

Title	マルクス社会学説の起源並に之に対するヘーゲル、フョイエルバッハ、シュタイン及びプルードンの影響
Sub Title	
Author	平井, 新
Publisher	慶應義塾理財学会
Publication year	1925
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.19, No.3 (1925. 3) ,p.460(144)- 494(178)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19250301-0144

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

が如何に Lassalle の手に依つて再燃せられ、如何に Marx の「産業豫備軍」に撃滅せられしや。正統學派の賃銀論に關聯して猶ほ物語る可き波瀾多し。予は筆硯を新たにして之を他日に期せんと欲す矣。

マルクス社會學說の起源

並に之に對するヘーゲル、

フォイエルバッハ、シュタ

イン及びブルードンの影

響。

平井 新

本稿は Georg Adler 及 Adolf Wagner の七拾歳誕生祝賀記念の爲めに贈けた論文、Die Anfänge der Marx'schen Sozialtheorie und ihre Beeinflussung durch Hegel, Feuerbach,

初めて、断片的教義の形態——而もそれは彼の學說の全發展の萌芽を其裡に藏してゐた——を採つて現はれてゐる。

其處で吾人當面の問題は就中這個時代の著作を基礎としてマルクスの見解を系統的に論述する事に存する。

(一)

マルクス以爲らく、佛蘭西の啓蒙主義は曾に現行政治組織並に現存の宗教及び神學に對する争闘である許りでなく、亦形而上學即ちデカルト、マールブランシュ、スピノザ、及びライブニッツ等の形而上學に對する一個の公然たる闘争であつた。十七世紀の形而上學は十九世紀の獨逸思辨哲學の裡に、その勝誇れる、實質的の復活を體驗した。ヘーゲルが其天才的方法に依て之を總ての形而上學及び獨逸觀念論と結合して、以て一個の形而上學的宇宙帝國を建設して以來

Stein und Proudhon の翻譯である。Georg Adler はキール大學教授であり Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland 1835-„Die Grundlagen der Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft“ 1837. „Die Sozialreform im Altertum“ 1897. „Geschichte des Sozialismus und Kommunismus, von Plato bis zur Gegenwart“ 1899. 等の著者として或ひは „Hauptwerke des Sozialismus und Sozialpolitik“ の編纂者として夙に卓越せる社會主義史家であり、マルクス研究の一權威である。茲に譯出する前記論文は從來殆んど闕却せられしマルクス社會學說の研究に新生面を開拓せし好論文でありマルクス研究者に依て屢々引用せられてゐる。固より譯者は彼の見解に全然賛意を表するものではないが斯種の研究の尙ほ比較的稀なる今日之を譯出して後學者の參考に供する事も強ち徒爾ではないと信する。

カルル・マルクスの學說體系の成立に對して就中如何なる著者が特に影響を與えしかを確定せんとすれば宜しく、彼の體系が胚胎せられし最も初期の著作を涉獵す可きである。之等の著作は一八四三年乃至一八四五年の間に書き降ろされたものであつて其中に彼の社會主義思想が爰に再び、十八世紀に於けると均しく、神學に對する攻撃と相並んで思辨的形而上學及び總ての形而上學に對する攻撃が惹き起された。

觀念論的思辨的方法に依て、『世界をその奥の奥で統べてゐるもの』を認識し『總ての活動力及び種子』を考究せんとするヘーゲルの魁偉なる要求——詭辨的な程、巧妙に企てられた此要求は畢竟蹉跌せしものと看做さる可きである。

ヘーゲルの體系の反對者にして而も其克服者はフォイエルバッハであつた。彼は十八世紀の偉大なる啓蒙家達と全く同様に、思辨神學の克服より更に進んで思辨哲學の克服に邁進したのであつた。這是蓋し彼が思辨を以て神學の究局的支柱なりと認め神學者を驅つて假相の科學より粗野なる信仰に逃避せしめざれば罷まなかつたからである。同じくフォイエルバッハがヘーゲルに對して斷乎として反旗を翻すや彼は酌量せる

思辨に對して素朴的哲學を對立させた。彼は形而上學的絶對精神の解釋を『自然の基礎の上に立てる現實的人間』の裡に究める事に依てヘーゲルを(ヘーゲルの立場に依つて)批判した。更に彼は同時にヘーゲルの思辨、從て總ての形而上學的批判に對して偉大なる且つ精巧なる基礎を與ふる事に依て宗教の批判を企てた。

フ・イエルバッハの著作以來宗教本質の批判は終焉を告げた。吾人は今や知る、人間が宗教を造るのであつて、宗教が人間を造るのではない。而も宗教は、未だ尙ほ、自分自身を獲得せし事なきか、將又再び既に之を喪失せし所の人間の自意識であり、自己感情であると云ふ事を。

而も宗教の批判は總ての批判の前提たるものである。宗教の批判は人間の迷夢を醒まし、之に依て人間が恰も迷夢より醒めて、理性に還た人間の如くに思考し、行動し、自己の實在を造

り又之に依て人間が自己の周圍並に自己の眞實の太陽の周圍を廻るやうに仕向ける。かくて眞理の彼岸が消滅してしまつた今日、其任務とする處は此岸の眞理を設定することに存する。聖像の假面が人間の自己離隔から剝落せられし以上、哲學の任務とする所は、不敢取、神聖ならざる形態の自己離隔の假面をも亦剝落せしむる事である。かくて天上の批判は地上の批判に宗教の批判は法律の批判に、神學の批判は政治の批判に變つて來る。

マルクスは這個批判の原理を彼自ら『眞正の人本主義』と呼んだ一個の世界觀の見地から提供した。此の『眞正の人本主義』は總ての人間の生活狀態の內的關係から出發する。マルクスは謂ふ、哲學は現存狀態の抽象的表現であるとの見解は本を尋ねればフ・イエルバッハの懷抱せし所のものである。彼は哲學を思辨的、神秘

的經驗論と名付け且つ之を證明したのである。彼は此事實から哲學は思辨の天國から人間の不幸の奥底に下降しなければならぬと結論した。然しマルクスはフ・イエルバッハの見解に更に數歩を進めて、人類相互の總ての生活表現の綜合的關係を認める。彼に依れば宗教的不幸は現實的不幸の表現に過ぎない。何となれば人間は決して世界の外に蹲つてゐる抽象的本質ではない。人間、それは人間の世界であり、國家であり、社會である。此國家、此社會が宗教を、即ち顛倒せる世界意識を造り出す。何となれば之等のものは一個の顛倒した世界なのであるから。宗教は人間本質の空想的實現である。何となれば人間本質は決して眞實の實在を持たないから。宗教は民衆の阿片なのである。民衆の幻想的幸福としての宗教を廢止することは彼の眞實の幸福を究める所以なのである。民衆の状態

に就いての幻想を廢止せんとの要求は、斯る幻想を必要とする狀態を廢止せんとの要求なのである。かくて神學的問題は現世的問題に變はる。邇來久しく歴史の解釋は迷信の裡に見められてゐたのであるが、吾人は迷信の解釋を歴史の裡に見めんとするのである。

人若し猶太の宗教並に國民を眞實に理解せんとするならば又之と同一の方法に依て理解せらる可きである。猶太主義は歴史を通じて、歴史と共に、歴史の裡に、保持せられ且つ其發展を遂げたにしても而も此發展は商業的及び工業的實踐の裡にのみ見出さる可きであると云ふ事を看過してはならない。換言すれば吾人は現今の猶太人の存在を其宗教——此宗教は別個の、其自らに依て存在する本質と考へられてゐるが——から説明す可きではなく、寧ろ猶太教の強靱なる生存を、這個の宗教の裡に其空想的反映

