

いふこと、即ちそれは赤巨星、黄巨星、白星、黄矮星、赤矮星の順序を経て最後に冷却し切つた暗黒體になるといふことが確認される。しかし宇宙の一切の星が冷却し、光を失つて死んでしまふ時期が來ると考へるのは輕卒である。時々天空内に大變革が起り、暗黒の恒星が爆發して再びガス狀團塊に歸るといふ事實が觀察される。かくして自然の若返りが行はれ、自然はその死灰のなかから不斷に蘇つてくる。自然のこのやうな大きな周期をもつてする運動において、その個々の段階は發展の段階として考察されなければならない。

地球はすべての惑星と同様に恒星たる太陽の初期發展段階（赤巨星の段階）において、近傍を通過した天體の引力のために太陽の内部から吐き出された液體物質の柱が千切れ、凝縮した結果、他の太陽系の惑星と一緒に出來たものと見做され、その年齢は二、三十億年以上と推定される。そして太陽および地球の冷却過程（現在太陽は黄矮星であり、地球は光のない暗い天體である）において、地球上に一定の條件が作り出されたとき、無機物質の一定の結合から單純な有機體が発生し、有機體はその發展過程において感覺を産み、最後に思惟する腦を作り出すに到つた。

意 識

そこで、意識は何ら超自然的なものでなくて自然の産物であることが分る。意識とは高度の有組織物質の一性質であり、その最高發展段階を示すものは人間の思惟である。だから無機物質や無生命の物體に意識や魂があると考へるデイドローやプレハーノフの普遍的生氣説は、原始宗教における自然崇拜と、程度の相異はあるにせよ、誤謬である點においては同様である。

意識は、特に、能動的な空間的運動を営む有機體、即ち動物において運動の方向付けの必要に關聯して發展したものであるから、最初それは環境、外界に關する感覺として發生するのであつて、決して觀念論者が屢々言ふやうに自

己意識として本來的に存立するのではない。自己意識は人類の發展史の産物である。

人間の認識は外界に關する彼の感覺から發展する。従つて認識は元來外界の物・現象、過程を自己に對して明確ならしめることにおいて成り立ち、その任務は外界に關する正確な思想的映像を描き出すことである。生物進化の理論は環境の諸條件に適應せぬ個體や種は亡びるといふことを示してくれる。もし人間の感覺が外界に關する歪んだ表象のみを與へるものとすれば、人間は生存し得ないだらう。無いものが見えたり、眼前に有るものが見えなかつたりするのは狂人であつて、健全な人間ではない。狂人は社會生活における落伍者であるが、もし人類全體が狂氣になるとしたら、人類は自然との鬭争において落伍者となり、滅亡するだらう。だから意識は、外界の認識において、その正確な映像を作り出さなければならぬし、また元來作り出し得るものである。一言でいへば、吾々の認識は本來的に外界を模寫することにおいて成立する。

かういふ見解、即ち模寫論はあらゆる徹底した唯物論的認識論の主張であり、そこでは、一切の認識は感覺から、經驗から出發するといふこと、かやうにして發生する認識は客觀的實在の模寫であるといふことが肝腎な點である。この主張によつて唯物論的認識論は認識を精神や意識の自足的活動の所産とする觀念論的見解と鋭く對立する。

客觀的觀念論者は人間の主觀の外に客觀的實在が存在し、それが主觀によつて模寫されることを認める。しかし彼等にあつては客觀的實在なるものは實は精神的なものであるから、それが人間の意識によつて認識されてゐることは客觀的實在の形態における精神的實體が人間の意識において自己を把握し、自己を認識してゐるといふことに外ならない。だから彼等においては人間の認識はつまりは精神とか超人間的意識とかいふものの働きの結果であり、精神の

自覺、自己意識であつて、非精神的なもの、物質的なものを人間の意識が模寫したのではない。眞の認識は天上のイデア（理念）の模寫であるといふプラトンの學說や、認識は絶対精神の自己發展＝自己認識であるといふヘーゲルの見解がこの種のものである。それは眞實の模寫論、即ち唯物論的模寫論とは嚴密に區別される。

主觀的觀念論にあつては人間の意識によつて模寫さるべき外界の存在は、如何なる意味においても否定される。主觀的觀念論者にとつては一切のものは主觀の意識内容であるから、例へば私が山、川、木、家等を見るとすれば、それらの對象はただ私の認識として成立してゐるのみであり、かかるものとしては私の意識内容にすぎない。かういふ意味で、徹底した主觀的觀念論は認識論上では内在論の形態をとる。内在論といふのは、意識を絶対化し、意識内容以外のものの存在を否認するからである。かやうな見解が唯我論の迷路から抜け出せないことについてはすでに述べておいた。

だが、意識から獨立に、意識の外に存在する物質的なものを認めたらからといつて、直ちに模寫論が結論されるのではない。外界の實在が吾々の感官を「觸發」するとしても、人間の感官の構造上の特質や、思惟作用の特質のために外界の實在は人間の意識のうちに反映せず、模寫されないので、獨特な屈曲を受け、主觀的に構成されるといふ見解が存在する。ところでこのやうに外界はその本來の姿で認識され得ないとすれば、外界の物質性をも、ひいてはその存在をも承認することは出来ない筈である。不可知論とはこのやうな認識論、即ち認識は客觀的實在と合致し得ず、本質上、主觀的であるといふ認識論の謂ひである。すでに説明したやうに、カントやマッハの主觀的觀念論の出發點にかやうな不可知論的認識論であつた。吾々は客觀世界をそのあるがままに認識し得ず、ただ客觀世界が吾々の感官に

對して示す記號、象徴を認識對象となし得るにすぎぬ。といふ記號說、象徴說もまたその本質上不可知論的である。辯證法的唯物論者プレハーノフは、吾々の感覺は外界の象形文字であるといふ主張によつて、不可知論的誤謬を犯した。すべてこれらの見解は主觀的觀念論に行く可能性を持つてゐる。だから唯物論の擁護のためには確固たる模寫論の立場に立つことが必要である。

感性と 思惟

ところで、客觀的實在が吾々の意識において模寫される、又は模寫され得る、といふことは、未だ必ずしもその模寫が完全だといふことを意味しない。一切のものと同様に、認識能力もまた變化し、發展する。人間の最も原始的な認識能力は感覺能力即ち感性であつて、動物にも感性は具備されてゐる。それで、外界の對象は最初吾々の感性によつて把握され、感覺において吾々に對して與へられる。だが感覺を通して知覺され、表象されてゐる限りでは、客觀的實在は、個々ばら／＼には明確に印象されても、聯關が明白でないために、全體としては極めて蕪雜に、漠然と模寫されてゐるにすぎない。感性的に模寫されるものは雜然たる多様な現象形態であつて、そのなかを貫いてゐる合法則性、聯關、本質はいまだ意識において明晰化されてゐない。表象の渾沌のなかに合理的な聯關を見出し、それによつて外界の模寫をより精密に、明確にするためには思惟が必要である。

思惟は種々の表象間の一定の共通徴表を抽出して概念を形成し、かやうな抽象の發展、深化につれて科學的概念が作り出される。しかし思惟は感覺的に與へられたものを、従つて多様な表象を、隨意に整理し、組織し、體系付けるのではなく、渾沌たる感覺的所與のなかに秩序を作り出すのではない。思惟はただ秩序を、表象の渾沌のなかに發見するだけである。だからそれは、主觀的觀念論者が考へるやうに、秩序、法則等を構成し、創造するのではなくて、

本來的には感覺において吾々に對して與へられる外界の秩序、法則等をより明晰に模寫することを目的とするものである。かくて例へば思惟が感覺から獨立に、全く論理的に組み立てたかのやうに見える數學でさへも、本質的には感覺的に與へられる外界の量的關係の模寫以外ではあり得ない。

従つて思惟は感覺に依據せずには、それ自身の獨立的な働きをもつてしては、何ものをも認識する事は出來ない。吾々の想像のうちにはしか存在しない神や化物も、實は知覺の恣意な、不當な組み合わせから生じるものであつて、その起源は感覺である。感性から獨立な「純粹思惟」杯といふものは觀念論者、特にカント主義者の妄想の所産である。思惟は感性の發展の産物であり、感覺のうちには無かつたものは思惟のうちにも存在しない。思惟は感性と不可分であり、感性の發展が思惟を生み、その發展を促すばかりでなく、また反對に思惟能力の發展は感覺能力の發展を促進する。

感性や思惟の發展の根據には人類史の發展が横はつてゐることを忘れてはならない。同じ感性でも、感官の未發達な下等動物になるほど幼稚であり、同じ人類の感性でも、音楽家の聽覺や畫家の視覺と原始人や野蠻人のそれとの間にはかなりの相異がある。思惟能力の相異についてもこれと同様である。ところで人類史の發展の基礎は生産力の發展であるから、人類の認識器官、認識能力の發展の基礎をなすものは、生産力の發展を與へる労働過程である。

だが生産力の發展と共に發展するものは單に人間の認識能力のみではない。人間の認識そのものもまたそれと共に必然的に發展する。概念は本來の意味の言語を可能ならしめ、言語は一度び獲得された認識を傳達する可能性を與へた。かやうにして人類は先代から傳承された知識の上に立脚して、生産力の發展によつてもたらされる新たな經驗、

即ち客觀的實在の新たな側面についての感覺に照らし合はせてそれを一層發展させ、更にそれを後代に傳へ得るに至つた。文字の發明と共にこのことが何倍か容易になつたことは勿論である。

相對的眞理と

絶對的眞理

人類の認識のかういふ發展において、舊い理論や學說の誤謬や不充分さが發見され、新しい學說や理論がそれにとつて代はることを吾々は知つてゐる。だが今日眞理として認められてゐる新學說も明日はやがて誤謬を含んでおり不充分であることが曝露され、更に新しい學說がそれに代つて現はれるだらう。そこで、人間の有限な認識は誤謬から完全に自由ではなく、その限りつねに相對的な眞理であるといふことが判明する。しかし乍ら、もし吾々の認識の眞實性、眞理性が單に相對的なものにすぎないならば、吾々の理論は客觀的妥當性を要求し得ず、互ひに對立して譲らない諸理論の間にあつてその何れがより正しいか、より眞實であるかを判定することも不可能であり、吾々は懷疑論、不可知論の泥濘から這ひ出ることには出來ない。實際には、認識は單に相對的眞理しか持ち得ないやうなものではない。唯物論的認識論の根本原理たる模寫論は、吾々の認識が吾々から獨立な、吾々の外なる客觀的實在の模寫であることを確認する。従つて模寫論によれば、吾々の相對的に眞實な認識は、客觀的絶對的眞理の相對的に正確な模寫だといふことになる。

吾々は觀念論者の考へるやうな知的直觀とか何らかの特殊な思辨によつて絶對的眞理を一舉にして完全に認識することは出來ない。吾々の認識はすべて相對的であり、誤謬の要素を含み、不完全であり、絶對的正確度を有しない。しかしそれは客觀的眞理の映像としては、單なる相對的眞理でなくて、同時にまた絶對的眞理の要素を含有し、従つてそれが客觀的モデルに大なり小なり近似的であるといふことは無條件的である。認識の發展は、人類が客觀的眞理

を益々正確に自己の相對的眞理のなかに反映させて行くこと、相對的眞理が益々絕對的眞理との完全な一致に向つて進むことを意味する。相對的眞理と絕對的眞理の區別もまた、他の一切のものの場合と同様に絕對的、形而上學的でなくて相對的であり、相對的眞理のなかに絕對的眞理の要素があり、人類の認識の發展過程の無限系列、その總和において、絕對的眞理は完全に擅有される。だが誤謬の契機を含む不完全な個々の相對的眞理も、客觀的眞理の大なり小なり近似的な映像としては、一粒の絕對的眞理を含有し、絕對的眞理を、大なり小なり不完全にはあるにせよ表現するものである。相對的眞理とは、人類の有限な認識のうち、反映した絕對的、客觀的眞理の謂ひであり、認識の無限な發展の結果においてそれは絕對的眞理へと完全に止揚される。だから客觀世界の種々の事實は、今日知られてゐないでも將來は認識され得るものであつて、認識の發展の絕對的限界、云ひかへれば原則的に不可知な對象といふものは客觀世界に存在しない。吾々のすべての認識は相對的眞理であり、客觀的眞理の大なり小なり正確な、従つてまた何らかの程度において不正確な模寫であるが、認識の發展はこの模寫をより正確に、より深刻にしてゆくことにおいて成立する。

だから同一の問題について種々の相反する理論があるとき、その何れがより眞實であるかは、如何なる理論が吾々に感覺される客觀的現實に最もよく合致してゐるかといふことによつて決定される。吾々の認識は客觀的現實に完全に合致せず、客觀的眞理を完全に反映してゐない限りにおいて誤謬の契機を含んでおり、これに反し何らかの程度に客觀的眞理に近似してゐる限りにおいて相對的眞理である。誤謬と眞理の區別、對立もまた相對的であり、認識の發展とは相對的眞理のなかに潜んでゐる誤謬を次第に止揚してゆくことに外ならない。

認識の發展の問題、吾々の制限された有限な認識と無限な内容を有する客觀的實在の關係、相對的眞理と絶對的眞理の關係の問題は辯證法的唯物論において初めて正しく解決された。これに反し先天的範疇とか絶對者の如き想像上の絶對的眞理を哲學的にそのあるがままの姿において把握することが可能だといふ見地に立つてゐる多くの觀念論者は、吾々の一切の認識の相對性の事實と絶對的眞理の關係を正しく理解してゐない。ヘーゲルの如きは相對的眞理としての自己の知識の總體を絶對的眞理と見做す誤謬に陥つた。機械論者デューリングもヘーゲル流の絶對的眞理の把握の立場においてその哲學を展開しようとして企てた。十七、十八世紀の唯物論者やフォイエルバッハは必ずしも吾々の認識が苦もなく客觀的實在を完全に反映するとか、直ちに絶對的眞理を完全に與へ得るとは見做さなかつたといへ、彼等は認識の發展の問題を提起せず、模寫論に辯證法を貫かせることが出来なかつた。彼等は認識をその發展、その歴史の見地から考察しなかつた。

マッハ主義は、認識の相對性と客觀的眞理との間の辯證法的關係を説明し得なかつた形而上學的唯物論の認識論のこのやうな弱點に乗じて出現した。吾々の認識が制限されており、客觀的現實に完全に一致せず、常に相對的にしか眞實でないとすれば、認識は總じて外界の模寫ではなくて人間の隨意な構成であり、従つて科學的認識とは吾々が感覺的所與の多樣を人間生活の事情や必要に應じて便宜的に整理し組織したものである、といふのがマッハ主義の主張である。マッハ主義は認識の發展を辯證法的に理解し得なかつたために、認識の相對性を一面的に誇張し、絶對的眞理に高め、客觀的眞理を否定し、かくして不可知論に轉落し、そこから更に主觀的觀念論に陥つた。客觀的實在を、即ち客觀的眞理を否定し、吾々の認識を單に相對的眞理とのみ見做す認識論、いはゆる相對論は不可知論、懷疑論を

避け得ず、科學の發展を正しく説明することが出来ない。このやうな理論の見地からみれば舊い理論の破綻と新しい理論の發生は何ら發展として、即ち客觀的眞理への近接として理解されるのでなく、ただ種々の等しく相對的眞實性しか持たない理論の單なる交替にすぎず、それらの理論間に客觀的妥當性の見地から優劣の差を確定することは不可能である。そこでは眞理の規準は客觀との合致に求められずに、ボグダーノフの主張したやうに多數者による承認といふが如き事實のうちに見出される。かやうな見解の誤謬は一見して明白である。

認識の發展にお
ける實踐の意義

吾々はさきに認識器官の發展について語るに當つて、その根柢に生産力の發展が、そして基本的には労働が横はつてゐることに言及した。労働とは、後で詳しく述べるやうに、自然に對する人間の積極的働きかけであり、労働において人間は自然のなかから自己の生活資料を造り出す。だが人間は社會的動物であるから、労働はつねに人間々の一定の關係——生産關係——の下で営まれ、従つて人間の自然への働きかけは人間の間への働きかけとつねに不可分である。その際、労働は人間生活の基礎であり、また人間々の關係の基礎となるものである。吾々は労働およびその基礎の上に立つ人間の人間への働きかけ（階級社會においてはそれは *Klassenkampf* の形態をとる）を一括して社會的實踐、又は單に實踐と名づける。

そこで、人類の認識の發展の原動力は實踐である、と云ふことが出来る。人間は決して單なる知識慾から自然研究に従事したのではない。人間の前に自然認識の課題を提起したものは生産上および戦争技術上の必要であつた。そして生産において、労働において人間は自然に働きかけ、それを認識し、その際、一度び獲得された認識は次の労働に指針を與へ、新たな労働によつてもたらされる新たな經驗への反省は認識を一層正確ならしめ、内容豊富ならしめ

る。新たな経験への反省といふことは、それを既成の認識に照らし合せることであつて、そのとき兩者間に不一致が見出されるならば、認識はその新たな経験に適合して改變され、そこに認識の發展が行はれる。このことはつまり、實踐が認識の眞偽の規準、眞理の基準であることを意味する。實踐において、既成の認識は新たに感覺に反映せる客觀的實在、即ち新たな経験と直接に對照され、その眞偽を檢證し、一層の發展の可能性を與へられる。

いはゆる實驗は、初めから一定の理論の眞偽を檢證する目的で、客觀的實在に働きかけ、新たな経験を作り出すことであつて、それは實踐上の關心を一應は捨象し、主として理論的研究の範圍内に包括されてゐる點で實踐と區別される。しかし實驗は元來、實踐の種々の特質のうち、眞理の規準といふ契機だけを抽出したものであるから、謂はば抽象化された實踐であり、結局において實踐の範疇に屬するものである。だから實踐と實驗を機械的に切り離すのは正しくない。況んや、自然科学にとつては實驗だけが重要であつて、實踐は無關係だ抔と主張するのは、單に、實驗が抽象性における實踐であること、理論の生産技術的應用としての實踐もまたその理論の眞偽の檢證に役立つことを理解しないばかりでなく、また實に自然科学上の研究のテーマの撰擇や材料の蒐集も結局において實踐に負ふてゐることを理解しない大きな偏見である。

ところで、實踐が眞理の規準であるとするれば、實踐の如何に應じて認識内容としての眞理の内容に相異があることは當然である。井のなかの蛙は大海を知らない。偏狹な、皮相な實踐はより不十分な、より多く誤謬のある認識を眞理として確證する。技術が未發達で、自然への働きかけが廣汎に、深刻になされなかつた時代には、自然科学もそれに相應して幼稚なものであつた。同じ時代において、同じ對象が問題となるときにも、群盲象を撫すのとへ話にあ

るやうにその對象に對する人々の態度、つまり働きかけの仕方の相異に應じて異つた理論の發生が可能である。自然科学學においてすら實驗の仕方の相異のために互ひに反對な理論が生れるといふことは決して稀でない。社會科學においてはこのことは更に顯著であり、ここでは種々の階級の地位、従つて實踐の相異が著しく理論の内容に反映する。

しかし乍らまた、理論的内容は單に實踐の仕方によつて規定されるのみでなく、従つて異つた時代および異つた社會グループの理論の内容の相異は單にその基礎に横はる實踐の仕方の相異の結果としての、眼界に入る對象範圍又は對象部分の相異、によつて規定されるのみではないといふことを指摘しなければならぬ。人間が自然や社會に對して如何なる態度を取り、如何に働きかけるかは——個人についてでなく、社會グループや階級について見るならば、——結局において利害關係によつて制約されることが分る。キリスト教的中世の僧侶は自然科学學的理論、例へばコペルニクスの地動説を自己に不利と見做して彈壓した。これに對抗してブルジョアジーが自然科学を前進せしめたのも彼等の利益のためであつた。現代においてはブルジョアジーは、獨占資本の利益に抵觸する發明を特許權の買収によつて葬り、理論自然科学へ宗教的偏見、神秘主義を浸透させ、主として軍事技術的方面の研究に自然科学者を動員してゐる。これも現代ブルジョアジーの階級的利益の然らしめるところである。かやうにして利害關係は認識の發展の基礎に横はつており、反動化した階級は、自分の實踐を通して視野に入り來る經驗事實でも、その正しい認識が自分の利益に矛盾することを意識する時には、それを正しく合理的に把握しやうとせず、それに對して目を閉ぢ、自分に有利なすでに偏狹化した理論を固執する。これは科學の反動化であつて、そこでは科學はすでに虚偽化し、眞正の科學たる性質を喪失する。

かくて吾々は、實踐が認識發展において、その動因として、材料の提供者として、真理の規準として、また内容の規定者として、決定的な役割を演じることを見た。認識の發展における實踐の役割を理解し、認識論に實踐の契機を持ち込んだことは辯證法的唯物論の大きな功績である。ヘーゲルも客觀に對する主觀の働きかけが認識の發展の推動力であることを理解したが、彼にあつてはこの働きかけは抽象的な精神、自意識の行爲であつて、社會的、歴史的に發展する感性的活動としての實踐ではなかつた。

理論の階級性、黨派性の問題も認識論における實踐の地位についての説明によつてすでにおのづから明かである。種々の階級間における理論の相異は、これらの階級の利害の相異、それに基づく實踐の仕方の相異によつて規定される。だが理論を規定するものとしての實踐は單に主觀的なものでなく、客觀的實在に對する主觀の働きかけであり、主觀と客觀の接觸であるから、理論は階級的、黨派的であると云つても、それは同時に理論が客觀的實在の模寫であることを排除せず、却つてこのことと不可分である。この事情を無視して、ボグダーノフや三木清氏のやうに理論は單に階級的な主觀によつてのみ規定されると見做し、認識の形成における客觀的實在の役割を無視する相對論者は、種々の理論のうち、正に如何なる階級の理論が最も眞實であるかを問題にすることが出来ない。この立場においては、種々の階級の理論のうち、自然に益々廣汎に、深刻に働きかけて生産力を益々發展せしめ、社會への働きかけにおいては社會をその必然的發展の方向へ推進せしめることに利益を持つところの進歩的階級の理論こそ、そのやうな實踐が自然および社會のより正しい認識を可能且つ必要ならしめるといふ理由で、最も眞實な理論であり、客觀的眞理に最もよく近似してゐるといふ重要な事情を説明することが出来ない。

