三木清関連資料　第一輯

目次

第一部　第十巻諸批判
一　「辯證法とその俗流化」関連資料
二　「拙著批評に答ふ」関連資料
三　「資本論の冒涜」関連資料

第二部　宗教論争
一　中外日報紙上に於ける論争
二　川内唯彦　「マルクス主義者は宗教に如何なる態度を取るか」要旨

第三部　マルクス主義論争
一　土田杏村　「人間學的唯物論と其批判」

二　服部之總「觀念論の粉飾形態」
三　服部之總「唯物辯證法的世界觀と自然」
四　山崎謙・秋澤修二「唯物論は如何にして觀念化されたか」要旨
五　寺島一夫「三木清とその哲學」要旨
六　栗原百壽「相對主義と浮浪的辯證法――三木哲學批判――」
七　大村哲夫「唯物論的辯證法は何故『人間學』を峻否せねばならぬか？！」要旨
八　加藤正「三木哲學に對する覺書」
九　加藤正「譯者序言」
十　プロレタリア科學研究所「哲學に對する我々の態度――三木哲學に對するテーゼ」
　　中央委員会「急告」
十一　秋澤修二「認識論に於けるレーニン辨證法」「土田杏村氏の三木哲學批判について」
　　一部抜粋
一二　検挙記事

人物略歴

プレタリア科學研究所について

凡例

文中［＃　］で括られた文はすべて、作成者が挿入したもので、説明もしくは省略を示す。

文中の、「×」は伏字で、当時の事前検閲によって伏せる事を余儀なくされた文字である。

要旨を載せた論文においては、引用符「」内の明朝体は原文を引用した部分である。

第一部　第十巻諸批判

一　「辯證法とその俗流化」関連資料

1　河上肇「資本主義社会の根本矛盾」『社会問題研究』第九十五冊発禁版（1929.7）6-8頁

2　河上肇「辯證法的唯物論」から第一節「辯證法的唯物論を闘ひ取ることの必要」『社会問題研究』第九十七冊（1929.10）

3　「讀者通信」『社会問題研究』第九十七冊（1929.10）

4　河上肇「辯證法的唯物論」から第四節「辯證法の本質」『社会問題研究』第九十八冊（1929.10）58-60頁

5　土田杏村「河上肇論」抜粋『中央公論』1929（昭和4）年7月號

6　河上肇「辯證法的唯物論について（土田杏村氏に答ふ）」抜粋『中央公論』1929（昭和4）年10月號15-34頁

二　「拙著批評に答ふ」関連資料

1　本多謙三「哲學の新轉向」『思想』第123号（1932.8）

2　本多謙三　岩波講座『哲學』「社会史的思想史（現代）」から「反動政治の擡頭と没落（2）『真實の』社会主義者、特にモーゼス・ヘッス」

3　「西田博士に聴く座談会」から第3～4回　読売新聞（1932.6.23～24）

4　本多謙三「三木清氏の近業二つ」『思想』第83号（1929.4）

三　「資本論の冒涜」関連資料

二木保幾「マルクスの價値論に於ける平均觀察と限界原理との矛盾」中央公論1929（昭和4）年12月號

第一部では、第10巻収録の論文で取り上げられた、あるいは批判された論文及びその関連資料を載録します。

一「辯證法とその俗流化」関連では、対象となった河上肇の雑誌に載った文と、同じ件で土田

杏村も批判しているのでそれを一部分載せました。

二「拙著批評に答ふ」関連では、当の本多謙三の論文とそこで関説している文を2件、それに加えて、「盟友」だったときの三木の著作に対する批評を載せました。

三は、「資本論の冒涜」が対象とした二木保幾氏の論文です。

一　「辯證法とその俗流化」關連資料

載録した六編は、「子供の成長と着物」の譬えに関するのが、1と3です。一般的公式云々に関するのが2です。「長掌筋と長蹠筋」が4です。『第二貧乏物語』でもほぼ同じような論じ方です。三木清のこの批判文が名指しているのは河上ですが、土田杏村を念頭に置いているかに見える部分も在るので、土田杏村が河上を批判している論文も載せました。5がそれで、対して河上の土田氏への反批判も6に載せました。土田全集では三木・河上との論争は収録されていない。

1『社会問題研究』第九十五冊（1929.7.18）河上肇「資本主義社会の根本矛盾」から6-8頁

［#講演で話す予定だったことを書くということから始まり、所謂唯物史觀の公式で、「一つの社会組織は、すべての生産力がその組織内において餘地あるかぎり、その發展を成し遂げたる後にあらざれば決して轉覆しざるものではない、云々」と自分で訳し、そう記憶してきたが、どうも違うと最近思いはじめた。マルクスを修正するものかとも考えたが、訳に問題があると気がついた。と、「餘地云々」の訳し方の話が続き、以下］

だが『餘地あるかぎり』を『餘地を與へられてゐるところの云々』と訂正したところで、結局は同じだと私は思ふ。英譯文二種ともまたその意味において大差はない。——私はたゞこの場合、堺氏が早くこの個所をともかくも問題とされた、といふことだけを、明かにしておく。

些細なことを詮索するやうだけれども、『餘他あるかぎり』といふのと、『狹ますぎるやうにならぬかぎり』といふのとでは、意味するところが少からず相違する。例へば、この會場にはまだ人のはいる餘地があるといふことと、入場してゐる人々がすでに窮屈に感じてゐるといふこととは、決して同じではない。たとひ入場してゐる人々はすでに窮屈さを感じ始めてゐるとしても、倉庫に荷物を入れるやうに、天井まで人間を積み重ねてしまへば、この會場にでもまだ〳〵澤山の人を——現在よりも數倍・十數倍の人を——おし込めることができる。

すなはち、マルクスが weit genug ist と言つてゐるのを、『餘地がある』と譯出するのと、『充分な廣さである』と譯出するのとでは、さしたる相違はないやうで、實は大部意味が違ふことになる。そして正確なのは、もちろん後の譯文の方である。そこでまた、吾々がマルクスの立言に從つて資本主義的體系の没落について考察する場合にも、そこにまだ生産諸力の發展の餘地があるか・ないか、といふ點に問題が横たはるのではなく、問題はむしろ、すでに發展した生産諸力に對して現存の資本主義的體系が狹ますぎることになつてゐはしないか・どうか、といふ點に横

たはるのであるそして、もしもそれが既に狹ますぎることになつてゐれば、社會の物質的生産諸力と・現存せる生産諸關係と・の間には矛盾衝突が起らざるをえないのであり、そしてそうなれば、マルクスの言葉によると、Es trit dann eine Epoche sozialer Revolution ein （かくて社會××の時代が到來する）のである。

すなはち、一定の社會組織が没落して、それが他のより高級な社會組織に席を譲ることになるのは、從來の社會組織のもとで生産諸力の發展が少しも實現されえなくなつてからではない。むしろ生産諸力が發展しつゝある最中に從來の社會組織が sprengen するのである。私はそのことを最近の『改造』において、次ぎの如く説明した。――『改造』における私の文章は、終りの方の・私にとつては最も大事な・部分が、三頁ばかり引き裂かれてをり、そのために、私の文章にすぐ續いてゐた山川均氏の文章も、一頁だけ文字通り裏切りされてゐる。だが、以下記述するところは、一字の伏字もなしに、『改造』に載つてゐる部分である。それは次ぎの如くである。――

一定の經濟組織は、譬へば、吾々が身に纏つてゐる衣服の如きものである。かゝる衣服は、吾々の生活のため欠くべからざるものである。だが、宇宙間の到るところに行はれてゐる辯證法的な法則は、如何なるものをもその反對物に轉化せしめずにはおかない。この法則には、宇宙間に一つの例外もない。嘗ては如何に有用なものであつても、事物の發展につれて、それは例外なしに

無用なものとなり、遂に有害なものとなる。そこで譬へば、一定の衣服は小供の生活のために欠くべからざるものであつたとしても、それはその子供の成長につれて次第に窮屈になり、そして小供の成長がある點以上に達すると、それを無理やりに着せておくことが、小供の發育に對する桎梏となる。かくして成長しゆく小供のからだと着物との間に、矛盾撞着が起る。そして遂には、着物の方が張り裂けてしまふ。それは、風船玉が内部からの壓力により、爆裂する如くに、爆裂するのである。マルクスが、資本家的社會の末路を叙述せる際、例へば『資本論』（第一巻、カウツキー版、六九一頁）において、『生産手段の集中と労働の社會化とは、それが資本主義的な外被（外部の被ひもの）と両立しえざる點に達する。かくて外被は爆裂（sprengen）する』といふやうな言葉を用ひてゐるのもそのためである。

要するに、からだが段々大きくなり、着物が段々狭ますぎるやうになつてくるために、最後には着物が張り裂けるのであるが、しかし愈々着物が張り裂けてしまふまでには、着物とからだとの間に絶えず矛盾衝突が起り、そのために、からだの發育が、いためられ様々の故障が起る。からだが生きてゐるかぎり、そは痛めながらもなほ大きくなつては行くが、しかし大きくなりつゝも絶えず諸方に故障を起すやうになるのである。現代の社會における・かの『荒廃的な恐慌』と『更に一層荒廃的な戰爭』とは、すなはち斯かる矛盾衝突の不可避的な表現である。

資本主義の最後の段階たる帝國主義時代において、世界的規模における戰爭（謂はゆる世界戰爭）が如何なる原因によつて不可避的なものとなつてゐるか？資本主義的經濟組織が維持されてゐるかぎり、かゝる世界戰爭の周期的勃發は何故に不可避的なものであり、それはまた如何なる階級のために如何なる階級を犧牲として行はれるものであるか？私は今それらのことを説明する餘裕をもたない。たゞ私は、第一次の世界大戰の如きものが、今後再び勃發するであらうならば、（實際のところは、それは間近かに迫まつてゐるのだが）、その慘害は實に形容すべからざる程度のものでなければならぬといふことを、一言するに止めておく。（その詳細に至つては『インタナショナル』本年三月號を見よ。）

一九一四年から一九一八年にわたつて行はれた第一次世界戰爭の記録によれば、この戰爭において、生産事業から引きさらはれて、死の脅威にさらされたものが、約七千萬人、それは女や子供や老人までをも引つくるめての・全日本の總人口數に比敵する。そしてそのうち戰死者九百萬人、負傷者千九百萬人、すなはち死傷者合計二千八百萬人、（動員された兵員數の一割以上）である。これは人間の生きた肉體に對する直接の損害であるが、その外の物質的富に對する損害の多大なりしことは、今一々列挙するまでもない。此の如き夥しき損害は、言ふまでもなく、吾々が人間の歴史において初めて出會つたところのものである。

2「社会問題研究第九十七冊」（1929.10.15）から

プロレタリア經濟學（その一）　河上肇

第一講　辯證法的唯物論

一、まへおき――辯證法的唯物論を鬪ひ取ることの必要

（イ）經濟學は何故吾々にとつての××的な精神的武器であるか？

（ロ）一般的な公式理論とその具體的な適用――眞理はつねに具體的である――謂はゆる戰線統一。

一、まへおき――辯證法的唯物論を戰ひ取る事の必要

［＃……］

かゝる哲學的基礎を明かにしなければ、何故經濟學が吾々にとつての基本的な精神的武器であるかといふことが分からないが、それと同時にまた、かゝる精神的武器を取扱ふ方法すらも分からぬのである。ところでこの武器は、それが有力なものであればあるだけ、その利用法を誤ると、とんでもない大怪我をすることになる。そうでなければ、その取扱方を心得ないために、それは

吾々の實踐にとつて何の役にも立たぬものではないかとの、疑問をすら生じる。從來、經濟學の基本理論が輕んぜられたのは、一つはこういふところに原因してもゐるだらう。前置が長くなるけれども、これは極めて大事な點であるから、少し立ち入つた説明をしておかう。

例へば、『資本論』は資本主義社會を研究の對象とするものであるが、しかし概念通りの純粹な資本主義社會といふものは、一度だつて存在したことはない。また『資本論』は資本主義社會の成立・發展・没落の諸法則を論じたものであるが、これらの諸法則はいづれもみな一般的な法則であるといふの故をもつて、正にその故に、具體的な個々の場合には不充分なものばかりである。だから、もし誰かがさういふ概念や法則のみを楯にとつて實際の問題を處理して行かうとしたならば、その人は必や觀念論の泥の中にはまり込んでしまつて、到底そこから浮き上がることができなくなるのである。

このことは、吾々がこれから經濟學の一般理論を研究しようといふ場合に、特に心得ておかねばならぬ。一般的な理論は、大體の見込をつけるために是非なくてはならぬもので、それが極めて必要なものであるといふことは、言ふまでもないが、しかしそれはたゞ大體の見込をつけるための一般的な理論であり、種々雜多な場合に一樣に當てはまる抽象的な理論であるから、その當然の結果として、それは或る特殊な具體的な問題を解決するには、いつでも不充分である。だか

ら、マルクス主義では『眞理はつねに具體的である』といふことを、絶えず強調してゐる。公式的な一般理論は大切なことは大切だが、しかしそればかりに囚はれてゐてはならぬ。具體的な問題を解決する場合には、公式的な一般理論を振り廻はすだけでは足りない。その一般理論をもつと具體的に活かさねばならぬ。どんな場合にでも、それ一つで押して行けるといふやうな・萬能藥的な處方箋は、マルクス主義の中には一つもない。公式的な一般理論は、吾々が具體的な眞理に近づくための一の道具であり手段である。公式的な・從つて抽象的な・理論そのものが直ちに眞理なのではなく、かゝる公式理論を特殊化した具體的な理論こそがすなはち眞理である。その意味はおいて、マルクス主義は一般的な理論を説きながら、しかも同時に、『眞理はつねに具體的である』といふことを、絶えず高調してゐるのである。

私はこの抽象と具體と・普遍と特殊と・の辯證法的關係をはつきりさせておくことが、一般的な普遍的な公式理論を活用してゆく上に、非常に大切であると考へるので、も少し進んでそのことを論じて見たいと思ふが、しかし抽象的にばかり話しては解かりにくゝなるから、茲に具體的な二つの例を擧げておかう。

その一つは、ロシアにおけるプロレタリア××に關するレーニンの意見である。御承知の通り、マルクス主義にあつては、かゝる××を、生産諸關係と生産諸力との衝突によつて説明する。

詳しくいへば、資本主義的な生産諸關係のもとで社會の生産諸力が段々に發展してくると、丁度小供が成長するにつれ古い着物がからだに合はなくなるのと同じやうに、元から存續してゐる資本主義的な生産諸關係が時代後れのものになり、それはどうしても新たな衣と取替へられなければならなくなる、こういふやうに説明してゐるのである。だから、この公式理論からすれば、プロレタリア××が、ロシアのやうに生産力の發展のずつと後れた國で、他の先進諸國よりも先きに成效するといふことは、ありえないといふことになる。公式理論をそのまゝに適用すれば、疑ひもなくさういふことになる。だからもしレーニンが公式理論一點張りの議論をしてゐたならば、彼れがロシアで實現したやうな偉大なる事業は夢に見ることもできなかつたのであるが、しかし彼れは、一見すれば正にこの公式理論と逆に見えることを、ロシアについて主張したのである。デボーリンの書物（河上譯「レーニンの辯證法」、二四頁）には、それについて次ぎのやうに書いてゐる。

『普遍的な發展の筋道は、特徴――そのもの自身が普遍的法則性の表現であり結果であるところのもの――によつて否定され排斥されるものではないが、しかしこれによつて變化せしめられるすなはち、それはレーニンが言つたやうに、普遍的な發展の筋道の形式なり様式なりの一特徴を作り出すものである。此の如き・非常に深く掘り下げた・辯證法的な問題の取扱は、レーニン

をして、次ぎの如き・一見すれば變に見える・命題をうち立てることをえせしめた。曰く、ロシアにおける生産諸力の發展程度は、ロシアにおける××の評價に關して、決定的要因を形成するものではない。』

生産諸力の發展程度は××の決定的要因とはならないといふのだから、これは丁度マルクス主義における一般的理論の逆である。こういふ逆なことを主張するのは、マルクス主義に對する裏切ではないか？

これと丁度似寄つたことが、現在の日本でも起つてゐる。御承知の通り、目下我國では、新勞農黨の樹立に關して、一部の人々から強い反對論が起つてゐるが、その反對論の主なる根據は、『プロレタリアートの黨はたゞ一つしかありえない』といふ一個の公式理論である。プロレタリアートの黨はただ一つしかありえないのに、それとは別に獨立の合法政黨を造るといふのは、疑ひもなくマルクス主義に對する裏切だ、こういふのが反對論の根據である。

以上述べたやうな・すなはち一つは革命當時のロシアにおける・今一つは現在の日本における・實際上の具體的な問題を頭の中に浮べつゝ、一般的な公式理論とその具體的な適用との關係を考察してみよう。

私はこの問題を、できるだけ冷靜に考へられるやうに、直接に吾々が利害關係をもつてゐな

い一つの自然現象に當てはめてみよう。

一般的な理論とその具體的な表現との關係は、川の流れを例にとつて見ると、よく分かる。例へば地球における一切の水は海に向つて流れるといへば、それは一つの公式的な一般的な理論である。現に京都にある賀茂川も、大阪にある淀川も、その他日本の各地にあるどの川も、また支那にある川も印度にある川も、乃至ヨーロッパ、アメリカ、アフリカ、等々にある一切の川も、みな例外なしに、盡く海に向つて流れてゐる。だから地球上はおける一切の水は海に向つて流れるといふのは、公式的な一般的な理論としては、疑ひもなく正しい。

だが、この公式理論は、結局における窮極目標を示してゐるにすぎない、だから、具體的な或る一つの川について見れば、それは決して一直線に海を指して流れてゐるのではない。例へば、一定の川が或る方向に向つて流れてゆくうちに、どこかで凹んだ深い谷に出喰はせば、水はその深い大きな凹地をうめつくすまでは、全く何れの方面にも流れることをやめて、後から後からと流れてくる水が皆なそこへ停滞してしまふ。そしてその深い大きな凹地が一杯の水でうめつくされた後に、始めて一定の方向に流れ出すのである。そしてまた、それが既に一定の方向に流れ出してからでも、例へば大きな山にぶつかるやうなことがあつたならば、たとひ海は南の方面は横たはつてゐるにしても、流れは東にそれたり、西にそれたりせねばならぬ。それのみではない、

たとひ今までは一圖に南の方向を指して、様々の難所を切り抜けつゝ、すでに何十里といふ道程を經て來たにしても、その時の事情次第では北に向つて元と來た方向と逆に流れざるをえない場合がある。そういふ場合に、たゞそこだけの出來事を見てゐると、この川は海に向つて流れるのではなく、それとは逆に、海にそむいて流れるものの如く見える。實際のところ、それは南に流れることを一時中止して、北に向つて流れようとしてゐるのである。そこでもしその川の構成分子が、公式理論一點張りの議論をする人間であつたとしたら、必ずや大問題を起すことにならう。吾々は南を指して流れなければならぬ、北に向つて流れるといふことは、既に討論ずみになつてゐる吾々の大方針を裏切るものである、そういふ風な議論が出ることにならう。だがその場合、もし眞正面に大きな山がそゝり立つてゐて、南を指して流れることが到定不可能であるならば、一時向き直つて北の方向へ流れ口を見出すといふことは、やがては南のかた海に流れ込むための唯一の方策なのである。その意味において、本來は南に向つて流れべきものが一時北に向つて流れてゐても、それは決して公式理論を破るものではない、たゞ公式理論そのまゝの適用になつてゐないといふだけのことである。レーニンが、生産力の發展をもつて××の決定的要因となしてゐるマルクス主義の一般的理論とは正に逆に、ロシアでは生産力の發展程度が××の決定的要因とはならないと主張したのは、丁度この場合に當るのである。一定の時・一定の個所で川が

北に流れるのは、實は南のかた海に流れ込むゆゑんに外ならぬのである。それは公式理論を、その場合の特殊な事情に適應せしめて、具體的に活かしてゐるのである。特殊は辯證法的に普遍となり、普遍はまた辯證法的に特殊となるといふのはこのことである。かくして吾々は、ヘーゲルが言つたやうに、個別的なものは普遍的なものであるといふ一つの辯證法をもつことになる。またアリストテレスが言つたやうに、眼に見える家以外に家（家一般といふもの）が存在するものではないといふことを、はつきり知ることができる。實にかくしてこそ抽象的な一般理論ははじめて具體的となるのであり、そして此の如く具體的にされたものこそが眞理であり、始めて吾々の實踐に役立つのである。

私のひそかに考へるところによれば、一般的な理論を右の如く具體的に活かしてゆくといふことが、我國では今日までまだ充分に行はれてゐなかつたのであり、そしてそのことが、マルクス主義による無産階級の戰線統一を不可能ならしめてゐる一つの主要原因である。

御承知の通り、無産階級の戰線は今日四分五裂してをり、そのために吾々の戰鬪力は甚しく弱められてゐる。このことは何人も甚だ遺憾とするところであるが、今この四分五裂の状態を意義ある統一に齎らすものは、どうしても眞實に理解されたマルクス主義の戰術の外にはありえないのである。いろ〳〵に分かれてゐるそれ〴〵の流派に、——社會民衆黨、日本大衆黨、等々の種々

なる流れに、――多かれ少かれ一定の大衆が屬してゐるのは、何かそこにそれらの大衆を納得せしめるだけの現實的な事情があるのでなければならぬ。それは丁度、前に述べた川の流れが、それ〴〵の場所における現實的な諸事情に應じて、東西南北、様々の方向に向ふことを餘儀なくされてゐるのと、同じことであらう。すべての川は海に流れ込まねばならぬといふことは、窮極の目標であつて、それは無産階級の解放といふことに當てはまるのであるが、しかし先程述べたやうに、どんな川でも一直線に海に向つて流れることはできない。現實の諸事情は、東に西に、様々の迂餘曲折を爲すことを必要ならしめる。この場合に、もしマルクス主義者であると自稱するものが、一直線に海を指して流れることのみを正しとし、他の諸流派をたゞ一概に排斥するに止まつたならば、それは疑ひもなく急進主義の小兒病に罹つたものである。だが、それと同時に、あるひは東に流れ・あるひは西に流れてゐるものが、現實の諸事情のため已むをえず斯かる廻り路をしてゐるといふことを忘れてしまつて、現實の諸状勢の如何に頓着なく、たゞ東にばかり流れようとしたり、またはたゞ西にばかり流れようとしてゐるのであつたなら、それは完全なる日和見主義であり、無産階級の解放といふ大目的を棄てたものであつて、前に述べた急進主義の小兒病と共に、無産階級運動の敵である。だが、こゝに大事なことは、たとひ斯かる窮極目標ははつきりと意識されてゐないにしても、もしそれが、實際における川の流れのやうに四六時中いつ

でも低いところへ低いところへ流れようといふ『日常の闘争』を、眞實に不斷に行つてゐるかぎり、結局における大體の方向としては、それは必ず南を指すことにならざるをえない、といふことである。勞働者がその日常の利益のために本當に闘爭を續けてゐたならば、その闘爭の過程において次第に南を指さざるを得なくなる。勞働者階級が歴史的使命をもつた階級であるといふ必然性はそこに横たはつてゐるのである。そしてマルクス主義の一般的理論なるものは、すなはちこの結局における大體の方向を指し示すものに外ならぬのである。私は最近に大阪の勞働總同盟の分裂に際しての本山氏らの聲明書を見て、そこに主張してある現實主義そのものは、少くとも私の立場からすれば、一概に反對すべきものでないことを諒解した。眞實に勞働者の利益を増進しようとしてゐる人々とは吾々は必ず歸趣を同じうするに至るべき筈であり、現に吾々は今その方向に向つて進みつゝあると信じる。だからマルクス主義の見地からすれば、以上の如き諸流派のうちにあつて大衆の日常闘爭を故意に抑へよう〳〵としてゐる指導者をこそ排斥するの必要はあれ、そこで絶えず果敢な日常闘爭を要求しつゝある大衆そのものを排斥する必要は少しもないのである。マルクス主義の戰術がもし眞實に理解されたなら、東西南北、あらゆる方面に向つてゐる諸流派を、日常闘爭の過程において同一の戰線に統一しつゝ、しかも結局においては、最も確實に且つ最も迅速に、すべての水を海に落すことになるであらう。眞實に理解されたマルクス

主義の戰術は、すべての流派を辯證法的に統一し、それらのものをアウフヘーベンしなければならぬ。委しくいへば、種々なる流派を全く駄目なものとして一概に排斥し去るのではなく、それの正しい部分を取り上げ、これを一段高いものに引き揚げるのでなければならぬ。ヘーゲルが使つたドイツ語のアウフヘーベンといふ字は、從來日本では『止揚』と譯されてゐたが、福本氏がこれを『揚棄』と改められてから、その『揚棄』なる文字を使ふ人も可なり多くなつてゐる。だが、元來アウフヘーベンなる言葉には、

（一）中止する、廢止する、破棄する、といふやうな意味と、

（二）高める、揚げる、といふやうな意味と、更にまた

（三）貯へる、保つ、包容する、

といふやうな意味と、少くとも三通りの意味があり、ヘーゲルはそれらのものを皆な含ましてアウフヘーベンなる言葉を用ひてゐるのである。『止揚』にしても『揚棄』にしても、要するに一と二との意味しか現はしてゐないが、しかしヘーゲル式に或るものをアウフヘーベンするといへば、本來はその物を棄てゝしまふばかりではなくて、それを保ち且つ高める、といふことになるのである。例へばマルクスがヘーゲルの辯證法をアウフヘーベンしたといへば、ヘーゲルの辯證法の間違つてみるところを正してこれをより高いものに引き揚げたといふことを意味するのであ

り、その際ヘーゲルの發見した辯證法的運動の諸形態に關する正しき認識は、すべてマルクスの辯證法の中に取り入れられてゐるのである。プロレタリアートが現代社會をアウフヘーベンするといふのも、それと同じことで、例へばプロレタリアートは現代社會のもとに發展して來た生産諸力をすべて棄て去るといふのではない、むしろそれを全部取り上げ、それに向つてより以上の發展の餘地を與へるといふのである。或る議論を批判するといふ場合でも、辯證法的にはその批判がすべてこういふ式に行はれぬばならぬので、相手方の議論をたゞ誤謬だ〳〵と言つて罵倒しただけでは何にもならぬ。後に述べるやうに、意識はすべて存在の反映に外ならぬのであるから、どんな意識でもどこかに存在を反映してゐるところがある筈であつて、それが間違つてゐるのは、あるひは存在の一方面しか反映してゐないか、あるひはカメラに物が映るやうに、事物を倒さまに反映してゐるか、に基づくのである。だから、それはこういふ所をこういふ風に間違へてゐるのであると批判すれば、その批判は積極的な内容をもつことになると同時に、批判されたものは一概に棄てられてしまふのでなくて、高い立場のなかへ取り入れられ高められることになるのである。無産階級の戰線統一といふことも、こういふ辯證法的な仕方で統一されるの外ないのである。

以上述べ來つた點については、レーニンの次ぎの言葉は、極めて注意に値すると考へられる。

（『選集』ドイツ版、二八一頁。）

『マルクス主義者は、全體の具體的狀勢を顧慮することができねばならず、無政府主義〔急進主義的な小兒病を指す〕と日和見主義とに對する限界を見出すことを常に心得ねばならぬ、かゝる限界は相對的であり、可動的であり、可變的であるが、しかし在るには在る』。

マルクス主義の戰術と他の諸流派の遣り方との境は、絶對的でなくて相對的であり、固定してゐないで常に動いてをり、不變なものではなくて常に變化してをる。これからこちらは急進主義の小兒病だ、これからあちらは日和見主義だといふ風に、その境目が鐵筋コンクリートの壁で仕切られてゐるわけではない。だから、本當のマルクス主義の戰術になると、他の諸流派の戰術との境目がどこにあるかといふことが、誰にでも一見して分かるやうに、はつきりしてはゐない。それなら、境目はないのかといへば、在るには在る。こういふ風に自由自在・融通無碍なのが、マルクス主義の戰術である。

私の譯した『レーニンの辯證法』（デボーリン著）の中には、以上の點につき次ぎの如く述べてある。序にそれを讀み上げておかう。

『レーニンは辯證法論者として、研究さるべき現象の具體的な取扱を、常に要求した。抽象的な眞理といふものはない、眞理はいつも具體的である。…

『マルクス主義は、特殊なる特性の諸契機にいつも重大な意義をおき、これによつて斯かる特性を普遍と法則性とに調和せしめる。レーニンは、特性および普遍の辯證法、その内的聯絡、ならびにその區別および對立性を、完全に理解してゐた。辯證法を、辯證法そのものから出てくる特質において取扱ふこの能力は吾々の見るところによれば、一個の理論家および實際家としてのレーニンの威力の泉源である。他のマルクス主義者は、社會的生活の種々なる問題に對し、社會的生活の發展法則に關するマルクスの學説をたゞそのまゝに借り來たれる千篇一律の論を繰り返してゐるに反し、レーニンは、普遍的な法則性の認識の上に立脚しつゝ、つねに一定の時代の・一つの段階また一つの時期の・諸現象の特質を觀察し、且つこれによつて、現象の鎖における・かの最も重要な特殊の環――それは與へられる諸事情のもとでは普遍の本質的な一契機であり、普遍そのものを表現するところのもの――を把握することを知つてゐた。そこで特殊は辯證法的に普遍となり、普遍はまた辯證法的に特殊となる。かくてレーニンは、抽象的な眞理の土台を固執する件（くだん）のマルクス主義者と反對に、一個の具體的な眞理の基礎を作ることを知つてゐた。

『自然および社會における「純粋な」現象の成立を否認するのが、辯證法の法則である。……レーニンは次ぎの如く言つてゐる。「自然においてもまた社會においても、「純粋な」現

像は曾て起らず、また起りえざるものなることは、正にマルクスの辯證法が……吾々に教へるところである。「純粋な」資本主義といふものは、世界に曾て存在せず、また存在しえない。そこには常に、封建制なり、小市民制なりその他何等かの遺物が存在する。」……

『歴史の上に（さうしてまた自然の上にも）應用される辯證的方法は、普遍的な發展の筋道および法則性を前提しつゝ、かの特殊――それは實に普遍的な法則性のうちに入り込んでゐるけれどもしかし具體的な統一にとつては非常に重要な契機を形成することにおいて、かゝる具體的統一の把握に對し重大な役割を演じるところのもの――かゝる特殊の有する特性の意義を辯證法的に顧慮する。この場合忘れてならぬことは、普遍的な法則性そのものが具體的な狀勢においては或る轉化を蒙るものであり、これによつて、現存せる「環境」の特殊なる諸關係の全系列に對する法則性の依存が明かとなる、といふことである。具體的な諸關係の顧慮なしに普遍的な法則性を引合ひに出すことは、不可避的に吾々を形而上學的な抽象的結論に導く。

『普遍的な法則性を・または世界史の一般的な發展の筋道を・理解しただけでは充分でない。もちろんそれは非常に重要なことであり、かの社會發展の法則および資本主義の社會主義への一般的傾向の法則に關するマルクスの學説は、あらゆるプロレタリア的政策の基礎で

ある。だがそれで總てが盡きるのではない。吾々は、マルクスの××的辯證法を歴史的發展の各段階に應用しうるやうに、なほ之を眞實自分のものとするのでなければならぬ。何故なれば、段階そのものをその有らゆる諸特徴を具へた具體的内容において豫見することは、何人もなし能はざるところであるから。』

3「社会問題研究第九十七冊」（1929.10.15） 52-3 頁より

讀者よりの通信

辯證法の比喩に關する 質問

大森 林生

「社研」更生第五號［#第九十五冊のことで発禁だった］ヤツト手に入れた、むさぼるやうにして讀み通した。今度のやつは内容の點からいつて、實にスバラシイ出來だ。特に同志鈴木、同志李の論文は貴重なものだ。

又、我等の河上博士の奮闘には、全く感激する。

今度の巻頭論文も立派だ、有益だ、唯物史觀公式の一句の改譯も、偉大な功績だと思ふ。

唯一つ、あの論文で疑問に思はれるのは、辯證法の例だ。あそこでは、子供と衣服とが對立物としてあげられて居る。そして子供が生長すると衣服が小さくなつて子供の生長の桎梏となる——そこで衣服は必要物でなくなつて障害物になる、これが辯證法にいふ處の反對物への轉化だ、と云はれる。だが、之は正しくないと思ふ。同志レーニンは「對立物の統一」とか、「統一的なものを矛盾した構成部分—即ち對立物—に分析する事」等について語つて居る。けれども同志河上博士の引いてる例は、果して統一物だらうか。あれは單に二ツの物を外部的に附け合はせたもの

ではなからうか。ひよこ―又は胚種（？）と、卵のからとは卵といふ統一物中の對立物である。労働階級と資本家階級とは資本主義社會といふ統一物中の對立物だ。又、使用價値と價値といふ對立物は、商品の中に統一されてる。それらの各對立部分は相互不可分な存在になつて居るけれども、子供と衣服とは必ずしも不可分な、有機的に結びつけられてる對立物ではない。そこには對立物の「同一性」もなければ「統一」もない。たゞ外部的に結びつけられた二つのものがあるだけだ！

甚だ僭越だと思ふが、疑問を疑問として率直に一言述べた次第である。同志河上博士、同志鈴木氏、其の他多くの同志の御健闘を祈る。

（河上いふ。――子供のからだと着物との關係は、もと一つの比喩として擧げたつもりであり、從つて私の文章には、「一定の經濟組織は、譬へば吾々が身に纏つてゐる衣服の如きものである」とか「そこで譬へば、一定の衣服は云々」とかいふやうに、「例へば」とせずに「譬へば」としてゐたのです。だがこの衣服の場合でも、辯證法の一つの例になつてゐないのではありません。それは最初子供の發育に役立つ有用物であつたのに、後にはその發育を阻害する有害物（すなはち反對物）に轉化するのである。そしてこゝに有用物と有害物とが、レーニンの謂はゆる對立物です。かゝる對立物が、この場合、衣服の使用過程のうちに統一されてゐるのであり、それがす

なはち對立物の統一です。だからこの場合は、タアルハイマアの言葉を用ひれば、運動過程のうちに現はれる辯證法的轉化に相當するのであり、私はそれに向つて讀者の注意を求めたのです。だが靜的に分析しても、からだと着物とは、もちろん一個の統一物のなかの對立物であるには相違ないのです。恰も書物といへば、それに必ず表紙がついてゐるやうに、現實的な人間は必ず着物を着てゐるのです。世界のあらゆるものは相互に連絡してゐる。だから廣く人類について言へば、人類と自然とは對立物であり、しかも人類そのものがまた自然の産物であり、自然の一部であり、自然のうちに統一されてゐる。この場合、あなたは、自然と人類とについて、「たゞ外部的に結びつけられ二つのものがあるだけだ」と觀察されるのですか？さうであればそれは、間違ひであらうと、私は考へます。なほ異論があれば更に次號で討論しましよう。）

［＃次号第九十八冊（同月発行）には、討論の続きとの明示したものはないが、「辯證法の本質」の項に關連する説明がある。］

4　「社会問題研究第九十八冊」1929.10.30 から
　プロレタリア經濟學【その二】河上肇
第一講　辯證法的唯物論　［#抜粋］

四　辯證法の本質

［#……］

さて辯證法が絶えず事物を全面的に觀察しようとしてゐるといふ・以上の如き根本的特徴から、種々の結果が生じる。こゝではその最も主なるものを一つだけ述べておく。先づ第一に、事物の境目・すなはちAとBとの差異は、すべて相對的なものである、といふ認識は、その一つである。

このことについては、私はすでに前置のなかで觸れておいたが、重複を厭はずも少し論じておかう。私はこの問題の説明のために、いつかの『改造』に、足立博士の軟部人類學に關する研究の結果を引用した。足立博士は解剖學の教授として長く京都大學にゐた方で、その間無數の屍體を解剖されたのであるが、その結果の一部分がこの頃大部な書物になつて公けにされてゐる。

博士が問題としたところは、こうである。西洋人は自分たちをもつて高等の人種と考へ、日本人などは自分たちよりも劣等な人種であると決めてかゝつてゐるが、果してさうであらうか？　場合によつたら日本人の方が優れてゐるといふやうなことがありはすまいか？　こういふのが博士の起した最初の疑問なのであるが、先づこういふ疑問を起されたといふことそれ自身が——博士は意識されてはゐなかつたらうが——すでに辯證法的な考へ方なのである。西洋人は日本人より優れてゐるといふ・こういふ肯定的命題があるときに、それに滿足しないで、それとは反對の事實がありはしないかと、現實に向つて極力注意を拂ふといふこと、これが辯證法の要求するところである。足立博士の行はれたところは正にそれに相當してゐる。そしてその數十年にわたる研究は、博士自身の言葉を用ひると、『人種的の違ひはすべて絶對的のものではない』といふ結論を生むことになつたのである。博士がその研究の結果の大體の輪廓を素人にも分かり易いやうに話された講演の速記は、『東京人類學雜誌』第四十三巻第八號に載つてゐるが、それを見ると、筋肉、血管、末稍神經、眼、皮膚、等々、種々の部分にわたつて、ヨーロッパ人の方が日本人より優れてゐるところもあれば、またそれとは逆に、日本人の方が西洋人より優れてゐるところもあつて、いづれが絶對的に優るとも劣るとも言へない、といふことが述べてある。すなはち博士は次ぎのやうに言つてゐられる。

『西洋人は、自分たちのからだに、他人種よりも劣等な個所があるといふことを、知らなかつた。しかるに吾々は、日本人の軟部研究によつて、彼等のからだにおいて諸所に劣等の點あることを見せつけた。彼等の間には、最初、大分不思議に思つた連中が多かつた。今日でもなほ不思議に思つてゐる人がないでもないが、しかし近來は彼等も大分悟つてきた。元來西洋の學者は、甲人種は乙人種よりも總ての點において優り、あるひは總ての點において劣る、と考へてゐた。しかしこれは彼等の誤りである。現にさきに述べた長掌筋と長蹠筋とは、同様の性質のもので、共に人類には漸次消滅すべき筋であるにも拘らず、長掌筋からいへば日本人が劣り、長蹠筋からいへば西洋人が劣つてゐる。これらの適切なる例を見て、彼等も今日では、ある點は甲人種に、ある點は乙人種に、あるひは優りあるひは劣るといふことを知るに至つた』。

辯證法といふものは、頭のなかからたゞ考へ出したものではなく、事物それ自身が辯證法的になつてゐるために、それを忠實に吾々の頭腦へ反映してみると、そこに辯證法的な命題が自然に成立することになるのである。足立博士の研究の結果は、正に辯證法の正しきことを證明する最も適切な例の一つであるが、土田杏村氏その他の人は、私が斯様な例を引いて來たことを、頗る不思議に感じられたらしい。だが、それは、これらの諸君が、失禮ながら、辯證法の何物たるや

を全く理解してゐないからのことだ。

以上述べたところは、ほんの一例である。およそ人種の問題に限らず、世の中の一切の事物は、甚しく多面的なものであり、複雑極まりなきものであるから、すべて事物の境目なるものは、充分に研究して見ると、普通に考へられてゐるやうにはつきりしてゐる筈のものではないのである。

［#……］

此の如く辯證法はすべて事物を運動の流れにおいて觀察するのであるが、それなら吾々はさういふ運動をどこから生じるものと看做すかといへば、吾々はいつでも、事物それ自身のうちに含まれてゐる矛盾のうちに、かゝる運動の原動力を認めるのである。『自己運動』の過程として見るといふのが、そのことである。或る物の運動はどこから生じるかといふ問題を考察する場合に、もしその原因を或る他の物——例へば神の意志といふやうなもの——へ移したならば、その或る他の物のものが更に説明されなければならず、かくして説明はどこまでも循環することになるが、これに反し、或る物の運動の原因をそれ自身のうちに求めるならば、問題は始めて根本的に解決されることになる。辯證法の解決法はすなはちそれである。

物の運動を自己運動として觀察するために、辯證法はその物の中に含まれてゐる矛盾を發見す

ることに努める。『統一物の分解とその矛盾に充ちたる構成分の認識とは、辯證法の本質である』とレーニンが言つてゐるのは、そのためである。私は先きに、辯證法は、事物に對する全面的な觀察を要求するものであり、從つて或る事物に關しそこに一定の肯定的命題がある場合には、辯證法は更に進んで、その命題と矛盾する他の方面がありはしないかと探求することを、要求するものである、といふことを述べたが、今、物の運動を自己運動として觀察するために、その物の中に含まれてゐる矛盾を發見することに努めるといふのも、つまり同じことである。

マルクス主義の經濟學が資本主義社會の運動——すなはち斯かる社會の成立・發展・没落・および他の社會形態による之が代位——を説明するにあたり、かゝる社會のうちに内在する矛盾を指摘するのは、つまりそのためである。かゝる矛盾の基本的なものは、生産諸關係と生産諸力との間における矛盾である。私はその關係を他の機會において人間のからだと着物との關係に譬へて説明したが、それと違つた例を取つてくるならば、例へば鳥の卵について觀察して見ても同じことである。卵の殻は、卵が成育するために缺くべからざる外被である。だがその殻のなかで卵が段々に成育して、やがて雛に近づいてくると、今まで役に立つてゐた殻が次第に邪魔になるやうになる。すなはち外被と中味（なかみ）との間に矛盾衝突が起るのである。それが段々嵩じて來て或る段階に達すると、どうしても殻を破つてしまはねば中味の雛子がもはやこれ以上發展することがで

きないといふことになるのだが、しかしさうなつたときには、もはや外殻はなくとも雛子は獨立して成長しうる程度にまで、丁度發育してゐるのである。そこで卵の外殻（がいかく）が破られ、そこから一羽の獨立した鳥が産まれるといふことになるのだが、さういふ運動（すなはち變化）は、以上述べたやうに、卵それ自體の中に含まれてゐる矛盾から生じるのである。資本主義社會においては、生産諸關係と生産諸力との矛盾衝突が、社會の表面には、ブルヂョアジーとプロレタリアートとの矛盾衝突となつて現はれるのであり、そしてかゝる矛盾のためにこそ、社會は古き衣を脱ぎ棄てゝ新たなる衣を纏はざるをえなくなるのである。

かゝる矛盾が社會の何處に潜んでをり、それは如何にして必然的な不可避的な發展をするものであるか？　それはマルクス主義の經濟學が詳細に説明するところである。

――第九十八冊はここまで

5　土田杏村「河上肇論――河上氏の存在形態の辨證法的批判」

『中央公論』1929（昭和4）年七月號から

［#以下は抜粋である］

河上氏の存在形態の辨證法的批判

［#……次節の河上の反論に在るようにガマグチの話があって］

右の如くにして河上氏の今日の地位はまた依然として大いなる矛盾を含むものである。この矛盾が成熟してその地位を爆發せしめるまでは、河上氏の思想も亦純粋のマルキシストとして成熟したものであるといふことが出來ない。河上氏は言はれる「私は最初からのマルクス主義者でもなく、また簡單に唯物論者となりえたものでもない。だから私は、現在においてもなほ、無意識的には、過去の觀念論的空想の殘滓を少からず保菌してゐるであらうが、しかし意識的には、辨證法的唯物論の見地に立つて、マルクス主義レーニン主義を奉ずる一學徒として、」云々。しかしマルキシストが問題とするのは、河上氏自身が反省せられるところの「意識的」な、イデオロギィッシュな觀念形態ではなくて、「無意識的」に位置する河上氏の現實的地位と、隨つてその

現實的の地位を基礎として河上氏が「無意識的」に行動するにいたる場合の觀念形態とではないのであるか。河上氏は今日尚ほその宣言の發途に於いて觀念論的立場を離れてゐない。また「學徒」といふやうな中立的な、運動靜止的な地位が、實踐的戰鬪的なマルキシストにあり得るか。氏の主張するものゝ内容は「意識的」には戰鬪的マルキシズムであつたとしても、氏の立場は依然として階級超越的な「學徒」の中立無風帶に置かれてゐる。なほ進んで言へば、氏は大學退職の直後に於いて「經濟學の教授連は資本家階級の學識ある番頭以外の何物でもない」といふレニンの語を引用し、自らも熱心にその事を主張せられたが、然らばレニンの論著を讀まれてゐた大學教授としての河上氏は、大學教授として「意識的」にこの語の意義を解し得なかつたか。こゝに自らは「意識的」と考へて居られる河上氏の觀念形態が、唯物辨證的に、「無意識的」なる氏の存在地位によつて顯著に限定せられてゐたことを認めなければならず、隨つて氏自身の證明せられる「意識的」な言説に對しての我々の信用程度を大いに調節することが必要となるのである。

［#……］

河上氏の唯物辨證法の理解批判

［#……］

二、河上氏があげられた日本人の優劣云々の命題は、正しく唯物辨證法を説明する例である

か。唯物辨證法的命題は、「矛盾に充ちに、排斥し合ふ、對立した諸傾向」を含み、肯定はその反對物たる否定に轉化するものでなければならぬ。然るに長掌筋に關して日本人が西洋人に劣ることと長蹠筋に關して日本人が西洋人に優ることゝは如何なる點で矛盾し、相對立するか。長掌筋に關して日本人が西洋人に劣ることは、それ自身の中に含む矛盾により、轉化して、長蹠筋に關し日本人が西洋人に優ることゝなり得るか。河上氏は普通の形式論理をさへ知つてゐられない。河上氏は右の命題を「かくて我は彼に優ると同時に劣るといふところの、それ自身に矛盾を含んだ、一個の命題」と呼ばれるけれども、いつの間にか優劣の關説せられてゐる長掌筋と長蹠筋とはわきへ打ち捨てられてゐる。二つの命題は全く外のものについての關説だ。これを合して一つの命題にしても、何等の矛盾をも含みはしない。河上氏は長い二本の足を持つてゐる、河上氏は短い二本の手を持つてゐる。この二つの命題が何の矛盾を含むか。河上氏は純粋のマルキシストにならうとする意識的努力を持つ、河上氏は觀念的經濟學者に止まらうとする無意識的傾向を持つ。この二つの命題にして初めて唯物辨證法的論理の對立になり得るのだ。

三、現實のものの性質を分析すれば、一つの命題に矛盾し、對立する命題は、河上氏の例を取れば、必ずしも二つだけではなく幾つでも事實の分析に即して得られる筈である。例へば鼻の高さに關しては日本人と西洋人との間に優劣が無い、爪の色に關しては日本人と西洋人との優劣は

無記であるともいへるのである。河上氏の論理を以てすれば、此等の命題もみなそれぞれに矛盾し對立する辨證法的命題であるか。結局運動は何れの方向に起り、此等の命題の何れが消滅し他に轉化しなければならぬのであるか。」

四、河上氏によれば、唯物辨證法的に對立するものは現實的に客觀世界より汲み取り、導き出し、抽象せられるのだ。即ち足立氏の場合には、數十年間無數の屍體について忍耐強い解剖學的研究の結果この命題を得ることが出來たのだ。併し人間の努力はいかに偉大であり、その範圍をひろめ得ても、客觀世界の現象のすべてを盡くし、今後起るべき現象の一切を盡くすことが出來ない。然るに河上氏は「一切の事物」に就いて唯物辨證法の行はれて居ることを主張せられる。個々の現象についての分析の結果を一切のものに擴張し得る根據は何處にあるか。言ひ換へれば個々のものより「汲み取り」「導き出し」「抽象し」て一の包括的眞理を得るために必要な uniformity of nature（自然の一樣性）はいかにして證明せられたか。個々のものよりの歸納が一切のものを支配する法則となり得るには、先づこの「自然の一樣性」が容認せられなければならないが、「自然の一樣性」を歸納によつて證明することは循環論法となるが故に、それは思惟の要求であるといふより外はないではないか。そしてこの思惟の要求が客觀世界の形式と相對應する場合に、我々は思惟形式の或るものゝ客觀世界に對する先驗性を主張するのだ。

五、斯様に言へば河上氏は結局、「木の葉は青い」とか「ヨハンは人である」とか任意の定言を以て始めれば、個別的なるものは普遍的なるものである、甲は非甲である、となつて必らずその中に矛盾を含み、對立物の統一をなさざるを得ないといふであらう。この形式の判斷は普通に擴張判斷と呼ばれてゐる。即ちレニンによれば、擴張判斷は對立する矛盾の統一だといふのだ。併し斯くの如きは客觀世界の分析を俟つて初めて得られるものでない。擴張判斷が斯くの如き性質を持つことは、客觀世界によつて證明せられるまでも無く、判斷の論理的構造を思惟を以て分析すれば得られるものだ。結局この場合の甲は非甲であるは思惟の一つの形式であるに過ぎない。

六、一切のものが「自己の消滅を齎らすべき要素をそれ自身のうちに包含」するものならば、觀念形態も亦當然自己の消滅を見なければならない。ヘーゲルの辨證法は他へ轉化すべき契機をそれ自身のうちに内包してゐた。河上氏が斯く主張せられるものならば、それ自身一個の觀念形態である唯物辨證法は、またマルキシズムは、結局消滅し、他に轉化しなければならぬではないか。自己の消滅を豫想するものが、どうして自己の眞理性を主張し得るか。マルキシズムは自己を主張することによつて却て自己に弔鐘をならしてゐるものではないか。

斯くして私は河上氏の所謂唯物辨證法の自ら含む矛盾を分析し指摘した。矛盾を含むものは當然他に轉化しなければならない。河上氏が既に言はれた如く、「もちろん吾々は、マルクスが『資

本論』を書いた時代とは、遙に進んだ時代に生活してゐる。」マルクス經濟學の内容が擴張せられ、轉化せしめられると同樣に、その唯物辨證法も自らの含む矛盾を明らかにしつゝ、他に轉化しなければならぬのである。私はマルクスを自らの思索の偉大なる先覺と考へてゐる。そして唯物辨證法に批判を加へそれの矛盾を明らかにして、これをより一層眞實に近いものに進めなければならぬと考へてゐる。現代哲學はマルクス時代よりは大いに進歩した。唯物辨證法のみは「轉化」の外にあり、マルクス時代の哲學思想より一歩も他に動いてならないと固守せられてゐる河上氏の態度には贊成することが出來ない。隨つて河上氏の立論に反對するものならば直ちにブルジョア思想の味方であると斷定せられる河上氏の態度は、誇大妄想的であると斷じなければならない。第一、河上氏の思想が何時固定してゐたか。たえずぐらついて定まるところのない河上氏の思索が、ブルジョア思想とプロレタリア思想とを定め得る、神の如く正しい標準であり得るか。

河上氏經濟學の方法論的批判

河上氏によれば、「學問を現質的な基礎の上に据へようと思へば、吾々は、何等の理論的構成を經ざる、何等思惟の加工を受けざる、最も根源的な事實を、研究にとつての最初の出發點としなければならぬ。」「それ故に、理念ではなく、ただ外的現象のみが、吾々の出發點として役立つ。ところで、この外的現象をあるがままの姿で受取つたならば、言ひ換へれば、外界の事物が

吾々の意識に反映することによつて直接に生ずる表象そのものは、いつでも種々な規定を受けてゐるところの或る具象的なものである。かゝる具象物が吾々の理論の前に豫め規定されて横はるのである。それは理論が産んだ結果ではなく、理論がその素材として最初に受取るところの前提である。そして、その意味において、吾々は、吾々の研究にとつての現實的の出發點は、社會的に規定せられた生産だといふのである。」この現代社會に於ける生産は、種々の諸要素から成つてゐるが、その中で支配的地位を占めるものは資本家的生産であるが故に、氏の研究は「思惟に於ける一つの抽象である」資本家的生産に就いて專ら行はれる。

右の如く説かれる河上氏の經濟學方法論及びそれの出發點に對して、私は次の如く批評しよう。

一、河上氏は外的現象を出發點にすると言はれるが、外的現象は我々の意識により捕捉せられない限り認識の對象にならない。そこで河上氏は改めて「理論の前に改め規定されて横はる」ものを、外的の事物が意識に反映して生じた「直接に生ずる表象そのもの」だとせられた。然らば氏の經濟學のまことの出發點は「外的現象」ではなくて意識において生ずる直接の「表象」である。これはマルクス、レニンが主張した唯物論的認識論であるか。河上氏の出發點は現象そのものではなくて、現象の表象だ。「直接に生ずる表象そのもの」といふと、マッハ主義の「直接經驗」「經驗の直接與件」といふと、其間に何の相違があるか。河上氏は依然として、レニンの排

擊した經驗批判論の立場より離れてゐない。河上氏の出發點は唯物論ではなくて濃厚なる觀念論である。

二、表象がどうして學問の出發點になり得るか。學問的認識の出發點は必らず斷定でなければならぬ。「理論がその素材として最初に受取るところの前提」が表象であるならば、この表象を斷定に轉形せしめる方法は如何。外的現象を「社會的に規定された生産だとすることは、一の斷定ではないか。これを表象であるといつたとしても、その事は僞であると反對する人に對し、その事は眞であるといつて抗辯主張しなければならぬではないか。斷定以外の形式のものはこの抗辯主張の權利を持たない。

三現實的出發點が社會的生産であるといふ事は、一の抽象的理論である。それは出發點たる以前に證明を要する。河上氏の出發點は結局一の理論に外ならぬ。

四、「最も支配的な地位を占めてゐる一つの面」として「抽象」するならば、「生産」は既に最も支配的な地位を占めるものではなく、「信用」がそれに代つての優支配地位を占める。我々は今マルクス生存の時代とは違つた經濟的世界を持つてゐる。唯物辨證法的に考へれば、マルクス時代に優支配的な面であつたものが現在まで變化しない筈はない。

［#……］

6　河上肇「辯證法的唯物論について（土田杏村氏に答ふ）」『中央公論』1929（昭和4）年十月號 15-34 頁より

［#以下は抜粋である］

本誌八月號には土田杏村氏の『河上肇論』なるものが載つてゐた。氏が斯かる文章を公けにされた目的はいづこに存するか知らないが、私はたゞ辯證法的唯物論に對する吾々の理解を深めるために役立つかぎりにおいて、こゝにそれについての若干の所見を述べる。

氏の文章の第一節は『河上氏の存在形態の辯證法的批判』と題する。――因みにいふ、氏は『辯證法』を『辨證法』としてゐられる。氏の言はれるところによれば、『辨證法なる語をマルキストは一般に辯證法と書くけれども、これは誤字であるから、私は……すべて辨證法の文字を取る。すべて河上氏の諒恕を乞ひたい』とのことである。だが、ベンショウホウを辯證法と書くのは、マルキストに限つた譯でもない。……辯と辨とは、もと言と刀との相違があるだけで、どちらにも分析判別の意味があることは、支那人の説明に『判別也、其字從言或從リ』とある如くである。［#……］

依然として『すべて辯證法の文字を取る、敢て土田氏の諒恕を乞ひたい』。

さて第一節の『河上氏の存在形態の辯證法的批判』なるものは、土田式『唯物辯證法』によつて、河上の思想發展の過程——過去における若干の發展および將來における發展の可能性の限度——を論じられたものであるが、それを見ると、この問題は全く河上のがまぐちの觀察によつて判斷されうるものの如くである。例へば氏は言はれる。『大學における氏（河上）の講義が一年毎に純粹のマルキシズムに近づかしめられ、最後には全くマルクス學の祖述となつたことも、…大學教授としての氏の地位が進められ、京大經濟學部の重鎭としてもはや他の教授に気兼ねをしないでよい時に達したことの結果と見なければならない』。どうしてさう見なければならないか、私には合點がゆかぬ。しかし『教授としての地位が進められ』といふのは、月給が段々上がつた上に、恩給年限にも達したことを、意味するのかも知れない。それで場合によつては免職になつても、米代だけはあるといふ安心から、『他の教授に気兼ねをしなく』なり、何程か『純粹のマルキシズムへ近づく』ことができたといふのかも知れない。［#……］

土田氏は河上の收入源を問題とされる。氏はいふ、『河上氏は今…國家より恩給を受け取つてゐられるかどうかを私は知らない。しかし云々』。『河上氏が今日氏の謂はゆる文筆労働によつて得られる報酬が普通熟練労働者の労働賃銀に比較してそれの幾千倍であるかを私は知らない。し

かし云々』かくて問題はあくまでもがまぐちの内に横たはるのである。［#……］労働こそは、正に資本家階級の懐にはいる利潤の唯一の源泉なのである。それとも私が失業してゐれば、濱口内閣が間もなく計画に着手するであらう失業救濟のための土木事業にでも雇はれなければならぬが、悲しいかな、この場合にはまた、私の受取る貨幣は國庫から出る。かく考へると、私は乞食にでもならなければ『純粋のマルキシストとして成熟したもの』になりえないかの如くであるが、これはまことに心細きかぎりである。

ところで土田氏自身は、ちやんと唯物辯證法を心得てゐられるらしいが、なんと幸運な人であらう。失禮ながら敢て問ふ、氏のがまぐちには、どういふところから、お金がはいり込むのでありますか？［#……］

二

土田氏の論文の第二節は『河上氏の唯物辯證法の理解批判』と題する。『唯物辯證法に對する氏（河上）の理解には、なほ多大の未成熟要素が含まれてゐると考へる』。此の如くに土田氏は考へる。河上自身もまた左様に考へる。だがこゝでの問題は、土田氏が前記の如く考へられる理由の当否如何である。［#……］

『かくて現代社會の改造は、言はゞ地球の改造と同じである。して見ると、吾々の意識・意図・意欲からは全く獨立に、與へられたるがまゝの複雑なる諸條件を具ふるこの地球の上に、現に自分が生活してをりながら、この地球の改造が問題となつてゐる場合に、地球自體の研究は全くこれを無視し、たゞ自分の主觀的な要求や希望を規準として、將來構成さるべき地球の設計圖を描くといふことが、如何に愚かであるかは、明かであらう』。

私が斯くも長く自分の舊稿を引用したのは、土田氏の疑問の第一は右の文章に係はつてゐるけれども、その疑問は右の文章そのものが既に解決してゐると信じるからである。『しかし』——と土田氏は言はれる——『この理解は、果して何等の誤謬もなしに、マルクス、レーニン主義を解明してゐるものであるか、また論理的に考へて、右の如き構成の理論形態はそのまゝに許容せられることができるか。私は直ちに次ぎの疑問を掲げて氏の所説を檢討し、氏の明快なる答辯を要求するのである』。かく言ひつゝ、氏はその第一の疑問を提出される。曰く『河上氏は、現代社會の改造は、地球の改造と同じことだと言はれた。その意味は、社會科學上の問題は自然科學上の問題と同じく、與へられたるものの解剖から出發し、觀念からは出發してならないといふのであらう。勿論のことである。……しかしこの場合、河上氏が社會科學の科學的性質を自然科學のそれと同一のものだと考へ、社會科學の科學としての特異性を無視せられるならば、それは誤

謬であらう。』

私が先きに引用しておいた私の舊稿の一節において、私が何を問題としてゐるかは、字の讀める人には分かるはずだ。私がそこで地球を引き合ひに出してゐるのも、フォイエルバッハに做つて『人間以前の自然の視點』から、觀念論の破綻を明かにせんがためであつた。『唯物論一般は、人間の意識、感覺、經驗、等々から獨立の・客觀的に實在的な・存在を（物質を）認める。史的唯物論は、人間の社會的意識から獨立の社会的存在を認める。意識は、この場合、前の場合と同じやうに、たゞ存在の反映にすぎない、よく行つてそれのほゞ正しい反映である。人々は、客觀的眞理から遠ざかることなしには、ブルヂョア反動の虚言の抱擁に陷ることなしには、この渾一的に出來てゐるマルクス主義の哲學から、たゞの一つの根本的前提をも、たゞの一つの本質的部分をも、取り去ることはできないのである』。レーニンはかく言うてゐる。そして私は、先きの文章においてマルクス主義哲學の（――唯物論一般および史的唯物論の――かゝる根本命題を説明せんとしたにすぎない。それはたとひ如何に不充分なものであらうとも、私がそこで何を問題としてゐるかは、字の讀める人には分かるであらう。しかるに、土田氏はそれについて、『この場合河上氏が社会科學の科學的性質を自然科學のそれと同一のものだと考へ、社会科學の科學としての特異性を無視せられるならば、それは誤謬であらう』と言はれる。だが私はそこで社會科

學と自然科學との特異性を問題としてゐるのではない。尤も、私自身はそれを問題としてゐるのでなくとも、土田氏の見地からは、私がそこで社會科學の特異性を無視してゐると見えたのであらう。しからば暫く氏の言ふところを聽かう。氏はいふ、——

『社会は人間と人間との關係によつて成立した一の意味的存在である。その社會的成立には前提があり、社會の諸活動はこの前提より全く解放することはできないが、從つてその點で社會諸現象は社會的必然性をもつ一存在形態であるが、この前提は人間の關係が自らの中に内在せしめる意味であるがゆゑに、人間の努力に、より變革せしめられることができる。……等しく存在形態ではあつても天體自然物としての地球の存在性と社會のそれとの間には、性質の上に根本的の相違がある。……自然物自身としては自然必然的推移があるのみで、その價値關係的存在形態が變革せしめられた前も後も、「改造」をいふことができない。ひとり人間生活には改造がある。改造とは、存在形態を離れ、その存在形態を支配しうべき「理想」を考へることだ。なほ言へば、存在形態としての現に在る社會形態に超越的であつて同時に内在的でありうる理念を考へることだ。』

これは私に對する疑問の提出といふよりも、おしやべりの一觀念論者の獨白にすぎない。それによれば、天體自然物としての地球の存在形態と社會のそれとの間には、性質の上に根本的な相

違があるとされる。そしてもし私が斯様な講釈を受け容れない故をもつて、『その理解は果して何等の誤謬もなしにマルクス、レーニン主義を解明してゐるものであるか』との疑惑を蒙るのであれば、私は全くマルクス主義そのものを抛棄せざる以上、土田氏のお気に入るマルキシストにはなれぬであらう。

先きに掲げた私の舊稿からの引用文が示してゐる通り、吾々は從來の歴史における融合形態の変革を一の自然史的過程と看做すものである。例へば今日存在するが如き資本主義的な社會形態は、何人の意志・意図・意欲に基づいてできたものでもなく、その點において、それは恰も、今日存在するが如き地球の形態が、何人の意志・意図等に基づかないのと、全く同じである、といふのである。しかるかぎりにおいて、かゝる種類の社會現象に關する吾々の研究方法は、自然科學のそれと全く同じでありうるし、全く同じものでなければならぬのである。（吾々は、一方において自然と人間との對立を認めながら、他方においてこれら對立物の同一性を認め、人間をもつて自然の産物となし人間そのものを自然の一部と考へてゐるから、吾々にとつては、自然と人間との間に何等越えがたき探淵があるのではなく――總じて辯證法は如何なるところにも斯かる橋渡しのできない深淵を見出さない、――從つて自然科學と社会科學との間にも、決して鐵筋コンクリート式の限界を認めはしない。）

もちろん『意識體たる人間から成り立つてゐる社會』は、かゝる意識體の存在と無關係に存在してゐるものでもなく、發展しうるものでもない。そしてその點においては、社会は無意識物から構成されてゐる地球と異なる。だが、それにも拘らず、『社會的存在は人間の社会的意識から獨立してゐる』のであり、この點では、地球の存在が吾々の意識から獨立してゐるのと同じである。詳しくいへば、吾々が『生活をなし經濟を営み、子を産み、生産物を作り、またそれらの生産物を交換する』のは、みな吾々の意識的活動に屬する。『人間を動かす一切のものは、人間の頭腦の中を通過しなければならぬ。このことはどうしても避けることができぬ。飲み食ひの如きですらそうであつて、それは頭腦の媒介によつて飢渇を感じた結果始まり、同じく頭腦の媒介によつて飽滿を感じた結果終るものである』。だが、それにも拘らず、かゝる個々人の意識的諸活動の結果として、それら個々人の何れもが意識せざるうちに、『出來事の一の客觀的に必然的な連鎖、一の發展の連鎖』が、いつの間にか成立するのであり、それは『吾々の社会的意識からは獨立してをり、吾々の社會的意識は決してこれを遺漏なく把握することはできない』。吾々が、社會的存在は社會的意識から獨立して存在する、それは恰も地球が吾々の意識から獨立して存在するのと同じである、といふのは、そのためである。

すでに吾々の社會的存在は吾々の社會的意識から獨立してゐる。それは吾々が意識する以前に

すでに實在してゐる。だから吾々は斯かる社会的存在を後から認識するために科學的研究を必要とするのであり、社會科學はそのために成立するのであるが、この際その社會科學が人間の意志・意圖・意欲等々の意識的事實を出發點とすることができず、またしてはならぬといふことは、自明であらう。

吾々はあらゆる社會的意識を、一の例外もなしに、結局的には、社会的存在から説明する。吾々にとつては社会的存在の研究が根本的の問題であり、爾餘の社會的諸現象はこの基礎の上に説明される。かくてレーニンのいふが如く、『科學的社会主義は、近代的ブルヂョア制度を分析し、資本家的社会組織の發展傾向を研究することに、局限せられた、しかもそれだけである』。だからまたエンゲルスはいふ、『吾々は、かの道義の世界には、歴史および民族の差異を超越するところの・それ自身の永遠的な原理が存在するといふ口實のもとに、何等かの道徳的獨斷を、永久的な・窮極的な・進んでは不變な・道徳律として、吾々に強制しようとするが如き、あらゆる要求を拒否する。吾々はこれに反し、すべて從來の道徳理論は、結局においては、それぞれの時代の經濟的社會狀勢の結果であることを、主張する。』（『反デューリング論』ドイツ本、八九頁）。彼れはまたいふ、『吾々の見解に從へば、あらゆる社會的××および政治的××の窮極の原因は、…これを哲學に求むべきではなく、當該時代の經濟に求むべきである。現存の社會諸制度が不合

理であり不正であるといふことについての…自覚めゆく洞見は、いつの間にか全く知らぬうちに生産方法や交換形態のうちに變動が生じてゐて、以前の經濟的諸條件に合はせて裁たれた社會秩序がもはやそれに適合しなくなつた・といふことの一徴候にすぎない。そしてこのことは同時に、發見された弊害を除くための手段もまたこの変動せる生産諸關係そのもののうちに——多かれ少かれ發展しつゝ——存在してゐねばならぬといふことを、意味するのである。かゝる手段は、頭の中から發明されるやうなものではなく、むしろ頭によつて生産に關する現實の物質的諸事實のなかで發見さるべきものである。』（『反デューリング論』ドイツ本、二八六頁）。

此の如きが正にマルクス主義レーニン主義の見地である。これを土田氏の見地——『改造とは、存在形態を離れ、その存在形態を支配しうべき理想を考へることだ』と比較せよ。氏にあつては、人間生活の改造とは、人間生活の理想を考へることだ。——世界を様々に解釋して滿足してゐる一系列の哲學者なみにと、私はこれに附け加へよう。しかも斯かる理想は、土田氏によれば、社會の『存在形態を離れた』ものであり、『現に在る社會形態に超越的』なものである。——私はそれに附け加へよう、土田氏自身は如何に主觀されてゐようとも、氏の考へられる理想は、決して現實の社會的存在から離れたものではなく、逆にそれに依存してをり、むしろそれは社會的存在の何等かの形における思想的反映であることは、例へば氏が万巻の書にうづもれて假寝されたる折に結ばれ

る夢が、たとひ如何に幽玄な高遠なものであらうとも、それは結局のところ、氏がいつかうつゝに見られた現實的存在の諸映像の再生産にすぎぬと同じことなのである。［#……］

三

簡單に答辯しておかうと思つたのに、第一項だけで既に思はず長くなつた。以下なるべく簡單に片づけよう。

二、私は『第二貧乏物語』の第二回目で、辯證怯を説明するために、醫學博士足立文太郎氏の研究になる・日本人と西洋人との軟部人類學上の比較（それは博士が無數の屍體を解剖することによつて、現實の材料に基づき觀察されたもので、そのために博士は實にその一生の努力を拂はれたのである）に關する・一結論を利用した。［#……］

私はまた、すでに次ぎの、如くにも言つてゐる。――

『西洋人は日本人よりも優れた人種であるといふのは、一の肯定的結論である。だが辯證法は、吾々に命ずるに、かゝる肯定的結論に安んぜず、むしろ之に矛盾した方面がありはしないかを探求することを、もつてする。そこで吾々は、ある一部分だけについてでなく、例へば筋、血管、神經、内臓、等々について、次ぎ〳〵に研究してみる。さうすると果して相矛盾した諸結果が出てくる。すなはち或る部分では西洋人が日本人より優つてをり、また或る部分では逆に日本人が

西洋人に優つてをる。そして吾々が研究を進めれば進めるほど、此の如き對立的な關係が無數に生じてくる。そしてそれらを總て綜合するときに、日本人と西洋人との人種としての異同が、全面的に理解される。このことは、現實に向つて極力注意を拂ふことによつて、はじめて實現される。現に足立博士は、過去數十年間、數知れぬ屍體の種々なる部分にわたつて、極めて忍耐強き解剖學的研究を繼續されたのであり、且つそれゆゑにこそ日本人は西洋人に劣つてゐると同時に優つてゐるといふ・矛盾を含んだ・一の辯證法的結論に到達されたのである』。［#……］

だが、土田氏の疑問なるものを、一應文字通り讀んで見よう。氏は次ぎの如く言はれる。

『唯物辯證法的命題は、矛盾に充ちた・排斥し合ふ・對立した・諸傾向を含み、背定はその反對物たる否定に轉化するものでなければならぬ。しかるに長掌筋に關して日本人が西洋人に劣ることと長蹠筋に關して日本人が西洋人に優ることとは、如何なる點で矛盾し相對立するか。長掌筋に關して日本人が西洋人に劣ることは、それ自身のうちに含む矛盾により、轉化して、長蹠筋に關し日本人が西洋人に優ることとなりうるか。河上氏は普通の形式論理をさへ知つてゐられない。河上氏は右の命題を「かくて我は彼に優ると同時に劣るといふところの・それ自身に矛盾を含んだ・一個の命題」と呼ばれるけれども、いつの間にか優劣の關説せられてゐる長掌筋と長蹠筋とはわきへ打ち捨てられてゐる。二つの命題は全く別のものについての關説だ。これを合して

一つの命題にしても、何等の矛盾をも含みはしない。河上氏は長い二本の足を持つてゐる、河上氏は短い二本の手を持つてゐる。この二つの命題が何の矛盾を含むか。河上氏は純粋のマルキシストにならんとする意識的努力を持つ、河上氏は觀念的經濟學者に止まらうとする無意識的傾向を持つ。この二つの命題にして初めて唯物辯證法的論理の對立になりうるのだ。』

河上は『普通の形式論理をさへ知つてゐない』と威猛だかになつてゐる土田氏が、こゝでは惜しげもなく辯證法に對する自己の無智をさらけ出してゐられるのは、なか〳〵の御愛嬌である。

［#……］

だが、如何にそれが辯證法的命題であり、從つて如何にそれが事物のうちに含まれてゐる矛盾を指摘してゐようとも、この命題それ自身が矛盾を含んでゐるのではなく、從つてこの肯定的命題がそれ自身のうちに含む矛盾により、轉化してその反對物に推移するはずはないのである。（私が『日本人は西洋人に劣つてゐると同時に優つてゐるといふ・矛盾を含んだ・一の辯證法的命題』と言つたのは、言葉が不正確であつた。正確には『矛盾を含んだ』の代りに『矛盾した事實の認識を含んだ』とあるべきだ。これは土田氏を誤解せしめるための一助となつたかも知れないが、もしさうであつたらお気の毒なことであつた。）

土田氏は私に向つて、『長掌筋に關して日本人が西洋人に劣ること、長蹠筋に關して日本人が

西洋人に優ることとは、如何なる點で矛盾し對立するか。二つの命題は全く別のものについての關説だ。これを合して一つの命題にしても、何等の矛盾を含みはしない』といふ疑問と、『長掌筋に關して日本人が西洋人に劣ることは、それ自身のうちに含む矛盾により、轉化して、長蹠筋に關し日本人が西洋人に優ることゝなりうるか』といふ疑問と、これら二つの疑問を提出することにおいて、『河上氏は普通の形式論理をさへ知つてゐられない』と断定されてゐるが、今年の京都の夏は特別に暑いせいか、さすが土田氏の頭腦も茲では混亂を極めてゐる。

私は氏の第一問に答へていふ、長掌筋に關して日本人が西洋人に劣るといふことと、長蹠筋に關して日本人が西洋人に優るといふこととは、氏の言はれる如く『全く別のものについての關説』ではなく、双方とも西洋人との比較における日本人の人種的特徴といふ同一の對象についての立言である。たゞ異なるところは、日本人を西洋人と比較するために抽出された方面のみである。すなはち前者は日本人が西洋人に劣る方面の事實を指摘してをり、後者は逆に日本人が西洋人に優る方面の事實を指摘してゐるのであり、（かく種々なる方面について觀察することにより、吾々の認識ははじめて全面的になる）、かくてこれら二つの事實は、一方は日本人の劣つてゐる方面を・他方はその優つてゐる方面を・指摘してゐるといふ點において、互に相對立して矛盾してゐるのである。この場合、對立と矛盾とは、これ等二つの事實の間に存する。しかるに土

田氏が、その第二問において、『長掌筋に關して日本人が西洋人に劣ることは、それ自身のうちに含む矛盾により、轉化して、長蹠筋に關し日本人が西洋人に優ることとなりうるか』と質問されてゐるのは、何としても滑稽である。もし唯物辯證法的命題と言うものが左様なことを要求するものであるならば、例へば、『商品は使用価値であり交換価値である』といふ命題の前半、すなはち商品は使用価値であるといふことは、『それ自身のうちに含む矛盾により、轉化して』商品は交換価値であるといふこととなりうるのでなければならぬ。もしさうでなかつたなら、『商品は、使用価値と交換価値との・この二つの對立物の・直接的な統一である』といふマルクスの命題は、辯證法的な命題ではないといふことになる。これはなんと馬鹿げた話であらう。

