

# 哲學研究

第三百三號

第二十六卷  
第六冊

## 人間と經濟

島 芳 夫

—

近代經濟學は英吉利に於てのその發生の徑路を顧みる時、決して抽象的科學として生れなかつた。スミスの經濟學は近代的人間學と倫理的宗教的世界觀とを根柢にした綜合的政治的經濟學であつた。他面に於ては冷嚴な貨殖的數理と論理の上に立つリカアドーが存したが、然しミルやマーシャルに於ては依然として「社會哲學の一部門としての經濟學」、乃至「日常のビジネスに於ける人間の研究」としての經濟學の理念が生きてゐた。人間の性格の形成が經濟によつて如何に廣く規定されるかを知るマーシャルは、經濟學の研究に必要な心構へとして、人間とその經濟生活に對する同感、理想を構想する想像、進歩の原因と未來の運命に對する洞察とを擧げてゐる。かく英吉利經濟學の誕生そのものの中に、スミスの綜合的方向とリカアドー的分析的方向とが矛盾的に含蓄されてゐると云ふことは今日の經濟學の方論的問題に對して或る暗示を興へてゐるが如く思はれる。人或は、スミスからリカアドーへの轉換は經濟學が經驗

科學としての専門的自主性を得べき必然の分離過程であると云ふかも知れない。この考へ方は確かに正當である。然しそれは唯經驗科學としての經濟學の立場での正當性であり、經濟の本質の學的究明の立場一般の代辯ではない。經濟は如何なる人間生活的構造と意味とを擔つてゐるかと云ふ根本問題は、經濟學が専門化された今日に於ても依然として提出されねばならぬ問題である。否それが専門化されるに従つて寧ろその故に愈々かく問はれねばならぬのである。抽象と分析は具體的生構造の把握に缺くことの出来ぬ必然の手續きであり、これが生全體の認識の課題から分離固定される時始めて非難の意味で抽象的と云はれる。經濟の唯日常人倫の意味の解釋は經濟の經濟としての本質構造の分析を缺き、従つて又經濟と人倫の間の日常的交渉以上に兩者の中樞的交渉關係の嚴しい現實に迫ることは出来ない。經濟と人倫の關係は日常生活の解釋の中に盛り切れない矛盾に於て、時代的課題であり、時代的苦悶を成してゐる。經濟は他の文化と異なるそれ自身の本質を有つ限り、その認識は抽象を媒介にする。然し又他方、經濟學的經濟が直ちに人間生活的經濟でないことは恰も自然科學的自然が直ちに人間交渉的自然と同じでないと同様である。固より經濟現象の純粹な理論が成立し得ることは科學的認識の要求として否認出来ぬであらう。シュンペーターの云ふ如く、世に純粹な經濟活動が存せぬことは純粹な文學活動が存せぬと同じであり、或る社會的事實を經濟的として規定する時、既にそこに抽象があるのであるが、然しかくの如き抽象は實在の思想的複寫に必要な手續きである。このやうな抽象の下に文學史が生れ、經濟學が生れる。然し科學の抽象はこの手續きの抽象性を忘れる時、それは具體的真理形成の必然的契機の位置から單なる抽象的眞理に顛落し、その悟性的固定によつて抽象の誤謬に轉換する。既に自然科學の領域に於て、實驗的操作に無媒介と云ふ意味での自然概念の抽象性は克服された。自然から如何に主觀的性

質を捨象しても、それは依然として主體的形成の媒介を失ふのではない。同様に、否それ以上に本來人間の形成物に屬する經濟の考察に於て、且又その理論の實驗室は歴史的世界そのものであると云ふ特異性に基いて、實驗から到底捨象出來ぬ社會的實踐とその變動の影響力は純粹な經濟理論、わけてもかの靜的均衡の理論の成立を不可能にさせるであらう。シュンペーター自身、經濟的事實を非經濟的興件と結合させる因果的紐帶の一般的形式を記述することが常に我々の問題なのであると云ふ時、既に彼は消極的に國民經濟の成立の歴史的關係性を認めてゐるのである。唯彼に於ては第一、經濟の靜的面と動的面とが抽象的に區別される結果、經濟的均衡と發展の内面的統一が不可能になり、第二に、經濟的事實と非經濟的事實との歴史的關係が積極的に掴まれてゐない爲に、優れた意味の經濟の歴史的構造、即ち靜と動の内在的矛盾的轉換と作用聯關性の二つが見逃がされることになる。我々は資本主義的生産に於て、價格と費用とが全く剩餘價值が成立し得ぬ程の純論理的靜的均衡を保つ場合を想像し得ない。歴史的經濟社會は均衡の倫理的定義としての正義——アリストテレスの交換の正義——の純なる實現でないやうに、その均衡は不均衡を矛盾的に内在させてゐる。我々は均衡の概念に歴史的實在の論理的規定としての重要性を認めると同時に、それが更に歴史的動性を矛盾的に媒介させるより高次の均衡概念に達せねばならぬと考へる。我々は又、靜的均衡の實現される場所は自由競争の經濟社會であると豫想されてゐる點に純粹經濟概念としての均衡の限界を見出す。故にそれは今日の如き自由競争の段階以上に立つ經濟に於ては、政治的力による重大な變容を受けねばならぬ。價格の成立は需要と供給の關係の結果であるとしても、その自由な形成は今日では政治的に抑制されてゐる。従つて、かくの如き場合では純經濟的均衡は成立し得ない。無論抑制は否認ではない。政治的壓力が不斷に要求されてゐることはそれに

反撥する經濟的力の潜在を前提にしてゐる。然し經濟的力が非經濟的力によつて合理的に變容指導されると云ふ事實に直面しては、如何にそれが經濟の經濟としての本質と論理のより高次の共同體的形成に於ける止揚を目差してゐるとは云へ、最早純粹經濟學の方法論的抽象性は掩ふべくもないであらう。我々は政治の經濟に對する優位を通俗的に一方的に解さない。寧ろ政治の優位は私人經濟に對する國家經濟の優位と云ふ形を有ち、經濟的力の重要性とそれへの適應の必要との自覺の上に立つ限り、逆に經濟の政治に對する優位と云ふことが出来る。兩者の支配關係は一方的固定的でなく、立場の轉換と共に逆轉し得るのである。總じて諸文化間の歴史的關聯にはこのやうな辯證法的內在的轉換の可能性が存在し、この可能性を見逃がす所に抽象的純粹經濟論や常識的經濟倫理が生ずるのである。

(1) Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, S. 3.

古典的經濟學の抽象性は既にコントによつて批判されたが、我々は更にこの批判と建設とを哲學的見地から遂行せねばならぬと考へる。我々は人間生活の廣さと深さに於て、この生活構造が如何に經濟の中に形成されてゐるか、如何に經濟が人間化され人倫化されるかと同時に如何に人間が、人倫が經濟化されるかの相互交渉を現實的且つ當爲的に見究めねばならぬと思ふのである。それは最早經濟學の課題ではないが、然し又傳統的經濟哲學の範圍外である。蓋し從來の經濟哲學はその哲學的方法の抽象性の故に、經濟學の方法の抽象性を克服することも出来なかつたからである。傳統的經濟哲學の抽象性の主要な根源は經濟哲學の新カント派的な考へ方にある。シュタムラーの形相と質料の差別、乃至ナトルプの普遍化、特殊化、個別化と云ふ實踐の三段階の區分がそのまま無造作に經濟哲學に應用されてゐるのは、新カント派の特徴的な抽象的分析的精神の現はれてなくて何であらう。その透徹した思考力に於て

