

社會哲學への試圖

淡野安太郎

まへがら

哲學の具體性！これはまさに哲學の内外から起つた最も現代的な叫びである。即ちそれは、一方に於ては哲學自身の内部に於ける「事態そのものへ」の動向のおのづからなる進展であると共に、他方に於ては人類社會が此の未曾有の世界史的轉換期に際して哲學にせまらざるを得ない最も切實な要求であると云ふことが出来るであらう。

具體性への志向はいふ迄もなく空理空論への訣別を意味する。眞に良心的な哲學的思索は、此の生きた現實のたゞ中に於てなされねばならぬ。しかしこのことは決して、單に生きた體驗へ還ることにつきるべきものではない。生きた體驗に即した思索は勿論、哲學が缺くことの出来ない貴重な地盤ではあるが、しかし單にそのみにとどまるならば、哲學は——それが幾分たりとも概念的であればあるだけ——その生命の表現に於て到底文藝作品の潑刺さに比すべくもなく、又その深さに於て信仰生活の體驗録の深刻さに遠く及ぶべくもないであらう。即ち單なる體驗哲學は、體驗そのものの見地に於ても、未だ具體性に徹せざる中途半端なものと云はねばならないのであるが、更に學問としての哲學といふ立場より觀れば、それが他の諸々の學問への通路を缺く限り——その内容の外見上の豊かさにも拘らず——學問としては空理空論であると云はねばならぬ。否、單なる思想は、たとひそれがいかに深遠であつても、そ

れのみにとどまるならば、未だ哲學ではない。哲學の内容に對する・學問としての意味づけは、たゞ他の諸々の學問とのつながりによつてのみ與へられる。即ち哲學の學問としての具體性を保證するものは、他の諸々の學問への通路を措いて他にはない。眞に生きた問題は却つて邊境にある、と比喩的に謂はれる所以である。

※かくいふことが決して、哲學の内容を認識論に限つたり或は哲學の有用性のみを求めて哲學を手段視するものでないことは勿論である。ヤスパスの云ふ様に、哲學の本質はそれがあくまで Ursprung たる點にある (Philosophie I, S. 262)。しかし、それは Demens であるが故に、まさにそのことの故に、他の凡てのものへの通路をもたねばならぬ。かゝる通路を缺くとす、それはもはや Ursprung たるの意味を喪失するの他はないからである。

ホモ・サピエンスは、此の地上に出現して以來、既に數萬年の歴史を有するものと人類學的には推定せられて居りながら、人間の歴史が特に歴史として自然とは異なるもの・即ち單なくクロノロジー以上のものとして一般に自覺せられたのは恐らく十九世紀以後のことであり、更に人間の社會が單なる有機體或は昆蟲社會以上の特異性を有するものとして充分自覺せられたのは一層近き事に屬する。而して、自然現象に對する歴史現象の獨自性は、法則定立的な没價值的見地に對して個性記述的な價值的見地の獨立性を明かにすることによつて一應確立されたとはいへ、現代人の直面する歴史的社會的現象は最早單なる「一回性」といふが如き抽象的規定を以てその本質を盡し得べきものではなく、力と力との相剋葛藤の眞相を最も如實に把握せしめる辯證法が殆んど凡ての人の思想を支配するに至つたことは周知の通りである。かくして歴史的社會的なるものは、相互に絶對他者として否定的斷絶の關係にあるものがしかも——限りなく深き底から——飛躍的に統一せられる所に成り立つ、と考へられる。蓋し、これ以上深く主體的實踐の眞髓を明かにする途はないであらう、全く議論の餘地のないところである。問題はここにあるのではない。明かにさ

るべき問題はむしろ、哲學者の謂ふ「歴史的社會的なるもの」と、經濟・法律・政治などの諸現象を内容とする所謂「社會現象」との間に、如何にしてつながりがつくかといふ點にある。これに對して、それらの諸現象もまた哲學者の謂ふ「歴史的社會的なるもの」に於てある、といふのみでは何等問題に對する解答にはならないであらう。所謂「社會現象」は、無雜作に哲學者の「歴史的社會的なるもの」の中へ包み込まれるには、あまりに性質の違つたものだからである。例へば、經濟現象については或る程度、法則の定立が可能であり法律行爲に於ては代理といふことが屢々行はれ且、甲に對する債權を以て乙に對する債務の支拂にあてることが出来るばかりでなく、立派に成立した債權と雖も一定の年限が経てば自然に消滅することもあり得るのに對して、道德の世界に於ては經濟法則と同じ意味に於ての法則の定立は拒絶され、また道德的行爲の代理・融通、道德的義務の時効などは勿論許さるべくもない。即ち、哲學者の謂ふ「歴史的社會的なるもの」が——辯證法的構造をもつ限り——全く質的なるものであるのに比ぶれば、所謂「社會現象」は多分に量的なる要素を含んで居るものと云はねばならぬ。従つて單に、後者も亦前者に於てあるとか、或は前者がそのまゝ、弛緩したものが後者であるとかいふ風に、無雜作に言ひきつて済ますことは出来ないのである。

しかも他面、從來の社會學者の實證的研究も亦、必ずしも所謂「社會現象」の本質を明かにするものではない。即ち若しその研究が自然科学的方法と本質的に何等異なる所なき仕方に於てなされ且そのみにとどまるものであるならば、それによつて明かにされたものは依然として自然現象の一部としての人間社會の現象であつて、決してそれ以上の何物でもない。それは宛も生理學的研究によつて明かにされるところのものが生物體としての・即ち自然存在としての人間以上に一步も出で得ないのと同様である。勿論、自然現象としての人間社會の現象を研究することが全然無

意味であると云ふのではない。いかに自然以上の現象と雖も、何等かの意味に於て自然現象をその契機として含むことなしには成り立ち得ないのであるから、人間社會に關する自然科学的研究も亦充分その意味が認められなければならぬ。たゞ、かゝる研究によつて直ちに所謂「社會現象」の本質が明かにされたとなす無反省な臆斷は、飽く迄避けられなければならないのである。所謂「社會現象」は決して單なる自然現象ではない。自然界は嚴密に物と物とが直接交替する世界である、そこに於ては如何なる意味に於ても *causa* は許されぬ。對之、人間の營む經濟の世界に於ては一つの小さな紙片が莫大な購買力を有するものとして通用し、更に法律現象に於ては所謂「嘘の效用」がその妙味を發揮することも決して稀ではない。かゝる意味に於て、所謂「社會現象」は多分に *social* な要素を含んで居るものと云はねばならないであらう。

かくして所謂「社會現象」は、一方哲學者のいふ「歴史的社會的なるもの」に比すれば多分に量的なる要素をもつたものであると共に、他方「自然現象」に對しては多分に *ecologic* な要素を含んだものとして、一應その中間的な位置が見當つけられ得るのである。哲學の具體性への志向は、かゝる意味に於ての「社會現象」の本質を究め且それと「自然現象」及び哲學者のいふ「歴史的社會的なるもの」との相互の契機的關係を明かにすべき社會哲學的な研究から始められなければならない。かくしてのみ、哲學者のいふ「歴史的社會的なるもの」も、その學問としての具體性を主張し得るであらう。かゝる方向への首途に當つて私は先づ、ベルグソンの「閉じた社會」と「開いた社會」及びその基礎となつて居る考を一つの手懸りとして準備を進めてみたいと思ふ。

序 閉ぢた社會と開いた社會

一

實在が若し「反復」か「創造」の何れかを根本特性とする存在形態に於てのみあり得るものならば、人間存在の集團としての社會も亦それに従つて、純粹に非人格的な原理の支配する「閉ぢた社會」と純粹に人格的な原理の支配する「開いた社會」との二種類に分たれることは當然のことの様に思はれる。しかし、假りに反復と創造といふ二つの根本特性に従つて實在を二分して物質界と精神界とにすると、かゝる二つの世界が夫々存在すると云ひ得るのと全く同じ意味に於て、果して閉ぢた社會と開いた社會とは存在すると云ひ得るものなのであらうか。ベルグソン自身、右の區別に對應する——閉ぢた道徳と開いた道徳といふ——二種類の道徳について、それらは純粹状態に於ては現はれることのないものであり、従つてかゝる二つの極限はむしろ單に理論的興味を有するに過ぎないものである旨を述べて居るのである(Les deux sources, p. 48)。^{*} しかれば、かゝる兩極限の間にあつて上昇的段階(ascensions)或は下降的段階(dégrations)の形に於て動いて行く・生きた現實の社會は、いつたい何處に座を占めるものなのであらうか。それが若し、純粹に反復の行はれる單に量的な世界でもなく、また純粹に創造の行はれる單に質的な世界でもないとするれば、所謂「社會現象」と稱せられるものは、いかなる存在形態をもつたものなのであらうか。