土田氏が斯かる馬鹿げたことを持ち出されるに至つたのは、氏が辯證法における『反對物への轉化』の問題を知つてゐながら、しかも極めて不充分にしか知つてゐられないためである。それ自身のうちに含む矛盾により一定の事物がその反對物に轉化するといふのは、事物の連絡を『過程として、進行として、または動的に』觀察することにより、その『縦断面』を示す場合のことである。［#……］

三、土田氏の疑問の第三は、『現實のものの性質を分析すれば、一つの命題に矛盾し對立する命題は、河上氏の例を取れば必ずしも二つだけではなくて幾つでも事實の分析に即して得られる

はずである。例へば鼻の高さに關しては日本人と西洋人との間に優劣がない、爪の色に關しては日本人と西洋人との優劣は無記であるともいへるのである。河上氏の論理をもつてすれば、これらの命題もみなそれぞれに矛盾し對立する辯證法的命題であるか。結局運動は何れの方向に起り、これらの命題の何れが消滅し他に轉化しなければならぬのであるか』といふのだが、これはつまり前述の第二疑問と同じ誤解に立脚してゐるのだから、特に取り上けて説明する必要はない。たゞ新たな問題は、『二つの命題に矛盾し對立する命題は必ずしも二つだけではなく幾つでも得られるはずである』といふ點にあるかと思ふが、これはそれで一向差支ないのである。例へば、日本人は西洋人に比して人種的に劣等であるといふ一つの命題があるとするとき、それに對して、長蹠筋においては日本人が西洋人に優るといふ命題、血管のしかじかの點においてはやはり日本人が西洋人に優るといふ命題、［#……］等々が對立しうるのである。もしさう澤山にならぶのが気になるといふのなら、これを一纏めにして日本人は長蹠筋、血管系統の或る部分、視神經、腋臭腺、等々において西洋人に優るといふ一つの命題となし、それをば、日本人は西洋人に劣るといふ命題に對立せしめてもよからう。そんなことは、事物の本質からいへば、どうでも可いことだ。元來、矛盾だの對立だのいふ言葉を形式論理的に解釋すればこそかゝる疑問が生ずる。

［#……］

何故使用価値と交換価値とが對立物であるか、何故生産諸力と生産諸關係が對立物であるか、使用価値の對立物は非使用価値ではないか、生産諸力の對立物は非生産諸力ではないか、等々の疑問をも提出するであらう。それらの疑問はすべて辯證法に於ける『事實の客觀的論理』を理解しなければ解けないのであるが、委細は既に土方氏の論文を批評せし際に説明したことであるから、（『第二貧乏物語』第二回目の終り参照）、ここには繰り返さない。［#……］

私をつかまへて、『氏（河上）が最初より教授でなかったものならば、唯物辯證法に對する氏の理解も、もっと早い時期に徹底せしめられたであらう』といふ土田氏自身の理解は、――氏は仕合せにも最初から教授でも何でもないのに、――徹底どころか上滑りにすら達してゐない。このことは、私がこの文章の冒頭で取り扱ったがまぐち哲學そのものの破産を、早くも茲に證明しているわけであるが、これなどは、この際における拾い物のご愛嬌の一つであらう。

二　「拙著批評に答ふ」關連資料

載録した４編は、１が、直接対象となった論文です。その本多の論文が参照を求めている哲學講座の社会思想史（現代）からヘスの部分を２に、西田と三木との座談会の発言を３に載せています。４は、直接的関係はありませんが、本多の三木評価を計る参考にと載せました。

１　本多謙三「哲學の新轉向」

【哲學時評】

一哲學の新轉向。――三木氏の所説について

わが國における主流哲學の動向が、最近再び著しい轉機を示したことは、少し氣をつけて近刊の著書や論文に眼を通すことを怠らない者には、誰にでも想ひ到られることであらう。或る人々は、哲學が本來の軌道に返つたものとして、慶賀と安心の心持を以てこれに對するに違ひない。しかしまた他の人々は、折角、哲挙が從前の固執から解放されて、今までに一度も踏みだされた

ことのない處女地へ足を入れようとしてゐたのが、哲學者自身の氣の弱さと歩みなれた安易な道へつかうといふ一種のづるさと、それらに都合のよい社會的情勢の一時的變化へ投機的に順應して、本來心底からかつての方向に哲學の變革を念願してゐたのではなかつた人々が、忽ちにして寢返りをうち踏み固められた舊い坦道へ退いたまでである、と感ぜざるを得ないであらう。かくいふ筆者もまた後のやうな態度にある一人なのである。これは必ずしも全面的な、深遠な思索を理解し得ずそれに追隨できずして取遺された敗殘者の恨言とのみ解し得るのであらうか。またこの對立の底にはどうにか科學としての哲學を創設したいと熱望するものと、超學問的な情味豐な形而上學を希求するものとの間の言はゞ學派的對立も存し得るであらう。しかし方法論、認識論、論理學だけが學問的哲學の領分であるとする偏見は疾くに現象學の主張によつて打ち碎かれてゐる筈である。後の傾向は在來の形而上學的部分をも嚴密なる科學的方法を以て探究する途を拓いた。ところがそこに生れた存在論乃至は本體論は時勢に對して全く無力な靜觀的性格のものであつた。そこへ立體的な彈力ある辯證法を根本に於て承け繼ぎながら、その完結封鎖的、非實踐的契機を振り捨てたところの唯物辯證法が宛も回生の注射のやうに作用したのである。嘗つて三木清氏は誰よりも明白に強力に、わが國におけるかゝる傾向を代表したやうにみえた。筆者もまた本誌再刊號に於て當時新刊された氏の二つの述作について多大の感激と期待とを以て紹介推

奨することを敢へてしたのである。ところがこの過去數年の間、最も華々しく闘つた三木氏が近頃また最も鮮やかに（少くとも理論上）轉身を遂げたといふことは驚くべきことである。もちろんそれは筆者の不明に歸せられるに相違ない。健全な唯物辯證法の把持者はとくに三木氏の主張における缺陷を覺つてゐたのであらう。筆者と雖もそれに全く盲目だつたのでない。前記のブック・レヴュにも確にさういふ點を指摘してゐる。しかしどこまでも氏の開拓的精神に信頼してゐた筆者は氏が將來必ず滿足な解決を示してくれることを希求してゐたのである。

學説の發展あるひは變化といふことについてそれを主張する個人の經歴、運命といふやうな事柄がどれだけ參酌されてよいのか一つの問題であると考へるが、三木氏の場合に方つて氏が一昨年以來煩はされてきた事件と今回の轉向とを結び合すことは誰にも思ひつかれることであらう。けれども、この點で氏を責めることはかゝる體驗のない筆者にとつては無意義なことである。また何らかの道義的理由から詰問することも今の關心ではない。たゞ目下の哲學における轉向行進曲の音頭取りとしての氏の理論について考へてみよう。

三木氏の近著「歴史哲學」に現れた志向を大掴みにすれば、ヘーゲルによつて形成されディルタイによつて變容されたところの有機態的、解釋學的歴史理解を乗り越えるにあるやうである。而もこの場合に氏は辯證法的な超克に努力する。その結果は、前記の立場を以てしてはどうして

も見ることのできなかつた超越者に逢着する。「精神」もしくは「生」、それの表現、さらに了解、これらの三つの契機は前者では有機的完結の中にあり、それらの間には何らの乖離も飛躍もなく、從つて均衡を破るべき緊張も存しない。かく元來立體的であるべき諸契機を一つの面に投影し靜止させることを忌ひ、これを以て思辨的、審美的偏見に由來するものと考へ、眞に辯證法的であるためには、汎く「存在」の基にその超越的な「根據」がなければならない、と三木氏は主張する。さういふ理由から、氏は「存在としての歷史」（「ロゴスとしての歷史」は廣い意味ではこの中に入ると考へられてゐる）と「事實としての歷史」とを峻別する。この「存在」とその根據としての「事實」をとり分け、それを全體の構想に及ぼした點こそ、氏の「歷史哲學」の特質を語るものであると同時に、氏の進んだ新しい立場の本質を開示するものでなければならない。

「事實」は全體である、あらゆる時に「現在する」。といふと「永遠の今」のやうだが、さうではなく却て瞬間である。このことから「事實」の主體性が明かにされる。瞬間が過去から現在への脈絡を切斷して全く新なる端緒を開くためには、それは否定的であり、存在に對して無であると共に、創造的であり、行爲的でなければならない。ところが主體的であるといふことは主觀的すなはち觀念的であることではない。行爲するものが考へられねばならない。この自らはもは

や他に依據することなく、一切の存在をその中から産出するところの無底が三木氏の想像する事實なのである。凡てのトリツクがこゝから發生する。吾々が通常感性的な「自然主義的」態度に於てのみ素直に理解してゐる「事實」がこゝでは最も把へやうのない神秘的な深淵と取り換へられてゐる。日常、最も解りきつたこととして豫想されてゐる事柄を却て最も疑はるべきものであると主張して、感性の方向における信頼を全く超越的なものに對する信念と顛換しようといふことは從來のあらゆる觀念論的な形而上學が企てたところであつた。それよりも尚わるいことは實踐概念の改變である。この頃、理論における實踐の意義が高められそれが當然なこととして受け容れられ始めると、その起原と由來とを忘れて或ひは故意に抹殺して、さうでなければ「止揚する」と稱して種々なる實踐の解釋がもち出され、その上でのみ實踐の意義を認めようとの試みがしきりである。或る者は實踐を以て「外から」眺める觀點に對し「内から」共に行ふ態度であると解し、かやうに歴史的意義を捨てることによつて、ブルヂョアジーの行動もまた勞働者の勞役に劣らず實踐的であることを明かにしようとするし、他の者は一層、原始的に、倫理的・宗教的實踐だけを勝れた意味の實踐であると解しようとする。三木清氏の場合も根本に於て後のやうな解釋を採るものと考へる外はない。氏は前にはよく「感性的・物質的實踐」といふやうな言葉を用ゐたものだが、今や「行爲的」「創造的」「生産的」性格はひとり氏のいはゆる「事實」、「主

體」にのみ許される。その行動は連續的、内在的ではなく、飛躍的、超越的である。また媒介的ではなく直接的である。

著者の過去を顧みるとき、今度の「歴史哲學」はいはば氏が歩み來つた左右兩道の止揚とも考へ得るであらう。しかし氏の唯物史觀研究の成果は極めて薄弱にしか取り容れられてゐない。わづかに行爲するものといふ概念の中にその痕跡を留めてゐるに過ぎない。氏はマルクスが用ゐた諸範疇、例へば生産關係と生産力といふやうな根本的なものをも、氏の創設した思辨的範疇へ押し戻すことに努力する。これはどう思つても、マルクスが一端苦心してヘーゲル及びいはゆる少壯ヘーゲル學徒たちの觀念論的遊戯を超脱して發見した現實的な、唯物論的範疇を再び逆に元の思辨の平面に返すことで、氏の努力の意圖が何處にあるかを最も明白に語つてゐるものである。

存在と存在の根據を次元的に峻別する考へ、而も存在の根據をどんな意味でも客體的には解し得ない主體に求めること、即ち存在を主體的に超越することによつて生産力ある絶對者に到達しようといふ試みは、過去および現在に於て必ずしも範例を缺くものではなく、現に辯證法的神學の運動に於て、ヤスペルスの哲學に於て、更に手近くは西田博士のこの頃書かれまた語られる見解に於て夫々の形で強く表明されてゐるところではあるが、それにしても、これを歴史概念の導

出のためにかくも鮮かに適用したのは三木氏の思辨の威力を語るものでなくてはなるまい。しかし疑問はまさにこの點に深く根を下してゐる。歴史哲學の問題が氏のいはゆるロゴスとしての歴史すなはち歴史學の方法論や認識論に盡きるものでないことは當然である。認識の形態はどこまでも存在論的に存在の形態に從つて決定さるべきで、その逆ではない。更に氏に據れば、如何なる存在形態を以て特に歴史と定むるかといふ史觀の問題は如何なる人間學を認容するかによつて決せられる。一面に於て人間學は客觀の側における存在論的決定の主觀の側における代表のやうにも解されてゐるが、元來の氏の考へを貫けばその間に秩序の相異が見られねばならない。すると人間學と「事實」との關係はどうなるのであらうか。「事實」はどこまでも客體的存在を排除するのであるから、人間といふやうな物心的、主客的存在もそれと等置されることはできない。むしろ人間を絶對に否定し超越したものであるべきである。然るに他方で「事實」は主觀ではなく主體であること即ち行爲するものであることが強調される。それによつて觀念論でないことが強辯される。さうすると「事實」は人間とは懸絶した次元に於てであるとしても、やはり人間と同じやうな異質的二要素から成ると想はねばならぬ。もしどこまでも無形的、生産的要素に重きをおかうとすれば「事實」ではなく「事行」となる外はない。シェリングの考へる「神における自然」、質料や闇の原理たる方面は言葉の上で認められながら、實質的には全く無視されてゐる

といふのが三木氏の構想ではなからうか。

何らか窮極的・絶對的な存在や原理から出發してそこに説明さるべき事項の端緒を見出さうといふのは、あらゆる形而上學者の常套手段である。三木氏の體系に於て、實踐がさういふ位置に据ゑられるのは、實踐のもとに「事行的」なものが意味されてゐるからである。「讀賣」紙上に六月二十日から掲げられた「西田博士に聽く座談會」における談話筆記は明かにそのことを語つてゐる。記事に誤りがないものとしてこれを引用することが許されゝば、その第三回に於て「マルキシズムとの交渉」に就て話が交はされてゐる一節で、かう三木氏は述べてゐる――「主體としての行爲（タート・ハンドルング）の意義が實際に未だ一般にハツキリしてゐないんです。」次に西田博士の贊同の合の手があつて氏は續ける「さういふ事を云ふと直ぐ觀念論者だなどといふんだから困ります。マルクスは從來の唯物論とマルクス主義との相違は、マルクス主義が對象を單に客觀的［＃新聞では「客體的」である］にでなく、主體的に捉へるところにあるといふ點を力説してゐるのですが、この主體的といふことの意味があまり深く突込んで考へられてゐないのが普通のやうです。」問ふに落ちずして語るに落ちるとはこのことである。「事實」が「事行」に行き着くべきことが率直に告白されてゐる。マルクシストらは「主體的」の意味を「あまり深く突込んで考へ」てゐないと言ふが、氏は「あまり深く突込んで」考へ過ぎてゐる。なんでもか

んでも絶對者に歸着させねば氣がすまないのは一つの形而上學的偏見である。特に「歴史哲學」といふやうな、何らか修飾語を冠した哲學に於ては尚更さうなのであらう。何ごとも絶對者の面に反映してみれば凡て一色に彩られる。對立もなく差別もない道理である。そこまで問題を溯らすのは却て形而上學的煙幕を張つて問題の要點を反らしてしまふことに外なるまい。

三木氏が座談會に於て擧げてゐるマルクス主義の特質といふものは、有名な「フォイエルバッハに關するテーゼ」中の一隻句を典據とするものであらうが、その「主體的」といふ意味は決して三木氏らが理解してゐるやうな方向に深められるべきものではないのである。マルクスはフォイエルバッハが感性を最後の據り所としようといふことに對して、單なる受容主義、被働主義の危險をみた。それを戒めたのが前記のテーゼである。同じことが自然科學的・素朴唯物論、日和見的資本主義崩壞論、その他の種々なる形態における「物神崇拜」説に對して主張さるべきである。それだからといつて實踐を、即ち主體の創造性を絶對主義的に強調することは、或る意味に於てフォイエルバッハ等々と同じ誤りを犯す所以となる。といふのは、フォイエルバッハはヘーゲルの過程的、媒介的辯證法を超脱するために感性といふ直接的規定をもちだしたが、今や三木氏らもキエルケゴール等々に倣つて辯證法を瞬間的、一回的なるものに更めようと努める。とりも直さずその媒介性を抜きにして何らか直接なるものを要求してゐるのである。これを決斷といひ、

行爲と呼び、實踐と稱するけれども、人々よ欺かれてはいけない。それは唯物辯證法で謂ふ實踐とは似ても似つかぬものである。三木氏らの實踐と稱するものは信仰である。神の絶對的客觀性（客觀性がいけなければ主體性でもよい）に絶對的に信頼して自己を空しくする結果生ずるところの、いはゆる己を殺して超越に生きるところの態度である。ヘーゲルはシェリングなどの直觀主義と同時にヤコービなどの直信主義をも克服した。これを再びヤコービ的方向に戻さうとするのが信仰によつて直接、辯證法を味得しようとする立場であらう。直接性によつてヘーゲル的制限を脱しようとする點に於ていづれも同じである。

社會主義的陣營に於ても嘗て、「眞實なる社會主義」を主張する一派、特にモーゼス・ヘツスなどは、實踐をかかる直接性に於て理解し、それがためにフィヒテ的事行に逆戻りしたことがあつた。その詳しいことは「哲學講座」に書いた拙文「社會史的思想史」（現代）をみて頂くことにして、せいぜい好意を以て解釋する場合に今や三木氏によつてかゝる逆行程がなされようとしてゐるのである。三木氏の明敏を以てしてかういふことが解らない筈はない。筆者は三木氏らの實踐が信仰的行爲だといつたが、それとも重要な區別をもつてゐることが漸く明かとなつたらう。信仰に於て客觀性を保證するものは飽くまで神である。信仰が行爲であり決意であるといふことと、神が主體的であるといふこととは同じではない。信仰は神の行爲を呼びだす手段であ

り、自己の作爲を以て神の業の邪魔をしないことが大切なのである。創造的なのは神の力であつて、信仰そのものの作用ではない。然るに實踐を事行的に解するとき、實踐そのものが、即ち主體があらゆる存在、あらゆる客體を産出する能力をもつことが許されることになる。唯物辯證法における實踐は決してさういふ形而上學的「物自體」ではあるまい。よく實踐によつて理論が檢證され、その眞理が保證されるなどと述べられるけれども、實踐が「物」全般の主腦となるわけではない。むしろ實踐が理論といふ媒介を通してのみ有效であることを語るに過ぎない。事行のやうに物質を生む能力は許されないのは勿論のこと、感性や信仰のやうに直接、超越せるものに觸れるのではなく、自己をも先づ客觀して、自らの社會的、歷史的、そして自然的全體における地位を見究め、かくした上で自己の行動が他の客體に對してとる因果關係を測定し、然る後で初めて自己を包む全體性への信頼を以て斷乎として行動することが、唯物辯證法における實踐でなくてはなるまい。理論に於て客觀されたところを、全體の内で未だ客觀化されざる要素として殘つてゐる自己の行爲によつて完成することでなければならない。尤も全體と部分といふやうな有機態觀的範疇では超越を考へることはできないとの反對があるであらう。超越とは絶對無として表す外はないのであらう。ヤスペルスなども超越は人間の現實存在の暗號から讀みとり得る無名の力と考へてゐる。西田博士も述べられる「我々が自然に對すると考へる時、自然は尚打ち克ち

得べきものでなければならぬ、單なる否定は眞の否定ではない。絶對に打ち克ち得ざるものは、自己自身の非合理性でなければならぬ、自己の存在そのものの矛盾でなければならぬ。自己自身の矛盾といふのは、我々が生れることが死することであり、死することが生れるといふことである、絶對に他なるものと一であるといふことでなければならぬ。」（自由意志、本誌五月號二五頁）この人間にとつて絶對に他なるものが超越であり、存在の根據となるのであらう。しかし、全體と部分とのいはゞ相對的超越をでなく、かゝる絶對的超越を想定することが、歴史を語る際に更にまた實踐が重視される場合に、如何なる意義をもち得るのであらうか。三木氏は「歴史哲學」の中で屢々歴史を眺め解釋するのではなく、「歴史を作る」立場にあることを宣明されてゐるが、歴史を作るものが、かゝる超越者であり、神であるといふのだらうか、それとも現に生きてゐる吾々がさうだといふのであらうか。前に事實概念に際してそれが超越的主體なのか、人間としての主體なのか、と問うたが、同じ疑問がこゝにも提起されねばならぬ。「事實」「實踐」「主體」「歴史を作る」立場等々のもつこの二重性が讀む者をして容易にトリックに陷れるのである。記され願はれてゐるものは借りものの「事實」「實踐」等々であるにも拘らず、吾々はどうかすると實物と取り違へるのである。「我々は我々の使命を果すべく歴史に於て生れるのである」と西田博士は書いてゐるが、「歴史を作る」とはかゝる吾々の使命を果すことを指すのでな

ければならぬ。しかしそれに止らず歴史に於て生きるとは今日でなければ何時いかなる時にも果すことのできない課題を負ひそれを實現すべく努力することでなければならぬ。それだからこそ瞬間といふことの意義もでて來るのであらう。かゝる意味での瞬間的實踐に對して、絶對的超越者を説くことは假令それを主體的、事行的に解したとしても、瞬間を變じて「永遠の今」とすることでなければならぬ。その證據には超越的、絶對的否定をこととする實踐には何等の勞苦もない、頭の中で心術を回轉させれば忽ちにして超越者の聲が聞え始めるのである。そこに何等の摩擦もない。信仰は確に精神的なる奇蹟である。ところが、今でなければ果し得ない實踐は物質的・感性的そして主體的な幾多の障害につき當る。その排除には客體についての冷靜な因果關係の洞察が必要である。西田博士は前記の論文で、因果關係の極限として自由意志を考へ、それには「知つて働くもの」が必要なることを述べ、かゝるものは「誤るものであり、迷ふものでなければならぬ」と言はれてゐるが、その通りである。しかしかゝる主體の實踐は奇蹟であることはできない。吾々は三木氏や西田博士等の思想が宗教そのものだとは主張しない。さうでない證據には前述の座談會で博士と語つた牧師、僧侶に類する人々はみんな博士が信仰を信仰として捉へようとしないことを遺憾としてゐる。けれども三木氏の好んで用ゐる理論のモデルといふ語を借りれば、氏等のそれは確に宗教的信仰であると斷じて差支へない。氏等の謂ふ實踐は宗教的實踐

である。「世の終りは近づけり、汝等悔ひ改めよ」との號びと變りがない。そこまで「歴史哲學」を片寄せてよいのであらうか。吾々は相も變らず悔ひ改めの説教だけに耳を傾けてゐればよいのであらうか。Schein-Praxis に安心してゐればよいのであらうか。――人々はかつて「マルクシズムは宗教だ」といつてその獨斷と狂信とを責めたつもりであつた。ところが、今や宗教を以てそれに對抗しようとする。

「理想」七、八月號にのつてゐる船山信一氏の「主體の問題」も、主體の西田・三木的理解に對して疑問を投げかけてゐる。有無の對立、内在と超越との別を以て主體に迫らうとすることに反對を表明してゐる。論旨は必ずしも明徹とは言ひ難いが、人々擧つて主流に吸ひ込まれようとする時、注目すべき論文であらう。（本多謙三）

――『思想』第 123 号（1932.8）

「反動政治の擡頭と没落」社会史的思想史（現代）「岩波講座『哲學』」ｐ45～51から

（2）「真實の」社会主義者、特にモーゼス・ヘッス

吾々は上に勞働者出身で、いはゞドイツにおける共産主義的思想の建設と實行とに後々までも意義ある第一歩を印したところのヴァイトリングについて語つたのであるが、彼がその活動地の後れた經濟的發展のために未だ十分なる思想成熟の客觀的條件を與へられなかつたため、結局かれ自らの身分どほり、手工業徒弟の代辯者に終り、フランス流のユートピアニズムに落ちこまざるを得なかつたのは、この過渡期における社會運動者の免るべからざる運命であつたであらう。吾々は次にもう一つの過渡期共産運動のカリカチュアを捉へ來るであらう。それは知識階級から出て探く哲學や文學を修めそれがためにそこから十分に抜け切ることができず、善意あるそして果敢な闘爭を一代に亙つて續けながら、而も正當なる意味で近代プロレタリアートの階級意識に基いた理論を樹立することができず、そればかりか一時はかゝる理論の建設の妨碍となつた一群の人々を指すのである。一八四八年の初『共産党宣言』が布告されて、社會運動が一つの明瞭な目標を獲得したのであるが、その『宣言』の中に「ドイツ的もしくは『眞實』の社會主義」（Der Deutsche oder der "wahre" Sozialismus）といふ一項がある。これはヘッス（Moses

Hess）、リュニング（Otto Lünning）、グリュン（Karl Grün）等の一團の思想家を指してゐるのである。この名稱はグリュンの名づけたものであり、彼らはヘーゲルの自己疎外の概念をフォイエルバッハ的に解釋し、疎外された人間としてのプロレタリアートを「眞實なる人間」（wahrer Mensch）に還さうと考へるのである。この點でエンゲルスはこれを「絶對的社會主義」（absoluter Sozialismus）とも呼んでゐる。ところがその現實的手段はフランスやイギリスから直輸入のユートピア的考案を出でなかつた。マルクスはこの點を強調してゐる。『宣言』の中ではかう述べられてゐる――支配するブルヂョアジーの壓迫のもとに發生し、支配に對する鬪爭の文書的表現である、フランスの社會主義的、共産主義的文獻がドイツに輸入されたのは、ブルヂョアジーが今や封建的專制主義に鬪爭を開始したその時であつた。ドイツの哲學者、半哲學者、文學者たちは欣んでこれらの文獻をわがものとした。たゞ彼らはかういふことを忘れてゐた、すなはちかの論文がフランスから移つて來る際、同時にフランスの生活關係がドイツへ引越してきたわけではないのである。ドイツの關係に對してはフランスの文獻は全て直接、實踐的な意義を喪失し、そして純文學的外觀をとつたのであつた。それらは人間本質の實現に關しての呑気な思索とみえたに相違ない。かくして十八世紀のドイツの哲學者らにとつて、最初のフランス革命の要望は、單に「實踐理性」一般の要望であるといふ意味をもつてゐた、そして革命的ブルヂョアジーの意思表

示は彼らの眼では、純粋意志の、あるべきはずの意志の、眞なる人間の意志の法則を意味したのであつた。ドイツの文筆家の特有の仕事は、新しいフランスの觀念をその舊い哲學的良心と調和せしめようとしたこと、いな寧ろ彼らの哲學的立場からフランスの觀念をわがものとしたことである。‥‥彼らはフランスの原本の裏に彼らの哲學的無意味を書きつけた。例へば貨幣關係についてのフランス的批判の裏に「人間本質の外化」と、ブルヂョア國家のフランス的批判の裏に「抽象的普遍の支配の止揚」と書きつけた。等々。フランス的解示のもとにかやうな哲學的文句を推し入れることを彼らは「行爲の哲學」、「眞實の社會主義」、「ドイツ的社會主義學」、「社會主義の哲學的基礎づけ」等々と名づけてゐる。かくしてフランスの社會主義的、共産主義的文獻は公式に去勢された。そしてそれらはドイツ人の手で一階級の他階級に對する鬪爭であることを罷めたのであつたから、ドイツ人は「フランス的一面性」が克服された、眞なる慾望の代りに眞理の慾望が、またプロレタリアートの關心の代りに、人間本質の、人間一般の關心を代表せねばならぬと考へるに至つた。かゝる人間は如何なる階級にも一般に現實には屬せず、たゞ哲學的想像の中空にのみ存在する。」同じやうな批評はそれより以前に書かれたと思はれる『ドイッチェ・イデオロギー』の第二巻に入るべき「眞實の社會主義」といふ項目の中で誌されてゐる。こゝではもう少し反駁が具體的に進められてゐる。これらの論者は外國の文書をそれを産んだ運動と切

り離して、それを機械的にヘーゲルやフォイエルバッハの思想と結びつけ、もはや現實の人間をではなく、實體的人間を擔ぎだし、かくして現實の歴史的地盤を去つて再び「イデオロギーの地盤へ後退する」ものである。從つて彼らはプロレタリアートにではなく、「ドイツにおける多數階級たる小市民と彼らの慈愛的な幻想に、またまさにこれらの小市民のイデオロゲンたる哲學者および哲學徒に訴へようとする。」要するに眞實の社會主義は現實の黨派關心なくして發生した完全な「社會的文學運動である。*」　マルクスとエンゲルスはこの一團の運動をかく解することによつて、よくその本質を見透してゐる。手工業的勞働者側からする過渡期の共産思想と運動がヴァイトリングにみる如き形態をとつたとすれば、知識階級の側からするそれは、眞實の社會主義に於てみることができるであらう。

＊　ドイツチェ・イデオロギーのこの部分は最近 Landschut と Mayer との編纂によつて Kröners Taschenausgabe の一冊として 他のマルクスの初期の論文と共に上梓された。やがてモスコウ版全集にものることだらうが、暫定的に上記の版に據るのが便であらう。

さてこの一黨は種々なる刊行物を通じて世間に働きかけた。まづ一八四五年の夏から翌年の夏にかけて、"Gesellschaftspiegel" と題する雜誌が、また同じ兩年度に "die Rheinische Jahrbücher" と "das Deutsche Bürgerbuch" が編輯され、更に一八四五年から世に出た月刊雜誌 "das Westfälische

Dampfboot" は四八年の革命の時まで續いた。尚ほ "die Triersche" のやうな日刊の機關誌もあつた。*これらの運動は上記のやうな誤謬ばかりではなく、もちろん效績をももつてゐた。まづこゝに擧げたやうな冊子がプロレタリアートの苦惱について種々有意義な報告を掲げた。例へばシュレジアの織工の物語を革命的情熱を以つて描いたりした。また素町人たちの馬鹿々々しい未來社會に對する抗議、例へばそこでは誰が靴を拭ふのかといふ類の疑問が忌憚なくやつつけられた。しかし何といつても、最早、社會問題を哲學的道途だけで解決し去らうとすることは時代おくれであつた。それほどドイツに於ても産業發展の速度は目覺しかつた。吾々は彼らのうちで最も秀れたる理論家であり且つ最も忠實なる實踐者であり、もし彼がもつと思ひ切りよく哲學的偏執を脱ぎすてることができたら、あるひはマルクスとエンゲルスと並び稱せられる第三人者であつたかも知れぬところのモーゼス・ヘッスに就て彼の見解を簡單に知らう。

*これ等の刊行物に於てはメーリングが『マルクス・エンゲルスの遺稿集』第二巻の中で詳細な敍述を與へてゐる。

ヘッス（Moses Hess, 1812-1875）はボン（Bonn）市の富めるユダヤ人の子であり、わかくしてスピノザ、ルウソオ、ヘーゲルを學んだといふ。プルードンの研究が共産主義に轉向する動機となつたらしい。四八年の革命には果敢な働きを示したが、そのために放浪の運命を擔つた。晩年

はラッサール派に盟みするやうになつた。彼はユダヤ人問題に頭を悩してゐたから、それに因んだ著述も多いが、彼の社会問題に關する思想は、種々なる雜誌に寄稿した小論を除いて、上述の『宣言』の中に擧げられてゐる、"Philosophie der Tat und Sozialismus"（1843）が注目さるべきであらう。この表題でも解るやうに彼はまづヘーゲルをフィヒテ的方向に修正したとみるべきであらう。しかしこれはブルノー・バウエルの「自覺の哲學」がなしたとは異つた方法に於てである。さうでなくヘーゲル哲學の觀想的性格を克服して辯證法を實踐的ならしめようと試みたのである。まづこのことはヘーゲルが現代を以つて完成點としてそこで停止するのに對して、未來を辯證法的思惟の對象として具體的に把へようと試みる。ところがその方法としてフィヒテの歷史哲學的見解が世界歷史を五段の圖式に嵌めこむやうに、過現未を通じて、純論理的かつ形而上學的な基本範疇の體系を考へ、これに未來を編み入れることによつてそれの認識を獲得しようといふのである。これは實はヘーゲルを越えたつもりで、ヘーゲルの辯證法の中から全く過程性を奪つてゐる。彼がかやうな構作的な歷史哲學を採つた結果は、彼が中心にもちださうといふ「行爲」（Tat）もまた甚だ變革力のないものに化してしまつた。かくして理論と實踐との乖離を却つて甚だしくせねばならない。彼の理論と行動とがちぐはぐであり、社會主義とプロレタリアートが對立するやうな結末を示すのもそのために外ならない。プロレタリアートの苦難が彼の哲學的思

索の出發點である、しかも彼の理論、認識、哲學は超黨派的に浮動してゐる。かく階級的利害を超えてゐるとの信念は知識階級にとつて特有であると共に、かゝる信念のもとに一の運動が展開され得るのは過渡期の特質でなければなるまい。更に上の如くして「認識された未來」は決して現代の具體的階級鬪爭の現實的地盤から取り出されたのではないから、現在への對照として論理的に否な寧ろ倫理的に措定されるのである。未來社會は哲學的倫理の實踐的實現であり、それは自由なる活動に唯一の眞なる享樂と、最善の財とを認めるのである。「汝らにかういふことが告げられた」とヘッスは説教する、「ひとは二つの主、神とマムモンに、同時に仕へることはできぬ。だが吾々は汝らに言ふ、ひとは人間的に考へまた感ずる限り、二つのどちらへも仕へてはならぬ。汝ら互に愛せよ、精神のうちで結びつけ、さうすれば汝らは汝らの上、神の中で求めようとして求め得なかつた、かの祝福された意識を汝らの心のなかでもつことになる。汝ら組織を作れ、汝ら現實に於いて結合せよ、さうすれば、汝らが汝らの外、貨幣に於て求めたるところのあらゆる能力を汝らの行爲と仕事のうちにもつことになる。」こゝにフォイエルバッハの影響をみることができる。神がフォイエルバッハに對して人間の外化された本質であるやうに、ヘッスにとつては貨幣が經濟上における外化された人間である。「フォイエルバッハの『將來の哲學』は現代の哲學に外ならない、尤もドイツ人には未だ將來として、理想として映ずる現代の。」と彼

は言ふ。この二つの見解には更に構造上の一致がある。フォイエルバッハがヘーゲルの媒介の思想を再び感性といふ直接性に返したやうに、この哲學的ユートピアン社會主義者は倫理的な直接明證を喜ぶのである。從つてこの場合には實踐とは価値判斷、當爲に外ならなくなる。かくして現實を動かし得ない、仮象的實踐の概念が發生する。彼は他の少壯ヘーゲル學徒と等しく、ヘーゲルをヘーゲル的に超越しようとして却つてヘーゲルより後退する外はなかつた。

しかし彼は常に正しい意志をもつてゐた。彼は一時彼の「行爲の哲學」と「眞實の社會主義」を捨ててマルクスの陣營に降った。一八四八年七月二十八日に彼はマルクスに書いてゐる、「あなたが最近ダニエルスに語られたといふ共産主義の文筆家に關するあなたの見解には全く賛成です。最初に共産主義活動がドイツ的イデオロギーに結ぶ付くことが必然であったと同樣に、今や歷史的、經濟的前提に基づけられることが必要です、さもなくばひとは『社会主義者』とも、あらゆる色合の反對者とも折り合ひますまい。わたくしもまた今や專ら經濟書を讀んでゐます、そして鶴首してあなたの作の出るのを待つてゐます、私は熱心にそれを研究するでせう。」而も尚ほ二年の後にはマルクスとエンゲルスに向つてかういふ批評を加へてゐる、「彼らは極めて優れてわれわれ社會の身體を解剖し、その經濟を發展させその病気を明示することができる。しかし彼らは電気を起し、人民を感動させる感激をもつには餘りに唯物論的である。彼らが觀念論哲學

を捨てて後、彼らは唯物論的經濟學に投じた。彼らはドイツ哲學の曖昧な立場をイギリス經濟學の狹隘な、短小な立場ととり換へた。」彼は再び舊き穀をつけたのである。*

＊彼の傳記と學説の紹介は　Theodor Zlocisti, Moses Hess, Der Vorkämpfer der Sozialismus u. Zionismus, 2. Aufl.(1921) に詳しい。同じ人によつて處々に載つた社會主義的小論が編纂されてゐる。"Sozialistische Aufsätze"(1841-1847). Georg Lukacs　の Moses Hess u, die Probleme in der idealistischer Dialektik は理論的にも甚だ興味がある。

3　西田博士に聴く座談会

［#この座談会は、五回にわけて掲載された。第三回の後半と第四回の全体を採録する］

読売新聞 1932（昭和7）年6月23日朝刊第4面

西田博士に聴く座談会…【三】☆…宗教、哲学、文化の諸問題について…☆

出席者：西田幾多郎、三木清、宮本正尊、村田四郎、本荘可宗、桑田秀延、熊野義孝、本社記者

逢阪元吉郎【場所】鎌倉扇谷要山西田博士邸

［#この回は二つの小見出しがある。一つ目は「罪悪の問題」、次を採録する］

マルキシズムとの交渉

逢阪　話はもとにもどりますが「環境的に在る」の問題はマルキシズムに交渉をもつ問題と思いますが、過日も法政大學の演説で述べられた点はそれであったと感じたのですが、もう少し詳しくあれをお話を願えませんか。

西田　あれは個體と普遍性との關係から行爲と歴史の問題が出て來ることを云ったもので、個體を説明するのにプラトーの論理は普遍性を以てすることであった。即ち個體の主語を普遍性の客語で以て説明したプラトーの論理に對して、その反對にアリストーテレスは個體が個體自身にお

いて独立性を有する故に個體であるという点から今度は却って個體が普遍性を限定するということを述べたのであるが、其の互いに突き当たり跳ねかえす對立は常に動いているものである。行爲として不斷に瞬間的に働いている。これを歴史において見るというのであって、その辯證法的に働いている点をヘーゲルの辯證法では一種の繼續性において認めているのであるが、私はそれには據らぬのであって、やはり瞬間的に「無」によって限定されるところがなければならぬ。その意味で環境・行爲ということを云ったのである。

三木　主體としての行爲（タート・ハンドルング）の意味が實際は未だ一般にハッキリしていないんです。

西田　そうなんだ。實踐ということをただ客體的にばかりいうところに皆間違っているんだ。主體の意味がよくわかっていないんだ。

三木　そういうことを云うとすぐ觀念論者だなどというんだから困ります。マルクスは從來の唯物論とマルクス主義との相違は、マルクス主義が對象を單に客體的にでなく、主體的に捉えるところにあるという点を力説しているのですが、この主體的ということの意味があまりに深く突っ込んで考えられていないのが普通のようです。

西田　そうだ。マルクス主義は對象的な考え方に偏しているんだ。個人はどこまでも社会とか環

境とから限定されるという意味をもたねばならぬのだが、しかしまたそのような限定の極限に於て却って限定し返すということがなければならない。それでなければ創造ということは考えられない。

三木　マルクス主義では普通に實踐を單に客體的にしか捉えていはしないかと思うのです。主體とか實踐とかいうことの意味をもっと哲學的に深めることが今のマルクス主義にとって必要なのでしょう。

読売新聞 1932（昭和7）年6月24日朝刊第4面
西田博士に聴く座談会…【四】☆…宗教、哲学、文化の諸問題について…☆
　マルクス學の批判

村田　今三木さんが云われたようなマルクス主義を考えている人は他にもありますか。

三木　私くらいなものかも知れません。他にそういうことを考えている人は一寸見当たらない。

本荘　マルクスの云った行爲（テーチッヒカイト）の觀念をつきつめれば、客觀的な認識という方向と、主體的な把握という方と、この二つがその中に統一されて理解されるんではないでしょうか、…それをマルクス主義者は知らない。マルクスが從來の唯物論と区別して特に「主體的に

把握する」といった面を看過していることは事實なんでしょう。

宮本　そう云う風に思想や主義が相互に對蹠的に他の欠陥を補って、その云い分や立前が明らかにされて來るのであるから、そうした云い分をもつ辯證法に唯物の名を冠らしめることは稍牽強の傾きがある。結局、そうすると自覺辯證法とでも名付けることになりますか。尤も自覺辯證法では同語の反復のようになるかとも思われますが。

三木　自覺辯證法ではやはりそれは揚棄された觀念論へ逆戻りすると云う懸念がある。

本荘　フォイエルバッハは神學は逆さまにされた人間學だと言ったが、それを言い放した切りにしている。併しその逆さまにした人間理解をするところに深い意義があるんではないでしょうか。人は「逆さま」というと誣妄のように思うんですが、人間的生のロゴスが問われるときには逆さまに表明されざるを得ないと思う。凡てロゴスが求められるときには逆さまに語れるのである。それは—存在ではなく存在のロゴスが求められるとき、即ち論理するときは總てそうではないのですか。

　幾何學の公理は實際には定理の證明を重ねた後に、カスとなって最後に残ったものであるが、しかし、幾何學が學として成り立つ爲には、逆さまになって公理こそが一番先に持って來られる。そのように存在のロゴスが求められるときには、存在は逆さまに理解される。神學者が「逆

さまにされた人間學だ」と言うのを羞じるに及ばないと思います。かえって「逆さまに理解されたる人間學」という人間學を言えばいいのでしょう。

三木　人間という言葉に對して人格と云うのはローマの法律で用いた語でギリシャではアントロポロギーであるから、ギリシャ風には人間ではあるが…

本荘　近ごろは「人間學」が唱えられ人格かアントロポロギーかわからなくなっている…

宮本　先生はペルゾーンと言う語を御使いになりますが、それを日本語に直しましたらやはり人格となさいますか。

西田　どうも人格と云うより外ないが、そうすると從來人格主義など云う際に用いて來た人格と混同されるので困る。ペルゾーンには多分に不合理（イルラショナル）なものが含まれているから別ではあるが…

宮本　もしイルラショナルなものがあるとすれば、それは自覚的なもののみでなく存在的なものの混入があるとすべきでしょう。仏教ではサットヴァがこれに当たるのですが、この場合に人間とか人格とかが用いられないで有情がその適譯です。印度ではサット即ち在ると、チット即ち知るとが同一とせられている。サットヴァと云えばただ生けるもの、生きつつあるものを指すが、それが同時にまた情意のあるその有情とせられる。その有情がただ感性的に止まらずして、更に

理性的意識的存在という点に迄すすめて見ると、菩提菩薩すなわち覚有情と規定せらるることになる。それでペルゾーンと云うのはこの自覚有情に当てはまる。これでは自覚的であり、辯證法的な点が特徴となるが、先生の云われる不合理であると云う方面が消されてくる。

西田　仏教はいい言葉があるようだがどうも漢文は面倒だ。それから先から僕は自覚を先にして話したから間違えられやすいのだが、今迄云ったところを逆さまに考えれば自覚だけではなく人格を語っていることになる。

宮本　ペルゾーンに人格の字を使用して、人格辯證法とか或は絶對辯證法とでも名づけることになりますか。

西田　どうも名付けて見れば絶對否定辯證法とでも云うのであろう。

　歴史とは何か

村田　歴史について先ほどからちょいちょい出ていますが、その歴史についての概念を先生はどういう風にお考えですか。

西田　大體「時」の上で考えるのが歴史であるが、「時」を解するのに瞬間的ということをもっと深く考えてかかる必要がある。瞬間といっても点（ブンクト）ではなくやはり人格の上で現在的に考えられねばならぬ。それを過去にふりかえって見るのが歴史だが、未來にわたって考える

のは世界觀となる。しかしここでも時というものを長い線のように考えることがいけないのであって、過去は瞬間の底にあって、その移る限定以前を過去と云ってもよい。また未來はつねにその覆える人格の活らき（ハンドルング）と共に展開するものである。…普通に歴史の揚棄と云われるるものはこの消息を持っている。

4「三木清氏の近業二つ――『唯物史觀と現代の意識』から『社會科學の豫備概念』へ」

「唯物史觀と現代の意識」の巻頭に收められてゐる論文「人間學のマルクス的形態」が本誌に發表されたのは一昨年即ち一九二七年の五月であつた。この一論はあたかも當時の吾が社會的・政治的延いては思想界の情勢が求めてゐた丁度そのものを提供するやうにみえた。いはゆる福本イズムの風靡は無産階級の現實な前衞的行進に於てまた理論鬪爭に於て異常な鼓舞を捲き起したけれども、やがて却て宗派的分裂の禍因のやうに考へられ戰術としても齟齬を來すと共にその理論は熱情と迫力に勝つてはゐるが精致と齊合とを缺いてゐた。かくして一方にこの主義の沒落と精算が號けばれると同時に他方にその理論の批判が始められた。河上博士の「自己批判」はその目星しい例である。このやうな社會的・政治的そして思想的現實の地盤から三木氏の述作は生れ出でたのであつた。それは單なる專門家仲間の理論的關心に訴へるために書かれたのではない、現實の情勢のうちに自ら成長したものに他ならない。この點に三木氏の論著の意義が懸つてゐるばかりでなく、氏がその中で主張しようとするその事柄もまたこのこと以外の何ごとでもないのである。氏の著述の生ひ立ちの經歷はなによりも模範的に氏の主張を裏書きするものゝやうであ

る。

三木氏はこの意圖を「理論の系譜學」の名で言ひ表した。理論は二重の意味に於て成立の歴史をもつてゐる、一つは言はゞ横の聯りに他は縦の組立に於て。詳しく言へば、それは起伏し明滅するイデオロギイの推移の過程を歩むと同時に、著者の用語をそのまゝ籍りれば一定の「基礎經驗」の中から芽生えたロゴスとしての性格を具へてゐる。もちろんこの二面は同一の根基から發するものである。直接なる存在――人間のうちに例示される存在一般の歴史性がそれである。それ故にこそ理論もまた理論として更にはより大きな存在の連關との係りに於て、その生成と行末とを見定められなければならない。かやうな存在の構造から生ずる二つの課題の各々を表題に掲げた三木氏の論稿の夫々が取扱つてゐる。初の著作に於ては何故にマルクス主義的世界觀が現代にとつて必然的であるかゞ問題の重心を成してゐるやうにみえる。存在の全態としての基礎經驗の間斷なき變遷とそれを繋ぎとめようとするロゴスの固定性との喰ひ違ひから出來るイデオロギイの成長と崩壊の過程が眼前の世相について示される。讀者は日々の新聞紙を手にしてまた街頭に出づることによつて直ちに著者の理論を檢證することができる。後の書物の關心は稍々理論的である。そこにはベーコン的な課題更にはカント的な任務さへ語られてゐる。新興の科學――社會科學の科學的構成が問題になつてゐる。ものの形相とその配置の調和を見究めることを理論の

目的と心得た希臘風な考は近世の初に於ける實驗に即した因果探究の方法によつて置き換へられたがもはやそれすら社會科學に適用され得ない、後者にとつては只一つ唯物的辨證法のみが效果ある手段であると述べられる（「科學批判の課題」をみよ）。更に社會科學を組み立てる主要な構成部分――「理論　歷史　政策」に就てそれらを貫く連關が明にされ一々の項目を孤立的に考察しようとする獨斷が排せられる。そしてこの何れの問題の解決に方つても基調となつてゐるのは社會科學自身の存在の縱の構造に於ける位置である。それはいつも存在に對するロゴスとして、「基礎經驗」に對するイデオロギイとして一面に存在のうつばりをとる開示性と他面に存在の素面を却て蔽ひ匿す性質をもつてゐる。イデオロギイがこの何れを前面に表すかを決定するものは存在の解明に際して常に手懸りとなり基準、例示となるところのアントロポロギイである。存在は直接には人間の存在として自己を解釋する。かくの如き「解釋學的現象學の基礎概念」が社會科學の存在に於ける位置を一層明にする。「問の構造」といふ一文はより原始的態に於てこの問の事情の理解に資するであらう。かくして社學［＃ママ］科學は輪廓づけられる。「有機體説と辯證法」及「唯物論とその現實形態」の二つは一方に觀念的と唯物的とこの兩個の辯證法の相違を明確ならしめ、他方に自然科學的と辯證法的とこの二つの唯物論とを對峙せしめ雙方から唯物的辯證法の本質を闡明すると共にその論法の上からみれば基礎經驗とイデオロギイと相互の

覆合と乖離とが基準となつてゐるのであるから初の作に連らなるとも考へ得るであらう。

さて作の内容から何を讀みとるかは讀者にとつて自由である。それ故私はこれ以上書物を紹介することを差控へ作品自身に自らを語らしめよう。唯だ三木氏がこれらの刊行物を通じて代表する思想的立場の特質は就て一言することは無駄ではないであらう。氏の眩いばかりに多彩な魅力に富んだ思想を織出してゐる三つの太い絲を取出すことはさほど困難な事ではない。それはディルタイの精神科學の説、ハイデッガアの解釋學的現象學、そしてマルクス主義。ところでこの三者を縺れなく結合するものは一種の歴史主義である。そしてこの歴史主義こそ三木氏が諸々の學説の遍歴に於て到達した最後の境地のやうに私には思へる。「人間は自らに關してどんな風に穿鑿をしても自らを理解しはしない、さうすることからはニイチエの場合のやうに極端にはせた主觀性の惱みが生ずるだけである、人間が作りだした歴史的實在の理解によつてのみ、彼は善きにつけ惡しきにつけ彼の能力を意識するに至る」とディルタイは言ふ。ハイデッガアはかかる人間の自己理解の歴史性が存在そのものの時間性に由來することを明にした。三木氏にとつても存在はその優越な態に於ては時々に自己を抽象し呈示しゆくところの歴史的存在である。それ故にこそ氏の體系は系譜學として展開される。氏がマルクスの歴史的・批判的方法から教へられたといふ「歴史的破壞的方法」も亦かゝる存在の根本的規定から派生するに他ならない。然し三木氏

の立場はこれらの先立つ思想の内に觀想的・審美的・有機的無氣力が見出さるゝかぎりに於てこれと袂を別ちマルクス主義に合流する。かくて氏にとつてはマルクスに於てと同樣に歴史は勝義に於て現在の歴史である。といふ意味は十八世紀の歴史觀のやうに現在を基準として「現在の成立」を説かうといふのではない。却て現在は過去を負ふと共に未來を孕む過程として理解される。そして斯の如き歴史觀・現在觀はまた現代そのものの地盤に即して求められるものに外ならない。現代は存在の進展に於てまさに危機であり轉機である、そのやうな過渡期に於ては理論は批判として現れる。それ故に現代を背負ひこれを把握するといふ氏の理論は批判的歴史主義でなければならないのである。その上現代は感性的物質的實踐——労働の體驗を基調とする無産者的基礎經驗の時代である。この時期の理論の原動力はこゝに存せねばならぬ。批判は實踐を發條としてもつ。かくて氏の立場は實踐的歴史主義であるはずである。

とはいへ氏の理論を一つの主義にまで固定させて考察しまたは批評を加へるのは未だ早いであらう。氏の理論もまた一つの過程でしかないであらうから。しかし尚更それ故に Desiderat として數言を費すことは無意味なことではないであらう。私は「基礎經驗」その他の用語に於ける曖昧、不適當を詰じらうとは思はない。たゞ氏が無産者的基礎經驗の特質を闡明ならしむると言ひ延いては社會科學の豫備概念を供すると稱しながら、この基礎經驗の内に呈示される特に「社會

的」なるものに就て言及されることの少いことである。氏は僅にリッカートの批判に因んで現代の歴史的課題が個性よりも階級の把握にあることを指摘してゐるに止つてゐる（「理論　歴史　政策」をみよ）。もちろん無産階級の存在の社會性のうちにはブルジョアジイの存在から繼承した側面をもつてゐる。價格の成立の過程や事物の商品化の經路に於て顯著な平準化、無差別化、機械的工場組織や近世的軍隊や學校の編成に基く集團化、これらは無産者を大衆にまで築き上げ訓練したブルジョア的要素であらう。益々數多くの者が固定せる生業の地位 Stand から解き放たれ流動的な階級を形成するに至る。そこでは數は力である。といつてもデモクラシイの基としての多數決が問題なのではない。新なる基礎經驗の代表者としての階級が大衆として而も前代の遺物に就ては無であり從て否定的な革命的な大衆として出現し活動することが重要である。古きイデオロギイは少數者の私有財産として保持される、之に反して新しき基礎經驗は個人や寡頭的な姿ではなく大衆によつて代表される。無産者的存在は單なる Mensch ではなく Mass-Mensch について理解されなければなるまい。階級の考察はしかし三木氏が最初の論文に於て吾々に約束するところである。私はこの點に關しても必ず教へられることを期待する。第二にフツセアルによつて凡ゆる存在の Urregion にまで純化され、ヘーゲルによつて「内部的な人間の歴史」の場面と考へられ、更にディルタイによつては構造的連關のもとに又ベルグソンにあつては内部的時間

の秩序に於て理解された「意識」としての存在は三木氏によつてこれを取扱ふ論者の觀想的性格の故に或は歴史に對する無理解を理由として特に浪漫的な基礎經驗をモデルとするものとして排斥されてゐる。しかし斯の如き制限は三木氏の論ずるところからみても意識そのものからではなくそれを扱ふ論者らを扼する歴史的背景乃至は個人的經驗圈から生ずるもののやうである。例へばフツセアルはその形相的なる觀方から、ディルタイは心理學的なるものから、ベルグソンは生物學的なるものから、ヘーゲルは審美的・有機的なる汎神論から、そして最後に彼等の全てを靜觀的なるものから解放できないであらうか。もちろん唯物論の語られる所では意識は傳統的な意味に於ては介在し得ないであらう。しかし辯證法的唯物論は環境の絶體的支配を論じたり動物機械の最も精巧なものとして人間を解したり總じて大自然界に於ける一自然として人間の存在を解する十八世紀的唯物論ではないはずである。無産者の勞働を規定する感性的物質的な實踐は革命的な力にまで切り換へられなければならないのである。さうでなければいつまでも餘剩價値の生産に事へる奴隷的自然力であるに過ぎない。この轉換を可能にするものは何であるか。マルクスはプロレタリアートを以て「貧困を意識せる貧困、自己疎外を意識せる自己疎外」と規定した。斯の如き自覺によつて否定的なるものは忽ち建設的なる力に化する。實踐は死せる物質にではなく意識ある物質に於てのみ可能である。ただ意識が物質から遊離し浮動すると考へられるときそ

れは幽靈的な存在に墮する。唯物史觀は鋭くこのことを警める。意識も存在の全體との連關に於て初めて生の契機であることができる。基礎經驗の推移とイデオロギイの變遷との過程を通じて生成と崩壞との道行を決定し過去を振り棄てつゝ尚ほ保存しかゝる中から新なるものを生む源泉となるものは存在に於ける意識的要素ではなからうか。それが個人的に解せらるゝ場合にも内部的時間によつて特質づけられることを思ふならば、現實の歴史上の時間的區劃も物理的時間ではなく意識的時間に由來するのであらう。さればこそヘーゲルは精神の現象學に於て内部的人間の歴史を記述し、ディルタイは現實な個人の自己解釋としての自傳を重んずるのであらう。また後者が世界觀の變遷を敍べる場合に系譜學とは言はないで「形而上學の現象學」といふ名稱を保持したことも現象と意識との深い係りを察してゐたからではなからうか。思ひつかれ易い比喩が許されるならば實在的な歴史が種族發生的に展開するところをどのやうにか個體發生的に描きだしてみせるものが意識なのではないか。そのやうな意味に於ける意識を具へた物質――人間の現象學をも社會科學の基礎學科の一つとして算へ得ないだらうか。私はかゝる疑問の提出に於て餘りに個人的な學問修業の課程に囚れてゐるのかもしれない。もしそれがかかる偏執であるのなら一日も早くその鎖から放れたい。

ともあれ、三木氏のこの二つの著書は吾々歴史的・社會的學問に與る者にとつて底知れぬ暗示

を藏してゐる。この途の學徒はこれに對して何等かの態度を採らずには濟されないであらう。しかしそれだけではない、既に最初に述べたやうにこれらの書は專門學徒にのみ訴ふるものとして生れたのではない。嘗てヘーゲルの晩年にはその行動はいたく大學的哲學の威信を傷けたといふが吾國現在に於ては爲政者の方針によつて大學の自治が脅されようといふ時、更に大學に於ける學問が「知識の爲の知識」といふ傳統を脱しない時、フォイエルバッハやショオペンハウエル、ニイチエなどがなしたやうに非大學的な學問の生れるのは當然である。三木氏の著書もこの意味で「大衆を捉へる」ものといふことができよう。それ故にこそマルクスの言ふやうにそれは "materiale Gewalt" をもつてゐる。（一九二九・三）

——『思想』第八十三号 1929.4

三　「資本論の冒涜」關連資料

二木　保幾「マルクスの價値論に於ける平均觀察と限界原理との矛盾」

中央公論 1929（昭和４）年 12 月號から

マルクスが「資本論」第一巻の劈頭に於て説いた價値論は平均觀察を基礎としてゐる。彼に據れば、商品は必ず財或は使用價値でなければならないけれども、其は同時に價値を或は交換價値を有するから、商品の分析に於ては後者即ち商品價値が重要な問題となる。此の點は確かに彼れの言ふ通りである。然らば彼は商品の價値を如何に説明したか。彼れの此の説明は今では殆ど周知の事に屬するかも知れないが、議論を進めて行く必要上次に其の要點だけを述べよう。

商品の價値の最も簡單な表現状態は、xA 商品＝yB 商品　なる方程式で示される。此の方程式ではＡＢは夫れぞれ異なる使用價値或は財を示し、ｘｙはＡＢなる二種類の財の各々の數量を示

す。ＡＢは質の相違を、而してｘｙは量を示し、此の質の相違即ち使用價値の相違こそは實に交換を成立せしめる動機である。等量のＡとＡ、或はＢとＢとの交換は無意義だからである。斯くの如くマルクスが商品の一要素としてゐる使用價値は客觀的な意味、アダム・スミスの其れと大體同樣の意味に於ける其れであるから、限界效用學派の説く效用遞減の法則に於て見るやうな限界原理はマルクスが此の場合に全く顧みなかつた所である。尚彼によれば前記の方程式に於けるｘ對ｙといふやうな量的割合、即ち交換價値を説明するには、前記の方程式を其の數量的一面（即ちｘとｙ）とは全然無關係に考察して、Ａ商品＝Ｂ商品　の關係、換言すれば、ＡＢ兩商品に共通の性質を明かにしなければならぬ。何となれば凡そ相異なる事物は共通の單位に還元されて後初めて量的に比較計量され得るものだからである。斯くしてマルクスは此の共通性即ち『商品の交換價値の内に潜在する價値を探求する』（「資本論」――エンゲルス版――第一巻一四頁）。

二つの異なれる品物に等量の共通なものは此の二つ（ＡＢ）の孰れとも異なる第三者でなければならぬ。「商品は使用價値としては種々異なれる性質のものである、交換價値としては商品は單に分量を異にし得るのみ、從つて使用價値の片鱗だも包含しない』（同書四頁）。そこで商品體から使用價値を抽象し去れば、凡べての商品體には唯だ人間の勞働の生産物と云ふ一性質が殘るだけである。然かも斯くの如く使用價値を抽象し去ると同時に、此の生産物を使用價値たらし

める爲の凡べての具體的な勞働或は勞働形態も亦抽象し去られて、結局『同樣なる人間勞働、抽象的な人間勞働、』「無差別なる人間勞働の單なる凝結、即ち人間の勞働力の、其の行使形態を顧みざる、單なる行使の凝結と云ふ幻影の如き對象性の外には勞働生産物に何物も殘留しない。』『此の共通な社會的な實體の結晶』として勞働の生産物は價値である（同書四頁）。然し價値と價値を造るものとは異なる。『人間の勞働或は流動的狀態に於ける人間の勞働力』は價値を造るけれども、其れ自身が直に價値ではない、價値は抽象的な人間勞働の凝で結ある［＃ママ］（同書一八頁）。

次に斯くの如き價値の量の大小は勞働時間に依つて計量される。斯くして計量される勞働は個々の具體的勞働ではなく、抽象的な人間勞働の凝結であるから、個々の具體的な勞働者が怠け者とか未熟者とかであればある程、彼れの生産物は益々大なる價値を有するに至りはしないかと云ふ樣な疑問は起り得ない。商品世界の價値を造る勞働力の總體即ち社會の全勞働力が一體の人間勞働力として觀られる。從つて個々の商品の價値を造る個々の勞働力は社會的平均勞働力である。斯くして商品の生産に必要な勞働とは社會的に平均的に必要なる勞働であり、其の量は社會的に平均的に必要なる勞働時間に依存する。『從つて使用價値（二木註、商品）の價値量を決定するものは社會的に必要なる勞働の量、或は其の使用價値の生産に社會的に必要なる勞働時間の

みである』（同書六頁）。而して『社會的に必要なる勞働時間とは當時の、社會的に普通なる生産諸條件と社會的平均程度の勞働の熟練及び能率とを以て何等かの使用價値を生産するに必要なる勞働時間である』（五頁）。『價値としては總べての商品は一定量の固く凝結した勞働時間に過ぎない』（六頁）。

以上は價値の實體と量に關するマルクスの説明の大要に過ぎないが、之に對して私は次の如き疑問を有つ。第一にはマルクスが交換される二種類の商品は價値に於て相等しいものだと云ふことを前提し、然かも此の前提を勿論證明してゐないことに就てゞある。彼は交換される二種類の商品は『固く凝結した勞働時間』即ち價値に於て必然的に相等しいと云ふことを證明したのではなく、交換が等價物の交換である以上は、其の價値は相等しき量の「固く凝結した勞働時間』でなければならないと説いたに過ぎない。また此の等價の前提が許容されるとしても、彼れの價値論が之から來たる唯一の正しい歸結であるかは疑問である。マルクスは「資本論」の第三巻で各自が器具や原料等所謂『生産用具』を所有して其の生産物を商品として相互に交換してゐる勞働者等の社會を想定し、此の場合に等價物が交換されるけれども利潤率は問題にならないことを述べて、而して『商品の其の價値に於ける或は其の價値に近き交換は、一定の程度の資本主義的進化を必要とする所の生産價格に於ける交換よりも遙かに幼稚な時代に於てしか行はれない』

（「資本論」第三巻第一部一五四――一五六頁）と言つてゐるが、茲でも等價物の交換が單に前提されてゐるに過ぎない。剩餘價値の成立過程を説明する際に彼は『如何なる場合にも商品市場に於ては單に商品所有者と商品所有者とが對立してゐるのみである。而して之等の人々が相互に行使する力は單に彼等の有する商品の力のみである』（第一巻一二三頁）とか、または商品の流通場裡に於て『支配する所のものは自由、平等、財産及び功利（Bentham）である』（同書一三八頁）とか云ふ様なことを假定してゐるが、之に依つて等價の前提が多少説明され得たとしても畢竟其は此の假定に終る。

第二に、價値を以て交換される二種類の商品の共通性と爲し、此の共通性を探求することに依つて價値の實體を闡明し得べしと信じたマルクスは辯證法とは全く異なる方法に立脚してゐたと言へないだらうか。交換されるＡＢ二商品に於ける共通性と、ＡＢ二商品の交換、ＣＤ二商品の交換、ＥＦ二商品の交換等々に於ける共通性とは全く相異なる。マルクスは前者の意味に於ける共通性を探求した。辯證法は觀念的であると唯物的であるとを問はず、事象を關係に於て即ち相對的に考察するものである。從つて價値を辯證法的に考察する場合には、價値を全體として他の事象との關係に於て觀んとするのみならず、價値其のものをも内部的に關係化し相對化して觀んとする。即ち價値の内部的關係が適應對立或は矛盾の關係として觀察される。斯く事象を關係化

することは對他的には綜合であり對自的には分析である。然るにマルクスは商品を使用價値と價値とに分析したけれども價値を分析しなかつたのである。彼は分析を行ふ代りに共通性、然かも交換されるＡＢ二商品に於ける共通性を追求して、謂はば一の類概念としての價値を規定した。『一定量の固く凝結した勞働時間』なるものは辯證法的な關係概念ではない。なる程其れは使用價値と一定の關係に置かれてゐるから、對他的には關係概念とも見えるが、然し對自的には關係概念ではない。「資本論」に於ては價値は商品の單なる一要素として止まらないで、直に價値法則に轉化して最も重大な役割を演じてゐる。辯證法の立場からすれば、其れは當然對自的にも關係化されねばならないものである。

マルクスは言ふ、『商品の其の價値に於ける交換或は賣却は合理的なもの（das Rationelle）、商品の平衡の自然的法則である。之から出發して、之との相違を説明すべきであつて、逆に此の相違から此の法則其のものを説明すべきではない』と、而して『需要と供給とが一致すれば、需要供給は作用を止める。……相反する方向にある二つの力が同樣に働けば、其れ等は相互に止揚し、外部に對しては少しも作用しない、そして此の條件の下に於て起る諸現象は此の二つの力の干渉以外のものに依つて説明されなければならぬ。需要と供給とが互に止揚すれば、此の二つのものは何事かを説明することが出來なくなる、其れ等は市場價値の上に作用しない。……資本主

義的生産の現實的中心的諸法則は需要と供給との交互作用からは説明出來ない、……何となれば之等の諸法則は、需要と供給とが作用することを止め、即ち一致する時にのみ、純粋に實現されるからである』と（「資本論」第三巻第一部一六七頁、一六九頁）。彼れの價値は斯うした平衡状態に於ける其れである。彼れの等價の前提は此の平衡状態に於て純粋に實現されるものゝ如くであるが、然らば此の平衡状恐は如何にして成立するか。其れが需要と供給との交互作用に依ることを承認してゐる彼が、需要と供給とが完全に一致して平衡を得れば、需要供給の作用は止揚されるから此の二つのものは最早價値の上に作用しないと言つてゐるのは、辯證法では到底判らない。私は寧ろマルクスの言に反して二つの力の平均と云ふ條件の下に於て起る諸現象は此の二つの力の干渉を無視しては十分に究明され得ないと思ふ。二つの力の平均に依つて起つた現象が單なる力の平均以外の特質を有することは云ふまでもないが、然し此の特質はどこまでも此の力の平均を條件とするものであるから、此の特質に此の二つの力が全く作用してゐないとは云へない。是は價値に就ても亦同様でなければならぬ。需要供給の平衡状態にある價値は需要供給の關係のみでは説明され得ないが、然しまた此の關係から離れても説明され得ない。然るにマルクスは事實此の關係から全く引き離して價値を説明せんとした。此の點は彼が經濟學を理解するに當つての出發點なりとして重要視した所の、且つ彼が始めて『批判的に證明したと云つてゐる所の

（「資本論」第一巻八頁）、勞働の二面的性質に關する彼れの説明に於て明かにせられる。

彼に據れば、『凡べての勞働は一面に於て生理的意味に於ける人間勞働力の行使であり、而して同樣なる人間勞働或は抽象的なる人間勞働と云ふ此の性質に於て凡べての勞働は商品價値を構成する。凡べての勞働は他面に於て一定の目的に從ふ特殊の形態に於ける人間勞働力の行使であり、而して具體的有用勞働（仕事）と云ふ此の性質に於て凡べての勞働は使用價値を生産する』（同書一三頁）。然し茲に謂ふ抽象的勞働と具體的有用勞働とは同一の勞働の二面に過ぎないものであって、例へば同一の紡績職工の勞働は一面に於ては具體的な勞働として絲と云ふ使用價値を生産してゐると同時に、他面に於ては抽象的な勞働として其の絲の商品としての價値を生産してゐるのだと云ふのである。勞働の斯くの如き二面性は價値に對應するものであることは云ふまでもない。千態萬樣の具體的な有用勞働の社會的全體は社會的分業であるが、マルクスの謂ふ『社會的に必要なる勞働』は此の社會的分業を、即ち個々の有用勞働をでなく有用勞働の社會的全體を、其の内部の具體的形態から抽象して『無差別な』ものとして得た結果に外ならない。彼に據れば如何なる有用勞働も、『人間の腦髓、筋肉、神經、手、感官等の生産的行使にして、此の意味に於て何れも人間の勞働である』（同書一〇——一一頁、三八頁）。斯かる抽象的勞働が價値を構成するものだとせられる。然し人間の腦髓、筋肉等々の生産的行使は總べての形態の有

用勞働に共通したことではあるが、此の共通性には社會的性質を認めることが出來ない。其れは生理的關係であつて社會的關係ではない。其れは總べての商品に『共通な…實體の結晶』たるべき何物かを生産し得るとしても、『共通な社會的な實體の結晶たる』價値を生産することは出來ない。斯くの如きことは社會的分業から有用勞働の具體的形態を、從つて社會的分業其れ自身を抽象し去つたことの結果である。要するにマルクスが抽象し去つた方面にこそ、却つて彼れの探し求めたものが潜在してゐる樣に思はれる。彼も承認してゐる樣に、生産物が商品となるには社會的分業のみならず、また各々の生産者が相互に獨立して生産することをも——私有財産制度をも——必要の條件とする。然るに社會的分業は必ずしも商品交換を伴はないに反して、商品交換は必然的に社會的分業を伴ふ。そこで此の商品交換の關係——交換されるAB二商品に於ける共通性ではなく、AB二商品の交換、CD二商品の交換等々に共通の本質——其のものゝ内にこそ商品の特質が潜んでゐると私は思ふ。而して此の交換の關係は一面に於て需要と供給との關係である。

マルクスに於ては價値が上述の如き性質を有する結果として、價値實體の現象形態である交換價値も亦從つて彼れ特有の意味を有することは論理上當然である。彼は *x*A 商品 = *y*B 商品　に於てはA商品は其の價値をB商品に於て能動的に積極的に表現し、B商品はA商品の價値を受動

的に消極的に表現する用具となつてゐると云ふこと、即ち此の方程式はA商品の價値表現關係を示すと云ふことを前提として『單純な價値形態』から『貨幣形態』從つて價格形態に進む過程を説明してゐるが、彼れの價値形態論は價値の表現關係を説いたものに外ならないから、其れは普通の經濟學に於ける交換價値論とは其の課題を全く異にしてゐる。其處ではA商品の價値と云ふ抽象的なものがB商品の具體的形態（使用價値）に於て具體的に表現されると説かれる。即ち具體的な使用價値が商品として変換されると共に價値が現實的に抽象化される過程がではなく、反對に抽象的な價値が交換に際して交換價値として具體化される過程が問題とされる。之を勞働に就て言へば、『裁縫勞働と云ふ具體的勞働が、無差別な（抽象的な）人間勞働の單なる表現なるが故に、裁縫勞働は他の勞働、麻布に含まれる勞働と平等の形態を有し、而してそれ故に…直接に社會的形態に在る勞働である』と云ふのであつて「此の場合にも抽象的勞働が先行する（同書二五頁）。裁縫勞働と云ふ具體的勞働と機織勞働と云ふ他の具體的勞働とが社會的分業の關係に於て其の儘の姿で相互に直接に社會的形態に在る勞働であるから、相互に平等の形態を有し、而して無差別な人間勞働の單なる表現なるかの如くに見られるのではなく、之とは反對に、裁縫勞働が無差別な人間勞働の單なる表現であるから、裁縫勞働は機織勞働と平等の形態を有し、而して其れ故に社會的形態に在る勞働だとせられる。

第三に、商品の價値量を決定するものは社會的に必要なる勞働の量だと云ふ點に就てである。私が此の一文で特に論究して見たいと思ふのは此の點を中心とする問題である。マルクスに據れば、彼れの價値形態論に於て明かであるやうに、A商品の價値は其れが『相對的價値』として等價形態たるB商品の使用價値即ち『自然形態』に於て表現されることを待たないで既に成立してゐるものであるから、價値の量は異種の商品例へばAB二商品の相對的價値關係に依つて初めて決定されるものではなく、從つてまた商品の流通過程に於て成立したり決定されたりするものではなく、其れ以前に於て即ち生産過程に於て成立し決定されてゐるものである。『勞働力の價値は、他の凡べての商品の價値と同じく、勞働力が流通過程に入り來たりし以前に決定されてゐる、何となれば一定量の社會的勞働が勞働力の生産に費やされたからである。』（第一巻一三六頁）。此の點はまた實に彼れの剩餘價値論の一前提でもある。即ち勞働者の勞働力の價値は資本家が之を買ふ以前に既に決定されて居る。『勞働力の價値は、凡べての他の商品と同じく、此の特殊の商品の生産に、それ故にまた其の再生産に必要なる勞働時間に依つて決定される。』（同書一三三頁）。然るに勞働力の價値即ち『勞働力の内に潜める過去の勞働と其の勞働力が爲し得る生産的勞働とは、即ち勞働力の日々の維持費と勞働力の日々の行使とは二つの全く異なれる量である。……勞働者の生活を二十四時間維持するには六勞働時間が必要だと云ふ事は、勞働者が

完全に十二勞働時間を勞働することを妨げない。それ故に勞働力の價値と勞働力が勞働過程に於て構成する價値とは二つの異なれる量である』（同書一五六頁）。此の價値の差が剩餘價値を構成する。其れ自身の生産過程に於て其の價値が既に決定されてゐる勞働力が、其の價値に於て資本家に賣られても、之を買つた資本家の支配下にある商品生産過程に於て剩餘勞働を餘儀なくせられ、然かも此の勞働力の生産的勞働に依つて生産せられる商品の價値も亦其れが流通過程に入る以前即ち其れの生産過程に於て決定せられるから、其の勞働力も其の商品も共に流通過程に於ては其の價値に於て交換されるにも拘らず、即ち等價物が交換されるにも拘らず、剩餘價値が成立すると云ふのである。

　從つて價値量即ち社會的に必要なる勞働量は其れの價格としての表現以前に決定されてゐなければならないが、然し如何なる種類の商品の價値量も單獨に決定され得るものではなく、總べての種類の商品との相對的關係に於てのみ決定せられる。例へば一社會に於てA商品を生産する總べての生産者等の勞働は勞働力の價値に相等する『必要勞働』と其れを超過する『剩餘勞働』とに分れるけれども、此の總勞働は社會との關係に於ては單にA商品の生産に社會的に必要なる勞働に過ぎない。社會的分業の行はれる場合には此の事はB商品或は其の他如何なる商品にも同樣にあてはまる。『其れは特殊の物品（Artikel）の生産に——特殊の物品に對する社會の特殊の欲