我が國唯一の經濟哲學者とも云ふべき左右田博士に於ても、カント並びに新カント派の論理主義の抽象性がその限界を成してゐる。故に經濟哲學が經濟學の抽象性を克服する爲には、それ自身人間に就ての具體的全體の哲學をもたねばならぬ。經濟哲學は單に經濟學と經濟生活のアプリオリとしての超越的價値本質の論理主義的究明を課題とするものではない。極限概念としての文化價値概念でもこの課題を解決出来ない。寧ろそれは價値哲學の抽象性の新しい現はれである。何故なら、極限概念なるものが一系列の意味の絶對的純化の表現に外ならぬとすれば、それによつて意味附けられる文化領域は相互に封鎖的となり、各文化系列の極限的純粹性は各系列の外面的並存關係を豫想してのみ達し得られ、これに反して各文化領域間の内在的自己否定的運動による積極的統一は全く理解され得ぬからである。我々はこれに對して、眞の經濟哲學は經濟を生きた全體性として、即ち經濟から他領域への遠心的運動と、他領域から經濟への求心的運動とを展開しつゝ人間の生活全體を表現し形成する營みとして理解せねばならぬと考へる。而も全體性は各文化領域の存在を擔ふ現實的基體であると共に、又全體性こそ形成されるべき課題であるとするれば、即ち最も基體的にして且つ最もイデア的なものが全體性であるとすれば、經濟哲學は全體性としての經濟の認識であると共に又その形成であり、經濟哲學であると共に經濟倫理であるべき理由が明かになる筈である。

- (1) 左右田博士、合理性對非合理性の問題を通じて見たる極限概念の哲學、全集四

## 二

經濟を全體性として理解するとは經濟を單に全體性と同一化することではない。恰もモナドがそれ自身固有の視點

から宇宙を表現する如く、經濟はそれ自身のアプリオリ的視點から内外のモナド的全體的世界を表現すると云ふのである。全體性としての經濟は逆に經濟としての全體性であり、經濟のアプリオリを前提とせずして、全體性としての經濟を理解するのは經濟を全體性と云ふ一色によつて塗り潰すことであり、そこには經濟は少しも描かれてゐない。然らば經濟のアプリオリとは、その本質的存在構造とは何であるか。この場合アプリオリとは單に價値でなくて非經濟的なものから抽象された經濟そのもの、本質的存在構造、希臘哲學的表現を使ふなら經濟それ自身の *to eivai* のことである。單なる形相でも質料でもなくて、質料に於て現勢し、これを經濟的に形成する超越的且つ内在的形相が示されねばならぬ。經濟的價値はそれだけでは靜的形相に止まるが、その根柢には特に經濟的と云はれるべき人間活動の形相がある筈である。周知の如く、アリストテレスは經濟に於て家計と貨殖の二つを分けたが、その言葉の聯關が示すやうに經濟は本來家計 *oikonomia* であり、又そこにその倫理的意味が示されてをり、貨殖は經濟の本質に反する有害な技術とされた。家計は然し單に家の經濟だけでなくて國家の經濟にまで擴充され家と國家に於ける共同生活に必要な富の生産と所有の術と見られた。アリストテレスでは經濟學は未だ政治學の一部門であり、且つその倫理的見地の爲に經濟の本質の全面的理解が阻まれてはゐるが、然し兎も角それは經濟の本質認識への巨大な歩みであつたことは否認出来ない。これを我が太宰春臺の「凡天下國家ヲ治ムルヲ經濟ト云フ、世ヲ經メ民ヲ濟フト云フ義也、經ハ經綸也、濟ハ濟度ノ義ナリ」と云ふ餘りに廣い政治學的經濟定義に比較すれば、その意義は自から分明であらう。所謂經濟國民としての經濟は王道政治と殆ど同義異語である。それは精々政治の經濟に對する働き掛けの理想の表示に止まり、國民經濟の存在を既に豫想してゐる。經濟が政治によつて消極的積極的に働き掛けられてを

り、この意味で兩者の歴史的聯關を示すことは寧ろ我々の努めようとするものであるが、然しそれ故に兩者が何等の固有の本質もなくて唯同一化されると云ふことも亦歴史的事實ではない。人は餘りに文化の抽象を抽象的に考へ勝ちであるが、綜合に於ける抽象は抽象に於ける綜合と共に歴史的事實に屬する。さて經濟學者の經濟に就ての一致的定義は經濟を財需要を充足させる合理的行爲とする考へ方である。勿論この場合經濟は單に家計だけでなく、家計と貨殖の二者を包む經濟一般の定義である。ゴットゥルは經濟の家計的性格を力説し、經濟を需要と充足の持続の一致の精神に於ての形成としたが、これはなほ貨殖の根本條件をも成してゐる。然し彼のこの經濟の定義は實は家計としての經濟に於てのみ實現されるので、貨殖は寧ろこの定義の否定であるが恰も抽象的なものは具體的なものゝ否定であるが然し後者なくしては存在し得ぬ如く、或は抽象的社會としての利益社會は具體的社會としての共同社會を離れて存在し得ぬ如く、丁度このやうな意味で家計は貨殖の存在根據を成してゐるのである。然しこのやうな定義は貨殖に關する限り全く消極的に止まり、經濟一般に關する積極的定義——凡そ定義に積極的規定ならぬものがあらうか——とは云へない。又ゴットゥル自身の經濟の定義も解しようによつては經濟一般の定義にもなり得る。彼は利潤獲得の企業は需要充足の形成を目標にせぬと見てゐるが、然し貨幣に對する欲求も矢張り需要であるから、而も企業こそ最も持続的形成形態の一と考へられるからこれをこの定義から除く理由はない筈である。

(1) Aristoteles, *Politika*, I. 3.

(2) Gottl-Ottliensfeld, *Bedarf und Deckung*, S. 12.

然し右の如き經濟の定義はそれだけではその本質の説明とするには餘りに不精密で且つ抽象的である。經濟的意味

の財、需要、及びその充足の仕方が説明されぬ限り、それは經濟の完全な定義とは云へない。例へばシヌタムラーは社會生活の質料としての經濟を、人間欲求の充足を目指す人間の社會的共働と見てそれ以上の分析を總て非本質的規定として排してゐるが、然しこれによつて經濟の本質が明示されたとは云ひ難い。成程經濟的充足は單に衣食住の需要充足に限られるわけでなく、例へば書籍の出版や寺院の建築も經濟的需要充足の面から見られ得るであらう。然しそれと共に學問的宗教的欲求満足の爲の共同生活もこの定義によれば經濟的行爲に屬することになるが、これは固より背理である。而してこのやうな背理は人間欲求の充足と云ふ餘りにも漠然たる規定に基くのである。思ふに經濟の簡單な本質定義の困難は一方では經濟構造の歴史的變化の中にそれを通じて動かざる本質を見ることの困難さと、他方では經濟の發達と共にそれがあらゆる文化諸層に浸潤して如何に高い文化活動でもその反面には經濟的意味を含蓄させると云ふ文化の兩面性に基くのであらう。事實經濟の原始的形態は衣食住の欲望満足であり、又これが今日までの經濟の常識でもあつた。經濟の原始的形態は廣義の家計であるが、これは家乃至集團の生計であり生活の企てである。アリストテレスが家計の定義に於て營養の必要から出發した如く、又我が徳川時代の經濟學者が衣食を餘裕あらしめて以て人倫を守らしめるところに經濟の要旨を見た如く、經濟の家計性は必然的に人間の最も自然的な欲求充足に結び附くのである。蓋し家計は生活共同體の經濟として人間の最も自然的な生活慾に基く行爲であるからであり、これに反して貨殖は貨幣 *numisma* がノモス的作爲である如く作爲的利益社會の行爲として單なる自然的生活慾以上に出てゐる。然しながら家計は單に生活でなくて生活の設計であり、單に直接的生活行爲でなくて合理的生活行爲である。經濟は一般に合理的生活企畫を目的とする限り、家計と雖も貨殖と異つた合理的企畫即ち自然的生活欲望の合

理的充足を目標にしてゐる。例へば食事をするとか云ふ行爲は單に自然的生活慾たる食慾を満足させる生理的行爲であつて經濟的行爲でないことは恰も書籍を買ふことは經濟的行爲であつても、讀書は最早それでないと同じである。單に欲望を充足させるのでなく、如何に充足させるかの仕方が問題である。だから家計は嚴密に云へば單に衣食住の欲望充足行爲でなくて、充足の爲の而して充足に關する企畫である。それは自然的欲望充足の爲の財の合理的な生産獲得所有蓄積分配の諸行爲の全體を包括する。それ故家計は人間の自然的欲望充足の爲の財の合理的獲得を課題にすると云ひ得るであらう。

(1) Stammler, *Recht und Wirtschaft*, S. 133 ff.

