

概念体の構造(4)

— 経済哲学のための構想 —

浦上博達

私たちの19世紀を特徴づけるのは、科学の勝利ではなく、科学に対する科学的方法の勝利である。
ニーチェ『権力への意志』より⁽¹⁾

目次

- 第I章 予備的考察
 - 第1節 認識の「性質」問題
 - 第2節 概念体の構造
 - 1. 概念体の三層構造
 - 2. 相互作用（以上、第18号）
- 第II章 三つの概念世界
 - 第1節 意義の世界
 - 1. 「意義」について
 - 2. 形而上概念とは（以上、第19号）
 - 3. 形而上概念の要請
 - 4. 形而上概念の役割
 - 5. 共同体紐帯概念としての形而上概念（以上、第20号⁽²⁾）
 - 6. 形而上概念の形成（以上、本号）
 - 第2節 論理の世界
 - 第3節 経験の世界
- 第III章 三つの概念世界の相互作用
 - 第1節 意義の世界から
 - 第2節 論理の世界から
 - 第3節 経験の世界から

【紐帯概念の実在性】 私たちの経験は、個々としての自己の感官から得た感覚データを意識することによって認知されたものである。そのように経験は本来的には個別的な経験であるにもかかわらず、そのうちのいくつかの経験についてはすべての認識主体が生理的に同一の共通経験として有することが可能であるかもしれない。しかしこの問いは認識論の問題ではない。むしろ認識論の問題というのは、かりに同一の共通経験が得られたとしてもそれが共通しているということとをどのようにして証明できるか、ということにある。それゆえ認識論の問題としては、元来、すべての経験は主観的であるといえる。そして経験から構成された概念も元来は主観的である。このような主観的な経験であってもその実在は我々の身体によって確かめられる。つまり身体

は実在の根拠なのである⁽³⁾。しかしながら「実在」と「客観」とは学問的関心においては峻別されなければならない。「実在」は存在論の問題であり、「客観」は認識論の問題である。それゆえ実在を認めたくて実在に関する知識が客観的であるかどうかという問題が残るのであり、それこそが認識論の問題なのである。またその問いよりも先に、「実在することとはどういうことなのか」という存在論的な問題とは別に実在に対する認知自体も認識論の問題となる。つまりわれわれは実在をいかにして認識するのか、という問題がそもそも認識論に問いかけているのである。人は、もろもろの対象の実在を自己の身体によって認知するのであれば、その自己の身体の実在はどのようにして認知されるのか。その答えはこうである。自己の身体の実在の認知は「生」によっておこなわれる、と。生ある身体こそが「生の肯定」を意識することによって実在を確認するのである。こうして身体によって実在が確認されるということは、実在が存在論的にも自己中心的な場所に存在する⁽⁴⁾ばかりでなく、認識論的にも「生の肯定」という自己中心的に認知されるのであり、概念を構成する過程においてこのような実在の認識は形而上概念のなかに入り込む。しかしながら感覚データの反映としての経験概念から醸成された形而上概念は、その醸成過程において生の実在性が希薄化されるなかで自らの実在性を創り上げる。つまりある個別の形而上概念が共同体の紐帯概念へ昇華する過程で、この感覚データとは独立した実在性が創り出されることになるのである。紐帯概念の実在化は、物質的な存在によって保証されるようなものではない。共同体意志がその身自身の実在化をはたすのである。そして共同体意志による実在化の目論見は行為によって保証されるのである。より適切な言い方をすれば、行為のなかにおける実在は、意志のなかで実在するという心許なさを行動で確信しようとする事なのである。こうして紐帯概念はそれ自らの実在化を行動のうちに目論むのである。ある概念体のなかで自己の実在化を企んだ紐帯概念は、共同体の構成員が、ときには自発的に、ときには強制的に、その紐帯概念に基づいて行動すること⁽⁵⁾によってその紐帯概念は己の実在化を完成する⁽⁶⁾。そしてとくに社会研究の分野におけるこの実在は、社会的実在化となって生じる。つまり研究者共同体という社会的集団の紐帯概念は、制度や組織あるいは規律・習慣などの形で社会のなかで実在化をはたすことになるのである。

【紐帯概念は、形而上概念である】 経済哲学の主要な任務のひとつである概念分析によって、それぞれの経済学の研究者共同体に潜む紐帯概念が明らかされる⁽⁷⁾。経済学派と称せられるそれぞれの共同体が他の共同体と峻別される限界概念は、その共同体の中心的思想を体現しているいくつかの概念に帰着するのであり、それがここで紐帯概念⁽⁸⁾とよばれているものである。そしてこの紐帯概念は、外面的にも内面的にも形而上的性格を有している。外面的とは、紐帯概念の概念としての姿である。紐帯概念は、ひとつの研究集団つまり概念体の構成員を紐帯する概念であるために個々の構成員の有する経験から踏み出たものとなる。具体的な経験はいつも特殊である。しかしながら紐帯概念は特殊な経験ではない。なぜなら紐帯概念が特殊であるとしたなら

ば、それは個人的な経験を表示するだけであって共同体全員の経験を体現したものではないからである。つまり紐帯概念は、概念として経験の世界を超え出でた姿をしているのである。また内容的とは、その概念が有している内容である。紐帯概念は価値を表明する。つまりそれは共同体の「生の肯定」を体しているのである。価値は、経験の世界には存在しない。内容の点でも、紐帯概念は経験の世界を超越した形而上的性格を有するのである。こうして紐帯概念は、形而上概念がその役割を受け持つことになるのである。

【形而上概念は、文化意義として表現される】 経済学研究における共同体の紐帯概念の大部分は、純粋に経済学的な概念というよりも多くの色彩に彩られている。つまりそれは文化⁽⁹⁾とよばれるような総合的な性格を有しているのである。そしてそれはさまざまな影響のもとで形成されるが、とくに研究者共同体の文化は外的な強制と内的な強制とによって成育する。外的な強制とは、いかなる経済学研究者も時代の子であることから由来する。それぞれの経済学の研究者達は時代の文化—それが肯定的にせよ否定的にせよ—に包まれて研究行為をおこなう。このような外部の文化が概念に浸透し形而上概念を彩る。一方、研究者の内部では、個人的な生の意識は概念を力の支配という方向に意味形成体として成育することを命じる⁽¹⁰⁾。そしてこの力の支配は共同体を形成することになり、そこでの概念はその共同体での共通了解として存在化されるのである。この共通了解はその共同体の研究のための基礎的合意であり、その共同体の文化として無意識的⁽¹¹⁾にその構成員は身につけている。つまりその共同体の研究者を無条件に拘束する研究道徳の気風 (Ethos) となるのである。こうして形而上概念は紐帯概念化され、例えば「実体的」世界像といわれるある共同体の紐帯概念でさえも、それは共同主観であり価値主観的に「客観」化されているのである⁽¹²⁾。また文化とは、言葉を換えるならば、その共同体の生活様式なのである⁽¹³⁾。この生活様式のなかに原形的な経験概念⁽¹⁴⁾があり、形而上概念がそのような経験概念を出自にもつことは外的強制力の点からも明らかである。この外的強制力は、そのときの経済社会の状況という大きな環境とある研究共同体の構成メンバーの一員として存在するという小さな環境の二重の面から働く。この二面性をもつ外的強制力は、ときには協調的であるが、ときには相克的な様相をみせるときもある。いずれにせよ紐帯概念として存在する形而上概念は、それぞれのレベルでの共同体の文化という姿を纏うことになるのである。なぜならば、「文化」とは、どのようなレベルの共同体であれ、共同体の紐帯という機能を果たすことによってこそ文化として存在しうるからである。

6. 形而上概念の形成

【人間は、本来的に形而上的な性向を有している】 人間の全存在が生に根ざしているということとは、人間のすべての精神的・物的行為が生⁽¹⁵⁾に連関していることなのである。しかしその生は物的・有限性によって制約されているがゆえに生の精神的・永続性を希求する。このような

物体と精神の相克のなかから生じる不安⁽¹⁶⁾に駆られて、精神が生が無限性を図ろうとするところに形而上的な思考の根がある。こうして形而上的な性向は、人間が本来的に有しているものである。そしてその不安という情態性⁽¹⁷⁾から「生の肯定」という意欲が生じ、その意欲から意志作用が生じる。この「生の肯定」という意志作用が形而上概念を生成するのである。形而上概念は、経験概念から直接育つのではなく、杜氏としての意志が経験概念に「生の肯定」という麴を入れて醸成した文化意義である。このようにして経験概念は「意義」⁽¹⁸⁾を有する概念に育て上げられ形而上概念になるのである。形而上概念の素材は、経験の世界に存在するが、その性質はわれわれ自身が主体的に創造した意義なのである。つまり形而上概念の意義はけっして事物の世界から与えられ、客観的に認識されるようなものではなく⁽¹⁹⁾、それぞれの自存性を主体の側から主張するのである。そのため形而上概念は他の形而上概念との非和解的な闘争⁽²⁰⁾をとおして実現されるほかはなく、そのさい、他の形而上概念が他人にとって批判不可能なのは、われわれの形而上概念がわれわれにとって批判されないのとまったく同等なのである。形而上概念のもつ意義はこうした性質を有している⁽²¹⁾。つまり、事物すべてを「生の肯定」のうちに見、それを「生の肯定」に帰せしめるとき、われわれは、ごくありきたりのことがらのうちにも、すぐれた意義のあらわれを読み取ることになるのである⁽²²⁾。こうした形而上概念は、概念体を構成するさいに事態を意義的に秩序づけようとするのである。このことは、自然研究においてもみられるが経済学のような社会研究の領域においては顕著にみうけられる。社会的な問題が提起され展開される最初のきっかけは、実践的な問題によって与えられるため、すでに問題の存在を認めること自体からして、ある特定の方向に向けられた、生ける人間としての価値と結びついているのである。そして共同体を形成しようとする人々は、特定の具体的状態が生ける人間としての自己の価値と矛盾しその価値を脅かすかに見えるためにその状態をまさに問題と見、お互い似通った価値の親和力がそうした人々を結束させ、その認識共同体にある特定の性格を刻印することになるのである。こうしたことは、人々が協働するさいにはつねに避けがたい随伴現象である。これこそが意義の世界でなされることであり、このお互い似通った価値の親和力によって形而上概念は紐帯概念に装いを変えていくことになる。つまり、紐帯概念は、形而上概念に共通性（普遍性）という調味料を混ぜることによって調理されるのである。そしてこの共通性も、やはり普遍的妥当性を求める意志作用（「生の肯定」）の働きによるのである。

【共同体も本来的に形而上的な性向を有している】 このような状況は、個人的レベルの形而上概念から共同体レベルの紐帯概念への変異過程であるが、個人の性向と同様な性向が共同体にもみられる。共同体自体の存在も個人と同様にまさに「生」に根ざしており、その行為のすべてが生に連関しているのである。なぜなら、共同体そのものがその存在を自己目的としているからである。共同体の生は、個々の構成員の生を超えて共同体の生として自立しはじめる。それは、究極的には共同体の生の否定が構成員の個人の生の否定につながることから生じるのであるが、そ

