主体による客体の把握である。科学においては人間も物と見られ、自然として取扱われる。認識の問題は我と物或いは自然との関係であるといわれる。しかるに道德は主体の主体に対する行為的聯関のうちにあるのである。それは人と人との関係、人間的関係を指している。カントが、他の人を物としてでなく、人格として取扱え、という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らかにしたものである。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。そのことは人間を単に他との間柄においてのみ考えて、自己自身として考えないということではない。我々が人格であるのは、自己が自己に対する關係においてであつて、他に対する關係においてではないといわれるであらう。

しかし人間がこのように自己自身において道徳的存在であるということも、自己が自己に対して我と汝の関係に立ち得るということに基づいている。私は私自身に対して汝と呼び掛ける。「汝為すべし」という道徳的命令は、私が私自身に対して汝と呼び掛けるのであり、そこに道徳の自律性がある。道徳を単に自他の間柄においてのみ考えるのでは、道徳の自律性は考えられないであろう。道徳的に自覚的であるということは、自己が自己に、自己を汝として対することである。カントが良心を、主体の主体に対する関係として、法廷に譬え、自己のうちに訴えられたものとその裁判官であるものと考えたのも、かような関係を示すものにはかならない。良心的とは道徳的に自覚的であるということである。過去の私、未来の私、否、現在の私も、私はこれを汝としてこれに對することができぬ。かように自己が自己に、過去現在未来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うことは、人間存在の超越性に基づいている。超越なしには道徳は存しない。自己が自己に、自己を汝として對し得る自覚的存在として人間は人格であり、かような人格にとつて他の人間も真に汝であるのである。汝が真に汝として我に對するためには我が真に我でなければならぬ。

ところで「汝為すべし」という道徳的自覚は、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、かよ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。良心を法廷に譬えたカントにおいても、訴えられたものが自己であつて、裁判官は「他の人間」であつた。自覚は超越によつて可能になるのであり、それは単に自己が自己を意識することではなく、却つて自己が自己を超えるということである。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うことも可能になる。自覚において現れるのは単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帰によつて、目覚める。しかるに抵抗なくして還帰なく、客観なくして反省は考えられない」、とシェリングはいつた。私はひとりで反省的自覚的になるというよりも、客観の抵抗によつて自己自身に還るのである。否、客観からでなく、却つて他の主体即ち汝から、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。そこに道徳的行為の客観性がある。我が良心的であればあるほど、汝の我に対する呼び掛けはいよいよ迫つてくる。もとより単に外から強制されるのであつては道徳ではない。外から喚び起されることが内から喚び起されることであり、内から喚び起されることが外から喚び起されることであるところに、道徳がある。カントは、良心を主観的強制と見、

これに対して実践理性の法則に基づく義務を客観的強制と見たが、道徳を単に良心の問題と考えれば単なる主観主義に陥ることになり、そこには何か、義務というが如き客観的命的なのが必要ならぬ。しかしカントの道徳法の概念には歴史性が欠けている。それは時と処と人とに關わりのない一般的法則として捉えられている、従つてそれは形式的であるに過ぎぬ。しかるに行為はつねに歴史的存在である、特定の状況のもとにおける特定の主体に依る行為があるのみであつて、抽象的一般的な行為というものは考えられない。道徳は主体の主体に対する行為的聯関としてつねに歴史的存在である。

道徳的行為の歴史性は、道徳的要求における真理の性質から明らかにされ得るであらう。真理は単に知識にのみ關するものでなく、道徳にも真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、芸術においても真理がその中心問題であり、芸術的真理における実質のみが芸術作品の永続的価値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えることもできるであらう。そしてフィードレルは芸術的真理の問題を觀照の立場でなく芸術的生産の立場から考えたが、道徳的真理はもとより行為の立場から考えられねばならぬ。道徳における真理は客体の真理、自然の真理でなく、主体の真理、人間その

ものの真理である。自然の真理はそれ自体においてあるものの真理であり、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えることができるとしても、道徳の真理は歴史的
 真理であり、主体と主体との間に生起するものである。自体においてあるものの真理に関わる主
 観は、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え得るにしても、歴史的
 な道徳的真理はつねに現実の具体的な人間に関わるのである。それは人と人との間に起るもので
 あり、従つて起らないこともあり得る、そのとき真理の代りに虚偽が現れるのである。道徳的眞
 理は起るものであり、従つて起らないこともあり得る故に、それは命令或いは当為（ゾルレン）
 の形をとるのである。自然の真理は命令でなく必然（ミュツセン）である、しかし世界について
 の真理も世界における真理の問題と見られるとき我々に対して命令の意味をもつてくる。道徳的
 真理が当為であるということは、それが単なる形式であるとか単なる理想であるとかということ
 でなく、むしろ逆である。それは歴史的真理として現実的なものであり、単なる意味ということが如
 きものでなく、却つて意味と存在との統一である。道徳的真理は人間の真理であるといつても、「人
 間」というものの一般的本質が問題であるのではない。それは私がそれに従つて他の者に対する
 態度を作るべき人間一般の眞の像というのが如きものでもない。道徳においては私自身の真理が問

われているのである。その真理は主体的な真理、言い換えると、真実、人間のまことである。人間のまこととは何であろうか。我が汝から喚び起され、汝の呼び掛けに応えるということである。かく応えることにおいて我のまことは顕わになり、真理は起る、即ちその真理は歴史的である。それが道徳の存在の真相である。呼び掛けはつねに具体的なものであり、これに応える行為もつねに具体的である。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為的な道徳的真理は、具体的には、単に我のまことにあるのでなく、また単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。

道徳的真理即ち真実が信頼を基礎付ける。信頼は、元来、主体と主体との間に成立つ関係である。自己の呼び掛けに対して他が必ず応えるであろうと信頼する、その際他のまことが信ぜられており、また応え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いる、即ち信頼は人と人との間に真理が起るということを土台としている。信頼は単に他が変らぬこと、彼の人格の同一性を信ずるといふが如きことではない。カントは正直という徳を、不正直であることは自己矛盾に陥るとして説明したが、すべて道徳はかように形式論理をもつて説明し得るものでない。道徳

的真理は我と汝という全く独立なもの、対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弁証法的なものである。ところで他の呼び掛けに応えることは責任をとるということであり、それに応えないことは無責任ということである。責任をもつというのは他の信頼に報いることであり、無責任であるという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徳的行為の基礎である。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なれば、それは自己のまことを失うことになり、無責任なことになる。責任もまた単に自己の他に対する責任でなく、自己の自己に対する責任でなければならぬ。他に対して責任を負うことが同時に自己に対して責任を負うことであり、自己に対して責任を負うことが同時に他に対して責任を負うことであるところ、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いる。人格とは責任の主体である。責任の主体は自由でなければならず、自由なものであつて責任の主体となり得るのである。「汝為すべし」と呼び掛けられているのを知る人間は、まさにそれによつてまた自己が自由なものとして、自己の道徳的自由に向つて呼び掛けられてい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うのは他が表現的なものであるからである。汝として我に

対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私の行為を喚び起すのである。人間の真理と虚偽が、ほんとうそとして、特に言葉に関して理解されるのも、そのためである。我々の行為は表現的なものから喚び起されるのであり、かようなものとしてそれ自身表現的である。主体と主体とは表現的なものとして相對し、その行為的聯関は表現的聯関である。しばしば論じた如く、主体とは単に主観的なものでなく、むしろ主観的・客観的なものである。そして表現というものは、主観的なものと客観的なものが、内と外とが一つであることを意味している。表現において、内部が外部に表現されるといわれる。この内なるものは単に主観的なもの、単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真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われるが、その場合、もし我々の意欲が単に主観的なもの、肆意的なものであるとしたならば、自然の客観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う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観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観的な意欲を制し、これを客観的なものにすることを学ぶのであつて、技術が道德的教育的意味をもっているのも、そのためである。我々の意欲が或る客観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継続するということも、そのためにいわれることである。それだからといって、技術は単に客観的なものであるのではなく、やはり主観的なものと客観的なものとの統一である。単に主観的なものを否定することによって我々は真に主体的になるのであり、人間のまことが現れるのである。このものは超越の意味をもっている。表現において表現されるものは単に心理的なもの、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。真に自己に内在的なものは超越的なものによって媒介されたものであり、超越的なものによって媒介されたものが真に自己に内在的なものであるというところに、人間の存在がある。しかしながらそのことは表現作用が単に理性（ロゴス）から起るということを意味するのではない。「デーモンの協力なしには芸術作品はない」とジイドがいった如く、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えいつている。デーモニッシュなものとは無限性を帯びた感性的なものである。人間の動物的衝動という言葉は、比喩的に語られているのでなければ、不正確に語られているに過ぎぬ。我々は動物的衝動をもっているのではなく、ただ人間の衝動をもっているのであり、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いるにしても、性格的にはそれとは別のものである。人間の衝動はデモーニッシュであり、また人格化されている。人間が超越的であるのは単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いる如く、技術というものもしばしばデモーニッシュな衝動に基づいている。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、そこにパトスのものの中からイデーが生れるということがなければならぬ。パトスが衝動的であるというのも、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、単に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものである。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。それは歴史に対して先在的にあるものでなく、却つて歴史なもの、歴史において現れてくるものである。しかし真に歴史的なものは単に歴史的なものだけでなく、歴史的なものと同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うことは、簡単にいうと、人間が世界のものであるということである。その意味は恰も、薔薇が自然を表現するといわ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いる。人間も世界から作られたものとして世界を表現している。この世界を自然といい物質というにしても、それは歴史的自然であり、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。しかし単に特殊的なものは表現的でなく、表現的なものは一般的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うとき、世界は客観としての世界であることができな。表現的なものは単に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものであり、そこには内部が外部に現れるということがなければならぬ。この内部は単に心理的・内在的なものでなく、超越的意味をもつものでなければならぬ、真に内なるものは真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。表現的なものは単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、或いは親子として、或いは友人として、或いは學生と教師として、それぞれ具体的な社會的關係を表現している。表現的なものは單に特殊的なものでなく、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いる。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。「汝為すべし」という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。そこに表現されているのは社會的意味であり、道德的意味充実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。汝はしばしば「大なる我」と看做みなされてきた。しかしかように考えることは、社會を單に我に内在的なものとするることになるであろう。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。我と汝との行為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うのであり、我々はつねに環境的に限定され、環境を表現している。

社会は我々がそこにおいてある場所として、単に客観的なものでなく、主体的なものである。しかるに個別的社会も、単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会、自己がそれにおいてある環境を表現するのであり、かよ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いる。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、絶対的場所としての世界を表現している。この世界は絶対的に主体的なものであり、過去現在未来における一切のものがそこから生じ、それにおいてある真の現在である。すべての歴史的行為はかような現在から起り、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観的・客観的自己限定、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、民族に属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独立なものとして、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。

我々の道徳的行為もかような世界から把握されねばならぬ。そのことは、道徳というものが従来単に主観的に理解される傾向があつたのに対して、特に強調される必要がある。もちろんそれは単なる客観主義の立場に立つことではない。主体であるところの人間がそこから作られ、そこにある世界は単に客観的なものであることができぬ。世界的立場は主体を超えた主体の立場であり、かようなものとしてまた最も客観的な立場であるということが出来る。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。人間のすべての行為は歴史である、それが歴史であるというものは、行為が出来事であるということ、行為が同時に生成の意味をもっているということ、我々の為すものでありながら我々にとつて成るものの意味をもっているということである。人間は形成的世界の形成的要素として、人間の行為はすべてかくの如き意味をもっている。我々の行為は我々自身から起ると同時に世界から起るのである。道徳的行為の問題も単なる意志の問題でなく、形成的・表現的行為の問題である。主体と主体との表現的聯関は行為的・形成的に捉えられなければならない。それを単に解釈する立場は道徳的立場ではない。道徳の立場は本来行為の立場である。主体が道徳的に表現的であるということは行為的に表現的であるということである。他の行為を喚び起すものとして、また他の呼び掛けに行為的に応えるものとして、主体は道徳的

に表現的である。主体と主体との表現的聯関は、ただ理解され解釈されるために、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。道徳は人と人との行爲的聯関であるといつても、それはつねに物を媒介としている。物の媒介を離れて人と人との關係を考えることは抽象的である。しかもその物は単なる物でなく、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。文化というものは一般にかくの如き性質のものである。文化というものは人間の作るものでありながら、作る主体から離れて独立なものとなり、作る主体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っている。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属している。人と人とは文化を媒介として結び付いている。物の形成、文化の形成を離れて人と人との行爲的聯関を考えることはできぬ。

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。世界は歴史的存在であり、世界的立場は世界的立場であるが、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。民族は個人の行為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うことは自己の本質を失うことでなく、却つてそれは自己の本質を發揮することによつて真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真に民族的になることができ、同時に真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対立している、しかも否定は媒介であり、否定の媒介によつて物は具体的現実的になるといふのが弁証法の論理である。歴史は媒介的に動いてゆくのであり、弁証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 徳

すべての道徳は、ひとが徳のある人間になるべきことを要求している。徳のある人間とは、徳のある行為をする者のことである。徳は何よりも働きに属している。有徳の人も、働かない場合、ただ可能的に徳があるといわれるのであつて、現実的に徳があるとはいわれないのである。アリ

ストテレスが述べたように、徳は活動である。ひとが徳のある人間となるのも、徳のある行為をする事によつてである。それでは、如何なる活動、如何なる行為が徳のあるものと考えられるであろうか。この問題は抽象的に答えられ得るものでなく、人間的行為の性質を分析することによつて明ら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いる。かくて人間のすべての行為は技術的である。言い換えると、我々の行為は単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、単に能動的なものでなく、同時に受動的なものである、単に主観的なものでなく、同時に客観的なものである。そして主体と環境とを媒介するものが技術である。人間の行為がかようなものであるとすれば、徳は有能であること、技術的に卓越していることとなければならぬ。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ように家を建てることのできぬ大工は大工の徳に欠けているのである。徳をこのように考えることは、何か受取り難いよ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えられ、徳といふものも従つて主観的に理解されている。しかるに例え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れた。徳は

力であるということも同様の見方に属している。實際、人間の行為はつねに環境における活動であり、かようなものとして本質的に技術的であることを思うならば、徳を有能性と考えること、それを力と考えることでさえも、理由があるといわねばならぬ。行為は単に意識の問題でなく、むしろ身体によつて意識から脱け出るところに行為がある。従つて徳というものも単に意識に係して考えらるべきものではないのである。芸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真理であるといったフィードレルは、芸術的に真であることは、意図の、意欲の問題でなく、才能の、能力の問題であると述べている。我々は道徳的真理について、同じように、道徳的に真であることは、単に意志の問題でなく、有能性の問題であるということができらるであらう。

尤も、行為はすべて技術的であるにしても、すべての技術的行為が道徳的行為と考え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、かような技術的行為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。道徳的という場合、それは物にでなく人間に、客体にでなく主体に、関係している。技術的行為について徳が問題にされる場合においても、それは主体或いは人間に関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実であ

ること、良心的であることは、道徳的であるといわれる。そのとき問題にされているのは、彼の仕事でなく、彼の人間である。しかしながら他方、如何なる人間の行為も物に關係している。我々自身或る意味では物であり、人と人との行為的聯関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えることは抽象的であるといわねばならぬ。

それのみでなく、技術の意味を広く理解して、人間の行為はすべて技術的であると考えるとき、徳と有能性との密接な關係は一層明瞭になるであろう。従来技術といわれたのは主として經濟的技術である。かように技術というと直ちに物質的生産の技術を考えることは、近代における自然科学及びこれを基礎とする技術の飛躍的発達、それが人間生活にもたらした顕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芸術と技術とが一つに考えられたように、一切の文化は技術的に形成されるものである。そして独立な主体と主体とは、客觀的に表現された文化を通じて結合される。主体と主体とはすべて表現を通じて行為的に關係する。人と人とは挨拶を交すとき、その言葉はすでに技術的に作られたものである。挨拶は修辭学的であり、修辭学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。一般に礼儀作法というものは技術に属している。技術的であることによつて人間の行為は表

現的になる。礼儀作法は道徳に属すると考えられているように、すべての道徳的行為は技術とながっている。礼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、主体と主体との行為的聯関を媒介するのである。経済はもとより、社会の諸組織、諸制度も技術的に作られる。自然に対する技術があるのみでなく、人間に対する技術がある。人間は自然的・社会的環境において、これに行為的に適応しつつ生活している。自然に対する適応と社会に対する適応とは相互に制約する。自然に対する適応の仕方が社会の組織や制度を規定し、逆にまた後者が前者を規定する。自然に対する技術と社会に対する技術とは相互に聯関している。そして歴史的に見ると、近代社会における中心的な問題は自然に対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会問題が生ずるに至り、現代においては社会に対する技術が中心的な問題になつてゐるということができらるであらう。

しかし道徳は外的なものでなく、心の問題であるといわれるとすれば、そこに更に心の技術というものが考えられるであらう。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対する理性の支配が完全に行わ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対象とする技術であるにしても、それは単に心のみ関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関係している。即ち物の技術においては、技術の本質であるところの主観と客観との媒介的統一は、物を変化し、物の形を変えることによつて、物において実現される、そこに出来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、ただその場合主観と客観との媒介的統一は、心を変化し、心の形を作ることによつて、主体の側において実現される。かくして「人間」が作られるとき、我々は環境の如何なる変化に対しても自己を平静に保ち、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われるものである。修養は修業として技術的に行われる。しかしながら心の技術は社会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会において働くために要求されているのである。修業はむしろ社会的活動のうちにおいて行われるのである。我々は環境を形成してゆくことによつて真に自己を形成してゆくことができる。いわゆる修業も特定の仕方において主体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真に現実的に社会的意味を生じてくるのである。

技術的行為は専門的に分化されている。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われるであろう。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。しかるにかようなそれぞれの徳が徳といわれるのは、その活動が社会という全体のうちにおいてもつ機能に従つてでなければならぬ。各人は社会においてそれぞれの役割を有している。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会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、彼には徳が欠けているのである。かようにして徳が有能性であるということは、人間が社会的存在であることを考えるとき、徳の重要な規定でなければならぬ。ひとが社会において果す役割は彼の職能を意味している。自己の職能において有能であることは社会に対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、社会に関係付けられるとき、主体に関係付けられることになり、道徳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なつてゐるであらう。しかるに徳はかように特殊なものでもなく普遍的なものでも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。かような徳は、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。例えば、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区別される。徳は人間性に関わるもの、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関わるものでなく、人間の人間としての固有な活動に関わるものでなければならぬ。プラトンが技術的徳に対して「魂の徳」といつたのはかようなものである。道徳は主体的なものに関係し、人間性というのにもかようなものでなければならぬ。技術的徳から区別して魂の徳というが如きものを考へることには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、芸術家の人間は彼の芸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、道徳を単に意識の問題と見て、行為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。ゲーテが考えたように、技術は人間に対して道德的教育の意味をもっている。ひとは彼の技術に深く達することによっ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区別され、技術的徳と魂の徳と
いうが如きものとが区別されねばならぬところに、道德の一つの重要な根拠があるのである。そのことは道德の根拠が抽象的な人間性一般にあるということではない。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えることによつて、各人の個性は形成され発達させられるということは事実であろう。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尽きるものではない。言い換えると、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われるものである。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。ただそれが単に役割における人間とのみ見られない超越的意味をもっているところに人格があるのである。人間が主体的存在であるという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っていると考えられるの

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うが如きものも考えられるのであって、それは人格的徳のことではなければならぬ。人間の主体性の自覚においてペルソナ（格人）とは異なるペルゼーンリヒカイト（人格）ⁱ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って被る面を意味し、従って役割における人間のことである。人間は単に役割における人間でなく、人格である。人格として人間は単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って彼の人間は作られるといっても、彼が単に専門家に止まってい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う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いる。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っているということ、即ちそれが単に人間の作るものでなく世界的・歴史の意味をもっているということを示している。人間の技術は自然の技術を継続するというのも、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えられるのである。

i 「格人」という語は三木の放棄された原稿『哲学的人間学』（第18巻）でも使われているが、彼の造語か？
 Persönlichkeit、「人格性」とも訳されるが、役割存在（格人）に対して、人としての存在というほどの意味？。

かよ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えられず、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対立でありながら統一である。我々の役割は社会的に定められている、役割はつねに全体から指し示され、全体と部分との關係を現している。職能の人間として我々は社会から規定されている。従つて人間を単に役割における人間として見てゆけば、社会と個人との關係は全体と部分との単に内在的な關係となり、個人の自由は考えられないであろう。その場合、個人は社会にとつて有機体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ろう。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。人間は社会に単に内在的であるのではなく、同時に超越的である。我々は社会のうちにあるが社会を超えている、我々が単に民族的でなく同時に人類的存在であるというのも、その意味である。社会からいえば、社会は個人に対して単に超越的であるのではなく、同時に内在的である。社会は我々の外にあるのではなく我々の内にあるということが出来る。しかしながら、真に内なるものは真に外なるものでなければならぬ、それは外な

るものよりもなお外なるものとして真に内なるものである。我々の内なる人類というものは単に主観的なものでなく、真に外なるものとして最も客観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えられた人類でなく、却つて人間の存在の根拠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会を越えるといつても、個人的非社会的であるということではない。我は汝に対して我であり、私の存在根拠であるものは同時に汝の存在根拠であることなしには私の存在根拠であることもできぬ。しかも真に内なるものは真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、現実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。我々の役割は単に社会から書いて与えられているのではなく、他方我々自身が自由に書き得るものである。言い換えると、それは社会的に定められていると同時に我々自身の定めるものである。我々は社会から限定されると共に、逆に我々が社会を限定する。我々は社会に働きかけ社会を変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、言い換えると、主観的・客観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会にとつての手段であるとするれば、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う二重の性格のものである。

さて右に述べたように徳と技術とが結び付いているとすれば、徳と知との結合はおのずから明瞭であろう。すべての技術は知識を基礎としている。行為が技術的である限り、行為における発展は知識における発展によつて可能にされる。徳と知とを分離的に考えることは、行為を技術的・形成的行為として根本的に把握しないところから生ずるのである。ここに技術というのは、もとより単に自然に対する技術をのみ意味しない。むしろすでにいつた如く、社会に対する技術が今日極めて重要な問題となつている。とりわけ政治はアリストテレスが考えたようにアルヒテクトニッシュな意味をもっている。即ちそれはあらゆる技術の目的となるような技術、他の技術に対して総企画的にその位置と関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学と倫理学とは一つのものであつた。人間は本性上「社会的動物」であるとするれば、政治学と倫理学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「善い国民」であることと「善い人間」であることを統一するかということであつた。人間は「善い国民」の意味において社会にどこまでも内在的である。従つて仮に自己の属する社会が悪いとしても、その社会において与えられた役割を果たし、その社会に仕えることが彼の義務であるといわ

れるであろう。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会を超えたものである。自己の自発的な行為によつて自己がその中にいる社会を善くしてゆくことが人間の義務であるといわねばならぬであろう。我々は社会から作られたものであると共に社会は我々が作るものである。人間は閉じた社会に属すると同時に開いた社会に属している。かように矛盾があるところから形成的發展ということがあるのである。善い国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うことが歴史の目的である。世界は開いたものとして到る処中心を有する円の如く表象されるように、世界が世界的になるということは無数の独立なものが独立なものでありながら一つに結び付いてゆくということである。それによつて個別的なものが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 行為の目的

行為には目的がなければならぬと考えられている。行為は意志に基づいて起り、意志は目的を

もっている。そして一般に知識の目的が真理であるように、道徳的行為の目的は善と呼ばれるのである。そこで善とは何かということが道徳の根本問題になつてくる。

行為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、行為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いる。ところで快樂は主観的なものであり、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、道徳は客観性のないものになるであろう。そこに何等か客観的な標準を求めようとすれば、快樂というものを量化して考えねばならなくなる。もし快樂に肉体的快樂と精神的快樂というような性質的差別を認め、我々の求むべきものは肉体的快樂でなくて精神的快樂であるというように主張するとすれば、それはすでに道徳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えるのでなければ快樂説は純粹でない。しかるに心理現象は本来すべて性質的なものであつて、量的に考え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。しかしもしかように考えるとすれば、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うのが普通である。しかもこのように考えることも

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刹那主義が当然の締結である。一時の快樂を否定して後の一層永続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、少な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体的なものである限り、それが快樂を離れないことは当然であると考えられるけれども、身体というものも物体とは異なり、どこまでも主体的なものである。我々の身体もまた超越的意味をもつてゐる。人間が超越的であるのは単にいわゆる精神においてでなく、却つてその全体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、単に動物的であるのではない。即ちそれはデモーニッシュな性質をもつてゐる。かよ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え行爲する。この点において快樂説は、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、或い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。かような行爲は自由であることができぬ。自律的でない

ところに自由はないからである。もと内在論の上に立つ快樂説においては自由は認められない。自由の根拠は人間存在の超越性である。

快樂は生命に対する功利的価値を意味している。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れば、我々の行為が何等か功利性を目差しているということは疑われず、その限り功利主義は理由をもっている。しかるに我々にとつて環境であるのは何よりも社会である。我々は本質的に社会的存在であるとすれば、我々はもと唯ひとり幸福になることができぬ。社会のうちに不幸な人間が存在する場合、我々は真に幸福になることができなう。従つて快樂とか幸福とかというものも社会的に考えられねばならぬであらう。功利主義者ベンサムは最大多数の最大幸福ということをもつて道徳の原理としている。快樂説は個人的快樂説から社会的快樂説になつた。ところで先ず最大幸福という觀念は、幸福を単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っている。次に最大多数という觀念は、真に社会的な見方に立つものでなく、社会を個人の和と見る個人主義的な見方を基礎としている。すべての個人がめいめい自由に自己の幸福と考えるものを飽くまでも追求するとき、そこに自然に社会全体の幸福が

結果すると考えるのがベンサムの社会的快樂説である。従つてその根柢には予定調和の形而上学のオプティミズムが横たわっている。

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。道德は普遍妥当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、道德の普遍妥当性は基礎付けられない。快樂説や功利主義などは相対主義に陥らねばならぬ。そこで道德の普遍妥当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、その普遍妥当性の根柢が意志の形式に求められたように、道德の場合にも、その普遍妥当性の根柢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観に属するのであるから、形式主義は主観主義である。かような主観主義は、道德においては実際にどうあるかということが問題でなく、何を為すべきかということが問題であり、道德は事実でなく当為に関わると考えられる故に、この場合、知識の場合におけるよりも一層理由を有するように思われる。道德は命令の性質を具えている、その命令は絶対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うように、命令は仮言的になり、断言的であることができない。そこで道德の命令が

絶対的即ち断言的であるためには、形式主義の立場に立たねばならぬ。カントはかような断言的命令として、「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当し得るように行爲せよ」ということを掲げた。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うものでなければならぬと考えるのである。そこでカントの倫理説は嚴肅主義と称せられている。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」と彼はいつている。彼の倫理は「心情の倫理」であるといわれるであらう。

心情の倫理が絶対的であるのは、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、実践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対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よ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う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いるということは、理性という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体の存在において超越的であるためである。善なる意志に基づいてなされる行為が内容的な動機を含まず、無動機であるかのようなものであるのも、人間存在の超越性に依つてである。ただ主観的な動機からでなく、客観的な命令に従つて行為することが道徳的である。己れをなくするとき、表現的なものはそのものとして顕わになり、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、それが超越的意味をもっているからである。かようにして外からの命令に従つて我々が働くということは、単なる外的強制に従うということではなく、却つて真に内から働くということである。真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。主観的な自己を殺してこのものに生きることによつて、我々は真の自己となるのである。

然るに行為は単に意識の内部における現象でなく、行為するとは却つて意識から脱け出すことである。行為するには身体が必要である。我々の自己は身体的な自己である。従つて快樂とか幸福とかという感性的なものも、行為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おり、それには例外がない。幸福を軽んずる者も、それ自身の仕方では幸福を求めているといえるであろう。内容をもたぬ単に形式的な意志というものはあ

り得ない。我々の行為はつねに環境における行為であり、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為は生命価値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、すべての個体はその存在において能う限り持続することに努めている。我々の行為は一定の環境における行為として、単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なく、現実に歴史的に限定されたものでなければならぬ。

ところで行為は意識の外部に出るものである以上、それはつねに社会的に結果を生ずるのである。我々は社会的存在として我々の行為の結果に対して責任を負わねばならぬ。行為を単に動機からのみ見て、動機さえ善ければ行為は善であると考え、主観主義、個人主義であつて、行為を本質的に社会的なものと考えないと、そこから生ずる誤謬である。自己の行為を完全に為し能うために知識をもたねばならぬということも、我々の社会的責任として我々に要求されているのである。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為の結果に対して責任を負うことである故に、それは知識を欠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為の社会的結果をできるだけ予見して行為しなければならぬ。

らぬ。責任の倫理は行為の結果を重んずるのであるが、それは単に結果さえ善ければ行為は善いと考えるいわ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欠けている。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。結果を考えることを他律的として排斥するカントの倫理学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、かようなものとして人格は真に責任の主体であることができる。我々は我々の行為において社会に対して責任をもっていると共に自己自身に対して責任をもっている。自己の人格を尊重するということは、自己が自己に対して責任をもつということではなければならぬ。倫理は心情の倫理と責任の倫理との統一である。

しかし我々の行為は単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。それは単に主観的なものでなくて客観的なものである。環境が我々を喚び起すというのは、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うことは、我々が主観的に、例え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うが如きことではない。表現的なものの表現する意味は単に心理的なものでなく、超越的なものでなければならぬ。かよ

うなものとしてそれが我々に呼び掛けるということは絶対的な命令の意味をもっている。その呼び掛けに対する答として我々の行為は客観的な意味をもっている。表現的なものに呼び掛けられることによって生ずる我々の行為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。我々は我々の行為によって我々の人間を形成してゆくのである。人間は与え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」、とゲーテはいった。我々の人格は我々の行為によって形成されてゆくのであるが、それは単なる自己実現というが如きことではない。道徳は自己実現であると考えるいわゆる自己実現説は、一個の内論にほかならぬ。実現とは自己のうちに含蓄的にあつたものが顕現的になるということを意味している。人間には超越的なところがあり、人格というものも人間存在の超越性において成立するのである。また我々は単に自己自身によっ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。

我々の行為は客観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うことが出来る。己れを空しくするに従つて客観は我々に対して真に表現的なものとな

るのである。しかし客観的に見ると、我々の行為はつねに限定されたものに向うものとして目的をもっている。我々の行為にはつねに歴史的に限定された目的がある。目的というものは、主体が作為して作ったものではなく、現実そのもののうちに、その客観的表現のうちにあるのである。従つてそれは客観的に認識することのできるものである。我々は現実を科学的に認識することによつて、我々の行為の目的を捉えねばならぬ。それは歴史の必然的な発展の方向のうちに与えられている。しかし歴史は単に客観的なものでなく、また単に客観的なものは目的ということもできないであろう。歴史は我々にとつて単に与えられたものでなく、我々がその中であつて、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、我々の目的は客観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、我々の行為は本来つねに職能的な意味をもっている。その世界の我々に対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、使命はまた職能に即して歴史的・社会的に限定されたものである。しかし単に客観的なものは使命とは考えられない。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。真に自己自身に内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

のが真に自己自身に内在的なものであるというところに、使命は考えられるのである。かような使命に従って行為することは、世界の呼び掛けに応え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。

技術哲学

第一章 技術の本質

第一節 技術的行為

技術というものを如何に考えるにしても、それが行為に関わることは明らかである。為すこと、為し能う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えるためには行為というものから考えてゆかねばならぬ。

心理学者がいうように、行為は刺激に対する反応と考えられるであろう。即ち作用に対する反作用である。主体が環境から作用され、逆に主体は環境に作用する。そこに適応という関係が認められる。主体は環境に適応することによって生きてゆくのである。適応はさしあたり反射的に或いは本能的に行われる。その場合適応は直接的である。反射的或いは本能的行為は確實であるが、その適応には限界があつて、変化した新しい環境に対しては無力である。従つて何等か新しい行為の形が発明されねばならぬ。この場合行為はもはや直接的でなく、間接的な路をとるであろう。そしてそこに技術というものが現れるのである。

かような技術の発生的原型は、類人猿についてのケーラーの有名な実験において見ることができらるであろう(W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*)。ケーラーの実験において先ず類人猿は、得ようとする餌に達するまっすぐな路が塞がれている場合、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発明である。迂り路をすることは、それに続く過程を度外視してそれだけ考えると、目的に関係がないように見える部分を含んでいる。強度の迂り路の場合には、その部分を分離して考えると、意味倒錯の行動断片を挙げることができる。それは目標から遠ざかる方へ進むことであるから。しかしそれを全体の過程の部分として考えると、全体の迂り路とその各断片は、意味ある全体の中で欠くことのできぬ部分としての意味をもっている。かよ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* をもつて為されたものと考えられ、そこに知性が認められるのである。ところでケーラーの実験において、場面を一層難かしくして、もはや可能な迂り路の余地はなく、また自己の身体の形を周囲の空間に適応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ような第三の物体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観察された。かように物的な仲介物を挿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えられる。棒は類人猿の一種の万能工作具である、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、とケーラーは述べている。道具の使用は動物にとつて全く新しい行動の形の発明である。この場合にも、先ず棒を掴むことは、後の行動を考慮に入れないでそれだけ考えたと、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。しかしそれを全体の過程の中に入れて考えると、それは意味ある全体の中で欠くことのできぬ部分としての意味を担つていたのである。ケーラー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。当初は場面ですらと適合しない道具を使用し得るように準備する副次的行動が道具の製作と看做される。例えば、二本の葦の茎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、二本の葦の茎を接ぐという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、それを孤立した断片として抽出すると、終局の目標と何等關係がないように見えるが、その余の行動、特に道具の使用と一緒に考えると、目的に対して意味あるものになるのである。ケーラーの實驗は技術というもののいわば発生的原型を示すものとして興味深い。もとより類人猿はなお固有の意味における技術をもつていない。固有の意味における技

術は人間において初めて現れる。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いる。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いる。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。この場合技術は手続の純化された全体として存在するのではない。それは彼等の技倆と並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観的な技倆とは異なる客観的な精神的財としての存在をもっている。類人猿にとつて道具は選択し得る手続の属性の意味に於ける補助手段でなく、却つて唯一の為し得る行動の条件である。

