唯物論

4 1975, 5

唯物論編集委員会編

特集●弁証法

見田石介―ヘーゲルの弁証法が
さかだちしているということについて
岩崎允胤・宮原将平
―弁証法的カテゴリーとしての普遍・特殊・個別
北村実―弁証法における「矛盾」の概念
岸本晴雄―実践における手段の問題
田辺振太郎―認識史における弁証法(上)
岩淵剛―世界観としての弁証法的自然観の問題
山口正之―現代独占資本主義の弁証法

小特集●ヒロシマ・ナガサキ30年

湯川和夫―核兵器と哲学
谷中敦―被爆30周年の被爆国日本の
原水爆禁止運動に索める論理性と倫理性

エッセイ●戦後30年の時点に立って(その1)

岩崎昶・河西章・松本正夫・飯島宗享

汐文社

大月書店

＊好評の新刊／重版

ソ連・チェコ科学アカデミー編
人間―科学―技術
―科学技術革命のマルクス主義的分析―
上下各1400円

シュハルヂン編／山崎、金光訳
現代科学技術革命論
1400円

秋間実著
科学論の世界
1400円

クージン著／金光、馬場訳
マルクスと技術論
900円

大沼正則著
日本のマルクス主義科学論
1300円

フィードラー著／岩崎允胤訳
自然科学と社会科学の統一
1200円

レートロー他編著／秋間実訳
弁証法的・史的唯物論
上下各1500円

ランゲ編／真下信一訳
ヘーゲルとわれわれ
―マルクス主義哲学への最大遺産―
1000円

コージング責任編集／藤野・秋間訳
マルクス主義哲学
上下各1600円

ロゼンターリ編著／森宏一訳
マルクス主義弁証法の歴史
上下各1500円

岩崎允胤、宮原将平著
現代自然科学と唯物弁証法
3000円

寺沢恒信著
弁証法的論理学試論
900円

菅原仰訳
マルクス数学手稿
1000円

坂田昌一著
新しい自然観
250円

東京都文京区本郷2-11-9／振替口座東京16387／電話03(813)4651(代)

唯物論

第 4 号

『唯物論』編集委員会

汐 文 社

唯物論　第四号

特集　弁証法

目次

ヘーゲルの弁証法がさかだちしているということについて　見田石介　4
弁証法的カテゴリーとしての普遍・特殊・個別　岩崎允胤　31
弁証法における「矛盾」の概念　宮原将平　61
実践における手段の問題　北村実　80
認識史における弁証法（上）　岸本晴雄　100
世界観としての弁証法的自然観の問題　田辺振太郎　125
現代独占資本主義の弁証法　岩淵剛　142
小特集　ヒロシマ・ナガサキ30年
核兵器と哲学　山口正之　175
被爆三〇周年の被爆国日本の原水爆禁止運動に索める論理性と倫理性　湯川和夫　182
【エッセイ】戦後30年の時点に立って（その1）　谷中敦　202
天皇制をめぐって　岩崎昶　205
焼跡にビルは建ったが　飯島宗享

憶いでと感懐　松本　正夫　208
私の戦後三〇年　河西　章　212
マルクスにおける経済学批判の展開とブルジョア法批判の方法　藤田　勇　216
現代日本イデオロギー批判　河村　望　235
ヘーゲル論理学の論理性　将積　茂　257
近代自然科学の確立と唯物論　荒川　泓　283
市民社会と私的所有の問題　吉田　傑俊　349

【研究短信】「矛盾」概念をめぐる一つの論議　橋本　剛　160
フィヒテのフランス革命論と知識学　藤野　渉　163
湿潤世界と乾燥世界　伊藤　嘉昭　169
【書評】笠井忠著『日本唯物論史』　福田　静夫　305
秋間実著『科学論の世界』　仲本　章夫　308
シュハルデン編　山崎・金光訳『現代科学技術革命論』　後藤　道夫　311
【日本における唯物論研究の動向】理論と実践・自由論・科学方法論をめぐって　有尾　善繁　315
【海外事情紹介】「個人と社会」をめぐる哲学論争　大枝　秀一　319

装幀　志賀紀子
カット　竹内和彦

ヘーゲルの弁証法がさかだちしているということについて

見田石介

一

ヘーゲルの弁証法的方法は、直接には、近代科学で一般に用いられている分析的方法の批判から生れている。近代科学の分析的方法の特色は、対象をそこに与えられたままに前提してその表象を分析し、そこからそれの一般的な構成諸要素、類、力、法則などを見出す点にある。古典力学が天体と地上の物体の運動を、引力とそれにもとづく一般的な運動法則に還元し、リンネが生物のさまざまの種を類に還元し、また古典経済学が交換価値を労働一般に還元したのは、すべて分析的方法の適用である。

近代科学は分析的方法によって、偉大な業績をなしとげ、自然および社会にたいするわれわれの知識をはじめて科学の地位にまで高めることができたのであるが、それは半面において、一つの本質的な制限をもっている。というのは、それが分析によって見出す普遍的なものは、現実の具体的な事物がそれぞれもっている特殊性を捨象することで得られる共通性としての普遍、形式論理学上の抽象的な普遍であったから、この普遍的なものによっては、与えられた具体的な特殊的な

事物が、なぜほかならぬそういう特殊的な形態をもってそこに存在するのか、その存在の必然性をすこしも示しえないものだからである。もちろん分析的方法は、そうした普遍的なものに、特殊的な種差や初期条件を加えることで、具体的なものを説明するのであるが、この普遍そのものはもともとそうした特殊的なものをすこしも自分のうちに含んでいないのだから、そうした特殊的な規定は、それにたんに外的に付加されるだけのことで、それによっては、与えられたものはやはりそこに与えられ、見出されただけのものにとどまっている。だからまたそれは永遠のものとも見られることになっている。古典力学にとっての太陽系、古典生物学にとっての生物の種、古典経済学にとっての貨幣などはすべて、そうした、たまたまそこに見出されたもの、したがってまた永遠のものにとどまっていた。

ヘーゲルは、分析的方法がもっているそうした制限性を明らかにしたうえで、科学の真の方法は、対象を与えられたままに前提することをしないで、その最初の形態から当の形態にいたるまでの必然的な発展の歩みを順次にたどって、当の対象がそうあってそれ以外でありえない必然性を示すものでなければならないとみた。

これがまず発生的展開の方法としてのヘーゲルの弁証法的方法の特色である。マルクスの弁証法的方法も、こうした分析的方法の批判のうえに立った発生的展開の方法である点では、本質においてヘーゲルの弁証法的方法と変るものでなかった。

しかし、ヘーゲルにとっては対象を与えられたままに前提してはならない、ということは、マルクスのようにたんに、われわれが対象の本質を知ったうえは、そのさまざまの現象諸形態を与えられたままに放置しないで、さらにすすんでそれらをその必然的な現象諸形態としてとらえねばならぬ、という意味だけでなく、まず、人間は世界のあらゆる領域にたいする科学的認識をすでに完成していて、科学のどんな分野のどんな主題であろうとも与えられたものとして前提しないで、一つの根本概念から内的必然的に展開されるようになっていなければならぬことを意味していた。だから抽象的普遍を抽出し、それにさまざまな規定を外的に加えて与えられた事物を説明する分析的方法は、当然、その弁証法的方法とは相容れないものであり、真の科学の方法では用いてはならないものであった。

だが、対象を与えられたものとして前提しないということは、ヘーゲルにとっては、それだけでなくもっと重大な意味をもっていた。つまりわれわれの認識は、対象である現実の世界をもその担い手である現実の人間とその頭脳をもすべて前提してはならない、という意味をもっていた。結局、神化

された概念が、あたかも現実の生きた事物でもあるかのように、すこしも直観や表象を前提することなく自己発展する過程、同時に対象そのものの過程でもあり、それの思考の過程でもあるこの概念の運動過程をたどるものが、ヘーゲルの弁証法的方法であった。

ヘーゲルの弁証法的方法のこのような性質は、ヘーゲルが論理学で概念について語っているところに、よく示されている。

「まずわれわれの表象の内容をなしているさまざまの事物があり、その後に主観的活動が行われ、そしてこの主観的活動がそれらに共通なものを抽象し総括する働きによって概念を作る、という風に考えるのは誤りである。概念は真に最初のものであり、さまざまの事物は、それらに内在し、それらのうちで自己を啓示する概念の活動によって、現にそれらがあるような姿を持っているのである。神は世界を無から創造したとか、あるいは世界および有限な諸事物は神の豊かな思想と意志から生じたとか言われるのは、このことを宗教的に言いあらわしたものである。そしてそれは、意識が、もっとはっきり言えば、概念が、無限の形式、すなわち自由な、創造的な活動であって、自己を実現するのに、自己の外に存在する材料を必要としないことを認めているのである」(『小論理学』下、一三〇ページ)

それ自身が内容のすべてであるような無限の形式、それ自身が対象そのものであるような絶対的方法、これがさかだちしたヘーゲルの弁証法的方法であった。

マルクスはこれにたいして分析的方法のもつ制限を批判するものではあったが、それが自生的に唯物論の見地に立って現実の世界とその直観、表象を前提するものであるかぎり、またわれわれがまだそのものの本質を知らない場合、これをまず与えられた前提として受けとるかぎり、分析的方法をあらゆる科学研究の唯一の基本的な方法であるとみ、これをその弁証法的方法の基礎においた。このような分析的方法の基礎のうえに立った弁証法的方法であるのが、マルクスの方法の特色である。

ところで、このようにヘーゲルの方法は、マルクスの方法と正反対の、さかだちした方法であったが、いったいこのさかだちしていたことが、ヘーゲルの弁証法そのものの内容にどのような影響を与えているのだろうか。またそれをひっくりかえさねばならぬとマルクスが言っているのは、内容のうえではどのようなことをさしているのだろうか。

ちょっと考えると、ヘーゲルの弁証法的方法はなるほど神秘的な形式をもってはいたが、ヘーゲル自身、その方法を対象の魂といい、事物そのものの方法である、ともいっているように、それは対象そのものの運動過程でもある絶対的方法

なのだから、その実質においては唯物論とまったく同じ見地に立っており、その神秘的な外皮をとりさってみれば、徹底しているか不徹底かのちがいがあるにしても、そこにマルクスの弁証法と実質的に同じものが姿をあらわしてくるのでないか、ヘーゲルは現実の弁証法を概念の弁証法として言いあらわしただけではないのか、というようにも考えられる。そうすれば、これをひっくり返すということは、要するにヘーゲルが概念とよんでいるものを現実とよびかえればそれですむ問題にもみえる。

だがそうではなく、ヘーゲルのさかだちした立場は、現実の世界の弁証法をも弁証法的方法をも、内容のうえで本質的にゆがめることになっているのである。というのも、分析的方法を基礎とする弁証法的方法は、対象の魂をとらえるものとしての科学の方法が一般にそうであるように、対象そのものの弁証法的な歩みとは本質的にちがった歩みをするからである。このことは、これまであまりはっきりさせられていなかったことであるが、そのことから、マルクスの方法をあやまってヘーゲル主義的に理解することもおこっているのが見られる。そこでつぎに、ヘーゲルのさかだちした形式が、その弁証法に内容上どのような制約を与えることになっているか、をすこし考察してみたい。

二

わたしはこのことを、ヘーゲルが論理学でその弁証法的方法をじっさいに適用しているところにできるだけ即して、しらべてみることにしよう。

よく知られているように、ヘーゲルの論理学は、たんに思考形式の科学であるだけでなく、同時に世界観の科学でもあり、そこでは世界の運動法則が、そのもっとも抽象的、一般的な形態のものから出発して、より具体的なものへと順次に上昇するやり方で、系統的、発生的に展開されている。そのかぎりでは弁証法的方法のまったく正しい適用であるが、しかし、ヘーゲルの方法は同時に絶対的方法であるから、この上昇の過程は、すこしも直観や表象の助けを借りないで、また概念に新しい規定を外的に加えるようなことをしないで概念そのものを分析して、そこから必然的に新しい規定を生みだしてゆく、同時に分析的でもあれば総合的でもあるという仕方でおこなわれる。またこの絶対的方法の歩みは、大きく論理学全体の有論、本質論、概念論という編成においても、またそれらのそれぞれの内部においても、二つの段階にわかれていて、一方は単純な統一から差異、対立、矛盾へ移行する段階、他方はこの差異、対立、矛盾からふたたび（より高

次の）統一へ復帰する段階となっている。そして方法は絶対的なものであり、対象の魂であるから、最初のもっとも抽象的な概念である有からの、ヘーゲルが内的必然的なものとみる方法の歩みは、同時に現実の事態の発展法則を示すものになっている。

そこで、いま全論理学の一つの縮図とみてもよいその一ばんはじめのところをできるだけ全面的にしらべてみることにしよう。そこにわれわれがまず出会うのは、世界の真相は、有でも無でもなく、成すなわち有から無へ、無から有への不断の生成消滅の過程であるということである。このはじめのうちでも一ばんはじめのもっとも抽象的で単純な一くだりは、それだけですでにヘーゲルの論理学の性格をよく示しているから、注意して読む必要がある。

まず、不断の生成消滅というすばらしいヘラクレイトス的原理を、その論理学の一ばんはじめのところに据え、しかも「理念（レーニンはこれを真理と読めと言っている）は過程である」という弁証法の原則にしたがって、世界を一面的に有もしくは無とみる見解が、すぐにたがいにその反対物に転化するという不十分なものであることを示し、この批判をつうじて、これを与えているのは、新しい弁証法的論理学の真の面目を示したものといわなければなるまい。またついでに言えば、成の根拠である有がたんに成の一モメントにすぎないことが明らかにされて、根拠が根拠づけられるものによって逆に根拠づけられ、論理の前進が同時に後進でもあるという弁証法もここでよく見ることができる。

ところでこの内容からみればまったく正しい弁証法は、絶対的方法によって叙述されることで、どういう結果を示すであろうか。

まずヘーゲルは、すこしも表象の助けなしに、純粋な有という概念そのものを「分析」して、そこから新しい無の概念を引きだしている。これがすなわち分析的であると同時に総合的でもある絶対的方法の特色であるが、しかしわれわれにすでに無の表象があるのでなければ、純粋の有の概念からは、それがまったく無内容なものだとはじめに規定されたこと以上のものは、何も出てこないだろう。またもし純粋の有は無とまったく等しいものだから、といわれるなら、この分析は、すこしも総合的ではなく、たんなる同義反復にすぎないことになる。

ヘーゲルは、絶対的方法のはじめである純粋な有は、普遍性と直接性という二つの面をもっており、そのためにそれは総合的方法の始めでもあればまた分析的方法のはじめでもあり、両方の意味でのはじめの意味を兼ねそなえていると言う。もしそれがほんとうなら、この有というはじめを分析して、そこから無を引き出すこともできるだろう。しかしここ

で有が直接的だというのは、それがはじめであるから、他のものによって、媒介されたものではなく、そこに直接に与えられたものだというだけのことで、観念論者であるヘーゲルがいたるところでそれを混同しているが、直接的であるということが、すぐさま直接的認識としての直観や表象を意味するわけではない。抽象的な概念でも無媒介に与えられれば直接的である。ここでの有というのは、そうした直観、表象からわれわれがその一側面を純粋に抽象してえられた概念であって、そこからそれ以上のものを引き出すわけにはゆかないのである。ヘーゲルは、あくまでも与えられた概念内容だけにとどまって（そういう意味で分析的）しかもそれから新しい内容を引き出し、二つを総合したより豊富な概念に達する（そういう意味で綜合的）という絶対的方法によって、有というただ一つのまったく単純な概念から、なんら世界の表象なしに論理学の全概念だけでなく、自然および社会のすべての現象形態の概念を内的必然的にみちびき出すというのであるが、それはすでにその第一歩でその不可能であることが証明されている、と言わなければなるまい。以上の有から無へすすむのは、単一の有から有と無との区別、対立へすすむ絶対的方法の第一過程であるが、つぎにこの有と無からそれらを自分のモメントとしてふくむ成へすすむのは区別、対立から統一へすすむ絶対的方法の第二の過程である。ヘーゲルによれば、最初の有が即自の、つぎの有と無が対自の、最後の成が即自かつ対自の段階であり、第一の即自と第三の即自かつ対自は、絶対者を表現し、第二の対自は、世界の有限の事物を表現しており、概念はその即自の状態の否定の否定をつうじて、より具体的なより高次の形態で最初の自分に復帰するということになる。