の個人は決して個々の具体的な個人ではないからである。共同体にとっての個々の個人は入れ替り立ち代り現れるにすぎず、共同体にとっての構成員はそのような個々の個人の立ち代りとしての構成員である。そして共同体の不安はそのような構成員の生の有限性から発生しているのである。共同体の生は個人の生によって生成するが、共同体の成立は、複数の構成員の生と一体になったとき果たされる。その時点から共同体の存在が構成員の存在を保証するという逆転現象が生じるのである。つまり当初は個の存在が共同体の存在を構成するが、その後は共同体の存在が個の存在を保証するのである。そのため共同体の生の否定は、即、構成員の生の否定となる。ここに共同体の不安が醸し出されるのである。しかしながら逆に、構成員の一個人の生の否定は、即、共同体の生の否定にはつながらない⁽²³⁾。それというのも、共同体の生は複数の構成員の生より構成されており、個々の構成員が共同体によって生を保証されるのであって、個々の構成員が共同体を保証するのではないからである。こうして研究者共同体における一個人の研究者の形而上概念は、研究者共同体を形成することによってはじめて社会的な実在を獲得することになる。というのも、個人的な研究者の形而上概念は個人的なレベルでは決して社会的な実在を認知されえないからである。ある一個人の形而上概念がその社会的実在を主張するためには、共通のあるいは類似の形而上概念を有する仲間を必要とする⁽²⁴⁾。また他方、仲間も自己の形而上概念の社会的実在を求めるために同様なことが必要なのである。実際には、個人の形而上概念が共同体の形而上概念へと脱皮する過程はさまざまな影響（とくにその共同体を取り巻く社会的な環境）を交えながら進行するが、しかしながらいったん共同体の形而上概念が形成されるとその共同体の構成員は既成の共同体の形而上概念を自己の形而上概念として受け取り、原初的な個人の形而上概念をそれに合わせて修正することになり、こうして共同体の紐帯概念となった形而上概念も共同体の「生の肯定」を吹き込まれることになるのである。

【形而上概念は意志作用によって生じ、素材は経験概念である】 上述したように個体の有限性のなかでの現存在の不安という情態性から「生の肯定」という意欲が生じ、その意欲から意志作用⁽²⁵⁾が生じるが、その意志作用は「生の肯定」を内容とする意義を欲するのである。つまり意志作用が働きかける対象に対して意義を付与するのである⁽²⁶⁾。こうして形而上概念の定立は、生活経験における内省によってなされる⁽²⁷⁾。そしてその内省によって知ることができる動機を探しその動機に関する簡単な二・三の経験的事実を摘出してその動機の裏付けとし、それを形而上概念に変形して意義に満ちた世界を描き出すのである。こうして形而上概念の素材は生活に根ざした経験概念⁽²⁸⁾であり、上述したように、その経験概念を形而上概念に醸成する杜氏は意志作用であり、酵母は「生の肯定」である⁽²⁹⁾。生活経験は、生についてのさまざまな出来事から生ずる。われわれの生の感覚がそれを取り巻く周囲の世界から受け取った感覚データから経験概念が生じる。そしてこのような経験概念が世界観としての形而上概念に昇華するのは思惟のみの所産ではない。なぜならそれは単なる現実の把握というような認識意志から生ずるものではないからである。現

実の把握ということは世界観形成の重要な契機ではあるが、しかしただ一つの契機にすぎない。世界観を表明する形而上概念は、不安によって生じた意志作用が経験概念という素材に「生の肯定」という酵母を加えて育てたものである。世界観とは、現実を把握するという以上に世界像を「生の肯定」として確固たるものにするためのものである。

【世界観としての形而上概念】 経験概念から形而上概念が醸成される過程においては、経験された感覚データが保持されたまま形而上概念に持ち込まれるわけではない⁽³⁰⁾。だからいくら経験概念を掘り返してもそこには意義は見当たらない。意義が見当たらなければ、価値とか理念も見当たらない⁽³¹⁾。それは、経験概念は感官から得られた概念であり、いまだ意志作用が手を加えていないからである。そしてこの意志作用が「生の肯定」から意義を生み出しそれに価値妥当性という成分を含ませるのである⁽³²⁾。世界をある視点から眺めそしてその眺めを普遍的に価値あるものとする世界観⁽³³⁾は、このようにして形成され、それは概念としては形而上概念に体现するのである⁽³⁴⁾。そして形而上概念・論理概念・経験概念の集塊としての概念体は、部分的な付加や削除や修正や改良を通じてさまざまな変化をみせるが、概念体の定礎には世界観としての形而上概念があり、それが改変しないかぎり同一の概念体として存続し続ける。それゆえ概念体は、最終的には、定礎である形而上概念が有する「生の肯定」が進化論的な状況で保証されるかどうかによって評価されるのである⁽³⁵⁾。

【形而上概念は、抗いがたい事実として登場する】 概念はしばしばその実在の保証を求められるときがある。形而上概念は、その出自に生活世界⁽³⁶⁾での経験概念をもっているため、それが要求されるときは、しばしば「事実をして語らしめる」という抗いがたい既成事実として偽装されることがある。その「抗いがたい事実」とは、意味のある人間行為として経験的に確認され体験された「事実」をもちだすのである。そしてその「事実」は実践することによって創り出される。つまり人間行動として実践が要求されその実践で確かめられることを主張するのである⁽³⁷⁾。しかしながら形而上概念はその内に価値理念を含んでおり決して事実そのものではありえない。形而上概念の妥当性は、われわれ自身の「生の肯定」という生存の意味が根ざす究極かつ最高の価値理念の超経験的な妥当性なのである。しかし「生の肯定」が進化論的な状況で試練を受けるときには、ここに形而上概念に残存していた経験的妥当性が顔をのぞかせることになるのである。そしてこのことがときに厳正な事実として形而上概念の存在が主張されることの理由である。

【形而上概念はすべての批判に免疫されている】 形而上概念の出自は経験概念であるが、だからといって経験的に検証されるわけではない。むしろ実証、検証、確証、反証は無力なのである⁽³⁸⁾。つまり形而上概念においては真偽の問題は生じないのであって、「確信」のみがその基礎づけなのである。このような形而上概念はトーテム (Totem)⁽³⁹⁾としての性格を有している。トーテム的な様相をもつ形而上概念に対しては、実証、検証、確証、反証は無力である。つまり形而上概念においては真偽の問題は生じないのであって、「生の肯定」に基づいた内的な実在性とい

う確信のみがその基礎づけなのである。形而上概念は、その出自が経験概念にあるが、それから脱皮したこの概念自体の真偽についての検証は経験的データの枠を超越してしまう。経験的に検証できるのは、この概念が「生の肯定」において進化論的に実用的であるかないかということだけである。その理由は、経験概念が形而上概念化するときに「生の肯定」という酵母の働きにある。つまり形而上概念は「生の肯定」という酵母の成育する方向で真偽が決定されるのである。「生の肯定」をもたらすような形而上概念は真であり、その効果が大きければ大きいほど真理としての重要度は増すのである。偽はこれと逆に位置する。もし検証ということが施されるならば、それは経験概念という計器によって「生の肯定」という目盛りで計測されるのである。これが形而上概念に許されている唯一の検証である。

【形而上概念には、権力闘争が内在する】形而上概念である紐帯概念は、価値妥当性という法衣を纏うことによって精神を支配する権力を有している⁽⁴⁰⁾。そしてこの価値妥当性は価値普遍性を必然的に有している。つまりある共同体においてある妥当とされた価値は、その共同体を超えてまで妥当することを求める⁽⁴¹⁾。これは、価値妥当性の内容が「生の肯定」であり、「生の肯定」は経験界を超えて無限の生の維持を欲しているためどこまでもそれを求めるからである。そうすると異なる紐帯概念を有する異なる共同体との接触において、それぞれがそれぞれの妥当性を主張するためここに権力闘争が芽生える⁽⁴²⁾。この権力闘争は「真理」という王位をめぐるなされる。それは研究者社会においては、「真理」ということこそが支配関係を定立するものであるからである⁽⁴³⁾。そしてこの支配関係は、実は、共同体の内部においてすでに実行されており、決して対等なコミュニケーションの過程から共同体が形成されたものではないのである⁽⁴⁴⁾。つまり紐帯概念は、「真理」という法衣を纏うことによって共同体の結束を果し、共同体の構成員は全員その洗礼を受けており、また新規参加者にはその洗礼が施され、その破戒者は異端者としてその共同体から排斥されるのである。

〈注〉

(1) [23] <466> [下] p.13

(2) 但し、最後の3つの小見出しは本号に含まれる。

(3) ショーペンハウアー (A. Schopenhauer) が「客観性」を取り扱うときの基本的な立場がここにある。つまり「身体とは、主観にとって直接の客観である。あらゆる他の客観を直観することは、身体によって媒介されている。」([29] p.124) しかしながら「実在」と「客観」とは学問的関心としては腑分けされなければならない(つまり「客観」は必ずしも「実在」ではない)、そうするとショーペンハウアーのこの主張は、「客観」を「実在」に言い換えたほうが適切となる。つまり「身体とは、主観にとって直接の実在である。あらゆる他の実在を直観することは、身体によって媒介されている。」と。

(4) ジェイムス (W. James) は、経験が有する主観的性格を次のように述べる。「私たちの経験の世界は、いつの世においても、客観的な部分と主観的な部分との二つの部分から成り立っていて、そのうち客観的な部分のほうが主観的な部分よりも量りきれないほど広大ではあるけれども、しかし主観的

な部分も見のがされることも無視されることも決してできない。客観的な部分はどんな時でも私たちが考えることのできる一切の事物であり、主観的な部分は、思考がおこなわれる内的『状態』である。私たちが考える事物は巨大であるかもしれない—例えば、宇宙時間や宇宙空間、—これに対して、内的状態はきわめてはかない。つまり精神的活動であるかもしれない。けれども、経験が与えるかぎりの宇宙の対象は、事物の観念的な像にすぎないのであって、その存在を私たちは内面的に所有しておらず、ただ私たちの外に存在していると言えるだけのものであるが、これに反して、内的状態は私たちの経験そのものである。内的状態と私たちの経験の実在性とは一つである。(中略) もしそれが真であるなら、経験の自己中心 (egotistic) 要素は削除されるべきであると科学が言うのは、不条理である。実在の軸は自己中心的な場所しか通過しない。—このような自己中心的な場所は、まるでじゅう玉のように、実在の軸にじゅうつなぎにされているのである。」([12] pp. 498-500 訳書 [下] pp. 358-359 及び [32] p. 47) そしてこの広大な客観的な部分がいくら広大であろうと経験がわれわれの知識となりうるには「自己中心的な場所」という入り口を通過するしかないのである。客観的知識の問題とは、この入り口を通り抜けた知識のうちでどのような知識を「客観的」とよぶことができるのかという問題である。客観的知識が存在するか否かということが問題ではなくて、どのような知識を客観的といいうのかということが、本来、認識論の二つの最大の課題のひとつ(知識の客観性の問題)である。そしていまひとつの問題は、どのようにして知識を呼び込むかである(知識の成長の問題)。