※ベルグソンは更に他の箇所に於ても次の様に述べて居る。「全人類を包含し、共通の意志で生氣づけられ、絶えず努力を新たにして・より完全なる人類の創造に向つて進む様な神秘的社會は——動物の社會にも比せらるべき・有機的機能をもつた・

人間社會が過去に存在しなかつたと同様に、——未來に於ても勿論實現されないであらう。純粹な憧憬(aspération pure)は赤裸な責務(Obligation nue)と同様、一つの理想的極限(une limite idéale)である(Des deux sources, p. 84)。

ベルグソンが少くとも比較的初期に於ては専ら、機械觀的な考へ方に反抗して、物質に對する精神の獨立と優越と尊貴とを繰返し力説するたゞ、一路を歩んで來たことは疑ふべからざる事實であるが、“La Pensée et le Mouvant”の卷頭に收められて居る“Introduction”(1929)以後に於ては、恐らくは多少のゆとりを以て實在の全貌をふりかへり眺めるに到つて——猶「神祕的二元論」と呼ばれ得べき趣を多分に残しつゝも——しかも、物質と精神とが夫々實在の半分(La moitié de la réalité)を形づくるものであることがむしろ積極的に主張せられ、それと共に——さきには實在の真相を把握することの出来るのは哲學的直觀のみであることが特に強調せられたのに對して——今は、科學と形而上學とが夫々の立場に於て(即ち異なる方法を以て)何れも絶對的なるものに觸れることが出来るかと正面から考へられる様になつたことも亦、簡單に見逃すことの出来ない相當重要な變化である(La Pensée et le Mouvant, pp. 52-54)その變化は單に、曾てはあまりに虐けられた物質の世界に精神の世界と同じだけの場所が與へられたといふ一事につきるものではない。物質に對する精神の絶對的優越が力説せられる場合には、——物質と精神との直接の關係は勿論重要な根本問題であることはいふ迄もないとしても——兩者の中間にあるものは殆んど問題とせられないのに對して、物質と精神とが夫々實在の各半分を形づくるものであることが容認せられると共に、兩者の境界の位置にある中間的なるもの(Intermédiaire)が意識的に問題とせられる様になる。而して、此の變化を最も明瞭に示すものは、知性(intelligence)なるもののシタグソン哲學に於て占める位置とその意味の・前期と後期とに於ける變化であらう。*

※ 一般に思想の發展、特にベルグソンの場合に於けるが如く獨創性の豊かな思想の發展に、著しい對立を示す様な時期を劃することの不自然なるは云ふ迄もない。こゝで前期と後期といふ二つの時期を區別するのも、たゞ問題の所在を鮮明にせんがための一つの方便に過ぎない。

即ち、前期に於ては知性は實際的分別の能力として——従つてその反面に於ては事物を「持續の相の下に」把握することを妨げるものとして——夫自身靜的な世界に屬するものと考へられたのであるが、後期に於ては知性は、靜的な・知性以下の・閉ぢた魂と、動的な・知性以上の・開いた魂との、まさに中間にある開く魂 (*l'âme qui s'ouvre*) と同一視せられて居るのである (*Les deux sources*, pp. 61-62)。尤も此の場合、閉ぢた魂と開いた魂との中間にある「開く魂」の占める領域は、ベルグソンに於ては存在性の極めて稀薄なものであることを見逃してはならぬ。それは宛も、人が坐つて居て・動かない・状態から、その同じ人が走る・運動の・状態へ移る際に認められる起き上る姿勢の如きものであつて、かゝる過渡的な状態は、若し靜止せる人が一舉に運動へ飛び上る場合には、氣づかれないまゝで過ぎ去る性質のものである。たゞ、その飛躍が不充分であるために途中で停止する場合には、右の中間状態 (*cet état intermédiaire*) が注意せられる。かゝる途中にある魂は、まさに離れたばかりのものに對しては、エピクロス派のアタラクシア或はストア派のアパテイアの如く無關心或は無感覺の態度を探り、他方また、古きものから離れると共に新たなものへ結びつかうとするときには、その魂の生活はプラトーン及びアリストテレスの理想に合致した「觀想」になるであらう。しかもかゝる觀想こそは、ベルグソンに依れば、一つの圓内に閉ぢこめられた行動から自由な空間に展開する行動へ、即ち反復から創造へ、知性以下のものから知性以上のものへ通ずる唯一つの道であつて、兩者の

中間に停止する者は必然的に純粹觀想の領域 (la région de la pure contemplation) にあつて——最早前者に依存せず、しかも未だ後者にまで到達せざるものとして——おのづから離脱 (détachement) といふ半徳 (demi-virtu) を行ふ様になる、とヘルグソンは云ふ (p. 62-63.)。

吾々は先づ、一つの領域から他の領域へ移る場合、何等かの意味に於て「離脱」が行はれなければならないことを、承認しなければならぬ。そしてまた、その離脱がバスカルのいふ様な意味に於てのバンセによつて、即ち「識」ことによつて、詳しく云へば、識られる事態をつき破つて出て而して後ふりがへつて眺めることによつてのみ行はれ得ることも亦、論を俟たない。[※]此の意味に於て「觀想」は、單に古きものから離れて新たなものへ結びつかうとする場合に初めて現はれる魂の態度ではなく、古きものから離れること自體が既に此の「觀想」によつてのみ可能なのである。けに、かゝる觀想こそは、反復から創造へ、靜的なる・知性以下のものから動的なる・知性以上のものへ、否一般に、一つの領域からより高き他の領域へ導く唯一の道であると云ふことが出来るであらう。

※ Entre les deux (le pur statique et le pur dynamique), il y a l'intelligence même. Là fût demeurée l'âme humaine, si elle s'était élançée de l'un sans aller jusqu'à l'autre. Elle eût dominé la morale de l'âme close; elle n'eût pas encore atteint ou plutôt crié celle de l'âme ouverte. (Les deux sources, p. 62.) 平山高次氏は右のイタリックの箇所を「かゝる魂は、閉じた魂の道徳を支配したであらう」(譯書六八頁)と譯して居られる。しかし此の場合の dominier は決して「支配する」といふ意味ではなく、例へば une maison qui domine les maisons voisines の場合に於けるが如く「眼下に見おろす」といふ意味に解さればならぬ。而して、かく解してのみ、閉じた魂の道徳から開いた魂の道徳への移り行きが正當に理解されるであらう。

しかし、右に述べたるが如き意味に於ての觀想は人間存在の絶えざる自己超越を可能ならしめるものとしてバスカ

ルの所謂「人間の偉大さ」(la grandeur de l'homme)否、人間性そのものの本質をかたちづくるものであつて決して、ベルグソンの云ふ様に知性以下のものから知性以上のものへ即ち反復から創造への中間にあつて夫自身一つの領域をかたちづくるものではない。勿論プラトーンやアリストテレスの理想とする様な観想の生活は夫自身の領域をもつ。しかしその場合の観想はアリストテレスの云ふ様に吾々の中にある神的なるものは、たゞきに他ならず、それは自己充足的なるものとして他の如何なる活動にもまして持續的たり得るものなのであるから、かゝる観想の生活は——ベルグソンに於けるが如く、知性以上の動的なるものよりも少く、知性以下の靜的なるものよりも多い、といふ様な意味に於て中間的位置を占めるものではなく——[※]恐らく知性以上と稱せられる動的なるものよりも更に上に位するものなのであらう(Ethica Nicomachea, 1178^a; 1177^a)。靜的なるものから動的なるものへ導く唯一の道としての観想は、やはり「若し一舉に必要な飛躍がなされるならば氣付かれないまゝで過ぎ去る」と正當に云はるべきものなのである。

