

566  
56



\* 0002665000 \*

0002665-000

566-56

時事問題講座

日本評論社

第9

昭和4

AAE



566

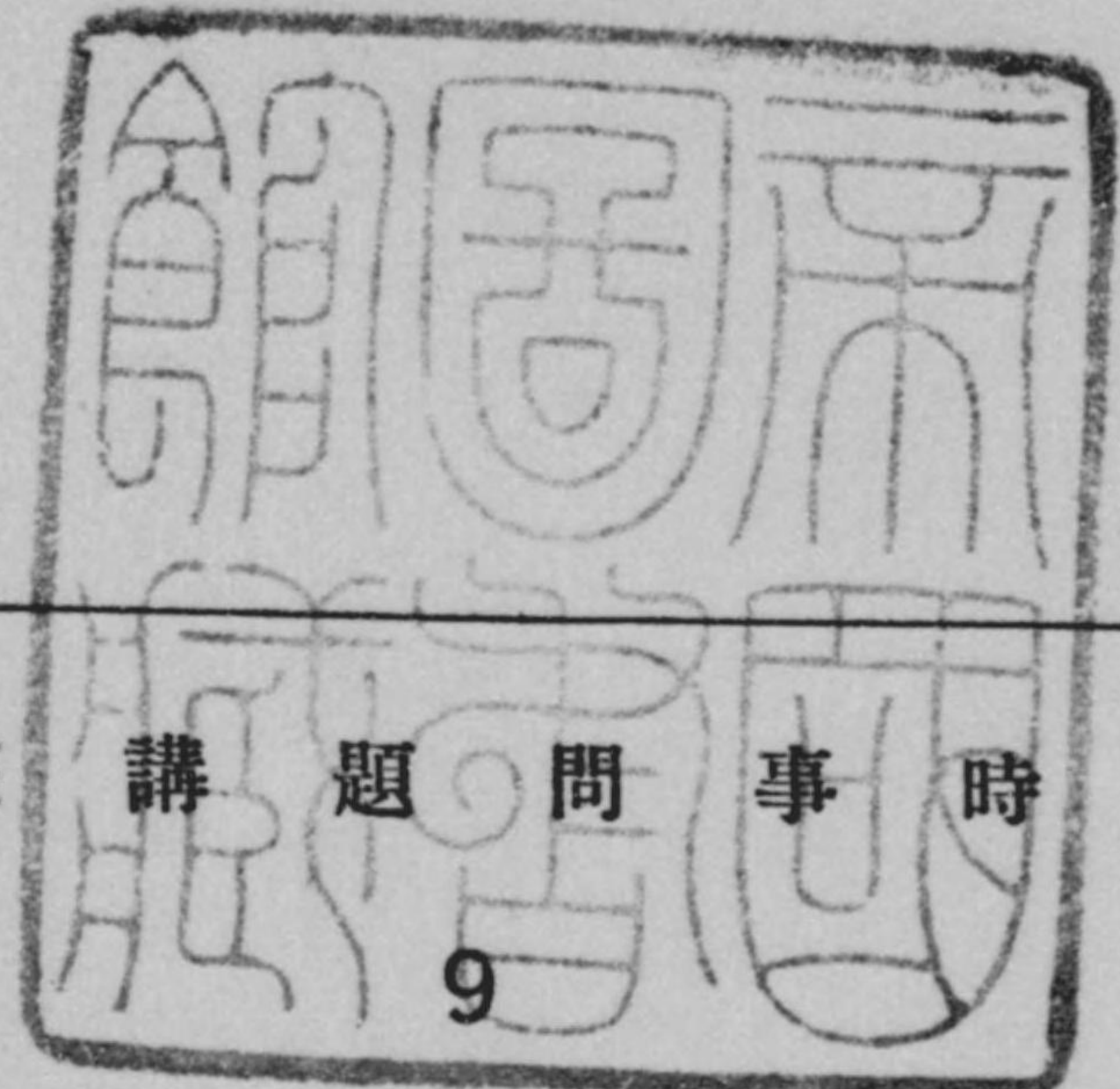
56

5



159





時 事 問 題 講 座

9

土  
田  
杏  
村  
著

思  
想  
問  
題

日  
本  
評  
論  
社  
版





## 序

思想問題は我々の時事問題の中の最も重大なるものの一つだ。しかもあらゆる意味より見て、最根本的に重大なるものであるといつても、過言では無いであらう。紛糾した現代の思想問題に對して、我々はいかなる對策を講ずべきであるか。この時事問題的の對策は、寧ろいかにして現代の思想問題を解決すべきかといふ問題に究極するといつてよからう。其れ故に私は本書に於いて、現代の思想問題を根本的にいかに解決すべきかに就いての私見を述べることに全力を盡した。私は本書を出来る限り平易の言葉で叙説しようとした。少なくとも小學校を卒業したものである



ならば、容易に理解し得るやうに叙説しようとした。そして問題を辭書風に、列舉的に並べ立てることをせず、ただ現代思想問題の中心點を徹底的に考察することとした。本書の中で私は全然一貫した態度を取つてゐる。彼を述べ此れを傳へるといふことをせず、それらすべてを統一した唯一の立場を主張した。或る人に取つて、本書の叙説は餘りにも容易過ぎると見られるであらう。けれども本書は、問題の根本點を論じてゐるから、必ずしも語の平凡なる如く思想も亦凡常極まるものになつて居るとは信じない。少なくともこれを凡常極まるといふものならば、我國の思想問題は今以上に徹底的に解決せられてゐなければならぬ筈だ。また或る人に取つて、本書の叙説のいくらかの部分は難解のものにな

つてゐることを私は信じてゐる。現代思想問題は、哲學と社會學と經濟學の渾融干涉した範圍に屬するが故に、いかに平易に解説したところで、これらの問題の根本的解決が全然難解でないといふことはあり得ない。これを難解に感じた場合には、本書を幾度でも繰り返して讀まれることを私は希望する。いかなる困難の術語も、何れかの場所にはその意義を解説して置いた。また本書の何れかの箇所を拾ひ讀みするに止められるものは、私の論旨を全く理解することが出来ないであらう。私の論旨は全體の統一にある、一貫した態度にある。私は現代思想問題を、論理の順序を追ひ、一を基石としてその上に他の基石を横へつつ、次第に複雑に解決していつた。基石の一つの形は問題で無い、全體の建設の理



序  
想が我々に問題なのだ。

私は日本人として生れたことを悦ぶ。日本人として我國のこの紛糾した思想問題に當面し、幾分でもそれを解決する思索に従事し得ることを悦ぶ。本書は我國現代の思想問題を取扱つたものだ。併しながら現代の思想問題は、その基礎になつた社會經濟社會が全く世界共通の世界を現出せしめたに對應して、世界共通の特色を帯びて來てゐるが爲めに、結局私は世界現代の思想問題を取扱つたといつてもよいのである。私は本書によつて、世界人として合理的に、日本人として歴史に生きる生活態度を公表するに努めた。本書の思想を急進的であるといふものは、餘りにも世界の社會經濟的推移に盲目なものであるし、また、それを現實本位

に過ぎるといふものは、思想を實踐に即せしめず、徒らに抽象的遊戯に耽つてゐるものである。私は敢へて道の中庸を歩み、左右翼の折衷を策しようといふのではない。統一が私の目的である。進歩が私の歩みである。所謂右翼の保守主義が時代の進みに伴ひ得ないことは言ふまでもないとして、所謂左翼のマルクス主義も十九世紀末に發生した時代おくれの一個の反動思想である。私は觀察するものだ。我々はもつと現代人だ。現代の生活を基礎とした現代的の思想を建設し、それによつて時代を堅實に、勇敢に、大膽に、歩まなければならぬ。

現代は鬭争の時代である、鬭争を已むなくせられてゐる時代である。我々の思想も亦當然他の思想と鬭争しなければならぬ。



本書を以て私は我國のすべての大衆に訴へる。そして確信を同じくする人々によつての思想陣の戦線を進めたいと希ふものである。

昭和四年秋

著者

目次

第一講

社會とイデオロギイ

太古の生活を顧みて——思想問題は價值の問題——世界觀と人生觀——社會の認識——一社會の中に生れたる共通の思想——イデオロギイの發生

第二講

現今思想問題の發生

イデオロギイの衝突——イデオロギイに對する批判意識——現今思想問題の重要性——現今思想問題の特色——思想問題は病的の問題か——社會政策と思想問題の歴追

第三講

社會とは何か

社會性——社會制度の道德性——思想善導家の或る主張——物的改造と心的改造——有機體説と契約説——共同社會と目的社會——二つの性質の社會の聯關——原始共同社會は存在したか——目的社會が分化して出る——共同社會的理想の憧憬——理想とユートピアとの相違

目

次



第四講

政治社會と經濟社會……………八二

目的社會相互の支配——政治的目的社會の支配——國家を二面より見る——國家の意味の徹底した決定——經濟的目的社會が他に優越

第五講

理想主義と社會問題(一)……………九六

目的社會の性質の分析——泥棒の社會の道德——二つの行き方——理想意識——理想主義は主觀的のものか——結局は階級のイデオロギイか——理想意識と自然科学——自然科学の見方の擴張——自然科学に對する社會科學

第六講

理想主義と社會問題(二)……………一四四

在るが儘の世界と理想意識——社會科學と理想主義——マルクス主義者は理想主義者——社會主義は何故努力するか——必然論と理想主義との結合——マルクス主義の重要性

第七講

唯物辨證法と其の批判(一)……………一四六

唯物辨證法の興隆——素朴的觀念論と素朴的唯物論——先驗的觀念論の立場によ

第八講

唯物辨證法と其の批判(二)……………一八九

る統一——先驗的觀念論と經驗的實在論——マルクス主義唯物論の誤謬數點——カント哲學よりヘゲル辨證法へ——辨證法的止揚とは何か——マルクス主義勃興の時代史的考察——唯物辨證法とは何か——「資本論」の組立て其他

唯物辨證法の眞理——實證しない事實へ適用が問題——唯物辨證法自身は轉化しないか——自然科学の内容にまで立ち入る——意味上の飛躍と事實上の飛躍——社會主義的努力は何故必要か——唯物史觀説の構造——唯物史觀説の眞理——唯物史觀と理想主義——生産に代つた信用の地位——すべては新しく蘇る

第九講

社會主義とアナキズム……………一三七

二つの方向の社會思想——社會主義の原理的特色——アナキズムの原理的特色——一は經過を一は理想を——社會理想主義の立場

第十講

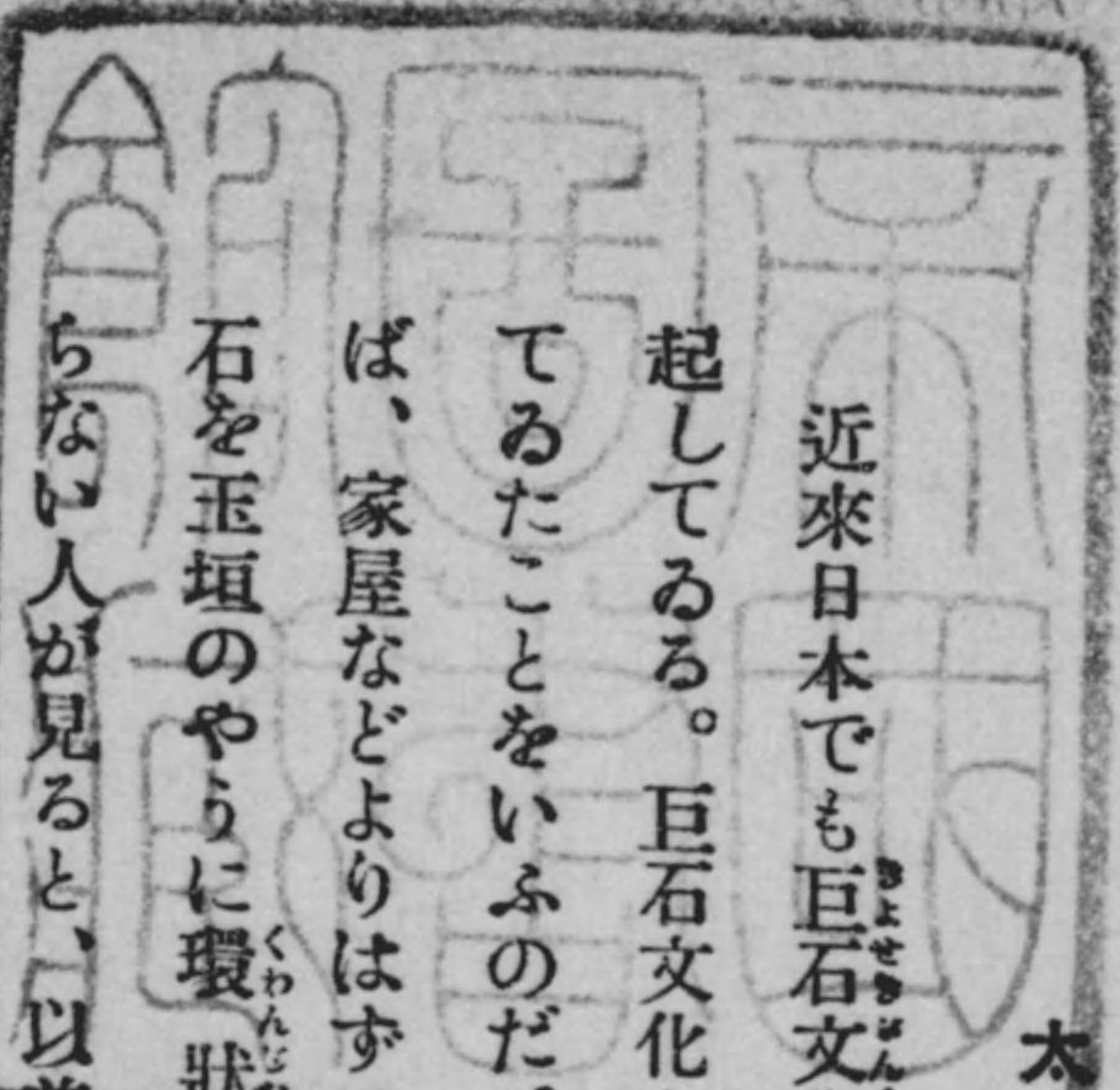
思想問題對策論……………一三八

すべて社會思想と關係——論議をつくさしめよ——御用思想團體へ依頼の愚策——外來思想と日本主義——採長補短よりも統一——



## 第一講 社會とイデオロギイ

太古の生活を顧みて



近來日本でも巨石文化の遺跡と考へられるものが諸方で續々發見せられると言つて、問題<sup>もんだい</sup>を起してゐる。巨石文化とは、太古時代に於いてなにか非常に大きな石を民族の崇拜對象にしてゐたことをいふのだ。我々の住む家屋の様な巨大な石を俎<sup>まなこ</sup>の様に取り組ましたものもあれば、家屋などよりはすつと丈の高い見上げるばかりの巨石を一本立て、その周圍にやや小形の石を玉垣のやりに環<sup>かん</sup>狀<sup>じやう</sup>に並べたものもある。この巨石の一本だけ立つてゐるものなどは、何<sup>なに</sup>も知らない人が見ると、以前より自然にその様にして岩が突つ立つてゐるものとか見ええないのだ。斯うした巨石が、二千年か三千年か知らない以前に、この日本にも住んでゐた民族によつて立てられたのだ。その巨石文化の遺跡は朝鮮にもあるが、更に大陸の奥深くにあり、西の方歐洲の地にも互つてゐる。南へ行けば、太平洋の中に散在する諸島の中に、同様の遺跡の見ら



れるところがある。

さて此等の巨石文化の遺跡を見て、我々の第一に感ずることは、さうした太古に住んでゐた原始民族が、起重機も何も持たないで、どうしてこんな大石を立て得たかといふことだ。また次ぎには、彼等の生活に一體何の必要があつて斯んな巨大の勞力をも憚らず彼等が支拂つたかといふことだ。先づこれを立てる方法としては、いろいろの事が考へられよう。最初に高く土を積み上げ、その上へ多くの丸太を置いて他から石を牽いて來る。勿論それには何百人かの手が必要であつたらう。それから石のわきへ大きな堅穴を掘る。その堅穴の中へ今の巨石を落とし込み、自然に巨石が眞直に立つやうにする。石が眞直に立つたところでわきの土を少しづつ掘り除け、その根本だけを元の儘にして置く。斯様にすれば立派に巨石が立つのである。それにしても巨石を立てるこの事業のためには、原始人がどれだけの人手を使ひ、どれだけの年月を費やしたかも分らないことだ。さうした勞働の犠牲は、たゞの遊びの心からは支拂はれるものでない。それは彼等の實生活に切實な關係を持つた事業であつたに相違ないのだ。と言つて、この巨石を何等かの工業に使つたものとは見る譯にいかない。一本の立つた巨石の周圍に、環

狀をなしてそれよりは小形の石が幾つも置かれてゐる。その全景を見れば何としてもこの原始民族が、宗教上の崇拜物としてこの巨石を立てたとしか考へられない。彼等原始民族は一體どんな宗教を懐いてゐたのであるか。今の我々より考へれば愚にも附かない、言はば迷信の様な信仰心を以て、この巨石を立て、この巨石の前に額いたであらう。この巨石の前で怪しげな舞踏をした時があつたかも知れないし、また時には清淨な處女の血を流して、この巨石の前に犠牲として供へたことが無かつたとは言へない。その信仰心の内容は何であつたにせよ、とにかく彼等はそれを全く眞剣で信じてゐたのだ。些かの不眞面目をも許さない、神聖の心で祈つてゐたのだ。が、その信仰といふは人間の頭腦の中での仕事である。人間は宗教を持たないからといって、直ちに飢餓に瀕するものではない。宗教を食つて生きて行く譯にはいかないのだ。宗教で食つてゐる、職業の人間は、その當時も見られたではあらうが、一般の人は宗教を食ふことが出来ないのに、食ふことを減らしてこの巨石を立て、巨石の前に多くの供物を供へる。それがただの頭の中の考へで起ることなのだ。觀念から起ることなのだ。——原始人の思想といふ言葉が今の場合適切であるならば、それは原始人の思想から起つたことなのだ。さうなると、



思想を食つては行けぬと言つて思想を輕視することが出来ない。思想は原始人の生活を、甚だ大いなる力で支配し、その思想のために彼等の食つて行く物質生活の甚だ大いなる部分を割かせてゐたのだ。

また彼等原始民族は、その宗教的信仰物を異らしめてゐるところより、隣りの部落に生活してゐる他の原始民族と戦争をした。自分と同じ宗教的信仰物を信じてゐるものは、眞人間として見え、それで無い他の信仰物を信ずるものは畜生に近い、野蠻下等のものに見えたのだ。彼等の心には他の信仰を許し難い嫌惡心が巢喰うてゐた。そこで自分とは違つた信仰を持つ民族と戦争をし、その信仰とその民族とを併せて絶滅に歸せしめるか、或は奴隸にしようといつたのだ。思想と思想とは、民族の武器を借りて打ち合はなければならなかつた。彼等の頭には、思想に就いての比較心や検討心が湧いて来る。思想問題が、この原始人の心をも悩ましたのである。そして思想問題は、直ちに食ふための物質生活問題ではないが、彼等の生活に取つてはまことに切實の問題であつたのだ。

思想は人間の物質生活と同じ性質のものではなく、人間の頭腦の中から考へ出したに過ぎない。思想は人間の實生活に對して巨大の力を持つてゐた。また思想問題は、原始人の直ちに食ふための問題ではないけれども、原始人の生活に對して想像以上の偉力をふるふものになつてゐたのだ。思想問題なるが故に輕視の出来ないことは、必ずしも近代に始まつたものではない。

### 思想問題は價値の問題

思想問題はその儘に物質生活の問題ではなく、人間が頭の中から考へ出した問題だ。然らば思想問題は我々の實際的の物質生活には全く縁の遠い問題であるかといふと、さうではない。思想問題は、やはり我々の實生活の中から、實生活に關聯して發生したのだ。例へば宗教心は原始民族の農業に關係して起る。農業には天候が大いなる關係を持つ。それ故に日光の賜を悦び、降雨を希ひ、風害の少ないことを願ふのは當然のことである。日神雨神を祭り、風神に祈願するのはそのためだ。その民族の生住してゐる平野を潤はす河川の源泉の絶えないことを希つては、その源泉に存在する山を崇拜する。異様の形狀をしたその山が、山そのまま一個の神



靈的のものだとしか考へられないのだ。原始民族は斯くしてその實生活に關聯し、實生活の深刻なる要求や葛藤の中より宗教を生む、一般に思想を生む。

原始人がこの偉大な自然の中に住み、自然の舉動に注意しはじめ。即ち原始人は自己に、自己の生活に、對抗するものとして、そこに「自然」を認めるのである。これを自然の認識と呼ぶ。自然の認識とは要するに自己の生活に對立して、そこに自然の存在することを認めるを言ふのだ。併し自然を認識するとは、今見て来た如く、單純に其處に斯くの如き自然が存在することを認識することではない。其處に斯くの如き自然の存在することを認識すると同時に、それを自己の生活に關係せしめ、その値打を評量することを意味する。生活に對して全く値打のないものは、認識にのほらない。認識せられるからには、そのものは何程かの値打を持つてゐるのだ。尤もこの値打とは、そのものを取つて食べるとか、衣服や住居に使ふとかだけを意味するのではない。勿論さうした値打もあつて、値打の中の重要なものには相違ないが、單純に草花を見て美しいと感ずる値打もある。また山の雄姿に自然と頭の下がるを覺える神々しさの感じの値打もある。この値打のことを價值と呼んでゐる。即ち自然物は必らず何等かの價

値として、我々に認識せられるのである。價值といへば直ぐに價格を思ひ出し、そのものの經濟的の値段を考へ易いが、今も例示した如く、草花の美を感じ、山容の神嚴さを感じる價值感には、經濟的の價格には關係がない。經濟的の價格も價值の一つの見方に相違ないけれども、一般に價值といふはもつと深く且つ廣い人間の生活に關係する値打ちのすべてをいふのだ。

我々は自然の中に生活する。と、直ちにその自然と我々の生活と關係を生ずる結果、我々は自然を何等かの價值として認識してゐる。勿論その價值の見方は一面的でない。いろいろの見方から複雑な價值として認識するのである。自然がそこに單純に存在するといふことさへ、實は何等かの價值の見方を豫想しないでは成立しなかつたものだといつてよい。さて我々は斯くの如き複雑な價值の見方より自然を認識するとして、斯くの如き價值は、一體自然物が直ちにその物の性質として持つてゐたものと考ふべきであらうか。決してさうだとは言はれない。自然物は赤いとか白いかの性質は持つが、美しいといふ性質は持たない。美しさを感じ得ないものには、草花の美しさも美しさにはならない。美しさはそれを感じ得る人間の感じた美しさである。美しさを生む源泉は草花にあるけれども、これを美しいと感ずることは人間のがはにあ



即ち價値を生む源泉は自然の中に潜在したとしても、自然を價値あるものとして認識することは、我々人間のがにはある。價値は物質として自然の中にあるのではなく、我々人間が斯くの如き價値の見方を自らの心の中に描いて、持つてゐるのだ。だから價値は結局存在物でない。自然物を價値として認識したことが、人間のがにはある思想の全體であるといつてよい。その思想としての、思想の源泉となる、價値の見方がなければ、自然物も認識せられなかつたのだ。思想問題とは、結局はその價値の問題である。

### 世界觀と人生觀

我々は自然物の圍繞する中に生活して、自然物を種々の價値の見方より評價する。價値の見方より評價したものを、即ち認識したものを、もつと細密に互つてその性質を極めようとする。そこに複雑な價値の見方が動くのである。しかしこの複雑な價値の見方は、亂雑な儘であつてはいけない。我々は何とかこれに統一を與へなければならぬ。價値の見方に統一を與へるとは、我々の生活の態度をはつきりときめることを意味してゐる。生活態度は複雑の儘、不統一

の儘であることが出来ない。何とか一つに決めなければならぬ。それが決定しなければ、何れかへ動くことが出来ないのだ。舉動を定めることが出来ないのだ。自然物に對して生活態度を定めるには、必ずしもその價値の見方のすべてに統一を與へるを要しない。平常は、行動に直接の關係を持つた價値の見方の幾つかに統一を與へれば、それで宜しい。

例へば我々が夜店で植木を買ふとすれば、その植木の夜店の前に立つて、植木を美しいと思ふ。あれもこれも美しいなと思ふ。あれが定價いくら、これがいくらと比較もして見る。もつと負けさせてやらうかなと考へる。負けさせる安い値段をいつて、植木屋の爺がおこりはしなかな、なども考へる。爺をおこらせて、こつちも不愉快になつてはつまらない、いややつぱり高いから負けさせてやらうかな、とまた考へる。それにしてもこの植木は面白い枝振りだ、とまた感心をする。この複雑な價値の見方を、とにかく統一しなければならぬ。亂雑の儘では買ふとも買はないとも決定せられない。が、その時にマルクスの唯物辨證法をどうしようか、とは考へない。唯物辨證法はどうならうと、それが夜店の安植木一本を買ふことにまです、まさか關係する筈はない。だから唯物辨證法に就いての本は自分の家のテエブルの上は開



いた儘で置いて来たとしても、またその問題の決定はつかないとしても、その問題はその儘未決定に残して、とにかくこの植木を買ふことを決定するのである。實生活の上では、價値の見方のすべてが統一せられなければ行動する態度がきまらない譯ではなく、直接に關係のある價値的見方のいくつかが統一せられれば、それで生活には十分だ。

併しよく考へて見れば、唯物辨證法も一本の植木を買ふことに全く無關係だとは言はれない。賣る植木屋も買ふ自分も、その唯物辨證法的發展をなす社會の中の一員であると、マルクス主義者は言ふであらう。然らばその植木を買ふことにも、唯物辨證法が支配するのである。植木を買はうか買ふまいかの生活態度を決定するには、その唯物辨證法についての自分の態度も決定せられてゐた方が、よりよい事であるには相違ない。斯様に考へれば、我々の價値的見方はどれだけ複雑なものであつたにせよ、生活全體としてはその悉くが統一せられてゐた方が、一層よい事であるには相違ないのだ。また我々は嚴密に論理的にはこの價値的見方を統一してはゐないけれども、常に漠然とは、非論理的には、それを統一してゐるものだ。原始人が自らを圍繞する自然に接した場合にも、漠然とながら、統一せられた、さうした價値的見方

が、原始人の心の中に出来てゐる。原始人はその價値意識を以て平常の生活態度をきめるのだ。斯様にして我々は、自然物より成る世界の中に生活してゐる間に、複雑な價値的見方をつくつてゐるが、平常の生活態度としては、その幾つかの價値的見方を統一するだけではなく、漠然とながらも全體の價値的見方を統一し、どの生活態度の中にも、共通した、一つの態度で現はれようとする。斯くして自然的世界に對する我々の價値的見方の、大きく一つに統一せられたものは、世界觀と呼ばれる。

世界觀は外界の世界に對しての我々の價値的評價の總勘定であつたが、我々はなほ我々自身の生活に對しても或る價値的評價をなし、その價値的評價を、大きく一つに纏め上げる。これは人生觀と呼ばれるものである。生きることに値打ちが無いと考へた時には、生活に價値を否定した時であるが、それは**厭世觀である**。厭世觀は一つの人生觀だ。

世界觀や人生觀は、先づ第一に我々の價値的見方の總勘定であり、その價値的見方がなければ世界觀や人生觀とは呼ばれないのであるが、價値的見方が明確のものとなるためには、一層進んで外界の自然や人生を調査することが必要である。即ち我々の認識が一層精確に打ち進め



られるのだ。ここに外界の自然や人生に就いて、種々科學的研究が試みられる。けれども結局のところは、我々の價值評價に役立てようといふのだ。銀行が貸金の擔保に或る土地を取るとする。擔保を取つて金を貸す根本の態度はきまつてゐたとしても、なほその態度を決定するまでにはその土地の値打ちを評價しなければならぬ。評價にはこまかな調査が必要だ。金を貸すことには直接に關係なく、細密な調査が進められる。斯様な順序が取られるのである。土地の調査は金を貸す態度の一部を構成するものではあるけれども、調査そのものは金を貸すことではない。そこでいかほど土地の調査を進めたところで、調査は單なる調査であり、事實の記載である。この事實調査あるが故に必らず金を貸す生活態度が生れるとは言はれない。併し反對に、價値的見方を決定しようと思へば、必ず先づその目的物に就いて細密な調査を試みなければならぬ。

