

Title	独逸古典哲学よりマルクスに至る間の社会概念の発展
Sub Title	
Author	奥田, 忠雄
Publisher	慶應義塾理財学会
Publication year	1928
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.22, No.7 (1928. 7) ,p.939(65)- 989(115)
JaLC DOI	10.14991/001.19280701-0065
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19280701-0065

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.

- (2) Weiting, a. a. O., S. 24-25.
- (3) Weiting, a. a. O., S. 48.
- (4) Weiting, a. a. O., S. 48.
- (5) Weiting, a. a. O., S. 49.
- (6) Weiting, a. a. O., S. 49-50.
- (7) Weiting, a. a. O., S. 49.
- (8) Weiting, a. a. O., S. 25-26.
- (9) Weiting, a. a. O., S. 23-49.
- (10) Weiting, a. a. O., 49.

(未定稿)

附言

筆者は『人類の現實と理想』の根本思想の批評、其思想的根源の溯及、本書と後年の著『調和と自由の保證』『憐れなる罪人の福音』との比較研究を試みる豫定であつたが何れも果さず、僅に前者の内容敘述に止まらねばならなかつた事を吳々も遺憾とする。筆者は近く彼の名著『調和と自由の保證』研究を発表する積であるが其機會に是等の責務を果す考へである。

尙又本稿は早急の間に書かれたもので、其のため敘述結構の稚拙、論旨の不徹底、推敲の不充分の譏は筆者の到底免れぬ所であるを考へる。

獨逸古典哲學よりマルクスに至る間の社會概念の發展

奥田忠雄

近來マルクス主義と獨逸古典哲學との關係に就ての研究書目は其數枚擧するに遑あらざる程の多數に登つて居るとは云へ、社會概念に於ける兩者の内的關係に就てマックス・アドラー程透徹せる分析を行つた者は他にないであらう。筆者は以下に於てアドラーの著書に從つて獨逸古典哲學よりマルクスに至る間の社會概念の發展を記述すると共に、社會の本質を検討し、以つて現時の社會學の發達に貢獻す可き何ものかを見出さんとするのが本論文の目的である。

キングルスはかの有名な、殆んど凡ゆる文化國語に翻譯された著書『空想より科學への社會主義』の序文に於て、『我々獨逸の社會主義者は單にサン・シモン、フリエエ、オオエンのみならず、又カント、フイヒテ、ヘーゲルに由來するを誇りとする。』と述べて居る。否な、未だ多くの人に依つて知られざるも、正に豫言者の如き態度を以て同一の思想を表明せる詩人ハインリッヒ・ハイネは獨逸國に關する著書の卷末に於て、先づ獨逸人は彼等の革命を佛蘭西人が歴史の舞臺の上で演じたのとは

反對に、専ら頭の中で成遂げた事を記し、更に次の如く述べて居る。『然し其の事は我々を、否な彼等獨乙の共和主義者を氣遣はしめぬ、何故かなれば、獨逸の革命は夫に先立つてカント流の批判、フイヒテ流の先驗的觀念論及び、否な自然哲學（即ちヘーゲル及びシェリングの夫）が存せるが故に、決してより少く、且つより生温るく起るものではないであらう。是等の學說に依つて革命的の力は發展し來り、今や其が爆發し、且つ驚愕と、驚異とを以て世界を滿し得る日の到來をのみ期待する。實に現象界に於て何等敬虔を知らんと欲せざるカント主義者は前面に現れ來るであらう。』

：：意志の狂信の内に恐怖と自利とに依つて制限せられざる、武装せるフイヒテ主義者は舞臺に登場するであらう。……然し凡てのものよりなほ激烈なるは自然哲學者（即ちヘーゲル主義者）であらう、彼等は實踐的に獨逸革命に身を投じ、且つ破壊的仕事を以て自己の使命とするであらう。：：宛然も閃光が雷鳴に先立つ如く、思惟が實踐に先立つ。獨逸の雷鳴は事實一人の獨逸人である、且つ頗る温優しいものではない、而して徐々に近づき來る、然し夫が來つて未だ曾て世界史に於て鳴り轟かざりし程の激しさを以て、忽然として鳴り轟くや、世界は獨逸の雷鳴が遂に其の目的を到達せる事を知る。』

獨逸の雷鳴、即ちマルクスの社會主義と獨逸古典哲學との關係はマルクスもエンゲルスも常に繰返し強調して居る。『然し乍ら彼等は之に依つて本來單にヘーゲルと彼等の直接の關係を理解したに過ぎない、即ち彼の影響の下に彼等は成長し、且つ彼の形而上學的理論を其の眞實の核心に於て曝露し、又其を歴史の仕事として保持す可き事を強調した。ヘーゲル自身獨逸古典哲學の所産であり、其の偉大なる完結であり、事實又マルクス、エンゲルスの眼にも其の終結であり、完成であると映じた限りに於てのみ、彼等は自分等が事實カント、フイヒテに由來すとの言葉を理解するを得たのである。』の何故かなれば、マルクス主義の理論的構成は既に千八百四十年末（殊に四十八年の共產黨宣言）に於て成遂げられ、他方カント、フイヒテの哲學は當時ヘーゲルの勢力の下に影を潛め、且つカントの復興運動は六十年代に至つて初めて行はるゝに至つた以上、是等二人の哲學者の思想が直接マルクス主義の基礎に影響を與へたと主張するを得ないからである。斯くてマルクス主義と獨乙古典哲學との間にヘーゲルを除いては直接の關係を求むるを得ず、従つて此處に於ては兩者の思想體系の歴史的關係は何等問題ではない。『我々の研究せんとする關係は思想的關係であつて、時代史的の其ではない。』の斯る意味に於てマルクス及びエンゲルス自身に於ても、又新舊の時代を問はず、多くの彼等の信奉者に依つても意識せられざりし關係が事實存するのである。其故如何なる思想が意識的に獨乙古典哲學からマルクス主義に移つされたか、問題ではなく、寧ろ如何なる觀念論的哲學の思惟動機が、假令へ唯物的ベールを纏ふにせよ、マルクス主義の内に事實存續し、作用して居つたか、問題である。

然らば如何なる意味に於て吾人は兩者の間に思想的關係を求むるか。人或は辯證法的思惟方法に之を求む可しと云ふかも知れぬ。事實エンゲルスも辯證法を以て全獨乙古典哲學を一貫する所の方法なる事を認め、且つ彼自身の立場と、古典哲學との關係を此の點に求めて居る。然し『辯證法的思惟方法に於てマルクス主義が獨乙古典哲學と一致するは根本的問題設定其ものに於ける、即ち

個人の全體(社會)に對する關係の理解に於ける、より深淵なる關係の一部であり、又單に其の徴候に過ぎない。』故に此處に於ては『マルクス、エンゲルスの經濟學、社會學理論とカント、フイヒテの倫理學、竝にヘーゲルの辯證法とを結付ける事が問題ではない、即ちマルクス主義の思想と彼等思想家の箇々の理論を多少力強く結付くる事が問題ではなく、寧ろ共通の根本問題、即ち人間の彼の環境に對する關係の研究方法に内的思想的類似の存する事を指摘する事が問題である。』斯くてアドラーに従へば、社會の本質の研究方法に於ける内的、思想的類似こそマルクス主義と獨逸古典哲學との關係の基本問題となるのである。

然し右の根本問題研究に於ける兩者の内的共通性を見出さんとする試みに對し次の理由から反對をなす者があるかも知れぬ。即ち獨逸古典哲學は極端なる個人主義的觀念論であり、マルクス主義は極端なる社會的唯物論であり、従つて兩者の間に存する底知れざる深淵の上に橋梁を架す事は全く不可能であると。然し乍ら斯る間隙は幻惑であり、悪性の Fata Morgana たるに過ぎぬ。何故かなれば、第一に前者は觀念論であり、後者は唯物論なりと云ふも、後者は其の本質に於て決して本來的唯物論、即ち本體論の一體系としての唯物論ではなく、寧ろ經驗論、實證論に外ならざるが故に、此の點に於ける兩者の間隙は絶對的のものではない。即ちマルクスは自己の歴史觀を、唯物史觀と名付るも、斯る名辭を以て彼が意味せんとした事はヘーゲル流の哲學者の頭の中で思辯的に構成された歴史觀に反對して、歴史觀の基礎を此の經驗世界に、求めんとする對立的立場を表明せんとしたに外ならぬ。故に彼の『唯物論的』とは特殊の用語法の内にある。例へば彼が『實際の』と

ろ分析に依つて宗教の夢幻的觀念の現世的核心を見出すことは、各場合に於ける現實の生活關係から其天國化された諸形態を展開することよりも、遙かに容易である。而して此後者こそ、唯一の唯物論的隨つて科學的なる方法である。』と云つた場合の『唯物論的なる語は明かに現實的、經驗的、實證的、従つて科學的なる事を示すに過ぎない。又エンゲルスも自己の唯物論を次の如く定義して居る『吾人は現實の世界——自然と歴史——を先入の觀念論的妄想なくして夫に接觸する各人に與へられた通りに理解せんと決心した。吾人は何等架空的關係に於ては無く、本來の關係に於て理解せられた事實と調和せしめられざる凡ゆる觀念論的妄想を無慈悲に犠牲に供せんと決心した。而して一般に唯物論とは其以上の何事をも云ふものではない。』更には、唯物史觀が全歴史の發展の起動力を經濟關係に求むる爲に、經濟現象即ち物的現象なりとの前提より、之を唯物論なりと解する者がある。然りと雖も、マルクスは『決して無益に自己の二つの經濟學上の主著を經濟學批判と名付けはしなかつたのであつて、是に依つて彼は……：全國民經濟學的問題設定をば新たな、よりよき國民經濟學に依つて批判せんとしたのではなく、寧ろ其の社會的基礎並に關係の發見に依つて批判せんと欲した事を云ひ表はさんとしたのである。』の換言すれば從來の國民經濟學(殊に古典派經濟學)は經濟現象を物的現象と看做し、高々之を人間關係なる事を見出せるにせよ、常に經濟現象を一定の歴史的社會關係とは無關係に不變的、自然環境と看做せるに反し、マルクスは其を單に物的外皮より脱せしめ、以つて人間關係なりと指摘せるのみならず、更に是等は歴史的範疇に屬し、従つて歴史的に決定せられた社會關係の現象形態に外ならざる事を明瞭ならしめたのである。従つて『マル

クス主義に於ては社會生活は一般的精神活動の組織として現はれる。此の精神活動は全歴史的存在を、即ち所謂物的關係よりして、精神生活の宗教、藝術、及び科學に於ける最高の表現に至る迄、全歴史的存在を包含する。同時に精神的ならざる物的關係は存在しない。何故かなれば實に物的生産に向けられた勞働及び、其の生産物の分配、其生産物の享受は目的及び價值設定の人間活動なくしては全く不可能であり、而して一般に其内に於て人間が勞働し享受する所の全觀念的關係から抽象する場合にのみ分離せしめ得るからである。社會關係は如何なる點に於ても其が精神的關係と分離する事は不可能である。其故マルクス主義に取つては一般の反對論者が解するが如き、先に精神と異なる要素が存すと云ふ意味に於ての經濟と觀念との二元論的考へは全く縁遠き、且つ理解し難きものである。寧ろ其は或る精神的一元論から出發するのであつて、其の精神的一元論に於ては經濟關係其自體既に精神的關係であり、且つ觀念に對立して或る精神外部より惹起せられた關係の内に存するに非ずして、寧ろ觀念と共に唯一の同種の精神的關係を構成し、斯る精神的關係の内部に於て單に經濟關係が根本的、決定的のものである。』斯くてマルクスの唯物論と古典哲學の觀念論との幻想的間隙は消滅する。

