

らうといふ見解は、技術的處置の意義をあまりに輕視したものではないかと反問する人も少くないであらう。近代社會における技術性の重要について人並すぐれた理解をいだいたマーシャルが、「ユートピアを仔細に検討することによつて反對の見解に達せざるを得ない」と述べてゐるのだから、充分理由あることと看なくてはなるまい。彼は「一朝、地震が起きて、地上の物質的富は烏有に歸し、わづかに土地と知識と次の收穫まで生存を支ふべき食物とがのこされたといふ場合は、人類は一二世代のうちに以前に變らぬ繁榮をとりもどすであらうが、もし物質的富はそのまゝにのこされても、蓄積せられた知識にして潰滅せしめられるにおいては、おそらく復舊のため數千年を要するに相違ない」といひ、社會の共同生活における至上至高の富は、人間の創造的精神にもとづく知識の累積と生長に他ならぬと考へてゐるのだ。これを妨げるやうな一切の仕組みのもとには、文化の進展は到底のぞむことができないといふ信念をいだいてゐた。あらゆる技術的進歩、社會施設の發達は、人間精神の自由なる創造によつてのみ可能だと觀、そしてこの行動の自由といふ捌口があることによつて、近代社會はその腐敗をまぬかれ内訌を喰ひ止めることが出來たと考へてゐる。この意味において、彼は經濟社會に對して國家權力の壓迫が加へられることを極力きらつた。國家社會主義の如き志向をよるこばなかつたのである。曰く、國家をして、

恰も自らの家を齊ふることをなさずに、餘裕にまかせて隣人の家政に容喙する人々の亞流たらしむるなかれと。「由來、政府事業といふものは、中央といはず地方といはず、高給の役人を多勢にあつめながら、とかく重要な發明を生まないものだ。もしそこに稀れに素晴らしき貢獻をなす人ありとすれば、それは政府事業に入る以前に民間企業において練達の人としての經歷をもつてゐるのを常とする。百年以前、産業の一切を政府の管理に委ねたとすれば、おそらく今日の四分の一乃至六分の一の發達を示すにすぎない五十年前の状態に漕ぎつけるのが精々であつたらう」といひ、「資源のたえざる開發を要求する産業界に政府の侵入すること」を、もつとも悲しむべき事態だと考へてゐる。「政府はシェークスピア全集のよい版を發行することはできるであらうが、しかしそれを書かせるわけにはいかぬ。政府は何ものをも創り出すことはできない」といふのが、マーシャルの主張である。

さて彼が國家乃至政府といつてゐるとき、いはば固有の意味で考へられた場合と、經濟社會における統制機構を指す場合とがあると思ふ。「産業界に政府の侵入する」關係も、近代國家の經濟に對する干涉を意味するといふばかりではなく、また集産主義あるひは社會主義による強制經濟の樹立として觀られぬことはない。國家社會主義の如き場合は、經濟社會の統制を、國家職能

のうちに吸収してしまふ傾向がつよい。これに反して集産主義體制にあつては、經濟のための獨裁國家をおもふものである。マーシャルは經濟に對して、また經濟のうちに、強制干渉を加ふべきものではないといふ見解を持つるものであるから、經濟を人間國家の統治の一側面たらしむることにも、また集産主義的制御をもつてのぞむことにも、賛成しない。經濟社會はあくまで自由なる企業活動の「場」でなくてはならぬと信じてゐる。もちろんそれらの企業の經營にあたる人々の心のうちに奉公の精神がよく培はれるに至るまでは、究極の理想から見ればいかにも前途遼遠だといはねばならないが、しかし集産主義にみちびかれた歩みといふものも騎士的精神が伴はない限りは、現状の如き徐々たる進歩を爲しとげることすら困難だといふことを覺悟しなくてはならないと觀てゐる。だから自由なる企業活動をゆるしつつ、經濟騎士道の發達を促すやうにするのが、もつとも効果的だといふことになるのであるが、從來とても重要な且つ進歩的な産業は、例外なく高邁な精神にもとづいてゐるといつてもよいのであるから、かやうな思想動機にふれない經濟活動によつて富裕を得る者がゐるからといつて經濟における騎士道の可能を否認してはならない。公共的であり高潔であるものと然らざるものとを識別するためには、注意と思想と努力とを要するのであるが、それをなしとげることは、實業家に接し且つその間に學ぶところあ

る經濟學者のつとむべき義務である。そしてそこに、輿論をみちびいて非公式な「名譽裁判所」(Court of Honour)たらしむるほどの盡力がなされなくてはならぬものだといふのがマーシャルの考へである。輿論の倫理的組織化について、かやうな「名譽裁判所」をおもひ合はせたといふことも、騎士文化の再建にふさはしい着想であるが、經濟に對しても恰も學問、文學、藝術における場合と同じやうに評價し、是非を加へようとするもので、如何に巨富を積み得たとしても、その由來にして芳くないものである限り、社會的功績を認容せず、また事業の目的、方法においてすぐれたものに對しては、たとへ産を爲さずともその享くべき公共的賞讃と感謝とがあたへられるやうにする。アゼンスやフロレンスにおける民衆の熾烈なる識別感が、いかに藝術的創作に對するつよい刺戟となつたことか、もしも近代の經濟的勞作に對しても眞に創造的にして公共的なるものを取りあげて表彰するといふことになつてゆくものとすれば、物質的富においても、品性の上での富においても、異常な發展と充實をとげるに相違ない。かく主張するマーシャルは百年河清をまつ徒輩とひとしいであらうか。一切の天降りの規制を斥ける建前から何らか新たな方式をうちたてようとするれば、勢ひ輿論の支持とか制裁とかによつて徐ろに個人の發動を陶冶する他はないわけであるが、マーシャルが提唱してゐるところの「名譽裁判所」の規範となるものは、

決して自由主義の倫理ではないことに深く注目しなくてはならない。彼は社會功利の立場から定立せしめられた自由主義の秩序をそのままに受け容れ得ないものだといふことを説き、崇高なる社會目的の全體性に參與することをもつて、經濟人の倫理たらしめなくてはならぬと主張してゐるのであるから、いはば全體性の自覺にもとづく自由を重んじ、自らの創意をはたらかせることが社會的義務となつた場合を考へてゐるのである。ただこの義務觀念を直接、各人の動機のうちへに強要せず、環境の感化を通じて教育的にみちびき入れたいといふのが、彼の意向であつた。この方法によらずしては、よく自由を保ちながら全體性の自覺を伴ふ行動動機は養ひ得ないと考へたものであつて、義務と自由とのむすびつきを、形而上學的問題としてでなく、具體的な社會倫理の方式として工夫した苦心の跡を見るべきであらう。

自由主義經濟體制は、生産力擴充のうへに大きな貢獻をなして來たが、その仕事を擔任した經濟人がその努力に適はしいだけの社會的榮譽を認められてゐるとはいひ得ない。しかも何人もこれを敢へて怪しまうとすらしめないのは何故であらうか。彼らは社會人としてその業績にあたへらるべき榮譽をまつことなく自ら富貴をあつめて報酬とすることに自他共に許して來た、そしてこのやうな經濟人の處置を是認することによつて社會はその仕事に對して榮譽をあたへ感謝を捧ぐ

べき聊かの義務をも感ずることなくして濟んで來たのではなかつたらうか。しかるに經濟人がその自らあつめた富貴の故に權勢をも得てつひに社會的優越を強請するが如き壓迫感を社會にあたふるに至つてつよい反撥に出あはざるを得なくなつた。資本主義經濟が各個の企業家の自由な活動によつて營まれるために全社會の需要を充足すべき生産分配として遺憾な結果を呈することになり勝ちなのは當然でもあるが、この不合理に對する反撃が著しく問題化したといふことは上述の如き壓迫感にみちびかれた反撥に由るものなることを看過し得ない。生産者社會の内部における階級的支配に對する反抗といふ如き不整合は、いはば局部的なものとして、全社會的解決を必要とする問題ではないといひ得るであらう。しかるに資本家的經濟人が、自ら功に誇り、自ら賞を行ふにもひとしく、富貴權勢を恃んで、社會的榮譽をほしのままにせむとする態度に出たところから、ブルジョアの的な存在にむかつて、社會倫理上の非難を加ふるに至つたもので、經濟的不合理は變じて道德的公憤となり、個人的資本主義の超克は、全社會の人心をうごかす要請ともなつた。そして、先づもつて自由主義の社會秩序にむかつて深刻なる疑惑がなげかけられることになつたのだが、一方には、もし獲物が自らの手中に收められぬとしたら、人はかくまで熱心に仕事に勵げまぬのではあるまいか、各人がその創意をはたらかせてその業務につとめるのは、その

結果をたのしまむがためではないか、もしその收穫に對する支配權がないとしたら、人々はもはや熱意を失つてしまひはせぬか、といふ懸念は、自由競争が社會功利性においてすぐれてゐることを承認する人たちの深く感ずるところだといはねばならない。しかし他方、自由競争が人々にとつて魅力的であつたのは、獲物をしとめるうへに表現される獨創性の満足にあつたことも看逃すべきではない。創造欲の充足が、所有欲のそれにも増してつよいコメントであることを忘れてはならぬであらう。もちろん所有欲と創造欲とをむすび合せた自由主義は、いはば天衣無縫の妙をそなへた社會原理であるには相違ないが、ただその創造欲が所有關係によつて阻まれたり、所有欲が超人格的な資本蓄積の形態をとるやうになつたりした場合には、もはや自由競争の方式は實質的妥當性を失つてしまつてゐるのだ。したがつて個人の所有欲ならびに創造欲を充足させることによつて、社會厚生を實現するのに役立つた自由主義の原理はそこに限界を見出すことになる。この方式が妥當性をもつための前提たる個人の自由が、超個人的な資本増殖といふ儼然たる事實によつて、すでに著しく歪められてゐる時代には、おのづからその修正が必要となるものと考えられよう。「場」の作用があくまでつよく、個人に過失なくして責任が問はれ、個人の創意なくして利得をうける如き状態は、あきらかに自由主義を超えた世相を示してゐるといはねばな

らない。この超自由主義的世界において、なほ獲物を自らの手中に收める原始的な喜びに、社會進化の唯一なる動因をもとめるといふ考へは、あまりにも「場」を無視した、個人心理を本位とする觀方だといひたい。

すでにマーシャルの述べてゐるやうに、「各自獲得した富とその名譽とを別個のものたらしむる方式を樹立する可能性の有無によつて、新生面がひらかれるであらう」すなはち、學問にしる藝術にしる、或はまた政治にせよ軍事にせよ、總じてそれらの仕事に携はる人々はその仕事を社會文化に捧げて私するところがないのを面目として居る。その生涯を傾けて成遂げた一切を公共財として提供する。それをうけた國家社會はその功業を不朽ならしむる爲めに榮譽を授けてその勞を犒ふのを建前としてゐる。かやうな犒賞の方式は經濟社會に妥當し得ないのであるか。自由主義社會にあつてすら必ずしも經濟人が富有そのものを目標として動いてゐないことはマーシャルの夙に指摘したところであつた。その經營の努力が單純に利潤の結果のみをねらふことにつきなといふ意味が自覺されて來てゐる。活動欲の満足をもとめてその仕事の困難を克服するところには限りなき充實感を覺えておのづから成敗利鈍を超ゆるものがある。しかし現代の機構にあつては經濟人は上にのべたやうな反撥を誘ふ契機をその性格のうちに含んでゐる。各個の經濟人にむ

かつて恰も自らの富をも單に社會公共より保管を托せられたるものの如くに心掛けよ、しかく振舞へといかに勸説して見たところで今日の狀勢を變ずるうへに幾何の效果もなかるべきは言ふを俟たない。とはいふものの、經濟人が進んで新なる犒賞の方式を是認する用意がない限りは如何なる經濟社會の指導原理も制度技術もよく有終の美をなす見込はなく、集産主義といはず國家社會主義といはず總じて失敗に終らざるを得まい。マーシャルが經濟騎士道を説いて産業經營に公共心乃至奉仕の精神の重んずべきを主張し、もしこれが具現できないならば如何なるプログラムも社會理想にむかつて一步をたりとも進め得ないといつたのは傾聴にあたひする。しかしこの産業におけるシヴァルリーが戰爭におけるそれの如くに客觀的情勢を伴ひ難いものである限り社會倫理としての妥當性をたもちかねるといふ點から考へて、いかにしてこの産業的騎士道を社會關係として確立し經濟人をいはば奉仕的存在たらしめ得べきかの技術的處置が中心問題とならざるを得ない。奉仕性の高揚を個人的資本家の公共心に訴へることで間に合はせるわけには行かなくなつた。その奉仕の精神を制度化する必要に迫られてゐる。公共心に機關的形態をあたへなくてはいかぬことになつた。恰も富裕な人々の慈善心に依頼することをやめて社會事業として救貧防貧の制度を確立したのと同じく、個人的美德あるひは沒我的心情の發露にまつだけではもはや彌

縫し切れないほど公共性の要請が表面にあらはれて來てゐるのだ。今日の經濟社會の倫理問題は、經濟人を中心としていふならばいかにして彼らを「經濟社會の第一の僕」たらしめ得べきか、如何にしてその資本家的性格を公共的乃至騎士道的性格にみちびき得べきかといふ技術的問題に集注してゐるといつてよい。その變化を招來すべき社會方式の樹立によつてのみ個人的資本主義を超克した新なる體制が可能となるであらう。經濟人が利潤に希望をつなぐに建設的事業にその生き甲斐を見出し、その功勞に對する報酬を社會的榮譽としてうくる如き制度を伴はずしては、如何なる經濟改革もおそらく百害をのこすにすぎぬ。吾々ほかの制裁的乃至教育的なる「名譽裁判所」の理念を、經濟協同體の全機構として具體化する途をえらぶことなくしては、もはや充分效果的に現下の社會倫理上の要求に應ずることは不可能になつたといはねばなるまい。

## 餘論 ホモ・エコノミクス

十九世紀以降經濟學說のうへでしばしば言及されて來た homo oeconomicus (經濟人)の概念は、周

知のごとくマンチエスタ派の考へにもとづいて生れ出たものであつて、非難的として注目されながらその割に實質的意義が明らかになされてない。それでホモ・エコノミクスをいふ場合には利己心あるひは營利心のみによつて動機づけられた人を考へるのが通例となつてゐるが、從來この概念に關して試みられた批判はおほむね個人心理的内容をめぐつて展開されてゐるといつてもよい。すなはち實踐的合理主義 (Praktischer Rationalismus) の表現として單純なる自愛とか利己とかいふ個人的動機をあらはす概念にすぎぬものと観ることが學說史上の傳統であつたと共に、かかる一面的な動機だけで行動する存在は生活の實際において見出し得ないとする非難が生れたのは當然であつた。そこにエコノミックマンの概念をもつて學說上の「擬制」と解釋した方がよいといふ方法論上の見解も生れ出たわけである (Helmut Wolff, Der homo economicus 1926)。すなはち經濟の認識にあつてかやうな存在をある「か」のやうに前提したものとして Als-Ob-Philosophie (Valinger) を援用し「經濟人」の擬制的性格を説明することすら試みられた。そもそも擬制として観るといふのは存在しないと信じながら機能上さうは考へたくない要求をもつためであるが、しかしそれが存在するか否かを問ふこと自體に疑問がある。ドイツ歴史派は經濟活動にしたがふ人々をもみな義務心もあり幸福感もはたらき博愛の精神や慣習の尊重など多様な動機あるひは心情によつて左右されてゐるのだと考へて利己心による經濟人の概念を斥けたが、多少とも人間の心の動きを省察する限りかくの如き見解はいふまでもなく明かであつて、その非難の方が的なきところに矢を放つものではないかと疑はしむるからである。まさに古典派の考へとは別

に一つの幻影をつくりこれを呪咀してゐる嫌ひがないでもない。經濟人をもつてもともとも利己心を實在化したものときめたのが不當であつた。マンチエスタ派の觀たものは人間そのものではなくして經濟活動の「場」にあらはれてゐる極く一般的な合理主義的傾向であつた。この傾向を支持者によつていひあらはしたから「經濟人」となつたまでである。だからこの概念の成立根據を「日常の賣買貸借乃至雇傭において人はみな出来るだけ自分に有利に取引をしようとしてゐるといふ隠れもない事實」(Keynes, Scope and Method of Pol. Econ., 1901, p. 121) にもとめたのは正しい。擬制とか抽象とか虚構とかいふ解釋を容れる餘地が全くないほど自明にして素朴な現實の認識に出發してゐるのである。經濟社會といふ超個人的な過程があるがままにあらはさうとしながらこれをアトム的な行動の集積としていはゆる「加算的」に説明する (Vierkandt, Jahrb. f. Soziologie II, 281) といふ「社會的自然論」の態度を遺憾なく發揮してゐるものである。この加算的方法に同情をもたぬか理解ができぬかいづれにもせよ、その觀點をとらぬ限り經濟人の概念の眞意をとらへ得ぬであらう。中心問題は「場」の認識にあるので、それを個別主義的に説明すべきかその他の方法によるべきかはむしろ第二の問題だといはねばならぬ。吾々は財界にはたらく人々を財界人といひ、新聞事業にたづさはる人々を新聞人と考へてもさらに奇異の感をいだかぬ如く經濟活動にしたがふ人を經濟人とよぶことは一向不自然ではない。商人といひ軍人あるひは役人といふやうに活動の「場」の客觀性をいはば體化したと見られる場合にはそれを毫もあるかのやうに思ひ直ほす必要を感じなく。Statesman を當然と考へるやうに Economic man を見ることが出来る筈である。

