

マルクス主義と唯物論

三木清

青空文庫

言葉は魔術的なはたらきをする。或る人々にとつては、唯物論の名は、すでに最初から何かいかがわしいもの、汚らわしいものを暗示する。彼らはその名を聞くとき、肩をゆすぶり、十字を切つて去り、それを眞面目に相手にすることをさえ、何か為すまじき卑しきことであると考へる。それにもかかわらず自己の唯物論として憚るところなく主張するマルクス主義は、もはや誰も見逃すことの出来ぬ現実の勢力である。一般に現実を回避することによつて思想の高貴さを示そうとする者は、ただ単に然か自己を粧うのみであり、かえつてたまたま彼の思索の怯懦と怠慢とを暴露するにほかならない。かつて哲学はフランス革命に対する感激によつて著しい進展を遂げたように、今はまたそれは何らかの仕方でマルクス主義と交わることによつて、恐らく現在の無生産的なる状態を脱し得るであろう。マルクス主義はそれ自身多岐多様なる意味において語られる唯物論の長い歴史の列に属している。人々はこれに特に近代的唯物論の名を負わせている。このとき冠せられた近代的とは正確には何をいうのであるか。マルクス主義はそのいかなる構成の故に、そもそも唯

物論として自己を規定するのであろうか。

この問を正しく捉えようとする者は、唯物論の名とともに不幸にも最もしばしば連想されて いるところの、一は理論的見解に関する、他は実践的態度に関する、唯物論のかの二つの形態を遠くに追い退けておかねばならない。マルクス主義は第一に生理学的唯物論ではない。それは意識の現象が脳髄の物質的構造そのものから導き出され、もしくは思想があたかも尿が腎臓から排泄されるように、人間の脳髄から分泌されるというがごときことを説くものではない。かくのごとき唯物論は、それをマルクスが形而上学的と銘打つて排斥した当のものである。ところでまたマルクス主義は第二に倫理学的唯物論でもない。それは人間の一切の行為を物質的欲望の満足と個人的幸福の追求とに従属せしめようという主張ではないのである。マルクスはこのような快樂主義的、功利主義的思想に對して手厳しい攻撃を加えており、それについてはつねに侮蔑と憎悪とをもつて語っている。

十八世紀風の、粗雑なる、粗野なる唯物論が退けられた後に、我々はまずいかにして、マルクス主義的唯物論のために、現實の地盤を獲得すべきであろうか。我々はすでに、唯物史觀の構造を規定する人間学が、プロレタリア的基礎経験の上に立つていることを論述した。したがつて近代的唯物論がまた實に近代的無產者の基礎経験のうちにその理論の具

体的な根源を有するという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ろう。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。

私の意味する基礎経験とは現実の存在の構造の全体である。現実の存在はつねに歴史的必然的に限定された一定の構造的連関において組織されている。存在の組織——アリストテレスのいうて もし——は、最も原始的には、それらの全体を構成する契機であるところの、人間の存在と自然の存在との動的双関的統一のうちに横たわっている。それが現実性においてある限り、人間は自然における存在すなわち生であり、そして自然はこの生に関係して限定されてゆく存在である。基礎経験が我々にとつて構造づけられたまたは組織づけられた存在、したがつてまさに現実の存在そのものを意味する以上、人々はこの概念によつて、何者かの意識もしくは体験が直接に表現されていると考えてはならない。私が無産者の基礎経験というとき、私は特に無産者の体験する、あるいは無産者のみの体験し得る意識をいつているのではない。かえつて私はそれによつて特殊なる構造ある現実の存在そのものを指しているのである。ひとは基礎経験の名においてなによりも存在的なるものを理解すべきであつて、決して意識的なもの、したがつてまた観念的なものを理解すべきではないのである。むしろ私は意識的なもの、観念的なものが一定の構造と

組織とを有する——それ故にこそまさに存在は運動し、発展することが出来る、——存在の運動と発展の過程において初めて、現実的になるということを主張したいと思う。基礎経験の「基礎」とは、このものが種々なる意識形態の根柢となつて、それを規定することを表わすのである。現実の存在そのものを特に「経験」と称するのは、さきにも記したごとく、存在をそれ自身において完了したものと見なすところの、したがつてそれを特に運動において把握することなく、かえつて静的なものに固定する傾向を含むところの、素朴实在論から我々を出来る限り截然と区別するためである。かくして基礎経験とは、相互に自己の存在性を規定しつつ発展する諸契機を有する、動的な、全体的な存在にほかない。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・社会的に限定されているのであって、「無産者的」とはこのような交渉の仕方のいわばひとつの歴史的類型であり、またそれによつて規定された現実的存在そのものの歴史的な性格である。それ故に我々はそれを恐らく正当に存在の歴史的範疇のひとつに算え得るであろう。

さて無産者の基礎経験の構造を根源的に規定するものは労働である。無産者は感性的実践として特性づけられる交渉の仕方をもつて存在と交渉する。このとき、彼らがそれをも

つて、またそれとともに働くところの物は、もし労働ということがその本質を維持すべきであるならば、彼らの心の映像というごとき観念的なるもので出来ない。実践はその存在においてその対象が実践する者とは異なる他の独立なる存在であることを本質的に必然的に要求する。そうであるから、最も徹底した観念論者であつたフイヒテにあつてさえ、自我は自己の「実践的なる」本質を發揮するために、自己の克服すべき「抵抗」として、自我ならぬものを要請し、かくして必然的に非我を定立するに到る、と考えられた。むしろフイヒテは自我の実践的なる根本規定から感覚、したがつて感性的なる世界を演繹した。人間が実践的に交渉する限り、彼のはたらきかける存在がその存在において空無なる影であることは不可能である。もとよりフイヒテにおいては、実践はどこまでも観智的活動であったから、自我がみずからの抵抗として定立する非我もなおかつ観念的な性格を失うことがない、と彼は思惟することが出来たのであつた。これに反して、我々にとつて実践は、労働として、それ自身人間的感性的活動であるが故に、かくのごとき交渉の仕方においてその存在性を顯わにする存在は、最後まで独立なる、感性的にして物質的な存在のほかに何物でもあり得ない。労働はあらゆる観念論を不可能にする。フオイエルバッハはいう、「観念論の根本欠陥はまさに、それが世界の客觀性または主觀性

に関する、実在性または非実在性に関する問題を、単に理論的な立場から提出し、そして解決するところにある。けれど実際には世界は、それが意志の、存在に対する、また所有に対する意志の客体であるの故をもつてのみ、もともとはじめて、悟性の客体なのである*。」心の外に世界が実在するか否か、そして、この世界が感性的物質的であるか否か、の思弁的な問題は、労働において存在と交渉する者にとっては、問題となる、と言え出来ぬ、ひとつの原始的な事実において解決されてある事柄である。

* Feuerbach, Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, X, 216.