望の滿足に必要なる勞働である。此の分配が均衡を得て居れば、種々なる生産物は其の價値に於て（其れ以上の展開に於ては其の生産價格に於て）賣られる、然らざれば此の價値または生産價格が一般的諸法則に依り決定せられて制限を受けたものである所の價格で賣られる。實際に價値法則は、個々の商品或は物品に關してではなく、寧ろ分業に依つて獨立した別々の社會的な生産分野の其の時々の總生産物に對して妥當する。それ故に單に各個の商品に必要勞働だけが投ぜられると云ふのではなく、社會的總勞働時間の内の單に必要なる比例的（均衡を得るが如き、二木註）分量が種々なる分野に於て投ぜられると云ふことである。何となれば使用價値が常に條件である。然し使用價値は、個々の商品に於ては其の商品が其れ自身一の欲望を滿足させると云ふことに依存するならば、社會的な生産物の集團に於ては其の集團が各種の生産物に對する分量上一定の社會的欲望に恰當［＃ママ］し、從つて勞働が……之等の社會的諸欲望の割合に從つて種々なる生産分野に比例的に分配されると云ふことに依存する。……社會的欲望……は此の場合に種々異なる諸生産分野に向けられる所の社會的總勞働時間の割り當て量を決定するものとして現れる。……此の割合が侵害されると商品の價値それ故にまた其れに含まれる剩餘價値は實現され得ない。』（第三巻第二部一七五――一七六頁）。

斯くの如くマルクスの價値法則は個々の商品に關してではなく、社會的分業に依つて獨立した

別々の社會的な生産部門の、例へば紡績業ならば社會に於ける紡績業全體の、其の時々の總生産物に對して妥當するものであり、而して斯くの如く價値法則が妥當するには社會的總勞働量が社會の種々なる生産分野に亘つて社會的諸欲望の相互間の割合と均衡を得る様に比例的に分配されることを必要とし、從つて社會的欲望が斯かる分配を決定し、若し此の分配が適當な割合と一致しない時は商品の價値從つて剩餘價値は實現され得ないのである。そこで商品の生産に社會的に必要な勞働量と云ふのは社會的總勞働時間の内で、其の特定類の商品に對する社會的欲望の他の社會的諸欲望に對する割合と均衡を保つ様に、其の商品を生産する社會的全生産部門に割り當てられる勞働時間、即ち『必要なる比例的分量』の勞働であつて、而かも之は他面技術的には『當時の、社會的に普通なる生産諸條件と社會的平均程度の勞働の熟練及び能率とを以て何等かの使用價値を生産するに必要なる勞働時間である』（第一巻五頁）。斯かる意味に於て社會的に必要なる勞働量が商品の價値量を決定するものである以上は、現實の具體的な個々の商品の價値量は嚴密に云へば之を價値量と呼ぶことすらも不適當であるかも知れない。然しマルクスは屢々個々の商品の價値といふことを言つてゐる。然らば彼が價値抽象を行つた時に前提とした xA 商品＝yB 商品　なる方程式に於けるA商品やB商品は如何なる意味の商品であるか。之等は夫れぞれの商品類の標本或は代表物としての個々の商品でなければならぬ。從つて斯かる商品は必ずしも

現實には存在しない。即ち其れは商品の類概念である。斯かる商品の價値量は其れを生産するに社會的平均的に必要なる勞働量、換言すれば其の商品の社會的全集團を生産するに社會的に必要なる勞働時間を此の全集團の數で除して得た商としての勞働時間、即ち平均勞働時間に依つて決定される。それ故にまた斯かる標本的商品に關する限りは剩餘價値も、可變資本（勞働者の勞働力を買ふ爲の資本）と不變資本（總資本中の可變資本以外の部分、例へば機械、器具、原料等の所謂『生産用具』を買ふ爲の資本）との組み合せの割合、即ち資本の有機的構成も、剩餘價値率（可變資本に對する剩餘價値の割合）も利潤率（總資本に對する剩餘價値の割合）も皆一の生産部門に於ける平均的な其れであることが、マルクスの經濟理論の樞軸でなければならぬ。斯くして彼れの價値論は社會的に必要なる勞働量に關しては社會的分業を其の一前提とする社會的全體的考察に依り、個々の商品の價値量に關しては平均考察に依つてゐる。

マルクスが斯くの如く一面に於て商品の價値量を決定する勞働量を社會的に必要なる勞働量と爲して社會的全體的考察に依つたのは彼れの方法論より來たる。彼は「經濟學批判」の序説に於て、交換價値の如き最も單純な經濟的範疇も複雜な現象を基礎とするから、『一の既に存在する具體的な生活的な全體現象の抽象的、一面的關係として以外には決して存在し得ない』、然かも理論的態度を執る限りは現實的全體は依然として思惟的頭腦の外部に其の獨立を保持してあるか

ら、經濟學の理論的方法に於ても社會なる主體は常に念頭になければならぬと述べてゐる（「經濟學批判」―原著―序説三六―三七頁）。此の見解は勿論正當である。然し商品の價値は社會的分業の『抽象的、一面的關係」であるとしても、マルクスの價値抽象は前に述べた如く價値の社會的性質をすらも抽象し去つたのであるから、社會的に必要なる勞働に關する社會的全體的考察すらも似而非なるものとならざるを得ない。彼が商品其のものゝ内に使用價値或は財と其の歴史的社會的特殊性を示すべき他の一面との辯證法的關係を、從つて商品を生産する勞働にも此の關係に對應する二面的性質を把握せんとした其の意圖は斷じて正當であつたが、然し此の意圖は適當に實現されなかつた。

次にA商品のx量とB商品のy量とが之等を生産するに必要なる平均勞働時間に於て相等しいと云ふことも、社會的諸欲望に依る社會的總勞働時間の分配を前提として一應説明され得る様に見えるけれども、然し其の實は證明を得てゐない。如何にして斯かる平均化が行はれるか。社會的諸欲望は單に種々なる生産部門の間に社會的に必要なる勞働量を分配することは出來ても、其れは必然的に此の社會的に必要なる勞働量の平均をも決定し得るものではない。此の平均を決定するものは競爭だとすれば、價値と生産價格との區別は曖昧なものとならざるを得ない。價値法則に於ける此の平均は畢竟一の單なる發見手段か又はマックス・ウェーバーの謂ふ觀念型の如き

ものとしか私には思はれない。と云ふのは彼が『價格や價格運動が價値法則に支配せられることを別とすれば、商品の價値は理論的にも亦歴史的にも生産價格に先行するものとして考察するのが其れ故に極めて適切である』と言ひ、『商品の其の價値に於ける、または其の價値に近き、交換は生産價格に於ける交換よりも遙かに幼稚な時代に於てしか行はれない』と爲してゐる所の價値は（第三巻第一部一五六頁）、理論的に先行するものとしては上述した様に觀念的に平均化された其れであり、歴史的に先行するものとしては何等十分なる史實の證明を得てゐないからである。後に述べる如く、マルクスも亦平均化された價値が『觀念的』なものに過ぎないことを自ら認めてゐた（第三巻第一部一五二頁）。

商品の價値量を決定すべき社會的平均的に必要なる勞働量を上記の如く解釋することに誤りなしとすれば、剰餘價値は初めから一面に於ては社會に於ける剰餘價値總量を意味し、他面に於ては標本的商品の平均的剰餘價値量を意味してゐなければならぬ。其れは平均的な個々の資本家に於ては少なくとも同一生産部門即ち同一種類の生産業に關する限りは平均的剰餘價値率、平均的利潤率に於ける其れを意味する。從つて「資本論」第三巻第一部に於て説かれてゐる所の、剰餘價値の利潤への轉化、利潤の平均利潤への轉化、價値の生産價格への轉化等は敦れも皆「資本論」第一巻で説明せられた價値の現象形態への、即ち交換價値或は價格への轉化に外ならない。而し

て第一巻と第三巻との間に於ける著しい相違は競爭が第三巻に於ては重大な役割を演じ、利潤平均化を生ぜしめる立役者となつてゐる點である。即ち社會的欲望が社會的に必要なる勞働量を決定するのに對して、今や競爭が社會總資本を種々なる生産部門の間に適當に分配するから、『費用價格』に平均利潤率と『費用價格』との積を加へたもの即ち k+ kp' である所の生産價格が構成される。『費用價格』とは資本家が負擔する費用であつて、商品の生産に費された總資本額即ち不變資本と可變資本とを合したものを云ふ。平均利潤の總和は剩餘價値の總和と一致する。利潤率は總ての生産部門に亘つて資本の平均的な有機的構成の支配してゐる様な中位的或は平均的生産部門の利潤率の程度に平均する。『それ故に總べての異なれる生産諸部門の利潤の和は剩餘價値の和に等しく、そして社會的總生産物の生産價格の和は此の總生産物の價値の和に等しくなければならぬ。』此の平均化の傾向は『觀念的な（ideal）、即ち現實には存在しない中位』即ち平均的位置を極限として之に歸着せんとし、之を中心として落ち付かんとする。總べての資本は『競爭の壓力の下に』此の中位に向はんとする。斯くして剩餘價値の代りに平均利潤が、價値の代りに生産價格が『實現』される（第三巻第一部一五一――一五二頁）。然し剩餘價値と平均利潤、價値と生産價格とは勿論常に一致するとは限らない、寧ろ一致しないことの方が多いであらう。第三巻に於て生産價格と一致しない價値、即ち生産價格の以上或は以下である様な個々の商

品の價値は、第一巻に於ける社會的平均的に必要なる勞働量に依つて決定される價値でなければならぬ。勿論是れは矛盾を意味する關係ではない。

第三巻の生産價格が、資本の有機的構成、剰餘價値率及び其の他の諸條件にして總べて現實に於ても平均一様でない限りは、第一巻の價値とは到底一致し得ないことは、マルクスの初めから豫期してゐたことである。斯かる場合には生産價格はA商品及びB商品の各々の生産に社會的平均的に必要なる勞働量に、換言すれば價値に夫れぞれ一致するのではなく、其れは寧ろ交換される種々なる商品の各々の價値の平均されたものに一致する。從つて生産價格に依る交換は此の場合には等價物の交換ではあり得ない。此の點が第三巻で、資本の有機的構成を異にする五種類の生産部門に就ての假定的な例に依つて説明せられ、生産價格の成立と共に、此の五種類の生産物の内で三種類のものが夫れぞれ二、七、一七、從つて合計二六だけ『價値以上に』賣られる時は、他の二種類のものは夫れぞれ八、一八、從つて合計二六だけ『價値以下に』賣られるから、價値との開きは結局相殺して生産價格の總額は價値の總量と一致すると説かれてゐる（第三巻第一部一三三―一三五頁）。茲で『價値以上』或は『價値以下』と云ふ場合の其の價値は第一巻に於ける價値であり、而して其れは第三巻の前半では『市場價値』と呼ばれてゐる。從つて生産價格は市場價値を中心として其の上下に變動するものとなる。種々なる商品が其の價値に於て交換され

ると云ふ『仮定』（Annahme）は、其の價値が中心點（Gravitationspunkt）であり、此の上下に其の價格が變動し且つ之に引き付けられると云ふ事を意味するに過ぎないとせられる。而して此の價値は茲では市場價値として個々の商品の個別的價値とは區別せられ、『市場價値は一面に於ては一生産部門に於て生産された商品の平均價値として、他面に於ては其の生産部門の平均的諸條件の下に於て生産せられ而して其の部門の生産物の大部分を占めるが如き商品の個所的價値として觀らるべきであらう』と述べられてゐる（同所一五七頁）。後の意味に於ける市場價値はマーシャルに於ける代表的會社の平常生産費と酷似したものであるが、然し其れは純理論的には畢竟前の意味に於ける其れに歸着する。市場價格は市瘍價値を、而してまた生産價格を中心として其の上下に變動するものとせられる（同所一五七―一五八頁）。

此の市場價値――或はまた『社會的價値』とも呼ばれるもの――が成立するには競爭が必要だと云ふ（同所一五九頁）。即ちA商品の市場價値或は價値がA商品の生産に必要な平均勞働量に依つて決定されるのは、A商品を生産する人々の間に競爭が行はれるからであり、『競爭が先づ一生産部門に於て成就することは……市場價値……の構成である。然し種々なる生産部門の間に於ける資本の競爭は初めて生産價格を成立させる……。生産價格の成立には、市場價値の其れよりも、資本主義的生産方法のより高き發達を必要とする』（同所同頁）。斯くして一方に於ては、

若し價値と市場價値とを全く同一のものだとすれば、第一巻に於ける價値は競爭に依つて構成されるものでなければならないと同時に、他方に於ては、價値が理論的にも亦歴史的にも生産價格に先行するかの如き觀を呈する。然るに較差地代論に於て農業なる一生産部門の生産物の價値或は市場價値には同業者間の競爭に依る平均化無しとすることに依つて、若し第一巻に於ける價値が農業にも一般的に妥當すべき價値法則上の價値なりとすれば、其れは到底競爭に依つて構成され得ないものとなると同時に、斯かる意味の價値が歴史上生産價格に先行すると云ふことも亦解し難き問題とならざるを得ない。此の點を一層明かならしめる爲に次にマルクスの較差地代論を見よう。

彼れの地代論には次の如きことが前提される。農業も製造工業と同様に資本主義的生産方法に支配されてゐること、即ち資本家が地代を支拂つて地主から土地を借り、勞働者を雇つて農業を經營してゐること、從つて農業と他の生産部門との間に資本の競爭、資本の移動が十分に行はれ農業資本にも一般的利潤率が妥當してゐること是れである（第三巻第二部一五三頁、一五七頁、一六五頁）「而して此の小作資本家が此の場合に借地契約に基いて例へば一年と云ふが如き一定期間の土地の使用に對して地主に支拂ふ所の一定の貨幣額が地代と呼ばれる（同所一五七頁）。此の地代は『剰餘利潤』或は剰餘價値の轉化したものだとされる（同所一五三頁、一七四

頁等々）。然し斯くの如き謂はば地代の現象形態よりも地代の實體とも云ふべきものを見極めることがマルクスの價値論を主題とする本文に於ては特に重要である。

マルクスは一方に於て農産物の價値或は市場價値も亦其の農産物を生産するに社會的に必要なる勞働時間に依つて決定されることを認める（同所一七五―一七六頁）。彼は尚ほ較差地代の説明に當つては前記の前提の外、更に、地代を支拂ふ生産物は『總べての他の商品と同じく、其の生産價格で賣られる』ことを前提する（同所一七九―一八〇頁）。然し農産物の市場價値或は價値は競爭に依ると否とを問はず平均價値でなければならぬ。然るにマルクスは較差地代論に於ては農産物の生産價格は地代――『絶對地代』とは異なる較差地代――を支拂はない土地の生産物の個別的價値に支配せられると説くから、農産物の生産價格は多くの場合に於て個々の農産物の個別的價値以上の價格であるのみならず、また常に市場價値、價値、社會的價値、或は平均價値以上の價格でなければならぬ。從つて此の較差地代の社會的總計額は此の生産部門に於ける剩餘價値の社會的總合量を超過する部分となり、唯だ絶對地代のみが剩餘價値の社會的總合量の中に入り來たることとなるであらう。

マルクスの較差地代論は、リカードの地代論と大體に於て同一の基礎の上に立ち、然かも後者の地代論を訂正し更に發展させたものであつて、其れは地代論としては實に精密を極めてゐるも

のであるが、茲では單に其れと價値論との交渉のみが問題である。マルクスに於ても、リカードに於けると同じく、最劣等の耕作地にあつては其の生産物の價格は生産價格に等しいから較差地代は生じない。其れ以上の耕作地には較差地代が生ずる（同所一九二頁）。そこで『最劣等の……耕作地の生産價格が常に統制的市場價格、』即ち『市場生産價格』或は『平均的市場價格』（二木註、之は言葉の上では明かに矛盾だが實質上も後に述べる如く矛盾に歸する）であつて、然かも此の市場生産價格に於て『商品の價値の性質、』即ち價値が個々の商品の生産に必要な勞働時間に依つてではなく、寧ろ社會的に必要な勞働時間に依つて決定されると云ふことが示されると云ふのである（同所一九七頁、一八〇頁）。『最劣等の……耕作地の生産價格』と云ふのは其の耕作地の生産物の個別的な生産價格のことであつて決して農業部門に於ける『平均的市場價格』ではない。從つて其れはまた斷じて前に述べた意味の『市場價値』ではあり得ない。果して較差地代を論じてゐる或る場所では『市場價値』が全然違つた意味のものとなつてゐる。『較差地代の場合には一般に、市場價値は常に總生産價格よりも大であることを注意すべきである』と言ふ。茲に謂ふ『市場價値』は最劣等耕作地の個別的な生産價格に總生産物の數を乘じた積であり、茲に謂ふ『總生産價格』は『現實的生産價格』と呼ばれるものである。『現實的生産價格』とは、例へば次表の如く相等しい面積の然かも異なれるＡＢＣＤの土地に等額の資本を投じて小

麦を耕作した場合の總生産物の價格二百四十志［＃シリング］の如きを云ふ。

A 1 クオーター ＝ 60 志　1 クオーター＝ 60 志
B 2 クオーター ＝ 60 志　1 クオーター＝ 30 志
C 3 クオーター ＝ 60 志　1 クオーター＝ 20 志
D 4 クオーター ＝ 60 志　1 クオーター＝ 15 志

10 クオーター＝ 240 志　平均　1 クオーター＝ 24 志

然るに此の十クオーターの小麦は六百志で賣られる、一クオーター六十志だからである。此の六百志が『市場價値』で右の表に於ける二百四十志が『總生産價格』だと云ふのである。而して斯様に六百志で賣れるのは『市場價値に依る決定である、市場價値は……競爭の仲介に依つて成立する、競爭は虚僞の社會的價値を生ずる』と説かれる（同所二〇〇頁）。

六百志から二百四十志を差し引いた殘額三百六十志はマルクスの勞働價値論からすれば確かに虚僞の社會的價値である。何となれば其れは彼れの價値論に於て商品の價値量を決定するものとされてゐた社會的に必要な勞働量とは全く關係がないからである。然かも此の虚僞の社會的價値が生ずるのは、マルクスが言ふ様に競爭や資本主義的社會形態や土地私有制度の爲であるのみな

らず（同所同頁）、又彼が先きに第一巻に於ける價値と殆ど同一物なるかの如くに取扱つてゐた市場價値を、茲では却つて『現實的生産價格』或は『現實的平均價格』と呼び、而して本來市場價値でないものを市場價値と呼んだことの結果でもある。斯くして少なくとも較差地代は剩餘價値の一部分の轉化したものではなく、全く虚僞の社會的價値の轉化したものに外ならない事が、マルクスの言ふ意味に於ても亦私の言ふ意味に於ても、明瞭になつた。彼は曰ふ『較差地代は商品の一般的な生産價格に決定的に入り行くものではなく、寧ろ此の生産價格を前提とする』と（同所一八六頁）。然かも一般的な生産價格の社會的總額は價値の社會的總量と等しくなければならないから、『一般的な生産價格に決定的に入り行くものではなく、寧ろ此の生産價格を前提とする』様な較差地代は當然に價値の社會的總量以外の量でなければならぬ。斯くして較差地代を剩餘價値から導かんとする論據が撒去せられる。再びリカードに歸るべきか。

以上は單にマルクスが較差地代の第一形態と呼ぶ所のものに關する論評に過ぎないが、然し第二形態に關しても、否要するに彼れの較差地代論の全部を通じて原則的には同様の論評を繰り返すことが出來るから、茲では是れ以上論ずる必要を認めない。また『絶對地代』に就ても茲では論評を省く。そして本文が既に豫定よりも幾らか長くなり過ぎたと思はれるから、茲に簡單に結びの言葉を附け加へて置きたく思ふ。要するに「資本論」第一巻から第三巻の前半に至るまで平

均觀察を一貫させて來たマルクスの價値論は、第三巻の後半に於ける較差地代論に於て、『市場價値』は最劣等耕作地即ち限界耕作地の個別的な生産價格或は個別的な價値即ち限界生産價格或は限界價値に統制されると説かれるに至つて、竟に較差地代を剰餘價値の分野以外に押しやらざるを得ないと云ふ一の矛盾に陥つた。此の矛盾は畢竟平均觀察と限界原理との矛盾に外ならない。然かも此の矛盾を生ぜしめてゐる一の條件は較差地代を剰餘價値から導かんとすること其れである。較差地代をリカードの如く取り扱へば此の矛盾は除去されるが、然し之と同時に較差地代をも勞働者階級のみからの掠奪と觀ようとする立場も亦撤去されざるを得ない。是れより溯つてマルクスの價値法則其のものに既に初めから勞働者階級の被掠奪、被搾取を理論づけようとする動機が潜在してゐたか否かを問ふことも出來よう。何れにしても平均觀察に於ては『剰餘利潤と負の利潤とは相殺する。それ故に地代は消滅する』（同所二六五頁）。之に反して較差地代を成立させようとすれば、商品の價値量は其の商品の生産に社會的平均的に必要なる勞働量に依つて決定されると云ふ價値法則を否定し去らなければならない。（昭四・十一・三）

第二部　宗教論争

一　中外日報紙上に於ける論争

1　三木清「文藝と宗教とプロレタリア運動」（1.1）

2　服部之總「マルキストの宗教觀」「マルキシズムと宗教」座談会の発言から（1.16）

3　安部大悟「修正と歪曲」（三木教授の試みへの抗辯）［＃要旨］（2.13～14）

4　三木清「如何に宗教を批判するか」（2.9～13）

5　服部之總「三木清氏の宗教學」（2.19～23）

6　岡田恒一「『宗教は阿片なり』―三木教授の『如何に宗教を批判するか』に就いて―」（2.28）

7　安部大悟「原因と結果の混交に依るマルクス主義の歪曲（三木教授への再抗辯）」［＃要旨］（3.1～4）

8　三木清「宗教闘争と階級闘争―批評家に答へて―」（2.23～26）

9　源哲勝『獨笑記』「平凡」（3.1）
10　三浦産玄洞「スローガン宗祖に帰れとは？」（2.22～23）

二　川内唯彦　「マルクス主義者は宗教に如何なる態度を取るか」［#要旨］（6月）

一　中外日報紙上に於ける論争

宗教新聞『中外日報』にはこの年（1930年）、マルクス主義と宗教に関連した記事が多数載っています。その中から三木清の元日の記事から派生した関連の記事をいくつか採録します。三木清自身の論文は全集第十三巻と二十巻に分かれているので、此処に新聞にある通りに載せました。安部氏は没年不明であるので、引用的紹介を載せましたが、岡田氏と源氏に関してはそのままです。『中外日報』は、宗教新聞と自己規定した上で、非宗教的・反宗教的立場の意見をも適宜取り上げているようです。小林多喜二の宗教論を一面で連載したり、あるいは井上哲次郎であったりと、いろいろな立場を紹介しています。紙面としては、宗教関係者の行事・事件、投稿記事などが主です。なお中外日報紙は、初発行から全てがマイクロフィルムに収録され発売されています。また、三木の三論文、服部・三浦の論文は、中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』1930.5.5刊大鳳閣書房に若干の編輯の上で収録されている。この書には他に、長谷川如是閑・宇野圓空・本荘可宗・倉田百三・小林多喜二・大宅壮一などの文も収録されている。なおこの書の初版本は、クレス出版より『シリーズ日本の宗教学5　宗教学の諸分野の形成第8巻』2007.11として復刻版が出版されている。

三木清の第二論文以前に、三木を批判する松原致遠「マルキストの誤まれる宗教觀を是正す」（1.22～）加納三郎「マルキシズムと宗教に就いて」（2.4）或は、本荘可宗「日本における『宗教とプロレタリア』」（1.22～）更には一月十六日に開かれた、長谷川如是閑、大宅壯一、宇野円空、赤松正俊、服部之總、三枝博音等が参加する座談会「マルキシズムと宗教」が二月四日から連載されている。三木清も第三論文執筆前にはこれ等に目を通したはずである。服部之總「三木清氏の宗教學」については三木は、あらかじめ凡てに目を通してはいないのではないか、と推測する。

1　文藝と宗教とプロレタリア運動　三木清

一

プロレタリア運動は文藝と宗教とに對して相異なる態度を取つてゐるやうに見える。今日この運動の最も目覺ましき指導精神であるところのマルクス主義の理論的態度がこのことを示してゐる。即ちマルクス主義は、一方では文藝を一般に排斥するのでなく、却つて或る種の文藝はこれを最も有力な闘爭手段のひとつに數へて、それを極めて重要視する。しかるにマルクス主義は、

他方に於て、宗教を一般に無視するばかりでなく、却つてこれを全く否定しようとしてゐるやうに見える。

マルクス主義にとつて文藝闘争はブルジョア文藝破壊のための闘争である。しかるにそれは同時にプロレタリア文藝建設のための闘争である。そこには單に最も徹底した破壊の努力があるのでなく、また最も充實した建設の努力がある。仕事は批判に終わるのではない、批判の終わるところに、否な、批判の始るとともに、創造が要求されてゐるのである。更にマルクス主義にとつては文藝闘争は單に文化闘争の問題ではない。それはたゞ古き文化を克服して新しき文化を樹立するというだけの意味のものでなく、文藝はまたプロレタリアの現實的な、實踐的な運動のための重要な武器であると見られてゐる。文藝は現實の階級闘争の實踐にプロレタリアを準備し、堅固にするものでなければならない。かのプロレタリア文藝大衆化の問題が最も熱心に研究され、討論されたのは主としてこれによるのである。

しかるに宗教についてはこれと異なる。宗教闘争はマルクス主義者にとつて二重の意味をもたない。それはたゞ專らなる破壊のための闘争を意味し得るだけである。いはゞブルジョア宗教の批判と共にプロレタリア宗教を樹立することがそこで問題になつてゐるのでなく却つて一切の宗教の全體的な否定が緊要時とされてゐる。即ち從來の宗教の否定と共に宗教そのものゝ消滅がマ

ルクス主義によつて要求されてゐるものゝ如くである。マルクス主義と宗教との間に於けるこのやうな乖離は簡單に理解され得る。あらゆる宗教が觀念論的なものあるに對して、マルクス主義は唯物論的基礎の上に立つてゐるところに、兩者の根本的に相容れない理由が横はつてゐると考へられるからである。文藝はなほ唯物論的な文藝であることが出來、唯物論的な文藝として偉大な文藝であることが出來る。しかし宗教がなんらか唯物論的であるといふことは、一個の自己矛盾であつて、それは到底あり得ないことである。

文藝と宗教とプロレタリア運動という我々の問題は、これによつてその所在が明かになつたと思ふ。第一、宗教はプロレタリア運動に對して、少くともこの運動がマルクス主義の理論によつて指導されてゐる限り、どこまでも敵對の關係にあるのであらうか。第二に、文藝と宗教とはプロレタリア運動を機會として、從來の關係を凡て絶縁して、遂に互いに分離せねばならぬのであらうか。蓋し一方はこの運動に、マルクス主義がそれを指導する場合と雖も、結びつき得るに反して、他方は、少なくともその場合には、それと對立せねばならないものゝ如くであるからである。

二

マルクス主義みずからは宗教に對して敵對關係を宣言するに拘らず、興味あることには、或る人々はマルクス主義そのものを宗教として特性づけようとしてゐる。マルクス主義者の熱情と犧牲的精神を見よ、マルクス主義が大衆の間に傳播し、それが大衆を捉へ、大衆を實踐に動かすさまを見よ、かゝる現象はただマルクス主義が、みづから稱する科學でなく、宗教であることによつてのみ可能である、と人々は云ふ。しかるに注意すべきことには、これらの人々がかく語る場合――サンヂカリズムの理論家ソレルの如き場合を除いて――それは宗教に光榮あらしめるためでなく、却つてマルクス主義の科學性を否認し、それを宗教的迷信の位置に墜すためである。これらの人々の多くは單なる實證主義者であるに過ぎない。彼等は大衆現象といふ事物の現象形態にのみ眼を奪はれてかゝる現象を惹き起こすところの事物の本質を見ようとはしない者である。しかるに事物の本質を把握し得る者は、今日、宗教に向かつて次のやうに云ふであらう。宗教の宗教たる特質は、それの輝ける過去の歴史の示してゐるやうに、それが大衆を捉へ大衆を動かしたところにある。ところで今マルクス主義がかくの如き大衆現象を捲き起してゐるとするならば、宗教はその特質を回復し若くは維持するために、今やマルクス主義の理論に自己を結びつけなければならない。嘗ては、自己の大衆性を獲得し、自己を強力にするために、例へば、ギリシャの哲學、否な自然科學にさへ、勇敢に結びついていつた宗教が、何故に今日マルクス主義の理論

に自己を結びつけてはならないのであらうか。

もし今日それが出來ないとすれば、宗教はみづからその弱點を暴露するものではないであらうか。マルクス主義は階級的な理論である。それはプロレタリアートの解放の理論である。宗教がこの理論を取り上げ、取り入れることを拒むとすれば、それは宗教が今日反對の階級即ち少數者の階級たるブルジョアジーの代辯者であることを示すことにならないであらうか。宗教はつねに弱き者、貧しき者、虐げられた人々の味方であらうとした。宗教は今プロレタリア運動の擁護者としてその本來の使命を果たさなければならない。或は宗教は一定の特殊の階級を目差すのでなく、却つて全人類を目的とするのであるといふのか。ところでプロレタリアートは、その個々のプロレタリアの解放がこの階級全體の解放なくしてはあり得ず、またこの階級の解放が人類全體の解放なくしては成就されないような階級である。それは一切の人間の解放という歴史的使命を擔ふ階級である。それだから宗教はプロレタリア運動に結合することなくしてはまた自己の最高の目的を遂行し得ないのである。

それにしても宗教はマルクス主義の唯物論とは原理的に相許さないものではなからうか。このやうに考えるのはこゝに謂う唯物論の意味を理解しないためである。それが道徳上の物質主義、利己主義でないことは、多くのマルクス主義者に於ける實踐上の理想主義的な情熱、その犧

（第四面へつづく）

牲的精神などがこれを示してゐるであらう。ここに謂う唯物論は實に史的唯物論であり、今日の歴史的現實の表現にほかならない。あらゆる人間的なものが商品化し、從つて物化してゐるといふのが我々の社會の事實である。このまゝの社會の中ではいはゞ最も人間的なものであるところの宗教が到底育ち得ないといふことは、事實がこれを示してゐる。プロレタリア運動は本質的にはかゝる物化した人間の解放の運動である。それ故に宗教もまたこの運動に結びつくことによつて初めて自己を生かすための地盤を獲得し得るのである。物質を主張することによつて却つて物質からの解放を成就するというのが辯證法的唯物論の特色である。

三

あらゆる事物は歴史に於いてその形態を變化する。その形態を變化させることがないならば、事物は非現實的となり、抽象的となり、自己を成長發展させることが出來ない。このことを今日のプロレタリア文藝が明かに現はしてゐる。プロレタリア的となることによつて、文藝そのものが滅びるのではない。むしろ文藝はそこに新しく生きる道を見出し、そして今や明るく、力強く伸びつゝあるのである。固定は發展の否定であるばかりでなく、却つて自殺である。

同じやうに宗教もまた、自己を發展させるためにこそ、今日その形態を變化すべく餘儀なくされてゐるやうに見える。しかるに事物はその發展の過程に於いて單に自己を變化させるばかりでなく、むしろ自己を否定し、自己の反對のものに移つてゆかねばならない。このとき自己を否定しないならば、自己の積極的な肯定、真の發展は不可能である。今や宗教はまさにかくの如き場合に出會つてゐるのではなからうか。本來精神的な宗教は今や物質的であることによつて、本來全人間的な宗教は今や階級的であることによつて、却つて自己を生かし、自己を發展させる契機を捉へ得るのではなからうか。なぜならかくすることによつて宗教は現實的となり客觀的となり得るからである。

あらゆる偉大なるものは客觀的である、とゲーテは考へた。ブルジョア文藝に對するプロレタリア文藝の優越は、今日、前者が主觀的であるに反して後者が客觀的であるところにある。プロレタリア文藝は現實の歴史の客觀的な進行の表現であり、且つこの進行のための現實的な力である。宗教もまた客觀的であることを要求されてゐる。そしてかくあるために宗教は今や最も險難なる道を歩むことを餘儀なくされてゐるやうに見える。それは自己否定の道である。しかるに眞實を云へば、このやうな道を歩まねばならぬことこそまさに宗教にとつての光榮を意味するものでなければならぬ。蓋し宗教が他の文化の諸形態と異なるところの最も重要な特質はそれが全體

的であるといふことにある。科學、文藝、その他のものが凡て人間の存在の一面にのみ關係してゐるのに反して、宗教は彼の存在の全體に關係する。從つてそこではたゞ「此れか―彼れか」といふことが意味を有する。かくて全體的な轉換は今や宗教に向かつて最も切實に要求されてゐるのである。宗教にして人間の存在の全體に關係してゐる限り、今日、物質的人間的生活を無視して單に心靈のことのみを説く宗教は虚僞のものでなければならぬ。なぜなら我々の社會にあつては人間の全存在が物化してゐるのであるからである。そこでは宗教そのものでさへもが商品化することを餘儀なくされてゐるのであるからである。このやうな社會の變革のためのプロレタリア運動のうちに宗教は全人類の將來を見なければならない。プロレタリアートを解放することなくして宗教は自己を解放し得ない。そして自己を物質化することなくしては宗教はプロレアリートを解放し得ない。

　文藝と宗教とはプロレタリア運動に於いて結合すべきである。今日唯一の問題が問題なのである。この問題の解決があらゆる他の問題の解決の條件であるばかりでなく、むしろあらゆる他の問題が問題として意味を有し得るための條件である。もはや否定すべからざるプロレタリア文藝の出現、それの大衆化の現實を前にして、宗教は從來の味方が敵となつたと考ふべきでなく、却つて自己の行くべき道を教へられなければならない。このとき宗教は單に文藝との結合を求むべ

きでなくこの文藝の現實の地盤に於てそれと自己との結合を企てるべきである。（完）

——中外日報 1930.1.1 第一面

2　服部之總「マルキシズムと宗教座談会」から「マルキストの宗教觀」

長谷川如是閑　それでは斯うしたらどうだ、マルキストは宗教を如何に見るかといふことを服部君に依つて一つ説明して貰ひ、それを妥當であるや否やといふやうなことを色々の見地から批判して貰つたらどうだ。マルキストの宗教觀を先づ言つて、それに對して皆意見を吐くといふことにしたら統一しないかと思ふ。

服部之總　簡單に説明しませう。能く宗教は民衆の阿片であるといふマルクスのヘーゲル法律哲學批判序説からの文句が引出される。その文句の前後の文章から離して批判するのでは、到底マルキシズムの宗教論に對する理解には到達出來ないと思ふ。故に佐野さんの摘録の趣意に依ると、「宗教は民衆の幻想的幸福である。宗教的苦難は現實的苦難の表現であり、それに對する抗辯でもある。宗教は抑壓せられたる生物の探索であり宗教は民衆の阿片である。」斯ういふ風に續いて居る。寧ろマルキシズムに於ける宗教批判の第一デゼーは、宗教は民衆の阿片であるとい

ふ結論に到達する前に書かれてゐるところの、宗教は民衆の幻想的幸福である、宗教的苦難は現實的苦難の表現であるといふ點にあるのではないかと思ふ。この間も、某氏の論文を拝見した折に、宗教と社會主義との同一性が兩者の理想主義にあると――これは言葉の通りではないのです――（唯）さういふ意味の意見が述べてあつたのを見たのです。成程その點は正しいですが、併しそれからもう一つ進んで、宗教がその時の社會に對する批判である、但し或特別の仕方による批判であるといふ點が考へられなきやならない。

現存する階級關係を撤廢して、人類平等の状態を實現しやうといふ理想主義が如何なる宗教にも含まれて居ることも事實である。又同じやうな理想がマルクス主義に於て、さうして凡ての社會主義に於て含まれて居ることも事實である。がさういふ同一性にも拘らず、兩者の絶對的の違ひは何處にあるかと言ふと、それに到達する方法なのであります。

凡ての社會主義はさういふ理想的な状態を此世で現實に實現することを信じて居る。それに對して凡ての宗教は、この世に於て實現することを否定して、彼岸で實現することを所期して行くさういふ點に決定的な差異がある。然らばさういふ差異の根據は何處にあるかといふと、一般的に云ふならば――斯うなると僕のマルキシズムの解釋になるけれども――宗教といふものは現實のこの世で階級關係、階級搾取状態といふものから、さうして又階級關係が實現しない以前の原始

共産時代の世界であるならば、（原始共産時代の宗教もあるのですけれども、）自然界の脅威、自然から支配される状態、人間が非常に窮乏してゐる状態さういふ状態から、現實に地上で脱却する爲の客觀的の條件が——これをマルクス的に云ふならば物質的條件が——缺如してゐる場合の方法が宗教となつて現はれる。さうしてさういふ物質的條件が實現した社會に立到つた時始めて人類は現實の階級社會からの解脱がこの世で實現し得るといふ確信に到達し、又その爲の方法も發見される。で要するに人類全體をその窮乏から解放し、それの階級鬪爭、階級的搾取状態から解放する爲の唯一の條件といふものは、マルキシズムに依ると、資本主義的生産方法が始めて地上に齎した所の大産業に依る絶大の生産力であり、さういふ生産力は封建時代の末に至るまでは、未だ嘗て人類社會の上で實現した例はなかつた。そういふ物質的可能性が與へられると與へられないとに拘はらず、現實の苦惱に對する自己批判といふものは、この苦惱から人類全體を解放し度い。さうして理想的の状態に立到らせたいといふやうな欲求を起させるのであつて、さういふ物質的條件がない場合は、それを彼岸に於て達成されるものとして、その達成する力といふものは彼岸に存在するものとしてボスチュレートせざるを得ない、斯様なものが宗教であり、現實に此世にさういふ宗教が生れた後に至つては、さういふものをボスチュレートする必要はない斯ういふ解釋が下されるのではないかと思ふ。其のやうに凡ての色々な分派の社會主義の中で、

マルクス主義は最も正常に人類社會の發展行程を支配する法則を發見したが、丁度吾々が自然界を支配する法則を發見する事に依つて、自然から支配される状態より免れて逆に自然を、電燈のやうに駆使する状態に立至ることが出來るやうに社會の運動法則といふものを究明し得たマルキシズムに於て、その法則を逆に社會に適用してさうして、社會の變革を爲し得ると云ふ科學的の認識に基いて、さう云ふアイデアリズムの實現の爲の方法論を、理論として又實踐として見徹しの付く形態に於て持つことが出來たと云ふやうな點に於て、他の空想的社會主義等々と違つて居る。

僕は今のやうに見たならば、資本主義以前の段階に於ける理想主義をも社會主義と呼ぶことは間違ひであつて、資本主義はそれが人類を現實に解放する根據を與へられてゐない。資本主義以前のアイデアリズムは、否や應なしに宗教の形態を取らなければ、既に此世で現實に人類解放の爲の條件が實現した後に於て、然も尚ほ此世に於ける解放の可能性を否定する所の宗教と云ふものはそれが曾ては資本主義前期に於て持つて居つた所の革命性の半面をも悉く喪失して終つて、專ら反動的に成らざるを得ないと云ふやうな根據も其處にあると思ふ。是はマルクスの言葉など全然引用しないで、僕の勝手な解釋を述べたのですけれども……。

［＃座談会は 1930.1.16 に開かれた。中外日報紙上では速報記事は別として 2.4 から連載された。以

上の服部の発言は紙上では見つからなかったものですが、『マルキシズムと宗教』では冒頭部にあります。」

――中外日報東京支局編『マルキシズムと宗教』

3　「修正と歪曲――三木教授の試みへの抗辯――」　安部大悟

［＃要旨］

「無産階級解放の潮は今や澎湃として宗教の陣営を目差して打ち寄せるに至った。動かすべからざるこの客觀的社会醸成は如何に宗教に左袒する一軍の人々の主觀的意識に反映し投射せられたか。」という一文から始まり。続いて、

「資本主義は其の発展の結果必然的にその對立物としてプロレタリア階級を生み出した。而してマルキシズムはその指導理論として大衆を把握するに至った。プロレタリア階級はそれによってみずからの歴史的使命を自覚する、そして自らによる自らの解放の必然と可能とを会得する。」

そして宗教が「大衆性を再び回復せんが爲に」マルクス主義に結びつこうとして、「如何にそれが徒労に終わったか。乃至かかる試みが觀念論の領域に堕すること以外の何を齎したか。我々

はそれらの輝かしき美装せる論理に眩惑せられてはならない。」

「中外日報元旦紙上に於ける三木清教授の『文藝と宗教とプロレタリア運動』の一文は、その第一着手であり種々なる意味に於いて論議に上るものと思われるが、我々はそれに幾多の矛盾が内包せられているように思う。」

三木論文の大約は、

「マルキシズムよりすれば、プロレタリアの文藝は存し得るけれどもプロレタリアの宗教はあり得ない。しかしマルキシズムと宗教とはしかく反對の關係に立つものだろうか。否マルキシズムと宗教とは結びつきうるものである。宗教はマルキシズムと結合することによりてのみその最高の使命を遂げ得るものである。両者の結合は唯心論の立場にある宗教が唯物論に轉向することによりて成し遂げられる。」

三木教授の「マルクスのカント化」は、「マルキシズムを骨抜きにすることによって大衆の實踐から離脱せしめたが、」「宗教のマルクス化」は、「宗教の独自的存在を肯定して、マルキシズムの宗教否定に對立しつつ、唐突にも宗教の化粧いを変えてマルキシズムに潜入させんとするものの如くである。」それが結果するのは、宗教が無くなる、マルクス主義が消える、と云う事ではないだろう。「即ち結合するとあるからには新しい第三のものの出生以外には考えられな

い。斯くして生じた第三者とは一體どんなものであろうか。」

マルクス主義と宗教とが、「理論に於いても行動に於いても結ばれるであろうか。」

「併し乍ら宗教を肯定すると云う点に一切の問題が懸る。如何に唯物論化した宗教を主張してみても、宗教を肯定しつつマルキシズムの階級理論と結ぶことは自己矛盾たるを免れない。何となればマルキシズムの階級理論からこそ宗教否定が生み出されているのであるから。」

宗教は、人間の解放を爲さねばならぬとするが、マルクス主義は、「かくなりつつあると云う客觀世界の科學である。前者はユートピア社会主義の理論であるが三木教授の所論と異なるところは教授が階級理論を新たに宗教に附加せられる点である。而も『宗教はマルキシズムの理論に自己を結びつけねばならない』との言葉は、宗教とマルキシズムは斯々の点に於て結びつくと云う十分なる分析を拒否せるものと云わねばならない。我々は結びつけなければならないと云うことよりも結びつく事實の有無を第一に注目する。」

宗教が大衆を捉え、貧しいものの味方であったと三木は云うが、「吾々は空論よりも事實に聞こう。歴史は、被圧迫階級の味方は常に唯物論―被宗教―であったことを實證している。唯物論こそ大衆を把握した。近代ブルジョアジーが、封建制の桎梏を逃れ出づる武器は自然科學という唯物論であった。ブルジョアが、支配の地位に立つや宗教は自らの特質を維持するために自然科

學で宗教を修正した。宗教改革は宗教を生き延びさせたのである。然しブルジョア階級の勝利が爲されるやプロレタリアは早くも歴史の頁に登場し、かくて両階級は對立する。自己を修正した宗教はその平和と保守の特性をブルジョアの支配に利用されるに至ったのである。プロレタリアートは現に史的唯物論に立つ限り宗教に對立する。マルキシズムは大衆を把握するに至った。それは、單に主觀的世界の意見ではなくて客觀世界の科學であるがゆえに外ならぬ。」大衆は、三木式に造られた宗教に鞍替えはしないだろう。「マルキシズムによれば、プロレタリアの解放は階級の揚棄による人類の解放を結果し、したがって宗教は不可避的に消滅する。これこそアナーキズムの概念的宗教否定に對し、階級闘爭の具體的實踐裡に宗教否定が齎される所以である。」

「所謂宗教は三木教授によって修正されてマルキシズムに投じて階級的立場に立つ限り、両者はかくの如きであろう。併しマルキシズムからすれば次代社會に於いて宗教は不可避的に消滅する。そこには宗教を生む外力的支配即ち階級權力關係が除去されるが故に。それ故に真にマルキシズムに立つ限り三木教授はマルキシズムとともに宗教を否定せられよう。けれども教授は宗教を肯定していられる。それによって見ると真に階級的立場に立たれていないと云うことを知る。」

ここに於いて、先に云った第三のものは、「只觀念論に堕することより外の何物でもなかったのを見いだした。」

「吾々は歴史の進行を無視するような理論を頭脳の中で構成し客觀世界の進み行きをそれに当て嵌めようとすることによって歴史の流れを阻止せんとする独斷的觀念論に踏み迷ってはならない。かかる倒錯せる考え方に立つ限り何人も宗教擁護の試みに奔放せざるを得なくなるであろう。この他の多くの諸氏の論文についての質疑は之を後日に譲って、之小論を擱筆するにあたり教授への非礼を多謝する。（昭五、一、二十四）」で結ばれる。

——中外日報 1930.2.13 ～ 14

4　如何に宗教を批判するか　三木清

一

現在の宗教が否定さるべき要素を有することは何人にとつても明白である。眼ある者はこれを見、文字ある者はこれを知らざるを得ない。如何なる宗教肯定論者と雖も現在の宗教の全部をそのまゝ辯護しようとは思はないであらう。そこでこれらの人々の宗教擁護論は普通に次のやうな形をとつて現はれる。

第一、宗教の本質とその現象、就中宗教制度とが區別されねばならぬ。そして宗教に於て否定さるべき要素はその現象に關係する。現在に於ける個々の宗教組織、個々の宗教制度のうちにはなるほど變更さるべきもの、革命さるべきものも少くないであらう。しかしそれだからといつて宗教の本質、「純粋な」宗教ともいふべきものは決して否定さるべきでない。我々は宗教の本質に新しい衣を着せさへすればよいのである。このやうな考へ方は更にこれを推し進めることが出來る。かくて第二に、從來宗教の本質と見做されたものゝ中にも否定さるべき要素は含まれてゐる。我々は宗教の本質を一層「純粋に」せねばならぬ。そしてこの宗教の「純粋な」本質こそは固より今日と雖も否定さるべきではないのである。

先づ第二の點に關して私は云ふ。宗教の純粋な本質などいふものはただ哲學者の頭の中にだけ存在し得るものだ。もし宗教家にして宗教のかゝる純粋な本質を考へてゐる限り彼は宗教家でさへないのである。現實的な宗教はこの意味に於て凡て純粋ならぬ宗教である。「原始的」宗教がつねに一切の偉大なる宗教の底流をなしてゐる。どのやうな高級な宗教も多かれ少なかれこの原始的宗教に權利を認め、多かれ少なかれそれに自己を適應させ、且つその要素を自己の中に取り入れてゐる。こゝに「原始的」といふのは、時間的に昔のものであるといふ意味でもなく、また價値的に低いものであるといふ意味でもない。却つてそれは大衆の自然的な宗教的意識を指すのである。原始的宗教の表徴として、その感性的、物象的性質、その幸福主義的傾向などが擧げられることが出來る。事物の世界となんらの接觸ももたぬ一の絶對的に「精神的な」宗教は單に一個の抽象的な理論としてのみ存在し得る。又一切の人間の有する幸福への願望こそはあらゆる宗教の出發點である。

同じやうに第一の點に關しても私は云ふことが出來る。宗教の本質とその現象とを二元的に見ることは誤である。歴史のうちに活ける力として存在した如何なる宗教もつねに儀禮や制度や組織をもつてゐる。宗教は固よりこれらのものに盡きはしない。そこには人格の最も内面的な體驗がある。しかし最も内面的なものもつねに何等かの仕方で外部に表現される。このことは人間が

その存在に於て單に精神的でなく却つて同時に感性的な構造のものであり、いはゆる精神物理的統一體であることによつて必然的にされてゐる。内なるものは外なるものを通して、外なるものは内なるものによつて理解される。もしさうであるならば、宗教の變ることなき本質などいふものは存在しないのであつて、その教理、その制度などの變化してゐる如く、宗教の本質そのものもまた歴史的である。

　このやうにして我々は歴史のうちに活ける宗教を一の全體として問題にしなければならない。この場合我々は一般に次のことを注意しておかう。宗教が今日墮落してゐるとするならば、それは、或る人々の考へる如く、單に宗教そのものゝ罪でなく、却つて宗教がそのうちにある社會によつてさうさせられてゐるのである。今日の社會の變革なくして今日の宗教の變革もあり得ない。否、ブルジョア社會ほど非宗教的な社會は嘗てなかつた。この社會に於て宗教は最も非宗教的たらざるを得ないのである。それだから宗教に對して眞に關心を有する者はブルジョア社會に敵對せざるを得ないのである。

二

　階級社會に於ては藝術も、科學も、哲學も凡て階級的である。宗教もまたそれ以外のものであることが出來ない。既に宗教家そのものが階級人であり、自己をつねに階級的利害に結びつけ

る。我々は宗教が「何」であるかを宗教家が「誰」であるかといふことを通して知ることが出來る。宗教の批判は宗教家の社會的階級性の批判をもつて始められなければならぬ。

宗教はつねに「人類」の名に於て呼びかける。しかしいはゆる人類なるものは嘗て存在しなかつたのであり、今もなほ存在しないのである。在るものは階級社會である。それ故に人類の名に於て呼びかけられた言葉は、その具體的な内容に於ては、階級的な言葉であつたか、少くとも階級的な意味に受け取られたかである。「富める者の神の國に入るよりは、駱駝の針の穴を通るは却つて易し。」といふ語を無邪氣に、大膽に叫び得る者は、貧しき者の味方でなければならなかつた筈である。そこに我々は或る種の階級的憎惡の表現をさへ見出すことが出來るであらう。もとよりなんらかの人が正直に人類のことを考へてゐることは可能である。然しながらそのやうな人の説くところのものも、階級社會の内部に於てはいつでも階級的に利用されるのである。彼はこのことに注意せねばならぬ。

宗教はつねに眞の幸福が物質的なもののうちに存しないと教へる。このことは正しいであらう。けれどもこの教へも階級社會に於ては階級的意味を負はされる。それは貧しき者をその貧に甘んぜしめ、從つて彼等を永久に搾取される位置におくことになる。物質的なものを輕蔑することを説くのは、この社會の現實に於ては、搾取されることを承認するのを勸める意味をもつてゐ

る。宗教はまたつねに平和について語る。しかるにこのこともまた現在にあつては、階級闘争への参加をやめさせることによつて、貧しき者をして永久に階級的隷屬に滿足せしめようとすることになつてゐる。

進んで云へば、宗教は從來一個の矛盾の存在であつた。それは階級なき社會に於て初めて有意味に語られ得る事柄、人類、平和、物質的なものに對する無關心、等々、を階級社會に於て語つてゐたからである。從つて宗教は最も多くの場合、それらの言葉のうちへひそかに階級的意味をひそませてゐたのである。このことは必然的であつた。なぜなら宗教家そのものがまた階級人であつたからである。かくて今日宗教家の多くの者は、働ける者から自分で搾取するか、それとも搾取せる階級に寄生するために、ブルジョアジーと結びついてゐるのが普通である。

それだからといつて私は單純に、絶對的に宗教を否定する者でない。單純な、絶對的な宗教否定は機械的唯物論のことであり實證主義のことである。人間が機械でない限り、宗教の問題は人間の存在そのものゝうちに含まれてゐる。この問題は階級なき搾取なき社會の到來と共になくなるやうなものではない。科學の進歩によつてその問題が解消されてしまふと考へることも出來ない。このやうに考へるのは、恰も美とは渾沌たる、曖昧なる表象であり、從つて科學の進歩と共に我々の表象が凡て明晰判明になるに應じて藝術は存在し得なくなると考へるのと同じである。

このやうな主知主義的な見方に對して私は與することが出來ない。自然及び社會に關する科學のどのやうな進歩によつても滿足させられることの出來ぬ宗教的要求は存在する。それは人間の存在そのもののうちに横はつてゐる。我々は宗教の絶對的な否定を説くのでなく、却つてそれの辯證法的な否定を主張するのである。

三

ブルジョア社會の特性はその非宗教的性質にある。こゝでは本來の宗教的な問題が蔽ひ隱され、埋沒させられる。この社會に於てはひとりプロレタリアートのみでなく、却つてブルジョアジーもまた非人間的になつてゐるからである。人間の自己疎外の完成せる社會にあつては宗教は眞實に生きることが出來ぬ。このとき宗教が人類を説き、精神について教へるにしても、それは大衆を捉へることが不可能である。むしろそれはブルジョアジーのために、しかも宗教的な目的のためにでなく階級的に利用されるまでのことである。それだから宗教は自己をこの場合みづから進んで否定すべきである。

宗教は人類に拘泥することをやめて、プロレタリアートに階級的に結合せねばならぬ。それはプロレタリアートに結合するために、精神を説くことを放棄してこの階級の物質的利益を主張せねばならぬ。宗教は平和を勸めることを斷念して、階級鬪爭の列に加はらなければならぬ。かく

自己を否定することこそ自己肯定への道である。蓋し宗教が自己を結合せしめるところのプロレタリアートこそは全人類の解放といふ歴史的使命を擔ふ階級である。この階級は人間を自己の生産物たる物質への隷屬から自由にする階級である。かくて人類の解放の後に宗教はもはや矛盾なき存在として發展し得る可能性を獲得するに到るであらう。

今や宗教は自己の辯證法的性質を眞實に理解すべきである。宗教は過去の偉大なる時期に於てこのことをよく理解して來た。イスラエルの預言者はその神がイスラエルを救はんがために却つて敵をしてイスラエルに勝たしめるのであると説いた。キリスト教は神が人間として十字架の辱しめを受けることによつてその愛を示すと教へる。親鸞の如きも「善人なほ往生す、況んや惡人をや」と教へた。宗教的眞理の本質は辯證法的なものであると云はれねばならぬ。

しかるに宗教が辯證法的なものであるといふことは、それが一の全體的な、具體的なものであることを現はす。全體とは部分の和ではない。從つて現在の宗教を分解して肯定さるべき要素と否定さるべき要素とを取り出し、後者を除き去ることによつて宗教を辯護しようとする試みは無駄である。宗教には善い方面もあり惡い方面もあるといつて、折衷主義的な議論を持ち出す者があるとすれば、彼は宗教を全く無力にする者であらう。歴史に於て嘗て折衷主義が現實的な力としてはたらいたことはない。現在に於て否定さるべきものは單に個々の宗教組織や宗教制度のみ

ではない。その觀念論や精神主義や彼岸主義がまた同時に否定されねばならぬ。或ひはまた批判さるべきものは單に教理でなくして、却つてまた宗教家である。しかるに宗教家と雖も社會に於ける存在である。それ故に社會の批判が宗教の批判と結びつかねばならぬ。

宗教家にとつて今日の社會を科學的に認識することは絶對的に必要である。さうでないならば、彼は自己の欲すると欲せざるとに拘らず、反動的な役割を演じなければならぬ。

――中外日報 1930.2.9 ～ 13

5三木清氏の宗教學　服部之總

―（2.19第一面）

本紙に寄せられた三木清氏の兩度の論文はなぜ大きなセンセイションを起こしたか？宗教を絶對に否定するというマルキシストの名に於いて、宗教とマルキシズムとの調和が、理論的に主張され實踐的に指令されてゐるからである。

今日わが國の宗教界は異常な矛盾の前に呻吟してゐる。この宗教界の矛盾はわが國現在の社會的矛盾の激化によつて招致され暴露されたものである。宗教的矛盾の解決は社會的矛盾の解決と關聯せずしては行われえない。前者の解決擔當者たる青年宗教家が後者の解決擔當者たるプロレタリアートならびにその理論の武器たるマルキシズムに注目するに至つた根據はまことにこゝに在る。永遠の青年宗教家たる中外日報昨今の紙面はかゝる事態の表白にほかならない。

それは常に眞理に從順なる者のみが行ひうる表白である。青年宗教家とプロレタリアートとは、前者が自己の矛盾とその苦惱とを觀念の中で自慰することから離れて實踐のなかで解決せんと着手しはじめる瞬間に、或る期間中握手協力するであらう。併しながら、この握手協力はけつしてしかく坦々たる道ではありえない。およそ宗教のための社會的存在根據が現實の物質的生産事情

中に殘存してゐるかぎりの間は、青年宗教家もまた宗教徒たることをやめないであらうし、これに對して、かゝる弱小生産事情の究極的拂拭を使命とするプロレタリアートも、觀念的に政治的に宗教否定宗教反對の立前をかざすことをやめないであらうから。

かくて、青年宗教家――私はこの言葉を以て、教界の内部から教界の現狀打破のために蹶起する、純眞分子の一切を意味させやうと思ふ――とプロレタリアートとの提携は、相互のあいだに矛盾と鬪爭とを内包するところの提携であり、しかも、青年宗教家が自己の不滿と念願とを實踐的に遂行せんとする瞬間に、即刻双方から希望しなければならぬ提携である（私はこの問題についてはあとでより明細に取扱うつもりである）。

いずれにせよ、兩者の提携はけつして三木氏所論の如く、しかく單純なものではない。三木氏所論に對する批判の結論からさきに云へば、私はむしろ、マルキシズムに關心をもつ青年宗教家の陷りがちな一種の自慰的解釋をそこに見出したことを告白する。それはマルキシズムの宗教理論ではなく、また實踐的青年宗教家の理論となりうるものでもない。實踐的青年宗教家は、絶えずマルキシズムの徹底無神論の照彈にさらされつつ、共同の敵陣目がけて、プロレタリアートの一翼を形成しなければならぬ段階に置かれてゐる――。

二（2・20第一面）

マルキシズムは、本紙に載せられたすべてのマルキシズムの論文――三木氏のみを除いた――および反マルキシストのそれによつてさえ明瞭なやうに、徹底的無神論のうえに立ち、宗教をもつてプロレタリア的認識に對する「阿片」を以て遇してゐる。だが、三木氏は――氏の第二論文によつて一層はつきり表明されてゐるやうに――宗教を否定しない立場に立つ。

「人間が機械でない限り、宗教の問題は人間の存在そのものゝうちに含まれてゐる。この問題は階級なき搾取なき社會の到來と共になくなるやうなものではない。科學の進歩によつてその問題が解消されてしまふと考へることも出來ない。このやうに考へるのは、恰も美とは渾沌たる曖昧なる表象であり、從つて科學の進歩と共に我々の表象が凡て明晰判明なるに應じて藝術は存在し得なくなると考へるのと同じである。このやうな主知主義的な見方に對して私は與することが出來ない。自然及び社會に關する科學のどのやうな進歩によつても滿足させられることの出來ぬ宗教的要求は存在する。それは人間の存在そのもののうちに横たはつてゐる。」

眞善美聖の「普遍妥當的範疇」に就いて語るブルジョア哲學者の主張と同じことが、こゝで語られてゐるにすぎない。マルキシズムはいかなる「永遠の眞理」をも知らない。それはたゞ無限に近似的に客觀的整理［＃ママ］に向つて近づきゆくところの發展的眞理を知るのである。況んや永遠の聖、こゝでは永遠の「宗教的要求」をや。

いかにも宗教的要求は「人間の存在そのものゝうちに横たはつてゐる。」併しその謂は、性慾が人間の生理的存在そのものゝうちに横たわつてゐるがごときものではない。宗教的要求及びその發現としての宗教は、特定歴史的段階における人間の社會的存在のなかに横たはつてゐる。宗教の多様性とその本質との問題はかくしてのみ始めて「具體的」に把握されうる。

マルクスは宗教の本質（かの思辨的「本質は」マルクスの關知せざるところである）を彼岸主義のなかに見た。そして彼岸主義の歴史的社會的根據は生産方法および生産力の消極性のなかにある。（本紙連載「マルキシズムと宗教」座談會における服部所論を參照せられたし。）かかる消極性の克服が宗教現象克服のための前提條件であり可能性である。それは因より今日の資本主義的生産方法および生産力の高度を以てしても尚いくらか不充分であるだらう。現にサヴーエト・ロシア全體として宗教の克服は客觀的に今尚不可能である。しかもサヴェート・ロシアの頭初につらなる全世界のプロレタリアートに於いて、宗教的要求および宗教現象はその歴史的根據と共に克服されてゐるのである。若しそれかゝるプロレタリアートの犧牲的熱情の中に、非歴史的なる宗教の本質乃至宗教的要求を認め得るという者があるならば、借問す、試みにかゝる思辨的「本質」によつて何れかの宗教的現象を明にしてみたまへ、——例へば現實の宗教家と非宗教家とを判別して示したまえ。

かくて討論が進むだらう。その時彼等の逃げ場所は思辨的な超時代的な、宗教的形式の城塞しかない。三木氏が第一論文（本紙元旦號）のなかで、

「宗教が他の文化の諸形態と異るところの最も重要な特質はそれが全體的であるといふことにある。科學、文學、その他のものが凡て人間の存在の一面にのみ關係してゐるのに反して、宗教は、彼の存在の全體に關係する。」といはれてゐるのは決して故なしとしない。かゝる思辨的宗教原論が斷じてマルクスと無緣であることは申すまでもない。

三（2.21 第一面）

三木清氏はいかにして氏自身の宗教肯定と、氏のマルキシズムの宗教否定とを調和せしめてゐるか？

「辯證法」によつてである。

「私は單純に、絶對的に宗教を否定する者でない。單純な、絶對的な宗教否定は機械的唯物論のことであり、實證主義のことである。」

「我々は宗教の絶對的な否定を説くのでなく、却つてそれの辯證法的な否定を主張するのである」（本紙十一日）

機械的唯物論はその絶對的な宗教否定のゆえに宗教と相容れないが、辯證法的唯物論（即ちマ

ルキシズム）はその辯證法的宗教否定によつて宗教と相容れうる！（三木氏第一論文（本紙元旦）の後半部は擧げてこの主張に捧げられてゐる。たとえばそのなかに云ふ「それにしても宗教はマルクス主義の唯物論とは原理的に相許さないものではなからうか。このやうに考へるのはここに謂ふ唯物論の意味を理解しないためである。……こゝに謂ふ唯物論は實に史的唯物論であり、今日の歴史的現實の表現にほかならない。云々」）

マルキシズムにおける宗教否定は因より唯物辯證法的否定である。それゆへマルキシズムは單に宗教は阿片だ、吾人は唯物論の立場から宗教を否定する、と主張するにとゞめないで、この主張をさらに歴史によつて實現するために、云ひ換へれば歴史そのものゝなかで現實に宗教を否定せしむるために、宗教の根源たる弱小生産事情の拂拭に向つて戰うのである。この點は小林多喜二氏が本紙二月初頭の紙上で詳細に述べてゐるからここに繰返さない。マルキシズム以前のたんなる唯物論（三木氏のいう機械的唯物論等々）の宗教否定は、神をもつて觀念論的虚盲と否定し、或は神をもつて人間の影像と認識して、宗教否定の聲のみ大であつたけれども、宗教の根源を特定歴史的事情のなかに發見する事が出來なかつた爲に、宗教を歴史的に——歴史の辯證法的發展の過程を通じて——現實に否定する方途を知らなかつたのである。唯物辯證法——唯物史觀マルキシズム——はこれを明らかにしえた學説であり、そのいみで先師たる單なる唯物論の宗教論の

宗教否定の完成者たる位置に居るのである。マルキシズムはたんなる唯物論と辯證法的唯物論との關係をかくの如く見てゐる。してみれば謂ふところの唯物辯證法的否定とは現實的否定、根柢的、究極的否定であり、これ以外に凡そ現實の否定はあり得ぬといふいみで「絶對的」な否定方法である。

ところで三木氏における「辯證法的否定」は宗教をかゝる絶對的否定から生き戻らせて「全體性の文化形態」ないしは久遠恒の「宗教的要求」なる肯定に立ち到らせるものであつた。それは思ふに、本質的に非マルクス主義的な宗教理論をマルクス主義的なそれとするための無意識的な手品の役割をしてゐる。氏はブルジョア哲學の思辯から脱却しきつていられない。眞にマルクス主義唯物論の理解に到達されてゐないためである。

四（2.22 第一面）

解熱したひと時を利用しながら、床中少しづゝこゝまで認めてきたが、今日到着の本紙は安部大悟氏の三木氏批判を載せてゐる。今「修正と歪曲」上篇を讀み下し、安部氏の批判が正統マルキシズムの立場を擁護せんとする意圖に立つのを見て、拙文を簡切し得やうといふ二重の喜びを持つた。既に三木氏の理論に對する根柢的批判を終つたから、今度は氏の所論を全體として把えやう。それは要約すれば左のごときものであらう。

一、宗教は文藝の如く永遠的な形式ないしは要求である。だが文藝のごとく宗教もまた自己を發展させるためには自己の辯證法的否定を經なければならぬ。

二、辯證法的唯物論の特色は「物質を主張することによつてかえつて物質からの解放を成就する」點にある。同樣にして、「本來精神的な宗教は今や物質的であることによつて、本來全人間的な宗教は今や階級的であることによつて、却つて自己を生かし、自己を發展させる契機を捉へ得るのではなからうか。」

三、「プロレタリア運動は本質的にかゝる物化した人間の解放の運動である。」「プロレタリアートを解放することなくして宗教は自己を解放しえない。そして自己を物質化することなくして宗教はプロレタリアートを解放しえない。」

四、「人類の解放の後に宗教はもはや矛盾なき存在として發展し得る可能性を獲得するに到るであらう。」

この一列の所論のなかにはマルキシズムの用語は散見するが、何らのマルクス主義も存在しない。却つてここに存立するものは一つの首尾一貫したいはゆる宗教學——マルキシズムによつて理論的に否定されプロレタリアートによつて實踐的に消滅せしめられる宗教を久遠恒に體系化せんとする試み——の一つである。然り甚だしく眩惑的なる一つである。その意味で今日安部氏が

三木教授の試みは宗教のマルクス化の形をとるやうに見えると書いてゐるのは全然正當であらう。しかも凡ゆるいはゆる宗教學がその人爲的構成のゆえに内容上の破綻を包藏してゐるやうに、三木氏の宗教學もまたその新奇的論點と同數の破綻を從來の宗教學に附加したという遺憾をもつてゐる。眞實のマルキシズムの見地から既に批判したところの宗教肯定論については故に云ふ必要がないとしても三木氏の「辯證法的」宗教論の核心たる「今や宗教は物質的であることによつて自己を生かす」というのは、科學的ナンセンスでしかありえない。

もしも「物質的である、自己を物質化する乃至は物質を主張する」等々が唯物論の立場に立つということを意味するものならそれは精神にたいする物質の先行性の認識を意味し、社會科學的には宗教の否定を意味し、政治的にはプロレタリアートによる宗教の克服を意味するであらう。もしもそれがマルクス的用語法における「事物化」を意味するならば、宗教は今日完全に事物化しており、事物化しすぎた事態のなかに青年宗教家の惱みを生んでゐるのである。三木氏が強いて宗教の物質化論を發展させられるならば、そこから生れるものは最大に劣弱な構成をもつ一の宗教論でしかありえないと思はれる。

五（2.23第一面）

三木氏の辯證法的宗教論は、これを發生的に見れば、氏の誤れる唯物辯證法論（前記三木氏摘

要第二點冒頭――次手ながら私はこの「辯證法的唯物論の特色」づけに含まれてゐる誤謬を批判することは、マルクスの唯物辯證法の理解のために非常に有益であると信じるが、本文はその場所でない。）からの類比であり、それの宗教學的表現である。だが、これを社會的に見れば、マルキシズムに關心する焦慮せる青年宗教家の陷りがちな自慰的宗教論の一型式をなしうる。

青年宗教家――私があらかじめ定義したやうな――が青年宗教家たる所以は、事物化した宗教界の現實、いつさいの人間的自由と情熱とを壓迫去勢しつつ、僅かに今日まで許されてきた小ブルジョア的安定――寺院生活――すらも奪い去らんとする今日の教団組織、本山と末寺本山と信徒而して信徒労農大衆と末寺のあいだに激化する矛盾――に起因するのである。於茲青年宗教家は必然に、その意識するとしないとに拘らず、これら一切の宗教的矛盾の背景であり根柢である全社會的、階級的矛盾に留意せずにゐられない。況んや彼自らが一の小ブルジョア層として社會的矛盾の直接の犠牲者なのである。かくて青年宗教家は宗教人としても、また市民としても、必然にプロレタリアートと農民に赴かずにゐられない。

茲にマルキシズムの立場からすれば、プロレタリアートこそ青年宗教家の實踐のための眞實の助太刀であり、唯一の客觀的な力である。ドイツに於てそしてロシアに於て、マルクスの政黨が黨内に於て固く無神論と宗教否定とを規定訓練しつゝ、政治的には信仰の自由、國家に對する宗

教の自主的解放を綱領として、こゝに云ふ青年宗教家の運動を支持したためしがある。プロレタリアートは鸚鵡のやうな宗教否定論者ではない。

しかるにわが國の青年宗教家は今日充分に決意し組織して宗教改革運動に蹶起したことがない。明治初年の青年宗教家の蹶起についてはさておく。これと既に質を異にする大正期の水平社運動に根據した青年宗教徒の運動は今日何處へ行つてゐるのか？　昨今數年間の中外日報の三面記事は、龍大問題にせよ、大派事件にせよ、青年宗教家の一大決蹶起を促がす一杯の問題に滿ちてゐたのに、彼らは抑々、結局に於て思辨した以外に、實踐的にいかなる堡壘を今後のために殘したか？

青年宗教家はプロレタリアートに眼を向ける。併し彼は、自分の戰野に實踐してプロレタリアートの熱き掌に触れる代りに思辨してマルキシズムの宗教否定論の前に苦吟し懐疑し絶望する、あるいは絶望せざらんとする。

これが現在の段階である。

この時に當つて、宗教とマルキシズムの原理的一致を教説する三木氏の出現は、一の方向を指示する光明である。蓋し青年宗教家の無爲と思辨の暗夜を條件とする人工の照明である。青年宗教家は現在状態の表白として三木氏を待たず、誰かゞ同じことを思辨したでもあらう。

マルキシズムと宗教の問題は單に思辨することによつてはいつまでも了解できないことがらに屬する。

青年宗教家は、まづ自己の現實の問題のうえに蹶起して、事物化せる宗教界に向つて戰列を布くべきだ。そこからいつさいは解決されてゆく。（完）

——中外日報 1930.2.19～23

6「宗教は阿片なり―三木教授の『如何に宗教を批判するか』に就いて―」岡田恒一

自分はマルクス學者として最も権威ある三木教授が中外日報の二月九日。十一日、十三日前後の三回の「如何に宗教を批判するか」の論を無關心に見通すことが出來なかった。

結論から先に云うと、自分は「宗教は阿片なり」の言葉がこの三木教授まで、及び教授がその中毒患者でないかを懸念する。

中毒患者の兆候としてのまず診断を試みる。それは教授のこの論文の底を一貫して居る宗教肯定の方法に著しいことを見出す。即ち教授の對象とした「宗教」が何であるかを検討したとき、そこに明瞭であろう。

教授は言う「それだからと云って、私は單純に絶對に宗教を否定するものではない云々」（二月十日（中））と、この言葉を持つ教授は更に次のように主張して居る。曰く

單純な、絶對的な宗教否定は機械的唯物論のことであり實證主義のことである。人間が機械でない限り、宗教の問題は人間の存在そのもののうちに含まれてゐる。この問題は階級なき搾取なき社會の到來と共になくなるやうなものではない。科學の進歩によつてその問題が解消されてし

まふと考へることも出來ない。このやうに考へるのは、恰も美とは渾沌たる、曖昧なる表象であり、從つて科學の進歩と共に我々の表象が凡て明晰判明になるに應じて藝術は存在し得なくなると考へるのと同じである。このやうな主知主義的な見方に對して私は與することが出來ない。自然及び社會に關する科學のどのやうな進歩によつても滿足させられることの出來ぬ宗教的要求は存在する。それは人間の存在そのもののうちに横はつてゐる。我々は宗教の絶對的な否定を説くのでなく、却つてそれの辯證法的な否定を主張するのである。

どんなドン感な人間でもこの教授の美が美として鑑賞されると、即ち「美」その物はブルジョア社会でもプロレタリア社会でも存在することの同一意味で宗教そのものが如何なる社会でも問題であろうと云うことは予測を許すであろうが、今ここに「問題となる宗教」。ブルジョア社会の所謂走狗と云う宗教、現實に吾々が二本足で立つこの社会に於ける宗教のそれとを混同することは許さぬであろう。

教授はこの点を何等この論文で指示しようとはして居らぬ。否混同して居る。曰く

今日の社會の變革なくして今日の宗教の變革もあり得ない。否、ブルジョア社會ほど非宗教的な社會は嘗てなかつた。この社會に於て宗教は最も非宗教的たらざるを得ない。それだから宗教に對して眞に關心を有する者はブルジョア社會に敵對せざるを得ないのである。（二月九日（上））

世の中はこんな良い天気なことを云っても通るものなら天下は泰平である。

私はこんな愚なことを揃べ立てることはやめよう、而して教授に再びきこう、教授の對象とした宗教は自體何であるか？教授が批判した宗教、それは宗教そのものであって、それは宗教學者にまかせて然るべき事ではなかったか？吾々の問題になり、批判の對象となるのは三千年乃至二千年の歴史をもったブルジョア社会建設の功労者の宗教でなければならぬ。教授が良い気になって引用した「富めるものの神の國に入るより駱駝の針の穴を通るが易し」というのでなく富める者のみが入る事を許されている天國を持つ宗教、小金持救わる、いわんや大金持をやという教義に塗りかえるべき現實の宗教がマルキストの問題ではないだろうか。

教授が言うような真の宗教がその機能を全うするような世界の宗教は多くのマルキストが苦闘する現在での問題でなく、また問題とするにあまりに遠すぎる、〇〇された新社会の皮算用は今から必要せぬ。教授が對象とした宗教、「それだからとて私は單純に絶對に」否定せぬ宗教そのものが「問題」となり「批判する」ならば教授の中毒症は中々に重症であると診断せねばならぬ。而してブルジョア社会建設功労者として光輝ある歴史を持つ宗教は教授の「批判さるべき」ところの「宗教」でなかったと恐れ入る。そうしてその光輝ある歴史的存在の「宗教」は教授の手から遁れて今だかって存在せぬ「宗教」が批判されていることであった。

