

【基本文献翻訳】

セルゲイ・ブルガーコフ著『マルクス主義から観念論へ』より 「社会現象の合法則性について」¹

堀江広行訳

Prof. Rudolf Stammler. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine socialpolitische Untersuchung.* Leipzig, 1896. VIII+668. [ルドルフ・シュタムラー教授『唯物史観からみた経済と法。社会政治学的考究』、ライプツィヒ、1896年。viii+668頁]

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So must du sein, dir kannst nicht entfliehen,
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.
[刻一刻とおまえは生れ定められた目的へと進む。
自分から逃れようとしても無駄なあがきだ。
古の巫女もそう歌ったではないか。
生きて発展する刻印された形相はすべてに抗いながら
永久に保たれる。]

ゲーテ

今年の初め、ハレ〔ドイツ〕のローマ法教授のルドルフ・シュタムラー教授による著書『唯物史観からみた経済と法』が公刊された。この本はおそらく近年の社会学分野でもっとも優れた研究であり、あらゆる社会学文献のなかで名誉ある地位を占めることは疑いようもない。同書は、その題名がわれわれに告げるように、いわゆる「唯物史観」、別言すれば、K・マルクスとF・エンゲルスの歴史理論の研究に捧げられている。シュタムラーによるこの著作は、社会学文献全体の中で極めて優れたもので、社会唯物論²の理論に捧げられた広範な批判的文献の中にあっても、すでに無条件に第一級の位置を占めている。シュタムラー教授が到達した結論によれば、流布しているあらゆる社会哲学的な学説の中で、あるいはより正しくは、そのような学説がまったくないという状況の下で、社会唯物論は唯一の真面目な哲学的意義を有する理論であり、また社会唯物論は完成されたものではなく、その個々の部分では構築さえされておらず、また全体としては正しいと認められないにせよ、社会唯物論は、そしてそれのみが真実の社会哲学的概念の確立のための最良の契機である。この批判を検討し、そのよって立つ論拠の合理性を解明することは――思うに、まして全体としてシュタムラーの研究がマルクス主義の今後の歴史哲学の発達に多大な利益をもたらすものであるだけになおのこと――マルクスの歴史理論の支持者にとってもことのほか意義ある課題であろう。いずれにせよ、シュタムラーの判決を彼自身の著作に向けることにより、自己批判という、批判の中でも最も有益で、強力な効果的批判を行うよいきっかけとなるだろう。本論では、われわれもまた、シュタムラーによる批判のいくつかの側面を紹介し、そ

のうえでそれに相応の評価を与えたいと思う。雑誌記事につきものの短さ、同じく、哲学雑誌という分野のもつ特殊性のために、われわれは、シュタムラーの触れる一つの問題にだけ——といっても、これこそが根本的な問題なのだが——すなわち、哲学的性格の問題だけに立ち止まり、この浩瀚な研究の大部分が捧げられている価値ある経済と法学に関する膨大な研究については、これらを等閑に付さざるをえない。

I

シュタムラーの著書は、彼が社会哲学の対象と課題を叙述する序論から始まっている。

今日の社会科学は覚束ない状態にある。その観察の数は不断に増大しつつある。しかし、個々のあらゆる観察は普遍的な合法則性の結論との関わりにおいてはじめて価値をもつのであり、個々の観察をこの合法則性の下に置くことは、すでに観察そのものが与えるものを超える営みである。因果律と普遍合法則性が普遍的に適用されることを承認することが、われわれによる自然認識の条件を構成しているのと同様に、社会生活の法則の認識においても、ある種の認識の条件、つまり、社会現象の合法則性が予め存在することを受け入れることが前提となっている。この合法則性とはいったいどのようなものであろうか？それは自然現象の合法則性と同一なのか、それとも本質的に異なっているのか？この問題は社会科学でいまだかつて提起されたこともなかったし、解決されたこともない。だが、驚くことはない。社会生活を研究する者はすべて己の特殊な研究材料に忙殺されているので、この問題を考察するだけの余裕をもっていないからだ。そして、精々、自分の守備範囲にとって必要な一定の見解を構築する程度で、それらの普遍的な適用性³を擁護できるほどに深めはしない。然るに、これはアカデミックな問題には止まらない。今日、相争う諸党派の諸々の志向は、社会生活に対する一定の見解と、社会生活の合法則性の一定の理解とによってのみ妥当なもの認められる。各派が主張する諸々の理念を擁護しようとする原理的にしてかつ真摯な闘いは、こうした条件のもとでのみ可能である。「社会生活の合法的な改革のための闘いは目の前にある。これを隠したり、無視したりすることはできない。何故ならば、この闘いは社会問題が呼び起こすものだからだ」<6>。

こうしたことを勘案すれば、社会哲学、すなわち、「人々の社会生活はどのような根本的な形式的合法則性に服しているのか」<7>という問題の科学的研究が必要なことは明らかである。「それは、人々の社会的存在に対して必然的、かつ普遍的な適用性をもっているものについて問う。かくして、その目的とはあらゆる社会生活に一樣に適用しうる概念と原理を認識することである。学説としての社会哲学は、歴史が与える個々の社会的存在のあらゆる特殊な内容から抽出されるべきもので、人々の社会的存在にそもそも固有な合法則性の体系的な理解に努めなくてはならない<7>。法哲学も政治経済学もこの要請を満足させない。法哲学の方は、法の概念を確立しようと努め（プラトンの法、アリストテレスの φύσει δίκαιον [自然の公正]、カトリック教会の *ius natural sive divinum* [自然法あるいは神の法]、フーゴー・グローティウスの *ius naturale as gentium* [人類の自然法]、*contrat social* [社会契約] にいう理性の法、歴史学派による「人民の普遍的確信」）、その上で、法を歴史的プロセスのそのほかの要因との差異とそれらへの影響の面から考察している。これは、例えば、自然の法則を研究するにあたり、その根本的な出発点として、引力の概念を援用するのと同じことである<7>。（もっと簡単な例をとれば、砂糖の研究のためにそれが白いということを出発点とするようなものだ）。このような出発点として経済の概念を用い、そこから社会生活の他のファクターと経済との相互作用を定義しようとする経済学者たちも、それほどまじなことをしているわけではない。（先の例に即していえば、砂糖の研究の出発点としてその甘さをとり、砂糖を甘さと白さの相互作用によって定義しようとするようなものだ）。そうで

はなく、必要なのは、われわれにとっての最終的問題の対象たる社会生活一般の概念から始めることだ。そして、その基礎的分析を前提にして、法と経済に社会生活全体における場を振り当てるべきなのである。一方、普遍的に適用されるような合法則性は、社会生活全体を対象にして、定義し、批判的に根拠付けなくてはならない」<8>⁴。

この普遍的合法則性の概念はいったいどのようにして究明されるのか？この問いに対する通常の回答—すなわち「個々の事実の一般化」を通じて、という答えでは不十分である。あらゆるそのような一般化は、それが実践的原則の形式（モンテスキュー、マキャベリにおける）であろうとも、理論的命題であろうとも、さらなる問いを喚起する。すなわち、いかなる意味でこの一般化を理解すべきか、そしていかなる権利に則ってこの一般化は行われるのか、という問いである。in's Blaue hinein [行き当たりばったり] に一般化して良いはずがない。このように、あらゆる一般化はすでに社会生活への一定の共通の見方を前提している。最高の統一的観点を究明しようという目的と個々の認識とのこのジレンマはいかにして達成されるのか。膨大な事実を単に集めただけでは基本的概念を帰納することはできないし、観察している現象の基本的法則性を究明することもできない。社会科学の認識の根本的条件は独自に研究される必要があるだろう <13>。

個々の観察をある種の包括的観点に集約するための、普遍的に適用可能な原則を確立する営みが、人間の意識の仕事であることは疑いようもない。われわれが法則と名付けている個々の移り変わる多様な現象の統一的理解は、われわれに対して機械的に立ち現れるわけではない。それは確立されなくてはならないのだ。しかも、それは人間の意識によって確立されるのである。社会科学の特質を固有の対象と内容をもった科学として解明するために、われわれは、社会科学で用いられている概念と規則を内容によって分類し、客観的・論理的に分析しなくてはならない。このため「人間の社会生活の法則を究明しようと望む者は、共通的な認識条件を前もって解明しなければならない。諸々の特殊性をもったあらゆる社会科学はこの条件のもとに置かれているからである」。「社会的合法則性の問題が、変化する社会生活の内容の中にある統一性を究明する課題に帰着する以上」<17>、この不変の普遍的条件の研究—これがあってはじめて統一性を得たものとしてのこの社会生活の表象は社会生活を研究するに当たっての基盤となるのだが—は社会哲学の課題ともならなくてはならないのである。

明らかに、この課題は認識批判的なものであって、心理学的なものではない。この課題の解決は、恣意的ではなく純粹理性の努力によって行われるもので、社会生活の内容そのものによって得られるものである。もっともその際、そのあらゆる特殊な内容は捨象されるのであるが。あらゆる認識は個々の観察から始まり、こうした蓄積をまっしてはじめて、これらを普遍的法則に当てはめることができる。それが故にこそ、社会哲学は、時間的に社会科学に先行してはいないのであり、むしろ社会科学の発展がある程度の高さに達したとき、はじめて出現するのである。とはいえ、社会哲学は論理的にはあらゆる特殊の社会的認識のアプリオリな形式であるかのような prius [優先物] を構成している。「したがって、あらゆる科学的理解の方法論的原理としての社会生活の根本的な合法則性が、社会生活の眼前の歴史とはまったく無関係に、まったくアプリオリな方法で発見されうる、とでもいうような非難もナンセンスである。われわれの方法は、歴史的な社会生活の理解を前提としている。しかし、われわれはこの知識の範囲内で、個々の所与のものとの認識と、あらゆる社会的認識への不可避的な普遍的適用性をもつあるものの理解とを区別するのである」⁵。

事情に通じた向きは、ここに展開された固有の学問的分野としての社会哲学の展望が誰によって吹き込まれたものであるか、長く疑問を持つことはないだろう。ここにはカントと、概して

批判哲学の力強い影響が明らかである。批判哲学の原則を社会科学に見事に適用したことにシュタムラーの著しい貢献があり、この貢献の故に自ずから学問から感謝を受ける権利を得ているのである⁶。

今あるあらゆる学説のうちで提示された要請にもっとも良く応えているのは、いわゆる唯物史観である。あらゆる社会現象を社会経済上の変化に対する因果的依存関係に置くことにより、唯物史観は、社会の歴史の常に変遷して止まない現象のカオスのなかに統一と合法則性をもたらす。唯物史観は初めて現象の合法則性について語るのみならず、実際にその合法則性についての明確な概念を与えようと試みる。「その根底にあるのは、根本的 (grundlegend) 統一性という普遍的に適用可能な視点の下で個々の事実を認識し、配置し、評価する場合にのみ、人々の社会生活の歴史は科学になるのだという正しい理解である。良い歴史家を作るのは、纏まりのない事実をただ几帳面に集める作業ではなく、普遍的に適用可能な合法則性のなかにこれらを正しく総合する作業である」 <23>。