理論が實踐から生れ、そして實踐を通して發展させられることは、その反面で、理論が實踐のなかで一定の役割を演じ、實踐に結びつき、實踐の指針としてそのなかに生かされるが故に可能である。理論と實踐は結合し、交互作用し、そしてこの交互作用の基礎には實踐が横はる。だから理論は實踐との結合において人間の生活に役立ち、有用なものとなり、それと同時に自己の發展を可能ならしめる。科學の應用、即ち實踐への適用は科學的理論の發展にとつて無關係だと云ふのは觀念論者やブルジョア科學者の幻想である。

形而上學的唯物論者が、認識の發展の問題を提起しなかつたのに關聯して、この發展の基礎に横はる實踐の意義を評價し得なかつたといふことを指摘する必要がある。彼等は認識論から實踐の契機を捨象したために、理論を、自己の哲學を實踐との結びつきにおいて發展させることを知らず、哲學の發展のために實踐との結びつきが必要であることを理解しなかつた。だから彼等は世界を眺める、哲學者であり觀照的唯物論者であつた。これに反し辯證法的唯物論は實踐的唯物論であり、世界……先進的階級の實踐に哲學を從屬させ、結びつけることを要求する。すべての理論と同様に、哲學もまた各時代の進歩的階級の實踐に結びつくことによつて初めてその發展の眞實の刺衝を與へられる。

反對に、反動的階級に奉仕する科學や哲學はその階級の反動化に比例して益々非科學的となり、神秘主義的盲信的内容を濃厚ならしめる。誰の目にもごまかせない實驗に依據する自然科學においてさへも、個々の實驗的成果の理論化、概括に當つてすでに神秘主義や反動的非科學的觀念が引きづり込まれ得るし、現代ブルジョア自然科學においては現に引きづり込まれてゐる。この傾向は社會科學や哲學においては特に顯著である。ここでは例へばファッション化

したブルジョア社會科學や哲學が全體的にみて、資本主義の上向的發展期のそれに比して退歩であることは全く明白である。反動的階級の下においては一切の科學、理論は發展を阻止され、後退し、非科學的要素に蝕まれる。

第三節 認識論としての唯物辯證法

吾々は第一節において、唯物辯證法の對象は外界およびその映像たる人間の思惟の一般的運動法則であること、同時に哲學的科學としての唯物辯證法は正に認識論であることを主張した。併しながらここで、認識論は人間の認識の發展に關する一般理論としては、外界の運動法則を取扱はないものではないか、といふ疑問が一應は起つてくるだらう。この疑問に答へるものは第二節で述べた模寫論である。模寫論によれば、吾々の認識は客觀的實在の近似的反映である。だから認識の運動において生成し展開される思惟の形式、法則、範疇は外界の運動の形式、法則、範疇の映像であり、それと内容上同一であり、従つてまた、外界の一般的運動法則の研究はその思惟的模像たる認識の一般的運動法則の研究と別なことではあり得ない。

而し乍らまた、思惟の形式、法則、範疇等は外界のその反映であり、それと内容上同一であると云つても、外界の運動においてはそれらの形式や法則や範疇は、吾々の主觀から獨立に、それ故、無數の偶然性の錯綜のなかに盲目的、自生的に貫いてゐるのに反し、思惟においてはそれらのものは認識の發展に伴つて次第に意識的に、計畫的に、即ち偶然性から自由に、作用せしめられるに至るといふ點で、その表現様式において異つてゐる。かく思惟の形式、

範疇等が漸次に意識され、意識的、計畫的に適用されるに至る過程は相對的眞理から絶對的眞理への人間の認識の近迫、發展の過程において成立する。つまり、認識の發展の諸契機はその内容の側からみれば外界の發展の諸契機の反映であり、それと同一であり、その作用様式、表現形式の側からみればそれと相異してゐる、と云ふことが出来る。

かくて、認識論としての唯物辯證法といふ規定と、唯物辯證法の對象は外界並びに人間の思惟の一般的運動法則であるといふ規定とは、模寫論を媒介として、統一的に、不可分のものとして把握されなければならない。ところで認識論としての唯物辯證法といふ規定は、單に外界の發展の一般法則の反映たる思惟の一般法則を、前者と同一な内容の方面から考察するに止まらないで、如何にして認識は發生し、發展するかといふ認識發展の形式的手續的方面を考察することをも要求する。否、この二つのことは互ひに不可分であつて、思惟の、従つて外界の運動法則、範疇等の相互の内的聯關は、認識の發展におけるその歴史的繼起の關係から離れては究明せられない。

だから個別科學の成果の概括において世界の發展の一般法則を抽出し、聯關づけることは、現代の先進的な實踐および知的水準の立場から個別科學の歴史を認識論的に總決算することである。そして過去の哲學は、何らかの仕方各々の時代の個別科學の成果の概括の所産であるから、個別科學の歴史を認識論的に總決算することは、現代の立場において技術および Klassenkampf の發展の見地、云ひかへれば唯物史觀的見地からみた科學史との聯關において哲學史、思想史を概括することを意味する。その際、人間の認識の發展史の研究は動物から人間への智能の發展、言語の發展等の研究にまで遡ることが出来るし、また必要であり、そのためには心理學や「感官の生理學」を、一應、學ぶことも必要となる。これを一言でいへば、認識論としての唯物辯證法は人智の發展史の結論、概括として建設され

なければならぬ。

勿論、思想史や一般に人智の歴史を概括すること、認識論的に總決算することは、それを單に、その本來の歴史的な姿において叙述することを意味しない。それは、現實的歴史のなかに混入してゐる偶然性の要素や夾雜物から論理的なものとしての思惟の形式、範疇等を淨め、それらのものを相互の內的な論理的聯關において把握し、表示することを意味する。しかし論理的なものは歴史的なものからの抽象であり、外的攪亂物によつて影響されてゐる歴史的繼起を內的聯關において捉へたものであるから、論理的なものと歴史的なものは並行し、論理的なものの相互聯關を明かにする唯物辯證法は認識の發展、人智の歴史における內的なものの叙述を與へる。そしてこの內的なもの、即ち論理的なものは外界の一般的運動法則の反映である。

このやうにして唯物辯證法は論理的なものに關する科學、即ち論理學として仕上げられるものである。マルクス主義においては論理學、認識論および辯證法は同一である。レーニンはこの三つのもものは同一であるから、論理學、認識論、辯證法といふ三つの言葉は不必要だ、と斷言してゐる。この三つの言葉は、それぞれ異つたニュアンスを有し、例へば辯證法と云へば形而上學や形式論理學に對立する内容が意味され、認識論と云へば舊來の存在論や自然哲學、歴史哲學等と異なる特質が意味され、論理學と云へば思惟形式、思惟方法に關する科學としての特質が意味されると見做され得るとはいへ、重要なことはこの三つのもの内容が全く同一であるといふことであり、従つてこれらの言葉のニュアンスが有する相異に依據して種々の區別立てに従事するのはスコラ的である。同一性のうちに差別を見出すといふ一見辯證法的なるかの如き見地から論理學、認識論、辯證法の間内容上の差別を見出さうとする企ては

すでにこの三つのものの同一性の見地からの逸脱であり、ブルジョア哲學への轉落である。

形而上學的唯物論においては粗朴な模寫論が展開されたに止まり、認識の發展が問題とされなかつたが故に論理學は建設されず、辯證法もその形而上學的本質の故に展開されなかつた。論理學や辯證法は勢ひ觀念論哲學においてより多く開拓された。しかし乍ら觀念論者はこれらのものの内容を同一ならしめるところにまで前進しなかつた。辯證法に到達しなかつた觀念論者においては論理學は形式論理學として、認識論とは別箇に處理され、認識論は外界の一般法則に關する理論としての存在論（かういふ舊い意味の存在論はハイデッガー流の存在論とは一應區別される。ハイデッガーの存在論は同時に、認識の發生、形成に關する理論である）から切離されてゐた。カントにおいては認識論のなかに先驗的論理學なるものが包括されてゐると同時に、他面では、認識論から獨立な形式論理學が認められており、また天體の發展に關する彼の辯證法的見方は認識論にも、論理學にも全然反映してゐない。

論理學、認識論および辯證法の同一性は、認識過程の本質を論理的なものの展開と見做し、論理的なものの發展の理論としての辯證法を建設したヘーゲルにおいて達成された。だがヘーゲルにおいては論理的なものは外界の運動の一般的範疇の反映ではなくて、反對に後者が前者の現象形態であり、外化であつた。かやうにして彼は論理學、認識論、辯證法を神秘化し、その個別科學並びに人間の實踐への正しい適用を不可能にした。唯物辯證法は、論理學および認識論として、このやうな神秘化、倒錯から淨められ、眞實の科學的方法論として役立つやうに改造されたものであつて、それは人類の先進的實踐と個別科學の現代的問題の研鑽とへの適用において益々自らを正確にし、豊富にする。

認識論としての辯證法、又は論理學、認識論、辯證法の同一性といふことは、マルクス、エンゲルスによつて基礎付けられ、レーニンによつて一層明確に、具體的に把握され、強調された思想であつて、マルクス主義哲學におけるレーニンの段階の最重要な内容を成してゐる。マルクス、エンゲルスの理論や、帝國主義時代においてそれを發展させたレーニンの理論において、辯證法が比類なく見事に適用されてゐることは、彼等が正に辯證法を認識論および論理學として把握したといふ事情を離れては理解され得ない。これに反し、ブレハーフが辯證法を認識論として把握せず、彼の弱點を承け繼いだデボーリンが辯證法を認識論に對立するものとして規定したことはすでに周知のことである。その場合、デボーリンは認識論なる言葉の下に、世界は吾々の意識内容であり認識以上のものではないといふ主觀的觀念論の認識論を意味させ、これに對立して客觀的實在の一般法則を考究する理論を辯證法と呼んでゐるものの如くであるが、これは明かに誤謬である。認識論はカント的およびマッハ的觀念論、ブルジョア哲學者のいはゆる「認識論哲學」の獨占物ではなく、あらゆる哲學の主要内容であり、マルクス主義哲學においてはそれは辯證法および論理學と同一内容を有してゐるといふことをつねに念頭から逸してはならない。

第四節 唯物辯證法の主要法則

對立物の統一

辯證法は外界および人間の認識の發展の一般法則に關する學說である。しかし發展に關するすべての學說が辯證法なのではない。吾々はこれについて、機械論的發展觀と辯證法的發展觀を區別することが出

來る。前者は發展を減少および増大として、反覆として理解し、後者は對立物の統一として、云ひかへれば統一的なもの相排斥する對立物への分裂およびそれらの對立物間の交互關係として理解するものである。前者においては自己運動、その推動力、その源泉、その動因は考察の對象とならないか、又は神、主觀等に歸せられ、後者においては正に自己運動の源泉が注目の焦點となる。

辯證法、しかも正に唯物辯證法が發展に關する最も深刻な、最も内容豊富な學說であるといふのは、正にそれが發展を自己運動、自發的發展として捉へ、その推動力、源泉を何よりも先づ發展する當の對象の内部に求め、一切の發展、運動、過程をその内面から、核心から把握し、説明するからである。その際、發展の内在的源泉は、對象そのものの内的矛盾であり、この内的矛盾は對立物の統一および抗争、一口にいへば對立物の交互浸透としてあらはれる。このやうに辯證法的に理解された發展においては、對立物の統一および抗争がその源泉に横はり、そしてあらゆるものは發展し、變化し、運動する限り、對立物の統一および抗争の觀點から、換言すれば對立物の交互作用の觀點から理解され得るし、またされなければならない。對立物の交互浸透の法則は唯物辯證法の核心をなすものである。

現象の無限なる多様のなかに、互ひに對立する規定、性質を、對立物を發見することは、すでに古代人にとつて困難でなかつた。古代ギリシヤの哲學者は、自然に對する粗朴な直觀に基いて、一と多、運動と靜止、本質と現象、形式と内容、可能性と現實性、個別と一般等の如き對立物を發見し、認識作用に對する反省から感性と思惟の對立を發見した。そしてヘラクリトスは萬物を不斷に流轉し、變化するものとして考察し、この流轉の根柢に對立物の交互浸透が横はつてゐることも見出した。

古代支那人は自然現象の多様を、陰と陽といふ最も根本的な一對の對立物に歸着せしめ、陰陽の觀念をもつて一切の自然過程の説明の根本原理と見做した。ヨーロッパの近代科學および哲學が移入されるまで、特に儒教は（従つて日本におけるその再生産も）根本的には陰陽思想以上に出でず、現象界の變化、生滅、多様に對して、靜止的、不變的、唯一的な本質界（天、太極、太虛等）を設定し、従つて自然を本質上、發展するものとして把握し得なかつた。しかし乍らここにおいても對立物の交互浸透の觀念が提起されざるを得なかつたといふことは特徴的である。

科學の發展は、對立物の交互浸透がプレハーノフにおけるやうに單にあれこれの物や過程において例示されるものでなくて、實に自然、社會および人間の認識の法則であることを益々確證してゐる。ところで例證のために極く平易な場合について云へば、數學におけるプラスとマイナス、微分と積分、力學における作用と反作用、物理學における正電氣と負電氣、化學における原子の化合と分解、社會科學における階級闘争の如きを擧げることが出来る。亦最近の物理學は、從來、單に粒狀のもの、又は單に波狀のものと見做された光が粒子と波動の統一であり、また從來、單に粒狀と見做された物質も同時に波動的性質を備へてゐることを明白にした。生物學においては遺傳と順應、形態と機能等のやうな對立物の交互作用が大きな意義を有し、史的唯物論においては生産力と生産關係の基礎と上層建築、經濟學においては使用價值と交換價值、社會的生產と資本主義的領有、自由競争と獨占等が主要な對立物としてあらはれ、認識論においては主觀と客觀、感性と思惟、個別と一般が基本的な對立物をなしてゐる等々——一切の科學は對立物の交互浸透があれこれの場合に見られる單なる事例でなくて、客觀世界と人間におけるその認識との一般法則であり、發展の源泉であることを示してゐる。

對立物はその交互作用において、互ひに内的に統一され、同一性の契機を含有し、不可分に結合し、一つは他なしには存在することは出来ない。例へば光波はフォトンと呼ばれる微粒子の運動によつて與へられ、フォトンなしには物理的意味を有せず、また逆にフォトンとは力學的にでなく、ただ統計的にのみ觀測される波動の法則によつて支配される。或はまた有機體の生活過程においては、細胞の不斷の死滅と發生が行はれ、死は生の必然的契機として生そのものうちに含まれてゐる。このやうに對立物は互ひに轉化し、合一し合ふものであつて、決して孤立的に、互ひに外的に別々に存在するものではない。だからレーニンは辯證法とは對立物が如何にして同一であり得るか、又同一である（同一となる）か、如何なる條件の下でそれらは互ひに轉化し合ひつつ同一となるかといふことに關する學說である、と云つてゐる。

だが同時に吾々は、對立物の同一、統一は相對的であつて、抗爭こそが絶對的であるといふ事情を等閑に付してはならない。それは、運動が絶對的であり、靜止はその特殊な場合で、一時的、條件的、相對的であるといふ基本的事實から説明される。といふのは、對立物が單に互ひに同一、統一の關係にのみあつて、互ひに排除し、抗爭しないならば、總じて運動、變化、發展はあり得ないからである。それ故、運動し、發展する一切のものには内的矛盾、對立物の抗爭は最初から含有されており、そのものの發展はかかる矛盾、抗爭の展開の過程であり、矛盾の解決は矛盾の最後までの展開を通して、抗爭する一つの契機が他の契機を克服することによつて與へられ、そして舊いものの矛盾の解決の結果生ずる新しいものには、異つた種類の矛盾がやはり内在——初めは未發達な萌芽の姿で——する。従つて一般に内的矛盾の解決はデボーリンがヘーゲルに倣つて主張したやうに對立を和げ、緩和するといふ姑息な妥協主

義によつては決して與へられないといふことを指摘しておく必要がある。

對立物の抗爭が或る點まで到達して、抗爭する一方のものが他方のものを克服することによつて矛盾は解決されると云ふとき、吾々はそこに抗爭を押し進める否定的、變革的契機と、保守的、肯定的契機を區別することが出来る。

否定的とは現状打破的といふことであり、肯定的とは現状維持的といふことである。社會の矛盾における肯定的契機としてのブルジョアジーと、否定的契機としてのプロレタリアートの如きはその最も明白な例である。

對立物の交互浸透は物質の各種の運動形態において特殊な具體的形態をとるから、科學的研究に當つては一般的公式を振り廻はす代りにそれらの具體的形態の内容を詳細に分析することが肝要である。

階級社會においては對立物の交互浸透としての生産力と生産關係の交互作用や、従つて階級間の關係はいはゆるアントゴニズムを含有する。これに反しソヴェート社會の如きにおいては生産力と生産關係の間に矛盾は存在し、それが社會發展の推動力であることに變りはないといへ、この矛盾はアントゴニズムの性質を有しない。

機械論的發展觀は運動の最も一面的な、抽象的な形態たる物體の位置變化といふ機械的な運動の觀察を唯一の根據として形成された理論である。一つの物體の位置變化は他の物體によつて外部から力を加へられて初めて起るから、そこでは一つのものと他のもの間には内的統一の關係は成立しない。従つて對立物の交互浸透はここでは方向を反對にする諸力の對抗に置き換えられることになる。辯證法を否認し、物や過程における内的矛盾を否定した機械論者デューリングが、方向を反對にする諸力の對抗こそが一切のものの存在と運動の根本形式であると主張したことは、運動に關する機械論的理解が辯證法的理解から明確に異つてゐることを示してゐる。

ところで相反する方向に働らく二つの力の對抗・交互作用の形態變化を考察するならば、吾々は二つの力の均衡・均衡の攪亂、新たな力關係の下での均衡の恢復といふ三つの段面を見ることが出来る。これは純然たる機械的運動の過程であつて、統一的なものの中の内的矛盾、對立物の交互浸透によつて行はれる辯證法的過程ではない。勿論、辯證法が一切のものの運動の法則であるとするれば物體の位置變化にも辯證法は含まれてゐる（例へば位置變化する物體は同時に同一の場所に在り且つ無い、といふ如く）筈である。しかし乍ら機械的運動は辯證法的運動の最も抽象的、一面的な形態であり、謂はば極限の場合であつて、辯證法にとつて本來的な規定を何ら具體的に展開しないが故に、それが物質の唯一の運動形態として考察される時には運動はその辯證法的本質において捉へられないで、非辯證法的に、機械論的に理解される。だから均衡、均衡の攪亂、均衡の恢復といふ機械的運動の過程における三つの段面は發展過程の辯證法的本質の説明に役立つものでなく、従つて、また、かかる三つの段面をもつて一切のものの運動、發展を説明しようとするボグダーノフやブハーリンのいはゆる均衡論は機械論的發展觀であつて、唯物辯證法とは嚴密に區別されるものである。均衡論者が物體の機械的運動におけるかやうな三段面を辯證法における正、反、合にすり替へたり、社會の發展を自然と社會の間の均衡關係から説明するのは辯證法や唯物史觀の機械論的歪曲以外の何ものでもなし。

機械論的發展觀においては發展は自己發展として理解されず、互ひに外的な力の交互作用から説明されるから、この見解は一方では世界の運動の最初の源泉を現實世界の外に求める神學の見解に通じ、他方ではそれは發展を「差別の内在的發生」として、質的に新しいものの發生として把握せず、質的には單なる反覆として、従つて單に量的増

減の關係として把握する點で、新しいものの發生を、即ちまた發展を否認する形而上學に通ずる。機械論的發展觀は本質上、物や現象をその發展において捉へない形而上學の一變種である。

質と量

發展を充分に適應的に理解するには、それを機械論的に、量的増減としてでなく、辯證法的に、對立物の交互浸透の法則によつて捉へなければならぬ。

すでに言及したやうに、辯證法的に理解された發展は、新しいものの發生を意味する。それは決して同一のもの單なる量的變化に盡きはしない。そこで、質と量の關係の問題が、唯物辯證法の重要課題として提起される。

あらゆる存在は一定の、即ち規定された存在である、又はヘーゲルのいへば定在である。かかるものとしてはそれは自己の限界を持ち、それによつて他から區別される。かやうに一つの定在を他から限界づけ、區別する所以のものを質と名付ける。それで、質とは物に具備されてゐる種々の性質と同一のものではない。種々の性質のうち、或る物にとつて不可欠なるものの總體から、その物の質は成立する。例へば馬にとつてはその毛色が白であるとか栗色であるとかいふ性質はどうでもよい、非本質的なものであるが、たてがみ、ひづめ、尾その他に現はれた特徴は馬の馬としての資格、資質、一口にいへば質を形成する不可欠な性質であり、かういふ性質のうちに馬の質は表現される。

だから質的差別、質的多様は客觀世界に内在するものであつて、單に吾々の意識の所産ではない。質とは吾々の感覺に外ならず、客觀的に存在するものはただ同一なる物質の量的關係のみであると主張して、質の客觀性を認めないのはすでに觀念論の側への逸脱である。然るに發展、變化を單なる量的關係の變動として考察し、新らしい質の發生として捉へない機械論は、結局、質的差別を量的差別に還元し、質的多様の客觀性を否定することを避け得ない。物

質の種々の運動形態を機械的運動に還元し得べしとする機械論者にとつては、客觀世界の種々の物や現象の質的差別が結局において質的に同一なる物質（又は物質の窮局的構成要素）の機械的運動における量的關係の相異に還元されるのは當然である。しかしかやうな還元論は物の過程、變化、發展を正しく説明することが出来ない。

發展の正しい理解は、單に量的差別のみでなく、質的差別もまた客觀的であり、量、質、質、轉換、逆、質、量、轉換、換するといふこと、換言すれば質的變化と量的變化は不可分な交互關係にあるといふことこの理解を要求する。何故なら、存在する一切のものは、一定の、質と量の統一だからである。一定の質にはつねにそれに照應する一定の量的規定が具備される。現代物理學は物質元素の質的差別には各種の元素の原子量の差別が照應してゐること、赤から紫に至るまでの色の質的差別には光の週期における一定の量的差別が照應してゐること等々を明かにし、進化論は有機體における變異の一定の量的蓄積が新しい種の出現を呼び起すことを示してゐる。