### 社會の認識

我々は自然に對し、人生に對して價値的の見方を持つ。即ち世界觀人生觀を持つ。それは個

人によりそれぞれ多少づつ違つた色彩を持つたものだ。樂天的な人もあれば厭世的の人もある。けれどもまたそれらの人々に共通の世界觀人生觀も生れる。大體に同じい生活をしつつあるものは、大體に同一の世界觀人生觀を持つし、また世界觀人生觀は傳染性を持つてゐて、この人よりかの人へと傳へられて行く。ある平野に農業をする原始民族が生住し、その平野を流れる河川の水を重要視すると、その河上にある奇異の形狀をした山をこの河川の神と信じ、それを共通に崇拜するやうになる。誰れいふとなくさうした信仰が共通に、この部族の中に發生するのである。この部族の生住するよりも下流になほ別の農業部族が生住してゐたが、この部族はその山より遠いために、自分たちだけではその靈山のあることを知らなかつた。後に上流の民族が、その靈山を祭るのを見て自分たちの民族でも農業の繁榮を計るために、その靈山を崇拜するやうになる。思想は一より他へ傳染し、流布したのだ。巨石文化の巨石などは、斯くして一個人の崇拜物として造られたものではなく、集團生活をしてゐた或る部族が、その部族に共通の世界觀をつつた結果、その世界觀の表現として造られたものだ。集團生活をしてゐる民族が、その民族に共通の世界觀人生觀を持てば、その世界觀人生觀に隨つての日常の行



事が生れる。その世界觀人生觀を共通ならしめ、その日常の行事をも共通ならしめ、しかも民族の祭事の如くに、その行事を民族全體が共通に行ふ場合には、民族は彼等の生活の集團生活であることをはつきりと意識するやうになる。人類は極めて古くより集團生活を營んでゐたものであるが、世界觀人生觀を共通ならしめつつある時に、自己の生活の集團性を次第に明らかに意識して來るのだ。

さて斯様にして人類は、自然物の世界によつて圍繞せられてゐる自己を意識し、その自然物の世界を評價すると同様に、自己と同様の人類によつて組成せられてゐる社會的集團の中に、その集團に圍繞せられて生活しつつある自己を意識し、その集團を評價するやうになる。我々は自然物の世界の中にあつて、この世界を支配してゐる法則を根本的に打破することが出来ない。風雨の自然の中に立つてこの風雨を終熄せしめる手段がないとすれば、我々はその風雨の荒れる自然をその儘に受け取り、これに堪へるだけの住屋を造る。同様にして我々は自らの屬しつつある社會的集團を支配してゐる法則から根本的に自由になることが出来ない。集團は自分を圍繞し、その法則は自分を支配する。そこで我々はこの社會的集團を、一の自然物の如き

ものとして認識するのである。それが社會といふものだ。社會を認識するとは、結局は自分を圍繞する人間的集團よりの壓力を感じ、そのものが自分に對して或る支配をなしつつある事を認識するの謂である。

けれども社會を一の壓力、一の支配力として認識しつつある時には、自然物に對しての場合と同じく、自分は既に何等かの價値的見方を社會に對して取つてゐる時だ。そしてこの價値的見方は決して單一のものでなく、複雑に構成せられてゐるものであるから、一つの生活態度を取るためには、それらの價値的見方をただ一つのものに統一しなければならぬ。そこに社會觀なるものが生れて來る。社會觀は世界觀、人生觀といふと同じく、我々の價値評價の總括であり、それによつて我々の生活態度が定められるのだ。

### 一 社會の中に生れる共通の思想

或る民族の宗教的信仰を知れば、その民族の生活様式を或る程度まで知ることが出来る。日神が崇拜せられ、雨神が禮拜せられ、風神がこはもてしつつ崇敬せられてゐるとすれば、この



民族は農業を營んでゐることが、先づ誤るところなく推察せられる。例へば我々は我國の上代に創作せられた祝詞をすべて取つて見る。主たる祝詞は天候に關係した祈願を述べたものであるから、この祈願の思想を持つ我が日本民族は、上代に於いて農業を主たる生業にしてゐたことが推測せられる。然るにアイヌ民族の神話の内容を見ると、アイヌの神が人間への罰として山野に鹿などの類を少なくしてしまふ話があり、さうした性質の神話は日本建國神話の中には見られない。このアイヌ神話を見れば、上代のアイヌ民族が狩獵を重要な生業にしてゐたことが、また自づから推論せられると言へよう。斯くして思想は、自然や社會に對して持つた我々の價值評價なるが故に、その思想に、その民族や社會やの實生活が反映せられるのは當然のことであり、その實生活の様式を超えた思想を懷抱する場合はあり得ない。

尤も一見してはその實生活とその思想とが、著しく反對した色彩を呈してゐると思ふ場合も見られないではない。例へば愛蘭の文學を見れば、その何れにも美しい幻影が描かれ、童話の世界であるかの様な清純な自然と人生とが表現せられてゐるけれども、愛蘭の自然はこれとは正反對のものであり、政治的にも愛蘭民族はながい壓迫の生活に堪へて來たのである。この

實生活の中にあればこそ、彼等はこの幻影にも等しい、美しい理想をあこがれたのであつた。それ故に仔細に見れば、この美しい幻影の中に、何となく暗鬱な、希望の乏しい運命的な人生觀が流れてゐる。實生活の必要や希望が思想を生み、思想を着色するのである。そしてその社會の中に生活するものは、自づからこの世界觀や社會觀やを持つやうになつてゐるけれども、この世界觀社會觀の内容が社會の實生活の中より生れたものであることに氣附かず。凡そ人間が理性的に考へれば誰れでもこれと同じ價値的見方を取るものだと思へてゐる。

琉球の離れ島では豚を飼つてゐるけれども、その豚を屠つて悉く食用に供する譯ではない。大部分はこれを輸出する。そして自家用としては一年の中の或る時にその若干を屠つて鹽漬けにし、一年分の食用品として蓄藏するのである。富んだ家はその屠る豚の数を多くすることは言ふまでもない。子供達はその豚の膀胱を玩具にし、屠つた豚の中より持つて來て、その數、その大きさなどを較べ合ふのである。この子供達に取つては豚の膀胱の大きく、また數多いことが、何よりも楽しく嬉しいことなのだ。そして何處へ行つても大きい豚の膀胱をさへ持つて居れば自慢が出來ると考へてゐるのだ。斯様に言へば我々の中の誰れかはその琉球の離れ小島



の子供の幼い心に微笑を漏らすかも知れないが、それは我々が、この小島の社會より離れて生活しつづめる故だ。我々の社會の中に共通の思想となつてゐるものを正しく評價することは、決して容易の仕事でない。

### イデオロギイの發生

徳川時代には、士農工商の分限が明らかに分たれ、またその職業も大體に於いて世襲的であつたが爲めに、百姓の子に生れたものはいつまでも百姓、武士の長男に生れたものはいつでも武士であつた。斯うした時代には、百姓の子に武士となつて立つことをすすめる道徳は世に行はれない。さうしたことはこの社會の民衆の價値的見方の常識ではなく、若しそれをすすめるものがあるとすれば、世の秩序を紊亂する危険思想家と見られたのである。「鳶が生む」といふ諺は、百姓の子は大體その親に似寄つた平凡な百姓の子であるより外にない、世の普通の現象を、他の半面より語つたものであり、親や子がそれぞれ別の精神能力を持つことは、その社會として必要のことでは無かつたのだ。また「氏無うして玉の輿」といふ諺は、階級的の分

限がはつきりと分たれ、一の身分に屬するものが他の身分に轉することは、奇蹟のやうな例外の場合に限られた事情を語つてゐる。

然るに明治時代になつてからこの階級的の分限が打破せられた。百姓の子も才と運と根とをさへ持ち合せて居れば、參議や大臣や百萬長者に立身出世することが出来た。斯うした時代には、「鳥の子は鳥の子」の道徳が支配する筈はなく、百姓の子も大工の子もひとへに「立身出世せよ」「偉いものになれ」と教へられた。またその立身出世した偉い人の立志傳が目の前に見せつけられた。小學校の教育が、「偉いものになれ」といふ標語を第一の生活信条として教へたのは、當然のことである。偉いものになる人が値打ちの高い人、偉いものにならない人が値打ちの低い人間と、評價せられたのだ。思想とは我々の生活に立脚した價値的見方の統一であることを、私は先きに言つた。その思想は社會生活の必要や希望やをそれの上に反映せしめ、個人が理性的に考へたと思つてゐるものも實はその社會生活の必要や希望やを表現したものであるが、思想とは我々の價値的見方の統一であるが故に、結局個人の懐抱する思想は、價値の見方に於いてその社會の共有するものを分有することになつてゐたのだ。我々の懐抱する思想、觀



念は、複雑なるものであつても、何程かの統一を持つてゐる。言ひ換へれば、その價値的見方に於いて何等か統一せられた方向、態度を持つてゐるのだ。斯くして我々の觀念形態が統一せられて、或る一塊のものを構成してゐる時、我々はこの思想、觀念の塊をイデオロギイと呼んでゐる。「彼はどういふイデオロギイを持つてゐるか」、「この社會階級のイデオロギイはどういふ特色を持つてゐるか」といふ風にして問ふのである。だからイデオロギイは單純に何等かの觀念の塊だといふではなく、根本的に或る價値的見方によつて統一せられ、或る方向、或る態度を持つものであることを忘却してはならない。

イデオロギイは社會生活によつて色づけられてゐる。なほ進んで言へば、イデオロギイは社會的に決定せられてゐる。イデオロギイは單純に個人的の生産物ではなくて、社會的の生産物なのだ。イデオロギイは、それを持つ社會的集團の地位を語つてゐる。

明治時代になつて身分の固定が打破せられ、實際にそのどさくさ紛れに乗じて例外的の立身出世をした人がいくらかも出て來ると、小學校がこの社會觀のお先棒をつとめて、立身出世のイデオロギイを熱心に鼓吹した。その時社會には自由商業主義が行はれてゐたのである。然るに

その立身出世も時代が進むにつれて、再び無用に歸するのではないかと思はれるやうになつた。今日實業家が個人的にどれだけ努力して見ても、一代の間に岩崎三井の財産を積み上げ得さうにはない。岩崎三井は昔の百萬石の大名の身分、いやそれよりもすつと高い身分を固定せしめ、今後容易に没落する時がありさうにない。水呑百姓の子はどれだけ努力しても、肝腎の學資金を持たない。明治時代の苦學小説には、豆腐のからを食べ、人力車をひいて苦學した人の話も出てゐるけれど、今日ではその苦學の機會が容易に得られない。特別の苦學をしたものは、學校の成績も悪いし、健康も十分ではない。そして成績がよくなければ、官吏や銀行員に採用して貰へない。折角苦學はしたものの、やはり社會の下積みにならなければならぬ。昔は大學をさへ出れば、縣知事位までには容易に立身出來たものだが、今では大學卒業生の半分以上が、郷里へ歸農するかのらくらと浪人生活をしなければならなくなつた。銀行會社に職を得たものも、いつ重役になるといふ希望もなく、どうやら生涯サライマンで暮らさなければならぬらしい。社會の身分が再び徳川時代の如くに固定し始めたのである。一方ではなほ猛烈に「偉いものになれ」の生活理想が支配し、その生活理想は教育に於いては試験地獄の競争



制度に最も深刻な表現を見せてゐるが、また他面では「教育の目的は偉いものになることではない。立派な人格を持ち、身を修めた人になることだ。」「教育は職業を得るための手段だと思ふと後に失望することとなる。教育を受けて心身を發達高上させることが教育の目的だ」などと呼ぶ聲が教育界に高くなつて來た。教育を受けても立身出世の出來ない社會生活が、次第にこの教育の目的觀に表現を求めたのだ。イデオロギイには變化がある。社會生活の實質が變化すれば、その社會に屬する個人の懷抱するイデオロギイも變化するのだ。

一つの社會には、支配者があり、被支配者がある。各人がすつかり平等の地位を守つて組織してゐる社會は、先づ見られないものだ。公然とは、平等の地位を守つてゐる筈の社會に、やはり支配者と被支配者とが出来る。小學校のクラスの中には支配者被支配者の別のあるべき理由はないのだが、やはり腕つ節の強い悪太郎が支配者になり、弱い子供達をいぢめつけて自分の家來にする。支配的地位に立つた子供は、いつまでもその支配的地位を失ふまいとし、そのためには自分に都合のよいイデオロギイを製造して、それを支配せられる子供達に覚え込ますのである。支配せられてゐる子供達は、最初はこのイデオロギイを不審がるであらうが、不

審がつて服従しないものはその腕つ節の強い子供にいぢめられるから、不承不精にそれに服従し、そのイデオロギイを信するやうになる。が、習慣の力は恐ろしいもので、後にはその不承不精の感情も消え失せ、それを信することが當然だと思ひ込んで、つひには自分も心からこのイデオロギイを信じ、其れを他の人々に鼓吹するやうになる。結局支配者の地位を擁護するための性質を帯びた思想が、その社會のイデオロギイとなるのである。斯うしたイデオロギイの實例は、例へば西洋中世時代の社會に見られてゐる。その頃教會は社會に於ける最高の支配力となつてゐるが、随つてその社會のイデオロギイは、自然に教會の地位を擁護する性質のものになつてゐるのだ。雇傭制度が一般に行はれてゐる現在の社會では、勿論雇主が支配者となり、雇はれる労働者が被支配者になつてゐるが、さうした社會では、労働者が労働組合の地位高上のために惡戦苦闘した美談などは、社會の「美談」として登録せられない。一にも二にも主人に盲従し、莫迦正直につとめ上げて、おしまひに暖簾を分けて貰つた商店の一小僧は、「忠實勤勉」の美しい例話として、現に小學修身書にも掲載せられるのだ。



## 第二講 現今思想問題の發生

## イデオロギイの衝突

一社會の中に住んでゐる個人は、單純に一人の個人として考へるわけにいかない。その人の生活に、すべて社會生活の中の一部を分有してゐるのだ。思想でさへも自分の頭の中から個人的に生産したもので無くて、個人的に生産したと自分だけでは信じきつてゐながら、いつの間にかその社會のイデオロギイを分有するに過ぎなかつたのだ。それ故に我々は今後一人の個人を呼ぶに「個人」の語を以てせず、「社會人」の語を以てするであらう。勿論自己と他人とを區別するためには「個人」といふ語をも使用するが、自分も他人も一樣に社會生活の中に所屬し、それを分有し、随つてその社會のイデオロギイを分有してゐる場合に、我々は自分や他人をそれぞれ「社會人」と呼ぶのである。

社會人の懷抱する思想は、その社會の固有するイデオロギイを分有したものであつた。言ひ

換へれば、その社會の生活が自然に要求し希望しなければならぬものを、表現したものであつた。その思想の内容が、その社會生活の内容を表現した。また社會人の思想は、その取る思想内容に於いてだけでは無くその取る價値の見方に於いて、その社會のイデオロギイを分有するものであつた。なほまた進んでは、社會人の思想は自づからその社會の支配的地位に立つものの利害や地位を擁護するに役立つ性質のものとなつてゐた。

我々は思想問題を輕視することが出来ない。思想が單純に一個人の頭腦の中に勝手な夢として生産せられるものならば、我々はこの急忙な生活の中で思想問題などを焦眉の急を告げた問題として考へる必要はない。またその一個人の首を刎ねてしまへば、その思想は即座にこの世から消え失せるのである。然るに思想問題が社會生活の中の重要問題として世に論議せられる所以のものは、この思想が單純に一個人の生産したものではなくて、一社會のイデオロギイであるが故であつた。即ち思想はよく一個人の考へ出したものであつたにせよ、既に世の問題になつてゐる時には、一つの社會生活の中にイデオロギイとしての地位を占めてゐるが故であつた。イデオロギイとしての思想は、その社會の生活を表現するものであるから、その儘として



絶滅せしめることが出来ない。或る社會生活が減びない限りは、その社會生活を表現したイデオロギイは減びない。マルクス主義なるものが一個人としてのマルクスの考へ出だした思想であるに抱らず、容易にこれを絶滅せしめ得ないといふものは、それが既に無産階級のイデオロギイとしてその社會階級の中のものとなつたが故である。思想と思想とが衝突するとは、單純に一個人の思想が他の個人の思想と衝突するといふ意味ではなくて、一つの社會のイデオロギイがそれと性質を異にする他の社會のイデオロギイと衝突するといふ意味である。その事は言ひ換へれば、一つの社會の持つ要求が他の社會の持つ要求と衝突するといふ事に外ならない。思想問題は單純に一個人の頭腦の中の問題としてかたづけ去ることが出来ない。イデオロギイの問題として、それは實に一社會と他社會とが衝突し、或る時には一社會はその組成を崩壊せしめなければならぬかも知れない、重大の解決をはらんだ問題なのだ。それが直ちに社會の問題である。それが直ちに人間生活の問題である。

### イデオロギイに對する批判意識

我々の懷抱する思想が、自分だけでは自分の頭の中よりつくつたものだと思つてゐる間に、自づから社會のイデオロギイを分有し表現しつゝあることを私は既に述べた。然らば我々の懷抱する思想は、さうした性質を帯びたイデオロギイ以外に何物をも含まないものであるか。我々が或る價値的の見方を取つたとすれば、それは悉くその所屬する社會のイデオロギイが取る價値的の見方であつて、それ以外のものを含まないのであるか。

斯く考へて來た時に、私は思想の創造にあづかる個人の力を皆無であるとも考へることが出来ない。思想はいかにも社會的に決定せられ、社會生活を表現するものにはなつてゐるが、それは思想の概略の内容や傾向に就いてであり、各個人は大體に於いてその支配より離れ得ないといふのである。思想が變化する基礎には社會生活の變化のあること、これまた言ふを俟たない。併しながら同一の社會生活の中に於いて、各個人により異つた思想の懷抱せられる場合はまた全く皆無だとは言はれない。例へばマルクスの時代に於いて、マルクスの如く考へることは寧ろその當時の社會の普通人には見られない事であつたが、マルクスはその獨自の見解よりこの思想を考へたのである。現在の社會の中でも、同一の社會階級に屬し、同一様式の生活を



營んでゐるものの中に、普通人とは違つた思想を懐抱する人が出て來たとしても、その人とその思想の存在を否定することは出來ない。例へば田舎の或る村の小作人たちは、大體に於いてその社會生活を反映せしめた、共通のイデオロギイを持つてあらう。ものの判断、生活價値の見方が殆ど同一であつて、相互に違ふところがない。そしてこのイデオロギイの中には、その小作人だちを支配するものの地位を擁護するに役立つ思想が何程か混じてゐることをも否定し得ないであらう。然るにその小作人だちの中に社會主義的思想を持ち、小作人組合を組織しようといつとめる青年が現はれた。

これを觀察して、我々は先づ次の如くに言ふことが出來よう。第一に、この小作人の村に斯様の青年の現はれたことが、社會生活を反映するものだ。靜穩平和の外景を呈してゐたこの村にも近代の生活不安が闖入しはじめた。村の生活は今や過渡期の状態に於いてある。それ故に斯うした青年が現はれたのだ。第二に、この青年の懐抱する社會主義的思想は、要するに新たに形成せられはじめた社會のイデオロギイである。それは全く突飛に現はれたものではなく、またこの青年個人の懐抱するものではなくて、やはり一つの社會のイデオロギイだ。

右の如く觀察することは、勿論誤つてゐないと私は考へる。併しその小作人の村の全體の人のイデオロギイより見れば、この青年の思想はその村のイデオロギイを破つたものになつてゐる。即ちこの青年一人が敢然として村の人々のイデオロギイを批判し、それとは違つた思想を信奉するやうになつたのだ。彼はただ無意識的に、自然にその思想を信奉するやうになつたのではない。彼は新しい思想の書物を読み、演説を聞き、いろいろと考へ抜いた末に、その思想を信奉する決心をつけたのだ。勿論最初はおつかなびつくりでもあれば、自分の信念も岩の様動搖しないものではない。半信半疑の状態を通過し、村の人に内證にそれを信じてゐたのだ。この状態を通じて彼の心の中には、自分の村の人々の普通に懐抱する思想に對する疑惑心が大いに動いてゐたのである。即ち彼はイデオロギイに對する疑惑心、批判心を根據として、この思想を懐抱することになつたのであり、その疑惑心、批判心はその社會のイデオロギイにより打ち負かされたことが無かつた。斯くして我々が、或る社會に屬しその社會のイデオロギイを分有することは否定せられない事實であるが、同時に我々はそのイデオロギイによつて全部的に打ち負かされることの無い批判心をも持つてゐる。この批判心は、人により旺盛なもの



と旺盛でないものがある。マルクスの如きは、その批判心を最も旺盛に働かせ、その時代のイデオロギイによつて瞞着せられることのない人であつたのだ。

或る社會に所屬する個人の思想は、その社會のイデオロギイによつて決定せられる。その意味は、その社會に所屬する個人の思想は、事實的に、また大體の平均的現象として、その社會のイデオロギイにより決定せられてゐるといふ事であり、その社會に屬する個人は必ずそのイデオロギイの儘を信じなければならぬ義務を持つといふ意味ではない。我々が自分で反省して、必ず随はなければならぬ義務を感じるものは、このイデオロギイでは無くて、我々の内面よりあふれ出る批評心、もつと適切に言へば、批評的良心である。批評的良心によつて批評したものが、案外批評的ではなく、知らず識らずの間にその社會のイデオロギイその儘のものになつて居る場合は勿論多い。其れ故に我々は、「これは自分の良心で考へたことで、周囲の事情に動かされた言葉ではない」といふ人の言説の良心的なことを疑ひはしないが、その内容に就いては、社會のイデオロギイより全く離れ去つたものだと考へないのである。併しながら他面には、批評的良心によつてこのイデオロギイより離れ得ることの可能性までが全く否定せられなければならないとは考へない。イデオロギイは事實であり、批評的良心は事實とは別の義務の源泉なのだ。

我々の思想は悉くその社會のイデオロギイによつて決定せられ、それ以外に一步も動き得ないものならば、思想は我々に「問題」とならない。「問題」となるよりも前に、其れは單純に事實であるに過ぎない。けれども我々が思想を問題とするといふのは、我々は思想を検討することによつて他人の批評的良心に訴へ、その社會の平均的なる思想、即ちイデオロギイを打破して、それとは違つた性質の思想をも信奉し得ると信ずる故である。既に如何とも動かし難いものならば、思想問題は我々の考へる問題ではない。

### 現今思想問題の重要性

思想問題は、現在我々の社會に重大の問題になつてゐる。首相の施政演説の中にも、思想問題への對策の論じられてゐないことはない。斯く思想問題が社會に重大の問題となつてゐることが、一のイデオロギイとして、その社會の實相の何等かの特性を表現するものになつて



る。

然らば最近の社會に於いて特に思想問題が重大の問題になつて來た理由は何であるか。

第一に、我々は歐洲大戰後世界的に經過してゐる我々の社會の特別の事情を顧慮しなければならぬ。斯く思想問題が特別に世の重大問題となつたのは、全く歐洲大戰後のことだ。そして社會の特別の事情としては、社會人の生活に大いなる動搖の起つたことである。例を我國に取つても物價には非常の動搖がある。爲替相場にも同様の動搖がある。それだけ我々の經濟的生活、即ち物質生活には動搖があるのだ。第二には、國家といふ如き社會形態にも大いなる動搖があつた。例へば帝政ロシアは瓦壞して、そこには世界に全く新しい様式の國家形態が建設せられた。そしてこの國家形態の實驗を中心として、かつては全く批評の外にあるといつてもよかつた國家の形態に就いて論議せられる時代が來た。第三に、我々の所謂産業文明の發達と共に、社會はその産業文明にふさはしい組織を持たなければならなかつたが、この組織は産業文明が發達すれば發達する程、はつきりした姿のものになつた。我々は勞働してゐる。勞働には、自家で歌をうたひながらする其れもあれば、工場に雇はれてする其れもある。斯うし

た相違を勞働形態の相違といふ。産業文明が發達すると同時に、勞働の形態は一樣に家內的のものから工場的のものに移りつつある。即ち我々の勞働形態に大いなる變革が起り、同時にそれは工場勞働といふ如き一樣の形態を持つたのである。これと同時に我々の消費形態にも變革が起り、我々の消費する商品は、工場の生産する商品であり、その商品の性質が一樣化せられて來た。

斯くして我々の生活は、第一には、激しい動搖を感じて居り、第二には、社會的に一樣化せられつつあることを感じてゐる。我々の思想も一樣化せられる。思想が一樣化せられるとは、思想と社會生活との關係とが密接になつたことだ。全く今日の如く何もかもが社會生活によつて強く支配せられることを感じつつある時はない。が、他面に於いてその社會生活は動搖し、隨つて我々の思想が動搖する。動搖する社會の中では、反省も強く動く。平穩に暮らす社會の中ではイデオロギイも平穩であり、殆ど一樣のものがその社會の人々の頭を支配してゐたとしても、その社會の中の人はこのイデオロギイを反省して見ようとはせぬ。然るに社會生活が動搖し、イデオロギイが動搖すれば、自づから其れに對して反省する心が動くのである。斯く



して一面では、我々は思想が社會的に決定せられ、社會生活の中に編み込まれてゐることを強く感ずるが、他面ではその思想の社會的性質に對しての批判心をはつきりと自覺することが出來た。思想問題が世の重大問題となつて論議せられるやうになつたのは當然のことだ。

### 現今思想問題の特色

現今思想問題の特色は、右に述べたことによつても知られる如く、第一には社會的なることだ。問題の焦點が、一個人の安心立命に關してだとか、人生に對する疑惑だとかには無く、主として社會的の問題に置かれてゐる。勿論安心立命も人生に關する疑惑も思想の問題でないとは言へず、社會の中の或る人はそれを自分の主たる思想問題にしてゐるではあらう。けれども社會の中の大多數の人の關與する問題は、その性質に社會的の特色を帯びてゐる。そして安心立命の問題や人生に對する疑惑やの問題でさへもが、何等かの點で社會的の特色を帯びたのである。社會問題は、その儘に思想問題の全部ではないけれども、思想問題といへば社會問題を意味するかに考へられるのは、現代社會生活の一つの特色であるといへよう。第二には、現今思想

問題の焦點は、著しく經濟的の問題の性質を帯びて居る。即ち經濟生活の問題が直ちに思想問題であるかの外觀を呈してゐるのだ。先きに述べた如く、歐洲大戰後に起つた生活の大いなる動搖は、我々の經濟的なる生活の問題についてであつた。また産業文明の驚くべき發達が我々の生活の上に齎らした革命も、主として經濟的なる生活の部面に對してであつた。斯くして現今思想問題が經濟的なる特色を持つたのは當然のことである。その經濟的の問題といふものも、個人生活の其れではなく、やはり社會生活の其れである。直接に我々が關係する部面より言へば、個人の經濟生活に就いてである場合も、その經濟生活は社會の經濟生活の一部分を分有するのだ。例へば収入に較べて物價が高くて困ることは、個人焦眉の經濟生活問題であるけれども、斯様の現象が起つたのは市場の物價と分配との均衡を保ち得ないところに原因を持つものであるから、その問題の考察は、自づから社會的の經濟生活問題となる。以上の如くにして現今思想問題の焦點は、社會的なる經濟生活の問題、即ち社會經濟問題にあるといつても過言ではない。單純にこれを社會問題といふ場合もある。社會問題といへば社會經濟問題といふよりも意味は廣いけれども、内容より見れば社會問題の重點は社會經濟問題の上にあるのだ。