唯物論的歴史哲学は、社会的発展の総体を、自然法則に従う自然的プロセスとして理解する。その際、これら法則の個々の現れ (例えば、資本主義社会に内在的なその対立物への発展の法則) を普遍的に適用可能な統一という一般的な法則、例えば、社会生活は社会経済に依存しているといった類の法則から区別することが必要である。他方で、この普遍的に適用可能な一般的な統一性は、時間と空間の統一性に規定されている対象の統一性に照応するような法則の統一性を要求する。この要求によって、この一般的な統一性は、これら統一をわれわれの理性の公準として確立したカントの批判的認識と完全に一致したものとなっている⁷。社会唯物論の理論をこのようなものとして性格付けているのは、この統一的な合法則性が経済現象の法則性だという考えである。

かくして、社会唯物論の原則とは以下のようなものとなる——すなわち、社会生活の総体は、世界の機械的な法則に基づき、つまり因果律の範疇のもとで、認識される統一性であるということ、社会生活の合法則性は経済的諸現象の合法則性であり、この合法則性を認識するということは諸々の経済現象の発現を因果関係において認識することであるということ、これらである。因果律の完全な支配という意味では、社会の発展も、そのほかのあらゆる自然のプロセスと同じく、自然のプロセスである。

ここで検討している理論に対してこれまでなされてきた反駁は本質的なものではない。それらは部分的損害を与えることはできても、戦闘の運命を絶対に決することはできないパルチザン的な小競り合いのような性格を帯びている。通常、証明されようとしてきたのは、あれこれの事実は生産関係の基盤の外で、いうなれば、政治的、法律的关系の基盤の上で生じた、ということである。社会唯物論者たるもの、こうしたことでは万事その批判者たちに喜んで譲歩してもかまわない。連中には安直に得られた勝利で満足してもらえばよいのだ。社会唯物論の理論によれば、諸々の生産関係は個々のあらゆる現象を直接的に規定しているのではなく、ただ最終的結果として規定しているのにすぎないのだ。いやしくも社会唯物論に反対しようとする者なら、すべからず、社会現象を因果律の範疇の下での世界の機械性の原理を通じて認識しようとする、その根本的な認識論的原理に反論しなくてはならない。然るに、彼ら自身がこの原理を、部分的には意識的に、また部分的には無意識的に、受け入れているのである。もし、社会的諸現象の合法則性をその因果的発生の概念と同一視するなら、あらゆる法則的に認識された諸現象は最終的には社会経済に依存するという結論から、どうして逃れることができようか。「家があるということは詰まるところ、人間の物質的必要性に帰着し、これら必要性が建築という行為の最終的な基盤をなしている。建設中の家の外観の選択にあたっては、たしかに複雑に絡み合った事実の事情によ

り、あれこれの動機が働きうる。しかし、建設の進展を全体として観察し、その進行を、因果的な規定要因の観点から十分な科学性と余すところない明瞭さをもって眺める者は、最終的な根拠としては、決定的な原因は経済的条件であったということを認めないわけにはいかないだろう」<77>。このため社会唯物論にとって、経済関係に直接由来しない事実が存在することを認めることは矛盾ではない。しかし、社会唯物論を批判する者が、社会の諸事実の機械論的理解を社会唯物論と共有しながら、同時に社会唯物論を認めないということは、一貫性の欠如以外の何ものでもない—こうした主張に同意しないでいるのは難しい。

シュタムラーが唯物史観に対して行なっている非難は以下のようなものである。社会唯物論者は、社会発展が経済現象の発展に依存することを語るにも関わらず、この現象が一体何であるのか、社会生活の物質の運動の名称のもとに、経済関係や社会経済の名称とか、社会的生産手段とかの名のもとになにを理解すべきか、をどこにも語っていない。詰まるところ、彼らはなにを社会的と呼ぶことができるのか、社会科学の最たる特徴とはどこにあるのか、という問題に答えを与えていない。この点で、この理論はおおよそ完成したもの (ist unfertig) ではない。これら非難の大半がわれわれにとって正当であると考えられる。唯物史観は、その形式の面からも、それによって適用される諸概念を批判的に作り上げ、客観的・論理的に解明するという意味でも、さらに入念に練り上げられなくてはならない⁸。シュタムラーのこの著作の大部分はこれら概念の分析に捧げられているのだが、しかし、この分析の叙述と批判的評価は本論の議論の範囲に入らぬものである⁹。

シュタムラーの第二の告発はまた別の性格を帯びている。彼は、唯物史観そのものを未熟 (nicht ausgedacht) と考えている。確かに、社会的合法則性と社会現象の因果的理解とが同一のものであるということは証明されていないのである。ここから以下で触れる他の幾つかの告発が続くことになる。

次のように指摘することができるだろう。すなわち、すでに述べたように、社会的合法則性の概念は確かに特別な社会哲学的な研究の対象ではなかったとはいえ、それにもかかわらず、ほかならぬこの因果的合法則性を承認することが社会現象の説明にとって有益だとする *praesumptio juris* [法的仮定] が存在するという事、すなわち、時間と空間の統一性があるのはじめて成り立つような世界秩序の統一性が存在するという事、これである。そもそも、因果律が普遍的に適用される所以はここに由来するのである。この推論を確立するにあたり、誰よりもその認識批判によって助力したのはカントである。シュタムラーはこの推論を論駁しなければなるまい。覚えておこう—もしこの推論が有効であり続けるならば、約束通り、シュタムラーは唯物史観に対する己の科学的「訴訟」で負けたということになる。われわれとしては、自らの観点の正しさを証明するのではなく、他の可能性が不可能であることを証明する、帰謬法のやり方でこの説を擁護すればよい。さて、では、シュタムラーに世界秩序の統一性という考えが社会現象の分野に対しても適用可能だという推論に反駁することができているかどうかを見てみよう。

II

しかし、合法則性の問題そのものへ向かう前に、シュタムラーにおける「社会的」という概念の定義、そして、そこからさらに「社会科学の対象」の定義にふれる必要がある。この定義は、彼自身の理論の中で大きな役割を演じている。シュタムラーは次のように問題提起する。「科学的検討の固有の対象としての人々の社会的生活の概念を定義する恒常的な特徴とはなにか。それがあれば、『人々の社会生活』という用語が、固有の科学的研究の対象となる上で役立つような明瞭な概念を示す、確固たる規準を究明する必要がある。わたしは尋ねる。社会生活の概念が

そもそも意味と意義を有するのはどのような必要条件においてか、そして社会生活とはなにか」<83>。

ここで問題にされているのは、明らかに、社会生活の概念の批判的究明の問題であり、カントの用語で言うところの、それなしでは社会性の概念そのものが成り立たないような構成的な特徴の考究についてである。社会の定義の既存の試み（スペンサーとリュメリン）にはおそらく言及の必要はなかろう。問題を上述したような認識論的な意味で初めて提起し、それを解決しようとしたのはシュタムラーだからである。

一見したところ、社会生活を定義するにあたり、人々の物理的な共同生活という性格以外にはなんの性格も見当たらないようである。とはいえ、これだけでは不十分である。何かが社会的な共同生活を単に物理的な共同的存在とは異なるものにしている（もっともこの対置が行われうるのはもちろん抽象の世界でのみだ。なぜなら歴史的に人々のすべての物理的共同生活は常に同時に社会的でもあったから）。社会的共同生活を物理的共同存在から分かつ契機とは、人間関係の外的規制（social äusserlich geregelt）である。このように外的規制は、社会性の特徴をなしており、したがって、それが社会学の固有の対象を創り出す契機となるのである。外的規制（法的・協約的基準から成り、それらが実現する強制性を特徴とするもの）は社会生活の形式をなし、一方、社会生活の実体をなすのは、人々の必要の充足に向けられた人々の共同生活であり、生活の中身は余すところなくそこに帰着する。そして、欲求の充足に向けられた人々のこの共同活動を、シュタムラーは社会経済と名づけているのである。

ここでは簡略に述べただけだが、実は、シュタムラーは著作のほぼ三分の一を使って、この見解を詳細に展開し、現実の問題に当てはめようとしているのである。だが、われわれは、自らの課題に鑑み、これら考察を祖述しこれに批判的評価を加えることは控えなければならない。われわれは、根本問題、すなわち、社会現象の根本的な合法則性の問題に直行しよう¹⁰。

「合法則性とは根本的な統一性である」。知覚の多様性のなかで統一性を達成したとき、初めてわれわれは対象を認識する。ある種の統一性に帰された一定の現象の規則正しい反復をわれわれは法則と呼ぶ。個々の法則は全て、自然には普遍的合法則性があるという仮定の上に立てはじめて可能であり、そのような前提がなければ、個々の法則はいずれも、認識的価値をもたず、また証明もされえない。しかし、合法則性の概念と因果律の概念を同一視するのは、現代の言葉使いがもたらす恣意（Unart）にすぎない。因果性とは、経験の諸条件の一つにすぎず、故にそれをこれら条件すべてを包摂するものとみなすのは正しくない。とりわけ、人間の諸々の活動を問題にする社会科学の分野にとって、自然科学のこの方法を転用することは少なからぬ害をもたらしてきた。問題は別個に立て、解決しなくてはならない。つまり、社会科学にとっては、ただ因果的観点のみが有効なのか、そうでないとすれば、因果性と並ぶようないかなる合法則性が提起されうるか、という問題である。

シュタムラーは、まず人間の行動一般の合法則性を分析し、しかる後に、ここで得られた観点を社会現象の合法則性に適用している。

もし合法則性がわれわれの意識に現れる諸々の表象の統一性であるとするならば、この統一性が因果的関係の統一性であるかのような主張は、人間の諸行動についてのあらゆる表象がもつばらこの統一性のもとにある場合にはじめて、確かなものであるだろう。しかしながら、実際はそうではない。自分の行動をわたしは、因果的に規定されている（*kausal bewirktes*）外界の事象として、あるいはわたしによって生み出されたものである当為（*vom mir zu bewirkendes*）として、二通りに表象しうる。第一の表象は外界の因果的法則性に帰属するのに対し、二つ目の表象においては、他ならぬこの行為の因果的必然性についての確信がない。つまり、この行為が現実を生