量は質と直接に同一ではないから、量的變化は或る程度までは質に影響を及ぼさぬとはいへ、一定の程度、限界、範圍を超えるときには必ずや質の變化を惹起する。例へば水は、その温度の變化が攝氏零度と百度の範圍を超えないときには、水としての質の上に變化を起さない。だが水は百度の温度においては蒸氣となり、零度においては氷に轉化する。このやうにして量的變化は一定の點において質的變化を呼び起す、云ひかへれば、量は質に轉換し、移行する。人間の心理過程についても、快樂も度を過しては苦痛に轉化する、とは誰でも經驗するところである。辯證法のあらゆる法則と同様に、量の質への轉換およびその逆の法則も、自然、社會および人間の認識の一切の過程のなかに貫いてゐる。例へばマルクスは「資本論」において、貨幣の一定量の蓄積が貨幣の資本への轉化を可能ならしめ

ること、多數労働者の協業が各労働者の個別的生産力と異つた新しい生産力を與へること等々を明かならしめた。

このやうに一定の量的變化によつて生じた質的變化は、今度は、新たな量的變化の出發點となる。量的變化は従前とは異つた新しい質の上で行はれることによつて、新しい條件の下に置かれ、新しい規定を獲得する。例へば協業から生れる新しい生産力が労働生産性を著しく増大させ、一般に生産様式の變化が生産の量的變化を結果することは歴史がこれを示してゐる。もし吾々が量の質への移行のみを認めて、その逆の、質の量への移行を認めないならば、一切の質的差別を量的差別に還元する機械論の見地に立つことを意味する。

すべての量的變化は、質的變化を喚起しない限り、漸次的、連續的變化であり、これに反し質的變化、新しい質の出現は急激な變化、もつと正確にいへば飛躍的な變化であつて、量的連續はそこで切斷される。もちろん、量的連續も不連續の契機を含有し、質的變化においても、質を根本的に一變せしめるに到らない部分的變化（例へば資本主義の前獨占的形態から帝國主義への轉化の場合の如く）は漸次的である。連續と不連續、漸次性と飛躍はつねに相對的であり、連續的變化にも部分的不連續は含まれ、全體的にみて飛躍として捉へられる過程においても部分的には連續が含まれる。しかし乍らこのことは全體的に見て量的變化の特色が漸次性にあり、これに反し質的變化の特色が飛躍にあるといふ事實を變更しはしない。

だから質的變化を量的變化に還元する機械論的見解は、當然の結果として、一切のものの發展における飛躍を否定することになる。

これはいはゆる俗流的進化主義であつて、社會の發展に適用される場合には一切の急激な、根本的な改革の否定と

なる。かやうな見解はブルジョアジーや社會ファシストによつて多く説教されてゐるにもかかはらず、それは明かに事實に矛盾する。人が好んで口にする「維新」といふ言葉は、社會の漸次的な、平穩な、ゆるやかな進化ではなくて、凡そその反對のものを意味しており、従つてかういふ言葉を用ひる人は社會の發展が辯證法的であつて、そこには漸次性のみならずまた飛躍も不可避的であるといふことを、ともかく認めてゐるわけである。自然現象の觀察に當つても、俗流的進化主義の一面性は容易に曝露される。生物進化に關する觀察は、新しい種の出現において突然變異が大きな意義を有することを示してゐる。だが、飛躍の契機のみに着眼して、漸次性の契機を無視するのが誤謬であることは勿論である。

量の質への、およびその逆の轉換の法則は機械論者とデボーリン主義者の論争における重要問題の一つであつた。デボーリン主義者は質を量に還元したり、質の客觀性を否定した機械論者に對抗して、質が客觀的であり、それを量へ還元出來ぬことを明かにした。しかし彼等はこの法則をも他のすべての場合と同様に抽象的に、觀念論的に取扱つた。唯物辯證法のあらゆる法則と同様に、質と量の交互關係の法則もまた具體的材料の分析において確證され、仕上げられなければならない。

否定の
否定

發展とは、或るものが自らを否定して他のものになることであり、否定は發展における本質的契機である。對立物の抗争が發展の源泉となるのは、正にそれが否定を與へるが故である。或るものがその發展の結果否定されて他のものとなることは、對立物の統一としてのそのものなかに含まれてゐる否定的契機が肯定的契機を克服し、そのものの否定を完成することを意味する。かやうに一切の發展は否定を通して行はれるから、當然

にまた反對物への轉化の形式をとる。

だがその場合、否定されたものの内容は全然何處かへ斥けられてしまふのではない。辯證法的に理解された否定は「論理的」否認、懷疑でもなく、一概な排除でもない。それは所謂、止揚であつて、そこでは舊い、否定されたものは、新たに發生したもののなかに、契機として包攝される。止揚とは、廢棄し、棄却し、同時に保存することを意味する。否定された舊いものはその直接的存在を喪失し、同時に新しいもの、反對物のなかに、それによつて媒介されたものとして、本質的に改造された上で包容される。止揚としての否定は、あらゆるものの發展の觀察において確認される。舊いものの内容が新しいものにおいて、云ひかへれば異つた條件の下で、何らかの様式で保存されてゐるといふことは、辯證法的に照明されたあらゆる發展において確認される。

蕾は花が開いて否定され、消え失せ、封建社會はブルジョア社會の生誕によつて否定され、消滅する。しかし蕾の内容は花のなかに生き、封建社會の胎内で發展した生産力やイデオロギーは資本主義の生産力やイデオロギーの發展の前提であり、その發展の契機へと改造、攝取される。同様にプロレタリア文化はブルジョア文化の達成の批判的攝取なしには全然發展することは出來ない。ブルジョア文化を一概に排斥し、それを掃き捨てた白紙の上のみプロレタリア文化は建設され得る、といふボグダーノフの文化理論は非常な誤謬である。マルクスもエンゲルスも、ドイツの哲學、イギリスの經濟學、フランスの社會主義の如きブルジョア・イデオロギーの批判的攝取なくしてはマルクス主義を築き得なかつたであらう。自然の發展においても、人類社會とその文化の發展においても、これをよく觀察するならば、發展の契機としての否定は常に止揚の形式を取つてゐることが分る。

だが發展は停止するところを知らないから、或るものの否定として發生したその反對物もまた否定されることは勿論である。つまりあらゆるものの發展は否定の否定の法則に従ふのである。だから發展は決して直線的なものではなくて、幾多の屈折を持ち、舊いものの否定の所産たる新しいものの中には舊いものの積極的内容が契機として生かされ、更にこの新しいものの否定は一見舊いものへの復歸であるかのやうな外觀を呈する。しかし乍らそれは何ら舊いものの再興ではなくて、より高い段階において、従つて異つた、より豊富な内容を以つて、舊いものの特質がくり返されることである。

ヘーゲルは否定の否定の法則のこのやうな特徴を云ひ表はすために、正・反・合の概念を用ひた。彼によれば、最初に或るものが定立され、それを正とするならば、その否定は反であり、否定の否定、即ち反の否定は正と反の綜合として、反の内容を自らのうちに止揚してゐると同時に、反の反としては正への復歸といふ側面をも具有する。しかし乍らヘーゲルはこの論理的形式を全能的のものに見做し、否定の否定がその下で行はれるところの現實的具體的な事情や條件の究明といふことに留意しなかつた。だから彼にあつては一切の發展は具體的事實からの游離において、正・反・合の公式に無理矢理に押し込まれ、現實の歪曲が與へられた。

唯物辯證法にとつて重要なことは、否定の否定が各々の與へられた場合に如何なる事情の下で、如何なる原因によつて遂行されるかを具體的に考察することである。そしてそれは、否定の否定を通して一見出發點に復歸するかのやうな「圓環の系列」としての螺旋狀の發展曲線が、その各々の屈曲や結節を制約する事情の具體的分析に基いて適應的に把握され、明白に描き出されることを要求する。一般に辯證法のすべての法則は、考察される過程が外的事情に

攪亂される限りにおいて、決して純粹な姿では出現しない。それは現實世界においては變形され、歪められてゐて、決して觀念的に純化され、論理的に定式化された通りの姿で作用するものではない。だが現實世界の一切の運動には自己運動の契機が含まれてゐる以上、否定の否定の法則はあらゆる過程における内在的傾向として把握され得るし、また把握されなければならない。

だから自己運動がより顯著な過程、つまりより全體的な過程を取り上げてみるならば、否定の否定が決して單に屢々見受けられる事例たるに止まらないで、自然および人間世界の發展の一般法則であることを容易に納得することが出来る。一箇の麥粒は適當な條件の下で發芽し、自らを否定して麥となり、次に麥は多數の麥粒を結實させ、その結果自らを否定して枯死する。その際、否定の否定の結果得られる麥粒は出發點の麥粒よりも單に量的に多いのみではない。それはたとへ人間に觀取されない程度においても、質的に新しいものをも含有し得るし、また潜在的に含有してゐるが故にこそ、一般に有機體の發展、新しい種、亞種、品種の發生は可能なのである。

自然の全發展が否定の否定の法則に従つて行はれるばかりでなく、人間世界においてもそれに劣らず明白にこの法則は觀察される。例へば哲學史を取つてみるならば、古代哲學は素朴な自生的な唯物論であり、次にその否定として觀念論が發展し、十九世紀に至つて觀念論の二千餘年の發展の達成を批判的に攝取した辯證法的唯物論が觀念論の否定として出現した。これを部分的に、古代、文藝復興期、近代に區分して考究するときにもその各々に否定の否定の法則が内在してゐることはレーニンの指摘せるところである。

社會の發展を大づかみに見るならば、原始時代においては生産力の極度の未發展のために私有も、従つて人間々の

不平等も生じ得なかつたのに、生産力の一定の發展は私有や階級的差別を發生、發展せしめたこと、そしてブルジョア社會で準備された生産力が別な社會形式の下で一層發展せしめられるときには再び私有に立脚する不平等が消滅し得るといふことが論證されてゐる。もつと小さな週期を取り上げてみるならば、資本主義的所有は、少數者の手への社會の生産手段の集中としては、各自の勞働を基礎とする小經營者の分散的個人的所有の最初の否定である。だが資本主義的生産はそれ自身の否定を必然的に生み出すから、資本主義的生産がその下で營まれるところの歴史的條件としての資本主義的所有も必然的に否定される。これは否定の否定である。

否定の否定の法則はかやうに一切のものの發展の過程に内在する。しかし乍らさきにも述べたやうに、物質の各種の運動形態には純粹の自己運動はなく、あらゆるものはつねに一定の環境によつて圍繞され、その自己運動は一定の外的事情に大なり小なり影響される。すべての植物の種子や動物の卵は必ず自己運動としての正常な發展を、即ち發育を遂げるとは限らない。外的條件の如何によつて多くの種子は枯死し、卵は破壊されたり喰はれたりする。また反對に、外的事情は往々にして或るものの自己運動における繼起的段階の間隔の短縮、飛び超えを可能ならしめ、發展テムポを著しく促進することもあり得る。このことは發展を促進する外的條件が實踐的に造出され得る社會過程に關しては、就中、考慮されなければならない事實である。あれこれの發展段階を飛び超えることが可能なためには、そのための客觀的條件が必要である。かやうな飛び超えの可能性を吟味せず、一定の必然的な發展段階をただ主觀的努力によつてのみ飛び超えやうと企てたり、他方ではつねに純粹な形式における否定の否定の法則から導き出された發展段階の公式をそのまま振り廻はしたりするのは觀念論的である。現代において、勞働者階級の指導下になされる

封建的關係からの農業の解放が、農業の資本主義的發展に導かずにはコルホズ形態への轉化を可能ならしめるものだと
いふ一大事實が實證されつつあることは、社會發展の辯證法的過程の解明に當つては如何に具體的事情の分析が必要
であるかを示してゐる。併しながら他面において、かやうな具體的分析において方法として役立つものは一般法則で
あり、ここでも發展における**内在的傾向**としての否定の否定の法則が前提されることは云ふまでもない。

**現象と本
質、法則**

以上説明した、辯證法の核心とも云ふべき對立物の交互浸透の法則、量と質の交互關係の法則および否
定の否定の法則は唯物辯證法の三つの最も基本的な法則である。だが唯物辯證法の法則はそれに盡きる
のではない。そこで、なほ若干の重要なものについて極めて簡単な解説を加へよう。

現實世界に關する人間の科學的認識は、その第一歩において、吾々の感覺に反映する客觀的現實、即ち現象の本質
は何であるか、換言すれば、それらの現象は何處から來るか、その根據は何であるか等といふ疑惑にぶつかる。所で
現象の多様の中にその本質を見究めるためには、對象は分析に付せられ、そして分析を通して若干の一般的なもの、
抽象的なものが、つまり**法則**が発見される。だから認識の發展において本質と法則は同一段階を代表するもので、法
則は變轉する現象の多様の中における一般的なもの、相對的に靜止的なものとしての本質の姿を表現する。

現象と本質、法則について語る場合には、現象をもつて主觀的なものと見做し、本質を不可知な「物自體」とする
カント主義や、法則の客觀性を否認する主觀的觀念論の誤謬に陥つてはならない。現象も本質も法則も吾々の主觀か
ら獨立に客觀的に存在し、吾々は感覺に反映する現象のなかに思惟の力をかりてその本質、法則を発見することが出
來る。總じて科學は現象の背後にその本質を把握し、法則を見出すことから開始される。

本質は現象の内に成立し、現象から獨立には存在せず、現象は單に無秩序なものでなく、一定の合法則性を有し、それ自身の内的本質を具備してゐる。現象から離れた本體界（本質の世界）なるものはあり得ず、反對に本質なき現象はあり得ない。現象は無限に多様で、流轉するものであるが、そのなかには一定の統一、合法則性、安定的關係がおのづから現存する。だがもちろん、本質、一般的聯關、法則が安定的、靜止的であるといふのは、單に相對的な話にすぎず、現象が不斷の運動において見出される限り、本質、法則もまた運動し、從つて發展し、その限り法則も歴史的なものであつて、絶對不變のものではない。例へば地殼の形成、有機體の發展等の法則は地球の冷却＝凝縮過程の一定の段階において出現したものであり、社會發展の法則についていへば、例へば封建社會の發展法則は資本主義社會においては存在しない。法則のこのやうな歴史性を無視し、ただあらゆる社會構成に共通な永久不變の一般法則のみを見出さうとするのはブルジョア社會科學であり、かやうな見地からは各々の社會構成はその歴史的に規定された特殊性において把握せられず、その特殊な内在的傾向、自己運動において捉へられない。

一般に法則は現象の一側面の表現であるから、現實においてはつねに他の法則と結合して作用する。その際、現象間の交互作用のためにあらゆる現象は外的影響を蒙り、かくて一つの現象領域に内在する法則は他の現象から攪亂的影響を受け、それだけにその純粹な、論理的に定式化されたままの形態においては見出されない。

だからさきに辯證法の根本法則の説明において強調したやうに、現實の認識に當つては一度發見された法則を無雜作に對象に押し付けてはならない。かやうな公式主義は正しい認識を與へない。各々の特殊な現象において、法則が如何に自らを貫徹してゐるかを具體的に吟味することが肝要である。

他面においては、不斷に流動し、變化する個々の現象に幻惑され、その本質を見失ふ追隨的經驗論に對しても警戒することが必要である。マルクスはブルジョア的俗流經濟學が現象の表面に摑まり、價值法則を否定してゐること、またリカードが價值法則をその歴史性において理解せず、資本主義經濟の種々の現象に正しく結びつけて展開し得なかつたことを指摘した。一般にブルジョアジーや社會ファッショの社會科學においては社會過程における現象とその本質の關係もまた正しく捉へられないことは當然である。帝國主義時代におけるトラストやカルテルの現象に幻惑され、資本主義的「統制經濟」や「組織された資本主義」の理論を口にする者は、生産のアナキー、自由競争が依然として資本主義の本質であることを忘れ、又は隱蔽する所のブルジョアとその社會ファッショ的追隨者である。

ファッシズムの大言壯語、その往々にして似而非社會主義的な外觀、假象（部分的、表面的現象）の後ろに金融資本の政策としてのその反動的本質を見得ないことが、小市民や労働者に如何なる結果を齎らすかはイタリーやドイツの例が示してゐる。吾々の社會生活においては、日常の經濟的、政治的および文化的の種々の現象のなかにその本質を洞見することなしには、實踐に當つて過誤を犯さずには濟まずことは出來ない。

形式と 内容

あらゆる本質は一定の形式において、そして一定の内容として現象のうちにはあらはれ、現象のうちにはあらはれる。だからあらゆる現象は形式と内容を有し、無形式な内容とか、無内容な形式といふものは現實には存在せず、形式と内容は互ひに不可分な統一において現象を形成する。吾々が藝術作品について、無内容な作品だとか、作品の形式がなつてゐない杯と云ふときには、その内容が無味乾燥であること、形式が内容に不照應であること等を意味するのであつて、内容なり形式なりが全く缺けてゐるといふことを意味するのではない。

形式と内容の關係を問題とするときには、形式に對して内容が優位を有し、形式の變化は内容の運動を通して生ずるといふこと、だが同時に形式は内容の運動の形式、必然的條件として、内容に作用し、その運動に對して積極的影響を示すといふことを念頭に置かなければならない。ただ内容の優位といふことにのみ着目して、形式の意義を無視するならば、例へば労働者運動において組織や活動の形式を輕視するメンシェヴィズムの誤謬を避け得ない。これに反し形式の積極性を一面的に強調し、内容への形式の依存の下での内容に對する形式の相對的獨立性を絶對的獨立性に高める形式主義は、形式の變遷を内容の運動との具體的聯關において考察することを忘れ、物、現象、過程等々の具體的内容を抹殺する。社會構成の形式をその内容としての生産力の運動から全く切離して考究する形式社會學の如きは形式主義の典型である。形式主義は一般に觀念論、特にカント主義の一大特徴であつて、カント主義者は認識や行爲の先天的形式の探求をもつて哲學の目標となし、それらの形式を内容の運動から、従つてまた論理的なものを歴史的なものから、切離して考察する。その結果は抽象的、一面的な諸規定が抽出されるだけであつて、現實の具體的把握は與へられない。デボーリン主義者も唯物辯證法の諸法則、諸範疇を客觀的現實の分析から游離して思辨的に取扱つた點で形式主義の偏向を犯した。

形式と内容の關係、交互作用の問題はマルクスによつて生産力と生産關係の例において見事に解明されてゐる。生産關係は生産力の運動の形式であり、一定の發展段階にある生産力はそれに照應する生産關係を生み出し、そして生産力が一層發展して舊來の生産關係がそれに照應しなくなり、生産力の發展を阻害する桎梏に轉化するときには、兩者の衝突の結果、舊い生産關係は放棄されて新しいそれが生み出される。生産力の與へられた發展水準に照應する生

産關係は生産力の一層の發展を促進する積極的契機となる。これが社會の發展における形式と内容の辯證法である。

形式は内容から相對的に獨立してゐるから、新しい内容を實踐的に創造するためには、舊い形式の或るものを新しい形式への從屬において一定の條件の下で利用することが出来る。情勢が目まぐるしく變轉する場合にはそれに應じて形式の變更も必要であり、何らかの固定的形式に執着することは往々にして大きな失敗の原因となる。さうかと云つて、あれこれの活動内容の展開のために必要な基本的な形式を放棄したり、又は創造しないのは勿論最大の誤謬である。労働者運動における活動や組織の形式と内容の關係の問題はレーニンによつて最も詳細に論述された。

スターリンがソヴェート文化の民族的形式とプロレタリア的内容との關係——内容の優位、内容の發展による民族的形式の克服——について語つた有名な言葉も、形式と内容の辯證法的對立および統一の把握のために極めて明確な例證として役立つであらう。

偶然性と必然性

吾々が複雑な現象や過程のなかに一般的なもの、合法則性を見出すことは、これを云ひかへれば、偶然性の錯綜のなかに必然的關係を發見することである。偶然性は普通に考へられるやうに、無原因性とか、または原因が未知もしくは不可知といふことではない。それは客觀的實在に具備される範疇であつて、必然性を排除しない。必然性と偶然性も辯證法的な對立および統一の關係に見出されるものであつて、決して一方を認めれば他方を否認しなければならぬといふが如き性質のものではない。ただ必然性の客觀性のみを認めて、偶然性を原因の未知といふ意味で主觀に歸せしめるブハーリン流の機械論的見解は不正當である。

必然的なものとは與へられた過程にとつてそれ以外であり得ないもの、不可避的なものの謂ひであり、偶然的なもの

のとは與へられた過程にとつては無くとも濟まされ、それ以外のもので間に合ひ得るところのものゝの謂ひである。例へば地震や暴風は社會過程から出てくるものでなく、社會過程にとつては偶然な自然現象であり、資本主義の下で労働者運動が起るのは必然的であるが、誰が運動の指導者になるかといふことは運動全體にとつては偶然である。しかし乍ら偶然性は必然性にとつて無縁なものではない。地震や暴風や悪天候は社會の經濟過程に影響し、その影響の程度は建築の粗惡や農業生産力の未發達の程度に比例するし、労働者運動の發展はその指導者の人物に大なり小なり影響されるといふことは、誰も知るところである。かやうに偶然的なものは必然的過程の内容となり、その構成要素となる。偶然性は必然性の顯現形態であり、必然性は偶然性の錯綜のうち以外には存立せず、偶然性の系列のうち必然性は實現される。一つの偶然的なものは必然性にとつては、他の偶然的なものと置き換えられ得るものとしては、偶然的である。だが必然性はつねに何らかの偶然的なものの系列を外にしては成立しない。

偶然性も因果的に規定されたものとしては必然性である。だがそれは、與へられた過程にとつて不可避的でない限り、その過程にとつては偶然的なものである。だから或る過程にとつて必然的なものも、他の過程にとつては偶然性に轉化する。偶然性と必然性の對立もまた相對的であり、兩者は交互に轉化する。

社會の發展過程を理解するには、その一般的、必然的傾向を、個々の偶然な要因から區別すると同時に、後者が前者の進行に對して及ぼす作用を評價し得なければならぬ。社會過程における必然性を認識し、それを偶然性の攪亂的影響から淨めるときには、社會は自由に、且つ著しく急テムポで發展するだらう。だが社會過程に内在する必然性が偶然性の影響から解放されるためには、この過程が計畫的に統制されることが必要であり、それは生産の社會的無

計畫性を基礎とするブルジョア社會においては達成せられない。

可能性と 現實性

あらゆる現象は運動、過程、發展において、一口にいへば生成といふ觀點から、觀察される限り、それは如何にして可能であつたか、といふ問題が提起され、可能性と現實性の關係の問題が提起される。この問題は社會生活において特に重要な意義を有するものである。