7 古典派經濟學の經濟人といふのは自由競争裡における企業經營の合理主義を支持者價值であら  
はしたもので「利己心」といふものも企業の營利性を表徴したものに他ならない。金儲に餓ゑて  
る人の意欲の如くに見てゐたわけではない。それは全經濟社會の推進力としての利己心であつ  
て個人的心情としてのそれではなかつた。したがつて實業界にはたらく人々としての經濟人は  
特異な活動の態度をあらはすもので、彼らは自分の「職業」を通じてその活動欲をみだし全幅の努力  
を傾けてゐるのだ。その「場」が自由主義流通社會であれば各自その事業の成功につとめその結果  
を自らの責任として受容することになるであらうし、もしこれと異なる指導精神による經濟生活が  
成立すればおのづからその機關として社會的職分を遂行するところに經濟人の意味がある。い  
ひかへれば場の變化に應じて經濟人の概念内容も變つて來るべきものなのであつて、終始利己心  
あるひは企業の營利のみがその性格を規定してゐるものと考へてはならぬ。マーシャルが經濟  
騎士道を唱へるに至つた所以のものも現代においてすでに多少ともこのやうな「經濟人」の性格的  
變遷のあとを見出した結果であつたといはねばならない。更に別言すれば經濟的合理主義の社  
會形態が十九世紀に發展したそのままを永久不變に保持するものではなくて他の社會形態に移  
行しつつあると觀られる限り、經濟活動の支持者たる經濟人の特性も時代的にまた狀況的に變化  
してゆくものと考ふべきであるから、かつては利己心によつて今後とはとへば公共心によつて經  
濟人が性格づけられることの可能性を看過してはならない。そしてまた吾々はかく公共性によ  
つて動く經濟人といふものが、全體主義社會の思想における「指導者」(Führer)の概念を具體化し

た趣があることに注目しなくてはなるまい。

### 三 社會主義經濟の歸趣

啓蒙時代の社會倫理にあつては「個人」が人間性の表徴であつた。社會價值の支持者は個人であつた。普遍的なものが、個體的なるものによつて充分表はされると信じたのである。いはゆる個人主義は同時に全體主義あるひは普遍主義であり得た。ところが現代における全體主義の動向といふものは、「個人」をいはば止揚しつつあるもので、かつて「個人」によつて具象化されてゐた全體の意味は、國家、經濟社會などの協同體によつてのみ表明される他なきことになつた。人間性の倫理が、かかる相對的全體者において客觀化されることにたち至つたのである。だから、啓蒙時代の思想が、個體において全體の意味を象徴化しようとしたのに對して、現代の思想では、個體を超ゆる全體の構成を現實化すべく、つとめてゐるのだといつてもよいのであらう。相對的全體を「場」として、個人を全體化することが、現下の倫理的課題であつて、協同體價值の重んぜられる所以もここにあるものといはねばならない。

經濟社會における全體對個體の問題は、いふまでもなく分配の問題であるが、個人主義時代の

解決は、つねに「個人」によつて具象化する途をえらんで、超個人的意味を無視した方向を辿るものであつた。すなはち企業家が自由競争裡に賃銀その他の所得決定をなす機制を、ひたすら「利己心」の發動にもとづくといふやうに個人化するにとめて、そこに企業家獨裁によるマキアヴェリズム體制がもつ全體的意義をあへて考へようとはしない。企業家の行動が利益をまもるだけのものと解せられる限り、その決定權に何らの妥當性もなくなつて、いはば強い者勝ちに落着く他なきことはいふまでもない。分配問題はもはや「問題」ではなくして格闘以外の何もでもないことになる。何人が獅子の分前を勝ち得るかを實力抗争の間に決するのやむなきに至るは、賭易き理である。したがつていかなる合理的見透しもゆるさず、そこには理念の光のいささかも射込み得ない漆黒の闇をおもふばかりだといふことにもなるであらう。經濟學の理論は、かつてリカルドが率直にいつたやうに、分配の決定に關する規則をとらへようとする動機から工夫されるに至つたものとせば、經濟學の理論は、不可能を意識せざるか、或はあへてその結果に目を閉ぢてゐるものか、いづれかの態度の所産にすぎぬものだといふことにもならう。分配の理論はないといふ嘆聲は、分配の理論たらんとした經濟學の挽歌ともならざるを得まいが、果してそこに一切の思索をたちきつて、強食弱肉の非合理を眺める他なきものであらうか。吾々は、個

人主義の方式にしたがふ限り、自由放任をもつて安んずるより仕方がない。しかしその個人主義の立場としても、すでに自由主義倫理について説いたやうに、社會功利の建前から「利己心」の發動をもつていはば「理性の狡智」だと觀てゐるわけであるから、分配あるひは經濟社會における全體對個體の問題に對して、一つの形而上學を提出してゐることにはなるのだ。拱手傍觀をもつて現實の困難に對する解決の途だといはざるを得ないところに、自由主義方式の無力があるのみ考へるのは、その形而上學をかへりみざる實際論であることはいふまでもない。それはともかく、吾々はその形而上學的反省のうちに、自由主義に含まれた全體觀を窺ひ、そこから、「個人」を止揚した全體主義的方式への移りゆきを見出し得ると思ふ。すなはち分配の理論が不可能なわけではなかつたのだが、自由主義あるひは個人主義のもとでは、そもそも全體と個體との對立が問題とならず、そしてまた全體社會の純生産が、いかなる道行きをもつて個人にゆきわたらなくてはならぬかは、何ら社會倫理上の課題となるべき理由をもつてゐないのである。全體經濟の營みは各人の行爲によつてそのままに表明されると考へ、各自の得喪はちのづから全體經濟の發展に一定の役割をはたすものと觀るからには、經濟的合理主義あるひは經濟社會のレーゾンさへも、各個人の「利己心」の様式で理解して一向差支はないから、分配が理論の對象として具體



的に浮び上ることがなく、したがって分配の規則性を認識せむとする經濟學本來の任務が、ほとんど等閑に附せられるに至つたのである。もし個人中心の觀點をとらぬこととすれば、「個人」のうち潜められたさまざまな意味形象があらはれ出て、はじめてそこに分配を問題として考ふべき途がひらかれるやうになるのである。現に自由主義體制を全體として批判する必要に迫られた各般の社會主義乃至共產主義の理論的努力が、恰も從來の經濟學の虚をつくが如くに分配の問題にかかはつてゐる事實をかへりみよ。すなはち分配の問題あるひはその理論は、つねに全體觀のもとにのみ成立ちうべきものである。

企業家が、よく經濟的合理主義あるひは經濟社會のレーゾンを實現すべき主體性を支持してゐる限り、その所爲は決して社會的正義に合しないものではない。生産力の擴充にせよ、また純生産の分配にせよ、全體經濟の厚生の合理化にむかつて企業家獨裁が充分合目的にはたらいてゐる場合には、獨裁なるが故に正義にそむくといふことはあり得ない。社會に失業群があふれ、從業者も給與に満足してゐないといふ状態が出現するに至るまで、久しく企業家の獨裁に對して不安と疑惑とをいだくことなき時代がつづいたものと見てよからう。企業經營にしたがつてゐた勞務者たちが、所定の仕事に没頭し、一定の所得をうくることに不満を感じないでゐた「産業平和」

の時代があつたであらうことは、容易に想像しうるところである。その時代に、たとへば「苦汗制度」が企業家たちによつて恰も古代社會の奴隸制の如くに採用されたといふ事實にかへりみて、當時の平和と厚生との維持者であつた企業體制を、ブルジョアジーの飽くことなき搾取機關にすぎぬと考へ、存在せしむべきではなかつたものと斷定するのは、おそらく企業の歴史的役割について妥當を缺いた評價だといはねばなるまい。これとは別に、現代において、企業家に對して重大な懷疑がなげかけられてゐる。何らか一般の人々の社會的公平感を刺戟するやうな不合理が、「産業平和」の責任者たる企業家の態度をめぐつて認められつつあることは、争ひがたい事實であらう。失業群の簇生、無産階級の貧困、資本家階級の富裕の如き幾多の兆候によつて、企業家獨裁のマキアヴェリズムがすでにその限界に達してゐることが窺ひ知られる。そして、勞働運動とか、社會政策あるひは社會立法とかによつて、經濟社會の主體性の構造が多少とも變化せしめられつつあることを、何人も看過すわけにはいかなくなつてゐるが、しかしながらこの結果を觀て、企業經濟を本來、社會的正義と相容れない組織であるかの如くに考へたり、その主體性にもとづく獨裁的權限を先天的に否認すべきものだと斷定することは、重大なる誤謬を冒すものといはざるを得ない。

凡そ分配は、主體をまつて決定せらるべきもので、經濟社會にある各人にあたへらるる所得高は、それらの個人を統率すべき立場にある主體によつて規定せられてよいものである。企業中心の經濟社會にあつては、いふまでもなく企業家が主宰して各人に歸屬すべき所得をわりあててよい筈である。もしそこに抗議が生じ不満がたえぬとすれば、その主體性そのものに權限上の疑義があるからであらうし、社會的正義に關して異論が湧くとすれば、その任にあらざる者が、主體性を僭稱してゐるからにもとづくであらう。それらの抗争なり異議なりが、果して正當なる理由をそなへるものであるか、いはば言ひがかりとも見るべき僭上沙汰にとどまるものであるかは、すべてこれを唱へる者、その批難の的とせられた者が、經濟社會の合理性原則に忠實なるか否かを吟味してはじめて知り得べきところである。だからたとへば、十九世紀のイギリスにおける Chartist の運動とか、あるひは總じて平等個人主義の見地にもとづく公平感に出發點をもつ階級闘争、あるひは社會政策的努力のたくひは、問題の内奥にふれるところがないといはねばならない。現實の所得關係が妥當であるかどうかは、相對的衡平の尺度に照し合せただけで判定するわけにはいかぬ。つねにそこに全體經濟における合目的性の規準が考慮されなければならない。社會の純生産が各個人にまで配分せられる關係が、その社會にとつて適正なものであり得るため

には、全體として經濟經營がよく合理性原則にしたがつてゐなくてはならない。おもふに分配は、經濟社會における活動の到達點をあらはしてゐるものではあるが、また同時に、その出發點をなすものでもある。各人に所得があたへられて、そこに終局を見るのではなくして、そこから支出がなされて消費あるひは貯蓄への途がひらかれるところに、新なる生産への進展が見出されるのだ。分配は全體經濟の事象的經過に對して、人格的關係が交はる面をあらはしてゐるものであるから、そこにあらはれる所得と支出とは、たえず全體の合目的性に制約せられてゐることを知らなくてはならない。その全體目的の合理性は、主體的活動の基準であつて、この觀點にしたがふことによつて、主體はよく生産過程を指導し得ると共に、また分配關係を統制することができるのだ。企業家階級が、久しく生産と分配とに對して縱横の權勢をほしいままにし得たのもこの意味においてであつた。そしてその全體經濟の合目的性に對して必ずしも忠實であり得なくなつたときから、主體性についての疑惑が生じて、「産業平和」が破れるに至つたのである。企業家階級は、おそらく故意にかの合目的性を見失ふやうにしたのではなかつたであらうが、經濟社會の内的意味が深められて、事象的經過においても、人格的關係においても、しだいに形態の變化をなしとげて來たために、企業家階級が従前のイデオロギーを墨守してゐる限り、そこに恰も故意

に全體目的の遂行を阻害してゐる如くならざるを得ない。それはまさに一つの無過失責任にあたひする事態を招来しつつあると解すべきであらう。凡そ生産過程のうちに展開せられた資本価値の形態變化は、これまでの分配關係と沒交渉ではあり得ない。また人格的關係における協同體價值の形態變化が、既成の分配機構に向つて動搖をあたへるであらうことも當然の理である。この二つの變化の動向を、一つの經濟社會のうちに融合せしむることは、ただその社會にそなはる主體性の理念にしたがふ努力によつてのみ成遂げうる。企業家階級がよくこの主體性理念の實現のためにはたらしき得なくなつたとき、さまざまの社會運動が頭をもたげて來たのであるが、しかもそれに代るほどの實行力をそなへたマキアヴェリズムが現出しない限りは、全體經濟は安定を得ることができないのだ。かの未來社會の秩序に關する「空想」が、實驗にうつされた場合に、たちまち躓かざるを得なかつた所以は、主體性理念の實現といふマキアヴェリズムに缺けるところがあつたからでそれらの實驗が、例外なく仲間同志の妬み猜みによつて失敗に歸したといふマールシャルの觀察は、この間の消息を充分よく裏書きするものだといはねばならない。

企業家階級の獨裁にかはるべきシステムとして考案された社會主義體制には、その構成の集中的なるものと分散的となるものがある。そのもつとも緩かなる組織をもつものは、しだいにア

ナルキスムスに接近することにもなるであらう。吾々は茲に一々それらの主張について検討を加へる必要を見ないが (Tugan-Baranowsky, Der moderne Sozialismus, 1908, Abschn. II.)、この集中主義的傾向を代表するものとしては Saint-Simonisten, Rodbertus, Marxisten を考へ得るであらうし、また多少、分散的傾向のものとしては Louis Blanc 近くは Jaures, Herzka の思想をおもひ合すべく、更により分散主義的なる志向をあらはす體系としては Owen, Thompson Fourier などを擧げることが適當であらう。主體性の問題を中心として考へれば、集中主義思想がもつとも注目にあたひするものだといつてよい。わけてもサン・シモンならばにその弟子たちの主張は示唆に富むものがある。この思想では一切の生産手段は國家の手に收められてしまふのであるが、その意味する國家といふのはむしろ教會ともいふべきもので、宗教團體たる性格をそなへてゐるのである。それをつねに「全體の立場」から指導者が運営する。そのためには國民的生産ならばに需要の總額にもとづいた資産負債表たる國民的總豫算をつくり上げることが必要である。この生産と需要との適合を計畫經濟的に遂行するために細胞的な地方機關が動員されるわけであるが、それが集成せられて全國的な見透しをあたへ、それを指針として調和ある全體經營がなされるに至るといふのである。この指揮命令の權威は、すぐれた才幹を有する人に對して、それに及ばぬこと

を自覺せる者の心服によつて基礎づけられなくてはならぬと考へられてゐるので、嚴格なる上下關係は、必ずしも各人の才能の發揮と兩立しがたいものではないといふのがその建前である。サン・シモンの最後の言葉に、「余の全生涯における唯一なる目標は、社會の總員にその才能を揮ひうべき範圍を、できるだけ多く與へることにあつた」とあるのは、サン・シモニズムの社會倫理をもつとも率直にいひあらはしたものであるが、その實現のためには、多くの困難が克服されなくてはならぬであらうことは想像にかたくない。その描くところの未來社會は、生産的勞働者の經濟的結合といふにとどまらずに、一つの新たな教會なのであつて、國家は權力目的を逐ふことなくして社會的勞働の平和なる組織につかへることとなると考へられてゐるのであるが、實際問題として觀た場合には教權的統制を中心とする貴族政治に歸着せざるを得ないであらう。吾々はそこにかのジェスイット教徒の支配のもとに出來たインディアンの共產社會（一六一〇—一七六八）への聯想をすら禁じ得ないものがある。このパラグアイにおける共產制の實驗は、三十一部落人口十五萬といふ小規模のものではあるが、一世紀半にわたつて續いたといふ史實からいつて、とにかく近時におけるソヴェエト・ロシアでの場合をのぞいては、もつとも注目すべき顯著な實驗だといはざるを得ない（R. Liefmann, *Gesch. u. Kritik des Sozialismus*, 1922, S. 41 ff.）。この共產社會はわ

づか百人乃至百五十人のジェスイットたる歐羅巴人によつて指導された。その統治は僧團の規律に則つたもので、經濟上のみならずあらゆる生活領域に及んだ。そして部落における小團體ではインディアンの自治がゆるされて、そのうちから指導者がえらばれることになつてゐたのである。これと呼んで「教權的共產主義」（*autoritärer Kommunismus*）となすことは、たしかに當を得たものと考へられるが、近世の社會主義乃至共產主義の思想とは、構成員の社會的自覺といふ點で同日に語ることが出來ぬものであることともより疑ない。しかしながらサン・シモニズムがその社會理想とするところの勞働する人間の全世界にわたる大同團結を實現し得たとした場合には、その參加者の心情乃至教養の上に比較しがたい豊かさがあるとしても、おそらくはこの小規模なる共產社會における教權的統制と同じ貴族政治の機構をもつて臨まざるを得なくなるであらう。そしてかやうな精神と才幹とを重んずる合目的統治を、いかにして近代のデモクラシーに妥協せしむべきかが、社會主義的實踐の中心問題となつて來るといふことも、容易に理解し得べき消息だといはねばならない。

國民豫算（*Nationaletat*）の合理性にしたがつて行動する指導者は、その精神においてはあくまで公僕的であり「全體の立場」をかたく守るものであつても、その行動は權威を體現した專斷者

の如くに見ゆることが少くないであらう。かかる獨裁的態度が人心を刺戟して和平をみだるに至ることが多いといふのも争ひがたい事實である。しかし社會の全員にとつては直接の關心となるのは指導者の所爲ではなくて、むしろ各自の生活活動を律すべき社會的公準がかの國民豫算の合理性を充分よく具體化してゐるか否かである。ここにいふ國民的豫算の合理性といふのは、さきに述べた「經濟社會の *raison*」を指すものと見る事ができるし、從來の企業中心の體制における市場價格は、このレーゾンを表徴した社會的公準なのである。この公準たる價格を、企業家の採算といふ主觀性を含んだものではなくして、何らか、超主觀的な合理的基礎によつて支持したといふ要請が、市場價格に對する懷疑となつてあらはれ、またさまざまの社會主義思想における價值論的研究を生み出して來たのである。企業家の獨裁によつて代表された主體性にかへるに、客觀的必然性をそなへた價值公準そのものをして支配せしめようとするところに、教權的あるひは空想的な社會主義とはおのづから異つたシステムへの努力がある。かつて自然價格理論が充分人々の信條をいひあらはして、それに基づけられて市場價格が社會生活の公準となつてゐた時代にあつては、企業家の支配的勢力といふものは全く考慮の外に置かれてゐた。現實には有力にはたらいてゐながらも、企業家の存在は、自然價格の妥當に蔽はれて、いはば無名なる存在にす

