

Title	資本主義の合理性
Sub Title	Rationality of capitalism
Author	青沼, 吉松
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1949
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.42, No.3 (1949. 3) ,p.178(36)- 201(59)
JaLC DOI	10.14991/001.19490301-0036
Abstract	
Notes	資料
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19490301-0036

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

資本主義の合理性

青 沼 吉 松

人間意識がそれから獨立に存在する外的對象、事物をそのままに、それ自體において模寫しようとするならば意識と存在との背離は全く問題とならない。従つて兩者の背離を前提とする世界の非合理性についての經驗は生じえない筈である。合理的、能動的意識はこの非合理的經驗の合理化を課題とするが故に、かゝる模寫説は非合理的經驗を排斥することにより、同時に意識の能動性をも否定する。それは意識を純粹に受動的なものとしてのみ解する。合理化を合理的意識を媒介とする非合理的經驗の合理化とすると、この模寫説は合理化とは無關係である。だからそれにとつて合理的認識、理論は元來不要であり、ましてや理論と實踐との分離、或は實踐による理論の妥當性の檢證といふ如き問題は絶対に生じない。

しかし人間が事物を意圖通りに支配しえないといふ事實は、このやうな意識と存在との即自的同一性、事物自體の可知性を支持され難いものにする。事物自體の可知性の否定は人間意識が單に受動的なものでないといふことを歸結する。人間にとつての認識對象は事物自體ではなく、意識と結合した事物である。意識はその受動性においては感性的なものであり、その能動性においては超感性的なものである。従つて認識對象は感性的にしてかつ超感性的なもの、事象である。事象は意識から無關係に存在する事物ではなく現象としてのみ存在するが、しかしそれは本質から隔絶されてゐる現象ではない。認識對象が事象であるといふことから、事物は即自的にではなく、現象を通じてのみ認識されうるといふことが導かれる。

認識對象としての事物自體は事物自體といふ概念である。しかもこの概念は經驗的に制約されてゐない先天的概念である。意識がそれから獨立に存在する事物によつて規定されてゐるとすれば、認識は事物自體を概念化するにとつて、その客觀的妥當性を獲得する。事物自體の概念化は人間の合理的本性に基づくものであらうが、それは經驗を無視するが故に、實踐的には決して實現されえない。合理的本性は經驗の非合理性との對決において、それが解決すべき問題を受けとる。合理化は兩者の連關においてのみ實現せられる。兩者のいづれか一つだけを固執することは現實的でない。

認識對象が事物自體ではなく、事象であるから、認識領域においては人間と自然との同一性といふやうな普遍的・固定的な眞理は確保されえない。従つて認識によつて制約された實踐も即自的な兩者の同一性を實現しえない。現實は常にかゝる同一性から一定の距離を保つてゐる。この距離は人間が觀念的に制約される社會關係を通じてのみ自然と交渉するといふ人間の特有な存在様式に基づく。だから現實は觀念を無視しては理解されえない。現實は事象的に流轉するから、觀念は自立的・固定的にはなく、實在との連關において可變的なものとし

てのみ存在する。同一性からの距離は現實的には除かれることはないが、歴史的にはこの距離は可變的なものとして現象する。距離の可變性により歴史はその諸段階において特殊な様相を呈する。歴史上の一定の段階を特性づける距離の度合はそこで作用してゐる觀念形態によつて決定される。人間行動の獨自性は同一性においてではなく、それからの距離において機能する。歴史は常に行為によつて改革さるべき課題を提示してゐる。認識を事物自體とすると、かゝる行為の獨自性は看過せられる。それを事象とする場合にはじめて、この獨自性が注目せられる。「實踐智 (practical wisdom) の眞の準則は日常の考察において事物の一切の面を重視するといふことではなくて、吾々自身の行為 (conduct) に依存し、或はそれによつて變へられうるやうな事物の面に最大の重點をおくといふことである」。(J. S. Mill, Three essays on religion, p. 104) 事物自體は吾々の行為とは無關係に存在し、行為によつて變へられうるものではない。従つて事物自體へ關心を注ぐことは實踐的には賢明なことではない。かくて實踐的には事象的であることが推奨される。

人間はその生産的活動によつてなす自然との間の質料交換によつて、その生活を物質的に維持する。生産的活動は自然との関係においては物理的なものとして現象するが、かゝる對自然關係は對人間關係を通して遂行せられるから、この活動は心理的に制約されてゐる。従つてその成果たる物質的財貨は單なる事物ではなく、事象である。

財貨は人間がそれをもつて自己の物質的生活需要を充たすといふ目的に對する手段として人間的に意味ある事物、事象である。この物質的生活需要は究極的には財貨の自然的屬性によつて充たされるから、財貨の意味、或はその合理性はその事物性に根據づけられる。しかしその事物性を基點とする財貨の合理化が究極においてはたとへ眞理であらうとも、人間意識は事物自體を對象化しえないが故に、人間はこの眞理を先天的に把握して、それをもつてその行爲を規制することは出来ない。行爲は意識的活動であるから、それは認識對象が事象であるといふことから解放されない。それにも拘らず普遍的眞理を先取りして、それをもつて行爲を規制せんとすることは人間の社會性に眼をおよび、その個人性を絶對化せんとすることである。このやうな個人主義的快樂主義、利

己主義は卑俗化された唯物論である。

かくて財貨の意味、人間が事物に附與する意味は先づ觀念として問題とされねばならない。財貨が商品として現象する場合には、その意味は貨幣によつて擔はれる。貨幣は外的對象としては事物であるが、それに對する人間の關心はその事物的對象性ではなく、その觀念的對象性に向けられる。それは對象化せられた觀念である。商品生産社會の歴史的特性は財貨の意味、その觀念性が感性的對象である特殊の財貨、貨幣の中に宿つてゐるといふことにある。貨幣は對象化された觀念であり、觀念として機能すべきものである。觀念は實質的には社會的なものであり、従つて貨幣は人間の物質的生活需要の充足を社會的に可能ならしめる一の様式である。それは自立的なものではなく、媒介者にすぎない。

しかるに貨幣を自己目的として追求せしめる動機、營利的動機が「資本主義の指導動機(Leitmotiv)である」。このやうに貨幣が觀念としての機能から引き離されて自己目的として追求されるといふことは「とらばれない意識にとつては所謂『自然的』事態の全く無意味な顛倒である」。(M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 36) この顛倒において

貨幣はそれ自體として妥當性をもつ。それ自體としての貨幣、そのやうな「事物自體が：人間の存在と行動とに對して標準的となると同時に、人間自意識の『事物化』をもつて事物が今や人間の尺度にさへなる」。(K. Löwith, M. Weber und K. Marx, Archiv. f. Sozialwiss. u. Sozialpol., S. 53)營利的動機によつて導かれる合理化はそれが徹底されると、人間自意識の事物化をもつて、意識の一切の能動性を否定し、人間的實踐の獨自性を奪ひ、それを事物への適應とする。事物との適應において、人間は單に受動的・自然的なものとなり、生物學的概念によつて規定される。かゝる歸結をもつ合理化は卑俗的唯物論の範疇に屬する。しかし事物自體は人間意識から隔絶されてゐるから、人間はそれに自己の心情を捧げることは出来ない。事物がそれ自體として行爲を規制することはない。資本主義が人間的現象である限り、それは卑俗的唯物論によつては理解されえない。資本主義的な社會的行爲の合理化は意識の能動性を消滅させるものでも亦實踐的檢證の域外にあるものでもない。だから外觀上如何なる觀念の介入をも許容しないやうな營利的動機による合理化も、それが生活遂行の合理化である以上、そのうちに何らかの觀念が作用してゐるに相異ない。

