

科學とヒュマニズム

——問題の素描——

野田 又 夫

(一) 近代世界はいふまでもなく科學的技術的文化を以て特色づけられる。そしてそれは中世の宗教的超越的立場からの文化綜合に對して、內在的人間的立場に立つ文化である。科學とヒュマニズムとは近代世界の二面として相離れがたく結合してゐる。けれども二つは必ずしも常に同方向に進むとはいひがたい。科學的技術が現實には人間否定的に働くことも認めぬわけにはゆかぬ。科學が殺人的に働く戦争を考へるまでもない、生産技術の新たな發展が人間的倫理に對して否定を加へ、以て倫理の新たな形成を要求するにいたること、むしろ近世の日常に屬する。さらに科學の呈示する宇宙の姿が人間の意義賦與の能力をはるかに超越し、むしろ人間の存在を傍無する重壓を以て迫ると感ぜられることも、近世人の偽らざる經驗である。——このやうな科學的世界觀乃至技術と

人間的倫理的な生との間の對立或ひは矛盾を、近世世界の進展を促かす事態として肯定的にみるか、または近世文化の運命的な惡と考へるか、これが常にわれわれにつきまとい問題である。その限り陳腐な問題である。しかし近世の思想はこの問題に對するきつぱりとした態度決定を必ず含まねばならぬ。この點に對する誠實を缺く限り、近世を超越することなど思ひもよらぬ。——この點に關して若干の歴史的批評的分析を試みようとする所以である。

ヒュマニズムの近世最初の形態はいふまでもなく復興期のそれである。十五世紀のイタリアに最も光彩のある姿をあらはした、古典的古代の人間觀の再現である。しかし今日誰も知るやうにこれは中世文化に對する全くの反對を示すものではない。中世文化が全く彼岸的超越的

であつて復興期の文化がそれに對して此岸的であるといふだけでは不充分である。中世十三世紀の文化綜合はむしろ多分に古代的人間的要素を容れて成立つた。思想においては初期のスコラ哲學の新プラトン主義的超越的立場から轉じてアリストテレス的內在的自然主義の方向に歩みより古典的古代の此岸性を積極的にとり入れることによつて、十三世紀のトマスの體系は成立した。それは幾たびも自然主義として否定されたアリストテレス哲學を、大膽にキリスト教思想の中に受容したのであつた。ゴティク藝術は精神主義と自然主義との綜合にほかならぬ。それゆゑ十五世紀の復興期のヒューマニズムは、中世文化の中にすでに存したものの延長乃至は自律化と見られる。アルプスの北に中心をもつたゴティク文化の自然主義的契機が、イタリヤの都市國家の勃興と結びついてアルプスの南に自律的に働くにいたつたものとみることが出来る。

さてこのやうなヒューマニズムは學問的領域では人文學的教養を中心とすることはいふまでもない。従つてそれは自然を、ギリシヤ的に人間的に見ることをやめぬ。一般に、人間的目的論的に解せられた自然觀に立つてゐる。それゆゑ、こゝから直ちに、科學の示すがとき

沒價值的な機械的な自然觀は生れないのである。

例へばガリレイに反對したのは宗教裁判所の僧侶のみではない。人文學者がガリレイの望遠鏡をのぞくことに本能的な嫌惡を感じたのであつた。そしてロマの僧侶も亦、「たゞ信仰のみによつて」生きたのではなく異教的教養を多分に有したのである。ガリレイの研究は復興期のヒューマニズムのみからは生れ得なかつたといはねばならぬ。科學的自然研究は人間否定的態度を含まねばならぬからである。科學的自然觀は、自然より目的原因の働き従つてその價值性を除き、人間的價值の見方を全く排して、それを専ら作用原因の體系とのみ見る。人間は自然の外に立つ。擬人觀の脱却が自然科學を成立せしめるのである。傳説にいふガリレイの言葉、「それでも地球は動く」といふのは、法王廳にとつては一つの異端的意見として人間的意味にのみ解されたであらうが、ガリレイにとつては正統異端の價值的對立に無關係な、自然そのものの動きを、指示したに過ぎぬであらう。——ガリレイが運動の「何故」を問はずしてたゞその「如何に」を問うたことが、近世の科學的思考の特色をなすと考へられてゐる。けれどもそれはガリレイにおいては、十九世紀の實證論者の解したとき、現象論的立場を意味した

のではない。彼は明白に科學的實在論者である。數學的法則の實在妥當を、従つて自然認識の論證的體系の可能を、確信してゐる。^{*}彼はいはゆる第一性質の客觀性を疑つたことはない。それゆゑ、「何故」ではなく「如何に」を問ふとは、専ら目的論的立場の否定のみを意味するのである。

* Enriques, L'évolution de la logique, trad. par Monod-Herzen, p. 451.

かくて科學的世界は、人間の價値的世界からの切斷を介して成立し、それは自然と人間との調和を教養知において實現しようとする古典的ヒュマニズムとはむしろ相對立する。従つてそれは、却つて超越主義を含んでゐるのである。すなはち、文藝復興運動において獨立した中世文化の世俗的契機に對し、その超越的宗教的契機が、思想的には十三世紀のトマスの綜合的體系を破つてノミナリスムの立場にあらはれ、最後にプロテスタントの宗教改革運動となつた、この中世超越主義の自律化の過程に、科學的自然觀成立の一つの促進的條件があつたと見られるのである。——ガリレイ、デカルト、ニュートンの時代（十七世紀）は、宗教改革と反動改革の時代に直

接し、人間否定的色彩の濃い時期であつた。ルネサンスでなくバロックの時代、シェイクスピアよりはミルトンに表現される時代であつた。かかる時代に生れた鐵の意志をもつ人物の間に、自然科學の建設者たちは伍してゐたのである。

中世末期のノミナリスムが近世の經驗論にいたる途上にあることはよく知られてゐる。しかしそれは單に內在的な經驗の事實を強調するものでなく、むしろ超越的な事實性への、従つて神の不可測の意志への、隨順といふ方向に成り立つた。トマスの體系において實現された信と知との調和的綜合を破つて、信仰を理性の彼方に純粹に維持しようとする努力がそこにある。たとへばドゥンス・スコトスにとつては、至福はもはや神と神の理念との知的觀照には存せず、専ら意志的な信仰において體驗される。かくて神の本質も亦意志にある。神の理念すなはち永遠の眞理も、オッカムにおいて、神の意志決定に依存するものとなる。トマスにおいて神の知性の内容としてその意志を従へたイデアは、いまや逆に神の意志によつて成立するものと考へられ、いはゞ神の立場からのノミナリスムが説かれるのである。「ボツカミスム」の名で呼ばれるこの主張が、宗教改革者の中に生

き、最後にデカルトの確信するところでもあつたことは周知であらう。デカルトにおいて永遠眞理は神の創造物であり、従つて世界幾何學なる彼の自然學の對象の實在性も畢竟は神の誠實なる意志によつて保證せられるのであり、逆に目的論的なるスコラの自然學は神の意志を付度する人間の不遜を意味するものとして斥けられたのであつた。非目的機械的なる自然學の超越的背景——「隠れたる神」——が、デカルトにおいてもなほ力を及ぼしてゐるのである。

このやうな狀況は、一般に科學的世界觀の形成に對してプロテスタントの精神がその背景をなしてゐたであらうことを推せしめる。新敎の倫理殊にカルヴィニズムのそれが經濟的に資本主義精神を力づけたことは周知であるが、それはまた科學的探究の精神にも、間接に影響してゐるであらう。カルヴィニズムにおいて人間は「神の道具」である。絶對的豫定の假借なき實現過程の中に組み込まれた器具である。それはこの世における人間の營爲が内在的價値を全く有し得ぬこと、人間が「隠れたる神」の手段、しかも手段以上の何ものでもないことを宣する。手段たる人間に目的を觀照することは許されぬ。豫定されたる救ひに自らが與かり居ることの確證は、ひた

すら神の道具となり切つて不安なきに至るところに存する。(例へば、ニヤンの自敘傳は「深るる恩寵」と題せられてゐるが、そこにあるものは中世の聖者の安らひであるよりは、むしろ救ひの確證を求めてやまぬ不安なるしかも執拗なる意志である。)これにすべての人間的目的の斷念、人間自身の機械化である。——このやうな倫理的宗教的立場は、自然觀に移していへば、あらゆる目的論をすてて作用原因の機械的體系にいたることに通ずる。⁹³

* Cf. A. N. Whitehead, *Science and modern world*, p.