第二に古典哲學が個人主義であり、マルクス主義は社會的なりと云ふ間隙も、前者が個人主義の哲學に非ざる事に依つて失はれる。蓋し古典哲學が個人主義の哲學に見ゆる第一の原因は誤れる唯物史觀の適用である。即ち古典哲學は十八世紀末より擡頭し來れる獨乙ブルジョワ開放運動の思想的反映であり、従つてブルジョワの哲學、原子化された資本主義社會の、個人主義の哲學なりと主張する。然し此の場合『吾人は専ら、此の哲學が闘争しつゝある、即ち其の權力を獲得せんとして、争ひつゝありしブルジョワの哲學であつて、恣に支配しつゝあるブルジョワの哲學ではなかつたと云ふ事、竝に闘争しつゝあるブルジョワは其故事實個人主義的ではなく、寧ろ人類の目的、人權の名に於て彼れの闘争を遂行した事を看過して居る。』の例へばブルジョワ革命なる佛蘭西大革命の先驅者ルソーの如きは個人主義的『各個人の意志』(Volonté de tous)を『總意』(Volonté générale)の下に持來さんと欲せし如く、獨逸古典哲學に於てはカントは至上命令を、フイヒテは理性の王國を、ヘーゲルは國家の理念を強調せるの事實よりするも明かに古典哲學は個人主義の哲學ではない。

獨乙古典哲學が個人主義の哲學に見ゆる第二の原因は其の研究對照及び其の對照より必然的に生ずる研究様式である。蓋し其の理論的認識批判は意識の批判として現はれた。而して『其は意識が事實見出さるゝ所に於て意識を批判しなければならなかつたし、且つ、其の意識は自我、即ち個人の内存在するのである。其故此の哲學は一般の見解に對して自我の哲學、個人意識の哲學となつた。而して通俗の見解に於ては此の學說が經驗は單に余の意識の事實であり、世界は單に余の表象であり、又自我は自然の存在と作用を規定すとの形式を取れる場合に於て、殊に然る如く見えねばならなかつた。斯くして獨乙古典哲學の批判的問題は通俗の見解に取つては個人我の世界に對する關係の問題となり、夫が研究の立脚點は其の爲に全く個人主義であるかの如くに見えた。』然し乍ら批判哲學を根據なき個人主義となす輕卒なる見解が非難する事の内には正に最も偉大にして、且つ

深淵なる個人主義一般の克服が存すると共に、又近代の社會科學、就中其の最も徹底的完成たるマルクス主義が正當に其の缺く可からざる基礎と看做せる社會的見地の唯一、にして、眞實の立脚點が存して居る。此處に於て、單に其の思惟方法よりしてあるばかりでなく、寧ろ既に其基礎に於て辯證法的である批判哲學其ものの全本質に存する特殊な、且つ驚異に價する辯證法が明かとなる。⁽¹⁶⁾事實批判哲學の對照は意識の法則であつた。如何に意識は其の普遍的形式に於て作用するか、如何なる程度に於て一般に意識の普遍的形式が存するか、且つ如何にして普遍妥當なる經驗が可能であるか。是等が批判哲學の問題であつた。然し批判哲學は其研究の對照、即ち法則的に作用する意識を個人意識の外部に、即ち人間の集合の内に、或は人々の上に、人々の間に求むる事は出来なかつた。専ら其の對照が事實見出さるゝ所に、即ち自我の内に、個々の個人の内のみ研究の歩を進むる事が出来た。其は個々の個人を深く掘下げ、専ら個人的思惟、意欲、感情の經驗を、或は、よりよく云ふならば、個々の個人の思惟、意欲、感情の研究を爲さねばならなかつた。然し乍ら、斯くして批判哲學に取つて明瞭になつた事は單なる個人とは全く異つたものであつた。寧ろ最も偉大なる方法に於て個人を克服するを得た。『批判哲學の研究方法は事實個人に結付いて居つたが、其の結果は全く超個人的性質のものであつた、即ち個人は一般に單なる現象形式以上の形式として存するのであつて、其の内に於て凡ゆる個人を相互に不可避的に精神の偉大な共同態の内に組入らしむる一つの關係が生ずる。』⁽¹⁷⁾

斯くの如く獨乙古典哲學は其の研究方法に於て常に個人の意識を對照とする結果、個人主義的外觀を呈したるも、其の研究に依つて到達せる結果は超個人的のものであり、個人意識其ものは常に社會化せる意識たる事を見出したのである。故に獨乙古典哲學の内には社會的思惟傾向が内在して居つた。唯、斯る社會的思惟傾向が、否な社會化せる意識の概念が『カントに於ては精神の普遍的規定の形態を取り、フイヒテ及びヘーゲルに於ては種屬理性の發展の形態を取り、然し前の場合に於ては全く外觀上單に個人主義的認識批判に、後の場合に於ては神秘的な普遍主義的形而上學に流れ込まんとした』⁽¹⁸⁾爲に古典哲學の本來の社會學的核心が明かに理解せられざるに至つたのである。我々は以下に於て古典哲學の社會學的核心理とも云ふ可き『社會化せる意識』てふ概念——其は又社會一般の極限概念とも云ふべきものである——のカント、フイヒテ及びヘーゲルに於ける發展を論じ、更にマルクスがフョイエルバッハの影響を通じて之を経験的に基礎付け、以つて社會の機能概念、竝に組織概念を確立するに至つた經過を論ずるであらう。

- 1 M. Adler, „Kant und der Marxismus“ S. 136.
- 2 ebenda S. 139.
- 3 ebenda S. 138.
- 4 ebenda S. 142.
- 5 K. Marx, „Das Kapital“ Bd. I S. 336.
- 6 F. Engels, „Ludwig Feuerbach“ S. 50.
- 7 M. Adler, „Die Staatsauffassung des Marxismus“ Marx-Studien Bd. IV. 2. S. 17.
- 8 „Verhandlungen des Vierten Soziologentages am 29. und 30. September 1924“ S. 189.
- 9 M. Adler, „Kant u. d. Marxismus“ S. 144.

vgl. K. Marx, „Die Klassenkämpfe in Frankreich.“ S. 12.

Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.“ Nachlass. Bd. I. S. 395.

10 ebenda. S. 145-146.

11 ebenda. S. 146-147.

12 ebenda. S. 148-149.

13 M. Adler, „Der soziale Sinn der Lehre von K. Marx.“ In: Archiv f. d. Gesch. d. Soz. u. Arbeiterbew., Jg. 4. II. I. S. 12.

vgl. Marx's Denker, S. 23-24.

II

カントの認識批判の社會的本質——其に依つて十九世紀、二十世紀の社會科學的思惟に認識批判的基礎を與へたカントの偉大なる革命的思惟活動——を理解せんが爲には彼の認識批判の本來の問題は何んであつたかを注意する事が必要である。普通一般に吾人は認識批判の問題を次の如く公式化する。即ち『如何にして經驗は可能なるか。』然し乍ら吾人は多くの場合此の問題の内には他の問題が横つて居り、且つ此の他の問題とは一個人の思惟に依つて、單に自分自身の經驗たるのみならず、又同一の状態の下に立つ凡ゆる人々に妥當する經驗が如何にして成立し得るかと云ふ問題である事を注意しない。人々の判断の主觀的理解、竝に感情的評價に於て世界は頗る多様であり得るにも拘らず、『如何にして世界は凡ての人に取つて同一であるか。』斯くて『如何にして經驗は可能なるか』の問題は實にカントに於ては『如何にして自然科學は可能なるか』の形態を取る。而して我々の意識の理論的側面に就て云ひ得ると全く同じ事が意識の實踐的側面に就ても云ひ得るのである。即ちカントの『實踐理性批判』に於ては單に如何にして善惡の個人的區別が可能なるかを問題とするのではなく、寧ろ一個人に於て善として認められたことが同時に各人も夫に同意す可き善たるの要求がなされ得る事が如何にして可能なるか、問題である。美醜に關しても亦同様の事が問題である。約言せば、凡ての場合に於て既に批判哲學が問題とする所は、單なる意識の個人的現象形態を克服せんとするものである事が明かとなる。批判哲學に於ては單に心理學的な研究である個人意識の現實的作用は全く問題ではなく、寧ろ凡ゆる個人的關係にある意識内容の超個人的妥當性が問題である。意識の法則性に依つて非個人的、普遍妥當なる認識が成立すると云ふ重要な研究が問題である。従つて本來の批判的問題は『如何にして眞の認識が可能であるか、如何にして正しき意欲が可能であるか、如何にして承認せられたる感情が可能であるか』と云ふ事である。

然らば如何にして個人的經驗に於て超個人的妥當性を有する意識内容が成立するかと云ふに、凡ゆる個人の意識に内在する、時間、空間及び範疇てふ意識の先驗的形式が、見出された所のもの(感覺的素材)を批判統一し、以て普遍妥當なる經驗を可能ならしむるからである。但し、先驗的とは怪異なる幻影、思辯、魔杖ではない、常に夫は經驗と共にのみ意識せられ、従つて發生的に經驗に先立つもの、即ち超驗的(Transzendental)ではなく、論理的に云つて普遍妥當なる經驗の前提をなすと云ふ意味に於ての先驗的(Transzendental)である。

さて此のカントに於ける意識の先驗的批判を更に一步深く突き進んで洞察する時は、事實なほカント自身は氣付かざりし其の有する社會學的意義が明瞭となる。何故かなれば、意識の先驗的批判

こそ初めて自我より他我への橋梁を架し、以て吾人に、我々自身の世界、人間相互作用の世界、即ち社會的世界を理解せしめたからである。

自我は一見他我と底知れぬ程分離して居る、従つて自我から他我へは如何なる道も通じては居ないし、又隣人の實在は既に最も古くから存する思惟の難問に屬して居る。此の自我はカントが吾人に示せる如く、實に我々の意識形式に外ならぬ。宛然も自我を以て一つの實體の本質、靈魂、或は何等かの實在的核心に外ならずとす素朴な見解は、正にカントに依つて凡ゆる經驗を超越せる形而上學として常に否定されて居る。即ち自我は宛然も吾人が或る對照を有するが如くに意識が持つ所の或るものではない、又他方に於て意識は自我の作用と名附けらる可き如きものでもない、寧ろ自我は其内に意識一般が存する形式に外ならぬ。其故吾人は次の如く云はねばならぬ、意識は意識が其自體に對して自我と云ふ事なくしては存在し得ない所の存在である。約言せば自我は其に於て意識が意識せらるゝ形式である。

然し乍ら此の意識は同時に更に他の形式、即ち時間、空間及び綜合的思惟概念(範疇)の形式を持つ事に依つて、自我形式として必然的に、且つ常に個人的形式である意識形式に他の意識形式の要素、即ち非個人的形式其ものが附加する。其故自我は常に個人的意識を持つに拘らず、其は自我に非ざる形式、換言すれば何等個人的性質を有せざる形式に參與する。然し乍ら其の形式は事實意識形式であるからして、自我に屬するものとしてのみ理解せられ得る。個人の性質は自我形式、即ち意識の綜合的統一にのみ附帶する。之に反して他の意識形式即ち時間、空間及び範疇の意識形式は正に

經驗として與へられたものと一緒になつて、經驗の客觀性を樹立する。斯くの如くに自我意識は夫自體に附帶する他の意識形式、即ち非自我的意識形式を通じて意識内容の客觀性を樹立し得る事に依つて、自我意識は其と客觀的に對立し、従つて夫の外部或は夫と並存する他我意識と結合する。

