

シユタムラーの社會哲學

(客觀道德學の定礎に關して)

藤井健治郎

*シユタムラー教授の『經濟と法律』の初版の出たのは一八九六年で、其第二版は一九〇六年に出た。私の利用したのは其第二版で丁付け其他すべてそれに據てゐる。

—

私は今日から約十年前、客觀道德學の定礎に關して、『社會生活の内容と形式』といふ講演(其全文は『丁酉倫理講演集』に掲載)をした時に、シユタムラーの『經濟と法律』を引用し、私の思想のそれに誘發されたる處、尠くなかつたことを示してゐいた。其後私の思想は其根本的特徴又は根本的方向に於いては依然として何等渝る所もないが、部分的には多少變化してゐる所もある。そこで私は更に反覆してシユタムラーの書を回顧するの必要を感じたのである。其回顧の産物として生れたのが此一小論文

である。

私は一面には道德の常識概念を分析し、他面には其れに就いての先哲の用語例を批判して道德には主觀的のものと客觀的のものとあるを認め、此二種のものを與件として、各特別なる學的研究を施されることが出来る。而して其主觀的のものを對象とした學は、主觀道德の學、即ち主觀道德學で、客觀的のものを與件として取扱つた學は、客觀道德の學、即ち客觀道德學である。此二種の道德學は、嚴格なる意義に於ける科學としての道德學の、可能的なものすべてであつて此外に嚴密科學としての道德學はあり得ない。成る程此外に有極論的倫理學の存在してゐるのは事實であるが、それは科學としての道德學でなく、哲學である。さて可能的なる右の二種の道德學のうちで、主觀道德學は古來可なりに研究されてゐるが客觀道德學の方は比較的疎略にされてゐた。其點からいへば、客觀道德學の方に研究の餘地が、比較的多く遺されてゐる。シュタムラーの『經濟と法律』との如きは、其標題の示すやうに重に經濟と法律とを研究の對象としたものであるが、しかし屢道德のことも論究してをつて、客觀道德の研究に貢献してゐる。此點からして、『經濟と法律』は、道德の研究をも、決して輕視すべき書物でない。かういつたのが、彼の拙稿『社會生活の形式と内容』

の一主題であつた。

其後に至り右のうちにある有極論的倫理學は科學でなくして哲學であるとの趣意を一層解明にせんが爲めに、哲學會(在東京)の例會で『テレオロギイの意義及可能について』愚見を述べ先輩學友の批判を仰いだことがある(其全文は『哲學雜誌』に掲載)。其趣意を要約していへば、テレオロギイは哲學として可能であるかも知れぬが嚴密科學として可能であるか否や、甚だ疑はしく思ふのであつた。

私は其後、有極論は必ず哲學にならねばならぬか、科學としては不可能であるか、其點について再び思索を加へるの必要を感じたのである。有極論は哲學であるか、科學であるかの問題は、一面から之を觀れば用語上テルミニロギイの問題で、學術上愚な問題のやうにも思はれるのである。即ち一定の事物事件を因果の概念で統一し、説明した知識は、之を科學と名づけ、目的、手段の概念でやつたものは、之を科學と呼ばないとすれば、有極論は其用語上科學にあらずといふことになつて、所詮研究者銘々の定義の立て方の問題に過ぎぬといふことになる。成る程左様であつては、それは學術研究上餘り價値ある問題でない。しかしながら自然科學(若しくは法則科學)と精神科學(若しくは事象科學)とは、認識批判の上から其性質を異にしてゐるものではあるが、しかし兩

者は科學内に於ける區別であるとする、有極論は科學なりや將た哲學なりやの問題は、單に愚なる用語上の問題でなく、認識批判の問題となるのである。此點についての私の思想は『テレオロギイの意義及可能について』述べた時とは幾分變化してゐる。が、それは姑く之を省いて、先づシュタムラーが此點に關して如何なる考察を下してゐるかを觀て、それに對する愚見を加へて見やう。