ところで労働において自然と構造的連関に立つ者として人間はまた彼自身感性的存在でなければならぬ。彼は彼の物質的な力をもつて絶えず自然にはたらきかけ、かく交渉する、とにおいて直接に彼は自己の存在を感性的として把握する。すなわち労働は自然を感性として、そして人間をまたかかるものとして構造づける。この場合ひとは感性を抽象的に理解してはならない。それは感覚そのものもしくは純粹感覚というが、ときものを意味するのでない。かえつて感性とは存在の「存在の仕方」の概念である。それは魂または意識そのものの作用をいうのではなく、むしろこの現実的な人間の「存在」——「私は魂で

はなく、かえつて人間である」、とプルタークの失われた書の断片の中すでにひとりのギリシアの哲学者がいつてはいる、——がその存在の現実性において存在するひとつの特殊なる仕方を示すのである。人間は言うまでもなく精神物理的統一体である。この存在を感性的として規定するとき、それは感覚主義的観念論の立場を探るものではもとよりないが、しかしながらまたそれは精神から絶対に分離された物質を説く機械的唯物論の立場に与するものでも断じてない。「真理は唯物論でも観念論でもなく、生理学でも心理学でもない。真理はただアントロポロギー（人間学）である*」、とフォイエルバッハはいつてはいる。

彼は抽象的な観念論や唯物論に反対して、具体的なる、人間学的な立場を支持する。單に靈魂が考えたり、感じたりするのでないと同じく、また單に脳髄が考えたり、感じたりするのでない。意識とはかえつて全体的な人間的存在的具体的なる存在の仕方にほかならない。マルクスが「意識 (das Bewusstsein) とは意識された存在 (das bewusste Sein) 以外の何物でも決してあり得ない」、といつたのはこの意味に解されねばならぬであろう。總じて精神と物質とを絶対的に対立せしめ、その一つを排してその他を樹てる思想は、いざれも抽象的思惟の產物に過ぎぬ。そこでまたフォイエルバッハは記している、「人間を身体と精神に、感性的本質と非感性的本質とに分離することは、ただひとつの理論的な分

離である。実践において、生において、我々はこの分離を否定する**。」実践において生きるマルキシストは観念論者であり得ないとともに、抽象的な意味における唯物論の把持者であることも出来ないであろう。かくて唯物論と観念論の問題は、物質から意識を「導き出し」、もしくは思惟から存在を「演繹する」というがことき、それ自身すでに形而上学的なる見地から放たれて、他の地盤に移されねばならぬ。マルクス主義はいかにして、具体性を失うことなしにしかも唯物論であり得るであろうか。答えはすでに与えられている。存在は人間がそれと交渉する仕方に応じてその存在性を規定するのであるが、人間はまたかくのべとく交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する。それ故に労働すなわち感性的物質的な実践におい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いは存在の仕方を感性的物質的として理解せずにはいられないであろう。マルクス主義の唯物論にいう「物」とはかくして最初に人間の自己解釈の概念であり、我々の用語が許されるならば、一つの解釈学的概念であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである。労働こそ実に具体的なる唯物論を構成する根源である。

* Feuerbach, Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II, 340.

** Op. cit., II, 345.

労働はその一層具体的なる規定において生産である。しかるに近代的な生産はその様式において特に社会的である。マルクスは『経済学批判』の序説の首めにいつて、
 「社会において生産しつつある人々が——したがつて人々の社会的に規定された生産が言
 うまでもなく出発点である。スマスやリカアドがそれをもつて始めるところの、個々の孤
 立的な獵夫や漁夫は、十八世紀の想像力なき空想に属する。」我々の研究は現実には存在
 せぬ一個の抽象体であるロビンソンをもつて始むべくなく、社会において生産しつつあ
 る人間を出発点とすべきである。人間は彼ら相互に一定の関係に入り込むことなくしては
 生産し得ない。彼らは彼らの活動を相互に交換してのみ生産する。社会的である限り、私
 はいつまでも單に私としてとどまることが出来ない。その活動において相互の間に作用し
 合う限り、我は汝となり、汝は我となる。私は私に對しては我であり、同時に他の人に對
 しては汝である。私は主觀であるとともに客觀である。それ故にフォイエルバッハの次の
 言葉は正しい、「現実的な我はただそれに汝が対立するところの我であり、そしてこの者
 自身は他の我に對しては汝であり、客觀である。しかるに觀念的な我にとつては、客觀一
 般が存在しないように、いかなる汝もまた存在しない*。」我と汝との統一として人間の
 現実性は初めて成立する。人間はひとつの綜合的概念である。「私はただ主觀——客觀 (Sa

bjekt-Objekt) ふつてあり、思惟し、否、感覚する**。」しかしながらのとく、主客の綜合、ゆふは統一 (Einheit) ふうのは、両者の同一 (〔Identität〕) ふ直接には等しくないのである。ロマンティックのいわゆる同一哲学諸体系 (〔Identitätssysteme〕) は主觀と客觀との絶対的な同一性を主張した。これに反して、我々にふつて我と汝、主觀と客觀はども互に相異なる他の存在である、——もしそうでないならば相互の間の実践的交渉は不可能である、——そしてあたかもその理由によつて人間は、社会的存在として、主客の綜合である。私は、私の存在の現実性の最後にして最初の根拠から、本質的に私を私以外の他の存在に關係させる存在であり、この關係なくしてあり得ない。このようにしておののの人の存在に關係させる存在が主觀・客觀であり、そしてその意味において独立的であるならば、そこにはもはや、あらゆる客觀を生産するものとしての、もしくは支持するものとして觀念的な絶対自我、または純粹意識は、どもにも存在すべき余地を見出しえないのである。社会的生産はあらゆる種類の絶対的觀念論を不可能にする。

* Feuerbach, Ueber Spiritualismus und Materialismus etc., 214.

