

觀經濟學としてあるべきことを知るが故に、それは恰も、協同體社會自體と同様にマルクス主義によつては理解し得ざるものであると考へるものである。勿論、我々はマルクス主義經濟學自體の中に、協同史觀經濟學への萌芽乃至暗示を見出すことは出来るし、また見出さねばならぬ。註(一)しかし、それは飽くまで後者の立場からであつて、前者のそれからではない。

(註一) 改造社版、M.E全集、第十二卷、三二二頁

(註二) ドゥーコル並アベルガウス著、岡本、稻葉兩氏譯「經濟學方法論の基礎」三七頁参照。

協同史觀經濟學は、一個の生ける全體でなくてはならぬ。然し、それはマルクス主義經濟學がそうであつたと同様の意味に於てではない。マルクス主義經濟學もその固有の體系を持つてゐる。理論經濟學(資本主義社會經濟學)、經濟學說史、經濟史がその諸分科であり、最近では更に、理論經濟學の別個の分科としてのソヴェート經濟の理論、及び更に經濟政策學が加へられてゐる。然し、之等の諸分科の間に於ける眞の辯證法的統一なるものは存在しないし、また存在し得ない。現在のソヴェート・ロシアでは、ソヴェート經濟の理論及び經濟政策學が問題となりつつあるにも拘らず、上記の諸分科の綜合としての經濟學の基調となるものは、依然としてマルクス主義的資本主義社會經濟學なのである。ソヴェート經濟學者の「廣義の經濟學」とは、かくの如く「狹義の經濟學」に立脚するものである。彼等に於ては、資本主義經濟とは質的に異なるも

のとしてのソヴェート經濟に關する理論が、正に一個の獨立せる分科たるべきは明々白々と見られてゐるにも拘らず、之は未だに資本主義社會經濟學としてのマルクス主義經濟學から分化することが出来ない。そこでは、せいふ、マルクス主義的資本主義社會經濟學と、中途半端なソヴェート經濟の理論との並立的な比較研究が行はれてゐるにすぎぬ。尤も、彼が眞に廣義の經濟學の諸分科を統一的に把握せんとすれば、それは直ちにマルクス主義の崩壊に導くのであるから、彼等の躊躇逡巡も無理ではあるまい。

經濟學の分科はアメーバの自己分裂とは異なる。諸分科は、新しき方法によつて生ける全體に統一されなくてはならない。即ち、こゝでは正に新しき體系が問題とならねばならない。廣義の經濟學の方法は、個々の獨立せる諸分科の相互關係、それらのものゝ綜合的全體としての體系の現狀及びその未來への見通しを離れては理解し得ない。然るに、まさにこの體系の樹立と豫想とに對して、マルクス主義者は恐ろしく臆病な態度を示してゐる。例へば、コルシユはマルクスの「資本論——經濟學批判」に於いては歴史的素材と理論經濟的素材とを區別し得ないと主張した。(塚本三吉氏譯「マルクス主義と哲學」六八頁)彼は、ヒルファディングがマルクス主義經濟學に於ける經濟政策學の可能を論じたことさへ、マルクス主義の「變質」と斷定し、マルクス經濟學の分科を以て實踐から遊離するブルジョアの觀念だと考へたのである。歐洲大戰前後の

「真正」マルクス主義者等は、殆んどすべてかうした考へを有してゐるが、彼等自身がまた別個の觀念論に陥つてゐたことは前述の通りである。確かにマルクス主義の見地からしては、經濟學の分科を正當に規定することは出来なかつた。(このことは、資本主義經濟の諸範疇を普遍化して、之を研究した經濟學、いはゆる「ブルジョア經濟學」についても同様である。)だから實際に於て、マルクス主義的方法によつて經濟學の分科を云々した人々は、當時の市民的經濟學者と同様に實踐から遊離した觀念主義に墮せざるを得なかつたのである。

嘗て、アダム・スミスは、體系的なるものを評して、自己の知らざる所を知れるものゝ如く裝ふ手段である、と書いた。キエルケゴールは、體系と完結性とは殆んど同一のことであるとし、完全に完成してゐない體系は「假設」であり、半ば完成せる體系は「無意味」であると記した。或る事物に對する定義が、その事物及び之に關係する全事象の歴史的過程の全體が把握されたときのみ完成するといふこと、従つて完全なる定義といふものは不可能だといふことは自明のことである。だから、あらゆる定義は暫定的なものとして、或は事物の歴史的把握の手段としてのみ許容されるものであり、その意味に於て之は必要なものであるといふことを知らなければならぬ。

學問の體系についても、略々之と同様のことが云はれる。エンゲルスも「體系構成的な」デュー

ーリングに對して嚴に抗争してゐる。(「アンチ・デューリング」)しかしそれは、デューリングのヘーゲル的な絶對精神の永久體系に對する批判であり否定であつて、之によつて彼が科學の體系の可能と必要とを否定したのではないことは云ふまでもあるまい。科學の體系は實在の全歴史過程の完成によつて完成する。だから體系は科學の發展と共に發展し、より多く益々體系的となる。唯、上記の理由からして、一切の體系は暫定的であるといふことを理解したものにとつてのみ體系構成は眞の科學的意義をもつことが出来る。科學の發展によつて體系は益々複雑化し、それは科學の總成果を綜合し、全體的にその赴くところを指示することによつて科學を一層發展せしめるであらう。アダム・スミスの「富國論」も、それ自體、すでに從來の經濟理論に比して特有の意味に於ける體系的發展への衝動を示してゐる。科學の體系化を單に自然發生的方向に放任せず、之を意識的に考究組織することは科學の全内容が益々充實し、尨大化して行くにつれて一層必要となるであらう。これは又、方法論及び認識論、換言すれば哲學の問題ともなるものである。

他方に於て、科學の現實的、特殊的、具體的分析の一層の發展は在來の體系を革命して、之を再組織する基因となるものであつて、學問の體系の發展は、究極的にはこれによつてのみ可能なのである。

協同史觀經濟學（眞の意味に於ける廣義の經濟學）の方法及び體系の一應の考察が可能となり、また必要ともなつたのは、次の如き現實的根據によるものである。

（一）世界に於ける自由主義的、功利的資本主義の廣汎な没落の情勢、（二）ファツシズム經濟及びソヴェート經濟の出現、アジア的協同經濟への發展の必然性によつて資本主義經濟と共に資本主義經濟が歴史的使命を終へんとしつゝあること、（三）新たな協同體的社會經濟の胎動及び出現によつて經濟學の新分科が必要となり來つたこと、（四）前資本主義的諸社會經濟の再批判と、その分科形成の必然性、等がそれであるが、特に資本主義の頹廢と階級闘争の矛盾とを打開し、思想の動搖、混亂を救出すべき新たな方向と歸趨の發見樹立の希求は、必然に新世界觀、新史觀に立脚する過去一切のものに對する再批判を要請するに至つたのである。だから、この意味に於ては、茲に述べる協同史觀經濟學の方法は、もつと一般的に新しき文化科學の方法でもありといふことが出来る。

二

協同史觀經濟學の構成は、大體に於て次の如き諸分科の綜合としてあるだらう。

協同史觀經濟學
(暫定)

- 一、經濟學總論
- 一、經濟學各論
 - 1、原始協同體社會經濟學
 - 1、奴隸制社會經濟學
 - 1、封建制社會經濟學
 - 1、資本制社會經濟學
 - 1、協同體社會經濟學
- 一、經濟思想史學
- 一、經濟史學
- 一、經濟政策學
- 一、經濟倫理學

これらの諸分科は更にそれぞれより、具體的な諸分科から形成される。各論を形成する各社會經濟學は、異なる處、國々によつて各々特殊な部門を形成する。例へば、資本制社會經濟學は更に獨逸資本制社會經濟學、英國資本制社會經濟學、等々に分かれる（經濟思想史學、經濟史學等も亦之に準ずる）。この各國各時代經濟學の確立といふことは廣義の經濟學にとつては本質的な事柄

の一つであつて、これが具體化することなしには、茲に述べる體系の如きも從來の資本主義經濟學と同様に觀念的な「純粹經濟學」の構想に墮してしまふであらう。從來の經濟學もその種々の學派に於ては、多かれ少かれ英、獨、佛、塊等の民族乃至國民社會の特性（單に經濟機構に於ける特性のみでなく、民族的感覺や思考様式等をも含めた全體的な特性）を反映してゐる。それらの點については今後は更に積極的意識的に批判解明されなくてはならず、これは新しい經濟學がいつの場合でも同時に既成經濟學の批判としてあるといふことからしても、各國經濟學の建設に於ては不可缺の努力であると云はねばならぬ。在來の經濟學に於ては、各國の經濟に關しては殆んど各國經濟史が追究され、之に照應すべき特殊理論經濟學形成への意識的努力が等閑視されてゐたのであるから、右のことは特に重要視されねばならない。なほこれについて特に注意すべきことは、各國經濟學は、それが理論經濟學としては協同史觀經濟學に於てはじめて積極的な問題となり、且つ實際的にも形成し得るといふことである。従つて各國經濟學はその意識的形成の當初から各國協同體社會經濟學として發現し來るといふことは重要なことである。現在猶極めて萌芽的であり且つ大きな過渡的限界を持つものではあるが、現代に於ける日本經濟學、ドイツ經濟學、或はソヴェート經濟學等は明かに何等かの意味に於いて協同體經濟學の性格を有してゐる。勿論、中にはそのいはゆる各國協同體經濟學自體が資本主義經濟學といかなる關聯にあるか

を明かにせず、或は明確に資本主義經濟學としての協同經濟學を説いてゐるものもあるが、獨蘇に於けるそれ及び特に日本に於けるより、高次の經濟學創造者（日本的意識に基いてマルクス主義及びフアツシズム經濟學を止揚せんとする日本協同體學者）の企圖しつつある日本經濟學等は、第二次世界戰爭を通じて生まるべき世界經濟體制の飛躍的變轉（資本主義を止揚する協同體經濟の出現）を豫感し、且つ意識的に之が創造を目指してゐる。但しその眞に正常且つ妥當なる方向は極めて原始的な状態に於てではあるが、現在のところではただ日本民族の意識に於てのみ一般的な發展を見つゝあるのである。それは資本主義と共に共產主義をも合理的に止揚せんとするものとしての協同體主義であつて、それが合理主義的全體主義である點に於てはまた同時に非合理主義的なナチズムをも超尅せんとするものである。この意味に於て日本經濟學の形成は、今我々が問題としてゐる將來の創造的協同史觀經濟學の一特殊分科たるべきものではあるが、しかもその廣義の經濟學の全體系に對する影響に於ては、諸他の各國經濟學に比してより、大なる普遍性を持つであらう。そうした意味に於ては本書に於て示される協同史觀經濟學の全構成は、特殊經濟學としての日本經濟學ではないが、少くとも日本的經濟學であるといふことは出来る。それは恰も在來の市民的經濟學の重心が、實際に於ては多分に英國的經濟學の性格を普遍的に有したと略々同様の關係に立つものとなるであらう。但しその歴史的性格そのものは本質的に異なるものであ

つて、英國的なるものが自由主義的資本主義的であるに對してここに所謂日本的なるものはそれを止揚した意味に於て協同體的なるものである。現在の獨、蘇經濟學はその過渡を示すものといふべきであらう。更にこの點に關聯して、各國經濟學がそれぞれ具體化されるのに照應して經濟學に於ける東洋的及び西洋的な特色が明確にされるであらうことは必然であらう。但しこれが遂に經濟學に於ける二大偏別を分化するに至るや否やは現在のところでは明かでない。しかし、それはいづれにしても、次章に於て述べるやうに、經濟史發展段階の三大區分（古代東洋的、西洋的、東洋的）及び之に照應する理論經濟學の偏別に於て或程度の反映を示してゐるし、また示すべきでもある。

學問の歴史それ自體は更に又別個の學問の對象たり得るものであり、また將來の協同體社會も、たとひそれが廣さと深さに於て益々協同性を増強することは疑ひないとしても、それは單純な進化論的過程でなくて、具體的な性格を有する諸發展段階としてある筈であるから、實際上無限に等しい人類の歴史に於て經濟學の體系は愈々複雑多岐となるであらう。そして、各部門の特殊具體化が更らに一定の限度に達し、また協同社會が更らに新しき質的段階に入るときは、現在創造されんとしつつある廣義の經濟學の全體系そのものが、その一面性を理解されるに至り、「狹義の經濟學」化するに至るであらう。だから我々は嚴密に云へば瞬時と雖も原理を原理として觀念

に於て固定化することは出来ないのである。

猶、現在に於ても、特殊なる觀點から、例へば特殊なる産業部面の觀點から、理論經濟學を農業經濟學、商業經濟學、工業經濟學等の諸分科となし、之に應じて經濟史、經濟思想史、經濟政策學をそれぞれの産業部門別に分つことも可能であり、必要でもあるが、茲では、ただ一般に基本的なものとして上掲の如き體系を示すにとどめる。

さて、この經濟學の諸分科は、一見してそれがいかに資本主義經濟學の諸體系に類似してゐやうとも、そのよつてもつて立つところの基礎に於いて、従つてその本質に於て、全く異つたものであるといふことを知らなければならぬ。これはマルクス主義的「廣義の經濟學」についても同然である。

市民的經濟學は、體系構成に對する努力を絶えず續けて來たが、それはさうすることに於いて益々經濟學の觀念化に墮せざるを得なかつた。その體系は基本的にはせいゝ次の如きものになりぬのみか、その諸分科の內的關聯は全く機械的、俗學的に理解されてゐる。

一、理論經濟學

1、總論

2、各論

前に白紙に歸り—(それが眞に生命ある自己の内面より湧き上がる本能乃至直観としてあれ、または他よりの共感的攝取であれ)—ここから過去の學說を再認識すべきである。これが眞に現實的、科學的なる態度であり、且つ眞に過去を生かす所以である。

第五章 協同史觀經濟學のために

方法は組織的なものであるから必然に體系に關聯する。方法と體系とは本來不可分のものである。これは、廣義且つ高度の經濟學については一層さうなのである。

第一節 經濟學總論

一

こゝで取扱はれるものは究極に於ては經濟學の認識論及び方法論であつて、經濟學の存在の可能、意義、目的、全科學大系に於けるその地位、經濟學自體の諸分科とその綜合的諸關係、主要なる經濟的諸範疇等が一般的に攻究される。従つて總論は、單に各論に對する總論たるのみではなくて、なほ經濟思想史、經濟史、經濟政策等の諸分科についてそれが有するところの意義、地位等の研究を包括する。従つて總論は、經濟及び經濟學の哲學を問題とする。しかし、協同史觀經濟學の哲學は、既成經濟學の破綻に伴つて生起し來つたはゆる「經濟哲學」とは全くその意

義を異にする。「經濟哲學」は、第一次世界戦争を契機とする世界資本主義の凋落と共にその觀念性を曝露した資本主義經濟學（「ブルジョア」的及び「プロレタリア的」）の學的根據を再批判せんとする意圖より生じたものであるが、しかし、それは結局、破滅せる經濟學を觀念の「天國」に於て救済せんとする經濟の神學以外の何物でもないのである。市民的經濟學は、それがはじめに眞に學問的體制を整ふるに至つた正統派經濟學の始祖アダム・スミスの時代より、その究極の認識方法に於て形而上學的なる哲學を有してゐた。即ち彼は（リカードも亦）資本主義經濟を、從つて資本主義經濟學を永久的なるもの、不變のものとして非歴史的に思惟したのである。

尤も、その哲學的前提を除けば、彼等はむしろ自然科学的方法を以て經濟學を研究したのであつた。現代の「經濟哲學」は、經濟學に於けるこの自然科学的觀察の破綻によつて、かの形而上學の本質を完全に前面に押し出すに至つたのであつて、いはば「ブルジョア經濟學」（「プロレタリア經濟學」はその血縁である）の「原理」にしがみついたものと云ふことが出来る。現實性科學性の喪失による既成經濟學の觀念的倫理化、心理主義化等は、頽勢に向つた資本主義の現状維持を企圖せんとするものであつて、かゝる傾向もまた「經濟哲學」の發展を助長し、且つそれと不可分に結びついてゐる。「經濟哲學」は、要するに、全體としての資本主義經濟の一般的運動法則の學としての科學性を失つた既成經濟學の素朴な經驗的觀念論を批判しつゝ、之を純粹に哲

學的な觀念論（その「歸趨」するところは、「超時空的理念」としての形而上學的本質である）にまで上昇せしめるものである。だから、「經濟哲學」に於ても「哲學」（スコラ的な）一般と同様に、あらゆる恣意的論理の體系が可能となる。現に我々は、最近十數年來に生起した「經濟哲學」に於ても數個の分派を見ることが出来る。ゲオルグ・ジンメル（獨）、セルゲイ・ニコライウイッチ・ブルガコフ（露）、及び左右田喜一郎（日）の諸氏の「經濟哲學」がそれである。それらは、リツケルト、カント、シエーリング等々の哲學の、最も卒直な資本主義的顯現とも見るべきものである。シエーリングによるブルガコフの「啓示」の哲學と、カント及びリツケルトによる左右田博士の「經濟的文化價值」の「理念」とは、前者が直接的、非合理的な靈感を説くに對し後者は飽くまで客觀的な合理主義の立場に立たんとするところに著しい對照を見せてゐる。

シエーリングの「自然哲學」は自然と精神との對立を斥け、自然を無意識的精神として、また精神を自己を意識した自然として統一的に觀るのであるが、實在はかくて「精神」であり、しかも之が認識は究極にはたゞ「啓示」としてのみ可能であるとなす。經濟學の可能をこの先驗的なシエーリング的「精神」に歸するブルガコフの「經濟哲學」は、遂に經濟の本質論としての經濟學の不可能を主張するに至つた。

何故なら、彼によれば經濟學は單に「經濟の現象學」たるにすぎないのであつて、諸他の科學

と同様に、實在即ち精神の同一性の認識に立脚するものでなく、「主観客觀の二分性の上に、また其諸因子の個別を伴ふところの存在の分裂の上に基く辯證的論理的知識」たるにすぎないものだからである（註一）。「かくて眞理は科學に於ては認識せられない。それは辯論的思惟の言葉では説明せられざるものであり、而して此意味に於て玄妙なる直覺的方法によつて自己を啓示する。……眞理に向つて直線的且直接的に通ずる道は唯一つある……それは即ち宗教的偉業である。自己を指して「我は道なり、眞理なり、生命なり」と云ひしキリストを自らの中に受容することである。……現在の非眞理的狀態に於ける世界にとつて單に理想或は極限概念に過ぎざるものは、彼にとつて直接的現實として感ぜらるゝであらう」（註二）。かくてまた、彼に於いて「經濟哲學」の目的は、宇宙の歴史のはじめにありて而も最後に来るべきもの、而して「啓示」によつて直接超歴史的に現前するところの精神の「天國」とその「天國經濟」の傳道に外ならない。即ち彼の「天國經濟」とはキリスト教的共產主義に外ならぬものであつて、人間の「墮落」前の死と飢とを知らぬ「形而上學の本質其物」であり、「自然の認識と完成との爲に、自然の最高智性の露呈の爲に、自然に對して加へられる人間の無私無慾の愛の勞働としての「天國經濟」である（註三）。勞働或は經濟は歴史的、有限的、即ち死すべきものとしての人間の生命の保護、擴大、部分的復活をその内容とするものであるが、それは結局、かの形而上學的「天國」及び「天國經濟」に到

るべき方法なのである。

（註一）ブルガコフ著「經濟學、第一卷、經濟としての世界」第一版、一九二二年—鳥野三郎氏邦譯書「經濟哲學」一九二八年版、一七七頁

（註二）同上書、一七八頁

（註三）同上書、一七四—一七六頁參照

ロシアの經濟學教授たりしブルガコフは、はじめマルクス主義に傾倒したが、土地問題に關聯して次第に「修正」マルクス主義者となり、遂に先驗的理想主義に走つて、ロシア革命の勃發後正教會の僧侶となつて國外に逃亡した。彼の「經濟哲學」は、世界資本主義經濟體制の全面的破綻（第一次世界大戰）の直前、特に直接的にはロシア革命（一九一七年）の爆發數年前に於けるロシア資本主義及び資本主義經濟學の危機を最後の表現せるものであつて、此意味に於ては彼の燥急にして逼迫せる神祕的「啓示」の哲學は、諸他のすべての觀念的經濟哲學の窮極の本質と運命とを、最も端的に「啓示」してゐるといふことが出来る。合理主義から非合理主義へのブルガコフの飛躍の實踐的心理は、彼の凡庸ならざる本能乃至直觀と見るべきものではあるが、彼に於ける科學—哲學の貧困と時代的制約とは、彼の「經濟哲學」をして無力なる形而上學的觀念論たらしめたのである。

ブルガコフに對して今一つの著名な「經濟哲學」たる左右田哲學は、それが同様にかの第一次世界戦争前後に於ける世界資本主義並に資本主義經濟學（左右田氏の場合は、非マルクス主義的なそれ）の一般的危機を反映し、之を「理念」によつて救済せんとするものではあるが、ブルガコフと異つて著しく「合理主義的」「批判的」立場を強調してゐる。それは、十九世紀の後半に興つた新カント派哲學特に西南ドイツ學派のリツケルト Heinrich Rickert の文化價值哲學の繼承に於ける日本（特にその資本主義的經濟）の優越なる地位によつて規定されてゐる（註四）。この傳統は、大戦後の引續く恐慌にも拘らず今次の日支事變前まで繼續されたのであつて、「合理主義」的な左右田哲學が若干の有力なる追従者（註五）を有するに至つたのはそれがためである。同様の理由によつてブルガコフの哲學（それは昭和四年にはじめて我國に紹介された）は、その固有の代辯者を見出すことが出来なかつた。勿論これには、我國に於ける當時のマルクス主義の發展が影響してゐることも見逃すことは出来ない。しかし資本主義經濟の世界的危機の増大と、新たな協同體經濟の胎動とは、この合理主義的經濟哲學をして益々ブルガコフ的神祕主義に押

しやるであらう。實際に於て、それはその「理念」の中にすでにかゝる非合理主義的本質を内包してゐるのである。之に關聯して、ナチスの非合理主義哲學が、「真正」マルクス主義及び「修正」マルクス主義の道を通つたドイツの支配的意識となつてゐることを想起するのは甚だ興味ある事柄である。

（註四） 左右田喜一郎氏著「經濟哲學の諸問題」への第三版「序文」（大正七年十二月附）参照。

（註五） 杉村廣藏氏（「文化價值主義の經濟哲學」及び「經濟哲學通論」）、二本保幾氏（「經濟學に於ける若干の哲學的問題」及び「左右田博士の經濟哲學に對する解説及び批評」——改造社、經濟學全集第九卷所收）、那須皓氏（「經濟政策學原理」）等はその代表的なものである。

左右田博士によれば、經濟生活及びその概念構成（經濟學）を可能ならしめるものは、之に對して論理的に先驗的な嚮導概念 Die leitende Idee（「經濟的文化價值」）であるとなすものであるが、博士の「經濟哲學」の特質は「經驗科學としての經濟學の範圍内に於て尙且つ先天的要素の存することを要すとの理の終局の證明と安靜點を見出す」（註六）ことにある。この點は博士が自稱されるやうに「斯の如き意味に於て解されたる經濟哲學は未だ何人に依りても開發せられたることなき Terra Incognita である」と見られる。左右田哲學がジンメルの經濟哲學とも、ブルガコフのそれとも異なる所以である。ジンメルの經濟哲學は、彼の生命哲學の純哲學的問題として論ぜられたものである。

左右田哲學は、その哲學を経験科學たる「經濟學の範圍内」に立入つて論ぜんとするものであるから、その限りでは桑木嚴翼氏が評してゐるやうに「經濟の形而上學ではなくて、經濟學の智識哲學或は認識論であるから、經濟學の方法論と直接に連続し、或は寧ろ同一問題に歸するといふことが出来る」(註七)。しかし、このことは左右田哲學が終局に於て形而上學的概念論に立脚するものであるといふことを否定することにはならない。左右田氏は、經濟生活及び經濟學の可能を論理づけるものではあるが、しかしそれはまた、かかるものとしての「經濟哲學」自體の可能を基礎づける概念——即ち經濟的文化價值を可能ならしめる超越的一般的文化價值、及びその内容をなす個々の文化價值とその相互關係の究明——としての形而上學を前提してゐられるのである(註八)。要するに左右田氏によれば、一般的文化價值は哲學的「極限概念」をなし、之が個々の文化價值に於いて經驗的素材に結びついて特殊具體化するが、經濟的文化價值は經濟生活の歸趨、意義、目的を規定するところの經濟生活にとつて不遍妥當なる *Sollen* である。即ち、經濟的文化價值は經濟生活の經驗と共に起り來るも經驗より來るものにあらざる先天的形式として經濟生活を可能ならしめ、かくてまた經濟學の概念構成を可能ならしめるといふのである。