斯してこそ初めて吾人は凡ゆる眞實の經驗は普遍妥當であらねばならぬ事が覺る。何故かなれば、個人意識に附帶せる非個人的意識形式を通じて構成せられた内容は必然單なる主觀的幻想ではなく、寧ろ客觀的事實、即ち同一條件の下に於ては凡ゆる自我に同様に現はれねばならぬ事實として言明せられねばならぬからである。此處に認識批判の根本の見解として現れ來る事は實在の概念とか、眞理の概念とかはカントの學說に従ふ時は單なる個人的な問題を含むのではなく、寧ろ、其等概念は既に其の論理的意義に於て社會的概念としてのみ理解せられると云ふ事である。換言すれば、眞の經驗は凡ゆる個人の經驗と一致し、即ち夫は本質に於て社會的性質を有する經驗であると云ふ事である。

其故斯くの如くにして、既に個別的意識は一つの精神的關係の内に置かれる。凡ゆる個別的意識は既に其自身の直觀に於て直接他の意識と關聯する。個別的意識は、夫が眞理として示し、或は實在として經驗する事を凡て普遍妥當なる形式に於て思惟しなければならぬからして、夫は既に其の論理的機能に於て全く個人的ではなく、寧ろ多數の同種の認識主觀と內的に關聯し、其は是等多數の認識主觀と共に精神上社會化して居る。而してカントの認識批判の全眞理は其に依つて單に個人的經驗の世界が確立せらるゝ所の時間、空間及び思惟概念(範疇)の形式に於て吾人は經驗をなすに

止まらず、更に又内在的に精神上我々の存在が竝存せる人間の存在と關聯して居る事、換言すれば社會的形式に於て經驗をなすと云ふ事にある。従つてロビンソンは經濟的傀儡であるばかりでなく、又認識批判的にも不可能である。如何なる精神的世捨人も、如何なる個人の個別化も存在しない。唯諸主觀の一定の關係の内部に於ける分離があるのみである。個人は他の個人との共同生活に反抗する事が出来る、又夫を否定し、其から逃ぐる事も出来るが、決して其から全然分離する事は出来ない。個人が徹底的に孤立するが爲には、單に他の個人との共同生活を放棄す可きであるのみならず、又就中自己の意識を消滅せしめなければならぬ。何故かなれば、自己の意識の存する限り、各人は一つの精神的共同態に參與しなければならぬからである。

如何なる人も常に他人の内心を経験せず、又勿論其に到達し得ざるにも拘らず、人々は相互に結合せられ得るし、従つて彼等は正に此の内心に參與し、約言せば、彼等は相互に理解するに至るは何故かと云ふ社會學の根本問題は今や初めて理解せられる。此の『理解』の問題はマックス・ウェバーの研究がなされて以來益々社會學上の研究の中心點に置かるゝに至つた。然し乍らマックス・ウェバーはウェバーに先立つて既に千九百四年の彼の著書「Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft」に於て此の問題を社會學の根本問題として検討し、且つ指摘せる事を誇りとして居る。蓋し人々は社會の内部に於て或るものを理解するのではなくして、寧ろ反對に凡ゆる經驗的に與へられた歴史的社會、即ち經濟上、政治上其他凡ゆる社會生活の形式は既に其等凡ゆる經濟的、政治的社會化に先立つて（但し發生的に非ずして論理上）人間が社會化して居るが故にのみ存在し

得る。此の社會化の概念を経験的に規定する事は後にマルクス、エンゲルスの根本的思索研究に依つて初めてなされたのであるが、其の認識批判的條件に就て云ふならば、實にカントに依つて言明せられた我々經驗の先驗的要素に屬する。實際此概念はカントに於ては猶ほ社會化、或は單に社會生活の概念と云ふ名は附ては居なかつた、否な正に彼れにはなほ此概念は明瞭に意識せられて居なかつた。然し、例へば意識一般、或は叡知の王國、或は先驗的綜合判斷の普遍妥當性等の下に、カントが教へた事は先驗的に社會的なる事實の最初の表明に外ならぬのである。即ち先驗的に社會的のものとして此の社會化せる意識の概念は今やカントに於ける認識批判の本來の意義である。

斯くして其なくしては如何なる經驗的人間結合としての社會の存在も考へ得られない究極の楔機を、カントは人間意識の先驗的社會形式に求めたのである。換言すれば、彼こそ初めて社會一般の極限概念を見出した者である。且つ又、人間意識の先驗的社會化は其の意識に由來する人間經驗活動に關し一般性、法則性を確立するを得しめ、従つて斯る人間活動を對照とする社會科學の樹立を可能ならしめたのである。故にカントの認識批判は單に自然科學の基礎を含むのみならず、又等しく社會科學の基礎をも包含する。従つて十九世紀後半に於ける自然科學の隆盛が、カントの批判哲學のルネサンスに導いたと等しく、今や社會科學の繁榮に向ふと共にカントの名が喧傳せらるゝに至るも何等不思議な事ではなす。

註 本節に就ては次の書を参照せられ度し。

M. Ad er. „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik.“

„Kant u. d. Marxismus“ S. 149-163.

三

既に述べたるが如く、全獨乙古典哲學を貫流する社會的思惟傾向としての社會化せる意識はカントに於ては自我意識に附帶する先驗的非自我意識形式の形態を取つて現はれた。今や夫はフイヒテに於ては純粹我、若しくは絶対我（經驗的若しくは個別我に對する）の形態を取つて現はれたのである。

蓋しカントは物自體、即ち本體の世界を不可知の世界として、之の追求より絶縁する事に依つて、哲學を神秘的形而上學へ墮落するの危険を防止せんとした。彼は常に我々の意識の内に與へられた經驗の世界を前提とし、之を認識の素材として、以て各人に普遍妥當なる認識が如何にして可能なるかを問題とした。カントに於ては最早事物の本質が何であるか、問題ではなく、眞の認識の形式的批判、即ち如何にして或る認識が一般に可能なるか、問題であつた。此のカントに於ける科學的努力が正しく理解されなかつた當時に於て、フイヒテはカントの哲學は本體の世界と現象の世界とを對立せしむる二元論の上に立つものであり、且つ物自體、即ち現象の本質の認識を放棄せるの故を以て、不徹底のもの、如く見えた。従つて彼はカントの經驗の世界、即ち思惟の世界と本體の世界、即ち實在の世界との二元論を克服し、此處に一元論的世界觀の樹立に努力したのである。『否、彼の哲學は後のカント學說の正しき理解の發達に對して頗る有害な抗議をなし、物自體の假定を以て、カント哲學の不徹底を意味し、従つて其は除却す可きものなる事を主張せる最初のものであつた。』(1)従つて彼は經驗の形式のみならず、其の内容も、換言すれば思惟形式も思惟の内容を爲す實在も共に之を思惟する意識の自發性より導き出したのである。而して此の思惟する意識とは彼に於ては純粹我、或は絶対我と名付けられて居る。此の絶対我は意識の本原的活動であり、即ち思惟活動（自我）なるも、同時に其自身の活動の素材、對照（非自我）となるのである。斯くの如くフイヒテに於ける純粹我或は絶対我は終局に於て頗る神秘的な、形而學的なものに墜入つたが、然し其の形而上學的ベールの下に、彼の社會學的洞察が潜んで居るのである。

蓋しフイヒテの認識論の根本思想は思惟と實在とは共に純粹我（或は絶対我）からのみ理解せられ得ると云ふ思想である。然し乍ら此の純粹我は靜止せる形而上學的實體としてではなく、寧ろ不斷の精神活動として理解す可きである。フイヒテは次の如く云つて居る。『我知は觀念論に於ては一つの活動（Tun）であり、且つ決して其以上のものではない、只我知を活動性（Tätigkeit）と名附くる時は、此の活動性を本來具有する何等かの存在物を意味する事になるから、決して吾人は我知を活動性と名附く可きではない。』(2)而して純粹我と云ふ一つの活動の流れは、凡て我々を合法的理性活動の同一方向に向はしめ、又知覺をなし、表象を獲得し、概念を構成し、判斷をなし、價值を設定す可き、約言せば我々の全内外の世界を構成す可き同一様式に向はしめる。斯くの如くして、曾つてフイヒテの言明せる如く『凡ゆる個人は純粹精神と云ふ一つの偉大なる統一の内に包含せられる。』(3)個人は精神活動一般（即ち純粹我）が存在する爲の意識形式たるに過ぎない、換言すれば精神活動一般は個人と云ふ意識形式に於て直接現はれる、従つて個人と云ふ意識形式は絶対的（非個人的）である。或は語を換へて云へば、個人は『其自體同一なる理性と云ふ生命たるに過ぎぬので

あつて、其故理性は世俗的の考へには種々なる個人に分離して居るが、全體に於ては種屬の生命として現はれる。其故各人が自己の意識、自我と稱する所のものは精神活動様式一般たるに外ならず、即ち精神活動様式一般は凡ゆる個々の自我に同一法則として現はれ、斯くして初めて、其等個別的自我を相互に一つの精神的共同態の内に置く。

假令へ個人は頗る容易に精神の絶對的（非個人的）活動様式の現象形式となされるにせよ、斯かる故を以て決して其の實在を失ふものではない。何故かなれば、確かに精神は絶對的なものとして存在し、且つ必然的に其の法則に依つて基礎付けらるゝも、而も個別的自我の形式に於て存在するからして、更に云ひ換へるならば、絶對的精神の存する限り其の現象形式としての個人は必ずや存在しなければならぬからして、個人の實在は絶對的のもの、即ち純粹我の法則の内に確固として基礎付けられて居る。然し乍ら今や此の點よりして、更に個人及び精神生活一般の本質に關せるより廣範な洞察が明かになる。即ち個人は個々別々のものとして、其自ら存するものとして考へられない、寧ろ凡ての個人は一つの精神的共同態一般の一員としてのみ考へ得らるゝ。故にフイヒテも次の如く云つて居る。『若し個人が自分は自分自ら存在し、生活し、思惟し、且つ働き得ると想像したり、又自分は自分であり、一定の人格であり、自分の思惟を思惟する所の者であると信するならば、それこそ偉大なる誤謬であり、且つ同時代を支配する他の凡ゆる誤謬の眞の根元である、何故かなれば、個人は蓋し一つの普遍的、必然的思惟の内の一つとして思惟せられたものに過ぎぬからである。』斯くて吾人は „Grundlage des Naturrechtes.“ の中の意味深き次の文章を理解するを得るのであつ

て、其内に彼フイヒテの認識論の社會的性質が恐らく最も適切に纏められて居る。『個性の概念は明かに一つの相關概念である、換言すれば他の思惟との關係に於てのみ考へ得られ、且つ同一の思惟、更に詳しく云へば、其の形式よりして同一なる思惟に依つて規定せられて居る所の概念である。個性の概念は夫が他の人の思惟に依つて充分規定せられたる限りに於てのみ、凡ゆる點に於て理性的本質たり得るのである。従つて此概念は決して私の表明ではなく、寧ろ私自身の表明であり、又他の人の表明に従つてなされた私の表明でもあり、彼の表明であり、或は彼なのであり、私のである。即ち此の概念は（註常に如何なる個人に於て構成せらるゝにせよ）共同的概念であり、夫に於ては、二つの意識が一つに結付くのであつて、所與の概念に依つて一つの共同態が規定せられて居る……更に吾人は吾人の存在に依つて一緒に結付き、且つ相互に結付いて居る。』