ぎなかつた。ところが自然價格の形而上學が魅力をもたなくなつてから後は、とかく市場價格は企業意思の表現として迎へられ易くなつて、そこに必然性を感じ難くなつたところから、反動的に「科學的」社會主義の如き價值形而上學の再建に對する要求が生じたのである。いづれにもせよ、明快にして實感のこもつた社會的公準をつくりあげることが、デモクラシーにとつての根本の前提であるといふ消息は、近代の社會主義思想家たちのもつともよく知つてゐたところで、彼らは「正常勞働時間」(ロオドベルトウス)あるひは「社會的必要勞働時間」(マルクス)の如き、身近かな感じをあたへる社會的公準をいひ出した。しかしその内容からいふならば自然價格が事象的な表現をとるのに對して、勞働時間は人格的な形貌をそなへたといふまでで、その形而上學的困難にいたつては大差なきものといはねばならない。「科學的」社會主義論者の考へた體制は、主體的意思作用にかかはりなき生産分配のメカニズムであつた。その構成原理となつてゐるものは「勞働時間」の理念であるが、この價值形而上學は、おそらく主體性を以て全く搾取の可能性を意味するものとする反動の見解によつて動機づけられたものといふべきであらう。そしてそのメカニズムの自然的なる外貌が、かへつて専横なる獨裁者の恣意をゆるす覆面ともなるであらうことは、自然價格の理念にかくれて個人企業家が我儘なる振舞をなした跡をかへりみて容易に察知し

得るところである。この「労働時間」は、各人にとつては生産者として全労働に對する自らの分擔を定め、その社會の全生産物に對する自らの分前を決すべき指標であつて、現在の社會における貨幣額が單純にいはば労働出資の表章となつた場合に於けるものと考へてよいのである。各人の労働出資の全體は總労働時間であつて、これをその社會の需要にむかつて適正に割り振りをしなくてはならないが、これには先づもつて消費における個人性を斥け、生産に對して質的量的の統制を設けて、嚴重なる豫算の實施を必要とするこゝはいふまでもなく (K. Dietl, Ueber Sozialismusfragen)。かやうな計畫をたて、これを實行するには、超個人的な統一機關がなくてはならぬと共に、權力集中に伴ふ專制的暗影が生れ易いこと、また分配の實際において現行の賃銀制度よりも劣る方式をも相當長期に亘つて辛抱しなくてはならぬことなど、「労働時間」理念の具體化には、重大な政治上の障害があるのだ。社會主義國家の前途には容易ならざる困難が横つてゐる。現實の國家社會が經驗してゐる苦惱に打克つたための努力にはるかにまさる艱難が、かの未來社會に約束されてゐる。しかし「理想國家」への途はかかる遠きところに求むべきではあるまい。「その欲求にしたがつて各人に」といふ分配方式の示唆する極樂社會をのぞむ餘り、狂亂怒濤のうちに身を躍らすことを意とせざるは危い。いづれのシステムにせよ結局、各人は、それぞれ當時の社

會的餘剰の分配に與るだけで、到底「その欲求にしたがつ」生涯を自ら生きることがあり得ないであらう。經濟の理想は極樂社會そのものではない。經濟統治の目標とするところは、動態的調和にある、生成する社會的正義にあるのだ。「理想國家」を實現すべき道は、まさに脚下にもとめなくてはならない。

#### 四 新なる道義の構圖

現實に充用し得べき生活資料の分配の仕直しをするだけで、どれほど吾々の社會生活がより豊かな、より健全なものになることかといつたマーシャルの感慨こそは、おそらくもつとも建設的なとして思想的な社會主義的立場の眞意を道破したものだといつてよいであらう。法學の領域に社會主義思想を導入して劃期的變化を促したアントン・メンガーが、經濟に關して社會主義の爲すべきところを述べた條下は、ここにいふマーシャルの考へと異なるところはない。彼はその「新國家論」の一節において、多くの社會主義的システムはよく社會の全員に對して完全な平等をもち來すことを究極の目的として仕組まれてゐるが、かやうな體制は永劫に現實的妥當を見ることにはあるまいといひ、社會主義の使命は、ただ經濟上の同等性を擴大することにあるのだと斷じた

(Neue Staatslehre (1904), I, 4, II.)。經濟生活をデモクラシー化することが社會主義だといふ考へである。その平等化の極限が完全なる平等ではないかといふ反問はメンガーにとつては意味をなさない。何故ならば彼はこの過程そのものに社會主義の本質を見出してゐるからだ。あらゆる意味での人間の完成を達成し得べき「場」は、出来るだけ社會の全員をして人間としての生活 (menschenwürdiges Dasein) が營み得るやうになつてゐなくてはならないので、そこに分配の仕直しをも必要とすることになつて、社會主義の支配が理由をもつといふわけである。だから現實に存する生活手段に應じて、それぞれ實情に即して必要な資料を割あてることが行はるべきで、マーシャルのいふ富める者が今少しく肅み、貧しき者が今少しく豊かになるといふだけで、いひかへれば現にさほど必要に迫られてゐない資財についての融通流用をなすことによつて、經濟上の同等性をかなりに擴大することが可能だと観てゐる。そしてそれが行はれることによつて、はじめて人間の倫理的、學問的、藝術的な完成が望み得ることになるのだ (ebenda II, 7, III, 9.)。すなはち社會主義の實現を通じて、人々の心に眞如の光がさしこむ途がひらかれると考へて、隣人の愛とか友愛の精神とかいふ基督教によつて二千年來説かれて來たところは、茲に現實性を帯びて來るのだといふのがメンガーの主張である。さまざまの社會施設はおほむね人と人との間を割く役

目をはたすもので、隣人の愛を妨げる障壁であつたに拘らず、基督教はかへつてこれを是認し祝福しつつ、徒らに友愛を高調するにとめて殆んど社會倫理上の効果を擧げ得なかつたのだといつてゐる。もちろん社會主義的方針が支配する時代にあつても自愛は有力な人間の動機であることには變りはない。數限りない隣人を自分同様に愛するなどいふことは、言ふべくして行はれないことだ。ただ友情と隣人愛とが、相互の經濟上の對立が著しく減じた社會主義時代にあつては、現代におけるよりもはるかに實行が容易になることは争ひがたいといはねばならぬ。各人が一つの労働團體の一員だといふ實感が、どれほどお互を心から結びつけるやうになるかは想像以上だといふやうに観てゐるのである (Menger, Neue Sittenlehre, III, 9.)。

生存權の思想はメンガーが社會主義の根柢と考へたところであるが、それはあくまでも人間完成を妨げる不合理に對する反撥をあらはしたものに他ならないので、單純な個人の生存の主張を意味してゐるものではない。「社會の全員をして「人間らしき生活」を營ましめたいといふ要請にもとづく社會的正義感を、最小限において表明したのが、生存權の概念である。協同體倫理にもとづいて生存をして意義あらしめるための前提をあきらかにしたものに他ならない。それは各個人の固有の權利ではなくして、人間完成のために各人にあたへた人格權である。その意義はあく

までも道義的なものであつて、社會協同體が自らの義務として實現すべき正義性の表現と見てよいのである。經濟技術的に觀て生存權の内容をいかに處理し得べきかは、必ずしもメンガーの問題ではない。彼のもとめたものは、この社會權のうち、道義と法律と經濟との融合を見出さむとしたのである。そしてかかる三位一體の境地を確立することをもつて社會主義時代の使命なりと信じてゐるのだ。すなはち現實に妥當しつつある實力關係の動きに左右されて道義をもたなかつた基督教以前の民族宗教時代、また社會的勢力の支配に對して何らの態度をもとることなく高踏的に神の道義のみを説いた基督教時代は、いづれも力と道義との乖離した世相であつたが、宗教的ドグマから解放された純乎たる人間的道義の理想は、力と道義とをむすび合はせて、より高き人倫社會の建設に努力するものでなくてはならない。社會主義はかかる道義の創成をのぞむものだといつてゐる（新道徳論III）。經濟技術的にいつて生存權を確立すべき方策としては、各人をしてその必需を賄ふに足るほどの家計を營ましめるやうにする。現代にあつて役人、軍人、その他確定の收入によつて着實な暮方をしてゐる家族の場合を、社會のあらゆる階級に推及ぼしたものと想像してよいであらう。そして貪慾の惡徳を斥け、所有慾にかられた富の偏在を妨ぐるやうに、不勞所得を根絶せしめなくてはならぬといふのである（新國家論II7）。メンガーが考へた生存權の

問題はあくまでも「新なる道義」の一側面たるべきもので、單に分配の不平等に對する個人的抗議の表現ではない。この廣汎なる前提をかへりみることなく、經濟的衡平を主眼とした社會政策の原理として生存權をとりあげることは、メンガーの眞意をはなれたものだといはねばなるまい。したがつて、人間的完成の途上にある社會の全員をして、人間性の自覺に適はしき經濟生活を營ましめようとするにあるので、沒理想的に生存の保障をもとめる考へではなく、本能的な自己保存の衝動の權利づけでもない。吾々はむしろ前述した社會功利主義思想における自愛の是認について觀たところを茲に思ひ合せたい。その社會倫理が近代的な幸福主義として事象性を高調したもので、古代希臘の哲學者の倫理觀にあつては人間完成のうちに至高至善の幸福を見出したのと異なる所以はすでに論じた如くであるが、メンガーの社會主義倫理はこの希臘哲學者の倫理觀に著しく歩み寄つたものだといつてよい。ただ近代倫理の性格ともいふべき事象性の高調のために、唯物的幸福をあらはす生存權の要請ともなつたのである、そしてその限り社會功利主義への近接ともなるのであらう。利己心あるひは自愛が單純に自己保存の衝動にすぎないものだといふことではなく、社會倫理の是認をあたひするのは、それが社會功利上の方便であり手段價值だからである。今、生存權を是認せよといふ要求の生れ出たのも、人間完成に對する社會價値をあきらか



にしたいと考へたからだといはねばならない。だからメンガーの主張を經濟社會の倫理として考へるならば、社會功利主義あるひは自由主義のうちに秘められた全體性の自覺をあきらかにし、全員をして福祉に均霑せしむるやうに導かむとしたものに他ならない。この意味においてもメンガーの生存權の思想は、マーシャルの經濟騎士道に充分親和できるものだといひ得るのである。

さて生存權といひ、經濟騎士道といふ如き經濟社會の倫理は、もつばら「進歩的社會情勢」について考へられ得るものだ。富める者はいよいよ富み、貧しき者はますます窮するといふ社會苦は、「進歩的」なるが故に烈しさを加へ、その極、持てる者は持たざる者の主體性を奪ひ、持たざる者は遂に持てる者の持ちものに化するの已むなきに至つて、そこに失はれた主體性の恢復の要望が生じたのだ。かやうに社會が生産的であり進歩的であるところから貧富の差が著しくなつたことは事實であるが、これは生産成果の所有の仕方の問題があり禍根がひそむものといはねばならぬ。たとへば勞資協調は生産面においては全く問題とならぬものであり、分配面においては全く相容れぬ對立となるから、勞資協調主義はつねに生産第一主義に落着かざるを得ないのだ。生産の効果が大きければ大なるだけ分配乃至所有の關係の差別相が大寫しとなつて社會不安を誘ふに至るのであるが、退嬰的な社會にあつては不安を醸出すまでもなく貧富の懸隔に對して絶望的となつてしまつてゐるから問題の生じやうがない。生産的進歩社會にあつてこそ階級的差別感が生

生とはたらくのである。單なる對立ではなくして矛盾となり、社會進歩の動因ともなるのである。中世社會において生れなかつた社會問題が近世社會になつてしだいに喧しくなつたことは、近代資本主義の生産性が分配乃至所有の關係をたえず更改すべく要求するからである。社會主義論者が現行のシステムを否定し去らむとするのも、十九世紀以來の生産の進歩にもとづく成果の分布が、生産力の擴充による全體目的の實現に支障を招きつつありと観るからであつて、むしろ近代資本主義の深化でありその本質に則るものだといつてよいのである。持たざる者をも、現に持てる者の如くに、生産社會の主體性を保有せしめたいと考へたところに、労働者階級を中心とする社會主義乃至共產主義の要請が生れた。又持たざるがために經濟社會の市民權をさへ失ひたる者に失權の回復をなさしめようとして、持てる者の事實上の獨占から經濟社會の主體性を解放し、人間性の道義によつて理由づけむと試みたのが生存權の主張である。總じてこれらの思想は、生産の發達にみちびかれて出來上つた所有關係の構造が、生産的創造の妨げとなつてゐると考へて、その障害をのぞかむとする意圖に出づるものだといつてよい。私有なるが故に不可なりと斷ずる人は、少くも近世社會において、私有財産制が問題となつた所以を、ふかくわきまへぬ輩だとい

はねばならぬ。凡そ所有權の撤廢とか私有財産制の否認とかいふことは、それ自らに意義のある事ではない。かかる要望の生じた理由の歴史性ならびに社會性を究めて、はじめて存否の是非も考へ得べきである。生産的なヨーロッパ社會においてのみ所有の問題がもつとも深刻に検討せられるに至つた消息を看過してはならない。生産の進歩との關聯を忘れて、いたづらに所有權乃至私有財産制の是非を議することは、まさに有害なる架空の論といはざるを得ない。

生産の發達と共に、所有關係の緊張となり、そこに社會問題が頭をもたげることになつた。しかしこの「經濟社會の分配問題」は世界經濟時代にあつてはイデオロギー的にとかく持てる階級と持たざる階級との對立をめぐつて考へられて來た。ところが世界大戰とともに重大な轉期が生じて、しだいに世界經濟から國民經濟に變形しつつある最近の情勢においては、觀念的な階級對立ではなくなつて、いはゆる持てる國と持たざる國との相剋といふやうな、現實的な社會對立に移ることになつて來てゐる。全世界を蔽ふが如くに考へられた唯一なる經濟社會の内部に、いはば天下を二分して對峙するかに觀察された階級相剋の相貌は、世界市場を基底とする資本主義の順調なる展開には適はしき觀念形態であつたのだ。したがつて分配問題は、世界經濟全般に通ずる階級的問題として考へられ易く、また資本主義の生長によつて持たざる階級の所得を増加せし

むる可能性が豫想されてゐただけに、必ずしも焦眉の問題とのみ思はずにゐられる餘裕をのこしてゐた。ところが一たび世界市場の梗塞によつて國民經濟への轉化が急速にすすめられることになつて以來、分配問題に對する態度は一變せざるを得なくなつた。すなはち一國內における所得問題の困難は世界經濟全般への依存によつてこれを打開することができるといふ從來の見透しなり安心なりが封ぜられてしまつた。そこで社會問題あるひは分配の問題を國內的に解決しようとした場合に、先づもつて各自の國民的經濟社會が資源に恵まれた「持てる國」であるか、生産性に乏しき「持たざる國」であるかの吟味が重大な關心とならざるを得ない。階級の對立はまさに經濟社會の對立に移行しつつある。しかもこの國の對立が退嬰的な動かぬ世界において展開されてゐるのではない。中世的靜穩のうち一方は富裕であり他方は貧困であつても、共に神の攝理のしからしむるところと諦觀してゐるのであれば、對立は問題でもなければ動因ともならないが、いふまでもなく今日の世界は、數世紀にわたる生成流動の方向がみだれて生じた渦巻ともいふべきはげしい動態であり、刻々に變じて一瞬も同じ姿ではないのであるから、國の對立は肩摩穀擊の狀を呈してそれ自ら一個の矛盾とならざるを得ない。この擾亂の巷には何の光明もあり得ないかに見える。人は國內においてすら望少き分配問題について、いかなる世界秩序を想ひ得べき理

はないといふかもしれぬ。しかし國の對立といふ現實によつて階級對立のイデオロギーが置きかへられた結果、かへつて國內秩序のうへにもまた世界秩序のうへにも光明が與へられつつあるのではないかと思ふ。すなはち「新なる道義」の創造を志すところに要求される生存權の理念を、メンガーの如くに個人の社會權とはせずに、國の生存權あるひは國民全體のもつ世界權として性格づけることによつて、現代の混沌から脱け出して新なる秩序に入り得べき道がある。階級にかへるに國をもつて世界を構成し、個人にかへるに國民をもつて道義の主體としなくてはならない。「人間性にあたひする生活」といふ生存權の内容は、國民的協同體の實現すべき目標である。新たにうちたてらるる道義は、國民文化の基礎のうへにあきらかにされなければならぬ。この道義の確立のために相剋があり摩擦があるであらうが、それは決してイデオロギーにもとづく階級闘争のたぐひではない。それにかはつて、あるひは軍事的、あるひは經濟的、あるひは文化的な國と國との戦ひであるだらう。文化國民の生存權を基礎づけるべき世界道義の理想は、今日において必ずしも明かに把握されてゐないが、しかし「持てる國」と「持たざる國」との間に、不勞所得ともいふべき植民地資源についてのみならず、一般に天恵たる生活條件の配分に關して、何らか適宜なる處置を講ずることが、來るべき世界文化を荷ふ文明國民の義務なりとする氣分は決して輕視せらるべきではない。武力に訴へて資源の爭奪をなさざるを得ない場合、「持たざる」國民は、自己保存の必要といふ以上に、自らの行動をもつて「經濟生活のデモクラシー化」の要請にもとづくものと信じ、それによつて世界文化の主體性を確保せむとする道義的自覺に生きてゐるのだ。もはや侵略とか征服とかいふ單純な敵對的な交渉ではなくして、全體的機構のうちにかに自國を位づくべきかといふ立場の倫理性が問はれてゐるのだ。世界輿論を重んずる傾向は、「新なる道義」のあらはれである。かかる國民文化を單位としながらもそのうへに世界の輿論が力づよくはたらいてゐるところに、基督教以前の民族宗教の時代に逆行せずに、基督教時代を超えて、新なる世界文化にすすみつつある所が見出されてよいであらう。輿論の組織化は今や社會倫理のもつとも須要なる技術問題となつて來てゐるのであるが、マーシャルはこれに「名譽裁判所」を思ひ合はせたことはすでにのべた。メンガーも（新國家論 I 8 II 新道徳論 I 3 III 10）道義を生み出す力として意義づけて、その組織化の重要性を説きあかしたが、吾々は今日の世界輿論が、やうやく國民的なるものの綜合として、その具體的普遍性の相貌をそなへて來てゐることを認めざるを得ない、そしてそこに「新なる道義」の建設がはじまつてゐる兆候をおもはないわけにはいかぬ。