貨幣に對する關心はその事物性ではなく、その觀念性に向けられてゐる。従つて自己目的として貨幣を追求せしめる動機はその觀念性の自立化を齎らす。營利的動機においては觀念が即自的に實在であり、この動機は觀念實在論によつて基礎づけられてゐる。卑俗的唯物論と觀念實在論とは、一方は事象の事物性に、他方はその觀念性に執着するから、表面的には全く正反對な方向にあるやうに見えるが、しかし兩者は根本的には同一性格をもつことが指摘されうる。人間的には合理性は事象的に、觀念を實在と關連せしめることによつてのみ實現されるのに拘らず、前者は兩者の連關を切斷して、即自的に事象の事物性、その感性的要因を固執する。このやうな形では事物性は決して實現されえない。實現されえない事物性は事物自體概念である。これに反して後者は事象の觀念性を即自的に合理化の基點とすることにより、それをその事物性から隔絶せしめる。かかる觀念性は經驗主觀にとつて不可解なもの、超經驗的・超絶的なものである。超絶的觀念は事物自體概念である。兩者は見かけの上での相異にも拘らず、共にその妥當性の基礎づけを事物自體概念に求めてゐる。觀念は事物自體として現象してこそ、自己を超絶化、實在化しようと同時に、事物自

體は概念としてのみ人間的に妥當する。事物自體は人間から獨立に存在し、人間はそれを變革しえないから、事物自體概念において觀念は自立化し、固定化される。

事物自體はその可知性を前提とすることなくしては概念化されえない。事物自體の可知性、それに基礎づけられる理論は人間的合理性の問題への有効なる解答とはならない。このことは兩者の認識對象が究極的には事象ではなく、事物自體であるといふことから生ずる。如何なる形においてであらうとも、事物自體を對象とする理論は形而上學である。兩者は形而上學であることにおいて、本質的には何ら區別されるところがない。

資本主義が一の生活様式である限り、その動機は形而上學的合理論に基づくものではない。何となれば形而上學的合理論は人間生活を説明しえないが故に、それに基づく生活遂行は不可解であり、無意味であるからである。自己目的としての貨幣の追求は外觀上事物自體の追求として現象するが、貨幣はその觀念性において人間の關心を引きつけるが故に、この追求はその實質においては觀念自體の追求である。凡そ人間と外界の自然との差別性の意識は事象の觀念性から導かれる。従つて自己目的としての貨幣の追求、觀念自體の追求が可能であるために

なく、倫理的價值として妥當する。營利的動機は禁欲主義に基くと倫理的に色彩づけられた生活原理となる。かくて又營利の對象たる貨幣も人間的に意味ある事物、事象たりうる。その指導動機が營利的動機であるやうな資本主義は禁欲主義を前提としてのみ有意義な現象である。

資本主義では觀念は事物として現象するが、資本主義が人間的現象であるためには、かく事物的に現象する觀念は非人格的なものとしてのみ妥當すべきである。何となれば事物が人格化すると人間は事物化するからである。現世的觀念、倫理の非人格性は禁欲主義においてのみ可能である。資本主義的な生活遂行の合理化は禁欲的動機に導かれる限りにおいて、有意義であり、それは「來世への期待における現世内部での生活遂行の合理化」(Weber, *ibid.*, S. 163)である。禁欲においては人格性は超絶者に譲渡されてゐるから、超絶者の意思に方向づけられる全定在の合理的形成は實在的ではなく、觀念的のみ可能である。合理化はかく觀念的のみなされるうるが故に、その現世的、觀念的完結は實在の超絶性を侵すことなくしては遂行されえない。營利の禁欲性が失はれると、超絶者はその超絶性を解消して現象化する。

は、行爲が超自然的、超絶的なものによつて動機づけられてゐなければならぬ。この動機づけによつて人間と自然との差別性が徹底せられ、人間はその本質において自然とは全く區別される存在となる。かゝる人間本質の超絶化により觀念は自立化する。觀念の自立化が經驗主觀的になされるとするならば、人間が經驗的に外界の自然を支配してゐる筈である。しかし現實的には人間は外界の非合理性を経験する。だから觀念の自立化は經驗的にではなく超經驗的にのみ成就される。觀念は人間がその人格性を超絶者へ來世的に譲渡し、もつて現世を非人格化することによつて自立化される。現世の非人格化は人格性を來世的にのみ實現されるものとして、現世的な人格性、自然的欲望を禁壓せんとする生活態度、禁欲主義の歸結である。自己目的としての貨幣の追求といふ形において、禁欲主義は人間生活の物質的基礎を支配しようとする。營利的動機が禁欲主義に基づくとなれば、貨幣の獲得はその利己的享樂と結合しない。營利的動機が利己主義から解放されると、それは倫理的なものとの無關係ではない。従つて自己目的として考へられる貨幣に關する營利は人間の自然性に對して超絶的なものによつて動機づけられることによつて、事物自體の人間支配では

る。來世的にのみ實現されうる超絶者を現世的に實現せんとすると、現世的合理性は禁欲主義の限界をこえて、自己完結的なものとなる。超絶者の事物としての現象は營利の倫理性の消失であり、人間の事物化を導く。事物の人間支配はその内實においては制度の人間支配である。

營利的動機に導かれる生活遂行、人間がその企業のため存在し、その逆ではないといふ生活遂行は快樂主義的觀點からすれば非合理的である。それは禁欲主義的觀點からしてのみ合理的でありうる。禁欲は超絶的・當爲的存在の實在性に立脚する。營利的動機の倫理性はこのやうな超絶的實在を前提としてのみ存立しうる。だからこの動機を「存在するもの (Seiende)」を出発點とする經驗哲學」(L. Brentano, *Der wirtschafende Mensch in der Geschichte*, S. 425)によつて基礎づけると、その倫理性が消失する。倫理性の消失と共に人間はその社會性を捨象せられて、その個人性をもつて現れる。即ち人間は「自分の自我を宇宙の中心點とするところの人間になる。利己主義は彼の行爲の最も強い本能的起動力 (Triebfeder) である。彼はいやくも自分の利益をうる見込があるときにはいつても、義務の一切の絆を斷

