

歴史と人生観

—マルクス主義の超克—

川井修治著

国文研叢書
No.9

社団法人 国民文化研究会

歴史と人生観

—マルクス主義の超克—

川井修治 著

は し が き

昭和四十二年という年は、いわゆる全学連による学生運動が異常な暴走を示し、世人の鑿^{ひん}覺を買った。特に法大事件から二回にわたる羽田事件に見られる学生の無軌道な暴力沙汰は、従来この種の問題に対して手緩さを免れなかった当局者をして、漸く本腰を入れて対策を構ずる契機を与えたようである。学内に在る一員として、筆者もこの成行に多大の関心を払わざるを得ない。しかし、問題の本質はあくまで思想問題にある。問題の本質は、(今回は目立たなかった日共系民青同も含めて)彼等をしてかかる暴走に駆り立てた思想的基盤、すなわち「マルクス主義への狂信」にある。この基本問題に対する根本的な対策が構じられなくては、この種の紛争は今後もあとを絶たず、ひいては祖国の将来を危殆に導くおそれなしとしない現状である。

マルクシスト学生と接してみても痛感することは、彼等がマルクス主義を信奉すると言いなから、マルクス主義の基本に対する勉強をおろそかにしている、という点である。特にマルクス主義の生みの親であるマルクスやエンゲルスの著作に接して、根本的に考えぬくという習慣に乏しく、レーニンや毛沢東ならまだしも、片々たる時事的解説書の誣^とい文句をう呑み

にして、直情的に行動に走りたがるという点である。いやしくも学徒としてマルクス主義を云々する以上、その応用的テーゼや時事的解説に引きずり廻されるのではなく、マルクス主義の基本をなす概念や思考法と正面から対決し、その当否を自己の体験と事実の証明と引き較べつつ、根底から吟味する心がけがなくてはなるまい。本書の目的は、そのような学問的態度を持しつつ、マルクス主義を究明しようとする学徒達の啓発にある。しかも、初学者の便を考慮して、マルクス主義そのものの基本的部分の解説に、比較的多くの頁をさいたりである。

本書の題名を『歴史と人生観』としたのは、いささか思うところあつてのことである。本文の中にも述べているように、歴史という学問は、研究者にとってはまさに人生観の試練場である、とつくづく思う。歴史の研究は、研究者にはね返って来て、その人生に処する態度をきびしく鍛えるものである。本書の内容は歴史記述そのものではないが、歴史に対する考え方の問題に終始したつもりであるので、本書に接する人は、願わくは自らの人生観を鍛え上げるつもりで読んでいただきたい、という念慮から、このような題目を選んだのである。唯、遺憾なことは、筆者の才力が乏しく、予定した課題のすみずみにまで筆の及び得なかつたことである。特に、革命史を中心においたマルクス主義の政治上の検討については、心がけつつも紙幅の制約をうけて、割愛せざるを得なかつたことをお詫びしたい。

本書が国文研叢書No.9として世に問われることを、筆者は光栄にも欣快にも感ずるものである。国民文化研究会に連なる同人諸氏や学生諸君は、久しいあいだ志をともにして、祖国の思想革新のために奮闘して来た方々である。筆者のささやかな述作が、この同人諸氏のこれからの活躍に多少ともお役に立ち得るならば、これに過ぎる幸いはないと思う。これらの方々はもとより、本書をお読みくださる方々からのご叱正とご鞭撻とを、衷心から乞い願うものである。

終わりに本書の出版に際し、長いあいだ暖いご激励をお寄せ下さった、国民文化研究会理事長小田村寅二郎氏ほか同会の方々に、またこまごました事務および編集・校正にご協力くださった方々に、心からお礼を申し上げます。

昭和四十二年十一月三十日

著 者

目次

はしがき

一、歪められた戦後の歴史感覚……………1

敗戦による逆転的变化 — 歴史家は歴史の内側に立たねばなら

ぬ — マルクス主義の猖獗 — マルクス主義凋落の兆

二、歴史の見方……………21

(一) 歴史とは何か?……………23

歴史が好きか、嫌いか — 歴史の意味 — 人間は歴史と絶ち

難く結びつけられている

(二) 歴史的時間の構造……………37

自然的時間と歴史的時間 — 現在こそ歴史的時間の中心点 —

現在と過去との統一的把握

(三) 歴史的理理解について 45

史学研究法の大體 | 追感、あるいは追体験 | 歴史は人生
観の試練場

(四) 歴史観の種々相 55

歴史観は必要か、不要か | 歴史観の分類 | 歴史観は仮説
にすぎない | 歴史観の交替・変遷

三、唯物史観の概要 71

(一) 唯物論の内容 74

マルクス主義と唯物論 | 物質が本源的、精神は派生的 |
認識論としての模写説 | 物質の概念 | 存在が意識を規定
する

(二) 唯物弁証法の内容 99

弁証法とは? | ヘーゲル弁証法の顛倒 | 唯物弁証法の基
本法則

(三) 唯物史観の内容 121

唯物史観への讃辞 | 唯物史観の公式 | 唯物史観の静態理
論 | 唯物史観の動態理論 | 唯物史観の発展段階説 |
資本主義崩壊必然論 | 人類の眞の歴史、社会（↓共産）主義
時代

四、唯物史観批判 161

(一) マルクス主義成立の時代的背景 163

十九世紀の時代的特徴 | 十九世紀の学問の傾向 | マルク
ス主義の成立過程 | マルクスの生い立ち

(二) 唯物弁証法批判 175

意味のない物質一元論 | 精神作用を無視する模写説 | 唯
物弁証法は形容矛盾 | 調和の弁証法と対立の弁証法

(三) 唯物史観批判 195

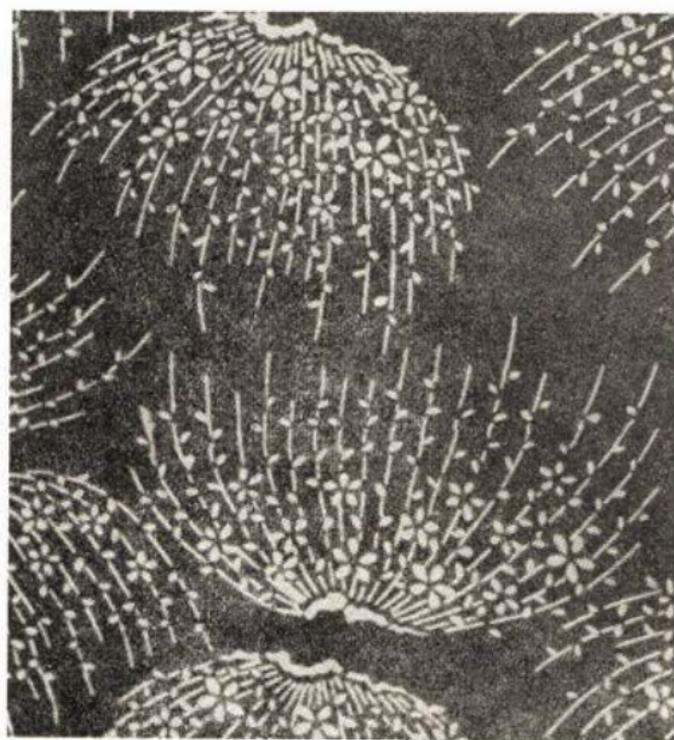
不毛の歴史的経済主義 | 生産力、生産関係は物質か? |

下部構造と上部構造との関係は一方交通か？ — 非創造的な必然論 — 事実より論理が先行する社会発展の法則 — 誇張と誤解の多い発展段階説 — 今日の現実に合わない資本主義崩壊必然論 — 社会（↓共産）主義の評価は現実からなすべし

五、マルクス主義と現代世界

予言が正しいか否かは、事実に基づかねばならない — 資本主義崩壊の予言と二つの帰結 — 先進諸国における共産勢力の実態 — 後進国には果して共産主義が適当か？ — マルクスの予言不適中の原因 — マルクス主義超克への途

一、歪められた戦後の歴史感覚



蕨形花卉模様中形染振袖

敗戦による逆転的变化

今次の大東亜戦争に敗北を喫してから、日本人のものの感じ方・考え方に大きな変化があった、と云われる。日本民族が建国以来の長い歴史の上で、初めて経験した敗戦であってみれば、そこにある種の変化がおこるのは、むしろ当然であるのかも知れない。だが、それにして、その変化はあまりにも広汎で、徹底的で、またあまりにも極端であり過ぎた。無論、ヘーゲルも云ったように、変化は歴史の常態であり、静止は歴史の死滅である。しかしその場合、過去を踏まえた上での漸進的变化ならば比較的堅実であるが、過去と断絶した上での急進的变化となると、往々にして常軌を逸した混乱を招くことが多いのも、また歴史の示す教訓である。敗戦後の日本におこった変化は、まさにこの後者であった。世上、戦後の日本では『価値観の転倒』が行なわれたと評する人もあるが、実際その評言のように日本全体において百八十度の逆転的变化がおこった、と云っても過言ではないであろう。

敗戦直後の一時期には、戦前の日本——単に戦時体制下の日本のみならず、歴史的日本の一切を含めて——などは、一顧の価値もない封建・反動のかたまりであり、無謀にも世界平

和を脅やかす大罪を犯した軍国主義の権化である、とするような風潮が頭をもたげた。日本人がこれから世界の国々の間に伍して生きていくためには、惜しげもなく一切の過去をふり捨てて、新しくアメリカ流の行き方（『民主主義』、もしくはソ連流の行き方（『社会主義』）を求めねばならない、といったような言説が堂々とまかり通った程であった。日本はアメリカの五十一番目の州（アラスカ・ハワイに続いて）になればよい、という珍説が大真面目に、さる著名な小説家によって唱えられたのもこの頃であった。思えば、つい先刻まではその日本のために、全国民が生命を捧げても悔いることなく戦って来たではなかったか。その日本、その歴史的日本が、今では軽侮と悪罵の対象になり変ってしまったとすれば、これを百八十度の変化と云わずして何と云い得よう。極論すれば、日本人は生物的には依然として日本人であり続けたのだが、精神的には、もはや日本人でなくなってしまったのが、この一時期の風潮であった。

もとよりこのような風潮の出現を、一方的に日本人自身の思想的脆弱性・精神的浅薄性の責に帰するのは、苛酷に過ぎると思う。何となれば、敗戦につづく軍事占領という当時の異常事態は、日本人の精神活動や思想表現の自由を、著しく制限する作用を果したからである。事実、時の占領軍は打ちのめされた日本国民の上に、オールマイティの権力をふるい得る立場にあった。その端的な例証は、かの『極東軍事裁判』であろう。占領軍はその至上権

力にものを云わせて、「文明と平和」の名における野蛮な復讐裁判を強行し、条理をつくした弁護人側の意見の一切を斥けて、日本の戦時指導者の多くを断罪し、併せて昭和初期以来の日本の歴史に兇々しい軍国主義的侵略の烙印をおしたのであった。そればかりではない。

占領軍による日本民族解体の方針（いわゆる五D政策：1非武装化 Disarmament、2非軍事化 Demilitarization、3非産業化 Disindustrialization、4非集中化 Decentralization、5民主化 Democratization）は、軍備全廃や重工業の抑制から新憲法の強制や教育制度の改変に至るまで、広汎な政策・制度の上に具体化され、その効果を半恒久化した。敗戦の衝撃によって虚脱状態に陥った国民、その上衣食にもこと欠く窮乏状態に迫られていた当時の国民が、あとさきを考える余裕もなくこのような風潮に流されて行ったことは、容易に想像がつくであろう。間々硬骨の士がいたとしても、二十数万に及んだ追放制度の実行、苛酷な言論統制、密告の横行……により、発言の機会は閉ざされ、その影響は極度に制限されたのが実情であった。

占領軍の兵士達にチョコレートをせがんだ子供達のこと、今は云うまい。金のために兵士達に媚を売った一部の女性達のこと、今は見逃してもよからうと思う。けれども不審に堪えないのは、一かどの知識人にして、自己の戦前・戦中の学説や主張を弊履の如く投げ捨て、易々諾々として占領下の時流に迎合して行った一部の人達があったことである。これら『進歩的文化人』と呼ばれる人達は、その多くは嘗ては戦争の協力者であったにも拘わら

ず、今は忽ち節を曲げて旗印をぬりかえ、或いは民主主義を謳歌し、或いは社会・共産主義に憧れ、それ故に却って『価値観の転倒』下の世評の喝采を得て、さかんに言論界に進出して行った。(この点については、『進歩的文化人——学者先生戦前・戦後言質集——』という全貌社から出た辛辣な書物がある)先に触れた日本人の思想的脆弱性・精神的浅薄性と云われるものを、端的に暴露したのは、日本のもの云わざる庶民層ではなくて、これら知識層の人達であった。この点で、同じく敗戦を経験しながら民族的気骨を失わなかったドイツ人と、著しい対照をなすことは、よく知られた事実である。

いずれにせよ、このように敗戦の一撃を加えられたことにより、日本人の伝統的なもの感じ方・考え方はその土台を掘りくづされ、愛国心や家庭道徳から男女の関係や礼儀作法の一々に至るまで、広汎且つ徹底した変化を蒙ったのは、先に述べたとおりである。ここにテーマとして取り上げる歴史のうけとり方(＝歴史感覚)の問題も、そのような重大な変化を蒙ったものの一つであることは、改めて云うまでもない。

歴史家は歴史の内側に立たねばならぬ

元来歴史というものは、大づかみに云えば、人間の生の記録である、と云ってもよからう

と思う。そうである以上、歴史記述者の心の底には、当人が立っている立場のいかんを問わず、記述の対象とする歴史事象に対する敬虔な愛着がなくてはならない。何故かならば、記述者と対象との間には、本来的に生命的なつながりがあるからである。歴史の記述は、冷やかな物理学の実験記録や生理学の解剖記録などは、性質がちがうのである。歴史の対象は、その範囲が全体的であれ部分的であれ、我々に先じた過去の時代における人々、すなわち我々の祖先達の生きた活動のあとに外ならない。そしてその祖先達の営みは、後の世に生きている記述者自身を、またその記述をとおして歴史に触れるすべての読者をもつつみ込む、広大な歴史の連関の一部をなしている。従って歴史の記述（ないしは研究）においては、対象となる祖先達の営みと、記述者（ないし研究者）の生との間には不可分の関係が存在すること、しかも後者は前者によって生きしめられているという事実が、先ずもって確認されねばならない。本来的に生命的なつながりがある、と云ったのは、このような意味からである。これは何も、わざと小難しい理窟をこねているのではない。極く平明に考えても、次のことは確かであろう。例えば、我々は今日かなりな程度の文明化された生活を営んでいる。百年前の丁髷時代ちやんまげとは、およそ比較にならぬと云ってもよいであろう。その我々が現在のような生活をすることができるということの背後には、多くのすぐれた祖先達——何も日本人の祖先達に限らなくてもよい。一般的に先の世に生れた人達という風に、受け取ってほしい

——の夥しい努力の累積があつたことを、見のがすことはできないであらう。そう考えると、我々が日常何気なくつかう言語にしても、或いは学問にしても芸術・宗教にしても、或いは総ての風俗習慣や社会の仕組みにしても、或いはまた富の蓄積から技術の進歩に至るまで、どれ一つとして長い過去の時代に生きた有名無名の祖先達——勿論、同一民族の祖先達との関係はより直接、より親密であるが、この場合は先にも述べたように、国籍や人種の別を問わないことに解してよい——の業績と、結びつかないものはない筈である。それら無限の祖先達の、人類文化開発のためのえいえいたる努力があつたればこそ、そしてそれらが或いは直接に或いは間接に、無限に錯綜しつつ現在の文明を形造つて来たからこそ、はじめて今日の我々の生活があるのではないか。実に、すべての過去の過去（歴史と云つてもよい）を担つてこそ現在はあるのであり、過去（歴史）と切り離された現在は存在し得ないのである。

このような意味を持つ過去を、つまり現在と内的連関によつて絶ち難く結びつけられている歴史を、意識的に研究の対象とするのが歴史家なのである。従つて端的に云えば、歴史家は自分が研究対象とする歴史の内側に立つもの、と云つてもよい。いや、より端的に云えば、歴史家自身が外ならぬ歴史の所産である、とさえ云うことができるのであらう。自己自身を産み出してくれた母体である歴史に対し、親愛の情を持たないとあれば、その歴史家は『鬼子』的存在と評する外はない。自己自身が生きている現在の文明世界を、形造つてくれ

た先人達の努力（＝歴史の実内容）に対し、敬虔な心を持ってないとあれば、それは余りにも傲慢不遜と云うべきである。詳細な史実を網羅し、華麗な史論を展開するより以前に、歴史家に対しては、先ず歴史そのものに接する素直な謙虚な態度が、基本条件として要求されるのである。近代史学の泰斗と称されるランケが「すべての行動は神の証明である。就中、歴史のすべての関連はいかなる瞬間にもそうである。歴史の仕事は、魂を浄める神聖な事業である。……」と云ったのは、この歴史家の基本的態度について述べた明白な証明、と受けとっていいであろう。すなわち歴史家たるの第一の資格は、自分が研究対象たる歴史の内側に立っている、ということの自覚である。この自覚を失い、歴史の外側に立って冷やかに観察し、既存のイデオロギーに則って意のままに歴史を截断するような態度では、とても血の通った歴史が書ける道理はないのである。

マルクス主義の猖獗

戦後日本の歴史界を覆った風潮は、残念にも、この冷やかな『歴史の外側に立つ』史風であった。歴史は、歴史家の直接の生の表白とは関わりがない、従って歴史家の人生観や愛情や信念の告白とは無縁の、単に因果的論証の辻褃を合わせるだけの小手先の実証主義の風に墮したかの観があった。無論、実証そのものが歴史の学問的探求に不必要だ、と云うのでは

ない。歴史の客観性を確かめるものは、史実による実証でこそあるのであるから。しかし私の云いたいのは、その実証なるものは歴史の真実を解明するための一つの手段、しかり徹底的に手段でしかないことが確認されねばならない、ということである。実証はたしかに、歴史家が対象とする歴史像を形成するのに、多くの素材を与えてはくれる。けれどもその多種多様の素材を、一つの歴史像にくみ立てるには、生きた歴史家の一貫した人生観・価値観（これを信念と云ってもよく、その信念を育くむ愛情と云ってもよい）が必要不可欠であり、これなくしては、諸々の素材は積木細工のように分解してしまふではあるまいか。戦後、学問の自由が無制限に解禁されたことにより、この実証史学の方面は一躍豊富多彩になったけれども——このこと自体は歓迎されてよい——、肝心の歴史家の価値観の方は、冒頭に述べた敗戦による逆転的变化のために著しい動揺を来たし、混迷のさ中に影を失って行った。愛国の歴史は祖国憎悪の歴史となり替った。豊富な実証の多くは、戦前高貴なものとされてきた価値の裏面をあばく暴露的歴史の素材に利用されるようになった。歴史家が対象に対して抱くべき『敬虔な愛着』は、今では『高慢な憎悪』に、それ程ではないとしても『冷淡な傍観』によつて、替られることになった。これを筆者は、浩瀚な歴史記述や高尚な歴史理論以前にある根本問題、『歴史感覚の歪み』として指摘したのである。

このような風潮のさ中であつて、一きわ脚光を浴びたのは、云わずと知れたマルクス主義

史学の流派であった。蓋し『憎悪の歴史』はマルクス主義のお家芸であり、このような逆転的变化による混沌と窮乏の時期に、あの敵を明確にし斗争の方法を明示する歴史と哲学が、猛威を逞しうするのは自然の勢いであったからである。マルクス主義の猖獗には無論それなりの理由がある。

第一に、マルクス主義の理論体系はまことに壮大と云うべきで、哲学・歴史・経済・政治から凡ゆる文化部門・自然科学に至るまで、一貫した理論の筋道が通っている——勿論、それが正しいかどうかは別問題で、この中の歴史の部門については後章で論及する——。このような理論の一貫性が、明治以来主としてドイツ観念論の影響下にあった日本のインテリ層に体質的親近性を持っており、それ故インテリ層の多くがマルクス主義の魅力圈内に引き入れられる傾向が強い（戦前からそうであった）のは、夙に指摘されている事実である。

第二に、マルクス主義は『人間疎外の克服』と称して、貧しい人々（プロレタリア階級）の解放という動機を一部に持っており、無階級・無搾取の社会の到来を理想図として掲げるのが常である。しかも前述したように、常に敵を明確にし、斗争の方法（プロレタリア革命とプロレタリア独裁）を与える実践的性格を帯びており、これが、熱情的であるが経験の浅い青年層に、至極うけ容れられ易い利点を持っている——しかしその革命と独裁の方法が、果して理想通り人間の解放をもたらすかどうかは疑問の余地があり、この点も後章で説明する——。二十

台にしてマルクス主義に染まらぬ者は怯者であり、四十台にしてマルクス主義を脱却せぬ者は愚者であると言われるのは、このことを言い表わしたものであろう。

第三に、マルクス主義は戦前には厳しく弾圧されていた。それが却って幸して、価値の転倒した戦後においては、未知の魅力も手つだい、俄然クローズアップされるようになった。戦前の権威が全面的に失墜したという国民精神上の変化もさることながら、学界・教育界における追放の嵐が、多くの経験豊かな学者・教育家の活動を拘束したことも、見逃せぬ理由の一つである。

第四に、マルクス主義が初期の占領軍当局の支持をうけ、戦後幸運なスタートをしたことも無視できない。占領軍の対日方針は、マックアーサーが「戦いはこれからだ。われわれは日本人の精神革命を成就しなければならぬ」と言明したように、単なる軍事占領に止まらず、日本国民の精神的武装解除、特に強固な国家主義の精神的基盤を解体させることに主眼がおかれていた。このための恰好の思想的武器は、云う迄もなくマルクス主義の唯物史観である。事実、占領軍司令部の中に、有力なマルクス主義のシンパ的分子がいたことは、今日自明とされている。共産党の古い幹部達は占領軍の手によって獄中から解放され、彼等もまた占領軍の権威をふんだんに利用した一時期があった。もっとも、程なく占領政策の方針は転換を見たが、既に共産党は大衆政党としての地盤を確立しており、就中学界・言論界に根

を張ってしまっていた親共勢力はもはや根絶できなかった。

第五に、マルクス主義猖獗の最大の理由は、戦後数年間の世界情勢の動向にあると考えられる。戦争直後における国際共産主義勢力の世界的進出は、まことに目覚ましいものがあつた。スターリンはイワン雷帝にも比すべき凄腕でもって、第二次大戦後半のどきどきさに乗じ、東欧諸国を次々に席捲、更に満州・北鮮・樺太・千島にも進出した。中国また惨烈な国民地主義の風潮と相まって、共産勢力が逐次橋頭堡をきずくような有様であつた。この猛烈な拡大浸透の勢と対比すれば、アメリカを中心とする自由圏の『封じ込め』或いは『捲き返し』の政策が、いかにも色褪せて受けとられたのも当然であつた。特に韓国動乱が火を吹いた前後の頃は、日本の運命もあわやこの世界的赤化の嵐にまき込まれるのではないか、といった危機感が高まつた一時期があつた（国内でもこの頃、騒乱事件が濺発した）。事実、この頃の出版物には「二十世紀初頭、第一次大戦が終つた頃には、地上における共産国はソ連唯一国に過ぎなかつた。それが第二次大戦を経た今では、共産主義は全地球人口の三分の一、全地球面積の四分の一を占有し、且つまた自由圏の諸国にすら無数の共鳴者を見出しつつある。この調子で行けば、二十世紀後半の世界史的課題は共産主義が担うのではないか、と想像される……。」（岩波講座・現代思潮、第四巻）といった風な言説が、公然と唱えられたものであつた。

かくして共産主義は、まさしく時の流行思想となった。時流に敏感な進歩的文化人達が、争って旗印を容共色にぬりかえたのも、この頃のことであった。もっとも今日ではこの進歩的文化人の中に、三転して今度は容共色を脱け出そうとする向きが見られるが、とも角今日では想像もつかぬ程共産主義が謳歌された時期のあったことを、想起する必要がある。

その他共産主義猖獗の理由として挙げられる点は、共産主義者は一般の自由主義者と較べると、極めて行動的・組織的・政治的、ある場合には陰謀的でさへあること——何故なら、彼等は単なる書齋人ではなくて現存秩序の変革という熱烈な実践目標を持っており、目的のためには手段を選ばぬという革命家通有のマキャヴェリズムを身につけているから——がある。また特に労働組合の指導者に共産系ないし容共系の分子が多く、巨大な組織に乗っかって、大衆行動の人員と資金に事欠かぬこと——かと云って、多くの下部組合員は決して共産主義者ではないのであるが——もあろう。反面、日本国民が一般に泰平ムードに浸されていて、西ドイツや韓国のように、共産治下の生々しい実態につき痛感を持たないこと——従って共産主義そのものには多少の警戒心はあっても、人民戦線戦術（日本共産党は民主民族統一戦線と呼称している）にはまことに弱い——もあるし、更に、共産勢力と正面切って対決すべき立場にある保守勢力が、長年政権に安座しているせい、いかんせん党規と組織に不備で清新味を欠くこと、等も挙げられると思う。

これを要するに、戦後の日本において特に共産主義が盛行をきわめた諸理由を通観して云えることは、大体次のようになると思われる。すなわち、戦後日本の共産主義の隆盛は、敗戦——占領という異常事態に特有な諸現象、つまり精神的混乱（祖国喪失、伝統否定、未知のものの魅力、世界状勢への便乗的姿勢……）と物質的窮迫（唯物万能・道義軽視の風潮、平等への衝動的欲求、不満の吐け口としての階級闘争……）との所産であることが第一。次にそうした異常事態に対応し、一見人道的また理論的体裁を持つ共産主義が、恰も救済原理であるかの如き眩惑的作用を持ったことが第二。それに組織や資金や反対勢力の弱さ等、幾つかの力関係上のファクターが加わって、一躍戦後思潮の中で大きい影響力を持つに至ったもの、と見てよいであろう。とすれば、共産主義の猖獗は、窮極的には異常事態に発生した一時的現象と見るべきであり、国家生活が安固に保たれ、国民精神が健全に保たれている時期においては、本来問題にならない現象であると云うことができる。現に欧米先進諸国を見ても、国家的基礎の堅強な国々においては、共産主義勢力はまことに微々たるものでしかない。日本についても、経済復興が緒につき世の中が落ちついて行くにつれて、共産主義の魅力が次第に失われて行く兆候を、具眼の人は認めるに躊躇しないであろう。我々はこの異例的現象に気押されて、自信を喪失する必要は少しもないのである。

共産主義猖獗の一般的傾向を強調するあまり、もし読者に、日本の歴史学界の全体が共産主義一色にぬりつぶされたかの如き印象を与えたとすれば、それは事実としても不正確であり、筆者としてもまことに不本意である。またそれでは史学の正流を堅持された同学諸先輩に対しても、申し訳ないことになると思うので、私事にわたるけれども、ここに一つのエピソードを附記することを、許していただきたいと思う。

筆者が東大の西洋史学科に入学したのは、戦中の昭和十七年のことである。その後戦局の逼迫から学徒動員が施行され、十八年十二月学窓から軍隊に入営、終戦後シベリア抑留を経て復学したのは、戦後の二十三年一月のことであった。時恰も全学連が結成された頃で、研究室の雰囲気はマルクス一辺倒の観があった。勿論、こういう軽騒な動きに超然として研究を続けられる人もあったし、時には毅然として論争に応ぜられて記憶に残る人もあったが、全体の空気が左翼全盛であったことは否めない。アーケードは共産党細胞のアジビラで充満、デモストは日常、ソ連映画が来ると「シベリア物語を見に行く会」「ベルリン陥落を見に行く会」が結成される始末、共産国に対する叩頭礼讃ぶりは児戯に類するとしか言い様のない一時期があった。シベリア抑留で、スターリン暗黒体制の一端を見せつけられた筆者にとっては、まことに苦々しい日々の連続で、ついに堪まりかねて或る日、恩師をお訪ねして思いのたけを訴えたことがあった。質問の詳しい一々は覚えていないけれども、とも角筆者が懸命に問いかけたのは、あのように左翼全盛の風潮が見られるけれども、我々はああした風潮に流されていていいものかどうか、数多くの先輩の方々がおられるけれど

も、本気でマルクス主義を信奉しておられるのはどの程度なのか、というようなことであつたと思う。これに対する恩師の答えは次の如くであつた。「数からすれば、マルクシストが多いということは決してありません。私の感じでは、大多数の史学界の人達は、ああいう学問的にも疑問の残る説に引き込まれることはない筈です。多くの人達はやはり着実に実証的研究を積んでいる人達だと思ひます。この点は君も信じてほしい。そして安心して学問に励んでくれるように……。ただ左翼系の人達は非常に組織的に動き、そのやり方がまことに政治的です。だからしてジャーナリズムでの派手な動きが目立つのでしよう……。時代の流れと云うのかも知れないけれども、当今の騒々しい荒々しい空気には、やり切れない気がします。本当に静穏な空気の中で、地道に研究ができるような状態にしたいものです……。」

当時、歴史の学問を続けて行くことに、絶望めいた気持を抱いていた筆者にとつては、この恩師の教示は実に回生の勇気を与えてくれたものであつた。それ故にこの時の恩師の言葉は、その穏やかな声音と共に、今も筆者の耳底に残っている。そしてこのエピソードをそのまま紹介することにより、当時の歴史学界の内情を判定する直接の資料を、読者に提出しておきたいと思う。

マルクス主義凋落の兆

マルクス主義の一时的隆盛も、世の中が落ちつくにつれて、次第に凋落の途を辿るのが必

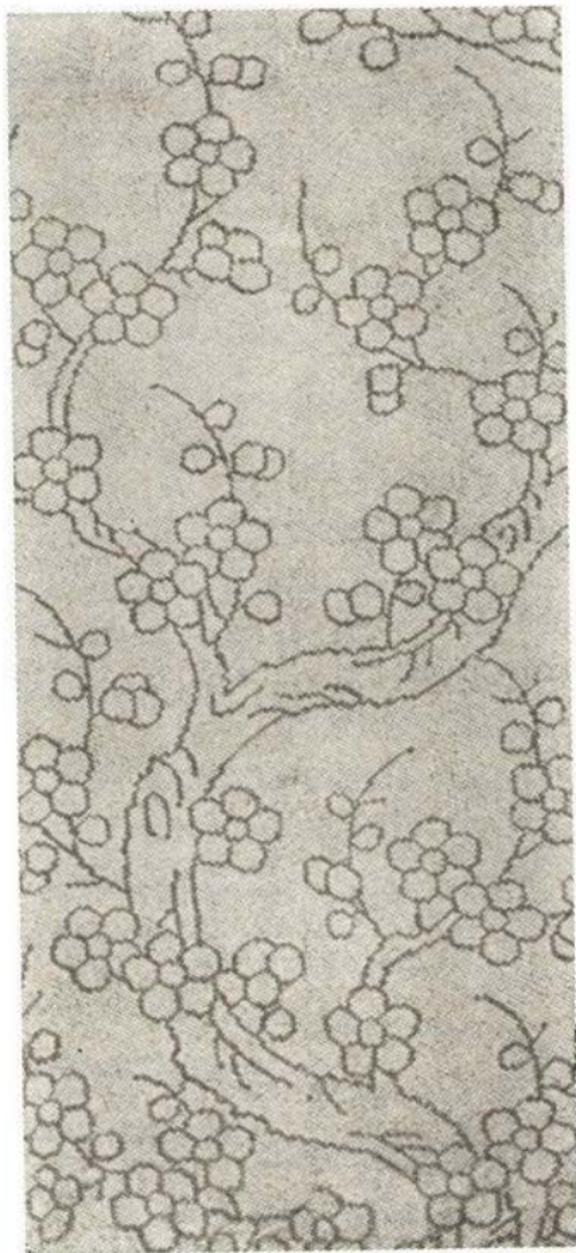
然であることは、既に述べたとおりである。特にスターリン批判・ハンガリア動乱・中ソ分裂・ソ連東欧の自由化・中共の孤立……というような、現実の否定的ファクターが次々に生じて来ると、このさしもの独断的教義も動揺を免れなくなるのは、理の当然である。しかしながら、日本の学界・言論界に一たび根を張ったマルクス主義の巨根は、そうたやすく排除できるような性質のものではない。マルクス主義は、ベルジャエフも指摘したように、一種の『宗教の代用物』である。マルクス主義の信奉者達は、仮にマルクス主義理論と合致しない現象が生じたとしても、それだけでは決して彼等の信仰を曲げようとはしない。彼等にはあらゆる現象の説明が可能な筈の万能理論、唯物史観があるからである。だからして彼等はあらゆる現象に対し、あくまでも唯物史観の立場から解釈を下し、そうした特殊の解釈に頑強に固執するのが通例である。よい例が、今日既に修正資本主義ないし民主社会主義の方向を辿ることにより、着実な発展を示しつつある欧米先進諸国や日本に対して、彼等があてはめようとする解釈の尺度は、相も変らぬ「資本主義の最終段階としての国家独占資本主義」なる概念図式である。彼等は、これらの国々には客観的に見て、もはや革命の可能性も必要性もないのにも拘わらず、あくまで社会主義革命の到来を呼号して止めない。何故ならば、それが唯物史観の指示する必然的帰結、従って至上命令なのであるからである。『宗教の代用物』に魅入られた主義者は、かくも狂信的・盲目的なのである。

しかしながら、先に述べた共産圏動揺の兆は、ようやくにしてマルクス主義超克のための時節の到来を告げるものようである。マルクス主義の唯物史観を克服するためには、単にマルクス理論の論理的不備をついたり、或いはマルクス理論を反証する歴史事実を挙げるだけでは不充分である。唯物史観を真に超克するためには、その人間観の奥底にまで立ち到って、歴史と人間とのつながりそのものを問題にしなければならぬ。筆者はこれを『歴史感覚』の問題として提起した。そして戦後さまざまに『歪められた歴史感覚』の中で、マルクス主義こそはその歪められた中の最たるもの、と敢て揚言して来た。この歪みを正すこと、すなわち歴史と人間との間に斗争的イデオロギーを介在させて、その間のつながりを分断し否定するような感覚を棄て去り、歴史と人間との生きたつながりを素直に実感し肯定するような方向に向け変えることが、マルクス主義の超克の最重要な鍵点であると思うのである。マルクス主義者と雖も人間であることに変わりはない。人間である以上、人間に本有的な融和的情緒に欠ける筈はなからうと思う。そうであれば、あの歴史を斗争と革命に帰結せしめようとすする唯物史観の冷酷なテーゼに、何時かは空しさを覚えることもあり得ようと思うのである。

かかる意味で本書においては、現代史学に未だ重要な影響力を持つマルクス主義の唯物史観を俎上にあげ、その批判的克服のための解明をこころみようとすするものである。そしてそ

の場合の中心テーマは、『歴史と人間』、すなわち無限の過去から無数の因果的連関をもって、現在に生きる我々人間につながりを持つ歴史に対して、素直に生きるべき我々人間はいかに対応すべきか、という問題に絞られて来ると思う。このような見地から、先ず歴史そのものの持つ意味、歴史に対する我々の接し方等について、解説を進めることが、順当であると思う。

二、歴史の見方



紅地梅樹模様匹田紋り振袖部分

(一) 歴史とは何か？

歴史が好きか、嫌いか

『歴史』という言葉は、通常何気なく使われているけれども、実はかなり多義性をもつ言葉、いろいろな意味に使用されている言葉である。一般には『過去の出来事』という程度の意味に解されており、そのような意味であることに間違いはないけれども、厳密に考えれば、こう簡単に片付ける訳には行かない。内田銀蔵博士（明治末期から大正にかけての歴史学者で、我が国の史学界の草分けの一人）は『歴史の理論』という著書の中で、わざわざ「歴史に關し種々なる見解ある事」という一小節を設け、『歴史』という言葉の意味に少なくとも次の四つの種類があることを指摘しておられる。すなわち、第一は事物の記録という意味で、ギリシア・ラテン語の *Historia*（尋ねて而してこれを知るの意）に由来するように、尋ねて知り得た結果を書いた記録の意味である。第二は経歴もしくは発展過程の意味で、これはドイツ語の *Geschichte* に由来し、例えば日本は独自の歴史を持つという場合の歴史という語は、これに当るとされている。第三は歴史書の意味で、日本には未だ見るべき歴史がないと云う場合の歴

史という語に当り、この場合は勿論第一・第二の場合と異つて、すぐれた歴史の書物という意味になる。第四は一科の学問としての意味で、私の専攻科目は歴史であるという場合の歴史という語が、これに当るとされている。このように専門家にかかると、『歴史』という一語でさえ、あだやおろそかに取り扱われぬことになる。

さて、筆者はこれで十六年間鹿児島大学で西洋史学を教えているけれども、歴史に対する学生達の関心の度合いを知るため、よく教養課程の学生諸君に「諸君は一体歴史が好きなのか、それとも嫌いなのか」と、問いかけてみる必要がある。すると「好きだ」と云う学生もいるけれども、「嫌いだ」と云う方がかなり多い。しからばその理由は、と聞くと、「人の名前や年代等が沢山でてきて、ややこしくてかなわない」と云う。こういう答えをするのは、歴史という言葉を一箇の教科、しかも高校時代に教えられた受験一本の社会科歴史の意味に取っているからで、その暗記を強制された悪印象から、こういう答えを出して来るのであろう。まことに今日の高校以下の歴史教育には問題が多いようである。本来は人生や国家社会の動きに対する知見を深め、人生観や世界観を陶冶するための恰好な学問である歴史が、このように受験のための機械的暗記に追われている現状は、実に慨嘆にたえない。それで、好きでもない学科の講義をも聴かねばならない、という現象が生じて来るとすれ

ば、入試選抜の方法と共に、教養課程における単位取得の方法にも一考を要する問題がありそうである。

とは云えその反面、学生の側にも問題があると思う。成程、強制暗記は辛いことに相違ないであろうが、暗記なくして知識はないこともまた事実である。どのような学問も、基本的なフクターを覚え込むことなしに成立し得ないのは明らかである。歴史や地理を『暗記物』と称してけぎらいし、暗記そのものを敬遠しようとする安易な横着な傾向が、学生の側にもありはしないであろうか。要は、自ら問題意識を持つことである。暗記物だなどと云ってけぎらいしないで、教えられる歴史事実の持つ意味を考えようと、努力することである。そういう学生側の努力と、歴史の真実を出来るだけ深く生き生きと描き出そうとする教師側の努力が、ぶつかり合ってこそ、真の学問研鑽の場が生れて来る、と云うべきであろう。論語に「知るものは好むものに如かず。好むものは喜ぶものに如かず」という言葉がある。知ること、端的に云えば暗記することが、好きになるように、そして喜びとなるように、心を磨ぎすましてかかることが、第一に必要なことであろう。歴史という学問は、その気になつてかかれば、必ず好きになれるだけの材料には事欠かぬ筈であるから。

「嫌いだ」という理由のもう一つとして、よく聞かされるのは「歴史というと、どうも後向きに引張られるようで、感じがよくない。過去にひっかかっているよりも、未来へ向つ

て進むのが、前向きの姿勢ではないか」という発言である。後向きとか、前向きとかいう言葉は、頗る意味のはっきりしない流行語であるが、その云わんとするところは要するに、現代人は過去の歴史的因縁などには拘泥しないで、洋々たる未来へ向って伸び伸びと生きて行けばいい、という程の意味なのである。こういうセンスはしかし、問題である。歴史と云えばこれを古臭いものとして忌み嫌うこのようなセンスは、かの『歪められた戦後の歴史感覚』の一つの実例であって、自国の歴史に対する確信の喪失から一切の過去を否定し、まるで新しいものに生れ変わらねばならないとした戦後風潮の、一つの反映と見てよい。とは云え、このようなセンスが戦後の特に若い世代の間に、かなりな程度浸みわたっているのは事実であって——現に学生達と接している筆者が屢々経験させられるように——、そうである以上厳密な検討を要する問題であろうと思う。果して歴史というものは、そんなに古臭い後向きのもので、未来に向って生きる現代人にとってはまるで無縁のものなのか、どうか……? これに答えるためには、歴史というものの正しい意味を、あらためて確認してかからねばなるまい。

歴史の意味

歴史とは何か……? この問いかけは、歴史学の分野においては古くからなされて来たもの

で、さまざまな立場からするさまざまな解答のし方がある。

「歴史は過去の記録なり」「歴史は実録なり」といった把握のし方は、昔から今日に至るまでの最も常識的な定義であるが、人によっては独特のニュアンスを含めた表現をもって定義される場合がある。例えば、古代ローマの知識人達は「歴史は生活の教師なり」と云ったという。その頃の代表的な文人であったキケロは、もっと明瞭に「歴史は我々の生活を規定する」と云っており、その意味するところは、支那の傑出した史論家司馬光が「歴史は鑑なり」と云った意味と、相通うところがあると思われる。このように歴史は、洋の東西を問わず、現在生きている人々の生活上（社会生活・政治生活を含む）の指針・教訓として重視されて来たのであって、現代人は歴史なんかとは無関係だ、などと軽口を叩くわけには行かないように思われて来る。

更にアーノルドは「歴史は記録された芸術である」と云って、歴史を芸術の範囲に入れているし、ハリカルナッソスのディオニシウスは「歴史は実例をもって教える哲学である」と、今度は哲学の範疇に入れようとしている。カントの「歴史は自然の後見を脱して、自由の状態に入る過程である」という定義は、一層哲学的味わいの深いものであるかと思えば、ランプレヒトは「歴史は社会心理的科学的で、人間社会の精神的变化を究める学問である」として、専ら実証科学的ニュアンスを強調している。このように、歴史を芸術とするか哲学と

するか、或いは方法論上の見地から哲学的的手法を重んずるか社会科学的的手法を重んずるか、は別として、歴史という学問が人文科学系統の重要な学問として、諸家の注目を浴びて来たことは、上記の例よりしても明らかであろう。ベルンハイム（十九世紀末から二十世紀初頭にかけての代表的な歴史理論家。その著『歴史学入門』はこの分野の古典的名著とされている）の「歴史学とは、社会共同体としてさまざまに活動する人間の時間的空間的發展の事実を、その時々々の共同体から見た価値に関係させた心的物的な因果連関に基づいて、究明し且つ叙述する科学である」という定義は、この人特有の廻りくどい語法ゆえに理解し難い点があるかも知れないが、歴史という学問が、我々がその中で生きている国家社会の状態の解明に不可欠であることを喝破した、味わいの深い文言であると思う。

がしかし、このような諸家の定義を借用しなくても、「歴史」という言葉そのものから、我々は歴史が我々の人生にとって不可欠の重要性を持つていることを、知ることができる。

「歴」という語は、「ふ」或いは「ついで」と訓じ、「わたる」「すこす」「経過する」「歳月を重ねる」「或る場所を通り過ぎる」という意味、もしくは「順々に伝える」という意味を持つ。要するにそれは「来歴」とか「経歴」とかの熟語があるように、名詞化すれば「物事の経過して来た跡」という意味内容を持つものと解してよからう。「史」という語が「ふみ」と読むことは、周知のことと思うが、この漢字は元来は「物事を記録することを掌る者」特

に「天子の言行を筆記する役人」の意味であったと云う。因みにこの「史」という字を、もとの象形文字に書き直してみると、叟のような形になる。又は手の形になぞらえたもので、出は箱の中に串にさした札をいれた形を象ったものである。古代支那では「竹帛」と云つて、竹の札をきれや皮紐でつないだものが、紙の代用品として書画をかく材料となつていたから、この叟という象形文字は、竹帛をいれた箱を手で捧げている形、すなわち記録を担当し保管する役人の姿を表象したものと云われるのである。いずれにせよ、この宮廷の記録系の役人（史官）の意味が拡大一般化されて、「史」という語が「ふみ」「記録」の意味に用いられるようになったことは、容易に推察がつく。要するに「歴史」という語は、「物事の経過して来た跡」と「それについての記録」という二つの意味を含んだ言葉であることが、ここに明らかに成つて来る。

以上のことは、和語についても大体同様のことが云える。日本で最初の歴史書は云うまでもなく『古事記』であるが、これは和訓では「ふるごとぶみ」と読むことになる。本来から云えば、「ふるごとぶみ」という和語があったところに、「古事記」という漢字をあてた、と見るのが正当であろう。その場合の「ふるごと」と云うのは、文字通り「経ること」つまり「過ぎ去った事柄」を意味し、「ぶみ」が「文」の音便化、従つて「文章」「記録」の意であることは、もはや明瞭であろう。とすれば、前述の「歴史」という漢語の意味と、びたりと

一致することは喋々するまでもないことであろう。

それでは西洋においてはどうかであろうか。西洋の、例えば英語で「歴史」に当る言葉は *history* である。この語源は、最初に内田銀蔵博士の歴史の意味の分類の折に触れたように、ギリシヤ・ラテン語の *historico* (＝たずねて知るの意)、*historia* (＝たずねて得られた知識の意) に由来するもので、一般的に云えば、「出来事の記述」「記録」の意味に解しても不都合ではない。フランス語の *histoire*、イタリヤ語の *storia* 等も同系統に属する。今一つドイツ語で「歴史」と云う場合には、*Geschichte* という言葉が思い当る。これは *geschehen* (生起する) という動詞が名詞化した語で、「生起した事柄」という意味が本来のものである——普通の意味での書かれた歴史の意に用いられるようになったのは、十八世紀以降のことである——。一般的に云えば、「過去の出来事」「過去の事実そのもの」の意味に解釈してもよい。オランダ語の *Geschiedenis* もこれと同系である。この両者の関係を、ベルンハイムは次のように云っている。「*Geschichte* という言葉は、ドイツでは、何事であれ起りつつあること、また起ったことが意味せられ、それと並んでこのように起った出来事の知識および物語を意味する……。またこれと同じ意味で、ギリシヤ語から出た外国語 *history* が用いられる。この語はもと『いやしくも探究して得られた知識』を意味するが、しかし当時のギリシヤ人にあつても、既に上に指摘した特殊の意味においても用いられた。だから人々は、上述の *Ge-*

schriften 及び history の両語をもつて、単に起つた事そのもののみならず、また起つた事の知識、その研究、その叙述及びその学問をもあらわすのである」(歴史学入門)と。

以上によれば、西洋においてもまた「歴史」という語に二通りの意味のあることが知られる。ヘーゲルはそれを「我々の歴史という言葉は、客観的方面と主観的方面とを総合して、**「事件」**を意味すると共に、**「事件の記述」**をも意味する」(歴史哲学序説)と云っている。その場合の客観的方面、**「事件」**が、漢語の「歴」、和語の「ふるごと」に対応し、主観的方面を意味する **「事件の記述」**が、漢語の「史」、和語の「ぶみ」に当ることは言う迄もない。かくして、肥後和男氏も云われるように「このように東西共に歴史という言葉には、できごととそれについての知識という二つの意味を含んでいることは、人間の思想の普遍性を証明する一例として、面白いではないか」(歴史について)といふことになるのである。