- (5) クーン (T. Kuhn) は、科学者の活動について次のように述べる。「科学者は、彼の持つ価値観と信念を共有する研究者仲間のためにのみ仕事をしているのであるから、彼にとって一つのはっきりした、自明な評価の規準があるのである。科学者は、自分の専門以外の人がどう考えようと気にする必要はない(略)」([15] p. 164 訳書 p. 185) つまり科学者のこのような行動は、「自明な評価の基準」が実在することを証明しようとしていることにもなるのである。なお、クーンはパラダイムが形而上的性格をもつと解釈されることを嫌って、後年、パラダイムを「特定のモデルに対する確信」と言い換える。「次に disciplinary matrix の二番目の要素を考えてみよう。それは初版で『形而上的パラダイム』とか『パラダイムの形而上的部分』というような特別な呼び方をしたものである。(略) 本書を書き直すにあたって、私は今、そのような立場の採用を特定のモデルにたいする確信として描きたい。」([15] p. 184 訳書 p. 209) またその少し後で「価値」について述べる。「disciplinary matrix の第三種の要素を、私は価値としてここで描く。普通、価値は記号一般やモデル以上に、異なった集団の間でも広く持たれている。そして価値は、自然科学者全体としての集団的感觉を提供するものである。」([15] p. 184 訳書 p. 210) ここで述べられているクーンの「価値」は、次のようなことである。「可能な限り理論は単純で、自己矛盾なく説得的で(略)、他の理論と矛盾しない(略)、科学は社会的に有用であるべきだ」([15] p. 185 訳書 pp. 210-211) というような科学者全体が有する価値規準についてである。そしてそれらの価値規準によって研究の客観的あるいは合理性が保証され、パラダイムのもつ主観性や非合理性あるいは形而上的性格に歯止めがかかるとクーンは考えたのであろう。しかし「説得的である」以外の価値でもってパラダイムを矯正することは角を矯めて牛を殺す例えになる。それらは他の概念層での規準である。つまり「自己矛盾でない」ことは論理的規準にそって達成されるし、「有用である」ということは実用性規準に従って判断される。パラダイム自体はその原型の段階では論理的の一貫性を有していないこともあるしまた実用的でないこともある(むしろパラダイムは、その原型においては、論理的の矛盾を含んでいたり実用的でないことのほうが常態である)。ただ「説得的である」ということについていえば、「価値判断」は説得性を有するがゆえに価値なのである。そしてパラダイムは、その原型の段階では、価値判断そのものの姿をしているのである。価値判断は権力的な力を主張するがゆえに説得的である。良くも悪くもこれこそがパラダイムのもつ力強さなのである。クーンの描く「科学革命の構造」もそのような分析の帰結であった筈である(自己の分析からすれば当然このような帰結になるにもかかわらずクーンは非合理主義者の仲間に入れられることを避けたため不明瞭な分析に終わったのである)。価値判断としてのパラダイムが有している

説得性の迫力は、ときとして論理性あるいは有用性によって修正されることになる。実は、クーンが例にあげた価値規準は、概念体全体の価値規準ではなく、それぞれの概念の世界での価値規準なのである。パラダイムは、本来、価値という成分をもつ形而上概念であるにもかかわらず、クーンは、「主観的を、さらに非合理性を賛美するものだという非難を受け」([15] p.186 訳書 p.212) たくないためにこのような曖昧な表現に後退したと私には思われる。

- (6) ミーゼス (L. Mises) は、「集団の生命」(‘the life of a collective’) という用語を用いる。彼によれば、「個人が行った色々な行為を吟味すれば、集団全体の行為について必然的にあらゆることを知ることになる。というのは、社会的集団は個人構成員の行為を離れては存在も実在もしないからである。集団の生命は、その団体を構成する個人の行為の中で生きている。だれか個人の行為の中で働いていない社会集団は考えられない。社会全体の実在性は、個人の側における特定の行為を指揮して行わせることに見られる。したがって、集団の全体を認識する方法は個人の分析を通じてである。」([20] p.42 訳書 p.66) こうしてミーゼスは、「集団の生命」(これが私が紐帯概念とよんでいるものの本質である) が「個人の行為の中で生きている」ことを指摘する。これこそ紐帯概念が自己の実在化を謀る方法である。なお、ミーゼスは、方法論として、「集団の生命」は個人を体してのみ現れるため個人を分析することが方法論的に正しいとして彼の唱導する方法論的個人主義を根拠づける。しかしながらミーゼスが、「社会全体の実在性は、個人の側における特定の行為を指揮して行わせることに見られる」こと、つまり「集団の生命」という共同体の意志を認めそしてその指揮のもとで個人が行為することがあることを承認していながら、彼がそうした「集団の生命」が個人の行為におよぼす影響を分析する方法を追求しなかったことは不可解である。これこそミーゼスの形而上概念(全体主義を否定するオーストリア学派の「自由主義」)が、方法論の範囲においても全体主義的分析を認めなかった例証になる。個人を全体の中で捉えようとする(方法論的個人主義に対応して名づければ)方法論的全体主義とでもよばれる分析方法も純粋に方法論としてだけならば採用可能である。その方法論を用いたからといって「集団の生命」作用が存在することを規範的に認めることにはならない。ところがミーゼスの方法論的個人主義の場合は、方法論の枠を超えて、分業を核とした社会的協業に具現化された功利主義的倫理の主張へと飛翔するのである。方法論的全体主義が規範的全体主義につながることを危惧しているミーゼス自身が自己の立場でそのような誤りを犯しているのである。これはミーゼスだけが犯す誤りではなく、しばしば方法論的と断わった主張によく見受けられる誤りである(いまひとつの例はポパー (K. Popper) にみられる)。ホジソン (G. Hodgson) は、方法論的個人主義を詳細に検討した([9] ‘3 Behind Methodological Individualism’ pp.53-72 訳書「第3章 方法論的個人主義の背景」pp.57-77) 後に、「方法論的個人主義と結びつきたいいくつかの立場に対する批判者は、必ず、全体主義への坂道を滑り落ちていくことになるということはない。」([9] p.72 訳書 p.75) と結ぶ。
- (7) ロビンソン (J. Robinson) は、次のように述べる。「社会科学的思想の世界からイデオロギーを排除することができても、できなくても、イデオロギーは、社会生活上の行動においては、確かに不可欠なものである。社会の構成員が社会の諸問題を処理するための適切な方法が何であるかについて共通の感覚をもち、そしてこの共通の感覚がイデオロギーによって表現されて、はじめて、社会は存在し得る。」([28] p.9 邦訳 p.6) またホジソンも同様に「経済学者はけっしてイデオロギーから完全に自由になることはできないし、またそうしようとするのがぞましいわけでもない。」([9] p.xiv 訳書 p.viii) と述べる。このイデオロギーが形而上概念であることおよび共通の感覚を表現したイデオロギーが紐帯概念であることは言うを俟たない。
- (8) 例えばミーゼスを中核とするオーストリア学派の経済理論の紐帯概念の存在は、ミーゼス夫人による次の文章によって如実に示唆されている。「人間の自由に対する強烈な情熱が共同の紐帯となっている……、オーストリア学派の経済理論」([19] p.308) また、経済学における紐帯概念の最近の事例をいまひとつ挙げれば、超越論的実在論に基づく経済学運動がある。これは、‘The International Association for Critical Realism’のもとで経済学の再構築を目指している団体(1997年設立)の

活動である。この団体の哲学的背景は、Bhaskar, R. の实在主義哲学・社会理論に同調し、社会科学・哲学における現代の危機に対処しようとする人々に呼びかけたものである。そしてその旗印のもとに組織化され、さまざまな研究活動を遂行しようとしている。その組織の主要な役員の一でありその活動を経済学の分野で推進しているローソン (T. Lawson) によれば、「世界は事象と状況とわれわれの経験や現象だけから成立しているのではなく、実際の現象を支配あるいは促進している背後の構造、力、メカニズム、傾向からも成っていて、これらの存在はわれわれがそれに気づいているかどうかには無関係である。」[16] pp.20-21 訳書 p.22) とされている。しかも「超越論的实在論の概念に基づけば、实在には異なったレベルが存在し、それらは互いに相を異にしている。」([16] p.21 訳書 p.22) ののである。このことを端的に表現すれば、本質的実体 (構造、力、メカニズム、傾向) なるものが存在し、それらが異なった姿で現象するということになる。しかしそれらが異なった姿で生じるのであれば、どれが「本当の」姿なのかあるいは「真の」姿はどのようなものであるのか、結局はその「真」の存在を確かめることはできない。もちろんこの学派の趣旨からすれば、その存在にわれわれが気づくかどうかは重要なことではないのであるから、そのことさえも重要なことではないのかもしれない。それゆえにこそこの实在論が超越論的 (transcendental) と冠する所以であろうが。カントは「超越的 (transzendent)」という用語を、純粋理性が経験の限界を踏み越えるよう命じるさいに用いている。([14] [中] p.15) 経験の世界を超え出ること、これこそが形而上概念の本来の性質のひとつである。経験によって確かめる必要もない「超越的实在」は形而上概念であり、それこそが、それを背にして研究を遂行する超越論的实在論者たちのまさしく紐帯概念である。なお、ローソンが、主流派「経済学者は、人間が現実の選択を実施しようという直観を認めて」([16] p.8 訳書 p.8) おり、それによって自らの理論を選択理論とよんでいるが、「習慣的に報告される実際の形式的分析の中には選択は存在しない。かわりに、諸個人にとって、その選好する行動、あるいは合理的な行動の仕方は、彼らの状況に応じて、いつもただ一つしか存在せず、しかもそれが常に行われるものとされている。」([16] p.9 訳書 p.8) と述べる。ローソンが指摘するように「習慣的」に存在せず「直観」にしからざる「選択」も、経験の世界から飛翔する形而上概念であり、それもまさしく新古典学派の紐帯概念なのである。つまりこの「選択」は、人間生存の4つの基本的特徴に基づき、希少な手段の処分にさいして人間行動のとり諸方式を経済学研究の主題とするという経済学の「希少性」定義から抽出された ([27] pp.12-16 訳書 pp.18-26) 後に、経験の世界から飛翔することによって個人主義的自由という価値を主張したのである。

- (9) リッケルト (H. Rickert) は自然と文化を区別するさいに価値を用いた。つまり方法論的とことわったうであるが、「価値への関係がそこに有るか無いかによって、我々は安んじて諸科学の客体を二種に分けることができるのである」([26] p.49) とする。そして「自然と文化なる此の対立が(両群の实在的客体の区別に関する限り) 真に個別科学の区分の基礎となっていることは、容易に明らかとなる。」([26] p.53) として文化科学が自然科学に対して定立することを根拠づけるのである。しかしながら文化科学 (リッケルトは経済学をこの陣中に含める) と自然科学との方法論的差異は、対象にあるのではなく概念層にあるのである。リッケルトは、「自然認識は一般化する。そこに自然認識の論理的本質はあるのである。」([26] p.89) と述べて自然科学の方法論を一般化に求める (一般化的手続き)。一方、文化科学の方法論を、個性のなかでも普遍的価値 (意義) を帯びているがゆえに本質的である個性を記述的に取り扱うところに求める (個性化的手続き)。つまり、万人によって価値ありと認められる客体かあるいは文化共同体の全員に向かってその妥当性を要求しうる価値を有する客体 (これが文化価値である) ([26] p.167) を歴史的的事象において表現することにある。いずれにせよ、リッケルトが述べるように、科学ということが「特殊なものが科学の中へはひるためには同時に普遍的意義を持ったものでなければならぬ以上」([26] p.164) 自然科学的手法においても文化的 (あるいは歴史的) 科学手法においてもその対象はなんらかの形で普遍的価値に関係していなければならない。そしてその関係を処理する方法が一般化的手続きか个性的手続きかにしたがって研究は自然科学と文化科学とに分岐するのである。このようにして文化科学も自然科学と同等に科学と

して成立するのである。しかし「一般化」と「普遍」は同義であろうか。形式的な一般性と内容的な普遍性は微妙ながら区別されなくてはならない。形式的な一般性は、論理によって遂行される概念の形式についての一般性なのである。つまり概念の定義の連関のなかでの一般性なのである。これに対して内容的な普遍性は、価値によって遂行される概念の内容についての普遍性なのである。つまり概念の意義の連関のなかでの普遍性なのである。そして概念としては、前者は論理概念として表現され、後者は形而上概念として表現される。それゆえに科学的方法論としてのリッケルトの二元論は概念分析としては一元論に解消される。つまりリッケルトの主張した一般化的手続きとしての自然科学的方法は、概念体のなかでの論理概念層（論理の世界）での方法論的行為であり、個性化的手続きは、概念体のなかでの形而上概念層（意義の世界）での方法論的行為なのである。したがって自然科学的業績とみなされている研究においてもリッケルトの主張した「個性化手続き」による研究も成立しうるし、また逆に文化的科学（リッケルトは経済学をこの分野に含めていたことは上述した通りである）においても「一般化手続き」による研究が成立するのである。とくに経済学の分野においてはしばしばこのような二方向へ分岐した専門化がみられるが、それが、経済学にとってどのような研究方法が正しい方法なのか、という間歇的に噴き出す方法論的論争の源泉になっている。しかしながら概念体としては両者は異質なものではなく、それは分析の視点の置き方の相違にすぎない。したがってその両者を含みこんだ概念体の創出もまた可能である。