唯物辯證法に謂ふ可能性とは、實在的、可能性であつて、單に思想的に想定され得る形式的、可能性のことではない。

形式的には、ローマ法皇が回教に改宗することも、今晚太陽が他の星と衝突して爆發することも可能である。だが實際にはそれは實現され得ない空想であつて、眞の可能性ではない。實在的可能性とは、與へられた現實性のうちに現存してゐて、他の新しい現實性へ發展し得るところのものである。だから周圍の世界について無智であればある程、吾々は多くの可能性を空想し、これに反し現實性に對する認識が深まるにつれて、そのなかに見出される新しい現實性の可能的萌芽、實在的可能性は一定の制限されたものとしてあらはれる。

可能性が現實性にもたらされるためには、新しい現實性へ發展するところの當の對象と、かやうな發展のために必要且つ充分な條件と、實在的可能性の要因としてのこの對象と條件の統一から新しい現實性を造り出す運動とが必要である。自然においてはかかる運動は一定の對象と條件の交互作用において成立する。例へば植物の種子は周圍の諸條件と交互に作用し合ふことによつて植物へ成長する。

これに反し社會の發展においては一定の可能性を現實性に轉化せしめるものは正に人間の活動であり實踐である。ここでは可能性は與へられた對象としての社會構成のうちに含まれる條件の全體であり、それらの條件のうち、特に

吾々の活動の手段として直接に役立つもの（組織・人物・理論の如く）は、これらの條件を媒介として吾々から働きかけられるいはゆる客觀的條件から區別されて、主觀的條件と呼ばれる。もちろんこの區別は相對的であつて、主觀的條件もまた人間の活動の對象となり得る點では客觀的條件と同一である。ただそれは同時に直接に吾々の活動の手段・要具となる限り、特に主觀的條件と呼ばれるのである。かやうにして社會の發展においては可能性は、實踐的見地から、客觀的條件の全體から形成される客觀的可能性と、この客觀的可能性を把持し、展開する能動的要因としての主觀的條件に區分される。

社會過程における主觀的條件は結局において客觀的條件によつて規定され、前者の成熟は後者の一定の成熟を前提とするとはいへ、主觀的條件の客觀的條件に對する照應の程度はつねに同一のものとして一義的に規定されてゐるのでなく、場合々々によつて或る程度まで不等である。先進的階級の主觀的條件の相對的未熟のために、一つの社會構成から新しい社會構成への移行がより大きな困難をもつて、何回も失敗をくり返して、より後れて成就されるといふことは決して珍らしくない。だから吾々は實踐に當つては、その成功のための客觀的可能性が與へられてゐるか否かを細大洩らさず検討し、もし與へられてゐるとすれば、主觀的條件の強化を通してその客觀的可能性を現實性に轉化させることに努めなければならぬ。或はまた、主觀的條件が相對的に強化してゐるならば、客觀的可能性が相對的に未成熟であつても實踐的にその成熟を促進することも可能である。歴史における主觀的條件の相對的積極性を理解しない者は、客觀的可能性を現實性と混同して客觀主義、運命論に陥つたり、客觀的可能性の積極的利用の放棄の故に生活において敗北を喫することは不可避的である。

周知の如くソヴェート聯邦における右翼的偏向の本質は、新經濟政策の下におけるソシヤリズムの客觀的可能性を現實性と混同し、この可能性を實現するための一聯の主觀的條件の意義を忘れたことにある。

可能性と現實性の關係の辯證法的理解は、レーニンおよびスターリンによつて、日和見主義に對する鬭争において比類なく明確に展開されたものである。

交互作用 と因果性

辯證法は、現實世界においてはあらゆるものが互ひに聯關し、互ひに轉化し合ひ、何に一つとして孤立した現象は存在しないといふことを闡明する。物、現象、過程のこのやうな普遍的聯關は交互作用として定式づけられる。あらゆるものには何らかの程度に自己運動が内在するから、一つのもは他のものから作用を受けるのみでなく、またそれに反作用を及ぼす。純粹の一方的な作用はあり得ない。だから現象の聯關は交互作用において成立する。その際、辯證法的に理解された交互作用は對立物の統一および抗爭を核心とするものであつて、單に互ひに外的な要因の機械的な作用および反作用の關係でないことは勿論である。

交互作用は吾々の認識の目標であつて、何ものかを認識することは、そのものを交互作用の觀點から把握することを意味する。それで、法則とは現象の交互作用の一般的形式の名稱に外ならない。

交互作用においては、一つのもは他のもの原因となり、原因と結果の對立は相對的であつて、兩者は互ひに位置を代へる。だが物や現象の複雑な全體的聯關のなかから、一定の局部だけを抽出して考察に付すときには、或るものは原因、他はその結果としてあらはれ、ここから因果性の範疇が與へられる。だから因果性はつねに現象や過程の普遍的聯關を一面的にしか表現しない。しかし乍ら因果性は人爲的に構成される概念ではなくて、客觀的實在

に内在する聯關の一部分、一側面を表現するが故に客觀的範疇である。因果性の不可知性や主觀性を主張するヒューム、カント、マッハ等の見解は、吾々が實踐的に一定の原因からそれに照應する一定の豫期された結果を造り出し得るといふ事實によつて見事に反駁される。吾々の日常の生産的實踐、労働は因果性の客觀性を前提とし、且つその度び毎に確證するものである。

ブルジョア學者は往々にして因果性を否定するものとして統計的合法性や合目的性の範疇をかつぎ出す。統計的合法性は、一定の對象において一定の事實が生起する確率を示すものであつて、そこでは事實の生起の一々の場合の原因は合法性そのものにとつて偶然なものであり、その限り觀察の圏外に置かれる。しかし乍ら偶然性は無原因性ではないから、觀測される事實の生起は諸々の要因の交互作用をその基礎に持つてゐるはずである。だから統計的合法性は因果性に矛盾せず、狹隘な機械的因果性でなくして辯證法的に交互作用からの抽象として理解された廣い意味の因果性の特殊な型であると云ふことが出来る。

有機體の構造において見られる合目的性も、何らかの意圖された目的への有機體の構造の適合を意味するのではなく、それは有機體と環境的條件との間の數千年、數萬年にわたる交互作用の結果（自然淘汰、適者存続）において生じたものである。従つてそれは因果的に制約されており、やはり因果性の特殊な型である。

因果性は多様な現象の交互作用からの抽象であるが、第一の要因の結果たる第二の要因が第三の要因に對してでなく、その第一の要因に對して同時に原因として働らき、かくして第一と第二の要因が互ひに原因となり結果となるときは、因果性は交互作用としてのその本來の性質において理解されることを要求する。社會の諸要因——經濟的、

政治的、イデオロギー的の——間の因果性は正にかやうな交互作用として捉へられなければならない。だが交互作用においてはその基礎を明かにすることが肝腎であつて、單に交互作用といふだけでは空虚である。だから史的唯物論は社會過程を諸要因の交互作用と見做すのみでその基礎を示さず、何がその交互作用において決定的なものであるかを理解しないブルジョア的要因説と異つて、正に經濟的要因が社會諸要因の交互作用において基礎であることを強調するのである。

抽象と具體

今まで説明して來たやうな辯證法の法則や範疇は、一般にすべての法則や概念がさうであるやうに、抽象的、一般的なものであつて、その各々は決して單獨には現實的に存在しない。現實的に存在するものは具體的、個別的なものであり、抽象的、一般的なものはその個々の側面を意味する。だから一般的なものは個別的なもののうち以外には存在しない。それで、吾々が思惟の力で具體的全體としての個別的なものなかから一定の側面を抽象して、法則、概念、範疇等として定式化するとき、現實的に存在する具體的全體は歪められ、一面的にしか把握されない。だがここから、概念、範疇等をもつてする思惟には對象を適應的に把握する能力がない、ただ直觀のみが對象を具體的に把握する、と結論するベルグソンの直觀主義は正しくない。各々の一般的なものは個別的なものの一側面であるから、その總括、全體において個別的なもの、具體的全體を形成する。従つて個別的なものに含まれてゐる各種の一般的なもの分析的に發見されたのち、それらの一般的なものを相互の內的聯關に應じて總括するならば、分析的思惟の働く以前に感覺のうち混沌とした形態で與へられてゐた個別的なものは、思惟的に媒介され、把握された、つまり科學的に認識されたものとして、その具體的全體性において再現される。だから辯證法において

は、一般的なもの、概念、範疇、法則等を發見する思惟の働きは、認識の發展の必然的な契機であり、一般的なもの、抽象的なものは、その總體において具體的なものを形成する限り、具體的なものの認識における必然的な契機であり段階である。

感性的所與としての具體的全體から個々の一般的なもの、抽出し、それらの一般的なもの、總括において最初の全體を思惟のうちに再現する認識の發展過程において、思惟はより單純な、より一般的なもの、抽出から開始して、次第に複雑なもの、特殊なものに進んで行く。そして思惟のこの過程は現實の歴史に一致する。現實の歴史においても發展はより單純なもの、より一般的なものから、より複雑なもの、より個別的なものへと進行するのである。例へば灼熱せる星においては複雑な生物學的法則は存在しない。これらの法則は地球の發展の所産である。エンゲルスは星雲においてはエネルギー轉換の法則さへも、より單純な形態を取るといふことを指摘した。

しかし乍らすべての抽象、すべての一般的なもの、科學的に有用なものではない。個別的なものからその部分、側面としてのあれこれの一般的なもの、抽出するのは認識の必然的の手續きであり、その限り眞理への一步前進であるといへ、レーニンも云つたやうに、同時に一般的概念、法則のうちにはすでに、一片の空想の要素がある。そこで、空想の恣意な活動を制限して、對象を正しく科學的に認識するためには、與へられた個別的、具體的全體としての對象から眼を離さず、一度び抽出した一般的なもの（範疇、法則、規定等）をつねに對象の一層の具體的分析に結びつけて展開して行くことが肝要である。さうして初めて、次第に抽出される一般的なもの、對象の生命を反映し得るやうに正しく總括することが出来る。従つてプレハーノフがロシヤの資本主義を論じる際にやつたやうに、既知の一

般的なもの、の體系としての公式を具體的なものの分析に依據せず、純論理的に展開したり、ブルジョア社會學者が社會とは何かといふ定義を與へる際に行つてゐるやうに、對象を具體的に吟味してその對象に内在してゐる一般的なものを見出さずに、社會といふ概念の論理的な分析から一般的な規定を造り出したりするのは非科學的である。そのやうな場合には一般的なものは具體的なものの認識の契機となり得ない。抽象が科學的抽象であるためには、對象の具體的分析に依據するものであることが必要である。

唯物辯證法は模寫論の見地に立つが故に、諸々の科學の成果の概括としての、換言すれば最も一般的なものとしての、唯物辯證法の法則や範疇は、各種の科學における具體的研究と人類の先進的實踐が提起する問題の解明とに密接に結びついて、それに助力すると共に、そこから得られる新しい成果の攝取、それとの對照において初めて、より内容豊富に、より精密にされて行くものである。抽象と具體、一般的なものと個別的なものとの關係を正しく理解し、抽象が認識過程において演じ得べき、また演じなければならぬ役割を正當に評價しないならば、一般に正しい科學的方法を理解することも、また特に唯物辯證法の法則、範疇を具體的に生かして行くことも出来ない。

第五節 唯物辯證法と形式論理學

辯證法が初めて論理學として意識的に組織されたのはヘーゲルの辯證法的觀念論においてであり、現在論理學としての辯證法は唯物辯證法において發展せしめられてゐる。ところで古くから論理學とし

形式論理學
の根本特徴

て通用し、現在においてもブルジョアジーによつて科學の方法論として排他的地位を與へられてゐるものに形式論理學がある。

形式論理學は辯證法に對立する、又はもつと正確にいへば、前辯證法的な形而上學的思惟様式を基礎とするものであつて、その第一の特徴は對立物の統一の法則を理解しないことであり、第二の特徴は主觀主義の論理學であるといふことである。

形式論理學は先づ思惟の根本法則なるものを論じ、次に概念、判斷および推理について考察する。それで、その思惟の根本法則として普通擧げられるのは、同一律（AはAである）、矛盾律（Aは非Aに非ず）、排中律（AはBであるか、さもなければ非Bである）の三つである。（また時として、ライプニッツの提唱した充足理由律がこれに加へられる）。これらの法則は結局、抽象的形式的同一性、即ち差別、對立を排除する同一性の見地に立つており、そこには對立物の統一、同一性、交互浸透に關する思想は表現されてゐない。それは一つの物と他の物の間に絶對的な境界を劃し、物を相互の聯關、具體的過程から切離して孤立において捉へる形而上學的思惟様式を定式化したものである。だから形式論理學の法則をもつては、生きた、發展する世界の具體的聯關を把握することは出來ない。具體的研究に當つては、形式論理學の信奉者は、對象そのものの性質に強要されて、一方ではそれを或る程度迄は無意識的に放棄し、そして他面では大なり小なりそれに禍されて種々の混亂に陥る。

このやうに形式論理學は、他との聯關において運動するところの物を、聯關、運動、發展においてでなく、孤立、靜止において考察するが故に、それが客觀的現實の運動の解明に向ふ代りに、客觀的實在の運動から切離され、孤立

せしめられた、思惟の働き、思惟の運動の解明に向ふのは自然である。従つてそこでは外部世界の運動法則の反映を内容とする思惟法則（辯證法の法則の如き）は問題外に置かれ、概念、判断、推理は人間による客觀的實在の運動の反映の諸契機として、それとの聯關において考究されないので、全く抽象的、形式的に取扱はれる。一口にいへば形式論理學は客觀的實在からの分離において觀察された思惟作用の理論であり、思惟の客觀的内容（思惟における外部世界の反映）でなくてその主觀的形式に關する理論であるといふ意味で、主觀主義の論理學である。だから形式論理學はそれ自身の發展のためにも、正しい認識の獲得のためにも、具體的なものとの結びつきを何ら要求せず、ただ論理的に撞着さへしなければ如何なる理論も正しいのであり、従つてさういふ理論を純論理的に——即ち外部世界から離れて——展開すれば認識は發展するといふ見解を與へる。

**折衷主義
と詭辯論**

形式論理學の立場においては、差別、對立は統一から切離され、對立物の統一は把握されないから、何らかの對象における多くの異つた規定や對立的な性質が意識に迫つてくるときには、それらの多くの規定を列擧することは出來ても、それらを內的聯關において捉へないところの折衷主義の觀點に立つ。折衷主義の重要な特徴は、一方では云々、他方では云々、といふ立場より以上に進まず、それらの規定を統一的に把握しないことである。労働者階級は經濟闘争をも、政治運動をも、やると云ふのみで、両者が如何に統一されるか、その統一の基礎が何れにあるかを解明しないやうな主張は折衷主義の見本である。

對立物を統一において理解しないことが折衷主義の一つの主要な特徴であるとするれば、そのもう一つの特徴又は型は、對立物の抗争を正しく評價し得ず、互ひに對立するものを抽象的同一性の鑄型に押し込めてしまふことである。

例へば哲學上で唯物論と觀念論を一應折衷しようとする多くの觀念論者の欺瞞的な試みが、物質と精神の無差別的状態（マッハの「世界要素」）を假想したり、兩者を單に「直接的統一」として定義してゐる（田邊元氏）のはその例である。ここでは互ひに對立するものが對立において捉へられず、對立は抹殺され、對立物は直接に同一化され、無差別的なものとなされる。互ひに反對なものを折衷しようとするこの種の試みが詭辯論と不可分のものであることは明白である。

詭辯論とは、對象、事實の具體的吟味に依據しないで、既成の概念を主觀的に互ひに分離させたり結合したりする立場であつて、そこでは客觀的には互ひに結合し得ない諸規定が結合せしめられ、客觀的には互ひに結合し、統一を成してゐる諸規定が分離せしめられる。木に竹を接いだやうな議論とか、三百代言式議論とかいふのは詭辯論の別名である。詭辯論が概念の不當な結合、分離を遂行するに當つて、よく用ひる方法は誤つた類推や不適當な比喩に訴へることである。例へば人間の活動なしには成立しない社會生活を自然現象に喩へ、社會の發展を阻止する實踐を辯護して、社會も一時的停滯や後退にもかかはらず、結局においては河の流れと同様に行くべき所に行き着くものだ、扨と言ふ場合（嘗つて新勞農黨を辯護せる河上博士の有名な河水逆流の辯證法）がそれである。

レーニンはカウツキーやヴァンダーヴェルデの政治的見解を一貫せる折衷主義と詭辯論やブハーリンの折衷主義に對する批判を通して唯物辯證法を具體的に發展させた。折衷主義と詭辯論は山川均氏や大山郁夫氏の政治理論においても方法として役割を演じたものである。これらの方法を克服するためにはその基礎たる形式論理學を批判し、克服することが前提とされなければならない。

形式論理學の 辯證法的克服

吾々が具體的なものの認識に當つて必然的に抽象の段階を通らねばならないことについてはすでに述べた。ところで抽象とは物を現實世界の具體的過程から、全體的聯關から取り出してそのなかに分析的に一般的なものを見出すことであるから、認識の發展が抽象の段階より以上に進まないときには、物を孤立、靜止、固定において考究する形而上學的思惟様式が容易に育成される。このやうにして一面的な、主觀主義的な形式論理學が発生するのである。

然るに認識が發展し、知識が集積され、發見された多くの一般的規定の總括が課題となるやうな段階においては、對象を相互聯關、發展の觀點から考察する辯證法的思惟が要求される。これが論理學としての辯證法の認識史的根據である。だから現實を具體性、全體性および相互聯關において把握する方法として役立つものはただ辯證法のみである。抽象的眞理はなく、眞理はつねに具體的であるから、抽象的思惟の論理學たる形式論理學は眞理の認識の要具として不充分なものである。それは眞理の一面的畸形的認識しか與へない。それは従つて眞理の最も具體的な、全面的な、適應的な把握を與へる辯證法によつて克服される。形式論理學の根本原理なる抽象的同一性、差別を排除する同一性の法則は對立物の同一性、差別、對立を含む同一性、云ひかへれば對立物の交互浸透の法則によつて克服され、形式論理學において形式主義的に論究される概念、判斷および推理はその内容との結びつきにおいて、即ち客觀世界の發展の認識の諸契機として辯證法的に考察されることになる。もちろんその場合、同一性とか、認識の諸契機の主觀的形式とかいふものは全く否定されるのではなく、ただ形式論理學における如く一面的に固執され、絶對化されないうで、より具體的に、同一性は對立との不可分な結合において、また認識における主觀的形式はその客觀的内容との

統一において把握されるまでである。その意味で、形式論理學の内容は辯證法のなかに止揚されてゐると云ふことが出来る。そこで、形式論理學の内容で、辯證法による批判、改造に付されず、辯證法のうちに止揚され得ないやうなものは何に一つとして存在しない。換言すれば、辯證法の確立と共に形式論理學は止揚され、つまり辯證法的に否定され、一個の科學又は科學部門としての形式を喪失する。

だからヘーゲルの現代におけるブルジョア的、ファッショ的亞流のやうに、辯證法（その場合は觀念論的辯證法）は「哲學の方法」であり、普通の科學の方法は形式論理學に依據する。と主張したり、プレハーノフの如く形式論理學は辯證法の「特殊の場合」として辯證法と並存すると見做したり、大森義太郎氏のやうに、形式論理學は靜止、部分の論理學として、運動、全體の論理學としての辯證法と並んで、「辯證法を豫想して」（つまり辯證法の基礎の上に）「成り立つ」と考へるのは、何れも辯證法の謂はば勢力範圍を制限し、それに對して形式論理學の獨立性を認め、てその勢力範圍を設定するところの謬見である。形式論理學は辯證法に止揚される限り、決して辯證法と並列的にも又は辯證法の基礎の上にも、乃至辯證法の從屬的要素としても、もはや形式論理學として成り立つものではない。

形式論理學に何らかの勢力範圍又は現實世界における安當領域を認めることは、科學の方法又は方法論としての辯證法の意義を小ならしめることを意味し、ひいては科學への辯證法の適用を拒否するブルジョア學者や觀念論者にとつては形式論理學の嚴密な批判は少なからず重要な課題である。

第五章 科學としての史的唯物論

第一節 序 說

辯證法的唯物論と 史的唯物論

吾々が今まで述べてきた唯物辯證法は、外界およびその映像たる人間の思惟の一般的運動法則に關する理論であり、その場合、外界の運動の一般法則はその實質において思惟の一般法則と同一であるから、それは結局、思惟法則の發生・發展および内容を對象とする認識論において究明され、従つて哲學的科學としての唯物辯證法は認識論として規定された。所で辯證法的唯物論によれば人間の思惟の一般法則は外界のその反映であり、後者と内容上同一である以上、認識論において取扱はれる思惟の一般法則や範疇は結局において外界の種々の運動形態に關する各種の科學の成果の概括において得られるものである。それ故にまたそれは一方では自然および社會に關する各種の科學に依倚し、それらの科學の成果・發展史の概括によつて形成され、他方ではそれらの各々の科學に方法として適用されて自己の内容を一層精密化すると共にそれら各種の科學の發展を指導する。そこで、唯物辯證法（その一般法則や範疇）を自然の一般理論に適用したものは自然辯證法であり、自然の各種の特殊領域にまでそれを適用しようとする要求は自然辯證法の一層の具體化、云ひかへれば個々の自然科学の唯物辯證法的改造の要求となつてあらはれる。次に、社會發展の觀察に唯物辯證法を適用したものは即ちこれから述べる史的

唯物論であつて、この史的唯物論の一層の具體化は經濟學、政治學（プロレタリア政治學とはストラテギー・タクチックの理論である）、法學、國家論、倫理學、宗教論、美學等のやうな個々の社會科學である。このことは他面において、史的唯物論が各個々の社會科學の成果の概括であると同時にまた自然辯證法と並んで唯物辯證法の土臺であるといふことを意味する。

このやうに唯物辯證法、又は辯證法的唯物論と史的唯物論は密接な、不可分な聯關にあるもので、辯證法的唯物論の本來の哲學的内容たる認識論における認識の發展の問題の研鑽は、一般にイデオロギーの發展の社會的・歴史的條件に關する史的唯物論の見地なしには不可能であり、また反對に辯證法的唯物論なしには史的唯物論は成立しない。辯證法的唯物論は社會發展の認識にまで唯物論的見地を擴張したことによつて、舊唯物論の主要缺陷の一つを除去したのだ。