こゝで私は財と云ひ合理的と云つたが、經濟的意味の財、經濟的意味の合理性とは何であらうか。シェーラーは財を或る價值性質の統一によつて構成された價值物と見、所有概念が豫想する物 *Sachle* は價值面も利用價值と事物との關係の偶然性の故に價值ある事物ではあるが財ではないと云ふ。<sup>1)</sup>然し所有される土地は價值的形成物ではないが、技術的生産物はそれが價值的形成としての勞働を實體とする程度を増すに従つて財になる筈である。否太陽は財にはならないが、土地は勞働による價值的形成の對象として財の性質を擔つてゐる。だから私は土地や水や果實のやうな自然物でも、それが價值ある物として尊重され所有される時には、既にそこに人間による價值と物との内面的綜合が行はれたものとして財の性質を獲得すると考へる。財がよいものと云ふ性質を有つのは、人間の價值的形成行爲を媒介とする爲である。

(1) Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, S. 16.

財はかく一般的にあらゆる文化財をも包含する爲に、財は直ちに經濟的財ではない。藝術品は一つの財ではあるが、この財を藝術品として生産する行爲は藝術的行爲で經濟的行爲ではない。然し又藝術品は商品として賣買されるだけでなく、その質料的基體、例へば繪具やカンヴァスは技術的生産物である。故に經濟的財は一般に人間の自然的並びに文化的欲望實現の爲の有用價值と事物との綜合的形成物であると云ひ得るであらう。又經濟的價值は交換價值を他の半面とする故に、藝術品の如き本來商品ならざるものが交換價值との結合によつて經濟的財になる。故に經濟的財は有用價值と交換價值の生産を通してあらゆる人間の欲望の基體乃至その對象になるのである。人間の文化的形成は形相と質料の綜合的形成であるが、かくの如き質料の根本的なものゝ一つとして物が存在する。この文化的形成の物的質料的契機が即ち經濟的財であるが、これは人間の主體の官能的存在の仕方に對應する。書籍は讀まれ見られ持たれる身體性を有する如く、あらゆる人間の形成はその存在論的規定に従つて身體的官能的物的基體に於て行はれる。財の有用價值は商品の交換價值に對するその使用價值に外ならないが、然し商品生産社會でなくとも財の使用價值は存在する。使用價值とは一定の質的目的に對する財の質的有用性であり、質的具體的勞働による生産物である。使ふとは一定の目的の爲の手段價值を現勢させることであり、人間の日常生活の根本現象に屬する（使ふと云ふ言葉の物から人間への廣い應用もそれから説明される）。それは社會の道具的關係構造に外ならないが、結局行爲の目的・手段の構造に基くのである。この無限に豊富な財の使用價值を如何に使用するかに應じて經濟以外の人々の様々な生活と文化とが形成される。例へば、宗教生活の營みの爲には寺院の建立が必要であり、寺院の建立は更に多様な建築材料を要求し、この建築材料は更に別の建築材料を要求すると云ふ仕方では財の需要が進行する。これはアリス

トテレスの云ふ思量 *Bolshenoye* 即ち目的實現の爲の多様な手段系列の探究の制作に於ける現はれであり、經濟的行爲は行爲の論理に本質的な思量的行爲の一現象に外ならない。而して經濟的思量から見れば、單に形成された財だけでなく、この財を形成する勞働も亦財形成の使用價值を擔ふものとして財——客體的財に對する主體的財の意味を有つのである。勞働の主體たる國民が「おほみだから」として重んぜられた事情はこれを證する。勞働は貨殖の意味の商品である前に家計的意味の財である。否勞働價值説はなほ問題的な學説であるにしても、その學説の根柢にある、勞働は價值——使用價值又は素材的富——の父であり、土地はその母であると云ふ思想は人間生活の主體的基體的兩根源を徇いたものとして眞理であることを失はないであらう。勞働は人間の生活の必要から生じたが、生活の必要、従つて又勞働の存在論的根據は生活の基體たる自然と生活の主體たる人間欲求との間の對立である。このやうな對立は自然は無限な生活の可能性であるにも拘らず決して自からこれを人間に現實化しないと云ふ潛勢的受動的性格に基くのであり、果實の採集と云ふ極めて單純な自然との交渉の中にも既にこの對立が含まれてゐる。生の運動は生と世界との對立性の克服を目的として、をり、換言すれば生は單なる同一性でなくて對立性を含み、これが理性的對立性の根源を成してゐる。ショーペンハウエルの云ふ如く、生活意志の爲に勞苦するのは人間だけでなく生物がさうである。かく勞働は人間欲望と自然との隔りを兩者の生活統一にもたらず運動であり、而してこの生活統一は人間の創造的綜合的形相の二に外ならぬから、勞働は元來創造的的形成作用——プラトンも一般的には技術的勞働をもポイエーシスの中に數へたやうに——に屬するのである。プラトンの神話によれば、プロメーテウスはヘーパイストスとアテーナの發明的技術を火と一緒に盗み、人間の生の永遠性を計つたのであつた。然らば勞働も亦、人間がそれによつて有限

なものの中に永遠なものを残さうとするポイエーシスである。古來貴族的誇りや觀想的獨斷から勞働に對する輕蔑が存在したが、然し又他方で種々な動機からにせよ勞働に對する尊敬が根強く生きてゐる。例へば、基督教は勞働を禁慾的鍛鍊として重んじただけでなく、「働かざる者は食ふべからず」と云ふパウロの言葉が示してゐるやうに、勞働を神の爲の職能としてそれ自身神聖なものと見た。ここに近代資本主義的勞働倫理の有力な歴史的基礎があるが、然し勞働の倫理的意味の確立は勞働の存在論的根據の分析にまたねばならぬ。而して、勞働の存在論的根據は上に述べた人間の官能的身體的存在の仕方に基づく財への欲求と、この欲求と環境との隔りとに存してゐる。然しながら勞働はこの人間の身體性に基きながら、同時にヘーゲルが考へた如く精神の辯證法、勞働一般の精神的創造的構造を現はしてゐる限り、身體的官能的形成の中に精神の意味を宿してゐる。勞働の精神の意味とはそれが物と心の超越的價值形相への綜合的形成なると共に、この價值が超越的なることによつて同時に普遍的であること、所謂利天下之用と云ふ公共性を獲得するところにある。一夫不耕、有乏於飢者、一婦不織、有乏於寒者<sup>1)</sup>が勞働の人間の倫理的公共性である。かく勞働は人間の物心的基體の價值への形成なると同時に社會的價值への形成なるとに於て、人間の物心的自己の形成と云ふ意味を擔ひ、從つて逆に怠惰は直ちに個人的民族的自己墮落に變じ得るのである。又この意味で勞働は官能と精神の綜合的形成である藝術に近親的であり、モリスが「藝術は人間の勞働に於ける歡喜の表現である」と云ふ有名な主張によつて、勞働に藝術的創造的喜びを興へようとしたことも強ち空想的とは云へない。<sup>2)</sup>

(1) Platon, *Protagoras*, 321.