△附記この論文は三木教授の宗教肯定論を前提としてのみのことで私自身の執る或はとらんとするマルキシズムの宗教論は他日機会あることと思うからそれに譲る。

――中外日報 1930.2.28 第一面第2記事

7　「原因と結果の混交によるマルクス主義の歪曲―三木教授への再抗辯―」安部大悟

［＃要旨］

「宗教の批判はマルクス主義にとっては凡ゆる批判の前提とまで云われている。」という一文から始まり、マルクス以前の唯物論者は、片方の手に宗教を残している。「私は三木教授の宗教批判に示されたように『單純の絶對的に宗教を否定し去るもには機械的唯物論者か實證主義者である』の言葉に更に次の如くに補足したい。『單純に絶對的に宗教を否定し去るけれども、その實宗教を肯定しているものも亦彼等である。』

然らば真に宗教を否定するものは何人であり、又如何にしてそれが爲されるであろうか。」

中外日報紙における三木教授の宗教批判の再論は、要約すると次の三項目になる。

（1）「凡ゆる宗教の出発点は人間の有する幸福への願望である。宗教は決して本質と現象に区別されない。それは歴史的である。従って宗教が現に堕落しているのは、それの存する社会が堕落しているからだ。故に宗教に真に關心を有するものはこのブルジョア社会に敵對せざるを得ない」

（2）「階級社会に於いては一切のものが階級性を及び、又利用される。宗教はこの社会で理想

社会のことを説いていたから矛盾していたのである。それをやめて、宗教を生かす爲にはプロレタリアに結合してその物質的利益を主張せねばならぬ。宗教は人間性に本具しているものである。従って次代社会では宗教は矛盾なく存立し得よう」

（3）「ブルジョア社会では宗教の本質は隠蔽されている。故に大衆を把握せんが爲には宗教は自己を否定して、自己肯定の境地を開かねばならぬ」

（1）について「マルキシズムは、決してこの幸福への願望という人間心意の欲望をもって人間の社会生活を解く終局的の鍵とは考えない。……人間の欲望、性情習慣、それは決して人間歴史を編み成す原因ではあり得ない。それは正に歴史の変化の結果である。……この歴史の変化の結果をもって、宗教への原因とされる教授の説は、マルクス主義を正解していられるや否やに疑問を挟むに十分である。宗教の本質が歴史的変化を通して生きるものであるとは教授の説であるけれども、その歴史的変化の底に人間の欲望を置かれるのである以上、それはかのロバート・オウエンを隔つる何歩であろうか？」「教授は、宗教が或る時代に堕落しているのは、その社会が堕落せるが故なりとせられる。吾人は、宗教がその権威を失墜せるは、それが大衆の覚醒と、支配階級への利用との両面よりする大衆性の脱落として観察する。従って、『真に宗教に關心を持つものは、ブルジョア社会が、宗教を堕落せしめる犯罪者なるが故に、ブルジョア社会に敵對する』

如き宗教の爲の階級闘爭は、暴論も甚だしい」。「吾人は正にこれに反して、現在のプロレタリア運動の正統性は、階級の揚棄による階級的権力關係の不合理に満ちた倒錯せる世界を正常に返す運動としてのみ認識され、宗教は此のプロレタリア運動を通して、克服されつつあるものとの見解に立つ。」

（2）について、「我々は終に、一度神を扉から押し出したと思うと、障子の穴から飛び込んできた神様の正體を捉えたのである。人間性こそ正にそれだ！」プレハーノフは云っている、人は自然に働き掛ける生産に於いて、自らの性質を変える。『それ故に歴史的運動を説明するのが、人間性であるのではなくして、逆に人間性をいろいろに形成するのが歴史的運動であるのである』

マルクス主義は、宗教の起源を人間性にではなく、歴史的運動に見る。『……物質的生活の生産方法は社会的、政治的、及び精神的の生活過程一般を制約する。人々の意識が、彼等の存在を決定するのではなく、むしろ反對に、彼等の社会的存在が、彼等の意識を決定するのである（マルクス・經濟學批判序文）』

「宗教は人間性に本來具有されているものだということは決して宗教を批判したことにはならない。それは批判から、神秘を信ずる教徒への轉落以外の何者でもない。我々は此処にも亦、人間

の認識能力に於ける大陸派哲學者の唯理論と軌を一にする無益の論理を見出した。」

宗教の理想社会は現実的矛盾の逃避的幻想と考察するべき。

（3）教授の「宗教の自己否定」を論ずる。「人間は彼等自身の創造し生産した經濟關係と生産手段によつて外力的支配の如くに支配されている。そこには宗教的反射作用の事實的基礎が存続しているのであつて、この基礎と相俟つて宗教的反射そのものも亦存続しているのである。」（エンゲルス）「三木教授は、マルクス主義が此の事實的基礎を排除することによつて、即ち轉倒した世界を正位に返すことによつて、はじめて轉倒した世界意識たる宗教を解消せしめると說くのとは正反對に、現實の宗教を宗教一人で只觀念的にとんぼ返りさせることによりて、即ち自己否定による自己肯定が行われると考えていられるのである。これこそ實に空想的な驚くべき無謀な仕方ではあるまいか！」

「吾々が自己を罪悪深重の存在であるとして、仏か神に自己否定による救濟（自己肯定）を期するとすれば、そして、それで人生が解決されるものであるとすれば、宗教は只人間の心意による人間の心意の變革、否更に進んで、觀念が實在を支配すると云ふ反動的事實の典型であるとより思へぬではないか！

イスラエルの予言者はその神が、イスラエルを救わんがために却つて敵をしてイスラエルに勝

たしめるのであると說いたとすれば、そしてそれが、宗教の自己否定による自己肯定の實例であるとすれば、イスラエルの民こそ呪われてあれ！ではないか。」

「『ブルジョア社會では宗教の眞生命は隱蔽されている』それ故に『宗教は大衆を把握し得ない』と云ふのが、教授の持論のようである。そして『大衆性を把握する爲にプロレタリアの物質的利益を主張せねばならない』のである。

　此処に於いて我々は宗教批判に於いて、宗教の独自性を許すことによりて、間接にマルクス主義を曲解せられるか、マルクス主義に抗辯せられる教授を見出さざるを得ない。我々はそこに独断的觀念論の殘滓をこそ發見するけれど、マルクス主義の俤を既に遠く隔てているものと云わねばならない。再度の妄言を謝して擱筆する。（昭五、二、十八）」と結ぶ。

――中外日報 1930.3.1 ～4

8　「宗教闘争と階級闘争――批評家に答へて――」　三木清

一

先頃本紙に發表した拙文に對して諸方面から種々なる批評を受けた。そのうち安部大悟氏の所論の如何なるものであるかは既に讀者諸君の知らるゝところである。こゝに私は批評に答へつゝ私の意見を更に布衍してゆきたいと思ふ。批評家の批評は事象を具體的に辯證法的に把握することなく、あまりに形式的であり、公式的であつて、私を説得し得なかつたからである。

我々は先づレーニンの次の言葉を讀まなければならない。「第一に宗教闘争の課題は歴史的には革命的ブルジョアジーの課題である、そして西歐に於てはこの課題はブルジョア民主々義によつてその諸革命の、換言すれば、封建主義及び中世に對するその襲撃の時代に大なる程度に於て遂行された。フランス並びにドイツにあつては宗教に對するブルジョア的闘争は、これが社會主義によつて受け取られる以前に久しくその傳統が存在する。ロシヤにあつては、我々のブルジョア的民主々義的革命の諸條件に相應して、この課題もまた殆ど全く勞働者階級の肩にかゝつてゐる。」

こゝに我々は二つのことをはつきりと見ることが出來る。第一に宗教闘争は、原理的には、そ

れが今日の階級闘争に於ける主要事ではないのである。それは原理的にはブルジョア革命の時代に於ける闘争形態であつた。それだからエンゲルスも、社會主義的社會に於ては宗教を禁止せねばならぬといふデューリングの見せかけの革命的な思想を非難して、宗教にかかる戰を挑むのは「ビスマルク自身の上をゆく」ことであると云つてゐる。即ちそれは僧侶に對するビスマルクの戰の愚劣を繰返すに過ぎぬと云ふのである。彼は勞働者の黨が宗教に對する政治的闘爭の冒險の中に突入することのないやうに要求した。

第二にレーニンは、右の一般的な原理と共に、個々の國に於ける特殊性に注意してゐる。革命前のロシヤとフランスやドイツなどとは社會的事情が決して等しくはなかつた。その社會的特殊性に應じて、ロシヤの勞働者階級は宗教に對する闘爭の課題をも殆ど凡て彼等の肩に負はねばならぬ狀態にあつた。從つてそこでは、西歐諸國に於けるよりも甚だ大なる程度に於て、階級闘爭は宗教闘爭の形態をとつて現はれざるを得なかつたのである。

これら二つの見地を持ち出すことによつてレーニンは辯證法的に思惟した。蓋し事物を普遍と特殊との關係に於て考察するといふことは辯證法の本質に屬してゐる。しかるに私の批評家たちはロシヤと日本とのそれ〴〵の特殊性を觀察しないばかりでなく、ブルジョア革命とプロレタリア革命との宗教に對する關係の原理的な相違をさへ顧慮してゐないかのやうに見える。まして原

理的なものと特殊的なものとの辯證法的關係を考へることは彼等には殆ど全く拒まれてゐるかの如くである。

二

今日の日本に於ける宗教の狀態が革命前のロシヤに於けるそれと同じくないことは明かであらう。從つてここでは宗教に對する鬪爭がかしこに於けると等しい重要性をもたない。明治維新以後日本のブルジョアジーは既に反宗教的傾向を示してゐた。否、今日若干の宗教家は既に目覺めて無産階級の戰列に加はらうとする勢のあることは、中外日報の記事や論説のうちにも現はれてゐる筈だ。宗門の大學の學生の間にはマルクス主義に對する關心が次第に高まりつつある。それらの大學の卒業生にとつて失業問題さへもが現實化しつつあるのである。この情勢に面して我々は何を考へ、何を爲すべきであるか。

再びレーニンの言葉を想ひ起さう。或る處でひとりの牧師の直接の感化のもとにひとつのキリスト教的な勞働組合が、マルクス主義的な組合のほかに、作られてゐるとせよ。そしてそこの經濟鬪爭がストライキになつたとせよ。マルクス主義者は絶對にストライキの運動の成功のために全力を注ぎ、この鬪爭に於て勞働者が無神論者とクリスチャンとに分裂することのないやうに決定的に戰はねばならぬ。彼はまた云ふ。我々は神の信仰をなほ有する凡ての勞働者が黨に加入す

ることを單に許すばかりでなく、むしろ彼等を倍加された勢力をもつて引き寄せねばならぬ。この場合我々は彼等の宗教的確信を僅かでも毀損することに對して絶對に反對である。レーニンは階級鬪爭のためには宗教家との協同をも避けてはならぬとしたのである。

私が「宗教は階級的にプロレタリアートと結合せねばならぬ」といつたのも無意味ではないであらう。安部氏の想像されるやうに、私は理論としてのマルクス主義と宗教とを結合してなんらかの第三者を作り上げようとしたのではない。私の問題は「宗教とプロレタリア運動」にあつた筈だ。折衷主義の無效果性については私自身はつきりと書いておいた。「結合せねばならぬ」と云つても、それはなんら當爲乃至規範を説くのでなく、却つて政策的な意味に於て語られてゐるのである。結合の事實の有無を問はれるならば、その事實は確かにある。今日運動しつつあるプロレタリアの凡てが無神論者であるのでは決してないといふ事實が最も簡單にこれを示してゐる。また安部氏は「歷史は被壓迫階級の味方は常に唯物論――非宗教――であつたことを實證してゐる」と云はれるけれども、これこそ「事實でなくて空論」である。ブルジョア學者の書のみでなく、エンゲルスやカウツキーの書物でさへもがさうは述べてゐない筈である。エンゲルスは書いてゐる。「原始キリスト教の歷史は近代の勞働者運動との著しい接觸點を示してゐる。後者と等しくキリスト教も本來被壓迫者の運動であつた。」例はなほいくらもあらう。

それだからと云つて、私は現在の解放運動が宗教によつて可能であるとは記しはしなかつた。却つてそれが不可能であるといふことこそ私の述べんと欲したところである。否、私は今日なほ我が國に於て宗教闘爭の必要であることを十分に云つたと思ふ。しかしまたそれだからと云つて私はあらゆる場合に宗教とプロレタリア運動とが敵對すべきであるとは語らなかつた。かく考へることも非辯證法的である。レーニンは云ふ、「非辯證法的に思惟するとは、一の可動的な、相對的な限界であるところのものを一の絶對的な限界に轉化することであり、生ける現實に於て分離し難く結合せるところのものを暴力的に互に分離することである。」これはレーニンの宗教論の中に見出される言葉である。

三

今日の最も緊要な問題は解放運動であり、それの過程としての階級闘爭である。そこでレーニンは我々に語る、「社會民主々義の無神論のプロパガンダは、それの根本課題、即ち搾取者に對する被搾取大衆の階級闘爭の發展、に從屬されてゐなければならぬ。」このとき「宗教に對する闘爭を抽象的に、抽象的で純粋に理論的な、いつも同じなプロパガンダの地盤で戰ふ」ことは辯證法的唯物論者のことでない。しかるに私の批評家たちはいつも同じ題目の「マルクス主義は唯物論である」とか、「三木は觀念論である」とかを繰返してゐるだけに過ぎないやうに思はれる。

ところで私の思想とマルクス主義の理論と相違はあるであらうか。私は宗教の辯證法的定否［＃ママ］を説くに反して、マルクス主義はそれの絶對的否定を主張すると見られる。根本的な點に於てそこには差異がない。一、現在に於ける解放運動は單に宗教によつては不可能である。二、階級鬪爭の立場から現在と雖もプロレタリア運動が宗教と結合することは可能であり、また場合によつては必要でもある。これらは根本命題であつて、固より私の既に度々述べて來たところである。問題は搾取なき階級なき社會の到來と共に宗教は不可避的に消滅するか否かといふことにかゝはつてゐる。言ひ換へればかうである。宗教は徹頭徹尾階級的なものであるか、それともそこには階級と共に消滅せざる超階級的なものがあるか。從來の藝術は階級的であつたにも拘らず、藝術に於ては階級と共に消滅せざる超階級的な活動が可能であると見られるに對して、宗教に限つてこのことは絶對に不可能であるのかどうか。

從來の宗教の多くの内容が搾取の廢棄と共に消滅することは明瞭である。搾取による貧困がある、宗教はこれを社會的に解決しようとせずして、貧乏除けの神を作る。無統制な市場の存在による不慮の災害がある、そこから幸運の神が作られる。かくの如き神々はもとより社會の變革と共に必然的に死滅するであらう。これまでのいはゆる宗教問題の多くのものが全く社會的原因に由來するものであり、從つて社會的に解決され得るものであることは疑はれない。この點を十分

に指摘したところにマルクス主義の偉大な功績が認められねばならぬ。

然しながら問題はなほ殘りはしないであらうか。私は、藝術がさうであると見られてゐるやうに、宗教もまた階級的であることをやめた人間のうちにもなほ根をもつてゐると考へる。搾取なき社會にあつては宗教もそれに應じて全く新しい形態をとるであらう。しかしそのときにも宗教はある。嘗てニーチェは從來の哲學思想は無氣力な、生活意志の弱い哲學者と呼ばれる人間のタイプから生れたと考へた。しかし健康なる者の哲學もある。また哲學が凡て特殊科學に解消されてしまつてなくなるとも思へない。丁度そのやうに宗教的意識の單純な消滅といふことは私には考へられないのである。ゲーテの如き現實的な、活動的な、幸福な、健康な人間もなほかつ魂の不死について、もとより彼自身の仕方に於て、考へた。隷屬と貧困のうちにのみ宗教の原因は求めらるべきでないであらう。

——中外日報 1930.2.23 ～ 26

9　「『獨笑記』（6）」　源哲勝

□平凡

一月一日の中外日報に載せられた三木清氏の「文藝と宗教とプロレタリア運動」は、ずいぶん大きな反響を呼び起こしたようだ。自分も少なからず感銘を蒙った一人である。

だが率直に言えば、次のような氏の主張は今の私にはどうしても分からない。

本來精神的な宗教は今や物質的であることによって、本來全人間的な宗教は今や階級的である事によって、却って自己を生かし、自己を発展させる契機を捉え得るのではなかろうか。

これが私には羞ずかしいほど解せない。本來精神的であり全人間的であるはずの宗教が、その本來の姿を捨てて物質的となったり階級的となったら、もはや宗教の存在は消えるのではないか。そこではマルキシズムだけあったら十分ではないか。宗教本來の立場を認めておきながら何を苦しんで本來の姿を捨てさせてまで淡い餘喘を保たせる必要があろう。そんなに宗教本來の面目をつぶし、半殺しにして驕るよりも、断然首をはねたが立派ではないか。もしまた本來文化的立場を許すならばどこまでもその面目を立て、その本質を生かして、人生の如何なる場面に宗教の存立し得る立場があるかを、はっきりと指示してくれるがよいではないか。それが學者の任務

であってほしい。

かいえば、それは唯物論の意義を理解しないためだと云われるだろう。なるほど氏のいわれるように、「ここに謂う唯物論は史的唯物論であり、あらゆる人間的なものが商品化し、従って物化しているのが我々の社会の事實であり、かかる物化した人間の解放の運動がプロレタリア運動の本質である」ことも肯かれる。また宗教がかかる解放運動に参加しなくてはならないことも勿論である。

しかし、それだからといって宗教がその本質をすてて物化しなければならぬという議論が私には飲み込めない。私の貧しい考えは、宗教は精神的・全人間的の本質をいやが上にも発揮することによってプロレタリア運動に結合する道がありはしないかというのである。氏は、「今日物質的人間生活を無視して、單に心霊のことのみを説く宗教は虚偽だ」といわれるが、私は物質的人間生活を無視することが出來ないからこそ、宗教はますます心霊を説き理想を与えねばならぬと考える。恰も大乗の菩薩が出世間的であればあるだけより深く世間的であったように宗教は心霊的に純化すればするだけ、器具や心配なしに大胆に物質の世界と交渉し得るではなかろうか。この意味に於いて私は、氏のごとく現代の宗教の物質化・階級化の浅少なるをかなしむよりも、むしろその反對に、現代の宗教の精神的・全人間的の微弱なることを遺憾とする。

「あらゆる事物は歴史に於いてその形態を変化する」と氏は言われる。それは真理だ。しかし、宗教の形態は変化してもその本質は不変ではなかろうか。「宗教そのものでさえも物化し商品化しているのが社会の事實だ」といわれるが、それは形態の商品化であって本質の物化ではない。かかる形態としての宗教は遠慮なく否定すべきであろうが、本質としての宗教を否定して果してその後に何物が残り得るだろうか。私は宗教には宗教文化をしての本質を大切に守らせたい、と同様にプロレタリア文化にはそれの本質を堅實に育てさせたい。そして夫々の立場を守りつつ人生を荘厳すべき道を発見したい。三木氏の如き學者にかかる道を指示していただきたいのだ、それは無理な注文かもしれないけれど。

曾て佐野勝也氏の「宗教學」を一讀したことがあるが、氏はどこまでも精神的・全人間的宗教の本質の認識と主張に努力せられたようである。私には氏の宗教觀が、平凡のようではあるがより強く共鳴する。そして「真理は平凡だ」という平凡な真理を今更のごとく持ち出して見たくなるのである。

以上は要するに私の迂愚の暴露に過ぎないかも知れないが、思うこと云わぬは腹ふくるるわざである。觀念の化城に籠った迷論だといわれるかも知れないが、そう言えばマルキシズムの議論だってずいぶん化城に囚われたものがあるようだ。河上博士の對する土田杏村氏の痛烈な論難な

ど一讀しても思い半ばに過ぐるものがあろう。

日本海の海なりが物凄く聞こえる。海も何か久遠の真理を叫んでいるのであろう。（二月三日夜）

——中外日報 1930.3.1

１０　三浦参玄洞「スローガン宗祖に帰れとは？　三木清氏の論文を讀む」

宗祖に歸れとのスローガンは今に始まつたことでなく、いつの時代でも少しその宗派に行詰りが出來るとか、困難な事情に逢會するとかした場合にはいつも定まり切つたやうに繰返されるスローガンである。しかもその如何に宗祖に帰るべきかに就ては曾て具體的に示されたものあるを見ず、唯觀念的にそうした昂奮を感じて居る位が關の山であるが、私をしていはしむれば、この宗祖に歸れとのスローガンは七百年八百年の昔にいはれたといふ宗祖の語録や其他の文書に歸ることでなく、實に宗祖自らがその常時の社會状態に直面してかく叫ばざるを得なかつた「その時の精神」に歸ることであらねばならぬ、舊い表現ではあるが宗祖の語録や文書は指月の指であつて決して月そのものではない、從つて七百年八百年以前に示された指にかゝはつて、その間にドシドシ移行した月を見ないで、徒らに宗祖に歸れ歸れと叫んで見たところが全然意味を爲さない、宗祖も定めて地下で苦笑して居られることであらう。ランプの發明者は瓦斯燈や電燈の光體並に形式が彼の發明したものと變化したからとて決してそれを咎める筈はなく、むしろ夜暗をてらす効果に於て遙かに彼のものよりは優れて居ることを喜ぶであらうやうに、各宗祖もその當時

とは全然異なつた社會狀態に直面した末徒が、徒らに指月の指に滯らないで語録とか文書とかには關りなく、新しい指月の月が現はれ眞理の月の所在に眼を止めるならば定めて滿足されることであらう。畢竟宗祖に歸れとのスローガンは宗祖の精神そのものに歸れの意味で、その言語行蹟等に歸れとの意味であつてはならぬ、といつた話をして一夜を更したことがあつた。

二

中外日報の昭和五年元旦紙上に三木清氏は「文藝と宗教とプロレタリア運動」なる一文を寄せられ、更にその再論が三日間に亙つて發表された。私はわざわざこの二論文を中心に自宅に於て同志の研究座談會等を開いた。

この座談會には私共とは立場を異にする百パーセントのマルキストも居て、唯物辯證法の學者として三木氏のこの論文は全く逆立ちして仕舞つて居ること、宗教とは絶對に敵對關係にあるマルキシズム理論と宗教との結合を企てるなどは以ての外のことであり、且つ絶對的に不可能事を思ひつくものであると抗爭したに拘らず、私の所信は毫も動搖しなかつた。のみならず私が今日まで思考し主張し且つ行動し來つたところの全部が、決して誤りでなかつたことをこの論文によつて最有力に證據立てられたものとして衷心の愉快を禁じ得ないものである。

三

三木氏の論文はその何れの箇所を拾ひ上げても今後社會的に進出せんとする吾人にとつて劒切な「指月の指」たらざるはないが、私は姑らく左の數箇所を拾ひ上げて斯の小文を進めて見たい。

「宗教はつねに眞の幸福が物質的なものゝうちに有しないと教へるこのことは正しいであらう、けれどもこの教へも階級社會に於ては階級的意味を負はされる」。

「宗教はまた常に平和について語る、しかるにこのこともまた現在にあつては階級鬪爭への參加をやめさせることによつて貧しき者をして永久に階級的隷屬に滿足せしめやうとすることになる」。

もうこれだけで澤山だと思ふ。すべてを實踐的に考へるべく強く傾向づけられた私は、理論などにより長くかゝはつて居る心の餘裕をもたない、そして大衆を把握することなくしては宗教のもつ百分の一の使命も遂行し得るものでないことを信ずる。私は以上の引用だけで、今後社會的に進出せんとする宗教徒の方向は十分決定づけられて居ると考へる。

四

宗教家の百の辯解があるにも拘らず、大衆は一の宗教家そのものを知ることによつて宗教そのものを理解することは今日の常態である。しかし假令その理解が曲解であつても社會的事實としての宗教家そのものを通して見る外に方法がないのであるから、この場合宗教家の辯護そのもの

は何等の役にも立たない、しかしてこの場合最有力に辯解の役割を果し得るものは宗教家それ自身の生活行動そのものゝ中にあるのであるが、不幸にして大衆は常に彼等の辯解を外ならぬ彼等自身の生活行動そのものによつて裏切つて居ることを認めるのである。かくて大衆は宗教は「何」であるかを宗教家が「誰」であるかといふことを通じて知るのである。

過去浪漫的時代に於て人類愛人間愛、等々の言葉が各人によつて頻りに愛用されたが、今日では之等の語がピンと來なくなつたのは何故か？　それはいふまでもなく時代が一變して仕舞つたからである。過去の啓蒙時代から今日の階級社會に急轉歩したからである。しかるにも拘らず宗教家は相變らず同胞愛とか超階級主義とかを振廻して居る。睨みの利かないのは是非ないとしても、それを云爲することのそれが既に意識的もしくは無意識的に支配階級の利用するところとなつて居るのをどうするのか。その他物質的幸福を否定して精神的幸福を強調することも、階級協調を力説することも、一切が不均衡状態にある現在の階級社會に於ては徒らに優越階級のみを擁護し、他階級を蹂躙したが上にも蹂躙する結果に終ることを思ふとき、大衆の離背はいふまでもなく根柢から覆らうとする自己脚下のあの物凄い地響きに戰慄せずに居られやうか。

五

本當に、素直に、物事の道理を受入れる良心が失うて居らぬ限り、宗教家は今彼等の宗祖に歸

るべきである、尠實していへば宗祖が當時の社會を直視した精神を自らの精神として、眞直に現時の社會を見るべきである。そうしたときわが三木氏によつて指示されたマルキシズム理論と宗教の結合は一點非難すべからざる今後の宗教家の指導原理であらねばならない。

マルキシズム理論と宗教との結合はマルキストそのものにとつては或は迷惑であるかも知れない、或は兩者結合の結果は第三の觀念論に墮するものなりと慨するものもあらう、或はこれを以て宗教の自己欺瞞だとするものもあらう、にも拘らず私はあくまで三木氏の提唱を支持する、否支持せずには居られない。これを外にしては宗教が自ら持つ使命を現代に於て果すことが出來ないから、いふところの觀念論に墮する云々はマルキシズムに對する一方的觀察であつて、それは曾てジャン・ジョーレスによつて指摘された如く「マルクス自身がその歷史觀の中に觀念即ち理想とか進歩とか權利とかの概念を含ませて居た」ことを無視するものゝ謂である、又これを以て宗教の自己欺瞞とするの徒は宗教の「原始的」（これは三木氏も指摘して居られるが）底流の儼在を知らず、且つはマルクス主義の唯物論を以て恰も彼の意識の現象が腦髓の物質的構造から導かれるものと獨斷し、或は一切の行爲を物質的慾望の滿足と個人的幸福の追求とに從屬せしめた生物學的もしくは、倫理學的唯物論と同一視して居るからである。凡そこれらの議論は今後に亙りて幾度か繰返されることゝ想ふが、ともかく私は今宗門の學生等の間から強く叫び出されて居

る。スローガン「宗祖に歸れ」が具體的にいかに歸るべきかを決定づけるために以上の所見を開陳した。

――中外日報 1930.2.22,23［#底本『マルキシズムと宗教』］

二

「マルクス主義者は宗教に如何なる態度をとるか――三木氏と服部氏の所論に就いて――」川内唯彦

［＃要旨］

はしがき

論文集『マルキシズムと宗教』の三木氏による三論文と服部氏の論文を取り上げる。いずれも新聞発表であるから充分な展開ではないだろうから、ここに提出する質問ないし批判は、より詳細な点を聞きたい事も一つの動機である。「氏は現在わが唯一の左翼的理論雑誌たる『プロレタリア科學』研究所の所員であり、しかもそのうちの重要な役割を果しつゝある一人である。」「私は氏をマルクス主義者として受けとる。そしてこの前提が成り立つとき、氏の論文は初めて吾々に幾多の疑問を投げかける。」

ロシアに於いては、レーニンやプレハーノフに排撃され惨めな結果に終わった、宗教とマルクス主義を結びつけようという運動があった。三木氏の企ては、日本では初めてである。「氏の獨

創性と深遠な哲學的素養は今後氏の企てをして如何に結果せしめるか？　吾々の興味はこゝにかゝつてゐる。そこで氏の深遠な哲學的素養を余すところなく發揮して貰ふために吾々は以下順を追つて數項に亘つて氏に疑問を提出してみたいと思ふ。」

一

我々の理解するマルクス主義宗教論は、エンゲルスの言を見ると、

『ところで一切の宗教は、人間の日常生活を支配する外部的な力が人間の頭の中に幻想的に反映せるものにすぎない。そしてこの反映においては地上の力が天上の力たるの姿をとる。歴史の初期においては、まづ第一に自然力が斯かる反映をなし、それが諸民族の間で一層發展して、極めて種々様々なる人格神を生んだのである。……しかし間もなくこの自然力と並んで社會力も作用し始めた、この社會力もまた人間にとつてはやはり外部的なものであり、しかも初めはやはり説明すべからざるものとして人間に對立し、かつ自然力そのものと一見同じ自然必然性をもつて人間を支配するのである。これによつて、初めはたゞ神秘不可思議なる自然力のみを反映せる幻想の姿が、社會的屬性を獲得し、歴史的力の代表者となる。なほ一層進んだ發展段階においては、多數の神々の自然的および社會的の全屬性が全能の唯一神に移されるが、この唯一神そのものもまた抽象的人間の映像たるにすぎない。かくて一神教が起つた…』（エンゲルス『反デューリン

グ論』）

このエンゲルスの見地より、プレハーノフは、ボグダーノフの宗教の部族長起源説を詳細に批判している。宗教の発生の説明は次のようである。

原始人は生産諸力の発達が未熟＝自然への働きかけが狭い、故に理論が未熟、しかし説明は必要、自分は欲望で行爲をするその類推から自然も何等かの意志を持つと見なす。「かうして存在が思惟を決定するものであつて、その逆でないことが實證される。」

神の発生は、こうである。太初より動物が神であった。人間は動物に従屬していた。あるときより、生産諸力が増大し、自然への働き掛けができるようになり、動物を訓化するようになると、動物は神の座を人間に譲った。

レーニンは云う、『神とは（歴史的にもまた實際的にも）何よりもまづ、人間の魯鈍な被壓迫性と外界の自然と階級抑壓とを通じて生み出された諸々の觀念の――この被壓迫性を強固にし、階級闘争をゴマカシ去ろうとするところの諸々の觀念の複合體なのだ。』

マルクスは云う、『宗教は民衆の阿片である。民衆が自己の状態について懐く幻想を放棄しようとする要望は、幻想を必要とするやうな状態を放棄しようとする要望である。されば宗教の批判は溯れば涙の谷の批判であり、そしてこの涙の谷の聖影が宗教なのである。』

以上はマルクス主義のイロハである。

二

三木氏の第一、二の論文と第三のものとは矛盾がある。『それだからといつて私は單純に絶對的に宗教を否定する者ではない。單純な絶對的な宗教否定は機械的唯物論のことであり實證主義のことである。人間が機城でないかぎり、宗教の問題は人間の存在そのものゝうちに含まれてゐる』。これは史的唯物論の見地ではなく、『人間の存在』から宗教の未來を肯定しており、具體的問題提起ではない。

『階級なき搾取なき社會の到來と共になくなるやうなものではない。科學の進歩によつてその問題が解消されてしまふと考へることも出來ない』と、三木氏に「あつて宗教は完全に肯定されてゐる。」宗教は社会的生産諸關係の反映なのだから、その前提が消えれば当然消滅する。「この初歩的原則に完全に敵對的な立場に立ちながら、三木氏が何故にマルクスを引用し、レーニンに典據を求めるかは吾々に甚だしい疑惑を與へる點である。」

エンゲルスは、ブルジョア社会では、目に見えぬ力で支配されているという幻想がある、と指摘する。従って生産が計画的組織的に行われるようになり、奴隷状態の者が居なくなれば、幻想は消え、従って宗教は消滅する。

レーニンのことばは見つかっていないが、宗教の未来を否定しているはず。「マルクスにとつても宗教は幻想である。近代プロレタリアートの運動は幻想的幸福としての宗教を止揚するための運動であり、現實の幸福を要望するための運動である。換言すればそれは幻想を必要とするやうな状態を放棄しやうとする要望である。吾々はマルクスにおいても宗教の未來性に否定的態度が取られてゐることを看取しなければならぬ。けだし彼において問題になつてゐるのは幻想（宗教）を必要とするやうな状態の放棄が問題となつてゐるのである。もし宗教的幻想が未來永恒人間の存在に固有なものであつたり、人間の存在そのものゝ中に含まれてゐるものであるならば、如上のことは問題になり得ないのである。」

デボーリンは、唯物論史の中で、ブルジョアの宗教批判は擬装であって、結局無神論が大衆の支持を得るだろうと言っている。

プレハーノフは云う。宗教は、精霊の信仰に道徳的要素が加わったものである。前者は科学の発展と共に消え、道徳は独立したものとなる。しばらく残滓は残るだろうが、宗教は消滅する運命にある。

三木氏の奥の手、宗教の辯證法的否定、「それは宗教が現在のプロレタリアートの運動に結びついて辯證法的發展を遂げて否定されることの言ひである。吾々はこゝに救ひがたい矛盾を見出

すのではあるまいか？前述のごとく氏にあつては宗教は現代社會の消滅と共に消滅するものでもなく、宗教の未來性は永遠なのである。宗教の根源は人間の存在そのものゝ中に含まれてゐるので、人間の存在が問題となるかぎり、宗教も存在する。ところが一方宗教は辯證法的に否定されねばならぬ。そしてこの否定の實現も時間的にハツキリ制約されてゐなければならぬ。なぜならプロレタリアートの運動そのものが既に歴史的過渡的なものだからである。宗教の辯證法的否定と宗教の永遠性の肯定とは如何にして一致するであらうか？　それとも三木氏は人間の存在そのものゝ消滅と宗教の辯證法的否定とが時間的に一致するとでも云はれるのであらうか？」

エンゲルスも、マルクスも、レーニンも具体的に辯證的展開で批判した、しかるに、「三木氏が宗教の具體的運動形態に何等の説明を加へないで、いきなり辯證法的否定を主張されるのは吾々にとつては如何しても受けとりがたい點である。」

「だが人は私の批判に對して言ふであらう。三木氏の所説には宗教の運動形態に對する明白な理解があるではないか、曰く」

『事物の本質を把握し得る者は、今日、宗教に向かつて次のやうに云ふであらう。宗教の宗教たる特質は、それの輝ける過去の歴史の示してゐるやうに、それが大衆を捉へ大衆を動かしたところにある。』「曰く」『宗教はつねに弱き者、貧しき者、虐げられた人々の味方であらうとした。』

『あらゆる事物は歴史に於いてその形態を變化する。その形態を變化させることがないならば、事物は非現実的となり、抽象的となり、自己を成長發展させることが出來ない。このことを今日のプロレタリア文藝が明かに現はしてゐる。……　同じやうに宗教もまた、自己を發展させるためにこそ、今日その形態を變化すべく餘儀なくされてゐるやうに見える。』「曰く」『プロレタリアートは、その個々のプロレタリアの解放がこの階級全體の解放なくしてはあり得ず、またこの階級の解放が人類全體の解放なくしては成就されないような階級である。それは一切の人間の解放という歴史的使命を擔ふ階級である。それだから宗教はプロレタリア運動に結合することなくしてはまた自己の最高の目的を遂行し得ないのである。』［＃「文藝と宗教とプロレタリア運動」よりの川内氏の引用。ただし最後の引用文は、底本とした雑誌に於いて引用符中に一行半の空白がある。「プロレタリアートは、……階級である。」までは推測で三木の文を挿入した。又傍点は雑誌では省かれている。］「かくして宗教は自己の最高の目的を遂行しつゝ目出度く辯證法的に否足される！　しかも宗教は人間の存在そのものゝ中にある！しかも宗教の辯證法的否定とは宗教的の永遠性の肯定の謂ひである！救はれ難い背理混亂そしてノセンス！

三木氏にあつては、過去の宗教運動と大衆との結合が、その一定の歴史的段階において如何なる具體的關係の下に、もつと正確にいへば如何なる社會的生産諸關係の下に如何にして何故に行

はれたか、それと現在の社會的生産諸關係における宗教およびプロレタリア運動との關係が如何なる狀態にあるかは考慮されてゐない。そしていきなり極めて抽象的な一般論から宗教とプロレタリア運動との結合が主張され、それの辯證法的否定が命令される。」

三

「さらに氏の第三の論文『宗教鬪爭と階級鬪爭』と第一および第二の論文との間の論理上の矛盾は吾々に一層甚だしい疑問を投げかける。氏はレーニンの政策論を引用して自説を肯定せられんとしてゐるがこれは論理上の背理ではあるまいか？レーニンは三木氏の言ふ意味の宗教とプロレタリア運動の結合を主張し、宗教の未來性を肯定したことは斷じてない」。レーニンは無神論の宣伝の必要を主張する。三木氏にあっては、「無神論は階級なき社會においても存在の余地がない。」「この原則的相違の上に立つレーニンの政策論が三木氏の政策論（三木氏の第三の論文においては第一、第二の論文における原理的な主張が何時しか個々の場合の政策論に變態してゐる）と一致してゐるやうに見えてもそれは外觀上だけのことであらう。」レーニンは、階級鬪爭における反宗教運動を主張する。三木氏は、腐敗せる宗教の更生の爲に、宗教とプロレタリア運動の結合を言う。

「なるほどレーニンは、三木氏の引用されてゐるやうな凡例をもつてマルクス主義的勞働組

合とキリスト教的勞働組合がストライキのときに共同戰線を張らねばならぬことを主張してゐる。」しかし、組合同士の結合を主張しているのであって、「キリスト教とマルクス主義的勞働組合の結合は斷じて主張してゐない。」

「宗教の永遠性（謂はゆる宗教の辯證法的否定）を主張される三木氏が、無神論の立場に立つレーニンの政策論をいかに引用されようとも、それによつて氏の主張が裏書されるいふことは絶對にあり得ないであらう。」

四

服部氏は三木氏を無神論の立場から批判してはいるが、具體的に檢討して見よう。レーニンはイロハ的真理を非辯證法的に振り回す事を批判している。

服部氏は三木氏同樣の破綻をしている。「服部氏は謂はゆる青年宗教家とプロレタリアートの一時的結合の理論の主張者である。氏によればプロレタリアートは宗教界内部における反對分子たる青年や宗教家を援助し利用しつゝ支配階級の支種たる僧侶階級の一角を打破しなければならぬといふにある。」「青年宗教家は反動的僧侶階級の反對分子である。」よって「青年宗教家が自己の不滿と念願とを實踐的に遂行せんとする瞬間に、即刻相方から希望しなければならぬ提

携」がある。それが服部氏の政策論である。

一応もっともらしいが、他国で成功した戦術が日本でも成功するとは限らない。具體的階級關係が分析されているか。日本では封建時代には力を持っていたが、明治維新後は仏教はヨーロッパにおけるキリスト教のような力は持たない。

農村における階級対立が激化し、下級僧侶が貧困化・左傾化して、教会の現状打破の爲思想的に求めるのは、仏教とマルクス主義の結合である。「この運動の選ばれたる理論的チャムピオンとして出現したのが前述の三木氏であり、マルクス主義戦術を武装して一両者の提携を劃してゐるが政策家服部氏である。まことに聖代の一大盛事ではある！」

宗教家に反対分子が生まれたからと、直ちに提携しなければならない、とはならない。欧州大戦後のドイツ、第一次革命後の口シアを見よ。様々の変節・裏切りがあり新しい宗教が産出された。キリスト教社会主義が社会主義の最悪の変種であるごとく、仏教マルクス主義は最悪のものだ。

けれども、あらゆる敵の対立は利用しなければならない。彼等が組織の規律に従うなら、「被壓迫者としての彼等とは提携することができ、また提携しなければならぬ。」

「かうして服部氏の主張する漫然たる提携論のごときは結局純眞なる青年宗教家を濟度せんとす

る安價なセンチメンタリズムであり、プロレタリアートの立場からでなく、むしろ僧侶の立場からの提携論であり、從つてまたそれは一種の僧侶主義すなはち坊主主義である。」

――「プロレタリア科學」1930年六月号

第三部　マルクス主義論争

一　土田杏村　「人間學的唯物論と其批判」『理想』第15号「唯物論特集」4月
二　服部之總　「觀念論の粉飾形態」『思想』第96号5月
三　服部之總　「唯物辯證法的世界觀と自然」『思想』第98号7月
四　山崎謙・秋澤修二「唯物論は如何にして觀念化されたか」要旨『思想』第97号6月
五　寺島一夫　「三木清とその哲學」要旨『プロレタリア科學』6月
六　栗原百壽　「相對主義と浮浪的辯證法――三木哲學批判――」『思想』第98号7月
七　大村哲夫　「唯物論的辯證法は何故『人間學』を峻否せねばならぬか?!」要旨『批判』7月
八　加藤正　「三木哲學に對する覺書」『プロレタリア科學』8月
九　加藤正「譯者序言」岩波文庫『自然辨證法』1929（昭和4）12月15日初版
十　プロレタリア科學研究所　「哲學に對する我々の態度――三木哲學に對するテーゼ」

『プロレタリア科學』8月

プロレタリア科學研究所中央委員会「急告」『プロレタリア科學』8月

十一　秋澤修二「認識論に於けるレーニン辨證法」一部抜粋『プロレタリア科學』9月

「土田杏村氏の三木哲學批判について」一部抜粋『理想』第19号10月

十二　検挙記事　東京朝日新聞号外　1931年5月20日

はしがき

以下に載録したのは、三木清が治安維持法違反で逮捕された前後に現れた、三木が非マルクス主義者であると言う論文群と、渦中での唯一の反論である。九を除きすべて1930（昭和5）年に発行された雑誌に載ったものである。

一の土田杏村は、非マルクス主義者から見ても三木はマルクス解釈を外しているとする批判で、マルクス主義者を自称する者からも的を得た批判として参照を求められたこともある。

二から四は、三木ー服部論争で、整理しておくと、（今回載録したのは後半の三論文）

佐伯峻平（服部之總）「唯物辯證法と唯物史觀」『マルクス主義講座第11巻』1928.11刊（同一二巻編輯記に依ると実際は発禁）

三木清「唯物論とその現實形態――批判の批判――」『新興科學の旗のもとに』1929.2（三木清全集第三巻）
服部之總「觀念論の粉飾形態――三木哲學の再批判――」『思想』1930.5（服部之總全集第二巻）
三木清・山崎謙・秋澤修二「唯物論は如何にして觀念化されたか」『思想』1930.6（三木の文は全集第一〇巻）
服部之總「唯物辯證法的世界觀と自然――三木哲學に於ける辯證法――」『思想』1930.7（服部之總全集第二巻）

最後の服部の論文は文中にあるように、再々批判ではなく、再批判の続きです。三木・山崎・秋澤の協同がこの後解除されて、三木哲学排除がプロレタリア科學研究所員の共通了解となり、論争も終結となった模様です。

五から十一は（九を除き）、プロレタリア科學研究所から三木哲学を排除する事に決した事を示す論文群です。（三木本人は、自ら同所を脱退したと述べている。）尚、十一月号には「哲學並びに哲學戰線に於ける政治性・党派性について」という投稿記事で、批判が不充分でもっと党派性をという叱咤する文が載せられている。

九は六の栗原が参照に挙げており、三木批判と解されているので載録しました。
十一は秋澤が三木批判に転じたことを宣言している部分を抜粋しました。
最後はこれ等の方々の簡易紹介及び、三木が設立に大きく関わっていたことを示すプロレタリア科學研究所の紹介です。

一　「人間學的唯物論と其批判」　土田杏村

一

我が國にはマルキシズムを信奉することを明らかに公言するもの、または公言しないが確かに信奉するらしいものの數は、官私諸大學に教授の地位を得てゐるものや社會運動に從事してゐるものやの中に甚だ多いが、多少でも自分の考へでマルキシズム理論を構成してゐるものになるとその數は甚だ少ない。河上氏はその少ない數に含まれる第一人者であつて、よしその理解には幾多の誤謬を含むにせよ、なほマルキシズムを自分のものにしようと絶えず努力せられてゐる點には、私は多大の尊敬の念を持つてゐる。河上氏の他には三木清氏のマルキシズム理解は、また注意すべき一つの型に屬する。私は三木氏のやうに純粹に哲學を研究した人の中から有力なマルキ

シズム主張者の現はれたことを、我國社會哲學の發達の上からもまた氏自身の思想的生長の爲めにも、慶賀に堪へないと思つてゐるものである。併しながら三木氏の主張せられる理論は果してマルキシズムであると言へるか。マルクスを訂正するといふならば、少しも問題にはならない。マルキシストであり辨證法的唯物論者であることを公言してその理論を進められてゐる三木氏の論説を讀んで見ると、三木氏は最も肝腎な點で少しもマルキシスト的ではなく、またその立場は辨證法的唯物論であるとは言へない。一言以て蔽へば、彼のいふ唯物論は唯物論ではなくてオントロギイであるに過ぎないし、また彼のマルキシズムはマルキシズムではなくて確かにマルクスをフォイエルバッハへまで退却せしめたものである。斯くして彼の主張する理論は悉くマルキシスト的ではないに拘らず、他を評する場合にはマルクスその儘のマルキシズムであるやうな態度をよそほつて居ることは我々の取ることの出來ない點である。

我々は三木氏を評する場合に、あへて彼の理論の現實形態を問題とすることで滿足すべきではない、寧ろそれに先んじて彼の人間的存在の現實形態を問題にしなければならない。（私が「中央公論」に於いて河上氏論評の最初にこれをなした如く。）彼は「社會科學の豫備概念」の中で、「決して截らうとは欲せずして徒らに小刀を磨いてのみゐる」態度を排し、「時代は右顧左眄する反省ではなく、却つて勇氣を、まさに『眞理の勇氣』を要求する。私は大膽なる旅に、むしろ

果敢なる戰にのぼるべき場合になつた」と書いてゐるから、その實踐を併せて批判せられることは、恐らく彼の最も希望するところであらうと思ふ。私は既に、恐らくは三木氏が主宰してゐられるか或は先づさう見て差支へのないと思ふ雜誌「新興科學の旗の下に」によつて批評せられ、論戰を挑まれたから、悦んでこれに應ずることとし、何處までも徹底的に論戰することとして即座にその第一回の應論を送り、（それは掲載せられた。）更に第二回の應論を送つて、その中で三木氏の存在形態を論評したのであるが、この稿は掲載を拒絶せられ、私に對する論難だけが引き續き掲載せられてゐた。私は以て三木氏の「眞理の勇氣」がどの程度のものであるかを略ぼ窺知することが出來た。私は必要に應じ他の場所に於いて一層徹底的にそれらの點を論ずることを期してゐるから、こゝでは專ら實踐から切り離した氏の理論形態だけを論評して見ようと思ふ。

私は氏の論著の全部を讀み通ほして見た。論評に先立ち、先づ簡單に氏の哲學の構成を略説して置かう。三木氏は先づ「基礎經驗」から出發した。「日常の經驗がロゴスによつて支配されてゐるのに反して、基礎經驗はロゴスに指導されることなく、却つてみづからロゴスを指導し、要求し、生産する經驗である。」「私の意味する基礎經驗とは現實の存在の形態の全體である。」基礎經驗に對するロゴスに於いて、氏は二つの種類又は段階を區別し、第一次のロゴスは、基礎經驗をなほそれの直接性に於いて表現する。「アントロポロギイ（人間學）は、最初にそして原

始的には、第一次的なるロゴスに屬する。ここにアントロポロギーとは、人間の自己解釋の謂である。人間は彼の生活の過程に於て彼みづからの本質に關して何等かの仕方に於て解釋を與へるやうに餘儀なくされるに到る。」アントロポロギイは生の根源的なる具體的なる交渉の中より直接に生れるロゴスなのだ。第二次のロゴスはイデオロギイであり、これにあらゆる種類の精神科學、歴史的社會的科學が屬する。「イデオロギーと第一次的なるロゴスとの相違は、後者が基礎經驗をなほそれの直接性に於て表現するに反して、前者はそれを媒介者を通じて把握するところにある。イデオロギイは人間の自己了解に外ならない。そして媒介することに於いてアントロポロギイの構造はイデオロギイの構造を規定する。「精神科學の對象をなす歴史的社會的存在は人間を基體として成立する世界である。」さて彼はマルクスの「フォイエルバッハ論綱」を重要なるマルクス文獻として取り、この「貴重なる文書に於てマルクスの人間學に出會ふ。唯物史觀は一箇の獨立した、特色ある人間學の上に立つ世界觀である」とし、更に「フォイエルバッハの宗教批判に於て發見されたのは人間である、」「批判の原理はフォイエルバッハにとつて人間であつた」と言つたことは重要である。併し彼は、（隨つて彼の理解したマルクスは、）基礎經驗なるものを次の如く見る點でフォイエルバッハから分離した。「ひとつの全く新らしい基礎經驗が發展しつゝあつた。無産者的基礎經驗がそれである。それの發展が一定の段階に達したとき、そ

れはフォイエルバッハ流のアントロポロギーと必然的に衝突せねばなかつた。」「マルクス學に於けるアントロポロギーは無産者的基礎經驗の上に立つてゐる。「神學的觀念を批判することによつてそれ自身ひとつのイデオロギーにまで發展したフォイエルバッハの人間學は新興の無産者的基礎經驗を把握するマルクスの人間學によつて、必然的に押し退けられた。」「かくて唯物史觀は無産者的基礎經驗の上に、それの規定する人間學の限定の上に、成立してゐると考へられる。」

これは三木氏の理解せられた唯物史觀説であつた。氏はこのことを論じた一文に「人間學のマルクス的形態」と題されてゐるが、我々から見れば、その題目はむしろ不適當であり、「マルクス學の人間學的形態」と呼ぶが、至當のものであつたらう。何故ならば、人間學そのものがマルクス主義の上に規定せられるのではなくて、マルクス主義が氏によれば人間學の上に規定せられたのであつたから。これは後の我々の批評に基礎となる重要點である。三木氏は更に進んで、唯物論なるものをも同樣に人間學的に規定しようとする。即ちそこでも氏は、人間學を唯物論的に規定するのではなかつた。氏は言はれる。「近代的唯物論がまた實に近代的無産者的基礎經驗のうちにその理論の具體的なる根源を有するといふことを明白ならしめることが、我々の現在の課題でなければならぬであらう。」（註。換言すれば、唯物論を人間學的に規定することが、我々

の現在の課題だといふ意味になるであらう。）三木氏はそこでこの所謂無産者的基礎經驗を出發點としつつ、如何なる理論的經過を以て唯物論を論證しようとするか。氏は次にいはれる。「さて無産者的基礎經驗の構造を根源的に規定するものは勞働である。」ここに初めて「勞働」といふ概念が出て來たが、勞働とは何であるか。「無産者は感性的實踐として特性づけられる交涉の仕方をもつて存在と交涉する。」「我々にとつて實踐は、勞働として、それ自身人間的感性的活動であるが故に、斯くの如き交涉の仕方に於てその存在性を顯はにする存在は、最後まで獨立なる、感性的にして物質的なる存在のほかの何物でもあり得ない。」三木氏はこの場合フィヒテに於ける自我の實踐と非我の定立とを論じたりしてゐるので、我々には一層よく分かり、斯うした考へ方の出て來る根據は理解せられることであるが、ただ注意すべきことは、この場合の勞働は、非常に根本的な、哲學的な、フィヒテに比較していへば自我の實踐に直ちに關聯した概念であつて、商品と同じレヴェルに立ち、勞働力として觀察したりする、一の經濟學的範疇としての勞働概念よりも遙かに根源的なものだといふことである。斯うした意味の勞働概念は、また我々の大いに檢討しなければならぬ性質のものに屬する。さて三木氏がいよいよ唯物論を論證する最も重要の地點に達した。「かくて唯物論と觀念論の問題は、物質から意識を『導出し』、若くは思惟から存在を『演繹する』といふが如き、それ自身既に形而上學的なる見地から放たれて、他

の地盤に移されねばならぬ。」然るにマルクスやエンゲルスは氏がいはれるとは反對に、物質から意識を「導出」したり、存在から思惟を「演繹」したりすることを論じてゐると思ふが、（導出、演繹といふ語を今は廣義に漠然と使用するならば、）その意味の唯物論に反對せられる三木氏は、一體いかなる内容の唯物論を主張しようといふのであるか。唯物論を論證する氏の言葉は、氏の全著中實に次の數行を以て盡きてゐる。

「存在は人間がそれと交渉する仕方に應じてその存在性を規定するのであるが、人間はまた斯くの如く交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する。それ故に勞働即ち感性的物質的なる實踐に於て存在と交渉するところの者は、自己の存在の存在性あるひは存在の仕方を感性的物質的として理解せずにはゐられないであらう。マルクス主義の唯物論にいふ『物』とはかくして最初には人間の自己解釋の概念であり、我々の用語が許されるならば、一の解釋學的概念であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである。勞働こそ實に具體的なる唯物論を構成する根源である。」

餘りにも簡單な、思ひ付き的の唯物論ではないか。この僅かに解釋學的概念の上に立つに過ぎない唯物論を以て、現實社會の激しい嵐の中に無產者鬪爭の基礎哲學であらしめようと欲するのであるか。また現實社會の慘苦の中にある無產者は、氏からその唯物論の内容を無產者にも分か

る言葉で説明して貰つた時に、果して切實に自己の無産者的基礎經驗に一致するものを感じて、これを自己の誤らないイデオロギイの忠實に表現せられたものだといふであらうか。

我々は既に三木氏の唯物論の論證の峠を越えた。それ以後は坦々たる下り途である。我々は唯物論の困難なる峠を上り始めたと思ふ瞬間に、もう途は安易なる下り坂になつたのだ）。氏はいはれる。「マルクス主義は第一に生理學的唯物論ではない。」それはマルクス自身が排斥したところのものであつた。「マルクス主義は第二に倫理學的唯物論でもない。」斯くの如き點は、我々も勿論同感するところであつて、生理學的の唯物論や倫理學的の唯物論であるならば、最初から少なくも現實社會の思想問題にはならない。併し氏が「固より私の思想は自然科學的唯物論と同一ではない」といはれてゐる點は、マルクス主義者を以て自認せられる氏の思想として檢討を要する一つの點である。氏はエンゲルスが辨證法的唯物論の基礎を自然科學に置かうとしたことを注意し、レーニンの「唯物論と經驗批判論」の特色も亦さうであることをいひ、また「總じてロシヤのマルクス主義者の哲學論は自然科學的である」といつて、これは近代ロシアに於ける理論的意識の公共圈の歴史的特殊性が自然科學的であつたためだとし、「一定の實踐的社會的形態に一定の觀念形態が對應する。唯物論そのものと雖も社會の一定の構造に應ずるものであり、そしてまたそれが如何なる特定の形態のものとして能く現實的であるかは、社會的構造の歴史的特殊

性に依存する。右の事柄を一切考慮に入れて、さて問題は、わが國に於けるマルクス主義にとつて唯物論は現實的に如何なるものであるべきかといふにある。」と論じた。これによつて明らかに推定せられる如く、また氏自身これを公言せられる如く、氏の唯物論は元來エンゲルスの唯物論とも袂を分つものであれば、レーニンの唯物論その他總じてロシアの唯物論とも袂を分つものなのだ。この點は我が國一般のマルクス主義者が、三木氏の唯物論の「歴史的特殊性」として確實に認識して置くべきものである。さて問題は「唯物論の現實形態」だと三木氏はいはれるのであるが、氏の唯物論の内容が先きに見て來た如きものであるならば、現實日本の社會的構造の歴史的特殊性に應じた唯物論は、三木氏獨得の人間學的唯物論――エンゲルスやレーニンの唯物論から分離した――でなければならぬといふであらう。このことは我が國のマルクス主義者一般が容認し得るところであるか。唯物論の内容はいかにエンゲルス、レーニンのものを變革したものであるにせよ、併しとにかく三木氏は結局に於いて宣言した。「マルクス主義者としてとどまる限り、もとより唯物論の根本思想そのものを放棄すべきでないことはまことに彼の教へる通りである。しかしながら、この理論を更に發展させることを全然自分の商賣外におくところの公式主義者をば、彼は決して彼の正嫡の理論的後繼者であるとは考へぬであらう。」

最後に我々は氏の哲學の根本點として、氏が所謂「基礎經驗」の内容を語る時に、「私の意味

する基礎經驗とは現實の存在の構造の全體である」といつて居られることは、十分に注意せらるべきである。我々はこの「構造の全體」といふ規定を忘却すべきではない。併し「現實の存在はつねに歴史的必然性に限定された一定の構造的聯關に於て組織されてゐる。」そして「特殊なる構造ある現實の存在そのものを指して」、氏は「無産者的基礎經驗」と呼んだのであつた。

二

以上私は、大いなる過誤を侵すことなしに、三木氏の哲學の全般を語り得たと思ふ。併し勿論他の人の哲學的内容を誤りなく語ることは一大難事であるから、私の解説の何處かに誤解があるといはれるならば、私はいつでもその誤解を改めるに躊躇しない。その選擇は私にあるのではなく、主張者たる三木氏自身にあることだ。

さて三木氏の唯物論乃至マルクス主義が以上の如きものであつたとすれば、我が國の所謂マルクス主義者の中には、氏の理解に同意しないものが甚だ多いことと思ふ。否我が國のマルクス主義者は大部分エンゲルス、レーニンの唯物論をその儘に繼承し、その一言一句をも改めまいと欲するものであるから、三木氏の如くにエンゲルス、レーニンの唯物論を取らずこれに變革を加へたものに對しては、マルクス主義の敵、反動主義の陣營内のものとして、いささかも同感の意を

示さないに相違ない。ただ我が國では、理論構造の細密な點などは問題にならない。また一々それを念入りに讀みもしない。そして支配するものはスローガンと看板とである。「自分はエンゲルス、レーニンとは違ふが、マルクス主義者だ」といへば、彼をマルクス主義者の陣營内のものとして取扱ひ、「自分はマルクス主義者だが、エンゲルス、レーニンの理解を發展せしめる」といへば、彼を反動主義者の陣營内のものとして排斥するのが、我が國現在の所謂マルクス主義者の態度なのだ。三木氏の唯物論乃至マルクス主義の理論的構造が一般に理解せられ易い言葉で説かれ、そしてその力點が大衆の認識へ明晰ならしめられたとするならば、勞働大衆は勿論三木氏を支持しないし、専門のマルクス主義理論家の中に氏に同意するものは幾人もあるまいと、私は信ずるのである。併し冷靜に、科學的に理論を批判するものに取つては、スローガンや看板は大して重要でない。我々は先づ確實に右の如き三木氏の唯物論乃至マルクス主義の實質を認識しなければならない。次にはそれに對して、科學的に嚴格な批判を加へなければならない。

私は次の如き順序で氏の學説を批判しようと思ふ。第一に、三木氏の唯物論は、マルクス、エンゲルス、レーニン等の唯物論とは、内容に於いて全然異るものだといふことである。第二に、三木氏のこの理解はマルクス主義の根本思想を發展させたものだと氏がいはれるならば、私は三木氏の理論はマルクス主義を發展せる多くの點に於いて重大なる矛盾を侵してゐると批評しよ

う。この二つの見地は別々になつてゐるが、取扱ひとしては常に同一のものに關するから、私は一括した批評として論じようと思ふ。即ち三木氏の唯物論はマルクス主義を誤解したものであり、中心點に於いて少しもマルクス主義的でないといふことである。これが批評の第一部分である。

批評の第二部分は、一旦三木氏の唯物論の構造をその儘に許容する。そして氏は唯物論といへども現實の發展の特殊性に相應しなければならぬとしたが、私は氏の主張する如き唯物論が、我が國の、否、世界の、現實の發展の特殊性に果して相應し得るや否やを問題としたい。私は批評する。三木氏の唯物論は、マルクス、エンゲルス、レーニンの唯物論とその實質を異らしめることは今問題外とするも現實社會の無産大衆として、三木氏の唯物論は自らに決して相應するものではないし、また三木氏の唯物論を取ることは無産者運動に大いなる反動的機能をこそ果せ、少しもこれに利益を與へるものではないと。何故であるか。三木氏の唯物論はマルクスをフォイエルバッハへまで退却せしめ、これに個人主義的觀念論的色彩を付與し、その社會的唯物論的特色を奪取したものなるが故である。斯くの如きものはマルクス主義の去精ではあつても、斷じてそれの發展ではない。そして我々の無産者運動に、マルクス主義の假面をかぶつた、巧妙なる反動的役割を果たすに過ぎない。我々はかくの如く扮裝されたる「無産者哲學」を勇敢に打破しなけ

ればならない。三木氏の實踐が少しもマルクス主義者的でなくて、屡々無産者運動を壓抑する勢力として働らいてゐた原因は、專らこの「扮裝」に根強い基礎を置くものであつたのだ。我々は今や各自の實踐を、存在形態を、清算しなければならない。問題は、その最後のものから最初のものに轉向した。

三

批判、第一部。

（1）三木氏の理論は終始人間學の上に立ち、人間本位である。だから氏はいはれた。「唯物史觀は一個の獨立した、特色ある人間學の上に立つ世界觀である」と。然るにマルクスはこの人間を世界觀の源泉とすることに反對して、人間を社會的發展の産物と考へたのだ。だからリャザノフは忠實にマルクスの學説とその特色を解説しながら、この點を力説することに於いて、マルクスとフォイエルバッハとの相違を明確ならしめた。リャザノフはいつてゐる。「人間が新しい世界觀の源泉であるといふ主張は、不適切のやうに思はれる、」と。——三木氏とリャザノフとの間のマルクス理解は斯くの如く相違した。三木氏はいふ。「唯物史觀は一個の獨立した、特色ある人間學の上に立つ世界觀である。」リャザノフはいふ。「人間が新らしい世界觀の源泉である

といふ主張は、不適切のやうに思れる。」この相違はまことに明晰ではないか。ロシアのリャザノフへ電報を打つて問ひ合されるまでもなく、三木氏の唯物史觀はロシヤへ持つて行つて確かに落第ものである。のみならず斯くの如きマルクス理解を以て、マルクス主義の戰線に於ける有害な、反動理論であると極印を押すに相違ない。そのことを私はもう少し詳論して見よう。

最初に私は、リャザノフをしてマルクスを語らしめることにしよう。マルクスは或る時代に確かにフォイエルバッハの哲學によつて強く影響せられた。然らばフォイエルバッハの哲學は、いかなる内容のものであつたか。「神が人間を創造したのでなく、むしろ人間が神を、自分の幻想の中に創造したのである。だからこの幻の世界、神秘な物體、天使、巫女、及びそれらと根本的には同一なる神聖體の、似よりな顯現物を消散せしめさへすれば、そのあとに人間の世界が殘るのである。かくて人間は、フォイエルバッハ哲學の基本的原理となつた。」（リャザノフ）さうだ人間が哲學の基本的原理となつた點で、三木氏も亦結局フォイエルバッハの徒であつた。だから三木氏も亦「フォイエルバッハの宗教批判に於て發見されたのは人間である、」「批判の原理はフォイエルバッハにとつて人間であつた、」といひ、またフォイエルバッハの「眞理は唯物論でも觀念論でもなく、生理學でも心理學でもない。眞理はたゞアントロポロギイ（人間學）である、」といふ語を引用せられたりしてゐる。が、リャザノフはなほ續けていつてゐる。フォイエ

ルバッハに取つてすら、十八世紀の唯物論者にとつてさうであつたと同じ樣に、人間はただ抽象的な形體であつた。「これがなぜマルクスが、フォイエルバッハの宗教批判を以ても、なほ滿足し得なかつたかの理由である。フォイエルバッハは、宗教の本質を人間の本質によつて説明した。しかし、人間の本質は、決して抽象的な或るものでもなく、別々の個人に屬する或るものでもない。人間自身が一つの集合物であり、一定した社會關係の總和である。」斯くして結論的に、リャザノフはマルクスを解説して言ふ。「人間が新らしい世界觀の源泉であるといふ主張は、不適切のやうに思はれる。我々は人間といふ觀念における、社會的側面を強調せねばならない。我々は人間をある社會的發展の産物として考へ、そして又、特殊な成層分化を遂げた所の、ある社會的土壤の上に作られたもの、育てられたものとして考ふべきである。」

　然らばマルクスはフォイエルバッハに對し、何故この轉向を與へたのであるか。フォイエルバッハは抽象的な觀念論を打破して、人間本位の存在論を高調する點で、ヘエゲルとマルクスとの間に必らず介在しなければならない役割の人物であつた。併し一旦フォイエルバッハに達すれば、これは單なる經過的中間存在であることが分つて來る。この人間學の上に長く留まつて居れば、言葉は觀念論から人間學へ移つたとはいふものの、やはり個人主義的主觀的であつて、それは結局さきの觀念論以外の何ものでもなくなる。そこで我々はこの人間を社會化しなければなら

ない。そして人間の立場より社會を眺めず、社會の立場より人間を眺め得た時に、初めて正しい立場へ到達することが出來たのであつた。マルクスはすべて社會を本位とする。その經濟學が最初から社會を對象とし、商品の性質の分析に出發したのはそのためである。彼は經濟學を決して人間學的な欲望論などから出發せしめようとはしなかつたのだ。——然るに我々は三木氏から、「社會」についてまだ何事をも聞いたことがない。そして彼の論が、何よりも先きに「社會」を取つてその立場より人間を、勞働を、商品を、説明したといふ場合を見たことがない。勞働が人間學的に規定されるだけではなく、唯物論に於ける「物質」でさへも、人間學的に規定せられる。彼は精神科學の對象を「歴史的社會的存在」だなどといつてゐるが、その「社會」の如何なるものであるかは何處にも説明せられてゐない。そして「精神科學の對象をなす歴史的社會的存在は人間を基體として成立する世界である、」といつてゐる。斯うした根本構造の理論が、どうしてマルクス主義であり得よう、唯物論であり得よう。これこそは全くマルクスをフォイエルバッハへまで逆轉せしめたものである。

尤も三木氏といへども、マルクスがフォイエルバッハに滿足せず、フォイエルバッハを克服したことを知つてゐる。然らばマルクスのフォイエルバッハ克服は、いかなる點に於いてであつたか。三木氏は言はれる。「然しながら人間を一切の隷屬的關係から解放するために、マルクスが

要求した全面的なる批判は、フォイエルバッハの哲學の範圍内で遂行されることが不可能であつた。」何故であるか。「ひとつの全く新しい基礎經驗が發展しつゝあつた。無産者的基礎經驗がそれである」「さて進展の過程にあつたプロレタリア的基礎經驗はフォイエルバッハの人間學と矛盾に陷り、ここにアントロポロギイの變革は必然的に行はれたのであつたが、この變革を把握したのは實にマルクスであつたのである。」「マルクス學に於けるアントロポロギイは無産者的基礎經驗の上に立つてゐる。」――これが何でマルクスの進展であるか。三木氏の理解するマルクスは、人間學を卒業して上級へ進んだと思ふと、またそこも同じ人間學のクラスであつたではないか。三木氏のマルクスは、古い建物に罵言を吐きながらその玄關から獅子の如く勇敢に立ち去つたと思ふと、いつの間にか猫の如く機敏にその建物の窓から前の室へ逆戻りしてゐる。これが果してマルクスの本體であつたか。

三木氏は終始人間學である。そしてフォイエルバッハの人間學とマルクスの人間學との相違は、「基礎經驗」といふ單なる言葉の上に「無産者的」といふ語を冠するかどうかにかかつてゐる。結局スローガンであり、看板である。實質は共に人間學なのだ。然るにリャザノフは、フォイエルバッハとマルクスとの相違をいかなる點においてゐるか。我々がリャザノフをよんで知り得る點は、少なくも次の二つであるといへる。（1）マルクスは人間を世界觀の源泉とせず、人

間をある社會的發展の産物として考へた。（2）「マルクスはフォイエルバッハの受動的な哲學に對し、ひとつの革命的な、能動的な要素を導き入れた。」「マルクスは、フォイエルバッハの瞑想哲學を活動哲學に變化させた。」「マルクスは、次のことを指摘した最初の人である。プロレタリアートはただ苦しめられつつある階級だといふばかりでなく、ブルジョア制に對する能動的な戰士である。」――このリャザノフの解説は決して不公平なものでなく、通説として多くのマルクス主義者の述べるところのものである。そして私もこの二點をマルクスに容認する點に於いて、マルクスの偉大を信じてゐるものである。三木氏は恐らくこの第二點を言はうと思つたものであらう。彼の言表は完全でないし、その理解はマルクスの中心點を射てゐないが、とにかく「無産者的基礎經驗」といふ語を使つて、朧ろげながら右の第二點の趣旨をいはうとしたことだけは、我々にも分るのである。併しながら彼はフォイエルバッハと異るマルクスの第一點について、一言も語つてゐない。いや、それを語る時には、三木氏の人間學はもはや根柢より顛覆して了ふのだ。だから彼は第二の點を朧ろげにいつて態度を漠然たらしめ、第一の點には全く觸れずに、いつの間にかフォイエルバッハの人間學へ里歸りして了つたのである。そして最近には三木氏の口からは「辨證法」といふ語は聞くが、「唯物辨證法」といふ語を多く聞かず、專らヘエゲル哲學の功徳などを聞かされまた更にアリストテレス哲學の講義をさへ聞かされてゐる。然らば

彼はマルクスよりフォイエルバッハへ里歸りし、更にフォイエルバッハよりヘエゲル哲學、希臘哲學の觀念論へまで里歸りして、「マルクスのヘエゲル學的形態」「マルクスの希臘哲學的形態」の理論を説かうといふのであるか。

四

私は今まで專らリャザノフの解説を基礎として論じて來たが、（我が國の公式主義的マルクス主義者を納得させる爲めに。）今度はその解説を離れてもう少し詳しく論じて見よう。

マルクスがヘエゲルより教へられ、またフォイエルバッハより教へられたことは、既に周知の事實である。フォイエルバッハの影響は、例へば一八四三年九月にマルクスがルウゲに與へた手紙によつても知ることが出來る。その中でマルクスは、「我々の全目的は、丁度フォイエルバッハの宗教批判の場合に於けると同じく、宗教上及び政治上の諸問題を、自己意識ある人間的形式に持ち來すこと以外にはあり得ない」といつてゐるし、また三木氏とよく似た言葉で、「社會主義的原理全體がまた、眞實の人間存在の現實に關する一方面に過ぎないのである」ともいつてゐる。「神聖家族」（一八四五年）に於いてさへなほ「誰が『人間の意義』でなしに——恰も人間は人間であることの意義以外の他の意義を持つかのやうに！——『人間』を、古い廢物の代りに、

また『限なき自意識』の代りに置いたのであるか。フォイエルバッハである、しかもフォイエルバッハのみである」と書いてゐる。私はマルクスの「フォイエルバッハ論綱」（一八四五年）を彼の哲學の根本態度を語つたものとして、彼の全著中最も重要なもの一つだと考へてゐる。そしてマルクス主義發展の基礎をこの一小論の上に置くことは、決して理由のないことではないと思ふのである。プレハノフの如きにも、この小論の上に準據した立論構成が非常に多い。併し忘れてならないことは、この小論綱は、先きのルウゲへの手紙をかいた僅かに二年後の一八四五年春に書いたものであり、それはフォイエルバッハに浸つてゐたマルクスに取つて自己清算にやつと着手したばかりの日の手記であり、それにはまだまだ多くのフォイエルバッハ的色彩が殘つてゐるといふことである。少なくもそれはフォイエルバッハを目標において、自己の立場を定めたものであつた。エンゲルスもいつてゐるやうに、マルクスのこの手記は、「新世界觀の天才的萠芽を藏してゐる最初の文書としてこの上もなく重要のものである。」「フォイエルバッハを超えてフォイエルバッハの立場を發展させることは、一八四五年にマルクスによつて『神聖家族』において始めて行はれたのである。」しかしこの「神聖家族」といへども、マルクスの態度のなほ全く純粹に表現せられたものではなかつた。それはフォイエルバッハを超える仕事の僅かに着手點であるに過ぎなかつた。

併し「神聖家族」はやはり偉大である。マルクスはこの著に於いて、いかなる點でフォイエルバッハを超えはじめたのであるか。マルクスはフランスの受動的な唯物論を批判し、それより自らを分離せしめて、實踐的能動的な唯物論を建設したが、またこのフランス唯物論の中に新らたに大いなる發見をなしてゐる。だから彼は「神聖家族」の中でいつた。「若し人間が四圍の狀態に依つて作られるならば、人は四圍の狀態を人間的に作らなければならない。若し人間が生れながらにして社會的であるならば、人間はその眞の性質を社會において發展する。人は彼の天性の力を各個人の力によつて計つてはならない。むしろ社會の力によつて計らなければならない。」これはフォイエルバッハからの著しい轉向ではないか。だからメーリングは、「神聖家族」に附した自らの序の中で、その點を特に力説してゐる。マルクスは、「神聖家族」に於いて、フォイエルバッハの人間學を凌駕し、新らたに社會的批判の見地を得たのである。リャザノフが、マルクスの思想の轉向の第一點として力説したのは、この部分であつたのだ。

然るに三木氏の哲學は、何処までもフォイエルバッハの如くに人間學であつて、唯物論でなく、人間を社會的發展の産物として考へるものでないことは、前述の如くである。然らば三木氏はどうした理論からこのアントロポロギイを飽くまで固守しつつ、なほそれにマルクス主義の扮裝を與へようとしたのであるか、その理由は簡單である。彼は先づマルクスの「フォイエルバッ