我々の思想問題が社會經濟問題を中心として動きつつあることは、學者が好んでしたことで、もなければ、社會運動者が努力してさうしたものでもない。これは現今社會の事實であつて、個人がどうにも致し方のないものだ。思想問題なる限りは社會經濟問題でなければならぬ、といふ論理は必らずしも成立しない。問題は、人間が考へるからの問題である。また考へなければならぬ様な事實があればこそその問題である。我々は必らずしも思想問題の主點が社會經濟問題の上に局限せられることを、歡迎するものではない。けれども其れが現代の事實であつて見ればいたし方がない。社會經濟生活について何の不届きな點もなく、我々は最早その問題を念頭に置く必要がなくなつたとすれば、社會經濟問題は思想問題の主たる題目ではなくなるであらう。またその社會經濟生活が一顧の必要もないまでに完全になつた時には、人々は世に斯くの如き思想問題の存在することを全く忘却してしまふかも知れない。ただ、今はさうはならない。西洋の中世時代には、宗教の問題が思想の問題として主たる地位を占め、いかなる思想の問題もその宗教問題の特色を幾分かづつ持たないわけにはいかなかつた。社會生活の問題、經濟生活の問題でさへも、やはりその宗教問題的なる特色を持つてゐたのである。この時代には

思想問題といへば宗教を考へることを意味するか、或は少なくとも宗教に關して考へることを離れるわけにはいかなかつた。それはすべてそれぞれの時代の生活の特性に關したことである。

#### 思想問題は病的の問題か

社會に貧富の差が甚だしくなり、極貧の生活をなすものが現はれたが爲めに、思想問題は社會にやかましくなつたのであるから、社會政策を行つてそれらの極貧者に對する救濟的諸施設を講ずることにより、この問題を絶滅に歸せしめ得ると考へるものがある。従來の首相内相などの訓示演説には、それに似た趣旨のものが多かつた。さうした人達の目には、思想問題は一つの病的な問題であり、社會の病的現象として、思想問題が喧騒を極める如き現象も起つたのだと考へるのである。我々はそれらの人達から「思想問題が斯うやかましくなつたのは困つたことだ」といふ歎聲を幾度も聞かされる。けれども思想問題を一個の病的な問題だと考へることは、確かに誤謬である。私は先きに「思想」の意味をくどいまでに分解した。思想とは結局人間の價值的なる諸見方の統一だ。人間なる限り價值的の諸見方を持たない筈はないし、また人



間として一つの行爲、態度を決定しなければならぬ以上、その統一を計ることも亦自然の経過である。思想は永遠に人間に無くならず、統一を要する諸見方が存する以上、その統一に關して思想問題の起ることも亦永遠になくならない。思想問題は人間が單なる動物でなく、自覺して行爲する人間なるが故に自らに生起せしめた問題であり、我々は却つて思想問題を考へる人類であることを光榮とし、誇りと感じなければならぬ。思想問題そのものは斷じて世の病的現象ではないのである。

若しも現今思想問題を病的であるといひ得るものならば、その意味は二つでなければならぬ。第一には、思想問題が當面の主問題として考察しつつある社會經濟生活が健全でないといふことだ。第二には、これを考察しつつある人の思索が、その統一に於いて不十分だといふことだ。さうしたことを病的と呼ぶのが適當であるかどうかは別問題であるが、若しもそれを斯く命名するものならば、私はいかにも右の如き現象は二つとも現代の社會に存在すると考へる。第一に、社會經濟生活は確かに今理想的の状態になつてゐない。理想的の状態になつてゐないからこそ、それに関する思索が起るのだ。けれどもその生活に關して問題が起きてゐるから

といつて、一概にその事實を病的だとは呼ぶことが出来ない。我々の生活は、どの部面に於いてもつねに全く理想的のものではない。併しながら我々は、直ちにその生活を病的だとはいはないのである。然るにその當面の問題が病的なるが故に、これを考へるものさへ病的の人間であるかに言ふにいたつては、呆れて全くものが言へない。「社會の病的現象にばかり目を向けなくて、もつと明るい心を持ってないものか。」「近來の學生は問題の取り方が病的だ。」「社會運動などに深か入りするものは、大抵病的な肉體を持つてゐる」などいふ言葉を我々は幾度となく聞く以上、この暴言をも必ずしも輕視することが出来ない。第二に、思想問題を考へてゐる人の思索が、その統一に於いて不十分だといふならば、いかにもその事實を否定すべきではないけれども、問題はその性質が困難なものであればある程これが統一も困難なのであるから、統一が出来なかつたからといつて病的だとは言へない。然るに「現代青年學生の思索は病的だ」となどと言つて、青年學生の思索統一力の微弱なことを攻撃するものは、その實御自分に都合のよい統一を、新らしい見方を取らうと努めつつあるものに強要してゐるのだから始末がわるい。いかにも青年學生などが新思想を統一して理解し得なくなつてゐる現象は皆無だとは言へ



ず、またそれだけ現代思想は複雑になつてゐるのであるが、新思想に對しては素直に受け入れる理解力がなくなり、偏へに昔の儘の物の見方を押し通さうとするものもまた統一力の微弱な人だと言はなければなるまい。

### 社會政策と思想問題の壓迫

極貧者が起つた爲めに社會思想問題がやかましくなつたと見ることもまた、必ずしも正鵠を得て居るとは言へない。それは部分的にはまことだと言へよう。けれども今日の思想問題は、極貧者の救済を主問題とするものではないし、また極貧者が救済せられたからといつてその問題の考察が終熄するものでもない。問題の考察は、もつと根本點に觸れるやうになつて來た。何故なれば思想問題は價值的諸見方の統一を目標にして生起するのであるが、ひろく諸見方を統一しようとすればする程、その見方の根源に遡つて考へることが必要となるからだ。社會の問題を深く考へれば、抑も社會とは何か、といふことより始めて解決しなければならぬし、社會の經濟生活を根本的に考察すれば、生産消費分配などの根本的關係を解決しなければならぬ。

ない。社會問題を考へる人は、生活が窮迫した結果のやけくそから出發したのではない。だから何程社會政策を行つて極貧者を救済したからといつて、社會問題の考察がなくなるものではない。勿論社會政策を行ふことは焦眉の急でもあれば、その政策の取り方によつては社會問題の正しい發達に資するに相違ないことだけは、間違ひなく言へるのである。ただ社會問題を終熄せしめる目的を以て社會政策を行ふとすれば、それは社會政策そのものの目的を全然的に誤つたものと言はなければなるまい。

思想問題を考へる人達に對して政府當局が壓迫することは勿論甚だ感心しない。壓迫の結果思想問題が滅亡すると考へたとすれば、それは錯覺の甚だしいものだ。先きにも述べた如く思想問題はそれぞれに或る社會生活事實を基礎としたものであり、問題だけを鎮壓したところで事實は一向滅亡してゐない。事實が滅亡しないで思想だけが滅亡させられたとすれば、事實は以前よりも一層強い力で何處かへ思想を生み出す。たとへて言へば事實は竹の地下莖であり、思想は竹の地上莖だ。地上莖をどれだけ念入りに薙り取つて置いても、地下莖は以前にまさつた反撥力を以て、何處かへ潜かに地上莖を伸ばさうとしてゐるのだ。



重ねて言ふ。思想の問題は、我々の價值的諸見方の統一に就いての考察だ。そして最近の思想問題は、一個人の思索の問題ではなくて、社會全體の人々が共同して解決しなければならぬ性質のものになつた。我々はこれを否定することも出来なければ、また故意に忘却して置くことも出来ない。これが解決には、我々の世紀が社會の全員を動員して立ち向はなければならぬのだ。——私はこれからその思索を始めて見よう。が、思想問題とは何であるか、思想問題は どうして起るか、といふことの考察が、既に一つの、しかも極めて重要な思想問題であつたのだ。

### 第三講 社會とは何か

#### 社 會 性

停車場で切符を買ふところを見てゐる。切符を買ふ人は相當に氣が急いでゐるのだらうが、とにかくおとなしく列をつくつて、窓の外に並んでゐる。自分の番が来るまでは、切符を買ふことが出来ない。ところが田舎から出て來たらしい赤毛布の男がわきから急に窓口へ驅けつけ、列にかまはず切符を買はうとする。窓口で小競合がはじまる。列の人達が切符を買ふ時間に狂ひが出來た。その癖田舎者も切符は買へず、また逆戻りして列のうしろにくつついた。

切符を買ふ窓口の前にも、自然に一つの社會的規律が行はれてゐるのだ。切符を買ふことをなす限りは、この規律に隨はなければならぬ。社會人の全體を顧慮して自分の勝手な行動に抑制を加へ、社會人としての行動をなすことを我々は、行動の社會性と呼んでゐる。都會の人は切符を買ふことにも慣れてゐるから、自然に社會性を持った行動を取る。社會性を持つことは、



都會では最も必要な道德であり、個人的にはどれだけ徳義心に富んだ人であつても、行動に社會性を缺けば、それだけで道德的な人とは言はれない。個人的に見れば、切符を買ふ窓口の秩序をみだした田舎の人は、都會人の及びもつかない、正直で親切な人であるに相違ないのだが、社會性を缺く點で近代社會の道德の中に生活する人だとは言はれなくなる。

自分の家族の中に傳染病患者の出た場合などは、田舎の人はとかくその病人を隠匿したがる。「おばあさんが避病院へ行きたがらない。おばあさんももう寄る年波で、あと幾年も生きるのではないから、いやと思ふことを強いたくはない」などと言つて居る。おばあさんに對する個人的感情は美しく、我々の道義心もそこから出發しなければならぬものだが、個人的感情のために公衆道德をみだる、その隠匿により傳染病菌があたりへ散布せられたとすれば、これが爲めに大いなる不徳義をはたらいたことになるのだ。そして現代社會に於いては、その公衆道德を守らないことが、道德不道德の立場から最も多く顧みられるのである。

我々の道德的着眼は次第に強く社會的になる。そして道德的に非難せられるものは、單純に一個人ではなくて一つの團體的のものである様になつた。例へば一瓦斯會社が不當の利益を收

めて居るとすれば、その瓦斯會社の行爲が、甚だ大いなる不徳義をはたらいてゐることになる。一電車會社が一つの交通線を獨占しながら高い乗車賃を取つて居れば、それが直ちに我々の重大な徳義批判の問題になる。これらの會社の重役は、その會社の利益のために熱心に計つてゐるのだから、會社にとつては忠義心に富んだ重役だと考へるかも知れないが、社會一般の道德的水準を破つてまで會社のために働らくことは、道義的の活動では決してない。況んやその事によつて重役賞與を巨額にせしめようなどと考へるならば沙汰の限りであり、また株主の飽くところなき貪慾心に奉仕することは、株主の人格を破壊せしめる所以であつて、衆生濟度の大乘的道德には勿論叶つてゐない。

實業家などの中には、個人として見ると「論語」や「孟子」をひねくつて相當に道義的の反省心を持つたものが少なくない。そして天下に道の行はれないことが、それらの人達によつて屢々浩歎せられてゐる。然るにその同じ實業家が、一會社一銀行といふ集團組織の中の人になり、その集團組織を動かす主動力者になつたとすると、何故か一向道德的でない。個人道德としては先づ高等學校生徒だと思はれるものが、集團組織を動かす社會道德としては、急に幼稚



園の児童ほどに子供つほくなるのだ。それといふのはこれらの人達には、現代社會の道德の主眼點が社會道德に置かれてゐることがよく納得せられてゐないかららしい。家へ訪ねて来る客に對しては禮讓を失はないものが、汽車の窓口では婦人を突きのけ子供を押し潰して平氣であるやうなものだ。

### 社會制度の道德性

會社銀行の如き集團組織の運用は、その主動力者の心一つ、その組成員の心一つで何れとも左右せられ得る。例へば瓦斯會社の暴利は、重役が社會の實情をよく察して株主を納得させ、株主は獨占事業の性質を反省してその貪慾心に多少の手心を加へれば、それで解決せられるのだ。然るに我々の社會道德の見方は一層進められて、その社會集團の中の個々人の手心くらはではどうにも致し方のない社會制度の道德性をまた大いに問題とする。斯うしたものは、現代になるまでは道德問題として世の人の一般に着眼しなかつたことだ。

例へば失業問題である。機械が発達し、工業が大工場的に行はれる現代では、何人かが失業

して、どんなに骨を折つても、仕事を見つけないことが出来なくなる。工場数が一定以上に多くなることが出来ず。随つてその中に雇はれる労働者の数が一定数以上に多くなることが出来ないとなれば、何人かが失業するのは當然であり、労働者はただ互ひに競争して自分がその失業者にならないやうに骨を折るより外仕方がなくなる。斯うした時に我々はただ「儘ならぬ世だ」とあきらめて居ればよいのであるか。然るにその失業者の数が餘りにも多くなり、そのために苦しむ人間は何處までもひどく苦しむより外に仕方がないこととなり、社會生活の中の不公平が露骨になつて來ると、流石にこの社會制度そのもの、失業者を生むより外に致し方のない社會經濟制度そのものに對して疑惑を持たなければならぬ。働かうと希ふのに仕事と與へられないのは變ではないか。工場では生産物を餘り多く製造すれば値段が下落するからいけないといふけれども、それは我々失業者などが社會に存在して、商品を買へないからだ。我々は仕事にありつける。賃銀を澤山貰ふ。商品を澤山消費する。随つて工場は商品を澤山に生産する。多々益々辨じて工場の生産は巨額となり、會社の利益は増加する。斯様の關係にはならぬものかと考へるやうになる。若しさうした關係が、現在の社會制度のままではいかにしても齎



らされ得ないとすれば、「一體現在の社會制度が道理に合はないのではないか」と批判しなければならぬ。この場合に考へる道理とは、道德上の道理のことだ。神の愛子たる萬人の、たれ一人が神に見捨てられた不幸の生活をして居るべき道理はない。神の愛子の萬人に幸ひあれ。我々のさうした社會意識に矛盾する社會制度が、我々には疑問的存在である。そこでこの社會制度そのものを道義的に改造する方策はないものか。一舉に社會制度を打ち壊す運動をすることは、社會の秩序を濫り、社會人の社會を脅かすことであるが、その社會制度そのものが不道德の原因を含むものならば、何等かの手段をつくしてこれを改造することは出来ないものか。斯様に考へるのである。社會道德の問題は進んで社會制度改造の問題にまで進展した。

#### 思想善導家の或る主張

道德を個人と個人との間の關係に限ると考へるものは、流石に現代では少なくなつた。併し一の社會集團の行動がより強く社會道義の立場より問題にせられると考へるもの数はそれ程多くはない。更に進んで我々個々人の個々の努力では如何ともいたし方のない社會制度そのも

の道義性が最根本的に重大な道德の問題だと考へる人になると、その数は一層少なくなるのである。けれども現代社會の道德の問題は、個人的の考へ方から次第に社會的の其れに進んでゐる。それが善いか悪いかは問題でない。さう考へるより外に仕方の無い様に、生活が社會的に進んでゐるのだ。社會制度の道義性が最初の最根本的な問題だ。次にその中の社會的集團の道義性が問題だ。それらの複雑な關係の中に入り込みつつ、最後に個々人間の關係の道義性が問題となる。

然るに社會の中には次の様に考へる人がある、他人のことは他人のこと、自分のことは自分のことだ。自分のこともよく修め得ずに、他人のことを問題にして何になる。自分を修めよ、他人を振り向くな、自分さへよく修まれば他人はひとりでよくなつて来る。——思想善導をいつて居る人達、精神的な社會運動をしてゐる人達の言説には必らず常にこの見方を含むことを私は見てゐる。そしてこの言説はまた常に世の多くの人に感心せられてゐる。その人達の見る目では、會社銀行の罪惡を叫び社會制度の改造をいつてゐる人の言動は、徒らに他人のことを疵氣に病んでゐるものと思へるらしい。併しながらこの思想善導家の言説は大部分誤謬である。



成る程自分の身も修まらずに他人のことを疝氣に病むのは感心したことでない。自分の身が修まり、次に他人の身の修まらぬことを疝氣に病むのは當然の順序であるに相違ない。けれども現代社會生活の中では、或る社會集團の問題、社會制度の問題は、他人のことに關した問題ではなくて、直ちに自分のことに關した問題だ。例へば大商人の息子が自分の徒食することを恥ぢたとする。これは他人の問題でなく、自分の問題だ。そこで暴利を取ることがを廢して、低い利益を取つて商賣した。益々儲かるばかりである。自分の生活は一層潤澤になつて来る。自分だけではそれに濟まない氣がして粗衣粗食に甘んじてゐる。さてこの儲かる金の處分はどうしたものか。病院を建て學校に寄附して社會公衆の利益に奉仕する。みな悪いことではないが、なほ考へて行くと、斯様に儲けを取る商賣が自分に疑問になつて来る。儲けを取つて、その儲けを社會へ吐き出す。これは全く勢力の濫費ではないか。儲けを取らずに社會の益になる工夫はないものか。いろいろと考へを廻らせば廻らす程、問題の焦點は自分一個人の立場を離れて、制度そのものの性質の上に轉じて来る。

道德の大なるものは、博く他人を愛するにある。自分だけの行爲を狭く道德的に處分して

るだけでは、大乘的の道德にならない。然るにひろく他人を愛しようと思へば當然、關係するところの多い社會集團や社會制度のことを問題にしなければならなくなる。そこで私は言ひたい。社會集團や社會制度の改造を叫ぶのは、何も他人のことを疝氣に病んでのことではない。その社會集團や社會制度が直ちに自分の生活であり、その改造が直ちに自分の生活の改造なのだ。他人のことを疝氣に病むな、自分は自分の身を修めよ、と熱心に説教して、社會改造的の見方や運動を、第二義的のものとするか或は何程か抑制すべきやうにいふものは結局は我々の大乘的の道德運動を妨害するものであり。大いなる不徳義をはたらいてゐることになる。然るにその改造せらるべき社會集團の利益を代表するものや、社會制度が改造せられることを自分の我儘心のために、希望してゐないものや、右の如くに説教する思想善導家、精神運動家を禮讚し、この思想家、運動家を助けようとするが、これは暗々裡に自分の直接關係した利害を擁護してゐるのだ。

また次に、社會の中には次の様に考へる人がある、理窟が何になるか、百の理窟よりも一の實行だ。今の若いものは、社會がどうの制度がどうのと理窟ばかり捏ねてむづかしいことを言



つて居るが、理窟を捏ねて社會がよくなるか、其れよりも、目前の塵の一つでもを拂ふ方がためになる、理窟抜きの実行だ。一つの小さな善も實行すれば百の高尙な理窟にまさる値打ちがあるのだ、斯うした説教がまた思想善導家、精神運動家の常になす説教の内容であり、地方の青年會などで聞くことは珍らしくない。そして前に挙げた思想善導家の主張と同様に、所謂思想の悪化を憂ふるといふ人達によつて歓迎迎へられてゐる。けれどもこの主張もよく觀察すると、社會道德への新しい考への發達を阻害するものになつてゐる。いかにも理窟ばかり言つてゐて何一つ實行しなければ、いかなるよいこともよい事にならぬには相違ない、その限りに於いてこの思想善導家の主張は誤謬ではない。けれどもこの人の主張には、それとは違つた一つの目的が含まれてゐるのだ。それは斯うした主張によつて、今の若い人達が新らしく當面した社會の新現象の意味を解かうとしてゐる、當然のまた尊敬すべき努力を廢棄させようとする目的である。現代社會の新現象に處するにあたり、我々は先づこの現象のよつて來る所以を細密に考察しなければならぬ。その現象の起る理由や意味が分らないでは、どう行動することが道德的であるか、それが全く判らないのだ。そこで行動よりも前に、考へることが

始まる。現代は、道德の内容が考へるまでもなく分つてゐる様な社會ではなくなつた、例へば自分の仲間の職工がストライキをやつてゐる。これに味方したが道德的か、味方しないが道德的かは、容易に判断の出來ない問題であるけれども、昔はストライキなどいふ現象もなかつたから、それに関しての道德的標準が出來てゐない。然るにその問題を決定するには、社會の構造から始めて綿密な考察をしなければならぬ。思想善導家はこの考察をやめよといふのである。社會の新現象に對する「理窟」をやめて、ただ「實行」せよと、説教しても、どう實行すべきかの方向の分らない新現象を如何様に處分するのであるか。斯くしてこの善導家の言ふところは、新現象に對する新しい考察をやめて、古いが儘の所謂道德を實行せよといふ事になり、保守的階級の利益を擁護するものになる。新社會道德を實行するなと直接に勸告はしないが、その新社會道德の興隆することを阻害する、婉曲な、しかしながら實は甚だする目的が、この説教の中に入れられてゐるのだ。

### 物的改造と心的改造



社會の改造かいざうについて、物的改造と心的改造といふ言葉が使はれ、世の問題せのしやうだいになつてゐたことがあつた。物的改造とは主として社會の客觀的な組織かくくわんてきなしうしを外的に改造することを意味し、心的改造しんてきかいとは個々人の主觀的な道德意識を内的に改造することを意味すると、先づ見ることが出来る。物的改造と心的改造との意味が右の如くであるならば、兩者とも平行して進むべきものであり、その一方だけで十分だとは言はれない。またその何れか一方に特別に強く力點を置くことにも賛成は出来ない。

物的改造は社會の中の個々人を對象たいしやうとせず、社會そのものの外的組織を改造しようといふのであるが、その目的は前に述べたことによつても知られる如く、道德的なものでなければならぬ。道德の着眼ちやくくわんは、個人的より社會的に進んだ、随つて社會そのものの道德的でない點を道德的に改造しなければ、道德的改造の目的は達せられないし、またそれが爲めには社會の外的組織を改造しなければなるまい。社會の外的組織を改造することは直ちに我々の道德的活動を意味するし、正しい社會運動は直ちに現代的なる正しい道德運動なのだ。マルクス主義者は社會の發展をすべて自然物の如くに必然的に進むものと見てゐるから、社會運動をも單純にその必

然性によつて生起進行するものと見、その道德的意味を故意に没却しようとするけれども、私はそれに賛成しない。いかにも社會の中に新しい社會道德の意義を帯びた社會運動の生起することは、社會そのもの見方よりすれば或る必然的の動きであることは言ふまでもない。けれども其れは社會の動きに對する或る一面的の見方だ。社會の動きは、それ以外の見方より觀察せられないものではない。我々はまたこの動きを、我々の道德的活動の見方より觀察することが出来る。そしてこの社會改造運動が十分に道德的の意味を含み我々の道德的の意識が進められれば進められる程その運動も力強く進められる、と見ることが出来るのだ。併しまた他面、斯うした社會運動は道德運動とは何等か別のものであり、それよりも粗野のものであるかの如く考へるものがあるとすれば、私はまたその見方にも賛成出来ない。道德的見方が現代に於いて個人的より社會的に進んだのであるから、道德運動が個人的より社會的に進むのは、既に述べた如く當然のことであるし、またさう進んだからといつて道德が卑俗粗野のものになつたのでは無い。道德の道德である所以の意味は永久に變らないけれども、その内容は社會の進むに伴つて絶えず變化してゐるのだ。



併し私はまた物的改造あるが故に心的改造は不必要であるとする見方にも賛成出来ない。徹底的に見て行けば、所謂物的改造が結局は一の心的改造でさへある。社會を外的に改造することは、その社會を成立せしめてゐる種々の前提を道徳的に改造することであり、必ずしも社會の外形を外的に整へることではない。例へば人間が儲けを取りその儲けにより衣食する社會が抑々間違ひであつたと假定すれば、斯く儲けを取り合はないでも衣食の出来る様に社會を進めることは、その社會の成立してゐる前提または動機を改造したものであつて、一つに統一せられた社會そのものの内的生活を改造したことに外ならない。斯くして物的改造の意味そのものが心的改造だ。なほまた進んで考へれば、物的改造が十分にその目的を達したとはどういふことであるか。社會の外形を變化せしめただけでは、改造はその道徳的意味を十分に發揮してゐない。社會を完全に物的に改造したときには、同時にその社會の含むイデオロギイが完全に改造せられてゐなければならぬ。随つてその社會の中に含められる個人のイデオロギイが、十分道徳的に改造せられることは、物的改造の必ず目的とするところのものである。心的改造は物的改造の目的ではあつても、それとは何等か別のものではない。なほまた我々の生

活の道徳的改造は、外形だけでよいといふものではない。法律は我々の生活の外形を規律立てるが、それだけでは法律は道徳にならない。道徳的であるためには、個人が道徳を意識し、道徳的の良心を内に感じ、その道徳的良心への義務を感じて動くところのものでなければならぬ。社會の物的改造がその道徳的意味を完了し得るためには、斯くしてその社會の中に含まれる各個人の意識の中に社會的道徳への良心を確立しなければならないのだ。各個人の意識の中に社會的良心を確立する心的改造の目的を達するためには、當然その社會の外的構造を改造しなければならぬし、社會組織の構造を客觀的に改造する物的改造の目的を達するためには、當然その社會に屬する個人の道徳的良心までを改造しなければならない、物的改造は心的改造を豫想し、心的改造は物的改造を豫想する。兩者は別々の原理を持つものではなくて、社會の道徳的改造といふことが、兩者を一貫した見方になる。

### 有機體説と契約説

抑々社會とは何であるか。我々は既に幾度となくこの言葉を使つて來た。思想問題の中心點



が常にこの「社會」に關係して動くものである以上、思想問題の諸部面を考察する前に、先づ一と通り社會なるものが何であるかを考察して置くことが必要である。

我々は、生れた儘に社會の一員となる。社會の一員となることを欲しないと云つても、家族、郷黨、村、學校など、何等かの意味の社會に屬しないで生活することが出来ない。その社會は一つの統一として、一個人に匹敵する如き形態を持ち働らきを營んでゐる。社會は一個人の如く病氣をすることがある。社會はそれ自身の生存を主張するものの如くにも見える。社會には神經中樞の如き首腦的部分もある。それらすべてを比較して行くに、社會は單純に個々人の集合と見るべきではなく、統一せられて其れ自身獨立した一個の生物と見るべきではないか。生物といふ代りに今は幾分學問的に有機體といふ言葉を用ひる。即ち今の見方によつては、社會は有機體の一種であるといふことになる。この見方を有機體説と名付ける。然るに他方には、この見方と全く相反する方向のものがある。社會は要するにそれに屬する各個人が契約した結果組成せられたものではないか。例へば國家の如き一社會集團も、各個人が自己の生存の必要上契約してその如き社會集團を組成せしめたものではないか。この見方は契約説と名付けられて

る。主としては、國家に關してその説が主張せられたものであつた。

社會に就いての右の二つの見方は、それぞれに部分的の眞理を含んでゐるやうに見える。即ち社會には有機體として見られるが適當なやうな家族の如き集團も見られるし、また反對に、契約によつて成立した株式會社の如きものも見られてゐる。それ故にこれら二つの根本的着眼は没却せられることが出来ない。併しながらこれら二説は社會の意味を語るものとして全く眞であるかといへば、さうは考へることが出来ない。第一に、有機體説を見るに、社會を有機體として見ることはいかにも比喻として面白いものであらう。有機體には神經作用があり、外に抵抗する作用があり、また營養の作用がある。それと同様に社會には政治的首腦者、軍人、農夫の集團がある。斯様に比較して行くことは、全く面白いものには相違ない。併しながら眞實の意味で社會は有機體であるかといへば、決してさうは言はれない。一本の櫻、一匹の猫は何れも多くの細胞より成り、その細胞は統一ある生命にまで結成せられてゐる。けれども社會の中の個人は、櫻の細胞、猫の細胞とは、性質の違つたものであるし、また各個人の間の結成は、細胞相互の間の結成とは意味がすっかり違つてゐる。また殊に株式會社、學會、俱樂部の如くに、或る