- (10) ミーゼスは、観念の役割を次のように考えていた。「社会は人間行為の所産であり、人間行為はイデオロギーによって動かされている。(略) 現存しているどのような社会状態もそれ以前に考えられたイデオロギーの所産である。社会の中で、新しいイデオロギーが生まれ、古いイデオロギーに取って代わり、社会システムを変革することがある。しかし常に社会は、それより時間的にも論理的にも先行するイデオロギーの創造物である。行為は常に観念の導きを受けて、それ以前から思考によって計画していたことを実現する。イデオロギーという概念を具象化ないし擬人化すれば、イデオロギーは人間にたいして力をもっているといえよう。力とは行為を指揮する能力ないし影響力である。普通、力があるというのは一人または人間の集団のみについていうことである。したがって、力を定義すれば、力とは他人の行為を指揮する能力である。力がある人は、その力をイデオロギーから得ている。イデオロギーのみが、他人の選択と行動に影響を及ぼす力を人に与えることができる。人が指導者となることができるのは、他人を従順に言いなりにさせるイデオロギーによって支えられている場合に限る。」([20] p.188 訳書 pp.212-213)
- (11) ヴェーバー (M. Weber) によれば、「専門化の時代におけるすべての文化的研究は、ひとたび特定の問題を提起して特定の素材に照準を合わせ、その方法的原理を創り出してしまったあとでは、当の素材の加工を自己目的と考え、個々の事実の認識価値を、つねに自覚的に、究極の価値理念に照らして検証しようとはせず、それどころか、およそみずからが価値理念に依拠していること自体すら意識しないである。それはそれでまあ致し方ない。しかし、いつかは色彩が変わる。無反省に利用された観念の意義が不確かとなり、道が薄暮のなかに見失われる。大いなる文化問題が、さらに明るみに引き出されてくる。そのとき、科学もまた、その立場と概念装置とを換えて思想の高みから事実の流れを見渡そうと身構える。」([36] pp.160-161)
- (12) 竹田 (青嗣) は、現象学について次のように述べるが、それは意義の世界の有様を描いているといえる。「現象学は『正しい世界認識』の方法を見つけ出すという仕方でのこの難問を解いたのではありません。そうではなくて、まずこの課題が原理的に不可能であることを明らかにしました。そして、そのことによってこの難問の背後に隠れていた哲学本来の課題をはっきりとつかみ出したのです。その問題とは、『真理』をいかに認識するかではなく、『意味』や『価値』の原理をいかに了解するかということなのです。」([31] pp.9-10) 続けて、「『主観-客観』問題は哲学にとって仮象の問題にすぎない。哲学の本来の問題とは、人間が紡ぎ出す『意味』や『価値』についての探求である。これがフッサールの最大のメッセージですが、」([31] p.21) と述べる。しかしながらもし「正しい世界認識」の方法が不可能であれば「真理」はおろか「客観」さえも霧消してしまうが、それでも形而上

概念は「真理である」ことやその「客観性」を主張するのである。「真理」や「客観」を破棄してしまうのではなく、「真理」や「客観」とはなにか、そしてそれらが実は「意味」や「価値」といかに結びついているかを解き明かすことが現象学的態度であろうと思われる。そして「意味」や「価値」と結びついている真理の「部分」は、意義の世界に漂っており、また真理の別の「部分」は他の世界（論理の世界・経験の世界）に漂っているのである。

- (13) ハロッド (R. Harrod) によれば、「いま、かりに、内省を含んだ不当な仮定をとりぞき、^{是非}非科学的な学術的専門語の正体を暴露したとすると、経済学の原理に関する業績は皆無に近いものとなるであろう。」([5] p.50 訳書 p.56) 続けて、「われわれが、内省と常識とによって知ることができる、人間の経済活動に従事する動機に関する簡単な事実を摘出し、この事実を選択し、それらを、現在あるがままの組織された近代社会に適用可能な種類の概念に変形することであった。」([5] p.50 訳書 p.56) ハロッドは、経済学は科学 (science) というよりも「科学的」研究 ('scientific' research) とよばれるべきであり、その経済学研究において「内省」や「常識」を重要視する。この「内省」や「常識」は文化につながるものであり、その点では経済学は文化研究につながるのである。ハロッドは「人間性、社会関係、その時間的発達、こういうものに関する私たちの知識の大部分は、イギリスの偉大な文学のうちに含まれています。」([6] p.96 訳書 p.165) と考えていたのである。清水 (幾多郎) は、ハロッドを次のように読み解く。「ハロッド自身は、『社会科学』というものを認めていないのである。(略) 彼によると、『科学』というものは、もっと容易で、もっと明確な研究部門に冠すべき名であって、社会生活の研究のような困難で曖昧な部門に与えるべき名ではない。私たちの仕事は、『社会科学』(Social Science) ではなく、『社会研究』(Social Study) と呼ぶべきものである。私たちは、『科学者』(Scientists) ではなく、『研究者』(Students) であることに慎ましい誇りをもつべきである。」([6] 訳書 p.204) と。私は、ハロッドの「社会科学なるものありや (Is there a social science?)」の解答「社会学は科学と見るべきではありません。」([6] p.115 訳書 p.197) には賛同するが、彼のプラグマティズムに対する立場には賛同しない。ハロッドは、「私は、どんな形態でも、プラグマティズムは認めません。」([6] p.8 訳書 p.13) と言い切るが、とすれば理論 (概念体) の最終的な評価はどのようにしてなされるのであろうか。帰納論理を信奉し、経験 (生活世界) の洞察から知識を得ることを主張するハロッドも、結局は、清水の指摘するようにプラグマティストではあるまいか。([6] 訳書 p.212) 私は、形而上概念は最終的には経験の世界で実用的であるか否かの検証を受けざるをえなくなる、と考えており、その点ではプラグマティストである。
- (14) 現象学での「知覚直観 (例えば、音声)」は経験概念に属することであり、「本質直観 (例えば、その音声の一般的な意味作用=その音声の個別な意味ではなく、その音声がただ単なる雑音ではなく何らかの意味をもっているということ)」が形而上概念に相当する。そして現象学の場合には、「本質直観」は一般的な意味作用として不変・共通な意味部分を指しており、それは具体的には人間同士の共通了解の部分であるが、私はそのような一般的共通了解が成立することに疑いを抱いている。またフッサール (E. Husserl) によれば、「すなわち、すべての実在的統一は『意味の統一』である、と。意味の統一というものは、意味付与的な意識を前提し、この意識の方は、絶対的であり、それ自身がふたたび意味付与によって存在するのではない。」([11] [I-I] p.238) なお、フッサールは、さまざまな知覚の体験流 (表象の継起的流れ) から、そのつど意識の志向的統一によって「構成された経験」が与えられることになるが、この志向的統一を「意味統一」とか「意味付与」とよぶのである。
- (15) ディルタイ (W. Dilthey) によれば、生とは、「生命性と同時に法則、理性と恣意といふ矛盾に充ち、(略) 謎である。」([2] p.17)
- (16) ハイデガー (M. Heidegger) によれば、「不安は、現存在自身から、生じて「投げられた死への存在としての世界・内・存在から、頭を擡げます。」([7] [下] p.84)
- (17) この「情態性」という用語はハイデガーの用語法である。([7] [中] p.31) そしてハイデガーは、方法論的にも、現存在の存在はこの現存在の不安によって関心として露われ、この関心に基づいて意志、願望、性向、衝動という諸現象が生じることを情態性として分析する。([7] [中] p.110) しか

し私には、意志（作用）が生じるのはむしろハイデガーの次の分析のなかにこそみてとれると考えている。「不安は、最も自的なる存在可能への存在を、すなわち自分＝自身を＝選びそして、＝掴みとるといふ自由に向かって展けて在ることを、現存在のうちに明らかにします。」（[7] [中] p.119）この「掴みとるといふ自由」といふ衝動のなかにこそ意志作用が生じているのである。ここに意志作用が単なる生理現象から脱皮して精神的な働きとなるのである。

- (18) 竹田によれば、「人間は動物とは本質的に異なった『意味の關係』の世界に生きているわけですが、これは人間社会の『意味』の秩序は人間的な『価値』の秩序を支えとして編み上げられている、と言うことができます。たとえば、人間にとって穀物や木の実空腹を満たすものとしての『価値』を持ち、したがって『食物』という『意味』を持つけれど、肉食獣にとっては穀物や木の実、その『価値』も『意味』も違ったものになる。同様に、人間にとって、具体的な日常生活の領域以外の多くのことを『知ること』（知、勉強、学問）、社会的なルールを学び、これを守る理由を知ること、スポーツや芸能に通じること等々は、生きる上で重要なアイテムであり、だから重要な『意味』を持ちます。そして、こういった人間的な『価値』の秩序は、『世界それ自体』からもたらされるのではなく人間の『心』の原理から発するものです。こう考えると、人間にとって世界とは、各人にとって固有の『価値』と『意味』の秩序を持つものであり、だからこの固有の『価値』と『意味』の秩序の構造こそ、哲学者たちが探求しようとした『世界』の本体だということが分かります。」（[31] p.117）私は、このような「意味」は「生の肯定」から生じる「意義」だと考えている。
- (19) 竹田によれば、「19世紀の半ばに、ニーチェはそれまでのヨーロッパ哲学に対して、徹底的な反論を加えましたが、そのキー・ワードをひとことと言うと、『人間とは認識する生きものではなく、価値評価する生きものだ』ということになります。」（[31] p.257）
- (20) ヒトラー（A. Hitler）は、このような形而上概念のもつ特質を見破っていた。彼は、以下のような諸見解を披露する。「世界観というものは不寛容なものであり、（略）自己のもっぱら全面的な承認と、自分の見解にしたがった全社会生活の完全な変革を、有無をいわず要求するからである。」（[8] [下] p.122）「そしてテロはただテロによってのみ破ることができるという事実は、異論をとねえることができないのである。」（[8] [下] p.123）「世界観は自己の間違いのなさをみずから表明する。」（[8] [下] p.124）「世界観というものは、決して他の世界観と併存しようとする意志はないのだから、その世界観が、有罪なりと判定をくだした現存状態と協働していこうというつもりはなく、反対にこの状態と自分に敵対するすべての理念界にあらゆる手段で闘うこと、すなわちその崩壊を準備することを義務と感ずるのである。」（[8] [下] p.124）「世界観のプログラムは、現存の秩序、現存の状態、要するに現存の世界観一般に対する宣戦布告の定式を意味するのである。」（[8] [下] p.125）「この場合この世界観のために闘う各人が、運動の指導者の根本理念と思考過程について完全な洞察と詳細な知識をもつことは、必要ではない。むしろ二、三のきわめて大きな視点を明確にし、そして本質的な基礎を忘れがたい程度に心に刻みつけることが必要であり、各人がその運動とその教説の勝利の必然性を完全に認識していることが必要である。」（[8] [下] p.125）ヒトラーは、彼のこのような言説を実行し非難されるべき所業をもたらししたが、われわれ人類は大なり小なりこのような行動をとってきたし、これからもそのような行動は消滅することはない。そのような悲惨な状況を避けるためには、こうした性格をもつ形而上概念を無視したり排除したりするような方途を選ぶべきではなく、むしろそれが果たす役割を直視し、いかにすれば悲惨な結果を避けうるかを探し求めることのほうが肝要である。本論文の研究も、そのような遠方の風景を、不明瞭ではあるが、視野に入れている。
- (21) 竹田によれば、「『神話＝フィクションの世界』像においては、それが本当に『正しい』かどうかは問題ではなく、人々がそれを共有しているということが決定的な重要事なのです。（略）ある『神話＝フィクションの世界』が共有されているかぎり、人々は『共同体』を維持することができる。共同体とは要するに、『善悪』、『聖俗』、『美醜』等々の価値を共有する人間の集まりであり、この諸価値の共有が、人間の具体的な日常生活に明瞭な『意味』と『価値』の秩序を与えるのです。（略）要するに、『神話＝フィクションの世界』とは『具体的経験の世界』の『価値』や『意味』を一番上で吊

