

唯物論 研究

1980・11月 第3号 唯物論研究協会編集

特集

現代の感性と理性

原爆音楽と人間的情感 岩崎允胤

「認識」について 仲本章夫

言語・コミュニケーション・人間 尾関周二

合理主義的理性と弁証法的理性 岩佐 茂

ヘーゲル『美学講義』序論とマルクス主義 志田 昇

現象学の批判のために 種村完司

汐 文 社

大月書店

東京都文京区本郷2-11-9
電話 03-813-4651(代表)

大月 フォーラム・ブックス ②

グラムシへの旅

現代イタリア紀行

島田豊著

新刊発売中 46判カバー 1300円

イタリア文化とグラムシの思想のむすびつきを各地を歩きながら思索しつづけた
現代イタリア文化との対話の旅

そして、この旅はあらためて日本文化の旅へとつながってゆく
ベルーシア讃歌 グラムシ研究所の人びと / ローマの秋 サルデーニャ島にて ほか

現代社会と科学者

日本科学者会議の15年

日本科学者会議編
科学の自主的發展をめざして、北海道から沖縄まで、公害問題や地域問題への取り組み、市民講座、研究体制の民主化の活動など無数の運動をつみ重ねてきた。本書は、その全容を集大成すると同時に、80年代の科学者の責任を問う詳細内容見本進呈

復刻版 スターリン全集

全13巻

発売中米限定一〇〇〇セット
セット定価45000円 分売不可

いまなお、社会諸科学に多くの重要な論点を提供している
スターリン研究は、ここ数年来再び活発になってきている。
読者・研究者の要望に応え、研究の基礎資料として復刻。



唯物論研究

第3号

唯物論研究協會



汐 文 社

特集 現代の感性と理性

原爆音楽と人間的情感

4

「認識」について — その断片的考察

仲本 章夫

14

言語・コミュニケーション・人間

尾関 周二

28

合理主義的理性と弁証法的理性

岩佐 茂

48

ヘーゲル『美学講義』序論とマルクス主義

— 感性と理性との関係を中心に —

志田 昇

66

現象学の批判のために — フッサールとメルローポンティの知覚論

種村 完司

83

批判と討論

社会的生産と私的所有の矛盾とは何か

— エンゲルスの見解の問題点 —

林田 茂雄

113

エンゲルスの基本矛盾論の検討

大野 節夫

131

社会認識と統計利用 — 社会科学の研究における統計利用の意義

是永 純弘

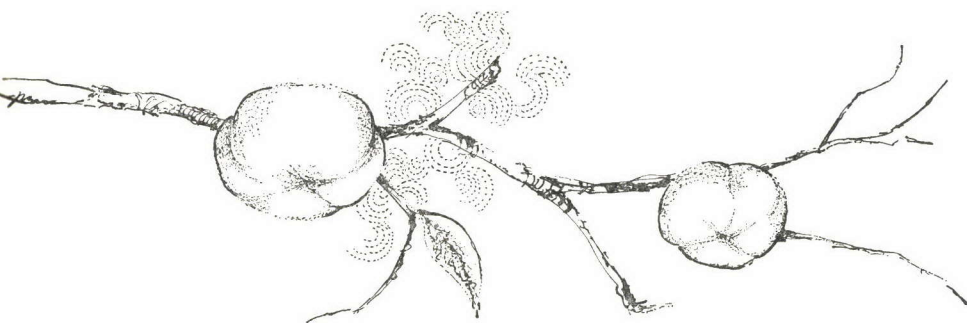
148

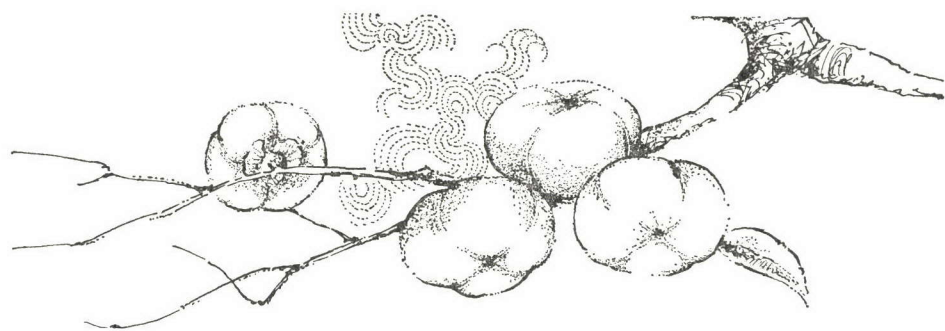
一九世紀ロシア思想とチエルヌイシエフ

北島 義信

163

スキーの唯物論美学





エッセイ

追憶 出隆先生

高田 求

生活のなかにたつ哲学を

楊井 英一

読書ノート

細谷 昂著『マルクス社会理論の研究』

石井 伸男

書評

『真下信一著作集』(全五巻)

秋間 実

穴水・木下・中易・堀・山田著『現代の倫理』

弘 睦夫

平野喜一郎著『経済学と弁証法』

坂脇 昭吉

岩崎允胤編『科学の方法と社会認識』

両角 英郎

岩崎允胤編『価値と人間的自由』

池谷 壽夫

日本における唯物論研究の動向

民主主義・人間・唯物論

村山 紀昭

西ドイツの政治状況とマルクス主義哲学

北村 実

アインシュタインと哲学

ヘルベルト・アインシュタイン 秋間 実訳

ヘーゲルとヘルダーリン

照井日出喜

原爆音楽と人間的情感

岩 崎 允 胤

一

一九八〇年八月六日、広島、見真講堂で開かれた「原爆犠牲者にささげる音楽の夕べ」からの帰り道、わたくしは、被爆者にたいする鎮魂の想いと、人類未曾有の反人間的な行為にたいする怒りとを新たに、これまでどんな音楽会からも得たことのない、質的にまったく異なる感動に包まれていた。感銘深かったものの一つは、原民喜作詞、本間雅夫作曲の「コレガ人間ナノデス」の演奏であり、入江真知子氏のピアノ

伴奏による、バリトン、益田遙氏の歌唱はすばらしかった。

コレガ ニンゲン ナノデス
ゲンシバクダン ニヨル ヘンカラ
ゴラン クダサイ
ニクタイガ オソロシク ボウチヨウシ
オトコモ オンナモ スベテ
ヒトツノ カタニ カエル
オオソノ マックロコゲノ
メチャクチャノ
タダレタ カオノ

ムクンダ クチビル カラ

モレテクル コエワ

タスケテ クダサイ

ト カボソイ シズカナ コトバ

コレガ ニンゲン ナノデス

ニンゲンノ カオ ナノデス

三五年前のその日の朝まで燦々と降りそそぐ太陽を浴びて健康であつた人間が、一瞬の呪いの閃光の直射を受け、たちまちに「人間」であることを奪い去られた、痛恨と怨念の叫び、訴えが、益田氏の重い歌唱のなかに凝集されて、すでに人通りもまばらになつた広島夜の道を歩くわたくしの両耳の奥に、いく重もの渦を巻いてひびいていた……。

その夜、寝つかれないままに、わたくしは、その音楽の意味をドイツ古典音楽の伝統のなかで考えていた。たとえば、「夜の国」と「光の国」との争い、相剋をとおして、新しい人間の時代の到来を告げるモーツァルトの『魔笛』のこと。第一幕の終わりの合唱は、民衆の力強い予表に溢れる唱和である。

徳と正義が

大道に榮譽を撒きちらすとき

そのとき この大地は天国となり

死すべき人も神々にひとしいものになる

つづいて、第二幕の始めで、タミーノに試験を課そうとするザラストロに向かって僧侶たちがこもごもこの試験についての疑問を述べるくだりで、次のような対話が交わされる。

弁者 ……苦しみにうちたおされ、かれの精神がかれを見捨ててしまい、かれは苛酷な戦いに負かされてしまわないでしょうか？——かれは王子なのです。

ザラストロ だがそれ以上に——かれは人間なのだ！

こうして、モーツァルトが『魔笛』のなかで音楽的に表現したもの、——もし単純化をおそれずにいうとすれば——まだ予表のなかにあるとはいへ、封建的な時代にかわる人間的尊厳と信頼に基礎をおく新しい時代の到来ということであり、このことは、いっそう力強く、ベートーヴェンによって、またゲーテ、シラー、ヘルダーリンによって表現されている。そして、われわれは、古典的な音楽、そして文学、思想から、どんなに豊かな人間的な精神の財宝を、生活の糧として受けとってきたことか。それは、われわれがわれわれの時代において、新しい精神的な獲得 (Auegnung) に向かうための、汲めどもつきせぬ泉であつた——。

そのことの正しさに何の疑いがあるう。だが、「かれは人間なのだ！」と人間にたいする信頼をかけて未来を望む音楽と、「コレガ ニンゲン ナノデス」と、もはや人間のもの

とも思われない相貌で、人間に聞える最後のか細い声で告げる、痛恨の音楽とは——、これは何と異質的なものではないか。だれがかつて、このような内容をもつ音楽が生まれることを、生まれねばならないことを、想像しえただろうか。

広島、長崎への原爆投下以後、今日にいたるまで核軍拡競争はとどまるところを知らず、一九八〇年度のSIPRI年鑑『世界の軍備と軍縮』によれば、世界の核兵器庫には、今日六万発以上の核兵器が入っており、一人あたり——したがって、無心にたわむれる子供たちの一人ひとりさえもが、——約四トンの爆弾を背負わされている勘定になる。何という莫大な数字であろう！ 一九七八年の国連軍縮特別総会の最終文書は、「人類は今日、かつて製造されたことのないもっとも破壊的な兵器が大量に競争で蓄積されたことによって引き起こされた、前例のない自滅の脅威に直面している。現在の核兵器だけで地上の生命を全滅させるに余りがある」とし、「核兵器の存在、継続する軍拡競争によって加えられた人類の生存そのものへの脅威」「あらゆる戦争がもたらす荒廃」にたいする憂慮を訴えている。

最近のニュースでは、アメリカのブラウン国防長官は、八月一七日の放送で、戦術核の先制使用の可能性を再度宣言し、次のように言っている。「西欧諸国にたいして通常兵器による大規模な攻撃が加えられた場合には、米国が最初に戦

術核兵器を使用することを否定するものではない」と。もちろん「限定的核戦争が始まれば、最終的には全面戦争になり、すべての破壊につながる」ことを覚悟したうえでのことである（『赤旗』八月一九日）。他方、第三〇回バグウォッシュ会議が先日採択した、各国政府および全人類に対し核兵器の廃絶を呼びかける声明には、いま直ちに効果的な手段をとらなければ、今世紀末までに破壊的な核大戦が起こり、人類は滅亡の危機にさらされることが警告されている（『朝日新聞』八月二七日）。わたくしも、そのような実在的な可能性があることを思わずにはいられない。したがって、核兵器の廃絶は、二〇世紀の最後の二〇年を生きるわれわれにとって、もっとも緊急を要する課題であり、強力な資本主義体制がなお存在している諸条件のもとでも、どうしても実現しなければならぬ、文字どおり死活の問題である。これは、いっさいの人間的なもの、人間的な文化、いっさいの物質的ならびに精神的な獲得（*アチーブメント*）——いや、人間的生存をさえも——否定し去る、まったく反人間的なものの、最大の犯罪行為との闘いである。

「コレガ ニンゲン ナノデス」という訴えは、現代の生者に、この課題の緊急な解決を迫っているのではないか。総じて八月六日の「原爆犠牲者にささげる音楽の夕べ」が深い感動をうみだすことができたのは、反人間なものへの怒りと告発によって、聴衆の一人ひとりの人間性に訴える、もっとも

切実な人間的な音楽がつくりだされていたからである。

(1) 拙著『科学の探究とヒューマニズム』一九七八年、二二〇—二二九ページ。K. Thomson, *The Masonic Thread in Mozart*, 1977, pp. 155—168; E. H. Meyer, *Musik der Renaissance—Aufklärung—Klassik*, 1973, SS. 206—224. ふたへんくネブラーもいうように、モーツァルトの『フィガロの結婚』『魔笛』の時期と、ベートーヴェンの『フィデリオ』の時期との、歴史的相連を考慮しなければならない。両者のあいだにみられる発展のうちには、当時のヨーロッパにおける政治的發展の現実が反映されている。G. Kneper, *Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Bd. 2, 1961, S. 575.

二

音楽は、感性、情動をとおしてひとの心胸に訴えるものであるけれども、それが質の高いものであるかぎり、すなわち真の高い音楽であるかぎり、たんに感性や情動のみにかかわるものではない。もし音楽が情感のレベルにかかわるといわれるにしても、その情感は、たんに感性や情動にとどまるものとしての情感ではなく、いわんや安直な感傷とか不条理としての情感ではなく、理性をそれ自身の本質的な契機とする人間的な情感でなければならない。ヘーゲルもパトスを「芸術のもっとも本質的な内容であり中心点である」と考えているが、そのさいパトスのもとに「人間の自己^{ゼルブスト}のうちに現存し

て全心情を充たし滲透する本質的・理性的な内容」を意味している。すなわち、芸術におけるパトスの威力は、それが、盲目ではなくて理性になつた感情の契機をなすところにある、⁽¹⁾としている（ヘーゲル『美学』第一巻、竹田敏雄訳、六四三ページ以下）。芸術において創造的な構想力（＝ファンタジー）が自在に働かなければならないと考えられるのも、そのためである（同訳、二〇ページ）。

瀧崎安之助氏も、ギリシャ芸術のひきおこす美的感動の普遍性を論じて、「⁽²⁾のような普遍的な妥当性が成り立つためには、これを受用する側の私たちの『感覚』のなかに、全人間の『人間的』な『対応発現』の集約された総体が摂取されていなければならない」とし、それには、われわれの現実にたいする「対応発現」が、「つねに、全人間的妥当性（世界史が開拓した一切の『人間的』なものの集約の場における妥当性）を主張しうるような実践と結びついている」ことを、まずもって必要な条件である、としている（『情感の次元と創造主体』一九七五年、三二ページ）。まったく同感である。そして、この本質において、音楽も彫刻も、すなわちジャンル⁽³⁾の区別をとわずいっさいの芸術は同一である。

世界史の成果として形成される豊かな多面的な人間的資質は、たとえ今日なお、私的所有の制約のもとに、いく重^{おも}もの疎外を免れていないとはいえ、それが芸術的創造と享受との

根底をなすものであること、それゆえ、芸術におけるエレメントとしての情感、パトスは、悲哀にしろ歓喜にしろ、その他何であるにせよ、現実の生に深く根ざしたものととして、理性性と自由意志のモメントをそれ自身のうちに含む全人的なものでなければならず、その意味ではじめて芸術は歴史的な普遍性をもつということを、わたくしは強調したい。

芸術の美である真実、対象の内的真実は、たんなる感覚の前にではなく、人間的な精神の前にはじめて顕現する。ロダンはポール・グゼルに次のように語った。「世人は、われわれは感覚によってのみ生き、外観の世界がわれわれを満足させていると信じています。世人は、われわれはきらきらする色彩に酔い、人形を弄するように形を弄して喜ぶ子供だとしています。これは誤解です。線と色調とはわれわれにとつて隠れたる實在の世界の表徴です。表面をつき通して、われわれの眼は精神へまで潜り込みます。そしてわれわれが輪廓線を写し出すときは、内に包まれている精神的内容でそれを豊富にするのです」(『ロダンの言葉抄』高村光太郎訳、二三ページ)。

現代日本の生んだ最もすぐれた彫刻家の一人、本郷新氏も次のように書いている。「絵画や彫刻のような造形芸術では、多くの人々にもわかる精神の高さと、人間性という根がその作のうえに強く、深くあらわされてくるとき、はじめてほん

とうの美をもつものといえる」(『彫刻の美』一九八〇年、一〇六ページ)。

「原爆犠牲者にささげる音楽の夕べ」が、演奏者と聴衆との一体となった深い感動をつくりだすことができたのも、人間のたんなる感性に触れたからではけつしてなく、人間性の剝奪というまったく反人間的な行為を憤り、これを告発する人間性、すなわち、全面的な人間否定、いっさいの文化といっさいの人間的な獲得との否定に対置された、現代のもつとも切実な人間性というものを表現する音楽が、そこにつくりだされていたからである。

(1) 精神と心情の深みとのかかわりは、ヘーゲルのいうように、芸術のジャンルによって、異なるところがあるかもしれない。たしかに没思想的な感覚にかかわるにすぎない音楽もある。また、精神の豊かな内容をもつ音楽についてさえも、しばしばが国で、思惟を働かすことをむしろ抑えるただ技術本位の教育が、音楽的としておこなわれているようである(龍崎、同上書、三六九ページ以下を参照)。しかし、人間精神の高い内容をもつ音楽が存在するともに、他方また、精神的、人間的に低度な文芸(ポエジー)というものも存在する。

三

ところで、最近わたくしは、同学の友人、中村雄二郎氏の

著作『感性の覚醒』（一九七五年）を読む機会をもった。近年、演劇について多くの発言をし、すでに冥の会、橋の会（能）などとも浅くはない関わりをもち、またチェーホフ生誕一三〇年にあたる本年六月、「チェーホフの夕べ」を紀伊国屋ホールで連日司会するなど、演劇界の一部に担がれ、またそこに一定の影響を及ぼしているかみえる氏のこの著作のうちに、わたくしは、どうしても反対せざるをえない思想を数多く見出さないわけにはいかなかった。同時に、氏の思想に共鳴しているかみえる演劇界の一部の傾向にたいしても強く反対しないわけにはいかない。そしてこれは、おそらく現代の日本文化、社会思潮の根底に触れる問題であるだろう。

この著作の「まえがき」にあたるところで、中村氏は『「私たち」（秩序）に抑圧された物質性（動物性、無気味なもの）の解放」への志向を述べ、とくに「いわゆる近代哲学、近代思想のなかでとかく純粹化、合理化、抽象化されがちだった『人間の自然』つまりヒューマン・ネーチャをもっと根源的なところからとらえ直すことを試み」る第三章で、「人間の本能的な『自然』の怪異な姿が、サドにふれて解き明かされる」と予告している（viii, ixページ）。それでは、じっさいその章で、サドのどういう思想が注目されているかといえれば、たとえば『閨房哲学』にみられる次のような点である。重要なところなので、やや長いが引用させていただく。「戦

争や争乱、それに政治的、党派の闘争などのおよそ極限的な状況のうちに置かれたとき、人間は誰でも容易に暴力的、破壊的で残酷な振舞をしがちであることは、よく知られている。……人々は、そのような振舞をするとき、必ずしも自己嫌悪に陥るわけではなく、むしろ、ときにはひそかな快感、エロティックとさえいえる快感を感じることはないだろうか」（二三―三三四ページ）。われわれはすぐにも、六〇年代末の「狂気・エロス・タナトス」を掲げた、いわゆる「新左翼」を想いだすだろう。⁽¹⁾

じっさい、そのとおりである。中村氏は、殺人（無差別的殺人を含む）について次のように書いている。「ところで『無造作に行なわれる殺人』といえは、サドの立場からいえば、もともと破壊は自然の根本法則の一つであり、したがって殺人を含めてどのような破壊も罪にならないのである。……およそ人間が破壊だとばかり思いこんでいるものは、単なる妄想にすぎない。殺人とは決して相手の身体を破壊することではなく、ただその身体の状態を変えらるゝことにすぎないのである。いわゆる殺人者なるものは、自然としての人体を破壊するのではなく、実は自然の諸元素を自然そのものに返しているものであり、このようにして諸元素が返されると、『自然』はその熟練した腕前によって、これを材料にして料理し、たちまち別のもの、別のかたちのものをつくり上げるのである

る。つまり殺人者は創造の楽しみの一つを『自然』に与えるわけであり、殺人を罪惡とみなすのはわれわれ人類の不遜な思い上りにすぎない。われわれ人間は、人類こそが宇宙のなかの至高の存在とうぬぼれて、おろかしくもこの『至高の存在』に加えられる害惡があたかも大きな罪でなければならぬいかのように思いこんでいる。しかし殺人はおろか、人類の完全な破滅こそが、われわれが自然から譲りうけた創造の力をふたたび自然に返すことなのである（傍点筆者）（二三九—一四〇ページ）。

たしかに、この箇所は「サドの立場からいえば」となっていて、中村氏自身の見解ではないかのようである。しかし、前述したように、氏は、人間の本能的な「自然」の怪異な姿をサドにふれて解き明かそうといているのであり、しかも、サドのこうした見解を何ら批判していないばかりか、反対に、すぐつづけて次のように書いている。「破壊とは創造であり、人間の死滅こそが自然の創造力の回復であるとするサドのこの激越な考え方は、いわば『自然の相のもと』に人間をとらえなおしたものであり、そこには、自然そのもののうちには悪はなく悪といわれるものはただ関係の変化にすぎない、としたスピノザの考え方にきわめて大きく通ずるものがある」（二四〇ページ）。

このようにして、サドと、サドを肯定する中村氏にとって

は、核兵器による人間地獄の出現も、それによる人類の完全な死滅も、「自然の相のもと」での事柄にすぎないとして、ただ観じうることになるのである。周知のように、「ストックホルム・アピール」（一九五〇年）は次のように述べている。

「わたしたちは人類に対する威嚇と大量殺戮の兵器である原子兵器の絶対禁止を要求します。……わたしたちはどんな国であっても、今後最初に原子兵器を使用する政府は人類にたいして犯罪行為を起こすものであり、その政府は戦争犯罪人として取扱います」。しかるに、サド＝中村氏にとっては、われわれ人間は、人間に加えられる害惡を——たとえそれが全人類の殺戮であつたとしても——、あたかもただ大きな罪であるかのように思いこんでいるにすぎない、つまりこれは妄想にすぎない、誤認にすぎない、自然は、自然の諸元素を材料として料理し、別の存在形態をつくりだすだけのことである、というのである。

そもそもこのような思想がスピノザの考え方に通じるといふ件^{くだ}りにいたっては、氏はたんなるレトリックによって文章を綴っているのか、いづれにせよ、スピノザの思想的な本質がこのようなものでないことは、かれの『エチカ』をまともに繙けば明らかなことではあるまいか。スピノザは、理性の導きのもとに有徳の生活を送る堅忍で峻峻な道をそのなかで探究しているのである。「すべて高貴なものは、稀であると

ともに困難である」というのが、著作の結びの言葉である。

(なお、中村氏は、——J・ラカンに同意して——カントの『実践理性批判』をも、サドの『閨房哲学』と根底的につながらるものとしてとらえていることを、ついでに注意しておく。氏は書く、「カントのリゴリスティックな道徳意志や理性がサドの欲望の戯れや『拷問の責め手』とともに同じものの二つのあらわれであるとしてとらえられるとき、そこには理性と非理性の絡み合いのうちにわれわれを眩暈にさえおとし入れずにはおかない人間の自然の怪異な姿が見られるのである」(一三九ページ)と。中村氏による哲学史の読み直しの秘密は、だいたいこんなぐあいである)。

このようなヒューマン・ネーチャのとらえ直しをもとにして、「動物性、無気味なもの」の解放をとなえる氏の感性

青春と哲学への出発

辻 文 杜

福田静夫著 現代の「青春」に問われているものは何か。本書は、大学と学問のあり方、ゼミナールでの学び方、友情と生き方、集団生活と人格形成などの問題ととして、真の生きがいと学びがいは何かを問う。現代を誠実に生きようとする青年・学生におくる、新しいかたちの「青春」論！

四六判／一三〇〇円

覚醒論は、科学と理性を告発し、狂気と非理性を復権させる哲学的な試みであり、その芸術論において「想像力の活性化」がいわれるにしても、その想像力たるや、「怪異な想像力」であり、不条理と狂気、性と死と暴力の没理性的な錯乱の謳歌にいたるほかないのは、当然であろう。狂気こそは、氏によれば「理性あるいは精神の解体・分解」(二五六ページ)であり、それゆえに、その復権が叫ばれる。

中村氏は、別の著作『制度と情念と』(一九七二年)では、三島由紀夫の、祭祀機能の極をなすものとしての神権国家の思想を高く評価し、「日本人の魂の叫び」をそこに聴き、みずからもこの叫びに和そうとしており、さらに、ジョルジュ・バタイユにあやかる三島の自決を、当代のあらゆるドラマにまさる最高のドラマにみため、「エロティシズムの極致」と

岩崎允胤著 自由と幸福をもとめる人間の多様な営みのなかで、学問と科学はどのように発展し、また、いかなる役割を果たしてきたのか。人間とヒューマニズムの原理から学問と科学の発展に新しい照明を当て、さらに国際的な文化交流を通じ、人間の個性と能力の全面的開花の途を展望！

四六判／一三〇〇円

科学の探究とヒューマニズム

してさえ称えていることを、付記しておく。⁽²⁾⁽³⁾

もしこのような中村氏の思想、すなわち狂氣・エロス・タナトスを讚美し、無差別殺人をもヒューマン・ネーチュアの根源的な営みにぞくするものとして肯定する、この「不条理」思想を、演劇のなかで無批判的に受け入れ、真実の人間の本質をきびしくこれに對置することを忘れるならば、わが国の芸術的営為のなかに——その一部にせよ——卑俗化と荒廢の傾向がますます助長されることになるのは避けがたいであろう。

かつてシラーは『人間の美的教育』のなかで、美的ものの領域は、感性的領域と理性的領域（論理的思考と道德的意志）とのあいだで媒介的な位置を占めており、感性的衝動から自由であるばかりでなく、道德的な規範からも自由であると述べたが、その思想は今日、積極的な意味を継承しようと思う。わたくしが本稿の始めて述べた「原爆音楽」は、そのような自由の創造として、われわれに芸術的な充実をもたらし、それによって統一的行動への決意を新たに迫るものをもっていた。芸術は、人間的真實の情感的表现なのである。

(1) 拙著『「新左翼」と非合理主義』一九七〇年、第一部を参照されたい。

(2) ジョルジュ・バタイユについていえば、わたくしは、前注の著作のなかで、『新左翼』におけるアナキズムと生の哲学と

の癒着について、『マルクーゼ・ジョルジュ・バタイユ的見地』として規定した（一〇四ページ以下）。たとえば、平岡正明氏は『暴力論』のなかで次のように書いた。「バタイユの『エロティシズム』は暴力に関する重要な指摘をおこなっている。『……本質的に、エロティシズムの領域は暴力の領域であり違反である。』……エロティシズムに内在する暴力を洞察することによって、そして暴力とエロティシズムの変換式をみいだすことによって、われわれはセックスの問題を革命論に組みこむことができる」。清水多吉編『反体制の思想』一九七〇年、一七〇ページ。

(3) 三木清によれば（『パスカルにおける人間の研究』一九二六年以来）、ロゴスの基礎に、ロゴス以前のものとして、不安の動性Ⅱパトス（人間存在の最も根源的なあり方）があるとされる。このようなパトスとロゴスとの統一として、主観的・客観的なものを超えたところに、行為の論理、歴史的創造の論理として、構想力の論理が提唱される。著作『構想力の論理』（第一、一九三九年、第二、一九四六年）では、このような構想力の論理の問題が、神話、制度（言語、道德、法律、芸術など）、技術、経験に即して考察される。構想力の幻覚や狂氣との親近性が語られ、神話はあらゆる社会において存在し、そこで基本的な意味を担っているとされる。神話なしに道德はなく、ロゴス的なものにパトス的なものが流れこむことなしには、一般に、制度は生じない、とされる。著作は、三木が、マルクス主義的傾向から離脱してかれ自身のパトス的な立場をいっそう深化してゆき、『歴史哲学』（一九三二年）、『危機における人間の立場』（一九三二年）などを書いたのち、一九三六年に、昭和研究会の有力メンバーとなり、近衛文麿の東亜新秩序

の建設に参画した時期に、書かれたものである。ところで、中村氏は、パトスをロゴスの根底におく三木の非合理主義的主観主義の立場を、日本の歴史の新しい段階で、いっそう形振りかまわぬ露骨なしかたで継承しているといえるであろう。『制度と情念』で、中村氏は、三木がコンヴェンション(約束事)の概念を生かしきれなかったことを指摘しているが、制度を、パトスから、つまり「野生的なものや狂気を秘めた根源的な人間的自然」(同書、三七ページ)からとらえようとする点でも、氏の思想と、三木の思想とのあいだに、一定の継承をみることができよう。『感性の覚醒』は、六〇年代末以来のいわゆる「新左翼」において性と暴力が讃美され、高唱されるなかで、その狂気と反理性の立場を、三木よりもいっそう鮮明に描きだしたものである。両者の思想は、それぞれの時期において、日本の支配層が平和と民主主義を求める人民の意志に反して、軍国主義とファシズムへの道を急速度にとってゆく過程を背景としているが、中村氏の場合、右翼化の傾向がめだっている。中村氏にとっては、「左翼」も「右翼」も区別がつかなくなるのである。「……果ては、相互に入り混って、その『革新』が『左翼』的なものか『右翼』的なものか判別しがたくなったり、『左翼』とか『右翼』とか区別すること自体、意味がないように思われるようなことにもなるのである」(『制度と情念』三九ページ)。

(4) 本文で「一部にせよ」と書いたが、わたくしはここで、ついでに、日本の演劇界の必ずしも小さくない活動的な部分にみられる演劇の卑俗化と荒廃の傾向を指摘しないわけにはいかない。せりふの内容、たとえば人間的な悲しみ、深み、重みをじっくりと演技とともに聴かせるのではなく、反対に、しばしば

原作のモチーフに反してさえ、俳優がいたずらに早口に叫び、まくしたて、あるいは、芝居をしばしば不当にどたばたとする傾向、いやそれどころか、芸術的必然性を欠いた生理的現象(排泄、……さらには強姦へたとえば東京芸術座公演、川池丈司演出『野望の系譜——壬申の乱——』)や、煽情的な動物性の誇張、さてはまた度外れた男性ホモの序幕的演出(たとえば田公演、渡辺守章演出、ラシーヌ『ブリタニキユス』、こんなことにはたして感性の活性化があるのか?)、……美的想像力、幻想力の枯渇あるいは倒錯……、これらは、現代のがさつで荒んだ、性衝動的な週刊誌の氾濫する世相の反映、とくにあっていえば芸術的確信を欠いたお追従(何にたいする?)ですらあるだろう。これはむしろ、中村氏の直接の影響ということではありえない。むしろ、わたくしが本稿で端的に特徴を示したような中村氏の思想自身が現代の文化的・道德的荒廃の反映であり、ここに演劇界の一部と中村氏との一定の結びつき、影響関係が生じてくるのである(そのさい、その演劇界の一部は、もしかしたら、中村氏の無差別殺人の肯定までは知らない? それとも、知っていても、それで、いや、それこそよい、とするのか?)。いったい、故郷世寿夫氏を現代の少なくとも一人の代表者とするかにみえる、花やぐ幽玄な能の世界と、三島由紀夫『ジョルジュ・バタイユ』サド『中村雄二郎氏の思想』のあいだに、何か本質的な連関があるのか? それとも、そういう連関はないのか?

(いわさき ちかつぐ 一橋大学・哲学)

「認識」について

——その断片的考察——

はじめに

認識とはなにか——この問いかけが哲学のあつかう重要な諸問題のひとつであり、そして、この問いかけへの解答の試みが「認識論」と呼ばれることは言うまでもない。過去の多くの哲学者たちが認識論研究に情熱をそそぎ、ゆたかな遺産をのこしてきたこともまた事実である。そして、このことは、マルクス主義哲学、マルクス主義認識論についても例外ではない。

仲 本 章 夫

反映としての認識、感覚的認識と理性的認識、本質と現象、具体的認識と抽象的認識、理論と実践、客観的真理、相対的真理と絶対的真理、下向と上向、認識とモデル、言語と認識、その他多くの問題、分野において、マルクス主義哲学者が数えきれないほどの業績を残してきたし、また、そのことをわれわれは誇ってもよいと思う。そして、これらの成果に基づいて、おそらく、立派な教科書的著作を書きあげることも可能であろうし、その必要もある。

しかし、かつて、私は次のように書いたことがある。「現代日本における認識論研究は、一時的停滞期を迎えていると

思われる。ところで、この停滞の原因を日本の唯物論研究者の資質や能力に押しつけることは容易である。が、それは事態の本質をついていない。この事態の真因は、現代日本における科学的認識の状況とこの状況にたいする唯物論研究者のかかわり方にあると思われる⁽¹⁾。そして、高度に発達した資本主義国である日本における科学的認識のあり方にその真の原因を求め、これとの関いをぬきにしては認識論研究は前進しないことを指摘し、現代における「認識論研究は認識批判でもある」との暫定的結論を下しておいた。

この間、一九七〇年代において、私は、レーニンの「論理学・弁証法・認識論の一致、同一性」の思想の研究をはじめ、その成果のうえに「科学研究の論理学⁽²⁾」を提唱し、その究明に——あまり精力的であつたとはいえないまでも——つとめてきた。このこと自体、私としては決して間違っていないかと思うし、今後この道を歩むつもりであるが、重要なことは、この「歩み方」であり、問題解決の「視点」である。研究にあたって、これまで私は、マルクス主義の古典家たちの諸文献のほかに、主として現代ソ連の哲学者たちの諸著作を参考にしてきた。私としては十分に批判的に検討したつもりではあるが、しかし、同時に、これらの人びとと共通の欠点をもつにいたつたのではないかとも思う。こう考えて、先輩、友人、知人たちの文章を——断片的にとはいえ

——読むとき、そこには、私にたいする批判、有益な助言——直接にそのことを目的としたものではないとはいえ——があることに気づく。たとえば、佐藤和夫氏の「現代唯物論の新しい発展への試み——日本における唯物論研究の動向」がそれである。

佐藤氏は、中村行秀氏の『現代の哲学』における「認識論とは人間の生活の全領域に浸透している人間の精神活動のあり方を究明する部門である」という見解に言及して、こう述べている。「このように精神活動の全体にわたって検討することによって、認識論は人間生活と具体的に結びつきうるようになってよく、最近のマルクス主義の一つの進展というべきだろう。……現在の複雑なイデオロギー操作を突破して、人民がいかにして集団的階級的レベルで能動的自発的な集団として知的にも自立していけるか、といった社会的集団的な認識論こそが現在要求されているものである。ところが、それは、これまでの近代ブルジョア哲学がまとうてきた認識論の形態——あたかも、たった一人の人間だけで、目の前にある固定され、静止した感覚物をとらえることが問題であり、また、それがいつさいの認識の原形であるような錯覚したあり方——を根本的に克服することなくして生じえない⁽³⁾」。

たしかに、認識主観と対象は、神社の入口で一對の「こまいぬ」が向かいあっているように、裸のまままで対置している

わけではない。認識主観は、一定の社会的連関のうちで生活する人間であるし、認識対象も二〇〇万年離れた星のうへの世界——それを地上と同じ法則がたらぬいてるにしろでも——ではない。この程度のこととはわかってはいるはずであるが、カテゴリーを組み立てているうちに、一對の「こまいぬ」になって「あうん」の呼吸だけが合ってくるのだから始末が悪い。結局、問題は、基本的な視点ということになるのである。

そこで、この視点を設定しなおす作業が必要になってくるのだが、これが実は「至難の業（わざ）」である。そこで、小論では、従来の認識論の枠内でのいくつかの問題点について触れるという形式で、新しい「導きの糸」を探るといふことにしよう。しかも、できるかぎり非哲学的な言葉——というのは、新しい哲学理論の誕生は非哲学的な言葉で語られるのがつねだから——で表現することにしよう。それは、海辺に寄せては引き、引いてはまた寄せる波程度のこともかもしれないが、そのような波も、長いあいだには海岸線を変え、白浜を出現させることもあるのだから、まるで無駄な努力でもないだろう。この意味において、この小論は、いわば私の「七〇年代への未完成の遺書」である。

(1) 「認識」、芝田進午編著『講座マルクス主義研究入門』第一巻（哲学）、青木書店、一六九ページ。

(2) この部門については、次の拙著を参照されたい。

『論理学』唯物論叢書第一〇巻、汐文社。

なお、その後のこの部門に関する主な拙論として次のものがある。

『科学的理念について——その予備的考察——』『研究論叢』

（東京都立商科短期大学）第一六号。

『科学研究における『問題』について』『一橋論叢』（一橋大学一橋学会）第八二巻第二号。

(3) 佐藤和夫「現代唯物論の新しい発展への試み——日本における唯物論研究の動向——」『唯物論研究』創刊号、二二九—三〇ページ。

なお、同様の要請を、この一〇年来、歴史家の小松良郎氏より受けつづけていることを付言しておきたい。

一

「哲学は有効か」という問いには複雑な要因があつて簡単に解答をあたえることはできないが、同じことが「認識論は有効か」という問いにもあてはまる。しかし、すくなくとも無力であつてはならないことは確かである。このことは、元来、認識論にとどまらずあらゆる理論について言えるはずである。ところが、そうとはかぎらないから世の中複雑である。だから、大枝秀一氏の次の言葉が現実的意味を帯びてくる。

「いかなる理論（学問）であろうとも、幾何学がエジプト

人たちの間でもったような起源——ナイル河の増水によって土地の境界が不明になってしまふので土地を測量する必要から発生した——をもつのである。つまり、発生した歴史的时代の相違にも拘らず、人間の社会生活の必要がさまざまな学問を呼び寄せ、成立させるのである」。

人間は、その内容はともあれ、さまざまな困難にであつたとき、それを打開するために、手持ちの知識を総動員する。それで不足ならば、何とかして新しい知識を獲得しようと努める。そのとき、人間は文字通りに「一生懸命」であり、

「知は力」となる。逆に言えば、力とならないような「知」はすでに知でない。そして、現代は、力でない「知」に満ちている。出世するための「知」、答案用紙を美しくデザインするための「知」、他人に誇示するための「知」——これらの「知」は、たしかに、何かの目的を達成するための「力」にはなる。だが、この「力」は「いつわりの力」である。「知は力」というときの「知」は、そのような知ではないはずである。そして、真に力となるような「知」の最高形態が、すなわち体系的な知識が、おそらく理論である。すくなくとも、真の人間、人間らしい人間——マルクス主義者、唯物論者はそのような人間でなければならぬと思うが——にとつては、そうでなければならぬはずである。

さて、認識論もまたひとつの理論である。だとすれば、認

識論もまた、古代エジプト人たちが幾何学を欲したと同じような切実さでもって、求められ、すくなくとも一定の程度においてこの要求に応答するものでなければならぬ。認識論は、元来、認識自体の自己意識として発生し、認識自体の要求に答えるものとして現われたにちがいない。唯物論にだけ話を限ってみても、古代ギリシアの唯物論者デモクリトスやエピクロスは、認識学説として、いわゆる「エイドーラ説」をとった。アエティオスは、これらの人びとについて次のように証言している。

「レウキッポスとデモクリトスとエピクロスとは、知覚と思考とはエイドーラがやってきたときに、生ずる、というのは落ちかかってくるエイドーラをはなれては、それらのいづれも何人にも起らないから、と言う」。

認識対象からエイドーラ（剝離像）がわれわれの意識に到達するというこの理論は、たしかに素朴ではあるが、古代ギリシア人たちに自分たちの認識に客観的根拠があることを教え、彼らに自信をあたえ、さらに前進する勇気をつくりだしたにちがいない。現代認識論もまた、そのような性格のものでなければならぬ。私は決して、マルクス主義の認識論がそのような性格をもたないと言っているのではない。現在われわれが到達した体系では、現代科学と社会的実践の諸成果の理論的表現としてはまだ不十分であると思うのである。

(1) 大枝秀一「問題と問題意識とに関する哲学的評注」『哲学』
(日本哲学会) 第二七号、一九五ページ。

(2) 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店、七
六ページ。

二

さて、これまで、われわれは認識論を認識過程論として展開する習慣があった。私は、このことは正しいと思う。しかし、問題は、なぜそうなのかということである。弁証法は、「あらゆるものは発展過程のうちにある」と教えている。したがって、「認識もまた発展過程のうちにある」という推理は、ひとつの発見的意義をもつが、「認識論を認識過程論として展開する」ことの証明としては、あまりにも形式的で、空虚である。私は、これは、実践との、生活との関連においてそうなのだと思う。このことを念頭においたうえで、これを一時保留して、先に進もうと思う。

認識の発展段階には二つの段階がある。感覚的認識と理性的認識がそれである。われわれは、感覚的認識から出発しなければならぬが、いつまでもそこにとどまってはならず、さらに理性的認識にまで高まらなければならない。これが、現在の認識過程論の基本的シエーマである。ここで、感覚的

認識は感覚的認識とも呼ばれ、そこには感覚、知覚および表象の三要因があり、理性的認識は合理的認識、論理的認識とも呼ばれ、そのエレメントは概念である。このような従来の見解の標準的な叙述は次のようであり、しかも筆者は私自身である。

「弁証法的唯物論の認識論は、認識を、単純なものから複雑なものへ、低次のものから高次のものへと発展する過程である、と考える。そして、この認識過程には二つの段階がある。すなわち、感覚的認識と理性的認識がそれである。ここで、感覚的認識とは感覚器官を通じて得られる直接的認識のことであり、理性的認識とは概念的・抽象的思考によって得られる間接的・媒介的認識のことである」⁽¹⁾。

「弁証法的唯物論の認識論は、経験論や合理論とはちがって、感覚的認識と理性的認識のそれぞれ独自性を認めるとともに、両者の正しい連関を明らかにした。すなわち、われわれの認識は、まず、感覚的認識から出発し、これに依拠しなければならぬ。……しかし、感覚的認識はあくまでも現象の認識にすぎない。現象は対象の外的側面、外に直接現われている側面である。したがって、感覚的認識にいつまでもとどまっていたでは、事態の本質を見ぬくことはできない。……感覚的認識は理性的認識にまで高まらなければならない。理性的認識は、対象の内的側面、内にかくされた側面である本

質の認識である。弁証法的唯物論の認識論は、感性的認識と理性的認識についてこのように考える⁽²⁾。

認識に、感覚的モメントと理性的モメントがあることは疑うことはできない。しかし、両者がこのようになっていくということには多くの異論が提出されている。その代表的なものは、コプニンによるそれである。これについては、私も同意することができる。コプニンはレーニンの次の命題に注意を喚起し、この命題のかなり恣意的な解釈がつくりだされた⁽³⁾と主張する。

レーニンの命題はこうである。「生きいきとした直観から抽象的思考へ、そしてこれから実践へ——これが真理の認識の、客観的实在の認識の弁証法的な道程である」(傍点は原文イタリック)。

コプニンはこのレーニンの命題をめぐって次のような見解を表明している。これからしばしば引用が多くなるが、事の性質上こうならざるをえないので、御容赦願いたい。

「これは認識の道程にかんするレーニンの覚書の一つで、認識過程の弁証法⁽⁴⁾の理解にあたって現実に大きな意味を持っているのであるが、これが、独断的に、認識の三段階、すなわち、感性的段階、論理的あるいは合理的段階、実践についてのレーニンの説に変えられた。

この『説』は正しくない。第一に、それは、認識過程にお

ける実践の役割をせばめているからである。実践はたんなる第三段階のどこか特定のところで知識の真理性の基準となるだけではない。それは認識の全過程の始めから終りまでをつらぬき、認識過程のいたるところにはいりこみ、知識の基礎、目的、真理性の基準となっている⁽⁴⁾。第二に、この説は、感性的なものと合理的なものとを本質的に切り離し、これらを、なにか時間的な間隔によって分離された自立的な認識段階といったものに変えている。人間の知識は、まるでその始めには、人間的事であることをやめ、合理的な契機を欠いた純粹な感覚(思考形式をそれ自身のなかに定着させている言語をとおして理解されることのない感覚)に転化しており、後になって新たに人間の知識にたち帰って、こんどは合理的なものになる、というわけである⁽⁵⁾」。

コプニンによれば、感覚は知識と同一視することはできない。というのは、あらゆる知識は、感性的なものと合理的(理性的、論理的)なものとの有機的統一だからである。われわれの知識は、純粹な感覚からではなく、はじめから両契機の統一である。だから、レーニンのいう「生きいきとした直観」を感覚と同一視してはならない。他方、「抽象的思考」は決して理性的段階と等しくない。コプニンは言う。

「生きいきとした直観から抽象的思考への認識の運動についてのレーニンの命題は、認識を二つの自立的な段階(感性的

段階と合理的段階）に分けるためのなんらの根拠をも与えていない。まず第一に、生きいきした直観は、たんなる感覚と知覚とに同一でないからである。この知識形式は、感覚所与の知覚と結びついてはいるが、感覚所与には還元されえない。生きいきした直観は、抽象的思考と同じように合理的形式をとる。他方、抽象的思考はたんにそれ自身の起源においてばかりでなく、存在形式においても感性を欠いていない。

それはつねに感性的に知覚される符号の体系として現われる。さらに、レーニンの命題は認識の運動におけるすべての側面を特徴づけているわけではなく、それらの一つの側面だけを特徴づけている。たとえば、マルクスは、認識を、感性的に具体的なものから、抽象的なものを介する、思考における具体的なものへの運動として述べている。⁽⁶⁾このような場合に、なぜ人びとは他の三つの段階、すなわち、(1)感性的に具体的な段階、(2)抽象的な段階、(3)具体的な思考的な段階、を語らないのであるか。⁽⁷⁾

(1) 「認識」、芝田進午編著『講座 マルクス主義研究入門』第一巻、一七五ページ。

(2) 同論文、一七六ページ。

(3) レーニン『哲学ノート』、大月版『全集』第三巻、一四一ページ。

(4) この見解は次の私見とほぼ一致する。「科学的認識あるいは理論と実践との関係を論ずる場合には、通常、認識は実践の

必要にもとづいてあらわれ、そして認識の真理性が実践によって保証される、というように議論がすすめられることが多い。すなわち、実践は認識過程の前と後とにのみあらわれるものとしてとらえられていて、認識過程の内部にあって、認識を推し進めるものとしての実践（実験）については言及されないことが多い」（『科学実験』について）『論理学』一二七—八ページ。

(5) コプニン『認識論』（岩崎允胤訳）法政大学出版局、二三五ページ。なお、コプニンについて、私による次の二論文の翻訳がある。

「科学的認識の論理学」『研究論叢』（東京都立商科短期大学）第一号。

「科学研究の論理学とその基本的諸概念」『研究論叢』第一八号。

(6) コプニンは、もちろんマルクスの次の言葉を念頭においている。

「具体的なものは、それが多くの諸規定の総括であり、したがって多様なものの統一であるからこそ、具体的なのである。だから、思考では、具体的なものとは、総括の過程としてあらわれるのであって、それが現実的な出発点であり、したがってまた直観と表象の出発点ではあるにしても、思考では出発点としてはあらわれない。第一の方法では、全体的な表象が蒸発させられて抽象的な規定となり、第二の方法では、抽象的な諸規定が、思考の道をとって、具体的なものとの再生産に到達する」（マルクス『経済学批判序説』国民文庫版、二九五ページ）。

(7) コプニン、前掲書、二三六—七ページ。

さて、コプニンは、従来の二段階説（実践も加えれば三段階説）を批判したうえで、知識の経験的レベルと理論的レベルとを区別する。どちらのレベルの知識も、それが知識である以上、感性的なものと合理的なものとの統一である。ただ、レベルによって、統一のされ方が異なる。コプニンによれば、「経験的レベルと理論的レベルとは次のような点で相互に区別される。すなわち、客観がどのように、どのような側面から与えられるか、知識の基本的内容がどのような仕方、様式で達成されるか、何が知識表現の論理形式となるかという点で、さいごに、知識の実践的意義と科学的意義とによって、相互に区別される」⁽¹⁾。

認識を感知的認識と理性的（合理的、論理的）認識の二段階に区別するという従来の見解に比して、経験的認識と理論的認識とに区別するというコプニンの見解は、道理にかなっているように思われるし、またわれわれの知的体験にも合致する。しかし、その場合でも疑問は依然として残される。すなわち、認識はなぜ発展過程のうちにあるのかがそれである。私は、先に、それは実践との、生活との関連においてそのようなのだ、と述べた。コプニンも、認識の全過程の始めから

終わりまでをつらぬき、認識過程のいたるところにはいりこむものとしての実践について語った。しかし、事柄を主観的行為としての認識に限定したとき、いわば実践の主観的発現者が、認識の内部にあって認識をつきうごかす動力がなければならぬはずである。それは、やはり、私は「問題」あるいは「問題意識」だと思ふ。

かつて、私は、「問題」について三度論じたことがある。⁽²⁾だから、ここで私の見解を単純にくりかえすことはしない。話を必要な点にだけ限定しよう。従来の認識論や論理学は、科学的認識や科学的思考の個々の要因や構成要素の分析にはかなり多くの努力をそそぎ、大きな成果をあげてきた。しかし、それらの諸要因や諸要素を首尾よく一貫した体系の内に位置づけて把握し、叙述するという点に弱い面があったと思われる。これらの事情に配慮したうえでの私の基本的発想は、科学的認識、科学的思考の最高の形態である「科学研究」の分析を通じて、認識、思考の総体に接近しようというのである。そのことによって、従来の認識論、論理学では取りあつかってこなかった、あるいは取りあつかうことのできなかった諸カテゴリーが出現してきた。その一つが、「問題」である。

説明は既発表論文にゆずることにして、「問題」に関する私の見解を箇条書きにまとめておこう。

一、問題とは、事物のすでに発現した現象形態に関する知識と、この事物の本質的法則に関する未知との主観的矛盾である。

二、問題は問題状況を反映する。問題状況とは、科学研究の対象としての事物における本質と現象形態との客観的矛盾である。

三、問題は過程をもつ。問題は、仮説の形成を通して、仮説の検証の結果として現われる理論によって解決される。

四、問題の過程は、問題の発生過程、問題の展開過程および問題の解決過程の三段階に区分される。

五、問題の発生過程とは、中心的問いの発生に到るまでの過程である。

六、問題の展開過程とは、問題を構成する諸要素がひとつの系をなす、すなわち問題の構造が定立される過程である。

七、問題の解決過程とは、仮説の構成を通して理論が誕生する過程である。

八、問題は構造をもつ。すなわち、問題は、事物のすでに発現した現象形態に関する知識を表明する言明と、この事物に関する問いとからなりたつ系である。

九、問題は中心的問いをもつ。中心的問いは、未知の本質的法則の発見可能性の推定と結びついており、この法則の解明へと直接に向けられている。この中心的問いのまわりに、

言明やその他の問いが群がる。

さて、このように整理して、もう一度、コプニンに立ちかえてみよう。というのは、私の「問題論」とコプニンの見解を結合したものを、後述する立場でとらえかえして、新しい認識論——それはおそらく弁証法と論理学と一致するであろうが——を書きたいというのが私の夢だからである。

コプニンは経験的認識について、こう語っている。「経験的認識では、客観は、生きいきした直観にとって近づくような客観の外的連関と発現という側面から反映されている。経験的知識の論理形式となるのは、事実を確認する個々にとられた判断、もしくは現象と記述しているある諸判断の体系である。経験的知識の実践的適用は限られており、科学にかんじていえば、経験的知識は理論構成におけるある出発点である。経験的レベルでは、知識の基本的内容は経験から直接えられる」⁽³⁾。

この経験的認識とは、別の言葉でいえば、「現象の認識」である。コプニンはすぐあとで、こういうことを言っている。「経験的方法によって現象はとらえられるが、本質はとらえられない。それゆえ、経験的知識の実践的適用はしばしば誤りと不成功とに導く」⁽⁴⁾。とすれば、おそらく、理論的認識とは「本質の認識」であるにちがいない。ともあれ、コプニンは理論的認識についてこう書いている。

「理論的認識は、客観を、経験的知識の所与を合理的に加工することによってとらえられるその客観の内的連関と運動の合法則性という側面から反映する。理論的認識の論理的形式をなすのは、客観を説明する諸抽象の体系である。理論的知識の実践的適用は、ほとんど限られておらず、科学にかなしていえば、理論構成はある最終結果、認識過程の完成として現われる⁽³⁾」。

先を急ぐため、論証ぬきで、乱暴な言葉で結論を述べよう。認識を一つの発展過程として叙述することは、認識をその問題の提起（発生）から解決（消滅）にいたる過程として叙述することと同じである。そして、そのとき、私のいう「問題の発生過程」とコプニンの「経験的認識」とが、「問題の展開過程」および「問題の解決過程」と「理論的認識」とが、それぞれ、何らかの形でオーバーラップするのではなからうか。これが、私の「七〇年代」からの積極的結論のひとつである。

- (1) コプニン『認識論』二三八ページ。
- (2) 『科学の問題』について」および「科学の問題の構造と過程」（いずれも『論理学』に所収、「科学研究における『問題』について」（『一橋論叢』第八二巻第二号）。
- (3) コプニン、前掲書、二三八ページ。
- (4) 同書、二二九ページ。
- (5) 同書、二二九ページ。

四

ここまで書いてきて読みかえすと、「雀百まで踊りを忘れず」という言葉を想いだす。「できるかぎり非哲学的な言葉で表現する」と前置きしたことを思うと、「責任」与野党の選挙公約が脳裏をよぎる。それというのも、議論をここまで従来の枠内でのみ動かしてきたからでもある。「問題」概念を分析するにあたり、これまで私は、問題の客観的側面は比較的よく取りあつかってきたと思う。しかし、問題の主観的側面あるいは認識主体と問題そのものとの関わりについては、「問題関与」あるいは「問題関心」の名で気づいてはいても、これを自分の理論に組み入れる術をもたなかった。だが、この側面こそ、実は、認識と実践、生活とを結ぶ重要な環なのではあるまいか。だから、問題の構造——これはこれで重要な理論的課題であるが——を論ずるよりも、この側面を検討する方が、理論的にも実践的にも切迫した課題なのではないだろうか。そして、これが、中村氏が提起し、佐藤氏が肯定した問題意識へとつながる通路なのではないかと思う。

「問題意識論の素描」という論文において、大枝秀一氏は次のように語っている。それほど長くない論文から長い引用

をすることをお許し願いたい。「哲学が生活にとって無力であるとか有力であるとかいうとき、その判断の規準はなんであらうか。……ここで問題になるのは、一般的にいってあらゆる学問は生活の変化についてゆけず、とりわけ哲学は生活に遅れてばかりいる、という現状のなかで……なにゆえに哲学はそれほどまでに生活を意識しそれと共同歩調をとらねばならぬのか、という哲学に固有の理由を説明することなのである。とりわけマルクス主義哲学にとっては、人間の生活という要素（エレメント）は、それを無視した論理構成が済んでから外側から付加すればいいなどという外挿法では済まされない基盤なのである。……生活に無力か有力かという判断の基準が真に哲学にとって意味をもつのは、哲学が自己のレゾナントルを生活の内部に見出し、太いパイプで両者が結びつき、生活から哲学へ、そして哲学から生活へという往復運動が不斷にくりかえされる保障を哲学自らの装置としてもつことによってのみである。このパイプ装置の役割を「果すのが、哲学を研究し哲学を教育する人間の問題意識である」¹。大枝氏はここでは、直接には哲学における問題意識について語っている。しかし、このことはとくに哲学についてするどく指摘することができるといだけで、実際には、すべての学問、すべての科学にとってあてはまることである。認識論が、このような「問題」あるいは「問題意識」にたずさわ

らないで、いったい何を解決しようというのであろうか。

「問題」に関する古典的著作として、大枝氏も指摘するように、ニコライ・ハルトマン、戸坂潤、三木清らの諸著作があることは私も十分に承知している。しかし、まだこれらの文献については論及する段階まで到っていないうえに、まず、非哲学的な言語で語るといふ必要があると思うので、ここでは別な道を行くことにしよう。これから語ることは、いずれ哲学的表現にまでもたらずすことを約束しておきたい。

手許に一冊の著書がある。書名は『明日へのノート』、著者は高田求氏である。「筆者献本」と印刷された紙がはさみこんである。そこで、このような話が紹介されている。東北のある小学校の先生が児童にこう問いかけた。

「深い谷間に、一本の丸木橋がかかっていました。両側から二ひきの山羊が同時にその丸木橋をわたってきて、橋のまんなかで出あいました。たがいに道をゆずらずに、おれが先だ、いやおれが先だと、角つきあって争ったあげくのはてに、二ひきとも足をふみすべらして、谷底におちて死んでしまいました。さて、皆さんなら、こんなとき、どうしますか？」と。

そのとき、ひとりの男の子の答はこうであった、という。「ぼくだったら、そこにコンクリートの橋をかけます」。

この話を読んだとき、私は「これはぼくららの世代の感覚だ」

とただちに思った。読みかえすと、時代は敗戦直後、先生の問いかけの種本は修身の教科書であった。元来「謙讓の美德」という解答が用意されたこの「問題」の成立根拠そのものを、この小学生はつきくずしてしまった。これは、もちろん、時代がつくりだした動力——それは、東北ばかりでなく、東京の焼跡にもあったのだが——によるものであり、高田氏の言葉によれば、問題のたて方の「コペルニクスの転換」であるのだが、この話のなかに、「問題」とか「問題意識」とか「問題関与」とか「問題関心」とかといった「學術用語」をきたえるハンマーのようなものが含まれていないだろうか。私は、いつかこの話を論理化したいと思う。

(1) 大枝秀一「問題意識論の素描」『唯物論』(東京唯物論研究会) 第四九号、五三ページ。

(2) 高田求『明日へのノート』学習の友社、三四ページ。

五

人間の意識は、知・情・意の三部分からなるといわれる。

知識(認識)、感情(情念)および意志(意欲)がそれである。近年、それもとりのわけ労働者教育において、人間意識の三要素のうち、情と意の側面に強い関心が払われはじめている。これは、もちろん、現代の観念論が、主観的観念論、そ

れもバークリのそのように主知主義的なものではなく、非合理主義的な色どりをもつ主情主義、主意主義が主流をしめていること、反動側のイデオロギー攻撃が、知はもちろん、情や意をターゲットとしていることによる。しかし、元来、人間は全体的存在である。知・情・意は一体のものである。近世ヨーロッパのブルジョアの認識論が、主として主知主義的かつ個人主義的展開をみたのは、それはそれなりに、時代的課題、時代的要請に応答したものであろう。そして、現代のブルジョア的、小ブルジョア的「認識論」——もしもこの名で呼ぶことができれば——が、主知主義はかなぐりすてても、個人主義的色彩は、公然とにせよ秘密裡にせよ残していることも、それなりの「問題関与」によるものであろう。同様に、マルクス主義的認識論が、人間の社会的意識を総体においてとらえはじめたこと、しかも主として、アカデミズムの側からでなく、労働者教育の側からそれがはじめられたことは、これも一つの歴史的所産であらう。

さて、その代表者として高田氏があげられる。同氏の著書は数多くあるにもかかわらず、「學術論文」ではとりあげられることが少ない。ここで、この点に関する高田氏の所説をまとめて紹介しておこう。『人間の未来への哲学』において、高田氏はこう語っている。⁽¹⁾

「感情をただちに行動にあらわす人、感情にたいする理性

のコントロールがきかない人ほど感情がはげしくゆたかである、という『俗説』とは反対に、理性の力が強い人ほど、感情もゆたかに、深くありうるのである。大きな理想をもつ人は、同時にその理想への情熱をもつ。理想は知の力の所産であり、情熱とは持続する強い感情である。情熱の対象としての理想は、現実にはまだ存在しないもの、しかし実現させるべきものとして知的に設定されたものであり、このような対象へのこのような態度の所産が、つまり情熱なのである⁽²⁾。

さらに、意志との関係については、「理性の強いものほど感情もゆたかだ、と先に述べたが、これは、意志の強いものほど、といいかえてもよい⁽³⁾」と述べて、乾孝・高木正孝両氏の次の言葉をもって結論に代えている。

「意志は、目的・手段の統一的把握、目的への自らの態度、すなわち、感情の高まりときりはなせない統一のうちにはたらくものであって、孤立しえないものである。したがって、いわばとくに「理性的」ないとなみである。だからまた「意志のよい人」といわれるのは、意志的側面にのみ欠陥があるわけではない。百万べん意志することを「意志⁽⁴⁾」しても、意志が強くなりはない⁽⁵⁾」。

保守反動が「革新」を名のり、反革命家が「革命家」として現われ、被害者が「加害者」にされるといふ複雑な現代において、「問題」あるいは「問題意識」は、必要以上に混濁

させられ、不分明にされている。「問題」が鮮明に人民大衆の脳髓にのぼるとき、それはゆたかな感情と強い意志が登場するときではあるまいか。かつて、マルクスは、「理論も大衆の心をとらえるとき、それは物質的な力となる」と語った。この理論こそ、屈折して現われる「いつわりの問題」のなから析出される「真の問題」への解答である。青年は、とくに、時代の影響に敏感であるし、またそうでなくては青年ではない。そして、時代の「問題」が青年の意識のなかで焦点を結ぶとき、「生きがい」が獲得されるのではあるまいか。「哲学の専門家」と「生きがい論の専門家」との、「認識論」と「生きがい論」との奇妙な分裂——これは現代にとつて例外的な現象ではない、と私は思う。

- (1) 高田求氏は、『新人生論ノート』で、この問題についてより具体的な表現を試みている(『新人生論ノート』新日本出版社、一九二ページ)。
- (2) 高田求『人間の未来への哲学』青木書店、九八ページ。
- (3) 高田求、同書、一〇一ページ。
- (4) 乾孝・高木正孝『心理学』青木書店、一六七―八ページ。

おわりに

最後に、個人的な話をして、このまとまりのない文章を終わりたい。それは、私の教え子たちの話である。

私の勤務しているのは、東京・多摩地区にある商科系の公立短大である。その圧倒的大部分が女子学生である。彼女たちは、入学に際して、できれば税理士や公認会計士の資格をとりたいという。そして、資格をとったその先の人生については途方にくれている。自分たちに実はけっこう能力があるのに能力がないと思いこみ、ゼミの合間には、「本当にやりたいことが、私にはない」とつぶやく。一部上場企業からの求人が殺到するなかで、やりがいのある仕事がないとさわぐ。そこで、「仕方がないから、仕事は食べるために、生きがいは余暇の趣味で」と語る一方で、「それにしても仕事をする時間が長すぎる」となげく。

もう一つは、東京都内にある国立大学である。ここで、私は、週に一度教鞭をとる。男子が主流のこの学生たちは、まず講義に出席しない。少しリアルに描けば、七九年度の私の講義の通常の出席者が三〇名たらずであるのに、年度末試験の受験者は一三五名である。おまけに、教科書（拙著『論理学入門』）以外の私の著書や論文をちゃんと読んでいて、私ごみみの答案を見事に書きあげる。本当は、マルクス主義などどうでもよいと思っている学生が大部分であるくせに。そして、卒業後はエリートコースが約束されている。大学院に進学するのは「落ちこぼれ」である。これが「秀才」なのかと、決して皮肉でなく、私は正直に感心する。

実は、両方とも「不幸」なのだと、私は思う。そして、彼らは、彼女らは、それが不幸とは思っていない。正確には、思わないようにさせられているのであろう。だが、彼らが、彼女らが、その内部に蓄積したエネルギーを激しく流出させることがあることを、私は知っている。そして、その流出口が、「問題」ではなからうか。「問題」が鮮明であればあるほど、それだけ、流出するエネルギーの質も量も高まる。このことの分析が、おそらく、「認識論」の、「問題論」の「問題」を解く大きな鍵となるのではないかと私は思う。

真の「問題」が背後にしりぞき、いつわりの「問題意識」が跳梁し、だから、「問題」解決への情熱、意志は、いつわりの「情熱」、いつわりの「意志」へと転化させられている。この混濁を洗いさり、もつれた糸を解きほぐす——このことは、マルクス主義哲学の、マルクス主義的認識論の解決すべき、すくなくとも一つの大きな「問題」なのではあるまいか。

（なお、「認識における反映と構成」の問題に関する中村行秀氏と瀬戸明氏の所説に触れる予定であったが、これについては他日を期したい。）

（なかもと あきお 東京都立商科短期大学・哲学）

言語・コミュニケーション・人間

尾 関 周 二

一

この小論では、「コミュニケーション」ということについて、ある哲学的な問題関心のもとに若干の基本的、基礎的な考察を行いたいと思う。すなわち、「コミュニケーション」とはそもそも何か、それは人間にとってどういう意義をもつか、また人間性の源泉とみなされる労働とどう関わるか、等々の問題である。もちろんまた、人間コミュニケーションは追って明らかにしていくように、本質的に言語の問題を扱

きにしては語りえない。したがって、表題の「言語・コミュニケーション・人間」を、コミュニケーションの問題を中心に言語と人間の問題がめぐり交錯する、というイメージで受けとって欲しいわけである。

さて、「コミュニケーション」という言葉は現代の一種の流行語の観がある。「マス・コミュニケーション」、「クチ・コミ」、「人間と自然とのコミュニケーション」、「親子のコミュニケーション」の断絶、「遺伝子レベルのコミュニケーション」等々。はてまた、ある釣具メーカーの広告文に「釣りは魚とのコミュニケーション」というのを見かける、といった

ぐあいである。

このように多様な使われ方をする「コミュニケーション」という語は、曖昧でかつ多義的、否、それ以上に誤用に満ちていると思われるかもしれない。しかし、このことを単に言葉の問題にし、人工言語の必要性を主張することは、もはや現代言語論の流れにおける復古主義を示すだけであろう。あるいはまた、外来語のゆえをもって嘆ずる人は、少し冗談めかして言えば、かの「国家主義者」ヘーゲルでさえ非難した「わざとらしい外国語排斥論者」の仲間入りをすることになる。いずれにせよ、そういった言語感覚の鈍さは、現実をトータルに把握する障害にこそなれ、益することはないのである。しかしまた逆に、言語使用に対する「無批判的実証主義」とも言うべき立場（日常言語学派はしばしばそれに陥りがちであるが）から、「コミュニケーション」という語の具体的使用の列挙でもって、コミュニケーションの本質理解に代えることも、もちろんできない。

実際のところ、「コミュニケーション」という語の多様な使われ方の背景には、言うまでもなく実にさまざまなレベルと視角からする、現代におけるぼう大なコミュニケーション研究が横たわっているのである。実際、それらの研究を概観するだけでも容易なことではない。しかし、それらの個別研究も何らかの意味で、現代の問題性に根ざした、種々の基本

的な、人間理解を伴う「コミュニケーション」観と深く連関していることを見逃すことはできないのである。したがって、われわれはその点から出発することができよう。

さて、現代における種々のコミュニケーション観のうちで、まったくかけはなれた、それでいていわば両極とも言えるような、二つの基本的な見方を指摘することができる。その一方は、サイバネティクスや「情報科学」に過大の期待を寄せる思想家のコミュニケーション観であり、その場合、「コミュニケーション」はもっぱら「情報伝達」、「通信」の意味合いをもっている。それに対し他方、実存主義的な流れの思想家、たとえばヤスパースなどでは、彼の「コミュニケーション」という語の訳語がしばしば「交わり」とされていることから理解されるように、それは「伝達」という意味合いをもっていないのであり、またもってはならないのである。

こういった二つの極をなすコミュニケーション観はまた、人間観とも深く結びついている。前者、それはいわば「通信的コミュニケーション観」と呼べようが、その場合で言えば、サイバネティクスの創始者の一人、ノバート・ウィーナーのいくつかの著書において新しい意味での機械論的な「人間」観が主張されているが、その点をコミュニケーション論との関わりで卒直に述べたものとして、ピアースの次の言葉を挙げることでしよう。

「実は人間も一種の有限状態機械と考えることができる。ことばを発する情報源としての人間の機能についてばかりでなく、人間のあらゆる行動についてもである。たとえば神経系の細胞のあらゆる可能な状態と配置が、人間の状態（おそらく心の状態）を構成すると考えることができる。……人間を有限状態機械と見れば、その状態の数ははく大で詳細な数学的処理はともできないものにちがいない。しかし、一塊の気体のなかの分子の配置状態の数もやはりはく大であり、にもかかわらずわれわれは気体の重要な行動の多くを圧力と温度だけで説明できるのである」⁽⁵⁾。

他方、人間的な「交わり」としてのコミュニケーションを強調する「実存的コミュニケーション観」について言えば、実存的な、孤独な「人間」観がその前提になっているのである。ヤスパースの次の言葉は、そのことをよく示している。

「交わり（Kommunikation）に入ることなしには、私は自己となりえないのだし、孤独であるのでなければ、交わりに入らない。交わりによって、どんなに孤独を無くしたところで、また新しい孤独が生じてくる。なぜなら、この孤独は、交わりの制約としての私自身がなくならない限りは、消滅することがないからである。私がもし私の根源から敢えて自己自身であろうとし、それゆえに敢えて最も深い交わりに踏み入ろうとすれば、私は孤独を欲せねばならない」⁽⁶⁾。

以上、われわれは、現代における「コミュニケーション」の対極的な見解をその「人間」観に触れて、ごく簡単にスケッチした。こういった両見解は、テニエスの周知の表現を利用して、「ゲゼルシャフト的」コミュニケーション観と「ゲマインシャフト的」コミュニケーション観と特徴づけることができるかもしれない。実際、ヤスパースと同様、コミュニケーションを自らの哲学の核にすえる実存主義者ブーバーの主要な関心事は、「真の交わり」としてのコミュニケーションと現代における共同体（ゲマインシャフト）との関わりだからである」⁽⁷⁾。

ところで、こういった両見解は、ある意味では現代社会の問題性にたとえ一面的であれ根ざしていることを見落とすことはできないであろう。すなわち、前者、現代人間機械論を背景にしたコミュニケーション観に関して言えば、それは、サイバネティクス、情報理論等が現代のいわゆる「科学技術革命」の主要な柱の一つをなしており、しかもそれが資本主義的形態において展開されていることによる「物神崇拜」のある種の強化、こういった現実に根ざしているといえよう。

他方、後者、実存的コミュニケーション観は、近世から現代に至る「市民社会」の過程でより強化されている個人のありように根ざしているといえよう。すなわち、周知のようにブルジョア革命による市民社会の成立は、それ以前と異なっ

て「自立」した個人をもたらしした。しかも、それは根底において商品生産社会特有の「孤独」の強化を伴って。ここに「ゲマインシャフト」への個人の渴望はやみがないものとしてある。要するに、両見解は、現代社会、とりわけ現代資本主義社会を特徴づける「科学技術革命」と「市民社会」の問題性に根ざしているのである。

ところで、われわれが特有の人間観と絡んだこういったコミュニケーション観から、「コミュニケーション」という語の現代における日常的使用へとたち戻るならば、「コミュニケーション」という語は、「伝達」の意味合いと「交わり」の意味合いをそもそも含んでいることが、了解されるであろう。もちろん、「伝達」の意味合いといっても、通信的コミュニケーション観におけるような意味での「情報伝達」に限定されてはいないし、また、「親子のコミュニケーションの断絶」に見られる「交わり」の意味合いは、実存的コミュニケーションの「交わり」と直接に結びつくものではない。そして重要なことは、われわれは通常、「コミュニケーション」という語の使用において、「伝達」の意味合いと「交わり」の意味合いの両方を対立的にだけでなく、むしろしばしば統一的、媒介的に了解していることである。

したがって若干の単純化を恐れずにいえば、通信的コミュニケーション観は、「コミュニケーション」をその「伝達」

の意味合いの純化によって、もっぱら手段的、道具的なものと見、これに対し、実存的コミュニケーション観は、「コミュニケーション」をその「交わり」の意味合いの独自の純化によって、もっぱら自己目的的なものと見ているといえよう。だから、コミュニケーション観のこの両極は、ある意味では、いわゆる「手段的コミュニケーション観」と「目的的コミュニケーション観」の各々の抽象的な極とも特徴づけられるであろう。

ところでさて、手段と目的を媒介するものは何か。それは活動、行為であり、さらに活動、行為それ自身が手段的かつ目的的性格を合わせもつ、すなわち、いわば「対立物の統一」なのである。ここにわれわれは、「コミュニケーション」を、その核心を「行為」としてみる見解、つまりいわば「行為的コミュニケーション観」ともいうべきものを予想しうるであろう。確かに、言語・コミュニケーションを「活動」、「行為」としてもとらえねばならないことは、種々の意味において強調される。しかし、それが本当に深刻な意味において把握される場合は数少ないように思われる。その数少ない理解の重要な一つが、オースティンの「言語行為論」(Speech act theory)である。これについては、「日常言語学派」特有の分析、とりわけ彼の場合、その分析の「職人的な精密さ」が大きな特徴であるがゆえに、その見解の重要な意義を理解

するには少し詳しく触れる必要があろう。

(1) ヘーゲル『大論理学』(武市訳)、上巻、九ページ。ただし、訳は少し変えてある。

(2) ごく簡単に知るためには次が便利。『講座 現代の社会とコミュニケーション』基礎理論 第一章。

(3) 稲葉三千男氏の紹介によれば、ヤスパース研究者トンケデクは、ヤスパースのコミュニケーション(正確には、「現存在のコミュニケーション」と区別された「実存的コミュニケーション」)は「伝達」の意味をまったくもっていない点を強調している。稲葉三千男『現代コミュニケーションの理論』三二ページ。

(4) ノバート・ウィーナー『人間機械論』(池原訳)、その他参照(Norbert Wiener, Human Use of Human Beings-Cybernetics and Society, 1950)。

(5) J・R・ピアース『サイバネティクスへの認識』(鎮目訳)、八八ページ(J・R・Pierce, Symbols, Signals and Noise, 1961)。公平を期すために言うならば、確かにピアースは、コミュニケーションに対する彼の接近方法がコミュニケーションのいくつかの抽象的な諸側面にのみ関わることを自覚しているが、しかし、ある種の哲学的普遍化の際にはそれを忘却、無視してしまうのである。

(6) ヤスパース『実存開明 哲学Ⅱ』(草薙・信太訳)、七三ページ(K. Jaspers, Philosophie, II Existenzhellung, S. 61)。

(7) ブーバー『孤独と愛』(野口訳)、その他参照(M. Buber, Ich und Du, 1923)。なお、次の論文はブーバーの見解を知ろうえで便利である。加藤春恵子「人間コミュニケーションの二側面」『思想』五九五号)。

二

オースティンの問題意識を知るためには、彼の次の言葉から出発するのが便利であろう。

「哲学者達は、過去あまりにも長い間『陳述文』(Statement)の役割を、何らかの事態を『記述する』(describe)ないし『何らかの事実を陳述する』(state)こと以外ではあり得ないと考え、しかも、この役割を真であるか偽であるかのいずれかの形で果たすべきであるという想定をもち続けてきた」。

しかし、この「想定」は果たして正しいのだろうか、と彼は問う。さらに、しばしば一般に、何ごとかを言うことは、もっぱら何ごとかを陳述することであるとされるが、これは正しいのであろうか、と彼は問うのである。

オースティンは、こういった従来の觀念に対置して一つの「特異な」言語的事実を指摘する。つまり、「陳述文」と普通通されているにもかかわらず、真でも偽でもない文があるという事実である。そういった文として、たとえば、「私は君に本をあげることを約束する」、「私はこの船を日本丸と命名する」、「私はあなたに陳謝します」等々を例示し、それらは果たして真とか偽とかが問題になるのであろうか、と問う。

結論的に言えば、これらのごくありふれた文が第一義的に問題となるのは、真・偽よりも、むしろ「適切」(happy)か「不適切」(unhappy)なのであり、これらの文を言うことは、何ごとかを陳述するのではなく、何ごとかを行なうことである、と彼は考えるのである。つまり、「私は……と約束する」、「私は……と命名する」、「私は陳謝します」と言うことは、何ら事実(たとえば外的な事態ないし私の心の状態)を陳述、報告することではなく、まさにその発言そのものによって約束とか命名とか陳謝という行為が現になされているのである。

こういった、言うことが行なうことでもあるような発言の種類を、オースティンは彼独特の用語法で、「行為遂行的発言」(Performative utterance)と呼ぶのである。⁽²⁾これに対し、「彼は走っている」とか「昨日は火事があった」というような陳述文あるいは報告文のたぐいを、「事実確認的発言」(Constative utterance)と呼んで対照的に区別するのである。

この行為遂行的発言と事実確認的発言との興味深くかつ重要な違いについては、後に「実践」概念について述べる点と関わるので、くどいようだがわれわれの仕方でもう少し理解を深めておこう。「彼は走っている」という事実確認的発言は、「彼」と名指されたその人が走っているという事実の陳述、報告あるいは伝達であり、その発言が真であるのは、ま

さにその人が事実走っていることに依存するのである。つまり、事実の反映(模写)が問題なのである。これに対し、行為遂行的発言、たとえば「私は君に約束する」、「陳謝します」の場合、私が約束すること、陳謝しているということを事実とするもの、あるいはそういう事態を成立させるのに第一に不可欠なものは、まさに、状況において適切に発せられた、「私は君に約束する」、「陳謝します」という発言自体であるということなのである。つまり、いわば事実の産出(創造)が問題なのである。

さて、オースティンの議論は、こういった二種類の発言の印象的な区別で終わるわけでない。彼はこの区別を厳密に画定しようと、さらに分析を続行していく。しかしその結果は、この「区別」は何ら厳密なものでなく、多分に曖昧さを含んでいることを自ら明らかにするのである。彼の多岐にわたる、先の言葉でいえば言語に対する「無批判的実証主義」をも含んだ、長々しい分析をここで紹介するのは不可能であり、またその必要もないと思われる。そこで、われわれなりに印象的な例を示すことによって、それに代えることにしよう。

たとえば、典型的な事実確認的発言と思われる「太郎の子供は病気である」という発言は、もし太郎に子供がいなかった場合には、この発言は真でも偽でもなく(また「ナンセンス

文」でもなく、むしろ不適切な発言というべきであろう。

あるいはまた逆に、「狼が来たぞ!」という、警告としての行為遂行的発言は、もし狼が来なければ、それは単に不適切な発言という以上に、むしろ偽りの発言といえるであろう。

あるいはまた、「本当に申し訳なく思っています」という発言は、事実確認的とも行為遂行的ともいえるであろう。なぜなら、その発言において謝罪という行為が遂行されているとともに、私自身の気持（心的事実）を述べているとも考えられるからである。このようにして、真・偽と適切・不適切の基準によって、諸々の発言を二種類のタイプに区別するやり方は、多分に曖昧さを含んだものであることが明らかにになるのである。むしろ、あらゆる発言が多かれ少なかれ、この両性格を合わせもつことが予想されるのである。

そこで、オースティンは一転して別の視角から言語の「行為」にアプローチしようとする。それは先の「区別」の曖昧性のよってきたる由縁を明らかにすることにもなるのである。

彼は、われわれが普通相互に話し合い語り合う際の、話し語るという行為、これを「言語行為」と呼ぶならば、この言語行為は、いくつかの相異なる意味の「行為」の複合体であることを分析によって明らかにするのである。先を急いで、その結論をただちに述べるならば、言語行為は次の三側面を

もっているのである。(A)発語行為 (locutionary act)、(B)発語内行為 (illocutionary act)、(C)発語媒介行為 (perlocutionary act)。(3)これらについてごく簡単に説明すれば、(A)発語行為とは、ある文法構成および意味をもった音声を発する行為それ自体であり、(B)発語内行為とは、ある発言において、(i)遂行する行為であり、(C)発語媒介行為とは、ある発言によって、(b)結果的に遂行される行為を意味しているのである。

たとえば、「君のうしろに熊がいるらしい」という文を声に出して言うことそれ自体は、単に発語行為である。が、これがある状況、たとえば山奥で友人に向かっていう場合には、その発語行為において、警告という行為がなされているのであり、これが発語内行為と呼ばれるのである。さらに、私はこの発語内行為によって、友人の心に警戒心呼び起こし防御態勢をとるよう働きかけているのである。これが発語媒介行為と呼ばれるのである。以上から理解されるように、この三つの「行為」は通常、一つの言語行為の三側面であり、しかも、(A)は(B)の、そして(B)は(C)の前提となっているといったぐあいに、ある種の階層性をなしているのである。

こういった分析を通じて、最後にオースティンは、「陳述する」ということも発語内行為の一種であることを指摘するのである。ここからして、最初に企てられた事実確認的発言と行為遂行的発言との「区別」の意味が明らかにされるので

ある。すなわち、事実確認的発言のタイプは、言語行為の発語行為の面に注目している場合に生じるのである。もちろん、この場合も本質的に発語内行為の面をもっているのであるが。これに対し、行為遂行的発言のタイプとは、発語内行為に注目して、事実の反映という観点を捨象している場合に生じるということである。こうして先の「区別」の曖昧さの由来も了解されることになるのである。

さて、われわれがなぜこんなにも長々とオースティンの所説に触れたか、その理由は追って次第に明らかになってこようが、ここでは、前節との関係で若干指摘することができ。この点で強調すべきは、コミュニケーションを「行為」としてとらえるとは、まさに「言語的コミュニケーション」としてとらえるということである。それは、本来の意味での言語（自然言語）の裏打ちのない信号、身ぶり、あるいは映像のコミュニケーションにはない特質である。「コミュニケーション」の概念を一面的に抽象、拡張することは、実は人間コミュニケーションの基本である言語的コミュニケーションの「行為」的特質を見失う傾向を助長するのである。

こういった観点から、さきのコミュニケーションに関する対極的な見解を振り返ってみるならば、その一方の極であった、コミュニケーションをもつばら「情報伝達」として把握する見解、すなわち、話し手と聞き手の間に、信号（言語も

その一種とみなされる）によって情報が飛びかうといったイメージを基本とするコミュニケーション観は、言語的コミュニケーションにおける、オースティンの指摘する意味での「行為」（その核心は発語内行為）を、見落としているという以上にそもそも問題になりえないであろう。他方、実存的コミュニケーション観も、この意味での「行為」に関しては、たとえ気付いたとしてもその重要性は評価しえないであろう。なぜなら、この見地によれば、むしろ言語的コミュニケーションを超越したところ、すなわち深い「沈黙」にこそ、真の人間コミュニケーション（交わり）があるとしれば想定されているからである。結局、この両見解とも、人間に固有な言語（自然言語）の力を過小評価することによって、コミュニケーションを真に「行為」としてとらえる視点を自ら閉ざしているのである。

ところで、この「行為」ということの理解と関わってもらう一度注意しておきたいのは、普通しばしば、言語を「活動」、「行為」としてもとらえねばならないと言い、「言語活動」、「言語行為」が語られる場合、たいていは、さきのオースティンの「言語行為」の(A)あるいは(C)の側面、つまり「発語行為」あるいは「発語媒介行為」の意味においてである。一般に、言語学で問題にされるのは主として前者の場合であり、社会学では主に後者、心理学ではその両方といったぐあい

ある。いずれの場合も、それぞれの課題との関係では相応の意義をもつものであるが、これらをオースティンが強調し、われわれが目とした(B)の「発語内行為」と取り違えないことが重要である。この「行為」こそ、まさに社会的諸関係におけるある事実をつくり出すものであり、その意味で社会的行為なのである。この点さえはつきり自覚していれば、「言語活動」、「言語行為」という語の多義性をそのままにしておくことは、むしろ便利であろう。それは文脈において、おのずと限定されるものである。

以上、われわれはコミュニケーション活動を、「伝達」的側面と「交わり」的側面を合わせもつ「行為」としてとらえる視角を打ち出してきたが、そのことは、人間と自然との物質代謝(質料転換)を「自分自身の行為によって媒介し、規制し、制御する」⁽⁴⁾労働との関わりを問題にすることへとつながっていく。それはわれわれ自身のコミュニケーション観を深めるうえで欠くことができないであろう。それはまた、従来のマルクス主義のコミュニケーション観が、トータルな見地であるべきなのに、どちらかと言えば、「手段的コミュニケーション」⁽⁵⁾の傾向を帯びすぎてはいないかという反省をも含むことになるのである。

(1) J・L・オースティン『言語と行為』(坂本訳)、四ページ
(J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Second

Edition, p. 12)。

(2) 同右、一二ページ (p. 6)。

(3) 同右、一六四—一七七ページ (pp. 94—103)。

(4) 『マルクス・エンゲルス全集』二三巻、一九二ページ。マルクス・エンゲルスからの引用文は、少し訳し変えたところもあるが、基本的には『マルクス・エンゲルス全集』(大月書店刊)より行なう。ただし、引用ページ数は原書(ドイツ版)のページ数のみを記した。

(5) もちろん、この観点のマルクス主義的深化が、生産力論、マスコミ労働論にとって重要な意義をもってきたことは見落とせない。芝田進午『人間性と人格の理論』第四章。同著者『現代の精神的労働』第四章参照。

三

さて、言語的コミュニケーションと労働との関係という、われわれにさしあたり思い起こされるのは、「言語の起源の問題」である。言語の起源をめぐる、古くは「ヨハネ福音書」から現代のランガーらの「シンボリズム」にいたるまで、多種多様の見解が表明されていることは周知のことであるが、マルクス主義に特有な言語起源論とされているのは、言語の起源を労働に求める見解である。

ところで、この「言語・労働起源説」とも呼ばるべき見解は通常、一般に次のように理解されていると思われる。つま

り、言語は、労働の必要性、すなわち、労働の協働がより有効に遂行されるために互いに情報を伝達しあう必要性から生じた⁽¹⁾。これに対し、カッシーラーの流れをひくランガーは、「言語」労働起源説」をも含めた、言語の起源を「伝達の必要」に見ようとするあらゆる見解を、「言語の実用説」と呼んで拒否し、それに対置して、人間活動に特徴的な「シンボルへの転換およびシンボルによる抽象化」⁽²⁾の能力に見ようとするのである⁽³⁾。