目的を以て一時的に集合し、必要がなくなれば、退會、解散することの出来るものもあるし、一個人にして同時に幾多の集團に所屬することも可能である。有機體の中の細胞は、斯様に任意に集合離散することが出来ず。また一細胞が同時に幾多の有機體を構成することは全く不可能だ。斯くして有機體説は、その儘に眞なる見方として取られることが出来ない。第二に、契約説を見るに、この學説が主として作られるにいたつた據りどころの國家を見ても、實際に契約によつて成立した國家は先づ歴史的に見られないといふが至當である。共和國の中には、その契約によつて成立した如き形式のものもあるが、その場合にも突如として契約がその國家を成立せしめたのではなく、歴史的の自然の發達の途中に、契約と見られる如き社會現象も起つたのだ。契約が國家を作つたのではなく、國家への發達が契約をも必要としたのである。またその他の一般の國家は、契約によつて成立したいとふ歴史を持たない。株式會社、學會、俱樂部の如きは、いかにも規約によつて成立した社會であり、契約説によつて説明することを便とするらしいけれども、社會のすべての形態を契約説によつて説明することは、全く不可能と言はなければなるまい。例へば家族の如きは出生によつて其れの成員を生ずることを主とし、

契約によつて成立せしめられることを主としない。

### 共同社會と目的社會

有機體説と契約説とは斯くして何れも社會の意味を誤らなく理解したものではない、併しながらこれら二説にも、何等かの眞理が全く含まれてゐないとは言ふとが出来ない。社會の中には家族や國家の如くに有機體とも見られる緊密な組織をなすものが一方に存在すると同時に、他方には集合離散が任意意思によつてなされる如き一時的性質のものもある。それ故に社會といふ集團的存在の全部を蔽うて、是に一律の意味を見ることは、寧ろ不自然のものではないか。

社會にはその成立の意味の上より二種類のもものが區別せられる。第一は、その社會の成員は任意にその集團の外に離れ去ることが出来ず、個々人がそれを欲すると欲しないとに拘らずその儘その社會の中に包容せられてゐる様な社會であるし、第二はその社會の成員は、任意に或る目的を以て集合離散の權利を保留しつつそれに所屬して、その社會的集團を成立せしめてゐる様な社會である。後者は或る目的を以て成立した社會であるから、その社會的集團としての目



的がはつきりしてゐるけれども、前者にはそれ程はつきりした目的がない。そのことは家族といふ集團を考へて見ると分かる。目的ははつきりしないけれども目的は無いのではなく、幾多の目的が複合的に含められてゐる。いや、多くの目的がまだそれぞれ明瞭に意識せられてゐないけれども、意識せられない以上に強い力を以て無意識に働らいてゐるといふが正しいかも知れない。この社會的集團の結合力は感情的にまで發達してゐて、言はば慈母の愛の如き性質の結合力になつてゐる。これに對して後者の社會は、目的をはつきりと意識してゐる。その社會的集團がその成立の目的を明らかに掲げるだけではなく、その成員もこの目的を明らかに意識してゐる。そしてこの目的は多數にあるのではなく、一つ乃至二つ三つの少數のものに限られる。多くの目的を同時に一つの集團の中に含めば、その目的に隨ひ社會的集團もまたそれぞれの目的に隨つて分裂する傾向を持つのである。またこれらの社會が統一せられるには、何等かの社會的支配力がその成員の上に働らいてゐなければならぬが、この支配力の働らき方が二つの社會では違つてゐる。後者の社會は目的を明らかに掲げるが故に、その目的に對する服従を各成員は意識的に誓つて居り、隨つてその目的に違反するものは支配力によつて拘束

せられる。支配力は、その目的に隨つて明らかかな支配をなすのである。然らばその支配力は甚だ強力のものかといへば、その目的の定める範圍内で支配をなすものであるから、支配の及ぶ範圍は廣くなく、且つこの支配を脱しようと思へばその集團の成員たることを廢すればそれよいのだ。即ち支配力は明らかなる姿を持つけれども、その力は深く強いとは言ひ難い。これに反して前者の社會的集團にあつては、社會成立が本來権力的なものでなく人間の共同意識共同感情を基礎としたものであるから、支配力は明らかなる意識を持たず、斷然と成員の上に働らきかけることがない。併しながらその及ぶ範圍は廣いし、成員は任意にこの支配力の外に身を避けることが出来ない。権力的に冷たく働らきかけることはないけれども、見方によつてはより深く強く支配するものなるが故に、その支配は一層斷然たるものであるとも言ふことが出来る。

社會的集團には、その成立の意味の上より右の如き二種類が區別せられる。我々はこの二種類の中の前者のもの、即ち家族の如きものを、共同社會と呼び、後者のもの、即ち株式會社の如きものを目的社會と呼ぶ、外國語で書かれてゐる場合も多いから序手にその言葉を書いて置くならば、獨逸語では共同社會はゲマインシャフト、目的社會はゲゼルシャフトと呼ばれ、英語



では共同社會にはコミュニティ、目的社會にはアソシエーションが先づ相當するのである。

## 二つの性質の社會の聯關

共同社會と目的社會との區別は既に述べた。共同社會は、その結成が永久的性質を持ち、組成員はその意思如何に拘らずその一員として含められ、それより任意に脱退することが概ね不可能であり、その結成の目的は複雑であつて必ずしも明瞭でなく、その結成力は感情生活に深い基礎を置き、意識的に強制しはしないけれども却て強い統一力を持つてゐる。これに反して目的社會は、その結成が一時的性質を持ち、組成員は意識的にその一員として参加し、随つて任意に其れより脱退することが出来、その結成の目的は比較的に單一であつて明瞭であり、その結成は寧ろ知的になされ、意識的に強制するけれども事實的にはその統一は薄弱であるといふことが出来る。右の如くにして共同社會と目的社會との間には一應區別が立てられ、社會の意味を考へる場合には、兩者を併せて一義的に論ずることは一と先づ適當でない。

併しながらそれぞれの社會について、この社會的集團は兩者の中の何れに屬するかと見て行くこと、必らずしも明確にその何れかへ所屬せしめることの可能でない場合が少なくない。家族と株式會社とほどに斷然と區別せられるものは、この區別の兩端に存在するものであるけれども、なほその中間には集團の幾多の段階が存在してゐるし、また一つの集團であつて兩者の意味を併存する様に見えるものもある。社會的集團は事實として存在し、しかも歴史的に發達して來たものであるから、斯く意味の上では中間的のものになるのは當然のことだ、また事實を離れ、單に意味として見て行つても、兩者の間には全く橋渡しが不可能だといふものではない。共同社會の意味の或る部面が擴大せられれば目的社會になるし、また同様に目的社會の意味の或る部面が延長せられれば共同社會になる。また斯く意味の上で相互に轉換し關係し得ればこそ、事實的にも社會的集團は兩者の意味をそれぞれの分量で含んだ種々の段階のものになるのである。第一に、社會結成の目的の部面より見て行く。共同社會の目的は永遠的、目的社會の目的は一時的であるといふのは程度の相違に過ぎない。學會は意味より見て目的社會であるとしても、或る學者は學者であることが衣食住と同じく生活の日常的なものであるから、終生その學會の會員であり、死ぬまで脱會しようとはしない。この場合にはその學者に取つて結成



の目的は永遠的のものとして意識せられてゐるといはなければなるまい。また共同社會の目的は複雑であり明確でないとしても、これはその中より目的社會が分化して出ないためであり、その目的が他と明確に區別せられ意識的になつたとすれば、その共同社會の一部面は目的社會として分化したのである。即ち共同社會は目的社會が未分化の状態にある、目的社會の母體である。發達の歴史より見ても兩者は本來無關係のものでない。第二に、結合力や強制の點より見ても、兩者の間に根本的の差別があるとは見えない。共同社會はより情意的に結合し目的社會はより知的に結合してゐるけれども、共同社會も知的の要素を全く含まぬとはいへないし、目的社會もその結成が濃密になれば、自づから情意的となる。目的社會の統一はやや法律的に強制的であるけれども、それといふのは結成が知的なるためであり、結成が濃密になれば、さうした法律的の強制力を不必要とし、表面的には強制力を露骨ならしめないけれども、事實としては強制力はもつと内奥的となり深刻となる。

#### 原始共同社會は存在したか

右の如くにして共同社會と目的社會とは意味の上で聯關し、何等かの意味が一方に高調せられれば共同社會となり、また他の意味が他方に高調せられれば目的社會となるのである、社會は最初いかなる形態のものであつたかといへば、先づ共同社會的の姿を持つものであつたと言はなければなるまい。各個人はその目的を明確に意識しないで、一つの社會的集團に結成せられてゐる。我々はこれを原始共同社會と名付けてゐる。今日の未開人の社會を観察すれば、その原始共同社會の趣きが如何なるものであつたかを想像し得よう。その社會人に屬するものは勿論その社會の目的を明らかに意識してゐない。またその社會的集團の中に、複雑に、無意識的に、含められてゐる目的は一々に分化せず、一つの社會が何もかもその目的を含んでゐる。この社會の強制力は常に法律的に露骨にあらはれず、寧ろ習慣的のものが全體を支配して、その社會的習慣がまた直ちに個人の習慣になつてゐるから、個人としてはその行動の場合に多くの苦痛を感じず、その習慣的のものの強制力を殆ど強制力としてさへ意識してゐない。併しながら一旦その習慣の規定するところに違反した場合には、社會がその個人を強制する力は強大である。けれどもこの強制力により大いなる責罰を受けてゐるものは、自然力により強制せら



れ責罰せられてゐる場合と今の場合との間に區別を置かず、これを同様な性質のものと感じてゐる。社會の加へる責罰を當然のものとしこれに恨みがましいことを言はない、何れの社會も、原始的にはさうした性質の原始共同社會を組織してゐたものである。

社會主義者によれば、この原始共同社會は同時に原始共產社會であつたといふ。即ちその原始的の共同社會の中では、財産もまた私有せられず共有せられてゐたと觀察するものである。社會の發達の最初は原始共產社會であつたかどうか。これは社會學者や經濟學者の間に重大な問題として論ぜられ、今日にいたるまで決定を見ない。けれども綿密な歴史的研究をなしたものの觀察した結果を見るに、原始社會が共產的であつた證據は何れも否定せられ、今日我々が得る限りの材料を基礎としては、原始共產社會の存在は肯定せられ得ないといふことになつてゐる。私も亦これらの學者の證明した限りの事實記載は承認せらるべきものであると信じてゐる。併しながらこれらの學者の基礎とした材料は、まだまだ近い時代のものであつて、まことの意味で原始的のものだとはいふことが出来ない。極めて古い時代へ遡れば、現在私有となつてゐたものが社會有となつてゐた例は少なくないことと私は信ずる。現在我々が共產主義とい

つて居るものと全く同性質の共產主義が古代に行はれてゐたかどうかは疑問であるとしても、少なくとも古代に遡つて、今日とは違つた社會有の性質を持つもの存することは否定せられなない。それ故に原始共同社會が多少とも原始共產社會の特色を持つてゐたことを言つたとしても、甚だしく不穩當のものだとは言はれないと私は信ずる。斯様に言つても共產主義は必ず共同社會の附き物だといつてゐるのではないし、また共產主義は共同社會の理想だといつて居るでもない。さうしたことを決するには、また自づから別の思索が必要とせられる。

### 目的社會が分化して出る

原始共同社會が發達すると、その中から目的社會がいくつも分化して出た。即ち共同社會の中に複雑に、且つ不明確に、含められてゐた目的の何れかが、單一に意識せられる様になると、その單一目的を基礎として社會的結合力を特に濃密ならしめた部分が出来、その部分だけが共同社會の中に浮び出るのである。言はば最初は泥海であつたものの中に、泥の乾燥によつて島が部分的に出来たやうなものだ。これが目的社會である。だから、目的社會は各人の契約によ



り、新たに突如として成立したのではなく、最初より共同社會の中に存した要因が、明確な意識に達したものであるに過ぎない。これも亦徐々に發達したのであつて、突然に生じたのでは無い。株式會社や學會の如きは、明らかに創設せられた日時があり、その創設の日時以後社會的存在としての姿を見せたのであるけれども、それさへこの時に、何もかも新しい存在として姿を見せたのではない。株式會社や學會の成立は突如としてのものでなく、やはりその要因はその成立以前に存したのだ。そしてこの要因は共同社會の他の部分より離脱してその目的社會を成立せしめるやうに働らいてゐたのである。

社會は發達すれば發達するだけ、その目的の意識を明確ならしめる。從來漠然としてゐた目的は明確にせられるし、また殆どその姿を豫想することさへ出来なかつた様な目的が、續々として共同社會の中に意識せられて来る。即ち我々は目的意識の分化について、大體に二つの場合を分けて考へることが出来る。第一は、最初より原始共同社會の中に働らいてゐた目的だ。第二は、原始共同社會の中にその姿の目的は見えなかつたけれども、新たに創造せられてその共同社會の中に浮き出て來た目的である。だから新たに分化して行く目的は、最初よりその儘の形

の目的として、すべて最初の原始共同社會の中に存在したとは言ふことが出来ない。すべての目的社會を生み出す源泉は共同社會である。共同社會は我々個々人の生命と同じく、その中より無限の内容を生み出すことが出来る。目的社會が共同社會の中よりどれだけ分化して出て來ても、共同社會の中よりはなほ無限に豊富な社會的生活内容が生み出され、それは更に新しい生活内容として、目的社會を結成せしめて行くのである。一つの目的社會がその中より他の目的社會を生み出したやうに見える場合がある。この場合には、目的社會も亦共同社會の如くに、それ自身の中より他の目的社會を分化し出したといふことも出来ようが、實際はこの分化を起さしめる動力は、その目的社會の背景に横たはる共同社會であつたといはなければならぬ。目的社會は既にその目的を單一ならしめたものであるから、更に新たに別の目的社會をその中より分化せしめる力を持つとしても、その力は割合に微弱なものだ。斯くして一の目的社會を背景として、その中よりはいくつでも數多くの目的社會が分化して出る。

文明が進むといふことは、一面より見ればこの目的社會が共同社會の中より豊富複雑に分化し出ることを意味するといつてもよからう。共同社會の中に新しい生活要求が發生してもそ



の生活要求が核の様になつて一の結成力を持ち、その周圍に目的社會を組織せしめるといふのでなければ、この要求は明確な文明意識に達しない。現代は目的社會が、實に複雑に參差交錯しつづ組織せられた社會である。

### 共同社會的理想の憧憬

然らばこの目的社會の發達は、今後いかなる姿を取るであらうか。我々はその發達の將來に對して、何等かの豫言をなすことは甚だ困難だ。ただ現在の狀態を基礎としつつ推定するならば、目的社會はいよいよ複雑細密に目的社會に分化し發達して行くであらうと言ひ得るだけである。その遠い將來がどうなるかに就いては、我々はもはや推定する材料を持たない。けれども我々はなほその發達の將來に對して、何等かの希望を持つことが出来る。原始共同社會の中より目的社會が分化發達したことは歴史の事實であるけれども、この目的社會を基礎として將來に我々は或る希望を持つのである。言ひ換へれば、社會發達の將來に對して一の理想を描くのである。理想ならば、我々は何程でも遠い將來のことを語ることが出来る。いや、唯一の理想を考

へることによつて我々は社會發達のすべての段階を指導し、その段階の價值を批評することが出来るのだ。社會主義者はこの理想を考へない。そしてただ現在の目的社會の中より、將來いかなる姿の社會が必然的に生れ出るかを事實的に觀察するだけである。我々はやはり、事實的にさうした觀察をなすことを怠らうとは思はない、併しながらその見通しの將來は、無限に遠いところまで可能であるとは思はない。そして斯く事實的に發達して行く將來の社會を考へるだけではなく、斯く發達することを理想とし、我々は社會をその如く發達させなければならぬと考へるところの、或る理想社會を考へるのだ。社會は單純なる自然物でなく、それは十分に人間的なものである。我々は我々の意思によりこれを或る方面に動かして行くことも出来るのである。目的社會發達の理想は何であるべきか。この問題はさきに目的社會の性質を我々が觀察したことに對照して見れば分かるであらう。目的社會はその目的の割合に單一なものであり、その結成は知的である。その目的に隨つての強制は、同様に知的であるけれども實際には結成力の強いものではない。其れ故に文明が進む社會が目的社會に分化すれば分化する程、社會組織は冷たく感じられ、且つ機械的に感じられる。現代の文明社會に於いて、原始社會生活を憧憬する



もののあるのは、専ら社會が斯く複雑に目的社會に分化して、我々に機械的な冷たい感じを與へるからである。それ故に目的社會はいかに複雑多岐に分化したとしても、その結成は知的でなく、基礎に於いてもつと情意的のものになることを我々は希ふ。斯く目的社會の結成が、生活に深く根ざして情意的のものになつたとすれば、目的社會の強制は知的、形式的であることがなく、實質的には統制力を持つたとしても、殆ど強制としての面を出さないであらう。斯様の社會は、よく形式は目的社會であるにしてもその内容は共同社會と同一のものであるといへよう。即ち目的社會の發達の究極に於いては、その分化した目的社會が再び共同社會化され、社會生活の實質に於いて共同社會的になることを欲するのだ。原始共同社會はその中より複雑に目的社會を分化したが、斯く分化せられた諸目的社會はその實質に於いて共同社會的となり、再び一統一體としての共同社會になることを欲する。即ち目的社會がその實質に於いて共同社會的になるとは、結局はそれらの諸目的社會を自らの中に包容して餘さない唯一の共同社會になることを意味するのである。この理想としての共同社會を、共同社會的理想と呼んでゐる。

共同社會的理想は、原始共同社會とは性質の同一なものではない。その結成が生活の中へ情

カニ  
共同社會

意的に深く根ざして居り、統制が知的に強制的でない點、その中へ諸目的をひろく包容する點では、共同社會的理想は原始共同社會と同一であるけれども、共同社會的理想に於ける諸目的は、既に明確に意識せられてゐる。原始共同社會では、これらの目的は漠然と意識せられるか、或はなほ昏々と眠つてゐたのである。我々は生活内容が十分の意識に達し、益々複雑豊富に分化して行くことを欲するけれども、それが再び昔時の昏々たる眠りに還ることを欲するものではない。また人間の生活力は、斯く絶えず複雑豊富に進むことをその根本性質とするものであるから、發達の或る點で停頓することは無論出来ないし、況んや原始へ還元せられ得ることは考へる事が出来ない。我々は從來無意識的であつたものを次第に明確に意識の上へのほさうと努めてゐる。例へば我々の知的要求は、科學を一層先方へ進めようところを、これを一定程度にとおして停頓せしめて置かうとはしないのである。また一定程度のところへ停頓せしめて置かうとすれば、根本的にその科學の要求を放棄しなければならぬ。絶えず進み、絶えず努力することが我々の生活力の性質である。それ故に今日までの發達をたどつて來た目的社會を原始共同社會へ還元せしめることは可能でない。この目的社會を更に發達せしめて目的社會



であるための意識と努力とを失ひはしないが、その結成の様式が共同社會的になつてゐる、さうした社會を我々は希求する。これが共同社會的理想と呼ばれるものだ。

それ故に共同社會的理想は一の理想であつて、現實的の姿ではない。さうした社會が我々の歴史の將來に事實として實現せられるといふのでは無く、我々はその社會的理想を我々の進みの標準にするといふのである。それは事實的のものに値打を評價する目安であり、絶対に完全な姿を描き上げたものだ。事實的な社會は斯く完全に、斯く目安と一致して、發達することは出来ない。目的社會が共同社會的理想に向つて進むには大なる努力を要する。放任して置いて目的社會は共同社會的理想に化するのではない。それ故に、この努力を無限に大きくしたときに理想は實現せられるともいへるが、人間の努力には限りがあり、斯く理想を全く實現することは可能でない。理想は現實的のものになり切れないからの理想だ。全く事實的に實現せられたとすれば、理想ももはや理想ではない。目的社會の分化には停滞がない。目的社會はその包容せられた共同社會を背景として、益々複雑に分化して行く。これを統一して理想的意味の共同社會の中に包容したとすれば、その片一方から新しい目的社會が分化して出て、その目的社

會は發達の歴史の新しいものであるから、十分に共同社會的の實質を持たず、共同社會的理想による統一の外に逸し、斯くして、共同社會的理想による統一は、完全のものに永遠に達し得ない。ただ若し我々の努力が無限に繼續せられ、事實の雲を一步步つ破つて進むことが出来たとすれば、事實的の社會は、一步は一步步つ理想的のものに近づいて行くであらう。

### 理想とユートピアとの相違

理想的の社會は斯様に我々の精進の無限の彼方に豫想せられて、事實的には實現の可能のもので無く、假りにそれが事實的に實現せられ得たとすれば、その時には我々の努力も現在の如く不完全のものではなく全く無制限の力のものになつたと考へなければならぬのであるが、斯くの如き理想的の形態を事實的に實現の可能のものとして考へるものがある。勿論それは現代に於いては不可能のものであつたとしても、何等か遠い將來に於いては實現が可能だと考へるのだ。斯く全く理想的の形態を實現の出来たものとして地上に豫想する場合、我々は、これをユートピアと呼ぶ。



ユートピアと普通にいふ時には、地上に天國を出現せしめたものであるから、地上では何等か實現の困難な材料を理想的に組み合せたものと考へてゐる。例へばこれまでユートピア物語として小説的に描いたものなどを見ると、教會まで行かないでも牧師の説教が自宅のボタンを押して居ながら聞かれる例などを書いてある。少し以前にはさうした事は可能でなく、斯様のことが實現せられたら如何に便利であらうかと空想したがために、それを單なる空想として掲げユートピアと呼んだのであつた。併しながらその世界の材料のがはを理想的に描いたのでは、どんなに空想をたくましくして見たところで、必ず實現が出来ないとは斷言出来ない。人の知識の發達には際限がない。既に十九世紀の頃に單なる空想として描いたことがら、例へば牧師の説教を任意に家庭で聞くことは、今日のラヂオより完全に達せられてゐるではないか。如何程空想をたくましくしても、知識がそれに達し得ないとは言はれない。いや知識が空想したものへは、知識の實現が追いつき得るのだ。それ故に理想状態として空想した材料は、どれだけ空想的であつても、必ずこれを空想でなくする時代が来る。また次に、この空想は、いよいよ實現せられる日が來ればもはや其れを理想的のものとしなうであらう。例へば我々はラヂ

オを發明して十九世紀のユートピア小説家の空想的願望を達したけれども、既にこのラヂオだけでは満足が出来なくなつた。斯くして實質的にユートピアを空想したのでは、現在どんなに理想状態であると思つてゐるものも、それが實現せられた曉には更に遠方を望むこととなり、理想状態ではなくなつて来る。

右に述べたことを要約して言へば、我々は理想状態を地上の材料を以て地上に組み立ててならないといふのだ。何故なれば、第一に地上の材料はいかに理想的でも實現は可能である。第二に地上につくられた理想は、それに到達した時に更に遠方を望むものとなる。右の如くにして地上の何處かに現實的材料を以て理想的に組み立てる理想は、實は理想としての資格を持たないものであるから、我々はこれをユートピアと呼ぶのである。これに反し、まことの理想はこれを實質的の言葉でいはず形式的の言葉で言ふより外は無い。既に述べた如く目的社會のすべてを包容してこれに統一的に共同社會的の性質を帶びしめた共同社會的理想といふのは、形式的の立言であつてユートピアではない。然るにマルクス主義的社會主義者は、ユートピア的空想的な社會主義を排斥したと稱しながら、依然としてユートピアを地上に豫想してゐるのであ



る。即ち彼等の理想とする社會は、現實の社會より必然に發展して行き、そこへ到達の可能なものだといふ。この點でマルクス主義者はユートピア社會主義者を排斥したと稱しつつ、その實自身も亦一個のユートピア社會主義者になつてゐたのだ。古いユートピア社會主義者は、ユートピア的材料を知的に組み立て豫想した點でユートピア的となつた。新しいユートピア社會主義者、即ちマルクス主義者は、理想的社會を實現の可能的なものとして、現實的社會に接續せしめ豫想する點でユートピア的となつた。共にユートピア的であることは共通である。我々はマルクスが起るまでの所謂ユートピア社會主義には其儘に同感しないが、マルクス主義の構造も亦十分に論理的なものだとは考へない。マルクス主義が理想主義的に改造せられなければならぬとする理論的根據の一つはここにもあるのだが、その理想主義的改造についてはなほ後に述べよう。

## 第四講 政治社會と經濟社會

### 目的社會相互の支配

我々の觀察を再び目的社會の上に移さう。

我々の目的社會は、我々の生活要求の一々に應じて共同社會の中より分化し結成せられたものであつた。それらの目的社會を包括し統一する力を持つものは、持つべきものは、共同社會であつてその他のいかなる社會であつてもいけない。殊に一の目的社會が、他の目的社會を壓迫し支配することは不當である。一つの目的社會は我々の生活要求の少なくとも一つを代表し、他の目的社會は同様に我々の生活要求の少なくとも他の一つを代表する。生活要求の一つが他の一つを壓迫し支配することは可能でない。例へば我々の藝術的要求が學問的要求を壓迫し支配することは妥當でないし、また斯くの如き權利を持つものでもない。然らばそれらの生活要求を統一し支配するものは何かといへば、我々の唯一の人格である。その人格は、我々のそれぞ



れの生活要求を統一し總括することが出来るのだ。それと同様に、多くの目的社會を統一し總括することの出来るもの、その資格を持つものは、共同社會である。我々の人格の中より多くの生活要求が分化し、我々の共同社會の中より多くの目的社會が分化したのだ。勿論一つの目的社會がそれより派生した目的社會を直接に支配する場合は全く無いとは言はれない。例へば一の株式會社がその子會社を支配するが如き場合である。併し眞實はさうした場合も一の目的社會はその背景にある共同社會の力を借り共同社會の立場より他の目的社會を支配するのになければ、正しい支配にはならないのである。

けれども現實的には、一の目的社會が他の目的社會を支配しつつ我々の歴史は經過してゐた。何れかの時代に何れかの目的社會は強力であり、何れかの目的社會は微弱な力しか持たなかつた。斯様の場合に強力な目的社會が、微力な目的社會を支配したのである。併しながら目的社會なる限りは我々の何等かの生活要求を代表するものであるから、他の目的社會によつて支配せられる場合には、その支配せられる目的社會の生活要求の發達を壓迫し、その發達を萎縮せしめるか性質の歪曲したものに變化せしめるかした。このことは結局は我々の生活の發達

を萎縮せしめるか歪曲せしめることである。

西洋中世紀時代には、教會が大いなる勢力を持つてゐた。教會は一の目的社會である。これと並立して多くの目的社會が存在したことは言ふまでもない。然るに他の目的社會は悉く教會の前に屈服せしめられ、國家を代表する國王さへ、教會を代表する羅馬法王の前に完全に屈服せしめられてゐたことがある。思想も教會に屈服し、藝術も同様の状態にあつた。教會の下に屈服せしめられてゐた哲學は、煩瑣哲學と呼ばれた。それは内容的に全く教會的なものであつたことは言ふまでもなく、その哲學によつて教會の權力、他を支配する權力を擁護するものになつてゐたのである。勿論煩瑣哲學の内容には面白いものも少なくないのであるが、哲學が斯く教會の奴隷になつてゐたことは、歓迎すべきものではなかつた。

#### 政治的目的社會の支配

教會が他の目的社會を支配したことは、中世紀時代に於ける一の特色であつた。當時の人々は、教會は永遠に他を支配すると考へ、それに疑ひを持たなかつたであらう。けれどもその状



態は、勿論永遠に繼續せられるものではなかつた。他の目的社會に對し優越的の地位を保ち、概ねつねに最高の優越的地位を占めてゐるものは政治的社會である。

斯様に言つても、政治的社會が我々を離れて何れか他に存在するのではなく、我々の政治的生活要求の部面を發表したものととして、其處に政治的社會が存在するのだ。だから我々すべてはこの政治的社會の一員として所屬するのであるが、その政治的社會が、我々の他の生活要求を表現した目的社會を壓倒的に支配するのだ。政治とは、我々の社會生活の外形的統一を計る部面である。即ちその本來の仕事が社會生活の統一にあるが故に、この政治的社會は他の目的社會固有の範圍にまで立ち入つて、内容的にその目的社會を統制しようとするに至ることは、見やすい道理である。併しながら我々はここに細密な注意を持つことが肝要だ。政治は外形的整理を目的とするものであつて、他の目的社會の意味をまで蹂躪することの出来るものではない。例へば中世の教會は思想や藝術をその下に屈服せしめた點で大いなる罪惡を侵したが、同様に政治的社會が思想や藝術をその下に屈服せしめ、その内容に改變を加へるやうなことがあるとすれば、それは政治的社會として大いなる罪惡であるばかりではなく、我々の生活として