十九世紀を通じて發達した思想様式はいづれも個人を前面に押出したものであつたが、その具體化は、たとへば生存權の考へにせよ、再分配の思想にせよ、いづれも國民經濟を中心として可能となつて來てゐる。國民の生存權とか、國民經濟間における資源の再分配とかいふことになつて、それらの着想が、始めて現實性をそなへて來たやうに見える。個人をもつて全體的なるものを代表せしむることは、十八世紀の啓蒙思想の名残りともいふべきもので、個人を規定すべき「場」の認識が缺けてゐるところに生れ出る考へである。これに反して今日はやうやく全體的なるものが協同體として構成されることになつて、社會倫理は充分各個人に對して具體的規定をあたへる「場」の倫理となりつつある。吾々は今まさに新なる時代の黎明にのぞんで、十八世紀以來の思想文化に別れを告げ得ることになつてゐるのであらう。

## 第六章 社會倫理と歐羅巴精神

### 一 主體性の問題

近代の價值生活は、各個人の無限なる完成の努力をさらに無限に連続せしめて、高次の完成に達せむとする「無限性の論理」にしたがふものであるが、マーシャルが構想した「理想國家」の如きは、この價值生活を出來るだけ各個人の心情に即して理解した場合だといふことができる。すなはち「無限性の論理」をさきへのべた彼の心情倫理によつてうらづけたところに、一見かの自由主義の社會秩序と異らぬ如き「理想國家」を描き出すことにもなつたのである。しかしいふまでもなく自由主義にあつては、各個人の努力は、この無限なる全體の完成に對して何らの自覺をも要求せられないものであるのに反して、マーシャルの考へでは、先づもつて無限なる全體性に立脚して、したがつて私欲のためではなく、創造的建設的事業のために協力することが、各個

人の努力の使命となつてゐるのだ。いひかへれば社會原理としての自由主義は全體性を結果においてだけ觀ようとするのに對して、マーシャルは進んで個人的創造の動機にも、全體性を浸潤せしめなくてはならぬと主張してゐるといつてよい。したがつて外見上、自由主義の無統制状態を聯想せしめ易い表現をなしてゐるにも拘らず、その眞意に至つては、高邁にして嚴肅な全體觀にすらぬかれた社會倫理を説いてゐるものといふべく、かへつて、ドイツ理想主義の社會哲學からみちびかれた全體主義の倫理のうちに、深き類同をすら思はしむるものがあるといはねばならない。一方は主觀的倫理の方向を持するため、必ずしも目的體制の全貌を語らぬものであり、他方は客觀的倫理によつて目的體制を説くにつとめるものだといふ方法上の相違はあるにもせよ、兩者の狙ふところはいづれも無限なる自由の價值倫理に他ならない。その場合、注目すべきことは、全體主義にせよ、またマーシャルの思想にせよ、決して固定的な實體化された全體を考へ合せてゐないといふ點である。したがつてまた全體に對して見出さるべき個體といふものも、全く機能的に作用としての意味のものに他ならぬことを思はなくてはならない。個體的存在を蒐積して全體界を形づくるといふ仕方とは異つて、各個の努力過程を無限に連續せしめて、その無限運動の極限によつて全體性を理解しようとする方法にしたがふものであるから、その意味で「動的

全體主義」(kinetischer Universalismus)にならざるを得ない。靜的な全體を表象する見地は、中世の社會的文化の理解には適するであらうが、各個人の自己主張をゆるしながら、しかもそこに超個人的な全體性をとらへようとする近世的要請には、全く間に合はぬ考へだといはねばならない。

さてドイツ哲學から生れ出た全體主義にあつては、「全體の理念」を實現するために、マーシャルが考へた騎士道精神の教育と異つたいかなる指導原理があたへられてゐるのであらうか。實際上にもちひらるる方法施設はとにかくとして、社會倫理のうへにもち來たされた理念の告知ともいふべきものにおいて、果してこの奉仕的な公共精神の發揚といふこと以外に、いかなる觀念が、全體主義のもとに主張されて來てゐるであらうか。吾々は一見華々しき福音ともいふべき全體主義の提唱も、マーシャルのいふシヴァルリーに關する物靜かな説示に比べて、その思想内容において毫も加ふるところなきことを感ぜずには居られない。恰もマーシャルが生涯を通じて敬愛措かざりしカントの思想の深さは、全體主義論者がつねに引き合ひに出して自己の主張の強化をはかるフイヒテの志向を、充分に包容してゐるといふ因縁をおもひ起さしめるものがあるではないか。騎士道教育による理想國家の建設こそは、自由の無限性を實現せむと努力して來た近代

の價值生活の必然的歸趨といはねばならぬのではないか。かくしてかの「名譽裁判所」の理念を、いかにして協同體のうへに具現したらよいかといふことだけが、理想をおもふ人々にとつての問題となつてゐるのではなからうか。そしてまた近代文化が個人々格の自由をあくまで高調して、中世社會の革新をなしとげたと思つたのも束の間で、今やまさに再び新らしき世界を、いかにも中世的な「騎士文化」の基調によつてうちたてねばならぬことになつてゐるのではないか。プロテスタンティズムの文化は、全體主義の強調によつていはばカトリック文化への復歸を少くも自らの死活の問題として工夫せざるを得なくなつてゐるところに、いはゆる中世主義の擡頭を見出さずにはゐられない。マーシャルといはず、全體主義論者といはず、近代文化の運命をトせむとする人々は、みな中世的なるもの見直しを企ててゐると考へてよい。しかしさきにもいつたやうに、動態としての全體者をつくりあげようとするのであるから、中世的秩序の復活であつてはならない。宗敎生活における新敎的精神がしめした烈げしい自己主張を死滅させるやうな改革は、近世社會の自殺を意味するであらう。活動的な自律性あるひは主體性を充分に生かした全體主義でなくてはならない。自由主義によつて培はれた銳氣を摧いてしまふものであつてはならない。天降りの制壓を事とする態度では、ただ中世社會に逆戻りをするのみで、數世紀に互る近代歐

羅巴國民の努力を水泡に歸せしむる他はないであらう。この意味において、新らしき文化世界の樹立は、まさに主體性の問題の解決にかかつてゐるといつてよいのである。

國民國家 (nation-state) の發達において、各個人の主體的要請を生かした人格協同體を構成せむとする機運がつよく、個體と全體との交渉について、一應の解決がなしとげられた。この國民國家の發達は、吾々が當面の問題として居る經濟社會に關して、おほよそ二つの動向を示唆してゐる。すなはち國家によつて主體性の要請が充分満たされたものと考へて、經濟社會の獨立を否認し去らうとする場合がその一つである。それと異つて、國家に倣つて經濟活動についても仕事協同體を擴充して、國民國家にならべて國民經濟の構成を要望する場合が他の一つである。たとへば國家社會主義あるひはフィジョクラテズムの如きは前者を代表するものであつて、溯つてはプラトーンの國家思想にもその趣を見出し得べきものである。これに對して、集産主義その他の社會主義思想あるひはマーシャルの如くに、經濟社會の自律性をおもふ立場にある考へは、後者に屬するものだといつてよい。經濟社會を通じて主體性の問題を解決しようとはせず、國家が直接に生産力の機制に交渉する仕組をとる前の場合には、經濟はつねに客觀的な事象性の關聯をなして協同體の意味を含まぬものとなるであらう。かかる關係のもとに、いはゆる計畫經濟

(Planwirtschaft)が成立する。現代の國家社會主義あるひは十八世紀におけるフィジョクラテズムにしたがふときは、經濟は單に國家生存の質料的なるものとして、計畫化された生産消費の過程たるにすぎない。もちろんそれはゴットルのいふやうに、つひに一つの“Mythus”たるものであるかもしれないが、かかる經濟機構にあつては、たとへば貨幣流通の現實態は、物財に對する國家獨裁を表はすにとどまつて、市民社會としての貨幣經濟の如くに、經濟主體間の價值流通の交渉を示すといふ主體性の深さを含まないものである。かやうに經濟社會の自主性を全く否認して國家に隸屬せしめる思想は、十九世紀の自由主義時代には全く抑へられてゐた。しかるに國民的自足主義 (Nationale Selbstgenügsamkeit)の要請のしきりにつたへられるに至つた今日において、再び勢ひを得て來て居る。「國家干渉主義」の名をもつてよばれるところは、一面には、國家と經濟社會との相剋の事實をあらはすものであるが、また他面この國家中心思想の表明に他ならぬであらう。そこにはもはや國家主權のもとに、一應の獨立自主をもつ領域として、いはゆる Imperium in Imperio たる經濟社會をゆるす寛容が失はれてしまつてゐるのである。國家と經濟とを共に價值相對性の様式としてうけいれるといふ餘裕がなくなつて、主體性の要求をただ一圖に國民國家の形態に一元化する他なしとする志向がつよくはたらいてゐるといつてよからう。

經濟といふ超人格的な仕事協同體を、國家とよばれる人格協同體の外にもつことをもつて、むしろ主體性の危機であるが如くに考へて、計畫經濟といふやうな客觀的な事象關聯に押しつぶしてしまはむとしてゐる。

經濟社會の主體性といふものは、客觀的な生産力に對する人格的主張をあらはすものであるから、單に一部の生産者ばかりでなく、すべての生産者はみなこの主體性を荷ふことができる筈である。さらに生産者のみとは限らず經濟社會の構成者としては、消費者たる存在もまたそれと與る可能性を拒まれる理由はないものといはねばなるまい。いひかへれば主體性は、經濟が仕事協同體として構成された場合には、その總員にそなはるべき性格である。ところが企業家獨裁のマキアヴェリズムによつて經濟社會が規制されてゐる場合、すなはち個人的企業を中心とする體制が現實にうちたてられてゐる際には、主體性は各個の企業家にだけ限定されて、その他の存在は「選ばれたる」經濟人ではない。いはば客體であつて、主體的意義を帯びるものではない。かやうに企業家だけが主體として「選ばれてある」ことを、何ら先天的な約束にもとづくものではないと考へ、むしろ眞の生産者なる勞働者階級にこそ、その地位があたへらるべきであると信じて、プロレタリアートを中心とするマキアヴェリズムを主張するに至つたところに、階級闘争の觀念

が生れ出た。かく「選ばれたる」經濟主體として自ら任じて互に譲らぬといふのは、企業家乃至資本家階級にしても、あるひは労働者乃至無産階級にしても、ともに主體たる資格を、またその権限を、自らの努力によつて獲得せられる權益と考へることに由來するといはねばならない。労働者階級がブルジョアジーから既得の權益を何らかの手段に訴へて奪取して差支なしと考へるのも、その權益がもともと自分たちの労働の結晶だから自分たちに歸すべきだといふ命題を先天的妥當性あるものと信じてゐるからである。階級闘争の根據としてゐるところは、一つの獨斷的な形而上學だといつてもよい。一體企業家が近代經濟の主體性を獨占するに至つたのは、自由主義體制のもとに企業家中心に生産力の擴充をつとめるといふマキアヴェリズム形態に由來するもので、彼らがその地位ならびに権限を、あだかも自らのために保つ權益の如く信ずるに至つたのは、全體性に對して故意に無關心にせしめられた自由主義體制の性格にもとづく。それで一たびその主體的勢力が私權化されてしまふと、自らこれにとつて代らむとする運動が、たえず資本家階級に對する挑戦となつてあらはれ、全體經濟は自由主義社會に特有な不安と焦躁とにつつまれることになる。獨裁權を奪ひとらむとして狂奔する階級的抗争の態度は、自由主義の體制を呪咀しながら自らも亦この立場のもつ闇黒面に生きてゐるもので、全體經濟を争亂の巷に追ひ込むだけの

ことであらう。かくして階級闘争ははてしなき權力争ひに墮ち、社會の安寧はやぶれて、文化の潰滅にみちびかれざるを得ない。

マキアヴェリズムの形態における獨裁者が、合理化過程をつくり上げるとき、國家形成の原則にしたがふ謙虛なる心をいだかずに、いたづらに自らの權勢におごるときは、つひに暴虐政治の出現となつて、たとへ一時は統一を保ち得たりとするも、かく道にかなはず徳のともなふことなき統治のもとにあつては、國家の衰亡は免れぬことになるであらう。だから大任をうけた王者は、この國家原則（いはゆる *Staatsraison*）の必然性を格率とするものでなければならぬ。これは統治様式の如何にかかはらぬものといふべきであつて、獨裁君主制であらうとその他の政體であらうと變りはない。統治者が國家原則の必然的發展に順應せむとする謙虛なる心をいだくとき、かの國家の「公僕」とか、「第一の僕」とかとして、己を空うして國務に勵精することになるといふのが、マキアヴェリズムの當然の歸結だといつてよいのである（Meinecke, *Staatsraison*, Kap. V. Friedrich der Große）。この建前によつて進退する場合には、國家の秩序を保たむがためにはいかなる手段に訴へ、いかなる犠牲を拂ふもやむを得ずとする信條が生れ出るものであつて、世にマキアヴェリズムをもつて權謀政治の無軌道なる態度を意味せしむるを通例とするのは、この國家



秩序を第一義とする前提に深く思ひを致さぬためである。いかなる犠牲をもつてするも混沌より秩序へ進ましめなくてはならぬといふのが、政治社會の鐵則であつて、マキアヴェリの説いたところもそれに他ならない。統治者が私益のために權力を揮ひ權謀を弄するといふのは、國家を忘れ、フォルトゥナの動きを無視した所業であつて、やがて統治を失ふに至るのは必至だといふのが、彼の見解である。民に秩序をあたへるといふことが、王道の最小限をあらはすもので、彼は實際政治のうへにこの最小限をいかにして實現せしむべきかを問題としてゐたのである。以上の政治的要請の自覺は、近代歐羅巴國民の間において國民國家の發達と共にしだいに深化せしめられて來てゐる。國家が人格協同體として形成されることになつて、その構成員がみなその主體性に參與するといふ形式をとることとなり、王者はこれらの人民を指導する役目をつくす公僕的地位を占むべきことが、いよ／＼明白になつて來てゐる。實際政治の衝にあたる者は、民意の代表機關としてはたらくべく約束づけられてゐるのが、歐米社會の政治倫理である。たとへ獨裁者によつて國政がとりまかなはれる場合にあつても、その獨裁者は純粹に國民の秩序の最高表現としてのみ存在價值を有すといふのが、その建前でなくてはならない。吾々はこれをマキアヴェリズムのもつとも充實せる相貌として眺めるに何らの支障を感じないのであるが、國家におけるかく

の如き自覺過程が、當然に經濟社會のうへにも反映せずにはゐないことも想像にかたくない。一般に近世社會にいちじるしくなつてゐる「經濟的合理主義」といふのは、かの「國家生活の原則」に準ずべき經濟社會の原則（假りに *Staatsraison* にならつて *Wirtschaftsraison* とよんで）もよいであらうと思ふ）である。この原則を格率として現はれたのが企業家であつた。經濟社會に秩序をあたへ、生産と分配とを指導して合理化過程をつくり上げる獨裁者の任務を果したものは、彼らであつた。そこに企業家獨裁のマキアヴェリズムが生れ出たのである。しかし彼らが「選ばれたる」經濟人として勢威をふるふ所以のものは、經濟的合理主義あるひはヴィルトシヤフツ・レーズンを具象化すべき機關としてであり、その公僕としてでなければならぬ。そしてその「選ばれる」といふ可能性は、經濟社會の構成にあづかる總員にそなはるものだといふことも争ひ得ない。經濟社會における主體性の適格は、企業家といはず労働者といはず、みないかにしてこの仕事協同體のうちに經濟のレーズンを實現すべきかといふ合目的性によつて判定されなくてはならぬ。かやうな意味合を忘れて、當面の權力争奪をめざすが如き階級闘争に没頭せる社會運動の類ひは、いたづらに政權をめぐつて蠢動する政黨者流と一般であつて、共に天下の大事をおもはぬものといはねばならぬ。また社會政策への努力、社會立法の要望にしても、この合目

的性の意味にふれるところなき場合は、おそらく單なる利益の均霑をめざす局所的平衡のための運動として、ひくき價値を有するにすぎぬであらう。

經濟社會が、「經濟的合理主義」の實現のための仕事協同體として成立つときは、各成員はみなその主體性の自覺に生き職分にはげみ、「自由なる作業組織」をかたちづくつて、そこに國家からも一應獨立せる自主的領域（イムペリウム）をつくり上げることになる。かかる機構を生み出す可能性において、近代資本主義のマキアヴェリズムの性格が見出されなくてはならない。そこに單に個人的企業家の獨裁があるからといつて、「近代資本主義は經濟的マキアヴェリズムだ」と考へてはならない所以がある。企業家あるひは資本家階級が全く騎士的に、「經濟社會の第一の僕」たる自覺をもつてはたらく場合にあつても、依然マキアヴェリズムの性格を失ふものではない。これは近代國家が全く國民國家としていささかも獨裁的非合理を含まなくなつた状態においても、「國家生活の原則」を具現するための合理化過程として、マキアヴェリズムから逸脱するものではないのと同様である。經濟社會も國家も、それぞれの合理性原則（レーゾン）によつて、自發自展する。そして選ばれたる經濟人、選ばれたる政治家は、この協同體の宿命を荷つて一の世代より他の世代に歩むべく約束せられてゐる。現代人はこの任務を一つの使命として自覺

