

Title	唯物史観と自由
Sub Title	Historical materialism and the concept of livery
Author	気賀, 健三
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1951
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.44, No.5 (1951. 5) ,p.179(1)- 202(24)
JaLC DOI	10.14991/001.19510501-0001
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19510501-0001

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.

監修 小泉 信三
編集 福澤諭吉著作編纂會

B6判 クロース装 上製面入
本文上質紙使用平均四〇〇頁
口縁一葉 毎巻附録八頁添附

☆内容見本進呈☆

福澤諭吉選集 全八巻

生涯を市井に生きた眞の自由人の姿

福澤諭吉は明治日本を代表する一代の良識である。國を愛すること極めて強く、己を持すること甚だ高く、生涯を市井の一平民として終始しつゝ、開明文化の炬火をかゝけて時代の進路を示し、封建門閥の舊殻を破つて民主自由の新風を導き、死後五十年の今日、尙よく時務に適切なるものあるを覚えしむる。いま福澤全集正續十七巻中の精粹と、注目すべき未發表の遺稿とを収め、嚴密な校訂と懇切な解題を附して、茲に「福澤諭吉選集」八巻を撰んで世に贈る所以は、今日の日本の世情に鑑み、この先哲の聲に國民齊しく耳を傾ける必要のあることを痛感するが故に外ならない。

第一回配本 第一巻

定價三八〇圓

發賣中

各巻内容

- 第一巻 解題 小泉 信三
「學問のすゝめ」を中心とし、學問と思想の自由を政治の干渉から擁護するための論辯を究め、これに新資料の「野書」の全文と、著述家としての福澤の生涯を概した「福澤全集編纂」等を収む。
- 第二巻 解題 津田 左右吉
著者ともいうべき「文明論之概略」と「民情一新」を収む。これによつて従来の歴史観と根本的に異なる福澤の歴史観を知る事ができる。
- 第三巻 解題 野村 象太郎
西洋經濟學の祖述より始まつて日本の現實に即した理論を展開した福澤の經濟思想を知るための論說著作を集む。「民間經濟論」「通貨論」「地租論」その他。
- 第四巻 解題 丸山 眞男
明治政府の一般論として政府の施政を批判し指導した福澤の政治思想に關する著論論文を収む。「通治比論論」「通在國權論」「時事小言」その他。
- 第五巻 解題 高橋 誠一郎
男女道徳論、婦人解放論に關する論作を集む。封建思想の根柢を確立に對する福澤の果敢な闘争「日本婦人論」「男女衣冠論」「日本男子論」その他。
- 第六巻 解題 富田 正文
「福澤自傳」を収む。長途遠見された福澤自傳の原稿に據つた根本的改訂により、従来の活字本と全く面目を異にした決定版である。我國の有する世界的古典ともいふべき自傳文學の傑作。
- 第七巻 解題 家 永三郎
晩年の世界觀を窺ふべき「福澤百話・實錄話」と、福澤の抵抗の精神を極的に示した「丁丑公論」と「解我體の說」を併せ収む。
- 第八巻 解題 小泉 信三
優れたレクチャーライターの福澤の著書の最も興味ある代表的ものを年代順に集め、後に年譜・總索引を収めて讀者の手引とする。

唯物史觀と自由

氣賀 健三

- 一、問題、必然と偶然、必然と自由、存在と當爲の關係をめぐつて
- 二、唯物辨證法と必然
- 三、自由の必然的解釋
- 四、必然論の樂天主義

すべて我々の社會生活の仕方には一定の發展法則があるといふことは、唯物史觀を是認する人々によつて主張されてゐるが、この社會發展の法則が人間の意志的行爲に對していかなる意味を持つかは、これら唯物論者の間においても必ずしも見解の一致がない。そして唯物的な發展法則を承認し得ない立場から見れば、その見解の不一致こそは、唯物論が必然と自由、存在と當爲の統一と稱して誇示する唯物史觀の論理的破綻を曝露してゐる一弱點に外ならぬものと思はれるのである。^{*} 本論文の目的は、唯物史觀のこの破綻を指摘することを通じて、筆者が之までとつて來た倫理的な理想主義の社會哲學の基礎づけの一助としようといふ點にあるのである。

^{*}例へば小著「經濟政策總論」(勞働文化社、昭和二十四年、前編参照)

問題の要點を略述すれば次の如くなるであらう。社會生活の歴史的經過に一定の發展法則が支配するといふ見解は、社會の歴史は氣まぐれに、人々の恣意によつて動かされて行くものではない、一定の必然的な關係において經過するものであるといふ主張である。即ち通俗的にいふ偶然によつて支配されるのではなく、むしろ個々の偶然を通じて必然的な徑路を踏むものだといふのである。必然性の主張に反對して偶然性を強調するのは、例へば歴史における偉人の役割を高く評價する如き結論を生み、極端にいへばクレオパトラの鼻の高底が、エジプトの運命を、又ローマ帝國を、ひいてはその後の全世界史の經過を變へたであらうといふ推論を生み出すのである。

*我が國において、偉人の役割を高く評價する偶然論を説いた一例には、つだそうきち「必然・偶然・自由」(角川書店昭和廿五年)がある。博士は過去の事件について、そうなるに至つた必然を認めるが、未來については豫測のできない偶然が働くことを力説する。従つて、かゝる偶然が過去のその時々において發展を決定して來たのであるから、歴史は偶然の連続であつたといふことに歸着するであらう。

こゝで必然と對照された偶然とは、人々によつて全く豫知されない事件といふ意味であるが、豫知されない理由が何であるかといふことが重要である。社會現象は複雑な、網の目の如き無數の因果的相互連鎖の中にあるので、知ることが容易でないといふ意味であるか、それとも因果關係では説明し得ない特殊の作用が働くからであるのか、或ひは、原因のない現象がある爲であるのかによつて、それ／＼異つた結論が生まれて來るからである。もし豫知不能の理由が第一のものであれば、偶然とは、人々の知識の不足といふことで、主觀的な概念である。そして客觀的には必然であるのに、たまた／＼ある人がそのことの起るのを知らなかつたといふに止まるであらう。そして人々の知識が進めば進むほど、偶然はなくなつて來ることになる。然るに不可知の理由が第二、第三のものであるならば、必然ならざる偶然があることになり、豫知は原理的に不可能になるであらう。殊に第三のやうに偶然即ち無原因と解するなら