マルクス社會學說の起源並に之に對するヘーゲル、フ
 オイエルバッハ、シユタイン及びブルードンの影響

を見出す所の、ブルジョワ社會の實踐的要素か
 ら説明しなければならぬ。

洵に歴史の推進力は斯の如き實踐的要素の裡
 にこそ究めらる可きであつて、抽象的觀念、思
 辨的思想の裡に究めらる可きではない。殊にヘー
 ゲルの歴史觀——その中に獨逸の歴史哲學は
 其鞏固なる、充實せる、最後の概括を見出した
 のである——は畢竟、精神と物質、神と現世、
 どの對立に關する基督教的、獨逸的、教義の思
 辨的表現に外ならない。此對立は則ち歴史の内
 部に於いて、人間世界其者の内部に於いて、活
 動的な精神としての少數の選ばれたる個人の、無
 精神の民衆、素材としての殘餘の人類に對する
 對立となつて現はれるに到る。ヘーゲルの歴史
 觀は一個の抽象的若くは絕對的精神を前提とす
 る。而も此精神の發展の趨く、所人類は這個の精
 神を無意識的に若くは意識的に擔へる一個の集團

外ならない。換言すれば現實的人間の活動は人
 間的個々人の集團の活動に外ならないのであ
 る。

茲にマルクスの體系の出發點が與えられてゐ
 る。彼の歴史觀は一個の嚴密なる社會觀、原則
 として排個人主義的、排英雄的、排神學的歴史
 觀である。而して此歴史觀は次の如き命題を挿
 入する事に依て、一般的社會的歴史觀より嚴密
 なる唯物主義的歴史觀に到達する。其命題とは
 即ち、人若し歴史的實在の認識に到達せんと欲
 せば、歴史と自然科学及び産業とを分離しては
 ならない。何となれば歴史の生誕地は天上の糺
 糊たる雲霧の裡に見出さる可きものではなく地
 上の粗野なる物質的生産の裡にのみ見出さる可
 きものである。從て吾人は例之、一時代の産業
 生活の直接生産方法其者を認識する事無くして
 當該時代を認識する事は出来ない。それ故に總

に過ぎない。それ故にヘーゲルは經驗的、通俗
 的歴史の内部に於いて、思辨的、秘教的歴史を
 先行させる。かくて人類の歴史は人類の抽象的
 (從つて現實的人間の彼岸なる)精神の歴史に變
 はる。

然し乍ら此見解は既にフオイエールバッハに依て
 根據なきものとして論證された。彼に依つて古
 臭い廢物の代りに、人間が置かれ、人間が、本
 質として、總ての人間の活動並人間の狀態の基
 礎として認識せらるるに到つた。フオイエールバ
 ッハの天才的説明に據れば、歴史は何物をも營ま
 ない、一切を行爲し、所有し、争ふものは寧ろ
 人間、現實的の生きた人間である。歴史——そ
 れは稍、もすれば一個の獨立せる人格であるか
 の如く思はれてゐるが——の目的を成就する手
 段として人間を用ふるものは、歴史ではない、歴
 史、それは自己の目的を追及する人間の活動に

ての時代の主要問題は産業の、一般富の世界の、
 政治的世界に對する關係である。かくて近世國
 家の自然的基礎はブルジョワ社會であり且ブル
 ジョワ社會の人間、即ち私利の紐帶並に自覺な
 き自然的必然の紐帶に依て他の人間と關聯せる
 獨立の人間である。近世國家は又、人權(人格
 及び財産の自由、營業及び宗教の自由)の保證に
 依て利己的、ブルジョワ的個人の奔放なる活動
 を最高の社會原則と認める事に依て這個の自然
 的基礎を承認した。近世國家は自己の發展に依
 て舊來の政治的紐帶を踏越えたブルジョワ社會
 の所産であると共に、又、人權の宣言に依て自
 己の生誕地並に基礎を承認したものである。

人類の生活表現の經濟關係に對する依存關係
 は總ゆる方面に於いて之を認める事が出来る。
 斯くも理想主義的と看做されてゐる古代に於て
 すらも既に各國民は悉く物質的關係及び諸般の

利害(例之各種族相互の反目敵視等)に依つて結束せられしが故に、各國民は、生産力の缺如のために或は奴隸となり或ひは奴隸を所有しなればならなかつた。かくて一國民に隸屬することは最大の利害關係の存することであつた。近世に於いても、自由競争並に世界商業はブルジョワの偽善的世界主義及び人間の概念を造り出した。人間は宗教に於て彼等の經驗世界を、未知なる、單に思考せられ、觀念せられた世界に化する。此事實は從來の全生産並に交易方法から説明する事が出来る。吾人若し宗教の本質を確定せんと欲せば、即ち此の非實在の物質的基礎を確定せんと欲せば、宜しく之を宗教的發展の各段階に先在する世界の裡に覓む可きである。加之各時代の言語は、標準的經濟力に對する關係に據つて初めて合目的に之を研究する事が出来る。斯くて近世的言語其者は有産階級の一所産

であり、從て言語の上から見ても商人の諸般の關係は、他の總ての關係の基礎たるに到つたのである。

斯の如くマルクスは、歴史を唯物主義的見地から、然り嚴密に言へば經濟的見地から觀察した。而して彼は經濟的基礎を主眼に置いて近代的世界の諸現象に確固たる批判を下した。

マルクス所爲らく、現實的の産業はギルド及び同業組合の廢止せられて後始つた。恰も土地所有の一般的運動が土地の自由分割並に自由讓渡に於ける特權的土地所有の廢止と共に始まり、且商業が商業上の特權の廢止と共に實現せられた様に。近世ブルジョワ社會も亦特權に依て尙政治的に結合せられた生活要素の解放に依て發達した。商工業の自由が特權的獨立並に特權的獨立相互間の鬭争を廢止し之に代ふるに特權——一般的全體から除外せられたが而も少

言ふ迄も無くブルジョワ社會の成員は事實上、決して原子ではない。原子の固有の特徴は何等の特質を有せざる事、從つて自分以外の他の實在に對し、自分自身の自然的必然性に依て條件付けられた關係を持たない、と云ふ事に存する。原子は欲望を有しない、自ら満足してゐる、彼以外の世界は絶對的虛無、即ち内容なく、感覺なく、價值なきものである。何となれば原子は其自體の中に一切を藏してゐるから。之に反してブルジョワ社會の利己的個人は其の超絶的な表象並に生命なき抽象の裡に於いては、原子たることを、即ち孤立的な、自足的な、無欲望の絶對的に完全なる、幸福なる本質たることを自負するかも知れない。然し乍ら實際に於いて、不幸なる感覺的實在は、斯かる想像に毫も頓着ない。彼の凡ての感覺は何れも彼をして、彼以外の世界及個人の意義を信せしめ、而も彼の穢

數の排他的全體に結合せられてゐる——から解放せられ、最早一般的紐帶の外觀に依て他の人間と結合しない人間を以てし、かくて人間對人間の一般的鬭争を齎せし如くに、全ブルジョワ社會は寧ろ個性に依て相互に排他的なる總ての個人相互の鬭争であり、而して特權の羈絆から解放された諸般の本質的生活力の不羈奔放なる運動である。各人は皆、他人に毀害を與えざる總ての事を爲し且つ營むの權利を有する。他人に毀害を加ふる事なくして各人の行動し得る範圍は、恰も二個の耕地の境界が柵棧に依て決定せられる様に、法律に依て規定せられてゐる。是に於て問題となるものは、孤立的なる、自己に還元せられた原子としての人間の自由である。此個人的自由及び其利用、私有財産權として現はれる自利の權利——是等のものこそはブルジョワ社會の基礎を形成するものである。

れた胃腹は彼をして、彼以外の世界の決して空虚に非ずして、寧ろ眞に充實せるものであることを日々想起せしむる。彼の本質的活動並生活衝動は何れも皆、欲望及び必要を化して、彼以外の事物及び人間に對する利己となつて現はれる。然し乍ら一個人の欲望は此欲望充足の手段を有する他の利己的個人に對して何等自明の意義を有しないから、即ち欲望充足と何等直接の關係を有しないから、各個人は此關係を造り出すために同時に他人の欲望と其欲望の對象との媒介者とならなければならぬ。斯の如く自然的必然性、人間の固有の特性、利害等がブルジョワ社會の成員を結合せしむる。而して其成員は觀念の上に於いて、其想像の天國に於いてのみ原子であるが實際に於いては原子と全く異なる本質であつて、即ち神の如き利己人ではなく、利己的人間なのである。