ところで、ここでおもしろいのは、吉本隆明氏が、こういったランガーの見解に影響されて、彼の言う「通俗マルクス主義者たち」の「言語実用説、道具説」を批判し、自らのいわば「言語」自己表出説」なるものを展開していることである。

彼の言いたいことは要するに、言語の本質には、「指示表出」と呼ばれる実用性の面と、彼の強調する「自己表出」と呼ばれる非実用性の面とがあり、それらはそもそも発生由来から異なっていて、前者は労働・コミュニケーションに、後者は意識のある段階での自発性にもとづくものとされるのである。そしてこの区別は、彼にとって、「言語の表現を自己表出の面で強化した文学表現と、指示表出の面で強化した生活語」という言い方からも窺えるように、「言語」自己表出説」は彼の文学論の基礎づけと密接に関わっているのでは

る。つまり、彼は、言語の起源を労働・コミュニケーションに関係づけようとする試みを総じて、ランガーにならってもっぱら「実用的」な接近とみなすがゆえに、「文学表現」にみられる言語の「非実用的」な面を説明するには、「言語」労働起源説」だけでは不十分であり、新たに「言語」自己表出説」なるものを、もち出す必要を感じるようになるのである。

ところが、われわれの見たところでは、問題は「言語」労働起源説」の「理解」であり、そして吉本氏が、彼の言う「通俗マルクス主義者」の不十分な「理解」を、「言語」労働起源説」そのものと取り違える点に、すでに彼の主張の問題点があるのである。

そこで、「言語」労働起源説」の「理解」を改善、深化させることが必要となるが、そのことは、まずもって、人間の形成にとって言語がもつ、労働に劣らぬ本質的意義、そしてまた労働に対する言語の比重を正当なまでに高めること、こういうった観点を十分考慮することと思われる。そして、それはすでに、基本的には、エンゲルスの『猿が人間化するにあたっての労働の役割』において見られるのである。ところで、こういった点に触れる前提として、まず「労働」の多義性について注意しておく必要がある。すなわちそれは、エンゲルスの表現を借りつつ述べれば、「生成しつつあった人間」⁽⁴⁾

における労働と、「できあがった人間」⁽⁸⁾における「本来の労働」⁽⁹⁾との区別をはっきり自覚することである。エンゲルスのさきの論文を注意深く読めばわかるように、彼はこの点を全体として明瞭に自覚している。また周知のように、マルクスは『資本論』の「労働過程」の分析において、そこで論じられる「労働」が、「労働の最初の動物的な本能的な諸形態」⁽¹⁰⁾と区別されることを明瞭に指摘している点を想起しうる。ここで、なぜわれわれが、この、ある意味ではあたりまえの区別、「本来の労働」とそれ以前の労働（これを今後仮りに「原初的労働」と呼ぼう）との区別を強調するか、いぶかしく思われるかもしれない。しかし、この区別が、エンゲルスの言う、「ある意味では、労働が人間そのものを創造したのだ、と言わなければならない」⁽¹¹⁾という見解を押さえつつ、しかもさきに述べた人間形成と労働に対する言語の重要性を正當に強調することになると思われるからである。

そこで、まず人間の形成について言うならば、この点で言語は労働（原初的）と並んで本質的役割を果たしたのであり、エンゲルスはこのことを次のように述べている。

「はじめに労働、その後、そしてこんどは労働とともに言語——この二つが最も本質的な推進力となって、猿の脳は……完全な人間の脳へとしだいに移行していった」⁽¹²⁾。

このようにエンゲルスは、人間形成において言語が「最も

本質的な推進力」の一つであったことを指摘しているが、この点を深く受けとめるべきであると思われる。ただ注意すべきは、それが、ここでは主に生理学的次元で語られているということである。この観点がパヴロフの重要な業績につながることは確かであるが、逆に、パヴロフの業績の大きな影響がマルクス主義において、この点での非生理学的な、原理的考察を遅らせたことも否めないのではなからうか。これについては後にもう少し触れることになる。

さて、もう一点に関して言えば、言語が「原初的労働」とともに人間形成の「二つの最も本質的な推進力」であるとすれば、「できあがった人間」における労働、つまり「本来の労働」は、その内実がすでに言語によって媒介、浸透されているということである。このことは、マルクスが蜜蜂やくもとの対比で人間労働の特質を語っている、さきの「労働過程」の有名な箇所⁽¹³⁾を思い起こすならば、そういった「本来の労働」が言語的意識を前提とせずしては成立しないことは容易に理解しえよう。要するに、誤解を恐れずに言えば、「本来の労働」は、「原初的労働」と言語という「二つの本質的な推進力」の絡み合い、相互作用の中から形成されるのである。

以上、人間の形成と労働にとって、言語が内的に決定的に関わっていることを簡単に指摘してきた。こういったことを

念頭において、エンゲルスの言う、「言語が労働のなから、また労働とともに生まれたのだとするこの説明が唯一の正しい説明である」⁽¹⁴⁾（傍点、引用者）という言葉を考えてみるならば、ここでの「労働」は、われわれが指摘した「労働」の区別性（「原初的」と「本来的」）と統一性を、「労働のなから（aus）」、また労働とともに（mit）という巧みな言い方で示していると考えられよう。さきの「理解」の不十分さの一因は、こういった点での単純化に由来しているといえよう。

このような言語と労働との絡み合いを十分に配慮しつつ、言語の起源は労働にあると言いうるのであり、また言語的コミュニケーションについてもそうである。しかし、ここでもう一点注意しておかねばならないのは、言語活動の主要な働きがコミュニケーションの働きであるというそれ自身正しい見解から、コミュニケーションそれ自身の発生を労働に帰着させようとする誤った傾向についてである。このような傾向は、コミュニケーションをもっぱら情報伝達として、しかも、しばしば狭い意味で「手段的」にとらえる見解と結びついている。つまり、労働過程において協働の調整のために情報伝達が必要とされ、その必要性から「コミュニケーション」が生じるという見解である。実は皮肉なことに、吉本氏自身が、彼の言う「通俗マルクス主義者」に影響されて、こういった「コミュニケーション」理解の傾向のうちにあるの

である。その点は、彼がコミュニケーションを「実用的」なものとのみとらえていることによく出ている。

こういった見解は、労働において、言語の発生と相まってコミュニケーションの「情報伝達」的側面が著しく強化される、ということを、「コミュニケーション」の一面的理解のゆえに、コミュニケーションそのものの発生と取り違えるのである。もちろん、こういった見解が誤っていることはまた、われわれが言語の発生段階以前の非言語的コミュニケーションについて語りうるし、またそれとの関係で動物の「コミュニケーション」を問題にしうることからしても明らかである。

さて、「動物のうちでも最も集団的動物である人間」⁽¹⁵⁾に、いわばコミュニケーションそのものの「欲求」というべきものを認めることは、必ずしも不合理ではないであろう。このことはエンゲルスの次の言葉と合致するように思われる。

『万人の万人にたいする戦い』が人類発展の第一段階だったというご意見には、私は同意できません。私の見解では、社交本能（Gesellschaftstrieb）こそ、猿から人間への発展の最も重要な横杆のひとつだったのです⁽¹⁶⁾。

こういった「社交本能」にもとづく「コミュニケーション」が、「伝達」的側面のみならず「交わり」的側面をも含むと考えることは妥当であろう。また、『ドイツ・イデオロ

ギー』の「言語は意識と同じく他の人間たちとの交通 (Verkehr) の欲求、必要ということからこそ成立する」という有名な言葉における、「交通の欲求、必要」ということも、そういうった観点から理解しえよう。

こういったことを考慮するならば、言語の発生について次のように言ってもよいだろう。つまり、言語は労働 (原初的) とコミュニケーションの絡み合いの中から発生したと。すなわち、労働は、一方で集団の成員を「たがいにいっそう緊密に結びつけること」⁽¹⁸⁾によって、本源的な、コミュニケーションの欲求を著しく強化するとともに、他方で、マルクスが指摘したように、労働による欲望充足の反復がそれに関わる物に名称付与を可能にしたこと、この両者の合流において、言語の発生、あるいは前言語的コミュニケーションから言語的コミュニケーションへの転換が可能になったといえよう。この意味で労働の果たした役割は決定的なものであり、以上のようなふくらみにおいて「言語『労働起源説』」を理解すべきだと思われる。この点と関わって、最近話題を呼んでいる動物の「コミュニケーション」について一言触れておこう。

この方面での最近の研究の進展は著しいものがあり、特にわれわれの関心との関係では、ガードナー夫妻らの、類人猿を使つての「身ぶり語」の習得実験は興味深いものがある。ところで、この成果をもとに、動物学者、人類学者の一部

に、言語の起源を、こういった類人猿の身ぶりによるコミュニケーションに直接、つまり労働の観点、媒介を抜きにして帰着させようという試みがみられる。こういった見解は、さきのランガーらの言語起源論におけるコミュニケーションの観点の軽視とは相入れないものであるが、他面、労働の観点を抜きにしている点で、ランガー流の言語観の影響下にあるともいえよう。

この点では、この見解に対して批判的な次のような意見、「ワシューのことば」(類人猿の身ぶり語——引用者)の意義は、それが「言語」の起源について示唆したことによるのではなくて、むしろそれがコミュニケーションの機構の基礎を示したことに求めるべきであるという意見⁽²⁰⁾が、今までわれわれが述べてきたことに合致すると思われるが、この点の解明は今後の課題であらう。

(1) 『現代社会学講座IV コミュニケーションの社会学』IとII参照。

(2) ランガー『シンボルの哲学』(矢野他訳)、一五一ページ (Langer, *Philosophy in a New Key*, 1932)。

(3) 背景的な理解として、拙稿「言語の模写性と創造性について」(『現代と思想』二九号)のカッシーラーへの言及を参照されたい。

(4) 吉本隆明「言語にとって美とは何か 第一巻」一七ページ。

- (5) 吉本氏の「自己表出」は、自らわざわざドイツ語〈Selbstausdrückung〉を付記してゐるように、マルクスの〈Selbstbetätigung〉とは違う点に注意、マル・エン全集訳では、これに「自己表出」という訳語をあててゐるので念のために。
- (6) 吉本隆明、前掲書、三八ページ。
- (7) 『マルクス・エンゲルス全集』二〇巻、四四六ページ。
- (8) 同巻、四四八ページ。
- (9) 同巻、四四九ページ。
- (10) 同『全集』二三巻、一九三ページ。
- (11) 同『全集』二〇巻、四四四ページ。
- (12) 同巻、四四七ページ。
- (13) 同『全集』二三巻、一九三ページ。
- (14) 同『全集』二〇巻、四四七ページ。
- (15) 同巻、四四六ページ。
- (16) 同『全集』三四巻、一七二ページ。
- (17) 同『全集』三巻、三〇ページ。
- (18) 同『全集』二〇巻、四四六ページ。
- (19) 同『全集』一九巻、三六三ページ。
- (20) 『言語』一九七九年九月号、特集「動物のコミュニケーション」参照。
- (21) G. H. Hews, Primate communication and the gestural origin of language, Current Anthropology, 14. また、伊谷純一郎「コミュニケーションの進化」(『理想』四五六号) 参照。
- (22) 室伏靖子「動物のグことば——その行動的基礎」(『思想』五九〇号) 二八ページ。

四

われわれは、さきにパヴロフに触れて、人間の形成にとつて言語のもつ意義を、単に生理学的レベルだけでなく、非生理学的な、原理的なレベルで考察する必要性を指摘した。その考察の焦点は、労働の観点を押さえつつも、言語が、自我を中心とする人間意識の発生といかに独自に絡み合っているかを明らかにすることである。この点に関しては、言語的コミュニケーションの視点を基本にすることが重要であるが、すでに述べたように、従来十分に探究されてこなかった領域である。そこで、前節から本節への橋わたしという意味も含めて、この考察の重要性に若干触れておこう。

さて、われわれは概して、人間形成のポイントである自我(自己意識)の発生という問題に関して、あまりにも労働の視点、つまり人間と自然との関係においてみることで、事足りれりとしてはいないであらうか。もちろん、人間と自然との関係に労働を通じて主体と客体の関係がもたらされ(感性的主体の二重化)、それとともに、主体において、意識主体の二重化すなわち自我(自己意識)が形成されるということは最も基本的に押さえられるべきことではある。しかしまた、言語的コミュニケーションを核とする人間と人間との関係に

おいても、ある基本的な意味での自我の形成が主張され、前者との関係が問題にされてもよからう。

こういった関係で、マルクス（エンゲルス）の次のような言明を興味深く受けとめることができる。

「言語は、意識と同じだけ古い——言語とは、実践的な意識であり、他の人間たちのためにあってこそ、はじめてまた、私自身のために現存する現実的な意識である」⁽²⁾

「人間は鏡をもってこの世に生まれてくるのでもなければ、私は私である、というフィヒテ流の哲学者として生まれてくるのでもないから、人間は最初はず他の人間のなかで自分を映してみるのである。人間ペテロは、彼と同等なものとしての人間パウロに関係することによって、はじめて人間としての自分自身に関係するのである」⁽³⁾。

ところでこの点では、たとえば、むしろプラグマティズムのある部分において、そのいくつかの欠陥にもかかわらず興味深い展開が見られるように思われる。たとえばその筆頭として、ワトソン流の、「意識」や「自我」を無視した行動主義を批判し、「社会的行動主義」のスローガンの下に、『精神・自我・社会』を著わしたミードは、人間の自我の発生がいかに言語的コミュニケーションと深く関わっているかを明らかにしようとしたのである。もちろん、この点に関し労働の意義がまったく無視されているという重大な欠陥がそこに見ら

れることは事実であるが、それにもかかわらず、われわれが批判的に学ぶべき興味深い見解も少なくないように思われるのである。

実際、ベトナムのマルクス主義者、チャン・デユク・タオの『言語と意識の起源』は、さきのマルクスの言葉を基礎に、ある見方からすれば、ミードの基本的見解をマルクス主義の観点から深めようとしているとも考えられよう（彼はミードには直接言及してはいないが）。

たとえばミードによれば、動物のコミュニケーションと違う人間の言語的コミュニケーションの発生は、身ぶりとしてのコミュニケーションによって他者に引き起こされた反応が、同時にまたその本人自身にも引き起こされる時であるが、そのことがまさに、また自我の発生のキッカケとなると考えられているのである⁽⁴⁾。しかし、ミードは、なぜこういった事態が人類の発生史において可能になったかを説得的に説明することに成功していない。その点では、チャン・デユク・タオは、彼の豊かな想像力をも働かせて、集団的な「適応労働」（われわれの「原初的労働」と考えてよい）のある局面における、指示としての身ぶりによるコミュニケーションから始まって、その進化を論じることによって、こういった事態が不可避免的に生じることを詳細に探究しているのである⁽⁵⁾。彼のこの試みは、われわれにはいくつかの疑問点もあるが、

貴重な労作であることは確かであろう。

以上、これまで、言語起源論の視点から人間形成との関係において、言語的コミュニケーションと労働との関わりについて述べてきたが、それらを踏まえ、さらに今まで述べてきた全体を背景に、次に「実践」概念との関係で言語的コミュニケーションと労働について考察してみることにしよう。⁶⁾

さて、われわれがここで主張したいことを、あらかじめ誤解を恐れずに述べておくことが、理解を容易にするであろう。それは、言語的コミュニケーションの活動（言語行為）は、われわれのいう「実践」のカテゴリーに入るし、さらにそれだけでなく、労働と並んで「実践」のいわば「基本形態」とみなされてもよいではないか、ということである。

言語的コミュニケーションを単に「労働に付随する伝達」としかみなさない人にとっては、まったくの暴論のように思われるかもしれない。しかし、マルクスとともに、言語を「実践的な」「現実的な意識」としてとらえ、かつまた言語的コミュニケーションを言語行為としてとらえることに同意するならば、それはまさに「実践」と呼ぶにふさわしいのである。なぜなら、すでに見たように、言語行為としてのコミュニケーション活動は、ある厳然たる事実をつくり出す社会的行為であり、多様なレベルでの社会的諸関係の改変と関わるからである。ここで無用な誤解を避けるために特に注意し

ておきたいのは、われわれは言語活動一般が、あるいはまたコミュニケーション一般が「実践」であると言っているわけではないことである。なぜなら、たとえば、いわゆる「内言」のレベルでの言語活動を「実践」と呼ぶことはとうていできないし、また単に「信号伝達」としてのコミュニケーションが「実践」とは呼びがたいのは当然だからである。われわれは、まさに言語的コミュニケーション（伝達）⁷⁾の側面と「交わり」的側面を合わせもつ「行為」としての）が「実践」であると言っているのである。

さらにまた、われわれが、言語的コミュニケーションが実践の「基本形態」であるというのは、必ずしも「基本条件」（規定的なもの）ということを意味しないということである。確かに労働は、政治的実践、芸術的実践等々の諸形態に対し「基本形態」であり、さらに、ある重要な視角、つまりさきの諸実践の社会的（歴史的）形態のありように対して「基本条件（制約）」であると言わねばならない。それに対し言語的コミュニケーションは、政治的、芸術的実践等々の諸形態に対し「基本形態」ではあるが、さきの視角では労働と同じ資格で「基本条件」と言うことはもちろんできないであろう。要するに、われわれの言いたい一つの重要な観点は、たとえば政治的、芸術的実践の諸過程の構造（形態）を把握しようとする場合、単に労働過程の構造を基本モデルにする

だけでなく、コミュニケーション過程の構造をも基本モデルとして、すなわち両者の複合的視角から迫らねばならないであろうということである。しかし、この点の具体的展開はここでは行ないえない。

- (1) 個人の発達との関係でもまた、ヴィゴツキによる、ピアジエの「自己中心的言語」に対する有意義な批判が、コミュニケーションの観点からなされたことを想起しよう。
- (2) 『マルクス・エンゲルス全集』三巻、三〇二ページ。
- (3) 同『全集』二三巻、六七二ページ。
- (4) ミード『精神・自我・社会』（稲葉他訳）、一四九ページ（G. H. Mead, *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*, 1934, pp. 138—9）。
- (5) チャン・デュク・タオ『言語と意識の起源』（花崎訳）（Trần Duc Thao, *Recherches sur l'origine du langage et la conscience*, 1973）。
- (6) ここで、中野徹三氏の、具体的展開はないが「実践」概念に触れつつ「コミュニケーションの理論」について述べた感想を参照されたい。中野徹三『マルクス主義の現代的探求』一九一ページ。
- (7) 余計な注意を重ねれば、「言語的コミュニケーション」と言っても、いわゆる「個人内コミュニケーション」と呼ばれる活動が「実践」と呼べないことは当然であろう。

五

われわれは前節で、さきに結論めいたことを長々と述べることになったが、われわれが労働と言語的コミュニケーションを実践の二つの「基本形態」と言うからには、その基本的な相違がまずもって明らかにされねばならないであろう。この点を理解する手掛りとして、少し意外な感をもたれるかもしれないが、フィヒテのあまり知られていない初期の論文「言語能力と言語の起源について」⁽¹⁾に触れてみよう。この論文の、われわれが関心とするところに焦点をすれば、そこにおいてフィヒテは、人間と自然との関係を基本とする労働に対し、人間と人間との関係を基本とする言語的コミュニケーションを対照的に把握している。そして、言語的コミュニケーションの基礎にある人間と人間との関係が、人間と自然との関係といかなる点において異なっているかを問題にしているのである。

まず、人間と自然との関係について彼の言うところを聞いてみよう。自然、つまり「生命なき自然」も「生命ある自然」も、規則性、合目的性にしたがって生成・変化あるいは行動する。こういった合目的に運動する自然対象に対し、人間は目的にしたがった行為（労働）によって関係する。この際、対象としての自然における合目的性（規則性）そのものに何ら「変更」（Veränderung）が生じるわけではない。人間は自然の合目的性を認識することによって「自然を制御す

る手段を⁽²⁾発見し、これによって「人間は自然を自分の目的に⁽³⁾応じて改造しようと企てるのである」。

これに対し、人間と人間の関係においては、一方の者の目的にしたがった行為に⁽¹⁾応じて、他方の者において目的の変更が自由になされるということである。こういった、「私がそれに対して抱く目的に⁽⁴⁾応じてたえず目的の変更が起こる」関係、これを彼は深い意味で「交互作用」と呼び、そこには「自由と合目的性との間の転換(Wechsel)がある」として⁽⁵⁾いるのである。彼によれば、こういった意味での「交互作用」が言語的コミュニケーションの基礎にあるとともに、逆に言語的コミュニケーションがこの「交互作用」をより確実に実現するのである。以上、われわれはフィヒテのいわば「合理的核心」を積極的に述べたわけであるが、この限り、基本線⁽⁶⁾で同意できるように思われる。

たしかに「労働」概念は多様なレベル、視角から語られるが、しかし少なくとも、ここ「実践の基本形態」として語られるレベルにおいては、労働を人間と自然の関係においてみることは誰しも異存はないであろう。ところでまた、人間は労働に際し自然との関係を取り結ぶだけでなく、人間と人間との一定の関係をも取り結ぶ。この洞察がマルクス主義の歴史理解にとって決定的な意義をもつものであることは言うまでもないが、しかしこの欠如をもって、ここでフィヒテを

非難することは無い物ねだりと言えよう。マルクスも次のように述べているからである。

「これまででわれわれがその単純な諸契機について述べてきたような労働過程は、……人間と自然との間の物質代謝の一般的な条件であり、人間生活の永久的な自然条件であり、したがって、この生活のどの形態にも関わりなく、むしろ人間生活のあらゆる社会形態に等しく共通なものである。それだから、われわれは労働者を他の労働者との関係のなかで示す必要はなかつたのである。一方の側にある人間とその労働、他方の側にある自然とその素材、それだけで十分だったのである」(傍点、引用者)。

要するに、労働過程の基本構造の理解にとつては人間と人間との関係は捨象されうるのであり、基本は人間と自然との関係である。これに対し、言語的コミュニケーション過程の基本は人間と人間との関係であり——ある意味で人間と自然との関係は言語の反映性のうちに凝縮されている——、この人間関係を抜きにしては語りえないのである。

ところでまた、こう反論する人がいるかもしれない。労働においても人間が人間の働きかけの対象になる場合があるのではないか、その限り、労働も人間と人間との関係であると。確かにその通りであろう。しかしその場合、つまり「人間による人間の加工」としての労働においては、対象になる「人

間」とは人間的、自然（精神的諸素質も含めて）であり、こう
いってよければ、「客体」としての人間であらう。これに對
し、コミュニケーションにおいて行為の對象となる人間は、
まさに「主体」（人格）としての人間である。だから、労働
はその本質において主体と客体との関係であり、コミュニケ
ーションは主体と主体との関係であるというふうにも言えよ
う。

こういった視点から、最後に、実践と不可分な「自由の問題」に簡単に触れることによって、この小論を終えることにしよう。いまや、コミュニケーションと関わる自由は労働と関わる自由に還元しえない特質をもつことが予想されよう。コミュニケーションと関わる自由といっても、それはそれで多様なレベル、視角をもち、労働に関わる自由と絡み合っているが、しかしここでは、そのトータルな考察は別の機会に譲って、人間性の核ともいふべき「人格的自由」に限定してごく簡単に触れておくことにとどめよう。そのことは、以前に述べた実存的コミュニケーション観を批判的に評価することにもなるからである。

さて、このようにコミュニケーションを主体と主体の関係で、しかも人格的自由の観点でみるということ、まさにこのことこそ、フィヒテが古典的な仕方で洞察したところであり、ヤスパース、ブーバーが、屈折した仕方ではあるが現代

の問題性により密着する仕方では、コミュニケーションを「交わり」として、「自己目的」的に見た由縁であらう。

ところで、マルクスはコミュニケーションのこういった側面を決して見逃してはいない。『ドイツ・イデオロギー』の多義的な「交通」概念の重要かつ難解な理論的意義の一つはそこにあるが、もはやここで詳述しえないので、『経哲手稿』の具象的な指摘でもって代えることにしよう。彼はそこで、労働者の結社・団体が、そしてそこにおける話し合いが、単に労働運動の必要、手段としてだけでなく、それ自身人間的な「交わり」として自己目的でもあることを、フランスの先進的労働者の集まりに触れて感激的に述べているのである。

ここで注意すべきは、こういったコミュニケーションにおける「人格的自由」は、労働と関わる「人格的自由」に還元しえない独自の特質をもつことである。自然（われわれ自身を含む）の「支配」（制御）、人間のこの能力、これが、労働と関わる「人格的自由」の重要な一つの内実をなすのであるが、この観点でもって前者の「人格的自由」を処理してはならないことである。もっとわかりやすく言えば、自由は常にある種の自己感情、満足感を伴うものであらうが、われわれの日常の経験を思い起こせば理解されるように、労働における満足感と、親しい者同士の對話における満足感とは、決して一方が他方に還元、代替しうるといったものではない。両者

が、ともに人格の基礎に関わっているものであり、いずれも欠くことはできないであろう。しかし、もちろんまた、この両者の「人格的自由」が密接に関わっていることは言うまでもない。この点を無視し、労働と関わる自由を一般に評価しえない点に、実存的コミュニケーション観の基本的な誤りがあると言えよう。

ところで、マルクスはさらに、労働におけるとともにそれを越える「自己表出」(Selbstbetätigung)としての「人格的自由」の観点を打ち出しているが、この観点は、さきの二つの「人格的自由」の統一的理解にとって重要であろう。この点で、『ドイツ・イデオロギー』の、「労働の、自己表出への転化と、従来の制約された交通の、個人としての個人の交通への転化とがお互いに符号する」という言葉は意味深長であろう。もはや紙数の関係もあってこれ以上語れないが、こういつたいくつか語り残した諸点は、別の機会にまとめて展開したいと思っている。そしてそれは、近來しばしば問題にされる「言語・コミュニケーションの疎外」ということの真の理解と関わるものとなる。そして、そのことはまた、われわれが最初に問題にした、対極的なコミュニケーション観の背景をなす現代の問題性を、より深く説明することにもなるのである。

- (1) Fichte, Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache, Fichtes Werke, hrg. v. I. H. Fichte VIII.
言語論的視角からする、近世哲学の流れにおけるこの論文の意義は、また別の機会に述べたい。

- (2) Ibid., S. 304

- (3) Ibid., S. 304

- (4) Ibid., S. 307

- (5) Ibid., S. 307

- (6) 『マルクス・エンゲルス全集』二三巻、一九八一—一九九ページ。

- (7) たとえば、伝達の技術的レベルでの「自由」とか、最近話題の「情報公開」に関わる「自由」等々を想起されたい。

- (8) 『マルクス・エンゲルス全集』四〇巻、五五三—五五四ページ。

- (9) われわれの論旨と直接には関係ないが、次の論文は「自己表出」理解について興味深い示唆を与える。市川佳宏「人間」『講座 史的唯物論と現代1 人間と文化』所収。

- (7) 『マルクス・エンゲルス全集』三巻、六八ページ。

(おぜき しゅうじ 東京農工大学・哲学)

合理主義的理性と弁証法的理性

岩 佐 茂

はじめに

人間的自由と理性の理念は、近代市民階級の意思の表現であった。彼らは、人間的理性を基準にして、封建的権威・迷信・伝統・既成宗教といった一切の不合理なものを批判し、その理性によって自然を支配し、自己を律し、自由で理性的な社会を形成しようとしたのである。近代市民階級の哲学は、時代と国によってあらわれ方が異なっているし、その理性も、完成されたかたちで宣言されたのではなく、形成され

純化されていく過程のなかにつねにあった。とくに、一七世紀においては、人間の理性は、神的理性が分与されたものとみなされており、過渡的性格が強い。それにもかかわらず、近代市民階級の哲学は、一七・八世紀全体をとおして、人間的自由を切望し、人間的理性にたいして強い信頼をおいている点ではかわりがない。その点では、イギリスやフランスの唯物論においても同じである。それゆえ、近代市民階級の哲学は、理性(Ratio)を重んじているということで、合理主義(Rationalismus)と規定することができよう。それは、通常イギリスの経験論と対比される大陸の合理論(Rationalismus)

に限定されるものではなく、経験論を含む広義の意味における合理主義のことである。

近代合理主義においては、人間的自由と理性との統一がみられるのについて、その現代的形態においては、人間的自由と理性とは乖離し、敵対さえしている。近代資本主義社会を経済・政治・文化・生活のあらゆる面における形式的合理化(Rationalisierung)の進展過程としてとらえ、官僚制を形式的合理性の貫徹された純粋な型とみなしたM・ウェーバーは、形式的合理化の進展が、実質的価値の観点からみれば、非合理的なものを生みだすことを指摘した⁽¹⁾。彼が指摘したのは、理性による合理化・官僚化が「既成的なもの(Positive)」（ヘーゲル）と化し、その結果、人間の自由や幸福という近代的理念（実質的価値）に敵対し、それを抑圧するという事態である。だが、ウェーバーは、この事態を宿命として受けとり、その責任を引き受けなければならないということができて、官僚制の未来には何も見出しえないでいる。

ウェーバーが指摘したのは、現代資本主義社会における合理化・官僚化の既成的性格である。そこには、人間的自由と理性との統一した姿は見られない。あるのは、両者の乖離・離反・敵対である。近代の合理主義的理性がその現代的形態において蒙ったこの変様は、なによりもまず社会的歴史的要因から説明される必要がある。そもそも、近代合理主義その

ものが一つの歴史的概念にはかならない。理性は、一般に普遍的なものあるいは普遍的なものをとらえる能力であるが、理性のありようは時代によって異なり、同一ではない。近代の合理主義的理性も、特定の歴史的諸条件のもとで形成され、発展してきたものである以上、それは当然、歴史的に限界づけられている。そしてまた、現代の合理主義的理性についても、事情は同じである。同時に、現代の合理主義的理性が近代の合理主義的理性の継承であるかぎり、それが陥っている袋小路は、近代の合理主義的理性の孕む問題性の顕在化としてもとらえることができる。

一七・八世紀の近代の合理主義的理性の孕む問題性は、ヘーゲルのうちで解決の努力がなされ、揚棄の方向が示されている。ヘーゲルは、近代市民階級の哲学的代弁者として、しかも後から登場してきた代弁者として、ドイツの政治的・歴史の後進性に苦しめられながらも、先行する近代の合理主義的理性の最良の部分と問題性を自分の哲学的思惟のうちに取り入れ、弁証法的理性の形成によって解決しようとした。ヘーゲルの弁証法的理性を唯物論の基礎のうえに継承したのは、近代市民社会の批判者としてたちあらわれたマルクスとエンゲルスである。それゆえ、マルクス主義は、それを近代の合理主義に含める俗見とは異なり、一七・八世紀の近代合理主義的理性の単純な継承ではなく、その問題点を解決する

ことによる揚棄としての繼承なのである。

(1) K・レヴィット『ウェーバーとマルクス』柴田治三郎・脇圭平・安藤英治訳、未来社、一九六六年、四三ページ。

(2) ウェーバーは、晩年におこなった「社会主義について」の講演のなかで、社会主義をも、近代社会の延長線上に形式的合理化・官僚化の貫徹する社会としてとらえているが、ここではこの問題にはたちらないことにしたい。

一 主観的理性と客観的理性

近代の合理主義的理性の核心をなしているのは、他律的權威に服従しない人間的理性の自律性・自発性の賞揚である。方法的懷疑のあとに確立されたデカルトのコギトの明証性は、どのような權威からも自由に思惟し、判断する人間的理性の自立性の確定にはかならない。世界の中心におかれているのは、もはや神的理性ではなく、人間主体であり、その理性である。自律的な人間的理性は、自然の秩序・法則性を認識し、そのことによって自然を支配し、利用することができるというオプティミズムに立脚している。人間は、理性によって「自然の主人公にして所有者」になるのである。近代の合理主義的理性は、この確信によって支えられている。

問題は、この確信の理論的根拠である。真理は、近代合理主義においては人間的理性にとって確実なものでなければなら

ないが、それが理性によって所有されているのではなく、獲得されるものであるかぎり、理性の判断する対象が理性に適っていること、すなわち合理的 (rational) であることが必要である。ところで、対象の合理性あるいは自然の秩序・法則性を客観的理性と名づけるならば (客観的理性との対比において、人間的理性は主観的理性といえよう)、客観的理性が存在していることの理論的根拠が問題となろう。この問題は、主観的な普遍的理性が、その対極にある客観的理性の普遍性をいかにとらえるのかという、両者の合致の理論的根拠の問題といいかえてもよい。近世以前においては、人間は自然の一部あるいは神の被造物とみなされていたから、人間的理性もより普遍的な理性の一部あるいは神によって分与されたものとみなされていたが、近代においては、自律した人間的理性が原理として定立されることによって、主観的理性から出発して客観的理性を論証し、根拠づけることが必要になった。客観的理性の存在は、近代の科学・技術の成功によるオプティミズムに支えられて実践的には確信されているものの、その理論的根拠づけにかんしては、近代合理主義は基本的に成功していない。

近代合理主義は、認識論的には、人間的自然の二契機である感覚と思惟、あるいは認識における質料 (内容) と形式の一方から出発することにより、合理論と経験論という異なっ

た形態をとったが、どちらも一方の契機を一面的に重視することによって経験的認識と理論的認識との弁証法的関係をとらえることができず、独断論や不可知論に行き着いた。近代合理主義が個別的な感覚所与と普遍的思维との関係においてもっていたこのアポリアは、他面では、主観的理性と客観的理性との関係におけるアポリアでもある。

合理論の系譜は、普遍的な主観的理性（一方の極）と普遍的な客観的理性（他方の極）とを具象的個別的な感覚を仲立ちとせずに関係しようとするために、その根拠として両者よりもより普遍的なものを想定せざるをえない。デカルトにおけるコギトの明証性から「神の誠実」を仲立ちとした自然の導出や、スピノザの平行論、ライプニッツの予定調和説においては、主観的理性と客観的理性との存在論的根拠（原因）が神のうちに求められている。だが、存在論的根拠（原因）として神を定立することによってしか客観的理性の存在を根拠づけ、主観的理性と客観的理性との統一を根拠づけることができないのは、合理論の限界である。神を理論的に取り去ると、客観的理性の存在は実践的に確信しえても、主観的理性から根拠づけることはできないから、二元論が露呈されよう。いいかえれば、神を想定する理論的背後には、主観的理性と客観的理性との二元論が隠されている。他方、イギリスやフランスの唯物論においては、主観的理性と客観的理性と

が結合しうる根拠は人間の感覚にたいする信頼に求められている。だが、この場合にも、問題が孕まれている。感覚が個別的なものであり、主観的理性、客観的理性が普遍的なものであるかぎり、人間の感覚にたいする信頼が、ただちに主観的理性と客観的理性との合致には直結しない。感覚的経験を認識の源泉とみなした近代の唯物論は、経験的認識から理論的認識の弁証法的飛躍をとらえることができなかっただけでなく、主観的理性と客観的理性という二つの極がどうして一致しうるのかという問題についても、一方の極（主観的理性）と二つの極の中心点（感覚）の問題として論じただけであり、もう一方の極（客観的理性）を、感覚の背後にへばりついているものとしてオプティミックに前提していたにすぎない。それゆえ、この場合にも理論的につきつめれば、二元論が隠されている。この難点をついたのが、ヒュームの懐疑論であった。

それゆえ、近代合理主義の場合、一元論的形態をとっている場合でも、主観的理性と客観的理性との二元論が隠されているといえよう。しかも、客観的理性の存在にかんしては実践的に確信されていても、理論的には、存在論的根拠（原因）としての神によってしか根拠づけられていない。ニュートンの力学的自然像においても、神による「最初の一撃」が運動をひきおこす最初の原因・存在論的根拠として必要とさ

れた。それを覆い隠していたのは、上昇過程にあった近代市民階級のオプティミズムといえるだろう。近代合理主義が内包している二元論は、カントによって理論的につきつめられ、露呈される。客観的理性の存在論的根拠としての神を理論的に否認したカントは、近代合理主義が客観的理性にかんしてもっていた確信の理論的根拠を、先験的統覚と物自体との相関、両者の先験的対象としての同一の主張に求めたといえるが、物自体が限界概念であってその存在が証明されうものではない以上、近代合理主義の孕むアポリアの解決のための新たな論理的要請をおこなったにすぎなく、真に問題を解決したとはいえない。

このカントの物自体は二面的性格をもっている。カントが存在論的根拠としての神にかえて客観それ自身のうちに根拠を求めようとしておこなった新しい論理的要請は、結果的には、客観的理性の存在を理論的に論証することが不可能であることの表明でもあった。物自体は限界概念であり、不可知なものだからである。カントが物自体の不可知性を主張するのにたいして、現代の合理主義者たちは、物自体が存在するかどうかについても不可知論的態度をとる。彼らは、経験を超えているものは理論的に証明不可能であるということでもって、客観的理性にたいして不可知論的態度をとるのである。現代の合理主義者たちがカントと一致しているのは、客

観的理性の存在を理論的に根拠づけることは不可能であるという点である。それゆえに、カントは、現代の合理主義者たちから多大の賞讃を受けとるのであるけれども。だが、現代の合理主義者たちが、近代合理主義が客観的理性の問題で陥っている理論的袋小路を率直に表明しているのにたいして、カントは、近代市民階級の実践的確信とオプティミズムに支えられて、客観的理性を否定すれば陥らざるをえない主観的觀念論・独我論の泥沼の防波堤として、消極的にせよ物自体を容認するのである。

主観的理性を原理として定立したうえで、客観的理性の存在を理論的に根拠づけることは不可能である。なぜなら、客観は無限であり、個人としての人間は有限的存在であるから、有限的存在に内在する主観的理性によつては、無限的存在の理性性を根拠づけることができないからである。主観的理性と客観的理性との間で一方から他方を因果的に説明したり、主観的理性や客観的理性の存在を他の原因から説明しようとすることはできない。この不可能な問題を理論的に解決しようとした近代合理主義は、けつきよく理論的袋小路に陥り、客観的理性にたいして不可知論的態度を表明せざるをえなくなった。この問題は、主観的理性と客観的理性との合致が成立するための前提として、理論的に論証されるものではなく、主観的理性の目的を客観のうちで実現していく過程のな

かで、確認されていくべき性格の問題である。客観的理性の存在が理論的に前提されるものではなく、主観的理性と客観的理性とが合致していく過程のなかで確認される性格の問題であることを主張したのは、マルクス主義の古典家たちであったが、ヘーゲルも問題解決の一手手前までたどりついている。⁽³⁾『精神の現象学』の「悟性」から「自己意識」への移行の箇所、意識は他者としての対象を意識するのではなく、じつは自己を意識していることがいわれているが、ここには、近代合理主義における主観的理性と客観的理性との隠された二元論、先験的統覚と物自体との相関、両者の先験的対象としての同一というカントの問題提起にたいするヘーゲルの問題解決が含まれている。この移行の結果、意識の対象が自己意識であること、あるいは対象は対象としての自己意識にすぎないことが確認される。このことは、マルクスが指摘するように、対象を対象化された自己意識あるいは自己意識の対象化・外化としてとらえていることを意味しよう。⁽⁴⁾ヘーゲルには、対象が自己意識・精神の対象化であり、主観的精神は絶対的精神の契機であるという観念論的・形而上学的制約があるけれども、対象が対象化された自己意識としてとらえられるかぎり、主観的理性と客観的理性との一致も、自己意識の対象化の過程において実現され、確認されうるものとなる。⁽⁵⁾

マルクスとエンゲルスは、客観的理性は主観的理性の目的が客観的对象のうちで実践的に実現していく過程のなかで獲得され、確認されていくものであるとみなした。主体の客体化（対象化）と客体の主体化（非対象化）という実践の過程のなかで、主観的理性と客観的理性との一致は確認されうるし、またこの過程そのものが、客観的理性の存在の確認の過程ともなる。それゆえ、この問題は、認識論の内部で純理論的にだけは解決できないのであって、認識を实践活动のなかで、あるいは实践活动との連関においてとらえることによってのみ解決されうるのである。「人間的思惟に对象的真理がとどくかどうかの問題はなら観想の問題などではなくて、一つの実践的な問題である。実践において人間は彼の思惟の真理性、すなわち現実性と力、此岸性を証明しなければならぬ」とのべたのは、若きマルクスであった。実践のくりかえしのなかで、最初は仮説にとどまっていた対象の普遍性（客観的理性）は、たんなる仮説から真理として確認されていくのであるが、この実践による客観的理性の存在の確認の過程は、それ自体、主体と客体との相互作用の過程にはかならない。いいかえれば、客観的理性の存在は、この相互作用の弁証法をとおして確認されていくといえる。マルクス主義は、実践の見地を導入することによって、客観的理性の存在の根拠づけ、主観的理性と客観的理性との合致の問題で、近

代の合理主義的理性が孕んでいたアポリアを解決するのである。

(1) デカルト『方法叙説』野田又夫訳、『世界の名著』第二二卷、中央公論社、二〇一ページ。

(2) 理性を主観的理性と客観的理性とに区分するのは、筆者の独断によるものではない。客観的理性という考えは、アナクサゴラスの「ヌース (nous)」やヘラクレイトスの「ロゴス (logos)」以来のものであり、ドイツ語の理性 (Vernunft) は、「神の事業」(ヘーゲル)、永遠のイデー、宇宙のロゴスを聞きとる (vernehmen) ことを意味している。

(3) 念のために付言するならば、客観的理性の存在の問題は、意識にたいする物質の根源性の問題とは区別される。それはむしろ、自然の弁証法的性格の問題にはかならない。

(4) マルクス『経済学・哲学手稿』藤野涉訳、国民文庫、二二七—八ページ。

(5) ヘーゲルは、『哲学入門』で、理性を意識と自己意識との統一として規定している(武市建人訳、岩波文庫、一五〇ページ)が、『精神の現象学』の「理性」の章は、この「理性の確信」を「真理」として「実証する (beweisen)」過程にはかならない。(6) マルクス・エンゲルス『全集』第三卷、大月書店、三ページ。

二 諸個人による社会形成と社会の超越性

自律的普遍的能力としての人間の理性は、認識の能力であ

るだけでなく、自己自身を理性的に形成する実践の能力でもある。近代合理主義における理性は、実践の能力としては二様に働く。それは、他律的權威による一切の行動を否認するとともに、欲望・情念といった自分の個別的衝動をも統御するのである。デカルトにおける明晰判明な認識を媒介にした意志による情念の統御、スピノザにおける認識の発展系列と意志の発展系列との対応、ルソーにおける感情と理性、良心と理性との調和・協力等々は、近代の合理主義が情念を否認したり無視したりするのではなく、理性による情念の統御可能性を主張していることを示している。

近代の市民階級は、理性によって情念を統御し、理性的に自己を形成しうることを確信しているとともに、理性的な行動を選択することによって社会の合理的形成をも確信している。彼らが理論的に依拠した自然法は理性の法であり、社会契約は自立した理性的諸個人の自由な契約にほかならない。

「万人の万人にたいする戦い」から脱出するために、権利の同時放棄を主張したホッブスの場合でも、契約を取り交すのは、諸個人の理性なのである。近代市民階級の力の増大とともに、理性的諸個人の契約によって形成される社会も、理性的諸個人の自由な共和国としての合理的な社会が展望される。万一歯車が狂い、契約によって成立した社会が反理性的なものに転化した場合にも、理性的に形成しなおす手続き

——抵抗権、革命権——が理性の名のもとに容認され、社会の理性的統御の可能性が積極的に主張されている。

この近代合理主義の社会理論には、社会の構成単位としての自律的で理性的な諸個人、あるいは自律的で理性的な諸個人の集合体としての社会という考えが前提にある。それゆえ、理性的な社会形成のためには、その変革主体として、諸個人を理性的に形成することが必要とされる。とくに、一八世紀の啓蒙主義の理性は、この立場から、変革主体形成のために人間の「改善能力」に期待をよせて諸個人を啓発する。

だが、社会の理性的形成と諸個人の理性的な変革主体形成との関連づけの問題では、啓蒙主義的理性は二元論的併存、あるいは循環論に陥っている。なぜなら、それは一方で、諸個人の理性的形成が社会を理性的に形成することになるとみなすが、他方では、人間の理性的形成は社会的環境と教育とによっておこなわれるとみなすからである。啓蒙主義におけるこの二元論は、人間の対象的変革活動としての実践の意義が把握されていないところにある。マルクスは、この点について述べている。「環境の変更に人間の活動または自己変革との一致はただ革命的実践としてのみとえられうるし、合理的に理解されうる」。(1)マルクスが指摘するように、人間の対象変革活動は、環境の変更だけでなく、人間の自然そのものも変革する。環境の変革と自己変革とは、実践という一個同一

の過程における二つの側面として相互に作用しあいながら、相即不離の関係にあるが、啓蒙主義は、この実践の意義を理解しえない結果、社会の変革と自己変革との関係の問題を因果的な先後関係として考察しようとして、アポリアに陥るのである。

啓蒙主義が革命的実践の意義を理解しえず、二元論に陥るのは、実践の弁証法の無理解のために、因果性の論理で問題を解決しようとするからである。諸個人は活動的存在であり、社会形成活動においても、諸個人の活動的ふるまい(Verhalten)がそのまま諸々の社会的関係(Verhältnisse)をかたちづくる。諸個人は、制約された社会的諸関係のなかで自然にたいする関係を仲立ちとして活動することによって、自ら社会的諸関係を不断に維持・形成する。(2)諸個人相互の活動的ふるまいも活動であり、実践であるかぎり、自己対象化活動としての実践の一般的性格は、この場合にもあてはまるであろう。対象化活動としての実践的活動は、一般にその結果として、自己を対象化した所産を産出するが、実践的活動そのものとその所産とは、カテゴリー的に区別することができる。生産的労働においては、生産的労働とその所産としての生産物とは、明確に区別される。生産物は、労働の対象化であるとともに、それ自体労働主体を超越してそれから独立に客観的に存在している。芸術においても、絵画や彫刻、文

学等の分野では同じことがいえよう。だが、演劇活動やオーケストラ、スポーツにおいては、実践的活動の所産が活動主体から超越し自立することはありえず、実践的活動そのものが活動の所産としてもあらわれる。社会の形成・維持活動としての諸個人相互の活動的ふるまひの場合は、活動主体の諸個人をぬきにして所産としての社会的諸関係がありえない点では、演劇活動やスポーツの場合と同じ性格をもっているが、反面、諸個人の活動的ふるまひの所産が活動とともに消失してしまうのではなく、客観的諸関係として存続するという点では、生産的労働と同じ性格をもっているといえる。それゆえ、諸個人の社会形成活動とその所産としての社会的諸関係にかんしては、社会が諸個人によって形成・維持されながらも、個人を超越して有機的体系をもつてあらわれる、ということができる。

生産的労働や社会形成活動におけるように、実践的活動の所産の活動の主体からの超越性は、活動の所産あるいは形成物が個人の意思を超えて客観的にそれ自身として存立するということを意味する。それは所産・形成物の疎外を意味するのではない。マルクスが指摘するように、活動の主体は、活動の所産において自己を確認するのである。自己の対象化活動は自己確認活動にほかならず、諸個人の人間的な本質諸力は、活動の所産のなかで確認される。ところが、現代資本主

義社会においては、マルクスが『経済学・哲学手稿』において分析したように、活動の所産は活動の主体から疎遠なもの・既成的なものとしてたちあらわれ、活動の所産において諸個人の人間的な本質諸力が確認されるということが喪失してしまっている。労働生産物は労働者から疎外され、所産としての社会的諸関係は物象化されている。このような自己確認行為としての対象化における疎外、活動と活動の所産との二元論的分裂、所産の既成的性格が、非合理主義が生まれる主体的・社会的要因になっている。非合理主義は、活動の所産のなかで自己確認することができない苛立ちから、逆に対象化しえない自己を本来的な自己として掲げるのである。非合理主義者が行動の原理として定立する「盲目的意志」「生の衝動」「リビドー」「実存」等々は、活動主体の内部における対象化しえない非合理的なものにほかならない。それゆえ、現代の非合理主義にかんしては、次節でのべる認識論的要因だけでなく、活動とその所産との二元論的分裂という主体的・社会的要因をぬきにしては語ることができない。

ところで、個人にたいする社会の超越性は、社会が社会的分業を基盤とする有機的体系(System)をもち、制度化(Systematisierung)やれるところに生じるのであるが、制度としての自立性のうちにあるのではなく、諸個人の社会的諸関係そのもののうちに内在しているといわなければならない

い。⁽³⁾ 所産としての社会・社会的諸関係の個人にたいする超越性は、社会をそれ自体として分析することに道を開くことになるが、啓蒙主義的理性においては、もちろん所産としての社会が個人から超越する事態はとらえられていない。このような観点をはじめて提起したのは、ヘーゲルである。彼は、諸個人の情熱によってつくられる歴史がじつは世界精神の理念の実現過程にほかならず、諸個人は世界精神によって操られ、動かされているという事態を「理性の狡智」と名づけたが、ここには、歴史法則の個人にたいする超越性の事態が、観念論的装いのもとにはあるが、とらえられている。

ヘーゲルは、人倫態 (Sittlichkeit) を諸個人の活動の所産として、その超越性においてとらえているが、⁽⁴⁾ 諸個人の理性的活動の所産が理性の活動から超越してあらわれるという事態を彼が最初に問題にしたのは、既成性 (Positivität) 概念の変更に際してである。ベルン時代に書かれた「キリスト教の既成性」のなかで、ヘーゲルは、「權威によってわれわれに呈示されている」もの・「与えられたもの」を「既成性」としてとらえ、カント的な自律的普遍的实践理性の立場から、キリスト教の既成性格を徹底的に批判した。当時のヘーゲルにとっては、实践理性の基準に照らして「理性に適合している」と (Vernunftgemäßigkeit) と「理性に反していること (Vernunftwidrigkeit)」とを峻別し、「理性に反して (gegen)」

を「既成的」として批判することが、ドイツにおける革命のための思想的課題であった。⁽⁵⁾ 「既成性」は、人間の自由で理性的な理念に敵対するものだからである。ところが、フランクフルト期に書かれた「キリスト教の既成性」の改訂稿では、事情が異なっている。ここでは、民族の理想は、「理想特有の宗教行為、感情、慣習、勇み足」という、実践的理性からみれば「おびただしき量にのぼる余計なもの」・「偶然なもの」を含むものとみなされ、「この余分なものが自由を廃棄する場合だけ、すなわちそれが悟性と理性に反する要求を出し、悟性と理性の必然的な法則に矛盾する場合だけ、それは既成的となる」とのべられている。⁽⁶⁾ それゆえ、改訂稿では、「理性に適合していること」と「理性に反していること」という二者択一的な基準が捨てられ、理性に適合していないもの (「余分なもの」・「偶然的なもの」) でも、理性に反していない場合があることが積極的に容認され、理性に適合しないことが理性に反している場合だけ、「既成的」とみなされるのである。ベルン時代の「既成性」概念には、それが人間の自由の理念に敵対するものであることがいわれていても、理性の基準に照らして批判されているだけであり、人間の活動の所産が人間主体に敵対するということ (対象化における疎外) は語られていないが、フランクフルト期の改訂稿では、实践理性が形成する所産 (「民族の理想」) がすでに普

遍的な理性を超越したもの（「偶然的なもの」・「余分なもの」）を含み、それが理性に敵対する場合に「既成性」へ転化するということ、すなわち理性の活動の所産が理性から超越し、それがあつた場合に既成性へ転化するといふことがいわれている。

ヘーゲルは、「理性の狡智」にみられる歴史の法則性・人倫的な諸関係が諸個人によつて形成・維持されながらも、諸個人を超越しているといふ事態を認識していたが、その反面、觀念論的な自己揚棄の弁証法のために、超越を諸個人の諸関係そのもののうちに内在するものとしてではなく、むしろ諸個人を諸関係そのものの契機におとしめていた。それと比較するならば、フランクフルト期のヘーゲルの既成性概念は、ヘーゲルの固有の論理が未確立なために、かえつて、理性の活動の所産が理性から超越し、ある場合には、それが既成化して人間の自由と理念とに敵対するといふ事態がリアルにとらえられていたといえる。

労働の弁証法をヘーゲルから批判的に摂取したマルクスは、現実の資本主義社会においては、所産としての社会が諸個人を超越しているだけでなく、社会的諸関係が物象化し、既成化する事態を分析して、資本主義社会の法則的・構造的把握にまで進み、それを変革する展望を示すことによつて、社会形成の問題では、ヘーゲルよりはるか先にまで進むこと

になった。

(1) マルクス・エンゲルス『全集』第三卷、大月書店、四ページ。

(2) ここでは、社会の唯物論的土台の問題については捨象して考へてゐる。この点にかんしては、拙稿「土台—上部構造把握の基礎視角」（『一橋論叢』一九八〇年五月号、日本評論社）を参照されたい。

(3) 諸々の主体間相互の諸関係が主体から超越して存立しうるといふことは形式論理的には理解しがたいけれども、ここには、一と多の弁証法がみられる。一（個人）の集合が多（社会）であり、多の構成要素が一であるから、一を取り去りつづければ、多は多であることをやめる（社会の消滅）が、多から一を取り去つても（個人の死）、ある限度を超えないかぎり、多は以前として多である。「多くの個別意志の衝突」、「相互に交錯する無数の力」、「力の平行四辺形の無限の群」の所産として、その「合能力」として、歴史が法則性をもつて形成されるといふエンゲルスの所説（『全集』第三七卷、四〇二ページ）は、個人にたいする社会の超越性をのべたものである。

(4) ヘーゲルの人倫態が諸個人の活動の所産であることにかんしては、横田栄一「ドイツ古典哲学における人間の活動性の把握と人間の自己産出としての歴史・人倫態」（『哲学の探求』一九七七年版）参照のこと。

(5) ヘーゲル『初期神学論集 I』H・ノール編、久野昭・水野建雄訳、以文社、一九七三年、二二六、二六二、二六五ページ。

(6) 同右、一二五、一三三ページ。

三 合理主義的理性の理論的境界

近代の合理主義的理性は、主観的理性と客観的理性との関係、社会形成の論理における個人と社会環境との関係の問題で、解決されないアポリアに陥り、結果的には二元論にたっていた。近代の合理主義的理性が落ち込んだこの理論的袋小路は、この理性が因果性の論理を絶対化して、それをこれらの問題に適用したためである。客観的理性の根拠づけの問題、あるいは主観的理性と客観的理性との合致の問題は、因果性の論理によって理論的に説明されうるものではなく、実践的に確証されるべき性格の問題である。また、社会形成における個人と社会環境との問題も、因果的な先後関係によって決められるものではなく、社会環境と自己とが一つの過程のなかで相互に影響を及ぼしあう相互作用の論理を内在する実践の弁証法においてとらえられる性格の問題である。これら二つの問題の理論的解明は、因果性の論理ではなく、実践の弁証法を導入することによってしかはたされえない。それゆえ、近代の合理主義的理性における二元論の克服においては、実践の弁証法が決定的意義をもっていたことがわかる。いいかえれば、合理主義的理性をのり越える弁証法的理性の成立と、この実践の弁証法との成立とは、密接な連関がある

ことになる。実践の弁証法は、主体の客体化（対象化）と客体の主体化（非対象化）によって特徴づけられるが、この実践の論理構造は、原因から結果へと、あるいはその逆方向へと一方向的に遡及する因果性の論理によってはとらえることができず、主体と客体とが一つの過程のなかで相互に影響を及ぼしあう相互作用の論理によってしかとらえられないからである。

近代の合理主義的理性の境界は、因果性の論理に固執したところにある。この合理主義においては、対象が理性に適っているという対象の合理性、すなわち客観的理性の理性的性格が、対象の因果的諸連関に求められているが、その理由は、一七・八世紀における力学の発展であった。周知のように、一七・八世紀は、力学が自然学の代名詞になっていたほど、ニュートン力学が全盛の時であり、力学の世界観は既成宗教・神秘主義・一切の不合理性を批判する強力な武器であった。力学的自然観は、自然を階層的にではなく、一重のものとして「延長」のアスペクトでのみとらえ、その運動を原因―結果の系列において考察する。この力学的自然観と数学とは密接不可分な関係にある。ニュートン力学では、物質は「質量」として取り扱われる。すなわち、質的相違は捨象されて、量的に計測される。ホッブスは、既知の原因から結果への、あるいはその逆の推論を一種の「計算」とみなした。

自然を原因—結果の系列で機械論的にとらえる力学的自然観では、自然の秩序・法則性は量的に計測され、計算されることになる。それゆえ、近代合理主義においては、対象の因果的諸連関は、対象の量的計測性・計算可能性ともみなされる。対象の合理性が計算可能性に求められるもう一つの理由は、近代資本主義社会の一般的関係である価値関係・商品関係が数量的に計測され、計算されるという点にある。ウェーバーはこの点を指摘して、「近代の資本家的経営の内部的基礎は、なによりも計算である」⁽¹⁾とのべている。

力学的自然観の絶対視と近代資本主義の特質が、対象の合理性を対象の因果的諸連関、あるいは量的計測性・計算可能性に帰着させるのであるが、この種の合理性は、矛盾律にもとづいて推論する形式論理的思惟によってとらえることができる。既知の原因から未知の結果へ、あるいはその逆に推論をおこなうこと、あるいは計算することは、まさに形式論理的に思惟を働かせることにはかならないからである。近代の合理主義的理性は、主観的理性としては、矛盾律を原理とする形式論理的思惟による推論活動である。⁽²⁾この合理主義的理性にとっては、矛盾を孕んだもの・量化されないもの・異質なものは、合理的であらざるもの・非合理的なもの、^(irrational)としてあらわれる。だが、一八世紀後半から一九世紀にかけての力学以外の諸科学の発展、とりわけ生物学の分野の発展

は、有機的自然観・発展的自然観を生みだし、形式論理的思惟ではとらえきれない事態があることを明るみに出した。

そのような諸科学の発展のなかで、ヘーゲルは、人倫的なもの・精神的なもの・有機的なもの・矛盾を孕んだものは、もはや合理主義的理性ではとらえられないことを洞察し、合理主義的理性でとらえられないものを思弁的なもの、^(speculative)と呼んだ。とくに、現実が提起し、解決を迫られている新たな問題は、思弁的な性格をおびる。この種の問題は、従来の思惟ではそれをとらえる概念装置ができていないために、おうおうにして非合理的なものとしてたちあらわれるからである。ヘーゲルの哲学的思惟の形成過程は、形式論理的思惟にとって非合理的なものとしてたちあらわれる思弁的なものをとらえる思惟の努力の過程にかならない。ヘーゲルによると、思弁的なものをとらえきれない合理主義的理性・形式論理的思惟は、真の理性ではなく、じつは悟性にすぎないということになる。悟性にとって非合理的なもの、すなわち思弁的なものを、ヘーゲルは反理性的なものとはみなさないで、いたって「理性的なもののはじまりと証跡」とみなすのである。この点について、ヘーゲルは次のようにのべた。「幾何学も先に進むにつれて、ついには通約できないものおよび非合理的なものにぶつかるようになり、それ以上に規定を進めようとするば、悟性の原理を超えなければならなくな

る。ここでも、他の場合しばしばみられるように、言葉の意味が正反対になるのがみられる。すなわち、合理的と呼ばれるものは悟性的なものとなり、非合理的と呼ばれるものはかえって理性的なもののはじまりとなり、証跡となるのがみられる⁽⁴⁾。

それゆえ、非合理的なものの承認がただちに非合理主義と結びつくわけではない。非合理的なものを承認するのが非合理主義なのではなく、非合理的なものに固執し、それを合理主義的理性を超えたものとみなすことによって、思惟の無能力をなじり、非合理的なものを自覚的に反理性の立場に結びつけるのが非合理主義である。それは、非合理的なものをまえにしている思惟の断念であり、放棄にはかならない。ヘーゲルが非合理的なものを「理性的なもののはじまりと証跡」とみなすのにたいして、非合理主義は、形式論理的思惟ではとらえられない非合理的なものの存在を認識するが、その時点でちどまり、それ以上先へ進もうとはしない。非合理主義は、従来の思惟（合理主義的理性）の概念装置を超えた新しい現実・新しい課題、すなわち「理性的なもののはじまり」を敏感に感じとっているかぎりでは、認識論的にみて一面での肯定面があるといえるが、その時点でちどまり、非合理的なものをとらえようとする理性的思惟の努力を放棄することによって、反理性の立場にたつのである。それゆえ、認識

論的には、非合理的なものにたいする態度によって、理性主義的方向と反理性主義（非合理主義）的方向とが分かれることになる。

合理主義と非合理主義とは正反対の思想態度であるにもかかわらず、理性・思惟として合理主義的理性・形式論理的思惟だけを理解している点で両者は共通しているだけでなく、現代においては、何らかの非合理的なものの存在を容認している点でも、両者は共通している。現代の合理主義は、一般に自己の対極に非合理的なものを容認する。たとえば、現代の合理主義者の一人であるK・ポッパーは、「ひとの一生にかかわることはすべて理性を超えている」とのべ、さらに、批判的合理主義を選択するのも「非合理的な決定」にもとづいて然るべきであると「率直」に認めてさえる⁽⁵⁾。現代の合理主義と非合理主義との相違は、非合理的なものを認めるか否かという点にあるのではなく、合理主義が非合理的なものを自己の権能外のこととみなすのにたいして、非合理主義は、非合理的なものをとらえることのできない合理主義的理性を排斥する点にある。それゆえ、現代の合理主義と非合理主義とは相互補完の關係にたっており、すこぶる容易に相互に移行しあう。

近代合理主義が対象の合理性（客観的理性）を確信しているのにたいして、現代合理主義は、非合理的なものを容認

し、客観的理性にたいして不可知論的態度をとることによって、理性を矮小化し、それを主観主義的・機能主義的・操作主義的にとらえる。ウェーバーによると、合理性概念は「多義的」であるがゆえに、「ある観点からみて『合理的』なものが他の観点からみれば『非合理的』なこともありうる」と、それゆえまた、「非合理」ということはそのもの自身についていわれるのではなく、つねにある特定の『合理的』な立場からいわれる」ことになるが、このように、合理性ということを対象の合理性（客観的理性）にもとづいて主張するのではなく、ある特定の「立場」「観点」を前提にして、そこからの計算による推論体系とみなし、この推論体系からはみでるものを非合理的なものとみなすことは、合理性概念の主観主義的・機能主義的・操作主義的把握といえるだろう。ウェーバーのいう目的合理性（Zweckrationalität）の概念は、このような傾向を端的に示している。目的合理性の概念によると、定立された目的に適合的な手段をとることが合理的とみなされる。それゆえ、定立された目的に不適当な手段は、目的手段の系列のなかでは非合理的なものとみなされよう。目的合理性の概念は、目的手段の系列を因果連関としてとらえようとするところに成立するものであり、近代の合理主義的理性の主観主義化され、機能主義化された形態にはかならない。

(1) ウェーバー『政治・社会論集』中村貞二・山田高生訳、『世界の大思想』第二三巻、河出書房新社、一九六五年、三二一ページ。

(2) 合理論においては、一般に知的直観が思维の最高の能力とみなされており、それゆえ、主観的理性は論証的思维と知的直観との二重性においてとらえられている。直観を思维能力としてではなく、感性の能力とみなしたのはカントである。

(3) 「非合理的なもの」という用語は、理性以前のものの・理性に先立つものという意味で用いられる場合（広義の意味における非合理的なもの）と、理性（ただし、合理主義的理性）に反するもの・理性に対立するものという意味で用いられる場合（狭義の意味における非合理的なもの）とがある。感性は、広義の意味で非合理的なものにはかならない。ロクは、信仰との関連ではあるが、理性に適わないもの（非合理的なもの）を、「理性を超えたもの（above reason）」と「理性に反するもの（contrary to reason）」とに区分している（『人間悟性論』加藤卯一郎訳、岩波文庫、下巻、一九四〇年、二二二、二二七ページ）。

(4) ヘーゲル『小論理学』岩波文庫、下巻、松村一人訳、二二二—二二七ページ。

(5) K・ポッパ『自由社会の哲学とその論敵』武田弘道訳、世界思想社、一九七三年、三六五、三六八ページ。

(6) M・ウェーバー『社会学論集』濱島朗・徳永恂訳、『現代社会学体系』第五巻、青木書店、一九七一年、一八〇ページ、前掲書、一三八ページ。

四 弁証法的理性における否定

非合理的なものに補完されながら、それにたいして無力である現代合理主義とは対照的に、ヘーゲルは、形式論理的思惟（悟性）ではとらえることのできない対象の思弁的性格（客観的理性）を指摘するとともに、主観的理性はそれをとらえうるものでなければならぬことを強調した。ヘーゲルには、観念論的制約のために客観的理性と主観的理性とを同一の論理構造においてとらえようとする傾向は否定しがたいが、対象の思弁的・理性的性格と主観的理性とは区別される必要がある。客観的矛盾は、対象の思弁的性格を表現しており、真なるものであるが、主観的理性における矛盾（論理的⁽¹⁾不整合性）は、矛盾律を破るものとして偽なるものである。その場合、問題となるのは、矛盾律にしたがう主観的理性がいかにして客観的矛盾・対象の思弁的内容をとらえうるのかということにある。

ヘーゲルは、『エントキクロペディ』の「予備概念」のところで、論理的なものの三契機として、(1)抽象的側面あるいは悟性的側面、(2)弁証法的側面あるいは否定的理性の側面、(3)思弁的側面あるいは肯定的理性の側面を指摘しているが、この三契機は、主観的理性・理性的思惟の三契機として分析す

ることができる。同一性の原理（矛盾律）にもとづく悟性は、ヘーゲルにおいては対象を規定する働きである。

ヘーゲルは、悟性の働きを唯一の思惟能力とみなしてそれに固執し、それを絶対化することに反対するが、悟性の働きを否定するのではない。むしろ、思弁的なものをとらえるためには、対象を規定する悟性の働きが必要不可欠であることを強調した。悟性にたいして、否定的理性は、悟性が規定した規定性を溶解させ、否定し、対立する他の契機をひきだす働きであり、肯定的・思弁的理性は、真なるものを対立した諸契機の統一として、総体的にとらえる働きであり、直観的機能をあわせもっている。悟性、否定的理性、肯定的・思弁的理性は、理性的思惟における異なった三段階または三つの「部分」であるのではなく、理性的思惟における三つの「契機」、三つの「側面」あるいは三つの働きにほかならない。悟性が固定した規定性を否定し、それを反対の契機に移行させるのは否定的理性の働きであるが、規定性に対立した規定性（アンチテーゼ）は悟性によって規定される。同様に、対立した諸契機を統一し、対象の思弁的内容を把握するのは肯定的理性の働きであるが、その内容を規定するのは、規定する働きとしての悟性の働きにほかならない。それゆえ、悟性、否定的理性、肯定的理性の三つの働きは、理性的思惟においてはともに機能するのである。とくに、否定的理性と肯

定的理性にかんしては、明確に思惟の二つの活動としてではなく、理性という一つの活動の二つの「側面」あるいは二つの働きとして理解されなければならない。理性の活動は、悟性が規定する対象の規定性を否定し、解消することによって、それに対立する対象の他の規定性をひきだすとともに、さらにその規定性をも否定し、それらを揚棄したより高次の規定性をとりだしていく否定の活動である。理性の否定活動が無への否定・解消ではなく、肯定的成果をもつかぎり、理性の二つの「側面」は区別されうるが、理性の活動としては二つあるのではなく、一つである。ヘーゲルの理性的思惟が弁証法的理性といわれるのは、理性的思惟が肯定的成果をうみだす否定活動にあるからである。

ヘーゲルの主観的理性としての弁証法的理性は、このかぎりでは何らの神秘的なものを含んではない。それは、悟性によって規定された対象の規定性を理性の否定活動によって否定して、それに対立する新しい諸規定をひきだし、そのことによって思弁の対象を総体としてとらえようとする理性的思惟の営みにほかならない。それゆえ、ヘーゲルの理性的思惟は矛盾律を破るものではない。対象の思弁の内容を、理性の否定活動とおして把握するのは、肯定的理性の働きであるが、その思弁の内容に規定性を与えるのは悟性の働きであり、それゆえ、対象の思弁の内容は矛盾律を破ら

ないで表現されうる。近代の合理主義的理性と弁証法的理性との相違は、主観的理性にかんするかぎりでは矛盾律を破るかどうかということにあるのではなく、次の点にある。第一に、近代の合理主義的理性が推論体系の全体を矛盾律に適用ものとみなしているのたいして、ヘーゲルにおいては、同一性の原理にもとづく悟性は対象を規定する働き、それゆえ判断の働きとしてとらえられていることである。第二に、近代の合理主義的理性は、矛盾律にもとづく推論に頼り、理性的思惟の否定活動の意義を理解していない。第三に、合理論の系譜では、しばしば知的直観が論証的思惟よりも高次の認識能力とみなされ、主観的理性が二重性においてとらえられており、両者は、主観的理性の別個の働きとして、連関のないままに区分されているにすぎない。

ヘーゲルの弁証法的理性の核心はその否定活動にあるが、理性の否定活動の推進力はどこにあるのだろうか。それは、まず第一には、悟性が規定する規定性が思弁の対象の一面しかとらえていないために矛盾につきあたり、新しい規定性が思惟に要求されることにある。だが、悟性の陥る矛盾だけが理性の否定活動を導くとすれば、その否定は、悟性の規定性を全面的に否定する無への否定か、規定性を次々に取り変えていく悪無限的否定かのどちらかになり、けっして思弁の対象を総体的にとらえることはできないであろう。理性の否定

活動の推進力は悟性の陥る矛盾だけではなく、理性の否定活動の所産として生みだされる肯定的成果もまた、理性の否定活動の推進力なのである。理性の否定活動は肯定的成果を生み出すが、その反面、思弁的理性がとらえる肯定的成果が理性の否定活動を推進するのでもある。理性の否定活動とその肯定的成果との関係には、相互作用の弁証法があり、この相互作用の弁証法を、ヘーゲルは分析的・綜合的方法あるいは前進的・遡行的方法とみなした。この理性の否定活動における肯定的成果は、それがさらに理性の否定活動を導くものであるかぎり、悟性の規定性を否定してとりだされる他の規定性（アンチテーゼ）とともに、何らかのかたちで思弁的な内容をもたなければならぬ。しかし、思弁の対象が総体として概念把握されるのは、それをとらえようとする理性的な思惟活動の終わりにおいてであり、最初のうちは、おぼろげに思弁的な内容が洞察されているにすぎない。おぼろげにせよ、思弁的理性が思弁の内容の全体をとらえるのは、それが直観的に洞察する働きをもっているからである。このような理性の否定活動のなかで、その所産としておぼろげに直観的に洞察された思弁的なものは、理性の否定活動をさらに推進しながら、理性の否定活動によって概念的に把握された思弁的なものに変えられていくのである。

このようなヘーゲルの弁証法的理性は、そのかぎりでは神

秘的なものではまったくなく、マルクス主義は、それを唯物論（反映論）の基礎のうえに継承している。現代において、マルクス主義だけでなく、いろいろな思想的立場から、ヘーゲルの弁証法的理性が注目されるのも、社会的分業と諸科学の分化のなかで、あるいは疎外や物象化のなかで、全体の有機的連関をとらえうる論理が求められているからにほかならない。悟性の規定性が思弁の対象を前にして矛盾に陥り、思弁の内容をとらえるおぼろげな直観的洞察・予感が理性の否定活動とともにあらわれてくるとすれば、それを概念的に把握するためには、強靱な思惟の営みとともに、おぼろげなものを透明なものに可視化していく豊かな想像力（構想力）を必要とするが、その前に、思弁の対象を思弁的なものとして受容しうる感性がなによりも必要であろう。

(1) 唯物論的には、矛盾律は、思惟にとつての「規範」的なものとみなされるものではなく、客観の対象の相対的安定性の反映のうちにその根拠を求めなければならない。この点について、岩崎允胤・宮原将平の両氏は次のようにのべている。「矛盾律は、人間が実践のなかで出会う一定の諸対象のもつ客観的な事実にくくって、そこから抽象してきたものと考えられるのであって、それらのうちには、存在の側における一定の諸事物の一般的連関が表現されている」（『科学的認識の理論』大月書店、一九七六年、一四八ページ）。

(2) ヘーゲル、前掲書、上巻、二三九ページ。

（いわさ しげる 北見工業大学・哲学）

ヘーゲル『美学講義』序論とマルクス主義

——感性と理性との関係を中心に——

志 田 昇

はじめに

弁証法を研究課題とするマルクス主義者が必ずといっていいほどヘーゲル論理学に関する論文を発表しているのにくらべて、ヘーゲル美学のマルクス主義者による研究は、あまり目だたないようである。日本では、まとまった研究としては戦前の甘粕石介氏⁽¹⁾のものぐらいではなからうか。後述するように、マルクスは美学的な問題についても、ヘーゲルから多くのものを学んでおり、弁証法だけでなく美学の分野でもヘー

ーゲルの弟子としての一面をもっている。また、マルクスが学んだかもしれないが、少なくとも書き残していないヘーゲル美学の積極的な内容は、まだマルクス主義者によって充分には相続されていない。マルクス主義者どうしの美学論争の水準も、ヘーゲル美学の体系的な研究をふまえていれば、もっと実りあるものになるのではないだろうか。

本稿は、私のヘーゲル美学研究の中間報告的なものであって、まだ対象も『美学講義』⁽²⁾の序論の一部に限定している。したがって、ここで展開されているヘーゲルの見解は、ヘーゲルの「学問的」⁽³⁾な芸術美論ではなく、「普通の意識」⁽⁴⁾の批

判的な吟味をつうじて、読者に学問的展開にさきだつ「われわれの対象の一般的表象」⁽⁵⁾と「もつと高度な諸規定の予備知識」⁽⁶⁾を与えるためのものにすぎない。そこで、一面では、ヘーゲル自身の見解は断片的で非体系的にししか現われず、また用語も日常的意識に登場するようなものに限られ、ヘーゲル独自の厳密に規定された術語ではない。それゆえ、『序論』は、ヘーゲルの美学思想の深さと体系的な完成度を代表するものではない。しかし、他方で、『序論』は「学問的」展開ではないだけに、ヘーゲル特有の「体系」の強制による図式的な論理展開や術語の難解さから解放されており、「觀念論的思弁」として非難される余地が最も少ない部分である。したがって、序論は、ヘーゲル美学の「合理的核心」が最もわかりやすく、露呈している場所であり、『美学講義』全体のマルクス主義的改作にとって鍵を提供しているということができるのである。本稿の意図も、序論における「芸術美の概念」を手がかりとして、ヘーゲル美学から何を学ぶべきかという問題に見通しを切りひらくことにある。

本稿で論じられている範囲のヘーゲルの美学思想が含む注目すべき論点について、ここであらかじめ要点をまとめておくことにする。というのは、そのほうが、筆者の分析視角が明確になり、本稿の全体の関連がはっきりすると思われるからである。

第一に、ヘーゲルは芸術を感性的なもの（直観や感情）に還元することに反対し、感性和理性が一体となった活動と見ていることが注目される。

第二に、このことから、芸術的観照は、「実践的欲望」（感性的なもの）と「理論的・学問的知性」（理性的なもの）という両極から区別される。芸術的観照は欲望から自由で静観的な性格をもつ点で「実践的欲望」から区別され、感性的個別性に対する関心によって「理論的・学問的知性」から区別される。

第三に、「芸術的観照」（美意識）が、以上のような心理的特性をもっていることに照応して、「芸術作品」（美的存在）は独自の存在論的特質をもつ。芸術作品は、実践的欲望の対象とはちがって「単なる物質性」ではなく、觀念化された「仮象」である。同時にそれは、「純粹な思想」ではなく、物としてまだ外的に存在している感性的・個別的なものである。

第四に、芸術的生産は、芸術作品に実現されるのと同じ規定をもつ。したがって、芸術的生産においても「感性的なもの」と「精神的なもの」とが一体となっていなければならない。芸術的観照が「実践的欲望」と「理論的・学問的知性」から区別され、芸術作品（仮象存在）が「単なる物質性」と「純粹な思想」から区別されるのと同様に、芸術的生産は、

一方では「機械的労働」(感性的なもの)から区別され、他方では「学問的生産」(純精神的なもの)から区別される。

この感性的なものと精神的なものが一体になった活動は「芸術的想像力」の活動である。芸術的想像は「精神的内容」を感性的に形態化する活動であり、単に「記憶」に依存するだけではなく、「生産的」である。また、この活動は無意識的「本能的」要素を含む。

けれども、芸術的生産から意識的な「練習」や「研究」の要素を排除するのも誤りである。というのは、次の二つのことが無視できないからである。

つまり一方では、芸術作品が、「仮象」であり、精神的な内容と同時に物的・感性的な側面をもつから、芸術的生産は、物的素材を加工する「純技術的側面」をもつ。これは、建築・彫刻において最大、文芸において最小である。この面では、練習と努力が重要である。

他方では、芸術的生産は、精神と心情の深み(精神的内容)を表現しなければならない。したがって芸術家は人生の「研究」を必要とする。ただし、この必要度は、主として感情と関係する音楽において最小であり、文芸において最大である。

第五に、芸術作品を生産する欲求の起源に関するヘーゲルの考察は特筆にあたいする。自然物は直接的で自分と一体で

あるのに対して、人間は自己意識をもち自己を二重化して自分を自分に向かいあわせる。第一には、ただ意識の中で理論的に、第二には、実践活動によって現実到自己を二重化し、自分が創造した世界の中に自分を再発見する。この理性的・自己意識的活動が多様な形態を経て芸術的生産にまで至るとヘーゲルは主張する。

以下は、ヘーゲルの論述にそった、それぞれの論点の紹介と批評である。この展開の中で、特に、私は、マルクスとの関係を説明することに留意したつもりである。

ところで、芸術作品にかんする「周知の観念」としてヘーゲルは、次の三つの規定を列挙している。

- 1 芸術作品は自然産物ではなく、人間の活動によってもたらされる。
- 2 芸術作品は本質的に人間のために、つくられ、しかも、人間の感覚のために、感性的なものからとってこられる。

3 芸術作品は、ある目的を、自己内にもっている。
以下、この規定の順に章を区別して論じることにする。ただし紙数の関係上、第三章は別の機会にゆずって今回は論じていない。

(1) 見田石介著作集補巻、『ヘーゲル哲学への道・芸術論』大

月書店。

- (2) 以下、ページ数はディーン版『著作集』(G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden 13, Vorlesungen über die Ästhetik I, Suhrkamp Verlag) にしたがって引用する。
 (3)(4)(5)(6) ibid. S. 43.
 (7) ヘーゲルの主張を図式的に示すと、次のようになる。

自己意識の関係	主 体	客 体	活 動
実践の関係	欲望	自然的物	機械的労働
芸術的關係 (中間項)	静観的感觉	仮象	「芸術的想像力」と技術的活動
理論的学的関係	理論的学問的知性	純粋な思想	学問的生産

第一章 人間活動の産物としての芸術作品

第一節 外面的なものの意識的生産としての芸術

まず第一に、この活動は、外面的なものの意識的生産であり、他の人によって学ばれることができるという考え方があ
 る。なぜなら、ある人がつくるものは、芸術的生産の規則の
 一般的知識さえあれば、他の人が複製することもできるよう

に思われるからである。

かくして、規則を与える理論や実践的な遵守のための処方
 が生じる。しかし、このような処方にしたがって達成される
 ものは、全く「機械的なもの」⁽¹⁾に限られている。

この考え方について、ヘーゲルは、芸術作品の外面的側
 面については有効性のあることを認めている。しかし、芸術
 作品は、外面的・物的な側面をもつばかりではなく、内容の
 ある精神的活動の産物である。もし、作品の内容的側面にま
 で「規則」⁽²⁾「処方」⁽³⁾による生産という原理を拡張するならば、
 「テーマは興味深くなければいけない」⁽⁴⁾とか「登場人物をそ
 れぞれ、身分、年齢、性、境遇にふさわしく話させねばなら
 ない」⁽⁵⁾という、きわめて一般的な規則が残るにすぎない。芸
 術的生産は、与えられた諸規定にしたがった形式的活動では
 なく、「精神的活動」⁽⁶⁾であり、もっと豊かな内容とまったく包
 括的な形象を「精神的直観」⁽⁷⁾にもたらさなければならぬの
 だから、規則が芸術にとって本質的なものだと言張するのは
 不適切である、とヘーゲルは論じている。

第二節 天賦の才による本能的活動の 産物としての芸術作品

上述のような見解の限界が明らかになると、人は逆に正反
 対の考えにおちいりがちである。なぜならば、芸術作品はも

はや普通の人間の活動の産物とは見なされずに、独自の天から与えられた才能の産物と見なされることになるからである。意識的に規則にしたがう活動ではなく、「本能的な生産」が芸術的なものとみなされ、芸術作品は、「能才」と「天才」の産物と言われる。

ヘーゲルは、この見解が「部分的には正当である」と評価する。なぜならば、人間は、自己の「自己意識的な活動」によってのみそれらの能力の権利をもつわけではないからである。しかし、「能才」と「天才」に関する詳論は後の課題としている。

むしろ、彼は、ここでは、この見解の誤った側面について言及している。すなわち、この見解は、芸術的生産のもとは、自分の活動に関するすべての意識が余計なものともみなければならず、同時にまた有害なものともみしている。その際、「能才」と「天才」による産出は「靈感」の状態として現われる。ドイツにおいては、この意見は、ゲーテとシラーによって代表されるいわゆる天才期の時代に登場した。この二人の詩人は、早期の作品において当時の文学上のすべての「規則」を意図的に無視した。

このような見解に対する本質的な批判点として、ヘーゲルは、第一に、芸術的な才能が自然的素質の要素をもつばかりでなく、反省や訓練を必要とするということを強調してい

る。彼は述べている。「能才や天才がたとえ自然的契機を自己内にもつにせよ、この自然的契機は本質上、思考による陶冶、産出の仕方への反省および生産における練習と熟練を必要としている」と。なぜならば、元来、この生産の一つの主要側面は外面的労働だからである。というのは、「芸術作品は、機械的なものにまで及ぶ純技術的側面をもっているから」である。この純技術的側面は、「建築と彫刻において最大であり、絵画と音楽においてはより少なく、詩〔文芸〕において最小である」とヘーゲルは述べている。このような熟練のためには、靈感は何の役にもたらず、「外的な素材」をわがものとするためには、芸術家は、反省、努力および練習のような訓練を必要とするのである。

ここで、ヘーゲルが、芸術的生産が単なる精神活動ではなく、「外的素材」の加工という「純技術的側面」をもっていることを強調し、特に、それが「建築と彫刻において最大」とであると指摘していることは注目にあたいする。よく、ヘーゲルの美学は「主知主義の芸術論」と評されるが、彼は同時に、芸術作品の感性的側面や芸術的生産のこれに照応する「純技術的」・実践的側面をも見落としていないのである。

芸術的生産から意識的なものを排除し、本能的な「靈感」を強調する見解に欠けている第二の要素は、芸術家が「心情と精神の深み」を表現するためには「研究」を必要とする

いう認識である。この点に関して、「そのような内容の意識と認識」⁽¹⁸⁾の必要度は、芸術の部門ごとにちがっている。人生経験が一番少なくてすむのは音楽である。ヘーゲルは次のように述べている。「精神的 content のすべての無規定な運動、いわば思考を欠いた感情と関係するにすぎない音楽は、意識の中に、あまり、あるいは全く精神的素材を必要としない。それゆえ、音楽的才能は、たいてい非常に幼い時期に、まだ空虚な頭とあまり感動しない心情のもとで現われ、まだ精神と生活が経験される前に、すでに非常に有意義な高みに達することができ」⁽¹⁹⁾。そこで、われわれは、しばしば、音楽の作曲と演奏の上での「老練さ」⁽²⁰⁾が、精神と性格の「著しい貧弱さ」と併存しているのを見ることになるわけである。

これに対して、文芸においては、まったく事情がちがう。

ヘーゲルは次のように述べている。「詩〔文芸〕において問題になっているのは人間、人間のより深い諸関心および人間を動かす諸力の内容と思考に満ちた表現であり、天才がある成熟し、内容に満ち、自己において完成したものを成就することができるとも以前に、精神と心情そのものが生活、経験および熟慮によって、豊かに深く陶冶されていなければならぬ」⁽²¹⁾。こうした立場から、ヘーゲルは、ゲーテやシラーの初期の作品を低く評価し、二人の天才の壮年期の作品を「深い堅実な真の靈感から生じた、形式においても洗練されぬい

た」ものと評価している。

このようにして、ヘーゲルは、芸術的生産を本能的な靈感に還元する意見を批判して、一方では、芸術的生産が技術的な訓練や努力を必要とすることを強調し、他方では、精神的内容が人生に対する「研究」を必要とすることを説いている。

第三節 芸術作品と自然の産物

第三の見解は、芸術作品が自然の外的現象に対して占める位置に関するものである。ヘーゲルの時代の「普通の意識」⁽²³⁾にとっては、「人間の芸術の産物は自然の産物に劣る」⁽²⁴⁾と考えられやすかった。なぜならば、芸術作品は何の感情ももたず、生きたものでなく、外的客体として見るならば死んだものだからである。自然に生きているものは外側だけでなく、内側へもすべての小部分まで完成された有機体であるのに対して、芸術作品はその表面においてだけ、生命性の仮象を得るにすぎないのであり、その内部には平凡な石または木および亜麻布または詩の場合のように言葉や文字で表わされる表象があるだけである。しかし、ヘーゲルによれば、作品を芸術の産物にするのは外的実存ではない。芸術作品が芸術作品であるのは、それが精神から発したものであり、精神の地盤に属し、精神の洗礼を受け、精神の訴えにしたがって形成

されたものだけを表現している限りのことである。事件、個人の性格、行為などがもつ「人間の関心」⁽²⁵⁾「精神的価値」⁽²⁶⁾は、芸術において、他の非芸術的現実の中で可能なものよりも、より純粹で透明に現われる。したがって、「芸術作品は、あらゆる自然産物よりも高度なところにある」⁽²⁷⁾のである。したがって、ヘーゲルの挙げる例にしたがえば、風景画は、たんなる自然の風景よりも「感情と洞察」⁽²⁸⁾から生まれたことによつて高い地位を占めることになる。

ヘーゲルは、芸術作品が自然的現実に対してもつもう一つの優位性として、作品の生命が「持続」⁽²⁹⁾するという点を指摘する。これに対して「個別的な自然生命性」⁽³⁰⁾は消えやすく、その外観も変わりやすいのである。

以上のように、ヘーゲルは、「普通の意識」の粗野な自然主義に対して、人間および人間の精神の活動の産物に自然よりも高い価値を認める人間主義の立場をとっている。しかし、このような見解は、再び「普通の意識」⁽³¹⁾のもう一つの形態によつて反論される。なぜなら、この「普通の意識」によれば、「自然とその産物は神の作品であり、神の慈悲と知恵によつて創造されたのに対して、芸術作品は人間の洞察にしたがつて人間の手によつて作られたものだ」⁽³²⁾からである。

ヘーゲルは、この見解に対して、神学的世界観のわくの中で、神学的見解に反論する。彼によると、自然の産物を神の

創造とし、人間の活動をたんに有限的なものとして対置することには、神は人間において、人間を通じては活動しないかのような「誤解」⁽³³⁾がある。ヘーゲルの考えでは、「神的なものは人間の中にあるばかりではなく、自然においては全く別の、もっと高度な仕方では神の本質になつてゐる形式において人間の中で活動している」⁽³⁴⁾のである。神は精神であり、人間においてだけ、「意識的な活動的に自己産出する精神」⁽³⁵⁾という形式をもっている。これにくらべれば、自然は意識を欠いた外面的なものであり、ずっと価値の劣るものなのである。かくして、ヘーゲルは、「普通の意識」の自然主義に対して人間の「活動的側面」を論じるが、それは、あくまでも観念論によつて展開されるのである。

第四節 芸術作品を生産する欲求は何か

最後に、ヘーゲルは、「芸術作品を生産する欲求は何か」という問いを提出している。芸術作品を生産することは、一面では、してもしなくてもよい偶然と思いつきのたんなる遊びともみなされるかもしれない。なぜならば、芸術が目ざしていることを実行するためなら別にもっとましな手段があるし、人間は芸術が満足させうるよりもっと高度で重要な関心を抱いている、と考える人もいるかもしれないからである。

しかし、他面では、芸術は、かなり高度の衝動から生じ、

かなり高度の欲求を、それどころか、しばしば最高で絶対的な欲求を満足させるように見える。というのは、芸術は、あらゆる時代と民族の「最も普遍的な世界観」と宗教的関心に結びついているからである。

この芸術の絶対的欲求が何であるかについては、ここではまだ完全な回答が与えられず、さしあたって、以下のことが確認されている。

芸術がそこから由来する普遍的で絶対的な欲求は、人間が思考する意識「意識的存在」であるということに、すなわち、人間が彼自身および一般に存在するものを自己自身から分離し対自的にする「自分に対して向かい合わせる」ということに起源をもっている。ヘーゲルは、このことを説明して、次のように述べている。「自然物は、ただ直接的で単純であるにすぎないが、精神としての人間は、まず人間が自然物と同様に存在することによって、次に対自的に存在することによって、自己を二重化し、自己を直観し、表象し、思考し、この活動的な対自的ありかたによってのみ精神なのである。人間は、自分についての意識を二重の仕方でも得する。第一には、理論的に。というのは、彼が内面において自分自身を、すなわち、人間の胸の内でも動いているもの、そこでうごめき駆りたてるものを自分の意識にもたらさなければならず、一般に人間が、自己を直観し、表象し、思想が本質とし

て見いだすものを固定し、自己自身から呼びおこされたものおよび外部から感受されたものの中に、ただ自分自身のみを認識しなければならぬからである。第二に、人間は実践的活動によって対自的になる。というのは、人間が、直接的に与えられたもの、すなわち、彼にとって外面的に存在しているものの中に、自分自身を産し、同時に、その中に自分自身を認識するからである。人間は、外物の変革によってこの目的を果たす。そして、人間は外物に内面の刻印を押し、外物の中に自分自身の諸規定を再発見する」。

ここで、ヘーゲルの主張していることの要点を検討してみよう。まず、動物は、自己を自己から分離して、意識の対象とする「対自化する」ということがなく、直接的で単純である。これに対して、人間は、自己を二重化して、自分を自分の対象とする。マルクスの表現をかりれば、「動物は自己の生活活動と直接に一体である。動物は、自己を自己の生活活動と区別しない。動物とは動物の生命活動なのである。人間は、自己の生活活動そのものを自己の意欲の対象、意識の対象とする。人間は意識的な生活活動をもっている」のである。次に、この自己の二重化は、理論的な二重化と実践的な二重化に区別される。マルクスも言うように、「人間は自分をただだたんに意識のなかで知的に二重化するだけでなく、労働によって現実に自分を二重化し、したがって自分が創造し

た世界の中に自分自身をながめる」⁽³⁹⁾のである。

こうして、ヘーゲルは、人間が対象的世界を実践的に変革し、自分が創造した世界の中に自分自身を見ることが芸術の起源であると主張する。ヘーゲルによれば、このことの端初はすでに幼児期にはじまり、多様な形態を通過して芸術にまでいたる。彼は次のように述べている。「すでに子供の最初の衝動は、外物の実践的変革を含んでいる。少年は石を流れに投げ、水中へ広がる円に、その中に彼が自分のものの直観を得る作品として驚嘆する。この欲求は、非常に多様な形態の諸現象を通過して、芸術作品において存在しているような外物における自分自身の生産の様式へまで至る」⁽⁴⁰⁾。

ヘーゲルは、さらに、この活動が外物の加工だけでなく身体への加工にも向けられることに身体装飾の起源を求めている。彼は述べている。「人間は外物をこのように扱うばかりでなく、同時に、自分自身、彼の自分自身の自然的形態〔身体〕をも同様に扱う。人間は身体を、彼が見いだすままに放置するのではなく意図的に変化させる。このことがあらゆる化粧と装飾の原因である。たとえば、それがどんなに野蛮で、悪趣味で、完全に奇形なものであり、あるいは、シナ人の婦人のてん足や耳や口びるの切り傷によるいれずみのように、全く墮落したものであってもそうなのである。なぜならば、形態、行儀、表明のあらゆる様式を変化させることが精

神的教養から生じるのは、文明人の場合に限られているからである」⁽⁴¹⁾。

こうして、ヘーゲルは、芸術作品の起源を、人間のいわゆる「自己意識」の能力、すなわち自己の「二重化」によって自己自身に向かいあう能力に求め、さらに、実践的に対象を変革して対象の中に自己を見ることが、さまざまな形態を通過して、芸術的生産と芸術作品にまで至ると主張するのである。芸術の起源を労働（対象的世界の実践的産出の発展）に見るこのヘーゲルの思想は、マルクスにも継承される。マルクスは述べている。「ある対象的、な世界を実践的に産出すること、非有機的自然を加工することは、人間が一つの意識的な類的存在であることを実証する。……人間は美の諸法則にしたがってさえ形成するのである」⁽⁴²⁾。

しかし、以上のことは、人間の自己意識的・理性的活動に共通するものであり、これまでの説明は「芸術への一般的欲求」に関するもので、その他のものと区別される芸術の「特殊的な欲求」については、後の課題として、ここでは説明されていない。ヘーゲルは述べている。「芸術への一般的欲求は、人間が内のおよび外的世界をそこにおいて人間が彼の自分の自己を再認識する対象として自分の精神的意識へ高めねばならないという理性的なものである。……このことは、そこに、すべての行為や知と同様に、芸術もその根拠と必然的

な起源をもつところの人間の自由な理性性である。けれども、その他の政治的・道徳的行為、宗教的表象および学的認識との区別における芸術の特殊の欲求を、われわれは後に見るであらう⁽⁴³⁾」。

- (1) Hegel, op. cit., S. 44.
- (2)(3) 同右。
- (4)(5)(9)(10)(11) *ibid.*, S. 45.
- (10)(11)(12)(13) *ibid.*, S. 46.
- (14) *ibid.*, S. 47.
- (15) 前掲、見田石介著作集補巻「一四三ページ」。
- (16) Hegel, op. cit., S. 47.
- (17)(18)(19)(20)(21)(22) 同右。
- (23)(24)(25)(26) *ibid.*, S. 48.
- (27)(28)(29)(30)(31)(32)(33)(34) *ibid.*, S. 49.
- (35)(36) *ibid.*, S. 50.
- (37) *ibid.*, S. 51.
- (38) カール・マルクス『経済学・哲学手稿』(K. Marx, Ökononisch-philosophische manuskripte, Reclam Verlag, Leipzig, 1974)° 資本主義 Manuskrifte 2 略す。S. 168.
- (39) *ibid.*, S. 159.
- (40)(41) Hegel, op. cit., S. 51.
- (42) Marx, op. cit., S. 158.
- (43) Hegel, op. cit., S. 52.