ば、單に豫知が不可能であるばかりでなく、社會の現象は全く不可解にならざるを得ないにちがいない。蓋し理解するとは、必ず因果の關係において理解することだからである。

*偶然の定義については、上記の外になほ色々な見解がある。偶然をどう規定するかは、反面において因果性をどう解釋するかであり、それは哲學者にとつて、自己の哲學體系を決定する重要な一要素である。唯物論的見解の多くは、知識の不完全をば偶然と呼ぶ、スピノザはその典型的なものであつて、全く機械的な決定論的世界觀をとつてゐる。すべて存在するものは必然的に原因を有し、原因なしに存在するものはない。自然の中には一つとして偶然のものはなく、すべてのものが與へられたる必然によつて、ある仕方において存在しかつ活動するやうに決定されてゐる。我々の認識の不完全なるものが偶然とよばれ、或ひは可能と考へられるのである。(スピノザ「哲學體系」岩波文庫、定理二九、三三参照)

マルクス主義者の中でも機械的唯物論者と評されたブハリンは、無知を偶然といふ場合の外に、「社會の發展のうちに現存する諸原因の、非常に大きな重要性のうち、必然性、不可避性を見、社會事象の連鎖において重要な役割を演じない事情について」歴史的偶然性といふ言葉を使ふのだといつてゐる。例へば帝國主義戦争は世界資本主義の發展から必然的に生起した、しかし例へばオーストリア大公の暗殺は偶然的現象であつたといふのがそれに該當する。(ブハリン「史的唯物論」直井武夫譯、同人社昭和五年、五三―五八頁参照)。辨證法的唯物論者のもう一つの解釋をかゝつておかう。それはツイミヤンスキーの説である。いろ／＼な可能性があつてその中に現實に轉化させ能動性を自らの中に有してゐるものが必然性となつて現はれる。併し可能性のいろ／＼な結合は、根本的な發展過程にとつて偶然的なものである。換言すれば、「それ自體のうちにはなく、何か他のものうちにその基礎を有するやうな、現實におけるモチーフを表現する爲に偶然性といふ言葉を使ふ」。(ツイミヤンスキー「辨證法的唯物論」直井、廣島譯、改造社 昭和七年 四八一―二頁参照)

それ故に、偶然をどう解するかは、必然の意味にも重大な關係をもつてゐる。偶然とは知られない必然だとすれば、自然の現象はもちろん社會の現象も亦、すべて因果的な必然の關係によつて規定されてゐるのであつて、客觀的には偶然なるものは一つも無いことになる。かういふ因果必然論が、人間の意志行爲、従つて又すべての社會現象に

適用されると、人間機械論や宿命論が生じて来る。

併し必然とは因果の關係に律せられることであると解するのは、一見あらゆる現象を説明する原理ではあるが、實は何も説明してゐないに等しい。偶然・無原因論を無視すれば、凡そ原因のない現象は考へ難いのである。現象について、それにはそれ相當の原因があるといふだけでは、決して十分な説明にならないのである。因果的な理解が意味を持つのは、一定の合法性に照して理解するといふことでなければならぬ。即ち必然性があるといふのは、たゞ原因があるといふことだけでなく、運動は發展の中に見られる所の、一定の恒常的な關係に律せられてゐるといふことでなくてはならぬ。例へば、引力の法則にしても、社會科學でいふ所の經濟學上の諸法則にしても、そういう意味の必然性を表明してゐると解してよいであらう。

然るに、必然性の意味をば、この合法性のみならず、因果性即ち、一定の原因に基いてそなたたのであつて、外になりようがないといふ不可避の意味を機械的に適用するので、色々な問題が生じて来る。といふのは、この必然性解釋をば、社會現象に適用した場合に、社會の歴史が、すべてそうなるにはなるだけの原因が過去に客觀的に存在したのであつて、外になりようはなかつたことになることすれば、人間には、自分の將來を自分で開拓する能力がないのか、自分の意志に従つた、自分で目的を樹て、社會の歴史を自分で作り上げて行く自由はないのかといふ反問が起るからである。現に人々は自からの意志に従ひ、互に協力し或ひは互ひに争ひつゝ、自分の計畫を立て、社會全體の問題を處理しながら生活してゐるが、かゝる有意的現象の全體は、一體いかなる意味を歴史の發展に對して有するのであるか。我々はその有意的活動に自由があると感ずる、いな、感ずるばかりでなく、それに人生の進路、社會の發展の方向を選択し、決定する一つの意義を認めればこそ、人々の意志と努力如何が重要な問題となり、人生の正

義、善、幸福等の價值が意味をもつのである。

こゝにいふ意味において必然性と自由とは相排斥し合ふ概念であるか、それとも兩立するか、自由に意味があるとするれば、それと共に當然道徳的な價值の問題が起つて来るが、必然性論者は之をどう理解するか等々の疑問が生ずる。

歴史における自由の意義如何は、そこで倫理學上の問題として意志の自由といふ古い難問を喚び起すのである。即ち人間に意志決定上自由があるといふのはどういふ意味か。意志は外からの原因によつて決定されないといふことか、決定されないとすれば、何が意志を、どう決定するのか。この自由とは無原因の自由といふ意味か、然らずんば、自然における因果關係と同じであるか、そして人間は自分の意志を自分で選擇決定してゐるやうであるが、實は社會といふ一種の自然の舞臺で踊る練り人形の如きもので、すべて人間の意識は必然的に決定されてゐるのであると解するのが正しいか。然りとすれば、人間の道徳的價值と道徳的責任の問題はどうなるのか、練り人形に對して説教したり、責任を追求したりするのは無意味ではないか。倫理的善に意義を認める理想主義者は必然と自由の關係について、いかなる解答を用意してゐるのであるか。例へば辨證法的唯物論者は、階級闘争の必然性、資本主義社會の崩潰の必然性を説いて、道徳的理想の努力を嘲笑するのであるが、然らば、自由を否定するのであるか、すべてを必然によつて律するならば、彼等が共產主義のための階級闘争を實踐せよと宣傳に努めてゐるのは何のためであるか、單に自分に向つて言ひきかせる自慰にすぎないのか、プロレタリアートの團結を叫ぶのは、他の人々を説得する正しさを含んでゐないのか、等々の疑問が浮んでくる。

*意志の自由は通俗的にある行爲を選択することの自由と考へられてゐる。たしかに人は右すべきか左すべきかを自分で決める時

に選擇するといふ意識がある。どんな脅迫にあつても、選擇することは意志の自由であると叫ばれる。然しこの意識をば、無原因

唯物史觀と自由

的に又は無理由に選ぶのが自由であると解するのはむしろ人の人格を否定する結論を生む。かゝる自由解釋は前述の偶然即無原因論と照應する。即ち意志が自由であるために偶然が生まれると考へるのである。之と正反對に、機械的因果論は選擇の意識をも自由でないと斷じて、偶然即必然論へおちこむのである。