「この場合の利己主義は本質的に経済的本性である」。(ibid., S. 370) この経済的利己主義は「安く買って、高く賣らうとする」(ibid., S. 222) といふ命題によつて表現せられる。それは商品交換の指導動機ではあらうが、資本主義のそれとはなりえない。資本主義は單純な商品生産ではなく、社會的規模にまで擴大されたものであり、ここでは商品が財貨の一般の形態になるやうな生活様式である。従つてその動機は社會的なものを實現せしめなければならぬ。しかし経済的利己主義は社會的なものとは隔絶されており、その點でそれは卑俗的唯物論と同義語であり、資本主義の指導動機となりうるものではない。かくて資本主義的動機としての營利的動機は經驗的に存在するものではなく、超經驗的、超絶的に存在するものにその基礎づけを求めねばなるまい。超絶的實在は自然的人間を非人格化するが、しかもそれを事物化するものではない。禁欲主義は人格性を疎外しはするが、それを捨象しはしない。それは尙倫理的なものを許容する。資本主義の意味は實在の超絶性的思想を出發點としてのみ解明されうるやうである。

三

「宗的達人は自己を神力的の容器としてか、或はその

形而上學的合理論はこの超感性的實在を知的直觀の對象とすることにより、人間理性を神をも把握しうる能力として間接的に神化する。かくて神性との合理的一致が形而上學的に説明せられる。

しかし神は理論の對象ではなく、信仰の對象であるとする。神は何らの理論的根據なしに直接に人間を支配する。ここでは神を形而上學的本體とすること、神を合理的に制約せんとすることは神の無制約性に對する冒瀆であるとされ、従つて形而上學的反省は信仰にとつて危険なものとなされる。形而上學への反對は經驗への宗教的評價を高めるが、現世的經驗において既に神性との神秘的一致が感情的に把握される場合には、經驗の非合理性が合理的に制約されることなく、即自的に解決される。このやうな宗教的體驗においては「歴史的、客觀的秩序から生ずる所與の身分や職業への人間の分化は神の意思の直接の現れとなり、従つて個々人が神から割當てられた地位と限界とに止まること、が宗教的義務となる」。(Weber, ibid., S. 173) 従つてこの信仰は「神への無條件的服従を所與の境遇への無條件的順應と同一視するところの神秘的信仰」である。(ibid., S. 76 ff.) 神性との神秘的一致といふ「實體的神的感情は神に憑はうとする渴望の充足を

道具として感ずるかどち、らかに於いて、自己の恩寵の身分 (Gnadenstandes) を確かめる」。これは「一切の實踐的敬虔 (Religiosität) の分類にとつて一般的に通用する決定的な救ひの状態性の究極の區別」である。(Weber, ibid., S. 108) 前者においては神性との一致が、後者においては自然的人間の神からの疎外が意識せられる。「宗教の本質は欲望の一切の利己的對象をこえて最高の卓越と、正しく最高權威をもつと認められる理想的對象 (ideal object) へ情緒と欲望とを強力に、熱烈にさし向けることである」。(Mill, ibid., p. 50) 利己心の抑制は行爲を同胞の福祉の増進へ方向づける可能性をもつ。公共的福祉を達成する行爲において神の意思に沿つてゐるといふ感情が宗教的意識に附隨しうる。かゝる行爲は明らかに倫理的である。だから宗教的意識は倫理的規範の支持者たりうる。それがかく利己心を克服して行爲を倫理的たらしめうるのは、それは人間が自己の外に存在する實在、神によつて支配されるといふ意識であるからである。人間は感性的に把握されうるやうなものに對しては何らの崇拜の念をも懐かない。崇拜の念は感性的に把握されない限りでの外的實在に向けられる。従つて崇拜の對象となる實在は超感性的なものである。

求める受動的性質と純粹に情動的な内面性によつて特徴づけられてゐる」(ibid., S. 134) からそれは非合理性と合理性との、或は主體としての人間と客體としての自然との對立の意識を缺如してゐる。合理性はこのやうな意識に條件づけられるとすれば、この感情は合理性に對して無關心であり、そこからは合理的意識は導かれぬ。それは合理性の排除において神秘主義である。このやうな「神秘主義の現世に對する關係は外的能動性の積極的評價を缺き」(ibid., S. 108) 従つてそこからは「現世の形成に對する倫理的諸原理は得られぬ」。(ibid., S. 173) かくてこの實體的、神的感情は現世的行爲に對する宗教的輕視を除かうとも、現世の非合理性に關する經驗をたえしのび、それを行爲によつて合理化する方向には作用しない。それは傳統主義を内面的に支持する。

神性との一致の思想に對立して、自然的人間の神からの疎外を説く「超絶的的神性 (transzendente Gottheit) の思想」(ibid., S. 92) におつては「人間の心へ神的なもの、が實在的に入り込むことは凡ての被造物のなものに對する神の絶對的超絶性によつて排除され」。(ibid., S. 108) この思想は「一切の純粹な被造物の神からの絶對的隔絶と無價値の峻嚴な教説」(ibid., S. 95) を導く。この

教説における神は「すべての人間的な理解を脱した超絶的存在者」であり、従つて「すべての被造物は橋渡しの出來ない深淵によつて神から隔てられてゐる」。(ibid., S. 98) かくて「辨神論的問題及び現世と人生の『意味』へのあらゆるかの疑問」は排除される (ibid., S. 101) と共に、「凡ての純粹に感情的な、従つて合理的に制約されてゐない人格的な對人間關係は……被造物神化のおそれのあるものとされる」。(ibid., S. 99) このやうな現世と來世との隔絶といふ宗教意識から歸結される「被造物神化と、人格的な對人間關係への執着とのきびしい忌避は信徒のエネルギーをおのずから事象的(非人格的)(sachlichen [unpersönlichen]) 活動の軌道へ導かざるをえない」。(ibid., S. 98 f.)

「世界の非合理性に關する經驗は實にあらゆる宗教の發達の起動力であつた」(M. Weber, Gesamthe politische Schriften, S. 444) 宗教はこの非合理性を神性との一致の思想をもつて解決しようとした。しかると超絶的の神性の思想はこの解決を拒否する。人間は非合理的經驗を來世的觀念をもつては解決しえない。従つて人間はそれを現世的行爲をもつてたえしのほうとする。しかもこの思想は純粹に宗教的な専心の歸結として解しう

る。(protestantische Ethik, S. 91)

この思想から導かれる「神のみに向けらるべき畏敬の念をけがすものとしてのあらゆる『被造物神化』の絶對的排斥」(ibid., S. 154) は「救ひの手段としての一切のサクラメントの極めて根本的な價值引下げを完成し、かくてその最後の結果において現世を宗教的に『魔術から解放すること』(religiöse Entzauberung der Welt) を徹底した」。(ibid., S. 156) 「以前の時代において現世に對する人間の關係を圍んでゐた魔術(Zauber) は合理的にいへば、何らかの種類の『客觀的』意味 (objektiven Sinn) への信仰であつた」。(Löwith, ibid., S. 94) 神性との一致の思想においては意味は實在的、客觀的なものである。しかるに超絶的の神性の思想においては意味は實在たる神から引き離され、主觀的なものとされる。魔術からの解放は觀念が自己を實在化し、行爲を支配せんとすることの排除をその内容とする。宗教はその純粹な形においては被造物神化を排斥する。だから被造物神化をもつて宗教を非難せんとすることは當をえてゐない。このやうな非難は宗教のなかに含まれる不純な混合物に對しては該當するが、それは宗教そのものには向けられない。神性との一致の思想は事象的態度と對立するから、そ