第二章 感性的なものと理性的なもの 統一としての芸術作品

第一節 芸術作品と感情

芸術作品が、人間の感覚のために、感性的なものから取ってこられるという考えから、「芸術は感情を、もつとくわしく言えば、われわれが快いと感じる感情、すなわち快適感を喚起するように定められている」という見解が生じる。この見地からは、芸術の研究は感情の研究ということになる。そこで「芸術によってどんな感情が喚起されるべきか。たとえば、恐れと同情は?」「いかにしてこれらの感情は快適でありうるか」「いかにして不幸の観照が満足を与えうるか」などの問いが生じる。ヘーゲルは、このような観念がモーゼス・メンデルスゾーンの時代に由来すると述べている。

しかし、このような研究は続かなかつた。なぜならば、感情は「精神の無規定ではつきりしない領域」⁽³⁾だからである。感じられるものが何かは「非常に抽象的な個別的主観性」⁽⁴⁾という形式にかくされている。つまり、感情は、はっきりした規定が欠けているという意味で抽象的であり、普遍性が欠けているという点で個別的であり、客観性がないという意味で

主観的である。したがって「感情そのものは主観的興奮の全く空虚な形式である」⁽⁵⁾。そのために、感情の考察は、その「無規定性と空虚さのゆえに退屈になり、些細な主観的特殊事情への注意によって嫌になってしまふ」⁽⁶⁾のである。

第二節 芸術作品と趣味

ところで、感情を喚起するという目的をもつのは芸術作品だけではなく、雄弁、歴史記述、宗教的教化にも共通している。そこで、感情一般ではなく、「美の独自の感情」⁽⁷⁾を探索し、「美にたいする特定の感覚」⁽⁸⁾を見つけたさうという考えが生じた。このような感覚は、盲目的な本能などではありえない。この感覚のためには「涵養」⁽⁹⁾が必要なのであり、「涵養された」⁽¹⁰⁾美感覚が「趣味」⁽¹¹⁾と呼ばれた。この涵養は、美に対する感覚を反省によって育成して、美がどこに、またどのように存在しようとも、直接にこれを見いだしようように努力する。けれども、趣味には事象の深みがとざされている。なぜならば、事象の深みは、ただ感覚と抽象的な反省ばかりではなく、理性と堅実な精神を要求するが、趣味はただ感情にかかわる感覚的な外面を頼りにするだけで、ここでは一面的な原理が妥当するにすぎない。それゆえ、いわゆる「良い趣味」⁽¹²⁾は、あらゆるもっと深い印象を恐れ、事象の核心が問題となり、外面的なことや副次的なことが消滅するところでは

沈黙する。なぜなら、偉大な情熱や魂の深い動きがえがかれるところでは、もはや趣味の細かい区別だてや些事に拘泥することは問題にならない。趣味は、天才はそのような地盤をこえている、と感じており、天才の力の前では後退し、くつろげず、もはやなすすべを知らない。

ここでヘーゲルは、趣味が全く無意味だということを主張しているのではない。美の感情を涵養することは芸術の理解のために確かに必要ではあるが、このことは芸術の感覚的な外面にかかわることであり、精神的な内容（偉大な情熱や魂の深い動き）の理解には「趣味」（涵養された美感情）だけでなく、理性の働きが必要であるということとを彼は言っているのである。ここからもわかるように、ヘーゲルは美と芸術の領域から「感情」の契機を決して排除してはいない。感情が芸術にとって究極のものではなく、芸術は感情と同時に理性を必要とするということが彼の主張の眼目である。

第三節 芸術作品と鑑識

趣味の限界が意識されるようになると、かわり「鑑識」⁽¹³⁾という原理が台頭する。鑑識は、それが芸術作品における個別的なものの全範囲の根本的な知識に関係する限りでは、芸術観照にとって必要な積極的側面をもっている。なぜならば、「芸術作品は、その物質的で個別的な本性のために本質上、

非常に多様な様式の特殊な諸条件——これには、なによりも發生の時と場所、次に芸術家の技術的洗練が属する——から生じる⁽¹⁴⁾からである。芸術作品をよく知り、享受するためには、主として鑑識が従事しているこれらのすべての側面を顧慮することは不可欠のことである。ヘーゲルも言うように、これらの諸側面は「感謝して受け取らねばならない⁽¹⁵⁾」。しかし、このような学識が「本質的なもの⁽¹⁶⁾」と見なされるのは正当であるが、「唯一のもの」「最高のもの⁽¹⁷⁾」とみなされてはいけない。なぜなら、鑑識は、外面的な諸側面の、すなわち、技術的なことや歴史的なこととの知識にとどまり、芸術作品の真の本性を知らないからである。

第四節 芸術観照の静観性と作品の仮象性

——芸術の特殊性——

ヘーゲルが序論の中で最も強調しているのは、芸術が、たんに「感性的なもの」(感情や直観)であるばかりではなく、理性的な契機を含んでいるということである。こうした立場から、彼は、一方では「実践的欲望⁽¹⁸⁾」と芸術観照を比較し、他方では理論的・学問的な「知性」と芸術観照をくらべる。こうして、芸術観照は「実践的欲望」と理論的「知性」の間項として位置づけられることになる。また、これに照応して、存在論的な側面からは、芸術作品は「自然物の直接的あ

り方」と「観念的な思想」の間項をなす「仮象」とみなされるのである。この節では、この点について、もっとくわしく検討することにする。

(1) 「実践的欲望」と芸術作品

ヘーゲルは、まず実践的欲望と客体との関係を分析する。外的世界に対する欲望の関係においては、人間は感性的個別者として同様に個別的なものとしての物に対立する。彼は普遍的な観念で思考する人として物に向かうのではなく、個別的な衝動と関心にしたがって個別的な客体に関係し、それらの客体を使用し消耗する。こうして、客体の犠牲によって彼は自己充足を得るのである。この関係の中では、第一に、欲望は、たんに外物の表面的仮象を欲するのではなく、感性的具体的実存における外物そのものを欲するのである。ヘーゲルの表現によれば、「欲望が使用したいと思う木材や、食い尽くしたいと思う動物の絵は、欲望には役だたないであろう⁽¹⁹⁾」。第二に、欲望は客体が自由に存立することを許さない。なぜならば、欲望の衝動は外物の自立性と自由をなくすことにつきすすみ、外物がそこにあるのは破壊され消耗されるためであることを示そうとするからである。第三に、この関係の内部では、主体もまた欲望の個別的で制限的なむなししい関心にとらわれているので、自分の中で自由を失っている。ま

た主体は外物との関係でも自由ではない。なぜなら、欲望は本質的に物によって規定され、物に関係しつづけるからである。このように、「欲望の関係」⁽²⁰⁾のもとでは客体と同様に主体も自由ではない。

これに反して、人間は芸術作品にたいしてはこのような関係に立っていない。人間は芸術作品を自由にそれだけで存立させ、精神の静観的な側面に対してのみ存在する客体(作品)に欲望をいだくことなく関係する。そのため芸術作品は、感性的外観をもつてはいるが、具体的物質性と「自然生命性」⁽²¹⁾を必要としない。むしろ、芸術作品は精神的関心を満足させ、欲望を排除するのだから、自然的物質性の地盤にとどまっていけないのである。

(2) 理論的知性と芸術作品

外面的存在が精神に対して存在しうる第二の様式は、「知性に対する純理論的關係」⁽²²⁾である。物の理論的考察は、物をその個別性において消耗し物によって感性的に自己を充足させ維持するという関心をもっていない。むしろ理論的考察は、物をその普遍性において知り、その内的本質と法則を見いだし、概念的に把握する。ヘーゲルによれば、この理論的関心を満たすことが「学」の仕事なのである。

このように、実践的欲望および理論的知性と比較すると、

芸術は次のような位置を占めることになる。ヘーゲルは述べている。「欲望という実践的関心から芸術的関心が区別されるのは、芸術的関心はその対象を自由に存立させるのに欲望は対象を利用のために破壊して使用することによってである。これに対して、学問的知性の理論的考察から芸術的観照は逆の仕方では区別される。というのは、芸術的観照は対象にたいしてその個別の実存に関心をいだき、対象を普遍的思想と概念へ変える活動をしないからである」⁽²³⁾。

(3) 芸術作品の仮象性

以上のように、主体の心理的特性の面では、芸術的関心が実践的欲望と理論的知性の中間にあるとすれば、芸術的観照の客体(芸術作品)も主体に照応する存在論的特質をもつであろう。そこから、「芸術作品における感性的なもの、もちろん存在していなければならないが、それはただ感性的なものの表面と仮象としてのみ現象することが許される」という結論がでてくる。なぜならば、人間は、芸術作品に対して、欲望が欲するような具体的物質性も普遍的で観念的な思想も求めておらず、むしろ、感性的でありつづけるが、同様にそのたんなる物質性という土台から解放されるべき感性的現存を望んでいるからである。それゆえ、「芸術作品における感性的なものは、自然物の直接的定在にくらべると、たん

なる仮象へ高められている。そして、芸術作品は直接的感性和觀念的思想の中間にある。芸術作品は、純粹な思惟ではまだないが、その感性性にもかかわらず、石、植物、有機的生命とはちがって、もはやたんなる物質的定在ではない。むしろ、芸術作品における感性的なものはそれ自身觀念的なものであるが、思想の觀念的なものではなく、同時に物としてまだ外的に存在している⁽²⁵⁾」。

感性的なもののこの「仮象」が登場するのは、精神が対象を自由にさせており、同時に対象が精神に対して、個別的なものとして外的に実存している場合である。それゆえに、「芸術の感性的なものは、視覚と聴覚という二つの理論的^{テオレティック}〔静觀的〕感覚にのみ関係し、臭覚、味覚、觸覚は芸術的享受から排除されたままである⁽²⁶⁾」。いわゆる五感のうち、視覚と聴覚以外を芸術的感覚から排除する理由を、ヘーゲルは次のように述べている。「なぜならば、臭覚、味覚および觸覚は物質そのものと物質の直接的な感性的な質とにかかわっているからである。すなわち、臭覚は、空気による物質的な揮発とかわり、味覚は対象の物質的解消とかわり、觸覚は温かさ、冷たさ、滑かさとかかわりあう⁽²⁷⁾」。したがって、「これらの感覚にとって快適なものは芸術の美ではない⁽²⁸⁾」のである。それゆえに、芸術は物質そのものではなく「仮象界」を産出するにすぎない。しかし、このことは芸術の無力さと有限

性を意味するものではなく、芸術が直接的な感覚よりもっと高い精神的関心に満足を与えるという目的にかなっているのである。こうして、「芸術の感性的なものは精神化される」というのは、芸術における精神的なものは感性化されたものとして現われるからである⁽²⁹⁾」。

(4) ヘーゲル美学とマルクス

以上のようなヘーゲルの見解は、後世に大きな影響を与え、広く承認されているものである。マルクスも『経哲手稿』の中で、「粗野な実践的欲求」と美的感覚を同様な見地から区別している。「五感の形成はこれまでの世界史全体の仕事である。粗野で実践的な欲求は、おなじく偏狭な感覚しかもっていない。……苦勞の多い貧窮した人間は、最も美しい演劇に対してもなんの感覚ももっていない。宝石商人はひたすら商売上の価値を見るばかりで、宝石の美しさや独特の性質⁽³⁰⁾を見ない」。粗野な実践的欲求にとらわれた人間には、美は存在せず、このような欲求から自由なときはじめて、美的感覚が生じるのである。

他方で、すでに言及したように、マルクスは『経済学批判への序説』では、世界の芸術的獲得を「実践的・精神的獲得」として規定し、頭の中の思弁的・理論的な認識活動から区別している。マルクスは述べている。「思考全体として

頭の中に現象する全体は、思考する頭の所産であり、この思考する頭は、世界をそれにとって唯一可能な仕方でも獲得するのであり、この仕方は、この世界の芸術的・宗教的な・すなわち実践的・精神的獲得とは異なっているのである。實在的主体〔対象世界のこと——筆者〕は、依然として頭の外で独立をたもっている。すなわち頭がただ思弁的にのみふるまっている限りのことではあるが⁽³¹⁾。この区別の意味を、ヘーゲル美学の継承としてみるならば、以下のように解釈すること⁽³²⁾⁽³³⁾がでしよう。ヘーゲルの言うように、「芸術作品における感性的なものとはそれ自身観念的なものであるが、思想の観念的なものではなく、同時に物として存在している」⁽³⁴⁾。したがって、芸術的生産は物的素材を加工・形成するという「純技術的側面」をもつ。この契機が建築や彫刻において最も重要であるのも、ヘーゲルの指摘するとおりである。この意味で芸術は実践的側面をもつ。

したがって、マルクスも、一方では、美感覚をそれが欲望から自由な静観の精神的性格をもつという点で「粗野な実践的欲求」から区別し、他方では、芸術が感性的・実践的側面をもつという点で科学的認識から区別しているとみることができであろう。

第五節 芸術的生産と想像力

芸術作品の感性的であるとともに精神的な本性を考察した後に、ヘーゲルは、それに照応する創作主体の特質について説明している。ヘーゲルによれば、「生産のこの仕様仕方は主観的活動として、われわれが芸術作品の中に客観的に見いだすのと全く同じ諸規定を含む」⁽³⁵⁾のである。したがって、芸術的生産活動は、精神的活動でなければならぬが、同時に感性和直接性の契機をもっている。

この活動は、一方では「機械的労働」（感性的なもの）から区別され、他方では「学問的生産」（精神的なもの）から区別される。ヘーゲル自身は次のように述べている。「それ〔芸術的生産〕は、一面では、たんに感性的操作における全く無意識的熟練としての機械的労働または固い個別的規則にしたがう形式的活動ではなく、他面で、それは、感性的なものから抽象的な諸観念と思想へ移行するか、または全く純粹思考の地盤で活動している学問的生産でもない。むしろ、芸術的生産においては、精神的なもの⁽³⁶⁾と感性的なものが一体になつていなければならない」⁽³⁷⁾。この精神的なもの⁽³⁸⁾と感性的なもの⁽³⁹⁾が不可分に統一された活動は、ヘーゲルによれば「芸術的想像力」の活動である。芸術的想像力は、「精神的内容」を「感性的に形態化する」⁽⁴⁰⁾。というのは、それは、感性的な仕方⁽⁴¹⁾でしか精神的内容を意識することができないからである。この活動は「世故たけた」⁽⁴²⁾機知のある人のやり方に似て

いる。彼は、実際にあったか、または架空の具体的な例で、

「人びとをたがいに結合させるのは何であるか、人びとを動かし、人びとの生活の原動力となるものは何であるか」⁽⁴¹⁾（精神的內容）を説明する。しかし、このような人の想像力は、

主として実際の経験の「記憶」⁽⁴²⁾にもとづいている。これに対して、「芸術的想像力」⁽⁴³⁾は創造的である。ヘーゲルは述べて

いる。「芸術的生産的想像力は偉大な精神と心情の空想であり、もろもろの表象と形態を把握したり産出したりする。しかも、それは、最も深く普遍的な人間の諸関心を象象的な、全く明確な感性的表現において把握し産出するものである」⁽⁴⁴⁾。

次に、芸術的想像力が感性を必要とすることから、それが天分や才能にもとづいていることが結論される。「学問的才能」⁽⁴⁵⁾といわれることもあるが、学問は一般的思考能力を前提としており、たんなる天分という意味での特殊な学問的才能はないという方が正しい。ヘーゲルは、人間の感覚器官と結びついた芸術的才能の生得的で無意識的な面を強調して、次のように述べている。「想像力は本能的生産の一様式である。

というのは、芸術作品の本質的な形象性と感覚性は、主観的には芸術家において自然素質と自然の衝動として存在しており、無意識的な作用として人間の自然的側面にも属している」⁽⁴⁶⁾。もちろん、天才と才能は自然的能力に尽きるものではない。なぜなら、芸術的生産は「精神的・自己意識的」⁽⁴⁷⁾なもの

のだからである。けれども、この精神も自然的・感性的な形式の契機をもたなければならぬのである。

以上のような、ヘーゲルの「芸術的想像力」と天分に関する見解は、芸術作品の分析と照応しており、説得力がある。

前述したように、マルクスは、世界の芸術的獲得を「実践的・精神的獲得」と規定したが、これは「機械的労働」でも「学問的生産」でもない、「芸術的想像力」とその外面化のための技術的な労働による精神的で実践的な生産のことを意味する、と私は考えるのである。

次に、ヘーゲルの芸術の目的に関する議論の検討が残されているが、すでに、与えられた紙数も尽きているので、別の機会に改めて論じることにした。

(1) Hegel, op. cit., S. 52.

(2) ibid, S. 52~53.

(3) (4) (5) ibid, S. 53.

(6) (7) (8) (9) (10) (11) ibid, S. 54.

(12) (13) (14) ibid, S. 55.

(15) (16) (17) ibid, S. 56.

(18) (19) ibid, S. 58.

(20) ibid, S. 57.

(21) ibid, S. 58.

(22) ibid, S. 59.

(23) (24) (25) ibid, S. 60.

(26) ibid, S. 61.

(27) ヘーゲルは美感覚を視覚と聴覚に限定しているが、私はこれに触覚を加えてみたいと思う。その理由については、拙稿「実践的唯物論と美の主體的把握」(『価値と人間的自由』岩崎允胤編、汐文社)を参照していただきたい。

(28)(29) Hegel, op. cit., S. 61.

(30) Marx, Manuskripte, S. 192.

(31) Marx, Werke, 13, Dietz Verlag, Berlin, S. 633.

(32) 中野徹三『マルクス主義の現代的探求』青木書店。

(33) 宗教が「実践的・精神的獲得」といわれる理由は、芸術と同様に感性的な面(宗教的世界像や宗教的心情)をもつばかりでなく、礼拝行為など実践的な側面を本質的な契機として含んでいるからであろう。

(34) Hegel, op. cit., S. 60.

(35)(36)(37)(38)(39)(40)(41) ibid., S. 62.

(42)(43)(44)(45)(46)(47) ibid., S. 63.

〔付記〕 本稿をまとめる際に、竹内敏雄氏の訳注(ヘーゲル全集『美学』第一巻の上、岩波書店)を参照させていただいた。本稿とともに竹内氏の訳業も参照していただければさいわいである。

(しだ のぼる 一橋大学・哲学)

唯物論研究 第2号

特集●民主主義

唯物論と民主主義

平和の思想と民主主義

労働と民主主義

社会主義と民主主義

「地方の時代」と民主主義

民主主義と人格形成

多数決と真理

「実践的唯物論」が唯物論のマルクス主義の形態か

認識における主観的なものと客観的なもの

人権論の展開と一課題

啓蒙と幸福主義倫理学

ソ連における弁証法研究

「自己意識」から「現実的人間主義」へ

等価変換理論と

urbildliches Denken

芝田進午

岩崎允胤

下山房雄

竹森正孝

間田 穆

吉崎祥司

橋本 剛

向井俊彦

町田 茂

鮎京正訓

中河 豊

仲本章夫

岩瀬充自

杉田元宜

★特集 現代の感性と理性

現象学の批判のために

——フッサールとメルロ・ポンティの知覚論——

種 村 完 司

はじめに

いまの日本の哲学界を見るかぎり、現象学は一種のブームに、しかも案外息の長いブームになっている、と言ってまちがいないだろう。哲学思想関係の雑誌では現象学特集が頻繁に組まれ、学会での研究発表の数や、海外の現象学研究の紹介・翻訳の数がいちじるしく多いこともそれを証拠だてているし、なによりもこうした「学問的」雰囲気刺激されて若い現象学研究者層の拡大再生産が進んでいる事実は、このブ

ームの見たがせない一つの社会的な力を示してもいる。だが、はたしてこれは、唯物論にかぎらず日本の哲学の発展にとって、喜ぶべきことだろうか？

ハイデッガーが逝き、サルトルも世を去り、一時期を画した実存主義がかならずしも多くの知識人や研究者の哲学的要求をみたしえなくなつて衰退しつつある今日（ただしハイデッガーの根強い影響力は無視すべきでないが）、その実存主義に哲学上の方法を提供しつつつけた現象学が、現時点ではなやかなス波特ライトを浴び、再評価の対象になっているというこの「祖先がえり」現象には、それなりの理由があるは

ずであろう。少なくない哲学研究者をひきつけている現象学の魅力なるものは、現象学が、近代自然科学とそれにもとづく世界観が隠蔽した世界についての人間の経験をそのありのままの姿で開示するという、根源的経験の復興の主張、およびその目的を実現するために採られた真に「学的」な方法としての現象学的方法の提唱、という外見上一応もつともな議論のうちにあってではない。その裏には、思うに、現象学は、その原理からいって、どころんでも唯物論にだけはなりえない、という反唯物論的な哲学的基礎を保持しつつづけている点にもあるのである。学問的真理探究の内発的な要求からだけでなく、唯物論ざらいの講壇哲学の伝統的学風にもうながされて、多くの哲学研究者が、現代唯物論との理論的格闘ぬぎに、いわば安んじて現象学へ駆りたてられている、と言ったらいすぎだろうか。現象学思想のもつ社会的階級的性格は、とくにここでは問うまい（イデオロギー上は中立的だと現象学者は弁明するが、それは主観的な願望というものだ）。ただ、理論上、現象学は現代唯物論の最も有力で洗練された対抗思想の一つであることを、ここで確認することは無益ではないだろう。

現象学にたいする理論的批判は、したがって、前にもまして唯物論哲学の重要な課題となりつつある。すでに二、三〇年前も、ルカーチやルビンシュテインによるごく概括的な批

判が現われ、現象学⁽¹⁾のよって立つ哲学的基礎に鋭いメスがいれられた。その批判の意義は今日少しも減っていない。しかし、その後、現象学の側でも変貌があり、いろいろな展開の試みが現われた。唯物論からの批判は、残念ながらそれに十分対応しきれてはいえない。とりわけ注目すべきは、最近の現象学評価の中には、マルクス主義と現象学との関連を主題にし、積極的に現象学の問題提起を受けとめようという新たな動きが生まれていることであろう⁽²⁾。もとより、われわれも現象学の提出する問題や理論的成果に無関心であってはなるまい。しかし、それは、現象学にたいする唯物論の原理的批判を、いっそう深化させるという課題とあくまで不可分なのである。

私は、ここで現象学全体の詳細な吟味をめざしてはいない。その批判の仕事は、多くの唯物論哲学者や科学者の協力・共同を必要とするだろう。ただそれをうながす意味から、またそのための予備作業として、さしあたり、今の日本の現象学者に最も人気のあるフッサールとメルロ・ポンティをとり上げ、彼らの知覚論に焦点をあわせ、ややたちいった検討を加えてみたい。本論の対象を知覚論に限定したが、といって「知覚」をめぐる議論は、現象学の中ではけっして枝葉末節の一領域ではないことをこわっておこう。むしろ、根源的経験の再把握をもくろむ現象学であってみれば、知覚の間

題は、この哲学の根幹をなしている一領域だ。しかも、この哲学の種々の前進面とあわせて、その觀念論的諸限界を明るみに出すうえで、これ以上よい領域もないのである。

(1) ルカーチ『実存主義かマルクス主義か』(城塚・生松訳)、ルビンシュテイン『存在と意識』(寺沢恒信訳)。その他、古在由重『現代哲学』の中にも若干の言及がある。

(2) 竹内良知『現象学とマルクス主義』(『思想』五六一・五六四・五六六号所収)、城塚登『人間の弁証法的存在構造——現象学と弁証法——』(『講座 哲学』第三卷所収、東大出版会)などの論文は、その傾向を代表するものだろう。いずれも、「科学による物象化」の根底的批判という点に現象学の現代的意義を認めようとしているが、私は全面的に肯定できない。しかし、而論文とも、現象学の基礎を批判するさいには、概して唯物論の原則的観点を貫いている(とくに、城塚論文は、意識・物質関係や主観・客観図式への非難を別にすれば、多くの点で同意できた)。

一 フッサールにおける知覚の構造

フッサールは、人間をとりまく世界についての科学的説明(この場合の科学とはだいた自然科学に限られているが)にたえず一種の不信をいだいて、科学的な規定を受けとる前の人間の経験(現象学用語でいえば前科学的・前述定的経験)に光を当て、執拗なほどその分析に意をそそいでい

る。世界についての原初的な経験は知覚として与えられるから、当然、彼らの努力も知覚の分析に向けられる。知覚を主とするこの前科学的経験の再評価こそ、フッサールの、そして現象学という学派の、第一義の、その後の運動の中でも変わることのない重要な特質の一つであったことを忘れないでこう。

知覚の成立、知覚の構造に関する議論は、フッサールが真正の哲学だと称した超越論的現象学にむかう前段階の「現象学的心理学」の領域でとり扱われる。この領域での論及は、実在的世界を不問に付して、もっぱら純粹意識の領域に議論を制限した超越論的現象学とはことなっており、いまだ実在的世界の存在についての確信に立つ、いわゆる「自然的態度」を放棄しない人間心理の諸作用についての論及であるから、現象学の門外漢でも、まだ比較的に与しやすい。

初期の『論理学研究』や中期の『イデーネ』第一巻などでは、フッサールの知覚論は、明白な構成主義的性格を身におびている。『論理学研究』には、「知覚表象は、体験された感覚複合がなんらかの作用性格、すなわちなんらかの統握や思念の作用によって活性化されることによって成立する」という主張、『イデーネ』には、「感覚与件や統握などが、さらにそのほかの諸性格とからみ合いながら、同一の事物についての意識である知覚の実的な成素を形成する」という主張が見

いだされるが、いずれにも、無規定な感覚的素材と自我の統握（ないし統覚）の作用とが知覚成立の根本条件であることがうたわれている。対象が対象としてわれわれに現象しなくては（日本の現象学者は、「現象」をあえて「現出」と訳すが）のは、混沌とした感覚的素材に統覚作用が生命力をふきこみ、この素材に統一の形式を与えて、「……についての射映」（射映とは対象の一面的な現われのこと）に変えるからだ、という。

この知覚解釈を聞くかぎり、それがカント説の延長線上にあること、むしろカントを超えていないことにわれわれは気づく。よく知られているように、カントの知覚の説明にあっても、感性によって無秩序な感覚的に多様なものが与えられ、それを純粹悟性たる統覚が総合統一するところに知覚的経験（同時に知覚対象）が成立するとされた。⁽³⁾ 外界には質料のカオス、内界には意識の形相的な統一作用という図式は新カント主義にもひきつがれるが、この点、意識の統一作用が意味付与という機能を与えられていることを除けば、フッサールも例外ではない。したがって、ルカーチが現象学と新カント主義との類縁関係を指摘したことは正しかった。⁽⁴⁾

しかしさらに、フッサールの知覚論には、カントには見られぬ別の問題点が生じている。カントの感性論によれば、外的事物がわれわれの心を触発することによって感覚が生ず

る。感覚は、知覚の質料であっていわば自立性をもたぬ雑多な要素でしかないが、それでも外的対象による触発の結果であるから、対象の諸性状についての部分的な反映だという資格を失わされていない。たしかに、知覚の成立にさいしてこの反映論的な側面は、カントの構成主義的認識論にとっていやしがたい矛盾を提供した（新カント派はこの矛盾解消のために物自体を排撃した）が、われわれはむしろ、物自体を否定せず、認識の条件として対象による触発を認めたカントの健全さを評価すべきだろう。これに反し、フッサールは、知覚の物理・生理的諸条件には目をむけず、知覚の事実的な起源や発生を問わない（もちろん知覚現象は物理・生理的過程に還元できるものではないが）ために、彼のいう感覚的素材はそれ自体としては対象との関係をまったく欠いた、「非志向的な」存在におとしめられている。対象とのきずなをたち切られている感覚的素材は、さしあたり対象のどんな側面もどんな性状も反映しておらず、意味付与を本分とする統覚機能の外からの応援によって、知覚の中ではじめて自らの所をえることができる。フッサールは、感覚は知覚や想像などの構成要素ではあるが、けつしてそれ自体現出せず、ただ体験されるだけだ、と言っている。⁽⁵⁾ だが、物理・生理的過程を基礎におかぬ、しかも対象のなんらの反映でもないような感覚など、われわれは体験しようがないし、それはせいぜい一つ

の思弁的抽象でしかないだろう。感覚のうちにその一片だに与えられていない対象が、自我の意味付与の作用を介し、知覚においてあらためて構成されるというのは、どうみても一つの顛倒だと言わねばならぬ。しかるに、知覚の対象反映的性格を明らかにするうえでこうした根本的欠陥をもっていたとはいえ、統覚作用に支えられた知覚の能動性を純粹なまでに明らかにしたことは、やはりフッサール知覚論の重要な特色でもあった。それだけに、生理学的唯物論に立つ機械的な反映論にたいしては、つねに強力なアンチテーゼの役割を果たしたのである。(初期・中期のフッサール知覚論の純粹に構成主義的な性格は、後期にいたって一定の修正をうける。それは第三章で明らかにされるだろう。)

知覚の構造にかかわるフッサールの議論のいま一つの特徴としてあげられるものに、「顕在的な知覚野をとりまく未規定の潜在的な地平」の思想がある。個々の対象知覚は、対象の全体像をいっきょにくみ尽くしたり呈示したりはできず、その一側面を代表するにすぎないが、それは同時に、直接に知覚されてはいないさまざまな側面や部分をも、その周囲に随伴させている。これをフッサールは「未規定的な現実という曖昧に意識された地平」とか「背景直観の庭」とか呼んで、顕在的な知覚野も、この潜在的な意識領域に浸透されており、この中ではじめて存立しうることを指摘した。知覚す

るわれわれの位置の変化に応じて、顕在的な知覚も潜在的なものに移りゆくし、逆に「まなざし」が対象の新しい側面にそがれる時、潜在的な地平の或る局面が顕在化される。にもかかわらず、中断されることなく同じひとつの対象が志向されており、その対象についての総合的統一の意識が形成され作りなおされている。このように知覚野の顕在的な領域と潜在的な領域との相互転化や連続的連関を示しながら、対象についての新しい知覚経験(時には以前予期したのとはことなる経験、たとえば、前方から見た時立方体だと推測しえた存在が、上部から見た時円柱であったというような否定的経験ですら)をも含みこみ、知覚の全連関を保持しようとするフッサールは洞察している。⁽⁶⁾

知覚という対象認識が、いまだ対象の部分的表面的な獲得であること、だが一つひとつの直接的な知覚は、他の知覚から孤立しているのではなく、明瞭には意識されていない対象の諸側面からも影響をうけ、それらに媒介されて成立していること、がとらえられているかぎりでは正しい。しかし、現象学では、知覚の対象である客観的事物は、さまざまな視点から獲得される各々の現われの漸次的な総合に帰着させられ、事物はけっきょく現象の域を出ることができない。だから、個々の知覚の相対的で有限な性格は指摘されても、そも

そも知覚という段階の対象認識が、対象の本質的な特性・関係・構造のどういう側面を反映するのか、逆にどういう側面を把握しえないか、が探究されない。また知覚的認識が、その本性上、認識作業の中でどういう仮象や矛盾におちいり、その克服のためにより高次の悟性的・理性的認識へいかに進まざるをえないか、という認識発展の内的必然性も明らかにされずに終わってしまう。対象の本質に肉迫するためには欠かせない、そしてフッサールの中には求めることのできぬ、いわゆる「認識過程の弁証法」は、現象学では忌避される客観的事物と主観・客観関係の前提、現象と本質との区別なくしては成立しえないからである。

(1) *Logische Untersuchungen* (『論理学研究』) II. 1 (1913), S. 75

(2) *Husserliana Bd. III* (『イデーン』), § 41, S. 94

(3) カントの知覚論をめぐる問題については、筆者も論文「感性与悟性との関係把握と唯物論」(『現代と唯物論』第一号所収)の中で少し詳しく論じたことがある。参照されたい。

(4) ルカーチ、前掲書、邦訳五三ページ。

(5) *Logische Untersuchungen* II. 1, S. 75 & S. 348

(6) *Husserliana Bd. III*, § 27, S. 57~60, § 35 & § 36, S. 76

~81

(7) 後期のフッサールは、知覚を中心とする受容的経験と能動的な思考との関係を論じているが、そのさい悟性による認識の目標を「觀察的知覚の成果を絶對的に確定すること」(『経験と

判断』)においている。知覚的経験のもつ根源性・明証性は語られるが、その限界や妥当範囲についての論及は不十分であって、そのために、感性的認識から理論的認識への認識の深化の課題はいぜんとして対象外におかれる。

二 知覚体験の絶對性と現象学的還元

フッサールが、その主著『イデーン』第一巻によって、自らの提唱する超越論的現象学の体系的展開をくわだてた時、その基礎作業の中で最も重要な役割をになわされたのが、外的な知覚と内的な知覚(彼はこれらの言葉をきらい、「超越的知覚」と「内在的知覚」という語を使用した)との区別、さらに内的知覚の確實性および体験の絶對性という見地であった。

フッサールによれば、外的知覚にあつては、事物は現象を通して与えられるが、それはつねに一面的にしか与えられない。事物をわれわれが知覚するのは、その事物が自らを射映してくるからであつて、事物そのものは体験できない。事物存在とその所与との間には、けつして超えられぬ隔絶があり、事物知覚にはつねに疑わしさがつきまとう。ところが、これにたいし、知覚・想像・想起などの体験についての知覚では、「射映」という現象は起こりえず、体験という志向的

対象とそれを知覚する主体とは、同じ体験流に属していて、区別されえない。事物知覚とことなつて、内在的な体験知覚は、知覚されるものと無媒介に統一されているから、その認識は疑いえないもの、という確実性の資格をそなえている。このようにフッサールは、事物知覚の疑わしさに比べて、体験知覚の明証的性格を強調し、さらにこれを体験という存在そのものの絶対性にまでひきあげた。「体験知覚は或るものの素朴な認知であり、そしてその或るものとは、その現在において、その今の各点において、知覚のうちに絶対的なものとして与えられており……」「あらゆる内在的知覚は、必然的に、知覚の対象の現実存在を保証する。反省的な把握作用が私の体験に向けられるとき、私は絶対的な自己を把握したのである。その現存在は原理的に否定しえぬものであり、すなわち、それが存在しないという洞察は、原理的に不可能なのである」。(2)これらの主張は、認識批判を課題とする超越論的現象学を展開するにあたって、意識体験を認識および存在の究極的な原理とみなすデカルトと同じような立場を確保したことを宣言するものであった。

たしかに、われわれは、フッサールが、「射映」という現象学特有の概念などを用いて、外的知覚と内的知覚の各々の特質とその差異を示し、ついで、内的知覚が、外的知覚に比して、意識経験の立場にもとづくかぎり、はるかに強い明証

的な性格をそなえている点を明らかにしたことに、同意できなくはない。しかし、フッサールによる外的知覚と内的知覚の差異についての論述は、もはや区別ではなくて、一種の分断である。いずれが確実でいずれが不確実か、いずれの知覚対象が絶対的でいずれの知覚対象が偶然のかを、あれかこれか式に決定するための「方法的」裁断である。ここには、哲学の第一原理をうるために、ほんのわずかでも疑いうる対象や知識については、これを徹底的に排除して進もうとした、デカルトの方法的懷疑に類する態度があることを十分斟酌しよう。それでもなお、絶対に確実で明白だといわれる内的知覚であっても、明白さを信ずる当の意識でさえ大いに疑いの対象になりうる以上、理屈をつけられいくらでも疑いうる、といつていい。反対に不確実だといわれる外的知覚でさえ、直接的な確実性と普遍性という品位をあわせもっている人間実践にたえずつき合わせられ検証されるならば、内的知覚と同程度の、いやそれ以上の明証性は獲得されうるのである。つまり、明白感としての明証性とは、真理の一必要条件ではあるが、けつして十全な真理基準ではないことを忘れるべきではない。ことがらを体験にさえ還元すれば、絶対確実性や絶対明証性に達しうるなどという觀念論の神話は、もうここで終わりにすべきではあるまいか。

これにもましてわれわれにとつて重大なのは、事物知覚の

一面性に対置された体験知覚の根源性、さらにそれに由来する「体験」という存在の絶対性という表の主張には、かならずその裏の主張がともなっていることである。それは、容易に予想できるように、「世界」という實在の不確実性であり、偶然性であった。体験は「それ自身のうちで絶対に具體的な、完結的に統一的な、それ自身のうちで抹殺しえぬしかたで存在する或る内実」にほかならず、その内実は、「世界の存在に先だつ一つの固有本質的な存在」であることが、フッサールによって確認される。こうして、あらゆる体験流一般の存在、つまり意識の存在は、「絶対的な現実」であり、この意識にたいして超越的とみられる事物の世界は、まったく意識に依拠し、「単に偶然的な、意識に相対的なだけの存在」⁽⁵⁾。「その意味上、単なる志向的存在」である、と明言された。⁽⁶⁾世界が「志向的存在」である、とは、「意識にとつての存在」⁽⁶⁾「意識なくして存在できない存在」と同義なのであって、超越論的主観性を世界構成の中核にすえるフッサールの主体性哲学は、自らの存在根拠を奪われた世界、という他方の犠牲のもとでしか成立していないことがわかる。

現象学の学的方法の一環としてもち上げられる有名な「現象学的還元」は、まさに以上のような意識・世界関係の予備的な把握のうえでのみ可能であったことを、どれだけ強調してもしすぎることはない。「現象学的還元」とは、自然的態

度（日常的な行為だけでなく科学的な認識態度も）をとるかぎり知覚作用や経験作用をつうじて現われ出てくる、あらゆる種類の実在や世界を遮断すること、世界が存在するかどうかの決定を留保すること（「現象学的エポケー」といわれる）によって、現象学の根本対象である純粹な意識一般の領域をとり出す作業だと言われている。この場合、この方法が、純粹意識を確保するために、やむをえず世界を「括弧」にいれたり、存在問題を留保したりするような便宜的・暫定的な措置ではないことに注意する必要がある。フッサール自身が強調したように、現象学的還元とは、対象の科学的認識の過程で特殊な対象領域の限定のためにしばしば必要とされる「捨象」というような方法ではないのであって、まさしく、意識の絶対性と世界の非自立性の確信にこそもとづいた、主観的觀念論確立のための形而上学的操作にほかならなかった。

一部のフッサール研究者は、現象学的還元にあたるところの、体験への還元や意識の絶対性という、上述のあまりに明白な認識論上の主観主義については弁護しえず、これに一定の批判を加え、他方それとは区別して、現象学的還元という方法上の操作についてはその有効性を高くうたい上げているが、存在問題をあらかじめ度外視するような方法だけがいくら純粹に遂行されても、けっきょくそれは、客觀的事象の眞実の姿をとらえることはできない。その点、『イデーン』第

一卷におけるフッサール自身の態度は率直かつ明白であり、世界の存在を「括弧」にいれることができるのは、そもそも世界が意識にとつての存在、非自立的で仮定的な現実にすぎない、という彼なりの洞察を前提にしていたことだった。つまり、世界の非現実を論拠にしてこそ、世界に対する遮断が行なわれた。そうでなければ、事象そのものの究明を課題とする哲学が、なによえ意識の側を遮断せずに、ほかならぬ實在の世界ないし物質的自然だけを遮断しうるのは、説明がつかない。もちろん、だからといって、物質的自然の客観性を単に独断的に宣言し、しかるのち哲学的思考を始めよと主張することが正しいわけではない。しかし、われわれ人間が生活の中で不断に獲得している経験から哲学の営みを出発させるにしても、経験（これには当然、自然科学的ならびに社会科学の認識や人間の社会的総実践が含まれる）をつうじて現われ経験によってたえず確証される、物質（自然のおよび社会的）の客観性・現実性を捕捉することは、哲学の課題としてはやはり第一義であり、意識との対照の中で、主観的な明証さにのみ固執して、自然や社会を包括する實在的世界をあらかじめ遮断すべきではないのである。

(1) Husserliana Bd. III, § 44, S. 101

(2) *ibid.* § 44, S. 106

(3) 実践の認識論的意義についての論及は、コッニン『認識

論』（法政大出版局）一九七ページに詳しい。

(4) *ibid.* § 46, S. 107~108

(5) *ibid.* § 49, S. 117

(6) もちろん、フッサールはここで、外界の質料の内容を意識から産出させるような神秘的な企てをしているわけではない。しかし、世界の實在の統一を意味統一に還元したうえで、その意味統一の根拠を意識に求めている（『イデーネ』§ 53）以上、世界はやはり、意識の能動的な意味付与なくして存在できぬ無力な存在であることに変わりない。

三 「受動的総合」の理論

中期から後期にかけてのフッサールは、世界の根源的な構成をおこなう超越論的意識についての説明だけでなく、身体をなかだちとして世界のうちに投げ出されている自我（いわゆる世界内存在としての自我）の問題をも探究の対象としていくことになるが、とすれば、おのずと世界から自我に与えられる諸内容についての論及が新しい課題とならざるをえない。超越論的自我の対象構成に先だって、実は世界そのものが自我の対象構成の地盤を提供しており、かつ対象構成の根本条件でもある、と気づかれることになった。このことはほかでもない、人間が自然や社会の中でこそ生活しうる一存在であり、その意識や身体が長大な自然史と社会史の発展の所

産であるという、いわば今では自明のことになった社会科学
的な常識が、フッサールの哲学にも抗したい力をもって迫
った、とみるべきだろう。ともあれ、このことによって、人
間の主観の能動性だけでなく、それを支える「受動性」の領
域がフッサール現象学の主題の一つにすえられ、それまでの
統覚理論を軸にした構成主義哲学にたいして一定の修正がほ
どこされていく。そのかぎり、以前のような純粹でまぎれの
ない主観的觀念論を脱したかのような外観が作り上げられも
したのである。⁽¹⁾

受動性の領域への着目にもなう上述のフッサールの一定
の転回は、知覚の構造の問題に関するかぎり、感覺的所与に
ついての理解の変更のうちに現われる。従来の感覺的所与
は、まったく非自立的な素材として、統覚の意味付与作用を
受けいれるだけの存在であったが、後期の『デカルト的省
察』や『経験と判断』では、この受動的性格の色濃い感覺的
所与それ自身が、すでに構成的総合の産物であり、ゆえに一
定の構造的な対象意味をそなえ、統覚の統一作用を動機づけ
るような力をもっていること、が指摘されるようになった。
いいかえれば、能動的な自我による対象構成が可能なのは、
つねにあらかじめ受動的に総合された対象が与えられ、その
対象（実は意味）から触発されて自我がそれに目を向けるか
らだ、という。「しかしながら、いずれにせよ、能動性によ

るあらゆる構成は、必然的に、最低の段階として、あらかじ
め対象を与える受動性を前提している。」「この精神的な能動
性が、その総合的なはたらきを遂行している間、それにあ
ゆる材料を提供する受動的総合が、つねに行なわれている」
（『受動的総合』とは矛盾した表現だが、対象を与える受容
的経験の領域でおこなわれる構成的総合の意味である）。そ
して、この感覺の場で働く総合の普遍的原理が、「連合（連
想）」に求められる。「連合」といえば、類似・接近・因果の
三つの結合原理をあげて觀念連合論を推進したヒュームの名
がただちに思い浮かぶが、フッサールも、連合の問題を扱う
箇所では、予想通り、このヒュームの業績を高く評価してい
る。したがって、連合の原理も、一部ヒュームにならって、
「類似」や「同質性」「異質性」等がとりあげられ、感覺の場
は、これらの原理にもとづく連想作用によって、さまざまに
配列され、分けられ、集団化される、こうして複雑なしかも
統一ある構造が形成される、と考えられた。⁽⁴⁾

このような受動的総合の理論によって、以前にはない認識
論上の前進が実現されたことも見のがせない。感覺という受
容的経験のうちにも能動的な総合作用が浸透していることが
とらえられ、その結果、受動性と能動性との関係のより正確
な把握が生み出されたことも、その一つである。「それで、
われわれが具体的な事物における抽象的な層としてつねに目

をむけることのできる感性的な所与もまた、すでに構成的総合の産物である。……だから、感覚の場の統一をうちたてる総合は、すでに構成的なはたらきのいわば高次の段階なのである⁽⁵⁾。「受容性」という現象学的に必然の概念は、とくに自我極から発するすべての行為をふくむ自我の能動性と、けっして排他的に対立するのではない。むしろ受容性は、能動性の最低次の段階とみなさるべきである⁽⁶⁾。唯物論的な反映論の見地からいえば、すなわち、思考が概念・判断・推理などによる対象のより高次の観念的再生産（対象の内的で本質的な諸構造の反映としての）であるのにたいし、感覚や知覚が直観による比較的に直接的な観念的再生産（対象の外的な諸性・諸関係の反映としての）である、という理解にたつならば、フッサールのこの種の説も、一定の留保のもとで肯定することができるだろう。このほか、身体の自由な運動によって、知覚対象をより全面的につかみうることを示した「運動感覚」の理論、知覚の中に含まれる関係性の分析をつうじて、基体・規定、全体一部分などのカテゴリーの生成の基礎を解明しようとした努力など、後期フッサールの知覚論（いわゆる「発生的現象学」の一部としての）にはすがたいものが少なからずある。

だが、以上のような新たな修正や展開によって、フッサールの現象学はその基本性格を変えたのであろうか？ もちろん

んそうではなかった。能動的な自我の述定行為に先だつ、感覚の場での総合による意味の成立は、そのことによって、世界の中で個々の対象が固有の意味をになっていることを示しているかぎり、従来の自我のみによる意味形成の立場とはことなる、一種の実在論的傾きをもつかに見える。しかし、感覚の場で成立する対象意味が、はたして現実の事物が表現している通りの意味と同じものであるかどうかは、フッサールでは十分さだかではない。なぜなら、感覚的所与にあつても、その領域独自の構成作用が働いている（しかも、この構成主体が感性であるのか、構想力であるのか、自我であるのか、いぜん不明）からである。この点をゆずって、たとえ現実の事物がになっている意味が感覚の場でその通りに呈示されているとしても、実はそれは、厳密な意味での対象の存在意味ではけっしてありえない。対象の存在意味は、その相関者たる超越論的自我によつてはじめてもたらされるからである。フッサールのこの自我は、受動性の領域においても、知覚的経験をひきうけつつ、しかもそれに立ちどまらず、それを超えていかなければならない。意味のいない手が、自我だけでなく、感覚の場にも分与されはするが、実在を真の実在たらしめる真の意味付与作用はあいかわらず自我に求められ、『イデー』第一巻以来の意味論的観念論の立場には本質的な変更はなかったのである⁽⁷⁾。

それに、現象学者の間ではやや鳴物入りの感がある受動的総合の思想も、問題を知覚の領域にしぼるかぎりでは、かならずしもフッサールの独創ではない。すでにカントが、超越論的統覚の統一は、感覚レベルでの構想力の三重の総合（覚知・再生・再認の総合）を不可欠の条件とすることを『純粹理性批判』で主張していた。のちに、カントは、構想力を純粹悟性（統覚）とはことなる自立的な認識機能とみなした第一版の議論を改めて、第二版では、カテゴリーの客観的妥当性の根拠をいっそう明らかにするために、構想力の比重を低めて、統覚の根源的総合的統一の思想を徹底させることになる。フッサールの思想の展開は、統覚の統一作用の威力を徹底させていったカントとは逆の方向をたどって、自我の作用志向性万能の立場から、それを動機づける条件としての受動的総合をも重視する立場に移ったものにほかならない。知覚経験の構造がなるほど複雑になりはしたが、超越論的主観性なるものの構成能力や絶対性は、やはり十全に確保されているのである。身体への着目は、カントには見られぬフッサールの特色だが、それでもなお、フッサールの経験理論がカント説の大枠をそれほどふみ越えてはいない理由もそこにある。

(1) フッサール思想の変化については、現象学用語が多すぎてやや難解だが、新田義弘『現象学』（岩波全書）が参考になる。

- (2) Husserliana Bd. I (『デカルト的省察』), § 38, S. 112
 (3) もっとも、「連合」概念は、ヒュームのような経験心理主義的概念ではなく、「自我に固有なアプリオリの領域を表わすための」志向性概念だとフッサールはことわっている。なお連合論に関し、筆者はヘーゲルに即して、ヒュームの連合原理の内容を検討したことがある。「ヘーゲルにおける表象の問題」(鹿大教育学部研究紀要第二九巻所収)。

(4) Erfahrung und Urteil (『経験と判断』) § 16, S. 76~79

(5) ibid. § 16, S. 75~76

(6) ibid. § 17, S. 83

(7) 木田元『現象学』（岩波新書）の中に、自我の能動的な意味付与の作業は、受動性の領域で発生しつつある意味をとりあげなおし展開する二次的な作業だ、との主張があるが、賛成できない。『デカルト的省察』などの記述をとっても、発生的現象学の内容が論じられたあとで、なお純粹自我の構成作用の根源性が主張されているからである。

四 メルロ＝ポンティの現象学的知覚理論(1)

——古典的知覚論の批判——

現代フランスの有数の現象学者の一人であったメルロ＝ポンティは、思想形成の途上では一時ベルグソンの生の哲学に強く影響されたが、その思想上の系譜からいえば、後期フッサールの思想——受動的総合の理論にみられる発生的現象学や、前科学的世界としての「生活世界」についての理論に代

表される——に最も深く結びついている。⁽¹⁾ポンティの諸著作のうちには、フッサールがその生涯にわたって守りつづけようとした世界構成の主体としての超越論的主観性なるものにはまったく依拠せず、世界の中にあつて身体をもつ人間という存在が、科学的な世界理解に先だつていかに根源的で具体的な経験を所有しえているか、また、経験に関する過去のいろいろな哲学説や近現代の実証的諸科学が、知覚に代表される人間の経験をいかに歪めて説明しているかを、とことん突きつめて呈示しよう、という哲学的意図が見いだされる。世界およびその経験についての科学的説明にたいして、現象学的解釈の真实性をこそ説くポンティの哲学理論は、その中から極端に主観主義的な諸見解がとり除かれている（彼は主観主義と客観主義との調停を現象学の課題の一つにかかげる）こともあつて、多くの支持者をえ、彼の死後二〇年をへた今日でも、現象学派のうちの最も重要な流れを形成している、といつていい。と同時に、のちの論述からも明らかになるうが、近代科学の狭隘さや「反ヒューマン」な性格を告発せんとする、最近の反科学論的な諸理論やそれから派生するものもろの反理性主義的心情や雰囲気、欠かせぬ源泉の一つともなっている。

メルロ・ポンティの知覚論で目につくのは、フッサールとちがひ、知覚の構造を対象的にとらえてそれを論理によつて

分析したり解釈したりせず、対象の概念的な認識や判断に先だつ知覚の、直接的であるがゆえに根源的な性格をうたいあげていることだ。それとともに、新旧の生理学や古典的心理学によつてこれまでくりひろげられてきた知覚のさまざまな説明が、知覚の本性をまったくとらえそなつていゝとして、手きびしい批判を加えていることである。彼の知覚論の特色を浮きぼりにするうえで、ここでまず、経験論および主知主義に代表される古典的心理学の知覚論にたいするポンティの批判を、ごく手みじかに素描してみよう。

経験論的心理学にたいする批判の第一は、純粹感覚・純粹印象の想定に向けられている。実は、この種の「感覚」概念を知覚の説明にさいして導入することは、経験論およびその対立者たる主知主義をも含む、古典的心理学一般の本質的な特徴なのであるが、ポンティは、これにたいして、純粹感覚なぞそもそも知覚されうるものではなく、科学的認識の最終結果として出てくるものであつて、現実の知覚の契機にはけつてなりえない、とこれらの導入に強く反対した。次に、この「感覚」概念と深く結びついて、古典的心理学の学説上の基礎をなしていた「恒常性仮説」が批判の俎上にのせられている。恒常性仮説とは、一つひとつの感覚と外的な刺激との間には一対一の対応および恒常的な連結があるのだとする見解であるが、ポンティは、ゲシュタルト心理学に足場をお

き、この心理学の實踐や理論の諸成果を援用しながら、それを批判した。たとえば、赤と緑の色と一緒に呈示して一つの灰色の合色が出来たという場合、諸刺激の中核的な結合によつて、客観的な諸刺激の要求するものとはちがった一つの感覚が生じうる、という反証などをひきながら、感覚が外的な刺激の直接的な結果であるとするこの種の説の誤りをあばくのである。また、經驗論が精力的におし進めた「觀念連合」の主張についても、それは、ばらばらの感覚的諸要素の結合（類似や接近の原理によつて）から總体としての一つの知覚された物を形成するために、「それ自身一つの外来的連関」でしかありえず、むしろ知覚対象の統一性や意味は、連合の条件ではあつても、連合の結果生ずるものではない、として「連合」理論の顛倒性を非難している。

さて他方、主知主義的心理學にたいしては、純粹感覚の導入や「恒常性仮説」の想定など、經驗論と同じ誤謬をおかしていると批判したほかに、知覚の成立にあたつて、決定的な役割を演じるものとして悟性能力や判断作用を導入していることに抗議した。ポンティは、デカルトが『省察』等における知覚分析をつうじて確立した、知覚とは一つの判断だ、とする見地は、「知覚独自のほたらきを啓示するかわりに、知覚を構築する」ことだときめつけ、むしろ知覚作用とは判断することではなく、「あらゆる判断に先だつて感性的なもの

に内在している意味を把握することだ」という。つまり、悟性の述定作用をも可能にするような知覚の根源的な性格を強調するのである。さらに、主知主義の根本欠陥は、対象や世界を構成する絶対的意識を基礎にすえるため、当の意識にたいしては未決定なものなにも存在せず、世界のすべてが透明化されざるをえない、という点にあるが、このすべてを透明にする構成的意識から出発するならば、知覚をはじめとするさまざまな意識現象の中に現われる錯誤・疾病・狂気などの多様性は、けつぎよく無意味で理解できないものになってしまう、と反駁するのである。

以上、「感覚」「恒常性仮説」「觀念連合」「判断」などの議論に特徴的に現われるメルロー・ポンティの古典的心理學批判は、すでにふれたように、ゲシュタルト心理學の理論的成果に大いに依拠してのことであつた。「図・地」というような一つの意味をになつた「ゲシュタルト（形態）」（これは個々の構成要素に還元されない）こそが、最も原基的な感性的所与であると考えた、ゲシュタルト心理學を基本的に肯定するからこそ、ポンティは、純粹な感覚的諸要素の集合によつて知覚を説明する要素理論をきびしく斥け、知覚にあつては、まず全体がとらえられることを主張したのであつた。それゆえ、要素理論と分かちがたい「恒常性仮説」が最も痛烈な批判の矢面に立たされたことも当然であらう。

とはいえ、メルロー・ポンティの知覚論の独自性は、さらに歩を進めて、自らがよって立つていたゲシュタルト理論を批判するところから現われ始めるのである。ゲシュタルト理論が、恒常性仮説を批判するにあたって、知覚の基礎にゲシュタルトなる一つの心理学的実在をおいたことは上述の通りだが、それとともに、知覚の基本としてのこの心理的ゲシュタルトと同型の生理的ゲシュタルトを、生理的過程（特に視覚系）の中に求めようとしたことも、よく知られている。ポンティは、知覚のないし心理的諸現象を、他の実証的諸科学と同じように再び生理学的・物理学的世界に定位させようとする、ゲシュタルト心理学の自然主義的性格に憤激し、「自然主義や因果的思考にたいする反撥も、ゲシュタルト理論にあつては、⁽³⁾ けつして首尾一貫したものでも根本的なものでもない……」と批判したのであった。

実はここに、あくまで現象主義を徹底させようとして、知覚の生理的・物理的規定をいっさい排斥しようとするポンティの立場が、よく現われているといえるだろう。だが、知覚のゲシュタルトの指示にとどまらず、その生理的諸条件をも明らかにせんとするゲシュタルト心理学の科学的センスこそが注目されるべきではないか。そして、「刺激の特定の布置あるいは型に依存する過程（生理的過程）が、その内的必然性（いわゆるゲシュタルト法則）に従って一つの全体とし

て体制化されるところに〈形〉（心理的事実）が成立する」という、ゲシュタルトをめぐる心理・生理の過程の連関の解明こそ、ポンティの批判とは逆に、ゲシュタルト理論の現代心理学にたいする重要な理論的寄与として、とり上げらるべきものだろう。

自らの同伴者たるゲシュタルト理論をも追放し、科学的立脚点を捨てたポンティは、それではどのような独自の知覚論の構築にむかうのだろうか。これを明らかにすることが次の課題である。

(1) メルロー・ポンティの思想形成と学説の大すじを知るうえで、木田元「メルロー・ポンティの世界」(『現代思想』一九七六年七月号から二一回連載)が参考になる。

(2) *Phénoménologie de la perception* (『知覚の現象学』) (Gallimard) p. 9-63. 本論では、ポンティの古典的心理學批判の一人にわたる検討を省略せざるをえなかったが、私はその批判内容の多くを受け入れることができた。しかし、「恒常性仮説」が含む知覚の生理的諸条件の究明にたいする無理解、知覚における知性や判断作用の役割への軽視については、ポンティ説に同意できない。

(3) *ibid.* p. 62

(4) 柿崎祐一「ゲシュタルト理論の現代的意義」(『講座 心理学』四『知覚』東大出版会、一九七〇年所収、二四五ページ)。ただし引用文中の()の補充は種村による。

五 メルロー・ポンティの現象学的知覚理論(2)

——「現象野」と知覚のバースペクティブ性——

ポンティの名著『知覚の現象学』序論の中に、古典的心理学の知覚論ならびにゲシュタルト理論を検討し批判したあとで、「現象野」という主題のもとに、ポンティ自身の知覚に関する基本的な立場が叙述されている。ゲシュタルト心理学による恒常性仮説批判をつうじて開かれたこの「現象野」という地平を、科学的諸概念による歪んだ説明から解放してもっとよく限定すること、これが知覚論の課題だ、と。ポンティのこの「現象野」という概念は、後期フッサールとの関係を知る者からみれば、それほど難解なしろものではなくて、しばしば強調されるように、「科学の諸活動にその十全な意味を与え、科学の諸活動がつねに還ってゆく意識の前科学的な生活」⁽¹⁾を表現するものにほかならない。これはまた、客観的世界の独断的な信憑にもとづく科学的な先入見をのりこえることによつて発見される、知覚に経験されているままの世界、「生きられる世界」だともいいかえられる。これを聞かぎり、この現象野なるものは、体験主義的理解(了解)にもとづく、ずいぶん主體的な概念であることを知らされる。後期フッサールの「生活世界」と同じだ、とみる論者がいる

のも不思議ではない。世界がわれわれの経験から離れて存在しえぬ、とする立場が、現象学の現象学たるゆえんであることを考えれば、現象野とは、フッサールのいう「前科学的・前述定的経験」の総体だということにもなるう。

ポンティの言うには、もとよりこの現象野は、客観的世界の存在を素朴にうけいられている自然的思惟にも、地平として現前しているのだが、それが経験論や科学的認識からする構築物によつて了解不可能にさせられてしまう。すなわち彼の非難の核心は、たとえば、或る風景や対象や身体のもつ感性的な外観に現われ出ている〈陽気さ〉や〈物悲しさ〉、〈快活さ〉や〈陰うつさ〉の風貌、苦痛や怒りの表情などが、経験論による原子論的説明や、科学による計量的な概念規定によつて消去されてしまう、という点にあるのだ。知覚が表現しているこの意味的な特性をそのまま保全するには、けっきょく、それを「記述」するしかない。「説明」や「分析」は、知覚の中に含まれる対象意味の豊かさを破壊するだけだ、と。ポンティが、しきりに知覚の記述的性格を強調するのも、自然科学の規定にはおさまりきらない知覚の個性的・人間的な意味、文化的な諸特質を擁護しようとするからである。この点に、つまり知覚に内在する多様な意味をそのまま顕在化させようとする意図のうちに、ポンティの知覚論の第一の主特徴があることを確認できるだろう。

私は、これに関して、知覚の中に、人間に深くかわる「生活上の意味」が含まれていることがポンティによって示唆されている（観想的で情緒主義的な見地からとはいえ）かぎり、そしてそのかぎりだけで、彼の論述に同意したい。実際、知覚のはたらきは、人間生活の中に深く組みこまれており、知覚の対象はすべて、われわれ人間の要求やその実現行動と結びついている。ルビンシュティンも言う通り、知覚の生活上の意味、生活の中ではたすその役割を解明せずしては、知覚の完成した心理学的性格づけを与えたことにはならぬ⁽³⁾。だが、この生活上の意味なるものは、たしかに物理・化学的分析の対象にならぬのではけつしてない。社会心理学的な接近や広義の認識論的な洞察をつうじてとり出されうるものであって、ポンティのいう「記述」で事がすむわけではないのである。

次に、これもフッサールの「射映」概念の継承といつてよいが、知覚のパースペクティブ性についての議論が注目される（現象学者が、「パースペクティブの理論としての現象学」と言うぐらゐだから、この論点はとりわけ大切だ）。ポンティの「知覚のパースペクティブ性」説の中には、すべての物についての人間の知覚は、かならず或る視点、特定の展望（パースペクティブ）のもとでしか行なわれないこと、さら

に、知覚の対象は、直接には知覚されていないその周囲の地平のもとでのみ現われうること（いわゆる「対象・地平」構造）が含意されている。身近な例でいえば、或る家を見る時、前面からは玄関、背面にまわればテラス、高所から見れば一定の色をもつ屋根が現われてくる。さらに、その家の内部をくまなく探索すれば、さびついた配水管をもち、頑丈な土台をそなえ、時には亀裂のはいった天井をもっていることが知られる。とすると、家という対象は、一定の視点からは目に見えはしない諸側面の総合（推定的でしかない地平の総合）を背景にもつ、さまざまな視覚的現われの一系列、しかも無限に充実されゆくがけつして完結しない一系列だということになる。

知覚のこうした性質の強調によって、ポンティは、一つには、超越論的主観が対象知覚の全体を一挙に完結したしかたで与えることを認めた、超越論的哲学にたいする異議を表明したのであった。それとともに、彼は、こうした展望を離れて対象の存在は考えられぬ、という見地から、「存在にとりつかれて、自分の経験の展望性を忘れてしまう」常識的思考や科学の思考（その原理は実は唯物論なのだが⁽⁵⁾）にたいする批判としても、この論理を提出したのである。

とくに科学的思考は、ポンティによれば、或る対象を自立的な存在として十全な意味で措定せんとするために、さまざま

まな展望をつうじて与えられる当の対象についての諸経験を、一義的な永遠不変の意味にまで構成してしまう。科学的思考（量的な規定や因果的な規定を重視する）による、いつでもどこでも万人に通用する普遍的な対象意味の形成は、フッサールにならって「科学の理念化」と呼ばれているが、この理念化によって、個性的な知覚経験との接触が失われ、現実の生きいきとした身体や対象ではなく、理念としての身体や対象が語られるだけになるのだ、と。

だが、一見説得力のあるこの「知覚のパースペクティブ」理論も、少し反省してみれば、多くの問題点にとりつかれていることが発見できるだろう。結論を先にいおう。この理論の致命的な欠陥は、そもそも認識という作業が成り立つには絶対に必要な外的世界の存在を前提すること（いいかえれば主観―客観関係）を独断的だと非難し、科学によって日々新たに確証される物質的自然の客観性（実際のところ物質の客観性はまさに一義的である）の主張をも科学的思考による「理念化」の結果だとみなし、實在的諸対象をパースペクティブの集合へと解消させてしまう、文字通りの現象主義のうちにある。一定の展望を離れては世界や事物の自体存在は無意味であるから、このパースペクティブ性は、同時に世界や事物の本質的特性でもあるとされ、本来は認識論的領域でのみまだしも意義と内容をもちえた「パースペクティブ」概念は、

かくて、一種の存在論的概念へと巧妙に転化されてしまう。⁽⁷⁾だから、「知覚のパースペクティブ性」の足場からとび離れて、「世界のパースペクティブ性」などという、現象学者の間でしか通用しない奇妙な論理が、こともなげに提唱されることにもなったのである。

また、対象についての現われが、限りなく積み重ねられていくとしても、展望はけっして完結しない、というパースペクティブの未完結性の主張は、対象そのものの本質を把握できるといふ確信にたいする異議申し立てにつながり、認識の目標である対象の一義的規定への嫌悪と相まって、事実上不可知論を用意するものだ、といってよい。しかもポンティエは、生きられる知覚の個人的主体的特質を固執するあまり、科学的規定による知覚の本性についての一般化（上述の「理念化」の作業が拒否されている。こうして、対象の感性的で具体的な姿から遠ざかることによって真実性を失うかに見える真の抽象や分析が、かえってより深く対象の構造をとらえ真理へと接近するものだという、あの科学的認識固有の積極的側面が無視されてしまうのである。知覚が含む多様な意味を自然科学的に規定された意味へと還元する「科学主義」にたいする批判（ポンティエのこの批判は鋭く、そして正しい）が、けっさく科学一般への批判におきかえられるところに、ポンティエ知覚論の重大な落とし穴がある。

ところで、身体をもつ人間にあっては、知覚経験は身体を通しての身体そのものの経験であるから、知覚論は身体論としても展開されなければならない。知覚に関するポンティ説の上述の特色も限界も、身体論の中で再び拡大された新しい形態で示されることになる。最後にそれを見てみよう。

- (1) Phénoménologie de la perception p. 71
- (2) *ibid.* p. 31～32
- (3) ルビンシュティン、前掲書、邦訳、上二四七ページ。
- (4) 新田義弘「パースペクティブの理論としての現象学」(日本哲学会編『哲学』第三〇号所収)。
- (5) *ibid.* p. 85～86
- (6) *ibid.* p. 85～86
- (7) La structure du comportement (『行動の構造』(P. U. F.) p. 201, 新田義弘前掲論文(『哲学』第三〇号、六三三ページ)。

六 現象学的身体論の功罪

メルロー・ポンティの身体論の特色は、第一に、デカルト的な身心二元論に抗して、意識によって浸透された身体(同時に、身体のうち¹⁾に拡散している意識)を主張するところにある。この考えは、身体を意識から分離された物的対象としてつかまえないことであり、また、身体のはたらきを、刺激(たとえば或る波長をもつ光)―受容器(網膜の特定部位)―伝

導路(視神経)―記録器官(脳中枢)という一連の因果的依存関係によって説明する機械論的生理学に与しない、ということである。現代生理学は、脳中枢ないし伝導路の損傷が、或る特定の感覚的性質の喪失をもたらすのではなく、機能の脱分化をひきおこす(色彩感覚の例をひけば、黄や赤という特別の色が消失するのではなく、スペクトルが四色へ、さらには灰色一色へと単純化するという進行)ことを明らかにしている。ポンティは、この実験成果をふまえながら、「要素的な諸刺激が相互の間で自然発生的に体制化されるのしかた」こそが、同一感官の諸興奮の相違をつくり出すのであり、上記の損傷はこの体制化をこそ破壊するものだ、と結論づけた。この「体制化」理論にもとづけば、諸刺激を受容するにさいしても或る刺激形態を能動的に把握している有機体のはたらきが気づかれ、脳もまた、物理・生理的過程の末端に位置する一存在ではなく、一つの「形態化の場」⁽¹⁾という意義をもつことになる。

このような見解は、多くの点で、現代唯物論とも共通するものをもっている。なぜなら、現代の唯物論的認識論は、知覚を単なる外的刺激の受容と機械的な登録としてとらえず、その能動性や構造性を大いに重視するし、しかも、知覚のこの特性が、なによりも脳の分析・総合・概括の活動に由来することを明らかにしているからである。⁽²⁾

ところが、機械論的生理学をきびしく批判したうえで、上記の「形態化」の過程を明らかにせねばならず、そのために身体における「生理的なもの」と「心理的なもの」との関係は今こそ問わねばならぬこの時に、ポンティは、この過程や心理・生理の関係を第三者の立場から対象的にとらえることはできぬ、と言ひ、「私が生きた身体の機能を了解することができるのは、ただ私自身でその身体の機能を完うすることによつてのみであり……」⁽³⁾として、認識にもとづく問題の解明を回避してしまふ。すなわち、ここでも、機械論に立つ科学への批判は、いっさいの科学的究明の無意味さの主張と直結させられている。ポンティの独自性は、科学に見切りをつけて、自らの身体を「生きる」という態度表明のうちに現われ出ること、知覚論の場合と変わらない。こうして、彼に残されるのは、身体についての現象学的解釈だけとなる。

メルロ・ポンティの身体論の第二の特色は、まさに、この現象学的解釈（のちに「実存的分析」と呼ばれる）による「世界内存在としての身体」の主張であらう。身体が世界内存在であるとは、ポンティの言によれば、身体が一つの世界に属し、自らの置かれている状況の意味に自らを調節していることであるが、これを言いかえれば、身体的存在である諸個人が、固有の制度や習俗をもつ社会的諸関係の中に組み込まれている、ということにほかならない。この場合の「世

界」とは、現象学の実在や対象がそうであるように、身体が志向する身体にとつての世界、人間が無自覚的にその中で立居ふるまいをするなじみ深い世界のことであつて、誤解をおそれずに言えば、いわゆる文化的環境世界の域を出るものではない（だからこそ、身体のあらゆる表現運動が、もともと血のつながっているこの世界との一元的なきずなの外で、行なわれるはずはないわけである）。

この「世界内存在」としての身体の特質を示さんがために、ポンティは、「幻影肢」という身体現象をとり上げてゐる。四肢切断の手術を受けた人が、その断端から大脳にいたる経路上で生じた或る刺激によつて、実際には存在しない腕なり脚の幻影肢を感じる、という有名なこの現象は、ポンティによれば、どんな生理学的説明や心理学的説明によつてもとき明かされない。これらに代えて、彼の与える現象学的解釈はどういうものか。その要点を記そう。私という人間は、世界をつうじて自分の身体を意識し、身体を手段として世界を意識している。こういう身体・世界の一体的関係のもとで、私は、手足の切断や欠損にもめげず、今までと同じように世界へ向かいつつけている。ところが、「私のふだんの世界が、私の中に習慣的な志向をよびおこすその瞬間に、私が四肢を切断された場合では、私は実際にはその世界とはや合体できなくなっている」ことに気づかされる。そこで病人

は、「自分の損傷を否認するまさにそのかぎりでその損傷を知っており、また彼がそれを知っているまさにそのかぎりですれを否認する」。こうした逆説の結果として、幻影肢現象が成立するのだ、と。

ポンティは、この現象を、さらに「習慣的身体と現勢的身体」という身体の二層理論や、精神分析でよく扱われる「抑圧」現象などとも結びつけて、やや突っこんだ独自の解釈を試みている。いづれにせよ、おおむね、顕在的な現実にはたいする潜在的な状況（現象学用語では「非人称的な世界」）の、あるいは自覚的な思考にたいする無意識的な習慣の抵抗・反乱、といった図式が提出されている点に特徴がある。

「世界内存在」の見地からするこの種の解釈は、たしかに、かならずしも無意味とはいえず、社会心理学や社会病理学の「方法」として適切な位置づけをされるならば、むしろ事象の真実の一面を鋭くいいあてることにもなるだろう。だが、こうしたいわゆる現象学的了解によって、「幻影肢」現象や身体運動一般の本性が全面的にくみ尽くされうるとは、私には考えられない。ことに科学的分析を曲解への道だと斥けたうえで「世界内存在」説であればなおのこと、それは、あらゆる角度から種々の方法を動員して身体運動の諸条件をとき明かそうとする科学的な探究を、かえって思弁的解釈によって閉ざすことになりかねない大きな危険性をはらん

でいる。事象の「記述」や「了解」は、事象把握のほんの出発点であって、到達点ではない。

さて、メルロー・ポンティの身体論の特色にかかわって、最後に、「身体図式」「身体空間」の考えに触れておく必要があるだろう。身体は、ポンティによると、私にとっては、空間の中に並置された諸器官の寄せ集めではなく、全体が諸部分に先だつような現象（知覚と同じように一つの「形態」）である。しかも、私は自分の手足の一つひとつの位置を、それがどんな状況下であれ（たとえば、テーブルに手を突いて立ってしようと、歩いたり走ったりしてしようと）、なにも距離や角度についての知的計算によらないで、一挙に捕捉しえている（さらに身体が触れている諸対象の位置や形状についても、同じことがいえる）。「身体図式」とは、このような自己の身体とその有機的諸部分との相互関係についての、直接的な知らないしその能力をさすのであるが、ポンティは、こうしたことが可能なのは、身体そのものが、世界内で自らの任務や目的に向けてたえず身構え、運動しているからだ、と説明している。だから、身体の運動の特徴は、外的諸対象のもっている位置の空間性とはことなつた、身体独自の空間性（状況の空間性⁵）を作り出す点にある。

身体図式、身体空間の概念は、その規定の曖昧さのゆえに、まだかならずしも学問上の市民権を得ているとはいえない

いが、身体およびその運動の特質を概念的に把握するうえで、今後一つの指針にはなりうる内実をもっている。とくに「習慣」をめぐる問題に身体図式の考えから接近して、習慣とは「身体的努力にのみゆだねられる知」であり、習慣の獲得とは「身体図式の組み直しおよび更新」である⁽⁶⁾と指摘している点などは、注目に値しよう。

しかしながら、身体とその活動のきわだった特徴についての指摘は、ポンティにあつては、身体こそが世界の中心を占めようという、身体による世界構成の思想の伏線にもなっていることに注意しなければならぬ。なるほど、「もし私が身体をもたなければ、私にとって空間は存在しないことになるだろう」という言明にとどまるならば（それも空間の存在認識における身体の意義に限定されるかぎりで）、まだしも一つの卓見として人びとの納得をうるだろう。しかるに、身体は空間や時間の中にあるのではなく、空間や時間の中に住みこむのだ、とか、客観的空間は身体空間の顕在化でしかなく、より根源的な身体空間から意味を受けとることによって存立しうるのだ、とか語られる時、そこに理論的節度からの大きな逸脱を見ないわけにはいかない。なぜなら、客観的空間、客観的時間と言いながら、物質の存在様式としての空間や時間の客観性を言葉の最も厳密な意味で受けとっていないばかりか、身体という自然的かつ社会的存在の歴史的形成過程を完全に度外視しているからである。

ポンティの身体観の中に、世界を映し世界を表出する基体としてのライブニッツのモナドの影を見ることは、十分可能だ。身体はどこからも与えられぬ一つの意味を自分から分泌するのだ、という主張など、その最もよき例だろう。しかし、個々の身体がになつている「意味」とは、物質的な富を生産し、そのために必要な社会関係をとり結び、その中でさまざまなイデオロギーを創出してきた、人類の歴史的社会的な総経験の凝縮物としてのみ成立していることをつかむならば、この種の主張の虚妄性にも、容易に気づくことができるだろう。かくて今や、メルロー・ポンティの議論は、総じて「身体主義的観念論」と名づけても不当でないことを、われわれは知りうるのである。

- (1) *Phénoménologie de la perception* p. 87~90
- (2) ルビンシュテイン、前掲書、邦訳一三八ページ、A・コー
ジング編『マルクス主義哲学、教科書』邦訳、下七八二~七八
五ページ、等を参照のこと。
- (3) *ibid.* p. 90
- (4) *ibid.* p. 96~97
- (5) *ibid.* p. 116
- (6) *ibid.* p. 166 & p. 168
- (7) *ibid.* p. 118~119 & p. 162
- (8) *ibid.* p. 230

おわりに

現象学という哲学的立場を、それを信奉する現象学者自身ですら一義的に決定できぬと告白せざるをえない現実からすれば、この学派の外にある者にはなおのこと、その正体の何たるかをつかむことは至難のわざに近い。それでもなお、知覚の問題にしばって、現象学派の峰に立つ二人の哲学者の所論を大まかに検討したこの小論の範囲でも、その主な特徴を浮かびあがらせることはできたと思う。