93.

かくて科學の示す事實の人間否定的なる性格の精神史的意義はほゞ明かである。そして科學的宇宙に對する人間の關係についてのこのやうな否定的意識は爾來失はれなかつたといつてよいであらう。例へば現代の科學的合理主義者の一人は、いふ、「人間は、目的の豫見なしに働く諸原因の產物であること、彼の誕生と成長、彼の希望と恐怖、彼の愛と信仰とは、原子の偶然的布置の結果にすぎぬこと、いかなる熱情も勇猛心も、いかに強度な思惟や感情も、個人の生を墓場の彼方まで維持し得ぬこ

と、幾時代にも互るすべての營爲、すべての敬虔、すべての靈感、人間精神の白晝の輝きのすべてが、太陽系の巨大な死の中に滅し去るべく定められてゐること、人間の業蹟といふ神聖の全體が、崩壊する宇宙の破片の下に葬られざるを得ぬこと——これらすべては、全く論議の餘地なく明かだとはいへないにしても、殆ど確實であり、これらを省みないかなる哲學も眞實たり得ぬであらう。今後、魂のすみかは、これらの眞理を足場としてのみ、如何ともしがたい絶望の固い土臺の上にのみ、安全にうち建たられ得るであらう」(B. Russel, *Mysticism and Logic*, p. 47-48)。

さてこのやうな自然に對して立つ者は何であるか。それは後の認識論の想定したやうな單なる認識主観ではない。それは同時に倫理的主体であつた。パスカルの「考へる葦」、デカルトの「考へる我」、いづれも單なる認識主観でない。それは、有限なるしかし現存的なる幸福を、無限なるしかし彼岸的なる救ひのために捨てようとする賭けの主體であり、疑ふはたらしきそのものにおいて自己の自由を直覺する理性意志である。畢竟人格的自己にほかならぬ。

およそ倫理思想の類型を二つに分ち、その一を、善の概念、財の概念を基礎として成立つ目的論的倫理とし、他を、人格や自由や義務の概念から出發する人格倫理乃至は法則倫理とすることができるとすれば、近世倫理の中核は、もちろん人格的倫理にあるといはねばならぬ。そしてそれが専らプロテスタントの宗教倫理を通じて鍛へ出されたものであつたことも周知であらう。——一體中世文化の倫理は、ロマ法と結びついて知的觀想的性格を意志的實踐的に轉じたストアの自然法が、本來のキリスト教的倫理(それはカトリック教會の成立と相伴つて當初の終末論的意識を次第に脱して「神法」として定式づけられるに至つた)と結合したところに成り立つた。しかしその際教會的封建的秩序の要求は、本來個人主義的なるストア的自然法のみを以ては満足せしめられず、アリステレスの目的論的財倫理をも採り入れねばならなかつた。宗教が教會政治と結合し、その救濟活動が制度的儀式的なるもの、魔術的とさへいひうるものを介して行はれるがゆゑに、單に人格的倫理のみならず客觀的財倫理を要するのである。しかるに改革者の宗教はこのやうな制度や財の媒介を救ひの道から斥け去り、神との人格的交はりによりのみ救ひはありと考へるゆゑ、自然法は再

び純粹に人格倫理に歸せられ、カトリックの場合よりもはるかに單純明瞭な、「神法」と「自然法」との統一に到達した。「神法」と「自然法」とはそれぞれモーセの十誡の前半と後半とに表現せられてゐると考へられた。――

近世の人格倫理はこのやうなプロテスタント自然法の自律的展開にほかならぬ。それは例へば十六七世紀におけるストア主義の力づよい出現にみられる。これがプロテスタントの心情に結合してゐたこと歴史の示すごとくである。^{※※}

* E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, IV, s. 377 ff.

** F. Strowski, *Pascal et son temps*, vol. I.

デカルトやパスカル、ケプラーやニュートンを規定した倫理はすべて 格倫理を中核としてゐる。もちろんこれら科學的自然の打開者のすべてが一樣な倫理觀を有したといふのではない。それぞれについて、時代的民族的状态に應じた人格倫理の姿が見られるといふのである。

例へばデカルトは、古代の財倫理の設問、人間にとつての最高善とは何か、に答へて、「善く行はうとする確固たる意志」がそれであるといふ。タリヌスチナ宛書翰、一六四七年十一月二十日。彼が學問研究の前提としてたてた道德格率には「運命によりはむしろ自己にうち勝た

うと力めること」とある。ストア的といふべきである。

科學的世界が人間否定的契機をふくみ、復興期のヒュマニズムとはむしろ反對に改革者の宗教によつて示される精神をその有力なる動機としてゐることを、ほゞ明かにした。しかしながら、恰も資本主義の精神が新敎の倫理のみから生れたのではないやうに、科學ももちろん人間否定的立場のみから生れたのではない。ルターやカルヴィンの世間は科學的世界とは遠く距つてゐる。ルターの世界には惡魔が數多くうごめいて居り、カルヴィンは醫學者セルヴェトウスを焚殺した。また自然における目的性の否定が論理的に直ちに作用原因の法則性の肯定に導くわけでもない。それには世界肯定の立場、従つて人間が科學的世界と肯定的に結びつき得るとの信念が、反面に維持されて居らねばならぬ。この信念が科學的世界の諸範疇を次々に形成しゆき、そこから新たなヒュマニズムを生み出さうとするのである。

(二)

前節においてわれわれは近代科學成立の倫理的條件ともいふべきものを明かにした。いまやその形而上學的條件を考へねばならぬ。そしてこれが近世哲學において

認識論の問題として現はれてゐるものにほかならぬことを知るであらう。——科學的世界觀の生れる條件として人間の倫理的禁欲があつたことを示したが、世界の目的性價值性の否定は直ちに機械的法則に支配される世界の肯定とはならず、そのためには新たな世界肯定の立場がなければならぬこと、すでにのべた。ではこのやうな世界肯定の立場は如何なる形で興へられたか。

それはまづスコラ哲學において世界の存在が神と人間との下に從屬する質料的存在として消極的に考へられてゐたのを、積極化して、人間に對して立つ物質的世界たらしめるといふ形で實現された。そしてこれは十五世紀初頭のニコラウス・クザリヌスの形而上學において起つたといふことができる。すなはちクザリヌスにおいて「世界」は「神の展開」であり、反對者の一致としての絕對的無限者即ち神が、その内包的に統一せる諸對立を時空的に展開したものが世界にほかならない。従つて世界自身も時局的持續と空間的延長とにおいて無限である。もちろんこの無限は外延的な無限性 (*indefinitum*、*infinite*) であつて、神の内包的現實的無限性 (*indefinitum*) とは區別されるけれども、しかしこの世界の無限性といへども、スコラ的自然學におけるがごとき、質料の消極

的無限性、すなはち有限的限定に達しないといふ意味での無限定性ではない、有限性を超えたものである。有限なる存在に對しては非存在を意味する質料の無限定性でなく、却つてスコラの有限存在を超えるところの、存在の積極的な充溢としての實際無限性である。——そこでかゝる無限世界をつくる質料そのものの意義も消極から積極に轉ずる。アリストテレスの「いまだあらざる缺如態」としての質料は、「根源の充實態」と考へ直さねばならぬといふ^{*}。古代的質料概念から近世的物質概念への轉回がこゝに起つてゐるのである。

* Über den Begriff, übers. von Fleischmann, s. 101.

