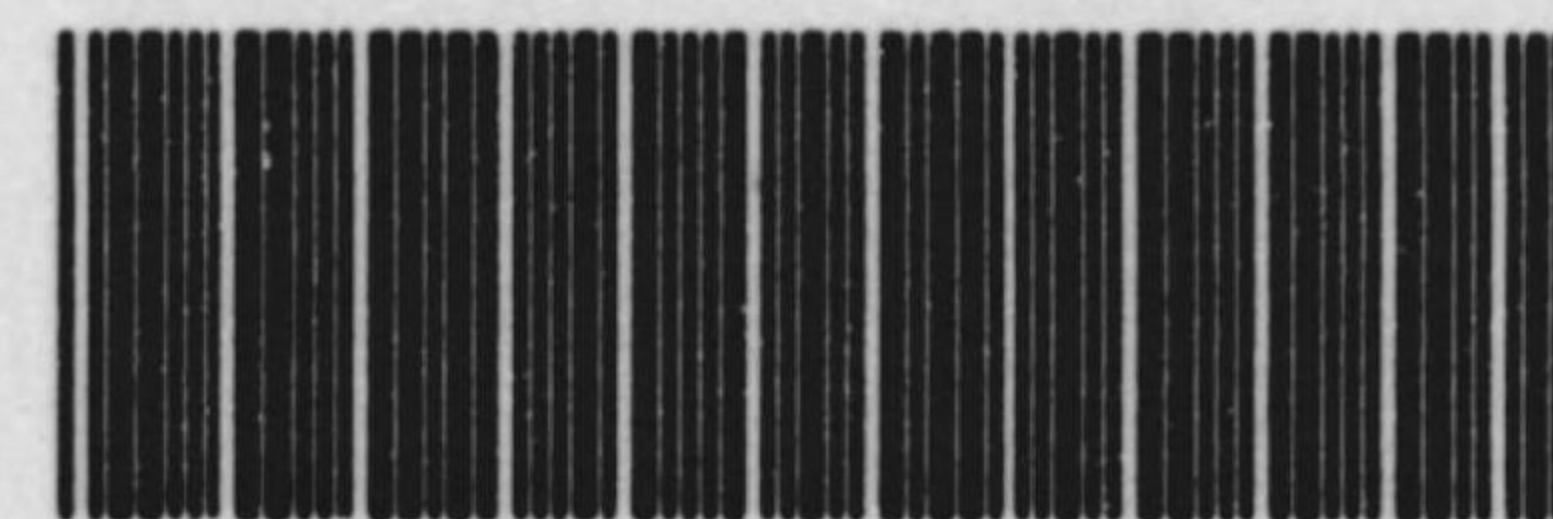


363
a
180



* 0035241000 *

0035241-000

a 363-180

史的唯物論

大森義太郎・著

日本図書

再版

1946

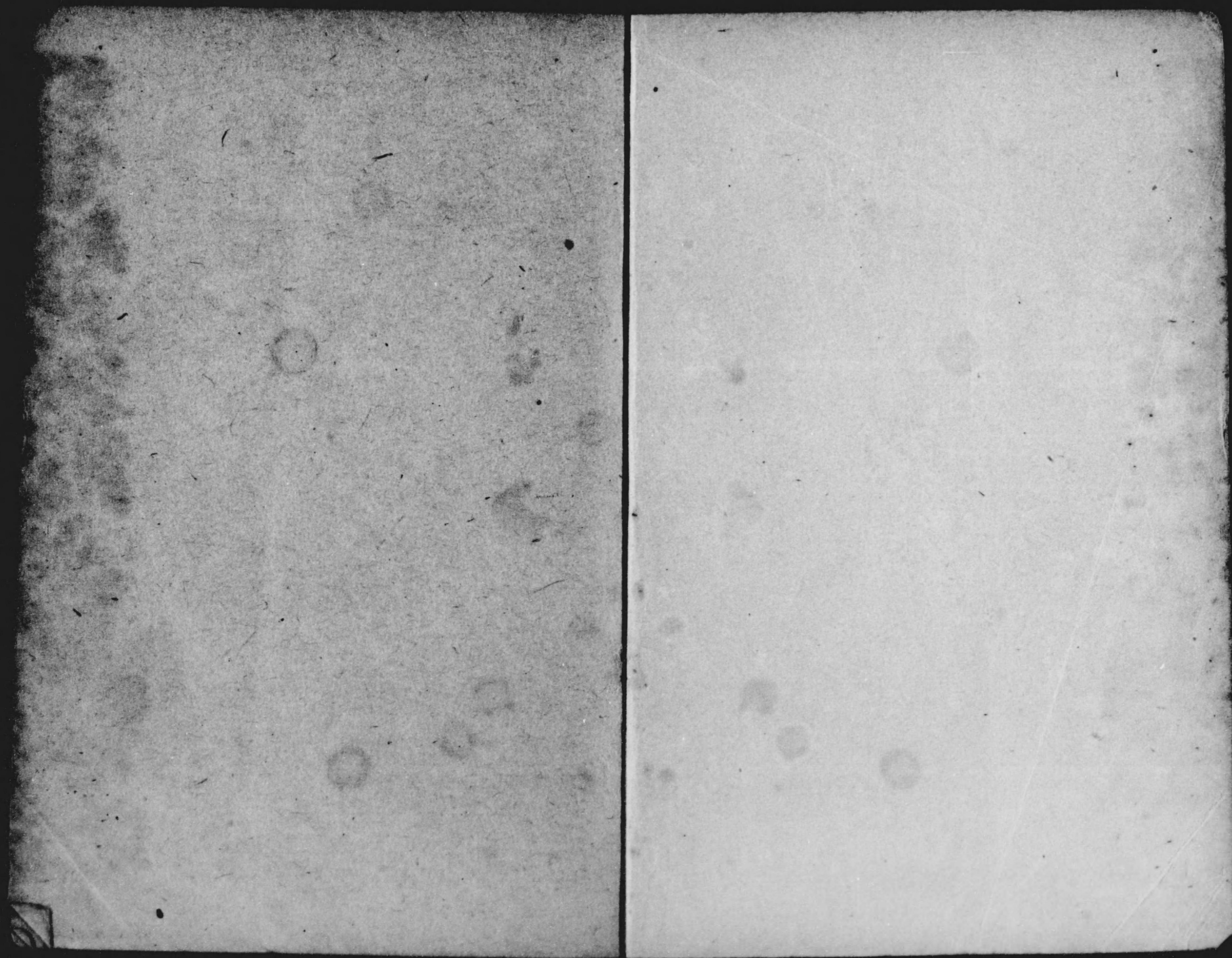
AGC

363
21
180

森義太郎著

史的唯物論

日本圖書株式會社



G
Z3

大森義太郎著

史的唯物論

日本圖書株式會社



363
180

はしがき

私はこの書で史的唯物論を一應體系的に述べてみようと思つた。つまり辨證法的唯物論の土臺に据ゑられた唯物史觀をひとつのまとまつた形であらはずことを試みた。しかしこれは非常に困難な仕事である。ある意味では不可能の仕事である。史的唯物論そのものが辨證法的な性質をもつもので、異なる關係においては異なる相貌を示すものだからである。ひとつの體系に固定するならば、これの生々とした精神は失はれてしまふ。そこでこの書は史的唯物論への單なる手引にしかすぎない。

著者

はしがき



141339

目次

序論

.....三頁

第一章 辨證法的唯物論

.....七一頁

唯物論

- I 哲學における二つの陣營。唯物論の一般的意味.....七一頁
- II 觀念論の諸形態とその批評.....八二頁
- III 舊唯物論と辨證法的唯物論の限界.....九三頁
- IV 認識論の基準としての實踐.....一一〇頁

辨證法

- I 辨證法の一般的意義.....一二三頁

目次

II 辨證法論理の契機……………一三五頁

第二章 史的唯物論……………一五五頁

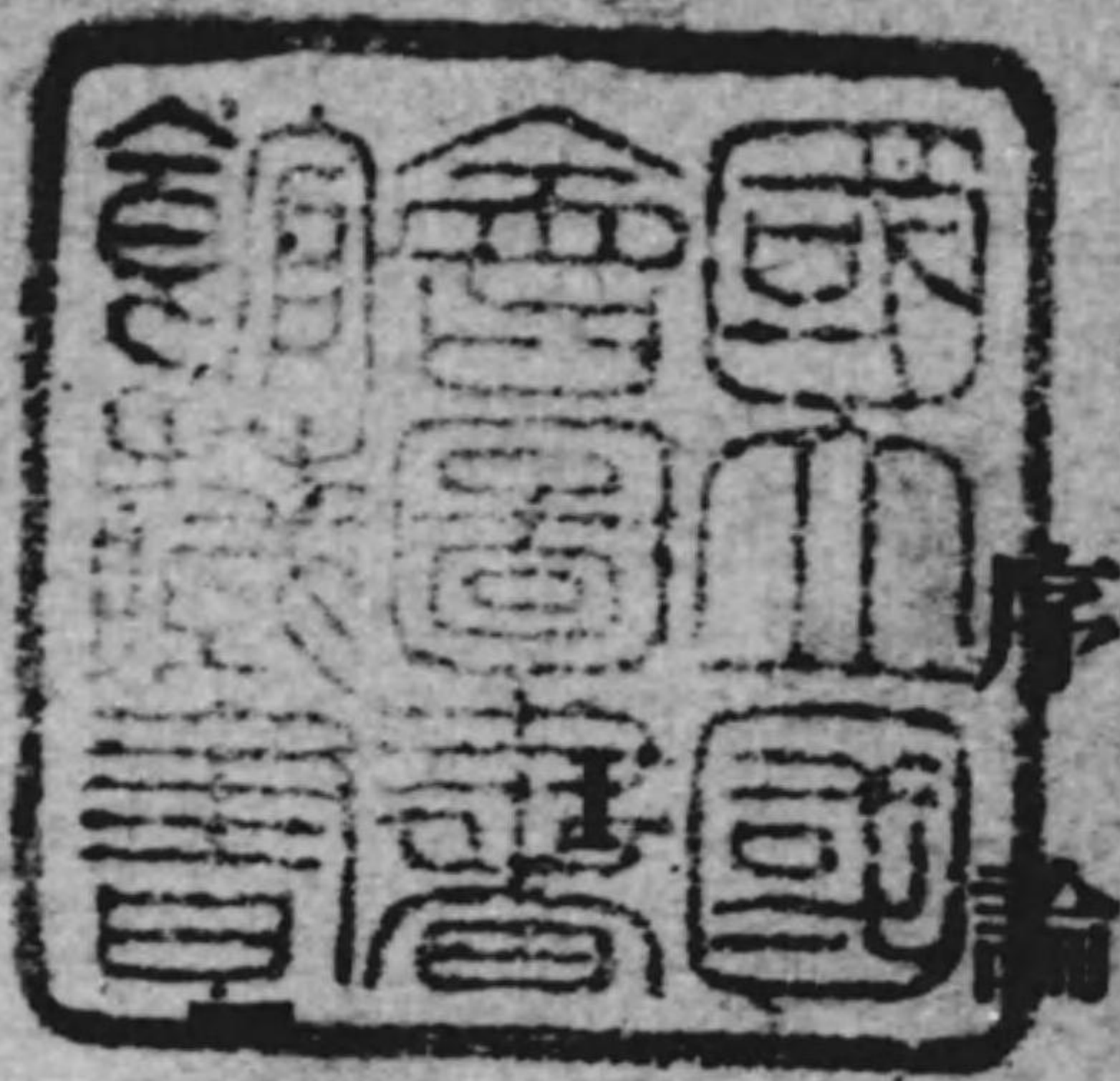
I 生産力と生産關係……………一五五頁

II 史的唯物論の種々なる定式化……………一九三頁

III 上層建築論……………二二二頁

IV 階級構成および階級闘争の理論……………二四四頁

史的唯物論



史的唯物論は、同じものを表すためにまた唯物史観といふ言葉がしばしば用ゐられるが、この言葉から直ちに察せられるやうに、なによりも、歴史の理論、ブルジョア哲學的な用語をもつてすれば歴史哲學である。

いふまでもなく、この場合歴史とは人間歴史を指すのであるが、そのことはしばらく措くとして、一般に歴史は理論の反對として考へられてゐる。歴史はたゞ事實をありのままに、例へば年代順に従つて、敘すれば足りると考へられてゐる。しかし、かゝることは、歴史が理論を全く豫想せずして成立するといふことは、たゞ極めて局部的な事實の歴史記述の場合にのみ妥當するであらう。いな、この場合にすらも、その局部的な事實を正しく記述しようとするならば、いかなる事實も全く孤立して

はありえないからして、必ず全體との關聯における考察を必要とする。そして、全體の考察が必要となるや、ひとはもはや理論を缺きえなくなるであらう。しかし、局部的な事實記述としての歴史の場合にはなほ理論なくして可能であるといふことを我々は認めてもよい。歴史は局部的な事實記述をもつて盡きるものではない。むしろ、かゝるものは素材であつて、ひとつの科學としての歴史は、この素材によつて一時代、一社會——民族、國家——の發展を描くことを任務とする。さらに、全體としての人間文化の發展を敘するところのいはゆる普遍史がある。かゝるものにおいては歴史が理論を缺きえないことは明白であらう。そもそもひとつの時代はいかにして次の時代に移るかについての理論的理解なくしてはひとつの時代の發展を妥當に敘述することはできない。一般に社會はいかにして成立しやがて衰滅するか、理論的理解なくしてはある社會の成立・發展・滅亡を正しく敘述することはできないであらう。一般的にいへば、歴史の發展の法則に對する理解なくしては、歴史は、少くとも科學としての歴史は、不可能である。それゆゑ、おのゝけの價値ある歴史記述は必ず一定の歴史の理論を、かゝるものとしての歴史哲學を豫想し、もつてゐる。たゞ、それが無意識的であるか、或は、意識的であるかの別はあるにしても。そして、歴史學の發展と共に、無意識的であつたものが明確に意識され、反省されるにいたつてゐる。それと共に、これによつて逆に、歴史記述がより妥當なる、より合

理的なるものとされる、また實際にされた。このことは近代における歴史學の發展の事實によつてよく示されてゐる。歴史學が躍進的な發展を遂げたのは近代においてであつたが、これと並んで歴史哲學がまた發展し始めた。そして、これによつて歴史學は、次に、眞の歴史學へと進むことができた。

しかし、これを詳細に跡づけることは私のこの目的ではない。たゞ、私は近代における歴史の理論の、歴史哲學の發展について若干の考察をめぐらさうと思ふ。なぜならば、さきに云つたごとく、史的唯物論はひとつの歴史哲學である。そして、史的唯物論は突如として生れ出たものではなく、マルクシズム一般がさうであるやうに、それ以前の科學の——ブルジョア科學の——發展の合理的なる繼承として成立したるものである。それゆゑに、いま、近代における歴史哲學の發展を見ることは、歴史哲學としての史的唯物論の學的性質を明かにする上に些少ならず役立つであらうからである。

私はまづフランスにおける歴史哲學の展開を顧みようと思ふ。近代においてこの國は最も多くの傑出した歴史著作を出してゐるからである。最初に我々の注意をひくものは一八世紀の唯物論者達の歴史理論である。これはフランスにおける歴史哲學の出發點をなす。多くの説明を必要としないであらうが、彼等の歴史哲學はその啓蒙主義、いはゆる合理主義から導かれきたつてゐる。かくて、一八世紀フランス唯物論者の歴史哲學は意見が世界を支配するといふことにあつた。*彼等においては、歴史

なるものはなんら内的聯關をもたないものである、其處にはたゞ幸福なる時期と不幸なる時期とが錯綜してあるにすぎない、そしてかゝる時期の區別は正しい意見が支配したか或は偏見が支配したかによつて齟らされたものである。トルバク (1723—1789) によれば、「たゞ誤謬からのみ人類は不幸となつた」。* * * それゆゑ、偏見を去つて正しい意見につくならば、いはゞ樂土を來らすことができるといふのが彼等の主張であつた。こゝに見られるものは全く觀念論的な歴史哲學である。唯物論者がかゝる見解をもつたといふことはなほだ奇異な感じを與へるであらう。しかし、後に述べるがごとく、一八世紀のフランス唯物論者達の唯物論は全く機械的なものであり、これをもつてはなかんづく社會的現象を合理的に説明することが不可能であり、それゆゑに彼等は社會的な問題に對するや觀念論に赴くことを餘儀なくされたものであつた。彼等においても、しばしば斷片的には正しい、唯物論的な見解が示された。例へば、人間は意見と共に社會的環境の產物であることが説かれたりした。特に、エルヴェシユス (1715—171) にあつては、意見が利益によつて決定されることが認められてゐる。彼によれば、スバルタにおいて竊盜が許されたのは、ほかでもない、それがスバルタの社會に利益を齎したからであつた。* * * けれども彼等はこれ以上に考察を進めることができない。エルヴェシユスですら、* * * けれどもその利益は、何が利益とされるかは、いかにして決定されるかといふ問題に對しては、そ

れは意見によつてと答へることによつて、たゞ循環に陥つてしまふ。

* 参照、プレハノフ、「史的元論」(川内唯彦氏譯)、頁一〇四

* * * Plechanow, G., Beiträger Geschichte des Materialismus S. 64 榎本謙輔氏譯、プレハノフ「近代唯物論史」、頁六六

* * * * Ibid. S. 113 同上、頁一三八

これら唯物論者達の次にくるものは、幾多の輝かしい歴史的著作を残した王政復古期の偉大なる歴史家達である。いま彼等の歴史哲學を見ると、其處には一八世紀の唯物論者の歴史哲學からの多くの進歩が見出される。では、その進歩はどのやうにしてなされてゐるか？ すでに述べたごとく、一八世紀の唯物論者達は、人間は社會的環境の產物であるといふ、このいはゞ歴史哲學のテーゼの樹立に進んだ。しかし、この場合一般的な社會的環境のうちで何が決定的なる側面であるか、換言すれば、いかなる社會的環境の產物で人間はあるかの問題を考察したとき、一八世紀の唯物論者達は、立法はすべてを完成す、と叫んだ。そして、此際の立法とは公法であつた、すなはち政治であつた。かくて、一八世紀の唯物論者達においては、彼等が意見をもつて歴史の創造者であるとする觀念論的な立場から脱して、基礎を社會的環境に求め始めたときにも、その社會的環境は表面的なる政治を意味するにとゞまつた。王政復古期の歴史家達はこの點の考察を突き進める。我々はこれら王政復古期の歴

史達の個々について見よう。

まづ、ギゾー (1787—1874) は、政治的諸制度がむしろ副次的なる社會的關係であること、それゆゑ歴史の考察にあつては社會それ自身の研究が必要であることを認める。そして、社會の組織においては實に土地所有が決定的であることを説く。そのみではない。ギゾーはときとして最も深い考察にまで進んでゐる。イギリス革命の研究において、彼はこれを階級闘争の一挿話として觀察することを知つてゐた。それと同時に、こゝでは、ギゾーは、土地所有の状態から所有 (財産) 關係一般に溯る、換言すれば土地所有の關係は所有關係一般のひとつの構成成分であり、所有關係一般こそが、社會の、歴史の窮極者であることすら認めた。ギゾーと同じくティエリー (1795—1856) もまた、社會そのもの、進展が政治的出來事の隠れたる動力であり、前者がむしろ根本的なものであることを認める。そして、彼は、一八世紀の唯物論者達もつて歴史の進行を決定するとした意見をば社會的利益の多かれ少かれ妥當なる表現にほかならぬと考へる。たゞ、ティエリーは、かくのごとくに、政治革命をば經濟的利益と結びついた階級闘争として見ようとしてゐるが、階級構成の根據を知らず、従つて階級闘争を眞に理解しえないのである。そこで、彼はこの階級構成の基礎を征服の事實にもつてゆく、例へばノルマン人による征服がイギリスにおける階級構成の基礎をなしたといふふうである、そし

て彼れはこれによつてイギリス革命を説明してゐる。しかし、後に明かになるであらうやうに、征服をもつて階級構成を説明することは實は説明にならない。すでにプレハノフの指摘してゐるところであるが、征服はひとつの政治的事實であり、いま我々が政治を説明しようと思つて、これに據ることは一の循環でしかない。のみならず、例へば、ガリア人は野蠻人によつて征服された前にローマ人によつて征服されたが、この二つの征服が與へた結果は全く異つてゐる。我々が求めるのは、この征服の結果をして異らしめるあるものでなければならぬ、征服そのものではない筈である。※最後に、ミニエー (1796—1884) もまた同じところにとゞまつてゐる。彼においても、社會の發展の動因は經濟的諸關係のなかに求められるべきこと、政治的運動の根底には經濟的利益があることは知られてゐた。しかしミニエーもまた、社會の經濟的構造の基礎を眞に理解し、説明することはできなかつた。

※ 参照—Pechanow, G., Beiträge zur Geschichte des Materialismus, S. 188—4 榎本謙輔氏譯、プレハノフ『近代唯物論史』頁二二七—八

かく進んだ歴史哲學の合理的なる展開・完成——これこそマルクスの果したところであつた。我々は繰り返して云はなければならぬ、マルクスの業績は決して孤立して突然に與へられたものでなく、上のごとき——この場合について言へば、歴史哲學の——長い發展道程の繼承として生れたもの

であることを。このことはマルクス自身認めるところである。「さて、僕についていへば、近代社会における諸階級の存在やその相互間の闘争を発見した功績は僕に属するわけではない。ブルジョア史家達は僕よりもずっと前に諸階級の闘争の史的発展を説明してゐるし、また、ブルジョア経済学者達は諸階級の経済的解剖をやつてゐる。僕が新しくなしたことは、(一)諸階級の存在はもつぱら生産の一定の歴史的発展闘争に結びつけられてゐること、(二)階級闘争は必然的にプロレタリアートの獨裁に導くこと、(三)この獨裁それ自身はたゞ一切の階級の止揚および一の無産階級社会への過渡をなすにすぎないことを證明したことであつた。」※ 上の言葉のうち、またマルクス自身述べてゐるところであるが、それまでの歴史哲学をマルクスがどのやうに展開せめしたかは、さきの歴史哲学の發展から直ちに理解しうるであらう。一八世紀の唯物論者達から始まつて、歴史哲学は、フランスにおいて、階級闘争が歴史の決定的な動力であることを知るところまで進んでゐた。それゆゑ、マルクスのなすべきことは、この階級闘争の基くところが何であるか、階級構造の基礎はいかにあるかを明かにすることであつた、そして、進んで社会の経済的構造を闡明し、政治、或は、かの一八世紀の唯物論者達の「意見」「輿論」がいかにこれに基いてゐるかを明かにすることであつた、そこから、最後に、社会の(歴史の)發展法則を確立することであつた。マルクスはこれを果した。そして、右の理論の體系こそ、ほかでもない、史的唯物論である。

※ Mehring, Fr., Neue Beiträge zur Biographie von Karl Marx und Friedrich Engels (Die Neue Zeit, XXV, 2.), S. 1
 又 土屋喬雄氏譯、マルクス『ワイドマイヤー宛この手紙』(改造社版マルクス＝エンゲルス全集、卷二二)頁八七、傍點—大森。

註 エンゲルスはマルクスの『ルウイ・ボナパルトの露月十八日』への序文において、次のごとく述べてゐる、——「……歴史の運動の大法則を最初に發見したものはマルクスその人であつた。すなはち、この法則によれば一切の歴史上の闘争は、よしそれが政治的、宗教的、哲學上、ないしはその他の觀念上の領域に起らうとも實際においては、それは社会階級の闘争の多かれ少かれ明白な表現にすぎないものであり、そしてこれらの階級の存在と、従つてまたその衝突とは、さらにその經濟状態の發達程度により、その生産の性質および方法と、これによつて決定される交換の方法とによつて制約されてゐるものである……。」——Marx, K., Der Achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (Dritte Auflage Hamburg 1885), Vorrede zur dritten Auflage von F. Engels
 S. IV 山川均氏譯、マルクス『ルウイ・ボナパルトのブルニエール十八日』、エンゲルス第三版序文。(改造社版、マルクス＝エンゲルス全集)頁一二六、傍點—大森。
 エンゲルスはこゝで史的唯物論のひとつの定式化を考へてゐるのである。それについては後の史的唯物論の諸定式化を参照。

上では我々は近代のフランスにおける歴史哲学の發展の跡を見たのであるが、同一のことは、ドイツにおけるヘーゲル、フォイエエルバハ、マルクスの歴史哲学の展開の道程について指摘することがで

きよう。ヘーゲルにおいて、歴史は絶対精神の表はれであつた。その意味で、絶対精神が、こゝでは、歴史を創る。これは、我々が後に詳論することくに、神學の哲學的表現にほかならなかつた。ヘーゲルに對して、フォイエルバハは歴史哲學の出發點に人間を据えた、同じ云ひ方をすればヘーゲルが絶対精神を、神を据えたごとくに。しかしながら、これもまたやがて我々の指摘するところであるが、フォイエルバハの人間はたゞ抽象的な人間であつた。それゆゑ、彼の歴史哲學もまた眞に合理的たることができなかつた。かうしたフォイエルバハの歴史哲學の誤謬はマルクスの鋭く指摘するところである、——「フォイエルバハは人間もまたいかに「感性的な對象」たるかを看取する點においては「純粹唯物論者」に比し大いにすぐれてゐる。だが、彼が、人間をばたゞ單に「感性的な對象」としてのみ解し、「感性的な活動」として解してゐないといふことは別問題だ。彼はこゝでも理論に執着するため、人類は彼等の所與の社會的關聯において、彼等を現に見るところのものに、作りあげたところの、彼等の現在當面の生活諸條件の下において理解せられてゐない。従つて、彼は毫も現實に存在するところの、活動しつゝある人類をつかむことなく、却つて「人間」といふ抽象性に踏みとどまり、そして、「現實な、個人的な、肉體をもつた人間」を感情の上で認識するだけで満足する。」※このフォイエルバハ批評は、また、マルクスがフォイエルバハの後に何をなしたかを我々に語る。マル

クスはフォイエルバハが歴史哲學の出發點に据えた人間を抽象的なものでなく、具體的||現實的なものとなしたのである。そして、これは、上のマルクスのフォイエルバハ批評においても語られてゐるやうに、人間を社會の背景のもとに考へることを意味する。人間は、具體的||現實的なものとしては、社會的な人間である。そこで、いまや、この社會的なもの、社會を根本的に明かにすることが必要となる。マルクスはこの課題を解いた。そして、この解答が史的唯物論の理論である。

註 Marx, K., und Engels Fr., Die deutsche Ideologie (Marx-Engels Archiv, Bd. I, S. 244 河上肇、森戸辰男、楠田民藏氏譯、マルクス||エンゲルス『ドイツチエ||イデオロギー』、頁二四四)

上來、我々はいかに史的唯物論が近代における歴史哲學の發展の繼續として、その頂點として生れたかを明かにした。同時に、これは史的唯物論が本來ひとつの歴史哲學であることを明かにする。もとより、史的唯物論は形而上學的なるブルジョアの歴史哲學とは、同じ言葉をもちて示されるにもかゝらず、決して同じものではないが。それと共に、上の考察は史的唯物論の内容を、少くとも史的唯物論が何を對象とし課題とするものであるかを明かならしめた筈である。すなはち、史的唯物論は、社會の發展の法則は何であるか、社會の構成における決定的の要因は何であるか、この要因に對して社會の構成の他の諸要因はいかなる關係に立つたかを明かにすることを課題とする。

二

繰りかへしていへば、史的唯物論の課題は右のごときものである。しかるに、科學體系においてかゝる課題をもつたものは社會學と呼ばれる。たゞ、史的唯物論の場合には、いふまでもなく、ブルジョア社會學とは反對に、上の課題はプロレタリア的なる觀點から解かれる、社會學はマルクス主義の基礎の上に築かれる。その意味において、史的唯物論はマルクス主義社會學である。史的唯物論のこゝる特徴づけは廣く行はれてゐる。

この見解の典型的なものはブハリンのそれであらう。ブハリンによれば、社會なるものは極めて複雑なる構成體である、それゆゑこの社會を餘すところなく明かにするには種々の方向からこれに近づくことを必要とする。かくて、社會を對象とするところの科學、社會科學は種々なる部門、すなはちさまざまなる個々の社會科學に分れるべきである——經濟學、法律、政治學、倫理學等々といふごとくに。これらの個々の科學は、ブハリンによれば、それぞれ二つの性質のものに區別される。「あ

る一定の場所である一定の時にあつたものを研究する」ところの「歴史科學」と、これに對して「一般的な問題を研究し解決する」ところの「理論科學」とである。ところで、我々は、ブハリンによれば、社會科學のなかにおいてひとつの特殊なものに注意することができる。他の諸社會科學が社會の個々の領域を對象とするに反して、社會全體を「その全複雜性において」對象とするところの科學である。それは、ブハリンは云ふ、歴史と社會學である、上の二つの區別に従つて。いまこゝでは歴史は問題にならない。「……社會學は、社會とは何ぞや、その發展或は滅亡は何に依存するか、種々なる社會現象（經濟、法律、科學等々）はいかなる相互關係にあるか、それらのものゝ發展は何によつて説明されるか、社會の歴史的形態とはいかなるものか、これらの形態の變遷は何によつて説明されるか等々の一般的な問題を提起するものである。社會學は社會科學のうちで最も一般的なる（抽象的な）ものである。」そして、プロレタリアートがもつところのかゝる社會學、それが史的唯物論である。ブハリンは云ふ、——「労働階級は史的唯物論の名で知られてゐるところのそれ自身のプロレタリア的社會學をもつてゐる。」*

* Bucharin, N., Theorie des historischen Materialismus, S. 67 直井武夫氏譯、ブハリン『史的唯物論』、頁七一—〇

このブハリンの主張に對しては、一方、種々なる反對の見解がある。すでに早くコルシユがこの

問題に觸れてゐるが、※それは措くとして、比較的最近にはルッポルが、史的唯物論をもつて社會學——マルクス主義的なる——であるとする見解を相當詳細に批評してゐる。ルッポルによれば、史的唯物論は社會學ではなくて、「社會的方法論」とこそ考へられるべきものである。彼は云ふ、——「歴史における唯物論（すなはち、史的唯物論——大森）は、まづ第一に、認識、研究、説明の方法なのだから、唯物論的見解の基礎づけ、この見解の把握、かゝる見解の學は歴史的、社會的對象の研究および認識の方法論であり、この對象をできるだけ適應的に認識することを可能ならしめる一の方法論である。」従つて、史的唯物論は、また、歴史、經濟學、法律學および國家學等々の方法論である。そして、ルッポルによれば、この方法に基いて、例へば國家學においてマルクス國家理論が、經濟學においては勞働價值學説が、さらに歴史においては科學的共產主義の理論が樹立される。ルッポルはさらに論じる、もしマルクス主義社會學といふ言葉を用ゐようとするならば、この後者が、「科學的共產主義の理論が「マルクス主義社會學」である」と。史的唯物論をマルクス主義社會學と呼ぶことの不當は、ルッポルによれば、他の點からも明かにされる。すなはち、第一に、社會學なるものは「社會一般」、「社會そのもの」に関する學である。しかるに、社會一般なるものは非歴史的であり抽象的であつて、これは歴史性と具體性とを重じるマルクシズムの根本要求と相容れないといふのである。第二

に、社會一般に関する學としての社會學には行動の契機が全く缺けてゐるが、マルクシズムにおいては、従つて史的唯物論においてはこの行動の契機こそ最も重じらるべきものであり、その意味において史的唯物論は、ルッポルによれば、決して社會學ではありえない。そして、こゝで彼は、さきの史的唯物論は方法論であるといふ規定に、行動の方法論といふ意味を含ませる。※なほ最近、ブハリンが政治的理由から失脚したのを機縁として、サウエイト・ロシヤにおいて、ブハリンの理論にあらゆる方面から批判が試みられてゐるが、この史的唯物論の性質の規定に関するブハリンの見解に對してもまたそれが行はれてゐる。かゝるものとしてマルティノフの見解を擧げることができる。***彼によれば、史的唯物論を社會學と規定することは、そのうちに非辨證法的なる態度を藏するものである、——「……史的唯物論が普通の意味での「社會學」と稱せられるのは、この理論が抽象的に説明され、社會の發展法則からその具體的なる歴史的内容が取り除かれる場合、簡単にいへば、問題を非辨證法的に取り扱ふ場合である。」マルティノフの云ふところは、社會學なるものは問題の抽象的な取り扱ひをこととするものであり、これは具體性と歴史性をこととする辨證法的なる史的唯物論と根本的に異なるものであるといふことに存する。一見明かであるやうに、これはさきのルッポルの批判以上に一步も出るものでなす。