じうるのは、ただわたしがそれを生み出した場合のみである。表象のこれら二つの部類の内容は、いかなる包括的観点においても、両立し得ない。

「表象者自身の将来の行動にかんしてこれが可能であるのとまったく同様に、第三者のあらゆる将来の行動も、もちろん、彼ら自身によって二通りに表象されうる」<352>—すなわち、あるいは、因果的依存に従属させられた外界の事象として、あるいは、彼自身の行為の結果として。

因果的理解は、われわれの表象のこの第二の部類にはまったく適用しえない。このため、因果的關係の統一性と並んで、人間があれこれの行為を目指して己に課する諸目的の統一性が存在していなければならない。「目的とは、為されなくてはならない対象 (ein zu bewirkendes Objekt) である。このような対象についての表象が意志と名付けられる」。したがって、意志は神秘的な暗い力ではなく、ただ意識を向かわせることに過ぎない。この意識の志向は、指摘した意味での目的にかんする表象の有るところにのみ与えられる。こうして、事象の因果的理解と並んで、その目的論的理解が立ち現れる。そして、これら二種類の理解の違いは、これらに対応する諸々の表象の内容における違いによってもたらされる。

この相違は認識論的意義をもっている。目的の概念に、心理学的という特殊な因果性が持ち込まれるのではない。なぜなら、「目的が心理学的因果性と同一視されるやいなや (イェーリングの視点)、因果律の独善的支配が確立される」<355>—ここで言わんとしていることは、人間行為の特別な検討の方法のことである。ある場合には、これら人間の行為は外界の因果的に条件づけられた事象として表象され、またある場合には、われわれの行動として、つまりわれわれの意志の行為の産物として表象される。

一方の観点は他方の観点を排除する。それらを統合するのは内的矛盾であり、それぞれが独立に、他方を捨象することによって存在する。

しかし、対象についてわれわれが生み出さねばならない表象は、夢、幻想、幻覚のような偽りの表象なのではないか、したがって、それは因果律と並んで存在することはできないのではないか。こうした疑問は形式的には可能である。しかし、それは目的論的見解に抗して示しうる唯一の疑問である。目的論的見解が不可能であることは、因果律が不可避的に経験をすべてを包摂し、別のあらゆる視点がそのことによって経験の外のものになってしまうことを明らかにすることができた場合にのみ、証明されることだろう。だが、このような命題は証明不能である。経験は、決して終わりをもち、故にありうべき知識のすべて (Totalität) を捕捉することはできない。因果律に従って生じることについての認識も、経験も、諸現象の全体を完璧に捕捉しえない以上、将来の事象を、われわれによって実行されるような当為として表象するような余地が残されている。

現代の自然科学は、将来の人間の行為を予測可能ならしめるような法則、それらを因果的必然性ととも表象できるような法則を、したがってそれらの目的論的検討の可能性を排除するような法則を、何一つとして提示したことはない。しかし、そのような法則こそ提示されていないとはいえ、因果律は無条件に絶対的な意義をもち、なにもものもこれに匹敵するものはないのではないか。だが、多くの自然科学者に特徴的なこの無批判的な理解はまったく真理に合致しない。因果律はわれわれの経験の可能性の条件であるにすぎないからである。「因果性とは、事象を統合的に理解するためにわれわれの知覚に与えられたさまざまな現象をまとめあげる、普遍的に適用可能な形式的手段 (Art und Weise) に他ならない」<362>。「因果的關係とは、事象そのもの (an und für sich) に属するような諸事象の相互の關係ではないし、また、そのことによって、ありうべき経験のまったく外に立っているような諸事象の相互の關係でもない。それはわれわれの諸表象の相互の關係である」。原因と結果の法則は、現に有る多様な現象を一つにまとめ上げるため

の形式的な統合的手段を意味しているにすぎない。これらの現象を離れば、因果律の概念はあらゆる意味を失う。因果性の法則が有効であるためには、経験のための素材が現に有ること、そして、この必然的因果の法則に従って科学的に理解されるために配置されているべき諸現象が予め与えられていることが必要である。ここから明らかに導かれるのは、この法則が、将来の可能性としてだけある行為にかんする表象に対して、また、これら行為の選択についての思考に対しても、適用しえないということである。今挙げられたこれらの表象の内容は、われわれが「現象」として理解しうるものの内容とは、まったく対立している <363>。「人間の行為が因果律に従って云々されるのは、それが感覚世界の現象になり、科学的に処理するための素材として厳然と有るとき、あるいは、その必要性が、その他の何らかの経験の分野のために究明された法則性から前提されているときだけである。こうしたことはありうることだが、しかし、それは可能性、それも二つに一つの可能性にすぎない。なぜ、現象を客観的に認識するときのみに有効な準則が、将来の人間行為を、現れつつあるもの(erscheinende)としてではなく、生みだされるべきもの(zu bewirkende)として思い描く可能性を排除するのだろうか」 <同所>。

ここで二つの問題が生じる。この意志の合法則性とはなんでありうるか？そしてこの合法則性は目的の具体的な履行に対してどう関連しているのか？この問題のうち最初のもは、次のように定式化してはならない。経験の外に対象の合法則的理解はそもそも存在しているか、と。そのような可能性は完全に排除されている。とはいえ、まさしく経験科学において実現されているような方法によってなされる対象の科学的認識は、目的の設定 (Zwecksetzung) においては当然ありえないものである。シュタムラーは後者に対しては、第二の特殊な種類の法則性が有効で、この法則性の一連の表象の中には意識の特殊な形式が表現されている、と主張している <364>。「目的の設定における合法則性とは、目的を設定するという一つひとつの行為をすべて従え、それらの行為をその目的論的特徴 (Eigenart) において理解させる、最高の包括的観点でなければならない。真 (wahr) でありたいと欲するあらゆる個々の科学的経験が可能的経験の一般的法則に依存するのと同様に、個々の目的のあらゆる合法的 (berechtigte)な設定は、目的の最高の法則によって規定され理解されるべきもので、そのような法則はあらゆる目的設定のための最終的で普遍的に適用可能な統一性を意味する」 <365>。

個々のあらゆる目的は、所与の経験的な素材から、そして、目的が設定される際の固有の条件から派生する。この意味で目的を設定する者は、現実をしっかりと押さえておかなければならない。だが、しかるに、われわれは、真の表象や理論と誤った表象や理論、等々を区別するのと同じ様に、これらの諸目的の間に合法的な目的と非合法的な目的を区別する。「目的の設定が法に適い、その設定が正しい (berechtigte)のは、個々の場合において、目的と選択が普遍的に適用可能な法則に背いていないような場合である。ここで法に適っていることを証明するために不可欠なのは、目的を合法則的に設定するための諸条件を形式的な普遍性において提示し、個々の目的に客観的妥当性の性質を与えるところの普遍的前提である。このように、それは、特殊な偶然的に規定された具体的目的の特徴を帯びるような目的ではなく、絶対的意義、無限定の目的でなければならない」 <366>。生み出されるべき結果の当為 (von zu bewirkendem Erfolge) についての表象としての欲求 (das Wollen) は己の対象を、既知の経験の外、事象の因果的・必然的進行の外で措定する。このため、それは、絶対的最終的目的の理念に、合法則性の問題のための決定的意義を与える権利と義務をもつ」。

そのようなわけで「あらゆる個々の諸目的にとって必然的であって、かつ、具体的諸目的の領域での統合的観念に一致するような、中心的目的 (Zielpunkt) にその方向性が一致しているような目的が合法的である」。既に述べたように、このような目的は絶対的であって、経験的に規定

されない目的である。この絶対的目的は経験の世界では実現不能である。別の言い方をすれば、それはあらゆる具体的な諸目的には適用されえない。しかし、ここで問題になっているのは、その経験上の実現についてではないのだ。ここで念頭におかれているのは、個々の主観的諸目的に対して確立されるべき根本的統一性の観点である。「この統一性は、人が、主観的な私的目的や偶然的衝動にも、あるいは具体的な個人的欲求にも準拠しないで、達成するような目的についての思考のなかに存する」。目的を設定する上でのこのような合法性の法則とは、経験に十分に一致はしえないが人間の意志に対して統整的な意義をもつ理念のみである。あらゆる経験的規定性から自由に欲すること、己の諸目的をそれが絶対的目的を目指すように選択すること、それが合目的な合法則性であり¹⁾、われわれはそれを自分たちの言葉で当為(Sollem)と呼ぶ<368>。「自由とはここでは、所与の経験的な条件における因果律からの自由を意味しない。なぜなら、そのような空想上の自由という原因は、現象の科学的認識の範囲内では理解できないであろう。自由とは、諸目的の設定における主観性からの自由、自由な欲求、すなわち、目的を客観的・規範的(objectiv-gültige)に設定することなのである」<368>。このような自由意志は善の(gulter)意志である。

このように、人間の理解(Einsicht)のための二つの最高の統一性として、認識する意識と、目的を設定する意志が存在する<371-72>。両者は、同等の権利を持ち(gleichberechtigt)、互いに並立している。なぜなら、その各々が、表象を連携させる根本的な統合の方法を意味するからである。

当然ながら、合目的性の法則は、いつも適用されるのでないばかりか、比較的稀有な場合にしか適用されない。そればかりではない。個々の場合にとって、絶対的目的はそのまったく純粋な姿においてではなく、なんらかの倫理学の教説の形で現れる。倫理学の教説は、自然科学の教説と同じく、時代や民族の違いに応じて変わりうる。しかし、自然科学の教説が、受け取られる知覚の合法則性と統一性を確立することによって客観的真理を目指すように、倫理学のそれぞれの教説においても、意思を主観的欲求から解放しある種の客観的規模に相応しい方向に向かわせるといふ、諸目的の共通の法則が実現されている。そして、そのことを通じて、それは絶対的目的への志向をも実現しようとするのである。合目的性の法則の現実への適応とはいかなるものであるか。そのような法則は世界全体を貫通する厳しい因果律によって無に帰せしめられないか。

当然、「人間の行為は、外的事象として観察される以上、自然現象として現れ、その運動は、自然界の他のあらゆる変化と同様に、因果律に不可避的に服する。原因と結果の必然的な法則の仲介によるほかに、具体的現象と事象を科学的に認識する手段は存在しない」<381>。そのため「実行における(im Vollbringen)自由は存在しない」。「自由意志は、空間と時間の外にあって超自然的に地上の物事の因果関係に介入するような説明不能の力を意味しない。自由はここでは因果律からの独立を意味しているのではなく、諸目的の設定においてただ主観的でしかないような内容からの独立を意味する」<同所>。「『汝が自らできるかのように思わなくてはならぬ』——これが自由の理念から導くことのできる最初の実践的な応用である」<同所>。