二

シュタムラーは『經濟と法律』の第四卷第一章等六十三節から第六十九節(三三七頁——三八五頁)に互つて、此點について考察を下してゐる。其論旨を要約していへばかうである。凡そ吾人が或る對象を認識したといふことは、知覺で得た所の雜多に統一を與へたといふことである。法則ノルムとは其統一の中に攝せられる所の、一定の現象の規則正しい反覆を指していふのである。しかしながら個々の法則は、凡そ自然には普遍に妥當なる合則性(Gesetzmissigkeit)の根柢に存在してゐることを豫想して始めて可能なものであつて、其豫想なくては個々の法則の成立は不可能である。だから自然則の研究者には、客觀的、必然といふ思想は缺くべからざる豫想である(三三三

七頁。是は凡そ學といふものについての一般論であるが社會科學も其れが學である以上、右に述べたる學の一般的性質を脱するとは出來ぬ。即ち社會學といふものは右の根本豫想を以て社會生活の雜多を統一し、其合則性を表はした知識に外ならぬものである。而してシタムラは合則性と因果則 (Kausalitätsgesetz) とを同一視するのは、近世用語上の惡習であつて、此兩者は全體と部分との差異を有つてゐるものである。因果則は合則性の只一種に過ぎぬものであつて其全部でないといつてゐる。然らば因果則の外に如何なる合則性があるかといへば、シタムラは猶一つ目的手段の合則性があるといつてゐる。例へば一の行爲は一面からは外的自然の中に於いて、因果的に作用された出來事なりと寫象され、他面からは吾から作用さるべき事象なりと寫象される(三三九頁)。前者の觀方は因果的であつて後者のそれは有極的である。斯やうに同一の事物事件が因果的と有極的と、兩様の方面から觀られるのであるが、其兩者は孰れも一種の合則性たるを失はない。既に有極則といへば必ず目的設定 (Zwecksetzung) を豫想し目的設定は意思を豫想する。『目的は作用さるべきもので其作用さるべきものとしての對象の寫象は、之を意思と名づける』(三四一頁)。「意思は力でない、意識の一方である。作用さるべきものとしての未來の結果

の寫象が現はれるや否や、意思はやがてそこに存在する。』“Zweck ist ein zu bewirkendes Objekt. Die Vorstellung von einem Gegenstande als einem zu bewirkenden heisst Wille..... Wille ist nicht eine Kraft, sondern eine Richtung des Bewusstseins; er ist gegeben, sobald die Vorstellung von einem zukünftigen Erfolge als einem zu bewirkenden vorliegt.” S. 341。

さてシュタムラーの右の見解に關する私の考察を述べんに、認識とは知覺の雜多が統一されたことをいふのである。詳しくいへば、時間空間の中に展開されてゐる知覺の雜多が、因果則といふ先驗の形式中に攝取排列されて、經驗といふ理解され得る形にされたものを指すものである。それ故に此に一事物若しくは一事件があつてそれが其因果則の統一圈内に攝取されざる限りは、その事物事件は經驗の一部を構成したものと見えぬ。之に反して未知の事物事件が、因果則の統一圈内に組入られるれば、それが直ちに既知となり、經驗の一部となり、認識の一内容となつて、そうして其事物事件は學的に説明されたといふことになるのである。是は經驗又は認識といふものの、普通に理解されてゐる一般的説明で、言ふまでもなくカント認識論によつて始めて闡明された眞理である。しかしながら吾人の知覺材料の統一は、右の因果則の統一が統一の全部であつて、其他に統一の仕方がないとはいへない。此外