技術は元来新しい行動の形の発明である。ケーラーの実験が示しているのは、技術がその発生の原型において、新しい環境に適応するための新しい行動の形の発明であるということである。かような技術の本質は、これと本能とを比較してみると容易に理解されるであろう。蜂や蜘蛛の巣は一見みごとに技術的作品である。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、たど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、それにも拘らず両者の間には本質的な差異が認められる。蜘蛛や蜂の巧みな建築家に似た制作行動は、その制作品が現れる以前すでに、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いて、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っている。蜘蛛はその糸を紡がざるを得ないし、蜂はその幾何学的な巣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うことは決してこのような素質が彼等のうちに固定しているわけではなく、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ような新しい行動の形を發明してゆくのである。それは固定した反応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。技術は元來このように新しい環境に対する新しい複合的行動様式の發明による適応なのである。

そこで技術が存在するというには主体と環境との対立がなければならぬ。もし両者が直接に融合し調和しているならば、技術の如きものはなく、本能で足りるであろう。本能によつて生きる動物は環境といわ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。主体と環境とが対立し、その調和を媒介するものが技術である。發明というのは調和を見

出すことである。主体と環境、主観的なものと客観的なものとを媒介するということが技術の本質に属している。かようにして技術の存在には本能とは異なる知性の存在が予想されるのである。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為されたものと考えられ、そこにすでに知性が認められる。本能による適応が直接的であるのに反して、知性による適応は媒介的である。知性は本来技術的である。

このよ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うものが存在している。技術は元來行為の形であるが、その中にはつねに道具が含まれている。棒は類人猿の行動形態を構成している一つの部分であり、その際棒は道具の意味をもっている。技術の媒介的本質は道具において顕になる、道具は手段 *Mittel* であり、手段は媒介 *vermitteln* するものである。技術的行為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。技術が手続と考えられるのもそのためである。過程的な行為は方法的であり、また方法的でなければならぬ。方法は手続にほかならない。技術はもと新しい環境に適応するための新しい行為の発明であるが、この発明は道具の発明に集中する。新しい道具の獲得によって行為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って特徴付けられ、技術の歴史は道具の発明の歴史である。

技術的行為の道具として先ず考えられるのは、身体の器官である。器官は道具的 *ὄργανικος* という意味をもっている。手はとりわけ道具的と考えられるであろう。猿から人間への進化において決定的に重要な意味をもっているのは手の成立であるといわれるが、人間は手によつて特に技術的である。しかし器官は身体に属し、身体は主体の一部分である。ギリシア人がもとソーマ(身体)という言葉で人格を表したように、身体は主体そのものである。そうであるとすれば、器官は道具という如き媒介的なものとは考えられないであろう。媒介するものは主体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体とその器官がなお自己の道具と考えられるということは、自己が自律的なものであることに基づいている。人間は知性によつて自律的になり、自律的なものとして真の主体になるのであり、かようにして、自己の身体とその器官に対してこれを道具として使用することができるようになるのである。本能は身体の器官に束縛され、その奴隷である。知性によつて人間は自己の主人となり、身体を道具として自由に使用することができる。手が特に道具と考えられるのも、手の成立は知性と結び附いているためである。手は身体の器官として普遍性をもっている。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、広範囲の活動に適している。手はいわば中立的であつて、特定の活動のために発達したとい

うよりも他の器官の代理をする器官、アリストテレスのいった如く「器官の器官」である。すべての器官は道具の意味をもっているとするれば、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。かような手の普遍性、抽象性は、人間における知性の発達を予想するであろう。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ように」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芸的素質が認められる、と述べている。手と知性の活動との間には密接な関係が存在する。アナクサゴラスは、人間は手をもっている故に動物のうち最も賢いといい、アリストテレスは逆に、人間は最も賢い故に手をもっているといつたと伝えられるが、そのいずれも真であるといわねばならぬであろう。即ち人間における手の成立と知性の発達とは不可分である。工作的人間と理性的人間とは元来一つのものである。しかし手は器官としてすぐれて道具であるといつても、手はどこまでも身体に属する限りなお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、自己と区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。道具によつて武装されない手は手の価値を持たない。技術は道具の製

作並びに使用と結び附いている。器官が身体に属するのに対して、道具は身体から独立なもの、客観的なものである。器官が有機的なものであるのに対して、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関係についての認識が予想される。道具から出てくる場所の、道具によつて媒介される場所の結果がその場合知られているのでなければならぬ。道具は知性の物質もしくは客観化と見られ得るであろう。道具は知性によつて発達するのであるが、逆に知性は道具によつて発達するのである。人間のあらゆる特質、とりわけ彼の行為の合理性、合目的性は、ノアレその他の人が示したように、道具によつて発達した。まことに、フランクリンのいった如く、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うことは、技術の本質が生産にあることを意味している。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えられ、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っているものでなければならぬ。技術は単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為的或いは実践的である。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ことによって物を知るのである。技術家にとっては単に知る *kennen* ことが問題でなく、能う *können* ことが問題である。(ドイツ語の *Kunst* は *können* に由来している。) 知ることが大切であるのは、「知ることが能うことである」*savoir c'est pouvoir* ためである。知識と実践とは技術において結び附いている。技術は知ることであると共に能うことである。発明に対して我々が持つ根本的な感情は「出来たしゅったい」ということであろう。この「出来ず」ということ、従つて成功 *Erfolg* が技術にとって決定的である。技術は生産的或いは創造的である。一層具体的にいうと、主体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えることは、技術を単にいわゆる生産技術 *Produktionstechnik* に限ることではない。生産技術というのは物質的経済的生産に関わる技術である。それは物的技術 *Realechnik* とも呼ばれている。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いるのはかような生産技術であり、技術というと、このものの理解されることが普通である。いわゆる生産技術が殆ど唯一の技術概念になつたのには理由がある。それは先ず文化的に見ると、近代文化において自然科学の占める優越な地位に基づい

ている。いわゆる生産技術は自然科学と結び附いた技術である。近代科学の發達は、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、今日生産技術といわれるものは主として機械技術 *Maschinentchnik* である。次に社会的に見ると、道具によるにせよ、機械によるにせよ、いわゆる生産技術が本来の意味における技術と考えられるのは、社会における経済の重要性が認識されるに至つたことと関聯している。その技術は経済的意味を持つ技術である。ここでは経済と技術とは交切している。従つてそれは経済的技術 *Oekonomische Technik* とも称せられる。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えることは言うまでもない。(唯物史觀は、ゾンバルトに依ると、経済は技術の函数であり、その他の文化は経済の函数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れたのは産業革命以後のことである。この画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、それは社会、経済、文化、道徳等あらゆる方面において極めて重大な帰結を伴う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。かようにして十九世紀の後半このかた初めて技術の問題に関する根本的な学問的反省が現れるようになったのである。固有の意味における技術をいわゆる生産技術に限定するということも、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

なくとも技術の哲学的考察にとっては狭きに失する。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、身体の器官の如きも道具と見ることができ。更にアリストテレスが論理を「機関」Organonと名附けたように、思考の道具とか思考の技術という如きものも存在する。古くは芸術と技術とは一つに見られた。芸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* 或いは観念技術と称し得るものがある。元来技術は主体の、特に知識を基礎としての環境に対する働きかけであるが、環境に種々のものが考えられるように技術にも種々のものが考えられるであろう。我々の環境であるのは自然のみでなく、社会も環境である。自然に対する技術があるように、社会に対する技術がある。自然技術に対して社会技術 *Sozialtechnik* 即ち政治の如きものが存在している。前者が自然科学を基礎とするのに対し、後者は社会科学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会問題であり、その解決が現代の根本問題であることを考えると、むしろ社会的政治的技術が現代の技術として特に重要であると考えることもできるであろう。更に自然環境や社会環境に対して文化環境が考えられるように、自然技術や社会技術から區別し種々の観念技術が考えられる。人間は自己自身をも客体化乃至環境化し得るものとして主体

である。外的環境があるのみでなく、内的環境というものがある、ここにおいて更に人間的技術 *Personalechnik* とか心の技術 *Seelentechnik* とかいうものが考えられる。自己の身体や精神に対する技術が存在している。それらは主体である人間が自己自身に働きかけてこれに形を与えることであるが、社会の如きも単なる環境でなく却つて主体であり、社会技術によつて種々の組織や制度が作られることは社会が自己自身に形を与えることであると見ることができ。主体というのは単に主観的なものでなく、主観的であると共に客観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。更に社会のみでなく自然もこのように主体的なものと考えると、カントのいったような「自然の技術」*Technik der Natur* の如きものが考えられるであらう。

技術の種類を如何に区分するにしても、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。技術は物を作る行為である。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、人間の心や身体形の如きものであらうと社会の制度或いは觀念形態の如きものであらうと、物を作ることが技術の共通の本質である。作るということは媒介的な活動であり、媒介的でない限り作るということは考えられない。かようなものとして作るということはつねに技術的意味をもっている。人間の行為はすべて技術的であるとい得るのであ

る。人間の生活はつねに環境における生活であるが、人間は主体として環境に対立し、この主体と環境との対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。彼は環境に対して超越的である、彼は自己自身をも超越することができる。この超越によって初めて人間は主体であり、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えられる。知性も、従って環境についての客観的な認識も、超越なしには不可能である。かように人間は超越によって初めて人間であるところから、人間は主体として本質的に環境に対立し、すべての行為は主体と環境とを媒介するという意味を有し、それ故に本質的に技術的である。もとより技術は単なる超越からは考えられないであろう。その超越が弁証法的、即ち内在的であつて超越的、超越的であつて内在的である故に、技術は存在するのである。人間は環境に対して内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内在的である。技術は人間の内在的・超越的本質に基づいている。我々の行為は主体的に規定されると共に環境的に規定され、単に客観的なものでないと同様、単に主観的なものでなく、元来主観的・客観的なものであつて、主観的・客観的な行為は弁証法的なものとして媒介的であり、従つて技術的である。物を作るということを広く解するならば、我々の行為はすべて物を作るという意味をもっている、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、我々の行為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独立なものとして逆に環境を作つてゆく。このように形成的なものとして我々の行為は歴史的存在である。歴史的行為は技術的存在である。歴史的行為は技術的に作られてゆくのであつて、歴史性というものは技術を離れては考えられないのである。

第二節 手段と目的

私は技術を行為の形として規定した。それは人間の存在の内在的・超越的本質に基づく行為の形である。技術をこのように見ることは、普通に行われる技術の定義と異なるであらう。普通に技術は手段と考えられ、或いは進んで手段の総体乃至体系と規定されている。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。先ず技術を手段（手段の総体乃至体系という意味を含めて）と考えることは、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）の見地から考えることである。道具は手段である。道具は物を作るための手段、いわ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。技術は行為であり、行為の形態である。

道具は技術的行為の構成的部分としてその中に入っ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単に手段と考えることは、技術の全体的な見方でなく、部分的な、抽象的な見方といわねばならぬ。我々の求めるのは技術の全体的規定である。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、主体と環境とを媒介するのである。かような行為として技術はその全体性において単に客観的な過程ではない。もとより道具は主体の外に独立に存在するもの、その意味で客観的なものである。とりわけ機械において主体からの分離は明瞭である。そこで技術を単に手段と考える者は、技術を過程と見る場合にも客観主義に偏しているのがつねである。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観的な契機がなければならず、客観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うことはその本質においてつねに主体と環境とを媒介するということである。客観的なものは主体にとつて手段の意味をもっている。客観的なものを自己の手段として独立になるところに、主体の主体である所以がある。技術が単に手段と考えられるのも、道具という客観的なものから見地から考えられるため

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独立にそれ自身の運動を行う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えさせるということは、ヘーゲルの言葉を用いると、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のであろう。「理性は権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、即ちもろもろの対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、しかもみずからはこの過程には介入せず、かよ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いる。しかし理性は単に狡智的でなく、まさに技術的である。技術において理性は単にその外部にあるのでなく、その内部に入つている、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ものとして、真に自律的であり、自由である、真の自由は単なる超越でなく、内在的超越、超越的内在である。真に権力的な理性は単に狡智的でなく、技術的でなければならぬ。技術は媒介的なものとして単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものである。道具は主体の外に独立に存在するものとして客観的なものと考えられるが、その道具も技術的に作られたものとして単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものである。

すべて歴史的なものは主観的・客観的なものであり、歴史的世界においては主観的・客観的なものが真に客観的なのである。道具が客観的なものであるというのも、その意味でなければならぬ。しかるにその意味で客観的なものは単に手段とのみ見ることができないであろう。技術は理性にとつて単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っている。しかし他方理性はそのような技術をなお手段とすることのできるものとして自由である。簡単にいうと、技術は手段であると共に自己目的である。

技術を単に手段と見る客観主義的な見方に対して、先ず技術における主観的な契機の明らかにされる必要がある。道具が技術の客観的な面であるとすれば、知能或いは技能というものはその主観的な面と見られるであろう。道具はこれに対する人間の側に知能或い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。このような知能或い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いる。技術を身につけねばならぬなどという場合、技術と考えられるのはそのような知能或いは技能である。技術が単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ろう。しかしながら知能或いは技能はそれだけではなお現実的に技術ではない。技能は道具を持つことに

よつて現実的に技能であり、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実的に道具であり、技術的なものであり得る。道具は単に客観的なものでなく、むしろ人間の知能或いは技能の客観化されたものである。かようにして技術はその主観的契機としての技能とその客観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お客観的なものであつて、真に主観的なものとはいわれないであらう。技能は知識に基づき、このものは客観に制約されている。技能は客観的な認識を基礎としなければならぬ。かようにして技能も客観的なものと見られる限り、手段と見られ得る。そこで、手段を客観的に見ると道具であり、主観的に見ると技術であるという如き見解も生じ得るのである。しかしながら技術は単に客観的なものでなく、従つて単に手段でなく、手段を主観的に見たものが技術であるのではない。技術は本来、主観的・客観的なものである。技能が技術と考えられるのも、それがすでに主観的なものと客観的なものとを媒介し統一する意味をもつているためである、しからはその場合主観的なものとは何をいうのであろうか。

技術における主観的なものと考えられるのは人間の意欲或いは意志である。人間の意欲なしに技術はない。それが行為的或いは実践的なものと考えられるのも、それが人間の意志に基づくか

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、技術は単に主観的なもの、単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いる。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。しかし技術は単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、同じように洞見させるのである。もしそれが単に自然の世界に属するとすれば、それは人間の自由な行為に対して単に手段に過ぎぬと考えることもできるであろう。しかるにそれは自然の世界と自由の世界との結合点である以上、それを単に手段と見ることはできないであろう。

普通に技術は我々の欲望を満足させるための手段と考えられている。このように技術を手段と考えることは技術の外部に人間の意欲とか目的とかを考えることによるのである。しかしながら果たして人間の意欲乃至目的は単に技術の外部にあるものであろうか。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体系を選択し、構成するということが技術の本質であるの

でなく、むしろ目的は發明家にとって主要な事柄に属し、先ず初め目的の中に發明の考えは浮ぶのである。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いる。技術的に作られたものは単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものであり、かようなものとして表現的である。ショーペンハウアーは、身体の諸器官は生きんとする意志の現れであるといったが、道具というものにもかようなところがあるであろう。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。技術家は客観的な自然法則と主観的な目的との綜合を求めるのである。主体から離れて独立に作用する機械の如きも決して単に客観的なものではない。自然の法則は絶えず働いているけれども、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ろう。技術を単に手段と考える場合、目的は何か全く主観的なものと考えられ、これに対して技術は単に客観的なものと考えられる。しかし目的は単に主観的であることができぬ。どのような技術も、単に主観的な、肆意的な目的を満足させることは不可能である。単に肆意的な目的は自然の法則によつて否定されるであろう、目的は或る客観的なものでなければならぬ。技術において主観的なものは客観化され、客観的なものは主観化されるのである。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っている。目的論というのは全体と部分との關係に

おける論理的構造であり、そこではつねに全体が部分を規定し、一つの部分は他の部分と、そして各々の部分は全体と、相互に依存し、いずれの部分のうちにも全体の意味が表現されている。あらゆる道具はこのような目的論的構造を現している、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称しているのも、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、従って因果論の上に立たねばならぬ。しかしそれは単に因果論的でなく、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。機械のメハニスムスといわれるものも単なる因果論でなく、因果論と目的論との統一である。この統一は形において与えられる。因果論と目的論との統一は形態論であるということができよう。単に道具のみでなく技術的行為が全体としてかようなものであり、技術は行為の形として全体的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、一本の木というように形のあらゆる独立なものである。形は主観的なものと客観的なものとの綜合、因果的なものと目的論的なものとの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、かような形を有するものは独立なものである。従つてこれを作る作用も単に手段と見ることができぬ。技術を単

に手段と見るのはその外部に何か全く主観的なもの——人間の欲望とか生活とか、或いは道德というものがその際かよ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単に道具の方面から見るとも、他方このように人間の欲望とか生活とか、或いは道德というものを全く主観的なものと見る主観主義がある。抽象的な客観主義と抽象的な主観主義とが双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独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。更に技術を単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、これに対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単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実的な自由ではない。自由といわれる道德的行為の如きもつねに環境における行為として必然性の制約を含んでゐる。人間は技術によつて真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、技術と理性という問題に係るであらう。人間の物質は物を作ることにあると見るのは、いわゆる homo faber（工作人間）の人間観（人間学）であ

る。そこで知性或いは理性は本質的に技術的であると考えられる。これに対して、いわゆる *homo sapiens* (理性人間) の人間観 (人間学) は、理性は技術的 (いわゆる技術的知性 *Technische Intelligenz*) であるよりもより高いものであると考える、従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発した。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、むしろ両者は内面的に結び附いている。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、それは理性が単に自然必然性に従うことでなく、却つて技術は自然必然性と自由或い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、かような理性はそれ自身技術的でなければならぬ、そうでないと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単に技術的であるのではない。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わゆる技術的知性の思想の誤謬がある。しかしこの超越は単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いるのである、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・超越的本質に基づいている。人間の行為に超越的なところがなければ技術もあり得ない。技術は元来そこから出てくるものとして、その目的というものも単に主観的でなく、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いる。イデー（イデア、エイドス）はもと形を意味するが、形は単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真に技術的になることができる。作ることは元来このように弁証法的な過程である。技術はそこからイデー的なものが出てくるものとして単に手段と見られることができぬ。もとよりそれは単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うのが技術の本質である。

この関係は更に具体的に理解されねばならないであろう。人間のあらゆる行為は技術的である。そうであるとするれば、そのことからすでに、一つの技術は他の技術に対して手段と考えられ得るのみであつて、技術が一般に手段であるということはできないであろう。技術は道徳にとつて手段であると考えられるにしても、道徳そのものも行為として技術的である。かように考えないの

は、技術を単に自然技術とのみ考えて社会技術の如きものを考えないからであり、そして道德というものも社会的環境における行為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対して手段であり、このものは更に他の技術に対して手段であるというように考えてゆくと、諸技術の間に目的・手段の関係における聯関を認めることができるであろう。アリストテレスは、鎧を作る技術は軍事技術に仕え、軍事技術は政治に仕えるというように、諸技術の間にアルヒテクトニッシュな聯関を考えた。諸技術を総企画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。ところでこのように諸技術の間に階層的關係を考える場合、注意すべきことは、何等かの技術は単に目的であつたり単に手段であつたりするのではなく、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うことである。どのような技術も単に手段であるのではないように、単に目的であるのではない。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いるということも理性の本質である。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体としての人間において見出すと考えた。人間はカントのいうように自己目的である。しかし人間も単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実にかようなものである。人間は自然の産物であるというとき、その自然は技術的でなければならぬ。かような自然は歴史的であり、人間は歴史的自然から技術的に作られたものと見られるであろう。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。創造的というのは独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単に手段とは考えられない。人間は作られたものでありながら独立であり、みずから技術的に物を作つてゆく。その関係は恰も人間によつて作られた機械が独立に働いて物を作つてゆくの類似するであろう。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独立なものであるからであり、かようなものとして人間は単なる手段でなく、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 発明

どのような技術もその起原に遡ると発明である。発明というのは何であろうか。発明は概念上発見から区別される。カントは両者の差異について、ひとが発見するものは以前から既に存在し

ていてただ知られていなかったのみであるが、ひとが発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いる。かくてアメリカはコロンブスによつて発見された、この大陸はそれ以前から既に存在してただ知られていなかったのみである。しかるに火薬は発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。発見というのは、従来誰も気附かなかつたにしても、自然界においては既に存在していた種々の関係を知覚することである。発見されるものは我々の心から独立に存在しているもの、即ち全く客観的なものである。我々の心の活動はただそれが従来は蔽い隠されていたのを顕にするだけである、これに反して発明というのは未だ嘗て存在したことのない関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、新しい型或いは形態を形成することである。即ち発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、ただ人間によつて発見されるのであり、科学の仕事はその発見にある。発明は本来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。発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。これに反して発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。

技術は科学の分析したものを再び綜合すると考えられるであらう。確かにそのように考え得るところがある。しかしながら科学も単に分析するのみでなくまた綜合するといわれるであらう。一般に思惟の本質は分析と綜合である。しかも両者は互いに密接に結び附いている。そ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えられなければならない。科学が明ら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うものがある、技術はもと直接的な方法による欲望充足の行為が障礙に出会う場合それによって現れる。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*) もいつているように、不完全な型の行動を完全にすること、或いは従来不満足、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。この目的に対して技術は普通に手段と見られている。しかしながら、既に論じた如く、目的は技術にとって単に外にあるのではなく、技術における綜合を導くものとしてその中に入っている。目的に対して手段と考え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。かようにして技術においては主観的な目的と客観的な自然認識との総合が行われる。しかもこの総合は単に意識において行われるのではなく、客観的に物において実現されるのでなければならぬ。技術は物を変化し、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、一茎の花というように具体的なものである。科学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って作られるものは具体的な形をもつたものであり、かようなものとして独立なものである。形は抽象的一般的なものでなく、むしろ多様性が形の本質に属している。科学の理念が法則であるのに対して、技術の理念は形であるということが出来る。技術における主観的なものと客観的なものとの総合は形において実現されるのである。

技術には主観的な契機と客観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区別することができるであろう。発明は単にその手段の方面にのみ関することではなく、またその目的の方面にも関することである。発明は屢々その目的、その意欲において創造的である。ゴットルなどの如く、技術は生の窮迫から生れるということが出来るであろう。しかし生の窮迫というものは単に心理的内在の意味のものでなく、超越的なところをもっている。プロメテウス

の神話の象徴するように、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ッシュである。そこに超越的なものがあるから創造的と考えられることができるのである。マックス・アイト(Max Eyth, *Lebendige Kräfte*)は発明を四種類に区別した。第一の種類の発明においてはその手段もその目的も新しい。例えば蒸汽機関によつて熱を技術的に用い得る力に変え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発明は第二の種類の発明であつて、この場合新しい、嘗て達せられなかつた目的が知られている手段によつて達せられる。潜航艇の建造、種々の化学的発明の如きがその例である。第三の種類の発明においては知られてい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発明である。以上の種類の発明にはつねに何か根本的に新しいもの、創造的なものがある、それらは疑いもなく精神の創造的な力の産物である。しかるにアイトに依ると、その数において遙かに多い「いわゆる発明」は性質を異にしている。この場合知られている手段或いは道具が知られている目的のために適用される、ただそれが最初に行われたという理由で、かような場合も発明と呼ばれるのである。ここに概念の混乱が殆ど避け難く、真実の発明と単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、とアイトはいつている。それにも拘らず若干の極めて重要な発明がこの種類に

属している。ステイブソンが最初の機関車を成功的にレールの上にのせたとき、鉄のレールも蒸汽機関も知られていた。両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発明であつた。アイトの発明論は技術における創造的なものをどのような見地から考えなければならぬかを明らかにした点において意味があるけれども、余りに形式的に過ぎるといわねばならぬであろう。発明はアイトのいう目的にあるのでも手段にあるのでもなく、両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体を成している。発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ろう。アイトのいう「いわゆる発明」が発明であるのも、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観的なものと客観的なものとの綜合であり、しかもその具体的な形における綜合である。主観的なものと客観的なものとは主体と環境というように対立するものである、技術の根源はかように対立するものを統一乃至調和することによつて主体の環境に対する適応のための行為の形を樹立するところにある。この行為の新しい形を樹立することが発明である。タルドは、発明は調和であるとも適応であるともいつている。技術は主観的なものと客観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うところから、技術は単なる理性にはなくむしろ構想力に属すると考えられね

ばならぬ。発明の固有な能力は構想力である。カントも発見と発明とを区別して、発明に対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いる。技術哲学の課題は従来種々の人によつて「技術的理性の批判」*Kritik der technischen Vernunft*であるといふように考えられてきた。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。或いは技術的理性といふのはもと構想力のことではなければならぬであろう。

技術の問題の核心が発明にあることは、技術の本質が単に発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えても、技術の本質は単に発明にあると考えることはできないであろう。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。従つて発明の中には既にその適用の過程が、その普及と伝播の過程が含まねばならぬといふこともできるであろう。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、発明を生む思想の受胎の後に発明の本来の仕事即ち実行、思想の物質化が始まる。発明という言葉は発明的思想の物質化に必要なもの即ち発明家の実践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お発明の名に値する活動の概念を規定するに十分でない。発明家の仕事は「効果的」でなければならぬのであつて、そ

のために今や彼は彼のイデーの最初のモデルを、それについての経験、修正、新しい発明によつて、彼の思想に使用され得る形態が与えられるに至るまで、改良しなければならぬ。しかしそのときにもなお発明家の仕事は完了したのではない。今や彼はその発明を使用するように世の中を強要しなければならぬ。かくてアイトは、思想と思想の物質化に必要な実践的仕事との総概念としての発明の概念をその極端にまで進め、発明を生活の中へ導き入れることをも発明家に対して要求した。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、このような要求にも理由があるであろう。発明の概念をアイトの如く拡張することは問題であるにしても、技術が真に効果的になるためには、発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発明の再生産としての生産である。言い換えると、一旦発明されたものが模倣されて社会に伝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発明がなければならぬ。しかしまた発明も模倣によつて、即ち過去の遺産から学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伝承され、社会的に伝播されるものである。技術の本質は発明であると共に模倣であるといわねばならぬ。単に発明の立場から考えることも、単に模倣の立場から考えることも、真に生産の立場において技術を見ること

ではない。ところで発明が構想力に属するとすれば、模倣も構想力に属している。即ち前者が生産的構想力 *Produktive Einbildungskraft* に属するのに対して、後者は再生的構想力 *Reproduktive Einbildungskraft* に属すると見ることができよう。かようにして技術の核心は発明にあるという思想は、それが単に発明にあるという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関わることを示すものと解しなければならぬ。

技術、特に発明と、構想力との関係は如何なるものであろうか。アッシャーは発明過程を論じて、古代においては経験本位であり、近代においては構成的構想力が優位を占めると述べている。原始的な技術が経験的であるというのは、その技術が主として手の労働によって行われ、従つてその技術手段が機械でなくて道具であつたということ、他方その技術目的が直接眼前に横たわつていて、想像力を激しく働かせるに至つていないということに依るであらう。しかし経験のうちにも既に構想力が働いている。知覚のうちには記憶が含まれている。技術的経験は過去の記憶を含むと同時に未来の期待、目的を含んでいる。技術はつねに一定の形を形成するものとして、どのような経験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覚的経験に依存していたのに反し、近代の技術は経験を遙かに超えて直接眼前に横たわつていない目的を複雑

な手続を経て達するのである。我々が粗野な経験主義を超えるのは構想力によつてである。一般に構想力というのは、カントの規定した如く、対象をそれが現在しなくても直観において表象する能力である。アッシャーは発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顕著に示すものは、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う限界の遙か彼方にまで赴かせたこの着想は彼の生涯における最も新しい、最も独自の性質であり、従来が発明が経験本位であつたのに対して、発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ようになったのはレオナルドをもつて嚆矢とする、とアッシャーはいう。新しい技術は近代科学によつて確保された抽象的原理のうち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関係を認めるという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。科学は自然の合理性を探索してゆくのであるが、技術はこのような科学を基礎とすることによつて発達した。近代技術は近代科学と双生児であり、その精神は合理的精神である。近代科学は経験的知覚を超えて自然の合理性を探索

してゆく。近代技術が粗野な経験主義を超えることができるようになったのは近代科学のおかげである。近代科学の発展こそアッシャーのいう技術的発明における経験本位から構想力の優位への発展を可能にしたのであり、また必然的にしたのである。もちろんそれは発明がただ神徠しんらい・神来しんらい・ひらめきひらめきの賜物であるというが如きことを意味するのではない。発明における直観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、意識的な企画に基づいている。発明は単に天才の直観に俟つことなく、研究所における共同研究の如きを必要とするようになった。しかしそれにも拘らず技術の根柢が単なる理性でなく、構想力であることには変りがない。ただその構想力は科学に媒介されることによって一層意識的になり構成的になったのである。近代技術は一方慎重な実験に基づいて論理的に組織された科学的知識の上に立つと共に、他方この科学的知識を本来の技術的なものに形作るのは構想力である。技術は単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ったのではなく、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って技術的であり得るのである、シュレテルもいつている、「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、しかし構成的想像力 *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実には、そしてその科学的意味とは全く異なるところの技術的構成体そのものの意味にまで高めるのである。」(M. Schröter, Philosophie der Technik.)

技術が合理的であるということは、それが自然の法則に従っていることを意味するであろう。その合理性は先ず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学的合理性である。しかるに技術については更に他の合理性、いわ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。例えば、最小の費用をもつて最大の効果を挙げるといふことがその法則であるといわれている。かよ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対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。ゴツトルの如きも、最小の費用をもつて最大の効果を挙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。ところでこのような合理性は單なる因果法則的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いる。技術は目的と手段との、論理的にいうと全体と部分との、合目的な關係を含んでいる。合目的性は、カントも考えたように、理論的理性の領域には屬し

ない。それは単に客観的なものでなく主観的なところをもっている。カントはそれを判断力に帰し、合目的性は反省的判断力の主観的な原理であると考えた。しかしそれは単に主観的なものであるであろうか。技術が単に主観的なものであり得ないことは、それが物を変え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えた如く現象の世界に関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。技術こそ物自体を洞見させるものである。カントは判断力批判に必然の世界と自由の世界とを結合する地位を与えたが、技術はまさにそのように自由の世界と必然の世界とを結合するものである。技術は主観的・客観的なものであるが、かように主観的・客観的なものが歴史の世界においては真に客観的なものである。カントの判断力批判は芸術や自然の合目的性の問題をな物を見る立場から考えているのであつて、物を作る立場において捉えていない。歴史的形成的なものとしてカントのいう判断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。構想力は具体的な理性であり、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参与する。技術的に形成してゆく我々のうちに働いているのは世界理性であるということもできるであらう。「発明家は、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静止に至ることがないであろう、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点じたところの存在である。」とアイトは述べている。技術の論理が単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、単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うことに依るのである。

技術と構想力との内面的な関係は、技術にとつての根本概念が形であるということに存している。アッシャーもゲシュタルト心理学の説を援用しながら、発明という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いる。行為の形というものは環境が主体を限定し逆に主体が環境を限定し、そこに心理学者のいわゆる円環 *circle* が生ずるところに出来てくる。かようなものとしてそれは主観的・客観的なものであるということができる。我々の行為はすべて歴史的世界における出来事の意味をもっている。言い換えると、それは我々の為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。そうであるとするれば、我々の行為にはつねに自己を超えた意味があり、行為は主観的であるといつてもその意味は決して単にいわゆる主観的ということではないであろう。単に主観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単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものであるという場合にも、その主観的という意味は決して単にいわゆる主観的ということではない。我々の意欲とか目的とかが単に主観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うことは不可能であろう。技術は我々の意欲や目的が客観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観的なものであつて客観的なものでなく、それが客観的なものであるというのは歴史的に客観的なものであるということ、従つて真に現実に主観的なものであるということである。技術的な形は主観的なものと客観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、単に客観的なものでも単に主観的なものでもない。かような形は知性からも感性からも考えられず、ただ構想力から考えられる。構想力というのは形を作る能力である。主観的なものと客観的なものという矛盾するものは形において綜合される。発明はこのような形の獲得に關つてゐる。心理学者は欲望が満足されることは円環が成立することであり、完全な円が描かれると、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、恰もそのように一旦技術的な形が出来上ると、主観的な意欲は主観的なものとして姿を消して、そこに完全に客観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

よくなるのである。

第四節 道具と機械

発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発展である。機械は広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って、同じに考えることは許されない。もとよりその間の発展を単に非連続的に見ることは正しくなく、道具という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区別される、道具と機械との間には一面連続的な関係がある。道具から機械への、そして機械における発達を或る人は次のように定式化した。簡単な道具——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体系——原動機の代りに自動装置を有する機械体系。機械は単に複雑な道具ではない。両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ろうか。

道具は根本的に人間の手に結び付けられている。道具はいわば手の延長である。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発見されたものが人間の手に結び付けられることによつてそのまま道具となつた。例えば土地は人間が投げたり、摺ったり、圧しついたりなどするに用いる石を供給した。人間は自然にあるがままの対象を自分の身体の器官に付け加え、かようにして身体の器官を延長した。自然のうちに与えられた対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体にある。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いる。手工業における中心的な事實はつねに個々の労働者であり、工業は鍛えられた個人の熟練、創意や勤勉を基礎として考えられる。道具は身体の部分に結び付けられている故に、その技術においては習慣が重要な意味をもっている。習慣はいわゆる第二の自然として道具並びにその技術を身体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単に機械的でなく、むしろ有機的であるといふこともできるであろう。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、従つて道具によつて作られたものは或る芸術的な味をもっている。

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為していたのと同じ運動を機械的

手段によつて為すことを工夫するということであつた。それは、例え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為し得るようになるための工夫から出発した。或いはまたそれは、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与えられた作業を為し得るようになるための工夫から出発した。かようにしてその初期における機械は、進歩した道具のように考えられていた。それは労働者の力の到達範囲を拡大するもの、もしくは手の作業を容易にし或いは軽減するものと見られていた。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。かようにして機械もその最初の段階においては人間の見地から考えられていたということができよう。道具から機械への決定的な発展は簡単にいうと人間の手から独立になるということであつた。

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」ということである。近代技術のこの特徴はさしあたり人間という有機的自然的諸制限からの解放を意味している。かような解放は機械の如何なる構造によつて可能であるか。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対