(註六) 左右田喜一郎著「經濟哲學の諸問題」岩波書店刊、七三頁

(註七) 桑木氏「左右田博士著『經濟哲學』を讀む」同右書、卷末附録一。

(註八) 同上書二二〇頁

斯の如き形而上學的方法によつて絶對化された經濟的文化價值の具體的本質、即ち「經濟的」とは何であるか、それは左右田氏によれば「貨幣概念」であり、經濟生活に對する論理上の先天性 *apriorität* たるものであり且つ經驗的、歴史的に現はれるものである。即ち曰く、「一切の人類の歴史生活が貨幣概念に *Beziehen* せられたるときにのみ經濟學の對象は是あるを得。即ち余は *wirtschaftlich = auf Geldbegriff beziehen* と同義なりと解するものである」と。(同上書、一六頁)

左右田氏がその哲學的基礎づけを與へんとするものは、前に述べたやうに市民的なる資本主義社會經濟學に外ならないのであるが、それは先驗的なる貨幣概念をその本質とすることによつてその普遍性を確證される。蓋し、資本主義經濟こそ歴史に於ける最高の貨幣經濟なのであるからである。勿論左右田氏はそのいはゆる「貨幣概念」を更に理想的なる「文化價值」理念に結合されるものであるが、それは氏が先驗的理念であると稱せられるにも拘らず、實は考へられたる「理念」以外の何物でもない。そのいはゆる「文化」が、いかに力なき抽象であるかは、それが現實に適用されるや否や最も明白に證明せられるのである。

左右田氏は幸か不幸か、そこまで自己の「經濟哲學」を發展せしめずして逝かれたが、それは

氏の學說の追従者に於ては餘すところなく露呈されてゐる。

三

杉村廣藏氏は左右田博士が經濟哲學の範圍を——即ち先驗的文化價值を單に經驗的なる經濟生活の中に限定して考究することの不徹底さを評して、これは恰も「リツケルト」が經濟學を以て自然科學と文化科學との中間位を占めるものとなした不徹底さ——(左右田氏はそれに反對した)——に相通するものとしてゐられる。(改造社、經濟學全集、第九卷、七三一頁)そこで杉村氏は更に進んで左右田哲學を「發展」せしめ、單に「經濟學の方法論及び認識論」のみならず、また經濟哲學自體の可能、根據を「ドイツ」觀念主義の形似上學的精神によつて追求されてゐる。これは觀念的論理の要請としては、さもあるべきことではあるが、しかし之によつて、左右田哲學がその「不徹底さ」の故に暴露しないで済んだ神祕主義、非合理主義の色彩を明瞭に呈示するに至つたのである。即ち經濟哲學の合理主義なるものは神祕主義の排撃ではなくして、反對に神祕主義の理論的擁護なのである。(同上書、一一三頁)

かの高遠にして普遍妥當なる「ゾルレン」(文化價值の理念)はそれが多少でも現實の問題に關係せしめられると、忽ちその空虚さを示し、たわいもない概念の遊戲にすぎざることを證明

する。例へば杉村氏は、近代的社會の難問題である階級對立について次のやうに述べてゐられる。即ち階級對立は結局「勢力の對立」であるが、資本家階級の勢力(それは金額で表現される)は個々の資本の單なる合計でなくて「合計以上」のものであり、労働階級の勢力(それは人數で表現される)は個々の労働量の合計以上のものであり、前者に對立する。この相對立する勢力が上記の如く合計以上のものでして「超合理的」なものであるといふことは、この問題に對する「新しき社會哲學上の論理」を必要ならしめる。左右田氏の「極限概念」の論理、例へば「 $n + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^{n-1}}$ 」の總和は n が無限に大きくなる時は限りなく n に近づくといふことから、各個の項の合計の意味を最も合理的に表明し乍ら、しかも合計以上のものでして考へらるべきといふ極限值がもつ意味」は、この問題の解決のための鍵を提供する。(同上書、九四頁)資本家階級の勢力も労働階級の勢力も、極限值として「合計以上」のものであるが、前者が後者よりも優越してゐるところに「産業社會の不平等」が存在する(同上、九五頁)。この不平等を除くためには、二階級の勢力の、更に超合理的なる總和としての極限值が求められねばならぬ。それは勞資いづれの「項」から出發しても不可能で、先天的に與へられるものでなくてはならぬ。この極限值が即ち「極限概念」としての文化價值」である。かくして階級對立及び階級闘争は文化價值即ち「超合理的な均衡」を認識し、之を理想として實現するの努力であらねばならぬ。

(同上書、九六頁)

階級闘争は合理的には解決し得ない、といふのが經濟哲學の結論である。そこで超合理的な理論を生み出して、之を信ずることによつて階級闘争を調和しやうとするのが杉村氏の努力であるが、しかし氏によれば、それは經驗世界に於ては決して實現されない。それが實現するのは世界永遠の彼方の天國經濟の實現を信ずる以外に勞資の對立は救はれる道がない。(同上書、一一一頁)これが實際に於ては、階級對立及び闘争の永遠的、宿命的存在を肯定するものであることは明かであらう。しかし人類にとつて幸なことには、これは階級對立の問題に關する破綻せる觀念經濟學と經濟哲學の無能力の表明以外の何物でもないことである。合理的な且つ道義的な道は他に存する。

同じく左右田哲學の流れを扱む二木保幾氏は、極限概念としての文化價値の合理化のために、「辯證法」を適用される。佛教の空觀としての辯證法、即ち二木氏のいはゆる「空觀辯證法」といふのがそれである。ここでも、此岸の科學的世界に對する彼岸の超絶的世界が「先天的に」前提されてゐる。二木氏は、一切は流轉するといふ辯證法的精神からマルクス主義を止揚せんとされるのであるが、しかしマルクスの辯證法はそれ自身の必然性によつては止揚され得ないものと

考へてゐられる。これはマルクス主義者とは異つた消極的仕方ではあるが、しかし結局マルクスの辯證法の絶對性を承認することである。のみならず、二木氏は、マルクスの辯證法を、マルクスの全科學體系から切り離して、全く抽象的に理解してゐられるのであるが、そのためにマルクス主義全學説の歴史的限界を正當に認識し得ず、従つて實際に於ては何等之を止揚し得なかつたのである。いかなる辯證法的止揚も、對象自體の内的矛盾を明かにすることなしには行はれない。さうでなくて、單に外部から別個のものを押しつけるのは、非辯證法的なる強制であり、對立であり、單なる否定である。マルクスの辯證法の内的矛盾の發展の必然性を認識し得ない空觀辯證法が、何等の具體的内容をも持たない單なる「否定の否定」或は「空亦復空」に終はつてゐるのは、そのためである。(改造社版、經濟學全集、第九卷、三一八、三一九頁)

空觀辯證法は、我々のこの現實の感官的世界(社會及び自然)からさへも抽象されたところの辯證法それ自體なのである。換言すれば、それはただ「理念」の中のみ在り、且つ理念としてのみ在る。だから、心頭を滅却すればマルクスの辯證法のみならず、空觀辯證法自體もわけなく否定される。これが空觀辯證法の優越性である、と二木氏は思惟せられる。かくの如く、「空を空する」「理念」としての極限に、二木氏はかの文化價値を歸趨せしめる。「經濟理念には、かかる超絶的文化價値に結びつくものであつて、この「經濟理念から遠ざかることは、如何なる個人、

協同とを通じて、歴史は世界協同體の實現に向つて絶えざる前進をつゞける。この道を通じてのみ人類はその宇宙支配の眞實の主體的條件を獲得するのである。

階級對立や民族間の闘争はそこに到達するための不可避的な文化史的過程であるが、その統一は、つねに、この統一を阻害し闘争の原因となるべき諸民族の内的 \parallel 外的諸要素の止揚によつてなされる。經濟學は狹義の社會科學乃至文化科學—廣い意味に於ては一切の科學は文化科學（社會科學）である—の中でも最も自然的な性格を帯びたものの一つである。科學の發展が自然科學より社會科學に及んで來たことは周知のことであるが、その社會科學の中でも特に先づ經濟學が顯著なる發展を示し來つたといふことは興味ある點である。リツケルトが經濟學を社會科學と自然科學との中間に置かうとした所以も、實際的にはここに發するものであらう。尤も彼は、單純に認識主體の *Wollen* に係はらしめて科學を分類した點、竝に質量の辯證法的理解が缺けてゐるといふ點ではその論據の薄弱であるといふ非難を免れることは出來ないであらう。

社會科學と自然科學との區分は生命辯證法的である。觀念辯證法も唯物辯證法も全く一面的且つ機械的である。既に述べたやうに元來自然民族は物質を單に無生命の機械的存在としないうで、之に靈的活力を認めた。

即ちそれは原始的な物活論であつて、そこでは自然物の中に單純に人間的生命或は靈魂をその

如何なる階級に於ても財の減少と同一の意味を有する」ことになるといふのである。（同上書、二一三六頁）これが證明は、結局、極貧者の持てる十圓は大富豪の持てる一萬圓の價値にも該當するといふ、かのオーストリー學派の心理主義價値論によつてなされる。（同上書、二四〇頁）主觀主義經濟學と十九世紀的佛教思想との接合—これが二木氏の辯證法的經濟哲學の本質である。一切の「經濟哲學」は、かくて、宗教的「天國經濟」の信仰を説く經濟的神學に墮する。それは究極に於ては、「經濟學の不可能」を主張したブルガコフの説に歸着するものだといふも過言ではないであらう。實際に於て、「經濟學」の哲學的根據を説明すると稱する「經濟哲學」は、破綻せる觀念的經濟學以外のいかなる經濟學をも有しないのである。

四

協同史觀經濟學は先づ經濟の宇宙論的意義を確立しなければならぬ。これは人類の意識體系、従つてまた科學に於ける經濟學の地位の問題にも關聯する。經濟も亦究極に於て宇宙支配の理想—協同體的宇宙觀に合致する。經濟は人間の自然認識並に自己創造、従つてまた自然の自己認識自己創造の一顯現である。經濟は單に人間の動物的生命の維持のためのみではなく、之を通じて宇宙統一の大目的を實現するものでなくてはならぬ。國家或は民族間の對立闘争とその統一

まゝ見出したものである。ルネッサンス以後近代に至るまで汎心論或は汎神論は、觀念論及び唯物論の對立の外に、或は多かれ少かれそれらのものに結びついて發展してゐたが、それだけにそれはまた觀念的傾向を脱することが出来なかつた。

生命辯證法的世界觀は、過去一切の世界觀或は哲學を繼承するところの世界觀であるが、その本質は特に、原生的な東洋的シャーマニズム或はタレース、アナクシメネス、ヘラクレイトス等のギリシヤ最古代の汎神論哲學——それはまた辯證法的でもあつた——の中に萌芽的に、しかし最も端的に、示現されてゐる物心不二の辯證法の本質の高度の發展としてあるものである。但しそれは單純に辯證法的汎神論といふが如き哲學的内容以上のものを有することは、すでに述べた通りである。それは、自然の中に無聲の聲を聴き、見えざるものを見るところの「心情」によることなくしては理解し得ないものである。

協同史觀經濟學のあらゆる分科はかくの如き認識論的並びに方法論的基礎の上になされる。従つて、經濟學が社會科學のうちにあける最も自然科学的な一部門であるといふことは、それがその出・歸點——直觀並に一般的理論——特に總論に於いて、究極的には哲學的な分野へ關聯するといふことは當然のことである。一般的な理論規定から始まるのは、從來の哲學、科學の體系構成の特徴であるが、觀念哲學はそれを理念の獨自の出發點であるとするに對して、科學（及び唯物

哲學）は概して之を研究成果の一般的結論であると見做す。この兩者は共にその認識論上の一面性に基因した偏向であつて、これはより、高い立場から綜合的に止揚されなければならぬ。

右の點についても唯物辯證法の缺陷を指摘することが出来る。マルクスは科學にあける心情乃至直觀といふものの役割を殆んど没却してゐる。彼はその著「資本論——經濟學批判」の構成について、「キエストニーク・エウロプイ」誌から「マルクスの研究方法 *Forschungsmethode* は嚴密に現實主義的であるが、表現方法 *Darstellungsmethode* は不幸にして獨逸流辯證法である」〔註一〕の一節を肯定的に引用し、更に自ら之を敷衍して詳説した後で、「私の辯證法は單に根本に於てヘーゲル流のそれとは異なるのみでなく、また正反對のものである」〔註二〕と結んでゐる。

〔註一〕「資本論」第一卷第二版への序文、改造社M・E全集版、第一卷第一冊、十二頁
〔註二〕同上書、十四、十五頁

マルクスにとつては、叙述の様式と研究方法とはかくの如く機械的に對立したものである。彼にとつては、究極に於てたゞ個々から一般に上る歸納的方法のみが科學的方法なのである。彼は演繹的方法なるものを單純に抽象的理論としてのみ認めたのである。これは唯物的理智主義からすれば當然の歸結であらう。「科學と藝術とを或る程度に統一する」〔改造社版「マルクス年譜」

六頁)といふことは若い頃からのマルクスの理想であつて、後年彼はその「資本論」について自ら「一つの藝術的全體をなしてゐるのが私の著作の特徴である」(改造社、M.E全集第十九卷、二四三頁)と云つてゐるが、心情と直観の没却された藝術といふものが單に空虚な形式にとどまらざるを得ないことは云ふまでもないことである。シュパンがマルクス主義を「色褪せた科學」、「無愛想な科學」と稱してゐるのは一面の事實を物語つてゐるものであつて、唯物的なマルクス主義科學には高邁なる理想主義精神や香り高い道義的精神に於て缺けるものが甚だ多いと云ふことが出来る。

認識を單に理論としてだけでなく、また同時に理論以上(及び理論以前)のものとして把握するとき、一般的認識と具體的認識とは從來のやうに觀念的に區分しうるものではなく、また從來考へられたやうに單純に前後の關係にあるものでもない。

一般的な認識から始まるのは意識の發展の一特徴である。それは直観の形式をとる場合と、既成の具體的認識の一般的結論として在る場合とを問はずさうである。例へば實證主義者たるコントもその著「社會再組織に必要な科學的計畫」に於て、新社會再組織のためには先づその一般的基本的「新原理」を確立し、之に基いて現實の實踐的、行政的作業の考察を開始せねばならぬと書いてゐる。またマルクス主義科學も、その發展を歴史的に見れば一般的哲學理論の形

成から出發して經濟學に進んでゐる。

しかし我々はさうした事柄の一面を見て直ちに、一般的原理のみが一切の出發點を形成すると考へてはならない。

我々はまたあらゆる認識が、狭きより廣きへ、具體的なものより抽象的なものへ、現實より理想へ發展してゐることを知つてゐる。例へば經濟學は一面に於て經濟政策から發展してゐるとも云へるのである。その他例を示せば枚擧に暇がない程である。

要するに直観と理論、綜合と分析とは、本來相互に働きかけつゝ渾然たる一體をなしてゐるのであるが、人間は種々の歴史的制約によつてその眞の統一を理解し得なかつたのである。生命辯證法に立脚する協同體的宇宙觀、協同史觀、従つてまた協同體社會經濟學は、あくまでもかくの如き綜合的見地に立つものである。

第二節 經濟學各論

一

各論に於ける諸分科は特に經濟史に於ける經濟發展段階説と密接な關係を持つ。各論(總論と

共にいはゆる理論經濟學に該當するもの。の分科は、原始協同體社會經濟學、奴隸社會經濟學、封建社會經濟學、資本主義社會經濟學、協同體社會經濟學となつてゐるのであるが、廣義の經濟學に於ける經濟史發展段階の區分は、また之と略々同様の系列をなすものである。即ち原始協同體社會經濟、奴隸社會經濟、封建社會經濟、資本主義社會經濟、協同體社會經濟がこれである。そこで問題が起る。各論の分科と經濟史の段階區分とは重複するやうに見える。故に理論經濟學の各論が上記の如き分科を有する以上、經濟史は經濟學の一部門として不必要であらうといふ見解が生れる。このやうに經濟史を不要視する見解は更に、經濟史を全然經濟學の領域から除外するものと、又それを理論經濟學の中へ吸收的に統一しやうとするものとの二つに分れる。これに對して、經濟史は理論經濟學と共に、あくまで經濟學の特殊な一分科を形成するものと主張する人々がある。

右のやうな論争は市民的經濟學者の間に於ても屢々行はれたが、彼等はこれを主として形式的に取扱つたにすぎず、従つて何等決定的な解決への光を見なかつた。またマルクス主義者がこの問題を特に問題とするに至つたのは極めて近來のことであつて、彼等のいはゆる「廣義の經濟學」や「歴史と理論」の問題に關聯して重要な論争課題となつた。我國では昭和十年頃から十二年頃にかけて盛に問題となつた(註)。しかし、これは究極的には協同史觀經濟學としての廣義の

經濟學の分科の問題としてのみ正當なる解決に到達し得るのであつて、マルクス主義にとつては不可能に屬する問題であつたのである。

(註) 相川春喜氏著「歴史科學の方法論」、中川清氏著「歴史論の中心問題」(「歴史科學」昭和十一年六月號、十月號)、阪本三善氏「廣義の經濟學と經濟史學」(「唯物論研究」昭和十二年三月號)、中川清氏「理論經濟學と經濟史學」(同上書、昭和十二年十二月號)その他

各論と經濟史との關係は、これを一つの河流の研究に譬へて示すことが出来る。一本の河流は湖沼、谿流、瀑布、淺瀬、淵、分流、合流等々、それぞれ特異な分野を形成しつつ海洋に注ぐもので、その各々の段階的地域は河床、水速、水量、水深、川幅等に於て大小形質を異にし、溫度、清濁、色彩、風景、氣候、動植物等々を異にする。

今我々が右の河流の特異な地域段階を切り離して一つの横斷を作り之を分析研究するとき、我々は經濟の歴史に譬へられたその河流のいはば各論の一分科を研究するといふことが出来る。それは全體としての歴史の河流の研究に比して部分的、横斷的であり、又より分析的、個別的である。これに對して全體にわたる歴史の流れの研究は全體的、縦斷的であり、またより総合的、系列的である。但し、ここに示した分析的と総合的、及び横斷的と縦斷的との區別は決して絶對的なものではない。我々はむしろ、各論は分析的総合的であり、横斷的縦斷的であつて、經濟史學

は総合的・分析的であり、縦斷的・横斷的であると云ふべきであらう。何故なら、各論は横斷面の分析だと云つても、それは河流の全體に對比した相對的意味のものにすぎぬのであつて、各論の或る分科對象、例へば資本主義社會經濟自體がまたそれ自身の歴史を持つものであるからその限りに於て之の研究も亦縦斷的なるものだからである。資本主義經濟は自由競争の時代と獨占の時代とに大別し得るし、猶これを更に種々の歴史的段階に區分することが出来る。従つて同じ資本主義經濟に對しても我々はこれを歴史學として及び理論經濟學として取扱ふことが出来るのである。歴史と理論とは斯の如く辯證法的な相關關係にあるものであつて本來觀念的に分離し得るものではない。

以上私は經濟學の理論と歴史との關係を一本の河流に譬へて説明したが、實際に於ては歴史は一本の河流の如きものではない。河流に於ては源から河口に至る生きた全系列が一つの現在として存在してゐるが、歴史の過去の諸段階はすべて消え去つたところの流れである。それ故に歴史研究は、それらの消え去つた過去の諸段階を現在から遡つて之を思惟の中に再現しなければならぬ。そのためには過去の一切の諸要素を多かれ少かれその中に内包してゐるところの現在の段階を分析して、現在を特徴づける本質的なものと然らざるものとの編成を見出し、かくして順次過去に於て本質的であつたものを遡及的に追求するのである。ここに現在の經濟的諸要素の編成

(それを研究するのが理論である)と過去の歴史の段階系列との間の不可分の關係が明かとなり、我々がかくして遡及的に追求した諸構成を再びその過去の源から流れのままに現在にまで下り來るとき歴史は一應思惟に於て再現される。かくの如くにして構成された歴史的概念は、歴史の流れの縦斷的構成の分析として、またその各段階の分析的研究の綜合として、一つの科學的研究たるのである。かくて經濟學理論と經濟史學との眞の統一が理解される。即ち經濟史學も亦理論經濟學であり、經濟理論も亦經濟の史學である。

理論經濟學(狭い意味の)と經濟史學との關係については、なほ批判的に述ぶべき點が残つてゐるが、それは經濟史學の項に譲り、ただ茲で特に附け加へて置かねばならぬことは、上述の如き方法は經濟學(及び一般に文化科學)の方法としては極めて一面的なものにすぎぬといふことである。私が右の方法を以て特に「一應」の理解に到達せしめるものと記した所以である。歴史及び理論的研究方法としての上記の方法は多かれ少かれ從來の一切の史學方法論を形成してゐるところのものであるが、特にマルクスはこれを明瞭に説いてゐる。彼の理論的方法即ち具體物からの抽象による單純概念への到來及びそこから再び具體へ歸り來るところの、いはゆる「上向下向」の論理は、ただ上記の歴史的過程の分析綜合に照應するものである。(マルクス「經濟學批判」の「序論」参照)彼は右の方法によつて經濟及び經濟の歴史の「全面的理解」に到達し得る

ものと考へたのであつて、その方法が有つ一面性については全く思ひ及ばなかつたのである。しかし我々は、先づ第一に、或る社會經濟の本質的な要素を、他の段階の社會經濟のそれとの差異にのみ求めるところの偏見を自覺しなければならぬ。マルクスはかかる差別観に囚はれて、各社會經濟の歴史的な特質がそれに結びついてゐるところの全歴史を貫いて流れる本質を過小に評價し、或時は之を無視することをさへ敢てしたのである。それはひとり經濟及びその歴史についてのみでなく、前に見たやうに國家及びその歴史についてもさうである。

次に、現在の一例へば資本主義の社會經濟を理解するには、現在から過去に遡り再び現在に歸り來るところの方法は、歴史的方法自體としても全く一面的なものである。かかる方法のみによつて理解される現在は、たとひそれが古い觀念論的方法に比して一層進んだ科學的方法による理解として、より具體的に解明されてゐるにせよ、究極に於ては依然としてヘーゲル的な現在（もはや本質的には發展することなき「ゲルマン社會」的現在）の殘滓を持つてゐる。何故なら現在は單に過去の成果として在るのみでなく、それは同時に過去未來を貫ぬく歴史の流れの一點として在るものだからである。即ち、我々は現在を單に過去からの終點としてのみでなく、また未來への一點として究明しなければならぬ。過去の認識が現在の認識である如く、未來の認識も亦究極に於ては現在の認識である。それ故に我々は現在が持つ歴史的地位、意義、本質を理解す

るためには、現在から過去に遡及して再び現在に歸り來る方法と共に、また現在から未來に至りそこから再び現在に歸り來るところの新しき方法をも組織しなければならないのである。これは未來觀の問題であり、未來觀の特殊なる方法の問題である。マルクス主義は未來觀を有してゐたが、しかしそれは何等組織された未來觀の方法を持たない。ここにもマルクスの未來觀（共產主義社會觀）の誤謬の源泉が存在する。マルクス主義に於ては、過去の社會は單に過去の社會であつて、ただ歴史學に於てのみ取扱はれる。それは、過去をさながらの現在として理論的に取扱ひに従つてそのもの未來への發展（の跡）を追跡する論理的方法を持つことが出来なかつた。我々は未來觀の方法を單に現在の中にのみでなく、また過去の中に發見することが出来る。しかし、これは協同史觀經濟學（廣義の經濟學）に於て、歴史的な各社會經濟學が獨立の理論經濟學分科として形成せられ、特殊の對象と特殊の方法とを持つところに於てはじめて可能となるのみである。そこでは未來の豫想は、單に現在の諸要素の分析からする推測たるに止まらず、また實際に經驗せられた過去の歴史の諸法則から歸納された豫想並に理想として最も現實的且つ合理的な未來觀を形成する。従つて未來觀の問題は經濟學各論の全分科に關聯する。