そこでつぎに絶対的方法の第二の過程、すなわち有と無から成へ上昇する仕方をとってみよう。それは、有は無に等しい、という有と無の関係から、だからその真理は、有から無へ、無から有への不断の生成消滅である、という風におこなわれている。

だがこれはまったく不合理な推理である。まず有は無に等しい、というのは、われわれが頭脳のなかで有と無とを思いうかべ、それらを比較してみた思考過程の結果を言ったものにすぎない。これにたいして成は、現実の時間、空間のなかでの現実の過程である。この二つのものには天地のちがいがある。またその内容からみれば、有が無に等しいというのは、すこしも二つのものの矛盾、闘争の関係を言ったものでなく、この対立物の永遠の合致と調和の関係を言っただけであるのに、他方の成は、有と無との矛盾と闘争の過程である。二つは内容からみれば正反対のものである。

ヘーゲルは、この有と無の直接的同一がすなわち成である

ことをいろいろと理由づけている。有と無とに区別があるのはたしかだが、この区別は瞬時のことで、それはただちに消滅して二つはふたたび同一となる、有と無の同一はそういう運動だから、それはとりも直さず成である、ということも言っている。また有は無に等しい、というのは一つの判断であるが、すべての判断がそうであるように、ここでも有と無という主語と述語とは内包的にも外延的にもくいちがっているから、「有と無は同一である」という肯定判断は、すぐにそれにつづいて「有と無は同一でない」という否定判断で補われなければならない。有と無の同一性は、静止的なものでなく、そうした一連の判断の過程ではじめてとらえられるものであるところに（それ自身は見事な弁証法であるが）、その真理が成であることが示されている、ということも言われている。

しかしこうしたことは、すべて有と無との関係を考察するわれわれの思考過程でのことであって、この思考過程がどうであろうとも、それによって有無の同一性ということが現実の運動に転化するわけのものではない。しかしそれがヘーゲルには、同じものに見えるのである。弁証法の核心である矛盾が対立物のたんなる直接的同一性と同一視されるというヘーゲルに特有な考え方が、その思考過程と現実の過程の区別がつかないヘーゲルのさかだちした立場から生れてくることが、ここにすでにみられるだろう。ところでヘーゲルは、『小論理学』で、この有、無から成への上昇を右にみたようなやり方でいろいろ試みたあげく、最後に、読者の前に成の表象をもち出して、成の表象は誰でももっているはずであるし、またそれを分析してみれば、そこに有と無との二つの要素が出てきて、成がこの二要素の統一であることも容易に理解できることであろう、と言っている。これこそヘーゲルが思わずもらした真実であって、有から無へ、有と無から成へ、という過程は、じつは、われわれが与えられた成の表象を分析し、そこに有および無という二つの構成要素を見出したあとで、それらをふたたび総合して、成を理解する過程、すなわち成の表象を成の概念に変えるまったく合理的な分析的方法の認識過程にほかならないのである。ヘーゲルがはじめからそう言っていれば、事はすべてごく簡単にすんだのであるが、どうしても、概念が、あたかも現実の生きた事物でもあるかのように自己発展する過程に仕立てあげようとするそのさかだちした立場が、この合理的な過程をすっかり神秘的なものにしてしまうのである。そのように神秘化するというのも現実の過程は、つねに生きた全体から生きた全体へ、であって、現実の過程自身が自分自身をその要素や力や類にまで分析し、さらにそれらを再結合するということはありえないことだからである。

しかしヘーゲルがこのように、自分自身が表向き真の科学の方法としては用いてならぬものとしている分析的方法を、実質的にその方法のうちにとりこんでいるということは、注目すべきことである。ヘーゲルは実際上は分析的方法に、したがってまた唯物論にもとづいて、与えられた事実の分析をおこなっている。ヘーゲルほどの偉大な人物が事実の分析をおこなわないでいるはずはないし、もしそうなら、ヘーゲルはあのすばらしい弁証法の諸法則のどの一つをも見出すことはできなかったはずである。またそれは、ヘーゲルがその表向きの形式にもかかわらず、ここではその弁証法的方法のうちに、マルクスの場合と同じく、現実の歩みと本質的にちがった思考の独自の歩みをふくませている、ということを示している。ヘーゲル論理学のうちの、絶対的方法の第二の過程、すなわち区別、対立からより高次の統一へすすむものには、こうした分析的方法にしたがって行われるものが、いろいろある。たとえば有論でいえば、質、量からそれらの統一としての限度への移行、本質論では本質と現存在からそれらの統一としての現実への移行などが、大きいところではその例である。これらの移行はまったく合理的な分析方法にもとづくものであるが、こうした現実におこりえない分析、総合の過程が、概念の姿を借りた現実の発展過程であるかのように、仕つらえられることから、形式が神秘的なものになっているのである。

だがまた他方からみれば、この思考過程は　現実自体の過程ではないにしても、現実の世界にたいするわれわれの認識の歴史的な発展過程に大筋からみて照応していることは明らかであり、ヘーゲルがその論理学の抽象的なものから具体的なものへの上昇過程を全体としてみて、哲学史に照応しているとしたことは、正しい創見といわねばならない。ただし、この場合も、ヘーゲルが考えるように、それぞれの世界観がそれ自身のうちにより具体的なものへ転化する衝動をもっているわけではなく、現実の歴史の進展とともに表面化する、その世界観と現実の世界の在り方との矛盾が、そのより具体的な世界観への移行を強要するのである。

そこで以上のことからわかることは、まず抽象的なものから具体的なものへすすむ思考のうえの歩みを、現実の歩みと同一視するヘーゲルのさかだちした方法は、実際上はすこしも役に立たぬ方法であるというだけでなく、一方では現実の事物が何か自分で自分を分析し総合するかのように歪め、他方ではわれわれが事物を分析、総合する過程を現実の生きた事物の発展過程でもあるかのように歪めているということである。またもう一つは、それは弁証法の核心である矛盾と、現実の対立のたんに肯定的な一側面をあらわしたものにすぎない対立物の直接的同一との混同を生みだしている、という

ことである。

三

ヘーゲル論理学では、有、無、成の弁証法が見られた最初の段階につづいて、定有（或るもの、質）の段階がくる。ここでは、不断の生成消滅という最初のもっとも抽象的な弁証法が、一歩具体化されて、その内部に相対的、一時的に静止、固定をふくむものとしてみられる。定有（或るもの、質）というのは、だから現実の具体的な事物をその最初の、もっとも抽象的な形態で言いあらわしたものにほかならない。これはまったく正しい移行といわねばなるまい。

いま　前の有、無、成の領域からこの領域への移行がどのようにして行なわれたかは、後で見ることにして、まずこの領域の内部の弁証法についてみよう。定有、或るもの、質を或るものに代表させていうなら、ここで言われていることは、或るものは他のものなしには、それとの連関なしには考えることができないということと、或るものの本性は矛盾であり、したがってまた可変性がその本性である、ということの二つである。ヘーゲルは、事物をこのように最初のもっとも抽象的な形態でとりあげているところで、一般の観念論で、いろいろに言われていることをすべて非本質的なことと見て捨象して、ただ連関と矛盾と可変性という弁証法だけを言っているのは、まったく快いことである。

ヘーゲルはここで、或るものというのは、もしそこに或るものだけがあって他のものがないなら、それは或るものということもできず、或るものというのは、つねに他のものを予想しているのだと言って、現実の事物がつねに相互の制約、相互作用のなかにあるという連関の弁証法を、もっとも抽象的な一般的な姿で述べている。

一方また矛盾については、或るものというのはたんに一面的・肯定的なものであるのでなく、そのうちに自分の否定者である他のものをふくみ、そのためにただ静かにそこに横たわっているものでなく、自分を超えて他のものになろうとする衝動をもったものだ、ということが言われている。ヘーゲルはこの矛盾について、或るものの限界というのは、そのものの本質を画するものでもあれば、また、そのものでない他のもののことをさしてもいる。だから或るもの、質というのはその限界のうちにあって同時にないところのものだという面白いことも言っている。また或るものはその当為と制限との統一であるとか、或るものは、その即自有（概念）と定有との統一だとか、とも言っている。すべて事物の矛盾性を言ったものである。マルクスは、矛盾を現実の対立だとし、これを二つの全体、二つの本質、二つの類の対立としてつかん

で、これを抽象的対立、すなわちたんに一つの全体、一つの本質、一つの類の内部の両極の対立と区別し、後者がたんに相互に補足しあい牽きあうだけの関係であるのにたいして、前者は闘争によって解決するほかない関係だとしているが、ヘーゲルのこれらの矛盾の規定はこれにまったく一致している。この有論の質のところでの矛盾把握は、ヘーゲルの全論理学のうちで、二三の場合をのぞけば、一ばん正しく鋭いものといってよいだろう。

ヘーゲルは事物の矛盾をこのようにつかんで、そこから可変的であるのが、また、その本質だとしている。ヘーゲルは以上のような見事な弁証法的思想を、『小論理学』でつぎのように要約して述べている。

「有限なものは、或るものとして他のものに無関係に対峙しているのではなく、即自的に自分自身の他者であり、したがって変化するものである。変化において、即自的に定有に属し、そして定有を自己を超えて追いやるところの内的矛盾があらわれる。表象にたいしては定有はまず単に肯定的なもの、そして同時にあくまで自己の限界内にとどまっているものとしてあらわれる。われわれは更に、有限なもの(定有はそうしたものである)はすべて変化をまぬかれないことを知ってはいるが、しかしこの定有の可変性は、表象には、その実現が定有そのものにもとづいていない単なる可能性と思われている。実際はしかし、変化するということは、定有の概念のうちに含まれているのであって、変化は定有が即目的にそうであるものの顕示にすぎない。生あるものは死ぬ。しかもそれは、生あるものが生あるものとして自分自身のうちに死の萌芽を担っているからにほかならない」(『小論理学』上、二八五ページ)。

この叙述がまた、マルクスが弁証法を、与えられた形態の肯定的理解のうちに同時にその否定の、その必然的没落の理解をふくみ、すべての形態を運動の流れにおいてとらえるものだとしていることと、まったく合致していることは、誰も否定しないであろう。

では、内容からみてこのように見事にとらえられた事物の矛盾的本性は、形式のうえではどこからどのようにして導きだされてきたのであろうか。それはたんなる定有、或るものの概念から、つぎのようにしてみちびきだされている。すなわち、或るものというのは、他のものなしには考えられない概念であり、つねに他のものを予想しており、したがって自分の否定者である他のものを自分のうちにふくんでいるものだから、それは矛盾である、というのである。だから事物が他のものとの連関にあるということが、とりも直さずその事物の矛盾を示すことになっている。

これは正しいだろうか。もちろん正しくない。事物が現実

にたがいに否定しあうものを現実に自分のうちにふくんでいる場合だけが矛盾であるが、たんに理論的に否定しあうだけのものをたんに理論的に含蓄しているのでは、それはすこしも矛盾を意味しない。或るものの概念が、他のものをすでに予想しているというのは正しいが、それ以上の内容をもたない或るものという概念の「分析」によっては、それ以上のどんなものも出て来ようがない。ヘーゲルのまったく正しい矛盾の叙述は、定有、或るものという概念の分析によってもたらされたのでなく、ヘーゲルがその絶対的方法に背いて、現実の世界の表象を分析することで得たものにすぎない。分析が同時に総合であるというのは、われわれの立場からみれば、まったくのごまかしである。それはたんに不可能のことであるだけでなく、また正反対のものを同一視するものである。と言うのは、或るものは他のものなしにありえないというのは、二つのものの切りはなしえない相互補足と調和の関係をいうだけで、純有と無、全き光と闇のような対立物の直接的同一と同じく、この媒介的統一も現実の対立のたんに肯定的一側面をみた抽象的な対立にすぎないからである。

対立物のたんなる統一、調和と現実的対立としての矛盾は、マルクス主義者のあいだでもしばしば混同されるが、この二つの弁証法は、一方は、事物を孤立的に、もしくは一方的な前提関係においてみる見方にたいして反対し、他方は、現実の事物をたんに肯定的な均衡、調和の側面において一面的にみる見方に反対するものであることをよく心得ておけばまちがうことはないだろう。

定有、或るものという概念からその矛盾と変化に移行するのは、有から無へ（つまり有から有と無の区別へ）移行するのと同じく、絶対的方法の第一の過程、単純な統一から区別、対立、矛盾へと上昇する過程であるが、以上のことからこの場合も前の場合と同じく、ヘーゲルのさかだちした立場が、定有からその矛盾と変化へとすすむ思考の過程を、何か現実の発展過程のように歪め、他方、現実の過程を何か現実自身が思考するかのように歪めていることがわかる。現実の過程はもちろん、矛盾する事物の不断の変化の過程であって、事物の連関性が事物の矛盾と可変性に変化するということはありえないことである。しかし方法が対象の魂であり、対象そのものであるヘーゲルの立場では、この不可思議がおこるのである。それともう一つは、このさかだちした立場が、ここでも矛盾と抽象的対立との混同をもたらしていることである。ヘーゲルのさかだちした立場は、その内容にとってどうでもよい外皮ではないのである。

この二つのことのうち、前者の方は、ヘーゲルのさかだちした立場からくることがすぐにわかるが、後者の方はひょっとしたら、そのさかだちした立場から必然的に生れてくるも

のでなく、たまたま論理学のこの個所にあらわれたものにすぎないということも、ありそうなことである。それでこのことをヘーゲル自身が矛盾を一般的に規定しているところで確かめてみることにしよう。

ヘーゲルが矛盾を一つの項目として考察しているのは、『大論理学』の本質論の反省規定においてである。本質論はもともと、本質と現象、同一と区別、内と外、可能性と現実性、原因と結果など、対立的諸規定の相互の切りはなしえない補足関係が、系統的、全面的に考察されている個所である。ヘーゲルは、そこではすべてのカテゴリーは相対的である、ということを言っている。有論では、事物は、一全体としてまた孤立的に、一言でいえば質的にみられ、それらのあいだの連関の方は背後にしりぞいていたが、ここではその連関が表面に現われてきている。反省規定は、本質論でとりあつかわれているこのような対立の統一の関係を、もっとも一般的なもっとも抽象的な形で言いあらわしたものであるが、そこで同一、区別とならべて矛盾がとりあつかわれている。このような場所で矛盾が規定されているというのは、ヘーゲルの矛盾概念がどのようなものであるかをすでに予想させるものであるが、そこで矛盾はつぎのように規定されている。

「自立的な反省規定は、それが他の規定を含み、そのために自立的であるのと同一の見地において、他の規定を排斥するのであるから、それはその自立性の中において自己自身の自立性を自己から排斥している……この意味で自立的な反省規定は矛盾である」(邦訳『大論理学』中巻、六六ページ)。

つまり反省関係にある対立的な二項、たとえば左と右は、それぞれ左は右でないもの、右は左でないものとしてしか規定しえないものであるが、このことはつまり左と右はそれぞれ相手を予想し相手を自分のうちに含蓄し、したがって左は左と右との統一、右は右と左との統一として、はじめて、二つはそれぞれ自立性をもった別のものになっているということであり、それぞれの自立性は、その自立性の否定なしにはありえないということである。だからそれは矛盾だ、というのである。そこからヘーゲルは、左右、上下、親子といった反省規定の二つの項も、それぞれ矛盾だとしている。

これは、定有、或るものというのは、他有、他のものなしには考えられないという理由で矛盾だとされたのと、まったく同じことに帰着する。この場合も、定有は他有なしにはありえない、というのは、定有は他者を予想し、それを自分のうちに含蓄し、したがって定有は定有と他有との統一、他有は他有と定有との統一となっており、それぞれの自立性がそれの否定をふくんでいるという風に表現できるのである。ただ質的なものである定有、或るものの場合は、表面に出ているのは孤立性で、連関がなおかくされていたのが、反省規定

では、これが表面にはっきりと現われた点がちがっているだけである。ヘーゲルが、自立的な反省規定の矛盾は、定有がすでに即自的にもっていた矛盾が措定されたものだ、と言っていることは、このことをよく示している。反省規定は、たがいに補足しあい、牽き合って永遠に調和している関係を言っているだけで、相容れない闘争の関係を言うものではない。