斯くの如くフイヒテに於ては、寧ろ誤解して反社會的心術（Gesinnung）と呼ばれるに至る個性とか、人格とかは今や、正に彼の社會的認識の根本概念となる。何故かなれば、個性は決して社會との對立、特殊化、獨自的斷片を意味せずして、寧ろフイヒテ流の意味に於ては社會的活動の創造力、本元的力、屬性を意味するに過ぎない。社會的理性は個性の内一つの新たな符號を獲得するに過ぎない、而して人格は自己を通じて社會的理性の發展がより早く完成せらるゝが故にのみ、人格は高き善たるのである。フイヒテの眞に古典的な定義に従ふならば、社會とは『理性的本質の相互關係』のである。此の理性的本質が其の理性を完成すればする程、換言すれば夫が人格及び個性に於て到達せられ、ばせらるゝ程、益、彼等の共同生活は完成し、又益、現實の關係は障害として認められ、其

の關係は眞の理性國家の形態に近づく。

其故フイヒテの理論哲學、即ち認識論の社會的性質は社會的國家の實現に向ふ彼の政治的結論を明瞭に認識せしめる。彼の理論哲學の結論、詳言すれば凡ゆる個別的自我の徹底的結合、凡ゆる個別的自我が斯る結合としての精神生活の法則、即ち純粹理性に没入すると云ふ結論は、是等多數の個別的自我の生活をば彼等の本元的理性的結合を事實意識的に反映する所の理性國家に迄完成せんとする彼の思想を産ましめたものである。其故フイヒテに於ては社會的國家はユートピア以上のものであり、且つ又決して、單に斯るものとして考ふる事を許さない。即ち個別的自我が精神生活の發展過程の結果として、純粹理性と一致する事は同時に理性國家、即ち社會的國家の實現を意味するからである。吾人は如何にしてかのフイヒテの有名な歴史哲學、即ち歴史を人類の自由への發展なりと考へ、且つ人類の内的(本元的、無意識の)結合から自覺せる理性の支配への發展なりと表明せる彼の歴史哲學は畢竟彼の活動的理性法則に關する理論的基礎の歸結たるに外ならぬ事が覺る。此の活動的理性法則が凡ゆる個別的自我を構成して居るからして、彼等個別的自我の活動の所産たる歴史を發展せしむるものは正に此の活動的理性法則である。然し乍ら個別的自我は最初から他の自我との活動的共同態の内に置かれて居るからして、其の共同態の内或は其と共にのみ個別的自我は彼の理性的目的を實現し得る。其故個別的自我は自から發展し得んが爲には、共同態を構成しなければならぬ。従つて此の點からしてフイヒテが彼の著書、*Naturrecht*、及び最後に、*Geschlossenen Handelsstaat*、に於て書ける社會主義的社會の光景は、事實決して彼の思想上の一挿話を表はすものではなく、寧ろ

既に彼の理論上、認識論上の立場より全く不可分なる歸結である。

斯くて社會一般の極限概念としての社會化せる意識てふ概念はフイヒテに於ては多少形而上學的色彩に富むと雖も、個別的自我に本元的に内在する純粹我或は種屬性として表はされたのである。

而して本元的純粹我に由來する無意識的社會構成は應て必然的に夫が意識的社會構成——理性國家——に移り行くのである。

- 1 M. Adler, „Marx als Denker.“ S. 27.
- 2 Fichte, „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.“ S. W. Bd. I. S. 440
- 3 Fichte, S. W. Bd. I. S. 416.
- 4 Fichte, „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.“ S. W. VII. S. 25.
- 5 eberda. Bd. VII S. 23-24.
- 6 vgl. Adler, „Wegweiser“ S. 89.
- 7 Fichte, „Über die Bestimmung des Gelehrten.“ (Reclam.) S. 16.

四

ヘーゲルも亦フイヒテと等しく外觀的カントの二元論を克服せんとしたのである。即ち思惟と實在の對立の克服を彼は絶対精神(或は客觀的、世界精神)に見出したのである。絶対精神は思惟であると共に思惟の對照たる實在を其自ら造り出すのである。然し絶対精神は其自からの内的、必然的法則に依り、其自から發展し、其の發展が世界史を構成するのである。而して其の發展の法則が正、反、合を通じての辯證法的發展なる事は周知の事柄である。

斯くの如くヘーゲルの哲學は頗る形而上學的色彩に富んで居る。然し斯る故を以て、ヘーゲルの哲學は今日無價値なものとして否定せんか、斯る所爲に出ずる者は最早マルクスがヘーゲル哲學の核心を受け入れ、以て今日社會科學の方法論的基礎を確立するに至つた過程を認識するを得ざるに至るのである。然らばマルクスは如何なる點をヘーゲル哲學の眞理として受入れたかと云ふに、アドラ一に從へば大體次の四點である。第一にマルクスをして社會科學に自然科學と等しき方法論上の嚴格性を附與するに至らしめた『社會化せる人間』(vergesellschaftete Menschheit)は彼がヘーゲルの絶對精神の核心、眞理として見出した所のものであり、第二に彼をして社會法則を因果律的に基礎付ける事を得るに至らしめた人間社會化の形式と内容の矛盾——其の歴史的形態は階級闘争——は彼がヘーゲルの世界精神の矛盾を通じての發展過程の核心として見出した所のものであり、第三にヘーゲルに於ては絶對精神の辯證法的發展は因果律たると共に、其の内に目的追求、即ち目的論が内在して居る事をマルクスは人間の目的設定活動を通じて現はるゝ因果律として表はされ、第四にヘーゲルに於ける思惟と實在の同一性はマルクスに於ては經濟關係の物的外皮を人間關係従つて精神關係として指摘した點である。是等兩者の包括的關係の詳述は他日に譲り、此處に於ては本論文の目的に從つて、専らヘーゲルの絶對精神は其核心に於て人間の社會化せる意識——其に依つて凡ての人間の結合、社會一般の成立が可能ならしめらるゝ基礎——に外ならぬ事を検討して見やう。蓋し、ヘーゲルに於ては自然及び人類は絶對精神の現象形態たるに過ぎぬ。而して、絶對精神の現象形態たる人間が等しく其の現象形態たる自然と異なる所は『彼が世界法則の終局點であり、其の點に

於て世界法則は自己意識、即ち自己の法則の認識に到達する』のと云ふ事である。『此の事は次の事を意味する。人間は宛然も世界現象の他の凡ゆる現象と等しく、事實法則に從はしめられて居た。然し乍ら、同時に此の法則に從はしめられて居る事の觀察者であつた。人間は從來此の世界法則の不可抗性に依つて動かされて來たが、然し窮極に於て彼が其の法則を意識して從ふ事に依つて、其の法則の指導者となる。其故人間はアルキメデスが世界を動かす可き點として求めた所のものであつた、即ち其の點に於て法則に從ふと云ふ事と其の認識とが一致し、斯くして法則に從ふ事は結局自由に移り變り得たのである。』斯くの如く人間は絶對精神の現象形態たるにも拘らず、其の法則を意識する事に依り、盲目的必然より意識的に其の必然に從ふ事に依り、自由の王國、即ち彼の所謂道徳的理性國家を建設するに至るのである。然し乍ら、凡ての人間は既に等しく絶對精神の現象形態たるの故を以て、彼等が夫を意識せざる以前に於て、先驗的に共同の精神を、換言すれば社會化せる意識を有するものであり、從つて必然的に精神的共同態を構成するのである。故に彼等が其を意識して理性國家を建設せざる以前、即ち彼の所謂『市民的社會、或は原子化せる社會』(bürgerliche oder atomisierende Gesellschaft)に於てさへ、彼等人間は自己の意識内に於ては向自的(für sich)目的の爲に活動せるに拘らず、本質に於て先驗的に社會化せる人間意識の發現なるが故に社會的活動であり、其の活動を通じて各個人は必然的に結合しなければならぬ。斯くの如く市民的社會の本質を成すものは原子化せる個人に非ずして、先驗的に社會化せる人間意識に依る各個人の結合の必然性である。此の問題を更に詳述するに先立つて少しくヘーゲルの社會、國家概念の研究を試みる。

蓋し、ヘーゲルの社會概念を充分理解し、且つ夫が國家概念との對立が如何に可能であり、否な必然的であつたかを理解せんが爲には、吾人は從來多くの場合に於て看過せられて居つた次の事に注意を向けなければならぬ。即ちヘーゲルに於ける社會概念は今日吾人が社會と云ふ言葉と結付くる社會生活一般の普遍的概念ではなく、寧ろ『市民的社會』の概念である。ヘーゲルに於ては社會概念は常に斯る名稱の下に取扱はれて居た。其故吾人はヘーゲルに於ては普遍的、理論的社會概念に非ずして、一つの歴史的社會概念を取扱ふのである。彼は社會の本質として自由に發達せる經濟上の利己主義、資本主義經濟、及びブルジョワ的精神を擧げて居る、而して彼は既に青年時代の著作殊に“Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes” (1803) といふ論文に於て、頗る心理的特質に於て社會の本質をば『社會的原子論の組織』(System des sozialen Atomismus) として書いて居る。更に彼は“Phänomenologie des Geistes” (1807) に於て此の社會的原子論の組織に加ふるに『精神的動物界』(geistige Tierreich) といふ頗る顯著な表明を與へた。何故かなれば、其の組織に於ては動物と等しく専ら自己をのみ考ふる實在の衝動、即ち『向自的に正しき個性』^① が發展せらるゝが故である。其故“Grundlinien der Philosophie des Rechts” (1821) 第一八二節の註に次の如く云つて居る。『市民的社會は假令へ其の完成が國家の完成として現はれると雖も、家族と國家との間に現れる差違である、何故かなれば差違としての社會は國家を前提とし、換言すれば市民的社會が存在す可きが爲には、國家を獨立なものとして前提しなければならぬからである。更に市民的社會の創造は近代の世界に屬するのであつて、近代の世界は此の(註 市民的社會と云ふ) 理念(註 發現)の全條件に其の權利を與へたのである。』^②

其故ヘーゲルに於ては國家に對立して現るゝものは社會一般ではなく、寧ろ市民的社會であり、彼は此の市民的社會を客觀的精神が『客觀的道德』(Sittlichkeit) といふ最高の形態、即ち國家への發達の一發展階段として考察した。其の場合、市民的社會は其自體客觀的道德の否定を意味する發展階段である。吾人は此處にヘーゲルの正、反、合の發展形式を考へねばならぬ、即ち其は決して程度上の、換言すれば、先の階段より後の階段の方がより客觀的道德に近いと云ふ意味に於ける發展傾向を意味するものではない。其故ヘーゲルは社會を客觀的精神の現象として、更に詳しく云へば家族と國家との間の客觀的道德の第二の形式として取扱つて居るとは云へ、決して其は客觀的道德の中間の形式ではない。寧ろ社會はヘーゲルに従へば家族に於ては、即ち第一の階段に於ては猶ほ意識せられざるも、直接現れ來つた客觀的道德に對する『反』(Antithesis) である。何故かなれば、家族は其自體を一つの統一として感ずる、即ち其の統一は個々の個性を此の統一の一員として意識せしめ、且つ愛を以て彼等の有する心術(註 行爲の動機の元となる意志習慣) たらしむるからである。^③ 之に反して、市民的社會は正に此の統一の分離、其の成員の原子化を意味し、即ち市民的社會は斯る統一の成員をば向自的に存在し、且つ自己をのみ思惟する個人に作る、而して斯る個人の對立的心術は最早愛ではなく、寧ろ自己追求、利己である。ヘーゲルの有名な言葉に従へば、社會は『欲望の組織』(System der Bedürfnisse) となり、且つ此の組織は客觀的道德の組織との對立を意味する、而して斯る客觀的道德の組織としての國家は家族と市民的社會の『綜合』(Synthesis) と考へる可きである。