かくて人間に對して立ちさらに人間をも包むと考へられる優越なる存在としての無限なる世界が定立された。そこでアリストテレス的目的論的有限主義の靜的形相秩序は破られ、無限なる世界の動的秩序が、プラトンのピタゴラス的な數學的秩序として提へられる。クザリヌスは無限の數學の理念的基礎をきづいて、近世科學の法則概念を準備した人と認められるのである。——さてかかるプラトンのピタゴラス的立場において宇宙の數學的調和を發見することが、まづコペルニクスにおいて、次いでケプラーにおいて實現される。知覺の事實からいへ

ば天動説の方が根據ありと見られるにも拘らず、コペルニクスは宇宙の數的調和の單純を旨指して新たな地動説の假説を提出する。ケプラーにおいては、隠れたる數學的調和の發見によつて現象を救はうとする熱意は殆ど熱狂に類する。プラトンのイデヤは彼にとつて天體運行の姿の中に發見せらるべき幾何學的關係そのものであつた。そこで眞實の世界（イデヤの世界）は數量的に限定される世界である。知覺的な性質の世界は二次的な現象世界にすぎない。「性質の存するところには必ず數量も亦存する。しかしその逆は必ずしも眞でない^{*}」といふ。量の世界は質の世界を超えた優越なる存在性をもつのである。ケプラーにおいてプラトニズムが數學的自然學と結びついた最も純粹な場合が見られるのである。

* Butt, *Metaphysical foundations of modern physical science*, p. 57.

しかるにガリレイにいたるとケプラーにおけるプラトンの美的立場はもはやそのまま維持されず、重要な變化が認められる。問題が天上の運動から地上の運動に轉じたといふのみではない。立場の變化が起る。それは客觀的には、ガリレイが量的法則性を擔ふ實體（物質）の存在性をはつきり考慮に入れて、プラトンの立場

からデモクリトスの原子論的立場に移つたことである。そして同時に主觀的には、ケプラーがすでに二次的現象的と見なしてゐた知覺的性質を、われわれ人間に相對的な、主觀的な經驗にすぎぬと考へる。いはゆる第二性質の主觀性が明確に自覺せられるのである。——こ

こにはじめて近世の意味において、認識主觀と、それに對立する客觀的實在としての自然とが姿を現はす。プラトンの立場でのイデヤと現象との對立が、轉じて、數や形や運動等の第一性質の客觀的世界と色や味や臭等の第二性質の主觀的現象との對立となる。近世の認識論の問題がこゝにはじめて與へられるのである。

この變化の意味するところは何であらうか。それは一般的には、すでにのべた近世の倫理的狀況、即ち人間的自己と自然との對立が、自然認識そのものの中にも映し出されたものといふことができる。ギリシヤの客觀主義から近世的主觀主義への移行といひうるであらう。しかしさらに立入つて考へると、こゝには自然に對する技術的交渉の境位が表現されてゐると見られる。ケプラーは天上の美的觀照の立場に居り、ガリレイは地上の技術的制作用の見地に立つてゐる（ガリレイ自らが技術家であり機械の工作場での絶え間ない活動は、研究者にその思索

のための廣い働き場所を用意する、と考へてゐる。そして技術的製作の客観としての存在は、イデオではあり得ない。われわれに力的に對立するものとしての物體でなければならぬ。主観に對する客観としての自然の實在性を信ずる立場は、少くともその有力な一條件として、自然に對する技術的交渉を含んでゐると考へられる。技術的營爲を奴隸にゆだね、藝術的觀照において人間の宇宙に對する基礎的關係を見出した古代形而上學に對し、技術人をも自由人とみとめる近世世界の、存在論的表現をそこにみとめることができるであらう。第一性質の客観性（從つて第二性質の主観性）といふことも、同様に技術的境位に條件づけられてゐるであらう。技術的製作において人間が支配し形成し得る客観的性質（この場合は力學的に有意義な性質）が第一次的と認められるのであらう。——ガリレイが實驗的方法の最初の自覺者となつたこともこの點からよく理解できる。實驗的方法は、事實の單なる觀察のみならず、まさに實驗、すなはち事實に對する技術的干涉を介しての觀察、を含むのだからである。

しかしながら、斷るまでもなく人間の力學的技術的經驗のみが、ガリレイからニュートンにいたる自然の存在

論を決定したのではない。クザリヌスにおける無限な世界の開示がどこまでも前提となつてゐるのである。そして人間の技術的交渉が外延的に無限な範圍に及ばぬこといふまでもない。のみならずガリレイ以後、デカルト、ニュートン等すべてが、自然の構成の説明に用ゐた原子論——それは現代の科學的原子論よりも古代的形而上學的原子論に近い——は、内包的無限、すなはち無限小と連續との問題に行き當つてゐる。ガリレイは物體の單位部分相互の凝聚力を考へるに際して、無限小の無限な集合が有限者を形成するといふ、アリストテレスの無限論を破る考へ方を示した（「力學對話」第一日）。デカルトにおいては、彼の「微細物質」（*matière subtile*）即ちエーテルの、自然學における役割を吟味するとき、そこに同様な問題が伏在することが明かであり、それがデカルトの自然學に宿命的となつてゐることは周知の通りである。ニュートンも物質や引力や光について同様な問題を考へた（「光學」第三篇）。そして彼は「假説を作らず」といふ言葉によつて、この問題の理論的處理に對する斷念をいひ現はしたが、他面神の創造としての現實的に無限なる自然の形而上學的存在性を疑はなかつたのであつた。——それゆゑ十七世紀の自然觀、從つて近世の

科學的宇宙論の最初の體系は、現實的に無限なる世界の形而上學的肯定と人間の技術的經驗とが相俟つて形成し得たるものである。——そして無限をも技術的に考へるとすればそれは人間の技術の産物でなくて神の技術のそれと考へねばならぬであらう。宇宙の調和、ことに生物の内的合目的的構造よりして神の存在を證明する試みはこのやうな基礎の上に立つてゐる。ニュートンの神の存在の證明がそれであり、またライブニッツの如きも、自然（生命的自然）を神的知恵の作品として考へ、有限精神の技術的産物（人工物）と異つて、自然物はそれを如何に細かく分つてもどこまでも目的性をもつた機械であるといふ（*Système nouveau*, § 10）。人工物はこれを分割するときその部分にはや機械の断片にすぎぬが、自然はそのあらゆる部分が合目的機械なのである。部分が全體に對應するときその全體が無限であるのならば、人間の技術的作品と神のそれとの關係は恰も有限と無限との關係に相當する。いづれにしても人間の有限なる技術的經驗と自然の無限性の意識とが、科學的實在論を支持してゐるのである。

近世の科學的自然觀の成立の事情は大體上述の如きも

のであつた。第一に、目的論的自然觀の否定が人格倫理の立場から徹底的に行はれた。これは一般に科學研究の沒價値的立場の確立を例示するものであるが、このやうな立場そのものは、人格倫理に、さらにつよくいへば内世界的禁欲の態度にもとづいて成立つのである。第二に、プラトンの立場から無限な宇宙の數學的調和が求められるとともに、この世界が技術的經驗に媒介されて科學的實在と考へられる。その際知覺的性質は主觀的なものとして自覺的精神に歸せられる。かくして一方に自覺的精神と他方に無制限なる科學的實在とが對立する。かかる狀況は周知のごとくデカルトの哲學において典型的に表現されてゐる。

まづデカルトにおいて「考へる我」は、意志的に疑ふ我として自由意志そのものにほかならない。「我考ふ、故に我存す」といふとき、考へる我的存在から我的實在へとデカルトは推論したのであつたが、それは畢竟、認識の主觀が同時に自由意志的自己であることの表明にほかならない。逆にいへばデカルトにおいて自由意志の證明は、疑ふ我的存在以外の何ものをも必要とせず、彼が自由の問題について論するとき常に還り來る基礎體驗は、すなはち懷疑にほかならなかつた（『哲學原理』）