かやうに辯證法的唯物論と史的唯物論は互ひに切離せないものであるから、認識論の領域において辯證法的唯物論を否定し、觀念論や機械的唯物論の立場に立つ者は、當然にまた史的唯物論をも否定するか、少なくともそれを修正し、歪曲することを餘儀なくされる。だから哲學的唯物論を否認して、それに代へるにカント主義をもつてし、辯證法の科學的意義を否定したベルンシュタインは、物質的生産の過程が全體としての社會過程の基礎であり、一つの社會構成から他の構成への移行は飛躍的に遂行されるといふ史的唯物論の命題に對して、社會過程における精神的要因の意義の強調と、歴史における飛躍の否定、漸次的平和的進化の理論とを對置した。

ボグダーノフ一派のマツハ主義者は一方では哲學的唯物論を否定しつつも、他方では唯物史觀の信奉者をもつて自

任し、マックス・アドラー流の新カント主義者もマルクスの認識論を否定しながらも社會觀の領域においてはマルクスに忠實であると自認してゐる。だがかかる場合に、唯物史觀からその哲學的土臺——辯證法的唯物論——が取り拂はれると共に、史的唯物論そのものも觀念論的に修正され、偽造されることは不可避的である。

史的唯物論は社會・歴史の把握に適用された辯證法的唯物論であるから、辯證法と對立する機械論、機械的唯物論の見地からは、史的唯物論はもちろん正しく把握・展開され得ない。機械論者はブハーリンやカウツキーのやうな均衡論や生物學主義に陥り、また一般に社會の構造・發展における生産力と生産關係・基礎と上層建築の交互作用を辯證法的に理解することが出来ない。

史的唯物論の科學的地位と社會的役割

すでに明かなやうに、史的唯物論は社會觀の領域への辯證法的唯物論の適用であり、その對象は社會發展の合法則性である。だが社會發展の個々の特殊な契機——經濟、法律、國家、

イデオロギー等——に固有な合法則性の專門的研究は各種の個々の社會科學の課題であるから、それは史的唯物論の直接の課題を形成しない。史的唯物論は全體としての社會の發展の一般的合法則性をその對象に持ち、社會發展の一般理論として他の個別的社會科學に對して方法としてあらはれると同時に、それ自身、一定の實在的對象を持つ限りやはり一個の社會科學である。だからサラビャノフの如く史的唯物論を單に方法論としてのみ規定するのは誤謬である。方法を専ら形式的なものとして、内容から、従つて客觀に對する關係から、對象から切離すのは元來カント的形式主義であつて、辯證法的唯物論とは何の共通も有しない。辯證法的唯物論によれば、辯證法的唯物論そのものも、諸々の科學や現代の先進的階級の實踐の單なる方法でなく、また實にプロレタリアートの一般的世界觀、しかも正に

現代において人類の最高知識水準を代表する一般的世界觀である。一定の實在的對象を有しない單なる方法は、カント流の架空的な、「純粹な」、「先天的」認識の類ひであつて、經驗的に、科學的に獲得され、一定の對象的世界の反映として形成される現實的な知識ではない。

史的唯物論と、社會過程における個々の契機に固有な合法則性の專門的研究に従事する個別的社會科學との關係は以上述べた所によつて理解されるとして、次に歴史と史的唯物論の關係を一應説明する必要がある。歴史（客觀的實在としての）とは全體としての社會過程の謂ひであり、従つて歴史（科學としての）の對象も全體としての社會の發展の合法則性である。その際、歴史が唯物史觀と異なる點は、それが後者の如く社會發展の一般的合法則性を對象とせず、この一般的合法則性が各々の特殊な社會經濟的構成において採る具體的樣態、特殊形態を問題とするといふことにある。そこで、史的唯物論は現實的歴史における無數の偶然性の錯綜の中に必然的なもの、本質的なもの、一般的合法則性を見出し、歴史はかかる必然的なもの、本質的なもの、一般的傾向が現實の社會生活における無數の偶然性の複合の中に如何に具體的にあらはれてゐるかを現象の因果的究明に基いて描寫するものだ、と云ふことが出来る。かくて歴史は社會的現實を悉く描寫することを目的とするのでなく、社會發展における一般的なもの、必然的なものに關與する限りにおいての種々の社會現象の經過を對象とする科學である。従つて史的唯物論は歴史の方法であり、歴史は史的唯物論によつて概括の唯一の現實的地盤である。史的唯物論がその成果の概括において形成される場所の各種の個別的社會科學は、元來全體としての社會の發展を意味する歴史の個々の契機に固有な合法則性を研究對象とするのだから、それらの社會科學によつても現實的歴史以外に對象は存在しない。ところで史的唯物論は結局にお

いて歴史の概括であるといふことは、互ひに異なる社會構成の地盤の上に生起するあらゆる個々の歴史的事象に共通な一般的規定を見出すこと（それはブルジョア社會學の仕事だ）ではなくて、歴史を社會構成の發展、一つの社會構成の他への轉化といふ觀點から、かかる發展、轉化の一般的合法則性を、各々の社會構成の特殊な合法則性の究明との不可分な聯關において、この究明の指針並びに概括として、見出すといふことを意味する。唯物史觀においては、歴史を辯證法的に、發展の見地から、従つて歴史的發展の理解のための指針を見出すといふ見地から、考察することが特徴的である。

そこで唯物史觀は、現代資本主義社會は如何なる社會構成から、如何にして發展してきたか、それはその發生から現代のアルゲマイネ・クリーゼの時代に至るまでに如何なる段階を経てきたか、それは如何なる新しい社會構成に轉化するか、またかかる轉化の可能性を制約する客觀的條件は如何なるものであり、この可能性の實現のための主觀的條件は如何なる階級によつて形成されるか等々といふ問題の取扱を離れては成り立たない。それはあらゆる社會構成の發展の一般的合法則性の見地から資本主義社會の發展の特殊な合法則性を闡明し、そのことによつて資本主義社會のアウフヘーベンの理論となり、このアウフヘーベンの現實的擔當者たる階級のプラクシスの指針となる。唯物史觀がかやうに現代社會の發展を能動的に推し進める先進的階級の學說であるのは、正にそれが現代社會の發展の客觀的合法則性を最も深刻に剔抉するからであり、従つて客觀的眞理の最も正確な模寫だからである。唯物史觀を方法とする他の一切の個別的社會科學や歴史もまたそれと同様にプロレタリア科學であり、徹頭徹尾「傾向性」、黨派性をもつて貫かれる。一般にマルクス主義的科學、特定的には史的唯物論はかかる「傾向性」と科學性の深刻な辯證法的統

一であり、正にその故に、それはブルジョアジーに呪咀されると共に、それにもかかはらず、益々發展し、内容を豊富にしてゆく。そしてこの發展が労働者階級の成長、闘争の歴史を地盤とし、益々新たな、豊富な内容を加へる労働者階級の歴史的經驗の概括によつて行はれるものであることは、前諸章で明かにした通りである。かやうな譯で、史的唯物論は正しいが故に同時にまたプロレタリア的であり、プロレタリアートのプラクシスを離れては發生し得なかつたし、また發展し得ない、といふことを銘記しなければならない。それは、科學性と「傾向性」を原則的に兩立せぬものと見做し、自らの科學性を、従つて非「傾向性」、不偏不黨性、超階級性を宣言するブルジョア科學が、眞實にはブルジョアの利益に奉仕し、それだけに社會發展の合法則性を正しく反映しないのとは、正に反對である。歴史は各々の歴史的社會構成において、ただ最も先進的な階級のみが自己の利益のために一般に科學の發展、従つてその時代の最も正しい科學的理論の、積極的な支持者、擁護者となり得ることを示してゐる。ブルジョアジーが史的唯物論を否認すること、ブルジョア科學が非科學的であることはもはや當然である。

唯物史觀がプロレタリア科學であるとすれば、その修正、歪曲の試みが何らかの仕方では反プロレタリア的「傾向性」を意味することは明白である。理論の領域におけるかかる修正、歪曲は政治の領域におけるブルジョアの、ファシシヨ的、地主的等々の利益の擁護を反映するものである。かくて現在第二インタナシヨナルの理論家カウツキー、マックス・アドラー、オットー・パウワー等における唯物史觀の歪曲はブルジョアのレヂームの主要なる社會的支柱としての社會ファシズムの政治を反映し、ソヴェート聯邦においては唯物史觀の機械論的修正は右翼的偏向の理論であり、メンシェヴィズム化しつつある觀念論による修正は小ブルジョアの急進主義の理論的表現である。

第一節 史的唯物論の根本命題

社會的存在と
社會的意識

史的唯物論または唯物史觀を理解する上に最も重要なことは、それが社會・歴史の認識に適用された唯物論であるといふことである。周知のやうに、唯物論の根本命題は、存在は思惟に對して根源的であり、意識が存在を規定するのではなく、存在が意識を規定するといふにある。そこで史的唯物論の根本命題は、人間の社會的意識がその社會的存在を規定するのではなく、反對に彼等の社會的存在がその社會的意識を規定する、と
言明する。「唯物論が總じて意識を存在から説明するものであつて、その反對でないとすれば、人類の社會生活への適用においては唯物論は社會的存在から社會的意識を説明することを要求した」(註)。

(註) レーニン「カール・マルクス」

社會は政治家の意志や、單なる立法や、思想や、ジャーナリズムによつて意の儘に、その發展の方向や過程に變化を加へられるものでなく、人間の意志、思想から獨立な、客觀的な、それ自身の固有な合法則性に從つて「自然必然性」をもつて運動し、かかる客觀的合法則性によつて貫徹される人間の社會的存在が、彼等の意識に反映して政治的意見、言論、思想等々、一口にいへばイデオロギーとなる。しかし乍ら、イデオロギーは人間の社會的存在の單なる結果、單なる反映であつて、社會發展の客觀的合法則性はイデオロギー抜きにそれ自身で實現される、と解釋するのは形而上學的歪曲であつて辯證法的理解ではない。イデオロギーから獨立な社會的存在といふことは、後者がイデオ

ロギーンによつて與へられない合法則性を持つといふことであり、イデオロギーンよりもより根源的であるといふことであつて、決して意識無しに人間の社會的存在が可能だといふ意味ではない。

人間のあらゆる社會的行爲にはその意識的動機があり、それはつねに一定の意識された目的を追求する。そして、種々の方向に働くこれらの多くの意志と外界に對するその多様な働きかけとの結果が正に歴史である」(註)。だが人間の意志、意識された動機は決して歴史の窮局の原因ではあり得ない。人間の意志、行爲の動機は、外界、社會的環境からの一定の刺衝を受けて發生するし、人間の行爲の手段は自由に選擇されるのでなく、環境によつて規定される。さういふ意味で、社會生活の中を貫く合法則性は客觀的に規定され、人間の社會的環境・社會的存在が歴史の窮局の原因となり、彼等の社會的行爲の直接の推動力たる意識的動機の推動力、即ち「推動力の推動力」となる。社會發展・歴史は人間の行爲の結果であり、人間の行爲は意識を媒介とする限り、人間の社會的意識・イデオロギーンは彼等の社會的存在の自然必然的過程の一環である、と同時に、それはこの自然必然的過程を前提とし、後者によつて規定され、社會的存在による社會的意識のかかる被規定性の下で初めて前者への後者の逆影響、反作用は可能となる。かやうに、各人が一定の意志された目的を追求するとき、單にその目的の内容のみならず、目的實現の手段もまた客觀的前提・與へられた條件に依存するのだから、各人の行爲の客觀的結果はその主觀的目的に必ずしも合致せず、それは基本的には、即ち結局においては客觀的條件に依存する。かくして各人の行爲の社會的總結果の中には、彼等の意志から獨立な客觀的合法則性が貫徹する。だから人間の社會的行爲が意識を媒介とするといふことは、未だ何ら人間の意識が社會發展の客觀的合法則性を適應的に認識し、その上でそれを計畫的に造出又は統制し得るといふことを

意味しない。社會過程における合法則性の適應的認識でなくて、その單なる個々の現象形態についての意識が、從來人類の行爲を動機付けてきたし、また現在においても資本主義社會の法則はこの種の行爲の集合において成立する。社會發展の客觀的合法則性の認識としての史的唯物論に基いて、かかる合法則性を計畫的に實現するが如き社會經濟的構成においても、やはり客觀的合法則性そのものがその認識、それについての意識よりもより根源的であり、社會的存在が社會的意識を規定するといふ命題は妥當性を失はない。

(註) エンゲルス「フアイエルバッツハ論」第四章

社會的存在は社會的意識によつて規定され、人間の意識が社會發展の合法則性の創造者であり、歴史の源泉であるといつた類ひの觀念論的見解を採らない限り、社會的存在と社會的意識の關係は以上のやうに唯物論的に、同時に辯證法的に理解されなければならない。これこそが實に唯物史觀の根本命題である。

社會經濟的構成と上層建築

ところで、社會的意識に對する社會的存在は精神的生産・イデオロギイ過程に對する物質的生産・經濟過程であり、社會發展の客觀的合法則性は物質的生産の發展の合法則性の見地から、従つて社會の經濟的構造の發展の合法則性として把握される。經濟的關係が社會發展において基礎を成し、決定的なものであることについて、マルクスは「物質的生活の生産様式は、社會的・政治的および精神的の生活過程一般を制約する」(註一)と云ひ、またエンゲルスは次のやうな説明を與へてゐる。「人類は自身でその歴史を造る、しかしそれは一つの與へられた、彼等を制約する環境においてであり、見出された事實上の諸關係の基礎の上においてであつて、それらの關係のうち經濟的關係は、如何にその他の政治的およびイデオロギイ的關係によつて影響されるにせよ、やはり

結局において決定的なものである」(註二)。「唯物史觀は次の如き命題から出發する、即ち、生産および生産に次いでその生産物の交換がすべての社會秩序の基礎であり、歴史上に現はれたあらゆる社會において、生産物の分配およびそれにつれて諸階級又は諸身分への社會的分化は、如何に生産され、そして如何に生産物が交換されるかに依存する、と。この故にすべての社會的變化や政治的變革の窮局原因は人間の頭腦に、永久眞理や正義への彼等の洞見の増進に、求めらるべきではなく、生産および交換の様式の變化に求めらるべきである。それは哲學に求めらるべきでなく、當該時代の經濟に求めらるべきである」(註三)。

(註一) 「經濟學批判」序言

(註二) 一八九四年一月二十五日付手紙

(註三) 「反デューリング論」岩波本下卷一七七―七八頁

人間は「社會的動物」であつて、社會から孤立しては生活することが出来ないから、彼等は自然に働きかけて自己の生活資料を生産するとき、必ず彼等相互の一定の關係の下において生産するのである。物質的生產における人間々のかやうな關係を吾々は生産關係と名づける。それは生産の社會的形式であつて、ただそのなかにおいてのみ自然への人間の働きかけ、労働、物質的生產は遂行される。ところで生産物の交換や分配は、生産を出發點、基礎に持つと共に、生産の運動の契機を成すものであるから、結局、交換上および分配上の關係も生産關係の範疇に包含される。それで、生産關係といふ言葉を、單に技術的關係といふ意味に解釋してはならない。生産關係とは、單なる技術上の關係ではなくて、その總體において「社會の經濟的構造」を、即ち法律のおよび政治的施設やイデオロギーの「現實

的基礎」を形成するところの、人間々の關係である。

しかし乍ら生産の社會的形式としての生産關係にはその基礎をなす内容がなければならぬことは、一般に内容なき形式があり得ないのと同様である。そこで、その内容とは、外でもない生産力である。その際、内容が形式に對して優越であるといふ命題は社會發展の場合にも妥當し、生産關係の體系、その變化は結局において生産力によつて規定される。ところで生産力は歴史的產物であり、前代から傳承され、與へられるものであつて、任意に取捨撰擇又は創造されるものでなく、従つてその運動、發展には人間の意志から獨立な合法則性が内在する。彼つてまた生産力の一定の發展水準によつて規定され、必然的にそれに照應するものとしては、生産關係は、やはり人間の意志から獨立な「自然必然的」な關係である。だからマルクスは「人間は、彼等の生活の社會的生產において、一定の、必然的な、彼等の意志から獨立な關係に、即ち、彼等の物質的生產力の一定の發展段階に照應するところの生産關係に入る」と云つてゐる(註)。それで、生産力の發展によつて規定される生産關係の發展・變化には、客觀的合法則性が内在し、それは「自然科学的に忠實に確認」され得る。換言すれば、生産力の發展を内容とする社會經濟的構成——生産關係の總體、體系——の發展は「自然史的過程」として科學的に考察され得るものである。

(註) 「經濟學批判」序言

與へられた生産關係は、そのなかで活動してゐる生産力の水準によつて規定され、それに照應してゐるものとしては、その生産力の發展の契機である。だが生産力が一層發展するや、現存生産關係はもはや發展した生産力に照應しなくなり、その發展の契機から桎梏に轉化し、ここにおいて生産力は新しい型の生産關係の發生を、即ち現存生産關

係の打破を不可避的ならしめる。發展した生産力と既成生産關係のこのやうな衝突の結果、後者は打破されて新しい生産關係、新しい社會構成が發生し、かやうにして生産關係は結局において生産力に相對的に照應せしめられ、兩者間の不照應は結局は克服される。従つて社會の發展は單なる量的成長、増大ではなく、また質的變化を含有し、質的に新しい生産關係、新しい社會經濟的構成の發生を包含する。歴史の轉廻點を一つの社會經濟的構成から他のそれへの轉化に見出すことは、史的唯物論にとつて重要な特徴であり、總じて社會經濟的構成の概念こそ、史的唯物論をブルジョア社會學や歴史哲學から區別する基本的徵標である。歴史的に繼起したかかる社會經濟的構成は、大略的に、原始共産制、奴隸制、封建制、資本主義として特徴づけられ、資本主義の後に來る構成もいまや地球陸地の六分の一において・・・されつつある。

かやうにして史的唯物論は、社會發展の推動力、一つの社會構成から他のそれへの移行の窮局の原因を、人間の意識、思想、哲學等の中に見出さないで、生産力と生産關係の矛盾の展開の中に見出し、却つて社會的意識の形態、思想、哲學等を、一口にいへばイデオロギイを社會の經濟的構造から説明する。現存生産關係に對して革新的な思想や哲學が發生するといふことは、その生産關係がすでにその中で運動してゐる生産力の桎梏となり、生産力と生産關係の間の矛盾が衝突(Konflikt)の形態を採るに到つたといふ客觀的事實の觀念的反映に外ならない。だから、さういふ思想や哲學、つまりイデオロギイが一見、社會改革の原動力であるかに見えるとしても、その眞の原動力は社會經濟的構成の状態そのものの中に横はつてゐる。イデオロギイは社會の經濟的構造を基礎としてその上に聳え立ち、それに依存するところの上層建築である。そこで、上層建築の變化が基礎の變化を産出するのではなく、反對に、基本的に

は後者が前者を規定し、「經濟的基礎の變化に伴つて、巨大なる上層建築のすべては、或は徐々に、或は急速に變革される」といふことを知らねばならない。「かかる變革を考察するに當つては、吾々はつねに、經濟的生產條件において起つた、自然科學的に忠實に確證され得る物質的變革と、人間がよつて以つてこの衝突（生産力と生産關係の——筆者）を意識し且つ戰ふに至る所の、法制上、政治上、宗教上、藝術上、或は哲學上の、簡單にいへばイデオロギ——上の、諸形態とを區別しなければならぬ。かかる變革の時代をば、その時代の意識から判斷するのは、恰も或る個人が自分自身について何う考へてゐるかによつて其の人を判斷するのと同様で、單に不可能ばかりでなく、寧ろこの意識なるものが物質的の生活の矛盾から、社會的生產力と生産關係の間に現存する衝突から、説明されなければならぬ」（「經濟學批判」序言）。

~~政治過程~~

社會とは人間社會であるから、生産力や生産關係も勿論人間あつてのもので、生産力の運動は人間の労働過程に他ならず、生産關係は人間々の社會的關係以外の何ものでもなく、従つてその運動は「人間への人間の働きかけ」の形式を採る。

人間は自然に働きかけることなしには、即ち労働なしにはその生存を維持し得ない。ところで「自然への人間の働きかけ」はただ人間々の一定の關係の下でのみ、従つてただ「人間への人間の働きかけ」との結びつきにおいてのみ可能である。兩者は不可分であつて、生産力が生産關係を規定するといふことは「人間への人間の働きかけ」の形態は「自然への人間の働きかけ」の様式の發展水準によつて規定されるといふことである。生産力が極めて未發達で、各人が自分に必要な生活資料以上の餘剰生産物を生産し得なかつた段階においては、労働から游離し、他人の労働の

生産物を收取することによつて生活する人間グループの存在は不可能であつた。然るに餘剰生産物を生産する迄に發展した生産力の下では、他人の労働によつて生活する人々のグループがあらはれ、階級的分化が生じ、かくて生産關係は階級關係の形式をとり、それにつれて必然的に「人間への人間の働きかけ」は *Klassenkampf* の形式をとり、社會經濟的構成は階級的構成となる。法律的・政治的上層建築はかかる階級的なる社會經濟的構成に固有な上層建築であり、その發生および存続は社會の階級的分化を前提とする。

そこで、社會の運動、發展が人間の行動を通して與へられるものである以上、階級社會の發展は、ただ *Klassenkampf* を通してのみ行はれる、といふことは自明である。何故なら、ここでは人間の行動は階級的以外であり得ず、各人の行動の方向の相異は結局においては彼等の社會的地位、生産關係の體系内における地位、階級的地位の相異に歸着するからである。「かかるすべての社會經濟的構成の限界内における『生ける諸個人』の行動、即ち無限に多様な、そして何らの分類にも付せられないかに見える行動は、概括された。そしてそれは、生産關係の體系内において演じる役割により、生産の條件により、また従つて生活事情により、この事情によつて規定される利害により、互ひに區別されるところの、諸個人のグループの行動に——一口にいへば、その鬭争が社會の發展を規定するところの諸階級の行動に還元された」(註)。社會の發展に客觀的合法則性が内在することは、それが謂はば自働的に、人間の活動、關與なしに自然現象の如くに經過することではなく、かかる客觀的合法則性がただ人間の活動を通してのみ、そしてこの活動の錯綜の中にのみ存立することを意味し、その際、階級的構成の限界内においては人間の活動はただ階級的のみあり得、従つて階級間の關係を外にしては社會發展の合法則性は成り立たない。このことが忘れられるならば、史