り支える大きな基準なのです。」([31] pp.140-141) 私の用語法においても、形而上概念層である意義の世界はこのような『神話=フィクションの世界』を含んでいる。

- (22) ホイジンガ (J. Huizinga) は、ジェームズの言葉を引いて、中世の精神がすべての事物に象徴主義的な意味をみてとるさまを、「事物すべてを神のうちにみ、すべてを神に帰せしめるとき、わたしたちは、ごくありきたりのことがらのうちにも、すぐれた意味のあらわれをよみとる」([10] p.376) と述べたが、それは形而上概念の性格をあらわしている。また竹田によれば、ニーチェは、「世界がそれ自体『客観』として存在するという考え方を強い力で否定しました。『客観』とか『現実』などというものはすべて人間の生への意志(力)による解釈にすぎない、といったのです。」([31] p.16)
- (23) バロー (R. Barro) は、共同体自身が個人(たとえその個人がその共同体の創設者であっても)を超えて自己保存を主張し始めるということについての興味深い事例を紹介している。「フリードリッヒ・フォン・ハイエクとともに、フリードマンは、自由主義派の重要な国際的組織であるモンペルラン・ソサイエティを創設した。(略) 彼はその組織の廃止を主張したのだった。彼によれば、その組織は第二次世界大戦後、米国やその他の国々における自由主義派の人々に連携する手段を与えるという重要な役割を担っていたが、1974年までに、自由主義派の人々が世の中に対してアピールする機会は格段に増えた。したがって、彼は、その組織がこれ以上必要ないと考えるようになっていたのである。さらに、彼は、組織というものは、自己保存機能を持っており、当初の目的が達せられたとしても、廃止されることはない、と考えていた。フリードマンによれば、モンペルラン・ソサイエティは当初の目的を果たしたならば、速やかに解散するという例になってほしいと考えていたのである。」([1] pp.4-5 訳書 pp.6-7) がその組織は現在も存続している。(因みに、2004年のモンペルラン・ソサイエティの地域会合は次のようなプログラムで行われた。Mont Pelerin Society: Regional Meeting 2004, Hamburg, April 3rd~6th. "Europe and Free Trade—From the Hanseatic League to the EU")
- (24) ヴェーバーは、このような事情を、雑誌の編集にさいして述べている。「通例、寄稿者として相集うのは、特定の具体的状態が、自分の信奉する理想と矛盾し、その価値を脅かすかに見えるために、その[状態を、まさに]問題[と見て、それ]に個人的な関心を向ける人々なのである。すると、お互い似通った理想の親和力が、そうした寄稿者たちを結束させ、その圏内から新たな寄稿者を補充することにもなり、こうした事情が、その雑誌の少なくとも実践的—社会政策的な問題の取扱において、ある特定の『性格』を刻印することになるであろう。こうしたことは、活き活きとした感受性に富む人々が協働するさいには、つねに避けがたい随伴現象であり、(以下略)」([36] pp.50-51) 「理想」は、概念としては形而上概念によって表明される。
- (25) ショーペンハウアー (A. Schopenhauer) によれば、「探求者その人も表象の世界に根をもっている。つまりこの世界に個体として存在している。(略) 個体として現象しているところの認識主観には、謎の言葉が与えられているのである。この言葉はすなわち意志 Wille とよばれる。この言葉が、ほかならぬこの言葉のみが、彼に自分自身の現象を解く鍵を与えている。彼に対し彼の本質、行為、運動の意義を明らかにし、それらの内面的な機構を示している。」([29] pp.247-248) 続けて、「認識主体が個体として現われるのは、身体と一体をなしているからだだが、身体は、この認識主体に対して二つのまったく異なった仕方と与えられている。第一は、悟性的な直観における表象として、客観のなかの一客観として、客観の諸法則に従うものとして与えられている。第二には、同時的にまったく別の仕方と、すなわち意志という言葉がその特色をあらわしている。」([29] p.248) ただし意志概念を拡張して磁力や親和力や引力のような「自然の中のあらゆる力を意志と考え」([29] p.264) て「無機的世界においても人間の場合と同様に、意志という名前をそなえていなければならない。」([29] p.274) というところまでショーペンハウアーに追っていくわけではない。それというのも、無機的世界には「生の肯定」ということがないからである。一方、植物や動物の場合にはあたかも現存在の不安から生じる意志作用(それはまったく生理学的反応かもしれないが)かのような現象が認められることがしばしばあるが、そのような意志作用は概念形成の過程にまで及ぶことはないのでは

は私用語法には含まれない。また竹田は、ハイデガーの主張を次のように述べる。「人間存在の『ある』は、ある可能性をめぐって存在するような存在、つまり、『存在可能性』という本質を持っていることがわかる。人間の『ある』は、単にそれ自体として『ある』ではなくて、つねに新しい『ありうる』をめぐって存在しているような『ある』だ、と言うのです。(略) (この『めぐって』には意欲、意志のニュアンスがあります) (略) 人間はいろいろな『気分』を持っているが、それらの中で、『不安』が最も根本的な『情状性』である。(略) この不安はどこから来ているかを追いつめると、それが『死の不安』から来ていることが分かる。(略) この『不安』の打ち消しの力は、人間の社会生活に掛かっている普遍的な力でもある。そこで社会生活での人間のさまざまな『ありうる』は、必ずこの不安の打ち消しの力に規定されている。」([31] pp. 187-197) この「ある可能性をめぐって」ということこそ意志作用である。

- (26) ショーペンハウアーにとって「意志」は、彼が世界を把握するとき、無意義な、表象としての世界に満足せず、意義ある、意志としての世界を主張するために用いられているのである。すなわち、「われわれをいま探求へと駆り立てているものは、われわれが表象をもっており、それはかくかくの表象であり、それらはまたあれこれの法則に従って関連しており、この法則は一般的に表わせばつねに根拠の原理である、というようなことを知るだけでは、われわれはとうてい満足しないということに外ならない。われわれはその表象の意義を知りたいのである。この世界は表象のほかにはなにものかどうか、これをわれわれは問うている。」([29] p. 246) そしてショーペンハウアーにとっての意志とは、表象の「内奥の本質」なのであり、彼は、「意志—唯一の形而上学的なるもの—物自体」([29] p. 693) なのでであると主張する。実は、これこそがショーペンハウアーの哲学研究の形而上概念である。というのも、彼は、世界をたんなる「表象としての世界」としてとらえることを超えて「意志としての世界」として把握することにより、世界を認識することの意義を見出そうしているからである。また、認識についても、ショーペンハウアーは、「生の肯定」における意志の道具とみなしている—ショーペンハウアー哲学を引き継ぐニーチェも同様である ([34] p. 17 <6>)—。「こうして認識は、意志の客観化のこの段階 [引用者注：動物が食料を探すようになった段階] にいたって、個体の維持と種族の繁殖のために要請された補助手段として、すなわち道具として、登場するのである。」([29] p. 321) さらに重ねて「認識はまた、意志の客観化の高位の段階の本質に属していて、身体の機関と同じように、個体および種を維持するための単なる道具であり、手段なのである。だから認識は、もともと意志に奉仕するよう、意志の目的を実現するよう運命づけられていて、じっさいまたほとんど至るところで、すべての動物とおおむねすべての人間において、認識は意志にどこまでも奉仕する態勢である。」([29] p. 324) と考えている。そして「意志の目的」とは、「生の肯定」なのである。つまり、「意志は、純粹にそれ自体として見れば、認識を欠いていて、盲目的で、抑制不可能な単なる衝動にすぎない。(略) このような意志に表象の世界がつけ加わり、意志に役立つようになるまでに表象の世界が展開することによって、意志はおのれ自身の意欲についての、またおのれの欲するものが何であるかについて認識を獲得するのである。すなわちこの意志の欲するもの、これこそこの世界にほかならないのであって、それはわれわれの前に現われ出ているがままの生命の世界そのものなのである。(略) ところでその意志が意欲しているものは、つねに生命であって、生命とはまさしく表象に対するこの表現以外のなにものでもないのであるから、われわれが端的に『意志』という代りに『生きんとする意志』というとしても、それは同じことであって、言葉の重複にすぎない。」([29] p. 502) なお、ここでショーペンハウアーが注意深く「おおむねすべての人間」といったのは、意志への奉仕を離れて意欲のあらゆる目的から自由になり純粹に認識そのものが存立する芸術と、世界からの解脱を図る意志の自己止揚である諦念を考えていたからである。またショーペンハウアーは「意志の肯定」という用語を用いており、それは個体の維持と種族の繁殖に還元されるとする。すなわち「意志の肯定とは、いかなる認識によっても妨げられることのない不断の意欲というものを指すのであり、これは人間の生活を一般に満たしている。(略) それゆえにわれわれは意志の肯定という代りに身体の肯定といってもかまわない。あらゆる多様な意志の活動に通じている根本的テー

ぜは、(略) 身体のうちすでにそれらの欲求は表現されていて、個体の維持と種族の繁殖ということに還元されるであろう。」([29] p. 583) ところでショーペンハウワーが、自殺も意志の肯定であると考えていたことは周知のことである。「自殺は意志の否定であるどころか、むしろ意志の強烈な肯定のひとつの現象である。なぜなら意志を否定することの本質は、苦悩の嫌悪のうちにあるのではなしに、人生の享樂を嫌悪することのうちにあるのだからである。もともと自殺者は生を欲しているのだ。(略) 自殺者は意欲することを中止するわけにはいかないという、まさにその理由のため、生きることを中止する。このとき意志は、意志の現象をまさに廃棄することを通じて、かえって自分自身を肯定していることになるのであり、意志はもはやそういう仕方以外においては自分自身を肯定することができなくなっているからなのである。」([29] pp. 690-691)