この理念はさしあたりいかなる実践的な意義をもっているだろうか。「諸目的の設定の問題はすべて、実践的には常に、ただ物事の所与の経験的状態から発生する。In concreto [実際的には]、問題は常に、経験的な所与の可能性にかかわっているものであり、それらの可能性の中から選択しなければならない。その際、選択は正しい観点から、最終的結論から、つまり、それに従ってはじめて目的が客観的に正当化されるような、意志の一般法則によって為されなくてはならない。したがって、意志決定の選択は、これを決定するときの観点が善の方向に向けられている否か、選択が法に適っているか否かに、依拠していることには疑問の余地がない」<381-2>。シュタムラー

はこの考えを、科学的教養をもった人間と無学な人間の自然にたいする態度を対比させることによって説明している。いずれの振る舞いも経験的に与えられた諸条件によって決定されており、これらの条件の中でなされているにもかかわらず、両者に違いが生まれるのは、前者においては外界の諸々の印象が科学の主要な概念と規則によって作り替えられるのに対し、後者においてはこれらの概念のあるべき場を迷信が占めているからである。選択においても同じである。われわれの中では経験によって与えられた諸々の主観的動機が闘っているが、しかし、目的は合目的性の観点の有無に応じて選択される。このように、「善悪の基準によって批判的評価に晒されるのは、経験的事象そのもの、外的効果そのものではなく、意欲する者における目的の設定の方法である」<385>。

善の理念は、あきらかに経験的に、すなわち、因果律にしたがって獲得される。しかし、だからと言って、諸々の目的に普遍的に適用可能な法則としての意志の自由は、そのシステムの意義においては、些かも変化するものではなく、諸目的は、この法則によって客観的に正当化されるのである。新たな科学的真理の獲得にも原因があることは疑いようもない。しかし、このことは、そのシステムの真偽の問題とはいかなる関係もない。起源の問題に対して、システムの問題は、抗争の余地なく論理的に優越している。起源の観点とシステムの観点的あいだの関係は、どこにあっても厳格に設定されなくてはならない。人間のあらゆる表象は妄想的であろうとも正しいものであろうとも、その因果的発生の観点から説明され得る。しかし、だからと言って、これら表象のうちどれが正しいものであるかを決めるのがあれこれの発生の仕方だというわけではない。ここで決定的なのは、その表象が、ありうる経験の諸法則に基づき、他の表象と一致しているかどうかという問題である。まったく同様に、諸目的についての問題においても有効であるのは、同じような最高の統一性の法則でなければならず、そのような法則こそが、個々の場合に関してそれが法に適合しているかどうか、善であるか悪であるかを決定する。このように、合法則性は、科学的知識の分野でも目的設定の分野でも、必然的な論理的 prius〔優先権〕をもっている。「それ自身、つまりこの合法則性は、もちろん、具体的現象の範囲内では現象そのものとしては現れない。したがって、論理的にみて、それは個々の現象の結果、あるいは働きではありえず、また現実の中で生じているものに依存することなく、自立的に対峙している。われわれの諸々の表象の客観的で正しい内容と、ただ主観的にのみ根拠付けられた内容との間の区別の絶対的な可能性、つまり、認識と意志における客観的正当性の特質という、われわれの判断の内容の一定部分がつこの質は、それ自体としては因果的に発生したものではなく、個々の具体的認識の概念には適さない。存在と意志の合法則性が、事実として生じたことに依存せず、むしろこの合法則性の方が、事実として生じたことに正しい方向性を与えている以上、この合法則性の規範性 (Geltung) と意義にとって、事実としてどれだけの数の人間にその合法則性が知られているか (in ihrem Erkenntnis haben) とか、どのようにしてその合法則性を彼らが知ったかとか、また、とりわけ、彼らが法則と法則の正しい適用の可能性を理解することができたか、といったことはどうでもよいことなのである」<389>。「宇宙物理学の命題の真理性にとって、その命題がいつから人間知識の所有物となっているのか、この知識をもっている者が何人いるかは、まったくどうでもよいことである。そして、誰かが無知ゆえに太陽は地球の周りを廻っていると主張したとしても、われわれの科学的判断はその表象は間違っているというだけのことで、この人がもっと良くそれを知ることでもできただろうとか、どんな事情が彼をこんな誤解に導いたのかといった問題は、われわれの客観的判断にとってはまったく別の、どうでもよい問題である。同じ様に、人間の意欲と意志についてのわれわれの主導的な判断が客観的に可能なのは、主観的に制約されていない目的という普遍的に適用可能な統一性の観点からのみである。しかし、そもそも行為する者

が、己の欲求するところを判断するにあたり、正しい観点から出発することができるかどうか、それは、まったく特殊な問題である。人を喰らう行為が非道であり、法にもとるといふこと、このことは客観的判断であり、その判断の正しさは、カリブ人たちがその判断を理解する可能性をもっているかどうかへの考慮にはまったく依存しないものである」¹²<390>。

目的の合法則性とはこのようなものである。今や、シュタムラーはふたたび唯物史観を含む社会哲学に向かい、唯物史観の命題のいくつかを批判的分析に付す。

この教説によれば、歴史の発展過程は矛盾によって、社会的衝突によって進行し、ここに歴史の弁証法的性格がある。社会的衝突とは権力と富を求めての粗暴な争いではなく、社会という組織のなかに存在し、階級闘争においてはじめて外的表現を得る内的矛盾のことである。この内的矛盾は通常、所与の時代の生産力と時代遅れとなった法的秩序のあいだ、社会生活の実体と形式のあいだに生じる。しかし、形式たる法律は、実体たる社会経済に依存しており、前者は後者に譲らなければならない、衝突は自ずから解決を得る。だが、ここに二つの疑問が生じる。つまり、どのような意味で法律は経済に依存しているのか、この依存は身近な所ではどのような形で現れるのか、という疑問である。そこから更に、ここではどのような意味でその社会的衝突が一定の解決を見る必然性が主張されるのか、という疑問も生まれる。

第一の問いに答えるにあたり、法律と経済の間には直接の機械的な因果的關係は存在しないということを先ず確認しておかなければならない。そうでなければ、衝突が問題になることはないはずである。確かに、個々の法規の因果的発生を追跡することはできる。しかし、だからと言って問題が解決されるわけではない。誰かが新兵の教練、演習などを傍から見て、これらすべての原因は祖国防衛であると言うであろうか。もちろん、経験は賢明な規則を教えてきた。Vis pacem, para bellum [平和を欲するなら戦いに備えよ] というわけだ。しかし、それにもかかわらず、軍事教練が祖国防衛に従属する在り方についての究極的な説明は、それは原因と結果の關係ではなく、手段と目的のことを言っているというものであろう。この考えは法律にかんしても当てはまる。法律は、社会的共同生活の一定の形式を生み出さなくてはならない。それは人間が目的を達成するための手段である。したがって、もし誰かがある法規の発生を因果的検討のみで事足りりと思うのであったら、彼は法律の概念そのものを見失うであろう。なぜなら「その概念は、いかにその内容が可変的なものであろうとも、その内部に人間の共同生活の一定の状態が達成されねばならないという思想を含む」からである <401>。

唯物史観が、経済と法律の依存關係をまさしく手段と目的として理解していることを明らかにしているのは、とりわけ、次のような考え方にも由来する。もし依存關係の原因が問題になっているのであれば、時代遅れの法律に最早そぐわなくなった現行の経済と新しい将来の法律との間の結びつきを確認できるはずだ、という考え方である。しかも、この依存關係が確認されているのは、今ある時代遅れになった法律とその時代の経済についてなのだ。このような依存關係は手段が目的に対してもつ關係の形式の中でのみ考えられうる。まさしく、古くなった法律は、人々の考案した手段として、己の目的を十分に果たさなければ、その道具はガラクタとして捨てられなければならない。シュタムラーは社会唯物論の根本的思想をこのような意味で解釈している。社会唯物論の定式について、彼はその理解するところを次のように表現している。「法的秩序は生産を強化するための手段であり、ここにこそその最終的目的がある」<403>。

この場合、社会的衝突とは一体なんであろうか。それは、当該の社会的存在の形式と実体の不整合 (Inkongruenz)、経済と法律の矛盾にのみ存しうる。衝突が現にあるかどうかを判定する基準は、既に周知のものとなっている法律の目的である。社会の内部に衝突が生まれるのは、当の人間の共同生活に生じた社会現象が、その共同体に相応した法律の最終的目的に矛盾するときで

ある <411>。紙面が限られているため、われわれはここでシュタムラーの指摘の叙述を止め、その指摘のうちの幾つかには本論の末尾で再び立ち返ることにしよう。そこで今は彼自身の論じるところに戻り、彼の思想の更なる展開の主たる契機を手短に記述することにしよう。

シュタムラーは先の議論によって究明されたものとして、二つの命題を挙げている。「第一に、社会生活の根本的合法則性は、人々の社会的存在の形式を規定する包括的観点の中に探さねばならない」 <449>。社会性という概念そのものが外的規制が行われるという特徴によって規定されるのであれば、「社会生活の法則を確定するべき包括的概念もまた、その規制の形式の統一性に存する」 <同所>。シュタムラーの意見によれば、史的唯物論の観点もまたそのようなものである。第二に、「社会生活の合法則性はあらゆるその可能な形式についての包括的観点にあり、合目的性の理念の裡にのみ発見されうる」 <450>。「人々の社会生活の形式の特異な本質はその規制という性質にある。社会的規制は、それが人々の一定の共同生活（Zusammenleben）を生み出さねば（bewirken）ならない、という思想、また、この社会的規制が現に存在しなければそのようなものとしてはあり得ないような、一定の社会経済が創造されなければならない、という思想を必ず帯びている。したがって、そもそも社会生活の合法則性を求める者はすべからず、形式的な規制の諸目的に含まれる統一性を究明しなければならないのである。社会的合法則性の原理は、社会秩序の考えうる限りのあらゆる諸目的に適用できる（Geltung besitzt）ような最高の包括的観点である」 <451>。この問題の解決こそ、社会哲学の最終的な目的である。普遍必然的な社会的真理というものをそもそもなんと理解するべきか、社会的合法則性の性質とはなんであるか、どのような条件下でこの性質を社会的志向に適用することができるか—こうしたことを解明する学問分野が存在しなければならない。この意味で社会生活の哲学的理解（Einsicht）は社会的ノモロジー〔法則論〕と名づける。

社会生活にとっての普遍必然的な最高目的とはなんでありうるだろうか。いかなる普遍必然的な最終目的のために人々は社会的規制という道具を利用しているのだろうか。

「個々の一定の諸目的を究明したからといって人間社会に普遍的に適用できる法則が得られるわけではない。なぜなら、社会的共同生活によって追求され、また遂行されるべき個々の目的は、常に人々を介して、人々のために存在するからである。自立的（eigenes）なものとして捉えられた目的は抽象に過ぎず、それ自身としては存在しない。常にあるのは、人々が設定し、人々が追求する、人々の諸目的だけである。それ故に、社会的共同生活の包括的（einheitliches）な最高目的も、ただ規制そのものの普遍的に適用可能な方法（Art）だけに有りうるのであって、個々の目的の特殊な内容の中に有るわけではない」 <456>¹³。