に猶有極則の統一があることは、經驗的事實を少しく注意して觀察してゐる人には、一點疑のない明白な事實である。例へば此に或る人の或る行爲がありとする。而してそれを觀察してゐる私に、何の爲めの行爲なりやの意味。又は目的が理解されざる限りは、其行爲は不可解の世界に残されて、私の目的手段の統一的經驗界に入らない。即ち行爲といふものを理解する最も重要な統一界に入つて來ない。然るに後其行爲の目的が指示されて、私がそれを理解することによつて、其行爲は始めて私の統一的經驗界に攝せられるやうになる。是は其行爲に前行する目的と、其れの將來する結果とを結合して得る所の統一である。而して或る行爲が此目的と結果との結合に組入れられた時には、其行爲は學的に説明されたといふのである。(此外心理的生理的に因果的説明を與へること出來るのは勿論である)。然るに因果則の統一に於いては、其統一が可能であるが爲めに、因果はあらゆる經驗を超越して存するものであるとされてゐるのであるが、有極則に於いても同じことであつて、有極則の統一が可能であるが爲めには、目的手段の觀念は、一切の經驗に先つて存するものとしなければならぬ。かやうに考察すれば、吾々には因果といふ形式と目的手段といふ形式と、二種の統一的形式原理が並行して存在してゐるものと見ざるを得ない。既

に二種の統一的形式原理があれば、二種の經驗統一、即ち認識が存在し得ることは、當然の論理的歸結である。

カントは組織原理(Konstitutives Prinzip)と統齊原理(regulatives Prinzip)とを區別して、目的なる理性の觀念は統齊原理ではあり得るが、組織原理であり得ない。即ち宇宙に或る目的があるかの如く考へて、其目的を原理として宇宙を統一すること出来る。其意味に於いて、目的なる理性觀念は統齊原理であること出来る。しかしながら其目的はあるかの如くに考へられたのであつて、實際如實にあるかないか分らない。だから其の理性觀念は組織原理たること出来ぬ(K. d. r. V. Reclam, S. 412-418)。と論じてゐる。しかし此は經驗を超越した全體としての宇宙といふものに適用されたが爲めに所謂矛盾(Antinomie)に陥り、確實なる認識を構成すること出来ぬのであるが、若し時空の中に收まり來る所の材料に適用されたとしたならば、因果の觀念と同じやうに、認識構成の組織原理と考へ得るではあるまいか。カントは悟性形式即ち範疇を十二と數へてゐるが、しかし此十二は多くのカント研究者の指摘したやうに、普通論理學で説いてゐる斷定の形をそのまま取つたもので十二より少くあつてもならず、又それより多くあつてもならぬといふ十分の理由は與へられてない。されば

その十二の外に目的手段の範疇があると考へても可笑しいことはない。之を心理的に考察すれば、因果の觀念も畢竟目的手段の觀念の一樣態であつて、吾人の意思の體驗から派生されたるものと考へることが出來ぬやもなし (R. Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie; Schiller, Axiom as Postulate (in Personal Idealism); James, Will to believe, and Meaning of Truth 等參照)。此心理上の論は如何であつても、之を論理的に考へて見ても、『斷定はすべてヘウルトアルメン』 (Windtband, Präudien, 3^o S. 54.) や、『眞理は思惟の規範性である』 (『Wahrheit ist Normität des Denkens.』 Windelband, Präudien, 3^o S. 160) やうに考察せざるを得ないから、拙稿『テロオロギヤの意義及可能について』 (參照) カントの組織原理と統計原理との區別は、超經驗のものに適用された時ならば、兎も角も、經驗以内のものに適用されるに於いては、必ずしも保守するの必要ないものである。

かく考察することによつて、『合則性とは基本的統一をさふもの』 (Gesetzmässigkeit ist grundlegende Einheit, Stammler, W. u. R. s. 337) 而して其合則性には因果則のそれと有極則のそれとの二種類あるといふシュタムラーの見解に賛成せざるを得ない。但此二種の合則性は別種の統一なるが故に、同一の經驗材料に適用されて毫も差支あるものでない。即ち吾人の經驗は、因果の合則性で統一されることも出來、又有極の合