さて、この「事件」「出来事」と云い、「事件の記述」「記録」と云うことの意味を、更に肉付けして行つたならば、どういふことになるのであろうか。一口に「事件」「出来事」と云うけれども、歴史の対象となる事件は人類全体のすべての過去にわたる事件の一切を包含する。我々個人の一生においてさへも、いろいろな事件が起るし、しかも刻々にその状態は変化して行くものである。況んや全人類の、しかもすべての時代すべての場所にわたるというのであるから、その数量と種類は想像を絶するものがある、と云つてもよからう。それを記

録すると云つても、一々克明に記録し終うせる筈のものではない。記録するということは、既に起つた事件を間接的に記憶に再現することであるから反省の作用を伴うものであるし、またその際評価を加えることによって、取捨選択を行ない、一つのまとまつた知識の体系に統一するといふ精神作用も働くであらう。従つて歴史といふものを少しく内容的に定義するとすれば、それは先ず第一に「過去における人間の無慮無数の生活経験の累積」ということであり、次に「その生活経験を記録することによって、反省し評価し統一すること」と云つてもよからうと思ふ。

人間は歴史と絶ち難く結びつけられている

だとすれば、このような意味を持つ歴史を、我々は自分に無関係なものとして捨て去つてしまつていいものであらうか。我々が単なる動物であれば、本能のままに反省も価値判断もなく生きて、それでいいかも知れぬ。しかし我々が理性的存在としての人間である以上、自己を認識し、自己の生き方を反省することによって向上を志すことが、必要不可欠であることはあらためて言う迄もない。そうであれば、我々の自己認識、人間としての生き方の把握のために、我々は当然歴史の領域に足を踏み入れねばならなくなる。何故なら、「人間の生活経験の累積」であり、その「反省」であり「評価」である歴史こそが、我々の人間として

の省察に無数の材料を提供してくれるものであるから。それを「ややこしい」とか「後向きだ」という一寸した印象から、毛嫌いしてしまうことは、前にも述べたように甚だ問題である。それどころか、すべての人間が好きであると嫌いであるとに拘わらず、現実には「歴史という過去からずっと続いて来た無数の錯綜した事実の連関の中に生きていく」のが、真実の姿である。かような意味で、歴史の意味を真面目に追求して行くと、その最終的帰結として、「すべての人間は、いやしくも人間として生きようとする限り、過去（＝歴史）と断ち難くむすびつけられている」ことの確認に、到達せざるを得ないのである。

これは何も突飛なことを云っているのではない。いわんや、私が歴史学を専攻しているからとて、我田引水の弁を弄しているのではない。試みに、自分が今日この世に存在しているのはどういうわけなのか、一寸考えてみられればいい。「自分は現在に生きていくんだ。未来に生きるんだ。過去などとは無関係なんだ。歴史などという古臭いものは真平御免だ……。」というような軽口が、果して叩けるものかどうか、一寸考えてみられればいいのである。

先ず我々が今日この世に生を享けたのは、生物的に見れば、両親のおかげであろう。近頃は両親が勝手に自分を生んだのだと反撥する向きもあるそうであるから、「おかげ」とまで云うことはないかも知れないが、とも角両親から生れたことは厳然たる生物的事実である。

それではその両親は誰から生れたのかと云えば、それはそれぞれの祖父父母から、というのまがう方なき事実であろう。それではその祖父父母は……曾祖父父母は……と云えば、次々にずっと昔の祖先までたぐって行けるわけで、結局人類のすべての先祖にまで遡らねばならないことになる。人類の先祖が果して類人猿であるのか、またアミーバーであるのか、或いは単発的であるのか多発的であるのか、といった詮索はこの際止めるとしても、我々が多くの祖先の血統をうけついでこの世に生れ出たことだけは、率直に認めてもよいと思われる。すなわち、我々が現在生きているという生命的事実は、長い過去からの無限数の祖先の人達の血脈を引いているからこそ成立しているということは、何の誇張もない至極あたり前の事柄である。少なくとも生物学的・肉体的に見れば、「我々は過去とは無関係だ」などと云うことは明白な背理であることが、以上によって知られるであろう。

それでは精神的・文化的に見ればどういうことになるであろうか？ 我々はいろいろものを考え、あれこれと判断することができる。しからばその思考や判断は、我々だけの力で、何等外からの力を借りないで成立するものなのであろうか。生れたばかりの赤ん坊の時には、そんな思考力や判断力がある筈はない。やはり家庭の愛育、学校の教育を受けて行くうちに、次第に思考力や判断力がついて来た、と見るのが正直であらう。しからばその教育

であるが、これが長い過去からの民族の文化的遺産のつみ重ねであることは、誰しも否定できまい。若い諸君達は、自分等は戦後の教育を受けて育って来たから、戦前の教育とはつながりがない、などと云うかも知れないが、それは余りにも表面的な見方である。たしかに敗戦・占領によつて、日本の教育が重大な変革を蒙ったのは事実であるが、変革を加えられたのは制度や思想的方向づけの部分であつて、教育体系の全体からすれば極く部分的なものではない。国語の読み方や書き方、算数の足し算引き算に、変革が加えられよう筈はないではないか。明治以来大東亜戦争に至るまでの教育がある程度のレベルに達していたからこそ——しかもそのレベルは相当高度なものであつたと評される——、戦後の教育もあり得たわけ、この明治以来の近代日本の教育の成果を抜き去つて、戦後教育のみを云々するのは凡そ無意味な話である。

そしてまた、その戦前の教育の根底に、江戸時代の寺小屋教育の成果があつたことも、既に常識だと云える。明治の日本があれ程のスピードで西洋の文物を消化し得たことの背後には、既に寺小屋教育の普及によつて多くの国民が「読み・書き・算盤」の知識を身につけていた、という事実が横たわっていることは、教育史上明白である。更にまたその寺小屋教育を形成した歴史的文化的素因として、鎌倉期以来の武士階層の教養、儒教や仏教によつて磨きをかけられた日本伝来の文化精神を挙げることも、あながち失当ではあるまい。このよう

に考えて来ると、教育というものが長い歴史に培われた民族の文化遺産によつて成り立つもので、我々はその文化遺産を手がかりとして物事を考え、判断する力を身につけるものであることが、知られて来る。早い話が言葉である。言葉の発生は、ヴントの民族心理学によれば、最初は驚きや喜び悲しみ等の感情の簡単な表現から生じたものとされるが、それがまともな観念の表現として人々の間に共通のものになるまでには、恐らく想像を絶する長い時間と、多数の祖先達の並々ならぬ努力があった、と思われる。これこそ民族の貴い文化遺産の最たるもので、もしもこの文化遺産＝言葉が、我々に伝えられなかったと仮定すれば、我々の精神生活の惨めさは想像も及ばぬ程であろう。結局、精神的・文化的方面においても、我々は無限の過去に遡らざるを得ない。現在に生きている我々の精神形成の上にも、過去の文化伝統の累積が隠然としてものを云っていることは、まさに疑うべくもない事実である。

このように一寸考えてみると、先に「すべての人間は歴史と断ち難くむすびつけられている」と云ったことが、決して突飛でも、我田引水でもないことが解ってもらえると思う。事実、我々の存在を虚心にふり返ってみれば、肉体的にも精神的にも、そうでしかあり得ないのであるから。歴史というものを考えるに当って、いわれなき重圧感や抵抗感をとり去つてもらふことが、先ず第一に肝要なことであろう。

(二) 歴史的時間の構造

このこと、つまり「過去は現在に生きている我々と、絶ち難くむすびつけられている」ことを、より正確に認識してもらうためには、どうしても歴史的時間の構造について、一言触れて置く必要がある。

一般の人は時間というものを、と角無造作に考えがちであるが、歴史学においては、時間の問題は中心課題たるべき性質を持つ。大類伸氏はその著『史学概論』の開巻第一頁に「歴史学は『時』の学問である。一言にして歴史学の本質を説きつくすとすれば、このように云い得ると思う」と云い、「かくして『時』の学問たる歴史学は、当然また『過去』の学問なりとも云い得られる。かく現在に存していない事実を対象として取扱う点に、歴史学の学問としての複雑性や困難が一層増大しなければならぬ」とも云っておられる。それでは、歴史学においてこのように重視される時間というものは、一体いかなる意味、いかなる特性を持っているのであろうか。

自然的時間と歴史的時間

時間というものが、無限の過去から現在に至り、更に現在から無限の未来へと赴く流れであることは、誰も知っているだろう。この無限の流れを把握するためには、しかし何等かのメド、何等かの区切りがなくてはならぬ。今日の我々が通常用いる区切りは、秒・分・時という時計にもとづいたあの区切りである。そしてこの一時間が二十四集って一日を構成し、更に月・年という漸次大幅な区切りができていることは、小学生でさへよく承知している事柄である。だが、この時計にもとづく時間は、云うならば一種の自然的時間なのである。すなわち、太陽が朝・昼・夜を経過してまた朝になるといふ風に、一巡する（正確に云えば地球が一回転することになる）間の長さを尺度として、云い換えれば天文学上の自然的尺度にもとづいて構成されたのが、一日という長さの時間である。その一日を二十四（江戸時代までは十二）に刻んで時をつくり、一時間を六十に刻んで分をつくったのが、時計の時間なのである。そして例のガリレオ以来、時計という機械の物理的作用を利用して（それ以前は水時計や砂時計の作用により）、時の刻みの正確さを期したのである。この意味で時計の時間は、自然的時間の中でも特に物理的時間と称してもよからう。

自然的時間の最も素朴な例は、南洋の土人の間に見られるという椰子の木の例であろう。常夏の国・南洋では、春夏秋冬の区別がなく、一年という完結した時間の単位はなかなか感知し難い。時計もないことであるし（もっとも現代では持っているだろうが）、何か別種の時間の尺

度をつくらねばならない。そこでこの地方では、子供が生まれた時に椰子の苗木を植えておき、その椰子が大人の背丈まで伸びた時に、その子供が一人前になったとする風習がある由である。この場合、子供の成長を、椰子という自然物が伸びる時間によって計るのであるから、これは端的な自然的時間の実例と云ってもよい。自然的時間とはこのように、何かの自然物や自然現象の恒常的な運動を基準として、無限の時の流れを任意に区切ったもの、と云ってもよい。

歴史的時間は、この自然的時間とは異なっている。自然的時間が無内容的・均質的・反覆的そして外的な性質を帯びているのに反し、歴史的時間というものは、内容的・個性的・一回的そして内的であるところに、特性を持つ。つまり、自然的時間とはその時間内に生じた事象の意味内容を没却し、単に形式的外的な時間の長さだけをつなげたもので、恰も秒針がコチコチと秒を刻むように、同じ間隔の時間が永劫につながって行くものなのである。だからして、今日の一時間と百年、千年前の一時間とは、その各々の一時間内の状況がどんなに異つていようが、自然的時間としてはいづれも同じ一時間であるに過ぎない。「人生五十年」と云うが、英雄的な一生を終えた人であっても平凡な生を送った人であっても、自然的時間として見るならば、同じ五十年であつて何の変わりもないのである。歴史的時間はそうではない。これは意味内容を持った時間なのである。さまざまの人間の営み、悲喜愛憎のまつ

わる人間の活動そのものが、歴史的時間の内容となるのである。従ってそれは、すべてが個性的一回である（「歴史は繰返す」と云われるのは、概括的比喩的な言い方であって、厳密な意味では、歴史上の事象はすべて一回限りのものである）。外的機械的な時の刻みの反覆ではなく、意味上の内的連続性を持って複雑にからまり合っているものなのである。例えば、吉田松陰は三十才の若さで刑死したけれども、その比類なき緊張の生から発した烈々たる精神は、多くの有為な弟子達に受け継がれて、次の明治維新の時代に燦然たる光輝を放った。これを六十才まで平凡無為に生きた凡人の生涯と比較した場合、三十年に対する六十年という生年の長さが倍であるということ、両者の人間を比較するのが無意味であることは誰しも知っていよう。人間の価値を評価することは、自然的時間の領域でなされるものではなく、あく迄も歴史的時間の領域の問題なのである。そして我々生きとし生けるものは、例外なくこの歴史的時間の中に生きていく、これが免れ難い現実なのである。

歴史的時間がこのように「意味内容を持つ時間」、「意味上の内的連続性をもって複雑にからみ合っている時間」であるとすれば、その構造はどのように考えられるべきであろうか。

現在こそ歴史的時間の中心点

時間の流れが一般に無限の過去から発し、現在という時点を通じて未来に赴いて行くこと

二、歴史の見方

は、既説の通りである。その場合、自然的時間においては、過去から現在を通過して未来へという方向を、時の刻みが無心に齊一につながって行くとされることも、既に述べた筈である。これを簡単に図示すると



となろう。これに対して、歴史的時間の構造を図示するとすれば



という風に少しく趣きを異にして来る。すなわち、この場合時の流れは過去から発して現在に到るのは同じであるが、同時に未来からも逆流して現在に到る、という風に示されるのである。そして過去を現在につながるものは人間の持つ記憶の働きであり、未来を現在につながるものは期待の働きであり、現在は記憶と期待との合流点である、という意味なのである。ライプニッツの「現在とは過去を蔵し、未来を孕んでいるもの」という言葉は、この歴史的時間の構造を端的に言い現わした名言であると云えよう。

このように歴史的時間においては、過去と未来が合流する中心点となるのは現在である。

何故かならば、現在こそ生の燃焼点であり、生ける人間の思索と行動の発起点、価値創造の立脚点なのであるから。未来と云うけれども、実は現在に生きる人の意識を通さずしては、未来として存立し得ない。蓋し未来というものは、現在の予見・予想そして期待において、現在の中にその姿を示現しているものであるからである。現在と無関係な未来、つまり現在に生きる人の意識の上に現われない未来は、文字通り『未だ来らざるもの』という漠然たる観念としての未来であっても、何等具体性を持たない空無の如き存在であるに過ぎない。この事は過去についても同様である。現在に生きる人間の意識に覚知されない過去は、よしんば自然的時間の上での過去であっても、内容を知り得ないのであるから、歴史的時間の上での過去とはなり得ない。クローチエは云っている。「過去は現在の力として、現在の中により他に生きることなく、ただ現在の中に解体され変容されて生きる」と。過去が現在に流れ込んでいると云われるけれども、それは現在に生きる人の記憶を通じてのことであり、記憶されない過去は忘却の彼方に消え去って行くのみで、歴史とはなり得ないのである。クローチエの「すべての歴史は現代史である」という言葉は、いささか奇矯の響きを持つ言葉ではあるが、『歴史の現在性』を強調したものととして、傾聴に値する一面を持っていると思う。

現在と過去との統一的把握

とは云え『歴史の現在性』を強調することは、未来や過去が全面的に現在に従属し、現在に生きる人間がほしのままに改変することができる、ということの意味するのではない。このような立場を極端にまで押し進めて行くと、それは所謂『現在主義』に墮してしまい、過去とは現在に生きている人によって各自勝手に截断されてしまつていいものとする、かの『主観性の専恣』に陥つてしまうことは明白である。それでは歴史は興味本位の物語りや、教訓の材料でしかなくなつてしまい、学問としての歴史が成立する余地はない。過去とは元來そのようなものではなかつた筈である。リッケルトをして云わしむれば、過去は敵として「一回限りのもの」であつた。ヴィットラムの言を借りれば「過去とは他とおきかえることのできないもの、取り消すことのできないもの」であつた筈である。歴史学の対象である過去の事實は、文字通り「既に過ぎ去つた事實」であり、どのように手を加えても現在から打ち消すことのできない事實、現在の恣意を超えた事實として、現在から独立しているものである。この『客観的過去』を正確に把握しようとしたのが、ニール以来の近代史学の正統の流れであり、かのランケによつて典型的に示された敬虔な過去への沈潜の態度であつた——ランケが彼の処女作『ローマ風ゲルマン風民族史』の中で、「従来人々は歴史を何か将来に役立たしめようとして書いた。けれども私のこの書は、唯事實が本来どうであつたかを示そうとして書いているだけである」と云つたのは、彼が主観性を没却して事實をありのままに再現す

ることのみを念じた、謙虚な史風を物語るものとされる——。そしてまた敢てこのような先学の言葉を引き合いに出す迄もなく、例えば「後悔先に立たず」という諺が示してくれるように、我々は一度起ってしまった事はもはや取り返しのつかぬこと（過去の独立性・不可否定性）を、常識の上からも知ることが出来る。このように『歴史の現在性』を我々は一面において是認すると共に、他面『歴史の過去性』もまた己れを主張する充分の理由を持つことを、承認しなければならぬ。

問題は、『歴史の現在性』と『歴史の過去性』とを、相関的統一的に把握することである。過去が生燃焼点である現在においてこそ発現すること、そしてその現在には蔽たる独立性・不可否定性を持つ過去によってがっしりと支えられていること、この二つの真実の相互連関性を統一的に把握することである。虚心に省みれば、我々が現在に生きようとするためには、我々がおかれている現在の状況の自覚を前提とする。さもなければ単に衝動のままに生きる動物と、何等異なることになる。しかし現在おかれている状況を形成し来ったのは、外ならぬ歴史、つまり歴史の中に織りなされて来た無限に錯綜せる因果的連関の総体である。この歴史の因果的連関を自覚せずしては、我々は一瞬たりとも生の焰を燃焼させるわけには行かないではないか。未来の理想図を描くにしても、空漠たる幻想に終るのが落ちである。さればこそ、現在の生を自覚し充実せしめるためには、我々は謙虚に歴史の門に参入

しなければならぬ。歴史によって支えられて来た我々の生を自覚する時に、洋々たる未来へ向って生き抜いて行く一道が見出される、というものであろう。ここに過去—現在—未来の三者は、生の自覚という一点において統一的につながって来るものと云えよう。井上智勇氏も「歴史学においては、現在を尊重することは同時に過去を尊重することであり、現在を愛することは同時に過去を愛することではなければならぬ。歴史学は現在性と過去性との相互媒介的な統一、現在から過去へ赴き、過去から現在へ復帰する円環的統一体として成立する、というべきであらう」と云っておられる。こうした円環的統一的環流が、歴史的時間の構造の特性から必然に帰結されることは、ここで改めて揚言するまでもないことであらう。

(三) 歴史的 理解 について

史学研究法の大体

さて以上の叙述によって、過去はそれ自身完結したものであり、現在に生きる我々の手によって勝手に改変され得ないものであることが、明らかになった。過去はそれ自身独立したもので、過去と現在との間には超え難い隔壁が立ちただかっていることを、我々は認めねば

ならないことを知った。しかしその反面、我々が現在に生きんがためには、我々の現在の生を充実せしめんがためには、何とかしてこの隔壁に穴を穿って過去と現在との通路を開き、そうすることによって一見超え難く見えるこの隔壁を乗り越える必要のあることも、同時に力説した。歴史学がまさしくそのような使命を持つ学問であることは、改めて云う迄もない。

歴史学がこの使命を果すために用意しているものは、一般に『史学研究法』と云われる一連の手法である。そこでは先ず、過去の事実と現在に生きる我々を媒介するものとして、『史料』が重視せられ、その史料の蒐集・整理・分類のための『史料学』が展開せられる——史料はドイツ語の *Quellen*、英語の *source* の訳語であるが、原語が泉・源泉の意味をもっているのは甚だ興味深い。我々は史料というと単に歴史上の材料ぐらゐの意味に受け取り勝ちであるが、原語の語義と思ひ合わせると、「そこから何物かを汲み出すもの」「そこから過去の真実を汲み出すもの」という深い含意のあることが知られる——。次に蒐集した史料の眞實正否を検証する『史料批判』に至り、最後に目的とする歴史認識に達する『総合』が来るようになってゐる。もっともこの史学研究法の構成のし方や名称については、諸学者によって少からぬ異同があり、且つこの分野は専門史学者の技術論的性質の濃い部分であるから、ここでは項目のみを列挙するに止めておきたい。

二、歴史の見方

史学研究法の要項は大體次のようなものである（今井登志喜著『歴史学研究法』による）。

一、補助学科

二、史料学

三、史料批判

(一) 外的批判

(1) 真純性の批判

(2) 来歴批判

(3) 本源性の批判

(二) 内的批判

(1) 可信性の批判

(2) 史料の価値の判定

四、総合

(一) 史料の解釈

(二) 史実の決定

(三) 歴史的連関の構成

この各々の項目について、それぞれになすべき作業が詳細に指定してあるわけであるが、前にも述べたように、これは専門史学者にとつては重要な問題であるけれども、一般にとつては少しく縁遠い問題であると思われる。むしろ、一般にとつて関心が深いのは、最後の綜合の部分における解釈の項目であろう。つまり、基礎作業たる史料批判によつて真实性が確定された個々の史実に対し、最後に綜合が行なわれ、一連の史実の解釈が下されるわけであるが、この解釈においてこそ歴史を見る史眼の真骨頂が示されるからである。この解釈の項目は、一部の歴史哲学者には『理解』と言い替えられて、特にその意義が強調されているので、以下にその『歴史的理解』について少しく説明を加えて行くことにしたい。

追感、あるいは追体験

『理解』ということとは、普通は軽い意味にも用いられるけれども、物事を『真に理解する』ということは、我々の経験にてらしてみても、決して簡単なことではない。我々が日常接する家族や友人達に対しても、その人達の心意を本当に理解するためには、並々ならぬ心づかいの要ることをよく経験させられる。よく「相手の身になって考えよ」と云われるけれども、これは云うべくしてなかなか困難なことで、ともすれば自分のペースで相手の心意を誤解することの多いのが、誰しもの偽らざる経験であろう。現に生きている相手、自分の感

官に直接捉えることのできる相手に対してさえ、理解するということはこのように困難なことである。況んや、直接に感官によって捉えられない、史料という媒介を通じてしか捉えられない過去の史実を理解することが、如何に至難のわざであるかは、容易に想像がつくことであろう。しかも歴史学においては、その至難のわざを実行することが、必須の課題として要求されているのである。

『理解』という心の働きが、単なる外面的部分的な『認識』とは異って、極めて内面的な、そして対象全体を押し包むという全体的な意味合いを含んでいることは、誰にも承認してもらえらるであろう。理解とはそのように、対象の真実の姿を自己の心の中に生き生きと捉え、対象のあらゆる相貌をあますなく自己の心に描く働きを云う。それがためには、先に「相手の身になって考えよ」と云ったが、対象の中に自己自身を投入して、対象と共に共に生きるという程の、心こまやかな配慮を必要とする。冷やかな知的認識に止まらず、対象の一举一動が自分の心に刻み込まれ、共鳴共感を禁ずることのできないような体験的認識を必要とする。例えば、我々はあるすぐれた小説を読んでいて、そのストーリーの中に自分が引き込まれてしまうような気持になることがある。恰も自分がその作中の人物にでもなったような気がして、主人公の一挙手一投足が自分の心に喜びや悲しみを映し出すような気持になることがある。感動に思わず眼頭がうるむ……というような、あの気持である。これが云

うならば、『理解』の素朴な実例であると思う。対象と共に考え対象と共なる体験を分かち合う、対象の心臓の鼓動と自分の心臓の鼓動とが共に等しく脈打っているような状態、このような状態になってはじめて真の理解は可能になると思われる。デイルタイはこのようなニュアンスをもって、歴史的理解の真のあり方は『追感 nachempfinden』であり、また『追体験 nacherleben』であると云っている。『追感』『追体験』というのは、我々は現在という時点に生きている以上過去の時代を直接経験することはできない。しかし過去の時代を正しく理解するためには、それを追いかけるようにして、恰も過去の時代に自分自身を置いたようにして、その当時と同じことを実感し、体験しようという態度でなくてはならぬ、という意味である。このように歴史的理解の真髄は、つづめて云えば『追体験』という一語に要約されると思う。

デイルタイは周知のように『生の哲学』の創始者として有名であるが、それと共にすぐれた歴史家・歴史哲学者でもあった。彼がその歴史哲学において特に強調したのは、この歴史的理解の重要性であった。彼によれば歴史という学問（精神科学一般にも通ずる）の対象は、因果的必然性に支配され無目的に動く自然界の事象ではなく、相互連関的・合目的に動く人間界の出来事である。人間とは、単に理性によって動くのみならず、感情をも意志をも具えた生命体である。そうした人間、個人及び集団の人間がさまざまに入り組み合いつつ営な

二、歴史の見方

んでいる複雑な現象、その総称としての『生 Leben』が歴史学の対象であるとする。そしてそのような『生』は、彼によれば、体験 *Erleben*—表現 *Ausdruck*—理解 *Verstehen* の三つの契機から成るものとされる。曰く「人間の状態が体験せられ、生の表出に表現せられ、この表現が理解される限りにおいてのみ、人間は精神科学（歴史学を含む）の対象として成立する。この体験、表現及び理解の連関は人々が自己を表わす態度、表情、言語ばかりでなく、創造者の奥底が把握者に対して自己を開示する永続的な精神的創造物、あるいは又精神の絶えざる客観化としての社会的形成物をも包摂する」と。

このような複雑きわまりない人間の『生』を把握するには、到底自然科学的な純論理的認識の方法をもってしては不可能である。だからして彼は「生を生そのものから理解する」という意味深い方法を呈示した。これが云うところの歴史的理解の極意とも云うべきものである。「生を生そのものから理解する」ということは、凡そ次のような意味を持つと察せられる。デイルタイによれば、歴史はすべて生の表出 *Lebensäußerung* であるとされる。一見複雑にからみ合っているかに見える過去の諸現象、さまざまな外装をもって粉飾されている過去の諸表象も、窮極には内的生の外化として、底なる生の表出の意味を持っている。そして現在に生きる我々の生命自体が、常に内的生の表出作用の過程として把握されるように、過去の生命もまた内的生の表出の過程でなくてはならない。したがって現在と過去とは、時

代の差こそあれ、共に生の表出とその過程として同一の性格を持つものとなる。そこでその現在のな自己を過去へ転置・移入すれば、云い換えれば我々が現在の生の連関の体験をもって、過去の体験に同化せんばかりの真卒さをもって肉薄するならば、そこにおける生の連関を通して、我々は過去の生を現在からうつしく実感することができる。これがすなわち先に述べた追感であり、追体験ということなのである。デイルタイによれば、この追体験が歴史的理解の最高の様式であるとされる。このあたりの微妙なところを彼自身の言葉をもって語らしめれば、「精神諸科学（歴史学）の対象の中には精神が客観化されており、目的がその中に形成されており、価値がその中に実現されている。そしてその中に形成されているこの精神的なものを理解は捉えるのである。私とそれらとの間には一つの生の関係が存在する。それらの合目的性は私の目的設定の中に、それらの美と善とは私の価値附与の中に、それらの合理性は私の知性の中に基礎を持っている。実在が私の体験と理解との中に現われるだけではない。それは表象の世界の連関を構成し、その中において外的に与えられたものが私の生の経験と結びつけられる。最後に概念・一般的判断・普遍的理論もまた、我々が外的な印象を懐くところのものに対する仮説ではなく、かえって体験と理解から導き出されるものである」ということになる。

歴史は人生観の試練場

デイルタイの説くところは我々に歴史的理解＝追体験の切実さ、真摯さ、謙虚さを強く印象づける。デイルタイの学説全体に対しては、社会構造的視野が閉ざされているとか、人間への追感に没頭するあまり時代的背景の究明がなおざりにされているとか、さまざまの批判があることは周知のとおりである。しかしそれでも尚彼の説いた歴史的理解が歴史を扱う基本態度であり、すべての歴史学の操作の上に不可欠のものであることだけは、何人も否定するわけには行かない。ことごとしい概念規定や理論構成を先に立てて史実をその理論構成の枠にはめ込み、理論が一貫していることをもって歴史の解明がなされたかに思い込む安易な態度は断じて避けらるべきである。デイルタイによれば、そうした概念や理論さえもが「体験と理解から導き出されるもの」ではなかったか。概念規定や理論構成が無用だと云うのではない。それは史実に対する理解・追体験を克明につきつめて行った結果として最後に現われるべきものであり、それを先行させることはまさに順序が逆倒している、と云うほかはない。デイルタイの説くところは、また我々に歴史に対面した場合に、我々自身の体験を出来るだけ広く深く拡大深化することの必要を、この上なく痛感させてくれる。何となれば、過去は決して自分からは物を言わないから。さながら森のしじまのように沈黙しているから。こ

の物言わざる過去の中にはしかし、リッケルトの言った『文化価値』が無数に秘められているのである。文化価値とは、芸術や思想に限らず、あらゆる分野においてすぐれたものを創造して行く価値である。歴史の中に生きた高貴な人間精神、その誠実その勇氣その叡智の数々、後世の人をして感動と共鳴にさそい込まずにはいない痛烈な人間行為のあと……このようなもの文化価値なのであって、歴史の中にはそのような多くの価値が宝石のようにちりばめられているのである。そうしてこの宝石を拾い出すのは、現在に生きる我々の手によってなのである。クローチェも言っている。「現在の生の関心のみが人を動かして過去の事実を知ろうとさせる」と。しかし、過去が呼びかけるのではなくて、現在における我々の生の関心が過去の文化価値を呼びおこすのである。従って我々の生の関心が鈍感であり、我々の体験の幅が狭隘であり浅薄であれば、過去もまたそれだけしか答えてくれない。反対に我々の生の関心が痛切であり、我々の体験の領域が博大であり高次であれば、過去はそれと同じスケールで答えてくれる筈である。要は我々の眼界を拡げ、我々の眼識を研ぎすますことである。我々が矛盾に満ちた現今の国家社会の改革と刷新を念じて、身も心も焼きつくす程の痛切な関心を抱くことが、歴史の宝庫から我々の判断を確かめ、我々の志を励ましてくれる無限の示唆と教訓を湧出させる、ということなのである。この意味では、歴史学は我々の人生観の試練場、と言ってもよいであろう。

(四) 歴史観の種々相

歴史観は必要か、不要か

ところで、歴史を見るためには一定の歴史観が必要だ、ということがよく云われる。歴史観というのは一般に、長い人類の歴史の流れ全般に対する一定の体系的にまとまった見解のことと解せられる。それが必要であるというのは、個々の史実に対する場合、それらをばらばらに理解していたのでは、あれもよい、これもよいというわけで、見る人の方が人格分裂を来してしまう。個々の史実を貫通する何等かの統一の見解に基づいて、それらの首尾一貫した理解・評価を行なう必要がある、という意味なのである。そうなると歴史観というもの、普遍的な人生観や世界観の領域に深くかかわって来るわけで、人間存在を基本的に如何に解するか、歴史を動かして行く根源的な力(実体)は何か、その根源的な力が諸種の条件下にいかなる様式をとって表現され、また変化発展して行くか、というような問題が主テーマとなって来る。なるほど、このような点についての体系的な統一見解が、個々の史実の理解や評価に先行しておれば、歴史の複雑多岐な流れをまとまったものとして見るのに、大

変便利であることは云う迄もないであろう。

もつともランケのように「ただ事実をして語らしめよ」として、歴史観の必要を否定する人もある。彼が円熟期の著作と云われる『イギリス』史の冒頭に、「私は私の自己をいわば消し去りたいと願った。そしてただ事実をして語らしめ、時の経過の中において、或いは共に、或いは相互関連のうちに発生し有力となった強力な諸力を、明らかならしめたいと願った」と書いたことは、余りにも有名である。彼は云うならば、歴史観の如き既成の理論体系をもって歴史的对象に接するのではなくて、自分の主観を抹消して自己を無色化し、そうすることによって、歴史的对象の多彩な色彩と奔放な躍動とをそのままに写し出す明鏡たらんことを、念としたのであった。ランケがこのように、あらかじめ一定の統一的見解をもって歴史事実に接することを嫌ったのは、かの啓蒙思想の影響下にあった当時の史風、特にヘーゲルに代表されるような歴史の哲学化の風潮に、反撥を覚えたからだとされる。たしかに啓蒙期の哲学者や歴史家達は、理性の画一的支配を信奉するあまり、歴史の中に時と所とを越えた抽象的普遍（及びその運動法則）を求め、具体的個別を捨象する傾向を強く帯びていた。この傾向は、「存在するものはすべて合理的である」としたヘーゲルに至って、頂点に達したかにみえる。ヘーゲルによれば、歴史は窮極において世界史の理性＝世界精神 *Weltgeist* の顕現にほかならなかつた。個人や民族の活動は、窮極のところそれらを媒介として自己を

現わす原像たる世界精神の影像、に過ぎないとされた。そうであれば具体的な個人や民族の活動は、絶対なる世界精神がその窮極目的（それは『自由の自覚』であるとされた）を実現するための手段、所謂『理性の詭計』の道具に過ぎなくなる。このような見方は、人間にまた民族にこよなき愛情を持つランケに、堪え難かったとみえる。ランケが「歴史家たる者の資格は、何よりも先ず個別それ自体の研究に喜びを感じることではなければならぬ」と主張し、「歴史は空虚な哲学的体系の統一をもつものではない。歴史はそれ自体の内的関連であって、われわれは歴史において、継起的交互的に規定し合う事実の全系列を見るのである」と敢て揚言したのも、このような心情に発したものと察せられる。

ランケが歴史の哲学化に反撥し、歴史観の横行に抗議した理由は我々にもよく了解される。しかしながら常識的に云って、歴史学の複雑長大な対象、すなわち過去の数え切れない程無数の事実を、全体として何かまとまった体系の中に把握しようとするのは、凡そ知性ある人間の当然の欲求であると思う。本来から云えば、歴史学はその無限数とも云うべき事実の連鎖を、漏れなく把握しなければならぬのであるが、人間業ではとてもそんなことは不可能である。そこに必然に対象を選択し、局限する必要が生じて来る。その選択の基準として、何等かの普遍的価値基準が要求されるのは、先にも述べたように、知性ある人間には当然のこととなる。蓋し知性は個別の中に普遍を求め、雑然たる事象を貫通する理論性を求

めるものだからである。無論、ヘーゲルのような論理主義にこり固まった歴史観、殆んど形而上学とも見做さるべき抽象的な歴史観（ヘーゲル自身は決して形而上学とは思っていないが）、が必
要だと云うのではない。それほどではなくとも、史実を扱う際に、個々の史実をつなぐ何等
かの統一の見解が必要だ、という程度の意味である。その程度のことならば、いやしくも歴史
を学ぶほどの人ならば、意識するにせよしないにせよ、誰もが持っていると言え云えるの
ではなからうか。ランケ自身についてみても、彼が淡々たる歴史叙述の中で屢々用いた『傾
向 Tendenz』とか『指導理念 Leitende Idee』とかの用語は、明らかに一種の普遍概念で
あり、彼の歴史観の片鱗を伺わしめるものである。ただ啓蒙主義者流に論理性の追求のみに
偏した観念的普遍ではなく、具体的な肉づけを持った事實的普遍であつただけで、要は歴史
を見る角度の相異、強調する重点の相異に帰すべき問題であると思う。この点については、
ヴァイルヘルム・フォン・フンボルトの適切な指摘がある。すなわち「歴史的真理に近づくた
めには、同時に二つの途をとって進まねばならぬ。その一つは正確、公平、且つ批判的に事
件を究明することであり、他は研究されたものを結合し、前者の方法によっては獲得されな
いものを予知することである。この両者の中、前者しか追わないものは真理の本質を見誤る
であろう。これに反して後者のために前者をゆるがせにするものは、個々の点において真理
を偽造する危険を冒すであろう」（歴史家の使命について）と。ここに述べられた「前者の方法に

よつては獲得されないもの」とは、個々の具体的な史実を結合する普遍的な理法を意味していることは、も早明らかであろう。

歴史観の分類

歴史観の必要性の可否の論議はしばらくおくとして、實際上今日までの歴史学の發達の過程において、種々な立場よりする歴史観がこもごも主張されて来たことは否定できない。厳密に云えばそれは、各人各様のニュアンスをもった千差万別のものであるけれども、ベルンハイムはこの種々の歴史観を、一応次の六通りに分類している。

- (1) 二元的神政史観——キリスト教の立場からする歴史観がその典型的なもので、歴史を神の国と地上の国とに二元的に區別し、窮極には神の意志が地上の出来事のすべてを律しているとするもの。
- (2) 唯物主義史観——物質の存在とその運動を歴史の根源的な力と見るもので、その中にはダーウイニズム等に代表される生物学的唯物主義と、マルクシズムに典例を見る経済的唯物主義とがある。
- (3) 実証主義史観——オーギュスト・コントの学派が首唱するもので、歴史を社会学的に社

会集団の生態として解釈しようというもの。

- (4) カント派的史観——新カント派のヴィンデルバントやリッケルト等に代表される立場で、唯物主義に対抗する意味では唯心主義の系統に立つもので、特に歴史学を個性記述のないし価値関係的文化科学と規定するもの。

- (5) 表現主義的史観——例えば、ランプレヒトやシュペングラーのように、それぞれの時代の歴史をある普遍的觀念の表現と見做し、そのような類型の各時代が段階的に発展して行くとするもの。

- (6) 人間主義史観——ブルックハルト以来の、歴史を理性のみならず感情や意志をも具えた人間の統一的な営みとして見るもので、唯物・唯心のいずれにも偏せず、寛容な立場を守るもの。

以上はベルンハイムによつて大まかに分類された歴史観の種別であるが、勿論すべての場合にこの種別が厳格に適用できるといった性質のものではない。実際には既に述べたように、十人十色のニュアンスを持った千差万別の歴史観が存在する、とするのが真実であつて、ベルンハイムは唯便宜上以上の六通りの分類を行ない、これらの歴史観が彼の生きた時代（二十世紀初頭）に、お互に競合しつつ自己を主張し合っていることを指摘したに止まるの

である。しかしこの分類は、今日の歴史学界においても、略々主要な流派を網羅しているとも見てもよく——勿論その中の幾つかは衰退している——従って今日でも大体同様な競争が見られることは殆んど変りはない。唯敢て今一つを補足するならば、近時アメリカの史学界に抬頭して来たと云われる実用主義的現在主義（歴史を観るには現在の立場に立つよりほかなく、従って現在おかれている状況の解明に必要な歴史的教訓を、歴史の中から汲みとればよい、とするもの）を、加えてもよろうと思う。

このほか、歴史の上に働くいろいろな要因のうちで、どれを根源的な力と見做すかによって区分される歴史観の分類法もある。例えばトライチケに代表されるように、政治的なものに重点がおかれる場合は政治史観となり、マルクスのように経済的なものが歴史を動かすとする場合は経済史観となる。或いはまたシュペングラヤトインビーにおいては文明史的なものが、ラッツェルでは地理的なものが、ゴビノーヤチェンバレンでは人種的なものが重視されるので、それぞれ文明史観・地理学的史観・人種論的史観と呼ばれる類である。この場合は先に述べたように、歴史上のある一つの特定の要因が歴史を動かす根源的な力とされるから、他の諸要因はすべてこの根源的な力に従属させられ、この根源的な力の働きに還元して説明されることになる。従ってその説明は首尾一貫して甚だ明快であり、多分に俗耳に入り易い性質を持っている。けれども歴史は非常に多くの面や次元、傾向や脈絡を持って

おり、それらをすべて一つの最重要な要因に還元してしまふことには、そもそも無理がある。この種の一元論的な歴史観においては、照明を当てられた部分については詳細がつくされるけれども、照明を当てられない他の部分について、切り捨てられてしまふ部分が余りにも多いからである。唯物史観（そのかなりの部分は経済史観の範囲に入れられる）に関するこの面の検討は、後段において触れることになるが、ここではその一つ、コピノーやチェンバレンの人類論的史観が後にナチスに採用されて、ゲルマン人種優越論という歪んだ理論を産んだことを思い浮かべることで充分であらう。

歴史観は仮説に過ぎない

歴史観の種々相についてはその位として、歴史観について考察する際に決定的に重要なものは、次のことであると思う。すなわち、歴史を何かまとまった体系の中に把握しようとするものは、人間の当然の要求であるけれども、元来人智の産物である歴史観というものに完全なものはないことを、自ら悟ることである。そもそも完全に万能な歴史観などというものは、存在しっこないことを自ら認めることである。そのような絶対的なものに達し得るのは、云うならばゴッドだけであらう——勿論ゴッドが存在すると仮定した上での話であるが——。人間の考えた歴史観である限り、所詮は相対的たるを免れ得ないのである。どんなに頑張っ

てみても、時代の子である人間の判断は永遠に絶対的なものに達する筈はないのである。E・H・カーはその著『歴史とは何か』の中で次のように云っている。彼はアンリ・ポアンカレ（フランスの数学者）の「科学者が作る一般の命題は、更に進んだ思考を結晶させ組織するために組み立てた仮説であって、それは証明され、変更され、反駁されることを免かれぬものである」という論旨を借用しつつ、「『われ仮説を作らず』というニュートンの自負の言葉も、今では空しい響きがいたします。もつとも、科学者にしても、いや社会学者でさえも、まだ時々法則ということを口にいたしますけれども、これは謂わば『昔なじみ』というようなもので、十八世紀や十九世紀の科学者たちが一般に法則を信じていたような意味では、もう誰も法則の存在を信じてはおりません。広く認められているところでは、科学者たちが発見を行ない、新しい知識を獲得するといっても、厳密な包括的な法則を打ち樹てることによつてでなく、新しい研究への道を開くような仮説を作り出すことを通じてなのであります」と言い切っている。これを歴史学についてみるならば、歴史観などというものは要するに一つの仮説である、ということを繰返し強調したものであることは言を俟たない。仮説だと判っていないながら、人間の断ち難い欲求として、人間は一応の仮説を立てたがるものである。そして時代が経過し研究が進んで行くと、更に違った仮説が出て来て前説を否定し、修正して行く。こうして仮説に仮説を積み重ねることによつて、徐々にながら正しい歴史把握

に近付いて行く——しかし絶對的に完全なものには達し得られないが——これが歴史という学問である、とカーは暗示しているのである。要するに我々は、特定の時代的環境の下に産み出された一つの仮説を、その論理整然たる体系の見事さに眩惑されて、絶對不可謬の歴史観であるなどと速断しないこと、そしてそのようなことは人間能力の限界を超えた越権沙汰であることを、謙虚に反省してみる必要があると思う。

歴史観の交替・変遷

たしかに西洋における歴史観の変遷をふり返ってみると、一時代を風靡したかに見えたあらゆる種の歴史観が、時代を経ると新しいものに次々にとって代られて行った跡が、歴然と見て取られるように思われる。それぞれの時代の風潮に支えられて、恰も絶對であるかのように見做された仮説が、時代の変化と共に自らの欠陥を暴露して没落し去って行くのは、人間の思想の歴史の宿命であるという感慨におそわれざるを得ない。例えば古代ギリシア・ローマに栄えたのは循環史観であると云われるが、これは人間の社会にも自然界と同じ流転の相を見、同一の事象が時を経て循環するという基本觀念に貫ぬかれたものであった。その代表的な歴史家の一人ポリュビオスが、国家の政治形態は王政↓暴君政↓貴族政↓寡頭政↓民主政↓衆愚政、そしてまた再び王政へという循環を辿ると考えたのは、その典型である。この

種の政体変遷観は、プラトンやアリストテレスの政治観にも痕跡を見ることができ、何よりもまたアテネ等の現実のポリスの歴史がこれを裏書きしているので、古典古代の人々が循環史観を信奉したのは、概ねの事実と考えてもよいであろう。しかしながら、このポリュビオスの循環の予言はローマの歴史においては実現を見なかった。ローマ後半期の歴史は、ポリュビオスの思いもかけなかった東方的専制政治によって占められてしまい、再び理想の王政に立ち帰ることなく、ゲルマン人侵入の大波の中に埋没してしまったのである。循環史観はかくして古代世界の没落と共に否定し去られ、次の中世的キリスト教史観によってとって代られざるを得なかったのである。

中世的キリスト教史観は、先ずアウグスティヌスによって礎石を据えられ、トマスIIアクィナスによって大成せられたと云われる。これは、世界はヤーヴェという超越的な神によって創造され、その絶対的な意志によって万物が決定されるという神学的世界観に立脚するものであるから、神が地上の人間に対して下した啓示、つまりキリストの生涯・刑死・復活の事実と意義を信ずるか信じないかが一切の判定の基準とされる。このようにアウグスティヌスによれば、世界の歴史は天上の国と地上の国、霊の世界と肉の世界、真如の世界と空虚の世界の葛藤として、言い換えれば、キリスト教的信仰者と不信仰者との、不断の対立抗争の過程として理解される。そして終極においては、最後の審判による神の国の地上的実現という

大目標に到達すべきものとされる。「世界の歴史は神の計画であり、神の足跡である」というのがアウグスティヌスの不動の信念であり、トマス・アクィナスもまた同様の信仰に基づいて、自然界をとわず人間界をとわず、森羅万象の一切を神の意志の下に体系づけたのであった。

このようなキリスト教史観は、時間や発展の観念を欠く古代の平板な循環史観と対比すれば、歴史を一つの目的に向っての発展過程として把えている点で、一日の長が見出されると云われる。しかも中世西欧世界全体に根を張ったキリスト教秩序に支えられて、このような史観が千年の長きに亘ってヨーロッパの歴史的思考を支配して来たことは、まがう方なき事実である。とは云え、さしもの強固なキリスト教史観をもってしても、永遠の妥当性を保障することはできなかった。やがてルネッサンス的神人分離の歴史観により、克服される運命を担ったことは、人の知るとおりである。

ルネッサンスによって幕をあげた西洋の近代は、十八世紀の啓蒙主義に至って思想的確立を見た。啓蒙主義の歴史観は、嘗ての神の意志に代えて、人間の理性を歴史の主座に据えることを敢てした。今や人間の理性は万能の靈力を獲得した如く、合理的判断に合致せぬ過去や伝統的慣習はすべて蒙昧として却けられ、その蒙昧を打ち破ることが進歩のあかしであると考えられるに至った。「理性」と『進歩』とは実に啓蒙主義の合言葉となり、我々はモン

二、歴史の見方

テスキューやヴォルテールやチエルゴーに、特にコンドルセの著作『人間精神の進歩の歴史的素描』に、この種の歴史観の代表的なものを見ることが出来る。しかしやがてこの抽象的な理性の内容を何物に認めるかについて、諸学者の間に諸説の多彩な競争を見ることが出来る。ヘルダーは歴史の理念を『人間性』として多分に芸術的直感的に把えたが、フィヒテは『自我』として把え、ヘーゲルは先にも述べたようにそれを『絶対精神』という厳密な論理の上に定立した。そしてマルクスがこのヘーゲル哲学を逆倒して、『物質』の自己運動を中軸とする唯物史観を唱えたことは、周知のごとくである。一体に十九世紀という時代は科学技術と産業組織の急激な発達を背景にして、自然科学的思考法が精神科学の分野に大幅に浸透して来た時代と解される。そのような影響の下に、歴史学においても壮大な理論体系への好みが顕示され、論理的に一貫した所謂普遍史の叙述が尊重される傾向があった。前記の諸学者は云うに及ばず、バックルやランプレヒトなども含めて、啓蒙主義の余流としての、歴史理論万能の時代と評してもよからうと思う。