も大いなる損失をなしつつあるものと言はなければならぬ。思想は思想として獨自の世界を持ち、藝術は藝術に固有の世界を持つてゐる。思想や藝術に對しては、政治は何の發言權をも持たない。思想が正しいか誤つてゐるかは、政治が決定するのではなくて思想自身が決定するのだ。若しこの決定に政治が關與するならば、それは誤謬であるだけではなく、生活として全く不幸のことだ。但し政治はこの思想的社會と他の目的社會と接觸する部面を外形的に整理しなければならぬ。その限りに於いて政治的社會は思想的世界を自己の圈内のものとする。けれどもその場合には思想の内容を種々變形したり歪曲したりするのではない。政治は言はば額縁であり、思想はその中へ收められる寫真である。一枚の寫真を壁上へどういふ風にかけるか。それが政治的の着眼だ。壁面の大きさを考へ、それにより寫真の大きさを決定する。額縁を決定する。そして寫真を壁上へ掛けるのである。この場合にその寫真の撮し方のどの部分が寫真として適當でない、などとは言ふことが出来ない。その寫真を壁にかけることが、壁などとの釣合の上より適當でないとはいへても、寫真の技術がどうの寫真の撮し方がどうのとは言ふことが出来ない。その批評は、寫真が寫真自身の立場よりなすのである。我々は屢々思想善



導といふ言葉を聞かされてゐる。思想を善導するものならば、思想に干渉を加へず思想を自治的に發達させなければならぬ筈だが、今の思想善導は政治によつて思想の上に干渉を加へ、政治家の注文通りに思想の内容を變改しようといふのであるから、思想の善導どころか、それ以上に間違つた思想惡導はないことになる。

### 國家を二面より見る

一つの目的社會には、それに固有の強制の方法がある。一つの目的が定まりその目的に隨つて個々人が集結した以上、その個々人に對してその目的が目的の遂行を強制するのは當然のことであり、個々人に對して目的社會は強制のため何程かの權力を發揮するのである。政治的社會は、その目的が社會の外形的整理にあるが故に、殊に強大なる權力を持ち、強制の權力としては今日政治的權力の強力なるに及ぶものはない。この權力の背景をなすものは、即ち國家である。國家は、この着眼よりすればまた一個の目的社會であると言はなければならぬ。

併しながら國家の實質を観察して見ると、今日の國家は決して單純に目的社會だとは言はれ

ない。國家は一の政治的社會である以上に、民族の歴史的團結であり、豊かなる精神的内容を持つてゐる。個人が國家に對して忠愛の感情を持つのは、單純に一の目的社會に對する義務心を發露せしめたものと見るべきではない。また個々人は生れながらにして一の國家に所屬し、任意にこれより脱しこれに参加することが出来ない。それらの點を見て行けば、現實的の國家は決して單純に一の目的社會であるとは言はれず、立派に一つの共同社會であることがわかるであらう。併しここに注意を要することは、一の共同社會としての國家と、一の目的社會としての國家とが重なり合ひ、その力の及ぶ範圍を共通ならしめて、國家は二重の作用をなしてゐることである。共同社會としての國家は、勿論政治的社會としての國家の背景に立たなければならぬ。然るに政治的社會としての國家が、共同社會としての國家の全部の力を奪ひ、國家の政治が民族生活の全體の働らきを決定支配するに至つたとすれば、それは政治萬能の國家となつて我々の稱讚することの出来ないものだ。一の國家の作用について、共同社會としての働らきと目的社會としての働らきを細密に區別すれば、その時國家に關する多くの難問題は直ちに解決せられるのである。



民族の歴史的に豊かな精神生活は、一共同社會としての國家を成立せしめてゐる。その内容は政治社會としての國家以上に遙かに豊かな社會生活内容を含む。然らばこの國家としての共同社會の背景には、なほより大なる共同社會を考へ得ないかといへば、勿論さうした社會を考へることは可能である。我々が先きに共同社會的理想と呼んだものは、これにあたると思われよう。その意味に於いて、いかなる國家も社會生活の最後の審判所ではない。國家のなすところは、すべて道徳的に容認せられるとは言ふべきでない。國家もまた誤つた行動をなすことがある。侵略的に他國と戰爭をなすなどは、その誤つた行動に屬する。國家が正しい行動をなしてゐるかどうかは、更にその國家の背景にあつて國家をも批判する共同社會的理想がこれを決定するのである。併しながら現實的に我々の觀察するを得る共同社會としては國家がある。この國家は民族の歴史生活をその内容となすものであるから、それぞれの國家に個性があり、一の國家に對して他の國家を置き換へることが出来ない。國家が民族生活として個性を持つことは、國家がそれぞれに分立することの根據であり、この個性を持たないものならば、國家として特に他より分立して居る必要はない。日本民族は日本民族として他の民族とは違つ

た特質を持ち、その特質を持つた日本民族が數千年の歴史の背景を擔ひながらここに日本國家を組織してゐることが、日本國家の唯一の存在理由であり、その存在理由は一政治的社會としての國家以上のものだ。それは即ち個性的に豊かな生活内容を持つた一の共同社會なのだ。この共同社會を背景として、藝術社會、學問社會などが十分にその民族的個性を背景としたそれぞれの目的社會を組成せしめるのは當然のことである。けれども共同社會としての國家がその成員を拘束する力は、共同社會なるが故に、寧ろ情意的に根強く、知的に強制的ではない。この共同社會の或る一面を表現したものととして、目的社會としての國家があり、その使用する政治的權力は甚だ強力なのだ。

斯くして我々は、現實的の國家の社會問題は、その性質決して簡單のものでないことを知るであらう。我々は先づ最も高い批判力を持つ共同社會的理想を考へなければならぬ。それは理想であるが故に、斯くの如き包容的社會が現に立派に存在してゐるといふのではない。次に民族の歴史生活を具現せしめ、實際の共同社會として成立してゐる國家がある。この共同社會の生活は勿論全部理想的であるとは言へず、その點では共同社會的理想により批判せらるべき



ものであるが、民族の個性的なる生活を表現してその中に他の多くの目的社會を浮べてゐる點では、十分に共同社會としての性質を持ち、その中に浮んでゐる目的社會に民族の個性を付與するのである。さて最後にこの國家が多くの目的社會を外形的に整理する一目的社會としての國家の働らきをなす。併しこの最後の場合には、國家は他の目的社會と平行するだけの意義をしか持たないから、この國家の支配力は他の目的社會の生活内容にまで立ち入つて萬能であるといふことが出来ない。また共同社會としての國家はその中に浮べられた多くの目的社會を支配するけれども、その働らきは専らこれらの目的社會に民族的個性を附與するにあり、その目的社會の内容を批判する場合には、やはり背後の共同社會的理想の力を借り、その代表者として立たなければならぬ。例へば我々が藝術的作品を書いたとすれば、その内容は特質を持つた民族の生活より與へられ、随つて何等かの民族個性を帯びるけれども、その作品が藝術として優秀なものであるかどうかは、民族的な生活によつては決定せられず、更にその背景に横はる大いなる理想によつて批評せられなければならないのである。

「目的社會はそれぞれに自治的でなければならない。一の目的社會の中の問題は、その目的社會自身が自治的に決定するのだ。これに對して他の目的社會は何の容喙をもなすべきではない。但しそれらの諸目的社會は、相互外形的に接觸し、衝擊する面を生ぜしめるであらう。この衝擊を外形的に整理するものとして、一の目的社會としての國家があり、その點ではすべての目的社會は國家により決定せられるといはなければならない。目的社會としての國家はその背後に横はる共同社會としての國家、即ち民族の歴史生活としての國家により導かれながら、この決定をなすのであつて、その點では國家の政治的發動は、また十分に道義的でなければならない。」

### 國家の意味の徹底した決定

私は右の如く國家の機能を分解して説くことにより、國家に關する從來の妄説を打破することが出来た。政治國家の機能を無限に大きく考へて、社會のいかなる機能も政治としての國家の支配の下に立ち全部的に決定せられなければならないとする見方には、私は勿論賛成することが出来ない。それは共同社會としての國家と、一政治的社會としての國家とを區別しない見方



である。國家の政治的權力はいかに強大であつても、畫家が蘆の葉を描いて居る時、その蘆の葉を六葉にすべきであるか十葉にすべきであるかをまでその權力によつて決定すべきではない。また一畫家の畫塾が畫學生としての内規を定めてゐたとしても、その内規が他の目的社會の利害に損傷を與へない限り、政治的權力はその全綱目に互つて緻密に支配を及ぼすべきではない。政治國家萬能の思想、國家生活を政治的に決定することの萬能思想は、却つて民族國家の發達を阻害するのである。併しながら私はまた他面に、國家的形態を權力形態なるが故に呪咀する或一派の國家否定論者には賛成することが出来ない。この論者の攻撃してゐるものは、政治的社會的形態、目的社會としての國家がその權力を共同社會としての國家の全面へ強力に及ぼしてゐるその事ではないか。目的社會としての國家が我々の社會生活の上に全部的の支配をなすことには制限が必要であるとしても、それ故に民族生活の共同社會的表現としての國家までが否定せらるべきであるとは、私は考へない。この民族國家のすべてを併せた世界國家と呼ばれる如き一組織體の出来ることは、理論的には非難せらるべきでない。併しながら世界をあけて一の個性を持つことは不可能のことでもあればまた歓迎せらるべきことでもないともす

れば、共同社會としての諸國家が一の共同社會的理想により指導批判せられつつそれぞれ分立することは、必らずしも非難せらるべきものであるまい。

現代人は國家の性質や意味について徹底的の思想を持たない。それがまた現代生活の一特質であるといつてもよいのである。侵略國家、專制國家の政治國家萬能主義に對しては、現代人は明らかなる反感を持つてゐる。併しながらこの所謂國家萬能主義に於ける國家の意味に代るべき國家の新しい意味を發見することが出来ない。改造せらるべき國家概念は知つたが、獲得すべき國家概念はまだ發見せられてゐない。併しながら共同社會としての國家は、流石に我々の生活を背景より情意的に牽引する。ここに國家呪咀と國家愛とは、國民の間に互ひに渾融し得ない混亂の狀を呈してゐるのだ。國家の意義を確實に決定することは、少なくとも今日の思想問題を決定するに最も重要な一面であるといふことが出来る。

#### 經濟的の目的社會が他に優越

我々の目的社會は、それぞれに自治的の社會範圍と意味とを持つて居て、一は他の上に優駕的



地位を主張すべきでなく、若し一の目的社會が他の目的社會を多少なりとも制限するやうに働らく場合には、その背後に横はる共同社會的理想によつて指導せらるべく、且つその場合のまことの決定者は一の目的ではなくてその共同社會的理想であることを私は既に述べ、更に現實的には、一の目的社會が他の目的社會を決定して來たことを述べて、一目的社會としての政治的社會が他の上に優駕的地位を占めてゐる現代社會の様相を分析した。

「政治的社會としての國家は、現在たしかに他の目的社會に優駕した地位を占めてゐる。」併しなほよく觀察すれば、それは表面に現はれた形であり、内實的には經濟的の目的社會が政治的の目的社會を支配決定して、社會の實際の動きはその經濟的の要因により決定せられることになつてゐる。いかなる政治的社會も、經濟的社會により常に支配決定せられてゐたのではない。武力的に卓越した專制王が國家を獨占し、他の民族の社會へ盛んに武力的に侵略を試みてゐるやうな時代には、經濟的社會は必ずしもこの專制王の政治的行動を制限せず、またこの王の武力的壓服は單純に經濟的動機に出發したものではなかつた。然るに現代は、經濟的社會が的の社會に卓越して全優駕的の勢力を持つた時代である。そして政治的社會が少數の專制王

によつて支配せられる時代があつたと同様に、現代では資本家は無産者を支配し、少數の大資本家は相當に多數の小資本家を支配し、結局少數の資本家はその經濟的勢力によつて政治的社會を支配しはじめたのだ。この事は我々が日常我々の周圍に於いて明らかに見取するを得る事實であるから、今一々詳密に記述する必要を持たない。少數資本家はその國內だけでは經濟的勢力を増大せしめることが出来ないために、更に國外へその勢力を張ることを必要とし、國家的勢力をそれに利用しようと企ててゐる。ここに有力なる國家は市場獲得のために帝國主義的闘争をなすことになつた。この經過はマルクス主義者が最も細密に分析したところであり、その觀察は眞理を含んでゐると私は思ふ。

併しなほ最近には、所謂資本家は金融業者その代表的なるものとしては銀行により支配せられ始めた。即ち生産的社會が金融的社會によつて支配決定せられる様になつたのである。無産労働者は生産資本家によつて支配決定せられるけれども、更にその生産の全社會をあけて、金融的社會の支配下に屬したのだ。金融的社會の構造は、また自ら生産的社會の構造と異つてゐる。マルクス主義者は、金融的支配者を金融資本家と呼んでゐるけれども、資本家の語が適



切に使用せられるのは生産社會内部でのことであつて、金融社會内部でのことではない。ここにマルクス主義經濟學が更に進展して現代の社會事實に一層近接しなければならぬ理由が存する。これに就いては、なほ後にマルクス主義を詳密に批評する時に述べることとする。

「何れにせよ現代は大綱に於いて、經濟的社會が他の目的社會の上に優越して地位を占め、これを支配決定して居る時代である。金の問題を離れては、社會の中のいかなる現象も正しく觀察せられ得ないのが、現代の偽らない世相である。その經濟的社會の中にもなほ多くの目的社會の勢力が消長して、その支配關係は決して固定してゐない。一の目的社會が社會の中の他の目的社會の上に優駕的地位を占めることは、すべての時代を通じて避け難い事實であり、目的社會の各々が全く同一の權利を主張することは、現實的には期待し難いことであらう。併しながらどの目的社會が他に超えて優越的地位を占めるかは、必ずしも豫じめ決定せられてゐることではない。我々は現に經濟優越の時代に生きてゐるけれども、すべての時代を通じての社會の姿がこれであるとは言ふことが出来ない。併し我々は現實社會の問題を我々の生活の問題として考察してゐるのであるから、現在の社會的様相以外のものを想像して考察することは

必要でなく、依然として我々の思想問題の考察は、社會的經濟生活を中心として動いてゐるのだ。

金の問題を離れては現實の問題は觀察せられない。併しながら我々の希求するところの社會は、我々の生活要求の各々が自律的地位と權利とを獲得主張して、金に關係のない問題は金より取り外して考へることの出来るやうになる社會である。



## 第五講 理想主義と社會問題(一)

## 目的社會の性質の分析

社會には、目的社會と共同社會と二つの種類があつた。しかしそれらを通じて社會の意味を見るならば、社會は人と人との關係であるといふことが出來よう。

目的社會は、勿論特定の或る目的を以て人と人とが關係したものである。存在するものは個の人間であつて、その個々の人間の存在を除いては何處にも社會なる特定の物が存在するのではない。その個々の人間が相互關係した時に、その關係が社會と呼ばれるのだ。その關係に繋がれた一々の個人が、社會ではない。併し關係するとは、どう關係するのであるか。一匹の馬が一本の杭に繋がれてゐる。それは馬と杭との關係であるといへようが、この關係が社會であるか。一冊の本が他の一冊の本の上に載せられてゐる。これも二冊の本の關係であるが、その二冊の本の關係が社會であるか。斯く考へて行けば、我々は右の如き關係を決して社會とは呼

ばない。關係は多少の程度に於いてその關係者によつて意識せられ、しかも關係者はその關係によつて意識的に自らを拘束するところがなければならぬ。雁の一つらが空を渡つた。各々の雁は自分からその一つらの中のものとなり、その列の外へ離れないやうに氣をつけてゐる。さうしたすべての行動は、雁の動物的本能から出たもので、雁自身は機械的にその本能により支配せられてゐるのであるかも知れないが、とにかく其處に社會の萌芽は見られてゐる。高原に放牧せられた牛の群も、やはり社會の萌芽と見られよう。けれども雁や牛は、既に述べた如くまことに意識してこの拘束を自分の上へ加へてゐるのであるかどうか疑問である。人間の社會は動物の群より發達進化したものであることは言ふを俟たないが、人間の社會はまた自づから人間の社會の特質を持ち、眞に社會と呼ばれ得るものは人間の生活に始まる。人間の社會は個々人相互の關係であるけれども、同時に個々人はこの關係を自ら意識し、またこの新らたなる關係によつて自らを拘束することを意識してゐるのだ。

個人と個人とが意識して關係し、その關係によつて意識的に自己を拘束するとは、第一には、相關係する個々人の共同の目的を意識することだ。第二には、相關係する個々人の立場を



離れて、個々人を限定し得る權利を持つた共同の立場を意識することだ。例を挙げれば、或る學問に携はる人達が一の學會を組織したとすれば、第一には、或る學問を研究するための利便を計る共同の目的が意識せられ、第二には、この共同の目的を達するため個々人は結合をなし、その結合の共同の立場より個々人自ら自身を限定するところがなければならぬ。目的社會は、社會のこの性質を最も明らかなる姿を以て示すものであるから、今はしばらく目的社會についてその性質を観察して見よう。

### 泥棒の社會の道德

泥棒の社會にも道德がある、といふ言葉がある。泥棒はどうせ世間の道德に背いて仕事をし、その點では道德を紊ることをその存在意義にするものであるが故に、泥棒の社會に道德があるといふことは、其れ自身撞着した言葉であるといふかも知れない。けれども事實を見れば、泥棒の社會は普通の社會以上に厳格な社會法律や社會道德やを持つといつてよい。

先づ泥棒は、自分が取つ擱まつてもその仲間のことを決して白状しないといふ約束を固めて

る。この約束には殉情的の服従心を持つて居るから、泥棒の白状することは大抵本當のこととて無い。相互に扶助することも熱心である。盗んで來た品物を自分だけで隠し私腹をこやすことにも嚴重な制裁がある。「盗んで來た品物を盗んではならない」といふのは可笑しな言葉だが、事實泥棒はさうした道德を持つてゐる。そこで泥棒社會のこれらの諸性質の意味を考へて見ると、不思議のものになる。泥棒をすることは、共同の目的だ。その共同目的は必ずしも直ちに道德的のものではない。一緒に學問をしよう、一緒に雑談をし合はう、一緒に牛肉を突つかう、等々の共同目的が直ちに道德を意味しないと同様である。さてその共同目的を以て結合し一つの社會を組織した時に、道德が始まる。品物は盗んで來たが、その盗んで來た品物を仲間が知る知らないに拘らず、正直にその儘を仲間の前へ出さう。これは立派に一つの道德である。仲間が見る見ないに拘らずといふところに、個々人が他人に支配せられず、自分の腹から正しいと思ふ行動を決するところがある。斯く他人に指圖せられず自分で自分の行動を決定することは自律的と呼ばれる。次にまた斯様に行動することは自分としては損のことであり、それよりも品物を着服した方が自分の得になるのだが、「いや仲間には濟まねえ」と、自分で自分



の行動を咎めて、仲間に義理を果たす感情の泥棒にあるところは、良心的と呼ばれる所以である。斯くして泥棒は自分の仲間を顧みる時に、「俺いらはそんな罰あたりは出来ねえ」「仲間を見殺しに出来るかい」「仲間のためだよ」といつて居るが、それは泥棒の社會にも天道の光のさして居る所以と言はるべきであらう。一つの社會が成り立つためには、第一には共同の目的があるが、第二には個々人の利益を支配し制限し得る共同の道徳的立場がある。利害心だけでは、社會は成立しない。

泥棒の社會にも道徳があるといふ言葉は、自家撞着的であるが、この自家撞着的の言葉こそは社會の性質を確實に示すものであつた。即ち社會が成り立つには、その背後に必ず何等かの道義性がなければならぬ。その道義的の立場が、個々人の利害を超越して個々人を支配限定するのである。道義的であるとは、第一には他人に指圖せられないで自分の腹から行動を決する、自律的であることだ。第二には「仲間に濟まねえ」といふ良心から出て行動することだ。泥棒が斯様に自分の利害を離れて仲間本位に行動することも、要するところは自分の利害を考へるからでないか、と言ふならば、それは事實の眞を語つてゐない。仲間に盡せば仲間も

それ相當に自分の利益を計つてくれる。だから小さい損をして大きな得を収めるためにこれだけの犠牲を拂ふのだ、と考へる泥棒もないではない。併し斯様の考へ方をするものは、結局はその社會の統一を破らなければならぬ。何故なれば、利害心から出發するならば、相棒の知らない盗みの品物はひそかに着服した方が利益だからである。「仲間に濟まねえ」といふ感情は、それではない。其れは個人的な利害を離れた感情だ。もつと大きな立場から出て、自分の利害心を支配し制限する感情だ。この道義心が我々をして社會を組成せしめてゐる。

## 二つの行き方

道義的なるものの性質を、私は主觀的の立場から見ても、それが自律的であること、良心的であることを言つたが、なほ斯くの如き道義的立場は、「誰れが考へてもこれ以外には考へない」「この行爲ならば誰れがこの地位にゐても必ずさなければならぬ行爲だ」「自分だけでなく誰れにも當て嵌まる行爲だ」といふ自信を持つのである。行爲を選択する場合には、泥棒といへども「仲間に濟まねえ」といふ良心から、「仲間の誰れがやつてもこれなら間違ひつこはね



「いや」といふ判断に移つて行く。斯様に「すべての人に適用せられねばならぬ」と信ずることを、普遍妥當的と呼んでゐる。「普遍」は「普ねく一般」の意であり、「妥當」は「適用せられねばならぬ」といふ意味の語だ。斯くして道徳が道徳である所以のものは、その普遍妥當性にある。「俺いらは腹からやつたことだ」「仲間に濟まねえ」といふ立場も、結局は「俺いらは天道さまに言ひ譯の立つことをしてゐる」といふ自信に歸せられるのである。斯くして道徳とは、自己の利害如何に拘らず、利害とは關係のない普遍妥當的の立場に立つことを意味してゐる。勿論その自信は、單純に主觀的の判断に止まつてゐてはいけない。それはすべての人に適用せられねばならぬ性質のものだ。その社會に屬するものは誰れであつたにせよ、その支配下に立たねばならぬ要求を持つたものだ。その下に立つ個人の能力が其の要求に堪へ得るかどうかは、今の場合問題でない。或る個人はその實行の能力がその要求するところまで達し得ず、自らの生命をさへ失ふことになるかも知れない。それでも道義の普遍妥當性は、斯くあるべきものとして個人に要求する。外より行爲を強制するのではない、内より「仲間に濟まねえ」感情を以て個人の動機に要求するのだ。

尤も泥棒は次のやうに言つて行爲するかも知れない。「俺れも弱い人間だ。この場合仲間の品物を誤魔化すより外しやうがねえちやあねえか。弱い俺を勘辨して、見遁がしてくんねえか」さうだ、泥棒にはさうした場合もあるだらう。人間性の弱味から、凡そ普通の人間ならば、その場合にそのやうにしか行動しないと行爲があるかも知れない。けれども其れは普遍妥當的といふ意味ではない。それは自然に放任すれば、人間は大體そのやうに行爲するといふだけの意味のものだ。やつた行爲には何の價值、何の輝きもない。今我々に問題となつた道義は一つの價值であり、輝きである。自然に放任すれば人間は大體そのやうに行爲するに相違ないところを、斷然その自然の傾向に反抗して、自分の腹から仲間に濟まない感情を以て、お天道さまに恥ぢない行爲をしたのだ。そこが人間の人間たる所以であり、人間がただの石ころや草木に違つたところである。或る泥棒は、この自然の傾向に隨つて誤魔化しをやつてゐる。他の或る泥棒は、その自然の傾向に誘惑せられながらも、結局に於いて誘惑せられず、仲間に恥ぢない行爲をしてゐる。そこに二つの行爲の相違が成り立つ。



## 理想意識

人間は斯く利害を超越して、自己の心の内面より「利害はどうあれ、お天道さまの目には斯う行爲することが人間の冥加に叶つてゐる」と、自分を責める意識を持つてゐる。それは「人間はその場合大體に斯うした行爲をする傾向を持つてゐる」といふとは違つた性質のものだ。この事を我々は思想問題を考へる場合に、根本に於いてはつきり會得してゐなければならぬ。そしてこの會得に於いて意見を異にするものは、結局は思想問題の解決を根本より異らしめるより外はない。心の内面より、凡そ人間なる限りは斯く行爲すべきものだ、自己に實行を要求する意識を、我々は理想意識とか或はまた規範意識とかいつて居る。規範とは、「人間なる限りそれに據らねばならぬ標準」といふ意味である。理想意識、規範意識は、我々に或る義務を負はせてゐる。「汝若し人間ならば、必ずこの理想意識の命ずるところの如く行爲すべき」といふ命令を課し、我々はそれに義務を感じるのだ。義務を果たし得るものは、石ころや草木であることが出来ない。猫や犬も義務を感じ義務を果たすといふことは無い。理想意識の

命令を義務と感じ、その義務を果たし得るものは、必ず人間でなければならぬ。そしてこの義務を自分の腹から、お天道さまに恥ぢない行爲として果たすのである。先きに使つた言葉を用ひるならば、自律的に、(自分の腹から)また良心的に(お天道さまに恥ぢないとして)行爲するのだ。猫や犬にはさうした性質の行爲がない。

斯く他人の指圖を受けず、自分の腹をきめて行爲し得る獨立の主體のことを人格と呼ぶ。人格を持つたものは人間だけだ。泥棒をすることも、他人の指圖を受けず自分の腹からやつたことであれば、やはり泥棒は人格として泥棒をしたことになる。人格として行爲しなかつたものには行爲の責任がないけれども、人格として行爲したものには必ず行爲の責任が課せられる。即ち泥棒が、自分の腹から泥棒をしたことが、お天道さまに恥ぢない行爲であるかどうか、我々の理想意識により問題とせられるのだ。理想意識とは、人格とは別の源泉から起つて人格の上に望むものではない。我々人間は元來人格として、自律的行爲主體である。そして自律的行爲主體であり、人格であるとは、腹の底よりお天道さまに恥ぢない行爲をするといふ意味であるから、結局は理想意識を持つて行爲するといふことだ。人格とは行爲の主體のこ



とであり、その人格が人格としての働らきをなしたことが理想意識である。泥棒は自分の心から泥棒をしたけれども、腹の底からはお天道さまに恥ぢて居るに相違ない。またその道理が分らず、自分ではその時一向恥づかしいと思つてゐなかつたにしても、よく道理を分けて話をすれば、結局は腹の底からそのお天道さまに恥ぢる心が出て來るに相違ない。これが理想意識であり、泥棒の人格が明らかかな姿を以て現はれたのである。

#### 理想主義は主觀的のものか

以上私は我々の人格や理想意識のことを幾分詳しく、且つ出來る限り平易に述べて見た。我々はこの理想意識を捨ててはならない。またあらゆる行爲は、この理想意識を規準にしなければならぬ。常に理想意識を以て行爲することを、我々は理想主義と呼んでゐる。我々は思想問題の解決に於いて、根本的に理想主義的態度を取る。それは人格の意義を發揮するものであるから、また人格主義と呼んでもよい。

斯様に言へば理想主義の反對者は「それぢやあ理想主義も案外あまいものぢやあないか」と

言ふかも知れない。何故であるか。理想主義者は、理想意識に基づいて行爲するといふ。名前は理想意識と結構なものだが、要するに人間の主觀的の判断ではないか。金持ちはあれで良心的に金儲けをやつて居るのだ。泥棒の隊長になつたつもりで會社の重役になつてゐるものはない。暴利會社の重役も「ポケット論語」をポケットに入れることを忘れない。けれども彼等が良心的に活動することが、直ちに労働者を搾取することになつてゐるではないか。反動團體の會員ほど良心的な活動をなすものはない。彼等は自分の心から、赤化思想者を御國の爲めにならないと思つてゐるのだ。精神教化團體などいつて政治家の政治支配のお先棒をつとめてゐるものなども、自分ではただ御國の爲めと思ふだけで、御用思想家になつてゐるなどとは露ほども考へてはゐない。然らばこれらの重役、反動主義者、御用思想家等は皆な理想主義者であるか。我々はそんな理想主義者は御免を蒙らうぢやあないか。——と、これはいかにも尤もな觀察である。けれども其れはまだ理想主義の意味を正しく見てゐるものではない。