すべく要求されつつある。もはや「豫定調和」による盲目的推進はゆるされぬ。選ばれた人々は、その選ばれたる所以の意味を自ら覺悟するところなくては、一步をだに進め得ない世相となつた。あるひは選ばれたる所以を理解しうる者のみが、選ばれるに値ひするものとなつた時代だといつてもよいであらう。選ばれるにあたひする人とは、國家において、また經濟社會において、それぞれ「全人」たる性格をそなへるものをいふ。全體社會の生活原則にふかき認識をもち、その全體のうちにおのれのつとむべき役割を見出してその遂行に邁進する「全人」が、各人の理念であり、各自、欲するところを行はうとするのではなくして、全體にしたがつていかに自分を構成したらよいか問題となつて來てゐるのである。

## 二 國民社會の價値形態

社會構成の理念に二つの方向を概念して、一方を人格協同體といひ他方を仕事協同體とよぶべきことを説く場合に、何人もかのゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの區別に關する社會學說を聯想するに相違ない。人格協同體をもつてゲマインシャフトに擬することについては必ずしも異論をさしはさむ要はないかとも思はれるが、仕事協同體をゲゼルシャフトと考へてしまふこと

には、遽かに同意しがたいものがある。といふのは *Gesellschaft* は個人々格の獨立を前提として特定の仕事に協力するためにつくられる合目的組織たるにとどまるもので、仕事協同體の場合のやうに仕事目的の實現に全人格的奉仕を傾注するものとは似て非なるものだからである。あるひはこの兩者は程度の差にすぎまいと考へる人があるかもしれない。すなはちいはば片手間に協力するか全力を擧げて共同作業にしたがふかの別があるばかりではないかと問ふでもあらう。表面の形はとにかく人格性と事象性との交渉といふ問題から考へれば決して程度上の差異といふわけにはいかぬものがある。個々の人格が充分獨立してゐるものとして各人がつくつた特定の行爲の聯繫たるゲゼルシャフトにあつてはこの合目的關聯の解消によつて各個の人格は何ら本質的影響をうけない。これに反して各人が全人格的に仕事目的のために行動してゐる協同體においてその消滅が起きた場合には事象性を通じてあきらかにせられてゐた各自の人格は殆んど再起の望みなきまでに打撃をうけざるを得ない結果となるであらう。だから仕事協同體はいはゆるゲゼルシャフトよりはむしろ人格協同體に擬せられたゲマインシャフトに著しく似通つた性格をそなへてゐるものと見てよいものなのである。 *Gemeinschaft* にあつては全體と個體とは相即不離の關係にあるものなのでその全體の凋落は個人々格の破滅を意味し全體の崩壊は各個人の存在にとつて

致命的な危機をもたらさざるを得ない。この點において仕事協同體も亦一種のゲマインシャフトとして概念するに適はしいものだといふことができるわけで、ゲゼルシャフトと區別せられたゲマインシャフトは單に人格協同體のみならず仕事協同體をも包含する概念だといつてよいであらう。いひかへれば人格性を中心とするゲマインシャフトと事象性を根柢としたそれとの二つの形態があつて、ゲゼルシャフトと劃然區別さるべきものといはねばならない。

倫理學的關心にとつて上述の比較よりもさらに注目にあたひする場合としてはかの實在團體と目的團體の別がある。たとへば家族、國家の如き非合理的なリアルな集團形式と組合、結社等々の如き一定の仕事目的によつて出來上つた合理的構成態との區別がそれであるが、かの人格協同體を實在團體として性格づけ、これに對して仕事協同體をもつて目的團體と觀することは一應首肯さるべき解釋である。しかしこの場合にも兩個の協同體は本質的には實在團體に屬する二つの類型だといふ方が妥當であらう。仕事協同體の本質は一見その合目的性の故をもつて目的社會の合理性に歸着すべきやうに考へられ易いのはあるが、すでにゲマインシャフトとの關聯について述べたやうにその構成にはふかく全體性の非合理にねざすものがあつて決して單純な目的合理性をもつて割り切つてしまふことは許されないのである。各人がそのうちに全人格的活動をつづけ

その全生涯の浮沈を委ねてゐる仕事協同體の目的乃至理念は有限なる相貌の奥ふかく無限性の倫理を約束してゐるものであつて、殆んど人格協同體の理念がもつ悠久無限なる要請とかはらざる歸趣を示してゐるのである。もともとこの協同體は超人格的意味のものとして理解せられなくてはならぬもので、人格的協同體を客觀化の方向に超越したところに可能となるべき構成體なのである。だから人格社會のそなへる非合理的全體性とは没交渉ではなくて、ただ超人格社會であるためにそれが蔽はれてゐるともいふべき關係にあると考へてよいのである。かやうな意味から仕事協同體を目的社會として性格づけることは、恰もそれをゲゼルシャフトと同一視する場合にひとしき見解であつて、吾々がここに考へ合はせた仕事協同體の本質について語るところなきものだといひたい。實在團體と目的社會との區別はきはめて示唆に富む概念的構造ではあるが、實在團體のうちにも目的性をおもひ、目的社會のうちにも實在性をたづねる工夫をこらすことなくしては、よく現實態の具體的把握に達し得ないであらう。

仕事協同體 (Werkgemeinschaft) が社會倫理上の價值形態として成立つに至つた形而上學的基礎はおそらく文化價値の思想にあるといつてよからうと思ふ。近代歐羅巴國民の精神生活における超人格的な「文化使命」を感じずる心構へこそは人格協同體とは性格を異にした社會機構を生み

出すべき淵源だといひ得るのであるが、文化價値の理想はこの文化使命の權威を内在化し、人間理性の問題にうつし出さむとしたところに生れ出たものといはねばならない。超自然的威力をもつた中世文化は、宗教改革あるひは文藝復興を通じてあらはれた人間理性の輝きの前にしだいにその神祕の外被をかなぐり去てざるを得なくなつて、啓蒙時代以後、近代的な實證文化に生れかはることとなつた。この間に中世文化において各人にあたへられた文化使命あるひは天職は、近世人の人格的充實の方向として更新せしめられた。中世文化の暗さは、ひとたび人間性の光を浴びることによつて近世文化の明るさに變ずるやうになつたわけで、この變革を人間性の高揚の姿だと觀た形而上學は、近代における我の自覺を説き、あるひは人間理性の實證主義を説いてやまなかつた。いづれにもせよ啓蒙時代の合理主義的態度は文化目的の重要性を抑へて人間的なるものの意義をつよく感じたのであつたが、しかしこの形而上學的時代を經過して實證主義的文化が現實にあらはれることになつてから以後、再び人文一切の努力の意味をたづね、文化の目的に對する反省がもちあがらざるを得なかつた。文化使命の權威に盲従することは、啓蒙によつて消失したが、價值生活における意思規定の要請は、あらためて文化使命の問題をとりあげる必要に迫られることになつたのである。このやうに人間性の強調と文化目的への親和といふ課題はプロテ

スタンテズムの苦惱であり、またドイツ理想主義哲學にとつての謎ともなつたものである。いはゆる文化價値の思想は、この文明社會の謎をとかむとする形而上學的努力の一つの表現であつた。そこには恰も中世文化の命法と啓蒙時代の自覺とが、互に交はることなき平行線ともなつて力強くあらはれてゐる。この對立を超越せむとして文化目的の遂行に努力することが、そのままに人格的充實を意味するものだ、といふテーゼをあたへる文化價値の哲學思想は、いはば平行線が無限の極において合致すると考へ得ることによつて、現前の融合しがたき二つの活動方向の矛盾相剋に對して目を閉ぢんとした嫌ひがないではないが、とにかくこの兩目的方向の調整こそは、啓蒙時代以後の歐羅巴國民にとつて、文化哲學の根本問題となつてゐるものといはねばならない。これに對して興味あるのは社會功利主義の思想である、といふのはこの見地にあつては、人間目的と文化目的との區別をあきらかにせず、いづれも「利用厚生」をめざすものとして、いかなる形而上學的陰影をも附することなく、内在的に文化價値の問題を解決せむとしてゐるからである。すなはち中世文化そのものも人間生活の幸福を増進せしむるために設けられたもので、その文化使命は全くかかる神意を反映した結果といはなくてはならぬし、人間にとつて必ずしも有利と思はれぬ命法も、それは神意の宏大無邊なることをおもはぬところから生れた、いはれなき商

量にすぎないのである。かやうに文化目的を全く人間の幸福に歸趣せしめると共に、人間目的も亦幸福の増進に還元さるべきものと考へ、しかもあらゆる幸福を事象的に現實化することとした爲めに、文化目的も人間目的もみな「利用厚生」をめづつて工夫せらるべきものとなつた。この功利主義社會觀にとつては、人間性と文化使命との相剋矛盾などは全く慮外に置かれたといつてもよいほどであつた。しかしながら社會現實の進化は、いつまでもこの實踐的態度に終始することを許さなくなつた。その成熟はつひに一つの「理想國家」の要求を提出するに至つた。マールについて見たやうに「利用厚生」を中心とする社會過程のうちに人格的充實を見出さなくてはならぬとする思想上の要請が現實にあらはれてゐるのである。プラトーンの理想國家の如き人格協同體ではなく、仕事協同體としての理想國家への道が認められ始めたのである。單純なる事象性のうちに人格的なるものを織り込ませしめむとする努力が、自覺的になされることになつた。「利用厚生」が人格的充實によつて深く内面化されるやうに更新せしめられるに至つたのである。これは明かに社會功利主義の思想陣營における重大なる變化だといはねばならない。かくの如くにはば厚生國家の理想がもとめられて、そこに使命の自覺があり本務が見出されることになつた場合には、もはや文化價値の哲學思想への合流を思ひ合はせるに何らの妨げもないのである。

一方は經驗的であり内在的であるのに對して、他方は形而上學的であり超越的であるといふやうな差異を強調することも、この社會倫理上の價值形態を前にしては必ずしも重要なものとは考へられない。仕事協同體を媒介として、文化價值思想と社會功利思想とが結びつくこととなり、いはば天界より地上に互つて人間文化の領野を確保することができるようになつた。かくして各種の協同體の成立は、文化目的に對する人間性の親和を客觀化した過程を意味するものとなつて、一般に近代の社會倫理は内面的に觀るならば人間性の倫理 (Humanitätsethik) として、それを客觀的相貌において理解するときには文化倫理 (Kulturethik) として考へらるべきものとなつたのである。いひかへれば經濟社會の如き協同體が、國家とならんで價值形態として妥當性をもつに至つたといふことは、内は人間性倫理の擴充をあらはしてゐるものであり、外は文化倫理の整備を示したものだといはねばならない。

「人格とは仕事 (Sache) に忠實なる者の謂ひである」といふ思想は近代の文化人にとつて充分首肯できる人格觀だといつてよからう (Max Weber, Wissenschaftslehre, S. 533f.)。そしてこの考へはおそらく文化使命を實現せむがために、各自の事業に全力を傾注する人々の價值生活を聯想せしむるであらうが、しかしまた吾々は社會功利主義の見地にあつても、この人格觀がよく受容され

てゐることを認めないわけにはいかぬ。そこには、社會の福祉を増進せしむるための契機となつてゐる各自の事業に忠實なる人々にして、はじめに人格たる價值をあたひし、主體たる存在權を主張しうるといふ倫理觀がある。仕事あるひは事業を基礎づけるにあたつて、一方は超越的な文化使命の理念をもつてし、他方は内在的な利用厚生の目的をもつてするといふやうな相違はあるにしても、その仕事に忠實なることを人格の原理と觀たところは、軌を一にしてゐるのである。仕事協同體によつて歩み寄ることになつたこれらの見地は、人格觀においてもその趣を同うしてゐるのであるが、それによつてまた吾々は仕事協同體における人格の意義を窺ふことができる。すなはち仕事に生きることには人格的主張の相貌を見出すといふのは、人格性と事象性とを概念的に區別する建前からは矛盾とも見られるのであるが、事象性のうちに人格的なるものを滲透せしめ、事象と人格との對立を一步うち超えるための努力として考へるならば、それは事象の人格化であり、また人格の自己客觀化だといはねばならぬ。人間性の充實過程において人格的自覺がたかめられるにつれて、非人格的ともいふべき事象界の認識が明かになり、進んでこれを實踐の「場」として受容すると共に、人格性と事象性との矛盾となつてその超克に對する努力がはじまる。そして人格性の秩序たる協同體とならんで、超人格的な事象性を「場」とする別個の協同體がか

たちづくられるのであるが、仕事に忠實なる者としての人格とは、かくの如き事象性の協同體の成員をいふものであつて、人格性の協同體における成員とはその性格を異にするものといはねばならない。たとへば學藝社會あるひは經濟社會の如き事象性の社會形態は、國家あるひは家族の如き人格性のそれとは全くその意味を異にしてゐる。それで人間性の充實が人格的自覺の様式としてかかる社會形態をもち「客觀的精神」の界を展開すると考へられるところに、吾々は文化倫理の問題を見出すことになるのであるが、それらの事象的ならびに人格的なる協同體のうちで、あるものは充分客觀的であり具象的であるのに對して、あるものは主觀的乃至觀念的ともいふべき域にとどまつてゐることを注意しなくてはならない。今日にあつては學問社會あるひは藝術社會の客觀性を疑ふことは出来ないとしても、それらはよく仕事協同體として充分具象化されてゐるとは認めがたいであらう。學藝の仕事に全力を注ぐ良心的な學者藝術家のゐることは明かな事實ではあるが、それらの人格を含む協同體價值が、たとへば國家の如き存在と比肩するまでに及び出てゐるとはいひ得ない。ところがすでにマーシャルに關して述べたやうに經濟社會の場合は餘程その趣を異にしてゐて、その具體的妥當性において國家にも劣らざるものがある。

經濟社會は、諸他の文化社會に見出しがたいやうな、きはめて強靱な價值秩序をそなへた活動

の「場」であることを知らなくてはならない。すなはち貨幣秩序のもとに高次のな目的系列が組み立てられて、その間に資本蓄積がすすめられてゐるといふ相貌は、恰も國家形態をおもはしむるがあつて、その客觀性においてまさに近代國家を凌がむとする勢を示して居る。さらにまた世界經濟が、全人類を包容する文化社會であるかの如くに概念せられることになつたところから、經濟社會の客觀性は一層つよく感ぜられるやうになり、その構成員はいはば超國家的に「世界市民」の理念を體現してゐるものと認められるまでになつた。これはもちろん現實を遊離した觀念形態たるにとどまるものであつたといはざるを得ないが、しかも十九世紀後半ならびに現世紀初頭における世界經濟への關心の強化こそは、經濟社會を自覺的ならしむる上につよい刺戟であつたとともに、經濟社會がいかにそれぞれの國家の機制と内面的に關聯し、いかに各國民の生活にふかく根ざすものであるかを切實に反省せしむる機縁となつたのである。實際かの世界經濟なるものは、各國民の經濟社會が、それらの時期に示した資本主義經濟の高度なる發達を方向上の同一性において理解した一種の社會學的形象であつて、現實を超えた構想態ともいふべきものであつた。かく高度資本主義が諸國家を超越する世界像として迎へられたところに、國民社會の歴史的特殊事情をもつて普遍的公式を曲歪するものだとする見解も生れ出た。これは資本主義機制の認

識を主眼とした古典派經濟學の理論をそのまま社會的現實に擬したものと云ふべく、近世經濟學がもともと國家をはなれた經濟社會を描き出さむとしながら、當時なほ國民經濟の充實を見なかつた爲めに、資本主義經濟の一般公式を中心として世界像をつくらざるを得なかつた結果である。

### 三 歐羅巴文化の哲學的性格

新なる道義は、文化國民を主體としてのみよく具體的になり得るのだ。社會的正義は、國民文化の基礎のうへに、國家ならびに經濟の合理性原則を通じてはじめて實現の可能性がある。世界道徳とか、個人道徳とかいふものは、いはば中間的な國民文化の社會倫理の抽象面にすぎないものだといふことが、しだいに明かになつて來てゐる。人間性の倫理といはれるものも、これまでの如くに觀念的な抽象的普遍の域にとどまつてゐるわけにはいなくなつて、具體的な「場」の倫理として妥當しなくてはならぬことが、しみじみと覺悟されて來てゐるのだ、だから倫理問題の中樞は、國家あるひは經濟といふごとき協同體を導く社會規範の妥當性にあることとなつた。個人の倫理ではなく、社會そのものの倫理が説明を要求されつつあるといつてよい。かやうに客觀倫理の重要が格段にたかまつて來てゐることから觀ても、吾々は先づ人格の概念について考へ改

めなくてはならない。

Person (人格) が劇の「役」を意味するといふことから考へて見ても、人間が人格の論理上の前提ではなくして、逆に人格が人間にとつて價值づけの基礎だといふことを考へなくてはならぬ。そしてその「人格」はまた劇によつて形づくられたものだといふことを忘れてはならない。たとへば吾々が法律關係に入ることによつて法人格 (die juristische Person) となるので、吾々人間がそのままに法人格として法律關係をつくり上げるのだと考へることは、論理的には不可能だといはなくてはならぬ。先づもつて契約關係が妥當し、價格關係が行はれて、そこに吾々は契約當事者ともなり、賣買の相手方ともなり得るのである。客觀的妥當價値の先行によつて、はじめて人格が可能となり、人々は人格的存在となり得ると考へなくてはならぬ。これを押しひらめていふならば「歴史が人格をつくる」のであつて、相闘ふ人格が歴史をつくるのではない。人は歴史のうち地位を定められて、あたへられた規約のもとに勝利にむかつて全力をつくしてゐるにすぎない。「運命が人を英雄に鍛へる」のである。人々は神の戰士としてのみよく英雄となることが出来る。たとへ彼らが自分で英雄になつたと信じてゐるとしても、みなそれ自ら創造しつつある永遠なる劇中の役をつとめつつあるペルソナにすぎない。イザヤ書の第九章のうちに、「ひとり



の嬰兒われらのために生れたり、我儕はひとりの子をあたへられたり、政事はその肩にあり、その名は奇妙、また議士、また大能の神、とこしへのちち、平和の君となへられん」とある神話の言葉こそ、人格の哲學的意義をときあかす上にもつともすぐれた示唆をあたへるものだとなつてゐるが、人格はまさに「英雄的なるもの」であり、「Gottheit」に擬して考ふべきものだ。運命によつてかたちづくられ、歴史によつて導き出されるものであり、客觀的價值をまつて基礎づけられるものなのである（ナトルプ實踐哲學三五九頁以下）。