超越論的主観性を世界経験の主体にすえることによって、普遍学としての超越論的現象学を求めつづけたフッサールと、絶対主観を排し、前科学的経験の具体的な様相の反省と

記述的解明を現象学の課題とみなしたメルロ・ポンティとの間には、現象学という哲学についてのとらえ方にそれなりの差は生じているが、同時に、なお両者の間に流れる原則的なものを指摘することはそれほどむずかしくない。客観的世界の存在の独断的信憑と、自然科学的認識に特有な因果的思考方法へのはげしい否認の態度は、彼らの知覚や身体に関する解釈の途上で、われわれがいくども直面させられる事実である。加えて、体験や知覚経験の明証性・根源性の主張と相まって、個々の感覚的事実に先だつ意味的全体が強調され、けつきよく存在が意味へ、本質は展望という現象へ帰着させられるのも、この学派のゆるがぬ基本特徴といってよいだろう。

しかし、すでに触れたように、世界の物質性ないし客観性

現代認識論と弁証法

汐文社

瀬戸 明著 唯物論のもっとも重要な領域の一つである認識論と弁証法の根本問題を、科学Ⅱ技術革命の進展や現実が提起している新しい理論問題をふまえて検討するとともに、実践的唯物論の立場から現代認識論の再構成をめざす待望の労作。 四六判／一五〇〇円

論理学

仲本章夫著 レーニンによる論理学、弁証法及び認識論の同一性の思想についてのソ連邦の論争を検討しながら、既存の論理体系を整理し、弁証法的唯物論の立場からこれを発展させるための「科学研究の論理学」の構想を大胆に提起する。 B6判／二二〇〇円

は、知覚にも身体にも意味にも解消できぬ絶対的所与なのであって、この前提に立たぬ現象主義的立場から、事象そのものの追求がどんなに叫ばれても、また前科学的経験の普遍的構造の開示がどんなに意気高くめざされても、結果的に捕捉されるものは、事象の客観的な構造や本質ではなくて、人間によってあらかじめ投げ入れられた意味でしかないだろう。現象学は、事象の客観的諸条件を、その生成発展の必然性を明らかにする学ではない。人間（個人であれ、相互主観であれ）にとっての事象の意味を、なぜそれが特定の階級社会や国家制度や習俗の下で、現実生活するわれわれの行動や態度や意識のうちに定着しえたのかを、実証的に（時には因果的に、時には発展の内的必然性において）究明せず、ただそれが意識に現われてくるがままに、現象学は記述了解するのである。この学派にとっては、自然や社会をつらぬく諸法則や基本動向の発見などは思いもよらぬことであって、意識から独立した現実の客観的諸関係を概念的に把握するための、存在の論理学なるもの（もちろんこれは実存主義的存在論とは異質だ）が現象学に欠けているのも、ゆえなしとしない。因果的思考や因果性のカテゴリが、意識や身体の諸現象をとき明かすうえで不十分な役割しかはたせないことは事実である。だが、現象学ではそれらの欠陥や無力さばかりが強調されて、いつこうに事象の全体性や有機性をつか

む論理（この点ではヘーゲルの苦勞が想起さるべきだ）が提出されないのも、そこに由来している。

現象学とは、単に哲学上の一流派ではなく、広く知の全領域を包括し変革するような現代の知的革新の運動だ、と多くの現象学者は言う。しかし、これはまことに僭越だ。現象学は、その根本的な立脚点を変えぬかぎり、いつまでも唯物論の対抗思想の一つにとどまるだろう。そして、記述と了解によってしばしば現状追認に終わりがねない現象学的方法は、対象認識の限られた一方法であることを忘れて、事象理解の根本的方法だと宣するような越権をおかすならば、厳密な意味での科学的方法ないし発見の論理たらんとする弁証法的唯物論的方法と、今後ますますシビアな対立をあらわにすることだろう。

（たねむら かんじ 鹿児島大学・倫理学）

エッセイ

追憶 出 隆 先生

高 田 求

阿佐谷の河北病院にお見舞いにいったとき、先生の意識はもうなかばもうろうとしていた。それでも先生は私を認め、夢うつつのなかでの将棋の相手を私に命じた。というより、ホー・チ・ミン相手に先生が将棋をさす、その助手をつとめさせられた。

将棋のできない私がそういうことをさせられたのは、かつて幾度か私が、将棋について、のホー・チ・ミンの詩の話を先生とかわしたことがあるためだったろう。ホー・チ・ミンの詩といえば、「走路才知行路難、重山之外又重山」という彼の獄中詩も、たいへん先生の氣にいらっていた。「道を歩いて始めて知った、道を歩くことの困難を。山また山こえれば山また山」というところ

であろうか。『出隆自伝』の続篇はこの詩句で結ばれているし、よく色紙にも書かれた。「出」という文字をもじって「山々生」と署名することが前からよくあったこともこの詩句に特別な親しみを先生が感じた理由であると思うが。

二度めにお見舞いにいったときは、もうほとんど意識はなかった。わずかに残った意識のなかでは、苦しさとの格闘、というより「喧嘩」がくりかえされていた。ふだんから枯木のおもむきがあった先生の脚はいよいよ枯木さながらであった。

そのつぎに私が見たのは、もうデス・マスクをとる直前の先生の顔であった。それはすぎとおるように蒼く、おちくぼんだ目

はかたく閉じられ、頬骨と鼻とがひときわ高かった。

葬式ならぬ追悼式には、会場の間近にいながら、ぬけられぬ仕事のために私は出席できなかったが、出席した家人から模様をきいた。前代未聞の「本人あいさつ」が録音テープで流され、一同大笑いしたということを、私も大笑いしてききながら、いかにも先生らしいと思った。

もう二八年まえになる。十二月の午後の日はずでにかなりかげつていた。その日、私は、同年のメーデー事件で逮捕されて以来八ヵ月ほど入れられていた小菅拘留所を保釈で出た。門のところには、学友たちの一団が出迎えてくれていた。そのなかに私は、ひととき背の高い一人の影を認めた。どうした加減か、それを私は、そんなところに来ているはずがない（と思えた）今は亡い仏文科のH君と錯覚した。意外さに、思わず「やあ、やあ」と声をあげて、しっかりとその手をにぎった。とまどったようにその影は、上半身を傾けるようにしながら私の手をにぎりかえてふった。それは、H君ではなく、出先生であった。

そのまま私は出先生のお宅にひきとられ、そこで正月を越した。何であんな錯覚をしたのか、わからない。ついにそれに ついては、先生に告げないままにおわった。

私が哲学の本格的な勉強らしいものをしたのは、大学においてではなく、先生のお宅においてである。大学では、私はほとんど授業に出なかったし、入学したつぎの年に、先生は都知事選立候補のため大学をやめた。――断続的に、都合何年間かよったろうか。そのつど、幾人かの先輩・友人といっしょになって、『ドイツ・イデオロギー』やヘーゲルの『精神現象学』『大論理学』などの講読と、古代・中世哲学史の講義をしていた。マルクス・アウレリウスの『自省録』やスピノザの『エチカ』の講読もそこには織りこまれた。

とくに忘れられないのは『大論理学』の講読である。それが始まったのは、たしか六〇年代のはじめであった。「ヘーゲルはわしにはようわからん」といいながらの先生の読解ぶりは、私に目を見はらせた。それは、一語一語をたんねんに追ひ、それらを、あるいはギリシャ語、ラテン語に還元

してとらえ、あるいは語源的・語義的なふくらみにおいてとらえ、あるいはそれらの日常的な用法においてとらえ、このようにしてそこにあるさまざまなニュアンスを読みとりながらパラフレーズしていくというもので、これは、先生が英国留学中、ジョアキム教授のアリストテレス講読にちなんで、そこで体得したものらしいが、このやりかたで先生は、みずから十幾冊もの『大論理学』ノートをこしらえた。私は、古典の読みかたというものを初めて知ったように思った。私はそのノートをうつしとり、それをさらに自分流にいかえたり、つけたしたりしながら、私なりの『大論理学』ノートをこしらえはじめたが、それは量においても先生のノートの足もとにもおよびぬままにおわっている。

『自伝』の解説にも書いたことだが、私は先生の思想の歩みの軸を、日本自然主義の精神に見出すものである。それは先生にながらく接触してきた私の皮膚感覚ともいうべきものであるが、先生の文体にも言動・生活にも、それはおのずとにじみでていた。そして日本自然主義、それはたんに

文芸上の一潮流にすぎないものではなく、かつて石川啄木が指摘したように思想そのものであり、哲学そのものであった。それが先生を自覚的な唯物論にたどりつかせ、科学的社会主義にたどりつかせたのであった。そして、先生が日本共産黨員としてありつづけることができなかったのも、この自然主義の尻尾のせいであった。その点で私は何度か先生と押し問答をくりかえしたけれども、それは無効であった。無効であるということとは「自然主義者」出隆を知ることとして、始めからほぼ見当がついていた。――それを私は残念に思うけれども、しかしそれは、私が先生の「弟子」を名乗ることを恥じとさせるものではないさかもない。私が恥じとするのは、私が出先生の遺産をわがものとしうるには、いまだあまりにもとぼしいということである。

かつて私は、ある思いにかられて、あまり人目につかない場所に「出隆論序章」と題する雑文を書いた。そこに私は長々と、モーセの死について記した『申命記』の文章を書きぬいた。モーセは「イスラエルの民をみちびきてエジプトを出でしめ、紅海

の水をわたらしめ」ながら、みずからはついにカナンの地に入ることを許されず、モアブの地に死んだとされる。

「エホバすなわちモーセをさそいてモアブの平野よりネボ山にのぼらしめたまう。

モーセ、エリコに対するピスガのいただきにいたりければ、エホバ彼にギレアドの全地をダンまで示し、ナフタリの全地、エフライムとマナセの地、およびユダの全地を西の海まで示し、南の地とシユロの町なるエリコの谷の原をゾアルまで示して言いたまひけるは、我がアブラハム、イサク、ヤコブにむかい、これを汝の子孫に与えんと言いて誓いたりし地はこれなり、我、汝をしてこれを汝の目に見ることを得せしむ、されど汝はかしこにわたりゆくを得ずと。かくの如くエホバのしもべモーセは、エホバの言葉の如くモアブの地に死ねり。エホバ、ベテオベルに対するモアブの地の谷にこれを葬りたまえり。今日までその墓を知る人なし」

先生をモーセにたとえたりしたら、叱られるだろうことはわかつている。しかし、ある意味でモーセたりえたとすれば、それは先生の本懐でもあるだろう。「先生」と

いわれるものは文字どおりのバイダゴース、すなわち子どものお守、あるいは渡し守であるべきだ、と先生はつねに言っていたのだから。

『申命記』にはつづけて書かれている

——「イスラエルの人びと、モアブの地において三十日の間モーセのために歎きをなしけるが、モーセのために歎き悲しむ日ついに満てり」と。『ヨシヤ記』によれば、そのときすでにヨシヤは「民のつかさ人たちに命じ、陣営のなかをゆきめぐり、民に命じて三日のうちに進みゆくべく糧をととのえしめ」ていた。ヨシヤは「かつてモーセその手を彼の上におきしによりて心に知恵の満てる者」であつたとされる。

私はヨシヤなどという柄ではない。そのことはよくよく承知している。しかし、出先生に親しむことなく育った若い世代のなかに、狭い意味での「哲学」の範囲に限られない広く鋭い問題意識と知識をそなえ、哲学史の読みにおいても古典の読みにおいてもぬきんでた力をもつ人びとが多数育ってきていることを私は知っている。それらの人びとの活動は、本誌の紙面をもやがてリードするようになるだろう。私はそ

れをこの上もなく心強く思うと同時に、この人びとの活動をさらに実りおおいゆたかなものとするためにも、出先生から学びとったものを自分なりに消化し具体化して、これらの人びとに伝えていくことを、年代からいって先生の「最後の弟子」の一人である私の義務の一つであるとひそかに考えるものである。

出先生がその「ピスガのいただき」から見たたしものなかに、いまだに私たちが自分たちの足で確かめえていないものがおおくふくまれているとも私は感じる。たとえば、「世界観序説」(著作集第二巻所収)、「性と哲学についての素面の酔話」(同第五巻所収)などのなかに、私はそのスケッチが収められているのを感じる。

おなじころ先生が書いた「哲学者であること」(著作集第二巻所収)も私には忘れられない文章である。そこには哲学と哲学者との関係が「おわい」と「おわい屋」、「魚」と「魚屋」、「芸」と「芸者」などの関係をもひきあいだしながら、裏から表から、縦から横から、苦渋を秘めた軽妙さをもって論じられていた……。

(たかたもとむ 労働者教育協会・哲学)

生活のなかにたつ哲学を

楊 井 英 一

今日の唯物論とその哲学に、ある消極的なものがありはしないだろうか。東京唯物論研究会での座談会「唯物論の現代的課題をめぐって」⁽¹⁾から。中村「……イデオロギー対立を唯物論対観念論というかたちでとらえるのは、時代遅れというたらかたしいですが、それに近い必ずしも積極的な面をもたないという方だということなのかどうか……」、秋間「……イデオロギー闘争を唯物論と観念論という図式でやるのがいいのかどうかという、そういうためらいとか恐れというか、そういう消極性が生れていると思う……これは哲学の分野というよりかむしろ一般的なイデオロギー闘争の場合のことかもしれないが、とにかく消極

性がある……」⁽²⁾、中村「哲学の分野では観念論対唯物論ではこちらが押されている……：たしかにそういう状況が存在すると思えます。歴史では逆ですね。むしろやっつけている」⁽³⁾、大丸「やっつけているとは必ずしもいえない。……唯物論を旗印としていない。……唯物論と観念論という思想闘争図式、闘争路線はとっていない……歴史学の戦線では」「まさに民主主義対反民主主義、あるいは科学的か非科学的かという図式・路線を大体においてとっています」⁽⁴⁾、大沼「自由な科学論争というのかしら、そういうものが保証されるようにしていけば、いいわけでしょう。マルクス主義であろうが何であろうがそれを保証して論争によって

勝負をきめることがね」⁽⁵⁾、河村「イデオロギー的に異なる立場が互いに批判をもちながら同時に相手の活動を保証しあって、学問上の自由競争によって成果をかちとっていくことが重要だ」⁽⁶⁾と。全国的な唯物論研究会の戦後二回目の再建を前にして、幅広く組織するための配慮なのかもしれないが、これでは唯物論が科学の圏外におしだされているかのようだ。ここでは唯物論の主體的なものはどうなっているのだろうか。レーニンが「爪一本でもひっかかったら、もうその小鳥はたすからない」⁽⁷⁾とまで、厳格に擁護しようとした唯物論哲学の主體的なものはどうなったのだろうか。この哲学の諸原則の擁護と、科学の自由な研究活動とは両立しえないのだろうか。真理にたいして、どこまでも誠実であることと、人間にたいして、どこまでも誠実であることとが、かさなりあうことは、全く必然的なことである。これを科学として保障するのが、それこそ唯物論の哲学であろうに。弁証法的唯物論を地で行っているはずの社会主義の国ぐにで、大国主義がなかなか克服されなかったりなどしては、唯物論の研究者に、あるためらいも起きようという

もの。こういう事態はいつかは克服されるだろうが、さしあたって、哲学の焦点を求めながら、この事態を考える手がかりもさぐってみたい。

マルクス・エンゲルスの哲学の主体的なものはないのか。その到達点はどうなっているのか。エンゲルスは「こうして、自然と歴史とから追放された哲学にとって、もしまだなにか残るものがあるとすれば、それは純粋な思想の領域だけである。すなわち、思考過程そのものの諸法則についての理論、つまり、論理学と弁証法である」と哲学を規定している。これは単に『フォイエルバッハ論』の総括結語であるだけでなく、エンゲルスの四〇年にわたる哲学についての全業績をつらぬいている理念でさえある。『ドイツ・イデオロギー』では「自立的な哲学は現実の叙述とともに糧道をたれる」と。『反デューリング論』と『空想から科学へ』では「近代唯物論は本質的に弁証法的であって、もはや他の諸科学のうえに立つ哲学を必要としない。……これまでの哲学の全体の中で、そのときになおひきつづき独立のものとしてのこののは、思维とその諸法則とにかんする学問

——すなわち形式論理学と弁証法である。その他は、すべて自然と歴史とにかんする実証科学に解消してしまう」(1)。『自然の弁証法』では「自然科学者は哲学を無視したり罵倒したりすることで哲学から解放されるものと思ひこんでいる。ところが彼らも思考なしにはさきすすまないし、思考のためには思考規定を必要とする」「自然科学と歴史科学とが弁証法を自己のうちにとり入れるようになってはじめて、哲学的がらぐたのいっさいは——思考の純然たる学説のほかは——よけいなものとなり、実証的な科学のなかに消滅してしまうのである」と。

レーニンはもちろんこの哲学規定を追認している。「弁証法的唯物論は、『他の諸科学のうえにたつ哲学を必要としない』。これまでの哲学のうちでなおひきつづいて残るのは、『思维とその諸法則とにかんする学問——すなわち形式論理学と弁証法』である」と。冒頭でふれた消極性は、唯物論の哲学がまだこの規定以前の段階にあって、世界観との区別をあいまいにしていることからきているのではなからうか。というのは、科学的世界観は各個別科学の発展

に媒介されはじめて、その発展を保障されるのだから、世界観そく哲学となっていると、哲学はいつも他の諸科学とその実践のあとをおっかけていなければならぬだろうから。科学的世界観をくみわたるのに、もし実証科学の対象になりにえない何かがあるとすれば、それこそ觀念論にたいして唯物論の敗北宣言が必要となってくる。

唯物論の哲学がエンゲルスの規定のもとにあれば、日常生活におけるこの哲学のあり方は、かわってくるだろう。この哲学の諸原則と「フォイエルバッハにかんするテーゼ」などから確認できる諸命題、すなわち、客観的存在として人間自身が認識の対象であり、その認識可能についての主張。人間自身が変革の対象であること。その一人ひとりが客観的な社会発展の法則のないう手であること。などは、マルクス主義の他の構成要素とともに、哲学を日常生活の場にたたすものであり、人間が人間をほんとうに人間として取扱うことを可能にし、人びとが自分自身から自由になることに道を開くものであろう。

思考の科学であるこの哲学の対象は、エンゲルスが「人間を動かすものがすべてそ

の頭脳を通過しなければならぬということは、なんとしても避けるわけにはいかない……外界が人間におよぼす影響は、人間の頭脳のうちに表現され、もろもろの感情、思想、衝動、意志決定として、要するに『観念の流れ』として反映され、そしてこうした形をとって『観念の力』となる⁽¹⁾といっている、この「観念の流れ」であり「観念の力」である。この哲学の端初は、思考の主体である人間が一人の例外もなく、ゆるがぬ存在として確定される。「われわれが出发点としているところの諸前提は……どんな教条でもなく……現実的な前提である。それは現実的個人、彼らの行動、および彼らの物質的生活諸条件——既存的生活諸条件ならびに彼ら自身の行動によって産出された生活諸条件——である。したがってこれらの前提は純経験的な方法で確かめるものである⁽²⁾」。

その人間は集団の一員であってはじめて人間であり、家族、地域社会、企業体、自治体、そして、小はむらから、大は国際的な、文化、社会、政治などの諸集団に属している。その各個人と各集団の合法的、科学的なあり方は、構成員がそれぞれとら

えている事実を、お互いにだしあい、おかれている条件を、個々にも、全体としても把握しあい、それらを総括しえる諸理論をだしあつてゆく、その度合いにかかつている。事実と道理にもとづいて真理がとらえられてゆくとき、その個人と集団にとつて、自由と民主主義がより保障されておればおるほど、そこでの真理はより高次のものとなつてゆく。こうして、自由と民主主義は、社会的なもの、政治的なもの、人権として、そうあるべきものであるだけでなく、人間生活に合法的な道を、人類進歩の道を、科学を人間に保障する人間集団のあり方を、しめす必然的なものとして脚光をうける。人間が、その集団が、そして政治が、どこまで自由と民主主義をものにしていくかによって、その進歩の段階を画してゆく。統一戦線も社会主義も、客観的な合法的なものをどこまでマスターしているかにかかつており、それはまた、自由と民主主義の社会的定着度にかかつている。レーニンは「ある一定の、問題になっていることについての、ある人の判断がより自由であればあるほど、この判断の内容はそれだけ大きな必然性をもって規定されるこ

とになる⁽³⁾」といっている。自由と民主主義は人びとに科学を保障する道である。はじめに引用した座談会の結論の一つである、科学についての自由な論争の保障ということは、唯物論哲学がその本来の規定のもとに立つときには、きわめて積極的な内容のものとなり、科学にとって必然性をもったものとなる。

すべての人間が例外なく、そのなかのどれかにはいつているその人間集団のあり方は、それぞれ客観的な法則のもとにある。その客観的なものが、どこまで意識づけられているか、習慣・しきたりから、明文化した規約をもつまで、多様である。その集団が科学そのものをめざしているときには、その集団は自己の実践の検証を可能にする保障を不可欠としている。社会主義国における今日の否定的な面は、その国の科学的路線に責任のあるそれぞれの集団の、その集団の法則からの逸脱によるものであることは明らかであろう。

(1) 東京唯物論研究会編『現代の唯物論研究』（合同出版、一九七七年）。

社会的生産と私的所有の矛盾とは何か

——エンゲルスの見解の問題点——

林 田 茂 雄

弁証法を矛盾律違反の罪名から救おうとする試みが、しばしば弁証法の修正または放棄に陥ってしまっているのは悲惨である。近ごろ弁証法の形而上学的俗流化が、いろいろな形で現われている。だがここではそのいちいちをくまなく検討する余裕がないので、一般に比較的なじみの深い問題——すなわち矛盾論議の実例としてしばしば持ち出されているところの——社会的生産と私的所有の矛盾なるものについて、いささかの検討を試みることにしよう。そしてここでは、正統な弁証法に立っていたエンゲルスの見解までが、ついでに再検討されることになる。

一 社会的生産の定義に難点

弁証法における矛盾は、論理的矛盾とは本来的に別なものだという弁解を、たとえば松村一人はつぎのように述べており、この見解の支持者はなお相当に現存している。

「マルクス主義においては、資本主義社会の基本矛盾として、生産の社会的性質と所有の私的性質との矛盾があげられている。これははたしてアリストテレス的な意味での矛盾であらうか。……アリストテレスのいう論理的矛盾は、同じ主

語について同じ述語を、同時に同じ意味で肯定しかつ否定することである。生産が社会的でかつ私的であるとか、所有が社会的でかつ私的であるという事態が現実存在すれば、それはアリストテレスのいう矛盾である。しかし右の例を見ればすぐわかるように、ここでは主語がちがっている。社会的であるのは生産であり、私的であるのは所有である。だからここに言われるかぎりでは、アリストテレスの矛盾は少しも犯されていない」（勁草書房版『ヘーゲルの論理学』二五ページ。傍点は林田）。

だがここには、マルクス主義経済学の弁証法的テーゼに対する国語文法学的な解釈があるだけで、事実そのものについての哲学的な認識がない。なるほど単なる文章としてだけみるならば、社会的だといわれる場合の主語と、私的だといわれる場合の主語とは違っている。しかし言葉の違いにまどわされないで、資本主義的生産の事実をさえ見きわめるならば、松村式論法は成り立たないことがわかる。なぜなら、生産手段の私有によって生産物の私的取得を保障されている資本家が、資本の再生産や拡大再生産を目的に行なう生産は、まぎれもなく私的生産でしかないのだからである。だから松村には気の毒だが、資本主義的生産は「社会的でかつ私的」なのであり、明らかに「現実存在する」のである。

では、このような私的生産と矛盾するところの——単なる

機械的矛盾関係としてでなく弁証法的矛盾関係をなすところの——社会的生産とは、いったいどんなものなのだろうか？ 資本主義の基本的矛盾という観点からの、社会的生産と私的所有の矛盾関係については、マルクスはあまり詳しくは言及していないそうである。マルクスを少々しか読んだことのない私には、これは意外だったが、えらい学者たちが作った『資本論辞典』（青木書店版）にそう出ているから確かなのだろう。事実また私が見た限りでのいくつかの経済学教科書ではみな、この矛盾の説明は同じく『反デュリング論』の第三編第二章にたよっている。ところが私は、このエンゲルス流の見解に問題があると考えており、松村の論法の誤りも、このエンゲルスの見解の弱点と結びついているのではないかとも思っている。

エンゲルスは、こう述べている。

「ブルジョアジーは、生産手段を、個々人の生産手段から、人間の集団が一体としてのみ使用することのできる社会的な生産手段に変えないでは、これらの制限された生産手段を強大な生産力に変えることができなかった。糸車や手織機や鍛冶屋の鎚にかわって、紡績機や力織機や蒸気ハンマーが現われ、個々人の仕事場にかわって、幾百人、幾千人もの協同を必要とする工場が現われた。そして生産手段と同様に、生産そのものも、一連の個別的行為から一連の社会的行為に変

わり、生産物も、個々人の生産物から社会的生産物に変わった。いまでは、工場からでてくる紡糸や織物や金属製品は、それが完成されるまでにつぎつぎとその手を通ってこなければならぬ多数の労働者の共同の生産物であった。彼らのうちのだれ一人として、それは私がつくったのだ、それは私の生産物だ、と言うことはできない」(国民文庫版『反デュリング論』(2)、四六九ページ。傍点は原文。以後の引用においてはページ数のみを記す)。

つづいてエンゲルスは、これと私的所有との矛盾について、こう述べる。

「いまでは、労働手段の所有者は、生産物がもはや彼の生産物ではなく、もっぱら他人の労働の生産物であったにもかかわらず、それを取得失つづけた。こうして、いまでは生産物は社会的に生産されるようになったのに、それ取得するのは、生産手段をじっさいに動かし、生産物をじっさいに作りだした人々ではなく、資本家であった。生産手段と生産とは本質的に社会的なものとなった。だが、それらは、個々人の私的生産を前提とする取得形態、したがって、各人が自身自身の生産物を所有し、それを市場にもちこむ場合の取得形態にしたがわせられる。生産様式は、このような取得形態の前提を廃止したにもかかわらず、この取得形態にしたがわせられるのである。この矛盾が新しい生産様式にその資本主義

的性格をあたえるのであるが、この矛盾のうち、現代の衝突の全体がすでに萌芽としてふくまれている」(四七一ページ。傍点は原文)。

つまり社会的生産とは、広範な社会的諸労働の総合において成り立っている生産のことだと定義しているわけである。だから、生産が個人的に行なわれていたころの取得形態が、そのまま存続しているのは矛盾だというのであり、この矛盾の中に現代のすべての衝突の原点があり、これが資本主義の発展と崩壊の法則を規定しているというのである。事実また『反デュリング論』は、この「すべての衝突の萌芽」としての矛盾が、歴史的にどのように展開されていき、どう深刻に発展していくかを、詳細に究明してみせている。

だが、社会的生産と私的所有との矛盾関係を弁証法的に究明しようという場合——わけても松村一人らがこれを弁証法の形而上学化の具に供している場合——社会的生産という概念の内容規定は、このエンゲルスのとおりでいいのだろうか？　ここにはいくつかの問題点が含まれていないだろうか？

もし、社会的生産ということが、社会的な諸労働の総合において成りたつ生産だと定義づけられるならば、私的所有との矛盾は、経済学上でも哲学上でも、内在的でも直接的でもなくなる。問題点をはつきりさせるために、あえて乱暴な言

い方をさせてもらうならば、ここでエンゲルスが指摘しているかぎりでの「矛盾」とは、せいぜい道義上の悪徳にすぎない。「みんなのおかげで生産しているくせに、それをひとりじめにするのは不都合だ」というような話なのである。

断つておくが、これは当面の問題点を浮きぼりにする必要上、わざと暴言じみた極論を用いただけであって、エンゲルスのここでの理論が道義論にすぎないなどとバカなことをいつているのではない。ここで私が「当面の問題点」というのは、客観的な事実そのものにおける弁証法的矛盾を、どのようにとらえる必要があるか、ということなのである。

この当面の問題点を離れてみると、エンゲルス流の矛盾の指摘は、それなりに重大な意味を示している。なかでも、いわゆる「社会的生産」*の発展は、すでに社会的な所有の前提を作りだしているということであり、私的所有を廃止するための条件が成熟していることの指摘である。社会的所有へと移行すべき客観的な条件は形成されているのに、私的所有の体制が今なおそれを不可能にしている。これが資本主義に固有の矛盾であり、この矛盾の闘争が資本主義の発展と崩壊の法則を規定していくことも、エンゲルスが詳しく究明してくれたとおりである。

* エンゲルス流の定義にもとづく「社会的生産」は、以後ずっとカッコの中に入れて用いる。私の定義による社会的生産と区

別するためである。

だが「社会的生産」なるものの性質と内容を、エンゲルス流の定義にもとづいて検討しはじめると、いくつかの難点が出てくる。

彼は、生産そのものが一連の個別的行為から一連の社会的行為に変わった（変わらざるをえなかった）という事実を、「人間の集団が、一体としてのみ使用することのできる社会的な生産手段」の出現によって必然づけている。そして、一人では使いこなせない複雑巨大な生産手段を、多数者の諸労働の社会的共同によって使いこなした結果の生産物だから、それは社会的な生産物であり、だれ一人として「それは私の生産物だ」ということはできないという。彼はここで「社会的生産」というものを、彼のいう「社会的な生産手段」が社会的な協同で生産的に操作される、という事実の中にだけ見て、その生産手段そのものもまた「社会的生産」の産物であることに言及していない。ただ、社会的諸労働の総合を、その時その場での同時的な協同関係としてしか見ていないらしいのである。

「それはデマだ。それら生産手段もまた社会的生産物であることを、エンゲルスが念頭におかなかったはずはない」と、いきり立つ人も多いかと思う。その点だけでなら私もそう思う。ところが、社会的諸労働の総合による生産物という

認識を、その時、その場で、同時に、横の。関係からだけでなく、その生産手段そのものが現在の形にできあがってくるまでの、経過的な縦の。関係からも認識する段になると、エンゲルスの意味での社会的生産は、資本主義に固有の特徴でも何でもなくなるのである。

もし社会的生産を、個人的労働だけによる生産でない社会的諸労働の総合による生産、というぐあいに定義するならば、そういう意味での「社会的生産」は、資本主義のはるか以前から、分業関係の発生にもなつてすでに存在していた。中世の生産様式の下でも、農民が使っていた鋸や鎌は他人の鍛冶屋の生産物であり、その鍛冶屋が使っていた木炭など（おそらくは砂鉄などの原材料も）はまた別な他人の生産物であった。大工がたてた一戸の家、織子が織った一枚の布、何一つをとってみても、それが完成されてきた過程をさかのぼって行けば、多かれ少なかれ他人たちの労働との総合なしには生産されていないことがわかる。エンゲルスの意味で厳密にいうならば、ある私的な生産物についても、「これは私の生産物だ」ということのできない情況は、相当の昔から存在していたのである。

もちろん、中世の個人的な生産における他人たちの労働とのかかわり方は、資本主義的生産における他人たちとのかかわり方と、その規模において全然比較にならない。にもか

わらず、他人労働とのかかわりなしに自分個人の生産行為は成りたつていなかったという、この根本的な事実そのものに変わりはない。中世の農民的・職人的な生産と資本家的な生産に「社会的生産」の内容の違いがあるとすれば、他人たちとのかかわり方の規模が大きいか小さいかという、いわば量的な違いにすぎない。これをしも、量的な違いの発展が現在では質的な違いに転化したのだ、と見なければならぬのだろうか？

* 別な観点からみれば、ここに量から質への転化は現存する。すなわち鋸や鋸などの生産手段は、勤労者自身が入手できるものだったが、広大な社会的諸労働の総合としての大工業における巨大な生産手段は、一般人民には入手できない。入手容易な情況から入手困難な情況への変化を量的変化というなら、「所有可能な生産手段から所有不可能な生産手段」への変化は、これも一種の質的变化である。この変化によって勤労人民の多数が生産手段から切り離され、資本主義的搾取の前提がつくりだされた。だが、このことと「何を私的生産といい、何を社会的生産というか」という定義の仕方とは別問題である。

二 私的生産ゆえの私的取得

エンゲルスが「社会的生産」を定義づけるとき、社会的諸労働の総合というものを、工場などにおけるその時、その場の

横の關係でだけしか考察しなかったのには、それなりの理由がある。中世的な私的生産と資本主義的な「社会的生産」との決定的な違いを、生産活動の直接の当事者が、生産手段を所有する勤労者個人であるか、生産手段の所有者とは別個の賃労働者群であるか、の点に見ているのだからである。もちろん、この決定的な違いの確認そのものは必要だ。賃労働者は資本主義を資本主義たらしめる基本的契機なのだからである。しかし自分が労働するか賃労働者群に生産させるかの違いでもって、私的生産と社会的生産を区別しようとするのなら問題がある。厳密には誤りだといえよう。

まず、生産様式と生産物の取得形態について、矛盾呼ばわりされる気づかないの常識を、エンゲルスがどう語っているか、その点から確かめてかかろう。これが後段の私の論究の前提になるのだからである。

「中世に発展したような商品生産のもとでは、労働の生産物はだれのものであるべきかという問題はぜんぜんおこりようがなかった。普通、個別的な生産者は……しばしば自分をつくりだした原料で、自分の労働手段をつかって、自分またはその家族の手労働でそれを生産した。彼はその生産物をあらためてわがものにするまでもなかった。それは、まったくもともと彼のものであった。だから、生産物の所有は自己労働をもとにしていたのである」(四七〇ページ。圈点は林田。傍

点は原文)。

中世的な農民や職人が、その生産物を私的に取得したのは、自分の労働手段による自己労働をもとにしていたのだから当然である、と、それこそ当然のことを彼はいつているわけだ。

「ところが、そこへ、大きな仕事場や手工制工場への生産手段の集積が、それらの事実上の社会的生産手段への転化が、はじまった。しかし、この社会的生産手段と生産物は、これまでどおり個々人の生産手段と生産物であるかのようにとりあつかわれた。これまで労働手段の所有者が生産物を取得了したのは、その生産物が、通常、彼自身の生産物であって、他人の補助労働は例外だったからであるが、いまでは、労働手段の所有者は、生産物がもはや彼の生産物ではなく、もっぱら他人の労働の生産物であったにもかかわらず、それを取得了しつづけた」(四七一ページ。傍点は原文)。

ここでエンゲルスが「社会的生産手段」と呼んでいるのは、「社会的な諸労働の総合によって作られた生産手段」という意味ではなく、「個人的には使いこなせない、社会的な諸労働の総合によってのみ機能しうる生産手段」の意味であることは明白である。だがエンゲルス流の「社会的生産」の定義に従うとき、ここで問題にされている生産諸手段のどれ一つもが「社会的生産物」にほかならず、「これは私がつく

ったものだ」とはいえず、鋏や鋸でさえそれを私的に所有するのは矛盾だということになる。それにしても、この「定義の厳密な適用」に、なぜ私はしつこくこだわるのか？ それは、ここからエンゲルスの論法の弱点が明白になるからである。

彼には、つぎのような言葉がある。

「資本家は、生産手段の所有者としての資格で、生産物をも取得し、それを商品とする」(四九一ページ。傍点は林田)。

この言葉は、資本家が「生産手段の所有者としての資格」で、他人たちの労働の生産物の全部を私的に取得するのは矛盾だという論旨の一部である。ところが、これを逆の場合で考えてみたらどうだろう。生産手段をまったく所有していない労働者が、他人の生産手段を使って生産した場合、「生産手段を実際に動かし、生産物を実際に作り出したのはおれたちだ」という「資格」で、その生産物を全部取得しようとしたら、それは是認されうるだろうか？ エンゲルス流の「社会的生産」の定義に従ってさえ、この場合、生産手段の所有者が、その生産物の幾分かを私的に取得する資格を有するとは明白である。

マルクス経済学は、生産手段をも「生産力」のカテゴリーに包摂している。だから、労働者が「労働力という生産力」で参与するとき、資本家は「生産手段という生産力」でもつ

て生産に参与^{*}している、ということができ、したがって、そのかぎりにおいては、労働者群との分配比率をどうとるかを別問題として、とにかく生産物取得に参加しうる資本家の資格そのものは、エンゲルスといえども是認せざるをえないだろう。

* その生産手段自体が、労働者からの過去の搾取による不当取得だ、というような話は、ここでは考慮外とする。ただ一般的に、生産における生産手段所有者と直接生産者との役割関係と、それにとりもなう分配原則を考察しているにすぎない。

さて、ここで二つの問題点が明らかになってくる。

第一に、エンゲルスは、中世的な農民や職人がその生産物を、当然のこととして私的に取得できたのは、自分の労働手段を使って、自己労働をもとにしていたからだ、といっている。しかし私が前にしつこく論究したように、エンゲルスの定義と論法に厳密に従うならば、鋏も鋸その他も大抵は「社会的生産」にかかるものであって、私的所有とは「矛盾」するはずなのである。では、その「社会的生産物」であるところの各種の生産手段が、なぜ何らの矛盾感なしに彼らの「自分の生産手段」でありえたのか？ いうまでもなく彼らはそれを、自分が私的に所有していた価値と交換したのだからである。それが米や魚などとの物々交換であるか、貨幣による購買であるかは、この場合、問題ではない。

資本家もまた、そのようにして「社会的生産」にかかる「社会的生産手段」を「私的な生産手段」にした。そしてそのかぎりにおいて、生産物の取得に参与できる資格を公認させることができた。

しかし、資本家の生産物取得は、直接の生産にあたつた労働者群との一定の比例的取得ではなくて、全製品の独占的取得である。農民や職人がその全製品を自分のものとするのが当然だったのは、生産手段が自分のものだったからだけでなく、自己労働にもとづく生産だったからだだが、資本家の場合はそこが根本的に違う。エンゲルスが「矛盾」だと言ひ立てる一番の根拠もそこにあることは明らかである。

だが資本家と労働者とは、もともと対等同権の立場でもって「社会的生産」に共同しているのではない。私は前に——その時の論旨の都合上——便宜的に「労働者が労働力という生産力で生産に参与するとき、資本家は生産手段という生産力に生産に参与している、ということができらるだろう」と言つておいたが、資本主義的生産関係の現実には、そんな共同関係は存在しないのである。それは社会的な共同関係ではないから、労資間における生産物分配の比率原則も存在しない。労働者が受けとる賃金は、生産物の分配分ではなくて、彼が資本家に売つた労働力の代価にすぎないのである。

こうして第二の問題点が明白になる。

私は前に——これも便宜的に——エンゲルス流の「社会的生産」と私的所有の矛盾とは、せいぜい道義上の悪徳にすぎない、との暴言的な極論をあえてしておいた。しかし今やそれは、一般的な道義観からみて、あながち悪徳ともいえないことがわかつた。資本家は社会的な諸労働にただ乗りして生産物を横領してるわけではない。彼は、縦の関係や横の関係における広範な他人たちの総合的な生産にもとづく生産手段のすべてを、それ相当の代価で買ひとつてゐる。その瞬間からそれらの「社会的」な生産物は、彼の「私的」な生産手段に転化する。これを資本家の私的な生産力に転化するといひかえてもよい。この事實は、農民が他人の生産物である農機具を自分個人の生産手段とし、それを自分の私的な生産力に転化させて農業生産をいとなむ事実と、ことがらの性質においては、まったく同様である。

ただ資本家は中世的な農民や職人と違って、大量の労働者を使つて生産をいとなんでいるが、他人の労働力でも、それを買ひとられたかぎりでは資本家自身の私的な労働力に転化する。だからそこでは、現象的には社会的な諸労働による生産のように見えるが、本質的には資本家の私的な生産力による生産だといふことができる。したがつて、その生産物を彼が私的に取得するのも当然だろう、ということになる。

労働者の労働力が資本家の私的な生産力になるという話の

筋みちは、つぎの話と考えあわせると、もっとわかりやすくなる。

農耕用の牛馬が、農家の貴重な生産手段であったことは誰でも承知だろう。ところが奴隷制時代には、奴隷は「もの言う家畜」として、牛馬なみの生産手段として奴隷主に所有された。奴隷主にとって奴隷とは「人間的な労働力を発揮するという特殊な使用価値をもった生産手段」であった。

人間が主体的に生産をいとなむ場合では、労働力と労働手段（生産手段）とは別ものであり対立的に存在しあう。にもかかわらず、生産手段は労働力と結びつくことによってのみ具体的な生産手段となり、労働力は生産手段と結びつくことによってのみ現実的な労働力となる。ここに、生産手段と労働力との、対立性と同一性の弁証法がある。

ところがその労働力の所有者が、奴隷主に人間ぐるみ所有され家畜化されているところでは、彼の労働力は生産手段の対立物であることをやめて、それ自身が生産手段に転化する。なるほど奴隷が鋤などの生産手段を使って労働するときには、労働力と生産手段とは対立的に存在しあっているようにも見える。しかしその場合の奴隷の「労働力」は、人間的なカテゴリーとしての労働力ではなくて、「もの言う家畜」という生産手段の特殊な性能」の一部にすぎない。このような便利な生産手段としての奴隷が「捕獲」または購入されて奴

隷主の所有物となるとき、この奴隷の生産力は奴隷主個人の「自分の生産力」に転化するのだから、そのかぎりではその生産物を彼が私的に取得するのも当然の成りゆきである。

奴隷が存在しえなくなった現代の資本家は、労働者を人間ぐるみで買いとるのではなく、その労働力だけを「剰余価値を生産するという使用価値をもった商品」としてそれを買入れるのである。だが、労働力は物質的な力ではあっても単独の物質そのものではなく、人間という物質的存在の一つの機能にすぎないのだから、労働力の購入は人間の雇用という形をとらざるをえないし、奴隷の場合のようにその労働力そのものを生産手段化することはできない。だから、労働力だけが資本家に買いとられたものであるにかかわらず、それは労働者の雇用という形をとり、その労働力の使用時間（勤務時間）内は人間ぐるみ拘束せざるをえないために、そこから二種類の錯覚が生じてくる。一つは、雇用を、被雇用者そのものを「所有」することであるかに思いこむ錯覚である。この錯覚から「職場に憲法はない」という情況が作り出される。ところがその反対に、人間ぐるみ所有されてるわけではないという認識から、人間同士としては労資が平等同権に対応しあっており、その労働もまた労働者自身の主体的なものとみなのように現われている場合は、資本主義的生産が労資共同の生産であるかに錯覚される。ここから、労働力の代価で

ある賃金が、共同生産の分けまえであるかのような錯覚が生まれ、この錯覚に乗って資本家や同盟・民社党などは労資の共存共栄論をふりまわす。

ところが、この種の錯覚とはまったく無縁なはずのエンゲルスでありながら、「社会的生産と私的所有の矛盾」を論じるときは、資本家や民社党らの見解を裏返しにしたような錯覚におちいつているのではないか？ 彼が、「社会的生産」の当事者だとしている「社会的労働」なるものは、実は資本家によって労働者から買いとられ、資本家の私的所有物に転化した私的労働力の機能にすぎないのだということをつい失念してしまっていたのであろうか？

労働は人間を人間たらしめた基本的な契機であり、労働力は人間におけるもっとも人間的な要件である。だから、そのもっとも人間的な労働力が商品化され、労働がその商品の使用価値として重宝がられ、しかもその労働力は人間の雇用という形で、いろいろ制限的ではあっても一応人間ぐるみで資本家に私有される……という事情の下で、いわゆる「人間疎外」が二重にも三重にも現出するのは当然である。この人間疎外こそは資本主義の（一般的には階級社会の）ゆるしがたい悪徳である。しかも資本家は、この人間疎外的な労働力の売買関係を通じて搾取を行ない、労働者が生産した剰余価値を、それこそ不当に私的に取得してしまうのだから、悪徳は

ますます悪徳的である。

にもかかわらず、エンゲルスのいわゆる「社会的生産」と私的所有とは、直接的な矛盾ではないばかりか——かりに搾取や収奪などの諸問題を捨象して論じるならば——本質的に資本家自身の私的生産物であるものを彼が私的に取得することそのものは、今のところ道義論の対象にもなりえない。だから私には、エンゲルスが「社会的生産と資本主義的取得とが両立しないこと」（四七一ページ）をいくら強調してくれても、なかなかピンとこない。

悪徳は、人間疎外的に労働力の売買関係をつくりだす「生産手段の私有制」にあるのであって、いわゆる「社会的生産」と私的所有との「矛盾」にあるのではない。いかにその生産が「社会的諸労働の総合」にもとづいていようと、その総合的な生産力が資本家に買いとられて資本家の私的生産力に転化していたかぎり、それは資本家の私的取得とは矛盾しないどころか、その私的取得は私的生産そのものの当然の帰結である。したがって、私的所有と矛盾するところの社会的生産とは、エンゲルス流の定義とはまったく違ったものでなければならぬ。

三 使用価値の社会的生産と価値の私的生産

私的所有との弁証法的矛盾関係をなす社会的生産というものについての私の定義は、資本主義的商品経済における生産と、それ以前における生産との根本的な違いを、エンゲルスのように「生産の形式」ではなく、「生産の性質」にみる立場からのものである。

* 私は経済学の教養に乏しいので、「それ以前」とか「その後」とか、経済史的な時代区分を明確にしないルーズな言い方しかできない。学問的でない叙述の諸弱点は御寛容を願いたい。

原始社会での生産はもとより、そのずっと後でも、自然経済が支配的であった時代の生産は、すべて——あるいは基本的に——自分自身の需要にこたえるための使用価値の生産であった。

社会的な生産力の発展にともない、生産物の交換が始まったが、当分はまだ使用価値と使用価値との偶然的な交換にすぎなかった。

生産力のよりいっそうの発展と生産物交換の活発化は、商品経済の萌芽を生みだした。その過程において、商品の価値についての素朴な認識が自然に形成されていき、価値そのものを目的とする生産も行なわれるようになった。

だが、まだ自然経済が基本的に支配していた時代には、価値としての商品の生産であっても、実質的には自分自身が必

要とする使用価値の生産と同じであった。すなわち鍛冶屋は自家用の米などと交換するために、鉄などを価値として生産したのである。だから鍛冶屋における価値の生産は、自家用の使用価値を間接的に生産することにほかならなかった。

ところが商品経済が支配的な時代に入ると、事態は一変する。とくに資本家が行なういっさいの生産は、買い手に対してだけ使用価値の生産であって、売り手すなわち資本家にとっては単なる価値の生産である。鉄鋼資本家は自宅の台所用具や住宅資材のために鉄を作っているのではない。自分の衣食住をまかなうためだけに、あんな巨大な製鉄所を持つ必要はないのである。

自然経済が支配的なころの生産は、現象的には他人のための使用価値の生産であっても、本質的には自分のための使用価値の生産であったが、資本主義の場合では、現象的には社会のための使用価値の生産でありながら、本質的には資本家自身のための価値の生産である。商品の中に含まれている使用価値と価値との矛盾は、ここでは社会の側と資本家の側とで、分裂的に現われることになる。

いうまでもなく現象は本質そのものの現われである。社会的需要にむけての使用価値の生産という現象にこそ、資本主義的生産の基本的な特質があり、いま私たちが私的所有の対立物として理解しようとしている社会的生産とは、まさに

この特質において定義づけられるべきである。

社会的生産とは、自家用のためでない生産、社会的需要へ向けての生産のことだと理解するとき、私的所有との弁証法的な矛盾関係は直接的に明確になる。すなわち、需要者としての社会が求めているのは使用価値であるのに、資本家が私的所有のために生産しようとするのは価値だ、という矛盾である。

「使用価値の生産も価値の生産も、一つの商品生産に統一的に含まれてるのだから、どちらの目的にもかうはずではないか」という人があるかもしれない。だが、そうはいかないのである。商品は、社会の中に使用価値として売りさばれないかぎり、価値として実現することができない。資本家がどれほど膨大な剰余価値を搾取し、それを集積しようとも、その生産物が倉庫に眠ったままならば、それは資本家に利潤をもたらすどころか、逆に倒産にみちびくのである。

また一方、いかに社会が使用価値の需要を切実にもつていようと、生産された使用価値はすべて資本家の私的生産物であり私的所有物なのだから、それに相当する価値を提供しないかぎり、社会はその使用価値を手でできない。すなわち資本主義の商品は、社会的に生産されたにもかかわらず、資本家に私的に価値を実現させることなしには、社会的に使用価値を実現することができないのである。

膨大な商品の山は、それ自体が膨大な価値の山であるはずなのに、それが倉庫に山積みされたままであれば、その宝の山の所有者を倒産にみちびくという事実こそ、何よりも明確にそして深刻に、社会的生産と私的所有の矛盾を物語っている。

社会的生産と私的所有との矛盾の爆発的な現われとして、つねに持ちだされるのは過剰生産恐慌である。使用価値が私的に生産されているところに過剰生産はない。価値が社会的に生産されているところにも過剰生産はない。社会は、必要とする使用価値に見あうだけの価値をしか必要としないからである。

* 「価値が社会的に生産される」というのが実際にありうるのかどうか、専門家に御検討と御教示を仰ぎたい。価値は商品交換においてだけ問題になるのであって、商品生産が完全に廃止されたところには使用価値の生産だけしかない。だからレーニンが「共産主義社会では黄金で共同便所を作ることでもできる」といつている。このことは共産主義社会では明白だと思われるが、その前段階での「完全な社会主義社会」にもあてはめられるのかどうか、私にはまだ明白でないからである。

ところが、価値の生産が私的に行なわれているところでは、それは自己目的の限りなく増産を求める。とくに資本家にとっては、自己目的としての価値の限りなき増産は至上命令である。しかし、資本家は価値だけを生産するわけにい

かない。使用価値との統一物である商品として生産するわけではない。ここから使用価値の過剰生産がおこる。使用価値の過剰生産は「価値の過剰生産」に転化し、恐慌となる。

エンゲルス流の「社会的生産」と私的所有の「矛盾」からは、過剰生産の必然性は出てこない。社会的諸労働の大規模な総合による生産は、大量生産の能力はもっているが過剰生産の必然性もっていない。購買力をもった社会的需要の範囲内で生産させることも不可能ではないはずだからである。しかしそれを不可能にさせる事情が別にある。これについてのエンゲルスの説明はたいへんおもしろい。

「商品生産にもとづくすべての社会の特徴は、そこでは生産者たちが彼ら自身の社会関係にたいする支配力をうしなっているということである。各人は、たまたま自分がもちあわせている生産手段で、自分の個人的な交換欲望をみたすために、めいめいに生産する。だれ一人、自分の商品と同じものがどれだけ市場にでてくるか、そのうちいったいどれだけのものが消費されるかを知らないし、まただれ一人、自分の個別的生産物にたいしてじっさいに需要があるかどうか、自分のかけた費用をとりもどすことができるかどうか、またはそもそもそれが売れるかどうかを知らない。そこには、社会的生産の無政府状態がある」(四七三ページ。傍点は林田)。

なぜこれがおもしろいかというと、ここで彼がいう「社会

的生産」とは、引用全文の脈絡からみればわかるように、明らかに「社会的な需要にむけての生産」のことらしいからである。あるいはこれは「社会一般に行なわれている生産の情況」の意味にとれないこともないが、「社会的諸労働の総合による生産」の意味にはとりにくい。これを、別な個所でのエンゲルスの文章と読みあわせてみよう。

「……商品生産がひろがるにつれて、ことに資本主義的生産様式があらわれるとともに……生産者はますます独立の、ばらばらの商品生産者になつた。社会的生産の無政府状態が、あかるみにでてきて、ますます極端なものになつていった」(四七五ページ。傍点は林田)。

社会的生産の無政府状態は、商品生産の発展にもなつて「あかるみに出てくる」ものである。では、あかるみに出てくる以前はどこにひそんでいたのかというと、商品生産の発生そのものの中にある。商品生産とは、もともと生産者にとっては価値の生産であり、需要者に対しては使用価値の生産なのだから、商品生産がひろがるほど、資本主義が商品経済を極限にまで発展させるほど、その矛盾は大きく鋭くなる。だから生産の無政府性は「独立の、ばらばらの商品生産者」が、価値の取得競争にせめぎあうところから生まれるのであつて、エンゲルス流の「社会的生産」と私的所有の「矛盾」と、過剰生産恐慌とは直接の関係はない。^{*}エンゲルス

の定義に従う人も私とともに、過剰生産恐慌を「社会的生産と私的所有の矛盾の爆発的表現」だと語る点では同じだが、その必然性のとらえ方がまったく違うのである。

* 直接の関係はないが間接的には関係があるともいえる。「社会的生産」における巨大な生産力の発現は、大量生産を可能にし、過剰生産の実際上の推進力になるのだからである。

エンゲルス流の「社会的生産」と私的所有の「矛盾」は、生産の無政府性と結びつくことによつて過剰生産をおこすのだが、私の定義における社会的生産と私的所有の矛盾（すなわち使用価値の生産は社会的需要にむけて行なわれ、価値は私的所有のために私的に生産されるという矛盾）は、それ自体が生産の無政府性を生み出すのである。

以上の、やや「親切」すぎたほどの説明を率直に読みとっていただけなら、松村一人が矛盾律違反からの逃げ口上として持ちだした「主語が違うから」の論法は、机上の観念的な文法ごっこにすぎないことも明白になる。現実には、一つの主語に、矛盾的な二つの述語が妥当している。資本主義的な生産は、社会的であり、かつ私的である。そしてこの矛盾しあう述語のどちらを排除しても、資本主義は資本主義でなくなる。だからこの矛盾は、資本主義を資本主義たらしめる法則的な矛盾、すなわち弁証法的な矛盾なのである。

ここでもまた松村式論法は、つぎのような奇弁に逃げこも

うとするだろうか？ 「社会的に生産されるのは使用価値であり、私的に生産されるのは価値だとすれば、ここでも主語が違うから、アリストテレスにはそむかない」などと……。

しかし残念ながら、どんな世界一のベテラン資本家でも、使用価値と価値とを別々には生産できない。社会的と私的との矛盾は、一つの生産行為に統一的に含まれている。それは商品生産であり、商品は使用価値と価値の矛盾の統一物だからである。したがって商品における使用価値と価値の矛盾は、資本主義にあつては、社会的生産と私的生産の矛盾として現われざるをえないのである。

エンゲルスは彼なりの「社会的生産」と私的所有の「矛盾」のとらえ方に立つて、その「矛盾」の展開がどのような矛盾を再生産し、その矛盾の闘争による資本主義の発展と崩壊の法則が規定されるかをつぶさに追究している。そしてそれは、それなりに科学的であると思うし、私もそこから多くのものを学んだ。しかし社会的生産と私的所有（私的生産の帰結）との矛盾のとらえ方の弱点はいなめず、この弱点の克服の上に立つて資本主義の基本矛盾の歴史的展開をあとづけ、その展望を論究してくれたならば、もっとすっきりした説得性をもつことができたのではなからうか？

四 マルクスの弁証法的認識との照合

社会的生産と私的所有の矛盾については詳論していないといわれるマルクスだが、商品交換における社会的行為と私的行為との矛盾については、こう述べている。

「どの商品所有者も、自分の欲望を満足させる使用価値のある別の商品とひきかえにでなければ自分の商品を手放そうとはしない。そのかぎりでは、交換は彼にとってただ個人的な過程でしかない。他方では、彼は自分の商品を価値として実現しようとする。すなわち、自分の気に入った同じ価値の他の商品でさえあれば、その商品の所有者にとって彼自身の商品が使用価値をもっているかどうかにかかわらず、どれでも実現しようとする。そのかぎりでは、交換は彼にとって一般的な社会的過程である。だが、同じ過程が、すべての商品所有者にとって同時にただ個人的でありながらまた同時にただ一般的な社会的であるということはありません」（大月書店版『資本論』①、一一五ページ）。

ここでマルクスが「ということはありません」といっているのは、それが矛盾であることの指摘である。

「諸商品の交換過程は、矛盾した互いに排除しあう諸関係を含んでいる。商品の発展は、これらの矛盾を解消はしない

が、それらの運動を可能にするような形態をつくりだす。これは一般に現実の矛盾が解決される方法である。たとえば、一物体が絶えず他の一物体に落下しながら、また同様に絶えずそれから飛び去るということは一つの矛盾である。楕円は、この矛盾が実現するとともに解決される諸運動形態の一つである（たとえば地球の運動形態——林田）」（同上、一三八ページ）。

ここからマルクスは、貨幣という特殊な商品の出現を説明しようとしているわけである。

商品の交換過程に含まれるこの矛盾は、資本主義的な商品の生産過程でも同じように「社会的な行為であると同時に私的な行為でもある」という矛盾として含まれざるをえない。交換過程が含むこの矛盾も、生産過程が含むこの矛盾も、どちらも商品が含んでいる使用価値と価値の矛盾に根ざしている。そしてこの商品の矛盾は、資本主義の全過程において、社会的生産と私的所有の矛盾として、さまざまに展開していくのである。

このように見てくるとき、マルクスが直接には「社会的生産と私的所有の矛盾」について詳しくはふれていなかったとしても、資本主義的な生産を、社会的な行為と私的な行為との矛盾としてとらえていたろうと推測することは、おそらく見当ちがいはあるまい。したがってまた、この場合という

社会的生産とは、社会的な諸労働の総合によって行なわれる生産の意味ではなくて、私的でない社会的な需要にむけての生産を意味することも、まず明白ではなからうか？

* 「この場合」という点にとくに注意を促しておいたのは、マルクスも「別な場合」にはエンゲルス流の意味で使っているところがあるかもしれないし、またエンゲルスも別なところでは「社会へむけての生産」という意味に使っている例があるからである。

くり返し述べたように、社会的生産の意味をこのようにとらえるときにのみ、私的所有との矛盾関係は直接的かつ的確に解明される。エンゲルスの定義からは、その社会的生産は同時にまた私的生産でもあるという弁証法的な矛盾認識は出てこない。^{*} そのため、主語が違ふからという松村一人式論法を生みださせることにもなる。

* それどころか、エンゲルスは「それは私的生産とはいえないのに、その生産物を私的に取得するのは矛盾だ」という認識を、くり返し強調している。

私のいう「弁証法の形而上学的俗流化」とは、一応弁証法の看板の下に立ってはおりながら、事物における内在的矛盾を見まいとしたり、指摘されている矛盾をも矛盾ではないかのように言いくるめようとしたり、矛盾の対立関係を絶対化する事によってアリストテレスへの忠誠を誓おうとしたりする、そのような諸傾向のことである。ここではその一例と

して松村一人の論法をとりあげてみたにすぎない。

私もまた、形式論理学の矛盾律を無視しては正当な思考活動は成り立たないことを、一般的には承認している。では、弁証法におけるいわゆる論理的矛盾と矛盾律との関係をどうみるのか？ 今はこれについての詳論の余裕がないが、一つだけ、形式論理学者にも納得されやすいはずの話を提示しておこう。

弁証法は、あらゆる事物の本質そのものにおける矛盾を語るが、その矛盾の両立を語ってはいない。矛盾の両立を認めないことは矛盾律を犯していないことである。

矛盾は両立できないから互いに排除しあう。すなわち矛盾の闘争である。弁証法は、あらゆる事物を「対立物の闘争における統一」として認識する。ここに、形式論理に従いながら形式論理をこえていく弁証法の神髄がある。まさに、対立物の闘争と統一の法則こそが弁証法の核心なのである。

これに対して形式論理学者は、「そこに闘争があるのなら統一はなく、統一があるのなら闘争は解消しているはずだ」と、なおも矛盾律違反を言い立てたがるだろうか？ だが、矛盾の闘争における統一ということは、机上の哲学遊戲の産物ではなくて、客観的な事物そのものにおける存在法則の認識なのであり、事物を不断の自己運動的存在としてとらえるところの唯一の科学的な認識なのであり、これを承認しない

ことの方が、机上で概念と論理のひとり歩きをさせる、観念論的哲学遊戯にすぎないのである。

形而上学者やその同類は別として、一応自分をマルクス主義者と名乗っているほどの人たちはみな、一般的には弁証法が矛盾の哲学であることは承認している。にもかかわらず、個別的な事物の具体的な矛盾の認識にかかわるや否や、あれこれの論理をあやつって弁証法の矛盾法則を否認してしまおうとする。松村式論法の例などはまだかわいい方で、「自由とは認識された必然だから、自由と必然とは矛盾しない」と主張するマルクス主義者や、「労働者の中に団結の必然性と同時に分裂の必然性を認識せよというのは反労働者的だ」と憤慨するマルクス主義者も少なくない。商品における使用価値と価値の問題ひとつをとってみても、「それは単なる観念

上の矛盾であって現実的な矛盾ではない」という人もあれば、それは「交換過程以後は矛盾として現われるが、それ以前では矛盾ではなく単なる二面性にすぎない」という人たちもある。またこの小論を発表した全国唯研の研究大会分科会では、「交換過程において、価値と使用価値の矛盾は両立している」という発言さえあった。両立するものならすでにそれは矛盾ではないという自明な常識すら放棄してはばからないのである。これらすべてに共通しているのは、口さきでは弁証法を承認してみせながら（あるいは主観的には承認しているつもりでいながら）、実質的には弁証法を否認しようとしていることである。

なぜ、こういうことがあるのか？ 私はこれを単なる哲学的な弱点のせいだだけ見ることができない。レーニンが

増補版

大学民主化と学生運動の理論

小井栄三著 今日の大・教育における根本問題と大学民主化の基本内容及び方向を示すとともに、学生運動の新しい理論問題、思想闘争の課題を提起する学生必読の理論書。今回の増補にあたって、理論学習の意義などについての補論を加えた。

四六判／九八〇円

池上 惇著 アメリカの従属下で軍国主義復活をとげ

つつある日本資本主義の発展方向を、国家と経済の關係に焦点をあわせて究明するとともに、とくに財政危機の中で独占資本主義がとりはじめた「新しい方向」についての補論を加えた増訂版。B6判／一三〇〇円

日本の国家独占資本主義

『哲学ノート』でいう「弁証法を承認しながらない思想の臆病さ」との関連がないのかどうか、を憂えざるをえないのである。

周知のように、レーニンには「本来の意味において、弁証法とは、対象の本質そのものにおける矛盾の研究である」という言葉がある。本質そのものにおける矛盾とは、本質の中に不当にまぎれこんでいる矛盾のことではなくて、対象の本質そのものを規定しているところの矛盾である。だから、それは解消できないし、弁証法的事実においては、矛盾する両項のどちらかだけを排除することもできない。

マルクスもエンゲルスも、しばしば「矛盾の解決」という言葉を使っているが、矛盾の解決とは、矛盾を中和させることでもなければ、矛盾を排除することでもない。矛盾の解決とは、マルクスが商品交換での例で示したように、その解消しえない矛盾に「それらの運動を可能にするような形態」をつくりだすことである。この運動形態を通じて商品生産と商品交換は発展し、資本主義の繁栄をつくりだす。

もう一つ、矛盾の片方または両項を消滅させて矛盾を解消するという解決方法があるように思われる。しかしこのことは、その矛盾の統一物そのものを消滅させることを意味する。使用価値と価値の矛盾の消滅は、商品そのものの消滅を意味するのだから、これは対象における矛盾の解決ではなく

て、対象そのものの消滅である。

商品に固有の矛盾は、その矛盾の運動を可能にする形態を作りだすことによって、私たちの日常生活に現在一応の利点がある。だが、資本主義に固有の諸矛盾の運動を可能にしている諸形態は、それこそが私たちへの貧困と苦難の強制を可能にしている。したがって、この矛盾の「解決」は資本主義の消滅以外にはない。資本主義がひとりでは消滅しないものだとなれば、その被害者たる私たち自身の手で消滅させねばならぬ。ここに、きびしい闘争の課題があり、このきびしさに対応しぬけるか否かで「思想の臆病さ」が痛烈な問題とならざるをえない。矛盾の真の解決や消滅の仕方のかきびしさととまどう思想は、その矛盾そのものを見まいとしたり、観念的には矛盾であっても現実的には矛盾ではないと「解釈」してみたり、はては「矛盾の運動を可能にしている形態」を「矛盾が両立しえている実例」だと錯覚するにいたりする。たしかに、労資の矛盾が両立していると考えたりするようなマルクス主義者は一人もいない。しかし、労資共栄論に哲学的につながっていくような「欠陥弁証法」の哲学者は、国際的にも皆無ではないのではなからうか？

(はやしだ しげお 労働者教育協会)

エンゲルスの基本矛盾論の検討

大 野 節 夫

I 『反デュリング論』と『資本論』

唯物史観はたしかに「社会現象の分野への唯物論の首尾一貫した延長、適用」(レーニン「カール・マルクス」『レーニン全集』大月書店、第二巻、四四ページ)によって獲得された。だが、その内容においては、既得の唯物論の諸命題のたんなる敷衍ではありえず、「唯物論的基礎」(マルクス『資本論』第一巻、『マルクス・エンゲルス全集』大月書店、第二三巻、二〇ページ、以後、マルクス、エンゲルスからの引用はこの『全集』版により、

巻数とページ数のみを掲げる)のうえにおこなわれた社会、歴史の諸研究の「一般的結論」(『経済学批判・序言』第三巻、六ページ)であることが正当に強調されねばならない。この強調において唯物史観の諸定式も、いったん獲得されれば諸研究の無条件の前提となるものではなく、諸研究の成果をとりいれてたえず発展するものとしてあらわれる。マルクスが一八五九年に『経済学批判・序言』で定式化した「一般的結論」もその時点のマルクスの研究の到達度に制約されたものであり、これにたいし、その後のマルクスの研究の進展に対応する『資本論』段階の「一般的結論」が想定しうるであろ

う。すでに私は『経済学批判・序言』の生産力と生産関係との対応・矛盾を機軸とする「一般的結論」からの発展として、『資本論』段階の「一般的結論」を、生産様式と生産関係との対応・矛盾を機軸とするものとして拙著『生産様式と所有の理論』（青木書店、一九七九年）で明らかにしている。

さて、唯物史観を諸研究の「一般的結論」としてとらえ、

『資本論』段階の「一般的結論」を想定するときに、問題となるものとして資本家的生産の基本矛盾の把握がある。周知のように、エンゲルスは『反デュリング論』と『空想から科学へ』において資本家的生産の「基本矛盾」を「社会的生産物が個々の資本家に取得される」（『空想から科学へ』第一九卷、二二四ページ）ことに、すなわち社会的生産と資本家的取得とに論定している。以後、この把握は公理とさえみなされ、マルクス『資本論』の分析と合致するものとみなされてきた。たしかに、一見すると、この把握には私的形態と社会的性格との明白な対立が規定され、同時に生産力と生産関係とが資本家社会に特有な形態をまとったものとしてみいだされる。しかし厳密にみれば、生産の社会的性格と取得の私的形態との矛盾がどのようなものであるか、どのような意味で社会的生産を生産力に資本家的取得を生産関係に比肩しうるのかが容易に答えられない問題として存在する。さらに、『資本論』段階の「一般的結論」あるいはより直接に『資本論』

の基本矛盾の構成を想定するとき、エンゲルスのそれと同一のものが問題にならざるをえない。『資本論』は「資本家的蓄積の歴史的傾向」の節に「資本独占は、それとともに開花しそのもとで開花した生産様式にとって桎梏となる」（『資本論』第一卷、九五五ページ）という記述をもっている。ここでの「資本独占」と「生産様式」とはエンゲルスが論定した資本家的取得と社会的生産に同一なものであろうか。

小論の課題は、エンゲルスの基本矛盾の構成を厳密に検討し、あわせて『資本論』の基本矛盾論を提示することである。このような課題設定は小論を必然的に問題提起的な試論にするが、紙数の関係もあり基本点の開示にとどまらざるをえない。起こりうべき疑問をここであらかじめ問題にしておこう。それは『反デュリング論』のエンゲルスの記述がマルクスの同意をえたものであるがゆえに、マルクスとの相違を問題にすることができないのではないか、というものである。たしかにエンゲルス自身が「原稿を全部マルクスに読みかかせた」（『反デュリング論』第二〇卷、九ページ）とのべている。しかし、この言明にもかかわらず、『反デュリング論』のエンゲルスと『資本論』のマルクスとの見解は、その同一性をアプリアリに前提にしてはならず、ただ『反デュリング論』と『資本論』の検討を通じて確認されねばならない。必要なことは批判的、唯物論的探求である。

II 社会的生産と資本家の取得

エンゲルスは資本家的生産の基本矛盾を社会的生産と資本家的取得とのあいだに論定している。最初に、この両項のエンゲルスの把握をそれぞれ明確にしよう。

彼は社会的生産を「個々の工場の範囲内で組織された計画的分業」(『反デュリング論』二七八ページ)すなわち工場内で展開されたものととらえる。したがって、個人的生産としての私的生産に対比される社会的生産である。⁽¹⁾それはマルクスが「相互に独立した個人的労働過程」に対比して「一つに編成された社会的労働過程」(『資本論』第一巻、四三四ページ)と表現するものに同一である。社会的生産は、生産手段に即せば個々人の生産手段、個人的な使用を目的とした生産手段から「社会的な、人々の全体によってしか使用できない生産手段」(『反デュリング論』二七八ページ)への転化、労働力に即せば、「個々の仕事場にかわって幾百、幾千人もの協働を必要とする工場があらわれる」(同右ページ)ことに規定される。

右の生産の主體的、客體的諸条件における特徴づけにくわえて、エンゲルスはさらに社会的生産の成果である生産物の社会的性格を強調している。「生産手段と同様に、生産その

ものも、一連の個人的行為から一連の社会的行為に変わり、生産物も、個々人の生産物から社会的生産物に変わった」(同右ページ)。この「多数の労働者の共同の生産物」(同右ページ)への転化において、エンゲルスは「彼らのうちだれひとり、それは私がつくった、それは私の生産物だ、ということとはできない」(同右ページ、強調点はエンゲルス)ことを確認している。とはいえ、「共同の生産物」であることの強調および「私の生産物」であることの否定はいまだ取得の規定とはみせない。

ところで、社会的生産はエンゲルスにおいて工場内に展開されたものと基本的には把握されているが、同じ社会的生産において「全体としての社会における生産」(同右書、二八二ページ)を意味させている場合がある。すなわち「社会的生産の無政府状態」(同右ページ)がこれにあたる表現である。これは社会的分業に展開した生産の社会的相互依存性を強調するものである。この社会的生産は商品生産一般の社会的連関に依存するものではあるが、資本家的生産が商品生産をはじめて社会的に一般化することにおいて資本家的生産を特徴づけるものである。⁽²⁾したがってエンゲルスの二義的な「社会的生産」は資本家的商品生産に媒介されている。全体としての社会における社会的生産は独立の資本家的商品生産者の連関のうちに存在し、この資本家的商品生産者の内部、工場で社

会的生産が組織されているのである。エンゲルスが基本矛盾の一項にしている社会的生産は、もちろん、工場内のそれであり、以後、断わりなき場合にはもっぱらこの意味で用いる。

右に確認したように、社会的生産は資本家的商品生産を前提としたものであり、したがって端的に言えば資本家的生産様式の一性格である。エンゲルスが「社会的生産それ自身は商品生産のひとつの新しい形態としてあらわれた」(同右書、二七九ページ)とのべているのも、このことを強調したものである。「商品生産のひとつの新しい形態」とは資本家的生産様式のことである。それゆえ、社会的生産を生産力に等置し、還元することは、基本矛盾を生産力と生産関係との矛盾の特殊歴史的姿態と解するうえで不可欠であろうと、問題をもつといわねばならない。なぜなら、生産力として解された社会的生産においては資本家的生産様式の一性格であることが捨象され、また社会的生産が生産の主體的、客體的諸条件において具体的な姿態をもつことが無視されるからである。社会的生産はなによりも資本家的生産様式の内容の一性格である⁽³⁾。

エンゲルスは資本家的取得についても形態と性格とを区別する。

「取得形態は同じであっても、取得の性格が上にのべた

過程によつて生産に劣らず変革されるということはこの説明するまでもない。私が私自身の生産物を取得するか、それとも私が他人の生産物を取得するかはもちろん、二つの非常にちがった種類の取得である」(同右書、二八〇ページの補註から。強調点はエンゲルス)。

この取得の形態と性格との区別において、取得の性格とよばれるものは生産者との関わりにおける生産物の取得の規定であり、「私自身の生産物」「他人の生産物」において明示されている。他方の取得形態は双方に共通する「私が……取得する」ことに、一言でいえばこの場合、私的取得に求められる。したがって右の記述では、同一の私的取得のもとに性格が異なった二種類の取得があることを明示している。この内容は『資本論』のつぎの記述と基本的に合致する。

「経済学は二つの非常にちがった種類の私的所有を原理的に混同している。その一方は生産者自身の労働に基礎をおくものであり、他方は他人の労働の搾取に基礎をおくものである」(『資本論』第一巻、九九七ページ)。

ここでの二種類の私的所有はそれぞれ「自分の労働に基礎をおく私的所有」「他人の労働の搾取に基礎をおく資本家的私的所有」に同一である。これらは取得様式の規定である。すなわち生産者との関わりにおける生産物の取得のあり方を規定するものである。したがって取得様式はまさに生産様式

に根拠を置いて規定される。「資本家的生産様式から生れる資本家的取得様式」(同右書、九九五ページ)なのである。さらに、取得する生産物は生活手段、生産手段の区別にとられない全生産物であり、その生産物の直接の取得が取得において問題にされる。そして一定の取得様式として特徴づけられた所有は再生産ならびに蓄積の契機をくみこむことによって致富様式あるいは所有の本性の規定である。

右の取得様式の理解を前提にすれば、資本家的取得は私的取得という形態および他人の生産物の取得という性格に特徴づけられた取得様式になる。これがエンゲルスの補註からうかぶ資本家的取得の理解である。

だが、エンゲルスの資本家的取得の理解において、とくにまさに基本矛盾を構成する資本家的取得の理解において特徴的なことは、この性格の強調ではなく、形態の同一性の強調である。資本家的取得が私的個人的取得と形態的に同一であることの強調である。これらの「取得形態が同じ」であることを前提にきたからこそ、あえて誤解をさけるために「性格」の相違が補註で強調されているのである。この形態の同一性、より正確にいえば資本家的取得を私的取得においてとらえるエンゲルスの見地こそ彼の基本矛盾把握の特徴であることは後にみるとおりである。

さて、エンゲルスは資本家的取得の根拠を問うている。つ

まり基本矛盾論の構築のためにその鍵をなす取得の根拠を問題にする。

資本家的取得の根拠はまず商品生産に求められる。「社会的生産は、それ自体商品生産のひとつの新しい形態として登場したのであるから、商品生産の取得諸形態は、社会的生産にとってもやはり完全に効力をもっていた」(『反デュリング論』二七九ページ)。「商品生産の取得諸形態」が直接には私的取得であること、そして資本家的生産が商品生産であるかぎり「商品生産の取得諸形態」が効力をもっていることが含意されている。したがって資本家的取得の根拠が商品生産にあることは明らかである。マルクスが「商品生産に適合する所有権」として小商品生産者の致富様式にも資本家的取得にも有効であるとしている(『資本論』第一巻、七六四ページ参照)のと同趣旨である。この場合、商品生産は資本家的取得と私的個人的取得との形態的同一性である私的取得の根拠であり、この点において私的取得の形態的根拠⁽⁴⁾というる。

だが、エンゲルスは資本家的取得あるいは私的個人的取得の根拠を商品生産にだけ求めていたのではないようにみえる。つぎの諸記述が『反デュリング論』のなかにみいだされるからである。

「中世に発展していたような商品生産のもとでは……生産物の所有は自分の労働に基礎を置いていた」(『反デュ

リング論』二七九ページ)。

「生産物が通例彼自身の生産物であるがゆえに、これまで労働手段の所有者が生産物を取得した」(同右ページ)。

「労働手段の所有者は、生産物がもはや彼の生産物ではなく、もっぱら他人の労働の生産物であつたにもかかわらず、それを取得しつづけた」(同右ページ)。

「個々人の私的生産を前提とする取得形態……」(同右ページ)。

「資本家は、生産手段の所有者としての資格で、生産物を取得し、それを商品とする」(『空想から科学へ』二二四ページ)。

これらの記述にうかがえるのは、生産手段の所有者たることならびに自分の労働ないし個人的生産の生産物たることが取得のなんらかの契機をなすことである。だが、必ずしもこれらの契機が一義的に私的取得の根拠とはなしがたい。一見すると生産手段の所有者が生産物を取得しようとよみうるが、エンゲルスの記述においても確定的ではない。また、自分の労働の生産物であることは、私的取得の根拠とみなせそうである、明らかに資本家的取得において否定されるがゆえに、すでに確認したように取得の性格をあらわすものにとどまる。

だが、小商品生産者の取得においては、商品生産、生産手

段の所有者、自分の労働が一体となってあらわれる。

「中世に発展していたような商品生産のもとでは、労働の生産物がだれのものであるべきかという問題は全然おこりようがなかった。通例、個人的生産者は、自分のものである原料、しばしば自分で生産した原料で、自分の労働手段を使って、自分またはその家族の手労働でそれを生産した。彼はその生産物をあらためてわがものにするまでもなかった。それはおのずから彼のものであった。こうして、生産物の所有は自分の労働に基礎を置いていたのである」(『反デューリング論』二七九ページ)。

小商品生産者においては、「生産物はおのずから彼のものであった」といわれ、「こうして生産物の所有は自分の労働に基礎を置いていた」と概括されている。この概括は小商品生産者の取得の性格として特徴づけたものとみなすべきであろう。それとも、小商品生産においては「自分の労働」が私的取得の権原をなすとはむべきであろうか。これを前提にすれば、資本家的取得はもっぱら「生産手段の所有者の資格」を権原とすると理解しうるであろう。小商品生産から資本家的生産にかわるにつれ、生産物の取得の権原が「自分の労働」から「生産手段の所有」に変わるといわれる事態である。

右の整理は、資本家的取得が形態と性格との区別によって私的取得としてとらえられ、この私的取得の形態的根拠に商

品生産があげられているとともに、生産手段の所有者たること、自分の労働の生産物であることも取得になんらかのかたじけなく関わっていることを明らかにしている。

社会的生産と資本家的取得からなる基本矛盾についてのエンゲルスの論述に分析をすすめるよう。

エンゲルスは、この論述で、まず個人的生産の社会的生産への転化、ついでこの転化が商品生産の枠内でおこなわれることを確認している。前者からは「生産物も、個々の人の生産物から社会的生産物に変わった」ことを、後者からは「商品生産の取得諸形態は社会的生産にとってもやはり完全に効力をたもっていた」ことを導出している。これらの確認を前提にして、エンゲルスは小商品生産者における取得が自分の労働に基礎をおくことを指摘し、これと対比的な、資本家的取得をつぎのように特徴づけている。

「生産手段と生産とは本質的に社会的なものになった。だが、それらは個々人の私的生産を前提とする取得形態、したがって各人が自分自身の生産物を所有し、それを市場にもちこむ場合の取得形態に従わせられる。生産様式は、このような取得形態の前提を廃止するにもかかわらず、この取得形態に従わせられるのである」(同右ページ)。

これは社会的生産と資本家的取得との矛盾のエンゲルスの把握を核心において規定するものである。ここに確認しうる

ことは、第一に個人的生産が社会的生産に転化したこと、第二に私的取得は個人的生産を前提にしていること、第三に社会的生産によって私的取得の前提「根拠が否定されていること」、第四に私的取得が社会的生産を支配していることである。この四つの契機からなる基本矛盾は、私的取得の根拠を否定している社会的生産と社会的生産を支配している私的取得との対立から構成される。この対立を統一し媒介する契機は私的取得が社会的生産を支配していることである。このような基本矛盾の構成の根拠におかれているものが「個々人の私的生産を前提とする取得形態」としての私的取得であることとは容易に理解しえよう。

このエンゲルスの基本矛盾の構成は根本的な検討を要する。

この検討にあたつて注意すべき二つのことがある。⁽⁷⁾第一に、この矛盾は直接には商品経済的な矛盾ではないことである。商品生産の取得形態が社会的生産にも完全に効力をもつことはすでにエンゲルスが明言していたところである。それゆえに商品経済的には生産と取得に矛盾がみいだせないとしてエンゲルスの把握を否定することは謬論といわねばならない。つけくわえれば、ここでエンゲルスは矛盾を生産の形態と取得の形態とに求めているのではない。双方の形態は生産と取得とを媒介し統一するものであり、ここに矛盾をみいだ

することはできない。エンゲルスは社会的生産という生産の性格、と私的取得という取得の形態、とに矛盾をみいだしているのである。

注意すべきことは、第二に、「個々人の私的生産を前提とする取得形態」という表現に、ただちに労働によって物が私有されるというイデオロギー的な取得権原論をみいだし、これをもってエンゲルスを批評してはならないことである。「個々人の私的生産を前提とする取得形態」これ自体は、すでに検討した「生産物の所有は自分の労働に基礎をおいていた」と同一のことであり、私的個人的取得の性格を表現しているものである。

実際、自分の労働の生産物の取得はある取得様式を特徴づける性格の規定である。マルクスの表現における「自分の労働に基礎をおく私的所有」「他人の労働の搾取に基礎をおく資本家的私的所有」は一定の生産者との関わりにおいて規定されたものであり、それゆえに一定の生産様式に根拠をおいて運動し増大する所有である。このような根拠は、所有形態の根拠でも所有権原でもなく、いわば実体的根拠といわれるべきものである。つまりある所有の内実をつくりあげているものを表現している。資本家的私的所有をますます増大させるものである「他人の労働の搾取」が資本家的私的所有の実体的根拠なのである。これは、資本家的私的所有の形態の根

拠でもなければ、資本家が生産物をすべて取得する権原をしめすものでもありえない。エンゲルスが形態と区別した取得の性格はこの実体的根拠の表現以外でない。

右の理解を前提にするならば、私的所有の実体的根拠に自分の労働があり、また他人の労働の搾取があるように、同様に個人的生産もまた社会的生産も私的取得の実体的根拠となりうることになる。

しかし、このような理解はエンゲルスの基本矛盾の構成と抵触せざるをえない。私的取得を「個々人の私的生産を前提とする取得形態」とし、社会的生産という「生産様式がこのような取得形態の前提を廃止する」と特徴づけているからである。エンゲルスがここで事実上私的取得の根拠を「個々人の私的生産」にのみ求めているのであり、社会的生産と私的取得とを両立しえないものに行っているのである。ちなみに「個々人の私的生産」は、社会的生産によって否定されるものであるかぎり、たんなる個人的生産を意味し、事実上表現されている商品生産の面を捨象している。このような個人的生産を前提とし、唯一の根拠として私的取得をとらえるかぎり、個人的生産は形態的根拠にも実体的根拠にもまた取得の権原にも転化せざるをえない。また、個人的生産だけを私的取得の根拠とすることは、私的取得の形態的根拠を商品生産に求めることも私的取得の実体的根拠に社会的生産を認める

ことも否定する。つまり、エンゲルスは、まさに矛盾の核心的、根底におかれるべき規定において「個々人の私的生産を前提とする取得形態」というそれ自体は取得の実体規定・性格規定であるものを唯一の根拠としたために、「商品生産の取得形態」も「取得の性格」も無視することをもたらしめている。いまや私的取得は個人的生産にのみ適合的であり本来的であるという把握が獲得されるのである。

このような把握こそエンゲルスの基本矛盾の構成を特徴づけ、社会的生産と私的取得とをたんに対立するものではなく両立不可能なものとする。というのは、私的取得にただ個人の生産だけが適合するならば、なにゆえに資本家的私的取得のもとで社会的生産が生みだされ発展するのかが不可解になるからである。私的取得が社会的生産を支配している契機をたとえ強調するにしても、私的取得が社会的生産に根拠をもたえない以上、あいかわらず私的取得が社会的生産をつくりだし、発展させることは不可解である。それゆえエンゲルスの基本矛盾の構成は、社会的生産と私的取得という両立不可能なものが偶然的に接合しているにすぎないものにならざるをえない。つまり、それは、私的取得をただ「個々人の私的生産を前提とした取得形態」として根底におき、社会的生産をこの前提を否定したものとするかぎり、私的取得と社会的生産を媒介し統一しているものを消失させ、両者の両立不可

能を証明するものになっているのである。

エンゲルスの基本矛盾の構成の問題点はどこにみいだされるのであろうか。

第一に、その根底におかれた私的取得の根拠をただ個人的生産にのみ求めたことが指摘されねばならない。私的取得は、その形態的根拠を商品生産に求めることができ、したがって個人的生産にも社会的生産にも効力をもちうると同時に、個人的生産も社会的生産をも実体的根拠にしようものである。にもかかわらず、エンゲルスは事実上私的取得をただ個人の生産にのみ適合するとし、私的取得と社会的生産とを無媒介的に両立不可能なものとして基本矛盾を構成したのである。

第二に、エンゲルスが資本家的取得を私的取得に還元したことに求められる。彼は資本家的取得を形態と性格とに区分した。そして私的個人的取得と資本家的取得との形態的同一性において、資本家的取得を私的取得に還元した。なおそのうえに、この私的取得を個人的生産にのみ適合的とみなしたのである。それゆえ、問題はすでに資本家的取得を私的取得という形態においてとらえた時からはらまれていた。資本家的取得を私的取得という形態でのみとらえること、あるいはそこに還元してとらえることは、社会的生産が資本家的取得の独自の実体的根拠となることを無視する。これだけではな