** Ebd., 215.

人間が社会的に生産することにおいて相交渉することによつて、ここにひとつ著しい現象が生まれる。すなわち意識の埋没がそれである。従来の唯物論が処理するに最も苦しんだところの、したがつてそれらのすべてに対してもあらゆる機会において試金石であつたところの「意識の問題」は、この現象を根本的に把握することによつてのみ無理なしに、具体的に解決され得る、と私は信ずる。

現代の認識論の中心問題は意識である。意識がむしろ今の哲学にとつて唯一の、あるいはすべての研究対象を形造つてゐる。それはいかなる哲学も必ず取扱わねばならぬ、最初にして最後の問題であり、それ故に自明なる、永遠なる問題である、と考えられてゐる。しかしながら、我々にとつて自明なるものは多くの場合我々にとつて悪しき因縁であるものであるに過ぎず、永遠なるものは時として我々にとつて宿命であるものを意味する。我々はかくのこときものを支配し得る位置に身をおくのでなければ、我々の学問、また我々の生を発展させることが出来ない。現代の哲学は意識の問題に対してそれを自由になし得る優越なる立場を発見し得るのでないならば、恐らく身動きのならぬ、もはや前進するこ

との出来ぬ状態に固着されてしまうであろう。この状態を脱却するためには、哲学は我々が歴史的破壊的方法と名づけようと欲する特殊なる方法にしたがつて、自己の道を開拓してゆかねばならぬ。けだし一切の存在は歴史的であり、歴史的な存在はすべて我々を解放することから我々を压迫することにまで必然的に転化する矛盾の存在である。この矛盾を歴史的必然性の根源において把握することが我々の要求する方法である*。

* 我々の学問にとつて最も重要な意義を有するこの方法については他の場合に詳論されるであろう。

あらゆる存在は発見された存在である。いかなる存在ももともとから単純にあるのでなく、我々が歴史においてそれに出会いそれを見出して在るのである。意識が哲学の中心に現われて来たには歴史がある。外的社會的生活の一切を排して個人の内面的生活に唯一の、最高の価値をおくキリスト教の宗教的態度において意識は初めてその存在において捉えられたのである。宗教的関心の要求にしたがつて、内的世界の実在性と独自性とを明らかにし、意識の事実の無限なる豊富さを顯わにしたのはアウグスティヌスであつた。かくして発見され闡明された意識は、デカルトに至つて、知識、殊に数学、力学等の認識の確實性の基礎づけに対する関心によつて著しい変容に出会つた。アウグスティヌスにあつては、

意識はそれが精神生活にとつて何物かを意味する限りにおいて解釈されたに反して、デカルトの意識の解釈は絶えず学的認識に対する支配的なる関心によつて導かれている*。カントはさらに、彼においてはまた数学的自然科学の普遍妥当性の権利づけがその中心問題であつたのであるが、この関心からそれまでは「存在の領域」であつたところの意識を意識一般の概念のもとに「主観」として解釈し直した。それとともに主観はもはや存在の一つであることをやめて、むしろあらゆる存在を向うに廻してそれを統括するという普遍的意味を負うものとなつた。最近においてフツサールの現象学は、——彼にとつても数学や形式論理学の認識の理念性のモデルである、——デカルトの物心二元論を排棄しつつ、しかも意識を、アウグスティヌスの場合ではその最も根本的な規定は神と関係させられて恐怖や欲望として顕わにされたところの意識の存在を、デカルトの *Cogito ergo sum* の方向に徹底して解釈するとともに、このものにすべての存在がそれに還元されるという普遍的意味を担わせている。このようにして、もともと宗教的内面性とのつながりにおいて見出され、その意味においてその存在を規定された意識は、その後次第にその根源を離れて、純粹なる理論、それも主として形式論理学、数学、自然科学等の基礎づけをなすべき任務を負わされて、ついにその視点からのみ根本的には解釈され闡明されることになつた**。

の転訛 (Umdeutung) の過程において意識は次第に普遍的意味を獲得した。けれどもこの普遍的意味は、マルクス的用語における「妖怪的対象性」（〔gespenstige Gegensta:ndlchkeit〕）のうちに横たわっているに過ぎない。かつて人間の生を解放する役目をもつていた意識は、今はその固定された妖怪的対象性によつて我々を身動きもならず支配する。意識は今や矛盾の存在である。マルクス主義的唯物論はこの矛盾の解決でなければならぬ。

* デカルトとアウグステイヌとの対立を、デカルトと、彼と同時代に生きていてアウグステイヌの思想につながつていたパスカルとの対照において眺めることは、我々にとつて教訓多きことであるであろう（拙著『パスカルにおける人間の研究』参考）。

* * 現代の心理学もまた主知的傾向から自由でない。そこでは知覚、表象、注意、思惟などが主なる問題を形成している。これに反して中世の哲学的心理学においては如何であるか。情緒もしくは情念 (Passiones) はその最も好んで取扱つた対象であつた。近世の初めに当つても、デカルトやスピノザは、その主知主義的傾向にもかかわらず、また情念について詳細な、卓越した研究を遺している。