* Korsch, K., Marxismus und Philosophie S. 35

*** Luppel, I., Lenin und die Philosophie S. 119 ff. 廣嶋定吉氏譯、ルッポル『レーニン主義と哲學』頁二〇五以下

*** Martynow, A., Die Theorie des beweglichen Gleichgewichts der Gesellschaft und die Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaft und Milieu (Unter dem Banner des Marxismus, Jahrgang IV, Heft 1), S. 96 廣嶋定吉氏譯、マルティノフ『社會の可動的均衡論および社會と環境との間の交互關係』(『ブハーリン唯物史觀』批判)頁六〇

それならば、この問題は、正しくは、いかに解決されるべきであるか？

まづ第一に明かにされるべきのは、史的唯物論をマルクス主義社會學と呼ぶことの適否は、言葉の問題としては、さまで重要ではないといふことである。史的唯物論は史的唯物論といふ言葉をもつてもよく云ひ表はされる。しかし、この史的唯物論の性質を理解させるためのひとつの手段として、すでに行はれてゐるところの、従つて當然にブルジョア的なる科學をもつてきてこれに擬することは、必ずしも全然無用ではない。そして、この場合必要なる注意が誤りなく與へられるならば、あまりに隔絶したものでないかぎり、さまざまなものをもつてくることができよう。事態がかくのごとくであるから、史的唯物論を呼ぶためになんらかの既存の科學の名をもつてきた場合、それは決して内容の精密なる一致を意味するものでないことは、むしろ自明である。プロレタリア的なる科學とブルジョア的なる科學とが、その基とするところの階級地盤に従つて、根本的に對立する以上、其處には根本

的な差異の存するのを常とする。かゝるかぎりにおいて、ルッポルが、またマルティノフが社會學は抽象性と非歴史性とをこととするがゆゑに、具體性と歴史性とをもつて特色とする史的唯物論をこの名のもとに呼ぶことは根本的に誤謬であるといふがごとき批判は、無意味である。もしさうであれば、我々は全く同一の批判をルッポル自身に投げることができよう。すでに述べたごとくルッポルはマルクス主義社會學に代へるに「社會的方法論」といふ言葉をもつて史的唯物論を呼ぶことを主張してゐる。しかしながら、このルッポルの用ゐる「方法論」(„Methodologie“)といふ言葉は、一般に行はれてゐるブルジョア的な意味においては、科學がいかにして可能であるかを論理的に考察するところの理説を表す。それは全く抽象的であり、むしろ論理遊戯的でありさへする。もとより史的唯物論の性質とは相容れない。それゆゑ、我々は、史的唯物論を方法論であるといふのは、史的唯物論を社會學であるといふことよりも一層甚しい誤謬であると主張できよう。なほ、ルッポルは、社會學が行動の契機を缺いてゐることを云つてゐるが、そのことはいはゆる「方法論」においてより強く云へる。いはゆる方法論は科學論として行動の契機を全然缺如してゐる。ルッポルの「行動の方法論」といふがごときは、全く相矛盾した二つの言葉をたゞ機械的に結びつけたにすぎない。マルティノフの批評にいたつては最も無意味である。上で述べたごとく、マルティノフは史的唯物論を社會學——抽象的、非歴

史的なる——に擬することの裡に非辨證法的なる態度が潜んでゐるといふ。もしさうであるならば、同じ理由から、我々は例へばマルクスが『資本論』において説くところをマルクス経済學と呼ぶことすらできないであらう。なぜなら、マルクス以前に經濟學なる言葉のもとに理解されたスミス、リカードの經濟學は、また今日のブルジョア的なる經濟學は、全然非辨證法的であるから。それどころか、我々は史的唯物論と呼ぶことすらできない筈である。唯物論なる言葉は、一般に、機械的、非辨證法的なる唯物論を表すに用ゐられてゐるからである。マルティノフの批評のごときはむしろナンセンスと云つてよい。

このやうにして、史的唯物論をマルクス主義社會學と叫ぶことが適當であるかどうかはこゝで力をこめて論じる必要がない。しかし、この問題を機縁として、史的唯物論が社會學に對していかなる關係にあるかを明かにすることは決して無意義ではないであらう。それは、史的唯物論そのもの、性質、學的性質をよりよく理解せしめることに役立つであらう。とところで、そのためには、我々はまづいはゆる社會學なるものがいかなる科學であるかを明かにせねばならない。

いはゆる社會學が學的生涯をなしたのはさまで遠いことではない。そのやうに新しい科學の常として、それは多くの曖昧さをもつてゐる。廣く社會學と呼ばれるもの、うちには多くの學的性質を異に

したものが並び存してゐる。我々は少くとも四つのものを其處に區別することができよう。第一は、ときとして社會哲學とも呼ばれるもの、思辨的なる社會學である。これは、經驗的事實を離れて形而上學的に社會の、またその發展の「意味」を説明することを任務としてゐる。例へばO・シニバンの社會學のごときはかゝるものとして擧げることができよう。第二には、歴史哲學的な社會學がある。文化的人類發達の形態を明かにし、その繼起の法則——それは經驗科學的な法則とは意味を異にするが——を樹立することを意圖する。我々はかゝる社會學の代表的なものをP・バルトにおいて見出すが、近代における社會學の發達の初期に見出されるものは主としてかゝる意味の社會學であつた。これと並んで、多くの場合これと交錯して存するのは、第三に、個々の社會科學の百科辭典的綜合としての社會學である。こゝでは社會學はひとつの連絡科學として現はれる。個々の社會科學は社會の個々の領域を孤立的に——特にブルジョア的なる個々の社會科學においてはさうである——對象とするのに對して、この結果を集め綜合して、全體としての社會に關する知識ならしめることを社會學は課題とする考へられる。普通に社會學の創設者であるとされるコントの社會學はかくのごときものである。現代において、F・オッペンハイマーの社會學はこれに近いと云へよう。最後に、第四は、個別科學的な經驗科學的な社會學が存する。「形式社會學」と呼ばれるものがこれである。そして、これ

が現代における支配的な社會學をなす。かゝる社會學は、人間生活の具體的現象から抽象した「社會的者」を對象とする。従つて、この社會學のこととするところは人間の存在、出來事、行動の、内容を除き去つた、様式である。「形式社會學」は分析的である。そして、こゝでは法則樹立はなんらの意味においても意圖されない。

實に、社會學なる名稱のもとには、これらの、右に見るごとく學的性質を異にしたところの、科學が一樣に包括されてゐる。それゆゑ、我々が社會學と我々の史的唯物論との關係を見ようとするならば、たゞ社會學一般に史的唯物論を對置するのではなく、右のそれぞれに對置するものでなければならぬ。ところで、右の四つのものうち、第一と第三とが問題にならないことは多くの説明を要しないであらう。我々が考察に價するのはたゞ第二および第四の意味の社會學と史的唯物論との關係である。

歴史哲學として考へられた社會學の場合には、まづ、かゝる意味の社會學の——神學的被覆をもつてゐるが——萌芽であるとしれば云はれるアウグスティンの、法をもたざる——法にかなへる——恩寵に溢れたる、といふ人間の存在の三つの段階におけるがごとく、或は、近代において、神話——形而上學——實證的科學の三段階を擧げたコントにおけるがごとく、人間の——従つて、歴史の、また、社會

の——發展の段階を劃し確立することを特質とする。すなはち、歴史の展開のなんらかの法則樹立が試みられてゐる。さらに、進んでは、かゝる歴史展開を、その動因を發見しこれに基かしめることによつて、これによつて因果的に説明することが試みられる。例へば、いはゆる環境説において見るがごとくに、そしてその彫琢を加へられたものとして、テューヌの人種、環境、歴史的要因の三要素説において見るがごとくに。すなはち、歴史哲學としての社會學においては、社會構造の決定的要因を明かにし、これによつて社會構成を説き、かくして、かゝる社會(従つて、歴史の)發展の理法を明かにすることが課題とされる。この課題が決して正しくは解かれてゐないこと、そして、それがブルジョア・イデオロギイたる觀念論的立場に基いてをり、また、この社會學が著しい發達を遂げた時代の機械的な自然主義に、従つて非辨證法的方法に因つてゐること、説明するまでもない。しかしながら、かゝる意味の社會學が對象とするところ、また課題とするところは、史的唯物論の對象・課題と、精密にはないが、同じであるといふことができる。このかぎりにおいては、史的唯物論は、これらの課題を合理的に果す、マルクス主義的なる社會學であるといふことは、必ずしも誤りではない。

しかし、上で云つたごとく、現代において支配的なる社會學は第四の、いはゆる形式社會學である。今日、史的唯物論は社會學——マルクス主義的なる——であると云ふとき、一般に想起されるも

のはこれであらう。それならばこれに對して史的唯物論はいかなる關係にあるであらうか？ 繰りかへしていへば、この種の社會學の對象とするところは一般的なる「社會的者」であり、内容を抽離した社會的存在の「様式」を確立することを課題とする。その意味において、かゝる社會學は全く抽象的であり非歴史的である、史的唯物論の場合とは對蹠的に異なる。しかし、この點がこゝでは問題にならないことはすでに述べた。たゞ、我々が注意すべきのは、かゝる意味の社會學は個別科學的であるといふことである。「形式社會學」としての社會學は、例へば經濟學や法律、政治學が社會全體を對象とするものでないと同じく、また決して社會全體を對象としない。「社會的者」を對象とするといふ表現は、あだかも、かゝる意味の社會學が社會全體を對象とするかのごとく見えしめるであらう。しかしながら、いはゆる形式社會學によれば、この科學は種々なる、部分的なる人間の社會的存在の事實から、その内容を除き去り形式を抜き出して、これを對象とするものである。従つて、この對象は部分的である。その意味において、「形式社會學」としての社會學は經濟學、法律、政治學等々とその學的性質を同じくする。一個の個別科學である。同時に、いはゆる、ブルジョアの意味における經驗科學である。そして、かゝるものとして、「形式社會學」は、もとより當然に、歴史展開の法則を樹立しうるものでないと共に、經濟學等々の諸社會科學を基礎づけ、これに方法を與へうるものではな

い。註 しかるに、史的唯物論は、いくたびか繰りかへしたごとく、かゝることを任務とするものであり、かつまた、この任務を果しうるものである。それゆゑ、史的唯物論はいはゆる形式社會學として考へられた社會學とは、後者の方法が抽象的かつ非歴史的であることを別として、全然相異なるものである。マルクス主義社會學と云ふとき、現代に支配的なるものとしてかゝる意味の社會學が考へられるとすれば、我々は史的唯物論を社會學と呼ぶことを許されない。

註 ルツポルは、史的唯物論は社會學であるといふ見解を批評するにあつて、すでに見たごとく、一方において史的唯物論は方法論であるといふ議論を對せしめてゐる。史的唯物論は單なる科學論としての方法論では決してない。史的唯物論は歴史の（従つて社會の）發展の理法を明かにするといふ、その意味において現實的な内容をもつものである。しかし同時に、いなむしろ正しくはそれゆゑに、史的唯物論は他のいはゆる經驗科學的な諸社會科學を基礎づける、方法を與へる、方法論たる意義をもつものである。この意味で史的唯物論を方法論であるといふのは正しい。が、ルツポルは、他方において、いはゆる社會學が抽象的であり、行動の契機を缺くことをもつて、史的唯物論を社會學であるとするの不當の理由としてゐる。この議論は、史的唯物論が方法論でなく、現實的な個別科學と考へられたる場合に意義をもつ。かくて、ルツポルの議論においては二つの異なる性質のものが混淆されてゐるばかりでなく、史的唯物論の學的性質が極めて曖昧である。

なほ、ブハロンはさきの引用の箇所において、史的唯物論は方法であるといふ見解は、彼自身の史的唯物論は社會學であるといふ立場と矛盾するものでないことを特に聲明してゐる。そして、その理由は「より抽象的なる科學がより抽象的でない科學に對してひ

とつの見地(すなはち方法)を提供することは極めてしばしば行はれるところである」といふにある。しかしながら、史的唯物論が諸社會科學に對して方法論たる意義をもつといふことは、單にそれがより抽象的であり、それゆゑにより具體的なる科學に對して研究の方法を與へるといふ意味ではない。さうではなく、諸社會科學は史的唯物論の上に立つて始めて基礎を確立されるといふ意味である。プハリンにおいては方法の意味が明瞭になつてゐない。しかし、この點はもはや詳論することを必要としないであらう。我々のすでに述べたるところである。

最後に、私は史的唯物論と社會學との問題に關して二三の文献的引證、ならびにその説明を與へておかうと思ふ。

まづ、レーニンである。註レーニンはその「人民の友とは何ぞや」のなかで次のごとく書いてゐる。「……これまで、社會學者諸君は社會現象の錯綜せる網のなかにおいて、重要な現象と重要ならざる現象とを區別すること(これが社會學における主觀主義の核心である)に苦心した。が、彼等はかかる區別のための客觀的規準を見出しえなかつた。唯物論は「生産關係」を社會の構造として區別し、また、この關係へ反覆性の一般科學的規準(これの社會學への適用は主觀主義者の否定せるところである)の適用の可能性を與へて、完全なる客觀的規準を與へた。……最後に、第三に、社會關係の生産關係への還元、後者の生産力の高度への還元のみが自然—歴史的過程としての社會形態發展の表

象のための強固なる基礎を與へたがために、この「假設」が初めて「科學的」社會學の可能性を創造した。』※レーニンのこれらの言葉は我々に何を語つてゐるのか? レーニンは、當時のロシアにおいて支配的であつたミハイロフスキー等の主觀主義の社會學の科學的無根據を指摘し、そして、たゞ唯物論を導入することによりそれが始めて根據を得、科學となりうることを明かにしてゐる。すなはち、レーニンは眞に合理的なる社會學として、唯物論の社會への適用——史的唯物論を考へてゐる。こゝで考へられてゐるのは歴史哲學としての社會學である。しかし、この歴史哲學としての社會學は社會學の全部ではない、むしろいはゞ本來の——個別科學的なる——社會學の根據となるべきものである。そこで、レーニンは右の引用の最後の處で、「……この假設が「科學的」社會學の可能性を創造した」のであるといふ。こゝでこの假設とは唯物論の社會への適用、すなはち史的唯物論、その諸命題を指すことは明瞭である。それゆゑ、レーニンによれば、史的唯物論は社會學そのものではない、さうではなくこれの「可能性」を「創造」するものである。社會そのものは個別科學的、いはゆる經驗科學的なものであり、これに對し史的唯物論は方法論——さきのごとき限定された意味において——たる意義をもつ、——私のすでに説明したるがごとくに。

註、最近ブハリン攻撃にあつて、多くの人はしばしば、史的唯物論を眞に合理的なる社會學と見る立場をブハリン自身の見解であるかのごとく考へてゐる。しかし、こゝに指摘することく、この見解は實にレーニンから出てゐる。

※ レーニン『人民の友とは何ぞや』(川内唯彦氏譯)、頁一五—一七、傍點—大森

このレーニンと同じ意見はブレハノフによつて一層明瞭に述べられてゐる、——『されば、我々は次のごとく立言する権利をもつ、史的唯物論は科學として成立しうるあらゆる將來の社會學に對する序論をなすものである。』※ 『この科學として成立しうるあらゆる將來の社會學に對する序論』(„eine Prolegomena zu einer jeden künftigen Soziologie, die als Wissenschaft wird auftreten können“)といふ表現がカントの『科學として成立しうるあらゆる將來の形而上學に對する序論』(„Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“)と同一著作名と同じ響をもつことは明かである。そして、カントがこの著作において述べるところは認識批評である。かの『純粹理性批判』とほぼ同一の内容をもち、その通俗化であると云はれるこの『序論』^{プロレゴメナ}は、形而上學が建設されるにさきだつて、人間の認識能力がいかなる限界をもつかを檢したものである。それは形而上學に對して基礎確立の方法論たるの——いふまでもなく、經驗科學に對する方法論とは意義を異にするが——役割をもつものである。このカントの著作になぞらへたブレハノフの表現

は、史的唯物論と社會學とに對して同じ關係を考へたものであることは極めて明瞭である。かくて、ブレハノフによれば、なによりも、史的唯物論と社會學とは同一の學的性質をもつものでない、史的唯物論は社會學に對して基礎となり方法論たる意義をもつものである、社會學は個別科學として『現實科學』として成立するものである。これまた、私のすでに説明したところである。

※ Plechanow G., Die Grundprobleme des Marxismus, S. 66 恒藤恭氏譯、ブレハノフ『マルクス主義の根本問題』頁二一〇

三

我々はさきに史的唯物論をもつて單なる社會學とする見解を擧げた。いまこの見地をとるならば史的唯物論は一個の經驗科學——さきのごとき限定された意味における——として、一應、哲學とは無關係なるものと考へられる。哲學の地盤なくして成立しうるものとなるであらう。

かくのごとくに、史的唯物論を哲學的根底から引離す試みは決して稀ではない。例へば茲にそのひとつの典型としてマクス・アードラの見解を擧げることができよう。マクス・アードラにおいては、史的唯物論は——彼自身の用語法では唯物史觀は——社會を對象とするものであり、正しくは

「社會理論」と呼ばるべきであるが、それはまた、哲學としての唯物論となんらかはりなきものである。■

註 参照 Adler, M., Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. 特ニ S. 69-69. 71 ff. なほアドラ自身序文に述べてゐるがごとく、この書はアドラの多くの前者をいはゞ集大成したるもので特に新しいものが示されてゐないが、それと同じく、右に明かにした彼の唯物史觀と哲學との關聯に關する見解もこの書に始まるものではなく、すでにいくたびか彼によつて説かれたところである。こゝではその一々について参照する煩を避ける。

このマクス・アドラと、多かれ少かれ、相似た見解は廣く行はれてゐる。第一に、ブルジョア的學者であつてなんらかの形において史的唯物論をとり入れようとするものは、ほとんど原則的に、この傾向をとる。その最もよい例は「經濟と法律」(初版一八九五年)の著者 R・シュタムラーであらう。また、史的唯物論を批評しつゝ、これをしばしばとり入れてゐる經濟史家 M・ウエーバーにおいてもさうである。しかし、このことはひとりブルジョアの學者の間のみ限らない。廣い意味におけるマルクシズムの陣營内においても少くない。いま述べたるマクス・アドラがさうである。さらに、當時においては正統派マルクシズムを代表したカウツキーすらが、マルクシズムと哲學との關

係についての質問に答へた書翰のうちで、「私の意味するマルクシズムといふのは、なんら哲學ではなく、ひとつの經驗科學(傍點—大森)、社會の特殊な解釋です。…プレハノフはマルクスの哲學を正しく教えてゐるかと思ねられれば、私は、マルクスは哲學ではなく、すべての哲學の終焉(傍點—ゴボーリ)を宣したと答へねばなりません。…」※と云つてゐる。カウツキーにおいて、マルクシズム、從つて史的唯物論は「經驗科學」にすぎず、哲學を要しないものであつた。

※ 参照 — Deborin, A., Vorwort zur deutschen Ausgabe (Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus) S. XV III-XIX、山川均・大森義太郎譯、レーニン『唯物論と經驗批判論』(改造文庫、上卷)頁二二—二三

ある意味において、マルクス—エンゲルス以後のマルクシズムの歴史は、このごとくマルクシズムを哲學から、從つて史的唯物論を哲學から引離す試みと、これと反對してマルクシズムを、從つて史的唯物論を確乎たる哲學の基礎の上に据ゑようとする企てと、兩者の鬭争の歴史であると見ることすらできよう。すでに早く、前世紀の終りに於いて、ベルンシュタイン、シュミットおよびロシアに於いてはストゥルルーウエ等のいはゆる修正派はマルクシズムをカント哲學と結びつけようとした。この試みは、一見すれば、マルクシズムと哲學との關聯の重要性を認めてゐるかのごとくであるが、しかしながら、マルクシズムが一般にいかなる哲學とも結びつけられるものであり、そのひとつとしてカ

ント哲學——當時支配的な哲學であつた——の上に基礎づけられるといふかぎりにおいて、マルクシズムはそれ自身の哲學を有しないのであり、すなはち、マルクシズムは哲學なくして成立したものであることを主張してある。このいはゆる修正派に對して、マルクシズムは固有の哲學、辨證法的唯物論をもつことを明かにし、カント哲學と結びつけることがマルクシズムの崩壊に導くことを主張して闘争したのはブレハノフであつた。註そして、ある程度まではカウツキもこのマルクシズム防衛の闘争に参加した。

註　ブレハノフのこの闘争の跡は彼の論文集『我々の批判者の批判』によつてよく窺ふことができる、——外村史郎氏譯、ブレハノフ『わが批判者の批判』。

さらに今世紀の始めにおいては、主としてロシアにおいてあつたが、經驗批判論者の運動が起つた。このボグダノフを中心とする一派は、本質においてさきの修正派の形を變へたる繼續であるが、マルクシズムの基礎にマツハ、アヴェナリウス等の經驗批判論を置かうとしたものである。この場合にもベルンシュタイン等の修正派の主張と同じことが見出される、——マルクシズムはその自身の哲學を

缺けるもの、いかなる哲學體系とも結びつきうるものである。のみならず、經驗批判論は、いふまでもなくひとつの哲學々説ではあるが、本來の哲學的考察を棄て、もつばら經驗の領域にとゞまらうとするところにその特質をもつものであり、従つて、かゝる哲學體系を導ききたつたボグダノフ等の見解はマルクシズムを、それと共に史的唯物論を單なる「經驗科學」として樹立しようとする態度を最もよく示してゐる。この經驗批判論に對する闘争はもつばらレーニンによつて遂行され、そしてブレハノフによつて支援された。*

* Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, ブレハノフ、マテリアリスムス・ミリタンス（川内唯彦氏譯、ブレハノフ『戰間的唯物論』）

右のベルンシュタイン等の場合、ボグダノフ等の場合、いづれも政治上の一定の立場と緊密に結びついてゐるものであるが——これを詳しく述べるべく此處ではその餘裕を與へられてゐない——、このことは特に現代における該對立について特に著しい。現代において、マルクシズムを、従つて史的唯物論を哲學の土臺から引離す試みと、これを一定の哲學體系の上に基礎づける企てとの對立は、實に、社會民主々義と共產主義との對立のうちに現はれてゐる。社會民主々義の陣營に屬する理論家は前の立場を代表する。例へば、オーストリア・マルクシストたるマクス・アードラの場合については

すでに述べた。なほこゝで興味あるのはさきに觸れたカウツキーであらう。今日、社會民主主義の理論的代表者であるカウツキーは比較的最近において史的唯物論に關する體系的なる著書を公にしたが—— Kautsky, K., Die materialistische Geschichtsauffassung ——、彼がこれにおいて主張する最大の點は辨證法——後に述べるがごとく唯物論と共にマルクシズムの本來の哲學の缺くべからざる契機をなすところの——をマルクシズムから放逐することにある。かくのごとくにして、現代において、社會民々主義の理論家は、或は唯物論を否定し或は辨證法を抹殺して、マルクシズムを單なる「經驗科學」としてこれから哲學の土臺を奪ひつゝある。これに對して、辨證法的唯物論をますます展開し、マルクシズムを、従つて史的唯物論をこの上により固く据ゑようと試みつゝあるものは、今日、共產主義の理論家である。そして、この對立と闘争は、社會民主主義と共產主義との對立と闘争の激化と共に、日を追うて激化しつゝある。

それでは、この對立のいづれが正しいであらうか？ 我々はこの答へを、一應は、すでに與へてゐる、——史的唯物論がひとつの歴史哲學であることの説明において、史的唯物論が單なる社會學として考へえられないことの主張において。しかしながら、我々はこゝで、問題の重要さのゆゑに、重ねて論じることが必要とする。

史的唯物論が哲學の土臺なくして成立しうるといふ見解は二重の誤謬を含むものである。すでに述べたごとく、この見解の論理は、史的唯物論は一箇の「經驗科學」でありそのゆゑに哲學を必要としないといふのであるが、第一に、史的唯物論は單なる「經驗科學」ではない。我々はさきに史的唯物論がブルジョア的なる歴史の理論の繼續・發展であることを明かにしたが、この場合歴史はいふまでもなくそれ自身ひとつの「經驗科學」である。従つて、史的唯物論は、このかぎりにおいては、いはば「經驗科學」の理論である。かゝるものはそれみづから「經驗科學」ではありえない。これに對しては、「歴史の理論」といふ意味は、歴史敘述と法則樹立とを對立させたのであり、歴史敘述は寫像に對する法則的理解を缺きえないといふ意味にほかならぬとの見解があらう、——私の前に略説したところから明かなやうに、※ブハリンの議論はかゝるものと解せられる。しかしながら、史的唯物論は單に「歴史の理論」たるにとゞまらない。それは多くの理論的なる「經驗科學」——例へば經濟學、政治學、法律學等々——の「理論」でもある、これら諸科學は史的唯物論をその基礎に缺きえないのである。こゝでは史的唯物論は明白にいはゞ理論の理論である。かくて、史的唯物論はそれらの理論、諸科學と學的性質を同じくする單なる「經驗科學」ではありえない。

※參照、頁一四以下

第二に、假りに史的唯物論が「經驗科學」にすぎないとしても、なほ、それは哲學的基礎を豫想すると云はなければならぬ。なぜならば、「經驗科學」においても、單なる事實の羅列的記述にとまらうとしないかぎり、いはんや一定の法則・理論を樹立しようとするかぎり、ひとは常に方法を必要とする。方法なくしては、經驗科學も成立しない。しかも方法の考察は「經驗科學」の埒を超える。哲學に屬する。かくて「經驗科學」も哲學を豫想する。「經驗科學」として考へられたる史的唯物論も一定の哲學を基礎にもたねばならぬ。かく云ふならば、ひとは或は、個々の「經驗科學」が必ずしも哲學との緊密な聯關なしに成立した事實を反證として擧げるであらう。事實は一見そのごとくである。多くの「經驗科學」はそのものとして成立し、方法に關する考察はこれを後から基礎づけたにとまらるかのごとくである。しかしながら、この場合にも「經驗科學」の成立に際して、方法に對する考察は、從つて哲學はたゞ明確に意識されなかつたにとまらつて、あくまで豫想されてゐる。論理的にはあくまでその基礎にある。たゞこれが意識され、體系づけられるのは後の事に屬するにすぎない。從つて、この事實は上の議論をなんら覆すものではない。それゆゑ、繰りかへしていへば、史的唯物論は、これを假りに「經驗科學」と考へたとしても、哲學的基礎を缺きえない。

このやうにして、かの史的唯物論をその哲學の地盤から引離す一切の試みは誤謬でなければならぬ。

我々は、進んで史的唯物論がいかにその哲學を必要とするかを積極的に明かにしようと思ふ。さきに述べたやうに、史的唯物論は歴史の、從つてまた社會の發展、從つてまた構成の法則——いふまでもなく單なる經驗科學的なる法則ではないが——を明かにする。史的唯物論は全體としての社會を對象とする。このことは、窮極においては、社會をそれだけとして考察することによつてではなくして、さうではなくして、存在は自然と社會とから成るのであるから、社會を自然との聯關において考察することによつて、始めて可能でなければならぬ。こゝでは社會と自然との統一が豫想されてゐる。しかるに、かゝるものは個々の社會科學の限界を超える。個々の社會科學は社會を、社會の一部を對象としうるのみだからである。かゝるものは哲學を俟つ。或はこれをごとく換言することもできるであらう。社會の法則は存在一般の法則を豫想し、この基礎においてのみ可能である。存在一般の法則は哲學の扱ふところである。それゆゑに、社會の法則を明かにしようとする史的唯物論は、存在一般の法則を明かにする哲學を豫想し、この基礎においてのみ可能でなければならぬ。

史的唯物論は哲學を必要とする。しかも、いまや明かなごとく、それはいかなる哲學とも結びつきうるものでなく、それがその基礎の上に成立したところの固有の哲學をもつ。その史的唯物論の基礎

たる哲學はいかなるものであるか？ 辨證法的唯物論である。そこで我々の説明は辨證法的唯物論の説明から始められなければならない。

II

一

我々は辨證法的唯物論の説明に赴くのであるが、それにさきだつて、なほひとつの豫備的考察を必要とするやうに思ふ。

辨證法的唯物論はひとつの哲學體系である。現代においては、自明のごとく、さまざまの哲學體系が存する。新カント派の、新ヘーゲル主義の、或は現象學のそれをと、おそらくダースをもつて計ることができよう。辨證法的唯物論はそれらのうちのひとつである。

しかし辨證法的唯物論は特殊なる意味をもつ。かの現代の諸哲學體系は、極めて異なる態様を具へ、ときとしては兩極的に對立するかのごとくにも見えるが、それにもかゝらず、それはひとつの共通の性質を有してゐる。ブルジョア・イデオロギイの表現たる性質である。この點においては、例へば新カント派の、新ヘーゲル主義の、現象學の、或は他のいかなる哲學も決して異つてはゐない。もちろん、哲學體系においては、直接の經濟利益から比較的に距つてゐるがために、他の科學體系、

例へば經濟學におけるがごとくには、そのブルジョア・イデオロギイの表現たる性質は直ちには明白でないが、しかし、少しく仔細に檢するならば、これを指摘することはなんら困難でない。

これに對して、辨證法的唯物論なる哲學體系は全然別個の存在である。これは、ブルジョア・イデオロギイの表現たる性質を一點も有してゐない。反對に、これはプロレタリア・イデオロギイの表現である。現代社會においてブルジョアジイとプロレタリアジイとは尖銳に對立する。それと共に、ブルジョア・イデオロギイと、プロレタリア・イデオロギイとは、また尖銳に、對立する。かくして、辨證法的唯物論は、プロレタリアジイの世界觀として、ブルジョアジイの世界觀たる現代の諸哲學體系の一切に、その形態のいかんを問はず對立するものである。

我々はかゝる特殊なる哲學體系を取り扱ふのである。まづ、この辨證法的唯物論がいかにして成立するにいたつたかを明かにすることは決して徒爾ではなからう。

あらゆる哲學體系はしばしば考へられるがごとく單なる個人の思惟の産物ではなくて、成立の一定の客觀的・歴史的條件をもつ、——このことが辨證法的唯物論のひとつの主張となるのであるが。辨證法的唯物論もまた例外をなさない。それは、決して、この哲學體系の創設者マルクス・エンゲルスのなんらかの恣意から生れたものではなく、さうではなくて、この哲學體系の成立したる時期、一九

世紀の始めの客觀的現實と不可分的に結びついてゐる。

それでは、右の客觀的事實はいかなるものによつて特徴づけられるであらうか？

第一に、イギリスにおける産業革命の影響である。イギリスの産業革命はほゞ一七六〇年に始まり、この世紀の末に頂點に達したが、その終りを告げたのは一八三〇年の頃であつた。産業革命は始めて多數の工場労働者、プロレタリアートを作り出したのみでなく、彼等をしてその階級的自覺にまで呼び醒まし、集團的組織を結ばしめるにいたつた。

第二に、フランス大革命の結果である。一七八九年に起つたこの革命は一七九三年において絶頂に達した、その以後においては、勢を減じ、遂にナポレオンの軍事的獨裁制の樹立を見、遂にはブルボン王朝への復古にさへいたつた。この結果は必然に一八三〇年の七月革命を招來した。そして、この七月革命はヨーロッパのほとんど總ての國に影響を與へ、各地に革命の波高く騰るのが見られた。

特に、——このことは我々が注意すべき第三の點であるが——マルクス・エンゲルスの生れたるドイツの地においては、七月革命の影響は最も強かつた。一八三一年の叛亂に失敗したポーランドの革命家、またツァーの反動政治に追はれたロシアの革命家達がこの國に多く遁れきてゐて、ナポレオン戦争後のドイツの革命運動家と結びついて、各地に革命的な空氣を醸し出してゐたのみではなく、革