する關係が異なる点に存してゐる (Mataré, "Die Arbeitsmittel : Maschine, Apparat, Werkzeug". [Franz Mataré]). 道具は、これを動かす力を、単にそれに与えられたままの形で技術的对象に伝えるのであつて、この力をなんら變形しない。その意味において道具は、これを動かす力に対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对象に対しては能動的である。しかるに機械の場合、これを動かす力に対する關係においても能動的である。即ち機械は与え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対する關係に類似し、恰も工業的生産が原料を變形し加工するように、なまの力に対して加工を行うのである。かようにして一般に機械と称せられるものの特質は、人間によつて考えられる或る一定の目的を達するために力の作用を計画的に變形することであり、その点でそれは道具から區別されるのである。この力の変形乃至加工という機械の特質は、作業機のみでなく動力機についても認められる。例えば蒸汽機関は、先ず蒸汽の四方に働く圧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よゝうに与えられた力を加工し得るのは、機械がいわゆる機構 Mechanismus を有し、これを通じてその力を変形して技術的对象に伝えることに依るのである。その際機構とは何かというと、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るであろう。フオイクトはそれを自由可動的な運動に対する強制運動の概念をもって説明している (Voigt, Technische Oekonomie. [Andreas Voigt])。彼に依ると、一つの物体の個々の点の運動についても、自由可動的な場合と強制運動的な場合とが区別される。即ち完全に自由可動的な場合というのは、一つの物体のすべての点が一つの全体（即ちその物体）を成しているけれども、個々の点の運動が他の点のそれに対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体における個々の点の運動がその物体の他の諸点の運動に依存するときは次第に強制運動的となる。即ちその物体の中の或る一点が動くその他のすべての点がこのに伴って動く場合、これらの点の運動は依存的のものとなるが、その極端な場合として、その物体の特定の点をなす一定の運動に対し、他の諸点が唯一の途をとって運動するとき、これらの諸点の結合は動力学的に一義的であるといわれる。そして諸点がかかるように結合されている物体が単純機構といわれるのである。この単純機構によって我々はその中の一点の運動を他の一点の特定の運動によって強制することができる。その際機構の諸点のうち先ず独立に動かされる点を加力点と呼び、この点の運動に依存して動き、しかも加力点の運動の技術的目的である運動をなす点を目的点と名附ける。ところで次に、一つの物体の目的点の運

動は更に別個の物体、しかもその運動が同様に動力学的に一義的な物体に伝えることができる。その場合第一の物体の目的点は第二の物体の加力点と一致し、しかも第二の物体の目的点は今や第一の物体の加力点に依存する運動をなすに至る。なおこの第二の物体に対して第三の物体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。かようにして個々の物体を結合し、しかもそれらの結合されたものが一つの全体と見られ得るとき、この全体を我々は機構と称し、結合された物体の数によつて二部分から成る機構、三部分から成る機構というように呼ぶ。更になお一つの機構は別個の機構に運動を伝え得べく、また一つの機構によつて多くの機構に運動を伝えることも可能である。かようにして一点の運動は他の諸点の運動の目的に対する手段となり、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うものを説明するのであるが、これを哲学的範疇に翻訳すると、機構は因果論と目的論との統一であるということになるであろう。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、ここに単なる道具に代つて機械が現れる。この区別は人間自身が第一の原動機になってい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労働器具は彼の自然的生産器具である彼自身の身体器官によつて制限されているのであるが、作業機（道具機）の出現はそれが具えている機構によつてこの制限から彼を解放する。例えば紡績機械の如き作業機が登場すると、身体器官上の制限から解放されて一人の労働者によつて同時に運転される道具の数が増加し、いわゆる同一過程の乗算が行われることになる。しかし一層高度に発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おり、これによつて嘗ては異なる諸種類の道具を持つ多数の個々の個人もしくは個人の団体によつて為されていた労働に機械的統一が与えられるようになる。道具の場合には人間がその手工的熟練に基づ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属する道具を直接動かすものは機構である。機械の取扱に当る人間は、それを運転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狭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動性を目標としている。

かよ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独立になる。機械産業における労働者の仕事は、その典型において、附添人或い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、むしろ反対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、与えられた過程が手の労働を不必要とする程度に達し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いる。ヴェブレンは、大産業における熟練工の機械の過程に対する関係は、一般的にいつて、職人が彼の道具に対する関係よりも、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対する関係に類似する、と述べている（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いの、促進の、熟練した干渉の仕事である、もちろん近代の工人は原始的な牧者と同じではない。厳密な科学を基礎とし複雑な機構を有する近代的機械を取扱う職工は正確な、精密な知識を身につけていなければならない。この点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なっている。後者の場合、知識によってよりも手の練習によって、直観的に、また習慣によって、その技術を体得するのである。道具技術が身体的な、個性的なものであるのに反し、機械技術は科学的な、一般的な知識を基礎にしている。

機械はもと人間の作るものでありながら人間から独立になる。人間の作るものが人間から独立になるという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ろう。技術はも

と人間と環境とを媒介するものであるが、かような媒介者は第三のものとして独立でなければならぬ。独立なものであつて真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ろう。機械は単に従来の手工労働を模倣し、従来の人間に依る労働に代るだけではなく、従来の人間労働によつては不十分にしか得られなかつた効果を十分に齎し得るのであり、また従来人間の労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。かよ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与をなした。その影響はいわゆる産業革命となつて人間の社会生活に大きな変化を生じた。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転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圧迫するに至つたのである。そしてここに技術に関する重大な社会的並びに道徳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、一般的関心を喚び起すようになったのである。

第五節 科学と技術

近代技術は近代科学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

代自然科学の双生児であり、両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の見解であつて、一方は理論的角度から、他方は実践的角度から見ていただけのことである。近代の自然観は自然から神性を奪い去つたが、近代技術は技術的思惟から人間性を奪い去つた。機械は人間を離れてそれ自身独立な機構となつたが、これは近代的自然観に相応するものである。かような精神に従つて、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することである。即ち例えば以前は木材、皮革等が用いられていたのに対して、現在では鉄、石炭等が用いられるようになった。かような新しい科学と技術を生んだヨーロッパの精神態度の特徴は、更にゾンバルトに依ると、理論と実践とは不可分であつて、相互交流し、相互に制約するということに存している。

科学が技術の基礎であることは言うまでもなく明瞭である。科学の発達なしには技術の発達はあり得ない。しかし他方科学の発達には技術の発達が必要である。望遠鏡とか顕微鏡とかの技術的発明を除いて近代科学の発達を考えられないであろう。さらに科学そのものが元來技術的要求から生れたものであるということができる。ベーコンが『ノヴァ・アトランティス』(Nova

【*Alumni*】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拡げるために、事物の秘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いるように、科学は「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「権力思想」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らるであらう。しかるにまたベーコンのいつた如く、自然はそれに従う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観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変化するのである。自然法則をどこまでも客観的に認識するために近代科学の用いた方法は実験である。実験の重要性を認識したという点においてまたレオナルド・ダ・ヴィンチは科学史上に先駆者の地位を占めている。彼の生涯の業績を特徴付けているものはアッシャーのいつたようにその豊富な想像力と共にその実験的精神である。二つのものは必ずしも矛盾しないであらう。実験的精神は粗野な経験主義ではない。実験にはイデーが必要であり、実験は一定のイデーに基づいて構想されるのである、実験することは経験に徴することであるが、この経験は単に経験的なものでなく、むしろカントの考えた如くそのうちに先験的なものが含まれる。実験する者は一定のイデーをもつて自然に問い掛けるのであり、自然を彼の問いに答えるように強要するのである。彼

はただ単に受動的に観察するのではなく、却つてみずから現象を作ることによつて現象を観察するのである。彼は経験を構成することによつて経験する、単に見るのでなく、作ることによつて見るのである。その意味において実験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いる。実験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いる。実験を根本的な方法とする近代科学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実験であり、逆に研究室における実験は小規模における技術的生産であると見ることが出来る。近代科学の根本的な方法が実験であるということは、それがその根柢において生産の立場に立つということ、従つて技術と結び附いているということを示している。「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。」作ることによつて知るといふのが近代科学の実験的精神にほかならぬ。

しかしながら科学と技術とは直接に同じであるのではない。両者は理論と実践というように対立し、対立しながら結び附いているのである。科学は自然の客観的な、一般的な法則を求め、そのためには科学は技術の実践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ぬ。これによつて科学は客観的な法則の認識に到達し得るのである。しかも科学はこのように一旦実践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実践と結び付き、実践に役立つことができるようになるのである。理論科学の発達によつて技術の発達も可能になる。余りに技術的であつては却つて技術も発達しない。単に応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。科学は技術に対して自律的なところをもっている。そしてかように独立なものである故に科学は技術にとつて媒介となり得るのである。

技術は科学を基礎とするが、単に科学でない。科学はむしろ技術の一つの要素に過ぎぬ。科学は技術の客観的契機である。これに対して技術の主観的契機として技術の目的がある、技術はそれら主観的なものと客観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ろう。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観的であり得るか、これが根本的な問題である。科学の求めるのは自然法則であるが、いまラシュリエは『帰納法の基礎』の中で、自然法則の概念は二つの区別される原理に基づくと論じてゐる(Lacheisier, *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続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体系を形作り、この体系において全体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体はカントに依ると目的原因である。かようにして帰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づいている、トラシュリエは考えたのである。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うことができらるであらう。カントも自然の技術というものを考えた。即ちカントに依ると、経験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体系を前提し、経験的法則の体系的聯関を考える。かようにして判断力にとつて特殊なもの、同じく経験的な、しかし一層一般的なものに包摂してゆき、遂に最高の経験的法則及びそれに合する自然の形態に包摂するということが可能になる。かようにして特殊な経験の堆積を経験の体系として考察するということが可能になる。そこに自然の合目的性が考えられるのであつて、自然は技術的であるといわれるのである。体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い、「体系の技術」というものについて述べ、これによって知識は一つのイデーのもとに、全体と部分との必然的な関係において、建築的な統一に齎されると考えた。尤もカントに依ると、合目的性は、先験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拠になるものではなく、我々が自然を考察する仕方に関わり、規定的判断力ではなくて反省的判断力に属している。しかしながらラシュリエの考えたように目的原因に、運動原因と少なくとも同等の権利が認められ、しかも経験的な実証科学の根本的な方法である帰納法の基礎として因果論と目的論との結合が考えられねばならぬとすれば、自然の技術というものにも実在の意味が認められるであろう。カントみずから次のようにいつている、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わ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『哲学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圧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えられた。しかるに技術そのものは何よりも行為の立場から、形成の立場から捉えられることを要求している。自然の技術というとき、自然は形成的であるのでなければならぬ。形成的ということは形概念に関係している。自然の技術はカントのいう自然の諸形態を作り出すのである。技術はすべてこのよ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でき、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。あらゆる現実的なものは形を具えている。我々が自然のうちに見出すのは一本の木、一茎の花という如く形を具えたものであるが、技術はこのように具体的なものを作り出すのである。技術は与えられたものの形を変じてこれに新しい形を与える。転形 transformation という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。歴史はメタモルフォーゼである。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転形に参与するのである。我々の直観に与えられているのは形の多様性における自然である。科学はかような自然の奥に探り入って、そこに一般的な法則

を発見する。そして技術はかような科学的認識に基づいて自然の物の如く具体的なものを作る、一旦自然から抽出された一般的な法則はここに再び具体的な形をとって自然の中に、歴史的自然の中に還るのである。

ところで技術は発明と模倣、生産と再生産である。自然の技術というとき、そこにやはりこの二重の作用が見出されるであろう。生物の種の如きも、主体の環境に対する適応として技術的に形成されたものであつて、そこにすでに発明がある。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単に発明だけが問題であるのではない。ひとたび発明が現れると、それは模倣される。「それを再生産する理想的な模倣者は、一人の個人的技芸家ではなく、技術家の全団体である。」「再生産の連続的に働く機構は、有機的社会において全体の種の繁殖によつて表現されるそれに似ている。——この再生産の装置即ち技術家の総体の諸性質、その集合的な発明的天才、その勤勉、その技術的修業、等々は、有機体がおかれている生存諸条件の地位を代表している。」とデュ・ボア・レイモンは述べている (DuBois-Reymond, *Erfindung und Erfinder*)。発明と模倣は技術の法則であり、やがてまたタルドの考えた如く社会の法則であり、一層具体的に見ると歴史の法則である。発明は歴史の時間的側面を、模倣はその空間的側面を現し、また前者はその個人

的側面を、後者はその社会的側面を現すと考えることができる。発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継続するといふことができるであろう。「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いる。自然は或る意味では技術の模範である。ハイデ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。どのよ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いる創造力の衝動が純粹に自然に、しかも特殊な仕方で見れる、」とハイデブレックはいつている。自然の技術を継続する人間の技術はしかし単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、価値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いは段階にほかならない。その根柢に働いてい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単に科学でなく、却つて直観から、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観的なところ、無意識的なところがあるのは、それが単に精神的なものでなく、却って直接に物質に触れて物質の中から形成するということに依るのである。

第二章 技術と社会

第一節 道具聯関

すべての技術は元來歴史的なものである。歴史は形の転化であり、技術の歴史は技術的な形の転化である。一つの技術的な形が発明によつて完成されてゆく過程には無数の変化があるであらう。その変化を通じて一つの理想的な形が現れてくる。デッサウエルのいうように、技術の歴史においては一義的な目的に対しては一義的な解決が支持されるのであつて、同一の目的に対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)。以前は種々形の変つた様々の自転車が見受けられ、それらは車体枠においても、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、一義的な目的に対して、即ち一定の体重を支えること、また所与の地面の諸關係或いは一般人の要求に應ずる最小限の価格等の統一的見

地から、技術は明らかに唯一の統一的な型に向つて近づいていったのである。すべての技術はこのような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。他方一旦かよ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えるのであるが、我々はそのような多種多様の形の変化のうちにゲーテ的な原型というものを考えることもできるであろう。いずれにせよ、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変化を遂げてゆく。

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いと共に、他方横に、空間的に、他の道具とつながり合い、ハイデッガーのいわゆる道具の相属性 *Zugehörigkeit* を形作つている。即ちハイデッガーに依ると、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う構造のうちに何かの物の何かの物への指示が存している。例えば物を書く道具、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、室につらなっている。これらの物は決して先ずその物だけとして現れ、そして次にその和

が室を満たすというような仕方で見られるのではない。道具はその道具であるという性質に従つてもともと他の道具との聯関に立ち、かようなものとして元來道具であるのである。先ず存在するのは、よし主題的に把握されていまいとはいへ、室であつて、しかもそれは四壁に囲まれたものというような幾何学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体性が発見される。このようにハイデッガーが道具の相互性について述べている如く、一つの組織、例え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関を有し、一つの体系、いわゆる機械体系を形作つてゐる。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。単に一つの工場の如き組織においてのみでなく、一つの社会全体においても、一定の時代にその社会のうちに存在する諸種の技術的手段は相互に結び付き、一つの体系を形作つてゐるということが出来る。道具はそれぞれ孤立したものでなく、一定の道具聯関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関して發明され、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。一つの技術上の発明がその時代の他の多くの技術に大きな影響を及ぼすようになるのである。一定の時代の一定の社会における道具の間にはつねに一定の道具聯関が存在している、そこからマンフォードのいうような「技術複合体」*technological complex*の概念も考えられるであろう(Mumford, *Technics and Civilization*)。技術複合体というのは一定の時代に一定の社会において使用される諸技術的手段の全体或いは体系を意味している。技術という言葉はしばしばこのような技術複合体の意味に用いられている。例えば、古代技術、中世の技術、近代技術などいう場合における技術の意味がそれである、或いはまた先史時代を技術的見地に基づいて区分して、石器時代、青銅器時代、鉄器時代などと称する場合もそれである。マンフォードのいう技術複合体は技術の原料と動力に基づく技術文化史上の時代区分の範疇であつて、彼はその範疇に従つて技術発達の歴史を、原始技術期、旧技術期、新技術期の三つの時期に分つている。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いられ、原料としては木材が用いられたのであつて、水力・木材複合体の時期である。次の旧技術期は動力として蒸気機関を通じて蒸気力が用いられ、原料としては鉄が使用されたのであつて、石炭・鉄複合体の時期と称することができる。最後に新技術期は動力

として電動機その他の電動装置を通じて電力が用いられ、原料としては各種の合金や軽金属が使用されるところの電気・合金複合体の時期である。かよ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独特の生産形式を有し、それぞれ特殊な労働者の型を発達させ、或る素質は發揮させられるが他の素質は没落させられる。従つてそれはまた社会的伝統である文化の型を決定する。もとよりこの時代区分は主として動力と原料とに基づく区分であるから、或る事件を境として截然と區別されるようなものでなく、各々の時期は互いに重なり合い、入り組み合つていて、次第にその技術複合体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発明の出現が必要であるといふのである。

技術複合体の概念は技術の歴史的・社会的性質を語るものである。それは一定の時代に一定の社会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いる。そしてそれは先ず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えられるであらう。しかしながら一定の時代に一定の社会における技術複合体はその全体の現実において厳密に論理的な目的論的構造をなすとは考え難いであらう。その全体が一個の体系をなすという意味はむしろサムナー [William Graham Sumner: 1840-1910] が社会におけるモーレス (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いる。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うべきものを意味している。技術は制度化される傾向をそれ自身においてもつている。バートランド・ラッセルが科学的気質と科学から出た科学的技術の性質とを区別し、前者は用心深く、試験的で、自由を尚ぶのに反し、後者には固定的で保守的なところがあると述べているのも、技術の制度的性質を示すものと解することができる。科学がロゴス的であるのに対して技術はむしろノモス的であるということもできるであろう。あらゆる発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会において現実に技術的に利用される発明はその時代の諸技術と道具聯関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実に発明され或いは設計されていながらなお実際には使用されないで、次の時代に至つて初めて現実に使用されるに至るよ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ように潜在的な技術が存在している。このように潜在的なものが顕在的になる即ち現実に使用されるようになるためには、社会的諸關係の変化がなければならぬ。技術は社会的諸關係の中に入り組んで存在するものである。かようなものとして技術は、社会が自己自身に与える組織であるところの制度の性質をもつている。その關係は人間の身体とその道具と見られる諸器官との

關係に類似している。身体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関が認められる。諸技術も社会の道具として、社会という身体、社会的身体ともいふべきものにおいて支えられていると見ることができるであろう。社会も或る身体的なものである。それが身体的なものであるところから技術の制度的性質も考えられるのである。もとより近代的機械の如きものは手の延長と見られるような道具とは異なり科学的・ロゴスの性質を遥かに多く具えており、その聯関のうちにも科学的・ロゴスの性質が遥かに多く支配しているけれども、しかしこの聯関が制度的なものと考えられる限り、それは単にロゴス的でなく同時にパトス的な面を有しなければならぬ。人間の身体も単に身体的なものでなく、心によつて活かされた身体である。制度は単にロゴス的なものでなく、却つてロゴスの・パトス的なものであり、かようなものとしてその根柢に構想力の論理が考えられるのである。社会的身体の重要な要素と考えられる自然或いは土地の如きもバーンゼ【Ewald Banse】のいうような景觀 *Landschaft* であつて自然科学的な自然でなく、形を具えたものである。一定の時代の一定の社会における技術複合体というものも文化的景觀ともいふべき形を具えたものと考えられるであろう。

第二節 技術の社会性

技術における道具聯関は技術の社会性を洞見させるものである。技術が元来社会的なものである故に道具聯関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「社会的動物」として定義され、二つの人間定義は密接に結び附いている。人間は道具を作る動物である故に社会的動物であるのであり、逆に社会的動物である故に道具を作る動物であるのである。技術はもと発明であるにしても、その発明が模倣され伝播することがなければ技術複合体というものも成立し得ない。なぜなら技術複合体は発明に属する技術が現実で使用されることよつて形成されるものであるが、この現実の使用は発明に対して模倣の意味をもつている。発明が一回的なものであるのに反して模倣は反覆であり、かような反覆は技術の制度化に必要な要素である。模倣は社会的なものであり、社会の成立の原理でさえある。発明はタルドの如く個人から出てくるものであるとすれば、模倣は個人を社会化し、諸発明を反覆することよつて永續させ、永續させること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う動物でなければならぬ。発明家も社会的人間である。モナドとしての個人には世界を映すという意味がなければならぬ。発明そのものも社会的に制約されている、オグバーン(Ogburn,

Social Change.) が挙げているように、二人或いはそれ以上の人間がめいめい独立に殆ど時を同じうして同様の発明をするという例は少なくないが、かような事実は技術における道具聯関性と關係があり、そしてそれはまた個人の発明が社会的に制約されているということを示している。新しい発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ろう。新しい技術的工夫の刺戟、構想並びに実現は、社会的に蓄積された文化の水準に制約されている。かようにして文化の程度の低かつた時代には発明が少なかつたのは事実であり、今日文化の高い時代には発明も多くなっている。或いはまた人口と産業との速かな發展は発明に好都合な条件であり、更にまた発明は労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ように思われる発明も社会的諸条件に規定されている。近代技術は近代科学を基礎とするが、この科学の実証的で且つ合理的な、それ故に客観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。かようにしていわゆる新技術期に至つて注目すべき事実の一つは、技術的発明が協同的に大規模に行われるようになったことである。即ち従来それは個人の研究室において小規模に行われていたのに反して、最近では特に大会社や大トラストで設立した研究所などにおいて多数の専門技術家が協同して発明や改良に従事し、いわば発明工場と

もいふべきものが出現している。模倣乃至伝播過程のみでなく、発明過程そのものも益々社会的になったということができるであろう。ところで技術の発達が社会に与えた種々の影響のうち著しいものは分業であろう。分業における労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いないものであつて、手は道具に従つて分化されるのであり、分化されながら聯関を形作つていゝのは道具聯関或いは道具の相屬性に基づくのである。道具聯関という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えられるであろう。アダム・スミスは『国富論』の冒頭において「労働の生産力における最大の改善並びに労働の方向または適用上に見られる熟練、技巧及び判断の大部分は、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挙げてこれを説明している。かよ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、或る者はこれを真直にし、或る者はこれを裁断し、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う風で、最後に出来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、労働の生産力はこれによつて著しく増大される。スミスが観察した一小製造工場においては労働者の数は僅か十名に過ぎず、従つてその中の或る者は一人で二三の別々の操作を兼

ねていたにも拘らず、また工場の設備の如きも言うに足りないものであったにも拘らず、一日に四万八千本以上のピンを製造していた。即ち一人当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、もし彼等が各自独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ろう。しかるにこのよ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、社会全体のうちに存在している。ピンの製造が一つの専門的職業をなすこととそれが既に社会全体における分業の結果である。分業は技術の発達によつて発達し得るのであつて、技術の発達は従来分割されていなかった仕事の分割を可能にする。未開社会においては一人の人間の仕事であつたものが、進歩した社会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労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。先ず分業は各人の仕事を単純な一操作とし、めいめいこの操作を一生の仕事とすることから、この操作に当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わ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。分業によるかような時間の節約は単に仕事をとりかえ或いは道具をとりかえて働く場合について考えられるばかりでなく、更に職業修得の時間

の上にも拡張して考えることができる。第三に機械の使用によつて労働の能率が増進するのは何人にも明らかなことであるが、この機械の発明がまた実に分業によつて促される。即ち単純な同一の操作に専ら従事する結果は当然その操作に注意を集中することとなるべく、そしてそれはおのず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発明に導くことになる。多くの機械はかように発明された。もとよりすべての発明がそ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、また或るものは学者もしくは思索家の工夫によつて出来たものである。けれどもこれらの場合も広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発明を促すのである。ところで右の如き分業の発生の原理についてスミスはいつている、「かように多くの利益を生ずる分業というものは、もともとそれが齎す一般的富裕を予見して、これを得ようとする人智の結果ではない。それはそのような広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傾向である交換の性向に基づいて発生するものであつて、分業の遍く行われてい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、スマスに依ると、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。いまこのように分業は各人の天賦の個人的差異という如きものでなく、交換という社会的なものに由来し、そして機械の発明はもと分業に由来するものであるとすれば、技術そのものの発生が人間行為の社会性に基づいていることが理解されるであろう。人間の実践が本来すべて社会的であるところから技術は出てくるのであつて、単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発達が分業の発達を促すことになるように、技術上の発明も個人の天才もしくは才能に負うところがあることは事実であるが、しかしそのような個人も既にいつた如く社会的人間である。そして技術の発達はまた人間の社会化の発達の基礎である。スマスが考えたように、一方分業の発達は機械の発明を促進すると共に、他方機械の発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会的なものとしてののみ、言い換えると、孤立したものでなくて全体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。我々の身体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うと見られるように、社会的身体の道具も相互に道具聯関に立ちつつ分業の基礎となつてゐる。分業の発達は社会的連帯を破壊すべきものでなく、むしろ元來社会的連帯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らかであるように、社会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う歴史の發展は技術の發達なしには考えられないであろう。人と人とは物を作ることに於いて現実に結び附く。人間は技術を媒介として綜合するのである。

第三節 技術の社会的・道徳的問題

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対する桎梏になる、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献したかは更めて述べるまでもなく明らかであろう。しかしそれはまた人間の生活を抑圧し破壊することになり、そこに技術の社会的・道徳的問題を生ずるに至つたのである。いわゆる技術の害悪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会の富を著しく増大させたが、それと同時に技術の害悪もまた痛切に感じられるようになった。技術の害悪といわれるものは主として機械の害悪である。従つて技術に対する呪詛は主として機械に対する呪詛であり、反技術主義者は機械

を廃棄して原始的な道具の技術に還ろ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悪が感じられず、機械技術の時代になってそれが現れるようになったのであろうか。

道具による技術の特徴は有機的ということである。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体の方であり、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うよ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いる。道具の技術において主となっているのは人間の熟練であり、このものにそれは依存している。かよ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えており、従つて人間と調和するものであるということができらう。人間は技術によつて与え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。与えられた環境はもと自然であり、この自然は環境の具体的意味においては自然科学的に捉えられた自然の如きものでなく、むしろ景観という意味のものである。それはオイゲン・ディーツェルの規定しているように自然景観 *Naturlandschaft* と称することができるであらう (Eugen Diesel, *Die Neugestaltung der Welt.*)。人間の技術はこのような自然景観を文化景観 *Kulturlandschaft* に變えるのである。この文化景観という言葉は、ディーツェルにおいては特殊な意味に使われている。そ

これは機械の出現以前における人間の生活環境をいうのであつて、機械技術時代における機械環境 *Maschinenlandschaft* というものと全く異なつてゐる。即ち文化景観というも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」とは区別される「文明」という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ように、文化景観の特徴は人間に對して或る有機的なものであるということである。もとより文化景観も自然景観と同じように客観的なものである、しかし文化景観はその成立において客観的であるのではなく、却つて人間によつて客観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、その目的への関係、そのイデーの完全な透明性と芸術的な直観性とにおいて、人間の手と精神から出たものであるということである。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いふことができる。それらは何か芸術的に表現的なものである。しかるに機械景観においては事情は全く異なつてゐる。機械技術の特徴附けてゐるのは有機的なものからの解放ということである。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、人間から独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、却つて単なる附添人の地位におかれる。機械の害悪といわ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わゆる物質文明の禍であると考えられるのである。

機械の害悪或いは技術の害悪といわれるものは如何なるものであろうか。社会経済的見地において最も重要なものとして挙げられるのは失業である。即ち機械は人間の労働を次第に不要にすることに由つて多数の人間の失業を結果するというのである。技術の進歩は失業とそれに伴う種々の重大な社会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いる。既にマイエルはその点について代表的な意見を述べた(Eduard von Mayer, *Technik und Kultur*)。彼は、「技術の精神、独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、労働の単調さによつて彼を非人格的にすること、労働の協同によつて彼を大衆にすること、技術的隷属によつて彼を内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わば模範的に表明された技術に対するかような批評はその後多くの人々によつて繰り返されている。技術の発達は分業の発達を促すのであるが、分業の結果各人は極めて狭い部分の仕事を専門とするようになって、本来全体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。しかも毎日単調な一つの仕事を反覆するところから仕事に対する人格的な関与が失われてくる。ヤスパースの言葉に依ると、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ようになる。技術は「自然を組織する。そうだ！しかしそれは人間を解体する、」とマイエルはいう。そして一つの渾沌としての大衆が現れる。「発明し創設する技術は創造的な人格であった。用益権者としてあらゆる生きた人間は技術に属する、しかるに技術の大規模の適用は大衆の利益になる。大衆という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。この仮現的生体の神経は技術的施設、交通路、工場、管理である。」「大衆の接合剤としての技術は大衆の手において文化の毒となった。大衆はしかるに技術によって文化の危険となった。」とマイエルはいう。彼に依ると、「大衆の精神と技術の精神とは互いに類似し、互いに強め合い、元来ただ同じ本質の二つの面を現すに過ぎない。」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、それに伴って支配的になるのは大衆である。技術的時代はヤスパースにとつても大衆の時代であり、「大衆の支配」 *Herrschaft der Masse* と(こう)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、何を結果するであろうか。「技術の最初の本質的な歩みは、その根本的な行為は、それが人間をその手段としたということ、それを作り出した人間の主人となったということである。全く初めて奴隷制を強要し、発明し、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いるのは技術である、」とマイエルはいつている。手段であるべきであったものが今や目的となり、人間に使はるべきであったものが今や人間の主人となったのである。技術はその自己法則的な機構によって人間を支配する。ヤスパースに依ると技術的時代の特徴は「装置の支配」Herrschaft des Apparatus 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為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。

技術に対するかような批判乃至非難に対して、また種々のアポロジーが現れている。現代の技術哲学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。そして一方にはペシミズムが存在するのに対して、他方にはオプティミズムが存在している。一方技術の害悪が数えられている間に、他方「技術の祝福」が語られている。たしかに、技術が人類に祝福を齎す

ことは否定し得ないようである。例え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いる(Wendt, Die Technik als Kulturmacht)。第一に技術によつて人間の労働力は次第に精神化される。技術の進歩はつねに労働者の精神的能力を利用するように促すのである。そして労働者がその精神的側面に従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労働力はより機械的な形態を保持するのでなく、反対により精神化された形態を保持するのである。粗野で單調な労働は絶えず益々機械の世界へ引き込まれ、人間の労働力は肉体的により樂でより精神化された活動へ解放される。単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労働力を節約し、筋肉力をより少なく思惟力をより多く要求する一層高尚な労働形式へこの労働力を解放することを目差しているのである。新しい発明は労働者を仕事から離れさせ、いわゆる産業予備軍を増大するといわれる。しかしながらヴェントに依ると、技術が自由に活動する余地をもつておれば、それは直ちに他の発明と強化された生産によつてそのような産業予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、近代技術は国内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でき

限り労働者はつねに求められている。しかもその際は絶えず益々粗野な肉体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。ところでこのよ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う。即ち第二に、向上してゆく精神は国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関係があるというのである。そして第三に、かよ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。物質は直観によつて精神を豊かにし、精神はそれが機械的労働へ転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与える、即ち直観と精神を莊嚴にする全材料を与える。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、象徴的な言い方をすると、他の形式において既に予め思惟したものをのみ思惟することが出来る。我々の精神は、独立しようとするほど、自己の抽象の中で物質から遠ざかれば遠ざかるほど、その思惟において貧困になり、色彩の褪せたものになる。精神の存続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点する光であるかのように見える。

ことができる。このよ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いる。

技術の影響について考える場合、その必然的な影響とそうでないもの、言い換えると、一定の技術の適用と不可分に結び附いているものとそうでないものとを区別することが肝要である。その際なお、それは近代技術の現在まきにある状態にかかわるものであるか、それともその本質と永久に結び附いている形成にかかわるものであるかを区別しなければならない。更にそれは技術のうちに与えられている諸可能性の無制限な利用から生ずるものであるか、或いは逆にその制限された利用から生ずるものであるかを区別しなければならない。しかるに今かような見地から考察するとき、先ず注意されることは、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関して現れたものであるということである。それは一定の種類の技術の一定の段階にかかわるものである。次に技術の害悪といわれるものについて考えると、その多くは技術そのものから従ってくるというよりも、技術が使用される一定の社会関係から生ずるものである、例えば技術の発達は人間を片輪にし、非人格化するという。しかし技術の発達は人間の労働時間が少なくても済むようにする筈であり、かよ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か、片輪な人間になることは難けられるのであつて、技術の発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。しかるに今日の現実においてはそうでないとすれば、それは技術そのものでなく或る他の社会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いは要求しているのである。そこで第三に、技術の弊害という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いる結果であると考えられるであらう。その利用を制限するものももちろん技術そのものでなく、却つて他の社会的諸關係である。今日技術に関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。技術の弊害という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対して示す無思慮にあるのである。しかしながら翻つて考えると、技術は社会的身体の器官と見られるようなものである。社会的諸關係から離れて純粹な技術そのものという如きものを考え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関し、技術複合体というものが考えられ、新しい發明もこの体系に適合することができない限り現代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関係の如きも、レーデレル (Lederer, Technischer Fortschritt und Arbeitslosigkeit.) が論じているように、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う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対する関係からのみ結論することができるとすれば、単に技術の観点においてでなく総合的な観点から考察されるべきものである。そのみでなく、苟も実際に否定し得ない如く技術の弊害と考えられるものが存在する以上、技術には少なくとも一定の社会的経済的關係においては弊害を生じ得るような性質がそれ自体にあるのでなければならぬであろう。かようにして技術は現実において社会的諸關係の中に入り込んで存在するのであつて、その弊害が生じないよ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、これに統制を加えること、ゾンバルトのいわゆる「技術馴致」Zähmung der Technik が必要である。技術についての単なるペシミズムも単なるオプティミズムも間違っている。大切なことは技術の計画化である。しかるに技術を馴らすということはそれ自身また一つの技術、自然科学的技術でなくて社会科学的技术に属することである。

技術的時代と称せられる現代の害悪は、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われている。ところでその場合考えねばならぬことは、かように技術といわれるものは機械

技術即ち近代自然科学を基礎にする技術である。しかるに技術というものには、初めに述べた如く、種々のものがあり、特に自然科学的技術のほかには社会技術即ち社会科学を基礎とする技術が存している。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繫を考へることが出来る。しかもかような聯繫において、社会技術は一般に自然科学的技術に対して目的的地位にあるといわねばならぬであらう。もちろん、既に述べた如く、どのような技術も単に手段であるのでなく同時に目的である。技術は単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働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繫が直接に見られ難くなつてゐる。そこから技術が単に手段と考えられ易く、また逆にその手段が自己目的と考えられ易いという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。自然科学的技術の如きも、これを単に手段と見て、経営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挙げることもできないであらう。技術的時代といわ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、他方またそ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。しかしそのいわゆる技術は、こ

れに對して目的の地位にある社会技術によつて統制され、計画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。技術の害悪が語られる場合、その技術を支配すべき他の技術の存在が忘れられている。いわゆる技術的時代の悲劇は、技術は単に自然科学技術のみでなく社会技術というものの存在すること、両者の間には因果的に密接な関係があること、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。そしてこのよ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えたように總企画的な技術としての政治であるであらう。しかも政治がかよ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えたように政治学は倫理学と一つのものでなければならぬ、或いは逆にいうと、倫理学はそのような意味における政治学でなければならぬ。即ち道徳は社会的・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徳的でなければならぬのである。