国家は一定の内容のアプリオリな目的（kein inhaltliches a priori）をもっていない。かくして、一定の内容のいかなる目的もそれ自体としては絶対的目的ではありえない以上、そのような目的たりうるのは形式的目的のみである。

意志の絶対法は Handle frei、すなわち、目的を設定するにあたり、主観的、利己的な動機から解放されて行動することである。同じ規則が社会生活にも適用されうる。「自由に欲求する（frei Wollender）人々の社会—これこそ社会生活の無条件の最終的目的である」 <525>。これこそが、その成員の一人一人の目的が他者の客観的に妥当な諸目標と一致するような社会についての理念にほかならない。それは、法に服す各々の者が、主観的欲求から自由に決する限り、承認（zustimmen）しなければならないような共同存在と労働の規制である¹⁴。自由に欲求する人々の社会という理念は、社会的志向あるいは規制を客観的に正当化し、立法者に信頼できる指針を与えるような唯一の統整原理である。シュタムラーはこの理念を展開することに多くのページを費やしており、その情熱たるや時としてカントの道徳的教義の情熱と比較しうるほどである。

シュタムラーが提示した理想は、社会生活の法則共々、達成しえないのは明白である。一度達成されたなら、もはやそれは理想でなくなるだろう。したがって、社会問題の完全な解決はありえない¹⁵。もしそのような解決があり得るとしたら、「経験の制約を受けない絶対的な目的という、自由に欲求する人々の社会についての理念が、制約を受けた限定的な経験の中に存するという事になってしまうだろう。しかし、真の問題は無条件的に理想的な状態を達成することではなく、客観的に正しい社会生活、社会的存在を達成することである。そのような達成は、その特殊的具体的条件下で、合法性の形式的性質を得ることであろう。そして、その可能性は指呼の間にあり、われわれが一度それを望めば、現実のものとなりうる。良き思想は良き結果をもたらすものなのだ！」<640>。理論的課題は終了した。そしてシュタムラーは自分の仕事を実践的な社会政治家に託すのである。

III

あらゆる構築物の堅牢さは、たとえそれがシュタムラーの社会観念論の構築物のような勤勉と愛と技巧によって高められたものであるとしても、その基礎の堅牢さによって判定される。この認識論的基礎は、目的にかんする教説、意志の目的に適った合法性についての教説である。したがって、その批判もこの基礎に集中してなさねばならず、事の成り行き上、認識論の分野に留まらざるを得ない。シュタムラーの教説の本質は、認識と意志という二つの意識の「方向性」が存在するという事、したがって、諸表象の因果性と合目的性という二つの統一性が存在するという事にある。しかし、この二つの統一性はいずれも同一の意識の中に共存し、理解「Einicht」の諸相をなしている。カントは経験の可能性の不可避的条件として先験的意識の統一性を究明した。空間と時間の統一性はこの統一性に基つき、それに、対象の統一性、法則の統一性、世界秩序の統一性が基づいている。もし意識の統一性と認識する我の同一性を破壊すれば、いかなる経験も不可能になってしまう。「(純粹統覚の) 常在不変な『我』はこれら一切の表象の相関者なのである」(Kerbach 版『純粹理性批判』)¹⁶。もっとも本質的で誰にも反駁しえないこの認識批判の命題が、カント主義者であるシュタムラーによっても認められていることに疑いはない。しかし、実際の運用においてはどうかだろう。「意識の方向性」という表現は何を意味しているのか。この方向性は、排他性と非妥協性によって性格付けられているのではないか。シュタムラーが一度ならず繰り返しているように、因果性と合目的性は同時に一つの意識に存在し得ないような二つの矛盾しあう観点をなしているのである。しかしながら、意識の同一性はそのような矛盾を排除する。したがって、シュタムラーが主張するように二つの観点が同等であるならば、それは二つの異なる意識であるのか、あるいは、一方の観点が他方に服従するのか、そのいずれかである(このコンセプトには新しいものはなにもない)。これがまさにシュタムラーの理論の全体にとって決定的だと、わたしがみなす命題にほかならない。先験的意識の統一性は、妥協し得なく同時に同等であるような二つの観点を受け入れない。このようなことが可能だと認めていることは、シュタムラーの *πρῶτον ψεῦδος* [根本的錯誤] であり、認識論的なナンセンスである。

これらの言葉の中にシュタムラーの理論の *questio juris* [法の問題] が決せられている。今や *questio facti* [事実の問題] について彼の論じているところの詳細を検証しよう。

われわれが、その他の表象として、自分自身の行為の対象についての表象ももっていることに、議論の余地はない。この表象は、選択についての特徴的な表象、そして因果的依存性からの自由の感覚に伴われている。しかし、それに認識論的意義を与えるには、未知の表象が目の前にあるという事実だけでは十分ではない。魂の生活の領域は、あらゆる種類の体験(諸々の情動の広範な領域)とそれらに相応した表象によって豊かである。しかし、表象を認識の条件の段階にまで

高め、したがって、その表象に主観的経験に止まらない意義を付与するには、客観性の特徴が要請される。客観性はあらゆる人間意識にとって規範的なものであり、あきらかに全く社会的起源をもつ特質である。われわれの行為の対象と選択についての表象に客観性の特徴が付加されるであろうか。われわれは、これらの表象が一つ一つの瞬間にわれわれの意識にあるということに合意した。しかし、われわれは己の過去の行いをまったく同じ様に表象することができるだろうか。己の意識に正直であろうとするならば、われわれはこの問いに対して否と答えなければならない。われわれの過去の生活をわれわれは、運命的な否定がない必然性に伴って次々と続く原因と結果の列としてのみ想像できる。われわれは犯してしまった誤りを嘆き悲しみ、残念がることはできる（なぜなら、ショーペンハウアーの的確な指摘によれば、こうしたことはすべてやはり自分たちのやったことだ、という意識の上に、道徳的責任の感覚、良心の呵責等々が基盤をもつからである）。しかし、だからと言って、そうした行いが因果的に制約されているということには何ら変わりがない。選択の自由の意識、われわれの行為の対象としての対象についての表象はただ現在に対してのみ存在しており、この現在は戻ることなく瞬間ごとに、毎秒ごとに、過去の深淵のなかに去っていく。わたしはこの文章を広く人々の意見に働きかけることを目的に書いているのだが、わたしにはわたしがこれを書かないでおくこともできたという表象がある。しかし、これらの文は書かれてしまい、わたしにはなぜわたしがそれを書いたのかを理解する可能性のみが残されているばかりで、選択の自由についての表象は失われている。こうしたことは皆、人々が過去に行ったことに対して有効である。しかし、生きた人間は自分が過去に行ったことと結びついているという主観的感覚を持ち続けているとしても、それでは死んだ人々にとって目的の Kategorie はいかなる意義をもつことになるのか。このように問うのは、人間の人生の短い一過性の瞬間でしかない現在についてではなく、歴史、われわれの眼前にあるその完結した総体における諸々の事象についてのことだからだ。

これら事象に対して、人間の知性は因果律の Kategorie 以外のいかなる Kategorie をもってしても接近することはできない。

しかし、たとえわれわれ生きた人間の間であってさえ、われわれは合目的性の Kategorie をもって互いに近づくことはできるだろうか。他人の行いに対して、われわれは因果性以外のなんらかの Kategorie を適用しているだろうか（もう一度想起しておきたいが、倫理的評価はまったく特別のものであり、ここ認識論の問題内では倫理的評価については話題にはなりえない）。われわれの知性は、隣人の初めは不可解な行いに原因を見出すまで穏やかでいられるだろうか。果たして、善人と悪人についてのわれわれの表象は、彼らと彼らの振る舞いととの間の厳密な因果的關係についての表象に基づいていないのだろうか。われわれの共感や反感はこうしたことに根差していないだろうか。ここでは因果性の特殊な種類の概念である心理学的因果性が問題になっているのだ、などとする必要はない。われわれにとって重要なのはこれが因果性であることをはっきりさせることであって、この因果性の概念に二つはないのである。因果性の Kategorie は他人についてのわれわれのあらゆる表象、他人に対するわれわれのあらゆる関係を端から端まで貫いている。そればかりでない。自身の内面生活に注意深く対峙し、己の心の状態を分析することに慣れた人間にとって、その原因を自分で説明できないような状態以上に憂慮すべき状態はない。自身の内面生活においてでさえ人間は、因果律への依存から自由であるという感覚を払いのけ、この自由に一致した選択についてのイメージから解放されようとする。彼は己の内面生活をつながりの動機と行動の列とに整理しようとし¹⁷、いかに、自分がある場合には躊躇なく、すなわち選択の余地なしに如何に振舞っているかを理解しているときだけ心安らかである。

まとめよう。われわれはわれわれの行動の対象や選択についての表象が客観的と認められうる

かという問題を提起した。結局、この表象はその主体自身の現在の生に対してのみ当てはまるということが判明した。しかしここでも動機がその表象を排除しようとしている。この表象は主体自身の過去の行いにはまったく適用しえず、他人については過去と現在の行いに適用しえず、既に生きていない人々に関しては、そのあらゆる行いに適用できない。すなわち、人類の歴史総体に対しては適用しえないのである。もしある表象がある個別の意識に対してのみ固有のものでしかなく、他の人々の意識によって共有されないのであれば、それはこの表象が主観的であり、まさしく客観的意義をもっていないことを意味している。それは認識論的に意義をもたないだけではなく、その他のあらゆる主観的体験、たとえば、痛みや恐怖、喜び、愛といった感情と共に、一定の科学の対象をなすことができる。ただ、その科学とは認識論でなく心理学である。これについてP・ナトルプは大変うまく述べている。「客観的科学は意欲や活動（*Streben und Thätigkeit*）にまったく関知しない。それはただ諸々の事象（*Geschehen*）とそれらの依存関係、すなわち諸法則の抽象的關係を知るだけである。意欲と活動は全く「主観的」な概念であり、したがって、心理学的概念である。それらを客観的科學に持ち込む者は、これを神話に変える者である¹⁸。そのような神話はそのものとしては真実の真剣な科学的根拠を持ち得るが、それは心理学に対してこの神話が興味を提起し、心理学の中に己の正当性を見出す限りでのことにすぎない」（Paul Natorp. *Einleitung in die Psychologie nach der kritischen Methode*. Freiburg in B. 1888. S.28.）。