かかる意味において人格を考へることが正しいとすれば、社會價値の充實によつて「人格主義の危機」といふ問題は生じやうもない筈である。客觀的な意味世界がよきはたらきかけて、人の實感に迫るものがあるやうになつたといふことも、むしろ人格の擴充を思はしめるもので、決して人格の脅威といふが如きものではない筈である。ところが一般に今日の狀態をもつて「人間性文化の危機」だと考へる傾向がつよい。社會的なるものが人格に對して制肘を加へ、重壓をあたへつつあるといふ感慨はかなり深いものがあることも争ひがたい事實である。ナトルプのいふ如き人格觀をもつて、あまりに舊約的であり、プロテスタンテズム乃至人本主義思想にそむくものと觀て、人間をもつて人格の論理的前提と考へ、人格はまた社會に先行すべきものだとい

ふ人間性の哲學を支持する人も少くない。十九世紀からあとの社會的文化における異常な進歩の跡をたづねた場合にあつても、なほそれをもつて人間性の充實にとめる個人々格に對する本質的ならざる諸條件にすぎぬものの如くに觀察することが少くなかつたのである。それで倫理性の發展といふ問題にしても、人間が社會價値のもとに體驗するところを直接に吟味するのではなく、家族、慣習、神話、宗教、法律などは、すべて個人の名譽心、利他心、理性、制裁、意思自由などから獨立に論ぜられることにもなつたのである（たとへば Jodl, Allgem. Ethik を見よ）。すなはち客觀的價値のもとにはたらく人格の動きを對象するといふこと、いひかへれば「人格の觀點からする文化哲學」の方法がかへりみられなかつたのである。倫理學といへば、道德感（moral sense）の倫理學のみが重んぜられた爲めに、社會の倫理は全く把握されなかつた。多少ともその間隙を充さむがために、法律とか宗教とかについて民族心理學的論述を試みたといふだけで、何ら加ふるところがなかつた。その結果は、近代國家、あるひは機械文明、あるひは近代資本主義といふ如き、社會的宿命ともいふべきものが、いかに「人格」の構成にはたらきかけるところが大であるかについて、吾々は倫理學說からほとんど學び得ないといふ遺憾な狀態に置かれたのである。「人格主義の危機」の叫びは、反面にあつては、まさしく社會倫理に關する理解の缺乏を告白し

てゐるものだといはざるを得ない。個人にとゞこめられた人間性を解放して、社會人によつて表現せられた人間性の具體的な姿をとらへなくてはならぬ時に立到つてゐる。凡そ社會價值は、各個の行爲者にとつては、協同體を結成するための「媒介價值」と考へられてよいものである。それで、各個人は多様な社會價值の機能をあらはす系列にあづかるもので、諸系列の結合點として認識せられるのである。したがつてそこに各般の關係をあらはす諸「人格」が一個人によつて支持されて、すはば Personal-union をなすこととなるので、個人における價值選擇といふことも、各自がいかなる文化機能を実現するかといふペルソナの選擇に他ならない。いづれの役をつとめ、いかなるマスクをつけるかは、各人の自由に決し得る場合もあるが、また他律的に役柄をわりあてられる場合もあるであらう。いづれにもせよ各個人は、ただ妥當する客觀的價值の「歴史化の機能」の Personal のうちに加へられるといふ以上に重要はないのであるから、價值選擇は個人的關心にとどまつて、全體としてはさしたる意味はない。それで各人は社會の機關としてはたらしき、文化的使命を果すところに、人格價值をあたひするに至るのだといふ服務倫理の考へは、よくここにいふ妥當する價值の歴史化を個人の立場から裏書きするものだといつてよいであらう。かやうに客觀的な社會秩序によつて多數人がペルソナルとして定立されるところに、個

人を超えた團體的なるものが、歐羅巴國民の社會生活においてつねに生きいきとはたらいてゐる所以も理解せられてよいであらう。これは個人を出發點として考へれば合計以上のもの (Super-additum)、超個人的なるもので、一見非合理の如くであるが、實は特定の社會秩序に基礎づけられた全體 (ペルソナル) であつて、この「群」を分解したところに多數人格が成立するものと観なくてはならないのである。だから合計以上のものではなくして、一つの全體なのである。全體から個體が導かれることは、「群」から「數」を規定するのと異なるところはない。たとへば階級とよばれるものは、生産社會の秩序が歴史化する間に生れ出た一つの機構だと考ふべきであり、そこに要求されたペルソナルだと観るべきである。勞働する人格は一般に生産社會の價值系列にもとづいて成立するが、それらの人格のうちから「階級的自覺」によつて性格づけられた人格群が分化して、階級運動を展開したのである。これは個人の集合として考へらるべきものではなくして、社會價值の妥當形態の問題として吟味さるべきものである。量的なものではなくして、むしろ質的なものだといつてもよい。個人主義の根強い西洋社會において、個人を超ゆる「合計以上のもの」が、あくまで活潑にはたらくことは、一つの矛盾とも考へられ、また近世の社會の謎とも見られるであらうが、彼らの個人主義なるものは、決して團體的なるものと相容れぬ性格

のものではないところに、かかる社會相を示すに至る所以がある。すなはち社會價値の妥當によつて群あるひは全體が要求された場合に、群をただ群として、あるひは全體をそのままに全體として受容することなく、それを因子に分解して再構成せずにはゐられないといふ合理主義こそ、彼の個人主義の面目なのである。これはまさしく近世の自然科学の方法を生活態度の上に具體化したものだといふことができる。すなはち運動現象を認識するにあつて、その經驗をもつとも單純な數量的規定の可能な要素に分解し、さらにこれらを合成してあたへられた運動の構造をあららかにする、といふガリレイの「分解的および合成的方法」、あるひは進んではニュートンによる微分學的構成を思ひ合はせるならば、質的な社會價値の妥當を、いはば個人によつて數量化するといふ西洋社會における個人主義の發達が、近世的合理主義のあらはれだといふことが容易に理解されるであらう。歐羅巴國民が、組織的能力によつて各自その安住すべき地位を見きよめようといふところ、個人主義の深化となつた。自己と團體との調和について精密な見透しを得ようとするところに、個人主義の展開がある。社會秩序がよく保たれ、團體運動が旺んじた西洋社會は、實にかかる個人主義によつて支持せられて來てゐるのである。

個人といふ極微量によつて社會價値の妥當を跡づけることは、社會秩序の性格とか機能とかを

とらへるうへに役立つけれども、社會價値の由つて來る根本をきはめることはできない。價値形態における變化がいかにしてもち來たされるかは、いはばニュートン主義の微分的構成の方法では明かにされ得ないものといはねばならぬ。しからば人格を定立して各人を運命づける全體的なるものとしての社會價値は、いかなる動因によつてつくり出されるのであるか。吾々はもはや各個人のうち全體をつくり上げるに足るべき根元を内包せしめて、その發展によつて超個人的な社會價値が生成するといふ豫定調和の形而上學によつて、この問題の解決を考へるわけにはいかぬ。また價値世界の諸相は、すべて精神の自己客觀化の形態だときめてしまふ「精神の形而上學」に依つて安心することも出來ない。あらゆる形而上學的な幻影をはらひのけて、ただ現實の「生」の進化について端的なる把握を試みようとしたとき、吾々は文化の歴史的變化を跡づけて今日の問題を考へ、明日の運命を察するより他に途はないといはねばなるまい。歴史のうちに實踐の基礎があり、協同生活の根柢がある。文化の歴史的な移りゆきのうちに、それらの變化をあらしむる永遠なるものの相貌が會得されるものであつて、歴史は、過去と未來との二つを永遠ならしめ、永久なるものを現在の姿においてとらへ、現在をまた永劫の相のもとにあらはすものなのだ。眞の現在、過去と未來との中間に浮動しつつ、それらによつて充たされるのをまつ虚空

なる點ではない。それは永遠なるものの中にかかる動搖が靜止した姿なのである。時はこの永遠なるものの前を流轉しつづけるのだ。その眞の現在をあらはすものは當爲であつて、存在はつねに存在に還へらむとして永遠なる當爲のもとに展開せしめられる。そこにあらはれる「永遠の今」の自由創造の姿こそ、歴史によつてあらはならしめらるべき當體なのである。時の流れに浮ひ出た雑多をこの内なる根柢に歸着させるはたらしが歴史である（ナトルプ五一八頁以下参照）。吾々は體験の具體性にたちかへつて考察することによつて、永遠なる當爲の姿を見出すことができるであらう。繼起する雑多の事象は、この當爲の意味につらぬかれて眞に生成するものとなり、存在といふにあたひするものとなり得るであらう。當爲は存在の相對的なるものを連続せしむべき極限の意味であつて、それらの相對的存在は、その内面的根元の意味に媒介されることによつてはじめて具體的な生成となることができなのだ。當爲は生成の現在性をあらはし、存在の永遠性を示してゐるといつてよい。吾々が當面の問題としてゐる社會價值といふものは、時の流れのうちに漂ふ存在意味に他ならないが、それが多少とも生成の契機としてはたらく限り、そこに當爲の意味をそなへることになるのであつて、その限りにおいてまた存在の永遠性、生成の現在性を象徴するものだといふことができる。ある時代、ある文化における生活意思が、單に當座の需要に

應ずるだけにとどまることなく、永生への導きをおもふものであるときは、そこにつくり上げられる行爲の條件乃至組織の價值は、ひろくその時代、その文化を超えて普遍的に妥當するに至るであらう。たとへば古代の文化價值のうちで、あるものは古代國民の衰亡と共に滅び、あるものは歐羅巴文化に繼承せられて西洋文化の共同財となつたわけであるが、少くも永遠なる當爲の意味にあづかる文化財は、民族の興亡とか時代の變遷とかにかかはりなく、限りなき生命をたもつことになる。その限り諸文化の間にはば念々相續が行はれ、そこに生成があり、發展がある。存在は永遠性をあらはし、當爲の現在が如實に看取されることになる。かくいふとき各文化國民の所産は、その個性に應じて一回限りのものであつて、他の文化國民がこれを接受した場合には、おのづからその意味を異にするべきものだといふ考へがつよく主張されるであらう。古代希臘國民の個性は、その文化財にくまなく滲透して、天才の所業の絶妙が常人の模倣をすらゆるさぬにも似たものがあることは争ひがたい。だから文化の個性を重く考へるときは、果して諸文化を通じて唯一なる文化をおもふが如きことは可能であらうかといふ反問も生じよう。しかし個性といふものは、たとへば希臘國民が世界文化の全生命を自ら體驗して、おのれの文化價值のうちに具體化するにとめたところをこそ認めらるべきものである。人は全體を生きることによつて全き人

格 (der ganze Person) となり、そして個性に生きることができると同じく、希臘文化の個性は、希臘國民が、文化そのものの本来の意味をとらへたところに生れ出たものである。總じて回顧的に存在の形態として見れば、文化は個性を意味してゐるものであり、前進的に生成の動きとして眺めるときは、みな世界文化の契機に他ならぬものなのである。すなはち世界文化の生成に無關心な國民は、文化創造者としての個性をそなへぬものといはなくてはならない。

文化國民は各自その固有の社會價値をもつものであるが、それ／＼の歴史的地位にしたがつて特有なる文化圏の制約をうけることは當然である。それで世界文化全般について若干の區分をなし、あるひは時代分けをなす試みは、世界文化の生成と個性の充實とを見るうへに重要な企てだといつてよいであらう。それについて西洋と東洋とを全く相違した性格の文化だときめて、東洋文化における「靜寂にして繊細な精神」が、前進を事とする活動的な西洋文化の精神といささかも結びつくところがないものと観るトロエルチに對して、ナトルプは彼の考へがあまりに一面的だといひ、東西文化はもはや互にわかれてゐることをのぞまなくなつてゐるといつて、トロエルチが西洋文化の特質として擧げたところについても、その一面的な解釋が災をなしてゐることを指摘してゐるが(ナトルプ五二頁以下)、トロエルチは、古典的古代、基督教、北歐殊にドイツ精神

といふ三つの力が中世乃至近代の文化を特色づけてゐると考へて、それらの契機が具體的に生き生きとはたらくことによつて現代生活の建設が行はれつつあるのだと見てゐる。それらの諸勢力の交渉が今後その一二を斥け、あるひは上下に位づけられることによつて、一層統一を見ることになるかもしれないが、とにかく多様な變化の場合を含んだ、問題の多い全體をなしてゐることとは明かだといふのである (E. Troeltsch, Deutsch. Geist u. Westeuropa, 1925. Deutsch. Bildung)。それで歐羅巴文化とよばれるものは、基督教を中心として構成せられて來たので、歐羅巴がもつた憧憬も意力も情熱も、みな基督教が育てあげたものと観た。歐羅巴國民の精神生活は、その根柢において、基督教に培はれた全歴史的存在にふかく制約せられてゐるために、たとへ外界から、特に東洋から高い異つた宗教がつかへられても、活動的な人格性を中心とした先入見によつて鑄直ほしてしまふので、一切の純粹なる觀照に生きる心境をも、たちまち歐羅巴流な創造的態度に還元しようとするのだといつて、トロエルチは歐羅巴文化と東洋的なるものとの相容れぬ所以を強調してゐる。しかも同じく歐羅巴國民の間にも、その全體を生きむとする努力のために、錯綜した交渉があらはれ、互に刺戟となつて、きはめて弾力に富む文化體制をつくり上げつつあるのだ。そして彼らにとつて「最高の徳であり哲理であるものは、その運命を愛し同時にそれを創造的に支

配することにある」(トロエルチ「ドイツ精神と西歐羅巴」二〇三頁)。運命に對して支配力を及ぼしうるものは、自ら運命を超越するものでなくてはならぬ、したがつて十八世紀における「理性」の如く運命と結びあつたものに則ることによつてのみ「創造的に支配する」ことが可能ではないかといふのが、ナトルプの批評であるが、ヘーゲルのやうに、運命に對して融和の情をもつことも出來ず、「理性」の權威に服することもできなくなつた現代人にとつては、わづかに合理的精神 (Ratio des Verstandes) を頼りとして運命の激流をのり切る他に途はあり得ない。この合理的精神によつて宿命的なるものに處する態度は、近代の資本主義を支持してゐるマキアヴェリズムに代表されてゐるのだ。歐羅巴國民にとつては、嚴肅な對立感を誘ふ運命の姿をのぞみ見た場合にも、かつてマキアヴェリがいだいたやうな古代的な諦觀、すなはち人間に出來ることは高々「運命の氾濫をふせぐための堤防をつくる」こと位のものだといふ觀照的な心境は生れ出て來ないで、ただ自らの創意をはたらかせて運命の支配を企てる精悍な態度をとらざるを得ないのだ。そこにトロエルチの *Sozial-Europäismus* (Ges. Schr. III. Kap. IV) の本然の姿があるといつてよい。「運命の絲を紡ぐ手助け」に満足することなく社會運動によつて新なる世界を創造できると氣負ひ込んでゐるところに、歐羅巴精神の不敵な面目が見出されるといはなくてはならぬ。東西文化の融合をふ

かく心にもふナトルプの如き哲學者でも、今日の歐羅巴が恰も古代文化の没落過程と似通ふ形相を呈しつつあるといふ外見から、その根本精神の挫折を推定すべきいはれないといひ、もしそこに一つの終局を見出さざるを得なくなつてゐるとすれば、それは新なる出發の前提に他ならぬものだと考へてゐる、そして生そのものの本義は、造物主 (Welt schöpfer) としての「精神」に生きることにあるので、完成することなき創造においてのみ、一切の有限を超越する不壞の全體に歸入することができるのだと觀てゐるのである。きはめて純粹なる形ちではあるが、ナトルプの考へのうちにも「歐羅巴精神」の躍如たるものがあることは否み得ないであらう。

## 不連続性の思想様式

(雑誌「中央公論」昭和十一年九月號所載)

—

思想の流行はあるが、思想の發展といふものがないといふ頼りなきは、おそらく日本の生活に對して何人もいさぐ感じだと思ふ。近頃は日本精神を力説する人が多くなつて來てゐるが、これが單に西歐思想の類勢にもとづく一種の流行といふことでなく、今後いよいよ發展してゆく端緒であつてくれればよいといふ希望をもつことも、これまでの思想界の頼りなきをかへりみる場合、むしろ當然の感想であらう。今度のもものは従前のものとは異つて外國種のものではないといふこと、國際狀勢が教ふる必至のものであるといふことなどから推定して、一時の流行とはわけ合ひが違ふと、誰れもが考へてゐるやうであるが、とにかくこの邊りでは非國民的思想の自省をふかめ、學問的態度の獨立を明かにしたい、そして外國思想の影響の裡にも、おのづから一脈の發展の跡を辿りうるやうな思想文化の建立をはたしたいものである。

從來吾々日本人は國の進歩の必要に迫られたといふこともあるが、とかく世界最良のものを純粹に攝受しようといふとつとめすぎた。長をとり短をすてるに急であつた。それぞれの地盤に生れ出た有