三十九節。そしてこの自由我の存在の確立が、「惡しき無限」の否定、従つて「誠なる神」の肯定、と結びついてゐたことも明かである。自由意志の正しい使用が最高の善と考へられたのも、それが「いはゞ神の精神の一片」であつたこと（シャニユ宛書翰、一六四七年二月）からして極く自然に理解せられる。

さてデカルトにおいてかゝる我に對立する自然、即ち延長實體は、自覺的精神が眞無限性を具へてゐるに對して、無際限性を以て特色づけられる。彼は宇宙が無際であるといふクザーヌスの説を評して、それが神の（従つて精神の）無際性とはつきり區別されず、神と世界とを一つにする傾きがあるといつた（シャニユ宛書翰、一六四七年六月）。これはデカルトがルネサンスの汎神論に對して下した批評として讀むことができるのである。世界の無際性はあくまでも外延的無際性、無際限性なのである。そしてそれが隠れたる神の象徴としてわれわれに臨むこと、既に述べた通りである。——しかしながらかゝる無限なる延長體としての世界の現存はデカルトによつて如何にして證明されたであらうか。世界幾何學の内容が現實の實在的物質界であることの證明は如何にしてなされたであらうか。「第六省察」の示すやうに、それ

は感覺の事實、いひかへれば身體的自己の意識に基づけられた。それは畢竟は技術的經驗によつて確信されたといふほかはない。このことを離れては世界の現存を定立する途はないのである。デカルトがベーコンの實際主義を採り、技術の發達が人間をして自然の主人にして所有者たらしめるであらうといつたことが、この聯關において意義づけられるのである。つまりデカルトにおいても、無限なる宇宙の形而上學的肯定と、技術的自己の立場からするその現實存在の確信とが相俟つて、自然の現存在を支へてゐるのである。

(三)

さて以上のやうにして成り立つた科學的世界考察を基として、純粹に世界內在的立場から、復興期のヒュマニズムとは異なる新たなヒュマニズムをうちたてることができぬであらうか。これが十八世紀の啓蒙主義の課題であつた。復興期のヒュマニズムが、非組織的な個人主義たるにとゞまつたに對して、啓蒙のヒュマニズムは、科學的經驗的方法的一貫性を標榜し、社會的にも組織的であらうとする點で、眞に近世的人間主義の最初の形といふことができる。啓蒙主義において近世精神の眞の形がはじめて明かになるといはれるのである。

* Troeltsch Gesammelte Schriften IV, s. 338; s. 934 ff. しかしながら、われわれのいままでの所論が誤つてゐないとするならば、科學的自然觀を一般に科學的經驗の立場が、その成立のために人間超越的立場を前提してゐるのである以上、逆にそのやうな科學的經驗の立場が、全く內在的に、自己によつて立つ倫理をも基礎づけるといふことは、原理的に見て、不可能といはねばならぬであらう。啓蒙主義の大なる意義は勿論否定できぬが、それが前代の二元論的狀況を內在的に解消し得ぬこともまた明かであると思はれるのである。

さて啓蒙思想の主なる課題は、宗教的超越的立場を否定して純粹に人間的なる倫理を確立し、新たに拓かれたる科學的自然を基底とする世界に安住しようとするところにある。では第一に、倫理の人間化といふことは如何に動機づけられたか。われわれはさきに宗教改革において人格的倫理の純化をみたが、それは近世の倫理的現實の中において考へるとき、近世國家の分立——中世的教權的封建的統一を破つて各々獨立の主權を有する近世國家が分立したこと、と相應じてゐる。復興期のイタリヤの都市國家の如きは永く近世の世界に力を維持し得ず、政治的現實は、改革と反動改革、從つて宗教戰爭、のち

またにあつて成立した絶對主義の諸國家として形成された。このやうな絶對主義の秩序が、十六世紀の宗教戰爭の混亂の後には、自由人の救ひでもあつたのである。デカルトやパスカルにおいてそのことは充分みとめられる。しかしながら、このやうな絶對主義的秩序、宗教的超越性をふくんだ倫理が、矛盾を内に藏してゐることもまた明白でなければならぬ。デカルトの後、彼の懷疑の方法は、ピエル・ベールによつて、倫理と宗教との矛盾の摘發に用ゐられた。否、ベールは、新教と舊教との間を轉々して安んずるところなかつたその生涯を以て、かの矛盾を自ら生きたのであつた。かくて、自然法は神なくして成立し、無神論者の國家の方が、狂信的不寛容の支配する宗教的國家よりもはるかに倫理的であると考へられた。不寛容、即ち信仰の強制や異端者の迫害は、倫理的不正なのである。——そしてこのやうな宗教的倫理性乃至合理性の検討が、英國において理神論といふ形で現はれてゐることも周知であらう。それはキリスト教倫理から「神法」を除き、すべてを「自然法」に歸することであつた。——さてこのやうにして到達された自然法はもはや超越的に神意によつて理由づけられず、人間の心理的分析を介して內在的に理由づけられるよりほかない。

自然法の根據を経験心理學的事實に求めようとする努力が、例へばイギリスのモラリストの系列に一貫して認められるのである。

かくて倫理的・自然法の内在化は行はれたが、他方これと同時に、自然認識における形而上學的超越的要素も次第に力を失つて行く。第二性質に對して第一性質の有する超越的合理性は、經驗論的認識論の進展とともに否定され、自然の合理性・法則性も亦全く經驗內在的に成立するものと考へられる。ヒュームやグランベールの實證主義がその到達點であつた。

かくして倫理も科學的・自然も人間に相對化される。そして人間は一方その認識の進みにおいて、他方その倫理的・理想——自由なる人格の共同——への努力において、無際限に完全性へ近づきうる、と信ぜられた。人間精神が神を宿し、自體において眞無限性を具へてゐるとの信念は、デカルト以來のものであるが、これが世界過程において完全に展開されると考へるところに、人間の無限完成可能の思想が生ずるのである。啓蒙のヒューニズムはあくまでも人間世界において前進的に無限性を展開せんとするのである。

さてこのやうな啓蒙時代のヒューニズムは科學的・自然

觀と倫理とを眞に調和せしめ得たであらうか。さうはいはれない。そこには前代以來の自然と倫理との二元論がどこまでも伏在してゐるといはねばならぬのである。例へばヴォルテールは、宗教批判によつて自然法としての倫理を確立することにその理論的實踐的活動を捧げたが、これをニュートンの自然にもとづけようとして終に果さなかつた。すなはち自然を神の技術の作品と考へる立場から、目的論的自然觀を樹て、かゝる自然における人間の性狀からしてやはり目的論的技術的思惟によつて功利主義的に自然法の道德をたてることが、彼の初期の思想の目指したところであつたと考へられるが (*Traité de Métaphysique*, Chap. IX)。次第にそのやうな目的論的形而上學に對して懷疑的となり、晩年には第一原理の認識を斷念する「無知の哲學」の立場において實踐的に道德的自然法を強調するに至つた。そして道德法については初期のごとくこれを技術的人爲的に理由づけるといふ考へをすて、「神の與へた不變の法」であるといふ。 (*Le philosophe ignorant*, XXXVII)。ヴォルテールの思想はどこまでも批判的・二元的であり、その表現が彼のイロニーなのであつた。——さて周知のごとくここに含まれる問題の展開は様々な形をとつてゐる。まづ經驗

的實證主義的傾向に沿うて進むならばヒュームの如き自然と倫理との全體に互つての相對論に至るであらう。しかし同じく實證主義に立つグランベールの如きは尙多分に合理主義的であつて道德についてもヴォルテールやモンテスキューの線にとゞまり、自然法的人格倫理を維持した (*Éléments de philosophie*, VII.)。次に科學的自然の形而上學的實在性をどこまでも維持してその上に倫理を築かうとする立場は一般に唯物論的となるが、そのうち機械的原子論的自然觀を基とするものは十七世紀のホップスの先蹤を追ひ、ドルバツクの「體系」の如きものとなる (これは「自然の體系」において機械的自然觀に據り、「社會の體系」においては、自然法を名目的人爲的に考へる功利主義の倫理觀——エルヴェンシュスの立場——に據る)。しかしこのやうな機械的自然の立場でなく生命的自然觀にもとづく立場も現はれる。デイドロはこれに據り、自然法を人間の本能的生命の要求によつて理由づけようとする。