(2) 二宮翁夜話の「翁曰凡物、根元たる物は必卑しき物なり、卑して根元を輕蔑するは過なり、……扱諸職業中、又農を以て元

とす、如何となれば、自作て食ひ、自織て着るの道を勤ればなり、……是則農民は國の大本たるが故に賤きなり、」と云ふ主張は農業尊重論ではあるが、農業を根元なる故に賤しとする考へ方は一般に勞働の中に人間の精神的意味を認めぬ封建的思想の反映である。(夜話の記事は徳川時代の經濟思想野村兼太郎による)

而して、貨殖は多様な人間の欲望の充足の爲の財獲得よりも貨幣と云ふ特殊な一つの財の獲得を目的とする點で家計と對立する。然し貨幣は本來經濟的需要充足の手段として存在するのであり、「金は驚くべき物である。それを所有する者は彼が望む總ての物の支配者である」と云はれた如く、それが總ての商品に轉じ得る流通手段としての絶對性の故にこそ絶對的力として貨殖の對象になり得る。故に  $G-W-G$  と  $W-G-W$  の兩流通形式は前者の目的化されるところそこに必ず對立關係を現はして來るが、それにも係らず前者は後者を單に手段としてのみならず、更に必然的成立條件として豫想する。貨幣に對する信用の動搖はこの成立條件の動搖に基く。されば商品價値の二重性が示してゐる如く、この兩類型は貨幣經濟に於ても必然的に結合してゐるのである。又ケネーの經濟表が教へてゐるやうに、社會的總生産の合理的企畫が必要である場合には、例へば生産財と消費財の兩生産部門の均衡の問題の如き、商品の質的生産と消費の面が考慮されねばならぬ。ケネーが下層階級の幸福を減少すれば消費が減退する結果、國民全體の收入が減少すると警告してゐるのはこの經濟的生産の循環の全體的見通しからである。

(1) Quesnay, Allgemeine Grundsätze der wirtschaftlichen Regierung.

經濟的合理性は經濟的財が經濟的行爲をその對象に於て規定するとすれば、それは經濟的行爲をその仕方にて規定する。後に述べる如く、經濟的行爲は單に合理主義的に説明され得ないが、その仕方の骨格は合理性にある。さて

經濟的合理性は一般に行爲の論理の思量面を根柢にしてゐるが、然しこれだけでは未だその特質の規定にはならぬ。又目的手段の系列は恰も形相質料の系列と同様に相對的動性を含み、一つの手段は他の低次の手段に對しては目的になり得る故、思量を唯手段系列の探究として同一次元的に規定出来ないことは經濟的思量の場合でも同じである。

ゴットゥルは經濟と技術とを分けて、經濟の合理性は目的と手段の全體的秩序附けに存し、技術の合理性は個々の實現行爲の秩序附けにあると考へてゐる。若し經濟を廣義に解すれば、彼の所謂經濟は我々の云ふ經濟的行爲の全體の合理的秩序附けを本質とし、技術はこの經濟的企畫の個々の場合に於ける合理的實現を擔當することにならう。ゴットゥルは經濟的合理性の目標は需要と環境の意識的相互適應にあると考へたが、この適應の必要は人間が環境の中に生きて居りながら環境的生活可能性に對して或る隔りと對立とを有つからである。この對立はベルグソンが本能と理智との關係に就て述べてゐるやうに、意識的理智の成立の結果でなくてその原因である。觀念と行動との食ひ違ひの結果意識が生れ、理智が生れる。そこに理智成立の行動的地盤がある。制作的理智は有機的本能的行動の解決出來ぬ問題の新しい解決の試みとして生じたのである。人間はその主體と客體との兩方向に於て錯綜した場所的力學的關係を有つ故、この關係の秩序的洞察の形成が要求される。若し人間の欲求がアミーバ的單純性を有ち、更に又アミーバ的行動さへも有つ外的行動場所を缺くならば、人間の行爲には最早合理性は要求されないのであらう。經濟的合理性の必要は人間は一方では内に需要の多様な世界と、他方ではこの需要を充足させる外的世界と交渉してをり、そこに常に合理的選擇と配分の要求に對してゐるからである。

(1) Gott-Ottilienfeld, Wirtschaft und Technik, S. 10.

(2) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 155.

經濟的合理性の消極面は節約である。節約の美德は經濟倫理の最も重要な項目の一つである。アダム・スミスが資本の増加は勤勞よりも節約に原因を有ち、たとひ勤勞は蓄積されるものを供給するにしても節約がなければ資本は増加せぬと云つてゐる如く、近代資本主義的精神の發生は節約を重要な合理的契機としてゐる。Hans-Jahning は保存を本質的契機としてをり、所有も亦この家計の保存性を豫想する。然し經濟的合理性は單なる節約ではない。フロレンスのブルジョワ、アルベルティが彼の子供に「汝等の消費を汝等の收入よりも大にしてはならぬ」と教へる時、彼は唯の節約を教へたのでなくて、「有用にして名譽ある事柄をなす」ことを教へたのである。これが心と身體と時間に對する *Haushaltung* の意味である。近代企業家は大きな利得の爲には危険な費用をも辭せない冒険家である。故に經濟的合理性は多様な對立的欲望の充足の爲に最も效果的な欲望の秩序附けを行ふことにある。所謂限界利用均等の法則による欲望の配分はこの合理的秩序附けの純粹培養であり、たとひこのやうな純粹な數學的價值計算が日常生活に於て行はれぬにしても、各欲望充足の爲の財の使用をその場合の個人的社會的價值意慾の情勢に應じて出来るだけ有意義にし、又出来るだけ浪費を少くすると云ふ仕方て人間の日常の消費生活を規定してゐる。この意味で欲望の經濟的秩序の形成は人間の消費と價值生活に内在的な力と豊富と均衡への要求の表現であり、アルベルティが經濟的自已成の原理をストアの克己主義的生活哲學に求めた理由も理解出来る。財消費の合理的形成は人倫的目的に規定されることによつて人倫的合理的形成になり得るのである。

(1) A. Smith, *The wealth of nations*, I, p. 301.

(2) Sombart, *Der Bourgeois*, S. 142.

經濟的欲求はその實現の過程に於て生産手段として自然の資源を必要とするから、自然の合理的形成方法として技術を要求する。技術の哲學が明かにした如く、技術は自然の法則に従ふことによつて自然以上の價値を創造する。勞働は技術的なることによつて始めて創造的である。然し經濟的生產は單に自然界だけでなく社會を基體にしてゐる。經濟的生產は必然的に社會的生產である。經濟的生產の社會的技術は經濟的目的の爲に如何なる仕方でも社會的に形成すれば最大の効果を擧げ得るかを研究する。經濟の社會問題は總てこの社會的技術の歴史的變遷と共に動いてゐる。例へば、分業、集中、資本蓄積、勞賃等に關する問題がこの社會的技術の解決に屬する。然るに従來技術を單に自然支配乃至發明と云ふ物的自然的面からだけ考へ、その人間的社會的面が輕視され勝ちであつた。デッサウエル、ゴットウルの技術論は専ら自然支配的技術を考へてゐるが、これは生産の人間の社會的基體を無視するものである。經濟學の誕生は自然科學の一部門としてでなくて、政治學の一部門としてであつたことを思はねばならぬ。社會的技術の對象は社會の中に生きる人間の情意と行動とを生産的に昂揚させる爲に、人間とその環境とを科學的に理解し、形成することである。經濟的技術は生きた人間社會を對象とする點で政治的技術と相通する。

