

の一知人に限つたことではあるまい。即ち誰しも或る場合には職業無貴賤論を取りたいこともあるが、しかし何時でも其論で押し通したくないと感じてゐるのであらう。

それは誰しもの感^じで事實であると観るべきであるが、此事實は如何に之を説明すべきであらうか。職業の貴賤の有無論は、所詮かういふことになる。

職業の中でそれを爲すのに多くの勞苦を要する者や、又勞苦は必ずしも大ならずとも、仕事其者が不愉快に感ぜられる所の仕事は、奴隷とか、被征服者とか、俘虜とか、さうした弱者にそれを爲さしめたのは、東西古今にある事實である。例へば希臘、羅馬の農業は、殆ど全部奴隷の手によつて營まれてゐたのは事實である。さてかやうなのは、手足勞働、即ち筋肉勞働は賤しいから、ヘレネ人たる自分達がやらす之を奴隷等にやらせたのであるか、或はその反對に、奴隷などにやらせるから、農業其者の筋肉運動が賤しくなつたのであらうか。是は無論後者である。辛苦な事や不愉快なことは、誰しもそれを爲たくない、併し誰か之をするものがなくてはならぬ。そこで強者が權柄づくで之を弱者に強ひる様になり、弱者は仕方なしにそ

れに屈服するやうになる。そこで俘虜や、被征服者や、奴隷など、下等民、賤民と見られてゐる所の者が従事することであるから、自然仕事其者をも下等なもの、賤しいものと観るやうになつたのである。之に反して音楽の演奏や學問の研究などは、始め之を勞働などとは考へずに、所謂リージャ・クラスが殆ど享樂氣分で之をやつたものである。アリストテレスの如きはヘレーネンはそれ等音楽や學問に従事すべく閑時^{レージュア}を有たなければならぬといつてゐる(Aristoteles, Politics and Economy)。つまり是は此等の事をオリムピアでやる遊戯と同様に観てゐた一般希臘人の思想を表してゐる者である。かやうに音楽や學問は勞働とせず、享樂としてやるものであるから、自然強者上流の者が之をやるやうになる。強者上流社會がやるといふことから、所謂頭腦勞働は上品なもの、高尚なもの、と考へられるやうになつたのである。

かやうに最初から職業を上下に差別して観てゐた譯でもなし、又職業其者を如實に考へて觀れば、恰度人間を如實の人格者として觀た時のやうに、何等差別を付くべき理由も見出し得ないのであるから、職業無貴賤論も確に一面の眞理を語つ

てゐるものと観て宜いのである。かく職業に貴賤はないとして、唯個人的及社會的立場から観て、其意味に大小・輕重の不同があるといふことはいはねばならぬ。而して其意味の大小・輕重の差別からして、其大なるもの重いものは之を上等となし、小なるもの、輕いものは之を下等となさば、その意味に於いて上下貴賤があるといへるのである。

然らば職業の意味の大小・輕重とは如何なることかといへば、職業の中には、極々個性の分明なものでなければ出來ぬ性質のものと、殆んど個性の何者たるを要せず、任意に甲を乙に代へたり、乙を丙に代へたり、又逆に丙を甲に代へたりしても、その諸財を産み出す上には殆ど影響と認むべき程を認めない性質のものもある。例へば文藝學問の如きは個性の分明な人でなければ之を能くすることが出來ぬ。従つて誰でも彼でもと、勝手に人を代へることが出來ぬ者であり、之に反して所謂土工の如きは、それが單に筋肉労働である限りは、甲を乙に代へたり、乙を丙に代へたりしても、その産み出す財の上には殆ど差異を認めぬものであるが如くである。かくの如く天分の豊かな者にして始めて之を能くすることの出來る者は、單に「稀

れた^{アノ}」といふ意味からして多くの價值を有つことも無論であるが、そればかりでなく、内實的にも、價值の多いもので社會文化の上に重要な位置を占めるものである。之に反して何人でも容易に出來るやうなことは「珍しい」といふことから高い價值を有つことが出來ないばかりでなく、それ自身の内實的價值も亦卑いものである。是が職業の價值の大小・輕重といふ意味であるが、その事を貴賤といふ語で表したとすれば、その意味で職業に貴賤の別があるともいへる。併し貴賤といふ語は他に種々な悪い聯想の付いて廻る語であるから、之を以て職業の價值の差別を表すのに用ゐるのは決して穩當ではない。

六

前節に論じた問題に聯關して、一應述べて置きたい問題がある。そは他でもない。労働せずして食ふ者は、乞丐か盜賊であるといふ命題があるが、是は果して正見か、謬見かといふ問題である。

此命題は私はたしかにマルクスのいつた言葉であると記憶してゐるが、しかし

今其出處が如何うしても思ひ出せない。そこで甚だ空想になるが、假りにそれがマルクスのいつた句であるとして、其場合の労働てふ語の意味はどんなものであらうか。第一節に述べた處の廣狹二義のうち、その孰れであらうか。私はそれは必ず狹義のものである。即ち筋肉労働を意味したものであると想像する。何となれば「資本論」の中の諸處でなされてゐる労働の説明は常に筋肉労働を意味してゐるからである。(Kapital, 6 Aufl. Bd. I.)「日本社會學院年報」掲載拙稿「唯物史觀の要訣並にそれに就いての考察」參看。

それかあらぬか、此マルクス主義の嫡流を以て任じてゐるレニン、トロツキー等の勞農露西亞國に於いて、彼等の立てゝゐるプログラムに見えてゐる労働といふ語は常に筋肉労働の意味に理解されてゐる。今その一例として、極めて著しい一節を擧げて見よう。「國會主義的共和制と、商議員組織の共和制との重なる區別は何處にあるかといへば、商議員組織の共和制に於いては、労働しない階級は選舉權を有たず、また國家の行政に與らないといふ點に存する。土地を支配する者は商議員で、労働の場所に於いて労働者中から選出される。即ち工場・鑛所・仕事場・鑛

山・大小農村に於いて選出される。ブルジョア即ち以前の財産家・銀行家・貿易業者・投機家・商人・小賣商人・高利貸・ブルジョアの有識者・僧侶・僧正等——一言にしていへば、黒隊の全部は、何等の選舉權もなく、又政治上何等の根本的權利を有たぬ。云々。」是はニコライ・ブハーリンの「ボルシエヴィキの要項」(Nikolai Bucharin, Das Programm der Bolschewiki)中に掲げられてゐる所の語であるが、此文章に於いて労働者とか、不労働者とかいつてゐるのは、すべて筋肉労働者を意味してゐることは、その記述の上に明かである。

労働てふ語を斯んな風に局限して、單に筋肉労働の意味とすれば、彼等の思想は全然謬つた思想であると斷ぜざるを得ない。何となれば労働てふ概念は必ずしもさうした狹義にのみ限らるべきものではなくして、精神労働即ち所謂頭腦労働をも含む所の廣義にも用ゐられ得る概念であるから。猶其上に前節に於いて論じた通り、所謂社會文化なる者は、種々な頭腦労働、種々な筋肉労働から産み出される者を織り成して出來てゐるものであるから、労働を筋肉労働に限るといふことになる。其社會文化をして甚しく貧弱ならしめることになる。而も頭腦労働の

産み出す所の者は、之を筋肉労働が産み出す者に較べれば個人的にも、社会的にもより多く重要な価値を具へてゐる者であることは、是も前に論じた通りであるから、労働を筋肉労働に局限してしまふことは、やがて社会文化の最も重要な部分を削り取つてしまふことである。謂はゞ社会文化をして破産せしめることになる。これ労働を單に筋肉労働に局限したボルシェヴィキの思想の謬つてゐるといふ所以である。

そこで次に労働てふ語を精神労働も、筋肉労働もすべて之を含む所の廣義に解したなら、本節の冒頭に掲げた命題の眞偽は如何なるだらうかといへば、是も實際問題としては種々面倒なことも起きて來るが、併し大體の見地からいへば正當な命題であるといふべきである。何となれば眞に人格者としての人間の生活を生活しようとするならば、前節に論じたやうに、必ず或る職業を執るべきであつて、無職業であるで、それで宜いといふことはないからである。

七

狭義の労働の倫理に就いて、是非考察しなければならぬ問題は、前の第二第三第四の三節に亘つて述べた處の職業の倫理が、狭義の労働即ち筋肉労働の倫理として行はれてゐるか、どうかといふ問題である。現代に於ける労働倫理の問題は、實は此問題を中心としてゐるのである。

如上の命題の形で表された問題は、之を幾つかに分けて考察することが出来るが、其中第一に考察すべきは、労働商品問題である。

倫理問題としての労働商品問題とは如何なる問題かといへば倫理上労働を一個の商品と見做して可いか、不可かといふ問題である。

此問題は多くの人も之を説き、ヴェルサイユの平和條約にも之を明記して(平和條約 Pt. XIII, Sec. II, Art. 427, I.) 其不可なるを提唱してゐるから、一面から觀れば此問題は既に解決されてゐる問題で、今更それを問題とするに及ばぬやうに觀える。併し他面から觀れば種々猶考察すべき點も残つてゐるので、矢張問題としなければならぬやうでもある。

此問題に對して不可と答へる點に於いては、私の見解も從來の人々のと異らな

い。何故不可かといへば労働を商品とするといふことは、それを單に外物價値的の者とすることであり、而してその外物價値は絶對に交換價値を有つことの出来ない人格價値とは異つて、交換價値を有ち、而して絶對に道德價値となり得ない者なるが故である。

更に他の方面から説明すれば、労働は他のあらゆる人間的動作と同じく、外物價値的のものにもなり、又人格價値的のものにもなる。即ち非道德的のものにもなり、道德的のものにもなるのである。然らば其別れは如何うして生じて來るかといへば、それは自己の動機の如何によるのである。労働を或る他の目的例へばその場合には多く生活を支持してゆく目的を達成する方便と考へてやる時には、労働を外物價値のものとなし、之に反して労働をそれ自身の目的として、換言すれば前に述べたやうに自己の生活目標として或は生活内容を充實せしめんが爲に、更に換言すればカーライルの言つたやうに「労働は人生だ、労働者の核心の情こころから、彼の神から貰つた力が生起する。全能の神から吹込まれた神聖な生の精こころが起き出すものである」といふ動機で労働すれば、其労働は人格價値的のものとなり、従つて

道德的のものとなるのである。此の如く労働は動機の如何によつて道德的のものとなり、非道德的のものともなる者であるから、金即ち貨銀でそれを買はうといふのも可くないが、併し罪はその方にのみあるのでなく、それを賣らうといふ方にも、道德的弱點はあるのである。さういふと、「沽之哉。沽之哉。我待買也」といつて、孔子でさへ自分の學徳を賣らうとしたではないか。賣るのが悪いなら、孔子も道德上間違つた思想を有つてゐたといはねばならないではないか。かやうに逆襲するものもあるかも知らぬ。併し孔夫子の此言は、自分の學徳を賣物にして、貴い價を得て、それで現世の歡樂を欲しまゝにしよふなどいふ意味ではなくして、若し心を虚にし、禮を盡して道を我に求める者があるならば、即ち與へて敢て吝まないといふので、普通の商品扱ひに自分の學徳を賣らうなどいふ趣意では毫もない。何しろ労働を生活の方便と考へるといふが如きは、前に述べた職業の三つのどれをも無にしてしまふものであり、更に他の方面からいへば労働を買つた處の人は、その賣手を自分の利欲を満足せしめる方便に使ふことになつて従つてその賣手の人格者としての尊嚴を冒瀆することになり、道德上決して恕すべから

ざることになるのである。かうした譯で労働を商品と見做すことは、倫理上到底認容することが出来ないのである。

私は上述の理由からして労働商品論に對して倫理上否定の解決を與へるのであるが、此不可^{わい}といふことは前に述べたやうに、目下の世界の定説であるので結論だけならば、言ふにも及ばぬことであるが、併し私は此處に之に聯關して是非考へて見なければならぬ問題があることを注意したのである。謂ふ所の問題とは如何なることかといへば、労働は商品として之を買ふのも悪いが、又賣るのも善くないといつたが、買手も賣手も何故平氣でその悪い事をやるだらうかといふ問題である。私はマルクスの買手も賣手も皆其當時の經濟事情に制約されて、買はざるを得ずして買ひ、賣らざるを得ずして賣る必然なもので、ブルードンなどいつてゐるやうに、自由な買手、自由な賣手などといふものはあるものでない (Marx, Das Elend der Philosophie, S. 14)といふ意見に必ずしも賛成する者ではないが、労働を商品扱ひにする様になつたのは、必ずしも買手、賣手の罪ばかりでなく、今日の經濟上の組織にも幾分の缺點があるからであると思ふのである。今日の經濟組織の

中に置かれてゐる富者と貧乏人とは、大抵多くの弱點を有つてゐない人としては甚だ稀な程に、自然に其境遇に誘惑されて、富者は労働の買方に廻り、貧者はその賣方に立つやうになるのである。是は寔に已むを得ない人間の疾患である。今日の經濟組織の中には、富者も貧者も其の労働を楽しみ、その労働の出來榮えに對して感興を起すといふことが困難である事情が伏在してゐる。今日富者が資本を下して活動するとすれば、活動其者、生産物其者が其目的ではない、それは單に利益である。單に利益であるから粗製もすれば、濫造もし、賡造もすれば、變造もする。又それが爲には、マルクスのいつたやうに、他の一切の商品とはちがつて、勘定よりも餘計な子を生むことの出來るやうな、一種特別の商品たる労働を買込むことになり、而も可成踏付けることの出來るだけ踏付けた安價で之を買はうとする。貧者の方はどうかといへば、彼等は生活の資糧を有たない人間であるから、何とかしてそれを得なければならぬ。そこで彼等の所有してゐるあらゆるものを、或は賣り、或は質にする。而してあらゆる賣草質草をもすべて盡してしまつたど、のつまりは、彼等の最後の所有物たる労働を賣るといふことになる。(眞に商品として扱

はれるものは労働であるか労働力であるか、是はエンゲルス以來議論のある所である。之について私は商品は矢張労働であると考へてゐる。併し此論述は本稿の目的外のこと故省いておく。只念の爲に一言此處に斷つておくまでである。かやうに買手も賣手も共に現代の經濟組織に餘儀なくされて労働を商品扱ひにするやうになることが多い。そこで此倫理上の缺陷を直してゆくためには、此現代の經濟組織といふ者を幾分修正してゆくことが必要になつて來る。然らば其修正補訂の目安になる者は何かといへば、それは前述の職業の三目的であらねばならぬことはいふまでもないが、猶具體的にいへば、今日では労働者は資本家の爲に、資本家は利益の爲に働いてゐるので、即ち何時でも外物の爲に働いてゐるのであるが、さういふ働き方をやめて、労働その者の爲に労働をするといふ風になるやうにすること、第二には今日では資本家でも労働者でも、何時でも自分の體に鉤をかけた労働してゐるのであるが、換言すれば労働を減耗衰弱せしめんが爲に労働してゐるのであるが、そんな働き方をやめて、労働を益強く益盛にするやうにすること、第三には今日では資本家も労働者も労働をすればする程、兩者のディスコ

ダンスが激しくなるやうになつてゐるが、それはとんでもないことで、兩者労働することによつて、益一致合體することが出来るやうにすること。斯んな事柄を目安として考へねばならぬ。賃銀のことも、労働時間の事も、婦人及少年労働者の事も、労働組合の事も、工場委員制度のことも、すべて單に之を經濟問題として扱はうとすることなどはとんでもない勘違ひの考で、そんな考へ方でとても解決のつくものでない。以上に述べたやうな意味に於いて之を社會文化的、社會倫理的に取扱つて、始めて満足な解決を得ることが出来るものである。(大正一〇、九、二二稿了)

—「哲學研究」大正十年十月號所載—

五 財産の倫理的性質

—

財産といふものが、確然たる所有権といふ権利の對象として寫象されるやうになつたのは、一般文化が餘程進化した後のことであらうが、しかしこれは自分の物、それは他人の物といふやうに、即ちメーウム (Meum) と トーウム (Tuum) とを區別して、或る種の物體を寫象してゐたのは、水陸に對してまだそうした考がなく、謂はゞ共有の状態を保つてゐたばかりでなく、其水陸から獲て來た、若しくは採つて來た物に對してさへ、まだ自分の物、他人の物といふ差別を意識してゐなかつた、謂はゞ原始的又は素朴的共產時代ともいふべき時代にさへあつた事である。例へば漁獵に用ゐた道具や、又は原始的な裝身具などは、そうした物として扱はれてゐたら

150 (Laveleye, Das Ureigentum, deutsch. von Bücher; Lérouneau, Property, Its Origin and Development; Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft; Maine, Early Law and Customs; Hobhouse, Morals in Evolution; Westermarck, Origin and Development of Moral Ideas 等に據る。)だから財産といふ概念を極く廣義に理解すると、それは文化といふものゝ殆ど見られぬ、随分原始的な野蠻の人間にもある所の事柄であるといへるのである。此のメーウム・トゥーウムは大抵個人の生理的差違に基いて起つて來たものであらうと説くものもあるが、(Spencer, Principles of Sociology, Pt. V, Ch. XV; L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philos. 8. Vorl.)而して其意味は多分、人には大小強弱肥瘠の別がある。従つて其の使ふ道具にも人によつて適不適が生じて來る。そこで人は皆銘々自分に適した道具を用ひる。それが専用となつて、所有といふ觀念の土臺となるといふのであらう。しかし野蠻人間には個人的大小強弱肥瘠の差違は甚だ少いもので、男女の區別でさへも餘り甚しいものでないのは、輒近野蠻未開人を探險觀察したものの、殆ど一致して唱へてゐる事柄である。それが事實とすれば、生理的差違を私有財産制を惹起す誘因の一に數へるのは、事實上から觀て謬つた見

解であるといはねばならぬ譯である。それよりもメーウム・トゥーウムの差別は(固より意識の十分發達した、明瞭なる意味に於いていふのではない)スペンサーや、(Spencer, *ibid.*) ウェスターマルクなどが (Westermarck, *op. cit.* Vol. II, pp. 51 ff.) 犬や、とげ魚や、鳥や、猿やについて述べてゐる所の、自他物差別感の感情が自然に發達したものであると觀るのがむしろ穩當であるまいか。従つて野蠻未開の人種の間にも財産觀念があるといつても、それは甚だ漠然たる者に相違ない。それを稍明瞭な觀念に導いた重なる誘因の一つは、恐らくタブーと所有物と所有者との間には一種の神祕的な關係があると信じてゐる所の信仰とであらう。(註一)

註一。ホップハウスは占據或は専用、神祕的關係の信仰及タブーの三つを、財産起源に對して同様の關係を有つてゐるものであるかのやうに説いてゐるが、(Hobhouse, *Morals in Evolution*, Ch. VIII)それは考へ方が異ふと思ふ。占據又は専用は財産觀念を起した本であるといへやうが、神祕的關係の信仰とタブーとはそうではない。是等は既にメーウム・トゥーウムの差別の觀念があつた上に始めて作用し得る事柄で、そうした觀念の全くない處に働くことは出來ぬのである。現にタブーの如きはメーウム・トゥーウムの差別の意義が相當に明瞭になつてのみ行はれてゐる風習である。

以上述べたやうに財産といふ觀念は、其漠然たる意味に於いては、野蠻、未開の人間にもあるものであるが、それが今日の文化國家及國際間の中に於いて觀る通り所有權といふ權利が確認され其對象として有形無形の財産が成立し、從つて國內的に、又國際的に財産制度といふものが確立するに至るまでには、財産觀念は随分多趣多様の複雑した變遷を經過してゐる。そうしてその變遷の各階段に相應して、深い心理と倫理とがある。その心理は暫く措いて論ぜず、唯倫理だけについていへば、それ等の各發達階段は、すべて絶對の理想又は絶對の當爲その者を如實に表はしてゐるものでなく、その當時當時の環境に應じて、變容した所の理想又は當爲を現示したものである。而して以上の發達階段の中に於いて、所謂私有財産制度が生れるやうになつてから、その倫理上の關係は一層複雑にもなり、又重要にもなつて來たものである。彼の管子の「倉廩實則知禮節。衣食足則知榮辱。」(管子牧民第一)の言の如き、或は孟子の「有恒産則有恒心。無恒産則無恒心。」の語の如きは、すべて私有財産制度が起つてから以後の財産と道德との關係をいひ表はしたものである。又「富及財産は人に違を與へるものであり、違は人をして眞に人らし

い生活を爲さしめるものである。」といったアリストテレスの論や(Aristotle, Politics, trans. by Jowett, pp. 221, 229-30, 233-34 ds)それから極近く現代に於いてもろの學者達が喋々論じてゐるのも、皆私有財産制度と道德との關係についてである。(Paulsen, Ethik; Dewey and Tufts, Ethics, pp. 486-495; Cronin, Science of Ethics; Meeklin, Social Ethics; Adler, An ethical Philosophy of Life; &c.) (以上の中單に私有財産の道德上に於ける關係の陳述だけについていへば、タフツの説明は、比較的能く要領を得た陳述である。)

かやうに倫理から觀ると、財産は種々の發達變遷を経て來たものであるが、今は其歴史を釋ねようといふのではなく、財産の倫理的性質を究明しようとするのである。それには其縦の歴史を横に押し潰して、平面圖にして觀なければならぬ。而して其平面圖にして觀る第一の方法は從來唱導されたる財産のジャスチフィケーションについての諸説を吟味することである。換言すれば諸説を批判することであり、若しくは其教相判釋を試みることである。

財産のジャスチフィケーションに關する説にはどんなものがあるか、之について諸家は各其觀る所に從つて種々に列擧してゐるが、註二)予はそれ等諸家の見解を措撫して、其重なるものと觀る所の四を擧げようと思ふ。

註二。シモラーは先づ大別して (イ)個人主義的見解 (individualistische) (ロ)中心主義的見解 (zentralistische) の二となし、前者を更に小分して (1)自然的財産説 (natürliche Eigentumstheorie) (2)自然的・經濟的財産説 (natürlich-ökonomische Theorie) (ハ)羅馬法上の占有説 (römisches rechtliche Occupationsstheorie) (ニ)勞働説 (Arbeitsstheorie) の四説となし、後者を更に小分して法律説 (Legaltheorie) とした。(Schmoller, Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Bl. I, S. 389 ff.) シムラーは (1) Naturrechtstheorie (1) Arbeitsstheorie (2) Besitz-Ergründung-Occupationstheorie (2) Gesetz (Legaltheorie) (3) Rechtsentwicklung aus Zufälligkeit の五説として (Stammier, Wirtschaft und Recht)。

ラッナーは (1) Occupationstheorie (1) Arbeitstheorie (2) Vertragstheorie (2) Legaltheorie (3) natürlich-ökonomische Theorie (3) Naturrechtstheorie の六と、(Lavelle, Das Ureigentum, Deutsche Uelers, SS. 516-532)。

キルローは第一占有説 (Occupation Theory) 第二法律説 (Legal Theory) 第三勞働説 (Labour Theory) の三つに分類してゐる。(Willoughby, Social Justice, p. 78 ff.)

シモラーは第一自然説第二勞働説第三占有説第四法律説の四つに分けてゐる (H. V. Scheel, Eigentum, ein Artikel in Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Conrad)

第一自然説 予が此處に自然説と名づけるのは、シモラーの分類の第一類の第一、第二の兩説を合せた程のもの、又ラヴレーやシモラーなどの觀方からいへば、前者の第五説、後者の第一説などに相當してゐる説を指すのである。又之を此説の代表者からいふと、フィヒテ、シュタール、ブルンチエリーなどがそれであつて、即ちそれ等の人々の説を綜合して觀た所の説を意味してゐるのである。今其の主旨を述べて觀れば、人間本來の面目、即ち理想的の人間といふものは、如實に其の姿を經濟世界に現してゐるものでなく、場合々々に起つて來る諸の經驗的條件に制約されて、次第に實現されてゆくものである。かやうに制約してゆく條件の中で、重要な一つは、富及財産である。「富はアンジツヒでオイダイモニアではないが、しかし眞のオイダイモニアを實現する方便として、おろそかには出來ぬものであり」(アリス

トテレース、ニコマキアン・エシックス」又財産は十分に自由を發揮せんが爲に必要缺くべからざるものである」(Fichte, Rechtsphilosophie)。

以上は財産のジャスチフィケーションに就いての一説であるが、その説からそれと極近い、他の一説が導き出される。富及財産は前に述べたやうに人間の生存及發達に取つて必須な條件である。されば人間が此世に生れたといふ以上、其財産を自由に獲得し、所有し、使用するの権利が自然に其人間に賦與されてあらねばならぬ筈である。それが謂ふ所の自然権利である。その自然権利といふ事が財産をジャスチファイする理由になるといふのである。

以上の二説の中、前説の自然的經濟的見解は、「富」は人格の存續發展に必須なものであるといふことを確める説であつて、「財産」がそれであるといふことを立ててゐる説ではない。此説の眼目としてゐる點は、人格の存續發展には富が必要であるといふ所に存してゐるのであつて、その富の歸屬の状態、即ち所有の關係などは全く問題としてをらぬ筈である。それ故シュモラーは、「此説はアンジツヒに全然正しい思想であるけれども、まだ言ひ足りない不十分な處のある説である。彼の

小作人を觀よ、彼は耕地を所有せず、唯他人のそれを耕作することによつて、彼等の生存を保つてゐるし、又工場労働者を觀れば、彼等も他人の機械を運轉し、他人の原料を使用して以て彼等の生存を遂げてゐる。此等の點から觀ると、此説は土地や、資本の財産といふことには適用出来ない説である。」(op. cit. S. 389 ff.) といつてゐるは、如何にも尤もな説といはざるを得ない。

前説第二説の自然権利説は西洋の近代國民生活に極めて重大にして緊密なる關係を及ぼした所の説である。しかし此説は権利といふ概念を正しく理解してをらぬといふ點に就いて、第二には人間をアトムと觀、社會は其アトムの集合であるといふ個人主義的見解、社會の機械的見解といふ處に於いて根本的な弱點を有つてゐる所の説であることは今改めて論ずるまでもない。(此自然権利説については特にラヴレーの前出書五二七頁以下參照)。

第二占用説 是は個人が自己の意思によつて或る物を占用した場合に、其人が其物を所有したといはれるといふ説である。是は西洋に於いては専ら羅馬法中にある所の思想で、近世歐羅巴に於けるさうした思想は其羅馬法から流れ出たも

のとされてゐる。その流に棹した學者達は、之をも採つて以て自家藥籠中のものとなし、以て彼等の自然權利説を構成してゐる。今、一人の代表者としてグロシー、スの説を述べて觀よう。「神は人類に對し、下等の庶物に對して齊しく權利を賦與してゐる。(中略)一切の者はすべて共有であつて分割されなかつた。恰もすべての人が一つの世襲財産を所有するやうに。故に人は誰でも自己の欲する所のものを取り、自己の能ふものを消費することが出来る。而して一旦或る人が取つた所の物は、他人は之を奪ひ取ることは出来ぬ。若しそんな事をすればそれは不正である。チチエロは此状態を舞臺に比較してゐる。舞臺は共通のものもあるけれども、しかし俳優が其役割に従つて一定の地位を占めた時には、その場所は彼のものである(中略)。然るに一方では人類が種々の地方に分散することによつて、一方では人は時として正義の念を缺き親切の情に薄いが爲にこの地上の果實を共同に用ゐることが出来なくなる。かくて吾人は如何にして財産の生じたかを知る。即ち財産は(中略)或は明らかに分割といふ事實か、又は暗黙の中に占用といふ事實によつて生じたものである云々」(H. Grotius, *Laws of War and Peace*, transl. by