機械的全體として生命もあり値打もあるものを、當面の必要から判断して都合のよい部分だけを抜き出して来て、日本文化のうちに織りませた。輸入される文物は世界の粹ではあらうが、その生れた全體から切り離されて生命を失つて了つてゐる。之を次ぎつぎに蒐集した日本は、博物館見たいにならざるを得ない。そしてつねに優れたものが他國で相次いで出來るといふ豫想があるから、下手なものを自國で生産しないで、出來上つたものを輸入しよすればよいといふ打算がつきまといつて、どうしても落着いて應分の努力を傾注した仕事に立ち向ふわけにはゆかぬといふ状態が相當長くつづいたのである。これは機械工業などに著しい現象であつたが、思想文化の上でも變りはない。たえず優秀品の輸入を氣構へてゐる限り、内國産業は伸長しない如くに、世界的權威の學說に氣をとられてゐる場合には日本の學者たちは乏しい力で苦勞する氣にはなれぬ。それらの優秀學說を紹介し批評してゐる方が割がよく、また周囲もそれを歓迎してくれる。だから外國の大家の出來上つた學說の紹介に逐はれてつひに生涯自らの仕事らしい研究に初めから手を着けないやうな人が、殊に學力不相應な廣汎な専門學の講義を擔任する大學専門學校の教授に少くない。自らの研究生活といふものをもつ暇がなく、つねに數等高級な舶來の流行學說に蔽ひつくされてゐる。日本の思想界の頼りなさと同じく流行ばかりあつて發展といふものがない。ところが最近はたしかに重大な變化が起りつつある。日本産業界の進展と同じやうに、思想界も從來の如くに世界の精粹をあつめたる傾向を去つて自ら恃んで何ものかを造出せむとして居る。短所も少くないであらうが自分たちの生活に根ざした思想が生長するのちと思ふと頼母しい氣がする。この新しい機運に出逢つて

先づ感ずることはどういふわけで從來平氣で互に連絡のない思想や矛盾するやうな主張を、前後して受け容れて來てゐたのか、といふ日本國民の思想的態度そのものを検討しなくてはならぬといふことである。流行ばかりあつて發展がなくて済してゐられた理由は一體どこに潜むのであるかといふ問題を吟味して見るべき時機だと思ふ。思想的な不連続性がどんな國民的心構へのもとで許容され得るのであらうか。その根柢が明かにされるならばそこにおのづから日本國民の思想とか、日本精神の哲學といふものの姿が認識されるのではないかと思ふ。もし日本思想生活に特異な不連続性を理由づけてくれるやうな哲學思想でないとすれば、いつまた弊履の如くにすて去られる思想かわからないから、これを安んじて生活の中樞にすゑるわけにはゆかぬ。吾々の今日要求してゐる哲學とか思想とかいふものは、日本國民の内面生活を見透す上に缺くことのできない公準であり、座標であるやうなものである。日常經驗するところを全體的に統一するための基礎を見つけ出さなくてはならない立場にある。そのために西歐哲學が教へてくれる標尺を使ふわけには行かない。從來は特殊な場合、局部的な問題に關したことであつたから、西歐文化の所産のうちから、最新最良の手頃な原則や公式の類ひを抜き出して來ては間に合はせてゐた。しかしもうそのやうな凌ぎ方では追いつかぬことになつた。日本國民自らの内省生活の全面的理解に輸入公式をもちよようとは誰れも思はぬであらう。少くも日本人文化が西歐風のものとは全く質を異にするものと信じてゐる以上不可能と見るのが當然である。たとへば資本主義經濟組織を導入した結果そこに勞働運動が擡頭することになり、その思想的要求から人格主義乃至社會主義の理論が唱へられることになつ



たといふやうに、西歐の文物制度を採用したときにその當然の歸結として思想的背景もとり入れなくてはならなくなつたといふまでで、しかもこの思想を培ふだけの生活地盤が缺けてゐるらしく見える。個人主義的心情の稀薄なところに西歐思想の實質的な發展は到底のぞみ得ない。從來盛衰流轉したさまざまな思想形式はおほむね特殊の文化制度をとりまく裝飾的作用以上に多くのものをもたらさなかつた感じさへする。實證主義、理想主義等々西歐的原理は總じて吾々の生活の一面を照し出す役目をつとめたにすぎない。吾々は自らのための思想様式をつきとめなくてはならぬ。

## 二

近時頻りに自由主義反對がいひ出されたといふことは、統制主義の流行、自由主義の不人氣のためであることはいふまでもなく明かであるが、この國民的精神の作興運動の旺んなときに自由主義反對の唱へられるといふことは、政策上の主義の争ひといふ他に考慮にあたひする問題を含むのであるといひ得る。といふのは日本の自由主義思想なるものは相當に國民的感情を代表するだけの資格をそなへてゐるから、精神作興といふことになれば自警の意味で、自由主義の指彈が行はれるのだと考へられるからである。反撃をうけつつある自由主義のうちにかへつて日本の思想の一つの顯現を見る。すなはち日本國民のはじめた自己批判の先驅がそこにあらはれてゐるのである。一言にしていふと、かく無氣力にして怠惰なる思想家によつて日本の自由主義思想が支持されてゐるた

めに、氣力を以て時局を處理してゆかうとする場合に先づ以て批評の標的としてえらばれるものはこの種の思想だといふことになる。

元來個人中心の社會理論を育て上げるだけの素地の全く缺けてゐると思はれる吾々日本人の生活のうち、自由主義思想などが命脈をもち得るわけでもないと思はれるのに、明治の初めに輸入されて以來半世紀に亘つて支持者がたえないといふことは、どこか國民的感情に合ふところがあるからと見られぬこともない。その自由主義論者の中には全くイギリス流のリベリズムを忠實に信奉してゐる人もゐるわけであるし、今日にあつても國情にかまはぬぐらゐるにハツキリしたリベラリストも居ないではない。しかしそれらの人達は別にして大多數の日本の自由主義論者と目せられる人々は、表面はイギリス流に見えても、その内實は一向個人中心主義でもなければ自然法思想でもなく、案外治國平天下の東洋思想家であるらしく思はれる。この種の自由主義論者は一見外國風に見えるその思想なり議論なりを、皮むけばむしろ修身齊家の考へを出發點にしてゐると見てよい。各個人の自由を尊重してその生活を伸長させればおのづからにして國運の發展が達成されるといふ社會功利主義を、各人身を修め家を齊ふることができさへすれば、自らにして治國の大業が成就するといふ徳治國家の考へに結びつけてゐる。混同してゐるのかもしれない。あるひは融合させてゐるのかもしれないが、とにかくその邊が曖昧をきはめてゐるのである。この曖昧なところにかへつて個人主義的基礎を缺きながらも、永年に亘つて日本朝野の識者の心をとらへてもかくも命脈をたもちつづけた所以がありさうに思はれる。イギリス派のリベリズムでは社會全體といふ

ものを直接認識することが不可能だから、各個人の接觸する關係とか秩序とかいふものを媒介として全體の動き乃至運命を判断して行かうといふのである。だから個々人の生活から社會全體を粗み立てる道行があきらかに反省されてゐるのである。個人中心の社會理論として、つねに個人が全體の關係のうちどんな地位を占めるか、いかなる重要性をもつかが明かに計量されうることになつてゐる。最大多數の人々の最大幸福を導き出す功利主義の考へも、個々の生活から歸納して社會全體を推定しようとする合理的構成の結果であるといはねばならない。ところがかやうな個人の權利義務の連続から全體をつくり上げようとする過程についていささかも考慮することなく、むしろ漫然功利とか實用とかのみを自由主義的判断の特徴の如くに思ひ込んだのが、日本の自由主義思想家に少くない。打算、功利が社會構成の問題と結びつくことなしに、非常に安易に考へられる傾向を示すことになつたのも當然である。バラバラの個人の生活から割り出した功利が不連続的に横行するに至る危険が頗る多い。すなはち個人的功利が自由放任されてあるために、社會全體が危殆に瀕するまで注意が行き届かず、いふことにもなるのである。個々の事件をたえず全體の動きなり運命なりの兆候として判定してゆく連続性をもつ社會思想のもとでは、全體の禍根となるまで放任せられることは決してないけれども、日本の自由主義の如き場合にはとかく總崩れとなるまで、治國平天下の夢に囚はれて善處の機會を失ひ易い。もちろん俊傑であれば一葉落ちて天下の秋を知るわけで、何もくゞしい連続性の社會理論をはたらかせなくともよいわけであらうが、かかる時務を識る天才でない限り、自由主義では萬葉散つてもなほ吾が世の春を謳歌する危険がある。

この主義は全體に對する責任が切實でない爲めに氣樂である。個人中心に全體をつくり上げる苦勞をしない日本人にとつては、それはとかく無氣力者の逃避の口實ときへなり得るであらう。

## 三

雑多な思想の去來にまかせて來た日本國民の思想生活は、よくいへば淡々としたもので物事にこだはらずに暮せるといふ強味を現はしてゐるわけであらうが、わるくいふといふ加減にすませ、執着力をもたないといふ弱味を示してゐる。何事によらずアツサリ片付けてしまひ、問題を逃がして終ふといふことは、日本人の日常生活に於いてたえず見聞するところで、一々々の事件について慎重に考慮しないために、ひとたび事態が表面化された場合には徒らに空漠とした抽象論に目を暮して紛糾を重ねるのが一般である。西歐理論の訓練を経た人々が、その能力を實情に即せざる抽象的な論議に傾注して、事態の解決を他にして相争ふことが日本人の間に稀らしくない。一步々々着實にふみしめて全行程にムラなく同じ緊張を溢れしめるなどいふことは殆ど望み得ないことで、西歐哲學の本質的特性とも見られる連続性の考へ位、吾々日本人の生活に入り込み難いものはない。彼らの生活では學問の方法にせよ社會の理論にせよ、皆この連続性の原理にもとづいて構成されてゐる。だからそこに思想の發展といふこともあり、文化の相關といふことも生れて來る。その由來するところは何かといふならば疑もなく個體の意識の強烈なことにあるといつてよからう。分離のないところに連続はない。各個人の生活が互に劃然として對立をつくつてゐるからこそ、そこにまた結

合、連鎖の要求なり自覺なりがハッキリして来る。社會契約思想などいふものが生れたといふ事實は、個體の連続によつて全體の構成を見出さんとする要請の最も率直なる露呈に他ならない。個體と全體との交渉、關聯といふことぐらゐ、彼らの思想生活を刺戟する問題はない。ところが日本人の考へからいふとそれほど氣にかかる事柄ではない。西歐の社會理論を研究してゐる間は、彼らと同じく重大問題のやうに感ずるにしても、生活の實際からいふと間接なものとしか受けとれないから、研究心に隙が生じ易く、その反省の間に何故にそれがしかく重大なのであらうかといふ疑惑によつて妨げられ勝ちである。この種の疑惑は問題の解決のためには否定的効果をもたらすもので彼らが自らの問題の重大性に對していさぐち懐疑の如くに生産的ではあり得ない。吾々にとつて個體とか個別とか個人とかいふ概念は、彼らほどの實感を伴はぬといふことが、連続性に對する要請をよめ、不連続があつた場合にも一向それを克服しようといふ熱情を起さしめない根本の理由だといつてよからう。日本人的思想は、連続性の原理によつてあくまでも統一的な世界像をつくり上げようと盡力する西歐思想とは、著しく異つた性格のものだといひうるが個々のものをバラバラに並べて平氣でゐられるといふいはば不連続性を支持してゐる心情はいかなる根據をもつものなのであらうか。之れに對して多くの日本人は直ちに「無の考へ」とりあげて説明しようとするのではないかと思ふ。去來を問ふことなく、あるがままを無心にうけとるだけでよいといふ心境こそ連続などに拘泥しない立場だといふことができよう。超連続だなどいふことさへすでにこの無の絶對境を味はない者の考へだといふことにもならう。いはゆる大道無門で、西歐人などの思ひ及ばぬ境涯だと

きめてしまふ人も少くないであらう。かやうにして不連続性を一舉にして克服することはなかなか面白いことではあるが、果してこの無思想の思想とでもいふべきものを以て日本人の心情の根柢だとあへて云ふことができであらうか。さうも説明したいといふ一面はたしかにあると考へられるが、そこに提唱された「無」のきびしき、鋭さは、とても日本人の心境のよりつきやうなものではあるまいかと疑はれるのである。日本人のもつ生活氣分は「無」のしめしてくる飄逸の趣に通ずるものがあるけれども、その人界を絶したやうないはば鬼氣を含むといったやうな枯淡の味ひは、吾々の國民的情操のよくれたへうるところではない。無の哲學をとつて直ちに不連続性の克服を企てることは、説明のために他の公式や原則を借用すると大差ない結果に墮することを免れない。「柳は縁に花は紅」といふやうな觀照的無心の程度ならば、日本人らしい風雅の心をあらはしてゐるとも、見られやうけれども、實踐的また理論的な力として「無をとらへよう」といふことにでもなれば、到底その緊張にたへぬであらうことはいふまでもない。吾々にとつてはもつと物柔かな程かさがなくて、生活できない。無の哲學に一應の説明の役割をつとめさせたあとはアツサリ片付けて置く必要を感ずるところに日本人らしさがある。

## 四

すでに「無」の考への如きものも哲學的公式以上には考へられぬとすれば、吾々はどこに落着きうるであらうか。單純にバラ／＼な生活經驗をつづけてゐるのではなくして、どこかに全體としての安

心の基礎があるといふ見透しはつかぬものであらうか。この問題に對して何らかの提言をするとはむづかしい事だと思ふが、むしろ日常経験してゐるところに従つて率直に考へて見て、吾々日本人は案外にもいはば神話的な世界觀とでもいふやうなもので安心してゐるのではないかと思はれるのである。神話的なものが啓蒙以前の生活様式であつて、文化の進歩は神話的なものが實證的なものに置きかへられるところにこそ認めらるべきだといふ考へは個性文化を信ずる西歐人にとつては動かし難い信条であつた。吾々もそのやうに教へられ啓蒙されて來たのであるが個人主義文明を基準として考へなくてはならぬといふ信条は、個性文化の發祥地たる西歐の人々の間に於いてさへ動搖を示してゐるところから觀ても、個人主義にかかはりなき文化様式の意味を考へ直ほさなくてはならなくなつてゐる。今日では日本をハルブルクト。アなどいつて半文明國扱ひする人も殆んどゐまいと思ふが、個性文化を中心とする觀方からゆくと半文明的としか考へられぬ事象が澤山にある。しかし實證的文化と並行して神話文化の存在を認め、兩者を發展の階段としないで、文化の類型の差異だと考へることになれば文明的なるものの意味がまるで變つて來よう。神話的時代といふと一概に太古のやうに考へられ易いし、また理性文化以前といふやうな意味でとかく中世的として扱はれ易い。しかし吾々は日本人の特異な生活感情を省みてそこに太古でも中世でもない神話的世界が展開されてゐるやうに思ふものである。主と客とがわかれずに、主客渾融の生活にあつて個別者の分離もなく對立も行はず、連續に執着せざる故に不連續に惱むこともない。そこには空間的連續が問はれない如くに時間的連續も關心をあたひしない。したがつてそこには

發展の意識が強制されない。あらゆるものは超自然的なるものであり、同時にまた自然的なるものだといふやうな、理性哲學のもとでは矛盾としか考へられぬところに安住してゐるのである。西歐の思想様式のもとではすべて解釋し難いとするものの裡に生活してゐる。個人主義の極端な表現とも考へられる文化財が、殆んど個人的自覺のあらはれてゐない時代の日本につくり出されて、批評家を困惑せしめてゐる事實こそ吾々が自らの世界觀、生活感情の特異性を悟るべき契機であらう。神話性の世界觀を一つの思想様式としてきめることについては勿論論明すべき問題が多い。これままで神話を以て未開文化の所産の如くに考へ易かつた事實から見ても、神話的思惟に理性文化に對抗するだけの文化原理を負擔せしむるといふことは究明すべき難關が澤山にあることを豫想しないわけにゆかぬであらう。しかしすくなくも吾々日本人の直接の生活感情はその可能なることを裏づけてくれてゐるやうに思ふ。そしてそこには連續性の文化原理とは全く異なるものがつらぬいてゐると考へられる。近時の日本精神に關する多くの論策を通じて考へて見ても、おそらく日本哲學の問題はこの神話性世界觀の意味機構をあきらかにすることによつて解明への一步をすすめうるのではないかと思ふ。(昭和一一、八、八)

## 日本文化認識論への感想

(雑誌「中央公論」昭和十二年七月號所載)

日本文化の特殊性といふ大きな問題も少くも流行の題目として峠を越してしまつてゐるらしくも見えるが、さまじくの角度から觀察が行はれてゐるだけに教へられるところが多い。何故こんな問題をとらあげるに至つたのかといふことは兎に角として、考へて見なくてはならぬところに辿りついただけでも結構なことである。世界にむかつて「俺は」とどなつた途端に「俺は一體何ものだ」と考へ込んだやうな戸迷ひから、日本文化の特殊性如何などいふ問題の提出があつたからといつて、可笑しがる必要はないだらう。洗ひざらひ日本文化の正體を突きとめるところ迄やつて見て欲しいものだ。

一體いづれの國民の文化にしたところで、固有なものといふのはその國民の生活態度以外にあるものではなからう。文化の中味といふか材料といふかそんなものは先進文化とあるひは近接文化から継受したものが多く、それを自國流に加工再製してゐるのだと見て差支はない。潔癖に固有文化と外來文化など區別しようといふ料簡は、文化といふ生きたものを殺してしまふ考へ方である。

近頃發表された日本文化の批評が文化の中味の上でその特殊性を規定しようといふ考へ方の誤つてゐることを力強く指摘してゐる場合の多いのは當然のことではあるが、最も肝要な點をついてゐると思ふ。假りに中味といふ點で考へるとしても日本文化を直ちに西洋文化と對立させて見るといふことは規模なり範圍なりからいつて無理であらう。ドイツ文化とかフランス文化とかいふ位なら比較もよからうけれども、西洋文化全般と對抗させようといふのは譯けがわからない。日本の文化精神はたとへば西洋のそれと異るといふならばまだわかるが、日本物と西洋物との比較を云々することが出来るほど日本物の品數を豊富に揃へ得る筈もない。何も慌てて日本にだつて無いわけはないと瘦我慢をする必要もなさうに思ふ。日本が知られなさ過ぎるといふのであれば他に方法は幾らでもある。この日本物の味ひは西洋人には到底わかるまいなどと恐悦がつて見たつてつまらないし、彼らの賞讃するらしい輸出向の特製品をつくつて見たところで大して意味のあることでもない。日本人に齒の立たぬもの、日本に誂へ向きの西洋文化のあることを考へると、日本文化の紹介に浮身をやつしてゐることに心寒さを感じる。日本文化は他人の口に合ふと合ふまいとに拘らず夫れ自身に生きてゐるものだ。誰れかの氣に入るやうに容姿をかざり、節を屈する必要はない。日本固有の精神文化が特殊の内容をもつものだといふことで外國人はもとよりそれを氣づかずにある日本人に納得させなくてはならぬといふ意見にしたところで、煎じつめると文化活動の特殊性を強調するもので、そこに日本人らしい態度があればこそ印度、支那、西歐などの文物がこの邦に於いて「日本らしい變容をうけてゐるのだ」といふ解釋に落着く他はない。だから吾々自らの文化精