ワ社會の成員は今や政治的國家の前提となれるものである。之と共に無政府は組織的特權から解放されたブルジョワ社會の法則として宣明された。従てブルジョワ社會の無政府は近世の公的状态の基礎であること恰も社會的状态が更に此無政府の保證であると同様である。

マルクスがブルジョワ社會に對して下した批評は就中抽象的性質否、主として社會的哲學的性質を帯びてゐる。此處でもマルクスはブルジョワ社會の不治の病弊を、其れが人間其者を抑壓して、其種屬の自由なる成長を許容しない、と言ふ點に認める。而らば社會は常に如何なるものたる可きか、其質問に對する解答は次の如くであらう。即ち斯の如き社會は最高の目的を理想とする、人間の共同社會、即精神的本質、自己感情を持つてゐる人間、隨て自由なる人間の共同社會である可きであると。果して斯る社會は實

近世國家も亦此見解以上に超在するものではない。政治的デモクラシーも亦利己的人間、ブルジョワ社會の成員としての人間——彼自身の裡に、彼の私利の裡に、彼の私慾の裡に、還元せられ而も共同體から分離せられた個人——の上に超在するものではない。

此處で人間は種屬的本質として觀念せられる所か、寧ろ種屬生活其者、社會が個人の外部に存在する空間として、人間固有の獨立を制限するものとして現はれてゐる。

斯くてデモクラシーは、同時にブルジョワ社會の唯物主義の完成を意味した。政治的羈絆を破毀することは同時にブルジョワ社會の利己的精神を拘束したる紐帶を破毀する所以であつた。封建社會の解決は其基礎たる人間の裡に覺められた。即ち事實上其基礎たる人間の裡に、利己的人間の裡に覺められた。此人間即ちブルジョ

在するや。今日の世界は生存と繁殖を營む以外には何等の欲望を有せざる俗物共の占有する所である。數世紀の野蠻時代が今日の狀態を生み且構成した。而して此狀態は今や、非人間世界を原則とせる鞏固なる體系として聳立してゐる。

『專制主義の唯一の思想は人間蔑視であり、非人間の人間である。而して此思想は就中同時に事實たるの特徴を備へてゐる。一般に君主制の原理は蔑視せられた、否蔑視せらる可き人間、即ち非人間の人間である。專制主義に於ける殘忍性の必然と人道の不可能なる事は世間周知の事實である。殘忍なる關係——蓋し支配と酷使とは恒に同一概念である——は殘忍性に依てのみ維持せられ得る。斯くして人間は自己の眞正の實在を求む可き所に非人間性を見出すに到る。然し乍ら吾人の知れる如く、人間然り、それは人間の世界であり、國家であり、社會であ

る。而も此世界は正しく顛倒してゐる！ 人間の本質が何等、眞正の實在を有せざるが故に人間は自己を離隔してゐる！ 此事實は何處より來るか。之れ蓋し實踐的欲望、利己主義がブルジョワ社會の原則なのであるからである。然し乍ら實踐的欲望並に利己の神たるものは貨幣である。此貨幣は萬物の普遍的にして、獨立に構成せられし價值である。其れ故に貨幣は全世界から、即ち人間世界並に自然から彼等固有の價值を剝奪してしまつた。貨幣は人間から引き離された、人間の勞働と、存在との實體であつて、此外的の實體が人間を支配してゐるのである。私有財産と貨幣との支配の下に獲得された自然觀は自然に對する事實上の蔑視である。學說、藝術、自己目的としての人間の歴史に對する蔑視、それは貨幣人の眞に自覺せる立脚地である。種屬關係すら、即ち夫婦關係すら商賣の

目的物と化し終る。妻は賣買される。

利己の世界に於いて人間の最高の關係は法律關係である。それは法律が人間本來の意思と本質との法則に適へるが故に人間に適用せられるものではなく、それが支配してゐるがために且つ其違犯が復讐せらるるがために其効力を有する所の法律に對する關係である。それ故に又此世界の主要なる技術は、世界を支配してゐる法律の網を巧に潜り抜ける事である。かくてブルジョワ社會は、剝奪せられた人間を、剝奪せられた自然を、利己的欲望の奴隸となし、且つ不正商人に委ねられた對象となすのである。讓渡（勞働、生産物等の）は剝奪の實踐である。之を外部の機械的本質に變ずる人間は、又彼の生産物及び活動力を一個の外部本質の支配の下に置き、而して之等に對して一個の外的本質——貨幣の——の意義を附與する事に依りてのみ、實際上

に自己を證明し、實際上の對象を造り出す事が出来る。生産者が自己の勞働を加へた生産物を購買せねばならない、と言ふ事情の裡に、既に彼の掌中から喪はれ、引離された對象としての自己の生産物に對する關係が含まれてゐる。斯の如くマルクスはブルジョワ社會の人間を、私利と自覺なき自然的必然の紐帶に依てのみ他の人間と關係を保てる、獨立の人間として、又營利と自己及び他人の利己的欲望の奴隸として、特徴付ける事が出来たのである。

完成せる政治的國家は其本質上、物質的生活に對立する人間の種屬的生活である。此利己的生活の一切の前提は國家領域以外に、ブルジョワ社會に存在し、而もブルジョワ社會の特質として存續する。政治的國家が眞の完成に到達せし處では、人間は管に思想、意識に於いてのみならず亦實際に於いて、生活に於いて二重の生

活を營む、即ち天國的及び地上的の生活を營む。

換言すれば、人間が共同體の一成員である政治的共同體に於ける生活と、人間が私人として活動し、人間を手段と看做し、自己其者を手段として貶下し他人の權力の傀儡となる所のブルジョワ社會の生活とを營むのである。斯の如くにして民主的代議國家とブルジョワ社會との近代的對立は、公的共同體と奴隸制度との古典的對立の完成である。近代世界に於いては各人は同時に奴隸制度の一員であり共同體の一員である。ブルジョワ社會の奴隸制度は正しく外面的には最も大なる自由である。蓋しそは外面的に完成せられた個人の獨立であるからである——個人は無拘束な、一般的紐帶に依ても、人間に依ても、最早結合されない、彼の離隔せる生活要素、例之財産、産業、宗教等の不羈奔放なる活動を自分自身の自由と認めてゐるが實際に於いては寧

る其は完成せられた奴隸制、非人間性である。而も特に無所有の個人の地位を観察しなければならぬ。何物をも所有する事なき人間は今日では不取尙、零であり、一般生存から、而も人間的生存から遮断せられてゐるが故に、又非所有の状態は人間を全くその對象から分離する状態であるが故に非所有は考究の最高の對象たる資格を有するのは全く正當である。況や世人が此對象に關する社會主義的文献に無關心なるに於いておやである。蓋し非所有は咒はれた精神主義であり、人間の完全なる非實在性であり、非人間の完全なる實在であり、一つの極端なる積極的の所有、即ち飢餓、寒氣、病魔、犯罪、屈從の所有である！

かくて今やマルクスは非所有てふ近代的問題の特殊の經濟的方面に言及する。産業的運動はブルジョワ社會の中に無産階級の外に無産階級

を造り出した。何となれば自然に發生したのではなくして人為的に造り出された貧困者即ち社會の急激なる解體、特に中産階級の解體に依て出現した人間の群が無産階級を形成するのであるからである。尤も自ら明かである様に自然に發生した貧困者と田舎者も漸次に順を追ふて現はれて來る事は言ふを俟たない。若し無産階級が從來の世界秩序の解體を告ぐるならば、それは唯單に彼自身の存在の秘密を表明する所以である。蓋しそれは此世界秩序の事實上の解體であるからである。若し無産階級が私有財産の否定を要求するならば、それは唯單に社會が彼等の原則として高めた所のもの、即ち無産階級の助力なくとも、既に社會の消極的歸結として無産階級の裡に具體化せし所のものを、社會の原則として高める事に過ぎないのである。私有財産の諸關係を以て人間的、合理的關係