啓蒙のヒュマニズムが自然と倫理との一義的な統一に達し得なかつたことは明白である。ヒュームの如き相對論は超越主義への反對として意義はあらうが、積極的に新たな倫理と文化とをうち立てる力をもたない。ドル

バツクの體系も、その科學的自然主義的立場の中に、彼自らの反宗教的な倫理的情熱を理由づけることはできぬであらう。またデイドロの物活論も自然法の規範性を基礎づけ得ない。かくて啓蒙のヒュマニズムは再び新たに二元論を生み、自らを止揚せざるを得ない。そしてルソーの思想の位置はまさにこゝにある。ルソーはデイドロの生命的自然觀に立脚しつゝ、デイドロよりも徹底して、人間の文化の否定——根本的批判——に向ふ。しかもこの否定的情熱の基くところは、多分にプロテスタント的な人格倫理にほかならなかつた (Lanson, *Histoire de la littérature française*, p. 778f.)。前代のデカルトやパスカルにつながる二元論的精神が、生命的自然主義を背景に、啓蒙の文化主義否定の方向に動きはじめたのである。そこでルソーの主張は二つとみられる。第一、人爲的知的文化主義に對する生命的感情的自然主義の主張、これは自然觀についてはニュートン以來の機械論を生命論にかへようとするものであるが、さしあたり、科學的形而上學的立場での主張であるよりも、文學的宣言であり、ロマン主義の文學運動に結びついた。第二、このやうな生命的自然に結合して、人間の倫理の、文化的ヒュマニズムに盛りきれぬ超越性が主張されてゐる。

われわれはまづ第二の點をとりあげ、ルソーを何より

も倫理的思想家として考へ、それによつて啓蒙主義が人間の中心的に一元化しようとして果さなかつた科學的自然と倫理との關係を反省しようと思ふ。そしてそのやうな反省は、すなはちカントの仕事を吟味することにほかならない。カントの有名な告白の示す如く、彼はルソーをあくまで倫理的思想家として讀み、知的教養が人間性の本質でなくしてまさに道德性が——無知無教養なる民衆の一人一人にも具はれる道德の人間性が、人間における最も尊きものなることを、ルソーから學んだといふ(Kant, *Vernünfte Schriften*, hrsg. v. Vorländer, S. 273) ルソーの告白録にある「自己革命」(Rousseau, *Confessions*, VIII) がカントにならなくても起つたのである。しかも亦一方カントはニュートンの自然觀の忠實な繼承者であらうとすることはいふまでもない。カントは啓蒙主義の努力を通じて再び根本的に近世の問題を反省した典型的思想家なのである。

四

カントの思想は二つの課題を辿つて展開される。第一、ニュートンの自然學によつて代表される近代的自然觀の客觀性をどこまでも承認してヒューム風の主觀的實證論を斥けるとともに、十七世紀以來の理論的形而上學のも

ろもろの問題を科學的經驗によつて批判すること。第二、かくて確立された經驗的世界に對して、改めて實踐的倫理的自己を確立し、そこから實踐的信仰内容としての形而上學を導き出すこと。

第一の課題に答へるものはいふまでもなく超越論的觀念論である。十七世紀の思想家によつて確立された自然の存在形式、無際限の時空、實體因果等の諸關係を、科學的には實在的として維持しつつ、形而上學的反省の立場から、即ち超越論的立場からは、實在的でなくして觀念的と考へる。さきにケプラーからガリレイへの推移において、プラトンの觀念論よりデモクリトスの實在論への移行を認めたが、カントは、われわれの有限なる科學的經驗の立場からはデモクリトスの實在論を維持しつつ（經驗的實在論）、哲學的には、ある意味でプラトニズムに還歸して（一七七〇年の就職論文にあらはれた立場、從つてその前年カントの得た「大なる光」は、プラトニズムへの歸向をはつきり示してゐる）、自然をば、先天的悟性形式が時空の直觀形式を介して感覺の質料を形成して成立つたもの、と解釋し、且つこれら自然の存在形式の有する「無限なる全體」といふ性格を、世界認識に關する指導的イデーに屬するものと考へ、かくて自

然の超越論的實在性を否定し去るのである。そしてこのやうに自然を構成し規制する精神は、デカルトに於けると同じく、「我考ふ」の自己、超越論的統覺としての我であつた。——けれどもカントにおいて、考へる我は直ちに實體として存在する我ではない。経験のすべての内容が「我考ふ」の統一の下に立ち得なければならぬといふにとゞまつて、この超越論的主觀そのものの存在性は、理論的立場では充實した意味で認識することができないのである。理論的認識主觀は、哲學的反省において自然の統一の形成者と考へられながら、それにも拘らず、むしろそのゆゑに、現實の倫理的自己たり得ない。カントは統覺我から實體我への推理を獨斷的誤謬推理と考へた。現實の我はどこまでも經驗の内容たるにとゞまる内感の我である。

第二、しかしながら、このやうに理論的認識主觀としての我がイデー的なものとゞまるに對して、それが實踐的境位において道德法の絶對性を意識するに至れば、積極的に實在する我となるのである。それは道德的に意志を限定するはたきに即して自覺されるのであるから、古い合理的心理學の實體的自己としてではないが、まさに自由なる自己として實在的である。意志規定は理論的對象規定と異なり、「意志の心術そのものを生み出

す」(Kr. d. pr. V. S. 93, *Rechtum*) のであつて、これによつて成立する自己は、自由なる自己として實在的なのである。すなはち、「汝爲すべきがゆゑに爲し能ふ」といふところに、道德律に従つて直ちに爲し能ふところの自由なる自己が現實に存在するものとなるのである。

かくしてデカルトにおいて「我考ふ、故に我存す」として、認識者が同時に意志の主體でもあつたのに對し、カントにおいては、「考へる我」は、道德法の意識を介してはじめて現實に「存在する我」となるのである。デカルトとカントとのこの相違において、われわれは啓蒙の世紀の歩みの跡を認めることができるであらう。自然科學はカントにとつてはすでに一つの知的傳承物としての性格を帶び、且つこの科學的自然の背景の上に人間の心理的倫理的經驗の場が歴史として成り立つてゐる。

(カントは「純粹理性批判」において實踐的經驗の世界を歴史として考へた B. 835)。自然認識の主觀と行爲の主體との間に啓蒙主義の歴史的社會的經驗の世界がはさまつてゐるのである。——カントその人にとつてはまた、ここに、彼がルソーによつて悟つた眞理、すなはち理論的知的教養とは獨立な道德的人間性こそ人間の尊嚴をなすといふこと、の意識が存するのであらう。——尙また、

カントにおいて實踐的自由主體としての自己が、キリスト教における「神の國」の理念を承けた「目的の國」の一員として、デカルトとは異なり、積極的に并同態において考へられてゐることはいふまでもない。カントをして自然に關して超越論的實在論を否定して觀念論を採らしめた主たる動機は、かゝる目的の國こそ究極的實在なること、すなはち物それ自身の世界なること、への信仰にあつたと考へられるのである(Haimsooth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, Kant Studien. XXIX)。

さて上のやうな形で現はれたカントの二元論、自然と倫理との對立の事態を、更に立入つて考察せねばならぬ。上にはまづ、超越論的主觀から出發して、そこに道徳法の意識を加へることにより、自由なる我が確立されたと考へた。このやうな思考の進みは、カント自らの採つたところである(Kr. d. r. V. B. 430)。しかし實は自然を觀念的に自己の内容とする超越論的主觀が、道徳法の聲を聴くものではあり得ない筈である。道徳法の聲を聴くものは、現實の自然をあくまでも實在としてこれに對する主體、少くとも經驗的主觀でなければならぬ。