命はバラティナー地方において或はヘッセ公國において、到る處において勃發した。

これらの革命運動の要素は、最初、主として知識階級であつた。が、次第に、いまやその階級地位を自覺し始めた労働階級が加はるにいたつた。我々はこのことの指標を擧げうる。一八三一年および三四年のフランス絹織物工業都市リヨンにおける叛亂である。それは實に労働者によつて起されたのみならず、まだ資本主義制の根本には向けられなかつたとはいへ、資本家に對し、資本主義的搾取の事實に對して攻撃は加へられたのである。プロレタリアートが階級闘争に登場しきたつた。これは第四の事實である。

かくのごときが、マルクス＝エンゲルスにおける辨證法的唯物論の成立が結びついてゐた客觀的現實の諸特徴である。我々は辨證法的唯物論がいかにプロレタリアートの世界觀であるかを悟ることができよう。同時に、それがいかに革命の哲學體系であるかを知りうる。

辨證法的唯物論は一定の客觀的現實と結びついてゐる、しかし、そのみではまだ成立しえない。辨證法的唯物論はひとつの理論であり、かゝるものとしてその成立の理論的地盤を缺きえない。それでは、かゝる辨證法的唯物論の理論的地盤はいかなるものであるか？

辨證法的唯物論は、プロレタリアートの世界觀として、ブルジョア・イデオロギイの表現たる一切

の哲學體系に對立する。しかし、このことは、辨證法的唯物論は、その成立にあつて、一切のブルジョア哲學とは全く獨立に、それみづからによつて生れたといふことを意味しない。さうではない。

陸(一) 辨證法的唯物論のみならず、ひろくマルクシズム一般がブルジョアジイの科學的遺産を繼承し、むしろ、これを、ブルジョアジイがその階級の本來の限界のゆゑに、——資本主義制によつてその存在を保たれてゐるものとして、ブルジョアジイの意識はこの資本主義制そのものを超越しえない——必然に停どまらざるをえない地點を超えてさらに推し進めることによつて成立したるものである。マルクシズムはそれ以前の科學の歴史的發達をみづからの裡に正しく含んだものである。例へば、マルクシズムの主要構成成分をなす經濟學において、マルクスはこれを無から編み出したものではない。さうではなく、マルクスはリカアド一の經濟學を繼承し、これを發展せしめ歪曲から正し——ブルジョア經濟學者リカアド一においては資本主義制の存在の樞軸である利潤の本質の理解は彼の限界の外にあつた——、眞に客觀的妥當性をもつ經濟の科學となしたにほかならぬ。この場合、リカアド一の經濟學はスミス、マルサスと展開を續けてブルジョア經濟學の最高峰たるものであつた。

同じことは哲學、辨證法的唯物論についても見られる。これもまた、ブルジョアジイの遺産なくしては決して成立しえなかつた。マルクス＝エンゲルスはヘーゲルの哲學を繼承し、これをそのブルジョ

「イデオロギイ」の表現たる性質のゆゑは、もつて歪曲から正し、發展せしめ、もつて辯證法的唯物論を建設したのである。さらに、かゝるヘーゲルの再建のためのヘーゲルの批判においてはマルクス＝エンゲルスはフォイエールバハに依據した。これを通じて一八世紀フランス唯物論に依據した。つけ加へていへば、リカアドーがブルジョア經濟學の最高峰であつたごとくに、ヘーゲルはドイツ古典哲學の頂點として、ブルジョア哲學の、また、最高峰であつた註(二)

註(一) このことは誰れよりもマルクス＝エンゲルスみづから認めてゐたところである。例へばエンゲルスは云ふ、——「……しかしながら、その理論的形式よりすれば、最初は、一八世紀の偉大な啓蒙論者によつて確立された根本原理の、より徹底した、いはゞより合理的な發展として現はれたのである。すでにこの新しい學說と同じく、近代の社會主義も、その根底がいかに深く經濟的事實の中に存してゐようとも、まづ在來の學問思想に結びつかねばならなかつた。」(Engels, Fr., Anti-Dühring, S. 1 河野密・林要氏譯、エンゲルス『反デューリング論』、改造社版マルクス＝エンゲルス全集、卷一二、頁二〇七。傍點—大森)

(二) 辯證法的唯物論がいかにドイツ古典哲學に負うてゐるか、エンゲルスみづからかう書いてゐる、——「我々ドイツの社會主義者は、我々がたゞにサン・シモン、フーリエ、オーウインの後継者であるばかりでなく、また、カント、フイヒテおよびヘーゲルの後継者であることを誇りとしてゐる。」(Engels, Fr., Die Entwicklung des Sozialismus von Utopie zur Wissenschaft, Vorwort zur ersten Auflage. S. 5 堺利彦氏譯、エンゲルス『社會主義の發展』頁一七二—三。傍點—大森)

辯證法的唯物論は右のごとき客觀的＝歴史的背景をもち、右のごとき理論的地盤の上に芽生へたる

ものである。しかし、辯證法的唯物論の成立のためには右の條件ではまだ不足であつた。マルクス＝エンゲルスといふ、そして他のものでない、人格を必要とした。それゆゑ、我々はさらにマルクス＝エンゲルスにおけるこの哲學體系の成立過程を顧みることが必要である。それは辯證法的唯物論の理解に些少ならず役立つであらう。

二

いま、我々がマルクス＝エンゲルスにおける辯證法的唯物論の理論の成立過程をたどらうとすると、最初に、我々はマルクスの家庭を問題としなければならぬ。マルクスの傳記作者の記すところによれば、カール・マルクスの父ハインリヒは自由思想家であり、一八世紀フランスの啓蒙主義學藝の追隨者であつた。そして、カールにイギリスの哲學者ロック、特にフランス啓蒙主義者デイドロ、ヴォルテールの著作を讀ませしめたといふ。ロックもまた唯物論者であると考へることができ、デイドロ、ヴォルテールにいたつては、述べるまでもなく、唯物論哲學の代表者である。これによつて我々は、唯物論が、特に一八世紀フランスのそれが最も早くにマルクスを育くんだことを知る。この

事實は、我々がマルクスにおける唯物論の發展を考へるとき、相當に注意に價するものである。フランス唯物論の影響は、後を待つまでもなく、すでにギムナジウム時代におけるマルクスに現はれてゐた。「職業選擇における青年の觀察」と題したひとつの作文のうちで、「吾等は必ずしも我等の天職と信じる地位を掴みうるものでない。社會における吾等の境遇は、吾等がこれを決定しうる以前にすでにいはゞ始つてゐるのである」※といふ意見を述べてゐる。こゝには、個人に對する社會の優位、意識に對する社會的存在の決定的意義——これは後のマルクスの哲學、その社會への適用たる史的唯物論の核心をなすものである——が、極めて素材に且つ極めて曖昧にはあるが、考へられてゐる。この意味では、もちろん我々はかうした少年時代の作物にあまり多くの價値と意義を置くことはできないが、これをば「それをあらゆる方面に展開することがこの人の不朽の業績となるべき思想の最初の閃電」※※として興味深く見ることが出来る。

※ Marx, K., Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufs. Marx-Engels Gesamtausgabe, erste Abteilung. Band I zweiter Halbband, S. 165

※※ Meiring, Fr., Karl Marx, S. 7, 向坂逸郎氏譯「マルクス傳」頁九。

大學に進んだマルクスは、やがて、ヘーゲルに心惹かれていつた。最初は、それは「グロテスクな

巖のメロディー」としか見えなかつたといふ。しかし、マルクスは、ブルノー・バウアーやカール・フリードリヒ・コエッペンが作つてゐた「ドクトール・クラブ」に加はつてヘーゲル哲學に親しむうちに、この哲學體系に深く囚はれてしまつた。そして、このとき、マルクスはブルノー・バウアーやカール・フリードリヒ・コエッペンといふ名が我々に語るやうに、まがう方ない左派ヘーゲリアンであつた。

その左派ヘーゲリアンの立場からであつた、マルクスの學位論文の書かれたのも。我々はこの、この學位論文に、マルクス＝エンゲルスにおける辨證法的唯物論の成立過程の最初の主なる道標として、しばらく立停どまらなければならぬ。一八四一年の春提出されたマルクスの學位論文は「デモクリトスとエピクローソスの自然哲學の差異」(„Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie“)と題されてゐる。その内容は、この題名の示すとほり、二人のギリシヤ哲學者の自然哲學を取り扱つたものであるが、元來、エピクローソス派、ストア派、懷疑主義派の哲學の全體を全ギリシヤ哲學との聯關において取扱ふべき計畫の一部であると傳へられる。この内容の選擇の仕方が、左派ヘーゲリアンの立場から發してゐる。ブルノー・バウアー等はいはゆる自意識の哲學を主張したが、そのためにギリシヤにおける自意識の哲學者エピクローソス等々を援用してきてゐた。註(一)マルクスも同じ意味から右のごとき主題をその最初の哲學的勞作の對象に選んだにほかならぬ。従つて、こゝで

デモクリトスとエピクテオスとを論じるマルクスの態度そのものも左派ヘーゲリアン的である、後年のマルクスに見られるごとく唯物論的ではなくていちじるしく觀念論的である。例へば、マルクスはデモクリトスの價值を認めない。今日我々のよく知つてゐるごとくに、デモクリトスこそ原子論の創唱者と認められるべきであるのに。マルクスはこれを拒んで、むしろこの名譽をエピクテオスに與へてゐる。

これに對してはひとつの解釋が試みえられないではない。マルクスはデモクリトスに對して、彼の樹てたものは經驗の精力的な原理でなく従つてそれから實質的な自然研究が導かれなかつたといふことを非難してゐるが、この「精力的な原理」の缺如は後にマルクスがフォイエルバハに看取したものであり、それはマルクスをしてフォイエルバハの唯物論を超えて、眞の唯物論——辯證法的唯物論にまで進ませたものである。かく考へるならば、學位論文におけるマルクスのデモクリトスに對する必ずしも妥當ならざる評價は、むしろ、後に展開されるマルクスの哲學體系の一面が強く現はれたのであると見る事ができる。註(二)の意味では、「デモクリトスとエピクテオスの自然哲學の差異」はあくまで、マルクスにおける辯證法的唯物論の思想の發展史におけるなんらかの偏向では決してなくて、實にその必然なジグザグな行路の一道標である。

さらに、我々は「この學位論文」においてヘーゲルの辯證法が縱横に驅使されてゐるのを見る。これもまた、辯證法論者としてのマルクスの發展の上に、見通しえないひとつの事實であらう。

註(一) なにゆゑに左派ヘーゲリアンによつてギリシャの自意識の哲學が採用されたかについて、メーリングは、彼等が「人間精神に新しい展望を開き、プラトンとアリストテレスもがなほまだ全く囚はれてゐたところの、ヘレニズムの國民的制限と奴隸制の社會的制限を打破した」點においてブルジョアの啓蒙と、左派ヘーゲリアンの政治的立場であつたブルジョア啓蒙と結びついてゐたのであるといふことを述べてゐる。Vgl. Mehring, Fr., Karl Marx S. 27 向坂逸郎氏譯、メーリング『マルクス傳』頁四三

(二) この卓抜した解釋もまたメーリングの詳論するところである。Mehring, a.a.O. S. 33—34 同上、頁五三

マルクスは依然として左派ヘーゲリアンである。「ライン新聞」によつたマルクスもさうである。この新聞における評論に際してマルクスは最も多く法律問題を取扱つたが、その場合彼の據つたものはヘーゲルの法律哲學であつた。ヘーゲルの國家哲學から導かれた理想國家——法律的、倫理的および政治的自由がその裡に實現を得るところの、それぞれの市民がその國法においてたゞみづからの理性、人間的理性の自然法にのみ従ふところ國家——をもつて、プロシヤ國家を計るといふことがマルクスの批評の根本立場であつた。

しかし「ライン新聞」はマルクスの思想に轉向を與へんとした。マルクスをして共產主義に赴かし

めればかりでなく、後にマルクス自身の告白したごとく、「經濟問題に關する私（マルクス）の研究に最初の動機を與へた」。＊かくてマルクスは社會における物質的なるもの、經濟の研究に、經濟學に向つたのである。

＊ Marx, K., Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, S. LIV 宮川實氏譯、マルクス『經濟學批判』序言、頁二

我々は「獨佛年誌」のマルクスにおいて大なる一步前進を見る。彼はこの年誌に二つの論文を發表した、——「ヘーゲル法律哲學批判序説」(„Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“)と「ユダヤ人問題について」(„Zur Judenfrage“)。①我々がこれにおいてマルクスの大なる一步前進を見るといふのは、マルクスが、その嘗つての立場、なかんづく「ライン新聞」における評論の土臺であつた、ヘーゲルの法律＝國家哲學の自己批判を行つてゐるからである。右の二論文の第一においてはこのことは題名に直ちに示されてゐるが、第二の論文もまたヘーゲルの法律＝國家哲學の批判を含んでゐる。マルクスはこゝでは、もはや、國家をもつて絶對的に理性的なるもの、絶對的の自己目的とは考へない。さういふヘーゲル哲學から全く去つて、國家をもつてブルジョア社會の無政府制を守ることを任務とするものであり、ブルジョア社會の番人でしかないと見るにいたつた。かくて、マルクスは、いまや、國家を、その現實の相において、そして、その階級的の、社會的の根據から考察することを始

めてゐる。一言で覆ふならば、マルクスは國家を史的唯物論的に觀察しようとしてゐる。さらに、マルクスは、第一の「ヘーゲル法律哲學批判序説」においては、階級闘争の理論、革命の擔ひ手としてのプロレタリアートの歴史の意義の理論を示してゐる、——これらは史的唯物論の決定的に重要な構成成分をなすものである。我々は、實に、「獨佛年誌」のマルクスにおいて史的唯物論の萌芽を見出すことができるのである。註

註 後に私の明かにするところであるが、辨證法的唯物論の建設者としてのマルクス＝エンゲルスの功績は、唯物論一般を特に社會の領域に適用することを成し遂げた點にある。唯物論の社會への擴張は史的唯物論の樹立によつて行はれる。それゆゑマルクス＝エンゲルスにおける史的唯物論の思想の展開は、同時にまた、辨證法的唯物論そのものゝ展開として見られる。

こゝで我々は、マルクスが年少の頃に親しんだフランス唯物論をあらためて研究することに従事した事實を見通してはならぬであらう。パリに移るや、マルクスはフランス革命の研究から、一八世紀の唯物論の探究に進んだ。特に、最も多く唯物論を社會的なる問題と結びつけた、かのエルヴェシユストとドルバクを究めた。マルクスは辨證法的唯物論の完成に進む。

我々はこゝでマルクスの共働者エンゲルスにおける辨證法的唯物論の展開に眼を移さねばならな

50. エンゲルスはその家庭で與へられた宗教との闘争から、早くも、當時において革命的意義をもつたキリスト傳の著者、そして左派ヘーゲリアンであるシェントラウスに傾いた。さらに軍務に服するためベルリンに赴くや、左派ヘーゲリアンとの交游から、彼もまた、生粋の左派ヘーゲリアンとなつた。一八四二年、エンゲルスは「シェリンクと啓示」(„Schelling und die Offenbarung“)なる小著を公けにしてゐるが、これはヘーゲル哲學を排撃すべくベルリン大學に招かれたシェリンクの哲學をヘーゲルの立場から攻撃したものにほかならなかつた。

しかし、エンゲルスは、イギリスに渡り、こゝで産業革命をつぶさに見、擡頭してきたる労働者運動に接するにいたつて、彼もまた、轉向點に立つた。さきの「獨佛年誌」におけるエンゲルスは、もはや單なるヘーゲル學徒ではない。彼もこの年誌に二つの論文、「經濟學批判の大綱」(„Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“)と「イギリスの状態」(„Die Lage Englands“)を寄稿した。第一の論文によつて、エンゲルスは、スミス、リカード等のブルジョア經濟學の批判を試みてゐる。特記すべきのは、この場合のエンゲルスの態度である。彼は、諸學說の誤謬と矛盾とを、單にそのものとして、抽象的理論的に批判しはしない。さうではなく、これの理論的の誤謬と矛盾を資本主義經濟の根本から、私有財

産制から説明してゐる。——これは史的唯物論の方法である。さらに、彼は商業恐慌、賃銀法則、或は競争と獨占等を、獨立した、表面的な現象としてでなく——ブルジョア理論におけるがごとく——、資本主義そのもの、顯現として、その眞實の源泉から説明することを始めてゐる。——この方法もまた、史的唯物論を缺いては、従つてまた、辨證法的唯物論を缺いては成立しえない。エンゲルスの第二の論文は「マス・カライルの著『過去と現在』」を論評したものであつた。彼は、カライルの行動態度が何によつて決定されてゐるか、またカライルの新英雄主義といふやうなものが結局何を意味するかを明かにしてゐる。それと共に、エンゲルスはイギリスの労働階級を論じ、彼等がイギリスの貴族層やブルジョア階級に比べて粗野であり墮落してゐるにもかゝらず、彼等のみが發展性を、未來をもつてゐることを明かにしてゐる。労働階級の革命性を認めてゐる。それは、さきに述べたごとき「獨佛年誌」においてマルクスが到達した結論と同じものに歸してゐる。マルクスとエンゲルスとは、それぞれ獨立に、同じところに、いまだ萌芽的形態であるが、史的唯物論に、いたつたのである。いまや兩人がこの史的唯物論の、また辨證法的唯物論の完成に向ふべきことは最も當然である。

しかし、我々は、その前に、こゝでエンゲルスの最初の主著「イギリスにおける労働階級の狀態」(„Die Lage der arbeitenden Klasse in England“, 1845)についで記しておくことが便利であらう。

といふのは、これはさきの「イギリスの状態」の内容を敷衍し、展開したるものであるから。エンゲルスはこの書において、産業革命の結果イギリスの労働者が置かれた最も悲惨な状態をつぶさにそして生々とした筆をもつて叙してゐる。が、我々が注意すべきのは、エンゲルスが、さうしたイギリス労働階級の貧困のうちにとゞ貧困のみを見出すにとゞまらなかつたことである。彼は、その貧困の裡にその解放の条件をも見たのである。近代大工業は労働階級を非人間化する、が、その非人間化された労働階級こそ今日の社會を變革する、社會主義を實現するものである。さうしてエンゲルスは、資本主義の發展の裡にその没落の条件を見たのであつた。我々はこゝに、エンゲルスが合理的な形における辨證法を完全に把握してゐるのを見出す。のみならず、歴史の發展を精神的なるものからではなく、物質的條件から明かにするといふ方法が確立されてゐるのを見出す。すなはち、唯物論的辨證法は、プロレタリアートの世界觀はすでにほぼ完成されてゐる。しかし我々はこゝにいたる、マルクスとエンゲルスとの共同の研究、勞作について語らねばならない。

註、マルクス＝エンゲルスの諸文献のうちで最も重要なもののひとつである、この「イギリス労働階級の状態」の内容について、レーニンは極めて簡明な記述を與へてゐる。讀者の参照のために次に掲げよう、――

「この研究と觀察の結果として一八四五年に出版されたのが「イギリスにおける労働階級の状態」であつた。……そして、エンゲルス以前にも多くの人々がプロレタリアートの苦惱を説明し彼等を援助することの必要を説いた。しかし、エンゲルスは始めて、オロム、タリヤードはたゞ單に苦惱せる大衆ではない、プロレタリアートの置かれたべき經濟状態そのものが、不可抗的に彼を前方に押し進め、その窮極的解放のために闘争するの餘儀なきにいたらしめるのであると云つた。しかし、闘争するプロレタリアートはみづから助けなければならぬ。労働階級の政治運動は必然に労働者をして、社會主義を掲げしめてその解放はありえないことを自覺せしめる。他方、社會主義はそれが労働階級の政治闘争の目標となつたとき始めて力となりうる。これがイギリスの労働階級の状態に關するエンゲルスの著述の根本的思想である。」——エン・レーニン、「フリードリヒ・エンゲルス」(直井武夫・瓜生信夫氏譯「マルクス、エンゲルス、マルクス主義」頁六三)

マルクスとエンゲルスとはバリにおいて始めて深く相識るにいたつた。註(一) この後生涯兩人の共働は渝ることなかつたのであるが、その最初の協力の仕事を、彼等は「神聖家族」(„Die heilige Familie“ 1844)に於いて世に問うた。

「神聖家族」は、もと、「アルゲマイネ・リテラトゥーア・ツァイウツンク」に據り「不合理にまで驅り立てられた」ヘーゲル哲學を武器として或は社會主義に對し或はフランス唯物論に對し或はイギリスの産業について「批判」を試みてゐたところのブルノー・バウアー兄弟に對する「批判の批判」として書かれたものであつた。これは注意すべきことである。なぜなら、マルクス＝エンゲルス

は、いまや、嘗て共に相似た思想を把持したるパウアーとの分離を試みることを意味するから。パウアーのみならずかの左派ヘーゲル主義との決然たる分離を遂行することを意味するからである。もちろん、マルクス＝エンゲルスはその哲學的過去を完全に清算してはゐない。「神聖家族」において、マルクス＝エンゲルスは、ブルノー・パウアーに對してフォイエルバハの哲學を掲げてゐる。「神聖家族」におけるマルクス＝エンゲルスはかなりの意味においてフォイエルバハの學徒である。註(二)それにもかゝはず、この「神聖家族」はマルクス＝エンゲルスにおける辯證法的唯物論の成立過程において最も重要な道標のひとつである。第一に、こゝにおけるマルクス＝エンゲルスの批判の仕方である。彼等は、ブルノー・パウアー等の哲學的空言に對して、つねに、事實の實證をもつて批判してゐる。例へば、フランス革命に關しては、正確なる革命の歴史をもつて、イギリス産業に關してはまたこれの詳密な事實認識をもつて。このことは重要でなければならぬ。なぜなら、こゝでマルクス＝エンゲルスは、哲學的瞑想をもつて事實説明の間隙を補はうとする觀念論的な仕方と鋭く對立し始めてゐるから。事實説明にはどこまでも事實の忠實なる科學的究明をもつてする、そのかぎりにおいて唯物論的な態度に従つてゐるからである。註(三)そればかりではない。マルクス＝エンゲルスは「神聖家族」において、社會の諸事象を明かにするためには、産業の状態、物質的生活條件の生産、物質的欲望の充

足、の過程における人間の諸關係を知ることが必要であることを認め説いてゐる。この思想は展開せられて史的唯物論となる。さらに、「神聖家族」においては、さきに述べたマルクス＝エンゲルスの階級に關する理論がほとんど充分に彫琢されて示される。現代社會における階級對立、その鬭争、プロレタリアートの歴史的使命はこゝでほぼ完成された敘述を得てゐる。つけ加へていへば、嘗て年少のマルクスに影響したる、後にバリにおいてマルクスが研究したるフランス唯物論はこゝで特に論じられて、それは、彼のマルクス＝エンゲルスの諸文献を通じて、この問題に關する典型的な記述となつてゐる。

かくて、繰りかへしていへば、「神聖家族」は辯證法的唯物論の完成に近い。しかし、その眞の完成のためには一層の研鑽が必要であつた。そして、その研鑽の成果こそ「ドイッチェ・イデオロギー」(„Die deutsche Ideologie“, 1845)であつた。

註(一) こゝの關聯において特に記すことの必要もないことではあるが、マルクスとエンゲルスとが最初に相會したのはこれより先きである。一八四二年の末、エンゲルスが「ライン新聞」の編輯局にマルクスを訪うたときである。しかし、このときには兩人の交款はなされなかつた。

(二) 『神聖家族』の思想の基調がフオイエルバハ的であることは、エンゲルス自身認めてゐる。『このときにあたつてフオイエルバハの「キリスト教の本質」が現れた。……我々は皆一時フオイエルバハ信者だつた。いかにマルクスが熱情的にこの新しい見解を迎へたか、そして、いかに甚しく彼れが——これに對する批評を留保したにか、はらず——この見解に影響されたかは、「神聖家族」を見ればわかる。』——Engels, Fr., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Philosophie (Marxistische Bibliothek, Band III. S. 24 佐野文夫氏譯、エンゲルス『フオイエルバハ論』頁三六—七。傍點—大森)

(三)、エンゲルスは後にいたつて右の『フオイエルバハ論』において、ヘーゲルから出たところの『マルクスの名を戴いてゐる』ところの學派が、ヘーゲル哲學と對立して、新になしたところを説明して次のごとく書いてゐる、——『この場合もまた唯物論的立場に復歸することによつてヘーゲルとの分離が行はれた。云ひ換へれば、この一派は實在の世界——自然および歴史——を、先入見的な觀念論的妄想のない人間の誰れでもの眼に映ずるがまゝに把握しようとして決心した。それ自身の現實上の聯結——空想上の聯結でなく——において把握された事實と一致しない觀念論的妄想を犠牲にしようとして決心したのである。』——Engels, Fr., a. a. O. S. 50 同上、頁一〇六—七傍點—大森

『ドイツチエ・イデオロギー』、この辨證法的唯物論に關する最も重要な文献のひとつであり、それにかゝはらず、わづかに最近にいたつて發見された遺稿たるこの『ドイツチエ・イデオロギー』はいかにして書かれたか？ これについては、多くの言葉を費すよりも、マルクス自身の記述が最も明白に語つてゐる。……そのときに我々は、ドイツ哲學の觀念論的なものに對する我々の反對意見をば共同して(マルクスとエンゲルスとの意味—大森)書きあげる決心をした。實際それは我々の從來の哲學的良

心の清算をするためであつた。この計劃は、ヘーゲル後期哲學の批判の形式で實行された。厚い八つ折版二冊のその原稿をウエスト・フアレンにある出版所に送つてしばらく経つてから、我々は、事情が變つたので出版はできないといふ通知を受けとつた。我々は快く——我々もみづから問題を理解するといふ我々の主要なる目的をすでに達してゐたので一層快く——その草稿をば鼠の嚙つて批判するまゝに委せたのである。』※すなはち、『ドイツチエ・イデオロギー』はマルクス||エンゲルスのその哲學的過去との絶縁を示す。そして、この絶縁は兩人が嘗て屬した左派ヘーゲル主義——『ヘーゲル後期哲學』——の批評といふ形をもつて行はれた。いま、リヤザノフの云ふところによれば、マルクス||エンゲルスの批評の對象となつた『ヘーゲル後期哲學』の代表者は、フオイエルバハ、ブルノー・パウアー、ステイルナー、それから『真正社會主義』のカール・グリュニン、クリーゲ、ベック等であつた。

※ Marx, K.; Zur Kritik der politischen Ökonomie, SLVII 前掲譯本、頁六—七。傍點—大森

※ Rjazanov, D., Marx und Engels über Feuerbach. Einführung des Herausgebers. (Marx-Engels Archiv, Band I) S. 209—210 河上肇・森戸辰男・楠田民藏氏譯マルクス・エンゲルス『ドイツチエ・イデオロギー』頁一三—一六

しかし、これらにおいて重要なのはフオイエルバハ批評である。ブルノー・パウアー等については

すでに以前に批評し去つたところである。いま、フイエエルバハ批評を完成することによつて、マルクス＝エンゲルスはその哲學的過去をあまり清算しえたのである。「神聖家族」において、マルクス＝エンゲルスの哲學はほゞ成熟してゐた。しかもなほ不充分であつたのは、さきに述べたごとくこれにおけるマルクス＝エンゲルスの態度がなほ多くフイエエルバハ的であつたからである。もちろん、「神聖家族」においても、マルクス＝エンゲルスは決して單なるフイエエルバハ學徒ではない。哲學の出發點に人間を置いたフイエエルバハの大なる功績を讀へながらも、マルクス＝エンゲルスはフイエエルバハの人間が抽象的人間であることを見てとり、歴史的人間をもつてこれに代へなければならぬことを認めてゐる。それにもかゝはらず、「神聖家族」におけるフイエエルバハ批評はまだ断片的であり、また、フイエエルバハと對比せられるべき積極的なものゝ充分なる展開を現はしてゐない。かくて、繰りかへしていへば、充分なるフイエエルバハ批評は「ドイッチェ・イデオロギー」において始めて行はれた。それではそのフイエエルバハ批評はいかなるものであつたか？

第一に、フイエエルバハの哲學は唯物論ではあつた。しかし、その唯物論は、たゞ「直觀の形態のもとでのみ把握されてをり、感覺的な人間の行動、實踐として把握されず、主體的に把握され」[※]てゐない。従つてまた、歴史は人間の行動なるがゆゑに、フイエエルバハの人間は抽象的であり歴史

的でない。フイエエルバハにおいては「現實な、歴史的人類」の代りに「人間」を置き代へてゐる。[※]簡單にいへば、フイエエルバハの唯物論は機械的であり、靜止的である。マルクス＝エンゲルスはこのフイエエルバハの缺陷を完全に止揚する。動的な、行動的な唯物論を樹立した。かくて、マルクス＝エンゲルスは舊唯物論から近代唯物論、辨證法的唯物論に到達することができた。

※ Marx, K., Die Thesen über Feuerbach (Marx-Engels Archiv, Band I) S. 227 前掲譯本、頁五二

※ Marx, K., und Engels, Fr., Die deutsche Ideologie (Marx-Engels Archiv, Band I) S. 244 前掲譯本、頁九〇

第二に、これは第一のことが必然的に結果するところであるが、フイエエルバハは哲學一般においては唯物論の立場にたつたが、宗教、道德等々の社會的なものゝ考察においては全く觀念論であつた。マルクス＝エンゲルスはフイエエルバハのこの點の誤謬を批評する。そして、この批評によつて、マルクス＝エンゲルスは、唯物論を社會に適用した、社會的なものゝ考察においてもあくまで唯物論的立場を守つた。社會における唯物論は史的唯物論である。かくて、マルクス＝エンゲルスは「ドイッチェ・イデオロギー」において史的唯物論を確立した。これを通じて辨證法的唯物論を完成したのである。

かくのごとくに、「ドイッチェ・イデオロギー」において我々が辨證法的唯物論の成熟を見出すこと

は、この書において、後年のマルクス＝エンゲルスの見解が、ほぼそのままの形態をもつてすでに述べられてゐる事實によつても證される。例へば、『ドイツ・イデオロギー』における史的唯物論の定式化は、後に我々が詳論する『經濟學批判』の序言におけるそれと、ほとんど變らぬ。『ドイツ・イデオロギー』には次のごとく書かれてゐる。「だから、この歴史觀の基くところは、現實的生產過程をば、しかも直接なる生の物質的生產の立場から論述すること、そして、この生産方法と關聯し且つそれによつて作り出された交通形態をば、從つてその種々の段階における市民社會をば、全歴史の土臺として理解すること、そして、市民社會をば國家としてのその活動において説述すると共に、意識のすべての種々なる理論的產物ならびに形態、宗教、哲學、道德等々をそれから説明し、そして、これらのものゝそれらからの成立過程を跡づけることにある。この場合、もちろんこの事柄はまたその總體性においても（そしてそれゆゑにまた、これら種々の側面の間の交互作用をも）説明されうるのである。この歴史觀は各の時代において、觀念論的史觀がするやうに、ひとつの範疇を採求する必要がなく、絶えず現實的な歴史の地盤の上に立ち、觀念から實踐を説明せずして、物質的實踐から觀念的諸形成物を説明し、そしてそれゆゑにまた、次のごとき結果——すなはち意識の一切の諸形態ならびに諸產物は精神的批評によつてではなく、「自己意識」への解消、或は、「化物」、「妖怪」、「狂

想」等々への轉化によつてではなくて、たゞ、それからこれらの觀念論が生成してきたところの現實的な社會的諸關係の實踐的倒壞によつてのみ解消せられうるものだといふ結果、批評ではなくて革命が歴史の、從つてまた、宗教、哲學ならびに他の理論の推進力であるといふ結果にも到達するのである。……」※さらに一例を擧げるならば、これも我々が後に論じるところであるが、エンゲルスは彼の晩年の著作『反デュリンク論』(, Anti-Dühring, 1878) において、事物と本質との一般的な關聯に關する特別の科學としての人間知識の綜合としての哲學は無用のものとなり、從來の哲學からはたゞ思惟の法則の學すなはち形式論理學と辨證法のみが残されることを説いてゐるが、この同じ思想はすでに『ドイツ・イデオロギー』において説かれてゐるのである。

※ Marx, K. und Engels, Fr., Die Deutsche Ideologie, a. a. O. S. 259 前掲譯本、頁一二二—三、傍點—大森。なほ、この文章は後にいま一度引用する。