かくして自由の問題は更に理論と實踐、事實判斷と當爲判斷との關係について疑問をよぶ。即ち何等かの意味で人間の意志と行爲について自己決定の自由を承認するとすれば、自己決定の基準は何であるか、自己決定をば因果的決定と異ならしめるものは何であるか。人々に向つてプロレタリア階級の爲に闘ふべしと命令する主張の正しさは一體どこに存するのか、一身を犠牲にしてもなほ階級のために奉仕せよといふ命令の權威は何處に存するのか、それはただ階級闘争が歴史的に必然であるといふ事實判斷だけからは生まれて來ないのではないか。こうであるとか、こうなるといふ事實判斷とこうすべしといふ命令とはどうつながるのであるか。人々には意志の自由即ち自己決定がないとすれば、もちろんこのやうな疑問は生じない。人々は階級闘争をするやうに運命づけられてゐる。丁度色々な動物がたゞ生存闘争を續けてゐるやうに。そして、階級のために闘ふべしといふ命令は、どうせそうなるなら闘はなくてもいいではないかといふ反問と同じやうに無意味になる。蓋し、闘へといはれても、いはれなくても、闘ふものは闘ふであらうし、又闘はなくてもいいではないかといつても、闘ふものは闘ふからである。

辨證法的唯物論を説く人々の説によれば、すべてかくの如き疑問は、唯物論を機械論的に解したり、觀念論に災ひされてゐるから起るのであつて、辨證法の立場に徹して考へるならば、いづれも解消してしまふといふ。即ち自由と必然、存在と當爲は辨證法的に統一されて之を理解すれば、その間に何等論理的破綻は來たさないことになる。併しながら、同じ辨證法的唯物論を力説する我が國の學者の間でも、いはゆる機械論的偏向や、觀念論的墮落が互ひに指

摘されて、必ずしも意見の一致がない。近年、唯物論者の中に賑つたいはゆる主體性論議は即ちそれである。

主體性論とは唯物史觀のいはゆる客觀主義的解釋と關聯して起された問題であつて、社會の歴史的發展法則の必然性といふ命題から、どうして各人が自から決意を以て、即ち主體的に、階級闘争を實踐せねばならぬといふ命題が生まれ得るかといふ議論である。いづれの辨證法論者にとつても、主體的實踐の命題を是認する結論それ自體には一致があるのであつて、そのために、マルクス、エンゲルス、レーニン及びスターリンの言葉が引用される。併しこの結論へもつて行く論理的過程には相違がある。そして私の見解によれば、この相違の中に、唯物史觀の一つの大きな誤謬が見られると同時に、その點に又倫理的理想主義の是認さるべき所以を明らかにすることができるかと考へる。

二

問題の中心は必然といふことの意義に存する。自然界の諸現象が因果の法則によつて、必然的に生起するといふ意味で、すべて必然性に支配されてゐることに異存はない。併し人間の意志が働く所の社會現象にも同じ因果的必然性を適用して解釋することは決して十分でない。かくの如き企てはいはゆる機械的唯物論であり、現象の特殊性を全く説明しない。かゝる考へ方は、例へば人間の道徳的行爲を心理的に、心理現象を生理的に、生理現象を化學的に、化學現象を物理的に還元説明することはできても、それらの間の質的な差別は無視することになるのである。それは人間の有意的行爲がもつ意味を理解し得ないで、すべて過去の原因から止むを得ざる理由でこうなつたといふ宿命論へおちこむ、人間はすべて物的な環境に支配されるが、逆に人間が環境を支配しようとする能動性を全く説明できないのである。

* かくの如き機械的唯物論の典型的な例は十八世紀のフランスの唯物論者に見られる。その代表的人物ともいふべきドルバックの説によれば偶然とは意味のない言葉であり、人間の無知の告白にすぎない。自由も亦人間の空想の産物であり、それは荷車の棒にとまりながら、自分で荷を動かしてゐると思つてゐる一匹のはえにすぎない。

このやうな學説は、いかなる實踐的教義とも調和し難い。人間がどんな悪事を働いても、それは止むを得ざる現象であり、又どんな善行に努めても、やはり外に仕方のないやり方なのである。機械的唯物論は、自然現象の説明原理をそのまま、社會現象に適用しようとして行詰るのである。

辯證法的唯物論は、必然性をば單に因果的必然と見るのではなく、辯證法的法則性といふ意味に解釋する。その説明にはスターリンの定義を引用することにしよう。即ち

一、現象をば、たがひに有機的に關聯しあひ、依存しあひ、制約しあつてゐる所のまとまつた一個の全體としてみる。二、自然をば、たえざる運動と變化、絶えざる更新と發展の状態としてみる。三、發展の過程を量から質への發展とみ、偶然的にでなく、合法的に到來する發展としてみる。前進的運動として、上昇線をたどる運動として、舊い質の状態から新しい質の状態への移行として、單純なものから複雑なものへの、より低いものからより高いものへの發展として理解する。四、自然の諸現象は内的矛盾を特徴とする。發展は矛盾の露呈の形で對立的諸傾向の闘争の形で行はれるとみる。(スターリン「辯證法的唯物論と史的唯物論」三一八頁参照、社會主義著作刊行會、昭和二十一年)

この意味の辯證法は自然の現象にも社會生活にも適用される。併し必然性が偶然と自由との關聯において特に問題になるのは社會生活の場合である。唯物辯證法の必然性は社會生活についてどんな特殊性をもつのであらうか。

社會現象と自然現象と區別するものは、人間の有意的行爲である。人間の行爲を唯物辯證法はどう取入れてゐるか。その基本的な點は物質と精神との辯證法的解釋であらう。それによれば物質の最高の産物が精神である。意識と思维は脳髓の産物である。即ち物質が本源的であつて、精神は二次的であり派生的である。人間の精神生活は客觀的

に實在する物質的世界の反映である。このことから類推して論者は「社會の物質生活が本源的であり客觀的實在であつて、社會の精神生活は二次的派生的であり、その反映である」といふことになる(スターリン、一九頁参照)。「社會の物質的生活」を物質から類推するその類推の根據は何であるか、必ずしも明瞭ではないが、暫く論外に置く。社會の物質的生活の諸條件としてスターリンは、一、地理的環境、二、人口の趨勢、三、生産力と生産關係を數えてゐる。所で本源的な物質生活が派生的な精神生活を規定する關係が、一方的であるならば、社會生活の解釋には何等辯證法的特質はない。スターリンによれば上記の規定は發生について見たのであつて、歴史における役割については、精神生活は物質生活に反作用を及ぼす。そして物質生活の發展の緊急課題の解決を徹底し、その一層の發展を可能ならしめるために不可欠の諸條件を作り出すのである(スターリン、二〇一―二三頁参照)。