第三章 技術と道徳

第一節 技術の倫理

技術の倫理教育的価値については多くの人が語っている。技術は人間に対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発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、」と書いている。この言葉は人間の道徳的完成に対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『ウイルヘルム・マイステル』の中で芸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挙げることができるであらう。先ず技術家は自己の意志を客観的なものに従えなければならぬ。自然の客観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いは客観的であることは技術家に必要な条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

いうことを技術は教えている。自由は単に主観的なものでなく、むしろ「認識された必然性」が自由である、それはもとより単なる必然性ではなく、認識された必然性であり、認識されたというのは主体によつて把握されたということではなければならない。即ち自由にはどこまでも主観的なところがなければならぬ。自由は客観的なものであると同時に主観的なものである、言い換えると、現実的な自由は技術的なものでなければならぬ。技術は主観的なものと客観的なものとの統一である。人間は技術によつて歴史的現実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対してどこまでも超越的であるということと真の自由がある。自己がその中に入っている技術を逆に手段となし得るところに真の自由がある。自由というのは元來内在的であると同時に超越的であるということである。

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挙げられるであろう。例えば誠実であるとか良心的であるとかいうことである。技術においては不誠実であることとを許されない、その結果は直ちに現れ、彼の仕事を不成功に終らせ、不可能にさえするのである。しかしこのような徳も技術においては単に主観的なものにとどまることができぬ。誠実ということとは例えば規律と結び附かなければならない。無規律な技術というものとは存在せず、殊に近代技

術は人間に対して規律的であることを要求している。また誠実ということは正確とか厳密とかいうことと結び附かなければならない。正確或いは厳密であるべき技術は厳しい訓練を必要としている。技術家は鍛えられなければならない。しかも近代技術においてはそのよ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、厳密で、そして身についたものであることを要求されているのである。技術家の知識は単に観念的なもの、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単に与えられた技術的規則を誠実に、正確に繰り返すという方面においてのみ考えらるべきではないであろう。技術は単なる模倣でなく、その根源において発明である。技術における徳もまた発明ということから考えなければならぬ。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、工夫し発明するということが技術家にふさわしいことである。道徳もまた元來発明に属している。発明は単に手段の発明のみでなく目的の発明である。とりわけ目的の発明において技術は道徳的であることを要求されている。

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って人間を作る。我々は物を作ることによっ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っている。ゲートが

技術を重んじたのも、技術が人間形成的であるということ、技術の修得が人間修業になるということのためであった。技術は知識と活動との総合であり、人間の力をこの二つの面に向つて同様に要求しつつ全体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会的なものであり、その人間形成は社会的人間の形成でなければならぬ。技術の発達は集团的労働の組織化と結び付き、技術の要求するのは協力或いは協同の徳である。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いる。技術における道徳はつねに具體的な道徳でなければならぬ。

第二節 道徳と技術

かよ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、技術と道徳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点のある者が、立派な作品を作ってい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ようにさえ考えられている、作られたものの完全性

と作るものの完全性とは区別されねばならぬ。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うと、立派な作品を作ることができさえすれば宜いので、その人間が道德的にどうであるかは問題でないといわれるであろう。かようにして、作られたものの完全性と作るものの完全性とは区別されねばならないが、両者の分離もしくは対立は絶えず余りに誇張されて語られている。通常はむしろ作品の立派さと人間の立派さとは相伴っている。物を作ることと自分を作ることとは違っているにしても、両者は根本的に結び附いている。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從わせることである。物に從う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、隷属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っている。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ならぬ。それは人間の意欲或いは目的を満足させるためのものであり、かような意欲或いは目的は作品において現れるものである。即ち作られたものは人間を表現しており、理性の刻印を押

されている。技術は本能の如く人間の欲望を満足させる。本能は欲望に応ずるだけのことをする。価値の剰余というものは本能によつては作られない。しかるに技術は価値の剰余を作り出す。即ちそれは生きるためのもの以上のものを与えるのである。それは単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うと単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とは生きることであると同時に生きること以上のものである。即ち技術は文化を作り出す。技術は単に生物学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単に物質的なものでなくイデー的な意味を具えている。イデーは技術を通して現れてくるのであり、技術から出てくる形はイデー的な意味をもっている。技術的に作られたものは単に生物学的に有用なものでなくイデーを表現している。イデーは超越的なものである。技術はかよ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われるのであり、文化に属するのである。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対する精神の勝利を現している、言い換えると、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。かよ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対してただ自己自身に閉じ籠める。技術はより個人的な性格をもっている、しかしそれは人間と人間とを結合するのである。技術は人格の紐帯であり、社会の紐帯である。かよ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えていることは明らかであろう。

それにしても技術は物を作るものであり、道徳は人間に関係し、両者は全く異なるといわれるであろう。しかし道徳においても人間というものを作ることが大切である。修養といわれるものは人間を作るとを意味している。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属するのであつて、修養といわれているものはこのよ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なるであろうか。一般に技術は主体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ろう。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体と環境というような関係が考えられる。その際理性は自律的なもの、情念は身体的なものと見られ、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、情念という身体的なもの、環境的なものうちに形として現れるのである。かようにして心の技術においても主体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えられるであろう。即ち物の技術においては主観的なものと客観的なものとの統一が物を變化し變形することによって客観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観的なものと客観的なものとの統一が心を変化し變形することによって主観の側において實現される。

道徳はもとより単に個人的なものではなく、元來社会的なものである。自己の修養というものも単に自己のためのものでなく、むしろそれによつて真に社会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。人間の行為はつねに環境における行為である。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。我々は社会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。我々のすべての行為は環境における行為である限り、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為の意味を發揮することができる。かようにして我々の行為がすべて形成的であるとすれば、ギリシアの古典哲学において徳 *agete* と仕事

devoir)とが結び附けて考えられたことに重要な意味が認められるであらう。例えば眼は自己に属する仕事を善く為す場合、即ちすぐれた視力を有する場合、徳を有するといわれる。同じように善い大工、徳のある大工というのは、彼の仕事を立派に為し得る者、即ち実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当り、建築術、造船術、医術等に絶えず関係附けて語っている。徳と仕事とを結び附けて考える限り、それは当然のことである。善い建築家というのは、自己の形成するものに正しい形(eidos)を与える者である。彼は役に立つ家を作ることができる。役に立つ家というのは秩序を有する家のことである。身体や靈魂についても同じように考えられる。身体のうち秩序が具わるることによって健康その他の身体の徳を作り出し得る者が善い医者である。靈魂の徳というのも靈魂のうちには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為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、徳は知であるという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うのでなく、知識に基づいてつねに作り得るのであって、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わ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

romanticと道徳的に評価されるような活動即ち実践 *praxis* とを同じに見ることは許されるであらうか。実際、アリストテレスは両者を区別して、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、実践においては活動そのものが目的である、と論じている。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ような活動或いは目的が活動の内にあるような活動というのは、アリストテレスの説明に依ると、見ることとか考えることとかである。見ることの目的は見ることのほかになく、考えることの目的は考えることのほかにない。この場合、見ると同時に見た、考えると同時に考えた、ということが出来る。これに反して、家を建てると同時に建てたということとはできぬ。建てる活動が続いてい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。かようにしてアリストテレスが制作と実践とを区別し、実践においては活動そのものが目的であると考える場合、その実践というのは実は観想 *theoria* にほかならないことが知られるであろう。見ること、考えることは明らかに観想に属している。まことにアリストテレスは、観想はひとつの実践であるのみでなく、最高の実践であるといっている。制作と実践とを区別しようとした彼は、観想乃至理論を実践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えることができるであろう。理論も思惟の技術或いはまた言語の技術、更にカントのいう体系の体系によつて作られてくるのである。制作は物を対象とし、実践は人、更に心を対象とするというならば、人も、心も、制作の対象となる他の物のように物と見られることができる。人も、心も、可塑的である。

既に繰り返し述べてきた如く、人間のすべての行為は、環境における行為と見られる限り、物——この言葉をできるだけ広く解するならば——を作る行為、従つて制作的、従つてまた技術的——この言葉を単に経済的技術に限らない限り——と見られなければならぬ。道徳的行為というものがかかそのほかにあるのではない。歴史的世界は道徳的世界である。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、行為の立場においては歴史性というものは技術を離れて考えることができぬ。道徳的行為というものを抽象的に考えるのではなく、具体的に歴史的行為として考えるとき、有能性は道徳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いるのも当然であろう。技術的に力でないような徳は現実的に徳であることができぬ。徳が有能性を意味する限り、徳にとつて知識は欠くことのできぬものである。

かように道徳を技術と結び付けて徳を有能性 *Fertigkeit* と考えることはおのずから道徳において結果を重んじることになるであろう。技術においては成功的 *erfolgrich* ということが問題である。これは倫理学上の結果説に偏することになりはしないであろうか。この場合我々は先ず結果説というものの新しい意味を考えなければならぬ。そしてそれはマックス・ウェーバーのいわゆる責任倫理 *Verantwortungsethik* の思想において見出されるであろう。即ちそこでは行為の結果はまさに責任という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為を社会的に理解することによつて必然的となるのである。我々は社会的存在であるところから我々の行為の結果に対して責任を負わねばならぬ。結果を考えると個人の立場において功利的見地から必要であるというのでなく、自己の行為の他の人々に及ぼす影響を考える社会的立場において責任の見地から必要なのである。人間は社会的存在として社会に対して責任を負っている。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、従つて結果を考える行為は他律的にならざるを得ないといわれるであろう。確かに、結果は意志にとつて外的なものに依存している。しかしまたこの外的なものが決して単に外的なものでないということに注意しなければならない。なぜなら我々の行為の結果を左右すると考えられるのは一般に我々の環境であるが、環境は我々の存

在にとつて欠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わば構成的である。行為の結果をただ単に外的なものと考え、人間を環境における存在として原理的に捉えないということの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わゆる心情倫理 *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、道徳を技術的に考え、ということに決して意志の問題を無視することではない。技術は主観的なものと客観的なものととの綜合であり、従つてそこでは意志の問題も重要である。ただその意志はいわゆる心情倫理の考え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うものは抽象的であろう。道徳的意志が無内容であるというのは、それが決して単に主観的なものでなく、却つて自己を否定して対象において自己を見るところの意味でなければならぬ。そしてそれが実に技術的行為の本質である。具体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う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・超越的本質に基づいて存在するのである。

いわゆる心情倫理は行為において良心的であることを要求している。良心というものは人間の超越性に基づいて可能である。しかるに技術も人間の超越性に基づ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とする徳である。良心的ということも決して単に主観的なことでなく、却つて自己を否定して対象において自己を肯定するということになければならず、まさにこのよ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対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来二重のもの、自己自身に対する責任であると同時に社会に対する責任でなければならぬ。ところで社会がもし単にいわゆる環境の意味のものに過ぎないとしたならば、我々はこれに対して本来的な責任を有するとは考えられないであろう。環境に対して我々が責任を有するというには、環境が単なる環境でなく却つて主体の意味を有するものでなければならぬ。我々は他の主体に対してのみ責任を有する。我々の環境は我々と同様に主体であるところの他の人間、他の人格であり、これに対して我々は責任を有すると考えられるであろう。しかしながら我々が彼等の個々の個人に対して責任を有するということは我々が社会に対して責任を有するということと全く同じであろうか。社会は各々の個人のいずれとも、またもろもろの個人の和とも等しくない。

社会を個人と個人との関係とのみ考えることも、社会からその実体性を奪ってしまうことになるであろう。社会は我々の存在の根拠である、言い換えると、人間は社会から形成されるものである。しかも人間は独立な主体であり、かように独立な主体を作るものは単に環境と見られる社会でなく、主体としての社会でなければならぬ。普通に我々が主体であつて、社会は我々の環境と考えられている。けれども我々が作られたものである限り、我々は主体であるよりも客体であり、自己自身も環境といわれる社会の一部分に過ぎない。我々はすべてこの環境的社会ともいふべきものに属しており、かような社会に属する限り我々は主体でなく、主体であるのはむしろこの環境的社会を作る社会である。環境的社会に属するものとして我々にとつてかような主体的社会は超越的である。しかしながら人間は独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体である。かくの如き主体として我々にとつて環境的社会はまさに環境であり、我々の作るものである。即ち環境に対して形成的に働くことによつて我々は主体的社会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体的超越の根柢において創造的社會と一つである。かような超越なしには主体は考えられず、行為というものも考えられない。そして人間が社会に対して責任を有するというのは何よりもこのような創造的社會に対してであ

る。その場合社会に対する責任は同時に自己に対する責任である。そのとき我々は自己に対する責任を介して社会に対する責任を有するのではなく、むしろ社会に対する責任を介して自己に対する責任を有するのである。我々が他の個人に対して責任を有するもの、彼等がこのような社会の表現であるからであり、従つてこのような社会に対する責任を介してである。言い換えると、我々は創造的社会的要素として互いに責任を負うており、互いの呼び掛けに応える義務を有している。即ち我々は社会の創造に参加すべき責任を有している、環境的社会を変化し形成してゆく主体的社会の創造に参加し、環境的社会を変化し形成してゆくことが我々の行為の課題である。しかしこの環境形成の行為は同時に自己形成の意味を有しないならば道徳的とはいわれないであろう。道徳にはつねに人格的などころがなければならぬ。もとより環境的社会と創造的社會とは抽象的に分離されるべきものでなく、存在するのは一つの社会の自己形成であり、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いる。かような社会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会という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、我々の行為は歴史的なものとしてすべて技術的でないければならぬ。

技術学の理念

一

今日、技術の発達の必要は多くの人々によつて説かれている。實際、その必要はどれほど強調されてもお足りないであろう。技術の発達は我が国刻下の急務である。しかるに今日特に、技術の問題は世界観の問題と密接に結び附いている。この世界観の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ぬであろう。

第一に、先ず一般的にいつて、技術に対する反対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。科学や技術はいわゆる「物質文明」として軽視されたのみでなく、排斥されさえした。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ベングラールやヤスパース等の反技術主義の哲学が流行を見たのである。このような反技術主義の哲学を超越する新しい世界観の確立なくして、今日の技術論は鞏固な基礎をもち得ないであろう。ただ単に、

現在の戦時が技術の発達を必要とするというだけでは不十分であつて、新しい技術哲学の樹立が要求されるのである。

第二に、特に今日の状況からいつて、この世界史の転換期において根本的に問題になつてゐるのは世界観である。新秩序の建設といふ新文化の創定といふものの根柢には新しい世界観がなければならぬ。そうすると、そのような世界観において技術はどのような意義をもつのであろうか。今日の技術家は世界観の問題に対して無関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観的自覚が要求されてゐることであるといふ得るのであろう。技術家も単なる技術家に止まることなく、世界観によつて武装されなければならぬ。そうすると、その世界観と技術とはどのような關係に立つてゐるのであろうか。そこに例えば民族と技術という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、今日新しい世界観の問題は伝統の問題と結び附いて考えられてゐる。新秩序といふ新文化といふ場合つねに考えられるのは日本精神であり、或いは東洋文化である。そうすると、これらのものと技術とはどのような關係にあるのであろうか。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いは東洋主義者が科学や技術に対

して輕蔑乃至排斥の態度をとつたことを考えると、なおさら重要であるであらう。日本精神と技術との結び付きは単なる便宜主義であることができぬ。単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。

かようにして技術の問題は世界觀の問題を含んでいる。今日最も盛んに論じられているのは技術政策論であるが、この政策論にしても技術に関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、技術とは何かという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、必ずしもそうではない。むしろ我々はそれについてまだ一致した意見をもつていないといつて宜い。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関係のあることである。技術とは何かと問うとき、普通に与えられるのは、技術は手段であるという答である。一層嚴密であることを欲する人々は、技術は手段の總体乃至体系であるというであらう。この答は極めて正当である如く見えて、実は不完全である。先ずもし技術

が単に手段であるとする、それは独自性をもたないものといわねばならぬであろう。独自性をもつものは単に手段であることができぬ。単なる手段であるものは独自性をもたないものである。このようにして技術は手段に過ぎないと考えられたことが、従来の哲学において技術の問題が無視或いは軽視されてきた一つの理由である。実際、もし技術が単なる手段であるとする、技術哲学という如きものは存在し得ないであろう。技術哲学は技術が何等か独自性をもつもの、従つて何等かそれ自身において目的と考えられるものであることによつて成立し得るのである。技術は科学と経済とのいわば中間に位すると見られている。そこで技術を単に手段と考えることは、先ず一方において科学に対する技術の独自性の否定となるであろう。この場合、技術は科学の適用乃至应用到過ぎないと考えられる。しかるにこのように考えることによつて、一見科学と技術との密接な関係を主張するかの如き見解は却つて他方において、技術を科学から引き離してこれを単に経済に仕えさせることになり、そこから技術に対する科学者の無関心が生じることになる。科学は何のために技術として応用されるかという、経済のためであると考えられ、そのような応用は科学者には没交渉のことであると考えられるであろう。技術の独自性を認めないものが技術を真に尊重することができないのは当然である。このような科学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ろう。しかるにまた、技術を科学の応用に過ぎないと考えることは、科学そのものの発達にとつて喜ぶべきことではない。科学はしばしば技術から刺戟されて発達するのであるが、技術から刺戟されるということは元来、技術が独自のものであることによつて可能である。技術は科学から影響され、逆に科学は技術から影響されるという普通に認められる関係は、論理的にいつても、事実上においても、両者がそれぞれ独自のものでありながら一つに結び附いていることによつて可能である。技術は科学の応用であるといわれるなら、科学は技術の変形であるということもできるであろう。科学的知識は、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学的（哲学的）知識とは違つて、その本質において技術的である。科学は自然に働き掛けてこれを変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うことが出来る。近代科学に特徴的な実験の方法がそのことを示している。実験は与えられた現象をそのまま観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観察することである。即ち作ることによつて知るといふのが近代科学の方法の特徴である。実験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実験であると考えることが出来る。もちろん、科学と技術とは同じであるのではない。却つて科学は技術の

立場を一旦否定することによって成立するのである。両者はそれぞれ独自のものでありながら、しかも一つに結び附いている。この関係の理解が科学と技術に対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経済にとつての手段と見るであろう。しかしながら技術は経済に対しても単に手段であるのではない。もし技術が経済の手段に過ぎないとすると、技術はどこまでも経済に従属し、経済に束縛されることになる。かようにして従来見られたように、技術は単に営利の目的に使用され、営利的地のためにその発達が制限され阻碍されるというようなことも生じるのである。尤も、技術は一方経済に対して手段の意味をもっている。しかしそれは単に手段であるのではなく、他方同時に独自のもの、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経済から解放されねばならぬと考えられるのも当然であろう。営利主義の経済からの解放は技術の進歩にとって必要である。かようにしてその独自性を認めることによって技術は進歩し、その結果経済もまた発展することができる。技術を単に経済の手段と考へてその自由な発達を束縛することは却つて経済にとつても不利になる。技術と経済とはそれぞれ独自のものでありながら密接な関係に立っている。技術の発達が経済の様式に影響

すると共に、經濟の様式が技術の發達に影響する。技術は經濟に対して独自のものであるが、しかし単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。かようにして我々は、技術は手段であると同時に自己目的であるといわねばならぬであらう。この關係を全体として把握することが、技術の問題を考え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単に手段と考えることに偏っていたのに対して、今日むしろ強調されねばならぬのは、それが独自のもの、自己目的なものであるということである。

三

そこで我々は、技術が単に手段と見らるべきものでないことを内面から明らかにしなければならぬ、技術が手段と考えられる場合、技術は道具乃至機械から考え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はなく、道具を使って物を作る行為が技術なのである。一般的にいうと、技術は行為の形である。その本質的な特徴は、この行為の中には道具が契機として含まれるということである。かように技術を全体的に、行為の形として定義すると、それが単に手段と見られ得ないことは明らかにあらう。

技術は道具を契機として含む行為として、媒介的であることを特色としている。媒介的ということは先ず、直接的でないことを意味している。技術はつねに過程的であり、また方法的である。次に媒介的ということは主体と環境、従つて主体と客体とを媒介するという意味である。技術は主体と環境とを媒介して、主体の環境に対する能動的な適応を可能にするのである。かようなものとして技術は主体的に規定されると共に客体的に規定されている。技術はもと主観的・客観的なものである。そこには主観的な契機と客観的な契機とが含まれている。技術は人間の意欲と客観的な自然法則との綜合を求める。しかるにこのように主観的・客観的なものは単に手段と見ることができないであろう。手段と見られるものは客観的なものである。従つて技術を単に手段と考える者は一般に、技術の見方において客観主義に偏しているのがつねである。しかし技術は純粹に客観的な過程であつて、その目的であるところの主観的なものはその外部にあるといふのではない。技術は本来人間の目的と客観的な自然法則との綜合であり、主観的なものは技術そのもののうちに入っている。技術における主観的なものと客観的なものとの綜合はもとよりただ頭の中で行われるのではなく、物を変化することによつて物において実現されるのである。簡単にいうと、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う

目的のための手段と考えられるであろうか。しかし生産手段といわ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。アリストテレスは実践と制作とを区別して、実践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ように規定された実践は、実は今日いう実践でなく却つて観想であり、観想こそ最高の実践であると考えられたのである。我々はむしろあらゆる行為が制作的、従つて技術的であるといわねばならぬであろう。物という意味を広く解すると、我々の行為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単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものである。技術においては主観的なものは客観化され、客観的なものは主観化される。技術的に作られるものは主観的・客観的なものとして独立なものである。かように独立なものを作る技術は単に手段と見ることができないであろう。しかし技術が主観的・客観的なものであるということは道具技術についてのみ考えられることであつて、道具とは区別される機械の技術においてはそうでないといわれるかも知れない。道具の技術は人間と結び附いている。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」として特色附けたように、人間から離れてそれ自身において働くのである。機械は自働性を目差している。このような機械の活動は純粹に客観的な過程として手段と見られないであろうか。しかしながらこの場合先ず考えるべきことは、機械の活動にしても、それに対応する主観的なものを予想するということである。人間の知能或いは技能という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いるのである。機械は技術のいわば客観的な契機であり、技能はそのいわば主観的な契機であつて、それらが一緒に技術というものを全体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単に客観的なものではない。ただその目的が単に主観的肆意的でなくて客観性をもつものでなければならぬことを示しているだけである。機械も主観的な目的と客観的な自然法則との綜合として発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区別することができるであろう。そしてその発明はその双方にかかわることができる。発明は手段の発明であると共に、目的の発明であることができる。真に新しい発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。技術家は単に手段を発明するものとのみ考へてはならない。発明は新しい技術的目的の発明にも向わなければならぬ。かようにしてまた機械は単に因果法則にの

み従うものではない。もとより、それは一方どこまでも因果法則に従っている、科学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いる。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、論理的にいうと、全体と部分との内面的な有機的な関係であるが、機械はこのような全体と部分との関係を現している。技術は因果論と目的論との統一であると考えることができる。機械のメカニズムというものも単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、このように、自己のうちに目的論を含むものは単に手段と見ることはできない。技術における主観的なものと客観的なものとの総合は技術から出てくる形において与えられるのであつて、因果論と目的論との統一は形態論であると考えることができよう。要するに、技術の全体的規定を求めることによつて明らかになつたことは、技術が手段とのみ見らるべきものではないということである。

四

もとより、技術は単に自己目的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うものは他の技術でなければならぬ。一つの技術を真

に使い得るものは他の技術である。技術は経済にとつて手段であるとする、この技術に対して目的であるところの経済そのものが更に一つの技術でなければならぬ。この場合技術というのは自然科学的技術でなく、却つて一つの社会技術である。自然科学を基礎とする技術があるように、社会科学を基礎とする技術がある。社会技術も科学的基礎の上に、社会科学の基礎の上に立たなければならぬ。技術は自然に対する技術に限られることなく、また社会に対する技術がある。かよ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関係における聯関が考えられるであろう。アリストテレスは、馬具を作る技術は軍事技術に仕え、軍事技術は政治に仕えりと考えた。政治そのものも一つの技術である。このように種々の技術間に目的・手段の關係に基づく階層的關係を考へることができらるであろう。この場合、全体の技術を總企画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。言い換へると、あらゆる技術は政治にとつての手段であると考えられた。

普通に技術というと、物質的生産に関する技術、即ち自然科学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、今日必要なはむしろ技術概念の擴張である。このような擴張によつては混亂が生ずるのみであると考えるのは、諸技術をただ羅列的に考へて、

その間に目的と手段の関係における聯関を考え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えるということは、技術を単に手段と考えることに依るのであろう。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、自然科学的技術の發達の必要なことは言うまでもない。しかしながら、今日の問題は単にそれのみでなく、社会技術の發達がまた甚だ必要である。現在技術の統制或いは計画化といわれるものは、社会技術、とりわけ政治の自然科学的技術に対する支配を意味している。このような事実の存在する点から考えても、諸技術の間の正しい聯関の把握されることが大切であることは明らかであらう。その際、先ず注意すべきは、一つの技術を真に使い得るものは他の技術であるということである。即ち政治の如きも真に技術的であることによつて他の諸技術に対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うのでなく、あらゆる技術は手段であると共に独自のもの、それ自身において目的であるという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単に手段とのみ考えるべきでなく、同時にその独自性、その自己目的性を認めなければならない。これは技術統制の問題を考えるにあたって大切なことであらう。そして諸技術の間に一定の聯関

の存在することが理解されるならば、いわゆる技術家も政治に対して無関心であつてはならないことは明らかである。

ところでもし、あらゆる技術的なもの間に目的と手段の関係が存在するとすると、このような関係において究極目的というべきものは如何なるものであろうか。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えた——について論ずるにあつて、自然の目的論的聯関において究極目的と考えらるべきものは、自由な主体としての人間、言い換えると自然物としてではなく道徳的主体としての人間であると述べた。しかるに人間の道徳的行為というものも技術的でないければならないであろう。自由ということも現実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。自由ということは自律的ということであるが、自律的ということも抽象的に考えらるべきでなく、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真の自律性があるのである。人間というものも単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独立なものとして働き、人間は社会から作られたものでありながら独立なものとして働き、

技術的に物を作つてゆくのである。かように独立なもの、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会に対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。我々は技術の全体的規定を求めて、これを行爲の形として規定した。このように規定することは、従来技術を単に手段と考えた客観主義的偏向に対して、それを主体的に規定することである。技術は単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものであり、かよ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観的・客観的なものが真に客観的なものである。技術は物を作る行爲として歴史的である。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。ところで歴史の本来の主体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いる社会である。技術は社会的なものであり、人間は技術によつて社会的に結び附いてゆくのである。技術のこの根本的な社会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会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体的に把握し、そして歴史の本来の主体は社会であるとすると、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らるであらう。技術はもと主体が環境に対し

て働き掛ける形であるが、この主体もこの環境もつねに歴史的なものである。技術を単に自然科学の応用というように考えるところから、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の見方が生じてくるのである。技術哲学は歴史哲学を基礎としなければならず、歴史哲学もまた技術哲学を基礎としなければならない。今日の技術論にとって最も必要なのは歴史哲学的見方であるということができようであろう。

最後に一言付け加えておくべきことは、私は東洋的自然観或いはまた社会観の根柢をなしているのは一種の技術哲学、技術的世界観であると思う。ここでは道徳というものも技術哲学的に考えられている。日本精神と技術とを分離して考えることは、東洋的世界観のこのような一般的特色を理解しないことである。この技術的世界観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、更に付け加えていっておかねばならないことは、東洋的な技術的世界観はなお道具技術的のものであつて機械技術的な見方に欠けている。道具技術から機械技術への飛躍は近代科学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観のうちへ近代科学の見方をたたき込むことである。

技術と新文化

東亜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ようなものかと考えるにしても、その中で技術が極めて重要な地位を占むべきことは明らかであろう。いま皇軍は到る処赫々たる大戦果をあげている。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。技術の発達なしにはこの戦果も不可能である。かように新秩序戦争の大きな要素が技術にあることを考えても、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ろう。この戦争が長期化するような場合、何よりも必要なことは、確保された資源の開発利用である、資源の開発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うまでもない。かような意味において、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。建設は何よりも先ず技術的建設である。この戦争の目的は東亜新秩序の建設、或いは東亜共栄圏の確立にある。東亜共栄圏の確立にあつて日本の演ずべき一つの主要な役割は、東亜の資源の開発利用における技術的指導である。ただ資源

があるというだけでは無いに等しい。魚は海にいるが、食膳に上つてこない限り魚が無いといわれる。自然的に存在することは未だ経済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発利用されることによつて、経済的意味を有するに至るのである。日本の為すべきことは東亜の資源の開発利用であり、これを日本が為し得ることによつて初めて東亜共栄圏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うことは、東亜共栄圏の確立にとつて絶対的な要請である。それなしには新秩序も新文化もあり得ない。

かようにして東亜の新文化における技術の重要性は明瞭である。技術を軽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わねばならぬ。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ように考えることも間違つてゐる。我々は一層広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いは要素である。それ以外、文化には芸術、道徳、宗教、哲学等、種々のものがあるであろう。ここに技術というのは普通にいう技術、即ち物質的生産の技術であり、それが関わるのは直接には経済である。従つて単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、経済主義乃至唯物主義に陥る危険をもつてゐる。経済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。その立場はいわゆる技術主義であることができぬ。かくして物質的・経済的・技術的文化に対して精神文化の価値が力説されることになるであろう。とりわけ今日技術といわれるものは歴史的に見れば西洋において発達したものである。そこで西洋の物質文化に対して東洋の伝統に属する精神文化を揚げる立場が現れてくる。この立場も理由をもっている。東亜において建設される新秩序の文化は東洋文化の伝統につながらねばならぬ。その限り新しい文化において精神文化の価値が強調されるべきことは当然である。皇軍の赫々たる戦果にしても、単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、いわゆる精神主義に陥って、技術的文化を排斥乃至軽蔑することは間違っている。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、常識的にいえば、技術を一面的に軽蔑することなく、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、と言えるであろう。これは東亜新秩序の建設に伴う新文化の創造にとつて極めて切実な問題である。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伝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学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う

ことが問題である。

しかるにこの問題は、単に東亜的なものでなく、実は世界史的な問題であるということに注意しなければならぬ。なぜならそれは単に日本文化乃至東洋文化が当面している問題であるのみでなく西洋文化がまた当面してきた問題でもある。西洋における近代文化——我が国では、しばしばこのものが單純に西洋文化といわれている——の著しい特徴は技術の飛躍的な発達である。しかるに、物質文化の發達の結果生じたのは、道徳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うのが作られた。物質文化の發達はあらゆる人間を唯物的にした。かようにして近代文化に対する批判の中から技術についてのペシミズムが現れたのである。技術の問題は重大な文化問題となり、そこからいわゆる「技術哲学」が現れたのである。實際、技術を単に技術として見る限り、その有用性はなんらの疑いもなく明瞭である。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対する關係において見る場合である。機械技術に対する反対は、東洋においてガンデイによつて挙げられたのみでなく、西洋においても多くの技術哲学のうちに見出される。もちろんかようなペシミズムに対して当然、技術を擁護することができる。機械の發達

は人間のために肉体労働の苦痛を軽減した。物質文化の基礎なしには高度の精神文化は発達し得ない。しかしながら技術についての無条件なオプティミズムは、反対のペシミズムと同様一面的である。技術と人間との関係は単にオプティミスティックにのみ考えることができない。近代技術の特徴はゾンバルトのいわゆる有機的なものからの解放にある。かよ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対立する。機械は人間の作つたものであるが、人間に対してそれ自身の独立の存在を有し、逆に人間を拘束し圧迫するようになる。人類文化の発達に役立つものはやがてそれに対して破壊的に作用する危険をもつてくる。それ自身の力によつて自律的に発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、ゾンバルトのいわゆる「技術の馴化」が必要になつてくる。近代文化は技術を発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。技術を排するのでなく、これを馴らすことによつて、精神文化との統一或い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いたのである。それは世界史的な、新しい文化の課題である。東亜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ぬ。その必要は明瞭である。それのみでなく、従来技術の本質に属するもののように考え

られた文化上の弊害の多くが、実は技術の未発達に基づき、従つて技術の発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対して特に注意されねばならぬ点である。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対立が存在する限り、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、この対立を克服してゆかなければならない。

かようにして技術に関して新文化に与えられた問題は、如何にして技術を再び有機化するかということにある。近代技術の特徴は有機的なものからの解放ということである。それはこの特徴によつて逆に人間を圧迫し、精神文化に対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。これに対して、それ以前の技術は道具技術として規定されることが出来る。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対して、道具技術は有機的であるという特徴をもつてゐる。機械が人間から独立に働く自動性を有するに反して、道具はいわ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関係は有機的である。両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対立がなく、技術が重大な文化的・精神的問題になるとい

うことはなかった。近代技術は人間から独立に自動的に働く機械を発明することによって技術的に飛躍的な発展を遂げた。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圧迫するようになり、ここに技術の重大な文化的・精神的問題が生ずるようになった。この場合機械技術の弊害に驚いて、機械を排斥し、以前の単純な道具技術に還ろうとするが如きは単なる反動に過ぎない。機械技術の発達は人類文化に限りなく多くの貢献をなしたのであり、今後益々多くの貢献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対して有機的な関係にあるものにするということにある。即ち技術は先ず道具技術として人間と有機的に結び附いており、次に機械技術に至つて人間と対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ように一旦人間と対立するようになつた技術を、再び人間生活に対して何等か有機的なものにするということにある。今よく論ぜられている日本精神と科学との関係について一言しておけば、道具技術の根柢にも科学がある——如何なる技術も自然の客観的な法則を基礎としなければならぬ——と見られ得る限り、伝統的な日本精神のうちに科学があるということが出来る。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、機械技術の発達の基礎となつた近代科学も根本的に新しいものである。その

關係は決して単に連続的なものでない。従つて伝統的な日本精神の上に科学が発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ぬのであつて、實際、幕末以来日本民族はそのような発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う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対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いかないのみか、反対にこの問題の悲劇を示している——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。我々はいわゆる西洋的な科学や技術を取り入れて発達させると共に、更に進んで西洋文化の解決していか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ぬ。ここに日本精神の深化、発展が要求されている。

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るか。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

とを考えないで、何かそのようなことが可能であるかのように言うのは間違っている。もちろん、心の技術というものが必要である。ここに心の技術というのは、人間、或いは魂を作つてゆく技術であつて、かような技術は特に東洋において著しく発達しているものである。我々はこの伝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ような人間と魂を作るのが大切である。しかしながら今日の技術が有する膨大で強力な機構は、単なる精神によつて支配することは不可能である。そこに一層客観的な、科学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うものが考えられる。このものは自然を支配する技術に対して社会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学を基礎とするように、社会技術は社会科学を基礎としなければならぬ。それは技術を社会的に統制してゆく技術である。それは技術の発達を阻碍しているような社会的条件を変化することによつて、技術の発達を促進するであらう。