こゝに見るごとく、『ドイツ・イデオロギー』において辨證法的唯物論は成熟を遂げてゐる。この意味において、我々はリザノフと共に、※『ドイツ・イデオロギー』の書かれたる一八四五年において、辨證法的唯物論は、史的唯物論は完成されてゐたと斷定することができるのである。

※ Rizanov, D., Marx und Engels über Feuerbach, Einführung des Herausgebers, a. a. O. S. 211 前掲譯本、頁一

しかし、すでに一言したごとく、『ドイツチェ・イデオロギー』は最近に発見されたものであり、未完成のままのノートにすぎない。そこで、充分なる彫琢を経た形において、辯證法的唯物論、従つて史的唯物論が確立されて我々に始めて示されるのは、マルクスがブルードン反駁のために公にした『哲學の貧困』(„Misère de la Philosophie“, 1847)にもなつてゐる。

この事實の確認は、辯證法的唯物論の成立史から云つて、重要であるが、マルクス自身の語るところであり、また、エンゲルスの裏書するところである。マルクスは、我々がさきに引用したところの、彼自身の哲學的展開を記した『經濟學批判』の序言のなかで、『ドイツチェ・イデオロギー』の執筆について語つた後、書いてゐる、——『我々の見解の決定的な諸點は、一八四七年私がブルードンに對して公にした「哲學の貧困」のなかに、たゞ論争の形式においてとはあるが、始めて科學的に述べられてある。』※そして、エンゲルスは、一八八四年に書いたこの書への序文において、『本書は、一八四六年——四七年の冬、すなはち、マルクスが彼の新しい歴史、經濟觀の諸原理について決定するにいたつた時期に成立した』※と云つてゐる。

※ Marx, K., Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort S. LVII 前掲譯本、頁七

※※ Engels, Fr., Vorwort zu „Elend der Philosophie“ S. V 山村喬氏譯、マルクス『哲學の貧困』へのエンゲルス序文(改造社版マルクス—エンゲルス全集、卷三)、頁四六七

まづ、マルクスはこゝで辯證法的唯物論について『決定』してゐた。ブルードンの方法を批評する第二部において、マルクスは明白なる史的唯物論の方法によつてゐる。いまこれを詳しくこゝで説く餘裕を與へられてゐないが、例へば史的唯物論の定式化はこゝにも見出される。『……社會的諸關係は生産諸力と密接に結びつけられてゐる。新たな生産諸力を獲得すると共に、人間は彼等の生産方法を變更する。そして、生産方法、彼等の生活資料を獲得する仕方を變更すると共に、人間はすべての彼等の社會的關係を變更する。手挽臼は封建君主をもつた社會を生み、蒸氣臼は産業資本家をもつた社會を生ぜしめる。しかし、社會的諸關係を彼等の物質的生産方法に應じて形造るその同じ人間は、また、諸原理、諸觀念、諸範疇を彼等の社會的諸關係に従つて形作る。』※

※ Marx, K., Das Elend der Philosophie S. 91 同前、頁五五〇。なほ後出参照。

さらに、この『哲學の貧困』において注意されるのは、マルクスはフォイエールバハによつてすでにヘーゲルを批評したのであるが——例へば『神聖家族』——、さらにマルクスはフォイエールバハを止揚することによつて合理的な形におけるヘーゲルに復歸し、かくて、こゝでは、ものの惡しき側面を

捨て、たゞ善き側面を掻き集めるといふブルードンの方法に對して、辯證法を、いたるところに、對立させ展開してゐる。それと共に、マルクスのヘーゲル批評も『哲學の貧困』において全く成熟してゐる。それはマルクスが後に資本論において示したものと變らない。『哲學の貧困』において、マルクスはヘーゲルの根本誤謬を指摘して云ふ、——「かくて、ヘーゲルにとつては、これまで起つたことと今なほ起りつゝある一切のものは、まさに彼自身の思惟の中で起るところのものにほかならぬ。それゆゑに、歴史の哲學はもはやその哲學の歴史、彼自身の哲學の歴史にすぎない。「時間の順序に従ふ歴史」なるものはやなく、「理性における觀念の繼起」があるのみである。彼は思想の運動によつて世界を構成しうると考へてゐる。ところが、彼はたゞすべての人々の頭に存在する思想を體系的に再構成し、そして、絶對的方法に従つて分類するにすぎない。」※

※ Marx K., Das Elend der Philosophie S. 90 同前、頁五四九—五五〇。

もちろん、さきに述べたごとく、マルクスとエンゲルスの哲學體系はすでに『ドイツチエ・イデオロギイ』において完全に成立してをり、従つて、内容的の意味においては『哲學の貧困』は『ドイツチエ・イデオロギイ』に對してさらに加へる何物をも有してゐないといふことができよう。しかし、辯證法的唯物論に、また、史的唯物論に、正確な表現を與へてゐるといふ意味では、『哲學の貧困』は、斷片的

的な手稿のまゝの『ドイツチエ・イデオロギイ』に對して優越した意義を、依然として、具へてゐる。

それと同時に、マルクスとエンゲルスにおける辯證法的唯物論の成立の過程に對する我々の考察は『哲學の貧困』をもつて終る。この後において、マルクスとエンゲルスは、或は『共產黨宣言』（一八四八年）、『經濟學批判序説』（一八五九年）、『資本論』（一八六七年）において、或は『反デューストク論』（一八七八年）、『家族、私有財産、國家の起原』（一八八四年）、『フォイエールバハ論』（一八八八年）、『辯證法と自然』（一七八二年—九二年）において、辯證法的唯物論、史的唯物論を説いてゐる。しかし、それらは一層の彫琢を加へたといふものであつて、これの基本は『哲學の貧困』において完成——もちろん、この言葉を我々は相對的意味に解しなければならぬが——されてゐたのである。

三

上來、我々はマルクスとエンゲルスにおける辯證法的唯物論の成立過程をや、詳しく跡づけてきた。いま、我々はこれからいかなる歸結を引き出しうるであらうか？

まづ、マルクス・エンゲルスは、最初ヘーゲル哲學の學徒であつたといふことである。そして、マルクス・エンゲルスはフォイエルバハによつてヘーゲル批評を行つたといふことである。そのフォイエルバハを批評することによつて、マルクス・エンゲルスは辨證法的唯物論に到達したといふことである。そして、これによつてヘーゲルとフォイエルバハと、兩者に對する妥當なる批評を果した。簡單にみれば、かくのごときが、マルクス・エンゲルスにおける辨證法的唯物論の成立史である、このことを右の我々の跡づけは我々に示してゐる。

それでは、フォイエルバハのヘーゲル批評はいかにして行はれたか？ これはすでに近世哲學史において知られたるところであつて茲に多くの説明を必要としないであらう。フォイエルバハ自身の言葉をもつてすれば「ヘーゲルにおける「時間」は對するは「空間」をもつてすることはよく知られてゐる。或は、精神に對するは自然をもつてすることによつて、フォイエルバハはヘーゲルを批評した。そこから彼は、『自然、實在は理念によつて定立されるといふヘーゲルの學説は、自然は神により、物質的存有は非物質的、すなはち抽象的存有によつて創造されるといふ神學的敎説の合理的表白たるにすぎない』、といふ苛烈な批評を行つたのである。換言すれば、實に唯物論に立脚することによつて、フォイエルバハのヘーゲル批評は遂行されたのであつた。

この場合、フォイエルバハの唯物論は一八世紀フランスの唯物論であつた、フォイエルバハは一八世紀フランスの唯物論に復歸することによつてヘーゲルを批評したのである。そして、これと、マルクスがその年少の時代にこの一八世紀フランスの唯物論の影響のもとにあり、なほ後にみづからこれを研究した事實が對應する。

それならば、マルクス・エンゲルスのフォイエルバハ批評はいかにして行はれたのであるか？ それは、——辨證法的唯物論の成立に對するさきの我々の史的考察が語つてゐるところ——ヘーゲルに復歸することによつてであつた、フォイエルバハがその觀念論と共に抛棄したヘーゲルの辨證法を取りあげることによつてであつた。フォイエルバハの、——同時に一八世紀フランスの唯物論の——缺陷、その靜止的であり機械的である性質を、辨證法によつて取り除いて、マルクス・エンゲルスはフォイエルバハ批評をなしとげたのであつた。

そこで、いまや我々は、辨證法的唯物論の成立に關するさきの我々の史的考察からの歸結を、さらに簡單に表現することが出来る。すなはち、辨證法的唯物論は、一八世紀フランスの唯物論とヘーゲルの辨證法との結びつきによつて成立した。いふまでもなく、かく結びつくことによつて、一八世紀フランスの唯物論は一八世紀フランス唯物論たることを止め、ヘーゲルの辨證法はヘーゲルの辨證法

たることを止めた。

最後に、これらの考察は我々に次のことを示す。辨證法的唯物論は二つの側面、ヘーゲルの表現をもつてすれば二つの契機を、すなはち、唯物論と辨證法とをもつ。

我々はこれらの各を次に明かにすることに向ふ。

唯物論

I 哲學における二つの陣營。唯論物の一般的意味

哲學もまた黨派性をもつ。この言葉は多くの人を愕かすに相違ない。なぜなら、哲學こそは總ての上にあるところの、公平無私なるものであると、哲學者自身によつて主張され、また一般に信じられてゐるからである。

しかし、多くの人のよく知れるところであらうが、「哲學は神學の侍女である」といふ句がある。これは、説明するまでもなく、中世において哲學がたゞ神學のために存し、信仰個條を基礎づけることのみを任務としたことを云ひ表はしたものであつた。この場合、神學が宗教的權力——それは中世において政治的權力であつた——を支へる役割をもつてゐたことは明瞭である。かくて、中世哲學は神學を通じて政治上の一定の意義をもつてゐた、すなはち黨派性をもつてゐたのである。

右のことはひとり中世哲學に限られない。中世哲學に見出されるやうな直接さと露骨さをもつていないにせよ、常に存する。そしてこれは必然でなければならぬ。哲學もまた社會的存在物であり、従つて社會的制約を離れて存しえない。しかるに、階級社會においては——原始共產體を除いて、從來一切の人間社會は階級社會であつた——、階級構造・階級對立が社會の基礎制約である。そこで、哲學もまた、この階級對立によつて規定され、それを反映せざるをえない、哲學そのものが支配階級のために存するか或は哲學のうち支配階級と被支配階級の利害をそれぞれ對立的に表現するか、その反映の形態には差異あるにせよ。

二三の哲學史的事實を顧みよう。例へば、一八世紀フランスの唯物論は啓蒙主義の哲學であり、新興ブルジョアジーの利害を代表して、貴族・僧侶の政治的、宗教的の封建的強權と闘争した。一八世紀フランスの唯物論についてその政治的意義、黨派性は最も明瞭である。しかし、我々がさきにしばば觸れた左派ヘーゲル主義においても同様のことを見出すのは決して困難ではない。左派ヘーゲリアンは右派ヘーゲリアンと、またシェリングの哲學と激しく戦つた。この戦ひは決して單なる哲學上の戦ひにとどまるものではなかつた。右派ヘーゲル主義、シェリングの哲學はプロシヤの封建的勢力の利害を、左派ヘーゲル主義は新興の、急進的な自由主義ブルジョアジーの利害を、それぞれ、代表

したものであつた。それは、左派ヘーゲリアンによる宗教批判——福音書批判、キリスト傳の書直し等——が、當時いかなる影響をもち、いかなる事態を惹き起したかを見ても、明かであらう。或はまた、我々はヘッケルの理論、ダーウイニズムが醸した闘争を擧げることが出来る。

哲學もまた黨派性をもつことは明瞭である。それでは、この黨派性は、哲學において、哲學上の問題として、どのやうに示されるであらうか？ 哲學が政治上の對立と結びつけられてゐるとしても、その政治上の對立は哲學上の對立となつて、哲學體系の差異となつてこなければならぬ、それがいま我々の問題である。しかし、哲學の全歴史について政治的對立と結びついた哲學的對立を跡づけることはこゝでは必要でない。もつぱら近世哲學に關して、これを明かにすれば足りる。ところで、この對立はそれ自身根本的である意味において、哲學上の根本的問題に關係してゐなければならぬ。それでは、近世哲學における根本的問題はなんであらうか？ いふまでもなく、思惟と實在との問題である。かくて、我々にとつては、いまや、この思惟と實在との問題に對する哲學の基本對立を見ることが必要である。しかし、これについてはエンゲルスが最も的確な且つ明瞭な叙述を與へてゐる。

エンゲルスはその「ルードウィヒ・フォイエルバハ」において次のごとく述べる、——※

「すべての哲學、殊に近世の哲學の大なる根本問題は思惟と存在との關係の問題である。……精神と自然といづれが本源的かといふ、この問題に對する答へにつれて、哲學者は二大陣營に分裂した。自然に對する精神の本源を主張し、從つて、結局においてなんらかの種類の宇宙創造を認容した人々は觀念論の陣營を構成した。(そして哲學者の場合の宇宙創造は、例へばヘーゲルの場合のやうに、應々キリスト教におけるよりも遙かに荒唐無稽なものである)。それに反して、自然を本源的なものとした人々は唯物論の種々の流派に屬してゐる。

觀念論および唯物論といふ、この二つの云ひ表しは本來これ以外のことを意味するものではない。S。……」註(1)

※ Engels Fr., Ludwig Feuerbach, S. 27—28 前掲譯本、頁四一—四五。

右によつて明かであらう、觀念論と唯物論との對立が近世哲學における基本對立である。

我々がすでに明かにしたごとく、辨證法的唯物論はプロレタリアートの世界觀としてプロレタリアートの階級利害と結びついたものである。この辨證法的唯物論の政治的性格・黨派性は哲學的形態をとらねばならぬのであるが、そのことは右の基本對立のいづれかに屬することによつて行はれねばな

らぬ。そのいづれか？ すでに豫想されたであらうごとく、唯物論である。プロレタリアートの世界觀は、なによりもまづ、唯物論である。註(二)

註(一)こゝで明かなやうに、この設問と解答の仕方は決定的に重要である。そこで我々はこれがマルクシズムの文獻において繰りかへされてゐる二つの場合をさらに掲げておかう。

「……しかし、その後になつて、「非我」に對する「我」存在に對する意識の關係の問題をキリシヤの哲學者がもはやどうしても避けることのできなかつた時代が到來した。そして、當時においてすでにこの問題は哲學の根本問題となつてゐたのである。この問題は現代においてもなほ、依然としてそのまゝである。

種々の哲學的體系はこの問題に對していろいろの解答を與へてゐる。……すべてこれは二つの部門に分けることができるのである。ひとつの部門に屬すべき解答は思想家達が有、或は云ひ換へれば存在、或はもうひとつ云ひ換へれば自然をその出發點とする場合に生じるすべての解答である。……第二の部門に屬するものは、主觀や意識や精神をその出發點とするすべての哲學的構成である。……

客觀から出發する人々には——もし彼が徹底的に思惟する能力と勇氣とをもつてゐるならば——唯物論的世界觀の一種が生れるのである。

主觀がその出發點の役目をしてゐる人々は——こんどもまた彼が徹底することを恐れないならば——なんらかの色彩を帯びた觀念論者となるのである。——ゲー・ブレハノフ、デボーリン著「辨證法的唯物論」への序文、(川内唯彦・永田廣志氏譯、デボーリン著、辨證法的唯物論の哲學、ゲー・ウエー・ブレハノフの序文)頁二—三

「……自然と物質、物的なるもの、外的世界を根原的なものと認め、そして意識、精神、感覺（……）、心的なるもの等々をもつて二次的なるものと見做すべきかどうか、——これぞ實際において、いまもなほ、哲學者を二大陣營に分割する根本的な問題である。」
—Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus S. 343 山川均・大森義太郎譯、レーニン『唯物論と經驗批判論』（改造文庫 下巻）頁一四三—四

(二) この意味において、ブレハノフが、プロレタリアートの世界観を示すのに、しばしば、辯證法的唯物論に代へて『近代唯物論』なる言葉を用ひてゐるのは、含蓄ある仕方である。

三

プロレタリアートの世界観は、辯證法的唯物論は、なによりもまづ、唯物論である。それでは、この唯物論なる哲學體系はいかなるものであるか？ これはすでに右のエンゲルスの説明から、また、ブレハノフならびにレーニンの記述から明かな筈である。「精神」、「意識」、「感覺」や「主観」に對して、「自然」、「存在」、「物質」や「客観」から出發する、この方を根源的と考へる哲學體系である。唯物論といふ表現に即していへば、物質をもつて根源的であるとし、これから出發するところの哲學體系である。

そこで、次に問題となるのは物質とは何であるかである。我々は物質概念を闡明しなければなら

ぬ。そして、このことは特に必要である。なぜなら、辯證法的唯物論の主張されて以來、否、それ以前から、およそ唯物論のごとくに誤解と曲解とを受けたものはないからである、そして、それは唯物論における物質概念が正しく把握されないことに基いてゐるからである。

唯物論における物質概念は如何に？ 我々にとつては唯物論の種々なる形態における物質概念を明かにすることは必要でない、直ちに特に辯證法的唯物論におけるそれを明かにすれば足りよう。そして、これがためには辯證法的唯物論の代表的主張者がいかに述べてゐるかを見るのが適切である。ところで、辯證法的唯物論の文献において、特に唯物論の性質を明かにすることに捧げられ、これについて最も深刻な且つ周匝な研究を我々に示したものはレーニンの『唯物論と經驗批判論』※である。唯物論のすべての問題に關しては我々はこの書に向かはねばならぬ。

※ Materialismus und Empirio-kritizismus, 一九〇八年九月に執筆される。初版は一九〇九年、モスクワ。

右の書のなかでレーニンは物質概念を次のごとくに明かにする、——「物質は、その感覺において人間に與へられるところの、我々の感覺によつて複寫され、撮影され、摸寫され、そして、感覺とは獨立に存在するところの客観的現實態を表すための哲學的範疇である。」※ また、「物質の概念は……客観的に、人間の意識から獨立して存在し、且つ、人間の意識によつて摸寫されるところの實在以外の

何ものをも意味しない。』^{※※}さらに、レーニンは極めて簡単に「物質とは、我々の感覚器官に及ぼすその作用によつて、感覚を生み出すところのものである。』とも述べてゐる。^{※※}そして、これらに見られるのと同じ内容のことはレーニンによつて隨所に繰りかへされてゐる。

※ Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus S. 117 前掲譯本、(上卷)頁二二六

※ Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus S. 262 同前、(下卷)頁二六

※ Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus S. 135 同前、(上卷)頁二四二

この物質の概念規定は二つのことを含んでゐる。第一に、人間の知覚とは獨立に、従つて人間の認識作用から離れて存するものといふことである。第二に、人の知覚の、それを通じて認識の根源たるものといふことである。物質は最高概念であるがゆゑに、これを定義するといふことは論理的に當然に不可能であるが、物質の根本規定を挙げれば、かうである。むしろ、逆にいへばかゝる規定を含むものが物質である。

そこで、直ちに明かなことは、辨證法的唯物論における物質概念は物理學上におけるそれとは直接關聯するものでないといふことである。物理學上の物質概念は、こゝで述べるまでもなく、最近において急激なる發展を示してゐる。辨證法的唯物論は科學のかゝる發展を採り入れ、それによつてみづ

からを富まさなければならぬ。しかしながら、それらの物質の構造に関する理論の變化は辨證法的唯物論の基礎を——しばしば人の考へるごとく——なんら揺がさない。辨證法的唯物論の基礎たる物質は上のごとくいはゞ哲學的の意味のものであるから。

四

物質概念は明かにされた。それと共に唯物論もまた明かとなる。それはかくのごとき物質から出發する哲學體系である。このことは唯物論のもつ諸性質、その諸主張を我々に示す。第一に、唯物論は、客觀的現實態が人間の認識から獨立して存在することを主張する。第二に、唯物論は人間認識が客觀的現實態の模寫として^{註(一)}成立することを主張する。第三に、唯物論は存在が根源的であり意識は派生的であることを、従つて存在が決定的なるものであることを主張する。^{註(二)}

註

(一) かく述べることに對して、唯物論は模寫^{アブヒルドウングスチオリ} 說であるかといふ疑問が泛ぶであらう。マルクシズムの哲學を模寫說として論難することはマルクス批評家の好んで行ふところである。が、辨證法的唯物論は單なる模寫說ではない。これについては後にⅢのところ述べる。

(二) 從來の哲學に慣れたる讀者は、唯物論のかゝる説明に對して、むしろ、これを實在論と呼ぶ方が適當であると考へるか

もしれない。我々がなにゆゑ唯物論といふ言葉に固執して實在論なる表現を選ばないかについてはすでにレーニンが説明してゐる、——『私としては、エンゲルスと同じやうに、この意味には、唯物論といふ言葉のみを使用する。そして、かゝる用語法が唯一の正しいものだと思ふ。殊に、「實在論」といふ言葉が、實證論者や、唯物論と觀念論との間を彷徨するその他の錯亂者流によつて先取りされてゐる場合、さうなのである。』Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus S. 33 前掲譯本、(上巻)頁一〇五

我々はさらに唯物論の意味を説明しておかう。哲學においてしばしば存在の法則、例へば因果律等々の性質が問題になる。この場合、因果律そのもの、性質が、因果律がどれほどの精密さをもつかゞ問題とされ、或は、原因の概念ならびに結果のそれがいかに規定されるかゞ問題となることがある。これは觀念論と唯物論との區別にはかゝはりない、例へば、因果律の精密さを疑ふことは、それ自體として、まだ觀念論的、従つて唯物論の主張と反するものではない。しかし、因果律をもつて、ヒュームやカントに見られるやうに、存在そのもの、法則ではなく、或は人間の思惟の習慣に單に基くものであると考へ、或は悟性の法則であつてこれを存在に押しつけるにほかならぬと考へられるとき、觀念論的である。これに對して、因果律をもつて存在自身の法則であるとし、人間はたゞこれをその頭腦において映すのであると主張するとき、唯物論的である。法則の問題について觀念論と唯物論とはかく對立する。註

註この點についてエンゲルスの以下の説明は唯物論の性質を理解するに極めて重要である。——『原理は研究の出發點ではなくて、その窮極の結果である。それは自然や人間の歴史に適用されるのでなく、それから抽象されるのである。自然や人間の世界が原理によつて律せられるのでなく、原理はそれが自然および歴史を一致するかぎりにおいてのみ正當なのである。これが事物の唯一の唯物論的な見方である。』Engels, Fr., Anti-Dühring S. 21 前掲譯本、頁二二二

唯物論は上で述べた以上の意味をもつものでない。しかし、唯物論をもつて呼ばれる多くの哲學體系のうちには、もとより、これ以上の或はこれ以下のものを含むものがある。それは本來の唯物論とはかゝはりなきものである。しかも最も多くの場合に、ひとは一定の唯物論をもつて唯物論そのものであると考へ、かくのごとくにして唯物論としてのプロレタリアートの世界觀を論難する。しかし唯物論の本質とその歴史的形態とを混同してはならない。例へば、ギリシヤにおける唯物論的思想の代表者として考へられるデモクリトスは、知覺が成立するのは、外物からアトムが飛び出してきて感官に衝きあたることによつてあると説いたが、この説明が唯物論の本來の主張と關係ないことについては、多くの言葉を費すまでもなからう。同様に、ある場合には唯物論の最も有名な代表者とすら考へられてゐるピュヒナレ、フォークト、モレショット等の一九世紀ドイツの唯物論は思惟をもつ

て、胆汁が肝臓の分泌物であるごとく、脳髓の分泌物であるといふふう^にに説いた。これもまた本来の唯物論の主張とは関係ない。すでにエンゲルスはこの一九世紀ドイツの唯物論を排し、レーニンもまた上のごとき見解を強く却けてゐる。*

* Engels, Fr., Ludwig Feuerbach S. 32. 前掲譯本、頁五六―七

Lenin, N., Materialismus und Empiriokritizismus S. 29. 前掲譯本、(上卷)頁八三―四

II 觀念論の諸形態とその批評

—

なにゆゑ唯物論は正しいか？ 哲學の二つの陣營について、なにゆゑ我々は觀念論に赴きえないか？ なにゆゑ觀念論は誤謬であるか？ 我々は觀念論の批評に進まねばならぬ。

しかし、その前に、我々は觀念論の起原に一顧を與へる必要がある。それは觀念論の本質を、從つてその根本誤謬を最もよく示すであらうから。

觀念論の起原は「アニミズム」^註である。説明の順序として今日では一般によく知られたるこの「ア

ニミズム」についで一應の敘述を試みるならば、これは原始人の一定の發展段階に見られる彼等のいはゞ理論、哲學である、すでに遠く古石器時代にまで溯ることができるといふ。原始人は外界もまた「精神」をもち、無生物をもつて人間と全く同じ存在であると考へる。彼等がかくのごとくに考へるにいたるのは、まづ、夢、影像、或は水中の己の映像等によつて、自分の精神、靈魂の存在、また獨立性を知る、それを彼等は自分以外の他の人的存在に移し考へる、さらに一般の動物その他の生物に移し考へる、最後に無生物にまでもこれを擴張するのである。かくて、一切のものが精神或は靈魂をもち、人間と全く同じ存在であると考へられるにいたる。そして、そこから、原始人の無生物に對する、人に對すると同じ態度、例へばこれに哀願し、祈り、供物を捧げる等々の習慣が生れてくるのである。

原始人はこの「アニミズム」によつて一切を説明した。例へば、原始人が最も恐れ且つ彼等にとつて不思議であつた病氣、夢魔等も「精神」をもつ、さういふ「精^{スピリット}」が存するのであるといふことによつて説明された。言葉を換へれば、「アニミズム」は原始人がこれによつて一切の事象を説明しようとするところのもの、彼等の世界觀であり、また自然現象に關する彼等の理論であつた。

かゝる「アニミズム」がいかに誤謬であるかといふことをごとしく論じることがは全く無用である。自明のことである。むしろ、たゞ、この「アニミズム」を去つて、外界の現象を因果の法則に従

つて観察することを學ぶにいたつて、それをもつて「アニミズム」に代へるにつれて、自然をより強く征服しえ、原始人は發展を遂げたといふ事實を、こゝで指摘しておけばいい。

註 この言葉は、イギリスの有名なる人類學者であり『原始文化』(“Primitive Culture” 1871)の著者であるタイラー(E. B. Tylor 1832—1917)によつて始められたものである。

上の説明からしても察せられる筈であるが、「アニミズム」は宗教の直接の起原である。タイラーは「アニミズム」を「宗教の最少度」と云つてゐる。上のやうに一切が「精神」をもつと考へられたことから、原始的な多神教が形ちづくられた。そして、多神教は、洗練されて、一神教に發達する。こゝにおいて宗教はひとまづ完成された形となる。しかしこれらの宗教の發達史をたどることは、こゝで必要でない。たゞ、宗教においては、なんらかの形における天地創造説が基礎をなしてゐることを云へばいい。そして、天地創造説はかの「アニミズム」の明白なる繼續である。人間が物を作り出す行爲、すなはち生産行爲を自然、外界にあてはめたものにほかならぬ。興味あることは、その生産行爲の異なるにより、經濟關係に従つてその社會に支配的な生産行爲が異なるによつて、天地創造説が異

れる形態をもつ事實である、例へば、ある民族においては神は石工が家を作るとともに天地を築いたと思ひ、他の民族においては織師が布を織るとともに神は天地を織り出したといふふうである。宗教の發達は、これを理論的に基礎づけるところの理論、すなはち神學を生んでゐる。そして神學は哲學と結びつく。そして、この場合の哲學體系こそが觀念論である。それは本質において「アニミズム」と變らなす。

二

哲學體系にはさまざまなものゝを區別しうる、それと共に觀念論についても哲學史においてほとんども無數の種類を區別しうる。しかし觀念論の最も徹底したものは、その意味において代表的なものはバアクリのそれであることは、多くの異議が存しないであらう。

バアクリ哲學の根本は esse = Percipi に盡きる。彼によれば、あるものが存在するとは知覺されることにほかならぬ。世界は表象にほかならぬ。いま、知覺には知覺の把持者、主觀を豫想する。この、バアクリによつて「精神」^{スピリット}と名づけられる主觀は、バアクリにおいては一應個人的なるものと考へられる。従つて、それは自己の、および他人のと多數考へられる。しかし、かくしては、知覺の正

否を決する標準が存しない。そこで、バアクリは「精神」の最大なるものを神とし、神の知覺をもつて決定的なるものとする。それゆゑに、いまや、世界はバアクリにおいて神の知覺である。かくのごときがバアクリ哲學の骨子である。

バアクリは僧侶であつた。しかし、そのことを離れても右の哲學が宗教と直接結びついてゐることは、たゞ宗教の哲學的衣裳を着けたものにすぎぬことは、一見して、すでに明瞭である。この哲學體系によれば、世界は神の知覺にほかならない、すなはち、世界は神の知覺のはたらきを俟つて存在を得る。これは、とりもなほさず、天地創造説である。同時に、我々はこゝに「アニミズム」を見る。なぜなら、バアクリによれば、外界は表象である、そのかぎりにおいて人間の精神と同質なるものである。これは人間精神を外界に移し考へるものであつて、本質において、「アニミズム」でなければならぬ。バアクリ哲學は代表的觀念論であつたが、また、宗教との、さらに「アニミズム」との關聯を最も露骨に示してゐる。

さらに、我々はバアクリ哲學のひとつの根本缺陷を指摘しておかなければならない。それは、すでに一般に云はれきたつたところではあるが、バアクリ哲學は唯我論であるといふことである。バアクリによれば、外物は己の知覺である。その意味では外物は存在しない。さらに、他の個人の存在も己

の知覺である意味においては存在しない。かくて存在するものはたゞ己のみでなければならぬ。かゝる唯我論の無意味については筆を費すまでもない。

このバアクリ哲學は決してそれだけのものではない。代表的であることを述べたが、これと類似の哲學體系を我々はいくつか舉げることができる。例へば比較的最近の哲學であるいはゆる經驗批判論がある。この、物理學者マッハの名を戴いてマッハ主義とも呼ばれる體系は、最新物理學の用語をもつて飾られ、そして最新物理學の發見によつて基礎づけられてゐるかのごときこの哲學の主張は、物は感覺の集和體であるといふことに歸する。そこで、例へば物理學の對象は事物とそれの關聯ではなくして、「諸感覺の關聯」であるといふ。經驗批判論は、本質においてバアクリの知覺に代へるに感覺——經驗批判論においてはこれを表すにさらに「要素」なる言葉が用ゐられる——といふ言葉をもつてしたものにはほかならぬ。バアクリ哲學との差異はたゞその點にのみ存する。従つて、經驗批判論はバアクリ主義と同じ缺陷をもつ、なかんづく經驗批判論もまた唯我論を免れることができない註

註 さきに舉げたレーニンの『唯物論と經驗批判論』は經驗批判論の批評を主要課題とするものである。こゝには、いかなるブルジョア哲學の文獻におけるよりも詳細な經驗批判論の敘述とその批評とが見られる。

三

バアクリ哲学を觀念論のひとつの典型であるとすれば、他の觀念論の典型はヘーゲル哲学であらう。バアクリにおいては、すでに見たごとく、出發點は個人の知覺に取られた、従つて、他の個人と外物と一切の外界は個人の表象にすぎざるものとなり、その存在性を失つた。ヘーゲルの場合には異なる。この哲學體系は、全く超個人的なる「絶対精神」に基礎を置く、従つて、個人と外物とはその存在性を、一應、確保される。バアクリにおけるごとくに、唯我論に陥ることがない。註

註 この意味において、ヘーゲルの觀念論は、正反對ではあるが、唯物論に最も近く立つとも云ふことができる。それゆゑ、レーニン^ニはヘーゲルの『大論理学』への評註において『私は一般にヘーゲルを唯物論的に讀むことに努めてゐる。ヘーゲルは（エンゲルスによれば）倒にされたる唯物論である。すなはち、私は、多くは神、絶対、純粹イデー等々を放棄してゐるのである、』と書きつけてゐる。——レーニン、ヘーゲル『論理の科學』大綱（川内唯彦氏譯）、頁五