※ ヘルグソンは *infra-intellectual* を *moins qu'intelligence*、*sub-supra-intellectual* を *plus qu'intelligence* と謂ひ、その中間に「開く魂」としての知性自身の純粹觀想の領域がある (*Les deux sources*, pp. 61-63) といふ風に述べて居るのであるが、こゝではそれをたゞ逆に言ひ廻したのに過ぎない。

尤もこのことは決して、「純粹に靜的なるもの」と「純粹に動的なるもの」との間のあまりに大きな空隙に、一つの新たな領域を索めることを妨げるものではない。而してそれは、知性以下の領域と知性以上の領域との中間にあるものとして——さきに述べたのとは違つた意味に於て——やはり「知性の領域」と呼ばるべきであらう。此の知性の領

域は勿論、知性以下の領域及び知性以上の領域に對してよそ／＼しき第三者として無縁であることは出来ぬ。縁なき第三者を二つのもの間に單に挿入することは、たゞ空隙の數を増すにとどまり、何等兩者をつなぐ所以ではないからである。元來、純粹に動的なるものと純粹に靜的なるものとがベルグソンに於て全くかけ離れたものと思はれるのは、兩者の間の契機的關係が——少くとも主題的には——明かにされて居ないことにもとづく。一般に、次元を異にするものとの結びつきは、一が他を契機として自己の内に含むことによつてのみ可能であり、しかも次元を異にするものは夫々固有の原理を有する故にこそ、それ自身の次元を主張し得るのであるから、一つのものがそのまゝの姿に於て他のものの契機となることは出来ず、たゞ否定契機としてのみ他のもの内に含まれその基體となることが出るのである。かくして、知性の領域は知性以下の領域を自己の否定契機とし、更に知性以上の領域は知性の領域を自己の否定契機とすることが明かにされるときに、はじめて領域相互間の關係が正當に理解されたと云ひ得るのであらう。

ところで、AがBを否定契機とするといふ場合、それは決して單にAがBに對して消極的否定關係に立つといふにとどまるものでないことは云ふ迄もない。若しAが單にBを否定するのみならば、BがAの構成契機としてその基體となるといふ様なことはあり得ないであらう。AがBを單に消極的に否定するにとどまらずして、更に進んで自己固有の原理を以て積極的にBを限定する場合、そこに初めてAは完全にBを自己の否定契機とすることが出来るのである。さきにベルグソンが、靜的なるものから動的なるものへの飛躍が不充分であるために途中で停止する魂の探る態度として掲げた——エピクロス派のアタラクシア或はストア派のアパテイアの如き——無關心或は無感覺は、實は右

に述べたるが如き意味に於ての單なる消極的否定の立場にとどまるものであり、それは靜的なるものを自己の否定契約とすべき知性が未だその機能を充分に發揮せずしてその半にとどまるといふ意味に於ても確に半徳(*demi-vertu*)と呼ぶべきものであらう。現代獨逸のナチスの人達が所謂“*Volksleben*”の實現と發展にとつて最も大きな妨げとなるものは——國家社會の問題に對する——“*die Intellektuellen*”の無感覺或は無關心を裝ふことであると叫ぶとき、半知性の狡猾さを相當鋭く剔出したものと云ふことが出来る(ナチスの政治形態をそのまま認するか否かは、いふ迄もなく別問題である)。かゝる半知性は確に、人間の社會生活にとつて、假りに有害でないにしても、無益であらう。

※「國家は目的ではなくして手段である」(Hitler: *Mein Kampf*, 129-130. Auflage, S. 431.) といふナチス國家觀の一面は、決して輕々に看過されるべきではないであらう。

知性がその機能を充分に發揮するところ、そこに初めて人間の社會が實現せられる。ベルグソン自身主張してゐる様に、人類社會を昆蟲社會から區別せしめる本質的特性となるものは實に、知性の開花(*épanouissement de l'intelligence*)であり、そこに於て本能はたとひ隠蔽されてしまはないにしても、*éclipse*の状態に於て——即ち光り輝く知性の周圍にかすかな薄あかりとして——残るに過ぎず、しかもかゝる知性がその威力を發揮することによつてはじめて、單なる「秩序」(*ordre*)以上の「進歩」(*progrès*)が人類社會に於て實現せられるのである(*Les deux sources*, pp. 122-126)。

しからは、かく本能を *eclipser* すべき知性の正體は、いつたい如何なるものであらうか。

二

ベルグソンはその「物質と記憶」に於て、實生活に完全に適合した行動の人を、單に刺戟に對して直接的反作用を以

て應ずる衝動の人から區別し、且後者を下等動物と同一視して居る(p. 128)。直接的反作用たる衝動が外的刺戟の單なる延長に過ぎない以上、衝動の人と下等動物との間に何の區別も認められないのは當然であり、共に物質界の一項以上の何物でもないであらう。しからば、かゝる衝動の人から區別さるべき行動の人は、物質界に對して如何なる位置を占めるものであらうか。

ベルグソンに依れば私のからだはそれ自身一つの形像として、與へられた形像の全體の中にあつて、——受けとられそして送り返へされる——諸運動の通過點である。即ち、私に働きかけるものと私が働きかけるものとの間の *trait d'union* であり、一言で云へば感覺—運動的現象の座である(p. 164-165)。「中央電話局」といふ・脳髓について語られた有名な比喩がかゝる事態を明快に示すであらう。中央電話局の役割はいふ迄もなく、電話をつなぎ或は順番の來る迄待たせるところにある(p. 16)。かゝる交換機能を發揮しない場合、電話は不通になるか或は直通になつて、電話局は電話局たるの意味を失ふであらう。所謂衝動の人とは、かゝる状態にあるものに他ならぬ。そこには動く物、舌動かされる物はあつても行ふ者は見出すことが出来ない。凡ての物體の凡ての點からの影響を洩れなく知覺するのは、とりもなほさず無意識的な物的對象の状態に墮することであり、行動の基となるべき知覺即ち意識して知覺するといふことは、その中から特に關係のある形像のみを選択することであるから、かゝる實際的分別の機能を發揮して初めて、私のからだは——單なる肉體の域を脱して——行動の中心としての身體になる(p. 37-38)。かゝる身體は、凡ての形像の全體の中にあつてひとり、それ自身の内部的なるもの (*l'intérieur, le dedans*) 即ち深さをもつた特殊な恵まれた形像であつて、他の諸形像はそれを中心としてその周圍に一定の順序を以て配列され、その順序に従つ

て夫々中心よりの作用を受けるのである。かくの如き全く特殊な形像としての身體こそ、私の人格の *base physique*

をかたちづくるものに他ならぬ (pp. 53-54)。

而して、かく私の身體が單に外部的なるもの或は表面的なるものではなくして、それ自身の内部的なるもの即ち深さをもち、かくして私の人格の基礎となることが出来るのは、具體的なる知覺に於ては、つねにその中へ記憶が入り込んで來ることによるのである。此の場合の記憶は勿論、單に過去のなるものではない。單に過去のなるものは精神の名に値しないであらう。精神としての記憶は、實は「未來を指しての過去と現在との綜合」(*synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir*, p. 246.) に他ならぬ。物質の諸瞬間がかゝる記憶の介入によつて收縮される時、まさにそこに精神と物質とを合體せしめる *action* が實現せられる。かくしてベルグソンに於て、純粹記憶説と純粹知覺説の二元論によつて極端にひき離された精神と物質、質的・非延長的なるものと量的・延長的なるものとが再び接近する道が用意され、それと共に、意識と科學のほかに生活の領域がひらかれるのである (*A côté de la conscience et de la science, il y a la vie*, p. 219.)。

しからば、純粹に質的・非延長的なる意識の領域と純粹に量的・延長的なる科學の領域との中間に位すると思はれる「生活」の領域は、いかなる特質を有するものであらうか。ベルグソンに於ては、量的・延長的なる領域が *juxtaposition*, *discontinuité* 等の言葉によつて特色づけられるのに對して、質的・非延長的なる領域は *succession*, *durée réelle* 等の言葉によつて特色づけられ、或は簡約して前者が「空間の世界」と呼ばれるのに對して後者が「時間の世界」と呼ばれることとは周知の事柄である (Benrubi: *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, pp.