なりとなす經濟學は自己の根本的前提たる私有財産に對し不斷の矛盾裡に流動しつつある。經濟學に於いて勞銀は先づ、生産物に對する勞働に相當する比例的配分として現はれる。勞銀と資本の利潤との關係は一見、友誼的、互惠的、人間的なるが如くである。然し其裏面には、彼等が相互に敵對的關係に立てる事が認められる。價値は先づ一見貨物の生産費と其社會的効用に依て合理的に決定せらるる如くである。然し其裏面には價値は偶然的機能であり、何等生産費とも、社會的効用とも關係を有するの要なきものである事が認められる。勞銀額は一見、自由なる勞働者と自由なる資本家との間の自由協定に依て決定せらるるが如くである。然し乍ら其實の背後には、勞働者は恰も資本家が可及的低率の勞銀を決定するの餘儀なきと均しく、可及的低率の賃銀を決定せざるを得ざるの事實が認め

められる。かくて強制が契約當事者の自由に代る。商業其他一切の經濟關係に就いても殆んど同様である。かくて經濟學者達は或時は例外的に經濟的諸關係に於ける人格の表現を力説し乍ら、或時は否、總じて是等の關係を人格から截然と區別し、之を嚴密なる經濟的意義に解した。斯くの如くして彼等は無意識的に此矛盾の裡に彷徨してゐるのである。

今やブルドンは此無意識に永遠に止めを刺した。彼は經濟關係の人間の表現を慎重に考慮し、その非人間的實在に鋭く對立させた。彼は經濟關係をして其自身の觀念を廢棄し以て其非人間性を承認せしめやうとした。それ故に彼は各個の私有財産を部分的にではなく、私有財産其者を一般的に經濟關係の偽造者なりと論じた。從來の經濟學は一見、私有財産の運動が國民の

ために造つたかに見える富から出發して私有財

産擁護の見解に到達した。ブルードンは之と正反對に、經濟學の中に詭辯的に隠蔽せられてゐる方面即ち私有財産に由て造り出された貧困の事實から出發して私有財産否認の見解に到達する。ブルードンは資本の運動が如何にして貧困を造り出すかを詳細に論證した。即労働者は自己の生産物を再び購ふ事が出来ないに反して、自ら唯だ一個の人間に過ぎず加之、利潤及び利子の支拂を受けてゐる人間に過ぎない資本家は常に労働の生産物のみならず更に此生産物以上のもをも再び購ふ事が出来る。かくて有産階級も無産階級も共に同一の人間的自己離隔を表明せるものである。然し乍ら有産階級は此自己離隔の中に、自ら幸福と堅實とを感得する、自己離隔を自己の實力であると認め、そしてその中に人間生活の表現を持つ。之に反して無産階級は人間的道德、人間的享樂、人間的の本質から離隔

せられて居れる。人間的の本質は人間の眞正の共同體である。悲しむ可き此本質からの孤立は政治的の共同體からの孤立に比して遙かに全般的のものであり、堪え難きものであり、恐る可きものであり且つ矛盾に充ちたものである。而も觀察の吾人に教ふる所は、無産階級は不斷に非人間的状態の中に驅逐せられてゐると云ふ事である。何となれば英國の實例が示す如くに、貧困の累進的増大は近世産業の必然的結果であるからである。労働不安は單に部分的に止まらず普遍的に亘り、工場地方に限らず、農村地方にも波及し而も久しき以前より既に益、週期的に反復せられてゐる。

諸國が今や期せずして貧窮問題の對策に汲々たることは寧ろ當然の事實である。諸國は之を行政的手段(労働住宅の如き)に、或ひは厚生手段(貧民保護の如き)に訴へた。而も又國家は是等

と全く別個の方策に出ることも出来なかつた。何となれば國家は社會的犯罪の原因を國家及び社會制度の中に見ることを欲しないからである。革命的政治家すらも、不幸の原因を國家の本質に究めないで寧ろ特定の國家形態に究め而して之に代ふるに他の國家形態を以てせんとする位である。即ち國家は事實上、社會の制度であり、その活動的、自覺的、公的表現に外ならないのである。國家が社會の認められる状態を認めるとすれば、それは人力の如何ともなす能はざる自然法の中か、若くは國家と無關係なる私的生活の中か又或ひは國家に従屬してなる行政の陋策の中に究めるのである。然し乍ら吾人のブルジョワ的生活——私有財産、商工業、各種の有産者相互の掠奪の——の非社會的性質より發生する諸般の結果に對するときは、行政の自然法は全く無力である。蓋しブルジョワ社會の此案

亂、此奴隷状態こそは、近世國家の依て以て起る自然的基礎であること恰も奴隷制度の市民的社會が古代國家の自然的基礎であると同様であるからである。國家の存在と奴隷制度の存在とは不可分のものである。古代國家並に古代の奴隷制度——是等は公然たる古典的對立である——は近世國家と近世商業世界——そは偽善的基督教的對立である——はご内的には相互に關連しては居ない。

斯る窮境を脱却す可き道は果して何處に存在するか。寔に私有財産は必然其自身及び其と共にその對立たる無産階級を成立せしめざるを得ない。然し乍ら之に反して無産階級は又必ずや、自分自身及其と共に無産階級を無産階級にする其條件的對立たる私有財産を廢止せしめざれば罷まない。かくて私有財産は自己の經濟的運動に於いて、絶えず自己を驅つて自分自身の解決

に赴かしむるが、然し乍ら其の此事あるは、私有財産と無關係な、無意識的の、彼の意思に逆つて行はれる發展に依てのみ、換言すれば私有財産が無産階級としての無産階級を造り出し、而てその非人間性を自覺し、それ故に自分自身を廢止せんとする非人間性を造り出す事に依てのみ行はれる。若し無産階級が勝利を博するとしても之に依て決して社會の絶對的方面と成終るのではない。何となれば無産階級は自分自身並に其對立を廢止する事に依てのみ勝利を獲得する事が出来るからである。かくて無産階級も其條件的對立たる私有財産も亦消滅するに到るのである。社會主義著作家が無産階級に斯る世界史的任務を與ふる所以のものは、則ち人間は無産階級の裡に自己其者を喪失するが而も同時に此喪失の理論的意義を獲得するのみならず、亦直接に最早避くることの出来ない、絶對に抵抗

發揮するために不斷に努力して罷む所がないのであると。

マルクスは又當時既に中産階級に對して侮蔑の感情を禁じ得なかつた。這個階級中、手工業の親方等は自由競争のために破滅に瀕して、應て無産階級に陥落する。之に反して中産階級の他の部分は孜孜として自己生存の血路を開拓して行く。マルクスは彼等の心理状態を無産階級の心理状態に比較對照して次の如く説明する、願慮は、壓付けられ、且つ恐怖せる氣分であつて、難澁な生計の賤しき行爲に纏ふ必然の伴侶である。此願慮は、純粹の形態を採つて獨逸の中流市民の中に榮えた。其處では此氣分が慢性となり、恒に變りなく痛々しく、みすばらしく榮えてゐる。之に反して無産階級の窮迫は矯激なる相を呈し無産階級を驅つて生死の戦に赴かしめ、彼を革命的にし、従つて彼に何等の願慮を起さし

す可からざる貧困——必然の實際的表現である——に依て此非人間性に反逆する事を餘儀なくせられるからである。無産階級は自分自身の生活條件を廢止することなくして、自分自身の解放を成就することは出来ない。無産階級は彼の地位に總括せられてゐる現存社會の總ての非人間生活條件を廢止することなくして、自分自身の生活條件を廢止することは出来ない。各個のプロレタリアルが若くは全體の無産階級が暫く目的として何を觀念するかが問題ではない。現實に存在するもの、この現實に適應して何と爲す可く歴史的に強制されてゐるかが問題である。彼の目的並にその歴史的行動は彼自身の生活状態及び現在のブルジョワ社會の全組織の裡に明白に、否應なしに提示せられてゐる。マルクスは更に謂ふ、英佛の無産階級の大部分は既に自己の歴史的任務を自覺し、此自覺を充分に