然し乍らヘーゲルに於ける國家と社會とは同一平面上に於ける對立ではない。何故かなれば前者は普遍的に存在する本質的な客觀的道德の意識形態であり、從つて國家は潜在的に普遍的存在であり、唯各人が其の客觀的道德を意識する時に於て純粹な形に於て現るゝも、後者は單に過度的のものであり、客觀的精神の發展の歴史上の或る點たるに過ぎぬ。其故市民的社會に於ては客觀的道德の理念は純粹な形に於て現はれずして、分離して居る。『Enzyklopädie』の三百二十三節に於て、次の如く云はれて居る。『精神としての實體(註客觀的精神或は道德)は多數の人格(家族も一つの人格にすぎぬ)、換言すれば家族或は個々の特殊な人格、即ち獨立的自由の内^に存し、向自的に特殊なものとして存する人格に於て、先づ抽象的に其の客觀的道德の規定を失ふ、何故かなれば斯るものとしての是等人格は絶對的統一を意識せずして、寧ろ彼等自身の特殊性並に彼等の向自的存在をのみ意識し、且つ目的とするからである。——夫は原子論の組織である。』同様に『Rechtsphilosophie』百十四節の註に『客觀的道德なるものは此處に於ては極端に失はれて居る』と書かれて居る。

以上がヘーゲルの國家及び社會概念の大要であるが、さて今度は本來の問題に立歸つて、斯くも原子化する市民的社會の内部に於て、何故に専ら向自的にのみ活動する各個人は相互に結合し、其處に市民的社會を構成する事を得るか、換言すれば市民的社會内部に於ける人間の結合一般を可能ならしむる要因は何であるかを研究しなければならぬ。既に述べたるが如く、彼に於ては市民的社會は完成せられたる客觀的道德、即ち國家への一階段たるに過ぎぬ。而してヘーゲルが屢々繰返へし力説した所に從ふならば、個人の自己追求の原子論は本質に於て個人が自から有すると共に、他の

個人をして持たしむる所の誤れる意識、外觀たるに過ぎぬと云ふ事は此の社會と國家との歴史的關係を明瞭ならしむる。個人は自己を特殊なもの、全く自己の上に立つものと考へると雖も、個人は精神的關聯、客觀的精神の一成員たる事を排止しなかつた。個人は客觀的精神と云ふ統一から遁れ去る事は出來ない、彼は單に其を認識せず、又否定し得るに過ぎない。其故向自的にのみ存在せんとし、個性の個人的活動以外のものは實在として考へまいとする個性を取扱つて居る。『Phänomenologie』中の一章は既に次の様な特殊な表題が附されて居る。即ち『精神的動物界と欺瞞或は事實其もの』(Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst)である。即ち各個人は自己に對してのみ、或は自己の爲に作つた物に對してのみ仕へんと考へ、且つ斯く偽るも、事實彼等は他の個人、即ち他の個人の肯定的或は否定的態度との關係に於てのみ行爲をなす事が可能なるが爲に、凡ゆる彼等の意欲の實現は『彼のものを普遍的要素に置く事に依つてのみ達成せらるゝ事を示さねばならぬ、即ち斯くして彼のものは凡ての人のものとなり、且つならぬばならぬ』の個人は相互に孤立せるものとして偽り、且つ相互に斯るものとして考へるも、結局彼等の行動の凡ゆる要素に於て、其の行動に就ての彼等の共同の判斷に依り、又彼等の是認、否認に依り、彼等が精神的に結付いて居る事が示されぬばならぬ。而して此の事は『Rechtsphilosophie』に於て、殊に社會を利己主義の王國、『特殊性の領域』(Sphäre der Besonderheit)と名付けて居る箇所^に於てさへ次の如く頗る明瞭に書かれて居る。『然し今や特殊なものが最初に余を決定す可きものであると云ふ關係が生ずる、從つて客觀的道德の規定は止揚せらる。然し乍ら余は本來其に關して誤解して居るのである、

何故かなれば、余は特殊なものを保持すると信ずるも、事實普遍及び結合の必然性が最初のものであり、且つ本質的なものとして止まる、従つて余は一般に外観の階段にあるのであつて、特殊なものが余に取つて決定的なもの、即ち目的として止まるも、斯くする事に依つて余は普遍性に仕へるのであり、普遍性は本來余に對して窮極の力を有す。』⁶⁾即ち市民的社會に於ては、各個人は自己意識に於て向自的に、即ち特殊なものとして活動して居るにも拘らず、本質に於て彼等は等しく客觀的精神の現象形態であり、従つて彼等の意識は先驗的に社會化せるが故に、彼等の行動は社會化せるものでめり、普遍的なものであり、且つ斯る普遍的要素としてのみ彼等は必然的に相互に結合し、其の目的、意欲を實現するを得るのである。斯くして人間結合一般を可能ならしむる窮極の楔機、即ち社會一般の極限概念たる社會化せる意識は今やヘーゲルに於ける絶對精神、客觀的精神の核心である。

今迄獨乙古典哲學に於て、社會化せる意識の概念が如何に發展されたかを論じ來つた。而して其の概要を一言にして云はんぞすれば次の如くである。『先驗的に社會的なものとしての社會化せる意識の概念はカント、フイヒテ、ヘーゲルに於ける認識批判の本來の意義たるに過ぎぬ。カントに於ける意識一般の概念、フイヒテに於ける絶對我、ヘーゲルに於ける客觀的精神は意識が其の個人的現象様式たるに拘らず、超個人的性質を有する事に對する異なる表明たるに過ぎぬのであつて、此の意識の超個人的性質はカントに於ては目的の王國として、フイヒテに於ては理性の王國として、ヘーゲルに於ては絶對精神の發展として、結局單に精神的存在及び作用の先驗的に社會的な性質を

表明するに過ぎぬ。而して凡ての批判哲學の偉大な思想は假令へ個人を以て單なる意識一般の形式以上のものを意味す可きであるにせよ、後にコントが全く異つた觀念より出發して、一つの虚構なりとせる此の個人をば一つの欺瞞なりと呼掛くる點に於て一致して居る。自己を本質なりと考ふる個人はカントに於ては理性の背理であり、フイヒテに於ては無批判的偏見であり、ヘーゲルに於ては欺瞞である。其故批判哲學の出發點は事實個人なるも、其の中心點は意識であり、且つ此の意識は専ら個人の内流るゝ先驗的に社會化せる過程として認識せらるゝのである。』⁶⁾

1 vgl. M. Adler, „Marx als Denker.“ kap. III u. IV.

2 ebenda. S. 36.

3 ebenda. S. 36.

4 Hegel, „Phänomenologie des Geistes.“ (Philosophische Bibliothek) S. 257.

5 Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechtes.“ (Philosophische Bibliothek) S. 334.

6 Hegel, ebenda. § 140.

7 Hegel, „Phänomenologie.“ (Philosophische Bibliothek) S. 272.

8 ebenda. Zusatz zu § 181.

9 M. Adler, „Kant u. d. Marxismus.“ S. 162.

五

ルドウ・ヒ・フイヒテ・バハに於て初めて社會化せる意識の概念は其の經驗的基礎付けを見出したのである。』彼は其の概念を一方に於て從來フイヒテ、殊にヘーゲルを通じて、夫が保持して居た過度

の形而上學的研究より解放すると共に、他方彼は夫を事實カントの純粹認識批判的把握に訴へずして、寧ろ彼は其の心理學的、經驗的適用に突き進み、而して批判哲學の眞理は人間の種屬性の完成にありと道破した。』の『フオイエルバッハは觀念の王國、就中宗教上の觀念の王國を人間の精神生活の普遍的心理法則の所産なりと指摘する事に依つて、彼には觀念の王國の核心として人間の種屬的本質が明かにせられた。此の最高の本質、夫が流出を信仰深き人は神の働きとして、思想家は世界理性の支配として驚く可き程、且つ大膽にも自己から引離した所の此の最高の本質は其故人間自身の本質に外ならざるものとして現はされた』の而して其の本質は全く種屬的な、社會的な、社會化せる本質である。而してマオイエルバッハの立場は既に彼のドクトル論文『理性の統一性、普遍性及び無窮性に就いて』(De ratione una universalis infinita. 1828.) に於て明瞭に發展せられて居る。否な彼は此の書の内に於て確かに現實的社會現象、殊に宗教上の現象の心理學的分析に努力を向けて居るとは云へ、彼はカントの純粹認識批判の先驗的社會的側面を全く獨立に、且つ彼自身の天才的手法に於て獲へて居る。故に『フオイエルバッハが此のドクトル論文に於て頗る銳利に且つ正確に發展せしめた思想は正にカントの認識批判が我々の自然概念に對してのみならず、又我々の社會概念、從つて社會科學の批判的基礎に對して有する所の頗る重要にして、且つ多くの場合認識せられざる事情を初めて具體的に表明したものと看做す可きである。』の即ち吾人は此の論文の内に次の言葉を読む。『思惟は普遍的な、共通なる活動である。』『思惟は其の形式に於て普遍的な事を意味す、……思惟は凡ゆる個人の間に通ずるも、自己から不可分なものとして止まる。思惟に於て余は凡ての人間である。』自我、個人は斯くの如く單に意識の普遍性が認識せらるゝ形式となる。『其故余が思惟する時、余は其自體特殊なる一個の人格として普遍なものではなく。寧ろ明かに何等の制限も、例外もなく普遍なのである。』人間の絶對的平等は其故凡て塵に歸る死に於てのみ初めて見出されるのではなく、寧ろ既に生に於て、『更に詳しく云へば思惟に於て』見出されるのである。凡ゆる人間の内に存する同一の理性に依つて、凡ての人間は初めて相互に關係し、相互に參與し、相互に理解する事を得るのである。

斯くの如く、彼は初期の著作に於ては人間思惟の統一的にして、且つ集合的性質を、換言すれば種屬的性質を先驗的な、從つて單なる歴史的心理的に非ざる性質として表明したのである。斯るカントとの類似を彼は氣付かなかつた。何故かなれば『假令へ、彼が曾つてカントは『人間の種屬概念……を本來初めて哲學に導いた』と説明せるも、其の場合彼は事實カントの歴史哲學上の著作をのみ見て居つたのであつて、彼の認識批判の先驗的社會的意義をなほ考へては居なかつた』からである。然し『此のドクトル論文に對して彼が後に爲した凡ての修正は専ら觀念論的形式——其の形式に於ては普遍的思惟はなほ形而上學的本質の如く見えたと云へ、事實其の普遍的思惟は思惟過程一般の認識批判的規定を示すに過ぎないのであるが——から脱却し、且つ彼の後期の感覺論的立場に適應する所の、然し乍ら決してより正確な理解を與へない次の思想を想起する事にあつた、即ち夫は意識は意識せる感覺に外ならざるが故に、思惟に依つて理解せられた普遍性は感性、感覺に適應する思想である。』の斯くの如く、彼は後期に於ては頗る感覺論者となり、從つて彼は人間の種屬的本質