754-755)。而して、かゝる區別の生ずる所以のものは、吾々の言葉が先づ動くものを固定せしめ、更に吾々の社會生活が持續的なるものをはつきりした輪廓をもつた *coses* に分解することを必要とするに基づくものと考へられる。事實、吾々の言葉によつて語られ、又吾々の社會生活の中へ採り容れられるものは、たしかに *choses distinctes* ではある。しかしその故を以て所謂空間の世界を——時間の世界から區別して——簡單に非連続的と呼ぶことは出来ぬ。ベルグソンが好んで用ひる例を援用すれば、「部屋が無秩序である」といふ場合、それは決して物理的自然的秩序の存在までも否定するものではなく、几帳面な人ならば意識的に配列したであらうと期待される秩序即ち *l'ordre voulu* の缺けて居ることを意味する様に (*L'Évolution créatrice*, p. 253) *juxtaposition* が *discontinuité* と呼ばれる場合、それはたゞそれよりも高次の連續即ち *durée réelle* の缺けて居ることを意味するにすぎない。所謂並列的なるものも決して孤立的に存在するものではなく、まさに並列的と呼べるべき仕方に於てつながつて居るのである。しかも、かゝるつながり方即ち一見ばらばらにあるかの如く思はれる一切の物質點相互の作用關係を次第に明かにすることによつて *la continuité universelle* の觀念に歸着するものとこそ、科學の目指すところなのである (*Matière et Mémoire*, p. 219)。

他方また *multiplicité* は決して空間の世界に限られたものではなく時間の世界に於ても亦、——*multiplicité numérique* に對應して——*multiplicité qualitative* を語るものが出来ることすれば (*Essai*, p. 94)、茲に於て空間の世界も時間の世界も何れも共に *multiplicité* と *continuité* の二面をもつこととなる。否、嚴密にはこれは二つの面ではない。なぜなら、何等かの意味に於て多様性を含まない連續性なるものはあり得ず、兩者相合體してまさに「聯關」と稱せらるべきもの内實をかたちづくるものだからである。即ち、實在が時間・空間的であり、凡て實在は一般に聯關に於てある。たゞ

その聯關の仕方が夫々諸實在の特質をかたちづくる。従つて、かゝる一般的な意味に於ての「聯關」に代ふるに、根本的な意味に於ての「連續」なる言葉を以てするならば、所謂「空間の世界」が同質的・並列的な連續に於てあるのに對して、所謂「時間の世界」は異質的・飛躍的な連續に於てあるといふことも出来るのである。對之、若し異質性及び飛躍性を特に強調せんがために非連續性なる言葉を用ひるならば——discontinuitéが空間に、continuitéが時間に夫々配當される。Essenceの用語法とはむしろ反對に、——空間の世界即ち物質の世界が連續的であるのに對して時間の世界即ち精神の世界こそ非連續的であると云はねばならないであらう。而して、かゝる用語の變化に對して一應の注意を拂つた後に、「生活が（連續的な）物質の中に最初の非連續性を設定するであらう」といふベルグソンの言葉が吾々にとつて極めて示唆的なものとなるのである（Matière et Mémoire, p. 220.）。

※ 物質的連續性の底に主張せられる量子の非連續性は夫自身數量的關係に於て示され得るものとして、茲でいふ連續性を破るものではないであらう。

ベルグソンの所謂「生活」によつて物質的連續性の中へ最初に齎らされる非連續性は勿論、決して單なる並列性ではない。單なる並列性は今や、非連續性たるの名に値しないのである。吾々の「言葉」は恐らく運動に代ふるに靜止固定を以てすることとどまるであらう。しかし「生活」によつて實現される非連續性は、欲求とそれを満足させるに役立つべきものとの二元性を表はすものとして（Matière et Mémoire, p. 220.）單なる自然的秩序以上の關係を意味する。即ち、ベルグソンに依れば、生活するといふことは連續的な感覺的實在の中から先づ諸々の欲求の中心たる身體をきりはなし、ついで此の身體が宛も人間と關係するが如くに他の諸物とも關係することの出来る様な全く特殊な交渉關

係を設定することである (pp. 220-221 ; 53-54)。かゝる意味に於ての *le mouvement vital* を推し進めることは、——實在の直觀的把握を強調する立場からは勿論——實在の眞の認識に對して背を向けることになる。と云はねばならないであらう (p. 221)。しかし「生活」の樹立する非連續性がエラン・ヴィタールのそれとは異なるが故に、生活は異質的なる世界には屬せず、しかも實在は異質的なるものと同質的なるものとの二種類であるが故にといふ理由を以て、再び「生活」が單に同質的なる物質の世界へ追ひ返へされるならば、いつたい吾々の日常生活は——特に所謂社會現象と稱せられるものは——何處へ往くのであらうか。

ベルグソンは、物質的連續性の底に張り渡されて居る無限に細目な網の如きものとしての同質的な空間は、吾々の *action* に、しかもたゞ吾々の *action* にのみ關係する、と云ふ (p. 258)。しかし、行動の中心 (*centre d'action*) としての吾々の身體が、その周圍に一定の順序を以て配列されて居る他のものに對して働きかける場面が、いかにして單に同質的な空間であり得るであらうか。凡てのものが並列的關係に於てあることを根本特質とする同質的な空間に於て、吾々はいかにして中心的位置を占める・特權づけられた形像 (*image privilégiée*) を語り得るであらうか。

勿論、全く異質的な深い自己 (*moi profond ou fondamental*) が——或る程度の外面的接觸を必要とする——社會生活には不向きであつて、それよりもむしろ表面的な自己 (*moi superficiel*) の方が一般によりよく社會生活の要求に合致することが出来るのは確かであらう (Essai, pp. 95-97 ; 178)。しかし若し、完全に同質的な表面にまで出てしまふならば、そこには最早「自己」なるものは、従つてまた一般に「行動」なるものはあり得ないのである。そこに見出される集團生活は蟻の社會ではあつても、人間の社會ではないであらう。

凡そ人間が働き得るためには、従つてまた、かゝる働きの場面としての人間の社會が成立つたためには、何等かの意味に於ての非連續性が連續的な物質性の上に實現せられることが絶対に必要である。而して、かゝる非連續性の實現を特に人間に可能ならしめる所以のものは、吾々人類が既にその出發點に於て道具を使用し得たことから由來するものであらう。道具はいふ迄もなく自然に成つたものではなくして作られたものである。而して作るといふことは與へられたものを再構成することである。再構成するためには勿論、與へられたものの構造を無視することは出来ないであらう。吾々は自然的所與に對して先づ受動的に服従することによつて初めて能動的に之を支配することが出来るのである。或る意味に於て、受動的服従は能動的支配へ移つて行くものである、と云ふことも出来るであらう。しかしこのことは決して、二つの事柄が全く同じ性質のものであるといふことにはならない。雄辯家が聽衆の心を我がものとするために、先づ聽衆の感情に同ずるからといつて、聽衆に従ふ(*suivre*)といふことと聽衆を導く(*diriger*)といふこととが同一の事柄であるとは云へないであらう(*L'Évolution aréatrice*, p. 77)。寫真がうつるのは光線といふ自然力に由ることは云ふ迄もないが、しかし光線が寫真をうつすのではない。否、寫真がうつるためには、光線は適當に屈折されねばならぬ。而して、かく自然力を目的の方向に導く機能を有する寫真機が自然に成つたものである筈がない。かゝる人工物(*objets artificiels*)特に道具(*outils*)を作る能力をベルグソンは知性と呼び(p. 151)、それは人間獨特のものであつて、本能と共に動物界の全進化が歩んで來た二つの分支した途(*deux voies divergentes*)であるといふ(pp. 100; 146)。此の分れた二つの途を歩む(狹義の)動物と人間の生活に於て先づ最初に現はれる根本的な相異は、動物的本能が自然的器管(*instrument naturel*)を用ひるの對して、人間の知性が人工的機關(*instrument fabriqué*)を用ひ

る點にある。而して、動物的本能の用ひる自然的器管は完全に有機體の一部分たることを以て終始するものとして、却つて動物の自動的活動圈を一定の範圍に閉ぢ籠めるものであるのに對して、人工的機關はひとたびそれが作られる否や、既に作られたものとして製作者から獨立に存在し、製作者はそれを使用することによつて單にかねての欲求を満たすばかりでなく、それを使用する・まさにそのことによつてつねに新たなる欲求を惹き起さしめられ、それと共に更に新たなる製作へ驅り立てられる。かくの如く、作られたものが作る者へ逆に働きかへす (reagir) ことによつて——自然的器管の閉鎖的傾向とは反對に——人工的機關は益々廣く自由な領野を人間の活動に對して限りなく開くもののである (D. 153)。これ所謂「秩序以上の進歩が人類社會に於て實現せられる」と稱せられる所以であり、ベルグソンが人類社會を昆蟲社會から區別せしめる本質的特性となるものと考へる「知性の開花」とは、即ちこのことにならぬのである。