的唯物論は理解されないに等しい、とさへ云ふことが出来る。

(註) レーニン「人民主義の經濟學的内容」

單に經濟が社會發展の基礎であると云ふのみで、社會過程を經濟の自生的運動に還元し、階級とその活動、その利害をめぐる抗争の意義を無視又は過小評價するのは、經濟の意義の一面的、形而上學的把握であつて、唯物史觀とは何の共通も有しない。唯物史觀は社會過程をば、與へられた生産關係の體系を構成する諸階級の利害の抗争、衝突の見地から考察し、同時にそれによつてこれらの抗争、衝突に對するプロレタリアートの方策の指針となる。この點で史的唯物論は所謂經濟的唯物論(註)や、抽象的客觀主義から區別される。

(註) ベルンシュタインやカウツキーは史的唯物論を經濟的唯物論とする卑俗な見地に立つてゐる。ところで經濟的唯物論とは「經濟的要因が社會生活において支配する」と主張する學說であつて、これには社會經濟的構成の概念に無縁なブルジョア學者も往々にして賛成する。だがその際、彼等はプレハールノフがT・ローヂヤースの場合について指摘したやうに、「社會の經濟は人間の智識や概念の果實」であるとも主張するので、ブルジョア學者の經濟的唯物論なるものは「觀念論の單なる一變種であり得るし、また今までの所、最も屢々さうであつた」。(プレハールノフ「唯物史觀について」、全集第八卷第一版二四一頁)。

階級間の抗争、Klassenkampf は最も自生的、日常的な形態においては經濟上の利害をめぐる行はれ、それはイデオロギーの領域に遅かれ速かれ反映する。だがそれは經濟的およびイデオロギー的抗争の形態においてすでに法および國家形態に對して無關係なものでない上に、その鋭化した形態においては必然的にかかるものに對して向けられ

るといふ意味で、何よりまづ政治的なるものである。政治は階級的分化に立脚する社會の一大事實であり、この社會に固有な上層建築たる法および國家に對する何らかの關係なくしては、人間の行動は政治的性質を持ち得ない。ところで種々の階級の行動が政治的なるものであるとすれば、社會過程はただ人間の行動を通してのみ成就されるといふ命題は、階級的社會構成への適用においては、社會過程はただ政治において集中的に表現されるところの *Klassenkampf* を通してのみ成就される、といふやうに定式付けられる。

この場合、政治の意義の強調は、未だ決して政治が上層建築であり、經濟が基礎であるといふ原理に矛盾せず、却つてこの原理を前提としてゐる。政治は經濟の「自己疎外」であり、階級的社會構成における經濟が自らの運動のため必然的に採るところの形式であるといふ意味で、「政治は經濟の集中的表現である」。それで、「政治は經濟に對して優位を占めざるを得ない」といふのも、要するに、階級社會においては經濟上の問題も政治の形式において初めて解決され得るといふ意味であつて、經濟が政治に對して基礎であることは少しも排除されない。従つてこれらの命題を目して主觀主義とするのは唯物史觀に對するメンシエヴィキ的な深刻な無理解を意味する。それらの命題はただ、一切の社會過程は人間の行動を通してあらはれ、階級的社會構成の下では諸階級の行動を通してあらはれ、そしてかかる階級的行動の尖端を成すものは政治である、といふ事實を表白してゐるまでである。それは元來、人間の行動、動向は生産力の一定の發展水準に照應する生産關係の體系内における彼の地位に依存するといふ根本的命題を前提としてゐるものである。

かくの如く、社會發展における政治の役割、政治過程の意義を正當に評價し、その重要性を認める史的唯物論は、

この問題の取扱において抽象的客觀主義および主觀主義を嚴密に批判する。抽象的客觀主義が理論と實踐の分離、オポチュニズムと不可分のものであるとすれば、主觀主義は現在ファッショニズムの社會觀を特徴づけてゐる。

史的唯物論の 科學的意義

以上述べたやうな史的唯物論の見解こそは、他のすべての社會科學を眞實の科學たらしめる方法論的指針である。社會經濟的構成と、これを基礎とする法制的政治的およびイデオロギイの上層建

築——これらの概念によつて經濟學、法および國家に關する學說、政治學、イデオロギイに關する理論（即ち藝術、宗教、道德、科學、哲學に關する理論）は明確に規定された對象と嚴密に科學的な方法を與へられた。基本的な社會科學たる經濟學の對象は社會經濟的構成の發展法則とされ、その際、各々の社會經濟的構成には歴史的に規定された固有な合法則性が内在するから、問題は歴史的見地から各々の構成に固有な合法則性を解明することである。いはゆる狹義の經濟學の對象が資本主義的生產様式、即ち資本主義的な社會經濟的構成の特殊な合法則性であるといふ事情はこれによつて説明される。唯物史觀に指導される經濟學は、ブルジョア經濟學における如き、あらゆる社會經濟的構成に妥當する超歴史的、永遠的な一般法則——それ故にまたどの歴史的に規定された特殊な社會構成の内在的合法則性の解明のためにも導きの絲となり得ない空虚な一般的規定——を對象とする合理主義的方法や、人間の心理から經濟法則を説明する心理主義的方法や、單なる事實の記載をもつて止める歴史學派の方法を克服し、つねに一定の歴史的な社會構成の運動の合法則性の闡明を課題として立てる。

このやうにして初めて社會の基礎構造は解明され、そのことによつて上層建築としての法と國家の理解に科學的、唯物論的土臺が與へられ、同時に法と國家は、歴史的に推移し、變化する社會經濟的構成の上層建築としては、やは

りその物質的土臺と同じく歴史的に規定された特殊な形態において把握されることとなる。かくて法および國家の理解は、歴史哲學や倫理學による觀念論的基礎付けと、社會學者流の非歴史的な把握——歴史的に規定された特殊なものから形而上學的に切離された一般的規定の見地における把握——から解放され、眞實に科學的な性質を獲得する。

イデオロギー論の領域においては、種々のイデオロギーの變遷を、あたかもそれが獨立的な歴史を有するかの如くに考察し、イデオロギーの變遷の原因をイデオロギーそのものの中に見出す觀念論的見解は、社會的意識を社會的存在の反映なりとし、イデオロギーの發展を生産關係、社會の經濟的構造の發展から説明する唯物史觀によつて絶滅される。同時に、イデオロギーの社會的、階級的被制約性を理解せず、それを主として生物學的に、腦の所産として理解するに止まる形而上學的唯物論、特に俗流唯物論の缺陷も除去される。

かやうにして、史的唯物論を方法論として初めて社會過程のあらゆる部分、あらゆる社會現象領域は科學的に正しく究明され、逆に今度は史的唯物論の理論的内容はこれらの研究においてその正しさを裏書きされ、またその成果の概括によつて一層豊富な、精密な規定を得る。

次に、科學としての歴史もただ唯物史觀によつてのみ可能であるし、また實際に可能となつたといふことを指摘しなければならぬ。唯物史觀にまで到達しない歴史觀においては、社會過程に參與する人間の行動の觀念的動機の原因たる經濟的關係、物質的生活の諸條件は考慮に入らないで、單にこれらの觀念的、意識的動機が歴史の推動力とされ、それに關聯してかかる觀念的動機の代表的な擔ひ手たる指導的人物に過大な意義が與へられ、人民大衆や階級は社會過程の積極的要素として把握されない。このやうな歴史觀の下では、無限の多様性と矛盾性、成功や失敗、悲劇

や喜劇の無限の錯綜を露呈する社會過程の中に鐵の如き必然性をもつて貫徹してゐる客觀的合法則性を洞察し、歴史過程を合法則的な、統一的な過程として科學的に究明することは不可能である。このやうな見解の下では、歴史的事件は、それは參與者の觀念的動機や目的を實現したか、それは理想にどの程度に合致したか、といふが如き見地から考察され、事象間の因果性の探求に主觀的評價が取り代はるやうな場合が非常に屢々見受けられる。現在ではブルジョア史家も物質的生活の諸條件が歴史の「要因」であることは認めざるを得なくなつてゐる。だがそれも結局、觀念的なものに對して優越とは見做されず、またこれに關聯して大衆の行動の積極的意義は理解せられず、大衆（人民の多數を成すところの労働者や農民）はただ政治家や指導者に左右されて物理的力を提供する消極的要素として、或はまた屢々「暴民」として考察されてゐる。かかる非科學的見地を廢棄して、歴史における客觀的合法則性を認識するには、社會の經濟的構造における自然科學的に正確に確認され得る状態と、この状態によつて制約される諸階級の動向とを解明することが、即ち唯物史觀の見地が必要である。

これを要約していへば——「唯物史觀は……從來の歴史理論の二つの主要な缺陷を除いた。第一に、從來の理論は精々のところ人間の歴史的活動の觀念的動機を觀察しただけで、これらの動機を喚起するところのものを研究せず、社會關係の發展における客觀的合法則性を捉へず、これらの關係の根源を物質的生産の發展程度の中に觀取しなかつた。第二に、從來の理論は正に人民大衆の行動を包括しなかつた。しかるに史的唯物論は初めて、自然科學的正確さをもつて大衆の社會的生活條件とこれらの條件の變化とを研究する可能性を與へた。マルクス以前の『社會學』や歴史記述は、精々のところ、斷片的に集められた素材的事實の蓄積と、歴史過程の個々の側面の叙述とを與へたにすぎ

ない。マルクス主義は、すべての矛盾的な傾向の總體を觀察し、これを種々なる社會階級の生活と生産との正確に規定された條件に還元し、個々の『主導的な』觀念の撰擇又はその解釋における主觀主義と恣意を除去し、例外なくすべての觀念とすべての種々の傾向との根源を物質的生產力の状態の中に別抉することによつて、社會經濟的構成の發生、發展および没落の、すべてを包括する全面的研究への途を指示した(註)。

(註) レーニン「カール・マルクス」

かかる科學的性質の故にこそ、史的唯物論は、現代社會の發展の客觀的傾向、客觀的合法則性の適應的把握に立脚して、この發展の方向に沿つて自己の活動を展開し、そのことによつて現代の歴史をより高い段階に發展せしめようとする先進的階級のプラクシスの基礎に横はつてゐるのである。

第六章 ブルジョア社會學說と史的唯物論

第一節 ブルジョア社會學說

すでに明かなやうに、史的唯物論はプロレタリア的なるものであるが故に、ブルジョア側の側には社會・歴史に關する別な一般理論が當然に存在する。社會學が即ちそれである。だがブルジョア側が種々の歴史的時代を通過し、種々の歴史的經驗を経験するのに対応して、彼等の社會學も種々の内容を與へられ、それがために社會學には時代および幾分は國民の相異に従つて種々の潮流が存在してゐる。ここではその中の若干の特徵的なものを取り上げよう。

社會契約説と 地理的唯物論

社會過程の科學的解明の試みは資本主義的關係の發展と共に、中世的封建制に對するブルジョア側の闘争の裡に開始されてゐる。中世紀には神學が支配的な學問であつて、他のすべての科學は神學の束縛を脱せず、社會的關係、社會秩序はもつぱら神學的に、神意によつて設定された永遠的な制度として考察された。新たなる生産力の發展、従つてまたかかる生産力の發展の一環としての、技術と自然科學の發展の擔ひ手たるブルジョア側は、當然、かやうな神學的世界觀に満足出來なかつた。彼等は自然科學の發展に依據して、哲學の領域においては理神論や唯物論・無神論をもつて中世的神學もしくは神學一般と闘ひ、社會觀の領域においてもやはり神學の見解と闘つた。

ところで吾々が先きに見たやうに、十九世紀に入らぬ以前には力學が最も發展した自然科学であり、それが形而上學的、機械的唯物論の科學的支柱として役立つた。同様に、社會觀の方面でもブルジョア階級は機械論の見地に立たざるをえなかつた。このことの基本的理由としては、封建制に對する否定的態度がブルジョア思想家において中世的過去に對する憎惡となつてあらはれ、歴史に内在する客觀的合法則性の探求を忘却せしめたといふ事情を考慮に入れなければならぬ。十七、十八世紀のブルジョア思想家は、社會をば獨自な客觀的合法則性、自己運動を内包するものと見做さないで、互ひに獨立な、互ひに平等な原子たる個人の機械的體系として捉へ、社會（彼等にあつては社會と國家は同じものを意味した）の成立を互ひに平等な自然權を有するかかる個人相互の契約に還元した。人間は自然的狀態においては互ひに孤立しており、契約によつて初めて社會、國家を形成する、といふ機械論的な且つ觀念論的な立場に彼等は立つてゐた。彼等のかかる見解は、一見互ひに獨立で、互ひに自由競争にあるところの、だが同時に互ひに協定、契約を必要とするところの、商品生産者間の資本主義的關係をモデルとしたものである。

機械論的社會觀の鮮明な代表者ホッブスによれば、人間は自然的狀態においては互ひに「狼」であり、「萬人に對する萬人の鬭争」の狀態にある。しかし各人は他方では自己保存のために「平和」を要求し、契約を結び、かくて共同の意志の體現としての國家（彼はこれを聖書に出てくる巨大な海獸レヴァイアサンに譬へる）を造り出す。ホッブスは市民によつて契約上で是認されたものとしての國家權力、主權、主權者の絶對性に關する觀念を結論し、それによつてクロムウエルの共和國に反對する貴族的反動を擁護した。けれども、社會契約説は市民の意志、是認から出發する限りにおいて、根本的にはデモクラシーの思想に結びついてゐるものである。だからこの種の社會觀は大革命前

のフランスにおいてはルソーの民主的共和制の觀念にまで發展し、歴史上大きな役割を演じた。

機械的唯物論はかく社會、國家の形成の一般的根據を契約に求めるとしても、種々の時代、種々の國土における社會制度や文化の特殊性の説明に當つては契約説は用をなさない。そこで、一方では神學的歴史觀・社會觀を排斥し、他方ではしかし社會過程を自己運動において把握し得ない機械的唯物論者は、屢々地理的唯物論の見地に立つ。地理的唯物論の代表者としては十八世紀フランスの啓蒙思想家モンテスキュー、十九世紀ではバックル、ラッツェル、メチニコフ等が擧られる。この學説はあれこれの民族の生活様式、政治的組織、精神的文化の特殊性、特質を、從つてまたその民族の活動、歴史を該民族の地理的環境の特質から説明することを特徴とする。この傾向はヘーゲルの觀念論的な歴史哲學に部分的要素として入り込んでゐる。例へば彼は「世界史の地理的基礎」について語り、世界をその地理的特質によつて「大なるステップおよび平原を有する乾燥せる高地」（蒙古人の住む中央アジアの如き）と「大なる河川によつて區切られ灌漑されるところの溪谷的平地」（支那、インド、バビロニヤ、エジプト等々）と「海洋と直接な關係にある海岸地」（その典型はオランダやポルトガル）に區分し、かやうな風土的相異からその住民の生活條件、産業、國家組織、氣質等の相異を導き出してゐる。

かかる理論——地理的唯物論——は社會的原子論と呼ばれる自然法的契約説と同じく社會過程の内在的合法則性の理解に對しては全く無縁である。その誤謬は社會生活に對する地理的條件の影響といふ事實を一面的に擴大し、唯一の原理に高める點にある。しかし乍ら、それは契約説と共に中世的な神學的社會觀・歴史觀に比して一大前進であり、社會發展の科學的研究のための第一歩であつた。

有機體説と
生物學主義

十九世紀前半には、イギリスやフランスではプルジョアの秩序はすでにその歴史を有しており、かかる歴史に對する反省はやがてその中に客觀的、必然的なものが存在してゐることを意識せしめ、社會は諸個人の共同の意志によつて人爲的に造り出されたものでなく、謂はば自然的に存在する實在であり、しかもそれは歴史的に發展する生ける全體である、といふことを意識せしめた。そしてこのやうな意識は先づヘーゲルの法律哲學や歴史哲學、コムトの社會學（社會學 *Sociologie* といふ言葉はコムトの造語である）において表現された。

機械論者が「互ひに獨立な人格としての個人の相對的關係」に國家および社會を還元したとすれば、ヘーゲルはかかる個人の相對的關係において成立する「市民的社會」の上に、それを止揚し包攝するものとして「一つの有機的現實性へと發展した精神としての自己意識せる實體」たる國家を置き、社會、「國家有機體」を超個人的な「客觀的精神」の具現として考察する（「エンチクロペデー」第五一七節）。彼によればこの「客觀的精神」は辯證法的に發展し、かかる發展の経路がとりも直さず世界史である。そして「世界史は自由の意識における進歩——吾々がその必然性において認識すべきところの進歩——である」とされ、この觀點から世界史の發展段階は一人が自由である東洋、少數者が自由であるギリシヤおよびローマの世界、萬人が自由であるゲルマンの世界に分たれ、東洋は人間の幼少期に、ギリシヤは青年期に、ローマは成年期に、ゲルマンは老年期（但し歴史の老年期は老衰ではなくて「完全な成熟」である）に譬へられる（「歴史哲學」序説）。ヘーゲルの云ふゲルマン世界の經濟的内容はプルジョアの政治的形式はプロシヤ的モナルヒーであつた。

コムトも社會を超個人的全體として捉へ、歴史の發展段階を軍事的、法治的（*Légistes*）、産業的の三つに區分し、

産業的段階なるもの下にブルジョア社會を考へてゐる。コムトの學說には彼の「實證哲學講義」が書かれた一八三〇年から一八四二年までの時代のフランスの状態が反映してゐる。一八三〇年から四八年まで續いたモナルヒーはマルクスの所謂「金融貴族」の支配を意味した。それは一面では復古主義的な封建的反動貴族の支配と闘ひ、それに取つて代はつた政權であると同時に、他面では當時すでに獨立的に進出し始めたプロレタリアートに對しては反動的であつた。コムトは大體においてこのやうな制度の擁護者であつた。彼がかかる産業的段階を歴史的発展の産物として捉へたことにおいては、彼はフランスの近代史の内容を封建貴族と「産業家」階級の闘争のうちに見たサン・シモン（コムトが多くの決定的な點でサン・シモンの剽竊者であることはエンゲルスが指摘してゐる）や、チエーリ、ギゾー、ミニエの如き歴史家を先行者に持つてゐた。

ヘーゲルやコムトの場合のやうに、社會をば超個人的な、客觀的合法則性、自己運動を有する全體、歴史的に發展する全體として觀察する見解は、社會のこの内在的合法則性の解明の科學的方法（唯物史觀）がブルジョア・イデオロギーによつて發見されなかつたために、その一層の發展においては生物學主義の方向に進んで行つた。それは即ち、社會を生物學的に有機體に見立てて、その構造や發展法則を生物學からの類推によつて科學的に究明しようとする方向である。ブルジョア學者が生産關係の概念に到達しなかつたことと、十九世紀後半における生物學の發展とが、かやうな方向の發展を促した觀念上の條件である。この方向の最大の代表者はスペンサーである（註）。

（註） スペンサーはダーウインの「種の起源」の公表（一八五九年）の少し前に、經驗論から出發して綜合的な進化哲學の建設を企て、生物界もまた發展の見地から把握されねばならないといふ思想に到達した。これに反しコムトは社會を歴史的發展

において考察しながらも、生物學の方面ではラマルクの反對者であり、進化を認めなかつた。ヘーゲルも自然に時間的發展を認めなかつたことは先きに見た通りである。

スペンサーによれば社會は動物の有機體と同じ生ける有機體であつて、社會と動物有機體の間には完全な相似が存在する（例へば交通路は血管で、鐵道は主脈管に、道路は毛細管に相當するといふ如く）。高等の動物における程、その器官が分化し、同時に諸器官の相互依存は強まり、益々有機的全體としての特質を發揮するのと同様に、社會の發展もその分化・綜合において成立する。このやうにして分業や階級分化は正當化され、その際スペンサーにおいてもまたブルジョア社會におけるが如き社會「器官」の分化・綜合が理想的なものと見做され、武人的支配から産業ブルジョアジの支配への移行が社會進化の一般的傾向であり且つ理想であると認められる。スペンサーはイギリスにおけるブルジョア自由主義のイデオログであり、彼の社會學は明治初期における藩閥・官僚政府に對するブルジョア的・自由主義的反對派の理論に相當強い影響を與へた。

生物學の見地から社會の合法則性を捉へようとする誤つた方法は、單に社會を個體の有機的構造との類推によつて理解しようとする方向のみならず、また個體間や種屬間に行はれる生物學的法則の見地から社會過程を解明しようとする方向にもあらはれる。生存競争、自然淘汰、適者生存等の進化論的範疇をそのまま社會現象に適用する所謂社會ダーウ、ハニズムが後者を代表するものである。社會ダーウ、ハニズムは「強者」の權利の神聖化や、強國の帝國主義政策や、社會的不平等の正當化に役立つもので、それは帝國主義時代、特に一九一四―一八年の時代にブルジョア學者によつて盛に流布された。わが國では明治初年に進化論はイギリスの自由主義的社會學・政治學およびフランスの自

然法的・契約說的・天賦人權説と共に新思想として宣傳され、政府側の學者加藤弘之は明治十五年に「人權新説」において生存競争、自然淘汰、適者生存といふ進化論的概念を人間社會に機械的に適用して「優勝劣敗」の法則を導き出し、その觀點から權利の進化を説いて天賦人權説を反駁し、かくて自由主義および民主主義に反對した。加藤はまた社會有機體説をも徹底させ、有機體の發展段階を「單細胞體」、「複細胞體」の三つに分類し、第三の「複々細胞體」が即ち國家（彼においては國家は社會と同じで、しかも自然的有機體である）であると主張し、「複細胞有機體」における細胞の相互間および全體としてのこの「複細胞有機體」に對する形式的關係から、個人の相互間および國家に對する關係（それはただ倫理として理解されるにすぎぬ）を類推した（「自然と倫理」）。

社會ダーウィニズムは生物學者が社會問題を論じる際に極めて屢々見られる事實であつて、大抵の場合それは反動的役割を演じる。近い例では小泉丹教授の戰爭論にも、戰爭をその社會的原因や歴史的形態の方面から理解しないで、専ら生存競争に基く事實として捉へようとする社會ダーウィニズム的傾向が顯著にあらはれてゐる。