現実の事物はすべて非自立的なものの自立として存在している。この現実の事物の場合は非自立的なものの自立はたしかに一つの矛盾だということができるだろう。その意味で、ヘーゲルが、反撥と牽引の統一――物質の統一性は多くの物質の分離としてある――を物質の根本特性だとし、したがってそれは矛盾だとしているのは、エンゲルスが高く評価しているように正しい把握である。しかし左右、上下、親子といった反省規定は、現実の関係から、それらの肯定的、調和的な一面を抽出したもので、これが現実の対立としての矛盾であるわけはない。また非自立的なものの自立が現実の事物について言われる場合も、この矛盾は、事物相互のそうした関係の内部での運動の源泉であるにしても、そうした関係そのものを変えるような矛盾であるわけではない。たとえば、非自立的なものの自立としての商品の矛盾は、恐慌の原因でも、また商品関係そのものを止揚する矛盾でもなく、そうした矛盾としての発達した資本の根本矛盾のたんに基礎でしかない。

またそうした反省規定も、われわれがその一極を孤立的にとるならそのわれわれの認識は矛盾におちいるだろうが、自立的な反省規定そのものが矛盾であるわけではない。

しかしたんなる頭脳のなかの理論的な関係を現実の関係ととりちがえるなら、そこから必然的に反省関係は矛盾ととりちがえられることになる。さかだちしたヘーゲルの立場では、そうならざるをえないのである。ヘーゲルは、とくに後年には、批判的、革命的本性をもつ弁証法を、その反対の現状をうるわしい調和の関係とみ、それを美化する理論に変えたが、それがけっして偶然でないことがわかる。

四

以上に、論理学のはじめの、有、無、成というもっとも抽象的な領域の弁証法と、それにつづく定有の領域の弁証法とをみたが、この個所でもう一つ残されているのが、この第一の領域から第二の領域への移行、つまり成から定有への移行の問題である。これはまた新しい移行の様式を示しているから、つぎにこれをみてみよう。

この移行は、成というもっとも抽象的な世界の弁証法的運

動から、その内部に相対的な静止、固定をふくんだ一歩具体化された弁証法的運動へ上昇するもので、その内容からみればまったく正しい論理の順序である。つまりわれわれが相対的な静止、固定をふくみながら変転する世界の絵図のなかから、相対的な静止、固定を捨象し、これを基礎的な不断の生々消滅の運動に還元し、つぎにひるがえってこの成に、さきに捨象した相対的な静止、固定という規定を加えて、この世界像を理解する過程が、この移行の内容にほかならない。われわれが現に見ている世界像をすなおに前提すれば、なんのむつかしい問題もそこにあるわけではない。

だが、絶対的方法では、これは、同時に「総合」でもあるような成の概念の「分析」によって導出されねばならぬものである。どのようにしてであろうか。『小論理学』をみると、これは、「成は自己内の矛盾によってくずれ、有と無が揚棄されている統一となる。かくしてその成果は定有である」(『小論理学』上、二七七ページ)というように説明され、この成果である定有については、「定有はそのうちで有および無の直接性が消滅し、関係によって両者の矛盾が消滅しているような、有と無の統一、そのうちで両者がモメントにすぎないような統一である」(同二七八ページ)と言われている。

この説明はいかにも意味がとりにくい。ここで直接に言われていることは、成のうちの有と無の矛盾は、規定された有としての定有のうちに統一され、その有という側面と規定(否定)されたという側面という、その二つの側面となることで解決されるということであるのは、わかる。だからまたこれが絶対的方法の第二の過程、区別、対立、矛盾からより高次の統一へすすむ様式になっていることもわかる。だが、有と無の矛盾はすでに成として実現し、有と無はヘーゲル自身が言っているように、すでに成の二つのモメントになっているのに、どうしてこの有と無の矛盾が成のほかにもう一度さらに定有を生みださねばならぬのか、どうして有と無が永遠に否定しあって永遠に成として実現されつづけていけないのか、また同じことになるが、成は、前には有と無の統一として、絶対的方法の第二の過程の終り、つまりヘーゲルのいわゆる無限者・絶対者であったのに、どうしてそれがそのまま第二の過程の始めである有限なもの、相対的なものとなるのか、とうてい理解できないことである。

ヘーゲルは、この移行をいろいろに理由づけて、成という抽象的な無休止の状態にはわれわれはとどまりえないということも言っているが、無休止の成が抽象的であるかどうかは、世界の具体的な運動の表象がすでにありそれと比較して、はじめて言いうることで、その表象なしに、成の概念そのものをとって抽象的か具体的かは言えないはずである。

また成というのは成果を生むもののことだから、成は定有

になるのだとも言っている。しかしそれは一方的なことで、むしろ成果を無にするものこそ成というべきで、それは通らない理くつである。

しかし論理学のこの範囲を出て、もっとすすんでみると、われわれはいまの成から定有への移行の「説明」の仕方と同じものに出会う。たとえば、すぐこれにつづく定有の無限進行から向自有――他のものとの関係からも他のものへの変化からも自由になった或るもののこと――への移行の場合がそうである。そこでは、無限進行における或るものと他のものとの矛盾は、第三のもののうちに止揚され、統一されて、或るものと他のものとは、そのモメントにおとされるが、この第三のものがすなわち向自有だといわれている。また本質論でいえば、同一と区別の矛盾が止揚されて、それらの統一としての根拠の二つのモメントになるのも同じことであり、また物がその矛盾によって第三のものとしての現象に移行するのも、これと同じである。

さらに『大論理学』でその根拠のところをみるとヘーゲルは、これらの低次の領域の二つの規定の矛盾が、より高次の領域の否定的統一――これが根拠、物、主体、概念などである――に止揚される移行形式を、概括しているのが見られる。そこでヘーゲルはこれについて、つぎのようなことを言っている。

「……物、主体、概念はまさに、この否定的統一そのものである。それはそれ自身において矛盾するものであるが、しかしそれはまた解消された矛盾でもある。それは二つの規定をふくみ、担うところの根拠である。物、主体、または概念は、それぞれ自己の領域において自己に反省したものとして解消された矛盾であるが、しかもその領域全体がふたたびまた一つの規定された差異的な領域である。だからまた一つの有限的な領域であり、つまりは矛盾的な領域である。この領域自身はこのより高い矛盾を解決するものではなく、それはさらにより高い領域を、それらの否定的統一として、その根拠としてもっている」(Suhrkamp 版ヘーゲル著作集6、七九ページ)

つまり、ある抽象水準における二つの規定の矛盾は、より具体的な高次の水準の統一体に止揚され、その二つのモメントにおとされることで解決されるが、この自己に反省した自立的な統一体もそれが属するこの高次の領域では、ふたたび他の多くの自立的な統一体と並存することで、他者に反省し他者に関係し、矛盾におちいることで、その解決をふたたび高次の領域での統一のうちに求めることになり、このようにして概念の上昇がおこなわれるのだといって、これを一般的な移行形式とみているのである。

成から定有への移行は、この一般的な移行形式の一つの場

合にほかならないのであるが、われわれはここまでみてくると、成から定有への移行が、マルクスが『経済学・哲学手稿』の「ヘーゲルの弁証法および哲学一般の批判」のなかで批判しているあのヘーゲルの全哲学体系をつらぬく方法の一つの場合にほかならぬことも、容易に気づかれ、この移行のほんとうの意味がわかってくるのである。

つまり、成から定有への移行は、ちょうどヘーゲルが私有財産の矛盾を同じ経済関係の領域において解決するのでなく、道徳の領域に止揚することで解決し、道徳の領域の矛盾をその同じ道徳の領域においてでなく、家族の領域で、家族の矛盾を市民社会の領域で、ヘーゲル自身が古典経済学の域を越えて鋭くばくろした市民社会の矛盾を、同じ市民社会の領域でなく国家の中で調停主義的に止揚し解決したのと同じ様式で　解決されているのである。

しかしこれは、同じ絶対的方法の第二の過程である有、無から成への移行の場合とちがって、内容上もまったくまちがっている。有と無の矛盾は、すでに成として実現され、解決されており、この矛盾は成以外の何ものももたらしはしない。もし成から定有への移行を矛盾によって説明しようとすれば、われわれのたんに成という抽象的な概念が現実の相対的な静止、固定をふくんだ運動に面しておちいる矛盾、この主観的なわれわれの認識のうえでおこる矛盾以外にはない。

だが絶対的方法は、なんの表象の助けも借りないで成の概念そのものから定有の概念をみちびき出さねばならない。このことは無限の生々消滅というヘラクレイトス的原理が絶対者としての神のはいる余地をなくすものであるだけに、ヘーゲルにとってはいっそう必要なことであった。そしてこの移行がその弁証法哲学の立場からなんらかの矛盾を原動力とすることが必要であったので、ヘーゲルは自分がたったいま成の原因として用いた有と無の矛盾をもう一度、ほかに何もないので、こんどはその成から定有への移行の原因として使っているのである。

以上のことは、つぎの定有から向自有への移行の場合も同じことである。有限な定有にたいして、ヘーゲルがここで無限のものと言い、或いは他者のうちにあって自分にとどまるもの、或いは関係と変化を免れたものとも言っている向自有というのは、たとえば不断の化学変化のなかにあって自己同一性を維持している生物の例や、商品と貨幣との不断の転換のなかにあって自己同一性を維持する資本のことを思いうかべればよく、定有にたいして向自有を区別するのは　まったく合理的なことである。

また定有の無限進行から向自有へ上昇するというのは、世界のより抽象的な見方からより具体的な見方へと上昇することであるが　これもまったく合理的なことであり、われわれ

が向自有の表象をもっているかぎり、この移行は、なんの特別の説明も必要とするものではないが、ヘーゲルの絶対的方法は、これを無限進行に現われる矛盾――或るものが或るものであって同時に他のものであるという矛盾――は、高次の第三のものとしての向自有のうちに止揚され、解決される、というふうに理由づける。ここでも、或るものは或るものであって同時に他のものであるという定有の矛盾は、同じ定有の次元で定有の無限の進行としてすでに実現され、解決されているのに、定有の概念から向自有の概念を先験的にみちびき出さねばならない絶対的方法は、この定有の矛盾を、もう一度、定有からこんどは変化を絶対的にまぬがれたものとしての向自有への上昇の原動力に用いて、これを説明している。そしてこれによってこんどは、神を容れる余地を残さない有限なものの無限の進行という観念を、終局的に片づけているのである。

成から定有への、また定有からこのような向自有への移行そのものは、思考の過程としてはまったく正しいものであるが、こうした過程はもちろん現実にはありえないことであるのに、ヘーゲルはこのようなやり方で、この過程を、あたかも現実の生きた事物の発展過程でもあるかのように、むりやりにこしらえあげているのである。

そこで成から定有へ、定有から向自有への移行でみられる以上のことからわかることは、絶対的方法はけっして思考の歩みのうちに現実の発展の歩みを写した、というものではなく、反対に現実の発展と思考の過程との両方をまったく歪めるものである、ということ、およびそれは矛盾を第三者の中で調停主義的に解決するというあやまった方法にもとづいており、そのために現実の矛盾そのものはそっくりそのままに残す無批判的実証主義におちいっているということである。そういうことがヘーゲルにとって可能であるのも、成から定有へ、定有から向自有へという思考の運動も、成や定有の変化という一定の抽象水準でみられた現実の運動も同じ一つのものにみるそのさかだちした立場のためである。マルクスがヘーゲルのこの方法について、

「この揚棄は観念化された本質的存在の揚棄である。だから観念化された私有財産は、道徳の観念に揚棄されるというわけだ。しかも、思惟は自分が直接に自己自身の他在たる感性的現実であると妄想し、したがって自分の行動をまた感性的・現実的行動と見なしているから、この観念のうえでなされる揚棄は、自分の対象を現実においてはそのままにしておきながら、それを現実に克服してしまったとおもいこんでいる」(『経済学＝哲学手稿』青木文庫版、二五一―二ページ)といっているのは、このことをよく示しているだろう。

ところでヘーゲルの論理学における抽象的なものから具体

的なものへの歩みが、全体としてみても、個々にみても、現実の事物の発展過程と本質的にちがったものになっているのは、論理学が、地質学や生物学や経済学やのような現実の事物を対象とするものでなく、直接には思考形式を対象としており、同じく対象の発生史をたどるものではあっても、現実の事物の発展でなく、われわれの認識の発展のあとをたどるものだからである。それをヘーゲルの方法が、一つの概念があたかも現実の生きた事物でもあるかのように、自己発展する過程に仕立てあげようとするところに、それが神秘化される大きな原因がある。

しかし論理学の場合には、その方法の歩みが現実の歩みに照応するということは一般にはありえないとしても絶対にありえないことなのだろうか、といえば、必ずしもそうは言えないのである。それがいまみた定有から向自有への移行の場合である。さきにもみたように、定有から向自有への移行の内容をなすものは、たんなる化学的な過程から生命の過程へ、単純商品から資本への移行の例に示されるようなものであるが、この移行は同時に現実の歴史的な過程に照応しているからである。このうち単純商品から資本への移行は、賃労働が社会的に大量に存在する場合にはじめておこることであるから、歴史的な過程であるとはいえ、実在的可能性から現実性への移行であって、一つのものの発展とはいえないが、化学的過程から生物的過程への移行は発展的なものだといえるだろう。

しかしそういう場合もあるが、この移行がヘーゲルのように、より低次の領域の二つのものの矛盾によってひきおこされるもののようにみるのは、あやまっている。そうしたたんなる低次の矛盾はどこまでもその低次の領域内での事物の運動の原因となるだけで、その領域を高次の領域へ移行させる原因ではない。ヘーゲルはそういう低次の領域の二つの事物のあいだの矛盾によって高次の領域の事物にすすもうとするから、それらの矛盾を第三のものの中で融和させて解決しようとすることにもなる。そうではなく、ここでも低次の領域の事物がそのうちに高次の領域の事物を即自的にふくんでいるという矛盾――二つの全体、二つの類のあいだの対立――だけが、それを高次の事物に転化させることができる。そしてそういう矛盾によって定有が向自有に現実に転化するにしても、この転化の必然性は、ヘーゲルのように、定有の概念の分析によって示されるのでなく、そういう向自有を自分のうちに胎んでいる定有から出来上った向自有にいたるまでの現実の発展過程をわれわれが実際に分析することで、はじめて明らかにしうることである。そこにヘーゲルの定有から向自有への移行の説明のあやまりがある。

このように、低次のより抽象的な領域から高次のより具体

的な領域への移行が、現実の発展に照応するというのは、定有から向自有への移行の場合にかぎってみられることで、ヘーゲルが低次の矛盾が高次の領域の統一体で止揚される過程として概括しているものは　成から定有への移行でも、物から現象への移行にしても、私有財産から道徳へ、道徳から家族へ　市民社会から国家への移行にしても、すべてけっして現実にみられない移行である。

五

ヘーゲルの絶対的方法は、すでにたびたびみたように、その進行過程のうちに、単純な統一的なものから区別、対立、反省、およびそれらのあいだの矛盾へすすむ第一の段階と、それらのものからふたたび、ただしより高次のより具体的な統一へたちかえる第二の段階との二つにわかれている。この第二の段階は、区別、対立、反省をすべて矛盾とみるヘーゲルにとっては、簡単に低次の矛盾を高次の統一のうちに止揚するというように概括されているようにもみえるが、前節でみたように、それは、じっさいに低次の領域の矛盾である場合もあるが、そうでない場合もあり、それぞれまたちがった意味をもっていて、じつはその内容は必ずしも単純なものではない。

さきにみた有と無から成へ上昇するのは、この絶対的方法の第二の過程の一つの場合であるが、この有と無は、すこしも矛盾をなすものではない。そしてそのもつ意味もまたちがっている。これはそこで明らかにしたように、与えられた具体的対象がその二つの構成要素に還元されたのちに、それがふたたび合成される過程である。それはその内容からみれば、まったく合理的なものであり、ここで低次の区別が止揚されて高次の統一体のモメントになるということも、いま見た成から定有へ、定有から向自有への移行の場合に、低次の矛盾が高次の統一体のモメントになる、ということとちがって、まったく正しいことである。有と無から成への移行が、同じ絶対的方法の第二段階に属しながら、成から定有へ、定有から成への移行の場合とまたちがった一つの形態であることがわかると思う。

ところがこの第二段階には、もう一つ別の見ておかねばならぬ形態がある。それは、ヘーゲル論理学の全体は大きく、有論から本質論への第一段階、および本質論から概念論への第二段階の二つにわかれているが、その本質論の全体から概念論の概念への移行の場合である。この移行はやはり、低次の区別を高次の統一体に止揚し、区別される二つのものをそのモメントにおとすという仕方でおこなわれているが、またこれには前の二つの形態とちがった独自性がある。これも論