の思想である。』の斯くの如く、彼は後期に於ては頗る感覺論者となり、從つて彼は人間の種屬的本質

をより感覺的に、従つてより心理的に基礎付けたのである。然りと雖も彼は感覺論者の故を以つて本來の本體論的唯物論者——其は世界の本質に就て、具體的たるを精神的たるを問はず、全世界現象に就いて、唯一の説明原理を物質の内に見出す者、従つて最初から形而上學に墜入れる者——ではなく、單に哲學者の頭の中で構成された思辯に對し、吾人の知識の基礎を經驗世界に訴へんとする意味に於ての唯物論者、従つて本質に於ては實證論者に外ならなかつたのである。斯る彼の立場は次の一句よりするも明瞭である。『私は凡て無條件に絶對的、非物質的な、自分自身を以つて充足せしめんとする思辯——其の素材を自分自から造り出す思辯——を排斥しなければならぬ。私はより善く思惟し得んが爲に眼を頭から取去つて終ふやうな哲學と雲泥の相違がある、私は思惟の爲に感官、殊に眼を必要とし、我々が常に感官の活動に依つてのみ得らるゝ物質の上に私の觀念を基礎付けねばならぬ、又私は觀念から對照を造り出さぬ、寧ろ反對に對照から觀念を造り出す、蓋し對照は頭の外に存在するものに過ぎぬ。私は實踐的方面に於てのみ觀念論者である……理想は私に取つては單に歴史的將來、眞理と道德の勝利への信仰たるに過ぎずして、私に對して單に政治的、道德的意義を有するに過ぎぬが、本來の理論哲學の方面に於ては正に反對の事が、即ち既に説明した意味に於ての實在論、唯物論が存する……私は精神的自然研究者たるに過ぎぬ、蓋し自然の研究者は手段即ち物質的手段なくしては何事をもなし得ない』からである。

さて後期に於ける感覺論者としての彼は人間思惟の普遍妥當性を意識の先驗的形式に求めずして、其は各個人間の經驗的、心理的相互作用を俟つて初めて成立するものと考へたのである。故に彼は“Grundsätze der Philosophie der Zukunft”に於て次の如く書いて居る。『經驗論は正當に我々の觀念の發生を感官から導いて居る、唯其は人間の最も重要な、且つ本質的な感官の對照が人間自身である事、及び人間が(註他の)人間を目標する場合にのみ、意識と理解の光は燃上る事を忘れて居る。其故觀念論は人間の内に觀念の發生を求むる場合は正しい、然し乍ら、其が觀念を孤立せる、其自から存する本質として、魂として假定された人間から、一言にして云へば感覺的に與へられた他我なき自我から導かんとする場合、夫は誤つて居る。報知を通じてのみ、人間と人間との會話からのみ、觀念は發生す、唯一人ではなく、他人と共にのみ人は概念、理性一般に到達する。二人の人間は人間——精神的なると共に肉體的な人間——の創造にかゝる、人間と人間との共同生活は眞理と普遍性の第一原理であり、標識である。』又『人間の本質は人間と人間との共同生活即ち統一の内のみ存する、——然し乍ら其の統一は自我と他我との相違せるもの、實在の上のみ存する。』と云つて居る。

斯くして彼はフイヒテ、ヘーゲルに於ける形而上學的ベールに覆れたる社會化せる意識を天上より此の地上の、經驗的相互作用を通じて初めて成立する人間の普遍的な心理作用に迄引下ろしたのである。然し乍ら彼はなほ靜止的の人間社會化の一般に止まつて居つた。何故かなれば假令へ彼が人間意識の普遍性を經驗的相互作用に求むるとは云へ、彼は單に人間が受動的に其の對照——自然並に人間——よりの刺戟を感官を通じて受入れ、以て普遍的認識を構成するに至る理論的態度を明かにしたに過ぎぬものであり、従つて彼が人間の本質として明かにせる普遍的な心理作用は靜止的、不可變

的のものであつたからである。斯る靜止的人間社會化一般に止まつて居つたフョイエルバッハの缺陷を指摘し、夫が生きた現實の歴史上に於ける能動的、可變的展開を研究するに至つた者は正にカール・マルクスである。

- 1 M. Adler: „Kant u. d. Marxismus.“ S. 164.
- 2 vgl. Adler: „Marx als Denker.“ S. 45. „Der soziale Sinn der Lehre von K. Marx.“ In: Archiv f. d. Gesch. d. Soz. u. Arbeiterbew., Jg. 4. H. 1. S. 13.
- 3 M. Adler: „Wegweiser.“ S. 164.
- 4 ebenda. S. 165 Zusatz.
- 5 ebenda. S. 165.
- 6 Ludw. g. Feuerbach. Sämtliche Werke. „Das Wesen des Christentums.“ (Vorrede zur 2. Aufl. 1843.) VII S. 10-11
- 7 „Grundsätze der Philosophie der Zukunft.“ S. W. II. S. 330
- 8 ebenda. § 59.

六

形而上學的雰圍氣の内にあつたヘーゲルの絶對精神の核心をば『人間の本質』としての普遍的な心理作用として見出したフョイエルバッハの現實的哲學理論は猶ほヘーゲル流の思辯の繫縛の下にあつた當時の思想に如何に偉大な影響を與へたかは明かである。實に彼の思想の開放的影響を若きマルクスは受けたのであつて、其の事實に對し自己の初期の著作に於て頗る能辯に證明を與へて居る。『神聖家族』の凡ゆる箇所を於て次の如き言葉を讀む。『一體誰が(註ヘーゲル哲學)體系の秘密を曝露したか。

フョイエルバッハだ。哲學者が凡て認めた概念の辯證法、即ち神の闘争を否定せる者は誰か。フョイエルバッハだ。古い襤褸、否な無窮の自己意識の代りに人間を置いた者は誰か。フョイエルバッハだ。フョイエルバッハだ、そして唯フョイエルバッハのみである。』と書いて居る。

斯くの如くフョイエルバッハがマルクスに力強き影響を與へた事實よりして、往々人々は其の當時に於てマルクスは全くフョイエルバッハの影響の下にあつた如く考へる。然し夫は誤つて居る。マルクスは根本に於て決してフョイエルバッハ主義者ではなかつた、寧ろ最初から確かに彼が此の思想家から受けた有力な刺戟をば、然し單に全く自己の軌道上の運動の刺戟としてのみ受入れた。事實彼自身の軌道は最初に於てはフョイエルバッハ的思想傾向に走るやうに見えた。然し乍ら其最初から既に特殊な批判的分離を示して居るのであつて、斯くしてこそフョイエルバッハに於て猶ほ朦朧たる人間の本質の概念を『人間社會』なる新たな概念に集中したのである。若し然らざればマルクスが既にかの有名なるフョイエルバッハ論に於てなしたるが如き明瞭な意識を以て、彼はフョイエルバッハを脱却し得なかつたであらう。』即ち彼はフョイエルバッハが『人間の本質』として見出した種屬的心理作用は單に人間の理論的側面を明かにしたものであり、且つ其の人間の理論的態度は受動的、自然的事實として表はされて居るに過ぎずして、眞の現實的人間の本质は對照に能動的に動き掛け、之を變革すると共に、自己をも變革するに至る革命的實踐なる事を閑却して居る點を指摘して居る。故に吾人はフョイエルバッハ論に於て次の如き命題を讀む。『凡て從來の唯物論(フョイエルバッハの夫を含めて)の主要缺陷は對照、實在、感性が客觀或は直觀の形式に於てのみ理解せられ、感覺的人間の活動、實

踐として、主觀的に理解せられなかつた。其故活動的側面は唯物論とは反對に觀念論(註ヘーゲルの其を指す)——其は自づと此の實在的感性的活動を斯るもの(註人間自身の活動)として認めず——から抽象的に(註ヘーゲルに於けるが如く絶対精神の自己發展として)發展した。フイエエルバッハは人間活動を感性的に理解せんと欲する——(註然し其の人間活動は其の人間の) 思惟對照から實際(註全く)區別せられた客觀であつた、然し乍ら彼は人間活動其ものを對立的(註思惟對照に依つて刺戟せらるゝと共に逆に夫に働き掛くる)活動として理解しない。其故彼は基督教の本質に於て理論的態度(註單に外的對照、環境を知らんとする受動的態度)をのみ眞の人間の態度と見るも、一方實踐(註外的對照、環境に働き掛け、變革せんとする態度)は單に賤しき猶太人的現象形態に於て理解せられ、且つ規定された。彼は其故『革命的』、實踐的——批判的活動の意義を理解しない。『換言すれば唯物論は單に人間か環境と教育の所産たる事を教へたに過ぎぬ。夫は『人間の環境が變ぜられ、教育者自身が教育せられねばならぬ事を忘れて居る。従つて夫は社會を二つの部分に分つ——其等の内の一つは人間の上に高められる。環境の變化と人間活動の變化或は自己變化とが同時に起る事は革命的實踐としてのみ理解せられ、且つ合理的に理解せらるゝ。』『フイエエルバッハは宗教の本質を人間の本質の内に分解した。然し乍ら人間の本質は決して個々の個人に内在する抽象的なものではない。現實に於て夫は社會關係の總體である。斯る現實の本質の批判に立入らなかつたフイエエルバッハは斯くて次の如く爲さざるを得なかつた。第一に社會過程から抽象す可く、且つ向自的宗教感情を確定し、且つ又抽象的——孤立せる人間としての個人を假定す可く。第二に斯くて人間の本質は單に『種屬』としてのみ、内的な沈黙的な多數の個人を自然的に結付ける

普遍性としてのみ理解せられ得る。』換言すれば、フイエエルバッハは事實此の『人間の本質』と云ふ概念に依つて、宗教の神秘主義と思辯の朦朧性から遁れ出する事が出来た。然し乍ら其の場合なほ此の概念は全く抽象的であり、且つ現實に於て歴史上自ら轉廻し、變化しつゝある人間生活に何等直接關係することなしに止まつた。何故かなればフイエエルバッハは先づ第一に理論的態度、即ち精神生活一般の抽象的活動をのみ人間の本質と看做し、且つ、人間が生命保存の爲に能動的に其の對照——自然並に他の人間——を變革する實踐的活動、即ちマルクスの所謂革命的實踐と關係せざりしが故に孤立せる個人に止まつたのである。『明かにフイエエルバッハも此の缺陷を感じ、後に彼は感性、知覺生活てふ概念に訴へて其の缺點を補はんを考へた。』然し乍ら事實に於てはなほ此の感性は人間の理論的態度の一要素たるに止まつて居つた。故にマルクスは第九の命題に於て『直觀的唯物論、即ち感性を實踐的活動として理解しない唯物論が到達する最高の點は個々の個人の直觀であり、市民的社會の直觀である。』と云つて居る。

斯くの如くして彼はフイエエルバッハの缺陷を指摘せる後、更に自己の立場を發展させて居る。マルクスの語を以てすれば『感性を實踐的活動として理解する』場合に於て、初めて人間の本質は充分に理解されるのである。即ち人間は實踐的活動に於て自然のみならず他の人間に働き掛くる以上、今度は『如何にして(註フイエエルバッハが人間の本質を看做せる) 此の種屬は單なる受動的自然的事實に非ずして、寧ろ人々の活動を通じて、即ち凡ての人々が協働的(miteinander)に上下關係的(aufeinander)に相互に働き掛け得る様式を通じて彼等が不斷に造り出す所の相互關係及び、相互錯綜であるかを認

識しなければならぬ事になる。』斯くしてこそ、初めて人間の本質は其の現實に於て人々が彼等の生命を獲得し、保持し、且つ發展せしめんが爲に立つ所の『社會關係の總體』として現はれる。之ぞ次のマルクスの命題の意味である。『凡ての社會生活は本質に於て實踐的である。理論を神秘主義に誘ふ凡ゆる神秘は其の合理的解決を人間の實踐の内に、而して此の實踐の把握の内に見出す。』而して此の社會關係の總體の基本關係をなす、人間の勞働過程——生産關係——に人々は必然的に共に從屬し、且つ此の勞働過程に於てのみ凡ての個人の活動が凡ての他の人々に向けられるのみならず、又斯る過程なくしては實際如何なる人間活動をも考へられない。換言すれば、凡ての人は此の世に生れ来るや、必然的に一定の生産關係、惹いては其の基礎の上に立つ一定の他の社會關係内部に於て活動す可く強制され、従つて其の一定社會關係に適應した一定の種屬活動をなす可き必然性の下にある。資本主義的社會關係の内部に於て直接生産過程に參加せんとする凡ゆる者は、無産者は賃銀勞働者として、有産者は資本家としての種屬活動を體現するの必然性を有す。故に各個人は其自體社會化せる者である。斯くして、フォイエルバッハに於ては根本概念は常になほ人間であり、更に詳しく云ふならば、受動的な孤立せる種屬的人間であり、マルクスに於ては、社會より正確に云ふならば一定關係に於て相互作用をなす能動的な、種屬的人間、即ち社會化せる人間である。故にマルクスは第十の命題に於て『古き唯物論の立場は市民的社會であり、新唯物論の立場は人間社會又は社會化せる人間 (die menschliche Gesellschaft oder vergesellschaftete Menschheit) である。』(3)と云つて居る。