則性で統一されることも出来る。

三

因果の合則性に依れる經驗統一の外に、猶有極の合則性から成立する經驗統一のあることが許された處で、次にシュタムラーのなすべき仕事は、其目的設定の普遍的客觀的妥當性を論理的に決定することであらねばならぬ。此點に關するシュタムラーの考察はかうである(352—359)。¹⁾ 個々の特殊的自然則が、正確なりとされるのは、それが絶對に正確である所の最高則に依據するによつてである。それと同じやうに個々の特殊の有極則が、絶對に正確なる最高有極則に依據した時には、其等は正確なりとされるのである。それ故に有極の合則性の統一がありとすれば、それ等一切の可能的有極則を統一する所の、最高の目的があらねばならぬ。シュタムラーは之を『究極目的』(Endzweck, s. 354)と呼んでゐる。而して其究極目的なるものは、普遍的妥當性を有たねばならぬこと勿論であるが、シュタムラーは『如何なる目的でもすべての目的に妥當な標的の方向に置かれる所の個々の目的は正確なりとされる』(三五五頁)といつて、あらゆる個々の目的を統一する所の目的が普遍に妥當なる目的であるとし

てゐる。彼は之を『ゾルン』と呼んでゐる。勿論ゾルンといつた處で、通俗に解されるが如き或る神秘的な力をいふのでなく、『目的設定の統一を指すに外ならぬ。』(So darf das Sollen nichts anderes heissen als Einheit der Zwecksetzung. s. 356)。此ゾルンは一切の目的設定の主観性から自由であるといふ意味に於いて、自由なものである(三五七頁)。又其意味に於いて『自由な執意——それは客觀的に妥當なる目的設定である。』(„Freies Wollen—das ist: objektiv gültige Zwecksetzung.“ s. 367)と云つてゐる。又客觀的に是認された努力は善意であるから、其究極目的は『善の理念』(Idee des Guten)(三五八——三五九頁)であるともいつてゐる。

此の究極目的又は善の理念による處の統一は個人的生活の上にも、又社會的生活の上にも適用されて妥當性を有するものである。然るにシタムラは社會生活を解して『人間の外的に規律された共同生存』, „äusserlich geregeltes Zusammenleben von Menschen.“ s. 84)としてゐるから、其意味に於いての社會生活の合則性は、其中に生存する個々人の意思でなく(三七九頁)其社會全體の社會意思に求むべきものである。即ち社會生活の根本的合則性は、唯目的に於いてのみ見出さるべきものである(四四一頁)而かもその目的は普遍に妥當であらねばならぬが故に、それは社會生活の内容即ち

社會經濟に關するものでなく、其形式、即ち社會を整理する所の規律に關するものでなければならぬ(西四〇頁)。切言すれば『社會的合則性の原理とは社會的秩序の一切のため思惟し得る所の個々の目的に對し、妥當性を有する所の、最高の統一の見地を指すものである』(„Prinzip der sozialen Gesetzässigkeit ist der oberste einheitliche Gesichtspunkt, der für alle nur der klaren Einzelwecke der sozialen Ordnung Geltung besitzt.“ s. 442)。然らば其最高統一の見地は如何なるものかといへば、それは無論社會生活を成立たしめる所の最高の形式であつて、その内容であつてはならぬ。シュタムラーは『自由に執意する所の人間の親和的團體』^{ゲマインシャフト}がそれであると斷じてゐる。(„Die Gemeinschaft frei wollender Menschen, — das ist das unbedingte Endziel des sozialen Lehrers.“ s. 553)。斯してシュタムラーはカントの批判的方法によつて一つの精確なる社會哲學を定礎し得たと信じてゐる。

四

シュタウディングガーは、シュタムラーの第四卷以下の社會的有極論と、其理想主義を説いた處は失敗であると認めてゐる。カント哲學の中に遺てゐるカント前期の獨斷哲學の方法を復活させて、カントの思索的方法を辿つてゐる積で、其實はカント思索