理学のはじめのところのに属するものではないが、重要だからすこしふれておきたい。

すでにみたように、本質論でとりあつかわれている反省関係は、現実の対立のたんに肯定的な一側面、その相互制約、相互作用の関係だけをみたものであるが、そこからまたこれは二元論でもあれば、また相対主義、循環論でもあるというその制限が生れている。この関係によっては、たがいに規定し作用しあう二つのもののうちのどちらが基礎的であるかがわからず、したがって有機的統一体がつかめないし、与えられた事物がいったい何であるかという問いに答えることもできない。さらにそれはその関係のはじめも終りも示すことができず、事物を永遠のものとすることにもなる。この弁証法はそうした制限をもっている。ヘーゲルは、こうした制限はこれらの反省しあう二つの側面を第三のものとしての統一体に止揚し、それらをこの統一体のモメントにおとすことではじめて解決されるとみ、そしてこの第三の統一体がすなわち「概念」だというのである。

これについて、『小論理学』でヘーゲルは、世界の事物は現存在として、たがいに根拠となり根拠づけられる無限のからみあいを形成しているが、それでは世界にはどこにも確かな拠りどころが見出しえなくなる。この問題を解決するのがすなわちそれらの現存在を越えた概念である、ということを言っている。

また同じ『小論理学』の本質論の最後の交互作用のところで、交互作用というのは、一つの弁証法的な見方ではあるが、それでは事態そのものは何であるかを説明することはできないとして、つぎのように述べている。

「交互作用は原因と結果の関係の最も近接した真理であって、言わば概念の入口に立っているが、しかしまさにそれゆえに、概念的認識が必要である場合、われわれはこの認識に満足してはならないのである。われわれが与えられた内容をたんに交互作用の見地の下に見るのみにとどめるならば、それは全く没概念的な態度である。というのは、その場合われわれは単なる事実を取扱うにすぎず、因果関係を適用する際まず問題になっている媒介の要求は、再び満足されないままに残るからである。交互作用という関係の適用がなぜ不十分であるかをよく考えてみると、それは、この関係が概念に等しいものでなく、まず概念的に把握されなければならないものであるという点にある。そしてこのことは、この相関の二つの側面を直接に与えられたものとして放置せず、……それらをより高い第三のもののモメントとして認識することによって行われる。」(『小論理学』下、一一三―四ページ)。

これによってみると、この様式が、二つのものを止揚して高次の第三のもののモメントになるという点で、前の二つの

ものと同じ絶対的方法の第二の過程に属しているが、成から定有へ、定有から向自有への移行が、二つの矛盾するものからそれらの統一へすすむものであったのにたいして、ここでは二つのものは反省しあうだけで矛盾でないという点でちがっていることが、わかるのである。

ではこのような現実的なものから概念への移行は、反省関係のもっている制限を真に解決するものであろうか。

ヘーゲルは、この移行によって、何よりも二つの自立性をもったもののあいだの相互前提、相互作用の関係を第三のものとしての概念によって一つの有機的全体にまで高めようとするのであるが、それはまったくあやまっている。というのは、世界に実際に存在するものは、ただ相互に制約しあい相互に作用しあっている現実的なものだけであって、そうした現実的なものにたいして、第三のものといえば、それはとりも直さず非現実的なものであって、そうした非現実的なものは自立的な現実的なものを自分のモメントにおとし、それを一つに総括するような現実的な力をもちようがないからである。

社会構成体において、全体を一つのものに総括するものは、それ自身上部構造と相互に制約しあい、作用しあう生産関係であり、資本主義的な生産有機体において、諸資本を一つに総括するものは、それ自身他の資本と関係する産業資本、あるいは他の見地からみれば銀行資本であり、相互に制約しあって相関的である不変資本と可変資本を一つの資本とするものは、可変資本であるように、現実には諸モメントを一つの否定的統一に総括するものは、つねに諸モメントの一つである。

ヘーゲルのように、現実的なものを総括するものとして現実的なもの以外の第三の概念をもち出すのは、生物にかんしていえば生気論であり、世界の全体についていえば、神を合理化するものにほかならない。ヘーゲルがこのように考えることは、ヘーゲル自身が、一方において、物の諸性質の担い手としての物自体をきびしく批判していることや、またとくに発展の概念に関連して普遍的なものはそれ自身一つの特殊的なものだというすばらしい洞察をおこなっていることを考え合わせると、不思議でもあるが、そうした正しい考え方を徹底させなかったのは、それを徹底させることが無神論にみちびくことが予感されてのことでないだろうか。

相互制約、相互作用という見地のもつ制限性を概念による総括によって解決するヘーゲルの考え方のもう一つの欠陥はつぎの点にある。

有機体のもつ否定的統一性は、右のようにそれ自身が一つの相互に制約し作用しあう現実的なものが全体を規定する主要なモメントになることで得られるのであるが、そうした有

機体は、つぎにまた自分自身の諸前提を自分からたえず再生産することで、たえず自己を再生産する過程的な存在である。そこでここにまた前提と前提されるものとのあいだの動的な反省関係が生れており、もしたんにこの見地にだけとどまるなら、ふたたびそこに循環論がおこり、有機体には始めも終りもなくなり、永遠のものにもなりかねないという問題がおこるが、この問題は、前提と前提されるものとを、概念にしろその他の何であれ、第三のより高いもののうちに統一するという仕方ではすこしも解決されるものではない。現にそれらの前提と前提されるものの二つは、自立性を失って一つの有機体全体のモメントにおとされているが、それにもかかわらず、生物においても、社会有機体においても、そうした自分の前提を自分自身で再生産する過程が不断におこなわれているのである。

この永遠の循環論は、一つには、その有機体自身の結果ではない本源的な前提を承認することで解決される。人間の手によって労働がおこなわれるが、その手はじつは労働の所産であるという循環論は、最初の、労働の結果ではない猿の手を前提することによって解決され、労働の前提である労働対象、労働手段がじつは労働の結果であるという循環論は、本源的な、労働の結果でなく自然の産物である労働対象、労働手段を前提することで解決され、また資本制的生産の前提である貨幣の個人の手への集中と賃労働がじつは資本制的生産それ自身の結果であるという循環論は、資本の結果でない本源的な貨幣の個人への集中と賃労働を前提することで、はじめて解決される。こうして与えられた関係のはじめというものが与えられるのである。

この問題はヘーゲルが考えているような概念によってはけっして解決される問題ではないが、またもともとヘーゲルの絶対的方法としての弁証法の立場では、そうした解決方法はゆるされないことでもある。というのも、ヘーゲルの弁証法的方法は、一つの概念から同時に総合でもある分析によって、すべての具体的な諸関係を内的必然的に導出するものであるが、もののはじめをこのようにみるのは、一方的な前提をみとめることであり、与えられた現実的なものを、この一方的な前提に外的に一定の条件に加えることで説明することであり、それをたんなる実在的可能性から説明することであるから、絶対的方法にとっては許しえないものとなるのである。

たしかに、ヘーゲルも、実在的可能性をとりあつかっており、しかも絶対的現実性――真に必然的な現実的なもの――に先立ってその前提としてとりあつかってはいるが、しかしそれはたんに論理的にみてのことで、現実に実在的可能性が現実的なものの前提であることを見ているわけではない。実

在的可能性もよくみれば、じつは絶対的現実性であり、相対的必然性もよくみれば、じつは絶対的必然性である、というのが、ヘーゲルの真意である。

ヘーゲルの絶対的方法では、ものの始めを右のように解決することは、もともと不可能のことであった。

一方、一定の相互に前提し作用しあう諸側面の関係が終りのないものになるという問題についてみると、これもまたそれらの諸側面を第三の概念のうちに総括し、その諸モメントにするという方法では、けっして解決されるものでない。またそもそも現実の関係をたんに一面的に肯定的に相互補足の関係とみるかぎり、それはとりも直さず、それを永遠のものとみることを意味しており、ヘーゲルのようにたんなる反省関係を矛盾とみ、たんに一面的に肯定的関係を現実の関係のすべてであり、現実の関係そのものとみるなら、それは現実的なものの範囲ではとうてい解決できない、何か超現実的なものをもち出してくる以外には解決のしようのない問題である。

現実の関係はそうではなく、前提されるものが前提を生みだすだけでなく、前提を破壊し、原因が結果をうみ結果が原因をうむだけでなく、結果が原因をだめにするという矛盾的な関係であり、現実の発展は一面的に肯定的なものでなく、同時にその矛盾の、その死滅の条件の発展でもある、という過程である。これによって与えられた一定の関係の終りが必然的なものとして正しく示されることになる。

ヘーゲルの全論理学をつうじてみられる一つの関心は、有論でとりあつかわれている質的なもののもっている個別的な自立性をうばってそれを連関のもとに置こうとすることである。そこで本質論では、連関が表面に現われて、質のもつ自立性は、たんに連関の一モメントにおとされることになったが、しかしそれは二つのものの関係として、まだ相対的に自立性を残すものであった。そこに二元論、相対主義、循環論がうまれることになるのであるが、ヘーゲルがこれを概念によって、相関関係にある二つのものをそのモメントにおとすことで解決しようとするのは、そこに残された自立性を最終的にうばうことで解決しようとするものにほかならない。

しかし一つの事物のなかの二つの自立的なもの、二つの質的なものの関係こそが矛盾であるのだから、このことは、概念によって現実的なもののもつ矛盾を一掃することで、問題を解決しようとすることである。そうだとすれば、相互に前提し、相互に作用する一定の関係がおちいる循環論を、事物の矛盾的本性によって解決することは、ヘーゲルにはおよそ期待できないことである。

ヘーゲルはもともと現実的なものがその前提を自ら生産することがそれを終わりのない永遠のものにすることだという

ことを、問題にしなかった、と言ってよいだろう。ヘーゲルは、実在的可能性、したがって実在的な現実性が、自分の前提を外部から与えられるのにたいして、絶対的現実性すなわち真に必然的な現実性は自分の前提を自分自身でつくりだすものだとしているが、このことはヘーゲルでは、真に必然的な現実的なものは、媒介されていると同時に媒介を止揚しているものであり、したがって有のように直接的にそこに存在するものであることを意味していた。それも一面の事実であるが、現実的なものが自分の前提を自分自身でつくりだすことが、そのような意味にしかとられないとすれば、そこに現実に相互前提、相互産出の過程がおこなわれていて、それがそれだけとしては事物を永遠化することになるという問題は消えてしまうのである。

ヘーゲルの絶対的方法の反省関係のもつ制限を概念で克服しようとするやり方はあやまっている。それは、相互に制約し作用しあう諸モメントの一つを主要な包括的モメントとみる仕方、および現実的な過程に先立つ本源的な過程を前提とする仕方、および現実の対立を矛盾的なものとみる仕方によってはじめて解決することができる。これこそマルクスの弁証法的方法の仕方なのである。

六

わたしは以上に、ヘーゲル論理学の一ばんはじめのところを、二三それ以外の個所も参照しながら、一わたりみてきたが、これによってみても、そのさかだちした立場が、ヘーゲルの弁証法にとってどうでもよい外的な形式を意味するものでなく、それを内容のうえで深く制約するものであることがわかるであろう。

そのことは、まずヘーゲル弁証法の一つの特色である、矛盾が永遠の調和の関係であるたんなる抽象的対立と同一視されること、現実の矛盾のあやまった調停主義的な解決の仕方、無批判的な実証主義、生気論などとして現われている。これらはすべてそのさかだちした立場から必然的に生まれてくるものであるか、もしくはそれによってはじめて可能となるものである。このことは、以上にみてきたことで、すでに十分に明らかであろう。

もう一つは、同時に対象そのものの発展法則でもあるとされるその絶対的方法が、対象そのものの発展法則も、それをとらえる弁証法的方法も、両方ともを奇怪なものにゆがめるものになっている、そういうところに現われている。

このあとのことは、すこし補足して説明しておくと、ヘー

ゲルは一方では論理学の抽象的なものから具体的なものへ順を追って上昇する過程を、ちょうど生物の個体がその萌芽から成体へ発展するように、最初のもっとも単純な有という概念、この萌芽としての概念が自己発展する過程とみ、それをむりやりにそういう外的な形式に当てはめるのであるが、それが、与えられた具体的なものを一般的なものに還元し、ついでそれらを再合成してこれをとらえる分析的方法を、相容れないものとして排除するのは、当然のことであろう。現実の過程はいつでも具体的な全体から具体的な全体へであって、それを分析し再結合するということは、現実の過程にはありえないことだから。

ところが、その抽象的なものから具体的なものへとすすむ方法の実際の内容をみると、それは、その表向きの主張と反対にいろいろと歪められた形態をとっているにしても、すでにみたように、すべて具体的なものを分析して一般的なものを見出し、それからひるがえってそれをこの一般的なものから再合成する過程にほかならないのである。

ヘーゲル自身が非常に明確に述べているように、分析には、与えられた具体的なものをその二つ以上の抽象的な構成要素に還元するものと、それを類、実体、力、法則など、ただ一つ本質的なものに還元するものとの二つの仕方があるが、論理学における論理の歩みは、そのどちらかに相当している。

有―無―成に代表されるような様式は、前者の場合であってこれは、成を有と無の二つの構成要素に分解してそれらから成を再合成する過程にほかならない。ここで有から無へすすむのは、ヘーゲルでは神秘的な形を与えられているが、分析されて出てきた二つの要素のうちの一方を考察して、つぎに他方を考察する過程にほかならない。これが、有から無が出てきて、単一の有が有と無の二つになるようにみられて、絶対的方法の第一段階だとされ、ついでそれら二つを再合成して成にもどるのが、絶対的方法の第二段階だとされるのである。

或るもの―他のもの―或るものと他のものの矛盾および或るものの他のものへの変化、の場合も同じことで、或るものの矛盾、或るものの他のものへの変化ということを、その要素である或るものと他のものに分解し、それを再合成する過程にほかならない。質―量―それらの統一としての限度、同一性―区別―根拠、根拠―根拠づけられるもの―物、本質―現存在―現実、原因―結果、原因と結果との相互作用―概念、主観的概念―客観―理念など、みなこの同じ様式である。

これらのうち、たとえば同一性―区別―根拠の場合は、同一性と区別の矛盾が根拠のうちで止揚され、解決されるとい

うふうに述べられているが、同一性と区別は矛盾しているわけでもなければ、またもともと矛盾する性質のものでもなく、またそうした仮空の矛盾を原動力にしてこの上昇がおこなわれるわけのものでもない。たんに根拠が二つの構成要素である同一性と区別に分解され、それが再合成される過程を示しただけのことで、ヘーゲルには差異も区別も矛盾にみえるにしても、ここには矛盾は関係のないことである。

また二つの現実的なものの相互作用から概念への上昇は、前述のようにまったくまちがった考え方のうえに立つものであるが、これもその構成要素から具体的な全体へすすんで、それを理解しようとする過程であって、現実にはけっして在りえないものであることは、もちろんである。

右のような場合にたいして、成から定有へ、定有とその無限進行から向自有へ上昇するのは、分析のもう一つの仕方、与えられた具体的なものをただ一つの、その実体、類という普遍的なものに還元し、そこからひるがえって最初のものを理解する過程である。この普遍的なものは、前の構成諸要素としての普遍にくらべれば、より具体的であるが、形式論理学上の普遍として、抽象的、形式的な普遍であることは、それと同じことである。

ここでもヘーゲルがこの上昇を何か低次のもののもつ矛盾を原動力として行なわれるもののようにみているが、そうした概念の矛盾がここに関係のないことは、前にみたとおりである。またヘーゲルは、この上昇を、二つのものの区別、対立、矛盾から統一へとすすむ絶対的方法の第二段階に当たるものとしてみているようであるが、そうではなく、これはただ一つの類、一つの実体からその一つの種あるいはその一つの現象形態へすすむのであるから、統一から統一へすすむとみるべきであろう。それはこれらの上昇の本質が、成としての運動から相対的な静止、固定をふくむ運動への上昇或いは定有から向自有へ、もしくは定有の変化から向自有の変化への上昇という点にあることを考えてみれば、理解されるだろう。

こうしてみると、まず、ヘーゲルは表向きは、絶対的方法は分析的方法およびその形式論理学上の普遍とは相容れないものだといい、そこでは一度捨象した規定を基礎となる規定に外的に加えることで上昇するということは許されないことだと言っていながら、実際においては、その上昇の一歩一歩で、分析的方法にしたがって、分析、総合をおこなっているというおどろくべき事実を示しているのに気がつく。絶対的方法の過程は、大きな規模でも小さい規模でも、幾重にも統一―区別―統一の過程をくり返す過程だとされているが、それは表象の助けを借りておこなわれる分析的方法にもとづく総合の過程にほかならない。ヘーゲルの弁証法的方法は、そ