める事無く、寧ろ情熱を喚起するに到るのであると。

* * * * *

理性は恒に存在した。然しそれは必ずしも恒に理性的形相をのみ纏ふては居なかつた。斯くて批評家は、學理的、並に實踐的自覺の一切の形態に手を觸れて現存實在の固有の諸形態から真正の實在を、その不許不として、その究局目標として、展開する事が出来るのである。『吾人は世界の諸原則から新原則を世界に展開する。吾人は世界が眞に何故に闘争するか、並に意識は世界が否應なしに甘受しなければならぬ一個の事物であることを、諸君に示すのである。意識の革新は、其自身に對する迷夢から世界を覺醒し彼自身の行動を、世界に説明すると言ふ事のみ存する。吾人の全目的は、フオイエルバッハの宗教批判に見るが如く、諸般の宗教的、政治

的問題に意識的、人間的形態を附與すると云ふ事に外ならない。それ故に哲學の任務は労働者に人間としての欲望を明示することに存する。之に由て民衆の啓蒙が行はるれば、民衆は實在と思惟、意識と生活との區別を痛切に感知するであらう。又彼等は、財産、資本、貨幣、勞銀其他は彼等の自己離隔の對立的所産であり、從て亦當然、對立的方法に依て廢止さる可く、それによて人間は常に思惟や、意識に於いてのみならず亦生活に於いても亦眞實の人間と爲るであらうと言ふ事を知るであらう。かくて之を實際的に云へば彼等は既存の生存力の基礎に據て現存社會の廢止を企てるであらふ。

然らば此發展の目的は如何？ 初めマルクスが『獨佛年誌』を編輯してゐた當時には這個の目的は唯だ漠然と——眞正の人間及び其自由に關する説明に於けるが如く又眞正の人間の本質

這個の目的は均しく『獨佛年誌』の裡に展開せられた次の如き社會主義的教義に依ても更に明確の度を増してはゐない。這個の教義とは即ち次の如くである。人類の解放は、現實の個々人が從來に於けるが如く、一方に於いて利己的、孤立的個人、他方に於いて市民でなくなつて、寧ろ其經驗的生活、その個人的勞働、その個人的關係に於いて種屬となり、更に人間が其固有力を社會力として組織し、從て此社會力が最早政治力の形態を採つて自己分裂をなさざるに到つて初めて成就せられるのである。マルクスに據れば人類解放の要件は、商業及び金錢業の可能性が廢止せらるる様に社會が組織せられること、更に人間が自分自身の意思並本質の法則たる法則に服従するに到ることである。

吾人は更に前記の時代の他の著作からも這般の消息を窺ふ事が出来る。即ちマルクスが如何

即ち其の最高目的のための人間の共同社會の實在の如く——彼の眼に映じてゐたに過ぎなかつた。即ち彼自ら次の如く考へて居た、縱令『何處から』に關しては疑問の餘地はないにしても其だけ益、『何處へ』に關しては尙多くの疑問の餘地が存する。常に改良家相互の間に一般的不統一の存するのみならず、各人は誰もが如何にある可きかに就いて何等精確なる觀念を持つてゐないと云ふ事を自白せざるを得ないのである。遮莫吾人は獨斷的に世界を豫定せんとするものではなく、寧ろ舊世界の批判からのみ新世界を發見せんとするものであると云ふことは正しく新傾向の長所である。從來哲學者達は一切の謎を机上に於いて解決せんと試みた。そして愚鈍なる、通俗的な世界は唯だ口を開けて純粹科學てふ煉製の鳩肉が自分の口に飛び込んで來るのを待構へてゐなければならなかつた。

に未來社會的を理想主義に考へてゐたかは此時代の次の如きブルードン反駁文に明白に表明せられてゐる。彼は謂ふ、ブルードンは非所有及び舊來の所有方法を廢止せんとする即ち人間の、對象物に對する實際的に離隔せられた關係を廢止せんと欲する。然し乍ら其際ブルードンは對象界の再獲得其者を依然として財産てふ經濟的形態の下に理解するため、舊來の所有方法即ち私有財産に自ら社會的機能と稱する財産を對立させた。然も此機能の中には依然として自身自身の實質的力を證明し且つ之を實現せんとする『興味』が存在してゐるのである。而もブルードンは此思想を首尾よく實行に移す事は出来なかつたのである。又ブルードンが將來に於ては勞働時間が生産物並に勞銀の價值決定の尺度となるであらうと考へてゐるのは誤解である。マルクスに據れば斯かる事は實際に於て全然有り

得ないのである。何となれば生産物、勞銀、及び賃勞働の購買價値は最早存在しなくなるであらう。然し乍ら對象物の生産に必要な時間は恒に對象物『評價』の本質的契機となるであらう。直接の物質的生産に關しては、對象が生産せらる可きか、否やの決定、即ち對象の價値の決定は、本質上、その生産に必要な勞働時間に依存する。何となれば社會が自己を人間的に構成する時間を持つや否やは一つに時間の問題であるからである。

爰に貨幣制度に於いて其頂點に達した現在の實生活の非人間性が永遠に消滅するに到ると共に商業、金錢業、賣買、勞働、及び賃勞働も亦廢止せらるる事となる、かくて富即ち現行生産力に對する社會の支配が實現せられ、國民の欲望が、其欲望充足の究局の理由となるであらう。換言すれば共產主義思想——パプーフが案出

ねばならぬ、思想だけでは何事をも成就することは出来ない。之を實現するためには、實行的力量を提供する人間を必要とする、而も理論はそれが民衆を把握するや否や物質的力と化する。而して吾人は遠からず之を期得する事が出来る。吾人は今革命の前に立つてゐる。革命は、それが社會を解體する限り、社會的となり、舊權力を顛覆する限り政治的となる。革命一般——現行權力の顛覆、並に舊關係の解體——は一個の政治的行動である。社會主義は革命なくして、之を實現することを得ない。社會主義は、それが破壊と解體とを必要とする限り、政治的行動を必要とする。其組織的活動が緒に就き、其自己目的及精神が發現するに到れば社會主義は其政治的被覆を放棄するに到る。かくして國家なく、賃銀制度無く、商業無く、貨幣なく、人間の

の本質が全く自由なる發育を遂ぐ可き社會が創

し、三十年代に到つて再びブオナロッチイが之を佛蘭西に移植した——が充分完成されて新しき世界狀態の原理となるであらう、是に於いて刑罰、及び強制は除去せらるるに到るであらう。何となれば是等のものは人間的態度と矛盾するものであるから。人間相互の諸關係に於いて刑罰となるものは、唯だ、過失者の自己に對する判決たるに過ぎなくなるであらう。人は此過失者に對し、他人が彼に加へた外的暴力は、彼が自己に加へた暴力であると説かないで、寧ろ刑罰の自然的救濟者を他人に於いて見出すであらう。

然し乍ら文化國民が單に學理的教訓、精神的教化に依てのみ人間的高所——吾人が此達成を既に此の時代に期得してゐる——に到達するものでない事は言ふを俟たない。否寧ろ現存の物質的力は更に又他の物質的力に依て支持せられ

造せらるるであらう。

かくの如く無産階級は爾今、世界の運命を擔はなければならぬ。而も無産階級は此役割を演ず可き能力を具備してゐる。何となれば今日無産階級の間こそ、個性は最も豊かな發展を遂げてゐるからである。『吾人は此運動の人間の崇高を識るために英佛勞働者の知識慾、倫理的精神、不斷の進歩を學ばなければならぬ』。

以上吾人はマルクスの體系が如何にその初期の概括に顯れしかを説明した。吾人は更に進んで如何なる著者が彼の見解に影響を與えしかを確定しなければならぬ。吾人の見る所に據れば、それは、ヘーゲル、フォイエルトバッハ、ブルドーン及びロレンツ・シュタイン即ち之である。

(二)