三

さきに「生活」は欲求とそれを満足させるのに役立つべきものとの二元を導き入れることによつて、連續的な物質の中に最初の非連續性を設定するであらうと謂はれた場合、その欲求を満たすべきものが若し自然的器管であるならば、それは嚴密には欲求と共に二元を構成するものではなく、未だ連續的な物質的聯關にとどまるものと云はねばならぬ。従つてそこには未だ「生活」が實現されては居ないのである。欲求を満たすべきものが人工的機關であるとき、そこを製作者から獨立して存在するものとして、欲求と共に二元を構成するものといふことが出来る。今假りに、作るものと作られるものとの二元より成る聯關を技術的關聯と名づけるならば、かゝる技術的聯關に於て初めて連續的な物

質の中に最初の非連續性を設定する「生活」が實現せられるのである。所謂「知性の開花」によつて、つねにより廣くより自由な領野に向つて榮える技術的聯關——それが人間社會の最初の・即ち最低次の現象形態なのであるが——より觀れば、單に連續的な物質的聯關の世界即ち全く同質的な「空間の世界」は知性以下の世界と呼ばれ、對之、全く異質的な・高次の非連續性が實現せられる所謂「時間の世界」は、知性以上の世界と呼ばねばならないであらう。而してこれは前期のベルグソン思想の内面的發展としてまさに辿りつくべき第二の段階であり、「道德と宗教の二源泉」に於ける「知性以下」及び「知性以上」なる概念も右の如き思想を背後に考へて、はじめて正當に理解され得るであらう。なぜなら、知性の領域の獨立性を認めることなしに、知性を基準として「以下」と「以上」によつて二つの領域を特色づけることは、區別の基準を失ふことになるからである。しかも事實は、後期のベルグソン思想に於ても、知性の領域の獨立性は充分な意味に於て認められては居ないのである。即ち既に述べたるが如く、知性は「閉じた魂」から「開いた魂」への中途に位する「開く魂」として——離脱といふ半徳 (demiverbu) の行はれる——純粹觀想の領域にとどまるものと考へられて居るに過ぎぬ (Les deux sources, pp. 61-63)。かくては、人類社會に輝しき「進歩」(Progress)を約束すべき・作る能力としての知性は、いかにしてその機能を發揮することが出来るであらうか。

※ 以下「技術的」といふ言葉は最も廣い意味に、即ち *moralisch* に對する *technisch* の意味に解されねばならぬ。「技術」の本質に關する更に詳細なる論究は、いづれ本論に於てなされる機會があるであらう。

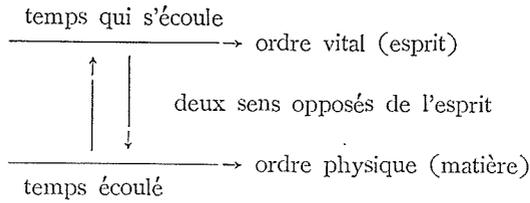
しかも、かく知性の領域に充分の獨立性を認め得ないことこそ、まさにベルグソン本來の實在二秩序(二元)説の限界をなすものと云はねばならぬ。即ち、散文でないものは必ず詩であり詩でないものは必ず散文である様に、凡て

存在の仕方は二つの秩序のうち二でなければ必ず他であるとするならば、——宛も散文でも詩でもないものが決して存在しない様に——生命的秩序(Ordre vital)でも物質的秩序(Ordre physique)でもないものは、當然存在し得ないことになるであらう(L'Évolution créatrice, pp. 253 ; 241.)。勿論此の場合、二つの異なる存在の仕方をもつものを二つの實在と考へるか(deux réalités d'ordre différent—Essai, p. 74)或は同一實在の各半分と考へるか(La moitié de la réalité—La Pensée et le Mouvant, p. 53)は問題ではない。實在二秩序説が固執される限り、第三の中間領域の獨立性は容認さるべき筈がないのである。しかもその結果、人は閉ぢた社會に於て社會的威壓(La pression sociale)の前に跪くか、或は開いた社會に於て英雄の呼びかけ(«appel du héros»)に應へるか(二つ以外の可能性は與へられず、未來に開く望の扉は固く閉ぢられるの他はなからずであらう(Albert Bayet: Morale bergsonienne et sociologie, Annales Sociologiques, Série C, Fascicule I, pp. 46-47.)。しかし現實の動かすことの出来ない事實として吾々が直面するものは、——ベイエの力説を俟つまでもなく——決して單に閉ぢたもの或は單に開いたものではなくして、閉ぢられつつ、しかもそのたゞ中にあつて開いて行くものなのである。動物の社會には完全に閉ぢた社會も見出されるであらう。また超人の社會には完全に開いた社會も考へられかも知れぬ、しかし吾々人間の社會はつねに「開く社會」(«la société qui sourit»)より以外のものとしてはあり得ないのである。

尤も右の如き實在二秩序説は、決してベルグソン哲學の全貌を示すものではない。即ち、ベルグソンに依れば「純粹知覺が吾々を置くのはまことに物質の中にであり、そしてまた吾々が記憶と共に既に入り込んで行くのは全く精神そのものの中へ」ではあるけれども(Matière et Mémoire, p. 198.)「純粹なる知覺即ち瞬間的なる知覺は實は一つの

理想一つの極限にすぎないものであつて、凡ての知覚は持續の一定の厚さを占有し、過去を現在に延長し、かくして記憶を分有して居るものなのである」(p. 273)。従つて單なる生なまの物質と完全に發達した精神との間には、記憶の凡ゆる可能的強度——或は結局同じことであるが——自由の凡ゆる程度が存在するものと考へられる(p. 288)。詳しく云へば、意志活動の緊張によつて持續の中に生き得る吾々も、ひとたび緊張が弛めば自己は分散して空間の方向へ墮するものであり、他方また物質と雖も決して完全に空間と一致するものではなく、並列的と呼ばれた物質の各部分も夫々全體の活動(action du tout)を自己の中に宿しつゝ、お互に相滲透し合ふものなのである、とベルグソンは云ふ(L'Évolution créatrice, pp. 219-220; 226)。しかし、かくの如き漸次的緊張・弛緩説ともいふべきものと、「非延長的なるものと延長的なるもの、性質と分量との間には接觸點はない」(Essai, p. 62)といふさきの實在二秩序(二次元)説とは、いかにしてベルグソンに於て並存し得るのであらうか。

生命的秩序と物質的秩序とが若し眞に二つの秩序として夫々獨自の原理を有するものであるならば、かゝる二つの秩序の間に緊張から弛緩への凡ゆる漸次的程度が存在するといふ様なことはあり得ないであらう。なぜなら、單なる程度の差に歸し得ないものを有するといふことが、まさに獨自性を主張し得る所以に他ならぬからである。ところがベルグソンの二つの秩序は、その外見上の著しき對立にも拘らず、二つの獨立した秩序とは云ひ難い側面をも具へて居るのである。成程、流れる時間と流れた時間との間には雲泥の差があるであらう。しかし同時に、吾々の見逃してならないことは、流れる時間の流れる方向と流れた時間の流れた方向とが決して異なる方向ではないといふことである。即ち、ベルグソンに於ては、時間の「流れる」のも「流れた」のも何れも過去から未來への方向に於てなのである。此の