- (27) デルタイによれば、「生についての省察から生活経験が生ずる。吾々の内の衝動や感情の束が周囲の世界及び運命と相会する際に惹き起す個々の出来事が、この生活経験に総括されて対象的知識となる。人性が恒に同一である如く、生活経験の諸々の根本特徴もまたあらゆる人に共通である。(略) 外界の实在と自我の外界に対する関係との基礎になっている生活経験の内でも最も重要なものは、これらが自己の存在を制限し、自己の存在に除去し得ざる圧迫を加え、自己の意図するところを予期しなかつた仕方または動かすことの出来ぬ様な仕方でも妨害するということである。」([2] pp. 14-17) そして「即ち、世界観は思惟の所産ではない。それは単なる認識意志から生ずるものではない。現実の把握ということは世界観形成の重要な契機ではあるが、しかもただ一つの契機にすぎない。生活態度、生活経験、吾々の精神全体の構造から世界観が生ずるのである。生が現実認識や生評価や意志活動に於て意識に高められたのは、人類が人生観の発展に於てなし遂げた長きかつ困難な労作であった。(略) 世界観の形成は世界像や意志活動を確固たらしめんとする意志によって規定されるものであるが、かかる意志は上述の心的発展の段階の根本特質から生ずるものである。」([2] pp. 27-28) そしてデルタイは、その形成過程が明らかではないとしてそれを歴史の類型的把握に求めるのである。「吾々は生から形而上学的体系の文化を生ぜしめるところの形成法則を知らない。世界観の類型的把握に歩を進めんとすれば歴史に向はなければならぬ。これら体系の中心たる生の内に沈潜し、歴史を貫流する大なる体系連関—その内に類型的態度が存続する—を意識することである。」([2] p. 149) またフッサールは、次のように述べる。すなわち、「第一次的内容と呼ばれる諸体験に属するものは、感覚的な快感、苦痛感、くすぐったい感じなどであり、おそらくはまた、『衝動』の領圏の感覚的契機も、そうである。われわれは、このような具体的な体験と件が、それよりも一層包括的な具体的な体験の中の構成要素であることを見出すのであり、この一層包括的な具体的な体験は、全体として、志向的な体験である。しかもその際、あの感覚的諸契機の上に、いわばこれを『生気づける』意味付与的な(もしくは意味付与を本質的に内包するところの)、一つの層が横たわっていて、この層たるや、その層を介してこそ、それ自身のうちに寸毫も志向性を持たない感覚的なものうちから、ほかならぬ具体的な志向的体験が成立してくるゆえんのものである。」([11] [I-II] p. 92) 私は、このような「層」こそが自我による「生の肯定」という意志作用と考えている。ところでフッサールの「意識」とは以下のようなものである。「それでわれわれは、それ [引用者注：狭義の五官による所与と広義の感情・衝動との集まり] を表わすものとして、ヒュレー的と件もしくは素材的と件、或いはまた単刀直入に、素材という表現を選ぶのである。(略) この素材に形式を与えてこれを志向的体験にまで形成し上げ、こうしてそこに志向性という特有なものを導入してくるものは、意識という言い方に意識特有の意味を与えるところのもの、まさに同じものにほかならない。すなわちそれによれば、まさに意識というものは、ソレ自身カラシテ本来、おのれがそれについての意識であるところの或るものを指示するのである。(略) それで、われわれは、ノエシスの契機という術語、或いはもっと簡単に表わせば、ノエシスという術語を、導入することにするわけである。」([11] [I-II] p. 95) つまり「ひとことで言って、人間の〈意識〉はつねにすでに自分自身を多重化する能力のそれ自体だ、ということなのである。」([11] [I-II] p. 10) またフッサールによれば、『心的なもの』は根本的には世界を感じるのであり、この感じとりの共同化が意味を形成」([11] [I-II] p. 206) するのである。

そして私は、この『心的なもの』が「生の肯定」という意識であり、「生の肯定」という意識は「力」の支配を有している、と考えている。

- (28) 形而上概念は、世界観を表明する概念に他ならぬが、ディルタイによれば、世界観の素は、経験によって醸し出される生活気分である。つまり「経験が繰返され結合されることによって、生に対する吾々の気分が生じる。(略)これらの生活気分、世界に対する態度の無数の色合いが、諸々の世界観の形成に対する底層をなしている。」([2] pp.18-19)のである。経済史からその一例をあげれば、「資本主義の精神」という形而上概念は、カルヴィニストの生活態度から生じたものであることやまたフランクリン (B. Franklin) の「時は金なり」・「信用は金なり」という彼の生活様式からの昇華であることはヴェーバーの指摘したところである。([35] [上] pp.42-47)
- (29) ヴェーバーによれば、「社会科学の領域においては、科学上の問題が提起され展開される最初のきっかけは、経験上、実践的な『問題』によって与えられるのが普通であり、そのため、すでに、ある科学的問題の存在を認めること自体からして、ある特定の方向に向けられた、生ける人間の意欲と個人的に結びついている、という事情である。」([36] p.50) このヴェーバーの「生ける人間の意欲」こそ「生の肯定」にほかならない。
- (30) ヴェーバーによれば、「この [引用者注：本質的なものを有意味に認識するそれぞれの固有な] 観点はすべて、究極のところ価値理念に準拠しているが、この価値理念は価値理念で、なるほど、およそ意味のある人間行為すべての要素として、経験的に確認され体験されることはあっても、経験的素材から、妥当なものとして基礎づけられることはありえない。むしろ、社会科学認識の『客観性』は、経験的に与えられるものが、なるほどつねに、そのみが社会的認識に認識価値を付与するところの価値理念に準拠し、経験的に与えられるものの意義も、この価値理念から理解されるのであるが、それにもかかわらず、経験的に与えられるものが、当の価値理念の妥当の証明という経験的には不可能なことの足場とされることはけっしてない、という事情に依存しているのである。そして、われわれはすべて、われわれ自身の生存の意味が根ざすと見ている究極かつ最高の価値理念の超経験的な妥当を、なんらかの形で心のなかに信じているが、この信仰は、経験的実在がそのもとに意義を獲得する、具体的な諸観点のたえざる変遷を排除せず、かえてこの変遷を内包している。」([36] pp.158-159) つまり上述のヴェーバーの見解は、社会科学認識の「客観性」における経験的所与は、価値理念に準拠しているのであって、その価値理念の妥当性を経験的素材によって証明することはできない、ということである。これを私の用語法によって翻訳すれば、経験概念の「客観性」は形而上概念から保証されるのであって経験概念が形而上概念の「客観性」を保証するのではなく、ましてや経験概念が形而上概念の「妥当性」を証明することなどできないということになる。そうであれば私もヴェーバーと同じ立場にたつが、しかし経験概念層は形而上概念層に素材を与えるだけではなく、また問題とされている形而上概念が現実性を有するかどうか（「現実性」をより鮮明に言えば、その形而上概念が実用的であるかどうか）を経験概念層の内部で検証するのである。そしてそのことが「客観性」とよばれていることなのである。近代から現代にかけての「客観的」な科学に対するわれわれの信頼は、その説明の巧みさではなくその科学が成し遂げてきた実用的な成果による。もし錬金術が炭素を金に換えてみせるならば、錬金術は客観的科学として褒め称えられたであろう。同様に、ヴェーバーは、同じ頁で「科学のみが寄与できる事柄とは、経験的実在 [そのもの] でもなければ、経験的実在の模写でもなく、ただ経験的実在を思考により妥当な仕方て秩序づける、概念と判断である。」([36] p.158) と述べるが、これを私の用語法で翻訳すれば、科学とよばれている概念体の形成は、経験的実在の模写とみなされた経験概念を、形而上概念で価値妥当的に判断し、論理概念で論理整合的に秩序づけることなのである。なお森田(雅憲)は、「実際、ポスト・ケインズ派経済学にも〈独占度〉や〈アニマル・スピリッツ〉という『形而上学的概念』がある。観察可能なものとして明確に定義できないこと自体は問題ではない。肝心な点は、むしろその概念を用いて『経験的に意味のある』命題を引き出せるかどうかである。」([13] pp.127-128) と述べる。この「経験的に意味のある」ということが私の述べる「実用的」ということと同一かどうかは定かではないがそれを含んでいることは問

違いないであろう。

- (31) フッサールの現象学によれば、実在的なものであれ理念的なものであれその対象から原的に（生身のありありとした自己性を把握しながら、つまりそれ自身として）意識に与えられる普遍の意味様式を観取する本質直観の作用が指摘されており、経験的もしくは個的直観は、本質直観（理念を観て取る働き）へと転化させられるとされている（[11] [I-I] pp.65-67）が、経験概念それ自体にはなんらの理念も含まれていない。理念を表明している形而上概念の出自が経験概念であるため、理念を理解するために経験概念にまで遡るということが本質直観であるならばそのような作用は有効であろうし、フッサールの現象学はそのような方向性で探求を進める研究分野である。ところがフッサールの本質直観は、理念を探求するという作用（というよりむしろ作業）以上に、このような探求の行き着く先に客観性を保証する共通了解を想定している。竹田はそのことを次のように述べる。「あるひとつの言葉（＝ことから）についての『解釈』は多様でも、そこには人間の生にとって持つ意味としてある共通の意味本質が含まれているはずなのです。これが現象学的な本質直観の方法の根拠だと言えます。」（[31] p.99）事物の客観性を客観性の拠りどころとしない現象学的探求では客観性を保証するために理念という共通了解を見て取る本質直観を必要とするのである。後期のフッサールにおいてはこの場所に生活世界の地平が開けることになるが、そこで客観性を探し当てるまでには至らなかった。私の場合はほぼそれとは正反対に、理念は「生の肯定」という意志作用にかかわるものであり、それはむしろニーチェの「力」に近く、概念としては経験概念ではなく形而上概念の領域に存在する。そのため「共通了解」も力の支配を秘めたものと解している。私の見通しからすれば、形而上概念の「客観性」は、論理概念による論理一貫性という検証と経験概念による実用性という検証によって得られる程度のものである。そしてそのような検証は、クワイン（W.Quine）の好んだノイラート（O.Neurath）の船の上で行われるのである。クワインによれば、「ノイラートは、巧みにも、哲学者の仕事、大海原で自身の船を修理しなければならない水夫のそれにたとえた。われわれは、自身の概念図式、自身の哲学を、それを頼りながらも、少しずつ改良して行くことができる。だが、われわれには、それから離れて、概念化されていない実在との客観的な比較を行うことはできない。よって、ある概念図式が実在の鏡として絶対的に正しいかどうかを探るといことは、無意味であると私は考える。概念図式の根本的变化を評価するためのわれわれの基準は、実在との対応という実在論的基準ではなく、プラグマチックな基準でなければならない。概念は言語であり、概念と言語の目的は、コミュニケーションと予測における効率性である。これが、言語、科学、哲学の究極的な任務であって、この任務との関係で、概念図式は最終的な評価を受けるのである。」（[25] p.79 訳書 p.117）このようなプラグマティズムの態度をクワインは「ノイラートの船」として標語化した。いまその標語を援用してみれば、水夫は自身の船で自己の生命の安全をはかる（「生の意志の肯定」）ため周囲の環境（「実在」）に合わせて自身の船を修理しているのである。
- (32) ミュルダール（G. Myrdal）は、経済学者が価値判断に対してとる態度について以下のように述べている。「価値評価を確かめることの一つの困難は、人々がそれを価値評価としてあらわさないように隠そうとすることが多いという事実である。（略）彼らは『よい理由（good reason）』を求めるが、それは、通常、『真実の理由（true reason）』とはいえない。それゆえ彼らの意見は、われわれが『合理化』と呼ぶものになる。価値評価は、こうした過程の中で、信念としてあるいは信念からの単なる帰結として表明されることによって客観化（objectified）される。このことは、価値評価を隠し、そうすることによって首尾一貫性の欠如があらわれないようにすることを意味する。この過程で信念は歪曲される。」（[22] p.18 訳書 p.29）そして「社会学者は、一般の人々と同様に自分たちの命題が事実からの論理的帰結にすぎないかのように述べることによって価値評価および価値評価間の矛盾を隠そうとしがちである。ふつうの人々と同様に社会学者は価値評価を価値評価として抑制し、『道理』（reasons）だけを述べるので、現実についての彼らの知覚はたやすく歪曲されたものになる。」（[22] p.50 訳書 p.81）こうして「あらゆる文献は、その序文で価値判断を排除するといっているにもかかわらず、価値判断が浸透している。しかし、そうした結論は明白な価値前提から引き