二次的、派生的に過ぎない單なる反映が、どうして本源的なものに反作用を及ぼす力を得るのかは、説明を缺いて明瞭ではない。兩者の交互作用説をはつきり述べたエンゲルスの言葉を参照しても、この謎は解けない。たゞ反作用があるといふ斷定があるのみである。併しそれはこゝに問はぬとして、精神生活のこの反作用には、限度がある。即ちそれはたゞ物質的生活の發展の線に相應する限りの作用しか及ぼさない。社會の發展の方向は物質的生活の辯證法的發展によつて定まつてゐるのであつて、その方向が精神生活の反作用によつて規定されることはないのである。

* エンゲルスの説明は、フォイエルバッハ論(岩波文庫版、八二頁以下参照)や、シュミット、プロツホ及びシュタルケンブルグ宛の手紙などによつて著名であるから省略する。反作用又は交互作用があると言つても、一方がかく根本において受動的である場合に、はたして交互作用といへるかどうかが疑問である。

換言すれば、精神生活は物質生活の發展の速度を變へたり、その發現形態に影響したりすることはあつても、發展

を否定することもできないし、又その方向を變へることができない。發展はおそかれ早かれ精神生活を媒介として貫徹するといふのである。

社會の發展に關するかくの如き解釋は果して、機械的唯物論では解決し得なかつた偶然・自由及び當爲の問題を解決してゐるであらうか。

上記の定義だけからは偶然や自由の意味を確定することはできないが、右の定義に關聯して用ひたスターリンの用語や、又他の唯物辯證法論者の言説を参照して、二三の解釋を検討しよう。スターリンの見解と思はれるのはこうである。即ち社會における必然とは、社會の發展の合法則性を意味し、従つて人間の精神生活が物質的生活の發展を助ける形において營まれる場合に必然であり、かつ主體的に自由であるが、然らざる場合には偶然であり、主體的に不自由である。彼は次の如くいふ、

即ち現代の資本主義社會においては、「プロレタリア階級闘争は全く自然な不可避的な現象であり」、奴隸所有的體制は「無意味であり、反自然的愚劣」である。けれども崩潰しつゝある原始共同體體制の諸條件の下では、奴隸制度は「全く當然な合法的な現象であつた」(前掲書一頁二、九頁)のである。又曰く、

「もし自然科学の諸現象の關聯とそれらの相互被制約性が自然發展の法則であるならば、このことから社會生活の諸現象の關聯と相互被制約性もまた偶然的の事象でなく、社會發展の合法則性であるといふことになる」と。

「つまり社會生活、社會の歴史は偶然事の集積ではなくなる。なぜならば、社會の歴史は社會の合法的發展となり、また社會史の研究は科學となるからである」と。

併し一體何故社會生活の特定の法則に合する場合のみを必然とし、その法則では説明し得ない場合を偶然と呼ぶの

か。どんな精神活動でも、それが物質生活の反映たる限りにおいて何等かの法則によつて説明が可能であり、そしてその限りに於いて一つの必然と呼べるべきではないか。やはり同じく合法則性として理解するべきではないか。

必然を特定の發展法則のみに限る唯物論の立場には、發展を法則的に理解するといふ事實判斷の立場と、特定の法則にしたがつて行動すべきであつて偶然に頼るなといふ一つの價值判斷とが混在してゐると思ふ。

即ち唯物辯證法論者がいはうとする所は、現象に必然的なものと偶然的なものがあるといふ説明よりも、むしろ、人の實踐をば必然性によつて基礎づけようとするにあるのである。前に引用した文章に續いたスターリンの次の一節はこの次第を物語つてゐる。即ち曰く、

「つまり、プロレタリアートの黨はその實踐活動においてなんらかの偶然的要因ではなく、社會發展の諸法則、これらの法則から生ずる實踐的結論を指針とすべきである。つまり、社會主義は人類のよりよき未來についての空想から科學へと變ずるのである」(スターリン前掲書一九頁)。

必然性の法則を實踐の指針とすることが是認せらるべきかどうかは別として、その意圖そのものは右の言葉によつて明かである。このやうな解釋とその矛盾とはスターリンばかりではない。例へばエンゲルスの「フォイエルバッハ論」やプロツホ及びシュタルケンブルグ宛の手紙から読みとることのできる所の見解は、必然性をば社會發展の合法則性の意味に解し、偶然性をば、必然性の補足たり、現象形態たるものと見るのである。偶然性とは、一見法則によつて律することのできないやうな些細な現象を指し、これらの無数の偶然事を縫つて、その内部に法則性が立證されると述べてゐる。

* エンゲルスはプロツホ宛の手紙の中で、たゞ一度だけ偶然性の定義を下してゐる、「經濟的運動は、すべてのかくの如き諸要素の

交互作用の間において、すべての無数の偶然性(即ち相互間の内的連繋が遠いため又は立証し得ざるために、存在せざるものとして看過し得る物及事件)を通じて必然者として、結局において自己を遂行して行く(マルクス・エンゲルス全集、改造社版二十一卷三五六頁参照)。この定義はさきに引用したプーリンのそれに似てゐる。

偶然性が必然性の顯現形態であり、その内容を爲すものである限り、之を避けよとか、之を無視せよとかいふことは意味をなさない。然るにエンゲルスは、偶然の内部にかくされてゐる法則を發見すること、而してこの法則に従つて行動することに、プロレタリア階級の使命を認めようとするのである。

我が國では例へば永田廣志氏が次のやうに定義してゐる*。必然性とは合則性のことであるとし、又「與へられた過程にとつてそれ以外であり得ない、不可避のもの」ともいふ。之に對し偶然的なものは「與へられた過程にとつてなくとも済まされ、それ以外のものの中に合ひ得るもの」といふ。併し必然性は偶然性の錯綜のうち以外には存立せず、偶然的なものの系列を外にしては、必然性は成立しないのである。併し同氏は又いふ、「社會過程における必然性を認識し、それを偶然性の攪亂的影響から淨めるときには、社會は自由にかつ著しく急テンポで發展するだらう。だが社會過程に内在する必然性が偶然性の影響から解放されるためには、この過程が計畫的に統制されることが必要であり、されば生産の社會的無計畫性を基礎とするブルジョア社會において達成せられない」と。