神が異色ある文化過程を樹立しつつあるのだといふ気分を確認したい、また確認させたいといふ衝動が根柢に横つてゐるだけの事であらう。したがつて問題は、この気分の確認がいかにして爲しとげられるかにある。東西の諸文化と比較していかなる精神的な構造を有するかを明かにすることが先づ着手されなくてはならない。生活態度の特殊性が明確にされるのでなくては、日本物の陳列をいくら重ねても、日本の徳目を列挙して見ても、紹介にもならないであらうし、また教養ある世界人には何ら訴ふところはない。「汝自らを知れ」といふ古い命題がやはり日本文化の特殊性を究めようとする吾々の指針だといはねばならない。

## 二

何事によらず政治がつきまといつてしまふ政治以外のものに独立の文化価値が認められ難いのが、日本の社會の顯著な事實だ。近頃の日本文化の特殊性についての論議にしても全體として政治的動機と充分關聯をもつてゐると感ぜられるやうに、萬事が「政治的」である。例へば神話傳説にしても「希臘は社會的であり、北歐は哲學的で、印度は宗教的、支那は仙術的であるのに、日本のは政治的だ」さうであるが、かやうな日本人の生活態度が「政治的」だといふことのうちに、自らの文化活動について理論を考へなかつた理由が見出されてよからう。政治が理論を斥けるものではないに相違ないが、少くも理論を重んじない政治が有力であつたのが日本の社會だといひ得る。随つて、たとへば日本固有の精神文化を高調するとなると、これを唱ふる人々も、またこれに逆ふ人々も共に黨派的身構へを餘

儀なくせしめられる社會なのである。所信を同うすれば直ちに相結んで黨をつくり、黨外の者を悪人扱ひする獨裁政治的気分がいたるところに溢れてゐる。主張の是非を問はずに行動の善惡のみを吟味するといふ氣風のうちに吾々は生きて來てゐる。あまりに實踐本位であり、むやみに道德熱心である。そこに理論の缺乏が生ずるのも已むを得ない。各々の主義主張の妥當性が一應その支持者からひきはなされて、その理論上の地位が認定されるといふ客觀化の努力が許されてゐないので、あらゆる意見は實行上の旗じるしとなつて、忽ち群雄割據の状態に追ひこまれてしまふのである。理論は大體に於いて言ひ譯けの道具位にしか通用しない。ツベコベ言ふなと一喝して理論の妥當を封ずるいはゆる肚なるものが家長的獨裁の温床である。あらゆる實踐は理論をはなれて獨裁化し、批評を嫌つて獨善に陥るのも當然の勢だといはねばならない。

「政治的」だといふことは實踐を重んずる志向の一つの社會的なあらはれであるが、そこに理論に價値を認めない理由も潜んでゐるであらうし、理論の代りに気分がものを言ふことになつてゐる所以もあるといつてよからう。この志向は必ずしも實用主義とか功利主義とかいふことで考へるわけにはいかぬ。理論的な全體觀がはたらかない爲めに、その場限りの御都合主義のやうになり易いが、動機決定はそれほどハッキリした打算的のものでない。一言にして形容すれば氣分的な實踐家といふやうな性格がある。そこに單純化を好む性格がはたらいて、「小異を捨てて大同につく」とか、「大乘の見地に立つ」とか言ひ譯けをしながら氣分的に落着きたがる。だから集團はつねに單純な性格をもつことになる。西歐の個性文化に於ける如くに多様な個人々が集結して全體を構成する場合

の「深き」が缺けてゐる。多岐に亙る社會的關係の組み合わせによつて出來上る全體を認識して、その間に各個の存在を生かしてゆくといふやうな「多様の統一」は、一般に吾々の生活態度にあつては適用がゆるされてゐない。集團は構成的でなく氣分的であり單一化されてゐる。もし人々がこの單一化に服し得ない場合には、忽ち同志をあつめて新なる一派をつくつてホツトするだけのことである。かくして同類的な集團の複数が生じ、人々の立場は著しく類型化せられ、いはば型にはまつたものとなる。古語にいふところの「寧ろ鶏口となるも牛後となる勿れ」とは、牛は牛連れといふやうに各人が夫々「型」のうちに生活すべく社會的に約束されてゐる趣きをつたへるものだ。一定の範圍に於いて上位を占めるか下位につくかはともかく同類相集り同氣相求めて一團をなす。これは單純化を好み、氣分の純粹性を愛する結果であらうが、そこに獨裁が行はれ易く、獨善の免れ難い所以がある。上下の統制のつよきはたらき、師表の道德の有力となる理由も考へられるのである。上の行ふところ下之に倣ふといふやうな習俗も各類型化された生活秩序として當然のことであつて、そこに典型主義が重んぜられ、模倣主義の文化が生育すべき充分の素地があるといはねばなるまい。社會文化に於ける「型」の支配は、單純化をよるこぶ氣分本位な實際的態度からおのづから導き出されたもので、日本文化の特殊性を考へるにあつて深く注目すべき社會相である。

一般に日本文化の模倣性などといふとすぐ外來文化の眞似ばかりする情けなきをおもはしめ易い。しかしその意味の模倣性ならばいづれの國民文化もそなへてゐる性格であり、恐らく文化といふもの自體のもつ性狀なのではないかと思ふ。別に日本國民の名に於いて恥かしがる必要もない

し、獨創性の缺乏のレッテルのやうに思ひこむべき理由は一向にない。大いに獨創性に富むものと認められてゐる西洋文化にしたところで文藝復興によつて古代文化の模倣をやつたのだといつてよからうし、宗教改革で原始基督教の模倣をして見たと考へられぬことはない。イギリスにフランス崇拝時代があり、ドイツにイギリスやフランスの文化に心酔した時節があるといふやうに、たえず彼等はお互に模倣し合ひ學び合つて來た。そこに全體として近代ヨーロッパは幾多の豊かな國民文化をもつことができた。文化の内容は大體模倣で出來上るのだから、獨創だ固有だといつて眞似をやめたら忽ちに文化は孤立し枯涸してしまふだらう。外來文化の模倣をやつたからといつて自分たちの創造力のはたらく餘地のない位の國民なら、文化をもつ資格はない。かへつて外來文化の物眞似でもしてゐるのが分相應である。吾々は日本文化が他國民の文化を攝取することに異常な能力を發揮して來た事實を國民的創造力の優れてゐる證據と見る考へに同感の意を表しないわけにいかぬ。だからこの意味の模倣性は決して窒息せしめてはならない。さうでもないと世界文化の大通りが歩けなくなる。

ところが以上の意味とは著しく異つた模倣性が日本人の生活態度のうちに潛んでゐるのだ。日本精神の創造の仕方に於ける模倣性ともいふやうな問題がある。これは外來文化からはなれて考へて見た場合にかへつてハツキリ出て來る問題である。すなはち日本の文化に於ける「型」の支配にあらはれて來るところの模倣性がそれである。典型に倣ふとか、法則にしたがふとかいふ場合のものゝそれである。これは日本文化の様式から生れた模倣性であつて、他の例でいふと希臘文化の

場合をあげる事ができる。國民精神の創造力が「型」を通じて表現されることが喜ばれてゐるといふ文化「型」を重んずる文化に於いてのみ見出される特性なのである。この種の文化はたとへば西歐文化の如くに個性を重んずる文化、國民的創造力が個性的にはたらく事を尊ぶ文化とは全く基調を異にしてゐるのである。文化の様式の相違によつて文化價值として尊重するところも自ら變つて來てゐるわけである。文化の相違によつて文化價值として尊重するところも自ら變つて來る文化と考へられて幼稚なるものと未開なものとを判断することになるであらうが、それは個性の價值を第一義とする人々にとつて通用するだけである。「型」の文化は個性を没却し個人の獨創性を重んじないから文明の恥辱ではないかと思ふところ、個性文化を生命とする人々でない限りそれを承認すべき義務はない。だから日本精神を獎勵して「外國文化の眞似はよせ、日本の創造にとめよ」と訓へるとした場合にも、日本人自らの個性文化を建設せしめようといふのであれば、それこそ外來の西歐文化の物眞似にその心を奪はれてしまつたものだといふことになるであらう。個性尊重といふ考へから物眞似の排撃になり、ついで外來文化の模倣を斥けることになつたのだとすれば、日本文化の特殊性とも見られる「型」の問題は如何に處理したらよいか。外來文化なら輸入禁止も出來ようし、統制管理も困難でなからうが、國民の生活態度の矯正は不可能にちかひ。おそらく日本精神が旺んになれば社會文化に於ける個性化の傾向はいよいよ衰退して「型」の支配が前面に押し出されて來るに相違ない。模倣主義が益々つよくなつて來ると見なくてはならない。したがつてもしも日本人をして個性文化をもたらしめむが爲に日本精神の高揚をすすめてゐるのであるならば、それはおそらく大變な見當違ひである。

## 三

希臘の昔に偽書の多いといふ事實を祖先崇拜の様式だと説明してゐる哲學史家がゐる。先人に私淑する餘り何人が見ても先人の遺著と認めるほどの傑作をつくりたいと念願して精進したところから、後世に偽書として扱はれるやうな書物が生れ出たのだといふのである。今日の常識では偽書はいふまでもなく背徳であつて偽作といふ概念に悪性が認められるが、之はすべて個性を重んじた視方から出でゐるわけである。匿名で世に問ふ場合でも自己を主張することを建前とする考へからは非難に値ひするだらう。しかし匿名が良俗的にゆるされた時代があつたやうに、希臘文化の偽書もただ「典型の模倣」から出來上つたと見てよいのであらう。それで希臘に於ける精神的な創造の仕事といふものはゆる創造ではなく、新しいものをつくり上げるのではない、それは唯だ既存のもの、その発見であり、古きものの模倣であるから、「型」の崇拜にほかならない。哲學といはず藝術といはず、また、政治といはず、みなこの「典型の模倣」であり一種の祖先崇拜が行はれた。例へば政治的活動に於いて異質的な他國領を併呑する事によつて國の發展をはかるのではなく、おのれの本國をそのまま模倣したコロニーを建設することによつて國勢を擴張すると云ふ仕方にもよく窺ひ知れるといふわけである。總じて希臘文化にあつては何らかの「型」に歸趨をもとめるといふのであるから、いはゆる發展といふものはない。次ぎつぎに新しい個性のあるものが出來上つてゆくといふ歴史的經過



が重んぜられるといふのではない。だから「前進的」ではない。「型」にしたがつて幾度でも繰返して見るところに仕事の意義を認めてゐるのであるから、むしろ「型」にむかつて「後退的」にはたらいてゐるともいひ得ようし、奥底にあるものにむかつて掘り下げてゆく仕方だともいひ得る。そこに文化の停滞が起き易くもあるが、完成充實の含みに於いてすぐれてゐるといふ強味もある。殊にその「型」がバラバラに實際上の必要から選び出されてその模倣が行はれるといふのでなく、型と型との間に全體的な構成排列が考慮されて一つの世界秩序にまでたかめられることになれば、「典型の模倣」は理論の見透しを伴つた文化の充實となり得るのである。古代希臘の「型」の文化はかやうにしてつくり上げたすぐれた文化財を西歐の近代文化にのこした。

日本の文化には「型」の支配があり、「典型の模倣」と考へてよい事例が澤山にある。それが個性的發展の文化ではなくして、模倣完成を希ふ性格の文化であることは古代希臘の文化に似たものがある。しかしその間著しい差異として認められることはかの古代文化にそなはる理論的志向の缺けてゐることだ。全體を見渡す要求による構成の努力がなくて、實踐を重んずる志向がたちまきつてゐると考へられるところに、同じやうに模倣性の文化でありながらおのづから異なるものがある。さきにもいつた如くに實踐を主としてゐるために全體のすがたをとらへようとせずに單純化された核心的なものだけを場合々々でつかむことに卓抜した力をもつてゐるのが日本文化であるらしい。全體はただ氣分的にわかるといふだけで満足する。一點一畫をも苟しくもせぬ模寫などは好むところではない。全體の風韻をつたへるために大膽な省略をしたり、氣分だけを現はすために極めて象

徴的な取扱ひをすることが得意である。複雑多様なものを一つの構へ、一つの線の動きのうちに簡約することを以て把握の妙諦と心得るやうな人々の間に發育した「型」の文化は、大きなものあるひは重いものを小さな形で輕妙にうつし出す途をもつてゐる。かつて支那の文物がこの國に移植されたときにもすべてアツサリした小造りなものに生れ變へさせられてしまつた。また近代に至つて西歐の文化が輸入された場合にも、本來の重さが失はれてどことなく輕便なものに引き直ほされてしまつたといふ感じは争ひ難い。日本文化にとり入れられると萬事が「小さくなる」とか「輕くなる」とかいふことは、「型」を中心として處理することから由來するのであらう。日本人の態度として著しく現實的でありながらまたかなりに觀念的だといふことも「型」の具體性と理念性とに表明されてゐるといつてよい。この國民の性格として功利主義的であるかと思ふと浪漫主義的だと考へられる矛盾も、小さな個物を直ちに全體化し、また逆に全體を個物に凝結せしめるといふ「型」の論理にもとづいてのみよく解し得るであらう。又御都合主義、臨機應變的な態度の捕捉し難い一種の實踐に於ける自由放恣といふものも、ある場合には全般的に、他の場合にはそれを個別的にといふやうに「型」のもつ意味の両面をつかひ分けるにもとづくものと見てよいのであらう。

さて「型」の支配する世界にあつては、文化活動の中心點が幾つにもわかれることになるのであるが、その中心となる點がきはめて具象的な個性性をそなへてゐるために、一見その文化社會は組織を缺いた無秩序なものに見えて来る。その文物制度の間にたえず深い空隙が生じてゐるので、バラバラな連絡のない動きがあらはれるのである。この不連続的な空隙をたとへば古代希臘の文化では「理

論で埋めることにしてゐたわけであるし、日本の社會にあつては「神話」がその役目をつとめてゐるらしく見えるのである。社會生活に於いて各個の「型」がバラ／＼になつてゐる不安、文化活動の間に横はつてゐる空虚に對する怖れ、そのやうなものから救はれる途としては、哲學的な見極めを與へる理論的構成の他に、また神話的な「あきらめ」にもとづく實踐的氣分を考へることが出来る。「神話は個の不安から生れ出る」といふ考へはこの問題を解きあかす上に充分吾々を助けてくれる。個體の怖れから解脱する途には神祕的、宗教的といふ様なさまざまな文化形態があるであらうが、神話的形態も亦その一であつて、日本の社會文化はおそらくこの途を辿りつつあるものだと思ふ。そこには、雄大な全體の理論を築き上げて世界文化に供與した古代希臘の文化とは、著しい相違がある。同じく「型」の文化でありながら、文化の不連続を埋めるに「神話的なもの」を以てするに至つて居るのはどこまでも氣分的であり實踐的であるからであらうが、元來「型」に歸趨をもとめる模倣性の文化は停滞し易い。個性の發展を重んずる文化に見られる如き前進性を缺き易い。ややもすれば氣樂になり勝ちなこの種の文化は外來文化の強烈な刺戟を必要とすること一層大なるものがある。ただ日本文化のもつ實踐的な性格は「型」の文化でありながらも、よく個性文化に對抗しうべき素地をそなへてゐるといひ得るかもしれない。しかし「理論」の價値を認めない限りおそらく世界文化としての大いさをたもつことは至難の業だといはねばならない。

(昭和一二、六、八)

(寺島製本)

昭和十三年九月五日印 刷  
昭和十三年九月十日第一刷發行

經濟倫理の構造  
定價貳圓參拾錢

著者	杉村廣藏
發行者	東京市神田區一ツ橋二丁目三番地 岩波茂雄
印刷者	東京市牛込區市谷加賀町一丁目十二番地 菊地眞次郎

大日本印刷株式會社印刷

發行所 東京市神田區一ツ橋二丁目三番地 岩波書店

電話(三三) 八八七番  
九段(三三) 〇二二番  
振替口座東京二六二四〇番  
小賣部専用(八八) 八八番

岩波書店刊行

杉村 廣藏 著

### 經濟哲學の基本問題

菊 刊 三 一 六 頁  
定 價 二 圓 二 十 錢  
送 料 書 留 廿 一 錢

經濟哲學の問題に對する關心は、近年世界經濟の實證的研究と併行して次第につよめられて來て居る。この事は理論經濟學の危機の反映に他ならない。十九世紀に出來上つた經濟理論は歐羅巴繁榮時代に生れた抽象的體系であつて、世界大戰後の情勢に應じ得ないところから、そこに破綻が生じたのである。論理の反省は經濟哲學の問題となつた。しかし最も希はしくして而も至難なるものこそ經濟哲學の研究である。著者は茲に從來の經濟學がもつ價值理論の諸相に周密なる世界觀學的考察を加へ、そこに經濟價值社會の機構を描き出して先人の思ひ及ばざりし對象領域の確定をなしとげ、經濟學研究の指導の原理をあきらかならしめた。故左右田喜一郎博士の創唱した經濟哲學は、その素志をうけつゞ著者によつてその建設第一步を大地に下すことを得たのである。經濟學乃至社會哲學に關心を有する人々の繙讀を仰ぎたい。

目次 一、價值の論理 二、經濟性の原理 三、經濟社會の價值機構  
四、國家と世界經濟

759
145