出されているものとして提示されない。むしろ、昔流のやり方では、それらが事の性質上自明であるとしてすなわち客観的資料として提示されるものの一部として一主張される。そうした結論は、術語の整備によって導入されることが非常に多い。たとえば、『均衡』、『バランス』、『安定』、『正常』、『調整』、『遅れ』、『関数』といったような言葉は、あらゆる社会科学において、もっともらしい客観的分析と政治的処方箋との橋渡しをするのに役立つきた。』([22] p.52 訳書 p.83)「価値評価は、論理的必然性によって、あらゆる研究の始めから終わりまで浸透するので、そうした努力は無駄であったし、その上、価値前提なしに研究を行なうとしたあらゆる試みに特有の思想上の混乱を付加してきたことを示すことができる。(略) 経済学説では、イタリアの社会学者兼経済学者のヴィルフレード・パレートが『効用』の代わりに『オフリミテ』という用語を作り出したときに、功利主義的道徳的哲学の基石となっていた快樂主義の心理学からの後退の期が画された。その後もこの種の術語上の発明が続々と生まれてきた。近年、大変な知性が浪費されてきた厚生経済学の全体に、その種の現実逃避が飽満している。』([22] pp.57-58 訳書 pp.93-94)「価値前提は、実体の価値評価に必要とされるに十分なほど、明確、かつ具体的に、事実に関する知識の形で述べられなければならない。それらは、(略) 目的意識的に (purposefully) 選択されなければならない。このように、価値前提は、研究における意思選択的 (volitional) な要素であるが、それはあらゆる目的的活動に必要とされるものである。』([22] p.63 訳書 p.101)

- (33) ジェイムスは、次のように述べる。「私たちが明確に説明することのできないものがいろいろと現に存在していることを、私たちにいきいきと感じさせるそのような力をもっているのは、カントが名づけたような純粹理性の理念だけではない。すべて高度の抽象物は、いかなる種類のもので、同じような、形なくして人に訴える力をもっているのである。(略) 私たちの知っているこの具体的対象の全宇宙は、(略) 私たちすべてに対しても、いっそう広くいっそう高い抽象的観念の宇宙のなかを浮遊しているのであって、この観念の世界が現象界に意義 (significant) を与えているのである。(略) こういう観念 [引用者注：善・美・強さ・意義・正義など] や、これと同じように抽象的な他のさまざまな観念が、私たちのあらゆる事実の背景となり、私たちが可能だと考える一切のものの源泉となっている。これらの観念が、あらゆる特殊な事物に、その『本性 (nature)』を与えるのである。』([12] p.56 訳書 [上] pp.88-89) このジェイムスの章句で抽象観念を形而上概念に、そして「本性」を「意義」に換えれば、ジェイムスは、私が主張する意義の世界の有様を如実に描いているといえる。
- (34) デイルタイによれば、「世界観の生成及び確立の全過程は、世界観を普遍妥当的な知識に高めようといふ要求に駆られる。』([2] p.41) のであるが、この要求こそ意志作用なのである。また、「普遍的妥当的な知識たらんとする意志が世界観のこの [引用者注：形而上学という] 新しき形式に特殊の構造を与へるのである。』([2] pp.41-42)
- (35) ヴェーバーによれば、「それゆえ、社会生活にかんする科学の歴史は、概念構成によって事実を思想的に秩序づけようとする試みと、一そのようにして獲得された思想像の、科学的地平の拡大ならびに推移による解体をへて一そのようにして変更された基礎の上に立つ、新たな概念構成という、この両者のたえざる交替をとまなう変遷である。』([36] p.146) ここでヴェーバーが主張しているのは、「むしろ、上記の命題によっていわんとすることは、人間の文化を取り扱う科学においては、概念の構成が、問題の設定に依存し、この問題設定が、文化そのものの内容とともに変遷を遂げるというこの事情にほかならない。』([36] pp.146-147) そして私の立場からすれば、「文化そのものの内容」こそが概念的には形而上概念にほかならない。そして同一の概念体の内部においては概念の構成は改良的に変化するが、しかしその支配的地位が決定的に取って代わられることがある。つまりクーンの主張する科学革命が生じるのである。しかしながら取って代わられた概念体が死滅するわけではない。この点では私はラカトス (I. Lakatos) の考え方を支持している。
- (36) 「生活世界 (Lebenswelt)」とは、現象学では、われわれが自然的態度として日常的に事物や人と交わりながら生きている世界のことを意味する。そしてすべての思想や精神活動から生じる理念的形

成体の最終的基盤は経験世界のなかに存すると考えられており、このような経験世界が生活世界である。私もほぼそれと同様な用い方をしているが、概念分析における「生活世界」という用語は、経験世界と区別された用語としてつまり形而上概念（理念的形成体）の芽生える基盤としてまたその形而上概念（理念的形成体）が生き残れるかどうか試される試金石の世界として用いている。

- (37) ジェイムスの次の主張は、宗教的経験の実在性に関する言説ではあるが、このようなことを暗示している。「それ〔引用者注：知覚されそして理解されうる世界とはまったく別の次元〕は神秘的領域と名づけてもいいし、超自然的な領域と名づけてもかまわない。私たちの理想的な衝動がこの領域に起源するかぎり（そして、私たちの理想的な衝動のほとんど全部この領域に起源するのである。なぜなら私たちはそういう衝動が私たちにははっきり説明できないような仕方であつて私たちに支配していることを知っているからである）、私たちは、私たちが目に見える世界に属しているのよりもはるかに本質的な意味で、この領域に属している。なぜなら私たちは私たちの理想の属しているところこそ、もっとも本質的な意味で属しているのだからである。けれども、問題のこの目に見えない領域は決して単に理想的なものではない。なぜならそれはこの世界のなかに現実的效果を生み出すからである。私たちがこの領域と交わるとき、現実的に業が私たちの有限な人格の上におこなわれるのである。なぜなら私たちは新しい人間に変わるからであり、そして、私たちの再生的変化に続いて、その結果が、自然的世界における行為の上にもあらわれるからである。ところが、他の実在のなかに効果を生み出すものは、それ自身一つの実在と呼ばれなければならない。」（〔12〕 pp.515-516 訳書〔下〕 p.383）
- (38) マハループ (F. Machlup) は、経済学において経験的でない前提についても間接的なテストは可能であるとす。つまりマハループは、極端な経験主義者が仮定の一般性のレベルの相違、いわば仮定の質の差を無視して、仮定の経験的テストの必要と要請を一樣に主張したことに対して、次のような批判を展開した。経済学の仮定の中には個人ないし企業の行動上の動機・目的にかかわる仮定—『基本仮定 (fundamental assumption)』—と、観察可能な事実についての仮定—『特定の仮定 (specific assumption)』—とがあり、後者が直接的・独立的にテスト可能であるのに対して、前者は経験から観察することができず、そのために、直接的・独立的テストを行うことが不可能なものがある。（基本的仮定の代表的なものとしてマハループがあげているのは個人や企業の合理的行動である。また、特定の仮定の具体例として、食卓塩への支出割合は家計予算の中で僅かであることをあげている。）こうしてマハループは基本的仮定の経験的テストを否定したが、それはあくまで直接的・独立的テストについてであつて、基本的仮定を先験的にみとめたことを意味するものではなかつた。彼は、先に述べた理由から基本的仮定については直接的・独立的テストが不可能であるとし、それに代えて間接的なテストを提案している。いま、A を直接的テストが不可能であるとし、B を直接的テストが可能なテスト、つまり特定のなテストとしよう。A と B を結びつけ、ある帰結 C が導き出されたとする。ただし、C は A、B それぞれ単独では導かれぬものとする。このとき、C が直接的にテスト可能であれば、A は間接的にテスト可能という。（〔18〕 pp.104-108 [13] pp.82-83 及び p.95）しかしながらテスト不可能な A とテスト可能な B とからテスト可能な C を導出するさいには、C が偽であったとき B が偽であれば、A はテスト不可能であつてもかまわないのである。

一方、ミーゼスは、自然科学における実験・検証・確証・反証などのような手続きを一切拒否する典型的な経済学者である。彼によれば、「人間行為科学の領域には、実験によって確証された事実のごときものは存在しない。（略）実証主義者が確証可能とか反証可能とかいう場合に指している経験とは、人間精神の論理的行動に全く依存していないものである。経験は実在の忠実なイメージを提供すると彼らは考えているが、他方では、理性が恣意的であるから、錯誤や誤解を生みやすいと思つている。この説は、感覚対象に関する我々の理解にも誤解があり得ることを認めていないばかりでなく、知覚は単なる感覚的理解以上のものであること、すなわち知覚は精神が遂行する知的行為であることがわかつていない。」（〔21〕 pp.69-71 訳書 pp.88-90）私も、知覚についてはミーゼスと同じ立場に立つが、ミーゼスのそれは経済学を核にした人間行為学の範囲であり、自然科学分野における実験は容認する。しかし知覚についてのミーゼスの論法は一般的なものであり自然科学分野においてもそれ

を厳密に適用すれば「実験」が希薄化し、それは、周知の真理の対応説 (correspondence theory of truth) 対整合説 (coherence theory of truth) 論争に拡散するのである。そして結局は自然科学においても実験・検証・確証・反証 (などのような方策がいかに講じられようと) が効かない部分が残るのである。論理実証主義の破綻は、この部分を排除可能であると信じたことによる。

- (39) トーテムは、一種のタブー (taboo) として畏敬され、社会的結合を支配するとされる一定の自然物、とくに食物となる動植物をいう。フロイド (S. Freud) によれば、「オーストラリア種族はさらに小さな血族にわかれるが、これらの血族のそれぞれが自己のトーテムにしたがって命名されるのである。(略) 同じトーテムに属していることは、オーストラリア土人のすべての義務である。([4] p. 151) ここであえてこのような用語を用いたのは、経済学者社会のトーテミズムとタブーについて述べた Leijonhufvud の絶妙な描写が念頭にあったからである。([17])
- (40) ディルタイによれば、「人間社会に於ても世界観の諸形態が生じて、精神を支配する権力を獲ようと相互に闘っているのである。」([2] p. 24) また森田は、次のように述べる。『『現実性』あるいは『経験的基礎』という表現の内容は、古典的な経験主義のように実体的世界の客観的な描写を意味するものと解釈すべきではないだろう。共同主観としてもたれている世界像に対応している、という意味に解釈すべきである。もちろん経済理論はひるがえって、共同主観を再配置していく役割の一端を担っていることも忘れてはならない。』([13] p. 133 <26>) 現象学的な物言いをすれば、「つまり彼らは、多く〈気遣い〉[引用者注：ハイデガーの用語。フッサールの用語を用いれば、志向性を有した〈純粹自我〉]の一般性にとって〈意味を持つ〉ものとして思い描かれた〈客観像〉を客観的実在そのものと見なし、この思い描かれた〈像〉と個々の探査船のデータ [引用者注：ここでの文脈では、探査船とは〈自我〉を意味し、探査船のデータとは、この〈自我〉が外部世界から感情あるいは知覚として受け取る感覚与件という意味]が『一致』するかしなないかなどと議論するものだから。この〈客観像〉は、そもそも多くの探査船のデータから総合された、一般化された〈共同化された〉意味の体系であって、もともと客観的実在そのものではない。」と竹田は述べる。([30] p. 197)
- (41) 内村鑑三は、キリスト教の海外伝道の理由について述べたおり次のような言葉を引いた。「デヴィッド・リビングストン (David Livingstone) は言った。『外国伝道の精神は、我らの主の精神であり、主の教えの真髄だ。外に拡まってやまぬ博愛がキリスト教の本質だ。キリスト教が本物かどうか見分ける決め手は、不断に伝道を進めるか否かだ』と。キリスト教は一度伝道を止めると、生きるのを止める。」([33] pp. 216-217) 科学者共同体は、このような宗教的共同体とは異なり、真理由にその支持者は拡大するというかもしれないが、支持者の拡大自体が真理であることの証とみなされることがある。
- (42) ヴェーバーは、このことを次のように述べる。「世界に起こる出来事が、いかに完全に研究され尽くしても、そこからその出来事の意味を読み取ることはできず、かえって、[われわれ自身が]意味そのものを創造することができなければならない。つまり、『世界観』とは、けっして経験的知識の進歩の産物ではないのであり、したがって、われわれをもっとも強く揺り動かす最高の理想は、どの時代にも、もっぱら他の理想との闘争をとおして実現されるほかになく、そのさい、他の理想が他人にとって神聖なのは、われわれの理想がわれわれにとって神聖なのとまったく同等である。こうしたことを知らなければならない、ということこそ、認識の木の実を喰った一文化期の宿命にほかならない。この事態のすこぶる重大な深刻さを、理論的に隠蔽するか、その帰結を実践的に回避することができるのは、発展史的な相対主義の所産としてときどき登場する、楽観主義的な折衷主義のみである。」([36] pp. 41-42)
- (43) フーコ (M. Foucault) は、真理を権力とみなしている。「重要なことは、真理は権力の外にも、権力なしにも存在しない、ということです」([3] p. 94) 「ここでもう一度念をおさしていただければ、いうまでもなくわたしが真理という語で意味していることは、『発見すべき、あるいは人に認めさせるべき真なるものの総体』ということではなく、『われわれが真と偽を見分け、真なるものに特定の権力作用を付与する時に使う、もろもろの定規の総体』のことです。」([3] p. 96) そして「真