我々が足をギリシアの思想世界の中に踏み入れるとき、そこには全く新しい展望が開け

る。我々はもはやいわゆる主観の概念に出会うことがない。今日主観と呼ぶ代りにギリシア人は我々（）といった。主観が我々であると同時に、主観の内容としての意識に対し、我々は言葉（λ）として内容を規定された。ギリシア人にとっては人間は本質的に社会的であり、孤独なる人間というがごときはそれ自身矛盾した概念であつた。したがつて私は最初から我々を意味する。そして社会的である限り、意識はつねにただ口ゴスによつて代表され、むしろ口ゴスにおいてのみ存在することが出来る。そこで彼らは人間を二重の規定において、すなわち、社会的なる生存（τύπον πολιτείαν）として、最も根本的に規定し得ると考へたのである。社会的に生きる限り、個人の意識は公共的なる存在である言葉の中に埋没する。個人は自己の意識を言葉をもつて表現することによつて、その主観性を言葉の中に没入せしめて、それを公共的ならしめることなしには、社会的に交渉し得ない。言葉こそ社会において唯一の現実的な意識である。人間を歴史的社會的存在として考察したマルクスはいつている、「言葉は意識とともに古い、——言葉は実践的な、他の人間に対しても存在する、したがつて私自身にとつても存在する、現実的な意識である。そして言葉は、意識と同じく、他の人間との交通の欲望と必要とから初めて、生ずる*。」ここ

では運動する空氣の層、音、簡単に言えば言葉の形式において現われる物質と結合した精神が意識と考えられたのである。物質を呪う「純粹なる」意識は実践的である」とが出来ない。我々はフォイエルバッハにおいても同じような思想を見出すことが出来る、「人間は人間に話すという器官を通じて彼の最も内面的な思想、感情、欲望をみずから進んで伝達する。ところでこの感性的に言い表わされた本質から区別されて、魂、内面、本質そのものは一体何であるのか**。」

* Marx-Engels Archiv, I. Bd., S 247.

** Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele etc.*, II, 343.

それ故に私は進んで言葉が存在に及ぼすはたらきのうち最も注目すべきものに関して研究しよう。言葉はその具体性において社会的である。話すところとは、或る人が、或る物について、或る人に対しても話すという構造をもつてしる*。言葉のこの構造によつて、語られた物は、語る私のものでもなく、聽く彼のものでもなく、誰という特定の人のものでなく、我々の共同のものになる。このとき存在を所有する者は「我々」であり、「世間」であり、範疇的なる意味における「ひと」(ドイツ語の man —— フランス語の《on》)である。言葉の媒介を通じて初めて存在は十分なる意味で公共的となる。そして世界を相

互いに公共的に所有することによってまた初めて社会は成立する。言葉が社会的であると
いうのは、言葉によつて社会が存在するということである。アリストテレスも人間がロゴ
スをもつてゐることが彼の特に社会的なる存在である理由だと述べてゐる**。しかるに
存在が言葉によつて表現されて社会的となり、「ひと」という範疇において成立する世界
へ這入つて来るとき、それはひとつ著しい性格を担うに到る。我々が存在の凡庸性もし
くは中和性と名づけるものがそれである。私がいま机を買いに行くとする。私は家具屋の
主人に向つて「机をくれ」という。このとき彼は私をただちに理解して、若干の机を取り
出して私に示すであろう。彼が私を理解し得るのは机が言葉において中和的にされている
からである。家具店よりの帰途私は電車に乗る。車の中には高位高官の人もあるであろう。
場末の商人もあるであろう。また悲しみに充てる人もあり、喜びに溢れたる人もあるであ
ろう。しかしながらこの場合それらの人々のすべては乗客という言葉において凡庸化され、
むしろこの言葉の見地から経験されるのである。そのとき二、三の空席が車中に見出され
るならば、私はそのいずれであるかを構わず私に与えられた席に腰を卸すであろう。それ
はそれらの空席がすべて空席として中和的にあるからである。存在がかくのごとく中和性
においてあることによつて、我々の特に社会的なる実践は可能になる。机がもし中和的に

存在し得ないならば、商人は机を売り、私は机を買うことは不可能であるであろう。言葉はその根源性において理論的でなくかえつて実践的である。存在の凡庸性の現象はこのことを何よりも明らかにする。言葉が本来社会的実践的であるということを理解するのは、ロゴスとともにまず第一に論理あるいは理論を考えることに慣れている今の人々にとつて極めて大切である。そのことと関係して、存在の中和性があたかも概念の普遍性に基づくもののごとく見なす普通に行なわれている誤解から、ひとは全く自由にならねばならぬ。私が家具屋と理解し合うのは机という概念の普遍性によるのである、と一般には思われている。しかしながら、私が「机をくれ」というとき、私は抽象的な、すなわち理論的に普遍的なる机を意味しているのではなく、かえつて私は一個の具体的なる、現実的な机を買おうと欲しているのである。しかもそのとき机という言葉は私が商人の示す種々なる机を選択し吟味した後買って帰るところの全く特定の机をまさに最初から意味しているわけでもない。もしそうであるならば、何故に商人は一個の机の代りに数個の机を取り出し、そして何故に私は選択と吟味を行なうか、は理解し難きことであろう。存在の中和性は概念の抽象性もしくは普遍性によつて成立するのでもなく、また反対にその特殊性もしくは個別性によつて基礎づけられているのでもない。むしろそれは独立なる、具体的なる、

しかもそれぞれの存在を表現する。簡単にいえば、それは存在の *Jeweiligkeit* の謂である。現実のどれでもの存在が凡庸性ということによつて意味される。アリストテレスのいうて $\text{※ } \text{※ } \kappa \alpha \sigma \tau \circ \text{レ}$ とはかかる性格における存在であつて、多くの場合考えられているようには個別的なものの謂ではない。言葉が最初には実践的性質のものであり、そしてこの実践が本質的には社会的性質のものであるところに、存在の凡庸性はその根源をもつてゐる。このとき存在はもちろん交渉的存在である。前段で述べた、「意識—主観」の形式にあつてはそれに対するものは客観または対象としての存在であるが、これに反して「言葉—我々」の形式においてそれに対するものは交渉的存在であるのほかない。それ故にギリシア人は物を $\pi \rho \text{※ } \gamma \mu \alpha$ という語で表わした。ところで存在の凡庸性において意識の埋没の行なわれることはもとより明らかであろう。我々が存在に対する懷く愛も憎しみも、主観的なるもの、内面的なるものの一切はそこでは埋没してしまい、したがつて存在の主観的なる、内面的なる規定はそこでは隠され蔽われてしまふ。けれどもかくして失われるものに比して得られるものは一層大であるであろう。人間の社会的なる、実践的なる規定はそこにおいて發揮され、満足させられることが出来るのである。しかしながら、最も注意すべきことには、かつてはこのように人間の社会性を発展させることに役立ち得た存在