従来技術の弊害といわれているものは、よく考えると、技術そのものの罪でなく、技術がその中におかれている社会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会技術に依らなければならぬ。例えば今日、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

うことは、国防上、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対して有機的な関係にあるものにするという意味をもっているであろう。また例えば都市と農村との関係の調整という問題の如きも技術を自然に対して有機的な関係におくという意味をもっているであろう。技術の有機化はかような国土計画をはじめ種々の社会技術の一般的な目標でなければならぬと考えることができるであろう。その場合、技術はもとより個人的身体に対して有機化されるのではない。個人的身体に対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、いわば社会的身体に対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会的なるものであることが明らかになる。技術は社会的に社会的身体に対して有機化されてゆかなければならない。そこに国土計画の重要性を理解することができるであろう。また技術の社会的身体に対する有機化という見地から、技術と民族という問題も新たに考えてゆくことができる。国土計画を初め種々の社会技術は技術の有機化という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ろう。かようにして新文化の創造にとつては単に自然科学の発達のみでなく、また社会科学の発達が重要であるということが理解される。科学というものは自然科学にのみ局限されるのではなく社会科学が存在するように、技術というも

のも自然科学を基礎とする技術に局限されることなく、社会科学を基礎とする社会技術が存在している。かようにして従来普通に行われる技術概念が拡張されねばならぬ。技術概念を拡張し、同時にその中における諸技術の位相的聯関を明らかにすることは、新たに建設さるべき意味における技術学或いは技術哲学の課題である。かかる技術学、或いは技術哲学は新文化の理念に対し重要な意義をもっていると思う。

技術概念が拡張されねばならぬように、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、ここに特に次の点を指摘しておこう。従来技術についての見方は一面的に客観主義に偏っていた。技術が単に手段と見られてきたことも関係している。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う意味を有し、かくして諸技術の間に、それぞれの技術の独自性と自律性を認めながら、目的・手段の關係における聯関が考えられるのである。そしてこのような聯関を認めることによつて、いわゆる技術と精神文化との内面的關係を明らかにしてゆくことができるであらう。精神文化というものもそれぞれの意味において技術的なものである。ギリシア哲学などで技術と芸術とがテクネという一つの言葉で現されたように、芸術も技術的なものであることはもちろん、道徳の如き

も、これを道具的に行為として見れば技術的なものである。科学や哲学における思惟にもそれぞれ技術があるであろう。しかるにこのように精神文化を技術的なものと見る場合、技術を単に客観的なものと見ることができないのは言うまでもない。もちろん、あらゆる技術には客観的なところがなければならぬ、けれどもそれは単に客観的なものでなく、客観的なものと主観的なものとの統一である。技術について一面的な客観的見方は、技術を単に自然科学的技術と考えることと関係があるであろう。すでに社会技術の如きは単に客観的なものと見ることができず、そこに主観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観的な法則との総合を求めるのである。そのみでなく、翻つて考えれば、自然科学的技術の如きも単に客観的なものではなく、そこにはつねに人間の目的が含まれている。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為と見ることによつて容易に理解されるであろう。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。歴史哲学は他面技術哲学でなければならぬ。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。もとより技術は単に主観的なものでない。技術における主観的な要素というものは単に主観的でなく、却つて客観的なものでなければならぬ。技術は歴史的に客観

的なものである。しかるに歴史的に客観的なものというのは単に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものが歴史的世界において真に客観的なものである。技術についての一面的に客観主義的な見方が訂正されねばならぬように、他方精神文化については技術と同じに見られた芸術は、近代において単に主観的な感情或いは想像の産物と考えられるようになった。しかし技術の如きものとして決して単に主観的のものではない。今日ヴァレリーとかアランが強調しているように、芸術も固い物質に働きかける技術であり、芸術家には工人の如きところがなければならぬ。芸術のイデーは単に芸術家の頭の中にあるのではなく、言語とか大理石とかいう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。作るというのは一般に主観的・客観的な作用であり、イデーというのも元來歴史的に客観的なもの即ち主観的・客観的なものである。単に精神文化のみがイデーであるのではなく、普通という技術もまた或るイデーを表現すると見ることが出来る。かくして新しい文化の理念は技術的・芸術的世界観の上に立たねばならぬということもできるであろう。右に述べた技術の有機化ということも技術の芸術化と考えることができる。

後記

この書の本文は岩波講座『倫理学』のために書いたものである。これを独立に出版するにあたっては十分に改訂増補を行うつもりであったが、今遽かに南に旅立つことになったため、その仮版に附せざるを得なくなった。改訂増補のことは他日を期する。拙著『構想力の論理』第一巻第三章は特に技術の問題を取扱い、この書と相補うものであるから、就いて参照せられんことを希望する。なお附録とした二篇は『科学主義工業』に掲載したものであるが、何等か読者の参考になろうかと考えてここに収めておいた。本書の出版は挙げて、岩波書店粟田賢三、布川角左衛門両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

形而上学

一 形而上学の概念

形而上学 (英 metaphysics, 独 Metaphysik, 仏 métaphysique) という名称は、その起源を偶然の事情に負うている。即ちそれは、アリストテレス (Aristoteles, 384-322 B.C.) が「第一哲学」(prima philosophia) といった研究に、後のアリストテレス著作の編纂者がいわば困惑の末与えたものである。この名称は「自然学の後に」(meta (a) physica) という意味を有し、その書が編纂にあたり自然学の書の後に置かれたということに由来する。この「後に」(meta, post) という、単純な意味の語がやがて「超えて」(trans) という意味に転化し、「metaphysica」は中世の哲学者のいわゆる「transphysica」と考えられ、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学を意味するに至った。¹⁾

アリストテレスにとつて第一哲学は「存在としての存在及びこれに自体において属するもの」

i 編纂された当時から、meta にその意味を含ませていたというが近年の研究者の主流的見解らしい。

の研究である。この学は他の学の如何なるものとも同じでない。なぜなら他の学、例えば数学の如きは、存在の或る部分に就いての研究であるに反して、第一哲学は「存在としての存在」の学、即ち存在一般の学であるからである。かかるものとして形而上学は存在論 (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学は神学 (Theologie) 即ち存在の「最も尊い類」に就いての学であるという他の思惟動機が存した。第一哲学は存在論としては存在一般の学であつて、或る特殊な存在及び類に就いての学でないと考えられるが、それは神学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学であると考えられている。神学の対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学のかような二重規定は後の形而上学の思惟動機のうちにも絶えず作用している。一見矛盾するが如き存在論及び神学としての二重規定は、布伦ターノ (Franz Brentano, 1838-1917) に依れば、「第一哲学とは存在一般の、その第一根拠からの認識である」という規定によつて結合される。即ち形而上学は存在一般を対象とするが、すべて学は対象の原因乃至根拠の認識である故に、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、かくしてそれは神学と結び付くのである。

トマス (Thomas Aquinas, 1225-74) に依れば、形而上学とは超自然的なものを顕す一切のもの

に就いての学である。彼はこの学の対象を *transphysica* と称した。この学はその対象において神学と同じであるが、その認識の仕方において異なる。神学は啓示を根源とするが、形而上学は知性或いは理性に依るのである。デカルト (René Descartes, 1596-1650) 及びその学派にとっては、形而上学は物理学 (自然学)、及び幾何学の如き純粹に形式的な学から区別され、非物質性を特徴とする対象に就いての学である。カント (Immanuel Kant, 1724-1804) はこの語を種々の意味に用いているが、その最も重要な意味においては、形而上学は批判に対し、純粹理性に由来する知識の一切を含む哲学の構成的な部分である。ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) に依れば、形而上学とは経験の可能性を超える認識、言い換えれば、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、物理学 (自然学) と形而上学との区別はカントにおける現象と物自体 (*Ding an sich*) との区別に基づいている。

形而上学は一般に存在の本質に関する学と考えられている。それは認識の本質に関する学即ち認識論に對置される。存在の学としての形而上学は存在の原理或いは根拠に就いての学である。しかしそれはまた特に實在に関する学として、或いは感性的存在に対しより高い秩序にある超感性的存在に就いての学、或いは現象の背後にある本体に就いての学、或いは自然的事實に対しそ

の存在根拠を含むとされる道徳的真理、理想に就いての知識と考えられた。

存在の本質に関する学として形而上学における立場は、唯物論 (Materialismus) と唯心論 (Spiritualismus) 或いは観念論 (Idealismus)、物心の同一を説く同一哲学 (Identitätsphilosophie) 或いはモニズム (Monismus) と物心二元を説く二元論 (Dualismus) に分たれ、また存在原理の数に関して原子論 (Atomismus) 或いは单子論 (Monadologie) としての多元論 (Pluralismus) と単元論 (Singularismus) 或いは二元論 (Monismus) に分たれている。

二 形而上学的認識

形而上学は超感性的存在に関する学とするならば、その認識は感性に、従つてまた経験に俟つことなく、純粹思惟に依つて行われると考えることができる。かくして形而上学は純粹に合理的な学であり、思惟の原理は同時に形而上学の原理になる。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。形式論理学といわれるアリストテレスの論理学は、元来単に形式的なものであつたのでなく、形

相 (eidos, forma) を実体と考える彼の存在論と結び付き、形而上学的意義を有した。アリストテレスにおいて形而上学と論理学とは不可分のものである。その論理学の原理である自同律或いは矛盾律は、永遠に自己同一に止まる実体の原理にほかならなかった。ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) が論理学の原理として附け加えたといわれる充足理由律も、単に思惟の原理であるのでなく、存在論的或いは形而上学的意義を有した。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、現実存在 (existentia) の世界に関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、實在の論理は弁証法であると考えた。彼に抛れば、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、實在は弁証法的なものである。彼にとつても論理学即ち弁証法は単に主観的なもの、思惟の論理学に止まるものでなく、客観的なもの、存在の論理学である。「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」という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えられた。

形而上学は純粹思惟による認識であるとする立場に対して、形而上学的認識は合理的論理的でなく、直観であり、非合理的なものであるとする立場がある。形而上学は、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観でなければならぬ。プロティノス (Plotinos, 2045-270) を最大の代表者とする神秘主義の思想がそれである。最高の実在はただ神秘的直観によつてのみ、言語を超えた「沈黙の理解」によつてのみ捉えられる、とプロティノスは考えた。またシェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) によれば、芸術が哲学の機関であり、またショーペンハウアーにとつては、世界の本体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, 1859-1941) もまた直観主義を唱えている。直観とは知的共感であり、これによつてひとは対象の内部に身をおき、その固有なものを捉えることができる。しかるに知性は対象の外圍をさまよふに過ぎず、その認識は分析と記号による認識であり、これは決して原物と同じであることのできぬ翻訳の如きものである。知性は物を相対的にしか認識し得ず、物の絶対的な認識は直観によつてのみ可能である、とベルグソンは述べている。

三 反形而上学的傾向

古代及び中世の哲学はすべて形而上学的であった。しかるに近世の認識論的哲学は反形而上学的或いは非形而上学的傾向を有している。いわゆる認識論は元來近世における経験科学、或いは数学的自然科学の勃興に影響されて現れたものであるが、その認識批判は従来の形而上学に対する批判の意義を含んでいた。認識論はロック (John Locke, 1632-1704) やヒューム (David Hume, 1711-76) の経験論の哲学に始まるといわれるが、経験論は凡ての認識は経験から来ると主張することによって、純粹思惟に基づく形而上学に対して批判的であった。殊に従来の形而上学の中心概念であった実体 (substance) の概念に対して鋭い批判が向けられた。カントはヒュームによって独断の眼から醒まされたと云っている。経験を超えた純粹思惟からの認識による形而上学は、かかる認識が果して可能であるか否かを予め吟味しない独断論に過ぎない。カントによれば、認識は直観に与えられた多様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属するが、その内容は直観に俟たねばならぬ。我々の認識の形式はただ可能なる経験に

i 「眼」は底本のママ。「眼」であろう。

対してのみ妥当するのであって、あらゆる経験の彼方にある「物自体」の認識は不可能である。かくしてカントの批判哲学は、超越的形而上学は学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学的であり、哲学は認識論に帰すると考える。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) は哲学の問題は存在でなくて当為 (Sollen) 或いは価値 (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) はカントの先験的論理学 (transzendente Logik) の思想を徹底することによって形而上学の独断性を排撃している。イギリスの経験論哲学の非形而上学的傾向は現代におけるその発展と見られるアメリカのプラグマティズムの哲学の非形而上学的傾向となつて現れている。

自然科学の発達は唯物論に動機を与えたが、唯物論は形而上学をもつて観念論的或いは宗教的であるとし、反形而上学的態度をとつている。ロックやデカルトの影響のもとにラ・メトリエ (Julien de La Mettrie, 1709-51) ˆ エルヴェシウス (Claude Adrien Helvétius, 1715-71) の如き唯物論者が現れ、またヘーゲルやショーペンハウアーの極端な形而上学に対する反動としてフォークト (Karl Vogt, 1817-95) ˆ コヒネル (Ludwig Büchner, 1824-99) 等の唯物論者が現れた。フォイエ

ルバッハ (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-72) はヘーゲルの思弁哲学の本質は神学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) によって発展させられた。マルクス主義は十八世紀のフランス唯物論の機械論に「反対し、ヘーゲルの弁証法をとってこれを唯物論的基礎の上におこうとするのであるが、その客観主義、科学主義によって反形而上学的態度を闡明している。更にコント (Auguste Comte, 1798-1857) によって唱えられた実証主義も反形而上学的である。コントの三段階説によれば、形而上学は神学的段階と実証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、人知の神学的段階を批判して実証的段階を準備するためのほか価値も存在も有せぬものである。

四 現代の形而上学

現代の哲学は多かれ少なかれ形而上学への復帰の傾向を示している。反形而上学的或いは非形而上学的と称する哲学もそれ自身一個の形而上学にはかならないと見られる。マルクス主義者や実証主義者がカント哲学や新カント派の哲学も観念論的で形而上学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実証主義も独断的で形而上学的であるとして非難した。シェーラー (Max Scheler, 1874-1928) に依れば、宗教的神学的認識、形而上学的認識、実証的認識は、コントの如く、知識の発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与えられた本質的な、持続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)、支配の知識或いは仕事の知識 (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。実証的科学的知識は自然を支配するための知識であり、哲学はこれとは種類を異にする知識である。シェーラーにとって哲学の根本問題は存在の問題であり、知識も存在者間の存在関係にほかならず、哲学を認識論に限ろうとするものは哲学を科学の婢 (ancilla scientiarum) となすものである。新カント派の哲学が認識論的であって、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、フッサール (Edmund Husserl, 1859-1938) の現象学、マイニンング (Alexius Meinong, 1853-1920) の対象論 (Gegenstandstheorie) は存在論的であることを特色としている。

現代の形而上学的傾向はカントの解釈の変化となり、カントは新たに形而上学者と見られ、彼を通じて独断的ならぬ批判的形而上学を建設することが企てられている。実際カントの批判哲

学は客体の形而上学を不可能にすることによって、却って主体の形而上学を可能にしたと云われるであろう。ハルトマン (Nicolaï Hartmann, 1882- [1950]) 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「認識の形而上学」に進み、批判的存在論 (kritische Ontologie) を樹立しようとしている。ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889- [1976]) のいう基礎的存在論 (Fundamentalontologie) もカントのコペルニクスの転廻によって哲学の中心に立つに至った主観を端的に人間の現存在 (Dasein) として規定し、自覚的存在者としての人間の主体的存在の自己解釈を中心とするものである。ハイデッガーは自己の立場を特に「存在論的」(ontologisch) と称しているが、それは従来の形而上学が「存在的」(ontisch) 即ち客体的な見方に立っていたのに反し、真に主体的な立場に立とうとするのである。ヤスパース (Karl Jaspers, 1883- [1969]) の「実存」(Existenz) の哲学も同じ傾向に属している。

カントの批判哲学を継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学が現れたが、現代の形而上学的傾向はまたそれらの哲学者の復興となつて現れている。他方新トマス主義 (neo-thomisme) の興隆を通じてカトリック的形而上学、即ちいわゆる「久遠の哲学」(philosophia perennis) の思想が復活している。マリタン (Jacques

Martain, 1882-【1973】）、ガイゼル (Joseph Geysler, 1869-【1948】) などそれを代表し、シェーラーはもとよりフツサールの現象学のうちにもカトリシズムの色彩が見られる。現代の形而上学の特徴的なものの一つは生の哲学と称せられる生の形而上学である。ニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) やキェルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813-55) が深い影響を与えており、ハイデッガーやヤスパースの実存哲学 (Existenzphilosophie) もその影響のもとにある。生の形而上学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。

現代の哲学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会的実在の問題が最も重要なものとなるに至った。そして、この問題は哲学に新しい形而上学的動機を与えている。ハイデッガーの存在論の中心問題は存在の歴史性或いは時間性である。ベルグソンの哲学は時間の形而上学であり、ジンメルやハルトマンなどもそれぞれ歴史哲学的問題を論じている。更にマルクス主義の反形而上学的態度に対して、今日の全体主義の哲学には形而上学的傾向が濃厚である。シュパン (Othmar Spann, 1878-【1950】) やジエンティーレ (Giovanni Gentile, 1875-【1944】) 等はその傾向を代表している。

〔参考文献〕

Aristoteles, *Metaphysica*. (岩崎勉訳あり)。

三木清 「アリストテレス形而上学」(岩波大思想文庫)。【第九巻収録】

Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique* (論集 La pensée et le mouvant 中に収む)。

Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? (湯浅誠之助訳あり)。

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*. 【北岡武司訳『近代の形而上学』法政大学出版局】

現代哲学思潮

一 時期

現代哲学思潮について語るにあたり、哲学史の如何なる時期からを現代と見るかが先ず問題である。従来現代哲学を論ずる者は、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。しかしここではずっと降つて世界大戦以後の哲学を取扱おうと思う。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。内容的に云えば、それは新カント派 (Neukantianismus) の凋落以後における哲学である。この期間の哲学は社会史的にも思想史的にも一定の性格を具えている。問題の哲学のあるものは戦争以前に現れ、我が国にも知られていたが、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えても、嘗て新カント派の哲学は非常な勢で流行し、ヴィンデルバント (Wilhelm Windelband, 1848-1915)´リックカート (Heinrich Rickert, 1863-1936)´コーヘン (Hermann Cohen, 1842-1918)´ナトルプ (Paul

Natorp, 1854-1924) 等、この派の人々の名は、専門哲学者の間に止まらず広く知識人の口にのぼった。しかるに近年事情は著しく変化した。私はそれ以来の哲学思想を、特に我が国の哲学及び一般思想と関係を有するものについて、取扱おうと思う。世界各国の現代哲学の詳細は本辞典のそれぞれの項目を参看すべきである。

二 生存から実存へ

新カント派以後の哲学は如何なる一般的傾向を有するであろうか。リツカートは自己の学派の勢力の漸く衰えつつあった時、『生の哲学』（一九二〇年）と題する一書を著し、時代の哲学の「流行概念」として、「生」の概念を挙げ、その思想を自己の立場から批判した。彼は書いている、「今日特に高い程度において一般の意見を支配している概念を最もよく現すのは生という言葉であると思われる。この言葉は少し以前から愈々頻繁に用いられ、単にジャーナリスト達においてのみでなく、学的哲学者達においても大きな役割を演じている。『体験』という言葉、『生ける』という言葉は流行語となり、そして体験から真に生々と形成され、生ける人間に役立つ生

の理論を与えることが哲学の任務であるという意見ほど現代的なものはないと考えられている」。反対者の立場にあるリッカートも認めねばならなかったように、生の哲学は現代の流行哲学であり、現代の哲学は生の哲学 (Lebensphilosophie) であると云つても不当でないように見える。リッカートは現代の生の哲学者もしくは彼等に影響を与えた者として次の名を挙げている。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、例えば、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いる。次に多くの生の哲学者はゲーテ (Johann Wolfgang Goethe, 1749-1832) に結び付き、シュペンングラー (Oswald Spengler, 1880- [1936]) の如きそれである。現代の生の哲学にとつて直接の意義を有するのはショーペンハウアー (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、今日生という言葉が有する魅力は最も多くニーチェによつて与えられたのである。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, 1859-1941) アメリカのジェームズ (William James, 1842-1910) である。ドイツでは更にシムメル (Georg Simmel, 1858-1918) デイルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) 。

及び現象学派のフッサール (Edmund Husserl, 1859-1938) シェーラー (Max Scheler, 1874-1928)、その他二三の名が挙げられている。しかるにこのように広く生の哲学を理解するにしても、その後かかる生の哲学の内部から新しい傾向への移動或いは転化が生ずるに至った。それは「生から実存へ」という言葉で表されることが出来る。現代哲学はその主要な傾向において生の哲学から実存哲学 (Existenzphilosophie) に変った。その中心概念はもはや「生」ではなくて「実存」である。従来ショーペンハウアーとニーチェとは並称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圧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挙げたキェルケゴールの名が現代にとつて深い意義を有するようになったのも、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パース (Karl Jaspers, 1883- [1969]) の哲学が流行するようになったのも、そのためである。等しく現象学 (Phänomenologie) と呼ばれるにしても、ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889- [1976]) の哲学が、その師フッサールを凌いで若い世代の心を捉えているのも、そのためである。世界戦争当時、ドイツの学者の国民的敵愾心から「剽窃者ベルグソン」という汚名を着せられたベルグソンの哲学がシェリングやショーペンハウアーから如何なる程度に影響されているかは問題であ

るが、彼が今日の思想界において光輝を放っているのも、彼の哲学が実存哲学と共通するものを含んでいるためである。とりわけ実存哲学と類似の傾向を有し、その擡頭と関聯があるのはバルト (Karl Barth, 1886- [1968])、ゴーガルテン (Friedrich Gogarten, 1887- [1967])、ブルネル (Emil Brunner, 1889- [1966]) 等の弁証法神学 (Dialektische Theologie) である。今日なお正統の生の哲学者と見られ得るのは、デイルタイ学派から出たミッシェ (Georg Misch, 1878- [1965])、ノール (Hermann Nohl, 1879- [1960])、リット (Theodor Litt, 1880- [1962]) 及びシュプランゲル (Eduard Spranger, 1882- [1963]) 等である。尤も生の哲学と実存哲学との限界はつねに明瞭であるわけではない。実存哲学の代表者ハイデッガーの如きも、デイルタイから多くの影響を受けている。生の哲学の概念を広く理解するならば、実存哲学もその中に含まれ、後者は前者の一種とも見られよう。また以前には生の哲学者とされた人々が今では実存の哲学者として解釈され、かかるものとして影響を与えている場合も尠くない。しかしいづれにしても、そこに名称の相違があり、解釈の変化がある限り、生の哲学と実存哲学との間には何等か実質的な差異が存する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、生の哲学がロマンティズムの色彩の濃厚なるに反し実存哲学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) の哲学は生の哲学の要素を多く含んでいた。フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) の如きも生の哲学者と考えることができる。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学の模範的なものといわれよう。現代の生の哲学はロマンティズムの新しい形態における継承乃至発展と見られ得る。しかるに実存哲学は生の哲学におけるロマンティズムに反対し、リアリズムに立脚しようとする。キェ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った。ハイデッガーは現象学から出た人であるが、現象学のモットーは「物そのものへ」(Zu den Sachen selbst) ということであり、リアリズムの精神を現すものと解することができる。また実存哲学と内面的なつながりを有する弁証法神学の極力排斥しているのは、シュライエルマッヘル (Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768-1834) の浪漫主義である。尤も実存哲学におけるリアリズムは実証主義或いは自然主義におけるが如き客観主義ではない。それが主観主義的であることにおいて客観主義的立場からは、なおロマンティズムと軌を一にするものと評せられるであろう。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ええる。こ

のリアリズムが求めるのは何よりも厳肅性である。ハイデッガーによれば、科学の本性が「厳密」(Stränge) であるに対し、形而上学の本性は「厳肅」(Ernst) である。厳肅とは主体的な真実性、或いは誠実性を意味している。

第二、厳肅という言葉は倫理的な響を有している。このように実存哲学は倫理的であることを特色としている。人間の本来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。この点において実存哲学は、生の哲学がその浪漫主義的傾向と結び付いて「審美的」(ästhetisch) であるのに対立している。実存哲学は審美主義を排し、それを克服して、倫理的であろうとする。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区別し、後者は前者よりも高いもの、真実なものと考えた。ハイデッガーはデイルタイから生の歴史性の観念、解釈学的方法等を受け取りながら、デイルタイが審美主義に纏われていることを非難する。人間存在の有限性の自覚が浪漫主義に対して実存哲学の倫理を性格付けている。

三 認識論から存在論へ

ところで実存 (Existenz) は一の存在概念である。それは伝統的な存在論において本質存在 (essentia) に対して区別された現実存在 (existentia) に当る。従つて実存哲学は一の存在論 (Ontologie) であると考えられる。この点において実存哲学は、生の哲学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学の中心に据えた。カントは学としての形而上学の不可能を明らかにした人と見られ、そして認識論以外に哲学はないとさえ考えられた。しかるに実存哲学に限らず現代哲学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。存在論は形而上学の主要な問題領域であり、或いは寧ろ形而上学と同じものである。新カント派以後の哲学は著しく形而上学的傾向を示している。かかる変化はカント解釈のうちにも現れ、嘗ては形而上学の破壊者と見られたカントが形而上学者として理解されるようになった。ハイデッガーの如きも、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学であると述べている。実存哲学は一種の存在論であつて、ハイデッガーは彼の哲学的企図を「基礎的存在論」(Fundamentalontologie) と称している。かくの如き認識論から存在論もしくは形而上学への移行は新カント派の内部においても行われた。就中ニコライ・ハルトマン (Nicolai Hartmann, 1882-

【1950】は存在論の立場を主張して次のように云っている。カントの批判哲学及びその影響によって、存在論への要求を掲げることは今日の哲学的思惟にはその声を聞くだけで不快の感情を喚び起すようになってゐる。この感情反応は価値判断を含む故に存在論に対するかかる価値判断が如何なる権利を有するかが問われねばならぬ。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学」であらうとした。懷疑論は古くからこれに対して、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う疑問を掲げた。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。批判にとってはおよそ存在そのものが不快であるかのようである。なぜなら批判は観念論であるから。それは単に自体において存在するものについての知識のみでなく、自体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発するカント以後のドイツ観念論は、この結論を極めて大胆に引き出した。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、ハルトマンは云う、それにも拘らず我々はこれに対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。観念論的諸理論も、それらが「存在の観念性」を証明しようと企てるとき、結局この問題を

提出し、それに解答を与えているのである。それらの諸理論も存在の本質について論じているのであって、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、問題そのものに関するのではない。極端な主観主義と雖も、存在の「仮象性」を説明することだけは必要であると考えている。同じことが逆符号をもつて懐疑論についても云える。懐疑論もまた存在そのものに関して判断中止（エポケー）のために戦いつつ存在そのものを問題にしているのである。要するに、存在論的でないよ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。無にではなくただ存在するもののみ向い得るということが思惟の本質に属している。この結論を逃れるために、理論哲学の根本問題を認識の問題に限ろうとしても、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ような認識はないからである。認識とは意識が自体において存在するものへ関係付けられているということの意味する。理論は後になつて、この自体において存在するものが何等自体において存在するものでないということを証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体における存在との関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えて生き残り、決して除去し得ない反問として繰返し現れて来る。寧ろかような理論

は、自体における存在の問題と初めから取組むときにのみ、自己を維持することができる。ひとつはその虚妄なることを証明しようとするところのものも、差当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、そのような認識論の取扱う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いることを主張した。彼の「認識の形而上学」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

存在論はもとより単に認識の問題にのみ関わるものではない。寧ろ現代哲学における認識論から存在論への推移は同時に哲学の中心問題の移動を語っている。ハルトマンは『精神的存在の問題』（一九三三年）という書物を公にし、「歴史哲学及び精神科学の基礎付けのための研究」という副題を附している。これらの問題は現代哲学における最も重要な題目を表すものである。「精神」(Geist) の概念は就中ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) によつて歴史的な存在

の構造と結び付けられ、含蓄的な意味と規定とを与えられたが、近年の所謂ヘーゲル復興も一面このよ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数学的自然科学であつた。新カント派のヴァインデルバント、リッカートなどの所謂ドイツ西南学派は特に歴史科学乃至文化科学及び歴史哲学の問題を取り上げて論究し、その点において功績を有するが、その取扱い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学派 (Deutsche historische Schule) の伝統に立つて「精神科学」(Geisteswissenschaft) の問題を論じたデイルタイの影響の拡大するに従つて、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学の中心問題となるに至つた。実存哲学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。ハイデッガーは存在を主として時間の見地から解明している。一般に時間の問題は現代哲学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われるという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いるものの如くに考える。世界は物質的なもの層、有機的なもの層、心的 (geistlich) なもの層、精神的 (geistig) なもの層から成っている。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担われ、かく担われつつ上層のものは下層のものに対して自律的であるという関係が存在する。有機体は物質的なもの及びその法則性に解消されてしまはしませんが、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、他の物理的物体のように重さや惰性を有し、その細胞は原子から成っている。有機体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はせず、置去りにしてしまつてもいない。有機体はそれにただ新しい形式を加えるのであり、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、高い形式を与えるだけであつて、なおこの要素の独自性に縛られており、物理的なものの法則や範疇は有機体のうちにおいて働いている。従つて有機体の自律性は甚だ制限されたものに過ぎぬ。このよ
うな関係は存在の層を上昇するとき変化する。もし同一の關係が存続するならば、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。けれども事実然らざる以上、違つた關係が入り込んで来るのでなければならぬ。心的生活は自己のうちに有機体を含むとは云えない。身体の

諸器官は極端な意味においても心の要素とは考えられない。有機体の法則が心的生活の建築材料であるのでもない。心的なものには有機的なものの新しい形式というが如きものでなく、その種類において全く異なるものである。心的なものは有機的存在及びその形式の独自性を脱ぎ棄ててしまい、置去りにしてしまっている。心的なものには有機的なものに対する関係は、ただ前者が後者によつて担われているというだけの関係に限られる。それ故に心的なものには有機的なものに対する自律性は有機的なものの物質的なものに対する自律性とはその種類も大いさも異なっている。後の場合はより、高い形式を与える (Ueberformung) という関係であるとすれば、前の場合には建物の上に作る (Ueberbauung) という関係が見られる。即ちここではより、低いもの (有機体) の上に据えられて、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、この自己を担う層にとつて本質的な範疇からは完全に解放されておられ、そのためにいわば他の材料から作られているものと見られ得るのである。心的存在についてこのように云われることは、より、高い程度において精神的存在について云われることができる。精神は先ず「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はないとしたならば、精神的存在は心的存在に単により、高

い形式が賦与されたものに過ぎぬと見ることも可能であろう。しかるに精神的な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独立に存在せず、共同の精神的な生活の領域の外部において孤立した実在的な生存を有しないということである。個人は彼の精神的な存在を、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根をおろしているところの精神的な水準のうち立っている。歴史的に与えられた精神的水準というものは、心的存在とは全く異質的なものであつて、諸々の主観から組み合わされたものでも、諸々の意識の担い手の総和でもなく、また如何なる個人的意識もそれを全く自分のものと云うことができない。それは他の秩序のものであつて、「客観的精神」(der objektive Geist)と呼ばれるべきものである。主観性とか意識とかという心的なものの特殊な範疇は客観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、かかる客観的精神である。しかるに人格的精神並びに客観的精神以外に第三の別の精神が考えられる。それは精神の諸々の客観化のうちに含まれているものであつて、詩人や思想家などの「作品」のうち歴史的な精神の変化を超えて保存される精神的な価値がそれである。ハルトマンはこれを「客観化された精神」(der objektiuierte Geist)と称する。かくてハルトマンに従えば、

精神に人格的精神、客観的精神、客観化された精神の区別がある。第一の人格的精神と第三の客観化された精神との間の溝は極めて深く、両者の連繋はそれらのもの自身からは理解されない。しかし両者は第二の客観的精神において連絡し、このものに両者はそれぞれ違った仕方で共に結び付けられている。三種の精神のこのような関係は二つの対立に基づく。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いない精神との対立である。人格的精神と客観的精神とは、如何にその形態或いは存在の仕方が異なるにしても、生きた精神であるという点では同じである。また客観的精神と客観化された精神とは超人格的で超個人的であるという点が共通である。個人的であるのは人格的精神のみである、生きていない精神と考えられるのはただ客観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変化を有せずして固定された精神的な内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称しているけれども種々の意味においてカント以前の存在論の伝統につながっているように思われる。彼がヴォルフを尊敬してい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いる。彼はカントによって明らかにされた主観性の問題を十分深く把握していない。彼の精神論はヘーゲルの精神哲学に類似するところがあるが、これに比してさえないお甚だしく対象的客体的な見方に囚われている。言い換えると、彼の存在論は十分に存在論的(ontologisch)でなく、なお存在的(ontisch)な見方に止まっている。存在的と存在論的とを区別すれば、前者の見方が対象的であるに對し、後者の見方は飽くまでも主体的であろうとする。実存哲学が存在論的であるという場合、このことを意味する。人間の实存は自覚を離れてなく、実存哲学は自覚存在論である。それは人間存在の自己理解に基づく自己開示にはかならない。しかるに精神はそのものが元来対象的なもの、客体的なものに関係しているように見えるのである。従つて眞の存在論は何等か「精神の哲学」といふべきものであり得ないように思われる。ギリシア哲学以来つねにガイスト(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。或いは従来の存在論がその名の通り「有

の哲学」であつたとすれば、かかる有よりも深く無を考えることによつて「無の形而上学」を考へねばならないのではなからうか。無とは本来对象的に客体的に捉えることのできぬものである。

代表的な精神の哲学であるヘーゲル哲学と実存哲学との差異は次の点に認められる。一、実存哲学は有限者の哲学である。これに反し、ヘーゲル哲学は無限者もしくは絶対者の哲学であり、人間を神の立場におくものである。キエルケゴールは何よりもヘーゲルが無限なものと有限なものとの間の距離を絶対的と考えないで、両者を連続的に、調和的に考えたことに反対した。彼に依れば、ヘーゲルの哲学は内なるものと外なるものとを一致的に考える哲学であり、その意味で審美的な哲学にほかならない。彼はかかる審美的な立場を斥けて倫理的、更に宗教的であろうとした。主観性もしくは内面性を尊び、倫理を重んずるといふ点で実存哲学はヘーゲル的であるよりも、寧ろカント的である。ハイデッガーにとつても「有限性」(Endlichkeit)がその哲学の根本概念であり、しかもそれは客体的な意味における有限性でなく、どこまでも主体的に捉えられている。二、ヘーゲルの哲学は理性(Logos ロゴス)の哲学、精神の哲学である。これに反して実存哲学は寧ろパトス(Pathos 情緒)の哲学、ゼーレの哲学である。理性や精神が純粹に観念的なものを表すとすれば、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。ニーチエがディオニソスのものと云っ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体的な考え方が入っており、これに対してパトスはより内面的なもの、主体的なものを表すとして区別することができる。その場合、キエルケゴールなどの哲学はパトスの哲学であり、しかるにシュペングラの形態学的思想やクラークス (Ludwig Klages, 1872- [1956]) の性格学等はゼーレの哲学であるといわれよう。ともかく嘗ての「理性の哲学」に反対しているということは、現代の哲学の多くに共通な注目すべき特徴である。