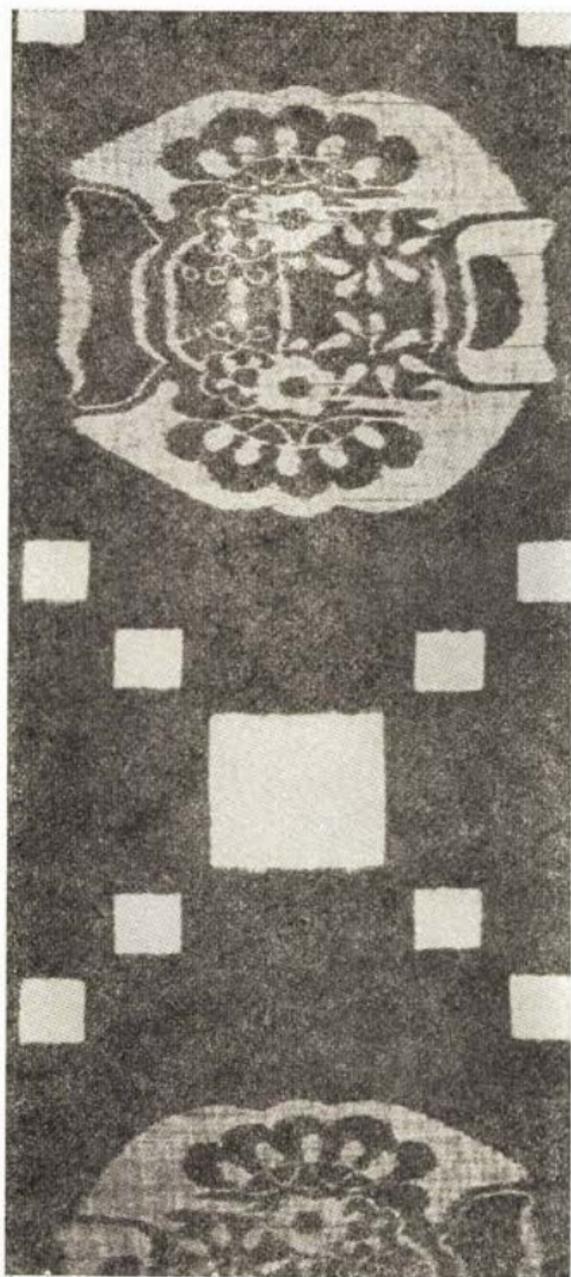
しかし十九世紀の末頃になると、また新しい歴史の見方が抬頭して来た。啓蒙時代以来隆盛を誇って来た自然科学的・合理主義的・汎論理主義的歴史観は漸く行きづまりを見せ、人間生活における精神的要素の再認識が叫ばれるようになった。そしてその人間精神も理性の面からのみ見るのではなく、感情・意志をも含めた全体として、具体的にその働きを把える

ことの必要が唱えられ出した。この要請に答えたのがヴィンデルバンドやリツケルト等新カント派の動きであり、他方また生の哲学を創始したデイルタイ等の主張である。そしてこれらの人の歴史理論と、ニーブール・ランケ以来の個別的歴史研究の成果とを結合したものが、マイネッケの云う『歴史主義』の流れなのである。歴史主義とはこれを一言にして云えば、歴史の中に生動する無限に多様な個性を尊重し、その独自の発展を正確に追求することをもって、歴史解釈の基本とする見方である。従ってその最も嫌うのは、歴史の流れを概念的に単純化・類型化したり、或いは普遍的な一元的理論体系の中に画一化・論理化してしまふことである。このような態度では、歴史の中に生きている無限に多様な多彩な価値を、切実に感じとることは不可能であるとするのである。この歴史主義の流れが主軸を占めつつある今日においては、もはやマルクス主義をも含めた十九世紀流の歴史観、すなわち全歴史の流れを一つの中心概念から一元的に截断してしまふような見方は、殆んど魅力を失ってしまったと云ってもいいであろう。

以上、西洋における歴史観の変遷の概略を追って来たわけであるが、そこで云い得ることは、この歴史観の変遷そのものが先に述べたように、有限の人間には完全に万能な歴史観を樹立するなどということが不可能であることを、雄弁に物語っているということである。と

ところがここに、過去において絶対を誇称しつつ崩れ去って行った数ある歴史観の中で、現在にまで絶対的とも云える程の尊信を集めているものが一つある。云わずと知れた、それはマルクス主義の唯物史観のことである。勿論このような現象は、共产諸国以外では日本だけのことで、アメリカやイギリス、西ドイツなどでは、マルクス主義歴史家と称される人はほんの数える程しかいない、と云われている。しかし日本では、相も変わらず唯物史観を金科玉条視している向きがかなりあって、それが学生、知識層一般にかなりの影響を与えていることも事実である。唯物史観は依然として日本の思想界の中心問題なのである。

三、唯物史観の概要



久留米餅

前章において、戦後日本の歪められた歴史感覚を正常なものに引き戻すためには、先ず何よりもマルクス主義を、そしてその理論の根底をなしている唯物史観を、批判的に超克することが急務であることを、明らかにした。その批判的超克のためには、あらかじめ、批判の対象となる唯物史観とはどういうものかということ、つまり唯物史観の概要を知っておく必要がある。

唯物史観——左翼的傾向の人士にあっては『史的唯物論』という称呼の方が好まれるようであるが、ここでは慣用に従い『唯物史観』と呼ぶことにする——の概要を説明した書物は、内外を問わず、まさに汗牛充棟もただならぬ程ある。しかもその多くはマルクス主義者の手になったもので、当然のことながら、師説の讚美・教条の固守・自己の信奉する学説の無謬性の誇示……といった色調で貫かれているものが多い。例えば、ソ連邦科学院哲学研究所編『哲学教程』という書物があるが、これには驚くべきことに、特に、「史的唯物論の党派性」という一節が設けられてある。学問は超党派派であるべしという普通の考え方は、真向から排撃され、「真の科学性と共産主義との一致」、言い換えれば、マルクス主義の学説だけが真理性・科学性を持つという主張が、臆面もなく強調されている。独断もここに至れば極まれり、という感じがする。だから、この種の書物によって唯物史観がどういふものであるかを知ろうとすると、よほど鋭い問題意識がない限り、唯物史観独特の論理と語法に引

きざり込まれてしまつて、問題の所在が曖昧化されるおそれが充分にある。それ故、唯物史観について既に予備知識を持っている人には、重複のきらいはあるけれども、ここに唯物史観の概要を簡潔に整理して、一応の説明をしておく必要があるように思われる。そうしておく方が、後段で批判を行なう場合にも、便利であると思う。

(一) 唯物論の内容

唯物史観の説明に入るに先立って、更にいま一つ必要なのは、唯物弁証法（弁証法的唯物論とも称する）の概要を説明しておくことである。唯物弁証法と唯物史観との関係は、言わば原理と応用の関係にある。唯物弁証法は存在の一般的法則であり、それを人間の歴史の解釈に適用したのが唯物史観——自然の運動の解釈に適用したのは自然弁証法と呼ばれる——というわけである。唯物弁証法は、これを唯物論と唯物弁証法との二つの部分に分けて説明するのが、解り易い。

マルクス主義と唯物論

マルクス主義が唯物論の立場に立つことは、そのすべての理論に『唯物』という二字の形

容詞をつけていることからしても、殆んど常識であると言える。マルクス主義はものの考え方、特に近世の哲学の潮流を、観念論と唯物論とに二大別するのを常とする。例えば、エンゲルスは言っている。「すべての哲学、殊に近世の哲学の大なる根本問題は思惟と存在との関係の問題である。……精神と自然といずれが本源のかという、この問題に対する答えについて、哲学者は二大陣営に分裂した。自然に対する精神の本性を主張し、従って、結局において何らかの種類の宇宙創造を認容した人々は、観念論の陣営を構成した。……それに反して、自然を本源的なものを見た人々は、唯物論の種々の流派に属している。観念論および唯物論というこの二つの表現は、本来これ以外のことを意味するものではない。」(フォイエルバッハ論)と。そしてマルクス主義がこの二つの中で、断乎として唯物論の陣営にくみすることは、言うまでもない。

マルクス主義が唯物論の陣営にくみするということは、しかしながら、マルクス主義が歴史に現われた種々の唯物論の主張のすべてを、そのまま承認することを意味してはいない。それどころか、マルクス主義は自分以外の唯物論の流派を、『素朴唯物論』とか、『通俗唯物論』とかと称して、しりぞけるのが常である。例えば十七・八世紀のフランスでは、啓蒙思想の影響下に唯物論が急激に抬頭したことがあった。この時代のフランス唯物論者に対し

て、エンゲルスは、彼等が当時の封建的宗教的世界観全体に対して決定的な攻撃を加えた役割は高く評価しているけれども、なお彼等の唯物論が『機械論的』『形而上学的』であることを論難し、『狭隘性』を免れていなかった点を衝いている（反デューリング論）。実際、当時のフランス唯物論者メリエヤラ・メトリーやドルバック等は人間を一種の機械と見做し、「意識が身体的物質的な組織に依存する」（ソ連アカデミー・哲学教程）ことを説くに急なあまり、例えば特定の属性をもった体液のくみ合わせによって人間の思考様式が決められる、などの主張を行なった。これなどは素人眼で見ても、あまりにも単純素朴な唯物論であつて、マルクス主義がこれらを『素朴唯物論』として自らと區別するのも、一応もつともなことと言える。マルクス主義はもつと複雑な、もつと高次な唯物論、つまり弁証法を加味した独特の唯物論であることを、自認しているのである。

勿論、マルクス主義も唯物論と名乗る以上、「物質が本源的なものである」という唯物論の基本命題を承認することは、言うまでもない。それが他の唯物論と同様に、一切の精神の働きを『物質』に還元するという思考法を採用することは間違いない。けれども、問題はその『物質』の意味にある。マルクス主義で言う物質とは、普通に理解されるような可視的有体的な物質だけのことではない。マルクス主義の物質の概念は、後で詳しく述べるけれども、「人間の意識から独立した存在の総体」（レーニン、唯物論と経験批判論）という風に恐ろし

く拡大されていて、単なる有機的空間的存在——普通に自然科学の対象とされるのは、このような意味の物質である——をはるかに越えたもの、と解せられる。こうした意味では、マルクス主義は普通の唯物論とはまるで異質のものとなり、それ故にマルクス主義と唯物論とは、論理上全く無縁のものである、と主張する学者もある程である。

それはとも角として、マルクス主義が唯物論の陣営にくみすると誇らしく揚言することに、もう一つの意味があるように思われる。元来唯物論というものは、いつの時代にあつても、その時代を支配し、その時代を安定させる要めになっている考え方に、反抗する理論という性質を帯びるものである。一つの時代に支配的となつている政治的觀念——例えば特定の君主の家系を神聖・有徳なものとして崇めるような考え方——や、宗教的觀念——不可思議な神の力が万物に及んでいるというような考え方——に対し、それらが所詮は同質の存在である物質の運動形態に過ぎぬと主張することは、たしかにそれらの觀念の神秘性を暴露し、権威性を打破する効果を持つ。そしてその結果、当の時代の固定化・安定化を動揺させるといふ革命的な役割を持つ。そのような唯物論の持つ革命的役割を高く評価するからこそ、かのエンゲルスの「前時代の唯物論者……の後裔であることを誇りとする」(空想より科学へ)という言葉も出て来たのであろう、と察せられる。マルクス主義が唯物論の立場をとるのは、その内容というよりむしろ、唯物論自体の持つ革命的な性格による、と推察するのは、充分理由の

あることと思われる。

物質が本源的、精神は派生的

マルクス主義が唯物論の立場に立つ以上、「物質が本源的なものである」という唯物論の基本命題を承認するものであることは、先に述べた。物質（客観・存在・自然と言ひ換えてもよい）を本源的であると見ることは、逆に、精神（主観・意識・思惟と言ひ換えてもよい）を派生的であると見ることを意味する。「物質が本源的、精神は派生的」という見方は、他の種々な唯物論と同様、マルクス主義の根本的見解と言つてよい。

それでは、ここに言う「本源的」或いは「派生的」とは、どういう意味なのであろうか。エンゲルスの『フォイエルバッハ論』や、レーニンの『唯物論と経験批判論』を読むと、この「本源的」「派生的」という言葉は、専ら自然科学的な因果論的な意味に用いられていることがわかる。つまり、「物質」または「自然」が人間の「精神」や「思惟」の発生する以前に存在し、しかも精神や思惟が物質や自然から産み出され、従つて一面的に決定される、とされているのである。よつて本源的とか派生的とかいうのは、時間的前後の関係、及び原因・結果の関係という風に、極めて厳密な意味を含んでいる、と言つてよい。例えばレーニンによれば、「種々な色の感覚は、人間の網膜の外に、人間の外に、人間から独立して存在

している光波の種々な長さによって説明される。物質が我々の感官に作用して、感覚を生ずる。……感覚は脳髓に依存し、網膜に依存する。すなわち、或る一定の形態に組織せられた物質、脳髓に依存している。ところが、物質の存在は感覚から独立している。物質は第一次のものである。そこで、感覚・意識・思想は、或る一定の形態に組織せられた物質（＝脳髓）の最高の所産であることになる。これが一般に唯物論的見解であり、特にマルクス及びエンゲルスの見解である」（唯物論と經驗批判論）と言うのである。

要するに、物質とか自然とか存在とか言われるものは、人間の意識の外に、意識とは全然関係なく客観的に実在していて、これが人間の感覚や表象や意識を産み出す根本原因である。このような客観的実在（これ自体が物質）が、もう一度脳髓という物質を通して感覚を産み、その感覚が統合されて種々な思想を産み出すことになる。だから、物質または自然が本源的（第一次的）な存在であり、人間の意識や思想はこの物質の反映、または映像に過ぎず、従って派生的（第二次的）な存在である、ということになるのである。

この外的な物質↓脳髓↓意識という論法は、一応因果論に則って説かれているので、素人眼には一見鮮やかな説明と受けとられるかも知れない。しかし、このような単純な図式でもって、果して複雑精緻な人間の意識や思想の発生を、説明し尽せるものかどうか、については、当然疑問が残される。我々人間の意識の外に、外界の自然や物質が存在しているという

ことは、誰しも認めねばなるまい。事実、我々が意識するとしないとに拘わらず、外界の自然は原始時代の昔から生々無息の發展をとげて来たであろうから。しかし、その外界の自然は、我々人間の意識によって認識されない限り、物質とも何とも名状すべからざる何物かではない筈である。しかも、我々人間が感覚・知覚によって、外的自然を捉えるといつても、それはその自然の或る種の形状（≡現象）が印象として我々の感覚・知覚に与えられるに過ぎない。この印象が、果して外的事物の正しい姿を捉えているかどうかは、到底論証することはできない。それ故、感覚・知覚の彼方に、本体とか物質とかいわれるものがあつたにしても、それをそのものとして捉えることは、所詮不可能である、とも言える。しかも、感覚・知覚には対象物が必要であるから、感覚・知覚を可能ならしめるものが、意識の外になければならない。このようなものを、周知のように、カントは『物自体 (Ding an sich)』としたのであつた。そして、この物自体は、勿論物質とも精神とも断定することはできない。何故なら、それは人間の意識の外にあるのであるから、意識の中で捉えることはできないからである、としたのである。

マルクス主義は以上のようなカントの哲学的立場を、『不可知論』と蔑称する。そしてこのカントの不可知論は、「意識から独立した客観的世界の存在を認めていることは正しい」が、「この客観的世界を知るを得ないものであるとし、意識が全く客観的世界に依存するも

のであることを否定する」(哲学教程)のは、誤りであると激しく論難する。エンゲルスの毒舌をもってすれば、このカント哲学は「観念論に対する反動的讓歩であり、唯物論をこっそり受け容れながら、世間の眼の前ではこれを否定する差しがり屋のやり方」(フォイエルバッハ論)だ、と言う。カントが差しがり屋かどうかは別として、マルクス主義者は、批判哲学の開祖カントが慎重にも判断を保留した『物自体』を、あくまで物質だと言い切ることを強調して止まない。感覚・知覚に与えられる事物の印象が、果してその本来の姿を正しく捉えているかどうかは、論証できないとするカントの謙抑な主張を、「プディングの味は食ってみればわかる」(フォイエルバッハ論)とつっぱねて、勇敢に唯物論の正しさを呼号して止まないのである。しかしながら、プディングを食べたところで、その味をうまいとするかままずいとするかは、それを食べた人の主観によるではないか。プディングが常に決定的にうまいものであることを証明するためには、一般に人間の感覚や意識が全く受動的に外的事物の性質を反映するものである、そこに人間の意識や主観からする介入は全然認められない、という前提に立たねばならぬ。かくして、唯物論一般、それ故にマルクス主義は、人間の認識に関する模写説の立場に立たねばならなくなるのである。

認識論としての模写説

唯物論一般、それ故にマルクス主義は、「物質が本源的であり、精神は派生的である」という命題の論理的帰結として、「精神とは、物質が意識に翻譯せられたもの」、言い換えれば、人間の認識は外界の物質の客観的現実態の模写として成立する、ということを主張せねばならなくなる。これが所謂『模写説』といわれるものである。この点に関して、エンゲルスは「（ヘーゲルのように）……現実の事物を絶対概念のあれこれの段階の模像と理解しないで、逆に、われわれの頭脳のなかの概念を、再び唯物論的に現実の事物の模像として把握した」と言い、またレーニンは「われわれの感覚を外界の模写と見ることは、客観的真理を承認することであり、唯物論的見地に立つことであって、両者は同一である」と言っている。いづれも人間の認識作用を、外界の事物（一般的物質という）の忠実な模写、もしくは反映の働きとして以上には、見ていないことは明らかである。

模写説を簡単に理解するためには、写真機の装置を思い浮かべればよい。写真機では、被写体の反射である光線がレンズに写って来て、それが暗箱の中で調節され、乾板に被写体と同じ形状の像を結ぶ、という理屈になる。丁度それと同じように、例えば花が眼にうつったとする。その花の形状は水晶体（＝レンズ）に写って、眼球の中で調節され、網膜（＝乾板）に同じ花の像を写し出す。網膜に写った像が、神経を通じて脳髓に達し、これが花であるという判断が下される。認識とは一般にこのようなものである、というのが模写説の骨子であ

る。その際注意すべきことは、人間の精神の役割は全く無視されている、ということである。人間の精神（意識）は、事物の認識に当って、ただ受動的に網膜に写った像をそのまま表象にうつし替える、という働きしか許されていない、ということである。そう言えば、写真機には精神はない。それはただ被写体を忠実に写しとる、という受動的機能しか持ち合わせていない。人間の認識は、しかしながら、精神の持つ積極的な能動的な作用を無視して、果して成立し得るものなのであろうか。

模写説は、唯物論では頑強に固持されるけれども、通常の哲学史の上では、最も程度の低い考え方、少くともカント以前の考え方とされている。マルクス主義はそのカントの哲学を「観念論と唯物論との混合体」とか、「二元論的折衷主義」とか言って非難するけれども、模写説に立つ限り、カントの提起した問題をすら解き明すことはできないのが真相である。カントは、意識の外にある事物と、意識に反映したものととの一致は証明し得ないとして、例の『物自体』の概念を提起した。模写説が矛盾なく成立するためには、この両者の一致を証明することが、不可欠の条件となる。唯物論者は、後者は前者を忠実に反映するから、両者は同一のものであると強弁するが、強弁は証明にはならない。この両者の一致を主張するためには、意識に反映しているものとは別に、元のものそれ自身を知ることができなければならない。しかしいくら努力してみても、人間が知り得るものは、意識に反映している姿以外

ではあり得ないではないか。

模写説がカント的批判に堪え得ぬことを承知しているマルクス主義者は、次のような弁解をするのが常である。すなわち、マルクス主義の弁証法的唯物論が立脚するのは、旧唯物論の固定的な機械的な模写説ではない。それは『認識の弁証法』を加味した独特の模写説である。例えば大森義太郎氏は言っている。「たしかに弁証法的唯物論は、一応の意味において、模写説である。……弁証法的唯物論は、客観的現実態が認識の基礎であり、認識はこれの人間頭脳における反映であり、客観的現実態をもって真理の基準とする意味において模写説である。しかし、ただその意味においてのみ、模写説である。それ以上の点においては、弁証法的唯物論は模写説と全く異なる。そしてその差異は、弁証法的唯物論が認識の弁証法を主張することによって齎らされるのである」(史的唯物論)と。いかにも苦しい弁解と聞こえるが、それでは、模写説と弁証法的唯物論とを区別する『認識の弁証法』とは、一体どういうものなのであろうか？ 大森氏は続けて言う。「弁証法的唯物論は、思惟が、客観的現実態、対象を、いわば一撃をもって認識し了ることを言うものではない。認識をもって与えられたる、完成されたものと見ない。そうではなく、認識を過程であると考え。不完全な認識がより完全な認識へ発展することを認める。すなわち客観的現実態は、ただ永き歴史的過程のうちにおいてのみ、人間によって認識し得られる」(同上)と。そして物理学を例に

とり、十八世紀の物理学は物質の窮極の要素として分子しか知らなかったけれども、二十世紀に至って原子論・電子論が完成されて、認識が飛躍的に進歩した——これが科学一般の趨勢だとする——、という実例を挙げる。そして更に「一定の段階において認識は対象に妥当する。しかし、やがて対象の新たな性質が発見されてくるや、該認識は対象に妥当しないものとなる。認識と対象とは矛盾に陥る。次に、認識が進歩することによって、この矛盾は止揚され、認識と対象とはふたたび、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弁証法である」(同上)とし、更に続いて「しかもこの過程は終結点をもたない。認識の弁証法は開放的である。そこで、人間認識は客観的現実態の蔽密なる意味において完全なる把握に、無限に近づきつつ、しかも到達することがない——というのが弁証法的唯物論の主張をなす」(同上)と説明するのである。このまことに七面倒臭い説明が、レーニンの「科学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、我々は弁証法的に思惟しなければならぬ。すなわち我々の知識を既成にして不変のものと見ないで、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正確な知識となるかを探求しなければならぬ」(唯物論と経験批判論)という教条の敷衍であることは、あらためて指摘するまでもない。

しかし、旧唯物論の機械的な模写説の袋小路から脱出する論理であった筈のこの『認識の

弁証法』は、果して言うに足るだけの力を持っているであろうか？ 問題は、意識の外にあるものと、意識に反映されたものとの一致を、証明し得るかどうか、であった筈だ。認識の弁証法は、しかし、認識が永久に完全であり得ないこと、言い換えれば、意識に反映されたものは意識の外にあるものを完全に把握し得ない——何故なら、完全な把握は「無限に近づきつつ、しかし、到達することができない」のであるから——という証明は与えるけれども、その逆を、つまり両者の一致を証明する力は、どう考えても持っていないではないか。そればかりではない。そもそも認識の弁証法を可能ならしむる契機である「認識の発展」なるものが、いかにしておこり得ると言うのであろうか？ いかにして「対象の新なる性質の発見」がなされ得ると言うのであろうか？ 「認識が客観的現実態の人間頭脳における反映」——模写説と弁証法的唯物論とに共通する根本命題——でしかないならば、そこに人間精神の力が加わる余地はない筈である。とすれば、客観的現実態自身が、言い換えれば自然界自身が、自ら形を変貌して新しい姿になったことを、自ら告知する以外にない。だが、科学とはそのように単純なものなのであろうか？ 科学者の持つ鋭い観察力、推理力、連想力、概念や数式を駆使する精神的能力はまるで問題にならず、ただ自然界の示す変貌を受動的に意識に反映させることによって、新しい科学的発見がなし得られると言うのであろうか？ 問題は無限にありそうである。だが、その検討は後段の唯物弁証法批判の部にゆずる

ことにする。

物質の概念

さて、唯物論の根本問題は、言うまでもなく、存在の本源たるべき物質とは何かということ、言うならば物質の概念の問題である。この問題に関して、マルクス主義の唯物弁証法が、普通の唯物論とは異って、大幅に拡大された概念を採用していることは、冒頭の小節で一寸触れておいた。その理由は外でもない。実は、唯物弁証法が普遍的な理論であることを誇示するためには、どうしても物質の概念の拡大、しかもおよそ常識では物質と称し得ないものにまで拡大しなければ、通用しないからである。この唯物弁証法における物質の概念の異常な拡大を、二、三の定義から解説してみよう。

通常よく引き合いに出されるのは、レーニンの『唯物論と経験批判論』にある次のような箇所である。「物質は、その感覚において人間に与えられるところの、我々の感覚によって複写され、撮影され、模写され、そして、感覚とは独立に存在するところの客観的現実態を表わすための哲学的範疇である」。或いはまた「物質の概念は……客観的に、人間の意識から独立して存在し、且つ、人間の意識によって模写されるところの实在以外の何ものをも意味しない」。要するにレーニンによれば、物質とは、意識以外の（意識から独立し、外から意識な

いし感覚に与えられるところの) 實在の総体、ということになるようである。まことに曖昧模糊とした定義ではないか。

普通の唯物論が、物質という場合、その物質なるものは何らかの有体的(形のあるもの)可視的(眼で見えるもの)なものであることを、予想していた。仮に肉眼に見えない微粒子であっても——可視的なものだけでは複雑な現象の説明がつかないから——、何らかの空間的(位置をもったもの)存在物を仮定し、それが或る種の物理化学的機能を持つことを予想したものであった。彼等は、細胞の生命を原子の運動として捉えたが、それはその限りにおいてのみ、科学史上の意義を持つことができた。ところが弁証法的唯物論は、前にも触れたように、この種の唯物論を『通俗唯物論』として排斥するのを常としている。それでは弁証法的唯物論は、物質をどのように解しているのか、と言うと、先に挙げた恐ろしく廣大無辺な定義が出て来ることになる。およそこのレーニンの定義は、定義としての用をなさない程のものである。ここでは物質自体が確認されているのではなくて、物質は非物質(≡意識)に対立する無限定の存在として確認されているに過ぎない。意識以外の実在、すなわち客観的實在の全部が物質である、とされているのである。これでは物質の概念が異常に拡大され、ついには『物質』という普通の名辞が意味するものの限界を、はるかに越えてしまふであろうことは、誰の目にも明らかであろう。

果せるかな、ソ連邦の百科大辞典になると、物質の概念は大変違ったものになって来る。

曰く、「およそ唯物論は物質を客観的実在として認めて来た。しかし、物質の多種多様な運動形態の研究に立脚して、物質の物理学的規定の欠陥を明らかにし、哲学上の物質概念にまで到達したのは、ひとり弁証法的唯物論のみであった。哲学上の物質概念は、個別科学の研究対象たる客観的実在のあらゆる具体的形態の概念を含んでいる。雄大な天文学の体系も、微粒子も原子も電子も、そのすべてが客観的実在である。生産力、生産関係、階級というよるな社会的存在形式もまた、同様に客観的実在である。個々の物質を離れて、具体的な物質構成の他に、なお『物質そのもの』、『第一物質』があると考えるのは誤っている」と。ここでは驚くべきことに、物質の概念は「客観的実在のあらゆる具体的形態を含む」ことになり、大は天体から小は原子・電子の微粒子まで、そればかりではなく、生産力や生産関係や階級までが、客観的実在であるという意味で、物質であるとせられているのである。

一体、生産力や生産関係、そして階級などが、物質であると言えるだろうか？ これらは客観的実在である（しかり、これらは意識Ⅱ主観によって左右されない、つまり意識から独立した客観的実在であることは確かである）。客観的実在はマルクス主義では物質と名づけられる。従ってこれらも物質である、というような言葉の遊戯はこの際止めておこう。問題はこれらが、実質上物質の概念の中に含まれ得るか、どうか、である。（マルクスは好んで、生産力や生産関係という用語に『物質

的』という修飾語をつけたが、これらが果して物質的と称し得るかについては、後段の唯物史観批判の部で詳しく検討する。少くとも、生産力や生産関係や階級が、眼で見たり手で触れたりすることができないものであることは、たしかである。感覚器官によって知覚されないものであることは、たしかである。従ってこれらが、レーニンが定義したような「感覚において人間に与えられている」(唯物論と経験批判論、前掲) 実在ではなく、「感覚によって複写され、撮影され、模写される」(同)ものでないことは、明らかである。それではこれらは、少くともレーニンの考えたような物質でないことは、確実ではないか。これらは一体何なのであろう？

混乱の原因は、言うまでもなく、レーニンの曖昧模糊たる定義にある。レーニンが、客観的実在という絶対的実体概念を、安易に感覚器官で捉えられる物質と言い換えてしまったところにある。人間の主観にかかわらない実在(これが客観的実在)は、何も感覚器官で捉えられるものだけとは限らない。我々が知覚し意識するのは、所謂『物質』だけではない。数・形象・論理等々も、我々が主観で勝手に変改できないで、しかも我々の意識に与えられる客観的実在である。同様な意味で、法も道德も国家もすべて客観的実在であるが(断じて主観的幻影ではない)、感覚によって捉えられるものではない。この無限に多義多様な客観的実在を、レーニンは唯物論の枠に固執するあまり、感覚で捉えられる物質という風に、強引に断定してしまった。ここに一切の混乱の原因がある、と言わねばならぬ。

だがしかし、この混乱の意味するものは、甚だ教訓的である。レーニンの、物質を客観的実在と言い替えたあの伸縮自在の定義は、マルクス主義イデオロギーの宣伝に或る種の効果を持った。何故なら、マルクス主義の唯物史観は、生産力・生産関係という下部構造によって社会制度や政治組織が規定され、更にこの社会制度・政治組織に照応して、道徳・科学・芸術・宗教等の上部構造が成立すると説く。とすればこの下部構造である生産力や生産関係は、『物質』と見做さなくてはならないし、物質の概念に含めた方が宣伝上有利であることは間違いない。階級意識もまたマルクス主義では、最重要なスローガンである。その階級が物質であり、階級という物質が人間意識にそのまま反映され模写されて、階級的行動が自然必然的に生まれるという理論が成り立つとすれば、マルクス主義的政治権力（＝共産党）に於てこれ程有難いことはなからう。レーニンのあの伸縮自在の定義は、そのためには打ってつけのものであった。けれども既に述べたように、生産関係や階級が客観的実在であるが故に物質であるとするならば、法や道徳や国家や、いや宗教ですらもが、同様の理由で物質とされなければならぬ。法や道徳や宗教は、唯物史観によれば、下部構造の反映としての観念形態に属するものとされている。これらの観念形態を物質だとすることを、マルクス主義的政治権力は許容するだろうか？ いや許容しはしないし、許容し得ないだろう。たとえ理論上は当然のことであってもこれを許容したならば、国定のイデオロギーに傷がつこうという

ものであろうから。だからしてソ連の官製出版物である百科大辞典には、生産関係や階級だけを物質と銘記して、それ以上のものに沈黙を守っていることは、前の引用文が示す通りである。そこに何等かの意図があるとすれば、その意図はもはや理論上の事柄ではなく、政治的実用主義に発するものに外ならないであらう。マルクス主義者が最も嫌忌する筈のプラグマチズムに、である。

マルクス主義の唯物弁証法は、勿論他にも多くの問題があるけれども、肝心なこの物質の概念規定の問題で、実用主義的效果はさもあればあれ、理論上重大な危険を内包していると言えるであらう。

存在が意識を規定する

マルクス主義が哲学的唯物論として成立するためには——マルクス主義の側で唯物論を自称することは、問題にならない——、実は種々の難点を持つことが、既にこの概要の解説の部においても、幾分暗示されたと思う。しかし当面の課題は、マルクス主義の唯物論的性格の骨子を解説することであるから、これらの難点への論及・究尽は後段にゆずるとして、最後に表記の命題の説明に移らう。

思うに、マルクス主義が唯物論の立場を固執する最大の目標は、この「存在が意識を規定

する」という有名な定式を確立することにある、と言えよう。この定式こそが、実に唯物論を唯物史観に連結する結び目であり、唯物史観はこのテーゼの上に理論構成の重要な部分を負うことになるのであるから。それ故マルクス主義者は、この定式をまるで金科玉条視するのが常である。例えば河上肇氏は言う。「意識は一般に存在を反映するということが、これが全唯物論の一般的テーゼであるが、今吾々がこの見解をただ自然界のみ局限することなく、徹底的にこれを社会の上に押しひろげるとき、吾々はそこに、社会意識は社会的存在の反映であるという史的唯物論（唯物史観）の根本テーゼを得ることになり、かくて始めて、エンゲルスの言う如く、観念論はその最後の逃げ場たる史観から追い出され……」（マルクス主義の哲学的基礎）と、大変な鼻息である。

さてそれでは、まずこの有名な定式の出典を紹介し、続いて少しばかり説明を加えよう。

「天から地に下ってくるドイツ哲学とは全く反対に、吾々は地から天に登る。すなわち吾々は生きた人間に到達するがために、人間が言ったり空想したり観念したりしていることから出発するのではなく、また言われたり考えられたり観念されたりしている人間から出発するのではない。吾々は現実に活動している人間から出発し、そして彼等の現実的な生活過程から、斯かる生活過程の観念的な反射と反響との発展をも叙述しよう

とするのである。……かくて道徳・宗教・哲学・その他のイデオロギー、およびそれらに適應する意識諸形態は、もはや自立の外観を保つことができない。それらのものは何等「独立」の歴史をもたず、何等「独立」の發展をもたない。むしろ彼等の物質的生産と物質的交通とを發展せしめる人間が、かかる彼等の現実と共にまた彼等の思惟と彼らの思惟の産物とを變化せしめるのである。意識が生活を規定するのではなく、却って生活が意識を規定するのである」(ドイツ・イデオロギー)。

「物質的生活の生産の仕方は、社会的の、政治的の、および精神的の生活諸過程一般を制約する。人間の意識が彼等の存在を規定するのではなく、却って逆に、彼等の社会的存在が彼等の意識を規定するのである」(経済学批判序文)

文章はなかなか巧妙である。しかしこの表現には、マルクス独特の抽象的用語や修辭的対照法が用いられているために、真意を把握することは容易のわざではない。「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する」。成程、生活あつての意識であり思想ではないか。生活のないところに——それでは人間は死んだも同然であるから——、意識や思想が生れる筈はない。「意識が存在を規定するのではなく、存在が意識を規定する」。その通り。存在なくして意識は出て来る筈はない。意識は多かれ少なかれ存在の反映であり、存在に規定されるのは当然のことではないか……という具合に安易に解釈すると、この定式はま

ことに当り前のことを言っているようで、俗耳に入り易い響きを持っている。けれども、ここに言う存在とか意識とかいう用語は、唯物弁証法の理論ではもっと厳密な特別の内容を持たされている概念であって、こんな通り一べんの粗雑な理解では、先にも言ったように、とても真意を把握することはできないのである。

マルクス主義哲学に対する鋭利な批判者であったウイシエスラフツェフ——亡命ロシア人で、既に故人である——は、『マルクス主義哲学の貧困』という著書の中で、この定式には三つの異なった意味があるとし、次のように分析している。

(1) 形而上の意味。この場合の『存在』とは、この自然の下において、自己の中から精神的存在、つまり意識を生み出し、派生させるような物質世界を意味する。例えば「精神は物質の産物、脳の産物である」というのがそれで、唯物論の形而上学はこう言うのである。

(2) 認識論の意味。この場合の『存在』とは、意識に依存せずにある客観的実在を意味し、意識はこの客観的実在の投影を意味する。『存在』とは認識される客体を意味し、『意識』とは認識する主体を意味する。これは例の認識論としての模写説（＝投影論）の立場である。

(3) 社会学的意味。この場合の『存在』『人間の社会的存在』とは、窮極的に言えば、「物質的需要（『社会的生産』）の満足を指向する人間の相互動作」（前掲書）を意味し、これの対立概念になっている『意識』『人間の意識』とは、「物質的福祉の獲得を指向するのではなくて、科学・倫理・審美・政治というような非物質的価値の創造を指向する人間の相互動作」（同）を意味することになる。簡単に言えば、『存在』とは社会の物質生活と呼ばれるものであり、『意識』とは精神生活と呼ばれるものであって、精神生活が物質生活を規定することはないけれども、物質生活が精神生活を規定するのだ、というのがこの主張である。これはいかなる意味の存在論でも、認識論でもなく、専ら社会学上の判断である、と言うのである。

そしてウイシェスラフツェフは、この(1)と(2)、つまり形而上的唯物論としての解釈と認識論上の模写説としての解釈は、マルクス主義自身にとっても支持すべからざるものであるとし、この定式は専ら(3)の社会学上の意味に解釈されねばならない、とする。すなわち、この定式にはもって廻った哲学的用語が用いてあるけれども、実はそのようなことごとしいものではなくて、単に物質偏重・経済重視の歴史的経済主義を簡約に定式化したものに過ぎない、とするのである。そう言えば、先の『ドイツ・イデオロギー』からの引用文は、このウ

イシエスラフツェフの論断に適合する根拠を、充分に与えてくれるようである。この引用文には、種々な抽象的用語が用いてあるけれども、要するに、道徳や宗教や哲学を考へること（『精神生活』）は独立した意味を持たない。物質的生産と交通（『工業・商業等の物質生活』）にたずさわっている人間の方が、社会の現実を造り出すのだ……というような意味を「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する」——経済学批判序文では「生活」と言うところを一般化して、「社会的存在」と言い直した——と、標語化したに過ぎない、と見てよい。

ところでウイシエスラフツェフは、この存在（『物質生活のための活動』）と意識（『精神生活のための活動』）との対立を、更に次のようにつきつめて行く。「一体、この両概念は、マルクスによれば、明らかに対立概念として取り扱われているけれども、果してこの両者は言うが如く絶対的に対立するものであるか、どうか」と。「『人間の社会的存在』というが、その社会的存在が既に意識的存在ではないか」と。何故なら「それ（社会的存在）は互に理解し合い、互に話し合つて生産労働を行ない、生産物を交換し合う意識的存在、従つて目的に向つてお互に働きかけ、利害を規定し、選択し、決定する意識的存在だからである。このような意識的相互作用をどうして『意識』に対立させることができようか？ できよう筈はない。意識的相互作用それ自体がすでに意識だからである」（前掲書）と言うのである。

たしかにそう言われてみれば、社会の物質生活と言ひ精神生活と言つても、両者は取り扱

う対象領域こそ異なれ、実は同じく意識が積極的な役割を占めていることに間違いはない。物質生活のための活動にせよ、精神生活のための活動にせよ、ともに、目的に向って行動し、選択し、決意する意識的存在としての人間の相互的協力活動であることは、疑いない。そうであれば、両方とも「意識が存在を規定する」のが本則ではないか。事実、物質生活のための活動である生産労働においてさえ、よく考えてみれば、この本則は見事にあてはまる。一般的に言って、労働とは、自然的存在を目的に従って変形し、組成する人間活動以外の何物でもない。労働生産性を規定するのは技術であり、その技術は科学と発明（≡精神生活の所産）に由来する。自然とか物質とかは、ここでは主体ではなく、働らきかけられる客体に過ぎぬ。働らきかける者（技術を発明し、生産を組織し、生産を行う者）は、意識の主体・創造精神の担い手であるところの、個人格および集団人格としての人間である。このように考えて来ると、精神生活を規定する筈の物質生活それ自身が、何ぞ知らん、「存在が意識を規定する」のではなくて、「意識が存在を規定する」という定式に拘束されねばならないことになって来る。

これを要するに、この「存在が意識を規定する」という唯物論の定式は、ウィンチェスラフ ツェフの鋭い分析によれば、(3)の社会学的意味においても矛盾撞着を来たすことになる。しかし、この定式は、マルクス主義が唯物論を称する限り放棄できないもので、後に述べる唯

物史観の上部構造と下部構造のくだりに、密接な関係を持って来る。従ってここでは、この定式自体に問題点が伏在することを指摘するに止め、歴史的経済主義の内容の検討は、別の場所にゆずることにしたい。

(二) 唯物弁証法の内容

弁証法とは？

元来弁証法とは、ギリシア語『ディアレクティケー』から発したものであって、古代ギリシアではこれは弁論術・問答法の意味を持っていた。すなわち、論敵の主張と論証とを否定し、これを論破してゆく技術、言い換えれば、討論の過程において相手方の主張の矛盾と対立とをはっきりと弁別してゆく技術、を意味していた。例えば、ここにA・B二人の人間が討論したとする。先ずAがある事柄に関してaと主張する。すると次にBが同一の事柄に関してb(≠非a)と主張する。つまりBはAの主張を否定したわけである。そしてそのaという主張とb(≠非a)という主張とを、対照させつつ相互の異同を深く考察してゆくと、結局この討論から、Aの主張の一部とBの主張の一部とを含んだ、新しい第三の結論が出てく

る。ここにA B両者の主張が綜合されたことになる。この綜合された結論は、Aの主張でもなく、かと言ってBの主張でもなく、しかもA B両者の主張の一部をそれぞれに含んだもの、つまり両者の綜合されたより正しい、より高次の見解となるわけである。このような経過が、一方に偏せず多面的に考えてゆけるといふ点で、真理発見のために極めて有効な方法であることは、我々の日常の経験にてらしても明らかであろう。

弁証法という用語の起源と本来の意味とは、大体このようなものであるが、しかし時代の推移とともに、その意味内容も次第に変わって行った。元来一個の弁論術もしくは問答法に過ぎなかつたものから、次第に真理探求の論理的手段とされるようになり、更に一般の哲学的思弁の方法と考えられるに至つたのである。弁証法の萌芽は早くも古代ギリシアの哲学者ヘラクレイトスにあると言われ、「万有は流転す、争は万物の父なり」といふ彼の有名な一句は、既に弁証法的思考を示唆するものと言われている。またソクラテスが同時代の青年達を啓発するために、街角に立って文字通り弁証法的問答を實行したのは、余りにも有名な話である。しかし、プラトンやアリストテレスにおいては、これまでの単なる問答法の域を脱して、弁証法が真理探求の方途、真理認識の方法として採りあげられた。中世では弁証法は、知識人の必須科目たる七大学芸の一つ、論理学の一部にくみ入れられ、更に近代に入ると、カント、フイヒテ、シェリング等のドイツ古典哲学者により、哲学的方法にまで仕上げら

れ、ついにヘーゲルに至って哲学の一般的原理として見事に体系化されるに至るのである。これ以来、弁証法と言えば直ちにヘーゲルを連想し、ヘーゲルと言えば直ちに弁証法を連想する程、両者は固く結びつくことになったのである。

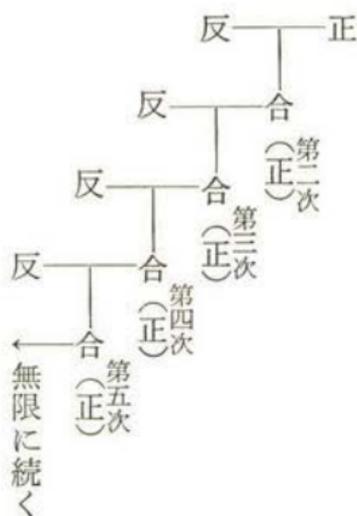
ヘーゲルは、自然界・人間界を含む全宇宙（『全世界』）を一つの流動・変化・発展の過程とみる。彼によれば、この世界は何一つとして恒久不変・不滅不動のものはない。しかしこのように世界が流動・変化して止まざる中に、恰も一筋の糸のように、これを縫うて走り、この過程を推進し決定するものがある。それは絶対者としての理念であり、彼はこれを『絶対精神』と称した。この絶対精神は、絶対者なるが故に個有の個定した存在形式を持たず、それ自体たえざる運動過程・発展過程においてのみ存在し、且つ顕現する。従って世界は自ら発展する絶対精神の展開の歴史であるとともに、絶対精神の止むことなき運動、その永劫の展開が世界の進展のすべての様相を決定する、とした。

そして、この世界史の中に自己を貫き、展開し、顕現して行くところの絶対精神の発展は、常に次のような弁証法的な三段階の方式をとって行なわれる。第一は、理念が未だそれ自身の状態にある段階であって、それ自身のうちに発展の原動力（『矛盾の要素』）を含んであるが、しかし未だそれが発現するに至らないで、自己同一を保っている状態の段階であ

る。ヘーゲルはこれを『即自』(アン・ジッヒ)の段階と呼び、普通には『正』又は『肯定』なる語をもって言い現わされる。第二は、この即自の段階が未発のうちに内包していた矛盾の要素が発現してきて、第一の段階に対して対立の状態となる段階である。これを『対自』(フュア・ジッヒ)の段階と呼び、普通には『反』又は『否定』なる語をもって言い表わされる。第三は、更に発展の原動力たる矛盾が進展して、その対立が綜合され統一されて、第一のものでもなくまた第二のものでもなく、しかも第一のものも第二のものも、その要素として包含され保存されるところの、第三のより高次な新たなものと化する段階である。この第三のものへの転化を『止揚する』又は『揚棄する』(アウフヘーベン)と称し、この第三の段階を『即且対自』(アン・ウント・フュア・ジッヒ)の段階と言い、普通には『合』もしくは『否定の否定』なる語をもって言い表わされるのである。

以上を要約すると、絶対精神の発展・運動は、常に即自—対自—即且対自、または正—反—合、もしくは肯定—否定—否定の否定という三段階の方式をとって行なわれることとなる。そしてヘーゲルによれば、一度実現された綜合すなわち『合』は、再び新しい『正』となって次の新しい『反』に展開し、その『反』はまた更に新しい『合』に展開するという具合に、最高の綜合に到達するまで永久にかかる過程をくり返して止まない、とされる。これを図示すれば、左のようになる。

ヘーゲルによれば、世界はこのように不断の生成・発展の過程にあるが故に、人間の認識の最高任務は、思惟の弁証法によって弁証法的に発展する世界の現実を把握することにある。元々この世界それ自身が、弁証法的に構成されているのであるから、これを正確に把握するには、弁証法という観察方法・理解方法による以外にはない、というのである。すなわち、弁証法は世界発展の理法であり方式であるばかりでなく、それと共に世界を把握し認識する思考の方法でもあるわけである。要するにヘーゲルの弁証法は、客観的にも主観的にも、精神発展の論理形式であったところに、重要な意義と特徴がある。



ゲーテは、ヘーゲルの弁証法に対して、それが「偽を真とし、真を偽とするために濫用」されるおそれのあることを指摘し、「弁証法的病人」への懸念を表明したと言われる（高木尚一『弁証法批判の歴史』国文研叢書No. 3参照）。しかし弁証法という論理形式が、それまでの一本調子の形式論理学よりも、複雑錯綜する現象世界の解明に役立つことは、たしかだと思われる。青年期のマルクスが、当時のドイツの思想界を風靡したヘーゲル哲学から多大の影響を受けたのは当然であるが、特にこの弁証法は若いマルクスの心を捉え、彼をして終生忠実な弁証法の信奉者たらしめたことは、周知のごとくである。マルクスがヘーゲルを目して「弁証法の一般的運動形態を、始めて包括的且つ意識的な仕方て叙述した偉大なる思想家」（資本論第一巻）と呼び、「私はみづから公然とかの偉大なる思想家の門人たることを認める」（資本論第一巻序文）と言ったのは、上記のような意味からである。

ヘーゲル弁証法の顛倒

このようにマルクスは、ヘーゲルの弁証法を忠実に継承したけれども、ヘーゲルの観念論までも、弁証法と一しょに受け容れたのではない。彼はフオイエルバッハの唯物論を知って以来、断然ヘーゲルの観念論を捨てて唯物論の立場に立ち、ヘーゲル弁証法の核心である理念（精神）に代るに、物質をもってするようになった。マルクスは言っている。「私の発展