Whewell, Bk. II, Ch. II)。以て占用説なるものの如何なる説であるかを觀ることが出来る。

此説は一部は事實に合してゐるけれども、一部は事實に違つてゐる。現實手に持つことが出来るやうな獲漁の道具であるとか、又はそれによつて獲得した獲物のやうなものは、所謂占用によつて彼の所有物であるかのやうにされるが、換言すれば動産の中で現實把持し得るやうなものは所有物とされるけれども、ラヴレーのいつてゐる様に土地の如きはそうでない。土地は其始めに於いては大抵皆共有のものであつて私有などといふものはない。だからたとひ何人も占用してゐない土地であつても、それは所有者なしの土地ではない。所有者は立派にある。それは其種族であり、團體である。それ故何人かが土地の或る部分を占用することがあつても、それによつて、土地の其部分がその人の所有物となるといふことはない。これが此説の第一の難點であるが、次に加へられる所の難點は此説はその占用といふことに何等の制限をおいてゐないといふことである。然るに實際に於いては、その占用は或は全く偶然に出て居ることもあらうし、或は詐欺によるこ

ともあらう、或は脅嚇によることもあらう。而もかやうな三種の方法によつて占有された物でも、吾々に果して之を正しい占有といふことを許すであらうか。加之此説は第三に單に起源即ち如何にして私有財産といふものが起つて來たであらうかの徑路を説明するものであるが、其の説明するべき財産の本質を明かにする所ではない。即ち此説はオリジンとヴァリチーとを混同した所の説である。又其のオリジンを説いた所の説であるにした所が占有は財産起源の唯一の方法ではない。其外に猶種々の方法がある。だから起源を説いたものとして聽いても不完全な説である。

第三法律説 此説は民法が私有財産の法律的、道德的基礎を與へると説く所の説で、ホッブス、モンテスキュー、ベンザム、ラッサルなどは此説の代表者とすることが出来る。モンテスキューは「人は其自然の獨立を棄てて、政治法の下に生活するやうになつたと同じく、彼等は又其自然の諸物共有の状態をすてて、民法の下に生活するやうになつた。人は前者によつて自由を得、後者によつて財産を得た」(Montesquieu, *The Spirit of Laws*, Bk. XXVI, Ch. XV.)。此説では財産の起源を説明して、其本質を

説かないやうに見えるが、モンテスキューは之に反對してやはり其本質を説くものであるといつてゐる。即ち人が原始的共產生活を棄てて、すべて私有の財産を有する生活に入るやうになつたので、自他共に幸を享け、又社會一般の幸福を増進することが出来るやうになつた。こゝに私有財産制のジャスチフィケーションがあると、かやうに謂つてゐる(同上)。その他ホッブス(Leviathan)ベンザム(*Principles of Civil Code*, Ch. VIII.)ルソー(*Social Contract*, Bk. I, Ch. VIII & IX.)なども種々のことを論じてゐるが、それ等を綜合して見ると、其論旨は一、國家の法律の力が十分でなかつた時代には、唯物質的力に依る占有所持といふことがあつただけで、確然たる財産などはなかつた。二、所有權の確立は國家權が確立して法律が十分に整備された後のことであるといふに歸する。

此説は彼等の唱へてゐる範圍内に於いては正しい説であるけれども、しかし獨斷的であることを免れない點がある。それは如何なる點かといへば、彼等は財産といふ概念を、殆ど今日の民法上に限定してある意味のみに局限し、其以外の意味の財産をば眼中に置かずして論を立てゝをるといふ點である。財産といふ概念は

種々の變遷發達を遂げてゐるもので、前節に述べた神祕的關係や、タブーに依る財産は、今日の民法上に規定されてあるやうなものではないが、しかし互に相侵害しないといふ點に於いては、今日の所有權に比して決して遜色がない程である。此點を見逃してゐる此説は、先づ此處に其第一の缺點を有つてゐるといはなければならぬ。

次にシユモラーがいつてゐるやうに (ibid.) この説は純粹に形式的なものであるが故に、私有財産の必ずなかるべからざる所以の理を明にして居らず、又たとひホッブスやモンテスキューのやうに、此點について幾分説く所があつたにしても、其私有財産といふものは如何な程度であらねばならぬものかを限定してゐない。然るに財産の本質に關する議論の焦點は、實にそこに存してゐるのであり、而も現在の活問題としての興味も亦そこにある。(此點は後節に詳しく論ずる折がある) それを究明しない法律説は決して完璧の説といふことは出来ぬ。

第四勞働説 此説は富は唯勞働によつてのみ産出されるもので、而して自分の勞働によつて産出した富は、産出者其人が之を所有するのが當然であるといふ説

であり、其好代表者はロックの外多數の經濟學者がそれである。ロックの論の要旨は次の如くである。神は人間に共有的に此地球を與へた。されど人が此地球及地球上に生ずるものを用ふる時には、どうしてもそれを分けて用ゐねばならぬから、各人は互に他人を排^{エックススクルード}拒して、或る物を利用することを承認し合はねばならぬ。又人はすべて自己の自體にたいしては、それを自分の物なりと主張^{クレーム}することが出来る。従つて其自體を働かせることの勞働並に其勞働から生じたる結果は、又一様に之を自分の物なりと主張することが出来る筈である。何人もそれを産出した人よりも、その産出物に對してより多くの權利を有つてゐるとはいへぬ筈である (Two Treatises on Civil Government, Ch. IV.)。是で勞働説の趣意は分かると思ふ。

シユモラーはこの説に對して分業といふ點から先づ第一撃を加へてゐる。それは勞働のみが富を産出するものであるといふことは假りに之を許したにしても、近代産業組織は非常に細分された分業組織になり、従つて勞働の結果として産れたる富は、衆くの人々の合力の結晶である。そこで其富の何分は何人の手で、何分は何人の手で出来たものであるかの分合割をすることが殆ど不可能である。そ

れが不可能であるから、従つて結果の富に對して甲に何分の権利があり、乙に何分の権利があるかを確定する事が出来ぬ。従つて此勞働説のみからでは、産出された富の歸屬を確定することが出来ぬといふのである (ibid.)。而もこの點が現代に於いての大なる論争を惹起してをる點である。(後節詳しく述べる機會がある。)のみならず、勞働説のみから考へたならば、財産相續のことも、又ある慈善財團のことも理解が出来ないことになる。だから此説でも決して完全した説とはいへぬ。

三

以上は財産に就いての學説の重なるものなるが、右の中先づ第二の占用説を考察するに、是は財産は如何なる理由によつて倫理的に是認せられるかを説明する所の理論ではなくして、單に財産といふ社會的若しくは法律的制度が、如何なる事情の下に、發生したかを説明してゐるに過ぎないと謂はねばならぬ。羅馬法中の *Quod enim nullius est, id ratione naturali occupanti conceditur.* といふのは、所有主のないものは、自然の理法に依り、其占取者に交付されるといふ意味であつて、之を他の方面

から謂へば、所有主のない物を占取した者は自然の理法上之を自分の物として取得するといふ意味に相違あるまい。果して然らば占取といふ事のある先に、財産といふ觀念が既になければならぬ筈であつて、占取といふ事實から財産といふ觀念が派生されたといふことを示すものではない。何となれば此命題の前半、所有主のないものといつた時に、既に所有の觀念があることを示してゐるものであり、又その後半、占取者に交付されるといつた時に、そこにも所有といふ觀念が、既になければならぬからである。それ故に此羅馬法の規定は、單に財産てふ制度の發生した一つの事情を擧げたまでのことであつて、其倫理的に是認の理由を提示したものでない。

しかし假りに此説が倫理的に是認根據を示した所の説であるとして考察され得たとしたならば、此説は次の事柄を暗黙の中に認容してゐる説であると謂はなければならぬ。それは個人の精神及身體、其精神及身體の活動並に其活動から生じたる所の結果、是等はすべて其個人の所有物なりと承認すべきものであるといふ思想を認容してゐなければならぬ。然るに此前提は所謂自然權利説と其意味を

同じうするものなることは、其命題から觀て、極めて明瞭なことである。されば此
 占用説は、若し之を倫理的是認の根據を提示した説であると解すれば、それは畢竟、
 自然權利説に歸してしまつて、唯その説の中の一小種類に過ぎないといふことにな
 るのである。

次には飛んで第四の勞働説を吟味して觀よう。勞働説の骨子となつてゐる點
 は、人は自己の身體をすべて自分のものなりとクレームすることが出来る、従つて
 其身體の活動及其活動から生ずる所の結果をも、同様に自己の者なりと主張する
 ことが出来る。然るに財産は人の勞働から生じた結果であるから、其人はその財
 産を自己の者なりと主張することが出来るといふ點にある。さて此骨子に就い
 て考察するに、この説も前に述べた處の占用説と同じく既に自然權利説を豫想し
 て、其上に立つてゐる説であるといはなければならぬ。何となれば自分の身體を
 自己の者なりと寫象したり、従つてその活動乃至活動の結果をも自己の者なりと
 主張するのには、そこに所有といふ觀念が既に理解されたる者として豫想されて
 るなければならぬ。その豫想がなくて、或る者を自己の者であると主張するこ

との出来る筈がないからである。故に勞働説も其根柢にまで掘り割つて觀れば
 占用説と同じやうに所詮自然權利説に歸してしまつて、單に其中の一種の形にな
 つてしまふのである。

以上論述した結果を總括すると、前説に列舉した財産のジャスティフィケーションに關
 する諸説の中、第二の占用説と第四の勞働説とは所詮第一の自然權利論に歸して
 しまふといふのであるから、列舉された四説は、究竟自然權利説と法律説との二説
 に分れてしまふことになるのである。然るに此等の二説は、常に財産、又は所有權
 に限らず、法律一般、權利一般、正義一般の起源及本質に關して分れたる二つの反對
 説であつて、大に其本質を異にしてゐるものである。が、しかし又相互に補説とし
 ての役目を演じてゐるものである。即ち一方から考察すれば權利が其確然たる
 形態を具へ正當なる作用を爲すことを得るのは、絶對的なる國家の主權といふも
 のがあるに由つてである。正當にして確實なる國家の主權のない處に、確然たる
 形態と、正當なる作用とを具へたる權利のあることは出来ぬ。かうしたのが法律
 學上のポジティブイズムとしての法律説の根本命題であつて、而してそれにはたしか

に一定の理論的價值が含蓄されてゐるのである。しかし更に他方から考察すれば如何に國家の主權といへども、全然無から有を創造することは出来ぬ。所有權に就いても全くその通りであつて、何等の萌芽も素材もない、無の所から國家が自己の任意の意思で創造したものでなく、既に存在はしてゐた、しかしながら不確實であり、威力が弱かつたのを、確實な、而して威力のある所有權といふ一種の權利に變形せしめたに過ぎぬのである。それ故に國家は個人の所有權に對して如何なる干涉をなしても、敢へて關せずといふものでなく、國家も時としては不正の侵害を爲すことがあると謂はれるのである。而して其國家の行動の正不正、當不當を決定するものは何かといへば、それは國家の力を以てしても如何ともすることが出来ぬ人間に賦與されてゐる自然權利である。かうしたのが、自然權利說否ベルグボームや、シュタムラーなどが説いてゐる所の新しい觀方の自然權利說の骨子である。而して是は吾等も認めねばならぬ説である。かうした考へ方からして、以上の兩説は共に一面の眞理を表示してゐる説であつて、而して相互に補説をなしてをると觀るのである。

以上に論述した事柄からして、財産が倫理上是認される所以に就いての理論は、所詮自然權利說と法律說との二つに歸してしまふのであるが、此等はいづれも財産に就いての或る倫理を表示してゐるものであつて、従つて皆それ／＼に存在理由を有つてゐるものである。故にそれ等を全然謬見なりとして廢棄してしまふのは、未だ考察の至らないものである。

四

私は此先き私の論述を進める前に、財産てふ概念を正確に限定しなければならぬ機會に接したのである。私は本論の劈頭に「確然たる所有權といふ權利の對象として寫象せられたる財産」といふ語を用ゐたし、又前篇には「確然たる態形と、正當なる作用とを具へたる權利」といふ語を使用したのであるが、その權利の對象又は實體としての財産とは如何なる者か、今それを限定しようといふのである。先づ第一に財産は之を所持^{ベジッ}と區別しなければならぬ。所持といふのは唯、人が或る物を持つてをるといふ状態又は活動の事實を示す語であつて、その或る物はその人

の所有物であつても、そうでなくとも關する所ではない。而して其所持してゐるものを、他人から奪取された場合自然に發する忿怒の情に驅られて、その敵に反抗することはあらう。しかしその所持の場合のそれは、正義の上に立つてゐる権利の恢復ではなく、只自然の感情の發露に外ならぬ。即ちそれは心理であつて、法理でも倫理でもない。これが只の所持といふ概念である。例へば自分で自分の洋傘を持つのは勿論所持であるが、又荷物運搬者が自分の鞆を持つてゐるのも所持であるといふことが出来る。次に財産といふ概念には、事實上現實に所持してゐるか否かは問題でない。現實に自分が所持してゐるようが、兎に角自分の所有といふことが一般によつて承認されてをれば可い。従つて若し其所有が他人の爲に侵害された場合には自分は、正義の手段によつて正義を主張し以て其損害の賠償を要求する事が出来れば可いのである。故に前者は單に *personal ownership* を表はす者であり、後者は *legal meaning* を含蓄してゐるものである。(註三)

註三。我が民法第二編第三章第一節第二〇六條の「所有者ハ法令ノ制限内ニ於テ自由ニ其所有物ノ使用收益及ヒ處分ヲ爲ス權利ヲ有ス」といふ條項は明かに所有權を定

義せるものであつて、此所有權の實體、若しくは對象は即ち財産である。革命前の獨逸民法九〇三條の „Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschliessen.“ 及び普魯西國法の „Eigentümer heisst derjenige, welcher befugt ist, über die Substanz einer Sache oder eines Rechts, mit Ausschliessung anderer, aus eigener Macht, durch sich selbst, oder einen Dritten, zu verfügen.“ の規定の如きは、第三者を排拒するといふ意味を明白に掲げたる點に於いて、幾分前掲の我が民法のそれと異つてゐる所があるけれども、其他の點に於いては同様である。此意味の所有權の對象が財産である。cf. R. Stammeler, *Eigentum und Besitz*, Artikel in *Hw. d. Staatswissenschaften*, Bd. III, SS. 362 ff.; H. v. Scheel, *Eigentum*, *ibid.*; Westermarck, *Origin and Development of moral Ideas*, vol. II, p. 1.)

以上は財産と單なる所持との區別について、其大體を述べたものであるが、更に詳しく其差異のある所を観ると、財産といふ概念には時の觀念と拒他の觀念との此等二つの觀念が其重要素成をなしてゐるのに、單なる所持には別にそうした要素を観ることが出来ない、そこに顯著なる差異が存してゐる。謂ふ所の時の觀念の要素とは如何なる者を指すのであるか、それは將來の生活といふことを顧慮することである。若し人刹那刹那の生活に満足して、將來の生活といふことに對して

何等顧慮してゐる所がなかつたならば、恐らく人間界に財産といふ制度は起らなかつたであらう。然るに人は或る事情の下に於いては、どうしても將來の生活を屈託せずをられぬといふ性質がある。そこから財産といふ制度が人間界に起つたのである。而して此將來の生活を顧慮するといふ事にも、其發達の階段に應じて種々異つた相がある。最初に現はれる相は、自己及び自己の子孫の將來の生活を支持するに必要な資糧を顧慮することである。人間の生活に必要な資糧は澤山ある。その中には日光や空氣のやうに、個人の任意の場合に、任意の量を任意に取得することが出来、而してすべての人々がそれ等に就いて缺乏するやうな憂は絶対にないものに就いては、財産觀念は起つて來ぬものである。然るに只今蓄積して置かねば將來必要の起つた場合に果して之を得ることが出来るか否や疑はしく感ぜられ、而もその物は人間の生活に缺くべからざるものであるといふ場合に、その物に對して財産といふ觀念が起つて來るのである。是は財産といふものの最初の状態であるが次に第二の状態が來る。そは其財産が資本として消費されるやうになつたり、又所謂金權萬能の社會となつて、財産其者に種々の權

力、又は利益が附隨して來るやうになつたりした場合をいふのである。此の場合に於ける顧慮は單に生活の資糧についての顧慮に限らず、種々の權力、利益、名譽、享樂等に對する顧慮となるのである。再言すれば、財物を獲得し、蓄積することに依つて權力、利益、名譽、享樂等を將來に保障せんとする所の顧慮である。斯くの如く將來に對する顧慮は、其發達階段に隨つて現はれ、相は異なるけれども、兎に角此將來の生活といふ顧慮がなければ、財産といふ制度は起り得ないのである。

然るにウエスターマルクは財産に就いて次の如きことをいつてゐる。曰く、嘗に人類に於いて見られるばかりでなく、夙く動物の間にも觀られる所の、所有慾と、或る所有物を掠奪された際に現はす所の忿怒の感情と、此等二つの自然的衝動及感情と、其他猶教養に基づく次の三つの事情第一は前述の如く、凡そ人類も動物も、自分の所持物が掠奪された場合には忿怒の情を發して反抗するものであるから、略同じ位の力を有つてゐる人、即ち餘り優つた力を有つてゐるといふでもない位の人が、他人の所有物を掠奪することは、むしろ甚だ冒險の所業である。それ故反抗に會つてそれをやり返すといふ確信のない程のものは、他人の所有物には手を觸

れないやうにするのが、むしろ賢明な安全な所業である。殊にその他人の所有物といふものが、別に大した価値のあるものでもなし、又各人の間の富の分配がまゝでに不平等になつてゐない場合には、猶更かかる物には、觸れぬ方が賢明なる所業である。而して人は、經驗を重ねるに随つて、自然に此の如き事を會得するのである。第二は親は一面には利害の打算から、一面には利他的感情からして、其子孫に對して他人の所有物を掠奪などせぬやうに教訓すること、第三には社會は一方では其安寧秩序を保持せんが爲めに、一方では所持者に對する同情から、人々をして他人の所有物に手を付けさせぬやうにする。此等三つの教養的事情が加はつて、財産制度が発生したと説明してゐる。(Westermark, op. cit. vol. II, p. 51-52) 氏の此説明は一方では所有慾及び所有物の掠奪に對する忿怒と、他方では機智及同情に基づく教養と、其合成の結果から財産の起源を説明せんとしたものであつて、其本質を説明したものである。所有慾の如き、又所有物の掠奪に對する忿怒の情の如きは、財産の成立する心理的基礎ではあるけれども、しかしその本質を形成してゐるものではない。何となれば此等二つの情欲は、常に財産の根柢に存在してゐるのみならず、單なる所持ベジツツにもあるからである。それ故に此等の情欲を提示することは、何等財産と單なる所持とを區別する所以にならぬ。そこでそれを區別するのには、どうしても、時の觀念と拒他の觀念とを持ち來さねばならぬのである。

財産といふ概念の構成要素としての時の觀念は、以上説明した通りである。次に拒他の觀念について説明しよう。拒他觀念といふのは、自分の物には自分の承認若しくは黙諾なしには、決して他人の所有・使用・處分等を許さないと、いふ觀念を指すのであるが、所有權の對象としての財産には、此觀念が存在してゐるけれども、單なる所持にはそれが無い。たとひそれに似たものはあるにしても、前者に於ける様に、それは法理又は倫理としてあるのではなく、單に心理としてあるのである。ゾルレンの問題としてあるのではなく、單に好ゴイア・エント・ツァーレン惡の問題としてあるのである。此事が又財産と單なる所持とを區別する所の重要な點である。之に就いてシロースマン(Ueber den Begriff des Eigentums, S. 338)が詳細に論じてゐるといふことであるが、余は未だ其書を翻譯するに至らないから、其論旨を悉知することは、只今は出來かねるが、ペロルツハイマー(Perolzheimer, System der Rechts- und Wirtschaftsphi-

Isophie, Bd. IV, Philosophie des Vermögens, S. 52)の引用してゐる處に據ると、シュロースマンは「財産権は拒他権なり」(Das Eigentumsrecht ist ein Ausschliessungsrecht.)といつてゐるとある。此命題はベロルツハイマーの言つたやうに、財産といふ概念の唯消極の一面を示しただけであつて、他の積極の一面は之を看却してゐるもので、財産の定義としては不完全なものであるけれども、しかし單なる所持から區別された嚴密な意味の財産に、かうした一面が裏付けられてゐるのは確かなる事實であつて、前に述べた處の時の觀念と共に、財産といふ概念を構成してゐる一重要成素に相違ない。

時の觀念と拒他の觀念、此等二つの觀念が單なる所持と相合して、所有權の對象としての財産といふ觀念が成立するのである。しかし斯かる意味の財産概念は、極めて嚴密なる意味であつて、唯理想的にのみあるものであり、現實には觀るを得ざる所のものである。そは財産には拒他觀念が含有されてゐるといつたが、コヴァレフスキー(Kovalevsky, Modern Customs and ancient Laws of Russia)の記載してゐる所に據れば、露西亞のマーでは、土地は始めは恰も班田、又は口分田のやうな制度で、一定

期間の分配法を取つてゐたが、それが次第に^{ファミリー}家の所有となるやうになつた。しかしそうなつた後にも、團體は耕作の方法まで干渉してゐたもので、謂はば所有權といふ者は決して完全なものでなかつたのである。其後に至りては耕作法は之を所有者の自由に委せるやうになつても、猶質入書入賣買讓與等を禁じてゐたといふことである。斯かる状態には今日に於いて所有權の重要意義たる自由處分といふことは缺けてゐたのである。我が國にもそうした例は可なりあるが、彼の大寶令中に見えたる口分田・墾田・位田等所謂輪租田は、私有の土地と見るべきであるが、しかし、自由使用・自由管理・自由處分の權利をすべて兼ねて有つてゐた處のものではない。(萩野由之著「班田收授法」『法制論纂』五五三—五五九参照)而して此等の事は昔日のみにあつた所の事實でなく、現在にも猶存してゐるものである。彼の土地收用法の如きは其最も顯著なるものの一つである。かやうに拒他といつても事實に於いては決して絶對的なものでなく、程度に於いて種々異つてゐるものである。併し一方から觀れば、所有權にあるそうした程度の差違は、實に心理の差違たるのみにあらずして、實に法理又は倫理の差違を現してゐるものであつ

て、財産制度の道德史的研究の對象として興味ある事實たるは言ふまでもなく、現在今私のなしつゝある所の理論的研究の對象として考察して觀ても、随分意味深い事實である。その次第は之を次の第五節に譲り、本節は唯財産てふ概念を説明したに止めておかう。

—「哲學研究」大正十一年十月、十二月號所載—

六 現代産業組織の道德觀

私のお話は「現代産業組織の道德觀」と云ふのでありますが、今其のお話をしようとして其の頭で、前の瀧村君と宮田君のお話を伺ふと、つまり兩君は私の爲にお話になつたやうに思はれるのであります。是は私の眼鏡の違つて居る爲かは知りませんが、私にはそう聞きましたので、つまり私の話も其の邊に落ちて行くのであります。

現代産業組織の道德と云ふのは一體何う云ふことか。廬山に入つて廬山を見ずといふやうに、現代に生きて現代の空氣を吸つて居るものには解り悪いのであります。今日の産業組織は何んな風になつて居るか。

そこで現代産業組織と云ふことからお話を始めて行かうと思ふのであります。第一に今日の經濟組織は大工業組織、大事業組織でありまして、即ち大資本と大工

場とを以て大なる生産をなさうといふのが今日の産業組織の特徴であります。モウ一つは今日の生産組織は所謂市場生産と申して、單に市場に送り出す爲に造るのであります。これに對するものは注文生産であつて、注文を受けてから造ると云ふ昔の生産法であります。今日の生産組織の今一つの特徴は所謂資本と労働との分離であつて、資本家と労働者とが離れ、^{／＼}になつて居ることでもあります。資本を有する人は自ら労働せず、労働する人は自ら資本を有せずと云ふので、今日の生産に使はれて居るものは資本と労働との二つに分れて居るのであります。けれども昔は此の資本と労働とが斯やうに分離して居ないで、資本を有する者が自ら生産し、生産する人々が、やがて資本家であつたと云ふ有様であります。然るに今日は資本家は資本家、労働者は労働者と明かに分離して居るのである。斯様に先づ經濟上から云へば、此の三つの特徴を擧げることが出来ようと思ひます。即ち現代はキャピタリズムの時代と云ふことが出来るのであります。さう云ふ意味に於いてキャピタリズムの道德をお話し致したいと思ふのであります。がキャピタ

リズムは何うして起つたか、何う云ふ事情の下に現はれたか、資本と労働とは如何にして分離したかと云ふやうな研究は、これは又一つの大きな問題でありまして、只今申上げようと思ふ事に密接の關係がありませんから、これは他日の機會に譲つて、今日は只現代の産業組織即ちキャピタリズムは何う云ふものかと云ふことをお話しませう。

今日の産業組織と云ふのは、只今申上げたやうに、第一は大工業組織、第二は市場生産、第三は資本と労働との分離である。此のキャピタリズムは日本の今日の社會にも漸次現出しつゝあるのであります。これと一般社會組織との間には一定の發達上の關係があるやうに思はれます。それで西洋の學者たとへばコントとかスペンサーとかは、社會組織は武斷的社會組織から實業的社會組織に進んで行くのであると説いて居るのであります。社會組織の發達の大體觀としては、先づ正鵠に近い考だらうと思ひます。假りに日本の社會を取つて説明すると、封建時代は武斷的社會組織を爲すものであつて、それから明治大正の世の中は、實業的組織の社會に移つて來たのであります。此の實業的社會組織が一步進むとキャピタリ

ズムの中に這入るのであります。日本の社會組織なども早晩キャピタリズムの社會組織になることは免れないのでありませう。然し何分にも只今宮田君のお話にもありましたやうに、新しい女も一世紀半も後れて居ることでありませうから産業組織の發達も矢張り其の通りでありませう。一昨年シドニー・ウヰブが來ました時に、日本は英國よりも百五十年後れて居ると言つたさうであります。口では百五十年と言ひましたものゝ、心の中では三百年も後れて居ると思つて居たのでありませう。其れは實に無理の無い話であります。それでありませうからまたキャピタリスチックの社會組織の特徴は日本には現はれないのであります。歐洲には早くから現はれて居ります。其の端緒はかの十字軍の起つた時であつて、十二世紀の伊太利に其の萌芽が認められる。伊太利は斯う云ふやうなことに關しては一番早いのであります。十五世紀までは段々進歩して來ましたが、十八世紀になり、殊に十九世紀となつて蒸氣力が應用せられるやうになつてから長足の進歩をしました。十八世紀の末から即ち千七百八十五年に蒸氣機關が初めて英國の綿糸紡績に利用せられました。けれどもそれは今日の大工場と比較すべき程のも

のではありませぬ。千八百二十五年に至つてロコムチーブ・エンジン即ち汽關車が出来、これより世界の交通は一變して、陸上には汽車を走らせ、海上には汽船を走らせて、世界が非常に小さくなつた。蒸氣機關の發達と云ふことが十九世紀を十八世紀から區別する重なる特徴でありませう。即ちそれが爲めに千八百四十年以來産業界は俄然として發達し、歐洲の社會組織は其以後はキャピタリズムとなつたのであります。そのキャピタリズムの社會組織が、社會的、個人的生活の上に如何なる變化影響を與へたかと申しますと、善い方面もあれば悪い方面もあつて色々であります。今其の重なるもの六つ七つを擧げて見ませう。

第一は富が非常に殖えたと云ふことであります。此の富の増殖と云ふことは、生産力が人間の手を離れて蒸氣に移つた爲めに生産費が安くなり、そして大きなものを造り出すことが出来た結果であります。此の富の増殖の如何に大きいかと云ふことは、吾々の日常生活に就いて考へて見れば直ぐ解ります。私は勿體なくも此の絨壇を靴で踏んで居るのであります。私の生れた所などでは以前は、――私は東北の生れであります。――絨壇の切れでもあれば煙草入れにでもして大