い。資本家的取得が他人の労働の搾取を実体的根拠として、⁽⁸⁾ いることを考慮外におくことである。エンゲルスの基本矛盾の構成が実質的に社会的生産と私的取得とでおこなわれていることに問題があったというべきである。

さらに、第三に、エンゲルスが生産と取得とのあいだに基本矛盾を構成していることにも問題をみいだす必要がある。

エンゲルスは「社会的生産物が個々の資本家に取得される」⁽⁹⁾（『空想から科学へ』二二四ページ）ことに資本家的生産の基本矛盾をみいだしたといえようが、なにゆえに生産物の性格と生産物の取得の形態とに求め、たとえば生産様式と生産諸条件の所有関係とに基本矛盾を論定しなかったのであろうか。

この問題はエンゲルスによる「資本家的生産様式に内在する矛盾の二つの現象形態」⁽¹⁰⁾（『反デュリング論』二八二ページ）の記述の検討において、あるていど明確になるであらう。

矛盾の現象形態はまず階級対立である。つまり資本家と生産の基本形態となった賃労働者との対立である。この階級対立における資本家は生産手段を集積し、賃労働者は自分の労働力を資本家に売るものとしてとらえられている（同右書、二八〇ページ参照）。問題は、ここには資本家的取得がかかわっていないことである。社会的生産と資本家的取得にかわってここで中心をしめているのは生産諸条件の所有関係にもとづく生産関係である。さらに基本矛盾がいわば本質であり、

階級対立がその「現象形態」とは、どのようなことであらうか。⁽⁸⁾

さらにエンゲルスは、もう一つの現象形態である、個々の工場内での社会的生産の組織化と全体としての社会における社会的生産の無政府状態との対立を指摘している（同右書、二八一―二八二ページ参照）。だが、ここにも生産物の資本家的取得は登場しない。むしろ、この基本矛盾の現象形態は全体としての社会における生産の無政府状態が商品生産にもとづくものであるだけに、資本家的生産様式に内在する、形態と性格との矛盾というものである。

同様のことは資本家的生産の発展の局面においても認めることができる。エンゲルスはこの局面において生産がもつ社会性を資本家的生産関係が承認せざるをえないことをえがきだしている。「とほうもなく成長してゆく生産力がこのようにみずからの資本という性質に抵抗し、このようにみずからの社会的な本性を承認するようにますます強くせまっている」ということ、このことこそが資本家階級自身におよそ資本関係の内部で可能なかぎりでのこの生産力を社会的生産力として取り扱うことを、ますます余儀なくさせる」（同右書、二八六ページ）。「生産力」を社会的生産にやきなおしていえば、⁽⁹⁾ 社会的生産は社会的本性を資本関係が承認するべく要求することになろう。このことが「資本という性質を廃止するものでな

い」(同右書、二八七ページ)のはもちろんだが、なお生産手段の所有にまで関わる。すなわち「大規模な生産施設や交通通信施設が株式会社に国家的所有に転化される」(同右ページ)。労働の社会化と生産手段の社会化は資本の形態のうちに所有の社会化をもひきおこしているのである。

右に概観した基本矛盾の現象形態と発展形態とは生産物の取得ではなく、生産諸条件の所有がたえず問題になることをかたっている。このことは社会的生産に對立し矛盾するものを資本家的取得と論定することが適切かどうかの検討を促す。資本家的生産の基本矛盾が社会的生産と資本家的取得とによって構成されるのでなく、社会的生産と生産諸条件の所有関係によって構成される可能性は否定しえないのである。⁽¹⁰⁾つまり、エンゲルスが基本矛盾の枠としている生産と取得とは問いなおされる必要がある。

この枠は別な検討を不可避にしている。エンゲルスは私的取得が社会的生産を支配していると表現していた。これにたいしては、すでに私的取得と社会的生産が両立不可能になっているがゆえに、かかる媒介が消失していることを確認した。しかしより問いつめれば、生産を支配し規定するものは生産物の取得であるかどうかうかがあがる。生産様式を規定し、支配するのは生産諸条件の所有関係というべきであり、生産物の取得はこの生産様式の帰結ではないだろうか。

もちろん生産物の取得も再生産論的には生産を規定するといえるであろう。しかしこれもまた生産諸条件の所有関係として生産を規定するのである。

第三の問題として検討したことを括めれば、エンゲルスの基本矛盾の構成は社会的生産と資本家的取得との関連に求めたところにすでに問題をはらんでいたのである。

(1) こと同様の意味での私的、社会的という表現を「私的資本に對立する社会資本(直接に結合した諸個人の資本)の形態」(『資本論』第三卷、五五七ページ)にみいだすことができる。

(2) 周知のようにレーニン「全体としての社会における生産」の相互依存性の強化に重点を置いて社会的生産をとらえている(『人民の友』とはなにか)第一巻、参照)。エンゲルスの視角とレーニンの視角との対比と整理については、上野・角田「エンゲルス『反デュリング論』2 経済学」『経済』一九七八年九月号所収、一五八—一六二ページ参照のこと。

(3) 社会的生産は資本家的生産様式の生産力的側面を表現するものである。拙著、四二—四三ページ参照。そもそも生産力カテゴリーは固有な実体をそれ自体でさしめずものではないであろう。だが、生産関係と対応させられるかぎりでは、あたかもそれ自体で実体をもち、構造をもつかのように理解されがちである。

(4) 形態的根拠とは一定の所有形態をつくりだす根拠である。具体的には、ある所有に私的形態規定を与えるものとしての形態的根拠が商品交換である。拙著、一三一—一三五ページ参照。

(5) 一般的に取得権原を決定するものは生産手段の所有であるといわれるが、マルクスとエンゲルスにこのような主張をみいだすことは困難である。生産物を取得する権原は基本的にその生産の支配に存するというべきであろう。拙著、一一八—一九、一六三、一六六—一六七ページ参照。

(6) エンゲルスの基本矛盾の構成から社会的生産に対応するのが私的取得でなく社会的取得であるという帰結が展望されるが、エンゲルスは社会的生産が私的取得の否定を求めていることをこの構成には組み入れていない。ただ私的取得の前提「根拠」を否定していることにおいて構成がはかられている。

さらにエンゲルスの基本矛盾の構成といわゆる取得法則の転変論とが同一視されることがあるが、両者はいじり合いの相違をもつ。取得法則の転変論は資本家的取得の内容から形式をなす商品生産の諸法則を仮象とする展開に特徴をもつ。これにたいしエンゲルスの基本矛盾の構成は「個々人の私的生産を前提とする取得形態」から資本家的取得の矛盾を展開しようとするものである。さらにもう一つの対比をなせば、取得法則の転変で問題になっているのが賃労働者の搾取であるのにたいし、基本矛盾の構成では社会的生産にたいする私的取得である。なお、『資本論』の取得法則の規定といわゆる取得法則の転変規定については拙著、一三〇—一六二ページ参照。

(7) 宇野弘蔵の所説が想起される。「労働力商品によって始めて資本家的な社会的な生産ができることになったのであって、商品経済的にその生産物は私的領有が当然であるような形になっているのです。だから、生産の社会的な性質と私的領有というのは、資本家的社会としては矛盾する問題ではないのです。問題は社会的な生産が労働力の商品化によって行われていると

いうところにある。それはただ社会的に労働しているものが直接にその生産物を私有しえないという意味で矛盾とするのは、それは労働によって物が私有されるという前提からいっていることで、むしろ小生産者の的に資本主義を批判することになる」(宇野・梅本『社会科学と弁証法』岩波書店、一八ページ)。ここには本文でみるとおり見当ちがいの批判がある。しかしエンゲルスが基本矛盾論において「小生産者の的に資本主義を批判することになる」傾向は「個々人の私的生産を前提とする取得形態」を根底におくかぎりまぬがれえない。

(8) エンゲルスが階級対立そのもの(階級闘争ではない)を基本矛盾の「現象形態」とするのは、基本矛盾の構成、社会的生産と私的取得に階級対立の根拠が直接にみいだされえないからである。だが、基本矛盾に根拠が存在しなければ、収奪者の収奪による基本矛盾の根本的解決における階級対立・階級闘争の意義が不明確になろう。

(9) 『反デュリング論』のエンゲルスは『経済学批判・序言』の「一般的結論」の定式にそぐわない表現をおこなっている。『反デュリング論』は広義の経済学の対象を「人間社会における物質的な生活資料の生産と交換とを支配する諸法則」(二五二ページ)の解明とし、「生産と交換」をとりあげ、狭義のそれを「資本家的生産様式とこれに対応する交換諸形態」(二五五ページ)に設定している(二七六ページ参照。生産様式と交換形態との対応を機軸にしていることにより『反デュリング論』の諸記述が了解される。たとえば「生産力と生産様式との衝突」(二七七、二八五ページ)「生産様式が交換様式に返逆する」(二八五ページ)という表現は、生産様式を生産力の側面と生産関係に規定された側面とをみとめることによって

のみ理解されよう。

(10) 資本家的私的所有は生産諸条件の資本家的所有および生産物の取得様式をもって規定されているものと理解すべきである。したがってマルクスが「資本家的所有は事実上すでに集団的生産様式のうえに立脚しているので社会的な所有に転化するほかない」(『オテーチエ・ストヴュンヌ・エ・ザピスキ』編集部への手紙)第一九巻、一一六ページ)というときの「社会的な所有」が資本家的取得の転化形態としての社会的取得を意味しているとは簡単にいえない。マルクスがこのような表現を『資本論』の「資本家的蓄積の歴史的傾向」論の最終パラグラフの記述を念頭においてとったとみなされるかぎり、ここでの「社会的所有」は個人的取得と生産手段の共同占有によって規定されるものと理解すべきであろう。この点については拙著、二二六―二三〇ページを参照のこと。

III マルクスの基本矛盾の把握

資本家的生産の基本矛盾はこの生産の矛盾の核心に存在し、その全矛盾の根底におかれる。この矛盾はおよそ資本家的生産であるかぎりは除去しえず、この矛盾の根本的解決がつぎの生産様式への転化を意味するものである。だが、同時に、この基本矛盾は恐慌として爆発し、それによって一時的に解消せられ、ふたたび拡大していく「恒常的矛盾」(『資本論』第三巻、三二四ページ)としてもとらえられねばならない。

同一の基本矛盾が体制を規定すると同時に運動を規定している。これらが同一の基本矛盾であるのは、およそ経済的社会構成が運動する生産有機体を根底にするもの以外のなにものでもないからである。

このような基本矛盾をエンゲルスは社会的生産と資本家的取得とに求めた。しかし、その検討は多くの根本的な問題をみいだした。マルクス『資本論』はその総括的記述とみなされるべき第一巻第二章第七節の「資本家的蓄積の歴史的傾向」につぎの記述をおいている。

「資本独占はそれとともに開花しそのもとで開花したこの生産様式の桎梏となる。生産手段の集中ならびに労働の社会化はその資本家的外被とあいにくなくなる一点に到達する。外被は爆破される。資本家的私的所有の最期を告げる鐘が鳴る。収奪者が収奪される」(『資本論』第一巻、九五ページ)。

すでに私は、この記述をもって『資本論』の基本矛盾論とし、これ自体の解釈をおこなっている(拙著、一九五―二〇〇ページ参照)。ここでは、若干のくりかえしが避けられないが、エンゲルスの把握との対比において再考察しておきたい。この記述によれば、矛盾は直接には「資本独占」と「生産様式」において、「生産手段の集中ならびに労働の社会化」と「その資本家的外被」において構成されている。

「資本独占」と「生産様式」との矛盾における「資本独占」は階級による生産手段の独占すなわち「私人の手による社会的生産手段（資本や土地所有の形態で）の独占」（『資本論』第三卷、七八二ページ）のことであり、独占資本を予示するものではない。「生産様式」は資本独占のもとにあるそれとして、資本家的生産様式のことであり、簡単に生産力あるいは生産力の構造に解消しうるものではない。したがって「資本独占」と「生産様式」は生産関係と生産様式とに対応するものであり、前者の関連に矛盾をみいだすことは後者の関連を前提とする。ここに直接に生産力と生産関係との対応をみいだすことはできない。

すでに拙著でのべてきたように、『資本論』段階の「一般的結論」においては生産様式と生産関係との対応が機軸をなす。一定の生産関係が生産を包摂することによって、この生産関係に対応する生産様式が成立する。このように生産関係に規定された生産様式は生産力や生産力の構造に解消されない、現実の生産過程の在り方である。生産力は生産様式のもつ富の生産能力を、主体としての労働の生産力としてとらえたものであり、生産様式の一属性、一面である。生産様式は生産関係を前提としながらも、再生産においてその根拠となり、生産様式の変化は生産関係の変化を促すものとなる。だが、生産関係が生産様式を根本的に規定していることにおい

て、生産様式と生産関係との矛盾は激化する。生産力と生産関係とはそれ自体で直接にはなく、生産様式に媒介されてあらわれる。

一般的に右のようにとらえられる生産様式と生産関係との矛盾は、資本独占のもとでは資本家的生産様式と資本家的生産関係との矛盾であり、これがマルクス『資本論』の基本矛盾の枠組である。エンゲルスが資本家的生産様式と資本家的取得とに枠組をみいだしたのと比較されるべきである。

この枠組における矛盾の内容は、まず社会的生産とそれを支配している資本とに求められる。マルクスは『資本論』第三卷の利潤率の傾向的低下の法則の総括にあたり、この矛盾を「資本家的生産の真の制限は資本そのものである」（同右書、三二三ページ）と明記し、さらに「資本が形成されていく一般的な社会的な力とこの社会的な生産諸条件を支配する個々の資本家の私的な力とのあいだの矛盾は、ますます激しいものに発展していつて、この関係の解消を含むものになる」（同右書、三三一ページ）と断言している。矛盾は生産の「一般的な社会的な力」と「この社会的な生産諸条件を支配する個々の資本家の私的な力」とに求められている。この「私的な力」は、たんなる私的所有ではなく、資本独占であり、また資本家的私的所有である。ここには両者を媒介する契機と対立とが基本的に明らかにされている。ここに資本家的生産の

基本矛盾の「内容がみいだされる。同時にこれは「恒常的矛盾」でもある。「資本家的生産様式が物質的生産力を発展させ、資本家的生産様式に対応する世界市場を創造する歴史的手段である」とすれば、資本家的生産様式は、同時に、このような資本家的生産様式の歴史的任務と資本家的生産様式に対応する社会的生産諸関係との恒常的矛盾である」(同右書、三一四ページ)。ここに資本家的生産様式と資本家的生産関係との矛盾が明記されている。これは基本矛盾であると同時に恒常的矛盾である。

『資本論』は資本家的生産様式の社会的性格と資本の私的形態とに矛盾をみいだしている。ところで、近年、哲学における論理的矛盾と現実的矛盾との関連をめぐる論議にこの基本矛盾の問題がとりあげられている。この関連で松村一人氏は「ここでは主語がちがっている。社会的であるのは生産であり、私的であるのは所有である」(『ヘーゲルの論理学』勁草書房、二五六ページ)とのべていた。だが、このように固定的にとらえてはならない。マルクスの基本矛盾は、資本が生産を規定することにより、資本家的生産様式に内在する矛盾でもある。この矛盾をマルクスは「生産手段の集中ならびに労働の社会化はその資本家的外被とあいにくなる一点に到達する」(『資本論』第一巻、九五五ページ)と表現している。

「資本家的外被」とこれにつつまこまれた「生産手段の集中

ならびに労働の社会化」とが資本家的生産様式にほかならないのであり、ここに内在する矛盾を生産の社会化と資本家的外被にみいだしているのである。この矛盾は、資本家的生産様式と資本家的生産関係との矛盾をことなる局面で表現したものである。

マルクスの基本矛盾の構成を生産様式と生産関係に求め、具体的に社会的生産と生産諸条件の所有、資本独占において規定するとすれば、ここには資本家的取得は直接には登場しない。これは不要であつたのだろうか。問題は基本矛盾の構成としての資本家的生産様式と資本家的生産関係が社会的生産と資本独占としてだけとらえられてすむのかということに関わる。資本家的生産様式を資本が支配する社会的生産と理解することで無視されるのは、この社会的生産になう賃労働者とその賃労働者の搾取である。他方、資本家的生産関係を資本家的所有としてとらえれば、それを構成するのは生産諸条件の所有のみならず、生産物の所有すなわち取得である。マルクスは今考察した諸点を取得様式として「他人の労働の搾取に、賃労働に基礎をおく資本家的私的所有」(『資本論』フランス語版、第一巻、江夏・岡崎訳〔法政大学出版局〕、下、四五六ページ)と表現しているのである。それゆえ「他人の労働の搾取に基礎をおく資本家的私的所有」は取得様式として資本家的生産様式と生産関係を総括するものであり、こ

れ自身に階級的敵対という矛盾を内包するものである。

この矛盾は、むしろ資本家的生産関係における生産諸条件の所有関係に端をはし、資本家的生産様式において搾取、支配が実現され、生産関係の再生産において支配と貧困の永續化はかられる資本と賃労働者とのあいだに存在する、賃労働者と資本家的取得との矛盾であり、これもまた基本矛盾以外のなにかであらうか。

右の考察の結果は、あたかも基本矛盾が二つあるかにみえる。だが、基本矛盾は資本家的生産様式と資本家的生産関係とにあり、社会的生産と資本独占との矛盾も賃労働者と資本家的取得も、この基本矛盾のことになった側面に位置づけられるものである。

このようなマルクスの基本矛盾の構成の把握はエンゲルスのその性格を照射する。エンゲルスがかかげた社会的生産と資本家的取得の矛盾は、マルクスにおける社会的生産と資本独占、賃労働と資本家的取得との矛盾を一体化したものである。エンゲルスの基本矛盾論がこのような性格をもつがゆえに、実際には「二つの現象形態」としてこれらの二側面を展開せざるをえないのである。

さらに、エンゲルスが社会的生産と資本家的取得とで基本矛盾を構成し、実際には社会的生産と私的取得とに矛盾をみいだすとき、この矛盾の解決は社会的生産に適合する社会的

取得を生みだす。社会的取得こそエンゲルスの基本矛盾の構成の必然的帰結である。彼が「この解決は、近代の生産力の社会的な本性を実際に確認すること、したがって生産、取得、交換の様式を生産手段の社会的性格と一致させることのほかにありえない」(『反デューリング論』二六〇ページ)という時、社会的取得以外を想定することは困難である。⁽¹⁾しかし、彼の指定する解決はこの想定をくつがえしている。

「資本家的取得様式にかわって、現代の生産手段の本性そのものに基礎をおく生産物の取得様式が現われる。すなわち、一方では生産を維持し拡大するための手段としての直接に社会的な取得、他方では生活・享受手段としての直接に個人的な取得が現われる」(同右書、二八九ページ)。

ここには生産手段の本性に照応する取得として、生産手段の社会的取得と生活手段の個人的取得が明記されている。この生活手段の個人的取得はどこから登場するのだろうか。ここには二重の問題がある。第一に、取得様式が労働と所有との関連の規定であつたとすれば、それは全生産物の取得においてとらえられるものであり、生産手段と生活手段との区別は取得の規定には関わらない。第二に、社会的生産と資本家的私的取得との矛盾からどのようにして生活手段の個人的な取得が登場するのであろうか。

この問題は簡単に解明される。生産手段の社会的取得と生

活手段の個人的取得とはマルクスによる基本矛盾の解決をエンゲルスの表現したものである。⁽²⁾マルクスは資本家的生産様式と資本家的生産関係とで基本矛盾を構成し、その二側面において、すなわち社会的生産と資本独占に、賃労働と資本家的取得に矛盾を確認した。この基本矛盾は「収奪者の収奪」においてつぎの解決をうる。社会的生産に対応する資本独占すなわち私人・階級による生産手段の独占は生産手段の共同的所有に、そして賃労働者と資本家的取得との矛盾は、生産者と非生産者＝搾取者の取得との対立を内包することにおいて、生産者の取得を、いまや社会的生産をおこなっている生産者の取得として再建するのである。この生産者の取得こそマルクスが「労働者の私的所有でなく、労働者の個人的所有を再建する」(『資本論』フランス語版、第一巻、下、四五七ページ)と表現したものである。これこそ、「協業と土地をふくむすべての生産手段の共同占有とに基礎をおく労働者の個人的所有」(同右ページ)と規定された取得様式である。基本矛盾の一面である社会的生産と資本独占とは、いまや「協業とすべての生産手段の共同占有」となり、これを実体的根拠とした労働者の個人的所有が基本矛盾の他の側面の解決として生みだされるのである。労働者の個人的所有は一元的な取得として、生産手段を含む全生産物におよぶ。しかし、私的所有でないことにおいて排他的取得でない労働者の

個人的所有は生産手段を共同に占有し、集团的生産を可能とし、生活手段を個人的に消費するものである。協同的富の個人的所有、社会的生産物の個人的取得は資本家的取得の特徴づけではなく、未来の取得の規定である。

エンゲルスとマルクスとの基本矛盾の把握にみられる差異は、マルクスの把握のうえにエンゲルスのそれをおくときにはじめて了解されるものである。

(1) あえていえば、今日の社会主義的な取得の理解はエンゲルスの基本矛盾の延長上において社会的取得とだけみなされてきた。生活手段についても、社会的に取得された生活手段が個人に分配されると理解することを当然としてきた。しかもこのようなことは、ならぬ過渡ではなく共産主義社会にまで共通するとみなされてきた。

(2) 周知のように、エンゲルスは「個人的所有」の理解として「社会的所有にはいるのは土地その他の生産手段であり、個人的所有にはいるのは生産物すなわち消費対象である」(『反デュリング論』一三七ページ)ことを提起している。エンゲルスにおける社会的所有・取得と個人的所有・取得との併存は、エンゲルスの構成した基本矛盾の解決そのものから導出されるものではない。しかし、マルクスは取得様式としては、社会的取得と個人的取得とを併存させてはおらず、一元的に個人的取得と規定している。マルクスの個人的所有の規定については拙著、二〇二―二四一ページを参照されたい。

社会認識と統計利用

——社会科学の研究における統計利用の意義——

是 永 純 弘

一

いわゆる情報化社会の名にそむかず、今日われわれは文字通り情報氾濫のなかにある。マスコミの提供する情報を通じて社会や経済の現状を知るのはすでに日常茶飯のことであるが、多様な数字情報が大量にあたえられている。統計はま

ず、このような数字情報の主要な一種にはかならない。さいきん全国にわたっておこなわれた国勢調査の結果も、やがて総人口一億数千万人といった統計として発表されるが、社会

の現状についての数字情報の典型的な一例である。社会・経済の諸事実とその諸側面についての統計は、たとえば国の行政——とくに経済政策や計画の策定——のために、あるいは企業の経営方針の決定のために、また、労働組合の賃金闘争や労働条件の改善のために、といった形で、要するに社会・経済の現状と動向を認識するために、多様な利用者により、それぞれあいことなる目的のために利用されている。

こうした各種の統計利用とならんで、重要なものとして、社会生活の現状——そこでの諸問題——を社会現象として科学的に認識し、これを分析し、社会・経済の構造とその発展

動向をとらえるという科学的研究のための統計利用がある。

統計という情報そのものは、社会的機関（国家、企業、組合その他）が一定の社会制度のもとで作成するという社会的行為の所産であるから、必ず一定の歴史的・社会的な制約をうけている。統計の性格を、それが作成される事情の社会的・歴史的被規定性の側面から研究することは、きわめて重要な学問的課題である。しかしこれとらんで、というよりは、この課題の研究成果をも十分にとりいれたうえで、なお検討しなければならぬのは、社会科学の研究において統計はいかに利用されているか、また、いかに利用されるべきか（——されてはならないか）という問題の解明である。いかえれば科学的な統計利用が、全体としての科学的な社会認識の体系のなかにいかに位置づけられるか、という問題である。

ところで自然および社会についての科学的認識の基本原則は、弁証法的唯物論によってあたえられており、とくに社会についてのそれは、さらに史的唯物論によっても基礎づけられている。この考え方自体を否定する見地が、分析哲学（論理実証主義、批判的合理主義、など）の側から唱えられているのは周知のことであり、これにたいする原則的批判もなお重要ではあるが、本稿では、社会科学の統計利用はいかにあるべきかの問題を、社会科学の認識の基本原則にもとづい

て考察することに限定したい。

統計または統計利用といえば、ただちに、数字とその数学的処理方法が連想されるのが現代の風潮であり、自然および社会の双方にわたるあらゆる現象の数値的表現を材料とする統計計算がすなわち統計利用であるとみる、一見きわめて広い範囲にわたるかにみえるが実はかなり偏狭で排他的な統計利用の見地があり、またそれにもとづく統計利用の実例はきわめて多い。この見地についての批判的検討、さらにそれにもとづく統計利用の誤用とそれにたいする批判の現状の検討もまたきわめて重要な問題であるが、これについても、以下の展開で必要なかぎりとりあげよう。

二

社会・経済の現状と動向の認識は、社会生活におけるわれわれの行動に指針をあたえるもので、統計利用によってこの認識が正しくおこなわれるか否かは行動の成否を決定する一要因となる。したがって統計利用の現状を検討することは、すぐれて日常的、実践的な課題であるが、これをとくに社会科学の統計利用の問題に限って考察するのは、統計利用を、現実の認識過程の「一般的、論理的、技術的側面」に限ってとりあげ、「統計的認識過程の一般的形式的规定」の体

系化を試みたいからではない。いいかえると、この問題を「社会科学方法論や認識論へ還元する」ことが目標なのではない（田中・伊藤・木村共著『経営統計学』北大図書刊行会、一九八〇年、五三ページ参照）。統計そのものの作成も、統計利用も、ともに社会的行為である以上、作成または利用のさいの社会の状況がこの行為を規定することはいうまでもない。統計の作成と利用のこの側面、つまりそれらの社会的被規定性は、単にその結果のうえだけにではなく、その過程の全体にわたってあらわれるものである。そもそも、統計が作成される以前に、また統計利用にさきだって、われわれは社会・経済の現状について、白紙の状態で——既存の知識、理論、研究方法の体系を全く前提にしないで——、立ち向かうことはできない。作成というも利用というも、現状の提起する具体的問題の確認、その理論的定式化と実証的研究の方針の決定なしには、何のために、何を、いかにして調査するのか、また調査結果を正しく科学的に利用するにはどうすればよいかは、きめようがあるまい。統計利用の問題に限ってみても、利用すべき統計（または統計指標の体系）の社会的被規定性を十分に考慮することによって、統計が正しく現状をあらわしているかどうかを統計作成の過程にまでさかのぼって検討することが、まず第一に必要である。そのためにはもちろん、統計が作成されたさいの歴史的・社会的な諸条件の社会

科学的検討が必要であり、この検討がいかなる方法によって科学的にすめられるかの問題を選けて、単に統計作成行動の事実経過を経験的に記述するのみで、これを理論的に分析しないですますことはできない。ここで、統計は客観的な実在そのもの、またはその一部分それ自体ではなく、一定の方法にもとづいて構成された限りでの、意識における現実の側面の反映（模写）という意味での精神的生産物の一つである。統計以外の、歴史研究の材料、史料や社会研究の素材、資料も、とりわけ文書、音声、映像などの形で提供される場合には、統計と同様、一定の目的のもとで、一定の理論と一定の方法にもとづいて作成されるのであって、実在そのものではない。この場合に適用される方法は、統計で表現しようとする当の社会的事実（社会・経済の現状）によって規定され、作成過程の場としての社会的諸関係によって規定され、作成方針を決定する理論の社会性（階級性・党派性）によって規定されるという形で三重の社会的被規定性をもつ。統計作成つまり調査の目的が与えられれば、その後は、既成の方法規定を、いわば調査の公式として、一般的、論理的、技術的に適用すれば自動的に統計が作成されるというわけではない。

さて、このようにそれが生みだされる過程ですでに社会的に規定されている統計を利用するさいの問題が、ここでの中

心問題であるが、作成過程において、理論的・方法的検討が必要であるのと同様に、いやそれよりもはるかに強く、統計利用の目的からはじまり利用過程の方法的手続き、利用結果の科学的意味づけの全体をつうじて、統計利用を指導する理論の検討が必要である。では、この検討は科学的認識の基本原則としての弁証法的唯物論と史的唯物論にしたがうだけで十分におこなわれるであろうか。統計利用の目的が社会・経済の現状の認識と分析におかれる場合、統計利用は社会現象についての理論の諸命題を実証または検証することによって、この目的を達成する。弁証法的唯物論と史的唯物論は、この実証または検証の基本的な方法諸原則をあたえてくれる。しかし、この場合きわめて重要なのは、第一には、実証または検証される理論の内容の検討であり、第二には、実証または検証の過程としての統計利用の手続きの検討であり、第三には、実証または検証に利用される統計利用以外の諸方法と統計利用との関係の検討である。必ずしも、すべての理論、あるいはその命題の内容のすべてが、統計利用だけによって実証または検証されるわけではないが、その場合にも、第一に、この理論の内容の検討が必要であり、統計利用以外の方法による実証または検証の手続きを検討しなければならぬ。

これらの検討という研究過程の全体を貫いて、弁証法的唯

物論と史的唯物論が与えてくれるのは基本的、一般的な方法原則だけであって、問題の理論そのものの検討にさらに必要なのは、特殊具体的なその内容の理論的分析（直接は統計利用にかかわらないことをもふくむ）である。社会・経済の現状をあらわす諸事実は、もちろん経験的事実ではあるが、その本質や法則がすべて直接に観察されたり測定できるわけではない。理論は論理的操作という方法によって、なまの経験的事実からその背後にある本質、法則を引きだして、一つの概念体系として構成されたものである。したがって、その概念体系とそれにもとづく判断、推理の過程そのものの検討が、どうしても必要となる。そのための方法が研究の全過程をすすめるうえで主要な手段となる。つまり理論はそれ自体として理論的に正しいことが要求される。統計利用によって事実を総括し、これを説明する原理も直接に、また特殊具体的にはこの理論から与えられるのであって、その検討の全体が、弁証法的唯物論や史的唯物論の一般的な方法原理のみによって、細部にわたるまでおこなわれるのではない。特殊具体的な社会的事実（「個別」）についての理論的分析の方法の体系が、この一般的方法原理の基礎のうえに確立されていなければ、統計利用による実証または検証も不可能になる。

社会・経済の現状を認識し、分析するための統計利用においては、つねに、当の社会・経済を対象とする社会科学の理

論が、前提とされ基礎とされなければならない。たとえば資本主義経済の現状に具体的・歴史的な問題を見だし、これを分析するさいに統計が利用されるが、この現実的分析に統計利用が役立ちうるのは、分析の基礎として経済学の理論が指導的役割をはたしている場合だけである。現実的分析における経済理論の優位、主導性を、マルクスはその現実的分析に「老大な統計資料を利用するさいの基準としている。すなわち「統計なるものは、利潤率を形成する諸関係の理解によって初めて、相異なる諸時代および諸国における労働率にかんする現実的分析を行うことを可能にするであろう」(『マルクス・エンゲルス全集』第二五卷a、三〇一ページ)。経済学の側からいえば、経済の一般的運動法則を研究する理論的研究——経済的諸範疇の理論的可能性、その本質、他の範疇との関連などの研究——においても、統計は有力な研究手段として利用され、理論的展開の主要な例解として役立つ。『資本論』における「資本主義的蓄積の一般的法則の例解」(『全集』第三三巻b、八四四ページ以下)はこの意味での統計利用であるが、社会・経済の現状分析Ⅱ現実的分析のための統計利用は、各国または各時代について、経済的諸範疇の存在、その現象の範囲などを、具体的・歴史的な条件のもとで研究するさいに不可欠な過程である。しかし、この場合にも、統計利用に先立って問題は経済理論によって十分に検討されていなければ

ならない。理論的分析と具体的・歴史的な現状分析のどちらにおいても、統計利用を主導し、その全過程の基礎と前提を与えるのは、社会科学の理論であり、そこでいかなる統計をいかに加工しないし分析するかは、社会科学の研究方法によって規定されざるをえない。

社会・経済の現状の認識と分析のための統計利用は、こうして直接にはその現状についての社会科学の理論と研究方法論の体系によって導かれるが、この過程の全体はまた、科学的認識の一般理論Ⅱ認識論としての弁証法的唯物論と、科学的認識の一般理論としての史的唯物論が与える方法原則にもとづいていなければならない。

科学的認識の一般理論Ⅱ認識論Ⅱ研究方法論としての弁証法的唯物論の基本諸原理についての体系的な研究は、すでにかなりの数と水準に達しており、とくに認識論の理論的諸問題を主として自然科学の領域において考察した成果と与えられている。岩崎・宮原共著の『現代自然科学と唯物弁証法』(一九七二年)、『科学的認識の理論』(一九七六年)はその代表的な例である。だが、「認識論は史的唯物論を基礎とする」という主張があり、また史的唯物論からの考察によって科学的認識の理論を基礎づけるという試みもあるが、「社会科学の問題をも含めた一般的な科学的認識の理論」はまだ十分に展開されているとは考えられない(宮原・岩崎『科学的認識の理

論』五一五ページ参照)。ソ連邦においても、社会生活の一般的发展法則についての理論としての史的唯物論は別として、「社会現象の研究法論」および「人間の实践活動の方法論的指針」としての史的唯物論の研究はまだ不十分であるとされ、「社会現象認識の方法論的手段」社会認識の方法論の研究を要望する声がたかまっているという(イ・デ・アンドレーフ『社会現象認識の方法論的基礎』モスクワ、一九七七年〔露文〕、三―五ページ参照。この書物はこうした試みの一例である)。

以下、社会科学の研究法体系における統計利用の意義と問題点を、この体系の基礎と考えられている弁証法的唯物論と史的唯物論の基本的法諸原則との関係において、特に社会科学の研究過程において考察し、主要な問題点を検討してみよう。

三

社会・経済の現状を社会科学的に分析することを目的とする統計利用は、つねに分析の対象である社会・経済の特定局面についての具体的な社会科学的認識——さきにもべた経済学における現実的分析のような実質分析の過程と結合されて、というよりは、むしろ、その中に有機的な一環としてふくまれて行なわれる研究過程である。したがって、この現実

的分析の課題の理論的定式化(既存理論による概念分析)にはじまり、実証または検証の材料として利用される材料』諸統計指標の選定(既存のものだけでなく、新しい統計の作成または統計以外の資料による補完をふくむ)、これら統計諸指標の体系化とそれについての分析と、その結果の総合にいたる全過程において主導的な役割をになうのは、社会科学(たとえば経済学)の理論である。この過程にとってつねに対象についての実質的な理論的知識と実質的研究の方法が、単に前提されるのではなく、この過程そのもののうちに基調として内在化されていなければならない。

統計利用の過程における理論の主導性が無視されたり、あるいは軽視されたりすると、統計利用はその導きの糸を失い、いわゆる「統計のひとり歩き」が生じ、大量に収集された統計資料と、その背後にある事実の本質や法則性といった概念的なものの理論を媒介にした結びつきが切斷され、いわゆるデータの処理操作に矮小化されてしまう。こうして、一方では、この研究過程で理論の実証または検証のために利用されるはずの統計が、直接に観測または測定可能な限りの経験的事実の単なる雑多な集合体、または単なる抽象的な数値の一団に転化する。と同時に、他方では、これに対応して理論の側にも、その意義と役割に変化が生じ、統計利用を指導しうるのは、けっきょく、先験的にのみ真であると誤解

されている形式論理や数学だけになり、肝心の理論はその経験的基礎を失い、先験情報とみなされたり、せいぜい単なる仮説（研究者の主観的な発想、常識などの恣意的な前提にとどまることすらある）とみなされてしまう。現実には、こうした理論の基礎に立たない統計利用の例がけっして少なくない（measurement without theory）。

統計利用の全過程に内在してこれを主導する理論は、もちろんそれ自身の経験的基礎をもっていなければならない。論理的なものが、現実の歴史的なものの、人間の意識における反映であることを否定しないかぎり、実在から完全に切りはなされた絶対的な自立性をそれがもつと考えることは、思考の規則を研究する形式論理学の諸法則においても、実在をその質的に無関与な側面、つまり量としてとらえる数学のカテゴリールにおいてさえ許されないことである。このこと、つまり理論の現実反映性の要求はもちろん、経験的事実からの理論の相対的自立性を排除するものではないが、認識の対象反映性の要求という方法原理は、社会・経済の現状分析のために指針をあたえる理論そのものに妥当するばかりでなく、そのさいの分析手段としての統計そのものとこれを利用する方法にも要求される一般原理である。

弁証法的唯物論が、自然および社会の諸事物を認識するさいに、それらを断片的に孤立させてではなく相互の連関にお

いて、また固定した不変の静止状態においてではなくたえず運動・変化し発展する動態——生成・発展・死滅の過程——において、とらえること、そしてこの運動・変化の原因を当の事物にとって外在的な原因にもとめるのではなく内在する矛盾に見いだすことを、科学的な認識の基本原則としていることは、いうまでもない。社会・経済の現状の科学的な認識と分析にとつても、これらの諸原則は例外なく要求される。

社会諸科学の個別的な研究において、時間的順序でならべられた統計の系列（Ⅱ時系列）を利用することの意義については、すでに事物をその生成・発展・死滅においてとらえるという原則にもとづいた研究がなされている。時間的順序における統計の系列は、形式的にみれば相異なる値の統計値の一系列にすぎず、機械的に処理して、グラフの上にあらわれるジグザグの点の動きを平滑化して直線または簡単な曲線で変動傾向を表示するといった数理的な統計処理がよくおこなわれている。しかしこうやって求められた変動傾向線は、実質的にいったい何を意味するかが解明されず、この傾向を将来に延長して予測をしてみても、成功するという科学的な保証はない。社会・経済現象の時間的・歴史的变化を統計値の系列によって表現したものが時系列であるとみるならば、その本質が、統計によって表現された社会・経済的事実の変化そのものの反映であることが確認される。時系列として与えら

れた統計の社会科学の利用はまずそれ自体が何を反映しているかということの解明からはじめられ、その実質的「社会科学の意味をあきらかにする」という方向にすめられるのが、本来の利用のあり方である（内海庫一郎『社会統計学の基本問題』北大図書刊行会、一九七五年、二〇〇—二〇七ページ）。

これは、唯物論的な認識論の一般原則に立って、社会科学の統計利用のあり方を考えなおすことの重要性を証明した一例である。しかし、この例が意味するのは、単に時系列という特殊な形式の統計の問題に限られない。多数の統計値を一団として計算される平均値、統計と統計の比較から算出される比率、二つの統計値の系列の間の平均的な対応関係をあらわす回帰や相関などの、統計を数字材料としてこれに既成の公式をあてはめて計算するという利用の仕方（統計の数理解析の利用という）のいずれについても、従来十分になされてこなかったのは、その結果の実質的、社会科学の意味の解明である。

社会・経済の現実的分析の全過程において統計利用という一環の意義をあきらかにするには、このように認識論の一般原則としての弁証法の基本法則にしたがうことが必要なはいうまでもないが、それで十分とはいえない。つぎに一つ重要な点と考えられるのは、社会諸科学の研究にさいしての「導きの糸」とされ、歴史的研究の「方法論」とされてきた

史的唯物論を、方法原理として、統計利用といかに結合させるかということである。もちろん、この原理を「それ自体で万能なものとみなしたり、現実をたんに解釈するための手段と考えたりするならば、……研究面においては画一化の弊害を生みだすことになる」のはいうまでもない（服部文男編『講座 史的唯物論と現代』2、青木書店、一九七七年、五ページ）。統計処理のための数理公式集を機械的にどんな統計数字にも無差別にあてはめるほど複雑なことではないにしても、認識論の基本原則の画一的適用では、統計利用の問題も十分には解決されないであろう。

すでにみたように、利用される統計そのものが社会的被規定性をもった数字材料であることと、統計利用の全行程が社会科学の研究の一環であることから、ここで用いられる統計利用の方法も社会科学の研究に即したものでなければならぬ。「分析方法は、当該実質科学分野における、特定の分析・研究目的によって決定されざるを得ない」ということは、社会科学的研究における統計利用においても当然のことである（木村太郎『統計・統計方法・統計学』産業統計研究社、一九七七年、五二ページ）。分析の目的と範囲および研究の目的を特定するのは、もちろん統計利用者としての研究者の恣意でもなければ、数理的な統計処理の既成の手法の枠組でもない。

統計利用の過程に即して考えると、すでに解決すべき問題

の理論的定式化（Ⅱ現実の提起する問題の確認）という段階において、史的唯物論は研究課題の設定指針を与えうる。たとえば人口統計の利用が、形式的人口論の手法の適用という方向にすめられるか、人口の階級別構成の解明という目標に志向されるかが、この段階で特定される。社会の科学的な認識の基本的カテゴリーとしての、所有、生産力、生産諸関係、土台、上部構造、階級といった諸概念とこれらの相互の関連をはなれては、社会科学的研究の中樞が失われる。特殊具体的な統計利用に対しても、ここでの問題の特定は統計利用を指導する社会科学の理論を媒介にしつつ行なわれなければならない。

四

社会科学の認識の方法原理としての史的唯物論は、社会科学における実証的研究、統計利用による事実認識とその分析に目標をあたえ、仮説を提供する。しかしこの方法原理は、それ自身が客観的實在の反映であって、主観の側で観念的に用意して歴史的事実をその鑄型にはめこんで整序するための方法原理であってはならない。とりわけ、史的唯物論が社会的構成体の歴史的発展にかんする一般理論であり、しかも社会認識の方法原理であるためには、研究すべき対象の客観的

な性格からして、全面的、全機構的、動態的な事実の認識を導くものでなければならない。統計利用による社会・経済の把握も、この原理に反しては成果をあげえないのであるが、統計という形態での社会経済過程の数字的反映がそのまま、この原理に従っているわけではない。たとえば国勢調査の結果たる人口数の統計は、たしかに社会経済過程としての人口の総数を表現する数字であるが、その調査時点が特定されているため、この過程の瞬間的な静止状態における総数（cross section data）しか表現できず、また調査標識としてとりあげる属性もごく少数に限られているため、この過程の全面的、全機構的な把握には程遠い、という意味でかなり制限された反映なのである。社会・経済的な諸事実とその諸側面には、これを測定して数量的に表現できないものもすくなくないので、この事実と諸側面を理論的に検討してみても、かりにさきの方法原則にしたがって厳密に概念化することに成功した——それ自体けっして容易なことではないが——としても、この概念とこれから利用しようとする統計との間には、形式的にも内容的にも不一致が生ぜざるをえない。これまた統計による反映の被制約性である。社会経済過程の事実を現象的に反映するだけでも、こうした制約をまぬがれない。一方、この過程の概念的把握は本来、その本質的契機の把握を目標とするのであるから、統計との不一致は、単なる量的な大・

小の差Ⅱ統計の誤差に還元できるような単純なものではない。病理学的症候群の数量的表示（たとえば血圧、体温、血糖値など）が病源についての直接的な十全な指標となりえず、徴候性指標としてしか利用されないのと統計は似ている。したがって、統計利用は理論上の概念に導かれつつ、現象の限られた側面の近似的——といっても量的近似にかぎらない——指標値を用いて、これを利用者の側で理論的に補完しつつ、また可能なかぎり他の統計や統計以外の諸資料とも結合・比較しつつ、体系的に利用することによってはじめ、全面的、全機構的、動態的な認識に接近しうるにすぎない。この場合、統計利用とは統計数字の計算加工のことと断定して、認識すべき対象の問題、その概念的把握とは無関係に、一定の数理的形式に要約する計算手法を思いつくままに無差別に適用したとしたら、どのような結果が生ずるであろうか。統計利用の結果が、数理的には整合的でありながら、その社会的な内実がほとんど無意味になることが多いのは、こうした粗雑な利用のためである。たとえば人口調査の結果から、日本の総人口の「重心」（Ⅱ物理的平均）が算出されているが（岐阜県某所にあたる）、この重心の社会的意味は何であろうか？

この点に関して特に注意しなければならないのは、数理的形式的に整合した、つまり形式論理的にはコンシステントな

利用（計数と計算）の結果が、そのまますべて、社会科学的な統計利用の結果としても精密だとはいえないということである。通俗的には「AはBよりも大きい」というよりは「AはBの一・五二倍」であるという方が、より精密であるという素朴な「数量化Ⅱ精密化」の觀念が支配的であり、この觀念が広げられて、すべての科学は、それが数学的方法を利用する程度が高いほど、あるいはその数学化がすむほど、より精密になるという思想にまで高められる。この「精密科学化」という思想は、数学的方法あるいは数量的方法の利用とむすびつき、また理論の数量化Ⅱ操作可能性の獲得とみなされ、帰納と検証の前提条件とされるに至っている。その底流には、あきらかに、分析哲学における科学、帰納、検証、操作等のカテゴリーの理解がある。「数学的定式化が与えられればいっそう精密になるという意味で、統計学と数学とのあいだには密接な関連がある。なによりも、統計的法則の示す具体的な姿を数学的に精密化しうるように数学をいっそう高度化することが必要であり、統計学は数学発展のための基本的な素材を提供している」という論者もある（関恒義『経済学と数学利用』大月書店、一九七九年、一二七ページ）。数学を高度化することによって、それを統計利用と有機的に結合することが可能になるかどうかは疑問である。社会科学的研究における統計利用の本来の方向は、社会科学的に（数学的に）ではな

い) 厳密な理論的研究を統計でうらづけることにある。レーニンが「農業統計は、もしそれが意味あるように、合理的に作成されたものであるなら、その調査方法や分離方式等々を、資本主義が農業に浸透する形態におうじて模様がえしなればならない」(大月版『全集』第三卷、一一ページ、傍点―是永)といっているのは、統計利用にとつても重要な指摘である。しかし、これは数学の高度化や、経済学における数学利用の精密化とは無関係なことで、統計利用の社会科学の厳密化にとつて重要なのである。

五

数量化、数量的方法あるいは数学化、数学的方法の利用を、ただちに統計利用と同一視することはむしろ誤りであるし、また両者が密接に結びついていると考えるのも根拠がない。この点についてはさきにのべたが、このことと深い関わりをもっているのは、統計利用を、情報の制御の一般理論としてのサイバネティクス、あるいは社会・経済構造のシステム分析などと結合しようという考え方である。この場合、サイバネティクスやシステム分析に注目されるのは、両者ともに形式論理的に整合的な記号体系をその理論の特徴とする点で、統計数字情報をこの体系にくみこむことによって、精密

な処理が可能になるだろうというのである。ソ連の統計学界でさいきん、統計学の学問的性格をめぐる論争がつづけられているが、統計利用については二つの潮流がみられる。一方は、統計利用Ⅱ数理統計学の方法の全面的利用という説で、社会科学に固有な問題がほとんど統計の利用上は無視されている(エス・カ・ドウルジーニン、ベ・イ・カラベンコなど)。他方は、これとこととなり、統計学は社会・経済的集団過程を対象とする独立の社会科学であるが、国民経済の計画的管理のための統計情報体系を効率的に利用することが必要で、そのためにはサイバネティクスやシステム分析を導入し、同時に統計学を数学化すべきであると考えている(たとえば、ペ・ヤ・オクチャプリスキ編『社会経済統計』レニングラード、一九七八年、はその一例である)。

この両者に共通なのは、(一)数学化ないしは形式化された理論体系は形式論理的に整合的で、科学の進歩した精密な形態であるとみる点、(二)そのためには数学的方法の適用をいっそうすすめるべきとしている点の二つであるが、さらに注目しなければならないのは、両説ともに、弁証法的唯物論の基本原理をそれぞれの数学化Ⅱ形式化論の基礎づけに、いわば短絡的にとりあげている点である。質的变化の量的変化への、およびその逆の移行という弁証法の基本法則が、個別社会科学の研究において、さらにまた統計利用においても妥当し、

これが数学的方法の利用を根拠づけるという。この考え方は、ソ連の統計学者のうち数理統計学を重視する派に共通のものであるが、数理的な処理としての統計利用にかなしては、さらに社会・経済的な現象の質的分析を先行させ完了させておくべきだということが条件とされている。「量→質移行」にしても「質的分析の先行」にしても、すくなくとも社会科学に利用されるかぎり、統計がどれほど計算加工されてしまっても社会・経済的な規定性を失ってはならないという平凡な真理を忘れた考え方におちいつているのではなからうか。統計とその加工・計算結果は、つねに一定の質的規定性をもった量であつて純量ではないから、純量として数学的に処理できるかどうかを、できるとしてもどのような実質的意味があるかを、用意されている数学的处理法の論理＝数学から判断することはできない。この点がほとんど考慮されずに、自然科学の歴史において、自然観測値の数理統計的方法によるデータ処理の実績があげられると、それを社会経済研究への統計利用の先進有効事例としてとりあげ、「このすぐれた」自然科学的データ解析法の類推適用の必要が強調される。しかし、その類推可能性の根拠を社会的な統計とその利用に即して論証説明するという重要な研究が欠落している。

統計利用を数学的操作として肯定する今一つ重要な論拠とされているのは、これまたかなり古くからある考えである

が、必然性と偶然性との弁証法的統一、すなわち必然性が偶然性を貫いてあらわれるという弁証法の法則の統計学的解釈である。この考え方の基礎には、本来は数学的に定式化される大数法則が、社会現象にもそのまま妥当するとみる、つぎのような短絡的な思考がある。

硬貨やサイコロ投げの実験などで経験的にあきらかにされている大数法則（ n 多数回の試行結果では一定の事象の生起する相対的度数が安定した一つの値に近づく）が、大量現象、集団現象でありさえすれば、自然および社会のあらゆる領域の現象にみられる法則の普遍的な発現形態とみなされているのである。数学者 A・H・コルモゴロフは、大数法則を偶然性と必然性の弁証法的連関の一表現としてはいるが、その内容をつぎのように規定している。大数法則の作用によって、多数の偶然的諸要因の作用の総体は、いくつかのきわめて一般的諸条件のもとでは、ほとんど偶然に依存することのない結果をもたらす、と。コルモゴロフがここで一般的諸条件としたのは、過程の大量性（ n 多数のサイコロまたは多数回のくりかえし）と、その確率的な性格（ n 過程の要素が相互に独立していて、依存関係が弱い）ということ、これはこれを大数法則の適用条件としている（ア・エヌ・コルモゴロフ『ソヴェト大百科辞典』第二版、第五巻、五三八ページ参照）。ところが、この法則を数理統計的方法の基本原則とみ

て、これを、統計利用を数学的手続きとみなすための根拠とする論者たちは、コインを投げる実験のモデルが大量的な社会現象のすべてにあてはまるとみている。マルクスのつぎの言がその根拠として引用される。「資本家的生産者たちが互いにただ商品所有者として相対するだけであり……（彼らが）生産そのものの調節においてもただ自分の恣意だけによって導かれ、……（それゆえ）内的な法則は、ただ彼らの競争、彼らが互いに加え合う圧力を媒介してのみ貫かれるのである。この競争や圧力によってもうもの偏差は相殺されるのである。ここで価値の法則は、ただ内的な法則として、個々の当事者にたいしては盲目的な自然法則として、作用するだけであって、生産の社会的均衡を生産の偶然的な諸波動のただなかを通じて維持するのである」（『マルクス・エンゲルス全集』第二五巻b、一一二五ページ）。ここで重要なのは、過程の大量性よりもむしろ「個々の当事者にとって盲目的な自然法則として」価値の法則が「つらぬく」という、この過程の自然發生的な性格を、マルクスが競争のもとでの経済過程の確率的な性格として、しかし数学的ではなく、経済学によって説明している点であろう。いいかえると、コルモゴロフの一般的条件の内容が、経済過程について十分に経済理論的に説明されているのである。あらゆる大量現象への大数法則の普遍妥当性を強弁するソ連の数理論計学者の欠陥は、この法則の適

用条件を、社会・経済統計の利用される場において社会科学に確証していない点にある。大数法則の作用を経験的事実として統計的に示した、統計学者A・ケトレの功績は、「社会生活の、一見偶然のように思われる事柄でさえ、その周期的な帰帰と周期的な平均数をつうじて内的な必然性をもっていることを、証明した点」にあるとしながら、マルクスが「しかし彼はついにこの必然性を解釈することに成功しませんでした」（『マルクス・エンゲルス全集』第三巻、四九〇ページ）と述べているのは、ケトレが大量的社会現象の法則性を、社会的・歴史的に条件づける社会の本質を社会科学によって正しく理解していなかったからであろう。そしてこのケトレ的な制約を、現在まだ自覚し克服していないのが、数理統計学の汎用性を信じているソ連の一部の統計学者であり、かれらの統計利用の大きな欠陥がここに根ざしているといえるのではなからうか。

要するに社会科学の研究のための統計利用には、いわゆるデータ解析の数理的手法のセットを単純に機械的に統計資料に適用することではなく、こうした手法の適用条件を社会科学に吟味することが重要である。この吟味はすでにみたように、あくまでも社会科学の理論によってなされるべきものであって、たとえ科学的認識の一般的方法原則にてらして適用可能な場合のありうるものが論証されたとしても、この社

会科学的な吟味のプロセスを省略することはできない。これを省略することによって、社会科学的な統計利用そのものが遂行できなくなるからである。

ここで想起されるのは、つぎの重要な指摘である。「マルクスは、ブルジョア統計を批判するにあたって、たんに、ある統計が正確でない——多すぎるとか少なすぎるとか——というふうに批判したのではなかった。そうではなく、それらの統計のごまかしが、ブルジョアジーの利害とむすびついており、資本主義の矛盾をかくそうとするものであること、したがって、ブルジョアジーの利益になる方向にゆがめられることをあきらかにした。たとえば、労働災害統計や被救恤民統計は、現実の数より多すぎたり少なすぎたりするというような意味で不正確だというのはなくて、資本主義の歴史的条件の下では、かならず過少見積りになるという意味で不正確であり、信用できないものであることが示された」(上杉正一郎『経済学と統計』〔改訂新版〕、青木書店、一九七四年、九一ページ)。統計の批判的利用は、統計によって反映される現実にかんする深い知識Ⅱ現実についての正しい理論Ⅱ社会学(数学の理論ではない)を前提にする。これは、統計利用そのものが、現実の歴史的条件のもとでは社会的・階級的に規定されていることの帰結である。数学的利用ではなく批判的利用とならざるをえないことが、この場合、統計利用の重

要な方法原理となる。

以上のことを、逆に統計の誤用としての数理形式主義的な統計利用に対する批判という観点からみると、こうした統計の誤用の欠陥が、統計利用の方法体系の原則的な誤りに根ざすのではなく、その利用目的の悪さⅡ政治的悪用だけから生ずるとみるのは、まず浅薄であろう。しかし今一つ、方法体系の原則的な誤りを指摘することはたしかに必要であるが、この方法批判の原則が、科学的認識の一般理論のレベルのものであったり、あるいは自然科学の研究方法論の原則の参照の結果にとどまったりしていた——数学主義、確率論主義に対する従来の批判には、この傾向がないとはいえない——のでは、批判として十分ではないということも付言しておくたい。現在の歴史的・社会的条件のもとで、こうした数学主義的な統計利用が後をたたないことのイデオロギー論的な解明、さらにまた、社会科学的な分析にもとづく解明によって始めて、統計利用批判は完了するのではなからうか。

(注) 「現実の認識過程は、一般的、論理的、技術的側面と社会的側面の統一である」から、「統計的認識過程の一般的形式的規定を体系化する」ことに偏し、「統計学を社会科学方法論や認識論へ還元する傾向」におちいることに對する批判は、統計利用、統計悪用への批判にとっても重要な指摘である。統計的認識過程の一般的、論理的、技術的側面がそれ自体として、社会的被規定性の及ばぬ、いわば中立的なもの、あるいは正当なものといえるか

どうかは、階級社会における論理、技術の社会的被制約性の問題として再検討を要すると思う。しかし、統計利用の方法論の批判が認識論の一般的抽象的なレベルでの原則的反対論に終始していたのでは不十分なことはたしかである。（引用は、田中・伊藤・木村共著『経営統計学』前掲による。）

六

統計利用の方法体系を、科学的認識、とくに社会科学の認識の方法原理の問題との関連において考察すると、ここでもまた統計の非、社会科学の利用にたいする社会科学の批判という過程を通じて、反唯物論的な科学方法論との対決とその克服が問題にならざるをえない。

統計の数理的な利用については、サイバネティカルな情報処理、システム・構造分析の適用、モデル分析との関係等々、さらに検討をふかめるべき問題が多い。これらの問題とのかかわりにおいて、ただ一つ付言しておかねばならないのは、統計利用と直接のかかわりはないが、再び形式論理的（数学的思考）思考の精密性または真理性をいかに考えるかという問題点である。科学的認識一般はもとより、とくに社会科学の認識の方法論においても、これはたしかに重大な問題の一つであろう。その意味で、本誌の創刊号およびそれ以前に『唯物論』から継続されている、「論理的矛盾の実在

性について」の討論の経過には、社会科学における統計利用という特殊な場面からも、大きな関心をよせざるをえない。いわゆる分離論に対して、橋本氏が「現実の矛盾の論理的無矛盾性を主張し、そうすることによって現実の矛盾を暗黙にせよ明示的にせよ対立に還元することは、現実の矛盾にかなして現実の運動との内部関連を視野のうちから抹消すること、言いかえれば、現実の運動の内的必然性への注視をみずからとざすことを意味するだろう」（本誌、創刊号、一七四ページ）と結論づけておられるところに注目したい。社会科学の認識が、「生きた連関そのもの、運動・変化そのものの中に入りこんでいって、これらの内在的論理化を問題にしなければならぬ」（同右、一六〇—一六一ページ）のに対して、たとえば、国民経済における国民所得の生産・分配の構造を経済諸量の相互関係として数理的に表示する「経済モデル」においては、「諸事物間の連関は空間的秩序に属するものとして、すなわち、縦の時間的推移とは別箇な横断的、並列的關係として表象され」（同右）、「連関そのものが運動としてのみ現実的であること」は承認されないことになる、という形で、運動として在る生きた連関の反映を否定しながら、この表象の中で連関の無矛盾性「整合性を前提にしつつ、このモデルの表象を生きた現実に対応させるための道具として統計を利用しているのである。（これなが すみひろ 北海道大学・統計学）

一九世紀ロシア思想とチエルヌイ

シエフスキーの唯物論美学

北 島 義 信

一

チエルヌイシエフスキーは『現実に対する芸術の美学的関係』という自己の論文のまえがきにおいて、次のように述べている。

「現実の生活に対する尊敬、アプリオリな仮説を信用しないこと、それらの仮説が人間の空想をよるこばせようとも。——かくのごときことがらが今日、学問^{ナウカ}において主権をにぎっている方向の特徴である。著者は、われわれの美学の確信

が、……この方向にそつてもたらされるべきであるという見解をもっているのである⁽¹⁾」。

さらにまた、『現実に対する芸術の美学的関係』第三版の序言では次のごとく述べられている。「……このように私が今、序言を書いているところの、この小冊子は美学の根本問題の解決に、フォイエルバッハの思想を適用しようとするところみである⁽²⁾」。

以上のことから、チエルヌイシエフスキーは、抽象的思想から出発するのではなく、「現実」から出発し、「現実」に基づけられた美学、「フォイエルバッハに基づけられた美学」

を構築しようとしていることがわかる。

チエルヌイシェフスキーが美学に關する論文を一八五四年に書いたのは偶然なことではない。というのは、當時のロシアにおいて、文学が特に重要な地位を占めていたからなのである。チエルヌイシェフスキーは『ロシア文学のゴッリ時代概観』において、ロシアにおける文学の重要性を次のように述べている。

「わが国では、文学が目下のところ、国民のほとんどすべての精神生活を一点に集中させている。……ドイツにおいては、たとえば、小説は、小説のほかは何も読むことのできない読者層、いわゆる『小説読者』のために、ほとんどまったく書かれている。わが国においては、そうではない。わが国においては今日にいたるまで、文学はロシアよりも、もっと啓蒙化された諸国民の文学によつては、すでに失われてしまつた、ある種の百科全書的な意義をもっているのである。イギリスにおいては、ディッケンズが語るところのことを、彼および他の小説家たちのほかに、哲學者、法學者、政治評論家、經濟學者等が語る。わが国では、小説家のほかに、だれも彼の小説の内容を構成しているところの対象について語らないのである。……知的・社会的活動が高い發展に達した国においては、……知的活動の、さまざまの部門の間の仕事の分割が存在する。しかし、そのさまざまの部門のうち、わが

国においては、ただ一つ、文学のみが知られているだけなのである」⁽³⁾。

一九世紀ロシアにおいては、農奴制が、その国の經濟と政治を支える基礎となつており、一八二五年のデカブリストの反乱ののちに、秘密警察、檢閲制度がはびこり、国民は基本的權利さえもうばわれていた。当然のことながら、自由な學問、思想の發展は極度に抑圧されていたのであつた。このような現実の中では、国民の間に諸學問が廣がり發展することとは困難なことであり、また、そのような非合理的な現實を諸學問がとりあげ自由に批判することもゆるさなかつたのである。このようなロシアの現實の中で、文学のみが、他の學問の肩がわりをし、現實について語り批判する役割をはたしたのであつた。

このような役割を文学がはたしうるのは、科学も文学も内容において同一であるからなのである。文学・芸術も、諸科学も、諸事物・諸現象の本質、法則をあきらかにし、われわれにつたえるという点において、同一であると言えよう。兩者の相違は、前者が芸術的形象によつて事物の本質をあきらかにするのに対して、後者は概念によつてそれをおこなうという点である。したがつて、文学・芸術は、概念を知らない多くの人びとも、芸術的形象の力によつて、よろこびを与えつつ真理をつたえるというすぐれた力をもっているのではあ

る。チュルヌイシエフスキーは次のように述べている。「……芸術は人間にとっても多くの幸福をもたらす。なぜなら、芸術家の作品、特にその名にふさわしい詩人の作品は……『生活の教科書』であるからである。そして、それはすべての人に、他の教科書を知らない、またはきらいな人びとによってさえ、楽しんで学ばれるからなのである。芸術は、人間のために自己がもっている高く美しい、幸福な意義を誇るべきである」。

かくして、文学は、諸科学とはちがったその特徴ゆえに、知的・社会的活動の十分な発展がみられぬ国において、諸科学をつつみこむ百科全書的作用をはたしうるのである。

文学は、科学と内容において同一であり、また生活の教科書として科学に対する優位性をもっている。したがって、文学が歴史を前進させる一つの動因ともなりうることは、当然のことであろう。チュルヌイシエフスキーは、『レッシングとその時代、その生活および活動』において次のように述べている。

「生活を説明し、真に抽象的な学問と読者大衆の間の仲介者となることによって、……現実に対して理性を目覚めさせることによって、文学は、つねに大なり小なり国民の発展に対する影響力をもっており、また、つねに歴史の運動において多かれ少なかれ重要な役割をはたしているのである」。

とりわけ、文学が百科全書的作用をはたす歴史的情勢にある場合には、当然のことながら、文学は歴史を進展させる唯一の学問となりうる。その具体例として、チュルヌイシエフスキーは一八世紀後半～一九世紀初期のドイツをあげている。「一八世紀後半、そして一九世紀初期のドイツ文学は、これらのまれな現象の最も重要なものの一つである。……文学はドイツ国民に国家的統一についての意識を与えた。そして……文学は自己の力の高潔な確信を、エネルギッシュな志向を、国民に挿入した。一八世紀中期には、ドイツ人はすべての点で、イギリス人とフランス人に二世紀おくれれていた。一九世紀初めには、ドイツ人は多くの点で、すべての国民よりすでに高くなっていた」。(6) このドイツの状態と非常に似ているのが一九世紀ロシアである。「もし、他の古きよき習慣——さまざまな国民の歴史における似た現象の比較を行なうこと、が同様に時代おくれでないのであれば、われわれはその時代のドイツ文学の状態と他のいくつかの文学の状態との興味ある類似を見つけたことが、同様に行けるであろう。結局、もし『死の国での対話』が時代おくれでないなら、われわれは、たとえば、冥土でプーシキン、ゴーゴリと話しをするレッシングを引き出すこともできよう。レッシングはプーシキン、ゴーゴリとロシア文学について話し合うであろう」。(7) チュルヌイシエフスキーが一九世紀ロシアにおいて歴史を

前進させる主要な動因として文学を位置づけたのは、以上のような理由にもとづいているのである。文学が歴史の前進のための主要な動因となりうるのは、知的活動、社会的活動が發展に達していない国、つまり、知的活動が未分化であり、社会・政治活動の分野が未発達、かつ強い制限を受けている国の場合である。その場合には、学問の一分野にすぎない文学が、文字通り百科全書的作用を、全学問的作用をはたし、唯一の歴史の前進のための原動力となりうるのである。

ロシアにおいて、百科全書的作用をはたす文学が歴史を前進させる唯一の原動力であるとすれば、文学がロシア社会における階級闘争——農奴制ロシアを打ちたおし、共和制を樹立しようとする革命勢力と、その体制を強固に守ろうとする反動勢力との闘争、を反映するのは当然であろう。この視点について、チエルヌイシェフスキーは『ロシア文学のゴゴリ時代概観』において次のように述べている。「文学は、あれこれの思想の方向の奉仕者であらざるをえないのである。自己の本性に存在しているこの使命は、はなれようとしても、はなれられない使命なのである。……文学は本性的に時代の志向の奉仕者とならざるをえないし、その時代の反映者とならざるをえないのである。問題は、文学がいかなる思想に奉仕すべきか、にある。つまり、時代の生活において重要な位置を占めることなく……文学に空虚さ、おしやべり、の

性格を与える思想に奉仕するのか、それとも、時代を動かす思想に奉仕するのか、なのである。これに対する答はすこしも困難ではない。時代の焦眉の要求を満足させるような強力で生きいきした思想の影響のもとで生まれるような、そのような文学の方向のみが輝かしい發展をとげるのである。……おのおのの時代は、自己の歴史的任務、自己の固有の志向をもっている。われわれの時代の生活と榮譽を構成しているのは、お互いにかたく結合し、お互いに補充しあう二つの志向である。それは、ヒューマニズムと人間生活の改善についての懸念である⁽⁸⁾。チエルヌイシェフスキーは、文学が反映せねばならない時代精神とは次のものであることを主張している。「思考力は人間の諸能力のうちの一つにすぎない。知識は彼の志向の一つにすぎないのである。それゆえ、抽象的な問題について思索するだけでは、人間は満足しないのである。人間はまた、愛し、生活することをも望むのであり、知ることのみならず楽しむことも、思考することのみならず行動することをも、望むのである。今日、こういったことがらは、すべての人に理解されている。——かくのごときものが時代精神であり、かくのごときものが、すべてを説明する時代の力なのである⁽⁹⁾」。

このような時代精神を反映したのが、ゴゴリにはじまるロシアリアリズム文学・革命的民主主義の美学であり、この

時代精神に敵対するのが、反リアリズムの理論・農奴制擁護の理論であるところの「純粹芸術論」である。

一八四〇年代に、すでにペリンスキーによって論破された

「純粹芸術論」は、五〇年に入って再び出現してきたのである。「純粹芸術論者」ア・ヴェ・ドルジニンは『ロシア文学のゴーゴリ時代の批評とわれわれのそれに対する関係』において、チュルヌイシェフスキーに正面から敵対しつつ、次のように述べている。「芸術は自己みずからのために奉仕し、また奉仕しなければならない、ということとをわれわれに宣伝しているところの芸術的な理論『純粹芸術論』——北島は、われわれの確信しているところによれば、思弁に、確固たるものに、依拠している。この理論に導かれて、詩人は……自分が生活の興奮のためにつくられたのではなく、祈禱や、やわらかな音、インスピレーションのためにつくられたのだということとを認めるであろう。……人間は、たえまなく変わりつつも、永遠の美、善、真、という一つのアイデアにおいては変わらないということを冷静に信じつつ、彼はこれらのアイデアに対する私欲なき奉仕において、自己の永遠の錨を見るのである。……彼ら（ゴーゴリ、ペリンスキー、チュルヌイシェフスキー等——北島）のおおのは、現代の生活、現代の道徳、現代の人間に直接的に働きかけることを望んでいる。彼らは教訓をたれつつ、歌うことを欲し、しばしば自己の目的を達成

している。が、彼らの歌は、教訓という点では勝利をおさめているが、永遠の芸術という点では多くのものを失わざるをえないのである。⁽¹⁰⁾

「芸術は生活から独立であらねばならない」と主張する「純粹芸術論」は、ロシアのリアリズム文学、ゴーゴリの方向に正面から反対する。なぜなら、ゴーゴリによって確固たる方向性が定められた文学、「自然派の文学」（リアリズム文学）は、現実の生活の再現と判決を中心課題としていたからである。チュルヌイシェフスキーは、時代精神に対立する「純粹芸術論」の本音を次のように述べている。「芸術は生活から独立であらねばならない」という言葉はつねに、これらの人びと（『純粹芸術論』の信奉者たち——北島）が好んでいない文学の方向に反対する聞いのための隠蔽物としてのみ役立っていたし、その言葉は文学をこれらの人びとの好みにならずとよく合うところの他の方向の奉仕者にしてしまう目的をもったものであった。⁽¹¹⁾

結局のところ、この「純粹芸術論」は当時もっとも重要な意義をもっていたところの文学、リアリズム文学の否定を、政治的には農奴制ロシアの擁護を、めざしていたのであった。ところで、この「純粹芸術論」の哲学的美学的基礎はヘーゲルであった。もっと正確に言えば、この理論はヘーゲルの觀念論的欠陥に基礎をおいていたのであった。⁽¹²⁾ チュルヌイ

シェフスキーは次のように述べている。「ベリンスキーがかくも力強く、かくも説得力をもって、この抜粋において表現している見解は、先験的哲学の理念に、特に、芸術の唯一の目的は美なるものの理念を現実化させることであるという原理に美学説全体をもとづけたヘーゲル体系の理念に、まったく反対するものである。これらの觀念論的諸概念によれば、芸術は、美に対する志向をのぞいて、すべての人間の志向から独立のままであるべきなのである。かくのごとき芸術が純粹芸術とよばれた。……真理は具体的な現象においてのみ存在すると、それ（ヘーゲル体系——北島）は言ったが、しかしながら、その美学においては、あたかも美の理念がそれ自体として存在し、生きた現実の人間においては存在しないかのように、美の理念を最高の真理としてうちたてたのである」。

ヘーゲル美学にもとづく「純粹芸術論」の美学的主張を要約すれば、次のごとくである。現実の美は不完全な美であるがゆえに、その不完全さを完全にしようとする欲求が人間に生じる。この欲求が芸術の源泉である。芸術とは、現実から切りはなされた想像の世界に存在する完全美の外化にほかならないのである。

以上からもあきらかなように、ロシアの現実を、時代精神を反映したゴゴリの方向、リアリズム文学を守るのか、それとも「空虚なおしやべり」、農奴制ロシアの擁護を反映し

た反リアリズムの「純粹芸術論」をゆるすのか、——これが五〇年代ロシアのイデオロギー闘争の課題であった。言うまでもなく、「純粹芸術論」を論破することは、ロシアの知的生活の発展、ロシアの社会的発展にとって必要なことであった。この「純粹芸術論」を批判するためには、それを哲学的、美学的基礎から批判しなければならない。そのためには、ヘーゲル美学の觀念論的欠陥を批判しなければならないのである。したがって、チエルヌイシェフスキーがヘーゲル美学を批判し、フォイエルバッハの哲学にもとづいた美学を構築しようとしたのは当然のことであろう。

- (1) Н. Г. Чернышевский, Эстетические отношения искусства к действительности, Полное собрание сочинений. Том II, Стр 6, Госизгиздат. 1949, Москва.
- (2) Там же, Стр 121.
- (3) Н. Г. Чернышевский, Очерки гололевского периода русской литературы, Полное собрание сочинений, Том III, Стр 303—304, 1953, Москва.
- (4) Н. Г. Чернышевский, Том II, Стр 116.
- (5) Н. Г. Чернышевский, Том IV, Стр 6.
- (6) Там же, Стр 7.
- (7) Там же, Стр 9.
- (8) Н. Г. Чернышевский, Том III, Стр 301—302.
- (9) Там же, Стр 203.
- (10) А. В. Дружинин. Критика гололевского периода

Русской литературы и наши к ней отношения. История эстетики, IV, Спр 426—427. Издательство «Искусство», 1969.

(11) Н. Г. Чернышевский, Том III, Спр 301.

(12) チュルヌイシェフスキーはヘーゲル美学とフィッシャーの美学を基本において同一であると感じる。

(13) Н. Г. Чернышевский, Том III, Спр 236-237.

※ ある特定の歴史的情勢のもとでは、文学が百科全書的な役割をはたし、歴史を切りひらく時代精神の反映者となるという見解は、現代のアフリカ文学においてもあてはまる。ムティンは次のように述べている。「……作家は、自己の役割の中で、自分たちがその一部であるところの、社会の記録者、説明者、特に裁判官として、活動しているのである。彼らは、社会の諸現象の選択や批評を示しているという点で、彼らの思想は明らかに社会・政治的関連をもっているのである。アフリカという文脈において、すべての文学は、ある種の社会論評としての機能を果たす傾向をもっている。芸術家は、彼自身の固有の社会に存在しているところの諸思想や諸問題にもとづいて創作活動をおこなっているのである」(G-C, M. Mutiso, Socio-Political Thought in African Literature, p 7, Macmillan, 1974)。

ナイジェリアの国民的作家チヌア・アチエベ、ケニヤの国民的作家グギ・ワ・ジONGOなどの作品は、まさに百科全書的役割をはたし、時代精神の反映者となっている。

二

一八三〇年代後期には、ロシアではヘーゲル哲学は積極的意味をもっていた。その積極的意味は、シェリング哲学において「胚」のかたちで述べられていたものをさらに展開したことである。その内容は、現実についての概念であった。チュルヌイシェフスキーはヘーゲル哲学の合理的核心について次のように述べている。「この本質（弁証法的な思考の方法の本質——北島）は次の点にある。つまり、思想家はいかなる肯定的結論にも安心してはならず、彼が思考している対象の中に、一見したところ、この対象をよそおっているものと対立する性質、力、がないかどうかをさがさねばならないのである。かくして思想は、すべての面から対象をしらべることとをよぎなくされ、真理はありとあらゆる種類の対立する意見の闘争の結果にはかならずぬものとして思想家にあらわれるのである。この方法によって、対象についての以前の一面的な考えに変わって、少しずつ完全な、より全面的な研究があらわれ、対象のすべての現実的な性質についての生きた概念がうちたてられたのである。現実を説明することは、哲学的思考の本質的義務となった。このため、現実非常に注意をはらうようになった。ところで、その現実はい前は、個人的な一面的な偏見にとり入るため無視され、ようしやなくゆがめられていたのだった。かくして、熱心な、たゆまぬ真理の探究が、以前のかつてな解釈に、とって変わった¹⁾」。

チエルヌイシェフスキーによれば、すべてのものは主観の
気に入るように勝手につくりあげられるべきものではなく、
対象そのものの自体は対立物の闘争として存在すること、した
がって、対象は対立物の闘争の結果、別のものへ転化しうる
ことをヘーゲルは教えたのである。このような観点から現実
をとらえることをヘーゲルは教えたのであるが、ヘーゲル
は、意識から独立の現実へ直接おりてきたものではなかった。

ヘーゲルまでのドイツ観念論哲学は、「思考は生きた真理を
完全に包括することはないと考えたが、心臓と手のない、心
と感性のない、頭だけでは人間にとって不十分であるという
理由から、そう考えたのではなかった。……もし頭のみで心
臓・胃・手に属する機能をひきうけるとしたならば、頭は生
きた有機体の他の構成員の助けなしに、すまずことができる
かどうかを見つけようと努めた」²⁾のである。この方向の徹底
者・完成者がヘーゲルである。ヘーゲルは思考と存在をまっ
たく観念の世界へ一元化したのである。このような一元化
は、内容的においていかに合理的なものをもっていようと
も、思考の世界と現実の世界の混同を生み出さずにはおれな
いのである。このことは、一八三〇年代後期のペリンスキー
においても見られる。チエルヌイシェフスキーは次のように
述べている。「ペリンスキーは……しかし彼の友人たちと同
様、現実を観念論者の目でみていたのであった。彼は現実を

研究するよりはむしろ現実の中へ自分の理想を移し入れ、そ
して、この理想はわれわれの現実と一致していると信じ、少
なくとも、現実のもっとも重要な要素は、ヘーゲル体系にお
いて彼に見いだされる理想と似たものであると信じていた」³⁾
ヘーゲル哲学のこのような欠陥の責任は、どちらかと言え
ば、ヘーゲル個人にあると言うよりも、「時代」にあるので
ある。チエルヌイシェフスキーによれば、ヘーゲルは「人間
本来の能力と志向は科学と生活の諸問題解決のために、お互
いに働き助け合わねばならぬという思想からはなれすぎてい
た」時代の哲学者であり、「いっしょに生活の広場へ入ってゆ
くことが、できなかった」のである。

ヘーゲルの観念論的一元論批判におけるフォイエルバッハ
の意義は巨大である。「フォイエルバッハは、ほかならぬマ
ルクスが彼を『我々の時代の浄罪界』とよび、以前の思弁的
哲学の偏見と概念から『清められる』ことを欲する人に対し
て、フォイエルバッハの唯物論の中で『洗われる』ことをす
すめたほども、かくも観念論の殻から哲学的思考を根本的に
非妥協的に清めたのであった。フォイエルバッハは、哲学的
観念論の上には、真の弁証法は不可能であることを示した最
初の人であった。そして同じく、ある程度、次の唯物弁証法
の建造のための『建設の広場』⁴⁾を準備した最初の人でもあっ
た」。

ヘーゲル批判におけるフェルバハの哲学を特徴づけるものは「感性」概念である。フェルバハは、この「感性」概念を基礎にして、ヘーゲルの観念論を批判したのであった。では、彼の「感性」概念とはいかなるものであろうか？ フェルバハは、人間学的唯物論の見地から人間を介在させることによって、意識から独立の「現実」、「物質存在」を「感性」という概念で規定したのである。「その現実性において、又現実的なものとしての現実的なものは感官の対象としての現実的なものであり、感性的なものである。真理、現実性、感性は同一である。ただ感性的存在だけが眞の存在、現実的存在である。ただ感覚諸器官を通してのみ、対象が本当の意味において与えられ、思考自身だけに⁽⁵⁾よってではない。……」。

フェルバハにおいては、「感性的なもの」とは、感官を通してわれわれに与えられるところのもの、つまりわれわれの感官の外にある存在、思考から独立の、自体的に存在するもの、現実存在、物質存在を意味している。したがって、このフェルバハの規定は、思考された「物質」と現実の「物質」の相違を明確にすることができる。観念論、キリスト教においては、「存在」は思考された「存在」、思想物としての存在である。なぜなら、両者において「存在」は思考からみちびき出され、その「存在」は現実的な感官の対

象とはなりえないからである。存在は思考からみちびき出すことができないという意味で、思考に先行するのである。以上のように、感性的存在とは、われわれの思考から独立の物質存在、現実存在を意味し、思考に先行するものであることが明らかにされた。感性的存在とは具体的にはどのようなものであろうか？ まず、自然がそうである。人間もまた、この自然の一部である。だが、人間は単なる自然的存在ではなく「人間的存在」である。人間的存在とは、フェルバハによれば、「類の意識」をもった存在者である。「類の意識」とは、個別的なものの中に一般的なもの、普遍的なもの、本質的なものを見いだす能力、対象を二重化しうる能力である。これは人間のみに可能である。われわれ人間は、動物のように生来的に特定の対象のみにしぼりつけられた存在者でないがゆえに、自己の類、自己の本質を対象化、客観化することができるのである。われわれは、類的存在者であるがゆえに、諸事物、諸現象の中に典型、理想を見いだしたり、また法則を把握したりすることができ、人間の本质を対象化したものとしての神をもつこともできるのである。フェルバハは次のように述べている。「人間、完全な眞の人間とは、ただ、美的あるいは芸術的感覚と、宗教的あるいは倫理的感覚と、哲学的あるいは科学的感覚を具えている人である」⁽⁶⁾。

以上のように、フョイエルバッハは、「感性」という概念によって、存在の思考に対する先行性、両者の本質的な相違を明確にし、思考を人間に基づけることによって、人間が真理を把握する主体であることを明らかにした。この、フョイエルバッハの「感性」概念はヘーゲルの観念論の強力な批判となりうる。フョイエルバッハは次のように述べている。

「ヘーゲルの論理学では思考の対象は思考の本質と区別されていない。思考は、ここでは自分自身との不断の統一のうちにあり、思考の諸対象は、ただ思考の諸規定にすぎず、それらは全く思想と化し、思考の外にとどまるものを何一つ自分に對してもっていない。ところで、論理学の本質は、また神の本質でもある。神は一つの精神的抽象的存在であるが、しかしそれは同時に、一切の存在を自分のうちに、しかも自分の抽象的存在との統一において包括している、存在中の存在である。だが、一つの抽象的、精神的な存在と同一である多くの存在とは何であろうか。それ自身抽象的な諸存在——諸思想である」。

ヘーゲルにおいては存在は思考にもつけられた存在——思想物としての存在であり、存在としての規定性を欠いている。この思想物にすぎぬ存在を、本来の存在であるかのように見せるものが空想なのである。「想像力は一般に、感官の前には現われないが、しかしそれにもかかわらず本質の方が

らみて感性的であるところの一つの不在な実存が住んでいる真の場所である。ただ空想だけが、感性的であると同時に、感性的でないような実存がもっている矛盾を解く」。

空想は、現実に対する無関心さとあらゆる非合理的なものの弁護・強要をわれわれに引き起こす「破壊的な」力をもっているがゆえに、われわれはこのような空想を追い出さねばならないのである。そのためには、観念論が第二義的とする物質、現実から出発し、現実の諸事物、諸現象の中に、本質を見いだすようにしなければならない。そうすることによって、「普通の目には見えないものを見えるように」することができ、くもりなき真理を把握することができるのである。

(1) Н. Г. Чернышевский, Том III, Стр 207—208.

(2) Там же, Стр 203.

(3) Там же, Стр 219.

(4) Йово Елез. Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха. Стр 6. 1971. Москва.

(5) Фюйерльбахъ『将来の哲学の根本問題』岩波文庫、六八ページ。

(6) ibid, p 93.

(7) ibid, p 21.