方法はヘーゲル流ではない。私は唯物論者であり、ヘーゲルは観念論者なのだから」(クレーグマンへの手紙、一八六八年)と。かくして弁証法は、観念論者たるヘーゲルから唯物論者たるマルクスに至るに及んで、観念弁証法から唯物弁証法に転化したのである。同じく弁証法という論理形式を採用しながら、その立脚する地盤が一方は観念論、一方は唯物論という風に、まるで正反対の立場をとることになったのである。

マルクスはこの対立の理由を、簡潔に次のように述べている。

「私の弁証法は、ヘーゲルの弁証法と根本的に異なるばかりでなく、むしろその正反対である。ヘーゲルにとっては、彼が理念の名の下に一つの独立的主体とした思惟過程は、現実世界の創造主であって、現実はまだ思惟過程の外的現象をなすに過ぎない。これに反して、私の立場から見れば、観念世界なるものは畢竟するに、人間の頭脳の中で変更され、翻譯された物質世界に外ならぬものである」(資本論第二版序文)と。

このマルクスの文言からすると、彼の弁証法とヘーゲルの弁証法との根本的な相異が、明らかに浮彫されて来る。それは帰するところ、世界の本質を物質であるとし、すべての現象を物質の作用と見る唯物論者マルクスと、世界の根源を精神(理念)に求め、一切の現象を精神の外的表現であるとする観念論(唯心論)者ヘーゲルとの、基本的な立場の相異という点になる。自然界・人間界を含む全世界を、不断の流動の過程と見る点では、ヘーゲルもマ

ルクスも共通であるが、しかし、世界の発展は、ヘーゲルにとっては精神（理念）の自己運動であり、マルクスにとっては物質の自己運動である。ヘーゲルにあっては、精神（理念）、すなわち思惟過程が一個の独立的主体と見做され、それが一切の現実世界を創造する創造主であり、現実の世界は理念が外部に表現されたものに外ならぬ。これに反して、マルクスにあっては、精神（理念）は物質が人間の頭脳の中に移植され、翻譯されたものであって、理念から物質が生れるのではなく、物質からこそ理念が生れる。そしてこの物質の弁証法的な自己運動こそが、実に世界史そのものである、とするのである。

こう見て来ると、ヘーゲルの立場とマルクスの立場は、まさに対蹠的であることがわかる。それ故にマルクスは「弁証法は、ヘーゲルにあっては逆立ちしている。われわれは神秘的な外皮の中に合理的な核心を見出すために、これを顛倒せねばならない」（ヘーゲル法哲学批判）と、声高く宣言した。いわゆる『ヘーゲル弁証法の顛倒』の宣言である。つまりマルクスは、ヘーゲルの絶対精神を中軸とした壮大な世界観を神秘的として斥け、その理念という核心を取り去って、代りに新しく物質という核心を置き換え、もってヘーゲルの弁証法を逆倒せしむべし、と叫んだのであった。そしてその物質が、その内包する矛盾を起動力として、例の正—反—合の三段階に則った自己運動を展開してゆく過程を、全世界の発展の真の姿である、と考えたのであった。ここに唯物論と弁証法とが結合されて、マルクス主義独特

の『唯物弁証法』が成立したわけである。そしてこの唯物弁証法を、人間を除いた自然界に適用する時は、その結果として自然弁証法が生まれ、自然界を除く人間社会に適用する時は、社会弁証法とも称すべき唯物史観が得られる、としたのである。

以上に述べたヘーゲル弁証法の顛倒、唯物弁証法の成立の経緯は、これをマルクスの文言、マルクス主義の立場から説明したものであって、筆者自身が必ずしもこの説明のすべてに同意しているというわけではない。忌憚なく言えば、多くの疑問があるというのが、正直な感懐である。例えば

第一に、この顛倒の意味を、既に述べたように観念論から唯物論への顛倒、つまり、精神が物質の原因であるとするヘーゲルの立場から、物質が精神の原因であるとするマルクスの立場への転化、という風に解釈するのは、余りにも単純且つ通俗的で誤解を含むことになる。ヘーゲルは、精神が物質の原因である等ということは、一つも言っていない。ヘーゲルの理念というのは、単にいわゆる精神現象・心理的機能として捉えられるべきでなく、およそ存在するものがそれによって立つ道理（ロゴス）もしくは論理、という程の意味である。ヘーゲルは「存在するものは合理的である」という例の汎論理主義の立場から、このロゴスがすべての存在を貫いているとしたのであって、何も発生論的に精神が先で物質が後だ等と主張したのではない。意識の根底にも物質の根底にも、歴史の根底にも自然の根底にも、す

べてそれらを成立させている根源的な道理がなければならぬ、と主張しただけの話である。これを観念論だの、「逆立ちしている」だの、「神秘的」だのと嘲けることは、マルクスの自由であろう。が、何ぞ知らんマルクスにしたところで、存在の根底に弁証法という論理が貫いていることを認める点では、ヘーゲルと同断ということになりはしないであろうか。

第二に、仮にヘーゲルが論理（道理）を先にし、マルクスが存在（物質）を先にしたとしても、マルクスの方が正しいということにはならぬ、ということである。存在が先か、論理が先かという問いに対しては、論理のない存在もなければ、存在に現われない論理もない、と言う外はない。両者はそれぞれ一面の真理を代表しているだけで、両者とも充分に正しくない、という答えが出て来るだけであろう。いずれか一方を、全面的真理であると強弁するのは、それ自体論理的自殺を意味する。マルクス主義者は、唯物論を正しいとする前提に立つから、あくまで自説の絶対的眞理性を誇示するが、そもそも唯物論という哲学そのものが、前にも述べたように、哲学史上では低い次元に属するものであることを、思いおこす必要がある。唯心論か唯物論か、という設問自体が、今日では既に陳腐なものになってしまっていることに、思い及ぶ必要がある。

最後に第三に、唯物弁証法を自然界に適用したと言われる自然弁証法に、多くの疑問が提起されている、ということである。この方面は主としてエンゲルスによって開拓された分野

であるが、エンゲルスが立脚しているのは前世紀のレベルの自然科学的知識であり（例えばエーテルの存在に関する誤認）、今日では殆んど問題にならないと言われる。第一エンゲルスは正規の自然科学者ではなく、正規の観察・実験によって自然界の法則の発見に到達したのではない。そうではなくて、ヘーゲル弁証法の三段階論理を、天降りのに自然界に適用したのであるから、既に方法的に誤謬があり、そこに無理なこじつけ的論法が出て来るのは、いとも当然であると言える。

これらの疑問は、まだまだ後を絶たないけれども、詳細はすべて後段の批判の部に譲るとし、今はただ問題の所在の指摘のみに止めておくことにする。

唯物弁証法の基本法則

さて、マルクス主義によれば、自然界および人間界を構成する物質の一般的運動法則——それが人間の意識に反映されて、思惟の法則ともなる——としての唯物弁証法には、次の三つの主要な基本法則があるとされる。エンゲルスは言っている。

「弁証法の諸法則が抽出されるのは、自然の歴史ならびに人間社会の歴史からである。しかしながらそれらの法則は、これら二つの局面での歴史的発展と思惟そのものとの最も一般的な法則である。しかも要点においては、それらは次の三つの法則に帰着する。

量から質への、またその逆の転化の法則

対立物の浸透の法則

否定の否定の法則、

(自然弁証法)と。以下このエンゲルスの指摘に則して、この三つの基本法則を簡単に説明して行く。

(1) 量から質への、またその逆の転化の法則

既に述べたように、この世界は不断に生成変化する過程であるが、このように生成し、発展し、変化するということは、世界(自然界も人間界も)の事物が量の上で変化すると同時に、質の上でも変化してゆくことなのである。蓋し、質と量とは相表裏する一体のもので、質だけというものも、量だけというものも世界には存在しない。具体的に存在するものは、質と量との統一物である。従って質の変化は量に基礎づけられており、量の変化は質に基礎づけられることになる。事物の運動は質的变化であると共に、量的変化でなくてはならない。

ところでこの変化の過程は、一定の法則によって支配されている。この一定の法則とは、一言にして言えば、量的変化はある程度までは質に変化を与えることはできないが、その限度を越えると質的变化を呼び起すものである、ということである。すなわち、ある事物の量

は、そのものの質に基づいて発展し変化するが、一定の限度に達すると、その質の下ではもはやこれ以上発展することができなくなる。この限度に達すると、これまで量の発展を促して来た質が、却って量のそれ以上の発展の障害物となって、新しい質への転換が行なわれねばならなくなる。そしてこの新しい質への転化は、決して漸進的な進化の方式では行なわれず、常に必ず突然の革命的な方式、飛躍の形で行なわれる。これを量から質への転化の法則と呼ぶのである。

この法則を証明する実例として、よく引き合いに出されるのは、水の凝固と蒸発の例である。水は通常の気圧の下では、摂氏零度で液体から固体（氷）になり、摂氏百度で液体から気体（水蒸気）になる。すなわち、水は零度と百度の間では単に熱の量的変化がなされるだけであるが、これが零度以下、百度以上になると量の変化が質の変化を惹き起し、それぞれ氷あるいは水蒸気という性質の異ったものに転化して行く。この場合、この質的变化は飛躍的に行なわれるのであって、例えば水が冷却してゆく際にも、次第に半固形状態から徐々に固体になってゆくのではなくて、零度になると突如として急激に氷という新しい質に転化する、というのである。このように自然の物質においては、漸次的な量の変化がある限度に達すると、急転直下飛躍的な質の変化に移行するというのが、一般の通則であるとされる。

更に、この法則を人間社会に適用する場合には、革命の現象がよく実例に供される。一定

の社会において、生産力が徐々に増大して行くのは量的変化を意味する。しかし生産力がある程度まで増大して行くと、これまでの生産関係がそれに対応できなくなり、却って生産力の増大を阻む桎梏になり変る。こうなると、これまでの生産関係は存立の理由を失い、急激に変革されざるを得なくなる。これが歴史上屢々見られる革命の現象であり、この革命によって当の社会の質的变化がもたらされる、とするのである。かくして、自然物のみならず人間社会においても、漸次的な量の変化がついには急激な質の変化に転化するという、『量から質への転化の法則』が働らいている、と見做されるのである。

以上のような説明のし方によると、この『量から質への転化の法則』は、一見すべての現象に対して普遍的な妥当性を持っているかに、印象づけられてしまう。しかし、水の凝固にしても革命の勃発にしても、単なる突発現象としてのみ片づけられるものではない。このような変化がおきるためには、あらかじめ小きさみな先駆的变化の集積が行なわれていると見るのが通常であって、これを全然突発的だとするのは、一つの比喩的な説明方法にしか過ぎない。かように観点を変えれば、この法則とは反対の説明も充分できるのであって、一がいかにこの法則を万能視するのは、却って滑稽なこじつけの説明になるおそれがなくもない。例えば、当のエンゲルスが挙げているナポレオンの事例である。エンゲルスは「われわれは最後に、量より質への転化の今一人の証人を呼び出そう」と前ぶれして、ナポレオンがエジブ

ト遠征に際し、土着のマメルク人を撃破した事例をとり上げている。そして「二人のマメルク人は三人のフランス人より絶対に優れている。百人のマメルク人は百人のフランス人と丁度匹敵する。三百人のフランス人は三百人のマメルク人より通常優れており、千人のフランス人は常に千五百人のマメルク人を破る」(反デューリング論)と称し、数の少ない場合にはマメルク人に比して弱いフランス兵が、数が多くなると(量的増加をなすと)マメルク人よりも強いものとなり、質の変化がなされたのだと説明している。これなどはしかし、実際には原始的な騎馬による強襲戦術を用いたマメルク人に対し、近代的火力装備をもったフランス軍が相對して勝利しただけの話で、ことごとしく『量より質への転化の法則』などを持ち出すのは、牽強附会に属すると言えよう。

次に、質から量への転化というのは、質の飛躍的变化によって新しい質が形成されると、この新しい質の下に再び新しい量の発展が継続される、ということである。かくて質の変化は新しい量の変化をもたらし、その新しい量の変化はまた新しい質の変化を導びく、という具合に、両法則は相関連して事物の変化・発展を推し進めて行く、というのである。但し、この質から量への転化については、マルクスもあまり重点を置いていないせいも、殆んど説明していない。

(2) 対立物の浸透の法則

唯物弁証法の第二の特徴は、およそ事物の運動・発展の原動力を矛盾もしくは対立と見ることであって、これを明らかにしたのが、この『対立物の浸透（又は対立物の統一）の法則』である。

この法則によれば、事物の運動・発展の原動力となるものは、神とか超自然的精神とかいった、運動し発展しつつある事物の外部にある力ではなくして、事物それ自身の内部に伏在する固有の矛盾もしくは対立である、とされる。すなわち、この矛盾もしくは対立が相互に依存し、影響し、排除し、斗争してゆくことによって、運動・発展がひき起こされるものと見做すのである。従ってこの運動・発展は、外部からひき起こされる他律的・受動的なものではなく、内部の矛盾・対立から自動的にひき起こされる自主的・自発的な自己運動、ということになる。レーニンはこのことについて、「一切の世界の進行をその『自己運動』において、その自発的發展において、その生ける実在において認識するための条件は、それらるばる対立物の統一として認識することである。発展は対立物の『斗争』である」（弁証法の問題について）と言っている。

それでは、この事物に内在する矛盾・対立とは、どのようなものであろうか？ 唯物弁証法では矛盾の实在を承認するのみならず、矛盾を含まぬ事物はこの世界に存在しない、と主

張する。つまりすべての事物は一つの統一体であるが、その統一体の中には仔細に見ると、対立したもの（＝矛盾）が同時に併存している。換言すれば、その内部において互いに依存し、競合し、排除し合うところの対立物に分裂しているのが、事物の眞の姿であり、この対立物を互に浸透させ統一して行こうとするとところに、先に述べたように、事物の変化・発展がある、とするのである。こういうわけであるから、マルクス主義者はすべての事物の中に、矛盾が伏在していると言う。レーニンの挙げた実例によると、「数学におけるプラスとマイナス。微分と積分。力学における作用と反作用。物理学における陽電気と陰電気。化学における原子の化合と分解。生物学における遺伝と順応。……」、そればかりでなく「哲学における主観と客観。個別と普遍。感性和思维。……」、更に社会科学における「生産力と生産関係。下部構造と上部構造。使用価値と交換価値。競争と独占。社会的生産と資本的所産。……」、ありとあらゆるものが、すべて対立物（矛盾）をその中に含んでいるとされる。そしてこの両者の対立物の矛盾の激発において、すべての事物が変化・発展すると主張するのは、前に述べたとおりである。

(3) 否定の否定の法則

唯物弁証法の第三の特徴は、前記の事物の自己運動が必ず一定の進行形態をとること、す

なわち肯定—否定—否定の否定という三つの段階を経て、次第に拡大する螺旋運動の形態をとる、と主張することである。これが『否定の否定の法則』と呼ばれるものである。

先ず起点たる第一段階は、その中に伏在する矛盾の激化のために、否定されてその反対物に転化する。ここでは第一段階の矛盾は解消されるから、第一の否定が行なわれる。ところが第二段階の成立とともに、またそれに個有な矛盾が新たに生まれ、解決を迫る。この新たな矛盾の激化のために、第二段階は自己を否定して、またその反対物に移行する。これが第二の否定であり、かくしてまたしても新しい第三段階が生まれて来る。この場合第二の否定は、第一の否定の所産である第二段階の否定であるから、当然否定の否定ということになる。そして第三の段階は、第一段階がその反対物に変わったものが更にその反対物に変わったものであるから、一見第一段階への復帰であるように見えるが、事實は決して単純な復帰ではない。と言うのは、第三段階は既に第二段階によって媒介され、内容を豊富にされているからである。言い換えれば、第三段階はより高次の次元において、起点たる第一段階に還ったのである。従ってこの運動は、起点と終点とが閉合わさる単純な円環ではなくて、起点と終点とが次元を異にする螺旋状の運動、と見るべきである。『否定の否定の法則』とは、事物の発展はかかる弁証法的螺旋運動の形態をとって行なわれることを、示したものである。

よく知られているように、エンゲルスは『反デューリング論』の中で、この法則を麦粒の

実例をもって説明した。麦粒が地上に落ちると、熱と水の下で自ら変化を起こし、発芽する。この場合、麦粒は麦粒としては消滅した(否定された)のであり、代りに麦という植物が現われる。それは次第に成長し、開花し、結実し、ついに再び新しい麦粒を生ずる。但し、その新しい麦粒が熟するや否や、その茎は枯れて死滅してしまふ。これが二度目の否定、つまり否定の否定である。このように、否定の否定によって、麦粒はまたもとの麦粒に帰ったわけであるが、その新しい麦粒はも早一粒の麦粒ではなくて、幾十倍の麦粒(高次のもの)になったのである、と言うのである。

更にこの法則を人間社会に適用したとすると、さし当り資本の運動の一般的形態、 G (貨幣) — W (商品) — G' (より高次の貨幣) の公式が、とり挙げられるであろう。すなわち、一定額の貨幣は商品に転化し、しかる後再び貨幣に転化するというのがこの公式の意味であるが、この場合第一段の過程 G — W が第一の否定となる。これによって貨幣は自己を否定して、その対立物たる商品に転化するからである。そして第二段の過程 W — G' は否定の否定となる。これによって貨幣の否定物たる商品は、そこで自己を否定し、その対立物たる貨幣に再び転化するからである。しかしその場合の貨幣 G' は、もとの貨幣 G よりも多額のものであり、否定の否定によって、より高次(多額)の段階に達した、と説明されるのである。そればかりではない。資本主義的生産様式が社会主義的生産様式に転化するという、例

の資本主義崩壊必然論さえもが、この弁証法的『否定の否定の法則』によって、説明されることになる。この点について、マルクスは言う。

「資本家的生産の仕方から生まれた資本家の領有の仕方は、すなわち資本家的私有財産は、個人的な、自己の労働に基づける私有財産の第一の否定である。だが資本家的生産は、自然過程の必然性をもって、それ自身の否定を造りだす。それは否定の否定である。それは労働者の私有財産を再び恢復するものではないが、しかし資本主義時代の成果たる協業や、土地ならびに労働そのものによって生産された生産手段の共同所有を基礎とする、個人的財産はこれを造りだす」（資本論第一巻）と。

この文言からすれば、自己の個人的労働に基づく私有財産（手工業者や自営農民等が持つささやかな財産のこと）の否定、これが第一の否定となる（産業革命前後の頃に苛酷な形で遂行された）。かかる否定によって、自己の労働に基づく私有財産は、その反対物たる他人の労働の搾取に基づく私有財産に、すなわち資本家的私有財産に転化する。だがしかし、かかる資本家的私有財産は、更に自己を否定することによって、社会の共同財産に転化する。これが否定の否定である。その結果生まれる社会は、往昔の個人的労働に基づくささやかな私有財産をそのまま復活はしないが、資本主義の成果たる協業や協同労働・共同所有をとり入れた、新しい形の個人的所有（簡単に言えば、共産主義社会のこと）をもたらず、と言うのである。このように見て来る

と、『否定の否定の法則』は寸分の狂いもなく、人類の歴史を貫通しているかの如く思われるかも知れない。

たしかに、『否定の否定の法則』が意味するところの螺旋運動の方式は、事物の發展を單調な連続や反復として捉えるよりも、数等まさった効果を持つと言つてよい。だがしかし、これを万能視して、例えば麦粒の例のように、いきなり植物の成長にあてはめるが如きは、果して如何であらうか。『否定の否定の法則』によれば莖は種子の自己否定だとされるが、これはそのような法則を人間が植物の成長にあてはめて解釈するからで、種子や莖は別段自己否定をしているわけでもあるまい。無心に成長し、用がすめば枯れ果てて行くだけのことである。貨幣にしても同様である。お金で物を買うという單純な行為を、貨幣が自己を否定して商品に転化したなどと解釈するのは、あまりにも仰々しく、人為的に過ぎると言えはしないだろうか。まるで植物や貨幣が擬人化されているような感じを抱くのは、筆者一人ではあるまい。まさにその通りで、マルクス主義は弁証法を物質自体の運動法則と見る結果、物質が恰も生きて活動しているような、物活論的要素を多分に蔵している。だが、事実はその反対である。事實は、私有財産制が自己否定したり、また否定の否定をするわけではない。私有財産制の下に生きた人間、或いは楽しみ或いは苦しみ、当代の制度や仕組みをよりよく改善せんと欲して努力している（失敗することもあろう）生きた人間が、發展の主体であり、運

動の主役であるのである。資本主義や社会主義が自己運動するのではない。資本主義という概念は抽象の産物に過ぎない。歴史の上に現存しているのは、資本主義という抽象的概念ではなくて、資本主義下に生きてこどもも努力している人間なのである。この事実を直視せずして、抽象概念の論理的操作をもって歴史を説明しようとするのは、却って生動する歴史の真姿を誣いるおそれを多分に持つ。『否定の否定の法則』は、それ自身高次の論理であることは間違いないが、その適用を誤まれば歴史を概念的に固定化し、生氣のない脱け殻と化してしまふことに、注意を怠ってはならない。

唯物弁証法の法則は、他に副次的な法則も若干あり、また言い廻しの異なったものもあるが、その基本法則は上記の三つにつきるとするのが、通常の見解である。既に幾分か暗示したことであるが、筆者自身はこの唯物弁証法の内容、及び適用の仕方について、なお多くの疑問を抱くものであることを、附言しておかねばなるまい。その方面のことは、繰返し述べたように、別の場所で論及することとし、今は引き続き唯物史観の説明に入ることにする。

(三) 唯物史観の内容

唯物史観への讃辞

唯物史観は、マルクス主義の理論体系の中で、最も重要な地位を占めるものである。マルクス主義の経済学上の分析も、政治的実践も、すべてこの唯物史観の基礎の上に立っていることは、あらためて言うまでもない。マルクス主義者が、唯物史観に対して与える讃辞は、まことに最高級のものである。例えばエンゲルスは次のように言った。

「ダーウインが生物学の発展法則を発見したように、マルクスは人間の歴史の発展法則を発見した。それはしげりすぎたイデオロギー的繁茂のもとにおおわれていた簡単な事実である。すなわち、人間は政治や科学や芸術や宗教などを研究できるまえに、まず食い、飲み、住み、着物をきなければならぬ。したがって、直接的な物質的生活手段の生産と、それとともに、ある国民またはある時代のそのときどきの経済的發展段階が土台をなし、そこからその人々の国家制度や法律思想、芸術や、また宗教的觀念さえも發展したし、したがって、これらのものもまたここ「この土台」から説明されなければな

らず、これまでのようにその逆に説明されてはならないということ、これである」(マルクスの送葬にあたって)

と。ここでは唯物史観は、当時(十九世紀後半)揺がざる權威と目されていたダーウインの進化論に比肩するものとして、權威づけられている。

レーニンはまだ次のように言っている。

「いまでは——『資本論』が出現してからは——、唯物史観はもう仮説ではなくて、科学的に証明済みの命題である。そして、何らかの社会構成体の機能と発展——まさに社会構成体のそれであって、なんらかの国、あるいは国民、あるいは階級等々でさえもの生活様式のそれではない——を科学的に説明する、他の試みがなされない間は——すなわち、唯物論がなしとげたのと全く同じように関係諸事実を秩序だてることができ、それと全く同じように、一定の構成体を厳密に科学的に説明しながら、その生きた描写を与えることができるような、他の試みがなされない間は——その時までには、唯物史観は社会科学と同義語であろう。唯物史観は、ミハイロフスキー氏が考えているように『大體において科学的な歴史観』ではなくて、唯一の科学的な歴史観なのである」(人民の友とは何か)

と。ここでは唯物史観は、社会科学の分野で他に比肩するものがない、唯一最高の科学的な

歴史観であるとされ、社会科学の名称を独占する地位に押し上げられている。マルクス主義者の唯物史観に対する金科玉条視の態度は、以上をもって全般を推すことができるであろう。

しかし奇妙なことに、マルクスはその生涯を通じての大量の著作の中で、唯物史観についての系統的な解説を行なったわけではない。『唯物史観』という用語自体、マルクス・エンゲルスの著作にはあまり用いられていない——マルクスとエンゲルスの往復書簡には、『われわれの理論』とか『われわれの立場』とかいう表現が屢々用いられているが——。唯物史観という名称は、だから、マルクス以後の時代、特にカウツキーあたり（『唯物史観』という大著がある）からポピュラーになったもので、今ではマルクス主義の代名詞のように用いられるようになったのである。

とは言え、たとえ系統的でなくとも、唯物史観に関する断片的な説明や叙述は、マルクス・エンゲルスの著作の至るところに見られ、特に初期の作品である『ドイツ・イデオロギ』や『哲学の貧困』等には、この方面への論及が多くなされている。またマルクス・エンゲルスは正規の歴史家ではないから、専門的な歴史叙述としての著作は、まことに寥寥たるものである——この種のものとしては、僅かにフランスの政治史を取り扱った『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』『フランスの内乱』、それにエンゲルスの『ドイツ農民戦争』

ぐらいしかない——。従つて唯物史觀を現実の歴史の動きにあてはめて、詳細に叙述した著作は期待し得ないのであつて、いづれにしても、マルクス・エンゲルスのあれこれの文章の断片をつづり合せて、唯物史觀の概貌をうかび上げらせるより外に方法はない。ただひとつここに、一八五九年に出版された『経済学批判』の序文において、マルクスが唯物史觀の内容について比較的まとまつた形で述べた部分があり、これは一般に『唯物史觀の公式』と呼びならわされている。たしかにこの部分は、その正しいか否かは別として、マルクス自身が意図的に自らの歴史觀を要約的に叙述したものと見られるから、先ずこの部分を手がかりとして、唯物史觀の概要の説明に入るのが、早道であると思われる。

唯物史觀の公式

『経済学批判』の序文に述べられているいわゆる『唯物史觀』の公式は、僅か二頁足らずの分量の文章であるが、便宜上これを幾つかの部分に区分して紹介しよう。

- (1) 「人間は、彼らの生活の社会的生産において、一定の、必然的な、彼らの意志から独立した諸關係を、すなわち彼らの物質的生産諸力の一定の發展段階に照応する生産諸關係を受容する」。

- (2) 「これらの生産関係の総体は、社会の経済的構造を、すなわち、そのうえに一つの法律のおよび政治的な上部構造がそびえたち、そしてそれに一定の社会的意識諸形態が照応する現実的な土台を形成する。物質的生活の生産様式は、社会的・政治的・精神的な生活過程一般を制約する」。
- (3) 「人間の意識が彼らの存在を規定するのではなくて、逆に、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである」。
- (4) 「社会の物質的生産諸力は、その発展のある特定の段階で、それらが従来その内部で運動してきた現存の生産諸関係と、あるいはその法律的表现にすぎないところの所有関係と矛盾するようになる。これらの諸関係は、生産諸力の発展諸形態からその桎梏に急変する。そのときに、一つの社会革命の時代がはじまる」。
- (5) 「経済的基礎の変化とともに、巨大な全上部構造が、あるいは徐々に、あるいは急速に、変革される」。
- (6) 「このような諸変革の考察にあたっては、経済的な生産諸条件における物質的な、自然科学的に精密に確認されうる変革と、それらにおいて人間がこの衝突を意識しかつこれを克服するところの法律的・政治的・宗教的・芸術的あるいは哲学的な、つまりイデオロギー的な諸形態とを、つねに区別しなければならない」。

(7) 「ある個人がなんであるかを、その個人が自分をどう考えているかにしたがって判断することはできないのと同じように、このような変革時代を、その時代の意識から判断することはできないのであって、むしろこの意識を、物質生活の諸矛盾から、社会的な生産諸力と生産関係とのあいだに現存する衝突から、説明しなければならぬ」。

(8) 「一つの社会構成は、すべての生産諸力にとって発展の余地がなくなるまでは決して没落するものではなく、また新しい、より高度の生産諸関係は、その物質的な実存諸条件が旧社会の胎内で孵化しおわるまでは、決して従来のものにとつてかわることはない」。

(9) 「だから人間はつねに自分が解決しうる課題だけを自分に提起する。なぜなら、一そう精確にこれらを考察するならば、問題そのものは、その解決の物質的諸条件がすでに現存しているか、あるいははすくなくともその生成の過程にあるか、の場合にだけはじめて発生することが、つねにわかるであらうから」。

(10) 「大づかみにいって、アジア的・古代的・封建的・近代ブルジョア的生産様式を、経済的社会構成の前進する諸時代と称しうる」。

(11) 「ブルジョア的生産諸関係は社会的生産過程の最後の敵対的形態である。ここに敵対的というのは、個人的敵対の意味ではなくて、諸個人の社会的生活諸条件から生じる敵対の意味であるが、しかしブルジョア社会の胎内に発展しつつある生産諸力は、同時にこ

の敵対の解決のための物質的諸条件をつくりだす」。

(12)「だから人間社会の前史は、この社会構成とともにおわりをつげるのである」。

以上長々と引用をこころみだが、これが唯物史観の公式と呼ばれている箇所の全文を、マルクスが叙述した順序通りに、十二の部分に区分したものである。

このうち、(1)・(2)・(3)は、一応静止的に捉えた社会を唯物論の立場から解明した、或者说社会構造に関する静態論的テーゼと見てもよい。そこでこの(1)・(2)・(3)を含む部分を、仮に唯物史観の静態理論と名づけておくことにする。これに対して、(4)・(5)は、社会を変化・発展の面から捉え、これを弁証法的に解明したもの、と言うことが出来る。従って(4)・(5)は社会発展に関する動態論的テーゼと言ってもよく、この部分を仮に唯物史観の動態理論と名づけることにする。(6)・(7)・(8)・(9)は、大体において唯物史観の動態理論を内容的に補足し、敷衍したもので、特に(8)の如き、社会の変革(=革命)はその社会の生産力が発展の余地のある限りは決して行なわれることはないという、社会発展の厳密な階序を示した点は、注目に値しよう。(10)は、これまでの社会の発展を経済史的見地に立って定型化したもので、いわゆる唯物史観流の発展段階説の諸類型を示したもので、と言うことができる。(11)は当面する資本主義社会を唯物史観の立場から特徴づけたもので、言わば、唯物史観を現代社会に適用した

ものと言うことができ、(12)はこの資本主義社会が人類社会の前史の最後の段階であること、言い換えれば、資本主義社会の没落(1)社会主義社会の到来をもって、人類ははじめて真の歴史を、真の人間らしい歴史を持つことができるという、華々しい予言を含む部分である。そしてこの中で最も重要なものは、最初の(1)から(5)までのテーゼであり、以下にこれを、先に述べた唯物史観の静態理論と動態理論との二つの方面に分けて、解説していくことにしたい。

唯物史観の静態理論

唯物史観の静態理論とは、前にも述べたように、一応静止の姿において捉えた社会の構造を唯物論の立場に立って説明したものと、いうことができる。ところで唯物論とは、これまでの既述のように、自然・存在・物質的世界が根源的なもので、意識・思维・精神的世界は派生的・副次的なものであり、またその物質世界は人間の精神(意識)とは全くかわりなく存在する客観的実在であって、人間の精神(意識)はこの客観的実在の反映・映像にしか過ぎない、と主張するものであった。この唯物論の原則を人間社会に適用すると、次のような結果になる。すなわち、社会的存在(1)社会の物質的生活が根源的なもので、社会の精神的生(2)活は副次的・派生的なものであり、社会の物質的生活は人間の意識とかかわりなく存在する客観的な存在であって、社会の精神的生(3)活はこの客観的実在の反映でしかない、ということ

になる。具体的に言うと、社会の精神的生活の源泉たる社会的観念や理論・政治的見解や制度の発生する根源は、その観念や理論・見解や制度のうちに求めるべきではなくて、社会の物質的生活・経済的動きの諸条件のうちに求めるべきであり、前者は後者の反映に外ならない、ということである。

だからして、人間社会の歴史の各時代には、それぞれ異なった社会思想や政治的見解や制度が見られる。例えば、古代社会では奴隷以外の自由市民によって構成される民会を中心とした古典的民主主義があり、それに基づく思想・学問・芸術が開花した。中世社会では領主を支配者とする荘園制度があり、そうした制度を支える騎士道精神やカトリックの宗教思想が支配的であった。近代社会では新興ブルジョアジーが支配権を握り、彼等の生活様式にふさわしい諸観念、富と計算と科学技術万能の時代を現出した。しかし、これらすべてのものが現われたのは、決して思想や理論そのもの、政治的見解や制度そのものの本性や特質によるのではない。これらは専ら、社会発展のそれぞれの異なる時代における、社会の物質的生活のそれぞれの異なる条件から、説明されねばならないというのである。マルクスが「人間の意識が彼等の存在を規定するのではなくて、逆に、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである」(唯物史観の公式③)と言ったのは、このような事実を意味したものである。更にこれを端的に表現すれば、マルクスの例の「手輓白は諸君に封建君主をもつ社会をあた

え、蒸氣曰は諸君に産業資本家をもつ社会をあたえるであらう」(哲学の貧困)という象徴的な警句に帰着することになる。

それでは、ここに社会の物質的生活と言ひ、人間の社会的存在と言ひのは、一体何であるのか？ 人間にとって最も基本的な事實は、われわれ自身が生きるということである。しかし生きてゆくには、何はさて措いても、「まず食ひ、飲み、住み、着物を着る」(前掲、マルクスの送葬にあたって)ことが必要不可欠である。およそ政治や学問や芸術や宗教に従事し、これらの精神的な生活を営むことができるのは、衣食住の欲望が充たされた後のことである。従つて、人間の最初の、そして最も緊要な歴史的行為は、これら衣食住の欲望を充たすための手段を生産すること、すなわち生産という経済的行為に外ならぬ。以上のことは、いやしくも人間が生産せんがためには、今日、幾千年前と同様に時々刻々と遂行されねばならない歴史的行為であり、日夜刻々に充足されねばならない一切の歴史の基本条件である、というのである。このような主張が、歴史的経済主義、もしくは歴史の上での経済決定論と言われるものの線に沿つて述べられていることは、もはや言わずとも明らかであらう。

さて、この人間の歴史の基礎とも言うべき生産という経済行為は、さし当りその中に二つの側面を指摘することができる。一つは、人間が生活資料を獲得するために、外界の自然か

ら必要な物質的エネルギーをくみとるべく、自然に働きかけることである。いま一つは、単に自然に働きかけるだけでなく人間相互間に働きかけること、つまり人間が一定の方法をもって共同に働き、そして相互にその活動を交換し合うことである。かように生産という経済行為は、一方においては人間の自然に対する関係、他方においては人間相互の関係という二重性を持っており、これら両面の総合されたものと言うことができる。その中、前者は人間の自然との間における物質代謝の関係であり、後者は人間相互間における労働交換の関係である。前者において問題となるのは生産力という概念であり、後者においては生産関係という概念である(ドイツ・イデオロギー)。この生産力と生産関係とは、生産という人間の経済行為の中に本源的に内在している最も基本的な相互関連的、ないし対立的契機であって、生産力の發揮は必ずそれ自身の内に生産関係を含むものであり、生産関係なくしては生産力の發揮は考えられない。そして生産力と生産関係とがうまく対応している場合には、生産力は順調な發達をとげるが、一度兩者の間にギャップが生ずるや、生産関係は生産力の發達の障害となり変り、ついには生産関係そのものの動揺を來たすという、社会の動乱期に突入することになる。

唯物史観によれば、この生産力および生産関係(多くの場合この二つの概念には、『物質的』という

形容詞がつけられる)は、人間社会の経済構造を形成する最も基本的な二大範疇であると考えられる。そしてこの経済構造が実に人間社会の真正の基礎であって、いわば社会という一大建築物の土台、あるいは下部構造に該当するものとされる。この場合注意を怠ってはならないことは、これら物質的な生産力および生産関係は、人間の意志から全く独立した必然的なものである、という指摘である。物質的生产力は、それ自身の必然性に基づいて常時増大・発達して行くもので、人間の任意に阻止することができないもの、人間は物質的生产力自身の持つ必然的な法則に従って手を借すだけのものとされる。物質的生产関係は、これまた物質的生产力の発達のそれぞれの段階に照応して形成されるもので、人間が勝手に造り出せるものではない。人間はこの世に生まれ出ると、その瞬間からある特定の生産関係に入り込むことを余儀なくされる。人間がこれに入り込むことは、生きてゆくための絶対至上命令であって、任意の選択は許されない。物質的生产力ないし生産関係は、このように、人間を、その意志や選択とはかかわりなく、外から強制する自然法則として、人間の行動を寸分の揺ぎもなく拘束する、というわけである。唯物史観の公式(1)において、特に強調されているのはこの点であった。エンゲルスはまた例の「必然の王国から自由の王国への飛躍」を論じた箇所

で、次のように言っている。

「人間自身の社会的行動の諸法則は、これまでは、人間と無縁な、人間を支配するところ

の自然法則として、人間に対立して来たが、この場合には（生産手段が社会によって掌握されるようになった場合のこと……筆者註）、十分な専門的知識をもって人間に使用されるようになる」（空想より科学へ）

と。ここに言う「人間自身の社会的行動の諸法則」とは、人間がその中に入り込んでいる生産関係のことであり、「生産手段が社会によって掌握されるようになった場合」とは、具体的に言えば共産主義社会が成立した場合をさす。つまりエンゲルスによれば、共産主義以前の歴史の諸段階においては、生産関係は「人間に無縁な、人間を支配するところの自然法則」として「人間に対立する」ものと断言されているのである。共産主義が達成されるまでは、人間は物質的生産力と生産関係が生み出した法則の奴隷であり、囚人であり、「必然の王国」に住まなくてはならないとされる——もつとも、共産主義が達成されたら、果して「自由の王国」へ飛躍するものかどうかは、疑問なきを得ないが——。このように唯物史観においては、或いは『自然史的過程』とか、或いは『鉄の必然性』とか、人間の歴史が人間の意志や選択以外の強制的な法則によって支配されている、と説くのが重要な特徴となっている。

ところで、物質的生産力と生産関係によって造り出される経済的構造が、社会という建築物の土台であり、下部構造とされることは、先に述べた。この土台もしくは下部構造の上

に、法律とか、政治とか、学問とか、芸術とか、宗教とかが、言わば上部構造として建造される。言い換えれば、政治・法律・学問・道徳・芸術・宗教等は、いずれも例外なく、その土台である経済構造をそれぞれ固有の様式で表現し、反映したものに外ならない。これらのものはすべて、社会の経済的構造という共通の温床の上に咲いた、色とりどりの花のようなものであり、その温床のあり方に決定的に制約される、というのである。唯物史観の公式(2)の意味したのは、このことに外ならない。そして、これらの上部構造を総称して、広義の意識形態(觀念形態・イデオロギーとも言う)と言う。この意識形態は、経済的構造に対する関係に従って、(i)低次のイデオロギー(国家権力・政治組織)、(ii)中次のイデオロギー(法律)、(iii)高次のイデオロギー(思想・科学・道徳・芸術・宗教等)の三つに区分される。なおこれらの総称たる広義のイデオロギーに対して、狭義のイデオロギー(或いは本来の意味のイデオロギー)と言う場合、それは(iii)の精神文化の各分野を意味するのが普通である。この下部構造と上部構造との累層関係を图示すれば、次のようになる。

宗教 ・ 芸術

思想・科学・道徳

法 律

国家権力・政治組織

物質的生産関係

物質的生産力

(上部構造)

(下部構造)

そしてこの場合、恰も分数の分母にあたる下部構造(その中でも最下段にある物質的生産力)が決定的な規定力をもっており、その逆ではあり得ないとされるのは、公式(2)の示す通りである。以上の原則を、資本主義社会を例にとって説明すれば、次のようになる。いずれの社会でも、その政治構造を最も端的に表現しているのは国家権力であるが、資本主義社会の国家は、支配階級たるブルジョアジーが自階級の経済的利益を保持し、貫徹するために被支配階級たるプロレタリアートを抑圧するための階級的支配機関である、とされる。マルクスは言っている。「近代の国家権力は全ブルジョア階級の共同の事務を処理する委員会にはかなら

ない」(共産党宣言)と。法律についても、事柄は全く同様だとされる。資本主義社会では、すべての生産手段がブルジョアジーの手に握られているが、この事実は直ちに国家の定める法律となって表現され、国家権力によって保護された財産法(所有権は神聖とされる)となって現われる。いわゆる権利なるものも、所詮は階級的意志を法律的に表現したものに過ぎず、そしてその意志の内容は階級の経済的条件から生まれてきたものに過ぎない。スターリンは言っている。「(ブルジョア)憲法は有産階級に都合よく、また有利な社会秩序を確保するために必要である、という前提から出発している」(レーニン主義の基礎)と。思想・科学・道徳・芸術・宗教等の精神文化も、これもまたブルジョアの生産関係の産物でしかない、とされる。それらはすべて、資本主義社会を擁護し、謳歌し、ブルジョアジーの階級の利益・階級の優越を肯定せんがための文化的告白以外の何物でもない、というのである。マルクスは次のように言った。「思想の歴史がしめすものは、精神的生産は物質的生産とともに変化する、ということより外にない。ある時代の支配的思想は、つねに支配階級思想に外ならなかった」(共産党宣言)と。

これを要するに、ある社会の国家的、法律のおよび文化的生活は、すべて当該社会の物質的生産関係の総和である経済的構造によって決定されるものである。つまり、われわれの社会的存在の様式、すなわちわれわれがいかなる生産関係の下に生活しているかによって、わ

れわれの行動・思想・感情の一切の形式と内容が決定される、というのである。このように、下部構造から上部構造に向つての一方的な決定力が、あますなく強調されているところに、唯物史觀の靜態理論の最も重要な特徴がある——この点に関して、エンゲルスが晩年に至り重大な改論を行なつた事實を併記しなければならぬが、その経緯は後段の批判の部で詳論することにした。——。

唯物史觀の動態理論

唯物史觀の靜態理論が、既に述べたように、唯物論を社会に適用して、その靜止的断面を示したものであるのに対し、動態理論は弁証法を社会に適用して、その変化發展の相を解明したものと、言うことができる。従つて、前に説明した弁証法の諸法則を想起しつつ、これを社会にあてはめてゆけば、動態理論の概要を知ることができる。

弁証法は、この世界はすべて不斷の生成と發展の過程の中にあり、固定不動のものはないといふ前提に立つものであった。そのように、人間の社会も絶えず変化し、運動し、發展し、古い社会は何時しか死滅して、新しい社会がこれに代り、その社会もまたいずれは別の新しい社会に道を譲るものである、とされる。このことは、一般の歴史が示すところによつても、明らかなように思われる。原始社会が崩壊して古代社会が現われ、古代社会が滅

亡して中世封建社会が現われ、更に封建社会に代って近代資本主義社会が出現したことは、その理由のつけ方は種々あるにせよ、人類の過去の歴史の示す大まかな筋道である、と言ってもよいであろう。

それでは、このような社会の変化を、その「奥の奥で統べている」根源的な力、その変化・発展の起動力は一体何であろうか？ 弁証法は、このような起動力は変化・発展してゆく社会それ自身の内部にこそ存在し、外部には存在し得ないと主張する。唯物弁証法にあっては、それは言うまでもなく物質的生産力である。この生産力という概念については、実はマルクス自身も必ずしも明確な定義を与えておらず、マルクス主義者の間でも解釈に異同があると言われる。また生産力を果して物質と見做すことができるか否かについても、疑問が残る。しかし、ここではそのような疑問は一切後廻しにして、一応唯物史観の説くところに従えば、生産力とは、人間が富を生産するために自然に働きかける場合に動員され、利用される力の総称であって、通常人間の労働力と生産手段（労働対象と労働手段）との結合したもの、と言われている。そしてこの生産力は、時代の推移とともに、種々の発見や発明、それに技術的改良が加えられることにより、常時絶えず向上・増大してゆくとするのが、歴史の常識である。このような生産力の絶えざる向上・増大が、歴史を推し進める根本の起動力である、と言うのである。

かように人間は生産力を駆使して自然に働きかけ、富の生産を営むのであるが、この場合、個人が孤立して単独で生産することは到底不可能である。そこで他方において、人間は他の人間と何等かの関係を結んで、孤立的にはなく社会的に生産を営むものである。この関係が生産関係と言われるものであることは、既に静態理論のところでも触れておいた。この生産関係は、当然のことながら、当該社会の生産力の一定の発達段階に照応して形成される。その限りにおいては、生産力と生産関係との間には均衡が保たれているわけで、生産力は己れにふさわしい生産関係の下で、順調に量的発展を遂げる。しかし一方、物質的生产力は、前記のように、常時絶えず向上・増大してゆく性質を持っている。やがて生産関係——一般に所有関係を意味するから、生産力よりも保守的・固定的性質を持つ——との間に矛盾・対立の関係を生じて来て、こうなると生産関係は増大した新しい生産力の状態に即応すべく、質的転換を迫られることになる。このように、生産力と生産関係との間の均衡と矛盾の交互展開により、社会は量的ないし質的両面の発展を遂げてゆく、というのが唯物史観の動態理論の骨子である。以下、この点をもう少し詳しく説明しよう。

先ず一定の社会が成立した当初においては、生産力と生産関係との間には均衡が保たれている、と見てよい。この均衡のうちに生産力はすくすくと順調に伸びてゆく。しかし、生産

力が次第に増大して行くにつれて、在来の生産関係はいよいよ窮屈になり、生産力のそれ以上の発展にとつて、むしろ邪魔物とさえなってくる。生産関係は、無論増大した新しい生産力に歩調を合わせようとするが、それには限度がある。当初の均衡状態は次第に破れ、攪乱の状態がこれに代る。とどのつまりは爆発が必至となる。今や増大してゆく生産力に対応できなくなり、その障害物と化し去ったこれまでの生産関係は廃棄されて、新しい生産関係に席を譲らざるを得なくなる。この爆発が、社会現象として見れば、革命と言われる事態であつて、その結果、新しい基盤の上に再び均衡が現われ、新しい生産関係に抱かれた新しい生産力は更に高度の発達を遂げて行く。このように、生産力と生産関係との均衡状態(肯定)↓均衡の攪乱(否定)↓新しい均衡の回復(否定の否定)という過程の無限の連続——これが社会発展の眞の姿である、というのである。唯物史観の公式(4)の含意するのは、大約上記のような事柄である。

エンゲルスは、この生産力と生産関係との矛盾による社会の螺旋状的発展の様相を、幼児と着物との関係にたとえて説明している。すなわち、最初幼児は自分の身体に合った大きさの着物をきせられる。この着物が幼児の健康を保護する不可欠のものであるのは言うまでもないが、しかし幼児がずんずん成長して行くにつれ、この着物が窮屈になってくるのもまた止むを得ぬ次第である。幼児が成長して行くのに、今までの着物をそのままきせておくと、

幼児の健康はそこなわれ、その発育は妨げられる。かくて、これまでは幼児の成長にとって有用且つ不可欠であったものが、却って、その反対に幼児の成長を妨害する有害物に転化するわけである。このままでは着物は張り裂けてしまう。当然、今までの着物は廃棄され、成長した幼児の体格に合うような大きさの着物をきせてやらねばならぬ。大きい着物に変わる、幼児はまた順調な成長を遂げることになる。生産力と生産関係との関係は、まさにこの幼児と着物との関係にあてはまる、とエンゲルスは言うのである。