こでは信仰は事象性をもつて特性づけられる科學と全く相容れない。しかるに超絶的の神性の思想は信仰において現世の事象性を導くから、そこでは信仰は科學と融和性をもつ。更にこの思想は「單に感情的なものを欺瞞の虞れあるもの」とし、(protestantische Ethik, ibid., S. 146) 「聖徒の活動力を現世の合理化への努力に流入する」(ibid., S. 99) としふことを顧慮すれば、それは科學の眞の支持者である。何となれば現世の事象性の徹底において合理性を齎らすことを科學の課題であるからである。科學的になされる現世の合理化は神の超絶性と背馳するものではない。科學的認識の客觀的妥當性は行爲によつて檢證されるものであり、科學的合理化は實踐的の合理化である。宗教人にとつては「行爲する者(Handelnde)は常に非良心的 (gewissenlos) である。熟慮する者 (Betrachtende) を除くは誰も良心をもたない」(ibid., S. 161 f.) としふ命題が妥當するであらう。信仰においては熟慮が、科學においては行爲が問題である。行爲の世界における眞理は合理的意識を媒介として實踐的のみ檢證されるから、それは即自的、固定的なものではない。しかるに熟慮の世界における眞理は即自的、固定的な、従つて合理的に制約されないものである。科學は信

資本主義の合理性

仰を決して排除はしないが、それを現世的行爲とは無關係であることを宣言する。超絶的の神性の思想は來世的觀念を現世的行爲から隔絶せしめることにより、科學をその固有の領域で貫徹せしめる。信仰と科學とは各々異質な次元において、その妥當性を主張する。だから兩者は同一次元で相對立して争ふやうなことはない。しかし兩者が共に人間的に存立しようといふことは人間の二元性を前提としなくては可能ではない。

四

超絶的の神性の思想は現世と來世との隔絶を歸結するから、それを信奉する限り人間は自らを神の道具と感じ、現世を非人格化することによつてのみ彼の恩寵の身分を確信しうる。しかし現世の非人格化にたえることは宗教人にとつては可能であらうとも、何によりも現世の人間であり、現世的に人格性を顯現する一般人にとつては可能でない。一般人はこの思想からすれば到底宗教人たり

えず、従つて恩寵の身分を確信しえない筈である。それにも拘らず一般人が現世的生活のすべての關心よりも、來世を重要視する場合には、この思想からすれば不可能なことが試みられる。一般人は現世の非人格性を徹底しないが故に如何なる現世の行爲によつて、自分が恩寵の自分にあるか否かを知りうるかといふ疑問を抑壓しえない。この疑問は神の超絶性を肯定すれば、當然封ぜられねばならない。

現世の行爲における信仰の確證は「聖福 (Seligkeit) についての心配を除くための技術的手段」(ibid., S. 100) 以上の意義をもちえない。人間認識が主観的であり、神が主観を超絶せる客観である限り、神の事業の認識による神の意思の推測は不可能である。有限の人間は無限的神に達しえないといふのが眞理である。現世の行爲を恩寵の身分を確證するものとして、それに最終の價值を附與せんとすることは現世と來世との境界を無視することになる。このやうな現世と來世との連關は神を概念化する事によつてのみ成就される。神は概念化されると、その超絶性を失ふ。従つて宗教的概念は超絶的神性の思想と矛盾する。一般人が來世的に關心づけられる場合には、この思想の卑俗化が避けられない。

この思想に立脚すれば、現世を廢棄しえない一般人はその關心を専ら現世に集注する以外の道を見出せない。この思想においては現世と來世とは隔絶されており、兩者の連關は絶對に不可能である。人間は兩者のいつれか一つを選択しなければならぬ。この二者擇一において現世性を指向する立場はベンジャミン・フランクリンの思想に求められるやうである。

五

「世界の大事件は黨派によつて遂行されかつ成就される。『これらの黨派の見解は彼等の現在の一般的な利益 (interest) 或は彼等がそうであるとするとところのものである。』異なる黨派の異なる見解があらゆる混亂を惹起する。『一の黨派が『一の般的計畫を遂行してゐるのに、各個人は彼の特殊な私的な利益を目的としてゐる』。(World's greatest literature, Autobiography of B. Franklin, p. 117) 各個人の私的利益が世界の大事件の生起と經過とを規定する究極の要因として容認されると、行爲の利己的傾向が歸結される。勤勉と儉約とが富を獲得する手段である (ibid., p. 120) とされると、行爲はその動機においてではなく、その結果によつて評價される。このやうに利己主義を肯定し、行爲をその結果において、感性

的に問題としようとする見解は經濟的利己主義を特性づける。

勤勉と儉約とが富を得る手段であり、かつ富が利己的享樂のために使用されるならば、そこには何らの倫理をも見出しえず、經濟的利己主義が作用してゐるにすぎない。しかし「常に正直に行動することは貧乏人にとつて一層困難である」といふ理由からして、富が追求されるならば、富の獲得は正直に行動するといふ目的のための手段であり、従つて「徳 (virtue) を確保する手段」である (ibid., p. 120) ことでは經濟的利己主義からしては決して導かれぬ原理が作用してゐる。

この場合特徴的なことは徳が行爲の動機に關してではなく、むしろその結果たる富の獲得に關して問題とされることである。このやうに徳が動機に關しては問題とされないといふことは利己心の肯定に基づくのであらう。人間は利己的であるから、動機において社會的、倫理的に行動してないのであらう。利己心の肯定が徳と矛盾しないといふこと、利己心が徳に開かれてゐるといふことはこの場合の利己心の肯定は單に感性的な自我の固執ではないといふことを證明するであらう。この肯定は社會性を捨象するのではなく、それを疎外するに

すぎない。徳が結果に關してのみ問題とされるといふことにおいて、社會性は疎外されてゐる。人間が經驗的にその社會性を洞察しえない場合には、それを超經驗的、超絶的に確保するより外に致し方はない。社會性が超絶的に確保されると、それは疎外された形で現れる。かくて超絶者が問題とされねばならない。

フランクリンは既に十五才の時に「啓示 (revelation) そのものについて疑ひはじめた」(ibid., p. 76) ほど宗教について懐疑的であつた。しかしこのことは彼の心情が宗教と無關係であつたことを示すものでもなければ亦彼が人間にとつての根本は人間自體であるとして、宗教を積極的に揚棄しようとしたことを表はすものでもないことはいふまでもない。彼は「特定の宗派 (sect) の獨特な信條 (tenets)」(ibid., p. 113) には殆んど關心をもたなかつたが、しかし「宗教そのものの本質」については「決して疑はなかつた」。(ibid., p. 101) 「私は私の過去の生活の……幸福を私を導いて、私が用ひた手段を得させかつ成功を興へたところの神の攝理 (divine providence) によるものだ」とすることをうやうやしく認めたいといふ (ibid., pp. 23) を告白において彼の宗教的心情は明らかである。