(8) フョイエルバッハ『キリスト教の本質(下)』岩波文庫、三六ページ。

三

ペリンスキーの死後、五〇年代において、チュルヌイシェフスキーに課せられた仕事は、『純粹芸術論』をその哲学的・美学的基礎から批判し、ロシアリアリズム文学とペリンスキーの哲学・美学を守り発展させることであった。ペリンスキーの後継者チュルヌイシェフスキーが『純粹芸術論』批判のためにフォイエルバッハの唯物論、感性概念を美学に適用したのは当然のことであった。なぜなら、『純粹芸術論』の哲学的・美学的基礎は、ヘーゲルの『觀念論』であったからである。

チュルヌイシェフスキーは、『現実に対する芸術の美学的關係』において、『純粹芸術論』は、現実からも、人間からも切りはなされた想像の世界（実際には空想の世界）にのみ存在する「完全美・絶対美」の外化が芸術であると考えていることを、次のごとく明らかにしている。「……美を個物における理念の完全なあらわれとして定義づけることによって、われわれは必然的に次のような結論へ到達する。『現実における美とは、われわれのファンタジーによって現実に入られるものにはかからない』。ここから、『実を言えば、美なるものはわれわれのファンタジーによってつくり出される

のであって、現実において（あるいは（ヘーゲルによれば）自然には）、真に美なるものは存在しない』ということが帰結される。自然には、真に美なるものは存在しないということから『芸術は客観的現実における美の欠陥をみたそうとする人間の志向を自己の起源として持っている』ということが帰結されるであろう。そしてまた、『芸術によってつくられた美は、客観的現実における美よりも高い』ということが帰結されるであろう⁽¹⁾。

チュルヌイシェフスキーは、このような觀念論美学の見地に立つ『純粹芸術論』に正面から反対する。彼は、フォイエルバッハの感性概念を美学に適用し、われわれがその対象の中に美を見いだすところのものは、現実のものであることを明らかにしている。「視覚・聴覚とわがちがたく結合しているのが美的感覚である。そして、美的感覚は、視覚・聴覚なしには知覚できない⁽²⁾」。このことから、美的対象（われわれがその対象に美を見いだすところのもの）は、われわれの感官の外に、つまり現実の世界に存在するのであって、けっして空想の、思考の世界に存在するものではないことが明らかにされる。

ヘーゲル美学が主張しているところの「完全な美、真の美」は現実の中に見いだすことのできぬものであり、ファンタジーの世界、想像の世界のみに存在するものである。し

かしながら、美は理念と形象の完全な一致、個物において理念が完全にあらわれたものと規定されているのであるから、当然、われわれの感官の対象となるべきものである。なぜなら、「形象」、「個物」は抽象的存在、思考された存在ではなく、現実のものであるからである。現実の世界に存在しない美、われわれの感官の対象となりえない美は、思想物としての美にはかならない。このような美は、美とよぶことができないものであることは言うまでもないことであろう。

ヘーゲルとは反対に、チエルヌイシェフスキーは美を感性的人間に基づけることによって、美は現実にのみ存在することを明らかにした。われわれは類的存在者であるがゆえに、現実の対象、現象の中に美を見いだすことができるのである。ラブレツキーは次のように述べている。「個々の存在なしには、美は存在しない。個々の存在がなければ、感覚、意志、徳、その他の価値ある人間の本性、の抽象的概念と同様に、美の抽象的概念しか存在しない。このことをベリンスキーは一八四六年のロシア文学概観で証明している」。⁽³⁾「チエルヌイシェフスキーは、自己の活動の最後の年にベリンスキーによってうちたてられた、美学建設の課題を、個別的なるものとしてのゴーゴリの美の理解とフョイエルバッハの唯物論との総合の基盤の上で解決しているのである」。⁽⁴⁾

チエルヌイシェフスキーは、さらに、現実の美が不完全で

あるというヘーゲル美学を次のように批判している。彼は、「完全」という言葉が何を意味するのかを人間にもとづいて明らかにし、現実の美が「完全」な美であることを次のように証明している。「まるで、人間には必ず『完全』が必要であるかのように言う意見は空想的な意見である。もし、『完全』ということによって、すべての可能な美徳を同時に有するような、そして、冷淡で満腹した心をもった人間のファンタジーが対象の中に、たいくつのあまり見つけうるすべての欠点をのがれるであろうような種類の対象を意味するのであれば。私にとって『完全』とは、与えられた対象において十分に私が満足するところのものである」。⁽⁵⁾「われわれが書物に満足するのは、……次の場合である。つまり、その書物において主要な諸問題が解かれており、もつとも必要な細部が与えられている場合。その書物の著者の主要な意見が正しくて、その書物にごくわずかのまちがった、あるいは不首尾な説明しかない場合。これらの場合にわれわれは……非常に満足する」。⁽⁶⁾チエルヌイシェフスキーは「完全」を人間にもとづけることによって、完全という言葉は、本質的、根本的という意味しかもっておらず、その意味では、われわれは現実の世界において「完全」をもちうることを明らかにしたのである。フョイエルバッハは次のように述べている。「芸術は比岸の生活が真の生活であり、有限なものが無限なものである

という感情から、すなわち最高の存在、神的な存在としての一定の、現実的存在に対する感激から生まれる⁽⁷⁾。この思想から、われわれは「無限なもの」「完全なもの」が現実の中に存在していることを知ることができる。チュルヌイシェフスキーの「完全」についての見解は、フォイエルバッハのこの思想から導き出されたものである。かくして、われわれは「完全美」を現実の世界に見いだしうるのである。

- (1) Н. Г. Чернышевский, Том II, Стр 14.
- (2) Там же, Стр 37.
- (3) А. Лавренкий, Белинский, Чернышевский, Добролюбов в борьбе за реализм. Стр 221. 1968. Москва.
- (4) Там же, Стр 222.
- (5) Н. Г. Чернышевский, Том II, Стр 35—36.
- (6) Там же, Стр 44.
- (7) Фойエルバッハ『将来の哲学の根本命題』一〇三ページ。

四

観念論美学における「完全美」「永遠の美」をささえるものは何であろうか？ それは、現実から切りはなされた想像（空想、幻想）である。このような想像の世界のみにあるも

のは、現実的な感性的規定をとりはらったものであるがゆえに、われわれの感官の対象になることができず、客観的には無にほかならない。したがって、それは「考えること」はできても、具体的にえがくことはできないのである。チュルヌイシェフスキーは次のように述べている。『私は、自分が見たところの生きた顔より美しい顔を想像したい』と考えることはできるが、これらの顔より美しいなものかを想像の中に思いうかべることはできないことを各人が気づくであろう。想像は、もし現実より高く上昇しようとするならば、きわめて不明瞭な、ばくぜんとした輪郭を描くだけであって、その中にわれわれは、はっきりしたもの⁽¹⁾、実際に美しいものを何一つとらえることができないであろう。

「純粹芸術論者」の主張する「完全美」「永遠の美」は、理念と形象の一致としての美という点では、思考から区別されたもの、感性的なものである。しかし、現実の世界において見ることも聴くこともできないという意味で非感性的存在である。この非感性的なものを感性的なものにするのが空想なのである。空想の本質について、フォイエルバッハは次のように述べている。「神は、感性的本質（存在者）であるが、しかし感性的の制限から引き離されている。すなわち制限されない、感性的の本質（存在者）である。しかし空想とは何であるか？ 空想とは制限をもっていない感性・制限されない、感性

である」。

このような「空想」は破壊されねばならない。なぜなら、このような「空想」の中にのみ存在する「完全美」(客観的には無)の外化を芸術だと考えている人びとにとって、現実の農奴制的専制ロシアに対する怒り、その変革への志向は存在せず、芸術は現実逃避、結果的には非合理的なロシアの現実を弁護することになるからである。

このような現実逃避をもたらずものが空想なのである。フオイエルバッハは次のように述べている。「信心深い人間は自分の空想のなかにあつて幸福である。……私は私の神のなかにあらゆる財宝と貴重品との総体をもち、知る値うちがあり考へる値うちがあるあらゆるものの総体をもっている。……すべてのものを神のなかにもち、天上の幸福をすでに空想のなかで享受している人は、あらゆる文化に対する衝動であるあの困窮やあの貧困やを、どうして感ずるはずがあるうか?」。

人間をダメにする空想を破壊するために、フオイエルバッハが教えたことは、觀念論・宗教が「主語」にしているものを「述語」にすること、つまり、存在が思考に先行するという見地をつらぬき、思考のみの自己展開をさせないことであつた。彼は次のように述べている。「……宗教に対する自覚的な理性の關係においては、ただ或る幻想を破壊することだ

けが問題である。しかしその幻想は決してどうでもいいものではなくて、むしろ人類に根本的に破壊的な影響をおよぼし、人間の実際生活の力を殺し、また同じように真理と徳とに關する感覺を殺すのである。……そしてわれわれは、すでに私が明らかにしたように宗教的關係をただ転倒しさえすればよい。すなわち、われわれは、宗教が手段と認めるものを常に目的としてとらえ、宗教にとって従属的なもの、副次的な事象、条件であるものをもっとも主要な事象、原因へ高めればよい。そうすればわれわれは、幻想を破壊し、くもりなき真理の光をわれわれの眼の前にもつことになるのである」。

チエルヌイシエフスキーは、このフオイエルバッハの見地にしがたつて美を定義づけたのであつた。彼は、ヘーゲル美学が第二義的、副次的とする「現実の美」を人間にもとづけることによって第一義的なものにし、またヘーゲル美学において副次的なものとして述べられている「人間の生活」を第一義的な美の定義としてうちたてたのであつた。

チエルヌイシエフスキーは美を次のように定義づけている。「『美は生活である』、『われわれの概念にしたがつてあるべき生活をわれわれが見いだすところの存在が美しい。美しいのは、生活を表現するところの対象、あるいはわれわれに生活を思い起こさせる対象である』という定義は、美の感覺をわれわれに引き起こす、すべての原因を十分に説明すると

ころの定義であるように思われる⁽⁵⁾。

この定義から明らかにすることは、まず美とはわれわれの生活の理想であり、われわれ人間をはなれては美は存在しないということである。われわれにとって、理想をもつことが可能なのは、われわれ人間がフォイエルバッハの言う「類的存在」であるからであり、われわれが対象を二重化し、個物の中に普遍を見いださうからなのである。またこの定義から、美的対象、そのものの中にわれわれが美を見いだす対象は、現実の世界に存在するものであり、抽象的な「思想物」ではないことが明らかにになる。

むろん、あるべき生活、生活の理想とは、現実から遊離した空想的なものではない。ラブレツキーは次のように述べている。「あるべきであるような生活は、むろん存在しているが、決してどこでも、いたるところに存在しているわけではないのである。……あるべきものとは、すでに存在しているが、それでもまだすべての生活に広がっておらず、生活を支配していない、そういうものを一般化したものである⁽⁶⁾」。

チュルヌイシェフスキーの美の定義は、現実変革と結合した主体的な定義でもある。「美は生活である」。しかし、これは、ひとえに生活が運動、発展の過程であるがゆえに、可能なのである。……生活の発展の弁証法的過程そのものの中に、まったくきびしい矛盾の中に、容赦なき闘いの中に、彼

は最高の美と最高の善を見ているのである⁽⁷⁾。

チュルヌイシェフスキーの美の定義は、ヘーゲル美学において第二義的とされるもの、現実の美、人間の生活を感性的人間にもとづけたものである。この方法は、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』における、人間から切りはなされた神の批判と同一のものである。チュルヌイシェフスキーは次のように述べている。「美とは生活であり、特にわれわれに人間を、人間生活を思い起こさせる生活である、という思想を自然のさまざまな領域において詳細にあとづけることは必要なことだ、と私は思う。なぜなら、ヘーゲルもフィッシャーも、自然における美を構成するのはわれわれに人間を思い起こさせるところのもの（あるいはヘーゲルの術語をつかえば、個性を予告するもの）なのだ、ということをつたえず言っているからであり、また、彼らは、自然における美とは、人間を示唆するもののみが美の意義をもつということをつたえず言っているからである。偉大な深遠な思想である。おお、この思想がその美学の中でみごとに発展し、理念の完全な発現を空想的に求めるかわりに、基本思想であつたら、ヘーゲル美学はどんなにすばらしいものであろうか！」⁽⁸⁾。

ヘーゲル美学の立場にたつフィッシャーも、美とは生けるもの、あるいは生きているように見えるものに限るということをつたえず言っているし、またヘーゲルにおける理念の展開そ

のものの中にも「生活」という言葉がしばしば見られる。しかしながら、「生活」が基本思想になりえないのである。それは、観念論の基本的性格、思考は存在に先行し存在は思考から導き出されるという立場の当然の帰結である。

ヘーゲル美学において第二義的とされるものをチエルヌイシエフスキーは第一義的なものにしたが、そのことによって、ヘーゲル美学における美とチエルヌイシエフスキーにおける美はまったく異なったものとなる。チエルヌイシエフスキーにおいては、美は現実の世界に存在するが、ヘーゲルにおいては空想の世界にしか存在しないという、まったく異なったものとなるのである。

われわれは、前述のごとく、フォイエルバッハの唯物論がいかにかチエルヌイシエフスキーの美学に適用されているかを具体的にあとづけてきた。このあとづけによって、チエルヌイシエフスキーの美学における唯物論は、存在と思考の関係の問題においては、フォイエルバッハの唯物論と同一のものであることがあきらかにされたのである。しかしながら、フォイエルバッハの哲学とチエルヌイシエフスキーの美学の関係について、次のような否定的な見解もある。ゼンコフスキーは次のように述べている。「もちろん、チエルヌイシエフスキーは美学の論文を書いている時期には、フォイエルバッ

ハの弟子であった。しかし、論文自体はこの証拠をほとんど示していない⁽⁹⁾」。

一九世紀ロシアにおいては、きびしい検閲制度のため、フォイエルバッハの名を出すことは不可能であった。事実、チエルヌイシエフスキーは『現実に対する芸術の美学的関係』第三版の序文（一八八八年）にフォイエルバッハの名を出したため、彼の著作の出版は不可能となったのである。[※]彼は、『ロシア文学のゴーゴリ時代概観』第五章においても、検閲を考慮して、フォイエルバッハの名を出さず、彼の哲学を「調和した完全な学説」という言葉で表現しているのである。チエルヌイシエフスキーの諸論文が一九世紀ロシアの検閲制度の中で出版されたのは、「フォイエルバッハの証拠がつかめない」と専制ロシアに判断されたからにはかならないと言えよう。しかし、このことはまた、チエルヌイシエフスキーがいかにかフォイエルバッハの思想を内容においてわがものとし、それをいかにか自分の言葉で具体化していたかを示すものでもあろう。

それほどまでに、チエルヌイシエフスキーがフォイエルバッハの思想を具体化できた理由は、当時のロシアの思想自体が、ヨーロッパ思想の模倣ではなく、文字通りロシアの思想になっただけなのである。実際、チエルヌイシエフスキーは『ロシア文学のゴーゴリ時代概観』において、シェリン

グ、ヘーゲル、フランス空想社会主義、フォイエエルバッハ、をへて一八四〇年代中期に、ロシアに自立した思想がはじめて生まれたことを、次のように述べている。「はじめ、わが国の知的活動は、ヨーロッパの思想家とともに歩む人びとを生み出した。そして以前のように、彼らの弟子たちの群の中にいるのではなかった。過去において、われわれのだれもがヨーロッパの作家の中に御宣託をもっていた。フランス文学の中に御宣託を見つかるものもいた。ドイツ文学に御宣託を見つかるものもいた。しかし、われわれの知的運動の代表者たちが、自立的に、ヘーゲル体系を批判にかけた時から、その運動は、もはや、いかなる外国の權威にも屈しなくなつたのである」⁽¹⁹⁾。

すでに述べたように、チュルヌイシェフスキーは、存在と思考の関係という根本問題においては、まったくフォイエエルバッハと同一であり、それを論文の内容、自体にはつきりと指摘できるのである。この点をゼンコフスキーは見落としてるのである。

しかしながら、チュルヌイシェフスキーの体系すべてがフォイエエルバッハの体系とまったく同一ではないのである。現実を変革するという実践的見地においては、チュルヌイシェフスキーは、空想破壊のみを中心に考えていたフォイエエルバッハをはるかにこえていることは言うまでもない。チュルヌ

イシェフスキーは次のように述べている。

「……人間は現実からのみ力をえ、すべての他の永続性のあるよろこびは、現実によってのみ準備されるのだということを悟って、現実においては、人間が変えなければならなかったり、また変えることのできる現象は何もなく、現実におけることごとくのもは人間にとって楽しいものであり、いいものであり、人間はことごとくの事実の前では無力であるということと言いたくなるような人を、積極的なんだというのは、まったくまちがっている」⁽²⁰⁾。「夢想家は寝いすに横になったまま時を過ごす、他方、理性的な要求によって活気づけられている人は、その要求を実現するために、休むことなく働くのは言うまでもないことである。人間の志向が現実的であればあるほど、積極的であればあるほど、ますます、精神的にそれらの志向の現実化をさまたげている環境と闘うのである」⁽²¹⁾。

かくして、「純粹芸術論」をその哲学的・美学的基礎から完全に打ちたおしたチュルヌイシェフスキーは、現実変革の立場に立って、ドブロリューボフと共同して、四〇年代のベリンスキーの遺産、現実の再現としての芸術論を、五〇年代にさらに発展させるのであった。

(1) Н. П. Чернышевский, Том II, Сrp 99.

(2) Ф. И. Энгельс, «Критика религии» (下), 五六ページ。

(3) *ibid.*, p 59—60.

(4) *ibid.*, p 160.

(5) Н. Г. Чернышевский, Том II, Стр 10.

(6) А. Давренкий. Белинский, Чернышевский, Добролюбов в борьбе за реализм. Стр 227.

(7) Там же, Стр 226.

(8) Н. Г. Чернышевский, Том II, Стр 13.

(9) V. V. Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, vol. I, p 334, 1967, London.

(10) Н. Г. Чернышевский, Том III, Стр 224.

(11) Там же, Стр 230.

(12) Там же, Стр 231.

※ 「一八八八年五月七日、中央出版管理局は『現実に対する芸術的美学的関係』という書物と、その序文は『出版許可』ができたというところを……ブ・ヴェ・ザハリンに通告した」(Н. Г. Чернышевский, Том II, Стр 834—835.)

(きたじま きしん 暁学園短期大学・文芸学)

【一二ページからくぐく】

(2) 同右、六頁。(3) 七頁。(4) 八頁。

(5) 九頁。(6) 四〇頁。(7) 四二頁。

(8) レーニン『唯物論と経験批判論』(国民文庫、一九六三年)四八五頁。

(9) エンゲルス『フォイエルバッハ論』(国民文庫、一九七二年)七四頁。

(10) マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』(国民文庫、一九七九年)五三頁。

(11) エンゲルス『反デュリング論』(国民文庫、一九六五年)六三—四頁。エンゲルス『空想から科学へ』(国民文庫、一九七〇年)八四頁。

(12) エンゲルス『自然の弁証法』(国民文庫、一九七九年)二八四、二八五頁。

(13) レーニン『カール・マルクス』(国民文庫、一九六五年)二〇頁。

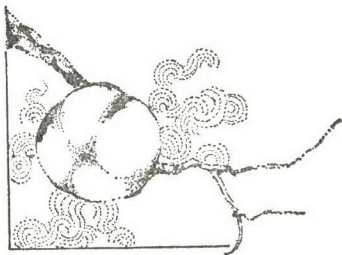
(14) これらの命題に証明が必要だとすれば、別の機会にゆずりたい。

(15) エンゲルス『フォイエルバッハ論』(国民文庫、一九七二年)三六頁。

(16) マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』(国民文庫、一九七九年)四一—二頁。

(17) レーニン『唯物論と経験批判論』(国民文庫、一九六三年)二四五頁。

(やぎい えいいち 全国唯研会員)



マルクス社会観の動態的把握の試み

石井 伸 男

「こういう時代には、新しいものという概念そのものが麗造される。古いもの、太古のものがまたぞろ計画にのせられて新しいものだというご託宣をうけたり、そういう古い、太古のものが、新しいやり方を使ってまかり通ってしまうと、新しいものだと言伝されるのである。しかし本当に新しいものは、今日では押しのけられて昨日のものだと宣告され、貶められ、一時的な流行で、もうその時代は終ってしまったといわれる。新しいものとは、例えば戦争を遂行するやり方であり、まだその構想が示されただけで一度も実施されたことのない、戦争を無用のものにしようとする経済のやり方は、古いものだと言ってしまう。社会の秩序は新しいやり方で階級に

固定され、階級差を取り除くことは古いと言ってしまう。……」

この文章は、ブレヒトの『ガリレイの生涯』の覚え書」からの一節であり、ナチズムが猛威をふるいだした一九三九年、「熱になされたような世界にどんどん濃くなってゆく暗闇」のなかで書かれたものである。だが、この言葉はまるで現今の日本についていわれたもののように響きはしないか。一九七〇年代はマルクス主義の科学が、哲学が、すでにふりかえる価値のない「古いもの」であるようにいうことの流行した時期であった。そしてその到達点とはいえば、たとえば「日本よ国家たれ」との古い歌の新しい歌いなおとして目の前にあるのである。

だが、マルクス主義の哲学や諸科学が「本当に新しい」のは、その名前によるのではなく、内容によるに違いないとすれば、研究者たちは「唯物論」とか「弁証法」とかの鍵言葉を護符のようにふりかざして相手を脅かすといった態度をいっさいしりぞけてみずからの自立的思考によって、マルクス主義的学問の、時代の困難をきりひらく生命力を、「本当の新しいさ」を実証していかなければならないであろう。こういう時代だからこそ、ますます、である。

一

細谷昂氏による『マルクス社会理論の研究』は、マルクスの「社会理論」(著者によれば、それは社会の総体認識の学、である)を、かれの初期からの思想形成の歴史にそくして本格的に論究されたものであり、右にのべたような課題意識からみて、近年のマルクス思想研究を主題とする諸著作のなかでも、注目に値する一成果といえるであろう。本書についてはすでに中川弘氏による相当内容に突込んだ書評(「思想」一九八〇年七月号)があり、興味深い論点を提示されているので、読者にはそれをも御参照願うとして、ここでは

中川氏とも若干論点は重なるが、私なりに印象に残った問題についてのべさせてもらおうととする。

個々の点に入るまえに、ごく簡単に全体の構成を紹介すると、全五章からなり、『独仏年誌』までのマルクスの思想形成とそのなかでの唯物論的方法・唯物論的社会概念の原点の成立(第一章)、『経済学・哲学草稿』と『ミル評註』の分析(第二章)、『ドイツ・イデオロギー』までのマルクスとエンゲルス(第三章)、『ドイツ・イデオロギー』分析とそのなかでのマルクスとエンゲルスとの思想の「交錯」と「合流」(第四章)、『経済学批判要綱』での「市民社会の解剖学」と歴史認識、マルクス・エンゲルスのヨーロッパ革命をめざした現状分析の検討、および全体のまとめⅡ「マルクス社会理論の視座と方法」からなる最後の第五章、以上から構成されている。このうちでとくに力作であり学ぶところが多いのは第二章と第四章であって、第一章(端緒の部分)と第五章の『要綱』の分析は、それにくらべればややものたりない。しかし全体として本書が有機的構成をもっており、著作がそのなかで一貫した主張をかなりの説得力で展開していることは認められる。

本書をこの分野の従来の諸研究のなかでも価値あるものとしているのは、テキスト・クリティックの成果の吸収、個々の部分の読みの緻密さ、問題の脈絡づけの正確さ、日本および外国の研究成果の批判的摂取等の点で、相当の学問的厳密性の上に立脚していると認められるからで、これが本書を従来の諸研究のうちにまま見られなかったわけではないマルクス像の恣意的構成——たとえば望月清司氏の『マルクス歴史理論の研究』(一九七三)が、その意図や部分的説得性とは別になんかの恣意的構成を含んでいることについては、拙稿「望月清司『マルクス歴史理論の研究』に関する批判的覚書(東京唯物論研究会『唯物論』第四六号)も示したとおりである——から区別している点である。

著者はこのなかで、マルクスの社会科学について、「スターリン以来しばしばたられられている、弁証法的唯物論を社会生活の研究に「おしひろげ」たものが史的唯物論であり、『資本論』だというような理解の仕方」(二九五頁)を一貫してしりぞけ、その反対にマルクス自身は、その思想形成期における青年ヘーゲル派的なイデアリスムスからの転回にあ

たって、「論理的概念の諸規定をいたるところで再認する」ようなヘーゲル主義を脱却して「固有な対象の固有な論理をつかむ」という唯物論的方法をわがものとし、真の人間解放をめざす実践的立場から、この方法でもって、歴史的現代たる「近代ブルジョア社会」の「固有な論理」、その社会の「総体認識」にせまったものであるとする理解をつらぬこうとしている。この理解からすれば「唯物史観」はけっして一般的「法則科学の体系」ではありえず、歴史的現代の総体認識にせまるための「みちびきの糸」、「社会科学研究にとって方法的視座をあたえる歴史観」(同頁)にほかならない、のである。

本書自体の結論でもあれば、また「みちびきの糸」でもある右の見地についていえば、それは一般的な正しさをもつと考えられるのみならず、本書の各所におけるマルクスの所説の具体的分析をとおして、相当説得的に読者に迫ってくる、といってよいであろう。(ただ、この立論に関連する議論のすべてが十分に納得いくところばかりではない。そのひとつは「経済的社会構成体」についてであり、著者は経済的社会構成Ⅱ土台と上部構造との統一説をしりぞけ、上部構造を捨象した

「その経済構造からみた社会」とされている——これは著者の以前からの立場である——「一〇九頁、二九六—七頁など」が、図式的把握はしりぞけられるべきであるとはしても、では社会の構造全体を反省的に認識する概念として、土台を規定要因とした上部構造との統一という概念は不必要なのか、という点でもう一つ合点がいかない。」

私が本書から学んだ点はいろいろあるが（初期に関しては、『ヘーゲル国法論批判』段階で、マルクスが「経験的諸個人、人びとを主体にすえる立場に到達していた」（一四頁）こと、およびその見地がマルクスに一貫してゆくことの指摘——なお私事にわたるが、私自身マルクスに即した「個人の理論」の分析を近く発表する予定でいるので、この点はなお興味深かった——、また、なお検討を要するが、マルクスの社会認識の深化過程における「商品関係視点と資本関係視点」との両立と、その統一への歩みという見地、社会関係（Verhältnis）と関連（Beziehung）との区別——ただし、マルクスがつねに著者のいうような使いわけをしている（二四—四一頁）とは思えないが——、社会的個体の概念、などなど）、しかしこれらの諸点はさらに時間を

かけて学ばせていただくとして、ここでは以下、さしあたって感じた疑問点や要望を記させてもらうほうが、書評をより有意義なものとするのではなからうかと思考し、あえて首見をおそれずにのべてみた。

二

その第一は、著者独自の、しかも要石を占める主張として注目される、「三重の意味の社会概念」といわれるものに関して、である。これはとくに『経・哲第三草稿』中の「私的所有と共産主義」断片中の「社会」（Gesellschaft）概念の性格づけに關していわれている。つまり、著者は、ここで形成されたマルクスの社会概念に、①歴史貫通的、人間の「理念的」ではないが、本質的あり方、②歴史的、特殊歴史的な国民経済的事実として、③未来に展望される「人間的すなわち社会的」Ⅱ「共同社会的」（Gemeinschaftlich）あり方、の三つの含意を読みとっておられる（七九—八〇頁、等）。くわしくは直接あたっていただくこととして、率直にいつてよくわからないのは、とくに「歴史貫通的」規定といわれるものである。これはそこではとくに明示がないが、『ドイツ・イデオロギー』

第一篇での「ここで社会的というのは……何人かの個人の協働が考えられているという意味」（エンゲルス）（花崎訳、五八頁）であるのか。しかしどうもそうではなく、著者が「歴史貫通的」という表現であらわそうとするのは、むしろ人間の自然との意識的生命活動による媒介を、自己自身との関係Ⅱ社会性として把握する概念のようである（四六—八頁）。しかしそれをことさら「歴史貫通的」の意味としてとりだしてくる意義がどこにあるのか、私にはまだ不分明である。むしろ「私的所有と共産主義」の個所では先の②と③の規定で十分理解可能ではないだろうか。一般にマルクスの方法が現在の「国民経済的状态」下の社会に視点を定め、その概念的把握に徹底しようとするものであることについては、全く著者に賛同しうる。そのときの現在の「社会」とは、さしあたり分業と商品交換の体系としての「疎外された社会性」である。だが、それを「疎外」として批判的にとらえるために必ずしも「歴史貫通的」社会概念が必要とは思われない。そのなかに人間の可能態としての共同的社会性を洞察し、また将来にその現実化（現実態の生成）を展望することとは、けっして非科学的なことではないはず

である。マルクスの社会概念として、a つねにその時代に規定されている社会性と、b 現在は潜勢的にしか存在しないが、将来的に共同的なものとして現実化する社会性との二契機をつかむだけでは不十分であろうか。もうひとつ「私的所有と共産主義」の当該個所に関する読みとくに限定するというならば、ここでの「社会」とは、著者がいわれるのは逆に「疎外を克服した状態」、つまり右のbの意と理解する方が自然な読み方ではなからうか。こまかくいえば、「社会的性格は、この全運動の一般的性格」(藤野訳、一四八頁)の、「運動」も、全歴史の運動か、私的所有の運動か、共産主義の運動か、三様にとれるが、最後と解することも十分可能であり、そう読むとき「自然の人間の本質は社会的人間にとつてはじめて存在する」(同)も、より納得がいくのではないか。

その第二は、あるいはより大きな問題、すなわち、マルクスとエンゲルスの思想間の関係をめぐって、である。著者は第三章でマルクスとエンゲルスの両者の思想形成がかなり異質性をもっていたと論じ、しかし第四章の『ドイツ・イデオロギー』のバガトゥーリヤ考証テキストにもとづく分析をつうじて、

両者が思想をぶつけあい、結局「同一の結論」にねりあげていったと解されている。しかし、両者の思想を現代の時点で問題とする場合には、『ドイツ・イデオロギー』期までというより、むしろ成熟期での両者の一定の見解の相違をあきらかにすることの方が実りがあると思われる。「自由の領域」についての、マルクス『資本論』三巻での、「必要の領域での自由」とそれを基礎にその上になりたつ「自由の領域」という構想と、エンゲルス『反デュリング論』および『空想から科学への社会主義の発展』での、これまでの歴史段階を「必然の国」とし、将来の共産主義のもとで人間が社会を統御する段階を「自由の国」とする段階論的構想との異同、社会的分業の無政府性の克服の展望における、マルクスの「結合生産様式」構想と、エンゲルスの工場制生産の全社会的拡大構想との異同、「唯物論」のブルジョアの形態、弁証法理解等の哲学的見解での異同、等。

また、逆に著者の第三章、第四章での記述には、容易には納得しがたい見解も含まれている。たとえば、両者のヘーゲル受容について「ヘーゲルの弁証法をエンゲルスは主として『歴史哲学』によって、いわば段階的な発

展の弁証法として理解していたとみられるが、『経済学・哲学草稿』のマルクスは主として『精神現象学』によって、いわば不断の過程性の弁証法として継承した」(二五五頁)とされるが、はたしてどんなものか。エンゲルスについては、最初期に残されたものがどんなものであるにせよ、すくなくとも『ドイツ・イデオロギー』、『聖マックス』(これはほとんどがエンゲルスの筆跡より成る)のなかには、ヘーゲルの『現象学』および『論理学』のすぐれた理解がみられること、また、そもそも「段階的な発展の弁証法」と区別された「不断の過程性の弁証法」とはなにか、理解に苦しむし、それに『経・哲第三草稿』中の「ヘーゲル弁証法と哲学一般の批判」における「否定性の弁証法」が、たんに「不断の過程性の弁証法」という特徴づけでは不十分な「発展の論理」として生かされていること(たとえば拙稿「マルクスとヘーゲル——否定性の弁証法をめぐって——」(『科学と思想』第一二号)でも多少は論じた)など、いろいろ疑問が出てくる。

あるいは、たとえば、『フォイエルバッハ・テーゼ』第三に出てくる「唯物論的学説」について「エンゲルスがここでいわれている

『唯物論的学説』をオーウェンとみているのはどうだろうか(二二四頁)とのべられているのは、それこそどうだろうか。『聖家族』内「フランス唯物論に対する批判的戦闘」(マルクス執筆部分)によれば、エルヴェシウス——ベンサム——オーウェンという系譜をマルクス自身「ブルジョア的唯物論」の系譜として考えているのであるから(全集、第二巻、邦訳一三七頁)。

こまかい点までのべたが、いったい『ドイツ・イデオロギー』執筆過程でのマルクス・エンゲルスの両者の見解の「交錯」と「合流」は、はたして明らかに検証しうるものなのだろうか。筆跡からだけでは、討論の結果ということもありえ、どちらの見解と断じがたいわけで、第四章での著者の周到な論述にもかかわらず、この点は胸におちたとまでいえないのである。たしかに「マルクスとエンゲルスの持ち分を腑分けすることに終始する望月氏のような理解」(二〇二頁)にくらべれば著者の方向はより説得的であるとしても、しかし右に若干記したように、その結果については疑問の余地がありうると思われる。

最後に、本書は全体として、マルクスの社会認識の性格を、不断の生成の過程にある社

会像として、いわば「運動のなかに投げこんだ」印象を与える。これにはすでにふれた著者がマルクスに特徴的とした「過程性の弁証法」(「ある」は「なる」よりなる)、およびこれもヘーゲル由来の「媒介されたものこそ、現実的で具体的」(二六頁など)との把握に裏打ちされているためであろう。しかし、それだけとりだせば正しいこうした把握も、他方で、運動の成果の構造的把握や、また「直接的なものこそ現実的」(フォイエルバッハ)というテーゼの他面での真理性をふまえないとすれば、一面的となるおそれがある。後者については、マルクス自身『経・草稿稿』で、「否定の否定としての肯定」(共産主義の運動の論理化)とその先の「自らはじめる肯定」(社会主義としての社会主義の論理化)を区別しつつ、前者が後者へと移行していくものとして意識して用いているところでもあり、あるいは認識論的な問題の枠組のなかでは「要綱」序説で「具体的なもの」は「多くの諸規定の総括であるから具体的」であり、したがって思考過程は抽象→具体という道を必然とするが、しかしそれは「思考にとつての様式」にすぎず、具体的なもの自体の成立過程ではない、つまり具体的なものとは

「現実的出発点」(感性的に直接に与えられた実践にとつての出発点とうけとれる)であるとして、具体的なもの二つの側面を区別している点でもある。これらの本書の方法的装置となっている「弁証法」理解については、著者のいっそう詰めた御理解をうかがいたい気がする。

はじめでもふれたように第五章は、『要綱』に関してはもう一步本格的な展開がほしい点があり、その他一八四五年三月執筆といわれる『リスト評註』についても、その生産力概念などの位置づけがほしい。そして、やはり『資本論』段階でのマルクスの「社会理論」の研究をぜひとも著者に期待したいものである。

見当違いの言評になったことをおそれるが、著者の御寛容を乞う次第である。

(東京大学出版会刊 A5判 二八〇〇円)

(いしい のぶお 東京都立大学・哲学/社会思想)

書評『真下信一著作集』（全五巻）

戦闘的民主主義者の思索と 実践の集大成

秋 間 実

真下信一先生は、あらためて言うまでもなく、現代日本の唯物論哲学ないし一般に平和と自由と民主主義と社会進歩をねがう幅広い思想の潮流の輝かしいシンボルとも見なされる、偉大な先達の一人である。第二次世界大戦前・大戦中の暗い歳月を試練にたえて生きぬき、戦後は、ファシズムと戦争が人間に投げかけた重大な思想的課題を正面から受けとめながら、敗戦の翌年から現在にいたるまで、一貫して、（もういちどしるそう）平和と自由と民主主義と社会進歩をめざす思想的営為の——とりもなおさず、「八・一五」から

なにひとつ学ばなかったし学ぼうともしない反共・反動勢力との思想闘争の——第一線に立って原則的のれしかも柔軟な発言を精力的に

つづけてこられた。そして、このことによつて、わたしたち後進に思索者としての生きかた学びかた仕事のしかたを示すとともに、もつとひろく、講義・講演などの活動ともあわせて、なによりもそのヒューマンなお人柄そのものをつうじて、まっとうな生きかた考えかたを求める広汎な人びとに、とりわけ青年・学生たちに、絶大な感銘と持続する影響とを与えつづけてこられたのである。

日本をファシズム・軍国主義のむかしに逆もどりさせようとする動きがますますつよまっている現在、わたしたちは、先生のこうしたお仕事からもつとつと学ばなければならぬし、また、学ぶことができる。この意味において、さきごろ『真下信一著作集』全五

巻が刊行されたことはまことに意義がかく時宜にかなっており、それは、先生の半世紀にわたる著作活動を記念する事業であるにとどまらない。

この『著作集』は、先生に最も近い三人のお弟子さんたち（島田 豊・宮本十蔵・福田静夫の諸氏）が、先生のこれまでのぼう大な量のお仕事（第五巻末尾の「著作目録」を見てほしい）のなかから、最もよく師の真面目を伝えるものと判断した長短さまざまな文章をえらびだし、これを配分し整序して互いにすこしずつ性格・ニュアンスのちがった五冊の本にまとめたものである。第一巻は「学問と人生」と題せられ、以下、第二巻「時代と思想」、第三巻「人間と理性」、第四巻「ヒューマニズムの精神」、第五巻「歴史と証言」となっている。編者たちがつけたこうした表題のうちには、先生ご自身では「便宜的なもの」とされるものもあるが、わたしは、どの表題もその巻の内容を大づかみにうまく特徴づけている、と受けとめることができるし、また、この五つの書名が互いに呼応しあって全体としてきわめて的確また適切に先生の思想家としての生きようを言いあらわしている、とも考える。どの巻のはじめにも、先生

の人生行路の諸段階に見あった数葉の貴重な興味ぶかい写真がかかげられ、また、先生が新しく回想記ふうのきわめて味わいぶかい「まえがき」を寄せられた。そして、第一巻には島田氏が、第二巻・第五巻には福田氏が、第三巻・第四巻には宮本氏が、それぞれ懇切な「解説」を書いている。『著作集』として、まずは間然するところのないできればえである、と言えよう。

さて、わたしは、数日かけて第一巻→第二巻→第五巻→第三巻→第四巻という順序で全巻を読んだ(『時代に生きる思想』や『思想の現代的条件』などで読んでいたものは再読したことになる)。つねづね思っていることであるが、いちど読みはじめたら引きこまれて終わりまで読まずにはいられなくなるのが先生の文章で、今回は、しかも、はじめて接する文章が多かったせいもあって(これは、島田・宮本両氏と同じく旧制一高で先生の教えを受けるしあわせに恵まれたわたしの、その後の怠惰の告白である!)、哲学論文にせよ、少年時代の回想にせよ、その他なんにせよ、一つ読みおえるとすぐにつきぎのものへ、というぐあいであり、さらには、一巻を読みあげるとすぐにつきぎの巻へ、というぐあいのので

あった。こうして、わたしは、要するに、先生の思想世界の広さ・深さ・強さ・鋭さ・きびしさ・しなやかさが読者に及ぼす作用に身をまかせ、また、先生とともになつたかしまよろこび歯ぎしりし怒り決意をあらたにしたわけである。久しぶりに充実し興奮させられた読書の時間であった。

いま、とりわけ二つのことを再確認できた、と考えている。一つは、先生が、文献の心臓の鼓動しか聴くことができずそこししか問題を見つけることができない(象牙の塔)の哲学者ではなく、自分もげんに組みこまれているこの時代・この社会のなまなましい生活の現実そのものが提起する問題に取り組んでそこから哲学的思索を發展させ深化させていく思想家であられる、ということである。もう一つは、先生が、そのさい、燃えるようなヒューマニズムに支えられてどこまでも人間とその理性とに信頼してやまず歴史の進歩のためにたたかうことをやめない戦闘的民主主義者であられる、ということである。

このほかに、新しく啓発されたことや感銘を受けたことなど多々あるけれども、先生のこの根本姿勢(とわたしは信じる)にかかわって時局がらとくにつよい印象を得た個所

をつぎに引用して、この蕪雑な紹介を終わらせていただくことにしたい、と思う――

「私は最近つくづく、八月十五日はまだ来ていないのではないかと思うんです。……いまふり返ってみて、この三十一年間、はたして八月十五日は来ていたのでしょうか」(第四巻、六ページ。なお、第五巻、二二九ページ、参照)。「昭和のはじめから荒れに荒れたファシズムと戦争の嵐が人間にとってなんであつたかの教訓を、戦後は誠実に汲みとって学ぶことを最大の宿題として歴史は私たちに課したはずなのに、この三十年間、一世代は、これの解決がさばりにさばられてきたうらみが深く、まことに世の中は一筋縄でいかぬことを思い知らされたのであるが、しかし、歴史は論理上のうらみをかならず晴らす『時』をもつ。これは昭和半世紀の私の体験によって血肉にまで固められた私の信念である。そしてその『時』を早めるのが私たちの任務というものである。私たちをおいてほかに歴史があるわけではないからである」(同、一六三―一六四ページ)。

(青木書店刊 四六判 各一五〇〇―一七〇〇円)

書評…穴水・木下・中易・堀・山田著『現代の倫理』

真の人間らしさを自ら 求める人のために

弘 睦 夫

「人間性の尊重」、「人間の尊厳の不可侵」

という標語は、今日、これまでにまして巷に溢れているかの感がある。しかし翻ってわれわれの身の現実を見れば、日常生活や日々の勤労の場について、また学校においてさえ、その実態を知れば知るほど、事態はむしろ人間性を破壊し冒瀆する傾向を強めつつあるかのようである。人間尊重とは、言葉だけの、頭の中だけの観念にすぎないものであるうか。真剣に自分の生き方を、またその基本原理を思索しようとする者にとって、この人間主義の空虚さは、人生への絶望に直結するものであるう。

このような現実に対して、伝統的な倫理学がそのままでは無力であることは、倫理学を

主題として教壇に立つわれわれには、重苦しい実感として感じられている。なるほど、倫理学の課題が直接に人生の指針を与えることにはないことは確かであろうが、しかし、人生の問題解決への何らの導きをも与えないような倫理学は、象牙の塔での自己満足の遊びとして、唾棄されてよいであろう。激動する現代社会に生きるわれわれ、特に若人の真摯な問いかけに対して真正面から応える倫理学、これが本書の著者のすべてに共通な問題意識の発端である。そこには、現代社会の倫理的状況に対する、強い危機感が明白に感じられる。その問題意識が最も表面化するの、第一章「人間が人間であるために」においてである。形式的には八方破れと言ってよく、表

現としても優れたものとは言えないが、ここでの問題提起は見事なものであり、倫理学者には珍らしく若々しい情熱が感じられる。そして、本書が入門書、教科書として企画されたのであれば、この点は最も高く評価されてよいであろう。

因みに私事にわたるが、人権宣言や各国憲法を例示した上で、そこでの「人間の尊厳」の根拠がどこにあるのかという問題を、倫理学の試験問題として、私はここ数年間に何度か課している。この問いは見たところほど容易なものではなく、数百枚の答案は、決して満足なものではなかった。これは私の講義への批判として、虚心に受容すべきところでもあるが、他面では、アカデミックな倫理学に固執する限り、説得力のある答えが得られないことも示唆している。本書でも（六六頁、八一頁）、この問題への解答の試みがなされている。類としての人間が世界に対して主体的にかかわってきた歴史性を、それぞれが担っているところに、「たがいに人間であること」といとおしさ、「人間の尊厳」の根拠の一つをみる著者の意見は、傾聴すべき多くのものを含んでいる。それは、単なる定言命法の論証としてではなく、現実の具体的な人類の歴

史の分析から帰結されたものであり、それゆえにこそ、ある種の説得力をもち得たのである。

本書の第二章「自然と人間」、第三章「人間と社会」では、まず人間存在の最も基本的な視点として、自然の中の、自然に対する人間が主題とされる。それをうけて、社会的実践の中での、原始社会から近代社会への倫理の歴史的展開がとり上げられる。ここでは、近代市民社会の倫理が、未だ階級性に拘束されてはいるが、それを超えて真に人間的な社会への展望を孕むものとして、いわば「転換期の倫理」として説かれている。この部分は、表現的には難解なところもあるが、論旨は明快であり説得的である。強い問題点をあげれば、いわゆるマルクス主義的オプティミズムの傾向が散見され、第一章での深刻な問題提起と対照的なところであらうか。

これに続く二章は、前章の敷衍として、それぞれヨーロッパと日本の近代における倫理思想形成史の概説にあてられている。第四章「近代倫理思想の形成と展開」では、市民社会の倫理の確立過程が、アダム・スミスとカントを軸として叙述される。そして特に、近代市民倫理の形式的普遍性の側面が摘出さ

れ、その反面である実質的階級性の暴露と、その止揚者としてのマルクスの意義が強調される。第五章「近代日本の倫理思想」で、明治維新以後の日本を主題とする著者の意図も一貫している。天皇制絶対主義のもとでも批判し、抵抗した先人の思想こそが、平和で民主的な社会を造りあげるために受け継ぐべき遺産であるという視点から、中江兆民、大西祝、木下尚江、戸坂潤らが積極的にとりあげられ、阿部次郎、和辻哲郎らはむしろ批判的に論じられている。近代日本の本流であった思想ではなく、「本流となるべきであった思想」として、自由民権、社会主義などに主眼をおいた展開は、マルクス主義的な立場からは当然としても、今日的にみて不可欠の視点を提供するものであろう。

本書は、以上の五章とそれに続く補章「現代の倫理論」とで構成されている。この章では、今世紀の主な倫理理論として、プラグマティズム、分析哲学、実存主義、折衷派、マルクス主義が、それぞれを代表する思想家の理論に即して概説されている。ユニークなその論点のとり方は、興味深い多くの問題を提起してくれるが、紙数の制限などを考えあわせれば蛇足の感もある。本書の意図は、本論

で十分に果たされているのではなからうか。

また、特に本論後半の二章は、教えられるところの多い興味深い労作であり、質の高い研究論文であるとしても、本書が入門書を意識するのであれば、哲学書に慣れない読者には、やや難解に過ぎるのではないかというのが、卒直な感想である。しかし、これらの難点も、初めに述べたように、現実から眼をそらすことなく、「生きた倫理の問題」に全面的に挑戦しようとするその問題意識の展開が、十分に補うであろうところである。その意欲的な研究態度は積極的に評価されるべきであり、本書は、倫理学の初心者のみならず、研究者にとっても、啓発されるところの多い快著である。

(青木書店刊 四六判 一四〇〇円)

(ひろ むつお 広島大学・倫理思想史)

書評・平野喜一郎著『経済学と弁証法』

『資本論』の弁証法的方法に 関する諸思潮の批判的研究

坂 脇 昭 吉

最近のわが国をはじめ、世界の政治・経済情勢は、一段とその転回速度を早めている。

こうした時代であってわれわれは、真に科学的な立場から、こうした複雑な状況の正しい把握に努めなければならない。それゆえ、今、科学の正しいあり方と有効な現状認識の方法の確立が急務となっている。そのため

に、マルクス経済学とその核心としての『資本論』の方法をいかに正しく認識し、そこから何を讀みとるのは、ひとり経済学の問題にとどまらず、マルクス主義思想全体にとっても重要な課題だと言えるだろう。こうした点との関連で本書は、『資本論』研究において、ともすれば忘れられがちで、片寄りがちな方法論的研究の諸思潮の批判的検討を通

じ、われわれに種々の示唆を与えてくれる著作である。

ところで本書は、新たに書き下ろした序章「経済学にとって哲学とは何か」と、既発表の論文を原型とするⅠ『資本論』の立場と方法、Ⅱ「レーニンがヘーゲル『論理学』から学んだもの」、Ⅲ『資本論』とヘーゲル論理学、補論『物神性』と『上向法』は分析的方法にかわりうるか」という五つの論文から成っている。

まず序章において、著者は、『資本論』の方法は「分析的方法プラス弁証法的方法である」(二五頁)と規定する。そして、経済学にとって哲学が「何よりも、認識論・方法論として有効である」(三二頁)との立場から、「市

民社会論」とその源流を、「新カント派的思考」(三九頁)として、またルカーチの見解を、「ヘーゲルの論理学としての弁証法」(四九頁)を考えない弁証法として、さらには梯、宇野、広松の諸氏の見解を、唯物論と科学を「一貫して欠落」(五六頁)させた悪しきヘーゲル主義だとして、それぞれ批判する。

次にⅠでは、経済法則が「實在のうちに内在する法則」(六一頁)であり、「諸現象の変化と発展の法則」(同)であるとしたあと、

経済学の方法は、狭義には叙述の方法であり、広義には研究の方法を含む「認識方法(認識論)および世界観・歴史観である」(六五頁)とする。こうした視点に立って、ブルードンと宇野理論、そして史的唯物論との関連で大塚氏のウェーバー主義を、それぞれ批判する。中でも、経済学の「具体的なカテゴリーを自己展開」(七五頁)させる宇野氏の方法の批判を通して、『資本論』の弁証法は、「普遍(一般、特殊、個別の弁証法であ」(八八頁)り、肯定的理解のうちにその否定の理解を含むことこそが弁証法的な認識方法の核心であると主張する(九五頁)。

次にⅡにおいて、著者は主として、『資本論』における概念的把握が、「事物を有機的・

發展的なものとして認識する(一二四頁) 主體的な把握でなければならないとの視点を、ヘーゲルの形式主義に対する批判と、概念的把握に対する評価を通して明らかにしている。また著者は、『資本論』と『帝國主義論』の關係を、レーニンの言う普遍と特殊の關係であると強調している(一四四―一四九頁)。次にIIIでは、主に梯説の批判的検討を通じて、本来、「科学は哲学によって規定されている」(一七五頁)こと、それゆえ「悟性的思维は理性的思维の欠くことのできぬ条件である」(一八六頁)としたのち、『資本論』を主体的に読むということは、「概念の自己展開」や「思考と存在との同一性」(二二五頁)を認識するのではなく、『資本論』の理論と方法をわがものとし、日本の現実の変革のために現実の諸問題を理論的に解明することである」(同)としている。

最後に補論では、いわゆる「物象化」を「共同主観的・相互主観的な現象」(二三四頁)だとする広松氏の見解を、「マッハそのものであ」(二三五頁)り、「ハイデガーの再現でもある」(同)と批判したのち、さらに「分析的悟性を弁証法に敵対するものとして放棄してしま」(二四三頁) 氏の方法に対して、

ヘーゲルの『小論理学』に依拠しつつ、マルクス主義の方法は「分析的悟性を弁証法的理性の土台と考え、決して前者を後者に解消してしまわぬ」(二四三頁)のだと述べている。

以上、本書は、主として『資本論』の弁証法的方法を、ヘーゲルやレーニンにも依拠しつつ、主に宇野、梯、広松の諸氏の批判を通じて分析し、一定の説得力を持っている。しかしながら、マルクス弁証法のいわゆる三つの法則が、『資本論』全体の中でどのように展開されているのかについて、もっと具体的に明らかにしてほしかったという気がする。最後に、以下の三つの角度から、私なりに疑問に感じた点を限定して提示しておく。

第一に、宇野、梯批判に関連して。(一)論理歴史説を批判されている(五〇、五二頁)が、著者は両者の関連をどう理解されるのか。(二)『資本論』第一、二編と三編以降は同じ弁証法的方法でも内容が異なるとされる(七九、八〇頁)が、なぜ異なってもよいのか、その根拠が不明である。(三)概念の自己展開は無意味だと強調される(七五、二二五頁)が、商品から貨幣の展開はどう説明されるのか。

第二に、内容的に矛盾すると思われる箇所

について。(一)資本概念を与えられたものだとされる(五二頁)が、他の箇所では、商品からはじまって資本及び資本一般の概念に到達すると書かれている(八〇、九一頁)。(二)『資本論』の方法はもっぱら叙述過程であって(七二頁)、研究過程は書かれていないと明記されている(七三頁)のに、他のところで、分析は研究方法でもあるが、叙述の方法でもあると書かれている(七六頁)。

第三に、内容的にやや理解し難い箇所について。(一)民主主義思想の頂点にマルクスが立っているとされる(一四頁)が、社会主義思想との関連をどう説明されるのか。(二)現実と理論の不一致(三一頁)や矛盾(二二四頁)が理論発展の原動力だと言われるが、両者の關係をもっと厳密に規定してほしい。(三)マルクスはイギリスを資本主義の典型とみなし、分析の中心に選んだが、それはフランスでもよかったとされる(九〇頁)のは理解し難い。(四)『資本論』と労働者階級の自覚過程は無関係だとされる(一九四頁)が、『資本論』学習の意義をどのように考えられているのだろうか。(大月書店刊 四六判 一六〇〇円)

(さかわき あきよし 鹿児島大学・経済学)

若い研究者たちによる意欲的な論文集

両角 英郎

本書は、岩崎允胤氏によって編まれた、かつて氏のもとともに研究したことのある、あるいは現に研究しつつある若い研究者たちの意欲的な論文集『実践的唯物論の方法と視角』の上巻（下巻は『価値と人間の自由』である。第一論文「哲学の根本問題と歴史把握」（岩佐茂）、第二論文「唯物論的社会把握と生産分析——マルクスの方法をめぐって」（中西新太郎）、第三論文「マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法」（平子友長）、第四論文「弁証法における『否定』および『否定の否定』の成立——『経済学・哲学草稿』におけるマルクスの方法を中心として」（島崎隆）、第五論文「『啓蒙主義』批判とマルクス——フォイエール・バッテーゼの理解を

手がかりとして」（佐藤春吉）、第六論文「数理科学的経済分析と計画法の方法論的特質——モデル・システム・計画化」（岩崎俊夫）。もとより本書は、たんなる論文集ではない。

「実践的唯物論の方法と視角」と冠されているように、今日そもそもマルクス主義哲学とは何かが問い直されているなかで、それを「実践的唯物論」と規定する立場から、上下二巻あわせて、その諸視角・諸論点をできるだけ全面的に提示しようとしたのである。では、この「実践的唯物論」とはなにか。総論的位置にある第一論文が、その点重要である。筆者は、まず哲学の根本問題（物質あるいは意識の一次性的問題）をめぐる唯物論陣営内部のある種の混乱を指摘し、そのの

認識論的性格を明確にすべきとする。まず認識的局面（人間の意識の外界に対する理論的關係）からみて物質の一次性と意識の二次性を確定しておくことこそが、他の唯物論的諸原則、世界の物質的統一や自然の根源性を理論的（唯物論的）に主張しうる前提である。逆にたとえば、哲学の根本問題を自然の根源性に求め自然からの労働を介しての意識の発生を説くのでは、事実だとしても、唯物論の唯物論（理論）たるゆえんは失われて、一種の記述主義か一種の存在論になってしまう。それでは実践的唯物論的把握もおぼつかない。したがって、筆者にとって、マルクス主義哲学は「実践的唯物論」であるが、①「人間と外界との実践的關係をその哲学の現実的出发点（理論的でない）にすえていること」、②「実践を唯物論的に把握している」こと、③それが「すぐれて社会変革の理論である」ことによる。ここから筆者は、唯物論的歴史把握（史的唯物論）の基本的見地の検討に移り、社会的意識—社会的存在、土台—上部構造、物質的社会関係—イデオロギー的社会関係等のカテゴリーの区別と連関、また生産関係の物質性的問題等を論じているが、前半の唯物論的視点が貫徹されて、幾つかの問題提

起を含み、整理された論文と思われた。

さて、第一論文ですぐ気づくことは、筆者のいう「実践的唯物論」が、実は、いわゆる「実践的唯物論」への原則的な批判となっていることである。それに対して、第六論文は別として、以下の諸論文は、明らかに、いわゆる「実践的唯物論」を照準としている。

第二論文は、マルクスの生産分析の検討を通じて唯物論的社会把握の意味を探ろうとする。主な論点は、マルクスでは物質的生産のどのレベルの考察も、社会的・歴史的把握の視点に貫かれていること、生産活動の物質性が「素材—形態関係の重層性」という方法で動的に捉えられていること。「労働過程論的抽象」、「生産力的抽象」の概念が駆使され、生産様式、生産関係等の基礎概念の独自な理解が展開される。が、たとえば労働過程論は、「価値増殖過程との対比という仕方では獲得された」ゆえに「固有の社会的形態規定をも帯びた物質的生産の理論的表現である」とするのはどうか。歴史貫通的側面の分離で、かえって固有の社会性がうかび上がるのではないか。また「形態」カテゴリーも、「素材—形態関係」だけでなく、その諸意味が区別される必要があると思われる（見田石介『資

本論』における実体と形態」著作集第三巻）。

この点、第三論文は、「形態」カテゴリーをもっぱら幻想的現象形態の意味で使っている。筆者によれば、マルクスの経済学の方法は、一般的科学的認識の方法ではなく、近代市民社会の転倒構造（物化構造）に規定された、それを批判的に解明しうる方法であり、また「経済的形態規定」とは、人と人との社会的関係（本質）が二重の転倒過程（「物象化」と「物化」の）を経て物そのものの自然属性として現象するに至った、その仮象的形態のことである。よって筆者は、たとえばわれわれは、商品において「素材的自然」と物象化の所産としての「社会的自然」とを、否、両者の「融合」としての「一つの自然」をみるのだという。ゆえにマルクスの方法の独自性は、この「一つの自然」のうちに素材的规定と社会的規定とをみぬく「形態的分析」にあり、かく得られた自然的なものと社会的なものがいかに必然的に再び幻想的現象形態（「一つの自然」）に至るかを明らかにするのが、マルクスの発生的展開の方法である。これが「まったく新しい唯物論」、「実践的唯物論すなわち共産主義」の方法である。ここから筆者は、マルクスの分析概念を「実体の分

析」に限定し「形態的分析」の意義をみなかったと見田石介氏を批判するが、筆者の議論は別の構想のもとにあると思われた。

以下、簡単なコメントに止めるならば、第四論文は、「否定の否定」の二段階性の指摘等論点を含みつつ、エンゲルスの規定——「弁証法的否定とは、事物および人間の思维の運動・発展を示す概念である」——の成立を初期マルクスの『経哲草稿』に求めるという問題設定には、まだ幾つかの媒介項が必要かと思われた。第五論文は、「実践的唯物論」を照準に初期マルクスのブルジョア意識批判の再構成を試みた力作であり、第六論文は、社会主義経済論における数理科学的方法の意義と限界を説得的に明らかにしている。

本書は、若い研究者たちによる意欲的な論文集であり、紹介できなかった論文も含めて、興味ある論点も、検討をうながす問題提起も多い。全論文を重くうけとめた。ただ、必ずしも「実践的唯物論」という「基本的な思想において一致」（编者）していないように思われたので、その点から若干の紹介を行った。

（汐文社刊 四六判 一八〇〇円）

（もろずみ ひでろう 沖縄国際大学・哲学）

実践的唯物論にもとづく、人間を めぐる多様なテーマの意欲的展開

池 谷 壽 夫

『実践的唯物論の方法と視角』の下巻として出された本論文集には、若手研究者によって意欲的なテーマが展開されている。しかし、評者の能力と紙幅の関係もあって、ここでは全面的に書評することができない。そこで個々の論文の簡単な内容紹介と若干のコメントをもって、書評に代えさせていただくことにする。

高田純「価値論の基礎的諸問題」は、多様な意味内容をもつ価値を次の基本視点から体系的に考察している。(1)価値を、人間の事物の対象(とくに自然)に対する関係、人間の他人に対する社会的関係、人間の自分に対する関係、という三重の価値的關係から分析すること、(2)その際、この三重の関係をそれぞれ

れ、人間の対象に対する現実的(認識的ならびに実践的)関係との連関において、後者を基礎としつつ、両関係との統一として捉えること、(3)これらの考察に史的唯物論の立場を貫くこと。この視点から、価値は、(1)対象関係的価値、(2)社会的価値・社会規制的価値、(3)人格的価値、(4)精神的価値、イデオロギー的価値、文化的価値、の四つに分類されている。先の視点とともに、この論文の大きな特徴をなしているのは、価値を主体―客体の弁証法において捉え、価値のもつ理想性のモメントを強調している点、新たに人格的価値を導入し、これを価値としての「人間性」との関係において捉えている点である。ただ私の関心に惹きつけていえば、価値としての「人間性」

という場合のその徴表、およびこれと人格的価値との連関をもっと展開してもらいたかったし、個人のレベルでの価値的関係と現実的関係との相互連関についても分析・展開してもらえと、価値のもつ理想性のモメントの強調がもっと説得的なものになったのではない。また、価値と意味、意味付与との連関についても触れておく必要がある。

志田昇「実践的唯物論と美の主体的把握」は、「フオイエルバッハ・テーゼ」のマルクスの「対象の主体的把握の論理」が経済学における物象化と物神崇拜の分析の際にも方法的指針として貫かれていることを確認し、そこから、美を客観的実在として捉える自然論者や、美意識と等置する心理主義者を批判しつつ、自らの見解を美の「主体的」把握として積極的に提起している。その基本的見地は、美とは美意識を具えた人間たちにとって有する対象の価値であり、美意識とは対象の意義についての価値意識であるということに集約される。とはいえ、美は社会的普遍妥当性という意味での客観性をもっているし、この美の判断にも人間性という尺度がある、と筆者は考えている。

岩瀬充自「人格的自由——マルクスの人間

観・歴史「社会観——」は、「ユダヤ人問題」以降のマルクスの一貫した思想を、私的所有のポジティヴな本質を基礎にして自由人の自由な連合を創り出そうという考えのうちにみ、この視角から、初期著作を中心にマルクスの思想を検討している。筆者によれば、マルクスは人間を共同的存在、自由な意識的な自然存在、全体的存在と捉え、私的所有のポジティヴな本質を基礎にして、この人間の本質にふさわしく社会を組織することを自らの課題としている。こうしたマルクスの思想を、筆者は「人格的自由」とその実現としての「自由な個性」という概念に集約する。人格とは、(1)各個人が自分自身の主人であること、(2)自由な存在として自己の諸目的・諸能力・諸素質を実現しうること、(3)全ての個人をこうした存在として承認することを不可欠の契機として持つ概念であり、こうした自己の目的や能力を実現する自由が「人格的自由」であり、この実現が「自由な個性」に他ならない。こうした筆者の基本的主張には私も同意しうる。しかし、マルクスの思想の発展の側面も同時に執筆順序に即して展開されていないために(筆者自身このことを自覚しているのだが)、やや説得力に欠けるうらみがある。

る。マルクス学が綿密に行なわれている現在、それらの成果を脇に置くわけにはいかなのである。マルクスに戻ってマルクスに語らせるよりも、むしろ筆者の人格的自由論を積極的に展開する方法をとった方がよかったのではないか。次に、社会的多元性と唯物論の一元性とは矛盾しないという主張を、筆者は「自由な個性」という主張からひき出すが、その際、筆者の唯物論理解が十分展開されていないために、唯物論と「自由な個性」との内的繋がりが読者にわかりづらいものとなっている。

吉崎祥司「物象化・人格・人権」は、現代における変革主体形成の問題を「物象化—人格—人権」という理論的枠組において捉えようとする。筆者によれば、近代市民社会における諸個人の社会的諸関係の物象化が彼らの疎外であると同時に、彼らを近代的人格として形成し、新しい歴史的主体の論理を成立せしめ、それら両者を媒介する論理として人権カテゴリーが登場してきたからである。マルクスの物象化論は現実の社会的諸関係の総体に対する批判原理として獲得されたものであるが、まだ客体的な論理に留まっている。そこで主体としての人格が検討される。筆者に

よれば、人格とは、意識ある社会的な活動的存在としての人間がそうした自己の本性とその活動の所産とを自己の制御の下においたあり方をさすもので、身体性—労働主体—領有主体—変革主体という重層的な構造をもち歴史的に発展する総体である。その上で近代的人格の論理化たる人権論が、新たに現代の変革の論理として再考されている。筆者はこのような人格概念を拡張して捉えるのだが、その際、こうした拡張的概念と同時に狭義の人格(いわゆる人格機能)をも明らかにしてその両者の連関を説明しておく必要があるのではないか。また、人権論をうちたてる際には、人格の今日的形態とその内実をも説明しておく必要がある。

谷口孝男『「人間の現象学」試論』は、自己の「本来態」に現存在していない人間が人間の前史としての「社会」に直面して、いかに「意識の経験」を通じて「社会」を超出し「労働者」から「人間」になるかを、ヘーゲルの「精神現象学」の叙述方法に学んで展開した、きわめて意欲的なものである。筆者は人間と「社会」との関わりについて、「社会」を「私ではないもの」と否定する意識も、「社会」を「私であるもの」と単純に肯定す

る意識も、ともに否定し、「社会」を「私ではないものである」と同時に「私であるもの」として捉えざる意識の経験過程を、「革命の現象学」としてスケッチする。この過程は、

(1)「社会」に対する抽象的・反逆・挫折、(2)「社会」を貨幣の世界として物神化する意識、(3)この「社会」を対自化し超出する革命的意識、という順に論ぜられる。その際、筆者は『経哲手稿』の「疎外された労働」論を、労働者の意識経験・自己認識の深化の論理として捉えるというきわめて斬新な視点を提起する。筆者によれば、疎外の四規定を通じて労働者は労働者という自己のあり方を超出し、「疎外された労働」という概念を対自化した人間として、「社会」を自己との肯定的かつ否定的な繋がりにおいて総体的に認識し変革していく全体的立場に至るのである。変革主体の意識形成という問題意識から「人間の現象学」を積極的に展開しようとした筆者の姿勢は、大いに学ぶ必要があるだろう。とはいえ、「疎外された労働」論を労働者の意識の経験の学の展開と捉えることは、相当検討の余地があると思われる。また、このことと関連するが、「人間の現象学」の展開の際には、現代人の意識論が不可欠であろう。さも

ないと、ヘーゲルの論理にひきずられかねない。ともあれ、今後の展開が期待される。

正野景子「宗教批判と哲学の実現——マルクス『学位論文』補遺を中心として——」は、『学位論文』補遺の内容をマルクスの準備ノートをもとに再構成することによって、当時のマルクスの宗教批判の論理の独自性を明らかにしようとしたものである。筆者は、一八三九年から四二年までの間とりくんできたマルクスの宗教批判の内容はわずかに補遺とその準備ノートから知られるのみである、と考へる。そして、この補遺でのマルクスの宗教批判の論理の独自性を、(1)宗教を非哲学的世界の一部分として実在的契機をもつものとして捉える点、(2)哲学を実在的世界のうちで実現しようとする姿勢のうちにみ、これが、宗教批判を現実の変革として完成させようとしていくマルクスの思想的発展において、重要な契機となると結論づける。このように補遺のうちにマルクスの宗教批判の論理を読み込むうとすることは賛成しうるが、その論理がバウアーの宗教批判と大きく異なっていたと断定するためには、いくつかの作業手続きが必要であろう。当時のマルクスの青年ヘーゲル派内での位置が大きな争点の一つであるが

ゆえに、なおさらそうである。また、フョイエルバッハには人間を人間社会と捉え、これを実践的に批判していく見地がなかったという評価も、フョイエルバッハ研究の現段階からしてもあまりにも単純すぎよう。そのせいもあってか、この当時のマルクス・フョイエルバッハ関係の説明も平板なものに終っている。なおこの問題に絡んで、筆者は「シュートラウスとフョイエルバッハの審判者としてのマルター」という論文をマルクスのものとしているが、これがフョイエルバッハ自身のものであることはすでにH・M・ザスによって確認されていることを指摘しておきたい。

最後に、全体を読んでの感想を一言述べておきたい。それは、実践的唯物論の新たな地平を切り拓くためには、マルクスの古典にたえず振り返りつつもその歴史的制約をもふまえて、現代の状況の中から新たな論理を創造していかなければならない地点にきているのではないか、ということである。そこに現在のわれわれの困難さがあるのである。それゆえにこそ、今われわれ若手研究者はこの困難さを共同の力でのりこえていかなければならないのである。(汐文社刊 四六判 一八〇〇円)

(いけや ひさお 高知大学・教育哲学)

★日本における唯物論研究の動向

民主主義・人間・唯物論

(一九八〇年三月—八月)

村山紀昭

一

本誌第二号の刊行のおくのため、この『動向』欄が時期をおかず掲載されることになったが、今号における『動向』が取扱う対象は、予定通り、今年の三月から八月までの半年間に公表された論文・著作である。

この期間に発表された唯物論関係の論文、単行本もやはり数多い。

まず各地の研究組織の雑誌では、科学者会議京都支部弁証法研究会の『現代と唯物

論』第六号、名古屋哲学研究会の『哲学と現代』第五号が刊行された。雑誌論文では、その他に、本誌第二号をはじめ、『現代と思想』第三九、四〇号、『科学と思想』第三六、三七、三八号にも、数多くの論文が寄せられている。

単行本は、この間、唯物論研究を直接の主題としたものは少なかった。しかし、雑誌論文のばあいもそうであるが、対象をひろげて社会科学、自然科学の分野での関係ある著作をもあわせるならば、かなりの数となる。

そこで、筆者の力のおよぶ範囲、与えら

れた紙幅からいって、ここでとりあげうる論稿は、筆者自身の問題関心にかかわりのあるものにどうしても限定されざるをえない。また、各地の紀要、学会誌にはまったくふれることができなかったし、筆者の不注意から見落とした論文も少なくないと思う。これらのことをあらかじめおゆるしいただきたいと思う。

二

さて、現実的・現代的課題としてこんにち唯物論研究の大きな関心となっているもののひとつは、なんといっても「社会主義と民主主義」の問題であろう。これは、一方では、自由で民主主義的な社会主義の展望を社会主義諸国の現実をふまえて探求する課題であるとともに、他方では、先進国革命と目される当面の日本の変革の観点から社会主義の自由で民主主義的なあり方を展望しつつ民主主義の思想と運動をあらためてとらえなおす課題である。そしてこれら両課題は、固有の思想的・理論的探求としては、民主主義概念そのもののより深い解明に収斂する。この点で、『現代と思想』

第四〇号の「戦後民主主義」、『科学と思想』第三七号の「人権論」とともに、本誌第二号が「民主主義」そのものを正面にすえて特集したのは、まことに時宜をえたものといえよう。

芝田進午氏は、この「民主主義」特集の巻頭論文「唯物論と民主主義」で、資本主義にも社会主義にも発生しうる「専制主義」という現状理解にたつて、通説のブルジョア民主主義とプロレタリア民主主義との単純な対置を排し、両専制主義と対決する「人民の民主主義」という大胆な構想を提起している。さらにこの観点から、マルクス主義、共産主義も、「生産点から社会的諸関係のすべてのレベルにおよぶ貫徹せる民主主義」ととらえられうるという。これは、体制のちがいをこえて普遍的であるとする、基本的人権にかんする氏の近年の主張（『科学と思想』第一五号、『マルクス主義研究年報』第二、三号）と軌を一にするものだろう。

氏の民主主義（基本的人権）論については、その概念構成をうんぬんするまえに、それが、核兵器による人類絶滅の危機にたいする人類的立場からのたたかひの必要性

とともに、あるばあいには抵抗権・革命権をさへ行使しなければならない社会主義国の赤裸々な現実（この間のポーランドにおける事態はまさにこのことを実践的に示した）の認識に立脚していることが、まずもって確認されなければならないと思う。

この点で、同じ特集論文中の竹森正孝氏の「社会主義と民主主義」は、一種の新たな自然法論的傾向をふくみつつおこなわれている最近のソ連憲法学界における「人民主権概念の再生」の諸論議を紹介しつつ、この論議が、そもそもなぜ主権概念が必要なのかという前提作業を欠いたままなされている点を指摘していて興味深い。

こんにちの民主主義論は、同特集論文である吉崎祥司氏の「民主主義と人格形成」も述べているように、「過渡期であるかぎりでの社会主義社会をも貫いて」、人間的解放へ向けての「諸個人の歴史的に連続的な契機としての民主主義」にまで展開されなければならないのである。

三

しかしやはり、民主主義とはそもそもな

んであり、どのようにとらえられるべきかの問題を避けるわけにはいかない。芝田氏は前掲論文で、民主主義を、(一)政治思想、(二)組織原理、(三)制度体系、(四)政治制度の四つのレベルでおさえ、とくにその制度体系の体系的展開と現実の民主主義の歴史的性格を強調している。

民主主義はたしかに、思想であり組織であり制度である。しかし現在、民主主義がわれわれにとって切実な問題であるのは、それらをつなぐ運動とその主体形成の面にこそあるのではないだろうか。平田哲男氏は、「歴史的運動としての戦後民主主義」（『現代と思想』第四〇号）において戦後の民主主義運動を総括しながら、ずばり、「民主主義は、なによりも民主主義のための運動にはかならない」という。そこに引かれている吉野源三郎氏のつぎの一文は、問題の焦点に光をあてたものとして共感を禁じえない。

「レーニンのはかつて、ブルジョア・デモクラシーについて、それを制限された・欺瞞の民主主義だと申しました。また、社会主義社会において民主主義は成長をつづけて、国家の死滅とともにその役割を終える

ものだともいっています。このことは、資本主義から社会主義を通じて、一貫して自己を貫徹してゆく欺瞞でない民主主義を想定させないでしょうか。加えられている制限に抵抗する民主主義の存在を許さないでしょうか」(『七〇年問題のために闘っている諸君へ』現代の理論社)。

吉崎氏も前掲論文で、民主主義をますますって民衆の闘いによって不断に実現されるべき運動としてとらえる。そしてこの運動としての民主主義の基礎を、「民衆の必要であり要求であり、したがってかれらの生活事実である」とし、そこに民主主義の価値性の根底をみている。かつ、民主主義は、共同性における人間の関係を自由・平等の原理によって律するものとし、ここにも民主主義の価値性をみる。氏によれば、運動としての民主主義は、このような価値としての民主主義を究極の基礎としつつ、「制度を支える民主主義」(制度をつくりこれを評価する主体としての人間)と「制度の内実を規定する民主主義」(制度の民主的形成の原理としての「同意」の契機)をうじて実現されるものである。

ここには、民主主義をなにか固定した実

体としてとらえるのではなく、民衆の切実に生き共同する価値意識に担われることによってはじめ、制度を支えその内容をつらぬく運動として現実化し、また逆に、この運動のなかで人びとの思想、意識事実として維持・発展されるダイナミックな過程としてとらえようとする試みがうかがわれる。これは要するに、運動とその主体形成の論理として課題とされる民主主義であらう。

労働運動の問題としても、大企業にとり込まれた労働者が再び自分を回復していく契機はなにか、という問いかけのもとに、「新しい連帯の基礎としての個々人の新しい生活意識や生活信条あるいは生活価値とその形成の問題」にまで運動論の視点からさかのぼって検討する課題、つまりは、「労働者の日常的な生活のなから、生活を基礎にしながら横につないでゆ」き、「これを次元的に一つ高めていって主体形成のところまでもっていく」論理をねりあげる課題が提起されているが、ここにわれわれは、こんにちの日本の変革のための課題の共通性をみてとることができらう

(『科学と思想』第三七号、《座談会》「現代

の危機と労働者の人権状況」)。

四

運動とその主体形成の論理としての民主主義こそが、こうして現代の民主主義の基軸をなすものだと思えば、さらに民主主義の内実が、組織や制度のレベルまでふくめて問われなければならない。いまわれわれに問われていることは、戦後民主主義の風化や青年の権利意識の薄弱などをたんに嘆くのではなく、人びとの生活と意識の深部にまで斬りこみつつ、豊かで生きいきとした人間的な民主主義の構想を探りだすことであらう。本誌創刊号の布施・小林論文が指摘したように、戦後日本が高度成長期をへて急激な変貌をとげている現在、「質的に成熟した意味での戦後民主主義」こそがもとめられているのである。近年、少なからぬ論者によって民主的な主体形成が「市民的自立と社会的・階級的共同」として構想されつつあるのも、じつはこのような文脈での民主主義の内実にかかわっているであらう。

民主主義は、その内容だけを抽象的にと

りだして言えば、人間相互の関係を自由・平等の原理によって律するものである。そのばあい、関係の担い手としての人間は、古い共同体的関係から解放された近代的諸個人⇨自由な、自立した諸個人であることが前提されており、かつ、この諸個人の自立・自由は、国家に先立つ不可侵の人間の権利としての人權の主体⇨權利主体であることにもとづくものと考えられている（それゆえ、人權なり民主主義は、しばしば自然権として根拠づけられたのである）。しかし他方、民主主義が人間相互の関係において人間を結びつけるものである以上、そこには人間同士の共同がなんらかのかたちで想定されなければならない。こんにち民主主義の内実としてもとめられるのは、まずもって、この諸個人の自立と共同、自由と平等の関係を原理の問題として、どれだけ豊かに生きいきと構想しうるかという点であろう。ここには、福田歓一氏のいう、「民主主義の価値原理をめぐる困難」、すなわち、「平等が個性としての自由と両立するかどうか」の問題がひそんでいる（『近代民主主義とその展望』）。

この点で、民主主義を先進国革命の基本

的な運動論としてとらえ、かつ、その基軸を変革主体の民主主義的形成のうちにみ、その一般原理として「諸個人の個性が運動のなかで要素的役割を果しうるような」、「複数主義」、「分節的凝集」を主張している、加藤哲郎氏の見解が注目される（『先進国革命論試論』『講座 現代資本主義国家』第四巻所収）。氏は民主主義を、「諸市民の形態をまとった諸階級構成員」の「自己表現の場であるとともに、政治的結集の場」ととらえ、そこでの運動と組織の「一枚岩的」形骸化を徹底して否定する。そこで主張されるのが、変革主体の構成原理としての、「諸個人の個性の保存された『複数主義』ないし『分節的凝集』」なのである。

こんにち、民主主義を人びとの間の生きた関係として構想しようとするならば、多様な個性の多様な結合というあり方を無視することはできない。しかしそれが、「複数主義」、「分節的凝集」として「変革主体形成の一般原理」とされるかぎりでは、自立と共同、自由と平等にかんする民主主義の構成原理そのものの十分な吟味が必要であろう。この点について、筆者なりの現在の模索を、抽象レベルにかぎって述べさせ

てもらおうと、自立に外的に接合される共同（これは結局のところ自立を共同に解消してしまふ）でも、自立のたんなる算術的な和としての共同でもなく、相互的な自立が同時に共同の過程であるような共同である。要するに、民主主義が、たんに国家からの諸個人の自由と權利を主張する消極的原理でなく、積極的に社会を構成する原理でもあらうとするならば、自由に対立する平等、自立に対立する共同ではなく、諸個人の自由と自立に即した共同の内容的な展開こそがもとめられるのである。

しかしこの問題のより積極的な説明は、民主主義のいわば人間論的な基礎の解明を必要とするだろう。民主主義論の展開は、人間論の展開と不可分に結びついている。

岩崎允胤氏も、「平和の思想と民主主義」〔『唯物論研究』第一号〕において、平和と民主主義（人民主権、基本的人権）との統一的把握を力説するなかで、「限りなく多くの個性をもつ人間の創造的な行為、その日々の実践のなかで、豊かな自己の確証をしてゆく人間の生と営為の尊厳にこそ、平和と民主主義の真の基礎がある」と、民主主義の人間の基礎を確認している。

ところで、この民主主義の人間（論）の基礎をふまねながら、制度としての民主主義の重要な原理のひとつである「多数決原理」についてたまたま考察をおこなって注目されるのが、橋本剛氏の「多数決と真理」（『唯物論研究』第二号）である。

氏は、まず多数決方式の一般の原理を、つぎの二面的なあり方にみる。すなわち、それは一方では、ひとそれぞれを恣意的に量的な一以上としたり以下としたりしないで、その意志表示にかんして各人を量的な一として数えることによって人間の平等性の最低条件を確保しようとするものであるとともに、他方では、「人間たちの間の個性、素質、能力、等々の多様性をふまえたうえで各人の権利の平等性」という意味における人間的な平等性を汲みつくしえないものである。そのかぎりでは多数決方式は、民主主義の理念実現の必要条件であって十分条件ではない、とする。

しかしそのうえで、氏はこの方式の消極的容認論のレベルにとどまらないで、その積極的な運用のあり方を問う。それはまず第一に、「真の社会共同体の形成は、各人の主体にとってのたんなる外的な結合行為

に尽きるのではなくて、各人自身の新たな自己形成行為でもなければならぬ」、というルソーの原理にもとづいて、多数決方式が、各人が十分な情報をふまえて自立的な判断主体たる実を示すかたちでおこなわれることを不可欠の条件とする点にみられる。しかしさらに、この条件が十分に充たされない可能性があるのであって、そのばあい、この方式は、しばしば集団的盲信や大衆的迎合性にもとづく多数者の暴虐に堕する。そこで、さきのルソーの警告の延長線上に、「われわれの意見を反駁しまた論破する完全な自由は、まさにわれわれが行動の目的のためにわれわれの意見が真理であることを許す当の条件なのである」というミルの見解をおき、少数意見者の保護や討論の自由を、多数決方式を積極的におしすすめるうえでぎりぎりのところで必要とされる条件としてとらえなおす。ここから氏の結論は、「多数決方式を真理との関係で積極的に問題にしようとするれば、それは多数決の場合、多数決原理が対話と討論の積極的推進者たりうるかぎりにおいてである」とされる。

ここにみられるのは、制度の内容を規定

する「同意」の原理を、あくまでも人間的な原理としてとらえかえそうとする努力である。そして、それは、「民主主義を成り立たせている鍵は、人間のたえざる理性的な自己形成の可能性の承認の側にくみするかどうかにかかっている」という、民主主義にかんする氏のヒューマニスティックな志向にこそ根ざしているといえよう。

民主主義の内実を原理にたちかえってとらえなおそうとするばあい、もうひとつ避けられない問題は、民主主義原理の近代性にかんする歴史的な考察である。さきにみたように、民主主義の原理が、自由で自立的な近代的諸個人を前提としている以上、現代における民主主義が、この近代的原理としての民主主義とどのような継承関係にあるかが問われざるをえないのである。自由・平等、民主主義、基本的人権などの民主主義の近代的諸原理の普遍性はどこにみられなければならないのか、という問題である。北村実氏は、この問題を人権論について検討している（『近代人権思想の意義』『科学と思想』第三七号）。

氏は、人権概念の特殊歴史的イデオロギー的性格と「歴史的所産の底に流れる普遍

的エレメント」とを対置させ、「人権の思弁的弁証かそれとも実証主義的否認かのいずれかに偏向する危険」を排するとして、その普遍性を「存在」と「当為」との二元性にもとづく「当為としての人権」のうちにみる。そして近代的人権を、人間の「普遍的願望・要求が歴史的時点であった特殊的表现である」、という。

基本的人権の普遍性の根拠づけの必要についての氏の問題提起については、基本的に賛成しうる。しかし問題は、それをどのように根拠づけ、かつ近代的人権の普遍性をどのようなものとしてとらえるかにあるといえよう。この点で、北村氏の見解が、近代的人権を「歴史的 성격」と対置された「普遍的エレメント」Ⅱ当為としての人権に帰着させていることについては疑問が残る。吉崎氏は前掲論文で、近代民主主義の二重性について、それはたんに理念と歴史との乖離ということにとどまらないとして、近代の自由が個々人を真に人間にふさわしく実現する契機を付与することによってその形式性を突破し、そこに積極的な内容を盛りこめる可能性が生じたと述べているが、近代的人権の普遍性についても、そ

の原理の諸個人の価値意識における徹底が、まさにそれ自身においてその形式性を止揚せざるをえないゆえんこそが問われるのではないだろうか。自由・平等の原理の徹底が、その原理の形式性を内在的にのりこえるのである。

五

さて、すでにみたように、民主主義論の構築は、その人間論の基礎の解明なしにはなし遂げられない。そのばあい、解明されるべき人間は、その主体的自己形成の側面における人間であろう。そのかぎりでも、とめられるべき人間論の中軸は、人格（形成）論であるといってもよい。こんにち、この方面の関心は、子供と青年の発達の間人的な危機に直面して教育の理論と実践のなかで、また「労働の社会化」のもとの主体形成の問題として経済学、労働運動論のなかでなど、幅広いひろがりを見せている。唯物論研究の課題としても、これら諸分野での展開とかかわりあいながら最近あらためて強い関心がむけられつつある。

吉崎氏は、前掲論文で、最近の日本での

人間論、人格論の諸動向を整理しながら、「マルクス主義の人格理解の卓越性は、人間の人格的諸力と人格的価値を社会性・共同性との媒介において現実化するその観点に存する」ことを再確認しつつ、その点の一種の「偏重」を反省し、社会的歴史の規定に還元されない「一個の統一体としての人格の統合的契機」Ⅱ「意識的道德的統一作用」を探りあてている。また、池谷壽夫氏は、「能力・学力・人格をめぐって」（『哲学と現代』第五号）のなかで、教育学における最近の人格論を整理しながら、諸能力と人格とを相互連関においてとらえる人格の統一体としての把握を強調している。

ところで、統一体としての人格というばあい、その核心的契機とみなされるのは、いわゆる「人格的自立」であろう。とすれば、ここでも、自立と共同との関連の問題がただちに浮かびあがってくるのである。それゆえ人格論は、人格の内的、全体的構造の解明にむかわなければならないのと同じ時に、人格の具体的存在形態としての自由、個性、共同と人格との関連の解明にまでもすすめられなければならない。

この点で注目されるのは、岩瀬充自氏の「『自己意識』から『現実的人間主義』へ」（『唯物論研究』第二号）である。この論文は、人格的自由を、近代社会が獲得した万人の自由という原理のマルクスによる継承・発展である「自由な個性」として把握しようとした、岩崎允胤編『価値と人間的自由』所収の「人格的自由」につづくものである。

さて、氏は、マルクスの人間観の基本的立場を「現実的人間主義」ととらえ、それを現実的諸個人、つまりは現実の個々の人間の把握とみなす。そしてこの現実的人間主義のモメントとして、諸個人の自己実現、人間の物質諸力の実現と、相互承認、各個人が他の個人を、相互に、自己自身の本質諸力を実現するものとして承認することとをあげ、両者の不可分の関連を強調する。さらにこの自己実現＝相互承認論は、「人間の個性の絶対性」の尊重に帰着するといふ。このような人間把握は、前掲「人格的自由」論文におけるつぎのような「人格」把握——人格と自由な個性との統一の把握——をさらに根拠づけようとするものだろう。すなわち、氏によれば、「人間が自己

の主人であり、自己の諸素質、諸能力を自由に実現しうる存在であることを、万人について承認するとき、われわれは、人間を人格と呼ぶ」のである。

人間論、人格論の研究にあたっては、哲学史、とくに近代哲学史上の諸見解の深い研究が不可欠であろう。その点で、中河豊氏の「啓蒙と幸福主義倫理学」（『唯物論研究』第二号）、「ヘーゲル《個性性》概念の構造と課題」（『哲学と現代』第五号）が、この間のものとしては関心をひく。詳細な紹介をここではできないが、ともに、個体・個人と人間の共同性とのかわりについて綿密な検討を加えている点で課題意識の共通性をうかがわせるものである。前者は、ライプニッツ哲学について、「モナドは独立的でありながら、他の諸個体の完全性に与り、自己の本質を高揚される。ここに共同性が個体性とともに獲得される」ことを確認しており、後者は、ヘーゲルの個体概念が、個体をあくまでも活動態としてとらえ、「個体の現実化が《諸個体間の共同関係の普遍化・普遍的な共同関係の現実化》に他ならない」とする独自のものであることが述べられている。

なお、今後の人間論・人格論研究にとつて古典的位置を占めるもののひとつは、やはりマルクスの『経済学＝哲学手稿』であろうが、この間、細谷昂・畑孝一・中川弘・湯田勝氏の共著により、有斐閣新書の古典入門シリーズの一冊として、『古典入門・マルクス「経済学・哲学手稿」』が刊行された。本書は、著者たちの長年の研究にもとづく最新の研究成果が、文献学的成果を随所にとり入れながらコンパクトに述べられており、今後の研究に大いに役立つものであると思われる。