* 永田廣志「唯物史觀講話」二一九—二四頁参照、(白楊社) 昭和二十三年刊

必然性が偶然性を通してのみ顯現するといふのに、他方では偶然性の影響を解放せしめなければならぬといふのは、必然性に一つの價值判斷が附隨してゐるために、偶然性の觀念に、どうでもよいやうなつまらない現象にとらはれるなといふ判斷が附け加へられて來るのであらう。

おもふに、偶然といひ、必然といつて、我々の生活に意味を持つのは、我々人間の有意的、目的意識的な活動に關聯してのことである。我々の合目的な生活を外にしては、どんな現象を偶然と呼ぼうと、又必然と呼ぼうとその區別は重要でないのである。その意味で自然界の諸現象は、すべて必然であるとも、すべて偶然であるとも呼んで差支へはない。因果の法則で律せられるといふ意味では必然である。併し無目的に起るといふ意味では偶然である。我々の合目的な生活にとつては、我々が一定の條件の下にその内的關聯によつて因果的に起る限りに於いて必然と呼ぶが、それに對して、その目的と條件とは無關係に起つてしかも之に影響を及ぼす場合に、我々はその現象を偶然と呼ぶのである。即ち我々の目的生活にとつては、必然も偶然も一定の制約の下に成立つ所の關係概念であつて、現象に個有な客觀的な實在概念ではないのである。而して偶然を排すべしといふが如き價值判斷は、我々の目的生活に對する價值判斷が下されて始めて可能な斷定となることが出来る。必然性も亦單に一定の合目的な關聯を示すに止まり、それに則るべしといふが如き價值判斷の根據とはなり得ないのである。必然性は、常に一定の條件と一人の人間の有意的行爲の下において成立つのであるから、具體的な日常生活においては、厳格な意味においてはそのまま實現すると見ることが困難であると思ふべきであらう。蓋し具體的な生活では、豫め一定とした如き條件と人間の有意的活動はしばしば變動して一定でなく、その上無關係な偶然が作用するからである。その意味で社會生活の將來について必然性の概念を適用して豫言することは、實際上は甚だしい冒險であり、不可能を敢てするのそしりを免かれない。我々はせいぜい變動の少ない條件と人間の目的行爲とを基礎として、蓋然性の高い豫言をなし得るに止まるべきである。たゞもし我々があらゆる實際上の條件を知悉し、人々の性格と目的生活の内容を洞察することができると想定すれば、その時には將來についての必然性を斷定することが理論上可能であるともいふことができる。けれども、その

場合でも、人々がその必然性の豫言を知り、將來に起るべき結果についての明確な豫想を知つたとすれば、その知識が直ちに人々の現在の意識に影響を及ぼし、人々の生活態度を變更せしめる一因となり得るのであるから、——こゝに人間の有意的生活が、機械的因果性で律し得ない自由の意味を現はしてゐるのである——嚴密なる豫言は、理論的に不可能であるといふのが正しいであらう。

然るにマルクス主義者の辨證法的唯物論は、必然性に對する偶然性の攪亂を認めながら、しかも必然性の絶對性を力説し、その上、必然性に價值實現の想定を附け加へ、將來にわたる必ず貫徹するはつの必然性をば、實現しなければならぬとする實踐的命題を引出すのである。こゝには明かに必然と偶然、存在と當爲の混亂が在る。彼等はそれを辨證法的統一といつてゐるけれども、實際は矛盾そのものであつて、決して合理的な解決ではない。この矛盾の姿は彼等が必然性を自由と關聯させて論ずる場合、更に明瞭に之を指摘することができるのである。

三

自由とは必然の洞察であると、ヘーゲルを引用して述べたエンゲルスの言葉は殆どすべての辨證法的唯物論者に引用せられ、彼等の唯一の定義となつてゐる觀がある。併し又同時にこの言葉が彼等の間でも意見の對立の一つの種となり、主體性論争の一原因をなしてゐる。

社會の發展に一定の必然の方向があるときまつてゐるならば、何もそのために努力することはいらぬではないかといふ反問は、今日では影をひそめたやうである。實際、社會の發展の必然性は、とりもなほさず階級闘争の必然性をもいつてゐるのであり、人間がいつれかの階級に屬して闘ふのが即ち必然の過程を踏むことなのであるから、階級闘

争のために働かなくてもいいではないかといふ反問は、必然でなくてもいいではないかといふ無意味な反問に等しいのである。併し自由の問題は、人間がたゞ階級人として闘ふといふ必然性論では解決されない。必然とは換言すれば、そうならざるを得ない、又はそうせざるを得ない外になりやうがない(又は外にしようがない)といふことであり、自由とは、外にしようがある——従つて外になりやうがあるといふことである。二つの命題は衝突してゐるやうに思はれる。そして、もし外にしようがないといふなら、こうしろ、階級の爲に闘へといふのは無意味ではないか、いはれなくても闘つてゐるのだからといふ反問が出る。併し外にしようもあるのだといふ自由を承認するなら、外の道棄て、この途を探れといふ命令の妥當性はどこにあるのか、たゞ必然性だといふ説明には命令の妥當性がないではないか。必然にそむいても、そむく意味をなさないから、——即ちそういう目的は必ず挫折するから、———そういう意味で必然性に叛く者には自由がないといふのか、そして必然に服従するものは目的を達成するから、そういう意味で自由があるといふのか。それならば自由とは勝つことに外ならず、命令は勝つ側に味方しろといふことではないか。それには何等道德的權威はないではないか。それでは唯物辨證法論者のいふ正義や人道は偽瞞のカモンフラージュではないか。

唯物史觀でいふ必然性とは、上記の如く物質の發展の法則であり、自然と社會の發展を貫徹する實在の原理である。我々が普通に一定の條件の下に理論的に樹立する法則とは性質を異にする。而して人間の精神生活はこの物質から切り離されることなく、物質生活に反作用するといつても、發展法則そのものを變更することはできないのである。その限りにおいて人間の意志、目的の遂行には限度がある。人間の意志と努力には、社會の發展の方向を規定する自由はない。人間にある自由とは、——この場合の自由とは、その意欲の目的を達成することができるといふ意味

である——社會發展の方向にその意欲の目的を向けて行動することである。そうすればその行動は失敗しない。経過においてデグザグはあつても、終局的に目的を成就することができる。エンゲルスがヘーゲルを引用しながら説いた言葉、必然が盲目なのは、たゞそれが理解されない限りにおいてである。自由とは法則（質界及び社會の）を認識し、それを計畫的に一定の目的のために作用せしめることの可能性に存する、意志の自由とは事實の知識によつて決定することのできる可能性に外ならず、不自由とは、無知の爲に、自ら支配すべき對象によつて遂に支配されることに在る、といふのは、すべて自由の上記の意味に解せられるのであらう。