方向の同一性の故にこそ、精神の緊張を弛めることがそのまゝ、物質へ墮ちて行くことになるのである。尤も此の精神から物質へ墮ちる方向に對して、逆に物質から精神の方向へ持ち上げるところに吾々の生命或は意志の努力を見るならば、茲に少くとも一應は二つの相反する方向を認めることが出来るであらう(L'Evolution créatrice, pp. 243, 268)。しかしそれは、同じく過去から未來へ流れる方向に於ての謂は、上下の二方向に他ならぬ。而して上から下へ及び下から上への運動が何れも漸次的程度の差を示しつゝ行はれるのは、實は同一の秩序内に於てのみ可能であるが故に、出來上つて行く活動(action qui se fait)も崩れて行く活動(action qui se défait)も畢竟同じ種類の(du même genre)ものであり、かくて——精神の眼を以て觀れば——萬象相融合して渾然たる運動と化するのである。しかも、かゝる運動の不斷の湧出の中心を「たゆることなき生命・活動・自由としての神」に歸するならば(pp. 270-272)、「こゝに——ベルグソン自身の豫めの注意があるのにも拘らず——なほ「神祕的一元論」(monisme mystique)と呼ばれ得べきベルグソン哲學の一面が成立つてあらう。

しかし右の如く過去から未來へ不斷に流れる運動について、吾々は果して創造的進化する事が出来るであらうか。單なる過去から未來への一方的な方向に於て、果して眞に飛躍的非連續的な創造が可能であらうか。生命の進行は中心から周邊へ即ち一から多への發展である、とベルグソンは云ふ(p. 100)。しかしその發展が、たとひ爆發的と呼ばれ得べき趣を呈するにしても、若し既にありしもの、爆發であるならば、そこには——すぐれて顯著な進化を

見出すことは出来ても——新たなるものの創造は索むべくもないであらう。單なる過去の限定の方向に於ては、いはに強力な活動も眞に新たなるものを創ることは出来ないのである。否、嚴密に云へば、そこには受動のみあつて能動はあり得ないのである。ベルグソンは生命の進化現象を説明する際に用ひられる「適應」(adaptation)なる概念に區別さるべき二つの意味のあること、即ち例へば瓶の中へ注ぎ込まれる液體が凡て瓶の形をそのまゝくり返す(éprouvettes)といふ場合に於けるが如き單なる受動的適應と、それとは反對に、與へられた外的條件のうち不都合なるものは之をなみし・爲めになるものは之を利用しつゝ、最も適した形を自ら創造することによつて環境に對してやり返す(tripiquer)能動的適應との二義あることを明かにし、しかも通常、個々特殊の場合には適應は有機體の努力に基づく能動的適應を意味するかの如く説かれながら、他方廣く一般的に論ぜられる場合にはその同じ適應が宛も無記な物質が環境から受動的に受けとる極印に他ならぬかの如く説かれることを指摘し、且受動的適應を説く機械的因果論の見地も、能動的適應を説く擬人的目的論の見地も、共に超えらるべき所以を説いて(D. P. G. S.), 結局所謂エラン・ヴィタール(嚴密には *l'âme originelle de la vie*) の見地を主張して居るのであるが、——生命が機械的因果論の見地から把握され得ないことは論を俟たないとして——能動的適應といふ人間固有の活動形式を以て生物的生命を理解しようとする目的論が、人主義として排斥されねばならないと共に、人間の生命をも悉く生物的生命の中へ含ましてそれによつて人間の活動の凡てを盡し得るかの如く主張するならば、かゝる生物主義も亦同様に排斥されねばならないのではあるまいか。

單なる「反復」以上のものが實現されるためには、只管外的條件に身を委ねる受動的適應から、外的條件を自己が定立した目的によつて積極的に限定する能動的適應への飛躍がなされなければならぬ。それは過去の限定から未來的限定

へ即ち次元を異にするものへ轉ずるものであるが故に、正當に飛躍の名に値するであらう。單に量的なるものを漸次に如何程ひきしめて行つてもそれは遂に質的なるものにはならぬ、たゞ逆の方向よりの限定がはたらくことによつてのみ、はじめて最初の質的なるもの・最初の非連續性が實現せられるのである。茲に最初の非連續性とことわる所以のものは、いふ迄もなく、未來的限定によつて實現せられる非連續性が決して非連續性の凡てではなく、むしろ非連續性としては最初に現はれる最低次のものであることを意味するのである。

四

右の如く、最初の非連續的なるもの即ち最初の質的なるものが——外的條件を自己が成立した目的によつて限定する——未來的限定によつて初めて實現せられるといふ場合、吾々は勿論「目的論はさかさまにした機械論(mécanisme à rebours)」に他ならぬ」(L'Evolution créatrice, p. 42)といふベルグソンの有名な批評を知らないわけではない。若し目的論が單に因果の連鎖をさかさまにして、結果が目的として却つて(手段たる)原因を規定するといふにとゞまるならば、それはやはり「一切が與へられて居る」(tout est donné)といふことを豫想するものとして、畢竟さかさまにした機械論に他ならぬであらう。即ち、若し結果が原因によつて規定されるのと同じ様に手段が全く目的によつて規定されるものであるならば、自然因果性の時間が空間の第四次元(une quatrième dimension de l'espace)と呼ばれるべきであるのと同様、自然因果性を單にさかさまにした所謂「外的合目的性」(finalité externe)の時間も亦全く働きを奪はれた時間(temps dépourvu de finalité)であり、それは畢竟時間がないのと同じことであるから、かゝる靜的觀想的目的論(自然的目的論)は何等過去の限定に對する未來的限定といふ意味をもつことは出來ないのである。單なる一方的

方向の限定たるにとゞまる限り——それが過去から未來への方向である場合は勿論——たとひ未來からの方向であつても、猶依然として所謂「空間の世界」にとゞまるものと云はねばならないであらう。しかし、かゝる靜的觀想的目的論が決して目的論の凡てではない。前に述べたるが如く吾々が生活するといふことは、連續的な感覺的實在の中から先づ諸々の欲求の中心たる身體をきりはなし、ついで此の身體が宛も人間と關係するが如く他の諸物とも關係することの出来る様な全く特殊な交渉關係を設定することであり、而してかゝる特殊な交渉關係が實は、諸物が——單に自然的なものではなくして——廣い意味に於て作られたものとして作るものから或る程度獨立しながら更に逆に作るものに對して働きかへすことによつて、益々廣く自由な領野を人間の活動に對して限りなく開くところの・私の所謂技術的聯關に他ならぬとすれば、——靜的觀想的目的論(自然的目的論)から區別されたる——動的實踐的目的論(技術的目的論)こそ人間の存在を先づ特色づけるにふさわしいものであると云はねばならぬ。ところで、作るといふことは或る一つの共同の活動(une action commune)を理想的中心としてそれに向つて・謂はゞその周りに・諸部分相互を配列し組立てることであるとすれば(T. Evolution créatrice, p. 100.)、かゝる構造は——技術的目的論の原理として——さしあたり内的合目的性(finauté interne)を思ひ浮べしめるであらう。

内的合目的性はいふ迄もなく——外的合目的性が目的手段の謂はゞ單なる平面的關係であるのに對して——全體一部分の立體的關係たることをその根本特色とする。而してその立體性は通常、全體による諸部分の統一と諸部分相互間の相關といふ二つの事態によつて示される。しかし嚴密に云へば、それは二つの事態であつてはならない。若しそれが二つの事態であるならば、即ち部分Tが全體Gを目的とする手段であるといふことと、部分T₁が他の部分T₂の手

段であり逆に又 T_2 は T_1 の手段であるといふことが別々の事態であるならば、—— T_1 と T_2 とが他の媒介を俟たずして果して直接的に二重の逆の關係に立つことが出来るかといふ問題は次に譲るとしても——一つ一つの事態をとつて見れば畢竟それは平面的な外的合目的性以外の何ものでもないであらう。かくてはベルグソンの云ふ様に「内的合目的性なる概念はおのづから崩壊し」結局合目的性は外的なるものか、然らずんば何ものでもない」ことになるであらう (L'Evolution créatrice, pp. 44-45)。それ故に、立體的合目的聯關としての内的合目的性がそれ自身の構造を主張し得るためには、全體による諸部分の統一と諸部分相互間の相關とがまさに一つの事態でなければならぬ。即ち部分 T_1 は全體 G を目的とする手段であるが故に間接的には又他の部分 T_2 のためにもなり、同様に部分 T_2 は同じ全體 G を目的とする手段であるが故に間接的には又部分 T_1 のためにもなりといふ風に、部分相互間の相關的關係が全體 G 部分の基本的構造の媒介によつて成立つところに、はじめて立體的合目的聯關を語ることが出来るのである。所謂オルガニスムと稱せられるものは、かゝる聯關を意味するものに他ならぬ。