ヘーゲル哲学の骨子は、最も簡単に述べれば次のごとくである。世界史は絶対精神の發展史であり、一切は絶対精神の現れにほかならぬ。

かゝる哲學體系は何を意味するか？ 第一に、すでにエンゲルスの指摘したごとく、※この絶対精神は『世界から獨立して、且つ、世界より以前に、永遠の昔から何處かに存在してきたといふもの』であり、『これについてヘーゲルが絶対にも云ふことができないといふかぎりにおいてのみ、絶対的なるものである』。かゝるものを豫定する意味においてヘーゲルの全哲學はひとつの獨斷の上に立つものと云はなければならぬ。しかし、我々がこゝでヘーゲル哲学について指摘すべき點は、むしろ、他にある。絶対精神は、精神なるかぎりにおいて、その把持者をもつべきである、それは何か？ かゝる絶対精神の把持者は個人であることをえない、——さうでなければ、バアクリ哲学に歸する。かくて、それは超個人的なるあるものでなければならぬ。しかし、もしさうであるならば、ヘーゲル哲学は世界の一切を神の現れであるとするこゝとなる。これは、我々が、すべては最大なる「精神」なる精神における知覺であるといふバアクリ哲学に見たところと多く異なる。かくて、ヘーゲルはバアクリと共に天地創造を認めなければならぬ。

※ Engels, Fr. Ludwig Feuerbach, S. 50, 19 前掲譯本、頁一〇七、二二

かゝる批評はヘーゲル哲学に對して一見不當のごとく見えよう。しかし、このことはヘーゲル哲学

の他の側面からも證明できる。ヘーゲルの體系は論理學、自然哲學、精神哲學といふ構成をもつ。そして、ヘーゲルによれば、絶対精神の“an sich”において見られた概念が第一のもの、對象をなし、第二のもの、對象、自然はこれが發展して“für sich”となれるもの、さらに發展して“an und für sich”の精神が『精神哲學』の對象をなす。かくて、自然は精神の發展したるものであり、ヘーゲルの他の言葉をもつていへば、精神の『外化』、『他在』である。すなはち、ヘーゲルにおいて、自然は精神から生れたるものである。これは天地創造説の哲學的粉飾である。そして、また、我々がヘーゲルの絶対精神の哲學の裡に『アニミズム』を見出しうることについては、もはや検討を必要としないであらう。

四

バアクリ、ヘーゲルの觀念論を見終つた我々は、最後に、なほカントの觀念論を顧みなければならぬ。カント哲學は觀念論のひとつの特別なる型であるから。それではカントの觀念論が特別なる點は何處に存するか？一言でいへば、折衷主義なる點である。觀念論と唯物論との混合體なる點である。すでに知られてゐるごとく、カント自身の意圖が經驗論と合理論との調和にあつた。カントによれ

ば、認識の形式は主観において（直観および悟性）與へられてゐる、が、認識の素材は經驗からくる。そして、かゝる認識の素材的根源として、カントは、『物自體』なるものを置く。かくのごとき二元論がカント哲學の特質である。註

註 これに對して、新カント派において、カントを一元論的に解釋しようとする試みがある。いま、これをこゝで詳細に批評することはできない。しかし、右に述べた、カント自身の意圖から云つて、また『純粹理性批判』の第二版のために書かれた序論の最初の部分の有名な言葉、ならびに『先驗的感性論への一般的注意』の節におけるバアクリ批評等に見て、私はカント哲學を二元論として見ることを正當だと考へる。

カント的觀念論の全誤謬はまた實にこの折衷主義、二元論に存する。相容れざるもの結合なるがゆゑに、かゝる哲學體系は根本的な矛盾に突きあたらざるをえない。カントにおいて、『物自體』は、觀念論たることを維持するために、『認識されざる』ものと規定される。しかも、單なる觀念論たることから脱するために、認識の素材的根源と、一方において、規定される、——カント自身の言葉によれば『物自體』は感官を『觸發する』ものである。これは矛盾である。そして、これは、カント自身

に即していへば、認識の形式（悟性形式、範疇）たるべき因果律を「認識されえざる」物自體に適用する——「觸發する」といふことにおいて——といふ矛盾となつてゐる。註（一）

いまもし、この矛盾を脱しようとするならば、第一に、「物自體」を、我々の認識を離れて存在する客觀的現實態を認めないことである。かくて、認識の形式のみならず、素材をも主觀のなんらかの所産と考へることである。これは、現實に、カント以後フィヒテ、シェリンク、ヘーゲルの發展がたどつた路であつた。このとき、カント哲學は純粹の觀念論にいたる。同時に、カントは我々がさき指摘した觀念論の誤謬を荷はなければならぬ。

さうでないならば、「物自體」を明白に認めることである。「認識されえざる」ものとしてでなく、認識されうるものとして「物自體」を考へることである。我々の認識を離れた、そして我々の認識の根源たる客觀的現實態を認めることである。このとき、カント哲學はもはや觀念論たることをやめて、唯物論となる。註（二）

註（一）このカントの自己矛盾に對してはカント學派において種々なる辯護が考へられてゐる。しかし、それらは悉く支持されえざるものである。こゝでは深く立ち入らない。

（二）なほカントの『物自體』については次の節で重ねて論じる。それによつてカント哲學の誤謬は一層明かとなるであらう。

III 舊唯物論と辨證法的唯物論の限界

これまで我々の見てきたところは唯物論の一般的意義であり、觀念論との對立であつた。すなはち、我々は唯物論一般を論じてきたのであつた。我々の主題たる辨證法的唯物論もまた唯物論である。それゆゑ、上來我々の述べたところは、また、辨證法的唯物論の規定たるものである。しかしながら、辨證法的唯物論は特に辨證法的なる唯物論である。そこで、これまでの一般的な規定のみをもつては充分でない。辨證法的唯物論の特殊な規定を明かにすることが必要である、辨證法的唯物論を唯物論一般から區別するところのものを明かにすることが必要である。そして、これは舊唯物論と辨證法的唯物論との限界を確立することによつて行はれるであらう。

舊唯物論の代表的なるものは一八世紀フランスの唯物論である。いま我々はこの一八世紀の唯物論

について次のごとき缺陷を指摘することができる。

(1) 一八世紀フランスの唯物論ははなはだしく機械論的であつた。これは、當時において哲學の基礎たるべき經驗科學についてたゞひとり自然科學のみが發達してをり、しかもその自然科學のうち、やゝ完成の域に近づいてゐたのは僅かに機械論のみであつて、化學は極めて未發達、生物學、植物學等有機體を對象とする科學にいたつてはほとんど未だ科學たりえないでゐたといふ事情に基くものであつた。

(2) 一八世紀フランスの唯物論を支配したものは、形而上學的な、すなはち、非辨證法的な哲學方法であつた。

(3) 當時において社會科學が全然未發達であつたといふ事實と關聯するものであるが、一八世紀フランスの唯物論は唯物論を社會の領域に適用することを知らなかつた。社會的な問題については一八世紀フランスの唯物論は依然として觀念論を固執してゐた。*

* Vgl. Engels, Fr., Ludwig Feuerbach S. 32—34. 前掲譯本、頁五七—六二。なほこれに對する註解として Lenin, N. Materialismus und Empirio-kritizismus S. 238—239. 前掲譯本(上巻)頁三九八—四〇〇。およびエン・レーニン、カール・マルクス(直井武夫・瓜生信夫氏譯)レーニン『マルクス、エンゲルス、マルクス主義』頁一二—一三。

これらの三つの缺陷のうち最後のものは史的唯物論の問題に關する。従つて、辨證法的唯物論を論じつゝあるこの場所では直接問題とならない。しかし、こゝで一言するならば、一八世紀フランスの唯物論が機械論的であつたために、この唯物論においては社會——歴史——に對する考察の出發點たるべき人間がたゞ抽象的に機械的に理解され——一八世紀フランスの唯物論者にとつては人間は機械であつた——、しかしかゝる抽象的な機械論的な人間概念をもつては社會的な事象を説明しえざるところから、それがためにこの領域では唯物論は棄てられ、觀念論が採られたのであつた。すなはち、一八世紀フランスの唯物論のこの缺陷は、窮極においては、この唯物論が機械論的であつたことから由來する。ところで、一八世紀フランスの唯物論が機械論的であつたといふことは——この、一八世紀フランスの唯物論の第一の缺陷は、とりもなほさず、この唯物論が非辨證法的であつたことを意味する。かくて、この唯物論の第二の缺陷に歸する。

そこで、我々はいまや云ふことができる、一八世紀フランスの唯物論の根本缺陷は實にそれが非辨證法的であつた點に存する。そして、これは、いふまでもなく、ひとり一八世紀フランスの唯物論のみならず、一切の舊唯物論に妥當する。

舊唯物論が非辨證法的であつたことは、種々なる缺陷——その一部はいま我々の見たごとき——を

結果した。しかし、我々が特にこゝで明かにしなければならぬのは、この舊唯物論の非辨法的なる性質が唯物論そのもの——もし云ふならば、認識論としての——構造の上にかなる缺陷となつて現はれてゐるか、逆にいへば、辨證法的唯物論は、辨證法的たることにより、この點において、舊唯物論に對しいかなる優越を示してゐるかである。次に、我々はこの考察に向ふ。しかし、あらかじめ云ふならば、この優越を、辨證法的唯物論は辨證法を人間認識そのものに適用することによつて得た。舊唯物論はこれを知らなかつた。これこそ舊唯物論の根本缺陷であつた。それゆゑ、レーニンも云つてゐる、舊唯物論の「主たる惡は、辨證法を摸寫理論の上に、認識の過程と發展との上に、適用する能力のないことに存する」と。^{*}

^{*} Lenin. N., Zur Frage der Dialektik („Materialismus und Empirio-kritizismus“) S. 379 前掲譯本(下巻)頁一九〇

なほ、我々のさきに觸れたところであるが、辨證法的唯物論をもつて、單なる素朴實在論、單なる摸寫説として理解し、かゝるものとして辨證法的唯物論を論駁する試みがマルクス批評家によつて最もしばしば行はれる。彼等は彼等の持ち合せの摸寫説批評——最も多くの場合、新カント派的なる——をそのまゝに辨證法的唯物論に適用する。たしかに辨證法的唯物論は、一應の意味において、摸寫説である。右のレーニンの引用にも「摸寫理論」(„Bildertheorie“)と云ふ言葉が見えてゐる。辨證法的唯

物論は、客觀的現實態が認識の基礎であり、認識はこれの人間頭腦における反映であり、客觀的現實態をもつて眞理の基準とする意味において摸寫説である。しかし、たゞその意味においてのみ、摸寫説である。それ以上の點においては、辨證法的唯物論は摸寫説と全く異なる。そしてその差異は辨證法的唯物論が認識の辨證法を主張することによつて齎らされるのである。

二

辨證法的唯物論は人間の頭腦が客觀的現實態を反映することによつて認識の成立することを説く。しかしながら、辨證法的唯物論は、思惟が、客觀的現實態、對象を、いはゞ一撃をもつて、認識したることを云ふものでない。認識をもつて與へられたる、完成されたものと見ない。さうではなく、認識を過程であると考へる。不完全な認識がより完全なる認識へ發展することを認める。ほすなほ客觀的現實態は、たゞ永き歴史的過程のうちにおいてのみ、人間によつて認識しえられる、ほとんどすべての個々の科學の歴史は我々にこのことを示してゐる。例へば、物理學における物質の構造に關する理論の發展を見るがいゝ。一八世紀において物質の窮極の要素は分子であると考へられてゐたが、僅か二世紀の間に、原子論、電子論が完成され、この領域における我々の認識は飛躍的な進歩を遂げ、

嘗ては我々に全然未知であつた物質の性質が我々に明かにされるにいたつた。現代における科學はい
たるところに同じことを示してゐる。

註 レーニンはそのごとく述べてゐる。——「科學のあらゆる他の領域における場合と同じく、認識論においても、我々は辯證法的に思惟しなければならぬ。すなはち、我々の知識を既成にして不變のものと思ふ見ないで、いかにして無智から知が生じ、いかにして不完全且つ不正確な知識がより完全且つより正確な知識となるかを探求しなければならぬ。Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus S. 88 前掲譯本頁一七四

さらに説明すれば、一定の段階において認識は對象に妥當する。しかし、やがて對象の新たな性質が発見されてくるや、該認識は對象に妥當しないものとなる。認識と對象とは矛盾に陥る。次に、認識が進歩することによつて、この矛盾は止揚され、認識と對象とはふたたび、より高い段階において綜合される。かくのごときが認識の辯證法である。そして、これこそ辯證法的唯物論の説くところである。しかもこの過程は終結點をもたない。認識の辯證法は開放的である。そこで、人間認識は客觀的現實態の嚴密なる意味において完全なる把握に、無限に近づきつゝ、しかし、到達することがない、——といふのが辯證法的唯物論の主張をなす。

これによつて、同時に、辯證法的唯物論にとつて重要な他のひとつのことが明かにされる。辯證法

的唯物論にあつては、認識は、與へられたる段階においては、客觀的現實態をそのまゝに示さないものであるからして、思惟は客觀的現實態、對象に對して無ではない。もし、對象が、思惟によつてそのまゝに全部的に撮しとられるのであつたならば、思惟は無であるけれども。すなはち、辯證法的唯物論においては、思惟は、對象によつて根本的に規定されてゐるが、しかし、その埒内においては思惟はその存在を確保される。これはあだかも、辯證法的唯物論、史的唯物論において、精神的なるものは物質的なるものに根本的に規定されつゝ、そのかぎりにおいて獨自な（根本的に規定されてゐる意味では獨自ではないが、いはゞ副次的に獨自な）存在を許されてゐるのと同じである。

思惟と對象とに對してかゝる正しき把握を有することは、辯證法的唯物論が觀念論と舊唯物論の兩者に對して優越する所以である。觀念論は思惟と對象とを切り離し、對象を無と考へる。これに對して、舊唯物論は、同じく思惟と對象とを切り離し、思惟を無と考へる。ひとり辯證法的唯物論は對象と思惟とを綜合し、對象を根本的と認めつゝ、また思惟をも認める。それゆゑに、辯證法的唯物論の立場からは、觀念論と舊唯物論との兩つのもので、意味が認められ、従つてまた始めて批判される。舊唯物論については述べるまでもないが、觀念論も辯證法的唯物論の立場からは決して、舊唯物論の立場からのごとくに、單なる無意味ではない。さうではなく、基礎と必然性をもつものである。どのや

うにか？ レーニンはこの點に關して餘すところない説明を與へてゐる。

「哲學的觀念論は、粗雑な單純な形而上學的な唯物論の見地からのみ無意味である。これに反して、辨證法的唯物論の見地からは、哲學的觀念論は、認識の特質のひとつ、側面のひとつ、限界のひとつが一方的に、誇張的に、誇大に（ディートゲン）發展（誇張、膨脹）せしめられて、そして、物質から、自然から引き離されたる、神化されたる絶對者となつたものである。觀念論は坊主主義を意味する。その通り！ しかし、哲學的觀念論は（「より正しくいへば」且つ「その上に」）、（辨證法的な）人間の無限に複雑な認識の種々なる色合のひとつを経て、坊主主義に通ずる路である。

「人間の認識は直線ではない（また、直線を描くものではない）。さうではなく、圓の體系にまで、螺旋にまで無限に近づく曲線である。この曲線の各の斷片、各の碎片、各の小片は、獨立した、全き、眞直な（線）に變化せしめられうる（一方に變化せしめられうる）。そして、この線たるや、もし人が木を見て森を見ないなら、泥沼の中へ、坊主主義に導くものである（其處へ支配階級の階級利害がそれを固着させる）。直線性と一面性、硬直性と化石性、主觀主義と主觀的盲目性、こゝにこそ觀念論の認識論的根底がある。坊主主義（＝哲學的觀念論）は、いふまでもなく、認識論的根底をもつ、土臺なしではない。それは疑ひなくあだ花ではある。が、生きたる、實を結ぶ、眞實の、力に充ちた

141339

る、全能なる、客觀的なる、絶對的なる、人間認識の生きたる樹に咲き出づるあだ花である。」※

※ Lenin, N., Zur Forge der Dialektik (Materialismus und Empirio-kritizismus) S. 375 前掲譯本、(下巻)頁一九〇—一九一

右の認識の辨證法の理論は、さらに、眞理（認識）の相對性と絶對性の問題に對する辨證法的唯物論の立場を明かにする。我々はこれについて述べよう、それは辨證法的唯物論を一層闡明することに役立つであらうから。すでに述べたごとく、辨證法的唯物論によれば、人間認識は與へられたる段階においては對象に對して不完全なるものである、それは木の段階は、与へられる認識によつて是正される、従つて一定の認識はたゞ一定の段階は、そののみ妥當性をもち、換言すればいかなる認識も超越的な永久的な眞理たりえないのである。すなはち、辨證法的唯物論においては一切の眞理（認識）は相對的である。かくて、辨證法的唯物論は眞理（認識）の相對性を主張する。

しかしながら、辨證法的唯物論は單なる相對主義ではない。すでに述べたごとく、辨證法的唯物論においては、人間認識が對象の完全なる認識、すなはち、嚴密な意味において完全なる眞理に無限に接近することが認められる、完全なる眞理が、個々の歴史的に限定されたる眞理のいはゞ總計として、認識の歴史的過程の全體において、實現されることが主張される。かくて、辨證法的唯物論は、完全なる眞理の實現を認めるかぎりにおいて、眞理（認識）の絶對性を主張する。普通には、形而上學

的思惟においては、相對主義と絶對主義とは相互に反撥するところのものとして全く相距てられてゐる。これに對して、辨證法的唯物論においては、相對主義と絶對主義とは綜合されてゐる。それによつて、辨證法的唯物論は單なる相對主義でないと共に、また、單なる絶對主義でない。そして、この相對主義と絶對主義との統一は、認識の辨證法において、實現されるのである。註(一)

繰りかへして云ふ、辨證法的唯物論は單なる相對主義ではない。一定の認識は歴史的に制約されたものとして相對的である。が、それは完全なる眞理を實現するモメントとしてその裡に絶對的なるものを含んでゐる。それでは、この一定の認識における相對と絶對との統一はいかなる形において行はれてゐるものであるか？ それは明白である。一定の認識はその具體的内容において歴史的に制約されて相對的であるがそれが、客觀的現實態を映してゐることは無制約的であつて絶對的であるといふ形においてある。註(二) このことは直ちに次の問題と聯關する。

註 (一) 眞理(認識)の相對性と絶對性との問題についてはエンゲルスの次の説明が最も示唆的である。——
 「換言すれば、思惟の至上性は最も非至上的に思惟する人間の系列の間に具現される。無條件的な眞理權をもつ認識は相對的誤謬の系列の間に具現される。前者も後者も、人類の無限の存続による以外に、完全には實現することができない。」

「我々はこゝでふたゝび、すでに述べたごとく、必然的に絶對として考へざるをえぬ人間の思惟の特質と、この思惟が全く制限的に思惟する個々人に存するといふことの間と同じ矛盾——無限の過程においてのみ、すなはち、我々にとつては少くとも實際的には無限である人類の連続においてのみ解決せられうる矛盾——によつかる。この意味においては、人間の思惟は至上的であると同樣に非至上的である。その認識能力も無制限的であると同樣に制限的である。資質、天賦、力、歴史的の究極目標よりすれば至上的であり無制限的である、個々の成行やそのときどきの現實よりすれば非至上的であり制限的である。」 Engels, Fr. Anti-Dühring S. 80—81 前掲譯本、頁二六八—九

(二) レーニンはそのごとく述べてゐる、——「近代唯物論、すなはちマルクシズムの觀點からすれば、たゞ我々の認識が客觀的絶對的眞理に近づいてゆく限界だけが歴史的に制約されてゐるので、かゝる眞理の存在そのものは無制約的である、我々がそれに近づいてゆくといふことは無制約的である。ある圖の輪廓は歴史的に制約されてゐるが、この圖がある客觀的に存在するモデルを寫してゐるといふことは無制約的である。」—— Lenin, N, Materialismus und Empirio-kritizismus S. 124 前掲譯本、頁二二六—七

さて、辨證法的唯物論がいかに素朴實在論、摸寫説と異なるかは、これ以上に論じる必要を見ないであらう。辨證法的唯物論における認識の辨證法の理論は素朴實在論の全然知らざるところである。素朴實在論においては、思惟は、與へられたる認識において、對象を常に全くそのまゝに寫すものと考へられてゐる。もちろん、素朴實在論にあつても、認識の發展が全く認められないではなからう、認識の誤謬とその是正は認められないではなからう。しかし、それは偶然と、單なる誤謬と見られるにす

ぎない。認識の必然的なる發展は認められない。かくのごとくに素朴實在論と辨證法的唯物論とは異なる。これと共に、素朴實在論が當然受くべき非難の多くは辨證法的唯物論の關せざるところである。例へば、素朴實在論においては、認識が對象そのまゝの摸寫である意味において、對象と認識は二重のものとなるといふ非難のごとき、或は、認識が對象を全くそのまゝに示すためには認識と對象とは同性質のものでなければならぬといふ非難のごときは、註 辨證法的唯物論にとつてなんらの妥當性も有しない。辨證法的唯物論は決して素朴實在論、單なるいはゆる摸寫説ではない。

註 例へば新カント派の哲學者H・リッケルトはかうした批評を摸寫説に加へてゐる。

三

辨證法的唯物論における認識の辨證法の理論は、また、我々をしてさきのカント哲學の「物自體」の説を全的に批評することを可能ならしめる。

すでに述べたごとく、カントは「物自體」を一應認める、が、觀念論たることを維持するために、この「物自體」を全く超絶的なるものとする。カントによれば、「物自體」は「考へられる」(„denk-

bar“)ものではあるが、しかし、決して「認識されざる」(„unerkentbar“)ものである。かくのごとくにして、カントは認識をたゞ「現象」にのみかぎ、「物自體」をこの「現象」(„Erscheinung“)から全く區別する。註(一) カントは、實に、「純粹理性批判」の「先驗的論理學」の終りの部分においては、これを「現象界」(„Phänomenon“)と「理體界」(„Noumenon“)との對立として鋭く表はしてゐる。註(二)

註 (一) カントは「物自體」を超絶的なるものとする、従つて、これを認識の眞偽の基準となすことができない。かくしてカントは認識をその内容について檢することを止めて、たゞその形式について見る。従つて、こゝではたゞ主觀性と客觀性との區別のみが重要なものとなる。これが『純粹理性批判』の課題であり、また、構造である。このことはすでにヘーゲルの鋭く指摘したところである。Vgl. Hegel, G.W. Fr., Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (die Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Lasson, Bd. V) S. 6—68

(二) 5はゆる新カント派の理論家においては、「物自體」の概念がカント哲學において基礎的なるものでないことがしばしば云はれる。これに反して私は『物自體』の概念をもつてカント哲學の基石であると考へる。いまこれをこゝで詳論する餘裕はない。しかし、次のことは云ひうる。もしカント哲學から「物自體」を抹殺し去るならば、カント哲學の二元論的な性質は失はれ、従つて、カント哲學のもつ哲學史的意義を没することゝならう。

新カント派においても、マールブルク學派におけるがごとく、カント哲學から經驗論的な要素を棄て去らうとするときは、従つ

て、いはゆる論理主義に赴き、なんらかの形で思惟による感覺の産出を認める場合には問題ないが——この場合には純粹の觀念論になる——、さうでなく西南學派におけるがごとく、なんらかの意味においてカント哲學の經驗論的性質を保持しようとする場合には、『物自體』は、よし形を異にするにせよ、そこへ再現してこなければならぬ。例へば、H・リツケルトの方法論における『見渡しえざる多様性』(„unüberschbare Mannigfaltigkeit“)の概念のときはかゝるものと考へられる。

我々は、いまや、右のカントの『物自體』の理論を批評するにあつて、まづその有するところの政治的意義を注意すべきである。カントみづから、『純粹理性批判』の第二版への序言において、自身の意圖を明かにして、『すなはち、私は信のために場席を獲得するために、知を取り除けなければならなかつた。そして、形而上學の獨斷論、すなはち、形而上學において純粹理性の批判なくしてなんらかの成功を收めようとする偏見は、道德性に背き且つ常に全然獨斷的であるところのあらゆる不信仰の眞の源泉である。』※と書いてゐるが、これによつて示されるごとく、カントのなにより意圖は『信』と『道德性』とを擁護することにあつた。そこで、カントは、科學の進歩に應ずるために科學性を『現象』の世界においてはあくまで要求しつゝ、しかし、『現象』とは隔絶せる『物自體』を別に樹立することによつて、こゝでは信仰、道德、神、意志自由を科學の批評から免れて安らかに存せしめようとしたのである。その意味において、カントの『物自體』の理論は、意識されたと否を問

はず、ブルジョアジイのイデオロギイを保持するために案出されたと云ふことができる。註

※ Kant, I, Kritik der reinen Vernunft (Erdmanns Ausgabe) S. 30

註 ヘーゲルはカントの『物自體』の理論、悟性をもつて現象に限らうとする主張に對して、これは『練習』と『實地教育』とを『唯一の有益なるもの』と考へる『眼を直接の必要に向ける時代の要求』に應じるものであるとしてゐる。—— Hegel, G.W. Fr. Wissenschaft der Logik, Vorrede zur ersten Ausgabe (die sämtliche Werke, herausgegeben von H. Glockner) S. 14. この批評の内容そのものは必ずしも適當でない、しかし、ヘーゲルがカント哲學の政治的意義に注意してゐることは我々の興味をひく事實である。

それでは、物自體論の理論的缺陷はどこにあるであらうか？ 一言でいふならば、カントが認識の辨證法を知らざることである。このことは、また、すでにヘーゲルの指摘したところであつた。ヘーゲルは云ふ、『批判哲學はこの三つの「項」(事象、概念、我々——大森)の關係を、我々は思想を我々と事象との間の仲介者、その仲介者は我々を事象と結合させる代りに我々を事象から隔絶させるといふ意味における仲介者として樹てるといふふうに解してゐるけれども、我々はかゝる見解に對しては次のごとき單純な評言を對立させることができる、すなはち、我々の彼岸に、そして、自己を事象に關係させる思想の彼岸において他の一極に立つものとされるこれらの事象はそれ自身思想物であり、全く規定さ

れざるものとして、空虚な抽象そのもの、單にひとつの思想物、——（いはゆる物自體）であるといふことである。』※そして、このヘーゲルの見解を正しく繼承して、レーニンは、また、次のごとくにカント哲學の『物自體』を批評する。『……（一）カントにおいては、認識が自然と人間を相互に分離——離隔する。しかし、事實上は、認識は兩者を結合する。（二）カントにおいては、物自體といふ「空虚な抽象」が生ける行程に代はり、物に關する我々のますます深化する知識運動に代はる。』※※

※ Hegel, G.W.Fr., Wissenschaft der Logik, Vorrede zur zweiten Ausgabe S. 27

※※ レーニン、『ヘーゲル「論理の哲學」大綱』、頁二二—二四

すなはち、『物自體』の理論におけるカントの根本缺陷は、こゝでカントが形而上學的、非辨證法的なることに存する。辨證法そのものについて、また、なにゆゑに辨證法が正しいかについては我々の次に見るところであるが、しかし、すでに明かにしたごとく、對象と認識との間には辨證法的聯關が存する。しかるに、カントはこれを隔絶したるものと、形而上學的に對立したるものと見る。對象が認識と切り離されるがゆゑに、そこに『物自體』の概念が生じるのである。

このことは、また、カントにおいて、『現象』と『物自體』とが形而上學的に對立せしめられることとなる。しかしながら、すでに述べたごとく、不知は知に發展する。嘗つて『物自體』(„Ding an-sich“)であつたものは、『一定の段階によつて、『我々のためのもの』(„Ding für uns“)となる。『物自體』は現象する(erscheinen)。かくて、物自體とは未だ認識せられざる對象、逆説的にいへば未だ現象せざる現象にほかならぬ。かくのごときが物自體についてとらるべき唯一の正當なる見解である。註 これと共に、『物自體』はカントのいはゆる『物自體』ではなくなり、さきに述べた我々の意味する『存在』となる、そして、『現象』は單なる現象ではなく『物自體』の現象したるものとして、カントのいはゆる『現象』ではなくなる。さらに、それと共に、カント哲學は折衷主義たることをやめて、根本的には、唯物論とならざるをえない。

註 これに反して、カント自身においては『物自體』は『現象』と隔絶したるものと考へられてゐる、いかにしても認識の對象たりえざるものと考へられてゐる。従つて、いふまでもなく、なんらの存在性をもちえない管である。いはんや、それが人間の感官を『觸發する』と考へることはできない。しかもカントはこれを敢てしてゐる。さきの因果の範疇と『物自體』の理論との間の矛盾は、根本的にはかゝる意味のものである。

IV 認識論の基準としての實踐

我々はすでに唯物論がなにゆえに正しいかを明かにした筈である。觀念論の誤謬を指摘することによつて、舊唯物論からの近代唯物論の差異を明かにすることによつて、或は「物自體」の觀念を批評すること、等々によつて我々は唯物論の論證を爲したたのである。しかし、こゝになほひとつの問題が残つてゐる。さきに引用した哲學における二つの陣營の對立を説明した後に、エンゲルスは、「思惟と存在との關係の問題はもうひとつ別な方面をもつてゐる、すなはち、周圍の世界に關する我々の思想は、この世界そのものに對してどういふ關係にあるかといふ問題である。我々の思惟は實在的世界を認識する能力があるか？」我々は實在的世界の觀念および概念のうちには實在の正しい映像を産出する能力があるか？」^{*}と書いてゐる。いま、我々のごとく唯物論の立場に立つて、存在をもつて思惟に對して第一次なるものとする、そして、認識をもつて存在の摸寫——上で明かにしたごとき限定

された意味において——であるとする。この場合、思惟は、認識において、存在をば、はたして、そして正しく、摸寫する能力を有するかどうかの問題とされる。残された問題とはこれである。我々はこれに向はなければならぬ。ある意味においては、人はこの問題をめぐつてこそ最もしばしば唯物論を非難する。存在は思惟から獨立してあるといふとき、思惟はその存在をいかにして認識しうるか、存在とは異なる思惟の作る摸像——認識——をいかにしてその異なる性質の存在と比較し、その摸像であると主張することができるか、これらの論證を缺いてゐる唯物論は單なる獨斷論である、といふふうにはである。

^{*} Engels, Fr., Ludwig Feuerbach, S. 28 前掲譯文、頁四五—六

いかにして我々は對象（存在）を認識しうるか、我々の認識の客觀的妥當性は何によつて證せられるか？ しかし、あらかじめ注意しなければならぬのは、右の問題はひとり唯物論についてのみ問題となりうるのではないといふことである。エンゲルスが明瞭に述べてゐるごとく、この問題は思惟と存在との關係に關する問題の「別な方面」である。従つて、唯物論とは反對に、思惟をもつて第一次的であると考へる場合にも、觀念論においてもこの問題は起る。いやしくも存在をもつてなんらかの意味において思惟と異なるものであると考へる以上は、存在を全く否定するといふ明白な背理に陥らないかぎりには、いかなる哲學體系においても問題となる。これを唯物論に對してのみ提起するのは、

たゞ、この問題の意味を全く解しないことを示すにとゞまるであらう。そして、唯物論のみならず、觀念論の多くもまたこの問題に肯定的な解答を與へてゐるといふことも、我々があらかじめ注意しておくべき事實であらう。例へば觀念論哲學の最高峯に位するヘーゲルはこの問題に對して明白に肯定的な解答を與へてゐる、我々の思惟は存在を認識する能力をもつものとしてゐる。

二

繰り返かへしていへば、我々の思惟は對象を認識しうるか？ この問題を理論的に提起して理論的に答へようとするのはカントである。カントは、哲學史によく知られたるごとく、これによつて、一方に、獨斷論に對して人間悟性の能力を検査することの、認識批評の必要を主張する。それと共に、他方に、懷疑論（特にヒューム）に對して積極的な路を示さうとする。

ヒュームは、思惟が對象を認識する能力を有するか否かを問題にしてこれを否定するにいたつた、人間認識は主觀的であつてなんら客觀的妥當性をもたないものとした。この獨斷論に對するヒュームの批評を承認しつゝ、カントは、なんらかの形において人間認識の客觀性を確保しようとする試みる、――