生物學主義のもう一つの重要な變種はゴビノーによつて初めて唱へられ、歐米列強の帝國主義および現在特にフランス主義の理論的擁護に利用されてゐる人種説である。人種説の信奉者は人種や民族を歴史の根本的要素と見做し、各種の人種や民族の特質の研究に向ひ、この立場から例へば人類を白色人種と有色人種に分け、前者の優越を云々する。現在ではそれは最も露骨にフランス主義的黨派性を帯びた科學（又は似而非科學）であり、例へばシュペングラールは白色人種の優越を説くに當つてロシア人を有色人種に入れ、労働者階級は人種的にみて變質者であり、「大都市の糟カスであり、眞のプレブスであり、この世における一切の偉大にして高貴なるものに對して斷えざる憎惡を懷いてゐる

ところの、社會の眞實の下層民である」と言つてゐる（「決定の年」）。世界史上の一切の事件は「人種の自己保存の衝動の表現」にすぎぬといふヒットラーの主張はドイツ・ファシズムの歴史哲學の根柢であり、ハンス・ギュンターを代表者とする一聯の人種論者はドイツ人の優秀性の證明のために動員されてゐる。かやうな人種説は人種や民族を固定不變な生ける個性的全體、謂はば有機體なりとする形而上學の見方から出發してゐるものであるが、それが如何に政略的なものであるかは、日本人を劣等人種扱ひしたナチ政府が、わが外務省の抗議に遭つてドイツ人と日本人の類縁や日本人の人種的優秀性について言明した事實によるも明瞭である。人種論者は各國の文化の發展程度の相異や特質を人種的、民族的特質、民族性、「民族精神」から説明し、優等種族や民族の特權を論證し、それによつて帝國主義政策の公然たる辯護論者となる。

人種説はまた社會學的乃至歴史哲學的原理にまで理論的に高められない粗朴な形態においては非常に屢々見受けられるもので、例へば「白人」の横暴に對抗する「アジア人」の使命を、特にアジアの指導者としての日本國民の使命を云爲する場合の如きもそれである。

以上述べたやうな生物學主義は、いづれも社會の内在的な發展法則の解明には何ら役立たない。それはその一見反觀念論的な外觀にも拘はらず大抵は觀念論と同居するものであり、本來的には地理的唯物論と同様に自然主義的なものである。それにもかかはらず、この種の自然主義は史的唯物論の歪曲に利用される點で決して無視出來ない。

新カント主義 と形式社會學

新カント主義は社會學や歴史理論に少なからぬ影響を及ぼした。生物學の發展の影響の下に勃興したスペンサー流の社會有機體説やその他の學説が社會過程の合法則性の獨自性を認識せず、それを

機械的に、直接に生物學的合法則性と同一視したのに對して、新カント主義の特色は、自然と社會、歴史を形而上學的に切離すことである。これは、「理論理性」と「實踐理性」、必然性の支配する自然界と自由を原理とする倫理的な世界を絶對的に分界し、「感性的なものとしての自然概念の領域と超感性的なものとしての自由概念の領域の間に見渡し難き深淵」を設定するカントの傳統を繼承したものである。だがカントにおいてはそれは國家生活の基礎を成すものは各人の意志であり、従つて各人の意志における自由の原理の實現が歴史の課題であるといふ啓蒙の自然法的歴史觀を表現してゐたとすれば、新カント主義における自然と社會の形而上學的分離は、主として社會發展の必然性、歴史における客觀的合法則性を否定し、かかる必然性、客觀的合法則性の確認に基礎を置く唯物史觀を克服することを課題とした。

新カント主義者による唯物史觀の批判は、マールブルグ學派においては經濟に對する倫理の優位の主張となり、バードン學派においては歴史における客觀的合法則性の卒直な否認となつてあらはれる。ヘルマン・コーヘンによれば社會は「道德的諸人格の交通」において成立するのだから、それは因果的にでなく目的論的に考察される。で、道德的人格としての各個人の「純粹意志の活動」が社會過程の規制的原理なのである。コーヘンはいはゆる倫理的社會主義の元祖として、史的唯物論における倫理的方面の輕視を一面的なりとして反駁し、史的唯物論において倫理が輕視されてゐるにも拘はらずその理論の根柢には道德的精神が横はつてゐるといふ「矛盾」を指摘する。彼はマルクスの學說を一貫する「道德的靈感の焰」を云爲し、「唯物史觀の教義には矛盾が含まれてゐる。だがこの理論の中に脈打つてゐる道德的精神そのものはこの誤謬を是正する」と云つてゐる（純粹意志の倫理學）。かやうにしてコーヘンによれ

ば社會主義は現代社會の自然、必然的、合法則性、客觀的發展傾向の認識から歸結されるのでなく、倫理學から導き出されるところの「近代および世界史の全將來の道德上の綱領」であり、その根本原理はカントの定言命令である。従つて社會主義は何よりまづ「胃の腑の問題」としてでなく「精神の問題」として處理され、人類の道德的理想、道德的自由の問題として規定され、人類がその道德的進歩を通して漸次に實現してゆく永遠の理想と見做される。吾々は運動がすべてであり終局目的は無であるといふベルンシュタインの命題の中に、社會主義を人類の道德的完成の永遠的課題、「規制的理念」として規定するコーヘンの見解の影響を見るべきである。

このやうにしてコーヘンはマルクスの精神を攝取し、それを補強し、深化し、それに哲學的基礎づけを與へるといふ外觀の下に、唯物史觀およびマルクス主義一般からその科學的方面を抜き去り、それをブルジョア自由主義に變造した。コーヘンから出發していはゆる社會哲學や法律哲學を建設したり、倫理的社會主義を展開したものはナトルプ、シュタムラー、シュタウディングー、フォレンダー等がある。彼等はすべて、史的唯物論に對して「社會的觀念論」(Sozial-Idealismus)を對置し、社會發展における因果性を否定して目的論を主張し、經濟の役割に對する倫理、「道德的精神」の役割の根源性を強調することにおいて一致してゐる。何れにしてもこの學派は第二インタナショナルの理論的墮落を促進せしめた有力な思想潮流として銘記されなければならない。

バーデン學派はいはゆる文化科學の認識論的基礎づけをもつて顯著な特徴とする。この學派の代表者リッカーによれば、自然科學と文化科學の相異は基本的には兩者の方法の差異に依存する。自然科學は法則を定立すること、即ち一般的規定を與へ、現實の多様性の中から一般的なもの抽出することによつて成立し、これに反し文化科學は價

値の見地から個別的なものを、個性を記載することにおいて成立する。つまり自然科学の方法は概括的（一般化的）であり、文化科學のそれは個別化的だといふのである。リッカートといふ文化科學は社會科學のことであるが、彼がこの文化科學なるもの方法を個別化的と見做すに當つては、明かに異常な事件や人物についての描寫と個別的事實の描寫以上に、事件や人物の活動の系列の中に横はつてゐる一般法則の認識にまで進み得なかつた從來の歴史がモデルとして役立つてゐる。「批判的に思考する人物」の見地から歴史を考察しようとしたロシヤの主觀的社會學もリッカートに近いものである。

併しながら、自然科学を概括的、文化科學を個別化的、として規定する見解は、實は自然科学の課題に對する無理解と文化科學（正しくは社會科學）の否定を意味するものに外ならない。すべて科學は一般的なものを見出し、次にその總括によつて個別的なものを思惟的に再現することを目的とするもので、概括的方法と個別化的方法といふが如き二つの形而上學的に對立した方法は存在せず、自然科学にとつても少くとも特殊的なものの解明が課題であり、概括はそれへの途なのである。所で社會科學は概括の方向へは進まないと云ふときには、科學としての、即ち一般的なものの、法則を探求するものとしての、社會科學は初めから否定されるから、個々の歴史的事實の記載や評價をもつて止めないで、社會生活、歴史過程における一般的なものを見出し、曲りなりにも社會科學を建設しようとするものは、當然にリッカート流の文化科學説に満足することは出来ない。そこでリッカートの追隨者の中で例へば社會學者は概括的方法を用ひる社會科學としての社會學を認める。だが彼等といへども、自然科学と文化科學のリッカートの形而上學的區分の立場は棄てないで、同じ概括的方法といつても、この方法によつて構成される概念は、自然科学

と社會科學において全く異つてゐることを強調する。例へば、マックス・ウェーバーにあつては、社會科學上の概念は一群の現象に共通な現實的に存在する徵表の抽出によつて形成される自然科学的「類概念」と原則的に異つて、價値の王國としての歴史的世界を理解する便宜上純論理的に「純型」、「理想型」(Reiner Typus, Idealtypus)として構成される。従つてマックス・ウェーバーにあつても依然として社會發展の客觀的合法則性は否定され、社會過程の客觀的內在的傾向の把握は放棄されて、主觀的に構成された「純型」的概念の記載や分析が社會科學の仕事とされる。

これはとりも直さず、帝國主義時代のプルジョアがすでに社會發展の客觀的合法則性に對して目を閉ぢ、自己の主觀的願望の見地から歴史、過程、社會發展を裁斷する反科學的立場に移行した、といふことの表白であらう。

哲學における新カント主義の流行と平行して發生し發展した形式社會學はカント的形式主義に立脚し、特にバーデシオン學派と淺からぬ關係にある。形式社會學の創始者ジムメルは社會の本質を人間々の心的交互作用なりとし、この交互作用の形式、あらゆる時代、あらゆる社會構成に當てはまる一般的形式についての研究を社會學の本來の任務と見做し、社會過程の内容や、歴史上の種々の社會構成の具體的研究から社會學を分離した。レーニンは、個性の發達は社會の分化に依存するといふ、ジムメルの「社會分化論」における命題を批判して次の如く云つてゐる。「個性の發達(および幸福な状態)が社會の分化に如何に依存してゐるかについての抽象的議論は全く非科學的である、何故ならあらゆる形式の社會構造に當てはまるやうな如何なる關係をも設定することは出來ないからである。「分化」とか「發達」等々といふ概念そのものは、正に如何なる社會的環境にそれを適用するかといふことに應じて全く異つた意義を獲得するものである」(註)。形式社會學はカント的主觀主義の立場に立つが故に、社會發展の客觀的合法則性の

把握に基いて、統一的なものとしての歴史の種々の段階を形成する種々の特殊な社會經濟的構成を研究對象とする代りに、主觀的に構成された「理想型」的概念をもつて仕事をする。テニースによつて明白に展開され、以後形式社會學および現代ドイツの社會學的思惟において重要な役割を演じてゐる「共同社會と利益社會」(Gemeinschaft und Gesellschaft) — これは一八八七年に出たテニースの著書の表題でもある) の概念は明かにこの種のものである。共同社會と利益社會は人類社會の永遠的なる二つの型であつて、一定の歴史的社會構成を表現するものではなく、現實の社會構成は兩者の混合(その一方が優越ではあるにせよ)であるから、それらは「理想型」的のものだと云へるのである。

(註) 「ナロードニチエストヴオの經濟學的内容」第二章

要するに形式社會學は、その細かな概念分析や精細な論理的構造にもかかはらず、全く非科學的であり、政治的にもそれは著しく反動的である。コムトやスペンサーには未だ封建制又は封建的遺制(主として政治の領域における、——といふのはイギリスやフランスでは當時すでに生産關係の領域においては、資本主義の優位は確立されてゐたから)に對する自由主義的反對の觀念的反映があるとすれば、形式社會學は西ヨーロッパにおけるブルジョア變革の完結後に、且つマルクス主義が廣汎に普及し始めた時代に、しかもそれが當時最も深く、廣く普及された國において發生したものだといふことを念頭に置く必要がある。

新ヘーゲル主義
と文化社會學

帝國主義時代に入つて新カント主義の繁榮と共に次第に關心を持たれ始めたヘーゲル哲學は、戦後のドイツにおいては新ヘーゲル主義なる名の下に、新カント主義に代はつて支配的な哲學的潮

流として復興された。だがすでに述べたやうにブルジョアジーによつて復興されたヘーゲルは新カント主義や生哲學の精神をもつて主觀主義的、非合理主義的、神秘主義的等々に歪曲されたヘーゲルである。ヘーゲルにおける眞に生けるもの——辯證法——を復興し、科學的に改造してゐるのはただ辯證法的唯物論のみである。また單に本來の哲學的問題、認識論的問題の領域においてのみでなく、社會觀の領域においてもブルジョアジーがヘーゲルにおける死せるものを復興してゐることに注目しなければならぬ。それによつて新ヘーゲル主義者はヘーゲルをドイツ・フッサシズムの哲學的先行者たらしめてゐるのである。元來、新カント主義から新ヘーゲル主義への移行の基礎をなすものは一九一四——一八年の戦争およびそれに續く時代の經濟的、政治的情勢であるから、この移行における重要な契機として社會生活に關する思考が横はつてゐたことは何ら不思議でない。

新ヘーゲル主義の社會理論には、國內的には階級的矛盾の鋭化のために動搖せしめられる自己の支配の確保に努め、對外的には領土と殖民地の再分割を熱望して止まない現在のドイツ・ブルジョアジーの政治的方針——フッサシズムが極めて濃厚に滲み出てゐる。従つてそれは社會一般について思考する社會學に比して直接に政治的な性質を帯び、政治、國家、國民等々に關する思考がそこでは中心を成してゐる。フッサシヨ的政治理論と同様に、新ヘーゲル主義の社會理論も自由主義と社會主義の克服を自己の課題として立てる。自由主義が克服されなければならないのは、フッサシヨ的新ヘーゲル主義者によれば、その原理たる個人主義、社會的原子論こそは正に労働者階級の階級的エゴイズムに立脚する社會主義の原理となるからである。そこで彼等は個人主義に對して全體主義を強調するのだが、その全體とは國民であり國家であつて、一つの國民とその最高の「具現」としての國家が自己の固有な原理を擁護、展開

するためには他の國民および國家と衝突することは當然と見做される。一口にいへば國民主義、國家主義および帝國主義・ミリタリズム——これらのものがファッショ的ディクタツールの觀念との結合において新ヘーゲル主義によつて基礎づけられる。

ファッシズムの對内政策においてあらはれる國民主義と國家主義は、新ヘーゲル主義においては同一性、統一、全體、一般者、共同體等々の觀念の非辯證法的、一面的強調の中に表現される。例へばH・チーグラは「徹底的一元論」、「同一性」即ち矛盾なき統一としての國民について語り、「民族および従つて國民は決定的な現實性であつて、個別者はそれに抗して何らの原則的な固有の權利をも有しない」と云ひ（近代國民）。J・ビンダーは國家は「絶對的な不動な自己目的」であるといふヘーゲルの觀念論的命題を一面的に固執し、「國家は主觀的精神と客觀的精神の完全なる統一であり、自由の現實態であり」、「個別者と一般者の統一」であるから、個別者・個人から出發して一般者を導き出す個人主義的原子論的態度、「主觀主義」は誤謬である、と云つてゐる（ヘーゲル聯盟第一回大會の論集）。ビンダーによれば「國家を治者階級的手中にある支配手段とするマルクス主義的理論はこの社會的主觀主義の所産である」。これらの見解はO・シュパンがアリストテレスから借りて來た有名な命題——「全體は部分に先んじて存する」——の思想と同一であり、それは結局、全體、一般者、統一等々としての國民と國家の名において勞働者の階級的インテレッセをブルジョアジーのために犠牲にする政策を辯明するもの以外ではない。彼等によればこの全體や統一は內的矛盾を有せず、矛盾はすべて非本質的なもの、眞實には解消して居るべき筈のものである。

新ヘーゲル主義者の國家主義と國民主義は、H・ヘラーにおいては、「客觀的精神」の顯現としての國家の上に、

「絶對的精神」の顯現としての藝術、宗教、哲學を置いたヘーゲルを歪曲して、「彼（ヘーゲル——筆者）の價值の系列において國家はつねに最高のものであり、それはつねに絶對的價值であつて、眞、美、善および聖の理念はただ國家に對して相對的な價值を持つのみである。……藝術、宗教および科學の唯一の客觀的目的はかくして國家の力を強固ならしめることである」と言ふ迄に擴張され（「ヘーゲルとドイツにおける強力國家思想」、またチーグラールにおいては「歴史のおよび社會的要因や發展段階の産物でなくて、自己規定的絶對者——歴史と社會の創造者——の直接の顯現、表示」であるところの「民族精神」、從つて個性的、「一回的」（リッカートの表現）な全體としての「民族精神」に關する觀念にまで到達し、歴史の客觀的合法則性、「經驗的因果性」をもつて聯關づけられた統一としての普遍史、は否定されてシュペングラール流の反科學的、形而上學的な形態學的歴史理論が提唱される。

生哲學の立場からあらゆる流行思想の折衷、受賣りを商賣とするシュペングラールにも、人種説の要素と並んで、ヘーゲルの國家論のフッショ的發展が見出されることは偶然でない。シュペングラールによれば、「世界史は國家の歴史」であり、「國家はヘーゲルにあつては歴史の創造者である。……『人類社會』といふことは彼の言葉ではない。ビスマルク時代の高級官吏は大部分嚴密なヘーゲル主義者であつた。」シュペングラールは國家のためにあらゆる種類の個別的關心を犠牲にすることを人民に要求する。

ところで彼においては「國家の歴史は戦争の歴史であり」、「戦争は最高の人間的存在の永久的形式であり、國家は戦争の故に存在する」のだから、彼の見解の帝國主義的、ミリタリズムの本質は一見して明瞭である（「プロシヤ主義と社會主義」。ヘーゲルをこのやうにミリタリズムの基礎づけに利用することは多くの新ヘーゲル主義者によつても行

はれてゐること、例へば國際聯盟やヴェルサイユ條約の不合理性を哲學的に論證するビンダーは「ヘーゲルが戦争の道徳的ジャステイフィケーションについて語つたことは充分明白である。……彼には戦争は國民の自由の必然的擁護手段として表象された」と述べてゐる(註)。

(註) 以上の叙述は主にM・アルジャノフ著「ドイツ・ファッシズムに奉仕するヘーゲル主義」(ロシア語)による。

哲學において新カント主義から新ヘーゲル主義への移行が行はれたのに照應して、社會學においては形式社會學から文化社會學への移行がなされてゐる。新ヘーゲル主義と同様に文化社會學の政治的本質もファッシズムである。文化社會學は、理論的には、社會生活の具體的内容を捨象する、従つて社會の現實的問題から一應游離する形式社會學の缺陷に對する觀念論的陣營の内部からの批判、就中生哲學的批判に立脚するものである。そしてその發生、發展を規定した社會的理由は、腐、朽、せ、る、ブル、ジ、ョ、ア、文、化、の、擁、護、強、化、の、必、要、と、い、ふ、こ、と、で、あ、る。従つて文化社會學の發生および發展はブルジョアジーによつて文化のクリーゼが叫ばれ、文化ファッシズムの政策が採られ始めたことに聯關を持つてゐる。

ブルジョアジーにとつて重要なことは、單に文化——特に精神的文化としての文化——を擁護することではなくて、文化の擁護、再建、創造、宣布等々の名において自己の經濟的および政治的權力を確保し、強化することであり、この目的のためにまた自己の文化を適合せしめることである。そこで、ブルジョア・イデオログは、ブルジョア文化を文化そのものとして神聖化し、かかる文化の破壊者を労働者運動の中に見出し、そして労働者運動の理論としてのマルクス主義や唯物論的世界觀の征服を企てる。彼等がブルジョア文化に屬すものとしての自由主義や原子論的個人

主義や合理主義を批判するとしても、それはひとえにブルジョア文化の強化のためであり、これらのイズムをもつてしてはプロレタリアートの世界觀に對抗し得ないと自認してゐるが故である。

文化社會學の先驅者とも云ふべきニーチェにおいて、すでに、吾々はユンカー的反動と並んで、否その奥底に、労働者運動に對する反感、憎惡を明白に見る。自由主義、民主主義の思想的根據としての社會的原子論や、主知主義に對する彼の反抗、彼の「超人」の觀念、生物學主義的非合理主義は現在のフッサシズムの哲學の原型であつて、その奔放なアナルヒッシュな言辭の中には労働者階級を主要部分とする民衆に對する反感、この民衆の思想としての唯物論的哲學に對する憎惡が脈打つてゐる。

ニーチェの時代（ドイツにおけるブルジョア變革の一應の落着後から帝國主義への移行期にかけて）に活動を始めたディルタイも、没落した古典的ドイツ觀念論を唯物論（辯證法的唯物論から俗流唯物論に至るまでの）に對抗して直接に復活させる代りに、各種の世界觀の型を各々の歴史的時代の「體驗」の表現として理解するといふ生哲學的歴史主義によつてやはり文化社會學の方法に影響した。またジムメルに生哲學の色彩が濃く、彼がこの見地から特に晩年に、文化、文化クリーゼの問題を取扱つたことは、形式社會學から文化社會學への移行を理解する上に、M・ウエーバーの宗教社會學等と共に、少なからず重要な事實であらう。

さて文化社會學と一口に云つても、一般にあらゆる色合ひのフッサシスト思想家で文化のクリーゼ、文化の防衛を看板としない者がないといふ理由で、その内容は雜然としたものである。そこで、例へば文化を「民族精神」の表現なりとし、そして「民族精神」を「一回的」個性として規定し、従つて文化の民族的特殊性を絶對的原理に高めるチー

グラミー型の新ヘーゲル主義者やシュペンダラーの理論から、M・シェーラーや、一見急進的な——實はファッショ的乃至社會ファッショ的な——K・マンハイムの知識社會學に至るまでのものが、いはゆる文化社會學に屬するものと見做される。だがこれらすべてに共通なことは、文化の或は歴史的、社會的、或は民族的、人種的、或は往々にして階級的被制約性の主張が、思惟内容を主觀から獨立な客觀的現實の反映として理解する唯物論的認識論の缺如、即ち觀念論、特にその生哲學的形態、に結びついてゐることである。そこからして當然に、文化社會學は、何らかの仕方において相對論的、イデオロギーを認識の客觀的眞理性の方面から評價し得ず、それがためにプロレタリア・イデオロギーの優越性を全然理解し得ず、却つて屢々それを反「文化」的なものと見做し、従つて現代の文化クリーゼの解決者を見出さないか、又はそれを超階級的な「社會的に自由に飛翔するインテリゲンチヤ」や少數の「指導者」に見出し、先進的階級の役割を、一般に「民族」内部における階級的アンタゴニズムを否定し、そしてそのことによつてファッシズムに奉仕する。