協同體社會經濟學の發展は先づ資本主義經濟學から發展し來つたものであるが、これには二様の意味が含まれてゐる。その一は、資本主義經濟學は前資本主義的諸經濟の研究の基礎をなし、その發展は廣義の經濟學の諸分科の形成を準備するといふことであり、その二は、資本主義經濟學自體は廣義の經濟學に於ても亦その一分科として在るべきものであるから、その發展はその限りに於ては廣義の經濟學の發展を意味するといふことである。

しかし我々は、いづれにしても資本主義經濟學が單に資本主義經濟學として發展するだけでは決して廣義の經濟學とはなり得ないといふことを銘記しなければならぬ。資本主義經濟學が如何に發展し、その中に於て分析せらるべき前資本主義的諸經濟の認識が如何に發展しても、又各國各時代の資本主義經濟が如何に具體的に分析されても、それは依然として資本主義經濟學の範圍と限度とを出ることは出來ないし、また實際に於て出來なかつたのである。それは飽くまでせいぜい狹義の經濟學の分科的發展であり、本質的には資本主義經濟學の量的發展にとどまるものである。

この點について、マルクス主義者等が大なる混亂を來してゐることは當然のことではあるが、また皮肉な現象でもある。例へば坂本三善氏は、理論經濟學に經濟史學を含めることをもつて「廣義の經濟學」であると考へてゐる。曰く「エンゲルスの見解から出發して……廣義の經濟學に經

濟史學を含める見解は、これから發展させねばならぬのである」と、（「廣義の經濟學と經濟史學」——「唯物論研究」昭和十二年三月號）。ここに坂本氏が意味する理論經濟學とは徹頭徹尾資本主義經濟學としての理論經濟學のことである。坂本氏にとつて「狹義の經濟學」とは「飽くまでも資本一般の運動法則に關してゐる」もの、即ち具體的に言へばマルクスの「資本論」に外ならず、之に對して、更にその他の一切の特殊な資本主義經濟の理論、例へばレーニンの「帝國主義論」や「ロシヤに於ける資本主義の發展」等を包含したものが即ち「廣義の經濟學」である。即ち坂本氏のいはゆる廣義の經濟學は、發展せる資本主義經濟學の體系に外ならぬものであり、ソヴェート經濟の理論さへもが問題となつてゐないのである。（この點は中川清氏の所説も同様である。「理論經濟學と經濟史學」——「唯物論研究」昭和十二年十二月號）。この狹隘な廣義の經濟學觀を聖化するために、坂本氏は廣義の經濟學に關するエンゲルスの見解を許し難いまでに自分勝手に解釋してゐる。

曰く「エンゲルスは、明瞭に、何等の形容詞をも附せず「經濟學はあらゆる國、あらゆる時代に對して同一であり得ない」と云つてゐる。これは所謂「經濟史學」に相當するであらうとてゐるものである。しかもエンゲルスは「經濟史」或は「經濟史學」と云はずして、單に「經濟學」——勿論廣義のそれを指す——と云つてゐる」と（同上）。かくして坂本氏によれば廣義の經濟學體系

に於ける理論經濟學各論の諸分科たるべき各社會經濟學は資本主義經濟學の枠内に閉ぢ込められ他面經濟史學のみが之を取扱ふに至るのである。

右に對してドゥーコル、アベルガウス兩氏（岡本、稻葉氏共譯「經濟學方法論の基礎」）及びD. ローゼンベルグ（「經濟學史」）等は、反對に、理論經濟學の諸分科としての各社會經濟學を不充分乍らも認めてゐるが、その代りに彼等は經濟史學を廣義の經濟學から追放してゐるのである。中川清氏も之と同様の傾向を示してゐる。即ち同氏は前記坂本氏の所説を批判して曰く、「エンゲルスの用語例は、我々の見解によれば經濟史學を含んでゐないものである。若しも「狹義」に對する「廣義」が理論經濟學に對する經濟史學導入の意味であるならば、既に資本主義生産様式の經濟學に就て「狹義」と「廣義」とが問題にならなければならず、又「狹義」に對して「廣義の經濟學」は前ブルジョアの理論經濟學に於てよりも先づ資本家的生産様式の歴史に於て見出されたであらう。「廣」「狹」の區別は、經濟學の發展段階的區分を明確ならしめる可く用ひられたので、一般的理論經濟學に對する特殊の經濟史學のために用ひられてゐるのではない。」（上掲書）

以上のやうにマルクス主義者は、エンゲルスの命題を夫々自分に都合よく解釋しやうとしてゐるが、それらはすべて臆測である。この點に關するエンゲルスの見解は、眞の意味の廣義の經濟學（協同史觀經濟學）に對しては、極めて抽象的な豫感以外には殆ど何物をも理解し得てゐない

のである。従つて之を唯一の論據としてそこから出發しやうとする態度は根本的に誤つてゐるといはねばならぬ。

要するに上記の所説は、理論經濟學に於ける各社會經濟學と經濟史學とが別個の意義を有するものとして共に獨立の分科を形成し得るといふことを全く理解し得ないのである。即ちそれは一般に理論經濟學と經濟史學との分科的意義の不完全なる理解を意味する。

三

各論に屬する各社會經濟學は、總て一樣に同等の社會科學的價値を有するものではない。原始協同體社會經濟學は最も社會科學的意義が乏しく、自然科學的色彩が濃い。この段階は一般的には人類の自然史と社會史との過渡に屬する。然し乍ら、原始協同體社會の經濟法則は單純明瞭であつて科學の成立する餘地がないと云ふ、曾て一時行はれたやうな見解は誤謬である。さうした見解は、恰も經濟學は資本主義社會の崩壊と共に消滅し、協同體社會に於ては存在しないと云ふ見解に照應する謬論である。原始協同體の發見以來すでに一世紀に垂んとして居り、マルクスが「アジア的生産様式」を指定してからでも既に六十年を経過して居る。しかも實際に於て我々は原始社會の研究に於いて尙極めて一面的な智識を有してゐるにすぎない。しかし、我々は新しき

協同體社會の創造への努力の過程に於て、原始協同體社會經濟學の分科を確立するであらう。我々は現在では、原始協同體社會經濟を殆ど單に經濟史として研究してゐるにすぎない。しかも概して「原始共產主義」なる見解の下に唯物的一面的に理解されてゐる。

これについて私は、今此處に詳論する暇を持たぬが、ただ一つの示唆を與へるために次の如き見解が存在することを照介して置かう。

マルクスが「アジア的生產様式」と稱したのは彼の別の言葉で云へば「インド的共同體」の生產様式なのであるが、インドのラクナウ大學教授ラダハカマル・ムカーヂイは、ひとりマルクス主義經濟學のみならず、一般にヨーロッパ的產業の經驗を、東洋特にインドの經濟にそのまま適用せんとする學問の不可なることを主張した。その中に次のやうな點がある。

——西洋の經濟主義は家族制度と階級制度とを破壊するが、インド人は家族生活の道德とカスト制度による社會理想から離れることは出來ぬ。次に西洋人の慾望満足に對する態度とインド人のそれとは正反對である。西洋人は世俗的物慾を飽くことなく追求する。しかしインド人は僅少にして自然的な満足によつて幸福を感じる。「佛」の心境に入らんとして自我を否定する念願は、インドの經濟組織に一つの特性を附與してゐる。インドに於ける生産の目的は、富の集積ではなくて、富の齋らす洗心のための閑暇にある。——

ドイツ神學博士R・ウイルヘルムも、支那民族の經濟心理が單純な唯物史觀的見地によつては理解し得ずとして特殊の經濟心理學の必要を力説してゐる。彼は唯物史觀そのもの、根柢を崩す所には至らないが、少くともその橋渡しには役立つだらう。

繰返して云ふが、これは單に小さな示唆にすぎないものである。奴隸社會經濟學及び封建社會經濟學も、現在の世界經濟特に東洋經濟のうちに發展しつつある協同體經濟並びに原始協同體經濟の研究を一契機として急激な發展を見てゐる。それは又各論自體の諸分科に於いて、例へば、日本經濟史、支那封建社會經濟史、エチオピア經濟事情、獨逸經濟學等々の研究としても具體化してゐる。蒙古封建制度（遊牧封建制）に關する困難なる研究、論争、特に血族意識、傳説、信仰等によつて傳へられる過去をその儘無批判的に受入れる態度や、又反對に、例へば母系制類似の個々の切り離された事實に對して直ちに母權制度の一般的规定を公式的に當てはめる如き空想的態度のために、さうした過去の諸段階の研究に對しては、猶一層の科學的方法の確立が要求されてゐる。經濟學に於ても前資本主義經濟學に於ては、その理論は、過去の事實の有無及び發見された個々の事實の全體との關聯の研究といふ點が重要な意義を持つ。それは、それらの段階は既に過ぎ去つた存在であり、またより、自然的な社會經濟であるからである。しかし、それにも拘らず、それは單純なる自然科學、蒐集科學、考古學、人類學等の對象たるのみでなく、またもつ

と重要な意味に於て社會科學、文化科學の對象たるものである。いづれにしても、右の諸社會經濟學が獨立の分科を形成するためには、各々特殊なる經濟的或は經濟外的要素を中心とする經濟の編成を、之に相應した具體的方法を以て研究しなければならぬ。例へば奴隸社會經濟學は、奴隸制經濟の理論經濟學としてその經濟の諸編成を研究するものであつて、茲に基本的な構成は奴隸制であり、この支配的要素に對する諸他の諸要素、即ち前奴隸的社會經濟の殘存物及び奴隸社會以後の諸社會經濟構成の特徵的要素の萌芽乃至暗示等の諸關係が明かにされなくてはならぬ。最も一般的な、且つ究極的な意味から云へば、一切の社會經濟學は、協同體經濟を出歸點として研究されるのであるが、各論の各分科は更に、その各々の社會經濟を出歸點とする研究方法を確立しなくてはならぬ。これなくしては理論經濟學の諸分科は成り立たぬのである。

資本主義經濟學は、それが從來の如く唯一の經濟學として存在してゐたままの形に於ては、既に歴史的古典的な經濟學として、經濟思想史乃至經濟學說史の一段階を形成するものとなる。協同史觀經濟學各論の一分科としての資本主義經濟學は、もはや單に資本主義社會の經濟法則の研究をその終局の目的とするものではない。それは實に、現下世界史の大轉換に於ける創造的建設目的としての協同體社會の經濟編成に於ける資本主義的要素の進歩的意義、地位、役割等の研究

を終局目的とするものである。我々は資本主義經濟から協同體社會經濟への發展の現實の過渡的段階にある。特にそれぞれの國の特殊性並びに猶著しい度合に於て資本主義的要素を含み且つ多分の不合理性を含むとは云へ、少くともその意志(目的意識)に於て資本主義經濟を止揚せんとしつつあるナチズム、ボルシェヴィズム、及び數千年の歴史を有つ協同體的傳統に目覺めつつ自己の資本主義的面を止揚せんとしつつあるアジア社會等の經濟を再認識してゐる。従つて協同體社會經濟(及び協同體社會經濟學)は、もはや決して單純なる思惟に於けるのみの存在ではない。それは猶多分に未來的要素、理想主義的要素を有してゐるにもせよ、それはまたすでに現實の第一歩を踏み出してゐるのであり、それを現實の基點として、我々の協同史觀經濟學は出發するのである。各社會經濟(學)を時間的空間的に截然と區分せんとする從來の考へ方は餘りに觀念的である。我々が學問の諸分科を設けるのは勿論對象(「自己」)の本質に従ふものであるが、分科は同時に、半面に於ては分科形成以前の認識に比してより、多く綜合的見地を示現するものでなくてはならぬ。之なくしては分科は觀念の分裂又は形式化に墮するであらう。猶從來經濟學の「廣」「狹」は主として歴史的に取扱はれ、狹義の經濟學から廣義の經濟學への發展といふことが主題となつてゐた。

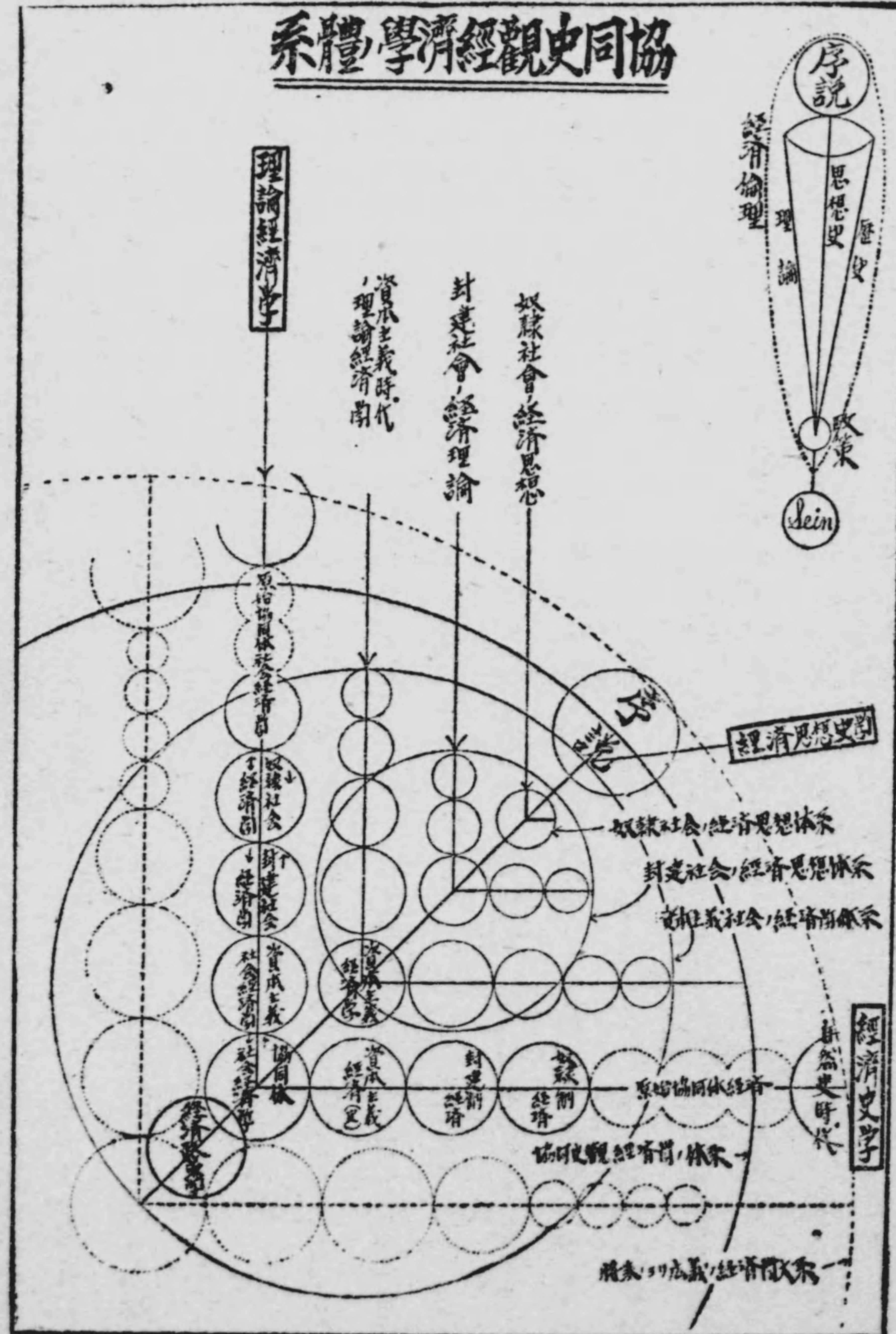
しかし、我々はまた、これを協同史觀經濟學の編成の問題として取扱ふのである。協同史觀經

濟學の各分科はそれぞれの分科として見るときは狭義の經濟學であるが、我々は特に理論經濟學の各分科を狭義の經濟學と呼ぶことも出来る。廣義の經濟學の發展と共に狭義の經濟學は解消するといふ考へ方は、狭義の資本主義經濟學が、廣義の資本主義經濟學に發展するのだといふ見解（上記坂本氏の所説は結局さういふことになる）となつて現はれるが、これは曾て行はれた謬見即ち科學としての經濟學は資本主義社會の終了と共に終はるといふ説の反面をなすもので、共に資本主義經濟學＝經濟學一般といふ非辯證法的認識に立脚するものである。

協同體社會經濟學には、廣狹二義がある。協同史觀經濟學はその全體系に於いて、究極的には廣義の協同體社會經濟學たるべきものであり、狭義の協同體社會經濟學は、その全認識の出・歸點を形成すべきものである。狭義の協同體社會經濟學は、理想主義的性情を多分に有する生活創造の經濟學である。それは新しき經濟の事態による過去の學説の批判のみでなく、むしろ積極的に、この新事態に對する直觀的把握に出發する創造的認識として在るべきものである。従つてそれは、曾て創成時代の資本主義經濟學がさうであつたやうに、多分に實踐的、政策的なものとして、「ポリテイカル・エコノミー」としての性格を有する。甚だ「非合理主義」的ではあるが、ナチスの經濟學への意志、或はそのマルクスの原理と背反しつつあるボルシェヴィズムの經濟政策的ソヴェート經濟の理論等もその一端を物語るものと云へやう。

我國でも資本主義經濟學が破綻に頻して居り然かも經濟の實踐は滔々として資本主義並びに資本主義經濟學の止揚の方向に進んでゐる。「太初に行動ありき」といふことは、眞の創造的時代には何時でも新しい意義を持つ。しかし、これを唯物論的に行動は意識に先行するといふ風に機械的に理解するのは誤謬である。それは精神をただ理智乃至理論としてのみ理解する偏見であつて人間生命の本能的睿智或は直觀といふものを没却した見解である。

狭義の協同體社會經濟學は、協同史觀經濟學各論に於ける最も歴史的な意義を有するものであり、精神的にも物質的にも最高の經濟體制を説明するものであるから、従つて最も社會文化科學的意義の強いものである。それはすべての理論經濟學の中で最も基本的なものであつて、他の諸分科の發展の範圍、方法の發展等は究極に於てこの狭義の協同體社會經濟學の發展によつて規制せられる。勿論一般的には、それらの全分科の發展の相互依存といふことは忘れてはならないことである。協同史觀經濟學の全體系は、この狭義の協同體社會經濟學に於て、經濟の意識的なる實踐に結びつくのである。その實踐への媒介的契機として經濟政策學なる一分科が形成せられる。斯の如く經濟學の理論の終局は經濟政策學として現在の實在への能動的實踐による未來社會の創造への契機をなすものであるが、此處にまた經濟の未來觀、及び道義觀といふものが眞の現實的意義を持つに至る所以がある。未來に對する豫想＝意志は、科學の實踐性と不可分の關係を



有するものであつて、これなくしては科學は何等實踐に對する指標たらず、經濟學は意志の學、自由の學たることを得ない。しかし文化科學に於ける未來觀は、從來考へられたやうな單純なる自然必然性の認識といふやうなものではあり得ない。我々は未來を主體客體的なものとして統一的に取扱ふ。従つてそれは單なる對象の見解ではあり得ない。未來は主體客體としての現在の經濟の中にあるのである。自然必然性が斯くの如くなるから人間も亦斯くする、といふ風に從來の唯物的理想は考へられた。また人間は斯く欲するが故に未來は斯く在らねばならぬ、と觀念的理想主義は主張した。彼等はいづれも社會や國家について、物質と精神、ザインとゾルレンとを分裂的に、或は一方向的統一に於てのみ思惟してゐる。

各論の各分科は又それ自體の「序論」を有し、尙經濟學史學、經濟史學等も亦自己の編別に於て「序論」を有する。これらのものを更に綜合し且つこれを全宇宙科學體系との關聯に於て要約するものが即ち協同史觀經濟學の認識論及び方法論としての序論である。それは各論に對する總論として、先づ理論經濟學の序論であるが、しかし單にそれだけに止まらず、更に經濟思想史學、經濟史學、經濟政策學、經濟倫理學等をも含めた最廣義の經濟學の序論として在るものである。

(圖式参照)

第三節 經濟思想史學

凡そ科學の發展、特に新しき學說の發展は、新しき現實を基礎としつつ、自己に先行する諸思想乃至諸學說の批判として現はれる。

理論經濟學が、いつの場合でも多かれ少かれ批判的經濟學或は經濟學批判として在るといふことは云ふまでもない。マルクスが自己の經濟學を「資本論—經濟學批判」と名づけたのも、さうした理由からである。協同史觀經濟學も亦、右のやうな一般的意味に於ては批判的經濟學であると云つて差支へない。しかし、その具體的内容、歴史的意義は全く異なるものである。マルクス主義經濟學は、市民的な自由主義觀念經濟學に對する「批判」であり、それは資本主義を止揚して新しき社會經濟を建設せんとする意圖は有してはゐても、現實にはその建設の具體的條件を完備してゐなかつたのである。従つてそれは新社會經濟の建設の科學であるよりも、より多く資本主義經濟の破壊的批判の學問であつた。それは市民的經濟學を止揚せんとし乍らも、結局單に批判的に對立してゐたにすぎぬ。云ふまでもなく、資本主義經濟學としての市民的經濟學の止揚とは資本主義經濟學一般の止揚でなくてはならず、従つて市民的經濟學に對して別個の資本主義經濟學を作り上げるのみでなく、むしろ積極的に資本主義經濟學を止揚したより、高度（より廣い）の

經濟の科學を形成することではなくてはならぬ。それが爲には現實にかかる高度の社會經濟の建設が可能なる條件の下に在らねばならぬ。これは實に我々の時代に屬するものである。協同史觀經濟學は協同體社會經濟の科學であり、積極的な建設科學である。勿論この建設のためには過去の學說の批判、止揚が必要である。然しそれは單にマルクスの資本主義經濟學の批判としてのみ、高度の資本主義經濟學を打ち建てることではなくして、却つて、資本主義經濟學一般の止揚としてである。これがためには、同時に過去の一切の經濟學乃至經濟思想に對する再批判が遂行されねばならぬことは云ふまでもない。蓋し、資本主義經濟學自體が過去の經濟學乃至思想の批判の上に形成されたものだからである。

資本主義經濟學の立場からのみしては、理論と歴史（經濟學說史及び經濟史）との關係が充分明確に規定され得ないことは前述の通りである。マルクスも經濟學說史を、せいぜい理論經濟學に於いて説明せられた事實の「歴史的形態に於ける反復」であると考へてゐたにすぎない。（改造社、M・E全集、第十九卷、二四三頁）かゝる見解は、理論經濟學の分科と經濟史學とを「重複する」となす謬論への途を準備するものであると云ふも過言ではあるまい。

従來の經濟學が狹義の經濟學として本質的に資本主義經濟學であつたのに照應して、その一分科としての經濟學說史及び經濟學史も亦狹義の歴史の學である。

その學說史及び經濟史は、資本主義社會經濟にとつて本質的、特徴的なる諸範疇を中心とした學說及び經濟の歴史である。この意味に於ては、カウツキーが、マルクスの經濟學說史研究を「剩餘價值學說史」と名づけたことは首肯されることである。それは第一に、資本主義經濟に對する學說史である。「近世經濟學史は資本家的生産社會の自己自身の認識過程であると解すべきものである。従つてこれが理解のためには、常に資本家的生産社會の、即ち資本家的生産關係の發展を把握しつゝ、常に之と照應せしめて資本家的階級社會の意識の發展を觀察せねばならぬ。」（住谷悅治著「唯物史觀より見たる經濟學史」五〇頁）次にそれは學說史である。然し、協同史觀經濟學に於いては、更に進んで經濟の協同體の本質を中心として、之に關する學說乃至思想の歴史が取扱はれなくてはならぬ。従つてこゝでは、もつと廣い意味に於て經濟思想史（經濟學以前の意識を含む）となるべきものである。

あらゆる理論的研究はそれに相應した歴史觀を伴つてゐる。理論の淺いところでは歴史的认识も亦淺い。のみならずここでは歴史と理論とは方法的にも區分され難い。従つてその統一も稀薄なものである。この關係は前掲の協同史觀經濟學體系の圖式中の思想史の發展に於ても明瞭に表現されてゐる。