これが實に「純粹理性批判」の課題である。かくて、カントは「現象」と「物自體」とを區別し、「現象」に對しては、人間の認識の充分なる客觀的妥當性を認めた。しかし「現象」に限られてゐる。すでに觸れたごとく、「物自體」に對しては、思惟は――人間悟性は――遂にこれを認識しえない。ところで、「現象」を認識しうるのは、カントによれば、「現象」が思惟形式――人間の悟性、正しくいへば悟性および直觀の形式――のもとに従はしめられるからである。すなはち、かくのごとき意味において悟性によつて作り出されたるものなるがゆゑに、「現象」に對して人間悟性は客觀的妥當性をもつ。しかし、悟性（思惟）によつて作り出される意味において、「現象」は眞の對象、存在とは云ひえない。従つて、こゝにおける人間認識の客觀的妥當性は、實は、問題にならない。しかも、カントによれば、人間悟性は「物自體」に對してはなんらの意味の、いはんや客觀的なる、妥當性をもたないといふ。だからして、カントが「純粹理性批判」におけるあらゆる紆餘曲折の後に到達しえた結論は決してヒュームの場合と異ならない。懷疑論である。或は、不可知論である。

カントは、思惟は對象を認識しうるかどうかの問題を、理論的に、解かちとしてかくのごとくに失敗した。しかしこれはカントの失敗ではない。さうではなく、この問題を理論的に提起し従つて理論的に解決しようとする態度そのものが誤つてゐることを意味するものでなければならぬ。思惟が對象

を認識しうるかどうかを、認識の客観的妥當性の問題を理論的に提起することは誤りである。なぜなら、こゝでは問題は個々の理論、理論の具體的な内容に關しない、理論そのもの、認識そのもの、妥當性に關してゐる。従つて、それは理論の能力の限界の外にしなければならぬ。それならば、この問題は何處において、何によつて提起され解決されるか。實踐によつてなければならぬ。なぜなら、理論は理論自體として、理論自體のために存するものではない。さうではなく、理論は實踐との聯關において、實踐のために始めて意義をもち、存在する。

これらのことはマルクスが早く洞察したところである。マルクスは云ふ、——※

「對象的眞理が人間の思惟に到來するや否やの問題は、^註 なんら理論の問題ではなく、ひとつの實踐的なる問題である。實踐において、人間は眞理を、すなはち彼の思惟の現實性と力、現世性を證明しなければならぬ。思惟——實踐から遊離されたる思惟——の現實性、或は非現實性に關する争はひとつの純然たるスコラ哲學的問題である。」

※ Marx, K., Die Thesen über Feuerbach (Marx und Engels über Feuerbach) S. 227—228 河上肇・森戸辰男・楠田民藏氏譯、マルクス—エンゲルス『ドイツキエ・イデオロギー』頁五二—三

註 プレハノフはエンゲルスのフォイエルバハ論をロシア譯するにあつて、このテーゼのこの箇所を「人間の思惟が對象をば、その對象が現實において存在することがどとき形において認識する能力をもつかどうかの問題は、……」と譯出してゐる。——參照、川内唯彦氏譯、プレハノフ『評釋フォイエルバハ論』、頁一三八

かくて、實踐こそが認識の客観的妥當性を決する基準である。その意味で、實踐は認識論の出發點であり、基礎であると云はなければならぬ。これはマルクシズムの哲學の、辨證法的唯物論の最も重要な主張のひとつである。レーニンはこれをその『唯物論と經驗批判論』において力説してゐる。「……物は我々の外に存在する。我々の知覺と表象とは物の摸像である。かゝる摸像の吟味、すなはち、正しいものと正しからざるものとの區別は實踐の結果として生ずる。」※ 「生活と實踐とは認識論の第一にして基礎的な觀點でなければならぬ。」※※

※ Lenin, N., Materialismus und Empirio-kritizismus S. 96 前掲譯本(上卷)頁一八五

※※

S. 131 同前、頁二三七

我々がひとたび實踐の觀點に立つならば、我々の思惟ははたして存在を認識しうるかどうかの問題は、直ちに、そして肯定的に、解決される。むしろ、我々は現實にかゝる問題を解決して實踐してゐる

るのである。實踐そのものが、我々の思惟が存在を認識する能力をもつことの証明をなす。我々は我々の認識に従つて行動して誤らない。それどころか、我々は我々の認識に基づいて一定の存在物を作り出しさへしてゐる。かゝることは、我々の認識が存在を正しく寫してゐるのでなければ不可能である。そこで、エンゲルスはカントの『物自體』に對して、かゝるものは、我々が實踐の見地に立てば『即座に片がついてしまふ』[※]と云つてゐる。例へば、色素アニザリンを茜の根から採るかはりに、コールドールから製出することに成功したといふ事實が——もちろんその他の事實も——カントの『物自體』の理論などいふものを現實に反駁し去つてゐると述べてゐる。ほゞまことにそのとほりであつて、認識の客観性が問題になりうるのは、問題の解決の唯一の正しい立場を忘れて、たゞ單にスコラ的な考察に耽るからである。

※ Engels, Fr., Ludwig Feuerbach S. 29 前掲譯本、頁四九

いふまでもなく、我々の認識は非常に多く誤謬を犯す。しかし、個々の認識が誤謬に陥るといふ事實は認識そのものが客観的妥當性をもたないといふことをなんら意味しない。却つて、認識そのものが對象に對應するものであることを證明する。そして、我々は、これらの認識の誤謬を實踐を通じて知り、實踐を通じて訂正してゆく。かくて、過程として見れば、人間の認識は存在の全く正しい認識

たりうるのである。

註 カント哲學に親しんだものからは、これに對して次のやうな反駁が考へられるかも知れない。コールドールからアニザリンを製出するといふことはなんらカント哲學に對する批評にならない、なぜならこの場合コールドールもアニザリンも『現象』にほかならぬ。一般に、實踐の對象も『現象』だから、エンゲルスのごとく實踐をもち出すことは『物自體』の理論を破るものでない。かく反駁されるかもしれない。

いま、カントが純粹理性の對象と實踐理性の對象をいかに區別してゐるかといふことは問題にしない。しかし、右の反駁のごとくに解するならば、すべてが『現象』であつて、『物自體』のためには余地がないこととならう。我々の感官を觸發するものも、『物自體』ではなくて、『現象』だといふことにならう。これはカント自身に矛盾する。しかしこの點もまた問題にしないことにする。すべてが『現象』であるとしよう。しかし、それならば、認識と對象とはどのやうにして區別されるか？ 『現象』は主観（意識）によつて作られたものであるから。この場合に唯一の考へられる路は認識と對象とを主観性と客観性において區別することである。（さきのヘーゲルのカント批評を想起せよ）すなはち、認識をも、個々の意識において成立するものであるのに對して、對象は『意識一般』(Bewusstsein überhaupt) において成立する認識であると考へることである。しかし、いまや明白なるごとく、この場合には對象は認識と内容的に異らざるものとなる。對象は對象でなくなる。これは明白なる背理であるばかりでなく、また、認識論の完全なる破産であるばかりでなく、カントをバアトリに全く還元することである。

三

生活と實踐とが哲學の第一の原理でなければならぬといふ命題はマルクシズムの哲學にとつてまことに重大な意味をもつものである。それは、この哲學において、認識の客觀的妥當性の問題を解決させるばかりでなく、マルクシズムの哲學に、他の諸哲學體系とは異なる性質をば賦與してゐるところのものである。

普通に哲學は超俗的な非現世的なものであるといふふう考へられてゐる。そして、この常識は決して一般の哲學を誤つて觀察してゐるものと云ふことはできない。從來の哲學は、特にブルジョア哲學はたしかに非現世的である。人間の現實の欲求、それに發する現實の行動、實踐、これらから遠く離れて考察をめぐらすことをもつて、從來の哲學はそのいはゞ使命であると考へた。さういふ意味で思辨的であることを誇りとした。もちろん、すでに述べたごとく、この思辨的であることが一定の政治的利害と結びついてをり、そのかぎりで實踐との間に一定の聯關をもつもので、哲學といへども決して非社會的でありえないのであるが。しかし、繰りかへしていへば、從來の哲學は、それ自身のうちにおいては、理論と實踐とを引き離した。

かく理論と實踐とを切斷することのいかに誤であるかは、すでに明かにした。しかも、なにゆゑ、從來の哲學、特にブルジョア哲學はこの迷妄に陥らざるをえなかつたのであるか？ 第一に、右に云つたごとく、一定の政治的利害から要求されたのであるが、それと同時に、ブルジョア哲學は理論と實踐とを引き離すことを余儀なくされた、また余儀なくされつゝあるのである。ブルジョア哲學はブルジョア理論に據るものであり、また、それ自身ブルジョア・イデオロギイの體系化されたものにはかならないが、そのブルジョア・イデオロギイなるものはブルジョアジイの社會的階級的地位と結びついてをり、このゆゑにブルジョア・イデオロギイは一定の限定されたる構造、限度をもつ。ブルジョアジイは、對立階級の社會たる資本主義社會において、そのたゞ一方の階級の地位を占めるものであり、しかもこの社會といはゞ運命を共にする階級に屬するものであるから、それはこの社會を全面的に把握することをえない、特にこの社會が發展して階級對立が激化されるや一層強い程度において。これに反して、プロレタリアートもまたこの對立階級の社會のたゞ一方の階級たる地位を占めるものではあるが、プロレタリアートの場合にはこの社會における否定的存在であり、しかも階級對立をもの克服することによつて始めてそれ自身をも解放しうる階級であるがゆゑ、プロレタリア・イデオロギイはブルジョア・イデオロギイのごとき限度を負はせられない、——しかしこの點はこゝで詳

論する必要を見ない。いづれにしても、ブルジョア・イデオロギイは右のごとき制約・限度をもつ。従つて、かゝるイデオロギイの體系化である理論は制約と限度をもつ、すなはち、その理論の妥當性ははなはだしく限られたものである。それは実践の正しき導きの糸となりえない。このゆゑに、それ自身ブルジョア・イデオロギイの體系化であると共に、ブルジョア理論に基礎を置くところのブルジョア哲學體系は理論と実践との切斷を敢てすることを余議なくされるのである。このことは、階級對立のいちじるしく激化せる最近のブルジョア哲學において理論の實踐からの遊離が一層はなはだしく見られることによつても察せられる。

理論を實踐から引き離すことはひとり觀念論哲學のみの缺陷をなすものではない。舊唯物論、特にフォイエルバハの唯物論もまた同一の迷妄に墮してゐた。すでにしばしば指摘したごとく、フォイエルバハはヘーゲルを批評して明確に唯物論の立場に移りつゝも、理論と實踐との結合を、理論を實踐の觀點のもとに齎すことを、遂に理解するにいたらなかつた。そのため、フォイエルバハの唯物論は靜止的な、たゞ單に感性的な唯物論にとゞまらざるをえなかつた。それは「精力的原理」を缺いた。こゝにフォイエルバハの致命的缺陷がある。マルクスはこれを鋭く批評する、――

「すべての從來の唯物論（フォイエルバハのも含めて）の主要缺陷は對象、現實、感性がたゞ客體の、または直觀の形態のもとでのみ把握されてをり、感性的な人間的な行動、實踐として把握されず、主體的に把握されないことである。だから、行動的方面は、抽象的に、唯物論への對立において、觀念論――それはもちろん現實的な感性的な行動をそのまゝにかゝるものとして認めないもの――から説明される。フォイエルバハは、感性的な――思考客體から現實に區別された――客體を求めてゐる。だが、彼は、人間的行動そのものを對象的行動として把握しない。だから、彼は、基督教の本質において、たゞ理論的な所作のみを本當に人間的な所作だと觀てをり、他方において、實踐はたゞその汚はしきユダヤ的現象形態のうちにおいてのみ把握され固定されてゐる。だから、彼は「革命的な」、實際的批判的な、行動の意義を理解しない。」*

* Marx, K., Die Thesen über Feuerbach (Marx und Engels über Feuerbach) S. 227 前掲譯本、頁五一―二

この點において、辨證法的唯物論は觀念論の諸哲學體系と、また舊唯物論とも決定的に異なる。辨證法的唯物論は實踐をもつて哲學の第一の觀點とし、理論と實踐との結合を主張する。そして、これは、プロレタリア・イデオロギイの體系化であるプロレタリア的なる理論が充分なる妥當性をもち――一定の歴史的發展の段階における認識として當然にもつ制限を別として――、そのゆゑに、またそ

れ自身プロレタリア・イデオロギイの體系化であるがゆゑに、辨證法的唯物論においては理論と實踐との結合が可能であるからである。さらに、プロレタリアートは新たな世界を創建する歴史的使命をもつがゆゑに、プロレタリアートは決定的に行動的であるからである。

辨證法的唯物論はなによりも行動の哲學であり、實踐の哲學である。これは、實に、辨證法的唯物論の第一の規定でなければならぬ。辨證法的唯物論はマルクスと共に云ふのである、――

「哲學者は世界を種々に解釋しただけだ。世界を變更することが問題なのである。」※

※ Marx, K., Die Thesen über Feuerbach (Marx und Engels über Feuerbach) S. 230 同前、頁五九

辨證法

I 辨證法の一般的意義

辨證法的唯物論のひとつのモメント唯物論から、我々はいまや、他のモメント辨證法に移る。

しかし、いふまでもなく、唯物論と辨證法とは辨證法的唯物論において機械的に結びつくものではない、一方から唯物論を探り他から辨證法を選んでこれをたゞ合せることによつて辨證法的唯物論は成立するのではない。さうではなく、唯物論を徹底することによつて必然的に辨證法にいたり、辨證法をあくまで貫くことによつて不可避的に唯物論に赴くのである。

それでは、なにゆゑに唯論物は辨證法にいたらざるをえないか？ 唯物論は存在、物質を第一次的であるとし、これから出發するところの哲學體系であつた。我々はすでにその存在、物質がいかなるものであるかを明かにした。我々はこゝでさらに一步を進めることができる、また進めなければなら

ぬ。存在、物質にはその存在の仕方・形態を考へなければならぬ。存在の存在の仕方、物質の存在の仕方を考へなければならぬ。これは存在概念、物質概念の必然的に豫想するところである。物質の存在形態は何か？そして、この場合に考へられる存在形態は、物質概念が最も普遍的なる意味のものであるのに對應して、また最も普遍的なるものでなければ、他の多くの個々の存在形態をそのもとに包攝するところのものでなければならぬ。かゝる物質の最も普遍的なる存在形態は何か？多くの言葉を費すまでもなく、運動である。エンゲルスの云つてゐるごとく、※『未だ嘗て、また、何處にも運動なき物質は存在しなかつたし、存在しえない』、『運動なき物質は考へられぬ。』しかるに、運動を全面的に理解することは、我々がやがて述べるであらうやうに、辨證法を俟つて始めて可能である。實に、辨證法は時として『運動の論理學』とすら呼ばれる。そこで、物質から出發する唯物論は、この物質の存在形態の論理學にほかならぬところの辨證法を、もし唯物論を正しく首尾一貫して考へるならば、缺きえない、これに進まざるをえない。

※ Engels, Fr. Anti-Dühring S. 49, 50 前掲譯本、頁二四四、二四五

同様にして、辨證法は、たゞしく把握されるとき、必然的に唯物論に到らざるをえない。このことは、いま述べたことからしても直ちに明かである。運動なき物質は考へられぬが、同時に、エンゲル

スも右の『運動なき物質は考へられぬ』といふ句につけ加へて『物質なき運動』と同じくと云つてゐるが、物質なき運動も考へられぬ。註(一)そこで、『運動の論理學』たる辨證法は、もし空幻的なる理論たることをやめようとするならば、運動の基體たる物質をまづ考へねばならぬ、物質から出發しなければならぬ。すなはち唯物論とならざるをえない。かくて、辨證法は不可避免的に唯物論に移る。しかし、この點はさらに説明を加へよう。

辨證法的唯物論はドイツ古典哲學の繼承・發展であつた。ドイツ古典哲學はカントからヘーゲルにいたつたのであるが、この發展は辨證法の發展・追求の歴史とも見られる。ヘーゲルにおいて辨證法は一應の完成に達した。後に述べるごとく辨證法は具體性を要求する。しかるに、ヘーゲルにおいては、辨證法は、思惟の、概念の運動として抽象性にとゞまつた。それゆゑ、辨證法が眞に確立されるためには、この點が正されなければならなかつた、抽象性が棄てられて具體性が求められなければならなかつた。具體性は現實性である。そして、眞の現實性は物質でなければならぬ、——すでに明かにしたごとく、物質とは客觀的現實態である。のみならず、具體性は統一性でもある。統一性の根據は何處にあるか？『世界の眞實性はその物質性にある。』※かくて、辨證法は、辨證法自身の要求に従つて、物質性に進まざるをえない。辨證法は唯物論の基礎の上に立たなければならぬ。そして、かく

辨證法を唯物論の上に据ゑることによつて、ヘーゲルにおける辨證法の不合理、——辨證法が、いつの昔から存したかも知れず、なにもものであるかも知れず、なんの基礎を有しない「精神」の運動であるといふがごとき不合理は救はれることとなる。辨證法は始めて合理的なるものとなる。註(二) これがマルクス＝エンゲルスがヘーゲルの辨證法を繼承・發展せしめた方法であり、路であつた。同時に、これは我々にいかに辨證法が唯物論に進まざるをえないかを明かにする。

※ Engels, Fr., Anti-Dühring S. 31 同上、頁二三〇

註 (一)、これに對して、或は、物理學において、物體なき運動、例へば波動のごときが考へられてゐるといふ事實を擧げるものがあるかもしれない。しかし、さきに云つたごとく、物理學上の物質概念と哲學上のそれとは異なる。のみならず、この場合には個々の物體に關してをり、物質そのものではない。物質そのものを考へれば、こゝでも運動は物質を俟つて可能である。

(二) かゝる立場において、マルクスはヘーゲルを根本的に批評する。——「私の辨證法は、根本において、ヘーゲルのそれと異なるのみならず、むしろその正反對のものである。ヘーゲルにとつては、彼が觀念の名のもとに一の獨立せる主體にまで轉化したところの、かの思惟過程は現實的なるもの、創造主であり、現實的なるものはたゞこの思惟過程の外的現象をなすにすぎない。私にあつては、これに反して、觀念的なるものは人間の頭腦に翻譯されたる物質的なるものにほかならぬ。」 Marx, K., Das Kapital, Nachwort zur zweiten Auflage S. XVII 高橋素之氏譯「マルクス『資本論』第二版原著者序文(改造社版)頁一五

二

そこで辨證法とはいかなるものであるかを明かにすべきであるが、それにさきだつてまづ、辨證法の一般的意義を見ることが必要である。個々の内容よりもこの點の理解こそ辨證法を把握する上において必要でなければならぬ。

一般に辨證法とはなにものであるか？ 實に存在の一般法則、正確にいへば一般運動法則である。しばしば辨證法は單なる思惟の法則であると考へられる。或は哲學の方法と考へられてゐる。しかしこれは全く誤りである。すでに、ヘーゲルにおいて辨證法は存在の法則と考へられてゐた。「論理の科學」——これはいはゞ思惟の哲學、概念の哲學である——、「自然哲學」、「精神の哲學」の三つの構成成分をもつ彼の體系的著書「エントツイクロペデー」が示してゐるごとく、ヘーゲルの哲學は思惟、自然、精神のすべての領域に亘るものであるが、これはヘーゲルにおいて存在の一切を覆ふ意味をもつものであり、しかもヘーゲルはこれを互に離れたるものでなくいはゞ低きから高きに向ふ一貫した全的過程であると考へ、この過程が辨證法をなす、辨證法はこの過程において顯現すると考へてゐる。かくて、ヘーゲルにおいては辨證法は存在の一般的法則である。たゞしかし、すでに明かにし

たごとく、ヘーゲルにおいては、思惟と對立せしめられた意味における存在は思惟によりて作られたるものであつた。その意味において、辨證法は思惟の具有する法則なるがゆえに、同時にまた存在の具有せねばならぬ法則であるといふのが、ヘーゲルの考へ方であつた。これは、いくたびか繰り返したごとく、觀念論的迷妄である。

思惟は存在の一定の發展段階と結びついたものであり、思惟は存在によつて規定されたものであり、思惟の内容は存在の反映にほかならぬ。かくのごときが唯一の正しい見方である。そこで辨證法は存在の一般法則であり、たゞそれが——マルクスがさきの引用において云つてゐるがごとく——人間の頭腦に翻譯されて思惟の法則となるにすぎない。(註(一))

しかし、かくのごとくひとたび人間の頭腦によつて翻譯され、人間の意識によつて意識されるならば、かゝるものとして、實質的には存在の法則と同一のものではあるが、しかし區別して考へられる、思惟の法則として獨立的に——上のごとき限定された意味において——見られる。(註(二)) さらに、存在一般は、詳しくいへば、社會と自然とに分たれることは、別に説明を要しないであらう。

我々はこれまで辨證法を存在の一般法則そのものであるといふふう云つてきた。しかし、これは必ずしも正確な表現ではない。なぜなら、自明のごとく、辨證法は、唯物論が一個の理論であるといふ

のと同じ意味において一個の理論である。法則そのものではなく、法則を對象とするところの理論、科學である。そして、これもまた自明のごとく、哲學は理論であり、科學である。そこで、我々は次のごとく云ふことができる、——「……辨證法は自然・人間社會および思惟の一般的なる運動の發展の法則に關する科學にほかならぬ。」※ 同じことはまたレーニンも力説してゐる。「論理學(ヘーゲルの意味における論理學を指してゐる、従つてそれは辨證法を意味する、——大森)は思惟の外的諸形式に關する學ではない。それは「すべての物質的なるもの・自然的なるものおよび精神的なるもの」の發展諸法則に關する學である。すなはち、世界のすべての具體的内容……および世界認識の發展諸法則に關する學である。すなはち、論理學は世界の認識史の決算であり、總和であり、結論である。」※

※ Engels, Jr., Anti-Dühring S. 144 前掲譯本、頁三一七

※ N・レーニン、ヘーゲル「論理學」大綱(川内唯彦氏譯)頁二六—二七

註(一) 思惟の法則は存在の法則が人間の頭腦に翻譯されたものにほかならぬといふ。しかし、いかにして人間の頭腦は存在の法則を正しく翻譯することができるか? これは、前の唯物論の問題とも關聯するのであるが、一應疑問とするに足りよう。これに對してはエンゲルスは説明してゐる、——「従つてまた、意識と自然、思惟と存在、思惟法則と自然法則がいちじるしく一致してゐるのをはなはだ不思議であると思へざるをえない。しかし、さらにいつたい思惟および意識とは何であるか、そして、それは何處から生じるかを尋ねるならば、それは人間の頭腦の所産であること、人間自身環境のうちにおいて且つ環境と共に發展してきたつた自然の産物であることを見出す。そこでおのづから次のことが明かになる、すなはち、辨證法においてまた自然の産物であるところの人間

の頭腦の所産は他の自然關係に矛盾せずして、これに適應する。』Engels, Anti-Dühring S. 13 同前、頁二二二

(二) 辨證法的唯物論においては、思惟の法則をもつて存在の法則の人間頭腦への反映と見る、しかし、それは思惟の法則をかゝるものとして全然無視する意味ではないといふことは注意したい。人はしばしばあだかもさうであるやうに辨證法的唯物論を誤解してゐるから。次のエンゲルスの説明を見られたい。『これによつて辨證法は、外的世界ならびに人間思惟の運動の一般法則の學に還元された。この二つの系列の法則は、實質からいへば同一のものであるが、表現から見れば、これを人間の頭腦が意識して適用しうるかぎり異なるものと見る。』Engels, Fr., Ludwig Feuerbach S. 51 傍點—大森。前掲譯本、頁一〇九—一一〇

三

最後に、辨證法と、これに對立せしめられる形而上學との、或は辨證法的思惟と形而上學的思惟との差異・聯關について述べようと思ふ。これもまた辨證法の一般的意義を明かにすることに役立つであらうから。

形而上學、もしくは一般に形而上學的思惟は形式論理學の普遍化されたるものである。そして、形式論理學が矛盾律——Aは非Aでないといふ——を中心とすることについては、説明を要しないであらう。従つて、形而上學的思惟においては肯定かしからずれば否定である。こゝでは、ものは互に厳しく區別され、全く距てられてある。いはゆる常識なるものはこの形而上學的思惟に従ふものであ

り、形式論理を思惟の原理としてゐる。その意味で形而上學的思惟は尙ばれ、また多くの場合これに基いて差つかへないものごとくに見える。

註 エンゲルスはこの形而上學的思惟の特質を聖書の言葉に藉りて興味深く述べてゐる。エンゲルスは云ふ、『形而上學者は全くの媒介性をもたざる對立において思惟する。形而上學の言葉は、然り、然り、否、否、これより過ぐるは惡より出づるなり、である。』Engels, Fr., Anti-Dühring S. 6. 前掲譯本、頁二二二

たしかに、極めて簡単な事象については我々は形式論理學、形而上學的思惟をもつて事足りるがごとくである。しかし、我々がひとたび多少なりとも複雑な事象に立ち向ふや、我々はたちまちにしてこの思惟の限界に衝きあたる。例へばこゝに運動がある。運動は、すでにギリシヤの昔においてゼーノンの指摘したるがごとく、ある物體が同一の瞬間に同一の場所に在ると同時にないといふことをもつて本質とする。『これは然り、然り、否、否』をもつてはとうてい理解されえない。運動はひとつの矛盾である、矛盾律の上に立つ形式論理學の、従つて形而上學的思惟の限界の外にある。たゞに運動の現象のみではない。さらに複雑な有機體の諸現象、生命、發育といふやうなものをとるがい。

それはまさに矛盾に充ちてゐる。さらに人間の認識そのもの——これもまたひとつの事象である——がある。これがいかに矛盾を藏してゐるか、その一端は、我々はすでに人間認識の相對性と絶對性との問題において觸れたところである、人間認識が相對的であると、共に絶對的であるといふのは疑ひもなく一個の矛盾であつて形式論理學と形而上學的思惟をもつて理解しえないものである。これらのことはしばらく措くとしても、何びとにとつても明かなごとく、自然現象はほとんどすべて運動であるといふことができよう。かくて、形而上學的思惟の妥當するところは極めて狭いと云はなければならぬ。しかしながら、それだからといつて、形而上學的思惟をもつてなんらの意味をもたないものとするのは誤謬である。それ自身が形而上學的なる考へ方である。形而上學的思惟もまた意義をもつ。それは少くとも人間の知識の發展において大なる史的意義をもつた。人間の知識の發展の第一段階——それはギリシヤにおいて見られる——にあつては人は全體に着眼した。全體にまづ注意を向けることは正しい。しかし、全體をよりよく把握するためには、全體を構成する部分を究めることが必要である。かくして、右の發展の第二の段階は部分の研究でなければならぬ。そして部分の研究のためにはそれぞれの部分を全體から引き出し、他の部分から切り離し、個別として取り扱ふことが必要である。これは形而上學的な態度である。しかも、實にこれによつて人間の知識の大なる發展が齎らされたのである。

である。中世から近代にいたる、かの自然科学のめざましい發達は、自然をその個々の部分に分析すること、自然現象ならびに自然物を一定の部類に分類すること、等々、いづれも形而上學的な方法によつて行はれたものであつた。そしてかゝる自然科学の發達があつたがゆゑに、今日の自然（ならびに社會）の諸現象に對する正しい把握が可能となつたのである。部分を部分として考察する形而上學的な方法の段階を経たるがゆゑに、人間の智識の發達の第三段階、部分と全體とを併せ究める方法が到達されたのである。この意味において、形而上學的思惟は決して抹殺し去ることのできない史的意義をもつ。しかし、史的意義のみではない。さきに述べたごとく、現在においても、日常生活において、限られたる範圍内においては充分なる妥當性をもつものである。註

註 これについて、ブレハノフは面白い挿話を我々に語つてゐる。あるときひとりの若いロシアの革命家は警察への通知の必要のために同志から、君の生地は、と問はれて、『方々の縣で』、と辨證法的に（一）と答へたといふのである。これなど『辨證法的方法の最も心酔した味方』だけが賛成する、形而上學的思惟を不當に無視した例である。かくのごときは明白なる誤りである。参照、ブレハノフ、評釋フオイエルバツハ論（川内唯彦氏譯）、頁二九一—三〇

右のごとくに、形而上學的思惟はそれ自身徹頭徹尾たゞ誤謬であるのではない。しかし、形而上學的思惟は、それが普遍化され絶對化されて、事物の本質を理解する唯一の方法であると考へられるや、救ふべからざる誤謬に陥るのである。だからして、もし形而上學的思惟が辨證法的思惟の基礎の上に置かれ、辨證法的思惟のいはゞ埒内において用ゐられるならば、それは必ずしも誤らない。辨證法的思惟は基礎的であり形而上學的思惟は副次的である、辨證法的思惟は全體的妥當性を持ち形而上學的思惟は部分的妥當性をもつ、これが兩者の關係であり聯關である。このことはまた次のやうにして説明されるであらう。辨證法が「運動の論理學」であることはさきに述べた。これに對して、形而上學がいはゞ靜止の論理學であることは、これもまたすでに明かであらう。ところで、我々は靜止、平衡の事實を否定することはできない。それは疑もなく存する。たゞ、靜止、平衡は相對的であり、一時的である。運動は靜止にいたるがたちまちこの靜止を止揚してふたゞび運動に移る。靜止、平衡はただ運動の制限としてのみ存しうる。この運動と靜止との關係と同じものが辨證法的思惟と形而上學的思惟との間に見出される。形而上學的思惟はたゞ辨證法的思惟の制限として妥當性をもつ。このことをプレハノフは極めて適切に云つてゐる、——「靜止が運動の特殊の場合なると同じく、形式論理學の規則による（思考の「基礎法則」に従へる）思惟は、辨證法の特殊の場合である。」*

* プレハノフ、評釋フオイエルバツハ論（川内唯彦氏譯）、頁三二

II 辨證法論理の契機

辨證法の一般的意義を明かにした我々は、いまや、辨證法がいかなるものかについての内容的考察に向ふ。この考察は辨證法論理の構造を明かにすることによつて行はれるべきである。

辨證法はひとつの論理である。すでに述べたごとく、辨證法はなんらかの人間思惟の創造物ではなくて存在それ自身の一般法則であるが、しかし、それが思惟によつて把握されるとき、別箇の（さきに明かにしたるがごとく限定された意味において）ものとなる。思惟の法則は、すなはち、論理である。さらに、つけ加へていへば、それみづからが元來存在の法則であり、しかる後思惟の法則として確立されたものとして、辨證法は存在、對象を正しく把握するための、存在、對象の裡なる法則を発見するための方法となる。この意味においては辨證法は、また觀察方法である。

かゝる辨證法論理はいかなる構造をもつか？ この課題を解くために、我々は辨證法論理の契機を摘示すべきであらう。あだかも形式論理が矛盾律に、或は、これと、その反面の云ひ表しにすぎなくはあるが、自同律との上に基くがごとくに、辨證法論理が基くところのものを明かにすべきであらう。この問題は一般に極めて困難なものとされる。なにが辨證法論理の基本的なる契機であるかについてはいはゆるヘーゲル主義者^{II}、研究者によつてさまざま意見が提出せられてゐるが、我々はこの問題を顧みてゐる餘裕を與へられてゐないが、いづれも辨證法論理を充分に説明することに成功してゐるといふことはできない。しかしながら、我々にとつてはこの課題はさまで困難ではない。いはゆるヘーゲル主義者^{II}、研究者が挫折するのは、彼等が辨證法の一般的意義を正しく把握しえてをらないうがゆゑである。我々はすでにこれを爲しえた。従つてまた、辨證法論理の契機の問題に對しても直ちに解答を與へることができらる。

それでは辨證法論理の根本契機は何であるか？ それは運動でなければならぬ。

物質の根本的なる存在形態は運動であつた、それは我々のさきに明かにしたところである。しかるに、辨證法は存在（物質）の一般法則であり、これに關する論理、科學である。さうであれば、かゝるものとしての辨證法論理は物質の根本的なる存在形態をその基本的なる契機となすべきであること

二

は、明かである。かくて、繰りかへしていへば、辨證法論理の根本契機は運動である。觀察の方法としては、ものを運動において觀察することが辨證法の第一條件でなければならぬ。