マルクス對ヘーゲルの關係を傳ふ可き確實な

る典據は「資本論」の序文である、其處で謂ふ即ち「余の辨證法はヘーゲルの辨證法とは正しく反對である。ヘーゲルに取りては、彼が觀念なる名稱の下に獨立の主體に變せしめた所の思惟過程は單に其外部的現象に過ぎない所の、實在の創造者である。余に於いては之と反對に、觀念は人間の頭腦の中に置換され、翻譯せられた物質に外ならない。……辨證法はヘーゲルの手中で神秘化したのがそれは決して、彼が其一般的運動形態を特に包括的意識的方法に依つて敘述せし事を妨げるものではない。辨證法は彼に於いて顛倒してゐる。吾人は之を顛倒して以て神秘的殻の裡に合理的中核を發見しなければならぬ。辨證法は其合理的形態に於いては、現存せるものの肯定的理解を含むと同時に、其の否定、其必然的消滅を含み、且つ一切の生成せる形式をば運動の流轉の裡に、即ちその經過的方面

に因て理解する。」
即ちマルクス對ヘーゲルの關係は同時に從屬的であり、對立的である。そこで此の從屬的關係並に對立關係は那邊に存するかを決定する事が必要となる。此目的のために吾人は、ヘーゲルの辨證法の本質如何、マルクスは其如何なる要素を承認し、如何なる要素を否定するかを確定しなければならぬ。

ヘーゲルの辨證法は、世界舞臺の囂々たる喧噪の背後には果して一個の内的な、靜謐なる、秘めたる匠が實在して、その裡に、經過する一切の現象の根本的動力が保有せられてゐるのではないか如何かと言ふ問題に關聯する。而してヘーゲルは答へて謂ふ、世界史は決して偶然に委せられてゐるものではなく、寧ろ「自を知る觀念の光に」照されて現はれなければならぬと。此事實は正に三重の意義を有する、一つは

曰く世界史は、その中に事物が不斷に變化し而して永遠の生滅が行はるる所の、一個の過程を示すものである。二に曰く、此過程は、不時の退歩をなす事あるも而も永遠には一つの進歩、低きものより高きものへの上昇を示すものである、而して三に曰く、——之はヘーゲルに於いて特に詳述されてゐるが——歴史の中には絶對的理念が實現せられる。即ちヘーゲル謂へらく、絶對的理念は永遠から存在して、實在の中に交錯する、即ち一切の現實的事物は特定の段階に現はれる絶對的理念の肖像に他ならない。之の見地に立てる彼にとつて、人類の歴史は自然的意思の放肆より一般的自由、即ち主觀的自由への入しきに亘りて發展する教化である。東洋は唯單に唯一の人が自由であることを知つてゐた、そして其事だけしか知らない。希臘羅馬の世界は數人の人が自由であることを知つてゐた。そ

して其だけを知つてゐる。獨逸の世界は總ての人が自由である事を知つてゐたし、それだけを知つてゐる。最高の自由、即ち、主觀的自由は個人が刑罰を恐れるためではなく、寧ろ自分自身の意思並に洞察から國家に順應して、行動し、法則に服従する時に始めて存在するのである。

ヘーゲルの歴史哲學は革命的方面並に保守的方面を具有した。革命的方面とはそれが、就中事物の須臾性を提示し、世界史の解釋を不斷の生滅過程の中に究めた點に存する、此意味に於いて、存立した一切の物は何時かは一度價值を有したにしても應て消滅する運命を免れない。之に反してヘーゲルの教義の保守的方面とは、總ての社會階段を其時代に對して必然的のもの、從つて合理的のもの、從つて世界的に是認せる可きものであると考へる點に存する。かくて又實在せしもの即ち嘗て存在し而も内的必然性

の根據から自己を主張せし一切のものは理性的のものとして證明せられた。而してヘーゲルは其の結論としてプロシヤの國家を倫理的現實としての一般國家の模型と稱讚してゐる。

マルクスは、世界史的發展に關するヘーゲルの學說から二個の根本的見解を採り入れた。即ち其の一つは、歴史は生滅の永遠の過程を表明するものであつて、此過程に於いて總て個々の局面は縱令それが總ての近世の政治的若くは道徳的概念と矛盾する所大であつても、無條件的に、必然的に、相對的に是認せらる可きものであると言ふ事之である。次いでマルクスは、世界史的過程は一個の進歩的のより、低きものより、より、高きものへの昇る所の發展を示すものであるとなすヘーゲルの見解を自分の物とした。第三の見解——即ち世界史的發展の法則に關する——に於いてはマルクスはヘーゲルとは正反對

の結論に到達した。蓋しヘーゲルは、此法則を、全く空想的方法に依つて、絶對的理念の自己發展から演繹したのに反して、マルクスは全く之と反對の見解を表明した。即ち粗朴なる、物質的の生産は其の發展の個々の方面に於て人類の一切の觀念並に歴史的發展に對し其の決定的契機と看做さる可きものであると。斯の如くヘーゲルが世界史的發展の標準として提起した理想主義的運動法則は嚴密なる唯物主義的運動法則に變つてしまつたのである。

然し乍ら這般の變化は決して直接に行はれたものでなく、寧ろルドウィヒ・フョイエルバッハの影響を俟つて初めて行はれたのである。彼の著「基督教の本質」は當時の人々に力強き感動を與えた。而もエフ・エンゲルスの言明する所に由れば、マルクスは一時は、隠れも無きフョイエルバッハの信徒となつたのである。マルク

スが、人間が觀念を創造する、觀念は、ヘーゲルの思惟する如く決して人間の歴史を決定するものではないとの見解を懷抱するに到つたのは一つにフョイエルバッハに俟つのである。同時に彼の全思想方向が唯物主義的基礎の上に建設せられしは一つに彼が、吾人の宗教的空想を創造せしより、高き本質は單に吾人自身の本質の空想的反映に過ぎないものであるとのフョイエルバッハの研究の成果を採用せしに由れるものである。フョイエルバッハの影響を更に仔細に決定するため彼の體系を考察して見やう。

フョイエルバッハは説明した、神の信仰即ち人間の空想的、天國的地位の信仰は現實的生活に於て、必然的に人間の否定に導く。而して彼は更に説明した、神を否定する事は、人間の否定を否定し、人間の感覺的、現實的、從つて又必然的に政治的、社會的地位との交渉を要求する所以で

ある。而も茲に吾人の看過す可からざるは、個々の人間其自身は決して人間の本質を表明する事は出來ない、之れ這個人間の本質は寧ろ共同社會の裡にのみ包含せられてゐるからであるとの事實である。何となれば孤立せる人間が決して觀念を造り出すものではなく、寧ろ觀念は唯だ、人間と人間との通信から、人間と人間との會話から發生するものであるからである。概念及理性は共同社會生活の結果である。フョイエルバッハは謂ふ「二人は一人——精神的並に物理的の人間——の所産である。人間と人間との共同社會は真理及び一般性の最初の原則であり規準である」。人間は自己の個性を全ふす可きであるが而も同胞と同一感情を保有しなければならぬ。利己主義と共產主義とは人類にとつて不可分のものである。かくの如くフョイエルバッハは共同社會生活の哲學者である、——がそれは唯單に

抽象に於て然かあるに過ぎない。彼は、有名なる

勞を採らなかつたのである。

言葉で途方も無く共同社會生活を禮讚する、曰く『人間は其自身通俗の意味に於ける人間である、人間と人間、余と汝との統一が神である』と。

『フォイエルバッハは——エンゲルスの言は全く當つてゐるが——人間から出發したが唯だ形式上現實主義的であるに過ぎない。而も此人間が生息する世界に關しては何等論及する所がない。此人間は恒に同一の抽象人である——成程彼は他の人間と交渉するが併し他の人間も總て彼自身同様抽象人に外ならない。』

而も此意味に於いて彼は没趣味と思はれるまでに人間の相互關係の倫理化を説き、更に進んで「神」を「愛」と看做すに到つた。かくて彼が斷乎として積極的に其門弟を驅つて、生活及實踐に赴かしめ、哲學を人間の問題となすと均しく人間を哲學の問題となす事を、原則として時代の任務と説明したのは全く彼の學說の面目を躍如たらしめし所以である。然し乍らフォイエルバッハは彼の體系の實踐的方面に更に深く立ち入ることをしなかつた。彼が代表せし人本主義——