ところで、生産力が増大・発展して行くと、それにつれて生産関係が変化を余儀なくされる。こういう風に社会の経済的構造が変化して行く場合に、当の社会の上部構造はどのようなようになって行くであろうか？ 上部構造は、既に静態理論で述べたように、下部構造の反映であり、映像に過ぎなかつた筈だ。しからば、この下部構造たる経済的構造が変化するにつれて、政治や法律や文化などの上部構造も当然に変化を余儀なくされて来る。古い政治組織は新しい政治組織に、古い社会観念は新しい社会観念に道を譲らざるを得なくなる。これが、唯物史観の公式(5)に言うところの、社会革命到来時の様相である。社会革命とは、それ故に、単なる権力関係の急激な変革を意味する政変やクーデターと、混同されてはならない。人間の意志や陰謀や煽動によって発生し、力関係の強弱に左右されるような偶発事件ではあり得ない。それは、深奥な下部構造から発して広汎な上部構造に及ぶ社会秩序の全体が、全面的に

変革されるといふ歴史的事件にして、はじめて該当し得るものなのである。

しかしながら、物質的な下部構造の部面に起こる変化は、確実な自然的必然性をもって発生するのであるけれども、人間の意識の上部構造の部面には、それが直ちに現われるとは限らない。人間の意識形態は、物質的構造よりもはるかに複雑で、習慣や惰性に縛られ、旧来の生活様式に対する執着もなかなか根強い。従つて下部構造における必然性の示す方向ははっきりしていても、上部構造における変革のための動きは、より複雑なジグザグのコースを辿ることがあり得る。この二つの部面の相違を見落してはならない、というのが、公式(6)に示された内容である。とは言え、社会の変革の真因は人間の意識の面にあるのではない。人間の意識の面における変革の動きが、いかに錯綜し、停滞し、迂路を辿るとしても、所詮それは社会の物質的構造の必然の赴くところに、従わねばならないものである。社会の変革は、人間の意識から説明されるのではなく、あくまでその社会の物質生活の矛盾から、言い換えれば、生産力と生産関係との間に生ずる衝突から説明する以外にない。これが公式(7)の意味する内容である。

そうだとすれば、次のような主張が成立する。社会革命は、結局のところ生産力と生産関係との間の均衡が攪乱され、それがどうにもならないところに来て昂じて行つた時に発生するもので、人間の勝手な希望や意志によつて発生するものではない、という主張である。勿

論、均衡が失われ矛盾が発生すると共に、社会革命の素因は与えられるけれども、そこで直ちに革命が爆發する、というものではない。生産関係が生産力を容れる余地がなくならぬ内は、つまり、在来の生産関係の枠内で未だ生産力が發達する可能性がある間は、決して社会革命は発生しない——これが公式(8)の主張である——。生産関係が、これ以上生産力の發達を許さない程、重大な障害物になった時にはじめて、旧生産関係は破棄されて社会革命が發生する。だから、一つの社会変革が行なわれる場合には、先ず何よりもその変革の物質的條件があるかないか、そのような条件が生成しつつあるのかそうでないのか、に着目する必要がある——これが公式(9)の主張である——。しかるべき物質的條件なくして任意に革命をおこそうとするのは、非科学的なブランキ流の一揆主義者の主張でしかない、と言うのである。

以上に素描をこころみたまふ唯物史観の動態理論、すなわち社会發展の理論は、弁証法を人間の歴史に適用したまふことに精巧な論理の上に構成されている、と云うことができる。それは、社会の物質的構造の必然性、約言すれば、物質的生産力と生産関係との間に必然的にかもし出される均衡と矛盾の關係を軸心に据えて、一切の精神生活をも含めた歴史全体の動きを一挙に論断しようとする、壮大な歴史的決定論と云うことができる。けれども、論理の精巧と壮大は歴史の事実と常に一致する、とは限らない。唯物史観の論理が、真に正しい歴史の姿を把握したものかどうかは、なお厳密な史実の検証を必要とすることを附言しておきたい。

唯物史観の発展段階説

唯物史観の公式(10)に示されたのが、唯物史観の動態理論を人類の歴史の変遷に適用することによって得られた、発展段階の類型の指摘であることは、既に述べたとおりである。この公式(10)によれば、人類の歴史は、アジア社会・奴隷社会・封建社会・資本主義社会の四つの発展段階に分けられるが、通常この以前の段階に原始共同社会(エンゲルスの『家族、私有財産及び国家の起源』による)と、この以後の段階に社会主義社会(マルクスの死後、現実に実現された)とを加えて、人類史の発展を六つの段階において捉えるのが、唯物史観の見解とされるようになった。ただこのうちで、アジア社会もしくはアジア的生産様式と称せられる段階については、マルクス主義陣営の内部においても取扱いに難点があり、今日では独立の発展段階からはずされてしまっている。つまり、このアジア社会については、マルクス自身が例の唯物史観の公式や資本論の中で明言しているので、当然マルクス主義学者の間で、それが具体的にはいかなる時代のいかなる地域の社会を意味するかについて、激しい論争が行なわれた。ある者は古代オリエントの社会を指すものとし、ある者は古代アジア全般を意味するものと主張したが、いずれも人類史の普遍的段階として設定するには難点があり過ぎた。そのうち、マルクスの手稿『資本主義的生産に先行する諸形態』が刊行されてみると、それはむしろギリシ

アやローマの社会と同じく奴隷制に立脚する生産様式であつて、ただそれが未発達であるために、一応古代社会の前におかれてゐるに過ぎないことが明らかになつた。こうしてアジア的社会という名称は、少くともソビエトの百科辞典などからは抹消されてしまひ、今日では、人類史の発展段階は五つとするのが公式の見解となつてゐる。

この発展段階説には、言うまでもなく、唯物史観の経済重視の立場、いわゆる歴史的経済主義が根底を流れている。つまり、生産という経済行為を社会の基礎におき、生産様式の変遷（奴隷制とか、封建制という如き）に基づいて立てられた段階説であることを、第一の特徴とする。そればかりではない。次にこの発展段階説は、均衡↓攪乱↓再均衡という歴史の弁証法的運動法則を基礎にしている。つまり、一段階から次の段階への推移を、物質的生産力の恒常的増大↓それと生産関係との矛盾↓その矛盾の爆発という、一つの必然的な過程として捉えているところに、第二の特徴を持つ。そうすると当然のことに、この発展段階説の第三の特徴は、それが強固な階級斗争説に支えられてゐる、ということになる。何故なら、生産力と生産関係との矛盾は、現実の人間関係においては、それぞれの時代の社会の支配階級と被支配階級との階級斗争の形をとつて現われるから。マルクスの『共産党宣言』の冒頭の一文「従来のすべての社会の歴史は階級斗争の歴史である」は、この意味における重々しい断言である。それ故、一段階から次の段階への推移は、平静安穩な過程をとつて行なわれる

のではない。それは自然的進化のプロセスではなく、凄惨な階級斗争の結果行なわれるところの、激動的革命のプロセスをとおって行なわれねばならない。かくしてこの発展段階説は、階級斗争↓階級革命の哲学に、分ち難く結びついて来るのである。

この発展段階説は、『古代・中世・近世』という一般の歴史の時代区分とほぼ一致しているところに、強味を持つ。つまり、奴隷社会は大体において古代に、封建社会は中世に、そして資本主義社会は近世に該当することになる。そういうところから、通常の歴史教科書などにおいては、古代・中世・近世の時代区分を、奴隷社会・封建社会・資本主義社会の発展段階と並列させ、安易にこれを同一視してしまふ傾向がなくもない。しかしながら、唯物史観の発展段階説には、前に挙げた諸特徴が存在していることを忘れてはならぬ。古代・中世・近世の時代区分は、単に経済的側面についてのみ見られたものではなく、もっと包括的な視界に立ってなされた区分である。これらの時代の変遷には、種々なファクターが考察されているのであって、弁証法的運動法則の必然性が貫徹しているとか、況んや階級斗争↓階級革命の哲学と結びつかねばならないとかの視点に考察を局限することは、一部をもって全体を推す誤謬に陥るおそれがある。この点を考慮に入れつつ、社会経済史の一部に唯物史観の発展段階説を採り入れる（しかも批判的に）ことは、別段差支えないと思われる。

最後に、この発展段階説自身についても、多くの問題点がある。正体不明のアジア社

会については、既に除外されたから言わないとしても、原始共産社会、奴隸社会、封建社会のいずれについても、多くの誇張や誤解が含まれていることは争えない。これらの点については、また後段において触れることにする。

資本主義崩壊必然論

唯物史觀の公式(Ⅱ)の説くところは、資本主義社会の生産関係、つまり一方で生産手段がブルジョアジーの手中に集中され、他方いよいよ増加するプロレタリアートが搾取に堪えかねて階級斗争に立ち上る、というような関係は、人類史の最後の敵対的形態であること、そして同時に、資本主義社会の内部でいよいよ急速に増大して行く生産力のもたらす矛盾は、やがて極限に達して必然的に当の資本主義社会の没落を来たさしめるという、資本主義崩壊必然論の主張である。この論拠を明らかにするためには、労働価値説及び剰余価値説に基づく資本主義経済の分析によらねばならないが、ここでは主題を外れるので、割愛しなければならぬ。ここではただ、このテーマに関するマルクスの要約的な描写を、参考のために引用しておくに止める。

「収奪は、全く仮借するところのない野蛮をもって、最も陋劣、醜悪、卑怯な憎むべき激情の衝動の下に遂行される。……この収奪は資本主義的生産自体の内在的法則の作

用によって、諸資本の集中によって実現される。常に一人の資本家が多くの資本家を減ぼす。この集中と並んで、すなわち少数の資本家による多数の資本家の収奪と並んで、ますます大規模となる労働過程の協業形態、科学の意識的技術的応用、土地の計画的利用……あらゆる生産手段の節約、世界市場網への世界各国の組入れ、及びそれと共に資本主義体制の国際的 성격が、発展する。この転形過程のあらゆる利益を横領し独占する大資本家の数の不断の減少と共に、窮乏・抑圧・隸従・墮落・搾取の度が増大するのであるが、また絶えず膨脹しつつ、資本主義的生産過程そのものの機構によって訓練され結集され組織される労働者階級の反抗も増大する。資本独占は、それと共に且つそれの下で開花した生産様式の桎梏となる。生産手段の集中と労働の社会化とは、それらの資本主義的外被とは調和し得なくなるところの一点に到達する。外被は爆破される。資本主義的私有の最後を告げる鐘が鳴る。収奪者が収奪される」(資本論第一巻)

この資本主義崩壊必然論の根拠として、通常挙げられるのは、(1)恐慌説(阪路欠乏説)、(2)産業予備軍説、(3)貧窮革命説(大衆貧窮化説)、(4)資本集中説の四つである。以下にその梗概を説明しよう。

(1) 恐慌説

資本家の目ざすところは利潤にある。利潤をあげるためには商品を安く造

ってよく売らなければならぬ。商品を安く造るためには、生産技術を不断に改良して、大量生産を行なったがよい。これが産業革命以後一般化した、高度資本主義時代の生産様式であった。すると当然に、機械・設備・原料等の購入にあてられる資本、すなわち『不変資本』の割合は増大し、その反面、労働者の賃金の支払いにあてられる資本、すなわち『可変資本』の割合は減少せざるを得ない。賃金の基金とも言うべき可変資本が相対的に減ってゆくのであるから、自ら労働者の賃金は下落し、ひどくすると労働者の一部は失業せざるを得なくなる。この失業者の群を、次に述べる『産業予備軍』と称するのであるが、ともあれこれがために、労働者大衆の購買力が次第に減少して行くのは、否定できない。かくして、折角生産した商品の販路は次第に狭められて行くことになる。他方、資本家の側はどうか？ 資本家は多大の剰余価値を取得するけれども、それをすべて消費にあてるとは限らない。資本家も次第に激甚化する競争にうちかつ必要から、むしろ所得の大部分を蓄積して再生産の資本に廻す必要が、いよいよ大きくなって行く。その消費財購入のために使われる所得部分は、いよいよ限られたものになって行かざるを得ない。

かくして、労働者と資本家とを合わせた社会全体の消費力は、必然のなり行きとして、一路減退の途を辿る。しかも、このように減退して行く社会の消費力に対して、資本家は利潤をあげるためにはいよいよ多量の商品を供給せざるを得ないという、奇妙なデレンマに陥

って行く。元來資本主義的生産は無計画であり、無政府的である。儲けるためには思惑生産がどしどし敢行される。儲けを狙って多量に造った商品が売れないとあれば、そこに現出するのは『生産過剰という流行病』、すなわち恐慌以外にない。この恐慌は周期的に襲って来て、資本主義社会そのものを脅やかす。しかも後になればなる程、恐慌の幅は大きくなり底は深くなり、衝擊の度はひどくなる。不変資本と可変資本との割合の差が、次第に大きくなるのが資本主義生産の内在的法則である以上、その逆はあり得ない。とどのつまりは、資本主義は崩壊する外はない。

かくの如く、資本の蓄積につれてますます増大してゆく生産力と、減退してゆく消費力との不均衡は、資本主義に内在する不治のガンであって、このガンが除去されない限り、資本主義は必然的に崩壊せざるを得ない、というのが恐慌説の概要である。

(2) 産業予備軍説 産業予備軍とは、(1)で触れたように失業者のことである。この言葉は、エンゲルスが『イギリスにおける労働者階級の状態』の中で初めて使ったと言われるが、それは要するに、好景氣の時には雇われるけれども、不景氣(恐慌)の時には忽ち街頭に投げ出される失業労働者の大群のことである。この失業者群がいかにして生まれるのかといえ、それは(1)に述べたように、結局は可変資本の割合が減少するという、資本主義の不

治のガンに帰せられることになる。恐慌の周期的到来によって、多数の労働者が失業という悲惨な状態に追いやられることは、経済史の示す冷酷な事実であると言える。

エンゲルスは、この産業予備軍の発生と増加について、なお次のような説明を与えている。

「機械の完成は人間の労働を過剰にする。機械の採用と増加とは、少数の機械労働者によって幾百万の手工業労働者を駆逐することを意味し、機械の改善はますます多くの機械労働者そのものを駆逐することを意味する。それは多数の待機の賃金労働者、すなわち産業予備軍の形成を意味する。それは労働者階級が資本と対抗する生存競争において、いつもその手足にまつわる錘であり、賃金を資本の要求に合致する低水準にまで引き下げるための調節器である」(イギリスにおける労働者階級の状態)

これによってみれば、エンゲルスは問題を著しく単純化して、機械の採用及び改良を失業者発生の原因としているようであるが、産業革命進行中の当時であってはいざ知らず、今日の産業の現状に合致するかどうかは、疑問の残るところと言うべきであろう。

それはとも角、産業予備軍の発生と増加は、前の恐慌と同様、資本主義に内在する不治のガンに発するものであった。そうである以上、失業者が巷にあふれるという現象は、資本主義が存続する限り、いよいよ深刻化こそすれ、軽減されることは絶対にあり得ない。それは次の貧窮革命説とも関連して、ついには資本主義そのものの生命とりになる程の、重大な社

会不安の原因になることは、も早言を俟たない、と言うのである。

(3) 貧窮革命説

以上に説明した(1)恐慌説、(2)産業予備軍説との関連において、その結論を一層普遍化し、資本主義に死滅の宣告を与えたのが、この貧窮革命説である。これを一言にして言えば、資本主義の発展にともない、少数の資本家はますます致富するにひきかえ、労働者大衆の境遇はいよいよ劣悪となり、貧苦に追いつめられた労働者大衆は、あたかも窮鼠却つて猫を噛むように、蹶起して、資本主義打倒のための革命運動に立ち上がる、という理論である。しばらくマルクスの口を借りて、その説くところを紹介してみよう。

「近代的労働者は産業の発展とともに向上するどころか、自分自身の階級の生存条件以下に次第に沈んでゆく。労働者は窮民となり、貧困は人口と富よりも急速に増大する。ブルジョアジーがこれ以上社会の支配階級としてとどまり得ず、自分の階級の存立条件を規制的な法則として社会に強制できないことが、これによって明らかとなる。彼らが支配できないのは、彼らの奴隷に奴隷としての生存さえも保障できないからであり、奴隷に養なわれるかわりに、奴隷を養なわなければならぬ状態に奴隷を沈ませなければならぬからである。社会は、も早ブルジョアジーのもとでは生きることができない。すなわちブルジョアジーの存在は、もはや社会とあいられない。

……ブルジョアジーがいやおうなしに促進せざるを得ない産業の進歩は、競争による労働者の孤立のかわりに、結合による彼らの革命的団結をつくりだす。かようにして、大工業の発展とともに、ブルジョアジーが生産し、生産物を専有する基礎そのものが、ブルジョアジーの足もとからとり去られる。ブルジョアジーは、何よりもまず、自身自身の墓掘人をつくりだす。ブルジョアジーの没落とプロレタリアートの勝利とは、ともに不可避である」(共産党宣言)。

『共産党宣言』のこの文章は、さすがにマルクスの手によって彫琢を加えられただけに、論旨はまことに鮮やかである。資本主義社会はその成熟とともに、言い換えれば資本の蓄積が進むにつれて、必然のなり行きとして、一方に少数の富める資本家を生み出すが、他方に大多数の極貧に喘ぐ労働者をも生み出す。この貧窮にさいなまれ、無知と獣化と墮落の極に追いやられたプロレタリアの群は、何ぞ知らん、かえって資本主義生産を渋滞させる厄介な重荷になり変る。そればかりではない。資本主義生産の大規模な共同作業によって訓練された彼等は、逆に団結の方途を身につけ、一工場から一地方へ、そして全国へと死物狂いの反抗運動を展開するようになる。事ここに至れば、革命的プロレタリアートの役割は、資本主義生産が生み出した「自分自身の墓掘人」以外の何物でもない。資本家側のあれこれの改良主義的努力は、この資本主義に内在する必然の運命を逆転させる能力を持ち得ない。かくて

資本主義社会の崩壊Ⅱ社会主義革命の到来は、必然の日程に上せられる、と言うのである。論旨はまことに鮮やかと言う外はない。

だが、論理の冴えは必ずしも事柄の真実を意味しないことは、既に度々述べたとおりである。この貧窮革命説が正しいか否かは、後で行なう歴史の事実にてらしての検討によって、はじめて決められる事柄であることを忘れてはならぬ。

(4) 資本集中説 社会主義の到来が必然的であるということを論証するには、ただ資本主義が崩壊する運命にあるという消極面の指摘だけでは不十分である。それと共に積極的部面、すなわち、社会主義社会にとって不可欠の物質的条件である大規模の、集中的な、しかも計画的な生産組織が、既に資本主義社会の内部に生まれつつあるということを論証しなければならぬ。これを論証するのがこの資本集中説の役割である。

マルクスによれば、資本主義体制下の競争は、商品をいかに安く提供し得るかをめぐって行なわれる。そして商品を安くするには労働生産力を拡大しなければならず、労働生産力を大きくするには生産規模を拡げねばならない。そのために、資本の集積・集中が資本家の最大の課題となることは、資本主義の宿命と言ってもいい程である。かくして、大資本は中小資本を打破り、資本家による資本家の収奪が行なわれて、多数の中小資本が少数の大資本に

吸収合併される。マルクスは「つねに、一人の資本家が多くの資本家を打ち殺す」として、この経緯を『資本論』で詳細に追っている。そして、もしこの集中の傾向が妨げられることなく進行するとすれば、資本家の数は次第に減少して行つて、ついには一つの産業部門におけるすべての資本が、一人の資本家の支配下におかれる時が来るかも知れない。また特定の社会について言えば、社会の全資本が単一の資本家なり、単一の企業体なりに集中されることが、容易に考えられる、とした。

ところで、このような資本の集中と共に、企業の経営規模はいよいよ巨大なものとなり、いよいよ高度に組織化されて、資本主義体制につきものの生産の無政府状態は克服され、計画性を帯びて来ざるを得ない。こうなれば、少くとも形の上では、もはや社会主義体制には今一步ということになる。面白いことに、自由競争による資本集中の現象は、そのいや涯には、期せずして競争の反対物である独占をもたらさざるを得なくなるのである。マルクスはこのような過程の進行を、当時新しく興りつつあった株式会社という企業形態に見出した。エンゲルスはまたカルテルやトラスト等の盛行を見て、これらの中に社会主義社会の基本条件である計画的生産の萌芽が生れつつある、と考えた。そして、これらの新しい大規模経営や計画的生産の出現は（その他に、恐慌の襲来や失業者の増大等も加わって）、とりも直さず、ブルジョアが企業の管理能力を持ち得なくなったこと、言い換えれば、ブルジョアの機能は、も

はや無用の長物と化したことを意味する、と考えたのであった。

しかし勿論、今のところカルテルやトラストが独占的資本家の手中にあることは間違いない。けれども他方において、貧窮革命説が教えているように、広汎な労働者大衆は資本主義的独占体や財閥の搾取と横暴に対し、憤怒の声をあげつつある。この上は、ただ彼等が国家権力を奪取するのを待つばかり、というところに来てゐる。つまり、社会主義へのお膳立て——資本集中の結果、大規模企業が出現し、計画的な生産が行なわれるようになったこと——はすっかりできていて、後はただプロレタリアが手を上げればよい、という状態にまでなってくる。かくして、プロレタリアは革命を断行することにより、ブルジョアジーの手から国家権力を奪取した後、この権力を利用して、今や大規模となり、集中的となり、計画的となつてゐる生産手段を接収し、これをプロレタリアの利益のために全社会の所有に移すという段取りが残されているだけだ、と言うのである。以上が資本集中説の要旨である。

資本主義崩壊必然論の主な論点は、上にあげた四つの説で大体つくされてゐる。しかし、なお詳しくこれを究めるためには、その応用的な諸理論たる階級論・国家論・革命論等などで立ち入らねばならないことは、あらためて言う迄もない。けれどもここでは、度々ことわつたように、あくまで基礎理論たる唯物史観を、しかも公式の示すところに準拠して説明す

るのを本旨としている関係上、これらの応用面の諸理論は、後述する批判の部で適宜言及することとし、今の場合は省略せざるを得ないことを、諒とされたい。

人類の眞の歴史、社会（↓共産）主義時代

資本主義の必然的崩壊の後に出現するのは、言うまでもなく社会（↓共産）主義社会である。社会（↓共産）主義と書いたのは、マルクス主義においては、社会主義社会は共産主義社会に到る直接前の段階とされ、社会主義社会は必然的に共産主義社会に到るべきものとされているからである。別の言い方をすれば、社会主義社会は『低度の共産主義社会』ともよばれる。この社会（↓共産）主義社会は、もはや階級もない、従って搾取も支配もない自由と平等とが双つながら確保された、人類の理想境とも言うべき社会である、とされる。思えば人類は、原始共産社会崩壊以後、さまざまな形の階級社会を経験して来た。しかしながら、歴史は行くべきところへ行きつくのである。無階級社会（肯定）から階級社会（否定）へ、そして再び高次の無階級社会（否定の否定）へと、人類史の壮大な弁証法は、人類をついに行きつくべきゴールへと進ましめるのである。このゴール、すなわち社会（↓共産）主義社会こそは、眞に人間らしい歴史が展開される場所なのである。これに較べれば、階級社会（奴隷社会↓封建社会↓資本主義社会）はいずれも人間らしからざる虚偽の歴史、つまり「人類の前史」に

しか過ぎない。この最後の階級社会たるブルジョア社会の崩壊とともに、真の人類の間らしい歴史が始まる、というのが、唯物史観の公式の最後の命題、(12)の意味するところなのである。

勿論、生前のマルクスやエンゲルスは、この真の人類の歴史の開幕を見ることはできなかった。それだけに彼等の社会（↓共産）主義社会への展望は、多分に希望的観測の入り混ったバラ色の色調を帯びている。それはも早歴史の叙述ではなくて、未来の予言に類するものであるが、ここに紹介しておくことは、それなりに意味のないことではない。

「生産手段が社会によって掌握されるとともに、商品生産が除去され、それと同時に生産者に対する生産物の支配が除去される。社会的生産内の無政府状態は、計画的、意識的な組織によってとってかわられる。個人的生存のための斗争はやむ。こうしてはじめて人間は、ある意味で、動物界から決定的に分離し、動物的な生存条件から真に人間的な生存条件にはいりこむ。いままで人間を支配してきた、人間をとりまく生活諸条件という外囲は、いまや人間の支配と統制のもとにはいり、人間はここにはじめて自然にたいする意識的な本当の主人となる。つまり、人間が自分自身の社会化の主人となるからであり、またそうなることによってである。……この時から始めて、人間は彼らの歴史をば、じゅうぶんな意識をもって自分でつくるようになる。この時から始めて、

人間によって動かされる社会的諸原因は、ますますすばらしい程度で、人間の欲するままの結果をうむことになる。これは必然の王国から自由の王国への人類の飛躍である」
(反デューリング論)。

この最大級の讃辞で飾られた社会が、その後になって、この地上の幾つかの国に実現されたことを、我々は知っている。この文章によれば、資本主義社会は人間と言うに価しない動物界の社会であるとされているが、その資本主義社会が爾後の修正・変容によって躍々たる前進を示しているに反し、当の社会主義国家が独裁制の強行によって、動物的待遇を強要された夥しい数の囚人を生み出したことも、同様に我々の知るところである。地下のマルクスやエンゲルスが、この結末を知ったと仮定して、どのような反応を示すであろうかと想像することは、決して単なる皮肉ではなく、真面目な設問であろう、と思う。

社会主義社会への論及のためには、プロレタリア独裁論や、就中レーニン以下の革命家達の実践を考察に加えねばならないことは、言うまでもないが、前記の理由により、これも後段で必要に応じて触れて行くことにしたい。

四、唯物史觀批判



木目菊花文様織珍

(一) マルクス主義成立の時代的背景

マルクスが唯物史観の体系を造り上げたのは、彼のバリ亡命時代からブリュッセル亡命時代に至る間、と言われる。年代からすると、大体一八四三年から四八年にかけての頃にあたる。著作でいえば、『ヘーゲル法哲学批判』(一八四三)に始まって、『ドイツ・イデオロギー』(一八四六)『哲学の貧困』(一八四七)を経て、『共産党宣言』(一八四八)に至る間と見てよからう。

行動の面でも、マルクスが共産主義の実践運動に投じたのは、一八四六年『共産主義通信委員会』結成以来のことである。エンゲルスは別の経路を辿って、この頃には既に共産主義者になり、マルクスと協働していた。彼の初期の有名な著作としては『イギリスにおける労働者階級の状態』(一八四五)がある。マルクス主義の理論的骨組み、すなわち唯物史観の大綱は、前記の時代に既に定形化され、完成されたと見るべく、それ以後のマルクス・エンゲルスの思想の発展は、大体この骨組みに則って肉付けしたものに過ぎない、と言われている。それ程この十九世紀の四十年代は、マルクス・エンゲルスの思想の形成にとって、重要な意味を持つ時代である。

ところで、「存在が意識を規定する」というテーゼは、マルクス主義の唯物論が固執して

止まない主張の一つであった。これを平たく言えば、人間の思想は彼をとりまく環境によって決定される、ということになる。とすれば、この事はマルクスやエンゲルス自身にとつても当然あてはまることになる。すなわち、マルクス・エンゲルスの思想、その基礎理論たる唯物史観を検討するに当って、先ずその時代的背景に目を投じ、それが彼等の思想や性格の形成に与えた影響を検討することが、マルクス自身の理論からしても、不可欠のこととなる。そのような意味から、以下に十九世紀中期という時代の特徴、特に学問の傾向等、またマルクス自身の生い立や、思想展開の径路について、順次筆を進めて行くことにしたい。

十九世紀の時代的特徴

十九世紀の開幕は、二つの革命によって特徴づけられる、と言われる。その一つは産業革命、すなわち一七七〇年代にいち早くイギリスに始まり、一八二〇年代以降大陸各国に波及した生産様式の画期的変革の流れである。いま一つはフランス革命、すなわち一七八九年バリの暴動に端を発し、波瀾は波瀾を呼んでついにブルボン王制を押し流してしまったのみならず、その理念はナポレオンに継承されて、革命戦争の形において各国に伝播されることになった。かくして、十九世紀開幕期のヨーロッパはこの物心両面の二つの革命の大波に洗われ、この二つの革命のくり拡げる激動と混乱が、抗し難い勢をもって進行して行ったのであ

る。

革命という激動は常に明暗両様の成果をもたらすものである。産業革命は一方において、生産技術の向上によって廉価大量の生活物資を供したけれども、他方において多くの手工業者や農民を失業に追いつめ、彼等が転成して生じた大量の工場労働者は、利潤を求めて止まぬ資本家の酷使と虐遇の下に追いやられねばならなかった。当時の工場労働者の悲惨な状況は今日の我々の想像を絶するものがあり、例えばデイル・オーウエン（ロバート・オーウンの長男）が残した記録によれば、一八三〇年代のイギリスの紡績労働者の平均労働時間は一日十時間、ひどいところでは十六時間にも及んだとされている。このように一日の過半を不衛生な工場で機械に追い廻され、へとへとに疲れて帰宅する労働者を迎えるのは、これまた粗末きわまるスラム街の住居である。家具とてろくにない大部屋での雑居生活、その日暮しにやっと間に合う低賃金、しかもたえず脅やかされる失業のおそれ……、労働者が頹廃と墮落に陥るのは何の不思議でもない。

かくして産業革命は物質生活の豊富化の反面、おそるべき社会問題をもたらした。当時のヨーロッパの知識層のうち、救世の志望と情熱にもえる人士が、この社会問題と取り組み、解決の方途を摸索するようになったのは当然である。マルクス・エンゲルスもその例外ではなかった。

他方、フランス革命の理念は人間の自由と平等であった。しかし事実においては、自由と平等は革命のスローガンに過ぎず、現実には狂気と混乱、殺戮と戦争の渦をひきおこしたに過ぎなかった。理想にあこがれ、現実に失望した者は、例えばバブーフの如く、革命の革命を求めて止まなかった。フランス革命は善きにせよ悪しきにせよ、大衆蜂起の成功例、言わば『革命の神話』を後世に残したからである。知識層の中の急進分子は『革命の神話』にとりつかれた。現状が悪いものであれば、とにも角にも革命に訴えればよいのだ、と彼等は信じ込んだ。かくして各地に急進的革命分子の秘密結社が簇生し——革命の本家フランスではもとより、イギリスのチャーチスト、イタリアのカルボナリ、ドイツの無数の亡命者団体等——、革命の宣伝と煽動に狂奔し出した。マルクスの所屬した『共産主義者同盟』（この団体の綱領としてマルクスが書いたのが『共産党宣言』である）も、その群小無数の秘密結社のうちの一つであった。

以上のような二つの革命のもたらした激動と波瀾、これが十九世紀初頭のヨーロッパを、従ってその時代に生をうけたマルクスやエンゲルスを、押し包んでいた時代的雰囲気であったことを、記憶にとどめておく必要がある。

十九世紀の学問の傾向

十九世紀のヨーロッパの学問の主流を形成するのは、啓蒙主義の思潮である、と云つてよいであらう——一時、ロマン主義の反動もあつたが、世紀全体から見れば、啓蒙主義にウエイトがかけられるのが当然である——。啓蒙主義とは、よく知られているように、理性と進歩をもつて主要観念としており、人類の歴史は理性の光にてらされて蒙昧から脱却することにより、無限の進歩と幸福が約束されるという、極めて楽観的な歴史観を持つ思潮である。この啓蒙主義的楽観の裏づけをなしたのは、当時における自然科学の驚異的発達であつた。現にニュートン以来の自然科学の発達は、今までの未知の世界を発見し理論づけ、人間に無限の向上と福祉を約束するかに思われた。啓蒙主義の普及と滲透が、かくの如く自然科学の発達と不可分の関係にあつたことは、頗る重要である。

啓蒙主義はかくして、自然科学的思考を人間の歴史の解釈にも大幅に持ち込むことになつた。十九世紀の人文・社会科学を彩る合理主義的・実証主義的・自然主義的な傾向がそれである。自然の世界と同じく人間の社会も、厳密な因果関係によって支配されておられ、この因果の法則を実証によつて把握し得たならば、人間の歴史も一つの一貫した体系のもとに捉えることができる、という考え方である。かくして人類の原初より未来に至る行程を、一貫し

た巨大理論（グラントセオリー）として捉えようとする学問的ところみが、時代を風靡するようになった。既にして我々は、コンドルセーの『人間精神の進歩の歴史的素描』（一七九五）にその萌芽を見ることができ、社会主義者フリーリエにしても実証主義者コントにして、或いは概念の形式や内容は異っているが、フィヒテやヘーゲルにしても、多かれ少なかれ、啓蒙主義流の自然科学的思考法が痕跡を止めていることは争えない。このような試みの典型的なものがダーウインの進化論であり、マルクス主義が、エンゲルスによればダーウインニズムと匹敵するものとして礼讃されていることは、前章で述べた筈である。このエンゲルス自身の言葉（マルクスの送葬に当って）よりしても、マルクス主義が十九世紀の巨大理論流行下の状勢の影響の下にあったことは、疑うべくもない。

このような自然科学的な、従って巨大理論万能の学問的風潮は、しかしながら十九世紀末から二十世紀にかけて、新カント派のリッケルトや生の哲学のデイルタイによって、総攻撃を受けることとなった。歴史学の領域では、いわゆる歴史主義の抬頭により、啓蒙主義流の歴史観は完膚なきまでに批判された、と言ってよい。歴史主義は、理性と進歩に代うるに、個性と発展をもってする。それは自然の世界と歴史の世界との差異に注目すると共に、硬直した因果論で固められた抽象的・類型的・体系的歴史的歴史観を排斥し、個性のユニークな意義と役割を強調すると共に、画一的ならざる動きとしての発展の概念を主唱する。かくして

こそ、歴史の世界は豊富に多彩に生き生きと捉えることができる、と主張するのである（マインツケ『歴史主義の立場』など参照）。かくの如く、マルクスやエンゲルスがその強い影響を蒙ったところの、啓蒙主義流の自然科学的歴史観は、現代ではも早前世紀的歴史観として、過去のものとしてされているのである。

マルクス主義の成立過程

マルクス主義がいかにして成立したかについては、従来一つの定説と言うべきものがあつた。すなわち、レーニンが『マルクス主義の三つの源泉と三つの構成部分』で述べたように、マルクス主義は三つの源泉、(1)ドイツ古典哲学特にヘーゲルの弁証法、(2)イギリスの古典経済学、(3)フランスの社会主義をマルクスの手によって綜合することにより、つくり上げられたという説である。

マルクス主義がこれら三つの思想に源泉をもっていることは、たしかであろう。マルクス主義が私有財産制を否認して共産主義を唱える以上、当時フランスで盛んであつた社会主義の影響をうけていることは当然と思われる。しかも、その共産主義が資本主義の必然的否定によって生ずる、としたところは、明らかにヘーゲルの弁証法を採用したと見られ、その意味でドイツ古典哲学から多くを学んだとしても間違ひではない。更にその弁証法的否定は物

質的なもの、経済を基本として行われるから、経済の分析、特に資本主義経済の矛盾の指摘が必要であり、そのためにイギリスの古典派経済学の成果を借用したことも充分考えられる。このようにマルクス主義が、前記の三つの思想を源泉としたという通説は、その限りでは別に問題はない。

しかし重要なことは、この三つの思想的源泉がどのような順序で、どのように関連しあつてマルクス主義の成立に寄与したか、という点であつて、単に羅列的に並べるだけではあまり意味はない。このうちで最も早く、最も強く寄与したものは、言うまでもなくヘーゲルの弁証法——しかもマルクスのニュアンスで用いられた弁証法——であり、他の二者は重要度においてはるかに劣っている。このことを示すのは次のような事情である。

マルクスの著作の中で、最も早く革命的思想の片鱗がうかがわれるのは、『ヘーゲル国法批判』(一八四一—二年)という未発表の草稿であると言われる。この草稿で批判の対象とされたのは、題名の示す如くヘーゲルの『法哲学』であり、その批判において、マルクスは外ならぬヘーゲルの弁証法を自己流に逆用することにより、正反対の結論をうち出したのであつた。つまり、ヘーゲルの弁証法は当時のプロシアの国家体制を支える哲学とされていたが、その根柢は対立物の統一という弁証法の思考にあつた。具体的に言えば、君主と人民は対立しているが、しかし対立しながらも互いに他を必要としており、従つて統一として受けとら

れるべきものであり、その具現化が立憲君主制である、という主張である。この論旨が当時のプロシア国家を合理化するものであることは明らかである。

ところがマルクスは、プロシア国家への反抗の一念から、このヘーゲル法哲学の打倒を目ざし、人民と君主はあくまでも対立して止まざるもので、終局の統一は、人民が君主を斃すのではなくては生じない、という『斗争の弁証法』（後に詳説）を主張した。人民が君主を斃すほどの力を持つためには、市民社会が発達して人民の経済力が増大することが必要である。かくして経済がマルクスの主要関心事となつて、後の唯物史観の確立へと展開して行つたのである。注目すべきことは、この時点においてマルクスは、未だフランス社会主義との接触は持っていなかったことである。いわんやイギリスの経済学においておやである。つまり、マルクスはフランス社会主義やイギリス経済学との接触のないうちに、早くも、ヘーゲル弁証法から発してヘーゲル弁証法を否定する彼独自の弁証法を駆使することにより、革命への執念を表明したことになる。この革命への執念が、つづくバリ亡命・ブラッセル亡命時代にかけて、唯物史観を形成させたのであり、フランス社会主義やイギリス経済学と結びつくのは、この唯物史観の形成・充実の過程においてである。

以上のことは、マルクスの思想の成長過程についての重要な問題を投げかけることになる。すなわち、マルクスが革命への執念、唯物史観形成への根本的動機を抱いたのは、経済

学や社会学の実証的な研究の結果ではなく、哲学からであった、ということである。換言すれば、マルクスの革命理論は最初から哲学的に骨組がととのえられ、後からそれに見合う実証的なデータをもって肉付けることにより、一見堂々たる体系を示すに至った、ということである。このことは、後で屢々触れることになると思うが、マルクス主義が論理的にはなかなか精緻であって首尾一貫しているけれども、事実の検証において多くの弱点をさらさざるを得ないこと——何故なら、論理に合致する事実は体系の中に組み込まれるが、合致しない事実は捨象せざるを得ない、という一面性を持つから——と、不可分の関係を持っている。

マルクスの生い立ち

マルクスが、ヘーゲル弁証法を自己流に変形して用いることにより革命への執念を表明した——これがマルクス主義の出発点となった——ことは、前述のとおりであるが、それではこの革命への執念を内心に宿らせたものは何か、が次の問題となろう。この問題を解くためには、何としてもマルクスの生い立ちや、彼の気質について言及せねばならない。

マルクスの生い立ちに関して注目すべき点は、さしより(1)彼がユダヤ人の家系に生れたこと、(2)彼が生活的には零落者であったこと、(3)彼が自ら祖国喪失者となったこと、の三点であらう。

(1) ユダヤ人の家系　マルクスがユダヤ人の家系に生まれたことは、彼の性格形成の上
に少なからざる重大な影響を持つものと思われる。マルクスの父はトリエルで富裕な弁護士
をしていた人物で、生家の経済的レベルからすれば、彼は決してプロレタリア出身ではない
(エンゲルスはバルメンの工場主の息子で、れっきとしたブルジョア出身)。けれどもこの父、そして母も、
何代もつづいたユダヤ教のラビ(講法学者)の家系の裔であった。当時のロシアは、既にユ
ダヤ人解放の法令を施行していた(一八一五年、つまりマルクスが生まれる三年前)が、ユダヤ人に対
する侮蔑と迫害は、この最新の法令にも拘わらず、往々にして残存していたと思われる。マ
ルクスの公式の伝記には格別触れられていないけれども、幼少年期の彼がユダヤ人なるが故
に受けたであろう苦悩は、ある種の反抗心を芽生えさせたと観察される。またマルクス自身
は自らユダヤ教とは無縁だとしているが、幼少期に母(父はマルクスが八才の時に回宗したが、母は
回宗を肯んじなかった)によってユダヤ教による訓育をうけたことは確かである。従ってマルク
スは意識の上ではユダヤ教徒ではなかったであろうが、無意識的な心情の次元において数々
のユダヤ教的徴表、例えば独善排他的性格・憎悪心、復讐心の強いこと等を、多分に備えて
いると思われる。マルクスの現存秩序に対する強い反感、現世の破壊の上に共産主義の理想
境を築こうとする構想は、形をかえたユダヤ教のメシアニズムであると評される理由がそこ
にある。かくの如く、マルクスは既にその出生からして、現存の世界とは相容れぬ人間であ

った、と言える。

(2) 生活上の零落者　マルクスはベルリン大学を卒業後、学者の生活を志望したのであったが、不幸にもその志望は果されなかった。爾来彼は、生活的には定職を持たない零落者として終始したと言うべく、その生計は貧しい原稿料や寄稿料のほかは、エンゲルスをはじめとする友人達の支援に俟たねばならなかった。この生涯つきまとった経済的不遇が、マルクスをしていかにいら立たせ、怨恨こもって現世に対する呪咀の心をいかに増盛させたかは、シュワルツシルドの書いたマルクスの伝記『人間マルクス』などに詳しく描写してある。このようにマルクスは、出生につづいて世俗の生活の上で、又しても現存秩序の恩恵にあずかり得ない不幸を、身にしみて感じなければならなかった。彼の生涯は、文字通り『体制外』の存在であり、そうした場合、彼のような頑強な自尊心と闘志の持主であれば、敢然として『反体制』運動に走るのが、いとも当然の成行であったと思われる。

(3) 自ら国籍を捨てた人　体制外の人であるマルクスが、自分を迫害して止まない生国ロシアの国民として留ることを、肯じなかったのは、蓋し当然であろう。ブラッセル亡命の一年目の冬（一八四五）、マルクスは自らロシアの国籍を放棄した。これによって、マル

クスは内心においても外形においても、完全に故国ドイツと絶縁し、国際的亡命者としての途を選んだわけである。唯物史観の骨格が完成するのもこの直後のことであり、革命の実践運動に乗り出すのもこの直後の頃であることを思い合やすならば、マルクスの革命家としての生涯が名実ともに決定的となったのは、このマルクス二十七才の頃であったのである。

それ以後のマルクスは、或いは著作に、或いは実践活動に、寧日なき奮斗に終始した。しかし彼が希望を托し、自らもその渦中にとび込んだ一八四八年のドイツ革命は、結局惨澹たる敗北をもって挫折せざるを得なかった。爾来彼はロンドンに亡命し、余生を著作に捧げ、現実においては果せなかつた革命の夢を、マルクス主義理論という形で、後世に残すことになったのである。そしてこのマルクス主義理論の基礎的部分をなすのが、かの唯物史観であり、これこそが、以下に批判的検討の対象としてとり上げるものなのである。

(二) 唯物弁証法批判

意味のない物質一元論

唯物論の骨子が、物質が第一義的・本源的なもので、精神は第二義的・派生的なものであ

る、という主張であったことは、既に前の『唯物史観の概要』の章で述べておいた。マルクス主義がこのように理解し、そして自らこの唯物論の陣営にくみすると公言していることも、この章で引用したエンゲルスの言葉から明らかである。それでは一体、この物質が本源的で精神は派生的であるという唯物論・唯物弁証法の主張、言い換えれば、人間のさまざまな精神現象や精神活動を、物質の構造や物質の運動から説明しようとする物質二元論の主張は、人間の生活事実・歴史事実を説明する上に、どれほどの意味を持つものなのであろうか？

例えばエンゲルスは言っている。「われわれ自身もその中に属している、物的・感能的知覚の世界こそ唯一の实在であって、われわれの意識とか思惟とかは、それがどんなに超感能的に見えようとも、所詮は物的・有体的器官である脳の産物である。……精神は物質の産物である」（『フォイエルバッハ論』）と。この言葉はある意味では正しいと言える。たしかに我々の精神現象は、脳髓その他の生理的器官（これは紛う方なき物質である）によって構成されることは、何人も否定できまい。だからしてマルクスも言っている。「私の中にある思考的なものは、物質的なものが人間である私の頭の中に居所を移しただけである」（『資本論第一巻』）と。マルクスの学説も、そういう意味からすれば、彼の脳髓の中に描かれたもの、従って物質の産物だとしても、別段まちがいのことにはならぬ——奇妙なことに、このエンゲルスやマル

クスの発言は、マルクス主義者が否認し罵倒する『素朴唯物論』の語調そのものである。マルクス主義が唯物論の一枚看板に固執する限り、この種の通俗的な『素朴唯物論』の痕跡が、うち消し難くまつわりついて来ることは、注目に値する——。しかし問題は、このように説明することに、何の意味があるのか、ということであった。あの壮大なマルクス主義の体系、強烈なマルクスの人格を、彼の脳髓（≡物質）の産物だと言い直してみたところで、それに何の意味があるのか、ということである。マルクスばかりではない。史上の傑出した人物達は、その高邁な思考や悲痛な心情をいろいろな言葉や行動に表現して来たのであるが、それをその人達の頭脳の産物に還元して説明したところで、その思考や心情のもつ意義や価値は一向に説明されないではないか。マルクス主義者にしてからが、彼等が始祖マルクスを尊敬するのは、マルクスの脳味噌に敬意を表することだと説明されて、果して納得が行くであらうか。そんな筈はない。いやしくもマルクス主義の信奉者であれば、始祖マルクス的人格や学説の持つ意義や価値に共鳴したればこそ、マルクス主義者になったと精神的・心情的に説明された方が、純唯物論的説明よりも、はるかに真実に近いと思われるが、いかがであらう。

唯物論の説明方法は——この場合、前記のエンゲルス・マルクスの発言に則って、『素朴唯物論』の立場で論を進める——、結局、精神という高い段階の存在を物質という低い段階

の存在に引き下ろし、すべてを物質に還元して説明しようとする物質一元論の立場に帰着する。それは、精神が物質と関係している範囲に限っての説明は可能であり、その意味で部分的な真理を含んでいることは否定できぬ。しかしながら、既に触れたように、低い段階の存在である物質からは、高い段階の存在である精神の働きの諸相を、就中その意義と価値を説明することは、到底不可能である。しかも、人間の歴史の世界は、すぐれて意義と価値の世界である。それは物質を素材にするけれども、素材たる物質をいかなる目的のためにかよりに組織するかという、価値の世界であることは、誰しも否定し得ないであろう。この人間の歴史の世界に、迂濶に次元の低い唯物論的説明——元來、唯物論の立場は哲学史上低次のものとされていることは、既に前章で述べた——を持ち込むと、とんでもない的外れの議論になってしまうことは、次の日常卑近の実例からも証明することができる。

例えば、今一人の青年に対して「君の恋人はどんな人だ？」という質問が投げかけられたとする。そしてその青年が「彼女は高さが一六〇釐、重さが五五斤、外見は一般の同類よりも稍々白い方で……」と答えたたと仮定する。すると質問者は、まず呆れるか、笑い出すかするであろうことは、容易に想像がつく。この極めて唯物論的な答えは、決してまちがいではない、少なくとも彼女の物質的な説明においては……。しかし質問者の意図に対しては、まるで無意味な解答である。これでは、この青年と質問者との対話は、実を結ばないのである。