運動が辨證法論理の根本契機でなければならぬといふことは、また、前の辨證法的思惟と形而上學的思惟との對立によりても基礎づけられる。辨證法的思惟は——辨證法的思惟とは辨證法論理に従へる思惟の意味として、こゝではこの言葉は辨證法論理と同じものを表現すると考へてさしつかへない——形而上學的思惟に對立するものとして意義をもち、この對立は辨證法論理にとつて本質的である。しかるに、形而上學的思惟はものを固定において、静止において觀察する方法である。そこで、これに對立せしめられるものとして、辨證法的思惟は、當然に、ものを固定ではなく流動において、静止ではなく運動において觀察する方法でなければならぬ。すなはち、運動が辨證法論理の根本契機でなければならぬ。

辨證法の發達に對する史的考察は我々に、運動をもつて辨證法論理の根本契機となすことの正しいことを裏づけるであらう。あまねく認められてゐるごとく、我々は辨證法の發達史をギリシヤにおけるヘラクレイトスの哲學まで溯ることができらる。この場合、ヘラクレイトスにおいて辨證法論理の萌芽が見られるといふのは、彼の哲學が、その「すべてのものは流れる」といふ言葉に示されるがごと

く流動、運動を説いたからにはかならぬ。ヘラクレイトス以後、中世において多く顧られるところのなかつた辨證法論理は近世哲學、特にドイツ古典哲學において始めて復活するにいたつた。そして、ヘーゲルを頂點とするドイツ古典哲學における辨證法論理の發達は、よく知られたることく、カントから始まる。それでは、いかなる點をもつて辨證法論理の近代における發達史がカントにおいて始まるとなされるのであらうか？ それは、カントが、特にその初期の著作——『天體の一般的自然史および理説』(„Naturgeschichte und Theorie des Himmels“)はその典型的なものであるが——において示されるごとく、發展といふことを強く説いたからである、ものを發展において觀察することを始めたからである。註(一)　こゝでもまた、發展、すなはち運動註(二)が辨證法論理の本質的なものとして考へられてゐる。

註(一)　カントはなほ、この發達の原動力として『引力』と『反撥力』といふ相對立するものゝ闘争を考へてゐる。これは對立物の闘争が發展であるといふ思想である。次に直ちに述べるごとく、この思想は辨證法論理の他のひとつの根本契機を表してゐる。

(二)　發展は運動のより高度の形態である。その意味において發展はあくまで運動である。これに對して、發展をば價值上昇を不可欠の要素とするものとして運動から全く區別し、かゝる發展のみがひとり辨證法論理の契機をなすと考へるものがある。しかし

し、これは、辨證法をもつて精神の發展であるとするヘーゲル辨證法の觀念論的な性質からきたるものであり、ヘーゲル辨證法のみにあ當するものであり、我々の唯物論的な辨證法においては決してあ當せざるものである。

最後に、運動が辨證法論理の根本契機であることはいまひとつの方面からも基礎づけられる。近代哲學における辨證法論理の發展・完成は近代科學、特に自然科學の躍進的な發達によつて可能となつた。近代哲學の辨證法論理は近代自然科學の發達に基礎を置く。それでは、この近代自然科學の發達は何によつて特徴づけられるか？ 發展において觀察するといふ方法によつてである。近代自然科學はそのうちに發展の理論を導き入れることによつて躍進的な發達を遂げたのである。例へば、さきの『天體の一般的自然史および理説』においてカントがラブライスと共に提示した天文學上におけるいはゆる星雲説の場合がさうであつた。また、進化の理論を核心とするダーウィニズムが生物學における役割については説明するまでもないであらう。かくのごとくに、重ねていへば、近代自然科學の發達は發展の理論に基いてゐた。この近代自然科學の上になつた辨證法論理が、それゆゑ、發展をその中心的契機となすことは當然でなければならぬ。

そこで、辨證法的唯物論の理論家は辨證法論理における運動、發展の契機を最も重視してゐる。例

へば、エンゲルスはヘーゲルの眞の功績——それをマルクス＝エンゲルスが繼承したところの——はどこにあつたか、辨證法の核心はいかなる點に存したかを説明して次のごとく書いてゐる、——「この新しいドイツ哲學はその頂點をヘーゲルの體系に見出した。そのヘーゲルの體系において始めて——そして、これがヘーゲルの大なる功績である——全自然的、歴史的および精神的世界が一個の過程として、すなはち、不斷の運動、變化、轉換、發展として把握されて述べられ、そして、この運動と發展の内的聯關を呈示する試みがなされたのである。」※そして、レーニンは説明してゐる、——「マルクス＝エンゲルスはヘーゲルの辨證法を發展に關する最も全面的な、最も豊富な内容を有する最も深刻な學說としてドイツ古典哲學の最大收穫であると考へた。」※※また、レーニンは次のごとくにも述べてゐる、——「ヘーゲルは聰明且つ睿智的である。ヘーゲルは普通に死せるものと考へられてゐる諸觀念を分析した。そして、諸概念の中に運動があることを示した——」。※※※

※ Engels, Fr., Anti-Dühring S. 9 前掲譯本、頁二一三

※※

エン・レーニン、カール・マルクス（直井武夫・瓜生信夫氏譯）レーニン『マルクス、エンゲルス、マルクス主義』頁一三

※※※

エン・レーニン、ヘーゲル『論理の科學』大綱（川内唯彦氏譯）頁六九—七〇

二

運動が辨證法論理の根本契機であることを明かにした我々は、これによつて、さらに直ちに辨證法論理の根本契機の他のひとつを説くことができる。その他のひとつの根本契機とは對立の統一、矛盾である。

一物質の一般的なる存在形態、その意味において物質の根本的なる一般法則は運動であつた。しかるに、この運動は「自己運動」でなければならぬ。なぜなら、第一に、物質（存在）は唯一のものである。それゆゑ、我々は、この運動を「自己運動」でなく、存在を他から運動せしめる他の存在があると考えることができない。のみならず、もし存在がそれ自身によつて運動するのでないとすれば、この運動の原動力となるものを存在以外に認めなければならぬであらう。存在以外に存在を支配し、動かすものとは、その名は何であれ、神でなければならぬ。かくて、もし存在の運動を「自己運動」でないと考へるならば、そのとき我々は觀念論の誤謬に、神學の迷妄に墮する。それゆゑ、唯物論的な辨證法において特に、その存在の運動は嚴密に「自己運動」と考へられなければならぬ。

それでは、「自己運動」のための條件は何か？ 「自己運動」は、また運動として、その「その推進

力」、「その源泉」、「その動機」※をもたなければならぬ、それはいかなるものであるべきか？もし、あるものが單純にそのものとしてあり、そのものとしてとゞまつてをるならば、それは遂に運動の「動機」をもちえない。一般に運動はあるものと他のものとの關係、交渉によつて起る。しかし、いま云つたごとく、「自己運動」においては他のものを假定することができない。それゆゑ、「自己運動」においては、あるものがそれ自身のうちに他のものを藏しなければならぬ。これは何を意味するか？あるものが單純にあるものではなくして、あるものと他のものとの統一であることを意味する。すなはち、一般にものは對立物の統一と考へられなければならぬ。かくすれば、對立物の統一たるものは統一の分裂によつて、對立物の闘争によつて、運動の状態にいたることが出来る。「自己運動」は起る。

※ これらはレーニンの言葉である。——Lenin, N., Zur Frage der Dialektik (Materialismus und Empirio-kritizismus) S. 376 前掲譯本、(下巻)頁一八七

かくして、辨證法論理の運動の概念は我々をして必然的に對立物の統一の概念にいたらしめる。對立物の統一は、運動と並んで、辨證法論理の根本契機である。觀察方法としていへば、ものを對立物

の統一として見る事が、辨證法にとつて本質的に特有なるものである。對立物の統一といふことは、別の言葉でいへば、矛盾を意味する。そこで、上と同じ意味を、矛盾が運動と並んで辨證法論理の根本契機であるといふふうに表示することもできる。

この、辨證法論理の契機としての對立物の統一、矛盾は特にレーニンが力をこめて闡明に盡したところであつた。辨證法の問題を比較的にも詳密に論じてゐるエンゲルスの『反デューリング論』においてもこの契機は必ずしも充分に説かれなかつたし、その後において辨證法的唯物論の研究に最も多くの貢献をなしたブレハノフもこの問題を深く取り合はず、この點はもつばらレーニンが力説したところである。レーニンは強く云ふ、——「統一的なるものゝ分裂と、その矛盾した構成部分の認識(ラッサールの「ヘラクリット」第三編、「認識」についての冒頭にあるヘラクリットに關するフィロンからの引用を見よ)とは、辨證法の本質(その根本標識、または主要性質ではないとしても)「本質」のひとつ、根本的なるものゝひとつである。ヘーゲルもまたかやうに問題を提出する。(アリストテレスは、彼の「メタフィジカ」において、常にこの問題に苦闘し、ヘラクリットと、或はヘラクリットの概念と闘争する。)」※として、レーニンは、この對立物の統一といふことが存在の根本的なる一般法則であり、従つて、辨證法論理の根本契機であり、また、事物に對する根本的なる觀察方法でなけ

ればならぬことを云つた後、^註さらに續いて書いてゐる、——「對立物の同一性（おそらく、より正しくは、對立物の「統一性」、もつとも「同一性」と「統一性」といふ表現の相違はこゝでは特に重要でない、ある意味では兩者ともに正確である）は、自然（精神と社會を含めて）のすべての現象と過程に對する、矛盾した、相互に排斥しあふ、對立したる傾向の承認（發見）を意味する。その「自己運動」における、その自發的なる發展における、その生ける存在におけるあらゆる世界事象の認識の條件は對立物の統一としての認識である。發展は對立物の「闘争」である。」[※]

※ Lenin, N., Zur Frage der Dialektik (Materialismus und Empirio-kritizismus) S. 375 同前、頁一八五

※

” S. 375—376 同前、百一八六

^註 レーニンはこのところで、諸科學の基礎において對立が考へられてゐることを示すために、次のごとき示唆を與へてゐる。
「數學においては——^{プラス マイナス}微分と積分。

力學においては——作用と反作用。

物理學においては——陽電氣と陰電氣。

化學においては——原子の化分と分解。

社會科學においては——階級闘争」

右のごとく、對立物の統一、矛盾が、運動と共に、辯證法論理の根本契機をなすことはある意味において當然すぎることでありと考へられる。なぜなら、さきに説明したごとく運動はそれ自身矛盾である。さうであれば、「運動の論理學」たる辯證法論理は、また、矛盾の論理學であらねばならぬ筈であらう。いづれにしても、運動と矛盾とこそが辯證法論理の根本契機である、運動と矛盾とより構成されるものとして、いまや、辯證法論理は全面的に理解される。そして、辯證法論理に對するマルクスの理解はかくのごときものであつた。マルクスの資本論第二版の跋文は辯證法を、ヘーゲル辯證法に對する彼の態度を、その意味において彼自身の辯證法を、簡単にではあるが、明かにしたるものとして、彼の著作中唯物論的辯證法に關して最も重要なものであるが、其處でマルクスは次のごとくに述べてゐる。「辯證法は、その神秘化された形態においては、ドイツの流行となつた。それは現存するものを聖化するかに思へたからである。その合理的な姿においては、それはブルジョアジーとその空論的代辯者達に對して一の苦悶であり一の恐怖である。辯證法は現存するもの、肯定的理解のうち、同時にまた、その否定の、その必然的な没落の理解を含め、すべての生成せる形態を運動の流において、かくてまた、その漸次的な側面から把握し、なにもものによつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり革命的であるから。」[※]

※ Marx, K., Das Kapital, Nachwort zur zweiten Auflage, S. XVII 高島素之氏譯、マルクス『資本論』(改造社版)第一卷第一册(第二版原著者序文)頁一五

すなはち、マルクスはこゝで、**辨證法論理**を明かにするに際して、それが「肯定的理解」と「否定的理解」とを合せてゐること、ものを矛盾において観察することであること、いまひとつには、それがものを「運動の流に於いて」、**運動**に於いて把握することであること、この二つを擧げてゐる。かくて、マルクスによれば、**辨證法論理**の根本契機は運動と矛盾であるのである。

三

我々は辨證法論理の根本契機を明かにした。もとより、辨證法論理の契機はこれをもつて盡さるものではない、さらに派生的なる、副次的なる契機として多くのものを指摘することができる。それらは根本契機から導き出すことができる、また導き出しうるものでなければならぬ、その意味においてかの根本的契機は根本的たるに價する。それと同時に、かゝる多くの契機を含むことによりて、**辨證法論理**はより嚴密なるものとなる。

かゝる派生的なる副次的なる辨證法論理の契機のひとつは**聯結**である。

運動は辨證法論理の根本契機であつた。いま、存在が運動、流動に於いてあるとすれば、存在におけるもろもろの差異は相對的であり漸次的であり移動的である、それと共に、存在のおのゝ部分は互に切り離されてはをらないで、却つて連なることとならう。かくて、存在はひとつの統一せる全體として現はれる。すなはち、**聯結**といふことが存在の重要な性質となる。それゆゑに、**聯結**はまた辨證法論理の契機とならざるをえない。ものを聯結において考察することが辨證法の要件である。

この契機もまた、レーニンの強調するところである。レーニンは、ヘーゲルがその「論理の科學」において論理學——さきに述べたるごとく、ヘーゲルにおいては辨證法と同義である——の區分の基礎要求として「その聯關の必然性および諸差別の内在的發生」を擧げてゐることに對して、※「これは大いに重要な點だ！ 私見によれば、これは次のことを意味する。(一)諸現象の所與の領域のあらゆる方面、力、傾向の必然的聯結、客觀的聯結。(二)「もろもろの差別の内在的發生——もろもろの差別の——兩極性の——鬭争および進化の内在客觀的論理」。※※と評註してゐる。こゝで、レーニンは第一において辨證法論理の要件、從つて契機としての聯結を力説してゐる。第二が對立物の統一の問題に關係してゐることは説明するまでもなからう。

※ Hegel, G. W. Fr., Wissenschaft der Logik S. 53

※※ エン・レーニン、ヘーゲル「論理の科學」大綱（川内唯彦氏譯）頁三八—三九

さらに、我々はこの聯結の契機が、辨證法論理における全體と部分、或は一般と個別との關係についての特殊なる説明——そしてこの關係に關する唯一の正しい説明——を我々に與へるものであることを注意しておきたい。それは右の聯結の意味を明かにすることに役立つであらうから。さきに明かにしたごとく、存在は聯結においてある。従つて、全體と部分とは單に全體が部分の總計であるといふがごとき關係ではなく、全體は部分より成ると共に部分はそのうちに全體を含んでゐる、全體と部分とはいはゞ有機的なる關係にある。同様にして、一般と個別は、形而上學的思惟において考へられるごとく、排他的に對立するものではなくして、また一般は單なる抽象ではなくして、個別は一般を含むと共に、一般は個別を自己のうちに具現する。しかし、この問題については多くの言葉を費すよりも、レーニンのすぐれたる説明を聞くことが最も適當であらう。レーニンは次のごとく述べる。

「最も單純な最も普通な、最も大量的なもの等々から、例へば、木の葉は緑だ、ヨハンは人間だ、シュピッツは犬だ等々のやうな任意の供述から始めよう。この場合においてさへも（ヘーゲルが天才的に認識したやうに）、個々のものは、一般的なるものであるといふ、ひとつの辨證法がある（アリストテレスの「メタフィジカ」シュウエーグラ一譯、第二卷、八、四〇、三、第四冊の第八章および第九章

参照）。なぜならば、「眼に見える家々のほかに」、家（家一般）が存在してゐると考へることは、いふまでもなく、不可能だからである。従つて、對立物（個々のものは一般的なるものに對立せしめられてゐる）は同一である。すなはち、個々のものはたゞ一般的なるものに導くところの聯結においてのみ存在する（傍點—大森）。一般的なるものは個々のものにおいてのみ、個々のものによつてのみ存在する。あらゆる個々のものは（ある仕方または他の仕方において）一般的なるものである。……」※

※ Lenin, N., Zur Frage der Dialektik (Materialismus und Empirio-kritizismus) S. 377 前掲譯本、(下卷)頁一八七—一八八
かゝる全體と部分との、一般と個別との關係についての考察は、聯結の契機によつて可能なるものであるが、ある意味においては、ものを全體と部分、一般と個別との聯關において觀察することが、また、辨證法的なる觀察方法の、辨證法論理の契機をなすといふことができる。

我々は第二の辨證法論理の派生的なる副次的なる契機として飛躍を擧げる。
對立物の鬭争によつて發展が、ひろくいへば運動が惹き起されることは我々の前に説いたところである。しかるに、我々はこの運動を進化、單なる漸次的變化として考へることはできない。このことはすでにヘーゲルが詳細に且つ犀利に指摘したところであるが、註ことが變化をもつて漸次的である

とするのは、變化が事實的には存してゐるが、たゞその微少性のために知覺されないものであり、一定の程度に達してそれが變化として認められるにすぎないといふ論理に基いてゝあるが、知覺されるか否かは問題でないのだから、この考へにおいてはあるものは始めから存してゐたこととなり、其處には眞の意味の變化は存しないこととなる。かくて、漸次的變化、進化の考は、一見妥當のごとく見えて、實は「愚かな循環論法」でしかない。いやしくも我々が變化を考へる場合には漸次性の中斷を認めなければならぬ。漸次性の中斷は突變的なる變化である。「カタストロフ」「革命」*を伴ふ變化でなければならぬ。すなはち、飛躍でなければならぬ。そこで、運動は變化である意味において、我々は運動を考へるとき飛躍の概念を缺かさない。飛躍は辨證法論理の契機をなす。

* レーニンの言葉である、——エン・レーニン、カール・マルクス（直井武夫、瓜生信夫氏譯）レーニン『マルクス、エンゲルスマルクス主義』頁一三

註 このヘーゲルの理論はマルクシストの繼承するところである。プレハノフ、レーニンはこれに基いて辨證法論理における飛躍の契機を裏づけてゐる。Plechanow, G., Die Grundprobleme des Marxismus S. 30—31. 恒藤恭氏譯、プレハノフ『マルクス主義の根本問題』頁四六—七。エン・レーニン、ヘーゲル『論理の科學』大綱（川内唯彦氏譯）頁一〇五—一〇六

飛躍の契機は直ちに辨證法論理のいまひとつの契機を我々に明かにする。それは量の質への轉換で

ある。もし量の變化があくまで量の變化としてとゞまつてゐるならば、其處には漸次性の中斷がありえないことは明かである。それゆゑ、漸次性の中斷、飛躍は、量の變化が一定の點に達するや、全く別のものに、すなはち、以前とは質的に異なるものに變ることを豫想する。量は質に變らなければならぬ。かくて、量の質への轉換が辨證法論理の一の契機をなす。

我々は、いま、量の質への轉換が——他の場合にもさうであつたが——飛躍から導き出されることを明かにしたが、たゞかくしてのみ基礎づけられるのではない。辨證法が存在の一般法則である意味において、その契機たる量の質への轉換は存在の諸事實によつて基礎づけられねばならぬし、また基礎づけられてゐる。量の質への轉換の契機は特にエンゲルスが——さきに云つたごとく、論争の特別な事情によつて促がされたものであつたが——力説するものであるが、エンゲルスは多くの事實を舉げて、量の質への轉換が存在のあらゆる領域において、自然事象においてまた社會事象において、行はれてゐることを證明してゐる。例へば、炭素化合物において元素の單なる量的増加によつて質的に全く異なるものが得られることを舉げ、*或は、ナポレオンの騎兵隊において一定の人数が、すなはち一定の量が、始めてそのすぐれたる軍事的機能を發揮せしめる條件であつたことを舉げ、**或は、マルクスが「資本論」において、明かにした經濟の領域において「數人の協業、數人の力の一個

の集合力への融合」が「新しい強められた力」を作ることとを擧げて。***

※ Engels, Fr., Anti-Dühring S. 128—129 前掲譯本、頁三〇五—六

※ ” S. 129—130 同前、頁三〇六—七

*** Engels, Fr., Anti-Dühring S. 127 同前、頁三〇四

最後に、我々は辨證法論理の派生的なる副次的なる契機のひとつとして否定の否定を忘れてはならぬであらう。

我々はふたゝび立ち戻つて、辨證法において、運動がどのやうにして起り、行はれるかを顧みよう。それは統一の分裂によつてとあつたが、これはあるものがあり、其處へこれと對立したる、矛盾したるものが現はれることによつて行はれる。あるものに對立したる、矛盾したるものは、あるものゝ否定を意味する。しかるに、運動の進行はこの後のものと對立したる、矛盾したるものを生んでこなければならぬ、このものがさらに否定されなければならぬ。かくて、最初よりしていへば、否定の否定が行はれる。そこで、辨證法の運動は否定の否定なる過程の形態をもつて遂行されるといふことができる。その意味において、否定の否定は辨證法論理の契機をなすものと云はなければならぬ。前の量の質への轉換についてと同じく、この否定の否定の契機についてもまた、エンゲルスは數多く

の實例を我々に示してゐる。註

註 例へば、麥が種子から萌え花咲き實を結ぶといふことにおいても、まづ麥粒が否定され、さらに、かくて現はれた麥そのものが否定されて、新たな麥粒が獲られる。否定の否定である。

或は、社會事象についてみれば、個人的私有（直接生産者）の收奪（否定）として現はれた資本主義的私有（近代的有産者）は資本家制の發展に従つて、それみづから收奪される、收奪者の收奪が始まる。これは否定の否定である。

さらに、エンゲルスは數學の領域からも實例を抽出してきてゐる。代數學において、我々が a を否定すれば $-a$ を得る、さらにこれを否定するならば、否定の否定を行ふならば、 $+a$ をいすなはち「最初の正の大きさを得る、が、より高度の段階において、二乗として得る。』そのほか、エンゲルスは、土地所有において、哲學の歴史において、否定の否定が法則としていかに嚴密に行はれてゐるかを明にしてゐる。Engels, Fr., Anti-Dühring S. 138. 134. 139. 140. 141. 前掲譯本、頁三二二—三、三一〇、三二二—四、三一四—五、三一五 又は、參照Marx, K., Das Kapital, Bd. I S. 728 前掲譯本（第一卷第二冊）頁七五六—七 ditto, Das Elend der Philosophie S. 137. 前掲譯本、頁五八一—二

これをもつて我々は辨證法論理の諸契機を説き了つた。それと共に、我々は辨證法論理がいかなるものであるかをほゞ明かにしたのである。これらの根本的ならびに派生的なる諸契機は集つて辨證法論理を形成する。それは、しかし、たゞモザイク的に形成するのではない。さうではなく、互に緊密に結びついて、辨證法論理はひとつの統一せる全體——これ自身辨證法論理の要求である——として現はれる。そして、事情に従つて、これらの契機、側面のあれ又はこれが強くあらはれる、それゆ

え我々が力説すべきものが異つてくる、これは辨證法論理そのものゝ要求として辨證法自身について我々が注意すべき點でなければならぬ。

史的唯物論

I 生産力と生産關係

我々はさきに辨證法がいかなるものであるかを明かにした。その際、辨證法は人間思惟の法則たるものであつた。同時にそれは、思惟が存在の人間頭腦への反映たる意味において、存在の法則たるものでもあつた。繰りかへしていへば、辨證法——合理的なる形における辨證法として、唯物論的辨證法であり、従つて辨證法的唯物論と同じものである——は存在の法則である。しかるに、存在は自然と社會とに分れる。そこで、存在の法則もまた自然の（存在の）法則と社會の（存在の）法則とに分れなければならぬ。これは存在（一般）の法則は具體化されて自然の法則と社會の法則とにならねばならぬといふ意味である。

いまこれを理論としての辨證法についていへば、一般的な辨證法は自然と社會とにそれぞれ適用さ

れて、自然における辨證法と社會における辨證法としてみづからを具體化せねばならぬ。社會における辨證法を史的唯物論として云ひ表すならば、一般的な形における辨證法は自然辨證法と史的唯物論とに分化する。辨證法的唯物論、すなはち唯物論的辨證法なる言葉が體系の全體を指し示す廣汎な意味のものであるとすれば——唯物論的辨證法なる言葉はまたしばしば一般的な形における辨證法の意味に用ゐられるのであるが——、唯物論的辨證法の體系は一般的辨證法、自然辨證法ならびに史的唯物論の三部門から成るといふことができる。その意味でエンゲルスもまた「……辨證法は、自然・人間・社會および思惟の一般的なる運動の発展の法則に關する科學にほかならぬ」と書いたのである。*

※ 既出、頁一二九参照、傍點一六森

自然辨證法は自然における一般的なる基本的なる法則の確立をその課題とするものである。かく云ふとき、ひとは或はいはゆる自然哲學を想起するでもあらう。しかし、自然辨證法は決していはゆる自然哲學ではない。いはゆる自然哲學なるものは——シリングクの自然哲學において、或はヘーゲルの自然哲學の多くの場合においても、見られるごとく——當時經驗的なる自然科學がなほ未發達であり、ためにかゝる自然科學による自然現象の説明の著しく不充分であつたところから、この缺陷を思辨による説明をもつて補はうとするものであつた。かゝるものであるがゆゑに、いはゆる自然哲學は經驗

的なる自然科學が發達するや全く無用のものとなり、當然に棄てられるにいたつた。近代の自然科學者は哲學の排斥をもつて合理的なる自然科學的探求の缺くべからざる條件と考へるにさへいたつた。しかしかゝる態度は、はたして、正しいであらうか？ 個々の經驗的なる自然科學は自然のそれぞれの領域については的確なる詳密なる説明を與へうるであらう。けれども、自然のそれぞれの領域における科學的成果を結びつけ自然の全體に關する體系的なる理論を打ち樹てることは個々の經驗的なる自然科學の限界を超える。そのみではない。自然のそれぞれの領域内においてすらも、經驗的に確立されたる事實的知識を一の體系に組みあげることが、合理的なる理論的説明を與へることは、個々の領域は自然全體の部分として存在するものなるがゆゑに、自然全體に對する理解、自然の一般法則の把握を俟つて始めて可能でなければならぬ。このことはエンゲルスがその遺稿「自然辨證法」においてよく説明してゐる、——「經驗的自然研究は實證的認識材料の巨大なる量を積みあげた。その巨大さは、その認識材料は各個の研究領域において、體系的に且つその内的聯關に従つて整頓する必要が全く否みがたいものとなつたほどである。同様に、個々の認識領域を相互に正しい聯關に齎すことが否みがたいものとなる。しかし、それと共に自然科學は理論の領域に入る。そして、こゝでは經驗の方法は役にたはず、こゝではたゞ理論的思惟が助けとなりうるのみである。」※かくて、自然の探求におい

て我々は單なるいはゆる個々科學的な、經驗的な態度にとどまることはできないのであつて、これを超えて、これの基礎たる「理論の領域」に、「たゞ理論的思惟が助けとなりうるのみである」ところの領域に赴かねばならない。かゝるものは哲學を豫想する。しかしそれは決して思辨的な哲學ではない。なほまた、これをもつて自然の現實的な説明に代へる意味ではない。エンゲルスは「辨證法こそ今日の自然科學に對して正しき思惟形態である。なぜならば、たゞそのみが類例を、それと共に、自然において起る發展過程に對して、全體における聯關に對して、ひとつの研究領域から他のものへの移行に對して、説明方法を與へるからである、」^{※※}と書いてゐるが、かゝる任務をもつものこそ自然の探求に對して必要とされる哲學である。そして、自然辨證法はかくのごとき哲學である。

※ Engels, Fr., Alte Vorrede zum „Anti-Dühring“ über die Dialektik, (Naturdialektik, Marx-Engels Archiv Bd.