の正徑を離れてゐる。『大麥の圃から急に燕麥の畑へ移つたやうな』ものだと極論してゐる。(Staudinger, Rezension des „Wirtschaft und Recht,“ in „Kantstudien“ Bd. I. ss. 132-137 1897)。が私はそうは考へぬ。シュタムラーは意識的に注意してカント風の批判的方法で辿つて行つて、一意それから外れることを避けてゐるやうに思ふ。だからシュタウディングアの批評は本書の誤解か、若しくは其立場を異にしてゐる處から生じたものであらう。又之に反してフォーアレンダーは、著者は全く先人未踏の地に入つて、學としての社會哲學の基礎を建造せんとする重要目的を十分に成遂したものであるとして、可なりに讃辭を呈してゐるが、(Vorländer, Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlege, in Kantstudien, Bd. I. ss. 197-216 1897)私は是も言ひ過ぎのやうに思ふ。私はシュタムラーの此著述に感服する一人であるが、しかし其詳密なる點に互れば猶更であるが、根本思想ともいふべき程の點に關しても、猶幾多理解し難い節々があるやうに思はれる。だからカントの批判的方法で社會哲學を定礎しやうとした最初の試みの書物として、『經濟と法律』は思想史上或る一つの位置を占め得る書物ではあるが、しかし是で社會哲學は認識批判的に完全に定礎されたといふのは、過言であるやうに思はれる。

しかし客觀道德學の定礎に關して、シュタムラーの此著述を回顧するのが私の只今の目的である。それ故にそれに關係ある此書の部分だけについて聊か論究して見やうと思ふ。

若しシュタムラーの此立場に立つたとすれば、倫理學は如何なる性質を帶び來らねばならぬであらうか。シュタムラーは法學概論(*allgemeine Rechtswissenschaft*)及經濟學概論(*allgemeine Wirtschaftslehre*)と社會哲學とを區別してゐる。法學概論は歴史的に與へられたる法のもろ／＼の内容を對象として研究するものであるが、しかし其等の最高概念、即ち『法其者』の概念を明にすること出來ぬ。それは法學概論の任務以外のもの、法學概論は社會哲學から法の明白なる概念を借り來らねばならぬ。經濟學概論も亦古今東西の經濟的事實を對象として研究するものであるが、しかし其最高概念たる『經濟』といふ概念を研究することは出來ぬ。それは矢張り社會哲學の闡明を俟たねばならぬといつてゐる(七一〇頁)。此見解からすれば歴史的に、人種學的に現れて來た道德の事實を研究する所の客觀道德學概論といふものあればそれは法學概論や、經濟學概論と同じやうに、學として成立し得ることを豫想すること出來る。但道德といふ最高概念の研究は之を社會哲學に譲つて客觀道德學概論は其

論理的基礎の上に立たねばならぬといふことになる筈である。しかしシュタムラーは Ethik, Moralphilosophie, Sittenlehre など種々の言語を以て倫理學のことに論及してゐるけれども、其法學概論や經濟學概論と論理上同性質のものと思られる客觀道德學概論のことを述べてゐない。むしろ奇妙なことである。

しかしシュタムラーは彼の論を斯かる點にまで進める前に、術語の決定上、まつと重要で、まつと重大なる意義を有つてゐる問題を脊負つてゐる。そは如何なることかといふに、シュタムラーの考察する所によれば、前に述べたやうに、社會生活の合則性の原理は、究極目的の設定である。而してそれをなす所のもものは自由意思である。

„Freies Wollen—das ist: objektiv gültige Zwecksetzung“である。かういふのであるが、さてその謂ふ所の自由意思の究極目的設定作用、それと共に存する所のゾルレン、すべてそれ等を研究するものは、やがて最も適當に道德哲學 (Moralphilosophie) と名づくべきものであるまいか。現にシュタムラーの研究の最後の結論たる『自由に執意する所の人間の親和的團體』といふは、カントの『目的の王國』を幾分變容していつただけで、無上命法の第三方式は、そのまゝでシュタムラーの『親和的團體』に適用さるべきでないか。それ故にシュタムラーの社會哲學は、其まゝ道德哲學であるといふのが至當のや