『フォイエルバッハは——マルクスの言は當つてゐる——宗教的本質の解釋を人間の本質の裡に宛めてゐる、が人間の本質は決して各個人に内在する抽象體ではない。彼の現實性の裡にはならぬ(エンゲルス)、而も此れ正にマルクスの成就せんと企し所である。フォイエルバッハが——マルクスは説明する——宗教的世界の解釋をその現世的基礎に宛めたのは正しい。が彼は、此仕事完成せられた後に於いても尙ほ、主要事が依然として取殘されてゐることを看過してゐる。即ち彼は正に宗教的自己超脱(宗教的、想像的世界と現實的世界との世界の重複化)が現世的世界の自己分裂及自己矛盾からのみ説明せらる可きものなる事を示證す可きである。』かくて現世的世界は第一にはその矛盾に於いて理解せらる可きであり次ぎには、此の矛盾の排除に依つて革命化せらる可きである(マルクス)。茲に吾人はフォイエルバッハの抽象的人本論が如何にして真正の人本論(マルクスは當時自説をかく呼んだ)に變じたかを明瞭に看取する事が出来るのである。而て真正の人本論とは唯物史觀

彼は自説をかく呼んだ——は實際に於いて單に全く抽象的のものであつた。彼は一個の道を示して呉れた。しかし彼は自ら此道を歩むための

マルクスが一八四五年の春フォイエルバッハの學說に關して書下した警句は二重の意味に於いて興味あるものである。這はフォイエルバッハの學說の弱所、もつと正しく言へば、其限界を

社會的諸關係の總體が存在するのである。而してフォイエルバッハは社會的諸關係の總體を究めることをなさないから、彼は人間の眞正の本質即ち社會的人間を理解する事は出来ない。それ故に彼に在つては——マルクスが彼を非難するが如く——人間の本質は唯單に種屬としてののみ即ち多數の個人を只自然的に結合する所の内的な、沈黙せる普遍性としてのみ理解される事が出来るのである。

然し乍ら現實的人間は既存の世界に於いて、特定の環境の下に特定の時間に於て行動する。それ故に現實的人間を理解するためには歴史に於いて實際に行動する儘するの人間を觀察しなければならぬ。かくて『抽象人の禮拜に代ふるに、現實的人間及その歴史的發展に關する科學を以てす可きである。フォイエルバッハを越えてフォイエルバッハの見地を繼續しなければ

來るのである。而て真正の人本論とは唯物史觀

の別名に外ならぬ。マサリイクが(その著『マルクス主義の哲學的、社會學的基礎』に於いて)、マルクスの實證論の特徴はそれが抽象的に哲學するのを罷め、而して具體的に、即ち、その經濟的専門に依つて哲學する所に存する、フオイエル、パッサハは恒に抽象的哲學者として止まつた、之に反してマルクスは經濟學に於いて哲學した、と言へるは蓋し適評である。

以上に據て吾人はマルクスに對するフオイエル、パッサハの影響の究局的歸結を總括しやう。不取尙、マルクスはフオイエル、パッサハに依つてヘーゲルの體系を永遠に克服して、獨逸哲學の理想主義的歴史觀と袂を分つた。更にマルクスはフオイエル、パッサハに促されて人間を總ての觀念の創造者と考へ、結局マルクスはフオイエル、パッサハに依つて、社會的人間、人間の共同社會を一切の科學的、政治的考察の最高目的と認めるに到

經濟的階級の軌轍に覺め、而して共產主義を無産階級の哲學と解したのである。シユタインは近代的社會運動の本質に對する諸般の深奥なる洞察の材料の夙にサン・シモンよりリイ・ブランに到る偉大なる佛蘭西社會主義者に存することを認めた。併し、之等の社會主義者の見解は、シユタインが犀利なる辨證法に由て其原理を展開せしめた事に比すれば遙かに明晰の度を缺いてゐた。而してマルクスは諸佛蘭西社會主義者の著作に先つてシユタインの著書を讀破した。吾人は——既にハス、パッサハ、及びベテル・ストル、一ツエが之を力説してゐるが——マルクスが此書から最も大なる刺激を受け、シユタインの推論に倣つて、鋭敏なる考慮に由り、近世階級闘争及び政治觀に於いてはシユタインの抽出した結論より遙かに進んだ独自の歸結に到達せし事を認めなければならぬ。

つた。而して此處にこそマルクスとフオイエル、パッサハとの道は判然分たれるのである。即ちフオイエル、パッサハの社會的體系は依然として貧血的で、而も架空的原理の域を脱せざるに反して、マルクスは事實上、社會的發展、資本主義の近代世界並に新しき理想社會の組織に關して、遠大なる思想を懷抱するに到つた。彼が其の好く之をなしたのは少くとも一つに、ロレンツ・シユタインの著、『佛蘭西現代の社會主義及共產主義』(一八四二)及ブルードンの著『財産とは何ぞや』(一八四〇)の二著の研究に俟つ所大である。シユタインの著書——マルクスは明に之を識り、其出版後仔細に之を研究した——は無産階級を以て特殊の近代的現象と認め、有産階級と無産階級との對立を十九世紀の最も重要な現象と看做し、近代的政治と産業的發展との關係を明瞭に認識し、諸般の政治的闘争の原因を

然し乍らマルクスを社會主義に改宗させた者は——此事實を最初に注目したのはレキシスである——ブルードンである。勿論此處で問題となるものは單に社會主義一般への改宗の意であつてマルクスが嘗てブルードンの信徒であつた事を言ふのではない。マルクスが未だ全く社會主義者ではなかつた時代既にライン新聞(一八四二年十月十六日、二八九號)に於いて、マルクスは『アウグスブルグ一般新聞』に向けた聲明の中に次の如く書いてゐる。『ルルー、コンシデランの著書、殊中ブルードンの聰明なる著書の如きは決して一時の皮相的落想の好く之を批評し得る所ではない、寧ろ積年の、徹底的研究を俟つて初めて好く之を批評し得るのみである』と。而も此處に驚く可き告白が示されてゐる、即ち共產主義思想の理論的實現には真正の危懼が伴ふ。蓋し『思想は聰明に依て吾人が之を克服し、

感情に依て之を領有し、而して悟性は之にあるに依て良心を練磨するのであつて、吾人の心靈を破毀することなくして、自ら之を奪ひ去る事の出来ない錠鎖であり、人間が之に服従するに依てのみ之を克服する事の出来る惡魔であるからである。』と。

然し乍ら、マルクスは極めて僅少の經濟學を讀んで居たに過ぎず又未だ尙ほ社會主義の信徒となつては居なかつた當時に於いて、ブルードンの財產論は既に彼を魅惑した。吾人は『ライオン新聞』を穿鑿して更にその痕跡を尋ねやう。一八四三年マルクスは經濟學及社會主義の研究に手を染めた。彼が社會主義に改宗した當時、到達した歸結は一八四四年著した『神聖家族』に於いて之を窺ふ事が出来る。

マルクスは本書に於いて經濟學說發達の大きな時期を説明して、重商主義者、重農主義者、

マルクスは『神聖家族』で屢々ブルードンの著作に論及する。彼は謂ふ、總て經濟學の發展は私有財産を前提とする。這個の根本的前提は、經濟學にとつては何等之れ以上の穿鑿を要せざる、争ふ可からざる事實であつて、寔にセーが無造作に之を認めてゐる様に、經濟學は唯偶然に之に論及するだけである。『ブルードンは今、此經濟學の基礎即ち私有財産に對して批判的検討而も最初の最も徹底的な、忌憚なき、同時に科學的の検討を加へた。這是寔に彼が爲した一大科學的進歩にして而も此進歩は經濟學に革命を起し、眞の經濟學を初めて可能ならしむる所以のものである。ブルードンの著作「財産とは何ぞや」は、近世經濟學に對して、シユースの「第三階級とは何ぞや」が近世政治學に對して有すると同一の意義を持つてゐる。