蓋し此の『社會化せる人間』てふ概念に依つて『マルクスが初めて社會科學に自然科學と等しき方法論上の嚴格性を附與し、以て吾人の學問上の財産を劃期的に擴大する事を得るに至つた』：：：のであり、此の概念と共に從來の社會概念は嘗て到達し得ざりし其の決定の明瞭さと正確さとを經驗したのである。』(4)即ち社會は常に個々の個人活動を通じてのみ現はれ、其以外の所には存しない、又其の内容は個人の必然的結合内部に於ける一定の種屬活動である。換言すれば社會は『其の内容に従へば解離し難き結合(其に適應する種屬活動)であり、其の形式に従へば個人的存在である。』(5)更に簡單に云へば『人間の社會化活動』(Vergesellschaftung)に外ならぬ。斯くてマルクスに於て活動、機能概念としての社會概念が設定されたのであつて、夫は獨乙古典哲學の核心たる社會一般の極限概念としての『社會化せる意識』を社會の機能概念としての『社會化せる人間或は人間の社會化活動』に置き換へたのである。而して此の社會概念が如何に從來の個人主義並に全體主義の社會概念を止揚したかは結論に於て述べるであらう。

更に吾人はマルクスに於て社會の組織概念が明瞭にせられたる事を知る。即ち彼は一定時代に於ける種々なる社會化活動の統一あり、解離し難き機能關係を明かにしたのである。彼は經濟的側面より此の機能關係を理論的に理解した、何故かなれば其の經濟的側面の内に社會生活の前提が存し、斯くて他の凡ゆる社會的活動が専ら實現し得る所の框が存するからである。さればマルクスは『彼等生活の社會的生産に於て、一定の必然的の、彼等の意志より獨立した關係に、即ち彼等の物的生産力の一定發展階級に適應する所の生産關係に入り込むものである。此等生産關係の總和は社會の

經濟的構造を成すものであつて、それは法制上及び政治上の上層建築が據つて以て立つ所の、又一定の社會的意識形態が之に適應する所の、眞實の土臺である。物質的生活の生産方法は一般に、社會的、政治的、及び精神的の、生活過程を條件付ける。人類の意識が其の存在を決定するのでなく、寧ろ之に反して、彼等の社會的存在が其の意識を決定するのである。是と云つて居る。

更にマルクスに於ける社會概念は歴史的、可變的、發展的概念である。何故かなれば社會、即ち人間の社會化活動は所謂革命的實踐であり、従つて自然並に他の人間に働き掛け、是等を變革すると共に自己をも變革するに至るからである。換言すれば一定時代に於ける一定の社會化活動に於て、各人は相互作用を營むと共に、反對に相互作用の結果として徐々に、或は急速に其の一定の社會化活動は變革し、發展するに至るからである。

最後に此の歴史的過程、此の社會化活動の自己變化は決して單なる偶然な、法則なき時代の經緯ではなく、寧ろ一つの合法的過程、發展の過程である。此の發展と云ふ言葉に於て、吾人は變化が外部よりの影響に依つて惹き起されるのではなく、寧ろ自己變化なる性質に内在し、此の變化系列の方向を決定する法則性より生ずるが如き一定時代の變化系列を理解する。其故一つの發展たる凡ゆる變化系列は其自身の内に一つの根本的自己法則を有す。『人間の社會化發展の自己法則は其の社會化の形式と内容との必然的矛盾に存する。此の矛盾は人間社會化の辯證法の本質をなす。社會生活は其内容に従へば解離し難き結合であり、其の形式に従へば個人的存在である。社會化の各階段は其故個々の個人の働きを通じてのみ存在し得るし、斯くて各社會化形態は個人的利益に適合するやうになさんと不斷に努力して居る、個人的衝動、目的設定、觀念の充滿の内に浸る。斯くの如くして、社會化の各階段を矛盾せるものならしめ、夫を一つの矛盾なき社會化に依つて克服す可く推移せしむる所の社會化の内容と形式との間の分離が存する。此の人間社會化の内的矛盾は斯くして凡ゆる既に到達せられたる社會化の階段を常により高き階段へ推移せしめる。斯る際に實際、社會化の運動は其の一定方向、發展の内に於て起る。此の發展の動因は社會化の内部に於ける矛盾、反抗であり、此の矛盾或は反抗は社會化が一定の程度に達すると、社會化を急速に、或は徐々に幾つかの團體に分離せしむる。是等の團體は結局其等の間に生じた闘争的傾向を現はさねばならぬ。何故かなれば、既存の社會階段を利用し得るに至つて居る一つの團體は斯る社會階段を維持せんとし、然し正に然るが故に他の團體は之を克服せんと求む。斯くて社會團體間の闘争は社會發展の衝動力となる。而して此の闘争は一定の經濟的階段に於て經濟的階級闘争の形態を探る。社會化の内部に存する形式と内容との矛盾に依る社會化の變革をマルクス・エンゲルスは社會過程の辯證法と名付けた。然し乍ら、此の階級闘争其ものは社會學的範疇でなく、寧ろ一つの歴史的範疇に過ぎぬ。其故階級闘争は社會化せる生活の本質に屬さずして、寧ろ假令へ數千年の長きに渡つて存するにせよ、社會化せる生活の特殊なる一形態を示すに過ぎない。夫は寧ろ社會化を其の經濟的に對立せる階級に分離せる非ソリダリズムの形態より、經濟的矛盾なきソリダリズムの形態に齎す所的手段其ものである。之に反して、社會化の社會的内容と、其の個人的經驗形式との矛盾は眞に社會學的範疇として階級對立の廢止せられた後と雖も存續し、單に全社會團體の生活と發展とを脅かすが如き鋭さを失ひ、單に

ツリダリズム的生活共同態の内部に於ける區別化の原理として作用するに過ぎない。』¹⁾

- 1 „Der soziale Sinn der Lehre von K. Marx.“ S. 13. „Marx als Denker.“ S. 46.
- 2 Marx. „Die Thesen über Feuerbach.“ These I. In: Marx Engels Archiv. Bd. I. S. 227.
- 3 ebenda. S. 228 (These 3)
- 4 ebenda. S. 229. (These 6)
- 5 „Wegreiser.“ S. 171.
- 6 ebenda. S. 229. (These 9)
- 7 „Der soziale Sinn d. Lehre v. K. M.“ S. 14. „Marx als Denker.“ S. 47.
- 8 ebenda. S. 229. (These 6)
- 9 ebenda. S. 229. (These 8)
- 10 ebenda. S. 230. (These 10)
- 11 „Der soziale Sinn d. Lehre v. K. M.“ S. 2.
- 12 „Die Soziologie im Marxismus.“ S. 17.
- 13 ebenda. S. 14.
- 14 Marx. „Zur Kritik d. politischen Ökonomie.“ S. 11.
- 15 „Die Soziologie im Marxismus.“ S. 17 18

七

吾人は既に獨乙古典哲學の核心たる社會一般の極限概念としての『社會化せる意識』竝に夫がマルクスに於て經驗的に基礎付けられた社會の機能概念としての『社會化せる人間或は人間の社會化活動』を知つた。而して、今や社會の發現形式は個人にして、其の内容は不可分な結合に適應する種屬活動てゝ社會の形式と内容の辯證法は從來の個人主義(Individualismus)竝に全體主義(Universalismus)の社會概念を止揚する。

古代に於てはソフィストに始まり、且つ自然法に於て特殊な完成を見出したる個人主義の社會概念は常に社會の發現形式を個人に求める限りに於て正しい。然し乍ら個人主義は向自的存在としての、特殊な、個別化せる、孤立せる個人に出發せるが故に、常に其等個人から如何にして社會が構成されるに至つたかと云ふ社會の起原に關する難問から遁れ出ずる事は出来なかつた。従つて、例へば自然法の準備者たる和蘭人 Hugo Grotius (和蘭名 H. de Groot)は社會の構成を社交的本能(Geselligkeitstrieb)、即ち人間の原始的社交性から演繹した。斯る本能を以て凡ゆる社會現象を説明し得るか。『植民地の所有者が其の奴隷を、封建君主が其の體僕を、工場主が其の勞働者を酷使し、苦しめ、且つ彼等をして自己に對する凡ゆる勞働の苦惱と生活の缺乏とを以て、唯喜びなき者たらしめ、働きて得る所は苦痛と、病氣、無知と陰慘なる憎惡とで満たしむる場合、事實是等は凡て奴隷も體僕も、賃銀勞働者も、等しく社會化の形態であり、人間の結合である』²⁾も、是等の結合を以て人間の社交性の所産と看做し得るか。『人間の社交性は未だ曾つて存在しない、そして斯る意味に於ける人間社會は一般に猶ほ全く存在して居ない、寧ろ夫は初めて造り出さる可きである。』³⁾又 Thomas Hobbesの如きはグローテウスと正反對に自己保存の衝動のみを認め、是よりして、原始的自然状態にあつては凡ての個人は自由であり、自己にのみ依存すと演繹し、更に此の孤立に依つて各個人は相互に敵であり、従つて『萬人の萬人に對する鬭争』(bellum omnium contra omnes)状態を演繹し、

斯る生存競争を避けんが爲に、即ち相互の恐怖から脱せんが爲に彼等は國家を設立し、一つの秩序立つた生活、即ち社會生活に結合すると主張した。然し乍ら、萬人の萬人に對する鬭争状態の下に於ける孤立せる個人の生存一般と云ふ事は到底考へ得られず、従つて彼が社會構成の起動力とした自己保存の本能も亦、存在し得ざる事になる。又 Jean Jacques Rousseau の如きは社會契約説を主張し、個人等が契約に依つて一つの社會に迄結合したと主張するも、何時孤立せる自由な各個人が契約に依つて社會を構成せるかを何人も實證し得ない。又アダム・スミスの如きは人間の結合の原因を人間獨特の交換欲に求め、此の交換欲を満さんとして、各人は自給自足より分業に移り、斯くて交換が成立し、其處に人間社會が構成せらるゝと主張せり、然れども、分業に依つて初めて社會の成立すと主張するは明かに論理上矛盾して居る、即ち社會が存すればこそ、分業は可能なのである。故にマルクスは斯る個人主義的社會觀を嘲笑し、彼等の出發點とする孤立せる個人は過去に屬するよりも、寧ろ近代に於て夫に近き表現を見出せる事を次の如く書いて居る「スミス及びリカードが夫を以て始めた所の、かの離群索居の獵夫や、漁夫は、十八世紀の創造力に乏しき幻想に屬する。其等はロビンソン物語であつて、決して文化史家の想像するやうに、たゞ過度の文化に對する反動や、誤解されたる自然生活への復歸やを現はしてゐるものではない。其等が斯かる自然主義に立脚せざるは、かの生れながらに獨立せる主體を契約に依つて關係せしめ、結合せしむる所の、ルーン一の『社會契約』と異なる所はない。其等は大小のロビンソン物語の假象、單なる審美的假象である。寧ろ夫は、十六世紀このかた準備をなし、十八世紀に於て其の成熟への大進歩を爲せし、『市民的社