先づ奴隸社會に於ける思想をとつて見やう。原始協同體社會の傳承、傳説、記述等も何等かの

意味で歴史的なものを含んで居り、特にその最終の段階に於ては、母系制度に對する父權意識、多神教に對する一神教、血族意識に對する地縁的意識等の批判的要素を帯びてはゐるが、それは理論（道理）といふよりもむしろ慾求としての表現であり、その歴史は夢と現實の區別なき未明の歴史である。神話の歴史的形式も奴隸社會の前後に於て漸く整備せられたものが多いのである。

古代ギリシヤ的精神によつて歴史ははじめて神話でなく、人間の歴史として把握されるに至つた。然し盲目的自然から解放されず、且つ自分自身に於て分裂的（階級的、血縁地縁的、民族的）であつた當時の人間の意識は歴史を他者依存的なものと考えた。タキトスに見られるやうに人間の歴史に對する恣意的な神或は運命の支配が問題となるのみならず、歴史は専ら人間に對する支配の歴史として、國家的、黨派的な立場から戰爭、政事等の事件のみを取扱つてゐる。この時代に於ては、神話は神代の歴史となり、之に次いで人間の歴史が来る。しかし人間の歴史についての觀察は本來殆ど非歴史的である。例へば、アリストテレスの流れを汲むポリビオスの「世界史」に於ては、歴史の發展は君主政體、貴族政體、民主政體なる國家組織の三形態の必然的循環として理論づけられてゐる。これは、いはばギリシヤ・ローマ的世界の堂々巡りであつてそこでは世界史の發展は遂に奴隸社會の圈内を出ることが出来ないものである。（圖式）はこれを

示す)この循環論は最も幼稚な史的類推主義なのであるが、猶、この時代の經濟思想なるものはむしろ原始的な政治思想の中に内包されてゐて、獨立の存在を示してゐない。

中世封建制時代に入ると、古代的理論に於て往々重要な役割を演じた神の恣意或は宿命に代つて、今度は神の攝理又は理性が歴史の前進を規定するものとされ、古い循環論が止揚されるに至つた。しかし他面に於て、當代の神は、古代の神が猶著しく人間的(たとひそれは最早原始協同體時代に於けるやうな神人一體の意識ではないにしても)であつたのに比して、自然及人間に對して超越的、彼岸的なものとなつた。これに對して現實の歴史は單なる出來事の繼起的發展として現象的に理解され、これは中世紀の特色たる年代記の形式に於て完成された。年代記的事件の繼起はそれ自身の内在的法則を有せず、その動因たる超絶的な神の攝理の單なる素材或は影像にすぎないとされる。現象と本質との分裂—本質は絶對者で非歴史的なものとされ、歴史は單なる假象であつて非本質的なものとされる。ここでは歴史的發展は否定されてゐないが、歴史的發展が實在的なものであるといふことが否定されてゐる。

中世の思想は、之を更に古代的思想に對する批判時代と之に次ぐ建設時代及び没落時代とに分けることが出来るが、之を全體的に見れば上述の如きものといふことが出来る。封建制度の崩壊につれて啓蒙主義的批判の歴史觀が發生したとき、中世初期に於ける「ルネッサンス」の人文主

義的歴史觀がその先驅をなすものであることが明かとなつた。人文に重きを置いて超越的なものを否定せんとする態度、ギリシヤ・ローマ的文化への復古主義等は、中世起の支配的思想に對する批判的要素を多分に含んでゐたが、然しそれは未だ次代社會への發展の豫感を有しなかつたために、その歴史觀は再び循環の理念に結びついてゐる。いはば古代の循環論がより現實的となり、より歴史的となつたものである。

啓蒙時代の精神は人類なる觀念を更に具體化し、同時に「ルネッサンス」の「人格」は人間的「理性」に發展し、歴史を「進歩」の觀點に於て理解した。そこでは歴史の年代記的出來事ではなく、その出來事の内的な聯關を問題とするに至り、歴史科學の萌芽が發生したのである。例へば「ヴォルテール」は、種々の些細な事實に囚はれず、ただ意義あるものだけを探究してその精神を明かにすることを歴史の課題であるとした。かかる撰擇的な態度は又歴史そのものの分科を導き出し、宗教、藝術、政治、法制等の歴史が研究されるに至つた。經濟學も茲にはじめて自己の獨立の發展を見るに至つたのであつて、いはゆる重商主義及び重農主義經濟學の發展がこれである。科學の發展、諸大陸の發見及び初期資本主義の發展等に伴つて世界が從來の「ヨーロッパ」的圏外に迄擴大され、之に應じてあらゆる歴史的阶段にある諸民族の存在が明かとなつたために、少くとも現象的には茲に歴史は眞の世界史的段階に踏み込むこととなつたのである。

啓蒙主義歴史觀は、上述の如き偉大な功績を持つたにも拘らず、結局それは批判的、破壊的思想としての一面性を遺憾なく呈露してゐる。新しき段階を過去からの質的な飛躍として斷ずるの餘り、過去との連繫を忘れて過去を單に否定し、之と袂別してしまつたのである。啓蒙主義が、「反歴史的」であると稱せられるのは之が爲である。

續いて革命後の建設的時代が来る。理智主義に立脚するフランス革命の破壊的影響に對して、アンシャン・レヂームへの復古主義が始まつた。この十九世紀のロマンティズムは、中世への復歸を通じて古代への憧憬をも昂揚した。このやうにして、人類の歴史の各時代がそれぞれ先行の時代の必然的發展の結果であるといふことが明かになつた。ヘーゲルの辯證法的歴史哲學はこの時代の代表的産物である。理論と歴史の統一はここに於て人間の意識の中に學的表現を示すに至つた。歴史の領域は時間的、空間的に益々擴大され、古代を通じて更に原始時代に廻り、之に照應して地理的にも、ギリシヤ、ローマのみならず、イオニヤ、ドリア、エヂプト、インド、支那等が歴史の中に這入り込んで來た。世界史の認識に於ける「東洋社會」の發見及びその研究の役割がいかに重要な意義を有したか、また現に有しつつあるかを我々は既に充分知つてゐる。

ロマンティズムの歴史研究の功績の一つは歴史の自律性を認めた點にあるが、然しそれは、例へばフイヒテやヘーゲルに於けるやうな先驗的理念の歴史とする點に於て、次第にその矛盾を

表はさざるを得なかつた。恰も正にこの時代に於て經濟學の古典時代がその限界に突き當つたのである。ヘーゲルが自己の哲學體系を以て絶對精神の實現となし、世界史はこれを以て終ると考へたやうに、古典的市民經濟學も亦、過去の經濟史を資本主義社會經濟の發展の歴史と考へ、資本主義經濟を以て永遠絶對の經濟と看なすことによつて、反歴史的な觀念經濟學となつたのである。この缺陷に對する「批判」的經濟學が即ちマルクス主義經濟學であり、次で眞に建設的な協同史觀經濟學がはじまるのである。

協同史觀經濟學は、過去の凡る經濟を單に過去のものとしてゞなく、又現に生き、發展してゐるものとして理解する。マルクス主義は過去の經濟的要素を常に亡び去つたもの或は殘滓として取扱ひ、現在の經濟に於てそれらのものが持つ進歩的意義を理解しなかつた。ソヴェート經濟の觀念主義は資本主義及び前資本主義的經濟の生命を壓殺し之を暴力的に抹殺し去つた。従つてソヴェート經濟自體が硬直せる機械化經濟となつたのである。マルクス主義は過去と現在と未來とを餘りにも機械的に區分した。この觀念的な溝を飛び超える爲に、それは質的發展といふことに固執して、現實的な量の漸進に對する正しき理解を持たなかつたのである。そこに唯物史觀の反歴史性が存在する。協同史觀は飽くまで量の進展に於て質の進展を見る。その所謂資本主義の止揚は飽くまでも資本主義の生命を生かし切る具體的、現實的な發展として把握されるのである。

(註) 本項に述べた思想史については「歴史の諸問題」(理想社出版部、一九三二)所収の樺俊雄氏の論文「歴史敘述の歴史」を参照。

經濟思想史の對象は經濟に關する思想そのものの歴史である。經濟學史は經濟學自體の歴史を研究する。然し乍ら、このことは、經濟思想史乃至經濟學史を思想又は學の獨立的發展といふ見地から研究することではない。かかる見解は精神を物質乃至還境から離れた本質とする觀念論である。しかしまた、我々は經濟が意識を決定するといふ唯物論の見地をも一面的であると考へる。それは事象の發展の一過程にすぎない。我々は事象の一面的な見地からすれば、意識が經濟を決定すると云ふことも出来るのである。經濟思想史は經濟に關する思想の歴史を研究するものではあるが、ここに所謂經濟は、唯物論者や觀念論者が考へるやうな精神から離れた經濟ではない。精神と不可分に結合してゐるところの經濟である。では經濟思想史と經濟史とはいかにして區分され得るか、それは統一物の異なる面としてである。我々がその意識的側面と物質的側面とのいづれに重點を置くかによつて經濟史と經濟思想史との區分がなされる。我々は生きた全體を理解せんがために、直觀による全體的把握から更に進んで、全體のあらゆる部分を分析的に研究する。この分析された個々の部分の單なる總計は決して全體とはならぬ。そこで分析より綜合への過程に於ては再び生命の直觀が必要となるのである。

經濟は究極的には經濟的意識(經濟思想或は經濟學、その他)と不可分のものではあるが、しかしこのことは、經濟と意識の間に於ける對立やその相互作用、因果關係を否定することにはならない。かく對立的に考へられた經濟も亦決して單なる物的存在ではなくて意識に結びついてゐる。従つて經濟と意識との對立は、意識の自己發展として見られ得る一面を有してゐる。この一面を取扱ふのが經濟思想史或は經濟學史である。經濟的意識は經濟の側面ではあるが、經濟の物的方面と必ずしも完全に一致するものでなく、前者が後者に先行したり、後者が前者に先行したり、或は兩者が殆ど同時に進行したりする。經濟史と經濟思想史との關係がここに存在する。しかし概して意識はそれが結びついてゐる經濟を歴史的、部分的、一面的にのみ把握(或る意味での自己認識)する。過去の經濟思想史及び經濟史の絶えざる再批判によつてのみ過去の經濟に對する認識は益々高まり、無限に全面的な理解に進んで行く。その批判の基礎は云ふまでもなく益々發展し行く現實の、現在の經濟である。

經濟思想史に於ては經濟史と經濟思想との關係、特に經濟思想に於ける各經濟段階に對する直觀、分析、綜合、推理、抽象等による認識方法、理論、體系の歴史性及びその本質を究明すべきである。即ち經濟史と經濟思想史との認識論的關係を究明するのみならず、之に基いて經濟思想乃至經濟學說自體の論理的發展(思惟の法則)自體をも究明するものである。従つて經濟學史

の段階区分や論理的編成は經濟史のそれに照應しつつ、しかも尙それ自體の理論的・歴史的構成を有つのである。

第四節 經濟史學

經濟史學は經濟學に屬するや歴史學に屬するやといふ論争は全く形式論理的なものである。經濟史は經濟學の一分科であるが、それはまた同時に歴史學の一分科でもある。經濟史を研究するものが經濟學者であつて、いはゆる史學者ではないといふ今日の實情は何等上記の事を否定する理由とはならぬ。

この場合、經濟學者は經濟史の研究によつてまた狹義の歴史學に貢献してゐるのである。これは經濟思想史の場合も同様である。

經濟史と理論經濟學との關係については各論の項で概説したが、更に一二附記して置く。

「理論經濟學と經濟史學との間には一般性——特殊性の具體化關係があるのみである」といふ見解がある。(中川清「理論經濟學と經濟史學」——「唯物論研究」昭和十二年十二月號)これは理

論經濟學を單に各時代經濟、各國經濟から抽象された一般的科學と見做すものである。理論經濟學は各社會經濟を夫々特殊的に研究することによつて具體的であり、むしろ或る意味では經濟史學よりも具體的である。各國別經濟に至つては勿論のことである。

市民的經濟學はその本質に於て資本主義經濟學であり、その理論經濟學は原論及び各論に區分されてゐるが、各論は各社會經濟學の研究部門とならず、従つて各社會に特有なる生産様式によらずただ生産の部門別(例へば農業、商業、工業等)によつて取扱はれてゐる。しかもそれは資本主義的生産の諸部門及び歴史的段階であると考へられてゐる。市民的經濟學者のいはゆる「國民經濟學」は概ね斯の如き資本主義經濟學である。

經濟學以前の經濟思想に於ては、經濟史は殆ど問題にならぬ。それはそこでは歴史一般の問題に歸してしまふ。重商主義經濟學に於ても經濟史その他の研究部分を發見することは難かしい。重農主義經濟學も略々同様である。但し重農主義は重商主義に對する批判的見地から若干の歴史の見解を包藏してゐる。重農主義は、重商主義が専ら經濟の流通過程を問題とするに對して、幼稚乍らも生産過程の分析から始めることによつて眞に科學的經濟學の基礎をなしたのである。しかしそれは封建社會内部に於ける批判的經濟學にとどまるものであつて、いはば資本主義經濟學に於ける狹義の經濟學(農業經濟學)の前身とも云ふべきものであつた。

古典派經濟學の始祖アダム・スミスに至つて、市民的經濟學は、はじめてその分科體系の姿體を明かにした。即ち理論的部分、經濟史、經濟學說史及び經濟政策がこれである。尤もスミスの分科は未だ決定的なものではない。理論的部分では生産、交換、分配、消費等が扱はれ、經濟史の部分ではローマ帝國以來の都市の繁榮と没落との繼起を、學說史の部分では重商主義及び重農主義の理論が批判的に論ぜられぬ。

因にD・ローゼンベルグはスミスの「富國論」の最初の二編即ち理論經濟學に該當する部分を「今日のいはゆる經濟學、つまり狭い意味に於ける經濟學を取扱つたもの」と記してゐる。(直井武雄譯「經濟學說史」白楊社版二七三頁)これは彼の廣狹經濟學論の一つの現はれであつて、彼によれば狹義の經濟學とは資本主義の理論經濟學のことであり、廣義の經濟學とは之に經濟史及び經濟學說史、經濟政策を加へたものである。彼のいはゆる「轉形期經濟學」(彼はそれを「最も完全な發展を遂げた」廣義の經濟學だと云つてゐる)とは、かかる體系的資本主義經濟學の單なる延長にすぎない。(同上書八頁)彼はソヴェート經濟をもマルクス主義經濟學(資本主義經濟學)の立場から見えてゐるのである。彼が「經濟科學は階級諸關係の表現であるのみでなく、それはまた階級闘争の手段である」(三頁)と云ふとき、それはリヤンチェンコが經濟學說史(經濟史學も同様だらう)は階級闘争の終滅と共に終るであらうと云つたのと全く同様の誤れる見地

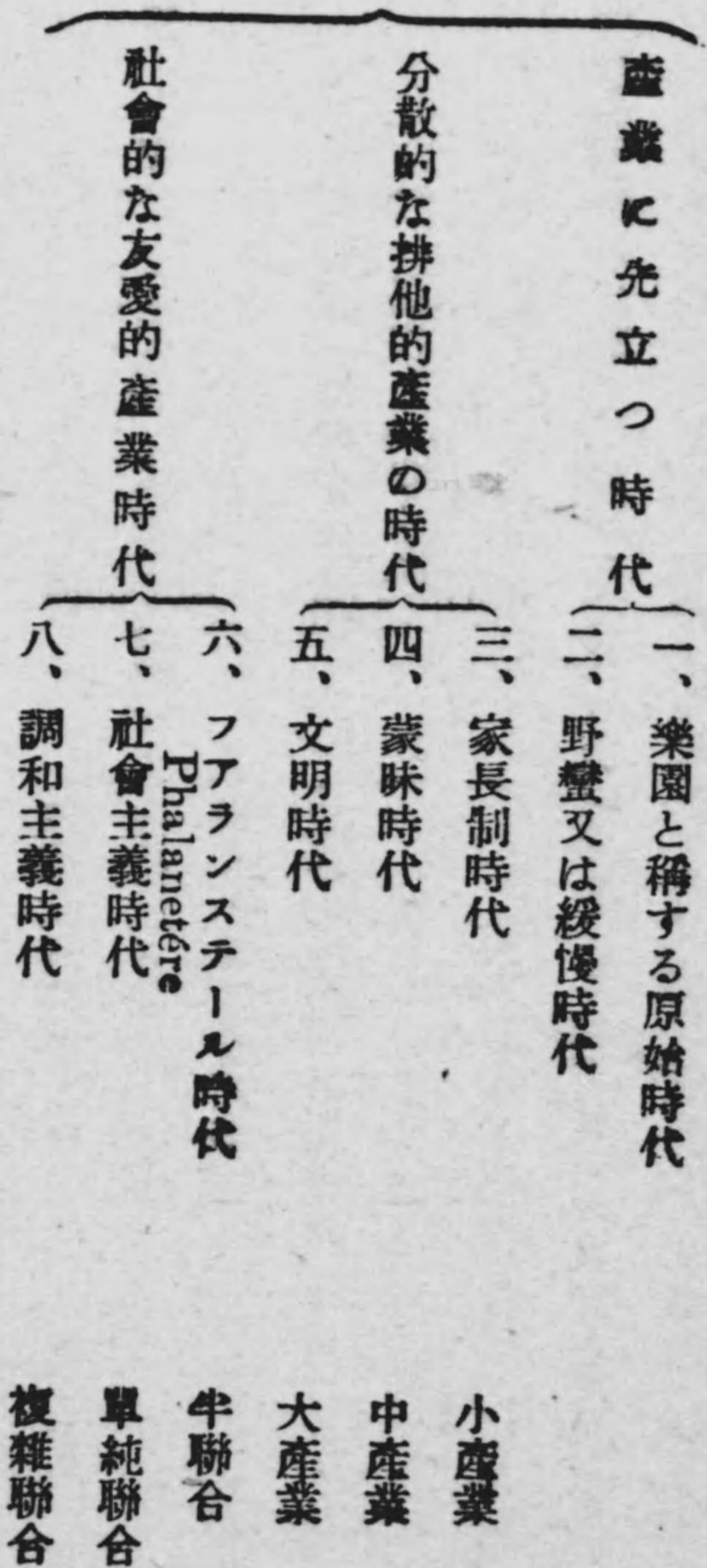
に立つてゐるのである。廣義の經濟學の問題は根本的には理論經濟學自體の各社會經濟學への分科の問題である。理論經濟學のこの分科的發展に伴つて、經濟史、經濟學說史自體も亦、狹義のそれから廣義のそれへ發展しなければならない。それは協同體經濟の立場から歴史を再検討することに外ならない。

リカードはアダム・スミスに比すれば、もつと非歴史的になつてゐる。スミスは原始社會を兎に角自分の時代の市民社會に對立させてゐるが、リカードは狩獵者、漁撈者をさへ資本家と見做してゐる。階級對立の激化によつて、リカード學派は古典的經濟學の限界に打つつかつたのである。フランス革命、特にバリ・コンミュン(一八七一年)の經驗以來、市民的經濟學は漸くその進歩的意義を失ふに至つた。ジャン・バチスト・セイにはじまる俗流經濟學は、資料蒐集とその編纂の學に墮してしまつた。セイは市民的經濟學の體系家として認められてゐるが、その體系は市民經濟學の形式主義の出發をなしてゐる。

二

フランス革命の中に包藏されてゐた近代的矛盾(資本と勞働との對立)をその天才的感覚に於て捉へ、之を解決しやうとして努力した最初の人々はロバート・オウエン、サン・シモン、チャー

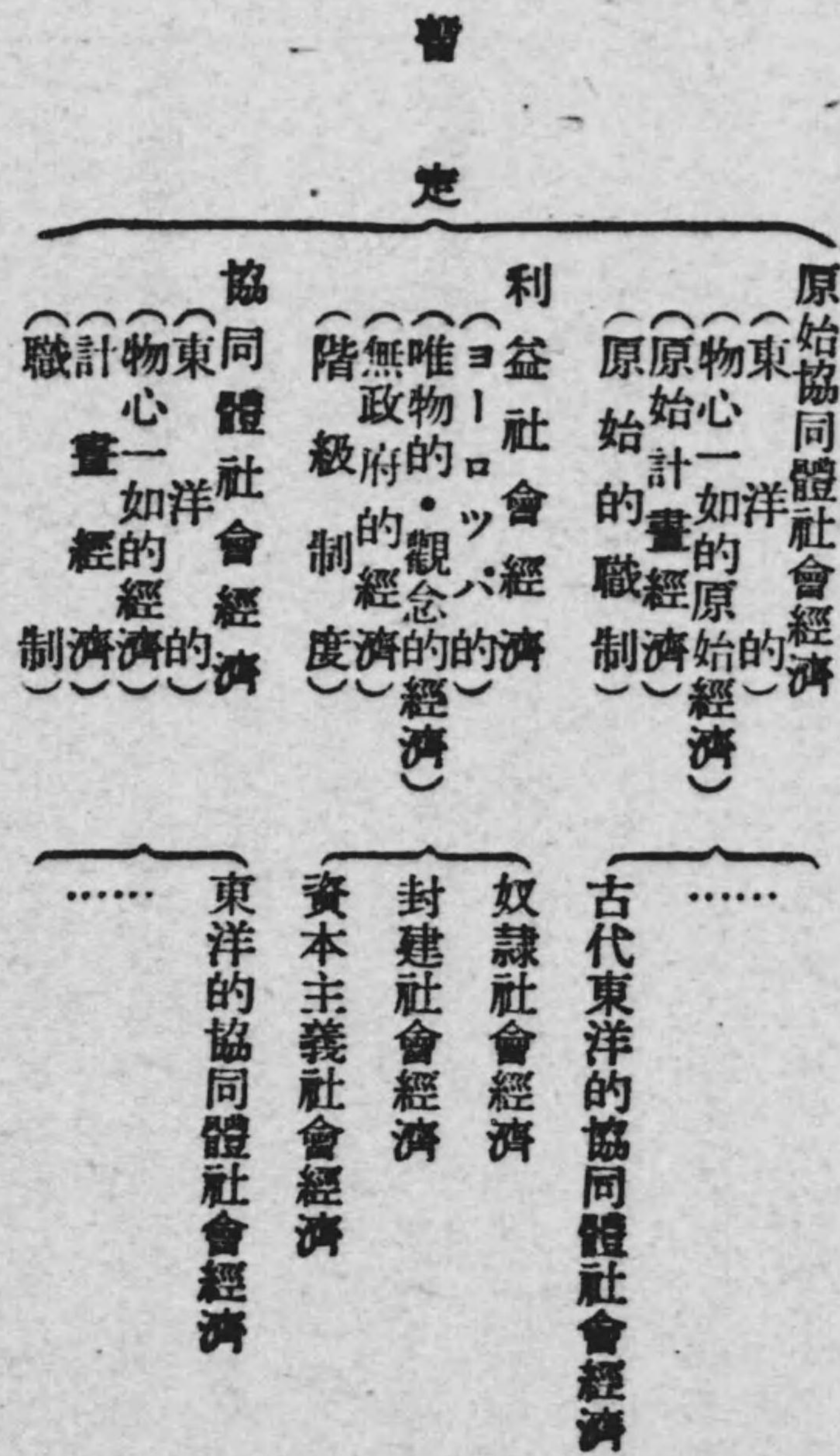
ルス・フーリエ等の空想的社會主義者であつた。サン・シモンは漠然たるものではあるがすでに社會發展の各段階に於ける内的矛盾の進行といふ辯證法を見出し、歴史を區分して、一、武人による壓制政治時代、二、法律、立法者による壓制緩和の政治時代、三、産業家による政治時代としてゐる。オウエンは、フランス革命を以て人に對する人の支配から物に對する人の支配への轉化ではあるが、それは未だ不充分であつたので更に之を徹底化させる本來の「産業制度」を夢想した。彼によれば「産業制度」の下に於ては國家は社會の中で死滅解消するものである。マルクス主義の未來國家觀はこの空想主義の殘滓を持つてゐる。フーリエは歴史並びに理論の體系に於て最も進んでゐる。彼は宇宙には物質運動、有機體運動、動物運動、社會運動の四運動があるとなし、社會運動は最も進化したものであると考へた。フーリエは歴史を神の創造した人間性の發展として取扱つた限りに於ては古い形似上學的思惟から抜け出てゐないが、しかし歴史を低次より高次への前進的發展と看做し、それらの諸段階が辯證法的繼起をなしてゐることを説いたのである。彼の最大の功績は、資本主義社會自身をも亦人類史の歴史的一段階として相對視した點にある。即ち彼の未來社會は、資本主義的人間性及び資本主義社會を止揚したより、高き段階を意味する。彼のいはゆる社會的友愛の産業制度（聯合社會）は、來るべき協同體社會の、空想的ではあるが天才的な豫感に外ならないのである。フーリエの歴史段階區分は次の通りである。