六

さて、民主主義論や人間論にかんして新たな課題がたてられつつある現在、現代唯物論＝マルクス主義哲学の体系的原理自身が吟味されなおされるのは必然である。この関連で、向井俊彦氏は、本誌前号の《批判と討論》のなかで、近年徐々にそれぞれの特徴をもって形成されつつある「実践的唯物論」の諸傾向をも念頭におきつつ、その一典型として芝田氏の見解をあらためてとりあげ、厳しい批判を向けている。この

批判については、当然、芝田氏による反論がおこなわれ、実りある論争としてまずもって当事者間で議論されることが望ましいが、そのことを前提としつつ筆者なりの若干のコメントをつけ加えたい。

ところで、向井論文を読んで、回り道ながら筆者は、あらためて唯物論研究者相互の論争のあり方について考えざるをえなかった。それは、唯物論者がデモクラートであらんとするならば不可欠だと思われる、民主主義の原理の血肉化にかかわることである。その点で、ここで少なくともひとつだけ確認しておきたいことは、唯物論研究者相互における個性の承認の原則である。島田豊氏は、かつて、唯物論哲学者が、「一人一人が個性的に自分の作品を書く必要」と、「それがきわめて多様であると同時に、時代の共通の太い線である種の歴史的统一を形成してゆけばよい」と述べたことがある（名古屋哲学研究会編『現代の哲学研究』）。

このばあい、唯物論研究の多様な個性のなかには、各研究者の発想、展開、思考様式、文体、信念など、彼自身の人格に属するすべてのものがふくめられなければならない

ないだろう。このような彼固有の人格に属するものに不必要にたち入り、それを傷つけるようなことは厳に戒められなければならない。さらにこの個性の尊重の見地に立つならば、同時に生じてくるのは、研究者相互間の「寛容の原理」である。いうまでもないことであるが、民主主義は粘り強い寛容の精神なしには成り立ちえないのである。

もちろん、だからといって、論争が不要なわけではない。むしろ積極的に必要なのである。ただ、個性の尊重、寛容の精神をふまえるからこそ、その論争は、まさに真理にのみ忠実な、徹底して事柄に即したものであることが要求されるということである。

さて、向井氏は、いわゆる「実践的唯物論」についての疑問から、芝田氏の見解「『実践的唯物論の体系』『実践的唯物論の根本問題』所収」を検討する。向井氏の批判は多岐にわたっているが、ポイントとなると思われる批判点をまとめると、(1)哲学の根本問題の理解、(2)物質―労働―意識の関連にもとづく、いわゆる「自然史の世界観」という体系理解、(3)資料転換と形態転換

換の弁証法理解、(4)集団的認識論とその大工業論・民主集中制論による基礎づけ、の四点にわたるものとみることができよう。

ここで個々の論点についてひとつひとつ検討することはできないし、またその場でもないが、向井氏の芝田氏批判の中心論点は、これら四点にかんして、要するに芝田氏における唯物論の認識論の独自性の認識の欠如と、自然―労働―意識を単純に歴史的に並べるのが唯物論だという芝田氏の唯物論理解の誤りに向けられている。氏の基本的な批判はつぎの文章に集約されているといつてよいだろう。「哲学の根本問題の認識論的性格を明確にせず、認識活動がいかなる特殊な活動であるかを明確にせず、ものをただ歴史の順序で説明しようとする『実践的唯物論』の主張」。

しかし、率直に疑問をいえば、氏の批判内容は、結局のところ、ものをたんに歴史の順序で説明するか、あるいは認識の独自性を認めて認識ないし理論の対象として、つまりは「唯物論的に」対象をとらえるか、といういわば思考方法・様式の問題に収斂されてしまっており、これではそもそも、唯物論の唯物論たるゆえんを現実の人

問とその実践に即して明らかにしようとする方向と論議がかみ合わないのではないか、と思われるのである。氏が、「いきなり実践を強調するまえに、唯物論の認識論が明確にされなければならない」とし、「哲学の根本問題の認識論的性格」を強調するならば、まずもって、この「哲学の根本問題の認識論的性格」とはなんであるかが展開され、かつそれがなにゆえにまた「哲学の根本問題」であるかが説明され、さらに哲学の根本問題のこのような理解が、人間とその実践の把握の問題にどのようににかかわっているのが述べられなければならないだろう。

この問題にかんしては、哲学の根本問題とはなにかを具体的に解明する方向で、最近いくつかの見解がうちだされているが（福田静夫氏、岩佐茂氏、佐藤和夫氏らによって、いわゆる実践的唯物論をめぐる論争が、今後このようななかで実りあるものに発展することを期待したい。

七

この間、認識論、弁証法、論理学にかんする論文もいくつか発表されている。ここでひとつひとつ紹介することはできないが、本誌誌上でも継続している矛盾論争に

関連して、『現代と唯物論』第六号所収の牧野広義氏の「論理的矛盾、ならびに形式論理学の客観的根拠について」をあげなければならないだろう。この論文は、これまでの論争のうちで、とくに、①論理的矛盾とはなにか、②矛盾律の客観的根拠をどのようににとらえるか、という重要論点にしばらく考察をすすめている。たしかに論争は、矛盾律ないし論理的矛盾とはなにか、ということのつっこんだ解明と、矛盾律の實在的な基礎の問題を軸にしてすすみつつあるように思われる。ところで、本誌創刊号の《批判と討論》において、橋本剛氏は論争を整理して、「現在進行中の論争は、

マルクス主義自由論

社 文 汐

G・シュタイラー編著

岩崎允胤訳

マルクス主義の原則的立場に基づき、自由の諸問題、とりわけ社会的自由と人格的自由、自由と必然性について意欲的な解明を試みるとともに、人間の自由をめぐる核心的な課題に論及する注目の書。

四六判／一八〇〇円

岩崎允胤著 人間の全生活における総括的な価値を表現する自由の問題をはじめ、現代の自然観、学問とヒューマニズムなど、今日の思想的理論的課題の解明を軸にすえ、現代マルクス主義哲学の創造的展開をめざす、著者珠玉の論集。

四六判／二二〇〇円

人間的自由と科学的精神

唯物論的反映論の成否をあらためて問いなおすことなしにはこれ以上一歩も進みえないところまで立ち至っている」(『論理的矛盾の実在性について』と述べたが、牧野氏は、あらためてこの論理反映説そのものを検討している。氏はここでも、「同一律を同時に直接に実在の法則として考えることはできない」という従前の氏の見解を保持し、いわゆる「単純な論理反映説」に反対している。そして、本論文では、さらに、田辺振太郎氏の見解をひきつつ、「同一律・矛盾律は、客觀的事物の規定の確定性を反映している」という結論をうちだしている。このような氏の論理反映説にかんする苦慮は、じつは、同一律と矛盾律を対象の不変性の枠内でのみ妥当するところであることによって形式論理学と形而上学的思考との区別の曖昧化が生じうる、とみなすところからできているように思われる。

弁証法にかんしては、その他に、『資本論』に即して類と種差をとらえるマルクスの方法を詳細に検討した、鈴木茂氏の「商品・貨幣・資本の種差」(『現代と唯物論』第六号)、胎生期の発達法則のなかに弁証法的否定の法則を追求しようとした、田

中昌人氏の「胎生期の発達における階層概念の導入について」(同右、なお田中氏の諸論文は、別に、単行本として最近公刊された『人間発達の科学』青木書店のなかにまとめられている)などがある。

最後に、ここでふれることのできなかった著作、論文をあげておきたい。

単行本では、ひろく青年の間で読まれているという、『新人生論ノート』の継続として、高田求氏の『明日へのノート』(学習の友社)、森宏一氏の『社会主義思想形成史』(新日本出版社)の他、自然—人間の物質代謝のあり方を軸にして環境問題を論じた、吉田文和氏の『環境と技術の経済学』(青木書店)、講座 現代資本主義国家』全四巻などがある。

論文では、本誌第二号に、本文でとりあげられなかったものとして、下山房雄氏、間田穆氏の特集論文、また町田茂氏の「認識における主観的なものと客観的なもの」、結京正訓氏の「人権論の展開と一課題」などがあり、『科学と思想』第三六号に、田平暢志氏の「西田哲学と日本における近代意識」と岸本晴雄氏の「知的活動と人間をめぐる今日の問題」がある(あとの二論文

については、前号『動向』で紹介されているのでふれなかった)。各地の雑誌では、河野勝彦氏の「眼は何を視るのか?——モリヌクス問題をめぐって」、向井久氏の「近代における実践的推理について——実践の論理学序説——」、入江重吉氏の「ヘーゲルの道徳論と行為の分析」(以上『現代と唯物論』第六号)、津田道夫氏の「宗教批判とイデオロギーについて——ヘーゲル左派に関するノート——」、松塚俊三氏の「A・ハント編『階級と階級構造』を読む」(以上『哲学と現代』第五号)がある。さらに、日本哲学会編『哲学』第三〇号には、佐藤和夫氏の「近代懷疑主義と弁証法」がある。なお、名古屋哲学研究会の『哲学と現代』には、他に、『真下信一著作集』完結を記念して」と題して将積茂氏、鈴木正史氏、吉田千秋氏の短文が寄せられているが、いずれも、真下氏を中心としたヒューマンな師弟関係をうかがわせるもので、印象深いものであった。

(むらやま のりあき 北海道教育大学・哲学)

西ドイツの政治状況とマルクス主義哲学

北 村 実

1

気がただよっている。

西ドイツの反共的雰囲気は六〇年代以降かなり軟化したといわれているが、実質的にはほとんど変化していない。反共感情は分裂国家西ドイツのいわば体質と化しているといえよう。血肉と化した反共感情はなお依然として社会の隅々にまで浸透している。大学もまた例外ではなく、学内には「就業禁止」(Berufsverbot)の重圧が重くのしかかり、それに大学卒業生の就職難・失業率の増大がくわわって、重苦しい空

「憲法の敵」(Verfassungsfeind)は公職(現業公務員も含む)につくことを禁止するという希代の悪法「就業禁止」措置の直接のねらいは、DKP(ドイツ共産党)の党員と同調者を筆頭にすべての共産主義者を公職から排除することにあるが、かつて日本の治安維持法がリベラリストや宗教者にまで刃を向けていったのと同じように、JUSO(社民党の青年組織 Jungsozialisten の略称、近年マルクス主義を志向し、党中央と抗争中)のメンバー、政治参加をかかげるキリスト者(engagierte Christen)、兵役拒否者(西ドイツでは兵役の良

心的拒否の権利が認められ、兵役の代わりに社会福祉施設や病院で兵役と同じ期間労働に従事する)、急進的な民主主義者も「就業禁止」の厄にあっていることは否定できない事実である。ベルリン自由大学で『ドイツ・イデオロギー』のゼミナールを開講していた女性教授ゲジラ・シュヴァンは、「就業禁止」はDKPを対象としたものと断言した。これに対して、JUSO系の学生からDKP党员以外にも及んでいるではないかとの反論が出されたが、彼女の答えは次のようであった。「それは彼ら個人の思想が抵触しただけだ」と。つまり、DKPの党员は自動的に、その他はその思想が共産主義的と認定されれば党と関係なくとも「就業禁止」の対象となる、というのである。この応酬からも明らかのように、「就業禁止」が思想を問うものであることは誰の目にも明らかである。

それだけに、「就業禁止」が他のどんな職域におけるよりも教育の場で猛威をふるっているとしても不思議ではない。思想の問題としてとらえるなら、「就業禁止」は「マルクス主義禁止」(Marxismusverbot)にほかならない。マルクス主義の信奉者は教職を追放されるということは、大学ではマルクス主義の批判は許されても、その信奉は許されない、ということの意味する。これは大学におけるマルクス主義の否定、禁止である。しかし、学問の自由と複数主義を否定し、

マルクス主義を禁止しようという暴挙は、たんに一理論の禁止を意味するにとどまらない。T・メッチャーは、「マルクス主義禁止としての就業禁止」(*Berufsverbot als Marxismusverbot*)と題して、それが何をもたらすかについて次のように警告している。「就業禁止でもってたくらまれたマルクス主義禁止は、現代の——けっしてもっとも生きいきとした文化的勢力ではないとしても——もっとも生きいきとした文化的諸勢力の一つを排除することを意味し、それは学問と文化の進歩の実質にくわえられる理論・学問の禁止(Theorie-Wissenschaftsverbot)を意味する」と。

西ドイツの特異な反共主義が生み落とした「就業禁止」によって、公立大学しかない西ドイツではマルクス主義者の大学での就業は目下ほとんど絶望となった。西ドイツの大学はすべて州立であり、教授の人事権は大学にはなく、州政府の文部大臣(Kultusminister)にある。教授会が人事権を行使できる日本の大学と違って、西ドイツの大学は複数の教授候補の推薦リストを州政府に提出することしかできない。州政府の文部大臣が推薦された候補者を不適任と判断した場合に、任命を拒否し、空席のままに放置することをためらわない。空席を回避したければ、州政府が歓迎するような候補を推薦しなおすしかない。こうして、西ドイツの諸大学では、SPD(社民党)の政権下にある州ではSPD系が、CDU

＝CSU（キリスト教民主同盟＝キリスト教社会同盟）の政権下にある州ではCDU・CSU系が進出していく結果となる。

政府から独立した「自主大学」の創設が企てられ、批判大学（kritische Universität）や対抗大学（Gegenhochschule）が開講されたが、私立大学の認められていない西ドイツでは、正規の大学への発展は不可能である。政府から独立した私立大学への羨望の言葉を西ドイツの大学人から聞かされるにつけ、権力からの学問の独立の困難さを思い知らされた。

ところで、この「就業禁止」が特定の理論の禁止だけで終わらず、特定の理論の推奨・押し付け、すなわち「理論命令」（Theoriegebot）にまでエスカレートしていくことも珍しくないようである。SPDのある文部大臣によって就任を拒否された政治学者ハーラー博士の場合、彼の研究業績が「批判的合理主義」の見地からみて理論的に無価値だというのが拒否の理由であった⁽³²⁾。いまやポパーの改良主義哲学はSPD右派によって国家哲学とされている。一九七二年にシュミット連邦首相の示唆によって、SPDの「長期プログラム」（Langzeitprogramm）の理論的基調としてポパーの「断片的社会工学」（peace-meal social engineering, Stückwerk-Sozialtechnologie）が華々しく採用されたことは、西ドイツの人びとにとってはまだ記憶に新しい。ハーラー博士の場合、もし彼がSPDの公認哲学「批判的合理主義」の立場に転向するなら任命の可能

性が出てくるが、それを拒みつづけるなら任命の拒否も続くほかならう。これが特定の理論の強制、「理論命令」でなく何であろう。

「理論命令」のものと反動的・保守的な見本は、シュトラウスの率いるCSU政権下のバイエルンにある。「バイエルン自由州」（Freistaat Bayern）が一九七四年にヴァティカンと結んだ新「政教条約」（Konkordat）によって、バイエルン州内のすべての大学が教員養成のため哲学・社会科学・教育学に「一つずつ」政教講座（Konkordatslehrstuhl）を設けることを協約した。「政教講座」というのは、教員志望者にカトリック的理論を教える特別講座であって、講座担当教授はカトリックの理論の教育を義務づけられる。ところが、講座数の余裕がないという理由で、既存の講座を「政教講座」に転換することになった。こうして、「理論命令」が「就業禁止」の脅迫と結びついて暴威をふるう結果となった。信じられないかもしれないが、フランス革命以来の近代民主主義国家の常識となつている政教分離が西ドイツではいままって実施されていず、教会税が国税として課され、公立学校で宗教教育が行なわれ、警察（市役所ではなく）への住民登録（Anmeldung）に宗教記載欄があるなど、西ドイツの後進性は啓蒙以前の観がある。その西ドイツにあっても、バイエルンはもっとも後進的な、保守的・因習的な地域である。時代錯誤の

「政教講座」はこのような背景のもとで登場してきたのである。バイエルンで最初の「政教講座」が設けられたのは、こともあろうに、学問の複数主義に努力し、マルクス主義をも教育内容に取り入れてきた某大学（筆者は名を伏せているが、レーゲンスブルクと思われる）の社会学科であった。そして、マルクス主義者の助手がいわゆる「一面性」(Einseitigkeit)を理由に文部大臣から「就業禁止」の処分（解任）を受け、「政教講座」の担当教授がカトリック的・教会的立場に立つようにとの注意を受けるという事件が起こった。⁽³⁾このようなアナクロニズムが今日なお公然とまかり通っていることに、われわれはあらためて驚かされるにちがいない。

西ドイツでは、「就業禁止」による民主主義の破壊が現実に行進しているのである。思想による就業の拒否が始まって、特定の思想の強制化にいたる現代の「異端者狩り」の暴挙が州政府によって行なわれているだけでなく、社会民主主義者シュミットを首班とする連邦政府（社会民主党SPDと自由民主党FDPとの連立政権 Koalition）によって支持され、擁護されているという事実、西ドイツが民主主義国家ではないということの意味する。昨年の冬だったと思うが、「フランスの聴取者と語る」というテレビ番組に招かれたシュミットがフランス人の出席者から「就業禁止」の不当性を鋭くつかれ、西ドイツには特殊な政治的事情があるのだと汗だく

の防戦をしいられたことがあったが、フランスの聴取者の追及に日頃「ムントーシュミット」の異名を持つ雄弁家もあわてたところに、国際的に通用しない「就業禁止」の異常性が端的に現われていたといつてよからう。

内外のはげしい批判にあって、最近、社会民主党の一部に「就業禁止」を撤回しようという動きがあらわれたことは注目値する。一九七八年に、ハンブルク市（特別州）のクローゼ市長（SPD）は「二万人の青年を不安に陥し入れるより、二〇人の共産主義者を公務員に採用したほうがよい」といつて公然と「就業禁止」を批判し、ハンブルクでの撤回を打ち出した。これに対して、ハンブルク出身のシュミット連邦首相が同市に乗り込み、クローゼ市長に再考を迫ったが、説得は失敗に終わった。この結果、一九八〇年一〇月八日ハンブルク市の公務員任用委員会は、DKP党員であることを理由に教育公務員への採用を拒否してきた八名の教員志望者の任用を決定した。七名の任用委員のうち、五名が出席し、CDU二委員の反対、SPD三委員の賛成でかろうじて決定された、と報じられている。この決定は「就業禁止」撤廃の突破口として画期的な意義を持つ快挙といえよう。他州のSPD政権のうちハンブルクに続いて撤廃にふみきるところがいくつ出るか注目されるが、ひょっとしたらブレーメンが期待できるぐらいではなからうか。

「就業禁止」措置にハンブルクで風穴があいたとはいえ、西ドイツ全体ではまだ再考の気配さえ感じられず、共産主義者の公務からの排除を当然視するステレオタイプ化した単純思考がまかり通っている。「就業禁止」で解雇された女性教師の問題を取り上げたテレビの特集番組で、中年のある父親は、解雇は当然だ、なぜなら彼女は共産主義者だから、と吐きすてるようにいった。この父親にとっては、共産主義者という以外の理由が必要でないらしい。このような反共の単純思考は真理探求の府である大学にもみられる。ベルリン自由大学のCDU系の教授グループが *Liberale Aktion* と名のる組織をつくり、左翼攻撃を行っていたが、この組織が学内にまきちらしたビラのなかで、*Honecker-Brief*（「ヒアマン事件に抗議してホーネッカーにあてた手紙」）に名をつらねた哲学・社会学・心理学の教授を *Apostel der SEW*（西ベルリン社会主義統一党の使徒）と呼んで非難しているのには驚かされた。事情を聞いてみると、*Honecker-Brief* は西ドイツにおける民主的変革をめざす立場からヒアマン事件に遺憾の意を表明したもののらしいが、*Liberale Aktion* はそのなかに西ドイツの革命をホーネッカーに誓う許しがたい内容が含まれていると

して非難しているのだという。

西ベルリン社会主義統一党（SEW）は、ドイツ民主共和国（東ドイツ）の建国以前にソビエト占領地域で社会民主党と共産党との合同によって生まれたドイツ社会主義統一党（SED）の西ベルリン支部が独立してできた政党である。一九五六年にドイツ連邦共和国（西ドイツ）の憲法裁判所の決定によってドイツ共産党（KPD）が最終的に非合法化され、ふたたび一九六八年に新しいドイツ共産党（DKP）が組織されるまでの空白期間にも、西ベルリンが法的には現在にいたるまで米英仏三国の占領下にあるという特殊な事情にあるため、SEWは合法政党として存続し、活動を続けることができた。だが、壁にかこまれた反共の前線基地西ベルリンでは、SEWは大学の内部にしか強力な支持者を持つことができない。反共教授グループは「哲学・社会学・心理学（*Fachbereich II*）にSEW支持の教授・学生が集っている」とにらんで、赤攻撃に出たのであった。しかし、署名者のすべてがSEWの支持者ではなく、そのなかにマルクス主義者ではないデモクラットが含まれていたことは間違いない。

大学内部においてもえげつない左翼攻撃を許す反共的風土はわれわれの想像をはるかに超えている。このような困難な状況にあって、哲学や社会科学の分野でマルクス主義者が大学で教授のポストを獲得することは、目下のところかなり絶

望的だといってよい。すでに教授に就任している場合でも、「就業禁止」による解任の危険がつきまといっている。西ドイツの大学規則(Hochschulrahmengesetz)では、教授以外の職種、助手(Assistent)、助教授(Assistentenprofessor)には任期が定められていて、任期終了後は他大学で同一職種をくりかえすことができない。その他の教官(Lehrbeauftragter)やAkademischer Ratは、多くは無給の、まったく身分保証のない、きわめて不安定な処遇の下に置かれている。ゼメスターごとにわずか三〇〇マルク程度の謝礼しか出ない私講師(Privatdozent)は、それでも教授と並んで大学教員(Hochschullehrer)に位置づけられ、任期の制限もなく、自分から辞任するか「就業禁止」によって解任されるかしないかぎり、大学での教育活動が続けていくことができる。他で収入を得ながら、私講師として講義や演習に熱心に取り組んでいる姿には敬服させられるが、マルクス主義者には私講師のポストもけっして容易ではない。

現在までのところ、一部の例外を除いて、哲学や社会科学の分野でまだポストを確保していないマルクス主義者には、次の二つの選択の道、すなわち、節を曲げず、大学での生活を断念し、在野で研究生生活が続けるか、あるいは、節を曲げ、州政府に迎合して、教授のポストにありつくか、のどちらかしかない。変節も少なくない。教授になりたい一心で、CD

UやSPDに入党するとか、マルクス主義批判を買って出るとか、ということが起こるのも意外ではなからう。個人の名誉に触れるおそれもあるが、変節をとりざたされているW・F・ハウクの軌跡をたどってみよう。

マルクス主義の立場に立つ有力な雑誌 Das Argument の刊行者として知られるW・F・ハウクは数年前ベルリン自由大学の教授に大学から推薦されながら市当局に任命を拒否され、私講師にとどまっていた。西ドイツの「民主主義科学者協会」(Bund demokratischer Wissenschaftler)の西ベルリン支部が強力な抗議運動を展開したことは、日本の私のもとに送られてきた文書によって知っていた。しかし、抗議が受け入れられる余地はもとよりなく、就任は実現しなかった。昨年九月下旬、東ベルリン滞在のあと西ベルリンに立ち寄り、某教授の私宅を訪れたところ、ハウクが対立候補の正統派のマルクス主義者を斥けて念願の教授のポストを獲得し、冬学期から就任する予定であると聞かされた。「いまのハウクならSPDに受け入れられるから」とその教授は語ったが、それが決して誹謗でないことは、一昨年春から一年間毎週一回はかならずハウクの私宅を訪れて話しを交わしていた私にはすぐわかった。あるときSPDの批判を口にした私に対し、彼が「いや、いまはSPDに期待をかけるしかない。他には期待できるものがないし、DKPやSEWにはまったく見込み」^{シヤンセ}

がない」と応じたのには驚いた。思想的にも、マルクス主義からだんだんと後退しているのがわかった。ハウクの親友といわれていたF・トンベルク（ベルリン教育大学の教授だったが、昨年二月、東独スパイの嫌疑をかけられ、逮捕寸前に東ベルリンに逃れて、マスコミにぎわした）に会ったとき、「あなたはハウクの親友ですね」というと、「いや親友だった。しかし、いまはもう違う。僕は変わらないのに、彼が変わったんだ。彼はマルクス主義とフランクフルト学派の間をよるめいている」と答えたが、それは真実であった。トンベルクの「エア・シュヴァンクト・ツヴィエン……」という言葉がいまでも耳に残っている。親しく家族ぐるみの交際をしていたハウクではあるが、残念ながら、彼の変節を認めないわけにはいかない。彼がふたたびマルクス主義者として再起することを期待したい。

変節が人間の弱さに起因するものというまでもないが、しかし弱さを露呈させるものがなければ起こらない。西ドイツにおける反共主義と「就業禁止」は弱い人間を屈服させ、変節させるほど威力を持っているのである。このような状況のもとで、西ドイツの諸大学で研究活動に従事しているマルクス主義哲学者が指折り数えるほどしかないのも、あながち不思議ではなからう。教授のポストを確保しているのは、ブレーメン大学のザントキューラーとベルリン自由大学のフル

トのわずか二人だけである。

3

西ドイツのマルクス主義哲学を代表する存在は、一九二七年生まれであるが、H・H・ホルツである。一九七一年以来教授の職にあったマールブルク大学を最近突然去り、オランダのフロンゲン大学に転じた。その理由はまだ聞いていないのでわからないが、政治的圧力による辞任でなければ幸いである。ライプニッツ研究ではマルクス主義者以外にも高い評価を受けている彼の門下からG・アールヴァイラーが巣立っている。また「新マールブルク学派」と名のる研究グループを組織するとともに、ルフターハント書店から Marburger Beiträge zur Philosophie und Gesellschaftstheorie の刊行にあたっていた。著書『ユートピアとアナキズム』と編著『ルカーチとの対話』の邦訳がある。

多彩で多面的な理論活動と社会的活動とで注目を集めているH・J・ザントキューラーはブレーメン大学で孤墨を守りながら、K・バイエルツなどの後進を育て、西ドイツにおけるマルクス主義哲学研究の拠点を築きあげつつある。同僚の歴史学教授M・ハーンと共同で「ブレーメン・シンポジウム」(Bremer Symposium)を三回にわたって開催し、そのプ

ロトコルを出版するなど、オルグナイザーとしても精力的に活動している。専門は弁証法・論理学・認識論であるが、シエリング研究でも知られ、またイデオロギー批判にも従事するなど、理論活動は多岐にわたっている。三〇代前半でギーン大学の教授となり、ほどなくブレーメン大学に転じたザントキューラーは、若くして華々しく登場したマルクス主義哲学のスター的存在であるが、それだけに反共攻撃の格好の標的とされがちである。

旧ベルリン大学の一部の教授と学生たちがフンボルト大学に改編されたことに反発して、西ベルリンで民家を借りて発足させたベルリン自由大学は、六〇年代には学生運動の発火点となるなど、創立以来の反共的体質を次第に薄め、もっともリベラルな大学へと変貌した。現在、P・フルト教授を中心に、B・ハイトマン、W・ルフエーヴル、G・H・トリップ、H・アルナスス等の私講師を擁し、西におけるマルクス主義哲学研究の最大の拠点となっている。フルトは学内に「ヘーゲル・コロキウム」を組織し、ヘーゲル弁証法の批判的摂取につとめると同時に、国際ヘーゲル協会 (Internationale Hegel-Gesellschaft) に団体加盟し、「ヘーゲル・コングレス」(Hegel-Kongress) をめづってプロジェクト研究を進めている。最近『労働と反省』(Arbeit und Reflexion) と題する論集(パール・ルーゲンシュタイン書店)を出版したが、西ベ

ルリンで刊行されている理論誌 SOFO を主な発表舞台として理論活動を展開している。

なお、この他に「マルクス主義調査研究所」(Marxistische Studien und Forschungen) の所長 J・シュライフシュタイン、
「マルクス主義労働者教育」(Marxistische Arbeiterbildung) の会長 R・シュタイガーヴァルトなどの、大学の外にあって研究に従事しているマルクス主義哲学者がある。また、G・アールヴァイラーや K・バイエルツをはじめとする若い世代が大学でのもっとも不安定な身分 (Leihbeauftragter や Akademischer Rat) で、しかも教授への道がほぼ絶望という苦難の状況下で研究活動に従事していることを見逃すことはできない。

西ドイツで活動しているマルクス主義哲学者の数はせいぜい十数人でしかない。しかし、少数ではあるが、その活動は精力的で、生産的である。ケルンにあるパール・ルーゲンシュタイン書店を中心にした出版活動だけでも、相当数の単行本が刊行されていることに驚かされる。最近のものから一部を選んで紹介しておこう。

アルナスス、バイエルツ、ザントキューラー、シュタイガーヴァルト、トンベルク、トリップ他『唯物論——進歩する科学と世界観』(一九七六年)
バイエルツ、シュライフシュタイン『批判的理性』の神

話』(一九七七年)

ザントキューラー編『アルチュセールに関して——(理論における階級闘争)に関する論争』(一九七七年)

ブラット、ザントキューラー編『理論と実験室——自然科学のプログラムとしての弁証法』(一九七八年)

リュックリーム、トンベルク、ヴォルパート『史的唯物論と人間的自然』(一九七八年、弁証法研究シリーズ)

アールヴァイラー編『ルカーチに関して——觀念論とプロレタリアートとの間の弁証法』(一九七八年、弁証法研究シリーズ)

ハーン、ザントキューラー編『市民社会と理論革命——科学的社会主義の成立について』(一九七八年、弁証法研究シリーズ、第二回ブレイメン・シンポジウム報告集)

リュゲマー『哲学の人間学と時代危機』(一九七九年、弁証法研究シリーズ)

ハーン、ザントキューラー編『歴史の主体——社会的変革の諸理論』(一九八〇年、弁証法研究シリーズ、第三回ブレイメン・シンポジウム報告集)

また、ルフターハント書店から刊行された哲学文献シリーズには、次のものが含まれている。

ペーターズ、シュミット、ホルツ『認識の確実性と演繹』(哲学文献3、一九七五年)

ホルツ『冒険好きな反乱——哲学におけるブルジョア的な抗議運動』(哲学文献5、一九七六年)

アールヴァイラー『ヘーゲルの社会理論』(哲学文献6、一九七六年)

ルフエーヴル『自然理論と生産様式——唯物論的な科学史記述の諸問題』(哲学文献8、一九七八年)

以上、七五年以降のわずか五年間に出版された単行本の一部を掲げたが、まず印象に残るのは、テーマの多様性である。弁証法、認識論、史的唯物論、思想史、科学史、觀念論批判(ポパーや哲学の人間学)と、じつに多様であるが、パール・ルーゲンシュタイン叢書の多様なテーマが一九七八年以降共通テーマ「弁証法研究」にまとめられた。それは、たんなる刊行上の便宜ではなく、自然と社会に関する多様なテーマを「弁証法研究」に収めんとする意図から出たものと思われる⁽³⁾。自然と社会に関する哲学問題のすべてを弁証法の見地からとらえ、それによって弁証法を發展させていくという共通の問題意識が西ドイツのマルクス主義哲学者にみられる。西ドイツのマルクス主義哲学者にとって、唯物論よりも、むしろ弁証法の方がキイ・ワードになっているといえるようだ。最近、B・ハイトマンから来た手紙によると、ホルツ、ザントキューラー、ハイトマンの編集責任で、新しい雑誌刊行の準備を進めているという。この雑誌は西ド

イツにおけるマルクス主義哲学研究の交流と発展をめざす機関誌的な役割をになうものになるらしいが、その誌名が「弁証法」(Dialektik)になる予定という。ここにも彼らの関心の所在がうかがえる。弁証法に焦点をあわせるところに、西ドイツのマルクス主義哲学の一つの特徴があるといえよう。しかも、彼らの関心は社会の弁証法よりも、どちらかというと自然の弁証法に向けられているように見受けられる。というのは、西ドイツではフランクフルト学派との思想的対決がマルクス主義者の先決問題となっており、自然の弁証法を否定するフランクフルト学派と対抗するために自然の弁証法のより深い検討が要求されるからである。西ドイツのマルクス主義哲学者のこのような問題意識は決して書斎的なものではない。西ドイツの理論状況においては、弁証法研究は緊急の課題となっているのである。

周知のように、ハバースが大学を去り、マックス・プランク協会所属の研究所長に転じたあと、フランクフルト大学社会研究所長として衣鉢をついでいるA・シュミットは、「人間以前の、また人間の外部の自然の領域を純粹に客観的な弁証法の意味において解釈しようとするエンゲルスの試み」を「存在論的」として非難し、「自然弁証法のエンゲルスの形態」への批判を展開している。たしかに彼は自然の弁証法の概念そのものを否認すべきだと主張しているわけではなく、

「マルクスの理論そのものが自然の弁証法を含んでいる」といつてはいる。しかし、彼のいう「自然」とは「つねにすでに経済的に加工され、したがって把握された、自然存在」、すなわち「質料」(Material)にほかならない。彼のように、自然と歴史との連続性を盾にとって自然の領域の相対的独自性を否認するならば、社会の弁証法と相対的に区別される自然の弁証法が事実上拒否され、弁証法がもっぱら社会・歴史の領域に局限されてしまうほかないのは、当然である。西ドイツのマルクス主義哲学者の批判もこの点に向けられている。

たとえば、「唯物論的自然弁証法の認識論的局面と存在論的局面との関係について」(『理論と実験室』所収)と題して、K・バイエルツは、シュミットにあつては「自然」が「質料」(Material)の同義語とされるため、「弁証法的唯物論に代わって、形而上学的な質料・主義 (Materialismus) が現われる」とその本質を看破するとともに、自然の弁証法の承認が唯物論にとって不可欠であること、自然の弁証法の拒否が唯物論否認と連動せざるをえないことを力説している。執筆当時弱冠三〇歳(一九四八年生)のバイエルツによる気鋭の論文は、西ドイツのマルクス主義哲学の水準の高さを示しているといつてよからう。なお、バイエルツ論文を収めた論集『理論と実験室』は、編者の一人ブラットが化学者であるのを見てもわかるように、哲学者と自然科学者(化学者、物理学者、数

学者)による「自然科学のプログラムとしての弁証法」(副題)の探求をめざした、弁証法の具体的な発展の試みとして評価に値しよう。

ところで、フランクフルト学派による「存在論批判」は、彼らの「社会存在論」(Gesellschafts-*Ontologie*)をよりどころにしているが、これがまた彼らの弁証法理解に独得の刻印をあたえ、いわゆる「資本論理学」(*Kapitallogik*)を生み出している⁽⁶⁾。彼らにとって、弁証法とは普遍的な資本関係の社会にほかならないブルジョア社会の写像であり、「ブルジョア社会の解剖学」の表現であって、ブルジョア社会とともに消滅の運命にあるものとされる(H・ライヒェルト、H・J・クラール、J・ビショッフ)。このような弁証法理解の背後には、日常の思考形態も科学の方法も、さらに近代の自然科学でさえ、「ブルジョア的」産物であるという新左翼に特有の「科学批判」の見解が横たわっている(A・ゾーン・レーテル、K・D・エーツェル)。彼らによれば、専門科学(*Scientia*)は資本家階級の支配実現のための道具でしかない。このようなニヒリスチックな反科学主義に対する有効な反証として、W・ルフェーヴルの『自然理論と生産様式』が有益である。ルフェーヴルは社会史を基礎にしながら近代自然科学の成立史をたどることによって、近代の自然科学がブルジョア社会の発展を前提としながらもそれを超え出ていったとの結論を引き出してい

る。本書は、かつて学生運動のリーダーとして勇名をはせたルフェーヴルの自由大学における着実な科学史研究の最初の成果である⁽⁷⁾。

- (1) Thomas Metscher, *Berufsverbot als Marxismusverbot*, in: *Münchener Bürgerinitiative*, S. 10
- (2) F. Karl, *Berufsverbot, Theorienverbot und Wissenschaftsverbot*, in: *Bracht u. a., Hochschulrahmengesetz*, S. 353
- (3) a. a. O., S. 353f
- (4) 「弁証法研究」(*Studien zur Dialektik*)は、ホルツ、ザントキューラー、トンベルク(のちにハイトマンと交代)によって刊行されている一連のシリーズである。巻頭言で、刊行者は「弁証法的哲学と個別諸科学との組織的結合」を提唱している。
- (5) 『マルクスの自然概念』、邦訳四三ページ以下。
- (6) *Kapitallogik* に対する批判は、SOPO誌上などで行なわれている。
- (7) 弁証法研究の動向に関しては、なおB・ハイトマンの「西ドイツおよび西ベルリンにおける弁証法論議の展開路線」(『ドイツ哲学雑誌』一九七九年三月号)を参照されたい。

(きたむら みのもる 早稲田大学・哲学)

アインシュタインと哲学

ヘルベルト・ヘルツ
秋間 実訳

目次

〔はじめに〕

- 一 哲学と物理学
- 二 創造性と経験
- 三 完全な記述とはなにか？
- 四 アインシュタインの宇宙的宗教性と、科学的世界観

訳者まえがき

ドイツ民主共和国で発行されている『ドイツ哲学雑誌』
(*Deutsche Zeitschrift für Philosophie, DZfPh*) の一九
七九年二月号は、「A・アインシュタイン生誕一〇〇年」記

念号であった。なかを見ると、一人の筆者（分野別では、
哲学五人・天体物理学四人・高エネルギー物理学二人、性別
では、男八人・女三人）が九篇の哲学論文を書いていて、ほ
か、書評でもアインシュタインないし相対性理論関係の著作
がいくつかり上げられている。とにもかくにもこうしたか
っこうで哲学の専門雑誌はぼ一号ぶんがまとめあげられると
いう事実は、印象的なことがらと言ってよいのではなからう
か？

ここに訳出したのは、この号の巻頭論文 *Herbert Hirtz, Albert Einstein und die Philosophie* である。ほかの論文
でも、「実験と理論との関係についてのアインシュタインの
見解」・「客観的法則と主観」客観弁証法——アインシュタイ

「ボーア論争の哲学的内容について——」・「時間—運動—発展」・「認識論上のアブリオリ主義とアインシュタインの理論——ニュートンおよびカントとの関係におけるアインシュタイン——」・「相対性と弁証法」・「物理学の認識における思考実験の役割」など、それぞれに興味ぶかいテーマが扱われているのであるが、さしあたり（と言っても、一年あまりたったいま、ちょっと時期おくれの感じはまぬがれないけれども）、かなり包括的にアインシュタインと哲学とのかわりにふれるとともに関連テーマについて積極的に自説を展開しているヘルツのこの論文を紹介することにした。

ヘルベルト・ヘルツ（一九三三——）については、二、三の個所で書いたことがある。一九五九年九月にフンボルト大学に設けられた大学院講座「現代自然科学の哲学的諸問題」*の助手をふりだしに、こんにちにいたるまで、ドイツ民主共和国の自然科学論の第一線でじつに精力的に仕事をしてきた人物である。フンボルト大学教授をへて、現在、同国科学アカデミー会員、哲学中央研究所「科学発展の哲学的諸問題」部門責任者であり、また、『ドイツ哲学雑誌』編集委員でもある（かれがこの号の編集責任者であったことは、疑いを容れない。わたしにいちはやく航空便で一冊を送りとどけてくれたことも、わたしの見たところ、これと関係しているよう）。

* この講座の設置をうながした事情などについては、秋間『現代科学と唯物論』（新日本出版社、一九七一年）一七六ページ以下を参照されたい。

訳出にあたって、いくつかの箇所についてこのたびもまた畏友・荒川 泓氏（北海道大学応用電気研究所）のご教示を得た。心から感謝する。文献注は、本文末に一括してかかげ

た。邦訳があるものについてその書名をあげることはなかった。なお、「……」とした部分は、本文のあちらこちに挿入した〔注〕を含めて、すべて訳者によるものである。括弧「……」も、すべて訳者がつけた。

〔はじめに〕

アインシュタインの哲学上の諸見解については、広い範囲にわたる大量の文献がある。このなかでは、かれが哲学にたいしてとった立場が評価され、その物理学上の仕事の哲学的諸問題について論じられ、その世界観上・政治上の姿勢が叙述されているのである。自分の課題は、著者たちがとってきた立場を整理し値ぶみすることではない、とわたしは考える。そういう作業はこの先のアインシュタイン研究にとってまちがいにいく意義のあるものにはなるうが、である。「意義がある」と言うのは、人びとの意見がひどく分かれているばあいが多いからである。このことは、アインシュタインの逝去を悼んで書かれた諸論説からいくつかの箇所を引用してみるだけでもよくわかる。ヨルダン (Pascual Jordan) によると、最終的な完成された明確さを求めて努力すること（1）が、アインシュタインの典型的な特徴であり、かれの思考は原則的なものに向けられている、という（2）。ラッセル (Ber-

rand Russell)は、「特殊相対論の本質的に重要な意義は、哲学的な性質のものである」と強調した。「この理論は、それまですべての哲学者とすべての科学者とが自明のものとしてきた「時空の」構造についての諸概念を変化させたのである」⁽³⁾、とかれは書いた。しかし、アインシュタインは「機械論的思考をその最後のばかげた諸帰結にまでもつていった」⁽⁴⁾研究者である、とする意見もあった。哲学は相対性理論にあまり感謝するわけにはいかない、と言うのも、この理論が「世界とその原則性とを説明するのになにも寄与しなかった」⁽⁵⁾からである、という。このような宣言は、——世界観的にはまちがいになく効果なくはなかったにせよ、——アインシュタインおよびその研究成果と哲学との関係を研究するばかりには、まともに考慮に入れることなどほとんどできないものである。「アインシュタイン評価におけるこのように大きなへだたりについては、以下、立ち入らないことにする」。

クラウス (Georg Klaus) は、はやくも一九六〇年にこう認定していた、——アインシュタインは、その労作からの特定の引用をただそれだけとして見れば、実証主義者に見えたり客観的観念論者に見えたり唯物論者に見えたりする。ところが、かんじんなのは、かれの科学上の業績の本質である、と⁽⁶⁾。「これは正しい。そして、アインシュタインのそうした科学上の業績の本質へ哲学のがわから近づいていくさいの指

針となる」網領的なことがらとして、レーニン (W. I. Lenin) は、相対性理論をめぐる哲学的議論との関係で、「哲学者と」自然科学者との同盟、「自然科学上の」新しい諸認識の哲学的分析、ブルジョア・イデオロギーの批判、これを要求した。そのかぎりでは、アインシュタインの哲学上の諸見解から出発して「現代自然科学をめぐる」⁽⁷⁾もろもろの今日的な哲学的議論にたいして立場をとることは正当である。

一 哲学と物理学

アインシュタインは、哲学というものをただのいちどもへ物理学上の諸認識を理論的哲学的に解明するためのただの補助学と見たためしがない。かれは、形而上学にたいする実証主義者たちの不安をともしなかった。その反対である。認識論の根本問題——物質と意識との関係、経験と理論との関係——を、一方では、諸概念と経験との連関を強調することによって解こう、とやってみた。「なぜなら、それこそすべての思考が、自分とあの感覚的材料とのほかならぬこの関係によって物質的内容を受け取るのだから」⁽⁸⁾。他方では、「論理的に橋わたしできないしかたで感覚的体験の世界と概念・命題の世界とを切りはなす」溝があることを認めていた。「概念というものは、すべて——論理的に見れば——思考の

自由な創造物であつて、感覚＝体験から帰納的に得てくることのできないものである⁽⁹⁾。この立場から明らかにするのは、〈感覚的素材から導出できない概念・命題は、すべて形而上学的なものだから、思考から遠ざけよ〉という論理実証主義者たちの要求が、なぜアインシュタインによればどの思考をも形而上学的であると言つて閉めだすことになるのか、という、そのわけである。なるほどフランク (Philip Frank) は、〈科学の基礎概念の起原はどこにあるのかという問いでは、アインシュタインと二〇世紀の論理的経験主義者とのあいだに本質的に重要なちがいはない〉、という意見ではある。と言うのも、かれには、「だれかがマッハ (Ernst Mach) を口説いて科学におけるこうした〔論理的に〕構成された〔すなわち、じかにまっすぐに経験から導出されたのではない〕諸概念の価値を容認させるようにすることもできたろう、——マッハの主要努力と偏愛とは〔諸概念を〕感覚的材料からまっすぐに導出することに向けられていたけれども、——⁽¹⁰⁾」ということ⁽¹⁰⁾が、ありえそうに思えるのだそうだから。しかし、論理的経験主義は、認識の弁証法を一面的につかんでいた。それは、客観的実在と創造的思考とのあいだのこみいった反映関係を分析せず、知の源泉はなにかという問いを形而上学的であるとかたづけ、「命題の有意義性の」せますぎる検証基準を採用した、ということによってである。その結果、人間

の創造性を説明するというアインシュタインにとって本質的に重要な問題が、解決されることなく、形而上学的であるといけなされることになったのである。それだから、アインシュタインは、〈若いときにはたしかにマッハの認識論的態度が自分に印象を与へはしたが、こんにちではそれはおおむね支持できないものに自分には見える〉、と述べるわけである。

マッハは、すなわち、理論というものの構成的「思弁的性格」とりわけ前面に出てくるほかならぬその個所——原子運動論 (Kinetische Atomtheorie) (「気体分子運動論」の意)——において理論を非としてしまった、とされる。このかぎりでは、マッハには科学的思考の本質が把握できないのである、という⁽¹¹⁾。アインシュタイン自身、独自の説明の試みをいくつも提示した。こうした試案は、科学研究の構成的「創造的性格をも、創造性と経験との結びつきをも、ともに強調している。それだから、かれの仕事は、哲学の諸問題を言語分析によってかたづけようという——分析哲学で企てられている——やりかたにも反対するものとなっているわけである。^(注)

〔注〕「この段におけるヘルツの議論は、感覚の実証主義者マッハと論理実証主義者ないし論理的経験主義者との差異を見おとして両者を同一平面上に置き(後二者のあいだの差異は、ここでは、捨象してよい)、論理実証主義ないし論理的経験主義の立場を批判するのにマッハの見解を引き合いに出してくる、という点で、十分な説得力をもっていない。わたしも、いまだ

も、「科学の基礎概念の起原はどこにあるのか」という点では、「晩年の」アインシュタインと二十世紀の論理的経験主義者のあいだに本質的に重要なちがいはない」と考えている者である。秋間『科学論の世界』（大月書店、一九七四年）二五一ページ以下を参照されたい。

こんにちでも、ただ分析的方法だけを科学的なものと承認する哲学者たちがいる。この人たちにとっては、わたしたちがただ認識における論理的諸関係だけを考えに入れるばあいには生じてくる難点にアインシュタインが注意をうながしたばかりか、ハイゼンベルク (Werner Heisenberg) もまたつぎのように認定している、ということとは、ひょっとすると気になるところかもしれない、——「完全な論理的な明確さというものもを要求してやまなければ、たぶん科学は不可能になってしまふであろう」⁽¹²⁾。たえず、認識の弁証法は、経験と理論との統一として、分析と総合との統一として、実験的方法・歴史的方法と論理的・数学的方法との統一として、人目をひくようになるのである。認識の弁証法は、あらかじめ与えられた認識論的コルセットのなかへ押しこめられるものではない。フアイヤーabend (Paul Feyerabend) は、ポパー (Karl Popper) 派の合理主義者たちについて、へもしあの人たちの言いぶんを真に受けようものなら、全科学が非合理的となってしまうおう、⁽¹³⁾と言っている。こうしたいいくつかの認定は、わ

たしの考えでは、〈認識の弁証法をひきつづき研究しなければならず、そして、論理的経験主義とポパーの合理主義と分析哲学とは、そのための概念的哲学的基礎としては使いものにならない〉ということに、人びとの注意をうながすものである。

非合理的思弁にたいする批判は、まちがいなく正当である。と言うのも、科学的に哲学にたずさわるといことが単純なことではな「く、そこに非合理的思弁が生じやす」いからである。「しかし、また、」哲学が周知の諸テーゼを別のこゝとばでくりかえす、という結果になってはならない。アインシュタインといっしよに言えば、哲学は空虚なおしやべりになつてはならないのである。それだから、哲学をほかの諸科学とは独立にやっていくことはできないわけである。哲学は、世界はどのような存在のしかたをしているのか、知の源泉はなにか、人間は世界のなかでどのような地位を占めているのか、社会進歩にはどのような特徴があるのか、人生の意味はなにか、といった世界観上の問いに答を与える。すべてこうした問いにアインシュタインは取り組んだ。その世界観上の諸見解のうちいくつかのものには批判的評言が必要だとしても、である。この取り組みにさいして、かれの姿勢には、過去および現代の哲学とはちがうものがある。ヤスパー (Karl Jaspers) をプリンストン「高等研究所」に推薦して

ほしいというのでその諸著作を読んだとき、かれは、「自分には推薦はできない、と言うのも、ヤスパーズの哲学が——ヘーゲル (G.W.F. Hegel) の哲学と同じく——熱中家 (Tun-kenner) のたわごとだから」と書きつけた。アリストテレス (Aristoteles) については、「この種の哲学がもちこたえてこられたのは、ひどく不明瞭で混乱しているためだ」という意見である。アインシュタインは、哲学が「科学者に」理解できるものとなることを要求するのである。このことはまちがいなく正しいが、しかし、これが、「客観的弁証法の直覚的洞察の価値が低く見られ、世界観上の諸見解の階級利害の精神的表現としての役割が認識されない」という結果になつてはならない。ボルン (Max Born) にあてた或る手紙のなかで、アインシュタインはこう書く、——「ここでは、とりわけカント (Immanuel Kant) のプロローグメナ (Prolegomena) を読んでゐる。そして、この男から発したしあいかわらず発しつつづけているものすごく暗示的な作用を理解しはじめてゐる。まったくの話、「カントが主張した」アプリアーリな綜合判断というものを容認したら、だれでももうつかまつてしまつたことになる。……とにかく、非常にたのしい読みものだ、先行者ヒューム (David Hume) ほど美しくはないとしても。ヒュームはまたカントよりもずっと多く健全な本能をもつてゐたね」。

アインシュタインは、物理学または自分自身の行為の哲学的諸問題を解くことをあてにして、たくさん「哲学の」本を読んだのである。興味ぶかいのは、かれが、エンゲルス (Friedrich Engels) の『自然の弁証法』を公刊することの適否についての鑑定書 (一九二四年六月三〇日付) のなかで、「この遺稿の内容は物理学の立場から言うところとそれほどおもしろくない」と認定してはいるが、しかし、「このなかにはエンゲルスの精神的人格を照らしだすのに役だつ重要な資料が含まれてゐる」と見ていたことである。アインシュタインは、

「哲学史を科学的に研究し、自分の時代の世界観上の諸対決における諸哲学体系の役割を研究する」という意味における哲学者ではない。とは言え、哲学の諸著作にたいして部分的にははねつける態度をとるからと言って、かれが物理学の哲学的諸問題に没頭するのをやめることにはやはりならない。一般的な世界観上の諸問題にも大いに取り組むのである。

哲学は、一つの科学の材料だけを使ってやつていけるものではない。そんなことをすれば、一般的哲学的諸テーゼが短絡的に特殊「科学」的諸認識にふりあてられることになるので、世界観上の短絡が生じることになつてしまふであらう。このような短絡的なふりあては、なんんかの物理学者・哲学者が相対的なものと絶対的なものとの関係の弁証法的唯物論

的把握を論拠として相対性理論をはねつけたさいに、生じた。右の把握が一面的であつたために、〈相対性理論は、相対のなかにある絶対を否認するものだ〉、という主張が立てられる結果になつたのである。⁽¹⁸⁾〔こうして、相対性理論を特定の哲学的見解にもとづいてはねつける、という誤りがおかされることになつたわけである〕。ここで注記しておくのがよいのは、一九二九年三月一四日、アインシュタインの五〇歳の誕生日にあつて相対性理論と弁証法的唯物論との關係を扱つた記事が、ドイツ共産党(KPD)機関紙『赤旗』(Rote Fahne)に掲載された、といふことである。〔そこでは、〕「アインシュタインは、ドイツの科学のあの反動的な予言者たち——その専門においてなにをなしとげたにせよ、人類のもろもろの大問題にたいしてはたえずただこの上なく偏狭なショーヴィニズム(『盲目的愛国主義』)と階級的自負とを表明するだけの、あの予言者たち——の一員であつたためしはない、と認定されている。アインシュタインは、ファシズムに反対するそのヒューマニズムの行動によつて、この評価の正しさを示した。重要なのは、この論説のなかで、空間・時間にたいする形而上学的諸見解を爆破したものと特徴づけられる弁証法的唯物論の立場から相対性理論が肯定的に評価されている、ということである。相対性理論は弁証法的唯物論と調和できるものかどうかという議論にたいして、こう述べ

である、——「そのような議論が起こりえたのは、アインシュタインの物理学理論の代わりに觀念論者たち・経験批判論者たちによる〔この理論の〕哲学的解釈が批判されたためにすぎない。まさしく弁証法的唯物論の立場からこそ、そのような理論はただ事実によつただけ確証されたり反論されたりできる〔、と言われなければならない〕のである。アインシュタイン自身には、かれの哲学的解釈者たちにたいする責任はない」⁽²⁰⁾〔注〕

〔注〕「この段は、奇妙なことに、哲学についてのアインシュタインの取り組みを問題としてきたしこのあとも問題にしていくこの節の議論の文脈から、明らかにはずれている」。

哲学にたいするアインシュタインの姿勢を考察すると、哲学的思考のとりわけ以下の三つの問題群がその諸著作のなかで役割を演じているのである。第一に、ただの思考によつて経験的事物に坎する確実な認識を得ることができるとどうかという、認識論上の問いである。それは、アプリアーリな綜合判断が可能かどうかという、——カントが提出し、くりかえしいろいろに様子を変えた解答を与えられてきた、ということからわかるように、——多数の自然科学者たちの心をうばっている問いである。わたしたち(マルクス主義哲学者)にとつてこの問いから生まれそだててくるのは、認識の弁証法をもつと深く把握せよ、という要求である。アインシ

ユタインは、物理学の諸理論の展開にあたって、人間に特有の反映形態をめぐる議論・意識の役割をめぐる議論・にかれ特有のやりかたで熱心に取り組んだが、そこから物理学の認識論の一特殊問題が生じてくる、ということとはなかった。かれは、「認識をもっと深めたいという渴望」を満足させよう、「深みへ達することができたもの」を嘆きだそう、と思ったのである。⁽²⁾「ところで、」こういうことをするばあいには、哲学的問題のたてかたに特有の性格に注意をはらわなければならぬ。哲学的探究は、「(一) 一般的哲学的諸命題から出発し、〔物理学の最新の成果によって〕精確化された哲学的諸命題および哲学的諸仮説をへて、概念批判または方法批判による・物理学の特定の諸理論が哲学にたいして将来はたすことになるかもしれない寄与を浮き彫りにすることによる・物理学の諸認識の哲学的分析までいきつくか、(二) 一般的なものへつうじている連関、物理学の諸認識を一般化することによって得られる世界観上の諸問題にたいする哲学的解答へつうじている連関、これを示すことによって、物理学の諸認識に含まれている世界観上意義ぶかいものを浮かびあがらせるか、そのどちらかをする。」^(注)あらかじめ与えられている物理学上の研究プログラムを専門家がこなすというばあいには、哲学上の問いはほとんど提出されないが、〔既存の物理学理論の〕解釈されなおしの時期、新しい基本的諸理論が發展をと

げて知のほかの分野に作用を及ぼすことがありえるという時期、そういう時期には哲学上の問いが提出されるのである。

〔注〕「こうした点についてのもっとくわしい議論は、ヘルツ『世界観と哲学と自然科学との関係』秋間訳、唯物論編集委員会『唯物論』(沙文社) 第一〇号、一九七八年十一月、二五七ページ以下、のなかに含まれている」。

第二に、アインシュタインが量子論にかんして、これが物理学の扱う事象の完全な記述であるかどうかという問いを投げかけたとき、それこそ問題は、新しい物理学理論の哲学的解釈ということにかかわるのである。場の一般理論をめざす仕事にさいしては、かれは、まちがいに、因果性をめぐる哲学上の問題点のほうに、空間はどのような性格をもっているのかという問い以上に心をうばわれていた。と言うのも、このあとのほうの問いには、「特殊および一般相対論という」物理学の手段を用いて、哲学者たちが以前に予感していた物質的運動と時空との内的連関が判然となるように答を出しおえていたのだからである。^(注)ところが、「量子的対象の」物理学の挙動の完全な記述とはどういうものかという問いは、量子論によつては〔かれに〕満足がいくようには解決されていなかった。ここでかれは、「自分が正当と見なす」哲学上の諸要求を充足するために、新しい物理学上の方途をさがしもとめたのである。

〔注〕「くわしくしらべてみる必要はあるが、エンゲルスと同様に「物質的運動と時空との内的連関」を「予感していた」哲学者たち」の数は、ごくすくないはずである」。

第三に、アインシュタインは、包括的な教育を受けることによる個人の多面的発達、社会進歩の決定因子、物理学と現実との関係、といった世界観上の問いにも取り組んだ。進歩とヒューマニズムとにたいする社会的責任を意識して、そうしたのである。とりわけ熱心にたずさわったのは、科学研究にはどんな意味があるのか、創造性を動機づけるものはないか、という問いにであった。

二 創造性と経験

「創造性」と言うのは、ここでは、特定の諸条件のもとで新しいやりかたで現実の理論的および実践的獲得を促進し、これによって現実をいっそうよく統御させることになる、人間のそうした活動の観念的プログラムを展開することだ、としておこう。⁽²²⁾ 創造性の諸原因・諸決定因子・過程にかんしては、「わが国に」たくさん議論がある。創造的思考および行動の遺伝的・生物的に決定されている諸可能性を社会主義の社会的諸条件のもとであますところなく実現することが、肝要である。そのさい、研究集団における構成的・創造的雰囲気

気が、高度の要求・能力に応じた人員配置・業績のありのままの評価など動機づけ諸要因が、大きな役割を果たす。アインシュタインは、創造性と経験との連関という認識論的諸問題に取り組んだ。かれが熟考したことは、わたしの意見では、現在の議論にとって大いに興味あるものである。かれは、自分の認識論的信条を道具に、科学研究における思弁的・創造的思考と感覚的経験との連関を打ちたてよう、と思っているのである。かれには、「一方に感覚的諸体験の総体が、他方には書物のなかに書きおろされている諸概念・諸命題が」、目にはいる。論理的思考は、しっかりときめられた諸規則にしたがって、諸概念のあいだ・諸命題のあいだの結合関係を打ちたてる。諸概念・諸命題がその意味を受けとるのは、その感覚的諸体験との関係ををつうじてである。「後者と前者との結合は、まったく直覚的なもので、それじたい論理的性質をもったものではない」。⁽²³⁾ 思考は、アインシュタインにとっては、諸概念を相手にした自由なたわむれという性質のものであって、このプレイは、「ほとんどまったく記号（語）を使うことなしに進行し、しかもたいてい無意識のうちに進行するのである」。⁽²⁴⁾ と言うのも、もしかりにそうでなかったとしたら、わたしたちはいぶかる（uns wundern）こともできなからうから、とかれは論証をすすめる。ところで、このいぶかりは、いつでも、「或る体験がわたしたちの内部

で十分に固定されている概念世界と衝突するときに生じてくる。そのような葛藤がはげしくつよく体験されると、それは、決定的なしかたでわたしたちの思想世界に反作用を及ぼす。この思想世界の発展は、或る意味で、この『いぶかり』(Wunder)からのたえまない逃走である」⁽²⁵⁾。

体験と概念世界とのこの葛藤は、まちがいに、いろいろな姿をとることができる。ところで、だれにせよそのようないぶかりを意識するようになり、これに理論的また実践的にかたをつけようとはじめるなら、これは、科学上の創造性の本質的に重要な構成部分である。たとえばヘルムホルツ(Hermann von Helmholtz)は、自分の生徒たちに目の光学の理論を説明しようと思い、その準備をすすめたさいに、目からひきかえてくる光線は光学的に見てどの像に属しているのか、という問いにぶつかった。これに答えるにあたつて、かれは、この答に見あつた器具で眼科医たちに助力を与えることができるにちがいない、と気づいた。大いに苦勞したあげく、最初の検眼鏡を組み立てたのである⁽²⁶⁾。

さて、創造的なものを無意識的なものにひきもどすことができるであろうか？ 明らかに、できない。理論と現実との不台致についての合理的にはまだ根拠を示せない感情として、或る問題の直覺的な予感として、この無意識的なものは、そうは言っても、これまでのもろもろの知識・経験と、

方法上の道具類と、やはり密接に連関しているのである。このような感情・予感は、科学者にとっては、ひきつづき熟考を深めていくための刺激となり、こうして、ひよつとすると一つの創造的過程を呼びおこすことになるかもしれない。創造性は、連想を、アナロジーを、必要とする。これは、科学者が問題を正確に承知しており広い範囲にわたる知識とそのような連想をさがしもとめる能力とをそなえもっているにだけ、創造的な仕事をするのに活用することができるのである。

アインシュタインが創造性について熟考をかさねるなかで提出した問題には、わたしの意見では、二つ相面がある。一方では、潜在意識的なものと無意識的なものとは、わたしたちが自由に連想することから・夢想することから論理的思考へ移行するときに、或る役割を果たす。意識における創造的過程は、「自由な連想・夢想と論理的思考という」この両成分の統一なのである。他方では、論理的思考と諸体験との連関は、「上述のとおり、」いぶかりをつうじて意義ぶかいものとなる。この両相面は、そうは言っても、互いに密接に連関しあうものではある。

潜在意識というものを、抑圧されたり忘却されたりはしたが貯蔵されている諸経験の総体と見なすならば、こうした諸経験は、創造的熟考にとって、認識と問題とのつながりを問

題解決が生じてくるようにつけるうえで本質的に重要な役割を果たす。ヘルムホルツにとっては、目の光学的理論を知っていたことだけではなく眼科医たちのなやみをも知っていたことが、網膜を目に見えるようにするというそれ以前にはまったく提起されたことのない問題を解くのに決定的に重要であった。

無意識的なものは、もし本質的に重要なできごとにとって情動的背景という形態に還元されるようなら、創造的過程にとってほとんどなにも寄与するところはないであろう。「とと言うのは、こういうことである。すなわち、と特定の決定的に重要な状況においては、個人は、なんということでもない環境——物であれ、人のふるまいかたであれ、風景画であれ、などなど——をこの上なくはつきりと知覚するものである。このあと、本質的に重要な諸要因とそうではない諸要因とのこの無意識的な直観的統一を潜在意識のなかに貯蔵し、のちに、似たような情動的背景を同一の状況の期待としじゅう結びつけるのである。「しかし、と情動的なものと理性的なものとのこの統一は、創造性にとってあまり重要ではないように思われる。

けれども、アインシュタインは、無意識的なものの別な相面のことを言っているのである。これは、「既存の理論と自分自身の諸体験あるいは諸熟考との矛盾の感情」とでも名づ

けることができよう。この感情の實在的根拠は、理論からの諸帰結がすべての可能な状況と境界条件とにたいしてひきだされない、という点にある。一般的には、わたしたちは、〈新しい経験がどうしても新しい理論を必要とするというわけのものではなくて、古い理論の新しい解釈を必要とするだけだ〉、と思ひなれていゝものである。無意識的なものは、そういうとき（すなわち、もうそれではやっていけないとき）、わたしたちに不台致という事態がありえることを気づかせてくれるのであつて、このことをアインシュタインは「いぶかり」と名づけたのである。科学上の創造性には、ただこれだけではまちがいなく足りない。だれでも生涯のうちには多数のできごとについていぶかるのである。ひよつとすると、創造的人間というのは、このいぶかりをへて自分の問題意識を發展させていくことによってこそ、ほかの人たちから区別されるのかもしれない。創造的行動を生みだす教育と（いう意味をもてそうなの）は、そうであつてみれば、なによりもまず、理論における一面性と不備とをさがしとめること、理論と実践との矛盾を確認すること、であろう。この「後者の」ばあい、先行する理論が「事物・過程の」發展諸傾向を正しく把握しているのなら実践がこの理論に適合させられる、ということもあれば、理論が実践上の本質的に重要な諸経験を把握していないのなら理論がこの実践に適合させ

られる、ということもある。アインシュタインといっしよに言えば、〈創造性を生みだす教育とは、いぶかることを教えた学ぶ、ということである〉。いぶかりがこのあとで矛盾のくわしい吟味ということになれば、そこから一つの問題が生じてくる可能性がある。ところで、問題が正しく定式化されれば、わたしたちが知っているように、問題はなかば解決されたのである。残りの半分は、論理的思考と実験とである。へ意識とは、論理的思考と自由な連想との統一、意識されたものと潜在意識的なものと無意識的なものとの統一、である、と概念把握することは、科学上の創造性についての・したがって創造性一般についての・認識論的考察にとって大きな意義がある。これによって、なるほど創造的行動のアルゴリズムをめざす努力の価値が低められるわけではないけれども、そうした努力は、問題発見および問題定式化ならびに創造的解決のメカニズムのこの先いっそうの研究のなかへ組みこまれることになるのである。

科学上の新しい原理的解決を生みだす条件である創造的雰囲気というものをめぐる「わが国の」議論は、これによって、新しいアクセントを受けとることになるであらう。自由な連想の基礎である広い範囲にわたる経験、アナロジーをさがしたための前提である良質の一般教養、途方もないアイデアに気おくれしないこと、——こうした諸要因に注目しな

ければならないのである。しかし、ときどきまだアナロジーづくりにたいする一種の気おくれがないであらうか？ まちがいなく、モデルに坎するわが国の哲学的討論が、ヘナ

ロジーの限界がシステムの諸法則のなかにあり、アナロジーとのたわむれは固有の諸規則をもっている、ということを示してはいる。だからと言って、しかし、アナロジーづくりにたいする不安がひろまるという結果になつてはならないのである。「さらに、」新しい理論の展開ということも、用心ぶかい目で見られている。たしかに、マルクス・レーニン主義哲学は、へたえず認識批判をおこなつて、汲みつくすことのできない豊かさをそなえた物質構造の新しい相面をさがしだせ、と要求するのだから、ばかげた思弁のすすめではない。しかし、部分理論を哲学的熟考の全体連関のなかへ組みこむ作業は、客観的弁証法をいっそううまく把握できるよう、諸概念を相手にたわむれるよろこびをも増進するものではなくては困る。「たとえば、」発展（「進化」）の判断標識ががつて進化諸理論についての熟考、対称性と非対称性との関係についての熟考、遺伝的なものと生物的なものと心理的なものと社会的なものとの関係についての熟考は、ただ新しい実験「がおこなわれること」を必要とするだけではなくて、実験結果にたいする一般的理論的な解釈が手はじめに立てられることをも必要とする。こうした解釈は、細目にわたる諸

研究をつうじてくわしく吟味されなければならず、あたっていないとわかればすぐに忘れられてよいのである。

アインシュタインのつぎの発言は問題をはらんでいる、とわたしには見える、——「一つの概念が感覚的に知覚でき再生できる（「目に見え耳にきこえ口で言える」）一つの記号（語）と結びついたものであることは、それ自体としては必要でない。が、もし概念がそうであるならば、このおかげで思考〔内容〕が伝達可能となる」。⁽²⁸⁾経験の要約である概念がかならずしもただちに語のなかに把握されえるとはかぎらないということとは、まちがいなく正しい。このことは、しかし、ほかの人たちとの意思の疎通について言えるばかりではなく、自分の創造的な認識過程ともかわる。この個所では、コミュニケーションは、明らかにただ他人への伝達だけについて言われている。ところが、ものを考えるときには、たえず自分自身とのコミュニケーションが生じているのである。この自己コミュニケーションは、知の摂取・自由な連想・自分自身との対話・論敵として思いうかべられた人との論争・自分に向けられてきそうな異議・それに反対する論証、というかたちで姿をあらわすのである。個人は、ものを考えるとき、たえず、自分の話しかたで、知を体験と、自分のアイデアを他人のアイデアと、つきあわせる。獲得されてわがものとなった知と手を加えられた諸経験とは、コミュニ

ケーションが固まってきたその成果であるばかりか、自分自身とのコミュニケーションをもあわせた新しいコミュニケーションの基礎である。自身とのコミュニケーションにさいしてまちがいなく或る役割を果たしているのは、わたしたちが他人にはたやすくは思いうかべのまねができない直観的イメージを使つてものを考える作業をしている、ということである。こうしたイメージは、感覚的認識のなかのわたしたちにとつて本質的に重要なものを把握し、わたしたちの経験と連結されており、こうして、わたしたちの創造的なアイデアの無意識的また潜在意識的な貯蔵庫となっている。概念は、経験を総括したものであるから、たちどころにわたしたちの意識のなかで記号と意味とを統一した姿で存在するようになるというものではない。諸概念の発生と諸概念を用いる作業とは、〔記号ないし語を〕論理的に結合することだけではない。これこそ、明らかにアインシュタインが関心をもっていた点なのである。

三 完全な記述とはなにか？

量子論の哲学的解釈をめぐる諸議論とのつながりで、また、相対性理論の建設にさいして得られた諸経験から出発して、アインシュタインは、物理学理論による或る系の完全な

記述という認識論の問題に熱心に取り組んだ。かれをベルリンの「科学」アカデミーの正会員に選出しようという「プランク (Max Planck) が起草してネルンスト (Walther Nernst) らが共同署名した」一九一三年の提議では、「特殊」相対論の認識論的意義が指摘されているが、時空結合については用心ぶかくつぎのように認定されている、——「アインシュタインのこの考えが物理学の諸原理の発展にとってきわめて基本的な重要性をもったものであることは明白だとしても、この考えがどこまで応用できるものであるかは、いまのところ、まだ、しかとは見きわめかねる」。⁽²⁹⁾ 一般相対論は、やつとあとでつくりあげられた。「この提議で」称揚されたのは、量子論にたいするアインシュタインの仕事とその量子仮説理論とであつたのである。「ところが、」量子論と相対性理論とでは物理学が扱う過程の把握のしかたが認識論的にことなっているという問題が、かれの心をつよくとらえてはなさなかつた。量子論は、かれにとっては、物理学で扱われる系の完全な記述ではない。確率を用いるその操作が、かれにはその証明である。かれによると、 Ψ 関数による全体系の記述にさいして空間的に分離された二つの部分系AおよびBにたいして現われてくるアインシュタイン＝ポドルスキー (Einstein-Podolsky-Rosen)＝ローゼン (Rosen) のパラドクスが、つぎの二つの命題のうち一つを放棄するように強いる、という、——「一、 Ψ

関数による記述は、完全である。二、空間的に分離された諸事物の実際の状態は、互いに独立である」。⁽³⁰⁾ アインシュタインは、空間的に分離された実際の諸状態の「相互」独立性「という考え」を固守して、 Ψ 関数とは、系の統計的全体 (statistische Systemgesamtheit) の記述である、と解したいと思つている。このことを原理的諸論拠をあげて基礎づける。と言うのも、かれにとって、量子論の統計的性格が、系の記述の不完全さから必然的に出てきてしまう一帰結だからである。それだから、将来の物理学は統計を基礎としたものとなるにはおよばないわけである、とされる。量子論は「将来の発展のために役だつ出発点を提供していない」、⁽³¹⁾ というのが、この理論についてのかれの意見であつた。

このために、アインシュタインは、 Ψ の領域では革命的でなく、量子論の新しい諸観念を完全にはつかんでいない、と非難されることもあつた。この問題についてかれは、一九四四年、ボルンにあててこう書いた、——「君はさいころをふる神を信じており、ぼくは、或るなにか客観的に存在しているもの——これをぼくはひどく思弁的なやりかたで把握しようとしてゐるのだ——の世界における完全な法則性を信じている。……最後にはぼくらは、或る理論に——その合法則的に結合された事物が、確率ではなくて、すこしまえまでは自明のことと見なされていたとおり、思考の力でとらえ

られた事実 (gedachte Tatbestände) だという、そういう理論に——たどりつくだろう、とぼくは確信している⁽³²⁾。わたしには、この議論にたいするヨルダンの態度は一面的であるように思われる。ヨルダンは、こう述べているのである、——アインシュタインは、有無を言わせぬ量子論の論理にあますところなくつきしたがう用意ができていない。と言うのも、

「根本から肉体的な反抗姿勢があるために、かれの合理的思考には、自明のことながらかれの知性にとってじゃまになるものはなにも置かれていなかったはずの道が閉ざされてしまった⁽³³⁾のだから」。……その人柄の『宗教的』とも言える根本姿勢に妨げられて、かれには、神がなにか完璧でないものでありえるなどとは考えようがなかった。そして、この完璧さが欠けていたりしたら、それは、かれの感じかたにとって、諸法則をさだめる——あるいはみずから法則である——かわりにさいころをふる或る神の奇妙な性質、ということになったろう。こうして、アインシュタインは、あれほど大きな部分が自分の仕事から生まれそだったものである庭からみずから退場したわけである⁽³⁴⁾」。

アインシュタインにとって自分の世界観的感情がどうであれこれにたいする顧慮以上のことがらが問題であったことは、まちがいない。かれは、物理学の将来「という問題」に取り組み、ここで焦点になっているのが容易には解けない原

理的な認識論的・哲学的諸問題だということを明確に自覚していたのである。この問題が解決されるためには、物理学の材料が哲学的に分析されなければならない。この課題は、もちろん、ただ専門哲学者だけで解けるものではなく、物理学者と「物理学の哲学的諸問題」の専門家との共同研究を必要とする。アインシュタインにとって重要であったのは、理論展開の哲学的基礎について考えぬく、ということであった。

そのような熟考はよけいな「重箱の隅」ほじくりだという非難をかれがしりぞけたのは、「物理学の将来の概念的土台をわたしたちはこの方向にさがさなければならぬと思うのか⁽³⁴⁾」、その答が、かれの考えではそのような考察しだいであるのだからである。かれは、「この探究において、」統計的方向を拒否して、「理論の根本概念としての、四次元的なものにおける連続関数⁽³⁵⁾」という、場の理論のプログラムに固執した。

こうして、問題——物理学研究では「相対性理論と量子論とを結合せよ」という課題として姿を見せ、哲学では「可能性と現実性との・必然と偶然との・弁証法を把握することによって客観的法則の構造のなかへもつと深く押し入れ」という課題として姿を見せる、そうした問題——が特徴づけられたことになる。このばあい、合法的に結合された諸事実をもなった理論か、それとも、確率をもなった理論か、と

いう、提出された二者択一は、——物理学的に統計的理論か場の理論かの二者択一という極端なたちで定式化されるばあいでも、——弁証法哲学者にとっては疑問である。物理学理論の発展によって哲学的分析のための新しい材料が提供されることになるのはまちがいないが、現在の時点での熟考も、そうした固定した対置を有無を言わず相対化せずにはおかないのである。「すなわち、」——

第一に、すでにエンゲルスが、前世紀、偶然というものが客観的に存在することに注意をはらうようとめていた。これは、偶然が必然の（法則の）現象形態であることを立証したのである。そのかぎり哲学理論では偶然を考慮に入れなければならなかったのであるが、しかし、偶然は、その後、合法的でないものと解された。「偶然と法則とのこのただの対置は、皮相なものである」。諸力の偶然的なたわむれにおける必然的すなわち合法的な合力「の成立」というエンゲルスの熟考、および、法則には傾向という性格があるというマルクス（Karl Marx）の熟考、この両者をきちんと帰結までおしすすめていけば、統計的な物理学諸理論の哲学的分析によって、確率を——アインシュタインが解しているように——わたしたちの無知の表現と見なすだけではなく、しかしまたそれを——アインシュタインが量子論のコペンハーゲン解釈について拒否したところであるが——客観的状态を主観の手

で変化させた結果と見なすのでもなくて、〈確率とは、諸可能性がどこまで偶然的に現実となるのかを言いあらわす客観的に条件づけられた度あいである〉、と見なすのが、筋のおったことと考えられてくる。

これによって、第二に、法則の構造は、一九世紀に想定されていたよりもこみいったものとなる。法則の哲学的把握は、当時、〈法則とは、一般的・必然的すなわち再現可能で本質的な——すなわち、現象の性格を規定する——連関であって、ここでは、一つの可能性が必然的に現実になるのである〉、と解することにはばかざられていた。確率（過程論）的分布（stochastische Verteilungen）は、大量現象——ただし、原理的には、諸個体の合法的挙動へひきもどされなければならぬものとされる——を把握するための補助手段と見なされた。こうして、系の法則の存在は否認され、系の諸関係は要素の諸関係へ還元された。物理学理論が完全かどうかという問いは、これによって、一方では、個々の系を統計的全体によって完全に記述せよという要求となって現われた。これは、アインシュタインはねつけたが、弁護する物理学者が多かったものである。他方では、この見解の反対者で、かくれたパラメーターによって確率なしに挙動を記述する将来の完全な理論をさがしとめる人たち（ボーム（D. Bohm）＝ド・ブローイ（L.V. de Broglie）派）もいた。哲学の

がわから見ると、両方の立場ともに一面的である。それは、両者ともに系と要素との弁証法に注意を向けないからである。一つの系のなかのもろもろの要素の挙動は、本質上、系の構造によって規定されたものであり、系のこの構造は、もろもろの要素相互のあいだの相互作用から生じてくるのである。散逸的 (Dissipativ) な諸構造についての研究は、平衡からの距離が大きくなると秩序ただし構造がひとりで生まれていることを示している。⁽³⁶⁾ひとりで生じてくるそのような諸構造が安定したものでありえるということは、実践上また理論上の新しい諸問題を提出する。明白なのは、しかし、系と諸要素との挙動にたいして、系の構造をも諸要素の相互作用——この結果、新しい諸構造が生まれてくるばあいもある——をもともに考慮に入れなければならない、ということである。似たかたちで重力論における物質分布と時空構造との関係にたいして現われてくるのは、物質分布が時空構造を規定し、時空構造が物体の挙動にとつての空間＝時間的枠ぐみであるという、物質分布と時空構造との弁証法的関係である。本質的に重要な系構造と要素挙動とのあいだの相互連関は、哲学の法則概念のなかで把握されなければならない。

第三に、法則 (法則体系) は、本質的に重要な系構造と典型的な要素挙動との客観的・実在的な一般的・必然的な連関

であって、これは、系の挙動にとつての一つの可能性の必然的な現実化と、諸要素の挙動にとつての——偶然的に一定の確率をもって現実となる——一連の諸可能性と、この双方で構成されているのである。「a」法則体系のニュートン力学的決定論的 (dynamisch) 相面は、必然的な系挙動にかかわっている。この相面は、ニュートン力学的決定論的法則としても認識されているばあいがある。「b」法則体系の確率 (過程論) 的 (stochastisch) 相面は、諸要素の挙動における確率 (過程論) 的分布を把握したものである。アインシュタインが将来の物理学の基礎としての統計的理論に反対したのは、わたしの考えでは、確率 (過程論) 的分布を物理学の理論形成の最終的基礎であると承認せよ——という要求に反対したものである。そして、この要求は、上述の哲学的考慮にてらしても同様にはねつけなければならないものであろう。「c」法則体系の確率的 (probabilistisch) 相面は、系の一つの要素あるいは一群の諸要素によって一つの可能性が一定の確率をもって条件つきで偶然的に現実となるしだいを把握したものである。或る素粒子相互作用——系と見なされてよい——の要素は、このばあい、具体的な粒子 (これにマークをつけることはできない) ではなくて、同じ挙動をする諸粒子の理論的に把握できるクラスである。個々の対象が区別できるかできないかということについては、構造についての補足的熟考が

必要となる。⁽³⁷⁾ アインシュタインは、確率（過程論）的および確率の相面を系の完全な記述をそなえもった理論から排除しよう、と思ったのである。これは、客観的諸法則の根本構造は確率（過程論）的であるとする主張とまったく同様に、疑わしく思われる。

この個所で術語について注記する必要がある。この論文で手みじかに論及した哲学的法則概念を、わたしは、「統計的法則概念」(statistische Gesetzkonzeption)と名づけた。これを確率（過程論）的分布の過大評価と見なせるのは、概念の内容に習熟しないときだけである。「統計的」というその表示で強調したいのは、この概念では系と要素との関係が顧慮されている、ということなのである。

第四に、系と要素との弁証法がいっそう研究された結果、因果性と法則とが概念として区別される、ということにもなった。「因果性」が、概念上、へ一つの系の具体的な諸要素のあいだの連関が具体的かつまっすぐに仲だちされており、そのさい、相互作用がおこなわれて作用をひきおこす結果になるのだ、ということを含むしているのにたいして、法則の概念は、系構造と要素挙動との再現でき本質的に重要な諸連関を把握したものである。どの系も、その構造については、すなわち、根本をなす質で規定されている或る時間間隔における一般のおよび特殊のな・本質的および非本質的の・必然

的および偶然的な諸関係の全体については、完全に記述できるものではないが、その合法則的諸連関については、理論の枠ぐみを条件づけている諸自然定数を考えに入れてやれば、完全に記述できる。「もっとも、」認識過程というものがたえず低次の本質から高次の本質へおしすすんでいくあゆみであり、これは、諸理論が等価であることの立証とかそのものと一般的な理論への組みこみとかによってこの諸理論の連関がつけられるという結果にもなれば、また、「用いられる」定数の相対的性格の克服 (Überschreiten relativer Konstanten) とか絶対的自然定数への接近とかによって「対象の本質へ」いっそう深くはいりこんでいくという結果にもなるのだから、物理学理論で絶対的に完全だなどと言えるものはない。

〔記述の〕完全性は、つまり、二重の意味で相対的なのである。それは、一方では、一定の諸条件のもとでの合法則的挙動に関係する。正当化されない外挿は、この諸条件がいっそう深く認識されることによって廃棄される。他方では、どの理論も、ほかの諸理論で補完されることができ、ほかの諸理論のなかで止揚されることができる。理論体系は、それ自体、一般的また特殊のな・基本的また派生的な・共存しまた互いに矛盾しあう諸理論の、発展していく体系なのである。それだから、現存するもろもろの法則把握を分析することによって理論形成過程の将来をめぐる論争に参加することは、哲学

にとって重要な認識論および方法論的問題となるわけである。と言うのも、わたしたちの哲学的認識もまた、いっそう深く客観的弁証法および認識弁証法の本質へはいりこんでいかなければならないからである。へ理論の将来の発展がどのような道をたどるかをめぐるものもろの問いに立ち向かえ、というのが、——すぐに役だつ目さきのことにしき重きをおかない科学者で、これを抽象的でみのりのないことと見なす人たちもいようと、——アインシュタインの哲学的熟考からひきだせる重要な教訓であるようにわたしには思われる。

へ認識論と自然科学とは、互いに頼りにしあっている。と言うのも、自然科学がなければ認識論は空虚な図式になってしまい、認識論がなければ自然科学は——そもそもありえるとしての話であるが——幼稚で混乱したものだから、というのが、アインシュタインの意見なのである。⁽³⁹⁾

四 アインシュタインの宇宙的宗教性と、

科学的世界観

アインシュタインの世界観上の立場にかかわりあってみると、かれのヒューマニスティクな態度が宇宙的宗教性についての見解を根拠としたものであることが、だれにでもわかる。この宇宙的宗教性で、かれは、世界観のレベルにおいて

客観的自然法則の承認と人間の創造性と人間の道徳的行動とのあいだにつながりをつけるのである。報告されているところでは、アインシュタインは、神を信じるかどうかと自分に問い合わせてきていたユダヤ教の律法教師ゴルトシュタイン (Goldstein) に電報でこう答えたという、——「わたしは、存在するものの調和 (die Harmonie des Seienden) という姿で現われるスピノーザ (Baruch de Spinoza) の神を信じています。人間の運命と行為とにたずさわる神は信じません」。

アインシュタインは、一体としての自然と人間の行動および意識とを包括する世界観を築きあげた。これは、諸科学の成果を無意識的なものおよび情動的なものが存在するという洞察と結びつけ、人間の道徳的行動を根拠づけまた要求するのである。ここでは、この態度にたいするいろいろと考えられる批判めいた注釈をならべたてることが重要でない。反対に、この世界観上の見解がどのような本質的に重要な諸契機を含んでいるのかという問いが、興味をそそる。なにしろ、この諸契機は、かれがユダヤ教の家庭で育ったということ・スピノーザおよびショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer) の哲学的伝統を尊重したということでは説明がつかず、なによりもまず、諸科学の役割と社会発展とにかんして個人的諸経験とつなげて世界観的考察をおこなったということとで説明がつくものなのだから。

わたしたちは、若者たちに首尾一貫した科学的世界観を身につけさせようとする努力が一つの複雑な過程であることを知っている。それでも、わたしたちの社会を発展させるうえで重要な観念的推進諸力を手に入れるために、この過程を意識的に形成していかなければならないのである。そのさい、一つの世界観にどうしてもなくてはならないものもろの構成要素が、もしわたしたちが歴史と現代との分析によって世界観の一部であるそうした諸相面についての知をたえず拡張するということをしないなら、知の伝達において・教育のなかでほろびてしまう、ということがありえよう。(「そうならないように、とねがって、ここにアインシュタインの宗教観を取り上げるのである」)。宇宙的宗教性は、アインシュタインにとって、科学研究の意味にかかわるそのような世界観上のもろもの問いにたいする答である。宇宙的宗教性は、かれによると、形づくられた神概念へ・神学へつうじていくものではないけれども、芸術と科学とが、宇宙的宗教性にたいする感情を感受性ゆたかな人びとのもと呼びさまし生きいきと保ちつづけるはずだ、という。かれの意見は、こうである、——「個人は、人間の願望と目標とのむなしさを感じ、自然と思想の世界とにおいて現われる崇高さとすばらしい秩序とを感じる。個人の生命を一種の監獄と感じて、存在するものの全体を一つのまとまった意味あかいものと体験しようと思

う」⁽⁴⁰⁾。人間は、外的および内的な法則的必然にしたがって行為するもので、その道徳的行動は、共感と教育と社会的拘束とに根拠をもとめることができる。宗教的基礎は必要としない、という。これは、自然の合法的秩序および——必然の洞察にもとづいた——道徳的行動の可能性という思想であって、アインシュタインは、これを取りわけスピノーザから受け取ったのである。スピノーザにとっては、自由とは必然を洞察することなのである。

自然の秩序を賛嘆し人間の創造力を信じるということは、宇宙的宗教性の別の側面である。これは、アインシュタインにとって「科学研究の最も強力で最も高貴なばねである」。「ものすごい奮励努力ととりわけ没頭と——これなしには科学上の画期的な思想創造は成就されることができない——を推しはかることのできる人だけに」、とかれは書く、「じかの実際の生活に背を向けたそのような仕事が生まれそだってくる唯一の根源である感情のつよさを推しはかることができる。ケプラー(Johannes Kepler)とニートン(Isaac Newton)とに天体運行のメカニズムを多年にわたる孤独な勤労のなかで解きあかすことができたのについては、宇宙を支配している理性にたいするなんと深い信念が、この世界のなかに啓示されている理性のたとえわずかな名残りであってもそれを把握したいというなんとつよいあこがれが、両人のうちに生き

いきと息づいていたにちがいないことか!」。(41) アインシュタインにとって重要なのは、そのような勤労をつづけさせる力、失敗をたくさんしても探究をやめないように援助する力、である。「自分の生涯をこれに似た諸目標にささげてきた人だけが」、とかれは述べる、「この人たちを鼓舞しこの人たちに無数の失敗があってもずっと目標に忠実でいる力を与えたものはなにか、これについての生きいきとしたイメージをもっている」。

科学的世界観は、さまざまな問いに答を与えなければならぬ。むろん、わたしたちは、アインシュタインが結局のところ物質性における世界の統一「という見地」を固守しているのに賛成である。知の源泉はなにかという問いでは、かれは、創造性とは概念を相手にした自由なたわむれであると誇張しているが、これは、正しく理解すれば、認識のこみいった弁証法を指示したものと解釈できる。まちがいに批判を招くのは、世界における人間の地位にたいするかれのショールペンハウアーに傾斜した態度である。これは、なるほど人間行動の社会的決定因子を承認してはいるが、これを分析しないのである。感嘆に値するのは、かれの戦闘的ヒューマニズムおよび反ファシズムである。かれの人生にたいする態度にもろもろの幻想的要素とエリート的熟考とがなくてはならないにもかかわらず、である。社会進歩にたいするかれの立場は、社

会発展の諸傾向の科学的分析にというよりも、そのヒューマニスティックな根本姿勢のほうに規定されたものである。

この手みじかな熟考から判然とするのは、人をはげまして卓越した仕事をするようにさせるはずの科学的世界観の形成にとって、さまざまな契機が重要である、ということである。すなわち、第一に、自然・社会・意識を包括する世界の把握が重要であって、これは、因果性と法則と自由とのあいだのつながりをも、理性的なものと情動的なものとつながり・意識的なものと無意識的なものとつながりをも、同じようにつけなければならぬのである。精密自然諸科学の諸見解と、ただ行為に向けられているだけでしかし精密に基礎づけられることはできない諸社会理論の諸見解と、この両者が併存することとはありえるが、こうした事態は、「世界観の」この統一性——これは、「自然と社会・自然科学と社会科学・という」両者に特有のもろもろの差異の否定ではない——を打ちくだくものである。この統一的な世界把握をめざしてわが国でやられていることはたくさんある。このばかり、自然科学の授業がもっている活力こそ、もつとくましく活用できるものにほかならない。第二に、認識と行為との統一が大事である。アインシュタインは、自分の世界観でその行為を基礎づけた。世界観上の諸認識の伝達は、ただ知をたくわえるだけでなく行為を動機づけ組織するよう(若者たち

を」はげますはずのものなら、いつでも、社会的および個人的諸経験を一般化したものでなければならぬ。日常生活の諸経験・諸問題を否定する人は、なるほど正しい答を世界観上のものもろもの問いに与えることはできるが、しかし、世界観の分野で「青少年を」育成し教育することはできない。個人の世界観は、まず第一に、自分の諸経験を一般化したものであって、これは、世界観上の経験と理論とのあいだに溝が生じないばかりにだけ目標へ向けてつれていかれることができるのである。第三に、アインシュタインにとっては、科学上の創造性の動機づけが決定的に重要な役割を演じている。「若者たちの心のなかに」新しい認識をもとめるファウスト的衝動をどのように呼びさますかは、まったく正当な問いである。もしだれかに或る目標を達成するためにもろもの困難を克服させようとするのなら、そのときにはこの人は、適時に問題に立ち向かわせられ、その知を決断をくだすなかで実地にためし、実践上あるいは理論上の論拠が自分を論破するまでは頑固に自説を擁護することをおぼえなければならぬ。批判的な問題意識が、構成的・創造的活動を前向きに鼓舞する世界観の基礎である。

アインシュタインの宇宙的宗教性は、そのすべての肯定的および否定的側面とともに、こうして、ただ科学的分析にかけられるだけではなく、いやおうなしにわたしたちに、アイ

ンシュタインがその世界観で自分に答を出したもうもの問いにどのように世界観のうえで始末をつけるのか、深く考えさせる。このように、アインシュタインは、この点でも、くりかえしあらためてわたしたちを刺激して、世界観上・認識論上・方法論上の原則的な諸問題について深く考えさせるのである。

- (1) Vgl.: M. Born/L. Infeld: *Erinnerungen an Einstein*. Berlin 1967; Ph. Franck: *Einstein. Sein Leben und seine Zeit*, München/Leipzig/Freiburg/Berlin 1949; F. Hemeck: *Einstein und sein Weltbild*. Berlin 1976; B. G. Kusnezow: *Einsteins Leben-Tod-Unsterblichkeit*. Berlin 1977; W. I. Lwow: *Albert Einstein. Leben und Werk*. Leipzig/Jena 1957; *Relativitätstheorie und Weltanschauung*. Berlin 1967
- (2) Vgl.: P. Jordan: *Einsteins physikalisches Lebenswerk*. In: *Physikalische Blätter*. Nr. 7/1956. S. 292
- (3) B. Russell: *Albert Einstein*. In: *Die Kultur*. Nr. 49/1954/55. S. 15
- (4) E. Lehn: *Nach Albert Einsteins Tod*. In: *Die Drei*. Nr. 5/1955. S. 219
- (5) K. Port: *Albert Einstein gestorben*. In: *Die Pforte*. Nr. 68/1954/55. S. 491
- (6) Vgl.: G. Klaus: *Vorwort zu: R. Garand: Die materialistische Erkenntnistheorie*. Berlin 1960. S. XII f.
- (7) Vgl.: W. I. Lenin: *Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus*. In: W. I. Lenin: *Werke*. Bd. 33. Berlin

1962. S. 218 f.

(∞) A. Einstein: *Mein Weltbild.* (West-) Berlin 1956. S. 39

(∞) *Ebd.* S. 38

(∞) Ph. Frank: *Einstein, Mach und der logische Positivismus.* In: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher.* Stuttgart 1951. S. 183. (∞) Einstein, P. A. Schilpp 爱因斯坦, P. A. Schilpp The Library of Living Philosophers 爱因斯坦, P. A. Schilpp *Albert Einstein: Philosopher-Scientist,* New York, 1949 爱因斯坦, P. A. Schilpp

(∞) Vgl.: A. Einstein: *Autobiographisches.* In: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher.* S. 8

(∞) W. Heisenberg: *Physik und Philosophie,* (West-) Berlin 1959. S. 65

(∞) Vgl.: P. Feyerabend: Brief an den Verfasser vom 21. Januar 1977

(∞) Zit. nach: J. Wiekert: *Albert Einstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Hamburg 1972. 231

(∞) Vgl.: *Ebd.* S. 24 f.