フッサールの現象学は純粹意識の現象学と称せられるが、それは根本において理性的意識の現象学にはかならない。しかるにハイデッガーの現象学は理性なき現象学であるということができ。フッサールの現象学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学的還元 (eidetische Reduktion) である。ところで実存哲学はこのような本質学的考え方に反対する。本質は現実的存在でなく却つて可能的存在である。幾何学が厳密に定義し規定するような直線や三角形は、現実の直線、現実の三角形としては存在しないであろう。それが紙の上に描かれたものであろうと、頭の中に描かれたものであろうと、三角形は幾何学の対象としては同一である。丁度

そのよ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づいている。或いはそれは叡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対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。しかるに現実的存在は時間的であつて、実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えられることができなない。抽象は純粹存在の可想的媒質の中に構成されるが、実存はパトス（感情）を伴わない場合がない。伝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。ここでは固より現実的存在の問題も取扱われなかつたのではないけれども、現実的存在は本質的存在から出て来たものと見られ、その出て来る元としてつねに本質的存在が考えられ、現実的存在は可能的な本質の実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。次にまた伝統的な存在論においては現実的存在は对象的に客体的に捉えられるのがつねであつた。これら二つの点において実存哲学は従来の存在論とは反対の立場に立つて見られ得る。即ちここでは人間の実存がどこまでも主体的に理解される。人間として実存するということのうちには、行為することが含まれている。行為するということのうちには、此れか彼れかが情熱をもつ

て決定されるということが含まれる。もし実存を除き去るならば此れか彼れかということではなくなつてしまふ。実存にあつて此れか彼れかということを除き去るのは、実存そのものを除き去ることを意味するのである。抽象は無関心であるが、実存は実存者にとつて最大の関心である。実存哲学は実存の本性に従つてパトス的であるであらう。人間の实存は根本的に時間的である。しかも人間の实存は彼の主体的な生存として各々の人間にとつて夫々の実存があり、それ故に実存の根本的規定としての時間も、自然科学的意味における客観的な時間でなく、全く内面的な時間である。

六 人間学的傾向

実存の哲学はその内容において人間学 (Anthropologie) 的である。そして人間学は現代哲学の一つの特徴的な傾向を現している。フォイエルバッハ (Ludwig Feuerbach, 1804-72)、ディルタイ、シェーラーなどは人間学の思想を明瞭に述べた人として現代に意義を有している。現代哲学が人間学的であるということは、この時代において人間の一義的な規定が失われたということの

証左である。シェーラーは書いてある、「如何なる時代においても人間の本質及び起原に関する見解が我々の時代におけるよりも不確かで、曖昧で、多様であったことはない——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権利を十分に与える。我々はほぼ一万年に亙る歴史において人間が徹底的に問題的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うことを知っている。」このように人間が問題的となつたということは、人間の本質に関する従来の思想、殊に人間の本質は理性であるとするギリシア以来支配的な人間観即ち *homo sapiens*（叡智人）の人間学が怪しいものになつたということを意味する。この理性は人間の自己確実性の源泉であつた。自己のうちなる、神的な、永遠な理性に対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実性をみずからのうちに有し、従つてこの存在そのものについて具体的に、根源的に問うことを要しないであろう。理性の人間学はギリシア哲学の決定的な影響のもとに従来の殆ど凡ての哲学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揺させられるに至つて、人間は自己確実性を失ひ、自己の存在の現実についてどこまでも問うことを余儀なくされる。かくして実存哲学は現代の不安の哲学の一傾向に属し、寧ろその代表的なものである。尤も従来の

homo sapiens (叡智人) の人間学に代って近代においては homo faber (工作人) の人間学が次第に有力になって来た。工作人の人間学は現代哲学の特徴を表している。人間は「道具を作る動物」(tool-making animal) であるとするこの人間観はマルクス主義哲学の基礎であり、またアメリカのプラグマティズム (pragmatism 実用主義) の哲学の根柢をなしている。そして現代の哲学の多くは、ベルグソンやハイデッガーなどにおいてさえ見られるように、何等かプラグマティックな見解を含んでいることが指摘され得るであろう。

七 不安の哲学

不安の哲学という言葉は現代哲学の重要な性格の一つを表している。それは世界戦争以後におけるインテリゲンチヤの精神的状況に相応するものであり、その精神的危機の表現である。かのいわゆる戦後文学が不安の文学と云われるように、戦後哲学は不安の哲学と云われることができ。キェルケゴールやハイデッガーの哲学における根本概念は実にほかならぬ「不安」である。

i 第一世界大戦 (1914～18) を指す。

ニーチェ以後殆ど唯一の世界的哲学者といつて好いベルグソンの哲学にしても、戦後それは主として不安の哲学の意味に解釈され、かかるものとして青年の間に大きな影響を及ぼした。不安の哲学の一般的特徴は次の如く要約することができる。

一、不安の哲学は時間的である。彼の主著が『存在と時間』と名付けられた如く、ハイデッガーの哲学の根本概念は時間であり、時間に対する特殊な感覚、熱情さえもがある。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覚作用を考えたのとは違って、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、非連続的な瞬間の連続を意味している。ヤスパースに依れば、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うことである。

二、不安の哲学は一面的にパトロギー的である。ヤスパースがもと精神病学者であつたということも偶然ではないであろう。フロイド (Sigmund Freud, 1856-1939) の精神分析学が広汎な影響を与え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対する信頼が失われ、パトス的なもの、情緒的な生活が人間の根本であるかのように考えられる。ハイデッガーにあつては世界における人間の存在の仕方を表すものは気分である。人間の根本的

規定は関心 (Sorge) とあると云われ、それは直接に恐怖もしくは不安として解釈される。不安において顕になるのは「無」である、しかもそれは何等か存在するものとして顕になるのではない。無は対象として与えられるのではなく、不安は無の把握であるのでもない。不安によって、また不安において無が顕になるのみでなく、不安の無い夜のうちにおいて初めて存在するものもそのものとして根源的に顕になる。言い換えれば、それが存在者であつて無ではないということが顕になるのである。我々は存在するものの否定によつて、その全体を否定することによつてすら、本来の無に達するのではない。却つて不安において顕になる無こそ存在者が存在者として人間にとつて顕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体として超越している。それだから存在そのものについての問が形而上学の包括的な問であるとすれば、無についての問は形而上学の全体を包括すべき性質のものである、と説明されている。

三、不安の哲学は主観性の哲学である。キェルケゴールのいう主観的思想家はそのモデルである。「抽象的思惟が具体的なものを抽象的に理解するという課題を有するのとは違つて、主観的思想家は逆に抽象的なものを具体的に理解するという課題を有する。抽象的思惟は具体的な人間から眼を背けて純粹な人間を見る。主観的思想家は抽象的な人間存在を具体的なもののうちに理

解する」。しかるに具体的なもの、現実的なもの、いわゆる実存的なものとはこの場合主観性にほかならぬ。キエルケゴールの思惟の根本的な範疇は「単独者」(der Einzelne)である。またヤスパースの見解に従えば、哲学は手段でなく、まして魔法でなく、人間が世界のうちへ入ってゆくことにおける意識である。世界のうちへ入ってゆくことの意味が哲学することの内容となる。哲学的生活は、ひとが単にそれに従わねばならぬような命令として、またそれを追わねばならないような理想型として考えらるべきものではない。哲学的な生はあらゆる人にとって同一であるような一つのものではない。哲学はそれ故に知識の客観的妥当性として存するのでなく、哲学的な生は却って流星の如く何処からとも何処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ほかないというのである。要するに不安の哲学は、ヤスパースの語を用いれば、「極限状況」(Grenzsituation)におかれた人間の表現であると云われ得る。何よりも客観的社会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観的な極限状況に追いやられる。世界はそこではその動かし難き客観性において認められない。しかも注意すべきことは、そのような哲学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いると見られたことである。かよ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、他の人にとっては無意識のうちに乃至意識下において働くリビド的なものである。

八 虚無と創造

とりわけ特殊な虚無主義 (Nihilismus) がこれらの代表的な思想を特色付けている。ニーチェはこのような虚無主義を歴史哲学的に評価した。「私の物語るのは次の二世紀の歴史である。私は来るべきもの、もはや来らざるを得ぬもの、即ちニヒリズムの到来を描く。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いるから。この未来はすでに幾百の兆しにおいて語り、この運命は到る処自己を告げ知らせている」、と彼は書いた。虚無主義はニーチェにとって第一に、デカダンスの論理である。それは古き世界の解体と没落とに伴つて必然的に来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。それはこの解体の過程を速めようとする哲学者の意志を意味する。我々は破壊者でなければならぬ、没落をみず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」と云っている。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来ると信ぜられる。このようにして虚無主義は創造の哲学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」と云っている。創造の哲学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、その原型は純粹持続である。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。この流動の連続は諸々の状態の継起と見られるが、実を云えばそれらのものは、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、多数の状態を組立てて見ると見られるのみである。私が体験している間にあつては、それらのものは、何処でその或る一つが終り何処で他の一つが始まるとも云い得ぬほど緊密に有機的に結合しており、一の共通の生によつて深く生かされている。凡ては相互に融合して進展する。しかるに我々の知性にかかる異質的滲透的連続的發展を捉える手段ではない。知性は同質性と反覆とを目差し、並置と空間化とを仕事と

するものであつて、このようなことは我々が行動し生産するためには欠き得ぬ条件であるけれども、それだけ実在の認識にとつては不十分で不完全である。実在はただ直観によつてのみ知られることができる。直観は知的共感であり、これによつて我々は物の独特で概念的に表現し能わ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える。運動は分ち得ぬ全体であつて、そこでは出発点も到着点も問題となることができぬ。ひとは未来について過去に類似せるもの若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予見することができぬ。その各々の瞬間が独創的な全体的流動的過程にあつてはあらゆる予知が拒まれてゐる。かくの如きベルグソン哲学と結び付けてソレル (Georges Sorel, 1847-1922) はサンデイカリズム (syndicalisme) の社会変革理論における「神話」の説を建てた。

九 ヘーゲル復興

ところで不安の哲学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

ムとが挙げられる。これらのイデオロギーはそれぞれ特殊な仕方であつて、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ァイ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ず最初はヘーゲルそのものが著しくかの生の哲学の方向に解釈された。ヘーゲル解釈のこの新しい傾向を喚び起した人として、我々はディルタイの功績を認めねばならぬ。ディルタイはヘーゲルがもと生の哲学者であつたということを模範的な仕方ですした。ヘーゲル哲学の諸概念はかよ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わされて来た合理主義者という名は反対のものに転化された。クローネル (Richard Kroner, 1884- [1974]) 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- [1979]) も、従来ヘーゲルの汎論理主義 (Panlogismus) と呼ばれたもののうちに非合理性の問題を探ろうとしている。同じようにニコライ・ハルトマンも、ヘーゲルの弁証法の直観的記述的性質を強調し、弁証法は芸術的天才の直観に比すべきものであるとしている。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。このように弁証法に直観的性質を認めると同時に、クローネルやグロツクネルの如きへ

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、新カント派に属していたカッシーラー (Ernst Cassirer, 1874- [1945]) 及びハルトマンの思想、デイルタイの生の哲学の流を汲むリットの思想、或いはまたフッサールの現象学から出たハイデッガーの哲学等のうちにも認める。現代哲学の主要な潮流をなすこれら新カント派、生の哲学、現象学などの最近の傾向のうちにヘーゲルのなものが含まれているということは顕著な事実であり、この場合ヘーゲルのなものであるというのは主として弁証法的な考え方を指している。まことに弁証法は、その流派の如何を問わず最近の哲学の重要な特徴を形作っている。就中、生の哲学はもともと固定した悟性と概念、抽象的な分離的な思惟、機械的な見方に反対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弁証法的な考え方を含んでいる。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、「イデーへの転向」について語っているが、かかる思想のうちには弁証法的な考え方が見出される。かくの如く方法的に見れば、現代哲学の多くは何程かヘーゲルの影響を受けている。しかし内容的に見れば、復興しているのはヘーゲルよりも寧ろニーチェであり、キェルケゴールであり、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、もしくはシュリングである。この事情は、先ず、ヘーゲル復興ということも、現代哲学における生の哲学

への傾向を広義に解するとき、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すに過ぎないということ、次に、かくの如き生の哲学が最近においては実存哲学に転化して来たということに相應すると考えることができる。

一〇 有機体説と弁証法

しかるに弁証法というものも種々に理解されている。ヘーゲルは弁証法を体系的に叙述した最初の人であるが、キェルケゴールはそれを美的弁証法として特色付けた。それにおいては有限なものとの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。キェルケゴールはこの点に、また特にヘーゲルにおける内的なものとの外的なものとの、主観的なものと客観的なものとの一致——これが美的の元の意味である——の思想に反対した。「有限な存在者——人間は実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いる（ひとは彼の学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覚束ない安心である。」と彼は書いている。即ちヘーゲルの輕蔑した悪しき無限、限りなき進行

の無限が、寧ろキェ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「性質的弁証法」(die qualitative Dialektik)を説いた。「宗教的なものは専ら性質的に弁証法的であつて、美学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」。ヘーゲルの弁証法は美的弁証法であり、主観的なものを量化することによつてなくしてしまい、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。性質的弁証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学に対してかくの如き非難の生ずる一つの理由は、ヘーゲルの弁証法といわれるもののうちに有機体説(Organologie)の要素が含まれるためである。弁証法が發展の理論であるとすれば、有機体説もそのようなものであると云われるであらう。しかも兩者の間には相違がある。

一、有機的發展はいずれにおいても絶えず連続的な發展である。しかるに弁証法的發展は転化もしくは飛躍の契機を含んでいる。それは發展として連続的でありながら、そのうちに非連続性を抱いている。ここに弁証法における推移の積極的な意味が存している。

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、統一的全体の個々の部分の間の平衡を得た交互作用であるが、弁証法的發展の動因は全体の

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えられる。一は調和的であるに反して、他は闘争的である。

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うことが主となり、弁証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体は所与の性質を有するに反し、弁証法的發展においては全体は寧ろ課題の性格を担う。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体であり、全体によつて規定されている限りにおける部分の間の交互作用であるから、全体が自己完了的な統一体でないならば、そしてかかるものとして与えられたものとして理解されるのではないならば、この發展は現実に理解されない。全体はこの場合テロスの的でなければならぬ。有機的全体は完結的全体である。弁証法的發展も、發展である以上、保存の一面を含んでいるように、また何等かの統一何等かの全体の理解なしには、把握され得ないであろう。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な全体、究極的な統一は必ずしも必要とされることなく、必要なはただ当の矛盾の綜合たるべ

き次の段階における全体、いわば暫時的な統一である。有機的發展と弁証法的發展との間におけるかくの如き相違は、正確に云えば、統一の概念の具える終局性への傾向、矛盾の概念の含む過渡性への傾向という両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体は構造の概念において、弁証法的發展にあつては全体は寧ろ層の概念において説明されると見られ得るであろう。蓋し構造においては全体は所与でなければならぬ。構造というものを力説したデイルタイも、構造では全体が根源的に与えられると繰返し述べている。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、全体は必ずしも完結的、封鎖的なものとして与えられていることを要しない。云う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体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お何等か自己完了的なもの、従つて何等か与えられたものの意味をつねに含んでいるということである。

いまこのような関係においてマルクス主義は弁証法的であり、ファッシズムは有機體説的である。マルクス主義は弁証法をその合理的核心において捉え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。弁証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

唯物論に転化した。これに反してファッシズムは觀念論的で有機體説的である。いわゆる全体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- [1950]) の普遍主義 (Universalismus) において代表的に示されている。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転化する。かかる非合理主義は有機體の具体的な形象が生物であるように生物主義となつて現れる。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- [1940]) の『廿世紀の神話』がそれである。これに対してイタリアのファッシズムの代表的哲學者ジェンティーレ (Giovanni Gentile, 1875- [1944]) 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。

文化社会学

一 文化と社会

文化社会学 (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いたにしても、それが一の学的自覚をもって現れたのは、いわゆる形式社会学 (Formale Soziologie) に対する意識的な対立においてである。文化社会学は形式社会学の反対物として生れたものであり、そこに先ずその特色が認められるであろう。

形式社会学に反対して文化社会学の意図するところは、具体的な社会的生活の全体を研究の対象とし、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うことである。アルフレッド・ウェーバーはその文化社会学の理念においてこのことを強調している (Alfred Weber, *Ideen zur Staats- und Kultursociologie*, 1927)。彼によれば、社会学にとって何よりも必要で、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ことである。然るに近代のアカデミックな社会学は、とりわけドイツにおいて、この根本直観を失うことによつて、その大部分が生に疎遠なものとなり、誰にも満足を与えないような体系化と形式化とに陥り、全体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、生の問題に答を与えることができない。即ちアルフレッド・ウェーバーは、社会学が形式社会学において生に疎遠なものとなつたのに対し、それを再び生に接近せしめることをもつて、文化社会学の任務であると考えた。「我々自身の運命についての問は我々を歴史へ駆る。」と彼は云う。我々は歴史の流において何処にあるのであるか、を我々は知ろうと欲し、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いるのであるか、その如何なる運動を我々は変化し得るのであるか、如何なる点においてそれに干渉し得るのであるか。かくの如き問題に対しては、単に個別化的方法による歴史学のみでは答えることができず、そこに社会学なるものの必要がある。かかる社会学は普通に社会学の課題とされているもの、即ち社会的共同生活の諸形式の分析という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。文化社会学は歴史的生活の全体を分析的に、そして同時に総合的に研究する。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会学(Geschichtssoziologie)

とも呼ばれた。そして彼によれば、歴史社会学もしくは文化社会学は、従来歴史哲学がなして来た或はなそうとしたことを引受けようとするものであり、唯、それとは違った、より経験的な、より実証的な方法から借りて来られた手段をもつてそのことをなそうとするのである。もしもそうであるならば、文化社会学は或る意味では社会学をそれが以前にあつたところのものに返そうという企てであるとも見られよう。社会学はその当初歴史哲学的であり、歴史哲学から生れたものであつた。文化社会学は、人間の間の諸関係を取扱う限られた科学としての社会学を、それが嘗てあつたように、社会的歴史の全体についての理論になそうとするものである。実際、我々が今日、新しい文化社会学の問題として取扱われているのを見る諸問題のうちには、例えばコントのその如き旧社会学において、或はヘーゲル以後次第に実証的になつた諸々の歴史哲学において、既に何等かの仕方論じられていたものが少なくないのである。

アルフレッド・ウェーバーのいう文化社会学もしくは歴史社会学の基礎は、固より、人間歴史の全体的過程の内容的な意味解釈であるのではない。それは却つ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属する三つの運動形式から成つており、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

形作っている。このような生の全体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。それはこのような三つの領域を区別し、その相異なる運動傾向を確かめることによつて顕にされるような一の「存在論的事実」である。三つのものうち第一は社会過程(Gesellschaftsprozess)である。今日の経済学、経済的並びに社会的発展段階に関する理論、政治学、また社会心理学の大部分が取扱っている対象は、これに属する。社会過程はつねに大きな、身体的な生命統一体、最広義における民族によつて担われている。それはいわば一の歴史体から他の歴史体へと伝えられるのであつて、一つの同一にとどまる主体の連続的な歴史でなく、却つて一の身体的な統一から他の身体的な統一へ飛躍する生命である。自然的な人間的衝動並びに意志の諸力の全体はかかる歴史的な運命共同体の各々において、地理的及び風土的諸条件の影響のもとに、一定の形態に或は寧ろ相継起する諸形態の一系列にもたらされる。社会学は、世界史的文化を担う諸々の社会体のうちにおいて、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いる諸形態及び発展序列を求め、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会的発展の原理がはたらいている。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会的組織を形成するこのような社会発展の内部において、次に二重の意識発展が認められる。それら二つの過程の

律動と動態とは明瞭に異なっており、その範疇は根本的に異なっている。かくて先ず第二に文明過程 (Zivilisationsprozess) というものがある。文明過程はだいたい直線の上昇的に発展し、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できる。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、世界に対する粗樸な態度の反省された、知的に形作られた態度への変化、更に諸経験の、科学的諸認識の、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属している。全体的に見て、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す根本範疇は発見 (Entdecken) の範疇である。文明の諸価値は創造されるのでなく、発見されるのである。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覚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われることがない。文明はあらゆる人間にとつて妥当する性質のものであり、それ故に一の歴史の担い手から他の歴史の担い手へそのまま伝承されることができぬ。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、或る限られた歴史体に専ら結び付けられているようなものでない。然るに第三のもの、文化過程 (Kulturprozess) は文明過程とは反対の性格をもっている。ここでは発見の範疇の代りに創造 (Schaffen) の範疇が現れる。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、それ自身の独特な、究極において伝えることのできぬ内容を含む多様な象徴が現れる。純粹な文化創造物は、それがその中で作られた歴史体から解き離し、それを移植しも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、相互の間に接触があるにしても、本質的には一定の歴史圏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関、生産性と不生産性との段階、停滞と衰微との段階、様式の変化、表現意志及び表現形式の変化の如きが認められるとすれば、かような規則性は少なくとも社会過程の發展段階と無関係ではないのである。社会的現実の生長、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」が存している。

社会過程、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いる。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・ウエーバーは歴史的・社会学的布置 (historisch-soziologische Konstellation) もしくは単に社会学的布置と名付けた。かような社会学的布置及びその歴史過程における変化が明ら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。文化社会学もしくは歴史社会学の任務は、普通にいう社会学を越えて、歴史の全過程をその社会学的諸布置に従って分析し、一定の時代及び種々なる歴史圏におけるその全体的面貌を明らかにすることである。そのために必要な、文化社会学にとつて最初の、基礎的な仕事は、社会過程、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えるということである。

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。本来の文化社会学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体的な歴史的な全体的情況において互いに結び付き、貫通し、影響するのであるか。既に述べたように、文化社会学は単に社会過程をのみ問題にするのではない。却つて社会に対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。文化社会学は歴史体の全体をその対象とするのであるが、然しそれはこの全体をその社会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会的運動に関係付ける。社会過程に対する文明と文化との関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。文明過程は社会に対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会にとつてその精神的本質の表現の諸象徴を創造する。両者の社会生活に対する関係は全く層を異にしており、その運動に対して両者が作用し返す仕方も異なっている。

文明の状態は社会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会の構造に重大な変化を与える。啓蒙時代の全歴史叙述が抛つており、そしてマルクス主義がなお原理的にはそれに囚われているところの、独断的な「進化的」歴史哲学は、社会発展に対する文明過程のこのような作用を絶対的に見ることもとづく、とアルフレッド・ウエーバーは考へる。そうするとき必然的に人間歴史を技術的・物質的な、合理的・理智的な進歩の歴史と同一視するということが生ずる。然しながら実際においては、文明は歴史形成的な力の一つであるに過ぎぬ。この点において史的唯物論は先ず訂正されなければならない。

次に文化はひとつの社会的生命全体の精神的内容の諸象徴における創造的に発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・社会的現実の表現と象徴であるのであつて、この点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ような多数性を見逃しているのは、ひとつの粗野な単純化であると云わねばならぬ。文化創造物は内的世界の無目的な模写であらうとすることができる、それはまた社会的現実の精神的形成、充実或は変化を求めようとすることもできる、それは最後に現実の前における救い、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。いず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体的・社会的及び文明的過程に対して逆に作用を及ぼす、それはいわば社会的現実の地下に沈み、そしてこれをその精神的刺戟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、即ち第一に社会的・文明的下層建築と文化的上層建築との関係は多義的のものと見られ、第二にそれらの間の作用聯関はあらゆる場合において交互的なものと考えられている。

いずれにしても、文化社会学というものが考えられる限り、それにとつての根本問題は文化と社会との関係でなければならぬ。然るにこの関係を最も鋭く考察したのはマルクス主義、その

唯物史観であるから、文化社会学は多くは、文化と社会との関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、認めているのがつねである。蓋し文化を社会から全く独立なものと考えた立場においては、そもそも文化社会学なるものは成立のしようもない。それだから、単にアルフレッド・ウエーバーのみならず、文化社会学の建設に努力した学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」、彼等の理解並びに体験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単に彼等の経済的「物質的」存在と同一視されない）に従うものである、と云っている（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観的見方に近く立っているものと見られよう。然しまたいずれの文化社会学も、何等かの仕方でも何等かの程度において唯物史観的見方に修正を加え、改訂を行っているのがつねである。従つてマルクス主義者はその唯物史観が文化社会学の一種と見られることを極力排斥し、両者は決して混同さるべきものでなく、文化社会学は却つて唯物史観によつて克服さるべきものであると主張する。かくて文化社会学の立場の特色は、従来の歴史哲学に比しては実証的経験的

であつて、そこでは純粹な觀念論が緩和されると共に、マルクス主義の唯物史観における純粹な唯物論を認めないとあると見られよう。

文化と社会との關係についての、唯物史観の見方と文化社会学に普通な見方との相違は、先ず社会そのものに関する、そして文化そのものに関する両者の見解の相違とつながっている。唯物史観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』の中で与え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ように定式化した。一、生産諸力の状態、二、この生産諸力によつて制約された経済的諸關係、三、与えられた経済的「土台」の上に建てられたる社会的・政治的制度、四、一部分は直接に経済によつて、一部分はそれの上に建てられたる凡ての社会的・政治的制度によつて規定されたところの社会人の心理、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、この定式は歴史的発展の一切の形態がその中に場所を見出すに足るだけ広汎なものである。それは種々なる社会的力の間の交互作用を認めるにとどまるような折衷主義とは全く異なつたものである。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いる、とプレハーノフは云つている。唯物史観は、ア

ルフレッド・ウェーバーの文化社会学の如く、文明と文化というような区別を認めない。そこでは、科学も、哲学も、芸術も、宗教も、凡て「イデオロギー」として取扱われる。イデオロギーを規定するものは経済的諸関係であつて、このものは全く物質的なものと考えられている。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観に改訂を加えることによつて一種の文化社会学的立場に立つている。彼はドイツ社会学者大会でシェーラーと並んで「科学と社会的構造」という題について報告したとき、就中次のように述べた (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。このように見るのは、マルクス主義についての粗樸な理解に過ぎぬ。唯物史観という名にも拘らず、マルクス主義は唯物論とは全然無関係である。唯物論は形而上学の一体系であり、然るにマルクス主義は社会科学の一体系である。今なお自然主義の偏見に囚われて、自然科学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会科学の基礎とし、社会現象の因果法則を問題とするという故をもつて、マルクス主義と唯物論とを同一視するという誤に導かれるのである。然るに例えば『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いる、言い換えれば、資本の運動という一見物的な過程を、經濟現象の背後にあつてこれを担っている人間の關係に還元している。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没交渉に対立する或る物的なものでなく、却つて人間自身の、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。このようにマルクス主義にとつては社会的生活は精神的活動によつて貫かれた一体系を現す、とアドラーは考える。この精神的活動はいわゆる物質的諸關係から始めて宗教、芸術及び科学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よ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、目的を立て価値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ような、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、そ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、却つて一の特有な精神的聯関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釈には、固より、如何なるマルクス主義者も承認を与え

ないであろう。然しアドラーはそのように唯物史観を解釈することによって実に文化社会学に普通の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・レーデラーであろう。彼は『文化社会学の課題』(Emil Lederer, Aufgaben einer Kultursociologie in: Erinnerungsgabe für Max Weber, II. Bd., 1923.)という論文の中で、マルクスを解釈し直す、彼に従えば、正しく解釈することによつて、文化社会学の計画を企てている。文化社会学の問題は文化現象とその下層建築乃至基底即ちマルクスの云つた「社会的諸関係の総体」との間の関係を明らかにすることにある。文化現象の社会的分析がその出発点となさねばならぬこの「社会的諸関係の総体」という中心概念は何を意味するであろうか。レーデラーはそれを「時間」という概念をもつて現すのが適當であると云つている。この時間はもちろん物理的な、形をもたぬ時間ではなく、却つて「具体的時間」である、それは社会学的な時間であると云われる。このような意味における時間とは何であろうか。この時間概念の最も狭い見方は、歴史的に変化する根柢として経済的形式において与えられた生産諸関係——それは同時に技術的に特殊な性格を示している——を考える。然し時間概念のかような狭い見方によつては、人間は単に経済的利害の担い手としてのみ捉えられ、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わねばならぬ。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。寧ろ生産諸関係という概念は、単にその経済的・技術的のみでなくまたその社会的習性に従つて解釈され認識され、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。そうすれば、「時代」の「精神」はそれにとつて没交渉な領域から機械的に生長するのではなくて、却つて「生産諸関係」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うことになり、それ故にあらゆる文化にとつて重要な関係を有するものとなる。蓋し生産諸関係は凡て同時に人間の生活諸関係である、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、その群を一定の関係におく。換言すれば、生産諸関係ということは単に経済的意味にのみとられず、そこには社会的現象が見られなければならない。同じように、イデオロギーという概念も単に図式的に構成されるべきものでなく、極めて広く理解され、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「社会的諸関係の総体」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「社会的関係の総体」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れるべきことである。かようにして時間、しかも「社

会学的時間」、それ故に経済的諸關係の總體、の契機は、例えば造形美術にとつては法律もしくは経済学にとつてと全く違った意味においてはたらいっている。社会的基礎と文化との關係は單に図式的に考えることができぬ。イデオロギーの概念は個々の領域に相応して自由に解釈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、例えば芸術について云えば、芸術的活動の自律性がどこまでも保たれるように形作られねばならぬ（これはまたリ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）、全社会的基体はこの場合ただ材料もしくは条件として作用するに過ぎない。この社会学的基体は「生産諸關係」といわれるものであるが、このものは單に財の生産の経済的性格及び技術的特性としてのみ理解すべきでなく、却つて社会的構造として、即ち利害關係に従つて群別され、一定の経済的並びに社会的地位を保有し、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会の構造として理解されなければならない。

ところでもしリーダーなどの考えるように、社会というものが既に或る心的なものを含み、これに対してなお文化というものが区別され、しかも前者は後者の材料もしくは条件であるにしても、何等か文化の自律性ということが存するとすれば、社会と文化との区別において両者のう

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ぬことになるであろう。このとき容易に考えられることは、文化の原理は理性的な「精神」であり、それとは区別される社会のうちに作用するのは自然的な「衝動」であることと見ることであろう。この場合に二つの考え方があらう。その一つは、衝動と精神との関係を何等か有機的に連続的に考える。それらのものは生の全体のうちへ有機的に関係付けられる。アルフレッド・ウエ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会過程と、これに密接につながって自らの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って与えられた生の基体のうちに活動し、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わされた歴史的世界の構造は有機体説的に把握される。このような有機体説においては精神もつねに何等か自然化されているのがつねである。然るにかくの如く衝動と精神とを何等か有機的連続的に見る見方に対して、両者を二元的に考えるマックス・シェーラーの理論は著しい対立をなしている。そこで我々はシェーラーの特色ある文化社会学の理念について簡単に述べよう。

シェーラーは社会学を二つのものに、即ち文化社会学（宗教社会学、芸術社会学、法律社会学、

知識社会学)と、実在社会学 (Realsociologie)、言い換えれば、血族団体、権力団体、経済団体及びその変化する諸制度の社会学と、に区分した。この区別は、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為、評価、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、栄養衝動、権力衝動)に基づく、そして同時に現実を實際に変化することに志向的に向けられた行為、評価、態度をその社会的制約に従って研究するか、に存する。例えば、経済を栄養衝動にまで、国家を権力衝動にまで、結婚を性的衝動にまで関係付けることなしに考えようとすることは、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、芸術、哲学、科学、法律の積極的な意味内容及び価値実質を實在的な生活諸関係、例えば、血族的、経済的、政治的、地理的等の諸関係から一義的に導き出そうとすることも、根本的に間違っている。かくして文化社会学にとつては人間精神論が、そして実在社会学にとつては人間衝動論がその必然的な前提である。文化社会学と実在社会学との区別は、シェーラーによれば、唯物史観における上層建築Ⅱ下層建築の理論に相応し、前者は人間の全生活内容の上層建築の社会学であり、後者はその下層建築の社会学である。これら二つの極に向つて一の社会学的に制約された現象を類型学的に特性付け、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発展によつて制約されており、何が他方ではつねに衝動の構造によつて制約された社会学的な実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いるか、を明らかにすることが、社会学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ように文化社会学と実在社会学とを区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、よしこの区別は単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、それは社会学の究極目的にとつては予備的な区別でもある。なぜなら、人間の社会的に制約された生活内容における、理想的因子と実在的因子との、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、社会学の本来の且つ究極の課題であるからである。社会的人間の生活過程の歴史的時間的に継起する経過の各々の時間点において生活内容の全体を構成しているところの、理想的諸因子と実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。

このよ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実在的因子との、客観的な精神と実在的な生活関係並びにその主観的な人間的な相関者即ち「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ように規定した。主観的並びに客観的意味における、更

に個人精神並びに集団精神としての、精神は、生成する文化内容にとって単に且つ専らその本質関係を規定するに過ぎない。言い換えれば、精神はそれ自体としてはもともと自己の内容即ち本質 (Sosein) を存在 (Dasein) にもち来たす何等の「力」、何等の「活動性」をも有するものではない。それは可能なる文化生成の「決定要因」ではあるけれども、「実現要因」ではない。実現要因について云えば、消極的実現要因、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観的な範囲の中から実際に選択を行うところの要因は、つねに実在的な、衝動的に制約された生活諸関係、即ち実在的要因、権力諸関係、経済的生産的諸要素及び性質上の並びに数量上の人口諸関係、更に与え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実現要因は、つねに「少数の」人間、何よりも指導者、模範者、先駆者の自由なる行為と自由なる意志である、これらの少数者は「多数人」によつて意識的に或は無意識的に模倣される。かくして文化の伝播普及が行われるに到る。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実現する力を有せず、従つて意味内容

は単に可能的なものにとどまり、かように可能的なものゝ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、却つて實在的な、衝動に制約された生活諸關係であり、かく選択されたものゝ實際に積極的に實現するのは少數の選ばれたる人間の自由なる意志と行為である、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、例え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、性質を異にして来る。かよ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、凡てただ与え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単に消極的に「操縦する」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属するのみであり、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