空想的な社會主義の直觀的體系は、マルクス等のいはゆる「科學的」社會主義によつて具體的に再構成されてゐる。マルクス主義學説は、ドイツ古典哲學とイギリス古典派經濟學並びにフランスの空想的社會主義の繼承者として、學問のヨーロッパ的なインター・ナショナルリズムをなすものであつた。それが東洋社會の研究に於ていかにその歴史的境界を曝露するに至つたか、そしてそれがマルクス主義に於ける經濟（歴史）發展段階説にいかなる關係を有したかは、既に我々が検討し來つたところである。

る。且つそのいはゆる「原始共產社會」や「共產主義社會」は唯物主義に立脚するものとして一面的に理解されてゐる。これはいはゆる「階級社會」に對しても同様である。協同史觀に於ても階級對立の文化史的意義を無視しない。特に利益社會經濟の各段階は、協同體社會經濟のそれに比すれば階級社會としての特色が極めて顯著である。しかし我々は階級對立及びその闘争に對してマルクス主義に於けるやうな決定的な意義は認めることは出来ない。原始協同體社會及び協同體社會は決して唯物主義的社會ではない。それは眞に物心一如、神人一體の汎神論的社會である。この觀點は勿論利益社會をも貫いてゐる。しかし、利益社會に於ては、その社會意識も個人的、階級的に分裂的であつて、唯物主義と觀念主義とが對立してゐる。そこでは經濟もまた分裂的、對立的であり、生産、分配、消費に於ける無政府状態及び社會階級の對立が特徴的である。それは形像的には、いはば「ヨーロッパ的」社會と呼ぶことの出来るものである。しかしこれは協同體社會に於ては全然排除した事象であるのではなく、ただ利益社會に於て特に顯著な相對的本質をなすものにすぎず、全歴史の基底を貫く本質は飽く迄も協同體的なものである。原始協同體社會及び協同體社會に於ては精神も經濟も統一的であり、社會階級は、前者にあつては萌芽的に統一され、後者にあつてはその隷從的、身分的狀態を止揚されて單なる産業的地位に轉化する。しかし、階級そのものが廢止されるのではなく、たゞ階級收奪とこれに伴ふ階級對立及び

協同史觀經濟學は世界史的經濟の發展段階を次の如く區分する。それが理論經濟學の分科と不可分の關係にあることは前に述べた通りである。



協同史觀經濟學に於ける經濟の發展段階區分は、その本質に於てマルクス主義經濟學のそれと異なる。マルクス主義に於ては各階段は機械的、形式的な辯證法によつて、觀念的に區分されてゐる。

闘争が廢止されるのであつてこの點マルクス主義は大きな誤謬を犯してゐる。ここでは一般に生産、分配、消費は意志的、計画的である。我々はこれを、恰も利益社會が「ヨーロッパ的」と呼ばれ得ると同様の形像的意義に於て「東洋的」と呼ぶことが出来る。しかもこれは歴史のはじめと終りに在り、且つ全歴史を貫く根本的全體本質であることは既に繰り返し力説したところである。人間の社會史は之を大別すれば、原始協同體社會、利益社會、協同體社會の辯證法的三段階に區分することが出来る。從來迄の歴史（認識されたる歴史）が主として利益社會的であり、しかも之が文明の歴史を形成してゐたためにマルクス主義的な、或は自由主義的な唯物的又は觀念的史觀が絶對視されて來たのであるが、しかし眞に歴史を悠久無限の見地から眺めるならば、時間的にも本質的にも生命辯證法的な協同史觀こそより正しく、より高い歴史觀であることが自覺されるであらう。階級對立的利益社會は人類の悠久なる歴史の流れから見れば、實に協同體發展史の單なる一つの過渡的段階にすぎないのである。

「古代東洋的」及び「東洋的」社會はそれぞれ、原史協同體社會の最高の段階及び協同體社會の最低の段階としてあるものである。原史協同體社會及び協同體社會も亦それぞれ具體的、特殊的な發展の段階を持つ。協同體社會を以て歴史が終るのでなく、またそれ以來歴史が單なる量的發展に移行するのでもない。しかし協同體社會に於ける質的發展といふことは、飽くまで協同體

精神及び機構の一段の飛躍といふ點に究極の意義があるのであつて、新しき對立の發展はつねにこのより、高い全體意識によつて發見、是正、克服、止揚されるであらう。之に順應して協同體經濟學は、その全體系にわたつて再編成され、益々複雑分化すると共に益々統一的となり、より廣義の經濟學となるであらう。

近來我國でも一部經濟學者の間に、國家主義經濟學、全體主義經濟學、或は日本主義經濟學等といふことが問題となつてゐるが、それは、過去、現在、未來の經濟史觀のコペルニカスの轉回なくしては早晩再び行詰を見ざるを得ないであらう。自由主義的資本制經濟、共產主義經濟、ナチス經濟の具體的止揚なくしては、統制經濟も、計劃經濟も、結局獨占資本主義的經濟體制の強化を意味する以外の何物でもないであらう。云ふまでもなく、これは現在の世界各國經濟體制の矛盾と危機の擴大の再生産にすぎない。かかる危険なる方向を唯一最終の目標とするときはいかなる民族理想も失敗に終らざるを得ない。これが現在の世界史的大轉換期の本質なのである。

資本主義經濟を絶對永遠化する市民的經濟學には、資本主義を止揚した質的發展の經濟體制といふ未來觀は存在しない。例へばヒルデブランドは現在の段階を信用經濟時代、未來の段階を自由なる道義經濟時代として居り、また一般に從來の市民的經濟學は、未來社會を「世界經濟」と規定してゐるが、その多くは事象の本質から抽象された一面的な見解にとどまつたものである。

正しき未來觀によつてのみ計劃經濟、統制經濟は可能である。また之に結びついてのみ經濟政策學も亦眞に科學的分科たり得るのである。

第五節 經濟政策學

現在の社會經濟の本質を把握し、その赴くところを知ることが、眞の意味の計畫的實踐にとつては不可缺の前提である。その赴くところといふのは決して單なる自然的必然ではなくて、人間の意識的創造を考慮に入れた必然性即ち社會的必然性である。しかし斯かる未來の必然性は又多分に蓋然性としてあるものであり、且つ未來の全體的、獨自的な構成は先づ人間の意識の中に形成せられる。それは現在の中にある未來の萌芽的諸要素に對する直觀的並びに理論的把握によつて形成せられるのである。いづれにしても意識の中に組織された未來社會の構成は、人間の意志或は願望をも加味したものととして、現實の未來の實在に先んじて居り、従つてこれは單なるザイン(存在)ではなくて、同時にゾルレン(意思)との統一として、將に在るべきものとして存在する。意志の自由は自然必然性に對する單なる順應ではなくて、むしろ創造的なる自由である。し

かし意慾には限界がある。この限界を越えれば意志は恣意となつてその現實的自由を失ふのである。人間は未知又は不可知のものに對しては、既知のものに對するよりも遙かに多くその功利的本能に従つて判斷する。従つて未來觀には實際上恣意的要素が多分に含まれざるを得ない。歴史の發展につれて、意識の中に於ける未來が現在となるにつれて、未來觀に於ける恣意的要素が漸次明かとなり、實際の社會的必然性は茲に於て、或程度まで人間の意慾に對立するに至る。そして人間は、會ての自己の意慾の一部をも含んだ現實の必然的結果が自己の全意慾(或は未來觀の全體)と隔つたことを意識する。この場合依然として古き意慾に執着するものは歴史の流れに對する反動者となり、やがて自滅する。斯かる時には社會的必然性は急速に再認識され、會ての未來觀並びにそれを導き出した全意識體系は嚴密に止揚されなくてはならぬ。到來された新しい段階に立脚して、新しい世界觀、新しい科學、新しい目的、新しい計畫が創造的に再建されなくてはならぬ。この轉換の過程が最も自然に且つ自由に遂行されるところに眞の科學の使命があるのである。協同社會に於いて自由なる意志經濟が云々されるのは、この意味に於てであつて決して意慾や原理が絶對的となるといふ意味ではない。科學的未來觀は、ただ意慾のみを記述したり、意慾と實在を二元的に考へたりする、いはゆるゾルレン學ではない。

經濟政策學は、經濟學が結論として到達した未來(それは上記のやうな理由によつて多かれ少

かれ理想主義的な未來である)を創造するために現在の經濟をいかに變革するかといふ問題を取扱ふ。従つて科學的未來觀なくしては經濟政策學は存在し得ないのである。經濟政策は直接現在の經濟の創造的運營(變革)に關するものであるから、理論と實踐、意欲と存在との統一の一契機として、すべての理論經濟學分科中、最も現實的、基礎的な部門たる協同體社會經濟學に直接に關連してゐる。従つてそれはまた現在と未來とを主體的に統一するための一契機でもある。經濟政策學は未來の創造に直接關與する學問であるから、それは單に社會的必然のみならず、又社會的偶然をも考慮しなければならない。

經濟政策學は、應用科學的意義を有し、従つて多分に技術的性格を有するものではあるが、しかもそれは飽くまで學問としての理論的本質を失ふものではない。だから政策學にとつては、同時に、過去に於ける理論と實踐との對立と統一との歴史的諸關係、即ち政策史の研究をも必要とする。過去の經驗を組織することなしには如何なる科學も成立し得ない。政策は時々刻々に變化する情勢に呼應して變更されなくてはならぬが、しかしこのことは決して政策に於ける一般性を否定するものではない。政策は終局的には理論經濟學に於ける一般的未來觀に統一されてゐなくてはならぬ。従つて政策學はそれが學問として成立し得るためには政策の一般的法則を研究する理論科學でなくてはならぬといふ要請は充足される。實踐は正しい本能と結合してゐなければな

らず、個々の、時々刻々の政策は直觀に俟つところ甚だ大ではあるが、しかしその場合と雖も政策者、實踐者は常に、理論經濟學に於ける現在と未來に對する一般的認識及び經濟政策學に於ける一般的法則を熟知してゐなければならぬ。このことがあつてはじめて理論と實踐の統一は可能であり、その相互作用による正しき發展も可能となる。

理論的意識は事物の實際の状態より後れて發展する場合が多い。勿論文化が高くなればなるほど理論的意識は未來に對する見通しを益々豊かにするに至り、その行動も合目的々となるものであるが、この場合と雖も未來に先行する理論意識は極めて一般的たるに止まり、具體的認識は事物の具體的發展と同時に、或は事物の具體的發展より後れて發展する。經濟學が市民的經濟學としては重商主義、重農主義の如く、先づ文字通りポリタイカル・エコノミーとして發展したのはこのことを物語るものである。ソヴェート經濟の理論でさへも、現實的には先づ記述的或は政策的理論として發展して來てゐる。ナチズムに於ては勿論のことである。従つて嚴密に云へば經濟政策學は、決して單に經濟學の結論的部分を示すものではなくて、同時にその始めにあるところのものである。經濟學の全體系は從來考へられ、或は表現されたやうに平板なものではなくて、むしろ立體的なものである。

市民的經濟學に於ける經濟政策學は、その理論經濟學が資本主義經濟の絶對化であるのに基づいて經濟の發展を單に量的にのみ觀察するものであるから、究極に於て改良主義を出ないものである。改良主義は社會が飛躍的發展の時代に到來すると必然に反動的となる。その時單なる改良主義的政策は單なる方便に墮し、彌縫的となる。しかし、市民的經濟學も曾ては進歩的意義を有したのである。

古典的經濟學の「レッツセ・フェール」は、資本主義が國際的國內的に自由競争の時代にあつた頃の政策であつて、個人の利己的活動の自由に任せば、社會經濟は順當なる發展をなし、利他の概念はおのづから發生すると考へたのである。そこでは國家や社會は利己的自由人の契約に基づいて成立したものと看做されてゐる。資本主義の矛盾が顯著になるにつれて市民的經濟學は早くもその限界に突き當つた。國內に於ける階級、身分、貧富の相剋と共に國家間の資本主義的對立も漸く顯著となつた。特に後進資本主義國は、先進國に互して競争して行くためには個人の自由に放任して行くことは出来なかつた。幼弱な資本主義は國際經濟戰に當つて國家の保護を必要とした。しかも彼等は先進國に於ける自由主義經濟が勞資、貧富抗争の激化を齎らすことを知つて居

り、且つ自國內に於ても漸くその兆を感じるに至つては一層自由放任的經濟政策に反對せざるを得なかつたのである。いはゆる「保守派」經濟學がドイツに於て發展したのはその協同的傳統によるものである。とはいへ、また右のやうな事情に負ふ所甚だ多いのである。保守主義經濟學は世界資本主義經濟がなほ全體的には上昇の過程にあつた時代の產物であつて、その點では多分に進歩的意義を有して對る。が反面に於てその將來の反動的傾向の萌芽を深く内包してゐる。この派の始祖ともいふべきアダム・ミュラーは、その著「國家學原理」に於て、地主、手工業者、勞働者等の立場から自由放任主義に反對し、國家による保護政策を主張した。因に彼が農業中心主義者であつたことは注目すべき點である。同時代の保守學派にC・ルードウィツヒ・フォン・ハルラーがある。彼は、中産階級を多數者として維持保護すること並びに下層階級を救助することを國家に對して要求してゐるが、階級的差別は自然的に存在するものと考へ、國家は適宜之を調整すべきものとしてゐる。なほ此派に屬するものにはF・ヨーハン・シュタール、フリードリツヒ・リスト等がある。

その後歴史的倫理學派たるロツシャー、ヒルデブランド、クニース等は市民的經濟學の範圍を擴大して、社會文化科學となした。個人は全體の一部としてあるもので、單に利己的なるものでなく道義的人格なりとし、經濟の中心は人であつて、財貨ではなく經濟は倫理的行爲の世界であ

ると主張した。これは遠くシュモラーの經濟倫理學說からの發展であるとも見られぬことはないが、いづれにしてもそれが市民的經濟學全體の概念化—資本主義經濟の實際から遊離した—の顯現であることは明かである。(但し、經濟が人を中心とするといふ點は注目すべきである。)社會政策學派、經濟學に於ける文化價值學派もこの發展の線に沿ふてゐる。倫理的觀念の說教と、改良主義政策とが之に照應してゐるが、それは第一次世界戦争後の世界共產主義革命の勃發によつて無慘にその無力を曝露した。かくて經濟の形似上學—「經濟哲學」—の生誕となり、經濟政策學も亦茲に於て完全にゾルレン學に墮するに至つた。曰く

「主觀的事實なる價值判斷といふ基準に可及的客觀性を賦與せんと試むる所に經濟政策學の科學として存立し得る基礎がある。……この點に於いて吾人は認識形式の妥當性を説いたカント哲學に多大の興味を感じる。」(那須皓氏著「經濟政策學原理」四頁)

「Bollenはそれ自身としてSeinに一定の方向を與ふるもの、即ちSeinを可能ならしむるもの、兼てSeinの極限概念を示すものである。」(故左右田喜一郎氏著「文化價值と極限概念」二八一頁)

三

市民的經濟學が經濟政策學の分科を認めたのは、保守派經濟學にはじまる。それは經濟の全體性(協同性)と之に對する國家の役割とを理解した點に於て立派な功績を残したが、しかし究極に於て自由主義をその本性とする資本主義的經濟學としての限界を脱することは出来なかつた。従つて政策學の分科的意義の規定については形式主義に傾かざるを得なかつたのである。今日に於ても、ドイツ經濟學者の一部に於ては、經濟政策學と經濟原理との分科を、研究資料の複雑化に基く便宜的區分だとする俗論を唱へてゐるものがある。

之に反して英國經濟學者の多くは、現在でもなほ經濟政策學を理論經濟學と分離して特殊の部門としないが、これはアダム・スミス以來の古典的經濟學の傳統に基くものであり、英國の傳統的自由主義經濟に規定されてゐるものである。古典派經濟學の哲學的根據は十八、九世紀の自然主義であつて、社會經濟は自然必然の法則に支配されるものとなすのであるから、独自の政策學は成立する餘地がなかつたのである。この自然科學的經濟學の自由放任政策は、今日では自由主義的資本主義體制の現状維持を意味する反動政策と墮してゐるのである。

マルクス主義經濟學もまた經濟政策學の分科を持たなかつた。マルクスはその經濟學の計劃に於て之を豫定さへしてゐない。その理由には種々の點が考へられるが、就中主要なことは次の二點であらう。第一は、辯證法的唯物論が經濟學を「經濟の自然史的過程」の分析であるとする點

に於て、古典派經濟學と同様の立場に立つものであるから經濟政策學を必要としないといふことである。第二は、マルクス主義が、自分自身がそれに立脚し、その中に生存してゐたところの資本制社會の國家や經濟に對して、機械的に純然たる非協同的對立主義を採り、しかもそれらのもに對して何等實際上的權力を有しなかつたことによるものである。

しかし、第一次世界大戰前後に於て、共產主義革命並びにプロレタリア國家といふものが現實の問題となるにつれて、經濟政策學の問題も漸く一部のマルクス主義者によつて意識されるに至つた。例へば、ヒルファディングの如きも、經濟政策學の可能について觸れはじめてゐる。ロシヤ・ソヴェートの發展の時代に於て、ソヴェートの經濟學者等は、はじめて經濟政策學を一個の獨立せる分科として取り上げやうと試みるに至つた。一九二七年に、アレキサンデル・コーンは經濟學と經濟政策との關係について次のやうに記してゐる。

「理論經濟學は資本主義社會を研究するが、經濟政策（學）は理論經濟學の結論を基礎として資本主義社會を如何に變革するかを教へる。だが注意しなければならぬことは、資本主義的諸關係の經濟的克服は、たゞプロレタリアートが、 $\times \times \times$ 方法により收奪者を收奪することにより、 $\times \times$ をその掌中に奪取した後始めて可能となることである。この故に、プロレタリア經濟政策は資本主義的秩序の埒内に於てはなく、資本主義の廢止の後、新しき社會主義社會建設の途上に

於て、資本主義的諸關係を變革し、克服することを教へるものである。

理論經濟學と經濟政策（學）との間の原則的區別は之を注意せねばならない。理論經濟學は現實にあるがまゝの社會的諸關係を研究し、現實の生活の中に跡づけられたる發展の傾向を明示し諸現象の原因を探究するものである。之に反して、經濟政策（學）は、社會的諸關係を所期の方角に變革するためには社會的諸關係は如何なるものであらねばならぬか、又如何なる計劃が立てられねばならぬかの問題を取扱ふものである。」（村田正雄氏譯「プロレタリア經濟學の方法論」三〇、三一頁）

理論經濟學と經濟政策學との原則的區分に關する論據の抽象的な點は別としても、コーンは經濟政策學をソヴェート國家に於てのみ可能なることを主張してゐるにも拘らず、彼は理論的には資本主義經濟學たるマルクス主義經濟學によつてゐるといふ決定的な自家撞着を示してゐる。彼は當時、他のマルクス主義者と同様に、マルクスの「廣義の經濟學」についてさへ何事も知らなかつたのである。

我々は最近のソヴェート經濟學界に於て、「廣義の經濟學」（従つて經濟政策學）の問題がいかに取扱はれてゐるかを知り得ないのは残念であるが、恐らくそれはマルクス主義經濟學の理論的矛盾を一層深刻化し、ソヴェート經濟學者等のマルクス主義的な主觀的意圖に反して、客觀的に

は益々マルクス主義止揚の方向に進行してゐるであらう。一九三六年、モスクワで刊行されたD・I・チエルノモルヂクの「ソヴェート聯邦の經濟政策」は、經濟政策學を「社會主義經濟の發展法則を研究する所の廣義の經濟學の一部」と見做してゐるが、その云ふ所の「廣義の經濟學」とは、マルクス主義の止揚ではなくて、その量的發展である。従つて、そこでは個々の具體的事實の研究は益々深まつてゐるにも拘らず、全體としての根本的原理（唯物辯證法哲學）は、愈々その機械性と無力とを明かにしてゐる。

今やいかなる經濟學の分科も生命辯證法的協同史觀經濟學の立場に立つことなしには合理的、全體的に把握することは出来ないのである。發展は單純なる內的辯證法のみによつては遂行されない。特に固定化した理論や存在についてはさうである。そこには同時に外的—內的な力が必要とされる。マルクス主義を止揚するものは、マルクス主義に即應しつゝしかもマルクス主義を超えたより高い、或はより深い立場にあるものでなくてはならぬ。それは、理智主義以上のものとしての生命的本質に外ならぬものである。

最後に、經濟政策學は産業別により、農業政策、工業政策、商業政策等に區分される。農工商等の區分はまた、歴史的發展段階の區分にも照應する。この發展段階區分は經濟史の發展段階區分に於ても統一的に考慮されねばならぬが、しかしそれは社會經濟史の區分に於てはむしろ副次

的な要素をなすものである。この區分と經濟史段階區分との關係は、經濟史學と經濟政策學との關係ともなる。またこれは理論經濟學に於ける、農業經濟學、工業經濟學、商業經濟學等の諸特殊分科とも關聯してゐる。政策學は更に各國別に區分することも出来る。

第六節 經濟倫理學

一

資本主義經濟の發展の必然性は資本主義の止揚の不可避なることを指示してゐるにも拘らずあくまで之を絶對化しやうとする市民的觀念經濟學が最後に求めるものは現實から遊離した空虚なる信念である。經濟に於ける倫理や道義は屢々さうした本質に於て語られて來た。それは科學としての經濟學の放棄を意味するものである。他面に於てマルクス主義は、意識は物質的實在の反映であり作用であつて、實在によつて規定されるといふ唯物的認識論に基いて、經濟機構の變革は自然必然的に一切の社會意識を變革せしめるといふ立場をとるが故に、特に倫理學や道德學に對して著しく過少な評價を試みてゐる。マルクス主義經濟學が經濟倫理學を全く度外視してゐるのもその一つの現はれにすぎない。勿論マルクス主義は一般に倫理の必要を否定してゐるので

はない。しかしその基本的な認識論からは決して倫理の尊嚴（内面的な）は生れて来ないのみならず、その社會學上の階級主義は倫理を著しく非道義的なものたらしめる。例へば資本主義の止揚といふことは労働者農民の資本主義的な要求を通じて遂行されると考へる如きはそれである。さうした自己反省的ならざる倫理観念は凡そ倫理の名に價せざるものと云ふことが出来る。その唯物主義的、破壊主義的原理は、今日、ソヴェート自體の内部的苦悶を助成する重要な精神的要素をなしてゐることは、種々の陰惨なる事件を通じて世界の前に曝露されつゝある。

經濟と精神との不可分の關係を理解する生命辯證法は、經濟に於ける倫理學が必要であるのみでなく、また不可決のものであることを強調する。これは勿論、觀念經濟學の倫理觀とは本質的に異つたもので、經濟發展の實際及びその變革の理論と些かでも矛盾するやうな固定的觀念ではなす。

經濟倫理は協同體哲學の生命と不可分のものであり、究極に於てはそこに歸趨するものである。それは經濟そのものを生命的意義に於て把握するのみならず、また人間の宇宙目的との關係に於て認識するものである。そしてその一つの歴史的過程としての民族乃至國民協同體、並びに之を基調とする諸々の協同體（資本主義並びに共產主義を止揚した意味での）の經濟を問題とする。一つの過渡に立つ我々は、むしろ從來考へられたやうな唯物的なる經濟から抜け出で、或は之に囚は