切に使つたものであります。其の絨壇を勿體なくも泥靴で踏むと云ふ有様であります。それ丈けでも如何に富が殖えたかと云ふことが解る。それから又ガラスであります。此の講堂などは随分汚い方でありましたが、どの窓にも皆ガラスの入つた戸が附けてあります。五十年、六十年前には此のガラス、即ちギヤマンは大名かなんかでなければ持つて居るものではなかつたのであります。なにかギヤマンの器の一つも有ることは大名の一つの誇りであつたと云ふ位であります。それから此の洋服、これは絨服と云つて、なか／＼學校の校長や村長様では着ることが出来ない。郡長様位でなければ洋服を着ることは出来ないものとしてあります。然るに吾々は殆んど労働服のやうに此の絨服を不斷着て居るのであります。富の増殖は實に驚くべき程であります。これは又鐵、石炭の産出が驚く程増加したことを見ても解ります。始めはこれを掘り取るにも運搬するにも種々の不便困難があつて多く掘れなかつたのであります。今では坑内に電氣を用ひ、レールを敷き、あらゆる文明の利器を應用して居る爲めに其の産額は非常に増加しました。鶴端一丁宛で掘つて居た時とは殆ど比較になりません。十九世紀に

なつて銅、鐵、石炭の産額は頓に殖えたのであります。少くとも十九世紀の文明は鐵、石炭の文明と云ふことが出来ます。其の産額は英國に見ても、西班牙に見ても非常な勢であります。

第二に今日のキャピタリズムの組織は大工業の組織であります。規模を大きくすれば大きくする丈け生産力が盛んになります。小資本のものは、とても大資本のものには敵はない、必ず壓倒せられて仕舞ふのであります。そこで成るべく資本を大きくし、大規模でやらうとし、資本金百萬圓のものは千萬圓となり、千萬圓のものは一億圓にしようとし、そこで例へばロックフェラーとか、カーネギーと云ふやうな一年に何千萬圓、何億萬圓と云ふ収入のある人ならば、一人で大工場を起すことも出来ませうが、世界には斯う云ふやうな人ばかりあるわけではありません。日本などにはかゝる人は一人もありません。それ故日本では一人で斯う云ふ大工場を造ることは出来ません。それならば何うするかと云ふに、株と云ふものを考へ出して大勢の人が各々幾らかの株を持ちます。一株百圓とすれば一萬株ならば百萬圓になります。さういふ資本を集めて造つたものが株式會社

であります。此のやうにして百萬圓なり千萬圓なりの金を集めると、それを資本として一仕事することが出来る。近年株式會社が盛んに勃興し、又現に起りつゝあるのは斯う云ふ所から來るのであります。これが社會生活に及ぼす影響は、人が皆連帶的に働かうではないかと云ふやうになることであります。

第三に産業組織が吾人の個人的生活及び社會生活に及ぼす影響は國內に於ける人口の分布であります。それは今日のキャピタリズムの組織は大資本を以て大きな工業を営まうと云ふことであります。其の場所は第一に交通の便利な所を選びなければなりません。それから生産品の賣捌きと原料の仕入とに都合の好い所、それにモ一つは職工を集めるに容易な所でないければなりません。此等の諸方面から最も利益のある所は何處であるかと云へば、それは云ふまでも無く都會であります。都會は最も交通の便利な所であり、又原料の仕入にも、生産品の賣捌きにも職工を集めるにも一番都合の好い所であります。それ故大工場は何時も都會若くは都會の附近に設けられるのである。それでありますから人口の分布上に大きな影響を來すのであります。即ち都市の發達は最近十年間に於いて實

に目覺ましいものでありまして、若し此の工場が建てられなかつたならば、今日の都會の發達は決して見ることが出来なかつたでありませう。大阪は既に百萬を超して居ります。名古屋は三十萬を超して居る。神戸も横濱も三十萬以上に出て居る。東京は少し漠然として居て、二百五十萬位はあるだらうと思つて居ると三百萬あると云ふ人もあり、さうかと思つて居ると、戸口調査をしたらタツタ百六十萬であつたと云ふやうなことを云ひます。さう云ふ譯で精確な所は解らぬとしても、二百萬あると見たら大した間違はないであります。實に都會の人口の激増は驚くべきものであります。都會の人口が斯く増して來ると、一方では農村の人口が低減します。農業に従事する者が少なくなつて來るので、現に神奈川縣下の或地方などでは農業の働き手が段々減ると云つてこぼして居ると云ふことであります。更に他に大問題があります。即ち都會に生まれる者の數は、地方で生まれる者の數と比較して其の率が遙に低いといふことであります。是は歐洲も日本も同じことであります。都會の出生率は全國の出生率よりも低いのであります。千九百九年から千九百十一年に至る獨逸の統計を見ると、全國の平均出

生率は千分の三三・二位であります。伯林では千分の二二に及ばないと云ふ有様で、つまり千分の一一と云ふ大きな相違があるのである。東京は人口すらも精確に分らない程で、出生率もなかく、解らなくて、面目次第もない話であります。杜撰ながらも統計表を見ると、矢張り伯林と同じやうに、千分の二二・四乃至二二・六位であります。然るに全國の總平均を見ると、三三から三三・二であります。矢張り獨逸と同じやうに千分の一一丈け少ないのであります。結婚率は何うであるかと云ひますと、都會の方が多いのであります。結婚するものは多くあつて、生まれる子供の數は少ないと云ふことになります。都會のものは澤山結婚はするが、子供を生むことが出來ない。子供を生めない原因は澤山あるのであります。兎に角事實はさう云ふ風になつて居るのであります。然し此處に都會に有利な事は、死亡率の少ないことでもあります。歐洲では十八世紀、十九世紀に於いては死亡率も都會の方が多かつたのであります。十九世紀の下半期からは全國の死亡率よりも少なくなりました。佛蘭西は人口低減の傾向がありますが、然しそれにも拘らず、巴里の死亡率は全國平均のそれよりも少なくあります。そこで出生率は

少なくとも、死亡率が少ないために人口は結局増すやうな傾向であります。然し自然増加率以上に殖えて行くのは、それは何處から來るのであります。それは言ふ迄もなく、地方から移住して來るのであります。それ故亞米利加のウエーバーは、都會は人口の消費者也と云つて居ます。誠に勿體ない話ではあります。都會は人口を消費して居るのであります。さて都會の人口が殖えて、地方の人口が減つて來ると第一に困るものは軍隊であります。それは農民が最も兵卒に適するからであります。モルトケ將軍が國を強くするにはどうしても農業の發達を計らなければならんと云つて、これが爲めに大に盡したのは其處から來て居るのであります。農村から來た者でなければ、役に立たないのであります。言ひ換へれば都會に生活して居た者は激烈な勤めに堪へないさうであります。其の外精神上から云つても、肉體上から云つても、都會が不健全で、田舎が健全であることは争はれぬ事のやうであります。それ故都會の人口が不自然的に殖え、地方の人口が減ることは、國家、國民及び民族上から見ても嘆すべきことか、又慶すべきことか。そこで人口の分布と云ふことが大問題となつて來るのであります。

第四は、キャピタリズム以前には總べて家内工業、手藝工業即ち大工は大工で自分の家に居つて仕事をし、疊屋は矢張り疊屋で自分の内に居つて仕事をしました。そして妻は子供の守をしながら夫の仕事を助けることが出来ました。所が今日の組織は大工業であるため、働かうとするものは工場へ出て行かなければならぬ。工場へ出て行くと夫は朝から晩まで眞黒になつて働くのであります。日本でも砲兵工廠の職工などは自分の子供の起きた顔を見たことがないと云ふことであります。即ち朝自分が出かけて行く時分には、子供はまだ寝て居ます。そして夜歸つて来る時分には子供はモウ寝て居ます。ですから只子供の寝顔を見る丈けのことで、幾日経つたつて起きて居る顔など見ることは出来ないのであります。是は幾らか誇張して話したものでありませうが、然しさう云ふ傾向は慥かにあることはあります。それならばまだ善いけれども、此處に更に甚しいのがあります。それは何であるかと云ひますと夫は砲兵工廠へ出て行き、妻は煙草工場へ出て行きます。で子供はどうするかと云ひますと、仕方が無いから妻が負つて行きます。すると家の中には一日中誰れも居ないことになります。そして夫が一定の時間

働いて歸つて来る時分には妻もまた歸つて來ます。恰度一對の男女が木賃宿に落合つたのと少しも違ひはありません。夫婦であり、家庭であるなど、云ふものでは固より無いのであります。今日の家庭生活は破れて居ると云ふのは、さう云ふ所を指すのであります。そこで現今の新らしい女や新らしい男は、いつそのこと夫婦などと云ふ面倒なものを造らない方が可い、さう云ふものを造るから色々な事務的關係が出来て來るのであつて、始めつからそんなことをせずに行き當りパツタリが一番簡單明瞭だと云ふやうに考へるやうになりました。斯かる考を持つて居る者も随分澤山あるであります。歐洲の家族問題はつまり斯う云ふ所から出て來て居るのであります。宗教家、教育家、倫理學者などが家庭問題を論じるやうになつたのは、斯かる家庭構成の煩に堪へないものが漸く増加して來たからであります。是が産業組織が吾々の個人的生活及び社會的生活に及ぼす影響の第四であります。

第五は責任の所在が不明であると云ふことであります。今日のやうな所謂大規模のものになると責任の當體が曖昧になります。例へば此處に大きな會社が

あつて、其の支配人が或る第三者に損害を與へたとします。すると其の第三者は其の支配人の所へ行つて損害の賠償を請求します。すると其の支配人は曰ひます、如何にも吾輩がしたことはしたのであるが、然しそれは自分が勝手にした譯ではなく、専務取締役の命令を奉じてやつたものであるから、専務取締役の所へ行つて話して貰ひたいと。其處で専務取締役の所へ行くと、それは重役會議の結果を執行したまでゞ決して自分の意志でやつたことではない。何ともお氣の毒なことではあるが自分一個の考では何うすることも出来ないから重役會議か又は頭取の所へ持ち出して貰ひたいと云ひます。仕方が無いから今度は頭取の所へ行つて迫ると、重役會議なるものは、もと、株主の意志を代表したもので、其の會社の爲めに株主總會の決議したものを奉ずるまでに過ぎない。若し何處までも責任を問はふと思ふならば、どうか株主總會に其れを提出して貰ひたいと云ひます。さうなると事が非常に面倒になります。株主總會に出して、如何にも尤もであると思はせるには豫め株主を説き伏せて置く必要もあるでせう。所が何百人、何千人と云ふ株主を一々戸別訪問する譯に行きませんから何とも仕方のないやうにな

ります。つまり其處が責任の當體が曖昧になつて、有耶無耶に終る所であります。それから團體的になると個人の場合とは餘程趣きの變つて來るものであります。一個人のすることならば利害損得と云ふことは固より考へては居ますが、同時に世間體と云ふことも考へます。さう云ふ事をしては自分の人格に關すると云ふて、世間の手前遠慮をする所があります。然るに大勢になると世間の手前と云ふやうなことは一向構はないやうになります。其處が所謂群衆心理の働く所で、自分一人の時に於いては責任を感じた事が、多勢と一所にすることになると一向責任を感じないで、可なりの悪い事も平氣でやると云ふ風になります。個人としては決して悪事などをしない、寧ろ知己朋友などに對しては親切に交際すると云ふやうな人でも、會社の理事となると案外に惡黨になることがあるのであります。労働者の側でも矢張り同じことで、大勢になると、いゝ加減にやつて置かうと云ふ氣になります。骨を折つて餘分に働いた所が何もそれに應じて金が澤山取れると云ふ譯ではなく、又少しばかり怠けた所がそれが仕事に大へんな影響を與へる譯でもありません。一日十時間宛働けば一圓宛呉れると云ふことになつて居る

のならば、其の時間丈け工場に出て居ればそれで可いのであります。いゝ加減に働いて居た所がそれで賃金を引かれるのではなく、又一生懸命にやつた所が多く呉れるのではない。又自分一人位骨を折つて働いた所が一向に役に立ちやしない。従つてマアいゝ加減にやつて置かうと云ふことになります。これが企業家の側に於いても、又労働者の側に於いても、責任と云ふことを重く見ないやうになる譯であります。

第六には、物の値段と云ふことであります。一體値段と云ふものは何から定まつて来るかと申しますと、例へば此のコップならば、これを造るには原料が幾ら掛つたか、職工には幾ら拂つたか、即ちそれを生ずるに消費した額と、其の何分かの利子を加へてそれから計算して一個三錢とか五錢とか云ふことになるのであります。即ち原料費と加工費とそれに利子を加へたものが値段となつて表はれて来るのであります。然るに今日のキャピタルズムに依つて製造せられるものには値段が定まつて居ません。若し是が注文生産であるならば品物よりも値段の方が先に定まります。例へば、大工に一個の塵取りを作らせようとするならば、これこ

れの塵取をこれゝの値段で拵へないかと云ひますと、大工の方では勘定に合はなければ止める丈けのこと、若しそれで算盤に合ふのならば、ハイ拵へませうと云ふことになります。今日の市場生産では、注文があると無いとに拘らず、大仕掛けで大量に品物を造り出してはそれを市場に持ち出します。若し幸にしてそれにお客が付いて賣れて行けば、其の品物は値段が上つて來ます。しかし若し付かない時は大變であります。然し賣れないからと云つて品物を其の儘寝かして置くことは出来ません。損をすることを知りながらも、値段を下げて品物を捌いて仕舞はなければなりません。其處で値段が低下します。即ち市場生産に於いては、價格の基礎は需要供給の關係にあるのであります。需要が供給よりも多ければ、價格が上り、供給が需要よりも多ければ、價格は下つて來るのであります。其の原料はいくら、作料はいくらなど、云ふことは問ふ所ではありません。本締の算盤を取つて居るものは、固より此等の事も考の中に入れて居るには相違ありません。賣れなければ、絶體絶命、假令損をしても賣り拂つて仕舞はなければなりません。それ故價格の定まるのは、其の時のやり、すたりに依るので、流行物となれば非常

に高くなり、一度廢つて來たならば、全く安くなります。絶體絶命の場合には仕方がないから損をしても品物を賣るでありませうが、誰でも損をすることを好みません。何とかして品物の捌ける方法を考へなくてはなりません。そこで今日の賣り方の商略は自分で流行を造つて行きます。例へば元祿風、桃山風と云ふ風に商人自らが流行を造り出しては自分の製作品を販賣します。それ故今の流行と云ふものは三越とか白木とか云ふ所が造り出すもので暫らく元祿が流行つて居るかと思ふと、今度は桃山に限ると云ふやうにして、それに合つた品物を賣り出します。總べて斯う云ふ風に物の値段は時々流行に依つて、非常に違つて來るのであります。随つて其の結果として恐慌と云ふことが屢々來るのであります。若し注文生産ならば決して間違ひはありません。品物が賣れるだらうとか、賣れないだらうとか、又は損をするとか、得をするとか云ふやうなことは頭の中に置く必要はありません。が、市場生産になると盲目滅法でありますから、商品が捌けないと、直ちに恐慌におそはれて仕舞ひます。現代の産業界に恐慌が多くなつたのは、さう云ふ所から來て居るのであります。そして此の恐慌は歐羅巴でも日本で

も同じことであつて、殊に戦争後に多いのであります。獨逸でも普佛戦争後即ち千八百七十一年後に大恐慌が起りました。日本でも日清、日露の戦争後には恐慌が起りました。戦争の續いて居る間は人氣も立つて居り、品物も捌けますから善いけれども、それが終ると戦争疲れて市場の購買力が少なくなつて仕舞ふ所からえ、ばが止つて仕舞ひます。そこで非常な恐慌が來るのであります。

第七は貧富の懸隔で、今日は金持は益々金持となり、貧乏人は益々貧乏になりました。大なる資本を持つて居るものは益々大きくなります。それが資本本位と云はれて居る譯であります。労働者の方は日に一圓と定めたならば、一圓しか貰へません。益と正月の賞與はあるにしても、會社の利益全體から見ればそれは極めて僅かなもので、其の他の儲かつたものは皆株主に配當します。大株主は愈儲かつて行きます。手を懐るにしてそれで儲かつて行くのであります。けれども労働者の方は一定の金しか這入りません。這入る金は一定しかない上に物價は上つて行き、入費が高まつて來ます。それ故貧富の懸隔は益々甚しくなつて來るのであります。

さう云ふやうな譯で、今日のキャピタリズムが吾々の社會的生活、個人的生活の上に及ぼす影響は至大なものでありまして、これが社會の各方面に色々の問題を惹き起して居るのであります。先程宮田君の御話になつた新らしい女と云ふやうなものも此のキャピタリズムと云ふ大きな流れの一つの泡沫に過ぎません。教育上、政治上、道徳上、法律上、實業上の諸問題も、皆其の根原は此處から出て居ます。それならば今日のキャピタリズムはどうして斯る影響を與へたのでありませうか。如何にして斯かる影響が生まれて來たのでありませうか。キャピタリズムと云ふものは必ずかゝる影響を與へなければならぬ性質のものでありませうか。其の點に這入つて考へて見ようと思ひます。私の考へる所に依りますと所謂資本本位の産業組織は其の本質中に必ず以上の如き色々の問題を惹起すべき要素を含んで居るものと思ふのであります。今其の理由の重なるものの三四を擧げて見ませう。

第一はイムパースナリテイと云ふことであります。即ち今日の産業組織は非人格のものであると云ふことが出來ます。然らば其の非人格と云ふことは、何う

云ふことでありますか。先刻中申上げましたやうに、大資本を得ようとすれば必ず株式組織にしなければなりません。株式が今日の産業組織の重なるものを成して居ます。其の株式の性質を考へて見ると、非人格と云ふことが能く解つて來ます。例へばある電燈會社の株が一株百圓であると假定します。今私が百圓の金を持つて居るとしますれば、それを郵便局に貯金した所が、年に僅かの法定利子しか得られませんか。銀行へ預けても六分しか貰へません。しかるに電燈會社の株を買ふと六分五厘に廻る。それでは電燈の株を買ふに如くはなしと云つて一株買ひます。其處で私も一株の株主になつた譯であります。扱私が此の電燈の株を買ふ動機は何でありませうか。言ふ迄もなく儲けると云ふことであります。一分でも半分でも可いから餘計に儲けようと云ふことであります。己を以て他を推すことが出来るならば、世界の株主中、百人が九十九人迄は利己の動機から其の株を買つたものと見ることが出來ます。あの事業は社會國家の爲、どうかして成立させたいものである、損をしても構はないからと云つて、虎の子のやうに大切にしておいた金を出して、其の株を買ふ者は恐らく無いのでありませう。さういふ

聖人君子は今の世には殆んどありません。假令口には出さなくとも一厘でも二厘でも餘計に儲けようとするものばかりであります。それ故會社の事業に興味を持つて居り、會社の事業に携はつて居る者は國家とか人類とか云ふことは殆んど念頭にありません。千萬圓の株式會社に於いて一萬人の株主があるならば、其の一萬人總べてが利己一偏であります。其れ故株式會社は商法や民法では法人として、人として取扱つて居るのではあります。具體的の個人とは餘程違つてゐます。具體的の個人であると汚ない根性も固よりありますが、體裁と云ふことも餘程考へます。あれは清廉な人間だ潔白な人間だと云つて言ひ囃されて見たいものであります。又腹の中では汚ないことを考へて居つても面と向ひ合つた時には自分の儲けばかり取ると云ふことも出来なくなつて、慈悲の考も起つて來ます。具體的の人間には利己もあり、利他もあります。然るに法人はどうでありますか。全く利己の塊り、我利々々盲者である。それ故重役にしても支配人にしても働いて居ると云ふことは、儲けて居ると云ふことで、あの人間は腕があると云へば、其の人は儲けを多くすることであり、あの人間が重役になれば

屹度成功する、外の人間ならば七分か八分の割當しか出来ませんが、あの人間は一割の配當をする、誠に感心なものだと云つて株主が褒めるのは何であるかと云ふと、それは皆利己心が褒めるのであります。儲けさせて貰つて有り難いから云ふのであります。手段の如何などは決して問ふ所ではありません、配當を多くすれば多くするだけ褒めるのであります。それ故重役のする所は全く非人格的であります。其の邊はまだ善いが、危険人物になると自分で發企人になつて、そして其の拂込金を使つて仕舞ひます。自分の贅澤の爲めに使つて其の會社を潰すと云ふやうなものがあります。又蝟配當をやつて平氣で居るものもあります。かうなると會社は對内にも對外にも利己心の塊りのみで出来て居るといふことになります。具體的の人間は利己利他から出来て居るが、會社は只利己一方であります。これが具體的の人間と異つて居る所で、具體的の人間と比較すると完全な人間ではありません。其處が非人格と云はれる點であります。非人格である所から、貧富の懸隔が何んなに甚しくなつても平氣なもので、一圓で傭はう、傭はれようと云ふ相當の契約に依つて成立つて居るのであるから、職工には一圓だけ拂へば可い。

其の外の儲かつた所は皆自分の懐中に入れると云ふ譯であります。これが昔の丁稚組織になると、さうは行きません。一方は師匠であり他方は弟子ではあります。すが、其の中に人情が絡つて来て、師匠も弟子に對して無理なことは出来ません。師弟主従の間に結合が出来て、従つて社會も圓滿に行きます。

責任など、云ふことも矢張りさうで、若し個人と個人との間柄であるならば氣の毒だ、何とかしようと思ふのが、人情であります。例へば面と向つて貴方が全く深い穴を直ぐそばに掘つた爲め、私の所の小屋が傾いたと云はれ、では何とか致しませうと云ふことになる。これが會社であれば、己の地面へ己が穴を掘るに何の遠慮が要るものか。小屋が傾いて困るんなら、モット向ふへ持つてつて建てたら可からうと云ふことになります。氣の毒だとも可愛さうだとも思ひやしません。つまり非人格なるが爲めであります。其處から前に申したやうな色々な問題が生じて来る譯であります。要するにキャピタルの組織は一つの集合體であつて、即ち株主も大勢から出来て居れば、労働者も大勢集つて居て、それ故人情とか義理とか云ふことは解らなくなるのであります。集合體と云ふものは總べ

てさう云ふものであります。

以上の外に猶二つあります。それは自由と個人の權利とであります。これは略同じやうなことでありますから、二つ一緒にして説明しませう。今日は人格と云ふことが餘りに形式的に解釋せられてゐます。眞の人格の自由と云ふことが實際にエンジョイ出来ないのであります。と云ふのは今日の契約と申すものは、自由意志の表示と一致と云ふことであります。甲と乙とが互に自由意志を表示して、互の一致の出来た時が即ち契約の出来た時であります。所が今日の産業上の一切の關係は契約で成立つてゐます。金を借らうとすると利子は何程で期限は何時、といふことを定めて、其處で契約が成立つてあります。買はう、賣らう、儲はう、儲はれよう、其の他あらゆるものが總べて契約で出来てゐます。今日産業上の取引が敏活で有効なのは、契約から成立つ爲めでありまして、そして此の契約と云ふことに就いては昔は非常に形式を重んじたものであつて、羅馬時代には形式が整つて居なければ、自由な意志と意志とより成る契約であつても無効でありました。それと反對に形式が整つて居りさへすれば、假令脅迫で出来たものであつ

ても有効でありました。それが後になつては、個人の意志を重んずる様になりましたが、其の後個人の意志表示がありさへすればそれで契約となりました。それ故、色々の取引に就いても又職工を傭ふに就いても非常に敏活に事が進んだのであります。しかしそれが爲めに今日のキャピタリズムが起つて來たのであります。即ち自由契約は今日の弊害となつたのであります。其の理由は労働者の方では一日これ／＼で傭はれたいと云ふ意志表示をすると、會社の方では労働者を得ようとするれば何時でも何處でも好きに得られるが、労働者の方では稼いで金を取らなければ其の日の糊口に窮します。ですから一圓では少ないと思つても、其の場合には働くか、さなくば餓死するより外ないのであるから、安くても會社の言ふ通りになります。形は自由契約ではあるが、實質上では決して自由契約ではありません。それが今日のキャピタリズムが自由契約の爲めに起り、又自由契約である爲めに改良せられねばならぬ所であります。

次に自由競争と云ふことに就きましても、資本家の側では、自由競争でも労働者の側では自由競争ではありません。資産のあるものならば自分の不利益と思ふ

所は止めて、他の職業を選択する自由を持つてゐます。それを決して妨げる筈はありません。然し弱い者は押し退けられる迄は其處に留まつてゐます。これは自分の権利でさうすると云ふ譯ではありません。是が今日の所謂自由競争と稱するものであります。それ故キャピタリズムを生んだ其の自由競争が又キャピタリズムを改良しなければならぬと云ふ様になりました。されば形狀だけは自由競争であつても其の實は自由競争では無いのであります。生れながら百萬圓の資産を持つて居る者と、素寒貧の家に生れた者とは眞の競争は出来ません。少しは低能であつても百萬圓の主人なりとすれば随分の仕事が出来ます。素寒貧では何とも仕方がありません。自由競争と云へば自由競争ではありますが、然し實質的には自由競争になつて居ません。其處でキャピタリズムを惹起したものは自由競争であつて、それが又キャピタリズムを訂正する傾向を持つて居るのであります。

今日の産業組織の性質は大體斯んな風でありまして、まだ日本には以上の如き問題が多くは起つて居ないのであります。然し斯かる傾向が段々表れて來つ、

あるのであります。即ち産業の發達は必ず其處へ導くに相違ない。今でも既に種々の問題があるのであります。日本では水道、瓦斯、電燈、市街電車、鹽、煙草の問題を何うするでせうか。又先刻お話のあつたやうに新しい女は教育上種々の要求をして居るのではありませんか。女の職業選擇の問題も澤山横たはつて居ます。それで此等の問題は如何にして解釋すべきものでありませうか。或人は是は社會政策の問題として觀るべきものであると主張しますが、それでは根本的の解決は出来ません。此の問題の根本的解決は教育上より、道徳上より爲すべきものであります。一例を擧げて申しますれば、責任と云ふことに關して、自分獨り眞面目にやつた所が大勢の仲間の中では少しも役に立たないから、成るべく無責任な事をし、成るべく怠けると云ふ者があつたならば、政治家が如何程善い制度を案出して、一向効果はありません。歸する所人間の性質から生れて來る問題でありますから、教育上道徳上から研究して改良すべきものであると思ひます。此の方面から改良するのは緩漫には見えませんが、然し最後の結果を得ることが出来ません。それゆゑ平生倫理教育など、云ふことに興味を持たれて、斯う云ふ會合に出

席せられる諸君と共に此の問題を考へ、其の根本的の解決に進まんことを希望して、聊か自分の考を述べた次第であります。

—「丁酉倫理講演集、天正二年八月號所載」—

七 倫理問題としての都市問題

幾多の小都會が急激に膨脹發展して所謂大都市になつたことよ、前世紀の歐米社會に現はれたる顯著なる事象の一つである。而してその趨勢は今日に至つて猶歇まず、持續して行はれつつある事象である。此等の大都市の勃興發達につれて、或は都市經營の上から見たる地方行政の問題として、或は人口問題として見たる私人及び公衆衛生の問題として、或は商工政策の上から見たる經濟上の問題として、所謂都市問題なるものが提唱せられ種々の方面から種々に研究せられるやうになつたのである。此等の問題は、實に個々の都市そのもののみ關する問題でなく、その解釋の如何は、實に一面には直接に國家國民の盛衰興廢に關するので