うことだけである。いずれにしても、精神的要因と実的要因との性質及びその関係は、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、価値に従つての生起の「自由」と自律性とが潜勢的に存している、けれどもそれはつねにその現実的表現乃至実現に際しては「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、その自由はいわば「変化されることのできる自由」(liberté modifiable)である。然るに実的要因の領分においては逆に単にかのコントの云う如き「変化されることのできる宿命」(fatalité modifiable)が存している、ここでは精神は歴史的傾向の宿命的な行程に相応しているものに対してその生起の時間を延期せしめるという意味において干渉するのである。

かようにして文化社会学の立場の特色は、既に注意した如く、文化に関して、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ように三つの主要なる方向において行われて来た。第一、ドイツの歴史哲学、特にその浪漫的有機體說的傾向を更に実証的經驗的に推し進める方向(例、アルフレッド・ウェーバー)。このことはそのような有機體說的な歴史哲学においては精神が自然化される傾向を含むということによつて既に準備されていた。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）。唯物史観にいう「下層建築」そのものは決して単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いると見られる。第三、現象学的・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え、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価値実質の実現はつねに衝動によって制約された実在的要因によって変化をうけると考えられる。文化の意味内容そのものは実在的要因から導き出され得るものではないが、その現実的表現はつねに実在的要因によって制約されている、というのである。

二 知識社会学と実証主義

文化社会学の対象となるのももちろん単に知識ばかりではない。科学、哲学、宗教、芸術、法律等、一切の文化がその対象である。然しながら、文化社会学のうち従来社会学者たちによって特別に関心され、開拓されて来たのは特に知識社会学（*Soziologie des Wissens; Wissenssoziologie*）の分科であつて、文化社会学と云えば、実質的には知識社会学のことが意味されるという現状であ

る。このような知識社会学は、然るに、今日の文化社会学が文化社会学として、従つて学的自覚をもつて成立する以前に、既にコントの如き実証主義者たちによつて着手されていた。コントの有名な三段階の法則、即ち人類歴史の發展は神学的、形而上学的、実証的の三つの段階をなしているという理論の如き、実証主義的な知識社会学の一理論と見做されることが出来る。そしてまた知識社会学の問題は、實際、これまでそのような実証主義の継承者乃至發展者によつて多く研究されて来たのである。そこでマックス・シェーラーは、一九二四年、ケルン社会科学研究所の委嘱によつて知識社会学に関する論文集 (*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会学は従来主として実証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来た、と述べている。彼はまた他の機会に次のようにも述べている。科学と人間社会、その形態並びに状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、一部分はより実証主義的な十九世紀の思想世界への移り行きにおいて、根柢的な変化を受けた。哲学と科学を社会生活の最高の指導者となそうと考へた啓蒙時代にあつては、ひとは一面的に、科学の運動及び進歩が社会的諸關係並びに諸制度の形成及び変革に対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、問題の提出を社会学的な問題の立て方にまで、或は拡張し、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会とその現実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会学の問題が問題にされるに至つたのである。然しながら、従来我々は根本において唯一つの種類の知識社会学をもつていたのみであつた、それは実証主義（コント、スベンサー）のそれであり、たかだかなお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いる。

ところでかような実証主義的な知識社会学を企てた一人は、シェーラーの云つた如く、ヴェイルヘルム・イエルザレム (Wilhelm Jerusalem, *Einführung in die Soziologie*, 1926.) である。イエルザレムはその認識論においてカント流の先験主義を排斥して、生物学的・発生主義的見方を取り、かくしてまた心理主義、実用主義（プラグマティズム）の立場に立つていた人であつた。然るに彼は後に至つて知識の問題は単に心理学的、発生主義的に考察されるのみでなく、また社会学的に考察されることが必要であると考えた。社会学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与えることができる。イエルザレムは彼の認識論を「人間理性の社会学的批判」とも称している。彼によれば、従来の先験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うことを、全く自明なこととして前提する。然るにこの前提が間違っているのである。フランスの学者レヴィ・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いるように、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独立性を有せず、却つて完全に社会のうちに繋がれている。個人の心はフランスの社会学者たちが「集合表象」と呼ぶところのものによつて全く充されている。集合表象と呼ばれる原始人の心的活動の形式は、単なる悟性的の現象もしくは単なる認識でなく、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、浸透されており、従つてそれは表象された諸対象に關して普通にいう表象とは違つた態度を伴うものである。原始人の考え方は単に神秘的（精霊や悪霊が到る處に存すると信ずる）であるのみならず、それはまた前論理的であつて、矛盾の原理に対しては全く無感覺である。このよくな状態にあつては人間はもちろん与えられた事実を純粹に客觀的に捉え、純粹に理論的に思惟することはなお全然不可能である。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、人間がその社会のうちに繋がれた状態から自己自身を解放し、自己を一個の独立な、みず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。然るに個人の社会からかくの如き解放は社会的分化によつて惹き起されるのであり、この社会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、知識の發達と社会の發達との間には密接な聯関が存在する。社会学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うが如きものは認められることができない。却つて人間の知的發展と社会的發展との間にはいつでも密接な聯関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会学的であるばかりでなく、同時にまた生物学的、心理主義的、實用主義的見方を多く含んでいる。例えば彼の判断論を見るに、判断の根本形式たる主語・客語の構造は、彼が「基本的統覚」と名付けるもののうちにその基礎を有する。この基本的統覚のはたらきによつて我々は我々の周囲において知覚された出来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「力の発現」として把握するのである。知覚された出来事はこのよ
うな過程によつて組織付けられると同時に客観化される。即ち主語は力の中心を現し、客語は力

の発現を現すのである。イエルザレムはまた一般觀念の構成を生物学的・発生的に説明した。発生的に見れば、人間は彼の生の保存と直接に関係するものに注意を向ける。そして生物学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学的に重要な諸表徴の総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会学的理論を述べた者に、イエルザレムも記しているように、既にエミール・デュルケム (Emile 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会学的でさえある。彼は時間、空間の如き概念、いわゆる範疇が、先驗主義の説くように、人間理性の永久不変なる論理的構造にもとづくものでなく、却つて人間社会の生産物であることを示そうとした。範疇は個人的経験の作つたものでない、それは人間の集団的生活の生産物である、従つてそれは個人の思惟に対しておつかぶさり、彼の個人的経験をその框の中へはめるように強制し、個人の思惟はそれによつて普遍性と必然性とを与えられるのである。ところで社会は特殊な実在ではあるにしても、もと自然の一部分であり、その最も高き顕現である。そして自然の含む最も本質的なものに関してその一領域

と他の領域とにおいて根本的な相違があるということは不可能であろう。事物の間に存する基本的な諸関係は領域の異なるに従つて本質的に異なつたものであることはできぬ。然るにかかる基本的な諸関係は社会において特に目立って現れるところから、それらの觀念即ち範疇は社会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。社会的起原を有する範疇は全実在にとつて少な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、等の諸觀念は社会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ような諸範疇は客觀的価値を有しないものではない。即ちデュルケムは、一方、範疇が個人的經驗の生産物ではないという点では先天主義的考え方に同意し、他方、それが社会的起原のものであることを示すことによつて經驗論的立場を認め、両者の要求を共に満足せしめ得ると考えた。彼は書いている、「我々自身が作つたのでないこのような概念が何から作られてい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ろう、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。」

シエラーは従来の知識社会学の多くが実証主義的傾向に属しており、従つてその認識論的帰

結として相対主義に陥らざるを得ないと考え、かくて反対に「形而上学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学的立場の基礎の上における知識社会学」の建設を企てた。シェーラーの知識社会学はコントの三段階の法則の批判をもつて始まっている (*Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens in: Moralia*, 1923. [Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, I Bd.]。コントによれば、知識はいずれも三つの段階を経て発展するもので、科学はその対象が単純で抽象的である程度に依じてより早く神学的段階から形而上学的段階に、形而上学的段階から実証的段階に到達する。あらゆる知識の進み行くべき理想は、それが実証的になるということである。然るにかくの如きは認識に関する一面的な、制限された見方に過ぎない、とシェーラーは考える。彼に従えば、宗教的神学的認識、形而上学的認識、実証的認識の三者は、コントなどの説くように、一が他を推し退けて直線的に発展する知識の段階を現すのではなく、却つて本質的な持続的な、人間精神そのものの本質と共に与えられた、精神の三つの態度もしくは三つの認識形態である。そのいず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。例えば、宗教は原始的な自然説明に過ぎぬというが如きものでなく、またそれはショーペンハワーの考えた如く、第二次的な、形象的になつた形而上学、いわゆる「民衆

のための形而上学」にほかならぬというのが如きものでもないのである。そうではない。宗教、形而上学及び実証科学の基礎となつてゐるのは、三つの全く異なつた動機、認識する精神の三つの全く異なつた作用、三つの異なつた目的、三つの異なつた人格型、並びに三つの異なつた社会群である。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なつてゐる。かようにシェーラーは考へた。その動機に従うならば、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対する抑え難き衝動にもとづいてゐる。形而上学は、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う絶えず新たな驚異から出てゐる。実証科学は、自然の歩み、人間及び社会の行程を制御し、支配しようとする努力から発する。宗教の根柢となる精神の特殊な作用の特徴は、有限な世界経験を越えて、或る聖なる、神的なるものをその対象となせうとするところにある。形而上学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、本質直観の理性の上に立つてゐるに反し、科学的認識の作用は観察、実験、帰納、演繹である。あらゆる宗教の目指すところは個人及び集団の聖福である。形而上学の目的は「智慧」による最高の人格的教養である。実証科学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単に諸現象の關係のみを数学的象徴における世界像の中へ取り上げ、このも

のに従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なっている。宗教の指導者型は「聖者」である。形而上学の指導者型は「賢者」であつて、彼は専門的もしくは職業的知識を与えるのではなく、却つて世界の本質構造に関する知識の何等かの体系を与える。実証科学の指導者の典型は「研究者」であつて、彼は一の出来上つた体系を与えようと欲することなく、却つてただ科学の無限なる過程を何等かの点において前進させようとする。更に社会群としては、聖者には教会、宗派、教団が対応し、賢者には、例えばかのプラトンのアカデミーの如き古代の意味における学校または学派が対応する。そして研究者にはつねに国際的にならうと努めつつあるいわゆる科学的共和国並びに大学、学会等の如きその諸組織が対応するのである。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。このこともまた実証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えるものを信仰するということにもとづくから、それはつねに一の全体であり、絶対的に完結したもの、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、進歩といわれるものは、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、変化などが前望的でなく、却つて根源に還ること、

失われたものの建て直しとして回顧的であるということは、宗教にとつて本質的である。形而上学もまた実証科学と同じ意味において進歩するものでない。その主要なる図式において可能なる形而上学の数是一定に制限されている。それらの類型は絶えず繰返して現れ、学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に闘争する。その認識が本質直観として明証的であり、先験的であり、閉鎖的である形而上学にとつては、観察、実験、帰納、演繹にもとづく実証科学の場合には到る処存在する無限なる過程の性格が欠けている。その知識が累積的に進歩することとはただ実証科学についてのみ存在することである。ここにおいてのみ、各々の以前の科学の状態が後の状態によつて推し退けられて価値を失つてゆくということがあり得る。後に至つてシェーラーは、宗教、形而上学（哲学）、実証科学という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）という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ようにプラグマティズムの批評を試みている（*Erkenntnis und Arbeit in: Die Wissensformen und die Gesellschaft*）。彼は先ず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っているのを非難する。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、この本質を変化することなしに、分与するという
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対象となることによって、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、物そのものの模写というが如き
ものでない。それだからプラグマティズムがいわゆる模写説を却けて、このような模写は無用な
「世界の二重化」に過ぎないと云うのは、全く正しい。然しながら我々が世界の本質に真に与る
ということは、実際的には必ずしも「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真理性を、その実際上の帰結の生命に対して有する有用性と同一視す
ることは間違つてゐる。あらゆる知識が行為と直接に関係があり、従つて世界を変化することを
目的とするものではない。世界を変化するという行為と結び付いてゐるのは、時間的空間的に限
定された、それ故に偶然的な現実についての知識、即ち事実知 (Tatsachenwissen) である。かか
る事実知のほかに、それとは根本的に異なる本質知 (Wesenswissen) というものがある。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験的な知識である。然るにプラグマティズ
ムは経験論の新形態として、かくの如き本質知と事実知との根本的な区別を認めないことにおい

て間違っているのである。

かようにして実証主義及び実用主義に対するシェーラーの批判の基礎をなしているのは、本質と存在との原理的な区別である。この区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区別に相応する。そしてそれはまた彼の現象学的（フッサール風の）立場ともつながっているであろう。かような見方によつて実証主義や実用主義の認識論上の相對主義的帰結に陥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会学、一般に文化社会学の成立する基礎を放棄することになり、かくして文化社会学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ろうか。文化社会学は凡ての文化が、従つてまたあらゆる知識が社会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）とは歴史のうち単に相並んで存する二系列である。精神は不動なる、永遠常住なるイデアもしくは本質の世界を形作つてゐる、それは自体においては超歴史的存在である。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、つねにいわば偶然的な状況を必要とすると考えられるのみである、シェーラーの言葉を用いれば、「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えられるのであるが、

然しこの実在的要因は精神の構造そのものに対しては何等影響し、変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会的に規定されることがないと云わなければならないであろう。シェーラーにあつては唯物史観における上層建築・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いるのみであつて、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うような意味は文化と社会との関係について何等認められていないのである。

シェーラーの立場は、フツサールの現象学がそうであるように、根本において非歴史的である。然るにこのことは文化社会学が文化社会学として成立し得る基礎を根柢から危くするよう思われる。却つて文化社会学は歴史性の原理によつて貫かれていなければならない。現象学的立場よりも寧ろ歴史主義 (Historismus) の立場が文化社会学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ように見える。実際、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、有機体説的な歴史哲学の流を汲むことによつて、歴史主義的な立場に立っている。彼はまたオスワルト・シュペンングラー (Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*) の歴史主義的思想から深い影響を受けているのである。文化社会学の立場は実証主義ではなくて歴史主義でなければならぬように見える。アルフレッド・ウェーバ

一も、上に記した如く、文明過程と文化過程並びに両者の發展様相を區別することによって、実証主義的な歴史哲学に反対したのである。

カール・マンハイムは彼の知識社会学において、実証主義的立場及び現象学的立場を排して、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、知識社会学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対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関関係におく見解が一契機として考えられる。第二の契機は、近世市民社会の成立と共に現れたところの、新興階級によつて抱かれた封建社会に対する「暴露意識」である。即ち単に或る社会層の有する觀念を否定するのではなく、その觀念を理論的以外の機能において捉えてその活動性を解体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、思惟を相対化する場合にその基礎として関係付けられるところの存在を歴史的社会的なものに求めるといふことである。第四の契機は、思惟の相対化が行われる場合に個々の思惟内容ではなく却つて世界観体系の全体が存在への依存性において見出されることである。かような諸前提の上に立てられた自己の知識社会学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。彼は実証主義を批評して、実証主義は経験という特定の概念を實體化し、且つ如何なる思弁の形式における形而上学的要素をも人間の知識から放逐することによっていわゆる「経験への帰依」を主張する一種の形而上学となると述べている。また彼はシェーラーの現象学的知識社会学を批評して云っている。この知識社会学においては實在的要因と理想的要因とが現象学的に區別され、そして實體化される。然るにかかるプラトンの二元的な考え方とは違つて、知識社会学においてはそれら二要因の現象学的差異は出来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転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「転化」というが如きことは単に現象学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いる。この前者には合理的把握が、後者には直観的叙述が妥当するのであるが、ただマンハイムは、いわばその中間に、心的に拘束されながらも一種の合理的發展をなす、即ち弁証法的發展の領域があると考ええる。かくしてマンハイムにおいては、一、心的に拘束され、本来直観的全体性においてのみ示し得るが如き文化（宗教、芸術）、二、弁証法的發展をなす領域（哲学、歴史認識）、三、前進的發展をなす領域（科学）が区

別されている。このうち弁証法的発展とは如何なる形式のものであろうか。例えば哲学は自然科学のように直線的に発展するものでない。即ちそこでは同一の体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総合されて行くというような発展は存しない。却つて哲学の発展は弁証法的である。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継がれ、受け容れられるということはある。然しながら前代の成果を貫いている体系化原理は必ずしも後の時代によつて受け継がれるのでなく、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体系化の中心から再組織されるところに哲学の発展があるのである。ここでは時代を異にして存立するそれぞれの文化体系は別個の体系化原理に律せられて、別個の体系を現している。過去の遺産が新しい体系化の意図によつて改造されるということ、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うこと、かようにして過去の成果が止揚されて行くということ、これが弁証法的発展である。単に哲学ばかりでなく、歴史科学（社会学も含めて）もおおよそかくの如き発展の形式をとるものである。そして体系化の中心は現実の生活の推移と共に推移する。換言すれば、体系の基礎はつねに生活と共に動的である。体系化の中心が生活の推移と共に推移し、体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) と称している。哲学や歴史認識はこの意味において立場に拘束されている。そしてマンハイムにとつては、知識社会学の本来の対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。このような知識の発展は数学や自然科学と異なり純理論的必然を追わず、現実的生活の変化に依存すると考えられる。かくしてマンハイムの知識社会学は、その固有なる対象とするものから見ても、主として科学的知識の発展にのみ関心するフランス的、実証主義的知識社会学と著しい対照をなしているであろう。

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発点とした。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)。トレルチは先ずあらゆるものを歴史的発生的に考察しようとする方法が相対主義に陥らざるを得ないということを考えた。然し歴史的に与えられたものについて価値判断を行おうとするとき、このような評価の基準となるのは如何なるものであろうか。もしも相対主義に陥ること

を避けようとするならば、評価の基準は或る普遍妥当なもの、永遠なものでなければならぬように見える。然るに永遠なもの、普遍妥当なものは超歴史のものであるばかりでなく、かような規準に従つて評価がなされる場合には、一切の歴史の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。評価の規準は抽象的なものでなく、具体的なものでなければならぬ。然るに具体的なものは歴史のうちに与えられたものであるとするならば、それはまた相対的なものであるのほかにないように見える。かくしてトレルチは歴史的事物の評価の規準について云う、この規準においては、一切の現実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属し、従つて個別的なものでなければならぬ——と一致し得ないような性格は断念されなくてはならない。言い換えれば、この規準の普遍妥当性、無時間性、絶対性と抽象性、その理性自体もしくは神的世界本質との單純な同一性は断念されねばならぬ。無時間性、普遍妥当性及び絶対性という意味でない自発性、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置として各々の大いなる全体的状況の中から新たに形作られ、見出されねばならないということの意味する。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

においては全体の大きいなる作用聯関にある文化所有物の中から批判的に選択することによっ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)と称している。それは単に既存のも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いる。それは、この新しいものが真に内的な深みから発現しそしてただその内的な自己確実性とその意志を規定する力とによって自己を証明するかぎりにおいて、一の先験的な、即ち自発的な創造である。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、却つて古いものの改造と継続であり、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。歴史的事物に対するかくの如き標準の構成は、それ故に、自己自身の生活聯関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。歴史における評価の標準はいずれもその標準の生れる立場によつて規定されている。しかもそれはつねに未来の形成との生きた聯関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おり、そこに標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いるのである。まさにそれ故に標準と批判とは根源において何等抽象的な理論でなく、却つて実践

的な対決、自己解明、自己形成である。かよ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対して二重の評価が加えられなければならない。そこでは先ずできるだけ忠実に、厳密に、事実に即しそして自己を空しくして伝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、事实的の、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価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対立によつて養わ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う限りの客観性が支配し、第二の關係においては同化した態度をとる、改鑄しまた融解する主観性が支配する。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観的な、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、第一の客観性が無駄で、どうでもよいというのでは決してない。却つて両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、先驗性と共に客観性を有する。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、かような規準構成の、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、そしてそれが単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

ものと連続の関係にあるにしても、説明され得ず、寧ろこれらのものに対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発的な力を、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験性は生命の単純な事実であつて、それを承認することは意志の決定に属する。然るにかような意志の承認なしには一般に如何なる妥当な先験性も存しない。ところでかような自律的な、その限りに於いて先験的に形作られた規準の客観性は、もしひとが特に歴史に向うならば、二つの契機において基礎付けられている。即ち、それは先ず事実への、我々もそのうちに属する全体の作用聯関への、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実的な生活の中から取り出して作ることに於いて基礎付けられている。

右に記したが如きトレルチの思想に対して、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・シェーラーに対する場合と同様である。ただ、シェーラーがカトリック的・現象学的であるのと異なつて、トレルチはプロテスタント的・カント的伝統のうちに立っている。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。シエラーにおいては、精神の意味内容が現れるためには、上に述べたように、「水門の開門」(Schleusenöffnung) がつねに必要であり、そのためには実在的要因が一定の仕方
で作用することが必要であると考えられた。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って歴史に与えられたものを突き破つてそのう
ちに「発現」(Durchbruch) すると考えられる。そしてアルフレッド・ウエーバー自身は、その
根本において有機体説的な歴史観によつて、現代において歴史主義の問題に関してトレルチと並
んで影響の大きかつたシュペングラールの思想により近く立っている。彼はトレルチの云うような
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、或る歴史的に与え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、と彼は云うのである。

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っている。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継いでいる。彼もトレルチと同じように歴史認識が立場に
拘束されていることを認める。然しそのことは、マンハイムによれば、相対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価の基準たる具体的価値もその対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。然しながら諸々の変化する立場から形作られた種々なる歴史像の間の発展は如何にして示されるか。トレルチはこの点を十分に説明していない。しかも直観的には相異なる個々の時代を有意味の段階ある発展的全体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。かようにして、マンハイムは先に述べておいたが如き、歴史認識の弁証法的発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発展をなすと見做される。即ち歴史認識の発展は、自然科学の場合の如く、同一の体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、いわゆる直線的発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継がれ、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体系化の中心から再組織され、従来の諸概念はかようにして新しい聯関の中に入り込むことによつて意味の変化を受けるのである。歴史認識における体系化の形式は、現在における我々の実践上の地位によつて決定される。トレルチのいう現代的文化綜合なるものはこの事実を指すものとして、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う風に云つている。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いると見ることは決して相対主義 (Relativismus) と同一視されるべきことでなく、却つて単なる関係論 (Relationismus) であるに過ぎない。関係論的見方によつて知識は動態化される。それは現実の生活の推移と共に推移するつねに新しい体系化の中心、即ち現代の立場から組織され、再組織される。かように物を動態の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転するという生活感情をもつこととそれ自身は単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うものには達しない。歴史主義が一の主張として根柢を得るに至るのは、そのような動態的变化のうちにおける秩序の原理を、それに内在する内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、従つて特定のパ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体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弁証法的綜合を得るといふのである。マンハイムはいわばトレルチとアルフレッド・ウェーバーとの中間に立っている。一種の現代的文化綜合を認める点で彼はトレルチに近づいているけれども、その根本的な考え方がなお多くの点において有機体說的全体觀であつて、トレルチの根本思想がかのいわゆる「自由の觀念論」に属するのと異なること

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ろう。彼は歴史的なものの動態の変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。先ず縦断面の方向において、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れる形態が連続的・有機的に前の形態の中から生長し来たつた仕方を我々は把握することができる。次に横断面の方向において、精神的文化的生活の個々の領域が各々孤立して継続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い、一の全体の部分であるということが認識されるのである。かくの如き考え方はなお歴史的物事の有機体說的發展論と有機体說的全体觀とに追隨するものであろう。

社会科学

一 名称

社会科学(英 Social science, 独 Sozialwissenschaft, 仏 Science sociale) という語は自然科学に対して用いられる。それは法律学、政治学、経済学等一群の科学を総括する名称である。自然科学から区別されるこれらの科学は、社会科学というほか、また屡々他の名称をもつて呼ばれている。ミル(John Stuart Mill, 1806-73)はその論理学の中でこれを道徳科学(Moral Science)と称したが、ディルタイ(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)は精神科学(Geisteswissenschaft)と呼び、更にリッカート(Heinrich Rickert, 1863-1936)は文化科学(Kulturwissenschaft)と名付けた。この科学的方法論の歴史において重要な地位を占める他の学者、メンガー(Carl Menger, 1840-1921)やウエーバー(Max Weber, 1864-1920)などは社会科学という名称を用いている。それは更に歴史科学(Historische Wissenschaft)といわれることもあり、我が国においてはまた人文科学という言葉

葉も行われる。かように種々の名称が存在するということは、それをもって呼ばれる一群の科学が自然科学に比して遙かに複雑なものであり、その本質に関する学者の見解が未だ一致していないということを示しているであろう。しかし先ず一つのこととは一般に明瞭である。即ち社会科学は自然科学と共に経験科学に属している。社会科学も経験科学として成立する。経験科学というのは経験的現実の思惟による整序である。社会科学は経験を基礎とし、経験に忠実でなければならぬ。そこに要求されるのは実証性である。それは更に科学として思惟によつて経験を整理し、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われる。かような点において社会科学と自然科学との間には一般的にいつて差異はないのである。そうであるとすれば、自然科学と社会科学とはその本質において同一であり、単にその対象において異なるのみであろうか。その關係は、例えば物理学と生物学とが、一は物理現象を、他は生命現象を取扱い、その対象を異にするが、方法的には共に自然科学に属するが如きものであろうか。實際、社会学者の中にはかくの如き見解を持つている者もある。彼等は近代自然科学の成功に影響されて、自己もそのような成功を取めるために、自然科学と同じ方法、或は物理学と、或は特に生物学と類似の方法に依らねばならぬと考えたのである。ここにいわゆる方法一元論の主張がある。もし、かように社会

科学と自然科学とがその方法において同一であるとすれば、学問論的には自然科学と社会科学とは本質的に別種のものではないということになるであろう。そこで先ず社会科学の対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。科学は本質的には対象によつてでなく方法によつて区別されるものであるとしても、それが如何なる方法に従うべきであるかは、その対象によつて規定されるところがある。すべての科学はその対象の要求するような方法を持たねばならぬ。もとより一つの対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うことは可能である。しかし対象にはそれに固有の構造、その優越な性質というものがあつて、方法はこれに即応したものであることを要求されているのである。

二 対象

社会科学において人間は自己自身に関係する。ミルがそれを道徳科学と称したのも、このように人事科学の意味であつた。人間は本性上「社会的動物」である故に、人事科学は社会科学でなければならぬ。尤も人間は単に社会でなく、同時に個人であるが、社会科学はその認識目的上、

社会的存在としての人間に関わるのである。それにとつては人間の社会的行為が問題である。もし社会が個人にただ単に内在的であるとすれば、社会科学というものは成立し得ないであろう。個人に対して社会は超越的である故に、言い換えると、社会は個人の単なる和として、個人から説明され得るものでない故に、社会科学は存在し得るのである。デュルケーム (Emile Durkheim, 1858-1917) が社会現象は「物」として取扱われねばならぬといったのも、それが個人から独立の固有な存在を有するためである。もとより社会は個人に対してただ単に超越的でなく、同時に内在的であり、社会は個人の内にあるということが出来る。人間は社会から規定されると共に、逆に社会を規定する。社会科学においても個人の意義は無視されてはならないであろう。社会に影響を及ぼす限り個人の行為も社会的である。人間は社会から作られたものであるが、独立なものとして、逆に社会を作つてゆく。社会もまた人間の作るものである。人間は社会のうちにおいて作るのであり、社会が社会を作つてゆくことのうちにおいて作つてゆくのである。すべて人間が与えられたものの上に作るものは文化と称せられる。文化 (Kultur) という語はもと耕作を意味する語から出て、自然に対し、人間の作るものを意味する。社会も人間の作るものとして一般に文化的なものということが出来る。社会と文化とを抽象的に区別することは、社会もまた人間

の作るもの、従つてそれ自身ひとつの文化に属することを見誤ることになる。かくして社会科学は自然科学に対し一般に文化科学と称し得るのである。社会にとつて自然は環境であり、社会はこの環境から作用され、逆にこの環境に作用する。人間と自然或は社会と自然とは相互作用の關係に立っている。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条件に制約される。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条件のうちを求めるのである。すべての文化は自然を媒介として作られる。それ故に、社会科学にとつてつねに自然的諸条件の研究が重要である。社会も文化的なものであるが、文化はまた社会の作るものである。社会は主体であり、文化はその表現である。そこに作るものと作られたもの、主体とその表現との区別が考えられるとすれば、社会と文化とは原理的に区別されることができらるであらう。社会は人間が自己自身に与える組織であり、文化はその精神的表現である。デイルタイは、国家、教会、家族等の外的組織と、芸術、科学、宗教等の文化の諸体系とを分つた。いづれにしても、社会と文化とを原理的に区別することが可能であるとすれば、それに従つて社会科学と文化科学とを区別することも可能であらう。もとより社会も単に自然的なものでなく、文化的なものである。経済、法律、政治等は社会における基本的な現象であり、社会

科学の対象であるが、それらは文化に属するとも見られ得る。従つてそれらに関する科学を文化科学と呼ぶことも理由のないことではない。けれども経済、法律等と、芸術、宗教等の如きいわゆる精神的文化とを比較すれば、その間におのずから差異が認められる。前者は社会の一層基礎的な要素であり、その社会現象としての性格も一層明瞭である。それは社会的意味即ち社会を担い手として成立する意味に關係している。しかるに芸術、宗教等は内面的意味或は精神的価値に關わり、本来それに関心し、それを理解し得る人間にとつてのみ存在する。尤も、如何に個人の独創に出たものも、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独立のものとなり、社会的力として働くことになる。作る人間自身、社会的に規定されておき、作られたものも、社会的に規定されている。制度や法律の如きもののみでなく、芸術や宗教の如きものも、社会の紐帯である。すべて文化を媒介として人間は社会的に結合するのである。宗教、芸術等も団体組織を形成する。それ故に精神的文化といわれるものも社会科学の対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内面的意味或は精神的価値に關わるものとして、その本来の研究は精神科学と一層適切に呼ばれ得る。かようにして広く文化科学或は社会科学と称せられるものうちに、その対象に従つて、固

有な意味における社会科学と文化科学或は精神科学とを区別することができるであろう。尤も、精神科学という語も広く文化科学乃至社会科学の意味に使われている。一般に文化は自然に対し、人間の作るものであるが、かような人間の行為はすべて意味或は価値に関わるものである。意味を体験し創造する主体は精神といわれ、文化はすべてかような精神の表現或は客観化された精神と見られ得るとすれば、文化科学という一般的名称の代りに精神科学という名称を用いることにも理由があるといえるであろう。社会科学、文化科学、精神科学という名称は、対象のそれぞれの方面を明らかにするものである。私は自然科学に対する一般的名称としては「文化科学」を採り、そのもとに「社会科学」と「精神科学」とを区別したいと思う。ところで社会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発展する。文化科学の対象はデイルタイの語を借りていうと「歴史的・社会的實在」(die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit)である。それは歴史性を根本的性質とする故に、その科学はまた一般に歴史科学と呼ばれることができるであろう。もちろん社会と文化に関する研究がすべて固有な意味における史学であるのではない。そこには歴史的研究のほかに理論的研究が存在する。社会科学は社会的意味に関わる経験的現実の理論を求めなければならぬ。従つて歴史科学或は史学という語は文化科学のうちにおいて、社会

科学及び精神科学に対し、歴史の研究の方面を現す部門の名称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学が可能であるが、しかし普通に歴史学というのは人間の歴史の研究を意味している。

三 方法

学問論において一層重要なのは方法の問題である。同一の対象も相異なる立場から相異なる方法に従えられるとき、そこに二つの種類の科学が成立し得るであろう。例えば心理学は精神現象を研究するが、あらゆる心理学が精神科学であるのではなく、自然科学と同じ方法で精神現象を取扱うとする心理学があり、かような心理学は学問論的には自然科学に属すべきものである。方法は対象にとって構成的であり、科学の対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、方法はまた対象から規定される。かくして科学は主観的・客観的に形成されるのである。科学の模範を自然科学に見て、社会科学も科学であるためには自然科学と同じ方法に依らねばならぬと考へたのは、実証主義 (Positivism) の立場である。かような主張に対し、

方法二元論を明瞭に述べたのはヴィンデルバンドト (Wilhelm Windelband, 1848-1915) である。彼は自然科学と歴史とを区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の、法則的なもの、繰返すもの見地から研究し、これに反して歴史は一回的なもの、独自のもの、個性的なも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) 科学、文化科学を個性化的 (individualisierend) 科学として規定した。法則を求める普遍的自然科学に対して、個性化的文化科学はその方法において歴史科学的である。普遍化的方法は対象を価値に無関係に考察するに反して、個性化的方法は対象を価値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、特殊なものとは単に普遍的なもの、法則的なもの「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。しかるに文化科学は個別的なもの、特殊なものに關心する。もとより文化科学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、一定の価値の見地から見て本質的なものを選択するのであって、特殊なものとは価値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価値關係 (Wertbeziehung) と価値判断 (Wertung) とを区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、後者は実践的な評価であり、科学の範圍を逸脱するものである。例えば、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。それは一つの価値判断である。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来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、重要であつたということ、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叙述のうちに入れられねばならぬということについては、何等疑わないであらう。これは実践的な価値判断でなくて価値への理論的な關係付けである。簡単にいうと、価値判断はつねに称讚または非難を現すが、価値に關係させることはそのいずれでもないのである。文化科学が対象を価値の見地から見えてゆくということは確かにリッカートの考える如くであらう。社会科学は社会的価値或は社会的意味の見地から、精神科学は精神的価値或は内面的意味の見地から対象を考察する。すべての文化は文化価値或は文化的意味を担うものであり、かようなものとして文化財と称せられる。文化は同時に種々の意味を担うことができる。一個の芸術作品は芸術的意味を担うと同時に、商品として經濟的意味を担っている。一個の商品は經濟的意味を担うと同時に、所有權に関わるものとして法律的意思を担っているであらう。かくの如く現実の文化は多

かれ少なかれ意味複合体であるのがつねである。社会科学はそれを社会的意味の見地から考察するのであるが、その意味に経済的意味法律的意味等の区別があるに従つて、認識目的の上から社会科学に種々の区別が生ずるのである。次にすべての文化が歴史的なもの、従つて個性的なものであることも、リツカートの言う通りである。個性的なものは分割することのできぬもの、一つの統一体である。それが統一体であるのは、その担う意味が統一体であるに依つてである。個性的なものは意味を担うものとして性質的なものである。自然科学が対象を量的に考察するのは、意味に無関係に考察するからである。かくして個性化的方法はリツカートの言う如く価値関係的方法でなければならぬであらう。しかしながらリツカートがすべての文化科学は個性化的であると考へたのは、この科学の現実に相応しないものといわねばならぬ。それはすべての文化科学を歴史学をモデルとして考へようとするものである。かくの如き見方ももとより、あらゆる文化が歴史的なものである限り、正当なところを有している。けれども現実において、文化科学、特に社会科学のすべてが歴史学であるのではなく、それはまた理論を、従つて普遍的なものを求めている。理論経済学の如きものの存在がそのことを示している。理論は何等かの普遍化的方法によつて構成される。リツカートもかような科学の存在を認めざるを得なかつたので、彼はそれを個