## 三

かく經濟的行爲は人間欲望充足の爲の財獲得であり、それが人間の内と外の不均衡を孕む世界を基體にする爲に世界の秩序的形成の爲の合理性を要求する。我々はこの人間の世界形成としての經濟的形成の構造を明かにしたい。經

濟は單なる形相の否認でない限り單なる質料でなく、經濟としての形相を有し經濟的形成作用である。然し形成作用は質料なくしては不可能である。然るに一つの形相乃至アプリアリによる形成活動にとつてその質料はその形成以外のものである。恰も藝術的形成にとつては藝術的に形成されざる一切のものはたとひそれらが固有の形相を有するにしても質料としての意味しか有ち得ない如く、經濟的形成にとつても一切の非經濟的なものは經濟的に形成さるべき質料になる。この意味でシュタムラーの如く、法律を形相經濟を質料として一方的に規定するのは形相質料の區別の相對的動性から見て全く無意味である。經濟の根源的主體は人間であり、而もこの主體に於ける統一は單に質料の多の形相的統一でなくて形相的質料の多のより高次の形相的統一である。經濟的行爲もそれが文化活動である限り、人間の本質的形成活動、即ち經濟の形相、イデアに基く形成活動である。而もこの文化活動が人間の人倫的全體的形成と云ふ高次の文化活動から見ると、文化的形相の否定と云ふ質料性を現前せしめて來るのであるが、然しこの質料性は經濟だけに限らず凡そあらゆる文化活動が自己自身の文化のイデアに執してこれを抽象的に絶對化するところ、そこに却て文化の自己否認と云ふ辯證法的逆轉が現はれる。文化の質料性とは單なる無形相でなくて、寧ろ形相による形相の否定と云ふ矛盾的動性である。かくの如き諸種の文化活動間の矛盾と危機とを新たな統一に媒介させて、そこに豊かな人間の生命力を通はさせるのが人間の創造的生命である。創造的全體の人間は單なる一面的文化主義でも又單なる觀想的調和でもない。それは本來の道德を含む一切の人間の文化と生活活動の矛盾、争鬭、和解の基礎を成すものであり、超歴史的理念でなくて歴史の矛盾に苦惱しこれと戦ひつゝ時代の人間建設に努力する創造的歴史的生命である。

經濟を經濟自身の形相を中心にして見るならば、それはこの形相によるコスモス形成である。希臘的意味のコスモスは本來秩序特にポリス的秩序の謂ひであり、要するに秩序的社會形成のことである。人間の行爲にとつては生のイデアへの超越とこのイデアによる世界形成とは本質的現象であり、經濟的世界形成もこの例に洩れない。經濟への獻身は例へば哲學への獻身と共にイデア的形成としての生の根源的現象である。かく考へると、經濟人と云ふ理念は總じて形成理念と同様に單に學問的抽象の便宜上の産物でなくて、生の形成それ自體の本質的産物であると云はねばならぬ。ホモ・エコノミクスは決して現實的人間ではないが然し又單に學問的抽象でもなくて現實的人間の形成努力の限界概念乃至指導理念である。學問的抽象はかくの如き形成理念をそれを擔ふ現實的人間基體から抽象してそれを恰も獨立的人間なるかの如く見做す所に始まる。然しホモ・エコノミクスは決して抽象的類概念でなくて全體的形成理念である。故にそれは形相の有り方に於ては獨立でありながら、形成の質料として他の一切の人間生活と世界の存在とを豫想し、それと形成的に呼應し合つてゐる。この意味で經濟は非經濟的なものから抽象されないで、それに質料として依存すると共にそれを己れ自身の形相の中へ形成的に同化させる。かくして經濟的コスモスが形成されるのである。だから經濟的コスモスの中には總じてコスモス形成の基體となるものが經濟的に形成されながら見出される。經濟的世界は一般的に他の人間世界と同様に時間と空間から成立し、行爲の社會的個人的、非合理的合理的構造に規定されるだけでなく、具體的に人間の様々の文化形成物を形成質料として含んでゐる。經濟的世界は生産と流通の循環乃至勞働時間の中にその時間性を、所謂生活空間の中にその空間性を現前させてゐる。經濟の社會性はその家計的と貨殖的の兩性格に應じて利益社會的と共同體的の矛盾を含み、又これらの對立的社會類型はそれぞれに固有の個人

的自覺と行爲に媒介されてゐる。經濟的合理性に就ては既に一言したが、それが人間の欲求に基くだけでなくて屢々、冒險的企業精神を伴ふ點に經濟の非合理性が現はれる。經濟と他の文化との交渉に就てはこゝでは單に道德との關係にだけ制限しておきたい。この場合道德が經濟的世界形成の質料になるとは、經濟が道德を自己の形相に同化させることによつて自己形成の基體に轉化させることである。近代の企業家の徳として代表的なものは勤勉と節約であるが、ベンジャミン・フランクリンの市民的徳目の表には、節制、沈黙、秩序、決意、自足、勤勉、誠實、正義、中庸、清潔、心の平靜、節操、謙遜が擧げられてゐる。經濟が廣汎な人間社會の形成なることを考へるならば、一見直接に經濟的行爲に役立たないかの如く見える徳が市民的徳として擧げられてゐるのに何の不思議もないのである。

(1) Sombart, a. a. O., S. 154-158.

このやうにして我々は經濟の經濟としての本質規定から出て、この本質が抽象的類概念でなくて全體的形成理念なるところから經濟的世界形成の根源的可能性を導き出したわけであるが、然しこの可能性は前述の如く人間の現實性を基體にしてゐる。然るに人間は單に一つの世界形成の基體であるだけでなく、多様な世界形成の可能性の基體である。基體 το ὑποκειμένουは個體としてその諸性質の根柢にあると云ふ意味と、質料として完成體の基礎にあると云ふ意味の二つを有つてゐるが、人間はそれ自身形相と質料の統一でありながら無限に發展する形成作用に於て自から質料とすると同時に、この形成作用に於て形成されつゝ而もこの作用を媒介としてこの作用の個體的統一者として己れを現はして來る行爲的基體即ち主體であると云ふ二重の意味で一切の文化形成の基體と云へる。かく一切の文化形成は質料的行爲的兩意味で人間を基體とするから、或る一つの文化的世界形成は他の文化的世界形成を形成の質料

とすることによつて自からの主體性を露はにすると同時に、逆に自からこの他の形成作用の質料になる。このことは經濟的世界形成に就ても眞である。經濟的世界形成が經濟の形相を最高の形成理念として一切の非經濟的人間活動を經濟的に形成する時そこにホモ・エコノミクスの主體性を現勢させるが、然しこの現勢は人間主體の現勢として主體的要求乃至價値の構造秩序を破ることは出来ない。我々の定義によれば、經濟は基體的財の生産をその存在の仕方としてゐた。換言すれば經濟はその本質上より高い文化活動の質料的基體である。然るに經濟は又形成活動としては經濟のイデアを最高理念として一切の非經濟的活動を質料化させる。こゝに經濟の文化活動としての二律背反がある。我々はそこで經濟と道德との關係に於てこの經濟の二律背反の意味を明かにしたいと思ふ。

(1) Aristotle, *Metaphysica*, 12. 1038 b. 5-6.