の実際の適用においては、その表向きのたてまえを自分で反駁し、その一歩一歩が分析、総合の過程となっているマルクスの弁証法的方法の真理性を証明しているわけである。

ヘーゲルの萌芽としての即自的概念の展開という発展観は、生物の個体発生や資本主義的生産様式のような特定の歴史的な生産有機体の場合には当てはまるにしても、生物や生産有機体の系統的な進化を律する法則としてはせますぎるし、まして思考形式の歴史的発展については、いっそうせまい。純粋の有の概念は、生物の胚や資本の概念のように、それにつづくすべての具体的な諸形態とその内部に含蓄しているわけではない。だがいまは、このことを問題にしないことにすれば、それが客観的な事物の発展であろうと、それにたいするわれわれの認識の発展であろうとも、現実の事態の発展過程には自分自身を分析し総合したり、統一から区別へ、区別から統一へ進んだりすることはありえないことで、それはいつでも生きた全体から生きた全体へ、区別をふくんだ統一から同じく区別をふくんだ統一への過程である。発生的展開の方法としての弁証法的方法の抽象的なものから具体的なものへの論理の歩みは、一面において現実の事物や思想の歴史的な歩みに照応するのは事実であるが、その一歩一歩がそうであるわけではない。質から量へ、それらの二つからそれらの統一としての限度へ、本質と現象からそれらの統一としての現実へ、というすすみ方は、現実の事物の歴史的発展にも、論理学の対象である思考形式の歴史的発展にも、ありえないことである。しかしこうした生きた全体の分析、総合は、対象の科学的な模写のための唯一の方法である。もし方法が現実の歩みと同じ歩みをするものなら、それは対象の魂でなく、まったくその表面の模写に終ることになるだろう。方法は対象の魂であってはならないのである。ヘーゲルの絶対的方法は、これら二つの本質的にちがった形式をもつものを同一視することで、現実の事物や思想の発展過程と、思考の歩みとの両方を本質的にゆがめることになった。これがヘーゲルのさかだちした立場のもう一つの結果である。

（みた　せきすけ　日本福祉大・哲学）

弁証法的カテゴリーとしての普遍・特殊・個別

――自然科学的領域にかんする考察――

岩崎允胤
宮原将平

一

ヘーゲルは「必然性は即自的には概念であり」、「概念は必然性の真理である」と述べている。[1] かれ独自なこの言葉のなかには、必然性とは、実在的な可能性の・一定の諸条件のもとでの・現実性への転化であり、それは、普遍・特殊・個別の相互媒介的な連関として、いっそう深く真に把握されるという思想が、表明されている。ここには、普遍が、たんに多くのものに共通ということにすぎないような抽象的普遍ではなく、それ自身特殊的な限定をもって個別として存在するものであるということ、さらに、普遍・特殊・個別がたんに静的な連関にかかわるのではなく、すぐれて運動・発展にかかわるカテゴリーであるということが、表現されている。この点にかんし、ヘーゲルは、「普遍は自己自身に関係する絶対的否定性として創造的な力(schöpferische Macht)である」[2]とも述べている。たしかに、フォイエルバッハは、かれのいわゆる物質的・感性的・個別的存在を基礎とする見地からヘーゲル的な思弁の顚倒性を根底から批判しているが、その顚倒性のなかにも、われわれは弁証法的な思惟の豊かな内実を

とらえることができる。

だが、ともあれ、普遍・特殊・個別の相互連関についての考察は、哲学の歴史とともに古い。われわれの本論の展開のなかでも、ヘーゲル以前の哲学者たちの思想に論及することがしばしばあるので、以下ではまず、断片的ながら、哲学史上での注目すべき諸論点を摘記することから始めたい。

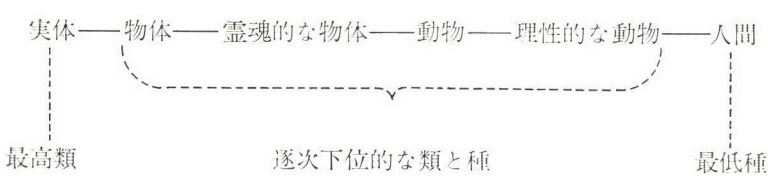
イオニアの自然学において万物の始源（ἀρχή）が探究されたとき、始源のもとに理解されていたのは、アリストテレスの言葉によれば「すべての存在するものどもがそれから由来して現に有るところのもの、それらが最初にはそれから生じ最後にはそれへと帰ってゆくところのもの」[3]であり、すなわち、特殊的な限定を得て、多なる諸相、多なる諸個物を定立しながら揚棄するところの、基底にある、自己同一で普遍的な、物質存在、それ自身によって運動・発展するところの、無限な物質存在であった。

その後、いわゆるソクラテス的対話において、たとえば「正義とは何か」「勇気とは何か」等々として問われているのは、個々の正義あるいは勇気ある行為がまさにそれによって正義あるいは勇気ある行為と言われるゆえんの、その普遍的な本質であった。この探究はプラトンのイデア論としていっそうの発展をとげることになる。プラトンにあっては、普遍としてのイデアは、生滅定めなき諸物にたいして離在する（χωρὶς）、恒存的な真実在（οὐσία）と考えられた。プラトンのこの離在的なイデアにたいして、それでは事物の運動・発展の説明にはなんの役にも立たないとしてきびしく批判したのは、アリストテレスであり、かれは、普遍的な本質としての形相（εἶδος）が統体（συνόλον）としての個物のなかに内在することを主張する。形相は、運動・発展をひきおこし、またその成果となって顕現するものとして、現実性（ἐντέλεχεια）である（causa formalis—causa efficiens—causa finalis）。発展の目的を完全に達成している真に活動的な状態はエンテレケイアともいわれる。かれが、個々の事物にたんに共通なものとみられるかぎりにおいては、普遍は本質ではない、と述べているのは正当である。他方、かれは、事物の本質を「類—種系列」の展開によって把握しようと試みている。アリストテレスは、たしかに、まず一方では「このもの（トデ・ティ）」としての個物をこそ実体（すなわちいわゆる第一実体（プロー・テー・ウーシア））としてとらえたが、それは、実体研究の出発においてのことであって、その研究ののちに探し出されるその実体の『なにであるか』（実体の実体たる本質）は、それらの個物をまさに個物とするに内在的な普遍的本質・形相なのであった[4]。アリストテレスの偉大さは、普遍・特殊・個別をめぐる問題について、若干の命題によって要約しうるような簡明直截な解答を後世のために用意したところにはなく、困難な問題性を、まさに困難な哲

学的な問題性として、強靱な思惟の力によって提示したところにある。

ここで、われわれは、ポルピュリオスの著書、アリストテレスのカテゴリー論への『エイサゴーゲー（序説）』に言及しないわけにはいかない。この著書では、類、種、差異、特有性、偶有性について論じられているが、かれがその冒頭に掲げた問題、つまり、「類と種について、〔1〕それらは実在するのか、それともたんなる観念のなかにのみあるのか、また、〔2〕実在するとして、物体的なものであるのか、それとも非物体的なものであるのか、また、〔3〕感覚的な事物から離れて存するものであるのか、それとも感覚的事物のなかに、それらのもとに実在するものであるのか」[5]という問題をめぐって、中世において有名な普遍論争がおこった。さらに、ポルピュリオスは、とくに実体というカテゴリーについて、「最高類」と「最低種」、および、中間的なものとして「逐次下位的な類と種」の区別を詳論し、後世のいわゆる「ポルピュリオスの樹」の思想を提示している。類を種に分かつものは種差である。最低種のしたには、ソクラテス、プラトンなど、個々の人間がくる。なお、類は種よりも外延が大きく、種は類よりも内包が大きい（いわゆる内包・外延の反比例）という、形式論理学で定式化される思想もそのなかに述べられている。[6]

総じて、この著作では、アリストテレス的思惟の多面性、問題探究的な性格が捨象され、上述のカテゴリーがいちじるしく形式的に整頓されている。類と種の関係を系統樹として描く考え方は、近世になってリンネらによって試みられた植物学、動物学、鉱物学における分類の方法のうえに大きな影響を及ぼしている。



『エイサゴーゲー』の冒頭における問題提起は、前述したように、中世スコラ哲学のなかで、いわゆる普遍論争をひきおこした。この論争の問題は、要約すれば普遍（universalia）は実体として存在するか、それともたんに個物にたいする一般的な名辞にすぎないのか、ということになる。実在論（Realismus）——アンセルムスらの立場——は、前者を肯定し、普遍は個物よりも先に（ante res）あると主張したが、これにたいし、唯名論（Nominalismus）——ロスケリヌスらの立場——は、後者を肯定し、普遍は個物よりも後に（post res）あると主張する。

この論争は、神学の衣をまとった唯物論と観念論との対立を表わしている。のち、トマス・アクィナスは、アリストテレス的な見地をも包摂するひとつの綜合的なスコラ哲学の体系を構築したが、そのさい、普遍は個物のなかに（in rebus）形相として存在するという、緩和されたかたちでの実在論を主張した。かれはまた、個物を個物とする原理、いわゆる個体性の原理（principium individuationis）を質料のうちに求め、これを特定された質料（materia signata）と考えたが、ドゥンス・スコトゥスは、この考えのうちには、形相的要素が含まれているとし、むしろ、個体化の原理を haeceitas（このものたること）という形相的な規定のうちにみるべきであると考えた。ドゥンス・スコトゥスやウィリアム・オッカムらが主張した唯名論は、近世の唯物論的な経験論を準備することとなった。しかし、唯名論は、普遍をたんに名辞とみなすことによって、普遍と個別とが、したがってまた、本質と現象とが、客観的実在のなかに統一されていることをみない。たしかに法則そのものは事物を離れてそれ自体として存するものではない。どんな法則も客観的に事物に内在し、事物のなかに滲透している。だが、このような客観的な、法則と事物とのあいだの連関を、唯名論はみない。経験論もまた、すべての認識は経験から出発するという正当な原則にたちながら、しかし、つねにただ経験にとどまり、経験のみに固執することによって、普遍性と必然性の客観的根拠を見失い、これらの妥当性を、結局、たとえば習慣などによって説明するほかはなくなるのである。

さて、ヘーゲルの概念論によれば、普遍・特殊・個別は相互媒介的・相互滲透的・相互同一的なものとして現実的な過程の内的真理をなしている。かれ独特な表現によれば、「概念」の三つの契機として、まず、(1)普遍は、「その規定態のうちにありながらも自分自身との自由な相等性」であり、つぎに、(2)特殊は、「そのうちで普遍が曇りなく自分自身と等しい姿を保っている規定態」であり、さらに、(3)個別は、「普遍および特殊の規定態の自己反省」である。その意味を若干敷衍すれば、まず、(1)普遍は、特殊という規定態のうちにあって、はじめてそれ自身つまり普遍としてある。ここでは、普遍は特殊と統一をとげ、特殊のうちに滲透している。それゆえ、この普遍は、特殊のもつ規定態を捨てたんに共通なものをとりだすことによって成立するような、抽象的な普遍、「普遍そのもの」からは区別される。つぎに、(2)特殊は、普遍がそのなかにつらぬかれており、普遍と同一の内実をもつような、規定態である。そして、(3)個別は、普遍が特殊という規定態をとってはじめて具体的なものとして存するさいの、その具体的なもの、現実的なものにほかならない。このことを、ヘーゲルは次のようにも書いている。「(1)普遍は、同時に、

特殊と個別とを自己のうちに含んでいるという意味をはっきりともつ自己同一者である。また(2)特殊は、区別あるいは規定態ではあるが、しかし自己のうちに普遍を内在させ、また個別として存在するという意味をもっている。同時に(3)個別も、類と種〔普遍と特殊〕とを自己のうちに含み、そしてそれ自身実体的であるところの主体であり根抵(Grundlage)であるという意味をもっている[8]」。念のためにいえば、ここで主体というのは、今日ふつうこの言葉のもとに考えられるような人間主体のことではなく、それ自身によって(per se)存し、しかもそれ自身の否定性によって自己活動的に展開するところの、弁証法的な発展の基体(ὑποκείμενον)にほかならない[9]。

ヘーゲルの普遍はそれゆえ、具体的普遍であり、かれは、このような思惟によって、中世の唯名論者の見地を批判したが、同時に、かれの個別は、普遍の具体的顕現として、活動的な発展の主体であり、それによって、かれは中世の実在論者の見地を克服している[10]。なお、ヘーゲルのこの所論のなかに、ライプニッツのモナド(単子)の思想が契機として含まれていることに気付くのは、困難ではない。ライプニッツにおいて、モナドは「それ自身によって一なもの」つまり個物、個体であり、自己活動するところの実体である。それは、力、エンテレケイア——アリストテレスを想起——を含むことにおいて、存立する。ここには、近代的思惟の一つの基本的な特徴としての個体性の主張が力強く表現されている。もっとも、ライプニッツでは、ヘーゲルにおけるような、個別を、普遍の特殊的規定態への限定として、しかも自己還帰として把握する思想は展開されておらず、モナドはそれ自身、無限なもの、つまり普遍を表出し表現する(exprimer, représenter)にとどまる。モナドは、その自立性が絶対化される(「モナドは「窓をもたない」)ことによって、他のモナドからなんらの作用をうけることもありえない。フォイエルバッハも重視するように、ライプニッツには、諸モナド——アリストテレスの第一質料(πρώτη ὕλη)の考えをうけつぐ——をつらぬく一般的紐帯としての質料(Materie)という唯物論的な思想があるとはいえ、「窓をもたない」諸モナドのあいだの相互媒介は、結局は、「表出」におき代えられており、そこに予定調和が成りたつのである。しかし、この「表出」の思想のうちに、われわれは、相互作用による他者の「反映」という、より高い思想の契機をみることができよう。

ヘーゲルの概念論は、このようにライプニッツのモナドの思想を契機として含みながら、真の個別をまさに活動的な主体、発展の主体としてとらえた。かれによれば、個別とは、前述したように、普遍が特殊という規定態を得ることを介して自己復帰したもの、自己を実現し、自己を顕現したものに

ほかならない。ところで、ヘーゲルのこの普遍は、たんなる「共通なもの」としての普遍、つまり抽象的普遍と峻別されなければならないが、それとは別の意味で、本質としての普遍は、それが具体性へと体系的に展開されるに先立っては、なお抽象的なものであるという、それ自体としては正当な思想がみられる[11]。しかし、かれにおいては、そのことが、同時に、かれ固有のロゴス的な、目的論的な見地、すなわち、真の体系は、端緒が結果であり目的であるところの、自己同一の円環をなすという思想と結びついている[12]。円環においては、どこにも、真に質的に新しいものの発生はありえず、概念（ロゴス）は全展開をつらぬく普遍としていっさいを含蓄する前提（端緒）であり帰結（目的）であるにとどまる。結局は普遍が全展開を主導するかれのこのロゴスの立場においては、真の個体には達しえなかった、という批判の生ずるゆえんである[13]。

フォイエルバッハはこの点を鋭く指摘する。批判の原理となるのは、思考にたいする存在の第一次性の主張である。かれは書く、「思考は存在から出てくるが、存在は思考からは出てこない。存在は、自分からかつ自分によってある。存在はただ存在によってのみ与えられる。存在はその根拠を自分のうちにもっている。なぜなら、ただ存在のみが、意味、理性、必然性、真理であり、要するに一切における一切である[14]から」。ここから、フォイエルバッハは、ヘーゲルの普遍＝ロゴスの立場における展開の秘密を次のように指摘する、「思考が自分の反対物〔存在〕を侵害するとは、すなわち思考が、思考にではなく、存在に属するものを自己の所有として要求することである。ところで、存在には個別性、個体性が、思考には普遍性が属する。したがって思考は個別性を自分の所有として要求する。それは普遍性の否定、感性の本質的な形式である個別性を思考の一契機とする。このようにして『抽象的』思考、あるいは存在を自己のそとにもつ抽象的概念は、『具体的』概念となる[15]」。フォイエルバッハがヘーゲル哲学にたいして対置したのは、物質的・感性的・個別的存在の立場である。ところで、ヘーゲルにあっては観念論と癒着したかたちで展開されている弁証法的な思惟について、マルクスは書いている、「弁証法がヘーゲルの手のなかで受けた神秘化は、かれが弁証法の一般的な諸運動形態をはじめて包括的で意識的な仕方で述べたということを、けっしてさまたげるものではない。……神秘的な外皮のなかに合理的な核心を発見するためには、それをひっくりかえさなければならない[16]」。本稿の主題である普遍・特殊・個別にかんしても、われわれは、ヘーゲルの観念論的な外皮にまとわられた合理的な核心をつかみだしてこなければならない。