只單に各個の私有財産を部分的に攻撃するに

スミス、リカルド、フリーエー、サン・シモン、最後にブルードンとなしてゐる。勿論ブルードンの學說は決して終局的のものではない。寧ろ彼の學說に依つて克服せられた經濟學の前提に依然として尙囚はれてゐる。然し乍ら一切の科學の批判は必然、經濟學の特定の前提に囚はれてゐるも經濟學の見地より經濟學を批判せし者ブルードンの「財産とは何ぞや」を以て嚆矢となすのである。ブルードンの著作は、縱令其立脚點が歴史的には是認せらる可きものなるにせよ、而も學問的には、ブルードンの見解に表はれた經濟學の批判を以て一貫せられてゐる。寔に此新しき(將來の)仕事はブルードン自身を俟つて初めて好く成し遂げられたのである。斯の如く此處でマルクスは、率直に、經濟學の終局的(即ち彼の)批判がブルードンを俟つて初めて好く成し遂げられたと言つてゐる。

止つた他の諸經濟學者達と反對に、ブルードンは私有財産其者を一般的に、總ての貧困の創造者であると論じた。從來の經濟學は一見、私有財産の運動が國民のために造つたと思はれる所の富から出發して私有財産擁護の見解に到達した。ブルードンは之と反對に、經濟學の裡に詭辯的に隠匿せられた方面即ち私有財産に由て造り出された貧困から出發して私有財産否定の見解に到達した。私有財産の最初の批判は必然、私有財産の矛盾に充ちた本質が、人間の感情を直接に反逆せしむる如き形態を採つて現はれてゐる事實、即ち貧困並に不幸の事實から出發しなければならぬ。ブルードンは這個の事實と私有財産との間には内部的結合の存することを認める。何となれば彼は正しく此結合の存する故を以て、貧困を廢止するために私有財産を廢止せんと欲するのであるからである。『ブルードン

は勿論それ以上の事となした、即ち彼は資本の運動が如何にして貧困を造り出すかを詳細に論證した。』

ブルードンの偉大なる歴史的意義は、彼が、單なる批評に止まらず稍々すれば危険をも齎らす底の利害、から書いたと言ふ事實から明確に窺はれる。『ブルードンは單に無産階級のために書くのではない、彼自身プロレタリアートであり労働者である。彼の著書は佛蘭西無産階級の學問的宣言である。』

而らば當時マルクスは何を以て、ブルードンの劃時代的の、科學的の、然り、眞個の經濟學を可能ならしめた著書、の長所となしたのであるか。次の所説は寔に這般の消息を語るものである。曰く『利子制度及利潤制度に關するブルードンの論述はブルードンの最も重要な論述である』と。論者は此處で次の事實を附言して置き度

處に據つて、争ふ可からざる程明白である。マルクスが舊來の經濟學は縱令當時に於いては歴史的に是認せらる可きも而も、今や全く不完全であり、従つて之に代ふるに新しき無産階級の社會主義的科學を以てせざる可からざるの事實を明かにしたのは、偏にブルードンの著書の御陰であつたのである。遮莫マルクスは該書の内容に於いてはブルードンの見解に全く賛同する事は出来なかつた。然し彼は社會科學の進歩を促すためには、必ずや、偉大なるフランスの思想家を顧みなければならぬ事を信じて疑はなかつた。ブルードンに依つて、ブルードンを超へて——吾人は斯様な言葉に依つて當時に於けるマルクスの精神的闘争を表す事が出来る。

ブルードンの影響は其外又、マルクスが國家其者に對して向けた反駁の中に全く歴然と之を認める事が出来る。恰もブルードンが、總ての國

い。即ちブルードンの著作の論述中疑問の中心は、即ち労働者は私有財産の爲めに其の生産物の一部を、小作料、賃賃料、年金、利子、利潤若くは企業利得てふ名目の下に財産所有者に交付す事を餘儀なくせらるる。此財産所有者に落ちて行く生産物の部分は一方者の詭策と權力と他方の無智と無力とに基くものである、——斯の如くして財産所有者は何物をも交換することなくして生産物を獲得するものなるが故に、財産所有者を盜賊と看做してゐると言ふ點に存する。吾人は上述せし所に據り、如何なる經濟的著作が常にマルクスに最大の影響を及ぼせしのみならず同時に彼を社會主義に趨かしめしやに關しては最早殆んど疑問の存する餘地はないと信ずる。ブルードンがその「財産論」に於いて展開した學說がマルクスをして全く新個の見解を抱くに到らしめし事は、マルクス自身の告白する

家形態を其の保守的になると、自由的になると、民主的になると論なく、之を放棄して、結局、民衆の奴隸制及び社會的禍根の廢止は國家を廢止する事に依て始めて好く之をなす事が出来るとの歸結に達せしと全く同様に、マルクスも亦當時此點に於いては正しくブルードンの信徒であつた事は次の原理を彼が宣明せし事を以て見るも明かである。即ち彼は次の如き原則を宣明した。國家の存在は永遠に奴隸の存在を其條件とする。國家は貧困を除去する事は出来ない。蓋し貧困を眞に廢止せるためには國家は其自身を撤廢しなければならぬ。何となれば禍根の存する所は國家本質であつて特定の國家形態ではない。而も多くの革命家は之を特定の國家形態に究め従つて之に代ふるに他の國家形態を提議せんと欲する。貧困が除去せらる可きならば先づ國家其者が廢止せられなければならない。

遮莫尙マルクスは、彼が未だ自己獨特の餘剩
價值説を展開するに到らなかつた一八四四年既
に資本に依つて招來せられし貧困に關するブル
ドンの學說に對して、更に重要な意義を有す
る新學說を附加した。即ち資本主義は常に貧困
に導くのみならず又其は苦惱せる階級に、ブル
ジョワ社會の瓦解、共產社會の建設を許容し、然
り、必然的に之を強制する所の諸條件を與ふる
事に依つて貧困の廢止に導くものであるとの新
學說を附加した。

而も特にマルクスに依つて透徹明快に披瀝せ
られた此思想こそは實に社會主義思想の極めて
重要な擴張と看做さる可きである。(終り)

◎理財學會記事

理財學會は其例會を二月六日午後二時半より三
田演說館に於て開催す。來聽者多數あり。午後
四時半閉會す。演題及演者左の如し。
修正派社會主義に就て 金原賢之助氏
閉會後萬來舍に於て晚餐會を催す。出席者は金
原、伊藤兩教授並に五十嵐、和田、濱谷、奥村
小林、平野、千脇等の諸幹事なり。

前號 (第十九卷) 目次

(大正十四年二月號)

古典的價值學說と效用概念	高橋誠一郎
チュルゴ一のギルド解散令と水野	
越前守の間屋組合禁止令	瀧本 誠一
七十年代の露西社會思想概観	伊藤 秀一
佛教の興立と商人階級の活動	衣松 圓諦
カール・デイルの資本論に就いて	金原賢之助
阿部秀助先生の學究的生涯	高木 壽一

●一冊定價 金五拾錢
●半年定價 金貳圓九拾錢
●一年定價 金五圓四拾錢
郵稅金壹圓五厘 共

●編輯及び事務に關する一切の用件は發行所宛
●營業に關する用件は發賣元宛
●原稿締切期日は發行の前月十日限

大正十四年三月廿八日印刷納本
大正十四年三月一日發行 每月一回一日發行

三田學會雜誌 禁轉載
第九十卷 第二號
編輯者 江田 範保
發行所 東京市芝區三田二丁目二番地慶應義塾内
印刷者 金子 鐵五郎
印刷所 東京市赤坂區新町五丁目四十二番地
金子 活版所

發賣元 丸善株式會社三田出張所
東京市芝區三田貳丁目壹番地
電話高輪 一九二六
◎尙ほ本誌は全國各市雜誌店にて販賣す

發行所 東京芝三田 慶應義塾内 理財學會