*こゝでいふ意志の自由とは、前段で論じた如き、又倫理學で問題とされる所の意志の自由とは全く異なつてゐる。こゝでは人間の智的能力とそれに伴ふ社會的自由の大小が問はれてゐるのみであつて、意志決定の根據は問題にされてゐないのである。エンゲルスは「いはゆる自由意思の問題、人間の責任能力の問題、必然と自由との關係を論ずることなしには道德及法の問題を十分に取扱ふことができない」といつて自由論を展開しながら、實は道德及び責任の問題を少しも解決してゐない。それについては、精神生活の二次的、被決定性を説く限りにおいて、唯物論はすべて道德及び責任の問題を解決できないであらう。（エンゲルス「反デム・リシク論」マルクス・エンゲルス全集第七卷二九二頁 改造社 昭和三年）

併しおもふに、必然の法則を洞察して、必然の指示する途に従ふことが、果して自由といひ得るであらうか。むだな努力をしなくなる、不可抗の運命を自覺して、抵抗しなくなるといふ點では、不自由でなくなるかもしれないが、それはとりもなほさず、必然の奴隷になることではないか、たゞ、必然の途が初めから自分の歩む途である者にとつては、自分を奴隷の身分と感ぜないであらう。併しそれは初めから奴隷である者には、奴隷たる身分を確認しても奴隷の不自由を感じないのである。けれども人間がこの法則を意識的に實踐することによつて、「意識的に自然界の主人公となり、自己の社會組織の主人公となる」とエンゲルスが讚美するのは誤りである。物質の奴隷である人間の精

神は、もはや物質の運動に反抗することを諦めるといふだけのことである。

今、自由をばエンゲルスの定義するやうに、必然を洞察して、必然の法則を計畫的に一定の目的に利用することに在ると解するとしても、かゝる智的力は必然の法則を利用こそするが、必ずそれに服従するとは限らないであらう。我々が自然科学の知識を廣めるほど、自然の力を利用することができる。それは自然の力に服従することではない。自然の法則を否定することはできないが、色々な目的の爲に利用ができる。水を空中に吹き上げることも重い飛行機を飛ばせることも引力の法則の利用でこそあれ、服従ではないであらう。同様に社會生活に關する知識についても、一定の法則を知ることが、それを色々な目的に利用する所にエンゲルスの自由の意味があると解しなければならぬ。階級闘争は必然であるから闘争すべしといふのでは決して利用でも自由でもないであらう。一定の物的條件と一定の人間の精神生活の條件の下においてこれ／＼の法則が支配するといふ知識が得られたならば、我々はそれに基いて、望ましい目的の爲に手段を講ずるといふ所に必然の洞察とその計畫的利用との意義が存すべきである。恐慌が必然であるといふ知識は恐慌を促進すべしといふ結論を生まないで、その原因的條件を除去する工夫に人々を赴かせるが故に、知識は自由の爲の能力となることのできるものである。

階級闘争にしても資本主義崩潰説にしても同様である。「應マルクスの學説が正しいとして、階級闘争が必然である」とすれば、當爲の問題として、それが望ましいかどうか、それに對する對策如何といふことが問題にされなければならぬ。必然的であるからそれに賛成すべしといふ議論は、しば／＼人間の心理的弱點に乗じて、勝つ側に味方させるために利用される議論であるが、それは決して望ましいことの證明にはならないのである。

必然の途を歩むといふことには、何等の道德的根據は無い。無いことを唯物論者はむしろ誇るのである。それを證

明する言葉はいくらでもマルクスとエンゲルスの言葉から拾ふことができる。社會主義は眞理や正義の理想に基いて實現されるのではない、労働者階級の本能から出發する。彼等が何を目標と考へるかは問題でなく、それが歴史的に何をなさざるを得なくなるかといふこの中に彼等の目標が指示される。行動する人間の表面の動因の背後にある歴史の起動的勢力は階級間の經濟的利害の争ひである……、感傷的な愛は感情の弱を人間に食はせて人間を衰弱させる、だが困窮は人間に力を與へる、自分で自分を護らねばならぬものは自分を守る、だから今日の社會における二大階級の對立は社會改造の要求の源泉である……、歴史の進展と共に、プロレタリアートの闘争が明白となるに従つて、彼等の腦髓の中に科學を求めることが不必要となり、彼等はたゞ眼前に起りつゝある事實を説明し、その機關となればよい……等々。

これらの言葉にもはつきり現はれてゐる通り、このやうな動物的人間觀と、動物的闘争を奨励する唯物論が、どうして必然と自由の統一であり、存在と當爲の統一であり得ようか。この途を選べといふ當爲が意味を持つのは、それが正しいことであつて、他の途を選ぶことが正しくないといふ判断が反對者にも妥當するのでなければならぬ。そうでなくて、たゞ、階級としてはその途を望むようになるといふ自然發生的な説明を以て、直ちに、個々の人々に向つて、そうするのが正しい、そうすべきだといふ權威は生じやうがないのである。然るにもかゝらず、かくの如き言説を爲すのは存在と當爲の統一ではなくて、その混同である*。

* 例へば武市健人「史的唯物論の基本構造」五九頁参照(評論社昭和二十五年)價值がまず規定されなければ、實踐の方向が定まり難いといふ問題がある。唯物史觀においては、價值は物質の運動そのものの中にある。それはゾレンとして彼岸にあるのではなく、労働者の本質の中にそのまゝある實體であつて、常に現在にある。資本家的立場に立ち實體の立場に立ち得ないものは實體の

中に價值を見ることができない。労働者には價值意識はそのまゝ把握せられてゐるが、それが現象形態の立場に立つてゐる人々からは認められないと。

このやうな素朴な考へ、労働者は本質上社會主義を望むといふ望むはづであるから、その望むことに望ましい價值があるのだといふのは、當爲の證明でなく、單なる獨善論以外の何ものでもない。

同様な解釋は山田坂仁「主體性と黨派性」(眞下信一編「主體性論争」八五頁参照、白楊社昭和廿三年)存在の運動の内的必然的傾向そのものがその存在の當爲ゾレン(當然かあるべしといふ要求)である。社會の物質的生活の發展そのものから生まれる諸課題、その解決の要求、等が社會的存在そのものの社會的當爲にほかならない。存在の必然的運動こそ當爲の内容である。