彼は勤勉を富を得る手段であると考へるに當つて、宗教上の理由でニュー・イングランドに移住したほど熱烈なカルヴィニストであつた父が、彼が少年の頃彼に繰り返して説き聞かせた「汝その職業(calling)に勤む人を見よ、彼は王の前に立たん、賤者の前には立たじ」といふソロモンの金言を想起してゐる。(ibid., p. 100)このことは現世的な營利活動が同時に神の使命の遂行であるといふことが彼に意識されてゐたことを示す。即ち富の獲得は職業への精勵の結果であると同時にこの精勵において人間は神の榮光に奉仕してゐるといふ思想を彼が抱いてゐたことが推察されうる。かくて外觀上自己目的として現象する富の追求は一の意味を附與せられる。

彼は「道德的完成(moral perfection)へ到達しようといふ企て」の實行に際して「完全に道德的(virtuous)であることが我々の利益であるといふやうな單に思辨的な信念だけでは過失を防ぐのに充分でなく、行爲の確實な、一様な嚴正さに自信をもつやうになるには、まづそれに反する習慣を打破し、良い習慣を獲得し、これを確固たらしめねばならないといふ結論に達した」。そしてこの目的のために彼は個々の徳における彼の進歩について表示的、統計的な記帳を行つた。(ibid., pp. 103)こ

のやうな自己統制が現世的、事象的活動において行はれたといふことは彼の信仰對象たる神が超絶的存在者であつたといふことによつてのみ理解されうるであらう。神の超絶性の故に、人間は救ひの確信をみずから、しかも事象的活動によつて、合理的につくり出さなければならぬ。

徳を利己的に、行爲の結果に即して問題としようとする態度において、フランクリンの思想は功利主義的傾向をもつてゐる。彼の思想との近親性において、功利主義を語る場合には、功利主義は宗教或は倫理と無關係なものではない。それは快樂主義ではなく、むしろ禁欲主義であり、又それは所謂利己主義とは嚴密に區別されるべきである。彼の思想において有用性が徳に開かれてゐるといふことは、彼の宗教的動機に基づく。この宗教的動機の故に、彼の思想は經濟的利己主義と區別される。功利主義が單に生活技術としてではなく、世界觀として妥當するためには、それは倫理的意味をもつものでなければならぬ。かくてそれは經濟的利己主義とは區別される。更にそれが倫理であるためには超絶的神への信仰による人格性の疎外といふ形で宗教的動機が前提とされて

ゐなければならぬ。非人格性が同時に倫理であることなしには、有用性が徳に開かれてゐるといふことは理解されえない。この點において功利主義とフランクリンの思想との間の根本的な類似性を指摘しよう。

資本主義的動機を倫理的意味をもつものとしなければ、資本主義は人間にとつて無意味なものとなる。従つて資本主義が人間的現象である限り、それは信仰と無關係ではありえない。かくて資本主義的動機とフランクリンの思想との間に近親性が見出される。

フランクリンが「人と人との間の交際における眞實、誠實及び廉直は人生の幸福にとつて最も重要であるといふこと」(ibid., p. 78)を確信してゐたといふ點において彼の思想は禁欲主義をとつて人間主義に向つてゐたといひうるであらう。何となれば對人間關係の誠實性はその人格性を伴ひ、その人格性は禁欲主義からではなく、人間主義からのみ導かれるからである。彼の思想の現世性はこの人間主義への指向の現れであらう。人間主義の現世性は禁欲主義の來世性と對照的である。しかし彼の思想は決して人間主義を貫徹したものではなかつたやうである。

彼は特定の宗派の獨特な信條への否定的態度からして

資本主義の合理性

いかなる宗派的色彩をもたない「徹底的な自然神論者(Deist)になつた」(ibid., p. 76)が、更に彼は自己の經驗からして「この教義はたとへ眞實であらうとも、あまり有用(useful)でないと疑ひはじめた」。(ibid., p. 77)又彼は「神學上の論争」或は「宗教の獨特な教義の説明」よりも、「道德的原理」の説明に、人のある宗派の信徒にするよりも「善良な市民にする」ことに興味をもつた。(ibid., p. 102)従つて彼の氣に入るやうな「説教」は「教義風な所が殆んどなく、徳の實踐或は宗教的様式では善行(good works)とよばれるところのものを強く説いた」ものであつた。(ibid., p. 123)要するに彼にとつて重要なのは教義の眞實性ではなく、その有用性であり、神學的原理ではなく、道德的原理であつた。原理そのものではなく、原理の適用が、來世ではなく現世が彼の關心事であつた。彼の思想の現世性への指向は、それと清教徒的倫理とを對比すると明らかである。

「個々の徳における彼の進歩についての表示的、統計的なフランクリンの帳簿(Buchführung)」と清教徒がそれをもつてみづから自己の「脈搏をみた」「宗教日記」とは共に超絶的神性の思想に基づく體系的な自己統制をその内容とする。しかし兩者においてこの自己統制がも

つ意義は決して同一ではない。即ち後者にあつては自己統制は「永遠のはじめより定められた撰び或は棄却の唯一の認識手段」であり、(protestantische Ethik, S. 123) 従つてそれは恩寵撰擇の教説に基づくものであつたが、前者にあつてはそれはこのやうな教説に基づくものではなくて、道徳的完成といふ目的に對する手段であつた。兩者のかゝる相異は啓示に對する各々の見解においてはつきり現れてゐる。フランクリンにとつて「啓示はそのものとしては重要ではなかつた。しかしある諸行爲はそれらが啓示によつて禁止せられてゐるから悪いのではない、或は啓示がそれらを命じてゐるから善いわけでもないからうが、多分凡ての環境を考へた上で、それらの行爲がそれら自身の性質において善々にとつて悪いから禁止せられ、或は有益であるから命ぜられてゐるのであらうといふ意見を」彼は抱した。(Franklin, p. 78) しかるに清教徒にとつては啓示そのものが、教説といふ形で先づ第一に重要視される。この相異にも拘らず、兩者の實踐的歸結における類似性は次の如く説明されうであらう。清教徒は「高尚な靈のこと (spirituality) に携はれば擧げほど、現世的諸事件を處理する機敏さと巧みさとを増した」。(protestantische Ethik, S. 202) これに反

してフランクリンは現世的諸事件の處理に没頭すれば没頭するほど、宗教そのものの本質を確信するに至つた。前者においては道徳的生活は來世的觀念に關する限り問題とされ、後者においては來世的觀念は道徳的生活に關する限り問題とされたといひうるであらう。かくフランクリンは來世的觀念を現世的行爲に關する限り問題としたが故に、彼は清教徒にとつて不可避的に生ずるやうな來世と現世との關係についての深刻な究明を回避した。清教徒はこの究明において宗教的觀念を問題とせざるをえなかつた。兩者の根本的相異は宗教的觀念の有無にかゝつてゐる。神の超絶性を徹底すれば、たとえ如何なる形においてであらうとも、神を概念化することは不可能な筈である。従つて教説に無關心であるフランクリンにおいて、清教徒におけるよりも神の超絶性が一層徹底されてゐたといひうる。この徹底によつて現世の事象性が一層深化せられる。この深化は現世性への指向を示す。「根本において自分だけを問題とし、自分自身の救ひのみを考へる清教徒的信者の情調 (Stimmung) (ibid., S. 98) と道徳的完成の企てにおいて、信仰を歸結するが如きフランクリンの現世性の心情との間には雲泥の相異があるやうである。しかし兩者の相異は