新しい包括的観点、新しい認識条件を確立できる可能性があることを証明するために、経験が不完全であることに依拠するのは、およそまいた論証法ではない。経験の不完全性、あるいは経験の無限性でさえ、まさに、既に究明された認識条件、とりわけ因果律の基盤の上で証明されている。ある諸原因が、その概念そのものからして、あれこれの方向に向かって、そして起源の方向にも結末の方向にも限りがないという場合、明らかに、その経験も決して尽きるということがない。科学が進歩するということが、物事の間をより広範に洞察できるようになることであり、科学的概念をわれわれの理性の「建築術的」性格が要請するように、よりすっきりとした単純な形で体系化することであり、その未だ実現されていない「理想」に近づこうと意欲することである。しかし、これらすべての命題の証明は、あらゆる認識の可能性の前提となる諸条件の特質に依っている。目の前にある認識条件の下で経験が決して尽きることがありえないからといって、新しい認識条件の可能性があるという結論を出すことはできない。これは言うてみれば、われわれの視界には限界があるという事実に基づいて、目を使わなくても見ることができると結論付けることができないのと同じである¹⁹。このように、シュタムラーが因果性について語っていることすべてに理があることは確かに疑いようもない。しかし、これによって新しい認識条件があるという可能性を彼が証明していることにはならない。

意志の合法則性の対象が経験とどう関係していると理解すべきだろうか？この問題に関してシュタムラーは、事態の本質に由来する出口のない矛盾に迷い込んでいる²⁰。彼は、目的と選択可能性についての表象は経験の領域内にあると述べている。その傍ら、その表象は時空に存在する現象、「感覚世界の現象」に対応していない。しかし、すべての経験は余すところなく空間と時間によって構成される現象からなりたっている。時空の外にあるものは経験の外である。少なくとも経験についての哲学的概念とはそのようなものであって、シュタムラーは何も新しい概念を与えていない。このようにして彼はカントの認識批判の正しい道から逸れている。意志の合法則性の対象は、彼の確信とは反対に、超経験的で超感覚的な、*sensu stricto*〔厳密な意味での〕(*et malot!*〔なお残念ながら！])に、形而上的な概念である。

シュタムラーが認識の合法則性と意志の合法則性のあいだに設定している並行関係に関しても状況はましだということはない。彼は意志の合法則性の概念を因果的合法則性の姿に合わせて組

み立て、この並行関係を事細やかな点にいたるまで敷衍している。この構築物は、彼の科学的空想にとっては、明らかな荣誉だろうが、それが意義あるものかどうかは、まず合目的性という特別の法則があるかどうかという根本的問題の解決に全面的に依存する。ここにはさらにいくつかの個的な困難も出現している。例えば、一方で真理と誤謬のあいだの並行、他方で合法的な目的と非合法的な目的の並行、自然の法則の正しい理解と誤った理解の並行、目的の法則への服従と非服従のあいだの並行は、いずれも後者を利するものではない。実際のところ、前者の場合は客観的な基準、つまり、合法則性の確立の対象となる諸々の事物の客観的關係が残る。この基準があってこそ他人の意識を判断することができるのであり、こうして客観的判斷に到達することができるのである。一方、目的の設定に際しては、すべては目的を設定する主体の内面世界に限定されている。ここで遂行されない普遍的目的の法則はどこでも遂行されることはなく、故に、法則そのものが空虚な抽象、仮想の概念になってしまう。合目的性の法則のこの特性は引用したジンメルによる書評の中ですでに指摘されている。

われわれは原理的な検討が決定的なものだと考えるので、この並行のこれ以上の分析は行わない。しかし、目的の法則の問題からまったく離れる前に、さらに二つのことを指摘しよう。仮にシュタムラーに同意して、意識の二つの方向性があり得ること、したがって自身の行為の理解の仕方にも二つの方法がありうることを認めたとしても、どちらかの理解の仕方が他方よりも好ましいかということはどうやっても証明できない。そもそも彼自身が因果的理解は二つの可能性の内の一つだと言っているのではないか。何がわたしにこれら可能性の一方を利用しないようにさせ得るのだろうか。あるいは、何がこれら二つを恣意的に入れ替えることを邪魔しようか。これが一つ目の指摘である。

二つ目の指摘は合目的性の法則の真の性格にかかわるものである。実際のところ本質的にこの理論は何を意味しているのだろうか？それは倫理であり、*ni plus, ni moins* [それ以上でもそれ以下でもない]。当然のことながら、倫理を認識論と同列において論じることができない。問題が(ショーペンハウアーの用語法を利用するなら)その土台に関わる以上、この土台は(個人的、あるいは集団的な)心理学の一部をなす。その規範的部分、すなわち原理は、カントのキリスト教道徳の教説と同様に、ただ形式的なものでしかない限りにおいてこの土台に丸ごと基づいていなければならない。言い換えれば、また、道徳の中に一定の具体的な内容が込められている限りにおいて社会的状況に基づいていなくてはならない。言い換えれば、シュタムラーがいみじくも指摘したように、ここでは実際、発生論的観点と系統的観点を違いが効力をもっている²¹。しかし、倫理のどのような根拠付けも、人間理性によって、すなわち理性の認識的「所有物」を用いてのみ実行される。それは、外界の認識もまた、すなわち、同一性の原理、*ergo* [すなわち] 充足理由律の原理による思惟によって実現されるのと全く同じである。ついでながら、シュタムラーの議論はすべて合目的性の法則に至るまで同じ原理によって組み立てられていることを、取り急ぎ指摘しておこう。

ここでわれわれは、社会科学の分野に戻るために「善き意志」に別れを告げよう。シュタムラーにおいて倫理から社会学への架け橋になっているのは、法律における目的論の教説である。このような教説を彼は唯物史観の中にさえ読み込んでいる。われわれが示さねばならないのは、唯物史観から法律の目的論的理解は導出され得ず、法律と経済のあいだの關係は合目的性のカテゴリーによってではなく、因果性のカテゴリーにより考えられるべきだということである。

マルクス主義の観点からすると社会的衝突は時代遅れになった法律と新しい経済の間の矛盾であるとシュタムラーが言うのは誤りである。矛盾はもっと深く、経済そのものに横たわっている。矛盾の要素は、現代経済の最たる本質を構成している。私有財産と自由競争という生産を促進するものが、他方で生産を阻害している(過剰生産、恐慌)。しかし、私有財産が存在するという

事実そのものが、私有財産の働きの肯定的側面（生産力の増大の意味での）が、その否定的側面を上回っていることを証明している。十九世紀を通じて達成された資本主義諸国での国富の恐るべき成長を瞥見するだけでも、誰でもこれに納得できよう。しかし、同時にまた、世紀が変わった直後に、資本主義的生産形態の否定的な働きの悪しき症状である恐慌が姿を現し始めた。先進資本主義諸国では国富の成長は相対的に鈍化した（英国）。もしこの成長がまったく、あるいは殆どまったく止まったとき初めて、法律が十分に時代遅れになり経済成長を妨げているということができるのであって、そのときその法律はおのずと効力を失うことだろう。一言で言えば、「どのような社会的発展段階も、生産力が増大する一定の余地を与えており、その生産力が発展しきらないうちは、死滅することはない。そして新しいより高度な生産関係は、古い社会の懷にそれが生まれるための物質的条件が熟する以前には決して世に出現しない」（マルクス『ドイツ政治経済学の状態批判』序説、11頁）。このように、現代の経済における矛盾は、現行の経済体制の否定的側面が肯定的側面を凌駕するほどに経済が発展しない限り、解消されず、また解消されることもありえない。そして、このような事態が生まれたとき、今ある秩序はその否定へと移行する。したがって、因果関係という視点から見れば、法律の変化は経済の変化を追って生ずる。法律の経済への依存性は因果性のカテゴリーによって思考されなければならない。経済における変化が法律における変化を伴うのである。

法律と経済の間にある因果的依存関係は、種とそれに有用な器官のあいだの関係に似たものとして想像すべきだろう。法律が出現したのは、それなしでは社会経済が存在しえない、すなわち人間の共同的存在が不可能で、したがってホモサピエンスという種の存在、あるいは生存が不可能であるからである。そして経済の一定状態には一定の法律だけが合致しうる。これは自然淘汰に見られるのとまったく同様の機能的順応である。ダーウィンの学説を通じて、現代自然科学は、種の起源の問題を覆っていた目的論の幻影を打ち破り、因果律の原理に従って、世界を機械性の原理によって理解することによって、その実像を暴いた²²。唯物史観は、因果的解釈を人類史、法律と経済の関係に押し広げることにより、このダーウィンの仕事を（継起的にはではないにしても論理的に）継承した。この解釈を認めずにいられるのは、ただダーウィン主義にも目的論的原理を見る場合だけであろう²³。

このように、われわれは経済と法律の相互関係を目的原理によって考えることを拒否するものである。この関係は因果性のカテゴリーに十分収まりきるものなのである。このことによって、われわれはシュタムラーが意志の法則性についての教説から社会観念論の教説に架けた橋を取り除く。この教説の第一前提については上に十分に述べられているので、ここでそれに立ち止まる必要はない。もし二つの前提が成り立たないのであれば、その結論も成り立たないのは明らかである。そのみならず、意志の合法則性についての教説におけると同様、社会観念論の教説においても、われわれはなぜ議論を目的論による視点のみに限定しなくてはならないのか理解できない。この議論と並んで、因果論的な視点があり得る。それ故に、シュタムラーの観点からすれば、社会唯物論と観念論とが同時に堅持されうるということになるのである。Zwei Seelen wohnen – ach! In meiner Brust! [我が胸裡には二つの魂が住む!] というわけだ。

シュタムラーの理論に対するわれわれの態度は十分に明らかにされた。先験的意識の統一性はあらゆる経験の可能性の根本的条件であり、また社会現象の理解において意識の「二つの方向性」があるという可能性を認めれば、この統一性が根本的に破られてしまうという命題から出発するならば、認識の合法則性と意志の合法則性という二つの包括的観点が存在するという事は、認識論的に不可能であると認めなければならない。反対に、もしわれわれが意識の統一性を認めるならば、それによって宇宙の統一性、因果律の普遍的意義、社会現象と外界の現象の合法則性の

統一性が証明されることになる。一言で言って、われわれはシュタムラーが論駁しようとした仮定をこそ、全面的に認めるのである。そして、この仮定を堅持するならば、ただ唯物史観のみが可能であり必然的だというのは、彼自身が認める通りである²⁴。