しかし、若し内的合目的性なるものが右に述べたるが如き意味に於ての有機的聯關の原理たることを以て盡きるものであらば、それは依然として靜的觀想的目的論(自然的目的論)の原理であつて、到底吾々の動的實踐的目的論(技術的目的論)の原理となることは出来ないであらう。何者、内的合目的性が單に全體が諸部分を統一することによつて成立つ立體性の原理に他ならぬとすれば、その場合全體の目的實現のための器管 (Instrument) となるべき諸部分は何れもあくまでオルガニスムの一部分たることを以て終始するものであり、而してかゝる全體の一部分以上に出で得ない・器管は結局全體の活動圈を一定の範圍に閉ぢ籠めることになり、かくして全體そのものが靜的に閉ぢられたもの

と化し去るからである。かくの如き單なる有機的聯關に於ては「秩序」はあつても「進歩」はあり得ないであらう。それは昆蟲の社會ではあつても人間の社會ではない。所謂「有機體說」なるものが人間社會に關する理論としては根本的に成立ち得ない所以である。

單なる昆蟲の社會とは區別されたる人間の社會は、閉ぢた・靜的な有機的聯關が未來に向つて開いて行く・動的な技術的聯關に轉ずるところに初めて實現せられる。而して單なる有機的聯關の靜的閉鎖性がうち破られてそれが開く運動へ轉ずるためには、作られたものが作るものから或る程度獨立し・且作られたものが作るものへ逆に働きかへすことを必要とすることは、既に述べた通りである。即ち最初一段の土地を耕すべくして作られた鉄が、ひとたび作られた上は、既に一段の土地を耕しつくした後も猶、それ以上の耕作にも使用し得るものとして更により多くの土地の耕作への衝動を驅り立てる時、吾々人間の前には益々廣く且自由な領野が輝しき未來を以て開けるのである。ところでその場合、吾々が作つたのは實は決して單なる一本の鉄ではない。否、長い木の柄の先に鐵をつけたものは、それだけでは未だ鉄ではない。更に又、それを以て地面を掘り返すことも、それだけでは單なる肉體の運動であつて未だ耕作ではなく、掘られる地面も畢竟單なる自然の一部であつて未だ農業的意味をもつた土地ではない。吾々が種蒔きから少くとも取入れに到る迄の遠いつなかりを豫想し、その機構の中に於て働く時、長い木の柄のさきに鐵をつけたものが鉄になり、吾々の肉體の運動が耕作となり、更に自然の一部に過ぎなかつた地面が所謂土地となつて、それら農業的意味を獲得するのである。それ故に、その場合吾々のつくつたのは單なる一本の鉄ではなくして、實は耕作から取入れに到る迄の一つの大きな機構的聯關なのである。^{*}これ即ち、動物は直接の對象(Objet immédiat)しか見ない

ものであるが故に、動物に於ては目的と行爲との間に何物も介在しないのに對して、人間知性の本質は一つの遠い目的を指して(en vue d'une fin lointaine) 諸々の手段を結びつける點に存すると稱せられる所以である(Les deux sources, p. 145.)

※此の機構的聯關を豫想するかしないかといふ點に、——よく無造作に混同される——技術的製作と藝術的製作との一つの區別を見出し得るであらうか。

かくして吾々が最も廣い意味に於て技術的に働くといふことは、單なる自然的聯關或は自然に成つた單なる有機的聯關を、知性によつて作られた機構的聯關によつて限定することである、と云ふことが出来るであらう。かくて人間社會の最初の・即ち最低次の現象形態としての技術的實踐の世界(或は簡單に技術的聯關)は、その生成的契機として自然的有機的聯關を、その組成的契機として機構的聯關をもつ。それは過去の限定としての自然的有機的聯關に従ひつゝ、しかも未來的限定としての機構的聯關によつて導く(diriger)ことによつて實現せられる世界として、單なる過去の限定の支配する・知性以下の・全く同質的な所謂「空間の世界」(自然界)から區別せられると共に、他方また、過去の限定と未來的限定とが相互に絶對他者として否定的斷絶の關係に立ち、しかも兩者が飛躍的に統一されることによつて實現せられる・知性以上の・全く異質的な所謂「時間の世界」(道德界)とも區別せられ、その知性以下と知性以上の二つの世界の中間に位するものとして、まさに知性の世界と呼ばれるにふさわしいのではあるまいか。

※吾々が技術的に働くといふことは、おのづから成つた自然的有機的聯關を知性によつて作られた機構的聯關によつて限定することであるといふ場合、それは決して知性がはたらない前に既に最初から出來上つた形に於て存在することを前提とす

るものでないことは云ふ迄もない。genetischに云へば勿論、知性は働くことに於て自己を形成するのである。それは單に知性の場合に限らず、一般に——人間の存在が mögliche Existenzたることを特質とするものである以上——凡ての精神能力に於て事情は全く同様である。

五

右に述べたるが如く吾々人間が技術的に働くといふことが、おのづから成つた自然的有機的聯關を知性によつて作られた機構的聯關によつて限定することであるとすれば、所謂技術的聯關とは生成的契機としての自然的有機的聯關と組成的契機としての機構的聯關を兩極限としつゝ、しかも「自然的有機的聯關より機構的聯關へ」的理想型的發展 (idealtypische Entwicklung) に於て成立つゝ、と云ふことが出来るであらう。

勿論、理想型的發展は歴史的發展ではない。ヘンリー・メインヌの有名な「身分より契約へ」も、それが歴史的發展を意味するものである限り、——パウンドの云ふ様に——それは唯ローマ法制史についてのみ云ひ得ることを不當に一般化したものである、との批難を免れ得ないであらうし、又トエンニエスの「共同社會から利益社會へ」もそれが中世から近世への歴史的發展を意味する限り (Geist der Neuzeit, S. 139)、それに對する反證となるべき史實が數多く舉げられ得るであらう。否、理想型的發展は單に歴史的發展から峻別されるべきものであるにとどまらない。例へば、

——ウェーバーの云ふ様に——若し中世社會から近世社會への事實上の經過が所謂「手工業的經濟形態から資本主義的經濟形態へ」といふ理想型的發展に照應しないとすれば、そのことによつて却つて中世社會の手工業的でない部分を、その特性と歴史の意義とに於て更に鋭く把握すべき途が開かれるのである。此の場合、理想型的發展は自己自ら

の非現實性を表明することによつて、却つて自己の論理的目的を果すものと云ふことが出来るであらう。(Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 203.)

※……in truth the dogma of Sir Henry Maine is a generalization from Roman legal history only. It shows the course of evolution of Roman law. On the other hand it has no basis in Anglo-American legal history, and the whole course of English and American law to-day is belying it, unless indeed, we are progressing backward. (Pound: *The Spirit of the Common Law*, p. 28.)

次に理想型的發展は、いふ迄もなく、理想への發展ではない。換言すれば所謂技術的聯關が「自然的有機的聯關より機構的聯關へ」の理想型的發展に於て成立つといふ場合、決して自然的有機的聯關より機構的發關へ進むことが理想へ近づくことを意味するのではない。機構的聯關は本來、個人差を出来るだけ少くして誰でもが何れの役をも遂行し得るが如き組織を目指して進むものとして、その極に於ては人間も畢竟自動機械の一部分に化し去るべき方向をもつて居るのであるから、かゝる・人間をロボット化する・社會形態が自覺的存在としての人間生活の理想となり得る筈はないのである。若し單に自然に成つた有機的聯關の社會が未だ人間社會ではないと云ふべきであるならば、その反對の極に考へられる・單に知性によつて作られた・機構的聯關の社會はもはや人間の社會ではないと云ふべきであらう。人間社會の最初の・即ち最低次の現象形態としての技術的社會とでもいふべきものは、一方未だ人間の社會ではない自然的有機的聯關をその生成的契機とし、他方もはや人間の社會ではない機構的聯關をその組織的契機としつゝ、しかも兩契機の複合態として初めて成立つのである(それが兩契機の複合であつて所謂辯證法的統一でないところに、高次の人間社會としての嚴密な意味に於ての人格的社會から區別せられる)。かくの如く技術的社會の構成的原理た