必ずしも決定的なものではない。

フランクリンの思想は事象的活動が同時に人格性の實現であるやうな徹底された事象性をもつものではない。彼の思想は單なる生活技術ではなく、その根柢において「倫理的パティク」をもつが、このパティクは宗教的動機として受けとられてゐる。彼の生活遂行を方向づけるものは究極的には宗教的動機であつたが故に、事象性の徹底を彼に期待することは出来ない。彼の思想と「純粹に」事象それ自體に「關心づけられる著者において經濟的狀態の『反映』として……見出されるやうな種類の一所謂「固有な經濟的『合理主義』」(ibid., S. 40) との決定的な相異は後者が宗教的動機を缺如してゐるといふことである。經濟的合理主義は單なる生活技術であり所與の境遇への順應の態度としてのみ理解されうるに止まり、社會改革の原理とはなりえない。従つてそれは資本主義の發生の起動力たりえない。

フランクリンの思想は宗教的動機に支へられてゐながら、しかもそれは宗教的概念と關係されてゐなかつたといふこと、それは信仰と關係せる經驗に立脚しながら、信仰對象の究明を省略したといふことから、來世と現世との關係についての徹底的な究明の回避が齎された。

このやうな力の節約においては、倫理は非人格的なものであり、従つて個人と倫理との分裂は存在しない。だから個人と社會との徹底的究明から導かれるやうな嚴密な意味の社會概念は彼の思想のうちに見出しえない。かゝる社會概念の缺如がこの思想の功利主義的性格を決定的なものとする。この缺如により社會性は最大可能的多數の最大可能的幸福といふ形で追求される。功利主義は先験的なものをも經驗的に究明しようとする傾向において經驗論的、實證論的性格をもつてゐるが、この性格は事象性の貫徹により人格性を現象せしめるほどには徹底されてゐない。功利主義の事象性は宗教的に支へられてゐる。その倫理性は禁欲主義と不可分離の關係にある。

功利主義は究極的意味の究明の回避において、現世の非人格性を前提としてゐる。しかし人間本性が合理的であるとするれば、人間は現世の非人格性をたええない。かくて何らかの形において現世の合理性が齎らされる。しかも功利主義における人格性は來世的にのみ實現されるやうなものである。功利主義が實踐的に現世の合理性を歸結すると、かかる來世的觀念が經驗的に現象する。かくて功利主義は經濟的合理主義に轉化する。この轉化と共に功利主義から宗教的動機が失はれ、功利主義は卑

俗化される。

功利主義は宗教的動機を失けぬ限り、社會性を指向し倫理たりうる。そこでは富は利己的使用ではなく「神によつて欲せられてゐる個人と全體との生活目的のための合理的、功利主義的使用」(ibid. p. 191) 即ち多數者の善の實現のための使用に向けらるべきものとされる。従つて富の獲得は自己目的としてではなく、徳に開かれてゐる。功利主義が宗教的動機を失ふと、「所有の俗化作用」(ibid. S. 196) を惹起する。所有の俗化作用と共に社會が經濟的に合理化され、人間は經濟的利己主義によつて動機づけられる。

資本主義が人間的に意味ある現象であるためには、それは功利主義によつて動機づけられてゐるべきである。即ち外觀上自己目的として現象する富の獲得は獨特な倫理を實現するための手段でなければならぬ。従つて功利主義についてははれることは資本主義についても妥當する筈である。資本主義が功利主義に立脚する限り、現世の合理化を徹底しえない。それが現世の合理化を徹底すると、人間は經濟的利己主義によつて動機づけられる。經濟的に成就される現世の合理化は人間自意識の事物化をもつて、人間を機械する。行爲の事物への適應は人間

的意味の消失を齎らす。しかし人間意識は事物を模寫しえないが故に、人間の事物化は超絶的觀念の人間支配を内容としてゐる。しかも觀念はみずから超絶化する。とは實踐的には不可能である。合理的本性が作用してゐる限り、人間の合理性が經濟的合理性によつて代はる。

六

實在の超絶性を徹底すると、現世的行爲は超絶者に依存しえない筈である。しかるに功利主義はその宗教的動機において超絶者の作用を期待してゐる。この期待によつて功利主義は非人格的觀點に立脚する。従つてその合理性への迫進は超絶者を前提とする限りのものであり、その現世的現象性は可能的に止まる。功利主義は可能的經驗の基盤に立つといふことにおいて先驗論と共通してゐる。兩者は共に實在の不可知性を出発点とする。實在の不可知性は現實を經驗と觀念とに分解する。従つて功利主義が現實性を指向するためには、それは當然兩者の相關を問題とすべきである。それにも拘らず、功利主義は専ら經驗的のみ現實を把握しようとする。それは先驗論的基礎に立ちながら經驗論を徹底しようとする。先驗論は形而上學に缺如してゐた經驗論的性格をもつが、この性格は功利主義では一層強調されてゐる。こゝに前

者における實踐疎外的、思辨的傾向と後者における實踐的傾向との相異の根源を見出しうるやうである。しかし功利主義では經驗論が實踐的に貫徹されてゐないから、功利主義が現實的に實踐的であらうとすると、その卑劣化を避けえない。超絶者の作用を現世的に期待すると、觀念が鉛版化するといふことは功利主義にとつても妥當する。

實在が不可知的であるとすれば、合理的認識は實在的ではなく、觀念的にのみ可能である。觀念は實在から隔絶されており、觀念的原理は合理化への主觀的要求によつて假設されたものであるから、それは對象をではなく對象認識を規制するもの、即ち先驗的なものにすぎない。形而上學は觀念を對象化、實在化するが、先驗論によれば、かゝる觀念の實在化は認識能力の批判を缺く獨斷論の所産である。形而上學は認識論的に既に超經驗的、人間超絶的實在を確保せんとする。それに對して觀念の先驗性を説く先驗論は認識論的にこの超絶者を追放しようとする。この態度において先驗論は認識論的には人間主義的觀點に立脚しているといえる。それは合理化を人間本性に基づき、従つて人間的には避けえないものとするが、しかも人間本性は認識論的には實現されえないと

する。このことはおそらく妥當であらうが、問題は先驗論が人間本性を如何なる形で實現せんとするかにある。先驗論は實在の不可知性をもつて、現象と本質、經驗と觀念とを分離する。この分離からしてそれは觀念論と經驗論との二つの面をもつ。しかもこの二つの面は先驗論では決して連關され、統一されることはない。従つて先驗論はこの二つの面から考察されねばならぬ。

先驗論は形而上學を認識論的に批判するが、實踐的には批判しえない。何となれば形而上學は經驗と觀念との連關においてのみ、その非現實性を露呈せしめられるが、先驗論はこの連關を實在の不可知性といふ前提において既に斷念してゐるからである。この斷念が先驗論に形而上學的展開の餘地を與へる。先驗論は認識論的には形而上學を排除するから、その形而上學的展開は實踐的にのみ遂行される。形而上學は對象を觀念的に規制しようとする。従つてそれは經驗の觀念に對する獨自性を無視する。こゝに形而上學の獨斷性がある。先驗論から試みられる實踐的形而上學もその例外ではない。これは先驗論の觀念論的側面の貫徹であり、經驗論と對立する。先驗論の實踐的形而上學的主張は人間は實踐的には純粹概念を問題としないわけにはゆかないといふことに基づく。