II) S. 219 有澤廣己・塚本三吉氏譯、エンゲルス『反デューリング』の舊序文、辨證法について(『自然辨證法』改造社版、ルクスニエンゲルス全集)卷一四、頁九三

※※ a. a. O. S. 219-128 同上、頁九四

自然辨證法が一般にいかなるものであるかは右によつて明かにされたであらう。もちろん、我々はさらに自然辨證法の内容に立ちいたつて説明を試みねばならぬが、しかし、それは史的唯物論を明かにする我々の仕事の埒外にある。それゆゑ、こゝではそれを省略する。

たゞ、上のごとき自然辨證法に對する一般的考察をもつてしても、これから我々は史的唯物論に對する多くの示唆を得ることができよう。史的唯物論は、自然——これを自然辨證法は對象とする——と並んで存在を構成するところの社會を對象とする。その意味において、史的唯物論は、その學問的性質から見れば、自然辨證法と同じものでなければならぬ。そこで、史的唯物論は、社會の(存在の)一般法則を明かにするものである。社會について、「理論の領域」において、「經驗の方法は役に立たず、こゝではたゞ理論的思惟が助けとなりうるのみ」の場所において成立するものであり、社會において起る「發展過程に對して、全體における聯關に對して、ひとつの領域から他のものへの移行に對して、説明方法を與へる」ものでなければならぬ。そして、かゝるものとして史的唯物論は哲學に屬する。^註

註 史的唯物論が單に經驗的ないはゆる個別科學として、例へばかゝる性質の社會學として、考へられるべきではなく、むしろ歴史哲學として見らるべきことは我々の序論において力説したところであつた。我々がいま述べたところはこの議論と照合し、これをまた證明するものとして役立つ。

なほこゝで附言するならば、自然辨證法についても同様であるが、史的唯物論は社會に關する個別科學に對して方法たる意義をもつものである。それは右の説明から明かであらう。指摘するまでもなく、エンゲルスもまた、自然辨證法についてあるが、「説明方法

を與へる……』といふ言葉を用ひてゐる。

同時に、史的唯物論は、自然辯證法と等しく、一般的辯證法の適用でなければならぬ、この場合には社會に對するところの。そこで、史的唯物論はそれ自身においてあくまで唯物論的辯證法的でなければならぬ。それはその對象たるところの社會を實に唯物論的辯證法的に觀察するのでなければならぬ。このことは極めて重要である。なぜなら、それは我々に史的唯物論そのもの、方法をかかすから。すなはち、第一に、史的唯物論は社會を辯證法的に考察しなければならぬ。そして、すでに我々が辯證法を論じたる際に明かにしたるがごとく、辯證法的考察の第一の根本的なる條件は過程的といふことであるからして、史的唯物論は社會をひとつの連續的なる過程として見ることを要するであらう。レーニンは、「辯證法的方法と名づけたものは社會學における科學的方法にほかならぬ。それは社會を不斷の發展のうちにあるところの生きた有機體として觀察すること（個々の社會的要素を機械的に連鎖せる、従つてまたあらゆる任意的結合を容認するところのあるものとして觀察するのではなからぬ）において成り立つものである」と云つてゐるが、史的唯物論はかゝるものでなければならぬ。

※ レーニン、『人民の友とは何ぞや』（川内唯彦氏譯）、頁六二

第二に、史的唯物論は唯物論的でなければならぬ。すなはち、史的唯物論は社會をなんらかの精神的なるものからではなく、物質的なるものから説明しなければならぬ。社會の意證ではなくして、社會の存在が社會構造の、従つてまた社會變化の土臺であるといふことが、史的唯物論の基礎的觀點でなければならぬ。（註一）別な側面からいへば、史的唯物論はさきのごとく社會の辯證法を確立せねばならぬのであるが、この辯證法はいかなる意味においても精神の辯證法——精神の發展形態・法則——であつてはならず、さうではなく物質的なるもの、辯證法でなければならぬ。かくて、我々は史的唯物論そのもの、方法を明かにした。（註二）それならば、この方法のもとに樹立される史的唯物論の内容はいかなるものであるべきか？

註（一）マルクスは彼の與へた史的唯物論の最も代表的な定式化において次のごとく書いてゐる、——「人間の意識が彼等の存在を決定するのではなく、反對に彼等の社會的存在が彼等の意識を決定する。」（大章參照）

註（二）この議論は或は多くの人々の興味をひかないかと思ふ。しかし、方法の確立といふことは、ヘーゲルにおいてさうであつたが、またマルクス・エンゲルスにおいて決定的に重要な意味をもつものである。マルクス主義の核心は單に個々の命題に存するのではない。

二

重ねていへば、存在は自然と社會とから成る。しかし、自然と社會とは併立する、同じ意義をもつものではない。説明するまでもなく、社會は自然の發展の一定の段階において始めて出現するものである。まづ、この意味において社會は自然によつて規定されてゐる。さらに、自然は社會の環境であり、社會は自然のうちに、自然の上に存在してゐる。この意味においてまた社會は自然によつて全く規定されてゐる。

かくて、根本的には自然が土臺である。そこで、一定の自然條件が一定の社會を規定する。例へば金屬の存在しないところでは、さういふ自然的地理的條件のもとでは、人間はいかに努力しても石器時代の限界を超えることができない。同じやうに、原始民族が漁獵から牧畜や農耕に移りうるためには——そしてこれは大なる社會的變化であるが——それに對應するやうな自然的地理的條件が——一定の動物や植物が——必要である。これについて、ブレハノフはモーガンが「西半球における馴養動物の缺如と、兩半球における穀類の特別な差異は兩半球の住民のそのときどきの發達に著しい影響を與へた」と書いてゐる事實を擧げてゐる。* さらにいへば、これはヘーゲルによつて主張された

他の多くの人々によつても關説されてゐるところであるが、自然的地理的條件は、最も低い文化段階における種族にあつても見られるところの、種族の相互の接觸、またその生産物の交換について大なる影響を及ぼす。我々はかゝるものとして海洋と山脈とを指摘することができる。極めて簡単にいへば、山脈は人間を分離せしめるが、海洋と河川とは、生産力の發達の未だ低い場合にはこの山脈と同様の作用をなすが、生産力が發達してゐるところでは人間を結合する。或は、自然が多様であれば生産力の發達にとつて好都合であるといふことも、自然的地理的條件が社會の發達を規定することのひとつの證左であらう。この後のことについてはマルクスは「社會的分業の自然基礎となり、且つ人類を圍繞する自然事情の變化を通じて人類の欲望や、能力や、労働手段および労働方法を多様化する刺戟となるものは、土地の絶對的豊饒性ではなくて土地の分化であり、土地の自然的産物の多様性である」**と書いて語つてゐる。

* Plechanow, G., Die Grundprobleme des Marxismus, S. 44-45. 恒藤恭氏譯、ブレハノフ『マルクス主義の根本問題』、頁七二—七三

** Marx, K., Das Kapital, Bd. I, S. 478. 高島素之氏譯、マルクス『資本論』第一卷（改造社版、第二冊）、頁四九八

しかしながら、社會は常に等しくはない。すなはち、社會は單なる自然の一部分であり、それ自身

としての存在をなんら有しないといふがごときものではない。舊唯物論はかくのごとくに考へて、社會と自然とを同視した。これに對して辨證法的唯物論は、社會はさきのごとく根本的には自然によつて規定されたるものではあるが、かゝるものとしてそれ自身の存在を保つものであることを認める。

これと共に、我々は社會の自然に對する關係について他のひとつの誤れる見解を指摘しなければならぬ。自然的地理的條件が、特に氣候といふがごときものが直接に人間に作用するといふ理論はしばしば主張されたるところである。この種の理論によれば、人はある氣候のゆゑに自由を愛するにいたり、また他の氣候のもとに專制的な君主の支配によるこんで服従する、或はある民族はその風土のゆゑに極めて敬神的である。この理論もまた自然に對する社會の特殊性を全く没却してゐる。こゝでは人間は全く動物と考へられてゐる。人間は他の動物と等しく風土に直接左右されるものと考へられてゐるのである。人間が作り、またそれによつて始めて人間が人間たるところの社會の存在は此處には全く余地がない。かゝる見解によつて社會の合理的なる理論が確立されえないことは説明するまでもないであらう。なぜなら、こゝには社會の存在がそもそも認められてゐないからである。

かくて、我々はあくまで社會を自然に對するものとして、それ自身とされるものとして認めなければならぬ。しかるに、かく考へるとき直ちに次の問題が起る。それならば、自然と社會との

交錯はいかにして行はれるか？ さきのごとく、社會は自然によつて根本的に規定せられるとして、自然の社會に對する作用はいかなる點を通じて行はれるであらうか？

社會は人間によつて構成される。人間の存在を別にして、いふまでもなく、社會の存在はない。そこで、右の問題は人間は人間としていかなる仕方において自然に接するかといふ問題と置き換へることが出来る。人間は自然に働き掛け、自然をわがものとし、これによつてその存在を保ち續ける。人間はみづからの身體に屬してゐるさまざまなる力、腕や脚や、或は頭や手を働かして、自然に作用してこれを變化せしめ、かくて自然素材を彼自身の生活に使用しうるやうな形で占有するのである。註

註 このかぎりでは、人間はひとつの自然力であり、それが外の自然に働き掛けると考へることが出来る。そこで、マルクスは次のごとく書いてゐる、

「勞働はまづ人類と自然との間における一過程、換言すれば、人類が彼自身の行爲によつて自然との間における代謝機能を媒介し、調節し、管理するところの一過程である。人類はひとつの自然力として自然素材そのものに對する。人類は自然素材をば彼自身の生活に使用しうべき形において占有せんがために、彼みづからの身體に屬してゐる諸種の自然力なる腕、脚、頭、手を運轉させる。彼はこの運動によつて、彼自身の外部における自然に作用してこれを變化せしめ、かくすることによつてまた、彼自身の自然を變化せし

める。彼自身の自然のなかに既つてある諸種の伏能力を展開して、その活動を彼自身の支配のもとに置くのである。』
けれども、これは人間を動物と全然同視することではない。人間は動物と異なる。そして、マルクスは人間を動物一般から區別する表徴として、人間においては右に述べたるがごとき所作が『目的活動』として現はれることを擧げてゐる、――

『この場合、動物的に本能のままなる最初の労働形態は問題とならぬ。労働者が彼自身の労働力の販賣者として商品市場に現はれる状態に比べると、人間労働がなほ未だその最初の本能的形態を脱却するにいたらなかつた状態は原始的な背景のうちに遠ざけられてしまふ。こゝでは、人類專屬の形態における労働を假定するのである。蜘蛛は機械工の作業に類似した諸種の作業をする。蜜蜂はその蟻窠の構造において建築師を顔色なからしめる。が、最悪の建築師といへども最良の蜜蜂の及ばない本來的の特色をもつてゐる。それは蜜蟻で窠房を築く以前に、まづ頭の中にこれを築くといふことである。かくて、労働過程の終末に結果しきたるものは、その發端に際しすでに労働者の頭の中に存在してゐたところのもの、換言すれば豫め觀念的に存在してゐたところのものである。彼は單に自然物の形態を變化させるだけではなく、同時にまた、彼が意識してをり且つ法則として彼の行爲の種類および様式を決定するところの、そしてそのもとに彼の意志を從屬せしめねばならぬところの目的を實現するのである。』―― Marx, K., Das Kapital, Bd. I, S. 149 高島素之氏譯、マルクス『資本論』第一卷（改造社版第一冊）頁一四九―一五〇

このマルクスの引用においても述べられてゐるところであるが、さきの人間が自然に働き掛ける行爲は、すなはち、労働である。そして、さきの人間と自然との關係は、労働過程として現はれる。そこで、我々はいまや云ふことができる、人間は労働過程において自然に接するのであり、従つて自然の人間への、人間によつて構成される社會への作用は根本的には労働過程を通じて行はれる、と。同

時に、社會が自然によつて根本的に規定されるかぎりにおいて、労働過程は社會の存在の基礎でなければならぬ。

我々は労働過程についていさ少しく考察をめぐらす必要があらう。労働過程はいかなる要素によつて構成されてゐるであらうか？ 労働それ自身と、労働對象、労働手段の三つでなければならぬ。それでは、これら三つの要素において中心となり、規定的なる意義をもつものはなんであらうか？ 労働手段でなければならぬ。

フランクリンが人間は『道具を作る動物』であると定義したことはしばしば引用されるところであるが、たしかに人間と動物一般との差は人間が道具を作り用ゐることにあらう。そして、道具を作り用ゐるにいたつて人間は單に動物的な存在から本來的に人間的なる、すなはち社會的なる存在をもち始めたこと云ふことができよう。プレハノフは云つてゐる、『……かくて、人間が道具を作る動物となるや否や、彼はその發展の新たなる段階に入る。すなはち、彼の動物學的發展は結末を告げて、彼の歴史的行程が始まるのである。』*

* Plechanow, G., Beiträge zur Geschichte des Materialismus, S. 192 榎本謙輔氏譯、プレハノフ『近代唯物論史』、頁二
三六一七

労働手段が、それゆゑ、人間の労働過程において、決定的な意義をもつことは明かであらう。人間の労働過程は労働手段を中心とし、これに従つて形成される。しかるに、さきに明かにしたごとく、労働過程は社會の基礎である。これが基礎であるといふ意味において、種々なる社會的形成は労働過程に則つてなされる筈である。このことを考へるならば、労働手段は——労働過程を通じて——社會の全般的な構成に對して、實に、規定的な意義をもちきたる。いかなる労働手段が存在するかに従つて、いかなる社會が作り出されるか、いかに社會が構成されるか決定されるであらう。次のマルクスの言葉はこのことを述べたるものである、——「すでに亡び去つた動物種屬の身體組織を認識するにはその遺骨を知ることが重要であるが、それと同様に、労働用具(労働手段—大森)の遺物を知ることが既往における經濟的社會形態を判断する上に重要な手懸りとなる。經濟上の各時代を區別するものは、何が作られるかといふことではなく、いかにして、いかなる労働用具をもつて作られるかといふことである。労働用具なるものは、單に人間労働力發達の分度器たるのみでなく、また労働のよつて行はれる社會的事情の指標ともなるものである。』※そこでまた、もし合理的なる、労働手段の發達の歴史が、工藝史が書かれたとするならば、我々はこれによつて人間の經濟生活の、さらに社會生活の展開を跡づけることができるであらう。「ダーウインは自然的の工藝史(換言すれば、動植物の生

活資料を生産すべき器具として諸種の器官が形成される事實)に我々の關心を向けさせた。社會人の生産器官も、各特殊社會體制の物質的基礎として形成されてくるのであるが、これまた同様の注意に値するものではないか? そして、かゝる形成史を供給することは、動植物の場合に比して容易ではないであらうか? けだし、ヴィコの云ふごとく、人類史は我々の作つたものであるが、自然史はさうでないといふ點に、兩者の區別が見出されるからである。工藝なるものは、自然に對する人間の能動的關係、換言すれば人間生活の直接的生産行程、従つてまた人間の社會的生活事情、およびそれから生じる知的諸觀念の直接的生産行程を闡明するものであり、かゝる物質的基礎を閑却するとき、宗教史でさへも無批判的のものとなつてしまふ。』※

※ Marx, K., Das Kapital, Bd. I, S. 142. 高島素之氏譯、マルクス『資本論』卷一(改造社版、第一冊)、頁一五一

※ a. a. O. S. 336 同上、頁三五二

註 『労働用具とは、労働者が彼自身と労働対象との間に置いて、後者に自己の活動を傳はらしめるところの一の物であり、また、さういふ諸物の複合體である。』——Marx, K., Das Kapital Bd. I, S. 141. 高島素之氏譯、マルクス『資本論』卷一(改造社版、第一冊)、頁一五〇。

最も原始的な場合には、人間の身體の諸器官が労働手段として役立つ。さらに進めば、自然物が労働手段として人間に用ゐられ

る。しかし、労働過程がある程度の發達を遂げるならば、労働手段として使用されるものは幾も加工されたものである。

三

労働過程なるものは、上來我々の論じたごとく、労働と労働對象、労働手段の三要素から成るとせられ、たゞ單に自然と人間との間の代謝過程と解せられて、全く抽象的なる規定である。それは自然と人間との存するところ常に豫想されるものであり、その意味において全く非歴史的であり、自然的なる範疇といふことができる。このことは、また、マルクスが最も鋭く最も簡潔に摘示するところである。「さき」にその單純なる抽象的の要素について示したやうな労働過程は、使用價值を生産し自然物を人類の欲望のために占有するところの目的活動であり、人類と自然との間における代謝機能の一般的條件であり、人類生活の永久的な自然條件である。従つて、それはまた、この生活のあらゆる形態から獨立せるもの、むしろそのあらゆる社會形態に相等しく共通せるものである。』※

※ Marx, K., Das Kapital Bd. I, S. 146 高島素之氏譯、マルクス『資本論』、卷一（改造社版、第一冊）、頁一五五

そして、労働過程は、非歴史的であり自然的であるといふかぎりにおいては、また非社會的である

といふことができよう。少くとも、それは本來的に社會的ではないといふことができよう。このことにはある意味において當然でもある。なぜならば、すでに明かにしたごとく、労働過程は自然と社會とのいはゞ交錯面である。そこで、それは決して純然たる自然過程一般ではないが、しかし、決して純然たる社會過程たりえないのである。労働過程といふ規定は本來的に社會的なる契機を未だその裡に含んでゐないのである。いふまでもなく、かゝる規定をもつてしては、我々は本來的に社會的なるものを、社會はいかにして構成され、いかにして變化するか、社會のおのの領域の相互關係はいかにあるか等々の問題——その考察が史的唯物論の課題である——を明かにすることができない。その意味においては労働過程なる範疇は史的唯物論の基礎的なる、端初的なる——理論的意味において——範疇たりえない。かゝるものとしては、我々は本來的に社會的なる契機をその裡に藏せるところの範疇を求めねばならない。我々はさらに歩を進める必要がある。

人間は“zoon politikon”である。全く孤立して生活するといふことはない。そこで、労働過程もまた全く單獨に、孤立して營まれるといふことはない。さうではなく、ひとは一の全體に屬してその中において労働過程を行ふ。もちろん、稀なる偶然の場合には、例へば文明人が荒野に迷ひ込み或は孤島に流れつくといふがごとき場合には、労働過程が全く他から隔絶して營まれるごとく見える。し

かし、これは稀なる偶然の場合たるにとどまらず、マルクスの指摘したごとく、※その背後に、いはゞ潜在能力的に、さきのごとき全體の一員たる關係が前提せられてゐると云はなければならぬ。

※ Marx, K. Zur Kritik der politischen Ökonomie (Einleitung), S. XIV 宮川實氏譯、マルクス『經濟學批判』、『序説』、頁五

そこで、労働過程は、かゝる人間の一の全體に對する關係をその裡に含まねばならぬ。換言すれば、人間が集つて一の全體をなしその各成員の間に一定の關係が取り結ばれた組織のもとにおいて、人間と自然との間の代謝過程としての労働過程は行はれねばならぬのである。そして、かゝる組織こそは社會であり、こゝに樹立される諸關係こそは社會關係であることは、説明するまでもないであらう。そのことはしばらく措く。かゝる關係のもとに、労働過程が行はれるとき、労働過程はすなはち生産過程となる。或は、上の關係の規定を含めたる労働過程の範疇はすなはち生産過程の範疇である。註

このことは次の事實を意味する。労働過程は、具體的には生産過程として現はれる。それと共に我々はいふや云ふことができる、生産過程が社會の存在の基礎である、と。なぜならば、労働過程が社會の存在の基礎であることは我々のすでに繰りかへし説明したるところである。しかるに、生産過程は

この労働過程の具體的顯現にほかならぬ。それならば、生産過程はまた社會の存在の基礎でなければならぬ。さらに、いま説明したるがごとく、生産過程はそのうちに社會關係を藏してゐる。そこで、この範疇は社會考察の基礎たり端初たりうる事が明かにされる。

註 生産過程が一般的にいかなるものであるかを論じるときには、これもまた一の一般的抽象の規定であるといふふうに考へられるであらう。労働過程の規定に異らぬと考へられるであらう。しかし、さうではない。生産過程の概念が抽象的なのは、具體的、歴史的なる生産過程の概念的把握が必然的に抽象的一般たらしざるをえないといふかぎりにおいて、たゞさうである。これに反して、労働過程はその存在そのものが一般的抽象的である。といふよりも、労働過程は具體的、歴史的には存在しない。具體的、歴史的には労働過程はたゞ生産過程として存在する。労働過程は一の完全なる抽象として我々の頭の中においてのみ存する。

生産過程において人間が相互に入り込む關係は生産關係である。註いふまでもなく社會的なる關係である。そして、さきに明かにしたるがごとくに生産過程が社會の存在の基礎たる意味において、生産關係なるこの社會的關係はすべての社會的關係の基礎でなければならぬ。

註 次のプレハノフの言葉を参照せよ。『生産關係とは、人間が生産過程において立ち入るところの關係である。』—— Plechanow,

G., Die Grundprobleme des Marxismus S. 65 恒藤恭氏譯、プレハノフ『マルクス主義の根本問題』、頁一〇八

そこで、我々に問題となることは、この生産關係は何によつて規定されるかである。生産關係が、人間がそれにおいて入り込むところの關係にほかならぬところの生産過程そのものによつて全的に決定されてゐるべきことは、説明を必要としないであらう。しかるに、生産過程は労働過程の具體的表現である。労働過程は何によつて規定されてゐたか？ 我々の説明したることく、労働手段によつてある。そこで、生産關係は労働手段——いまやそれは生産手段である——によつて規定されると云はなければならぬ。生産手段が一定の生産關係を規定す、それを通じて一定の社會關係の總體を規定す——これはマルクスが隨所に述べるところである。(後の『史的唯物論の諸定式化』を参照)。

「もちろん、生産者が互に取り結ぶところのこの社會關係は、彼等がその活動を交換し生産の總行為に参加するところの諸條件は、生産手段の性質の異なるに從つて、種々異なるであらう。鐵砲といふ新しい武器の發明と共に、必然的に軍隊の内部的全組織が變化し、その個々人がそれによつて軍隊を形成し、また軍隊として活動しうるところのその諸關係が變化し、種々なる諸軍隊の間の關係もまた變化した。」※

「社會的諸關係は生産諸力と密接に結びつけられてゐる。新たな生産諸力を獲得すると共に、人間は彼等の生産方法を變更する。そして、生産方法を、彼等の生活資料を獲得する方法を變更すると共

に、彼等はあらゆる彼等の社會的諸關係を變更する。手挽臼は封建君主をもつた社會を生み、蒸氣臼は産業資本家をもつた社會を生ぜしめる。」※

※ マルクス『賃労働と資本』後の『史的唯物論の諸定式化』の四参照。傍點—大森

※ マルクス『哲學の貧困』同じく『史的唯物論の諸定式化』の三参照。傍點—大森。なほ、手挽臼と云ひ蒸氣臼と云ひいづれも生産手段である。マルクスはこゝで生産手段が社會的諸關係を規定することを譬喩的に云つてゐる。

註 このマルクス自身の言葉は、生産關係が、生産過程において人間が相互に入り込む關係であることを意味してゐる。

我々は生産手段のいはゞ總概念として生産力なる言葉を選ぶことができる。註さうするならば、我々はいまや次のごとく云ふことができる。生産力こそが社會の存在の、社會の構成の、社會の變化の窮極的なる基礎である、と。生産力は生産關係を規定する、生産關係は基本的なる社會關係として他の一切の社會諸關係を規定するのである。」

註 生産力が生産手段のいはゞ總概念にほかならぬことは右の『哲學の貧困』からの引用が示してゐる。『生産諸力』と生産手段(『手挽臼』、『蒸氣臼』)は同じ關係に置かれてゐる。

なほ、史的唯物論のマルクス『エンゲルスによる諸定式化』においては(後述参照)、多く『生産諸力』(„Produktivkräfte“ 或は

„Produktionskräfte“)なる言葉が用ゐられてゐるが、この場合、物體的なるものを示してゐることは明かである。すなはち生産手段を指すものと解されねばならぬ。

これをもつて我々は史的唯物論の最も基礎的なる部分を明かにした、我々の課題の最も根本的なるものを果しえた。そして、我々はこの場合に、唯物論的辨證法から我々に要求された方法を實現しえてゐる。

第一に、すでに述べたごとく我々は辨證法的であらねばならぬのであるが、そしてこれもまたすでに我々の明かにしたるところに屬するけれどもその場合により過程的に觀察することが必要であるが、我々はいま史的唯物論の基礎的部分を説くにあたつて、生産關係が生産力によつて規定されることを明かにした。上で説明したやうな生産力が不動のものでなく可變的であることは、説くまでもないであらう。かくて、これによつて規定される生産關係はまた可變的である、生産力の變化に従つて變化する。そして、さらにこの生産關係によつて規定されるものなるがゆゑに、一切の社會的關係が可變的である。すなはち、我々においては社會が不變なるものとしてなく、實に可變的なるものとして考へられてゐる。過程的に考へられてゐる。マルクスは「生産様式、生産諸力がその中で發達する諸關係は決して永遠の法則でないといふこと、しかしそれらのものは人間と彼等の生産諸力との一

定の發達に對應するものであり、人間の生産諸力に生じる一の變化は必然的に彼等の生産關係に一の變化を齎さざるをえないものであるといふことを述べれば十分ではなからうか」と書いてゐるが、*
かゝることは我々は上において明かにした。

* 山村喬氏譯、マルクス『哲學の貧困』(改造社版マルクス・エンゲルス全集、卷三)頁五六〇、傍點—大森。

しかしながら、たゞ社會が可變的であることを云ふのみでは、未だ眞に辨證法的に過程的たりうるものではないであらう。なぜならば、變化はしばしば斷續的な變化でありうるから。そして、この場合には、社會の變化は一貫したるものを有しなくなる。人間の歴史——それは社會の變化の歴史である——は歴史として樹立しえなくなる。しかるに、我々の説明においては、社會の變化は生産諸力の變化に基く。生産諸力が絶えず發展を續けることによつて社會は變化するのである。かくて、我々においては、社會の變化は生産諸力の變化といふ基礎をもつものであり、一貫したるものとして現はれる。こゝでは歴史は絶えざる發展としてまとまれる一體をなす。それゆゑ、マルクスは云ふ、「すべての後の世代はそれより前の世代によつて獲得された生産力を其處に見出し、そして、この生産力は後の世代に對して新たなる生産のための材料として役立つといふこの簡単な事實によつて、人間の歴史のうち、ひとつの聯關が成立する。」*

※ マルクス『アネンコフ宛ての手紙』『史的唯物論の諸定式化』の(二)、参照。傍點—大森。

しかも、かく我々が社會の規定者を生産諸力に見出したことは、唯物論的辨證法が我々に命じた方法の第二のもの、すなはち唯物論的といふことに合致する。なぜならば、我々は社會の構成、變化をなんらかの精神的なるものから説かずして、全く物質的なる生産諸力から明かにしてゐる。或は次のごとく云ふこともできよう。我々は社會の辨證法を發見したのであるが、この辨證法はなんらかの意味の精神の辨證法ではなくて、生産諸力——この全く物質的なるもの——の辨證法である。そこで、プレハノフはこの辨證法をヘーゲルの辨證法と比較して云つてゐる、——「ヘーゲルにとつては社會生活の辨證法は、有限的者一般のすべての辨證法と同様に、窮極においては神秘的なる原因を、無限的者の性質を、絶對精神の性質をもつてゐた。マルクスにおいては、それは全然實在的な原因に、すなはち、社會が備へてゐるところの生産手段の發展に依存してゐる。」※

※ Plechanow, G. Beiträge zur Geschichte des Materialismus, S. 211 根本譯輔氏譯、プレハノフ『近代唯物論史』、頁二五七

三

さきの史的唯物論の基礎的部分の解明において、我々は生産過程、生産關係、生産手段、生産諸力等の概念が中心をなしてゐることを見た。生産過程は生産の過程であり、生産關係は生産の關係であり等々、みな生産といふことにかゝはつてゐる。そこで、この生産の概念の内容をより嚴密に、より詳細に規定することが必要でなければならぬ。もちろん、この場合、我々の仕事は生産の最も妥當なるべき定義を與へるといふことではない。説明するまでもなく、定義は種々なる場合におけるその概念の多様なる内容のうちの共通なるものを集めたるものである。その意味において定義は全然抽象的である。従つて、それは具體的なる事態を明かにすべきいはゞ能力を具へない。繰りかへしていへば、我々はいまかゝる生産の定義を與へようとするのではない。さうではなく、我々は、生産が種々なる場合に示すところの側面を明かにしようとする。このことは生産なる概念がもつところの多くの契機を示すこととなる。かゝる諸契機をほかにして生産なる概念は存せず、かゝる諸契機の全體がすなはち生産なる概念でなければならぬ。

すでに我々は生産の諸側面を明かにしてゐる。我々は生産過程が労働過程といかに同じ内容もち、そしてしかもいかに異なるかを明かにした。そのかぎりにおいて我々は生産のひとつの側面を明かにした。

これを通じて、生産がいかなるものであるかはぼつ明かにされた筈である。しかし我々はさらに歩を進めねばならない。生産といふとき、我々は直ちにこれを分配・交換・消費と對せしめる。いつたい、生産はこれらのものに對していかなる關係に立つものであらうか？ これを明かにすることは生産概念をより詳しく規定しうることゝならう。

普通の經濟學においては、生産・分配・交換・消費をそれぞれ全く異なるものとして觀察することが慣しである。それによれば、生産は自然物の擅有を意味する。ひとは生産によつて欲望に適應する對象を創り出すのである。そして、この生産物を個々人が受け取るべき分前を決定するのが分配である。この分配は社會的に決せられるのであるが、それが、交換においては、個人的の契機に従つて決せられる、いかなる特殊の生産物の形において要求されるかが決定される。消費は個人的擅有を意味する。こゝで生産物は享樂の對象となるのである。そして、普通の經濟學によれば、生産は出發點であり、分配と交換は中間點をなし、消費は終局點を形成する。たゞかゝる皮相な聯關においてのみ生産・分配・交換・消費は考へられてゐるのである。

もとより、我々はかくのごとき淺薄なる考へ方をもつて満足することはできない。さらに深く考察することが必要である。

我々はすでに生産の意義を一應明かにした。それでは、分配・交換・消費はこの生産に對していかなる關係に立つであらうか？ まづ分配である。分配といふとき、普通には單なる生産物の分配が考へられる。これが分配であることは疑ない。しかし分配はこれのみでない。我々はさらに、社會における生産手段の分配を考へなければならず、これに應じた社會成員の種々なる生産の領域への分配を考へなければならぬ。＊重要なのはこの意味の分配であり、生産物の分配は實にこれによつて決定されてゐる。しかるに、明かなることく、生産手段の分配、社會成員の分配は直接生産のうちに含まれたものである。これなくして生産は存しえず、考へられない。いま、生産手段の分配、社會成員の分配が直接生産のうちに含まれるとすれば、右に述べたごとくにこれによつて規定される生産物の分配は、生産によつて規定されるものといふことができよう。

＊ Vgl. Marx, K., Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, S. XXX ヲルックス『經濟學批判』(宮川實氏譯)、序説、頁二八

分配(生産物の)が生産によつて規定せられてゐることは、我々はこれをより詳しく明かにすることができよう。分配(生産物の)の關係、形態はいはゞ生産の反面であり、分配の組織は完全に生産によつて規定される。例へば、利潤、利子、勞賃、地代といふ分配の形態は、資本、賃勞働、土地所有

(嚴密には大土地所有權)といふ生産の形態を豫想し、これなくしてありえざるものである。例へばである。分配規定としての勞賃は決して單なる勞働から出てくるものでない。奴隸制度において見出されるごとく、勞働が、生産において、賃勞働として規定されてゐないならば、勞働が分配にあづかる形態は勞賃とはならない、すなはち、こゝでは勞賃といふ分配形態は存しない。

かくて、分配は生産によつて規定される。しかし、なほ多くのひとびとは分配が生産に先行するかのごとく考へるかもしれない。實際、ときとしては分配は生産に先行するかのごとくに見える。第一に、個人を取つてみれば、分配は生産に先行すると見えよう。なんらの資本も、なんらの土地も有せず、たゞ勞賃を分配において受け取るにすぎないからして、かゝるものは生産において賃勞働に従はねばならぬのであるといふふうにかへられる。しかし、この場合にも資本、土地が生産の要素となつてゐるといふ事實が前提條件をなす。すなはち、かゝる生産の組織がすでに存するがゆゑに如上のことが出てくるのであつて、依然として生産こそが分配に先行してゐる。しかし、分配は、これよりも深い意味において、生産に先行するがごとく見える場合を考へえられよう。分配のある形態、組織が自生的なものとして最初に與へられ、これに基いて一定の生産の形態、組織が選ばれることがある。例へば、かゝるものとして征服の事實を考へることができよう。ある民族が他民族を征服し、土地を

征服者の間に一定の仕方では分配し、こゝに一定の分配形態を導き入れ、その後これによつて生産が一定されるといふことは必ずしも稀れにはなく起る。しかし、この場合にも、右の一定の分配が最初には自生的に與へられたはせよそれが繼續して存するためには、やはり生産によつてその分配関係は次々に新たに作り出されて行かねばならないであらう。その意味では分配は生産によつて規定される。のみならず征服そのものが生産を豫想すると云ふことができる。征服と生産方法との関係については三つの場合が想定されうであらう。征服民が被征服民をして征服民の固有の生産方法に従はしめるか、以前からの古き生産方法をそのまゝ行はしめるか、征服民の生産方法と被征服民のそれとの二つのものゝ交互影響によつて綜合としての新たな生産方法が成立するかである。* 多くの言葉を費すまでもなく、この三つのいづれの場合においてもまづなんらかの生産があり、これのなんらかの結果として一定の分配の関係が導かれ、これによつて次の生産が齎らされるのである。あくまで、生産が分配を規定してゐる。さらに、征服の方法が生産の方法によつて異り、従つて後者が前者を決定するといふことを附言することができる。

* Vgl. Ibid. S. XXXI 同上 頁三〇

我々は次に交換の生産に對する關係を見よう。分配と同じく、我々は等しく交換と呼ばれるものゝう

ちにも種々なるものを區別して考へねばならぬ。第一は、生産における活動と能力との交換である。これはすなはち労働の組織であつて、この交換が生産に直接含まれることはいふまでもない。第二は、欲望満足の対象たる完成生産物の生産のために行はれる生産財の交換であり、第三は、いはゆる實業家相互の間の交換である。この二つの交換もまた、これによつて始めて生産が故障なく行はれるものであり、第一のものと同じく生産そのものうちに含まれる。最後に、直接の消費のための生産物（消費財）の交換がある。普通には、交換といふ場合にこれが指される。この交換はこれまでの三つのものと異つて、生産に直接含まれるものではない。が、これは生産によつて規定される。なぜなら、この意味の交換は分業を前提してゐるが、分業は生産の組織であり、その意味において生産を前提し生産によつて規定される。さらに、私的交換についていへば、それは、交換は常に反對給付を必要としこれは繼續的には生産による以外にはないといふかぎりにおいて、私的生産を前提する。のみならず、交換の集約度、廣がり、また、方法が生産の發達と組織によつて規定されてゐる。そこで、交換なるものは常に生産のうちに含まれる、さうでなければ生産によつて規定されるといふことができる。*

* Vgl. *Ibid.* S. XXXIV 同上、頁三四

それでは、生産に對して消費はいかなる關係に立つであらうか？ いはゆる生産的消費が直接に生

産であることは明かである。生産的消費とは、生産において生産手段を消費し、主體のエネルギー（勞働力）を消費することを意味してゐる。これに對して、本來の消費は直接に生産ではない。しかしながら、この本來の消費の材料、対象は實に生産によつて供給される。單に材料、対象を與へられるばかりでなく、消費の方法は生産によつて規定されるものである。マルクスの指摘するがごとく、「飢餓は飢餓である、しかし、料理された肉、フォークやナイフで食はれるやうな肉で満足せしめられる飢餓は、手、爪、牙をもつて生肉を食ふやうな飢餓とは別種のものである。だから、消費の対象のみならず、消費の方法もまた生産によつて規定せられる。」*さらに、生産は消費に對して欲望を供給するものであるといふことができよう。生産によつてあるものが作り出される、このものによつて消費は衝動を與へられるといふ意味においてある。これは、例へば、流行において、ある一定の欲望がある商品の製作者の側から作り出されるといふ現象において最もよく現はれるものであるが、單に流行に限らず、多くの場合について見られる。かくして、本來の消費は生産によつて規定される。しかし、これに對して我々は次のことを注意する必要がある。それは、消費が生産の新しい欲望を創造するといふことである。消費は生産に對して目的を與へる。あだかも生産が消費に對して対象を供給するがごとく消費は生産に對してその対象を、内的心像として欲望として衝動として、與へる。