從來所謂價値の秩序を考へる場合に、その秩序は主として目的と手段の目的論的從屬關係に於て考へられた。これは希臘哲學に特徴的なイデア乃至形相と質料の關係の目的論的考へ方に端を發すると云ひ得よう。然しこの目的論的價値論には第一、目的と手段の關係は價値間の内面的呼應關係を充分に表現出来ないと云ふ困難がある。目的と手段の關係は互にそれ等が要求し合つてゐるにも係らず、目的の爲には手段を選ばぬと云ふ如き外面性を含む。故に經濟を單に道德の手段と云ふだけではこの兩者の形成的内面的呼應關係は明かにされない。例へばアダム・スミスが利己的經濟行爲の總結果は「見えざる手」によつて社會的幸福の増進になると云ふ場合にも、愛情によつて行はれる家計の場合にも共に經濟は道德の手段であると云ふのであれば、それは唯手段關係による規定の不充分さを示してゐるに過ぎぬ。これに反して、形相と質料の關係が現勢と潛勢の關係として見られるに至つた時、それは目的手段の外面

的關係を除去するに極めて重要な道を開いた。道德が經濟に於て、又經濟が道德に於て形成されると云ふことは單に手段的媒介關係でなくて、表現的呼應關係である。

次に單なる目的と手段の一方的從屬關係では目的が手段に、手段が目的になると云ふ關係の矛盾的動性が見逃される。我々が先に經濟の二律背反的性格と云つたものは實は價値の秩序そのものに内在する辯證法的動性に外ならない。嘗て故左右田博士は文化價値の體系に於ては價値の上下の秩序は存在せず、並存關係が存在するだけであると一見極めて逆説的な主張をされたが、この主張は實は既に右の問題に近づいてゐるのである。價値の體系には價値の階級秩序は存在しないとは決して云ひ得ないが、然しその秩序は固定的秩序でなくて動的秩序であると云ひ得るのである。アリストテレスは青銅は青銅として完成であると同時に形成され得るものとして潛勢であると考へ、或はカントが人格は目的の世界の首長であると共にその肢體であると云つた如く、一般に目的價値の秩序にはこのやうな二律背反的動性が認められる。經濟的世界形成は經濟の形相を目的にして總ての人間活動はこの目的實現の基體として役立つ手段的意味を擔ふ。然し道德が經濟的世界形成の手段になると云ふことは直ちに功利主義と同じでないことは恰も人格が目的であると共に手段であると云ふことが直ちに人格の否認にならぬのと同じである。寧ろそこには創造の辯證法の深い意味が潜んでゐるのである。經濟が道德を手段化すると云ふことは、一面經濟が道德をその形成質料として自己否定的に攝取し、他面道德が自己否定的に經濟の形成質料になることであり、それは總じて創造の辯證法的自己否定的契機<sup>1)</sup>の展開に外ならない。卑俗な功利主義はその對蹠である皮相な道德主義と共に他による自己の否定が共に單に自己否定に止まり、その自己目的性を喪失する結果である。目的の辯證法は他を單に手段にするのでなく、手

段を却て目的に高め自己を逆に手段にまで低めることによつて手段を外からでなく内から包み得る絶對的目的の實現に至るのである。「却中有<sub>レ</sub>饑饉<sub>一</sub>現<sub>レ</sub>身作<sub>レ</sub>飲食<sub>一</sub>先救<sub>レ</sub>彼饑渴<sub>一</sub>却以<sub>レ</sub>法語<sub>レ</sub>人。」と唯摩經にある如く、絶對的目的は他を方便に使ふのでなく自からを方便にまで落すのである。道德は經濟を單に手段にするのでなく、又かくの如き意識は我々の日常の經濟的行爲を形作つてゐない。我々の經濟行爲の自然的體驗に於ては、經濟は決して最高目的としてではないが、然し人間的に極めて重要な目的として意識されてゐる。ヘーゲルによれば、抽象的な物質と違つて具體的な物 *Sache* —— それは物權の物でもある —— は外面性に於ける内と外、本質と現象の統一であるが、物がかくそれ自身の本質を有する限りは單なる手段ではない。この物の本質實現乃至形成はアリストテレスが云つた如く、技術としてその物を目的にする。パンを求める爲に働くこと云ふ自然的態度を道德的態度へ高めるには、それを單に手段化する抽象的否定に媒介されないので、その目的性、本質性に於て手段化する辯證法的止揚に媒介される。生の道德の爲の單なる手段化は若し云ひ得るなら道德的功利主義であり、その抽象的合理主義に於て卑俗な功利主義と一致する。凡そ手段はそれ自身の本質を有し得ず、従つて經濟は單なる手段としては經濟としての本質を有し得なくなるが、然し經濟は手段であり得るのもそれ自身の本質を有つ故である。經濟的行爲は直接には道德を目的とせず、先づ經濟の目的に於て合理的秩序附けを受ける。道德は自己の目的の絶對性を主張する前に、先づ他の價値の個性的形成を目的とし、これを内面的に促進する。これが歴史的形成力としての道德である。例へば賣利は高利でない限り心學者によつて商人の道としては是認され、或は舊教に於て高利貸の代りに企業利潤が是認されたことが近代の商業と企業活動促進の一つの道德的原因を成してゐた。無論舊教に於て利潤が認められたのは手段的意味以上に出ないが、然し經濟の

歴史的發展に於ては逆にこの經濟倫理は經濟的世界形成の基體になつたのである。ランケが進歩の觀念を非難したやうに、歴史的起を道德的目的の下に總て手段化するのには結局ヘーゲルの合理主義的史觀の一變種と云ふべきである。

(1) Encyclopädie, § 147.

(2) 價値の體系全集 4

かくて價値の秩序は直線的でなくて圓環的に目的・手段の從屬關係に立つのである。この意味に於てのみ經濟は道德の手段であり、經濟的世界形成は逆に道德的世界形成の基體になるのである。然しこの從屬關係は前の場合と同様になほ吟味されねばならぬ。道德の經濟への從屬關係では道德は經濟的世界形成の歴史的方角から限定されつゝ逆に基體的にこの形成を動かしてゆく。經濟の道德への從屬關係はこの關係を逆にしたものと一應云ひ得るであらう。然し實はその單なる顛倒ではないのである。蓋し若しさうであるなら、經濟と道德とは同じ水準に於て共に手段且つ目的となり、結局兩者は同時並存的であると云ふ主張を裏書きすることになるからである。故にそれは辯證的自己否定を媒介とする經濟と道德の具體的價値秩序の實現過程と解されねばならぬ。換言すれば、道德は暫定的に手段に身を落しつゝ本來的には目的の位置を回復するのであり、經濟は反對に暫定的に目的となりつゝ本來的には手段の位置に立つのである。經濟的價値が經濟の範圍に於て目的として定立されても、それ自身手段的性格を失ふものでないことはこの價値の性格から見て自明的である。今一つの商品を取つて見る。商品は使用價値と交換價値乃至價値との統一であるとされる。然るに使用價値は商品の欲望充足に對する有用性に外ならぬ。換言すれば一切の人間の欲望充足

(唯の衣食住の欲望充足だけではない。書籍は商品としては知識慾充足の爲の使用價值を有つ<sup>1)</sup>の爲の手段價值を有つてゐる。交換價值乃至價值の本質が何であるかは種々議論があるが、このやうな價值規定の成立そのものが交換による使用價值の獲得にある以上、それはより以上に手段價值である。價值としての貨幣獲得を利得と云ふ日常的語法はこれを示してゐる。

(1) スミスは交換價值は極めて大であるが利用價值は殆どない物があると云ひダイヤモンドはそれだと云つてゐるが (The wealth of nations, I, p. 25) 然しダイヤモンドの裝飾としての利用價值は最大である。

シェーラーは利用價值を單に快樂への有用性に限つたが、このやうな見方には實は有用性を快を求め不快を避ける爲の手段と見る快樂主義的功利説——これこそ彼の極力排撃する立場であるが——が有用性の規定に關する限り潜在してゐると云はねばならぬ。尤も彼の有用性の規定は必ずしも明瞭とは云ひ難い。彼は自己價值と結果價值 *Substanzwert und Konsekutivwert* を區別し、後者の中に有用價值は快と云ふ自己價值に關係する結果價值として所屬する<sup>1)</sup>。或は更に有用價值は快き物の生産の爲の價值(文明價值)として、快き物の享樂の爲の價值である奢侈價值と區別される<sup>2)</sup>。然し我々は何故に一つの使用價值即ち有用性の下に、この種の結果價值のみならず、廣く文化價值と關係する結果價值が包括されてはならないかの反對理由を何處にも見出し得ない。のみならず、英吉利の人的經濟學に於てその窮極目標を形作る、富に對する福利 *welfare* に對應する *Wohlfahrt* が共同體の生命價值に屬するものとして利益社會の利害の上に立つことが述べられるに止まり、經濟價值との聯關は明かでない。要するに彼の價值論に於ては、經濟的價值の本質とその道德的價值との關係の二つが共に明かにされてゐない。

- (1) Scheler, Der Formalismus in der Ethik, S. 102.  
(2) Ebenda, S. 105 Anm.