しかしそれは形而上學的合理論のそれに比して消極的である。即ち實踐的形而上學は必然ではなく、當爲を問題とし、自然法ではなく道徳法を歸結する。それは經驗的に實踐的たらんとするのではなく、倫理的に實踐的たらんとする。そこでの實踐は現實性をもつものではない。このことは先驗論がその出發點において、既に現實性を斷念してゐることを考へれば當然の歸結である。又この主張の消極性を顧慮すれば、實踐的形而上學が形式に固執し、内容を全く無視してゐるといふ非難は當らない。内容を豫想してゐるからこそ、そこでの倫理は當爲として扱はれる。

形而上學的合理論に對する先驗論の獨自性はその經驗論的側面にある。この側面においては觀念をこえて實在にせまらうとする傾向さへも見られるやうである。しかし實在への追進は先驗論では決して完成されることはない。先驗論の經驗論的側面は没價值的な社會科學において貫徹されてゐる。没價值的社會科學は價值を疎外して、經驗論的に展開されてゐる。しかもその經驗論的性格は先驗論的基礎に立脚してゐる。先驗論はその形而上學的展開においては思辨的色彩が濃厚であり、從來の形而上學に對するその獨自性をやゝもすれば不明瞭にする虞れ

を含んでゐる。これに對してその社會科學的展開においてはその獨自性を極めて鮮明に示してあり、形而上學と決定的に對立するかの外觀を呈する。しかし没價值的社會科學は徹底された經驗論ではない。それが形而上學を前提とするといふことは危険ではあるが、少くともそれは形而上學的なものからは解放されてゐない。

没價值的社會科學は自己が閉じ込められてゐる境界の意識において、理論と實踐との分離を歸結する。理論が實踐と絶対に分離されるならば、理論は單なる思辨にすぎない。だから理論は實踐との連關を何らかの仕方でも明しなければならぬ。理論はそれ自體としては觀念であり、觀念は實在との同一性を證明することによつて實踐的たりうる。しかるに没價值的社會科學はその理論的基礎づけにおいて、觀念と實在との同一性、模寫説を拒否するから、その科學的認識の客觀性は可能的なものにすぎない。しかし理論が實踐的たるためには、それは客觀的可能性の範疇に止まりえない。かくて没價值的社會科學の前提たる價值觀點についての論議がなされなければならぬ。この場合、價值の妥當性の證明を形而上學に求めることは困難であらう。何となれば社會科學的事象性は形而上學的合理性と相容れないからである。形而

上學は經驗の非合理性を無視して合理化を完成するが故に、社會科學がその基礎づけを形而上學に求めるとその事象性を保持しえない。没價值的社會科學はその經驗論的性格において現實的に實踐的ならんとする。だからその基礎づけを現實に求めるのが理想である。それにとつて事象性は同時に非人格性であるから、その事象性は現實の非人格性をまつてはじめて徹底されるやうである。現實の非人格性は人格性の超絶者への讓渡によつて齎らされる。かくて合理的本性は現實から疎外され、超絶的、彼岸的にのみ實現されうるものとされる。

功利主義は先驗論的基礎に立脚しながら、經驗性を強調したといふことは没價值的社會科學と類似してゐる。従つて兩者の近親性を指摘しうる。功利主義が嚴密な意味での社會概念を缺如してゐたといふことはその價值疎外性を示す。この點において兩者は共通してゐる。功利主義は社會科學者に「調査の無際限な分野を提供する。彼はすべての結果に關して絶對的かつ獨立的である權利又は義務によつて束縛されない。人間的幸福と不幸とがそれに依存するところのすべての條件を自由に調査し、そして彼が獲得しうる最善の見解から諸制度における正、悪に關して自分の結論をしき出す餘地が彼にある」。

(L. F. Hobhouse, The elements of social justice, p. 10) しかし没價值的社會科學は先驗論的自覺に基づいて展開されてゐるから、それはその認識を現實そのものの認識とは嚴密に區別するのに反して、功利主義はこの自覺を缺如するから、その經驗の可能性にも拘らず、それは自己を實踐的原理として主張する。

功利主義をして敢てかゝる主張をなさしめたのはその「根本的な個人主義」(L. F. Hobhouse, Liberalism, p. 10) 的性格である。功利主義は最大可能といふ方向において社會性を指向するが、しかしそれは結局個人主義に立脚してゐる。この個人主義的性格から倫理的功利性が導かれる。功利主義においては倫理は非人格的なものであり、個人と對立するものではない。かくて功利主義は社會と個人との分裂を意識せず、従つてそれは社會と個人との關係についての深い考察を缺いてゐる。こゝからその困難が齎らされる。

従つて功利主義的な道徳的原理は個人的、經驗主觀的妥當性をしかもたない。更に功利主義においてはそれで充分だといふ主張さへ含まれてゐるから、その倫理觀、社會觀は樂天的である。個々人の利己的行動がその私的關心にも拘らず、否それ故にこそ最大多數の最大幸福—

たとえ厳密な意味での社會全體の幸福ではないとしても、
 一を實現するといふことは果して經驗的に妥當であらう
 か。「多數者の直接的な計算しうる利益は決して全體と
 しての社會の究極的な善と一致しない。しかも多數者が
 自己の利害に基づいて全體としての協同體 (community)
 の利害において統治するに相異なる」と想像することは實
 際上科學と政治的手段とに關する最高の努力を必要とす
 る問題への充分な洞察力が大衆にあるとすることであ
 る。(ibid., p. 74) 個人的幸福への配慮が最大幸福の實
 現に向ふといふことは、このやうな洞察力が大衆が現實に
 もつてゐることを前提としてのみ妥當する。この前提は
 經驗的には支持し難いやうである。従つて個人主義的原
 則の下に展開される最大幸福説はそのままの形では支持
 され難い。

この困難の打開のために功利主義は理想化された個
 人、先天的な個人概念をその支柱としなければならぬ
 やうだ。功利主義は事象性をもつて特性づけられるとす
 るとそれはかゝる先天的概念を支柱とすることに、
 その特性を失つてしまふ。それがその事象性を確保する
 ためにはその基礎づけを形而上學に求めることは出来な
 いといふことは、没價值的社會科學におけると同様であ
 る。

功利主義も亦その事象性を確保し、倫理的原理であ
 るためには超絶的實在を前提としなければならぬ。人
 間がその人格を超絶者に譲渡すると、禁欲的動機が行為
 を指導する。かゝる禁欲的生活遂行は快樂主義的觀點か
 らしては不可解である。従つて功利主義は快樂主義に立
 脚するものではない。