(∞) *Ebd.* S. 22 f.

(∞) Vgl.: G. Mayer: *Friedrich Engels.* Haag 1934. S. 553

(∞) Vgl.: A. D. Alexandrow: *Philosophischer Gehalt und philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie.* In: *Philosophische Probleme der modernen Naturwissenschaft.* Berlin 1962. S. 81 ff.; H. Hörz: *Materiestruktur.* Berlin 1971. S. 293 ff.

(∞) J. Lenz: *Relativitätstheorie und dialektischer Materialismus.* In: *Die Rote Fahne* vom 14. März 1929. Beilage

(∞) *Ebd.*

(∞) A. Einstein: *Autobiographisches.* A. a. O. S. 6

(∞) Vgl.: H. Hörz: *Erkenntnistheoretische Bedingungen und Implikationen des wissenschaftlichen Schöpfungstums.* In: *DZfPh.* Heft 3/1975. S. 367

(∞) A. Einstein: *Autobiographisches.* A. a. O. S. 4

(∞) *Ebd.* S. 3

(∞) *Ebd.*

(∞) Vgl.: H. v. Helmholtz: *Philosophische Vorträge und Aufsätze.* Berlin 1971. S. 11 f.

(∞) Vgl.: H. Hörz: *Spiel mit Andlogien.* In: *Spektrum.* Heft 9/1976. S. 18 ff.

(∞) A. Einstein: *Autobiographisches,* A. a. O. S. 3

(∞) *Physiker über Physiker: Wahlvorschläge zur Aufnahme von Physikern in die Berliner Akademie 1870 bis 1929 von Hermann v. Helmholtz bis Erwin Schrödinger.* Berlin 1975. S. 202

(∞) A. Einstein: *Bemerkungen zu den in diesem Bande vereinigten Arbeiten.* In: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher.* S. 506

(∞) A. Einstein: *Autobiographisches.* A. a. O. S. 32

(∞) M. Born: *Physik im Wandel meiner Zeit.* Braunschweig 1958. S. 228

(∞) P. Jordan: *Albert Einstein—Sein Lebenswerk und die Zukunft der Physik.* Stuttgart 1969. S. 269 f.

(∞) A. Einstein: *Bemerkungen zu den in diesem Bande*

- vereinigten Arbeiten. A. a. O. S. 507
- (35) *Ebd.* S. 501
- (36) Vgl.: W. Ebeling: *Strukturbildung bei irreversiblen Prozessen*. Berlin 1976; H. Hörz: *Natürliche Evolution und philosophische Entwicklungstheorie*. In: *DZfPh*. Heft 6/1978
- (37) Vgl.: H. Hörz: *Materiestruktur*. S. 63ff.; 75 Jahre Quantentheorie. In: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften der DDR*. Nr. N 7/1977
- (38) Vgl.: A. Einstein: *Bemerkungen zu den in diesem Bande vereinigten Arbeiten*. A. a. O. S. 507
- (39) Zit. aus: A. Sommerfeld: *Albert Einstein*. In: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*. S. 40
- (40) A. Einstein: *Mein Weltbild*. S. 16
- (41) *Ebd.* S. 17
- (42) *Ebd.* S. 18

(あきほ みのも 東京都立大学・哲学)

唯物論研究 第4号

〈予定〉

特集●世界史の現段階

- 世界史の現段階とマルクス主義
- 人類における核問題
- 資源Ⅱエネルギー問題
- 社会主義と現代国家
- 発展途上国と非同盟運動
- 現代の変革主体
- 宗教と平和
- 転換期における文化の様相
- 生命と現代の科学・技術
- ▼批判と討論／実践的唯物論をめぐる
- ▼現代科学と唯物論／精神医学
- ▼唯物論史研究／朝鮮近代思想史
- ▼海外事情紹介／マルクス・レーニン主義研究所
- ▼日本における唯物論研究の動向／エッセイ／読書ノート／他

ヘーゲルとヘルダーリン

照井 日出喜

Denn wer den Besten seiner Zeit genug
Gethan, der hat gelebt für alle Zeiten.

—— Schiller “Wallenstein”

ヘーゲルとヘルダーリンとの思想は、あらゆる卓越した思想がそうであるように、彼らの持つ強烈な歴史意識と政治性——したがってまた、ある意味ではほとんど実践的な志向と——いい——とに支えられることによって、その形成がなされた。その際、彼らの思惟の根底にあって、彼らの全世界観を生み出した問題意識が何であったのかを探り、かつ、こ

のことを通じて、哲学と歴史的過程との関わりという問題を考え、したがってまた、ある意味では、哲学思想一般の成立根拠そのものを、一七九〇年代のヘーゲルとヘルダーリンとをいわば媒介として問おうということが、さしあたってのわれわれの課題である。すぐれた哲学思想の生命は、その鮮烈な、自らの時代の魂を根底から引っつかんだ問題意識にこそ存在する。その場合の「時代」が不幸にして惨めな敗北の時期であろうとも、もしくは輝かしいと同時に苦渋にみちた変革の時期であろうとも、このことに変わりはない。そしてこのような質の高さを持つ問題意識こそが、時代性という特殊

なものによって規定されつつ、しかしまた、まさにこの時代性によってのみ思想というものの持つある種の普遍性を獲得し得るのである。なぜなら、そうした問題意識は、その時代の苦悩を、それゆえまた内包する諸矛盾をなんらかの形で觀念化＝抽象化しつつ、しかもなおこのことを通じて、その時代への最も先鋭な、最も先進的な批判をも必然的に自らの内にはらんでいるからである。

一七九〇年代のヘーゲルとヘルダーリンとの思想形成は、究極においては、ドイツ古典思想の一契機をなすドイツ觀念論の内部における主観的觀念論から客観的觀念論への移行、という脈絡のもとでとらえられなければならないのであるが、このことはまた同時に、この移行が必然的なものとなった諸状況そのものをも視点として含まなければならないということとも意味する。彼らの思想の持つある種の悲劇性が、まさしくその時代の背負っていた悲劇性に裏打ちされたものであり、のみならず、こうした悲劇性の内にこそ卓越性が存在し得たというパラドックスが明らかにされなければならない。すなわち、この時期にあつて、社会変革への渴望と幻滅との双方の間を激しく揺れ動いた最も先進的な頭脳の思惟と、そうした歴史的な諸条件のもとで、そしてまた、その諸条件を本質的な成立根拠として生成してくるカント・フイヒテ的な主観的觀念論への批判、およびその結実としての客観的觀念

論のドイツ古典思想の中での形成との連関がとらえられなければならない。

ドイツ古典哲学が、単に哲学史という側面においてのみならず、とりわけ当時の文学的・美学的な諸領域との関係においても把握されなければならないことは、すでに強調されたところである。もとより、こうした関係を見ずには、たとえばシェリングやヘーゲルにおける芸術の役割の位置づけが充分に理解されるはずはなく、かつ、当時の先進的な諸頭脳を思想上の格闘へと追いやった精神的状況が明らかになるはずもないであろう。傑出した詩人は常に、自らを取り巻く社会状況・思想状況との真摯な関わりあいの中でその諸作品を創造し、しかもそうした創造活動を一つの契機として、逆にまた思想状況に対してそれを変化させていくのであり、その意味においては、形態こそ異なれ、哲学者と本質的に相違するものではあり得ない。したがってまた、広義の思想上の高揚期——これはもとより社会的な諸条件一般の急激な変化を前提するものであるが——にあつては、芸術と哲学とは、まさしくあいだをさえて時代に向かって挑戦するのである。

(1) Manfred Buhr/Gerd Irritz, "Der Anspruch der Vernunft", Teil I, Berlin 1968, 24-26; Georg Lukács, "Der junge Hegel", Suhrkamp-Verlag, 1973 における諸論点を参照。

近代市民社会の持つ思想史上の特質の一つは近代的な個人というものの理論的な確立にあるのであるが、これは、きわめて一般的にいえば、中世的キリスト教的な世界観に対する批判とその克服という過程をも意味する。⁽²⁾ 緩慢ながらも進行的であった中世的諸関係の変質、イギリス、アメリカをはじめとする諸国家におけるブルジョア革命の成功とそれを契機とするイデオロギー状況の展開とは、一八世紀末期のドイツにおける思想状況に対しても決定的な影響を与えぬわけにはいかなかった。⁽³⁾ とはいえ、もとよりその影響の範囲と様式との相違は時期的に見ても存在しており、かつ、そうした影響との関連において形成される諸思想の性格も、錯綜した諸形態を持つものであったことは明らかである。個人の自我、したがってまた個人の自由を基本原理としながらも、ドイツ思想史は当時にあつては、二つの大きな潮流——すなわち、カント・フヒテへと連なる、理性の自律の徹底した強調を理論化しつつも、他方、まさにその前提の上に二元論的・形式主義的傾向をも内化させてしまう系譜と、レッシンダ

ーヘルダー・ゲーテと連なる汎神論的・一元論的な系譜とが共存し、相互に働きかけあい、批判・反批判を繰り返しながら進展するという、一つの総体的な状況が出現する。一般的には、こうした二つの傾向はドイツ啓蒙主義が全体として持っていた性格に内在するものであった。⁽⁴⁾

一七七〇年代末期から八〇年代に入ると、個人の尊厳の確立を目ざす人間主義（人間性 *Humanität*）の理想は、さまざまな戯曲等においてもいっそう具体的かつラディカルな形をとって現われる。「シュトルム・ウント・ドランク」期を中心とするゲーテやシラーの諸作品は、いずれもそうした激越な内容を持つものである。たとえば『たくらみと恋』においては、国家機構と個人の存在との矛盾、貴族階級と平民階級との矛盾、ドイツの一小邦の持つ固陋性と売国性、政治権力とその取り巻き連との腐敗と怒意、といったものが、国家の持つ強制力のもとで個人が破滅していかなばならぬ悲劇の中で鋭く告発される。この時期にあつては、個人の自由の問題が社会体制・国家とのいっそう直接的な関連性においてとらえられるようになるのであり、そしてまたこのことを通じて、啓蒙主義の持つある種の不自然性（たとえばカント流の厳格主義）に対する批判（および時としては嘲笑）としての「自然的人間性」（*natürliche Humanität*）の主張——すなわち人間的な感情の持つ威力を高く掲げる主張が前面に打ち

出されることとなる。こうした、現実に生き、活動する諸個人の強調は、逆にまた、個人の活動性を抑圧するものへの弾劾をも強めることを必然的なものとしたのであり、こうした背景があったからこそ、八九年のフランス革命が、あれほどの感激をもってドイツの先進的な人物たちに迎えられたのである。ヘーゲルやヘルダーリンが彼らの活動を開始するのは、まさにこうした時期においてである。

2

一七九〇年代のヨーロッパにおいては、フランス対プロイセン・オーストリアという対立が、ほとんどまったくそのまま国際的な階級諸関係における闘争——すなわち革命対反革命の闘争の主要な現象形態をなすものであった。⁽⁵⁾

すでに八九年にはトリエール、ボッパルト、ケルン等々のドイツ諸邦の諸都市においても——個別的かつ散發的ではあったが——蜂起が発生し、翌九〇年にはザクセン地方でかなり大規模な農民蜂起が起こった。ドイツの知識人たちははじめとする人びと——この中には、もとよりヘーゲルやヘルダーリンも含まれるのであるが——のフランス革命への熱烈な共感⁽⁶⁾は、単に対岸の大事件に対する共鳴にとどまらず、ドイツ諸邦自体における諸矛盾の噴出という事態が根底にあったからこそあり得たと考えられよう。

Froh und göttlichgroß ist deine Kunde,
Königin! dich preise Kraft und Tat!
Schon beginnt die neue Schöpfungstunde,
Schon entkeimt die segenschwangre Saat:
Majestätisch, wie die Wandelsterne,
Neuerwacht am offenen Ocean,
Strahlst du uns in königlicher Ferne,
Freies kommendes Jahrhundert! an.

(⁽⁷⁾)
("Hymne an die Freiheit")

九二年に入ると、フランスに対するプロイセン・オーストリア(およびロシア)の軍事的干渉は露骨な形態をとることとなる。ヘルダーリンは同年六月一九(二〇?)日の妹宛ての手紙で、オーストリアに対するフランス軍の勝利を切望する旨を書き記す。⁽⁸⁾フランス軍は一度はオーストリア軍に屈したものの、フランス国内のロベスピエールをはじめとするジャコバン派は攻勢に転じ、立法議会は七月一日、有名な声明『祖国は危機にあり』を発表し、民衆は決起して国王を捕虜とした。革命軍の進撃は続き、約一万五〇〇〇名の内のはぼ三分の二が志願兵であるという、祖国と革命を守る意気に燃える軍隊のもとで、九月二〇日、ヴァルミーでフランス軍は決定的な勝利を得る。「ここから、そしてこの日から、世界史の新しい時代が始まる」と述べたのは、反仏連合軍に随

行していたゲーテであつた。⁽⁹⁾

さらに一〇月二日にはマインツ、二三日にはフランクフルトが占領された。ヘルダーリンは母宛ての十一月の手紙の中で、「もしも必要であれば、祖国のために財産と血とを犠牲にすることは美しく、また偉大なことです……」と書き、さらに、「感動的で美しいことは、マインツ近くのフランス軍には——これは私が確実に知っていることなのですが——一五〜一六歳位の一連の少年たちが加わっているということです⁽¹⁰⁾」と書いた。ルソーの『社会契約論』からの一節を冒頭に掲げた“Hymne an die Menschheit”で以下のように謳ったヘルダーリンにとっては、フランス軍への共感は当然のことであつた。

Schon fühlen an der Freiheit Fahnen

Sich Jünglinge, wie Götter, gut und groß,

Und, ha! die stolzen Wüstlinge zu mahnen,

Bricht jede Kraft von Bann und Kette los;

フランス軍の進攻のもとに、ドイツ諸邦においても再び民衆運動が燃え上がる。ライン地方の多くの農村において農民が蜂起し、封建的土地所有を自らのもとに分割し、九三年の三月一四〜一五日には三二に及ぶ村落共同体がフランス共和国に自発的に編入した。この時期において最も象徴的な事件は、九二年のフランス軍によるマインツ占領から翌年三月の

マインツ共和国の成立、および七月末の陥落という一連の経過である。これは、ドイツの地における最初の民主主義的な共和制の成立を意味するものであると同時に、その敗北は必要な諸条件の欠如を明白に示すものでもあつた。すなわち、九三年三月一七日にはライン・ドイツ国民議会が召集され、翌一八日にはマインツ共和国の成立が宣言され、さらに二一日には革命フランスへの加入（併合）が声明として発せられた。こうした一連の措置は、反革命諸勢力の攻撃に対抗してこの新生共和国を防衛するうえで、客観的には唯一の現実的な可能性を示すものであるとともに、革命の全ヨーロッパにおける勝利という、いわば世界的な勢力諸関係の転回に期待をかけるものでもあつた。しかし、マインツは約三ヵ月に及ぶ戦闘の末に七月二三日には降伏し、ジャコバン派は徹底的な弾圧を受け、投獄される。

この革命的過程における代表的な指導者は、若きヘーゲルに対しても影響を与えた哲学者であり、文化史家、探險家でもあつたゲオルク・フォルスターであつた。啓蒙主義の志向したさまざまな理想が、実は、政治的・革命的な実践によってのみその実現のための諸条件が形成され得る、ということ⁽¹¹⁾を把握した点で、啓蒙主義の延長上にあつてしかもなおそれを克服した理論上の発展が、フォルスターにおいて体现されている。

「自由と平等」を掲げた民衆の運動は、しかし単にライン地方にとどまらず、ブレーメン、ニュルンベルク、シュトゥットガルト、ハンブルク、といった諸都市においても進行した。後進地域であったプロイセン地方にあってさえも、グーッヘルに対する農民一揆が相次いで発生した。

こうした政治的な高揚期を背景として、現実に対して働きかけ、変革する主体としての人間が、——それぞれの理論上の立場の相違はあるとしても——この時期にあっては眉目の本質的な課題として提起され、人間的なもの⁽¹⁴⁾の人間性に関する、したがってまた人間の自由の本質的な内容に関する理論のおよび美的な把握が問題として設定されるようになる。しかもその「人間的なもの」は、複雑な諸形態をとりつつも、基本的には、社会的・人倫的 (social) なものとの連関がいつそう強化されて、それゆえ本質的には啓蒙主義を止揚した⁽¹⁵⁾ものとして、「人倫的な人間性」(“sittliche Humanität”)として現われてくるのである。ヘーゲルにあっては後に現われてくる啓蒙主義への批判は、こうした精神史的な環境においてのみはじめて正当に理解せられるであろう。

3

ヘーゲルがこの時期——九三〜九四年頃——ベルンで考察した理論的水準は、もとより、たとえば同時期のシラーとい

った人物に比べれば不十分なものではあった。彼は執拗に宗教に関する問題について書き散らす。とはいえ、彼にあっては、人間の問題としての宗教と、「実定性」⁽¹⁶⁾「教義の問題としての神学とは、まさに対立する両項としてとらえられる。すなわち、神学が悟性に関する事柄であり、「客観的な宗教に属する教義」⁽¹⁵⁾に関するものであるのに対し、宗教はそれ自体としては「主観的な宗教」としてのみ価値を持つのであり、「心情の事柄」⁽¹⁶⁾であり、「実践理性の要求によって関心がもたれる」ものである。こうした展開を基礎づけているのは、感性は理性や自由とともに前述の人間的なものを形成するのであり、かつ「人間のあらゆる活動と努力とにあって主要な要素をなすもの」⁽¹⁷⁾であるとする主張であり、こうした前提のもとで、主観的な宗教こそは他ならぬ人間の「感覚と行為においてのみ発現」⁽¹⁸⁾され、したがって「感性的な人間にあっては、宗教もまた感性的である」⁽¹⁹⁾ことが強調される。最も人間的なものとしての感性を提起し、それに宗教(主観的な宗教)を引きずり込み、感性的「人間的な宗教を根拠づけることが意図されると同時に、その対立物としての神学『教義』教会を断罪するのである」⁽²⁰⁾。種々の宗教がそれぞれの特異性を持つことは当然であるが、宗教の本質を人間性へと還元しようとする場合には、逆に、種々の宗教の根底にある核心を析出することが課題となる。そうした核心を展開させることを

通じて、ヘーゲルは「道徳性一般の促進」⁽²¹⁾を宗教の目的としてとらえ、かつ、いわゆる民族宗教を提起しようとする。こうした「道徳性一般の促進」がどのような意義を持つて構想されていたのかを、われわれはヘルダーリンの一七九五年一月二六日付のヘーゲル宛ての手紙の中で知ることができる。

「僕はすでに長い間国民教育（Völkserziehung）の理想について考えているが、君はちょうどその国民教育の一部分、すなわちその宗教に関する部分について深く研究している（後略）」。国民（民族）の主體的な形成のための唯一の手段として「民族宗教」が構想されたというよりは、むしろその一環として考えられていたということであり、そしてここにおいて、たとえばシラーの「美的教育」との思想上の總体的連関が浮かび上がってくる。「宗教か芸術か」といった機械的な二者択一ではなく、「人間的なもの」「人間性の実現に向かつての、さまざまな分野における理論上の格闘こそが特徴的であったのである」。

この時期のヘーゲルがシェリングに宛てて「理性と自由」とを共同のスローガンとして確認し、「目に見えぬ教会」を掲げるといふ状況は、前述の文脈からすれば必然的であった。もっとも、彼は現実の持つ威力をまだ充分には思い知らされてはおらず、したがってなお、「カントの体系とその最高の完成から」「ドイツにおける革命」を期待していた。⁽²⁴⁾同

時にまた、彼にあっては、「あらゆる哲学の最高の到達点」たるフィヒテからの強烈な印象の存在が明らかである。人間の尊厳をいかに理論づけるかを志向し、理性的存在者としての人間の能力の極限を問うフィヒテ哲学に対して、彼は時代の哲学的表現を見出し、そこに自らの期待と願望とを投影する。

こうした時代感覚の鋭敏さは、もとよりヘルダーリンにあっても明白である。すでに九三年秋の弟宛ての手紙の中で、彼は次のように書く。「僕は来たるべき諸世紀の世代を愛する。なぜなら、われわれの子孫がわれわれよりもより良くなるであろうということ、自由がいつかは来るに違いないということ、そしてまた美徳が、神聖で暖かさを与える自由の光の中では、専制主義の氷のように冷たい地帯よりもいっそう栄えるであろうということ——これが僕の最も幸福にみちた希望であり、僕をとらえ、力強く活動させている信仰なのだ。われわれはすべての人びとがより良き時代のために活動している時期に生きている。啓蒙のこれらの萌芽、個々人の人類の形成（Bildung）を目ざしてのこれらの静かな願望と努力とは、やがて広まり、強化され、そしてすばらしい果実を結ぶこととなるう」。⁽²⁶⁾ここには、ヘルダーリン自身が記しているように、シラーの『ドン・カルロス』第三幕第一〇場、マルキ・フォン・ボーザとフィリップ二世との緊迫した場面

が反響している。そのシラーを通じてイエナに赴いたヘルダーリンは、九四年以降、ゲーテ、ヘルダー、フィヒテといった人びとに接する機会を得るのであるが、友人ノイフアーに宛てて「フィヒテは今やイエナの魂だ」と書き、その感激を吐露する。彼のフィヒテへの傾倒は、とはいえ決して盲目的なものではなかった。九五年一月には、彼はヘーゲルに宛てた手紙の中で、フィヒテにおける独断論(Dogmatismus)の傾向について言及し、フィヒテが「意識の事実(Faktum)」を理論において超えようとしている」のであり、かつ、「従来の形而上学者たちが世界の現存を超えようとした時よりもいっそう超越的である」と、その方法を批判する。フィヒテにおける「意識」は経験的なものからは分離されたところにその基礎を持つものであり、こうして、「超越的な」意識の展開は、必然的に、二元論的な主観主義としてその本質を示すことになる。まさしく「客体なしの意識」⁽²⁹⁾を指定せざるを得なくなるのである。

4

自由という主観性の原理を掲げ、そこから体系を構築しようとする理論的試みへの異議申し立ての基盤は、客観的に見れば、すでに現実の政治過程の中に存在していたといってい

み現われたわけでは決してなかった。九三年には革命フランスはほとんど全ヨーロッパを向こうにまわして戦闘を展開しなければならず、ここに、急進的なジャコボン派が権力を奪取し、反革命諸勢力を弾圧しながら、徹底した闘いを推進する必然性が生まれた。ロベスピエールをはじめとする独裁政治が、この過程で生成してくる。軍事上の諸機関の改革が断行され、それによって、九三年の終わりまでには全フランスが解放され、翌九四年六月にはフランス軍はオーストリア・イギリス・オランダの連合軍を破り、こうして、ジャコボン派の独裁政治は対外的な任務を果たし終える。しかしながら、当時の多くのドイツ——それでもちろんドイツに限らぬであろうが——の先進的な人物たちにとっては、このような客観的な政治過程における必然性よりも、自由と平等と人権というフランス革命およびそのもたらした国際的な運動の理念には背反する、フランス国内での革命対反革命の、そしてまた革命勢力内部における闘争の生み出した諸結果の苛酷の方が、より強く意識されることとなる。——九三年六月二日のクーデターでは多数のジロンド派の指導者たちが逮捕・処刑され、九四年三月二四日にはエベール派、同四月五日にはダントン派が処刑された。ジャコボン派は、こうして自らの主體的な基盤を切り崩すとともに、他方では、前述の対外戦争の勝利によって客観的な存在理由そのものをも失いつつあ

た。七月二十七日、反ロベスピエール派は攻勢に転じ、翌日、ロベスピエール派の処刑が執行される。——ヘルダーリンもヘーゲルも、フランス・ジャコバン党の指導者たちの死に対してはきわめて冷淡であり、いわゆる「ジロンド」的な発想を示しているように見える。⁽³⁰⁾

しかしながら、九四年七月二十七日のいわゆる「テルミドールの反動」は、実は後のドイツにおける革命運動全体に対しても重大な意味を持つものであった。それまでの革命を維持するための戦争から、大ブルジョア独裁を基礎とした征服・侵略戦争へと、その性格がフランスの側から変化をきたしていくのであり、そしてこれが、九〇年代後半のドイツの政治状況と、それを多かれ少なかれ軸として展開される理論上の模索とを規定していくことにもなるのである。

九三〜九四年に書かれた『人間の美的教育に関する書簡』においても、われわれはシラーの叙述の中に、すでにある種の諦観を認めることができる。彼は、人間性の失ったその尊厳は「芸術が救い出し、維持した⁽³¹⁾」ととらえるのであり、したがってまたそこには、政治的なものによってはどう也得られぬであろうものを、美的芸術によって、さらにより普遍的には人間における美的なものによって獲得すべきであり、しかもそれ以外のものによっては不可能であろうという絶望感があった。しかしまた逆に、まさにそれゆえにこそ、人間の

なものの内実を考察し、それを通じて、いわば「あつてはならぬはずの現実」に「あるべきはずの美的な人間像」を対置し、しかもなお、後者に客観的な根拠を求めようとする理論上の進展を果たす、というパラドシカルな様相を呈するところにもなるのである。すでにシラーは、美学上の諸観点からではあるが、カントから出発しつつもカントの主観性の原理を克服し、美の客観性を証明しようとする思考様式を、この時期にあつて展開する。⁽³²⁾ 九五年八月三日のフィヒテに宛てた手紙においても、彼はフィヒテとの原理上の、そしてまた感覚自体の相違に関して明言するのであるが、彼における客観主義は、ドイツ古典思想の展開過程の中でも重要な位置を占めるものであった。⁽³⁴⁾ 九六年三月二一日付のフンボルト宛ての手紙では、彼は次のように書く。「わたくしはかつて、たとえばポーザやカルロスにおいて、欠如している真実性 (Wahrheit) を美的な理想性 (観念性) (schöne Idealität) によって補完しようとしたのですが、このヴァレンシュタインにおいては「真の生活原理を自らの内に持つ彼において、一つの劇的な意味で壮大な性格を純粹にリアリストティックな方法において示す」ということ「を試みようと考えており、そして欠如している理想性 (すなわち情感的な理想性ですが) を赤裸な真実性によって補完しようと思ひます⁽³⁵⁾」。シラーのこの特徴的な真実性と理想性との対置、およびその上述の「逆

転」こそは、基本的には、九〇年代後半の思想状況全体を浸透していくような性格を持つものである。すなわち、この時期にヘーゲルやヘルダーリンが次第に形づくっていく思考様式は、シラー的な美的世界観とフィヒテ的な主観の原理という、相互にきわめて異質的なものを本質的に持つ二つのものが、矛盾をはらんだ調和の中に結合した状態をその基盤に持っていたが、ここから以下のような哲学的諸カテゴリーに関する考察が生まれてくる。ヘルダーリンの九五年四月初旬に書かれたとされる断片『判断と存在』は、そうした試みの一つである。——「判断は、最も高くかつ最も厳密な意味で、知的直観において最も密接に結合されている Objekt と Subjekt との根源的な分離 (ursprüngliche Trennung) であり、すなわち、それによって初めて Objekt と Subjekt が可能となるような分離なのであるが——根源・分割 (Ur-Teilung) である」。「存在は Subjekt と Objekt との結合を表現する。Subjekt と Objekt とが絶対的に、それゆえ単に部分的のみではなく結合しており、したがってまた、分離されるべきものの本質を損うことなくしてはなんらかの分割が意図されることはないような状態で結合しているところにあつて、そしてまたそこにおいてのみ、単なる存在 (Sein schlechthin) に関して語ることができるのである——ちょうど知的直観においてそうであるように」。

ヘルダーリンがこうした諸カテゴリーの規定をめぐって苦闘し、ヘーゲルがカントをイエス・キリストに乗り移らせて定言的命法を説教させていた(『イエス伝』——ヘーゲルの意図がどこにあつたかについては、すでに見た通りであるが——当時、フランスおよび他のヨーロッパ諸国における革命運動にとつては有利な情勢が展開していた。九五年四月、プロイセンはバーゼルでフランスとの間に講和条約を結ぶが、これはこの時点でのフランスの勝利を意味しており、これに伴って、ヨーロッパ各地の民主主義運動が進展し、当然のことながら、ドイツの各地においても革命的運動はその発展を可能にした。こうした状況を背景とする高揚した空気を、われわれは、九五年三月に南ドイツで急進的な学生たちの間で流布された『ドイツ青年に告ぐ ("An die deutschen Junglinge!")』というきわめて感性的な文書において読み取ることができる。「われわれは自由への感情を失つてはいない! マイノンツヘ向かえ! そこそがわれわれの集合の場なのだ。ソパと武器とを、われわれが暴君どもを打倒するためのパンと武器とを、われわれは見出すであろう」(中略)。「ドイツの暴君どもは滅びなければならない——彼らの打倒の時はず近づいた……」(中略)。「ドイツの祖国への自由、しからずん

ば死を！」⁽³⁷⁾

九五年末にヘルダーリンはフランクフルトへと向かうのであるが、この時期の楽天的な理想主義を支えていたのは、自由の実現への期待感を可能とした社会状況であったといっているであろう。九六年二月二四日のニートハンマーへの手紙の中で、彼はシラーとフィヒテとの双方を基礎とした哲学書簡を書く意図を明らかにする。「哲学書簡において、僕は、われわれがその中で思考し、かつ存在している諸分離を解明する原理を見出そうと意図しているが、この原理は、しかしまたさらに、矛盾 (Widerstreit) を、すなわち Subjekt と Objekt との間の、われわれの自我 (Selbst) と世界との間の、そしてまた理性と啓示との間の矛盾を、理論的に、知的直観において、われわれの実践理性の助けに頼ることなく消滅させるような能力を持つものである。実践理性のかわりに、われわれは美的感覚を要するのであり、僕はこの哲学書簡に『人間の美的教育に関する新書簡』と命名しようと考えている。さらにまたそこでは、僕は哲学から詩と宗教へと至るであろう」⁽³⁸⁾。意図された『新書簡』は完成されなかった——しかしながら、その意図をほぼ実現したかに見える論述を、われわれは『ヒューリオン』最終前稿の「序言」において見出すことができる。矛盾 (Widerstreit) の消滅への志向は——もとよりその際には「分離」「分裂」が支配する現実

における原理自体を説明しなければならぬのは当然である——「⁽³⁹⁾一つの、無限な全体」へと人間と自然とが合一することを意味し、そのための理論的な前提となるものは、本来この一つの全体——一にして全なるもの——を実現し得ていた世界の存在への確信であり、したがってまた特殊的にはギリシア的なものへの憧憬であり、「詩的なもの」「調和的なものを理想として把握することに他ならない。この合一の状態こそが美であるが、しかしこの合一は、そのものとしてただちに獲得されるものではない。「われわれの知識も行為も、現存在のなんらかの時期に、あらゆる矛盾が終熄し、全 (alles) が一 (eins) であるところに到達するものではない。確定的な方向は非確定的な方向と、ただまったく無限の接近において合体するのである」⁽⁴⁰⁾。美的な調和を実現することへの無限の過程を通じて、「美が女王である新しい王国」⁽⁴¹⁾、すなわち人間の理想が現実のものとなるような人間と自然との合一の状況を形成していくであろう、という期待感が、『ヒューリオン』最終稿においても、「すべてが根底から変えられなければならない」⁽⁴²⁾ 人間性の根源から新しい世界が芽吹かなければならない！」という表現に若々しく響き渡っている。

ヘーゲルの筆蹟によって残されているとされる断片⁽⁴³⁾『ドイツ観念論の最古の体系計画』は、以上のヘルダーリンの諸論点との連関において考える時、彼らのこの時期の問題意識を

より鮮やかに浮き上がらせるものである。

形而上学との連関における倫理学——というよりも、ここでは全形而上学が道徳に属するものとなるという見通しが立てられるのだが——の強調は、フィヒテにおける実践的な要請と重なりあうものであるが、引き続き形而下学（自然学）^{フアイネイク}の意義の提起は、フィヒテに対する（特にシェリングにおける）批判を内包させている。自由と国家とに関する以下の部分には、先に見た政治的パンフレットを想起させるような論調を聞くことができる。「自由の対象であるもののみが理念なのだ。したがって、われわれは国家を越えなければならぬ！——なぜなら、あらゆる国家は自由な人間を機械的な歯車装置として取り扱うのである。しかしそうであってはならぬのであり、したがって国家は自らの存在を熄⁽⁴⁵⁾まねばならぬのである」。シラー・ヘルダーリンの諸論点において見た美的世界観が最も鮮明に現われるのは以下の部分である。「理性がすべての理念を包摂するような、そうした理性の最高の行為は一つの美的な行為であり、そして真理と善とが、ただ美においてのみ同胞となるのだということを、私は確信する。哲学者は詩人と同じように美的な力を備えていなければならぬ。美的感覚（ästhetischer Sinn）の欠如した人間こそはわれらが訓話学哲学者たちである。精神の哲学は一つの美的な哲学である」。詩は、「より高い尊厳を得ることとなり、そし

て最終的には再び、詩がかつて最初にそうであったもの——すなわち人類の教師となるであろう。「詩作芸術のみが、すべての他の諸科学と諸芸術よりも生き延びるのである」⁽⁴⁶⁾。先に見た『ヒューペリオン』最終前稿序言の主張が、ここにおいてもほぼそのままの形で現われており、真理（知識）、善（行為）が美においてのみ調和するという発想はまったく同一である。さらに宗教に関する部分には、明らかにヘーゲルの反神学的な諸論稿の内容が、しかも特に、国民教育の一構成部分としての宗教が持つべきとされる感性的なものに関する分析が、その痕跡をとどめている。すなわち、感性的な宗教から「新しい神話（Mythologie）」を導き出し、これを通じて、民衆に対して哲学＝諸理念を理解可能なものとし、そして民衆自身が理性的な存在者へと自らを形成する、という構想である。哲学から詩作芸術を経て宗教へ至る、という展開の仕方は、前述のヘルダーリンの計画した『新書簡』と一致している。

もとより、「国家の超克」というきわめて急進的な志向が一つの壮大な幻想として破産していくのを、ヘーゲルもヘルダーリンもやがて目のあたりにしなければならなかった。とはいえ、こうしたユートピア的な論点は、シラーの前述の「諦観」を根底に持つ非政治的——もしくはほとんど反政治的な傾向への批判をも内包するものであった。⁽⁴⁷⁾

こうして、この『体系計画』は、シラード的なものとなつて、
 テ的なものとの独特の合体を基礎とはしながらも、同時にそ
 た、その双方に対して批判的克服をなしていく諸要素をも含
 んだ、一つの象徴的な様相をみこしてゐるのである。

- (2) Vgl. H. A. Korff, "Geist der Goethezeit", Bd. I, Leipzig 1957, S. 15ff.
- (3) Vgl. Gerhard Schiffter, "Die welthistorische Stellung der bürgerlichen Revolution des 16. bis 18. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf die deutschen Territorien" in: "Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", 1973/12, S. 1456 ff.
- (4) ヲイッ啓蒙運動におよぶスプンザ主義的な潮流について
 247 A. W. Gulyga, "Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts", Berlin 1966, S. 28ff. 29分をみよふ
 290
- (5) 以下、歴史上の諸事項について、Jochim Streisand, "Deutschland 1789—1815", Berlin 1973; Heinrich Scheel, Jakobinische Flugschriften aus dem deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts", Berlin 1965 221以下について
 290
- (6) たとえば、彼らと同郷の詩人シェヴァーブの回想を参照
 ["Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen" (Hrsg. von Günther Nicolin), Berlin 1971, S. 167]
- (7) ヘルダーリンの詩作と政治過程との連関の詳細な展開につ
 いて、Günter Mieth, "Friedrich Hölderlin—Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution", Berlin 1978 222をみよ
 291以下が多かつたが、この連関を迫ることは論では割愛

をみよふを得なかつた。

- (8) Hölderlin, 1970, Werke, Berlin Bd. 4, S. 95.
- (9) Goethe, "Kampagne in Frankreich 1792", Werke, o. J., Leipzig und Wien (Meyers Klassiker-Ausgaben), Bd. 15, S. 305.
- (10) Hölderlin, a.a.O., S. 100.
- (11) Vgl. G. Forster, "Rede über die Vereinigung des Rheinisch-Deutschen Freistaats mit der Frankfurterrepublik", Werke, Leipzig, o. J., Bd. III, S. 621 ff.
- (12) Jacques D'Hondt, "Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens", Berlin 1972, S. 16 und 23.
- (13) Vgl. Gerhard Steiner, "Der Weg zum Revolutionär", in: Georg Forster Werke, Bd. III, S. 893 ff.
- (14) H. A. Korff, a.a.O., S. 34.
- (15) Hegel, "Fragmente über Volksreligion und Christentum", in: Werke, Frankfurt a. M., Bd. I, S. 17.
- (16) Ebd., S. 16.
- (17) Ebd., S. 10.
- (18) Ebd., S. 14.
- (19) Ebd., S. 12.
- (20) もっとも、人間的な宗教——もしくは宗教の人間化といふ
 ことに關しては、九二—九三年頃のヘルダーにおいても特徴的
 である。「なんらかの宗教が純粹であつたほど、その宗教は人
 間性を促進しなければならなかつたし、またそれを意志した」。
 「キリストが自ら持ち、かつ行なつた彼の宗教は、人間性その
 へのひびいた」 Herder, "Briefe zu Beförderung der Humanität", in: Werke, Berlin und Weimar 1969, Bd. 5, S. 100.

- (12) Hegel, a.a.O., S. 70.
- (22) Hölderlin, a.a.O., S. 180.
- (23) “Briefe von und an Hegel” (Hrsg. von J. Hoffmeister), Berlin 1970, Bd. I, S. 18.
- (24) Ebd., S. 23.
- (25) Ebd., S. 24.
- (26) Hölderlin, a.a.O., S. 111.
- (27) Ebd., S. 162f.
- (28)(29) Ebd., S. 179.
- (30) Vgl. Ebd., S. 107, S. 155; Hegel, “Briefe…”, a.a.O., S. 12.
- (31) F. Schiller, “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”, in: Friedrich Schiller, “Über Kunst und Wirklichkeit” (Hrsg. von C. Trüger), Leipzig 1975, S. 295.
- (32) Vgl. Schiller, “An Körner über die Schönheit”, a.a.O., S. 125f.
- (33) Ebd., S. 403.
- (34) 「シラーが、ドイツ・ブルジョア古典思想の運動の内部にあつて、原理的には、客観的観念論への移行を果たした最初の思想家である」。しかもこの移行が、啓蒙主義の人間性の理想の持つ限界と「カントの先験的な自由概念」との双方を乗り越えてなされた——M. Buhr/G. Irritz, “Der Anspruch der Vernunft”, a.a.O., S. 221.
- (35) Schiller, “An Humboldt über die Wendung vom Idealismus zum Realismus”, a.a.O., S. 535f.
- (36) Hölderlin, Werke Bd. 2, a.a.O., S. 364. 以下のカント
- リー規定をめぐって、この時期のヘルダーリンと後年のヘーゲルとの方法上の比較を——ただし時期上の相違等を度外視した対照が、これほどの意味を持ち得るかは疑問であるが——展開した論文として、Dieter Henrich, “Hegel und Hölderlin”, in: Hegel im Kontext, Frankfurt a.M., 1975, 469。
- (37) In: H. Scheel, a.a.O., S. 105.
- (38) Hölderlin, Werke Bd. 4, S. 230.
- (39) Hölderlin, “Vorrede zur Vorletzten Fassung von ‘Hyperion’”, Werke Bd. 2, S. 82.
- (40)(41) Ebd., S. 83.
- (42) Ebd., S. 192.
- (43) 細かな点については、本質的ではないので割愛する。
- (44) Vgl. M. Buhr/G. Irritz, a.a.O., S. 147.
- (45) Hegel, “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, Werke Bd. 1, S. 234f.
- (46) Ebd., S. 235.
- (47) 特にヘルダーリンとシラーとの政治上の相違点については、G. Mieh, a.a.O., S. 41ff.を参照。なお、詩作芸術の位置、および「新しい神話」に関する構想自体は、後のシェリングや初期ドイツ・ロマン派にも通ずるものであり、ある意味では、シェリングはこの構想に忠実であったといえるであろう。しかし、その際の主体の実践的側面の欠落は、「宗教」自体の完全な変質、いわば「実定性」への復帰をもたらしに過ぎず、「神話」の再興は神秘主義への傾倒におよぼめられるのである。

II

1

Er kann im Gedichte nicht leben und bleiben,

Er lebt und bleibt in der Welt.

九五年末頃から歴史の舞台上に登場するナポレオンに対して、ヘルダーリンはこのように讃えた（“*Buonaparte*”）。とはいえ、確かにナポレオンは、少なくともヘルダーリンの詩の中で生き得るような人物ではあり得なかった——客観的には、彼の指揮のもとに、フランスの征服戦略的な政策はいっそう明確になっていくのである。すなわち、フランスにとっでは、ドイツ——特にヴュルテンベルク、ミュンヘン、バーデンといった南ドイツ——の革命諸勢力は、もはや、ほとんどドイツ諸邦の封建支配層との取り引きの道具として利用する対象としてしか現われぬこととなる。⁽⁴⁸⁾九六年に至って、こうした状況は明白なものとなる。この年の七月、ライン河を越えたフランス軍とバーデンの政府とは講和協定を締結するのであるが、この時、革命諸勢力は双方から弾圧される。「軍隊の背後に革命は許されぬ」というのがフランス側の声

明であつた。イエーガーシュミットをはじめとする革命家たちは、したがって翌九七年末のラーシュタット会議に際しては、「征服欲に駆られたフランスのブルジョア⁽⁴⁹⁾と腐敗したドイツの封建領主層との双方に対して同様に」対決しようとする。フランス軍の援助により、フランス共和国を友邦として、ドイツにおける変革を達成しようとしていた彼らドイツ・ジャコバン派の期待は、こうして打ち碎かれることになるのである。九六年六月にはヴュルテンベルクにあつても革命運動はフランス軍によって抑圧される。こうした事態の変化は、もとより単なる地域的なものとどまるものではなかった——「フランス」という「先駆者」との関係の評価に直接的に関わるものであると同時に、かつ、革命の問題そのものにも関わらないわけにはいかない性格のものであつた。九六年一〇月一三日付の弟宛ての手紙の中で、ヘルダーリンは書く。「もしお前が僕に会う時には、僕が以前程には革命的な状態にはないことを知るだろう」。「僕は政治的な惨状については多くを述べたくはない」⁽⁵⁰⁾。九七年一月一〇日、エーベルに宛てたヘルダーリンの手紙もまた、苦渋にみちたものである。「人類のあらゆる果実と花とが、自らの希望の中で再び生きいきと実のを見たその場から別れを告げる——このことが限りなく苦痛なものであることを、私は知っています」⁽⁵¹⁾。とはいえ、ドイツ国内での革命運動はまだ完全には窒息させら

れたわけではなく、おそらくこうした状況をも反映して、ヘルダーリンはわずかに望みを見出そうとする。「一般的なことに關していえば、あらゆる沸騰と解体とが、必然的に、破壊が新たな形成かに向かわなければならぬということに、私は一つの慰めを見出しています。しかし破壊というものは存在するものではなく、したがって、世界の青春はわれわれの腐敗状態から再び立ち帰らねばなりません。世界が今日ほど乱雑に見えたことは未だかつてなかったと、確信をもっていうことができます。世界は、諸矛盾 (Widersprüche) と諸対立 (Kontraste) との信じがたいほどの多様 (Mannigfaltigkeit) ⁽⁵²⁾ です」。彼はなお世界の「新たな形成」に希望を託しつつ、諸矛盾と諸対立の存在を眼前にして、それらの存在のゆえにこそ変革が生まれるであろうという発想を展開するのである。

フランクフルト期のヘーゲルにあつて特徴的なのは、宗教に關する諸論稿に見られるカントの倫理學を基礎とする思考であり、同時にまた、カント批判の試みの開始である。この転回に、ヘルダーリンや友人たちとの論争が関与したのであることは確かに想定されるが、しかし基本的には、さしあつてのカントの倫理觀への批判はカント的な二元論的方法への批判をも内包するものであり、彼らのかつての問題意識との比較で見れば、「主觀的な原理からの現実の変革」という

図式が崩れていくことを示すものである。九七年の前半に書かれたとされる宗教と愛に關する草稿は、ヘーゲルにおける哲學的諸カテゴリーの規定の過程にとつての一段階をなすものであると同時に、こうしたカント的な方法への批判——これはもとよりフィヒテへの批判にも連なるものであるが——をはらんでいる。「Subjekt と Objekt とが、もしくは自由と必然とが次のように合一されて考えられる時、すなわち、自然が自由であり、Subjekt と Objekt とが分離されてはならぬものとして考えられる時、そこには神的なもの (Göttiches) がある——こうした理想こそがあらゆる宗教の対象 (Objekt) なのである。なんらかの神性 (Gottheit) は Subjekt と Objekt 双方なのである」⁽⁵³⁾。ここにはヘルダーリンの理想とほとんど同質のものがあつて、汎神論的な思惟の發現ということのみならず、前述の二元論的世界觀への批判が含まれている。「理論的な諸綜合 (Synthesen) はまったく客觀的となり、Subjekt に対してまったく対立するものである。実践的な活動性は Objekt を破棄するものであり、そしてまったく主觀的なものである——ただ愛においてのみ人は Objekt と一体であり、支配もしなければ支配もされない。構想力から本質へと形成されたこの愛が、神性なのである」⁽⁵⁵⁾。相互の平等と献身とを前提かつ本質とするこの「愛」が、かの Subjekt と Objekt との一体性を保証する契機として、すな

わち、「神性」として、「絶対的なもの」として、しかも決して彼岸のものとしてではなく、Subject-Objektの關係において、理論的能力と実践的能力の問題として、さらにいえば自然と自由の關係の問題として、提起されるのである。まさしく、「愛においては生命自体がある」⁽⁵⁶⁾のであり、生命の一つの完成された姿と自己確証があるのである。シラーやヘルダーリンに連なるこの「愛」を展開することを通じて、ヘーゲルは「人間的なもの」の根源を、こうした「合一性」の中を探ろうと試みるのである。

2

九七年二月二九日、フランス軍はマインツを再占領した。九八年二月一二日付の弟への手紙の中で、ヘルダーリンは再び変革への願望を書き記す。「ライン左岸はわれわれが望むように、いっそう生きいきと、しかも実質的に共和制的になるであろう。特にマインツにおいては、あらゆる自由の芽を窒息させようとしていた軍事的専制主義が、今やすぐにも制止させられるであろう」⁽⁵⁷⁾。しかしながら、九六年にフランス軍による失望を味わされたライン地方の革命家たちにとっては、事態はそれほど樂觀的ではなかった。この年の一月にオーバーライン地方で出された政治文書には、もはや自由と人間性への熱狂的な吐露のみではなく、すべての期待を賭

したフランスの裏切り行為に対する絶望感が色濃くにじみ出る。『自由——平等』と題されるこの短文は、以下のように書き出される。「すでに長きにわたって、ドイツの民衆は自らの自由を渴望し続けており、そして諸身分の不平等こそは、すでに長きにわたって、ドイツの民衆の憎悪と輕蔑との対象であった。ドイツの民衆は、自らのもとに、自由な民族にふさわしい諸法を立てる至上権と權利とが存在しているという、そうした尊嚴と真理とを感じている。ドイツの民衆は、諸国家と諸民族とを恣意をもって支配し続け、そして同様の恣意をもってこれらの諸国家と諸民族とをなんら問うことなく分割する、かの人間の売り渡し人たちに対して、勇氣をもつて立ち上がる。ドイツの民衆はここに、あらゆるくびきを破壊して一つの独立した共和国を建設することを声明する」⁽⁵⁸⁾。かつての目標がフランス共和国への自発的な併合にあったことと比較する時、「独立した共和国」というスローガンは、九七年以降の革命運動の転換を鮮明に示している。「人間の売り渡し人たち」がドイツの封建貴族のみを意味するものではないことは明らかであろう。

こうした南ドイツの情勢およびドイツ全般の情勢に対するヘーゲルの問題意識の高さを、われわれは九八年前半に書かれた草稿『ヴェルテンベルクの内情』にみるができる。これに先立ち、九七年にはシュトゥットガルトで『ヴェルテ

ンベルク民会の請願権に關して』と題される文書が出され、これは、ヘルダーリンの蔵書中に存在したとともに、おそらく確実にヘーゲルの手にも渡ったとされるものであるが、急進的な政治理論家バーツ (Batz) の手によるものである——「最も賢明な機関 (Anstalt) でさえもが、もとより常にただまったく現状の諸關係に対応してのみ、すなわち現に生活する人間にとっての有効性と目的とに対応してのみ評價される」。「簡単にいえば、一つの民族の文化の各々の段階とともに、すなわち、その民族の繁榮の進歩もしくは後退とともに、住民、啓蒙、産業および人倫 (Sittlichkeit) の進歩もしくは後退とともに、憲法もまた進歩もしくは後退しなければならぬのである」。「こうしたことからまた、市民社会の諸機関は無限に改革されていかねばならぬということ」「が導き出されるのである」。⁽⁶⁰⁾ こうした論拠を展開したうえで、バーツは貴族と民衆との間を調停するための手段として請願権の貫徹を要求するのであるが、しかし他方においては、民会の存立への過大評価の傾向も見られる。これに対してヘーゲルは、前述の草稿で国王と民会との双方に対して批判の鋒先を向ける。以下の論述には、バーツの所論がいつそうラディカルな論調をもって展開されるのを聞くことができる。「現在においてなお存続している国家組織が長持ちしないという感情は、一般的かつ深刻に広まっている——そして、この国家

組織が崩壊し、またその場合には誰しもを傷つけるであろうという不安も広まっている」。「種々の制度、憲法、法律が——これらがもはや人びとの習俗 (Sitten)、諸要求および意見と一致しなくなり、これらからすでに精神が消失してしまっている時に、これ以上さらにこれらが存続すると信じ得るものは、そして、悟性と感覚とがもはやまったくの関心をも向けなくなった諸形態が、これ以上さらに一つの民族の絆を形成するのに充分だと信じ得る者は、なんと盲目であることか!」。⁽⁶¹⁾ ここにあるのは、変革が必然的となる事態がいかなるものであるのかという考察であり、その意味では、この時期の雰囲気を体現した文章である。

そして実際、ヘーゲルのこの草稿執筆の数ヵ月後、すなわち九八年の終わりに九九年の初めにかけて、南ドイツの革命的民主主義運動は再び燃え上がる。九八年のスイスにおける革命の成功と、フランスとプロイセンとの交渉の再開への見通しとが直接的な要因となったのであるが、この時の中心となったのがシュトゥットガルトであった。注目すべきことは、シュヴァーベンとライン地方のジャコバン派がフランスよりもスイスを同盟軍として考えていたということであり、九六年以降の情勢変化を如実に反映している。しかしながらバイエルンの革命勢力は依然としてフランスの援助を期待しつつその運動を展開しようとする。事態はしかし、九六年の

経験を再び繰り返すこととなる——ヴェルテンベルクでは九年二月に至って、フランスはあらゆる革命運動に対して抑圧する態度を示し、革命運動を、単に国王に対する圧力のための道具として利用し、かつ、先進的な人物たちが期待を寄せていた民会をも、同じ理由で利用したに過ぎぬということが明らかになる。同じ年の三月、「フランス軍が幸運である場合には、私たちの祖国にもしかしらば変革があるかも知れ(62)ません」と書いたヘルダーリンの希望は、したがって再び完全に打ち碎かれる。バイエルンでは、援助を願って革命運動の組織から渡されたメンバーのリストを、フランス軍は選帝侯政府に売り渡し、当然のこととして組織は壊滅的な打撃を受ける。九九年三月、ドイツ・ジャコバン派は包括的な綱領草案を発表し、「唯一の分割不可能なドイツ共和国」(63)を謳うのであるが、もとよりその実現への道は閉ざされる。折りしもブリュメール一八日のクーデターによってナポレオンの独裁が開始され、こうした状況をも背景として、ドイツの革命的変革への絶望感が先進的な諸人物を襲う。九三年以降のフランス・ジャコバン党の独裁のもたらした苛酷さもさることながら、実は、九六年以降明らかとなったフランスの対外政策の反動化と、それと相まってドイツ各地の民主主義的・革命的運動への弾圧にフランスが直接加担したという事実こそが、ドイツの多数の先進的な諸頭脳の、フランス革命に対す

る、そしてまた革命的変革一般に対する微妙な態度を規定したのである。革命を遂行すべき主体の側の決定的な弱さと、客観的な諸条件の欠如とを、彼らはこの時期に至って徹底的に思い知らされる。すなわち、「カント哲学によるドイツの革命」などということが、まったくのたわごとでしかなかったということを思い知らされるのである。

ヘルダーリンは九九年秋に出版された『ヒュペーリオン』第二部で、厳しい幻滅感に溢れた心情を伝える。ヒュペーリオンの率いる軍隊への礼賛と、同じその軍隊から受ける失望とは、前述の政治過程を形象化したものであるとともに、かつての第一部とは異質な、全編を通じて流れる失意の感情こそは、彼の「ディオティマ」との別離という要因のみならず、時代の精神状況を鋭敏に感じ取った詩人自身の現実への絶望感をも反映したものである。終結において内面「魂の平安」とほとんど強引に収束されていくヒュペーリオンの心情は、この段階におけるヘルダーリン——彼は、自らの理想を現実の世界に実現しようとする意志を、精神の暗黒の中に陥るまで決して放棄することとはなかった——の諦念とそれに伴う思考様式の変化とを示すものといっているであろう。「わたしはもはや人間に関する夢は見尽くしてしまった。(64)そしてわたしは言う、ただ汝、自然のみが生きているのだと!」。

ヘーゲルもまた、『ドイツ憲法論』草稿に書く。「以下の論

稿は、ドイツ国家がその無力さから興隆していくさまを見ようとする希望に心ならずも別れを告げつつも、そうした希望の完全な挫折の前に、その絶えず弱まりゆく願望をもうひとたび生きいきと呼び戻し、その願望の実現に対する弱い信念をもう一度心像(Bild)において享受しようとする、一つの心情の声である⁽⁶⁵⁾。しかしながらヘーゲルにあつては、こうした状況の中で、現実の市民社会の構造の分析への志向がさまざまな形で現われる。ステュアートの研究⁽⁶⁶⁾に加えて、彼がほぼ三年間にわたって書き直していくこの『憲法論』——そのさしあたってのライトモチーフは「ドイツはもはや国家ではない」という一句である——は、現存の社会構造の分析への意志が投影されたものであると同時に、種々の国家機関等を歴史的な進展を基礎として分析しようとする方法もすで見えており、彼の歴史主義的な方法の確立との関連においても重要な端初をなすものである。以下の文章では、彼が後に哲学的概念として鍛え上げるような意味での人倫性において、自由概念の基軸が把握されねばならぬということ、したがってまた、啓蒙主義や主観的観念論が展開したような自由の持つ限界が存在することが間接的に表現されている——かつての『体系計画』からの明らかな転回が注目されよう。

「一つの民族が形成すべき国家の理念は、いわゆる自由に関する盲目的叫喚によってあまりにも長い間かき消されてしま

つたために、ドイツが七年戦争において受けたすべての悲惨をもつてしても、そして理性のあらゆる発展とフランスの自由の狂気からの経験をもつてしても、自由がただまったく一つの国家への民族の法的な結合においてのみ可能であるという真理を、諸民族の信念へと、あるいはなんらかの国家理論の基本命題へと高めるまでには及ばなかった⁽⁶⁷⁾。かつての「国家の廃止」「国家の超克」といった理想の提起とは異なり、ここでは、一つの国家への民族の統一が前面に打ち出され、しかも自由の持つ「人倫性」が強調されるのである。こうした、ドイツ民族の統一と国家の形成こそが焦眉の課題であるという発想は、もとよりひとりヘーゲルにとどまらず、一八〇〇年の終わり頃にシュトゥットガルトで出されたパンフレット『ヴェルテンベルク市民へヴェルテンベルクについて——一八〇〇年一〇月』においても支配的である。「ドイツ人が従来よりもいっそう活発に、あらゆる内外の不幸の主要な原因であり、過去と現在の彼らの悲惨の主要な原因であるドイツ諸国民 (teutsche Völkern) の不幸な分離に別れを告げ、国家統一 (Nationalvereinigung) への最初の力強い願望とともに、一つのドイツ民族 (ein deutsches Volk) が遂にはドイツの土壌とドイツの諸力とに君臨すること、そしてこれによって、ドイツが国外の軍隊の一時的な戦利品であり、国内の暴君どもの日常的な獲物であり、国外の政策の不断の犠牲

であつた不幸な諸世紀を終結させることが開始されるであらうことは、もはや遠い将来のことではない⁽⁶⁸⁾。

九九年夏頃に書かれたとされるヘルダーリンの草稿『滅亡における生成』は、祖国の混乱と新生とを端初において考察したものであり、歴史哲学的な展開の中にある種の諦念と理想とが交錯している。彼は(1)で、“tragisch”という語を多用しつつ、歴史過程における諸矛盾と新たな可能性との問題を説明しようと試みる。「没落する祖国は、自然と人間とが一つの特殊な相互作用のもとにあり、一つの特殊な観念的なものとなつた世界および諸事物の結合を形成する限りにおいて、そしてまた、さらに、この結合、残存する世代、および残存する自然の諸力——これらがもう一つ別の實在的な原理である——から、かの没落がちょうど一つの純粋な、しかしまた特殊な世界から現われたように、一つの新しい世界、すなわち、一つの新しい、しかしまた特殊な相互作用が自らを形成するために、自然と人間とが自らを解体する限りにおいてある⁽⁶⁹⁾」。社会にあつては、自然と人間とが一定の相互関係にあり、その展開から、もはや實在性を持ち得ないという意味において「観念的」となつた世界が現われる。この「没落」は、「實在的な原理」としての「諸事物の結合」と人間と自然の諸力から新しい相互作用が生まれてくることによって、すなわち、新しい社会が自らを形成することによって遂行さ

れるのである。したがって、「祖国の、こうした没落もしくは移行」は、「現存するものが解体するまさにその時点と度合とに應じて、新しく出現するもの、若々しいもの、可能的なものが感じられるように、現存する世界の諸部分において感じられる⁽⁷⁰⁾」。しかしながら、この可能的なものが現實性に歩み入り、したがって現存の現實性が解体する時、この可能的なものとは、「解体の感覚」と「解体されたものへの回想」との双方を呼び起こすのであり、ここに、生成するものに伴わざるを得ぬ悲劇的なものの創造性が現われる。そして「解体の苦痛」においては、「新しく形成するもの、観念的なもの」(すなわち、ここではまだ實在性を持たぬのであるから)

「は不特定のなものであり、むしろ恐怖の対象であるのに対し、解体それ自体は一つの現存するものであり、それ自体がより現実的に見え、そして實在的なもの、もしくは自ら解体するものは存在と非存在との間の状態にあつて、必然的なものにあつて把握されているのである⁽⁷¹⁾」。「解体すべきもの」が必然的なものとして把握されつつも、その「解体」の後に來たるべきものが「恐怖の対象」としてあるとされるところに、われわれは、当時の悲劇的な政治過程の反映を見ないわけにはいかない。変革を予感し、かつ積極的にそれを渴望しながらも、來たるべきものの実体の不明瞭さのゆえにさまざまな試行錯誤を繰り返さざるを得なかつた思想状況——これ

はそれ自体として「普遍的」なものではあるが——を、この叙述は鮮やかに映し出している。

——イェナに移ったヘーゲルは、やがてカント・フィヒテへの激しい批判を展開し、その二元性を攻撃する。その際の基礎となったものは、彼が『憲法論』で試み、ヘルダーリンが独自の歴史哲学的な一つの総括で行なったような、現実性の客観的に持っている可能性を探求することになれば原理的な出発点を置く、ということであり、したがってまた、一元論的な世界観の確立でもあったのである。

- (47) Vgl. Einleitung von H. Scheel, a.a.O., S. 18f.
- (48) Ebd., S. 19.
- (49) Hölderlin, Werke Bd. 4, S. 246.
- (50) Ebd., S. 257.
- (51) Vgl. D. Henrich, a.a.O., S. 24f.
- (52) Hegel, "Entwürfe über Religion und Liebe", Werke Bd. 1, S. 242.
- (53) Ebd., S. 242.
- (54) Ebd., S. 246.
- (55) Hölderlin, Werke Bd. 4, S. 256f.
- (56) H. Scheel, a.a.O., S. 129.
- (57) Ebd., S. 188.
- (58) Ebd., S. 189.
- (59) Hegel, Werke Bd. 1, S. 269.
- (60) Hölderlin, Werke Bd. 2, S. 267.
- (61) "Entwurf einer republikanischen Verfassungsurkunde, wie

sie in Deutschland taugen möchte", in: H. Scheel, a.a.O., S. 136.

- (62) Hölderlin, Werke Bd. 2, S. 267. 革命の理想と革命過程自体における諸矛盾・諸弱点との間の対立関係——これはもとより、あらゆる革命において問題となり得るが——を「美しき魂」としての「ディオタイマー」との別離という、ヒューリオン（それゆえまたヘルダーリン）の没落を避けがたいものとした要因については、タチンスキーが深く共感をもちつつ叙述している。Vgl. Jürgen Kuczynski, "Hölderlin—Die Tragödie des revolutionären Idealisten", in: Gestalten und Werke, Soziologische Studien zur deutschen Literatur, Berlin und Weimar 1969, S. 96f.
- (63) Hegel, "Die Verfassung Deutschlands", Werke Bd. 1, S. 452.
- (64) Vgl. G. Lukács, a.a.O., Bd. I, S. 273ff.
- (65) Hegel, a.a.O., S. 554f.
- (66) "Über Wirtenberg an die Wirtenberger im Monat Oktober 1800", in: H. Scheel, a.a.O., S. 219.
- (67) Hölderlin, "Das Werden im Vergehen", Werke Bd. 2, S. 424.
- (68) Ebd., S. 425.

(ついでに) ひびき 一橋大学・哲学

■編集後記■

予定よりあまり遅れない程度に、第三号をお届けします。前回の「編集後記」でもお知らせしましたように、私たち編集事務局の不手際によって第二号の発行が大幅に遅延しました。そこで、わずか二ヵ月ほどのあいだに、半年刊誌を二回も出すという事態になってしまいました。時間的にも経済的にも、読者の方がたの負担が大きくなったことを深くお詫びします。

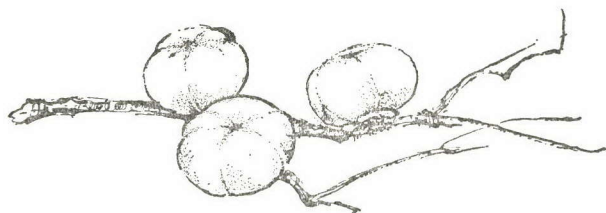
本号では、特集テーマとして「現代の感性と理性」をえらびました。従来ならば、「認識論」となるところですが、この言葉からくる狭いイメージを打ちやぶって、私たちのさまざまな精神現象、意識現象を広い視野からとらえなおしてみようというわけです。あいかわらず、編集委員会による最初の企画から数本が脱落してしまっ、目的が十分に達成されていないのではないかと、それほどばかりが気がかりです。

特集テーマに属する論文はもちろんのこと、その他の論文や記事について、読者の方がたの速慮のない御批判、御意見、御要望をお寄せいただければ幸いです。

本号が御手許に届く頃、唯物論研究協会の総会が終わっていて、新しい委員が選出されているはずです。そこで、私たち編集事務局も任期が終わり、新しい編集事務局に任務が引きつがれます。素人ばかりで編集をやってきた、編集とはいかに難しいものかと、あらためて痛感しています。近い将来、本誌の季刊化が予定されています。そのためにも、編集体制の強化が必要とされることになりませんが、私たちの経験がそこで十分生かされるよう努力するつもりです。それにしても、執筆者の方があまりにも熱心すぎて執筆に時間がかかる——これが私たちの最大の悩みでした。

「世界史の現段階」です。これを、哲学、社会科学、自然科学の立場から、さまざまな形態で取りあげようと企図しています。どうか、来年の五月を期待して下さい。

(仲本 章夫)



次号(第四号)の特集テーマは

『唯物論研究』 第3号© 1980年11月25日発行 (年2回発行) 定価 1200円
編集責任者 湯川和夫 発行人 吉元尊則 編集担当者 小倉 修
発行所 株式会社汐文社 東京都文京区本郷1の26の10 〒113 TEL 03-815-8421
印刷所 東洋印刷株式会社・太陽印刷株式会社 製本 東京美術紙工事業協同組合

出版案内

新刊 ● 近刊

吉田傑俊著

唯物論と日本イデオロギー

全国医学生自治会連絡会議編

医学・医療をどう学ぶか

新薬学研究者技術者集団編著

薬学概論増補版

司法反動を裁く国民法廷実行委編

裁くのはあなただ

真木 繁著

盗聴・監視列島

千田夏光著

教育の原点から(仮)

関口孝夫著

汚職の構造学(仮)

池原貞雄著

沖繩の自然とノグチゲラ

——日本の野生動物⑫

汐文社

唯物論と

新刊発売！

日本イデオロギー

今日、唯物論を学び修得するものはそれをいかに機能させなければならぬか。その基本的な立場と方法を、西郷隆盛から江藤淳まで日本の近現代における思想・イデオロギーの批判的分析をとおして検討しつつ、唯物論の現代的あり方と課題を提起する、日本イデオロギー研究の注目すべき成果。現代唯物論叢書 2 / 定価1800円

第一部 唯物論とイデオロギー

第一章 現代唯物論の立場と課題 / 第二章 イデオロギーとしての唯物論の立場と課題

第二部 近代日本イデオロギー批判

第三章 西郷隆盛と近代日本 / 第四章 森有礼と日本の啓蒙思想 / 第五章 近代日本における哲学思想の展開

第三部 現代日本イデオロギー批判

第六章 戦後思想序論 / 第七章 公害認識と反対運動の思想 / 第八章 「近代化」と日本の問題

現代認識論と弁証法

瀬戸 明著 実践的唯物論の立場からマルクス主義認識論および弁証法の現代的、創造的な発展を展望する労作。

現代唯物論叢書 / 定価1500円

岩崎允胤編

全2巻完結発売中！

実践的唯物論の方法と視角

新進気鋭の研究者が、唯物論研究の今日における理論的達成と論争的課題をふまえて、現代唯物論の諸概念・カテゴリーやその通説的理解にたいする大胆な再吟味と再把握、および鋭角的な問題提起をおこなう意欲的労作！

各一八〇〇円

上 科学の方法と社会認識

哲学の根本問題と歴史把握 岩佐茂 / 唯物論的社会的把握と生産分析 中西新太郎 / マルクスの経済学批判の方法と形態規定の弁証法 平子友長 / 弁証法における「否定」および「否定の否定」の成立 島崎隆 / 「啓蒙主義」批判とマルクス 佐藤春吉 / 数理科学的経済分析と計画法の方法論的特質 岩崎俊夫

下 価値と人間的自由

価値論の基礎的諸問題 高田純 / 実践的唯物論と美的主体的把握 志田昇 / 人格的自由 岩瀬充自 / 物象化・人格・人権 吉崎祥司 / 「人間の現象学」試論 谷口孝男 / 宗教批判と哲学の実現 正野景子

哲学とモラル

藤野

渉著

カントの唯物論の読み直し、史的唯物論の基本概念の検討等の諸成果にたつて、哲学研究の「盲点」にも触れるとともに、誤訳・剽窃などの問題を通して、学問研究のあり方と研究者のモラル・学風について鋭く論及。

四六判／二〇〇〇円

社会科学をいかに学ぶか

全国社研連編

世界の生きた現実をふまえて、今日の社会科学・学問の根底的な課題と、それを解きあかすための科学的方法を多角的に提示する。「何を、いかに学び、研究するか」を、人間の生き方や思想と結びつけて説き及ぼす最良の指針!

四六判／二〇〇〇円

科学の探究とヒューマニズム

岩崎

允胤著

自由と幸福をもとめる人間の多様な営みのなかで、ヒューマニズムの原理にたつて学問と科学の発展に新しい照明を当て、さらにドイツ民主共和国での学問的交流を通じて、人間の個性と能力との全面的開花の途を展望する!

四六判／二〇〇〇円

青春と哲学への出発

福田

静夫著

本書は、学問と大学のあり方、ゼミやサークルでの学び方、友情と生き方などの問題を通して、豊かな思想と人間形成の指針を示し、真の生きがいと学びが、いとは何かを問う。現代の青年・学生におくる、新しい私たちの「青春」論!

四六判／二〇〇〇円

マルクス主義自由論

シニエーラー編著

人間の自由のより深い理論的洞察が切実な課題

岩崎 允胤 訳 題となつている今日、社会的自由と人格的自由、自由と必然性など、人間の自由をめぐる核心的な問題に論及しつつ、マルクス主義自由論の包括的な把握と展開をめざす。

四六判／一八〇〇円

人間的自由と科学的精神

岩崎允胤著

人間の全生活における総括的な価値を表現する自由の問題をはじめ、現代の自然観、学問とヒューマニズムなど、今日の思想的理論的課題の解明を基礎にすえ、現代マルクス主義哲学の創造的展開をめざす。著者珠玉の論集。

四六判／二〇〇〇円

論理学

仲本章夫著

レーニンによる論理学、弁証法および認識論の同一性、性、思想についてのソ連邦の論争を検討しながら、既存の論理学体系を整理し、弁証法的唯物論の立場からこれを発展させるための「科学研究の論理学」の構想を大胆に提起する。

B6判／二二〇〇円

日本唯物論史

笠井

忠著

本書は、日本思想史を唯物論と観念論とのたたかいの過程としてとらえる観点を貫きながら、とくに近世における日本の唯物論の理論と方法を、それ以前の日本思想史における唯物論の伝統を明確にしつつ展開する注目の力作。

四六判／二二〇〇円

医学・医療を どう学ぶか

全国医学生自治会連絡会議編

A5判・3300円

現代に問われている医学・医療の課題は何か。医師は今日いかにあるべきなのか。そもそも医学・医療とは人間にとって何か。

本書は、第一線で活躍する研究者、医師など70名の執筆陣を網羅して、医学・医療の学び方、80年代の医学・医療のあり方とその展望、医学教育の改革方向等を包括的に展開し、今日における医学・医療の基本的な理論と実践の到達点を解き明かす画期的な指針である。

本書の内容

序 人間にとって医学・医療とは何か

医療・医学とは何か／医学・医療の精神について／他

第1部 医学・医療をいかに学ぶか

医学とはどういう学問か／現代に求められる医師像／基礎医学を学ぶために／臨床医学を学ぶために／現代疾患を学ぶために／他

第2部 現代日本の医学・医療はいかにあるべきか

日本の医学・医療の現状と80年代の課題／80年代の病院医療／救急医療／地域医療／薬害／患者運動／他

第3部 医学教育の新しい方向をめざして

医学教育の現状と国際的動向／6年間の医学教育はどうあるべきか／新設医大をめぐる／他

第4部 今日の医学生に求められるものは何か

80年代医学・医療の展望と医学生に求められるもの／「医学生は考える」

薬学概論 増補版

新発売！

新薬学研究者技術者集団編著

A5判・3000円

薬や薬学のかかえている問題を、たんに学問や技術の内部の問題としてではなく、ひろく衛生、医療、薬事行政、医薬品の生産や流通など社会的な諸要素とのかかわりのなかで分析し、改革の方向をさし示すとともに、学生みずからが学び研究を進めていく具体的な学習方向と展望をときあかす。

現代史にさん然と輝く不滅の軌跡——完結発売中

山本宣治全集 全7巻

健全なヒューマニズムに貫かれた科学者が暗黒の時代に描いた一筋の光。今、その全軌跡を現代に問う!!

「山宣独り孤星を守る」——治安維持法に反対して右翼の凶刃に倒れた山宣が、心優しいキリスト者から生物学・性科学者へ、そして労農運動の指導者へと自らを駆り立てていったものは何か。それは何よりも民衆を愛することであり、その愛を実践する中で鍛えぬかれた科学的合理的精神である。全業績を網羅して山宣の思想と人間の全体像を伝える待望の全集!!

推薦者

嵯川 虎三(元京都府知事) 古在 由重(哲学者)
田畑 忍(元同志社大学長) 家永 三郎(歴史学者)
西口 克己(作家) 塩田庄兵衛(労働運動研究家)
松尾 尊允(京大助教授)

★菊判・上製・美装貼函入・平均600頁

★定価 各巻 8,000円、セット価 56,000円

第一巻

人生生物学・
性科学

第二巻

性教育

第三巻

産児調節評論・
性と社会

第四巻

戦争の生物学

第五巻

政治・社会評論集

第六巻

日記・書簡集

第七巻

書簡集

山本宣治写真集

B5判／上製

定価 3000円

生涯にわたって豊富にのこされた貴重な写真の数々が、山宣の豊かな人間性と思想の軌跡、そして彼が生きた時代の鼓動を確かに伝えて、深い感銘を与えずにはおかない。

裁くのはあなただ

司法反動を裁く国民法廷実行委員会編

定価1200円

盗聴・監視列島

真木 繁著

定価1200円

日産共栄圏の危機

青木 慧著

定価1200円

トヨタその実像

青木 慧著

定価1200円

福沢幸雄事件

青木 慧著

定価1200円

「差別用語」

用語と差別を考えるシンポジウム実行委員会編

定価1300円

続・「差別用語」

用語と差別を考えるシンポジウム実行委員会編

定価1300円

『毎日新聞』研究

日本ジャーナリスト会議編

定価980円

或る戦後史 — 『朝日新聞』の軌跡 —

田中哲也著

定価1200円

読売新聞・日本テレビグループ研究

征矢野 仁著

定価1300円

テレビ腐蝕検証

テレビ文化研究会著

定価1400円

腐蝕Ⅱ 芸能界

桑原稲敏著

定価1200円

「ニュー・ジャーナリズム」

栗林利彰著

定価1200円

奇形ザル

ニホンザル奇形問題研究会著

定価1200円

死肉兵の告白

千田夏光著

定価 1200 円

皇軍“阿片”謀略

千田夏光著

定価 1200 円

あの戦争は終わったか

千田夏光著

定価 1200 円

性的非行

千田夏光著

定価 1200 円

暴力非行

千田夏光著

定価 1200 円

僕の太陽が凍ってゆく

酒井 晃著

定価 1200 円

車椅子と詩が遺った

後 浩治著

定価 980 円

絞 殺

新藤兼人著

定価 1200 円

世界のおかあさん

新藤兼人編

定価 1200 円

母性をひらく

木村 栄著

定価 1200 円

私はアリバイのある死刑囚

真薦 栄著

定価 1500 円

藤木生存権訴訟

深沢 一夫著

定価 1500 円

危機にたつ司法

宮本康昭著

定価 1500 円

基地百里

古関彰一著

定価 1300 円

唯物論 ●バックナンバー

創刊号

特集

現代社会

第二号

特集

自然科学

第三号

特集

史的唯物論

小特集

カント生誕二五〇周年記念

第四号

特集

弁証法

小特集

ヒロシマ・ナガサキ三〇年

第五号

特集

現代と倫理

小特集

故見田石介先生追悼

第六号

特集

科学と人間

小特集

アメリカ独立宣言二〇〇周年記念

第七号

特集

歴史と人間

第八号

特集

認識論

小特集

スピノザ歿後三〇〇周年

第九号

特集

文化

第十号

特集

自由

第十一号(最終号)

特集

自然

ヘーゲル

「大論理学」に学ぶ ●新刊

井尻正二著 定価2300円

ヘーゲルの限界を明らかにし、

兄田哲学を止揚した創造的研究。

とくに第III章では「生物進化の根本問題」を論じている。

主要目次

I 定有について

II 対立と矛盾について

III 展開と発展について

1 ヘーゲルの発展観

2 兄田氏ほかにおける発展観

3 客観的弁証法としての発展 生物進化の根本問題

4 主観的弁証法

ヘーゲル「精神現象学」に学ぶ

井尻正二著 普及版 定価1500円

主要目次

I なぜヘーゲル哲学を学んだか

II 精神現象学の教え

東京都中央区築地2-10-12 振替東京1-19057 03-542-3700

① 築地書館

世界に類書をみない画期的な
最新の社会科学大事典！

現代マルクス レーニン主義 事典 全3巻

★ 第一回配本！ 11月20日発売！ 上巻（ア～ン） 記念特価 一六〇〇〇円
（期限81年5月末日）
定価一八、〇〇〇円

引く事典と読む事典を兼備！

●体系的、総合的科学的社会主义の百科●多角的重層的な有機的構成●優れた科学的社会主义の総合社会科学事典●激動と混乱の時代への明確な指針●党派を超えた学際的協力による大成果

内容見本室
予約受付中！

■第二回配本（下巻）81年6月発売予定
■第三回配本（別巻）81年8月発売予定

索引総項目約五万

定価1200円