#### 四

經濟を人間の有機的全體的見地から見る爲には、それを唯道德の手段として規定するだけでなく、人間の生を基體とする兩者の内面的交流の道を探究しなければならぬ。而して我々は道德を單に形式的でなくあらゆる人間の文化形成に媒介されると考へるから、經濟の側に於てもそれに對應する人間文化的意味が探り出されねばならない。この必要に答へるのが福利の經濟である。ホブソンは福利を心理物理的有機體としての人間の構造に基くと考へ、肉體機能の健康な活動と人間精神の教養と心身の活動の調和を内容とするとしてゐる。<sup>1)</sup>なほ又人間は社會的存在であるところから、社會的諸生活による福利が存在する。マーシャルは經濟學の基礎を成すのは欲望の科學よりも活動の科學であるとした。人間は唯欲望を充足させるよりも、純粹な活動と能力發展とをそれ自身の爲に喜ぶ「優秀性への欲求」を有つ。<sup>2)</sup>これらの考へ方は明かに經濟の人間文化的意味の廣さと高さを示してゐる。道德に對する基體としての經濟は形相の潛勢であり、「美しいものへの衝動」を有たねばならぬ。經濟活動そのものが單に利得でなくて活動の優秀性そのものに喜びを見出す傾向を有つのであり、そして又それは經濟的財の生産に於て多様な文化活動發展の基體になる。かくて徳川時代の經濟學者は何れも恒産なければ恒心なしと云ふ儒教的財産觀を本にして經濟政策の道義的的重要性を力説したのである。但し經濟の道德に對する從屬關係は質料的基體の矛盾的構造から見えて一義的固定的ではあ

り得ない。然しながら我々はこゝで經濟を道德の手段と云ひ、或は又その基體と云つたが、この手段と基體と云ふ言葉は決して同義的に置き換へられるべきでないことを先づ注意しておきたい。既に一言した如く、手段は目的に對して外面的に従屬するが、基體は形相に對しては内面的呼應關係に立つ。尤もアリストテレスは主として基體を質料に限つたが、然しそれを *substantial* 根柢にあると云ふ一般的意味に解すればそれは形成物の根柢にあつてそれを擔ひ、形成的にその要素となつて離れず、内面的形成的に擔はれるものと限定し合ふものと云ひ得るであらう。例へばヘルメスの彫刻の像を基體的に支へてゐるのは單にその素材だけでなく、その底に彫刻家の形成活動と又その鑿の跡さへも感じ得るのである。今私は一冊の書籍を書店で買つたとする。この時私は若干の金錢を流通手段として書店に拂ひ、それと交換的に書籍を得る。この場合書籍と金錢とは流通過程に於て瞬時にして出會ひ又別れるのであるから、その關係は全く外面的な目的・手段の關係に過ぎないと見られるであらう。然し書籍は私の手にある時も文化財であると共に又商品として經濟的財であることを失はない。私はそれを必要な場合に賣ることが出来る。又書籍は著者の思索生活の結晶であると共に、紙布の生産加工や印刷と云ふそれを商品として生産する人間労働の産物である。スマスは一つの商品にも數千の分業的労働が結晶してゐると云つてゐるが、この意味では商品の存在の基體は素材と労働である、又は質料因と動力因である。經濟的生產構造が文化形成の下部構造と云はれるのはこの經濟的基體性を指すのである。

(1) Hobson, *Ethics and Economics*, p. 21.

(2) Marshall, *Principles of Economics*, p. 90.

經濟を道德の手段と見る場合に最も起り易い誤りは、經濟を媒介とする道德の自己形成の方向だけが見られて、道德に對する經濟の質料的限定或は道德に於ける經濟の質料的反映を見逃すことである。然し質料は希臘哲學者の考へた如く唯受動的な能力でなくて、能動的な能力なることは藝術的形成の場合を見ても明瞭である。經濟要録の著者が「小民孝心ありと雖も衣食の足らざるに及では、其父母を飢寒せしめざることは能はず、國君仁心ありと雖も財用の給らざるに至ては其百姓を剝奪はざることを得ず」と云ふ時、富の有無が人倫の興廢を決定し、それに反映することを云ふのである。經濟の歴史的存在形態が道德のそれに表現されることは唯物史觀の誤謬に陥らずして生形成の基體的制約から承認されねばならぬ。今これを最も單純な原始社會の生活形式：習俗と經濟との關係に就て觀察して見る。原始社會の共同的觀念と組織とを決定する原理はトーテミズムであると云はれるが、この宗教觀念が經濟的意味を有するか否かに就て論議がある。スペンサーとデレンの研究はトーテムを有用な食物と見做し、一つの氏族がトーテムを祭るのは他の氏族の食物維持を目的とする。換言すればトーテミズムは各氏族の經濟的協同と云ふ生活的機能をその一つの意味とすると説明してゐる<sup>1)</sup>。然し彼等自ら認めてゐる如くトーテムの中には食用として到底考へられぬものがあり、又デュルケイムが非難するやうにトーテミズムは單に經濟的意味よりも社會的意味を本質にすると考へられ得るのである。故にトーテミズムの唯物史觀的解釋は非科學的獨斷以上のものではないが、然し若しメラネシア人の *mana* に狩臘の獲物を多からしめ、菜園の收穫を豊かにさせる力を認めるとすれば、それと親近的で且つ單にその特殊化されたに過ぎぬと見られるトーテムにこの力を拒む理由はないであらう<sup>2)</sup>。フローベニウスは漁業民族に於てトーテムが魚の名を有ち、網が魂を捕へる道具となり、成年式に於て子供が新しい精神をもつて魚の世界から引き上げられる

ものと信ぜられてゐる事實を述べてゐる。<sup>3)</sup>

- (1) Spencer and Gillen, *The Arunta*, I. p. 147.
- (2) Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 278, p. 291.
- (3) Frobenius, *Ursprung der Kultur*, S. 259 ff.