IV

シュタムラーが社会唯物論に向って行う数々の二次的な意義しかもたない批判的指摘のうち、ここではただ一つのことを検討するに止めたい。それはこれが重要だからというのではなく、このテーマの様々な変種がわれわれの文献中でもかなり広範な現象となっているからである。シュタムラーはこう言っている。「唯物史観とその実践的適用の特徴的な誤りは、それが避けがたいジレンマから逃げていることである。つまり、社会発展の自然的必然的な歩みを自明の理としているにもかかわらず、他方で、この歩みを後押しして推し進め、その悲惨さを減らすことができると考えることによって、唯物史観は物事をもっぱら因果的に理解するという認識に立脚するのか、それとも目的を設定する意志に立脚するかという、二者択一を回避しているのである。これは著しい *qui pro quo* [錯誤] である！一定の結果が自然的必然性を以て不可避的に到来することを理解 (*erkennt*) する者は、もはやその結果が生ずることに助力することはできない。助力とか奨励という観念には、これが人の介入を前提とするものである以上、事象が自然的必然的なものとは理解されていないという考えが横たわっている。この矛盾から逃れることはできない。一定の事象が完全に一定の方法によって不可避的に生じることが科学的に一旦理解されたなら、その到来のまさにその一定の方法に手を貸したいなどと考えたりすることは無意味である。正確に計算された月蝕に意識的に協力しようと望むような党を創設することはできない <433>。このような場合に残されているのは、ただ運命論的な期待のみである」 <453>。

まず、批判を正しい宛先に届けなくてはならない。シュタムラーの教説が言うところに従えば、社会現象を因果性の観点から見る者は皆、運命論的に待ち望むほかはないということになる。別の観点、すなわち、合目的性の観点から社会現象を見ているのはさしあたってシュタムラー（とその追従者とおぼしき人々）だけなので、批判は同じくらい、折衷主義者にも主観的社会学主義者、マルクス主義者にもあてはまる（尤も我が国では運命論はなぜか唯一マルクス主義の特権とされているのだが）。しかし、わたしから付け加えると、これはまたシュタムラーにもあてはまる。なぜなら彼も *Erkenntniss* [認識] の主体であって、この意味で *des Willens* [意志の] 「自由な」主体と不和を来すからである。これは、人間意志の不自由論と人間行為の決定論の支持者に対する古くからある批判である。

この問題はあまりにしばしば議論されてきたので、ここでは少しばかりの指摘で十分である。たしかに「偉大なものから小さなものまで、すべての起きていることは等しい必然性を以て実現している。何事も実際に実現している以外のやり方では実現しない。過去と現在の行為は決定されており、未来のそれは事前に決定されている」(Riehl, 1, 241 頁)。しかし、この必然性、この人間行為の法則、「*geprägte Form, die lebend sich entwickelt* [生きて発展する刻印された形相]」とは何を意味するのか？それは、われわれ自身、われわれの思考、感情、衝動、情熱、一言で言って、われわれのあらゆる主観的生活を指している。感情をもった生きた人間から離れ、抽象された人間の知性は、あらゆる現象を永久永遠に決定されたものとして認識する。しかし、このような合法則性が、人間に固有の本性以外の何ものかに依存するという意味で、人間行為の自由になんらかの制限を加えるであろうか。このことについては、この人間行為の合法則性を月蝕の合法則性にたとえるほど不適当な例はありえまい。月蝕の法則は、人間の意識が客体に対するようにかかわるほかはない、ある種、外的で疎遠で傍観的なものである。これに対し、われわれの固有

の我は、自身の直接的意識を介して、自らを積極的に外的世界に介入する第一原因として措定する主体である。そして、人間が、外的世界の一連の原因に並ぶような真に自律的で自立的な原因である以上、人間のこのような意識は正しい。

人間の行為の合法則性の概念は、そもそもは外的世界の現象の合法則性の概念から取り込まれたもので、この概念はそこから初めて「自己原因的」な人間の行為にも敷衍されたのである。しかし今日に至るまで、この合法則性の概念は、何かわれわれの自由を制限する外的なものだというその歴史的起源の痕跡を帯びている。現実には、人間行為の合法則性の概念のみが、真に自由な、すなわち理性的で合目的な活動を可能にし、無関心というカント言うところの混沌と暗黒の母を排除するのである。社会発展の法則が語るのは、われわれの行動なしに生れるものについてではなく、われわれの行動によって生れるものについてである。そして、あらゆる理性的人間が同意するのは、闇雲に行動するのではなく、その仕事が成功すると知っているときの方がむしろ精力的に活動できるということである。これらはすべて自明の理であって、これ以上これらの問題に踏み止まるまでもないだろう。

事物の「自然的な」進行に目的をもって介入できるかどうかという問題について唯物史観がどう考えるかという点に関して言えば、われわれは同じ観点に立って、次のような問題を提起しなくてはならない。すなわち、人間社会の発展法則はこのような介入を包含しているのかどうか、あるいは、人間社会の発展は *deus ex machina* [機械仕掛けの神] が事物の自然的秩序を揺るがすようなものなのか、という問いである。おそらく、社会唯物論を代表する者たちの中には、誤解のきっかけを与える幾らかの不正確な表現をするものもいよう。しかし、この教説の本質的な特徴はこのようなものなのである。世界と人間生活を必然性が支配しており、動物界では生存競争として表現されるこの必然性は、人間の社会生活では、あらゆる社会的存在が社会経済に依存するという形でその表現を得ている。この依存性は、スピノザの表現を使えば *sub specie aeternitatis* [永遠の観点から] 認識される。それは、人間社会が存在するあらゆる時代に対して有効である。しかし、社会発展の時代の違いに応じて、この依存性の法則も特徴的なものになる。ある時代においては、経済発展の法則が人間によって理解されないまま働き、それ故に人間の行いは彼自身の知らないところで彼の意志に反した方に向けられていたのに対して、発展のまたある段階では、当の同じ経済的進化が、人々がこの力を正確に理解し始め、理性的にその力に自身の行動を適用させ始めるような事態に導く。人々の社会的関係における自覚的意識の成長は、社会経済の発展に、宿命的に規定されている。故に、その成長は、経済的進化の不可欠な相関物であることによって、社会発展の法則なのである。集団的生産形態は *sine que non* [必要不可欠な条件] として現在の形態から有機的に成長しつつ、人々の意識的行為を前提としている。かくして、マルクス主義者が言う発達の自然的な歩みへの介入は法則に背くものではなく、これを履行するものなのであり、唯物史観の形式をこの介入は包摂する。

しかし、唯物史観が成功を約束するのは、当該の社会の発展法則に合致するような、人間の意識的行為のみである。したがって、そこから導かれうる直接的な実践的結論は、当該の社会の構造や発展の研究が義務的だということである。したがって、それは物事の不可逆的で不可避の歩みに受動的に跪拝するのではなく、この歩みを理性的に理解することを促す。こうした理解の光があって初めて、歴史を別の方向へ反転させ、歴史との無駄な戦いに力を浪費せずに、人間は合目的で理性的に自らの行動を実施することができる。というのは *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [運命はそれを望むものを導き、それを望まぬものを曳きずっていく] からである。

原註

- 1『哲学と心理学の諸問題』1896年、第5(35)巻に掲載されたもの。〔1896年版には以下の編集部註がある。「編集部は雑誌においてあらゆる哲学思想の表現の自由を提供する原則に基づき、『哲学の諸問題』に本論文を掲載するが、著者によって提示されたシュタムラー説の批判が余すところのないもので説得力あるものだとはみなしておらず、また著者が立脚する社会学的観点を共有するわけではない。編集部〕
- 2わたしは「唯物史観」を意味するためにシュタムラーが利用するこの用語をいたるところでそのままにしておく。この用語は、我が国の文献中で支配的な「経済唯物論」という用語よりも、この学説の本質をうまく表現しているからである。
- 3「普遍的な適用性」という言葉で以降意味されているのは *Allgemeingültigkeit*, *allegemeingültig* である。
- 4この観点は一般論理的な形式ではヴントの次の言葉に表現されている。「事物はわれわれに性質と状態の集合体として与えられている。従って、対象という概念をその事実上の内容に還元しようとする見解によれば、現に存在するのは移り変わり行く性質だけであって、事物の概念はわれわれの思考によって付加されたものに過ぎないと言ってしまうと、それで事足りりということになる。だが、実際にはここにはまったく反対の関係がある。われわれに与えられているのは、われわれが事物と名付けている性質と状態のその集合体だけである。性質と状態はこの関係性の外では実際には存在せず、われわれの抽象の産物にすぎない。もちろん、こうした抽象を行うべきか否かは、われわれの意志が決めることではない。われわれの思惟は、これらの性質を識別するにあたって、事物それ自体とその属性とを見分けるこの識別を必然的に呼び起こす現実的な影響に従う。しかし思惟のこのような方法の妥当性が否定できないものである以上、まず最初に直接的に事物が与えられており、それからわれわれがその事物の中に識別する個々の特徴が出てくるという事態が変わるわけではいささかもない。(Die Logik. 419-420) さまざまな歴史的要因の相互作用という社会唯物論の大方の反対者が提示している概念それ自体、自らを明らかにするには、この相互作用という哲学的概念の批判的解明を必要とする。この概念は早くもヒュームとカントの時代から哲学文献上の議論を引き起こしており、それは今に至るまで決着したとは言い得ない。この概念の強力な批判者はショーペンハウアーである(彼の以下を参照せよ。Ueb. Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 58 sqq., Kritik der Kantischen Philosophie. 585-6, Ueb. Freiheit des Willens. Cap.3. レクラム版からの引用)。ヴントは折衷的視点をとっている(Die Logik, Absch. VI, K.2.)。しかるに、社会唯物論の反対者には相互作用の概念に関して一言の見解も見出されない。
- 5というのも、純粋理性の認識形式の確立もまた経験の外ではなく、他ならぬ経験を介して行われるからだが、それにもかかわらず、これらの形式はアプリアリなものである。すなわち、それは認識のあらゆる特殊な内容に依存せず、あらゆる可能な個々の知識に普遍的に適用されるものである。リールはアプリアリ性についてすばらしい定義を与えている。「アプリアリ性は諸概念の継起的ではなく、論理的な関係を意味している。別言すれば、認識の普遍的な前提を意味する概念がアプリアリである。例えば、充足理由律は、変化が認識できることの条件であって、意識の統一性から導出できるにもかかわらず、典型的なアプリアリである」(Philosophischen Criticismus, II, 2, 76)。
- 6ベルリンのジンメル教授はシュタムラーほど成功してはいないが、批判哲学の原理を現在も社会科学にあてはめようとしている。おそらくこれと同じ観点にゾンバルト教授も立脚している。社会科学の根本概念、また同様に法学、政治経済学などの個々の社会学的分野の根本概念を作り変えることは、今や社会科学のもっとも重要な課題の一つとなっている。批判哲学の原理を社会科学の問題に適用することは、多くの社会学的問題をより正確に設定し直し、より精密に形式化し、従って、より成功裏に解決するという意味で、多くの実りを約束するものである。
- 7われわれの理性のこれらの公準から出発することによって、法則の統一性、すなわち対象——ここでは人間社会——のあらゆる状態、そしてその性質と状態のあらゆる変化に浸透する統一的で不断