カントの二元論の端的なる告白ともいふべき、「わが上なる星空とわが内なる道徳法」とを感歎と崇敬とを以て仰ぎ見るといふ境位は、無際限の宇宙の一點として投げ出された身體的自己の立場を離れない。それは、超越論的主觀の立場からいへられてゐるのではない。道徳法の聲を聴く自己は身體をもち、宇宙の中にある自己でなければならぬ。

それゆゑにまたカントが自由を確立しようとして用ゐたもう一つの論法、すなはち超越論的自由の想定からして實踐的自由にいたるといふ途も亦、それだけを取り出して考へれば、不可能な途であることは明かである。第一批判での世界概念の二律背反の論議において、カントは、自然必然性が現象的——超越論的に觀念的——であることを省みて、自由の原因性が物自體の世界においては成立するかも知れぬ——自由は超越論的に實在的であるかも知れぬ、と考へ、この超越論的自由の想定を以て實踐的自由を基礎づけようとした。この考へは、第二批判において積極的に主張されてゐる(Kr. d. pr. V. S. 71 ff. Redam.)。けれども、實踐的自由——道徳法の事實において直證される自由——は、そのやうな超越論的反省において蓋然的と想定されるところの宇宙論的原因

性としての自由を、前提することを要しないのである。むしろ、實踐的自由の自覺——わが内なる道德律への崇敬——が、逆に、超越論的自由を想定する機縁を與へてゐるのである。

しかしそれではこのやうな、いはゞ宇宙の彼方に、自由なる原因性を想定する考へ方とは逆に、どこまでも經驗的自己の立場に立ちつゝ、尙世界において自由の存在する餘地を理論的に考へ得ぬであらうか。カントがそのやうな途としてとつたのは、やはり、啓蒙哲學者以來の思考法、すなはち目的論的反省であつた。これは第一批判においてすでに説かれたところ(Kr. d. r. V. B34ff.)であるが、その詳しい展開はもちろん第三批判の任務であつた。第三批判の目的論は第一批判と異なり、原理上、自然の特殊法則を反省する經驗的立場に移つてゐる。もちろん一七七〇年以來のプラトニズムは維持されてゐるが、その枠内において、論議の中心は、自然において內在的に成立する形相を生物體について觀照するプリストテレス主義にある。さうして生物は、その内の構造上合目的的なのみならず、外的環境との交渉において外的合目的性をも示すところから、生物の形相のみならず現存についても、目的論的反省が行はれ、進ん

で、感性界全體について、目的手段の關係における反省が試みられた。けれどもかゝる反省判斷力を以てしては、自然と倫理との二元を一元化することは所詮不可能であつた。第一に、自然そのものについては、その構成原理即ち自然の對象の現存を定立する原理は、どこまでも機械的自然の範疇であつて、目的論的理念は自然認識の規制の原理即ち與へられた對象の形相觀照の原理たるにとゞまる。無機の自然から植物や動物にいたる目的論的連結は一義的でなく(Kr. d. U. § 82)。カントにおいて自然の有機性は自然の實在構成の原理とはならなかつたのである。第二に、たとへ自然全體が合目的統一をもつとしても、それは直ちに道德法に従ふ善意志を究極目的とするとはいはれない。道德法を實現することは人間の自由をまつてはじめて可能である。自由は感性的自己との関ひにおいて實現される。それはおのづからにして働くものではない。それゆゑ、自然の目的を自由意志にありと反省しうるにしても、それを、自然の立場からは、道德的善意志といひきれない。究極目的は惡をも容れる不定性をもつ。そこでカントは、慎重に、究極目的を「道德法の下なる人間」と考へ、「道德法に従ふ人間」とまではいはれぬ、と云ふ(Kr. d. U. § 87)。美的範疇

を以て類比的にいへば、究極目的による統一は、「美」に類するものでなく、「崇高」に類し、内在的、肯定的なる統一でなく、超越的否定的なる統一なのである。〔崇高〕の感情と「尊敬」の感情とは構造上同一性を示してゐる。Vgl. Kr. d. pr. V, Analytik, III; Kr. d. U. 270。

かくてカントにあつては有機的自然の目的論はデカルト以來の二元分裂を再び統一する力を有しなかつた。けれども、この方向を更に徹底して、有機性の原理をして、單に反省判斷力の理念たるにとどまらしめず、機械性の原理をも突破せしめ、自然を實在的に有機的であると考へるにいたるならば、いかゞであらうか。啓蒙主義の哲學者の中、デイドロは、自然を全體的に生命的なるものと考へて、そのやうな生命的自然に、倫理的自然法をもとけようとした (*Supplément au voyage de*

Bouguville, Œuvres II, p. 241)。ドイツ觀念論の自然哲學も亦、同様に進み、カントの目的論的自然をニエートンのなる第一批判の自然に代へようとした。しかしデイドロにおいては、生命的自然を善なりと要請するのみなる自然主義を出でず、ドイツ自然哲學においては生

命的自然を超えた「精神」の原理をそれに加へてはじめて倫理を説き得たのであつた。よつて見れば、有機的自然を以てかの二元を埋めること所詮は不可能といはねばならぬ。そのことをなし得るには自然は同時に神でなくてはならず、自然の目的論的觀照は神祕主義にいたらねばならぬであらう。ルソーはデイドロを超えてこの點まで進んでゐる。ルソーにおいて自然から人工即ち文化への路は、原罪の發展にほかならず、從つて逆に、自然に還ることは神に還ることにほかならない。ルソーの自然は有機的であるのみならず、神祕的である、神的自然である (*Émile*, IV, *Profession de foi du vieillard* *savoyard*)。そして近くルソーを繼いだ思想家にベルグソンを擧げることができる。(ベルグソンの先行者ラヴェツソンやブートローの自然はシェリング的であるが、ベルグソンに至つてはルソー的となる)。

さてこのやうに神祕主義に究極する生命論を以て科學的自然と倫理との統一を果し得るであらうか。ルソーにおいては科學的自然觀との對決は正面から行はれてゐない。それはロマンティクの自然觀として文學的に解せられるのが普通である。しかしそれが科學的自然と關係づけて問題にされる場合の歸結はベルグソンに徴してほゞ

明かであると思はれる。すなはち、物理的の自に對して生命的の自然は、峻厳に對立するものとなる。二元分裂はいまや生命と機械的自然との間に現はれる。(嘗てウントはこの點をとらへて、ベルグソン哲學を「デカルト的二元論の近世的變形」とした W. Wundt, *Die Nationen und die Philosophie*, S. 29)。^(四)そしてそれは丁度啓蒙時代

しめて、以てデカルトの二元論を克服せんとしながら、他方却つて、そのやうな生命の實現がその實在的對抗者としての物質を豫想し、従つて生命と物質との新たな二元論的境位においてのみ、生命は自己を實現し得るといふことを、認めざるを得なくなるのである。

(五)

科學的自然を媒介にしてヒュマニズムを確立しようとする啓蒙主義の問題性をわれわれはルソーにおいて見た。そしてルソーの立場にふくまれる二つの契機、人格的倫理の高揚と生命的自然の強調とを、それぞれカントとベルグソンによつて、展開されたものと見た。しかしデカルトの二元論の問題はいづれにおいても解かれたとはいはれない。カントでは、自然と道德との對立は、前者を超越論的に觀念化することによつても、また目的論に反省することによつても、眞實に媒介されなかつた。ベルグソンは自由をも生命的自然の中に籠めて考へようとしたが、かゝる生命に對する物質の存在性についての彼の解釋は矛盾を含み、畢竟は近世的二元論の問題を充分に解いてゐないと見られる。これが上來の歴史的反省の結論である。

いふまでもなく上の歴史的反省は主として十七世紀と

十八世紀との思惟にかゝはつてゐる。その限り、近世思想の分裂の性格を現代の立場から考へるに不充分である。十九世紀以來の新たな思想形態を充分に考慮して居らぬからである。けれども上に考察しただけの歴史の経緯に徴して、その暗示する可能的思惟方向を、暫定的な結論として、従つてそれ自身一つの問題として、考へてみることはできると信ずる。それは、ケプラーからガリレイへの推移において見られた技術的見地を、自然と精神との二元的事態について、より積極的に反省することであると思はれる。