れざらんがために、かゝるものとしての經濟を必要とする。しかし、我々の終局の目的はむしろ經濟的對象（衣、食、住）そのものゝ協同體的生命と精神とを把握し、之を發展せしめるに在る。經濟は洗心の具なりとする佛教徒の精神。人はパンのみによりて生くるものに非ず、と云つたキリストが、パンに對して認める意義。パンとブドウ酒はキリストの肉と血であるとするキリスト教徒の精神。我々はこの精神、或は生命を、それらの宗教的、神學的ドグマから解放して、より、高きものとして發展せしめなくてはならぬ。これは經濟に於ける價值論の變革を意味する。經濟的價值は、協同體的な全體價值との密接な關聯に於て理解さるべきである。之がためには、唯物的價值論や主觀主義的價值論の止揚が必要である。

二

廣義の協同體社會經濟學は世界史の一大轉換に於ける經濟學であり、或る意味では眞の世界史の創造時代の經濟學であるから、それは文字通りの創造的經濟學である。協同體社會經濟の創造は、絶大なる創業の困難に當面せざるを得ないのであるが、こゝでも亦我々は當然古代東洋的社會の經濟創生の生命をより、高きものとして發展せしめなくてはならぬ。眞に生命ある原始協同體經濟の開闢は、労働を以てはじまる。労働こそ一切の自然を組織して秩序ある經濟を打ち建てた

主動的な力である。今日、資本主義經濟體制の無力が曝露され、世界は極度の混沌に陥つてゐるが、之を克服して眞に新しき協同體經濟を創出する基本となるものは矢張り労働である。資本が無くては何事も出来ないと言ふのは、物資依存の資本主義的精神である。今日の尨大なる經濟財の集積も、我々の原始的祖先の經濟創成時代には存在しなかつたものである。一片の棒切れ、一塊の石を今日のあらゆる文明の利器にまで仕上げ、荒蕪不耗の地を化して蒼田となし、山林原野に大道を通じ、以て今日の經濟文明を築き上げたものは、云ふまでもなく労働である。この意味に於て我々は、經濟の三大要素たる土地、労働、資本のうち、労働こそ一切を統一し組織する主動的要素であると考へる。資本主義の下では、この精神が忘れられ勝である。或はこれが一面的にしか理解されないのである。マルクス主義が、資本主義を止揚すべき根本動力として労働問題を把握したことは、その限りでは正しい。また經濟的價値の規準として労働を認識したのも同様に正しい。しかし乍ら、マルクスは、労働をたゞ一面的に、唯物的に理解することに於て、いはゆる「精神主義」と正反對の意味で觀念論に陥つたのである。彼は資本主義社會に於ける労働の意義については適格なる分析と批判とを示してゐる。即ち資本主義は、労働を單なる「物」として取扱ふ。資本主義社會に於ては、労働は商品である。否、我々が西洋的世界觀について見て來たやうに、資本主義は精神そのものをも亦物的に考へ、且つ實際にそのやうに取扱つたのである。

その意味で、マルクスの労働觀や價値批判はたしかに資本主義社會の實相を分析的に示してゐる。しかし、マルクス自身もまた資本主義的な労働觀、價値觀以上のもを認識してはゐないのである。こゝにマルクス主義の歴史的な、いはゞ資本主義的な一面性がある。眞に資本主義を止揚するためには、労働を生きた人間の人格的一顯現として、綜合的見地から把握しなければならぬ。勿論、マルクス主義の價値論に於てもすでに若干の理想主義的要素が含まれてゐることは、フィリッポウイツチが指摘してゐる通りである。然し乍ら、それは極めて消極的にして微弱であり且つその認識方法は全く機械的であつた。労働及び價値に關する唯物的一面觀は、階級主義的エロイズムに結合してゐる。

經濟的價値は人間労働の創造力によつてはじめて歴史的なものとなるのであるから、それは究極に於て人間の本質に關聯してゐる。そして我々はこの點について全く新しい辯證法的生活哲學に到達したものであるが、この哲學は、現在の世界經濟が資本主義並びに共產主義を止揚したより、高き協同體社會經濟の強力なる胎動を見つゝあることに結びついてゐるものである。

第六章 ナチズムの止揚のために

第一節 ナチズムと東洋的なるもの

一

ナチズムは理論でも學說でもなくて、ドイツ民族の政治的信念内容であり、政治運動であると云はれてゐる。それは合理主義の標準によらず、たゞドイツ民族にとつて最上最善なるものを選択原理とすると稱してゐる。即ち、民族が生きたるためにはいかなる非合理も許容さるべきであるのみか、むしろ非合理主義こそ原則たらねばならぬと云ふのである。

かゝる立場からしては、マルクス主義の徹底的な止揚が不可能であることはいふまでもあるまい。ナチズムはマルクス主義を不合理であると稱してゐるが、しかしマルクス主義がその不合理性を貫徹せんとする今日の實情は、むしろ、いはゞロシア的ナチズムの本質を露呈してゐるにすぎないのである。こゝにナチズムの不合理なるエゴイズムが見出される。

斯の如き非合理主義を合理的に止揚することは、本來不可能に屬するといふやうに考へる人があるかも知れない。そこには、たゞ、弱肉強食、優勝劣敗の力の原理が最高のものとして把持さ

れ且つ實行されてゐるからである。力にはたゞ力を以てする以外にその止揚の方法は存在しないかのやうにも考へられる。しかし乍ら、我々がもつとよく考へて見れば、さうした態度がいかに淺薄なものであるかは疑問の餘地もないほど明かである。意志と力を以て萬事を解決せんとすることそのものがナチズムの特色なのである。従つて力に對してたゞ力を以てするのは、かゝる仕方そのものがまた一個のナチズム的特質に外ならないからである。

いかに強烈なる意志、充實せる力があつても、それが正當なる歴史の方向に向つて居り、且つ合理的認識に基いて行使せられなくては、全く盲目的となり早晚必ず反動化するに至ることは東西古今の歴史に徴しても明かなことである。民族的功利を最高の規準として押し出すのは一種のマキヤベリズムである。それは商人的な偽瞞、懸引きによつて自己を貫徹し、自己の今日の言動に對して明日の責任を負擔せざるものである。かくてそれがたとひ一時的な民族支配を確立し得るにしても、それは多分に物理的勢力による抑壓の性質を有し、その統一は心服を伴はぬ機械的統一にすぎないものとなるであらう。

一般に、非合理主義的な言動が許容されるのは、歴史發展の飛躍の瞬間のみである。しかも、それは過去の合理主義が不合理化せることが本能的に感得されつゝも、なほ新しき合理主義が確立されざる時代の過渡に於て、新しき合理主義への轉換の一契機としてある。

勿論ナチズムも悟性の活動を無視してゐるわけではない。國民社會主義者は、やがて新しき合理的な道に進まざるを得ないこと、また眞に自己の行動を信念的なものたらしめるためには、正しい理論を必要とすることを自覺してゐる。しかし、現在あるがまゝのナチズムは新しい合理主義を確立すべく餘りに非合理的且つ非道義的である。その全體主義或は協同體主義は餘りに非全體的、非協同體的である。

ナチズムを止揚せんとする際に、その理論は全體として見た場合には概して問題とならない。しかし、個々の點に於いては、ナチス理論は新しき理論形成への立派な要素を内包してゐることを見逃してはならぬ。一般に理論的には、ナチズムの非合理主義の止揚は、資本主義や共產主義の理論體系の合理的止揚によつて果されるといふことが出来る。マルクス主義や自由主義の合理的止揚は、同時にナチズムの不合理性の止揚である。蓋し、ナチズムはそれらの古き理論體系の不合理性を感じてはゐるが、これを理論的に止揚するすべを知らないものだからである。

我々は更にナチズムの非合理主義の合理的根據を明かにしなければならぬ。ナチズムはマルクス主義と共に資本主義の矛盾の極點を示す存在であつて、その止揚の不可避性をその存在と意志に於て示現してゐるのであるが、しかし、他面ナチズムが之を合理的に止揚し得ないのは、いはゞナチズム自體の資本主義（及び共產主義）的本質に基因するのである。ナチズムの非合理主

義は、勿論有る種の進歩的意義を有してゐる。（この點をマルクス主義者は些かも理解することが出来ない。）ナチズムは、ドイツ資本主義——延いては世界資本主義は、共產主義によつては止揚し得ないことを、理論的にはなく、その民族本能と存在とによつて證明してゐる。しかし、それが資本主義を合理的に止揚し得ないところに、資本主義の一面たる共產主義を止揚し得ない理由がある。ナチズムはドイツの民族的資本主義と不可分に結合してゐるのである。

二

ナチズムの限界はその非科學的なる世界觀の中にも明瞭に現はれてゐる。それは、東洋に對する正しい理解を有せず、且つ西洋に於ける眞の反省を缺いてゐる點に於て、眞に二十世紀的なる新しき世界觀たる資格を缺いてゐる。それは歴史、特に現代に於ける世界史的に東洋的なるもの、眞の意義を知らず、従つてその世界觀は依然としてヨーロッパ的に歪曲された獨斷的優越意識の顯現となつてゐる。「二十世紀の神話」に於ては、アリアン・ノルディックの絶對的優越性の強調によつて、太陽でさへも北方から出現すべく命令される。東洋的なるものは、前方アジアの背後に押しやられ、前方アジア文明に對する否定的見解は暗黙の中にアジア一般に對して適用されんとしてゐる。日本、支那、印度等の興起は、その眞の世界史的意義に於てはなく、専ら

ナチス・ドイツの政治的政策の見地から認識されてゐる。ヒットラーも日本民族を第二流の人種で非創造的であると云つてゐる。

前方アジア文明に至つては、「ユダヤ的」なる烙印の下に一切が悪性なるものとされ、古代に於てそれがヨーロッパに入り初めた時代の文化的意義でさへも全然否定される。「二十世紀の神話」は、前方アジア及び中央アジアは、血液の混淆を特色とし、その文化は幽界的、肉慾的、女性的、秘密的、民主的であつて、詩と創意とを排除してゐると書いてゐる。これに反し、アリアン・ノルデイツク或はゲルマン民族に於ては、家長権の確立せる家族主義を特色とし、その文化は太陽の如く明朗であり、高貴にして男性的、天才的、英雄的である、と。

斯の如き獨善的な優越感が排外的民族主義に於いて最も強烈な心的要素となつてゐることは明かである。そこには、謙虚、同情、愛といふやうな、眞の道義にとつて本質的なものは極めて質的に受入れられてゐるのみか、それらのものは一般に東洋的にして弱々しい抽象的世界主義の特徴であるとして否定されてゐる。「二十世紀の神話」的意識にとつて最高の倫理的觀念は、名譽、自由、義務である。しかし、謙虚ならざる名譽心、愛なき自由、同情なき義務が、いかに形式的、支配慾的な自我に特徴的なものであるかは云ふまでもないことであらう。我々は、中世紀的なる宗教的世界主義や普遍的なる愛、或は十九世紀的資本主義及び共產主義のインター・ナシ

ナリズムや人道主義的博愛の抽象性や無力性を知つてゐる。しかし、これを以て、眞の協同意識の根底に存在する愛や信頼の感情を否定し去ることは出来ない。單なる理智主義的「理解」は眞の理解ではない。理解とは究極に於て愛である。愛なき理論は、單なる物識りであり、技術的理性、機械的精神の現はれである。斯の如き理論は、實踐への眞の契機をその中に内包してゐない。蓋し實踐はあくまで主體的なものであり、生きた存在に關するものだからである。理論はこねても何も爲さないのは、眞實の理論が解らないからである。愛こそは、理論を主體的行動に赴かしめるところの協同體的本能なのである。協同體精神は究極に於ては愛の精神である。新しき理論は、かゝる自覺に基いて形成されなくてはならぬ。

人類はかくの如きものとしての二十世紀の科學を打ち建てることなくしては、古き科學と宗教とを止揚して、之等のものをより、高き統一に齎らすことは出来ないであらう。

第二節 ナチス民族主義とユダヤ人問題

ナチズムは、マルクス主義の無産階級主義に對して、ドイツ的民族主義を基調とするものであ

が、その民族主義の特色はその反ユダヤ主義に於て最も明瞭に現はれてゐる。

ナチスのユダヤ人排斥の理論的根拠は、先づ第一に、その民族原則にある。今日、ナチズムの「聖書」であるかの如く見做され、現代ドイツ國民の信条となつてゐるA・ヒットラーの「Mein Kampf」(「我が闘争」)——その初版は一九二五年に出版された——には次のやうに書かれてゐる。

「民族的世界観は、人類の意義をその種族的元素の中に認める。この世界観は、國家に對して原則的には單に目的の爲めの手段のみを認め、國家の目的は人類の種族的存在の保持にあると考へる。同時に、種族の平等性を斷じて信ぜず、種族の多様性と共に、各種族に對してより高き、或はより低き價値を認める。そしてこの認識に基いて、宇宙を支配する永遠の意志に従ひより良きもの、より強きもの、勝利を促進し、より悪しきもの、より弱きもの、從屬を期待すべき義務を感じる。それは又原則として人間は貴族的なものであるといふ根本思想を有し、然もこの法則は、最後の一人に至るまで、すべての人に妥當するものと信ずる。」

かかる種族原則に基いて、ヒットラーは更に、アリアン民族とユダヤ民族とを對比する。アリアン民族とユダヤ民族とは、その本質に於て絶對的に異なるのみでなく、實に「アリアンの正反對がユダヤ人である」といふのである。

アリアン民族は、歴史が證明する如く、征服者であり、理想主義者であり、天才的な高等民族である。

である。アリアン民族は元來遊牧民であつたのが、時代と共に定住者となつたのであつて、遊牧民の有する理想的生活概念、よりよき發展の基礎となるべき「仕事」の概念を有してゐる。

之に反して「ユダヤ民族は遊牧民であつたことは一度もなく、いつも他國民の體内に寄生してゐた」のであり、「いつも自分の種族のために、新しい營養地帯を探し求めてゐる。」ユダヤ人は「種族の維持と増殖のための生きた有機體である」國家を有しない。「明確な境界を有する國家といふ概念は、つねに國家内の民族といふ理想主義的感情を含んでゐる」ものであるが、ユダヤ人はかかる概念も國家も有せず、従つてその上に築かるべき固有の文化を有しない。「かくてユダヤ民族は、種々の明確な智性を有してゐるにも拘らず、眞の文化を有せず——彼等特有の何物をも有しない。ユダヤ人が今日、如何なる文化を有してゐる如く見えやうとも、それは本來他民族の財産なのであり、然かもそれはユダヤ人の手に渡つて腐敗せしめられてゐるのである。」ユダヤ人は熱烈なる民族意識「選民」意識を有してゐるが、それは惡魔的なエゴイズムであり、彼等の智性は「狡智」である。從來ユダヤ人の天才が非常に多いと云はれてゐるが、それは主として宣傳の力であつて、今日世界の主要なる宣傳通信機關の大部分は、國際ユダヤ人の手に握られてゐる。ユダヤ人は、自己の目的を達するために、資本主義を利用し、共產主義を創作して世界民族を崩壊せしめんとしてゐる。分裂主義、享樂主義、虚偽、怠慢、馬鹿々々しさ——これら

はすべてユダヤ人の手段である。以上によつて、ドイツ民族に對する「ユダヤ民族の思想方向は明瞭である。即ち彼等はドイツのボルシェヴィキ化を完成し、これによつてドイツの智識階級を絶滅し、かくてユダヤ世界經濟の支配下にドイツ人の勞働生産力を隷屬せしめんとしてゐるのである。」

以上が大體に於てヒットラーの民族觀、從つてユダヤ人觀の骨子であり、現在ナチス・ドイツのユダヤ人排斥運動の思想的根據は、實に茲に在ると云つてよいのである。

茲に甚だ興味あることは、ヒットラーがユダヤ民族を論じてゐる内容が、ユダヤ・シオニズムの根本思想を示したものだといはれる「シオンのプロトコル」に甚だ符合してゐることである。確かに、誰でもプロトコルの内容をそのまゝ一個の事實として肯定するならば、ヒットラーと同じく「測り知れぬ力を持つ運命 Schicksal が我々人間の知り得ざる理由によつて、この少數民族の最後の勝利を豫定したのではなかつたかといふ陰鬱な疑問」に襲はれ、或は恐らくヒットラーと共に「狂信的な反ユダヤ主義者」(ヒットラー)となるでもあらう。それほどプロトコルの内容は、ユダヤ民族的エゴイズムに充ち満ちてゐる。

(註) プロトコルの眞偽については、すでに幾多の論争が行はれてゐるが、なほ多分に研討の餘地があるやうに思はれる。たゞ、該文書の眞偽は別としても、實際に於て、プロトコルの内容に符合する思

想が一部のユダヤ人間に行はれてゐることは事實である。特にユダヤの聖典「タルムード」の精神とプロトコルのそれとは甚だ相通するものを持つてゐる。

ナチスのユダヤ人觀は、その論旨に於て徹底してゐる。しかもその論理の極端なる一面性に於て徹底してゐる。ユダヤ民族を、先天的に惡魔的なものとして、徹底的にアリアン民族に對立せしめ、或は、帝國主義的資本主義はすべて國際ユダヤ財閥のユダヤ世界經濟建設の表現であるとなし(例へば Alfred Stosz: „Der Kampf Zwischen Juda und Japan.“ München, 1934. — 佐竹鱗太郎氏邦譯「猶太と日本の戦ひ」あり)、又他方に於て「ボルシェヴィズムの跋扈は、畢竟ユダヤ人の陰謀に外ならぬ」(一九三六年九月、ニュールンベルグ黨大會に於けるナチス外交部長ローゼンベルグの演説參照。Berliner Borsen-Zeitung.)となして國際共產主義も亦すべてユダヤ人に歸するが如きが之である。

かゝる見解は、ドイツ民族の急迫せる危機から來たものであるが、しかし、いづれにしてもその危機の打開と共に(或はむしろその危機をもつと正しく打開するために)、その民族論の合理化が行はるべきは必然でなければならぬ。我々はナチス民族論の不合理性には飽くまでも賛同し兼ねるものであるが、しかし、これは決して、或る種の自由主義者のやうにナチスのユダヤ論は徹頭徹尾虚妄であり、ナンセンスであるなど考へるものではない。我々は世界史の發展に於

ける民族闘争と階級闘争との文化的意義を正當に理解しなければならぬ。すでに民族的對立及びその闘争が問題となる以上、また民族の歴史的傳統と民族的特性も問題である。その意味に於て、我々はユダヤ民族の商業民族的特性についてはつきりとした認識を有する必要がある。

しかし、ユダヤ人問題はユダヤ民族の問題であると共にまたナチス・ドイツの問題である。否それは本來ヨーロッパ的な問題なのである。ユダヤ人問題は確かにヨーロッパの痛である。それは物質的にも精神的にもヨーロッパに有機的に結びついてゐるところの、ヨーロッパ自身の痛である。然かもそれは、國際資本主義並びに共產主義の發展につれて、今や正に世界の痛となりつゝあるのである。一切の問題は、それを問題となし得るもの又はせざるを得ないもの自身の問題である。即ちユダヤ人問題は、ユダヤ人だけの問題でなく、之を問題とする國家又は民族自身の内的な問題でもある。ユダヤ人問題は、それが早や單なるユダヤ人の問題でないところに重要な意義があるのである。ナチズムは、ユダヤ人問題を單に一方的にユダヤ人の天性的な「惡」の問題となし、資本主義、共產主義を専らユダヤ民族のみの問題とする所に、その理論の不合理性と非道義性を見せてゐる。ユダヤ人を世界から放逐したからと云つて、それだけで世界資本主義並びに共產主義の不合理が排除せられ得ないことは論争の餘地もなく明白な事柄である。

共產主義とユダヤ的思惟との特殊な關聯については、未だ明確な理解が持たれてゐないやうである。ユダヤ人問題を徹底的に止揚したと稱する共產主義は、充分にそのユダヤ的觀念性（或は唯物性）を脱脚し得ないのである。マルクスは自己の共產主義學說を以て、ドイツの古典哲學、フランスの唯物論、及びイギリスの經濟學を繼承統一せる國際的科學であると云つた。これは或る程度迄眞實である。しかし、この統一的意識はいかなる意識であつたか。それは外ならぬユダヤ人たるマルクスその人の意識に於て大成したのである。

マルクスは元來ユダヤ名をモルガイ Mordechai と稱し、一八一四年五月五日、ドイツのトレーヴ市に生れた。父はユダヤ教の教職にあつたが後之を止して商業を營み、プロシヤ政府のユダヤ人差別待遇から脱れるために新教に改宗した。これはマルクスが年少の頃のことであつたが、彼が爾來長ずるに及んで、キリスト教徒とユダヤ教徒の對立を身を以て、しかも被抑壓者としてのユダヤ人の立場から體驗したことは、彼の思想の發展に甚大なる影響を及ぼしたのである。彼が「ヘーゲル法律哲學批判」を書いたと略々同時代に爲した勞作「ユダヤ人問題について」(Judensfrage) は、彼の共產主義學說の發展にとつて極めて重要な契機をなしてゐる。

學問の個性（特に民族性）といふものを殆ど没却したマルクス主義者は、その間の深い聯關を充分に認識することが出来なかつた。實際、マルクス學說に於ける「ユダヤ人問題」の地位は、マルクス主義者達によつて過少に評價されてゐる。これは彼等の見解がマルクスを殆ど絶對化して、マルクスからの單なる引用又はその敷衍にとゞまつたことに原因するものであつて、また實際マルクス自身も「ユダヤ人問題について」なる小冊子以外に於ては殆どこの問題に觸れてゐない。我々は彼等が自己について知らなかつた、或は故意に（？）觸れなかつたところのものについて猶檢討をつゞけなくてはならない。「ユダヤ人問題について」を、新しい立場からもつと深く研究するならば、我々は共產主義の國家破壊（共產主義的暴力革命）及び共產インター・ナショナルリズムと、シオニズムの世界終滅の信仰及びユダヤ民族的インター・ナショナルリズムとの間の不可分の關係を理解することが出来るであらう。

現在かくも重要となり來つたユダヤ人問題の本質を理解するには、どうしてもユダヤ民族の歴史について一應の概觀を試みなくてはならない。

セム系遊牧民といはれるイスラエル族が、カナアンの地に侵入して、原住民たるペリシテ人を征服したのは紀元前千三百年頃で、イスラエルの一支族の酋長サウルが選ばれて王となつた。其の治世下に於て、最も後れて發展し來つた種族が、ダビデを族長とするユダヤ族で、サウルの

死後イスラエルを統一し、其の子ソロモンの時に至つて全盛の極に達した。

ユダヤ人は主に商業を以て生活を營み、比較的早くより種族の血縁的紐帶を打破して民族化を行ひ、ソロモンの古代アジア的專制王政の下には、早くも職制（カースト）が存在してゐた。即ち被征服族カナアン人は賦役人夫とされ、イスラエル人は自由民、ユダヤ人は王の種族として政治的、經濟的に特權を附與された。ユダヤ民族の「選民」意識並に其の一神教は、斯の如き全盛時代に確立されたものである。

ソロモンの没後、イスラエルの歴史は亡國と獨立との交替の歴史で、其の間、ユダヤ種族とイスラエル族との對立抗爭が絶えず、斯かる状態の反覆が一つの特殊の組織化されたユダヤ意識を形成するに至つたのである。即ち、ソロモン以後、一時的獨立の時代を除けば、僅々四五世紀の間に、ユダヤ人は四圍の諸國たるエジプト、バビロニア（二回）、ペルシヤ、ギリシヤ、ローマと前後六回も征服された。失はれた故郷の聖地シオン恢復の熱望、世界への叛逆と世界の終滅の意識（當時の世界は地中海中心の世界であつた）—ソロモンを理想化した未來のメシア（救世主）—出現の豫言等が、宗教的な姿に於て教儀化され、しかも抑壓と忍従の結果、それは著しく默示的陰謀的となつた。