會を豫想するものである。自由競争の行はれるこの社會に於ては、個人は、其以前の歴史時代に於て彼を一定の限られたる人間集團の所屬員ならしめたる、自然的紐帶等から解放されて現はれる。スミス及びリカードが尙ほ全くその影響の下に居た十八世紀の豫言者達は、一方に於ては封建的社會形態の崩解の。他方に於ては十六世紀以來新たに發展せる生産力の、産物たる所の、十八世紀の此個人をば過去に存在せし理想として、頭に泛べて居たのである。歴史的结果としてではなく、寧ろ歴史の出發點として。然るに各個人は其の意識活動に於て先驗的に社會化して居ると共に其の經驗活動に於ても、生るゝや、必然的に一定の生産關係に組入らしめられ、是に適應する社會化活動を行ふ以上、個人が存する所に直接社會は存するのである。従つてカント竝にマルクス以後は社會及び社會生活の概念は單なる人間の社交性、生存競争、契約締結、壓制等の夫が起原に關する思辯から決定的に逃れ得たのである。

更に又斯る社會概念は全體主義の夫を止揚する。古代に於てプラトンに始まり、近代に於ては獨乙浪漫派に於て、極く是近に於ては浪漫派の復興運動者たる Othmar Spann, Jakob Baxa 等に依つて主張せられた全體主義の社會概念は、其の内容を種屬、普遍、統一に求むる限りに於て正しい。然し其の發現形式を『自存の本質、即ち人々の間に存する神秘的結合手段、或はより多くの場合に於て宛然もヘーゲル流の精神が個人意識の領域を單なる夫自身の條件として自から具有する如く、凡ゆる人々を其の個々の要素として自己の内に包含する所の、人々以上の力』に求むる場合、夫は概念實在論に墜つて居る。斯くの如く、全體主義は社會が何處に存在するか、即ち社會の發現形式の間

題に惱されて居る。例へばシッパンの如きは社會の發現形式を直接『全體性』(Ganzheit)に求めて居る。故に彼は『全體は必然的に部分に先立つ』と云ふアリストテレスの言葉を時間的先在ではなく、論理上の先在たる事を認むるのとは云へ、『然し吾人は全體性の本質と其の理解を全體性からのみ、分析的に、把握するを得る』と主張し、又『獨立的に活動する部分から塊へ、或は外觀的全體への道に對して、全體から肢體への道を方法論上區別する事を認めなかつた者は眞の社會學の門口へ達して居ない。』¹⁰⁾と説明する以上、社會の發現形式を個人活動自體に求めずして、直接全體性に求めて居るのである。然し乍ら、現實に於ては吾人は社會生活を夫が事實與へられて居る所以外に決して求め得ず、且つ夫は個々の人間の内にのみ存するやうに私には思はれる。社會が社會生活の運搬者ではなく、寧ろ個々の人間のみが然るのであるが、其の個々の人間とは實際吾人が今日に於て理解し得るが如き個人、即ち個々の人間として同時に社會化する人間である、即ち既に其の自我、其の全心理的存在以上のものであり、本質を同じうせる多數者の下に於ける一人として、即ち精神生活の同種なる事に依つて彼と同種の者と結付いて統一をなす所の本質である。……人間は社會の内に生活して居るから社會的なのではなく、寧ろ彼は既に其の自己意識に於て直接社會的なるが故に換言せば其の心理作用の本質が同じである點に於て夫と同種類の者と關係して居ればこそ社會に生活し得るのである。……斯くして社會的なものは其故人と人との間に、或は彼等の上に存するものではなく、寧ろ夫は彼等の内に、更に解して云へば凡て各個人の内に存する、其故社會關係、即ち概念としてではなく、事實としての社會は既に各個人意識の内に明かに存して居る。¹¹⁾

斯くしてカント並に其の經驗的基礎付けを行つたマルクスは社會概念を各個人(個人主義)の社會化活動(全體主義)に求むる事に依つて個人主義並に全體主義の社會概念を止揚するものである。

最後に、斯く社會概念を規定する事に依つて社會一般は必然的に『強制組織』(Zwangordnung)として現はれるのである。即ち社會の發現形式としての各個人は生るゝや常に一定の社會關係に紐付けられ、之に適應した種屬活動をなす可く強制さるゝが故である。故にマルクスは『彼等生活の生産に於て人々は一定の、必然的の、彼等の意志より獨立せる關係、即ち物的生産力の一定の發展階段に適應した生産關係に入り込む』¹²⁾且つ『此の社會關係の内部に於てのみ生産が行はるゝ』と云つて居る。換言すれば『強制組織は凡ゆる人間の共同労働従つて彼等の社會的活動の外的形態に過ぎない。』故に『スタムラー(Rudolf Stammeler)は社會生活を外的に規制せられたる生活(ausserlich geregelt Leben)と定義する場合は全く正しかつた。然し彼が夫を外的に規制せられた生活に過ぎずして、外的規制を俟つて初めて社會は成立すると考へる場合には正しくない、と云ふのは此の外的規制其ものは社會生活が既に内的に(精神上)隣人と關係せる個人の生活なるが故に可能なる事を吾人ほ知つて居るからである。』¹³⁾即ち吾人の意識は先驗的に共同に規制せられて居るからして、相互に結合し、社會生活を營み、且つ、經驗活動に於て外的規制は成立し得るのである。即ち認識批判的立場より云ふならば『強制組織は社會的意欲一般が我々の意識に存し得る必然的現象形態である。』¹⁴⁾其の理由如何と云ふに、凡ての思惟は矛盾を排斥する關係に立つが如く、又凡ての意欲は意欲の矛盾を排除する所の統一を求む可く強制さるゝ關係に立つが故である。事實此の場合、頗る注意に

價する重要な相違が存する。思惟に於ける矛盾は夫が矛盾せる事が認識せらるゝや、最早考へ得られなくなる。例へば私は四角の圓を考へ得ない。所が之に反して意欲の統一と矛盾せる事はたやすく意欲され得る。例へば直ちに私は惡を、即ち自己或は隣人に有害な事を意欲し得る。然りと雖も、此の場合私は斯る意欲を同時に判斷するに至るであらう。私は事實斯く意欲し得ると雖も、同時に斯く意欲す可からざる事を感じるであらう。其故斯くの如く意欲に於ける矛盾は思惟に於けると等しくは存在しない。前の場合には實際論理的現象が取扱はれ、後の場合には意志現象が取扱はれて居る。思惟に於ける矛盾は意欲に於ては對立であり、意志の統一に對立せる意欲は意欲せられ得ると雖も、斯く意欲せらる可きではない。其故斯る當爲の内に當爲に對する規制が生ずる。然し一體處から斯る規制が生じて來るか。古い昔から、人々はモーゼが十誡を授かりしシナイの神が雷雲の間より人々に此の有益な偉大な『汝斯くならず可し』を與へ、斯くて誠と禁令の新たなる世界を啓示したと信じて居つた。然し乍ら近代批判哲學の全努力は根本に於て、専らシナイ山の啓示を人間自身の内部に求むる事にあつた。當爲の規制は雲上の神が人間に設定したのでなく、否な決して地上の暴君が設定したのもなく、寧ろ人間意志の法則性自體が人間の意識に存在する事に依つて、人間自身が設定したのである。其故意欲其ものが意欲の規制を設定する、其故凡ての當爲は根本に於て一つの意欲に外ならぬ、然し乍ら事實遇發的個人意欲に非ずして、統一的、對立無き意欲として考へられた意欲である。

斯る統一的意欲は其故一種の意欲即ち如何なる者も意欲し、其の統一を避けしめる可き力を其上に有し得ざりし如き意欲であらう。斯る意欲は其故全く矛盾なく意欲せられ得るであらうし、且つ同様に全く自由に感ずるであらう。何故かなれば、斯る意欲は之を屈服せんとする激情、衝動、貪欲、利己主義の壓迫の下に延引せず、寧ろ専ら其の統一的たらんとする自己の性質に従ふ。吾人はカント以後は斯る意欲の觀念を純粹意欲と名付ける。何故かなれば、夫は其の統一を破壊し得るが如き凡ゆる衝動から純粹であるからである。而して斯る意欲のみが自由である。何故かなれば夫は其自身の命令以外の如何なる命令にも従はず、其故専ら其自身にのみ従ふが故である。屢論争せられた意志の自由てふ觀念を決定するものは、次の命題以外にはあり得ない、即ち自由意志とは其の意志自身の法則に従ふ意志である。斯くして吾人は意志の自由と法則に依る拘束とは同一である事を知る。其故、若し吾人が社會的強制から人間の自由に迄溯るならば、然る時に於て初めて自由は當爲に依つて結附いた生活、其故必然的規制の下に於ける生活と同一義なる事が正當となる。

さて、意欲する個人は思惟する個人と同一である。個人は既に自己の思惟を通じて隣人と共通の思惟に入り込むのであつて、個人は其の凡ゆる思惟に於て此の隣人との共通の思惟に關係すると等しく、又意欲に於ても同様である。其故意欲の統一は必然的に單に個々人の意欲のみならず、又個人が夫と結合して居るかの如く見ゆる人々の頗る多様な意欲をも包括する。而して、斯くて個人的意識の當爲は個人的意欲の共同的意欲に直接關係する事になる。他の言葉を以てすれば、當爲の内には吾人は意欲の社會化せる形態を見る。而して凡ての當爲の組織、其故凡ゆる規範の組織例へば道徳も、法律組織も共に専ら意志の方面より考察せる社會化に外ならぬ。『斯くして、社會生活の規

制は先に規制せられざりし或る社會生活が存在して居つて、後で歴史的に(時間的に)生じて來たものではなく、寧ろ社會生活自體の一つの形式に外ならぬ。』

斯くて社會一般はマルクスの立場よりするも、認識批判的立場よりするも、常に規制せられたる組織、『強制組織』(Zwangsgordnung)として現はれ、假令へ社會か經濟的、ソリダリズム的共同生活なると、非ソリダリズム的共同生活なるとを問はぬのである。然し一般に國家を以て強制組織なりと解する誤謬より、屢々國家と社會一般とを混同してはならぬ。國家は常に經濟的非ソリダリズム的共同生活にのみ現はるゝ特種の強制組織であり、従つて社會構成員の全體が全體を強制するのではなく、社會の一部の階級が他の階級を自己の利益の爲に壓迫(Unterdrückung)し、壓制(Vergewaltigung)する所の『支配組織』である。即ち『國家内に於ける強制組織は支配組織(Herrschaftsordnung)である。』

- 1 M. Adler, „Der Marxismus als proletarische Lebenslehre.“ S. 22.
- 2 ebendi. S. 23.
- 3 K. Marx, „Zur Kritik d. politischen Ökonomie.“ S. XIII-XIV.
- 4 „Der soziale Sinn.“ S. 14-15. „Marx als Denker.“ S. 47-48.
- 5 M. Adler, „Marxistische Probleme.“ S. 5-6.
- 6 Othmar Spann, „Gesellschaftslehre.“ S. 43.
- 7 ebenda. S. 46.
- 8 ebenda. S. 46.
- 9 „Marxistische Probleme.“ S. 6.
- 10 M. Adler, „Gesellschaftsordnung und Zwangsordnung.“ — In: Der lebendige Marxismus.“ S. 290.
- 11 ebenda. S. 290.
- 12 ebenda. S. 291.
- 13 ebenda. S. 293.
- 14 ebenda. S. 288.