成る程理想意識といふものも、個人に現はれた場合は主觀的であるやうに見えるかも知れない。個人の良心より發し、自律的に意識したものでなければ、理想意識ではない。けれども我



我は先きに、理想意識が値打のある行爲として選んだものは、すべての人へ適用せらるべき行爲、普遍妥當的行爲でなければならぬといつて置いた。主觀的に止まる行爲は、理想的の行爲ではない。理想意識といふものも、要するに萬人に適用せらるべき行爲を選ぶ意識だ。それ故に或る反動主義者が自分の良心より出發して行爲したが故に直ちに理想主義的であつたとは言ふことが出来ない。果してその行爲は普遍妥當のものであつたかどうかを、我々は更に立ち入つて研究して見る必要がある。ここに、社會の問題に對して明らかなる知識を持つことが必要となる。反動主義者は社會問題の實情に通ぜず、自分だけでは立派の行爲をしたつもりで、その實話らない、あさはかな行爲をしてゐたものであつたとすれば、勿論萬人がこの行爲を範とする譯にはいかぬから、それは普遍妥當的の價値を持たず、結局は理想主義に反する行爲だとさへ言はなければならなくなる。そこで、單に主觀的の評價に止まるものは、理想意識だとは言はれない。理想意識は寧ろ客觀的の評價をなすものだ。理想主義とは、我々の心の出發点だけが理想的なのではない。反動運動家や御用思想家は、心の出發点だけは理想主義的だが、その理想主義は最後まで徹底せられてゐない。理想主義者がまことの理想主義者となるた

めには、絶えざる自己批判を必要とする。自分の行爲は、自分だけでは理想主義的だと思つてゐても、よくよく解剖して見れば案外理想主義的でなく、却つて理想主義に反するものになつてゐるはしないか。御用思想家は、自分だけでは理想主義者のつもりだが、却つて理想を持たない政治家のお先棒に使はれ、政黨や實業家の御用をつとめてゐるのではないか。さうした自己批判をなして自己の顧みる立場が、まことの理想主義的態度なのだ。

### 結局は階級のイデオロギイか

また斯ういつて理想主義を批評する人があるかも知れない。——要するに人間は或る社會に屬し、その社會のイデオロギイを持つより外はない。良心などいふお體裁ものも、名前は立派だが實はイデオロギイを神聖化した怪物だ。例へばブルジョアは、自分の良心より判斷してやはりブルジョアの立場以外の判斷は出来ない。利欲に目をやらぬとどんなに自分では思つても、その判斷は自づからブルジョアらしく利欲を本位にしたものになつてゐる。プロレタリアの中に社會の正義を唱へる人が出たとしても、それはプロレタリアが壓迫せられた階級である



ことの自然の結果であり、その被壓迫階級のイデオロギイとして、この階級闘争の勇士の意識を生みだしたのではないか。斯様に見て行けば、人は自分の屬する階級のイデオロギイより超越した「良心」とやらは持つことが出来ない。本來はその階級のイデオロギイに過ぎないものを、その儘に主張してゐて、これを理想意識だとか何だとか思つてゐるのだ。――

その批評にも尤もなところがある。前の批評にも一應の道理のあることを私は認めるが、今の批評にも亦一應の道理が潜んでゐる。我々が主觀的に考へて理想的だと思つてゐる意識には、いかにもその階級のイデオロギイを代表したに過ぎないものが多い。ブルジョア階級の一勞資協調主義者が甚だ立派な協調的意見だと考へて主張してゐるものも、まことに内容を批評すれば、その階級のイデオロギイを多分に含んでゐる場合は珍らしくない。斯くして人間は、その屬する社會のイデオロギイを脱することは容易ならぬものであらう。併しながらまた他面より見れば、人間はその社會のイデオロギイの規定する儘の良心を持ち、それ以外の良心を持ち得ないものだとは言ふことが出来ない。

例へば嘗つて故有島武郎氏の農場抛棄が、世の問題になつたことがあつた。或る人はこれを

以てブルジョアの感傷意識の表現だとし、また或る人はそれを没落しつつある知識階級のイデオロギイの表現だとした。けれども同一のブルジョア階級の中にそれと同一の決意をなさなないものもあれば、また同一の知識階級の中にその同一のイデオロギイを持たないものもある事實を何と説明するか。平均的に見れば、ブルジョア階級の中に搾取を多少なりとも罪惡的だと考へる實業家の数は少なからぬことであらう。然るに大多數のものはさうしたイデオロギイを持つてゐない。そして搾取の罪惡性などを云々するものは、この階級の中の特殊の人である。有島氏の場合には、有島氏は寧ろその階級の普通のイデオロギイに反對して、それとは違つた良心を持つたのだ。彼を動かしたものは、その人格の理想意識であつたと言はなければならぬ。同様にしてプロレタリア階級に屬する人々の持つイデオロギイはほほ同一であつたとしても、すべてがすべて同一の判断をなすものではない。例へばブルジョア階級に隸屬してこれに反抗しないことが、この階級の普通の意識であり、多少でも社會主義的の主張をなす人があれば、假りにその無産者の主張するところがその階級に取り正義を主張するものであつたとしても、彼の仲間を許し難き赤化主義者と呼び、不逞の徒として排斥することであらう。



以上觀察したところを纏めて言へば、我々は普通にその屬する階級のイデオロギイを自己の判斷意識として持つものであるけれども、その社會的イデオロギイを直ちに理想意識だとは言ふことが出来ない。我々は更にイデオロギイの正否を判斷し、それを超越して行爲し得る人格である。眞理を述べるものは時代に對する叛逆の子だといふのは、即ち理想主義的に、良心的に行動するものがその屬する社會のイデオロギイを突き破つて進むことを語るものだ。我々がその屬する社會のイデオロギイを破つて、更に深刻に自己を批判し得ないものならば、人間の社會に教育は無用の長物となる。放任して置いてもその社會のイデオロギイを持つものならば、態々骨を折つて教育しその社會のイデオロギイを仕込む必要はない。またその社會のイデオロギイより絶對に超越し得ないものならば、このイデオロギイを批判し得る良心を鍛へる教育は不用の筈である。

#### 理想意識と自然科学

然らば斯くの如き理想意識と現實との關係はいかなるものであるか。

現實とは、在るが儘に存在するものである。私の前に机が存在する。書物が存在する。同様に社會の事實が存在する、自然界の現象が存在する。これらは皆現實の存在する世界だ。この存在する世界と理想意識との關係はいかなるものであるか。先づ第一には、理想意識を否定してすべてはただ在るが儘に存在する世界であり、その世界が存在界の自然法則に随つて變化するだけだといふ見方が立てられよう。即ち宇宙人生のことを存在一元を以て説明し、理想意識を否定しようとするのだ。この見方からすれば、我々が「自分の腹から斯うきめた」とか、「お天道さまに耻ぢないやうに」とか言つて居ることは、すべてまやかしものに過ぎぬこととなる。我々はただの草木が生長し、牛馬が草を食むと同様の経過を以て生活してゐるのである。我々の社會の現象や變化を研究する仕方は、草木や牛馬を研究する仕方と同一であつてよい譯だ。存在する世界の在りの儘を、その存在世界の目を以て研究する學問は、自然科学である。自然科学は、存在する世界がいかなる法則に随つて變化するかを研究する。自然界はこの法則に随ひ、いささかの例外も無くその法則の儘に變化するが故に、この變化を自然必然的の變化と呼んでゐる。即ち自然科学的法則の必然性に随つた變化といふ意味だ。人間の社會も、



その自然必然的の推移變遷をなし、我々はただその法則に支配せられるだけであつて、この變化に何の容喙をもなすことが出来ないとなすのである。

けれどもこの見方は確かに誤謬である。人間の社會と土石草木の如き自然物の世界とは、その意味全く異つてゐる。土石草木の自然界には、意志などいふものは全く見られない。が、我々の社會は人間が意識して一の結成をなしたものだ。例へば目的社會は、それを組成する個人がその組成の目的を見失ひこの目的による組成の意思をやめたとすれば直ちに消失する社會であり、すべては我々の意識した行動により左右せられてゐるのである。社會の存在は、これまた一の存在する世界であるから、自然科学的に全く研究が出来ないとは言へない。併しその方法は等しく自然科学的であつても、それによつて取扱はれるものの性質は土石草木と社會とは著しく違つてゐる。個々人を多數に並べて置いてこれを自然科学的に研究しても、其れは社會を自然科学的に研究したことはない。社會なる限りはそれを組成する個人が何等か意思を持ち、目的を持ち、人間としての活動をなし、人間としての結合をなしつつある事を豫定しなければならぬ。人間の活動を全く自然科学的に推移するものと見、理想的見方を排除する

ことは却つて實際の事實に合しない。

#### 自然科学の見方の擴張

ここに第二の見方が生れる。それは人間が意思を持ち目的を持つて活動しつつあることを、否定しようとはしない。併しこれらの個々人の活動も、大きく社會として見ればやはり一の傾向を追うてゐるものであり、全體として自然必然的の推移をなすものだ。殊に各人が自分の頭で考へ自分の判断で行動してゐると考へるものも、それは個々人の自分だけの意識であり、客觀的に觀察すれば、その社會のイデオロギイの儘に考へ感じ意思してゐるに過ぎない。だから人間が社會として活動しつつある事柄は、すべて自然科学的に社會の變化を研究するところに包括せしめて研究することが可能である。斯くして社會の變化は、その中に含まれる個人が自發的の意思や感情を持つてゐるやうに見えるにも拘らず、自然必然的の推移をなすものであり、人間の理想的活動などいふものは、この自然必然的に推移する世界を突破し支配する程有力なものではない。



この見方によれば、個々人に於ける理想的行動は容認せられてゐるけれども、それは個々人が自分で意識しつつある限りであつて、客觀的社會的には自然必然性がその上に支配してゐるのであるから、實際は個々人はその自然必然性を離れた活動をしてゐるのではない。即ち結局に於いては、人間の理想的活動を自然必然的存在世界の中より脱せしめず、理想を否定することとなる。少なくとも理想は存在世界の中のものであり、存在世界によつて決定支配せられこそせよ、存在世界を決定支配する力は持たないとするのだ。

併し私はこの見方にも賛成することが出来ない。いかにも人はその屬する社會のイデオロギイを持ち、その支配より脱することは困難であらう。けれども其れは單に困難だといふだけの事で、全く不可能の事だといふのではない。私は其れに就いての説明を既に幾度も述べて来た。いかにも人は大體に於いてその社會のイデオロギイに支配せられることを免れないけれども、この支配を脱する個人の活動はいくらも見られる。そして斯くイデオロギイより離れて活動する個人のあることは、社會なるものの統一を失はしめる所以ではない。また我々は進んで自分の意思により、その社會の推移變化を支配することも出来るのである。このことは目的社

會の場合には殊に明らかだ。我々は自分で意思して學會を解散せしめ、株式會社の組織を變更せしめることが出来る。共同社會に對しても、我々はその變化に全然の無力者ではない。經濟的要因は我々個々人の生活を限定するに甚だ有力のものであるけれども、我々はその經濟的要因によつて全部的に束縛せられてゐるものではないし、またその經濟的要因の變化を支配しこれに變更を加へることも可能である。斯くして私は最後まで、理想否定論に對して抗爭しようと思ふ。我々は理想否定論者の觀察を以て現實的な事實に適合しないものと見る。が、なほ進んではその事實如何に拘らず、我々の理想意識の内面的反省がこの抗爭の權利と義務とを我々に感ぜしめるのだ。

### 自然科学に對する社會科學

私は次のことを否定しない。個々人は自發的の意識を持つてゐるけれども、その個々人の組成した社會は大體に於いて一定の傾向を持つた推移をなしてゐる。個々人の意識も、大體に於いてその屬する社會のイデオロギイを分有した物になつて居る。併しその必然的の變化といふ



は、木石が自然科学的の法則に隨ひ、必然的に變化して居るものとは、自づから性質が違つてゐる。木石の必然的變化といふは、精密に數學的に測定の出来るそれだ。例へば我々の天文學は、天體の運行を分秒の誤りも無く觀測し將來の運行を豫じめ言ふことが出来る。日蝕も月蝕もその豫測した通りの時間に、誤りなく起るのである。氣象の如きは豫測が屢々適中しないといふけれどもこれは氣象現象に影響を與へる要素が複雑にからみ合つて居り、觀測者はその諸要素の變化を全部觀測し得ないがためであり、豫測そのことは全然不可能なのではない。斯くして自然界の現象は、自然科学により精密に數學的に測定せられ、その法則の適用に一の例外的現象も起らないことを特色とする。この自然必然性と同一性質の必然性が社會現象を支配して居るかといへば、斷じてさうは言へない。人間は意識を持つて自發的に行動するけれども、その自發的の行動にも大の傾向といふものはある。なほそれらの個々人が社會を組織すれば、その社會の現象はなほ一層大體の傾向によつて支配せられたものとなり、個々人はその傾向を離れて活動し難くなる。それ故に社會の現象には、自然科学の適用せられる世界に見たと略ほ同一の自然必然性が支配してゐるとは言へる。けれども其の自然必然性は、自然科学の其

れの如く全然的に必然的なものではない。それは大いに例外的現象の起ることを容認しての自然必然的である。それ故に社會現象については次の如くに言ふことが出来る。社會の現象は意識を以て自發的に活動する人間の活動を基礎とするものであるから、その性質は根本的に單なる自然現象とは違つたものである。併しその社會現象もやはり一の存在世界として大體に必然的の傾向を追つた變化をなして居るから、この社會現象を略ほ自然科学の取る如き態度を以て研究することは全く不可能のものでなく、或る程度の法則を得、或る程度までその現象の變化する將來を豫測することが出来る。——私は以上の事は十分に容認し得るのである。そしてこの如き豫定を持つて社會現象を略ほ自然科学的に研究する科學を社會科學とし、これを自然科学に對せしめる。

だから社會科學の法則は、その對手に對して絶對的の適用を要求することが出来ない。その法則の適用は大體だけのことだ。數學的の精密さを以て、現象の變化する將來を豫測することが出来ない。然るに社會科學研究者の中には、社會科學の法則を自然科学の法則と同様に精密なものだと考へるものが少なくない。そして社會現象の變化の將來に對し、社會科學が精密に



豫則をなし得ないのは、恰かも自然科学の中の氣象學が、氣象豫測に於いて絶對的に精確な豫測をなし得ないのと同性質のものだなどと考へてゐる。思想問題に對する解釋は、斯うした見方の相違より、結局天地を隔てる程の相違を來すのだ。氣象觀測が不精密のものになるのは、氣象の變化にあつかる諸要素の變化を漏れなく測定し得ず、主たる要素の觀測のみを基礎とするが故であつて、精密なる觀測は全く不可能なわけではない。然るに社會現象の變化は個々人の自發的なる行動を含むが故に、大體の傾向は豫測し得たとしても、數學的の精確さを以てその將來の變化を豫測することは、いかに社會科學の知識が進んだとしても全く不可能なことだ。だから相場の變動といふ如きものも完全に數學的には測定せられず、どんなに科學的研究が進んでも相場で損をする人を無くすることは出来ない。

さて斯様に我々の社會の現象は、大體に於いて必然的の傾向を追うて變化してゐたとしても、この傾向の外に出て行動することは各人の任意であるから、我々の理想主義的行動は自由にこの必然的推移の社會現象の中を突進する。必然的傾向が最後まで踏み躪り得ない我々の理想意識の權威がそこにある。また社會の壓力に對抗する個々人の力は甚だ微弱なものである

から、個々人の理想意識はどんなに勇敢にこの壓力に對抗して見たところで、結局は蹂躪せられ打ち負かされるより外に仕方がないのだ、といふことを以て理想意識の權威を否定するならば、その見方も誤つてゐる。いかにも個々人の力は社會の壓力に對抗して微弱であるとしても、その微力の個々人の理想意識は他人を動かし、同意識を持つた個々人の集團をつくり、その集團の力を以てさきの社會の壓力に對抗することが出来るのだ。理想意識の活動は、社會が進めば進む程集團的になつて來る理由は其處にある。集團運動の道德性はこの根據を以て容認せられる。



## 第六講 理想主義と社會問題(二)

## 在るが儘の世界と理想意識

そこで存在世界と理想意識との關係は、どういふことになるか。

我々は先づこの兩者を別々の原理として區別しなければならぬ。存在する現實世界は、ただその儘に在る世界だ。それは何等か自然科学的の法則に隨ひ、必然的に變化推移する世界であつて、それ以外に何の意味をも持たない。河は低い方へ流れ、草木は光に向つて伸びる。それはただ其の儘に在る世界で、自然法則がその如く支配するだけだ。然るに我々の理想意識はその存在の法則如何に拘らず、我々が腹の底よりお天道さまに濟まないと自責反省し、人間として踏み行はねばならぬと信ずる道を選択して進む意識である。そこには在るが儘といふ見方は許されず、在るべき途といふ自省が支配するのである。勿論斯うした意識も人間の意識なる限りは、人間の頭腦の中に生起する意識であり、隨つて自然必然的の法則に支配せられて生起

し變化しつつあると見ることも出来る。けれどもそれに對しては、次の例が區別をよく教へるであらう。

我々は一枚の油繪を見た。それはまことに美しい一枚の洋畫であつた。が、その油畫を在るが儘の存在、自然物として見れば、何處に美しい畫が存在するか。在るが儘の自然物は、ただそのカンヴァスであり、繪具であり、繪具がカンヴァスの上に變な工合に塗られてゐるだけではないか。それ以外に繪畫なるものは何處にあるか。斯様に見れば、我々は美しい繪畫なるものを全く否定しなければならなくなる。そして牛馬犬猫は、美しい油繪に對しても、恐らくそれ以外には認識し得ないであらう。然るに我々は、カンヴァスの上に繪具を變な工合に塗つたものを、一面では確かに自然必然的の法則に隨つた自然物と見ると同時に、他面では立派に一枚の美しい繪畫と見るのだ。畫家はこの繪具を塗る時に、自然物としての法則に反してそれをなすことは出来ない。畫家はやはり自然物の持つ法則を利しつつこの繪を作製した。繪具は乾けば剥落するかも知れない。カンヴァスは古くなれば破れてしまふのである。それはやはり一の自然物以外の何物でもない。けれども其處には「美しい繪畫」としての見方がある。その



見方の成立までが自然法則によつて生じたものだといふことが出来ない。それは人間にのみ可能な、一の理想意識から生起したものだ。「美しさ」といふ理想意識が其處にある。この理想意識の歩む途は、自然法則により支配せられてゐる。けれども理想意識の選擇までが、自然法則だとは言へない。尤もこの理想意識が頭腦の中で生起し變化する経過は、やはり自然物としてのものでないか、と反問することは出来る。それはいかにも其の通りである。併し今我々が言つて居るのは、「美」といふ價値は自然法則の生むところではないといふのである。随つてこの價値を創造し得る理想意識は、否定せられることが出来ない。

存在する世界は、價値のない世界である。河は低いところへ流れても、何等かの値打を生み出した譯ではない。今若しブルジョア階級は自然の法則に随ひ没落するものだ、と論定せられたとしても、其れはただ然か在るといふだけの事で、我々はそれを希望することも出来ない。ければ、またそれを結構だとか困つたこととか評價することも出来ない。其れはたださう在るのだ。然るに理想意識は存在に即して、或る價値を見る意識である。存在するものの値打を評價する意識である。またその評價に随ひ、この現實に改造を加へようと、働らきかける意識

である。それは在るが儘に任せて生きる態度ではなく、腹の底よりお天道さまに濟まないと感じて、動き出す態度である。私はこれまで理解の容易なるがために「お天道さま」などいふ語を使つたが、それは何等かの宗教を豫定して言つて居るのではない。宗教を持つと持たぬとは今は論外である。ただ我々の自省心は、何等かさうした自律的の理想意識を持たざるを得ぬことを、私は言つたのだ。「お天道さま」とはその自省心の反省するところを、誰にも分かるやうに假りに名付けたに過ぎない。斯くして我々は存在する在るが儘の世界と理想意識とを先づ斷然と區別する。

### 社會科學と理想主義

この事を社會について考へて見よう。私は社會科學が今後益々細微に進歩することを望んでゐる。社會科學、社會科學運動、社會科學研究會などいふと、今日の我國では、マルクス主義的共產主義、その運動、その研究會を意味するやうになつてゐるけれども、社會科學はすべてマルクス主義の傾向を持たなければならぬ理由は何處にもない。マルクス主義が眞であるか偽



であるかを決定することが、既に社會科學研究の一の任務である。私は、最初よりマルクス主義を豫定して社會科學研究などと名乗つてゐる團體には同意出来ない。

さて正しい意味の社會科學が発達すれば、我々の社會にいかなる社會的法則が支配してゐるかは次第に明瞭となる。ここでまた一つ注意しなければならないことがある。それは第一に、社會的法則は自然科學的法則の如く絶対の確實性を主張し得ないことだ。即ち大體に於いて、社會はその如き傾向を持つといふに過ぎないのだ。この事は前に述べた。マルクス主義者の中には、地球を支配する必然性も社會を支配する必然性も、必然性としては全く同一であり、その確實さは絶対のものだなどと考へて居るものがあるから、今特にこの事を斷つて置くのである。第二に、この法則は社會の歴史の或る區切られた時代の間をだけ支配するのであつて、社會の全歴史的經過を支配し得ないといふことだ。自然物の世界は、我々人間の意思的努力が加はつたがためにその法則を變化せしめるといふ事がない。然るに人間社會は、人間が或る意思的努力を以て目的を意識しつつ組成してゐる世界であるから、この努力に動かされて社會の様相には變化が起る。この變化が起らないものならば、人間は單に自然物であつて歴史を持たない

ことになる。さて斯く社會そのものの様相が變化してしまへば、その上を支配する社會的法則もまた變つて來るのである。例へば現社會は資本主義的社會であるとすれば、現社會については得られた社會的法則は少なくとも資本主義的社會には適用せられるとしても、それ以外の社會には適用せられ難い。然らば今後資本主義的社會に次いで生起する社會的法則は如何なるものであるか、などと尋ねて見たところで、眞に歴史的に資本主義的社會の次に如何なる社會が生起するかは斷言せられ得ないことであるし、況んやその社會に如何なる法則が支配するかなどは全然豫言し得ないことである。資本主義的社會は如何なる方向に向つて大體進んでゐるかは法則的に立言し得たとしても、必ず誤りなくその通りに進むとは豫言し得ない。斯くして一の社會的法則の支配する範圍は、歴史的に限られた、比較的短い或る時代だけである。この事もマルクス主義者の中には考へてゐないものが多い。總じてマルクス主義者は、社會科學の法則の必然性を絶対的のものと思ひ、なほその支配する範圍をも全歴史的經過を通じて永遠のものとして考へる點で誤ることが多い。換言すれば、社會科學と自然科學とを區別せず、社會科學的法則を自然科學的法則の一種と見る點で、大いなる誤謬を侵したのだ。尤もマルクス主義



者の全部がその誤りをなしてゐるのではなく、この區別を嚴密にして居るものもある。ただ我國のマルクス主義者などは唯物辨證法などいふ念入りの語を使用するに拘らず、徒らにがむしやうで非科學的の押しをやつてゐるからこの事を一言するのである。

さてこの正しい意味の社會科學が、今後一層細密にその研究を進めたとする。現實社會の様相は、今以上に明らかなる姿を以て我々に把握せられ、この社會を支配する所謂社會的法則も次第に明確のものになつて來る。併し斯様になつたところで、社會は依然として在るが儘の社會であり、それが多少なりとも善くなつたとかまたは悪くなつたとか言ふものではない。善くも悪くもならない。社會はただ在るが儘だ。社會科學が進んだから社會は改造せられるといふ事はない。また必然的に變化推移して社會が値打の上で以前よりはよくなつたとしても、それは單にさうなつたといふだけであり、我々はこれを結構だとも結構でないとも言ふべきではない。必然的に推移して社會がより悪くなつた場合に、我々はこれに對して何事をもいふことが出来ないと同様である。在るが儘のものには、常に評價がない。然るに我々は、理想意識を持つが故にこの在るが儘の社會の値打を評價することが出来る。社會科學が現實の社會相を明ら

かに分析すれば分析する程、社會の病弊は何處にあり、その病弊はいかなる理由を以て生れ、その原因がいかに推移してゐるかが明瞭となる。社會科學が進歩すれば、社會を評價する資料が完備し、随つてそれへの對策を講ずるに便利となる。さて斯く現實社會の様相が明らかになつたとすれば、我々は理想意識をその社會の上に働かせて、その社會を改造することが出来る。社會改造は、この時に初めて問題となるのだ。例を前の油畫に取らう。我々にはカンヴァスと繪具とが與へられた。我々は、カンヴァスと繪具の在るが儘の性質をよく知らなければならぬ。さて我々は一つの美を頭の中に思ひ浮べて、一枚の油畫を描き始める。カンヴァスの上に繪具を使ひながら、その畫を歩いて行くのだ。カンヴァスと繪具の在るが儘の性質を何等變更するところなく、この畫は立派に描かれて行く。また次に庭園をつくる場合を考へる。そこに在るが儘の樹林があつた。これを庭園に改造しようといふのである。その樹林の中の或る木を切り去り、或る場處に土を盛る。斯様の改造を種々考案し實行した後、庭園は立派に作り上げられるのだ。その場合にも、自然物としての樹林を支配する自然法則が變改せられたのではない。



我々は社會に就いてもこれと同一の經過を考へてゐる。社會の不完全な點は、社會科學が進め進む程明らかになつて来る。社會科學がその評價をなしたのではない。近眼の人が油畫をよく見得ないから眼鏡をかける。その眼鏡が社會科學であり、評價するものは依然として目、即ち理想意識である。現實の社會は在るが儘に推移して善い社會に變化したとしても、それは社會の改造だとは言はれない。改造は必らず、在るが儘の現實の上へ理想意識が働らきかけたものでなければならぬ。勿論個々人の力は社會の壓力に較べれば微弱であるから、個々人が個々に理想意識を振りかざし社會の上へ向つて見たところで、蟻螂が斧を揮ふと同様に無力のものであるかも知れない。前にも述べた如く、社會の壓力に對抗するためには、我々は理想意識を共通ならしめるものの集團をつくり、この社會的壓力を以て他の壓力に對抗しなければならぬ。斯くすれば、社會は單に在るが儘を以て推移するだけのものではなく、理想的に改造せられるものとなるのだ。

### マルクス主義者は理想主義者

私は右の如くにして、社會の問題に處するに理想意識を忘却しようとは思はない。理想意識を排斥し、すべてを存在の一元に歸せしめて社會を観察する態度には私は賛成出来ない。この點で私はマルクス主義に重大な誤謬の存することを指摘し、斷乎としてこれが改造の必要を主張しないではゐられない。マルクス主義者は理想主義的の見方を排斥する。そして「理想」などを言ふものを一概にユートピア主義者として排斥してしまふ。然らば社會はいかに推移變化するものであるかといへば、單に在るが儘の必然性を以て推移するのであるといふ。即ち資本主義的社會は必然の法則に支配せられて、それでない社會に移りつつあり、我々はこの必然の變化を如何とも左右し得ないといふ。社會のこの推移變化は、彼等によれば好ましい方向であつたからよいのであるが、若しもそれが好ましくない方向に向つたものであつたとすれば、彼等はなほ其れでも拱手傍觀しようといふのであるか。私は第一に、マルクス主義者が理想見方を排斥することを不思議に思ふ。第二に、理想主義的努力が社會の上に加はつて、その動きの上に何等かの影響を加へ得ることを排斥することを不思議に思ふ。この不思議な見方をなすが爲めに、彼等はいたるところで論理的の矛盾に遭遇しなければならなかつた。