啓蒙主義の哲學、及びその批判の形で現はれたルソンの主張の諸々の歸結は、大まかにいつて、自然をば目的論的に考へて倫理と媒介するといふ方向に成り立つた。すなはちカントの言葉でいへば、「自然の技術」から出發するのである。ルソーやベルグソンの生命的自然もその方向を徹底したものと考へ得る。しかしこれに對して、明確に「人間の技術」から出發する見地をとることが、上にのべた問題解決への新たな途を拓くのではないであらうか。——もちろん啓蒙主義の思想家は、實質的には、つねに技術的文化を信じ、技術的自然征服の進歩にその樂天主義をもとづけてゐた。テュルゴやコン

ドルセの歴史觀は技術的文化の連續的發展を原型としてこれを人類史に擴充したものでいつてよい。そして一方キリスト教起源のものともめられる普遍的人類社會の理念も、それが歴史の進みにおいて實現されるであらうといふ確信は、技術的自然征服の輝かしい成果への期待によつて支へられたと見られる。——けれども、かゝる啓蒙主義の技術觀は、全體として、「自然的秩序」「自然的進歩」の中に組み込まれてゐるのである。尤もこの場合自然といふのは、ストア的自然法にもとづく倫理的秩序としての自然と科學的法則的自然との雙方を平行的に含んでゐるが、このやうな兩自然の、すなはち倫理と自然法則との、平行的統一といふことが、その成立の一條件として、技術的合理性と自然必然性との直接的同一視を伴つてゐるものといはねばならない。啓蒙主義の歴史觀が、自然認識に關して、英國經驗論の實證主義をとつてゐることはその證左である。けれど、ヒュームのごとき實證主義は、技術的能動的な經驗を自然に關して顧慮せず、従つて自然の實在性を、人間の技術的經驗から意味づけることなく、科學的實在論はすべて形而上學的實體化によつて成立つたものとして批評し去るのだからである。

さてヒュームの主觀的心理主義を否定して、あくまでも科學的實在論を基礎づけようとしたカントは、そのために、悟性の先天的法則性を定立した。詳しくいへば、時空的先天的直觀形式を媒介とする悟性の綜合の先天性を以て、觀念論の立場から、經驗的實在論を基礎づけようとした。さうして、綜合の自發性、すなはち悟性が自然から法則を受取るのではなくして却つて能動的に法則的自然を形成するといふ點を、はつきり主張することにより、自然認識における技術的能動的經驗の意義を重んずる立場に近づいてゐる。超越論的方法を、實驗的方法になぞらへた (Kr. d. r. V. Vorrede z. zweiten Aufl.) のは、明かにそれを示してゐる。しかしながら、カントはこの方向に徹底して技術的經驗を科學的認識論の中心に置くには至つてゐない。外的自然の實在性の證明 (ditto, B 75 ff.) における、内感的自己の經驗から出發して、その時間的な限定が必然的に、持続的なもの存在を豫想すると考へ、この持続的なものは外的空間における物の現存にはかならぬとする。すなはち證明の出發點は内的心理的經驗にとゞまつて、技術的身體性を省みてはゐない。そして心理的主觀性から客觀的外的實在性にいたる途は、すなはち先天的悟性限定——

時間において持続するものとしての實體の範疇的限定——である。ところで先天的悟性限定は、あたかも先天的なるものとして、要請され前提されてゐるだけである。カントはヒュームを克服して居らぬとも評せられる所以である。——かくてカントにおいても、自然認識を人間の技術的經驗に即して具體的に究明することは未だ果されてゐないといはねばならぬ。超越論的構成の立場が、自然を主觀の能動的形成の所産であると考へるがゆゑに、經驗の技術性をむしろ深く考へてゐると解し得るとしても、それはどこまでも超越論的主觀について考へられることであつて、現實的經驗的自己そのものを技術的製作の主體と考へるのでない。現實的自己は、内感的對象となる心理的自己なのである。故に、先天的悟性の技術性ともいふべきものを明かにしたかの圖式論において、「悟性の圖式性は人間の心の深みにおける隠れたる術である、時あつて我々がその本當の骨を自然から學び得て之を赤裸々の姿で示すことは容易な業ではないであらう」(Kr. d. r. V, B 181)といへるよりして明かなやうに、超越論的主觀の技術は畢竟は「自然の技術」なのである。のち判斷力批判において専ら有機的合目的性を指していはれた「自然の技術」なる語を、純粹理性批判

の論する自然認識の全體に推し及ぼして、上のやうにいふことができるであらう。

しかしながら自然に技術的に交渉する自己をさらに積極的に捉へるための地盤がカントにおいてなかつたのではない。むしろさういふ技術的主體の體系的場所、カント哲學の重要な一角に、準備されてゐる、といふべきなのである。すなはち周知のごとく彼は、道德的命法が、定言的無條件的であつて、假言的條件的なる目的合理性に據るものではないことを強調したが、この假言的命法は、技術的乃至實際的命法を意味するのであつた (Grundlegung z. M. d. S. 39, Vörläufers Ausgabe) こゝに技術的命法といふのは、ある可能的目的を達するに必要な手段としての行爲を命ずるものであり、實際的命法とはその目的が「幸福」にあることを含むものである。すなはち兩者はいづれも功利主義の道德の原理をなすものであるが、その中前者は、一般的な功利主義の立場、すなはち行爲の結果の豫見（逆にいへばある目的の實現の手段として行爲の決定）を道德的行爲の條件とする立場を示し、後者は前者の示す一般的功利の立場を心理的快樂論に限定して成り立つたものである。

ところでカントは、第一に前者について、そのやうな

目的合理性を自然の法則性と原理上同一視する。すなはち、自然法則（これは技術的經驗的營爲に直接に關係あるものとしてもちろん特殊の自然法則である）を前提するかぎり、技術的命法は全く分析的であつて新たな綜合を含まぬ、と考へる。目的が決定されるならば分析的に手段としての行爲もまた定まるといふ。これは、技術が自然法則の單なる應用として、それ自身の原理を有せぬことを意味する。技術は全く創造性をもたぬと考へることである。技術的合理性を自然によつて規定し盡されたものと考へることである。——これに對して定言的な本來の道德的命令はそれ自身の原理をもつてゐて、自然必然性に抗して行爲を限定する。それは先天的綜合的な實踐的命題である (Grundlegung v. 43)。尤もこの實踐的綜合が具體的に何であるかは、カントによつて一義的に答へられたとはいへない、すなはちあるときは意志を無條件に一定の行爲に結合すること (S. 43: Anmerkungen) といはれ、あるときは善意志が普遍的立法的であるといふ命題の主語と述語との關係と考へられる (S. 44)。つまり定言的命法の根本形式「格率が普遍的法則となることを、その格率を通じて汝が同時に欲し得るやうな、さういふ格率に従つてのみ行爲せよ」におきて、

當の「格率に従つて行爲せよ」といふ點に綜合性をみとめるか、「格率が同時に普遍的法則たることを欲し得る」といふ内面的意志決定自體に綜合性をみとめるか、この點がはつきりしない。これは、結局、カントにおいて、デカルト的な自然と倫理との對立と、可想界・感性界の對立とが、常に錯綜してゐることを現はしてゐるのであつて、カントの説くところに忠實に解するかぎり、いづれともきめられない。けれどもわれわれがさきにのべた自由概念の論議の線に沿うていへば、當然前者すなはち意志決定と行爲との綜合性を重く見るべきである。それはどこまでも道德法の聲をきく現實的實踐的狀況に即することを意味するからである。