田中吉六「主體的唯物論への途」(季刊理論二二號、昭和廿五年)は山田氏の説を客觀主義として激しく批判してゐる。同氏によると、認識は實踐に先行するのでなく、それに後續し、その一分岐として發展してくる、存在と當爲とを機械的に二分しては、内容の自己運動的生命においてとられることができないで、たゞマルクスから頂だいで暗記するにひとしい。といふが、氏自身の説によると、實踐的態度は主體(人間的自體)と客體(外的自體)の適應矛盾から與へられ、それを根底にして發展してくる。かゝる矛盾が實踐主體の中に決意とか意志とか呼ばれる衝動や知恵をよびおこし、そして内部でこの両者がねりあわされ、主體は對象を變革してそれに適應しようとする實踐的態度をとるに至る。

自然發生的な發展をば、單に必然への隷従として實踐するのではなく、それが正しいのだといふ合目的な理想によつて實踐せしめることができるならば、初めて人々をして、説得し、それに叛いてゐる人々を翻意させ、反對の意見を誤りとして非難することができるのである。かゝる立場に立つてこそ、一身をもその目的のために犠牲にするといふ決意も是認されるし、又それが各人にとつて義務たるべき權威を帯びてくるのである。そうでなくて、たゞ階級的に望むものだといふ説明だけでは、何故それに奉仕しなければならないかの理由は出てくるはずがない。まして個々の労働者でも他の人々でも、そのやうな階級利害を感じない場合にも、感じる筈だといひ、感じるはずである以上、それを主張しそのために献身しなければならぬといふ義務は生まれる根據がないのである。

四

當爲が當爲たるためには、單に一個人が望ましいとするだけでなく、全體が望ましいと認めるものでなければならぬ。然るにマルクス主義には一社會全體としての當爲は在りやうがなく、せいゝ階級的全體としての目標があるのみである。しかもその目的は經濟的利害であつて、道德的意義をもつてゐない。こゝに物質生活の必然的發展を説く唯物論が、當爲を説明し得ない根源があるのである。

かゝる唯物論に残されてゐる唯一の救ひ途は、必然の發展の經過と到着點とが、何か道德的に尊いとか幸福とか自由とかいふ輝かしい世界へ進んでゐるといふ樂天主義である。發展は常に「高いもの」への發展であり、その最高の結果は地上の樂園であるといふあけ放しの樂天觀が許されれば、必然と自由は一致し、存在と當爲は合一する。兩者の統一といふよりも、初めから同一なのであるから、何等の論證もいらぬであらう。

多くの唯物論證法が求める論據は結局こゝに歸着する*。

*例へば梅本克己「唯物史觀と道德」(一九四頁参照(三一書房、昭和廿四年))單に利害を共通にするといふ意識だけからこゝる主體性ならば、何に結びつくかわかつたものではない。自己の屬する階級が歴史の進歩になふものであるといふ自覺のうち、客觀的な主體性が確立され、個は有限の自己を越へて歴史に結びついてゐる。だからこゝを個は自己の體驗し得ぬ未來の人間の幸福のために現在の個人的利害をも放棄し得るのであらうと。

梅本氏は、必然の洞察が自由の必要な條件であつても充分な條件ではないといふことを承認したりして、倫理的修正主義に墮すといつてマルクス主義者の仲間から激しい非難を浴びせられた。併し浴びせた側の多くの人も、倫理をかつぎ出さずには濟まされないのである。例へば、田中吉六、前掲論文五二頁以下、自然の自己發展の最高段階としての人間社會は、資本主義の發展段階

に達すると勞働力を資本に隷屬させる社會となり、全自然のスムースな再生産を阻害し、それを破壊するほどのものとなる。そこで人間勞働力と自然との辯證法的連絡を破壊してゐる資本主義社會そのものを止揚せんとする實踐的決意がかたちづくられる。かくて當爲は存在とそのもの、自己發展として出てくる。それゆゑにマルクスにとつては人間勞働力を非人間的に疎外する資本に對する憎惡闘争は、全人類への解放への情熱となり、人間の本性から發する人類愛となり、眞のヒューマニズムをかたちづくる。

梅本氏は併し田中氏等のいはゆる存在論的解釋にはあきたらず、依然として階級的連帶感をば、個人の主體的倫理に結びつけるために、集團の倫理を模索してゐる(思想、一九五一年三月號五七頁以下)。そして、なほマルクスの正義人道は唯物論では基礎づけえないと大げさな身振で正義人道を論ずる哲學者がゐれば、歴史はだれが主體的であるかをごまかしのできぬ決定的場面のためそ

うとしてゐるといつて、是非は力できめようといふ提案をしてゐる。勝つものが正しいのだといふ告白がよく窺はれるではないか。

松村一人「唯物論と主體性論」(日本評論社昭和廿四年)は梅本氏の求めた全體と個との統一といふ倫理の問題の提出の仕方を非難し、「倫理の問題はきはめて重要ではあるが、これらの人間生活の全内容と利害の共通性なしにはその本來の意味は失はれる」(四三頁、五二頁)といつて、倫理の問題を利害の共通性に求めようとしてゐる。そして搾取者への憎惡、權力者への反抗、利害を同じくする者の連帶の感情に實踐の發條があるので、人間一般や社會一般から導き出される倫理的聖化は必要でない(同書五四頁)。このやうないはゞ人間の動物的生存闘争を積極的に主張する説は、例へば中途半端な日和見的論說「階級闘争説を是認しながら説教をしようといふぬえの如き學說」田邊元「哲學入門」同補説第一(筑摩書房昭和廿四年)、柳田謙十郎「プロレタリアの倫理」(弘文堂昭和廿四年)などに對しては痛烈な批判となる。氏はこゝもいふ、もしも人間一般又は社會一般の立場から倫理を基礎づけ得るものならば、社會主義は資本家にも地主にも説教しうるものになる。なぜならそれは現在社會の特定の階級的位置にある人の要求でなく、社會的存在としての人間一般の要求であるはずであるから。闘争ではなく、無差別な説得が必要だといふことになる(同書五七―八頁)。松村氏はマルクス主義の要求がプロレタリア階級以外には通用しないことを自認する。かくの如く、憎惡や反抗の感情から出發して、利害の連帶感を喚び起すのは、發生的な説明にはなつても、個々の勞働者をして、階級としての全體の現在及び未來の利益の爲に、現在の自分の利害をも犠牲に供せしめるといふ道德的義務の問題は解決できない。人があることを望むことゝ、それが望ましいことゝは別である。望ましいことは、人が望むものゝ中にあるであらうが、何でも望むことはすべて望ましいことにはならない。まして個人が望むことと、何等かの全體が望むことゝは連帶感では説明できないのである。後に