ハ論綱」に最も重要な依據點を置いた。そしてこれを出來る限り都合のよい樣に現代の所謂存在論によつて説明しようと考へたのである。（今後彼の主張がどんなに變化したとしても、彼がハイデッガアとマルクスとを結合する態度を固守する限りは、常にこの「フォイエルバッハ論綱」を第一の文獻として取ることであらう。）それは次の言葉である。「從來のすべての唯物論――フォイエルバッハの唯物論をも含めて――の主要缺陷は、對象が、實在性及び感性が客體又は直觀の形でのみ把握されてゐて、人間の感性的活動として、實踐として、主體的に把握されてゐない點である。」――この言葉を三木氏の唯物論の説明として比較して見よ。右に述べた言葉の範圍では、それは三木氏の説明といかによく類似したものであるか。然るにこの語の意味を解する場合には、三木氏はすつかり解釋學的の立場を取らうとするし、マルクスは觀念論を打破して活動的實踐的方面を純粹に唯物論から説明しようと欲したのであつた。両者の目的は全く違つてゐる。だから三木氏はこれをマルクスのアントロポロギイだと解したのだ。然るにこの論綱の後の部分を見よ。マルクスはいつてゐる。「人間的本質とは、それの實體から見て社會關係の總體の謂ひである。」「從つてフォイエルバッハは『宗教的情操』そのものが、すでに一の社會的産物であること、そして彼が分析してゐる抽象的個人は現實においては一定形態の社會に屬するものであることを認めてゐない。」「社會生活は本質上實踐的なものである。」――さうだ、「フォ

イエルバッハ論綱」に於いて我々の高調すべきものは、全くこの點であつたのだ。我々の取る標準はもはや「社會」であつて「人間」ではない。

勿論人間を離れての社會は成立するを得ないから、社會を人間の立場から論ずることは不當でなく、社會論は結局一個のアントロポロギイでないかといふ反駁は成り立つであらう。併し我々は理論を斯く飽くまでも人間の上に留めるものと、社會の上に留めるものとの間に、理論としての現實形態を區別しなければならない。そして人間基準の論と社會基準の論とは、何れが果して正しく我々の現實社會の構造に應ずるものであるかを、我々は最後に問題としなければなるまい。人間基準の論は、依然として一個の個人主義的主觀主義的のイデオロギイに所屬するものである。それは昔時の觀念論の一變形であるに過ぎないし、またその觀念論の役割を忠實に果たすものであるに過ぎない。言葉の上で「存在論」であると「觀念論」であるとは問題にならない。地位を人間に置くか社會に置くかが、一の理論を主張する人間の現實的存在の構造を決定する上に就いて重要な區別點となるのだ。私は人間を社會的發展の産物として見る點に力點を置くからマルクス的であるし、三木氏はすべてを人間學に還元せしめるからフォイエルバッハ的である。そして三木氏のその人間學的態度は、マルクス主義の眞義を墮落せしめるものでなくて凡そ他の如何なるものであるか。

マルクスからエンゲルスに進みレーニンその他に進むと、フォイエルバッハからの分離は一層深刻になつた。（だから三木氏はエンゲルスやレーニンの理解に賛成してゐない。）エンゲルス等によつては、人間學的態度はもはや微塵も見られず、社會本位論は更に自然本位論にまで進んでゐる。即ち人間は社會的發展の産物だといふに止まらず、人間は自然の産物だとさへ彼等はいつたのだ。エンゲルスはいふ。「自然はすべての哲學と没交渉に存在する。自然は我々人間が發育するところの基礎であつて、人間それ自身が自然の産物なのでなる。」――この立場の何處に我々は一體アントロポロギイの片影を求むべきであるか。三木氏はいはれる。「歴史はひとつの人間的なる、人間中心的なる世界である。純粋なる自然主義の立場にとつては一般に歴史は存在し得ない。」然るにエンゲルスは「人間それ自身が自然の産物なのである」と主張する。そしてエンゲルスに取つては、唯物論の定義は甚だ簡單明晰だ。「自然を本源的なものと見た人々は、唯物論の種々の流派に屬してゐる。觀念論および唯物論といふ、この二つの言ひ現はしは、本來これ以外のことを意味するものではない。」――ここにいたつて三木氏などの論は、オントロギイの、アントロポロギイの、ハイデッガアの、その他いかなる扮装をせられようと、エンゲルスの立場より見れば、要するに自然を本源的のものと見る論でないから、自然に對する何物かの本源を主張して、結局何等かの種類の宇宙創造を容認するところの、觀念論の一つの型であるに過

ぎないのだ。エンゲルスは遠慮會釋もなく、土足を以て三木氏の人間學を蹂躙するであらう。それがマルキシズムの唯物論なるものの本體なのだ。この唯物論の内容については第三の批評に於いて述べる。今はマルクスの社會本位がエンゲルス等に於いては更に自然本位にまで進められ、アントロポロギイよりは非常に遠いものになつたことを注意し得れば、それで私のこの節の目的は達したのである。

五

第一の批評だけでもう大分の紙數を取つた。第二以下の批評も一々周到な叙説を要するのだが、今は出來るだけ短く議論を端折つて書かうと思ふ。

（2）三木氏は右の如き人間學の上に立つてフォイエルバッハに大いなる共鳴を示したが、さてフォイエルバッハの人間學に原理的な變革を加へなければならぬことは、基礎經驗を積極的に把握して、新らたに無産者的基礎經驗を取り、その無産者的基礎經驗の上に、マルクス學に於けるアントロポロギイを立てなければならぬことだとした。さてその無産者的基礎經驗の構造を根源的に規定するものは勞働であり、無産者は感性的實踐として特性づけられた交渉の仕方を以て存在と交渉した場合、その實踐、その人間的感性的活動は勞働であると三木氏は言はれた。斯く

の如き理論構造は可能であるか。

三木氏のこの論を仔細によんで見ると、いかにもむづかしい哲學論を語つてゐるやうに見えるけれども、實際は哲學論でも何でもない。それは誰れもがいつてゐる程のことを、小むづかしさうに哲學的の扮裝を以て語つたに過ぎない。そして通俗的に、極く常識的な言葉でいふならばこれでも宜しいが、それが嚴密な哲學に於ける言表だとすると、我々も少し唖然としなければならない。第一この言表は飛躍と思ひ付きとだけであつて、それに何一つ論證といふものがない。基礎經驗は何故無産者的でなければならぬか、また基礎經驗といふ如き根源的の經驗を、「無産者的」といふ如き經濟學的の概念内容を持つたもので果して直接に限定し得るか、その基礎經驗を以ての根本的實踐は、果して經濟學的働念の「勞働」であり得るか、等々々、我々には無數の問題が起きて來るが、三木氏はそれに關し一言の論證をも試みず、ただ獨斷的に、直覺的に、その論を進めるに過ぎない。併しその論證はどうであれ、この結果は哲學とも經濟學とも性の知れない鵺的のものだ。まさか三木氏も、今ではこんな素朴幼稚な理論構成をなす積もりはあるまい。この議論は、元氣にまかせてほんの思ひ付きから性急に書きなぐつたものではなかつたか。

第一、基礎經驗といつた位のものならば、それは全く基礎的な、根源的な、經驗であるに相違ないが、それに「無産者的」といふやうな、複雜な、經驗的に甚だこまかな限定を受けてゐる概

念が、どうして結びつくことが出來るか。私は三木氏の基礎經驗をベルグソンの純粹經驗、「或る神秘的なるもの、形而上學的なるもの、」三木氏の語を借れば「一般に歷史性の思想が缺けてゐるもの」と同一視しようとは思はない。ベルグソンの哲學と現代の一般に存在論的な哲學との間に根本的の相違のあることをも私は十分に容認するものである。併しながらその基礎經驗は、「ロゴスに指導されることなく、却てみづからロゴスを指導し、要求し、生産する經驗」であるといふのだから、よはど根源的な經驗であるには相違ない。然らば我々はこれを「純粹經驗」「意識一般」「物自體」などといふ言葉と比論的に語ることも出來ると思ふが、「無產者的純粹經險」「無產者的意識一般」「無產者的物自體」などいふ語を使ふ人があるとしたら、それはいかに滑稽に聞えることであるか。ところが三木氏の「無產者的基礎經驗」は、さうした性質のものになつてゐる。基礎經驗のやうに根源的なものが結局に於いて無產者化するのは一向差支へのないことであるけれども、何にせよ、そのロゴスに指導されることのない根源的なものと、十分に經驗的に規定せられたものと、その二つを一足飛びに結びつけるのは餘りに早計に過ぎた。「無產者的」といふやうなものによつてさへその構造の特質を規定し得るものならば、それはよはど複雜に限定せられて經驗的な、第數次的な、イデオロギイによつてさへ指導されるほどな、非基礎的な經驗であつて、もはや基礎經驗でも何でもない。またロゴスによつて指導せられず、ロゴスを

指導し要求し生産する程な、基礎經驗であるならば、「無産者的」などいふ規定を基礎的に持つてゐる筈はない。これは言はば「水のまじつた純粋石油」といふやうな概念なのだ。勿論私は三木氏がこの「無産者的」を現實的存在そのものの歴史的なる性格とし、存在の歴史的範疇としてゐることをも十分に知つてゐる。併し基礎經驗は、相互に自己の存在性を規定しつつ發展する諸契機を有する、動的なる、全體的なる存在であるから、基礎的に「無産者的」であるとはいはるべきでなく、それが相互に自己の存在性を規定しつつ大いに發展した後の形態に對して、その歴史的な性格を語る場合に、初めて「無産者的」といふことが出來るのである。

斯うした基礎經驗の構造を起源的に規定するものとして「勞働」をあげることの不當も、最早一々論證するまでもなからう。基礎經驗のレヴェルに於いて「實踐」を語る場合には、それは單に實踐であつて勞働でも何でもない。このレヴェルに於いて我々は「存在」を論ずることは出來る。併し甚だ複雑な規定を持つた、第數次的に非基礎的な、「勞働」などは、このレヴェルに於いては語るわけにいかない。基礎經驗が直ぐに無産者的になり、その無産者的基礎經驗の實踐が勞働になるものならば、經濟學の基礎哲學を考へること程容易なものはあるまいが、「無産者」「勞働」は、まだまだ複雑な、經濟學的の意味を以ての規定を受けてゐるものであるから、基礎經驗がずつと發展して行つた、末の末の規定として初めて出て來るものなのだ。斯う手つ取り早

い、思ひ付きだけの理論構成は、田舎の青年會での講演ならばわるくないとしても、科學的の理論構成としては、最初から許さるべくもない。

更に問題は經濟學そのものの範圍内に立ち入るが、「無産者的」といふ概念さへ、現在では實は適當したものでない。三木氏は何を無産者といふか。私は三木氏からまだ一度も「無産者」といふ概念内容の規定を聞いたことがない。併しとにかくこの語は、マルクスに於けると同樣に、「生産」の世界に於いて、生産を規準としての規定であらうと思ふ。けれども今はさうした生産本位の概念規定は、現代の社會經濟生活の實際に適合しなくなつてゐる。三木氏の「辯證法とその俗流化」（「經濟往來」一月號）をよんで見ると、三木氏の幾分か經濟學らしい考へは、マルクスのそれと同一であり、この點では三木氏も全くの「形式主義者」であるに過ぎない。氏は唯物論の樣な哲學的の議論になつて來ると、「マルクス主義的唯物論哲學をも發展させること」を必要とし、「唯物論の現實形態が問題」だといつて、昔時の理論構成その儘のものに固執する「公式主義者」を非難してゐるに拘らず、「無産者」「勞働」などの概念の基礎となるべき經濟學の方面では、一歩もマルクス主義を發展させてゐず、單なる公式主義者として留まつてゐる。私はここで經濟學の議論をしようとは思はず、（それは他の論文で幾度もかいてゐるし、なは著書の形で今後引續きに公表しようと思ふ）隨つて私の考へてゐるやうな經濟學的の考へを三木氏

も取らなければならぬなどとは、今一言もいはない。日本の經濟學界は可なりに強く事大主義であるから、私などの經濟學的の考へを今のところ飽くまでも高調しようなどとは考へてゐない。ただ確固といつて置くことは、次の點である。三木氏は唯物論などの哲學的の議論になると公式主義者を非難して、マルクス主義の發展をいひ、それの現實形態を問題にしてゐる。然るに他面經濟學的の考へになると、氏は素朴單純な形式主義者であつて、マルクス主義經濟學の發展をいひ、それの現實形態を問題とするものを非難してゐる。そしてこの公式主義としての經濟學の上に立てられた「無産者」「勞働」などの概念をその儘哲學の根本論の中に移入しながら、非公式主義的なマルクス主義哲學を構成しようとしてゐる。即ち三木氏は公式主義の經濟武器を取つて非公式主義の哲學思想を建設しようとしてゐる。彼は十九世紀風の工場の中で舊式の蒸氣機械を使ひながら、二十世紀の新式の電氣機械を製造してゐる。そして今電氣機械を製造しないものを非難するに拘らず、自分では蒸氣機械を使用する、ことへの非難に對抗する。私は直ちに三木氏の言葉をその儘に引用して、私のなすべき批判に換へよう。「氏はこのとき、これらの著作が歴史上の一定の人間によつて、一定の時、一定の場所に於て、そして特に注意すべきは、一定の目的のために書かれたものであることを忘れられてゐる。」「一定の理論を、その現實の土臺からこれを闡明しようとする場合は言ふまでもなく、これを理論として理解しようとするに際しても

なほ、その歴史的特殊性を通じてこれを捕へなければならぬ。もしさうしないならば、その理論に於ける現實的なもの、それの活動力、戰鬪力・支配力は失はれてしまふ。」

そこで私はマルクスの哲學的思想を現實的に發展させるだけではなく、その經濟學的思想をも現實的に發展させようとする。若しも三木氏がなほ飽くまでもマルクスの經濟學の古い考へを固守して、この經濟學の考へだけはこの儘で宜しいといふならば、私はその批判を一般の社會人にまかす。凡そいかなる思想であれ、歴史的に規定せられないことがあらうか。況んや經濟學の如きに於てをや。經濟學こそは、正しく或る歴史的内容を持つた文化科學ではないか。同一人の思想が、哲學の方面では發展せしめられる必要があるけれども、經濟學的の方面ではその發展の必要がないとは、何としても考へられないことだ。若しさういふ場合があるとすれば、それは三木氏の頭腦が哲學的の方面では發展の契機を藏してゐるけれども、經濟學的の方面ではその發展の契機を藏してゐないことを反映せしめたに過ぎないであろう。

六

（3）　三木氏は右の如き「無産者的基礎經驗」「勞働」を基礎として唯物論を説明せられた。ところがこの論は三木氏の諸理論の中でも、實に不思議な構造を持つたものだ。三木氏によ

ると、勞働即ち感性的物質的なる實踐に於いて存在と交渉するところのものは、自己の存在の存在性を感性的物質的として理解せずにはゐられず、ここに解釋學的概念を以ての唯物論が成立するといふ。そして「マルクス主義の唯物論に謂ふ『物』とはかくして最初には人間の自己解釋の概念で」あるといふのだ。果してさうであるか。

私は批評する。第一に、基礎經驗――無産者的――勞働――物――唯物論、と停留場をつくつて來た三木氏の理論構成は、餘りにも通俗的で粗雜である。斯うした道行では、唯物論は論證せられない。第二に、マルクス主義にいふ物質乃至唯物論は斯くの如き内容のものでなかつた。

第一の點を論ずる。三木氏が基礎經驗を無産者的と規定し、更にその人間的實踐を勞働と規定することの不當は、既に述べた。併しここまでは三木氏はその實踐を感性的だとはいつても、まだ物質的だとはいはなかつた。然るに後に唯物論を論證するところになると、いつの間にか先きの「感性的實踐」「人間的感性的活動」といふ語が、「勞働即ち感性的物質的なる實踐」といふ語に變つてゐる。物質的なる實踐から物質的なる自己解釋を生むのは極く容易の手數であり、或は證明をも要しないであらう。商業的實踐によつて商業的なる自己解釋をなし、藝術的實踐によつて藝術的なる自己解釋をなす。これは單なるトウトロジイではないか。既に物質的なる實踐といふ限りは、その後に唯物論の講義を聞かうとは思はない。我々はこの物質的なる實踐といふも

のを問題とする。そして初めに人間的活動といつてゐたものが、何故いつの間にか、物質的の實踐に變つたのであるかと問はうと思ふ。

　また無産者、勞働といふ規定がこの基礎經驗のレヴェルに於いて語られるものでなかつた如く、このレヴェルに於いて物質的なる實踐などは語られる譯にいかない。物質的といふ語は、非常に複雜な規定を持つた、第數次的な、ロゴスによつて何等支配せられない基礎經驗が十分に發展した後に出て來る性質のものであり、斯うした基礎的の實踐を規定することが出來ない。また「物質的」は必ずしも全く「感性的」と同一であるとはいへない。三木氏は要するに極めて基礎的な意味を持つた「存在」と、ロゴスによつて多くの規定を經た後の「物質」とを混同してゐるのだ。だから三木氏の理論構成からは、存在論は出ても唯物論は出て來るものでない。三木氏の理論のすべての誤謬がこの點に胚胎したのであつた。恐らくこの點は、哲學を考へる人の間での輿論であらうと思ふ。

　人間は種々の仕方を以て存在と交涉する。あへて感性的な實踐を以てだけ存在と交涉するものではない。然らばこの種々交涉に應じただけの人間の自己解釋の概念が現はれるであらう。物質的なる實踐に於いて存在と交涉し「物」としての自己解釋をなす如く、觀念的なる仕方に於いて存在と交涉すれば、「觀念」としての自己解釋も成立するであらう。その時には、人間學的に、

唯物論と竝立して觀念論も成立するのであるか。それならば何と心細い唯物論であるか。尤も歴史的範疇として最初に「無産者的」を取つたのであるから、その無産者は感性的物質的な實踐即ち勞働を以てだけ存在と交涉し、隨つて唯物論を成立せしめるともいふことが出來よう。併しいかに勞働者だからといつて、感性的物質的の實踐だけで存在と交涉すると見たのは、餘りにも勞働者の人間的存在を輕蔑したものだ。或はこの感性的物質的の實踐が、あらゆる交涉の中で最優的壓倒的であるから、唯物論的な自己解釋が成立するといふのであるか。然らば三木氏の唯物論は百パアセントの唯物論ではなくて、幾許か混入物を含む唯物論である。然るにマルキシストが唯物論をいふ場合は、斯くの如く性質の弱い唯物論では決してないのだ。

感性的物質的なる實踐に於いて存在と交涉するものは、自己の存在の存在性を物質的なるものとして理解せずにはゐられないと三木氏は言はれる。若し然りとすれば、こゝに多少詭辯的にいふならば、あへて無産者といはず資本主の極めて暴虐なるものは、可なり強く感性的物質的なる實踐に於いて存在と交涉するか、どんなに少なく考へてもとにかくさうした實踐を以ても存在と交涉するに相違ないから、さうした場合には、資本主は自己の存在の存在性を物質的に理解し、唯物論を成立せしめるのであるか。また自己を全然物質的に顧みて、他のすべての人格をも人格として認めず、これを單に物質として取扱ひ、ひたすら享樂的に生活するやうな人間があつたと

すれば、斯うしたものも亦唯物論を成立せしめるのであるか。若しそれらがすべて唯物論であるとすれば、無産者的基礎經驗を基礎とした唯物論と性質の上でいかなる區別をなすことが出來るのであるか。若しも斯くの如き解釋學的の意味で人間的活動を規定するならば、暴虐なる資本主の實踐ほど物質的なものはない。然るに勞働者はその實踐に於いて、自らの勞働を精神的なるものとして理解することを欲してゐるのが、現在の實際の狀態であり、その理解を基礎としつゝ新しい勞働運動は起つた。ギルド社會主義が興隆した場合の如きは、その主張者等は熱心にこのことを公言し、その基礎の上に立つて賃銀制度の廢止を第一に要求したのである。然らば斯くの如き場合には、觀念論が成立するのであるか。勞働といふ實踐に於いて存在と交涉するものは、自己の存在の存在性を必ず物質的なるものとして理解するとは限らない。例へば中世ギルドに於ける勞働者の如きは、必ずしも百パアセントに斯くの如く理解するものではなかった。

三木氏によれば、マルクス主義にいふ「物」とは、一の解釋學的の概念であり、純粹なる物質そのものを意味するものではないといふ。然らば違つた實踐を以ては、觀念論、神秘主義、その他等々々いくつもの世界觀を生ずるわけであつて、唯物論は結局歷史的範疇の上に立つものであり、基礎となる歷史的範疇が異つて來れば、唯物論自身も亦瓦壞しなければならぬであらう。斯くの如く弱い意味の唯物論が、どうして戰鬪的マルクス主義の基礎哲學となり得るか。三木氏の

唯物論は、歴史の上に立つ一理解としての唯物論だ。然るにマルクス主義者のいふ唯物論は、歴史を成立せしめる自然基礎（その自然も亦歴史的發展過程であるとマルクス主義者は論ずるがその歴史的過程といふのは人間歴史的過程を意味しない。）を論ずる場合の唯物論だ。その立場は根本的に違つてゐる。換言すれば、マルクス主義は人間の歴史の基礎論として唯物論を取つてゐるが、三木氏の唯物論は人間の歴史の上に成立した唯物論であるに過ぎない。マルクスが、對象を人間の感性的活動として、實踐として、主體的に把握しようとしたのは、四圍の事情こそ人間によつて變化されねばならぬものだといふことを主張し、唯物論を實踐的戰闘的のものにしようと欲したが爲めであつて、三木氏の如く自己を物として解釋することに安んずるためのものではなかつた。結局三木氏の唯物論は、解釋學的の唯物論であり、何等實踐的でなく、戰闘的でない。「哲學者は世界をいろいろに解釋して來ただけである。だが肝要なことは、世界を變更することである」とマルクスが言つたことなどは、今更ここにあげるまでもなからう。三木氏は實踐に出發したと思ふと、もう直ぐに解釋に歸つて來てゐる。彼も亦世界をいるいろに解釋して來た哲學者の一人であるだけではなく、アントロポロギイの上に立つてこれからもいろいろと解釋學の講義をしようとしてゐる。世界の變更は彼の哲學の何處にもその位置を占めることが出來ない。

七

第二の點を論ずる。それは、マルクス主義者のこれまでいつて來た物質乃至唯物論が、決して三木氏の解釋したやうな物質乃至唯物論ではなかつたといふことである。マルキシストはやはり我々が普通にいふ物質を意味してゐた。唯物論の所謂物質は、この普通にいふ物質以外の何ものでもなかつた。

例へば今エンゲルスを見て行かう。彼はマルクスよりも詳密にマルクス主義の哲學的の部面を擔任して解說した。それ故にエンゲルス以後に起つたマルクス主義者は、哲學的の部面に關してはすべてエンゲルスより強い影響を受けてゐる。然るにエンゲルスの所謂「物質」に自然科學的色彩の強いことは、三木氏自身既に容認するところである。エンゲルスはマルクスと共に、彼のストッルム・ウント・ドランク時代に於いてフォイエルバッハより影響を受けた。然らばフォイエルバッハの唯物論はいかなるものであつたか。エンゲルスによれば、「自然はすべての哲學と汲交涉に存在する。自然は我々人間が發育するところの基礎であつて、人間それ自身が自然の産物なのである。」そこで觀念論と唯物論との間の區別は甚だ簡單だ。自然を本源的のものと見ることこそは、唯物論なのだ。エンゲルスからフォイエルバッハを見れば、「彼は形式からいへば現實的であつて、人間から出發してゐる。だがこの人間の住んでゐる世界のことについては、絶

對に何事をも語つてゐない。」（この言葉はその儘三木氏についてあて嵌る。」（彼は自然と人間とに密着してゐた。しかし自然と人間とは、彼にあつて何處までも單なる言葉だつたのである。」（この語もその儘三木氏にあてはまる。）「フォイエルバッハ自身、哲學者として中途半端であつて、下半身は唯物論者で、上半身は觀念論者だつた。」（解釋學的唯物論者が、やはりさうである。）斯くしてエンゲルスの唯物論の内容は、結局いかなるものであつたか。それは、「自然についていへることは、社會の歴史についても、あらゆる部門に亙つて通用することであり、人間（及び神）に關する事柄を取扱ふあらゆる學問の總體にも通用すること」を主張するものであつたのだ。（「フォイエルバッハ論」「反デューリング論」の中では、次のやうにもいつてゐる。「思惟及び意識とは何であるか、何處からそれが生じたのか、と問ふならば、人間の頭腦の所産であり、人間自身はまた環境の中にあつて、環境と共に發展する自然の産物であることを見出す。そこで次のことが自づから明らかになる。究極に於いてまた自然の産物であるが故に、人間の頭腦の所産は、その他の自然關係に矛盾するのでなくしてそれに適應するのであると。」「空想的社會主義と科學的社會主義」やその他エンゲルスの著には、いつでも斯うした意味の唯物論が説かれてゐるけれども、今一々に引用することをやめよう。

併し斯うした内容の唯物論は、やはりマルクスにも見られたものであつた。例へば彼は「資本

論」の中で、「私の立場は、社會の經濟的構造の發展を一の自然的過程として把握するものである」と明言してゐるし、「經濟學批判」の中でも「物質的な、自然科學的に忠實に確認すべきところの、經濟的生産諸條件に於ける變革」といふ語を使つて、「物質的」と「自然科學的」との關係につき彼がいかに考へてゐたかの資料を我々に提供してゐる。レーニンになれば、唯物論の考察はもはや全く自然科學の考察になつてゐるといつてもよい。斯くして物質が自然科學的の意味で理解せらるる傾向を持つたことは、マルクス主義者の全體を通じてのものであつた。マルクスの「フォイエルバッハ論綱」があるから、唯物論を人間的に建設してゐるとはいへない。要するにマルクス主義者は、根本的には、歴史的發展過程であるところの自然を先づ取り、その自然によつて人間の社會を説明し、次にその歴史的發展過程であるところの人間の社會によつて人間を説明しようと欲したものである。併しその人間といへども單に受動的なものでなく、この歴史をつくる一能動的な要素として、歴史的發展過程に參加するものであることはいふまでもなく、この點でマルクス主義は古い單に受動的な唯物論と袂を分つのである。けれどもマルクス主義も一の唯物論である限りは、すべてを一の自然史的過程と見る根本的の態度を決して失ふものでない。

三木氏は「マルクス主義者としてとどまる限り、もとより、唯物論の根本思想そのものを放棄

すべきではない」といはれた。併し唯物論の根本思想とは、無理やりに「唯物論」といふ名稱だけを表看板として保存するといふことではなく、すべてを「一の自然史的過程として把握するもの」であると私は信ずる。然るに三木氏はすべてを「人間を基本として成立する世界」として説明するものであり、唯物論の根本思想はもはや其處で全部的に失はれてゐる。彼の唯物論は、一個の考古學的遺物であるに過ぎない。若しくは強ひてマルクス主義者であることを扮裝するための裝飾であるに過ぎない。たとひ彼が唯物辯證法といつて見たところで、それは唯物論を抜きにしたたゞの辨證法であつたのは、誠に當然の經過であつたらう。如何に唯物論者が寛大であつたとしても、解釋學的唯物論と呼ぶ一反動哲學をまで自らの中に包容する雅量は持たないに相違ない。何故なれば斯く寛大である時に、戰鬪的唯物論の根本形態は全く破壞せしめられ、戰鬪の代りに解釋だけする、去精せられた思想に墜落して了ふが爲めである。

（4）三木氏は「私の意味する基礎經驗とは現實の存在の構造の全體である」といはれた。我々はこの「構造の全體」といふ語に、特別に注意しなければならない。勿論現實の存在は歷史的必然的に限定せられた一定の構造的聯關に於いて組織せられ、人間の存在の交涉の仕方は、歷史的社會的に限定せられてゐる。三木氏はそのことを常に強調せられてゐるが、私もそれには全く同感であつて、私自身亦そのことを常に強調してゐる。併しながら三木氏は直ちにその後でこの構

造を特に「無産者的」といふ一つの歴史的範疇で規定したのは何故であるか。この規定は、現に歴史的に最も強力であるといふのであるか。それならば、よし論理は甚だ粗製であるとしても、漠然たる趣旨としてはやはり同意出來ないものではない。私も亦常にそれに似た意味のことを言つてゐる。併しながら現實の存在については、その構造の「全體」を考へなければならぬことはいふまでもない。「無産者的」といふ歴史的範疇の外にも、なほ無數の歴史的範疇が、この「全體」といふものゝ中に參加して、構造の全體を規定し、存在の構造の全體は、結局甚だ複雜な歴史的、個性的特性を發揮してゐるであらう。

私はまだ三木氏から「無産者」の定義を聞かず、何故「無産者的」といふ範疇だけを高調しなければならぬかの理由を示されず、三木氏の哲學的理論は今のところ全く證明のない託宣だけのものではあるが、それはその儘に許すとして、三木氏はなは「構造の全體」を出來るだけ具體的に把握しなければならないであらう。併し斯くして全體を把握した時には、歴史的範疇としていろ〳〵のものがなほ有力なるものとして見え出して來なければならない。それらの範疇の規定力が、「無産者的」といふ範疇の規定力よりも強いといつてゐるのではない。私はその規定力の強弱を比較せず、單に斯くの如き有力なものが他にもあることを言ふにとゞめる。哲學者は、この全體に着眼しなければならない。併し斯く「構造の全體」に着眼した時は、直ちに三木氏の理論

構造の瓦解する時であらう。また我々は三木氏から從來かつてこの「無産者」といふ以外の歴史的範疇を聞いたことがない。三木氏のやうに抽象に抽象を重ねていつて、根源的なる基礎經驗から、無産者的基礎經驗を得、その實踐をまた單に勞働と規定し、その勞働を以て存在と交涉するものは「物」としての自己解釋をなす、といふ樣にして論を進めるならば、いかにも容易に所謂無産者哲學へ到着するであらうが、それは我々の生の或る抽象的なる一面觀であるに過ぎない。具體的統一こそは我々に肝要のものだ。生は生以外の何ものかを以て取りかへらるべきでない。

八

批判第二部

私は今や三木氏の理論構造を批判して、至るところに暴露せられてゐるそれの矛盾を指摘し、且つかくの如き理論構造のものは最早マルキシズムでも何でもなく、却つて一の扮裝の下にマルキシズムを破壞する役目を果たしつつあることを論じ盡した。批判の第二部に於いては、三木氏の理論構造の矛盾や誤謬をその儘に許して、斯くの如き矛盾や誤解は三木氏個人のことであるから敢てかまはないことであるとし、併しながらこれが社會的に大衆を對手として主張せられる思想になつてゐる場合には、この哲學は無産者運動に大いなる反動的役割を果し、その運動の進展

を阻止する以外の何ものでもないことを論じなければならない。併しこの議論の資料は、すべて批判の第一部に於いて述べられてゐる。それ故に私は今や論證を省き、ただ簡條書的に次の如くにいへば十分であらう。

（1）　氏の人間學は、マルクスをフォイエルバッハへまで返却せしめたものであつた。彼は現代の存在論的な哲學をマルクス的に扮装する必要から、マルクスの「フォイエルバッハ論綱」の論旨を出來るだけ人間學的に解し、マルクス學を人間學的に發展しようと欲したが、その時に彼の思想の内容は當然フォイエルバッハへ歸つてゐた。彼はマルクス主義を前方へ進める代りに後方へ退却せしめて、反動的役割を果した。

（2）　彼の唯物史觀、唯物論は、すべて人間學の上に立ち、社會を、自然を主としたものではない。隨つて彼の思想は主觀的、個人主義的、氣紛れ的であつて、客觀的、社會的、必然的ではない。結局それは折角社會的となつて來た現代の思索を再び個人主義時代のそれへ復歸させるものである。かつて新カント主義者の哲學は、「意識一般」をいつたに拘らず個人主義的の色彩から離れることが出來なかつたが、三木氏は「社會的歴史的存在」をいふに拘らずそれを人間學的に説明するが爲めに依然として個人主義的の色彩から離れ得ない。三木氏の哲學を一個の觀念論であると見る人のあるのは當然であつて、私はその批評に賛成する。三木氏の存在論は、結局

觀念論の一變形であり、ただ「觀念」といふ語を「存在」と變へ「個人」といふ語を「人間」と變へたものに過ぎない理論の構造は古い觀念論のそれと少しも違つたものではない。

（3）　彼は「實踐」を「解釋」に復歸せしめ、戰闘的唯物論を去精してこれを解釋學的唯物論に變形せしめた。彼のなすのは世界を解釋するだけである。

（4）　彼はその哲學の歷史性を規定するの基礎となる經濟學の考へ方に於いて、マルクスの古い經濟學に固執し、それに現實形態を與へようとは欲しない。隨つてマルクスの古い經濟學に固執する人と共通の政策的誤謬を侵してゐる。

（5）　彼は社會的現實に對してたゞ解釋の仕事をする。隨つて彼の態度は、社會的現實の在りの儘を許し、ただこの在りの儘をいかにして思想的に粉飾せしめようかと腐心してゐるやうに見える。例へば彼は「マルクス主義は如何にして、具體性を失ふことなしに然も唯物論であり得るであらうか」といつてゐるが、この文の前後の文脈に於いて感じられるところは、唯物論に對する彼の阿附的態度である。彼はマルクス主義者の看板をはづしたくない。併しマルクス主義には素朴的な唯物論といふ難物がくつついてゐる。そこでどういふ理論をつくつたならば、巧妙にとにかくこの唯物論を容認したことになり得るであらうか。——彼が唯物論を論じたところの態度は、さうしたものになつてゐる。そして彼は社會的現實に對し、批判的に鋭く働らきかけな

い。熾烈なる批判的精神、哲學者的良心を有するものであるならば、マルクス主義、否、マルクスに對してさへ最終な批判を加へ、その批判を思想的發表の眞正面に現はさなければならぬに拘らず、彼は一度もさうしたことをしてゐない。彼の思想を仔細に讀めば、彼はエンゲルスの哲學を容認しない、レーニンの唯物論を容認しない、それらは現代に於いては訂正せらるべきものだといふことになつてゐるに拘らず、彼はかつて一度もさうした主張を大看板にして揚げたことがない。彼は河上氏の立場を「俗流化」として非難してゐるが、三木氏のこの扮裝的態度こそ、思想家としての「俗流化」でなくて何であるか。

私は今や論ずべき限りのすべてを論じた。この批判の中に於いて、私は自分の立場を積極的に一度も述べてゐない。私自身はマルクス主義を現社會的に變革することによつてマルクス主義を發展せしめようと欲するものである。マルクス主義と理想主義哲學との統一に努力してゐるものである。社會の反動的勢力に對してだけではなく、マルクス主義の誤つた要素に對しても熾烈なる批判的精神を働らかせて、一も扮裝するところなく、マルクス主義批判者としての自己を大衆の前に露出せしめるものである。批判と實踐との悲痛なる要求から、反動的勢力に對してと同一に、マルクスの誤つた理解者に對し率直無遠慮なる清算と暴露とを試み、社會的闘爭の場裡に一戰闘者として立つものである。今の場合はそれだけのことを言へば足りてゐる。河上氏や三木氏

やの主張が毫もマルクス的なものでないことをいひ、そして斯うした誤つた意味のマルクス主義が、如何なる誤謬を我が國の無産者運動の上に加へてゐるかを暴露し攻撃することが私の論の主眼點であつたのだ。すべての思想が進展する。マルクスの批判されない牢守は思想の發展を害する。しかしマルクスの誤つた理解は、それ以上に大衆に對して最悪のものであることはいふまでもない。（完）

――『理想』第15号「唯物論特集」4月

二　「觀念論の粉飾形態――三木哲學の再批判――」　服部之總

一

私は一昨年〔昭和三年〕十一月、佐伯峻平の名で、三木清氏の哲學に對する批判をも含めた哲學的論文[1]を發表した。これに對する三木氏の反批判[2]は、氏によつて主宰された雜誌『新興科學の旗の下に』に、昨年二月發表され、やがて論集『社會科學の豫備概念』に收められた。

私が三木氏の哲學に對する批判を續行しえなかつたのは、偏へに身邊事情のためであつたが、それと共に三木氏の哲學に關する公然の批判も影をひそめ、僅に、昨年三月および九月の日附を附された、エンゲルス『自然辨證法』に對する邦譯序文[3]に於いて、加藤正氏が、特に三木氏の名は擧げないが、しかし極めて苛烈な筆法で、批判を加えてゐられるのが見出されるのみである。

（1）佐伯峻平「唯物辯證法と唯物史觀」、『マルクス主義講座』第十一、十二卷。［＃服部全集第二卷收録］

（2）三木清「唯物論の現實形態、――批判の批判」［＃三木全集第三卷三三四頁「唯物論とその現實形態」］。

（3）岩波文庫版。［＃本資料集第九節に載録］

三木氏における近年の進展は、思ふに往年の氏が主として哲學――氏の所謂解釋學――に就て、或は他の言葉を以てすれば「社會科學の基礎概念」に就て、勞作せられたのに對して今日の氏が主として社會科學の全領域及び自然科學の領域に亙つて、勞作されつゝある點に認められよう。これは三木氏自身の體系が要求する必然の生長過程でしかないが、同時にまた、この體系の下半身――基礎哲學――が人々の批判を要求する必然性の生長過程でもあつた。

すでに前記加藤氏が自然辯證法の研究を通じて本質的な三木哲學批判に到達されてゐるのも、かゝる事情に基づいてゐるのである。そして社會科學の領域では最近その宗教論[1]が、いちはやく僞裝曝露の批判に逢ひ、私自身もこれに參與した[2]。

（1）三木清「文藝及び宗教とマルキシズム」『中外日報』昭和五年一月一日。
同氏「如何に宗教を批判するか」二月十日以降。
同氏「宗教闘爭と階級闘爭」（安倍［＃正しくは「安部」］氏への反批判）二月二十三日以降。

（2）　安倍大悟「修正と歪曲」（三木教授の試みへの抗辯）。二月十三日以降。
同氏「マルクス主義の歪曲」（三木氏への再批判）三月一日以降。
服部之總「三木清氏の宗教學」二月十八日以降。

［＃以上六編は、本資料集第二部に載録］

「マルキシスト」三木氏が宗教を論じて、唯物論による宗教の否定ではなくそれの淨化を證明し、かくてマルキシズムと宗教の協調を説いたといふことは、人々を騙つて三木氏の「マルキシズム」に底在する哲學の批判に赴かせずにおかない。そして同様にまた、三木氏の藝術論、近代科學論等々も、三木氏の理論的協働者たちの歴史學、言語學、自然科學上の諸勞作とともに、いまやマルキシズムに關心を有する人々の批判を觸發せずには、そして同時に三木氏の哲學の根本的批判に赴かせずには、おかないであらう。

私が余暇を得て、敢て人々から忘失された佐伯峻平に立ち還る所以である。

そのとき三木氏の反佐伯論文の檢討から進むことは一面三木氏にたいする禮である。

二

三木氏がその反佐伯論文を、マルクス主義哲學における「特殊性の重視」を以て始められ、「唯物論の現實形態」の主張をもつて統一さるゝとき、そのために引用されたレーニンならびにデボーリンに關する限り、私は深き同感を有する。

三木氏によつて「經驗批判論」の特殊性の規定として引用された箇所におけるレーニンは、「下半身」の唯物論者・「上半身」の觀念論者としてのフォイエルバッハ、ビュヒナー、デューリング等々と、「逆になつたロシアのビュヒナー及びデューリング」即ち「上半身」における「かもしれない唯物論者」・「下半身」に於けるマッハ主義的觀念論者としてのボグダーノフ、ユシケヴィッチ等々に就いて述べてゐる。

何よりまず、佐伯はレーニンからの同じ箇所によつて自己の論文の特性を規定してゐるのだから、佐伯における特殊性の埋没と公式主義との指摘を、同一典據の上で行はんとせられた三木氏の態度は、まことに快きそれと云はなければならぬ。

フォイエルバッハ、ビュヒナー等々は抑々いかなる意味でレーニンの所謂「下半身における唯物論者」であつたか？

彼らは唯物論的認識論の——全唯物論における基礎的命題の——把握者であり主張者であつたが、この基礎的命題を實在の全領域に亙つて擴充・深化・完成することが出來なかつた。即ち、歴史の領域に適用・擴大された唯物論（唯物史觀）を彼らは有たず、かつ自然・歴史および意識の領域で唯物論的に仕上げられた辯證法を彼らは知らなかつたのである。レーニンが「上部に向つて峻工された唯物論哲學」といふとき、マルクスに依つて實現された右の二方面が意味されて

ゐる（佐伯「唯物辯證法と唯物史觀」第一章第五節參照）。

これに對してロシアのマッハ主義者たちはいかなる意味で「上半身における、かもしれない唯物論者」と云はれたか？

彼らは、史的唯物論について理解しなかつたフォイエルバッハと異つて、粗末な學び方ではあつたが、兎も角もマルクスに學んだ史的唯物論を所有してゐた。だがその代りに、尚惡いことには、マルクスと共にフォイエルバッハ等に於いてあれほど確つかと掴まれてゐたところの——そして實に史的唯物論のための基礎であり「下半身」たるところの——哲學的唯物論を取り除いて、「マルクス的術語で假裝され、粉飾された觀念論」をその位置に忍ばせてゐたからである。

だからこそレーニンはかゝるマッハ主義者にたいして辯證法的唯物論よりも辯證法的唯物論を、史的唯物論よりも史的唯物論を、主張することを必要たらしめられたのである。主張された唯物論はいつさいの唯物論哲學の基礎的下半身であり、存在が思惟を決定するといふ單一なる命題である。

佐伯はこの命題を指して「哲學的唯物論」と呼んだ。それは三木氏が佐伯を註釋されてゐるやうに、「凡ゆる唯物論に通じ、凡ゆる唯物論の根據をなす哲學的命題である。換言すれば、それは一切の唯物論が唯物論である所以のものである。分り易く言へば、それは恰もあらゆる馬が馬

であつて牛でないことを規定し、そしてあらゆる馬に對して通用する馬の一般的概念の如きものである。

形式論理學はこのやうな一般的概念の優越なるものを定義と名づけてゐる。佐伯氏が哲學的唯物論と呼ばれるものは實は唯物論の定義にほかならぬ[1]」。

(1) 三木清『社會科學の豫備概念』一八九頁〔#三木全集第三巻三四四頁〕。三木氏の反佐伯論文「現實形態」からの引用は、以下この著書中の頁を以てする。

全く正しい註釋である。佐伯の「哲學的唯物論」は「唯物論の定義」であり、それについてはマルクスがフォイエルバッハと爭う必要のなかつたところの「下半身」における唯物論である。だが三木氏にとつてこの註釋は、佐伯のなかに「公式主義者」を註釋するために必要とせられたものであつた。氏は續けられる——「馬の定義と現實の馬とが等しくないやうに、唯物論の定義と具體的歴史的な唯物論とを區別することは、佐伯氏がその絶對の必要を叫ばれるまでもなく、何人もこれを行はねばならぬ。このときこの定義は「最も抽象的」であり、形式的であり、從つて殆ど全く現實性を有しないからである。かくて佐伯氏の謂ふ哲學的唯物論の概念は現實の歴史に對して不生産的たらざるを得ない」。

三木氏に對して「唯物論の定義」――「哲學的唯物論」――「下半身における唯物論」――を強調した佐伯は、「最も抽象的な概念」を振廻す公式主義者としての報いをうける。私はこゝで、三木氏があらかじめデボーリンを引用して真理の具體性に論及し、「抽象的真理の土臺に固執するマルクス主義者」を「公式主義者」として排斥された場所を、特に引用するの煩を避けよう。その代りに、引用されたデボーリンとレーニンの箇所が、いかなる内的關聯に立つかを明らかにして、引用者としての三木氏に同意することからはじめよう。

扨引用された箇所に於けるデボーリンは、レーニンにおける「特性および普遍の辯證法その内的聯絡、ならびにその區別及び對立性」の完全な理解に就て述べてゐる。デボーリンが與えた事例[1]は「ヨーロッパを侵略の危險から救うための手段」の規定に關するユーニウス＝レーニン論爭である。ユーニウスはそれを普遍的規定たる「階級鬪爭」において規定したが、レーニンはそれを「階級鬪爭」の特殊形態たる「ブルジョア階級に對する内亂」において規定した。

（1）　河上肇譯『レーニンの辯證法』二〇頁。

つぎにレーニンからの引用は、既に見た如く唯物論の「上・下半身」に關してゐる。唯物論の「下半身」は普遍における唯物論であり、意識は一般に存在を反映すると定義する。これに對して「上半身」における唯物論は、特殊に於ける、即ち歴史の領域に於ける、唯物論であり、社會

的意識は社會的存在（生産關係および階級關係）を反映すると定義する。かくてマルクスは、既に普遍における唯物論者であつたフォイエルバッハを批判するに當つて、特殊における唯物論を力説する。ところでレーニンは、觀念論的土臺の上でマルクス主義者呼ばゝりをしたロシアのマッハ主義者に對したとき、マルクスの場合を逆に、普遍における唯物論――下半身における唯物論――哲學的唯物論を以てする。

この場合、普遍に於ける唯物論定義を突きつけること自體が、唯物論者レーニンとしての具體的方法である。かくてユーニウスに對するレーニンとマッハ主義者に對するレーニンとが、本質的な辯證法戰士として、内的に理解されえたであらう。

ところでわが三木氏に還れば、普遍的形態における唯物論の主張は常に、「まさにその普遍性即ちその抽象性の故に」「現實の歴史に對して不生産的たらざるを得ない」。かるが故に、三木氏に對して普遍的唯物論を突きつける佐伯は「公式主義者」である。

一般に三木氏が唯物論における普遍と特殊との辯證法的統一について全然無智である、といふ點を除いて見ても、こゝで三木氏が忘失していられる最大の點は、佐伯はかの公式をところかまはず振りまはしたのでなく外ならぬ三木氏に向つて主張したといふ一事である。

佐伯は講座編輯者から課せられた一般的主題たる「唯物辯證法と唯物史觀」を、目標を規定せ

ず空に向つて講じたのではなく、三木氏が佐伯に要求さるゝとほりにその特殊性の契機に於いて書いたものである。

「かくて福本主義の清算に併せて、新興の哲學的社會民主々義の傾向（當年の三木氏等の陣地『新興科學の旗の下に』が指摘されてゐる）に對して辯證法的唯物論を闘ひとること、これこそ我國當面の、マルキシズム哲學上の主要問題であらねばならぬ[1]」。

（1）　佐伯前掲「序論」・『講座』十一巻一九七頁。［＃服部全集第二巻二六頁］

同一典據についての三木氏と佐伯との差異が、「特性」についてのレーニン――佐伯的把握と、三木哲學――解釋學的把握との差異にあることが、つぎにもつと詳細にわかるであらう。

三

引續き私は引用における三木氏を――併しながら今度は引用の解釋者としての三木氏を――明にする。氏は續けられる。

「かくて佐伯氏の謂ふ哲學的唯物論の概念は現實の歴史に對して不生産的たらざるを得ない。しかしながら、レーニンは彼の哲學的唯物論の概念をこのやうに非現實的な、非歴史的なものとして、即ち形式的な定義として構成しなかつた。レーニンが哲學的唯物論といふとき、それは、

佐伯氏の場合の如く、「各々の史的條件の下に現はれた具體的理論體系」としての唯物論から區別された非歴史的な定義を云つてゐるのでなく、却つてまさにマルクス主義的な、――この一定の史的條件のもとに現はれた具體的理論體系としての唯物論である。特に哲學的唯物論と云はれるのは、史的唯物論若しくは唯物史觀と區別するためである。

即ちエンゲルスに倣つてレーニンの屢々用ゐた言葉によれば哲學的唯物論とは、「上部に向つての」唯物論に對して「下部に向つての」唯物論を謂ふのであつて、それ以外のものを意味するのではない。從つてレーニンの意味する哲學的唯物論は具體的な、歴史的な、マルクス主義的唯物論であり、またかくあらざるを得ないのである」（一九〇頁［＃三木全集第三巻三四五頁］、・點・服部）。この主張は、既に私が、普遍的定義としての唯物論に關して、内的に明にしたところである。然るにわが三木氏は、同一の主張を、實に普遍的定義としての唯物論の否定のために、行われてゐるのである！　換言すれば、三木氏はレーニンを引用されたが、しかも引用された「下部に向つての」唯物論のレーニン的意味については、ついに何一つ理解さるゝところがなかつたのである。

そこで私は、かくのごとき三木氏を理解することができるやうに思ふ。實にわが三木氏は、レーニンの「下部に向つての唯物論」なる言葉のなかに、唯物論公式――哲學的唯物論――の三

木氏的否定を、そして更に、この否定に基く一の「具體的理論體系としての」三木氏の解釋學的マルキシズムを、幻想されたのである。レーニンの「下部」は唯物論の普遍的定義であり、三木氏の「下部」はお好みの「基礎經驗」としての「存在」の理論であり、佐伯の指摘によればマッハ主義的な觀念論である。

進んで私はいま一歩三木氏を理解しよう。即ち氏がレーニンの「下半身における唯物論」は、唯物論の定義ではなく、史的唯物論からは區別されるが併し一の歴史的な「マルクス主義的唯物論」であると云はるゝとき、この命題が含み得るところの一つの正しさの契機に於て。

それは、世界觀としてのマルクス主義哲學、即ち辯證法的唯物論は、下半身における唯物論即ち所謂唯物論定義の、完成形態であつて、かの定義そのものでないといふ點にある。佐伯は、彼が唯物論定義として解釋した所謂哲學的唯物論を以て、辯證法的唯物論の基礎であることを主張したけれども辯證法的唯物論そのものであるとは苟も述べてゐない。唯物論定義は一切の唯物論哲學を、從つて一の歴史的成果たる辯證法的唯物論を、觀念論の全理論に對して區別し對抗せしめる一の普遍である。辯證法的唯物論は一つの特殊ではあるが、しかし同樣なる歴史的特殊としてのフォイエルバッハの唯物論體系とマルキシズム哲學とは下の如き差異をもつ。即ち前者に於てかの唯物論定義は自己の普遍性を限定されてゐるが後者においては完全に發展させられて——

いいかえれば自己の普遍性を實現して――ゐる。フォイエルバッハに於いて唯物論定義は思惟と自然の領域上でのみ把握されたがマルクスは更に歴史の領域で、かくて實在の全領域で把握することに成功した。これは妥當領域上の普遍性の實現である。フォイエルバッハは唯物論定義を單に存在の認識として規定したがマルクスはさらに存在形態の認識にまで深めた。これは方法上の發展である。かくて特殊の體系としての辯證法的唯物論はかの唯物論定義の普遍性を實現したといふ點で、それ以前のいつさいの唯物論哲學に優位し、その完成者としての位置を有するのである。佐伯は記してゐる。「思惟一般と實在一般とに關する最抽象的把握の一樣式としての哲學的唯物論を飽く迄主張し徹すことによつて……完成せる唯物論的世界觀としての辯證法的唯物論――マルキシズムが、いやおうなしに出現せざるをえないであらう」（佐伯前掲、二〇四頁［＃服部全集第二巻三二頁］）。

三木氏の命題が含み得る正しさの契機は正にかゝるものである。しからばこの正しさはかの「下半身の唯物論」を以て佐伯のごとく唯物論定義として理解することによつてのみ與えられ、三木氏の如くレーニンの「下半身」の中に三木氏自身を讀み取られる――これはまことに驚嘆すべき事實である！――ことによつては與えられない。

四

それにしても三木氏が、――よし「あらゆる馬が馬であつて牛でないことを規定する形式論理學」の仕方としてではあれ――ともかくも佐伯のいわゆる哲學的唯物論を認められて、「もとより種々の特殊なる理論體系がいづれも唯物論と呼ばれ得るからには、そこにはそれらをして等しく唯物論たらしめるところの普遍がなければならぬ」（一八六頁［＃三木全集第三巻三四一頁］）と云はれてゐるのは、非常な進展である。蓋しそれによつて三木氏は氏自身の解釋學的マルキシズムがこの普遍の特殊として唯物論と呼ばれ得るための證明を必要とされるからである。

佐伯が批判の對象とした「現代の意識」に於ける三木氏にとつては、かゝる問題は生じ得なかつた。蓋し氏は唯物論、觀念論の定義的公式的對立を「形而上學的」として拒けたのち、氏自身の體系の唯物論的性質の證明を、かの唯物論的定義に準據してでなく、全然新たな見地――「人間の自己解釋の概念としての『物』」によつて與えられてゐるのであつたから。

最近の三木氏に於いては、例へば本誌［＃『思想』］昨年八月号に發表された論文「自然と社會」［＃三木全集第三巻「自然科學の社會的規定性」］のごとく、立論を「存在が意識を決定する」といふかの普遍的命題から出發せしめるといふ努力が払われてゐるやうに見える。しかも、最近におけるこの種の努力が、いさゝかも報いられていないのは、氏が依然としてその解釋學體系を

微動だもさせられてゐない爲めである。

反佐伯論文における三木氏は、唯物論定義のかゝる普遍性を認めながら、しかもそれを合理的に否定するために、あらゆる努力を傾けてゐられるのが見られる。

かゝる難工事のために三木氏によつて見出された一つのプランは、かの抽象的唯物論定義を一たん具體的な唯物論哲學の中に解消して、然るのちこの特定の唯物論哲學をマルクスによつて、或は三木氏自身、抹殺するといふやり方である。これは全くなかなかの手品ではあるが、しかし手品はあくまで手品である。

「我々は右のエンゲルスの言葉（佐伯のいわゆる哲學的唯物論を指す、服部）のうちに、佐伯氏の謂ふ「最も抽象的な把握」に於ける、歴史上のありとあらゆる唯物論の通有する「一般的基礎命題」を認めてもよい。公式主義者佐伯氏の不幸は、この抽象性、この普遍性にのみ固執して、何等の特殊性をも見まいとするところにある。これとは反對に、レーニンはエンゲルスの當の定式を極めて重要視しながら、しかも同時にマルクス主義的唯物論の特殊性を決して見逃してゐないのである。佐伯氏は私に抗論しつゝ云ふ、「唯物論とは物質から意識を導出し若しくは演繹すること以外の何ものでもない筈である。」また曰く、「思惟能力の内容をなすところの感覺、意識、觀念は、機能的には、かの機械的唯物論が考へたやうに、腦髓の分泌物である。」斯く佐伯

氏の表現される思想が、物質を第一次的なものとし、精神を第二次的なものとするといふエンゲルスの唯物論定式に適合してゐることは論ずるを俟たない。それは立派な唯物論である。しかし佐伯氏の不幸は、それがビュヒナー流の唯物論であつて、決してマルクス主義的唯物論でないところにある」（一八八頁［＃三木全集第三巻三四二～三頁］）。

示された手品の種はかうである。

一、ビュヒナーは唯物論定式に適合してゐるから立派な唯物論である。

一、唯物論定式はビュヒナー流の唯物論であるから、マルクスのそれではない。

あるいは素人目にはうまく行つたやうに見えるかもしれない。

問題がマルクス、ビュヒナー、の同一性――唯物論の普遍性――に在るとき、マルクス、ビュヒナーの差異性――唯物論の特殊性――を見ない佐伯の不幸を高調せられる。これが手品の時、観客の注意をそらすピストルの役目をつとめる。

このピストルも約束どほり空弾である。

脳髄が思想を分泌するといふビュヒナー其他の自然科學的唯物論の主張は、引用された佐伯が記すやうに生理學的機能の限界内では立派に通用する。マルクスが反對したのはその限界外の問題、即ち思想内容の發生學に關してゐる。かくて一般に自然科學的唯物論等々とマルクス主義的

唯物論とは、物質――それが前者に於いてのやうに生物學的乃至自然科學的内容のみを附與されてゐるにせよ、またはマルクスにおいてのごとく歴史における物質的生産關係なる新範疇を新たに獲得してゐるにせよ、とにかく意識外における存在としての物質――が意識を決定するといふ基礎的命題に於いては同一性を有してをり、觀念論にたいする明確な戰列の上に肩を並べてゐるのである。さればこそマルクスは、この基礎的唯物論の普遍性を歴史の領域で否定したビュヒナーをあくまで排撃することができたのである。

つぎにビュヒナーを否定して唯物論定義の普遍の抹殺に代へる、同じ仕方が、今度は無名的に、一ビュヒナーの代りにその時代――或は「基礎經驗」としての「宗教的體驗の地盤」――を否定することによつて、行はれる。

「先づ第一に、私の見るところでは、唯物論と觀念論の名をもつて表現され得る對立は、ヨーロッパの思想の歴史に於て、キリスト教の出現後に初めてその十分な意味をもち得るのである。從つてそれ以前のギリシャ哲學の中へこの對立の概念を持ち込まうとするとき、それは不十分であり、屡誤謬を喚き起すことゝなる。純粋な觀念論はキリスト教の宗教的體驗の地盤の上に於て現はれることが可能となつたのであり、そしてそれに應じてまた唯物論も自己を明確に形作り得たのである。それだから哲學を一般に觀念論と唯物論との二大類型に分つことは、一定の史的條

件のもとに於てのみ妥當する。むしろ他の對立概念が一層一般的な分類に役立ち得るやうに見える。このやうにして最近、例へばクローナーの如きは「自我哲學」（Ichphilosophie）と「世界哲學」（Weltphilosophie）なる對立概念を掲げてゐる。……私自身は、他の個所で、世界觀の對立する二つの類型として、「自然概念」（Naturbegriff）と「生の概念」（Lebensbegriff）を掲げたことがある。いづれにせよ、純粋な觀念論の發展が宗教的體驗と結合してゐることは否定出來ない。……」

このパラグラフは左のごとくに終つてゐる。「しかるに佐伯氏は、公式主義者として、もちろんこのやうな問題についての少しの反省も經ずして、ひたすら唯物論公式を云々されるのである（一九六頁［＃三木全集第三巻三四九～五〇頁］）」（力點服部）。

しかし私は以上をもつて手品の反省を大半終へたことゝ信ずる。

五

さて、唯物論と觀念論の定義的對立の原理的否定が、レーニンによつて指摘されたマッハ主義的觀念論の立場であると共に、三木氏の解釋學的マルキシズムの哲學的觀念論の立場であることは、佐伯によつて既に、アヴェナリウスの「原理的同格説」と三木氏の「自然の存在と人間の存

在との動的雙關的統一」論とについて明にされてゐる。今、反佐伯論文に於ける三木氏が、一方ですべての唯物論を唯物論として資格附けるための普遍的公式を「認めてもよい」とされながら、この普遍的公式の普遍性をビュヒナーあるいは「宗教的體驗の地盤」とともに抹殺してゐられるのを見た我々は、進んで三木氏がアヴェナリウスからいかにして自己を區別せらるゝかを――アヴェナリウスを何に基づいて觀念論とし自己を何に據つて唯物論とさるゝかを見よう。

三木氏は記される。「原理的同格説はそれ自身としては（力點三木氏）何等觀念論でなければならぬといふ必然性をもたず、それが必然的に觀念論であるのは、アヴェナリウスの純粹經驗批判論の觀念論的根本前提に基くのである。レーニンは原理的同格に論じ及ぶ以前にこの根本前提について縷々として述べてゐる。しかるに佐伯氏は該書を播くにあたつてこの部分をとばして讀まれたものゝ如く、原理的同格説に類した（三木氏の）思想をもつていきなり觀念論であると結論される」（二〇五頁［＃三木全集第三巻三六〇頁］）。

原理的同格説が「それ自身としては觀念論でも唯物論でもない、」といふことは、「我」と「環境」との原理的同格を「感覺」に見出したときのマッハ主義者それ自身の主張であつた。だからマッハ主義者が「感覺」から出發して「自然」から出發しないことが觀念論であるといふレーニンの指摘は、そのまゝ、原理的同格説が唯物論公式の否定として、それ自身に於いて觀念論であ

るといふレーニンの批判に照應するのである。「經驗批判論」におけるレーニンの「縷々」はかくのごとき内容をもつたものである。とばして讀まれなかつた筈の三木氏は理解される、「既に根本に於て彼（アヴェナリウス）が「世界要素」として感覺を樹てる以上、後から我と環境との原理的同格を説かうが、其の他如何なる折衷的思想を説かうが、觀念論から脱け出ることの出來ないのは明瞭である」（二〇五頁［＃三木全集第三巻三五九～六〇頁］、力點三木氏）！

抑々、三木氏は感覺からの出發がいかにして觀念論であるかをレーニンに就て理解されたのであらうか？更にまた三木氏は、普遍的公式としての唯物論と觀念論とを認められない以上、どうしてアヴェナリウスの觀念論と三木氏の唯物論とを證明しえられるのであらう？　あるいは三木氏の對立概念としての「自然概念」と「生の概念」とのいずれかによつて觀念論と唯物論とを區別さるゝとでも云うのであらうか？　氏が氏の存在論において何処にも「心から物へ」の尺度がない（二〇二頁［＃三木全集第三巻三五七頁］）と佐伯を駁せらるゝとき、そこに「認めてもよい觀念論公式」が前提されてゐる。氏がスピノザにおいても「物から心へ」の公式は具はつていない（二〇九頁［＃三木全集第三巻三六四頁］）といはるゝとき、そこに普遍的公式としての唯物論の三木氏的＝マッハ主義的否定が主張されてゐる。いずれもこれは手品である、そしてけつして種をあかさぬ手品師と同様に、三木氏はたゞ、感覺から出發するアヴェナリウス的根本前提

と、「生産」又は「實踐」から出發する三木氏的根本前提との差異の中に觀念論と唯物論の差異があると云はるゝのみである。

全く「感覺」と「實踐」とは甚だ異なるものである。例へば人はレーニンの『經驗批判論』を「感覺」するが「實踐」しないといふふうに。「實踐」とは、――「感覺」に關せしめて云ふならば――對象的真理を把握した場合の「感覺」であり、感覺が客觀的真理を正しく反映してゐるかあるいは誤つて把握してゐるかの檢證であり、「認識の基準」である。

同時に感覺と實踐とは同一物である。即ち他の條件と問題の下では――即ち問題が、かくのごとき唯物論的認識の「基準」から移されてそれの「出發」に置かるゝときに、即ち唯物論と觀念論との基本的對立面に移さるゝときに。

例へばわれわれは三木氏およびその一統の理論家諸君とともに、全認識從つて全理論を「實踐」又は「勞働」又は「生産」から出發せしめよう。そのときボグダーノフはアヴェナリウス等と共に「感覺」から出發する。扨、全認識の出發點は、マルキシズムに在つては「下部に向つての唯物論」即ち基礎的唯物論に據つて「物質」または「自然」でなければならない。ボグダーノフ流の出發に依つては「實際上、自然は直接に與へられたものとして、即ち、認識論上の出發として認められない」（『經驗批判論』大森譯、三八〇頁）。この場合、われわれが三木氏ととも

に「勞働」から出發しても事態は少しも變らない。唯物論的認識の出發は、フォイエルバッハやレーニンが觀念論者にたいして屢々自然科學を援用して主張したやうに「經驗」も「感覺」も「勞働」も――凡そ「人間的な」いかなる範疇も有しないところの「自然」から出發する。進化論は一片の生命だに無い灼熱の星雲から出發して遙か〳〵高度の段階に至つて「生命」を、更に〳〵高度のところで始めて「人間」を、その「感覺」「經驗」及び「勞働」「生産」等々の範疇と共に見出すのである。

マルキシズム哲學はその全認識を唯物論的に「自然」から、非人間から、出發させる。だからそれは自己の社會科學的認識を「勞働」または「生産」から出發せしめうる。

三木氏はその全認識を社會科學的範疇たる「勞働」から、ボグダーノフ、アヴェナリウスは「經驗」または「感覺」から――かくていずれも「人間」から――出發させる、だからそれは――これは他の機會に詳論さるべきことだが――自然科學を觀念論的にでなければ基礎づけることができない。

かくて、三木氏が氏とアヴェナリウスとの差異を「根本前提」に於いて認めるほかに、例へば相互に「類した」雙關論における、「社會的規定」性の有無について強調（二〇五頁［＃三木全集第三巻三六〇頁］）せらるゝのも亦自由であるが、然もこれら一切は、全體としての認識に關

する或は「下半身」における哲學としての、唯物論性のための身分證明にはいさゝかたりとも役立たないのである。

なほ、三木氏に於いてはレーニンのほかに典據としてのマルクスがあつた。「なほこゝに云つておくべきは、人間と自然との動的雙關的統一に關してはマルクス自身が明瞭な言葉をもつて記してゐることである。「フォイエルバッハに關するテーゼ」の第三に於て佐伯氏は何を讀まれるか。——環境と教育との變化についての唯物論的學説は、「環境が人間によつて變化されそして教育者自身が教育されねばならぬといふことを忘れてゐる。だからそれは社會を二つの部分——その一つはその他を超越する——に分たねばならぬ。環境と人間的活動との變化の合致或ひは自己變化は、たゞ革命的實踐としてのみ把握され且つ合理的に理解され得る。」　これ佐伯氏の最も嫌ひな「人間の存在と自然の存在との動的雙關的統一」の考へでなくして何であらうか。また『資本』に曰く、「人間はこの運動によつて彼の外部の自然に作用し、それを變化すると共に、彼は同時に彼みづからの性質を變化する。」かく語るマルクスもまた、わが佐伯氏によれば觀念論者でなければならぬ」（二〇六頁［＃三木全集第三巻三六〇～一頁］）。

これにたいする充分なる批判を、讀者はすでに、本文初頭の、「上半身」ならびに「下半身」の唯物論に關する場所から、得て居らるゝ筈である。一般的に非辯證法家で特別には「上半身」

に於ける即ち社會科學における觀念論者であつたフォイエルバッハに對して、歴史の唯物論的認識と自然の歴史的認識とを特にマルクスが主張したのが、問題の「フォイエルバッハ・テーゼ」であり、同樣に歴史の唯物辯證法的基礎を生産において主張したのが引用された『資本』の立場である。マルクスはフォイエルバッハに向つて、歴史の唯物論的基礎が勞働にあることを主張したが、全唯物論の基礎が——フォイエルバッハと共にマルクスがその上に立つてゐる「下半身」の唯物論の基礎が——勞働にあるなどといふ譫言は苟も述べたことが無い。敢てこれを述べるところに、上半身の唯物論者（史的唯物論者）、併し下半身の觀念論者（哲學的觀念論者）としてのロシアに於けるマッハ主義者たちの秘密があり、又一應、わが三木清氏の解釋學的マルキシズムの本質がある。

六

あえて私は「一應」といふ——蓋し、これまでの私は、三木氏においてロシアのマッハ主義者に於けるが如き「上半身」における、即ち社會科學における唯物論者の資格を留保して來たからである。

佐伯もまた、哲學としての三木氏は論じたけれども、社會科學としての氏の理論には、わずか

にシニカルな筆をとゞめたまゝで多く云ふところが無かつた。

果して氏は正しくマルクスの唯物史觀を理解し、たゞそれを、「實踐」「生産」等々のマルクス的用語にあわせて「無産者的基礎經驗」「交涉的存在」「人間學」等々の三木氏獨自の用語または用法を用ゐて擁護されてゐるに過ぎないのであらうか？　遺憾ながら、それも亦否である。詳細は他の機會に讓つて、こゝでは、反佐伯論文中の左文のみに關説するにとゞめる。そこでは氏の獨自的語法のいつさいが點出されてゐるので、六號にするから、少し長い引用を許されたい。

「……私はもとより存在が交涉によつて初めて一般に在るとは述べなかつた筈である。……むしろ交涉は「存在」が如何に在るかを規定する。この「如何に」はこの場合主として人間學的な規定をさす。かくして、私は他の箇所では、この「如何に」に於て規定された存在――特に"Sein"と呼ばれたもの――を存在の第二の概念として掲げた。存在の最初の、根源的な概念は、そこでは、却つて Da-Sein として示された。それはギリシア的に表現すれば ὑποκείμενον (das Schon-da-liegende) 或ひは das Vorhandene の謂である。我々はこのものから直ちに觀念形態に於ける存在――即ち存在の第三の概念としての Existenz――へ移り行かずして、兩者の間に Sein の概念を設ける。このことは云ふまでもなく自然科學的な見方を根柢とする理論にとつては不必要であらう。それにも拘らず、その必要と重要性は、具體的

に、そして手近には次のことからも理解されることが出來よう。マルクス主義理論のひとつの要素として觀念形態の階級性或ひは一般に階級意識といふことが説かれてゐる。そして同時に、階級意識は單に目的意識的にのみ存在し得るのではなく、却つて自然生長的に存在する。階級意識の自然生長性の問題は、私の信ずるところによれば、何等か人間學的なるものなくしては、解決することが出來ない。ブルジョアもプロレタリアも、自體に於ては——或ひは自然科學的に見れば——一の同一の社會に住む人間である。しかるに何故にこの同じ社會に對して兩者は階級的に異つた、相對立する意識を所有するに到るであらうか。この問は、自然科學的唯物論者のやうに、意識をもつて外界物の模象または映像（Abbild）と見る立場からは到底答へられ得ないやうに思はれる。むしろそれは、存在に對する兩者の交渉の仕方の差異乃至は對立からして、從つて何等か人間學的なるものからして説明されることが出來るのではなからうか。これ私が唯物史觀を特に無產者的基礎經驗から展開しようと企てた所以である」（二〇七頁—二〇八頁［#三木全集第三巻三六一～三頁］、「・」點服部。「・」點三木氏）。

こゝで與えられてゐる内容は、唯物史觀とは何の關係もない、一つの社會學的ナンセンスでしかない。第一に、ブルジョアもプロレタリアも生理學的には同一の人間だといふ類ひの「自然科學的」社會概念の前提から、（かくのごとき「社會」の自然科學的同一性は、抽象的な「國民」ないし「シトワイアン」においては與えられていようとも、斷じて唯物史觀の對象たる社會にお

いては存しない『猶大人問題』參照）。「しかるに何故にこの同じ社會に對して兩者は階級的に異つた、相對立する意識を所有するに到るであらうか？」と問題が提出される！唯物史觀では階級の客觀的配列が把握されてゐるので、この客觀的配列の主觀への――三木氏や社會學者やの理論においてのやうに、屡々人間の慣習的頭腦においては、社會的對立性は却つて「國民」「凡夫」等々の同一性の表現を、或は現在既に非現實化した過去の社會の舊配分の意識を、附與されてゐるので、かゝる慣習的意識に對する抵抗を通じて、それの他のものへの轉化として、即ちかの現實の客觀的階級配列の主觀への辯證法的反映として、發展的な階級意識論が規定され得る。客觀的階級配列から出發しない三木氏に於いて、階級意識の差別性は「存在――かの自然科學的同一性の――に對する兩者（何と！）の交涉の仕方の差異乃至對立からして」出て來る以外にないのは當然であるとしても、氏の「アントロポロギー」は、凡庸な講壇社會心理學と全く同じに、單に自然生長性の證明としてのみ機能する！　第三に、かくの如く自然生長的にプロレタリアートの階級意識を決定する基礎たる「無產者的基礎經驗」は、勞働に於いて「存在と交涉する」「基礎經驗の構造」であつて、勞働者と資本家を分つ客觀的規準の如きは、マルクスにでもブルードンにでも安んじて委ね得るのである。

次に、かくの如き内容に附着せしめられてゐる形式は、階級意識についても、「意識をもつて

外界物の模象または映像と見る立場からは到底答へられ得ない」それであり、とりも直さず、氏の哲學的唯物論公式の否定と合致する。即ち氏にあつては、哲學に於けるが如く又歴史學に於いても、意識は外界の映像ではない。

かくて三木氏の社會科學は、二三のマルクス主義的用語――「實踐」「生産」「勞働」等々の使用といふことを除いては、内容的にも形式的にも、何らマルキシズムと共通なるものを有しないとはねばならぬ。

マルクスはせい〳〵三木氏にとつて、その中から各々が勝手な哲學と社會科學とを「解釋」し來たることのできる一個不可思議なる三木氏的に所謂「存在」である。

七

然らば抑々三木氏の哲學はいかにして近年多くの追隨者を獲得することができたのであらうか？

最も根源的な理由はわが國におけるマルクス主義哲學――かの「下半身における」唯物論の全面的展開としての世界觀――の研究の貧弱さにある。そしてその爲の最大の責任は、一昨年までわが國を支配した福本主義の哲學が持つた誤謬と欠陥がこれを負はねばならない。

つぎに、かゝる理論的貧血性の基礎の上でリヤザノフ編集のマルクス・エンゲルスの『ドイッチェ・イデオロギー』其他が迎へられた點を、この場合特に留意する必要がある。

既に本文中繰返し述べたところから明であるやうに、マルクスのフォイエルバッハ批判の重點と特質とが正しく理解されないといふ點こそ、三木氏のマルキシズムが古典的引用の上でデマゴギッシュな性質を具え得た根據である。

例へば三木氏とその人々とが愛用さるゝ「産業における自然と人間との統一」は、『ドイッチェ・イデオロギー』において力説さるゝところである。蓋しかくの如き統一においてはじめて歴史の唯物辯證法的把握が——フォイエルバッハとフランス唯物論者とに缺除せる史的唯物論が——可能となるからである。

だが「産業」における兩者の統一は、決して、「自然」における自然と人間との統一を排除するものではない。蓋し「自然」における自然と人間との統一こそは、近代自然科學が論證したばかりでなく、またフランス唯物論およびフォイエルバッハの「下半身に於ける」唯物論の核心をなすものであつた。マルクスはフォイエルバッハのこの部分を否定するどころか、それを「上方に向つて」發展させて、歴史における唯物論的契機を「産業」における兩者の統一の契機に求め得たにすぎない。かくて今日のわが國の哲學的潮流の下では、自然と人間の「産業」における統

一の契機それ自體が、更に「自然」に於ける統一の契機中に揚棄されてゐるといふ點が、強調されなければならない。

かくて三木氏の解釋學體系中の各々の科學論ならびに哲學を批判する仕事は、一方でマルクス主義古典にたいする三木氏の解釋の批判の仕事を伴ふであらう（この方面の仕事は、三木氏の批判者にとつて最大に多産的な、有益な部門であると云はねばならぬ）。

以上私は、三木氏の哲學における唯物論の契機を、大半批判したばかりである。進んで辯證法の契機を批判するとき、哲學の部門における三木氏への批判が完了すると共に、唯物論の立場からする三木哲學の批判もまた完了する。