そうでなくて、この青年が「うん、彼女はとてもいい人なんだ……」とある種の表情とともに答えたとき、仮定しよう。この非唯物論的な、頗る漠とした心情的な解答は、しかし、質問者を納得させるにちがいない。彼は「そうか、それはよかったな……」と共感の情を示し、二人の対話はどんどん展開していくにちがいない……。

この仮定の問答は、もとより一つの比喩にしか過ぎない。しかし、人間の歴史においては、前者のような種類の解答よりも、後者の種類の解答の方が、よりよく通用することはたしかであろう。人間の価値の世界においては、唯物論的な説明はある部分においては正しいけれども、全面的な真理ではないことを示したかったのである。この論法を延長させて行けば、さまざまなことに思い至る。史上の政治家が烈々たる雄弁によって、国家社会を指導したことはよく耳にする史実であるが、その獅子吼も唯物論的説明によるなら、空気の震動に過ぎないことになる。詩人や思想家が血を吐く思いでつづった文章も、純唯物論的見地よりすれば、紙の上に書かれたある形のインクの跡でしかないであろう。これらの人々の魂が、その魂の表現が歴史を動かしたことはたしかであるが、それを空気の震動やインクの跡に還元して説明したところで——重ねて言うが、それ自体部分的にはまちがいでない——、全然無意味であることには変りない。これらの人々の魂という無形の実在が、先程の物質を媒介として、それに触れた後世の人の魂を打つというところに、歴史の営みがなされることを、

物質一元論はついに説明することができないのである。

精神作用を無視する模写説

唯物弁証法が標榜する認識論としての模写説も、同様にまことにお粗末な理論という外はない。人間の認識は、外界の实在の反映であり模像にすぎない、というこの理論は、人間の精神の作用を無視するか、或いは単に受動的なものとしてのみ受け取る精神不在の理論であるから、まことに味気ない結論に導びかれざるを得ない。これでは、事物にふれて豊に感受し多彩に感応する我々人間の精神の働きを、とても説明し得るものではない。

例えば、今窓の外に立っている緑の木々を眺めたとする。その木々の形状や色彩は、我々の視覚をとおして我々の頭脳の中に入り込み、そのままの模像を結ぶとする。この程度までならば、模写説でも大体の説明はつく。ところが、今その緑の木々の間にちらほらと紅葉をはじめた木の葉が混って見えたとする。我々はそれを眺めて、「ああ秋が来たなあ」という情感を深くすることであろう。そのような情感はしかし、模写説のどこからも析出することはできない。或いはまた、庭先から虫の鳴く音が聞こえて来るとする。「さまざまの虫のこゑにもしられけりいきとしいける物のおもひは」と明治天皇は歌を詠まれたが、繊細微妙な詩人の感覚によれば、耳朵を打つ虫の声はただちに生物万般の生命をいとはしむ深い思いに

つながって行くのである。聴覚によって摸写されたものは、ただ高低交錯する音波であるに過ぎないではないか。それが、生きとし生ける物の思いの憶念へとつながって行く心的経過は、とても摸写説などで説明がつくものではない。

要するに模写説は、認識という人間の精神現象を、唯物論の立場から感覚器官と関連せしめて説明した、生理学的理論であるに過ぎない。従って、それに関係のある部分、すなわち感覚器官の生理的機能を説明する分には適切であるが、それ以上の分野に該当する訳には行かぬ。認識という精神現象の生理的側面は説明し得るけれども、認識されたものが正しいかどうかという問題には、とても立ち入る資格のない理論である。この点では模写説が、カントの『物自体』の壁を到底破り得ないことは、既に前章で解説したとおりである。況んや人間の精神現象全体、単に受動的な単純認識ばかりでなく、連想や推理や願望や評価の入り混った人間の心理作用、就中好悪や善悪や美醜の価値判断の働く著しく個性的な精神の世界全体を、説き尽くせるとするのは、とんでもない越権沙汰と言わねばならぬ。それは結局、複雑高次な人間の精神現象を、生理的機能という低次な段階に『引き下げる』ことを意味し、前出の物質一元論と同様、幼稚な論法であるに過ぎない。

模写説の単純幼稚さを救済する方法として、マルクス主義が採用するのは、一つは物質の

概念を極度に拡大し、意識外から入って来る客観的実在を豊富化複雑化することと、いま一つは『認識の弁証法』と称して、実践（実験と産業）によって認識主体と客体との間の距離を縮めようとする事、との二つの方法である。前者については、既に解説の部で或る程度論及したので、ここでの詳論は省略する。ただ結論的に言つて、レーニンの伸縮自在な物質の定義（前出）を採用することにより、生産関係や階級までも物質の範囲に入れるようになったとすると、それはもはや唯物論と自称するには当らないで、一般の存在論の中に解消してしまわねばならなくなることを、想起する必要がある。後者について言えば、『認識の弁証法』については言及したが、決定的な論及は割愛したので、ここで少しく補足しておく必要があるろうと思う。

実践の強調によって、模写説の欠陥を救おうという立場は、意識外にある認識の対象と認識されたものが果して一致しているかという問題、言い換えれば、カントの『物自体』は不可知だとする立場を、科学的実験と技術的生産を向上させて行くこと（これを実践と言う）により、克服することができるとする主張である。この点について、エンゲルスは次のように言っている。

「われわれが或る自然現象に関するわれわれの見解の正しさを証明するのに、その自然現象をわれわれ自身がつくり出し、そのものの諸条件からそれを発生させ、さらに

は、それをわれわれの目的に役立てるようにすれば、得体の知れないカントの物自体は立ちどころに片付いてしまう。動植物の体内に作られる化学的物質は、有機化学がそういうものを次々に調整するようになるまでは、依然としてこのような物自体であった。有機化学がこれを調整するようになったとき、物自体はわれわれのためのものになった」(史的唯物論について)

そして、昔は野性の茜草から採取されたアニザリンが、今ではコールタールから簡単に製造されるようになった事例をとり上げて、科学と技術さへ進めば今にもカントの『物自体』などは吹き飛んでしまう、と言わんばかりの鼻息の論法をくりひろげている。しかしこの論法もいぜんとしての外れである。

第一、カントの物自体は、科学的に未発見のものというような、単純なものを指しているのではない。それはすべての認識の対象となるものの本質を指すのであって、その本質は認識されたもの(その本質の示した一現象に過ぎぬ)とはあくまで別のもの、そして無限の探求の対象となるべきものである、という意味なのである。この立場からすれば、アニザリンの製法が発見されようがされまいが、それも認識された一つの現象にすぎず、アニザリンの本質はいぜんとして無限に探求さるべき物自体であることに、何の変りもないことになる。エンゲ

ルスの上記の勇ましい発言は、全くの勇足である。

第二に、科学的発見ができていようとまいと、我々の認識には別段のかわりはない、ということである。未開人が燃焼の原理や熱の法則を知らないで火を燃やしているからとて、彼等は物自体の段階に止まっていると軽蔑してよいものであろうか。現代人が炭素とか酸化とかの若干の知識をもっているからとて、物自体を克服したと威張ってよいものだろうか。事實は、未開人が何も知らないで火を燃やすように、現代人も燃焼の原理などは知らなくとも、火をともしているのではないか。科学者間の論議ならばいざ知らず、我々は明るく燃えているものを火と認識するのに、何の痛痒も感じないはずである。

第三に、エンゲルスは氣負って言うけれども、科学的発見や技術的生産の進展は、恐らく無限の行程を辿らねばなるまい、ということである。現代科学の水準をもってしても、未知のことは無限にあるはずである。いや、科学が進めば進む程、新しい未知の課題がいよいよ増えて行く、と言うべきであらう。それを「科学と技術が発展するにつれて、認識されない物自体は段々少なくなる」(ソ連哲学小辞典)などと言うのは、なま半可な独りよがりの弁にか過ぎない。エンゲルスの言う正しい認識は、人間にはとても果たせそうにない永久の課題とならう。

第四に、自然的認識と社会的認識を何等区別していないことがあげられる。エンゲルス

は、有機化学が嘗て茜草からとっていた染料をコールタールからとるようになった過程が、そのまま社会現象にも行なわれ、その場合唯物史観が有機化学の役割を果すのだと、無邪気に信じ込んでいる形跡がある。しかし人間の社会が、言い換えれば歴史の世界が極めて複雑であり、自然過程における実験のようなものが簡単に行ない得ないものであり、人間の目的行動がたえず対立し複合し合っていることを、見落したのでは、社会認識の上に通用しないことは明らかであろう。

以上の如く、マルクス主義の認識論、すなわち模写説は、いろいろな弁明がつけ加えられているけれども、結局人間精神の独自の能動的作用を無視し、これを自然過程ないし生理的次元に引き下ろそうとする以上、所詮人間精神の豊饒性躍動性を解き明かすことは不可能なのである。佐野学氏は言っている。

「外物が頭脳に反映する、もしくは頭脳が外物を模写するという過程については、先づ外物が感官によって感覺せられ、それを思惟が知識に作り上げるのだという考えである。従って直観の役割の如きは全く無視される。又、その知識は対象の概念知識以上に出でず、実在に関する深い直観知はマルクス主義の問題になし得ないとある。以上の如きマルクス主義の認識論の核心は今日までそのままに踏襲せられ、今日のソヴェートのマルクス主義学者の認識論は一に模写・反映の論、二に感覺・思惟の論を堂々め

ぐりするのみで、何等本質的に新しい発展がない。経済学におけるマルクス主義の価値論が、今日も労働価値説の十九世紀的古さの中に彷徨していると同様に、認識論においても実証主義、自然主義の同じ十九世紀的古さから脱け出すことができずにいるのである。しかも遺憾なことであるが、彼等はこの古くなったものを依然として最も新しいものと信じつづけ、十九世紀後半以来の学問的進歩を一切ブルジョア的と名付け、強いてこれから目をそむけている」(唯物史観批判)

我々はこの点に関する限り、佐野学氏の批判に同感せざるを得ない。

唯物弁証法は形容矛盾

唯物弁証法と言っても、弁証法的唯物論と言っても、いずれでもよい。この両方の場合、唯物ないし弁証法的という形容詞が、修飾される弁証法ないし唯物論という名詞と、本来矛盾する内容のものである、というわけである。唯物論或いは弁証法は、単独ではそれぞれの内容をもって独立し得るけれども、この二つが一つの用語にくっつけられると、両者は矛盾撞着する概念であるから、途端に意味をなさなくなってしまう、というわけなのである。ウイシエストラフツェフは「弁証法と唯物論は両立しない」と、はっきり言い切っている。そしてこの点が、唯物弁証法のアキレス鍵とも言うべき致命的弱点であることを、いろいろと論

じている（前掲『マルクス主義哲学の貧困』）。とすれば、奇怪なことに、マルクス主義はこの形容矛盾を構成する名辞を、臆面もなく自己の基礎理論のタイトルに掲げて、恬として恥じないと言ふことができる。それはどのような訳からであろう？

マルクス主義の唯物論はまさに唯物論形而上学である、とウイシエスラフツェフは言う。それは、既に述べた如く、物質がすべての基礎であつて、そのほかのすべては副次的派生的なものであり、それらは物質に還元して説明されねばならないという物質一元論であつた。しかも、マルクス主義の物質の概念は著しく拡大されていて、レーニンの言う「意識以外の客観的存在のすべて」を含むもの、つまり絶対的存在が意味されていることは、既に前章で解説したはずである。このような唯物論形而上学は「自分の知らないことを知っている」と主張する形而上学であり、愚劣な形而上学でさえある」とウイシエスラフツェフは言い、「愚劣な形而上学、独断の形而上学は弁証法によって破砕される」と主張するのである。

弁証法は本来絶対化を拒否するものである。対象を流動的發展的に把握することを身上とする弁証法であつてみれば、対象を静止の状態において固定化・絶対化することを許さないのは、蓋し当然である。何故なら、万物は対立を通じて存在し、対立を通じて認識されるからである。そうであれば、物質は非物質を通じて存在し、認識されねばならぬ。物質という特定概念が存在する以上、それに対応する非物質という概念（これを通常精神と言ふ）も存在

せねばならず、つまり物質は精神と対立させられることにより、はじめて存在し、認識されるのである。弁証法はこの相対立する概念の相互関係を慎重に検討し、仔細につきつめて行くところに、妙味を發揮するもの、と言える。

以上のことを、少し詳しく説明すれば次のようになる。例えばここに「歴史の起動力は物質である」というテーゼがあるとすると、これは言う迄もなく唯物論のテーゼであって、しかるべき範囲内で妥当性を持つことは、先に述べたとおりである。しかし、このテーゼに止まって、このテーゼを絶対化してしまうのは弁証法の本旨ではない。弁証法は必ず次の段階において、「歴史の起動力は精神である」という正反対のテーゼを提起する。そしてこの相対立する二つのテーゼを対照させて、各々の妥当性をすべての範囲にわたって検討し、その相互関係を慎重厳密につきつめて行くのである。その際、この二つのテーゼのどちらか一方を絶対化することは許されない。或いはまたこの二つのテーゼの中に異種のテーゼを持ち込んだり、前者から後者を引き出したりすることも、同様に許されない。かくして得られた総合は、決して前者そのものでもなければ、後者そのものでもない。それは、両者の相関において、いずれもその一部を含むものではあるけれども、両者を渾融せしめたより高い次元における総合でなくてはならない。このように思考するのが弁証法の定式であって、少しくこれ

を事実にして考えてみよう。

「歴史の起動力は物質である」というテーゼは、たしかに或る部面に限れば妥当性を持つ。人間の物質生活の発達、人間の生活様式や考え方を變えていくことは、何としても否定し難いではないか。けれどもこれを絶対化することは、前にも言った弁証法のタブーであった。それでは頭を切り替えて「歴史の起動力は精神である」というテーゼについて見よう。これもまた或る部面に限って見れば、充分の妥当性を持つ。物質的条件はそう変りなくとも、いや劣悪でさえあっても、個人または集団の逞ましい精神力が運命を切り拓いた事例は、いくらでもあるではないか。それでは綜合はどうか。歴史において物質の果す役割と精神の果す役割との、相互関係を慎重厳密につきつめて行った結果の綜合は、一体どのようなものになるであろうか。それは物質一辺倒（唯物論）でもなければ、精神一辺倒（唯心論）でもあり得ない。物質はそれ自身の果す役割にふさわしく、その個有する性質によって精神の無制限の発露を規制するけれども、所詮は精神に奉仕し、精神に駆使される受動的な役割を受け持つ。そして精神は、物質の持つ物理化学的性質に制約されるけれども、それ自身にふさわしい人生の目的を設定する役割を引き受け、その目的に従って物質を組織し加工してゆく能動的な役目を果す。かくの如く両者の相関結合によって歴史は営まれ、文化が形成されて行く。これが綜合である。こう見て来ると、我々をとりまくすべての歴史的形成物は、物

質一辺倒でもなく精神一辺倒でもなく、まさに両者の綜合された結晶物である、と言つてもよい。空を圧するビルが建つているとする。これを構成している材料、セメントや鉄筋等はたしかに物質である。しかしその物質は単に物質として投げ出されてゐるのではない。人間精神によつて設定された目的（例えばアパートとして快適な住居を提供しようという目的）に則つた設計プランにより、適度に裁断され加工され組織された物質であることに、まちがいない。とすれば、あの堂々たるセメントと鉄の塊であるビルも、精神と物質の結晶物であることは、誰にでも解る道理ではないか。

この誰にでも解る道理を肯わず、あくまで物質一辺倒の唯物論を貫こうとするのが、マルクス主義である。弁証法が本来、このような偏頗な絶対化を許容しない性質のものであることは、既に述べた。唯物論と弁証法とは結びつかない名辞であるにも拘わらず、これを唯物弁証法という一つの用語に結合するのは、小見出しの通り、明らかに形容矛盾と言わねばならぬ。このような非論理性を独断的に固執しようとするマルクス主義が、その基礎理論の段階において重大な欠陥を露呈したことを、我々は意識に止めておかねばなるまい。

調和の弁証法と対立の弁証法

マルクス主義が弁証法をとり入れたことが、その理論を重厚なものにする上で、大いに役

立ったことは勿論である。しかし大切なことは、折角採用したこの弁証法の真義を誤解しないこと、弁証法を自己の論旨に都合がよいように勝手な用い方をしないこと、これである。この点に関しては、遺憾ながら、マルクス主義は弁証法の正しい使用法を歪曲し、恣意的に濫用していると思われる点が少なくない。先に挙げたように、弁証法を唯物論の観点に固定化・絶対化してしまったことも、その一つであろう。さらに、これは前章でも触れておいたことであるが、量より質への変化の法則とか否定の否定の法則とか、それ自体は巧妙な論理として重要視されなければならぬけれども、これを万能視するあまり、行き過ぎた適用のし方をしているのも、その一つであろう。或いはまた、正反合の無限の展開が弁証法の本則であるにも拘わらず、資本主義を揚棄した社会（共産）主義以後の段階については一切不問に付し、恰も共産主義の段階が人類社会のすべての矛盾を解消した最終の完全社会——特に初期の著作『ドイツ・イデオロギー』等には、共産社会をまるで理想境のように描き出している——であるかのように説いているのも、その一つであろう。しかし、マルクス主義による弁証法の恣意的濫用の最大の焦点は、マルクス主義が弁証法の対立・斗争の面に最大の力を置き、弁証法の持つ調和・和解の面をなおざりにしている、ということにあると思われる。マルクス主義の唯物弁証法が、調和の弁証法ではなくて、対立の弁証法であるとされるのは、この故である。

ところで弁証法の最大の特徴は、単に事物の発展の中に矛盾対立を見るばかりでなく、この矛盾対立が結局において統一され綜合される、とするところにあった。このような矛盾対立は相互に否定し合い、排撃し合うけれども、新しい段階に至るとこの矛盾対立は解消されて、より高次の次元において統一される。その際、矛盾対立していたものが全く否定されてなくなってしまうのではなく、新しい段階に保存せられつつ変容してしまう。これがヘーゲルにおける『止揚』の意味であって、こう解するのが弁証法の正しい使用方法であることは、ここに改めて言うまでもない。ところがマルクスは、このようなヘーゲルの弁証法を、保守的な性格をもつものとして排斥した。マルクスによれば、統一されるような対立は真の対立ではない。対立し否定し合うものどちらかが、相手を完全に否定してしまうのでなければ、矛盾対立は解消しない。真の対立は和解することがない。一方が他方を倒してしまうまでは止むことのない対立であり、斗争である。この『和解なき矛盾』の強調が、『ヘーゲル国法批判』に展開されたマルクスのヘーゲル批判の核心であったのである。

しかしながら、このマルクスの見解が弁証法の正しい使用方法に背反するものであることは、もはや明らかである。このマルクスの見解は、弁証法の中から、マルクス自身の斗争的氣質・革命的志向に都合のよい部分のみを引き出した、恣意的濫用以外の何物でもない。終局的な調和・和解の契機を欠いた弁証法は、もはや弁証法と言うに値しないものではない。

か。マルクスにしても、この理法を知らなかったわけではなからう。しかも彼をして敢て対立の弁証法、斗争の弁証法をとらしめた所以は、次のような動機にあると察せられる。マルクスはヘーゲル以下の当代の哲学者達を、歴史を後から回顧し解釈する立場を一步も出していないと、口をきわめて罵倒した。歴史を後から回顧する立場に立てば、矛盾対立が統一され調和されて行くという解釈を下すこともできようが、そんな悠長な傍観的な解釈は歴史を進めて行く上では無意味である、とした。歴史を進めて行くためには、歴史の中に、つまり矛盾と対立の只中に飛び込まねばならぬ。歴史を変えて行くためには、その矛盾対立を推し進めるべく、徹底的に相手を否定し、斗争し抜かねばならぬ。その結果を後世の哲学者が、いかように解釈しようと勝手であるが、現に歴史の变革の只中に身を置く以上、徹頭徹尾否定を、革命を目ざすべきである、というのがマルクスの真情であったと思われる。かくして彼は、『変革の哲学』を高唱して、躊躇なく対立の弁証法を強調したのであった。

歴史に身を投じ、対立のさ中に飛び込もうというマルクスの心意気は、暫らくよしとしよう。しかしながら、対立を強調し斗争を煽動する彼の哲学には、極めて大切な他の一面が無視されてはいはしないであろうか。事実、彼の哲学は斗争また斗争の一色にぬりつぶされているのが常である。「従来すべての社会の歴史は階級斗争の歴史である」に始まる『共産党宣言』は、全文これ斗争意志にあふれた宣言である。そこでは「共産主義者は、これまでの

一切の社会秩序を暴力的に顛覆することによってのみ、自己の目的が達成される」ことが公然と宣言されている。だが、このようなおそろしく断定的な宣言は、人間本来の幸福にとって、果して役立つものと言えるであろうか。そこには何か大切なものが見失なわれてはいないであろうか。

斗争は永久的原則でもなければ、絶対的原則でもない。もし斗争が永遠に継続し、斗争だけがあるとするならば、対立物はお互いに喰い合い殺し合い、破滅に陥ることは必至である。斗争の最終目的は調和であり、平和である。この調和と平和なしには斗争は無意味であり、破滅あるのみである。矛盾の意義は矛盾を解決することにある。そうでなければ矛盾の意味はない。斗争は平和のためにあるということ、止むを得ずして発した斗争といえども、終局的には平和へ導びかんとする願望と努力がなければ、とても人間らしい世の中とは言えない。人間に本有的な道義感があり、愛の倫理と慈悲の宗教がある限り、斗争のための斗争に身を置くことはできない筈である。そして歴史はこのことを事実の上で証明してくれる。「従来のある、社会の歴史は階級斗争の歴史であった」のではなくて、「従来社会には階級斗争の歴史もあつたけれども、反面、階級協調の歴史もあつた」のである。「暴力的顛覆」によつてのみ」ではなくて、「平和的妥協」によつて歴史が推進されたこともあつたのである。しかも終局的には、協調を求め平和を目ざす人間的努力の方が、斗争と暴力に狂奔する

意思よりも、はるかに多くの人間の心をつなぎ、はるかに大きいウェイトを占めたことも、併せて確認しておく必要がある。それを敢て、対立の弁証法を強調し、斗争を煽って倦まなかつたマルクスには、要するに論理以前の人間感覚の次元において、重大な欠陥があったことを指摘せざるを得ない。マルクスの人間形成の途上において身についた、現存社会への憎悪・嫉視、そして斗争・革命への狂ったような衝動が、弁証法という論理の世界にもおし及んで、かの「対立の弁証法」という歪んだ形を選ばしめた、と思わざるを得ない。

(三) 唯物史観批判

不毛の歴史的経済主義

唯物弁証法を歴史に適用したものだと言われる唯物史観の最初の特徴は、それが強度の経済決定論であるということである。すなわち、歴史の最終的決定的要因を経済に求め、その他の一切の要素(政治・法律・文化等)は経済に従属するという考え方で、これは通常『歴史的経済主義』と称されるものである。このことは、既に前章において、「存在が意識を規定する」というテーゼの分析においても示したし、唯物史観の静態理論の箇所でも触れておいた。

今一度この特徴を確認するために、エンゲルスの言葉を引用すると、次のようになる。

「唯物史観は次の命題から出発する。即ち生産、及び生産に次いで生産物の交換が、あらゆる社会秩序の基礎であるということ、歴史に現われた一切の社会において生産物の分配及び之に伴う社会の階級的又は身分的構成は、何が如何にして生産され且つその生産されたものが如何にして交換されるかによって定まるということ、これである。この見解に従えば、あらゆる社会的変動及び政治的革命的窮極の原因は、これを人間の頭に、即ち永劫の真理や正義に対する人間の洞察の増進に求むべきでなく、むしろ生産方法や交換方法に求むべきであり、それは哲学に求むべきでなく、当該時代の経済に求むべきである」(反デューリング)。

ここでは、経済はまさに因果的全能者の地位に祭り上げられており、そのものズバリの歴史的経済主義が唱えられているのが見られる——因みに言っておくが、この引用文にも見られるように、マルクス主義の文献にはやたらに「あらゆる」だの「一切の」だの、或いは「…のみ」だの「…すべし」だのという断定的な言い廻しが頗る多い。こういうところから部分的真理をもって全体を覆う独断が生れてくることに、注意してほしい——。そしてこの歴史的経済主義は、多彩な人間歴史を無粋な経済行為に一元化してしまうところの、まことに不毛の歴史理論なのである。

人間の歴史は、人間の生の営みの総体、人間活動の各種様相の全体系をその中に包含したものである。技術活動・科学活動・経済活動・政治活動・芸術活動・倫理活動・宗教活動：…などがこれに属し、それら各々の中で悲喜こもごもの生が営まれているのである。そしてこれら各種方面の活動は、個々バラバラに分化されてあるのではなくして、相互に制約し合い、それ自身が相互作用の体系をなしている。ところが歴史的経済主義は、それら相互関係にあるものの中から、特に経済だけを引き出して、これに優位を与えようとするのである。すなわち、経済活動こそが各種活動の全様相を、従って社会の歴史的運命の全てを規定し条件づける原動力のようなものである、と主張するのである。「物質的生活の生産様式は、社会的、政治的、精神的な生活諸過程一般を制約する」(唯物史観の公式(2))という具合に。

それでは、一体いかなる理由から、物質的生活の生活様式 \parallel 経済構造に、全歴史を決定する全能的優位が与えられねばならないのであろうか？ マルクス主義はこの理由について、少なくとも納得のいく解答を示していない。イギリス経済学の『経済人(ホモ・エコノミクス)』流の人間観の影響をうけたせいか、宗教や哲学に対する軽蔑とともに、経済重視の思考法は、マルクスやエンゲルスにとっては、理由も何も要らない自明のことと思われていたようである。彼等はただいきなり「人類は政治・科学・芸術・宗教等の生活を営み得る前に、

何よりも先ず食べ、飲み、住み、着なければならぬ」(前出、マルクスの送葬に当って)と主張するだけである。或いはまた「唯物論的見解によれば、窮極において歴史を決定する要素は直接的生命の生産及び再生産である。これはしかしまたそれ自身二種に分れる。

一は生活資料即ち衣食住の諸対象の生産並びにそれに必要な道具の生産、他は人間それ自身身の生産、即ち種族の繁殖である」(家族・私有財産及び国家の起源)と言つて、衣食住を生産することと子供を生むこと——これを『生産』と言ふのは、おかしな言い方であるが——が歴史の決定要因だと、頭から断定するだけである。これでは納得が行くはずがない。大体衣食住は、人間生活にとって不可欠のものではあるけれども、それは目的に達するための手段でこそあれ、決して自己目的ではない。この手段の上に行なわれる精神的諸活動——例えば政治活動や文化活動——こそが人生の目的であり、歴史の主内容である。現に人間は、衣食に事欠く場合にはこの手段が生活の目的のようになることもあるけれども、一応の生計が得られた上は、各人の好みに応じ使命感に応じた何等かの文化価値を目ざした活動に挺身するのではない。衣食住にかかずらつて、生涯をあくせくくらすことは、むしろ人間として恥ずべきこととされているのではないか。こうした常識的な観点からしたただけでも、マルクス主義の経済優位の主張は、とても人を納得させ得るものではない。

それはとも角、この歴史的経済主義Ⅱ経済決定論の見地に立って歴史を見て行くと、どう

いうことになるであろう。例えば奴隷経済は、その昔エジプトやバビロニアや、またギリシアやローマにおいて、或いはまた、降ってはアメリカ南部やその他の国々においても同じように存在した。これらの奴隷経済は大体同じ様式の農業・牧畜それに若干の手工業を営み、近代的な機械が発明され使用されるようになるまでは、殆んど同じように人的労働力に依存し、殆んど同じような生産用具を使用して来た。しかし、このいずれもが奴隷経済であったという同一性を理由として、これらの国々や地域の歴史全体が同一のものであると主張することが、果して可能であろうか？

誰しも知るように、古代オリエントとギリシア、ローマでは、歴史は鋭い対照をなしていることが認められる。この二つの地域は、政治体制から戦争方式、宗教儀式、哲学的思考、芸術的好み、それに家屋の造りから風俗習慣に至るまで、まるで異質のものを持っている。そればかりでなく、エジプトとバビロニアとの間に、またギリシアとローマとの間にすら、多くの民族的特異性が見られるではないか。これらの古代文化の無限の多様性を、奴隷経済の同一性から、簡単に引き出したたり解釈したりできるものであろうか？

もしも経済が、文化と時代の様相を規定するとすれば、総ての歴史は経済史になってしまふ。宗教史も政治史も、或いは法制・科学・芸術・哲学などの歴史も、すべて必要ではなくなってしまうであろう。残るのはただ、最初に奴隷経済があった、次には封建経済があっ

た、最後には資本主義経済があったというような歴史、或いは人間は初めに石器を使用した、その後鉄器を使用した、そして最後に蒸気や電気を使用するようになったという死んだような退屈な歴史だけになる。このような歴史は、人間不在の無内容さのために、何の興味もかき立てない物質生活変遷の物語りになってしまふであらう。

このように、狭い経済的視野に立つだけでは、人間生活の全体は見えなくなってしまふ。愛情も信頼も、家族も友人も、国家も英雄も、また犯罪や卑猥すらも見えなくなる。悲劇も喜劇も消え失せ、偶然・運命・人格も捨て去られ、予言者・哲学者・将師・詩人など経済を心にとめなかった人々は、すべて見えなくなってしまふ。そしてまた、歴史を向上させ、震撼させ、感動させる一切の人間の努力は見えなくなるであらう。それらと共に、歴史の全内容に外ならない時代と国民の精神と活動の諸相も、同時に消え失せてしまふ。そしてそのあとには、ただ「物質的生活資料を生産する人々の歴史、勤労者大衆の歴史」だけが残る仕掛けとなるのである。一層蔽密にマルクス主義の立場から見れば、彼ら勤労者大衆の生活を規定する生産用具の変遷を規述することが残るに過ぎない。「手輓臼が封建諸侯を持つ社会を与え、蒸気臼が産業資本家を持つ社会を与える」(哲学の貧困)ように——この手輓臼と蒸気臼の警句が、あまりにも単純粗雑に過ぎて非歴史的事であることは、ここに警句を要しまい——。

以上の批判は決して誇張でも、誣告でもない。現にマルクスは『資本論第一巻序文』で、「個々の人は経済的範疇を人格化した者としてのみ、特殊の階級関係及び階級利害を負担する者としてのみ、本書では問題にされる」と言い、更に「各人は商品の代表者としてのみ、商品所有者としてのみ存在するにすぎぬ。本書の説明が進むに従い、総じて経済上の舞台に現われる諸種の人物は、彼等の間に存在している経済的事情の人格化したものに過ぎぬことが明らかになるであろう」（同上第一巻第二章）と言っている。これによって見れば、マルクスは人間を経済的事情の人格化したもの、従って経済の変形物と見ていることは明らかである。資本家とは人間の形をした資本であり、労働者とは人間の形をした労働力である、ということになる。経済学の分野だけなら、このような抽象が方法的に許されるかも知れないが、人間活動の全体を取扱う歴史においては、かかる人間の物化が許されないことは、改めて言うまでもなからう。しかるにマルクス主義の唯物史観は、前述のように、経済至上の観点から人間自身を経済の変形物と見做し、人間の歴史を物質的生活資料の生産及び交換、従って経済過程に還元し、或いはせいぜいその経済過程の反映としての階級的利害をめぐる階級斗争に局限することをもって、歴史の真実を把握し得たと公言するのである。

しかし、考えてもみるがよい。例えばある人が美しいという場合、その顔全ての特徴が全体的印象として与えられるのであって、何か一つの器官の特徴によって与えられるものでは

ない。それと同様に、個人の性格付け、国民の性格付けも、各種各様に分化されている人間活動の全体系を包含するのであって、何か一つの機能だけから引き出されるようなものではない。ある個人が、何によって生活手段を得ているかによって、その人の存在全体を規定することができるだろうか？ キリストが大工であったということから、キリストの個性が理解できようか？ プラトンは地主であり、リンカーンは開拓民の子であり、エンゲルスは資本家であったということから、これらの人々の歴史的意義が説明されようか？ できはしないのである。それと同様に、驚異に値するエジプトの文化やその天文学や宗教を、マルクスがやったように、ナイル河の氾濫と奴隷の農耕から説明することはできない。ファラオ(古代エジプトの王)と僧侶は奴隷労働によって生活していたとか、その宮殿やピラミッドは生産用具によって条件づけられたとかいうことは、何程かの正しいことを言っていることにはなるけれども、問題の解答としてはまるで無意味である。問題はこのピラミッドの意味に、エジプト文化の性格づけに、この文化を形造った当時のエジプト人の全活動に、そしてエジプトの文化様式が他のギリシア・ローマの様式とどう異っているかにある。歴史家に課せられた任務はこのあたりにある。それを物質的生産という一つの低い機能に還元してはならないのである。

再び言うけれども、具体的現実の豊かさを可能的諸条件の何か一つに、還元してしまつて

はならない。物質的生活資料の生産が、あらゆる文化と文明の消極的条件であることは、わかり切ったことである。この消極的条件のほかに、多くの積極的条件、創造的活動の多くをつけ加えなければならぬ。個人の存在意義は、その人の生活手段が何であるかによってではなく、その人の生存目的が何であるかによって把握される。それと同様に、民族の存在意義も、その民族の信仰、その道義、その知識、その審美眼、その風習、その政治組織、そして最後にその経済によって理解され、そしてこれらの全体系を有機的全体として包含し構成するところの、その民族の精神像によって把握されるのである。この理法に無知の、唯物史観の歴史的経済主義は、まことに不毛の歴史理論と称するほかはないのである。

生産力、生産関係は物質か？

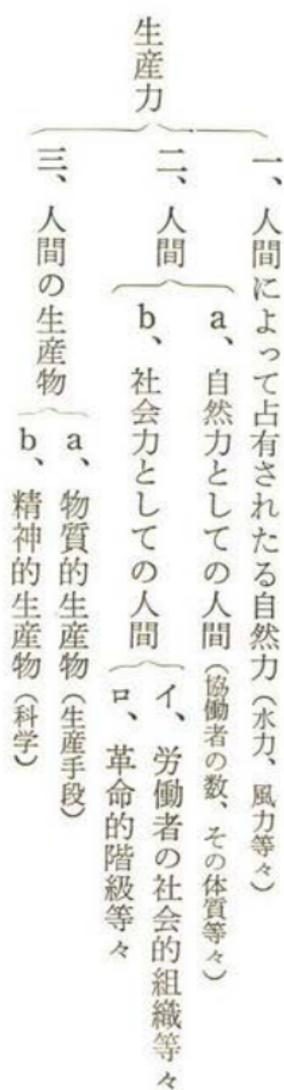
さて、唯物史観の第二の問題点は、唯物史観が社会発展の窮極の原動力と見做す生産力と、この生産力の発展に照応して形成され、人間社会全体を統轄するところの生産関係、についての問題である。この唯物史観にとって最も重要な二つの概念は、当然のことながら、物質であることが自明の理とされている。マルクスもその著作の中で、多くの場合この二つの概念に『物質的』という形容詞を冠して使用した。唯物史観が、物質を本源的とし精神を派生的とする唯物論に立脚する以上、これは当然のことで、もしこの二つの概念が物質でな

いとすれば、『唯物』を標榜するこの歴史観は、基礎を失うことになる。けれども、この生産力と生産関係が果して物質として限定されるべきものかどうか、これを検討するのが只今の問題である。先ず生産力から始めるとしよう。

『生産力』（或いは『物質的生产力』）という概念を、マルクスはその著作の中でふんだんに用いているけれども、場合場合に応じてその意味する内容が異なっていて、生産力に対する正確な概念規定は当のマルクスによってもなされていない、というのが通常の見解である。例えば、「機械は一つの生産力にすぎない」と言う場合の生産力は、機械という物質（筆者の見方によれば、機械は他の文明一般とともに純物質と見做すべきでなく、精神と物質との結晶物だということになるが、これは後で触れる）を指しており、「労働者の存在は単なる一個の生産力としてより外には価値はない」という場合は、それは労働者という人間を指していることになる。或いはまた、「あらゆる生産要具の中で、最大の生産力は革命的階級である」という文句からは、階級という人間集団が生産力として解されており、「協業及び分業によって与えられる生産力は資本にとって何等の費用とはならぬ」という文句からは、協業や分業などの労働の組織が生産力として扱えられている。また「科学を労働と別個の生産力となし、これを資本に奉仕せしむるところの近代工業……」と言う場合には、科学という人間精神の働きの一つを生産力に加えて

いることが知られる。このように多義な用い方をしたのでは、生産力の概念規程はまことに困難と言わざるを得ない。

比較的まとまった定義として知られるものに、次のようなものがある。「労働の生産力は、種々の事情によって規定される。なかでも、労働者の熟練の平均度、科学とその工学的応用の発展段階、生産過程の社会的組合せ、生産手段の規模と作用力とによって、さらに自然的諸関係によって規定される」(資本論第一巻)という定義である。しかしこれもまた恐ろしく雑然とした、寄木細工的な定義であることには変りない。読めば解るように、労働者の熟練といった無形のものから、科学や技術といった知識の体系、それに生産過程の組合せといった制度的なもの、工場などの施設の大きさや動力の大きさ、さらには天然資源や原料などの自然的関係に至るまで、異質雑多のものが生産力を形成する要素としてとり上げられている。マルクス自身は、これらのものをひっくるめた、富の生産のために必要な何らかの力の概念を頭の中に描いて、それを物質だと思っていたのかも知れないが、いづれにしてもその力を規定するものが、具体的には前記の雑多な諸要素であることには間違いない。これではマルクス主義者達が生産力概念を把握するのに、ひどく苦勞させられるのは当然であろう。例えば河上肇氏は生産力概念を左表のように分析している。



この表は、マルクスの種々の場合の発言を苦心して集めた跡が見てとられ、この分類方法の当否は別として、マルクスの言った生産力の意味が略々尽されていると思う。さて、このような意味内容を持つ生産力を、果して物質だと言い切れるかどうか、が問題である。

ここに一つ断っておかねばならないことは、現代ソ連の哲学者がやっているように、物質の概念を異常に拡大すること（前章に説明済み）は止めねばならぬ、ということである。こういう風に物質の概念を拡大して行くと、唯物論そのものが自壊してしまうからである。ここではやはり、通常の用語法に従って、精神に対立する有体的な感覚可能なものを物質と呼ぶことに、あらかじめきめておきたい。

こういう限定の上に立って見ると、マルクスの言う生産力の概念の中には、およそ物質と

は言い難い精神的なものが、多分に含まれていることが知られる。河上氏の分類によってもそれは明らかであるが、マルクス自身の概念規定の中にも、紛う方なき精神的なものが幾つも含まれていることを、否定するわけには行かぬ。第一、労働者の熟練であるが、これはどうしても物質とすることはできないであろう。熟練というものは目に見えるものではなく、長年の経験によって培われた労働者の心理的過程に内在するもの、という外はない。次に科学とその応用としての技術であるが、これまた精神の最高の所産と言うべきである。科学上の発明や発見——これが技術を飛躍的に進展させたことは、史上の幾多の例が示すけれども——は、誰にでもできる肉体的行為とはちがひ、天才的精神の持主によってはじめて可能な精神的行為ではないか。次の生産過程の社会的組合せとは、恐らく協業とか分業とかの制度的なものを意味すると思われるが、これとても純物質的なものというよりは、生産管理の技術的思考によってもたらされたメカニズムと見る方が正当であろう。また生産手段は、一応生産用具に限るとすると、たしかに有体的な物質とみられる。その發揮する作用力・例えば蒸気機関の動力なども、物質の物理的な力の応用と見ても差支えあるまい。しかし生産用具——鋤鍬から大工場に至るまで——にしても、また動力にしても、それは単なる自然からの派生物ではない。それは科学ないし技術という人間の精神的行為によって組成されたものであり、それ故に精神の加えられた物質であることを忘れてはならぬ。そういう意味では、最

後の自然的関係にしても同様で、天然資源や原料が自然のままに放置されていたのでは、生産力と結びつかない。やはりそこに人間精神の介入が見られることは、前者と同断である。このように見て来ると、マルクスのいわゆる生産力概念には、人間の精神要素が大幅に含まれていることが、否定し難いように思われる。マルクスは生産力を、「人間が自然に対して働きかける関係」と称したが、そうであれば、人間の目的意識的な精神の働きかけを認めない方がよほどおかしいので、精神を含めて考える方がずっと自然である、と思われる。それでは、生産関係はどうであらうか？

生産関係とは、マルクスによれば、「生産過程において人間が相互に取り結ぶ関係」である、とされている。すなわち、人間が生きて行くに必要な生活資料を自然に働きかけて生産する場合、働きかける力が前記の生産力であり、この生産力がとる社会的な形が生産関係であって、内容としての生産力が生産関係という社会的組織の形式において作用する、ということになる。我々は既に生産力それ自身の中にも、精神的要素が多分に混入しているのを見たのであるが、一つの社会的組織としての生産関係の中には、より以上に多くの精神的要素が含まれていることを、予想せざるを得ない。何故なら、この社会的組織は、単なる自然物の配列ではなくて、意志し、情感し、判断し、選択する主体的実践者としての人間が、相互

にとり結ぶ結合関係なのであるから。この社会的組織を構成するためには、自然科学や産業技術よりもさらに高い次元の精神的創造力を必要とするから。

マルクスはまた生産関係を、「その法的表現に過ぎない所有関係」(唯物史観の公式(4))として、生産手段の所有関係という風に言い替えている。ソ連アカデミー編の『経済学教科書』は、これを敷衍して「生産関係の状態は、その社会の人々の間に生産手段がどのように分配されているか、従ってまた、人々の生産した財がどのように分配されるか、ということを示す。だから、生産関係の基礎は生産手段の所有の一定の状態である」と解説している。これによって見れば、生産関係とは端的に言えば所有関係のことであって、生産手段(土地や資源や工場などの所有・非所有をめぐって形成される人間と人間との関係、例えば領主と農奴とか資本家と労働者とかの階級関係が、その主要内容をなすとされているのである。ところで所有という観念は、単なる占有とはちがひ、本来法律的な観念であり、法秩序の産物である。法律は言うまでもなく人間精神の所産であり、有体的な物質などではさらさらない。とすれば、生産関係の実質的内容は、人間精神の所産たる法秩序、さらにそれをとりまく政治的諸関係だ、ということになる。そればかりではない。生産力を充分に發揮するためのあらゆる経営学的・管理技術的配慮、さらには労働者への厚生施設の配慮もこれに加わるであろう。これらの諸点を通観すれば、生産関係を物質だと言ひ切ることは、生産力を物質だとするよ

りも、もっと困難であることが自明となる。

しかしながら、もしこのように、唯物史観の基礎概念とされている生産力と生産関係とが、物質であるとは言いつれず、少くとも物心二要素を包含するものということになれば、事は頗る重大となってくる。そもそも唯物史観は、物質という単一の力を歴史の決定的要素と見做すところに成立する、物質一元論であったはずである。それが、今、歴史を決定する原動力であったはずの生産力に、更にその生産力を直接につつんでいる生産関係に、物心二つの要素が含まれていることが明らかになれば、さしもの唯物史観もその根底から揺いで来ざるを得ない。人間関係を物化し、人間精神を捨て去ろうとする唯物史観は、かくして自らの偏頗性の故に、その内的構造の上からも既に破綻したという外はない。

下部構造と上部構造との関係は一方交通か？

以上に述べたように、唯物史観はその基礎概念たる生産力と生産関係の理解において、既に重大な疑問にさらされている。にも拘わらず、唯物史観はその静態理論において、この二つの概念をもって社会の土台である下部構造を構成するものとし、その上に聳え立つ上部構造、すなわち政治・法律・道徳・科学・芸術・宗教などのイデオロギーを制約し、規定するものとする(唯物史観の公式(2))。この下部構造と上部構造の累層関係については、既に前章で触

れておいたが、その際、下部構造から上部構造へ向っての決定力が本則とされ、その逆ではあり得ないことを、附記しておいた。しかしながら、下部構造と上部構造との関係は、果してこのように一方交通的なものであるのか、どうか？これが、これから検討する問題である。

第一、ここでは下部構造と上部構造との関係を、建物における土台と上層建築との関係に喩えてあるが、こうした比喩は、素人眼には一見解り易いようであるけれども、厳密に考えに行くとな随分まやかしいが多い。なるほど土台は上層建築を支える。上層建築が土台なしには存在し得ないことはたしかである。しかし反面、上層建築のない土台は建物としては意味をなさない。建物が建物である所以は、土台になどはなく、上層建築にある。建物は、土台と上層建築とを互いに補完し合う二つの相関的要素として自らの中に含み、そのいづれを欠いても建物ではあり得ないのである。また土台はたしかに上層建築を制約する。だが、この制約は決して全面的ではない。土台の上にとどんな上層建築が作られるかは、むしろ全体の設計によって決められる事柄である。この論理を、下部構造（生産関係）と上部構造（イデオロギー）に移してみれば、どうなるであろうか？生産関係がイデオロギーを部分的に制約することは認められるが、イデオロギーから完全に独立し、イデオロギーを因果的に決定するような生産関係はあり得ない。むしろ生産関係とイデオロギーとの双方を含む、全体としての社会

が具体的には存在するのであって、両者をわけて考えるのは便宜的な抽象でしかないことになる。両者は相互補完的な関係にあるのであって、一方が他方を制約すると共に、他方からも制約される、というのが、人間社会の実相ではないか、ということになるのである。

マルクスが建物の比喻をもって示したかったのは、イデオロギーの果す役割が生産関係に比して、いかに無力であり、いかに受動的であるか、ということであつたのであろう。蓋し、唯物論の見地を徹底させて行けば、イデオロギーは生産関係という社会的実体の言わば影であり、単なる反映でしかない、ということになるから。だからしてマルクスは「支配階級の思想は、いずれの時代においても支配的思想である……」（前出・ドイツ・イデオロギー）などと言つたのである。しかし、そんな馬鹿なことはあり得ない。いずれの時代においても、支配階級の利益を擁護しようとする思想と並んで、それと反対の思想もあつた、というのが真相である。就中、革命思想の発生は、支配階級に反対し被支配階級を擁護する思想が存在したことの、雄弁な実証ではないか。敢てサン・シモンやロバート・オーウエンを引き合いに出すまでもない。マルクスやエンゲルス自身が、当時の支配階級であるブルジョア出身であつたにも拘わらず、革命運動の渦中にとび込んだではないか。彼等はその心情において、「生産関係がイデオロギーを決定する。支配階級の思想が時代を支配する」という論理の示すところに従つていた、とは思えない。彼等の革命的情念は、支配階級（自らの出身階級ではあ

るが)の思想を痛烈に弾劾し、生産関係の一半を構成するプロレタリアートに対し、革命的イデオロギーを注入することに、生涯を賭けさせたではないか。無力なはずの、受動的なはずのイデオロギーこそが、彼等が振った唯一の強力な武器ではなかったか。マルクスやエンゲルスの情念と実践は、かくて下部構造が上部構造を一方交通的に決定するという理論を、事実において反証しているのである。