しかるに實踐的綜合の解釋をこの方向に徹底するならば、自由の行爲的實現の場として、いひかへれば可想的性格の表現としての感性的性格の發動する場面として、單なる自然必然性の世界を考へてすませることは出来なくなる筈である。それは少くとも、人間の技術的目的性を以て張られた世界でなければならぬ。技術的命法が理論的自然法則から全く分析的同一性的に導かれると考ふべきでなく、技術的目的性そのものにおいて積極的な原理をみとめるのでなければならぬ。「自然の技術」では

なく、「人間の技術」の世界が固有の意義においてみとめられなくてはならぬ。でなければ、カントが道德法を考へる際につねに媒介としてゐる「格率」なるものの出て来る場所はないのである。さらにまた、カントの定言命法の開示する「目的の國」のごときも、そこに目的自體としての諸人格が、可想的空間に孤立してゐるのでなくて、相互奉仕の共同體を形成してゐる、と考へねばならぬかぎり、技術性の原理を容れざるを得ぬこと、いふまでもないであらう。「理性はその先天的實踐的法則により、自然の超感性的基體に（われわれの内なると外なるとのすづれにも）、限定を與へる」(Kr. d. U. Einleitung, IX.)といはれるとき、その限定は、人格的實踐的であるとともに、技術的制作的でもなければならぬ。

しかしカントをしてこの方向に進ましめなかつた原因の一つは、彼がその嚴肅主義の反面は、あらゆる假言的命法が結局幸福即ち自愛の原理を指して居ると考へた點にあることは、改めていふまでもない。すなはち、幸福をば、カントは専ら内感的自己の或る觸發された狀態と解した。あらゆる實質的目的は、たとへそれが悟性的起源のものであらうとも、それが意志の規定原理となるのは、全く内感の狀態に還元された上でのことなのである。

(Kr. d. pr. V, S. 30 Roelmu)。従つて自然法則は、道德的實踐的には、全く偶然的な原理たるにすぎぬこととなる。換言すれば「技術的命法」は實質的にはすべて「實際的命法」に歸することとなる。あらゆる財倫理は畢竟心理的快樂主義に歸するものと考へられる。もちろんこのことは、カントが幸福への傾向性を打破するものとして提示した尊敬の感情の意義を考へるとき、簡単に批評し去れぬものを含んでゐるであらう。文化主義的倫理に對する痛烈な批評と見られるであらう。けれどもわれわれは、これが、自然認識の場合における内感優位の思考と同じ欠をもつてゐることをみとめざるを得ない。道德的自覺は感情的自覺にとゞまるものでない。行爲的自覺でなければならぬ。その限り、技術的營爲を含まねばならぬ。行爲は單なる心理的自己の事でなく、身體的自己をも媒介とするのである。——そしてかく考へることは、ギリシヤ的財倫理を以てカントの形式主義を補はうとすることではない。それでは依然として「自然の技術」の立場にほかならない。カントの人格倫理の媒介となるべき技術は、自覺的な「人間の技術」でなければならぬ。

では「人間の技術」に立脚するとは積極的に如何なることを意味するのであるか。これを明かにするには、改めて十九世紀以來の歴史を反省するを要するであらう。

いまは問題の方向を先取的に示すことができるだけである。まづ第一に、それは、自然認識において、徹底的に實驗的であることを意味する。實驗的といへばあらゆる理論を假言的のものとしてひたすら事實につかうとする態度にほかならないが、それは十九世紀の實證主義のごとく、主觀主義的に解すべきではない。實驗的事實は心理的立場から考へられる直接的所與ではなくして、自然との技術的交渉における經驗そのものでなくてはならぬ。實驗的方法是、ガリレイについてのべたやうに、技術的經驗を地盤として成り立つたものである。事實の觀察から理論の構成にいたるとともに、逆にその理論の歸結を検證するといふことが、實驗的方法に本質的に屬して居り、この檢證なるものはつねに技術的作爲をふくんでゐるのである。理論を「眞なりと決する」(verity)ことは、技術的能動的な作爲において實現される。逆にさういふ技術的檢證が、理論の假言性を定義性に轉じ、理論を實在の表現たらしめる。けだし自然の實在性の定立はデカルト以來の外、の實在性の證明のさまざまな試みが

示すごとく、畢竟身體的自己の實在體驗をもととするよりほかないが、それが科學的實在の定立であつていはゆる體驗の直接的事實の定立ではないかぎり、その身體的體驗は、技術的作爲におけるそれではないならぬ。さうしてかく考へることによつて、實證主義の陥りやすき主觀的現象論的立場からの科學觀を正すことができると思はれる。——尤もこのやうな主觀的實證主義は、今世紀に入つてからの物理的認識の革命的な變化とともにおほむね捨てられたといはれるであらう。しかし新物理學の自然を、客觀的精神として歴史主義的に解する立場や、また有機的自然觀の再生と解釋する立場を、そのままに採ることもできぬのである。前者は「歴史的世界」の中に自然を全體的に包括する形而上學を前提してはじめて成り立つ解釋であつて、そこまで行かずに本來の歴史主義にとゞまる限りは、やはり自然を主觀的に見る嫌ひを脱し得ぬであらう。後者は微視的自然をその根柢において有機的組織と考へる生物學主義であり、「自然の技術」を以て人間の技術的經驗を残らずに解釋しようとするものであつて、やはりわれわれの採り得ぬところなのである。新物理學の示す自然の客觀性の哲學的反省は、技術的經驗に即してなほ徹底的に行はれねばならぬので

はなからうか。こゝには精神哲學によつても自然哲學によつてもなほ一元的に解消できぬ二元性、實驗的方法の生命そのものであるところの二元性が、直視せらるべきではなからうかと、少くとも私には思はれるのである。

第二に、技術と倫理との關係が新たな困難な問題を呈示するであらう。畢竟は財倫理と人格倫理との統一の課題にほかならぬが、十九世紀以來そのもつとも顯著な現はれは、いふまでもなく、大規模な技術的生産の社會化従つて倫理化的問題である。そして技術と倫理との交錯の場所は經濟の領域にほかならぬ。さうしてこの領域において技術と倫理との統一を、上にのべた如き意味での「自然の技術」の立場から解釋しようとする考へ方は、古典的經濟學に代表され、それは十九世紀の經過とともにあるひは歴史主義的にあるひは實證主義的に考へ直されたであらうが、根柢にある哲學的立場は一貫した脈絡によつてつながつてゐると思はれる。これに對して自覺的に「人間の技術」の見地に立つものが種々なる形態における社會主義的思想であるといつてよいかと思はれる。例へば史的唯物論において歴史を動かす根本的實在的な事態は、生産力と社會關係との矛盾であるといはれるが、これはすなはち技術と倫理との對立的統一を指す

ものにほかならぬであらう。たゞこの事態をのみ實在的基底（歴史的物質）と考へ、その他の文化形態をすべて名目論的に解することは、十八世紀唯物論の見地を承けたものと見られ、それが、技術に對する倫理の意義を消極的に解する嫌ひあることは、否定できぬであらう。これに對して同じ世紀にプロテスタントの宗教精神の徹底として個體的實存の原理が現はれてゐることが思ひ合される。——技術の人間化、倫理化は、十九世紀以來産業革命と世界戦争との經驗によつて、嘗てなく深刻な問題と化して居ることを見るのである。

われわれは問題を不完全なる素描において示したにすぎぬ。近世の科學的自然觀が、自然と倫理との間の深い切斷を介して成り立つたこと、従つてかゝる自然を人間中心的に倫理に媒介しようとする啓蒙主義はその十八世紀の形態においてはつひに挫折を免れなかつたこと、しかしそれは啓蒙思想を超えたと稱するロマン主義の自然觀を以てしてやはり解き得ざる問題であること、これに對してわれわれは一たび技術人の立場に徹して自然と倫理との二元性を直視すべきではなからうかといふこと、これらのことを幾分か明かにしようと考へたのである。

達し得た點が問題に對する一視點にすぎぬこといふまでもない。（昭和二十一年十二月）

附記

右は昭和二十一年十月京都哲學會公開講演會における講演の草稿に若干筆を加へたものである。