の凡庸性は、今ではその発展に対する桎梏にまで転化した。かかる転化が行なわれるためには、現実の存在そのものの構造においてすでに重大な変化が成就されていなければならぬ。けだし近代における存在の凡庸化の原理は商品である。商品が次第に支配的範疇となり、ついには普遍的範疇となるに及んで、存在の凡庸性は人間の社会性の発展を拘束し、妨害する」とにまで到達した。存在の凡庸性はかくして矛盾に陥り、それとともに口ゴスもまた同じ矛盾に陥らねばならなかつた。我々はこのことについて考察を試みるであらう。

* アリストテレスは言葉が三つのものから結合やかれていゆることをすでに述べている。
すなわち第一には話す人（γόν），第二にはそれについて彼が話すところのもの
(π γ ※ ν)。Aristoteles, *Ars rhetorica*, A. 3.

* * Derselbe, *politica*, A. 2.

資本主義社会の全体を明らかにし、その根本的性格を示そうとした、マルクスの二つの大なる、成熟した著作が、ともに商品の分析をもつて始められているのは偶然でない。社会とは近代においては現実には商品生産社会である。人類の発展の現段階にあつては、いかなる問題も、その究極の分析は必ず商品を指し示し、その最後の謎はつねに商品

の構造のうちに横たわっている。商品の問題は特殊科学としての経済学の特殊問題ではなく、さらにそれの中心問題であるばかりでなく、かえつて資本主義社会そのものの全体的な問題である。商品の構造はこの社会におけるあらゆる存在の対象性の形式の原型である。この社会的特性に応じて、存在の凡庸化の傾向は極限にまで推し拡げられる。そしてそれに応じて意識は我々の現実の生活からますます埋没し、かくて存在の物質化はいよいよ支配的となる。そこでは人間の労働、その最も内面的なるものも、一個の商品に過ぎない。最も物質的なる労働といえども、もとよりそれが精神的なる意味を有し得ることを妨げるものではない。或る時は他に仕えて他のために働くことが、一つの道義的精神の現われであることもあつたであろう。しかるに商品が全体の社会的存在の普遍的範疇として支配する資本主義社会においては、単に人間相互の間の意識的なる関係のみならず、一切の社会的関係そのものが埋没し、没入してしまう。商品の構造の本質は人間の間の関係が物質性の性格をえ、かようにしてこのものにそれ自身の厳密な法則性において人間の間の関係の一切の痕跡を隠蔽するところの、かの妖怪的対象性を賦与するところに存在する。本来おののの労働は社会的全体的労働の一部分であり、そしてそれらのすべての部分は互いに依存する。ところがそのことは、我々の社会においては、事実上は相互のため

に働くところの人間の間の社会的連関は、我々の眼に隠されてしまうような形式において、行なわれているのである。資本主義の世界においては人間の間における労働結合は眼に見えぬものである。それは何によつてであるか。事物がすべて商品の形態をとり、市場において運動し、そして人間が合理的に市場を支配するのではなく、かえつて市場がその価格をもつて人間を支配しているからである。人間の間の関係はかくのごとくにして商品の間ににおける関係として現われる。これがまさにマルクスが「商品の魔術性」(Fetischcharakter der Ware)と呼んでその秘密を暴露したところのものの意義である。彼は次の(ア)とく記している、「商品形態の全秘密はそれ故に単純に、それが人間に彼ら自身の労働の社会的性質を、労働生産物そのものの対象的性質として、これらの物の社会的なる自然性質として反射し、かくしてまた総労働に対する生産者の社会的関係を、彼らの外部に存在する対象の社会的関係として反射するところに横たわつてゐる。この quid pro quo によつて、労働生産物は商品、すなわち感性的に超感性的なる、あるいは社会的なる物となる。……(ア)人々の眼に物と物との関係の幻想的形態を探つて映ずるものは、ただ人間自身の一定の社会的関係にほかならない*。」商品の世界のこの魔術的性質は、商品を生産する労働の特有なる社会的性質から生ずるのである。この根本的事実によつて、その背後に眞実には

人間の相互的労働が隠れている事物の運動は自己の法則にしたがつて固有の運動をし、そして逆に人間を支配するに到る。それによつて、人間に彼自身の活動、彼自身の労働が或る客観的なるもの、彼から独立なるもの、すなわち商品として、彼を人間とは縁なき自身の法則性によつて支配するものとして対立する」ととなる。簡単に言えば、人間は人間みずからの作ったものによつて支配される。」)において「人間の自己疎外」(die menschliche Selbstentfremdung) は成就される。資本主義社会の特質は存在の凡庸化がかくの(,)とき自己疎外において普遍的に完成するところにある。

* Das Kapital, I, 38-39.

」)の社会にあつて無産者的存在の可能性はいかなるものであろうか。社会的存在の客観的現実性は、その直接性においては、無産者にとつても有産者にとつても「同一」である。けだし無産者は資本主義的社會秩序の必然的產物として現われる。一切の生のかの物質化をそれ故に無産者は有産者と共同に分有する。しかしながら両階級がこの同一なる直接的現実性を、その媒介性において、本来の客体的現実性にまで高める範疇は、両階級の存在の存在の仕方の相異なるにしたがつて、根本的に相異なるものでなければならぬ。マルクスはこのことを次のとおり明瞭な言葉をもつて言い現わしている、「有産階級と無