第一に、マルクス主義者は理想の見方を排斥するけれども、彼等の言動は一々に熱烈な理想を含んでゐるのではない。餘りにも過重な、餘りにも焦燥な理想主義的批判と理想主義的努力こそ彼等の言動の上に見えてはゐるが、それが無いなどは絶対に言ふことが出来ない。我國の若いマルクス主義者などは、徒らに漫罵をたくましくしながらなほ且つ足りない様にして、他の主張者を攻撃し、マルクス主義に對していささかでも批評を加へようものなら悉く反動主義者だとして排斥する。その態度は理想主義以外の何ものであるか。無産者の壓迫せられてゐる状態に憤慨し、ブルジョア階級に對しあらゆる攻撃の論陣を張る。またその對抗の實際運動をなす。それらはすべて理想主義的活動で無くて何であるか。理想主義的情熱なくして、どうしてそんな活動が出来るか。

私は今若いマルクス主義者などがマルクス主義の信念に這入つて行く経過を述べて見よう。彼等は先づプロレタリア階級がその生活に於いて壓迫を受け、殊に失業者などが悲惨の生活をなして居ることを見聞して、これに悲憤の感情を持つのである。さて斯うした不合理な(不合理といふ時には既に何等かの理想を豫定して居る)社會の現象は何故に起つたのかと疑問を持

ち、社會科學の研究に入る。マルクス主義の知識を得て、それを信奉するやうになる。大體は以上の様な経過を取つてゐると考へる。マルクス自身の歩んで來た生活の途といへども、それ以外のものでは無かつたであらう。社會の不合理に對して敢然と闘はうとするこの情熱は、理想主義的情熱以外の何ものであるか。また社會の大多數の人が共産主義などに同感せず、あらゆる仕方の壓迫を自らの上に加へて來る。時になほ勇敢にこの壓迫と闘つて行かうと努めることは、結局は在るが儘の現實社會に對して自己の理想意識を主張することではなくて何であるか。斯様に考へて行けば、マルクス主義者こそは熱烈なる理想主義者であると言へるが、理想否定主義者だなどとは決して言へない。在るが儘の現實を許し、理想意識の特立を顧みないものならば、マルクス主義者は何ものに對しても抗辯すべきではない。またブルジョア階級がいかに不合理な仕方プロレタリア階級に對して臨む時があつたとしても、それを不合理だとか怪しからぬとか言つて非難すべきではない。抗辯や非難は理想を豫定してゐる。壓迫に抗辯するものは、壓迫のない社會を理想として描いてゐる。搾取を非難するものは、搾取の無い社會を理想として描いてゐる。そしてこの理想として描かれた、壓迫のない、搾取のない社會は、



在るが儘の現實社會ではない。一體「社會問題」などといふ着眼が何處から出て來たか。在るが儘の社會には、「問題」などは存在しない。問題はこれを評價する人間のがはにある。社會的現實の現象を評價して、よいとか悪いとか考へればこそ「問題」も起る。何の評價もないところに、問題などは全く存在しない。

### 社會主義は何故努力するか

第二に、社會は自然必然的の法則に支配せられた途を取つて變化推移し、我々の理想主義的努力がそれに何の影響をも加へ得ないものならば、我々は何故熱心に社會運動を起し、これを宣傳して一般に流布せしめ、社會運動の力を擴大せしめなければならぬのであるか。放任して置いても倒れる、それを倒れしめないやうに人間がささへて見てもやはり倒れる、それならば最初よりその倒れることに力を借す必要もなければ、またそれに妨害を與へるものに對して憎しみの感情を持つ必要もないではないか。然るにマルクス主義者は、一方では、社會は必然の法則に隨つて云々の方向に推移變化すると稱しながら、他方では、その方向に社會を動かす様

に熱心に骨を折つて居る。何といふ自信のない主張であるか。

この批評は昔より幾度となくマルクス主義者の上に加へられた、最も手痛い批評であるが、それに關してマルクス主義者は一度も正しく答へたことがない。私なども幾度となくその事をいふけれども、答辯らしいものの書かれたことをさへ見てゐない。そして答辯が書かれたとすれば、こんな事を言つて居る。——いや、我々はその社會運動を不用だといふものではない。我々は寧ろこの社會運動によつて、社會はその如く推移變化すると言つて居るのだ。社會は必然の法則に隨ひ、その社會の中にこの如き社會運動をなすもの起ることを言つて居る。それを不用といふどころか、必然の法則に隨ひ、其れが起るといつて居るのだ。さてその運動が起る爲めに、社會は法則の如くに推移變化するのである。——翻つて考へて見よ。この答辯は決して立派に論理的な答辯になつてゐるものではない。然るに外國の有力なマルクス主義者の中には、實際にこの意味のことを主張してゐるものがあるし、また我國のマルクス主義者の巨頭の中には、この答辯をその儘に傳へて自説の代用にして居るものがある。

私は敢て言はう。勿論社會の中に斯うした社會運動の起ることは法則的に言へるであらう。



「無産者階級は壓迫せられてゐる。その壓迫のひどくない間はさうでもないが、壓迫がひどくなれば、その壓迫せられて居るものの中に猛然たる反抗の氣運が起る。その反抗者が集團運動を起し、壓迫者に對抗したとすれば、結局は壓迫者の敗北となる。今假りに斯くの如き見方が許されたとすれば、いかにもこの法則的進行の中には、個々人の社會運動的努力が取り込められてゐる。併しながら我々が今問題としてゐるのは、その努力のことではない。この全體の經過を知つたとして、さてなほ我々はその經過の値打を評價し、「我々は進んでこの運動に参加しなければならぬ。参加することを怠つてゐるものには、宣傳して、その運動の力を大ならしめなければならぬ」と主張する、その理想主義的努力を我々は今問題としてゐるのだ。壓迫せられて居るが爲めに自然に起つた努力ではなく、斯くの如き努力を起さなければならぬと主張する、その主張の努力が問題なのだ。

#### 必然論と理想主義との結合

そこで私は、マルクス主義の如くに理想主義を極力排除してゐる主張と理想主義との關係

を、次の如くに觀察して、兩者の統一的見地に達しようと思ふ。

マルクス主義者——殊にその主張者たるマルクスが、理想主義を排斥して一元的に社會科學的社會變化論を主張したことには、意味があつた。その當時の所謂ユートピア社會主義者たちは、その美しい理想主義的情熱に發して幾多の美しいユートピアを空想し、なほそのユートピアに隨つての社會運動をもなした。けれどもこの理想家たちは、理想國を美しく描く點では特色を持つたが、この理想國に向つて社會を進める方策に關しては、冷靜の研究を先づ持たなかつた。つまり社會的現實を全體的に取り入れて、これを社會科學的に研究する點で、遺漏なしに考へ盡くすといふことがなかつたのだ。隨つてその運動は失敗に歸したし、またその理想國の構圖は人に歡迎せられたけれども、その構圖に同感したものの中より力強い社會運動は生れて來なかつた。そこでマルクスは、主力を社會科學的研究の部に注いだ。そして現實の不合理な社會が如何にしても永久にはその存在を續けることが出來ないで、結局はそれでないより合理的な社會に推移しなければならぬ經過を、法則的に發見することが出來たのである。この社會科學的法則が發見せられたとすれば、新しい社會運動には潑刺たる生氣が齎らされ



たことになる。社會運動は、結局この法則の指示する方向に向ひ、その推移の方向に乗つて、これを推進すればよい。この推移の方向に對していかなる妨害をなしたところで、それは無益だ。妨害すれば妨害する程、その推移の動力は強められることであらう。もはやこれに對して何の力を加へたとしても、推移する社會は推移するより外はない——。マルクスは斯様に考へたのだ。そこでこの見方の下には、第一に、社會科學的法則は絶対の妥當性を持つとしなければならぬ。第二に、法則は斯くの如きものであるから、この法則に隨つた社會の推移は絶対であり、個人の努力はそれを左右することが出来ないとしなければならぬ。なほ第三には、從來の理想主義哲學なるものが徒らに主觀的であり個人主義的であつて、社會的現實に對する客觀的研究の見方を缺いてゐるが爲めに、理想主義的努力は新社會運動として無力であり、なほ屢々反動的のものになつてゐるから、これを排斥したのであつた。

私はこれらの理由の何れにも意味があるとは考へてゐる。併し正しい眞理としては、何れも其儘に主張せられ得るものではない。第一に、既に述べた如く社會科學的法則は自然科學的法則の如き絶対の妥當性を持たない。大體に於いて社會は斯くの如き傾向を持つといふだけで、

それ以外には一分一厘違つた活動をしなさい、とは主張し得ない。第二に、隨つて社會の推移は、大體に於いてマルクス主義者の觀察した如き方向に動きつつあるとしても、それは絶対にそれ以外の方向に推移し得ないといふものではない。現にマルクスは、當時の經濟狀態を以てして、金融資本の活動に就き綿密な豫測をなすことが出来なかつた。それ故にマルクス以後のマルクス主義者は、この金融資本の觀察の部分のみに追加したのである。然るに斯く追加せられたものも、今日の信用經濟論の知識を以てすれば、既に用の足らないものになつてしまつてゐる。

然らば社會の推移について、我々はいかに考へるが至當であるか。その結論は斯うだ。社會科學的法則は絶対の妥當性を持たない。しかし大體いかやうに動くかといふ方向は、社會科學的研究により、餘程の點まで知られ得る。他面我々は現實社會の實情を基礎として、一の理想主義的情熱を持ち、現實に對する理想主義的批判を持たなければならぬ。さてこの理想主義を以て社會的推移の必然性の上に乗ずるものである。社會的必然の法則に隨つた社會の推移に對して、我々は理想を目標としての努力を加へる。結局、社會は一步づつその目標としての理



想状態に近づくことが出来る。——例を以て言へば、ここに或る港があつてそこから多くの航路が出發してゐる。その航路の汽船に乗れば、大いなる暴風雨がない限りは、船は豫定せられた何れかの港に着く筈だ。我々は先づ目標の港を定めて、それに向ふ航路の汽船を選びこれに乗船する。さて船は航走を始めた。途中では幾多の暴風雨に遭遇したが、我々は最初の目標を見失はないやうにその船を操縦して、結局半湮一湮つ目標の港に近づいて行く。——社會科學的法則が絶對的必然性を持つものならば、我々は最初より人間としての努力を捨てなければならぬ。その法則が何等かの方向を指示するが故に、我々はこの法則を利用し、その方向に向つての必然的推移に乗るが、この方向は絶對的のものではないから、最初の方向を誤らないやうにまた出来る限り早くその目標を達し得るやうに、この方向に向つての理想主義的精神をなす。ここにマルクス主義と理想主義とが握手するのだ。理想主義を排斥してのマルクス主義は、それ自身理論的に矛盾を含んで救済せられ難い。

尤も従來の理想主義は、確かに主觀的でもあれば個人主義的でもあつた。私はこの如き理想主義に賛成するものではない。しかしながら其れは、「理想」といふ我々の見方が排斥せられな

ければならぬといつて居るのではなく、理想主義の内容が大いに改造せられなければならぬといつて居るのではないか。その意味の、理想主義の改造ならば、私も賛成である。理想主義を主張する哲學者は、マルクスの如くに社會科學の研究に徹底せず、概して社會眼を缺いてゐたが爲めに、その主張する理想主義の内容は自づから社會的で無く、社會的でないが爲めに客觀的でなかつた。人格の權威、理想意識の權威をいふと、自づからその着眼が個人人格、個人的理想意識の權威になり、随つてその權威を以て出發する理想主義の内容が主觀的、個人主義的になる。この弊は従來の理想主義に確かに認められたし、現在といへどもその弊は同様に理想主義的哲學者の思想に残つてゐないとは言へない。それ故に私は、根本的に理想主義を取りながらも、その着眼は最初より統一體としての社會、その社會の活動であり、随つて社會科學の研究に十分深か入りして、社會科學の現實的分析の上に立脚しての、社會的なる理想主義であることを主張しなければならない。勿論現代的なるまことの理想主義は、斯くの如き社會的なる理想主義でなければならず、現代に於いてそれ以外に理想主義の立場は無い筈であるけれど、特にこの立場に名付けて社會理想主義と言つてもよい。尤も社會的なる理想主義的立場と



いふだけでは、どういふ點で社會的特色を持つものであるか明瞭でないから、ずつと後でその點を詳述しなければならぬ。

### マルクス社會主義の重要性

マルクス主義は理想ある見方に反對し、社會の必然的經過にのみ着眼したが、それは當然理想的見方を含むものになつてゐたことは既に述べた如くである。

さてマルクス主義を斯様に訂正して顧みる時には、マルクスが現實の社會に就いてその必然的推移の經過を法則的に發見したことは大いなる事業であつたと言はなければならぬ。ユートピアを空想するだけの社會主義者は、理想國の構圖を美しく描いたけれども、現實社會をいかに動かしてこの理想國に到達せしむべきかの經過を發見するにはいたらなかつた。然るに社會生活の如きものは、個人の力が最早任意にこれを左右することの出来ない程大いなる力の統一を持つて動くものであるから、社會そのものが自らの力を以ていかやうに動き、いかやうの經過を通つて理想に近い状態に達し得るものかを觀察しなければ、實際に社會主義的の方

策を發見し得たとは言へなかつた。マルクスが必然的に推移する社會進化の經過を求めたのは當然のことである。斯くしてマルクスは、とにかく任意の人力を離れて必然的なる社會進化の法則を發見することが出来た。今や理想國は單なる空想圖でなく、現實的社會との間に一本の必然的なる線を以て結合せられたものであり、現實的社會はその線の方向を追うて必然的に理想國に到達するものとなつた。ここに社會主義は、その運動の方向を見出すことが出来た。何故なれば、この線の方向に壓力を加へることが正しい途であり、それ以外の方向へ努力を加へて見たところでは結局徒勞に終ることであるから。例を以て言へば、今大いなる岩の彼方に金礦が存在し、我々はこの岩を破つて突き破つて進まなければならぬのであるが、岩は堅實であるから容易には、破壊せられない。然るに偶々この岩に大いなる割れひびが存在し、その罅裂の中を水のしたたりが流れてゐた。水のしたたりは微力ではあるけれども、長い間にはその力をたくましくし、この罅裂に破壊力を加へて終に岩を眞二つに割り、金礦を暴露せしめようとする。この場合我々は金礦を得ようとすれば、第一には、この罅裂を發見しなければならぬ。第二には、この罅裂にあつて破壊の動力者になつてゐるものを發見しなければならぬ。マル



クスの所説は、右の例の示すところと同じいものであつた。

マルクスは第一に、この罅裂、即ち社會進化の必然的なる経過を發見した。この経過を述べたものが、所謂唯物史觀であり、唯物辨證法である。第二に、この罅裂の始まる所に於いて現にこの罅裂を大ならしめる様に壓力を加へつつある動力者をも發見することが出来た。それは無産者階級であつた。この點でマルクスの社會主義は、従来のユートピア的なる社會主義よりも實現力の著しく大きく且つ確實のものになつたのである。それ故にマルクス主義者は、自らの主張する社會主義を科學的社會主義、從來のそれをユートピア社會主義(空想的社會主義)と呼んだ。我々はマルクスが特に力説しようとしたものの何であるかを、右の如くにして十分に容認することが出来るのである。社會主義が、マルクス主義者のいふ如く科學的のものになることは十分に尊重せられなければならない。併し科學的であるがために理想主義的立場より離れることは、全く必要でなかつた。我々は一面では、社會進化の社會科學的法則を發見することに於いて十分に科學的でなければならぬ。併しながら他面では、我々の社會的なる理想主義的立場を十分綿密に反省して、現實社會の價値を批判し、その社會のいかなる點を

改造し、いかなる構造の人間社會を我々の努力によつて構成すべきかを誤り無く考察しなければならぬのである。



## 第七講 唯物辯證法と其の批判(一)

## 唯物辯證法の興隆

唯物辯證法といふ術語が、今や多くの人々を悩ましてゐる。現在世に最も多くの問題を投げつけてゐる思想問題を解決しようと思へば、何としてもこの唯物辯證法の何であるかを解説し、更にこれを根本的に批判しなければなるまい。

唯物辯證法は、言ふまでも無くマルクス主義の基礎哲學である。私は既にマルクス主義の内容の二三を、理想主義の意味を明らかならしめる必要の上より解説し論評したが、それらの内容も勿論唯物辯證法の一部を占めるものであつた。マルクス社會主義が我國へ輸入せられたのは可なりに古いことであるけれども、唯物辯證法の論議の始まつたのは其れ程古いことではなく、僅かにこの數年來であるといつてよい。最近社會主義運動が擡頭してから我々は所謂唯物史觀を幾度となく批評して來たが、これに哲學的の批評を加へる場合には、社會主義者等によ

り斯様の哲學的論議は無用の閑文字であるやうに嘲笑せられたものであるが、一旦唯物辯證法の概念がマルクス主義の基礎哲學であるやうに言はれ始めるや、社會主義者も急にその概念の研究に着手し、今ではマルクス主義者の論議は甚だ概念的抽象的のものとなり、世の一般の人の思索には縁遠いものになつた。併し私はこの變化を寧ろマルクス主義の進歩であると考へてゐる。同時に我々は、この唯物辯證法を信仰個條として徒らに鵜呑みにすべきではなく、十分思想的に論評して、その眞義をつくしたのである。

マルクスの唯物辯證法は、ヘゲルの辯證法に負ふところの多いものである。いや辯證法といふ概念が、實はヘゲルの創始したものであつた。この考へは勿論希臘の哲學の中にあり、西洋哲學の思索の中を歴史的に流れてゐた。けれども明らかに辯證法といふ概念を掲げたものはヘゲルであつた。然るにヘゲルの辯證法は本來觀念論的の辯證法であり、マルクスはその同じ辯證法を取るけれども、全然これを唯物論的に改作して、ここに唯物辯證法なるものを創始したのである。それ故に唯物辯證法を説くには、先づヘゲルの辯證法を説かなければならないし、またそれをなすには同時に觀念論と唯物論の對立の問題を解釋しなければならぬ。



私は今その順序を取つて進むことにしよう。

### 素朴的觀念論と素朴的唯物論

先づ觀念論と唯物論の別から述べて行かなければならない。唯物論といふからには、其れに對するものは唯心論といつたがよささうである。いかにも唯心論の語は從來使つたことがあるし、今もなほ其れを使用しないでは無い。併し今は普通に唯物論に對しては、この觀念論の語を使つてゐる。宇宙の本體はいかなるものであるか。宇宙は元來心的のものであるか物的のものであるか。斯うしたことを考察する學問を形而上學と言つて居るが、宇宙の本體は心的のものであるとする立場を唯心論、物的のものであるとする立場を唯物論といふ。併しながら今我には、宇宙の本體をまで問題とすることは必要でない。考察の結果其處まで進むのは致し方がないとして、とにかく我々は今我々の認識を問題にしなければならぬ。我々の認識は外界の物質を基礎として成立したものであるか、我々の内生活的な觀念を基礎として成立したものであるか、これは形而上學の問題ではなくて、純粹に認識論の問題であるが、その場合に我々

は觀念論と唯物論の語を使ふのである。

尤も觀念論にもいろいろの程度の觀念論があつた。最も幼稚な、最初に起る見方を我々は常に素朴的な思想と呼んでゐる。素朴的觀念論としては、我々が斯く眺めてゐる外界は悉く我々の觀念であり、觀念を離れてそれらの外界は全く虚妄に歸してしまふといふ見方がある。或はまた、外界は悉く觀念の所産物であるといつてもよい。併し斯うした考へ方の誤謬であることは、直ちに何人にも氣付かれることであらう。外界が我々の觀念であるに過ぎないならば、外界は我々が睡眠してゐる間全然消失する筈である。また私が斯く經驗してゐる世界以外には、何の世界も存在してはゐない筈だ。東京に生活する人に取つては、京都の生活は全く存在しないのだし、京都に生活する人に取つては、東京の生活は全く存存しないのだ。眼を閉ぢれば外界は一時に消失し、眼を開けば外界は一時に成立する。斯様のことは誠とは考へられない。外界は我々の生存睡眠如何に拘らず其儘に外界として存在する。我々は自分の觀念を以て、それを如何とも左右することが出來ず、また勿論それを否定することが出來ない。素朴的觀念論は眞實としては到底許され難いものである。



併しながらこの素朴的觀念論に對立して成立する素朴的唯物論も亦到底許され難い立場であらう。素朴的唯物論は、先づとにかく其處に物質的世界の存在することを容認する。さて斯く存在する物質的世界が、我々の腦裡に映じて生じたものは、我々の觀念である。すべての認識は外界の物質的世界を基礎とするものであり、觀念は消失しても物質的世界は消失するものではない。——素朴的唯物論はこの見方をなすものであるが、その見方に困難な點は、最初に無條件的に物質的世界を其儘に存在する世界として容認することである。物質的世界の存在は、どうして確認せられるか。外界のいかなる存在物も、我々がそれを斯く存在するものとして認識すればこそ、その存在をいふことが出来るのである。机が存在する。我々がそれを認識して心の中に机の像を描けばこそ、その存在が言はれるのだ。我々の心に把握しないものは、何物であれ、其れの存在をいふことが出来ない。机が存在する、だから机の心像を腦裡に描いた、といふ順序ではない。机の心像が存在する、だから外界に机が存在する、といふのだ。机は我々の前に客觀的に無條件的に存在するものの如く我々は考へるけれども、さうでは無い。これは、我々の一個の心像を基礎としたものでは無い。認識するもののがはの認識する働

きを無視しては、何物の存在も言はれない。斯くして素朴的觀念論に取つては、我々の認識するがはの働らきを無視して、いきなり外界の存在をいふ點が獨斷的のものとなる。なほまた斯くの如き外界の事物の存在が言はれたとしても、それらを共通の立場の上にするて「物質」といふ或る一つのものの存在をいふことは、既に在るが儘の經驗事實を述べたものではなくて、一の理論を述べたことになる。

素朴的唯物論には、右の如き根本的難點がいかにしても除去せられない。然るに唯物論者は、未だかつてこの難點を證明しようとはしなかつた。そして外界の事物の確然たる存在、それを物質と呼ぶものの一元に歸せしめることは、自明の理である如くに考へてゐる。あらゆる認識はこの物質世界を基礎となすものであり、認識のがはに何等かの性質を見なければならぬとすれば、それは全く物質世界のがはに最初より存した性質を認識者の心像のがはに反映せしめたものに過ぎない。斯様に考へた。マルクス主義の唯物論もまたこの點では右の唯物論と同一の立場の上に立つものである。



## 先驗的觀念論の立場による統一

斯くして觀念論も唯物論も、それぞれ眞理の一面を捕へてゐるものには相違ない。先づ第一に、觀念論はすべての認識を認識者の主觀的映像に出發せしめるところに特色を持つてゐる。認識は、認識者の主觀的の働らきを没却してはその意義をなさない。すべては我々によつて認識せられたものだ。物質といはうが外界といはうが、我々により認識せられた限りの物質であり外界である。物質といひ外界といふものに、我々のこの認識する主觀的働らきの影響が加はつてゐないとは決して言はれまい。併しながら斯く我々の主觀により認識せられた物質や外界を、單純に我々の映像であるとすることは當を得ない。私が机を買つたのは、机とよぶ外界の物を買つたのであつて、机の映像を買つたのではない。外界の虎が我々の映像に過ぎないならば、我々を噛み殺す筈もないのだが、我々は野に放した虎の前に赤手を以て立てば、虎のために噛み殺されるに相違ない。外界の火が自分の衣服を焼いたとすれば、それは一つの映像が他の一つの映像を焼いただけのものならば何でもないのであるが、我々はやはりその衣服を失つて寒

さを感じなければならぬ。それ故に外界の事物は、やはり嚴然として外界にその如くに存在し、我々自身も亦その中の一物として外界に存在するものだとしなければならぬ。斯くして我々は、外界の事物は我々の主觀的の働らきにより認識せられた限りの外界の事物であるとする見方と、併しながらそれは我々によつては無視も否定も出来ない外界の嚴然たる事實であるとする見方とを、統一することが出来ないかと考へるのである。

そこで我々は、次の如き立場に達することが出来る。外界のいかなる事物も我々の主觀的なる認識の働らきを離れては、存在の意味をなさない。けれども既に我々の現實的なる知識となつたものに就いて言へば、外界に嚴然と事物が存在し、我々も亦その外界のものの中の一つとして存在することは、否定せらるべきでない。その外界世界そのものは映像でも何でもなく、やはり外界の事物世界である。そして斯くの如き纏まつた知識が、我々の認識する働らきの中のものとなつてゐる。外界に映像としての事物が存在するといふのは我々の實際の知識ではなく、外界に嚴然たる事物世界が存在し我々も亦その世界の中の一存在であるといふことの全體が、我々の實際の知識の内容なのだ。それ故に我々はこの知識、この認識を虚偽だとはしない



し、また斯く知識として與へられてゐるものの性質をそれで無いものに變更しようとは思はない。けれどもこの全體の知識は、我々の主觀的の働らきによつて把握せられた限り成立した知識であるとするれば、その知識に我々の主觀的なる働らきが参加してゐるとは言へないであらうか。經驗せられた外的世界として其處に存在することの知識が、悉く經驗内容から生起したものでなければ、その知識のすべては經驗内容によつて説明せられなければならぬ筈である。然るにその經驗内容によつては如何にしても究極的に説明し得ない要素が、右の知識の中に存在するものならば、斯くの如き要素は知識を成立せしめた主觀の働らきのがはより與へたものと見るべきではないか。ここに觀念論の新しい立場が始まる。

例を以て言はう。我々は外界の事物について種々の科學的法則をつくる。自然科學を研究することは、外界の經驗を種々整理した結果歸納によつて何等かの法則を得ることである。例へば林檎も落ちる、石も落ちる、木もたほれる、といふ様な現象を基礎として、歸納的に、物體はすべて地上に向つて落ちる、といふ法則の見方を得たとする。これは經驗し得た限りの事實を基礎としてつくることの出來た知識であるが、我々は更にこの知識を基礎として、まだ經

験しない將來の現象に立ち向ひ、前の知識をその儘この現象の上に適用して、今後もまたすべての物體は地上に向ひ落下するに相違ない、と結論するのである。我々の知識が、唯物論の教へるところの如く悉く外界の事物によつて與へられたものであるならば、我々は斯くの如くまだ經驗しない現象に向つて過去の知識を適用することが出來ようか。將來の現象については、將來の物質世界が教へるだけのことだ。我々はそれに對し何事をも言ふことが出來ない。斯くして歸納によつて得た知識は、外的世界の一部分を基礎とした知識であるに拘らず、これを全部的に擴張することが出來、また我々はそれをなして少しも怪しまないといふからには、知識のさうした性質は、外的世界そのものが本來持つてゐた性質だとは言へなくなる。外的世界は、さうした法則的の性質を本來持つてゐるのだ、といつたとすれば、その知識は直接に外的世界よりは與へられて居らず、我々が知識を以て推論したものとなる。何故なれば、外的世界が本來さうした性質を持つかどうかは、外的世界の全部の經驗をなすつくして後に初めて言へることだからである。

斯くして外界の世界に起る現象は、何等かの自然科學的法則により取り纏めることの出来る



ものだとの見方は、外界の経験内容より與へられたものではなくて、我々認識者の主観的働らきのがはよりこれを與へたものだ、もしなければならぬ。そして外界の事物が、實際に常にさうした性質を持つものならば、これは外界の事物の認識が生起した時に、既に認識者の主観的働らきが參與して、経験に斯くの如き性質を持たせたものとしなければならぬ。さう考へるより外には、今の場合説明の方法がない。我々の認識する働らきは、外界の経験を統一的に世界の中のものとして把握してゐる。ばらばらの経験ではなくて、すべての端々が唯一的に統一せられた経験であるとして把握してゐる。その統一作用は主観の働らきと見るべきである。我々の経験といふものは、既に斯く我々の認識する働らきの参加した後のものである。我々の認識する働らきの参加を取り除いた後の、まことの経験はどんなものであるかは知ることが出来ない。外界を知つた時には、その知つた知識に我々の認識する働らきが參與し、知識にその參與の形式を與へてゐる。