あつて、又、一面には國際人類の運命にも關する所のものである。所謂都市問題なるものは、實に斯かる重要な意義を有つて居る問題なのである。

然らば我が日本には、その重要な都市問題が未だ現はれて居らぬかといふに、そうでない、大に現はれて居るのである。日本に於ける幾多の都市も、今や各種の方面から解決せられねばならぬ幾多の問題を提げて、研究者の前に現はれつつあるのである。我が邦の政治學者、經濟學者、衛生學者のある人々は、既に彼等の研究事項としてそれ等の問題を取扱ひ、幾分かはその解決をなしたのである。しかし、それでも全部解決し盡したといふ譯ではない。吾等は此等の學者が、今後益奮勵努力して、その業績を擧げられんことを望むものである。

然るにその都市問題は歐米に於いても、日本に於いても同じことであるが、衛生、經濟、政治の問題であると同時に、實に一種の倫理問題である。都市の膨脹及びその生活の中には、必ず倫理的に取扱はれねばならず、又、その方面から解決せられねばならぬ幾多の問題が横はつて居るのである。例へば都市に多くある所の工場労働者の如きも、單に生産より生ずる富の分配問題として見れば、それは經濟問題

に相違ないのであるけれども、併しその分配の基礎、又は標準となるべきものは何であるかといふ問題となれば、それは立派に倫理問題である。何故なれば、分配の基礎、又は標準となるものは、「公正」^{ジヤスティス}といふ觀念である。然るにその「公正」なる觀念は一つの倫理上の觀念であつて、その本質は如何、その發達は如何といふ問題は、嚴然たる一つの倫理問題であるが故である。又公娼私娼の制度問題の如きも、専らこれを衛生上、及び都市行政上の問題としても見る事が出来るのであるけれども、しかし唯單にそれだけの問題ではない。之を一つの人格問題として觀れば、それは正しく一個の倫理問題となるのである。それ故にチーグラ―氏が、「社會問題は倫理問題なり」といふ一書を著はして、すべての社會問題の根柢には、必ず倫理問題が潜在して居るものであつて、従つて倫理問題として社會問題を取扱ふのでなければ、その根本的解決は到底望まれ得べきものでないと論じたのも、又、シュタイン氏が「哲學の光を以て觀たる社會問題」といふ書に於いて、社會問題はやがて哲學問題であつて、之を根本的に解釋せんには、必ず哲學の光を藉りて來なければならぬものであると説いたのも、何れも尤もな言ひ分である。即ち都市問題は、其政治

經濟衛生上の問題として取扱はれて居るものも、すべて之を倫理問題としても取扱ふことが出来るのであつて、而も必ず然か取扱はれねばならぬのである。倫理上の解決が出来て居らぬ社會問題は、未だ根本的に解決されたものとはいへぬ。それで政治學者や、經濟學者や、衛生學者等が、既に此等の問題を考究して居らるるにも拘はらず、私は本論文に於いて、聊か倫理問題として看たる都市問題を考察せんとするのである。しかし、私が爰に論ぜんとするのは、一々の特殊問題ではなくして、その特殊問題に入るのに必要な、一般的序論、若しくは普遍的根本論についてである。

二

倫理問題としての都市問題を論ぜんには、順序として先づ都市とは如何なる場所を指すかといふことから始めねばならぬ。さてその都市には、種々の定義が與へられて居るけれども、それ等衆説の要を撮つていへば、比較的小さな面積に比較的多數の人間が密集して生活し、而してそれ自身が獨立せる一定の團體を構成す

るものであつて、その住民の多數は農業よりは、むしろ商業又は工業等をその生業とするものを指すのである。北米合衆國では、人口八千以上の住民を有する都會を、すべて市と稱へ、獨逸の統計では、人口二千以下の處は、たとひ多少市の體面を具へて居つても、或は全く田舎の村制を有つて居つても、すべて之を「田舎の住處」と稱へ、二千より五千の場處をば之を「田舎の都會」と稱へ、五千から二萬の處をば之を「小都市」と稱へ、二萬から十萬までの處を「中都市」と稱へ、十萬以上の處をば「大都市」と稱へて居る。(ハッサート氏「都市」に依る)。我が邦にては、地方行政的には、人口三萬以上であつて、市としての經營を完うすることの出来る處をば、之を「市」と稱して居り、その以下の都會は之を「町」と稱へ、又その以下は之を「村」と稱して居る。我が邦の市町村は、地方行政上の名目であつて、獨逸に於けるがやうに、別に統計上に一定した名稱を有つて居らぬのである。故に我が日本では、都市といへば、行政上に「市」といはれて居る所を指すのであると見るのが、穩當な解釋であらうと思ふ。斯く解釋して、その「市」と稱せられて居るものが、我が日本に何程あるかを見るに、北海道及び沖繩縣に於ける區と稱せられて居る所の札幌小樽函館那覇、

首里等を合算して、臺灣及び朝鮮に於ける都市を除く、明治三十六年末日には六十であつたが、明治四十一年末日には、六市増して六十六市となつて居る。此の如く「市」の数は、毎五年目の統計に漸次増加して行つて居るが、此の傾向は今後も猶加速度の勢で持續するであらう。

此等の六十六「市」は、少くともその經營上、皆幾多の問題を有つて居るであらう。併しながら、それ等のすべてが、必ずしも所謂都市問題として、各方面の學者の研究の對象となるべき價值あるものでない。少くとも倫理問題として、大に興味ある、又非常に必要なものではあるまい。それは如何ういふ譯かといふに、今日「市」と稱せられて居る六十六都會のうち、その大多數は封建時代の諸侯伯の「城下」であつて、その當時に政治的中心として發達したものである。此等の都會も、大概は皆年々その人口を増殖し、その生産を増加して、漸次に膨脹して行く傾向があるが、その原因を調べて見ると、多くは人口の自然増加によるものである。中には自然増加以上に急激に膨脹せるものもあるから、如何ういふ譯かとその原因を調べて見ると、新たに軍隊の衛戍地になつたとか、又は、附近の町村を合併したとか、極めて

機械的な人工的原因に依るものであつて、決して市自身の努力によつての發展にあらざることを發見するのである。(而してそれ等の「城下」から繼續して來た所の多くの都市は、從來の惰性で僅かに都市の體面を維持して行つては居るもの、その住民は多くは祖先以來の住民であり、その經濟は多くは小規模の手工業時代の繼續であり、而して僅かに一小地方の小貨物の集散地たるに過ぎぬので、此等は名は「市」であつても、その性質からいふと、寧ろ農村に近いものである。)此等の「市」は、少くとも倫理問題として興味ある都市問題を有つて居らぬのである。これ我が「市」といはれて居る六十六都會のすべてが必ずしも倫理問題として興味ある都市問題を有つて居るものではないといふ所以である。

「市」として倫理上興味ある都市問題を有つて居るものは、自然増加以上の人口増殖があり、従つて住民の内外の移動が激烈で、且近世式の大工業の勃興あり、従つて近世式の貨幣經濟の一中心地となつて居る所の都市である。例へば東京市の如きは最近五ヶ年の自然増加率の平均は、千分の七・六八である。而して明治三十六年の人口は百八十一萬八千六百五十五人であるから、その後五年を隔てたる明

治四十一年には、百八十八萬九千五百七十三人であるべき筈であるが、その年の實際の統計は、二百十八萬六千七十九人となつて居る。従つて二十九萬六千五百餘人、即ち約三十萬人は、五ヶ年間に自然増加以上に増加した人口で、是等は多く田舎又は他の都市から東京へ流れ込んで來た所の人口である。大阪の自然増加率の平均は、千分ノ五・八八であるから、三十六年に九十九萬五千九百四十五人あつたならば、四十一年には百二萬五千五百七十三人となるべきである。然るに實際統計は、百二十二萬六千六百四十七人となつて居るから、約二十萬人は自然増加率以上に増殖した數である。横濱の平均率は甚だ不良で、僅に千分ノ三・九四である。従つて三十六年には三十二萬六千三十五人であつたとすれば、四十一年には三十三萬二千五百九人であるべき筈である。然るに實際は、三十九萬四千三百三人となつて居るから、六萬一千七百餘人は他から轉げ込んだ人間と見なければならぬ。此の如く此等の大都市に於いては、大概自然増加率の平均以上にその人口が増殖擴大して居る。試みに五萬人以上の「市」について見るに、三十六年に二十五市あつたが、四十一年には二十九市となつて、四市だけ増加して居る。更らに十萬人以上

の「市」を見るに、三十六年に九市であつたのが十市となつて居る。而も其の内譯を見ると面白い、十萬以上二十萬以下は、三十六年には三市で、四十一年には四市となり、二十萬以上三十萬以下は、二市であつたのが全くなくなり、三十萬以上四十萬以下の二市であつたのが三市となり、四十萬以上五十萬以下のは全くなかつたのが、一市となり、九十萬以上百萬以下では一市であつたのがなくなつて、百萬以上のが二市となつて居る。即ち會つて十萬臺以下の一市が増して十萬臺に上り、二十萬臺であつた二市が三十萬臺に上り、三十萬であつた中の一市が増して四十萬臺となり、百萬以下であつたのが終に百萬以上になつたといふのである。三十六年に三萬臺であつた市が、四十一年には急に五萬臺の市となつた處の如きは、その増殖の率が非常に高く、かういふ市では、その内外の移動も亦甚だ激しいものである。此等の中には附近の町村の併合といふ原因によつて急に膨脹したものであるけれども、多くは近世式商工業の勃興によつて増大したものである。所謂都市問題殊に倫理問題として見たる都市問題は、多く斯ういふ性質の市に現はれて來る所の問題なのである。

三

前に述べたるが如く、此の論文に於いては、或は人口問題、或は工場問題、或は信用制度問題、或は公私娼問題といふが如き、特殊の問題を論ぜんとするのではない、單にそれ等の問題の根柢に横はる所の一般問題を論ぜんとするのである。然るにその一般問題を論ずるといふのは、一面からいへば、以上の如き意味の都市生活には、果して如何なる根本特徴があるかといふことを論明せんとすることになるのである。以下聊かその事について述べて見ようと思ふ。

斯ういふ自然増殖以上に人口増加が盛で、而してその住民の内外の移動の激しい、且、近世式商工業の活潑な都市には、極く卑近な通俗な意味に於いての個人主義の氣分が漲つて居るものである。農村又は小都會に於いては、その住民の多くが祖先以來の住民で、自有の地所に自有の住宅を建てて、その中に生活して居るものが多いのである。故に自然永年同一の場所に止住して居るといふことになる。隣から隣、又その次の隣まで皆それなのであるから、自然近所合壁の人々は、皆互に

相知り合ふことになり、互に相睦み合ふことになつて、吉凶禍福共に相慶弔し合ふことになるのである。約言すれば隣保郷黨の團結が親密になつて居るのである。然るに住民の内外の移動の激しい都市になると、他の都市又は農村等からその都市へ流れ込む人間の數も多く、又反對に、その都市から他の場所へ流れ出る人間も亦尠くない。加之、その都市に住するものも、自有の地所と家屋とを以て生活して居るものは寧ろ少數であつて、多數は賃借の家屋に住して居るのである。それ故に僅かの賃借金の高低や、又は彼等の生活状態の異動から、市内の甲所から乙所へ轉々してあるくといふ傾向が甚しくなるのである。住民の多くがそれであるから、住民は常に新しい近所合壁を有つといふことになつて、サツパリ親みといふものが生れて來ない。隣家に不幸があつても、同情を寄せるではなし、向ひの家に御目出度いことがあつても、御祝の品物を贈つたり、詞を述ぶるではなし、詰り、吾は吾たり、人は人たりといふ生活をして居るに過ぎぬ。かかる都市に於いては、隣保郷黨の親睦、團結などいふことは、殆んど見難い現象である。

商工業の盛大な都市例へば東京・大阪・横濱・神戸・名古屋の如き大都市には、工場勞

働者を始めとして、各種の職工労働者が多数流れ込んで居る。是等の社會になると、その移動が殊に激しいのである。彼等が一軒の住宅を有つて居ることは、殆んど稀有の事である。否、彼等の収入は、到底その事を許さないものである。斯ういふ人々の多くは、或は間借、又は席借をして、非常に簡単な生活をして居るものであるから、引越するのに何の届託もない。學生等が甲下宿から乙下宿へ轉するよりも更に簡単に引越をすることが出来るのである。それ故、是等の社會の移動の激烈なることは、東京の本所、淺草邊の木賃宿の状態を知つて居るもの、すべて認むる所である。是等の社會の意識中には、隣保郷黨の觀念の如きは殆んど見られない。彼等は唯、如何にして彼等一身の口を糊して行かうか、彼等の妻子の口を糊して行かうかといふことに、彼等の全力を傾注して居るので、殆んど他を顧みるの餘裕等を有たないのである。彼等は矢張り個人主義の子である。勿論、彼等の或る仲間には、親分子分の牽引が甚だ鞏固であつて、それで團體的生活をやつて居るものもあり、而してそれだけ個人主義、淺薄な通俗的意味の「的でない生活をやつて居るものもあるけれども、是も情的團結であるよりは、寧ろ智的團結である。例へば家族

間の團結——親子兄弟の團結のやうに、自然の情から起つて居るものは尠く、その親分子分の團結を作つて置くと、雙方生存競争上、即ち生活上便宜であるといふ利害の打算から來て居るものが多い。それ故、親分子分の團結は、むしろ手段であつて、目的は自己の利益といふ處にある。従つて矢張り個人主義的生活を脱しないのである。加之、労働者が親分子分の關係を結ぶのは、一面は資本家企業家に對し、一面に其他の労働者に對して、自分等の利益と權利とを擁護せんとするの精神に出て居ることが多いのである。即ち「階級の利益」を保障せんとする「階級的反抗」に出て居ることが多いのである。その點に於いては、英・米邊の労働組合が一面には資本家に對し、一面には非労働組合者に對して、自家の利益と權利とを擁護せんとするのに似て居る。斯の如く、親分子分の關係も、所詮は「階級的反抗」に基いて起つて居るものとすれば、それ等は矢張り、淺薄な意味の個人主義の氣分を脱して居らぬのである。

然らば、大都市に於いて、盛に商工業の企業をなしつつある所の資本家の側は如何かといふに、彼等も同じく淺薄な意味の個人主義の氣分に囚はれて居るのであ

る。今日の企業上に於ける根本原則の一つは何であるか、自由競争である。彼等は可成少い資本を可成敏活に運轉して、可成多くの利益を擧げんとするに於いて殆んどなさざる所ないのである。彼等は法律上の制裁の外は、何事をも顧慮せず、――社會の輿論も、世間の外聞も、甚しきは骨肉親戚の親みまでをも構はずに、彼の利益を擧げんとするのである。彼等は強ひて彼等の良心を麻痺せしめ、彼の人格そのものの品位の感を痴鈍ならしめ、厚顔無恥を盾として、猛烈に彼等の利益を獲得せんと努むるのである。その廣告手段の如きは卑俗惡辣を極め、その勞働者並に競争の同業者に對しても、甘言威嚇殆んど爲さざるなきの有様である。自由競争といふことは、つまる處餘り人情などいふことをば構はずに、何んでも他人と競争して、可成多く自己の利益を擧げんとすることである。自分の店で法外に廉く賣つたなら、向ひの同業者が困るだらうとか、自分が今此處に開店して、盛に廣告でもしたならば、隣の同業の老舗が嘸迷惑をすであらうとか、自分の製品に斯やうな商標紙を貼布しては、それと擬れ易い商標紙でこれ迄盛に賣り込んだ製造元が弱るだらうとか、その他種々に他人の迷惑とか、困却とかいふことを考へ、それだ

から自分は、此等の某々の事業は確かに利益あることと認めても、それ等を爲ると他人に氣の毒であるから之を遠慮しようといふが如く、そこに人情を加味するやうになつては、到底自由競争には勝てないと彼等は考ふるのである。然るに自由競争に勝てないといふことは、やがて、放下した資本に對する利子の利益を得ることが出來ず、時にはその放下した資本そのものまでをも、すべて煙にしてしまはねばならぬといふこととなる。故に自由競争は、自然に個人主義的にならざるを得ないのである。

ホブソン氏は斯ういふことをいふて居る。「近世都市は、出來るだけ多量の物質的貨物を、最も經濟的に生産し、且、分配せんと欲求の結果として生れ出でたるものである。故に生活の便宜といふことがその目的にあらずして、仕事の經濟といふことがそれである。工場組織の經濟は、唯、或る極めて制限せられたる範圍に於いてのみ社會的なのであつて、反社會感情は、或は企業家同志の自由競争の爲に、或は雇者、被雇者間の反抗の爲に、或は賣手と買手、或は工場と工場、或は商店と商店との反抗の爲に、あらゆる點に於いて刺激せられ鼓舞せられて居る。」（近世資本主

義の進化)。此のホブソン氏の言は、急激に膨脹したる我が邦の都市にも當て嵌まるのである。西洋では、彼のハンザ同盟に屬して居つた北方獨逸の諸都市が、形式主義權威主義が嚴格に行はれて居つた處の中世紀に於いて、その自治權を主張し、その自由を伸暢して所謂「自由主義リベラリスム」の源泉であり、搖籃であつたが、今は、それ等の都市は急進主義ラディカリズムの中心となつた(ウェバー氏「第十九世紀に於ける都市の成長」四三二頁)と言はれるのであるが、我が邦に於いても、大都市は多く自由主義、個人主義の發祥の地となつて居るのである。

四

自然増加以上に膨脹の率の高い、而して内外に於ける住民の移動の激しい都市の根本的普遍的特徴は、個人主義、自由主義であるとして、さてその根本特徴から當然生じて來る所の結果は如何なるものであらう。以下少しく之を述べよう。第一には相互の團結生活が甚だ弱く、自分の事は自分の事、他人の事は他人の事で、自分自分は自分だけの事を始末し、さへすれば宜い、他人の事は、自分に迷惑の掛からざる

限り、自分に損害の及ばざる限りは、如何なる事をなしても、決して之に容喙をし、干渉をしたり、忠告をしたり、することなどは決してない。所謂見て見ぬふりをしたり、又は聞いて聞かぬふりをするのである。故に各員相互間の制裁が、甚だ弛緩になつて居るのである。今日の市制によれば、一定の租税を納め、引續き二年間その市内に居住すれば、市民權を獲得して所謂「公民」となるのであるが、寄留者、若しくは準寄留者の多い東京市の如きに於いては、其の公民權を獲得して居るものの幾割程が、果してその事を自覺し、従つて東京市といふ自治體の事を氣に掛けて居るであらうか。市會議員の選舉があらうと、區會議員の選舉があらうと、而してその各候補者及びその運動者が、種々請託運動に來訪する處あらうと、本氣に之を聴き、眞面目にその事を考へる人々は、公民中の幾割であらうか。又、市會で評議する市の歳入歳出の豫決算案の如きも、殆んど、他人事のやうに見聞して居る有様ではないか。斯ういふやうな有様で、それで市が自治體としてその自治の權利を尊重し、うまく市の經營をなすといふが如きは出來やう筈はない。市民が皆個人主義に流れて、市全體の事に關して斯く冷淡であるが故に、その間に市の公役に當つ

て居るものの中で、その冷淡なことに附け込み、狙ひつけて、種々不正なことをなし、不當の事を敢てするやうになるのである。

又相互の制裁が甚だ弛緩であるが故に、秘密の罪惡、又は不道德の行爲が容易に行はれ、又容易に隠蔽され得るのである。範圍の狭い、而して人々互に相知合つて居る農村や、小都會に於いては、人々の一舉一動が互に相注意せられ、監視せられて居るから、罪惡は勿論、不道德なことも容易には出來難いやうになつて居る。然るに移動の激しい大都市に於いては、隣から隣まですべて赤の他人である。見て見ぬふり、聞いて聞かぬふりをする連中である。否、見ようとも、聞かうともせぬ仲間である。斯ういふ譯で相互の關係が甚だ疎遠で、相互の制裁が甚だ弛緩であるから、僅かに機會因縁があれば、わづかの暗示で常習的、偶發的犯罪、又は不道德的行爲をなすやうになるのである。又移動が激しいから、犯跡を晦ますに便宜である。是等の外にも大都市には犯罪又は不道德の行爲を促がすに至る條件は澤山ある。例へば他の誘惑刺激に挑發せられるが如き、無教育にして財産のない人々が多く來集するが如き、それである。それで殺人、強盜、放火罪等から、猥褻罪、萬引等が多く

行はれるのである。又思慮の定まらざる青年が、飲酒買淫等の惡風に染み易くなるのも制裁の弛い爲である。大都市は犯罪の培養場である。

大都市の氣分は、自由主義であり、個人主義であり、又時には急進主義でもあるが故に、都人士は慣習や傳説や、因襲やに囚はれて、自己の活動を制限せられることを甚しく嫌ふのである。否、天下の四方八方から流れ込んで來たものからその大を成した處の東京市の如きには、又、横濱や、神戸や、門司の如くに、始め一個の漁村であつた處から急に膨脹した處には、寧ろ慣習、傳説、因襲などいふものはないのである。東京には江戸以來の慣習、傳説等澤山あるべき筈であるが、維新後の東京には、日本の東西南北から多く集つて來たので、江戸以來の慣習、傳説等は僅かに下町の或る部分に残つて居る位で、その他は皆思ひ／＼にやつて居るに過ぎぬ。大阪の如きは、政治の權力の爲に發達したよりは、むしろ始めから日本の商工業地として發達したのである。大阪の人士は、始めから天下の素町人を以て自ら任じて居つたのである。それ故に大阪には、妙に進歩主義、自由主義の氣分が充ちて居るやうに思はれる。勿論急激に膨脹した日清戰役後の大阪には、諸地方から流れ込んで來た

ものが多く、爲に舊慣傳説等を重んじない否、そんなことを知らないものも多い譯であるが、それはそれに相違ないが、しかし大阪は始めから他のすべての都市に比して進歩主義、自由主義であつたやうに思はれる。斯の如く傳説、慣習等に囚はれるのを厭ふ所には、其處に「新しきを好む」といふ氣が起つて來るのである。斯くて大都市は新しい學術、新しい文藝、新しい流行等の泉源となるのである。

希臘の文明がその當時に於いて最も活動の旺盛であつた雅典市に起り、希臘文明と希伯來との融合は亞歷山市に現はれ、近世文明の曙光となつた古文藝の復興は、フロンツや、ヴェニチア市に始まり、我が邦の西洋文明輸入は長崎市の蘭學に濫觴して居る。又、繪畫でも、音樂でも、其他の高尙な藝術も、矢張りその當時に於いて最も繁盛であつた都市にその源流を始めて居る。學術の如きは、その都市全體の人々が若しくはその多數の人々が、新學術に興味を有するから起るといふ譯ではない。現に希臘文化の勃興を刺激し、催進した處の詭辯派の人々は、一人として雅典生抜けの人といふ者はなく、皆他地方から流れ込んで來た處の人々である。しかし、さういふ學問なり、藝術なり、身に一藝一能を具へて居る人々がそこへ流れ込

むやうになるといふのは、つまりそこで名を揚げもし、身を立てもするのに便宜が多いからである。然らば何故さう便宜が多いかといへば、勿論それは種々の意味に於いてその當時の社會の中心を形成して居るといふことにも由ることが甚だ多いのであるが、その外、その都市全體として新しいものを好むといふ氣分が充滿して居つて、何でも新しいものを歓迎するといふ傾向があるからである。彼の所謂「新しい女」とか、又は「近代人」とかいふものは、如何うしても都市の産物であるべき筈のものであつて、保守的な氣分の漲つて居る農村や、小都會には生れて來さうもない所の性質のものである。獨逸などでも、所謂「解放せられたる女」は、伯林とか、ライプツヒとか、ミュンヘンとか、兎角活動の旺盛な都市に多く見られるのである。

流行の泉源地としては、移動の激烈な、而して新しいものを歓迎する大都市が、最も適當して居る譯である。機敏なる商人は、常に尙好の推移を察し、人間の好奇心を挑發して、私かに新様の地色、柄、形相を調製して、流行の魁をなし、その間に奇利を博さうと努めて居る。新しいものを歓迎する傾向ある所の都人士は、群衆心理の

作用で、極めて其のズウゲスチオン暗示に感動され易い。そこで流行は暫時の間に全都市に擴がり、それがやがて漸次地方にまで及ぶのである。然るにその流行といふものは、その推移が甚だ速かなものであるから、一の流行が地方にまで及ぶ頃には、大都市にはそれが既に廢れてしまつて、更に新しい流行が始つて來る。そこで以前の流行品を多く仕入れた商人等は、都市ではそれ等を捌くことが出來ない爲に、割合に廉く地方へ賣り出すのである。是等の事情は西洋でも、我が邦でも異つたことはない。それで西洋でも、「流行後れの品物は之を田舎で捌くべし」といふ諺さへ出來て居る位である。

此の流行の推移の激烈なことは、吾人の社會的、道德的、生活に強大なる壓迫を加ふるものである。世間並の衣服を著け、世間並の冠物、穿物を用ゐる、世間並のことを爲て見たいといふ心は、社會の一員として之を構成して居るものなべての普通の心であつて、人間の社會性ソシヤリテチとは之を指すものである。此の社會性があるが爲に、社會生活も出來、又その社會の統一も出來るのである。故に此の心は大切な心であるけれども、しかし又此の心のあるが爲に、別に意識的に流行を趁ふといふには

あらずして、而もそれが爲に強大なる壓迫を感じ、その流行を趁ふことが出來ないが爲に、訪問すべき處へも訪問せず、參集すべき處へも參集しかね、爲に禮を失し、用を缺くに至ることがあるのである。而もその禮を失し、用を缺いて當人はそれで満足して居るかといふに、決して然うでない、非常に不滿不平を感じて居るのである。而して此の壓迫が愈強大となると、無理の算段をしてまでも、その流行品を調へるといふことになり、爲に借金で苦しむやうになり、更に甚しい程度になると、終に萬引といふが如き、破廉恥の所業をさへ爲すに至るのである。

近世式の商工業の盛大な都市には、その當時の大富豪と、又最も貧窮なもの、兩極端のものが並存して居るのである。然るに彼等は自由主義、個人主義といふ、大都市的氣分に養はれて居るのであるから、互に相思ひ遣るといふことが乏しい。相互の思ひ遣りが乏しいから、其等兩者の階級的反抗が甚しいのである。爲に社會運動とか、或は労働者運動とか稱する所のものは、多く斯かる都市に現はれて來るのである。獨逸の社會運動が、ライン地方の商工業の盛大な諸都市に始まつたのを見ても分るのである。此の階級的反抗が社會團體の秩序を紊り、平和を害し

爲に人々を不安の生活に陥れること甚しいものである。

大都市は他地方から流れ込んで来る人々に依つてその大をなし、而して益、外來人を招致してその大をなさんが爲に、種々の享樂機關を設備するのである。而して前に述べたるが如く、大都市の住民の間には相互制裁の力が甚だ微弱であるが爲に、それ等の享樂機關を享樂するのに甚だ都合宜いのである。その享樂機關の中で最も勢力を有つて居る所のものは、賣淫機關である。是は必ずしも近世式商工業の盛な都市に限つた譯でなく、遊覽保養地となつて居る所の都市には縦令それが舊式の都市であつても盛なのであるが、特に新興の都市に多いのである。福岡縣下の門司、小倉、若松等は、多くはその附近の炭鑛の爲に最近二十年が程の間に急激に發達した所の市であるが、此等の市の發達した順序について面白い話を聞いたことがある。それは此等の市が盛に成長發達しつつあつた際に、先づ最初に開業せられ繁昌した店は料理店、飲食店等で、是等は多く賣淫の媒介所となつて居つたといふことである。次に漸次開業せられ繁昌したものは呉服店、道具店で、最後に現はれたのが書畫骨董店であつたといふ話である。此の話は何程までに事