産者の階級とは同一の人間的自己疎外を現わす。しかし第一の階級はこの自己疎外において幸福さと確実さを感じ、この疎外を彼自身の力として知り、そしてそれにおいて人間的存在的の仮象を所有する。第二のものはこの疎外において否定されたのを感じ、それにおいて彼の無力と非人間的存在的現実性を見る。」彼はさらに我々に語る、「一切の人間性から、人間性の仮象からさえもの抽象は、発達したプロレタリアートにおいて実践的に完成されているが故に、プロレタリアートの生活条件のうちに、今の社会のすべての生活条件はその最も非人間的頂点において総括されているが故に、人間はプロレタリアートにおいて自己自身を亡失しており、しかしながら同時にこの亡失の理論的意識を獲たのみならず、またもはや拒むべからざる、もはや掩うべからざる、絶対的に命令するところの窮迫に——必然性の実践的表現に——よつて直接的に、この非人間性に対する叛逆にまで余儀なくされているが故に、それ故にプロレタリアートは自己を解放し得るし、また解放せざるを得ぬ*。」このようにして、同じ直接的現実性に対して相反する二様の実践的態度が可能となる。有産者はこの社会の自己疎外において彼らの存在を肯定しているから、その存在の必然性にしたがつて、この疎外の現象形態をその資本主義的地盤から、したがつてその歴史性から游離せしめて、それを独立のものとし、そしてそれを——商品形

態において構造づけられた人間の間の関係を——人間の関係の可能性一般の無時間的なる典型として永遠化する。かくのとく永遠化は一応可能であるかのとく見える。なぜなら今や商品の構造は社会的存在一般の対象性の原型として普遍的意味を担うことにより到達したからである。そこで彼らはこの永遠化を実現するためにいわゆる「永遠なる」イデオロギーを打ち建て、いわゆる「普遍妥当的なる」理論を築き上げる。眞実を言えば、このそれ自身抽象的な永遠性もしくは普遍妥当性は、商品における人間の自己疎外の、人間性そのものからの抽象の反映にほかならない。資本主義の発展の過程において、商品の構造は絶えず一層深く、一層運命的に、一層構成的に人間の意識の中にはいつてゆく。あらゆるロゴスは商品の範疇の普遍的なる、決定的なる支配のもとに、人間から抽象された、したがつて現実の存在から游離された、悪しき意味におけるイデオロギーに移り変つてゆき、かくして逆に人間性の発展を抑制し、圧迫する。しかしながら有産者にはこのようなイデオロギーを批判する可能性がその存在のうちに与えられていない。なぜかならば彼らの存在はそこにおいて直接に肯定されており、それ故に存在を過程において、歴史において考察することが拒まれているからである。これに反して、無産者は現在の社会においてその存在が否定されているが故に、まさしくその否定性の故に、存在を運動性において、

歴史性において把握する」とが出来、また把握せざるを得ない。彼ははるかわゆる永遠なる理論が資本主義社会の歴史的条件の上に立つてゐることを理解する。「支配階級の思想がおののおのの時代において支配的なる思想である**。」彼はいわゆる普遍妥当的なイデオロギーが有産者階級のイデオロギーに過ぎないことを理解する。プロレタリアートは、その存在の必然性にしたがつて、必然的に批判的である。私はやらにの批判の特性、そしてそれと関係して、マルクス主義的唯物論の特性を見ゆであらう。

* Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Nachlass, 1 Band, S. 132-133.

** Marx-Engels Archiv, 1, 265.

111

イデオロギーを現実からの游離において見出した批判は、必然的に現実そのものから出発せねばならぬ。したがつて唯物論はその限りにおいてまず現実主義、実証主義を意味する。マルクスの先駆として、宗教的イデオロギーの批判に従事したフォイエルバッハは、すでに記してゐる、「思弁は宗教をしてただ、思弁みずからが考えた、そして宗教よりも

遙かによく語つたところのものを、語らしめる。それは、宗教から自己を規定せしめる」となく、宗教を規定する。それは自己から出る」ことがない。しかるに私は宗教をして自己みずからを語らしめる。私は単にその聴手と通訳をなし、それの後見をなさない。案出することではなく、——被いを去ること、〈現実の存在を顯わにすること〉、が私の唯一の目的であつた。正しく見ることが私の唯一の努力であつた*。」すなわち『キリスト教の本質』の中で彼の行なおうとしたことは、「物に忠実な、それの対象に最も厳密にくつついてゆく、歴史的—哲学的分析**」(eine sachgetreue, ihrem Gegenstand sich aufs Strengste anschliessende, historischphilosophische Analyse)にはかなんらなかつたのである。彼はまだいわゆもいつていて、「私は精神上の自然研究者にほかならぬ、ところで自然研究者は器具なしには、物質的な手段なしには何事もなし得ない。」物質的な手段とは経験の謂である。もし我々が同様の思想をマルクスにおいて見出し得なかつたならばむしろ不思議であるであろう。実際、彼はいつていて、「我々がそれをもつて始めるところの前提は、隨意なものではなく、ドグマではない、それは、それからひとはただ想像においてのみ抽象し得る、現実的な前提である。……これらの前提は純粹に経験的な方法で認められることが出来る***。」また我々は、「この考察の仕方は無前提ではない。それは現実的な前

提から出発し、それを瞬時とこえども離れない。その前提是、何らかの空想的な閉鎖性と固定性における人間ではなく、かえつて一定の条件のもとにおける、彼らの現実的な、経験的に見る」との出来る発展過程における人間である。」という言葉に出会う。マルクスは唯物史観の歴史考察を、従来の観念的な歴史叙述に対立せしめて、「現実的な歴史叙述」(die reale Geschichtsschreibung)と呼んでいる＊＊＊＊。あたかもそのようにマルクス主義は本来の意味における現実主義である。そして、このいふはマルクス主義の理論的構成の必然的帰結であるやう。この理論はもともと自己のうちに実践の契機を含んでいる。しかるに存在に對して実践的にはたひきかけ、それを実践的に支配し得るためには、存在それ自身の法則を認識せねばならぬ。「自然はそれに従うのでなければ征服されない」、とはベーコンの有名な言葉である。現実の変革の理論は、現実にどまじもかぶりついてその運動の法則を見究めるほか方法をもつ」とが出来ぬ。マルクス主義は、革命の理論として、現実から游離した惡しき意味におけるイントロダクションではあり得ないのである。

* Vorrede zur zweiten Auflage vom Wesen des Christenthums, 三, 283.

* * * Op cit., 三, 290.

* * * Marx-Engels Archiv, 一, 237.