蓋し、三木氏における辯證法の全誤謬は、それがマルキシズムに於いてのやうに唯物論的基礎を與えられていないところに、起因するからである。

――『思想』第96号5月

三「唯物辯證法的世界觀と自然――三木哲學に於ける辯證法――」服部之總

本誌前號〔『思想』昭和五年六月号〕に載せられた三木清、山崎謙および秋澤修二三氏の合作にかゝるところの、私に向けられた反批判論文「唯物論は如何にして觀念化されたか」は、「科學に於て如何に我々が協同し得るかのひとつの例を本篇は與へることゝもならう」と前書されてゐるように、きわめて完全な協同論文であつて、ために、山崎、秋澤氏を三木氏から區別することを許さないばかりか、三氏の合作論文全體を三木氏の私に對する第一批判論文「唯物論の現實形態」から區別することすら許さないものであつた。私もまたこれに倣つて、「如何にして觀念化されたか」に答えるために「觀念論の粉飾形態」の内容をそのまま繰返すことを敢てすべきであらうか？

左文は「觀念論の粉飾形態」の姉妹篇として、五月初めに執筆されたままの舊稿であるが、從前の三木氏に對する批判は、不充分ながら一應これをもつて完了する。

すでに『プロレタリア科學』六月号は、川内、寺島両氏による三木哲學批判論文を載せてゐる。私はこれらの内部討論を通じて、三木氏とその人々が飛躍的な展開を試みらるゝであらうことを

所期するとともに、私自身もまた頃日の不勉強を克服したいと考へてゐる。

一

一般的哲學的世界觀としてのマルキシズムの展開もまた決して何等かの「止み難い氣持」から起つたものではなかつた。

一方で史的唯物論を觀念論哲學によつて基礎「づける」試み（一九〇五年以後のロシアのマッハ主義者たち、一九一〇年代以降のドイツ・オーストリアのアドラーからコルシュに至る一聯の哲學的修正派たち）そして他方で機械論的自然科學によつて辯證法的唯物論を代置又は解消する試み（ブハーリンがすでに汚辱されてゐたところの・そして一九二四年―二九年に亙つてロシアで激しく論爭されたところのステパーノフ一派の哲學的清算派）――この、兩つながらマルキシズムを觀念論および形而上學によつて歪曲せんとする試みに對して、眞劍に決定的に鬪爭する必要から、かの辯證法的唯物論の世界觀を「仕上げてゆく」仕事は起つたのである。

いずれの傾向も、デボーリンが指摘してゐるように[1]、マルキシズムの本質をたんに史的唯物論に歸着せしめんとする點で一致してゐる。史的唯物論の理論が辯證法的唯物論の哲學的基礎の上に立つてゐること、同樣に自然科學の近代的歸結もまた唯物辯證法によつて始めて方法的に基礎

づけられること――すでにマルキシズムの創始者によつて明にされてゐるこれらの點を顧みないことが、二傾向の哲學的修正主義に共通する特質であつた。

わが國のマルキシズムは久しくたんに唯物史觀として紹介されてきた。そして、これに對して始めて我國でマルキシズムに於ける「方法」としての辯證法的唯物論を論じた往年の福本氏の理論は、かつて佐伯によつて批判されたように[2]、唯物辯證法と唯物史觀との混同から免れることができなかつた。そして福本氏以後に出現し、今日のわが國マルキシズム哲學上の若き權威と見做されてゐる三木清氏に在つては、私の見るところでは實に唯物史觀がマルキシズム世界觀としての位置を、即ち眞實には辯證法的唯物論が取るべき位置を附與されてゐるのである。

「唯物史觀はそれ故に自然に絶對的に對立するものとしての歷史に關する理論ではなく、全世界の運動過程に就ての一の全體的なる世界觀である。[3]それは『一切の世界の進行を自己運動に於いて、自發的發展に於いて、生ける實在に於いて把握する』」（力點服部2重カギ内の引用はデボーリンから河上譯『レーニンの辯證法』（一〇七頁）。もとよりデボーリンに於いては「それは」は唯物史觀ではなく唯物辯證法である）。

佐伯はすでにこの顚倒の事實を福本氏の理論に於いてのみでなく、福本氏の批判者としての河上博士に於いて――しかも三木氏に哲學的に影響されてゐる場合の河上博士に於いて指摘してゐ

る。[4]　本文の私は進んで三木氏に於けるかくの如き顚倒の本質的契機を、それの發生、發展ならびに最近の歸結について、明にしようと思ふ。

（1）デボーリン『辯證法と自然科學』、笹川譯・一五頁。
（2）『マルクス主義講座』第十二巻。［＃服部全集第二巻「唯物辯證法と唯物史觀」］
（3）三木清『唯物史觀と現代の意識』三〇頁。［＃三木全集第三巻三四頁］
（4）『マルクス主義講座』第十一巻。［＃服部全集第二巻「唯物辯證法と唯物史觀」］

二

三木氏はその解釋學的マルキシズムの理論を、固有のマルキシズム哲學の何等かの歪曲に對する鬪爭として展開されたものではなく、寧ろ却つて哲學の現代的形式を新に構成するという抱負に出發されてゐる。三木氏が氏自身の課題を「ひとつのベーコン的課題」と規定されるとき、そのとき演繹的論理に於けるアリストテレス、自然科學の方法としての歸納的論理に於けるベーコンを享けて、社會科學の哲學的方法を基礎づけるといふ三木氏の抱負が意味されてゐる。

「今や我々にとつてひとつのベーコン的なる課題が課せられてゐる、と私は信ずる。此處彼處に於て自然科學が成功しつゝあつたとき、ベーコンはこの科學の方法について反省し、それを包

括的に普遍的に表現することによつて新しいオルガノンを作らうとして、ギリシャ的學問に於けるアリストテレスの位置を占めようと企てたのであるが、今日此處彼處にあつて社會科學がマルクス主義によつて着々業績を擧げつゝあるとき、我々はその方法を哲學的に反省し、これを包括的に普遍的に把握し且つ表現し、もつて更に新しいオルガノンを書くことを仕事とすることが出來るし、また仕事とせねばならないのである」[1]（力點服部）。

かくの如き「社會科學の基礎づけの仕事」を「カント的なる課題」と氏が呼ぶ場合[2]もまさに同じことが云はれてゐるのである。いずれにせよ、かゝる課題が氏にとつての課題とされるためには、マルキシズムは今日迄のところたゞ社會科學ならびにその方法としての唯物史觀のみを有するにとゞまり、唯物史觀の基礎的哲學はいまだ所有してゐない――少くともそれを「哲學的に反省し、これを包括的に普遍的に把握し且つ表現し」た形態に於いては所有してゐない、といふ認定が底在しなければならぬ。氏がかゝるベーコン的課題のための新オルガノンの論集を『唯物史觀と現代の意識』または『社會科學の豫備概念』と名付けられたゆえんもまことにこゝにあらう。

かくの如き認識と、それに基く社會科學に於けるベーコン＝カント的課題の要請とは、今日に於いては凡そマルキシズムの内部からは生ずる餘地のない問題と、敢て云ふことができよう。蓋し我々はすでにマルキシズム哲學の基礎的著作をマルクス・エンゲルスに於いて有するばかりで

なく、これらに對する凡ゆる可能的歪曲の試みに對する、プレハーノフ・レーニン・デボーリン等の、哲學的鬪爭と建設の遺産を與へられてゐるからである。

明に三木氏の課題はマルキシズム哲學の内部からではなく外部から――ブルジョア哲學の最新段階に於ける遺産の中から、出てゐることを左によつて知ることを得るであらう。

「かくて現代哲學の課題は現代に於けるイデオロギーの構造の特殊性によつて規定されて成立する。即ち哲學は今や經濟學を中心とする社會科學一般と特に密接な聯關に立つことを要求されてゐる。このことは現代の基礎經驗そのものの構造によつてまさにさうなのであつて、現實的であらうとする限り哲學はそれを回避することを許されない。……このことは我々に先立つて、固より我々とは異つた根據からではあるが、既にディルタイによつて十分に自覺されてゐた。ディルタイの哲學的勞作の中心は歷史的社會的諸科學の基礎づけにある。この仕事に對して彼は彼の素質や天分によつて規定されてゐるばかりでなく、また實に彼の學問的活動の歷史的地位によつて必然的にされてゐる、と彼は考へた。……ディルタイは云ふ「我々の課題は……カントの批判的な道を辿つて、人間精神の一の經驗科學を他の諸領域の研究者たちとの協同に於て基礎付けることがそれである。」即ち彼はカントが自然科學に對してなしたと同じ仕事を精神科學に對して試みるのであつて、彼はこの課題がドイツに於ける一七七〇年から一八〇〇年に至る詩的及び哲

學的運動、レッシングからシュライエルマツハー及びヘーゲルまでの發展、近くは歴史學派の活動によつて彼に課せられてゐると信じた。……我々もまた歴史的社會的科學の批判をもつて現代哲學の優越なる課題であるとする。……」「そして我々の仕事が如何にディルタイのそれと異らねばならぬかといふことは、社會科學に於けるマルクスよりレーニンまでの發展、世界に於ける無産者階級解放運動の進展の事實が既に明かにこれを物語るであらう」[3]。（力點服部）

三木氏をディルタイと結ぶところの哲學的課題は、一九〇〇年代のマルキシストの陣営内から唯物史觀をマッハ主義哲學によつて基礎づけ、あるいはカント哲學と結合せんとした試みを生んだところの、まさにそのブルジョア哲學の課題であり、既に歴史的使命をユーバーレーベン［＃überleben 生き残る］して徒に彷徨するブルジョア哲學史上の課題であつた。三木氏をディルタイから區別する歴史的年代は、かゝるブルジョア哲學史的課題からの汚辱に對して、史的唯物論の基礎哲學――レーニンの所謂下半身――たる辯證法的唯物論が、プレハーノフ、レーニンおよびデボーリンによつて擁護せられ主張せられ發展せしめられた年代に屬する。三木氏の不幸はマルキシズム哲學史に對する通暁によつてその全哲學史に對する該博なる知識を補全せしめられなかつた點に横たはる。

（1）『豫備概念』八八頁。［＃三木全集第三巻二四六頁］

（2）同上、九〇頁。［＃三木全集第三巻二四八頁］
（3）同上、六七―九頁。［＃三木全集第三巻二二六～七頁］

三

かゝる誤れる出發がいかなる發展と歸結とをもたなければならぬかに就いては、最早豫斷するに困難ではない。第一に歴史の一般的科學（方法論）としての史的唯物論はその基礎たる辯證法的唯物論から遊離せしめられ、何等かの觀念論哲學に「基礎づけ」られることによつて歴史の方法そのものとしてもまた汚辱され破壞されてしまふであらう（例へばアドラーの如く）。つぎに自然と歴史と意識との相互關係、したがつて――イデオロギーそのものゝ領域に於いては――自然科學と歴史科學と哲學（または論理學）との全體的關連に關する唯物辯證法的把握（マルクス主義的世界觀としての唯物辯證法）の代りに何等か他の任意な世界觀的把握（例へばロシアのマッハ主義者、だが、この方面の事例ならばマルキシストを自稱した人々とともに自稱しなかつた同時代者哲學者の一切が――いはゞヘーゲルからステパーノフに至るところの、マルクス乃至デボーリンの哲學的批判に逢つた一切の名前が擧げられて差支えない）。

この一般的豫斷は三木氏自身の場合いかに修正されるであらうか？　敢てこゝに結論的に示す

ならば、第一に形式上の修正點、三木氏の場合には、かの辯證法的唯物論に代置された任意の哲學體系が、例へばカント主義例へば經驗一元論等々の名に於いてゞなく、さりとて又ステパーノフに見る如くマルキシズムからの哲學の排除の主張乃至非哲學としてゞもなく、實に「辯證法的唯物論」として主張されてゐる點がそれである。もつともこの形式上の特質は最近の三木氏に就いてより正當に云ひ得るのであつて、初期の三木氏がその哲學を公明に或は「人間學のマルクス的形態」乃至はもつと公明に「解釋學的現象學の基礎概念」として展開されつゝあつた段階にとつては、これをしも誣言とされて敢て差支えないほどである。併しながら、人間學乃至解釋學的現象學の本邦的獨創者の位置からいつの間にか唯物辯證法の權威にまで發展された三木氏の近年を通じて、展開されつゝある理論體系そのものゝ上では本質上いさゝかも變更乃至轉換の影が見出されない。かくて微動だもせぬ三木氏の哲學體系に於ける觀念論的契機については、すでに他の論文に於いて私の批判は大半終えられてゐる。[1] 殘るところは辯證法の契機についてゞあり、これを以て亦他面唯物論的契機からする三木哲學の批判も一應完了する。ところで、三木氏に於ける如上の唯物論（從つてまた史的唯物論）の人間學的歪曲と辯證法の解釋學的適用とが、既に述べたところの一般的豫斷の修正點第二であり、云はゞ内容上の修正である。即ち前者（觀念論の唯物・人間學的粉飾）は一般的豫斷その一の特殊形態であり、後者（解釋學的辯證法の人間學的

適用）は同じくその二の特殊形態である。

さて三木氏の哲學のベーコン＝カント的課題からの出發は、全認識をフォイエルバッハ・マルクスの如く自然からでなく人間から出發させることによつて一種のマッハ主義的觀念論に至らしめたが[1]、かゝる三木哲學の觀念論的性質はその辯證法論の部分に於いてもきわめて明瞭にあらはれてゐる。即ち三木氏に在つては「辯證法は固より自然法則の如きものではない。それは歴史の法則である[2]」！！

我々はまず三木氏を理解することから始めよう。三木氏が「辯證法とはまさしく事物をそれの生成（Werden）に於て認識する方法である[3]。」と云はれるとき、そこに固より何等の誤謬もあり得ない。ところで氏が辯證法は自然の法則ではなくして歴史の法則であると云はるゝとき、自然に於いては生成は存在せず生成はたゞ人間の歴史に於いてのみ與へられると云ふ見解が主張されてゐる。序ながら、この見解の限りに於いて我々は三木氏を大ヘーゲルと同座せしむることを得るだらうが、異る點は大ヘーゲルに於いて絶對精神のメロドラマ的展開の第二幕目の性格として規定されたものが三木氏に於いては坐食したギリシヤ人の「基礎經驗」によつて規定されてゐると云ふ點である。「現實的なる時間及び運動の概念は……それらはたゞ優越なる意味に於て現實的なる、歴史的なる實踐の基礎經驗のうちにのみその具體的なる地盤を有する概念である。今

この基礎經驗の分析に這入るのをやめて、私はこゝにはたゞひとつの歴史的事實を注意しておかう。靜觀的なる生（βίος θεωρητικός）を最高としたギリシャの思想にとつては凡ては畢竟自然であつた。歴史の概念はヘブライ人、殊に彼等の豫言者たちの實踐的なる生の中から初めて産れたのである[4]」。

だが、わが三木氏をハイデッガー、ディルタイ等々とともにヘーゲルから區別するところのこの種の所謂生の哲學は、また同時に三木氏を辯證法的唯物論に鋭く對立せしめるものでなければならぬ。

（1）前掲「觀念論の粉飾形態」參照。
（2）『豫備概念』一四二頁。［#三木全集第三巻三〇〇頁］
（3）『現代の意識』一五〇頁。［#三木全集第三巻一五三頁］
（4）　同上、一〇〇頁。［#三木全集第三巻一〇三頁］

四

自然の法則と歴史の法則とが本質的に別種のものであるといふ見解は、老衰期に於けるブルジョア哲學の一般的命題の一つである。マルキシズムに於いては両者はひとしく人間の意志意識

から獨立した客觀的世界の運動法則であり、たゞひとつは自然の他は歷史のそれとして實在的に區別される。

かくの如くマルキシズムに於いて法則性の概念が客觀的實在の運動形態（個々の、もしくは相關聯し且つ相互に轉移する一聯の）に於いて規定されてゐる點に、マルキシズム世界觀に於ける唯物論的並びに辯證法的契機の統一された主張を見ることが出來よう。自然科學及び歷史の諸科學が自然及び歷史の客觀的運動法則の反映——實踐を通じて實現されたる——であるやうに、論理としての辯證法はかゝる客觀的運動法則の最も一般的な形態に於ける反映にすぎない。歷史に於ける客觀的辯證法（一般的法則としての史的唯物論とそれに基づく各社會科學）の問題から轉じて自然科學に向つたときのエンゲルスは記してゐる。「所謂客觀的辯證法は自然全體に亘つて行はれてゐる、そして所謂主觀的辯證法、即ち辯證法的思惟は自然のあらゆる部分を貫いてゐる運動——絶えず衝突し竟ひに［#ついに］相互の中へ、または一層高い形態へ流入し、かくてまさしく自然の活力の條件をなすところの諸對立をなして進行する運動——の反映にすぎない」[1]。

辯證法は自然法則の如きものではなく歷史の法則であると云ふ三木氏の見解は右の如きエンゲルスの見解と鋭く對立する。併しながらそれは三木氏の哲學體系にとつては首尾一貫してゐる。そこでは法則性の概念は客觀的世界の運動によつて規定される代りに生の哲學によつて規定され

る。「法則性の概念は……究極は人間の實踐とつながつた認識の概念である。[2]」――因みに「人間の實踐とつなが」らない認識は凡そあり得ない。任意の幻想もまた生の哲學體系と同樣に人間の實踐につながつてゐる。幻想から法則を區別するものは實に後者が單に實踐につながつた認識であるためでなく實踐によつて確證された外的實在の運動形態たる點にある。かくて眞理の基準たる實踐を眞理そのものに置き代へると云ふ點に三木氏の體系の幻想性がある。ところで、三木氏の幻想性の體系は進んで「時間」「生成」「運動」「發展」「辯證法」等々の契機を例の「人間の實踐」によつて論證し、過程性の辯證法を特性とする歷史の法則を抽象的永遠性を特性とする自然の法則に對置せしめ、かくてかの老衰期ブルジョア哲學からの自然法則・歷史法則の別異性の論理を充分なる忠實さを以て恢復・踏襲するものとして・その素性を明にする。その哲學史が最も尖鋭なポレミークから成つたところのマルキシズムにとつて、かくの如き素姓のかくの如き體系を破碎するほど容易なことはない。だが三木氏の場合には、この體系がマルクス主義的粉飾をもつて語られてゐるだけ、それだけ容易に破碎することが可能なまでゞある。

三木氏が「さてプロレタリアートは現代社會に對して實踐的にこれを克服しようとする。しかるに實踐が問題となるや否や、我々はまさに法則を要求する。けれどもここに謂ふ法則は自然科學的法則と同一であることが出來ぬ。……寧ろこの場合マルクスの次の言葉が決定的な意味を有

するものとして引用さるべきであらう。そこには「思惟により一般的なものとして固定されるところの共通なる諸規定が存在しはするが、しかしいはゆる凡ての生産の一般的諸條件なるものは、それをもつてしては如何なる現實の歴史的生産段階も把握されないところの抽象的諸要素にほかならぬ。」即ち歴史科學に於て求められる法則は、實に歴史的法則として、歴史のあらゆる時代に等しく適用され得るところの一個同一の一般的法則ではあり得ないのである。[3]」と云はるゝとき、自然法則と歴史法則との三木哲學的原則的差異性の理論が『經濟學批判序説』のマルクスに押賣されてゐる。だが、同じ著書の「序言」の中でマルクスが與へてゐる有名な「一般的結論」としての唯物史觀「公式」は、歴史の代數學として「歴史のあらゆる時代に等しく適用され得るところの一個同一の一般的法則」ではなかつたゞらうか？

三木氏に引用された『序説』第一節に於けるマルクスは「生産一般」の抽象に於いて凡ゆる具體例へば「資本」の不變性恒常性を理論するブルジョア經濟學の智恵を嘲つてゐる。彼らに於ける法則性とは不變性であり絶對性である。之に反して歴史の一般的運動法則としての唯物史觀は過去の凡ゆる歴史の具體的運動形態からの抽象ではあるが、しかしそれを不變乃至非運動に於いて抽象したのでなく、いはゞ凡ゆる歴史的運動を一定の可變數に於いて代數したものであつた。法則性を變化の・運動の・法則と見るマルキシズムにとつては、それは唯一の合理的な一般的法

則である。だがおよそ「生」に於いていかなる法則の一般性をもゆるさない三木氏に於いては、辯證法は歴史の法則ではあるが、歴史の法則は必ずしも常に辯證法ではない。蓋し歴史の法則が運動の法則でなければならぬのは、氏によると特に現代の歴史に於いてであるからである。

氏は續けられる――「しかるに革命的プロレタリアートにとつては、その實踐的本質の故に、本來の歴史と呼ばるべきものは、……まさに現代の歴史である。それ故に恰も現代の歴史の法則を闡明するといふことが此の階級にとつて社會科學の最も優越なる意味に於ける課題でなければならぬ。しかるに現代の「現代性」はそれが最も優越なる意味に於て過程であるといふことであつた。從つて現代の歴史の法則は必然的に過程の過程性に關する法則、即ち運動の法則でなければならぬ。かくしてマルクスは彼の『資本』の目的を掲げて云ふ、「近代社會の經濟的運動法則を暴露することはこの著作の最後の窮極目的である。[4]」」云々。

かく辯證法をもつて「現代の」歴史法則と觀る立論と、さきに見た如き、辯證法に於いて歴史法則を自然法則から區別する立論とは、三木氏に於いて抑々矛盾しないか?――などゝ問ふことは無用であらう。生の哲學はどんな矛盾をも片付けるすべを心得てゐる。例へば「實踐」乃至「生産」は生の哲學によつて本來辯證法の地盤であるだらう。ところでその「生産」乃至「實踐」は生の哲學の「解釋學」によつて「無産者的基礎經驗」と云ふ一つの歴史的範疇に轉生せしめられ

得るのである。何事もすべて「解釋」である。したがつて三木氏が同じ論文中で、

「しかるに若し法則にして自然法則の意味であり、到る處あらゆる時に妥當する法則の謂であるならば（「辯證法は固より自然法則の如きものではない」[5]）……」（括弧内服部）と記されたとて、かゝる自然法則の概念自體がまたしかるべき「基礎經驗」からする歴史的解釋として主張され得るでもあらう。かくて三木氏は「現代に於いては」自然科學もまた辯證法を「指導原理」として迎ふべきであると主張することも出來る――但しその時非マルクス主義的な相對主義の本質が下の如く地を出すのはやむを得ない。曰く、指導原理としての「デイアレクテイクは他の諸のイデーと少くとも同等の權利をもつて自然の heuristisches Prinzip であり得るわけである。[6]」ニ

エンゲルスとともにマルキシズムはかゝる謙讓の徳を眞理に對して押付けない。自然法則は歴史法則とともにあくまで辯證法的である。從つて又三木氏が任意の基礎經驗の上で許されるでもあらうやうな自然法則＝非辯證法、自然法則＝到る處あらゆる時に妥當する法則なる方程式も、マルキシズムからすれば誤つてゐる。

で、エンゲルスは記してゐる。

「永久的自然法則もまた次第に歴史的な自然法則に轉化してゆく。水が0°—100°Cの間では液體である、といふのは永久的自然法則である。だがそれが妥當するためには、1水、2所與の温度

および　3常圧が存在してゐなければならない。月の上には水はない。太陽上ではたゞ水の諸元素のみがある。これらの天體に對しては右の法則は存在しない。……。――吾々の全公認物理學、化學、生物學は專ら地球中心的にたゞ地球に對してのみ打ち立てられてゐる」[7]。

ついでながら三木氏の哲學は、地球を一つ飛ばして、すべてを、自然をすら、人間中心的に解釋することから成り立つてゐる。

（1）エンゲルス『自然辯證法』岩波書店版一四〇頁。

（2）『豫備概念』七三頁。［＃三木全集第三巻二三一頁］

（3）同上、一四〇―一四一頁。［＃三木全集第三巻二九七～八頁］

（4）同上、一四一―一四二頁。［＃三木全集第三巻二九九頁］

（5）同上、一四四頁。［＃三木全集第三巻三〇一頁］

（6）三木清「社會と自然」、論集『唯物史觀序説』一〇四頁。［＃三木全集第三巻五一七頁「自然科學の社會的規定性」］

（7）エンゲルス前掲一六五頁。

五

顧みて、私としては、三木氏を解釋し過ぎたかもしれない。蓋し今日までのところ三木氏は自然法則＝非辯證法の方程式、云ひ換えるならば歴史法則と自然法則とが辯證法のゆえに本質的な差異を有すると云ふ考え方の、歴史的「基礎經驗」乃至「解釋學」については、私の知る限り何事も展開していられないからである。逆にこの考へ方は、氏の融通無碍な解釋學にも拘らず、氏自身に於ける一つの基本的な理論として屡々使用されてゐるものゝやうである。例へば三木氏の最近の論文「形式論理學と辯證法」の結尾に於いて我々は次の如く讀む——

「こゝに次のことを附け加へておかう。自然の辯證法に關する問題はなほ解決されぬこととして盛んに論爭されてゐる。しかしこの問題は或る點に於ては最も簡單に解決されてゐるものと思はれる。「自然科學」に於ける自然が如何に考へられるにせよ、「現實存在」としての自然は辯證法的である。それだからヘーゲルの如きも辯證法の説明のために屡々自然物を、例へば芽を出し、花を開き、實を結ぶところの現實の樹木を、とつてゐる。我々が現實の存在として見出し、且つこれに現實的に交渉するところの自然は、自然科學的に把握された自然が如何にあるかに拘らず、辯證法的なものであるといはれねばならぬ」[1]。

こゝに云ふ「現實存在としての自然」とは、思ふに「我々」即ち人間が生産に於いて關係した限りの自然を意味する。「自然科學的に把握された自然が如何にあるかに拘らず」——即ちそれ

が永遠的恒常的法則・非辯證法として把握されるに拘らず――、人間が・即ち歴史が變化せしめた限りに於ける自然については、歴史法則の辯證法性の故に、辯證法が通用するのである！

自在なる解釋學者三木氏にとつてこれだけは「解釋」をゆるさないアプリオリである。かくて、所詮、三木氏の解釋學はカール・マルクスへのコケッテリイに終り、エンゲルスに對するときは若干の批判の自由も、許されてゐるのが見られる――

で、再び前節でなじみの引用場所に立ち戻るならば、そこに三木氏の下の如きエンゲルス批判が見出せるだらう。

「エンゲルスは云つてゐる、『……自由は自然法則からの夢想的な獨立のうちに横はるのでなく、この法則の認識のうちに、且つその認識によつて與へられたところの、この法則を計劃的に一定の目的のために働かしめることの可能性のうちに横はるものである。このことは外的自然の諸法則に關して妥當すると同じやうに、人間の肉體的及び精神的存在そのものを支配する諸法則についても云ひ得られる。』かく云ふエンゲルスの言葉が歴史法則をもつて自然法則と同一視する譬をもつてゐることを除くとき、そしてヘーゲルの辯證法にあつてはその觀想的性格の故に「現代」の辯證法的構造に中心がおかれてゐないといふことを除くとき、我々は辯證法をもつて直ちに實踐の法則のうちに實踐の自由を含むものと考へることが出來る(2)」。

もはや我々にとつては、三木氏が何故に唯物史觀をもつて唯物辯證法の位置に代らしめねばならなかつたかに就いて、以上によつて充分に理解することができたと思ふ。三木氏がその流れを汲まるゝ近代の生の哲學からすれば、生成・運動乃至辯證法はたゞ專ら「生」乃至歷史から與へられ、凡ゆる對立と共に唯物論・觀念論の原理的對立もまた神秘なる生の中に解消し、凡ゆるものがそこから生れるやうに「現實形態」としての新唯物論もまた歷史から生み出され、自然さへも生に關する限りに於いてゞなければ取りあげられず、かくてこれら一切の自由の代償として、生から獨立した自然、人間なしに生成し人間をのぞまで發展するところの・かくてそれ自身の發展即ち『自然の歷史』に於いて存在するところの・そしてあらゆる唯物論哲學の母であるところの・自然が、遂に取り戻されざる抵當物となり、その未拂の利息をかの「自然法則」の木伊乃［＃木乃伊（ミイラ）］的不動性の理論に於いて、いつまでも回收するのである。

かくて三木氏は唯物史觀に接せられたが、唯物史觀のなかにたゞ氏自身の哲學を讀みとられただけであつた。三木氏によつて有名となつたドイッチェ・イデオロギーからの言葉、「我々はたゞ一の科學しか、即ち歷史の科學しか知らない」――は、三木氏にとつては「我々にはもはや單純なる自然は存在しない、自然もまた歷史的に限定（！）されてゐる。[3]」と解釋される。このとき「歷史」は飽くまで「人間の歷史」でしかない。マルクスにとつては歷史はまた「自然の歷史」

であり、自然の發展過程であり、かくて「自然の歴史即ち自然科學」[4]である。これに反して無機界の領域ではニュートン以前、生物界の領域ではダーウイン以前までは、「自然が歴史的に發展するもの、時間上の歴史を有するもの、だとは一般に考へられてゐなかつた。たゞ空間的延長が考慮せられてゐたに過ぎなかつた」[5]。カントからヘーゲルに至る哲學史を埋葬して、老衰期のブルジョア哲學の自然觀はこの段階まで逆行しなければならない。そしてこの逆行によつてのみ、はじめて「歴史」をひたすら「生」に於いて概念することが可能なのである。

マルキシズム哲學に對する、三木氏とステパーノフ、ボグダーノフ等々との關係の基本的同一性についてもまた讀者はすでに了解された筈であると信ずる。

（1）『理想』昭和五年四月号、二九頁。［＃三木全集第三巻四六一頁］
（2）『豫備概念』一四六頁。［＃三木全集第三巻三〇三頁］
（3）『現代の意識』三〇頁。［＃三木全集第三巻三三頁］
（4）『ドイツ・イデオロギー』永田書店版、四七頁。
［＃削除文中の語で三木譯では、「歴史は二つの方面から見られて自然の歴史と人間の歴史と

に區分されることが出來る。けれどこの二つの方面は分離すべきでない、人間が生存する限り、自然の歴史と人間の歴史とは相互に制約し合う。自然の歴史、いわゆる自然科學は Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft、ここでは我々の問題とはならない、けれども人間の歴史には我々は立入らねばならぬであらう、…」傍点作成者］

（5）エンゲルス『自然辯證法』岩波文庫版、一一七頁。

――『思想』第98号1930（昭和5）年7月号

四　「唯物論は如何にして觀念化されたか」第二部山崎謙、第三部秋澤修二

［＃要旨］

前書き

本誌前號に於て服部之總氏は「觀念論の粉飾形態」と題して「三木哲學の再批判」を公表された。それは説教の模範であり得るとしても、哲學の何物でもない。服部氏はそこに於て、坊主は觀念論と同じやうに唯物論をも雄辯に説教し得る、といふことを示されたに過ぎない。凡そ眞面目に思惟し、自分で何事かを研究し得る者は、かくの如き唯物論の觀念論的説教の「手品」の種が何處にあるかを極めて容易に發見することが出來たであらう。私はそこで最初には服部氏の「再批判」に對して答ふべき義務も必要もないと考へてゐた。しかるに間もなく二つの服部氏反批判の論文が私のもとへ届けられるに及んで、私は今これらの論文を發表する責任上、自分でも何か簡單に前置きを書かねばならぬことになつた。かくて本篇は三つの部分から組立てられてゐる。第一部は私自身の、第二部は山崎謙の、第三部は秋澤修二の書いたものである。全體の統一

をはかるために私は他の二部についても若干加筆しておいた。兩筆者にお詫びしておく。科學に於て如何に我々が協同し得るかのひとつの例を本篇は與へることともならう。――三木清

――第一部は三木全集第十巻――

第二部

レーニンの敵がマッハ主義であったからといって、唯物論の敵がいつもマッハ主義である訳ではない。我々の国ではマッハ主義は充分な発展をとげなかった。「むしろ公式主義的マルクス主義こそ我々がそれに向つて闘爭せねばならぬ現實の理由のある理論である。*我々の國の經濟事情の特殊性はブルジョア哲學たるマッハ主義を、その他のブルジョア哲學と同じく、純粹に發展させることを許さなかつた。」

三木註「日本のブルジョアジーはその短期間に於ける急速なる發展のために、封建的殘滓を十分に掃蕩し終ることなく、しかも今や停頓に面した。從つて純粹なブルジョア文化は我々の國では完成されなかつた。哲學に於てはプラグマチズム、マッハ主義、新カント學派などのブルジョア哲學が次から

次へ輸入されたが、それらのものは日本では發展を遂げなかつたか、若くはすぐに封建的、東洋的乃至は浪漫的色彩を有するものとして現はれた。」

服部氏は、「基礎經驗」及び、三木哲學とディルタイやハイデッガーに於ての解釋學の相違を把握していない。

「ディルタイやハイデッガーも勿論或る種のアントロポロギーを立ててゐる。しかるに我々にあつてアントロポロギーといふとき、それは一面から、よつてもつて Realgrund（實在根據）としての人間の現實存在の上に立つてをり、他面からまたそれ自體 Erkenntnisgrund（認識根據）として一切の觀念形態の基礎をなしてゐるところのものであつて、このとき基礎經驗の種々なる歷史的性格に応じてアントロポロギーエンの性格は歷史的社會的に種々なる規定を受けてゐる。人間の存在の歷史性がアントロポロギーの歷史的性格を決定する。このことがまたディルタイやハイデッガーに於けるアントロポロギーの規定性と根本的に異るところである。蓋しディルタイやハイデッガーにあつて、アントロポロギーは各時代を通じて變ることなき人間についての千遍一律な規定であつた。」

「一切の觀念形態は、いつでも現實には、夫々の時代の人間的存在に於てそれのレアール（實存的）な基礎をもつてゐるところの一定の歷史的性格をもつた存在學としての人間學（アントロポ

ロギー）から性格的に規定されてゐるものであつて、辯證法的唯物論もまたひとつのイデオロギーとして、マルクス的、無産階級的な人間の存在から生れたマルクス的無産階級的アントロポロギーによつて歴史的に規定されてゐる。」

三木註「なぜならイデオロギーの生産者は決して任意な存在または自然ではなく、まさに人間の存在であるからである。自然の存在がイデオロギーを規定するにあたつても、それは人間を通じてのみ可能である。ここにアントロポロギーが『理論の系譜學』に於て占める決定的な位置が定められる。」

「レーニンの『下部に向つての唯物論』と雖も……その當時のロシヤの自然主義的な理論環境を通して現實に生れ出た辯證法的唯物論の特殊形態であり、それは自然辯證法、自然そのものの現實的辯證法的な運動についての理論であつたのである。」

「『唯物論一般』といふものが現實にあるわけではない。一切の唯物論がマルクス的アントロポロギーの上に、或ひはさもなければ他の諸々の種類のアントロポロギーの上に立つてゐるものであつて、そのやうな現實の内容をもつてゐない唯物論はどこにも存在しないし、また存在することは出來ない。」

服部氏は、フォイエルバッハとマルクスの違いを、「マルクスが唯物論定義を歴史の領域で把握してゐることのうちに存するとせられる。」事実は、「フォイエルバッハの唯物論がその上に

立つてゐるところの人間學からは唯物史觀が生れて來る必然性がなかつた、といふことのうちに存する。」

また服部氏は、唯物論的認識論の歴史への適用を唯物史觀であるかに見做している。

三木註「一般に知識に關する理論――それは極めて古くから存した――でなく、特に『認識論』と呼ばれる學科の歴史性について、私は春秋社版大思想エンサイクロペヂアのために執筆した『認識論』の中で明瞭に敍述しておいた。これは訂正増補されてやがて單行本［＃三木清全集第四巻］として世に出づる筈である。」

服部氏は、「氏の全く分離される唯物史觀と辯證法的唯物論とがともにマルクス的無産階級的なアントロポロギーを夫々の共通の認識根據としてゐるところのマルクス的な觀念形態であり、それらの相異は單に研究領域の相異にしかすぎないと云ふことに氣付かれない」

服部氏の不幸は、「辯證法的唯物論があたかもフォイエルバッハ流の唯物論とヘーゲル流の辯證法との結合であるかのやうに考へてをられること、のうちに横たへてゐる。ところで此の云はれる如き唯物論一般はたゞに空疎な概念でしかなく、辯證法と雖も單にそれが一般的形式に止るならば決して現實の學問として統一をなすことは出來ない。辯證法的唯物論は、決して二つのそのやうな抽象的概念の外的な結合であるのではなく、却つて、もともと、ひとつの統一的な世界

觀として、それがそのやうな形態に於て存立すべき現實の地盤と系譜的なつらなりをもつてゐる。このことを知つてをらないならば、ひとは往々、ヘーゲル的な存在の地盤に生れ出た哲學のうちから辯證法を、そして、フォイエルバッハ的な存在の地盤に根をもつてゐる哲學のうちから唯物論を、單純に借り集めることによつて辯證法的唯物論が出來上つてゐるものゝやうに考へ勝ちである。」

服部氏の思惟と存在との関係の把握では、現代の觀念論的諸哲学に対抗出来ない。「或はまた單に存在が意識に反映する、といふが如き素朴な規定は、新カント學派、現象學派の哲學などを克服するにはあまりにも力弱い。現代の觀念論にしてかのフランス的な、或ひはフォイエルバッハ的な唯物論を克服して生れ來つたものである限り、このものを戰ひ破るためにはもはやフォイエルバッハ流の唯物論であつてはなんら現實的な力をもつてゐないのである。いはんや、服部氏のおくの手である『存在が思惟を決定する』といふ唯物論公式の單一なる命題だけであつては何の役にも立たないであらう。」

「實踐から出發する哲學を以てこれをアヴェナリウスの概念論と同一の色彩に塗りつぶすこともまた服部氏のいみじき企てのひとつである。しかるに、マルクスに依れば『從來の唯物論（フォイエルバッハのそれも含めて）の主要缺陷は、對象が、現實が、感性が、たゞ客觀のまたは直觀

の形式のもとに把握され、感性的・人間的活動、即ち實踐として把握されないことである』。ひとも知る如く、この命題は古典的唯物論の克服のために特にマルクスが書き下して置いたものであつて、マルクス主義の基本的な意味を『實踐』のうちに求められない服部氏の主要缺陷は既にマルクスによつて徹底的に論駁され了つてゐるところである。」

——山崎謙

第三部

服部氏の主張はマルクス主義哲学を発展させたか。「マルクス主義の唯物論は單に抽象的に觀念論に對立するところの抽象的唯物論ではない。」

「辯證法は單なる論理學ではなく、存在それ自體の内在的形式である。從つてマルクス主義の唯物論、辯證法的唯物論は抽象的唯物論に辯證法的形式が單に附加されて結合されたものではない。」

「唯物論はその本質上現實的であらねばならぬが故に、必然的に具體的な辯證法的唯物論となる。かくて我々が若し唯物論を辯證法から引き離し、或ひはまた辯證法を唯物論から引き離して、これらを抽象的に規定するならば、それは本質的に唯物論的でもなく、また辯證法的でもない。マルクス主義の唯物論は實に辯證法的唯物論である。それだから服部氏が單に抽象的に『存在は意識を規定する』といふ認識論的唯物論の一般的定義を全唯物論の――從つてマルクス主義の――『基礎的命題』として絶對的に固執することは、『存在が意識を規定する』といふ唯物論の根本命題それ自身の故にではなく、かゝる唯物論の根本命題を抽象的に把握してゐるといふこ

との故に、從つてかゝる抽象的把握はそれ自身本質的に唯物論的ではないといふことの故に、根本的に誤謬である。」「服部氏はこゝで、マルクス主義哲學の本質に關して全く無知であるか、若くは全然無理解であるがために、唯物論者たらんとして却つて抽象論者・觀念論者に顛落してしまつたわけである。」

「抽象的唯物論は、現實に『存在が意識を規定する』といふ現實的存在の關係と、『存在が意識を規定する』といふ唯物論的理論とを統一することは出來ない。抽象的唯物論が本質的には非唯物論的であるのはこのことに起因する。しかるにマルクス主義的唯物論はこの兩者を辯證法的に統一する。それ故にマルクス主義的唯物論即ち辯證法的唯物論は自己の理論の客觀的眞理性の基礎を現實の存在そのものゝうちにもつてゐる。即ち辯證法的唯物論は現實の存在そのものから根源的に基礎づけられてゐる。」

「『實踐』が認識の基準であるといふことはマルクス主義認識論に於ける辯證法的關係からして明白である。」

抽象的唯物論に立つ「服部氏はまたこゝで「實踐」の概念を、必然的なものとしてゞはなく、無器用な形式的やり方で自己の抽象的唯物論につけたさなければならないのである。マルクス主義はかゝる『抽象的唯物論』に對して寧ろ『實踐的唯物論』として自己を對立させる。このこと

はレーニンが最も明確に記述してゐるところである。さればこそ、わが公式主義者服部氏は『實踐』の概念をなんとか處分しなければすまされないであらう。このことは、服部氏の『唯物論哲學』が一つの『粉飾形態』にまで完成さるべく餘りにもその『基礎哲學』がぐらついてゐることの證左である。それは餘りにも見えすいた、無邪氣な『手品』でさへある。」

「我々は認識論の根本的基礎を人間的實踐の總體として規定することによつて辯證法的唯物論を把持する。レーニンは『實踐の基準を認識論の基礎とするときには、我々は必然的に唯物論に到達する――とマルクス主義者はいふ』（『唯物論と經驗批判論』）と記してゐる。即ち辯證法的唯物論に於ては理論と實踐は辯證法的に統一されてゐる。」

服部氏の所謂「基礎命題」からは、社会的実践は説明し得ず、三木氏の指摘する如く、抽象的で現実性を有しないものである。

フォイエルバッハはヘーゲルの立場から「神學の秘密は人間學である」ことを明らかにし宗教批判を完成したが、その人間の本質は「フォイエルバッハにとつては抽象的普遍性として定立されてゐる。」フォイエルバッハは云う『存在としての存在の本質こそ自然の本質である。時間的な發生はただ、形態の上にのみ及ぶものであつて、自然の本質の上に及ばない。』「こゝでフォイエルバッハは單に抽象的に存在の本質を存在の形態から區別して、即ち歴史性を全然捨象した

意味に於て形式論理學的に存在一般を絶對的なものとして定立してゐる。」

「服部氏にあつても『存在の認識』と『存在形態の認識』とは區別される。そして前者の抽象的な唯物論公式は哲學的唯物論として絶對的な「基礎命題」であることが強調される。然しかゝる抽象的普遍的唯物論公式が絶對的に定立されると考へることは明かに形而上學である。……それは抽象的認識論的理論の圈内で、はてしなき循環論證を繰り返すであらう。レーニンもいふ如く、認識に於ける『相對的眞理』と『絶對的眞理』とは辯證法的關係をなすものである。」

マルクスに於いては、認識論の問題は實踐に於いて辯證法的に止揚される。理論の問題は理論自體に於いてではなく、存在の問題として解決される。服部氏の云う唯物論の基礎命題を、具體的問題から切り離して論じるのは、ブルジョア哲学の形式論理的な遣り方である。マルクス主義は辯證法的方法を持って、理論の歷史性を捉え、唯物論と歷史を統一する。服部氏は、「下半身」は普遍的定義、「上半身」は歷史的定義なる唯物論を考えているが、そのように唯物論と歷史とを機械的に分離し得るものではない。「かゝるヘテロテティシュな立場をディアレクティシュな立場と根本的に區別することによつて、唯物辯證法の俗流化の傾向に對して、徹底的に闘爭しなければならない。」

服部氏は、三木氏が普遍的公式としての唯物論を認めない云々といっているが、「勿論、三木

氏は、『普遍的公式』を認めてゐるであらう。たゞ、それを、辯證法的にマルクス主義的に正しく把握してゐるのであつて、服部氏の如く抽象的に非本質的に把握してゐないだけである。」

また服部氏は「マルキシズム哲學はその全認識を唯物論的に『自然』から、非人間から、出發させる、だからそれは自己の社會科學的認識を『勞働』又は『生産』から出發せしめ得る」（「觀念論の粉飾形態」）と言い、「全認識、從つて全理論を『實踐』又は『勞働』又は『生産』から出發せしむることは誤謬であるといふ。然し、この服部氏の考へのうちには、マルキシズム哲學は抽象的な唯物論であつて、それが社會科學となると辯證法的な唯物史觀となるといふ形式的な概念的區別が支配してゐる。このことは根本的には存在と辯證法とを分離せしむるものであつて、辯證法は存在の内在的形式であることを理解しないところの立場である。」「マルクス主義は、『實踐』を認識の基準として定立するものであつて、その場合、實踐は人間的實踐であり、人間の存在がマルクス主義理論にとつての現實的前提となつてくる。しかもかゝる人間は、抽象的な人間一般ではなくして、社會的存在としての現實の人間であり、マルクスのいふ如く、『人間的本質は社會關係の總和である。』（このことが、我々のいふアントロポロギーの基礎である。）それ故、辯證法的唯物論は『現實の諸前提から出發して、決してそれから離れない。それの前提は、何等か空想的に孤立せしめられ固定せしめられた人間ではなくて、經驗的に觀察され

る、現實の、一定の條件の下に於ける、彼等の發展過程のうちにある人間である。』」

これを理解しない服部氏にあっては、「正しく…『階級意識論』を説明することさへ出來ないのは當然である。このことは服部氏をして機械的にアントロポロギーの否定へと導く。」

「我々はこゝに全體として、服部氏の『三木哲學の再批判』が、如何なるものであつたかを言ひ得ると思ふ。服部氏は、その『再批判』に於て、マルクス主義哲學の發展の上に、積極的な何ものをも殘さなかつたばかりでなく、正にこのことによつて、自己の形式主義的觀念論を自ら暴露したといふこと。そして、このことは根本的には唯物辯證法的方法以外の如何なる抽象的方法も、『批判する』方法とはなり得ないといふことを意味してゐる。」

——秋澤修二

——『思想』第97号1930（昭和5）年6月号「問題と批判」

五　「三木清とその哲學」寺島一夫

［＃要旨］

「この存在はおれには苦痛だ、
俺はしたゝか厭気がさした、
此處へ來てみて、始めて知つたが、
俺の立脚地はぐらつき出した。
（「ファウスト」より）」

というゲーテの引用から始まり、知識人がマルクス主義者に至る道を描く。「『存在』がまづ苦痛に感ぜられてくる、反動的な、ブルジョア的ないざこざに『厭氣』がさしてくる、そこで、一寸マルクス主義をのぞいてみる。忽ち彼の『立脚地はぐらつき出す』のだ。…マルクス主義に深入する。それに『感染』する。『若き學徒』は遂に根底からのマルクス主義者となる。量から質への轉換がおこる！」それが全うされない事もある。「『彼』が最も眞摯なる學徒であり、マル

クス主義に對する惡意ある輕蔑や、プロレタリアートへの憎惡のあらゆる殘滓から解放されてゐる場合」であっても、「彼がマルクス主義に接する前、すでに一定のブルジョア・イデオロギーの體系を自己の頭腦の中に植えつけてゐる」から容易に轉換が起こらない。「この種の『造詣』が深ければ深い程、その根本的克服は困難でなければならぬ。もとよりこの種の困難は純消極的意味のものではない。その努力が、單なる否定にではなく、克服に、止揚に、むけられる限り、その成就のあかつきには一つの力となるからである。だがそれと共に次のやうな危險性もふくまれてゐる。彼にあつては、マルクス主義はまづ自己の體系を補足するものとして現はれる。自己の舊き立場から、取入れた、マルクス主義の一面、之を基礎として成立した一つの新しい理論的均衡、それは彼にとつては——主觀的には——自己の理論の『深化』として映じ、更に彼がより深くマルクス主義に自己の依存性を感じてゐる場合には、『マルクス主義の深化・發展』として映ずるといふ事である。こうした主觀的現象は、體系的思惟の保守的特質を、即ち『世界觀』がその基本的構造に於て舊き均衡を推持しやうとする性質の主觀的表現に外ならず、果敢な、顧慮する所なき自己克服過程のブレーキを意味してゐる。」

三木氏は、『唯物史觀と現代の意識』序文で云われるようにマルクスから多くを学ばれたが、「氏はマルクスによつて自己の體系を補足する立場から、マルクス主義自體へ、辯證法的唯物論

の基礎の上に、轉換せられたであらうか？」否である。「氏が階級的に正しき立場を把握され、又マルクス主義一般に對して充分眞摯な態度をとつて居られるだけに、この事は重大な意義をもつて來る。」三木氏への批判は、マルクス主義擁護という任務と共に、三木氏の自己克服への契機としての意味をもつと考える。

「政治的・組織的問題と、哲學上の論爭とを混合せしめてはならない」し、「我々の研究所内部に批判の自由が存する限り、理論的相違が組織上の分裂の根據となるべき理由は毫も存しない。」然るに最近の三木氏批判は、「三木氏の哲學を以てたゞちにプロレタリヤ科學研究所の一致せる、公認せられたる、見解と見做して置り、一歩を進めては、研究所の批判、對立ブロックの形成といふ方向にまで行つてゐる。之は事實に一致しないし、政治的には危險な・有害なセクト主義にみちびく。」その問題解決の見地から三木氏を研究し、批判を加える。

「今年の一月號の『思想』に現はれた氏の論文『如何にして科學の發展は可能であるか』［＃三木全集第三巻「科學の発展の制限とその飛躍」］を問題にして見やう。」次の五点について見る。

「一、存在の概念について。
二、主體について。
三、認識の原則的問題について。

四、科學の方法と對象について。

五、科學の發達について。」

（一）　デボーリンは云う『存在する總べてのものは、物質的存在であり、それの顯現であり屬性である。存在はその本質そのものからみて物質的な範疇である。』三木氏にあつては、『單に在るものは、いまだ在るとも言ひ得ない。如何に在るかに於て限定されるとき、初めて在るものは現實的な意味に於て在ると語られ得るのである。……存在そのものは交渉の一定の仕方に應じて、或ひは唯物論的に或ひは觀念論的に、その性格を規定されるのであつて、そしてそこから理論としての唯物論、若しくは觀念論は必然的に生れてくる。』［#三木全集第三巻81頁以下参照］

「もし存在が、それ自身としてデボーリンのいふ如く物質的存在でしかあり得ず、本質に於て物質的範疇であるならば、交渉的存在、即ちそれの人間の存在との『動的雙關的關係』（三木氏の用語）、としての存在＝Dasein＝が全く同じ權利を以て『唯物論的』もしくは『觀念論的』性格をもつて現はれるといふ事は考へられるだらうか？　少くとも次の事がいはれなければならない。正常的な、全面的な、對象的な、『交渉的存在』に於ては、即ちそれの本質に於ては、常に唯物論的な（恐らく物質的なといふべきであらう）『性格』を現はさゞるを得ず、たゞそれの異常な、一面的・脱逸的な、主體的な、『交渉的存在』に於てのみ、即ちその非本質的な相に於て

のみ、觀念論的な（精神的な？）『性格』を現はす。之は大分嚴密な（惡くいへば、スコラストイッシな！）云ひあらはし方だが、通俗的にいへば次のやうな事に歸着する。人間と世界との關係における世界は一般的には、行動との相關における對象として（所謂もの）あらはれ、特殊的には認識との相關における對象として（所謂意識現象として）あらはれる。即ち、存在論的にいへば、物質の存在は一次的であり、精神の存在は二次的である。この場合精神は疑もなく『存在』する。だがそれは本質的に存在するのではなくて、本質的なるものの一面として、示顯するのである。だから我々は後の意味での存在――それは三木氏のいはれるやうに具體的ではあるが――から出發するならば、精神的存在と物質的存在とに於て、いづれを第一次的なものとするかの根據を持たない事になる。即ち、根本的な意味で唯物論であり得ない事になる。だから我々は、三木氏が、單なる存在は、『存在なき存在』であるといはれるにもかゝはらず、この單なる存在を、そしてあくまで物質的概念としてのこの存在を出發點とする。こうした立場はブルジョア哲學者によつて、素樸實在論の名のもとに一笑に附せられるのを常とする。だが我々には、ことばは決して魔術性をもち得ない。Sein は Dasein の根底に横たはり、『存在する總べてのものは本質的に物質的存在である。』」

（二）主體について、「『交涉的存在』を以てはじめるならば、必然的に、（それをのぞむと否

とにかゝはらず）その一切の『性格』を主體に淵源せしめざるを得ぬ。一切は『人間の存在の存在の仕方』に外ならなくなるからである。かくて『誰が』の問題が中心となるとき、人間學（アントロポロギー）への轉向は不可避である。人間は事實に接近するための『必然的道路である』主體は三木氏に於ては、その本質的な點でいへばほゞフォイエルバッハと同じく主觀＝客觀として、とらへられ、「人間的本質」に關するフォイエルバッハの誤謬は尚氏に殘留する。勿論主觀的には氏は、マルクスと共に『無産者的基礎經驗』によつて、フォイエルバッハのアントロポロギーを克服されたと考へて居られる。だが、マルクス自身は、『無産者的基礎經驗』によつてフォイエルバッハを克服したのではなかつた。フォイエルバッハの人間の本質は、マルクスによつて、『社會的關係の總和である、』と規定されて揚棄された。しかるに氏は『存在の交渉の仕方はいつでも歷史的に規定されてゐる。』といふ一般的規定に飛躍される。歷史とは即ち階級鬪爭の歷史であり、社會の發展行程である。そこではすでに何等「主體」としての人間が問題となるのではなく、たゞ階級のみが、行動の又認識の主體となる。だから何等かの意味で、自然の歷史と社會の歷史との中間に介在すべき人間の歷史なるものは存在せず、自然の、物質世界の立場と、社會の、物質的生産の立場との中間に介在し得るやうな、人間の、『誰が』を中心とする、アントロポロギッシュな立場は全然ないのである。主觀＝客觀としての人間は、それ故たゞ物質世界の立場から、即ち行働・

實踐を基礎として、之を第一次的なものとしてのみ把握される。之のみに終始した事がフォイエルバッハをもふくむ舊き唯物論の誤謬であつたとしてもその基本的立場の正しさは毫も打消されるものではない。」

（三）認識の原則的問題について、『近代の認識論は存在を凡て客觀の側に推し遣り、之に反して主觀はあらゆる意味で存在とは異る存在ならぬものとしてそれに對立せしめるしかるに我々は認識の問題と雖も、これが十分具體的に把握される限り、存在の問題であり、このものゝ發展の過程に於て現實的に形成される問題であると考へる。』（［#三木全集第三巻80～1ページ］）「恐らく氏のいはれる近代の認識論とはリッケルトあたりを指されるのであらう。その限り氏の批判は正しい。だが一歩を進めて、たづねたい。認識が存在の問題であるといふのはどういふ意味なのかと。氏は恐らく次の如く答へられるにちがひない。『それは認識の問題もやはり、人間の存在の存在の仕方のひとつであるとして考へられなければならぬといふ意味だ。』若しそうであるならば――そして僕はそう確信するが――氏は正しくない。マルクス・エンゲルスは、すべての眞の唯物論と同じく、リッケルトにおける意味とは全く異つて、しかもやはり主客の對立を前提として、認識の問題を取扱つた。たゞこの際客體の、第一次性＝基本性を自明の事としたのは勿論である。認識が一つの主體的現象である事から、當然、之を直接制約するものは、現實的

主體、即ち人間の官能的活動及び行動であることになる。――だがこれは決して認識の本質ではない。認識は對象の認識なるが故に認識なのであり、之を媒介するあらゆる人間的機能は廣義の行動である。對象的認識なるが故に、對象的行動の指針となる。だから認識に對して、プラトンの「轉向の技術」が、Einstellung が、直接的條件となるとしても、しかもこの態度の變向が、更に又終局的に主體の環境によつて、したがつて又それとの關係に於てのみ規定されてゐる事を見逃す事は出來ない。三木氏の所謂『認識論的偏見』は決して偏見ではなくて、古代的存在論の偏見（そこでは事象の問題と人間の問題が未分化の狀態で後者のうちに包攝されて居た。）からの『認識論』の解放に他ならぬ。マルクス主義は近代ブルジョア哲學のこの種の解放をこれが形而上學的に絶對的な形でなされる事に反對するけれども舊きづなをよりよきものとは言はないのである。即ち認識は決して、人間の存在の存在の仕方の一つなのではなくそれが對象の意識的反映であるといふ限りに於ては何等の存在ですらないのである。」

（四）科學の方法と對象について、「三木氏は科學の對象と方法についていふ。『對象と雖も、方法なくしては、對象として發見されず、一般に對象として存在し得ぬであらう。對象の「對象性」は方法を俟つて成立するものであるからである。……（他方）科學にして對象の認識である以上、その方法はまた對象によつて規定されなければならない。方法は自由であるのでなく、必

然に對象の要求する方法でなければならぬ。……（しかも）……對象の豊富な、多様な内容がそのまゝ「科學的對象」となるのではなく、科學的對象とはつねに抽象された、從つて方法的に加工されたものである。しかもこの場合また科學は自由に抽象し得るものでなくして、却つて、對象にとつて必然な抽象を行はねばならぬであらう。』［＃三木全集第三巻475～6ページ］」「この正しい出發点の上に氏は全く誤りた歸結を下される。即ち、それ故に、」『方法と對象との間における相互作用は理論的には一つの循環である。』［＃同478ページ］「この循環を理論的に解決するためには、この二つのものゝ背後にある『第三のもの』によらねばならぬ。この第三のものによつて兩者の相互作用の基底をあたへ、この循環を斷ち切るべき始源の決定の根據があたへられねばならぬ。第三のものとは何か？　人間である。したがつて、出發點としてとらへらるべき對象は、『交渉的存在（ブラグマチッシェ・ザイン）』である。『誰か』のための存在である。對象の『問題性』である。この見解は明らかにマルクス主義に背馳する。デボーリンは科學的研究の始源の問題を論じていふ。『マルクスのいふやうに、科學的關係において正しい方法は、抽象的なものから、具體的なものへ上昇する方法である。ところで抽象的諸規定の中には、最も單純ではあるが實在的な諸關係が與へられてゐる。この單純な「細胞」の中には、規定されるものの本質が具體化された形態においてゞなしに、未發達の形態において包含されてゐなければならぬ。』即ち三木氏自ら認め

らるゝ如く、科學が對象の認識である限り、その出發點は、『實在的な諸關係』をふくんだ抽象、規定されるもの即ち對象の本質が萌芽狀態でふくまれてゐる、『細胞』でなければならぬ。最近の認識に關する科學的研究が實證する如く、對象がまづ、交涉的存在として、「恐怖をあたへるもの」――の形態で（コフカの用語を用ふれば機能的價値を以て）あらはれるといふ事は、科學の出發點がそこになければならぬ事を意味しない。却つて、かゝる主觀的色彩をもつた、具體的形態から、その主觀性を抽象した、より對象的規定を豐富にふくんだ、抽象物が出發點とならねばならぬ。かゝる出發點から『具體的なものゝ精神的再生産』に上昇する方法こそ唯一の科學的方法であつて、そこでは方法と對象との相互作用は惡き循環たることをやめる。三木氏はすでに述べた如く、この方法（歷史的抽象）をマルクスに歸して、感謝して居られたのであるのに！」

（五）科學の發達について、「この方法論的誤謬は氏に於ては非常に高く價してゐる。といふのは、今問題にした論文の最後の節に於て、氏はヂヤスパーによる「限界狀況」の説を以て、『終末觀的立場』なるものをとなへられるのだが、之が――遺憾ながら――あまりにも明白な・戲畫化された誤謬であるためである。「人の將に死せんとする、その言やよし」と古い文句だが三木氏の新にとなへられる所も之に近い。氏はいふ『あらゆる科學は問である。從つて科學の發展の契機をなすものは問の根源性でなければならぬ。もし問はるべきものにして問はれなかつたり、

またもし中途にして問ふことがやめられたりするやうな場合、即ち問が充分に根源的でない場合、科學の發展は望まれることが出來ぬ。ところで、彼の問をして根源的ならしめるものは彼の存在の限界狀況である。』（［#三木全集第三巻483ページ］）即ちプロレタリアートは『絶對的な窮迫』によつて、その存在の仕方を特色づけられるが故に、この階級は科學を發展させる可能性の擔ひ手となり得る。――といふのである。之は最早マルクス主義とはあまりに遠い、神秘的色彩をすらおびた見解である。（勿論、その論理的關係からいへば、氏の科學方法論の必然的歸結には違ひないが）僕は之を讀んで、ベルグソンのある文章を思ひ出した。そこで彼は、死に直面した人間が、一切の現實の問題に關する關心を失つてしまふため、今迄それによつて閉されてゐた Souvenir の數々がパノラマの如くあらはれ出て、一生の細事は數秒の間に眼前をよこぎるのだとのべてゐる。正しく三木氏の見る所と反對である。勿論ベルグソンが正しいといふのではなくて、やはり誤つた見解の標本である。たゞそうした憶測が如何に得手勝手なものであるかを察するに足りる。『死の前夜』の問題はしばらく心理學者と、『よみがへりの人々』にまかせるとして、マルクス主義は、プロレタリアートの科學の擔ひ手としての可能性を毫もその『窮迫』に於て認める者ではなく、」［#以下3行ほど空欄になっている、おそらく検閲で削除されたのだろう］

＊　＊　＊

三木氏は、現代哲学を考慮してマルクス主義を基礎付けたいと話されていたが、マルクス主義者は他から基礎付けられるという事を拒否する。「マルクス主義の基本的立場を更に『基礎づけ』なければ、安んじて之に従ふ事が出來ぬ場合はどうするか?」「永遠の懐疑論者のためにはたゞ一つの道がのこされてゐる。それは實踐に行く事だ。そこで人は否應なしにある『確信』をもつ」。プレハーノフは云う、「『如何なる天命も今や吾々から……マルクスの天才的發見を取り去る力はない。』（史的一元論、三〇七頁）」

「マルクス主義者は常にかくありたきものだ!（一九三〇・五・十七）」と結ばれている。

――『プロレタリア科學』1930（昭和5）年6月号「プロレタリア・ノート」

六　「相對主義と浮浪的辯證法――三木哲學批判――」栗原百壽

新進の哲學者として、マルキシズムを哲學的に把握せんとする者として、「果敢なる戰にのぼ」つたマルキシストとして、そして更にマルキシズムに觀念論の粉飾形態を與ふる者として、最近數年來三木清氏は語られる事の最も多い者の一人である。

當年三木氏が勇敢に哲學的にマルキシズムを把握して世に問うた時、それは氏の「望外の幸福」にも、世を擧げて若き學徒の「同情者を集め、進んでは協力者を贏ち得」たのであつた。斯くして所謂三木哲學と三木學徒とは成立した。

如何にして然らば三木哲學は斯くも若き學徒を吸着し得たか、人はこれに對して少く共次の二點を指摘し得るであらう。

第一は當時の哲學界の完全な行詰り*と、この不生産狀態打破への暗中模索がマルキシズムに端的に沒入する勇氣を缺いてゐた**時、氏の哲學的に把握されたマルキシズムが天與の甘露として迎へられた事、そして

第二は傳統の哲學を不當に輕蔑し之を理解せず理解しようとしなかつたマルキシストの間にあつてマルキシズムの根本問題に於て哲學的不安に打あたり、こゝに彼等の全き弱點を曝露してをつた事である。

斯くして「新興科學の旗の下に」進展せられた三木哲學は方法論の領域にそれ獨自の「豫備概念」を構成して、今や更にこの立場から「大膽なる旅に、むしろ果敢なる戰にのぼ」つたのであつた。

もはや人はマルキシズムの哲學的把握でなく、新しいマルキシズムの發展をのみ説教された。科學論に文學批評に宗教論爭に新しいマルキシズム的把握として三木哲學が宣言された。そしてそこに於て人は何を見たか。

こゝに三木哲學批判は必然的に各方面から起つた。マルキシストより、傳統哲學者より、そして中間者より三木哲學は批判の好題目としてとられた。そこに雜然たる批判の喰違ひも亦生ぜねばならなかつた。

斯くして現代にとつて三木哲學の正當な批判による清算は必然的に最も緊急を要する問題の一つでなければならぬ。斯くする事によつて初めて我々は我々の正當にして新な出發點を獲得し得るであらう。現代はこゝに於て正しく一つの辯證法的飛躍をなさねばならぬであらう。

＊哲學が自己醉陶的理論發展を離れて理論の出發點の問題に到達する時、あらゆる觀念的個人主義的哲學は行詰らねばならない。自分はこの事を「理論の空中樓閣性」と呼ぶ。

＊＊　傳統哲學とマルキシズムとの間に通路は在り得ない。身を以てマルキシズムに没入せずそれの哲學的把握に初つた三木哲學は已に出發點に於てあやまつてゐた。

「近代に於けるひとつの認識論的偏見とも呼ばる可き」ものがある。それは先づ「何か」(was?) を問題とする傾向であると三木氏は説く。三木氏は主張する、「人間は事象に接近するための通路をなしてゐる。しかもそれは、後に述べられる如く、單にひとつの通路であるばかりでなく、却つて實に必然的な通路である。*」　斯くして我々は三木哲學を批判する前に先づ人間三木氏を通ることを必然的に要求されてゐる。

三木氏は何よりも先づ敬虔な哲學者であつた。氏がマルキシズムに移動（躍入に非ず）する前、氏の哲學の主流を構成してゐたものは存在論的に把握せられたアリストテレスであり、ディルタイを通してのヘーゲルであり、ドイツ歴史學派を背後に持つディルタイの生の解釋學であり、そしてハイデッガーの解釋學的現象學である。哲學者三木氏は身を以てマルキシズムの眞中に躍入する事をせず氏のかゝる「立場から明晰な理論と時代への敏感な心をもつて、マルキシズムを哲學的に把握」する事から出發した。マルキシストとしてではなく哲學者として。

人間三木氏にとつて更に本質的なことは實に氏が「眞にパスカル的なる人間の熟知をもつてゐること」である。この氏に於けるパスカル的なものは氏が「彼の過去を單に他人のものとしてでなく却つて敵のものとして經驗することを感ずる時に於ても尚且つ執拗に氏につきまとつてゐる。**我々はこれを氏の最近の宗教論爭に於て明に證明されてゐる。

＊思想九二號、三木清氏「如何にして科學の發展は可能であるか」［＃三木全集第3巻「科學の發展の制限とその飛躍」］。三木氏に於て人間學は個人的人間學と社會的人間學の二面を持つてゐる。氏はこの二つを巧妙に使分けて論陣を張る。

＊＊　人は三木氏の處女作「パスカルに於ける人間の研究」［＃三木全集第1巻］を再讀して三木哲學の奥にパスカル的なもののひそむのを觀破す可きである。

三木氏は如何にしてマルキシズムに移動したか。我々はこゝに如何に敬虔な哲學者が必然的に——即ち彼が敬虔な哲學者であつたが故に——マルキシズムを攝取せねばならなかつたかを理解しよう。

同じく「新興科學の旗の下に」［＃正確には「…旗のもとに」］に據つた理論家羽仁五郎氏はその著『轉形期の歴史學』の序に於て言ふ。「わたくしはまたかくして、嘗てわたくし自身の邦語譯によつて公にせられたクロオチエの『歴史敍述の理論及歴史』について正しく注意せねば

ならなかつた所の歴史哲學理論的矛盾――特に「歴史の理論」と「歴史の歴史」との對立の矛盾、これは一體クロオチエのみならず多くの其他の歴史哲學につねに伏在して來た重大な矛盾である――を、こゝにわれわれの仕方に於いて脱却し克服し得ると信ずる。哲學と歴史との統一、――かのヴィコ以來のこのテエゼは、まことに史的辨證法的唯物論に於いて正に實現せられねばならない。」

三木氏に於ても事態は之と相異つたものではなかつた。

當時の新カント派の没落と現象學の興隆とに刺戟され、そしてハイデッガーの存在論に鼓舞されて、三木氏は敬虔なる哲學者として正に最も深く「理論の空中樓閣性」を意識しこれと戰はねばならなかつた。「理論の空中樓閣性」は單なる理論の此岸にある、それ故に單なる理論を以ては全く克服し得ない問題である。「理論の空中樓閣性」を提げて人は先づ歴史に移行する。然し「理論の空中樓閣性は史的觀念論の永久に返答し能はぬところの問題である。只だ唯物史觀に於いてのみ人はこれを脱却克服し得る。

斯かる關心を以て三木氏は唯物史觀に必然的に移行せねばならなかつた。即ち氏は「それらのものに於て理論の系譜學（Genealogie der Theorien）を目論見たのである。如何にして一定のイデオロギーは出生し、成長し、崩壞し、そして新しいものによつて代られるか、の系統を理解する

こと*」が氏の關心しそして企てたことであつたのである。

斯かる氏の關心を理解する事は正に根本的に必要である。斯くして氏はマルキシズムの旗の下にはせ參じたのではなくて、却つてマルキシズムが氏の理論的危機を――從つて又現代インテリのそれを――脱却し克服する爲の單なる手段として利用されたのである。マルキシズムは解釋し直されそして攝取されたのである。

＊三木清「唯物史觀と現代の意識」序。

三木氏は單なるマルキシズムの訂正者を以て自任しない。氏は實に「依然としてその解釋學的體系を微動だにもさせ」ずに自らマルキシストであり辯證法的唯物論者であることを公言してその理論を進めてゐる。こゝに氏は批判さる可き對象として自己を提出する。

「カント哲學の特質は、唯物論と觀念論との調停であり、兩者の妥協であり、種類の異つた、互ひに矛盾する哲學的方向を、一つの體系の中に結合してゐることである。……カントの、かような中途半端のために、徹底した唯物論者も徹底した觀念論者も（はては『純粹不可知論者、ヒューム主義者までも）、彼に對して、假借なき鬪爭を行つたのである。*」

實に三木氏は氏の解釋學とマルキシズムとの結合論としての「中途半端」性のために右と左か

らの批判を招致せねばならなかつた。

そして調停論、妥協論としての三木哲學の批判は何れの側よりするも、必然的にその「體系の下半身――基礎哲學」に迄行かねばならない。三木哲學は先づその出發點から吟味されねばならない。

三木氏はマルキシズムを把握する爲にハイデッガーに立つた。「氏はハイデッガーにおける『存在』と、その『存在』の歴史性の主張を取り來つて、マルクス＝エンゲルスに於ける同じく存在と歴史性の主張に赴かれる。」然し「氏の主張がハイデッガーと完全に相蓋ふと考へるのは――氏みづから釋明される如く――必ずしも當らない」事は明である。**

我々は三木氏のいち早いハイデッガーの抜書的紹介の勞を認める。然し氏はこの時全く根本的な點に於てハイデッガーの批判を中止してゐる。氏は氏の人間學的方法をハイデッガーに適用する事を全くこばんでゐる。ハイデッガーの方法をマルキシズムと妥協せしめようとするときこれを神秘化することは三木氏にとつては何よりも先づ關心す可き點であつた。

今我々は故に三木氏に代つて三木的方法に隨つてハイデッガーの正體を曝露しよう。

先づハイデッガーの立つ所謂アントロポロギーは如何なるものであるか。我々は彼の立つ所を貴族主義的アントロポロギー***と名づけよう。只彼の「存在のモデル」は意識でなくむしろ「個人

的存在」である。斯くしてハイデッガーは三木的に理解される。彼が敬虔なカトリックの教徒であり、「生ける眞理としての神を把握せんとして」「神への憧憬を光として前進」しつゝある事は已に彼の諸著作ににじみ出てゐる。大江清一氏が彼の思想と禅思想とその存在論的根柢に於て相一致するものであると主張する時、我々はそこに深い同感を感ぜさせられるのである。

さて三木氏はかゝるハイデッガーに立つて如何にしてマルキシズムを把握するか。

氏は先づハイデッガーの基礎經驗に小さな加工をして、それを堂々とマルキシズムに持ちはこぶ。然も殘念乍らこのことは多くの他の密輸入と同じく決してマルキシズムを理論づけ得ずに「結局裝を變へた實證論或は相對論に陷」つてしまふ。

已に前に指摘した如く三木氏はその人間學を巧妙に使ひ分けて手品的な飛躍的論説を作成する。即ち氏の人間學は論説を構成する場合には至る所ギリシャ的存在論、即個人的人間學の形態で表れ、論説を發展させる時に至つては新に突然歴史＝社會的人間學に移る。

氏の手品は先づ觀客をアリストテレスに於て惑はせ、その惑ひを今度は氏一流の浮浪式辯證法に於て氏の目的物に迄漂ひ行かせる事にある。

故に「理想」に於て土田杏村氏が「人間學的唯物論とその批判」に於てなした論難は、氏のマルキシズムの無理解による多くの他の誤謬を除外しても、この三木氏の人間學の二面性を理解せ

ぬ故を以て全く混亂と強索論でしか在り得なかつた。

三木氏の個人的人間學はハイデッガーよりゆづり受けたものである。これに於て氏はマルクスの「商品の魔術性及其秘密」を「ロゴスの魔術性及其秘密」によつて置換してしまふ。この時三木氏はエンゲルスの次の文を反讀す可きである。「かくの如く言葉の成立を勞働から説明し、且つ勞働に依つて説明する事が唯一の正しい説明方法であると云ふことは、動物と比較するとき明かに證明される。」只この時エンゲルスの勞働が交渉的存在でなく、思惟と物質とよりの此岸性を説く交渉的存在論でなく、全く哲學的唯物論の上に立つ事を認識する事をおこたつてはならない。

さてロゴスの魔術性によつて神秘な個人的人間學を構成した三木氏は今やこれを離れて歴史＝社會的人間學に移行する。然もこの時前者が決して後者の中に揚棄されたのでなく、兩者は相互ひに並んで存してゐる別個無關係のものである事を人は注意せねばならない。

我々は今や三木哲學に於ける人間學の神秘な機構を曝露しよう。三木氏の全關心はイデオロギーのそれ自體としての浮浪的辯證法にある（これは氏の戰闘論文、就中氏の宗教論文に於て完全に自己を曝露した）。