（1）ヘーゲル『小論理学』下巻、九六ページ。
（2）ヘーゲル『大論理学』下巻、四四～四五ページ。
（3）アリストテレス『形而上学』全集第一二巻、出隆訳、一三ページ。
（4）同上書、訳者解説、七一六～七一七ページ。
（5）ポルピュリオス『序説』抽訳、一九六三年、六ページ。
（6）「類は種を包摂するが、種は類を包摂することなく、類によって包摂される、ということによって、それらは異なる。というのは、類は種よりもその範囲が大きいからである。……類は、それより下位の種を包摂することによって種よりも大きいが、種は、それに固有な差異〈種差〉によって類より大きい。」同上訳、二三ページ、註（3）を参照。
（6）ヘーゲル『小論理学』上巻、一五八ページ。
（7）同上書、下巻、一二七ページ。
（8）同上書、下巻、一三一ページ。
（9）本稿の第七節の註（3）を参照。
（10）武市健人氏は次のように指摘する、「この普遍は、……それ自身は具体的普遍である。それは、区別の規定性を抽象して得られる、単なる共通的普遍としての謂ゆる抽象的普遍ではない。形式論理的な普遍は『概念が普遍的であるほど、益々その内容は貧弱である』といわれるように、その本質は多くの概念に対する共通性である。云いかえると、抽象的普遍または論理的抽象体は多くの概念の共通の述語である。だから、ここでは主語は述語の下位に立ち、この共通の述語は多くの主語を自分の下に包摂する。ここでは、ただ概念の量または外延だけが問題である。」ここで、ポルピュリオスについて述べた本書の本文および註（6）を参照されたい。つづけて、武市氏は書く、「中世のノミナリスト（名目論者）の謂ゆる "universalia sunt nomina"（普遍は名目である）としての普遍は、まさにこの抽象的普遍にすぎない。これに対して、具体的普遍は凡ゆる規定をそれ自身の中に含み、規定を自己から措定するところの、作用する力そのものとしての概念であり、実在的な普遍であり、生産的普遍である。それは、云わば主語そのものの普遍性である。同様に中世のレアリスト（実念論者）の "universalia sunt realia"（普遍は実在である）というときの普遍がこれである。」（武市健人『ヘーゲル論理学の世界』下巻、一九四八年、九九八―九九九ページ）最後の箇所を除いて氏の指摘には賛成しうる。しかし、ヘーゲルの普遍はたんなる実在論の普遍ではない。
（11）概念論の始元としての普遍について武市氏も次のように指摘している、「この普遍は始元の単純なものとして抽象的なものであっても、それ自身は具体的普遍である。それは、区別の規定性を抽象〔？捨象……筆者〕して得られる、単なる共通的普遍としてのいわゆる抽象的普遍ではない。」この意味で、「普遍から個別への方向は、即ち抽象的なものから具体的なものへの進行である。……このかぎりこれは『抽象から具体へ』の論理学の一般原則に一致している。」『ヘーゲル論理学の世界』下巻、九九五―九九八ページ。
（12）岩崎『現代唯物論とその歴史的伝統』一九七三年、三六八―三七一ページ。
（13）最近におけるヘーゲル概念論の研究として奥谷浩一「ヘーゲルの『普遍・特殊・個別』論」（『唯物論』第二号、一九七四年五月）がある。
（14）フォイエルバッハ「哲学改革のための暫定的命題」『将来の

哲学の根本命題他二篇』松村一人、和田楽訳、一一六ページ。

(15) 同上訳五九ページ。

(16) マルクス『資本論』マルクスエンゲルス全集第二三巻、二三ページ。

二

前節で述べた哲学史的な考察を一応前提したうえで、普遍・特殊・個別にかんし、唯物論の見地から新たな論点をかかげて研究を始めることにしよう。

さて、普遍としての普遍、普遍そのもの (das Allgemeine als solches) は存在するであろうか。もし「存在する」ということの意味が、特殊を離れて (χωρὶς ὄντων, separatum) それ自体として (καθ' αὑτό, per se) という意味であるならば、したがってまた独立な実体としてという意味であるならば、普遍そのものはどこにも存在しない。特殊的な運動諸形態を離れて普遍的な「物質そのもの」「運動そのもの」はそれ自体としてはどこにも存在しないし、同様にまた、「自然における普遍性の形式」[1]である法則も、個別的なその発現の諸形態を離れてそれ自体としてはどこにも存在しない。じっさい、熟した果実が樹から落ちるとか、地球が太陽のまわりを運行するとかの、個別的な諸現象を離れて、ニュートンの法則そのものは、どこに存在するであろうか。むろん、ニュートンの運動方程式で表現された法則は客観的に実在し、個別的な諸現象をつらぬいて発現している。いいかえれば、この法則は個別的諸現象との統一において客観的に実在している。だが、それは自体的な離在として実在してはいないのである。そしてこのことにもとづいて、ひとは、思惟によって、思惟の抽象によって、方程式としての方程式、法則としての法則を、個別的な諸現象から抽きだして認識することができ、さらにすすんで、個別的な諸現象をこの認識された法則によって、この法則との統一として、把握することができる。

普遍を特殊から分離してこれと並置するような捉えかたの欠陥を、ヘーゲルは次のような機智に富んだ言葉で述べている。「もし普遍的なものを形式的にとって特殊なものと並置するならば、普遍的なものもそれ自身特殊的なものとなってしまう。日常生活のうちにみられる諸事物をそういう風に取扱ったら、その不合理は一見して明かであろう。たとえば、果実を欲しがる者が、それが桜桃、梨、葡萄、等々であって果実ではないという理由で、桜桃、梨、葡萄、等々を拒んだらどうであろうか。[2]」ヘーゲルはしかし、前節でわれわれが述べたように、普遍と特殊との統一の思想を力説しながらも、思惟と存在との関係についてのかれの観念論的に顚倒した見地のために、体系的には、思考から出発して存在に、つ

まり、精神的領域を把握したあとでようやく物質的な感性的存在におもむくのである。それゆえ、エンゲルスが、ヘーゲルのさきの言葉を念頭にいれて次のように書くとき、そこには唯物論の表明があるのである、「特定の現存している物質と区別された物質そのものは、感性的＝現存的なものではない。」「だから、物質と運動とは、個々の物質と運動形態の研究をつうじて認識するほかには認識しようがないのであって、またわれわれがそれらを認識するときには、それによってわれわれはそれだけ〔pro tanto〕物質そのもの、運動そのもの〔個別との統一における普遍としての普遍であるところの、運動、物質……筆者〕をも認識しているのである。」「真の……認識とはすべて、われわれが個別的なものを思想において個別性から特殊性に、特殊性から普遍性へと高めることにあり、有限なもののうちに無限なものを……見いだし、確定することにのみある。ところが普遍性の形式〔法則……筆者〕は自己完結性〔Insichabgeschlopsenheit, ただし、ヘーゲルがつづけて述べるところによれば、相対的にである……筆者〕の形式であり、したがって無限性の形式であって、それは多くの有限なものを無限なものへ総括するということである」[3]。このように個別的なものを出発点として特殊的なものを経て普遍的なものにいたるのが、科学的な研究の進んでゆく道である。

ところで、エンゲルスが科学的研究の深まりを、判断の発展として説明している次の箇所は有名である。すなわち、かれの指摘によれば、有史以前の人類にも、摩擦が熱を生じることは、経験によってあるていど知られていたが、長い年月を経て「摩擦は熱の一源泉である」という判断が生じた。だが、その後一九世紀の半ば頃になって、「力学的運動はすべて摩擦を媒介にして熱に変わることができる」という判断が形成され（マイヤー、ジュールら）、ついで、「運動の各形態は、すべて、それぞれの場合ごとにきまっている諸条件のもとでは、直接または間接に、運動の他のすべての形態に変わることができるし、変わらざるをえない」という判断が定式化された（エネルギーの保存および転化の法則）。経験的基礎にもとづく理論的知識のこの発展を、エンゲルスは、判断における定式化に着目しながら、個別から特殊を経て普遍にいたる展開として次のように述べている。「われわれは第一の判断を個別性の判断としてとらえることができる。摩擦は熱を生ずるという個別化された事実が記録される。第二の判断は特殊性の判断としてとらえられる。力学的運動という運動の特殊な一形態が、特殊な事情のもとで（つまり摩擦ということをつうじて）、熱という別の特殊な運動形態に移行する性質を示したのである。第三の判断は普遍性の判断である。運動の各形態はすべて他の運動形態に変わることができるし、変わらざるをえないことが明らかになったのである。」[4] もっとも、エ

ンゲルスは、ここでは、個別性が特殊性を経て普遍性にいたる認識の発展をとくに判断形式について論じているのであり、前のパラグラフで感性的な個別的なものを出発点とする認識の発展をわれわれが述べたさいと、個別性の意味が異なっている。なぜなら、個別性の判断「摩擦は熱の一源泉である」は、すでに個々の経験からの一定の概括を前提しているからである。

普遍・特殊・個別というカテゴリーと、それらの連関とについて論じられるとき、まず、それらのカテゴリーが一義的に使われているとはいえないことを注意しておく必要がある。たとえば、われわれは本節の始めの方で、ニュートンの法則の発現する個別的な現象といったとき、これは、さしあたりまず、たとえばある特定のリンゴがある特定の樹から落ちるというような、直接的な、目前にある「一つひとつの現象」を指すものとして理解される。この意味での「個別」ということと、ヘーゲルがたとえば「個別性はすでに特殊性によって定立されている」[5]というときの「個別性」とは、同義であろうか。また、さきに法則は「自然における普遍性の形式である」と述べたが、上述の個別性の判断自身がすでに普遍的な性格をもっていること(真に個別的な判断は「このバラの花は赤い」というような、ヘーゲルのいう「定有の判断」であろう)、また、特殊性の判断「力学的運動はすべて摩擦を媒介にして熱に変わることができる」にいたっては、すでに全称判断であり、十分に普遍性の形式をそなえていると言わなければならない。こうした例をみても、普遍・特殊・個別というカテゴリーの多義性に留意しなければならないことがわかる。アリストテレスも、哲学の基本的カテゴリーを論ずるにあたって、つねにそれが多義的である(πολλαχῶς λέγεται「多くの意味で語られる」)ことにまず注意を払っている。この多義性を無視して「思弁」によって普遍・特殊・個別の連関を頭の中だけで恣意的に構築してはならない。

(1) エンゲルス『自然の弁証法』全集第二〇巻、五四二ページ。
(2) ヘーゲル『小論理学』上巻。八三ページ。
(3) エンゲルス『自然の弁証法』全集第二〇巻、五六一、五四四、五四一―五四二ページ。なお、マルクス・エンゲルス『聖家族』第五章二「思弁的構成の秘密」全集第二巻、五六ページ以下を参照。
(4) エンゲルス『自然の弁証法』前掲訳、五三三ページ。
(5) ヘーゲル『大論理学』武市健人訳、下巻六四ページ。

三

さきに述べたように、法則は「自然における普遍性の形式である」[1]と言われる。それはまた、本質と同一序列にぞくす

るカテゴリーであり、普遍的・必然的なものとして個別的・必然的な諸現象をつらぬく、とも言われる。法則はそれゆえ、普遍性として（あるいは普遍性というその基本的な側面から）、そしてまた本質として、とらえることができる。[2] これに対応するものは、個別的なもの、ないし、個別的現象である。

さて、法則は普遍性の形式をそなえているが、普遍性の形式というとき、その普遍性は、まず、相対的なものとして理解しなければならない。たとえば、古典力学の成立をみるに、個々の物体の運動についての経験から出発して、ガリレイによる落下法則（$s=\frac{1}{2}gt^2$）やケプラーによる惑星運動の三法則などの発見を経、力、つまり相互作用の観点[3]の基本的な導入を介して、ニュートンの運動方程式が確立されるにいたったのであるが、前二者にたいし後者はいっそう大きな普遍性をもっている。逆に、前二者は——これに力つまり相互作用の観点を加えれば——、後者にたいし特殊的である。つまり、両者（前二者と後者）は、ともに普遍性の形式をもそなえた法則でありながら、相互に特殊法則と普遍法則という関係にたっている。しかし、ニュートンの方程式といえども、物体の力学的な運動にかんする最も普遍的な法則ではない。当時においてはこの方程式はそのように絶対化して理解されていたけれども、光のような高速度の運動にたいしてはこの方程式は妥当しないこと、それを扱うには特殊相対性理論によらなければならないことが明らかになったからである。そのさい、ニュートンの方程式は、光速度を無視しうる領域において特殊な近似として、その妥当性がみとめられるのである。それゆえ、ニュートンの法則は、特殊相対性理論の基本法則にたいし特殊的であり、後者はこれにたいし普遍的といわなければならない。以上の例が明らかに示すように、法則は、個別的な現象にたいしては一般に普遍性の形式をそなえているけれども、この普遍性は相対的なものとして理解しなければならない。すなわち、普遍性自身が、この意味で普遍と特殊を含み、しかもそれらは相対的である。このことは、かつてわれわれが、認識は現象から本質へ、と進むが、本質は、つねにより深い本質へ進むものとして[4]、それ自身重層的なものであると、指摘したことと照応している。

次に、念のためにいえば、いま挙げた例からも分かるように、法則が普遍性の形式をそなえているというとき、その普遍性は、常識的にしばしば混同して考えられているのとはちがって、たんなる共通性と区別しなければならない[5]。すでにアリストテレスは、共通なものはたんに多くのものに属するにすぎず、その属するものをまさに当のものとすることができないがゆえに、本質（οὐσία）ではない、と述べている[6]。これは卓見である。弁証法でいう普遍を、たんなる共通ということから峻別したのは、前述したようにヘーゲルである。か

れは言う、「概念と言うとき、人々は、ふつう、抽象的な普遍をのみ考えている。したがってまた人々は、ふつう、概念を一般的な表象と定義している。かくして人々は色、植物、動物、等々の概念について語り、そしてそれらの概念がどうして作られるかと言えば、色、植物、動物、等々はさまざまであって各々はその特殊性によって互に異なっているのであるが、この特殊性を除去し、それらに共通なものを固持することによって作られる、と考えている。……しかし概念の普遍は、それにたいして特殊が独立の存在を持っている共通なものとはちがう。それはみずから特殊化するものであり、他者のうちにありながらも、曇りない姿で自分自身のもとにとどまっているものである。認識にとっても実践にとっても、たんに共通なものを真の普遍と混同しないことが大切である。」[7] ポルピュリオスの系統樹は、内包・外延のいわば反比例という思想でつくられており、そこでの類は種にたいし特殊性の捨象による共通者としての性格をもっていることを、われわれはすでに指摘した。

ニュートンの方程式における原因概念（力、つまり相互作用）の基本的な導入はもちろんのこと、この法則がガリレイの落下法則やケプラーの惑星運動の法則などから共通者をとりだすことによって成立したものではなく、また特殊相対性理論の基本法則が、光速度を考慮にいれなくてもよい領域でのニュートンの法則と、光速度を考慮しなければならない領域でのある法則とから、共通者をとりだすことによって成立したのでもないのは、明らかである。そうした場合、事物の本質にたいする洞察があったといわなければならない。そもそも、ガリレイの法則が物体の落下現象についての観察データからぬきだされた共通者ではないし、ケプラーの法則もティコ・ブラーエの観測データからぬきだされた共通者ではない。前者の場合、メディウムとしての真空および重力加速度 g の導入、そして、たとえば速度 v が $\frac{1}{2}gt^2$ ではなく、まさに $\frac{1}{2}gt^2$ であることの洞察が不可欠であった。後者の場合も、太陽を中心とする惑星運動が幾何学的な秩序を保っておこなわれるという数学的世界観さえも、ある導きの糸としての役割をはたしたといえよう。一般に、科学の法則のもつ普遍性を、たんなる共通性としての普遍性から峻別することが、基本的に重要である。[8]

ところで、科学的認識にさいし思惟の抽象の果たす役割はきわめて大きい。他のところでも論じたように、[9] 抽象とは実在的なもののある側面――当の研究にとっての非本質的な側面――を棄てて、他の側面――本質的な側面――を抽き出すことである。理想化によって黒体輻射を研究するのはその一例であるし、ニュートンの方程式自身、現象的な物体の運動からの思惟の抽象によってえられたものである。レーニンが