實と吻合して信用せられ得るかは分らないが、しかし、普通の人情から考へて如何にも然うありさうなことに思はれる。兎角賣淫といふことは、大都市に付き纏つて来る暗黒面であつて、是は西洋などでも同じことである。是は國民の健康の上から、風俗の上から、道德の上から、大に考察研究しなければならぬ事項である。大都市の個人主義的氣分から生れる結果で、最後に擧ぐべきものは、個人の責任の觀念の強いといふことである。都市の人間は、職分を嚴守し、契約を嚴守し、時間を嚴守することは、農村の人々や、小都會の人々よりも遙かに強いのである。地方に旅行して一番困ることは、宿屋でも、又、集會でも、時間を嚴守せば、風が多いことである。こは多くの旅行家の經驗する所である。都市に於いても、時間等を殆んど構はぬ人々もなくはないのであるけれども、多少教育を受けたる階級に於いては、多く時間を嚴守して居る。ジッメル氏は之を解釋して、都市の生活は、之を地方の農村や、小都會やのそれに比較すると非常に複雑して居る、それで農村や、小都會等に於いては縦令時間を嚴守せぬ人があつても、それが爲に迷惑を受ける人々は至つて尠い、換言すれば時間不嚴守の及ぼす損害の範圍が狭小であるが、都市の生活は

複雑して居るだけに、その損害の範囲がそれからそれへと波及して、甚だ廣きに亘るのである。かういふことがあるが爲に、各人は時間や、約束やを厳守するのであると説いて居る。「大都市講演集」。しかし此の説明は如何かと思ふ。ジンメル氏の説明では、自分の時間や、約束やの不厳守から他人に及ぼす迷惑といふことを考へて、それ等を厳守するといふやうに聞えるのであるが、私はそれよりはむしろ自己の利害の打算から來るといふ方が、事實の真相を穿つた説明であるやうに思はれる。かう説明すると、大都市の個人主義的一般氣分に能く合ふと思ふ。

五

以上第三節に於いて、大都市に於ける生活の特徴は、自由主義的であり、個人主義的であり、又急進主義的であることを述べ、第四節に於いて、それ等の特徴から演繹せらるべき大都市生活の二三の事象を論じたのである。そこで此の第五節に於いては、大都市の自由主義、個人主義、急進主義は、如何にして生れて來たものであるかについて、少しく考察して此の論を終へたいと思ふ。

私の結論は、その瑣細の點に於いては、多少相出入、齟齬して居る點もあり、又その説明の仕方なども同じでないものであるけれども、その大體の點に於いては、ジンメル氏がその著「貨幣哲學」(第六章)に於いて論じたものと略一致して居る。それは大都市の個人主義はつまり、近世の科學主義と、産業主義インダストリアルイスマスとから來たものであると見るのである。先づ科學主義の方から説明しよう。

歐羅巴の近世文明は、おしなべて之を科學的文明といふことが出来る。殊に第十九世紀に至つては、殆んど振古未曾有の大發展を遂げ、曾て近世の劈頭に於いてフランシス・ベーコンが「ノヴァ・アトランティス」に於いて空想的に述べたものが、殆んど實際に實現せられるやうになり、科學萬能といふことは、必ずしも専門の科學者等が敢て誇負して居た許りでなく、他の人々も稍之を信するやうに傾いて居つたのであつた。第十九世紀の歐羅巴に於ける最大事件の一つは、産業革命インダストリアル・レボリューションに相違ないのであるが、その産業革命は如何にして起つたかといへば、産業的技術の大進歩が、大工業組織を現出せざるを得ざるやうになしたからである。然らば其産業的技術の大進歩は如何にして起つたかといへば、それは謂ふまでもなく、科學

の大進歩に由つて來たものである。第十八世紀末に於ける蒸汽機關の發明、及びその應用は、既に第十九世紀に現はるべき産業上の大進歩、同時に大革新を豫想せしめたのであるが、第十九世紀の初に於いて爲されたる、ロコモチーヴ・エンジンへの蒸汽の應用は、急に世界を縮小するの端を開き、世界の縮小は世界市場の開放及びその増加を意味するやうになつたのである。斯の如く科學の進歩は、直接に、間接に近世文明に大貢獻をなしたのであつて、近世文明は科學的文明であると總括されても、それに對して大なる故障をいふことは出來ないのである。

然らばその科學の特徴とする所は何であるかといへば、第一科學は「質」の差異を「量」の差異に還元せんとするものである。一々の具象的事實・事件から可成その個別的の特質を去つて、而してそれを多くある事實・事件の一例として見ようとするものである。ホップスが世界を唯物的に觀じて、世界はすべて物質の運動から出來て居ると觀たのも、デーカルトが世界一切を物・心二元に還元してしまつたのも、スピノーザが更に之をゾップスタットの一元にまで還元してしまつたのも、すべて近世科學の精神を表現して居るのである。色は色として實に客觀界にある

のではない、それはエーテルの振動の多少に外ならぬものであるといふのも、又、音も音として客觀界にあるのでなく、それは單に物體分子の振動に外ならぬといふのも、最近物理學の唱ふる所の、從來の元素は眞の意義に於いて元素でない、それ等は電子の運動に外ならぬといふのも、すべて純粹に科學的精神を表現して居るものである。科學の理想は、一切の質の差異をすべて數學的に説明せんとするにあるのである。

科學の一特徴は右の如きものであるとして、さて此の精神を以て人事界の現象を考察したならば如何なる結果になるであらうかといへば、それは矢張り物界を考察したと同じやうに、質の差異をすべて量の差異に還元してしまはうとするのである。詳しくいへば、個人を具象的な一個の個人として觀るよりも、寧ろ多數ある人間の中の一員として觀るやうになるのである。彌治郎兵衛を彌治郎兵衛として觀るよりも、喜多八を喜多八として觀るよりも、唯多くの人間の中の第一號人、第二號人として觀る傾向になるのである。更に換言すればすべての人間を、皆人間中の一例として觀るのである。恰度病理學者や、細菌學者等が、實驗用の多くのモ

ルモットや、兎や、犬等の動物を一々の其具象的個別的動物として観るよりは、第一號モルモット、第二號モルモットとして観るやうなものである。研究の對象として観て居る所の科學者の眼には、黄金も鉛も、一樣のもので、米も糞も異なる所がないのである。それと同じく科學的眼孔で人間を観れば、聖凡賢愚、老若男女、皆一體のもので、彼重く此軽く、彼尊く此卑しいなどいふことはない筈である。といふことになつて來るのである。故に科學的見地に執した人間觀は平等觀である。

斯く考察して而して後、歴史の實際事實に照合して見るに、此の考察は能く事實に吻合して居るやうに思ふ。近世文明は科學的精神を以て覺醒し、興起した文明であるとすれば、近世の始めから人間の平等觀があらねばならぬ譯になるが、果してあつたかといへばある。ホツプスの人間は皆利己心の化身であつて、人間の有意的な一舉一動は皆利己心から生ずるもので、此の點に於いては萬人皆同様なものであると論斷したのはそれである。プーフエンドルフが人は皆生れながらに生存の權利を有つて居る。即ち或る一人が自己の生命・身體の保存及び安全を圖り、それに必要な財産の保全を圖るのは、人間が人間として生れながらに有する

の權利であつて、何人も之に向つて危害損傷を與ふることが出來ぬのであると、所謂自然權利説を主張したのもそれである。それ等の思想から將來した處の第十七、第十八世紀の個人自由主義、人間平等主義及びそれ等の弊を矯めようとして現はれた、第十九世紀の社會主義等は、すべて人間の平等觀から生れ出でたる思想である。前世紀の下半分に於いて、カーライルやニーチェなどが、人間には質の差異あることを絶叫して、平等主義は平凡主義であると痛罵するに至るまでは、近世は殆んど人間の平等觀で押し通して來たといふても宜い。カントのもも平等觀であり、その反對説たる功利主義の鼻祖ベンザムのも矢張り平等觀である。十七世紀や十八世紀に於いては、如何なる學統を受け、學派に立つたにしても、人生觀の歸する所は人間平等主義であつたのである。

科學の一特徴は右の如きものであるが、さて翻つて大都市の生活を觀るに大都市の生活は決して素樸的な自然人が自然に思ひ付いて爲すが如き生活ではなくして、殆んど隅から隅まで理詰めな科學的生活になつて居るのである。日本の大都市はまだそれ程になつて居らぬが、西洋の大都市を觀ると如何にも然ういふ感

じがせられるのである。その都市にある所の各種の工場の科學的に設備せられ、運轉せられ、經營せられて居るのは、前に技術と科學との關係を論じた際に述べた通りであつて、夫は殆んど言ふの必要もないのであるが、その他、都市の生活そのものが、皆科學的なのである。高架地下、地上の汽車電車等や、或は自働車等の交通機關から、壓搾空氣に因る所の地下の速達郵便や、上水道、下水道の設備や、乃至昇降機、瓦斯、電燈、電話の使用等、都會生活はすべて科學的生活でないことはない。私が始めて獨逸の都市の生活をやつた時の最初の印象の一つは、日本の物理化學は、學校の教室乃至實驗室の物理化學であつて、獨逸の物理化學は、一私人の臺所にまで及んで居る物理化學であるといふ感であつた。錢湯に行くことと決つて風呂番はお湯は何度の温さに致しませうかと質ねる。萬事が此の筆法である。その如何に科學的であるかを想像し得るではないか。斯の如く都市の生活は萬事が理詰めである。道理で考へて宜いことで而も出來得ることであると思ふこと、換言すれば、應用せられ得るなど考へられたる科學の結果は、飽くまで之を應用せざれば、已まらずとする所の生活である。つまり都人士は科學的雰圍氣の中に生活して居るの

であるから、自然に科學的氣分を受けて、すべてを數にして見ようといふ情調になつて、人を第一號人第二號人といふ式に見て來るのである。換言すれば、人を見るのに、具象的な特殊の人間を見ずして、唯、自己の利害得失に關係ある限り、それに對する因子^{ファクトル}として見るのである。甲は自分に三の利益を與ふる人、乙は五の利益を與ふる人、丙は二の損害を加へる人、丁は四の損害を加へる人といふやうにして見るのである。すべて斯ういふ見方であるから、自然に個人主義的氣分になるのは免れ難いことである。

科學の第二の精神は、研究者は研究の對象に對して、喜怒愛憎の情を有たず、可成冷淡な、不關焉な客觀的態度を取ることである。若し對象に對して愛憎の念や、尊卑の情を加へることになると、科學的研究に少からざる障礙を來たして、赤裸々な眞理を捕捉することが出來なくなるのである。眞理は極めて公平無私なものである。従つて或る意味に於いては甚だ冷淡なものである。それ故科學者としては、如何なるものに對しても、極めて冷淡な不關焉な態度を格守することが必要である。科學者の科學者の生活は温い情の生活でなくして、冷い智の生活である。

科學の特徴は斯ういふものであるから、科學的氣分に充ちて居る都市的生活をなすものは、自然に他人に對して冷淡な、不關焉な態度を有するやうになるのである。都市生活はすべて理詰めになつて居る。従つて條理は立ち、規律はある。されども何處にも餘裕といふものがない。面白味といふものが缺けて居る感じがする。贈すべてが賣買である。訪問を受けた、そこで此方から更に答禮的訪問をする。贈品を貰つた、その返禮をする。彼が笑つた、我も亦笑はねばならぬ。彼は泣いた、我も亦泣かねばならぬ。目を以て目を償ひ、齒を以て齒を償ふを以て都市の習慣たとして居る、而してそれが又公正の義に適へるものなりとせられて居るのである。之を農村や小都會に見るが如き、其の時々の思ひ付きや、氣分で、卒直にやつて居るのに比較すると、如何に都市的生活が理詰めに出來て居るかが分るのである。大體の上からいへば、都市的生活は智的生活であつて、農村や小都會的生活は情的生活である。

科學の第三の特徴は、その分析的なることである。科學的研究の第一法として、科學者は研究事項に屬する事實を可成多く蒐集して、次に之を分類するのである。

が、その分類といふことは同じ性質の事實事件を集めて之を一項となし、他類のものから分離することである。これ既に分析的研究をなせるものである。さて分類した後には、幾多の事例中に存する本質的要素と、偶然的要素とを甄別するのである。是れが又科學の分析作用である。如此分析せる本質的要素を、又その種類に従つて分類し、漸次此の如くにして進んで行くのである。そのことを爲すのに種々の實驗觀察を用ゐることは謂ふまでもない。かくて科學者に物體から有機無機の區別に入り、氣體、流體、固體から元素に入り、元素から原子に入り、原子から電子に入り、有機體から組織に入り、組織から細胞に入り、細胞から核や收縮腔に入つたのである。斯く分析的に漸次微細なものに入りて、漸次特殊な性質を帯びるやうになるのが、科學の特徴とする所であつて、哲學の可成物を全體として見ようといふ特徴に比すれば、大なる對照をなして居るのである。斯ういふ性質があるから、科學的氣分に勝つて居て、移動の激しい大都市に居る人々は、皆人を個別的に見るに傾いて、都市全體として見るといふことが少い。従つてかゝる都市には都市の輿論といふが如きもの、都市の團結といふが如きものが甚だ微弱で、都市全體

の締が甚だダラシなく出来て居る。ホブソン氏が「人道的社會的原因よりは、むしろ産業上の競争の爲に人口の密度が高まつた處では、健全な輿論の力が、その人口の密度に反比例するやうである。即ち密度の最も高い處には、輿論が最も弱くなるやうである。大都市に於いては政治上や、宗教上や、社會上や、商賣上の組織の手段で、種々とその團結を固くしようとして居るのにも拘はらず、市民各員の間の精神的結合は、社會に於ける他の形式の團結のそれよりも微弱であるらしく思はれる」(近世資本主義の進化)といはれたのは、西洋の都市を見て言はれたのであるが、それが日本の都市にも當て嵌まるのである。東京市は日本一の大都市であるが、しかし東京市の公民ほど市全體のことに冷淡な處は、恐らく外にはあるまい。これ物を個別的に見せしむる科學的氣分の然らしむる處であるといつて宜いではあるまいか。

六

以上は科學主義が個人主義を誘起するやうになるといふことの説明であるが、

次には産業主義が個人主義を將來する性質を有つて居るものであることを述べようと思ふ。

近世産業組織は一つの自由競争といふ原理を土臺として立つて居るものであるが、此の自由競争といふことは、近世の個人自由主義、自然權利主義の個人主義的根柢から生れて出たものである。故に此の點からいへば近世産業主義はむしろ個人主義の孫であるといつても宜い譯である。かういふ譯であつて見れば、産業主義が盛に行はれるといふことは、やがて個人主義的思想がその根柢に横溢して居ることを豫想して居るのである。

次に近世産業組織は非人格主義インパーソナリズム的特徴を帯びて居る。ビジネスといふことは所詮借方と貸方との計數を取扱ふことである。總益金と總損金との金高を取扱ふことである。仕入方と卸方との噸數を取扱ふことである。約言すれば、自己の利得を増大せんが爲に或は計數を出したり入れたりすることである。さてかく出したり入れたりするには、何れ必ずその相手方を要するのであるが、その相手たる人は自分と同じやうに自己の利得の爲に、或る計數を出したり入れたりす

る人であつて、而して自由契約を締結することが出来、又それを履行することの出来る人であつたならば、それが大野九郎兵衛であらうと、大石良雄であらうと、伊達安藝であらうと、原田甲斐であらうと、構ふ所はない、誰であつても宜いのである。詰り人間を観るのに、具象的な個人全體から見ないで唯自己の利益の爲に、契約を締結し、之を履行することの出来る所の主體として観るのである。即ち單に人間の一部分、又は抽象せられたる利己心をのみ人間として見て居るのである。非人格主義とはこのことをいふのである。タフツ氏は今日の株式會社を非人格主義の標本の如くに見て居るのであるが、(チュエー、タフツ合著「倫理學」)如何にもそれに相違ないのである。今日或る會社に、若干の資本を放下してその株式を所有して居る所の株主等は果して如何なる考からそういふことをするのであるか。その會社の事業に興味を有つて居るからとか、又はその事業は國家、社會の爲に有利なる事業であるからといふ動機からするのは、殆んどないのであつて、その九分九厘まではその株式を所有することによつて、財産を比較的安固に保管することが出来比較的多くの利殖を圖ることが出来るからといふ動機からするのである。さ

ういふ株式から成立して居る所の株式會社は、やがて利己心の結晶であり、凝結物であるといつて宜い譯である。而して今日の産業組織に於いては、大資本を要する關係から、此の株式會社の制度が殆んど必要缺くべからざるものになつて居つて、而もそれが法人といふ名の下に、一個人と同じやうにすべて權利義務の對象となることが出来、又なつて居るのである。かういふ性質の株式會社が今日の産業組織の大勢力であつて、而して大都市はその株式會社の叢淵であるとすれば、都市は自然に非人格主義的氣分を以て蔽はれて居ることは、大概想像し得られるではないか。

而もその非人格主義とは何であるか、此の場合に於いては、利己主義とも、個人主義とも解釋せられて宜いのである。即ち産業主義の爲に勃興し、發展した處の都市は利己主義、個人主義の淵源とならざるを得ない。

又近世資本主義カピタリスムスの一特徴は、資本と労働との分離であるが、それが爲に資本家と労働者との間に階級的反抗の起つたことは、私は昨年本誌に掲げた「現代産業組織の道德觀」の中に述べてあるから、爰には之を略する。就いて参照されんことを望

む。

最後の今日の産業組織は所謂貨幣經濟である。然るに此の貨幣なるものも非人格主義の特徴を有つて居るものである。二十圓の金貨は紳士が有つても、二十圓、乞食が有つても二十圓、有つ人の如何によつて其の價格を變へるものでない。富豪の一圓と窮民の一圓とは、彼等自身に對する利用價值は甚だ相違して居るのであるが、之を市場に出して消費する段になると、兩者の間に何の差異もなくなつてしまふ。鼻紙代にもならぬ一圓を富豪の手から借りた貧乏人は血の涙を絞つて其一圓を返さねばならぬ。市場に現はれた貨幣の價格に人情はない。而してビジネスとはすべてを此の貨幣の形に代へて取扱ふことであるばかりでなく、人の才能も、品位までも金で計算せられるやうになつて居るのである。詰り貨幣萬能である。此の非人格主義的貨幣萬能を最も適切に示して居る所は都市である。かかれば都市が利己主義、個人主義になるのが當然ではないか。(此の貨幣經濟のことはジンメル氏が之をその「貨幣哲學」に詳論せり。)

七

以上六節に亘りて私の言はんとする所を略言ひ盡した。前述の如く都市には色々の問題があつて、その問題がすべて倫理問題となるのであるが、その特殊問題の外に右の如き一般的な根本的な倫理問題がある。而して都市の漸次の膨脹發展の現今避くべからざること、は世界列國の統計の示す所で明かである。故に吾人は是非此の倫理問題を解決しなければならぬのである。而も都市の問題は都市だけに限れる問題ではない。都市は善い方面にも悪い方面にもその影響を田舎に及ぼして居る。此の事はウェーバー氏が詳しく論じて居る(十九世紀に於ける都市の成長四三七頁以下)。して見れば都市の問題は、やがて國民問題となるのである。私は今は唯その問題だけを提示して、その解決は諸君と共に今後に期さうと念ふ。

マルキシズム批判

藤井博士全集 第五卷・第二分冊

マルキシズム批判目次

- 一 唯物史觀の解剖と其素成分……………一
- 二 唯物史觀の要訣及びそれについての考察……………二
- 三 唯物史觀と歴史法……………六
- 四 マルクス主義國家觀の倫理的批判……………九
- 五 マルクス主義價值論の倫理的批判……………一四
- 六 階級的闘争論の倫理的批判……………一七
- 七 唯物史觀の倫理的・社會學的・心理學的批判……………二〇

一 唯物史觀の解剖と其素成分

唯物史觀と一般的にいふけれども、爰に論ずる所は一般的のものではなく、その最好代表者の一人であるマルクスのそれを解剖するにある。

爰に唯物史觀といふのは、獨逸語のデイ・マテリアリスティシエ・ゲシヒツアウ
フファッスンク (*Die materialistische Geschichtsauffassung*) を譯したものである。若しこ
の獨逸語を文字通りに直譯すれば、唯物論的歴史觀といふ方が適當であるが、それ
では餘り長過ぎて宜しからざるにより、約めて之を唯物史觀としたのである。(先
年中央公論誌上に余が此語を用ひて以來、此語は幸に同攻諸賢の承認を経たやう
に思はれるが、猶少しく氣遣はしい點があるので、一應爰に斷つて置く次第である。)

此唯物史觀は此他猶種々の語によつて表はされてゐる。或は歴史的唯物論(Der historische Materialismus) 或は經濟的唯物論(Der ökonomische Materialismus)或は歴史の經濟的解釋(Economic Interpretation of History)等それである。語は種々に異なるけれども其含蓄する所の意義はすべて同様であつて、大體同一の歴史觀を表示すべく用ひられてゐる。故に爰には此種々の語を用ひるのをやめて、一の唯物史觀の語を以てすべてを表示せしめることにする。

此唯物史觀乃至之に類する思想は、西洋に於いても、可なり昔からあつた所の思想であつて、第十八世紀の始頃に伊太利のヴッキオ(G. B. Vico, 1688-1744)が既に之を唱へて居り、其後も引き續き此方面の思想の開拓に努めたものがあつたので、決してマルクス(K. Marx, 1818-1883)に始つた思想であるとはいはれない。それ故にエングルス(F. Engels, 1820-1895)が剰餘價值と唯物史觀とはマルクスの創説した二大眞理であるかのやうに説いたのは、社會科學上に於ける親友の功績を餘りに誇大にいひ表はしたものであつて、決して嚴密な事實上の判斷として聽くべきではない。しかしながら從來の唯物史觀乃至それに類似した思想の多くを採つて自

家藥籠中のものとなし、猶それに關聯した其他の幾種の自然觀・人間觀を加味して唯物史觀を集成したものはマルクスであるといふことは、吾等はエングルスと共に之を容さねばなるまい。此點からいへばエングルスの言も甚しい曲説であるとのみいふことは出来ない。しかもマルクス自身の思想系統全體からいへば、如何にもエングルスの言つた如く、剰餘價值と唯物史觀との二つの見解が基礎となつて、彼の社會觀・經濟觀の全體系が建設されてゐるのであつて、マルクス自身に取つては、此唯物史觀は甚だ重要な思想である。斯かる次第であるから、マルクスの唯物史觀を解剖することは、一面に於いては、凡そ唯物史觀と稱へられる一般の思想系統を解剖することとなり、他面に於いては、マルクス自身の社會觀・經濟觀を理解する端緒となるのである。斯かる理由によつて、余は爰にマルクスの唯物史觀を解剖せんとするのである。

二

マルクスの唯物史觀は、四つの異なる思想體系をその淵源としてゐると認めるこ

とが出来る。その一は獨逸の古典的觀念論、殊にヘーゲル(G. W. F. Hegel, 1770—1831)の辯證哲學であり、その二はフォイエエルバッハ(L. Feuerbach, 1804—1872)の人間學的唯物論(Der anthropologische Materialismus)であり、その三はサン・シモン(C. H. De Saint-Simon, 1760—1825)の歴史の經濟的解釋であり、而して最後の第四はダーキン(Ch. Darwin, 1809—1882)の生物進化の説である。少くともこの四個の思想體系は、マルクスの唯物史觀に顯著な影響を與へてゐる。

ヘーゲルが柏林大學の教授となつたのは、一千八百十八年であつて、恰度マルクスの生れたその年であつた。而して彼の死んだのは、一千八百三十一年であつて、マルクスの十三歳の時である。故にマルクスがボンや柏林の大學に於いて、法律、哲學などを研究するやうになつた頃には、ヘーゲルは最早此世に生存してゐなかつたので、マルクスは直接ヘーゲルの講筵に參することはなかつたのである。而もマルクスは最初は學者となり、大學の教授となつて、學究的生活を送らうといふ志を抱いてゐたのであるが、彼の性格と當時の普國の形勢とは彼をしてその志を變ぜしめ、一千八百四十年には二十二歳の若冠を以て「萊因新聞」の編輯長たらし

めて、學究的生活を中廢せしめてしまつたのである。それ故にマルクスは如何程廣くヘーゲル哲學を研鑽し、如何程深くそれを理解してゐたかが分明でない。しかしヘーゲル哲學は、當時殆ど全獨逸を風靡した哲學であつて、賛成するにも反對するにも、苟くも哲學壇上に説を立て、論を行らんとするものは、必ずヘーゲル哲學に對して何分かの理解を有たなければならぬ時代であつた。そこでマルクスは兎も角もヘーゲル哲學を研究したに相違ない。而して研究するに従つて、その辯證法は彼の興味を惹くやうになつて彼自身の方法も之を辯證法であるとなし、自ら「余はヘーゲルの學徒なり」と唱へるやうになつたのである(資本論第二版序文、一千八百九十年オットー・マイスナー出版第一卷序文一八頁)以下此版本に依る。然らば、その所謂辯證法とは何であるか。それは即ち正・反・合の三割法をいふのである。爰に有といふ正があれば、それに對して必ず無といふ反がある。併し有と無とは互に矛盾するものであるから、之を統一するものは、有にあらす、無にあらざるものでなければならぬ。有にあらす、無にあらざるものとは何か。それは轉化である。そこで有といふ正と無といふ反とは、轉化といふ合になつて表はれる。

此正・反合の三剖法的進行は吾人の理性の動く根本法則である。而もヘーゲルに従へば、世界の唯一實在は理性であつて、一切は此唯一理性の顯現であるが故に、この正・反合は單に吾人の理性が動く根本法則であるばかりでなく、世界一切の動く根本法則である。吾人の精神も歴史も、自然も皆此三剖法的進行法で動くものであり、動いてゐるものである。之がヘーゲル哲學の辯證法であり、而して彼の哲學の骨子を形成してゐるものである。要するにカント哲學に於いて、矛盾を包含してゐるものは不可能なものなりとせられたのが、ヘーゲル哲學に於いては、矛盾を包含してゐるものでなければ活動することなく、世界一切を動かす所のものは矛盾なりとせられるやうになつたのである。換言すれば、「争は一切の父なり」といふヘラクライトスの思想を一層嚴格な論理の形式で表明したものと見る事が出来る。

マルクスは此辯證法を以て、人間の歴史を解釋せんと試みたのである。一千八百四十八年の「共産黨宣言」に於いては、人間の歴史はすべて階級闘争から成立するものであると論じて、社會に階級の衝突・闘争がなかつたならば、人間の歴史なる

ものは現はれて來るものではないといふ程に述べてゐる。又一千八百五十九年の「經濟學批判」の序文に於いては、「人間は彼等の生存の社會的生産に於いて、彼等の意思から獨立した従つて一定の必然的な關係中に入り込む。即ち彼等の物質的生産力の一定の發達段階に相應する所の生産關係に入り込む」(シュトットガルト・デューツナハフ出版一千八百九十七年版序文一一頁(以下皆此版本に依る))と説いてゐる。若し人間の歴史が嚴密なる辯證法で發展するものであるならば、それは嚴密に論理的のものであつて、そこに自由意思の働き得る餘地はない譯である。マルクスは其點を認めて右の如く説けるものであらう。一千八百四十七年の「哲學の貧困」に於いては、「文化の始ると同時に、生産は職業身分階級間の對立の上に、而して遂には蓄積せられた勞働と直接の勞働との對立の上に成立せしめられたのである。對立なくして進歩あることは出來ない。これやがて文化が今日まで遵由した法則である」(シュトットガルト・デューツナハフ出版一千八百八十五年版三九頁(以下皆此版本に依る))と説いてゐる。これは「共産黨宣言」に見えた所の「從來の歴史はすべて階級闘争の歴史である」といふことゝ同一の趣旨を述べ