この氏の浮浪的辯證法のために氏は氏の歴史＝社會的人間學を用ひる。然も氏は歴史＝社會的

人間學に至る道に於て唯物論による事を拒む。唯物論は交渉的存在論の此岸性に溶解されてしまふ。そして氏はこれに代つてパスカル的なものを後に持つ得意の個人的人間學を持つて來る。その時兩者の間に何等の辯證法的關係の無い事なぞは何の顧慮も拂はれない。これ等はすべて理論の前に三木氏の人間によつて要求される絶對命題なのである。即ちすべては氏の唯物論を否定しようとする關心によつて構成された一連の手品にしか過ぎない。

眞の辯證法的唯物論を持つ眞正唯物史觀にとつて人間學は必要ではない。基礎經驗もアントロポロギーも唯だ唯物史觀の否定にのみ役立つものである。我々はかゝる裏切者三木氏の所論が如何に相對主義として反マルキシズムであるかを見よう。

＊　レニン「唯物論と經驗批判論」山川、大森譯、三二九頁。

＊＊　改造所載、大森義太郎氏の「社會科學の豫備概念」批判、尚大森氏の所論はハイデッガーを十分理解されてゐない樣に見える。

＊＊＊貴族主義的アントロポロギーは個人主義的絶對現實主義としてのブルジョア的アントロポロギー及び社會主義的現實理想主義としてのプロレタリア的アントロポロギーに對して個人主義的絶對理想主義を表はす。

＊＊＊＊　理想第十五號、大江清一「ハイデッガー『形而上學とは何か』の解説の註及び思想第

九十六號、服部之總「觀念論の粉飾形態」參照。

＊＊＊＊例へば土田氏の近著「生産經濟學より信用經濟へ」二四頁に於て氏は曰ふ。「マルクスの唯物史觀説を見るものは、其れの理想的要素の缺乏することを指摘し、唯物史觀説の必然論と社會主義の實行的努力との矛盾に非難を發するであらう。勿論其の非難は誤謬ではない。」

三木哲學はその出發點の機構によつて必然的に相對主義に移行する。否、斯く相對主義によつてマルキシズムを去勢する事こそ三木氏の關心する所であつた。

三木氏の同志羽仁氏は氏の論の相對主義でない事を證明する爲に次の様に叫ぶ。それは自らの相對主義を自覺してこれの僞瞞に腐心する者の悲鳴でしかない。

「と同時に第二に、われわれの歴史學的見解はかの相對主義と異らねばならない。相對主義は價値また眞理といふもの及びその現象形態といふものの二者を抽象に於いてそれぞれ孤立させて考へる。…之に反して、唯物史觀は眞に現在をそこに於ける偉大なる熱情に於いてと同様に過去をまたそこに於ける偉大なる熱情に於いて理解する。そこでは眞理と現象形態とが何等か孤立したものとして解釋せられるのではない。却つてそこでは、一定の時代はかれに必要なる現實的形態のもとに進展することに於いて必然にかつ充分に眞理自體に仕へることが理解せられる。*」

これで相對主義が克服されたと云ふ。こゝでは氏の造り出した限りの相對主義の定義だけが克服されてゐるのみである。その所論の核たる相對主義は益〻そこに根を張つてゐる。

唯物史觀は眞に唯物辯證法に立つ時のみ相對主義を克服し得る。下半身の唯物論を缺く時如何なる言辭をまとつても相對主義よりの脱却は全く絶望である。唯物論は一つの眞理である。それは歴史的熱情と共に消え失せる知き空中樓閣ではない。凡そこれを率直に認める事を拒む如何なる理論も相對主義に走らねばならない。「唯物論的方向の正しさは人間の何らかの生活態度によつて合理化されるのではなく、事物の客觀的連關によつて支持されてゐるのである。[**]」「世界の眞實の統一性はその物質性に存する[***]」のであつて人間の交涉の仕方によるのではない。

自然は辯證法の試金石である。「辯證法理解のあらゆる流派がそこ（自然辯證法）に於て革命的脂粉を洗ひおとされ、正氣の姿に於いて吟味せられる[****]」のである。

相對主義者三木氏の自然が此岸性を主張される交涉的存在と人間學との境界を全く出る事の出來ないのは當然である。

「マルクス學に於けるアントロポロギーは無産者的基礎經驗の上に立つてゐる。先づ無産者は世界に對して絶えず實踐的にはたらきかけるが故に、彼等はかく交涉することに於て自己の本質を實踐として把握する。しかるに如何なる實踐も感性なくしては行はれないから、彼等はつねに

實踐的に交渉することに於て人間の本質を感性として解釋するに到る。」（傍點栗原）

人間の本質はそれ自體としては或る何者かであつて人はこれを各々そのアントロポロギーに從つて解釋するのだ。この時眞理とはせいぜい優勢なアントロポロギーに立つた解繹でしかあり得ない。無産者よ、君達はあはれだ。君達の唯物論は君達が被搾取階級である限りしか眞理ではないのだ。革命の後には新しい眞理が生じて君達はそこで君達が一つの誤謬に從つて行動した事を認めねばならないのだ。

三木氏は氏の出發する人間の現實性を高調する。にも拘らず氏の立論構成の場合になると氏の人間は單なる此岸性自體に迄退却してしまふ、哲學者三木氏は此岸性が實に觀念論により唯物論を克服せんとの意圖の下に考案されたものである事を充分理解してゐる筈である。此岸性は唯物論と觀念論との對立以前のものではなく、全く唯物論と對立するものでしかないのである。

要するにその交渉的存在の種々相に從つてその本質を種々に解擇して行く此岸的人間の導入によつて三木氏は斷じて一歩も唯物論と觀念論の以前に踏入れない。これによつて氏は徒らに相對主義の永遠の迷路に踏みこんだのみであつて、更にそれによつて唯物論を全き去勢に迄仕上げたのである。如何なる所に於ても路は二つしかない。第三の路は存在しないのである。「精神と自然と何れが本源的かと云ふ、この問題に對する答へ方につれて、哲學者は二大陣營に分裂した。

自然に對する精神の本源を主張し、從つて結局において何等かの種類の宇宙創造を認許した人々は、觀念論の陣營を構成した。…それに反し自然を本源的なものと見た人々は、唯物論の種々の流派に屬してゐる。」妥協論は觀念論でしかない。

＊羽仁五郎「轉形期の歴史學」五〇―五一頁。

＊＊エンゲルス「自然辨證法」岩波文庫、邦譯書への序言［＃本資料集九、加藤正］。

＊＊＊エンゲルス「反デューリング論」河野、林譯、四八頁。

＊＊＊＊エンゲルス「自然辨證法」邦譯書への序言［＃本資料集九、加藤正］。

＊＊＊＊＊三木清「唯物史觀と現代の意識」二六頁［＃三木全集第3巻二九～三〇頁］。

＊＊＊＊＊＊エンゲルス「フォイエルバッハ論」岩波文庫、四六頁。

妥協論に出發した三木哲學の相對主義とその浮浪的辯證法は氏の理論發展と共に宗教論に於て全き姿を以て自己を曝露した。

我々は三木氏の辯證法を浮浪的辯證法として唯物辯證法と明に區別して來た。まことに氏の辯證法は浮浪的である。それはそれの立つ根柢を缺いてゐる。氏の二面性人間學の上に立つて氏の人間學の運用の圓滿を保持する神秘的附加物である。それは氏の七つ道具の一つとして公式主義なる言葉と共に氏の論戰の最も有力な武器である。我々は氏の宗教論に於ける辯證法の展開を見

よう。

「人間が機械でない限り、宗教の問題は人間の存在そのもののうちに含まれてゐる。この問題は階級なき搾取なき社會の到來と共になくなるやうなものではない。……自然及び社會に關する科學のどのやうな進歩によつても滿足させられることの出來ぬ宗教的要求は存在する。それは人間の存在そのものゝうちに横たはつてゐる。*」

又しても人間學が規はれた。否、今やその本質的な姿を現はした。氏はパスカル的なものを曝露しつゝ個人的人間學から叫ぶ。宗教は人間の存在の一つの存在の仕方である。故にこのものは根元的であり、唯物論や觀念論等の此岸にある。變るのはこのものの現象のみである。宗教は故にその現實形態を辯證法的に發展させて、永遠に存在するであらう。

斯くして氏の浮浪的辯證法は、人間の宗教的要求を唯物史觀的に、即ち歴史社會的に純經濟的關係から現實的具體的に把握せず、神秘的な人間學の獨斷論的立言から、即ち全く抽象的に浮浪的に、出發するのである。

「それにしても宗教はマルクス主義の唯物論とは原理的に相許さないものではなからうか。このやうに考へるのはこゝに謂ふ唯物論の意味を理解しないためである。……プロレクリア運動は本質的にはかゝる物化した人間の解放の運動である。それ故に宗教もまたこの運動に結びつく事

によつて初めて自己を生かす爲めの地盤を獲得も得るのである。物質を主張することに依つて却つて物質からの解放を成就すると云ふのが辯證法的唯物論の特色である。**」

浮浪的に出發した辯證法は浮浪的に進行する。今や氏の人間學によつて定立された宗教は辯證法によつて浮浪しつゝ物質を主張することに依つて却つて物質からの解放を成就して、自己の辯證法的否定を經る事によつて自己を發展させて行く。語られる言葉は辯證法的であつても、それは只だ辯證法の「言葉の上だけの正しさに止まり、その精神を變節したものである。***」

「搾取なき社會にあつては宗教もそれに應じて全く新しい形態をとるであらう。しかしそのときにも宗教はある。****」

斯くして氏の辯證法は全く抽象的に、そのものを社會的具體性から説明する事なく唯單に人間學的立言を、そのものとして、孤立的に細工して終に一つの社會科學的ナンセンスに浮浪しづいた。

さて我々は三木氏のかゝる一連の立論がかの當時に於けるマルキシズムの哲學的把握の場合と同じく、全く非マルキシスト的な關心にのみ基づいてゐる事を理解せねばならぬ。パスカル的な人間の存在の仕方を最も深く熟知してゐる三木氏は「青年宗教家」として敬虔にも宗教の發展について反省する。そして現代の宗教の無氣力無生産的な行詰りを脱却克服しようとする。斯くし

て氏はプロレタリア運動を宗教的に把握しようとする。その全關心は只だ宗教の再生であり、かくして全く非マルキシスト的、宗教家的關心でしかない。

「ところで今マルクス主義がかくの如き大衆現象を捲き起してゐるとするならば、宗教はその特質を回復し若くは維持するために、今やマルクス主義の理論に自己を結びつけなければならない。」

あるものは皆すべて現在の社會的矛盾と宗教の不生産的行詰りに焦慮する青年宗教家の宗教のためのマルクス主義の攝取だけである。

＊中外日報東京支局編「マルキシズムと宗教」三〇―三一頁。［＃「如何に宗教を批判するか」］

＊＊　同上、一二頁。［＃「文藝と宗教とプロレタリア運動」］

＊＊＊レニン全集第十三巻「ユニウスのパンフレットに就て」。

＊＊＊＊　「マルキシズムと宗教」四〇頁。［＃「宗教闘爭と階級闘爭」］

＊＊＊＊＊同上、二一頁。［＃「文藝と宗教とプロレタリア運動」］

＊＊＊＊＊＊　同上、五〇頁參照。［＃服部之總「三木氏の宗教學」第5節冒頭2文節］

以上我々は三木哲學を紙面の能ふ限りに於て全幅的に批判して來た。勿論それは單に覺書的の

それにすぎない。それの詳細にわたる展開は紙面の限られた小論の範圍外にある。三木哲學批判の各論は更に改めてなされなければならぬ。尚この批判はその對象の性質に必然的に對應して著しく所謂「哲學的唯物論」的である。今迄一々その特殊性に言及する餘地のなかつた事をこゝに記して讀者の誤解を豫防しておかう。

我々は三木氏の所論がすべて非マルキシスト的であることを見て來た。三木氏は自らを大膽な「眞理の勇氣」を持つマルキシストとして宣言することはもはや許されない。三木哲學に於ける何者もマルキシズムの理論の發展ではあり得ない。すべては皆マルキシズムの去勢、マルキシズムの相對主義迄への退却、唯物辯證法の浮浪的辯證法への變造、唯物史觀の人間學による置換でしかない。

若しも三木氏にして尚且つマルキシストで止りたいならば、その時氏はかゝるあらゆる非マルクス主義的なものを全く振拂つて、勇敢にマルキシズムの眞只中に飛込む可きである。こゝにも途は二つしかない、——所謂三木哲學を放棄して眞正のマルキシズムに躍入するか、或はあく迄三木哲學を支持して講壇の説教哲學として生きのびるか。

我々は三木氏が我々と共に、氏の三木哲學的なるものを清算されて勇敢に眞に「眞理の勇氣」を以て真正マルキシストとして再生される事を希望する。斯くして三木哲學的なるものを揚棄し

た時マルキシズムはその基礎に對して一段の理論的確實性を獲取し得るのである。

（一九三〇・五）

――『思想』第98号「問題と批判」1930.7

七　「唯物論的辯證法は何故『人間學』を峻否せねばならぬか？！」大村哲夫

［＃要旨］

「自からを正統的マルクス主義――正統的『解釋』に立脚せる唯物論的辯證法・史的唯物論――と精力的に宣稱することによつて、短日月にして、わが國の進歩的・マルクス主義的潮流――主に急進的インテリゲンチア層の流行的な共鳴的な・支持を獲得しえたかにみえた、三木清氏を先頭とする『人間學』的マルクス主義は、最近急激に批判・檢討の渦中に立たざるを得なくたつて來た。」という一文で始まる。人間学的マルクス主義が批判されるのは社会的必然である。

「何故か？！

一九二八年以前に於て、わが無産者階級を指導しつゝあつたところの所謂「福本イズム」は、今更ことあたらしく究明するまでもなく小ブルジョア的無産階級理論…であつた。一九二八年七月の所謂「日本問題のテーゼ」によつて福本イズムは完全に批判され、わが無産階級運動はこのテーゼに依つて急速にボルセヴイキ化の方向に再組織されつゝあつたが、その偉大なる轉換の半

ばにして、所謂、「三・一五」事件の攻撃・破損を受け、つゞくに絶え間なき中間檢擧、更に「四・一六」事件と、わが無産者階級左翼的主要組織は常に絶えざる破損を經驗せねばならなかつた。殊に「四・一六」事件によつて蒙らされた破害に實に決定的なものであつた。

一九二八年の末葉以來今迄、わが無産者階級は、常に破害された主要組織の再建・擴大——組織的・戰術的問題を中心として小ブルジョア的偏向を清算しつゝ——に其全精力を成功的に傾注してきた、而し一方福本イズム時代とは反對に、わが無産者階級は理論的方面——主に哲學的・經濟的方面——に於ての鬪爭を充分に遂行し、マルキシズム＝レーニニズムの全肢體をその最も正統的な・純潔な形態に於て防禦・發展せしめるといふ課題は必然に多少等閑にふせざるを得なかつた。

本年二月の國会選擧において明らかに觀察し得たるが如き組織上戰術上における小ブルジョア的偏向・動搖——福本イズム時代における共同戰線主義の執拗なる殘滓——をもつてしても推察し得るであらうが、上述のごとき條件の下にわが無産者階級運動の内部に、殊に理論的方面には、小ブルジョア的偏向或は福本イズム的な・觀念論的な殘滓が多量に且つ執拗に生起し、これがわが無産者階級の弱き・不純な環をなしてゐる。

更に一方現在の日本資本主義の政治的經濟的狀勢から、インテリゲンチア層のプロレタリヤ

化・闘争化が急激に進行してゐる。斯くてプロレタリヤ化の前におかれたるインテリゲンチアは必然的に無産者階級運動と殊にそのイデオロギーと結合せざるを得ない、而し彼等が組織的實踐的闘争に組識されてゐなければゐないだけ、彼等の善良なる主觀的意圖にも拘らず、既に明らかにしたるわが無産者階級の「弱き環」と結び、わが無産者階級運動を殊にマルクス主義の發展を客觀的には阻害するの役割をなすといふ不幸たる現象が往々起き得る——否現在私は『人間學』的マルクス主義が明らかに上述の不幸なる役割を遂行してゐるといひ得ると確信してゐる。

現在わが無産者階級に、常時的な・テロル的な迫害・追求にも拘らず否組織上の一時的部分的破損にも拘らず、明らかに日本資本主義の所謂「第三期」の諸特徴——政治的經濟的諸矛盾の激化並に大衆の急激なる左翼化と豐富になりつゝある闘争經驗の習熟とを基礎に主要組織を擴大し、資本の死力的攻撃に對して、プロレタリアートの攻撃的闘争をもつて對抗せんとしており、而も又社會民主々義的傾向、清算主義——一般的には小ブルジョア的イデオロギーの清算・克服を一層鋭き緊要な任務として前面に押し出してゐる。

斯の如き無産者階級運動の方向に、從來わが無産者階級内部に殘滓・生起してゐたところの小ブルジョア的理論的を清算し克服するの根據と必然性とを強く條件づけるものである。」という認識のもと、三木氏の一見マルクス主義的と見える、マルクス主義そのものではない『同伴者』

の哲学を検討する。

三木氏は、自らの哲学の補足として、マルクス主義を援用・利用しているにすぎない。『唯物史観と現代の意識』序文等で明らかに自分でそう言っている。

三木氏の理論の系譜學の特徴はアントロポロギーである。「三木氏にありてはすべてのイデオロギーは、アントロポロギーを濾過することなくしてはイデオロギーたり得たいと主張するのであり、若し多少表現方法を顧慮の外におくならば、三木氏の主張は結局すべての問題――イデオロギー上の、自然科學上の、認識論上の――は存在論的な問題であり、而もその存在論的な問題は結局また近代的＝三木氏的なアントロポロギーの問題であるといふ主張であり、而もこの主張が三木氏の精力的な幾多の論策を貫いてゐる「赤き糸」である。従つて私は以下の走り書き的な拙論に於て、この近代的な三木氏のアントロポロギーを構成する根據である二三の要素を批判的に檢討して、すべての問題を人間學的に解決しやうとするところの不當に對する抗議の第一歩を踏み出さうと思ふ。」

「總て問題を存在論的に、そして人間學的に解釋せずにはゐられない三木氏は認識論的課題をも存在論的にのみ解決しやうとせられる」

「唯物論的辯證法に於ける存在は先づ客觀的な・物質的な存在である。」意識は「第二次的な・

依存的な存在であり、根源的には第一次的な・客觀的な・物質的存在の反映であり、人間に於ける顯現である。」

デボーリンは云う『具體的有は感性的物質的有である。在るところの總てのもの、現實的に存在してゐる總てのものは物質である。だから有と物質とを同一視する『異端』哲學者は全く正しいのである。』『存在する總べてのものは物質的存在でありその顯現であり、屬性である。存在はその本質そのものからみて物質的な範疇である。』これは辯證法的唯物論者が完全に承認するところである。「即ち存在とは物質的存在であり、物質は存在の第一次的・本質的規定であり、質である。されば我々は存在から物質を抽象することによつて存在そのものをも抽象するのである。」

この見解に立つならば、「物質的存在は常に感性的物質的なものとして即ち唯物論的に——正統的・合理的には——示現・表現されざるを得ない」。しかるに三木氏は、存在そのものは交渉の一定の仕方に応じて唯物論的或は觀念論的にその性格を規定されるという。それは三木氏が、「存在なる概念を、物質を抽象したる存在と、存在一般と、觀念してゐられる」ということである。

三木氏は更に云う『社會的存在の客觀的現實性は、その直接性に於ては、無産者にとつても有産

者にとつても「同一」である』階級意識・対立は、『兩者の交渉の仕方の差異乃至は對立からして、從つて何らかの人間學的なものからして説明されることが出來るのではなからうか。』「斯くてまたしても、三木氏が自からの論理を基礎づけられてゐる存在は、社會科學の領域に擴大された物質を、抽象した存在、空虚な存在ではないか?!」

三木氏が、存在を他との關連と運動とに於いて把握しようとする意図は正しい。併し、「一定の存在が他の存在との連關及びその運動に於て示顯さす具體的存在性に、既に一定の存在そのものゝうちに、示顯された具體的存在性の根據として、質として本質化されてゐなければならぬ」

デボーリンは云う『かくて直接的實在性としての現象は媒介された質料であり、現象はこの質料の中に自己の基礎をもち、またこの質料が現象の本質を形成するのである。』『本質は悉く現象において出現し、現象は本質の完全な表現であるから、吾々は本質と現象との具體的統一を構成する現實性の段階において、新らしい關係を受けとる。』

「三木氏は常に存在を現實的存在に於いて、現實性の段階に於いて把握すべきことを強調されるが、三木氏のいはれる現實的存在は、即ち交渉の仕方に應じて性格づけられた存在は、結局いはゞ單に現象の謂に外ならないであらう。何故なれば人間（主體）と存在との交渉の仕方に応じ

て、存在の存在の仕方（三木氏のいふ現實的存在）が規定されるのであつて、三木氏は示顯された存在性の根據・本質なるものに對しては全然盲目であるから。私に多少立ち入つてこの問題を究明しやう。」

三木氏の始原としての対象は現実的存在である。「而して三木氏にありては人間が對象＝存在に對して働きかけ、關連する仕方に應じて一定の仕方の交渉＝動的雙關的關係が生れ、この交渉の仕方に應じて存在の性格が規定されるのであるから、結局存在の性格は人間がその存在に對する働きかけ、關連する仕方によつて規定される理である。されば三木氏の出發點となるべき對象＝實在的存在の具體的性格は、人間＝主體に懸つており、客觀的對象＝存在の根據・規定が人間＝主體に依存してゐるのである。從つて人間を基點としての人間と對象＝存在との動的雙關的統一に於ける存在は、何等かの意味に於いて『人間』的な存在、依存的條件的な存在であり、規定性――觀念論的な仕方で規定されたものにしても――豐富に包含してゐる存在である。斯る存在が唯物論的辯證法に於ける出發點・始源となり得ないことは明らかである。唯物論的辯證法に於ける始源の問題を詳細に取り扱ふことはそれ自體立派な大いなる課題であるが、私はここでは側道に入るのを止めて、單に二三の引用句をもつて之に代へるに止めやう。」

デボーリンは云う『科學の始源は、それが何らの前提をも豫想しないといふ意味において直接

的なものでなければならぬ。何んとなればさうでない場合には、何らかの前提が始源として役立たねばならぬからである。そこで始源として現はれるものは、何等の前提をも必要としないところの、そしてそれ自身が第一の前提であろところの、規定だといふことになる。』

『科學の始源は一般に抽象的な性質を帯びてゐるしかしながらこの抽象は絶對的なものではあり得ない。何んとなれば斯ういふ絶對的抽象は一切の具體的内容の否定へ導き、且つたゞ空虚な形式或はたゞ空虚な思想のみの肯定へ導くからである。』

『科學的關係に於て正しい方法は、抽象的なものから具體的なものへ上昇する方法である。ところで抽象的諸規定の中には、最も單純ではあるが實在的な諸關係が與へられてゐる。この單純な「細胞」の中には、規定されたものゝ本質が具體化された形態においてゞはなしに、未發達の形態において包含されてゐなければならぬ。』

「唯物論的辯證法の出發點は、三木氏の如く、存在性の現實化された存在或ひは動的雙關的統一に於ける存在性の根據を人間＝主體に依存せしめられてゐる存在（對象性ではなくて、存在性を未だ單に根據として、いはゞ潜伏的な形態に於いて包含する客觀的な・物質的な・ある存在性（對象性）である。」

三木氏は云う『しかるに存在を組織づけ、構造づけるものは、根本的には人間の存在の交渉の

仕方である。この交渉の仕方そのものは歴史的社會的に限定されてゐる。』［#三木全集第三巻45頁］

『それにも拘はらず、存在の存在の仕方または性格が存在の交渉の仕方によつて根源的に規定されると理解し、更に斯く規定されることによつて存在は現實的には初めて存在すると見做す點に於ては我々はかの先驗哲學の根本思想を襲ふてゐると言ひ得るであらう』［#三木全集第三巻81頁］

「即ち三木氏にありては、存在は人間との交渉的存在に於てはじめて現實的存在――規定性を豊富に包含せる・一定の現實的具體的な存在――となり、一定の具體的性格を有する存在になるのである。斯の如く一定の存在の一定の具體的性格・現實性を人間即ち主體――それがフォイエルバッハに於けるが如く『主觀＝客觀』の統一であるにしても――に關連せしめて規定し性格づけるとするならば、（事實明らかに三木氏はさうされてゐるが）それは必然に人間＝主體に依存した・淵源したる存在性であり、『人間』的存在にならざるを得なくなり、存在性及び存在の根據の客觀的實在的存在を本源的・第一次的に承認するところの唯物論的辯證法からの明瞭な背逃とならざるを得ないであらう。」

「存在即ち對象は客觀的な（人間よりの）存在であつて、人間との交渉的存在に於てはじめて一

定の具體的な性格に性格づけられた存在即ち具體的存在となるのではない。存在即ち對象は人間と交渉的に存在する以前に、既に人間の存在及び交渉よりは獨立に客觀的に、潜在的にではあるが一定に性格づけられた存在であり、對象自身が他の存在と客觀的に一定の存在された性格に於て連關し運動してゐるのである。即ち存在＝對象は人間との交渉的存在以前に規定された客觀的な實在的な存在である。從つて我々はその全存在をもつて、既に一定の性格に於て客觀的に實在する存在＝對象と交渉することによつて、存在即ち對象の連關性と運動性を把握――具體的なものゝ精神的再生産――するのである。」

「又精神的に再生産された對象の性格は客觀的存在たる對象自身の獨自的な性格によつて規定されるのであつて、對象と人間との交渉＝動的雙關的關連の仕方によつて性格づけられたり規定されるのでは斷じてない」

「然るに唯物論的辯證法の出發點をなすものは、…現實的存在の根據・本質をなすところの、抽象的ではあるが物質的存在であり、その物質的存在が客觀的に包含してゐる根據・本質の實現・現實化である。斯くて人間から獨立的な・客觀的な存在の性格が如何なる程度に人間に反映・翻譯されるかは即ちそれの限度は、交渉的存在…に制約されるであらう、而し存在の性格そのものは決して人間との交渉的存在によつて性格づけられたり、規定

されたりするものではない。」

三木氏は必然的に「對象の存在の根據に對しては全然盲目となり、存在の性格を性格づける客觀的な物質的根據を全然無視されてゐるが故に、三木氏の主張されてゐる交渉的存在の仕方によつて性格づけられたる存在の性格は主觀的な・人間的な偏向――觀念的な偏向をとらざるを得ない。」

「三木氏は實質的には存在の物質的規定性を抽象してゐる。即ち三木氏の存在は物質的規定性のなき存在、存在一般であり、空虚な存在である。」

三木氏の「無産者的基礎經驗」を検討する。「三木氏のいふ經驗は『動的雙關的關係の構造の全體の名』であり、『基礎經驗』はそれの特殊なものである。私は三木氏の哲學の基礎をなすこの經驗及び基礎經驗を純獨立にクドイ〳〵しく檢討するの繁雜さを省略――讀者諸君並に私のために――して、既に明らかにしたる存在及び交渉的存在とこの經驗及び基礎經驗とが如何なる關連に立つかを指摘して、基礎經驗の哲學的・認識論的性質を明らかにしやうと思ふ」

「内容的にみれば結局三木氏に於ける經驗はその交渉と同意語なのである。即ち三木氏のいふ經驗は人間即ち主體に淵源せしめられたる交渉（人間と存在との）の謂である。三木氏が現在敢行

されてゐるが如く總ての存在イデオロギーは勿論客觀的物質的存在をも含めて――の根源をこの基礎經驗に求めて――この基礎經驗から存在の性格及び仕方を規定し導出されやうとされるならば、既に交渉的存在に於てみたるが如く存在の性格及び仕方の客觀的物質性は否定され、それらは人間＝主體或は主觀に淵源し依存したるもの・觀念論的に偏向したるもの、たらざるを得ないであらう。」

「無産者的基礎經驗を普通の經驗から区別するところの特性は單に無産者が存在に對して感性的實踐的な仕方に於て交渉するといふ點だけであり、從つて基礎經驗に於てみたるが如き主觀的・人間的な偏向はそのまゝ頑強に保存されてゐる。而も三木氏はこの無産者的基礎經驗から近代的革命階級たるプロレタリアートの諸特性を導出・性格づけられる。」

「この三木氏の態度方法がマルクス＝レーニンの名を戴く唯物論的辯證法及び唯物史觀と何らの共通物をも共有しないことは、それらのＡＢＣを知れるものにに全く充分に説明の要なきものであらう。」

三木氏の云う『マルクス主義が單に從來の唯物論に對してのみならず、またあらゆる觀念論に對して、理論として最も固有なもの、最も優越なものは、實に斯の如き辯證法のうちに表現されてゐる。そしてこのやうな性質はマルクス主義が無産者的基礎經驗をそれの現實の地盤とする限り

必然的なる帰結として生れるであらう。』［＃三木全集第三巻73頁］

『したがつて近代唯物論がまた實に近代的無産者的基礎經驗のうちにその理論の具體的な根源を有するといふことを明白ならしめることが、我々の現代の課題でなければならぬであらう。私はこの課せられた問題を十分に解決し得ることを期待する』［＃三木全集第三巻43,44頁］をみれば、三木氏が、「近代唯物論即ちマルクス主義に對して餘りにも無理解であり、ひとりよがりであり、又自からに對して餘りにも無反省である。」

「私はこれらの問題と關連して、實踐的交渉、藝術的交渉、宗教的交渉（詳しくは『唯物史觀と現代の意識』七七頁［＃三木全集第三巻80頁］を見よ。）等を類別するところの、又經驗と基礎經驗とを區別するところの、更に基礎經驗と無産者的基礎經驗とを區別するところの、客觀的根據の問題及び無産者的其礎經驗を感性的實踐によつて特性づけることの無謀に對する抗議、實踐の問題、唯物史觀の歪曲の問題等に、こゝでは問題にしないことにする——何故なれば、繁雜の餘り讀者諸君を困惑に導くかも知れず又一方私の課題は基本的には果されてゐるから」

「三木氏は…『物質』をも觀念論的に歪曲してゐられる。」

三木氏は云う『存在は人間がそれと交渉する仕方に應じてその存在性を規定するのであるが、人間はまた斯くの如く交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する。それ故に勞働即ち感性的物質的なる實踐に於て存在と交渉するところの者は、自己の存在の存在性あるひは存在の仕方を感性的物質として理解せずには居られないであらう。マルクス主義の唯物論に謂ふ「物」とはかくして最初には人間の自己解釋の概念であり、我々の用語が許されるならば、一つの解釋的概念であつて、純粋なる物質そのものを意味すべきではないのである。』［#三木全集第三巻49頁］。

「歪曲も甚だしい！！……存在性は常に本質に於て客觀的に物質的である。」

レーニンは云っている『物質は、その感覺において人間に與へられ、吾々の感覺によつて複寫され、撮影され、投影され、吾々から獨立して存在するところの、客觀的實在を表現するところの哲學的範疇である。』

「私は結論を急ぐために寺島君が三木氏に就いていつた次の批判的一句を、完全なる一致の下に、引用するに止めて、この拙論に於てはこれ以上三木氏の哲學的傾向を檢討するのを止めやう。」

マルクスはフォイエルバッハをアントロポロギーで乗り越えたのではない云々。［#本資料集

第5節寺島「（二）主體について」参照]

「想ふに人間學的見地或は他の見地をもつてマルクス主義に接近せんとする傾向は、進歩的インテリゲンチアの動揺性・逡巡性のイデオロギー的表現であると共に危險な傾向である。一連のそれらの人々が左翼的陣營に接近してゐればゐる程、マルクス主義の防衛・建設の闘爭に参加してゐることが深ければ深い程、これらの傾向の克服は緊要事である。」

「我々は「人間學」的マルクス主義の理論家諸君に、鋭く且つ峻烈にその人間學的見地の放棄を要求し、この傾向の克服及びそれらの人々の辯證法唯物論者への發展・引上げにあらゆる方法をもつて精力的に盡力せねばならぬ、此具體的な努力の方向こそまた我國のマルクス主義を純潔化し豊富にする一つの正しい道でゞもある。」

追記

長くなるの触れないでおこうと思ったが、自然辯證法と三木ー服部論争について。

（A）右に示したことから明らかなように、三木氏等は「自然をも人間學的・解釋學的にしか理解出來ない」

「即ち社會的歴史的に制約された社會的存在…の解釋――人間と存在との交渉の仕方によつて規定された思惟――を客觀的自然に反映せしめ適用することによつて客觀的自然過程の認識・理解が形成されるといふのであつて、自然の客觀的實現性も否定してゐる。」

「自然科學は客觀的な自然過程の、人間的實踐を媒介としての人間＝主體に於ける反映であるといふ唯物論的辯證法の基礎的理解に決定的に背反する。」

「唯物論的辯證法が究局に於て、本源的には、客觀的自然によつて基礎づけられるものであること、唯物論的辯證法の固有な・本源的な地盤は客觀的な自然であり、斯る意味に於て自然は唯物論的辯證法の試金石であることを、客觀的な自然辯證法を、人間學的マルクス主義の理論家諸君は全然理解してゐない、否この決定的な點を無視抹殺してゐる。」

「人間學的マルクス主義が自然辯證法に對して如何に無理解であるか、如何にそれを歪曲してゐるか、又人間學的マルクス主義の理論家が「科學の階級性」の問題に就いて、客觀的な自然辯證法の問題には觸れ得ないで、從つて無力的にしか鬪爭し得てゐないこと等々についてに、私は別の機會に詳論しやうと思ふ。」

（B）「服部氏が三木氏を論駁せんとせられる方向には、私は贊同するも、個々の見解に對しては全部的に贊同することは出來ない。殊に服部氏があらゆる唯物論の普遍的定義として「存在は

意識を規定する」といふ定式をもち出されるとき、私はそれには賛同する理には行かない。」

「服部氏が『存在は意識を規定する』といふ定式をあらゆる唯物論の普遍的定義・根據とせられるならば、各々の唯物論が有する思惟と存在の關係のうちに表現される基本的な差異性・特殊性が灰色な定式のうちに抹殺され、この定式は形而上學的傾向、形而上學的抽象とならざるを得ないであらう。」

「あらゆる唯物論に共通な、唯物論を唯物論たらしめる根據は、服部氏がなしたるが如き定式ではなくて、「物質」を第一次的な・本源的な存在として無條件的に承認し、それを出發點とするところにある。だが私は服部氏が往々現はす公式主義的偏向を抑制して、氏が進軍しつゝある方向に益々この論爭を發展せられんことを希望するものである。」

——『批判』（我等社）1930（昭和5）年7月号

八　「三木哲學に對する覺書」加藤正

唯物論の現實形態が問題なのである。――マルクス主義の世界觀に二元論的なるものを附與したと稱せられる『新人』[1]三木清氏[2]がこんなことを主張するとき、吾々は彼からどうせ録［＃ママ］でもないことを聞かされるものと覺悟してもまづ差支なからう。さて三木氏が彼の主宰する『新興科學の旗のもとに』の第二巻第二號に寄せられた『唯物論とその現實形態』なる論文は、彼の本質をさらけ出した極めて有意義な文獻である。彼のこの論文における全努力は一にかかつて唯物論の公式（曰く――自然的存在は精神的なるものの根源である）をまた跨ぎ越えることにあるのだが、實は佐伯俊平［＃「峻平」服部之總］氏が『マルクス主義講座』に寄せられた勞作の中でこの公式を彼にブチつけたことが、彼にこの任務の遂行を迫つたのによるのである。三木氏の唱導する哲學が現實形態におけると否とに拘らず苟もそれが唯物論ならば、唯物論の公式――然り、三木氏自身も承認してゐる通り、唯物論がよつてもつて唯物論たるところの原理、歷史上のありとあらゆる唯物論の通有する『一般的基礎命題』――を何らかの形で充たさねばならな

い、然るに三木氏はこの原理的な規定の意味を分析し、その基礎の上に合致する如く自己の哲學（唯物論の現實的部分！）を展開することをせず、かかる規定は抽象的非現實的としておつぽり出し、別に『人間の存在と自然の存在との動的相關的統一』［＃正しくは「動的雙關的統一」］なる基礎に合致せしめられた歷史的現實的な唯物論なるものを提唱する——これが佐伯氏によつて告訴せられた三木氏である。そこでこの『何とかの何とか的統一』を氏の理論體系との連絡において分析し、それが唯物論とは別な觀念論の精神によつて裏打ちせられてゐるものなることを論證できれば、佐伯氏が問題とした限りでの三木氏征伐は成功した譯であるのだが、彼は肝心のところで少々不手際な類推を用いて單純に抹殺しやうとしたため折角の試みも積極性を缺いて不徹底に終つたやうである。だから三木氏が佐伯氏から、唯物論の原則をくぐり抜けて觀念論に滑り込むものだ、と云われたのが氣に喰わなければ、何をおいても彼は『抽象的一般的な原則』から彼の『歷史的現實的形態』にまで發展して來た理論的經路を個々の環の全體に亘つて分析して見せてくれなければならなかつたのである。理論的素性の曖昧な提唱は、哲學が一の學問であつて譫言ではない限り、信用する譯にはゆかぬ。『理論の系譜』は何よりも三木氏の理論そのものについて確められなければならぬ。彼は常に反對者が『分析的でなく宣託的である』ことを非難してゐる程の人物だから、この點の分析のみを回避するのは——もしくはもつと善意にとつてこの

點の『分析究明』が彼の意識に上らなかつたか、或ひはむしろ彼がこれに本質的な意義を見出すことができなかつたのは、とりも直さず彼の存在の觀念論的性格を證明してあまりあるものである。彼は彼の素性の知れない頭の中で意味づけられた一定の範疇から無批判に出發する。この範疇（『何とか的統一』）が自然（物質世界の相互關係の全體）のうちにおいて占める地位の考究、即ちこの範疇の客觀的意味の吟味、從つてまた勝手な意味づけからこの範疇を解放することをもつて出發するという唯物論の公式に則つた行き方は全く彼の存在の外にある。

總じて三木氏の立論の全秘密は、特殊と普遍と、特殊的唯物論と唯物論の普遍的規定と、を媒介に依て結びつける事を知らず、それらを辯證法的な統一にもたらすことができず、特殊を特殊として普遍から切り離して規定しながら、しかもそれは特殊である故に普遍を内包すると規定する點に存する。——即ち彼は、特殊によつて普遍を放棄し、そのことによつて逆に特殊をも没却してしまうあのブルジョア風の『現實主義者』のやり口と軌を一にする。

三木氏がそれをやらなかつたと私が主張するところの『普遍と特殊の辯證法的統一即ち唯物論の基礎命題と現實的形態との内的發展關係の分析』とはどんなことか、別言すれば唯物論の現實形態は本來いかなる意味で語られ得るかを明かにするために、先ず唯物論の定義（根本規定、基礎命題、普遍的原理）の性質の考察から始めやう。三木氏は『一定の定式を唯物論の定義として

受取るにあたつても、これらの事情を顧慮すべきである』としてそれらの事情を擧げてゐる——一、眞の定義は學問的研究の結果として初めて規定され得る。二、定義の仕方には研究の仕方が表現される。三、定義には定義する哲學者の立場が表現される。こんなことをいうのは、三木氏にとつては、佐伯氏がエンゲルスおよびレーニンから學んだ唯物論の定義がその根本規定でなくて、即ちすべての提説が唯物論たるためにはその根本において必ず含まねばならない性質の規定ではなくては、ただエンゲルスおよびレーニンにとつてのみ妥當するという意味での歴史的規定であり、從つて現下の特殊的現實に處しては別の規定によつて置き變わらねばならない事情にあるということを言はうがための豫備行爲である。

だがエンゲルスやレーニンにおいては、『これらの事情』は實際のところどうだつたのか。三木氏はエンゲルスやレーニンにおける唯物論の定式は極めて限られた特殊事情——即ち反キリスト教の必要と當時會々隆盛をいたしたと三木氏が考へた自然科學にも一定の取引をつける必要!?——からのみ生れたと述べてそれで問題が片附いたと思つてゐる。だがそれの生れるについてはもつともつと根本的な事情があるのを三木氏は御存知ないのだ。

人間の頭腦は幾千年の長きに亘つて、自己の實踐の中に入つてくる個々の諸事物や諸觀念を相

互に結合して考察し、更に進んでは意識的にそれらを分析し、連鎖を辿り、綜合する、という仕事に從事して來た。思惟の種々なる活動はこの過程において培はれた――或ひは思惟の活動はこの過程の諸規定を負ふて現はれて來る。この精神的活動のうちに、夢と現實現象とを外面的に結びつけて神話を形成したやうな段階から、多少とも洗練された哲學的思索が專門化してくる。それは分析によつて精神（諸觀念の相互連關）および自然（諸事物の相互連關）およびそれら相互の連關の種々雜多な關係を闡明し、それらの連鎖を辿つて總括し、種々雜多な思想體系として提出した。だから哲學者が彼の思想に一定の定式を與えるとき、彼の現實世界、精神世界に關する研究の結果乃至理解の程度が必然に表現せられるのは當然である。ある哲學者[3]が精神的諸範疇、自然的諸範疇のそれぞれの因果的全連絡を發見し得ながら、この兩領域の連絡のみは發見し得なかつたとき、彼は世界を交錯せざる二つの原因――自然的および精神的――から説明せざるを得なかつたとすれば、他の哲學者[4]は兩つの鎖が相互に對應することの洞察から、これらを別々の連鎖でなく、一つの原因に發する二つの鎖と見て、自然的原因と精神的原因とを一つに結びつけた。第三の哲學者達[5]は感覺を媒介して兩者を結合し、兩者が唯一原因の兩面でなく、精神は自然の一面なる事を曝露した。また人間の行動の相互關係（歷史の内的連鎖）が生産力を媒介して自然的原因から説明され得たところでは[6]、正義、理想、自由といつたやうな觀念的關係は歷史を貫

く糸ではなく、歴史の一斷面一所産にすぎないことを明かにした。哲學者が自己のために占有し得た諸々の事象の性質に依存して、哲學者が精神、自然、およびそれら相互の連關の諸形態に與えた定式は夫々異つてゐる。總じて後から出て來るもの程占有する諸事象は豐富となり、それらの連關形態の規定も益々詳細となり抱括的となつてゐる。吾々は自然（人間をも含めて）の個々領域内の連關に關する吾々の知識を豐富ならしめるものとして特に自然および社會の諸科學に感謝しなければならない。自然並びに歴史に關して科學的な大發見がある毎に、哲學は新しい推進力をうけた。だが哲學や科學の努力によつて事實的關係が詳細に分析され、實證的に立證され得た限りでは、それぞれの提説はもはや勝手に變更することはできない。そしていまもしこれに對して異議を稱えやうと欲する場合は、何らかそれを覆へすに足る新發見の事實をもつてこなければならぬ。そうでなければ折角の科學の革命家も單なる物笑いとなつてしまふ。一方自然と他方精神との間にもこの種類の確定的な關係が明かにされてゐるだろうかを驗べて見よう。この相互關係に關する二三の提説は既に述べた。この相互關係の探究において哲學史は問題の二つの脈を示してゐる——即ち、一つは形式的に精神と自然との連絡點を中心とし、それだけの諸關係を取り出しての分析、他は内容的に精神と自然との間の全體的な對應的關係もしくは反映關係の探究である。前者は本來後者の關係の一要素である。それは一の特殊問題として、後者から派生した

ものである。ところで特殊研究として獨立するや否や、それは特殊研究の一般的偏見を背負い込んでくるものだ――即ち部分たるにすぎない自己領域を全體と思い込む偏見である。この偏見は經驗論から發して、實證科學、功利論、實用論等に共通してゐる。だが吾々はいまそこまで一氣に進む必要はない。經驗論の功績は自然と精神とは感覺を媒介して結合するという點の闡明にあつた。とまれ感覺のうちにあらざりしものは知のうちにもなしとの命題はライプニッツ、カント、フランス唯物論等のあらゆる思想に割り込んでゐる。そして今に到るまでこの事實を覆えすに足る新事實は發見せられてゐない。哲學史は、ここから直に例の偏見が頭を擡げてゐる有樣を示してゐる。本來自然と精神との媒介としてのみ機能を現はす感覺は、一先づ他の諸連關から切離されて獨立的な研究の對象となるや否や初心な素朴な人間によつて唯一の存在と考えられ、精神も自然も獨立的存在たる感覺の存在の「存在の仕方」として理解されるに到る(7)。ところがかうなればそれは單なる特殊部門でなく世界觀の問題に突き入つてゐるのである。即ち彼は精神と自然との間の媒介を考察してゐるのでなく世界の説明原理を考察してゐるのである。――讀者はここで、研究者の主觀によつて意味づけられた範疇から出發するのでなく、この範疇の自然の上における地位即ち客觀的意味の吟味から出發するのが唯物論の公式にのつとつた行き方だと述べておいたのを思い起こしていただきたい。とまれ世界の説明原理は世界全體を分析した上でのみ發

見できるというのは確定的な事柄である。精神内の連絡様式、自然内の連絡様式を廣汎に正確に分析し、各々の連絡の必然的な結論として兩者の連絡を規定する道を拓いたのは合理論的思辨的哲學の功績である。自然、精神、およびそれら相互の關係の理解から種々な説明原理が發見せられてゐる。例へば先の例をとれば、自然を自然的原因、精神を精神的原因（我）、によつて理解することは材料の綿密な分析を豫想する極めて進歩せる段階を表わしてゐるが、これらの原因がそれぞれ他方の領域の原因たることが確定し得ない場合は、世界の統一が要求される限り、諸原因の原因たる神が統一的説明原理として喚び出されねばならなかつた。[3] 世界の説明原理としての哲學史上の神々は、だが、研究の結果として發見され規定せられるものである。そして當然研究の發展につれて種々な運命を見た。神という一様な名稱のもとに種々な内容が意味せられた。人間が自己の道徳的目標としてゐるやうな内容が神のものとして考えられてゐる間は、この神によつて説明される場合、眞實においては「精神的なるもの」によつて説明されていたのである。神の内容から超越性と人格性とが剥奪され[4]竟には自然の全體に外ならぬことが確定せられると、精神現象をもこめて世界全體を自然的原因から説明することが始まる。これが唯物論の名で呼ばれる世界觀である。[5] 哲學的思索が專門化した當初から、世界を自然的原因から説明しやうとする努力があつた。その意味において三木氏が如何に抗辯しやうとも唯物論は哲學と同様に古いのであ

る。哲學の記録せられた創始者たるタレスは最初に世界を自然的原因から説明する方法を發見した。そしてその後種々なる楔機［＃「契機」］をつかんで種々なる説明原理が提唱せられたが、それらは常に自然的原因の前に讓歩しなければならなかつた。自然的原因によつて説明する方法が容易に見出せないやうな領域からは絶えず別な説明原理があらわれてそれに反逆した。それの最も強力なる保壘は自然的原因から發する連鎖の最も遠い端に位する精神的存在である。例へば神――それはその理由によつて、超自然的のものとして自ら規定し、自然に對し貧弱な知識しかもたない人々の頭の中では、無限の内容を有する自然が、内容の少ない神の一部分と考えられる。だがこの神ですら始めは唯我獨尊的にカッ歩するが、自然に對する知見を廣めるにつれて、自己の限界を覺り始め、スコラ哲學がアリストテレスをもつて小細工したやうに、自然的原因による系列に讓歩し始める。既に萬有神論は神と自然とは内容同一なるものと宣言した。その後で神は當然世界の説明に不要なものとして廢棄せられなければならなかつた。これは確に神の規定の仕方が間違つたのであろう！　カントも神の本體論的證明による規定に不滿足を表明せねばならなかつた。そこで別な規定の仕方を見出さねばならぬ。神を精神的連關の原因たる我によつて規定し、我の活動、精神的聯關、のうちに樹て直すことこれである。カント自身は知らなかつたやうだがこの方法は神の超越的威力が大部あやしくなつて來たルネッサーンス期から既に萠芽し

ていた。この我もまた最初フィヒテ的獨自的に振舞つたがドイツ觀念論の發展が示してゐるやうに、結局自然には抵抗出來ないことが分つた。フォイエルバッハが我の内容を自然的、歴史的所産としての人間の反映だと喝破したのは當然の結論である。尤も彼は、彼の田舎生活によつて狹められた視野と性急な結論とのために、諸種の樞機の分析において不充分さを示し、自然的原因から歴史的人間までの發展の段階を（特にそれが歴史に入つてからの段階を）充分に分析し追求できなかつたのはかへすがへすも殘念であつたが、それはマルクスおよびエンゲルスがやつた。從つてフォイエルバッハにおいては、殊にその歴史の説明においては、未だなほ自然的存在の發展段階の中でその意味を規定せられてゐない素性不明な範疇がかなりの役割を演じてゐる。そしてマルクス、エンゲルスに於てはじめて、吾々は、世界の説明のために、自然的存在の中には存しない範疇をたよりにする必要がなくなつたのである。精神が根源的でなくて自然が根源的である。世界は何らかの精神的存在から理解さるべきでなく自然的存在から説明さるべきである。かくして哲學および科學の探究が分析せられた事實に基いて唯物論の公式を全世界の説明原理としてもたらしたのである。

さて吾々は、はじめに歸る。佐伯氏が三木氏に對して掲げた唯物論の定義は、三木氏の非難した如く、しかく定義に關する『これらの事情』の考慮を蹂躙してゐるであろうか——いうまでも

なく否。

第一に、唯物論のこの定義は三木氏の理解した如く、單に哲學體系の類型的な分類をあれこれと思案するやうな『研究』によつて一まとめに類別せられた類概念の規定の如きものではない。それは世界に關する哲學的研究の全發展の成果を背後にもつてゐるところの哲學史的結論として、しかも世界理解の基本的方向の規定として、生れて來たのである。この結論は次のことを確定する。即ち世界の根源が自然にあること、この自然の發展のうちに準備せられた諸條件の複合の中から思惟する人間が生れたこと、この人間の自然との交渉即ち生産によつてその時々に與えられる諸條件は人間の社會的歴史的發展を結果すること、この過程に於て、思惟は人間の視野に入つてくるこの自然と歴史の諸斷面を反映するが、漸次それら諸斷面が綜合せられ、結局右の自然から歴史への發展の諸段階が最初は部分的に[8]、次いで全體的に[9]順次に反映してくるといふこと。これが、三木氏にとつては單に抽象的形式論理的な規定としてしか理解し得なかつた唯物論の定義の具體的な意味である。

三木氏が、『事物がいかに定義されるかは、それがいかに研究されるかを現はす』といつたのは、どういう意味か。この定義は、三木氏によつて誤解された如く、唯物論をば己がじし獨特な研究方法によつて研究した結果生れた解釋乃至意味づけの如きものとは少々譯が違ふのである。

エンゲルスおよびレーニンが擁護した唯物論の定義は、吾々が事物の研究に際して従うべき思惟行使の方法を規定してゐる。即ち、世界の哲學的研究の右の如き結論は、吾々に、事物の正しき認識は、次の如き方法でのみ達せられることを必然的に斷定する。即ち、吾々は自身に意識されない諸原因から頭の中に植えつけられた諸觀念や諸方法を踏み台として現實を理解すべきではなく、これら諸觀念に對應する現實の諸事物を占有し、それら自身の相互聯結を自然的存在の展開に基いて闡明し、その結果によつて頭の中の諸觀念を修正し規定し、事物の關係と觀念の關係とをより近似的ならしめる——即ち事物の認識を深めるべきである。ところで逆にいえば、かゝる方法が應用された限りでのみ事物は正しく認識し得られたということもまた同時に哲學史は證明してゐる。即ちこの方法のみが哲學史において絶えず發展し、自己の正當性を次々に確立していつたのだ。かゝる研究の仕方がとりも直さず、意識は存在の反映であり、自然（事物や出來事の連關）は精神（諸觀念の連關）の根源であるとなす唯物論の根本定義において表現せられてゐるのではないか。定義には定義する人間の立場が刻印されると三木氏。大いに宜しい。そういう問題提起こそまことに得がたきものである。この唯物論の定義は、三木氏の如く、世界觀を類型的にあれこれと分類して見たり、『他と對質』する目的から勝手なものに基礎を求めに行つたりするやうな『立場』から與えられたのではない。エンゲルスもレーニンも世界の變革を問題とする

共産主義の指導者であることは明かだ。即ち世界の變更は世界の正しい認識を前提する。理論は世界の成立と運動とのあらゆる條件と法則とを知悉してゐるときにのみ、この世界の變更を指導することができる。これが『立場』である。だが、世界の正しい認識は、右に特徴づけた唯物論の方法のみが約束してゐる。世界變革のあらゆる條件と法則とを闡明し、それに向つて人々の頭を啓蒙すること、これが戰闘的唯物論の使命であり、この使命のために、吾々は、種々様々な思いつきな理由を持ち出して、唯物論の方法を清算し、世界説明の二千五百年の努力を通じて自己の地位を確立した自然的存在を斥けて他の効力不明な説明原理をもつて來やうとするものに對して、あくまで唯物論の根本規定を防衛するのである。佐伯氏の試みはいまだ不充分にしか展開されてゐないとはいえ、極めて有意義である。

さて三木氏にお尋ねしますが、佐伯氏の場合即ち吾々の現在においてはエンゲルスおよびレーニンの場合における右の『事情』のどれかがどう變つていますか。

以上を要約して私はかういうことができる――事物や出來事に關する吾々の知識が豊富となればなる程、自然内の連關、精神内の連關、從つてまた後者が前者によつて決定せられる關係について、認識の一段階一段階において與えられる内容は變化を蒙る、と。三木氏が自己の保證として呼び出したエンゲルス、レーニンはこれ以外の意味で唯物論の形態變化を語つてゐない。唯物

論の現實形態はこの視角からのみ展開さるべきである。唯物論は唯物論的な行き方で展開さるべきである。三木氏が呼び出したレーニンはその大著において唯物論の本質變化即ち唯物論の否定と形態變化とを特に区別することを要求し、何か『現代的』なる名目のもとに、唯物論の根本規定と違つた原理の上に自己の所論を提出するものを激しく非難したのではなかつたか、——しかも單に正統派の責任上唯物論を防衛したのではなく、唯物論のみが眞理の認識への道であるが故に防衛し、種々なる場合へその根本規定をあてはめて考察し、『唯物論的に思考する』ということに對して起されたる、また起され得る問題に説明を與えたのではなかつたか。三木氏がレーニンを保證として呼び出したのは、猫が鼠を保證する程不安定である。三木氏はレーニンの首に鈴をつけることができますか。

かういう唯物論の定義が公式的、抽象的、非現實的であり現實の唯物論（例へば三木氏の自稱のそれ）には當てはまらないという非難は無意味である。いかなる具體的なる規定をとつても、それが專ら自然的存在の中から必然性をもつて展開されたものとして考え得る場合にのみ、即ちそれが實際ありのままの發展を正しく反映してゐる場合にのみ、それは唯物論的規定であるという意味において、この定義は一切の唯物論にとつて公式的にあてはまる。この唯物論的原理を別の『人間の存在と自然の存在との動的相關的關係』なる原理によつて置き變へるためには、右の

公式的規定が當てはまらないやうな諸關係を三木氏は發見したとでもいふのだろうか。確かに。階級意識をも含む觀念體がそれである。これらは『意識を以て外界物の模像または映像と見る立場からは到底答えられ得ないやうに思われる。』ところが既にエンゲルスはフォイエルバッハ論の中で三木氏がくそみそにこき下した「抽象的唯物論」の方法に則ってイデオロギーを説明してゐるのである。例へば法律上政治上のイデオロギーは――『國家が（一定の歴史的條件から！）ひとたび社會に對立して一個の自立的權力となるや』生み出されたものである。國家が自立的に働く限りにおいて『職業政治家、國家法の理論家、私法の法律家』等社會と直接の接触を保たない人間の頭の中では、この事情が反映して、法的形式が經濟的内容と獨立的に進行する、と。かういうイデオロギーが變革せられ、國家が社會の派生であるという正しい認識が生れたのも亦一定の史的條件の反映としてである、即ち歴史の發展において大産業の確立以來社會が露骨な關係をもつて國家の運動を決定しはじめたときに人間の頭に上つた。フランス革命前後の時代を記述した歴史家の頭には國家的變動の中に自己を刻印した階級關係がいやでも反映せねばならなかつた、と。階級關係はブルヂョアジーとプロレタリアートとが發展したとき、社會的原因、經濟的關係を直接的に表現し、最も諸他の關係の影響に曇らされてゐないこの二階級と直接の接触を保つ人間の頭には、經濟關係に決定せられるものと映じた。――凡そかういう説明方法のどういう

點が三木氏の氣に喰わないのか。

三木氏が右の如き説明方法が破綻を來すと『思われる』と言つた『問題』は具體的にはざつと次のやうな滑稽な種類のものである。これが氏の『學問研究』の結果であるらしい。『ブルヂョアもプロレタリアも自體においては一の同一の社會に住む人間である。しかるに何故にこの同じ社會に對して兩者は階級的に異つた、相對立する意識を所有するに到るであろうか。』［＃三木全集第三巻362頁］

これは不思議な問題だ。意識は外界物の反映であるというとき、三木氏はどう感違いされたのだろう。前述の如く意識の内容は感覺――就中見聞――を通じて外界から頭の中へ移し入れられる――ということは既定の事實である。プロレタリアとブルヂョアは同じ社會に住むにしても、違つた部分、違つた關係のうちに住む。工場でハンマーを握り、穴倉へ歸つて行き、また團結的鬪爭の方法でのみ生活を守り得てゐる勞働者と、黄金の運動の中を驅け廻り、社交クラブで談笑し、勞働の掠奪の上に生活してゐる資本家とが同一社會の成員である故をもつて同一の感覺的印象を受けるというやうなことをどんな俗悪な唯物論者でもが言つたというのか。だからもしかかる受動的感覺、從つて部分的觀察に滿足することなく、研究者として積極的に一社會全體を認識しやうとするとき、人々は社會のあらゆる部分を占有し分析しなければならぬ。そうすれば、研

究者が最初どんな見解をもつて臨んだとしても、結果においては社會全體が彼の意識の中に反映し來り、社會における勞働者階級の地位も反映して來る。實際勞働者階級の歴史的役割を闡明し、これをもつて勞働者階級を啓蒙した最初の人々は、その研究を廣汎に展開することのできた學識あるブルヂョア階級出身者であつた。三木氏が『到底答え得られないやうに思われる』といつたのは、階級意識は一の同一の對象をそれぞれの立場にひきよせて解釈することから生れると思い違いしたことから來てゐる、即ち彼は『何とか的統一』の一定の類型から生れた一定の『人間學的なるもの』を表象し、これをまさにかくの如き『立場』として提出してゐる。とんでもない。階級意識は、人々の感性的活動と知的條件とに應じて、種々な程度上の差別があろうとも階級の客觀的運動がともかくも歪められることなく反映する限りでのみ形成されるのである。階級意識の發展はこの運動のますます正しい反映として現はれてくるのである。三木氏の愚問は、第一に外物が頭の中に到達する、即ち外物を認識する一定の手續を分析し得なかつた點から由來してゐる。認識とは自己の頭腦の精神的連鎖の中へ對象を攝取することである。精神はだが tabula rasa（空白な書板―T註）ではなく、認識の段階に應じて一定の運動形式をもつてゐる。對象はこの形式に合致する限りでのみ精神の中へ反映する、そして對象の全き認識のためにはだから頭腦の方を種々なる方法で對象の運動に合致するやうに變革しなければならぬ。だから唯物論を、

意識的に採用するのでなければ、即ち自己の素朴な思惟によつて、或ひはまた自己が自己についていだいてゐる見解によつて、對象を規定するのでなく、反對に、對象がそれ自身に具えてゐる諸規定に何らかの仕方で思惟を適應せしめるという方法で認識を進めるのでなければ、吾々は對象を全然認識できないか、その一面をしか認識できない。だからいま、自然生長的に發達してくる階級意識は、階級相互の闘爭において、階級の必然的な運動の一楔機一楔機が思惟の中へ否應なくブチ込まれることによつて次第に形成せられるにしかすぎないのに反し、唯物論の基礎に立つマルクス主義は階級闘爭の全條件を知悉しその必然的な運動に即して意識的に思惟を行使することによつて、運動の前途を豫見し、歴史的使命を啓蒙しつゝ、プロレタリアートを解放へと導くのである。——自然生長性と目的意識性とはこの事情あるが故にこそ、實踐において現實的な統一を見出すのである。——いまもし『何らか人間學的なるもの』（對象の規定でなく對象を自己に即して引きゆがめるところの規定）がもしこの間にあつて、何らかの地位を持ち得るとしたら、それは、せいぜい右の客觀的運動の思惟への歪められざる到達に對する抵抗としての役割位であろう。吾々の意識はあらゆる偏見や憐れな影響によつてただされ充分に曇らされてゐるのだから、今更そうした規定を立することによつて、この曇りに學問性を附與したりする必要は少しもない。

さて、かくも、唯物論の方法に散々不満を並べる三木氏は彼の虎の巻即ち彼が現實の存在の組織の最も端初的なる形態と規定した『何とか的統一』を用いて何をどう説明し得るつもりだつたのであるか。『人間は――と三木氏はいう――他の存在と動的相關的關係に立つてをり、他の存在と人間とは動的相關的にその存在において意味を實現する。存在は我々の交渉において現實的になり、そしてそれに即して我々の存在の現實性は成立する。』［＃三木全集第三巻7頁］

存在が歴史的に實現する意味（乃至は、かういう意味での現實性）、これを説明することが三木氏には問題なのである。この場合三木氏の觀念論は次の點に存する、即ち、彼にあつては、存在はそれ自身において與えられてゐる規定性によつて現實的であるのではなく、『人間の存在と自然の存在との動的相關的統一』の一定の歴史的形態の地盤において規定せられ意味づけられたときにはじめて現實的となるという點に存する。ところが唯物論の定義はかういう『何とか的統一』の上にではなく、自然的存在の上において與えられてゐる諸々の規定を辿つて思惟を進めてゆく方法の表現なのだから、さてこそこの唯物論の定義が彼の目には抽象的、形式的、非現實的なもの、『現實』に對して意味を持たぬものと映じたのであろう。だが唯物論はかかるものとしてこそ現實的なのである。何故なら現實は、自然的存在の中から展開し、その上にのみ成立し發展するという理由によつて、唯物論の右の方法のみが本當にありのままに現實性を捕え得るから

である。唯物論にとつて問題となるのは、三木氏によつて『何とか的統一』に附與せられた規定、意味、限界が、それの自然的に具備してゐる規定、意義、限界に合致するか否かにある。もし合致していなければ、彼は自己の世界觀を自己が勝手に頭の中で構成した概念に基いて展開しやうとしてゐるのだということになる。この點の考慮なしに三木哲學が觀念論であるか、唯物論であるかを爭うことは無意味である。

『人間と自然との動的相關的統一』というのは客觀的な範疇としては、即ち三木氏が自身で主張する如くマルクスの所謂自然と人間との間の新陳代謝（資本論を見よ）を意味するならば、即ち自然と人間との媒介を意味するならば、これは人間歷史の基礎として、即ち人間の全歷史の展開の根源として、あらゆる時代を通じて普遍的に見出すことが出來る。科學としては最初經濟學がこれを見出した後マルクスが唯物史觀の出發點として、これをとりあげた。——蓋し、事物や出來事をそれが自然の諸條件の中から必然的に展開してくるがまゝの姿において把えやうとする唯物論的歷史觀にとつては、それ以外にはあり得ないのである。そしてこの必然的な展開に沿ふて、人類史の發展と階級への分裂、階級相互の鬪爭とその止揚の諸條件と諸法則を明かにし得た限りにおいて、唯物論はプロレタリアートの鬪爭の指導理論となり得たのである。

ところで三木氏においてこの『統一』は、自然の中から展開して來たものか——否。それは、

野蠻人にとつて世界が自己の生産活動と相似の手續で産み出されたものであつたやうに、根本的には人間の一定の交渉の仕方を前提として、それに應じて規定されて出てくるのだ。人間の交渉の仕方の一定の歴史的形態こそが、自然に規定されつつ『統一』から生れてくるのではないのか。否、却つて、自然そのものはこの活動の規定を負うて現はれて出て來た限りでのみ現實的なのだ。例へば自然の進化的見解は、自然そのものゝ時間的發展の規定の人間意識への反映として見らるべきでなく、實踐的な、それ自身過程的な活動において存在と交渉するという一定の歴史的な交渉の仕方をもつた人間にとつてのみ現實的理解であるところの、存在をそのゲネシスにおいて、過程に於て、歴史において見る『見方』としてのみ現實的意味を持つのである。かういふ規定をもつた歴史性が問題なのである、自然が自身において具有してゐる歴史性。それは彼には全く問題とならぬ、というのは、彼によれば、それは「抽象的な、從つて『現實』の歴史に對して無力な」規定だから。ところが、本當のことをいえば、自然は、それ自體の歴史性の故にこそ、自らと『動的相關的統一』を結ぶところの人間を生み出し得、この『統一』を通じて全人間歴史を發展せしめ得たのである。そして吾々にとつては、自然の歴史性の特殊化としてのこの人間歴史の歴史性（この歴史性はプロレタリアートの獨裁を導く）こそが問題なのだ。自然自體の歴史性の無視は必然にこの歴史性の無視を結果する。これが自然と人間との媒介としてのみ意味をも

つた『統一』なる範疇が自己の意義、その限界と條件性を見忘れ、全現實世界を自己を前提として再規定しやうとしたことから結果した『現實的』歸結である。この『統一』は『現實』世界の總體を自己の上に廻轉させながら自らは、人間の一定の交渉の仕方の上に立つてゐる。だが自己の史的前提を抽象的、非現實的として考慮の外に置いた後で、この交渉の仕方は何の上に自己を立てることができるか——唯一つの可能な解答は、曰く、三木氏の思辨の上に。そして、三木氏にとつて種々な形態における『統一』——所謂基礎經驗を考案し、現實の歷史の諸樣相を類別してそれらの各々に歸着せしめる事が問題だつた。人間歷史の現實的な展開の把握それは彼の關知せざるところである。

註（1）岩波講座『世界思潮』の三木氏の論文參照。［＃三木全集第四巻「現代思潮」二九九頁以下のことか？］

註（2）當時『改造』三月號（昭和四年）であつたかに、谷川徹三氏が三木氏を新人として紹介してゐた。氏の三木氏評は極めてうがつてゐる。そこには佐伯氏のことも言及されてゐる。

註（3）（4）（5）（6）夫々デカルト、スピノザ、フランス唯物論者、マルクス。

註（7）經驗論の結論としてのヒューム。この蒸し直しがマッハ哲學。

註（8）（9）夫々從來の唯物論、マルクス主義的唯物論。
――『プロレタリア科學』1930.8「プロレタリア・ノート」p82~

九　「譯者序言」加藤正

邦譯書への序言

一、ここにその邦譯をわが國の讀者に送る『自然辨證法』はマルクス主義の建設において、その哲學的方法論的基礎を定式化した功績を擔つてゐるエンゲルスの、哲學的および自然科學的研究の成果をなす諸手稿を集めたものである。これは同じ著者の名著『反デューリング論』および『フォイエルバッハ論』と内容上密接な關係を持つてゐて、この三者は相補うてマルクス主義の哲學の寶庫をなしてゐる。而して本書に收められた諸手稿が取扱つてゐる主要課題は、自然科學の諸成果を綜合し、自然科學の理論的諸問題に解答を與へ、一方にはまたそれによつてマルクス主義の理論的方法たる唯物論的辨證法を基礎づけるとともに、經驗論や先驗論等の諸他の方法の一面性と中途半端性に對して批判を加へることにあつた。讀者は前記二著において與へられてゐるこの方面の簡潔な光彩ある敍述の基礎をなす諸資料を本書において發見することができる。

一、マルクス主義の理論的（哲學的方法論的）基礎づけといふことに關していへば、吾々の問

には甚だしい誤解が一般にゆき亙つてゐる。これは、とりも直さず前記の中途半端な諸方法の執拗な影響を物語るものであるが、一例を擧げるなら唯物論的辨證法は何等かの主觀――例へば階級のそれ――の本質からして必然的に導出できるものとして規定せられたりしてゐる。評判の或る著述家は、自然辨證法を除いても辨證法的なる史的唯物論は獨立に成立しないか否か、辨證法は自然を固有なる成立の地盤としてゐるか否か等、一般的誤解を典型化した興味ある疑問を提出してゐる。ところで事實をいへば、辨證法のみならず凡そ理論的方法の名に價するものはすべて自然に對する洞見を根據として成立したのである。そしてこんなことを忘れてしまふのは自ら研究することを知らない亜流に限るのである。

世界を必然的な連關において把握するところの理論的な意識は人間に最初から具つてゐるものではない。意識が世界を直觀や表象の形で藝術や宗教の中に求めてゐるとき、この意識を驅つてその理論的な把握に到らしめたものは實に自然に對する觀察であつた。蓋し、自然においては事物間の相互諸關係が最も簡單な形で比較的持續的に現はれてゐるといふことが、大きな幸をなしたのである。一旦自然の理論的な取扱ひ方が定式化せられると、それと同じ方法で他の諸領域が處理せられてゆくのは當然且つ正當である。何故なら、第一に意識はそれ以外に世界の理論的取扱ひの別な方法を知らないわけだし、第二に世界の一切の諸事象は自然の諸條件の中から發展

し來り、自然の必然的な諸關係の中においてのみ、即ち自然的必然の一要素としてのみ、成立してゐるといふ理由から、世界を自然的原因によつて説明し、自然について發見せられた理論的方法を意識的に應用することが夫々の領域の理論的な把握に對して實際の成功をもたらしたのだから。いふまでもなくこのやり方にも、はじめの間は、具體的な諸事象を既習の一般的な自然的必然の中におしこめてしまふことによつて、必然關係の夫々の領域における具體的發現の把握を、即ちあるがままなる具體的形象における把握を、不可能ならしめるといふ缺點が伴つた。そしてさういふ把握が問題となる限り、理論は沈默するより外なかつた——それは事實や實際の問題で、理論の問題ではない、と。經驗論は專らかうした個々の事實に關して何らかの概念を得ようとする方法なのである。だからその到達點といへば當然周知の如く必然性の抹殺、そして理論の抹殺である。この經驗論にしろやはり自然の實證的な研究の必要から繁榮に持ち來されたのであつて、それが哲學として定立されるに到つて探究のあらゆる方面へ移入せられた。吾國の新進思想家は概ねこの立場から脱却してゐないのだが、それといふのも彼等が必然性と理論との根據たる自然そのものを忘れてゐるからである。經驗論が自然研究の領域から哲學に移され、其處で自己の宿命を必然性の抹殺にまで辿つたとき、これに對抗する最も有力な論據は、自然の認識において自然科學の先頭は既に經驗的方法を乘り越えて前進してゐるといふ事實であつた。先驗論は

ニュートン力學において躍進を見た數學的物理學によつて經驗論を克服した。だがそれはこの力學を基礎としたといふ正にその理由によつて理論の前述の缺點を除去することはできなかつたのである。何故なら、力學的は通常の言葉で機械論的と呼ばれてゐる通り、先驗論が恢復した必然性は依然抽象的形式的のものだつたのだから。はじめて具體物を具體性において理論的に把へる道を拓いたのはシェリングであつたが、これを可能ならしめたのはこれまた自然科學の成果である。即ちこのとき自然科學は自然の諸々の領域の中に種々な程度において何等かの法則性の存在を證明し、また諸領域相互の密接な連關を暗示する幾多の事實を摘出することに成功してゐた。そしてこれらの諸成果から彼は世界の連關について次の如く結論することができたが、それは今日まで何等の反證によつても、覆へされてゐないのである。即ち自然の連鎖は、最も根本的な力學的過程からはじめて物理學的、化學的、生物學的過程へと、そして最後に精神的過程へと、一つの過程内の必然性は次の過程への發展の諸條件を準備し、從つて一つの過程は次の過程を根源的に規定しつつ、かくて絶えず發展してゆく。意識はこの過程の中に發展したといふ限りにおいて、當然自然的諸過程に規定されざるを得ぬ。そしてこの規定によつて理論的意識が生ずる。——過程に關するかういふ見解を人間の歷史的活動の領域にまで推し及ぼし、世界總體の統一的な理論的把握を完成したのはヘーゲルである。そしてその結論は依然かうである——理論は

現實的に活動の舞台に立ち現はれるためにはまづ最初に自然において自らを規定しなければならぬ。そしていまや自然科學が自然の諸領域相互の現實的な轉化を次々に證明していつたとき、右の二人において諸過程について豫想し得る論理的必然の連關を辿つて自己を規定することに止まるより外なかつた理論的意識は、今度は諸過程について明かにせられた因果的必然の連關を辿ることによって、全く新たな規定を獲得すべき事情に當面したのである。過程は論理的思惟がこれを連結する以前にそれ自身において連結せられてゐるのである。エンゲルスはこの事情を現實化した唯一の哲學者である。そして、マルクス主義のあれこれの提説を出來上つたものとして任意に取出だし、それらに自己流の解釋を與へ、自己獨特の立場から基礎づけるといふ風な小細工をもてあそぶのでなくて、それらの諸提説を現實世界の眞の連關に即して把へ且つそれに即して發展せしめることが要求せられる限り、吾々は理論そのものの約束を守らねばならぬ。即ち先づ吾々のだらしない頭腦の運動を自然そのものにおいて根源的に鑄直してかからなければならない。即ち吾々の思惟規定は、あれやこれやの部分的現象によつて支持されてゐることに滿足することなく、自然の中からその規定を展開することによつて基礎づけられてゐなければならぬ。自然は辨證法の驗證である。驗證されることを欲しない獨斷的思惟のみが自然を嫌ふのである。マルクスとの協同においてマルクス主義の理論的基礎づけに徒事したエンゲルスは、その場その場