理は権力作用、それも調整すみの権力作用を手中に収めています。どの社会も固有の真理体制を、すなわち真理についての固有の『一般政策』をもっています。具体的にいえば、その社会が真なるものとして受け入れ機能させる特定の言説タイプ、言語表現に真偽の区別を与えるメカニズムとベクトル、真と偽のそれぞれにたいする取り扱いの処方、真理の獲得に有効とされる技術と手続、何が真であるか決定する権限をもつ人間の地位、などがその内容です。」([3] pp.94-95) このようにフーコは、「真理=権力」であるというが、真理がなぜ権力なのかの説明がない。真理がなぜ権力なのかの理由は、真理が「生の肯定」という核をもちそれが力への意志という普遍性を要求するからである。「生の肯定」は、権力を必要とし、それが「真理」という衣を纏っているのである。そしてフーコは、「真理をいっさいの権力システムから解放せよ」といっているのではありません—真理はそれ自体が権力なのですから、これは幻想です。真理がいまのところその内部で機能せざるをえないでいるさまざまなヘゲモニー形態(社会的・経済的・文化的)から、真理の権力をひき離すことが課題です。」([3] p.98) と述べるが、真理が権力という生命をもって生きるための生息地であるヘゲモニー形態から真理の権力をひき離すことはできないのである。私たちができるのは、「真理の権力」をノイラートの船の中でいかにして調整していくかということだけである。それには進化論的状况で形而上概念に対する他の概念(論理概念・経験概念)の規制を必要としているのである。

- (44) 大庭(健)は、「真理」をコミュニケーションによって成立するとし、その過程のなかに権力構造が潜むことを見てとった。「『科学の成功を説明する』という真も、真な文が『対応する实在』なるものも、最終的には、自分の文化的知的活動に何を期待するのか、知的活動の如何なる結果を『追求するに値する成果』と見なすかという《価値》的な《選択》に依拠している、と申さねばなりません。換言すれば、単に政治や経済・芸術といったソフトな領域のみならず、科学という最もハードな領域も、やはり人間の文化の一領域として、人間で、人間の価値的な《選択》をつうじて『制作されていく』ものだ、ということであります。(略)現代分析哲学は、無他者的=没言語的な『意識』における『知の基礎づけ』の哲学を一貫して批判し、『真』というメタ述語を、『引用符除去』という言語行為の現場での等身大の働きに差し戻し、そうすることによって、『科学における《真》のみは、人間の文化的選択を超越した《在るがままの真理への累積的漸近》である』という科学信仰を、根源的に、しかも『外的問題』としてではなく、問題化したしました。そうすることによって、現代分析哲学は、たんに政治や経済についてのみならず、こと科学に関しても、我々の《制作責任》の問題を明るみに出したのであります。しかしその場合の《我々》とは、実際には、対等な者の中での一枚岩の共同性ではありません。たしかに科学的な『真理』もまた、政治や道徳における『本当だ、実際そうだ』という、共同主観的・コミュニケイティブな合意と同等の・社会文化的・選択的な所産でありましょう。しかしそのコミュニケイティブな合意とは、実際には、幾重もの『權威』によって、いわば縦に媒介された複合的な社会的諸過程の所産なのであって、決して対等な者での相互的な納得の成果であるかのように描くことは出来ません。(略)そのような『權威的に媒介された』我々のコミュニケーション過程が問題となってくる、ということに他なりません。」([24] pp.299-301 [但し、引用者により一部を書式変更])ここに真理にまつわる権力構造が存在することになるのである。「真理を追求する知の〈主体 sujet〉であるということは、真の知にかしづく sujet [=臣下]であることを自他に強制することだ、と。フーコの、この認識は、大変な真理ですよ。まさに、知は隷属を強いる力なんですな。」([24] p.5)そして「《科学的真理》なるものも、煎じ詰めれば、特定の限定された人生観・価値観の『共有』のうえではじめて“正当化”される、『コミュニケーション』の所産かつ『コミュニケーション』の枠組みという以上のものではない。『科学的真理』なるものは、『コミュニケーション』の枠組みしかない。」([24] p.357) 続けて、「『コミュニケーションをつうじた共有』・『共有のうえでのコミュニケーション』という、口当たりのいいフレーズによって暫し麻痺させられる喉元のトゲそのものまでは、未だ十分に問題化しきっていない。というのは、こうである。『コミュニケーション』という語に総括される、そのつどの言語的な呼応は、一見『対等』なやりとりと映る。しかし、その『コミュニケイティブ』な『呼応』は、特定の『信憑性』を共に当てにすることに

て、それを当てにすることを求められ・求めることにおいて、実は既にそのつど『非対等』な間での、対自然的かつ間柄的な《権力》過程でもある。」〔24〕 pp. 357-358)

引用文献

- [1] Barro, Robert, *Nothing Is Sacred: Economic Ideas for the New Millennium*, The MIT Press, 2002
中村康治訳『バロー教授の経済学でここまでできる!』東洋経済新報社, 2003年
- [2] デイルタイ (Wilheem Dilthey) 『世界観の研究』山本英一訳 岩波書店, 昭和10年
- [3] フーコ (Michel Foucault) 『新装版 ミシェル・フーコ 1926-1984』桑田・福井・山本編 新評論, 1977年
- [4] フロイド (Sigmund Freud) 「トーテムとタブー」西田越郎訳 (『フロイド著作集第三巻』人文書院, 1965年)
- [5] Harrod, Roy, *The Trade Cycle, An Essay*, Oxford UP, 1936 宮崎義一・浅野栄一訳『景気循環論』東洋経済新報社, 昭和18年
- [6] Harrod, Roy, *Sociology Morals & Mystery*, Macmillan and Co. LTD, 1971 清水幾太郎訳『社会科学とは何か』岩波書店, 1975年
- [7] ハイデガー (Martin Heidegger) 『存在と時間』桑木 務訳 岩波書店, [上] 1960年 [中] 1961年 [下] 1963年
- [8] ヒトラー (Adolf Hitler) 『わが闘争』平野一郎・将積 茂訳 角川書店, [上・下] 昭和48年
- [9] Hodgson, Geoffrey, *Economics and Institutions—A manifesto for a Modern Institutional Economics*, Polity Press, 1988 八木・橋本・家本・中矢訳『現代制度派経済学宣言』名古屋大学出版会, 1997年
- [10] ホイジンガ (Johan Huizinga) 『中世の秋』堀米庸三訳 (『世界の名著 55 ホイジンガ』中央公論社, 昭和42年)
- [11] フッサール (Edmund Husserl) 『イデー I-I』・『イデー I-II』渡辺二郎訳 みすず書房, [I-I] 1979年 [I-II] 1984年
- [12] James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green and Co., 1928 榎田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波書店, [上] 1969年 [下] 1970年
- [13] 角村 正博 編著『経済学の方法論と基礎概念』日本経済評論社, 1990年
- [14] カント (Immanuel Kant) 『純粹理性批判』篠田英雄訳 岩波書店, [上] 1961年 [中] 1961年 [下] 1962年
- [15] Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions (Second Edition, Enlarged)*, The University of Chicago, 1970 中山 茂訳『科学革命の構造』みすず書房, 1971年
- [16] Lawson, Tony, *Economics and Reality*, Routledge, 1997 八木紀一監訳『経済学と実在』日本評論社, 2003年
- [17] Leijonhufvud, Axel, "Life among the Econ," *Western Economic Journal*, Sept. 1973, pp. 327-337 武藤博道訳「エコノミクスの生態」(『展望』筑摩書房, 昭和49年, 郡嶋 孝・浦上博達編『現代のエスプリ: 経済学 危機から明日へ』至文堂, 1991年, に再録)
- [18] Machlup, Fritz, "The Problem of Verification in Economics," (*SEJ*, July 1955, pp. 1-21) Caldwell, B., (ed.) *Appraisal and Criticism in Economics*, Allen & Unwin, 1984
- [19] ミーゼス (Margit von Mises) 『ミーゼスの栄光・孤独・愛』村田稔雄訳 日本経済評論社, 2001年
- [20] Mises, Ludwig von, *Human Action: A Treatise on Economics (Third Edition, Revised)*, Contemporary Books, Inc., 1966 村田稔雄訳『ヒューマン・アクション』春秋社, 1991年
- [21] Mises, Ludwig von, *The Ultimate of Economic Science: An Essay on Method*, Sheed Andrews and McMeel Inc., 1978 村田稔雄訳『経済科学の根底』日本経済評論社, 2002年

- [22] Myrdal, Gunnar, *Objectivity in Social Research*, Wesleyan UP, 1969 丸尾直美訳『社会科学と価値判断』竹内書店新社, 1971年
- [23] ニーチェ (Friedrich Nietzsche) 『権力への意志—すべての価値の価値転換の試み—』原 佑訳 (ニーチェ全集 第11・12巻) 理想社, [上・下] 昭和37年
- [24] 大庭 健『はじめての分析哲学』産業図書, 平成2年
- [25] Quine, Willard Van Orman, *From a Logical Points of View: 9 Logico-Philosophical Essays* (Second Edition, Revised), Harvard UP, 1980 飯田 隆訳『論理的観点から—論理と哲学をめぐる九章』勁草書房, 1992年
- [26] リッケルト (Heinrich Rickert) 『文化科学と自然科学』佐竹哲雄・豊川 昇訳 岩波書店, 昭和14年
- [27] Robbins, Lionel, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (Second Edition, Revised and Extended), Macmillan and Co., 1952 中山伊知郎監修 辻 六兵衛訳『経済学の本質と意義』東洋経済新報社, 昭和32年
- [28] Robinson, Joan, *Economic Philosophy*, C. A. Watts & Co., 1962 宮崎義一訳『経済学の考え方』岩波書店, 昭和41年
- [29] ショーペンハウアー (Arthur Shopenhauer) 西尾幹二訳「意志と表象としての世界」(『世界の名著 続10 ショーペンハウアー』中央公論社, 昭和50年)
- [30] 竹田青嗣『現象学入門』日本放送出版協会, 1985年
- [31] 竹田青嗣『はじめての現象学』海鳥社, 1993年
- [32] 上山春平「プラグマティズムの哲学」(『世界の名著 48 パース ジェイムス デューイ』中央公論社, 昭和48年)
- [33] 内村鑑三「余はいかにしてキリスト信徒となりしか」(『日本の名著 38 内村鑑三』中央公論社, 1984年)
- [34] 浦上博達「概念体の構造(3)」(『城西大学 大学院研究年報』第20号 城西大学 2004年)
- [35] ヴェーバー (Max Weber) 梶山 力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店, [上] 昭和30年 [下] 昭和37年
- [36] ヴェーバー (Max Weber) 富永祐治・立野保男訳 折原 浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店, 1998年