たものであつて、結局一切を動かすものは矛盾なりといふ辯證法の精神を表はしたものである。斯かる論述はマルクスの著書の到る處に見えてゐる所の思想である。即ちすべて物の運動は必ず何等かの矛盾あるが故に起るものである。従つて社會の變動も亦然らざるを得ないのは當然である。然らばその社會の變動を惹起する所の矛盾は如何なる種類の矛盾かといへば、マルクスはそれは生産の形式に於ける矛盾であると答へるのである。然らばその生産上の形式に於ける矛盾とは如何なることであるかといへば、その點がやがてマルクスの唯物史觀の本領になるのであるから、詳しく之を論述しなければならぬのであるが、今は唯ヘーゲル哲學が如何にマルクスの思想に影響したかを論述するのであるから、唯物史觀の本領となるべき部分の論述はしばらく後廻しとする。かくて前述の筋を辿つて更に論を進めて行かう。マルクスに従へば、生産上の形式は之を法律的に言ひ表はせば、財産上の形式である。それ故に社會の變動は生産上の形式の矛盾から起るといふのは、換言すれば、財産上の形式の矛盾から起るといふ意味となるのである。人類社會には始から私有財産制度があつたのではなく、原始社會に

於いては寧ろ共産主義が行はれてゐたのである。それが漸次變じて私有財産の形に進むやうになつて來たのである(資本論第一卷四四頁脚註第三〇参照)。

しかし斯やうに私有財産の制度が確立せられて、爰に斯かる正が出來れば、又それに對する反が起つて、そこに又新たな三割法的進行が起らざるを得ない。即ちその結果としてあらはれたのは労働力の自由賣買といふことであつて、その爲に社會に賃銀労働者なるものがあらはれ、それが資本的生產となつたのである。換言すれば、私有財産なるものがあれば、その必然の結果として今日見る如き資本主義が起らざるを得ないのである(資本論第一卷五五〇頁)。しかし資本主義が起れば、そこに又新たな三割法的進行があらはれて來て、又別種の社會現象を現せざるを得ない。「資本的生產方法から生じた所の資本主義的收得方法は、従つて資本主義的私有財産は、自己自身の労働に基ける個人的私有財産の第一の否定である。然るに資本主義的生產は自然過程の必然を以てそれ自らの否定を生ずる。それがやがて否定の否定である。此否定は私有財産を復興することはせず、別に資本主義時代の獲得物を基礎とする個人的財産を造り出す。即ち協業、土地や労働其

者によつて生ぜられた生産手段やの公有を基礎とする個人的財産を生ずる」(資本論第一卷七二八―七二九頁)やうになるのである。

右の論述によつて、マルクスは如何に三割法の辯證法を重用して、氏の社會進行に關する思想體系を建設しようと努めたかゞ解るのである。而して此の三割法の辯證法はヘーゲル哲學の骨子を形成してゐるものであるとすれば、マルクスの思想は如何に深くヘーゲル哲學に負ふ所あるかゞ了解せられるではないか。しかし此研究法は兩者如何に相接近してゐても、その内容からいへば、ヘーゲルのは飽く迄觀念論であり、マルクスのは何處迄も唯物論であつて、その點に於いては兩者は殆どその兩極端に立つてゐると言つてもいゝのである。而して此兩者の中間に立つて、その懸け橋となつた所のものはルードキツヒ・フォイエルバッハである。

三

フォイエルバッハが一部のヘーゲル學徒に及ぼした影響は非常に素晴らしいものであつて、殊に一千八百四十一年に公にされた氏の「ウーレン・デス・クリスチアノトウムス基督教の本質」は實に重

大な影響を當時に與へたものである。そのことに就いてエンゲルスは「當時の感動は殆ど一般的であつて、吾等は一時殆どフォイエルバッハ學徒であつたのである」(ルードキツヒ・フォイエルバッハ)と當時の状況を述べてゐる。然らば斯くの如き廣汎な影響を與へた所のフォイエルバッハの思想は如何なるものであつたであらうか。

ヘーゲル哲學は彼の死後に於いて、彼の學徒の間に二大學派に分裂したのである。ヘーゲルの所謂絶対精神、唯一實在たる絶対精神、即ち神がヘーゲル哲學の中心核をなしてゐるものである。従つてその側面を更に徹底的に探究するものは、やがてヘーゲル哲學をその進むべき路へ進ましめる所以であるとして、その側面を研究したのが一派となつて、所謂神學派となり、之に反してヘーゲルの絶対精神の發展の抑の基本的出發點は物質的自然であるとの思想を取り、一切實在の基礎は唯一實在は物質であるとするのがヘーゲル哲學の真相を徹底せしめたものであると論じたのが他の一派となつて、所謂唯物論派となつたのである。前者は之を右黨と稱し、後者は之を左黨と唱へてゐる。斯くの如くヘーゲル哲學は兩極端の

説に岐れたのであるが、フオイエルバッハは唯物論派の左黨に屬してゐた一人である。

フオイエルバッハはその始はヘーゲルの立場からさまで離れてゐなかつたが否「死及び不死についての思想」(一八三〇年)の如きでは殆どヘーゲルの立場に立脚してゐたといつても宜いのであるが、年を経るに従つて次第にヘーゲルの立場から離れるやうになり、一千八百三十八年に「ビール・ベール」を講じた頃になつては、全くヘーゲルの立脚地から離れて、彼自身の唯物論の立脚點が鮮かに讀まれるやうになり、翌一千八百三十九年の「ヘーゲル哲學批判」に於いて露骨に彼の立場を宣明した。ヘーゲルは諸々の哲學・宗教・時代・民族の間に存する彼等の顯著な差異だけを而も唯それ等が向上して行く階程だけを認めて之を叙述した。しかしヘーゲルは、それ等の間に存在する共同的なもの、等一的なもの、同一的なものをば全然背景の中に匿してゐる。ヘーゲルの見解及び方法そのものの形式は、唯非包容的な時間のみであつて、同時に包容的な空間をば逸してゐるものである。従つて彼の體系はただ從屬や繼續のみを示して、同位や同在に就いては何等論じてゐ

ない。成程最後の發展段階は常に他の段階を含む所の全體ではあらうが、しかしその全體そのものは一定の時間存在であり、従つて特殊性を有つてゐるから、他の存在からその獨立の生命の精髓を吸ひ取り、以てその完全な自由に於いてのみ有つ所の意味そのものを奪ひ去らなければ、他の存在をば己の中に含むことは出來ない。ヘーゲルの方法は、自然の進行をそのままに取り上げたものだと自負してゐる。しかしそれは勿論自然の進行を模倣したものゝに過ぎない、模寫には、原物の生命が缺けてゐる(フオイエルバッハ全集第二卷一八六頁)と論じて、ヘーゲル哲學からの分離を明にしてゐる。其の後彼は「基督教の本質」(一八四一年)、「將來の哲學の根本法則」(一八四三年)、「犠牲祕義」等に於いて漸次に彼の立脚點を明にした。それ等にあらはれた彼の思想は、所謂人間學的唯物論といはれてゐるものである。人間學的唯物論とは、物質から形成せられてゐる人間をあらゆるものゝ中心として考へる思想であつて、神もその物質的人間の投射に外ならぬ。而してその物質なるものは、唯一の實在であつて、思惟は存在から來たものであり、決して存在は思惟から生れたものではないと見る思想である。即ちヘーゲル哲學の正反對の思

想なのである。「動物は單純な生活を營み、人間は二重の生活をなしてゐる。動物に於いては、内的生活と外的生活と一つであるけれども、人間の生活はそれとは異つて、内外兩者の生活を有つてゐる。而して人間のその内面の生活といふのが人間といふ種に關する生活であつて、やがて人間の眞髓を形成するものである」(基督教の本質)。この種の本質が宗教の根柢となるもので、神といふ觀念の如きは、此種の本質の如何による。「神は人間が思惟し、感ずる通りにあらはれるものであり、又神の價値は人間の價値のある通りに現はれるものであつて、それ以上のものでもそれ以下のものでもない。……宗教は人間が分れて二つとなつたものであるといつても宜い。即ち人間は自分に對して神を對立せしめたものである (Homo homini Deus est)」(基督教の本質)。嘗にそればかりではない。凡そ人間は、その攝取する食物の如何によつてその本質が形成せられるものであつて、「神はアムプロジアといふ不死の食物を攝る故に不死であり、人間はパンを食ひ、土地から生じた果物を食ひ、可死の食物を食ふが故に可死のものとなつてゐる。本質は食物によつて定まり、食物は本質によつて決まる。人はすべて自己の個性即ち本性・年齢・性・位置・職

業・品位等に適合するものを食ふものである。而してそれ等を食して益、それになるのである」(犠牲秘義)。フォイエルバッハの此如き論は、一見すれば如何にも滑稽に見えて、或は諧謔を弄してゐるのではないかと思はれるのであるが、しかしそれは決して滑稽でも諧謔でもない。彼は眞面目に之を主張してゐるのである。當時獨逸には、前に述べたヘーゲルから分れた所謂左黨一派の唯物論者の外に、生理學や生物學の研究から來た所のモレシヨット、ビュヒナー等の別派の唯物論者などあつて、唯物論は大に氣焰を揚げてゐた時代であるから、フォイエルバッハが斯くまで極端に唯物論を主張するやうになつたのも、必ずしも奇怪とするに及ばないことである。

斯かるフォイエルバッハ哲學がマルクスの思想に深刻な影響を與へてゐる事はマルクスの著書論文の諸處に散見してゐる顯著な事實である。「神聖家族」(一八四五年)の序文に、「獨逸に於ける眞の人本主義は、唯心論若しくは思辨的觀念論程恐ろしい敵を有たない。唯心論又は思辨的觀念論は現實存在する個々人の代りに『自意識』又は『靈魂』なるものを現實存在するものとし、而して福音書の著者

と共に、生命の源をなすものは靈であつて、肉は則ち之に與らずなど、説く所の説である云々」(マールリング「獨逸社會民主黨史」第一卷一九三頁に拔萃せられたものに依る)と説いて、所謂唯心論又は思辨的觀念論は、全く本末を顛倒してゐる思想であることを表明してゐる。又「經濟學批判」の中には、「人間の存在を決定するものは意識ではなく、却つて彼等の意識を決定するものは、人間の社會的存在である云々」(「經濟學批判」序文一一頁)と論じて居る。是は曾てフォイエルバッハが、ヘーゲル哲學は全く主客を顛倒してゐる、吾等はヘーゲルの主としたものをば客となし、而して却つて客としたものを主としなければならぬ、露骨にいへば、存在を主となし、思惟を客としなければならぬ、と論じたと同様な筆法である。是から見てもフォイエルバッハの影響が甚だ鮮かであることを見るに足りるであらう。

しかしフォイエルバッハは、人間はあらゆる思想の中心であり、又中心であらねばならぬものであることを論じたのであるが、しかしその人間は如何なる必然の法則に支配されて動くものであるかといふことまでは論究してゐない。その點

まで徹底的に推究して、フォイエルバッハの人間學的唯物論を歴史的唯物論(ヴント W. Wundt は之をその「哲學概論」に於いて社會學的唯物論と名づけた)としたのがマルクスである。

四

然らばマルクスの史的唯物論は、全然彼の獨創の思想であつて、先哲中に斯かる思想を抱懐してゐたものが全くなかつたのかといへば決してさうではない。彼以前にも多く存したのであつて、サンシモン、ルイ・ブラン(J. J. Louis Blanc)等はそれ等の人々である。就中、サンシモンは博學多識、而も自己の思想を系統立てるに於いて他の人々よりも優つてゐたものがあつたので、彼の思想は他に影響を與へたことが多かつたやうに見える。オーギュスト・コント(A. Comte, 1798-1857)の實證哲學も、その淵源は全くサンシモンの思想中にあるのである。こんな譯であるから、氏の思想はマルクス、エンゲルスの思想にもその影響を與へてゐる。エンゲルスはサンシモンを賞讃して「佛蘭西革命は結局貴族市民及び貧民間の階級闘争に外

ならぬと見たのは一千八百二年に於ける卓見である」(ハンマッヘル「マルクス學の哲學的經濟學的體系」六〇頁)といつてゐるのを見ても、如何に彼等はサン・シモンの思想を重んじてゐたか分る。サン・シモンは一千七百八十九年に大革命が勃發してから一千八百十五年に至る僅か二十六年間に十回以上も憲法が變更されてゐるのを指摘して其理由を明にしてゐる。サン・シモンに従へば、凡そ政治の實權の歸着する所は富である。然るに憲法を制定するに當つて這般の基礎的道理を見逃してなす故に、成立した所の憲法も何等落着を得ることが出来ない。佛蘭西革命は要するに斯かる事情より生ずる階級闘争に外ならない、即ち舊階級が漸次に没落して新階級が興起する所の現象に外ならない。サン・シモンは斯くの如く佛蘭西革命を觀じて、その原因と經過とを時の經濟事情を以て解釋しようとしたのである。ルイ・ブランも此說に賛同して専ら大革命について稍詳細な歴史を書いてゐるが、その根本思想に至つては、サン・シモンの說と大差なく、經濟的欲求は社會の階級闘争を起し、階級闘争の結果は新しい組織の社會を形成するやうになるといふのである。(バルト「社會學としての歴史哲學」)

斯うしたサン・シモンやルイ・ブランの思想は、直接間接に、又意識的無意識的にマルクスやエンゲルスの思想に影響したのであるが、しかしサン・シモンの思想體系中には尙不徹底な點があつた。即ち彼は一面に於いてこの如く社會變動の原因として經濟的基礎を認めると同時に、又其他の一因として觀念的基礎を認めたのである。即ちその意味に於いて彼は二元論的立場に立つてゐたのである。彼は或る時代の政治組織とその當時の學術とは密接の關係を有つてゐるものであつて、要するに政治組織は學術の基礎の上に立つてゐるものであるといふ。中世紀の封建制度はその當時の神學の基礎の上に立ち、近世の國會制度は形而上學と法律學との上に立ち、而して最近の產業的社會制度は實證科學の上に立つてゐるものである。斯くの如く神學か形而上學か科學かの中の孰れが最も盛んであるかの如何によつて、その當時の政治組織は決定して來るものであると説いてゐる。斯様にサン・シモンは歴史の發展の解釋に對して、前述の經濟的事情の外に猶斯かる觀念的基礎をも認めてゐたのであつて、その最後の統一に就いては不徹底であつた。彼の後繼者の一人なるコントは寧ろ此觀念的基礎の方面を開拓し、他の一

人ルイ・ブランは重に經濟的基礎の方面を推究した。而してマルクス、エンゲルス等は經濟的方面を重視したのであるから、思想の系統はルイ・ブランの方に近い。併しマルクスの思想は種々の點に於いて未だ充分精練されてゐない矛盾を含んでゐるけれども、此サン・シモンの二元論に就いても矢張不徹底な意見を有つてゐる。彼自身は此二元論を超越して、經濟的基礎の一元論に躍進したやうに考へてゐるが、事實はそれに反してサン・シモンと同様に二元論の立場に立つてゐる。よしやサン・シモンの如く言語に表はして此二元論の立場を曝露してゐないにしても、暗黙の中には之を認容してゐるのである。此點については後に節を改めて論述する機會がある。

五

マルクスの唯物史觀に重大な影響を與へたものであつて最後に擧げるべきはダーキンの生物進化論である。ダーキンの「種の起源」が公にせられたのは一千八百五十九年であつて、マルクスの「經濟學批判」が出たのと恰度同年である。そ

れ故にそれ以前のマルクスの著書にはその影響はないが、それ以後の彼の著書には明にその影響の跡を認知することが出来る。殊に「資本論」の中に於いてその影響の跡が鮮であつて、彼の社會進化論と、ダーキンの生物進化論とは、同一の理論を異つた對象に當嵌めたもので、兩者は之を平行して考察することが出来るものであると述べてゐる。「労働手段アルバイツミッテルは一物若しくは數物の複合から成るものであつて、労働者は之を自分と労働對象アルバイツゲイゲンシュタンドとの間に挿入して、その對象に對する自己の活動を現はさしめるのである。凡そ労働者は諸物の機械的・物理的・化學的性質をば自己の目的に従つて、他の諸物に作用せしめんが爲に利用する。故に労働者が直接に占取する所の對象は、——彼の身體の諸器官のみが労働の手段として役立つやうな場合の出來上つた生活資料例へば果實の如きものの採取などは之を措き、——労働の對象ではなく、労働の手段である。かくて自然物そのものが労働者の活動の器官、即ち労働者自身の身體に附け加へられる所の器官となり、——バイブルの教に反して——労働者の自然の體格を延長するにいたるのである。土地は一面に於いては人間の本來的糧食庫であり、他面に於いては人間の労働の手段の

本來的兵器廠である。……のみならず土地そのものが既に労働の手段である。……労働の手段を使用し、且つ之を造り出すことは、その萌芽は既に之を動物の中に認めることが出来るとしても、確に人間特有の労働過程アルバイツプロセスの特色といつて宜い。さればフランクリンは「人間は道具を作る動物なり」と定義した。既に亡び去つた動物種属の身體組織を認識するのに遺骨の構造を知ることが肝要であるのとひとしく、労働手段の遺物を知ることが、既に廢滅し去つた經濟的社會状態を判断する上に於いて極めて重要である。經濟上の時代を區別する所のもものは、當時に於いて何が造られたかといふのではなく、それが如何にして、如何なる労働手段によつて造られたかといふことである。故に労働の手段は人間の労働力アルバイツクラフトの發展を測定する尺度となる事が出来るばかりでなく、斯かる労働がなされた所の社會事情の指示ともなるのである。「資本論」第一卷一四一—一四二頁。此等は一面に於いて、ダーキンが生物は生存競争から自然淘汰や最適者の殘存が起り、次第に諸の機關の發生を見るやうになつて、そこに漸次高等な動物が現はれて来るやうになつたと説いた生物進化の思想をそのまゝに社會の進化に當嵌めて、労働の手段の進化

につれて生産方法プロドクティオンズワイゼを變化せしめ、生産方法の變化は社會組織の變化を促して、爰に社會進化は現はれて来るものであると述べたものである。換言すれば、生物學上の機關學オルガノロジーは、さながら社會上の労働の手段を研究する基礎的補助を爲すものであるといふ考である。さればエンゲルスはマルクスの葬式に於ける追悼演説に於いて、マルクスとダーキンを比較して、二者は共に學術上偉大なる貢獻をなしたものであると賞揚して次の如くに述べてゐる。「ダーキンは有機的自然界に於ける進化の法則を發見し、マルクスは人間歴史に於ける進化の法則を發見した。人間は政治・學問・藝術・宗教等を追究する前に、先づ以て食はねばならず、飲まねばならず、居らねばならず、着ねばならぬといふ極めて明白な單純な事實も、從來は兎角觀念的思想の雜草に蔽はれて明にされなかつた。従つて直接な物質的生活手段の生産、従つて或る民族若しくは或る時に應じた經濟的發展段階は、その當時の國家の制度・法律思想・藝術乃至は宗教思想を發展せしめた所の根源をなしてゐること、従つてこの根源から以上の思想を説明しなければならぬといふことを知らなかつたのである。否、知らなかつたのではない、從來、生起した事象の理由は、之を冠

履顛倒して考へてゐたのである。「ラルトマン「史的唯物論」二一三頁拔萃」と。

更に今一つダーキンの思想のマルクスに及ぼした影響と見るべきものがある。「經濟學批判」に於いては、一切の文化はすべて經濟的關係の基礎の上に立つてゐるものであることだけを論述してゐるけれども、その經濟上の發展といふことが、自然の發展と如何に關係してゐるものであるか、明瞭ではなかつた。従つて兩者は如何に結び付くべきものであるか、明白でなかつた。勿論マルクスの世界觀は唯物論である故に、人間と自然とは實在その者の方面から見れば、一列一體のものであつて、離れた異つた二物でないことは明な譯であるが、併しそれ等の兩者が現象界に現はれたものとして如何に相互に結び付くべきものであるか、それが明瞭でなかつたのであるが、ダーキンの「種の起源」に啓發されて、マルクスは經濟的進化も自然のそれと一列一體のものであつて、兩者は決して離れたものではないと論述して來るやうになつたのである。「勞働は人間と自然との間に於ける過程である。即ち人間が自分の動作を以て自然との間の物質交換を媒介し、調節し、管理する所の過程である。人間は自然資料ナチュール・マテリヤルに對して自然力ナチュール・クラフトである。人間はその身

體に屬する所の自然力、即ち腕、脛、頭、腦、手等を働かしめて、以て自然資料を彼自身の生活に必要な形態に變化せしめるのである。かくて彼は此如き運動によつて、彼以外の自然に作用し、又それを變化せしめると同時に、彼自身の本質をも變化せしめるのである。即ち彼は彼の本質中に眠つてゐる所の潛勢力を開展せしめ、その力を自己自身の支配力の下に置くのである」(「資本論」第一卷一四〇頁)。斯様にしてマルクスは現象として現はれた人間と自然とを結び付けたのである。斯かる企畫は「經濟學批判」以前には見えなかつたものであつて、著述としては最も明に「資本論」に見えてゐる所の思想である。

マルクスの唯物史觀に重大な影響を與へてゐるものは、以上に論述したヘーゲル、フイエールバッハ、サン・シモン、ダーキンの四者であるが、しかし詳しくいへば固より此等に止まるものではなく、此等以外にも種々な人々の影響を受けてゐる。しかし大綱からいへば、右の四者の思想をマルクスの唯物史觀の素成分と見るのが妥當の見解であると思ふ。然らばそのマルクスの唯物史觀の實質は如何んなものであるか、又それが歴史及び社會説明として如何程の價値を有つてゐるものであ

るか。是は篇を更めて論述しようと思ふ。(大正三年一月二十三日稿了)

—「日本社會學院年報」第一卷第三册所載—

二 唯物史觀の要訣及びそれについての考察

余曾て本院年報(日本社會學院年報)第一卷第三册に於いて、マルクスの唯物史觀の素成分について論じておいた。今、又此一小論文に於いて、その要訣と觀るべき點を論じ、それについての考案を聊か述べようと思ふ。

一

マルクス及びその一派の唯物史觀に就いては、從來甚だ多く論議せられた。哲學者も、社會學者も、經濟學者も、法律學者も、宗教學者も、皆熱心に又眞率に、この見解について討究する所があつた。唯物史觀に關する文獻は、廣義の近世哲學問題についてのそれ等の中で最も多いものゝ一つであらう。然らば何故然く廣く、且つ多く檢覈せられたであらうか。說そのものが非常に深遠で、且つ多意なものがある爲であらうか。必ずしもそれとは思はれない。唯物史觀の世界觀は唯物論で

あり、その社會に歴史觀は、機械觀・因果觀である。唯物論には深遠な思想が多くない、機械觀・因果觀には、スピノーザのそのやうな幽玄なものもないではないが、概していへば俗認識ポプラーレ・エルケントニッスに理解され易いものが多い。だから唯物史觀は、カント認識論のやうに深く、而して多意のものである故に多く考覈された、とは思へない。しかし、さうすれば疑念は猶更増して来る。それ程餘り深くも細かくもない唯物史觀の説が、何故それほどに論議されたかといふ疑が愈々募つて来る。それは斯ういふことではなからうか。唯物論や、因果觀は、世界觀・人生觀として、それ自らで完全なるのではないが、しかし何分か世界・人生の實相を闡明してゐるもので、他日完全なる眞理、即ち完全な世界觀・人生觀が樹立せられたらん時には、その素成分として、その中へ這入り込んで行くべき契機キキを有つてゐるからではなからうか。若し然らざれば、デモクリトス以來今日に至るまで哲學思想界に生命を保つてゐるべき筈はない。だがそればかりではない。モレシヨット、ビュヒナー、フオーグト、ヴグナー等の唯物論の論議が、獨乙の哲學界を賑はしたのは、前世紀の中頃のこと、その末葉には、はや「觀念論の復活」が諸方に反響せられるやうになり、今、二十世紀は、觀念論の時代

乃至宗教の時代なりと豫言せられてゐるに拘はらず、猶唯物史觀が論議せられてゐる所を觀れば、まだ何か遺つてゐる或るものがあるのであらう。

マルクスの唯物史觀は、その餘剩價值と共に彼の社會主義の基礎をなしてゐるものである。(セリグマンは之に對して反對の見解を有つてゐる。唯物史觀は過去の事件の論理であり、社會主義は將來にあるべき筈の理論であつて、兩者は全く異つてゐると論じてゐる。「歴史の經濟的解釋」二〇八頁)。然るに社會主義は、現代の社會問題を考察するもの、必ず一瞥を與へざるを得ないもので、而してその社會問題は、今日の資本主義的社會組織に聯起して、未だ解決せられずにある大問題である。そこでその社會問題を考察しようといふものは、勢、唯物史觀にまで溯源せざるを得ない。しかしそれだけではない。前世紀の末頃から、認識論上からして歴史學の問題が多くの哲學者によつて論議せられるやうになつた。此唯物史觀もそれ等の爲に新たな興味を惹起したといふこともあらう。兎に角種々の事情からして、唯物史觀は思想界の各方面に於いて、思索の活ける對象となつてゐる。そこで余は、爰にさうした事情の下に於ける唯物史觀は、如何なる圈内に於いて

てその妥當性を有し、如何なる邊に行けばそれを失ふものであるか、その價值ある所は如何なる點で、その缺點は如何なる所であるかを論じて見たいと思ふ。

二

そこで直に唯物史觀の評論に入るべきであるが、一般讀者の便宜を慮つて、マルクスの唯物史觀とは如何なる見解であるかといふ内容の叙述から始めようと思ふ。(既にその唯物史觀の内容を理解してゐる讀者は、第二節より第四節に至るまでの三節を省略して可なりである)。

唯物史觀の世界觀は言ふまでもなく唯物論である。世界の唯一實在は物質であつて、精神は如何様かの仕方ですれから派生せられたる第二次的存在である。「神聖家族」、「經濟學批判」序文一一頁、「哲學の貧困」等に依る。斯ういふ世界觀であるから、人間を觀、人間の社會を觀、而して彼等の活動と、その中に出現する出來事とを觀るのにもすべてその見地からするのである。マルクスに従へば人間社會の一切の出來事は、言ふまでもなく人間の活動から起るもの、否、人間の活動そのも

のなのであるが、その活動の中で、原始的で、それ自らで存在するものであつて、而して決して他のものから派生せられたものでない所の活動は、如何なる活動であるかといへば、それは物質的生命の維持及び存續の活動に外ならない。それが原始的、自依的のものである(カウツキー「倫理と唯物史觀」第五章參照)。然るに其物質的生命を維持し、之を存續せんとするのは、凡そ生命あるもの、すべてがなす所であつて、生物一般に通じた自然法である。人間も亦その自然法に支配せられて生存活動を爲すのであるが、併しながらその活動は、環境の事情と、その活動の力とに制約せられることを免れることは出來ない。そこで人間の生存活動——之をマルクスの用語でいへば、生産活動とも、經濟活動ともいへるのであるが——その生存活動は自然外圍の事情に依つて規定せらるゝ機械的のものとならざるを得ない。即ち唯物論的世界觀は、必然に機械論的世界觀となるのである。マルクスは、ブルードンが自由な買手と自由な生産者といふことを考へて、使用價值と交換價值との對立は全く人間の自由意思から生じたものであると主張したのを駁し、「生産者が分業と、個々物の交換の上に建設せられたる社會に於いて生産する間は、