の『具體性』に對して無原則的な反撥を續けるアメーバどもとは異つて、その具體性を因果的必然の中に把へることを知つてゐた非凡な思想家であつた。

こんなザッとした指摘にとどめて、いまは詳細な論究を別の機會に讓らなければならない。

一、邦澤はロシヤ版のマルクス・エンゲルス・アルヒーフ第二巻（一九二五）の内容をなす『自然辨證法』による。そして本文校訂に關してドイツ版のアルヒーフ第二巻（一九二七）の主要内容をなす『辨證法と自然』が利用せられた。後者は前者における誤謬が原の手稿について詳細に訂正され、且つその手稿における抹殺部分が起こされてゐる。これらのうち既にロシア版の本文において恢復せられてあるものを除けば、その他の部分は大して重要でもないので、この邦譯においては大抵省かれてゐる。抹殺部分は〈…〉の印で括つて區別してある。なほ最近ロシア版の第二版がでたやうであるが、譯者は未だ見るを得ない。

本書邦譯の途中において私は畏友加古氏の助力をお願ひした。論者の分擔についていへば、解題、第一章および第三章が私の、第二章および第四章第五章が加古氏の手になる。譯稿は、兩人の相互檢討によつて纏めあげるといふ最初の豫定が加古氏の不慮の不幸のために妨げられた後、私一人が處理することとなつた。但第一章を除いて私の譯稿は加古氏の指示によつて修辭上の改良が加へられてゐる。加古氏の譯稿を私が纏め上げたといふことが、もしそれによつて彼の譯筆

を損ふやうな結果になつたとすれば、彼ならびに讀者に對して深く謝る外はない。本書におけるすべての誤謬や誤解については私がその責任者である。なは第一章の解釋についてはロシヤ版におけるロシヤ語の對譯が非常に參考になつた。この機會に淺學な私のために教示を惜まれなかつた諸先輩、および參考資料の渉猟によつて不自由な立場にあつた私に大きな援助を與へてくれた親切な友人島之夫兄に感謝を表明したい。蓋し私の功績は——もしありとすれば——すべてこれらの人々の中に没してしまふのである。

一、凡そ本書の如き深遠な思想を盛つた内容を、しかも遺稿といふことによつて必然的に技術的困難を豫想せしめる内容を、譯者等の微力をもつてよくこの國の言葉に移し得ると考へることは甚だ奇怪である。確信あるそれぞれの專門科學者からも明解を得られずして、そのままに譯出せられた個所も二三ある。もしそれ、譯者の未熟からする無意識の裏の誤解等に至つては無數であらう。譯者は讀者諸兄が、本書の重要さを認識せられる限り、辛辣な批評と好意ある助言とを以て本書邦譯の完成に協力下さることをお願ひする。この巻における缺點はすべて次の巻において指摘訂正の機會を持つ筈である。なほ次の下巻において術語および事項についての簡單な譯註を附録する豫定である。本文にも理解の便のために適宜譯註を挿入した。小活字を用ひ〔　〕で括つた部分がそれである。且つまた殊に第一章の諸斷片にあつては、飜譯は外國語をもつてする

パラフレーズであるといふ見解が踏襲せられてゐる。

一、最後に、かかる未熟な譯書が生れ出るについては河上肇、三木清兩先生ならびに岩波茂雄氏の破格の御好意によるものです。

一九二九年三月

――岩波文庫『自然辨證法』1929（昭和4）12月15日初版

十　「哲學に對する我々の態度――三木哲學に對するテーゼ」プロレタリア科學研究所

一　我々は如何なる客觀的情勢のもとにあるか？

『諸々の哲學者は、世界をいろ〳〵に説明してきただけである。だが問題は世界を變更するところにある。』とマルクスが喝破して以來一世紀にも近い年月がたつた今日――そしてレーニンによつてその最も典型的な實例が示されて間もない今日、單なる世界の解釋に終始せんとする哲學者の何人かを、名付づけて『マルクス主義哲學者』と呼ぶならば、徒らに再び我等の偉大なる教師のアイロニーをハイゲートの墓所からよびさますであらう。

『わたし自身はマルクス主義者ではない』（"Moi, je ne suis pas un marxiste"）

問題を世界の『解釋』にではなく、その『變更』に見る者は、何等かの人間的頭腦の産物――概念、體系、等々――からではなしに、現實の世界の、顧慮する所なき、認識から出發せざるを得ない。蓋し世界の、本質的な、具［＃ママ］つ具體的な、認識のみが、之が變更の最もすぐれた手段を指示するからである。

世界は、――だが――今日の段階に於ては、事の外に不均衡な發展と、ありとあらゆる多様性を示してゐる。それ故に又、世界の一般的情勢のみならず、之との連關に於て、日本の特殊性が知悉されぬばならぬ。プロレタリアートがプロレタリアートである限り、×に對する××なき闘争、階級的規律の嚴守等々を全く共通の一般的任務としてもつてゐる。と同時に、社會主義的建設の途上にあるソヴート同盟のプロレタリアートに課せられてゐる個々の具體的任務は、×××期にある日本のプロレタリアートのそれとは、必ずしも一致しない。

第三期の基本的な諸特質――國内的にいへば、農業ならびに一般恐慌、大衆失業、そしてそれにともなつて階級闘争の未曾有の××とプロレタリアートの××への轉換の傾向、そして社會民主々義のファショの等々――は明かに又日本にも妥當する。だがそれと同時に、日本の客觀的情勢を特質づけてゐる特殊性を、その根幹的な線に沿うて規定するならば、殖民地に於てその最も極端な例を見る所の農業と工業との間の著しい不均衡（きはめておくれた農業と進んだ大工業との一見奇妙な對照）が、嚴として一流帝國主義國の列にある日本帝國主義の基本的な構成をなして居り、その政治的表現として、封建的要素とブルジョアヂーとの對立をふくんだ同盟が、金融ブルジョアヂーのヘゲモニーのもとに樹立されてゐる點にある。そして支配階級は×××りくる農業××の必然性が、プロレタリヤ××の見透しのもとに、まづ半殖民地的超搾取に反抗して立

つたプロレタリアートの指導力と結合して、農民とプロレタリアートの同盟を強化擴大し、同盟におけるプロレタリアートのヘゲモニーを確立するにいたる事を、最もおそれてゐる。彼等の××××××××點こそ、我等の中心任務を置くべき、現在の環である。しかも、特に現在を特質づけるものは、農業××の×が、すでに土地の要求や地×××となつてあらはれて居り、他方、ぐん〳〵と高まつて來たストライキの波が、社會民主々義の指導を乘超えて、政治的ストライキに轉化する傾向がすでにはじまつて居るにもかゝはらず、××××××の指導力が今尚この自然發生的な動きの全體をとらへ得ず、したがつて、プロレタリアートと農民の同盟が、その××的な姿に於てつくられてゐないといふ點である。この事はプロレタリアートにとつて二つの意味での危機を意味する。第一にプロレタリアートの内部の指導權をもし××にぎらないならば、それは社會民主々義者に歸し、彼等は後れた農民およびプロレタリアートをして他の軌道に向はしめる。この軌道は刻々にその××の出口を求めつゝある新しい××××××に結びついた社會ファシズムである。××に×する資本家地主のブロック政權は必らず社會民主々義諸黨と握手して社會ファシズムを形成する。そしてプロレタリアートと農民の×××エネルギーを帝國×××へ向はしめる。これはこのブロック政權の内部的危機を切りぬける唯一の方途でなければなら

ぬ。第二にもし××闘争を通じて、プロレタリアートと農民の同盟をその指導のもとにおいて、ゆるぎなきものにし得ないならば、資本家地主の政府は若干の譲歩と、自作農のだきこみによつて、自らを眞正のファシズムとしてきづきあげるであらう。

かくてこの危機は、如何なる×××はらつても、『勞働者階級および××實踐的エネルギーと理論的思惟のすべてを極度に緊張させる事によつて』克服されねばならぬ。一般的には社會民主々義者との、特殊的には××派との、理論的實踐的闘爭に主力を集中する事なくしては、今日のこの状態から一歩もすゝむ事は出來ぬのは明らかではないか！

それ故に今日一切の問題は、この觀點から把握されなければならぬ。

二　『哲學者』の誤謬と、我々の意企

現實の危機は又理論の危機として反映する。それ故に、又その限りに於て、理論的思惟は、現實の××の一モメントたり得るのである。哲學者が、自分勝手の（たとへそれが主觀的には如何に重大に見えやうとも）問題堤起をして、之に對する何等かの回答の中に、哲學する歡びを味はつてゐる限りでは、彼は畢竟觀念の領域に睡をむさぼる穀つぶしである。

『目下經驗されつゝある×××る階級闘爭の時期によつて提起されてゐる諸問題に依然として不參加のまゝでゐるやうな理論は、×××理論を名乘る權利に値ひしない。』

しからば如何にして參加するか？哲學に關する限り、之を一般的にいへば、マルクス＝レーニン的方法を具體的な實踐と理論上の諸問題に適用し、之を浸透させる事によつてゞある。（これについては、別項、『マルクス主義は如何に研究さるべきか？』を參照）即ち例へば、世界××の諸問題、一般的危機の問題等であつて、日本についていへば、當面せる××××××及びそれと不可分に結びついてゐるプロレタリヤ××の途上に於て必然的に提起される諸問題を自分の問題として、之を唯物辯證法の適用によつて解決する事である。この事は又反面からいへば、哲學者が、單に從來の意味の哲學者として止る限り、『マルクス主義哲學者』とよばれ得ない事を意味する。蓋し革命的課題が、自己の問題としてうけとられるためには、彼自身がその一般的潮流の一分子として、問題の必然性とその急迫性（それを解決する事なくしては一歩もすゝみ得ないといふ意識をもつ事）を體得してゐなければならないから。そして正しくこの事情こそ、所謂『マルクス主義的哲學』のあるものゝ階級的根據を暴露する一つの根據となるのである。

およそ、マルクス主義哲學を、何等か靜かな、宜託的な、教授的な、體系として理解する事位馬鹿々々しい誤解はない。哲學は單に政治的であるばかりでなく、時に××××をすらおびてゐる。レーニンの辯證法は、反動期には意氣消沈した敗北主義者への活棒となり、『疾風怒濤』時代には、『背教者』への棍棒となつた。しかるに河上肇の、河水逆流の『辨證法』は、大山の『眞

理は具體的である』といふ單なる空語と共に、日本プロレタリアートの食膳に、ひそかにもられた猫イラズとしてあらはれたのである。

客觀的規定の歸結が、××派に對する鬪爭を第一に要求する今日、もし之等の背教者どもの饒舌を、單に嘲笑し、否定し去るばかりで、正しい辯證法の適用によつて、彼等の理論的根據を紛碎し、その階級的根據を暴露し盡し、その憎むべき舌の根を斷ち切つてしまはないならば、哲學者は單にその任務をおこたつたといふばかりではなく、積極的にプロレタリアートの前に罪惡を、裏切を、行つた事になる。けだし、階級鬪爭の見地からは、沈默は贊成であり、任務の不遂行は×の援助に外ならぬからである。しかも今日迄の所、『マルクス主義的哲學者』はこの罪惡を犯してゐるのである。

今日多くの事がマルクス主義哲學について言はれ、しかも何等政治的必要から出發することなく、××派の批判は閑却され、社會民主々義者のデマゴーグは放置され、具體的情勢の分析に對する辯證法の適用が毫も行はれない——とするならば、それは論者が完全に方向を誤り、論爭の軌道を誤つたことを意味する。批判さるゝ者は、何故に批判されなければならぬかを知らず、批判するものは、何故に批判しなければならぬかを知らぬ。しかも眞に、基本的に課せられた課題は、實踐的・政治的本質をもつたものである。かくてこの問題は、解決にではなく、いたづらな

る低回と紛糾にみちびかれやうとする。

我々の意企は、之等の誤つた傾向を抉出して、批判すべきものを、正しい觀點から、短刀直入的に批判し去り、愚かしいエネルギーの浪費をさけて、一部を哲學の當面せる實踐的任務の遂行にむけさせる事にあるのである。

我々が三木哲學（實をいへば三木哲學といふ言葉は不當である、何となれば「三木哲學」なる一個獨立の體系は三木氏自ら公言さるゝ如く、現實上には存在しないから、しかしこゝでは便宜上かう呼んでおく）を批判し、それに對する態度を表明せんとする理由も基本的にはこゝに横はる。だが之を更に具體的にいへば、それは次の二つの理由に歸せしめられる。第一に三木氏は從來わがプロレタリア科學研究所内においてかなり重要な地位を占めてゐた。彼の理論はわが研究所の種々の領域における實踐的勞作に直接間接に影響を及ぼしてゐたことは周知の事實である。第二に外部の客觀的狀勢の變化はわが研究所に新たなる任務の遂行を要求してゐる。日々急速度をもつて激化しつゝある經濟的恐慌、夫に伴ふ社會のあらゆる領域における諸々の事件の××、勞働者農民の急迫狀態の進展、これらはブルジョア科學や社會民主々義の理論の武器を以てしては到底解決し得ない問題である。それは唯物辯證法の武器をもつて武裝せる我々の方法を待つて初めて解決される事象である。ところが從來の三木哲學の觀想的同伴者的見地に率ゐられるかぎ

り、我々は如上の問題を解決し、プロレタリアートの現實の運動に積極的に參加することは不可能である。この二つの理由によつて我々は不可缺に三木哲學の問題をとりあげ、それに判決を下し、新しい一歩を踏み出さなければならぬのである。

三　三木哲學の歴史的・階級的意義

三木哲學のわが國のプロレタリアートの運動における地位はいかなるものであるか？それにはまづ三木哲學を社會的發生的に考察しよう。一口にいへば三木哲學はわが國の××××××××が××・××および××・×××の兩事件によつて一時的打撃を受け、××有力な活動分子が表面より一時退いた時代に出現した。この點において三木哲學は福本イズムの發生過程とは全然異つてゐる。福本イズムはつねに組織に結びつきつゝ、反對的要素（山川イズム）との鬪爭の過程において形成された。誤謬にみちてはゐたが、なほ一個の力をもつてゐた福本イズムの實踐的意義は、すでにその發生過程のうちにその根據をもつてゐた。

福本イズムがよかれ悪しかれ、『實踐的』理論であり、したがつて、背後の力の表示である、論理的權威を、ほとんど絶對的なほどに享受してゐた事は三木哲學の場合と對比して特に著しい點である。勿論福本イズムの全盛時代といへども階級關係の複雜さが、かゝる單純な統一された姿で反映される事はあり得ない。この理論的權威に對して、少くとも三つの反抗が認められた。

第一には勞働者階級の本能的な敏感さによつて最初にいだかざるを得なかつたある種の不安が、福本主義の實踐へのむすびつきと共に益々確認され、その事が渡邊政之輔・佐野學その他のすぐれた×××の、――少くとも――懷疑的態度となつて示された。いふ迄もなく、この批判は、コミンテルンの福本批判を機として力強きものとなり、その指導の力によつてはじめて、日本のマルクス主義哲學はレーニン的軌道におかれたのである。第二には、社會民主々義者、――例へば河野密――の福本批判であつて、彼等はたゞ×××インテリゲンチャの勞働者階級とのむすびつき、――組織的には×××××實現される所の――をおそれ、××的理論の權威をぶちこわす事に專念したのである。福本主義の眞の批判が行はれはじめるや、彼等は急據×××××××實際的ぶしこわしの方へ、方向轉換したのである。第三に、小ブルジア的・書齋派インテリゲンチャの側からの、はかない反對があつた。彼等を反批判することは、福本主義にとつてさへ易々たるものであつた。そしてこの派は、福本主義の清算後、益々非實踐的問題に逃悔しはじめた。（例へば、當時の河上肇の、プラグマチズムを回想せよ！雜誌『マルクス主義』誌上に批判せらるゝや、たゞちに退却しはじめ、ことのついでに批判された三木哲學までが、大いそぎで、辯明をしなければならなかつた。それ程福本主義の權威は強かつたのである。）

うたがひもなく、この最後のグループとその階級的根據を一つにしてゐた三木哲學は、福本イ

ズムの没落の後、やうやく頭角を示しはじめたとはいへ、その理論的權威はきはめて微弱なものであつた。その主なる原因は三木哲學の成立には鬪爭の過程が存在しないからである。わづかに機械論者河上博士に對する氣の好い批判があるだけで、三木哲學は過去においても現在においても實踐過程における試練を經てゐない。プロレタリアートの組織よりの思想的實踐的影響を受けない教養あるインテリゲンチャの哲學は決して有效な實果を結ぶものではない。かうして三木哲學は一方プロレタリアートの組織上の思想的實踐的影響を受けることなく、他方、理論的思惟の點において全く破産せる社會民主々義の諸學説の間に無抵抗に增長したものである。さらに三木哲學の社會的地位を見る場合に看過できないことは、それがマルクス主義の歪曲・俗化・神秘化の續行する反動時代に進出したことである。このことを忘れるときは三木哲學の政治的實踐的意義は決して充分に評價され得ない。

つぎに三木哲學の階級的根據を究明しよう。三木哲學は同伴者的な小ブルジョア的インテリゲンチャのイデオロギーである。これはあとで分るとほり、彼の哲學的見解のうちに如實に暴露されてゐる。現在の社會的環境の矛盾は謂はゆる教養あるインテリゲンチャをも必然的に捉へる。それほどに現代の状態は×××されてをり、×××してゐる。現實の矛盾の辯證法的把握を本質とするマルクス主義は同伴者的インテリゲンチャの關心を捉るには充分である。だが同伴者はど

こまでも同伴者である。彼等は一應はマルクス主義を理解してゐるやうに裝ふ。或は進んでマルクス主義の深化、發展を企てようとさへする。これは教養あるインテリの特色だ。特に彼がブルジョア哲學の教養を受けてゐる場合には、彼はさうすることを階級的（小ブルジョア・インテリゲンチャ的）義務であるかの如く空想する。だがこのことは毫も彼自身の學説の階級的本質を變へるものではない。マルクス主義を色々に解釋し、さらに深化させようと企てることは一事であり、理論の武器をもつて世界の××に參加することは、別事であるからだ。三木哲學のマルクス主義解釋、探化（??）はどれだけ現實のプロレタリアートの運動に貢獻してゐるか？　零である。この曖昧模糊たる觀念論的扮飾は小ブルジョア・インテリの濟度すべからざる頭腦に一沫の深刻な感銘味を與へこそすれ、×××プロレタリアートに何等の實踐的效果は齎らさない。

しかも尚この理論が相當の信奉者をもち得たのは、最近にいたつて、運動の急角度の轉回、××が、多くの同伴者的なもしくは卑怯なインテリゲンチャをふるひ落し、彼等を再び書齋派的境地につれもどした事と連關する。この事は、本來の三木哲學の階級的地盤が擴大した事を意味し、動搖的な小ブル・インテリ層をとらへ得るやうな、自稱『マルクス主義發展家』（實は最惡の歪曲者）を政府自身がさがし求めはじめたといふ事情と相手傳つて、三木哲學に對してブル

ジョア・ジァーナリズムの色目つかひをもたらした。

だが又三木哲學にとつては、このジァーナリズムの歡迎こそ、悲しむべきさそひの手であつた。ジァーナリズムは他のすべてに對してと同樣に、哲學をも『店に出す』。哲學の處女性は失はれざるを得ない。而して現實からの遊離——いふ所の哲學的處女性——に自己の存在の一切の秘密をかけてゐる三木哲學にとつては、この事はそれ自身、『死の飛躍（サルト・モルタール）』を意味した。

理論的構成の棺に横はる哲學のミイラは、現實の空氣にふれると共に崩壞せざるを得ないのである。あらゆる現實批判の入門であり、端初である所の宗教批判に於て、この脆弱な哲學は、すでに致命的な躓きの石を見出した。宗教は毫もその核心に於て、階級的意義に於て批判される事なく、現象形態にとらはれた宗教永遠性の證明——それは觀念的辯證法の適用によつて、歸結された——と、レーニンの宗教論を自説に機械的にむすびつけやうとする奇怪な牽強附會、が行はれたゞけであつた。（三木哲學の宗教批判については、本誌六月號『マルクス主義者は宗教に如何なる態度をとるか』を參照せよ）この事は、今迄三木哲學の書齋派的・非大衆性と、その曖昧模糊たる理論形態の故に、敢て批判をさしひかへてゐたマルクス主義者の側に對する一つのシグナルとなつた。三木批判はあだかも一つの流行であるかのやうに、きそつて行はれはじめた。それは、必然的審判に立つたのであつた。

四　三木哲學の『理論的構成の秘密』

三木哲學は、マルクス主義の深化・基礎づけをその任務とするものゝ如くいはれてゐる。だが實踐を除外して、又マルクス主義の諸前提を除外して、如何にしてかゝる深化・基礎づけが可能であるかを我々は知らない。

そして又、自ら『マルクス主義者』と名乘りながら、プロレタリアートの問題とする所を問題とせずに、却つて別個のブルジョア哲學（たとへばハイデッカー）に依憑してマルクス主義を基礎づけるといふ課題を自ら課する事が如何に笑ふべき自己矛盾であるかを我々は知つてゐる。

だがしかし、勞働者諸君に三木哲學の表面むつかしげな理論的構成の秘密を、はつきりと見抜いてもらふために、煩をいとはずその『基礎づけ』の本質を露かう。一體彼はマルクス主義をいかに基礎づけんとするか。彼によれば『唯物史觀は一個の獨立した特色ある人間學の上に立つ世界觀である』。そこで三木哲學は唯物史觀のこの獨立した特色ある人間學を解釋することを目的としてまことに獨立の特色ある學説を展開させる。まづ三木哲學における人間學（アントロポロギー）とは何か？それは「人間の自己解釋の謂ひである。人間は彼の生活の過程において、彼みづからの本質に關して何等かの仕方において解釋を與へるやうに餘儀なくされるに到る。この解釋の仕方そのものは彼の基礎經驗によつてつねに必然的に一定の方向に決定される。人間は、し

たがつて彼の基礎經驗も、固より歴史的社會的に限定されてゐるのであるから、彼の自己解釋はまた言ふまでもなく歴史的社會的なる限定のもとに立つてゐる」。（唯物史觀と現代の意識―五頁［＃三木全集第三巻９頁］）こゝには基礎經驗といふ概念があるが、これには註釋を要する。マルクス、エンゲルス、レーニンの文獻を見慣れた我々にとつて極めて目新しいこの概念は一體何を意味するか？　三木哲學に言ふ『私の意味する基礎經驗とは現實の存在の構造の全體である』と。では三木哲學はいかに特色ある人間學をもつてマルクス主義を探化させ展開させるか？

『マルクス主義におけるアントロポロギーは無産者的基礎經驗の上に立つてゐる。無産者は世界に對して絶えず實踐的にはたらきかけるが故に、彼等はかく交渉することにおいて自己の本質を實踐として把握する。しかるに如何なる實踐も感性なくしては行はれないから、彼等はつねに實踐的に交渉することにおいて人間の本質を感性として解釋するに到る。……しかるに實踐はそれの對象の存在を必然的に前提する。若しはたらきかくべき何物も存在しないか、或はこのものが單に我々の觀念的影像に過ぎないかであるならば、感性的活動としての實踐即ち勞働はあり得ないであらう。……更にまた勞働においては人間そのものもひとつの自然力として、彼の身體に屬する自然力、手や足をはたらかせる。かくて勞働過程において自然と人間との對立物は同一性に持ち來たされる。……このやうにして自然と人間とは勞働の過程にあつて辯證法的統一において運動するが故に、我々はこれを一つの自

己變化（Selbstveränderung）として辯證法的に合理的に把握することができる。……自然と人間との辯證法はひとつの最も重要なる思想、即ち存在の歴史性の認識に我々を導くであらう。フォイエルバッハは存在の歴史性については何事も理解することがなかつた。實踐的なる、それ自身過程的なる活動において存在と絶えず交渉する者にとつては、存在はそれをそれの過程において、したがつて歴史において把捉することによつて初めて現實的に理解され得るのである。さてマルクスの人間學において最も重要なのは、換り返して記せば、一は人間の實踐的感性的なる活動或ひは勞働の根源性の思想であり、他は存在の原理的なる歴史性の思想である、然るに一般にアントロポロギーの構造はイデオロギーの構造を限定するから、これらの二つのものこそまさに唯物史觀の構造を限定する最も根源的な契機である。』（以上は唯物史觀と現代の意識よりの引用である）［#三木全集第三巻 29～37 頁］

哲學的教養ある「哲學者」の言葉はそのまゝプロレタリアートの耳には這入り悪い。嘗て福本イズムはその難澁なる表現をもつてプロレタリアートの陣營を風靡した。いまや三木哲學はいかにも哲學臭い（ブルジョア哲學臭い）言葉で小ブルジョア・インテリゲンチャの前に唯物史觀の新しい基礎づけを公開する。そして彼等の喝采を博する。だがプロレタリアートはまづこれらの哲學者の言葉を自分の言葉に翻譯しなければならぬ。さうするとそこにはマルクス＝エンゲルスの正しい唯物史觀の『解釋』が現はれてくるか？斷じて否である。そこに現はれてくるものは

たゞ骨抜きにされた唯物史觀のみであり、革命性を虚脱せしめられた一面的なマルクス主義のみである。

然らば三木哲學におけるこの歸結は何處から生じてくるか？それはブルジョア的觀念論の殘滓が不當にマルクス主義のあれこれの部分に折衷的に結合されてゐるからである。三木哲學に言ふアントロポロギーは無産者基礎經驗の上に立つてゐる。では無産者的な基礎經驗、即ち無産者的現實の存在の構造の全體とは何か。それはマルクス主義における何れの概念に當るか？さういふものはマルクス主義の體系の中にはない。これはブルジョア觀念論の抽象的概念をマルクス主義の中へ密輸入せんとする同伴者的觀念論の常套手段である。無産者的、現實、存在といふ一見具體的に見える概念もブルジョア觀念論の殘滓で一杯になつた似而非マルクス主義には意味深長に思はれるかも知れないが、マルクス＝レーニンのコンクリートな規定を體得したプロレタリアートにとつては何の意義も持ち得ない。この無内容の基礎の上に立つアントロポロギーが實を結ばぬ觀念論的空花であることは言ふまでもない。

さらに我々は三木哲學の解釋する唯物史觀の最も根源的な契機に眞の唯物史觀の契機を對立してみよう。さうすると哲學的言辭の蔭に隠された三木哲學の正體が直ちに曝露される。エンゲルスによれば「唯物史觀は次の命題から出發する。すなはち生産およびこれに次いでは其の生産物

の交換が、一切の社會制度の基礎であること。歴史上に現はれたところの各社會社會における生産物の分配、およびそれと共に階級もしくば身分の社會的編成は、何が如何に生産され、そして如何にその生産物が交換されたかによつて定まること。この故に、あらゆる社會的變化および政治的革命の究極原因は、人間の頭腦の中に求むべきでなく、すなはち永劫の眞理および正義に對する人間の智見の增進に求むべきでない。實に生産方法および交換方法の變化に求むべきである。」（「社會主義の發展」）。エンゲルスによる唯物史觀の根源的な契機と三木哲學による根源的な契機とのいかに懸隔の甚だしいことか？レーニンによればマルクスの唯物史觀の特色は次の缺陷を除去したところにあつた。第一に、從來の歴史理論はせい〳〵人間の歴史的行動の觀念的動機を觀察するだけであつて、これらの動機が何によつて生じたかを研究せず、社會約諸關係の體系の發展における客觀的法則性を捉へず、これらの諸關係の物質的生産の發達の段階の中に看取しなかつた。第二に從來の歴史理論は人に大衆の行動を把握しなかつた。換言すれば大衆としての社會的人間の行動を把握しなかつたのである。マルクス主義は社會的經濟的組織の發生、發展および没落の過程を總括的に全面的に研究する途を指示し、社會階級を織り込んだ具體的な生き〳〵とした全面的觀察をも可能にした。人間の實踐的感性的なる活動は從來の舊い

唯物論に對するマルクス主義哲學の優越點を構成する一つの契機であるが、それも三木哲學の解釋するものとは異る。マルクス主義哲學に言ふ實踐的感性的活動は階級人としての人間の活動である。第二に三木哲學の強調する存在の歴史性の概念も例によつて例のごとく抽象的觀念的である。マルクス主義にいふ存在の歴史性は「生産物の生産と分配およびそれと共に、階級もしくは身分の社會的編成」が具體的に織り込まれた歴史性である。かういふと、三木哲學は反駁するであらう。それは分り切つたことであると。ところが我々はさうは言はせない。三木哲學が歴史のこの具體性を言表しないのは決して偶然ではない。それは動搖常なき小ブルジョア・インテリゲンチャの哲學に必然的に随伴するものだ。三木哲學には確固たる階級的根據がない。それは浮浪的である。三木哲學は言葉の上で理論と實踐の辯證法的統一を説くが、それは單なる解釋に終つてゐる。階級の契機、從つてまた階級鬪爭における理論の意義を把握し得ないのは觀想的同伴者的見地の特色である。三木哲學は言ふ『アントロポロギーのマルクス的形態を論ずるに當つて、階級の理論は決して見逃すべからざる重要なものであるが、私はそれについての研究を後の機會に譲ることにした。』［＃三木全集第三巻41頁］教養ある哲學者としての彼は階級鬪爭の理論の重要なことを漠然と感ずることは感ずるが、その研究は後に譲る。三木哲學が革命的理論となり得ない原因の一つはこゝにある。三木哲學は今日までマルクス主義の基礎づけを云爲し、觀念的

扮飾を事としたが、階級的立場に立つ規定の具體的運動の生きゞとした把握はこの哲學にとつては無縁だ。しかるにマルクス主義者は卒直に階級の立場に立つ。

多少の理論的分析によつて、何人の眼にも明らかになる三木哲學の論理的なだらしなさも畢竟この基本的立場の誤つてゐる事に淵源する。（その點については、本誌六月號、『三木清とその哲學』を參照せよ）

だが今我々は今迄閑却された階級的見地を強調するだけで充分と考へる。なぜならば三木哲學の克服は、あれこれの三木式哲學概念の解擇によつてゞはなく、次節にのべるやうな哲學の正しい・實踐的な行路に於て、必然的に行はれるものだからである。

五　批判者の批判と我々の態度

今日三木哲學の批判者達は（服部之總、加藤正その他、本號に掲載された加藤の論文を參照せよ）一つの根本的缺陷のために、三木哲學批判の、最後の一線に到達し得ないでゐる。いふ迄もなくその缺陷は、一言にしていへば哲學に封する政治的態度の缺除である。批判さるゝものゝ個人的なる問題提起と哲學者的態度に對應して、批判者が又單なる哲學者に止つてゐる。かくて論爭は、たとへば服部對三木といつたやうな個人的論爭にみちびかれて、いたづらにジアーナリズムをよろこばす。

このことは――彼等が批判さるゝものと等しく同伴者的觀想的見地にゐることを證明するものである。彼等は三木哲學のあれこれの尻尾を捉へて批判するが、マルクス主義における重要な階級の契機には盲目である。彼等も亦單なる解釋學者たるに止る。解釋學者はマルクス主義を解釋し、または基礎づけんとする。しかし解釋からは理論の「黨派性」は生れて來ない。レーニンが理論の黨派性をいかに強調してゐるかを見よ。三木哲學の場合にしても問題は全く理論の黨派性に於てのみ把握され得るのである。たとへ批判者が、彼自ら意識しなかつたとしても、彼等の批判者としての登場を、したがつて又彼等によるその解決を、要求した所の課題は、たゞ黨派的・階級的・實踐的なるものでのみあり得たのだ。

即ち、同伴者的・インテリゲンチャ層のイデオロギーの現在の危機的瞬間における反動的役割が問題なのではないか！反動的――といふのは二重の意味に於てゞある。第一にそれが必然的に社會民主々義とむすびつき、階級運動に對するバチルスとなる事に於て、第二に、問題が個人的・超越的軌道にみちびかれる事によつて、理論がその課せられた現實的・階級的課題から離れ去る事に於て。

三木哲學がその本質に於て社會民主々義的イデオロギーであるにもかゝはらず、現實にそこ迄展開してゐないといふ事實は、ひとへにプロレタリヤ科學研究所の政治的統制力によるのであつ

て、之が三木哲學の政治批判への進出を不可能ならしめてゐたのである。だが他方、三木哲學批判者達の哲學者的態度が、三木哲學のそれと共に、問題を終にその核心から外れさせ、日本プロレタリアートの實踐と何等のかゝはりもない紙上論爭にみちびいた事は大いなる罪惡である。

運動の要求する課題とその解決は、すでに個人的討論や、スコラ的濁白（三木氏が今日とつてゐる默殺的態度もこゝから出てゐる）などを許すほど悠長ものではない。我々は最早同志達がかくの如き問題の取扱ひ方をすて去る事を要求する。かつての例が示す如く、書齋的インテリゲンチャのイデオロギーは、眞の階級的イデオロギーの權威を前にしてはあまりにも脆弱な存在である。我々の三木哲學克服は、一方に於て上に示したやうに、その階級的根據の糺明と政治的役割の觀點から、××派及び社會民主々義の實踐的克服道程に從屬せしめて、行はれると共に、他方、我々自ら現在のモメントにおける眞の哲學の課題を把握し、この解決に大衆的に協力し、運動の實際的展開の一モメントとして自己の活動を規制し、かくて單なる哲學者としてではなしに、眞のマルクス主義者として、輝ける辯證法的唯物論の傳統を、我等の陣營に確立せしむるとき、自ら行はれざるを得ない。

それ故に今我々は左の四項を我等の課題として諸君の前に提出する。

（一）　帝國主義の現在の段階が、その急激な情勢變化にともなつて提出する幾多の新しい問

題に對して、辯證法の具體的適用を行ふ事。

（二）　××農業××と連關して、日本資本主義の特殊性、ことに農業問題におけるその特異なる諸關係を辯證法の適用によつて解明する事。

（三）　レーニンの辯證法を、當時のロシヤの客觀的情勢と連關せしめて、探く鋭く、學びとる事。

（四）　マルクス主義哲學の、社會民主々義的・解黨派的歪曲を、彼等の階級的・政治的根據の光にてらして、具體的に批判する事。（三木哲學の批判もこの一つに入る）

我々が、之等の具體的分析を課題とせよといふ事は、決して、最も完全な方法としての辯證法の存在とその重要性を没却する事ではない。萬一かくの如く理解するものがあれば、彼は終に救ふべからざる機械論者である。かゝる方法の存在を前提すればこそ、我々は具體的分析における武器としてのマルクス主義を云々し得るのである。

のみならず、具體的分析の内容について云つても、こゝにかゝげられた所のものは、――當面の課題としてかゝげられてゐるのであつて、運動の更に著しい展開は又別の、もしくは更に追加的な課題を提出するであらうし、一定の條件のもとでは、一切の之等の哲學的課題を一時中止して、他の實踐的課題に集中しなければならぬ。この事を理解しないものは何等マルクス主義者で

はない。

我々は、今日迄の哲學に對する誤まれる態度を、その客觀的根據にまでさかのぼつて糺明したが故に、今あらゆる客觀的・主觀的情勢の認識にもとづいて、我々の是正が必ず同志達の間に確實な反響をよびおこして、所期の目的に到達し得る事を確信する。

そのときはじめて、我々の哲學は、眞に世界の××に參與する所のものとなるであらう。

―一九三〇・七・二〇―

プロレタリア科學研究所書記局

――『プロレタリア科學』第2巻第8号 1930（昭和5）年8月号

――急　告――

七月二十一日の中央委員會は左の條項を決定した。

一、從來三木清を委員長とした編輯委員會が實質上の仕事に無力である事にかんがみ、今回之を解體し、編輯の大綱・原稿の取捨は中央委員會で決定し、外に、編輯局を設けて、編輯事務を擔當せしむる事にする。その構成左の如し、

責任者　平田良衞

局メンバー　寺島一夫

黒田辰男

秋澤修二

林田茂雄

二、從來三木清を責任者とした唯物辯證法研究會は、一つには、從來の研究方針の誤謬を清算するため、二つには氏個人の都合によつて、その責任者を川内唯彦に變更する。

――『プロレタリア科學』第2巻第8号 1930（昭和5）年8月号

十一　秋澤修二

「認識論に於けるレーニン辨證法」（一部抜粋）
「土田杏村氏の三木哲學批判について」（一部抜粋）
［＃以下は、書き出しと結びと、本文からいくつかの文を抜粋したものである。］

1「認識論に於けるレーニン辨證法」

前がき

私は今まで三木哲學の觀念論の直接間接の影響の下に立ち、『プロ科學』八月號のテーゼにあるごとく問題を具體的實踐より遊離させて誤謬を犯してきた。いま大衆の前に明らかに過去の自己清算を聲明する。左の一文は三木哲學に對する清算的批判の一部である。

『プロレタリア科學』八月號に『哲學に對する我々の態度』が發表せられた。我々はこの態度を正しくマルクス主義的なものとして執ることが出來る。我々は、マルクス主義の地盤を游離して、即ちプロレタリアートの現實的地盤を游離しては、如何なる『哲學』をも語り得ないのであ

る。自ら『マルクス主義哲學』と宣言する哲學も、それが階級的實踐の地盤を游離してゐるときには、何ら『マルクス主義的哲學』ではなくして、かへつてその本質は反動的なブルジョア哲學である。かゝる哲學に於ては、問題はプロレタリア的課題として現實的な必然性に於て即ちその『問題性』に於て提起されるのではなく、抽象的一般的に提起されるが故に、それ自身非辨證法的である。またそれのみではなく、かゝる哲學の基礎には、理論は純粹理論的に確證されることによつてのみ眞理となると思惟するところのブルジョア哲學のイデーが支配してゐるが故に、それは反動的なブルジョア哲學的立場である

以上のことは、哲學即ち辨證法はマルクス主義の全理論のうちに生きてゐるといふこと、マルクス主義の哲學は非マルクス主義的な如何なる立場によつても修正され得ないといふことを意味してゐる。そしてこのことが正に辨證法である。辨證法はかゝるものとして現實のうちに生きてゐるものであるが故に、現實を變革するところの變革的原理たり得るのである。然るに社會民主主義的理論はこのことを理解し得ない。例へばカウツキーはマルクス主義と哲學とを分離する。カウツキーに依ればマルクス主義は單なる經驗科學に過ぎない。カウツキーのかゝる立場は彼をして必然的にマッハ主義的立場の許容に導いていつた。然るにレーニンの立場はこれと原理的に異つてゐる。レーニンの立場は正しく辨證法的な立場であつた。これに反してすべての修正派論

者の社會民主主義的反動的理論の根源的基礎はそれの非辨證法的立場のうちに存してゐるのである。それ故我々はこゝに××的方法としての辨證法を我々の偉大なる教師レーニンから學ばふとするのである。

［#……］

マルクス主義認識論は、物質を根源的な與件と認め、意識思惟、感覚を第二次的なものと認めるのである。『感覺』は、事實上、意識と外的世界との直接な結合である。然るに、觀念論哲學は、感覺を外的世界と意識との結合と見做さないで『外的世界から意識を遮斷する隔ての幕』と見做し、墻壁と見做し、また感覺を、それに照應する外的現象の模写とは見做さないで、『唯一つの存在』と見做すのである。これは、具體的關聯から却り離された、感覺の抽象的概念である。辨證法的には『意識』、『思惟』、『感覚』は『存在』の反映であらねばならない。『存在』とは、辨證法的には、『なんらかの存在』であつて、『存在一般』ではあり得ない。存在が『なんらかの存在』であるといふことは、それが『物質的存在』であるといふことである。『物質的存在』は何ら『形而上學的概念』ではない。かへつて、『存在一般』の概念こそ『形而上學的概念』である。そこで、存在とはすべて物質的存在であるといふ我々の命題が得られるのである。この立場は』觀念を物質の運動から誘導したり、または物質の運動に還元せんとする意見とは異なる。

［＃……］

『意識』は『存在』と同一なのではない。『意識』は『存在』の反映なのである。マルクスは『資本論』に於て、『勞働』が『価値』に體化されることを、『價値對象性』と呼んだ。この場合に、『勞働』と『價値』とは同一ではないのである。それは寧ろ『辨證法的轉化』である。

［＃……］

辨證法的には『意識は存在の反映である』といふ模寫論は正しく成立する。

［＃……］

レーニンは、實に、『認識論に於ても、吾々は辨證法的に思惟しなければならない』といつてゐる。即ち、我々の知識は既成的なもの、不變的なものではないのである。マルクス主義認識論は同一哲學的であり得ないと同時に、それはまたカント的な二元論ではあり得ない。『現象と物それ自體との間の、神秘的な、人爲的な、理屈でこね上げた區別は、徹頭徹尾、哲學的無意味である』、とレーニンは叫んでゐる！辨證法的には、レーニンのいふ如く、『物それ自體』が、現象にまで、『我々にとつての物』にまで轉化してくるのである。この『轉化』が正に認識である。

［＃……］

レーニンは、『認識論』と『辨證法』とを對立させることを非難してゐる。『認識論』は辨證

法に對立する獨立的な科學ではなく、辨證法は正にマルクス主義の認識論である。辨證法一般が人間の全認識にとつて固有である。それ故、マルクス主義的認識論とは辨證法的認識論である。この意味に於て、『辨證法的唯物論』と『形而上學的、抽象的唯物論』とは根本的に異なる。レーニンはいつてゐる。『形而上學的唯物論の主要缺陷は模寫説の上に、認識の過程および發展の上に辨證法を適用することの無能力のうちに成り立つ。』（Materialismus und Empiriokritizismus. S. 379. 山川、大森譯、同書、六〇八頁、譯文が多少異なる）マルクス主義の認識論は正しく『模寫説』である。然し、それは『辨證法的』であるが故に、何等理論的に矛盾するものではない。『模寫説』は、認識が人間の全實踐的行動から切り離されて、抽象的に問題とされてゐるときにのみ、理論的に矛盾するのである。

我々は、以上、『認識論』に於けるレーニンの辨證法を見て來た。レーニンに於ては、認識論の問題は完全に辨證法的に解決されてゐるのである。そこで、認識論と辨證法とを分離せんとする、または、マルクス主義認識論に於ける模寫説を『理論的に矛盾するもの』と考へて、存在論または其他のブルジョア哲學の概念をもつて、との『矛盾』（？）を克服せんとする、そしてそのことが正しくマルクス主義の深化だと感違ひをしてゐる（三木哲學に於ける場合はそうである）一聯の哲學者達は、――マルクス主義哲學とは何らのかゝはりもないものであるといふこと

を――（そればかりではなく）彼等自身の非辨證法的立場を、レーニンによつて教へられることになるであろう。

――『プロレタリア科學』1930.9

2「土田杏村氏の三木哲學批判について」

ことはり書き

かねて、三木清氏との共同論文の形式で「理想」紙上に「土田杏村氏批判」を執筆する筈であつた。だがその後三木氏の個人的事情のために、私個人で土田杏村氏の問題を問題にしてこゝに「土田杏村氏の三木哲學批判について」を發表することになつたのである。土田氏の「三木哲學批判」については、三木氏自身應答すべきであるので、私は私自身の取扱ひ得べき範圍にのみ問題を限定した。その點を、こゝに、おことはりしておく。

一

我國に於ける指導的なマルクス主義批判者土田杏村氏は、最近不斷の努力をもつてマルクス主義に對する鬪爭を鬪はれてきたが、氏が本年四月『理想』（第十五號）『唯物論研究』號に發表

せられた論文「人間學的唯物論と其の批判」［＃本資料輯第三部第一節］に於て、三木清氏の唯物論を批判されたことが、當時、我國のマルクス主義理論の陣營内に或る種のセンセーションを捲き起こしたものであることは疑ひない。その後やがて、当時その萌芽を醸成しつつあつた三木哲學に關する論爭が、マルクス主義哲學論爭の中心的課題となつたのである。『思想』五月号には、服部之總氏の「觀念論の粉飾形態」なる三木哲學再批判の論文が発表せられ、『思想』六月号には私自身も三木氏と共に、「再批判の批判」に執筆することになつて、これが論爭に参加した。その後各方面からこの論爭は問題にされた。だが服部氏の「批判」論文の内容の諸論点が甚だしく土田杏村氏の「批判」の諸論点に近似してゐたが故に、土田氏の「批判」的立場がまたマルクス主義者の「三木哲學」排撃の立場なるが如く誤解される危險性が存しはしなかつたであらうか。

三木哲學に關する論爭は、「プロレタリヤ科學」八月號に發表せられた、「哲學に對する我々の態度」なるプロ科學研究所書記局のテーゼに於て一應の落着を見たものと思はれる。私自身も同テーゼを正しく承認した。

私は、それ故、こゝに土田氏の「批判」的立場を――土田氏のマルクス主義批判の立場と、三木哲學「批判」の立場との關聯に於て――批判することによつて、また同時に土田氏自身の理論的立場の批判を試みようと想ふのである。

一般に、辨證法以外の如何なる抽象的理論の方法も「批判する方法ではあり得ない――しかも辨證法とは本來唯物辨證法である――と我々は思惟する。蓋し、抽象的理論の立場は、事物を全體性に於てゞはなく、形式的一面的に觀察するからである。

私は、土田氏の數多くのマルクス主義批判の文献の中から、氏の『思想問題』（時事問題講座九）の第七講および第八講の『唯物辨證法とその批判』を［＃取り上げる］。

［＃……］

（一）マルクス主義唯物論は素朴的唯物論であるかどうか。

［＃……］

土田氏はマルクス主義唯物論を素朴的唯物論と同一の立場の上に立つものであると規定する。

［＃……］

唯物論は一つの獨斷論であるといふのである。だが、かゝる理論的立場の基礎には、認識論のみがあらゆる理論の根本的基礎であつて、一定の哲學的理論が「形而上學」から解放されるのは、それが正に認識論をその理論的基礎として成立することによつてのみ可能であるといふ、ブルジョア哲學の概念が根本的前提とされてゐる。しかも、ここに意味されてゐる認識論は「純粋認

識」のみを世界の全具體的内容から抽象して、「認識」の問題のみを抽象的形式的に問題の對象ところのブルジョア的認識論である。この場合、「認識」は固定化され絶對化された「純粋なる形式」即ち「論理的価値」として現れるのである。しかるに唯物論は、主觀の意識から独立した非依存的な客觀的實在をその根本前提とする。

［＃……］

デボーリンに於ては、「物質」は認識がある客觀性をもつことの基礎として、從つて「物質」は、認識を離れた、認識以前のものとして、自立的存在として考へられており、カントの「物自體」に接近したものとなつてゐる。

［＃……］

マルクス主義認識論は正しく「模寫説」であるに相違ない。

［＃……］

模寫説の理論的矛盾とは「模寫」さるべき存在が客觀的に存在するといふことを證明するためには、その存在が既に「模寫」されてあらねばならないといふことである。このことは一つの循環論證である。だがこの循環論證は、理論が抽象的なるときには不可避的なる循環論證であって、なにも唯物論に固有なるものでは決してない。リッケルトに於ける、超越的當爲の不可避的循環

論證はこれを立證してゐるものである。然るに、辨證法的唯物論に於ては、「認識」は人間の全實踐的行動との具體的關係に於て問題にされてゐるが故に、「摸寫説」は理論的に矛盾するものではない。即ち「認識」作用は、具體的には、人間的認識行爲である。

［#……］

（二）先驗的觀念論は觀念論と唯物論とを統一する立場であるかどうか。

［#……］

土田氏は、法則性を「經驗」から分離して先驗的なものと規定してゐるのである。

［#……］

現實の具體的現象からあらゆる諸規定を捨象してはじめて、所與としての現象が可能になるのである。また法則性は、カント哲學に於けるが如く悟性の先驗的綜合によつて可能となるのではなく、寧ろそれは存在そのものゝ法則性である。外的世界の法則性は、勿論、主觀の認識を媒介として認識せられるものである。だがそれだからといつて、その法則性は外的世界の本來的法則性ではないといふことは、それこそ、非常な「獨斷論」ではないか。先驗的統覺といふも自意識の同一性といふも、何等、認識可能の論理的條件でもなければ、必然的前提でもない。蓋し、思惟の一定の形式が客觀的法則性をうるのは、この思惟形式が現實それ自體の形式であるからである。

［#……］

土田氏に問はなければならない。知識の形式はアプリオリであるといふ知識の形式もアプリオリではないか。即ちアプリオリのアプリオリとは何んぞや。このことは抽象的理論に不可避的なる循環論證である。

［#……］

（三）唯物辨證法は自己矛盾するかどうか。

［#……］

勿論イデオロギーは轉化する。マルクス主義も一つのイデオロギーとして、歴史的に制約されてゐる。だが、「辨證法」は土田氏の規定する如く一つの「思想」ではない。辨證法とは本來存在そのものの内在的形式である。辨證法が、恰もヘーゲルに於けるが如く、イデーの辨證法であつたならば、恐らく辨證法は自己矛盾するであらう。だが、唯物辨證法は、かゝる觀念辨證法と根本的に異つてゐるのである。唯物辨證法は自己矛盾すると考へる立場は、辨證法を一つの「思想」と規定する立場であつて、この立場は正に、あらゆる事象を意識内容だと規定する抽象的な觀念論的立場である。

［#……］

二

［＃……］

土田氏は、二つの對立する理論の抽象的な定義を一般的に定立して、一つの理論が何れの範疇に歸屬するかを比較對照するのである。（この方法は「三木哲學再批判」における服部氏の「批判」の方法と共通である。）即ち、土田氏はマルクス主義唯物論は素朴的唯物論であり、自然科學的唯物論である（この定義そのものが既に誤謬であるが）。然るに三木氏の唯物論はかゝる唯物論ではない。

［＃……］

我々はこの場合には、正當には、次の如くいふべきである。マルクス主義の唯物論は、所謂素朴的唯物論ではなく、具體的な辨證法的唯物論であつた。然るに、三木氏の唯物論は抽象的であつたと。

［＃……］

土田氏は、三木氏の唯物論がエンゲルスの自然科學的唯物論と異つてゐることを述べて次の如くいつてゐる。『三木氏はいはれる。「歴史はひとつの人間的なる、人間中心的なる世界である。純粋なる自然主義の立場にとつては一般に歴史は存在し得ない。」然るにエンゲルスは「人

間それ自身が自然の産物である」と主張する』（『理想』六二頁、傍點引用者）と。だが「純粋なる自然主義的立場」にとつての歴史觀とは、一つの機械觀以外の何ものでもない。エンゲルスがかゝる機械觀を主張したものとは想はれない。唯物史觀は、勿論、機械觀ではないのである。「人間それ自身が自然の産物なのである」といふことは、歴史に對する機械觀を、必然的に規定してはゐない。土田氏の如き抽象的理論の立場からのみ、かゝる聯想が可能なのだ。

三木氏は「存在」の最初の根源的な概念を "Da-sein" として規定する。「存在」の第二の概念は、交渉によつて、それが如何にあるかを規定された存在——即ち "Sein" であるといはれる。この "Sein" は、「存在」の第三の概念、觀念形態に於ける存在——即ち、"Existenz" と "Da-Sein" との間に設けられてゐる。即ち、三木氏によれば、存在は交渉によつて如何にあるかを規定されてはじめて現實的存在となる。この規定は人間學的規定である。そこで「基礎經驗」とは「ロゴスに指導されることなく、却つてみづからロゴスを指導し、要求し、生産する經驗」であつて、一つの根源的な經驗であるが、それは、土田氏のいふ如く（『理想』六五頁）、「純粋經驗」「意識一般」「物自體」なぞと同じ概念ではない。三木氏によれば、「基礎經驗」とは「現實の存在の構造の全體」である。されば、現實的存在そのものの歴史的性格としての、即ち存在の歴史的範疇としての「無産者的」基礎經驗は、これまた土田氏のいふ如く、何ら矛盾した概念

ではないことになろう。

［＃……］

三木氏は、既に述べた如く、"Sein" と "Da-sein" とを區別した。この區別は、三木氏の所謂「現實存在」と「本質存在」との區別に相應すべきものである。そこで、三木氏は、「辨證法は現實存在をその固有なる領域とする」（『理想』第十五號、二七頁［＃三木全集第三卷456頁］）と規定する。だがかゝる理論そのものが、もはや既に、非辨證法的抽象的理論であつて、ヘテロテティシュな考へ方である。本質存在から切り離された現實存在に辨證法があらう筈はない。本質存在が現實存在であり、現實存在が本質存在であるところに辨證法があるのである。然らざれば、辨證法は「存在そのものゝ靈」でもなんでもなくなるであろう。

［＃……］

土田氏は、マルクス主義唯物論は素朴的唯物論であるといふ前提をもつてはじめる。そして、この土田氏の「三木哲學批判」の全意圖は、結局、三木氏がマルクス主義的でないことを非難することではなくして、三木氏がマルクス主義に反對しなかつたことを非難することなのだ！　このことは土田氏自身の理論的な立場から必然的に規定された「意圖」である。

――『理想』No.19（1930.10）

十二　検挙記事　東京朝日新聞号外　1931.5.20

日本共産黨再建
組織的陰謀の發覺
身命を賭した警官隊
百七十三名起訴

本日記事解禁さる

大陰謀の牛耳を執った五頭目――中央に田中清玄、その上下に佐野博、曾木克彦、斉藤武、前納善四郎を配した写真が載っている。

既に三・一五、四・一六両事件で八六四名が起訴されており今回の事件で四六一名を加えて全国で一三二五名が起訴された。知識階級の団体或は単なるシンパで理論方面を指導或は芸術活動で宣伝をするなどし、物質的援助をしたとして、三木哲学の創始者法政大学教授三木清、元東大法学部教授平野義太郎、同元経済学部助教授山田盛太郎、中野重治、林房雄、小林多喜二、等の名

がトップ記事に書かれている。

裏面のトップは、

警官の殺傷一四件

極度の暴力抗爭を演ず

姿を潜めた田中清玄

市電大爭議中に再び活動

警官の殉職一名、重軽傷二〇名

左端に、

外側部隊に

同情者の資金網

シンパサイザーとして検挙された人々

当局は五月二〇日（1930）一斉に、一部は下旬に徹底的検挙を決行、――その中でプロレタリア科學からは、小川信一、平野義太郎、三木清、小林良正、井汲卓一、山田盛太郎の名が上げられている。

下段に数名の略歴が載っている

同情者

三木清　京都帝大卒業後ドイツに留學。その頃からヘーゲル弁証法に興味を感じ、漸次マルキシズムに入ってた、帰朝後は法政、日本、東洋各大學に哲學を講じたが三木哲學の名次第に上がった、同氏がシンパとして検挙された当時取り調べに当たった検事は三木哲學の難解なるに困じ果てた末、谷川徹三外三名の學者にその解釈を依頼し漸く取り調べを進行させたといふことである。――（記事原文）

三木への判決

1932（昭和七）年三月九日読売新聞夕刊の記事によると、「本日、昭和五年の第四次共産党事件で、資金供与したシンパとして検挙・起訴された三木清法政大學講師に、懲役一年執行猶予二年の寛大な判決が出た」、とある。

人物略歴

河上肇（1879～1946）山口県出身。東京大学政治学科卒。京都大学教授。社会問題・経済学関連の著作多数。

本多謙三（1898～1938）神戸市出身。東京商科大学卒。論文集『現象学と唯物弁証法』など。

二木保幾（1891～1934）早稲田大学教授、理論経済学者。

土田杏村（1891～1934）本名：土田茂（つとむ）新潟県出身。京都大学哲学科卒。哲学・経済学・文明批評・国文学等に関して多数の著作が有り、「土田杏村全集」全十五巻復刻版（1982 日本図書センター）あり。

服部之總（1901～1956）島根県出身。東京大学社会学科卒。歴史研究の著作が多数ある。「服部之總全集」全24巻（福村出版）あり。

三浦参玄洞（1884～1945）本名：幾造。奈良県出身。真宗の僧侶、後「中外日報」紙記者。『三浦産玄洞論説集』2006 解放出版社。

安部大悟（1904～1963）

岡田恒一（不明）

源哲勝（不明）

川内唯彦（1899～1988）福岡県出身。東京外国語学校ロシア語学科中退。1932 唯物論研究会発足呼びかけ。戦中は予防拘禁される。戦後は翻訳出版多数。

山崎謙（1903～1990）本名：染谷謙、千葉県出身。早稲田大学哲学専攻卒。戦後、日本共産党に入党するも中共派として排除される、日中友好協会理事。『山崎謙哲学著作選集』あり。

秋澤修二（1910～1991）本名：秋津賢一。1931年共産党に入党、1936年検挙・転向。戦後、日本社会党社会主義協会、太田派に屬す。

寺島一夫（1905～1990）本名：佐藤一郎（後清水一郎）、東京出身。東京大学文学部卒。戦後静岡大学で経済を講ずる。

栗原百壽（1910～1955）農民経済学者、農民運動家。

加藤正（1906～1949）徳島県出身。京都大学独文科卒。「加藤正著作集」有り。

大村哲夫（不明）

プロレタリア科學研究所（1929～1931）

プロレタリア科學研究所創立宣言

プロレタリア科學の異常なる發展は、いまや世界的事實として、われわれの前進を要請して止まない。われわれは、國境に關係なき科學の發展の爲めに、特に國際的な科學の鎖の一環として、日本の科學の正確、迅速な進展を翹望する。

わが國に於ける科學發展の狀勢を見るに、いちはやくも、經濟學の領域に於けるマルクス主義の甚大なる影響を認め得るが、他の科學の、いまだ、これと歩調を合はせるに至つてゐないといふ事實に直面する。もちろん、かゝる事實の由つて來る所以は多樣であるが、われわれは、その重要な理由として、同じ方向へ進む科學者間の連絡、統一、協力による相互發展の須要な道が閉されてゐたといふことを見逃し得ない。多方面にして、複雜なプロレタリア科學の發展は、個々の頴才の力のみに任せては到底十分な躍進を遂げることが出來ない。さればこそ、同じ方向を開

拓する諸科學の探求者が、轡を並べ、手を取り合つて、ジグザクな科學の難業に向ふことは、最も重要且つ緊要な問題である。

しかも、科學の發展は、社會の現實的な動きと共に、あるひは、それに先んじて進出すべきものである。それは現實の動きにとつて魂となり、指導者となるが故である。したがつて科學者もまた、あらゆる啓蒙、あらゆる現實の動きにたいして全責任を負ふべきものであり、それ故に、生きて躍動する科學の現實的な緊張が絶對に必要である。これ今日、プロレタリア科學の研究に志す者の、期せずして、本研究所をもつに至つた所以である。

されば、われわれは、プロレタリア科學研究所の創設を期して、わが國に於けるプロレタリア科學の諸研究に向つて献身的努力を致すことを決意するものである。われわれは、生きた學問のために、實驗的な正しき證明と、大地に足を踏み行く力強き發展を戰ひとらうとする。形而上學的・抽象的・形式的な學問に對立して、プロレタリア科學の往くべき道を確立することを誓ふものである。

科學の現段階を展望するとき、われわれは、實に、忌むべき一つの傾向を見る。それは、遅れたる經濟組織の堡壘の上に、それ自身の永久性を確立しやうとする古い科學、ブルジョア科學の、頽廢的な傾向である。これらの科學は、なほいまだ、強固な力の保障によつて、それ自身の

足場を固めプロレタリア科學の眞理に向つて對抗しやうと身構へてゐる。かれらは、科學の生命である眞理の上には立つてゐないが、猶現段階にあつては、それだけに又多くの利益と惠まれたる環境の上に立つて、プロレタリア科學の浸透に對する防衛をその任務としてゐる。即ちかれらの、かゝる任務は、かれら自身の科學的生命の擁護となり、それはあくまで、近代ブルジョアジーとの共同戰線を可能にし誘導するものである。われわれは、このやうな狀勢に直面して『何を爲すべきか』をあまりにもよく知悉する。即ち、プロレタリア科學の壓倒的な發展によつて、われわれの、科學者たる任務の一半を全うすると同時に、プロレタリア科學の眞理を高く掲げて、大衆の科學にたいする歸屬を明らかならしめなければならない。

プロレタリア科學を探求するものは、プロレタリアの利益とその立場を同じうすると共に、それ自身極めて、困難な未來を豫想しなければならぬ。だが、われわれは、眞理のため、プロレタリア的良心を高く、晴やかに持して、との險難な事業に、喜び勇んで就くであらう。

プロレタリア科學研究所の創立をして、わが國の、世界の、プロレタリア科學確立のために權威あらしめんことを期して、多事なる學界にこれを宣言する。

一二九九・十・十三　プロレタリア科學研究所

プロレタリア科學研究所彙報（『プロレタリア科學』第一年第一號1929（昭和4）年11月）

國際文化研究所の解散

國際文化研究所はその解散にあたつて次の如き解散宣言を發表した。

「過去一ケ年間に渉つて微力ながらプロレタリアートの文化的方面の任務を擔當して來た我が國際文化研究所は、プロレタリア科學研究所の設立と共に此処に解散を宣言する。

プロレタリア科學研究所は國際文化研究所の立場から見れば實にその擴大強化であつて本質的に何等異らないものである。而も同研究所は我々の優れた先輩同志を糾合し得た點に於て我が研究所より數倍優れた研究所である。斯くて我々は、此処に喜んで國際文化研究所を解散しプロレタリア科學研究所へ加入したのである。

過去一ケ年間我々を熱烈に支持して下さつた讀者及び支持者諸君が我々と共に倍舊の援助を新しき研究所の爲めに注がれんことを切望する。」

一九二九年九月三十日　　國際文化所究所

プロレタリア科學研究所創立總會

プロレタリア文化戰線の統一的要望と期待の中に生れ出でた我がプロレタリア科學研究所の創立總會は一九二九年十月十三日、東京帝大佛教青年會館で開催された。會する者、所員三十四名、招待者約百數十名。

午後一時半開會、議長（山田清三郎）、副議長（川内唯彦）、書記（小川、山口、永田、合田）の選擧及び任命を終り、當日の議事日程に從ひ、會は進行した。小川信一、從來の國際文化研究所との關係に於て本研究所創立までに至る經過の概略を述べ、規約審議は藤枝丈夫、責任説明者となつて、各條章に渉り、箇條的に朗讀、審議されたが、研究員の資格に關する件その他二、三問題を中央委員の附託とした他、大部分原案通り可決された。（別項參照）

次に所員決定の件については、尚若干の未決定を中央委員會の詮衡に委ね、當日所員として決定したものは、第一部、三十三名、第二部二十六名、第三部二十三名、計八十二名であつた。尚第四部（自然科學、精密科學）は目下準備委員會にて所員詮衡中の爲、當日の總會では遺憾ながら確定人員を報告し得るに至らなかつた。

規約の可決と所員の決定を終り、先づ茲に、確固たる研究所の成立を見たので、三木清、蔵原惟人、奈良正路の三起草委員によつて、草案された研究所の宣言は、全會場の拍手と感激の内に奈良によつて讀み上げられた。（巻頭參照）

宣言に次いで、わがプロレタリア科學研究所の一般的方針に關する三木清の、簡單なる説明あり、わがプロレタリア運動の刻下の情勢に於て、吾々が何を爲すべきかを具體的に述ぶる所あり、尚各部の研究方針の細密なる説明に渉つては夫々各部の擔當責任者によつてその説明が爲された。

（この時爲された、わがプロレタリア科學研究所の一般的研究方針、並びに各部の專門的研究に於ける態度方針に關する、各據當責任者の演説は、速記録に依り、近く單行本として、出版される豫定である。）

第一部の研究方針の内、政治に關しては、鈴木安藏、經濟に關しては志村要吉、農業に關しては關谷留作、法律に關しては奈良正路、各々、科學研究に於けるマルクス主義者の態度を以て研究の一般的内容と具體的プランを發表し、各部門の研究方針を確立明示した。（この時副議長川内、山田議長と代る）

第二部では、三木清の哲學、大川豹之介の歴史、山口顯次の教育に關する研究方針發表あり、殊に哲學に於ける、宗教に對する啓蒙的任務、歴史に於ける、經濟史觀と唯物史觀の對照的究明によるブルジョア歴史學の徹底的批判、及び歴史學に於けるディレッタンティズムの批判を初めとし、明治維新史、日本資本主義發達史研究の任務等は特に強調された諸題目であつた。尚教育

に於てもブルジョア教育政策、教育施設に對する研究、批判と並んで、プロレタリア教育確立の任務は、エドキンテルンのそれと共に、特に吾々の最大關心事であらねばならぬことが強調された。

第三部の研究方針については、藝術、文學、言語の各領域を一括して藏原惟人、説明する處あり、藝術の一般的問題としてのその發生と進化、或は形式と内容に關する諸問題を初め、プロレタリア藝術の確立、乃至、批判の方法等、廣汎なる領域に渉つて、研究方針の具體的説明がなされた。

尚第三部の提唱による譯語、發音統一委員會成立の議は本研究所によつて、正に爲されねばならぬ任務として、可決採用された。

斯くて今、現實に爲されねばならぬ、吾々の諸任務が、具體的に、批判され、審議されて後、活動手段としての、機關誌編輯方針に關する件が議事に上されたが、普及雜誌を出來るだけ至急發刊する樣に努力することの要求あり、大體説明者川口浩の提案通り可決された。

次いで、創立記念講習會の件、事務所の件等については、書記の報告通り、可決。引續き役員選擧に入り、左の如く決定した。

所　長　　秋田雨雀

中央委員（十七名）

第一部――布施辰治・田中康夫・藤枝丈夫・鈴木安蔵・平田良衛・埼玉勝二

第二部――三木清・大川豹之介・伊東三郎・秋田雨雀・山下徳治

第三部――蔵原惟人・村山知義・新鳥繁・片岡鐵兵・中野重治

第四部――藤村實

書記長　小川信一

編輯委員（十三名）

委員長――蔵原惟人

委員――藤枝丈夫・藤村　實・平田良衛・伊東三郎・川内唯彦・川口浩・永田一脩・小川信一・大川豹之介・大林誠・三木清・鈴木安蔵・志村要吉

各部々長及び書記

第一部――部長　櫛田民蔵（交渉中）・奈良正路（書記）

第二部――三木清（部長）・山口顯次（書記）

第三部――蔵原惟人（部長）・永田一脩（書記）

第四部――未定

役員選挙、決定を終へ、所長秋田雨雀、所長としての挨拶をなし、わがプロレタリア文化戰線史上、特筆さるべきこの歴史的會合は、茲に熱誠と創意の限りなき躍動の中に、そして輝しき未來への約束の下に午後六時無事終了した。

尚、當日、都合で、出席されなかつた第一部所員布施辰治氏より左の如き、祝電が送られた。

「解放運動の前途を照す發會を祝す。勇敢堅實なる奮闘を望む。」　（合田記）

プロレタリア科學研究所々員名薄

第一部

青木　惠一	關谷　留作	正木　千冬	黒川　久吉
布施　辰治	寺島　一夫	奈良　正路	櫛田　民藏
廣島　定吉	田畑三四郎	鈴木　安藏	村山　重忠
井汲　越治	藤枝　丈夫	高山　洋吉	武藤　丸楠
河野　重弘	舟木　忠義	對島　俊治	埼玉　勝二
笠原　千鶴	平田　良衛	田村　重吉	鈴木　信
松野尾繁雄	石井　光	藤井　敏夫	田中　康夫
野呂榮太郎	金井　滿	逸見　重雄	對島　忠行
忘村　要吉	益田　豐彦	細川　嘉六	山本　敏夫

第二部

秋田　雨雀	木村　健吉	大林　誠	槙本　楠郎
本庄　睦夫	三木　清	鈴木　正雄	仲小路　彰
細川　亀市	大川豹之介	小川　信一	尾山　三郎
林　達夫	佐々木孝丸	佐野袈裟美	三枝　博音
服部　之總	戸坂　潤	山口　顯次	山内　房吉
伊東　三郎	峡　健一	山下　徳治	
磯谷　市郎	川内　唯彦	黒坂　平八	

第三部

林　房雄	茂森　唯士	永田　一脩	黒田　辰男
香野　雄吉	辻　恒彦	佐野　碩	中野　重治
川口　浩	平林初之輔	高田　保	小野　宮吉
勝本清一郎	片岡　鐵兵	山田清三郎	杉本　良吉
新島　繁	金田常三郎	岩崎　昶	外村　史郎
岡本　唐貴	村山　知義	藏原　惟人	柳瀬　正夢

第四部　（引続き詮衡中）

藤村　實　　塚本　三吉

プロレタリア科學研究所規約

第一章　名　稱

第一條、本研究所をプロレタリア科學研究所と稱す。

第二章　目　的

第二條、本研究所は諸科學のマルクス主義的研究・發表を目的とす。

第三章　事　業

第三條、本研究所は左の諸事業を行ふ。

1、機關誌の發行、2、出版事業、3、學校及び圖書館の經営、4、研究會・講演會・講習會の開催、5、諸調査・繙　譯・編輯。

第四章　構　成

第四條、本研究所は本研究所の目的に賛成し、其の事業に參加する所員を以て構成す。

第五條、本研究所は所員の他に研究員を置く。研究員の規定は別に之を定む。

第五章　組　織

第六條、本研究所は左の諸部を置き所員・研究員はその何れかに所屬するものとす。

第一部――政治・經濟・法律・社會
第二部――哲學・歷史・教育
第三部――文學・藝術・言語
第四部――精密科學・自然科學

第七條、本研究所は研究の必要に從ひ中央委員會の統制の下に特殊研究組織を持つ。

第八條、各部及び特殊研究組織に各々部長若しくは委員長一名、書記一名を置く。

第九條、各部及び特殊研究會の内規は別に之を定む。

第六章　機　關

第十條、本研究所は左の機關を持つ。

（A）總　會
（B）中央委員會
（C）書　記　局
（D）編　輯　局

A　總　會

第十一條、總會は本研究所最高の決議機關にして所員全部を以て構成し、毎年一回中央委員會の召集に依つて開催す。但し中央委員會必要と認めたる時及び所員半數以上の要求ありたる時

は臨時總會を開催するものとす。總會の議長は互選に依る。

第十二條、總會は所員半數以上の出席あるに非ざれば成立せず。

B　中央委員會

第十三條、中央委員長一名、中央委員若干名を以て構成し毎月一回之を開催す。但し中央委員長必要と認めたるとき及び中央委員半數以上の要求ありたる時は臨時中央委員會を開催するものとす

第十四條、中央委員長及び中央委員は、總會の選出に依るものとす。

第十五條、中央委員の任期は一ケ年とし、再選を妨げず。

第十六條、中央委員會に於て必要と認めたる場合は、拡大中央委員會を開催することを得。拡大の範圍は中央委員會に於て之を定む。

C　書記局

第十七條、本研究所に書記局を置き、中央委員會の直屬とし書記長一名、書記若干名を以て構成す。

第十八條、書記長は總會の選出に依るものとし任期は一ケ年とす。

第十九條、書記は中央委員會の任免に依るものとす。

D　編輯局

第二十條、本研究所に編輯局を置き、中央委員會の直屬とし編輯長一名編輯員若干名を以て構成す。

第二十一條、編輯長は總會の選出に依り、編輯員は中央委員會の任免に依るものとし任期は一ケ年とす。

第七章　所　費

第二十二條、所員は毎月一圓の所費を、其の月五日迄に納入するものとす。

第八章　財政

第二十三條、本研究所の財政は所費、編輯科、各種事業の收入及び寄附を以て之に充つ。その詳細は中央委員會の定むる所により書記局之を管理す。

第九章　機　關　誌

第二十四條、本研究所は機關誌を發行す。

第十章　入所及び脱退

第二十五條、新たに本研究所に入所せんとするものは所員二名以上の責任ある紹介を要し、中央委員會の承認を經るものとす。

第二十六條、本研究所を脱退せんとするものはその事由を具し中央委員會に届出づべし。

第十一章　罰　則

第二十七條、本研究所々員にして、本研究所の統制を亂したるものは總會の決議により之を除名す。

第十二章　附　則

第二十八條、同一地方に居住する本研究所の所員、研究員は中央委員會の承認の下に支部を作ることを得。

第二十九條、本研究所の一切の決議は出席人員の過半數によつて決定す。可否同數なる時は議長之を決す。

第三十條、本研究所の規約は總會出席者三分ノ二以上の贊同あるに非れば變更することを得ず。

第三十一條、本規約は一九二九年十月十三日より之を實施す

研究員規定

第一條　本研究所の趣旨に贊成し、特殊の研究に從い本研究所を援助せんとするものは研究員たることを得。

第二條　研究員は中央委員會の必要と認めたる限りに於て研究會に出席することを得。
第三條　研究員たらんとするものは所員二名以上の推薦と中央委員會の承認とを要す。
第四條　研究員は義務として毎月一圓を納むるものとす。

プロレタリア科學研究所研究會

プロレタリア科學研究所は左の如き研究會を設けて具體的に活動することになつた。

一、日本資本主義研究會
二、支那問題研究會
三、國家學の研究會
四、世界革命史研究會
五、唯物辯證法研究會
六、明治維新史研究會
七、日本プロレタリア運動史研究會
八、教育問題研究會
九、現代藝術研究會

十、明治文學史研究會
十一、日本プロレタリア藝術史研究會
十二、プロレタリア映畫研究會
十三、世界文學史研究會
十四、譯語、發音統一委員會

維持會員募集

本研究所の活動を充實、確保する意味に於て本研究所支持の爲、積極的好意を有せらるゝ諸君の中より、左の規定に從つて維持員を募集したく考へますから、どしどし應募援助されんことを切望します。

A會員――維持費　一口五〇銭（毎月）
特　權（1）毎月「プロレタリア科學」の配布を受ける。
（2）本所究所の種々なる報告を受ける。

B會員――維持費　一口一圓（毎月）

特　權　（1）毎月「プロレタリア科學」の配布を受ける。

（2）本研究所の種々なる報告をうける。

（3）本所究所主催のあらゆる會合へ出席出來る

（4）本研究所關係の書籍（「プロレタリア科學」をも含めて）を一割乃至二割引で買ふことができる。（但し送料は申受ます）

――『プロレタリア科學』創刊号 1929.11

三木清関連資料第一輯

作成者：石井彰文

作成日：2008.5.20

修正日：2019.9.7