* * * * Zur Kritik der politischen [O:konomie] ,※

唯物論の批判的実践的意義を認識する」とは極めて重要である。マルクスは『神聖家族』においてフランスの唯物論と対質するに際して、そのこの意義を明らかにしている。彼に従えば、フランスの唯物論にはその起源をデカルトにもつものと、ロツクにもつものとの二つの方向が存在する。前者は本来の自然科学の中へ流れ込んでしまったに反して、後者は直接に社会主義または共産主義と結合した。例えばフーリエは直接にフランスの唯物論の思想から出立している。共産主義と十八世紀の唯物論との連関は、主として、このものが神学や観念論的な形而上学、そして両者から影響されている道徳に対して行なった批判の鋭さのうちに存する。唯物論は神学の独断的な信仰、形而上学と倫理学との説く永遠なる観念や理念に反対して、時と境遇とに応じて人間の道徳や価値判断の変化することを教えた。マルクスはイギリスおよびフランスの社会主義または共産主義が唯物論の社会批判的方面と特に密接に結合していることを示している。彼は、「人間の本性の善、平等な知的天分、経験、習慣、教育の万能、人間に対する外的境遇の影響、産業の重大な意味、享楽の是認、等々に関する唯物論の説から、それと共産主義および社会主義との必然的な連関を洞見するには、大なる慧眼を少しも必要としない*。」と述べた。唯物論の実践哲

学が何よりも特に共産主義の基礎であつたのである。しかしながら、マルクスは同時に、この実践哲学が何よりも特に共産主義の基礎であつたのである。しかしながら、マルクスは同時に、この実践哲学と関係する唯物論の理論的方面の、したがつてまたこの実践哲学そのものの欠陥を紛う方なく認識した。この欠陥は第一に、十八世紀の機械的唯物論が存在の歴史性について何事も理解しなかつたところにある。それ故にそれは一つの抽象的理論に終り、その上に立てられた実践哲学はまた一つの空想に終らねばならなかつた。それは真に現実的な、そしてその意味において真に学問的な方法を知らなかつた。マルクスは『資本』の中で、「抽象的、自然科学的唯物論の欠陥が歴史的過程を除外するにある＊＊＊」と記している。これに反して、「唯一の唯物論的な、そしてそれ故に学問的な方法」

(die einzige materialistische und daher wissenschaftliche Methode) であるマルクス的方法は、現実をその現実性において、歴史的過程において把握する。第二に、「あらゆる従来の唯物論（フオイエルバッハのそれをも計算に入れて）の主欠陥は、対象、現実性、感性がただ客観のまたは直観の形式のもとにおいてのみ把握され、感性的・人間的活動、実践として把握されず、主観的に把握されないことである＊＊＊。」いわゆる「純粹なる唯物論者達」は、人間を静的、観照的存在として分析し、分解する。これに反してマルクス主義

にとつては、生産行為——人間相互と自然との材料交換行為——が、人間の存在の、生活の、意識の基底である。「初めに行為があつた」(Am Anfang war die Tat)、それ故に人間は思惟する前に行為していた、——これがマルクス主義的唯物論の根柢である。

* Nachlass, II, 238-239

* * Das Kapital, I, S. 336 [Anmerkung].

* * * [Die Thesen über Feuerbach], I.

従来の唯物論はあたかも右の欠陥の故に、その上に立つ変革的実践は単にユートピアを描くにとどまり、あるいはそれ自身は現存の世界の革命的変革に到ることなく単にイデオロギーの理論的変革を要求するにとどまつた。これらの唯物論はすべて片端である。けだし唯物論は、空想的実践にはしるときその現実主義的本質を失い、イデオロギーの範囲内に終始するときその唯物主義的特質を發揮し得ないからである。簡単に言えば、それらのすべては理論と実践との弁証法的統一を理解しない。これを把握するものはまさにマルクス主義的唯物論である。このものは第一に理論を重んずる。それはユートピア的社会主義に対しして自己を科学的社会主义として規定する。「革命の理論なくしていかなる革命の運動もあり得ない」(レーニン)、とはそのモットーである。現実の忠実な歴史的

哲学的分析がそれの第一の課題である。第二にこの唯物論は本質的に実践的である。マルクスはいう、「実践的唯物論者、すなわち共産主義者にとつては、現存の世界を革命すること、現在の事物に実践的にはたらきかけ変化することが問題である*。」しかしながら、マルクス主義は理論と実践とを、第一のもの、第二のものとして、単に対立せしめるのではなく、かえつて両者を弁証法的統一にもちきたす。そこでは理論は実践の要求する限りの理論であり、実践は理論に指導される限りの実践である。理論と実践との対立物は相互に制約し合い、実践は理論に指導されることによつて発展し、かくして発展した実践はさらに新しき段階における理論を要求する。理論は実践を発展させるとともに自己を発展させ、かくして発展した理論はさらに新しき段階における実践を要求する。理論と実践とはかかる必然的統一においておののの段階を通じて相互に発展する。かくのごとき弁証法的統一の故に、理論は決して現実の地盤から游離することが出来ない。マルクス主義がひとつのイデオロギーでありながら、決して悪しき意味におけるイデオロギーであり得ない理由は根本的にはここに横たわっている。またあたかもその故に、ひとはマルクス主義の概念のもとに固定したドグマを考うべきでなく、かえつてつねに発展の過程にある現実的なる理論を理解すべきである。そしてマルクス主義が従来の哲学的用語法における相対主義も

しきは絶対主義のいかなるものでもない理由は、またまさにその故である。この理論と実践との弁証法的統一においてマルクス主義はそれの現実性の頂点に到達する。マルクス主義が単に従来の唯物論に対してのみならず、またあらゆる観念論に対しても、理論として有する最も固有なるもの、最も優越なるものは、実にかくの(と)き弁証法のうちに表現されている。そしてこのような特質はマルクス主義が無産者的基礎経験をその現実の地盤とする限り必然的な帰結として生まれるであろう。今ひとりの労働者が机を作るとせよ、彼は木材を鋸でひき、それに鉋をかけ、鑿で孔を穿ち、そしてそれを組合わせる。このことは彼の労働過程そのものから段階的に要求される。鋸でひくとき彼はその法則を必要とする、けれどそのとき彼は鉋を用いる法則を必要としない。このものは彼が鉋をかける段階にまで進んだとき初めて必要とされるのである。鋸でひく実践は必然的に鉋をかける法則を要求するに到る。あるいは鋸を用いる法則は必然的に鉋を使う法則にまで転化する。かくの(と)く、無産者的労働者にあつては理論と実践とは弁証法的統一にあり、これなくしては彼は彼の存在をもち得ないから、彼にとつてはいわゆるイデオロギーは成立のしよ
うもないものである。

* Marx-Engels Archiv, I, 241.