言うように、「思惟は、具体的なものから抽象的なものへ上昇しながら、真理から遠ざかるのではなく、真理へ近づくのである。……すべての科学的な（正しい、重要な、無意味でない）抽象は、自然をより深く、より正確に、より完全に反映する。」[10]このような本質的な抽象（当該の研究にとっての非本質的な側面の捨象）によって達成される普遍は、たんなる共通者（特殊性の捨象による）としての抽象的普遍とは区別される。すなわち、科学的な抽象と、たんなる形式論理的な抽象との区別、あるいは科学的な分析と、たんなる形式論理的な分析との区別が必要である。[11]

つぎに、普遍的な本質としての法則に対応するところの個別的な現象について述べよう。前節で述べたように、それは、さしあたり、直接的な「一つひとつの」現象、現前する個々のものという意味をもっている、とにかく、多くの直接的な「一つひとつの」現象が現前している。直接的な「一つひとつの」諸現象、それらのあるていどの大量が出発点となって、本質の認識へと進む。これが、認識の基本的な進行する行程である。仮説としてたてられた普遍的本質が、いくたの検証（これは、そのつど、仮説から個々の現象にたちかえることを意味する）を経て、法則として確立されることになる。かくして確立された法則によって、ひとは多くの経験的所与、つまり個別的な諸現象に説明を与え、さらに、個別的な諸現象を実践的に創出する。ここでは、個別的な諸現象は、もはやたんなる直接的な「一つひとつの」現象ではなく、法則によって媒介された現象であり、普遍性によって媒介された個別性となる。これは、まず、対象の真に具体的な把握、マルクスのいう「精神的に具体的なものの再生産」[12]であり、客観的実在における普遍と個別との統一の、精神的な反映である。それればかりでなく、現実に真に具体的なものの生産、新たな実践的な生産である。ヘーゲルが「個別は、われわれが個々の物や個々の人と言う場合に意味するような、単に直接的な個別の意味に解されてはならない」とし、この弁証法的意味での個別を「概念のその規定性からの自分自身への反省」[13]、つまり、普遍のその否定性への自己還帰として規定するとき、その積極的な意味を、上述したような、法則を媒介とする個別的諸現象の把握および新たな創出として理解することができる。[14]

ところでわれわれは以上で、法則を自然における普遍性の形式として理解してきたが、次節で論じるように、自然において普遍性はつねに法則としてあらわれるとはかぎらない。たとえば、類は種にたいして普遍と特殊という関係にあるが、類は種にたいして法則ではないからである。他方、個別もまた、本節で述べたように個別的な現象だけを指すとはかぎらない。すなわち、個別を現象のカテゴリーでのみとらえ

ることはできない。

(1) レーニン『哲学ノート』第三八巻、一二二ページ。「だから、法則と本質とは、現象、世界等々の人間による認識の深化を表現するところの、同一種類の（同一序列の）、あるいはより正確に言えば、同一程度の概念である。」

(2) アリストテレスにおいて「本質」「形相」「類―種系列」は、今日の言葉でいえば法則という意味をもっている。フランシス・ベーコンは対象の隠れた内的本質としての形相を、また法則とも呼んでいる。

(3) われわれは、ニュートン力学における力を、たんなる外力としてではなく、相互作用としてとらえる。それゆえ、古典力学的な過程における弁証法にかんしても、力を加えられた一つの質点について論じるのではなく、相互作用をする質点系について論じる。そもそも、原因は、結果とみられる他の事象にたいするたんにある単一の事象を指すのではなく、それ自身相互作用である。相互作用が一定の結果をひきおこすとき、その相互作用が原因である（相互作用なしにはなにものをもひきおこすことはできない）。岩崎・宮原『現代自然科学と唯物弁証法』第二篇Ⅲの二の三「因果性と相互作用」、三の補論「力と相互作用」などを参照。

(4) 同上書、第二篇Ⅱの一の二「現象から本質、本質の諸レベル」。われわれはさらに次のように書いた、「さきにわれわれは自然において本質が弁証法的な重層構造をなしており、それゆえに、人間による自然の認識は本質からより深い本質へと弁証法的に発展することを指摘したが、このように本質自身が客観的に重層構造を存していることは、当然、現象自身のなかに投影されていなければならない。」一八五ページ。

(5) 毛沢東『矛盾論』には、唯物弁証法でいう「普遍性」と「共通性」との混同がある。

(6) Arist., Met., 103 b 10, 1011 b 23 ff., etc.『形而上学』全集第一二巻、出隆訳、二五二、二六四ページ等。なお、こうした箇所では、アリストテレスは「普遍」(καθόλου) を「共通」と同義に用いている。

(7) ヘーゲル『小論理学』下巻前掲訳、一二八ページ。

(8) 科学的認識における洞察の意義について別稿で論じたい。ケプラーについては、火星の運動に注目したことがとくに重要である。

(9) 岩崎・宮原「科学的認識における理想化の役割」『唯物論』（札幌唯物論研究会）第二〇号、一九七三年、八一ページ。

(10) レーニン『哲学ノート』全集、第三八巻、一四一ページ。

(11) 一の註 (10) を参照。

(12) マルクス『経済学批判への序説』マルクス・エンゲルス全集第一三巻、六四八ページ。

(13) ヘーゲル『小論理学』下巻、前掲訳、一二七ページ、『大論理学』下巻、前掲訳、六四ページ。

(14) ただしヘーゲルは前註にあげた『小論理学』の箇所でつづけて書いている、「こうした意味を持つ規定された個別（たんに直接的な個別……筆者）は、判断においてはじめてあらわれる。」この見解は、かれが、有論の始めで、成（有・無の統一）ののち「定有するもの」があらわれ、本質論の始めで、根拠（同一性と区別との統一）ののち「現存在するもの」があらわれるのと同様の論理による。ヘーゲルは、フォイエルバッハによって批判されたように、感性的な個別的なものから出発しない。かれの概念論は、弁証法的な普遍者の自己限定として展開

される。

四

自然における普遍・特殊・個別の関係の多様なありかたを、われわれは、自然の階層・レベル・歴史性の観点を導入することによって、いっそう包括的に研究することができるであろう。階層とレベルの相異についていえば、たとえば原子・分子の段階と生物の段階というように、自立的、自体的(per se)な運動形態のあいだの区別がある(それ自身の固有の運動法則をもつ)とき、とくに階層と呼び[1]、たとえば生物の種および個体を一つの独立した階層とみたうえで、その細胞内器官、細胞、組織、器官のように、たんなる——自立的な運動をおこなわない——層別のみがみられるときに、これらをレベルと呼ぶことにする[2]。自然の階層性・歴史性については、すでに詳しく論じたことがあるので[3]、いまはそこでの所論を一応の前提とすることにしたい。

まず(I)階層性の区別がない場合から、例をあげて考察してみよう。まず、(1)ニュートンの運動法則(普遍)と、ガリレイの落下法則やてこや滑車などの原理、さらにケプラーの惑星運動の法則など(特殊)——力の観点をも付加して——との関係があげられる。この場合、一般的にいえば、特殊のなかに普遍が内在し、つらぬいており、なんらかの特殊を離れて普遍そのものはなく、特殊自身がむしろ普遍を本質として自己のうちに含んでいる。だが、同時に、普遍は普遍であるかぎり特定の特殊を超えるという性格をもっており、普遍は限定されて特殊のうちにある。この限定を特殊化と呼ぼう(だが、法則が自己運動して特殊化するのでないのはいうまでもない)。ところで、この特殊化は普遍の発現のための一定の条件の存在を介しておこなわれる。ガリレイの落下法則は、地球の重心から物体までの距離が事実上一定であるという条件、惑星運動の法則は太陽の質量が他の惑星のそれにくらべてきわめて大きく、惑星間の相互作用は無視できるほど小さいという条件のもとで成りたつ。ここで論じているような普遍の特殊化はこのような特定の自然的な条件のもとでおこなわれる。さきに法則には普遍法則と特殊法則との区別があり、両者の関係は相対的であると述べたが、その区別はこのように特定の条件の存在を介しておこなわれる。

だが、法則が具体的に現われるのは、さしあたり、個々の現象としてである。個々の現象のなかでは、法則——普遍法則と特殊法則——は個別化して発現している(個別化といっても、法則の方から自己運動するのではないのは、いうまでもない)。つまり、個別的現象のなかに法則——特殊法則と普遍法則——がつらぬいており、本質の諸レベルとして重層的に含まれ

ている。[4] このことが、認識が、個別的な現象から出発して本質へ、さらにより深い本質へと進み、逆に、そのつどの到達点においてひとが個別的な現象に、理論的ならびに実践的にたちかえることを可能にするところの客観的な根拠である。

(2) だが、ニュートンの運動法則と特殊相対性理論の基本法則との関係は、これとはちがう関係にある。両者は、前述したように、光速度を無視しうるような物体運動を扱うときには前者によりうるが、光速度を無視しえないような運動を扱うときには後者によらなければならない、という関係にある。しかし、物体の運動速度は、光速度cから静止状態すなわち速度0までのあらゆる連続的な実数値をとりうるので、光速度を無視しうるような運動といっても、そこになにか特定の限界が存するわけではなく、ただ物体の運動速度が、ニュートンの法則で論ずるのに十分なほど遅い、とのみ言いうるにすぎない。つまり、ニュートン力学は近似として成立しうるのである。だが、その近似は、物体運動の特殊な現実的なあり方として、本質的な意味をもっている。なぜなら、ニュートン力学で十分に正確に扱いうる広汎な自然領域が存しており、実践的にも、この力学にもとづいて車をレールのうえで走らせ、人工衛星を飛ばせることができるからである。ニュートン力学が特殊相対性理論を普遍とするところの特殊である、と言いうるのは、それが近似であるということが、こういう本質的な意味をアクチュアルにもっているからである。

それゆえ、ここには、(1)で述べたような、特殊化のための一定の物理的条件の介在は必要ではなく、また、そもそもそういう介在はない。すなわち、ニュートン力学の成立する領域を特定する自然的な条件はない。ただ、いま述べたような限られた意味でのみ、ニュートン力学の領域という特殊のうちに普遍が内在しているといえる。しかし、この特殊を離れても普遍（特殊相対性理論の全領域）は現実に存在する。

法則――普遍法則と特殊法則――は、一般に、個々の現象のなかに個別化して発現する。ただ、いま論じられているような場合には、普遍はつねになんらかの自然条件のもとでの特殊を介して発現するとはいえない。なぜなら、普遍の限定（特殊化）がただちに個別化であり、つまり、特殊相対性理論の基本法則の発現がただちに個別的な現象でありうるような広大な自然領域が存するからである。また、特殊としての法則は、その個別的な発現にあたって、普遍を前提としながら、しかもそれの近似として普遍を反映するにすぎないのである。

(3) 上述したような問題を生物現象について考察してみるに、まず、物質代謝、つまり同化と異化の普遍法則は、醗酵、光合成、呼吸などの諸機能によって、特殊的な規定性を

えている。すなわち、いま同化について述べると、地球上を還元的大気がおおっていた条件のもとでは、細胞は、醗酵すなわち有機物の酸化還元によって、生命活動のためのエネルギーを取得する。しかし醗酵に利用される有機物が少くなると、光合成によるエネルギーの取得がこれにかわる。しかし、光合成の結果大気中に酸素の量が多くなると、細胞は呼吸によってエネルギーの取得をおこなうようになる。これら醗酵、光合成、呼吸などの特殊な諸機能の歴史的な発展を介して、同化と異化という生物の普遍法則が、その特殊的な諸過程のなかでアクチュアルにつらぬかれている。ここでの普遍と特殊との関係は、――むろん特殊化における歴史性という問題等を捨象すれば――、ニュートンの法則と他の諸形態でのそれの特殊化との関係と、類似するものをもっている。

(4) これにたいし、たとえば遺伝にかんする普遍法則とメンデルの法則との関係は普遍と特殊との連関にかんするかぎり、ある意味で(2)の場合と類似するものをもっている。なぜなら、一般に遺伝形質はきわめて多様であるため、遺伝法則は、はなはだ複雑な表現をとるのであるが、遺伝形質がきわめて簡単な場合、メンデル法則という形態をとる。もちろん、メンデル法則は、普遍法則の近似ではないが、遺伝形質がきわめて簡単という条件のもとでの遺伝の運動のもつリアルなあり方を表現している。この場合には、(3)のように、普遍法則がさまざまな特殊的限定をとって現われるという関係はないのである。

(1) 自立的・自体的というとき、とくに当の系の安定性を問題にしているわけではない。

(2) レベルの方がより広い概念である。われわれは認識のレベル、たとえば経験的レベルと理論的レベルを言うことができる。しかし、この場合、階層とは言わない。

(3) 自然の階層性・歴史性の観点については、岩崎・宮原『現代自然科学と唯物弁証法』第一篇Ⅳ「物質の運動諸形態と自然の階層性・歴史性」、簡単には、岩崎『現代唯物論とその歴史的伝統』第一部のⅣ「現代の物質観――階層性と歴史性――」を参照。

(4) 前節註(4)を参照。

五

次に(5)、生物分類学における類(普遍 genus)と種(特殊 species)との関係を手掛りとして、普遍と特殊についての新たな論点を展開しよう。

さて、周知のように、分類学では、たんに類と種だけの分類がなされるのではなく、門、綱、目、科、属、種という細かい名称の別をもつ分類が一応おこなわれている。しかし、この分類は、もちろん自然の対象の諸特徴についての観察か

ら出発するものであるにせよ、基本的には、最高類と最低種、そしてその中間に逐次に、相対的に類でありかつ種であるような諸項をもつポルピュリオスの分類と異ならないといってよいであろう。たとえば、リンネが、植物学の発展の当時の段階で、植物の分類を種の区別にまで仕上げてゆく仕事を「アリアドネの糸を延ばす」作業になぞらえているように、その試みは探究的なものであり、その仕上げによって植物学に強固な基礎を与えようという意図によるものではあったが[1]、これは、植物学が科学として成立してくる当初の段階でのことにすぎず、その「類―種系列」による分類は、全体として、植物にたいする静的な考察態度を出るものではなく、形式論理的な捉えかたにとどまるものであった、と言えるであろう。このことは、当時における分類学（植物、動物、および鉱物）について一般的に言えることである。だが、現在では、生物の進化・発展にかんする研究の成果によりながら、はるかに高いレベルに立つ系統学が発展している。たとえば、脊椎動物という門は、かっての機械的な分類では、たんに魚類、両棲類、爬虫類、鳥類、哺乳類というような諸綱に分けられていたが、今日では、生物の進化・発展を示す次のような系統が考えられる。

この図で↓は基本的な進化を示し、…↓は現存していることを示している。

脊椎動物という同じレベルにある生物にかんするこの発展を、いま物質代謝という生物のいとなむ最も基本的な活動によって媒介される呼吸作用についてみるに、海中に棲む魚類はたんに鰓でこれをおこなっていたが、ついで、両棲類では、鰓のほかに新たに肺が生じており、さらに爬虫類の出現に及んで、もっぱら肺で呼吸作用をおこなう生物が地上で活動するようになった。器官とそれに伴う機能との特殊化による発展がここにみられる。ここでの特殊化は、鰓とそれによる機能に始まり、ついで、これと並んで肺とそれの機能という特殊性の新たな発生、ついで、後者の自立化という一連の進化・発展の過程である。これはつまり、呼吸作用が特殊的なしかたで具体的におこなわれるところの諸形式のより高次なものへの変遷の過程である。総じて、上述の例では、一つの門のなかで、特殊的な諸綱の逐次的な出現、発展もしくは衰退がおこなわれている。一般的にいえば、一つの類（普遍）のなかで諸種（特殊）の発展、変遷がおこなわれるということができる。このように一般に、類（普遍）と種（特殊）の連関、つまり、とくにその結節点は、静的、形式論理的なものではなく、客観的に、歴史的に動的に弁証法的におこなわれ