うに思はれる。シュタムラーはそれについてはそんなことは言語上の争で、愚なことだといつてゐる。即ちコーエンが『シュタムラーは正當の基礎を倫理學に置かずして、法を正當なものになさんと企てたが、それは許容すべからざることである。(中略)。哲學的體系的倫理學は法學が建設せられ、正當なものとされてから、後始めて出て來るものでない。』(Cohen, Ethik des reinen Willens, 1904 s. 214)述べたに對して、シュタムラーは精明にされた道德(geläuterte Moral)と正しい法とは人間の執意の同一な合則性の二つの特殊な現象に外ならない。兩者を根本的の仕方で異つたものとするのは、謬見である。而かも人は此點に關して言語上の争に陥り易い。(三八二頁)。コーエ自身の如きもそれである。といつて、前述のコーエンの文を引用して、さといふのには、『倫理』エライクといつたのは、コーエンの用ゐた意味とは違つてゐる。もし『倫理學』を凡そ正當なる執意の學と解すれば、それは正當なる法的意思の學(Lehre von dem richtigen ethischen Willen)をも含むことは勿論であつて、而してその基礎となることも當然である。それは道德モラルの一つの意義である。然るに執意の合則性の學は二様の活動を必要とするが故に、吾人は道德の第二の意義に従つて『倫理學』を組織し、之を適當なる狹義の倫理學とし、之を前の廣義のそれから區別するのである。かやうに述べてゐ

る(六七頁註一八四)。(猶シュタムラーは『道德的』に四義あることを分析的に述べてゐる。(六七頁註一八五及 Die Lehre von dem richtigen Rechte s. 63. 1902)。なる程かやうに『予』の倫理學はかうした意義であると獨斷的に決めて論ずる態度を取れば、コーエンの論の如きは言語上の争に過ぎぬやうにも見ゆるであらう。しかしコーエンは『先づ最初に法が獨立に全然無依屬に成立して、それから後で始めて個人の而して情懷の倫理としての倫理學が生れたなどといふことは許されないことである。何となれば行爲なくして情懷なく、法的親和團體(Rechtsgemeinschaft)なくして倫理的意義に於ける個人がないからである』(Ethik des reinen Willens, s. 314)と内容の上から論じてゐるのであるから、單に言語上の争のみとすること出來ぬ。従て倫理學に基礎を置かぬ正當なる法の學は認識論上許容すべからずとのコーエンの意見は、正當なものと認めざるを得なう。

シュタムラーはエティク、ジッテンレ等^レを常に個人の情懷を研究するものと限定してゐる(三六〇—三六四頁(三七九頁等))。何故に彼はしかく限定するのであるか。“Keine Gesinnung ohne Handlung; kein Individuum im ethischen Sinne ohne Rechtsgemeinschaft”とコーエンがいつたやうに社會を離れて個人を個人または人格者といふ有意義のも

のに解すること出来ぬ。しからば個人を對象とする倫理學はやがて社會を對象とせざるを得ないではないか。加之氏自ら社會生活の形式として *Recht* と *konventionelle Ethik* (之に道德を含む) とを分けて、法學概論の成立を許してゐる以上、道德學概論の成立を許すのも當然の論理的歸結であるまいか。此點からいつても、倫理學の對象を個人の情懷に限るとするのは解すべからざることである。

又シュタムラーは『社會的幸福主義』(*Sozialer Erdämonismus*, ss. 565-573) を批評してゐる。カントの批判的方法で幸福主義を破するのは學的に最も容易な仕事である。而かもカントの『グランドレーゲン』と『第二批判』とは之を爲して殆ど餘蘊ない。シュタムラーの批評も殆んど右に出でぬ。しかしながら吾人の努力すべき所は、之を破壊するにあらずして、批判的方法によつて如何にして幸福なる概念を建設すべきかであらねばならぬ。即ち *Summum Bonum Consummationem* を如何に批判的に建設すべきかであらねばならぬ。更らにいへば『自由に執意する人間の親和的團體』の中に如何にして幸福なる概念の入り來る得るやを、認識批判の上から論ずべきである。此點からしてシュタムラーの第百節には、私は甚だ不満足を感ずるものである。

(右の他に猶考察して見たい重要な論點が二三殘されてあるが、今は其暇なければ之を他日に期す。)