る技術的聯關が自然的有機的聯關と機構的聯關との複合態としてのみ成立し得るものとすれば、その兩契機の一つに過ぎない機構的聯關が技術的社會そのものの理想たり得る筈はないのである。一般に、より高次の世界に屬するもののみ、より低次の世界に對して規制的原理(Regulative Prinzip)たることが出来る。即ち、技術的社會に對して——その理想として——規制的原理たり得るものは、それより高次の・嚴密な意味に於ての人格的社會(道德の世界)、乃至はその人格的社會に對して更にその規制的原理たる意味をもつ・一層高次の同胞的社會(宗教の世界)なのである。約言すれば、技術的社會は人格的社會及び——更に能ふ得べくんば——同胞的社會實現の地盤たるべきところに、その本來の目標をもつて居るものと云ふことが出来るであらう。

かくして「自然的有機的聯關より機構的聯關へ」の理想型的發展が人間生活の理想への發展とは明確に區別さるべきものであるとすれば、自然的有機的聯關より機構的聯關への方向が必ずしも理想への進行を意味しないと共に、反對に又、機構的聯關より自然的有機的聯關への方向が必ずしも理想からの逆行を意味しないことも云ふ迄もない。所謂「身分より契約へ」の一途を進むローマ法的な考へ方に對して、契約或は個人の意圖よりもむしろ relations に法律効果を歸せしめようとするコンモン・ローの考へ方が今日猶——しかもファッショ的全體主義に反對を標榜する國々に於て——ますます顯著に生きた法の動きを支配する傾向を示すことは、充分玩味するべき事實であらう(Pound: The Spirit of the Common Law, pp. 28-29; pp. 34)。たゞ自然的有機的聯關はそれ自體としては閉じたものであるのに對して、機構的聯關はそれ自體としては——ベルグソンに於ける場合とは違つた意味に於て——開いた性質をもつ。このことは、發達した法體系を構成する二要素と考へられる傳統的要素(traditional element)と制定的要素(enacted element)

のうち(バンド)、前者即ち傳統的要素が比較的優勢を占める公法に於ては法の繼受が極めて困難であり、しかのみならず單に學說を轉用することすら非常な不自然さを伴ふのに對して、後者即ち制定的要素が比較的優勢を占める私法に於ては法の繼受が可なり容易に行はれ、殊に私法の中でも最も機構的色彩の濃厚な債權編に到つては、全く同一のものを國境を越えて佛伊兩國に施行しようとする試みすらなされたといふ事實が何よりも雄辯に物語るであらう。*

※ Le projet d'un code des obligations et contrats commun à la France et à l'Italie. Texte définitif approuvé à Paris en Octobre 1927.

かくの如く、知性によつて作られた機構的聯關は、おのづから成つた自然的有機的聯關の閉鎖を打破つて——自然向へ進むことは、それだけ所謂「生命」から遠ざかることを如何ともし難いのである。即ち血縁地縁のつながりを或る程度斷念することなしには、開いた社會へ進み入ることを望み得ないところに、吾々有限なる人間の免れ難い制限がある。しかしそれと共にその反面に於ては、その開いた社會はその構成員に何等特殊の條件を要求せず、殆んど凡ての人に對して開放されたものとなる。それは凡人が極めて氣樂に働くことの出来る世界である。まさにそこに、自然的有機的聯關から機構的聯關への理想型的發展に於て成立つ技術的社會が、より高次の人間社會の地盤たるべきものとして演ずべき重要な役割がある。かゝる技術的社會の媒介を缺く時、現にベルグソンに於てさうである如く——閉ぢた社會からの超出は普通の凡人に對しては全く拒絶され、たゞ「英雄の呼びかけ」を待つてそれに従ふのほかなきこととなるのである。しかもベルグソンに於ては、閉ぢたもの(Le dos)と開いたもの(ouvert)との間の差違は單なる程

度の差ではなく、兩者は全く性質を異にするものと考へられるのであるが(Les deux sources, p. 28)、かくてはいつたい現實の「開く社會」(La société qui s'ouvre)は何處に位するのであらうか。

※これ即ち、東洋の平和を確立しようといふ高遠なる理想實現の第一歩として先づ、日滿支の經濟的提携が唱道せられる所以である。

※※知性がその全機能を發揮する場合には、閉ぢた社會の閉鎖性を打ち破つて、益々廣く自由な領野を展開せしめるものであるのにも拘らず、ベルグソンは「道德と宗教の二源泉」に於て知性を先づ利己主義へ誘ふもの・即ちその意味に於て社會を分裂せしめるものとして把握し、かゝる知性の破壊力に對する自然の防衛的反作用(une réaction défensive de la nature)として宗教を説いて居るのは(2) *mon*、實は知性を半知性の姿に於て把へて居るものと云ふべきであらう。

閉ぢたものと開いたものとの差違は單なる程度の差ではなく兩者は全く性質を異にするものであるといふ考へが、散文でないものは必ず詩であり詩でないものは必ず散文であつて散文でも詩でもないものは決して存在しないといふ譬喩を以て語られる・ベルグソン哲學の半面たる・實在二秩序(二次元)説につながるものであることは云ふ迄もないことであらう。對之、閉ぢた道德と開いた道德とは寧ろ單に理論的興味を有するに過ぎないところの兩極限であつて實際には決して到達されることのないものであり、吾々が現に直面するものは開いた道德から閉ぢた道德への下降的段階か或は閉ぢた道德から開いた道德への上昇的段階かの何れかであるといふ考へが、所謂「神祕的一元論」の背景のもとに成立つ漸次的緊張—弛緩説、即ち單なる生^{なま}の物質と完全に發達した精神との間には自由の凡ゆる可能的程度が存在するといふ・ベルグソン哲學の他の半面に結びつくものであることも多言を要しないであらう。しかも既に吾々の明かにしたところに依れば、前者即ち實在二秩序説に於ては吾々の日常生活はその固有の場面を見出すことが出來

す、後者即ち漸次的緊張・弛緩説に於ては一應峻別される二種類の時間もその方向の同一性の故に、即ち何れも過去から未來への單に一方的な方向のみをもつものとして、——外的條件を自己が定立した目的によつて積極的に即ち未來に限定する——能動的適應といふ人間固有の活動形式を不可能ならしめ、結局人間の生命をも生物的生命の中へ包合せしめようとする一種の生物主義に墮するの他なきものであつた。人間の「生命」の獨自性を明かにすることは、やはり實在二秩序説の根本精神に従つて、生の物質から純粹なる精神への連續的な發展を先づ拒否することから始められなければならないであらう。而してその場合、吾々が日常生活に於て直面する「開く社會」の示す漸次的推移の現實相は、實は上下の線に於て現はれる動きではなく、既に繰返し述べたるが如く、自然的有機的聯關から機構的聯關へ或は機構的聯關から自然的有機的聯關への・謂はゞ横の線に沿うて行はれる動きと解されなければならないであらう。かくして所謂社會現象と稱せられるものの領域に對して二つの極限を形づくるものは、ベルグソンの云ふ様な意味に於ての閉じた社會と開いた社會ではなく、當然理想型の意味に解さるべき自然的有機的聯關としての閉じた社會と機構的聯關としての(低次の)開いた社會とでなければならないのである。しかも此の自然的有機的聯關より機構的聯關への理想的發展に於て成立つ「技術的社會」といふ・謂はゞ横への廻り路を経ることなしには、全人類社會としての(高次の)開いた社會——即ち人間の凡ゆる努力の究極的理想——に向つて進むことが出来ないところに、まさに有限的存在としての人間の免れることの出来ない運命があるのであらう。*

※現實の最高團體としての國家については本論に於て根本的に論じたいと思ふ。

※ 人間固有の存在形式たる「行爲」の辯證法的構造をいかに強調しても、若しその相反する契機の絶對他者的断絶と飛躍的統一とがそのまゝ、たゞ緩められた形に於て經濟現象或は生物現象などに於ても見られると考へるならば、——かゝる漸次的連續觀の立場に於ては、人間存在の主體性も極めて影薄きものとなり了るの他はないであらう。

※ ※ たとひ「下から」の道をとるにしても、その向つて行くべき目標を豫め直觀的に把握して居なければ、向ふべき方向を見失ふこと否、嚴密には一步も踏み出し得ないことはいふ迄もない。かゝる意味に於ての直觀的把握は、一般に哲學的思索の缺くことの出来ない必須條件である。(此項終)

——昭和十二年十二月臺北比較法學會講演——