マリノウスキーは原始的神話の人間心理的基礎として愛と死と飢餓とを擧げてゐるが、これは集團生活形式の根本質料として人間の感情と想像とを最も強く刺戟するからである。故にデュルケイムの如く社會生活を精神的にのみ考へてその基礎の物的契機を輕視するのは觀念論的誤りである。人間の社會生活は精神・物質的存在であり、兩者を形式的に相限定させる統一存在である。この意味に於て我々は原始宗教の物的機能を輕視すべきでないと考へる。大地の生産力と部族の生産力とは原始宗教では一つのものとして感ぜられる。大地は母であり、人間の母は *ἄρουρα* 耕作された田畠であつた。我が國の民俗學的研究は農業と祭祀の行事の密接な關係を明かにしてゐるが、總じて記紀に語られる神話の中心の内容は國土統一の生成にあるとしても、國民經濟の人倫的意義の反映は至る所に見られ得るのである。例へば、保食神の死から生成する農業生活、素戔嗚尊の天上からの追放、海幸山幸に關する諸傳説がそれである。これらの經濟的神話化は單に社會的物による社會的觀念の形成でなくて同時に社會的觀念による社會的物の形成を意圖してゐる。それは經濟行爲を單に手段としてでなく、寧ろこの行爲そのものに人倫的否超人倫的神話的意味の表現を見出すことによつてこれを民族的課題にまで理想化するのである。それは恰も自然を手段化するの近代合理主義の結果であり、自然神話は却て自然そのものを表現化するのと同じである。固より經濟が未開社會に於て善良な

習俗として結晶し、又神話的に理想化されるにはかくされるべき可能性を蔽してゐた。即ちそれは貨殖に對する家計的集團經濟的性情を有してゐた。家計はプリステレスによつて自然經濟と同一視されたが、それは寧ろ經濟の人倫的存在形態であり、今日の如き高度の産業社會に於ても存在し得る。家計の人倫的意味は舊紀の一書として傳へる、月夜見尊を口から出した食物によつて款待した爲に却て穢らはしいとて尊に擊殺された保食神の死體から農業の礎が生れたと云ふ神話が暗示する如く、それが本來款待の經濟であり、犠牲の經濟なるところにある。故にそこでは貨殖的經濟から見て非經濟的と見られる共同的行爲が、打算の代りに寛大が、利慾の代りに名譽心が、交換の代りに贈與が行はれる。然しこのやうな交換經濟から見て全く非經濟的行爲と思はれるものも實は財の生産と分配の特殊な形態に外ならぬのである。否我々は貨殖の始原に家計の存在した事實、而も今日の高度の貨殖的社會に於てもなほ存在してゐる事實を忘れてはならぬ（和辻博士經濟的組織思想參照）。さて家計的習俗の成立根據は血縁同一性の意識を根柢にする生活共同體の存在にあることは論ずるまでもない。共同體の基體は單に家計でなくて、廣く場所的生理的的心理的生活の共同性である。然し經濟はこの生活基體に必然的に含まれる契機であるだけでなく、それを逆に形成的に規定し、かくて共同體の生活形式に働きかける力を有つことも否まれない。即ち共同體の存在はそれが集團とその一分肢たる個人の生活維持目的の家計を有ち、階級的利己的貨殖でないことに基く。モルガンによれば、如何なる氏族社會も相互扶助の義務をその一つの人倫的特徴としてゐるが、例へば、南米のインディアン<sup>1)</sup>の社會では下層の人々が結婚する場合には、團體は彼等の爲に家を建て、やる義務があるが、このやうな氏族の結合は宗教的に表現される血縁關係の意識に基くことは疑ひないとしても、然し家計的共同性の基礎を缺いてはこの血縁的支柱さへも無力になることは例

へば、希臘の氏族社會の没落を促した最初の一步がテセウスの財産と職業による三階級分類の改革であつたことを見れば明かである。今日の經濟社會の最大矛盾は經濟の家計性と生殖性の矛盾に存在し、而してこれが民族や家族のやうな血縁の共同體の統一を搖がしてゐる事實を思へば、我々はテンニースの如く最も根源的な生活共同體を單に血縁社會として規定することの不充分さを知るべきである。若し血縁關係が然程有力な統一の基礎であるなら、それが存在する限り經濟的對立の成立を防ぎ得た筈である。然るに事實はこれに反し、それは家計經濟から貨殖經濟への發展の必然に對して全く無力であつた。我々は血縁關係の共同體的意味を無視するのでなく、その經濟組織的基體からの抽象に異議を云ふのである。共同關は様々の美しい習俗を生む母胎であるが、それらの中には共同經濟の人倫化されたものが極めて多い。未聞人にとつては物は直ちに精神の表現であり、物を離れた精神を考へ得なかつた。マリノウスキーは兄弟が結婚した姉妹とその家族の爲に食物供給の義務を負ふ風習に就て述べてゐるが、たとひ食物の陳列が寛大とか親切とか優秀な技術とかに對する集團の人々の稱讚を目的にしても、この食物供給と云ふ習俗そのものゝ發生は母系的集團の家計的配慮に根差してをり、これらの社會道德的動機はこの特殊な習俗を發生させる家計的組織の上に於て、個人が習俗に従ふ場合に伴ふと考へられ得る。それは個人の人倫的目的が直ちに社會の現實的目的と合致する理想・現實の形成的相即關係である。家計的風習に就て云へば、祭祀と結合する火の保存や共同の食事、神聖化された家の戸口や爐邊、身分の差別を象徴する衣服の分化、その他勞働に伴ふ豊富な風習は皆人間が物に對する要求を一つの根源的要求として充足させながら、恰もウンツの目的他生の原理 *Prinzip der Heterogenie* *der Zwecke* が教へるやうに、より高い人倫的目的がそれから生成し、且つこの現實的目的を理想化し、場合によつ

てはそれを無意識の底へ覆ひ隠しさへもする物心形成の相關性の結果である。人間はその官能性を一半の根源的有り方として有ち、財は人間の官能的趣味に呼應する形成物である。而もこの官能的形成物としての財乃至物は唯の抽象的物質性を揚棄して人間の精神的要求に即して物權となり、*res publica* となり、その他様々の精神の表現、象徴として高次の文化財になるのである。

(1) Morgan, *Urgesellschaft*, S. 65.

然し基體が形相肯定と形相否定の矛盾的兩可能性を含むことは經濟的基體の場合に於ても眞である。家計的行爲は屢、純粹な利他的行爲と同一視され、款待は單純に交換と對立させられるが、ウエスターマルクは未開人の款待にも種々なる利己的動機が結合することを述べてをり、マリノウスキーは更に未開人の社會が「與へて取る」と云ふ交互性によつて規定されてゐることを注意してゐる。無論これによつて純粹な利他的家計の可能性が全く否定されるのではないが、然しそれは未開人の自己の存在が家計的行爲を一種の交換行爲に變質させてゐる事實を示してゐる。交互性の關係はそれが與へる者の側に於て未だ意識的にならぬ時は社會に於ける個人の相互的媒介關係を示すに止まり、——カントは財を共にする *co-munitium* を力學的共同體と云ふ言葉で示した——寧ろそこに親切と感謝の共同體が成立するのであるが、然しそれが意識的動機になると交互性から取引き、交換の關係に轉ずる。我々は未開社會に於ける經濟的取引きの發生以前に、既にその家計の内部に於て交換の素地が作られてゐることを知らねばならぬ。家計的經濟は利他的行爲として最も純粹な犠牲と款待の經濟から交互性の經濟を経て利己的報酬の交換經濟に達する。共同體そのものが辯證法的に利益社會を自己否定契機として含む。それは道德の歴史的辯證法的生成を擔ふ社會的發展の

一種の必然——ライブニッツの區別を使ふなら絶對的必然性に對する假言的必然性 *necessitas ex hypothesis*——であり、この歴史的必然を無視した社會的道德的改革的不可能なことは例へば、徳川時代の經濟學者による政治的倫理的視點からの自然經濟と貨幣經濟の調和政策の無力さを見ても知られよう。

(1) Mosternark, *The origin and the development of the moral ideas*, vol. I, p. 560, p. 593.

(2) Malinowski, *Crime and custom in savage society*, VIII, IX. 款待は多くの社會では無制限に認められてゐない。チェー  
 トン人の風習では、客は三日迄滞在出来る。日本でも「他人の家の飯には骨がある」と云はれ、獨逸の諺には「最初の日は客、  
 二日目は重荷、三日目には殆ど悪い臭ひがする」とある。

未完