而してこれは正しくブルードン氏の豫想なのであるが、——生産者は必ず賣るやうに餘儀なくされるのである。ブルードン氏は、生産者を以て生産用品（直譯すれば生産方便又は生産手段といふべきであるが、しかし方便とか手段とかいふと何となく無形の謀計のやうに聞えて面白くなし、且つマルクスのこの語の意味は、Arbeitsmittelなどと同じやうに、生産に必要な道具機械尙廣い意味になつた時には、生産の資料、即ち素材等をも含めて意味するのであるから、生産に必要な品物といふ義で、斯く譯した。）の主人公としてゐるが、而も氏は此等の生産用品の所有は、決して自由意思に依存するものでないことを認容せねばなるまい。加之、此等の生産用品は、大部分生産者が外國から取り入れた産物であつて、近代の生産に於いては、生産者がその欲する量を生産するの自由を有たない。生産力の現在の發達段階に於いては、生産者は何れか一定の段階に於いて生産するの已むを得ざるものがある。又消費者でも同じことで、消費者は生産者よりも自由だとは決していへぬ。消費者の意見は彼の方便と、その需用とに依屬するもので、而してこの兩者は彼の社會的位置によつて決定せられ、社會的位置は一般の社會組織に依

存するものである。馬鈴薯を買ふ労働者も、綴條布を買ふ婦人も、無論皆彼等の意見に循ふものであるが、しかしその意見の差異は皆彼等の社會に於ける位置から説明せられ得ることであり、而してその社會上の位置そのものは畢竟社會組織の結果なのである。「哲學の貧困」獨譯一四頁と説いて、生産者にも消費者にも自由といふものは決してない、所詮は皆その當時の社會組織が必然に銘々の社會的位置を決定し、その社會的位置は、又必然に銘々の行動を規定してゐるもので、銘々が自由意思を有つて行動するといふが如きは、一つの迷妄に外ならぬと論じて、人間の行動の必然論を説いてゐる。（マルクスが明に人間に自由を否定してゐるのは、右の個處ばかりでない。右同書の他の場所にも、又「經濟學批判」「資本論」等の他の書にもある。）

三

斯くマルクスは、人間と人間の行動とを機械的に觀た結果として、人間の集團たる社會と、其社會に於ける變動とをも、すべて機械的に觀ることゝなつたのである。

唯物論的に人間を観れば、人間的活動の原本的のものは、その物質的生命を維持存続する所の活動であつて、その以外の活動は、皆それから派生された餘り物か、又はそれを助けるものに過ぎぬものとなることは、前に述べた通りである。斯うした性質の人間が相集つて一つの社會を形成すれば、自然人間そのもの、性質が社會そのもの、上にも現はれて來なければならぬ道理である。即ちさうした人間の集團たる社會の中に現はれ來る諸の事象の中で、最も原本的で、それ自身で存在してゐる事象は、物質的生命を維持存続せしむる活動、即ち經濟的事象であつて、その他の事象、例へば法律でも、政治でも、乃至は宗教でも、道德でも、學藝でも、皆それから派生せられた二次的事象とならねばならぬ。従つてその社會の形式を決定し、その變動を惹起する所の原本動力は、經濟的活動そのものであらねばならぬ。「經濟的範疇は、社會的生產關係を理論的に言ひ表はしたものなるに過ぎぬ。換言すれば、社會的生產關係の抽象に外ならぬ。然るに眞正な哲學者たるブルードン氏は、事物を逆倒する。右の如き實際の關係の内に、之も亦哲學者ブルードン氏であるが、只『人間性の非人格的理性』の懷中で微睡してゐたその原理、その範疇

の肉化のみを見るのである。又ブルードン氏は經濟學者として、人間は一定の生產關係の下に、綿布や、麻布や、絹布やを製り出した事を理解してゐる。併し、氏の理解してゐない事は、その一定の社會的關係なるものも、實はその綿布や、麻布等々のやうに、人間の生産物たることである。社會的關係は、生産力と密接に結合せられてゐるもので、新しい生産力が獲得せられると共に人間は、その生産方法プロダクション・メソッドを變へる。生産方法、換言すれば生活資料を得んとする方法が變はると共に、人間はその社會的關係を變へるのである。手白は封建の社會を生み、汽白は工業的資本家の社會を出した。しかし、彼等の物質的生產方法に循つて、社會的關係を形成した所のその同一の人間は、又、その社會的關係に循つて原理、觀念、範疇を形成したのである。さればこれ等の觀念も、範疇も、それ等を表現してゐる社會關係と同様に決して永久のものではない。それ等は皆歴史的、暫有的、無常的、產物である。吾等は生産力の不斷の増進、社會的關係の不斷の壞滅、觀念の不斷の構成の運動中に生活してゐる。唯變動せざるものは、その運動といふことからの抽象ばかりである。『哲學の貧困』一〇〇—一〇一頁。

斯やうにマルクスは、社會の一切の事象と、その變動とを、物質的生產關係から因果的に説明してゐるのであるから、それ等の原動力として、精神的な理想や、觀念や、原理や、範疇やを認めないのは勿論である。マルクス曰く、「試にブルードン氏と共に、時代の順序を追ふてゐる眞の歴史とは、觀念や、範疇や、原理やが現はれた史的繼續なりと解して見よう。各原理は、皆それの現はれた世紀を有つてゐた。例へば權威の原理は第十一世紀を、個人主義の原理は第十八世紀を、各自分の世紀とした。従つて世紀が原理に屬してゐたので、原理が世紀に屬してゐたのではない。そこで換言すれば、原理が歴史を造るのであつて、歴史が原理を造るのではない。そこで最後に、原理と歴史とを助けんが爲に、何故にその原理は、恰度十一世紀又は十八世紀にのみ現はれて、その他の世紀には現はれなかつたかと問へば、吾人は必然に十一世紀十八世紀の人間は如何であつたか、その當時の彼等の要求、彼等の生産力、彼等の生産方法、彼等の生産の素材は如何なるものであつたか、最後に一切此等の生活條件から現はれた人間と人間との關係は如何であつたかを、仔細に檢索せざるを得まい。此等のすべての問題を探究することは、やがて、その各世紀の人間の眞

實の、而して通俗の歴史を研究することであり、又、それ等の人間は如何にして彼等自身の戯曲の作家であると同時に亦俳優でもあつたかを示すと同じ意味のものではないか。然るに我々は人間を彼等自身の歴史の俳優であると同時に、作家であるとするその瞬間から、廻り路を辿つて辛じて眞の出發點に立ち歸つたものである。何となれば、我々は我々が出發した永久の原理を破毀してしまつたからである」〔哲學の貧困〕一〇七—一〇八頁。

又曰く、「人間はその生活の社會的生產に於いて、必然的で、その意思から全然獨立した一定の關係に這入り込む。即ちその物質的生產力の發達段階に相應した生産關係に這入り込む。この生産關係の總體は、やがてその社會の經濟的組織を形成するものであつて、而してその經濟的組織は、法律政治等の上層建築の實際の基礎を作すものであり、又、社會の一定の意識形式は、皆それに適應するものである。物質的生產の生産方法は、社會的、政治的乃至精神的、生活過程一般を制約するものである。人間の存在を決定するものはその意識でなく、却つてその反對に、人間の意識を規律するものはその社會的存在である。社會の物質的生產力は、その或る

發達段階に於いては、現在の生産關係と矛盾する。之を法律上の語でいへば、その生産力がそれまで活動してゐた範圍である所の財産關係と矛盾する。生産力の發展形式から生産關係はその桎梏に激變する。斯くて社會的革命は起きる。『經濟學批判』序文（一頁）。斯やうにマルクスは、社會事象中で、原本的自依的のものは經濟的事象であつて、その他は皆それから派生せられたものである、而してそれ等の事象の進動は、皆、自然的必然的のものであると説くのである。

四

さて社會と社會の進動とを機械的因果的に觀るといふことは、結局それ等を自然科学的認識の對象として觀るといふことである。自然科学的認識の對象として社會を觀るといふことは、一定の條件が與へられれば、その進動の結果は如何になるであらうかを豫定することが出来るといふ意味である。マルクスは、既に機械的因果的に社會及びその進動を觀じた以上、必ず將來の社會を豫定することの出来る處にまで進まざるを得ない。マルクスはその「共產黨宣言」に於いて次の

やうに説いてゐる。即ち人類の歴史は畢竟する所階級闘争の歴史である。自由民と奴隸、貴族と平民、大名と郎黨、親方と徒弟、約言すれば、壓伏するものと壓伏せられるものとの闘争の歴史である。然らばそれ等の階級は如何にして生じたかといへば、それは言ふまでもなく、その當時の經濟事情から必然に現はれ出でたものである。「大工業は、亞米利加の發見によつて準備せられてゐた世界市場を開展した。世界市場は商業航海交通に無限の發展を與へた。此等は又翻つて工業の擴大を促し、工業商業航海鐵道が益、擴大し、ブルジョアが益、發展するにつれて、彼等はその資本を増加し、中世紀以來傳來せるすべての階級を壓迫してしまつた」(「宣言」二八九九年版一〇頁)。吾等の時代はブルジョアの時代である。吾等の時代の對抗階級は、むしろ甚だ簡單なものである。壓迫する市民の階級と、壓迫せられたる貧民の階級とのみである。ブルジョアは、中世紀以來の一切の制度を破壊した。神聖らしい様子をしてゐた宗教や政治から其の後光を奪ひ去つた。家族生活から輯睦的感情を剝ぎ取つて、單に之を金錢關係のものにしてしまつた。「ブルジョアは生産用具、從つて生産關係、又從つて一切の社會的關係を斷えず

革新せずしては存在することが出来ぬ。然るに昔ながらの生産方法をば毫も變ぜずして保持することは、從來からの一切の産業的階級の第一の存在条件であつた。生産の不斷の革新、一切社會的狀態の常住的動搖、而して永久の不安及び運動は、此のブルジョア時代をして、一切の従前のものと異らしむる所以である。「宣言」一——一二頁。ブルジョアジ―の社會は農村を衰頹せしめて、急激に都市を膨脹せしめた。従つて一國人口の分布を甚しく不平均にして、政治でも法律でもその他一切の文化を都市に集中せしめるやうになり、又、生産用品を少數者の手に歸せしめるやうになつた。しかしかうしたブルジョア社會は、決して永く持續するものではない、社會進動の自然の大法に循つて、それ自らで破滅すべき運命を有つてゐるのである。「最近數十年の商工業の歴史は、近世的生産力の近世的生産關係に對し、即ちブルジョアジ―及びその權力の存在條件たる財産關係に對した敵對の歴史に外ならぬ。爰には唯、週期的に反復して、現在の全ブルジョア社會の存在をば次第にはげしく威嚇しゆく所の、商業上の恐慌をいへば十分である。これ等の商業上の恐慌の爲に、嘗に既製の産物の大部分のみならず、又既に生ぜられたる生産力の大部

分が逐次破壊せられた。此等の恐慌の中に一種の社會的傳染病が流行した。その傳染病は、従前の時代には不合理と見られたもの、即ち過剰生産の傳染病である。社會は之が爲に自ら急に一時野蠻の狀態に陥つてしまつたやうに思はれた。恰も饑饉や、あらゆるものを打ち毀してしまふ戦争が、生活資料を奪ひ去るやうに見えた。而して工業も、商業もそれ自ら破滅するやうに見えた。それは何故であるか。それは社會があまり多くの文明と、あまり多くの生活資料と、あまり多くの工業と、あまり多くの商業とを有つたからである。是迄社會の規律に服してゐた生産力は、最早市民的財産關係を促進せざるばかりでなく、却つて此等の關係に對して餘りに力強くなり過ぎて、彼等は最早その桎梏によつて制せられない。而して彼等がその桎梏を擺脫するや否や、彼等は全ブルジョア社會を無秩序のものとなし、ブルジョアの財産の存在を危険ならしめる。斯くて市民的事情は餘りに狭小となり、彼等生産力の造り出した富を把持することは出来ない。ブルジョアジ―は如何にして此の危難を脱するであらうか。一方に於いては、生産力の一群を高壓的に滅却してしまふことによつて、他方に於いては、新市場を征服すると同時に、益、舊市

場の實益を獲得することによつて。然しかくすることは、ブルジョアジーが一層廣汎な、一層猛勢な危機を呼び起し、愈その危機を防遏する方便を少くすることによつて達せられる。曾てブルジョアジーが封建制を打ち滅した武器は、今や却つてブルジョアジーそのもの、頭上に加へられた」(「宣言」一三—一四頁)。ブルジョアジーは、吾と吾を殺すべき刃を研いだばかりでなく、その刃を振り廻すべき人間を造り出した。即ち貧民を造り出した。かくて如何にしても此のブルジョアジーの社會、即ち資本主義の社會組織は、それ自らで破滅して行くべき自然の理勢を具へて居る。即ち私有財産制度は自然に破滅して、共產主義の社會が現出しなければならぬ。「資本の専有は、その資本を成長せしめた生産方法に對して、最早一條の鐵鎖となつた。生産用品の集中と、労働者の同盟とは、彼等が彼等の資本主義的外殻と一致することの出来ぬ點にまで進んだ。今や資本主義の私有財産の最後を告げる梵鐘は鳴り渡つた。財産の掠奪者は今や自ら掠奪せられるのである」(「資本論」第一卷七二八頁)。社會及びその進動を、因果的機械的に觀たマルクスは、現代の資本主義の社會も、自然の大鐵則に従つて、自づと滅び行くものと觀たのである。

五

以上はマルクスの唯物史觀の要訣である。

以上の要訣を觀すれば、マルクスの唯物史觀は、歴史、法、存在、と唯物論の可能との二大豫想の上に成立してゐることが明瞭である。それで從來現はれた唯物史觀に關する文献も多く此の點に向つて評論を試みてゐる。余も亦先哲研鑽の後を追うて、専ら以上の點について聊か考察する所を述べて見よう。

法則とは如何なる概念であるか。法則は通例或る規範を示す所の規範的法則と、事實の生滅聯絡を表はす所の生起的法則ダイナミクスとに區別せられてゐる。今は先づ取り敢へず後者の概念について述べる。生起的法則といふは、自然科学などに於いて自然の法則などいはれる時の法則であつて、その命題は次の如くである。一群の經驗的事實が、或る一定の條件の下に置かれた時には、常に同様の現象を呈せざるべからずといふのである。例へば墜落するすべての物は皆gの加速度で墜落すれば、それは墜落の法則なりといひ、或は二個の物體相對する時に常に $\frac{MM'}{R^2}$ の力

で相牽引するといふ經驗的事實のある場合には、之を物質牽引の法則即ち引力の法則といふが如くである。さて斯うした自然の法則は、通例、如實に客觀の物そのものに即して存在してゐるもので、それ等の物を自分の法則といふ鐵鎖で嚴重に縛り付けて置くものゝやうに考へられてゐるのであるが、それは唯便宜と習慣とに依る謬想であつて、之を認識批判的に觀れば、法則は吾等の經驗統一の方式に過ぎない。此の眞理を闡明したのは、カント認識論の大功績であつて、今日に於いては、哲學者は無論、科學者でもこの眞理を認めないものはないやうになつた。「つい近頃まで、通例、物的法則は自然の定則であつて、それ自らで宇宙を支配するに十分であると思はれてゐた。今や吾人は、法則とは、吾人が觀察したと信する所の多くの同様の事の單なる記述、而も時としては、誤れる記述に過ぎぬものなることを告白せざるを得ない」(ポインティング)といひ、「引力の法則は、宇宙に於ける物質の各部分は、他の各部分に關係して如何にその運動を變ずるかの簡明なる記述であつて、何故に各部分は、斯く運動するかを語るものでもなく、又、何故に地球は太陽の周圍に一定の曲線を描くかを語るものでもない。そは唯簡明な數語を以て、廣大

なる現象の間に觀察せられたる關係を簡單に總括するのみで、思想の經濟に外ならぬ」(カール・ピアソン)「科學概論」五〇—五一頁に依る。

然らば斯かる經驗統一は如何にして可能であるか。此の問題はカント認識論以來の大問題で、余もそれについて多少考察してゐる所があるけれども、今はその方面へ深く這入り込まねばならぬ必要を認めない。唯その法則によつての經驗統一を「法則認識」(ホルリッチャーの用語に依る)と名づけて、その可能及び成立を豫想して置くに止めよう。さて此の法則認識は、自然現象に對しては容易可能なりとするも、人間現象に對しては如何であらうか。それに就いては、自然現象の法則認識を容易に認容する人でも、人間現象の法則認識を信するものは稀である。それ等の人々は斯う考へてゐる。法則認識は一群の經驗的事實が同一條件の下に置かれて、同一の現象を呈するといふことが、幾度でも反覆して生起することを豫想してゐる。然るに自然現象は此の豫想に適合するけれども人間現象は適合しない。それゆゑに自然については法則認識が可能でありとするも、人間に關しては甚だ疑はしい。換言すれば、自然法は可能なりとするも、歴史法(歴史的法則)のそれは

疑はしいと論するのである。然らばかうした説の當否は如何んなものであらうか。

歴史法の法則認識の可能が疑はしいと考へる理由は、少くとも二つ考へられる。一つは人間現象に於いては、自然現象に於けるやうに、一群の經驗的事實が、曾てと全く同一の條件の下に置かれるといふことはない。従つて同一の現象を呈するといふことはない。換言すれば、人間現象は反復しない。一度起つた事は一度限りであつて、決して二度以上現はれることはない。さうした反復をなすのに、人間現象は餘りに複雑してゐるといふのであつて、他の一つは、人間は自由意思を具へた人格者である。さうした人間の集團たる社會上の事象に、何で同一現象の反復があり得ようといふのである。かうした理由があるので、歴史法の法則認識は凡そ法則認識といふものゝ豫想に適合しない。故に歴史法の法則認識は疑はしいといふのである。

然らば右の理由は、果して歴史法の法則認識をして、凡そ法則認識の豫想に矛盾せしむるものであらうか。先づ自由意思の方面より考察しよう。抑自由とは如

何なる意味であるか。自由には物的自由、政治的自由、心理的自由、倫理的自由、純理哲學的自由等種々の自由があつて、種々の意味を有つてゐる。しかし今は、此等のすべてに亘つて仔細に論ずる必要はない。唯心理的自由、即ち選擇の自由について論ずれば十分である。選擇の自由とは、吾が甲乙丙丁の欲求の目的觀念について思慮し、選擇する場合に當つては、吾はその孰れでも、吾の好む所のものを選択することが出来るといふ自由である。歴史法の法則認識を否認する人々は、この選擇の自由は、人間を自然から區別する所以の一つであつて、之が爲に、歴史法の法則認識は、一般に法則認識といはるゝものゝ豫想に矛盾するのである。自然にはかうした自由がない。甲乙丙丁の間に選ぶなどといふことはない。必然にその中の孰れかに歸さねばならぬといふのが自然である。それ故自然法の法則認識は可能であり得るが、人間にその選擇の自由がある爲に、歴史法の法則認識の可能が疑はしくなると論するのである。しかし是は甚だ謬つてゐる見解である。選擇の自由の右の解釋からすれば、Aなる人が甲乙丙丁中、任意に選ぶことが出来るといふことは、Aなる人と、その選ばれたる甲又は乙、又は丙、又は丁と何等一定した必

然の關係がないといふことの意味を含蓄してゐるのである。然らばそれが吾人の經濟的事實と適合するかといふにさうでない。グリトンやヂュキ―等が夙に論じたやうに、選ばれた欲求の目的觀念は、その人の品性に最も適合したもので、兩者間には必然の關係が顯然として存在してゐる(グリーン「倫理學序論」、ヂュキ―「倫理學」「心理學」。孔子も君子は義に喻り、小人は利に喻るとか、或は君子は刑を懷ひ、小人は惠を懷ふといふたのも、皆選ばれたる欲求の目的觀念と、選んだその人の品性との間に、或る必然的關係のあることを示すものである。是が吾等の經驗的事實であつて、若しその事がなかつたならば、選んだ人は、全く何等の原因もなく動機もなく選んだといふことになる。是は吾人の意思作用の説明として、甚だ不都合なものである(ヒスロップ「倫理學綱要」第四章參照)。且つ吾等が選擇する際には、リップスがいつたやうに、明にその欲求を意識してゐる。決して目を閉ぢて籤を抽くやうなものではない(リップス「倫理の根本問題」。されば吾等の意思作用は、所謂選擇の自由を主張する人々の説くやうなものでないことが明かである。斯くいはば或いははん、若し選ばれた欲求の目的物の觀念と、その人との間に一

定必然の關係があるならば、爰にAなる人があつて、甲乙丙丁の中に選ばんとする際に、Aの未だ選ばざるに先つて、Aは孰れを選ぶであらうかを豫告することが出来る筈である。然るに事實それは出来ない。出来ない處から見れば、人と目的物との間に、一定必然の關係があるとはいへぬ。豫告は自然法の法則認識の重要な一特質であると。然り豫告は出来ぬ。しかしそは、人間といふ非常に複雑で、而も非常に微妙な作用にも感應する因子であるので、その因子の一切の素成分を知り盡くすことは困難であり、またその感應作用のすべてを知り盡くすことも出来ないが爲に豫告は出来ぬのである。是は必ずしも人間に限つたことでなく、自然に於いても複雑して而も微妙な因子を有するものは、豫告が殆ど出来ない、出来ても甚だ不確實なものである。天氣豫報の如きものである。天氣豫報が不確實だからといつて、氣象といふ一群の事實に自然法は流れて居らぬとは誰も斷言しない。否、氣象學の進歩した曉には、その自然法も次第に明になり、天氣豫報も精確なものになるであらうと信じて居る。それ故その人間といふ因子も出来るだけ之を簡單にし、又その周圍の事情も出来るだけ簡單にすれば、幾分の豫告をなすことが出

來る。即ち教育の有無、精神作用の相異により、又その人の品性を知る事の精粗、深淺により、豫告の確否も異つて來るのは事實である。それ故選ぶ人と、選ばれた物との間には、一定必然の關係ありと觀るのが、經驗的事實に能く吻合するのである。そこで問題は、それならその人の品性は、如何にして生じたかといふことになる。それは遺傳からも、教育からも、境遇からも來る。遺傳については、セリグマンのいつたやうに、ワイスマン派の見解に依るも、新ラマルク派の所説に循ふも、結論に差異は生じて來ぬ。何となれば、その孰れに依るにしても、過去の環界の或る形式が、吾等の品性に作用するといふことだけは動かないからである。セリグマンは、その際、エンツァイクロン・ソート・セオリーの「環界」の「環」の「界」の「説」の一つと見てゐるので、従つて、縱令所謂選擇の自由を許しても、環界説としての唯物史觀は、謬見といへない。否、それを否定すること、統計學、法律學、經濟學、政治學、社會學、又倫理學でさへもの存在を不可能ならしめる如き甚しい不合理に陥るのであると論じてゐる(セリグマン「歴史の經濟的解釋」九三—九五頁)。

又假りに個々の人には選擇の自由を許しても、吾人はマフセン・エル・シヤ・イヌンゲン大數現象を認識の對象

とすることが出来る。今日の統計學の進歩は如何なる邊にまで及び、如何なる認識批判的確實性を有つてゐるものであるか、余は深く此の事を了知してゐないが、しかし大數現象の觀察は、自然科學等にも用ひられてその效驗性を現はしてゐるもので、決してむげに黜くべきものでないと思ふ。此の大數現象の觀察からして、種々の社會現象が、大なる因果の波に搖られ、搖られてゐるものであることが是迄多く明にせられた。

以上論じたことによつて、選擇の自由といふことは、必ずしも歴史法の法則認識が一般の法則認識の豫想に背反するものなりといふことを論斷するものではない。

六

次に人間現象は決して一度以上起らない、これが一般的法則認識の豫想といふことに背反する、故に歴史法の法則認識の可能が疑はしいといふ點について考察しよう。

人間現象は、一たび生起すれば、それが一つであり、而してすべてであつて、同一現象が永久に二度來ることはないのである。アレキサンダーも、シャーレマンも、ナポレオンも、世界に唯獨りの人であり、且つ永久に唯獨りの人である。羅馬帝國は再び起らない。佛蘭西革命は二度來ることはない。人間現象は流れて已まぬ時の潮と共に、斷えず新しい路を辿り、新しい姿を現じつゝ進んで行く。人間現象には反復がない。然らば自然現象には反復があるであらうか。否、自然現象にも決して反復はない。物體の墜落を見よ、彈丸も落下する、羽毛も落下する。落下するといふことからいへば、右は同一事象の反復のやうであるが、しかし決してさうではない。彈丸は彈丸で落下するので、羽毛として落下するのではない。羽毛は羽毛として落下するので、彈丸として落下するのではない。だから空氣中に於いて兩者を並べて同時に落下せしめても、決して同一の現象を呈しない。梅も成長する、櫻も成長する。成長するといふ側からいへば、反復のやうであるが、實はさうではない。梅は梅として成長し、櫻は櫻として成長するのである。又同じ彈丸を幾度も同じ高さから落下せしめたとしても、決して同一事象の反復ではない。かやう

に自然現象にも、全く同一事象の反復といふことのないのは、人間現象と同じことである。

然らば自然現象の同一の反復といふことは如何なる事であるかといへば、例へば物體の墜落に關する多くの経験を統一せんとする場合に、それに必要な事象のみを抽出して觀、それ關係なしと觀た所の部分をば排除していふことである。即ち自然現象の同一事象の反復とは、現象そのものが、如實にさうであるといふのでなく、吾等の經驗統一作用、即ち認識作用が抽象していふことである。若しさういふやうに、或る一群の経験を統一せんが爲に、それに必要な部分を抽出して反復といふならば、それは人間現象にもないといふことは出來ぬ。例へば共有財産制度より私有財産制度へ進んで行つたことは、印度民族の間にも、羅馬民族の間にも、日耳曼民族の間にも、スラヴ民族の間にも見える所の社會事象である。而して若し之を如實に觀れば、皆それ〴〵特殊點を有つてゐて、個々別々のものである。しかしその共有財産制度から、私有財産制度へ進んでゆくことに關する経験を統一せんが爲に、それに必要と觀ゆる點のみを抽出していへば、同一事象の反復といふ

ことが出来る。その他族制についても、道德觀念についても、政治についても、皆同様のことがいへるのである。されば認識統一の必要上抽象していへば、人間現象も亦反復するものなりといふことが出来る。果して然らばこの點に於いても歴史法の法則認識は、一般的法則認識の豫想に背反するものではない。以上二點——而してそれはすべてであると思ふが——共に法則認識の豫想に背反してゐないとするれば、歴史法の法則認識は可能な譯である。

七

しかし、爰に此の歴史法の法則認識に對して非難がある。それは凡そ法則認識は、歴史の認識ではない。歴史の認識は法則によつて一般化された認識ではなく、個々の事象の真相を闡明した特殊化された認識である。歴史も自然科学と共に一つの經驗科學ではあるけれども、認識の性質上、自然科学とは異つてゐるものであるといふのである。是はギンデルバントやリッカートなどの説く所である。ギンデルバントは經驗科學を分けて、自然法の形に於いて、一般的のものを研究する

科學と、歴史的に規定せられたる形に於いて、個々のものを研究する科學との二つにした。前者は現實生起する事柄の常に同一である所の形を考究し、後者はその唯一度それ自らで規定せられた内容を探索する。前者は之を法則科學ゲゼツツヴァイセンシャフトといふべく、後者は之を事象科學エルアイグニツツヴァイセンシャフトと名づくべきである。前者の科學的思惟は、ノモテ—テイシュで、後者のそれはイデオグラ—フィシュであると説いてゐる(ギンデルバント「プレル—ディエン」第三版、歴史と自然科学、三六四頁)。リッカートも、「實在は、之を普遍的のもの見地より考察すれば自然となり、之を特殊のもの見地から考察すれば歴史となり」(リッカート「グレンツェン」一九〇二年版二五五頁)といふてゐる。以上二氏は、自然科学も歴史も、共に經驗科學であつて、その根本的に岐れる所は、科學的研究の對象のものによるのではなく、唯その考察方法の如何によるものであると見てゐるのである。是は思考は實在の形コンスタイテイルエスプリンチフ成原理であるといふカント認識論の成果を徹底させたものであらうが、それが爲に、ギンデルバントはノモテ—テイシュと、イデオグラ—フィシュとを嚴格に區別し、リッカートは所謂「究極自然科学」といふ論理上の理想を立て、時間空間の中に於ける一切の現象を「分量の總體」(リッカ