性的科学と普遍化的科学との中間領域 (Mittelgebiet)、自然科学的概念構成と歴史科学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、理論的社会科学を何か不純な、中途半端なもののかく考えることになるであろう。リッカートの中間領域の説に対して方法論的解決を与え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。社会科学が抽象的理論、法則を求めるということは疑われない事実であり、また正当な要求である。けれどもそのため社会科学が自然科学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っている。社会科学の取扱うのは個性的な文化的意味を担う現象であり、社会科学はそれをその独自性において理解しようとするのである。社会科学もまた現象の間の因果関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、具体的な因果的聯関の問題であり、如何なる公式に現象が類例として従属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帰属せしめるべきかの問題、即ち帰属 (Zurechnung) の問題である、とウェーバーはいつている。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、単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体的な原因に因果的に帰属せしめること

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。社会科学の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。かような普遍化的な、しかしまた個性化的な概念構成を示すものが理想型である。例えば、「封建制」、「資本主義」、「帝国主義的」等、社会科学における多くの概念はこの種のものである。理想型は現実の一定の要素の思想的昇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、思惟された諸聯関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処には多く彼処には少なく、処によつては全く無いというように分散して存在する夥しい個々の現象を、それ自体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実のうちに何処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実を測定し、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。理想型概念は研究にとつて帰属判断に抛り所を与えるのである。社会科学の認識が型的なものであることはウェーバーなどの言う如くである。それがどのように普遍的なものであるにしても、その対象が本質的に歴史的なものであり、

価値とか意味とかへの関係を離れ得ないとすれば、その認識は型的であるといわねばならぬ。型はいわゆる類概念の如きものではない。類概念は純粹に客観的な認識の仕方では構成されるものであり、そのもとに包摂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。また型は純粹に客観的に把握され得るものでなく、却つて主体的に認識されるものである。意味は決して単に客観的に捉えられ得るものではない。そこに、社会科学の認識が理解 (*Verstehen*) でなければならぬといわれる理由もある。社会科学における因果の認識が自然科学における因果法則の認識とは異なり因果的な帰属関係の認識であるという場合、この認識は理解というものを基礎としなければならぬ。歴史的・社会的實在に関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区別され、しかも両者が一つであるというところに表現がある。デイルタイに依ると、表現は体験の表現であり、内なる体験は外に表現され、この外なるものを通じて内なるものを捉え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単に心理的なものであることができないであろう。表現的なものは意味を含むものであるが、表現の意味は単に心

理的なもの、単に内在的なものでなく、超越的なものでなければならぬ。さもないと社会科学の認識の客観性は考えられない。我々にとつて真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。社会というものもかような超越的なものであり、社会科学が社会的意味に関わるということもかような超越的なものに関わるということではなければならない。

四 構造

歴史的・社会的実在についての科学は三つの部分をもっているのがつねである。経済についての科学を例にとると、そこには先ず理論経済学があり、次に経済史または経済学史があり、更に経済政策がある。同じことは法律その他の現象に関する科学についてもいい得るであろう。そこでデイルタイは、精神科学は、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いる、といっている。その一つは知覚に与えられた現実を言表する、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実の部分内容の同形的な関係を展開する、これが認識の理論的部分を形作る。最後のものは価値判断を表現し、規則を指図す

る、このものうちに精神科学の実践的部分は含まれる。かくの如く、歴史、理論、政策の三つの部分から社会科学は成り立っている。歴史的方向における理解と、理論的方向における認識と、実践的方向における把握との関係は、一つの共通な根本関係として、もろもろの社会科学を貫いて存在する。それはデイルタイの言葉に依れば、諸精神科学の「歴史のうちに働いているところの、物の理性によつて」存在する根源的な関係である。歴史理論政策の間のこの関係は社会科学の構造を現している。必要なのは、それらの間の密接な聯関を理解すると共に、そのそれぞれの独自性を認識することである。その聯関のためにその独自性を忘れたり、その独自性のためにその聯関を忘れたりすることは間違っている。先ず歴史と理論とは異なっている、前者は個性的なものとの認識であり、後者は普遍的なものとの認識である。社会科学をすべて歴史学的に、個性化的方法に従うものと見ることは正しくない。理論的な社会科学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学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変化してゆくのである。社会科学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区別されねばならぬ。一切の社会科学を政策的科学、いわゆる政治的科学に化せうとすること

は間違っている。リッカートは価値への関係付けと価値判断とを峻別することによって文化科学の中へ主観的な評価の入ってくることを防ごうとした。ウェーバーも社会科学はその認識の客観性のために実践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。そのような態度決定は、世界の種々の価値秩序は相互に解き難い争のうちに立っている故に、無意味である。老ミルが嘗て言つたように、純粹な経験から出立するならば、ひとは多神論に到達するであろう。どのよ
うな経験的考察も、互いに相争う価値のうちいずれが神であり、いずれが悪魔であるかを決定することができぬ、とウェーバーは述べている。しかしながら政策は実践的な価値判断を基礎としなければならぬであろう。そして経済学が“political economy”と呼ばれてきた如く、すべての社会科学はもと実践的な、従つて政策的な要求から生れたものである。それは実践の中から生れたものであるにしても、しかしそれは一旦実践の立場を否定し、政策的な見地から自由になることによつて科学として発展し得るのである。実践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、理論は却つて真に実践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。理論の発展によつて政策の発展も可能になる。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欠くことの

できぬものである。理論と政策とは区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いる。一般に理論と実践との間には弁証法的な関係が存在し、対立すると共に統一である。自然科学的認識は純粹に客観的であるとしても、社会科学の認識にはつねに主体的なところがある。社会科学は意味とか価値とかに関わるものであるが、意味とか価値とかは主体的に捉えらるるものである。意味と行為とは本質的に結合している。意味の理解は主体的でなければならぬとすれば、価値への関係付けにも価値判断のなところがあるといわれるであろう。社会科学の対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われる。過去も現在に関係するものとして歴史的である。現在の立場は行為の立場にほかならず、現在とは行為的現在である。社会科学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うことは、その認識において働く主観がデイルタイの言うように全体の人間であることを示しているであろう。それは単なる表象もしくは思惟の作用でなく、むしろ具体的な現実の人間、言い換えると、表象し、思惟し、情感し、意志するところの全体的人間である。しかるに現実の人間はつねに社会的に規定されている。かくして社会科学の認識はその主体の社会的制約によって規定されたもの即ちイデオロギー(Ideologie)であると考えられる。マルクス主義において科学の階級性が説かれるのは、

社会科学をかくの如きイデオロギーと見るのである。社会科学のイデオロギー的性格はまた知識社会学 (Wissenssoziologie) の立場からマンハイム (Karl Mannheim, 1893- [1947]) 等によって主張されている。認識が主体の社会的制約によってどこまでも規定されているものとすれば、相対主義になり、社会科学の客観性は危くされねばならぬであろう。もとより人間は一面どこまでも社会的に規定されている、人間は社会に内在的である。しかし他面人間の存在には超越的なところがあり、超越によって初めて人間は主体であり人間であるのである。真に歴史的なものは単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。行為の立場は現在であるといつても、その現在は過去現在未来と流れる時間の現在でなく、却つて過去現在未来がそれにおいて同時存在的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、未来も現在であることができる。人間の存在にはかように超越的なところがある故に、社会科学の認識も客観的であることができるのである。

〔参考文献〕

田辺元「科学概論」。

左右田喜一郎「経済哲学の諸問題」。

- 杉村広蔵「経済哲学の基本問題」。
恒藤恭「価値と文化現象」。
木村健康「社会科学の方法」(河合栄治郎編「学生と科学」所収)。
三木清「社会科学の予備概念」。【第3巻収録】
同「歴史哲学」。【第6巻収録】
H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5. Aufl., 1915.
Derselbe, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 7. Aufl., 1926. (佐竹・豊川訳「文化科学と自然科学」)。
W. Dilthey, *Einführung 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. (篠田英雄訳「歴史と自然科学」)。
M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922. (富永・立野訳「社会科学方法論」)。
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 Oekonomie insbesondere*, 1883. (戸田武雄訳「社会科学の方法に関する研究」福井・吉田訳「経済学の方法に関する研究」)。
- G. Schmoller, *Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften*, 1883.
- K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929. 【英訳 *Ideology and utopia*】

社会道德

一 意義

社会道德 (英 social Ethics, 独 Sozialethik, 仏 Morale sociale) という語は社会に関する道德を意味し、個人道德という語に対して用いられるのが普通である。道德或は倫理を意味する ethics (Ethik, etiquette) という言葉はもとギリシア語の ἠθος という語に由来し、この語はまた ἠθος という語につながり、慣習を意味した。道德は元来社会的な慣習であり、ドイツ語にいうジッテ (Sitte) である。慣習即ち Site (custom) は単なる習慣 (Gewohnheit, habit) とは異なり、社会的強制を含み、道德的意味を有している。イエーリング (Rudolf von Jhering, 1818-92) に依れば、ジッテは元来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。それは先ず或る社会的な普遍性を有し、次に規範性を有している。社会道德は差し当りかようなジッテ、社会的慣習を意味している。社会には種々の社会があり、各々の社会にそれぞれのジッ

テが、従つて道徳がある。ジツテは社会的客観的なものであるが、これに対してジツトリヒカイト (Sittlichkeit) という語は或る内面的意味を有している。即ちジツ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実性に基づいている。これに反してジツトリヒカイトは、万人がそれを蹂躪する場合にもなお私に対して強制力を持ち、その権威は事実性から全く独立である。私の道徳的判断は外的現実を基準として認めるのでなく、却つて自己自身に、その内的真理性に懇^{うった}えるのである。もとよりジツトリヒカイトも個人的なものでなく、社会的歴史的なものを意味している。ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) はモラリテート (Moralität) とジツトリヒカイトとを区別し、前者を主観的道徳の意味に、後者を客観的道徳の意味に用いた。道徳は本来単に外的強制的なものではない。従つて社会道徳も慣習 (ジツテ) に止まることなく、その内的真理性について反省され自覚されて、ジツトリヒカイトにならなければならぬ。種々の社会が区別されるに従つて、社会道徳にも種々の区別がある。先ず家庭道徳があり、次に市民生活の道徳 (経済並びに職業の道徳)、更に政治及び国家に關する道徳がある。それらは特殊的社会道徳と呼ばれることができ、これに対して一般的社会道徳というものが考えられる。一般的社会道徳はあらゆる社会に共通な条件に基づき、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条件を明らかにするのである。

二 個人道德と社会道德

道德は元来社会的なものである。絶対に制限なしに善というべきものは孤立した個人にとつて課題として考えられない。道德的課題は、個人にとつて存在する限り、凡ての個人全体にとつて存在するのである。アリストテレス (Aristoteles 384-322 B.C.) は政治学と倫理学とを一つのものと考えた。政治学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学は同時に政治学でなければならぬ。しかしアリストテレスも個人道德が存しないと考えたのではなく、寧ろ彼に依ると、広義における実践知は共同体に関する実践知、即ち先ず政治 (国家に関する実践知)、次に家政 (家族に関する実践知) を含むが、狭義における実践知は特に自己一身に関するものである。有徳の人は個々の道德的判断についていわばその規準であり尺度であり、いわば自分が自分の法律である、と彼はいつている。人間はポリス的 (国家的) 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実践哲学を *monastica* (個人道德)、『*oconomica* (家族道德)』、『*politica* (国家道德)』の三つの部分に分つた。人間はその本性上社会であると同時に個人である。それに従つて社会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えさせることのできる性質をもっている。社会のうちにおいて個人は解消されてしまうのでなく、却つてその特殊性の意義が明らかになるのである。課題は共通のものであるにしても、それに対する仕事は個人のものである、尤も孤立した個人でなく、社会のうちにおいて生活し発達してゆく個人の仕事である。もしも個人が社会にただ単に内在的であるとすれば、恰も人体における凡ての部分が機関と考えられるように、個人は社会という有機体の機関、道具に過ぎないものとなる。もとより個人は社会に内在的な面をもっている。彼は社会という全体のうちにおいてこの全体からその位置と機能とを指定されている。かようなものとして人間は「役割における人間」であり、社会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尽きるのではなく、人間は同時にまた「人格」である。人格として人間は単なる手段でなく、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

社会に単に内在的でなくて超越的である。役割における人間として個人の道徳は社会の道徳から規定されている。しかるに人格として人間は独立な道徳的主体であり、社会道徳から区別される個人道徳がある。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う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。人間は社会から作られ、しかも独立なものとして逆に社会を作つてゆく。前の意味においては役割は社会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。個人としての道徳的発展は社会において達せられるのであり、他方社会の道徳的発展は個人の道徳的発展によつて可能になるのである。ベルグソン (Henri Bergson, 1859-1941) は道徳の二つの源泉を論じて、社会的道徳と人類的道徳とを区別した。社会的道徳は強制の性質を有し、その道徳的強制の根柢には社会的要求がある。ここに社会というのは閉じた社会 (*société close*) であり、家族、国家等を指し、その道徳は閉じた道徳である。しかるに人類的道徳は開いた道徳であり、人類というのは開いた社会 (*société ouverte*) である。この道徳は格率の強制でなくて、模範であるような人間への希求である。第一の道徳と第二の道徳との間には、静止に対する運動というのが如き距離がある。市民的道徳が家庭において修行されるように、我々は祖国を愛することによつて人類を愛するように準備されるといわれ、我々の同

情心はこのように連続的な進歩によつて拡まり、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ように考えられているが、かような考え方は正しくない。閉じたものはその周辺をどれほど拡げて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。しかるに現実の社会はベルグソンのいう単に閉じた社会でもまた単に開いた社会でもなく、両者の統一である。社会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じた道德を離れては抽象的である。社会的道德は人類的道德からその普遍性を得るのであり、また人類的道德は社会的道德からその命令的性質を得るのである。眞のジツトリヒカイトは閉じた道德と開いた道德との統一である。個人道德は人類的性質を有し、社会道德が人類的になるのは個人を媒介としてである。しかし社会は個人に単に内在的なものでなくて同時に超越的なものである。社会道德を単に個人道德乃至人類の道德から考えることはできぬ。両者は密接な関係にあるが、また互いに区別さるべき性質を有している。人間は社会から作られ、逆に人間が社会を作るといふように、社会と個人とは弁証法的な関係にある如く、社会道德と個人道德とは弁証法的な対立と統一との関係に立っている。

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、現実的に徳があるとはいわれない。人間の活動、特に労働といわれるものは、肉体的のものにせよ精神的のものにせよ、本質的に社会的である。人と人とは物を作ることに於いて結び付き、社会はかような生産によつて支えられている。労働は社会的有用性をもつものとして社会道徳の基礎的なものである。働くということは最初の社会道徳である。労働は社会的に分配されており、各人が自己の割り前の労働に従事するということは各人の社会に対する義務である。ギリシアの道徳は労働を人間の品位に値せぬものとして軽蔑し、中世のキリスト教的道徳は労働を禁欲の一つの形式として宗教的に評価したが、近代の道徳は労働を社会的価値に従つて理解し、それに完全な道徳的意義を認めるようになった。人間を工作人間 (*homo faber*) と見る人間観にとつては、労働は人間の本質的価値に関わることでなければならぬ。労働はつねに社会的性質を有し、すべての人間にその位置に従つて社会的に割り当てられており、各人は自己の労働によつて全体の社会におけるそれぞれの機能を営む。言い換えると、労働は人間の社会的労働として職能の意味をもっている。労働の道徳は職能の道徳

である。この際職能は封建的道德においてのように身分的な、固定的なものと考えられてはならぬ。近代の自由主義は人格の観念、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う思想によって、職能についての身分的観念を破壊した。人間は単に職能的人間であるのではなく、同時に人格である。しかし人格というものは、自由主義の道德においてのように、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。職能的人間即ち社会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観念は抽象的である。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会的使命の意味を有するのである。社会道德の根本的なもの一つと考えられる平等の観念も同じ仕方で理解されねばならぬ。抽象的な人格の観念を基礎とする平等の観念はそれ自身また抽象的である。あらゆる労働が社会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ように、平等も一様なものとしてでなく、比例的に考えられねばならぬ。しかし職能を身分的に考えることは人格の観念を破壊することになるように、人間の人格的平等の観念を全く棄却して単に比例的にのみ平等を考えてゆくことは平等の観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。社会道德としての正義の観念はかような平等の観念に關聯している。正義というのは、社会において各人が享くべきものを享け、負うべきもの

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) とを区別した。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関係における賠償の公正を意味している。そのいずれの場合にも平等の原理が行われるのであるが、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はなく、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、即ち配分は幾何学的比例に従う。然るに報償の場合においては算術的比例に従い、一方が不正によつて過分に取得したもののだけが引き去られて双方が算術的に同等になるように規制されるのである。フランスの学者たちは特に連帯 (solidarité) をもつて社会道德の基礎とし、道德の意義は社会的連帯の維持発展にあると考えた。例えば自殺とか虚偽とかが道德的に非難されるのは、それによつて連帯が破壊されるからである。然るに連帯が完全であるために、社会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、社会的統一体はつねに連帯の原理に貫かれ、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。連帯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会道德の根本をなすであろう。各人が自己の職

能を忠実に完全に果すということは社会に対する責任であり、これによつて社会的連帯は維持されるのである。職能は元來社会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) とを区別している。前者は道徳的評価の対象を専ら心情におくものであつて、行為の動機を重んずるのに対し、後者は自己の行為の結果に対して、それが予見され得るものである限り、自己が飽くまでも責任を負うべきものであると考える。ウェーバーは政治においては特にかような責任の倫理が要求されると述べている。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ろう。責任が帰属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体であり得るのである。かよ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、誠実であるとかが要求されている。責任の倫理は心情の倫理と結び付いて真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為の社会的結果に対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。知識と道徳とは無関係なことでなく、却つて知識を有するといふことは我々の社会に対する道徳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営むという社会的義務を有するのであるが、かような職能はすべて技術的なものであり、その知識を具えてい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うことも社会的に見て道德の一つの重要な部分であると云い得る。

四 倫理と論理

社会道德というものは多くの場合社会に対する個人の立場から考察されている。それはもとより大切なことである。しかし社会は個人に単に内在的でなくて超越的である。社会はそれ自身が道德的主体と見られなければならない。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、市民社会、国家の三つの概念を弁証法的に展開した。道德は社会の構造そのものうちにあり、社会そのものが道德の表現である。言い換えると、社会の論理と倫理とは別のものでないということになる。社会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。社会は単に個人に対して道德的であることを要求するのみでなく、社会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。例えば経済の倫理は経済の外にあるのではなく、経済の内になければならぬ。経済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、社会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うことが如きことであつてはならない。この場合、道德は経済に対して外部から附け加わつて来るに過ぎぬ。そうではなくて、経済の機構そのものの改変によつて、いわゆる社会事業の形で経済外の活動として附け加わつて来ることを要求される道德的なものが、経済の内部において実現されるようにならなければならぬ。しかもそのことは経済の論理の必然によつて要求されるに至るのである。経済の生産性を高めるためには労働者の保健が大切である、労働条件の悪化による労働者の健康状態の悪化は生産の減退となつて現れる、従つてそれを防止するためには労働条件の改善が経済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、社会的實在の論理と離れたものではないのである。ヘーゲルのジツ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いる。倫理と論理とが一つのものであるということは、倫理が単に客観的なものであることを意味するのではない。単に客観的なものは倫理的とはいわれず、主体的なものであつて倫理的である。社会は単に客観的に見ることできぬ主体的な意味をもっている。あらゆる社会過程のう

中には人間が入っている、従って人間の道徳的自覚は社会過程にとつて無関係なものではない。そこにおいて真に客観的なものとは単に客観的なものでなく、寧ろ主観的・客観的なものであり、かようなものとして歴史的なものである。社会道徳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。人間は社会から作られ、逆に人間が社会を作つてゆく。かかる弁証法的関係のうちに論理と倫理との弁証法的関係も捉えられねばならぬ。

〔参考文献〕

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

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

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

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

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

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

Rudolf Stammier, *Wirtschaft und Recht*, 5. Aufl., 1924. 【*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichts*】

Aufassung: Eine sozialphilosophische, 1896】

Paul Natorp, Sozialidealismus, 2. Aufl., 1922. 『社会理想主義』明治図書出版

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 Werethik*, 3. Aufl., 1927.

杉村広蔵 「経済倫理の構造」。

笠信太郎 「日本経済の再編成」。

自由と自由主義

一 自由

自由という語は極めて多義である。最も原始的な意味においては、奴隸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いることが自由である。かように自由は先ず何物か「からの自由」を意味している。その物からひとが自由であろ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うことと結び付いて現れるのがつねである。奴隸的狀態からの自由、植民地的狀態からの自由ということ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会的並びに政治的意味のものである。しかしまた道徳的意味において、衝動や欲望の奴隸であることがないというような場合にも、自由といわれる。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、それが本来自由であると考えられるからである。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。単にいわば消極的に何物かからの自由のみでなく、またいわば積極的に何物か「への自由」を考えるにしても、それが可能であるのは、自己自身における自由によっ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、本来自己自身において自由であるためである。かよ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。社会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権の思想によって基礎付けるといふのが最も代表的な説である。哲学上においては、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) とが対立している。前者は宇宙のあらゆる出来事、特に人間の意志及び行為はつねに何等かの原因によって制約され規定されているという説であり、後者は反対に人間の意志は何等かの原因によつても制約されず、絶対に自発的なものであるという説である。カント (Immanuel Kant, 1724-1804) は自由に先験的自由 (Transzendente Freiheit) と実践的自由 (praktische Freiheit) とを区別した。先験的自由もしくは宇宙論的意味における自由とは、自然法則に従つて経過する一列の現象を自ら始める原因の絶対的自発性である。その結果は現象のうちに現れ、それ故に他の現象によつて必然的に規定されはするが、その原因に関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験的自由という。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れる現象としては悉く因果律に規定されており、それに先立つ現象から自然必然的に従ってくるものである。しかしこの自然に従つての因果性 (Kausalität nach der Natur) の妥当する範囲は現象或は経験の範囲に限られており、時間の規定を全く脱した物自体 (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証明された先験的自由は、その実践的使用によつて客觀的實在性を獲得すると考えられる。現象と本体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い、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いる。この自由は理論的に可能と考えられるものであるが、次に実践的自由とは、意志の感性の刺激による強制からの独立性である。しかし意志が欲望の対象から独立にはたらくという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、純粹でそれ自身実践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うで、ただ自己みずからの与える法則に従つて活動することであり、即ち

他律 (Heteronomie) に対する自律 (Autonomie) が自由の本質である。かくて何物か「からの自由」が一般に独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えることができる。ここに自由と肆意 (Willkür) とが區別されねばならぬ。カントに依れば、自由な意志と道徳法のもとにある意志とは同じである。個人的に見ても、社会的に見ても、ただ勝手気儘に振舞うという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。尤もカントの先験的自由が自然法則を脱した純粹な非合理性を意味するように、肆意的なところ、善をも悪をもなしうる絶対的非合理的なところがなければ、自由は考えられないであらう。自由は人間の主体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会的環境のうちに生活している。人間は環境に働きかけ、環境を支配することに従つて、主体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えることができない。かような意味においては何物か「からの自由」は消極的であるように見えて實は積極的な意味をもっている。もとより人間は単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真に環境に適應

し得るのであり、真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実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うことは、主体の客体に対する関係においていわれ得ることであつて、主体自身においては必然性の認識は要するに必然性の自覚に過ぎず、自由とはいひ得ないであろう。人間はつねに社会のうちにおける存在であり、社会を離れて考えられた人間の自由は現実的でなく、抽象的なものに過ぎぬ。我々がそのうちにある社会は単なる客体でなく、それ自身主体である。社会は主体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。自由と肆意とが区別されねばならぬように、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体であることができ、責任のない自由は単なる肆意にほかならぬ。

二 自由主義

自由主義は近代社会の成立と共に生誕した思想である。近代社会は封建社会に対して全く新しい世界であった。そこに新しい物質的諸条件が与えられ、それから新しい社会的諸関係が生れ、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発展したのである。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。この新しい哲学が何であるかを規定することは困難である。なぜなら先ず自由主義は教義の体系であるというよりも寧ろ心の習慣である。それは疑いもなく自由に関係している。けれども自由主義は自由を普遍的に実現したわけではなく、却つて到る処自己自身のうちに制限をもつていた。かくて自由主義は、その勝利にあつてさえ、教義においても、実践においても、明確に限定された体系ではなかつた。しかし封建社会に対する近代社会の新しさは明瞭である。そこには先ず地理上の諸発見がある。そこには人間の思想の展望を全く変化した科学の革命がある。そこには新しい富と人口の増加に導いた技術上の諸発見がある。そこには特に知識の普及を可能にした印刷術の発明がある。そこには封建的経済諸関係の崩壊がある。そこには世界市場の発展がある。そこにはもはやローマ教会の至上権を認めない新しい教会の設立がある。貴

族や僧侶の特権的身分に対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観念は宗教的権威のもとに課せられた道德的規則によつて制限されていたのに反して、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。富の社会的観念に個人主義的観念が代つた。行為の規則に対する神的裁可の観念は次第に功利主義的観念によつて代位された。そして功利性の原理はもはや社会的善に対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えられた。それ自身のための富の追求のうちに社会的善は必然的に含まれている、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う事実によつて社会的恩人となると考えられた。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、新しい社会的諸關係、新しい諸文化を自己のために作つた。かようにして自由主義は近代資本主義の成立に伴つて現れた思想であり、それは個人主義と密接につながっている。そしてそれはまた合理主義と結び付いている。この合理性は複式簿記に示されているような客観的合理性である。この合理主義は人間思想に深い影響を及ぼした自然科学的思想によつて支えられたのである。中世の権威主義に対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、そのいわゆる自由には種々のものを区別することができるであろう。そこに先ず人間の自由が考えられる。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えられた。人間の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いる。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ろう、従つてそれは言論の自由と密接に関係している。信仰の自由もまた人間的自由と結び付いている。自由主義はしかし元來、その起源において、教会に敵対的であり、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対する無関心の傾向を含んでいた。次に考え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ような定まった法律によつて治められるという要求として現れた。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ろう。一般的な拘束は一般的な自由の条件である。かような拘束なしには、或る者は自由であり得るにしても、他の者は不自由であろう。然るに法律の支配が全体の社会に自由を保証するというためには、

それが公平であるということが前提される。自由はその意味において平等と結び付いている。かくして自由主義は法律の公平な適用を保証するような手続を要求するのである。この法律的自由と密接に関連して、財政的自由が問題になった。それは財政上の事柄に関する執行機関の拘束を意味するのであって、「代表なしには課税なし」という声はかの「代表なしには立法なし」という声と同様に強く叫ばれた。かようにして自由主義は政治的自由に関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体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だから、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権 (Natural Rights) の思想にその理論的根拠を求めた。人間の権利は自然法に基づき、これに反して政府の権利は人為的な制度に基づいている。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、政治的社会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とする点において一致している。その前に、またそのうしろに、自由で平等な個人が立っている。し

かし孤立した個人は無力であつて、自己の権利を強要することができない。そこで彼は権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える。この取極め或は契約によつて多数の相争う個人的意志から、一つの共通の意志或は一般的意志が形作られ、この意志の機関として政府が設けられる。政府は人間の自然権を社会の諸条件が許す限り正確に保持すべきであり、それ以外のことを為してはならぬ。社会契約に入ることによつて個人は彼の自然的権利を抛棄するが、その代りに市民的権利を受取る、市民的権利はできるだけ自然的権利に一致すべきであり、或は、ペーンの云つた如く、市民的権利は交換された自然的権利である。一七八九年の人權宣言に依れば、「人間は自由な且つ権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。社会的区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権利の保持である。これらの権利は自由、財産、安全及び圧迫に対する反抗である。」「すべての主権の原理は本質的に国民のうちにある。」「自由は他人を害しないあらゆることを為す権力に存する、かくて、すべての人間の自然権の行使は社会の他の成員に同一の権利の享有を保証するという制限をのみ有する。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参与する権利を有する。」政治的自由主義は元來、公権の干渉をできるだけ少なくし、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台をできるだけ広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いた。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っている。ところで人民主權の説は、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っている。一方、主權は國民のうちにある、法律は一般的意志の表現であるといわれる。その場合國民とか一般的意志とかは一つの全体と見られている。次に他方、すべての市民は法律を作ることに参与する権利を有するといわれる。この場合には個人の權利の一つが問題であるのである。しからば、民主的代表的眞の根柢は國民生活の全体的統一であるのであろうか。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ろうか、究極の權威は一般的意志であるのであろうか、それとも個人の權利であるのであろうか。ここに全体と特殊、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えるであろう。民主主義は自由主義において議會主義の形をとつた。個人と社会との関係は、経済上の自由主義においては一層明瞭に、両者の間には自然の調和が存在するという風に見做された。マンチェスター学派 (Manchester school) によつて表明された経済的自由主義もまた、政治的自由主義と同様、公権の干渉をできるだけ少なくして、個人の発意を尊重し、経済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。国家は傍で観ていて、個人に自由に競争させれば好い。国家の活動は暴力や詐欺を抑え、財産を安全にし、人々が契約を守るように助ければ足りる。これらの条件において、人々は絶対に自由に互いに競争し、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対して自分で責任のあるものと考え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囲を得ることが多ければ多いほど、社会は全体として一層速かに進歩するであろう。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、互いに衝突することがあり得る。実際、かような衝突の可能性がホブズ (Thomas Hobbes, 1588-1679) 等の社会契約説 (Theory of social contract) においては社会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効果的である

ために相互の拘束に同意しなければならぬと考えられた。しかるに十八世紀の頃から、特に経済の領域において、個人の意志の衝突は誤解と無智とに基づくものであり、その禍は政府の抑制によつて強められるという見解が現れた。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ろう。すべての人為的な障壁が除かれるならば、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、従つて社会的に最も価値があるところの仕事であるであろう。彼は彼の品物を喜んで求める買手に売らねばならず、従つて彼は他の者が必要とするところの、それ故に社会的価値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為に導くのである。この意味において個人と社会との間には自然の調和があり、ただそれを効果的にするために或る程度の教育と啓蒙が必要であると考えられた。ここに見られる如く、自由主義は封建主義に対して啓蒙 (Aufklärung, enlightenment) に重要な意義を認めたのである。個人と社会との間に自然の調和があるという、一種の予定調和 (Preestablished 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いた。ベンサム (Jeremy Bentham,

1748(182) が最大多数の最大幸福をもってその原理としたとき、それは社会的全体的立場から説かれたのでなく、寧ろ個人主義的立場から考えられたのである。即ちすべての個人がめいめい自由に自分の幸福と思うものを飽くまでも追求するとき、そこに自然に、いわば予定調和的に、社会全体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) の経済学における有名な「見えざる手」という言葉も、個人と社会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

自由主義は自由に関係するが、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産物であり、従つてその役割を終ると共に退かざるを得ないであろう。けれども自由に対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、自由主義社会において果して自由が完全に実現されたか否かということである。これに対し

て我々は否定的に答えねばならぬであろう。それにしても、およそ自由の価値について深く人類に教え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ろう。しかし封建的なものがお残存してい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っている。そのみでなく、歴史的形態としての自由主義は滅びるにしても、そのうちには後の時代によつて承継されるべき重要な要素が含まれている。個人の創意、人格の価値の尊重されるべきことは常に変わりなく、自由主義の貴重な遺産である。自由に関していえば、自由主義が自由を重んじたことが間違つているのでなく、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え、個人と社会との聯関において具体的に捉えなかつた。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いというよりも、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え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、社会と個人との關係において個人を先とし、社会は個人の和、その相互の關係に過ぎぬものと考えた如く、それはまた単なる國際主義

として、世界を国家と国家との関係に過ぎぬものの如く考え、これを真の全体として捉えなかつた。自由主義は自由に関して種々の制限或は、寧ろ矛盾を含んでいる。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囲みそしてその生長と共に栄えた国家主義の政治的含意によつて減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権威を無視して個人が自己自身の運命を開拓する権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、個人の主権に対する社会からの不可避の挑戦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権利に対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、そしてそれはこの権利の擁護がその含意を攻撃すべく準備された無産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与えられた特権に対する敵として現れた。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いたからである。自由主義は、その歴史の殆ど発端から、政治的権威の範囲を制限することを求め、従つて国家が侵すことのできぬ基本的な権利の体系を発見することを試みた。しかしながら、これらの権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権利を働かせることに主として意を用いて、彼の労働力を売るほか何

物も所有せぬ人間をそれらの権利の恩恵に対する要求者として保護することを考えなかつた。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囲は財産に対する顧慮によつて狭められた。富のために富を追求し、その無限の蓄積を計るという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欲をもっている。かくてゾンバルト (Werner Sombart, 1863-1941) の云つたように、資本主義的経済様式のもとにおいては、あらゆる目的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、こ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ようになった。自由主義は平等の觀念に基づいて民主主義を主張したが、富は次第に少数者の手に独占されるようになった。要するに、自由主義は、その目的を達するや否や、その諸要請に対する公然の反抗に出会うことを余儀なくされ、このものは自由主義が作り出した秩序を変化せねば已まぬようになったのである。自由主義は自己自身のうちから自己の反対物を作り出すようになった。自由競争を原則とした自由主義の経済は、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、それに対する反対は二つの形において、即ち一方では、

社会主義、他方では国民主義において現れるに至った。社会主義は、自由主義の発達の結果却つて不自由を得たところの労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産主義の思想にまでなつた。他方、自由主義の発達による世界市場の形成によつて圧迫された国民の立場において世界主義に反対する国民主義が唱えられ、それはやがて自由主義を否定する権威主義の思想にまでなつた。かようにして自由主義は自己の約束した自由を実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変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, *Liberatism*, 1911.
D. G. Ritchie, *Natural Rights*, Fourth Impression, 1924. 【*Natural rights : a criticism of some political and ethical*

conceptions, 3rd ed.】

H. J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, 1936.

L. v. Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft*, 1917.

F. Meinecke, *Welbingerium und Nationalstaat*, 7. A., 1928.

河合栄治郎「自由主義」(社会経済体系第廿卷)。

同「社会思想史研究」。

解題

第七巻編者榊田啓三郎に依ると、『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。榊田氏は『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つ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9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）

形而上学 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

文化社会学 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。

社会科学

社会道徳

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

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：2019.8.20