文化社會學はイデオロギーの歴史的、社會的被制約性の認識によつて唯物史觀に類似してゐるかの如くに見えるけれども、すでに述べたやうにそれは結局において觀念論的認識論を前提とし、あらゆる社會過程を一定の歴史的發展段階における生産關係の觀點から捉へ得ないで、それを結局において非歴史的な形態學的乃至は「理想型」的觀點の下に考察するものである。

だからわが國のいはゆる進歩的學者に往々見られるやうな唯物史觀の文化社會學化、又は兩者の折衷は決して科學的に進歩的な現象ではないといふことを銘記すべきである。

第二節 ブルジョア社會學に對する批判の諸問題

社會學に對する一般的評價

社會學は歴史哲學と異つて經驗科學たることを欲する。しかしそれは、吾々の見たやうに、一切の社會的關係をその固有な物質的基礎から、生産關係（「物質的社會的關係」）から説明する代りに、生

物學主義や主觀的に構成された「型」の見地を脱しないが故に、唯物論的科學ではあり得ない。云ひかへればそれは眞實の意味における科學ではあり得ない。蓋し科學とは主觀から獨立な外界の一定の領域についてその固有な合法則性を闡明することを課題とするものであるが、生物學的領域においてのみ妥當な合法則性の機械的移入や主觀的構成は歴史の固有な客觀的合法則性を人間の科學的思惟の中に適應的に反映せしめ得ないからである。社會學が科學であるといふのは、觀念論哲學が「嚴密科學としての哲學」であるといふのと原則的に區別されるものでなく、その科學的外觀は主として單なる事實の記載とか、概念の分析や議論における形式論理的精密さに負ふてゐるか（例へば形式社會學。因に生物學的有機體說的社會學において生物學又は一般に自然科学から移入される概念、範疇、法則も社會過程の適應的反映でなく、社會發展の觀察から抽出された科學的抽象でなく、社會發展の考察に對しては外部から與へられた固定的圖式である以上、やはり主觀的構成と同じである）、又は知識社會學の場合のやうに往々にして唯物史觀の命題の斷片的な歪曲的剽竊に負ふところが少なくない。社會發展に關する一般理論としては社會學は歴史哲學と同様に史的唯物論によつて完全に驅逐され得るし、また、されなければならぬ。史的唯物論に基いて解明され得

ず、社會學を俟つて初めて解明され得るといふが如き領域は何一つとして存在しない。

「人民の友とは何ぞや」の著者は、マルクスの時代の「歴史過程の理論」について次の如く批判してゐる。「實際これらの理論は十分の九まで何において成立したか？ 社會とは何ぞや、進歩とは何ぞや等々といふ純粹に先天的な、獨斷論的な、抽象的な構成においてである。實際このやうな理論はすでにその存在するがままの姿において無用なものであり、その基本的態度、その丸つきの無學な形而上學性の故に無用なものではないか。社會とは何ぞや、進歩とは何ぞや、といふ問題から始めることは、終りから始めることを意味するではないか。諸君は社會および進歩一般に關する概念を何處から取つて來るのか、——諸君が未だ特に一つの社會構成をも研究せず、この概念を設定するとさへ出來ず、如何なる社會的關係の眞劍な事實的研究、客觀的分析にも手をつけ得ないでゐる時に」。ここで批判されてゐるのはコムト・スペンサー流の社會學並びに抽象的、先天的構成といふ點でそれと同一なナロードニキの主觀的社會學である。ところでこれはまた形式社會學や、何らかの程度において一切の社會學（ブルジョア科學としての）にも妥當な批判である。

大森義太郎氏は「本來の——個別科學的なる——社會學」(氏は形式社會學の如きものをかかると解釋する)を史的唯物論と並存するものと見做し、後者を前者の「根據」、「方法論」として規定してゐるが(註)、これはブルジョア科學への讓歩であり、本質上、史的唯物論の對象についても社會學の對象についても不明確な概念しか持ち合せてゐないことの證據である。史的唯物論を方法論とする經濟學、法および國家理論、イデオロギー論等々と並立する社會學——かかるものはただ大森氏の空想の中に存在するのみで、現實には何處にも存在しないし、また存在すること

が出来ない、少なくともマルクス主義的科學としては。

(註) 大森氏「唯物史觀」三三、三四頁

史的唯物論の前進のためには、ブルジョア社會學の側からの批判に對する反撃、社會學的方法や見解への妥協、その密輸入、それによる唯物史觀の修正、に對する批判は缺くべからざる課題である。で、この課題の取扱に當つては、社會學の歴史を近代社會そのものの歴史の把握に基いて究明し、そのブルジョア的本質を明かにすると同時に、社會學および一般にブルジョア的社會觀・歴史觀の理論的内容を分析し、それにおける生けるものと死せるもの、合理的萌芽と非科學的ガラクタ、史的唯物論の榮養素となつた、又はなり得るものと史的唯物論の歪曲に役立つ要素、を明確に見分け得ることが重要である。このやうにして初めて史的唯物論はブルジョア的歴史理論や社會學に打克ち、自らを正しく發展せしめることが出来る。

極く一般的に云へば、プロレタリアートが獨自な階級として明確に姿をあらはして以後の、云ひかへれば正に社會學なる名稱を帯びてあらはれたコムト、スペンサー以後の、ブルジョア的な社會・歴史の理論は史的唯物論に對して對立的な内容をもつて充たされ、斷片的な個々の記載や指示以外には、理論的内容においては、攝取さるべき何ものをも有しない。社會契約說や地理的唯物論は神學的社會觀に對する鬭争の産物であり、歴史過程の合理的、科學的把握の最初の試みであつたといふことによつて、またヘーゲルの歴史哲學は歴史を個人や「民族」さへもの意志から獨立な客觀的、合法的、規則性に従つて發展する矛盾に充ちた統一として、その無限の多様性にもかかはらず理性的なものによつて貫徹されてゐる一つの全體として、考察した限りにおいて、進歩的、科學的性質を持つてゐた。しかし乍らす

でに唯物史觀が非常に詳細に包括的に形成されてゐる今日においては、これらの學說から何ものかを學び取るといふことは殆ど必要でなくなつてゐる。この意味でレーニンは、「大體において、歴史哲學（ヘーゲルの——筆者）は極く／＼僅かのものしか興へない。これは當然である、何故なら正にここでは、正にこの領域、この科學においてはマルクスとエンゲルスは最大の前進をなしたからである。ここではヘーゲルは最も古くなり、骨董化してゐる」と云つてゐる（註）。今日吾々がヘーゲルから最も多く學び取るべきは、辯證法（認識論、論理學）の方面においてである。ヘーゲル辯證法と共にマルクス主義の、従つて唯物史觀の源泉となつたフランスの社會主義學說やイギリスの古典經濟學における積極的内容も、ブルジョア社會學や歴史理論の中に正しく發展させられなかつた。

（註）「哲學ノート」、ヘーゲル「歴史哲學講義」に關する部分

今日では社會學にとつては唯物史觀の批判、克服乃至は骨抜きが重要任務となつており、また唯物史觀の修正又はそれからの逸脱はすべてブルジョア的、社會學的色彩を帯びざるを得ない。

史的唯物論の 自然主義的修正

ここで吾々は、史的唯物論の信奉者と自稱する人々が、その發展の名において社會學の密輸入を企て、史的唯物論の歪曲、修正を企ててゐることを知つて置く必要がある。でないといふと、修正された史的唯物論を本物のそれと取り違へるかも知れないからである。

ブルジョア社會學の種々の潮流は、これを大別すれば、社會を人間の自然的本性や自然的環境から、又は生物的自然との同一視において、機械論的に考察する自然主義と、社會を「價值」や「目的」の見地から、又は精神的實在として、觀察する史的觀念論の諸變種とに分たれ、現實においては屢々兩者の混合が見受けられる。

そこで先づ、唯物史觀の自然主義的歪曲又は自然主義への逸脱を概観するならば、プレハーノフの地理的唯物論への偏向、カウツキーにおける史的唯物論の自然主義的社會學化、ボグダーノフやブハーリンの社會的エネルギー論等をその主要なものに算えることが出来る。

プレハーノフは、すでに初期の勞作（「一元史觀 發展の問題」）において、風土が社會状態を直接に規定するといふモンテスキューやバククルの見解を批判して、「地理的環境は社會的環境を通して人間に影響する」と云つてゐながらも、「生産力の發展は人間を圍繞する地理的環境の特質によつて規定される」といふ見地に立つて、「種々の人間社會によつて到達された結果（文化的發展の程度）の相異は、正に四圍の條件が種々の人間種族にその『發明』能力を同一程度に發揮することを許さなかつたといふことによつて説明される」と主張した。また彼は「マルクス主義の根本問題」においては多くの點で地理的唯物論者ラッツェルの見解に同意し、マルクスの個々の命題をラッツェルの精神をもつて解説して、「結局においてすべての社會的關係の發展を規定する生産力の發展は、地理的環境の特質によつて規定される」とか、「この環境の特質が生産力の發展の第一の條件である」と述べてゐる。同じく彼の「ロシア社會思想史」への序論にも、「生産力の發展の遲速は地理的環境の特質によつて規定され、社會の全構成は、即ち個々人の衝動、感情、見解——一口にいへば全心理——を制約する社會的環境のすべての特質は、生産力の發展程度に依存する」といふが如き命題が述べられてゐる。これはすでに社會發展における自然的條件の意義の過大評價であつて、このやうな見地から、例へば、何故にドイツはフランスよりも後れてブルジョアの秩序を樹立したか、何故に支那は日本よりも後れてゐるか、何故にソヴェート聯邦における生産力の發展のテムポは帝政ロシアと著しく異つて

あるか等々といふ問題を解決しようとしても、それは徒勞である。

カウツキーにおいては地理的唯物論への偏向は、プレハーノフにおけるよりも一層根本的な彼の自然主義的傾向、特に生物主義的、社會ダーウィニズム的傾向によつて制約されてゐる（勿論地理的唯物論への偏向と生物學主義は近い關係にあるものだから、プレハーノフにも社會ダーウィニズムへの偏傾がある）。カウツキーは有機體（「自我」）が環境に生物學的に「適應」(anpassen)してゆく過程の中に辯證法の唯一の妥當領域を見出し、人間社會の發展をかかる「適應」（又は順應）の一種として、即ち自然的器官の外に「人工的器官」をもつてする「適應」として觀察し、社會發展の自然的要素による被制約性を過大に評價する。彼の社會ダーウィニズムは就中倫理學の領域において最も著しく、ここでは彼は群居する動物においても「社會生活 (das gesellige Leben) の產物」として存在する衝動たる「社會的衝動」をもつて道德の根據となし、ダーウィンの發見せる「動物の道德」について云々する。「私はダーウィンの『人間起源論』を一八七四―七五年の冬に、即ちマルクスの『資本論』よりも早くに、否、コムニスト・マニフェストよりもさへ早くに、また私に唯物史觀を初めて完全に示してくれた一八七八年にあらはれたエンゲルスの反デューリング論よりもずつと早くに勉強した。私が當時仕上げ、そして一八七六年に略記した私の歴史觀……に

おいては、社會的衝動は……大きな役割を演じてゐる」と彼は云つてゐる。そして彼は、その後、唯物史觀を信奉するに至つたときにも「以前と同様に、私は社會的衝動の中に社會生活の決定的要因を見た」と告白し、「今日においてもなほ私は當時言つたことを正しいと見做してゐる」と述べてゐる（『唯物史觀』）。これはカウツキー自身が、自身の社會ダーウィニズムについて語つてゐる言葉である。この場合、彼の深刻な誤謬は、人間の「社會的衝動」を相對

的、不變的、動物的本能と全く同一視し、その歴史性、歴史的被規定性を認識せず、従つて「社會的衝動」をば「善行をなさんとする要求」といふやうな無内容なものとなし、ただこの無内容なものの發現の種々の特殊な仕方のみ歴史的に變化する社會的條件の影響を認めてゐる點にある。實際には、史的唯物論においては、社會的なものと生物學的なものは範疇的に區別され、「社會的衝動」は生物學的、動物的範疇とは質的に異なる歴史的なものとして理解されるのである。

ボグダーノフの社會的エネルギー論もまた生物學主義の方法に據つてゐることは、「唯物論と經驗批判論」の最後の章において適切に指摘されてゐる。ボグダーノフによれば、社會は有機體と同様にその活動においてエネルギーを放出し、且つ外界からそれを攝取する。そして攝取されるエネルギーの量が放出されるエネルギーの量よりも多いとき、即ち社會のエネルギーが増大するときには「積極的淘汰」が與へられ、少ないとき、即ち社會のエネルギーが減少するときには「消極的淘汰」が與へられる。資本主義社會における生産力の急速な發展は、明かに社會的全體のエネルギーの増大であり「積極的淘汰」である。しかしこの社會において不可避的な恐慌はエネルギーの急激な減少であり、「消極的淘汰」である、等々。

ボグダーノフが辯證法を均衡論にすり替へ、ブハーリンがそれをそのまま受け繼いだことは先にも述べたが、ブハーリンによればこの均衡とは生物學でいふ「適應」と同じものであつて、例へば社會について云ふならば「社會は善かれ悪しかれ自然の中で生活する。即ちそれは大なり小なり自然に『適應』してあり、何らかの仕方では自然との均衡にある」。或るもの、又はブハーリン的にいへば系（システム）と環境の間のかやうな均衡は「安定的均衡」と「正

の記號を有する動的均衡」と「負の記號を有する動的均衡」の三つに分たれ、これを社會とその環境たる自然との關係に適用していへば、第一の型の均衡は「社會がその支出すると同量のエネルギーを生産によつて自然から吸収する」ときにあらはれ、第二の型の均衡は「社會がその支出するよりも多くのエネルギーを生産によつて自然から吸収する」ときに與へられ、第三の型の均衡は第二のと反對の場合にあらはれる。これは系と環境との間の均衡（同時に矛盾）であるが、なほ系の内部にも均衡・矛盾があり、そして「內的の（構造上の）均衡は外的均衡に依存する要因である（この外的均衡の『函數』である）」とブハーリンは云つてゐる。つまり、社會發展において決定的なものは社會の自然に對する「適應」である、といふことになる。このやうにして彼の唯物史觀は甚だしく自然主義的偏向を犯してゐる。

なほ、この同じ偏向は、吾々が大森義太郎氏においても見受けるところである。例へば大森氏は、自然と社會の關係について、「根本的には自然が土臺である」といふ、それ自身では正しい命題から、「そこで、一定の自然條件が一定の社會を規定する」といふプレハーノフ的命題を結論し、それに續いて「マルクス主義の根本問題」におけるプレハーノフの議論（金屬のない所では石器時代から抜け出せることは出来なかつたとか、原始的漁獵から牧畜や農業に移るにはそれ相應の動植物が必要である等々。これらの言葉はすでに「一元史觀の發展の問題」において見出される）をそのまま繰り返してゐる（註）。

（註） 大森氏「唯物史觀」一七〇頁。因にここに擧げたプレハーノフの議論は、エンゲルスの「家族、私有財産および國家の起源」における思想と同一であるかに見えるが、實はそれによつて反駁されてゐる。詳しくは第七章参照。

史的唯物論の
觀念論的歪曲

次に唯物史觀の史的觀念論の立場からの歪曲を見るならば、何といつても一番影響したのは新カント主義である、新カント主義者の側からの唯物史觀批判についてはすでに觸れたから、ここでは、マルクス主義者（と自稱する者）自身による史的唯物論のカント主義化を見て置く必要がある。この方面で代表的なのは、去年の二月事件で實際的にも完全に破綻を示したといはれる「左翼」社會民主主義又はオーストリー・マルクス主義の理論的指導者マックス・アドラーとオットー・パウワーである。

M・アドラーによれば、カントにおいて認識や行爲規範の普遍妥當性の根據であつた意識一般、先驗的意識なるものは、實は超個人的な、社會的な内容を持つもので、マルクスの發見した「社會化せる人間」の意識である。彼においてはカントの先天的とか先驗的とかいふ用語は社會的といふ意味に解釋され、カントの批判哲學の課題は「意識の社會的性質」の究明、人間の「社會化せる意識」の研究であつたとされる。社會的といふことは「個人的經驗に對して先驗的」だといふことであるから、「人間は社會において生活するが故に社會的なのでなく、すでに直接にその自意識において社會的であるが故に社會において生活し得る」のだと見做され、「人間は一切の歴史的・經濟的社會化以前にすでにその精神的存在において、その理論的意識において社會的である」と規定される（「思想家としてのマルクス」）。つまりM・アドラーは豫め「マルクス主義は社會生活並びに社會的發展の科學である」と定義し、それが唯物論哲學に立脚する學說であることを否定し、そしてカント哲學に社會學的着色を施し、それを眞實のマルクス主義なりとするのである。

このやうな觀念論的見地から彼は、經濟的なものが上層建築を規定するといふ命題における經濟的なものは決して

「物質的」なものではないとか、經濟的關係、生産力、社會の經濟的構造等といふ「これらすべての概念は、マルクス主義の意味では社會的、概念的であつて、單なる自然概念ではないが故に、全然精神的性質のものである」¹⁾ 杯と云ひ、「經濟とイデオロギーとは全然異つた二つのものではない。むしろ、同一の精神的關係の二つの異つた段階である」と斷定して（「カントとマルクス主義」）、全くの史的觀念論を展開し、社會過程は因果性の觀點の代りに合目的性の觀點から考察さるべきであると述べ、「社會化する人間」の意識の普遍妥當的な永遠的な機能として認識および意欲の機能と並んで信仰のそれを擧げ、歴史的進歩の保證は神の中にある等々といふ神學的言辭をならべる。彼が *Massenkaempfe* を認めるのは、それが本質的には「社會化する人間の意識」の發展の形式であり、「より高き理性および道德の要請」であり、「文化闘争」、「精神運動」であるからである。

オットー・パウワは民族問題に關して第二インタナショナルの權威とされてゐるが、彼の民族理論にもカント的影響が著しいことは、彼の「民族的統覺」の概念において示される。これはカントのいはゆる「先驗的統覺」（先驗的意識における最高機能）にやはり社會學的、といふよりもむしろ民族的衣裝をまとはせたもので、O.パウワによれば一つの民族が民族として特徴づけられるのは正にそれに固有な「民族的統覺」があるからであり、従つて民族は「運命共同體から生長せる性格共同體」（註）であるといふやうな定義が與へられる。各民族にその民族的特質を賦與する「民族的統覺」は先驗的なものであるから、民族は形而上學的範疇となる。一つの民族が他民族の文化を攝取するとき、それは該民族の「民族的統覺」によつて獨自な加工を受けるが故に、諸民族間における文化の交換は決して「民族的性格」を平等ならしめない。「民族的統覺」のこの一大事實のために、一つの民族が他民族から取つて來る

如何なる思想も、それが加工され、全民族的存在に適應せしめられることなしには攝取されないであらう」と彼は主張する（「民族問題と社會民主主義」）。彼は將來社會において民族自決の原理が實現される曉には、民族分化は益々發展するだらうと考へて、マルクス主義における民族自決の政策は諸民族の國際的融合への辯證法的行路であるといふことを理解しない。

（註）嘗てO・パウワの將來社會における民族分化の一層の發展といふ觀念に一應反對したカウツキーが、今日「吾々の相異は一見してさう見える程大きくはない」と云つてゐるのは興味深い（「唯物史觀」）。

O・パウワの民族理論はその「統覺」説によつてファッシズムの人種論的な民族理論に類縁するものである。唯物史觀のカント主義化に關するこれらすべての試みは、明かにベルンシュタイン、L・ヴォルトマン、マールブルグ學派のK・フォレンダー等の見解と近い關係にある。それは現在ソヴェート哲學およびソヴェート聯邦そのものに對する「十字軍」の道具として役立たされてゐる。

これに關聯してなほ、自然主義の上に更にマッハ主義やカント主義の要素を、特に認識論において採用してゐるカウツキーが（註）、唯物史觀の領域においても屢々觀念論に轉落してゐることを指示する必要がある。カウツキーによれば物質的生産力は「大部分精神的な性質のもの」（Zum grossen Teil geistiger Art）であり、それ故に生産關係は「強く精神をもつて貫かれてゐる」「精神的關係」である。彼は人間々の社會的關係を「精神的關係」と同じ意味に取り、「マルクス經濟學が人間相互間の社會的、精神的關係を媒介する物の背後にこれらの關係そのものを洞見し、商品の『物神的性質』を暴露したことは、その偉業に屬する」と主張して、マルクスが人間の意志から獨立な生産關

係を發見したのだといふことを修正し、社會發展に關してはやはり同じ觀念論的見地から、その原因を知識や科學の發展に求める。「かくて『物質的生産力』の發展は根本においては單に自然に關する知識の發展に對する別名にすぎない。従つて人間的イデオロギイの『現實的基礎』、『下部構造』の最深の基礎として精神的過程が、自然認識の過程があらはれる」と彼は書いてゐる（『唯物史觀』）。

（註） 彼は例へば物自體の不可知に關するカントの學說に讓歩して「吾々は孤立せる沒關係的な物自體を認識することは出來ないにしても、その差別、聯關およびその運動と變化を認識することは出來る」と云ひ、吾々は物と物の關係を認識し得るのみで、この關係から切離された物自體は不可知であるといふ思想を述べ、また認識は「物への思想の適應」と「思想相互間の適應」において成立するといふマツハの見解（ここには勿論模寫論はない）の受賣りのために全一章を捧げてゐる（『唯物史觀』）。

ソヴェート聯邦においては、ルービンが經濟學の對象としての生産關係を生産力から形而上學的に切離し、それを結局において「意志關係」（カウツキー的に云へば「精神的關係」）とする觀念論に陥つたことはすでに充分知られてゐる。それはソヴェートの條件の下で現はれたメンシエヴィキ的理論であつた。ところでメンシエヴィキ的色彩を帯びた觀念論者と云はれるデボーリン主義者は、理論の實踐からの分離、哲學の現實からの游離を特色とし、従つて史的唯物論の如き社會的現實に密接した領域に對して無關心であつたことが、彼等の活動の特徴の一つでさへあつた。史的唯物論の研鑽に對するこのやうな無關心の故に、彼等が偶々この方面に進出するときは、多くの本質的な缺陷を露出した。例へばカーレフは（論文「科學の對象としての史的唯物論」）史的唯物論は一般的なものではなくて「歴史的