ポンペイウスの東征によりユダヤはその他の東方諸國と共にローマに征服され、紀元六年より

ローマ皇帝の直轄地となつて以來、全歴史時代を通じて亡國の民となり了つた。しかし彼等は其の以前に於て既に商業の發展によつて民族を形成して居り、特有の民族意識を把握してゐたのであつて、各國に征服される毎に其等の征服國家内に留まつたユダヤ人は、所謂ディアスポラ、ユダとして、全歴史時代を通じて、或るものは各國民族に同化し、或は封建制下のゲットの如き各國に於ける特殊なユダヤ人部落又は都市を形成して、「國中國を作る」(フランクリン)やうな様式に於て生活した。(然もその生活様式は、その意識と共に、有史以前の種族的或は民族的協同體の特色を多分に殘存、發展せしめてゐたことは注目すべき點である。)是等の亡國四散のユダヤ人は、各國に於て商業を主として生活したのであるが、異族、異端者として侮蔑され、又其等諸民族自身の商業資本との競争によつて、各民族商業ブルジョアジーが自己の立場を有利に導くために、自國民の宗教心を利用してユダヤ排斥運動を組織するやうになつてから、ユダヤ人も亦之に對抗して黄金を頼み詐謀を用ひて各國の內的矛盾を助成し、之によつて自己を解放し更に自己の國を恢復し世界に復讐せんとして、彼等が歴史的傳統によつて所有してゐた特殊の宗教的思想を、近代的な社會、政治、經濟、思想にまで發展させるに至つたのである。

三

現代のシオニズムは國際的なユダヤ金融資本を背景として居て、原始商業によつて増はれた有史以前のユダヤ民族思想とはその實體を異にしてゐるが、その傳統は遠くソロモン以降に發する。近代シオニズムは、フランス革命以後の歐米の自由主義革命によつて著しく刺戟され、當初は主としてユダヤ・インテリゲンチヤ、中産階級の思想運動であつたが、後にこれがドイツ、フランス、イギリス、アメリカ等の國際ユダヤ金融資本と結びつくに至つたのである。

シオニズムの思想的眞髓は、第一次世界大戰前に書かれたといふ前記「シオンのプロトコーラ」が暗示するやうに、神の「選民」たるユダヤ民族が究極に於て世界を支配するために、二千年以上も自己を抑壓し迫害し來つた世界に復讐し、その内亂を助長するといふにある。即ち、世界各國家内に「國中國を作つてゐる」ユダヤ民族は各國內の矛盾、鬭争、内亂を使喚、煽動、援助してその既成の國家を破壊し、その叛亂の指導權を獲得することによつてユダヤ人を解放するのみならずユダヤの支配を確立し、この過程に於て、これら各國のユダヤ的政權は國際的に結合統一して、茲にユダヤの世界支配を實現しやうと云ふのである。これがシオニズムの國際主義である。

然し乍ら、以上のことが單にユダヤ・シオニストの欲求、願望又は之に基く運動にとゞまるならば、シオニズムは決して今日の如く重大なる世界的問題とはならなかつたであらう。シオニズ

ムの存在は事實であり、之は共產主義と共に排撃されねばならぬことは云ふまでもないことである。しかし、シオニズム（及び共產主義）をして乗せしめるだけの矛盾を、世界—特にヨーロッパ—の各國が自己の中に有し、その矛盾自體がインターナショナルであつたといふことも亦それに劣らず重要な事柄なのである。シオニズムは、國際ユダヤ金融資本を背景としてゐる。しかしそれは又歐米、延いては東洋の資本主義の矛盾の中に根をおろしてゐるのである。

マルクスは「ユダヤ人問題について」の中で、キリスト教とユダヤ教との對立は、「暴利商業」或は彼の後の言葉で云へば「近代資本主義」（實際は自由競争時代の資本主義）に結びついてゐる排外民族主義、及び之と不可分に結合してゐる宗教の止揚によつて止揚される、と書いてゐるが、その限りでは抽象的意味に於てはあるが一面の眞理を語つてゐる。

資本主義に内在する矛盾は、純粹の英國人たる正統派經濟學者スミス、リカード、ミル等、フランスの社會學者サン・シモン、フリーエ、オウエン等、ドイツの經濟學者ローレンツ・フォン・シュタイン等も認めたところであり、歴史に於ける辯證法は、生粹のドイツ人ヘーゲルの發見したところである。共產主義學說にしても何、も一から十までマルクスの獨創といふわけではない。彼は、それらの諸學說を綜合、統一して、當時に於て可能であつた範圍内之を「科學」的體系にまで纏め上げたのである。即ち十九世紀的な社會科學を大成したのである。

然らば、マルクスがユダヤ人であつたといふこと、彼の社會科學原理、その認識論と方法論との間には如何なる關聯があるであらうか。

第一、我々は前に概説したやうな歴史的傳統と現實的生活に生きてゐるユダヤ人こそ、ヨーロッパに世界の各處に於ける各民族の内的矛盾に對して、最も敏感であるといふことを知らなければならぬ。正統派經濟學からマルクス經濟學への橋渡しともなつたリカードは英國に於けるユダヤ人經濟學者であつた。初期のドイツ社會黨の首領にして著名な理論家ラッサールも亦ユダヤ人であつた。

一般にユダヤ人、特にユダヤ教信者たるユダヤ人は、世界の各地に分散してゐるにも拘らず、常に彼等の聖地エルサレムへの精神的又は現實的な巡禮者として、彼等獨特のインターナショナルを形成してゐた。それは世界の各民族國家自體から見れば、明かに非合理的なインターナショナルである。何となれば、それらのユダヤ人は自分があるの中に住んでゐるところの各民族の國家を否定し、或は少くとも之に徹底的に對立するからである。

しかしこれは、それら各民族國家内に更に一種の國家生活を營んでゐたユダヤ民族自體にとつては、極めて合理的なインターナショナルである。

このやうに見て來ると、マルクスの國家論、革命說、並びにそのインターナショナルイズムが如

何にユダヤ的存在及び思考の「辯證法」に類似してゐるか、明かとなつたであらう。既成の國家は徹底的に破壊して、新しい國家を之に代位せしめるところの暴力革命による國家の發展説の非、有機的な見解は、他民族國家内に存在し、しかも之に對して機械的に對立するユダヤ的各國家の發展にとつては寔に相應はしいものである。

然し乍ら、前にも一言したやうに、斯の如き事情は決して單にユダヤ民族についてのみ存在したとばかりは云へない。それは一般的にはヨーロッパ的な存在並びに思考の一特質とも見られるものであつて、互に國境相接し古來より屢々戦争と民族の移動、混淆の歴史を繰り返した中部ヨーロッパの如きは、その民族的分布は必ずしも國家的領土と合致せず、殆どすべての國が自己の中に史的傳統、宗教、言語、風俗、祖國觀念を異にする異民族を内包してゐることによつてさうなのである。特殊的には事情を異にしてゐるが、極く最近の例を取つて見ても、第一次世界戦争後その領土、人民をオーストリア、ハンガリー、ポーランド、チェコ、スロヴァキア、オランダ、フランス等々に分割されたドイツ民族がある。之等諸國に分割されたドイツ小數民族の或るものはそれぞれの所屬國に同化したのが、その大多數は常に大ドイツ帝國の復興を望んでゐたのであつて、一九三五年のザール人民投票問題や、獨逸合併、チェコ問題、そして遂に第二次ヨーロッパ大戦の口火となつたポーランド問題等は、その實際的表現に外ならぬものである。

右のやうな、一面から見て非有機的な辯證法は、功利的な資本主義の發展によつて益々その色彩を濃厚にしたものであつて、マルクスの唯物史觀（史的辯證法）が、單にユダヤ的なものとしてのみでなく、却つて、ユダヤ的思考様式を止揚したものとして、資本主義的ヨーロッパの思想界にその普遍的な「科學性」を認められ、且つ後には妄信されるに至つたのは實にこの爲でもある。これがまた、ユダヤ人ならざる著名な諸學者が、マルクスとは獨立して、大體唯物史觀的な見解に到達しつゝあつた理由の一端でもある。しかし何れにしても、このやうな存在と思考様式とは、その歴史的傳統と現實の狀態に於て、就中ユダヤ・シオニストに於て典型的なものを見ることが出来るのであり、従つてユダヤ人たるマルクスが史的辯證法の發見者或は大成者たることも強ち偶然ではないと云へるのである。

四

各國に定住したユダヤ人の部落、都市、或はゲットに於ける、シナゴグ（ユダヤ禮拜堂）を中心とするユダヤ人独自の共同生活—共同禮拜、共同食事、子供の家（共同育児）、協同組合等—はエルサレム亡國前のユダヤ民族の原始協同體組織を保持し發展せしめてゐる。勿論それは單にユダヤ的のみは云ひ得ない。例へばパレスティン・ユダヤ・ナショナルホームに於ける協同

組合や集團農場の如きも、その初期の運動に於ては、近世に於けるロシア農村理想主義たるトルストイの思想や、ミール（ミール）の如き村落土地共同體を理想化したナロードニキ（人民の友）や、その他各種の社會主義思想の影響を多分に受けてゐるのである。しかし、それにも拘らず、ユダヤ民族の協同體組織は自ら獨自の特徴を有してゐる。パレスタインの建設に於けるユダヤ人の活動中最も顯著なるものゝ一つは協同組合の活動である。協同組合の原理がパレスタインのユダヤ人間に於けるより以上に完全に且つ成功的に適用されてゐるところは世界に稀である。それは殆どソヴェート・ロシアの共產主義にも匹敵するほどのものである。（但し茲ではその規模の大小を云つてゐるのではなくて、協同性自體を問題にしてゐるのである。）

協同組合は原則として共同生産或は共同分配を行ふ。たゞ都市の協同組合に於ては共同作業が中心であつて共同食事や共同育兒所等を持たぬものがあり、また共同労働に對しても各人員の賃銀は必ずしも平等ではない。（但し賃銀を含めた諸経費を差引いた残餘は平等に分配したり共同設備に使用したりする。）しかし共通の収入を平等に分配するといふことは協同組合の理想的な原則となつてゐる。

パレスタインの集團農場（クヅツオト KIVZOT 及びキブチム KIBUTZIM）は世界的に有名である。クヅツアは典型的な自治團體であつて、その財産及び収入は構成員全體に例外なく所屬

し、且つ分配も亦その集團的基礎の上に組織化されてゐる。各構成員は總て總所得に平等に均霑し、而してその分配は特別の場合を除く他はすべて貨幣でなく生産物及び勞務の形態で行はれる。共同調理場や小供の家等も完備してゐる。

キブチムはクヅツオトに似てゐるが、たゞ次の點で異つてゐる。それは農地に定住しやうと熱望する都市労働者を主たる構成員とするものであつて、彼等の大部分は都市に住んで種々の業務を営み、規則正しく貯蓄をして之を農場にある彼等の盟友に送金する。後者はそれに對して右の都市労働者が、將來或る時期に移住せしめらるべき土地を準備するといふ仕事が與へられてゐる。即ちキブチムはより大なる全體に所屬するところの集團農場を所有してゐるのであつて、いはゞ一つの植民集團ともいふべきものである。キブツに於ては構成員の賃銀収入に差等があるにも拘らずその分配は平等に行はれる。「各人はその能力に應じて働き、その必要に應じて分配される」といふ共產主義の原則が行はれてゐる、協同組合の原理も經濟的には共產主義的である、但しそれはロシアに於ける如き政治的な共產主義とは全く異なるものである、とパレスタイン研究家レウスキー氏は書いてゐる。（註一）實際に於て協同組合及び集團農場の構成員たるシオニストには社會主義や共產主義の反對者が可なりに存在してゐるのである。

（註一）A. Revsky "Jews in Palestine," London, 1935, p. 1—8. パレスタインの協同組合及び集團場

農については同書第八・九章を参照。

パレスタインに於ける協同組合及び集團農場とソヴェート・ロシアに於けるそれとの間には極めて多くの類似——その類似は單なる抽象的一致といふやうなものでなくて、一つの世界的な根據を持つ類似である——を示してゐるが、之を比較考究することは、ナチスの協同體の本質、或はその歴史的性格を明かにする上にも必要不可欠のものである。上記の如きパレスタインの協同體は、資本主義の原則を排除する傾向を持つものであつて、クヅツオトの如きは一般に「資本主義の沙漠の眞只中にある社會主義のオアシス」と目されてゐる。しかし、それにも拘らず、それは決してマルクスのいはゆる共產主義ではない。嚴密に經濟的な一面のみを切り離して、パレスタインの協同體は共產主義であると斷定するのは誤謬である。マルクス主義は同様の仕方に於て古代東洋的協同體を唯物的經濟協同體であると考へたのである。かゝる見地を押しすゝめるならば我々は今日世界に於ける新しき傾向の宗教的協同體をさへもマルクス主義的協同體と見做すことさへ出来るであらう。しかし、反面に於て、パレスタインの協同體や在來の宗教的協同體は——特に現在日本民族が創造せんとしつゝある新しき協同體に比すれば——その機械的性格や構造に於て、資本主義と共產主義とに一層近いものだといふことが云へるであらう。孫文も亦彼の三民主義は經濟的には共產主義であると稱してゐる。即ち、三民主義（民族、民權、民生）のうちの

民生主義は共產主義であるから、共產主義は三民主義の「良友」だと云つてゐる。孫文やレウスキ等の右の如き見解は、極めて常識的な折衷主義の見解であつて、學問的見地から見れば完全な俗學主義である。かゝる立場からしては、理論的にも實際的にも決して共產主義を止揚することとは出来ない。このことは、今日の中國に於ける抗日國民政府の實情が最も雄辯に物語つてゐる。中國共產黨と國民黨とが、今日ほど緊密な聯繫を持つたことは未だかつてなかつたのであるが、それにも拘らずこの二者は、そのまゝの形では決して有機的な一體者とはなり得ないのである。三民主義も共產主義も、共に一つの飛躍的發展をなすことなくしては、眞に有機的な中國民族協同體を創造することは出来ない。孫文主義に於ける天人合一の意識も、日本民族に於ける神人一體の精神と同様に、明かに汎神論的な本質を有するものではあるが、それもなほ多分に觀念論的な性格を持つものと云はねばならぬ。廣い立場から見れば、共產主義はその歴史的性格に於て一種の經濟主義——周知のやうにそれは一般に資本主義の特色をなしてゐる——に違ひないのであるが、しかし、それはその視野の廣汎さと意識の嚴密さとに於て、諸他の狹隘單純なる經濟主義と異なる。共產主義は、自然と社會とに對して一貫した独自の世界觀と哲學とを持つ體系的な思想並びに制度である。だから、たとひそれがその歴史觀に於て、究極的には經濟を以て發展の決定的要因とし従つて經濟的方面に於て特に緻密な研究並びに實踐——それは確かに多くの點に

於て人類文化に對して貴重な貢獻をなしてゐる——を遂行してゐるにしても、我々はこれを以て共產主義は諸他の點に於ては誤謬を持つが經濟に關する限りその根柢に於て正當である、といふことは出來ないのである。共產主義に對するかくの如き妥協は、必然に資本主義に對する妥協でもある。三民主義が、共產主義に反對しつつも、資本主義に對する正しき止揚の道を問題としなしいのはそのためである。それは、共產主義が資本主義の不可分の反面であるといふことを認識することが出來なかつたのである。その點では、三民主義を以て中國の民族資本主義のイデオロギ―であるとなす諸見解にも多分の眞理が含まれてゐるといふことが出来る。三民主義の對外政策は帝國主義的侵略主義に反對するものではあるが、それを止揚するものではない。それは弱小資本主義の消極的なエゴイズムに結びついてゐる。協同體の哲學は「經濟的には共產主義」といふ立場を許容しない。しかし、資本主義や共產主義に對する最も非妥協的なこの態度が、却つてそれらのものゝ、正しき發展への協同主義であるといふことの深い意義を理解するものである。

ユダヤ協同體とソヴェート協同體との差異は、究極的にはシオニズムとボルシェヴィズムとの差異に歸する。レウスキー氏は、クヅツアとコルホーズとの本質的差異を兩者の起源及び目的の差異から示してゐる。即ち、コルホーズはロシア政府の政策の遂行手段として上からの壓迫を最大限に利用して設立されたものであるに對し、クヅツアは全く個人の自發的努力に基くものであ

つて彼等は決して集團的な植民形式を強制されたものではなかつた。又コルホーズはソヴェート政府の社會主義實現を目指したのだが、クヅツアは主として國家的な目的並びに理想に依つて動機づけられてゐる。

要するにボルシェヴィズムに於ては、協同組合及び集團農場は、究極に於て國家の消滅を目指してゐるところの經濟主義的集團組織であるが、シオニズムに於てはそれは、ユダヤ的理想主義に結びついたユダヤ國家建設のための集團組織である。パレスタインには猶種々の生産協同體が存在してゐるが、それらはすべて右のやうな本質を有してゐる。

ボルシェヴィズムの協同體制が結局ロシア的社會主義にとゞまるものであることは明かであるその典型的な共產制やインターナショナルリズムにも拘らず、それが結局ロシア的なものとしての一國社會主義の範圍を出ることが出來ない（赤色帝國主義的な征服以外には）所以は唯物史觀によつては正當に理解することは出來ないであらう。それは究極に於て、人類の協同社會が一般に決して單なる唯物的協同體でなく、また唯物的協同體たり得ないといふことに因るのである。唯物史觀はロシアに於てさへ、單に一時的な意識たるにすぎないであらう。ソヴェートに於てマルクス主義が自家撞着に陥らざるを得ない論理的必然性について、私は若干の展開を試みた。共產主義は資本主義を止揚しつくすことは出來ないし、また止揚しつくしてはゐない。何故なら資本

主義といふものは、決して單なる唯物的存在ではないものであるから、單に經濟を變革したのみでは之を止揚することは出来ないからである。即ちボルシェヴィズムはその史觀に於て依然として資本主義の一面を代表してゐるものである。従つてその經濟的構成も一面的に觀念的に強制されてゐる。全體のために個々の創意と自主性を殺す機械的な劃一主義の弊はそこに發し、自由が質を忘れた量の主張となり、平等が數學的な平均を意味するやうになるのもそのためである。

今日ソヴェート・ロシアの意義を過大に評價してゐる人々（社會主義者にしろ又はその資本主義的反對者にしろ）は現下の新しき世界情勢に立脚して、今一度ソヴェート・ロシアの成立の眞因について冷靜な再批判を遂行して見るべきである。

第一次世界戦争は世界資本主義特にヨーロッパ資本主義の矛盾、階級闘争及び民族闘争の顯現としての帝國主義戦争の色彩を最も深刻に持つたものである。大戦の後半頃より植民地民族の解放運動並びに共産主義革命の浪が世界を襲ふたことは既述の通りである。しかし共産主義は資本主義を根底から崩す力ではなく、この大戦を契機とする世界、特にヨーロッパ資本主義の戦後の危機（プロレタリア革命）は、その矛盾の捌け口を世界資本主義の最も弱い環の一つであり、且つヨーロッパ特に革命の勃發こそ少し遅れたが眞の意味に於けるその温床地であり震源地でもあつたドイツに接近せるロシアに見出したのである。帝國主義戦争自體は資本主義國內の矛盾を國外對

立にまで持ち來すといふ一面を持つものであるが、恰もそのやうに大戦後の世界特にヨーロッパ資本主義の國際的危機は、ロシアに於てその捌け口を見出したのである。

ロシアが共産主義國家となつたのは、勿論單にさうした外的原因だけに依るものではなく、ロシア自體の内的矛盾がその主體的要因をなしてゐる。しかし、この方面から見ると、それは單に資本主義の矛盾といふよりも、寧ろ大農業國としてのロシアの近代の矛盾といふことが特徴的である。農業國としてのロシアには、特有の協同體制が存在してゐた。それは、ミール（「親和」と同義語の村落共同體）、ツアドルガ（大家族共同體）、アルテル（ホルホーズの前身たる農業協同組合）等の原生的農業協同體に於て、その純粹な姿を見出しうるものであるが、廣範圍にわたつて存在したこれらの協同體は、民族的に見れば半封建的な國家的聯繫の中であり、且つ之を統一する都市の支配権力はヨーロッパ特に英獨の最高度なる近代的資本主義と強力な交合をなしてゐた。従つて、ロシアに於ては、農村と都市との對立は異常に深刻であつたばかりでなく、むしろ奇型的なほど機械的であつた。對外的に見れば、帝政時代のロシアは英、佛、獨、特に英國の資本主義によつて半植民地化されつゝあつたのであつて、共産主義革命は之に對する民族解放の意義をも含んでゐた。マルクス主義がヨーロッパ資本主義特に英國資本主義に對する有力な批判をなしてゐることは、共産主義は經濟的方面では英國經濟學の批判的繼承者であると云ふマル

クスの言葉からしても、また實際にマルクス経済學が英國に於て完成したことによつても、更にその内容からしても明かである。

ロシアの近代的解放運動は、右のミール、ツアドルガ等への理想主義的憧憬に發してゐる。ナロードニキがそれである。しかしそれは、この自然發生的な協同體或はその殘存物を過重に評價して、これを培養發生せしめることによつて社會主義の實現は可能なりとし、ロシアに於ける資本主義の意義を殆ど抹殺したのであつた。彼等にとつては、ロシアの支配者は單に個人的な權力者であつた。彼等がマルクス主義的な階級革命に反對して支配者個人に對するテロルを以て最も重要な革命手段と看做したのも之がためである。要するにナロードニキは狹隘な國粹社會主義であつて、ロシアと世界との關係や、ロシア社會の近代的發展の諸相を合理的に把握する能力を缺いてゐた。彼等は、ロシアは社會主義に到達するためには、西歐に於けるとは異つて資本主義を通過することは不可避的ではないと考へた。彼等は過去のなものに固執して、近代的發展を遂げつゝある民族全體の中に過去の發展せる姿を見ることが出来なかつた。さうした點に、ナロードニキが一面の眞實性を持ち乍らも結局マルクス主義のために敗北した根據がある。ロシアが共產主義國家となつたについては、ヨーロッパ資本主義(英、獨、佛、特に英)からロシアの解放と云ふ外に、さうしたロシア固有の協同體制への可成りの適應性があつたといふことは明かである。

しかし、原生的なロシアの農村協同體は明かに道義的な協同體であつて、ロシア農民が共產主義を支持したのは、共產主義が半封建的な、及び資本主義的な矛盾から農民を解放し得た限りに於てであつて、その唯物主義的な觀念性とは遂に相容れるものではないのである。ロシアはその本來の協同體の本質への自覺に到達することによつて、共產主義の一面性を自己止揚せざるを得ないであらう。

マルクス主義のインターナショナルイズムも、ロシア的インターナショナルイズムとしてのみナショナルイズムのインターナリたり得たのである。即ち、ロシアは本來それ自體國內的にインターナショナルであつて、十數個の民族國家の聯邦を形成してゐる。今日世界の資本主義列強は、夫々多かれ少かれ何等かの意味に於て國內的インターナショナルを形成してゐる。英國の世界帝國、アメリカ合衆國等はその典型的なものである。しかし、英米のそれとソヴェート・ロシアのそれとは資本主義と共產主義といふ明白なる對立を形成してゐる。

(註) 資本主義(並びに共產主義)の止揚による世界史の大轉換は、民族的には、十八世紀以來世界資本主義の中樞となつた英(米)佛の資本主義(並びにソヴェート・ロシアの共產主義)を止揚することなしには達成され得ない。マルクス主義は之について明確なる目標を示し得なかつた。蓋しそれは資本主義の民族的特性を見ないで、専ら抽象的階級的なインターナショナルの立場に立つたからである。しかし、苟も資本

主義を止揚せんとするものは、究極的には必ずこの世界資本主義の中心勢力に對する抗爭を進行せねばならぬのであつて、ロシア民族もその自ら意識せんと否とに拘らず或程度まで之を實行し、また、現代に於ても、資本主義並びに共產主義はユダヤ民族の主義であるとして之を排斥するナチス・ドイツも、實際的には大英帝國（及び佛）の世界支配政策に對立してゐるのである。東洋解放の使命を擔ふ日本民族も亦必然且つ最後の、英國資本主義に對立する。

ユダヤ的インターナショナル（特にパレスタインを中心とする）は、ロシアの國內インターナショナルに對してその形式が正反對であるが、その歴史的本質に於て極めて緊密な關係を有つたのである。パレスタイン協同體制は、一般的にはユダヤ民族國家であるが、更に仔細に之を検討して見ると、それが實はユダヤ労働者農民の國家たる特質を有してゐることは知るのである。勿論それは各國（特に英、米、佛）に於けるユダヤ國際融資本との緊密な關係を持ち、その直接間接の援助と支配とを受けてゐるのみならず、それは英國の屬領としてその支配を受けてゐる。しかし、このことは、パレスタイン國家の上記のやうな特質を否定することにはならない。近世に於けるヨーロッパ諸國のユダヤ人排斥によつて追放されたユダヤ人は概して中産、無産の階級に屬するものであつて、各國に於て確固たる經濟的地盤を築いたユダヤ財閥は、そうした反ユダヤ運動にも拘らず、その地位を失ひつくすことはなかつた。そののみか、それらの諸國の内部に