マルクス主義は理論と実践との弁証法的統一を知るが故に、それはいかなる當為をも、いかなるゾルレンをも知り得ない。マルクスはいう、「共産主義は我々にとつて作り出さるべき状態ではない、現実がそれに準ぜねばならぬ理想ではない。我々は今の状態を止揚するところの現実的な運動を共産主義と呼ぶ。この運動の諸条件は今現存する前提から生ずる*。」そこでエンゲルスもまたいつてはいる、「マルクスはそれ故に彼の共産主義的要求を決して我々の道徳的感情の上に基礎づけなかつた、かえつて彼はそれを我々の眼前で毎日日増に成就されつた、資本主義的生産社会の必然的な崩潰の上に基礎づけた、彼は、ひとつの単純な事実である、剩余価値は支払われざる労働から構成されている、ということを語るのをもつて満足する**。」ところでマルクス主義に従えば、この理論的な必然性は必ず実践的な表現を得ていなければならぬ。プロレタリアートの窮迫 (Noth) はまさにこの必然性の実践的な表現 (der praktische Ausdruck der Notwendigkeit) である、とマルクスは考える。今や人類の大衆が全く「無産」となり終り、彼らの貧困はもはや忍び難きものとなつた。かかる現実を将来した資本主義的生産方法はもはや「堪え難き」力となり、それを革命することはもはややむを得ざることとなつた。無産者の生活の窮迫はかくしてもはや拒否し得ぬ絶対的命令において社会の変革を命令する。これがマルクス主

義の理論の「実践的前提出」である。マルクス主義は理論と実践との弁証法的統一の上に立つが故に、全無産階級の物質的貧困と窮迫とをその理論のうちに止揚する。」にマルクス主義が自己を唯物論として規定するひとつの根源は横たわっている。

* Marx-Engels Archiv, I, 252.

* * [Mise`re de la philosophie, Preface], p. XII.

やて無産者は彼らの基礎経験の特殊なる構造の故に生まれながらの弁証論者であるから、彼らは自己を物質的窮乏から解放するために、全く物質化された彼らの現実、そして全社會そのものの現実とは少しの縁もなき何らか精神的なる方法に従うことが出来ない。むしろ彼らの物質的要求を最も徹底的に主張することによつてのみ、単に彼らの現実のみならず、現実の全社會を変革し得る、ことをこの弁証法は彼らに必然的に認識せしめる。しかしながら、眞実を語るならば、物質の最も徹底的な主張によつて解放されるものは、弁証法の本質に従つて、単に物質のみではないのである。すでにマルクスはいつてゐる、「プロレタリアートはだが、彼自身の生活条件を止揚することなくしては、自己自身を解放し得ない、プロレタリアートは彼の状態のうちに総括されている今日の社会の一切の非人間的生活条件を止揚することなくしては、彼自身の生活条件を止揚し得ない*。」無産

階級運動の本質は、かれもしくはこれの無産者を解放することではなく、むしろ全無産階級を解放することであり、そしてこのことは、無産者の存在そのものの歴史的本質にしたがつて、かえつて一切の階級を止揚することなくしては実現されない。あたかもそのように、物質の解放を要求する無産者は、これもしくはかれの物質的欲望の解放を要求するのでなく、むしろ全物質的生活の解放を要求するのであり、しかもこのことは、弁証法的唯物論の内的本質そのものにしたがつて、かえつて全人間的生活を解放することなくしては成就されない。最も徹底的に主張することによつて解放されるのは単なる物質のみではない、単なる精神ではもとよりない。かえつて物質と精神とは止揚されて全体の人間性そのものが解放されるのである。そこでは虐げられた物質は自由となるであろう、埋没した意識は回復されるであろう。そこでは物質的精神的人間の全体がその全体性において輝き始める。——私は私の研究が史的唯物論としてのマルクス主義に多少の解明を与え得たことを期待する。

* Nachlass, II, 133.

—— (一九二七・七) ——

青空文庫情報

底本：「現代日本思想大系 33」筑摩書房

1966（昭和41）年5月30日初版発行

1975（昭和50）年5月30日初版第14刷

底本の親本：「唯物史觀と現代の意識」岩波書店

1928（昭和3）年5月刊

初出：「思想」

1927（昭和2）年8月号

※底本の「重山括弧は、ルビ記号と重複するため、学術記号の「《》」（非常に小書き、2-67）と「《》」（非常に大きめ、2-68）に代えて入力しました。

※底本の亀甲括弧は、アクセント記号と重複するため、山括弧の「〈」（1-1-50）と「〉」（1-1-51）に代えて入力しました。

※本作品は「唯物史觀と現代の意識」に第2章として収載されています。

※誤植の確認には「三木清全集第三巻」岩波書店、1966（昭和41）年12月17日発行を参照

しました。

入力：文子

校正：川山隆

2011年10月12日作成

青空文庫作成ファイル：

このファイルは、インターネットの図書館、青空文庫 (<http://wwwaozora.gr.jp/>) で作られました。入力、校正、制作にあたったのは、ボランティアの皆さんです。

マルクス主義と唯物論

三木清

2020年 7月18日 初版

奥 付

発行 青空文庫

URL <http://www.aozora.gr.jp/>

E-Mail info@aozora.gr.jp

作成 青空ヘルパー 赤鬼@BFSU

URL <http://aozora.xisang.top/>

BiliBili <https://space.bilibili.com/10060483>

Special Thanks

青空文庫 威沙

青空文庫を全デバイスで楽しめる青空ヘルパー <http://aohelp.club/>
※この本の作成には文庫本作成ツール『威沙』を使用しています。
<http://tokimi.sylphid.jp/>