一般的に言って、下部構造と上部構造とは相互作用の関係にある、と見るのが至当である。下部構造が確然たる独立変数であって、上部構造が一方的に下部構造によって決定するなどと言うのは、これまで論述して来たように、マルクス主義が精神軽視・精神嫌悪の唯物論に固執して来たからに外ならない。歴史の流れを公平に見るならば、両者の間に相互作用が行われることによって、社会全体の像が浮び上って来ると主張するのに、何の遠慮も要らないと思う。ある時代には上部構造の方の規定力が強かった例も、少くはない。例えば中世ヨーロッパの如き、カトリック教のもった強大な規制力は、今日の我々の想像の及ぶ段ではない。同様にインドや東南アジアや、また回教圏における宗教の強さも、今日でさえ語り草にされている位である。市民社会の発達につれて、経済の果す役割が増大して来たことは事実であるが、それとても決して全能のものではない。却って最近では資本主義の修正がぐんぐ

ん進められた結果、いわゆる自由放任経済の時代は終つて、社会福祉を目ざす国家権力による規制が一段と強化されつつあることは、誰しも認めるところであらう。いかなる唯物論者といえども、この事実の前には自己の論理を後退させねばならないのが、当然の成行である。そしてこの後退は、外ならぬ晩年のエンゲルスによつて、多分に歯切れの悪い言い廻しであるけれども、ともあれ実行された。それを示すものは、一八九〇年にプロッホに与えた手紙と、一八九四年にシュタルケンブルグに与えた手紙である。前者では次のように言っている。

「唯物史観にしたがえば、歴史における究極の決定要因は現実的生活の生産および再生産である。それ以上のことは、マルクスも私も私もかつて主張したことがない。いまこれを、経済的要因が唯一の決定的な要因である、というふうになじめざるものがあるとすれば、彼はさきの命題を無意味な、抽象的な、妄誕なことばにかえてしまふものである。経済的状态は土台である。しかし上部構造の種々の要素……もまた歴史的斗争の経過にその作用を及ぼし、多くの場合において主としてこの斗争の形態を決定する。そこにはこれらすべての要素の交互作用があるのであって、そのうちにあつて、結局これらすべての無数の偶然性のなかを通じて、必然的なものとして経済運動が自身を貫徹する。そうでなければ、理論を任意の歴史時代に適用するのは、簡易な一次方程式をとくよりも

ずっと容易なことであろう」と。

後者も大体同巧異曲であるが、念のために要旨を引用しておく。

「政治的、法律的、哲学的、宗教的、文学的、美術的等々の発展は、経済的發展の上に掘っている。しかしこれらのものの総ては、相互の間にも、又経済的土台の上にも反作用を及ぼす。しかしして経済的狀態が原因で、唯ひとり能動的であり、他の総ての狀態は、唯受動的な作用である、というのではなくして、その交互作用は、究極において常に自己を貫徹するところの、経済的必然の基礎の上に行なわれるというのである。」と。

文意は甚だ明瞭さを欠いているけれども、ここで言わんとするところは、下部構造と上部構造との交互作用、また上部構造から下部構造への反作用を認めることであり、従来彼等が因果的全能性を与えていた経済的要因が、唯一のものから究極的なものへ引き下げられたことだけは、明らかに見てとられる。究極的なものと言うからには、数ある歴史上の能動因の中での最大のもの、という程の意味なのであるが、そうだとすると、唯物史観はも早物質一元論の立場を保持することはできなくなり、物心二元論ないし多元論の立場に移行したと考えられなくてはならぬ。今まで唯物史観の一枚看板を掲げて来たエンゲルスにしてみれば、さすがにそこまで後退することはできなかったと見えて、前掲の歯切れの悪い文章になったものと察せられるが、事柄の真意は、実に唯物史観の根本的な修正・改論を意味するも

のと言わねばならぬ。

かくの如く、下部構造と上部構造との関係は一方交通でなくてはならぬ、とする唯物史観の基本命題は、ここに外ならぬエンゲルス自身によって修正された。両者の関係は一方交通ではなくて、実は相互交通であることが確認されたのである。その際エンゲルスが、思い切って『唯物』の看板を外し、公明正大に経済的要因を他の諸要因と同列においてしまったならば、マルクス主義も普通の歴史理論の仲間入りができ、後世のマルクス主義者をして『唯物』の看板を守るために汲汲とする苦勞から免れさせた、と思われる。エンゲルスにこの勇断がなかったことは、惜しみても余りあること、と言わねばなるまい。

非創造的な必然論

唯物史観で常用される用語の一つに、『歴史的必然性』という言葉がある。或いはその必然的な強制力にアクセントをつける意味で、『鉄の必然性』とも言われる。この必然性の強調、すなわち歴史はさまざまの個性の自由な活動や偶然によって構成されるのではなくして、或る種の必然的な法則によって律せられていと強調すること、これが唯物史観の一大特徴とされている。そしてこの特徴こそが、マルクス主義に諸他の空想的社会主義から卓絶する科学性を与えた、と自讃されている。しかしこの必然論は、果して歴史の相貌を正しく

把えるものか、どうか？ それは非創造的な宿命論に陥るおそれはないか、どうか？ この検討が当面の課題である。

歴史的必然性というのは、唯物史観においては、非常に厳密な意味を持たされている。それは、自然界とは別に、歴史の世界に働く特有な必然性という意味ではなくて、全く自然界のそれと同一視されている。例えば「私は社会の経済形態の発展を一つの自然史的過程と解する者であって、この立場からすれば、個人は主観的にいかほど四圍の事情を超越しているとしても、社会的には被造物たるを失わない」（資本論）と言うが如きで、人間の形造る歴史の世界も、自然界に働く因果法則と同様の強い『盲目的必然』（資本論）に支配されている、という意味である。唯物史観の公式(1)で述べられた「人間は、彼等の生活の社会的生産において、一定の必然的な、彼等の意志から独立した諸関係を……」の『必然的』という言葉も、そのような厳密な意味で理解されなければならぬ。要するに唯物史観の歴史的必然性は、人間の意志からまるで独立した、自然界に働く盲目的必然性——例えば、太陽が東から昇って西へ降るといふような、人間の意志ではどうにもならぬ必然性のこと——のことなのである。

しかしながら、自然界に働く因果的必然性を、歴史の世界に持ち込むことは、それ自体重

大な誤謬をおかすことになる。自然界に働く必然性は、人間活動の総体である歴史の世界に、そのまま適用するわけには行かない。何故なら、人間の活動には必ず目的性が働いているし、その目的に則った価値判断・意志行為が歴史を推進し、創造して行くからである。歴史の世界に働く必然性——仮に、この用語を用いることが許されるとすれば——は、目的性を媒介とし、個々の目的性から構成されて全体をなすところの必然性である。厳密に言えば、それは必然性と言うべきではなく、一種の蓋然性、つまり人間の自由な諸活動の上には、かき予想されるある種の実現可能性、とでも言うべきものであろう。これが、人間がなし得る限界である。それをマルクスのように「われわれが与えられた数学上の原理から新たな命題を展開し得ると同一の確実さをもって」（資本論）未来の社会主義社会の到来を予言できるとするのは、創造主 \parallel 神ならばいざ知らず、人間としてはまさに越権行為である——その越権行為の応報として、マルクスの予言は一向に適中しなかったのだが——。

マルクス主義は、生産力という物神に人間を従属させてしまった。唯物史観によれば、歴史は人間の意志や感情とは全く独立的な自然的過程と同じ因果必然の過程であり、神の座に据えられた物質的生産力の発展によって推進され、人間にはおかまいなしに進行して行くことになっている。人間が歴史の世界において果し得る役割は、せいぜいのところ、生産力という物神と今一つの生産関係という物神との間に織りなされる、均衡 \downarrow 攪乱 \downarrow 再均衡とい

う弁証法的過程を遅くしたり早くしたりすることだけであって、それ以上のことは人間のやり得ることの圏外におかれている。人間は歴史の素材であって、主体ではない。歴史の主格は生産力と生産関係、わけても全能の神たる生産力であって、人間は単なる客体でしかない。このような発想は、しかしながら、変形された神学、全能の創造主を生産力という物神にふり替えた裏返しの神学、と評せられてもいたし方あるまい。

近代の実証的歴史学は、このような裏返しの神学を明白に拒否する。歴史上の行為、歴史上の事件が、すべて生産力と生産関係との矛盾対立に出発せねばならないとする一元的な巨大理論は、今日でも早通用しない。生産力と生産関係との矛盾は社会の動きの一つ要因であり得ても、それに対する人間の対応のし方はまことにさまざまである。このことは我々の日常の直接経験からしても自明であろう。何故なら、人間には目的観念があり、価値判断があり、自由なる意志行為があり、当為の世界があるからである。仮にマルクスの言う経済的必然に直面したとしても、その人特有の道義感から、その必然に抵抗する自由は残されてしるべきである。現にマルクス自身がそうであった。マルクス主義には二種類あるとよく言われる。『資本論』のマルクス主義と、『共産党宣言』のマルクス主義とが。前者は必然の主張であり、人間の完全な被決定性、社会主義の自然史的必然の鉄則による到来の主張である。

後者はこれに対して、社会革命は義務であり、社会主義は実践的目的であるとする当為の主張である。『共産党宣言』の全文が、資本主義に対する道義的罪状摘発と、それへの反抗の煽動で埋められていることは、よく知られた事実である。かくの如く、マルクス自身についてみても、表向きは必然論という科学の看板を掲げておきながら、裏口からはこっそりと目的論の実践的要請を忍び込ませざるを得なかったのである。

かくして、歴史における人間の役割を倭弱化し、人間の自由な創造力を閉塞させてしまう唯物史観の必然論は、マルクス自身の思索と経験の上でも、難破せざるを得なかったことを知ることができる。「人間は自分の歴史をつくる。ただし、自由な材料、自分のえらんだ事情でなく、すぐ目のまえにある、あたえられた伝統的な事情のもとでつくる」(ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日)というマルクスの言葉が、一面の真実をついていることは確かである。だがしかし、それが全面の真実でないことも、同様に確かである。我々は広い視野と素直な感覚をもって歴史を見た人の一人、ゲーテと共に、次のように言うことができる。

「世界の一切は、建築家の前にある大きな石切場と同じように、われわれの前に横たわっている。建築家の本領は、この自然の石塊からできるだけ経済的に、目的にかなうように、自分の心の中に生じた原型をしっかりと造り上げることにある。……われわれの奥深くには、あるべきものを造り出すことのできる創造力がある」

この人間の創造力の役割——唯物史観の必然論では到底捕捉し難い——を認めない限り、歴史の真実に肉迫することは不可能である、と思う。

事実より論理が先行する社会発展の法則

唯物史観の動態理論は、既に前章で解説したように、弁証法を歴史に適用し、社会の経済的構造、すなわち物質的生産力と生産関係との間に必然的に生み出される均衡と矛盾の過程を軸心に据え、一切の精神生活をもその影響下に説明するところの、壮大・精巧な論理を持っている。しかし、前にも述べたように、論理の精巧さと壮大さは、歴史の事実と常に一致するとは限らない。一体にマルクス主義は、唯物弁証法の論理がア priori に歴史に適用されるといふ汎論理主義的性格を持っている。従って論理が事実を先行し、論理に合わない事実は捨象してしまうというプロクルステス（古代ギリシアの強盗で、捕えた人を鉄の寝台にはめ込み、余った場合は手足を切断したという伝説上の人物）的性癖をおびざるを得ない。けれども、近代の実証的な歴史学はそれとは逆の方向を向いている。ここでは事実が論理に先行し、もし事実と論理が合わなければ、論理の方が後退し修正されるのを常道とする。このような見地に立つてみると、唯物史観の論理も随分と修正されるべき点が多い。

第一に、均衡↓攪乱(矛盾)↓再均衡という弁証法的過程であるが、文字通り均衡が成立しているというような社会状態は、現実には考えられない。時運に乗って、ある種の産業が急激に発展してゆく時代(例えば近代開幕期、海陸の発見によって新に広大な市場を開拓したヨーロッパ諸国の商業や毛織物工業など——この時代は資本主義社会の生産力と生産関係が均衡していた時代とされる)はあったけれども、仔細に見ればそこに犠牲者もあれば劣敗者もあったのであって、矛盾がないなどとは言いい切れず、要するに程度の差であるに過ぎない。また均衡はやがて攪乱と替り、その攪乱はいよいよ深刻化してのっぴきならない緊迫状態に陥るといふ過程も、口で言えばまことに鮮やかであるが、すべての社会がこういふ過程を辿るとは限らない。まして、その攪乱はやがて爆発して必然的に革命に導びかれる、という普遍的論理は、具体的な史実から総反撃を浴びせられるであらう。

例えば近代化の過程を例にとってみれば、なるほどフランスにおいては大体においてこの過程を辿ったことが認められよう——マルクスが革命の着想を持ったことに、このフランス革命への関心が重要な意味を持ったことは、周知である——。けれども、トインビーも言うように、革命とは『おそまきの調整』であって、フランスでは旧制度(アンシャン・レジーム)の社会的諸矛盾(必ずしも経済的矛盾だけではない)に対し、ブルボン王政が適切に対応し得なかったから、あのような爆発がおこったのであって、他の国々でもすべて同じような経過が辿

られたわけではない。ドイツでは、シュタイン・ハルデンベルグの改革からビスマルクの統一完成に至るまでの長い期間を通じて、近代化が達成された。その間一八四八年の革命を経験したが、これはフランス革命とちがって程なく鎮圧されてしまい、近代化に大きい貢献をしたことは認められるけれども、一挙に達成したのではなく、長いジグザグの経過の中の一環と見る方が正当であろう。イタリアでは周知のように、一八六一年の統一戦争の成功と、カヴール以下啓蒙的な為政者の立法・行政手段によって近代化が進められたのであり、革命によってではない。イギリスでは、十七世紀に清教徒革命と名誉革命とを経験したが、これまたこれらの革命によって一挙に近代化を完成したとは言い難く、むしろその後の海上征覇による世界市場の獲得・産業革命の進行・選挙法改正等の忍耐強い諸改革により、漸進的な堅実な歩調をもって近代化のゴールに達した、と見られる。アメリカに至っては、本来開拓者によって建設された国であるから、革命の対象となるような頑強な旧支配層は存在せず、全く特殊の経過を辿ったと言ってよい。このように、概略の史実をおさえただけでも、攪乱↓爆発(=革命)という過程が、決して普遍的な、それ故必然的なコースでないことが、理解されるであろう。

第二に、経済的要素が社会発展の唯一の動因とされているけれども、経済的要素のみが常

に動因になるとは限らない、ということである。歴史上、大規模な戦争や征服、または大量の移民や進んだ外国文化の流入が、社会を変化発展させる主因となった例は、幾らでも引き出すことができる。例えば、中世ヨーロッパの最大の史劇と目される十字軍の征戦であるが、これがヨーロッパ社会の変容に多大の影響力をもった——封建社会の中堅であった貴族・騎士階級に重大な打撃を与え、一方、東方への交通路を打ち開いたことにより、都市の商人層の勃興に拍車をかけた——ことは、高校程度の歴史教科書にもはっきり記載されてある。十六・七世紀の宗教戦争において、オランダのように勝利によって国民的統一をかち得た国では近代化への途が開け、ドイツのように収拾に失敗して惨害を蒙った国では近代化のテンポが遅れたことも、史上に明らかな事実である。これらの戦争が経済的要素を全く含まないというのは誤りであるけれども、これらの戦争があつた時期にあつたような形で起つたことには、宗教が主因をなしたことだけは、何人も否定し得ないはずである。まして戦争の勝敗というような微妙な問題は、多くは力関係——それには多分に偶然的な要素が働く——によつて決定されるもので、単なる経済的要因からはじき出されるものではない。

ヨーロッパ以外の地域の社会発展の問題となると、いよいよ唯物史観流の経済的動因（当該社会の生産力と生産関係の矛盾が、社会の発展の動因であるとする考え方）とは無縁になつて来る。アフリカにせよ、アジアにせよ、オセアニアにせよ、十九世紀までは殆んど伝統社会の因習の中

に包み込まれ、力動的な社会発展の跡はみえなかった——南北アメリカは少しく早期に開発されたが、それ以前の状態は同じである——。これらの地域の社会に重大な変化が起つたのは、実に十九世紀以降のヨーロッパ人の進出、先進ヨーロッパ文明の流入によってであつて、それ以外ではない。このヨーロッパ化の波には、北アメリカやオセアニアのように大量のヨーロッパ人が文明と共に移住したケース、中部アフリカや東南アジアのようにヨーロッパ諸国の国家権力によって征服管理されたケース（この場合、原住民の文化程度が余りにも低いので、殆んど抵抗の力を持ち得なかつた）、或いは印度・支那・日本のように原住民がかなりなレベルの個有文化を持っているために、種々の摩擦が生じ、そのような複雑な接触過程を通じてヨーロッパ文明が徐々に浸透して行つたケース、等々が考えられるが、いずれにしてもこれらの地域では、外からの刺激によって社会の変化が促されたことは、大筋において否定すべからざる事実である。このように、唯物史観の経済的動因唯一視の立場からは、経済外の要因によって起つた史実を説明するのに、まるで無力であることが知られる。

第三は、唯物史観の公式(8)が示すように、すべて社会変革というものは、その社会の生産力に発達の余地がある間は決して生ずるものではなく、逆に、その生産力が成熟し切つてしまふと必然的に到来し、新しい社会にとって代られるというテーゼが、事実の検証に堪え得

るか、どうか、の問題である。もし、このテーゼの言う通りに社会の交替が行なわれたものであれば、歴史に適用せられた弁証法の効能はまさに満点、と言うべきであろう。だが先程来言っているように、問題は事実と合致するか、どうか、にあり、もし歴史上の事実と合致しなければ、いかに完璧の論理といえども道を譲らざるを得ないのである。

この検証のためには、さしあたってロシアとアメリカの史実を対照させて見るのが、便利であろう。

周知のように、ロシアでは一九一七年にいわゆる社会主義革命が行なわれた。もし前記のテーゼのいうところが真理であれば、当時のロシアにおいて、革命に先行する段階である資本主義社会の生産力が、余地がない程十分に発達していなければならぬ。少くともロシア資本主義は十分に成熟し、集中した資本と強大な工業と大量のプロレタリアを生み出していなければならぬ。この事実の上に立って社会主義革命が実行されたのであれば、それは唯物史観の言う歴史的必然性を遺憾なく証明したものである、と言えるであろう。しかし史実の示すところでは、まさにその正反対の事実が存在したにすぎない。ロシアの資本主義は自らの力で集中した資本を生み出すまで成長しておらず、漸く発足したばかりの近代工業は多く外国資本に依存しており、国民の八〇%以上が未だ農民であった、という事実が……。このようにな国に革命が発生したのは、第一次世界大戦の重圧、三月革命による帝制の崩壊、それ以

後の無秩序と混乱、就中ケレンスキー政府と軍部との軋轢……こうした收拾すべからざる異常事態に巧に対処して行った一握りの職業革命家集団（ボルシェビキ（十月革命当時二四万に過ぎなかった）の革命戦術の勝利、と言うことができる。ロシアに社会主義社会が到来したのは、だからして、先ず下部構造ができ上って、しかる後それに照応する上部構造が生れる、という唯物史観の法則とはまるで喰い違っている。それは政権を掌握したボルシェビキ（彼等は政権掌握直後の総選挙で全国民の二五%の支持しか得ることができなかったが、自分達に不利な制憲議會を銃剣の威圧の下に強制解散し、一党独裁の体制を固めた）が、強力な国家権力を背景に国有化政策を強行したからに外ならず、言うならば、上部構造から下部構造に向って強い力が加えられたから、と言うことができる。マルクス主義の理論を実行に移したはずのロシア革命そのものが、このようにマルクス主義の理論と背致しているのは、最大の皮肉でなくて何であろう。

アメリカの事情はこれと真っ向から対立している。資本主義が高度に発達した国として、これ以上の適例はほかにない。高度に発達した工業、集中された資本、そして多数の労働者大衆……社会主義革命が、いの一番に発生すべき条件が、この国には具備されているように見える。ところが、この国の労働者大衆は共産主義の呼びかけに対しては甚だ冷淡で、今日に至るまで共産主義政党は、あるか無きかの如き微小な存在にしか過ぎない。近い将来において、この国に社会主義革命が起るとは、よほど突飛な考え方に立たない限り——マルクス

主義者はアメリカに一寸した景気後退が現れると、鬼の首でも取ったように、それ恐慌の到来だ、革命は近いと騒ぎ立てるけれども、このような希望的観測は常に裏切られている——、到底信じ難い。一体、一つの社会体制が爛熟の域に達すると、その胎内に新しい社会を生むための物質的条件が生じ、やがて旧社会は必然的に没落する、という唯物史観の法則は、どこに隠れてしまったのであろうか？

その原因の一つには、混乱の一九二〇年代（俗に禁酒法とギャングの時代と象徴的に言われるが、資本の高度組成に伴い労働争議も激甚をきわめた）から三〇年の大恐慌に直面したアメリカが、ニュー・ディール政策を施行してこの危機を乗り切った経験が、アメリカ国民に現体制に対する自信を与えたこと、が数えられよう。しかし、より本質的な原因として、アメリカの資本主義が成り立ちの当初から包まれて来た倫理的・宗教的雰囲気、あげられる。その雰囲気とは、言ってみれば、資本主義的利潤を個人の能力と努力に対する天から与えられた報賞として承認する、といったような気分である。だからアメリカの労働者には、資本主義を打倒することよりも、何とかして自分も資本家になりたいという念慮の方が強いと言われる。これはアメリカ植民地を開いた移民達、西部辺境を開いた開拓者達から受け継いで来た労働に対する尊敬心、機会さえあれば努力次第で向上できるとする明朗な処生観——今日アメリカの国民性として定型しつつある精神伝統につながるもの、と言ってもよい。このようなものは、唯

物史觀の必然論にとってはまるで計算外のものであるに相異なる。

以上、幾つかの事例を示しつつ、さしもの精巧を誇る唯物史觀の論理も、複雑きわまる歴史の動きを説き尽すことができないことを論述して来た。達し得た結論は、甚だ平凡な事柄であるが、大体次のようになる。つまり、歴史は非常に多くの面や次元、傾向や動きを持っており、それらをすべて一つの要因に還元したり、一つの論理や法則の下に統制しようとすることは、非科学的も甚しい、ということである。勿論、複雑な歴史を考察して行くためには、事物の単純化や法則による整理が、方法的に必要であることは言うまでもない。しかしその場合も、そうした論理が決して全能なものではなく、絶えず修正されて行く一種の仮説に過ぎないことを、心に留めておかねばならない、ということである。この虚心坦懐さと謙虚さを欠いだならば、も早歴史理論としては失格であることを、言いたかったのである。

誇張と誤解の多い発展段階説

唯物史觀の発展段階説の概要、その基本的特徴等については、既に前章で解説した。そしてその末尾に、この段階説の各段階について、多くの誇張や誤解があると附記して、注意を喚起しておいた。その誇張や誤解について具体的に説明するのが、この小節の課題である。

元來、マルクスやエンゲルスの人生の主目的は、彼等がその中で生きていた資本主義社会を打倒顛覆することであり、従つてその学問上の主要関心は、現存資本主義社会の弊害を剔抉することに向けられた。この点に関する限り、彼等は多くの重要な問題を提起したし、その学説史上の功績は逸すべからざるものがある——もっとも、彼等の問題提起は産業革命発足当初のいわゆる古典的資本主義に対してであり、爾後の修正資本主義に対しては多くの点で、ずれのあることを、忘れてはならない——。けれども、視野を人類史の初源から未来の社会主義社会にまで拡大し、全人類史発展の段階を一望に収め得るような歴史理論を創始することは、いかにマルクス・エンゲルスといえども、手に余る仕事であつたに相違ない。いきおい他の学者の説をそのまま呑みにしたり、当時流行の知識を借用したりすることが多く、誇張や誤解が含まれるのは当然だと言つてよい。しかも時代が遡れば遡るほど、その傾向は顕著であるが、ここではその主なものに触れるだけに止めたい。

先ず原始共産社会の問題であるが、これはマルクス・エンゲルス自身が専門的研究の結果到達した結論ではなく、専らバツホーフエンの『母権論』やモルガンの『古代社会』或いはマウラーの『村落共同体』説を借用したものであつた。特にモルガンはアメリカ・インディアンの言語（親族稱乎）の研究を根拠にして、家族形態に基づく段階説を唱え、人類原始の野蛮

時代には乱婚・群婚が行なわれる段階のあることを主張した。エンゲルスは早速この説にとびつき（モルガンに対する異常な程の讃辞は『家族・私有財産及び国家の起源』に見られる）、乱婚の段階に適合する経済関係として、家族が未だ発生しない状態における『共産的家計制』が存在したことに着目して、自説にとり入れたのであった。けれどもこのモルガンの仮説は、その後グロ―セやウエスターマークの婚姻の研究、またマリノフスキーやローウイ等民族学者の研究により、殆んど完全に否定されてしまっている。これらの学者の実証的な研究によれば、やはり婚姻制が古今を通じて最も一般的な婚姻形態であることが確認され、所有権も確立されていない未開時代に普遍的に見える現象が間々あったとしても、原始共産社会というような段階が人類史の最初に普遍的に存在したとは認められないという点では、完全な一致をみている。またマウラーの村落共産体説（カエサルやタキトゥスの記述を根拠にしたもの）も、今日では多くの経済史家によって修正を蒙り、共産的性格が著しく稀薄化されてしまっている。要するに原始共産社会を最初の普遍的な発展段階とする説は、もともとエンゲルスの軽信に発した誤認であって、今日の学問のレベルからすれば、到底支持することは不可能である。それにしても、ソ連の歴史家や日本の一部のマルクス主義歴史学者が、これらマルクス以後の学問の進展をブルジョア学説として排斥し、相も変わらず原始共産社会説を固持しているのは、まことに不可解である。マルクスの呪縛を解き放てない悲劇、とでも言うべきであらうか。

次のアジア社会については、既に前章で述べたように、マルクス主義陣営の側からとり下げてしまっているので、省略することとし、その次の古代奴隸制社会の段階に移ろう。古代ギリシア・ローマにおいて、奴隸が経済的生産に重要な役割を演じたのは、かくれもない事実である。だが、これをもって直ちに古代社会は普遍的に奴隸制を内容とする社会であったと結論づけるには、いささか問題がある。

一つは奴隸制の重要度の問題であるが、この点エンゲルスが考えていたことには非常な誇張があると言ってよい。すなわち、エンゲルスは例えばアテネの人口について、自由民一人に対して十八人の奴隸がいたと言っている（家族・私有財産及び国家の起源）が、今日の研究ではアテネの奴隸の数は自由民のそれと大体同数であったと見做すのが定説となっている。マツクス・ウェーバーの言を借りれば「奴隸と自由市民とは並んで働いて」いたことになっている。してみると、生産部門における奴隸の重要度は、エンゲルスが考えていたのよりはるかに減少するわけで、古代社会一般を奴隸制社会の概念で総括することに大いなる疑義が生じて来るわけである——別に古代ギリシア・ローマ社会を軍事的・戦士的社会構成から特徴づける見方もある——。

いま一つの問題は奴隸制の普遍度に関する問題で、ギリシア・ローマはとも角、それ以外の地域では奴隸制がそれ程重要ではなかった、ということである。特にゲルマン社会におい

ては、奴隸の存在はむしろ例外に属する現象であり、またギリシア内部でもスパルタ隸民（ロタイ）の如きは、貢租を出して残りを自分のものにする農奴に似たものであったとされている。西洋以外の地域における奴隸の存否は、甚だ問題のあるところで、例えば津田左右吉氏などは日本の上代の研究で、奴隸の存在を明確に拒否する結論を出しておられる——もつとも、奴隸の概念を著しく拡大して、似たような不自由民を全部奴隸と見做すならば、話は別である——。要するに林健太郎氏も言われるように、「アテネ乃至ローマ型の奴隸制度は世界的な一段階であるどころか、かえって古代において地中海を中心として発生した商業のつくり出した特殊な歴史現象、と解することが妥当であるように思われる」（史学概論）のである。結局、古代社会を奴隸社会であると規定するためには、それぞれの地域の実情に則した実証的な歴史研究が先行していなければならない。少なくともマルクス主義には、この着実な準備作業が欠けていたように思われるが、いかがであらう。

以下、封建社会、資本主義社会の段階についても、実証的研究の不足、史実との喰いちがいに、至るところで出会す。例えば封建社会を社会経済史的側面から捉える結果、法制的軍事的側面が閑却されること、領主や農奴の発生や性格を単純に図式的に捉える結果、その複雑なあり方を把握し切れないこと、都市の性格の誤認や教会権力の特殊性の看過等々、近世以降においては、資本主義成立における経済外的要素の軽視（マックス・ウェバーの『プロテ

スタンティズムの倫理と資本主義の精神』はその有力な反駁の一つである、商業資本家の産業資本家への転化の一律化等々、史学界の論争を生んだ重大な問題が幾つも横たわっている。その一々をここで述べていたのでは、中世以後の全歴史を論ぜねばならないことになるので——到底無理な話である——、ここでは発展段階説一般の欠陥を論じて、その限界を指摘しておくに止めたい。

そもそも発展段階説とは——唯物史観のみに限らず——、人類の歴史を横断的に断ち切って共通の同時代的概念を求めるところに特徴があるから、第一にその共通概念の内容が全世界のすべての地域に行き亘ったものでなければならぬ。けれども西洋社会と東洋社会とは本質的な異質性を持っているし、いわんやアフリカ等の後進地域は同一の尺度をもって律し得べくもない。これらすべての地域に、共通の内容を持つ段階を設定しようとしても、それは恐らく至難の業に属しよう。この困難を緩和する視点として、後進地域は先進地域が踏んで来たのと同じ段階を、時間的に遅れて反覆するという考え方があつた。しかしこの考え方も、東洋社会には型通りの封建社会が形成されなかつた（日本は例外）という事実を勘考すれば——いわんやアフリカ社会においておや——やはり至難の業であることに変わりはない。

第二に、一段階から次の段階に移るためにはある種の画期（エポック）がなくてはならず、

旧段階の特性が新段階においても残存しているような状態では、とても発展段階説は成立し得ない、ということである。けれども歴史的变化というものは、そう画期的に突如として行なわれるものではなく、徐々にジグザグのコースを辿って進行するのが常である。例えば工場制手工業（マニユファクチュア）が現われたからと言って、それ以前の家内工業が一挙になくなった、ということはありません。商業資本の次に産業資本が現われたのは事実であるが、そうかと言って産業資本主義の時代にも商業資本は充分残存し、並存し得たのであって、段階的にすり替ったというような安直なものではない。時の経過と共に古い産業形体が徐々に淘汰されて行き、ついには主役を新しい産業形体に譲るといのが実相であって、その間に明確な境界線を引くことはまことに困難である。このようなことから、発展段階説においては、常にこの旧段階と新段階との境界の問題が、難問として残らざるを得ないのである。

このような横と縦の困難な条件を突破してはじめて、発展段階説は成立し得るものであるから、万人を納得させるような普遍的な内容を持つ段階説を呈示することは、いよいよ困難となる。唯物史観以外にも、リストの五段階説（未開状態・牧畜状態・農業状態・農工商状態）やビュルヒャーの二段階説（封鎖的家内経済・都市経済・国民経済）等があるが、いづれも多くの難点を持っていて、とても完璧な発展段階説とは称し難い。

これを要するに発展段階説は、大雑把に各時代の特徴を抽出して得られた概念にすぎ

ず——従つてその時代におこつたすべての事實を網羅することは、所詮不可能である——、單純に普遍妥當なもの信じ込むことは、歴史家としてとり得べからざることである。事實に忠実であることを主任務とすべき歴史家にとっては、唯物史観の發展段階説も一つの方法的な仮説として、一半の役割を持つだけのことである。

今日の現実に合わない資本主義崩壊必然論

唯物史観の資本主義崩壊必然論は、基礎理論としては労働価値説及び剰余価値説に立脚しているが、具体的な論拠としては恐慌説以下四つの理論に基づいていることは、前章において論じたとおりである。以下、その四つの理論について短評を加えよう。

(1) 恐慌説については、早くからロシアの経済学者ツガン・バラノフスキーをはじめ、小泉信三氏・高田保馬氏等の有力な反論がある。その要旨は大體次のようなものである。マルクスは前述のように、労働者及び資本家両側の消費力の減少と、資本主義的生産の無計画性とのアンバランスから恐慌の発生が必然的である、と結論した。しかしこの中の資本家の消費力に関する追究が甚だ不充分で、資本家は単に消費を制限して資本を蓄積するばかりでなく、蓄積された資本を生産財の生産にふり向ける傾向が強まって来ていることが重要であ

る——現に最近の鉱山業や機械工業・化学工業などの重工業部門の急激な発達は、この傾向を裏書きしている——。こうなると消費財がやたらに過剰生産されることもなく、多くの労働者を生産財生産の部門に引きつけてその消費力を確保することもできるし、マルクスの言うように、必ずしも過剰生産＝恐慌が必然だということにはならない、という主旨のものである。この反論は、マルクスの平板な恐慌必然論を打破する上では有力である。しかしこうして増大した生産財の増加は、やがてめぐりめぐって一層大きい消費財生産の増加を来すことになるので、マルクス理論の致命傷ということにはならない、と思われる。

マルクスの恐慌必然論に対する最も有力な反証は、何よりも一九三〇年代以降資本主義諸国では、恐慌と言い得るほどの経済的大変動が起きなくなった、という事実であろう。なるほど前世紀においては、マルクスの学説どおり恐慌が周期的に襲来し、ヨーロッパ諸国の経済がその都度深刻に動揺したことは、経済史の物語るところである。けれども一九三〇年の世界大恐慌は各国に痛烈な印象を与え、爾来、恐慌を国家の政策によって人為的に抑制しようという努力——その典型的なものが、F・ルーズヴェルトのニュー・ディール政策であることは、よく知られている——が、なされるようになった。戦後の日本経済を見てみても、四ないし五度の不景気に見舞われているが、いずれも恐慌というような末期的症状に至る前に政策的救済法が実施され、破局は回避されている。アメリカなどの不景気現象は、もっと

短期間に小さく調整されてしまふのが現実である。

この人間の英知と努力による改革可能性の承認こそが、マルクス理論に欠落した最大の盲点とすることが出来る。何故なら、マルクスの唯物的必然論には人間の側からする働きかけを受け入れる余地はないからである。資本主義が自らの欠陥を自覚し、それを克服するため自らを改革し修正して行くこと——恐慌回避のための財政金融政策や公共投資ばかりでなく、雇傭政策や社会福祉政策なども含めて——の有効性を、ついにマルクス主義は理解し得ないのである。けれども現実には、前記のように、マルクス主義の理解の範囲を超出して、はるかに前進しているのである。

(2) 産業予備軍説、簡単に言えば「機械は労働を節約する」という主張が、なるほど資本主義発足当初の事情にはよくマッチしたことは争えない。機械の採用によって職を失った手工業職人、資本主義的農業革命によって土地を追われた夥しい農民が、都市に流入してプロレタリアートになったことは、周知の事実である。そればかりではなく、失業を余儀なくされた職人層が機械に対する反感に駆られ、機械うち壊しの運動(ラッダイツ運動)を展開したことも、よく知られた事実である。このような事情に印象づけられたマルクス・エンゲルスが、恐慌によって生ずる労働者大衆の惨状を思い合わせて、産業予備軍説なるものを唱えた理由

は、決して理解できないことではない。

けれども、この産業予備軍説が今日にも通用する不可謬の理論であることに、大いなる疑問がある。例えば我が国でも明治の初年、鉄道が初めて開通した時に、駕籠かきや人力車夫が失業をおそれ猛烈に反対した、という。この局所だけをとってみれば、鉄道という交通上の機械を採用することにより、幾百千の人力による交通労働者を失業に追いやったことは、まぎれもない事実だと言える。けれども、その後鉄道網が全国に延伸されたことにより、この失業者が幾万にもふくれ上り、資本主義下の癒し難い病根となったなど言うのは、余りにも非常識な推論であろう。鉄道網の延伸は、なるほど局部的には幾らかの失業者を生んだにはちがいないが、全体的には却っていろいろな産業の発達をもたらし、労働者大衆に多くの働き口を提供した、と見るのが常識の認めるなり行きであろう。

このように、常識的に考えられるところでは、機械が採用され改善されるためには、先ず大量の機械の生産、すなわち機械工業の発達が必要とされ、その部門に多くの労働者を吸収する、ということがある——これは資本主義的生産の発達とともに、機械工業の重要度が増大し、機械工の数がますます増えて来たという事実が裏書きするであろう——。次に機械が一つの産業に採用されると、それと関連のある他の生産部門の労働者を増加させる、ということがある。つまり、機械の採用の結果、生産物の総量は恐らく増大するであろうが、そう

なると従来よりも多量の原料を必要とするようになり、この原料の生産に当る労働者の数が増加する、というような場合である——例えば、能率のよい紡績機が採用されると、紡績工そのものの数は減少するかも知れないが、原料である棉花栽培の労働者の数は増加する——。その次には、機械の採用は一般に商品需要の増加、生産規模の拡大をもたらず、ということがある。つまり、機械の採用は生産費を引き下げ、価格を安くする効果を生むが、そうなるとその商品に対する需要が増加することが当然考えられる。すると資本家はその増加した需要に応ずるために、生産規模を拡張するが、それにはまた新しい労働者を雇傭せねばならなくなる——最近の電気産業の急激な発達よりは、この適例であらう——。

そればかりではない。たとえ安くなったその商品の需要は増加しなくても、そのために生じた余剰購買力が他の商品に向けられて、その増産を促すことになれば、それがまた新しい労働需要を喚起することになる。またもし商品を買わないで貯蓄されたとしても、いづれは資本に転成して労働者の雇傭増大の一翼を担うことになる。或いはまた機械の採用によって資本家が利潤を増加すると、その生活様式は豪奢になるが、それによって奢侈品を生産する労働者や、家婢、従僕などの働き口が開けて来ることも考えられよう。このように、機械の採用は、全体的に見れば多方面への関連を有しており、めぐりめぐって産業全体の規模の増大、従って労働需要の増加ももたらすことは、疑いをいれ得ないところである。

事実として、もし産業予備軍が不変資本の相対的增加（機械使用の増加）によって造り出されるものであれば、機械使用の度合いの大きい工業部門において多くの失業者が産み出され、むしろ農業がこれを吸収しなければならぬはずである。しかるに、現実においてはこれと正反対の現象が余りにも顯著に行われつつあるではないか。労働人口は至る処で、不変資本の増加のテンポの遅い農村を離れて、不変資本の増加の速い都市に集中しつつある。論より証拠、この事実を産業予備軍説はいかに説明しようというのであろうか。

勿論、資本主義が進行してゆくと、失業者は完全に無くなる、というような乱暴なことを主張するのではない。資本主義の経済体制が全面的計画経済ではなく、自由な市場経済に立脚している限り、いわゆる摩擦的失業が無くなることはない、というのは経済的知識のイロハである。しかしその反面、資本主義体制下においても失業者の発生を防止する措置として、ケインズ流の完全雇傭政策を取り得るのであり、この政策を採用しつつある先進資本主義諸国では、今日では大体完全雇傭と言い得る状態に達していると言われている。そして経済学的関心は、も早失業ではなくて、就業者の労働生産性をいかに引き上げ、生活程度をいかに高めるかに向けられている、と言われている。このような現実を踏まえて考えれば、失業者の増加が資本主義の不可避的運命であり、それはついに資本主義の崩壊をもたらす——或いは少なくともその重要な一因となる——という主張は、余りにも偏頗な極論と言わねば

ならぬ。産業予備軍説はそれ故、百年以上も前の産業革命直後の事情からする予測としては、ある程度の根拠があったと思われるが、今日の現状に照らしてみる時、も早時効にかかった古い時代の理論、と評するほかはないのである。

(3) 貧窮革命説もまた、同じく産業革命直後の事情を背景としてのみ、理解し得る学説である。その頃の労働者の悲惨な状態は筆舌に尽くし難いものがあつたようだ。長い労働時間と低い賃金、不衛生な職場、危険防止設備のない機械、不潔な労働者住宅、頽廃した生活、児童や婦人労働者の酷使……。しかもこれを規制すべき工場法もなく、犠牲者を救済する社会施設もなく、さりとて労働組合もなければ参政権もないという有様では、労働者階級の運命がお先真暗と見えたのも不思議ではない。社会主義者ではない思想家や学者の中からさえ、このような状態に対する抗議の聲があつた程であるから、マルクスがこの問題に刺戟されないはずはなかつたろう。果せるかな、マルクス主義の全理論は労働者大衆をかける状態から解放する目的をもって、編み出された理論に外ならなかつた。

しかしながら、十九世紀半ば頃までの状態から出発して、労働者階級の将来を一途に悪化するのみと断定した貧窮革命説の予見は、その後の状態の変化によって、見事に覆えされたと言ふことができる。十九世紀後半になると、労働者階級のおかれてゐる事情は急激に変化

して行った。彼等の境遇は、工場法の制定、社会政策の施行、労働組合の法的承認、参政権の拡大等によって、昔日の比ではなくなつて行った。当然実質所得も向上して来たわけ——イギリス労働党の理論家ストレイチイによれば、この百年間に労働者の所得は少くとも四倍以上に向上した、とされている——、今日では上層熟練労働者の生活程度は、中産階級のそれと殆んど変りない。少なくとも労働者大衆の絶対的貧困説は、ここ百年の人類の経験的事実から、打破されてしまったと言つてよい。それならば「もしもマルクス説が正しければ、先進資本主義国の労働者の境遇は、後進国のそれよりも劣悪で、革命の気運が濃厚でなくてはならないし、又同じ一国においても、資本主義初期の労働者は、今日の労働者よりも幸福でなければならぬ筈ではないか。しかし事實は正に反対である。今日、資本主義の最も発達した英米諸国は、労働者の境遇の最も良好な国であり、又今日のイギリスの労働者は十九世紀初め、最初の工場法が制定された当時よりも精神上、物質上遙に高い生活を営んでいることは、何人も否認することはできない」という小泉信三氏の言は、余程の偏見を持って対しない限り、誰にでも納得できる事實であろう。

それでは何故にマルクス主義は、労働者階級の生活程度の向上を認めるのを拒否するのであろうか？ それは貧窮説に革命説が続かねばならないからである。元來、マルクスの心情の内には、『破局を通じて樂園へ』というユダヤ教の救世主観（メシアニズム）に通ずる思考様

式が、内在していたと言われる——ベルジャエフ等はこの点を強調している——。つまり、現存社会は罪惡の体制であつて、これを改良し改善する程度ではとても救治され得べくもない。『最後の審判』にも似た一大痛撃によつてこれを破壊し去り、その破局的な廢墟の上のみ理想の社会を建設し得る、とするあのマルクスにしみついた情念である。さればこそ、彼の弁証法は『和解の弁証法』ではなくて、『対立の弁証法』、すなわち対立をギリギリまで持ち込み、生死を賭けた斗争を通さずしては、綜合はあり得ないとするあのどぎつい思考法であつた。漸進的な改革を主張するもの（例えばベルンシュタイン等）を、改良主義者として嫌忌し、『ブルジョアの犬』とさえ罵倒するのが彼等の習性となつている。何故なら、労働者階級が改革によつて——たとえ時間がかかつても——自らの境遇を改善することに希望を抱いたとすると、マルクス主義者の待望して止まない大衆の革命意欲は消え去つてしまうからである。マルクスの脳中からは、ギリギリの境遇に追い込まれた労働者大衆が、やがて爆發して激情的な破壊の猛威をふるうという、バブーフ流の賤民蜂起のイメージが、ついに消されることはなかつたのである。

——マルクスの老大な著作の中には、時に労働者の境遇の改善を歓迎するような口吻を示したものが、ないでもない。例えば一八六四年第一インター創立の辞で、十時間法の制定を労働者階級の勝利と讃えているし、『資本論』で労働時間を論じた箇所でも同様の主旨の文

言がある。しかしこれはマルクス主義思想の本筋ではなく、また唯物史観の論旨とも矛盾することになる。何故なら、唯物史観の必然論は、資本主義下においては資本家の搾取が『鉄の必然性』をもって貫徹されると説いているのに、その搾取の必然性に逆行するような労働時間の短縮などは、本来生じ得べくもない法則外の出来事ということになるから。しかしこう断定したのでは、他方労働者の力感を強化する運動に水をさすことになるので、この現実の要請の前に恐らく妥協したものと察せられる。いずれにしても、貧窮革命説は改良主義的な方向を峻拒するものでなければ、首尾一貫しない——

ともあれ、「窮乏、隷属、無知、獸化、墮落……」（資本論）こうした最大級の暗い用語を使って、マルクスは労働者階級の将来の行末を描き出したのであるが、今日の労働者の生活の实情は、どう考えてみてもこのような暗いものではあり得ない。こうしたドン底からのみ、労働者階級は革命に立ち上るのだ、とマルクスは予言したが、冗談ではない!! 隷属・無知・獸化・墮落した労働者に、どうして現存秩序の全体を顛覆するような強い力を望み得ようか。貧窮革命説は要するに、前述したような十九世紀前半の事情を背景にし、マルクス特有の『破局を通じて楽園へ』という革命観と結びついて成立したものと思われるが、度々言うように、も早今日では事実と完全に背馳してしまっている。またその方が人類にとって、特に労働者階級——資本主義の修正の進歩に伴い、時間はかかるけれども、漸次生活向上の見込を持つ

ことのできる——にとっては、仕合せであるのではなからうか。

(4)資本集中説については、前半の部分は大体において正しいことが認められるが、後半の結論的部分には大いに問題がある。たしかに資本集中の現象はマルクス以後も引き続き進められ、現代は俗に独占資本の段階にあると言われる位である——但しこの独占資本という概念は、今日左翼系の煽動家が常套文句にしているような、斗争目標の意味に用いられてはならない。それは巨大企業が寡占状態にある現状を意味するだけで、直ちに最大級の搾取とか圧制を連想するのは幼稚に過ぎる——。但しこの資本集中は、マルクスが予想した程急激且つ一般的に行なわれたのではなく、大企業と並んで中小企業が存続する余地が全くないわけではない。特に商業や農業においてしかりである。

しかし更に重要な問題点は、マルクスが、資本の集中・独占化が進むにつれて、ブルジョアが企業の管理能力を喪失して無用の長物と化す、と憶断した点である。これはまことに我田引水の断定で、事実には反すると言わねばならぬ。現実には、資本主義の進展と共にいよいよ広汎複雑になっていく生産や市場の関係を乗り切つて、巨大化した企業を支えてゆくためには、何よりも練達・明敏にして逞しい事業家魂を持った企業の責任者を必要とする。その要請にこたえるのが新しい経営者層の進出であり、またそれを背後において支える夥しいホ