ト、「グレンツェン」一〇七頁)にしてしまふのが、自然科学の理想であるとする。勿論物理学の今日の状態は、この理想から見れば甚だ不完全なものであるが、又恐らく永久にさうであらねばならぬものかも知れぬが、しかし科学の畢竟期する所は、その不完全を出来るだけ制限するにあらねばならぬ。而して吾等が所謂「究極自然科学」を建設すべく努力する所にあらねばならぬ(「グレンツェン」一〇八頁)。それは自然科学であるが、之に反して歴史學は、個性の真相を闡明するを以てその目的としてゐるものである。こんな風に、研究の對象といふ内容を全く除外して、専ら考察方法の差異といふ形式の方面から科学の分類を試みてゐる處にカント學風が發揮されてゐる。しかし、直觀及び思考の先天形式が、如何にして後天的の内容と交渉し得るかといふことが形式と内容を峻別して考察したカントの第一批判書の難點であり、實踐理性の定言命令が、如何にして可感界の經驗的意思に效驗あらしめることを得るかといふことの説明はその第二批判書の暗所である。自然科学も新しく發見せられたる經驗的内容に逢着して、それに打ち勝つべく新しい方法を考察して進んで來たのである。現在ラヂウムの新發見は、科学の趨勢に

甚大の影響を與へてゐるではないか。若し又全然内容から離れた形式のみで科学の區別が出来るものならば、人間に關する諸の自然科学も可能な譯にならざるを得ない。この人間の自然科学の可能は勿論認容し得るが、それと同時に、無機物の歴史乃至生物の歴史といふ科学も可能になつて來なければならぬ。それも、歴史といふ概念の如何によつては、認容されないことではない。英語の *natural history* といふ時の *history* は、蓋し拉丁語の *historia*、希臘語の *istoria* から派生せられたもので、而して辭書によれば、此等の語は「學」「誌」といふ義なれば、漢字の史は誌なりといふ程の意味であらう。この意味からすれば、單に記述の知識ばかりとしても、礦物の歴史、動植物の歴史があつて可然譯であらう。併しながら、その意味の歴史は、無論リッカトなどの考へてゐる歴史といふものではない。それは純然たる自然科学である。されば、内容を離れて全然形式ばかりから自然科学と歴史とを區別しようとするギンデルバント、リッカト等の思想には、まだ考へ残された或るものがあるやうに思ふ。

又彼等は、法則認識は、因果的統一の認識であり、事象認識は價值的、從つて規

範的統一の認識であり、全然その性質を異にしてゐるものであると説いてゐる。是は如何にも認容され得る思想なのであるが、しかし價值的、規範的統一の認識のみが唯一の歴史科學であると局限してしまふのは聊か偏見ではあるまいか。規範的價値的事象を因果的に統一する認識も可能であり、又それが少くとも歴史學といふ概念の一部を形成してゐるものではあるまいか。(此點今少し詳しく論じなければならぬのであるが、起稿の際急いだ爲に脱してしまつた。斷つておく。)

八

そこで余は法則認識も、歴史學の概念に對して必ずしも不可能なものでないと考へたいのであるが、しかし同じく法則認識であつても、自然科学の法則認識と、歴史のそれとは少しく性質を異にしてゐる。人間は有意的生類である。意思の活動は必ず目的の存在を豫想し、目的の存在は價値の存在を豫想してゐる。されば社會乃至民族の事象も、目的と價値とを有つてゐる。歴史はそれを無視することは出来ない。その目的に歸向するやうに、歴史的事實を目的_{手段的}に (Zweck =

nittel) 假に之を目的論的といへば、目的論的に排列するのが歴史ではあるまいか。而して目的手段的に排列するといふのは、一方からいへば因果的に排列することである。即ちそこに目的、又は價値の存在を豫想した法則認識が成立するのである。然るにその目的は、自分のものならば直接之を意識してゐるものであるから、自分に知れてゐるのは勿論であるが、他人のそれは、直接にそれを知ることには出来ない。唯、彼の態度容姿舉動言語等を通じて、間接にそれを知るのみである。而してその他人の態度容姿舉動言語等を精確に知覺すればする程、その目的を愈、精確に察知することが出来る。而して次に、逆にその察知せる目的からして、彼の態度容姿舉動言語等を説明することが出来る。それと同じやうに、民族、又は人類の諸變動、諸事象の中にも、目的價値は存在してゐるが、直接に之を知ることが出来ない。そこで歴史家は先づその諸變動、諸事象を覺知しなければならぬ。而も出来る限り精確に覺知しなければならぬ。史料の廣索、嚴檢の肝要な點は、こゝに存するのである。それによつて民族又は人類の目的を察知し、その目的に歸向するやうに、目的手段的に史料を排列するのである。そこに所謂目的的法則認識は成立する。

是自然科学の法則認識と、歴史のそれとの異なる所ではあるまいか。

通例、科學は説明するといはれてゐる。(タムソンは、科學は説明するものにあらずといふてゐる。しかしそれは單に、説明といふ語の上の争ひに過ぎない。「科學概論」四一—四二頁参照)。科學で説明といふのは、個々の經驗的事實を法則に還元するといふことである。而して法則といふのは、殊に生起的法則といふのは、唯或る一群の事象の後に、常に或る一群の事象が現はれるといふただけでは、生起的法則にならない。ジンメルがいつたやうに、一萬人の一年の死亡者中に、幾人かの自殺者があるといふただけでは法則にならぬ(ジンメル「歴史哲學の問題」第二版一〇四頁)。法則といふからには、先現の一群の事象は原因で、後現の一群の事象は結果であるといふ關係が、兩者の間になければならぬ。それ故に、説明といふは個々の經驗的事實を法則に還元することなりといふのは、その經驗的事實を一つの結果としてその原因を持ち來すといふことである。然らば歴史的法則認識に於いて説明するとは如何なることであるか。所謂個々の歴史的事實を、ある目的を實現するのに必要な手段であるとして示すことである。勿論その目的には、凡そ人類

一般に通じた究竟の目的といふこともあらう、一國民の究竟目的といふこともあらう、又一般人類及び一國民の一時的の目的といふこともあらう。いづれにしても、その目的は、その史料を覺知したものには、如何にもと點頭される目的であらねばならぬ。故に宜く書かれたる歴史とは、讀んで行く中に、或る何物かが次第に明白になつて行くやうに史實を排列されたものをいふと思ふ。此の際には、勿論目的ツェッペン的設立は、意思そのものの本質であることを豫想してゐるものである。

九

歴史的法則認識は右の如きものであるが、次にマルクスの唯物史觀の歴史法について考察するに、マルクスの豫想せる歴史法なるものは、その性質を全然自然法と同じくしてゐるものであることは、前編の叙述に明かである。けれども、歴史法ツェッペンの法則認識は、自然法のそれとは認識の性質上異らねばならぬのは、前節に論じた通りである。そこでマルクスも、研究を進めて行くうちに、自然前後矛盾したことを説くやうになつたのである。「吾人は爰に、眞に人間にのみ屬する形に於いての

労働を考察する。例へば、蜘蛛は織工のそれに似た仕事をなし、蜂は蜜房の建設をやつて、多くの人間の大工を恥ぢ入らしめる。しかも、最も拙劣な大工でも、最も巧妙な蜂と異う點がある。それは大工は、その蜜房を建てるならば、實際それを建てる先に、豫め彼の頭の中にそれを建て、しまふことである。即ち労働過程の終に現はれ来る結果は、その始に既に労働者の表象中にあつたものである。即ち觀念的にあつたものである。労働者は、常に自然物の形を變ずるやうに作用するばかりでなく、同時にその自然物の中に、彼の豫め意識してゐた目的を實現するのである。その目的が彼の作業の種類と方法とを決定し、彼の意思を服せしめる所のものである。『資本論』第一卷一四〇頁。又曰く、労働過程は簡單に抽象的に要點をいへば使用價値を産出せんとする合目的活動である。人間の需用に適うやうに、自然的のものを我が物とすることである。人間と自然との間に於ける物質交換の一般的條件である。人間の生活の永久の自然的條件である。従つてその生活の如何なる形からも獨立に、むしろ一切の社會的形式に共通なる自然的條件である。『資本論』第一卷一四六頁。かくマルクスは、他の方面に於いては、歴史法を自然

法と全然同様のものゝやうに説きながら、爰では人間的といふ概念の緊要素として、目的の概念を取り入れて、自然法と異なるやうに論じてゐるのである。是は確にマルクスの自家撞著であるが、マルクスが此の自家撞著をやつても目的をいつた處に、どうしても歴史の考察には、目的の概念を逸することの出來ぬことが表はれてゐる。

爰に再び翻つて、説明といふ事について論ぜざるを得ない。前に説明とは、個々の經驗的事實を法則に還元すること、換言すれば、因果の關係に置くことであると説いて置いた。しかし猶それについて考へねばならぬ。たとひそれを因果の關係に置いたとしても、それで決して徹底的の説明といふことは出來ぬ。まだそこに残された大なるものがある。例へば、彈丸が墜落するといふ事實を引力の法則に還元すれば、一先づ墜落の説明はつくが、更にその物體は互に MM' R^2 の力で牽引するといふ場合、それは如何にして相牽引するかといふ大問題が残されてゐる。又 H_2 と O とが相化合して水を生ずるといふのは、化合の法則であるが、しかしそれは如何にして化合するかといふ大問題が残されてゐる。電子論者は、之を電子の作

用で説明しようとして企ててゐるが、然し、その電子論者の努力が成功した曉に於いても猶問題は残るのである。即ち如何にして或る状態にある電子は、互に相抱合するかといふ問題が残るのである。斯様に、何處までも推し究めて行くと、そこに生起的法則の認識とは異つた別種の認識が必要になつて来るやうに思ふ。即ち物體をして互に相牽引させたり、元素をして互に相化合させたりする原本的のもの、或は之を原本力といへば、その原本力の認識が必要になつて来る。それは生起の認識ではない、生起させるものの認識である。生起的法則の認識は、その原本力の何であるに拘らず、或る事件と、他の事件とが因果的關係を爲してゐるといふ認識である。その場合には原本力の認識のない因果的關係は、實は眞の因果的關係でなく、單に豫備的のものに過ぎぬ。原本力の認識が十分であつて、始めて眞の因果的關係をいふことが出来る。その原本力の認識を、ホリッチャーに循つて、力、認識と名づければ、ホリッチャー「歴史的法則」一頁、その力認識が十分であつて、始めて個々の經驗的事實が十分に説明せられるやうになるのである。

現在の如何なる科學も、此の點に於いて未だ甚だ不完全なるものである。ヘー

ゲルの哲學に於いては、此の二者が完備されてゐる。正、反、合の三割法は生起法則で、理はその力である。(ロゴスを力と観るのは不都合のやうであるが、ヘーゲルの哲學體系に於いては、さう観るのがむしろコンシステントではあるまいか。つまりロゴスを、ショーペンハウアーの意思の様に力と解するのである。しかし此の點は余自らも不安心に思はれる。)従つてヘーゲルは、人間の歴史をも宇宙進化の一階段と観て、右の二法則を當て嵌めたのである。故にヘーゲルの歴史哲學は、ギンデルバントの謂ふ所の經驗科學ではない。然るにマルクスの唯物史觀は、ヘーゲル哲學の型をそのままに當て嵌めたものである。唯心的辯證的哲學を、唯物辯證的哲學としたまでである。マルクスに於いては、生起法則はヘーゲルに於けるやうに三割法である。唯、原本力が、ヘーゲルに於いては理であつて、マルクスに於いては物質である。それゆゑマルクスの唯物史觀は、ヘーゲルの歴史哲學の受けた難點の大部分を引き受けねばならぬのである。加之、之を唯物的にした爲に、それ自らで大なる自家撞著をすることになつたのである。ヘーゲルの正、反、合の辯證法は、此の哲學が唯心的であればこそいへるのである。物質そのものに、如何にし

て正・反・合の論理上の方式があり得よう。マルクスが唯物論を取りながら、三割法を取り入れたのは、自家撞著の甚しいもので、甚だ不用意で又甚だ没批判的であるといはねばならぬ。斯かる破綻は、氏の著述の諸所に著はれてゐる。即ち氏は唯物論を取るといひながら、生産方法の變化は技術の進歩の爲に起り、技術の進歩は學問の發達に基くといふことを諸所に説いてゐる。即ち物質の外に精神の存在を認め、それが社會進化に大影響を與へてゐることを許してゐる。彼はサン・シモンの二元論を非難しながら、彼自らその陷穽に落ちてゐるのである。

一〇

吾等の感官知覺を超越した、即ち經驗を超越した、最終の世界の實在は、精神か物質か、將た非心非物か、認識の對象としては何とも斷言することは出來ぬのである。故に單に認識の方面からいへば唯物論も唯心論と同様の權利を以て、その成立を主張し得るものであつて何等不都合なことはない。唯物論の成立が不都合ならば、唯心論のそれも不都合である。たゞ何となく大らかに、唯物論よりも唯心論の

方が尤もらしく思はれるのは、認識論上の根據が比較的確實であるといふ爲でなく、他の動機、殊に感情などを多分に含んだ道德的要求などに基く所が多いと見るのが穩當ではなからうか。(ヴントは、觀念論は世界觀で實踐上の要求を含み、唯物論は世界説明なりといつてゐる。ヴント「哲學概論」參照)。しかし専ら認識の側からいへば、唯物論も唯心論と同じやうに、その成立を主張することが出来る。それゆゑマルクスが唯物論を基礎として彼の體系を立てたといふことは、認識論上からは、ヘーゲルの唯心論と同様に、必ずしも不可なりといへぬのであるが、しかしそれを以てヘーゲルの型に倣つて歴史を説いた所の唯物史觀は、前に述べたやうな非難を受けねばならぬこととなつたのである。若しギンデルバント等のいふやうに、歴史學を經驗科學と觀れば、その所謂歴史の經濟的解釋も必ずしも之を純理哲學上の唯物論まで持つて行かねばならぬ必要はなく、それだけで存在し得るのである。而もそれは歴史科學の進歩に何等かの貢獻をすることになるのである。前に述べたやうに、只認識は自然科学に於いても今日の處甚だ不完全、不十分なものである。獨り歴史科學に於いてのみ急いで徹底させるに及ばぬ。かうした考

は、既に新マルクス派の人々の思想中に表はれてゐる。ペルンシュタインの「社會主義の豫想」中にもブルフガング・ハイネの論文の中にも、カール・カウツキーの論文にもそれが見えてゐる。又セリグマンは、唯物史觀をバツクルの説などのやうに單に環界説の一種詳しくいへば社會的環界説の如きものと見てゐる。かやうに經驗的事實の基礎の上に局限されて始めて唯物史觀は、一つの歴史法の法則認識として成立し得るものとなるであらう。

(猶、シュタムラーの方法論又その他の倫理論等よりして唯物史觀を論じて見たいと思ふが、今はその邊がない。依つて之を省略することにした。)

(大正四・五・一四稿畢)

—「日本社會學院年報」第二年第五册所載—

三 唯物史觀と歴史法

唯物史觀とは、歴史の基本的原動力は人間の經濟活動なりと觀る所の一種の歴史觀である。此の歴史觀は可なり夙くから學者の間に抱懷されてゐた見解なので、溯れば第十八世紀のヘルダー・シモンテスキューシなどに至り、更に溯ればヴィコシなどにも達する事が出来る。斯やうに此の見解そのものが發達の長い歴史を有つてゐるのであるが、しかし此の見解を、よし系統的若しくは體系的とはいへぬにしても、最も根本的に且つ徹底的に論述したものは、カール・マルクスであることは否み難い。従つて今日では唯物史觀といへばマルクスの歴史觀で、マルクスの歴史觀といへば唯物史觀であるといふ様に、兩者は殆んど同一視せられてゐる狀況である。然し斯程までに言ふのは言ひ過ぎであつて、唯物史觀とマルクスの歴

史観とは全然同一のものであるとはいへぬ。しかしながら縦令同一ではないにしても、マルクスの歴史観は唯物史観の恰好な代表的見解の一つであることはどうしても否み難い事實である。さて私が爰に「唯物史観と歴史法」なる題目を掲げて研究せんとするのは、そのマルクスの歴史観の全部を叙述し、且つ之を批判せんとするのではない。それ等の仕事は幾多の先哲が既にそれをやつてゐるし、又私自身もやつたことがあるので、^(註)今それを再びしようとは思はない。爰では私の前論の補遺として、前論に書き漏した點だけを論述しようと思ふのである。

- 一 Johan Gottfried Herder (1744—1803), *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, 1772; *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1774.
- 二 Montesquieu (1689—1775), *Esprit des Loix*, 1748.
- 三 Giovanni Battista Vico (1688—1744), *Principii di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, 1744 (deutsch. Uebersetz. von Weber, 1822.)
- 四 これについて書いたものが澤山ある。その中で Paul Barth, *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1897. Ludwig Volkman, *Der historische Materialismus*, 1900. などは簡単なもので見通しをつけるには良い書である。拙著は

「日本社會學院年報第一卷第三分冊所載「唯物史観の解剖と其素成分」
同上第二年第五分冊所載「唯物史観の要訣及びそれについての考察」の二編である。
今回の論文は此の二編〔本書前掲二論文〕の補遺である。

二

唯物史観に關する問題は、種々なる形式で之を提供することが出来るが、私が今本論において考察せんとする眼目に従ひ、私は次の形式で提供する。(一)唯物史観は歴史的法則(歴史法)を肯定する歴史の定理なりや。^(註)(二)その歴史法は如何なる性質の法則なるか。(三)歴史法は可能なりや。此の三問題である。

以上三問のうち第二問、第三問は、粗末ながら私は前に之を論じたことがあるから、本論に於いては之に關する論究は比較的省略して簡單にし、第一問は未だ十分論じて見ない點であるから、比較的詳密に研究して見たいと思ふ。

唯物史観は歴史法を肯定する所の歴史の定理なりや。此の問題に對してマルクスは然否兩様の答を與へてゐる。それで氏の眞意は果して那邊にあつたか、いづれとも確實には斷定が出来ぬ。先づその然りといふ方から見よう。

凡そ法則には規範を立てる所の規範的法則と、事實の生滅・變化・關係等を立言する生起的法則との二種類のあることは、認識論に於いて一般に認めらるゝ所である。規範的法則といふのは倫理法・美理法・論理法の如きものを指し、生起的法則とは、引力法・化合法・聯想法の如きを言ふのであつて、廣義の自然法のことである。生起的法則はその對象の如何によつて、精神法と狹義の自然法とに分けられる。すべて精神作用に關した生起的法則は精神法であつて、物質作用に關したそれは狹義の自然法である。而して生起的法則の論理的性質は、すべての生滅・變化・關係を原因と結果との二つの觀念の結合に包括する所に存する。それ故生起的法則は之を因果的法則と異語同義なりと観ることが出来る。

次に唯物論といふのは、實在するものは物質と力とのみであつて、物質界の現象は勿論、所謂精神界のそれも、すべてその變容であつて、物質以外に別に精神と稱するものなく、精神は實在にあらずと観る所の世界觀を指すのである。此の世界觀からすれば、法則はすべて生起的法則即ち因果的法則であつて、此の法則以外に規範的法則なるものは存在しないのである。従つて唯物論的世界觀は、同時に因果

的世界觀又は機械的世界觀となるのである。だからすべての因果的又は機械的世界觀は唯物論的世界觀ではないけれども、すべての唯物論的世界觀は因果的世界觀である。

マルクスはヘーゲル哲學の影響を受くること多く、正しくその學徒の一人と見ることの出来る人で、而もその左黨の一人に數ふべき人である。即ち唯物論的世界觀を取つた一人である。彼の唯物論は彼の著述中隨所に散見してゐるが、殊に屢引用せられる「神聖家族」(一八四五年)の序文にある「獨逸に於ける眞の人本主義は唯心論若しくは思辨的觀念論ほど恐しい敵を有たぬ。唯心論若しくは思辨的觀念論は現實存在する個人の代りに『自意識』又は『靈魂』なるものを以て現實存在なりとなし、而して福音書の著者と共に生命の原をなすものは靈であつて、肉は則ち之に與らずなど、説く所の説である」(三三)といふ處や、又「經濟學批判」(一八五九年)の序文中にある「人間の在を決定するものはその意識でなく、却つてその反對に人間の意識を決定するものはその社會に於ける在である」(三三)といふ處から、最も直接に容易に窺ふことが出来るのである。

斯くの如くマルクスは唯物論の立場に立つて、物質と力との外には何等の實在を認めぬのであるから、人間社會の出來事も、やはりその物質と力との變容に外ならぬと観るのである。而してマルクスからいへば人間社會に於ける物質と力との變容は、それがやがて經濟現象である。だから人間社會の一切の現象は皆經濟現象であつて、經濟現象ならぬ様に見ゆる所の現象、例へば政治・法律・學術・宗教等の現象はすべて經濟現象の變容に過ぎぬ。換言すれば經濟活動は實在する唯一の活動であつて、その活動が現はれて政治・法律・學術・宗教等の現象となるのである。既に人間社會に於ける物質と力との變容を經濟現象と觀た以上は、その物質や力を、たゞ單に物質或は力といはず、之を經濟學上の術語で言ひ表はすのは至當の處置である。そこでマルクスは物質をば「生産用具」プロドクチオンズツグ又は「勞働の對象」アルバイデンシュタンドと名づけ、力をば「生産力」プロドクチオンスクラフト又は「勞働力」アルバイクラフトと名づけた。即ち社會上に表はれた一切の現象は、皆その生産用具と生産力との變容であると認めたのである。「生産關係の全體は、やがて社會の經濟的組織を構成するもので、それが法律や政治の上層建築の眞の基礎となり、社會の精神的狀態の如きは、それに相應して起るものである。

物質的生活の生産方法は、社會的・政治的・精神的・生活過程を規定する。それで人間の在を決定するものは人間の意識でなく、却つてその反對に人間の意識を決定するものはその社會的存在である」(五)。

唯物論に於ける物質と力とは、自然・必然的に又は因果・必然的にその變容をなすものであるが、マルクスの生産用具と生産力も亦同様である。物質界に於いては、物質の位置及び状態の變化、若しくは化學的作用等によつて、因果・必然的に或は潛勢が顯勢になつたり、或は顯勢が潛勢になつたりして、物質現象が現ぜられる。マルクスの社會觀に於いては、生産力がその當時の生産方法プロドクチオンズワイゼに對する關係から、因果・必然的に經濟活動が起り、それが基礎となつて他の一切の文化的・生活が現はれるといふのである。だからマルクスからいへば、社會生活の進動はすべて自然・必然的・若しくは因果・必然的のものであつて、人間の自由意思からは全然獨立したものである。故にマルクスはいふ、「人間は、彼等の生活の社會的・生産は、彼等の意思から獨立した所の、一定の必然的・關係、換言すれば彼等の生産力の一定の發達段階に相應する所の生産關係であることを認める(中略)。ある一定の發達段階に至ると、社

會の物質的生産力は現存してゐる生産關係、之を法律上の言ひ表はし方でいへば財産關係——從來その生産力がその下に運動してゐた所の財産關係と矛盾するやうになる。生産力の發展形態から生産關係はその桎梏に轉化する。そこに社會的の革命なるものが起るのである。此の經濟的基礎の變化と共に、社會の他の一切の上層建築は徐々にか、或は急に顛覆してしまふ⁽³⁾。そこで新たに發達した生産力と平衡を得た新たな生産關係、即ち財産關係が現はれ、従つて又新たな法律政治・宗教・藝術等の文化が出來て、そこで一旦平靜な社會が再建せられる。然しその中に、生産力は又更に發達して、再建された財産關係と又々矛盾するやうになる。そこで又革命が起きる。かくて社會生活の進動は、一切の生産力が發達しきるまで、自然必然的に發現して已むものではない。だから「たとひある一つの社會がその進行の自然法を追求し得ても、とてもその自然に遵つてゐる發達段階を飛び越すことも出來ず、又取り去ることも出來ぬ⁽⁴⁾」。

自然的必然は、以上に述べたやうに之を物理學的に言ひ表はす事も出來るが、その外に亦生理學的にも言ひ表はすことも出來る。即ち生物はその簡單なものか

ら複雑なものに進化するが、その進化の過程はすべて自然必然的であるといへる。所謂生物進化論とはその自然的必然の過程の定理を指していふのである。ダーキンの生物進化論によつて啓發されたマルクスは、その「資本論」に於いても、多く生物の進化と並行論的に社會進化の自然必然的過程を説いてゐる處が甚だ多い⁽⁵⁾。是は一八五九年以前の著述には殆んど見えない所の説明で、その以後の「資本論」に顯著である。

斯くの如く社會は自然必然的若しくは因果必然的に進動するものなるが故に、社會の現状が如何であるかを悉知すれば、將に來なければならぬ社會は如何なるものであるかを豫斷する事が出來る。マルクスに従へば現代は第三級團即ちブルジョアの社會で、それは資本主義的生產方法の經濟的關係に基いてゐる社會である。然るに此の生産方法は今日の程度に發達した所の勞働力又は生産力に相應しない。だからその生産力又は勞働力は、自然必然的に今日の生産關係即ち財産關係——詳しくいへば私有財産關係を破つて、自分に相當する新たな生産關係を顯現せずには置かぬ。その新たな生産關係とは、マルクスは之を共產制の關係で

あると観てゐる。之がゾンバルトが「マルクス主義の破滅論 (Zusammenbruchstheorie)」といつた點である(註)。

斯やうにマルクスは唯物論の哲學に立脚して、その見地から社會を觀、社會の進動を生産用具と生産力との因果必然的活動の必然的結果と觀、而もそれは社會の進動を促す所のすべてで、且つ唯一つの原因であつて、その外には社會を進動せしめる原因なしといふやうに見てゐるのであるから、此の點からいへば、マルクスの唯物史觀は歴史法を肯定する歴史の定理であると斷することが出来る。

- 一 「日本社會學院年報」第二年第五冊所載拙稿「唯物史觀の要訣及びそれについての考察」。
- 二 Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Bd. I, S. 193 抜萃より。
- 三 Marx, Zur Kritik der politischen (ökonomie, Stuttgart, 1879, S. XI. この思想は此等の外に猶マルクスの諸書中に散見してゐる。
- 四 この譯語については第一項引用拙稿〔本書三二頁〕を参照せられよ。
- 五 Zur K. d. p. O. S. XI.
- 六 同上。
- 七 Marx, Das Kapital, Hamburg, 1890, Bd. I, S. VIII.
- 八 「日本社會學院年報」第一年第三冊所載拙稿「唯物史觀の解剖と其素成分参照」

九 Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung, 5. Aufl. S. 89.

三

前第二節は、マルクスは唯物史觀を以て自然必然的若しくは因果必然的の歴史法を肯定する所の歴史の定理であると観てゐるものであることを、氏の著述中から立證したのであるが、しかし同じ著述中からそれと反對のことをも證據立てることも出来る。本第三節は専らそのことを明にするものである。

唯物論哲學からいへば、實在するものはすべて物質であつて、その外に實在するものはない筈である。而してその物質と力とから生ずる現象は、皆機械的に生起するもので、目的の豫想を許さない盲目的現象である筈である。然るにマルクスは一方には以上の推論を是定してゐながら他方にはそれを否定する反對のことをもいつてゐる。例へば蜘蛛は織工のそれに似た仕事をなし、蜂は蜜房の建設をやつて、多くの人間の大工を恥ぢ入らしめる。しかし最も拙劣な大工でも、最も巧妙な蜂と異ふ點がある。それは大工は蜜房を造らうとするならば、實際それを造