梅本氏と松村氏とは對談で和解決してゐるが、(同書一一四頁)問題は解決してゐない。階級利害を倫理化し、個人の利害をそれに服従せしめる倫理はまだ展開されてゐない。松村氏は階級利害の倫理化のために、プロレタリア階級を社會一部分と考へたがらぬで、労働者農民、小生産者、インテリゲンチヤ、一口にいふ人口のほとんど全部を占める勤勞大衆といつてゐる所に例へば、(五六頁、九二頁)道徳の全體化の一端が窺へる。

唯物辨證法が、物質の自己發展を説きながら、しかもそれは常に高いもの、より望ましいものへ向かつてゐるやうに説かれてゐるのは理解し難いことである。いはゆる肯定—否定—否定の否定の辨證法がなぜより高いものへ進むのであるか、そして何故それが進歩とかより高いといはれるのであるか。人間の脳髓は物質の最高の發展であるといはれるが、最高とは何を意味するのか、脳髓ばかりではない、泥の中に住むみみずでも、空中に浮遊する無数のバクテリアでも物質の現在の發展の姿ではないのか。さきにも引用したが、スターリンは辨證法的發展をば、「前進的運動、上昇線をたどる運動、舊い質から新しい質の状態への移行、單純から複雑へ、より低いものからより高いものへの發展として理解すべきである」といつてゐるが、その言葉の説明もなく、證明もない。後から生まれるものはすべて前のものよりは進んでゐて、高くて、複雑だといふ斷定は、事實に反するばかりでなく、何の證明もない斷定である。かつて進化論が唱導された頃に、スペンサーは、進化が結局進歩になることを複雑化、異質化として論證しようとしたが、成功しなかつた。辨證法的唯物論はもつと單純に進化と進歩を同一視して省みないのである。高いとか進むとかいふからには、何か價值あるものが實現されていくとか、それに接近するとかいふ目的論的前提がなければならぬはずである。新しい質が生まれるとか、複雑になるとかいふことは決してそれ自體として價値の實現ではない。生産力が高まるといふ觀念にしても、それが最も望ましい善であるなどは論證のしようもないことであらう。

*スターリンの文章を逐一解説した古在、森、松村、伊豆共著の「唯物辨證法入門」(社會主義著作刊行會、一九四八年)にも、この一文の註解は抜けてゐる。

周知の如くマルクスとエンゲルスの文章には、共產主義の樂園が結局恢復されるといふ樂天的な豫言がある。かかる信仰は唯物論に似合しからざるものであるといつて、すでに數多の有力なマルクス主義批評家が指摘してゐる。マルクスの初期の文章には資本主義社會に對する道徳的憤激から發する共產主義讚美の色彩が強い、例へば「ヘゲル法律哲學批判は「人間の解放」を叫んでやまない。ユダヤ人問題も亦人間の解放を力説する。ドイチュ・イデオロギーでは、すでに唯物史觀が比較的明瞭に説かれ、共產主義が作り出さるべき何等かの状態でなく、即ち現實がそれに則すべき何等かの理想ではなくて、現在の状態を止揚するところの現實の運動であり、この運動の諸條件は、現に存在する前提から生まれるとはつきりいふのであるが、同時に共產主義社會の牧歌的状态を描いてゐる。即ち人類が自然發生的な社會に生存する限り、特殊利益と共同利益との間に分裂の存する限り、人類自身の實踐は人類にとつて他人に對立する力となり、人類がそれを支配する代りに、それが人類を抑壓する。各人は狩獵者であり、漁獵者であり、放牧者又は批評家であつて、生活の手段を失ふまいとすれば、そこに縛られてゐなければならぬ。然るに共產主義の社會では、誰もがその活動の範圍について排他的な範圍をもつことなく、いかなる方面の仕事にも教養をつむことができ、社會は一般の生産を規則し、かくて例へば各人は狩獵者、漁獵者等々にならないが、興味のままに、朝に狩獵し、午後に漁撈し、夕に役者となり、家畜を飼ひ、また食事を批判することができるのである。

マルクスが人道主義者であつたとか資本主義の惡に對する義憤に燃えてゐたとかいふことは、マルクス主義を人道主義たらしめる一つの論據に利用されるが、彼にそつといふ熱情があつたことは決して彼の學說が人道主義的であると

いふ證明にはならない。

* 例へば小泉信三「マルクス死後五十年」二五頁以下、二四五頁以下(好學社 昭和廿二年)

* * マルクス・エンゲルス全集十五卷三四六頁(改造社版 昭和五年)

* * * 柳田謙十郎「マルクス主義とヒューマニズム」労働文化社編「マルクシズムに對決するもの」二二三頁以下(昭和二十四年) まして人道主義的であることが、唯物辯證法と矛盾しないなどいふことにはならないのである。

自由と必然、存在と當爲の理論と實踐のいはゆる辯證法的統一は實に、發展が即ち進歩であるといつたやうなドグマの上に立つて漸く成立つてゐるのである。必然といひながら樂園を待望せしめ、自由といつて必然に服従せしめ、當爲といつて本能的闘争をあふるのも、すべて必然の唯物的解釋と發展と進歩との混同に由來するといふことができらるであらう*。

* 本論文の目的は、はじめに述べた通り理想主義の立場を基礎づけながら自由の合理的解釋を説明することに在つたのであるが、すでに許された紙数をかなり超過してしまつたので、一應唯物論の矛盾を衝くだけで終らなければならなかつた。後の機會にこの續稿を書くつもりである。

古典學派トランスファ理論の再検討

安井孝治

はしがき

從來、古典學派の國際經濟理論に關しては、國際金融論に於ても、又國際貿易論に於ても、幾度となく論せられて來た。然しながら、其の場合、すべてが國際經濟理論として綜合的、統一的に把握されるべきであるにも拘らず、貿易理論、トランスファ理論、及び爲替理論等が、概して、夫々個別的にのみ論ぜられ、取扱はれて來たのであり、その結果として、古典學派の國際經濟理論の解釋に於て著しい混亂を招いてゐるやうに思はれる。例へば、近代貿易理論に於てはミルの立場が主流となつてゐるにも拘らず、トランスファ理論に於てはミルの立場は古典的理論であり、リカードは近代的理論の先驅者であるとして一般に解釋されてゐる。果して、かゝる混亂はそのまゝ承認し得るものであらうか。

本稿は、國際價格理論研究途上に於ける、古典學派トランスファ理論の解釋に關する一試論である。