ワイトカラー——彼等は専門の知識技術を持った新中間層に属し、巨大企業のそれぞれのパートを支えるが、或る場合には経営者に出世することもある——の溢出である（バーナムの『経営者革命』論はこのあたりを詳論している）。マルクスは簡単に、企業管理の責任がプロレタリアに移るように言うけれども、先の貧窮革命説に説いたように、無知・獸化・墮落して行くのが必然である筈の労働者階級の、どこにその能力があり得よう。それでも無理やりに企業を乗っかってしまったとすれば、どのような混乱と破局が生ずるかは、およそ察しがつこうと言うものである——現にロシア革命の直後、いわゆる戦時共産主義の時代に、ボルシェビキの権力によって企業の労働者管理が行なわれたが、大混乱と生産低下を来したことは、史実に明らかである——。

独占段階には、それなりの矛盾のあることも事実であるが、反面において利点のあることも確実である。しかも元来独占体は資本の側の激甚な競争に対する自己救済の動機から生れたものなのであるから、資本主義は強化されこそすれ、弱体化したのではない。これは紛う方なき現実である。プロレタリアが一寸手を上げれば、この社会の主導権が忽ち手に入るといふような安直なものではない。この種の議論は平和革命を夢想する合法的共産主義者の系列に多い思考法であるが、これらの人は革命史の示す権力奪取の惨憺たる犠牲のことを、今一度想起してほしいものである。独占段階の矛盾を解消して行く途は、犠牲多き階級革命の

方途によるのではなく、内的平等感に基づく国民一致の協力体制により——それは多く政治の問題であり、国民道義心の問題であろうが——、根気強い不断改革によってこそ達成さるべきであろう。

社会（↓共産）主義の評価は現実からなすべし

社会（↓共産）主義の未来図として、マルクスやエンゲルスがどのような理想境を描こうと、それは勝手である。しかし彼等よりも後世に生き、彼等の理論に則して実現されたことになっている現実の社会主義国を知っている我々は、あくまでその現実に基づいて社会主義の可否を評価せねばならない。ところがここに奇妙なのは、現実の社会主義であるソ連や中共は真正な社会主義社会ではないと排斥し、それとは別な社会主義を建設するのだと——往々にして暴力行為を伴いつつ——言い張って止まない一団の人達がある。嘗て、マルクスやエンゲルスから『空想的社会主義者』のレッテルを貼られた人達の中には、例えばオーウェンのように地道な工場改革や工場法の制定に取り組んだ人もあった。これに比すれば、この一団の人達は、さしずめ『超空想的社会主義者』と称ばれるべき人々であろう。

これらの人達はユートピアニズムにも意義があると主張する。或る意味ではそうである。マルクス・エンゲルス当時は、社会主義はユートピアであった。だが、そのユートピア

はやがて歴史の現実に実現されたのであるから、我々の主張も今はユートピアニズムであるかも知れないけれども、将来それが実現されないという保障はない、とこの人達は言う。或いはそうかも知れない。だが、もしマルクス・エンゲルスが在世当時、既にどこかに社会主義国が実現していたと仮定したならば、彼等はその国の評価を回避してユートピアニズムに走る人達ではなかった筈だ。何故かならば、観念に逃避し現実に根拠を持たない判断や思想を最も峻拒したのは、彼等マルクス・エンゲルスであったからである。これらの人達には、マルクス・エンゲルスがユートピアの段階で書いた美しい文章にかかずらわずに、その現実態である社会主義国の現実に目を向け、そこで自分の本有の肉体的な情感が痛むことがないか、どうか、目をこらして判定してくれるように望みたい。

それでは、そのソ連や中共の現実をいかに評価するか、について述べるのが事の順序であろう。しかし残念なことに、はしがきに断っておいたように、それは本書の意図目的でもなければ、老大な分量を要するその論述を加えるだけの紙幅も、本書にはない。その問題については、再び稿を改めて世に問う心の準備のあることを附記して、了承を乞うものである。

五、マルクス主義と現代世界



白地流水に萩模様振袖部分

予言が正しいか否かは、事実に基づかねばならない

既に述べて来たように、マルクス主義は恐ろしく断定的な、独断的な、それ故教条的な思想体系である。このことは、マルクス主義の文献に触れた人は誰でも、感ぜずにはおられないであろう。例えば、「従来あらゆる社会の歴史は階級斗争の歴史である」(共産党宣言)という。これを「あらゆる」ときめつけないで、仮に「従来社会の歴史には階級斗争の一面が含まれていた」と表現したとすれば、極くあたり前のことを言っていることになり、誰にも異論なく承認されることは請合である。

或いはまた「共産主義者は、これまでの一切の社会秩序を暴力的に顛覆することによってのみ、自己の目的が達成されることを公然と宣言する」(共産党宣言)とも言う。「暴力的に顛覆することによってのみ」と言わないで、「場合によっては暴力的手段に訴える必要もある」と言い換えるならば、共産党を支持する層が大幅に拡大することも自明の理である。しかしマルクス主義はそうは言わない。『鉄の必然性』を筋金とするこの物質一元論的な思想体系は、こうした曖昧な表現——ということとは、とりも直さず複雑な人生事実にマツチした表現、ということになる——を許容しないものようである。そうすることが、或いは人生経験が浅く、物事を論理的にのみ捉えようとする青年学生層には受け容れ易く、彼等をして一

途に階級斗争・暴力革命に立ち上らせるのに——彼等にとっては、不幸この上もない結果を生むことになるが——、有利であるかも知れぬ。

けれどもその反面、こうした断定的な思考様式は、マルクス主義陣営の内部に教条主義的硬直現象を惹きおこし、一度解積のずれが起ると、抜き差しならぬ同志間の論争を巻き起こす可能性を持つ。よい例があの中ソ論争である。あの執拗で毒々しい論争内容を想い浮かべてみられるがよい。第三者の目からすれば、あんなにまでいがみ合わずともよかろうにと思われる論点が、くどくどと喧嘩腰で、しかも奇怪なことに同じマルクス・レーニンの權威を背に負って争われている。ソ連と中共の間には、弁証法は通用しないのであろうか——否、既述のように、唯物論と弁証法とが結合された時に、既に弁証法は適用中止となっていた、とも言える——。いづれにしても、この中ソ論争はマルクス主義の思想的性格の一端を、はしなくも暴露した実例と言ってもよいであろう。

マルクス主義のように独断的な、教条的な思想は、人類の思想史上他に類例を見ないもの、と言っても過言ではないであろう。強いて類例を求めるとすれば、カトリック思想ぐらいなものと思われる。しかし、カトリック思想はもともと宗教に根底を持つ。宗教という信仰的要素に根ざしている以上、ある程度独断や信条のあるのは当然のことで、カトリックも

この点は充分の自覚をもっているように見受けられる。けれどもマルクス主義は科学を自称している。しかもレーニンによれば、「唯一の社会科学」(人民の友とは何か)なのだそうである。いやしくも科学を自称する以上は、絶対的真理性を誇称する独断や教条のあること自体が、奇妙なことと言わねばならぬ。

度々言ったように、科学、特に人文・社会科学にあつては実証性が、つまり事実と合致しており、事実の検証に堪え得るといふ実証性が、その生命なのである。論理の一貫性や精巧さは二の次である。仮に事実が非因果的に非論理的に展開したとすれば、それをそのまま非論理的なものとして捉えるのが真の科学のあり方である(例えば、ウントの『創造的綜合の法則』のように)。マルクス主義はその逆である。マルクス主義は人間活動の種々相とは関わりなく、「一定の必然的な、人間の意志から独立した」(唯物史観の公式①) 自然史的法則が、人間の歴史の奥底を貫通しており、人間の歴史の種々な展開を奥の奥から統制していると説く。これはマルクス主義が、ヘーゲル譲りの合理主義・汎論理主義を身につけているからで——しかもヘーゲルの論理の核心である『世界精神』を、『物質的生産力』というもつと硬直した概念に置き換えることにより——、これがマルクス主義の思想的背骨をなす思考法と見てよい。こう言うことは、決して為にする歪曲ではない。実際にマルクスの思想の成長過程を見て行くと、哲学が先で実証科学は後になっている。彼は先ず哲学から発してプロレタリア革命の

見通しを立て、それから後歴史学や経済学などの実証科学の研究から得られたデータをその見通しにあてはめて、資本論の体系を樹立したのである。こうしたところから、マルクス主義には至って多くの予言がある。物質的必然性からの類推が、断定的思考様式を通じて、将来に対する予言に転成するのは、いとも易い成り行きであるから。

けれども、このような予言が妥当か否かは、繰返し言うように、必然の論理の精巧さからではなく、事実による実証性によってこそ立証されなければならない。いやしくもマルクス主義が、自らを科学と称する限り、それは当然の制約であるのだから。

資本主義崩壊の予言と二つの帰結

マルクス主義に多くの予言が含まれていることは、先程述べたとおりである。マルクス主義に対する忌憚ない批判者達は、この予言の正否について次のように言う。例えば、イギリス労働党の中心的理論家クロスランドは言っている。

「私の見解では、マルクスは、実際政治について、あるいは現代社会の正確な分析について、あるいは正しい概念の道具とか構成についてさえも、現代の社会主義者に、ほとんどあるいは何も与えるものをもっていないということである。彼のいろいろな予言は、ほとんど例外なしに誤りであることが明らかにされた。そして、彼の概念の諸道具

は、いまやまったく不適當である」(福祉国家の将来)

また佐野学氏は言っている。

「マルクスは幾分かかる予言者の風を備えた天才的頭脳であつたと思う。……とはいへ、最も手近かな、最も具体的な、従つて最も重要な資本主義社会の成行に関する予言は大抵当たらないのである。何故にそうであつたか。憤怒や憎嫉の余りに烈しい熱狂的性情や、気短かな希望の混入や、直観力を殺ぐ主知主義や、真空法則的誤謬などと共に、唯物史観や階級至上主義などの立脚地が、彼の予言者としての力を奪い去つたのである」(唯物史観批判)と。

これらの評言は、まことにきびしい響きを持っている。我々もまた以下に、マルクスのあらゆる種の予言を批判の対象に取り上げたいと思うが、果してどのような判定が生れて来るであらうか？

マルクスの予言の中で最も重要なものは、佐野学氏も言うように、資本主義の成行に関するそれである。マルクスは将来における資本主義の崩壊はまさしく歴史的必然であるとし、その論拠として恐慌説以下四つの理論をあげたことは、前章で述べた。前章ではこの四つの理論のそれぞれについて短評を試みたので、今は重複を避け、資本主義の必然的崩壊に関する予言を全体的にとり上げて、論評をこころみてみたい。

マルクスが資本主義の必然的崩壊を論じた箇所は、彼の著作の随所に見ることができ。例えば、資本論第一巻の終章に「資本主義的生産は一種の自然過程の必然性をもってそれ自身の否定を生み出す」と書いた前後の説明は、すべてこの目的のためのものである。だが、最も簡潔にこれを表明した箇所は、何と言つても共産党宣言第一章末尾の次の文句であろう。「大工業の発展とともに、ブルジョア階級の足もとから、かれらがそのうえで生産し、また生産物を取得する土台そのものが取り去られる。かれらは何よりも、かれら自身の墓掘人を生産する。かれらの没落とプロレタリア階級の勝利は、ともに不可避である」。ここではブルジョア階級の没落と資本主義の崩壊と、プロレタリア階級の勝利と社会主義革命の到来とが、『不可避』という疑問の余地のない言葉によって、将来必ずおこると確言されている。まことに壮大な予言と言わねばなるまい。

思えばマルクスが共産党宣言を執筆したのは一八四七年の冬であつたと推定される（出版したのは四八年二月末）。丁度今を去る百二十年の昔に当る。それ故、もしマルクスの予言が正しいものと仮定するならば、爾後百二十年の人類の歴史が、事実の上においてこの予言の正しさを立証していなければならないことになる。蓋し、前にも言ったように、予言というものは言い捨てただけでは価値はないので、その正当性が事実によって立証されなければ意味はないからである。それでは、果してこの予言が事実によって立証されているか、どうか、が、

検討の中心課題とならねばならない。

ここで、一つ確認しておかねばならないことがある。今の引用文の冒頭に「大工業の発展とともに」と書いてあるが、これが極めて重要なので、それは資本主義の崩壊が必然的におこるための前提条件をなすからである。逆に言えば、大工業の発展、言い換えれば、資本主義の成熟という前提条件がなければ、その必然的崩壊などはおこり得ない、ということになる。このことは、既に前章で説明した唯物史観の公式(8)にも明言してあることで、疑問の余地はない。だからこそ、共産党宣言の第四章を詳しく見ると解るように、マルクスがヨーロッパの各国の労働者に呈示した対策は、その国々の資本主義成熟の度合い——これは当然、プロレタリアートの増大と斗争力の度合と同じ意味になる——によって、差異があるのである。すなわち、イギリスやアメリカの労働者に対しては「労働者階級の直接当面する目的や利益を達成するために闘う」ことをすすめたのに対し、フランスの労働者には「運動の未来を代表」するものとして社会主義民主党(急進的小ブル政党)と、スイスの労働者には急進派と結びつくことをすすめている。ポーランドの労働者に至っては「農業革命」(これによって資本主義は一段と推進される)が当面の課題であるとし、ドイツの労働者に対しては、「ブルジョア階級が革命的にやるかぎり」という限定がついているけれども、とも角「ブルジョア階級と共同して、絶対王制……と闘う」ことを教示している。このように、マルクスの言う歴史的

必然性とは、マルクス主義で決められている發展段階説（前出）の階序を正確に踏むところに生ずる概念であつて、この階序をとばしたり、旧社会が未成熟のうちに革命をやらうとするが如きは、オーギュスト・ブランキ流の空想的一揆主義者として、斥けられねばならないことになる。要するに、マルクスの言う歴史的必然性に則つて社会主義革命が起るべき国は、何を措いても資本主義の充分發達成熟した国、つまり、今日の言葉で言えば先進国に外ならない、ということになる。

勿論、上に述べたような分析に対して、それは古い見方で、今日ではレーニンによって修正されている、という反論が出て来るかも知れない。古いと言われようと、何と言われようと、マルクスが上のように言っているのは事実だから、別に痛痒を感じないけれども、念の爲に一言申しそえておく。レーニンが『帝國主義論』において、國際的資本主義の弱い一環にこそ——具体的に言えば後進地域や植民地——革命が起るべし、と主張したのは、一見マルクスの言つた歴史的必然性の修正のようにも見えるが、実はそうではない。レーニンは、いわゆる帝國主義時代の資本主義を植民地も含めた國際的規模において把握し、本命である本国の革命を遂行するための戰術的迂廻路として、後進地域や植民地からの革命斗争（これには反封建斗争や独立斗争や雑多な要因がからんでいて、革命煽動がやり易い）を指示したに過ぎない——しかしこのレーニンの予言も、その後の事実によって立証されてはいない。第二次大戦後多くの

後進地や植民地が独立を達成し、本国からの繋縛を絶ち切ったが、その為に本国に革命が起った事例は一つもないではないか——。それと今一つ、レーニンは自分の生国ロシアに何としても革命を起したかった。ところが後進国ロシアではいかんせん、社会主義者の中にもさしよりは民主革命を断行することが先決だとする見方が、非常に多かった。これら穩健社会主義者（社会革命党やメンシエビキ）を敗北主義ときめつけ、革命戦線のヘゲモニーをボルシエビキの手中に奪取するための戦術理論を提示することが、この書物を執筆する直接の動機であったのである。いずれにしても帝国主义論は、レーニン独特の戦略論的偏曲であって、歴史的必然性の正当な解釈とすることはできない。

さて、再び本題に帰るが、もしマルクスの予言が本当に真理であるならば、その後の百二十年間の歴史は、次の二つの帰結に至る以外にはない筈である。すなわち、先進国のいづれか一国にでも、社会（↓共産）主義革命が実現されている、というのが第一の帰結で、もしくは一步譲って、現在までは未だ実現されていなくても、近い将来には実現される確実な可能性がある、というのが第二の帰結である。この二つの帰結のうちのいずれかでなければ、マルクスの予言は事実の上に達成されていない、ということになる。達成されない予言などはナンセンスで、先程来幾度も言うように、いくら壮大な理論体系を構成してみても、実証さ

れなくては科学としては無価値である。科学的社会主義をもって自認するマルクス主義は、果してどうであらうか？

先進諸国における共産勢力の実態

先ず、第一の帰結についてであるが、残念ながら、マルクスの予言を実証した例は一つもない。今日の世界の先進国と言うと、見方によって若干の差異はあるけれども、自由圏には十七あるとするのが常識であらう。これに現段階ではソ連を加えることができるけれども、ソ連が先進国の域に達したのは革命が起きてから後のことになるので（概ね一九三〇年代の後半、第二次五カ年計画以後のこと）、特異例として扱わねばならない。その十七の国と言えば、ヨーロッパに十二、つまり、イギリス、フランス・西ドイツ・イタリア・オランダ・ベルギー・ルクセンブルグ（小さい国ではあるけれども国民の生活程度は高く、EECの一国として遇されている）・北欧三国にオーストリアとスイスがある。それにアメリカ合衆国・カナダ・オーストラリア・ニュージーランド、そして日本が加わって十七になる、というわけである——この十七のうち十六は、ヨーロッパ人の故国及びヨーロッパの移民が建設した国であり、ヨーロッパ人以外では日本だけである——。そしてこう数えてくると、そのうちのどの一国にも社会主義革命が実現したことがなかったことは、誰しも否定し得ない厳然たる事実であらう。

ただ、革命が起きかかったことはあった。例えば、一九一八～九年のドイツであるが、第一次大戦に敗北した余波をうけて帝制が没落し、その混沌に乗じて例のスパルタクス団などが大衆蜂起を煽って、革命寸前にまで追いつめられたことがあった。しかし、社会民主党（元来はマルクス主義政党であったが、この当時は改良主義に転じ、穏健化していた）を中心とする政権は辛くも秩序の回復に成功し、かくてドイツが社会主義革命を回避して、ワイマール共和国への途をとったことは、よく知られた史実である。イタリアでも一九二〇年、左翼の使喚するゼネストが起きて崩壊に瀕したことがあったが、あのムッソリーニが『ローマ進軍』を敢行、ファッショの鉄腕をもって左翼を退けてしまったし、一九三二～三三年のドイツの場合も、型は違うけれども、ヒットラーのナチスが政権を掌握し、独裁権力でもって革命を振じ伏せてしまった。このように言くと、それは反革命側からの苛酷な弾圧があったり、革命指導者の戦術上のミスがあったりしたため、当然成功する筈の革命が失敗したのだ、と弁明する向きもあるようであるが、これはマルクス主義の立場からすれば、いささかおかしな理窟と言わざるを得ない。マルクスの言う歴史的必然性とは、そんなへろへろのものではなかった筈である。いやしくも歴史的必然性に基づいたものであるからには、弾圧が来ようが、多少の戦術ミスがあろうが、断乎として自己を貫徹するものでなくてはならない筈である。だが、結果は以上の如し、である。第一の帰結に関する限り、マルクスの予言が、そして歴史的必然

性の揚言が完敗したことは、議論の余地はない。

それでは、第二の帰結については、どうであろう。すなわち、先に挙げた十七の先進国のうちで、未だ社会主義革命は実現していないけれども、革命の条件は熟していて、近い将来に革命が起こりそうな可能性のある国があるか、どうか、の検討である。革命の条件と言う場合に考えられるのは、一方において、『資本主義の全般的危機』と言われる状態、つまり資本主義経済は瀕死の状況に陥って倒産や暴動が瀕発し、大衆は窮乏のどん底に陥るような状態がある。他方において、階級意識に目ざめたプロレタリアが政党や政治的フロントを構成して着々と成果を収め、政権掌握近しの展望が開けているような状態がある。しかし、ここでは論旨の進め方を簡単にするために、一つのメルクマールとして各国における共産党の勢力をとり上げることにしよう。少なくとも革命直前というのであれば、革命の前衛党である共産党が——あれこれの社会の改革をもってお茶を濁している社会党とはちがって——、相当以上の重要度を持っているものと見られるべく、決して見当ちがいのメルクマールではない筈である。

先ずアメリカ合衆国では共産党員は約五千、しかもその大部分は一九二〇年代の混沌時代に入党した高齢者で、青年の間には殆んど魅力がないと言われている。イギリスでは二万、

この国でも共産党は伝統的に育たない精神的風土があり、議席一つ持てない現状である。西ドイツは、非合法化される前には八万の共産党員がいたと言われるが、現在では雲散霧消の状態である（大方東ドイツに行ったのであろう）。オーストリアでは五万程度であるが、この国の与党である社会党は、西ドイツの社会民主党と同様、マルクス主義から完全に脱却しており、共産党は齒が立ちそうにもない。オランダ・ベルギーが二万前後、北歐三国が一万〜一万五千、カナダが四千五百、オーストラリアが千五百、ニュージーランドの四百、スイスの二百に至っては、数えるのが気の毒なくらいである。勿論、このような公式数字以外に、多少の秘密黨員もあるであろうし、ヴェールをかぶった容共団体もあるであろうが、大規模な労働組合を動かす程の力は持っておらず、以上のようなことでは、とても革命直前にあるなどとは言えそうにもない。

ただ、フランスとイタリアになると少しく状況が違って来る。フランスでは共産党は一時黨員八十万を擁し、第一党を誇っていたことがあった。これは、一つには大戦末期のナチス・ドイツに対する抵抗運動において、共産党の組織が重要な役割を果し、その為解放直後に共産党の声望がとみに抬頭したこと、今一つにはフランス知識層に伝統的であると言われる急進主義好みから、このような急激な膨脹をとげたものと察せられる。けれども、フランス共産党の特性とされるのは、組織的結束の力が弱いことで、計画的に犠牲をしのんで革

命に踏切るといふようなことは、大変苦手らしい。その上近頃では党勢も下り坂となつて三十八万程度に減少し、特にドゴールの治世下ではだんだん生彩を失いつつあるのが現状である。イタリアでも共産党勢力は強大で、一頃百五十万を数えた。しかしイタリア共産党は、元来トリアッチ流の構造改革理論が主流をなしているので、とてもソビエト式の革命をやる意志はないと見られ——党綱領には暴力革命方式を公然非認してある——、近頃はまた中共派が分裂したらしく、かなり弱体化して来ていると見られる。このように、共産党勢力の比較的強大なフランス・イタリアの両国についてみても、その勢力は先細りが目立っている。マルクスが予言したように、プロレタリアが工場↓地域↓全国へと階級斗争の組織を拡張、革命を断行する寸前にあると言つたような隆々たる気運は望むべくもないようである。こうして第二の帰結についてみても、マルクスの予言は適中せずとして、略々間違いはなさそうである。

後進国には果して共産主義が適當か？

すると、「それではソ連はどうなのだ、あそこでは立派に社会主義革命が達成されたではないか」という反論が、必ずと言ってよい程出されて来る。たしかにソ連は一九一七年十一月、レーニン等ボルシェビキの指導下に社会主義革命を断行し、曲りなりにも今日まで社会

主義体制を維持して来ている。けれども前章でも一寸触れておいたように、あのロシア十月革命は、マルクスのいわゆる歴史的必然性に則って行なわれた革命とは、到底言い難いものである。恐慌説や産業予備軍説や、いわんや資本集中説や、或いは貧窮革命説でさへも、このロシア革命の直前状況にあてはめることは不可能である。それもそのはず、そもそもこれらの説は、成熟し切った資本主義の末期的症状として描き出されたものであるのに、一九一七年当時のロシアの現実には、資本主義が漸く緒についたばかりであったから（例えば当時のロシアのプロレタリアは、全労働人口中わずか九〇程度しか占めていなかった。この一事をもつても、資本主義のほんの序の口の段階にしか達していなかったことが知られる）。ロシア社会主義革命が勃発した最大の、最も直接の原因は、衆目の見るところ、第一次大戦の巨大な消耗による国民生活の圧迫、そこから自然発生的におこった二月革命——ついでながら、この二月革命に対して、ボルシェビモは何の貢献もしていない——、帝制のあっけない崩壊、その後の名状すべからざる混乱と対立等々、一連の緊急事態が矢つぎ早に続発したことによる。しかも、これに対処した革命指導者レーニンをとった手法は、到底マルクスの革命必然論に基づいたものとは言い難く——何故なら、革命必然論によれば、資本主義が未熟な上に、未だ封建制の残滓が消えていないロシアでは、先ず民主々義革命を実行して資本主義を定着せしめ、しかる後ある程度の期間をおいて、資本主義の成熟を待ってはじめて、社会主義革命断行の機会が訪れる、ということ

であるべきである。社会革命党やメンシエビキはこの路線に忠実であり、それにボルシエビキの内ですら、ジノビエフやカーメネフはこの立場をとってレーニン・トロツキー等の即時武装蜂起に反対した——、それはナロードニキの理論家トカチエフ流の行き方——これは革命的少数者による政權奪取を革命の主目標とする戦術で、現にレーニンはトカチエフの礼讃者であり、それと同一主旨の革命戦術論を『何をなすべきか?』に述べている——と軌を一にするものであった。その上、ボルシエビキには僥倖とも言うべき、ケレンスキー政府とコルニロフ將軍の軍部との軋蹶が起つた。この状勢を巧に利用したレーニン等は、首都周辺に自派の武装大衆を集中することに成功し、勢を駆って一挙に武装蜂起を敢行、強引に政權を奪い取つたのであった。このような経過からすれば、資本主義未熟のロシアに社会主義革命が起つたという事實は、マルクスの革命必然の予言の実証になるところか、むしろ反対証明になるとさえ言うことができる。

世界で最初に社会主義革命が起つたのは、マルクスの予言とは裏腹に、資本主義未成熟の後進国ロシアにおいてであった。そう言えば、その後つづいて社会主義革命が行なわれた東欧衛星国・北鮮・中共・北ベトナム・キューバ等、いづれも後進国であることに変わりはない。加うるに、毛沢東がその土臭い革命経験からして、『農村（後進国）から都市（先進国）を

包囲する世界革命戦略』などと言いつ出すものだから、共産主義は後進国に適するものだとか、後進国は共産化するのが常道だとか、理論にもならぬ理論めいたものが横行するこの頃ではある。実際に、今あげた十余りの国々に共産革命が実現したことはたしかである。或いはまたアジア・アフリカの新興国の中で、社会主義を標榜する国がかなり多くあるのも事実であろう。しかし以上の事実をもって、後進国には共産主義が当然の途であることを説明するよゆうな、統一的な理論ができ上るとは、とても信じ難いことである。共産圏の国々に革命が実現した要因は、それぞれに異っている。東欧衛星国や北鮮の革命が第二次大戦末期に強引な進出をこころみた赤軍の強い圧力の下で行なわれたこと、そしてそれが唯一とは言わないまでも革命実現の最大の要因であったことは、誰しも認めるところであらう。中共のように、長期且つ大規模な内戦を通して、野戦において勝敗が決定された革命もあらう。キューバや北ベトナムのように、反欧米的民族独立運動が変形して起った革命もあらう。このように種々様々な、時には相反する要因——例えば民族独立の立前から言えば、ハンガリー暴動の例もあるように、東欧諸国はソ連の支配に抵抗するのが当然、ということになる——によって起った革命を、統一された理論によって説明できるとは、到底信じられない。

また後進国の中で、社会主義を標榜している国は、ビルマ・インド・セイロン・アラブ連合等、かなりある。しかし勿論全部ではない。フィリピン・タイ・マラヤ・トルコ等、反対

の国々もある。だが、これらの国々を並べてみて気付くことは、社会主義の旗印と非社会主義のそれが、第一に国際関係上の立場に依拠していることである。それは必ずしも内政上の国是を意味しているのではないことである。いい例はアラブ連合であるが、この国は旧植民地的宗主国イギリス、それに連なるアメリカ合衆国への宿怨的対立関係より、ともすれば共産圏に傾きがちであるが、国内では共産党を禁圧しているのは有名な事実である。ビルマにしても、革命評議会に拠る軍市政権は対中共関係を気にして社会主義を名乗っているが、反面同国の共産分子を精力的に鎮圧している。それと今一つ、これらの国の旗印となっている社会主義とは、内容的にソ連等の称する社会主義と似て非なるものである、ということである。端的に言えば、それは国家資本主義とでも言うべきものである。つまり、これらの国々では民族資本に乏しく、自力でもって近代化を推し進めて行くことはとてできない相談である。そこで国家が先頭に立って統制力を保ち、計画的な資本蓄積を行うほか、あわよくば外国から借金をかり入れて、集中的な建設に取り組むという体制をとっているのである（アラブ連合のアスワン・ハイダムの如き）。これは恰も日本が明治初期に採用した方策で、この程度のものならば後進国の近代化初発時における共通の傾向と見てもよいかと思う。

けれども日本は或る程度の資本蓄積に成功した後は、国营企業を民間に払い下げて、資本主義への途を直進した。この伝で行けば、今は社会主義という名の国家資本主義を遂行して

いる後進国が、一定の期間後に、資本主義体制への切換えを行うことが、あるいはあり得ることも覚悟しなければなるまい。こう見てくると、後進国のいわゆる社会主義は未だ歴史的に未完結の途上にあり、一義的に共産主義に赴くなどということは、未決定の問題と言わねばならない。

歴史的に未完結の問題と言えば、ソ連や東欧の社会主義にも、同じような観点があてはまるかも知れない。最近これらの国々に生じつつある変貌は、想像以上のものがあるようである。精神文化の領域から発した自由化の風は、今では経済の領域にも波及し、利潤導入方式や一部の利益金の自由消費・中央計画局の権限縮少と地方分権化の促進・企業の自主性の尊重とサービスの改善等々、それらも早試験的实施の域をこえて全面的実行の段階にあると言われている。それどころか、ソ連共産党の新綱領では、帝国主義戦争不可避論の否定からプロレタリア独裁の揚棄・全人民国家の提唱に至るまで、在来のマルクス主義の原則に対する一連の原理的改変が行なわれた。現実政治の面では行きがかりもあることであるし、俄に体制を交換することは困難であるようであるが、以上の変貌にかんがみて、ソ連も次第に普通の国になるであろう、という予測を下す向きもあるぐらいである。東欧諸国、特にルーマニアやチェコ等が西向きの姿勢を顕著にしつつあることに、今では驚く人もいなくなった。中共だけがいまだに頑強な教条主義を固執しつつあるが、これも最近の文化大革命騒動によ

って、筋目も何もわからなくなる程混乱してしまい、あの団結を誇って来た中共の組織も案外なものだな、ということを内外に暴露してしまった。

こう見て来ると、折角マルクス主義に則って実行された筈のこれら社会主義国の運命は、実は未だ決着のついていない問題だと言っても、決して突飛な見解ではないと言えそうである。だが、いづれにしてもそれは、も早マルクスの資本主義崩壊必然論の手の届かない問題であることだけは、たしかである。

マルクスの予言不適中の原因

マルクスが鋭利な頭腦の持主であり、就中すぐれた論理的綜合の才能を持っていたこと、これは衆目の一致するところであろう。しかし、いかに偉大な思想家といえども、所詮は時代の子であって、彼の思想が彼の生きた時代と風土の状況に大きく規定されることも、否定すべからざる事実である。産業革命発足当初の資本家と労働者との対立が赤裸々に現われた時代、フランス大革命の余波を引いて革命の気運が漂っているような時代に生きたマルクスが、階級斗争↓階級革命のコースを全歴史を貫く唯一の道程と考えたのも、マルクス自身としては当然のことであったかも知れぬ。彼が、ヘーゲルから受け継いだ弁証法を彼なりのニエアンスの下に歴史に適用し、階級間の対立は両階級がギリギリのところまで斗争をくり拡

げ、ついに爆発するという暴力革命の方式でしか解決の途はない、と独断的に断定してしまつたことも、彼の生きた時代の状況からすれば、そうとしか判断できなかつたのかも知れぬ。けれども我々の生きている時代、つまり『共産党宣言』より百二十年を経た今日、その独断をそのまま踏襲するいわれは何もない筈である。何故なら、この百二十年間に時代は大きく変つているのであるから。

結局、マルクスの予言が今日の現状に適中しない根本原因は、彼が体験し得なかつた世界、つまりマルクス死後の世界が、マルクスの予想したものとは大幅に違つたものになつてしまつた、という事実が発するものと思われる。我々はマルクスよりも頭脳が貧弱であるかも知れないが、少なくともマルクスの知らなかつた世界を知つてゐることだけは、自負してもいいと思う。こういう点からは、マルクスの理論を大いに批判し、場合によってはこれを否定する資格を、我々は充分持つてゐると思う。

それではマルクス死後の世界がいかに変り、従つてマルクスの予言といかに適合しなくなつたか、という点について、詳論すれば無限の紙幅を要することにならうから、ここでは特に重要と思う三つの点を、かいつまんで挙げておくことにする。

(1) 資本主義の修正

先ず今日の資本主義は、マルクスが分析の対象とした古典的な

資本主義とは異つて、大幅に修正されたいわゆる修正資本主義である、ということである。すなわち、資本と経営との分離によって、所有はも早経済の決定的要因ではなくなり、資本家（今日では大衆化された株主を意味する）に非ざる専門の経営者が企業運営の実質的な責任者になるようになった。他方労働者についても、進んだ資本主義的生産に追いつくためには、専門の技術と高度の熟練が要求される結果、マルクスが予想したように低次の肉体労働者に単一化されるのとは逆に、成層化の現象が生じて来ている。概して言つて、貧窮革命説とは反対に、労働者の全体的な生活レベルは向上し、中産階層化されつつあるのが現状である。このような社会の構造的変化に対応して、も早資本主義自身の側で自由放任の原則が適用できなくなり、国家権力が大幅に経済の領域に介入する傾向が強まって来た。一体マルクスによれば、近代的国家権力は「単に、全ブルジョア階級の共通の事務をつかさどる委員会にすぎない」（共産党宣言）はずであったのに、現代の国家はいわゆる大衆民主主義の発達により、少なくとも一階級の専有物ではなくなっている。国家の責務は、一階級の利害を超えた全国民の福祉をはかることとされ、その立場から、財政・金融・通貨・公共投資政策による景気変動の抑制、完全雇傭政策による失業の防止、社会福祉政策による貧困者の救済、労働政策による労働者の保護等々、万般に亘つて手をさし伸べつつあるのが現状である。或いはまた労働組合が法的に承認され、労働者は少なくとも法律上は経営者と対等の立場で利潤分配に参加

できるようになった。労使の接触の場合は、嘗ては不倶戴的な敵対の場であったが、今日では『ルールに則ったゲーム』（ダーレンドルフ、産業社会における階級および階級斗争）と化しつつある。これらの徴表は、およそ百年前の古典的資本主義からは想像もつかなかった事柄であるう。

(2) 社会主義の穩健化

(1)の事情との関連において、先進国の労働者政党の殆んどが、過激な革命理論に貫ぬかれたマルクス理論を脱却し、穩健な社会改革をモットーとする民主社会主義の路線へと赴くようになった、ということである。ドイツ労働運動の歴史を見ても、このことは明らかに肯定できる。すなわち、ドイツの労働者政党の代表的なものは社会民主党であるが、これは元来マルクスの直弟子であるW・リープクネヒト等が中心となって創設されたもので（別にラッサールの流れがあるが、今のところ不問にする）、エンゲルスも大いに期待をかけて指導に当ったものであった。けれども、このマルクスの流れを汲んだドイツ社会民主党ですら、マルクス流の革命への執念がうけ容れられたのは、運動初期の言わば陰謀団体的な段階においてであり、一八九〇年代以降公然たる大政党に成長し、現実政治にタッチするようになってからは、実質的行動においては、ベルンシュタイン流の修正主義の線で動くようになった（エルフルト綱領には、マルクス主義的な考え方がもられていたが）。まして現代のように

現実の民族的課題をかかえている状況下では、階級斗争や階級革命に訴えて国民を分裂させるなど、思いもよらないところである。今日のドイツ社会民主党が、先頃のバードIIゴードスブルグ綱領において、立党以来のマルクス主義路線を完全に清算し、今ではキリスト教民主同盟(マルクスの色別けによれば、明瞭にブルジョア政党ということになる)と大連合を組んでいることは、誰しも知る事実であらう。このことは、オーストリアの社会党の歴史についても大体同様であり、当初からマルクス主義と無縁であったイギリス労働党などは、最も早く改革的社会主義の旗幟を掲げたサンブル、と言うことができるであらう。日本でこそ、社会党はいまだにマルクス主義の圏内に停迷しているけれども、欧米諸国では社会党と言えば、共産党、従ってその基礎理論であるマルクス主義と、明確に対決するものとして理解されるのが、常識である。

(3) マルクス主義理論のもつ偏曲性

以上に加えて今一つ挙げておくべきことは、マルクス主義理論そのものが、素直なる人間性・倫理性を歪曲してしまふような要素を具有していることである。例えば、プロレタリア国際主義の立場に立って国民的立場を無視または蔑視すること、がそれであり、或いはまた唯物論的立場から精神性を軽視すること、発展段階説的進歩の立場から歴史伝統を否認すること、暴力革命断行の立場から人間らしい融和や

協調の可能性を拒否すること、それに所有を罪悪視し私有制を廃絶するところに人間の理想境を見ること等がそれである。その大体については、唯物史観を批判した箇所論及したので、ここでは詳細を避けるが、このような偏曲性はいづれも歴史の事実の上で、否定しようとしても否定し得べからざる人間性の真実によって、手痛い反撃を蒙っていることだけは、附言しておく価値があろう。プロレタリア国際主義は、両度の大战における祖国防衛という現実的要請の前に、手もなく敗れ去ったではないか。私有制を廃絶したコルホーズや人民公社が、いかなる成果しか挙げ得られなかったか、ということとは、今日誰しもが知っている。

マルクス主義が『人類の前史』（人間以前の動物的歴史の意）として暗黒一色にぬりつづいた過去の歴史伝統の中には、実は寶石にも似た捨て難い人間の価値が含まれているから、いつの世にあっても人間は、過去の文化価値から感動と激励と教訓をくみとることを、止めないではないか。……こうした偏曲性・一面性がマルクス主義に個疾として附着している限り、それが素直な人の心を捉えることは到底不可能のように、思われてならない。

ともあれ、以上に述べたようなあらましの事由により、——もとよりこれ以外にも、技術革新による生産性の大幅な増大や国際政治的・軍事的関係の変貌など、挙げるべき事由は多々ある、——マルクスの予言はその後の人類の歴史の到る処で反証され、少くとも現代世界

史の示すところでは、その衰退の兆が現われ始めたことは確實であるようである。

マルクス主義超克への途

ただし、我が日本だけは少しく例外をなすものようである。冒頭にも述べたように、民族史上未曾有の経験であった敗戦の大衝撃により、国民の精神生活の上に生じた大きな裂隙と反動現象とに乗じて、思想界・学界を風靡したマルクス主義の影響力が、二十二年を経た今日でも未だ根強く残っているからである。けれども、もうそうしてはおられない。我々は、平和運動にせよ独立運動にせよ、マルクス主義で色揚げされていないと進歩的でない、というような怪しげな通念を脱却し去って、事態の本質に眼を据えなくてはなるまい。マルクス主義の超克は、今日の日本の思想界にとって、就中未来を担う青年学生層の思考方向にとって、刻下の急務であると言ふことができる。

マルクス主義超克の着眼点について、思うところを二三挙げてみたい。

(1) イデオロギーの罫を脱却すること　今日の先進国の動きは、も早ことごとしいイデオロギーの対立を卒業している。資本主義と社会主義という二つの対立したイデオロギーの枠内でもしかものを考えない、といった窮屈な思考態度を脱却して、その国の持つ人間の力と

物質の力をいかにうまく結合するか、そして、人材を養成し社会を開発し生産と所得を増大するのにはどうしたらよいか、ということを、極めてフランクに機能的に考えてゆく風潮が、普遍化していると言つてよい。『イデオロギーの終焉』と言われるのが、その傾向である。思えば、資本主義といえども今日のそれは、百年前の古典的な資本主義ではない——『修正資本主義』『人民資本主義』とも称せられる——。社会主義といえども先進国のそれは、あくまで資本主義の打倒という対決の姿勢に固執する共産主義とは異つて、着実な社会改革を目ざす穏健な路線へと成長している——『ネオ・ソシアリズム』とも称せられる——。これを、未来永恒に敵対し、相尅し、一方の打倒覆滅によつてのみしか打開の途はない、と信じ込ませようとするマルクス主義は、も早現代の世界の進運に沿うものとは言ひ難い。そして我々の日本も、この現代世界の進運と無縁ではあり得ないではないか。

(2) 完全社会への夢想を去り、謙虚な人間性の真実に立ち帰ること　マルクス主義の思想的素質を一言にして言えば、未来に或る種の完全社会（パーフェクト・ソサィティ）を独断的に設定し、それに至るためには暴力革命でも階級独裁でも、どのような手段でもよいから遮二無二人間を駆り立ててゆく、ということにある。これは必ずしもマルクス主義にのみ特有な考え方ではなく、過激主義（ラディカリズム）一般に共通する素質であると言える——例えば、

カトリックの中でも神の名において残酷な宗教裁判を強行したジエスイット派などは、この類であろう——。マルクスの場合には、彼の生得的な現世に対する憎悪の心が、時恰も産業革命当初の悲惨な社会状態に対する公憤と結合し、既に論じたような唯物史観の必然理論によって彫琢されて、『共産主義社会』という完全社会を未来に描き出したのであった。そしてこの完全社会に到達するためには、いかなる惨酷な行為も必然論の体系によって正当化され、客観化されてしまったのであった。しかしこのようなラディカルな思想的素質が、果して人間性の真実に沿うものであるか、どうか、を、我々は深刻に省察してみる必要がある。

一人人間は、その種の完全社会のメンバーたり得る資格を、いや能力を持っているであろうか？ 持っていると云うのは錯覚であり、偽善ではないであろうか？ 正直に自分自身を顧みるならば、人間がどんなに不完全で無力な存在であるかを、痛感せざるを得ないのではないか。聖人と言われる人ですら、完全ではあり得ない。いやむしろ、聖人と言われる程の人こそ、釈迦でも孔子でもキリストでも、不完全な人間であることに徹して、謙虚に思いやり深く、正しきを祈念しつつ生きる道を説示したではないか。いわんや凡愚の我々が、経済制度を私有制から共有制に切り替えたぐらいで、完全社会に到達できるとする如きは、とんでもない盲信の類と言つてよからう。お互いの不完全さを正直に認め合い——聖徳太子の『共に是凡夫のみ』の痛感——、無力さを痛感すればこそ、自他ともに慰め合い励まし合つて

生きようという、信と愛と和の生き方が開けて来るのではなからうか。人間性とは、そのよ
うな心の通い合いの上に開花するものなのであろう。そうした人間性を圧殺するような憎上
慢のイデオロギー的独断を、我々は理窟からではなく、謙虚に自己の内心を凝視することに
より、一刻も早く蟬脱しなければなるまい。

(3) 一挙革命ではなく、不断改革を念じつつ進むこと 前項のように考えて来ると、我
々のとるべき方途が短兵急な一挙革命であり得ないことは、明らかとならう。

マルクスは「暴力は革命の助産婦である」と言い、「革命は新しい社会を産む陣痛を短か
くする」と言っているが、このような単純な算術的計算ではなく、不完全な人間がかかる狂
暴な社会の生体実験を敢てする資格ありや否やが、内心に問われなければならぬ。我々に可
能なことは、人間の英知と努力がわずかながらでも人間の向上を来すことを信じ——唯物的
必然論からは信じられないことである——、念々に不断改革に取り組むことのみである。

そして歴史もまた、一挙革命よりも不断改革の方が、たとえ時間がかかるとしても、より
着実な恒久的成果を我々にもたらすことを、はっきりと教えてくれる。一挙革命の生んだ成
果と言え、ありていに言えば、ソ連であり中共の社会である。それが果して幾ばくの人類
社会の進歩を示すものか、どうかは、読者の判定にまかせよう。

不断改革の生み出した成果は、今日の先進国の修正された資本主義の社会である。それが完全社会でないことは自明の理であるが、そこで行われつつある福祉的諸改革の効果は、今日の我々の生活を堅強に保障してくれていないか。その基盤の上に立って、今後尚も不断改革を一步一步進めて行くか、もしくは現在の生活を厭離して一挙革命に走るかが、言い換えれば、前者の方途の上に人間らしい信和の世界が開けて来るのを信ずるか、それとも後者の方途に立って廃墟の上に生れるとされる完全社会を信ずるか、が今日我々に向ってはなたれている厳粛な問いかけである。

(4) 人間性の最大の支えである国民融和協力の実現を旨ざすこと 不完全な人間性を自覚した人間が組み入れられるべきものは、融和協力の社会生活である。我々が組み入れられている社会生活の単位としては、家庭・学校・地域団体から国家に至るまでさまざまのものが存在しているが、就中国国家をもって最大最強の単位とすることには、誰しも異論はなからう。と言うのは、世界人類は歴史の現段階では国際社会に外ならず、世界国家としての有機的機能を未だ具えてはいないからである。個有の国土、個有の文化、そして数々の成員が過去から未来へ通ずる共通の運命をもって結ばれている共同体である、国家こそは、不完全な人間が融和協力してお互に補い合ってゆく、最も大切な生活単位なのである。

ところが奇妙なことに、国家と言えば直ちに戦争を連想したり、国家と言えばすぐに階級支配と直結したりするような考え方が、今の世に横行している。そしてその背後には、言わずと知れたマルクス主義的思考法がある。だがしかし、先程も言ったように、国家は運命的に我々に与えられたものであって、我々が生き、且つ死ぬ場所は祖国を措いて外にはないのである。その我々が生命を托すべき大切な場を、暗黒一色にぬりつぶし、いささかの改革・改善の余地もないかのように断定するのは、我と我が生命を絶ち切る根無し草のような思考法に外ならない。国家とは、人間が考えるあらゆる理想を、現実に生きたものにしてゆく場である。そうした努力の過程において、国家を戦争や階級搾取の場にしないように努力して行けばいいのである。そしてまた、我々の祖国日本に伝えられた香り高き文化伝統は、そうした我々の努力を嘉し、我々に励ましと希望を与えてくれることであろう。

マルクス主義の超克は、くり返し言うように、現代の歴史が我々につきつけている厳粛な設問である。その途は、前に挙げた四つに限るといふのでは決してないけれども、これらがその途を考究する上での結節点になると信ずるが故に、敢てここに呈示したのである。

著者略歴

- 一、大正十二年大阪府に生れる
- 二、松江中学・旧制の松江高等学校を経て、東京大学文学部西洋史学科卒業
- 一、現職 鹿児島大学法文学部教授
- 一、著書 「世界史大系、第十二巻」部分執筆（昭和二十九年、誠文堂新光社刊）

歴史と人生観—マルクス主義の超克—

国文叢書 No.9

昭和四十三年三月十五日 資料二、〇〇〇部
昭和四十九年三月二十五日 第三刷

頒価 六〇〇円

〒 一一五円

著者 川 井 修 治

発行所 社団法人 国民文化研究会

理事長 小田村寅二郎

東京都中央区銀座七一〇—一八

(柳瀬ビル)

電話 (五七二) 一五二六—七
振替 東京六〇五〇七番

印刷所 奥村印刷株式会社

東京都千代田区西神田一—一四