斯様にして、我々の経験、我々の知識といふものには、既に我々認識者の主観的働らきが加はつてゐるものであるが、斯く「主観の働らきが、経験の成立に既に豫定せられてゐる」といふことを、我々は先驗的といふ言葉で呼んでゐる。我々の現實界が何等かの法則的構造を持つことは、その先驗的形式の一つであつたのだ。そしてこの先驗的形式を豫じめ容認しないでは、現實界に對して自然科学的取扱ひを加へることは全く不可能となる。「先驗的」といふ語は屢々多くの人によつて誤解せられ、何等か我々が経験するよりも前に我々のがはより経験に對して與へるものの様に考へ、斯く考へることは一種の天降り思想であるなどと言ふものもあるが、先驗的とはなにも時間的に觀念が経験の先きに存在するなどと言つてゐるのではない。我々の経験、我々の知識と呼ぶものは、我々の認識する働らきを離れて全く外的にのみ與へられるものではなく、それには既に経験以外の要素、認識する主観のがはより與へたと見るべき要素が豫定せられてゐる、と言つて居るのだ。またこの認識する主観のがはといふものも、我々個々の主観を意味しない。我々個々の主観などは、外的世界が容認せられた後、その外的世界の中に存在する我々個々の主観として、初めて認識せられてゐる。今言つて居るのは、さうした個々人が共通に認識してゐる外的世界に、外的世界のがはよりは説明することの出来ない要素が豫定せられて居るといふのであり、個々人は別々の認識する働らきを以て、別々に外的世界



を成立せしめるといつて居るのでは無い。外的世界はたゞ一つしか無い。甲にも乙にも丙にも共通に現はれる、我々の眼前のこの外的世界しかない。併しながらその外的世界が、外的世界自身を以ては説明し得ない要素を豫定してゐるといつて居るのだ。

## 先驗的觀念論と經驗的實在論

斯くして我々は素朴的觀念論を改造したが、なほ根本的には觀念論的立場より離れてゐない、全く新しい、堅固の構造を持つ觀念論を建設することが出来た。それは先驗的觀念論である。先驗的觀念論は、外的世界は我々の觀念内容だなどは断じて言つてゐない。其處には我々の心像ではない、嚴然たる外的世界が存在する。この外的世界は、無視も否定も出来ない嚴然たる存在であり、我々も亦その外的世界の中に一つの地位を占める存在物であるに過ぎない。我々の意識、我々の觀念も亦その世界の中に一つの地位を占める。そしてこの存在を科學的に取扱ひ、それに就いての知識を法則的に纏めるものは我々の自然科学である。これだけのことを容認する點では、我々は唯物論者と一見何の區別をも持たないものの如くであらう。併

しながら我々は、斯くの如き外的世界は、我々により認識せられた限りの外的世界であり、その外的世界が斯くの如きものとして成立してゐるに就いては、何等か認識する主觀のがはより參與したとより外考へられない要素が豫定せられてゐるとする。例へば外的世界の現象が法則的の生起をなし、一つ一つ法則を離れた突飛の現象を示さないがために、我々はその法則を少數の現象について得、これを未經験の外的世界全體に適用し得るが如きは、既に述べた如く、何としても外的世界自身の性質となすことが出来ず、認識する主觀のがはより與へた性質と見なければならぬのである。外的世界はその様に存在すると我々により認識せられて居る場合には、既に遍ねくその認識の上に認識主觀の參與が及んでゐる。

先驗的觀念論は、右の如くにして外界の世界の嚴然たる存在を其儘に容認するけれども、その外的世界の現象がその如く現はれてゐるに就いては、何等か認識主觀のがはより參與するものがあると主張するのである。それ故に先驗的觀念論は、また直ちに、客觀的現實は經驗する如くに實在するものである、と主張することとなる。客觀的現實は、心像でもなければ假空でもない。其れは確かに經驗する如く其處に實在するのだ。この立場は經驗的實在論と呼ばれる。



先驗的觀念論は經驗的實在論と同じものだ。先驗的觀念論を取ればこそ、我々は正しい意味で經驗的實在論を容認することが出来たのだ。——これだけの思想は、思想問題としては最も難解の部分であらう。それなればこそマルクス主義者は先驗的觀念論を悉く誤解してゐる。私は次にマルクス主義の唯物論がどうしてもその儘では自説を支持し得ない點を明瞭ならしめようと思ふが、斯様に唯物論を批評することによつて、先驗的觀念論の意義は次第に明らかにせられることと信ずる。

### マルクス主義唯物論の誤謬數點

第一に、マルクス主義者は觀念論者の考へを否定し唯物論の考へを徹底的に主張してゐるけれども、その攻撃非難してゐる觀念論の内容は如何なるものであるかと見て行くと、我々も先きに非難した素朴的觀念論であつて、先驗的觀念論ではない。「觀念論者によれば、外的世界は我々の觀念の所産物であるやうにいふけれども、觀念は外的世界を生む力を持たない。寧ろ逆に外的世界が觀念を生むのだ。」斯うした意味のことを言つて居る。例へばマルクスと共同し

て社會主義の根本理論を建設するに大功のあつたエンゲルスの主張する唯物論などを見るに、全然さうした批評になつてゐる。けれども觀念論がその意味のもの、即ち素朴的意味のものであるならば、勿論我々もその觀念論には賛成しないのだ。我々が腦中に想ひ浮べる觀念は、外的世界を創造する力を持たないし、また外的世界は我々の觀念でなくて確固たる外的世界である。多少でも思想が批判的になつてゐるものに取つては、素朴的意味の觀念論などに同意してゐる筈は勿論ない。然るにマルクス主義者は、相變らず觀念論を一からけにして素朴觀念論の意味のものにし、これに攻撃の惡口を吐いてゐる。我國のマルクス主義者は特にさうであるが、一體にマルクス主義者は批判的でなく、他人の言ふところを在りの儘に理解しようとしな

いが、批判的觀念論に對する今の非難の如きも亦、その的を失した非難の例の一つであらう。

觀念論者は、すつと以前にさうした素朴的觀念論より自らを脱却せしめてゐた。そして自らの主張するところは、先驗的の觀念論になつてゐるのである。それによれば、外的の經驗世界がその儘に實在することを、否定するどころか寧ろ斷乎として主張するのであるけれども、ただこの外的の經驗世界が斯く現はれてゐる様相には、認識するがはの働らきが參與して居るとす



る。またその認識するがはの働らきといふものも、甲や乙や丙やが勝手に持つ働らきではなく、それらが共通に持ち、甲や乙や丙やはその働らきを持たないでは、外界を認識し得ない、さうした性質の働らきである。だから我々が経験してゐる外的の世界は、斯くの如く経験せられる世界として我々の前に現はれてゐる時には、既にその認識するがはの共通の働らきが參與して斯くの如く現はれしめた後のものであり、我々個々人は更にその外的世界を認識するのである。机を認識すれば、机の觀念が我々の脳裡に作られるであらう。その點では、我々は唯物論者が考へると同様のことを考へてゐる。併しながら、外的世界が一の統一ある世界として現はれてゐることの如きは、外的世界の成立に參與した主觀の共通の働らきの然らしめた結果と見るものであり、外的世界のがはが本來持つ性質を歸納的に調べた後初めて得た觀念ではないとする。これらの點で、唯物論者は觀念論を非難するものならば、もう少し正直に現在の觀念論がどうした發達を遂げてゐるものであるかを、研究して行く必要があると思ふ。

第二に、唯物論者は外的世界が唯一の物質と呼ぶものより成ることを何の疑ひもなく容認し、然る後にその論を出發せしめるのである。けれどもこれには直ちに大いなる疑問が發せられる

であらう。第一には、外界に、言ふ如き物質が存在するとしても、我々はその事をどうして容認することが出来るか。それはとにかく我々により認識せられなければならぬではないか。認識する主觀を離れては、外的世界は存在するともしないともしないともいへない。我々は、外的世界を認識する自己自らを自識してゐる。眞に直接に知るものは、認識しつつある自己自らの自識の外にはない。外的世界は、この自己自らが先づ自己の中の觀念としてそれを捕捉するのである。我々の意識の中のものにならなければ、外的世界は在りとも無しとも認識せられたとは言はれない。自己の意識により捕捉せられたが故に、斯くの如き外的世界は存在するといふのである。順序より言へば、認識者の意識の中に現はれる觀念が直接であり、先であつて、自己より超越した外的世界の存在は間接であり、後である。然るに唯物論者は、何の自己批判もなくその外的世界を第一に眞實なるものとして容認する。これは甚だしく獨斷的態度ではないか。第二に、外的に存在する世界は認識者を離れて獨斷的にその存在を言ひ得るものであつたとしても、眞に経験するものは机の存在、樹木の存在、大空の存在であつて、物質の存在ではない。外界の事物が、すべて物質と呼ぶ唯一のもの種々に現はれた姿であるとなす如きことは、直



接の経験ではなくて、自然科学による一の推論の結果ではないか。唯物論者は、自然科学の教へるところを極めて率直な、経験その儘を述べたに過ぎないものと考へ勝であるけれども、自然科学は一種の知識であり、しかも極めて抽象的な知識である。自然科学の知識が成り立つには、假説も立てなければならぬし、公理として豫じめ容認しなければならぬものもある。何程かの約束を最初に結ばなければ、その知識は成立しないのだ。假説や公理を豫じめ容認した後、自然科学の知識は成立するけれども、自然科学の知識によつて假説や公理を説明すべきものでもなければ、またその可能なるものでも無い。物質の容認は間接の知識であつて、直接の経験ではない。

第三に、今既にその點に論及したことであるが、我々認識者のはのものをまで物質を以て説明しようとしても、その物質世界に就いて豫じめ何程かのことを約束しなければ、それより知識を抽出することが出来ないではないか。例へば幾度も引例した如く、その物質世界の變化しつつある各瞬間、そのすべての隅々が、みなそれに特有の様相を呈し、これに法則的の統一を加へることの出来ないものであつたとすれば、自然科学的の見方は成立しない。今日太陽

が東に出た如く、明日太陽が東より出なければならぬとすることは、外的世界の性質を基礎とする限りいかにしても容認せられない。外的世界のことは、一々外的世界の實際の現象によつて證明しなければならぬ。然るに我々はさうしたことをしないで、今日太陽が東に出た如く明日必ず太陽は東に出るに相違無いと信じて疑はない。それといふのは、我々は外的世界にさうした突飛の現象が起らないことを信じてゐるからである。それは我々主觀のがはの信するところであつて、眞に外的世界がさうであるかどうかは、外的世界のがはよりは、あらゆる経験をしつゝした後でなければ言へないことだ。斯く主觀の信じてゐることを、外的世界が我々に與へた觀念であるとは言ふことが出来ない。即ち唯物論者を以て言はしめれば、外界の物質世界は法則的の現象生起をなす性質を本來持つてゐるがために、その外的世界を認識する場合、我々の腦中に、外的世界の現象は法則的の生起をなすといふ觀念を持つに至つたのだ、と論するより外はあるまい。然るにこれは一のどうどう廻りをした論法、即ち循環論法になつてゐる。唯物論者が最初に、外的世界の現象は本來法則的の生起をなすと容認してゐるその知識は、どうして我々の腦中に生起したか。その知識は、外的世界の性質がさうだから、と無限



に繰り返して論じなければならぬ。然るに我々は外的世界の一部の経験をこそ持つが全體の経験を持つてゐるのに、一部の経験を擴張してこれを全體の経験に對する立言とすることは、論理上一の飛躍ではないか。斯くして我々は、唯物論はいかにしても許容せられない論理的の誤謬を含むものだ、言はなければならぬのである。

### カント哲學よりヘゲル辯證法へ

觀念論と唯物論との對立に就き、私は可なりに根本的な點まで遡つて考察を試みた。觀念論を先驗的の觀念論にした大なる功勞者は哲學者のカントであつた。カントの時代には既に近世の自然科学が擡頭しはじめて居り、カント自身が數學や自然科学の知識を可なりに深く知つてゐるから、彼は寧ろこの數學や自然科学の知識の基礎を發見しようとしてつとめたのであつて、最初より瞑想的の哲學者が主觀的に觀念論などを主張したものではなかつたのだ。だからカント自身が自然科学のがはより哲學に向つて、殊に觀念論に向つて、鋭い抗辯者でこそあれ、單純素朴な觀念論の立場を辯解しようとして立つ筈はない。カントは純粹に經驗より來る要素と、

經驗を超越して先驗的である要素とを、嚴格に區別することに努力したのだ。併しその先驗的なる要素も亦、不統一な、各個ばらばらな性質のものであつてはならない。それはやはり主觀のがはより見て、明確な統一を持つものでなければならぬ。なほ進んで言へば、我々の認識する作用、統一する作用自身が、自づから發展してこれらの先驗的要素になるものでないといけない。そこで先驗的觀念論の立場は一層進められ、我々の本來的なる統一作用自身が、經驗を待たず其れ自身で發達して、先驗的要素の脈絡を生産するにいたることを説明しようとした。その發展にはいささかでも經驗的要素の働らきを能動的のものとして参加させてはならない。統一作用が發展する經過の中に、經驗的要素は必要のものとして取り入れられるだけであり、經驗的要素がこの發展の原動力になるのではない。先驗的觀念論がこの發展の途を取ることは、自然であるといへよう。斯くして先驗的要素の發展を全く論理的に追究しようとしたものは、哲學者のヘゲルであつた。

ヘゲルはすべての學問の知識に通達する、全く博學無敵の大哲學者であつた。だから彼はすべての學問の基礎概念を論じ、その先驗的要素の脈絡統一を取扱ふことが出來たのであ



る。彼はその先驗的要素の發展を、次の如き根本的の考へを以て説明しようとした。その根本的の考へとは、既に一般に知られてゐる「正、反、合」の考へである。

我々は今或る思想を持つたとする。この思想を持つといふことは、實はその思想とは全く反對の立場にあるものより、自己を區別することである。主張することは、實は自己を他より區別することである。それ故に一の思想を持つたとすれば、經驗的要素の何等か能動的な働らきをも俟たず、純粹に論理的に、それとは全然反對のことを意味する思想を、容認してゐたことになる。換言すれば一の立場は同時にその否定の立場の成立を論理的に容認してゐるのだ。最初に取る立場を「正」とすれば、この反對の立場は「反」である。

併し右の論理的經過をなほよく反省すれば、斯く正の立場を取つた時純粹に反の立場が容認せられてゐたとしても、斯く兩者を區別するに就いては、兩者の間に最初より何等かの連絡を取り得る立場が豫定せられてゐなければならぬ。正と反とを區別するとは、斯く區別することによつて正と反とを結合することであると見ることが出来る。或は言ひ換へれば、正と反との反對をその儘許しながら、なほその反對をそのまま自らの内に包含してこれを容認し得

る様な、より包容的な立場があり、その立場を舞臺として、その上に立ちながら、正と反とは相反對しつゝあるものと見ることが出来るのである。例を以て言へば、このより包容的な立場は芝居の舞臺のやうなものであり、その上に立つて正と反との役者が斬合をやつてゐるのだ。正と反との對立は、この立場に達して一段の飛躍をなす。それは「反」の否定的立場をもう一度否定したものであるから、「否定の否定」の立場であるといつてよい。このより包容的な、否定の否定の立場をヘゲルは「合」の立場と言つた。合の立場は正、反の立場よりは一層具體的の立場になつてゐる。兩端を許し得る苦勞人の立場だといつてもよい。一面をしか主張し得ない正及び反の立場は、これに比較すればより抽象的の立場となる。が、さて一旦合の立場が取られたとすれば、この立場を取るとはまた直ちに、正の立場を取ることだと言はなければならぬまい。合が一段高い正の立場になつたのである。それ故にこの合を正とし、その正を否定する反の立場が新たに成立しなければならぬ。この事を幾ら繰り返しても、順序は際限なく繰り返されて行く。立場がさうした風に、正、反、合による純粹論理的の發展をなすことを、ヘゲルは辨證法と呼んだのである。



## 辯證法的止揚とは何か

さて我々の思想、我々の立場なるものが斯く辯證法的の進展をなすことが分つたとする。辯證法的の進展は、要するに主観の統一作用によつて論理的に生起するものだ。統一しようとするれば、自己矛盾を起す。一の立場を取らうとすれば、自己矛盾を起してそれに反対した立場が論理的に成立し、その矛盾対立が成熟して、それを飛躍した、一の新しい立場に到達する。が、新しい立場に到達したものは其儘静止してゐないで、また自己矛盾を起すのだ。要するに主観の統一作用が、本來さうした性質を持つのだといふ事が出来よう。併し斯様に立場が辯證法的に進展して行くのは、何等か経験する世界が本來さうした性質を持つが故に、其れに追隨して我々の立場も亦斯く辯證法的に進展するといふのでは決して無い。其れが我々の論理そのものの本來の性質なのだ。外界に據らず、我々の論理が論理のみを以て立つ時に、論理は必然的にさうした歩みを取るのだ。それ故にこの論理の歩みの綱がその儘に、言はば先驗的の要素である。我々が外界を認識してゐる時には、いかに經驗的なるものも、斯くの如きものとして

我々の認識により捕捉せられて居るのであるから、斯くの如き概念として、それには必らず我々の先驗的なる要素が加はつてゐなければならぬ。そしてこの先驗的要素により統一せられたものが、所謂外的世界の中のその事物である。

ヘゲルはこの辯證法的論理により、言はばあらゆる先驗的要素の脈絡を盡さうといふのであるから、我々により外的の事物として認識せられてゐるものは、必らずこの脈絡の何等かのところにその位置を見出さなければならぬ。例へば國家といふ如きは存在は、單純に經驗的の要素より成るものでなく、斯くの如き概念として我々の論理に必然的の基礎を置くものであるとすれば、その論理の辯證法的發展の何れかの段階のところで、論理の必然を以て國家なる概念が成立してゐるものとしなければならぬ。そこでヘゲルは綿密に概念の辯證法的段階を築いて行き、その或る段階のところで實際に國家といふ概念が成立してゐると説明するのである。其れ故に、外的世界は即ち概念である。概念的であるとは、論理の辯證法的發展の何れかのところにその認識せられる位置を得たことであり、この發展の何處にも地位を得ないものは、即ち認識せられ得なかつたといふ事であるから、概念的のものでなければ實在



するとは言へない。實在するものは、必らず概念的である。といふ意味は、論理の辯證法的發展の何處かに地位を得るといふことだ。そして外的世界の全體的統一は、即ち概念的全體的統一である。それは統一ではあるが、悉く矛盾を含んだ統一だ。概念的世界、即ち實在的世界のいたるところが矛盾を含んでゐる。自己矛盾を含んで、他に轉化しようとする経過のものになつてゐる。實在するものに、止まるものは一もない。すべては他に轉化しようとし、経過的意味のものになつてゐる。けれども正の立場より反の立場へ移るのは漸次的では無く、突然飛躍的だ。正と反とが合に移るのもやはりさうである。正と反とがするするべつたり動いて行つて何時の間にか合になるのでは無く、正の意味反の意味が、はつきりとそれを飛躍した合の意味に轉化するのである。斯く正と反との立場より、それらを含むけれども同時にそれらを否定したより高い合の立場に飛躍し轉化することをヘゲルは止揚(アウフヘーベン)と言つた。近來のマルクス主義者は、この止揚といふ譯語の代りに多く揚棄といふ語を使つてゐる。止揚は、より低い立場を止め含めてより高い立場へ揚るといふ意味を以て作つた譯語であらうが、揚棄もやはり同様の意味を含むであらう。學界では、自然科学界と言はず哲學界と言はず、甚

だしく不便でない限り、先人が早く造つた學術語をその儘襲用してあへて改變しないことを普通の禮となすが故に、私はやはりこの書では止揚といふ古い譯語を使つて行かうと思ふ。

### マルクス主義勃興の時代史的考察

ヘゲルの辯證法的論理は右の如きものであつた。其れ故にヘゲルの論理は我々が單に頭で考へるその論理では無く、直ちに實在の形式である。我々により認識せられてゐる外的實在世界の形式が、その儘この辯證法的論理の進展なのだ。併しヘゲルは其の實在形式を悉く辯證法的論理の網の中へ含め入れてしまつたから、それこそ一網打盡の世界觀にはなつたが、この論理へ嵌め込むために、却つて經驗的世界の事實を虚偽のものにした點が無いとは言へなかつた。型を拵へ上げて事實をこの中へ嵌め込めば、無理のところの出来るのは知れ切つたことだ。ヘゲルはその型をいかにも綿密に段階つけたが、この中へ嵌め込められた事實のがは不平の起るのは當然である。觀念によつてすべてを無理やりに統一する。これがヘゲル哲學に對する當時の不滿であつた。



殊にヘエゲルの様な哲學に對しては、次の二點を以て特に強く反對が起るのである。第一には、ヘエゲルの哲學には一の國家政策が含まれた。彼は國家なる概念の位置をも辨證法的に説明したけれど、その位置は結局國家絶對論者の要求を裏書する性質のものになつてゐた。ところがヘエゲルの辨證法といふものも、この邊の説明になれば大分眉唾もので、概念の段階が果してヘエゲルの言ふところの如きものであるかどうか、疑問である。哲學者は論理ばかりを公平に進めたものの如くに言ふけれども、この邊の社會生活的の問題の解釋になつて來れば、自づからその學者の屬する階級のイデオロギイを代言したに過ぎないものとなる。ヘエゲルの哲學は、官僚大學の教授として國家絶對主義に哲學的の基礎を與へ、官僚的國家主義者の御用振りを遺憾なく發揮したもので、官僚の間にはこの上も無く好評であつたが、新興階級に對してはこの上も無く不評であつたことと言ふまでもない。

第二には、當時は自然科学の大勃興期で、人は自然科学が今後どれだけ革命的に我々の知識の根本的立直しをやつてくれるかも知れないと、自然科学の價値を過信し、すべてをその自然科学の立場より建設し直さうと欲した時である。ヘエゲルの如き徹底的な觀念論が、その新ら

しい時代的空氣により排斥せられるのは、これ亦當然のことであつたらう。斯くしてヘエゲル哲學はヘエゲルの死歿と殆ど時を同じうして、根柢より瓦壊せしめられた。そして新らたに起つたものは唯物論である。

尤もこの唯物論的空氣は十九世紀末的思想であり、二十世紀に入ると同時に自然科学の價値は新らたに評價し直されるし、他方では觀念論の價値が正しく認められ始めたのだ。こゝに自然科学と觀念論の分度を正當に容認した新理想主義の哲學が勃興した。哲學界ではヘエゲル歿後の唯物論、十九世紀末思想の唯物論を取るものは、今日先づ無いといつてよい程である。私は先きに唯物論の意味や價値を論述したが、斯くの如き唯物論は、ヘエゲルの絶對過重の觀念論を匡正する點で、反動的の意味を持つとは言へるであらうが、正しい思想的立場だとは言はれない。然るにそのヘエゲル反動時代の唯物論者の一人として立つたのがカアル・マルクスであり、彼は哲學的立場としてはヘエゲルの辨證法を取りながら、これを根本より唯物論的に改作した點で、全然ヘエゲルの反對者になつたのである。それ故に、ヘエゲルに對するマルクスの地位は複雑だ。今日のマルクス主義者も、ヘエゲルを推奨したやうな排斥したやうな複雑



な立場に置かれてゐるのはその爲めであつて、マルクス主義者の間にヘゲル研究はまた新たに復興した。併しながら哲學史的發展より見て行つても、今日の時代に十九世紀末の反動思想時代その儘の唯物論を、マルクス主義を取ることは、どうしても首肯の出来ないことである。勿論唯物論が論理的に容認せられ得るものならば、私はこれを信奉するに躊躇するものではない。ただ唯物論は當時の反動思想であり、今日論理的には容認せられ得ない立場であつて、二十世紀初頭には新理想主義哲學が新たに興隆した以上、我々は當然マルクス主義の幼稚極まる唯物論的立場を排棄し、これを新理想主義的に改作しなければならぬものである。尤も新理想主義哲學は、まだ十九世紀の個人主義的空氣より完全に離れてゐないが故に、我々はこれに「社會性」の活を入れなければならない。今日に於いて、新理想主義哲學に反對が起り、古い唯物論のマルクス主義が起つたといふのは、専ら新理想主義哲學に社會性の立脚地が缺けてゐたためであるから、次に起る哲學は、必らずやこの新理想主義とマルクス主義とを結合統一せしめた立場でなければならぬ。その事は思想の發達を辨證法的に考へても、必然的に推察せられることだ。

もう一度右の經過を顧みて約言すれば、次のやうになる。觀念論に對して自然科学の方面よりの反省が起る。カントの先驗的觀念論が成立した。先驗的觀念論を不當に擴張せしめたといつてもよいヘゲルの觀念論哲學が成立した。これに對し社會的實生活及び自然科学のがはよりの反對が起つた。反動的に唯物論が勃興し、マルクスの唯物論が起つた。唯物論を否定し、自然科学と觀念の先驗的要素との間に明らかなる區劃を置いた新理想主義哲學が起り、「カントに歸れ」の聲が叫ばれた。二十世紀の社會生活の顯著なる變化は、新理想主義の個人主義的立場を不満とし、社會的立場を取るマルクスの思想を高調せしめた。併しマルクスその儘の思想は、唯物論の幼稚な反動的要素を含むし、なほその他にも十九世紀末としてこそ意味を持つが今日としては論理的にも時代的にも古臭くなつてしまつた要素を多分に含んでゐる。随つてマルクス主義の現代的改造が起らなければならない。その改造は、論理的と時代的と二重の意味を以てである。さてマルクスの思想の社會的見方を以て新理想主義的哲學を改造し、同時にマルクス主義より唯物論を取り除き、なほその他にも既に古臭くなつた思想要素を取り除いて、(殊に經濟學の内容に於いて)以て新しい立場を得たとすれば、その立場こそ論理的にも時



代的にも、全く現代的意義を持つたものといふことが出来よう。私は今後の思想がさうなることを確信してゐる。それは思想史の歩みを辨證法的に顧みて、はつきりと言へることだ。今日我國のマルクス主義者が、マルクスの思想を字義通り一點一畫變へないで信奉しようとすることは、反動的には意味があるが、生活としては古臭くて意味をなさない。即ち思想史的発展の逆轉をなし、社會生活を新らしく進めることの代りに、懐古的に古くほくすることを考へてゐるのだ。マルクス主義者は、自分こそ時代の尖端にあつて、私などの如くマルクスを批評し訂正するものを悉く反動主義者である様に言ふけれども、マルクス主義が今日時代の尖端を歩むやうに見えてゐるのは單に否定の立場、即ち反動時代の尖端に働いてゐるが爲めである。時代的に實際に新しい立場を歩むものは、否定の否定の立場、即ち新理想主義とマルクス主義とを止揚した立場を歩むものなのだ。

反動主義は結局止揚せられる。時代を以て時代を語り、歴史を以て歴史を語らせよ。私はこの主張が結局の勝利を占めることを確信するが故に、現在に於いてマルクス主義者と個人主義的立場にある觀念論的哲學者との兩端より如何なる非難を受けようと、いささかも意に介しな

い。次の時代が歴史的に實現せられた時に私のこの記録を顧みるものがあるならば、少なくとも私はこの場所で正論を吐いてゐたことを、正しく容認するであらうと確信するのである。

#### 唯物辯證法とは何か

カアル・マルクス——近世社會主義或は科學的社會主義の父であるところのマルクスは、ヘゲル哲學の盛時に生存し、思想的にはヘゲルの忠實なる門弟としてその辨證法的哲學を研究し、深くこれに心酔したのである。併しながら彼は同時に、ヘゲル哲學に對する反動として當時勃興して來た唯物論哲學の信奉者であつた。それ故にマルクスの思想的立場は、一方ではヘゲル哲學の骨子を取りながら、他方ではこれを唯物論的に改造することであつた。換言すれば、辨證法的論理に全く同意する點ではヘゲルと同一の立場を取るけれども、その辨證法をヘゲルの如く觀念論的に構成せず、全然これを唯物論的に構成しようといふのである。ここにマルクスの所謂唯物辯證法或は辨證法的唯物論なるものが建設せられた。それは科學的社會主義、その後勞農露國の革命的主義者レニンによつて繼承せられた共產主義、又はマルク