功利主義の個人主義的性格は功利主義が社會と個人と
 の關係について樂天的な調和觀を抱いてゐたといふこと
 から齎される。功利主義はつまるところ社會發展の起
 動力として個人の創意が重視された時代において特有な
 意義をもつにすぎないやうである。資本主義の生成期が
 このやうな時代に當るであらう。これに反して没價值的
 社會科學は社會的對立が顯著になつた時代の產物であり
 従つて前者にみられるやうな社會と個人との關係につい
 ての樂天的な調和觀はそこには見出されない。前者は未
 だ價値の唯一性を確信してゐたが故に、それは個人を普
 遍的なものとして問題にした。しかるに後者は現實への
 洞察において諸價値の争ひを歸結するが故に、それは個
 人を各々特殊の價値に關心づけられるものとして問題に
 する。

もつて現世の非人格性、事象性を導くといふ態度におい
 て根本的な共通性をもつてゐる。實在の超絶性思想は
 根柢においては非合理的なものを藏してゐるが、それは
 一定の歴史的状況にあつては合理化の強力な基點となり
 うる。しかし合理性を彼岸につなぎとめることが出来な
 くなると、この思想に基づく合理化はその限界點に達す
 る。かくて合理性は此岸的に實現されねばならない。

禁欲的動機に導かれてこそ、貨幣の獲得はその利己的
 享樂から分離されて多數者の善を實現する可能性をも
 つ。資本主義が人間的現象であるためには、それは功利
 主義をその指導動機とせねばならぬだらう。禁欲的動機
 が失はれると功利主義から經濟的合理主義が生じ、人格
 性が現世的に事物的なものとして現象する。人格性が現
 世的に、しかも歪曲されて現象する場合には、それはも
 はや超絶的でありえない。それは現世において敵對者を
 見出すが故に、それは自己を現世的に實現せねばなるま
 い。人格性が現世的に實現されねばならないといふ事態
 に際し、先驗論に對する批判が生ずる。

先驗論の形而上學に比しての積極性はその人間主義的
 觀點にある。しかし問題の解決を人間主觀に求めるとい

ふことにおいては、それは形而上學に比して何らの積極
 性をもたない。先驗論が人間主義を指向しながらも、
 人格性、人間本性を事物自體といふ形で疎外し、その實
 現を永遠の彼岸に求めるといふことは、それが一方の積
 極性にも拘らず、他方の消極性を固執したことに根源を
 もつてはなないだらうか。そうだとするならば、人間主
 義は人間主觀においてではなく、感性的に現象する人間
 的實踐においてのみ徹底されるだらう。

形而上學はその客觀的妥當性の基礎づけを超絶的、超
 感性的實在に求めるが、人間主義はそれを人間的、感性
 的實踐に求める。人間主義は觀念と實在との同一性を感
 性的に求めんとする點において卑俗的唯物論と類似し、
 従つてそれと形而上學との對立は卑俗的唯物論と觀念實
 在論とのそれの如く見えるが、この類似は皮相的である
 にすぎない。卑俗的唯物論と觀念實在論との對立は表面
 的であり、兩者は根本的には同一性格をもち、共に形而
 上學である。しかるに人間主義と形而上學との對立は根
 本的である。卑俗的唯物論は意識の能動性の無視によつ
 て、合理化の基點を超絶者に求めざるをえないが、人間
 主義は合理化を人間的に徹底する。人間主義は觀念の合
 理性を實踐的に檢證することにより、觀念と實在との同

一性を歸結する。かくて觀念と實在、對象の觀念性と事物性とは連關され、統一される。この場合、合理化の基點としての實踐は意識的に遂行されるが故に、それは觀念を實現しうる。それは卑俗的唯物論におけるそれの如く即自的な事物への適應でないことはいふまでもない。だから人間主義においては行爲の獨自性は保持される。人間主義は觀念の超絶化、制度の人間支配に反對し、觀念を本來の位置に安置せんと企てる。この企てにおいて實踐は特殊な、政治的意義を獲得し、それは自由の實現に向ふ。自由は觀念の超絶化を廢棄し、觀念を本來の位置に安置することによつて實現せられる。それは觀念を廢棄し、人間と實在との同一性を即自的に確保することによつて實現されるのではない。觀念の廢棄、それによる實在との同一性の即自的確保は人間の不可能である。人間が實現不可能なことを試みる場合には觀念は超絶化されてゐる。人間主義は實踐的に、行爲によつて變革しうるものだけを問題とする態度である。

凡そ形而上學は本來不可分な對象の觀念性とその事物性を分離し、二者の擇一によつてのみ合理論たりうる。形而上學に對する批判はこの二者擇一といふその偏狹性に向けられる。従つて形而上學は兩者の連關を實踐的に

完結する理論によつて徹底的に批判される。先驗論による形而上學批判は認識論的、可能的意義をもつにすぎないのに對し、人間主義によるそれは實踐的、現實的意義をもつ。

形而上學は事物自體概念をその體系の支柱とするが故に、その實踐的批判はこの概念の絕對的排斥によつて成就される。この概念の絕對的排斥は對象の事物性の徹底といふ形で行はれる。何となれば事物自體概念は對象を構成する二要因、觀念性と事物性の隔絶において形成せられるが、事象はこの二者の不可分性を内容とし、従つてそれを徹底すると二者の連關が實現されこの概念が排斥されるからである。形而上學はこの二者の分離によつて特性づけられるから、それは事象を對象とすることとは出來ない。先驗論は觀念の主觀性を説き、觀念と實在とを區別することにより事象を問題とするが、この觀念の主觀性は實在の不可知性、非現象性から導かれる。事象は現象するものであるから、それは現象しない實在と隔絶される。兩者の關係は此岸と彼岸とのそれであり、兩者の間には橋渡しの出來ない深淵が横たはつてゐる。實在と隔絶された事象は非人格的、非現實的なものであり、可能的なもの、可能的經驗である。それは人格性を

外から與へられることなくしては實現されない。こゝから先驗論に立脚する社會科學が事象に即さんとする、理論と實踐との分離を導くといふことが理解されよう。これに反して人間主義は事象に即することにより、人格性を現象せしめる。そのうちに人格性を内在してゐるやうな事象は現實的なもの、現實的經驗である。先驗論と人間主義との相異は、前者にあつては究極的には關心が彼岸にあり、それにとつては熱慮の世界が問題となるのに反して、後者にあつては關心は此岸に注がれ、それにとつては行爲の世界こそ問題であるといふことから生ずるのであらう。

その經驗の狹隘性の故に、功利主義は卑俗化を避けえない。功利主義から生み出された問題は功利主義の積極性を徹底することによつて解決されるべきであらう。この積極性とは事象性である。事象性は形而上學を實踐的に批判する人間主義によつて徹底されてゐる。功利主義は人間主義において自己の積極的な姿を見出すであらう。人格が現世の問題であるとき、事象に即することにより現世の非人格性を歸結する理論は問題の解決に對して有効ではない。事象に即することによつて人格性を現象せしめる理論こそ問題を解決しうる。資本主義が齎らした

成果は現世の事象的合理化をまつてのみ、人間のなものとなる。

前號(第四十二卷)目次

論說

シエマールレンバハの經營經濟學研究方法について(上) 小高泰雄

アジア經濟復興への展望 山本登

資料

重商主義解體期における科學的貨幣理論の諸萌芽 黒川俊雄

數學線導出の簡便法 安川正彬

書評

アダム・スミス研究の展開 島崎隆夫