の合法則性は、アприオリに理性によって要求されたものだと言することができる。この意味で、すなわち、合法則性の統一の意味で、社会発達のあるゆる理論は一元論であるか、あるいは、そのような一元論を目指さなくてはならない（この一元論の基盤になにが置かれるかはここでは全く問題ではない）。歴史の発展にはいくつかの互いに自立的な要因があると主張する相互作用の支持者たちは、まさにこのように主張することによって、ひとつの同じ対象において作用する一連の因果的關係があることを認めることになる。この観点が成り立つのは、ただ、われわれの諸々の観察の特異な統一性、すなわち社会が否定されるときのみである。そのような場合、社会学そのものが廃棄され、ただ生物学や心理学など諸々の法則の同時的な作用が問題にされるだけになろう。相互作用の観点が正当化されるのは、最高の統一的合法則性の認識に向かう過程でのわれわれの社会に関する知識の過渡的状态としてのみである。だが、いかに相互作用論の支持者たちがいかに望もうとも、人間の知性はその構造そのものからしてこの状態に安住することはできないのである。

- 8 形式という側面から、社会唯物論が未完成であることを認めながらも、報告者はこの理論の支持者の間で孤立しているというわけではない。たとえば、ゾンバルト教授は言う。「わたしの誤りでなければ、マルクス主義はシステムの本当の形式をほとんど、あるいはそもそも持っていない。いくつかの重要な部分、特に<唯物史観>、社会発展の全体法則についての学説は、社会科学の不可欠な遺産となるには、まだ最終的な公式化を必要としている」(W. Sombart, *F. Engels*)。社会唯物論の哲学的な根拠の薄弱さについてはストルーヴェ氏も語っている。ある理論がいまだ未完成であることを認めながら一体どのようにその理論を堅持できるのかについて疑問を投じるのは容易いことである。これに対する答えはただ一つ——われわれの知識はそもそも不完全なものであることを指摘し、別のより根拠のある理論、あるいは、いっそのこと、別の理論を示すように求めよ、ということに尽きる。この理論のかわりに見出しうるのは、シュタムラーの表現によれば、ただ *bedenkliches Vacuum* [疑わしき空虚]のみである。これを根拠にして、社会現象に対する科学的視点そのものを差し当たり拒否するように勤める論者については、*habeant sibi* [どうぞお好きなように]。
- 9 シュタムラーのこれらの議論には多くの価値あるもの（たとえば、ジンメルがその書評 *Schmoller's Jahrbuch*, 1986, II で指摘したような生産の社会的手段の定義）、そして少なからぬ疑問を呼ぶものがあるが、いずれにせよそれらはいささかなりとも物を考える法学者、あるいは経済学者であれば沈黙のままに残すことはできないような種類のものである。
- 10 シュタムラーにおいて、少なくとも考察のこの段階では、外的規制という特徴はもっぱら認識論的な意義をもっているということを、わたしはここでもう一度強調しておかなければならない。このような特徴なくしては、社会科学の固有の対象である社会性という客観論理的な概念は存在しない。これは丁度、空間と時間を抽象することであらゆる経験の可能性が消えてしまうのに似ている。この特徴のこのような意義は、この形式的な特徴に物質的意義を与えたジンメルのような、この種の議論に相応しい、かくも洞察力に富んだ著者にさえ、不明瞭なものでありつづけているようである。前掲の書評で、規制という特徴がとくに物質的意味では本質的な役割を演じていない社会現象の一連の例を彼は挙げている (I.c. 232-233)。問題の本質的な議論はここでは差し控えるとして、ここではただ、規制の特徴は、社会的存在という現象に対してあてはめる上では困難はないとはいえ、社会意識という現象にあてはめるのは遥かに困難だということだけは指摘しておこう。この社会意識の現象は、存知の観点からすれば、疑いもなく、社会学の研究に帰属するものであるにもかかわらず、シュタムラーにあっては、どうやらそこから除外されているようである。
- 11 「合目的な」という言葉によってわれわれが意味しているのはいずれの場合もシュタムラーの *Telos* の用語である。[1903 年版にはこの注はないが 1896 年版には存在する]
- 12 この例は非常に不適切に選ばれたものだと先んじてここで指摘しておこう。場所や時代に関わらぬ食人行為の客観的な非合法性をどうしたら証明できるだろうか？シュタムラーはここで、目的の法則がもっぱら形式的な法則——*handle frei*——であるというような自身の見解から逸脱している。従っ

- て、あらゆる物質的な、歴史的に変遷するその内容の可能性が除外される。勿論、この不適切な例はシュタムラーの論拠には何の意義ももっていない。〔この註は 1896 年版のみに存在する〕
- 13 シュタムラーは少なからぬ頁を割いて、歴史的に生じる多様な社会形態と衝動に対してこの形式的統一性がどのような関係をもつかを説いている。総じてそこには、共通の目的の合法性と経験的に生じる個々の諸目的との間にある関係、すなわち、上に明らかにされた関係が繰り返されている。
 - 14 この公式は意味的にキリスト教道德の主たる原則に一致しており、カントの「純粹実践理性の根本法則」をほとんど文字通り繰り返している。「handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. [汝の意志の格率が同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ] (Kr. D. Pacat. Vernunft, レクラム版 36)。シュタムラーのシステムはそもそも両者のシステムが二つの重心をもっているという意味で、カントのそのミニチュア版コピーの様相を呈している。しかし、因果律を克服し道德的自由を救うために、カントは「物自体」と意志の形而上的自由に逃げ場を求め、ついには神の仮定に到らなければならなかった。カントにおいては「実践理性の理論理性に対する優位」にすべては帰結するが、シュタムラーにおいては、両者は平等に打ち立てられており、これが彼のシステムの一貫性を損なっているのである。
 - 15 もう一人のカント主義の社会学者ジンメルも社会問題（彼はこれを心理学的意味で理解している）が解決不能だと認めているのは特徴的である（Schmoller's Forschungen の Ueber die sociale Differenzierung を参照せよ）。
 - 16 以下も参照。「我々は我々の知識にいつか属し得るあらゆる表象に対する我々自身の完全な同一性をアプリアリに意識している。我々はこの自身の同一性をあらゆる表象の可能性の不可欠な条件であると意識している（というのは、ただ、これら表象は他すべての表象と共に一つの意識に属し、従って、少なくともこの意識の中で互いに結びつきあう可能性をもっているはずであるが故に、私にとってなにものかを呈する）。この原則はアプリアリに確立されており、我々の表象の（したがって観照における）あらゆる多様な内容の先験的な統一原理と名付けられるべきである」（Kritik der reinen Vernunft, p.127-8）。
 - 17 Motivation ist Kausalität des Willens [動機は意志の因果律である] であることは既に知られている（ショーペンハウアー）。
 - 18 読者は、ドイツの学者がわれわれの祖国で「主観的方法」という名前で知られている学術的手段に対していかに厳格であるか、理解されるだろう。
 - 19 将来の行動がまだ発生せず、まだそれが現象にならない間は、それを現象認識の条件の下では認識できないと述べることで、シュタムラーはかなり奇妙な論拠にうったえている。この言葉の中では、現象にではなく概念に関係をもつあらゆる思惟の可能性が否定されている。「Denken ist durch Begriffe erkennen [認識は概念を介しての認識である]」（カント）。あらゆる科学的予測の可能性が否定されてしまい、これは明らかに矛盾する。シュタムラーは、将来において生起することを想定する二つの可能性についてその数行後に語ることで、自分矛盾に陥っている。
 - 20 あらゆる責任を回避するために、われわれはシュタムラーの理論のこの部分を彼自身の言葉で叙述するように努力した（上を参照）。
 - 21 道德の土台と原理の間、倫理の心理学的部分と規範的な部分の間関係は、認識論と規範的学としての論理の間関係を連想させる。この関係をヴントは次のように定義する。「die Logik bedarf der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung [論理は自身の基礎付けのために認識理論を必要とする]」（Logik, I,2）。
 - 22 この点に関しては以下を参照。チミリャーゼフ教授「現代自然科学にダーウィンが起こした革新の意義」。ダーウィン著作集新版への巻頭論文（O・O・ポポヴァによる）。
 - 23 ヴントは「客観的目的」（objectiver Zweck）について教え、この原理がダーウィン主義に基礎付けられているとしている。「客観的目的」という概念そのものが *contradictio in adjecto* [形容矛盾] である。

なぜなら、目的の概念は目的を立てる主体の概念に関係しているからである (Logik, I, 580 fgg. II, 439-449)。この問題に関する優れた議論はリールを参照。Op. Cit., II, 2, Kap. V(カント理論の検討)。
24 とは言え、シュタムラーの目的論的学説が我が国と海外の文献におけるあらゆる非批判的な「主観的」構想に勝っていることは誰の目にも明らかである。いずれにせよ、今のところシュタムラーの主観的社会学のみが可能なものである(無論、意志と認識の合法性の二つの統一性を自身のなかでうまく統一するようなことができる人にとっての話だが)。シュタムラーの学説がそれまでの諸々の主観的理論の構想に対してもっている関係は、カントの批判哲学がそれまでのドイツの独断的哲学に対してもっている関係と同様である。

凡例

- 1 ここに訳出した論文の原題は "О закономерности социальных явлений" である。翻訳に当たっては *С.Н.Булгаков*, Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Т.1: От марксизма к идеализму, М.:Наука, 1997. С.16-43. を底本として用いた。本訳は『ロシア思想史研究』2012年第3号(通算第7号)より長縄光男氏によって続けられているブルガーコフ著『マルクス主義から観念論へ』掲載論文の翻訳の一環として訳すものである。
- 2 訳注は〔 〕で示した。
- 3 訳注の内、「1903年版」とは *Сергей Булгаков*, От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896-1903), склад издания-Товарищество "Общественная Польза", СПб.,1903. に収録された同名の論文を指す。また「1896年版」とは雑誌 *Вопросы философии и Психологии*, 1896, кн.(35), С.575-611. 掲載の同名の論文である。
- 4 < >内の数値は、本論の批判対象であるシュタムラーの著作におけるページを指すものと思われるが、シュタムラー原著による確認は行っていない。
- 5 多用される *Закономерность* の用語には長縄光男氏の指摘により「合法性」の訳を使用した。また本論には多数のカント用語が使用されており、なるべく一般的なカントのロシア語訳用語を参照し翻訳を行うように心がけた。
- 6 翻訳に当たり、長縄光男氏に訳文に関して多大な教示を得たこと、大須賀史和氏に校正段階で多くの教示を得たことを記して、厚くお礼を申し上げたい。尚残る誤訳、訳し漏れ等あれば偏に訳者の責任である。