於けるユダヤ人自體の資本主義的對立といふものは相當に存在するのであつて、例へば今日でもフラン・マソン結社には無産ユダヤ人はその加入を拒まれてゐる。パレスタイン植民者の大部分は本來はさうした勤勞者が多かつたのである。

要するにパレスタインに於けるユダヤ人國家は、いはゞユダヤ的な民族社會主義國家とも見られるものであつて、その意味に於てロシアの一國社會主義と歴史的性格を同じふしてゐると云へやう。そして、我々が今や、問題としてゐるナチス・ドイツも「民族的社會主義ドイツ労働黨」(NSDAP)に指導される「ドイツ的社會主義」と自稱して居り、また實際に於て、それは前二者と共に資本主義社會から眞に世界史的な新體制としての協同體社會への發展の過渡的段階（民族的に特殊的な）を形成するものである。それらのものはいづれも猶國家資本主義的な本質を多分に有し、その意識も亦資本主義的に一面的であるが、然し、少くともその全體的に統一された意志に於ては資本主義を止揚せんとしてゐる。そこにまた、これら諸民族のエゴイズムが結合してゐるのである。

第三節 ナチスの協同體

ナチズムに於て究極的なるものは、民族特にドイツ民族である。ナチスにとつては信仰ですらもドイツ民族の發展のための手段にすぎない。ヒットラーは「民族協同體 Volksgemeinschaft」といふことを強調してゐる。ドイツ國民社會主義とは、ドイツ民族協同體たることである。

ナチスによれば、民族は血液、言語、文化を同じくする多數人間の自然的な有機的全體であるが、「民族協同體」とは、右の事實に立脚して更にその民族の各成員が自己の生活上の全事象に關して、自己を協同體の一員と感じなければならぬといふ意味をも含んでゐる。即ち、民族は自然的に存在するものであるが、しかし、ヨーロッパに於ては、その地理的自然的並びに歴史的特殊性によつて、異民族間の對立と共に民族の混淆、民族内部の對立が甚だしく、その自然的な民族的結合は著しく弱められてゐるために、それを自然の理法に従つて保持發展せしめるには「政治的」なる指導を必要とする。「民族協同體」とはナチスの民族的世界觀によつて政治的に指導統一された民族の全體である。國家は民族の保持發展のための手段であり、國民とは一つの世界

觀によつて指導された民族である。(ヒットラー「マイン・キャンプ」)

個人の能力と性格に自然的、先天的な素質があるやうに、民族にもさうしたものがあつて、その點に於ける民族の優秀性は混血によつて亂さるべきではなくて、寧ろその純粋性を保持さるべきである。民族間の鬭争は、優勝劣敗、適者生存の理法による自然淘汰の過程である。最も優れた民族は、その血の純粋性を保持することによつて、諸他の民族を超刻支配するに至り、之によつて全人類が最高の發展をなすことが出来る。之が自然又は永遠なる神の意志であり、ナチスはその體現者である。

以上は——最後の一點を暫く保留すれば——極めて一般的な、生物學的な意味に於ては妥當な見解であらう。我々は、臺灣の原始的民族の或るものが、一部落を擧つて殆ど啞者であるといふやうな著しい例をさへ知つてゐる。これは事柄が主として生理學的な現象であり、且つ狹隘な血縁團體の例であるが、しかし程度こそ異れ、また事柄が更に文化的な方面にも及ぶとはいへ、さうした自然的な優劣の差が諸々の民族の間に存在しないといふことは出来ない。これは人類がいかに高度の文化的發展を來しても、その妥當性を完全に失ひ盡すといふことはないであらう。しかし、それと同時に、我々は人間の歴史の發展を右の如く單に自然科学的法則によつて規定したり、況や之を唯一最高の原理として掲げたりすることは出来ないのである。我々は民族的特性

の差異を、他の動物と人間との差異と同様に、或はそれ以上に見做すことは断じて出来ない。人類は人類の文化に到達すべき素質を有してゐる。これはいかなる種族或は民族に對しても認定されるべき究極の一點である。たゞ古い、民族的エゴイズムの偏見のみがこれを否定することが出来る。ユダヤ民族の宗教的偏見によれば、ユダヤ民族のみが神の「選民」であり、諸他の一切の民族は「豚」である。ナチズムによれば、アリアン民族のみが人間の文化の創造者なのであり、ネグロの如きは猿と選ぶところがないのである。勿論、一般的な人間的價值によつて、個人或は民族相互間の自然的社會的差異を滅却して平等視することは出来ない。かゝる抽象的に一面的な見解は俗悪なデモクラシーに相通するものである。我々は平等と差別との正しい統一を理解しなければならぬ。また世界文化の發展に於ける民族の指導的役割は一定不變のものではなかつたし、また今後に於てもさうであらう。文化の指導的役割は地理的、民族的に移動するものである。況や民族の獨創性は、究極に於ては民族の本能に發するものであるから、多かれ少かれあらゆる民族は之を有してゐる。世界の一切の富はユダヤ民族のものである、といふユダヤ教徒の信念がアブサードであるやうに、アリアン民族のみが文化の創造者であり、ドイツ民族のみが世界の「支配者」であるといふことも單なる獨斷である。そういう結論は、ドイツ民族が優秀なる民族である——我々もそれを充分に認めてゐる——といふことは自ら別個の事柄である。

實際に於て、最も優れた民族が——個人の場合と同様に——一般にさうした自尊の信念を有すること、また反對にさうした信念によつて努力するものが最も優れた存在になり得ることは屢々證明されてゐるところである。しかし我々はまた、個人の場合についてよく知つてゐるやうに、最も愚劣な人間でさへも亦、往々にして自己を過信してゐることを知つてゐる。さうした場合、我々は單なる信念や意志や言葉や物質的な力によつては、その眞實性を證明することは出来ない。それらのものが果して人間の道義に適ふものであるか、及び世界史的に合理的なる基礎に立脚してゐるか、問題なのである。

二

ドイツ民族がユダヤ民族の混入によつて蒙つた損失は正當に評價されなくてはならない。特にそれは自由主義的資本主義に結びついた民族的エゴイズムの時代に於てさうである。従つて、ナチスのユダヤ人排斥を、一から十までナンセンスであるとなす自由主義者や社會主義者の主張は誤謬である。しかし、このことはまた、ナチスのユダヤ民族觀やそのユダヤ人排斥運動が、その根柢に於て正當なるものであるといふことにはならない。ドイツがユダヤ民族に依つて受けた損害は、ユダヤ民族資本主義とドイツ民族資本主義との葛藤に負ふ所が大である。従つてナチスの

如き一方的な排外主義によつては、この問題を正當に解決することは出来ないのである。かゝる排外主義或は民族的エゴイズムは、ナチスの協同體そのものとその協同體理念の非合理性に照應してゐる。

ナチスは、いかなる方法によつて國民社會主義（民族協同體）を實現しやうとするのか。「民族主義と社會主義とは………相互に條件づけるものであり、全く同一物であり、共通の分母の基礎に立つものである。そしてこの共通の分母とは、同胞精神或ひは民族協同體精神を云ふものである。また民族協同體精神とは、吾人が民族社會主義と稱するものである。」（フリッツ・ラインハルト「民族協同體の本質」—日本評論社「新獨逸國家大系」第一卷所收、三一四頁）

ドイツ民族の至上性の確信による民族各員の感情的結合—「自己の利益よりも先づ協同體の利益を」の原則に立ち、各人はたゞ民族的同胞のみを見て個人や階級を見ないこと、—これがドイツ的社會主義のアルファでありオメガである。こゝでは、民族の内部に於ける諸々の歴史的對立は、究極に於て、民族は一體なりといふ「觀念」によつて克服されると信ぜられてゐる。これは理屈でなくして信念である。「ドイツ社會主義は信仰によつて實現される。それは悟性によつて立てられた理論を遂行することではない。「ドイツ哲學は意志の無制約性に基く。」（ヘルマン・グロツクナー）ナチスにとつては、その信念が合理的であるや否やは問題ではなくて、その信

念をいかにして實現するかは問題である。そこにナチス的政治の本質がある。ナチス國家は、民族社會主義的世界觀を政治的に實現するための手段である。かくて、ナチズムは哲學的には「行為の觀念論」であると自稱されてゐる。「ドイツ哲學は觀念論的であらうとするが、しかし、それは抽象的ではない」とグロツクナーは云つてゐる。それは心情の觀念論であると云ふことも出来る。ナチスはドイツに於ける個人や階級の對立を、民族は自然的運命的に一體であると感情的に觀念せしめることによつて克服せんとし、政治はそのための手段と見做される。經濟よりも政治、政治よりも「觀念」（抽象的理論的意識でなく、感情的實踐的心理）が優位を占める。

右の如き民族的一體觀（一體感）は他民族との對立に於て最も效果的に浸透するものである。特にそれが個人主義的、階級主義的社會體制に結びついてゐる時にはさうである。ナチスはこれを先づユダヤ人排斥運動として取り上げたのである。ユダヤ人に對する狂熱的な憎惡、排斥の感情を驅り立てることによつて、ドイツ民族内部の階級對立觀を否定し、これによつて階級對立そのものを克服しようとするのである。ナチスのユダヤ人排斥の政治的意義の一つはそこにある。ドイツに於ける共產主義並びに資本主義はこれによつて克服されると信ぜられてゐる。しかし、前にも一言したやうに、かゝる非合理且つ非道義的な方法（排外主義）によつては資本主義も共產主義も止揚することが出来ないのみならず、かゝる方法そのものは一面に於て、ナチスそのものゝ

資本主義の本質に基因すると云ふことも出来る。

民族協同體・ドイツ國民生活よりのユダヤ人追放・失業緩和・結婚資金貸與制度・育兒補助金制度・ドイツ労働者並びに農民の保健制度・労働奉仕・國民皆兵制・ドイツ軍備の建設・ドイツ人の名譽と自由の回復・世界に於けるドイツ人の尊嚴さと價値の恢復—これが國民社會主義が現在迄に爲し得た偉大な成果の主要な部分であると、フリッツ・ラインハルトは書いてゐる。「民族協同體の本質」前掲書）これは特に、第一次大戰後のドイツの決定的な打撃を熟知する者にとつては、確かに驚くべき「偉大な成果」である。しかしこれは、それだけでは決してドイツ資本主義又は帝國主義を克服したといふ證明にはならない。また今後克服止揚し得るといふことの證明にもならない。我々にとつては目的や意志と共に方法が問題である。

ナチスは自己の經濟制度が依然として資本主義であることをはつきりと認めてゐる。「國民社會主義は、その政權の成立以後にも經濟の制度を存続せしめてゐる。制度の上から見ればその經濟は資本主義經濟の延長である。」(Nonnenbruch „Die dynamische Wirtschaft.“ München. 1937 S. 10.) しかし、それにも拘らず國民社會主義は資本主義ではないと云ふ。なぜなら、國民社會主義は資本主義的イデオロギーではなくて、却て資本主義を克服せんとする意識であり、この意識の把持者が政治的に經濟を支配してゐるからであると。資本主義も共產主義も經濟を「普遍

主義的な主體」(認識論的に決定的な主體)と見做す。しかるにナチスにとつては意志は物質に對し、政治は經濟に對して優位を占める。「國民社會主義にとつては物質的な個物(Materiellen Einzelheiten)は精神的なるものゝ結果である。即ち國民が經濟を精神的に所有するといふことから、この結果として經濟の物質的な組立が生ずるのである。」(同上書の12)これがナチスの認識論ともいふべきものである。

社會意識は經濟によつて決定される、従つて究極的には經濟の變革によつてのみ意識の變革がもたらされる—マルクス主義。社會意識は經濟を決定する、従つて意識の變革によつて經濟が變革される—ナチズム。マルクス主義も意識の能動性を無視せずナチズムも經濟の力を度外視してゐるのではない。しかし、認識論的或は實際的には、たゞ一方を以て決定的な要素と見做すのである。ナチズムが從來の觀念論から區別されるのは、それが抽象的理論に基かずして感情的、實踐的心理に基く政治的民族主義の故である。その意味ではナチズムには本來哲學といふものは存在せず、従つて認識論といふものも存在し得ないとさへ云ひ得るであらう。従つて、ナチズムはマルクス主義の唯物哲學や、古き自然科學的な物質觀、生命觀に對して何等明確なる批判者たり得ず、況や之を止揚することは出来ないのである。

我々は、精神と物質といづれが大切であるか、といふやうな常識的な問題を問題にしてゐるのではない。そうした問題は、精神と物質とが先づ不可分のものであるといふことを前提としてゐる。我々が、單なる常識でなくて、もつと深いものを問題とする限り、精神と物質とを單なる比重に於て計つたり、或は之を單なる因果關係のみによつて、一方的に片づけ去ることは出來ない。物質から生命が発生し、生命は精神に發展するといふ古い自然科学の機械的見解は止揚されねばならぬ。物質はつねに、その考へられ、認識されてゐるより以上のものであり、しかも無限にさうなのである。人間も亦その自我以上のものであるばかりでなく、無限に自我以上のものである。我々の自己及び世界に對する認識は無限に局限されてゐるが、しかし我々の存在自體はかゝる無限の存在なのである。我々はかゝるものとして生きてゐるのであり、それがむしろ我々の眞の生命なのである。この本質は認識され得るし、また認識されなければならない。そうすることによつて我々はより強い、より高い生命者となる。しかし科學的認識は歴史的に制約されてゐる。それは無限の過程に於てのみ人間及び世界の無限性の理解に到達することが出来る。それは一面に於てまた生命の發展でもある。しかし生命の自覺は、決して單に理論的にのみ把握される

のではなく、また理論のみによつては到達されない。そこに直觀の重要さが存在する。「何事のおはしますかは知らねども」と歌つた西行の宗教的直觀も、我々の生命哲學に於ては些かも悟性に矛盾するものではない。しかし、それは單なる悟性以上の精神なのである。生命直觀の領域に悟性（或は論理）を無際限に適用しようとするところにこそ不合理性（非悟性的）が存在する。そこに觀念論者の荒唐無稽なる妄想が生れる。觀念論者は（唯物論者も亦）直觀をすべて「觀念」であると考へてゐる。確かに、かゝる考へられたる、或は觀念せられたる直觀は「觀念」である。しかし、眞の生命直觀は決して觀念でも物質でもなく、物心不二の本質なのである。直觀は本來それ自體汎神論的な生命直觀である。かゝる究極的見地からすれば、社會の一切の發展は精神と物質との完全なる綜合的見地から遂行されなければならず、特に人間が生命的にも悟性的にも眞の自覺に到達すればするほどさうでなくてはならぬ。かゝる認識論的な大前提の下に於てこそ、更に進んで人間は物よりも心が大切である、人間にとつて本質的なものは心である、といふことが云はれ得るのである。汎神論に於ても人間と動物との區別を認めるのみならず、古い自然科学の見解より以上に之を認める。又人間に於ては物質よりも精神を特に重んじる。しかし、さうした場合にも自ら限度が存在し、この限度を超えれば事物の本質がより高い綜合的見地から認識されるのである。

經濟が單に古い自然科学的な「物」或は「機構」にすぎないならば、經濟の問題は單に技術的なものに過ぎないのであらうし、また輕視されて然るべきものであらう。しかし、經濟は決して單に「物質的なもの」にとゞまるものではなくて、また生命的なものである。我々は經濟を變革することによつて意識を變革することも出来るし、意識を變革することによつて經濟を變革することも出来る。しかし、それにも亦一定の限度があり、之を強行すれば意識も經濟も、跛行的となり奇型的となる。かゝる奇型的存在は早晚再び正常なる統一的状態に立ち戻るか、然らざれば自滅の道を進むのみである。意識と經濟とは觀念的に統一され得るものではないが、しかし究極的にはつねに統一的なものであり、且つ統一しなければならぬ。

資本主義は民族の各成員が相互の間に階級や個人を見ないで民族同胞をのみ見ることによつて克服されるといふことは一種の觀念法である。ナチスに於てはこの心理學的方法が政治的に考慮されてゐるのであり、そこにナチスの協同體の特質がある。これは、民族及び民族感情が自然的に存在するものであつて單なる觀念でない限り、資本主義止揚の一方法として極めて効果的なものを持つてゐる。我々は自然的な民族同胞感情の強化が、資本主義止揚のために等閑視し得ざる心理的一要因であることを認める。資本主義並びに共産主義を止揚したより高度の民族協同體に於て、民族の同胞意識がより高いものであり、従つて、逆に理想主義的民族同胞意識の強化

發展が、資本主義を止揚した協同體の創造のための有力な感情的要因たり得ることは明かである。しかしこれは決して決定的な要因ではなく、況やそれがすべてではない。近代資本主義的な國民經濟も亦かゝる民族的感情に結びついて居り、資本主義は帝國主義戰爭に於て特にこの感情を利用した。

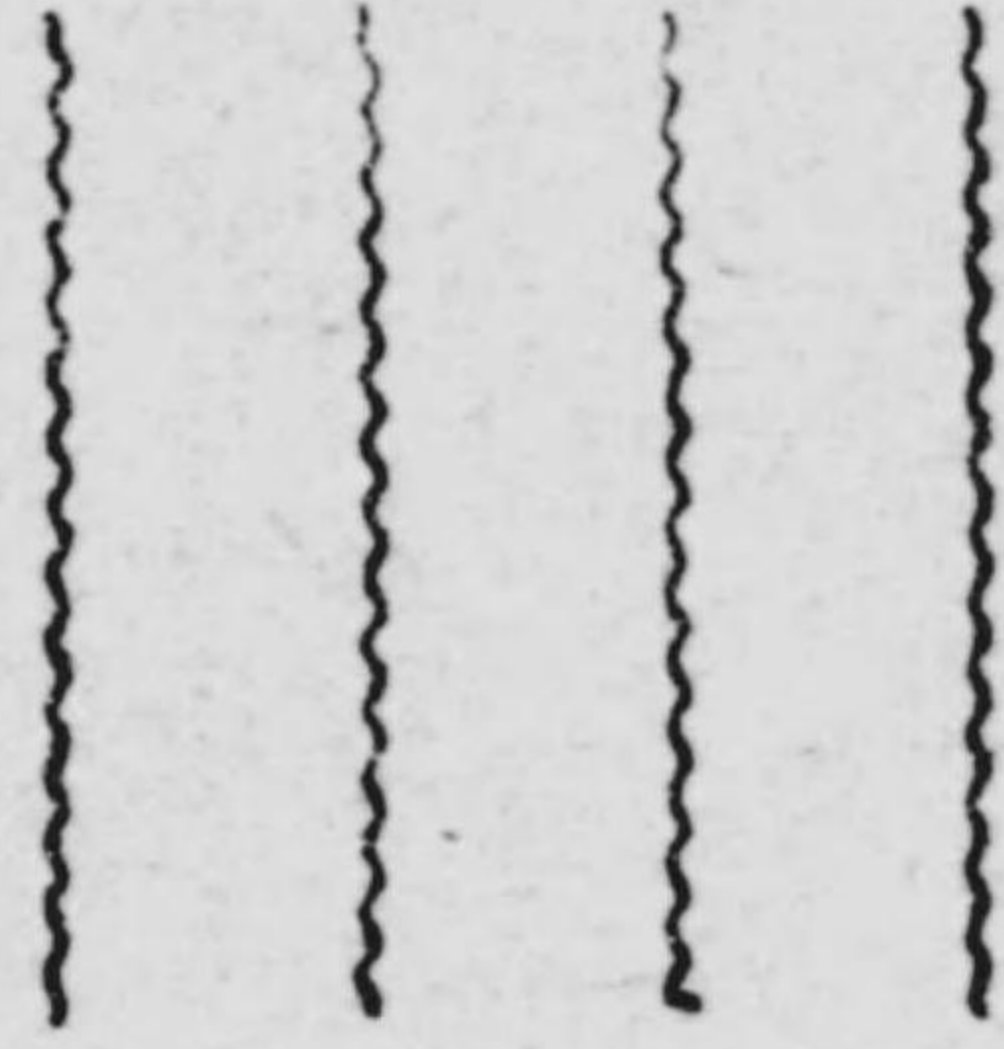
かゝる民族同胞感情の昂揚が現在に於て眞に進歩的な世界史的意義を持つたためには、それが合理的なる理論、道義、並びに實踐との綜合に於て把握されなければならぬ。經濟の變革は民族の感情並びに理論との統一に於て實行に移されなくてはならない。然らざれば、いはゆる民族精神の昂揚なるものは、巷間にありふれた一面的な精神運動と異らず、精々それが政治的——狭い且つ低い意味の「政治的」——に取り上げられてゐる點に特色を有するにすぎないものとなるであらう。かゝる精神主義は、それが心理的或は政策的に實踐的であらうとすればするほど、科學や哲學から背離するか、でなければ哲學的には舊套依然たる形而上學的觀念論に墮せざるを得ないのである。ナチスの方法は多分にそうした危険を藏してゐるのみでなく、すでに明白にその表現を示してゐる。ナチスの資本主義止揚のための右の如き觀念的方法（實踐的觀念法）は、その資本主義に對する一面的な規定に照應してゐる。ノンネンブルツフは資本主義を理論であると云つてゐるが、これは、資本主義は國民が經濟を自己のものとして精神的に所有することによつて止揚

し得るといふことに相應した資本主義認識である。しかし、國民が經濟を自己のものとして信ずることからだけでは、決して「必然且つ不可避免的に」經濟に於ける資本主義を止揚することは出来ない。それは反面に於て資本主義經濟が國民協同體的ならざる面を多分に有するものであるといふことの認識或は信念を伴ふものでなければならぬ。若しさうでなければ、資本主義を克服しなければならぬといふことは凡そ無意味なものとなつてしまふであらう。従つて、資本主義の止揚は單なる信念や意志によつてではなく、また同時に理論と實踐によつて實現されなくてはならぬのである。特に資本主義が理論としての一面を有するに於ては之の理論的止揚といふことは不可缺のものである。また經濟は、諸他の一切の文化領域から不可分のものであると共に、またそれ自體の生命的法則を有してゐる。従つて經濟は他の一切の文化的領域との綜合的見地に於て止揚されると共に、それ自體の法則に即して止揚されなくてはならぬ。我々は、いつの場合でも區別のために綜合を忘れてはならぬが、その反面に於て、また綜合のために區別を抹殺してはならぬ。より、高き綜合はより、大なる區別を可能ならしめるものでなくてはならぬ。

唯物主義の跳梁を克服するために特に精神主義を強調するといふことは政策的には正しいことであり、歴史の發展は概してデグザグな過程を取るものであるから、さうした政策は常に一定の意義を持つ。しかし、これは根本的には飽くまで綜合的な汎神論の立場に於て採らるべき政策

であつて、この究極の一點を忘れ或は度外視するならば、一方の偏執を矯めんとして他方に偏するものとなるであらう。ナチスが「全體の利益は個人の利益に優越す」といふとき、それも單に、曾つて支配的であり、或は現に支配的であるところの個人主義や階級主義に對する是正の運動に於てのみ相對的に承認さるべきものである。しかし、全體と個の利害は一般的には統一的なものであり、一致すべきものである。全體が個の總和以上のものであるといふとき、個も亦個以上のものである。若しさうでなかつたならば個人が全體の代表者（特に指導的生命的代表者）といふことは不可能であらう。全體と個のこの調和を知らざる全體主義は、全體のために個の自主性と創意とを抑壓する劃一主義に墮せざるを得ない。それはやがて全體の非創造性を醸成するに至るのである。ナチスに於ける非合理主義的全體主義又は民族協同體は、合理主義との正しき統一に導かれることなしには、早晚その行詰りを見るの外はないであらう。

協同史觀の志向



昭和十五年五月十日
昭和十五年五月十五日
印刷納本行

【定價金壹圓六拾錢】

外地定價壹圓七拾六錢

著者	神谷 茂
發行者	高山 菊次 東京市小石川區藤籠町一八九
印刷者	松坂 兵吉 東京市牛込區錦町百十一
發行所	東京市小石川區藤籠町一八九 教材社

電話 東京五六一四三番
 電話 大橋二〇五八番

794
119