ている。[2] より高次なものへの特殊化はここでは客観的な過程である。

われわれの見地によれば、唯名論の主張とはちがって、けっして直接的な個々の物だけが実在するのではない。また、第三節で論じたようにたんに個々の現象のなかに普遍が本質(法則)として内在するだけではない。そうではなく、個々のものの実在と不可分に、それらの或る総体として普遍自身もまた実在する。マルクスは『資本論』(第一版)の価値形態論で、その第三形態を論じながら、次のように書いている。「亜麻布はすべての他の商品にたいし、等価物という類形式として現われる。それは、あたかも、分類されて動物領域の異なる族、種、亜種、科をなすところの、ライオン、虎、兎、その他のすべての現実の動物と並んで、それらのほかに、なお、全動物界を個体的に体現する動物(*das Tier*)が実在する、かのように(als ob)である。それ自身のなかに、同じ事柄にぞくする現実に存するすべての種を包括しているような個別的なものは、動物、神などといった普遍的なものである。[3]」もっとも、マルクスはこの文章で、他のすべての特殊諸商品と、亜麻布という特殊商品との関係を、けっしてたんに、ライオン等々と、類としての動物との関係と、同一視してはおらず、だからals ob(あたかも…かのように)として比較している、と言わねばならないだろう。なぜなら、動物は、亜麻布が特殊な商品であるような、特殊な生物ではなく、一つの広い類だからである。ここには、「動物」が個体をなすという論点もあるが、ここでの眼目は、まずもって、すべての包括される他のものが、自己に等しいものとしてそこにおいて自己を表現するところの、類形式(Gattungsform)の客観的な実在性が述べられているところにある。[6]

さきにわれわれは、自然において普遍性はつねに法則としてあらわれるとはかぎらない、たとえば、類は種にたいして普遍と特殊という関係にあるが、類は法則ではない、と書いた。じっさい法則は現象にたいする本質であり、本質の意味での普遍は現象から離れては存しないのにたいし、類としての普遍は、個々の物の実在と不可分に、それらの或る総体として実在する。いまここではわれわれは、生物の類について問題としてきたが、一般に、たとえば自然の階層性として、素粒子、原子、分子、生物などの諸段階をあげるとき、それらはつねにただちにたんに個々のもののみをさすのではなく、むしろ、それらから成る或る総体、なんらか普遍的なものとして考えられている。この意味で、たんに個々のもののみが実在するのではなく、それらの或る総体としての類もまた客観的に実在する。(もちろん、両者は統一において実在する。)

マルクスの指摘するように、種(特殊)は相互に分かれていながら、類(普遍)をそれ自身の等価物としている。つま

り、種は区別されながら類と同一である。普遍と特殊との関係についてのこの弁証法は、ヘーゲルの次のような言葉のなかにすでによく表現されているものである。「特殊は普遍性を含んでいる。類は、変わることなく、その種のなかにある。種は普遍と異なるのではなく、ただ種相互のあいだで異なるにすぎない。特殊は、それが関係する他の特殊とともに同一の普遍性をもっている。同時に、それらの特殊の差異性は、普遍性との同一性のために、そのものとして普遍的である。」だからしてまた、ヘーゲルによれば、逆に普遍の方からは、「普遍は特殊性のなかでは他者のもとにあるのではなく、まったく自分自身のもとにある」とされるのである。[5]

それでは、個別は、と言えば、生物の場合、個別、すなわち個体とは、細胞、組織、器官などをそれ自身のうちにもつ、生命活動の単位としての、統一体を指す。それらの個体は多数（無数）あって、一つの種を構成している。ポルピュリオスの樹の場合には、それらは最低種のしたの個別（最低種が人間の場合には、ソクラテス、プラトンらの個人）であるが、弁証法的に把握された場合には、こうした統一体として生物個体は、類と種の具体的な現存とみることができる。そういう個体から離れて、類なるもの、種なるものの存しないのは、いうまでもない。生物についてばかりでなく、一般に、本節の所論にかんして個別とは、まず、このような具体的に現存する、単位としての統一体、アリストテレスのいう「ト・デーティ」つまり個物である。そのなかに、普遍と特殊は具現している。ヘーゲルも次のように言う、「同時に個も、類〔普遍〕と種〔特殊〕とを自己のうちに含み、そしてそれ自身実体的であるところの主体であり根底であるという意味をもっている。[6]」

われわれは唯名論の立場に反対し、普遍・特殊の客観的実在性を主張する。しかし、『ドイツ・イデオロギー』で歴史形成行為の主体としての現実的諸個人が出発点とされている例をもちだすまでもなく、一般に、個物、個体、すなわち、個別がまずもって、現実的・対象的な存在であると考えられる。素粒子をとってみても、普遍としての原子、素粒子が崩壊するのではなく、つねに個々の原子、素粒子が崩壊する。生物において、種は実在するにしても、なんとしても独立的な生命単位として個体が現存している。このような個物、個体、つまり個別は、フォイエルバッハが、「その現実性においての、または現実的なものとしての、現実的なものは、感性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」と言い、「普遍性の否定、感性の本質的な形式である個別性[7]」として規定したところのものにほかならない。だが、このような個別とは不可分に、それらの総体として、類と種、普遍と特殊もまた客観的に実在する。フォイエルバッハ

においては、この普遍・特殊の客観的実在性を主張する側面がはなはだ弱い。現代唯物論は、反対にむしろ、個体を実体の変容(affectio)とみるスピノザの見地をさえも、自己の契機として含んでいる。生物個体は、それ自身の有限存在を介し、「それ自身と同等なもの」(οἷον αὐτό)の産出[8]を介し、種の存続に参与する。個体がそれ自身の有を維持しようと努めるまさにそのところ(conatus)に、しかし種の客観的な威力が顕現する[9]。

(1) Caroli Linnaei, Species Plantarum, 1753, Lectori. リンネは書く、「分類学者たちのこのアリアドネの糸は属で終わっていたので、わたくしは、さらに植物の種に適切な確実性を与えるために、それらの種本来の区別を仕上げることによって、この糸を種にまでのばそうと試みた。なぜなら、すべての真の知識は種の知識にもとづくからである。」

(2) 類(普遍)と種(特殊)にたいする形式論理的な見方と弁証法的な見方とをヘーゲルは区別してこう書いている、「この〔規定的なものの〕一面の普遍への復帰もまた二様である。すなわち、あるいは、規定的なもの〔特殊〕を捨てて、より高い、または最高の類に昇る抽象によるか、それとも、普遍が規定性そのもののなかで個別性にまで降ってゆくところのその個別性によるかのいずれかである。〔前者の場合〕抽象が概念の途からはずれ、真理を見捨てることになる迷路がここに現われる。抽象がそれにまで自分を高めるところの、そのより高い、または最高の普遍は、漸次に無内容なものとなって行く皮相的なものにすぎない。これにたいして〔後者の場合〕、抽象によって振り捨てられる個別性こそかえって深いものであって、概念はそこではじめて自分自身を把握し、概念として措定されるのである。」『大論理学』下巻、六五ページ。なお、四三―四四ページを参照。そこでは、種が抽象的な類のなかに解消するいわゆる「外への映現」と、「この外に向う面を内に反転せしめる普遍こそ真の普遍である」といういわゆる「内への映現」との二種の映現が区別されている。

(3) マルクス『資本論』第一巻、第一版。

(4) 『聖家族』では、現実のリンゴ、ナシなどからつくられる「果実」(die Frucht)の思弁的構成が批判されている。マルクス・エンゲルス全集第二巻、五六ページ以下。

(6) ヘーゲル『小論理学』下巻、一三一ページ。

(7) フォイエルバッハ「将来の哲学の根本命題」『将来の哲学の根本命題他二篇』前掲訳、六九、五九ページ。

(8) Arist, De Anima, 416 b 24.

(9) 「生あるものは死ぬ。なぜなら、それは即自的には普遍者であり、類でありながら、直接態においてはただ個としてのみ現存するという矛盾だからである。死において類が、直接的な個を支配することが証示される。動物にとっては類の過程がその生命の頂点である。」ヘーゲル『小論理学』下巻、二二〇ページ。

六

それでは、(Ⅱ)自然の階層性がみられる領域についてはどう

か。まず(1)、一応歴史性を捨象して、運動する物質の存在諸形態として、素粒子―原子核―原子―分子―生物といういわば下方から上方に向かう階層を考えてみよう。下方の存在形態は上方の存在形態にたいし構成要素的である。それはアリストテレス的表現でいえば、上方の存在形態にたいし質料(ὕλη)となり、これに一定の規定性(形相 εἶδος)が加わることによって上方の存在形態が成立する。[1] この場合、下方の存在形態は、上方の存在形態との関係では普遍であり、上方の存在形態はそれが特定の限定をうけたもの、つまり特殊化である。ただ、下方の存在形態が普遍であるのは、上方の存在形態との関係においてのことであり、下方の存在形態それ自身としては、すでに一定の規定性をもつものとして特殊である。なぜなら、普遍は、たんに普遍として、すなわち、それ自身一つの特殊としてではなしに、存在することはできないからである。(これはすなわち、哲学史的にかえりみれば、純粋質料、いわゆる第一質料がそれ自身としては現存しないということである)。

このように階層性をいう場合には、たとえば原子といい分子といっても、これらは個々の原子、分子、およびそれらの総体として考えられており、しかも、これら総体の実在性が個々の原子・分子の実在性と不可分であるのは、いうまでもない。個別的存在のうちに発現し、個別的存在として現存するということなしに、いま述べた普遍の特殊化もありえないのである。

ところで、われわれがすでに他のところで詳論したように、自然界における一切のものが歴史的な過程にある。今日われわれに知られている自然の階層性も、永遠の昔からそのようなものとして存在していたのではなく、歴史的発展の所産であり、発展の過程のいわば断面である。したがって、いま述べた普遍・特殊・個別の連関を、われわれは、歴史的な発展の連関として理解しなおすことができる。

さらに、(2) 歴史性の観点から自然の総体的な発展過程の諸段階に着目すれば、運動形態の次の基本系列を、大筋としてとらえることができる。(次頁の図を参照)

自然の発展とこの総過程は、一定の諸条件のもとでの可能的なものの現実化として、必然的なものであり、自然の複雑化、多様化であり、その豊富化である。この系列において、先行のものは後続のものの前提であり、後続のものは先行のものから相対的に自立している。後続のものは、相対的に自立しながらも、先行のものの成果として、したがってまたそれ自身が現に存続するために、先行のものを前提している。だが、先行のものは、それが成果として発展させ、また現に存続させている後続のものを、それ自身の運動のなかの契機としても含んでいる。たとえば、地球的運動形態は、惑星的

運動形態にもとづいて生じ、相対的自立性を保ちながら、やはり惑星的運動形態の発展のなかに含まれている。あるいはまた、超銀河的運動形態と銀河的運動形態などについても同様に考えることができる。

さきに(Ⅱ)の(1)の終わりで、下方の存在形態から上方の存在形態への発展を、普遍の特殊化としてとらえたように、いま問題としている自然の運動諸形態の総体的な歴史的発展もまた、客観的な普遍の特殊化としてとらえることができる。ただ、この場合にももちろん、普遍は、次の段階(特殊)との関係で普遍なのであって、それ自身としては、一つの特殊である、と言わなければならない。たとえば、超銀河的運動形態は銀河的運動形態にたいしては普遍であるが、それ自身としては一つの特殊(しかも個別—次節で述べるように—)として具体的に存在している。したがって、自然の発展過程を、抽象的普遍の具体化としてとらえることはできない。なぜなら、たんなる抽象的普遍としての共通者は、運動・発展の過程にはありえないからである。[2] 普遍としての普遍はそれ自体として(per se)独自な実体としては実在せず、つねに一つの特殊つまり個別としてはじめて具体的なのである。それゆえ、自然の発展はつねに、具体的なものから具体的なものへの展開、であり、前者のうちにうみだされてくる新たな一定の物質的な諸条件によって、前者から後者が生成する。このようなものとして、この発展は可能性の・一定の諸条件のもとでの・現実化である。ところで、自己発展の過程においては、一定の諸条件さえもそれ自身によって定立される。[3] このようにして、普遍の特殊化は、可能性の現実化、その必然性という展開過程を、内在的な同一性にもとづく新たな規定性の成立としてとらえることができる。いいかえれば含蓄されたものの展開としての特殊的な規定性の成立、これが発展である。[3] 可能性と現実性というカテゴリーにおいては、可能性は、いうまでもなく、現実性に着目してそれの可能性としてとらえられているにとどまり、それ自身がまず現実的なものとしてこの可能性を含み、その現実的なものから新たな現実的なものへと発展するという側

面が明示的には（explicit）表出されていない。普遍の特殊化は、このような可能性の現実化という捉えかたにたいし、肯定的な転化過程における否定を介する新たな規定性の成立としてとらえられている。[4] ところで、この発展は、相対的に自立した新しい特殊の成立であり、新たに成立したこの特殊は、それの生じ来った普遍をそれ自身の前提としている。しかも、普遍はまた新たな特殊をそれ自身の契機として含んでいる。ここには、特殊と普遍との同等性、その区別と同一、相互滲透の関係が発展にそくしてとらえられている（この殊殊が個別であることについては次節で論ずる）。

このようにしてわれわれは、自然において新しい質の発生を、可能性の現実化として、その必然性として、さらに普遍の特殊化、普遍のなかに含蓄されるものの新たな規定性への展開として、しかも、前提である普遍がその成果である特殊を契機として含むものとして、より深く捉えることができる。[5]

（1）ヘーゲルも質料と形式（形相）というカテゴリーをかれの本質論で論じている。

（2）われわれはさきに思惟の抽象について区別を考えた。しかし、抽象の結果は、どの場合にも、そのものとしては運動・発展の過程にはありえない。

（3）マルクスは『経済学批判要綱』で、資本の生成・発展・消滅について三種類の条件を区別している。まず、資本の生成に先立ってその生成のための条件が準備され、ついで、資本自身が自己発展のための条件をつくりだし、さいごに、自己を揚棄するための条件を自分のなかに用意する。高木幸二郎監訳、第三分冊、一九六一年、三九五―三九七ページ。

（4）ヘーゲルにおいて、可能性の現実性への転化、その必然性は、まだ、本来の意味での発展ではなく、発展は普遍・特殊・個別の連関としてとらえられるものとされるのは、このためである。

（5）われわれは、現代の唯物論哲学がタレス以来の哲学的伝統の正統的な発展であることを、くりかえし主張してきた（岩崎・宮原『現代自然科学と唯物弁証法』第一編Ⅰ「物質の哲学的概念」五三ページ）。普遍の特殊化しての万物の運動・発展の把握は、ミレトスの自然学の素朴な運動観（そこでは万物は一元的な根本物質の変容である）につらなるものである。

七

それでは、個別・個体・個物とは何か。それが多義的であることは、すでに明らかになっている。いままで述べてきたところによって整理すると、その意味はざっと次のようであることがわかる。

まず、(1)法則の普遍性が発現する個別的な現象として。この場合、認識の観点に立つと、その出発点となる直接的な個々のものと、法則の媒介による、精神的再生産および現実的

な創出としての個別とが区別される。法則には普遍法則と特殊法則とがあり（これらの連関は相対的である）、(a)前者が後者において、一定の自然的な条件のもとで、特殊化する場合もあるし（例、ニュートンの方程式にたいするガリレイの法則やケプラーの法則、あるいは物質代謝と醗酵、光合成、呼吸によるそれなど）、(b)前者のある近似あるいは簡単化がアクチュアルな意味をもつというしかたで特殊化する場合（例、特殊相対性理論の基本命題にたいするニュートンの法則あるいは、遺伝の普遍法則とメンデル法則）もある。法則が具体的に現われるのは、それが個別化することによってである。つまり、法則は個別的現象のなかでのみ具体的に現われている。だが、(a)の場合は、普遍はなんらかの自然的条件のもとでの特殊を介して個別化するが、(b)の場合には、普遍の限定（特殊化）がただちに個別化であるか、特殊が普遍の近似あるいは簡単化としてこれを反映するようなしかたで個別化するか、が区別される。

だが、(2)(a)類としての普遍において種としての特殊の進化・発展がおこなわれるが、種ないし類は、個々のもの—個体—の実在性と不可分な、それらのある総体として、実在する。ここで、個体は、たとえば、細胞、組織、器官などをそれ自身のうちにもつ、生命活動の単位としての、統一体であり、類、種の具体的な現存である。(b)一般に、個々のもの（たとえばある素粒子）は特殊（ある種類の素粒子、ある族の素粒子）、普遍（素粒子一般）の具体的な現存であり、後者は、個々のものの実在性と不可分な、それらの総体として実在する。この意味では、個物がまずもって現実的・対象的な存在であり、しかも、個物を介して特殊と普遍は実在する。

さらに(3)、自然の階層性の観点にたつとき、ある階層は、その下の階層を普遍とする特殊である（だが、下の階層それ自身は、普遍そのものではなく、一つの特殊である）が、この特殊化は、個別的存在のうちに発現し、個別的存在として現存することによってのみ、おこなわれる。ところで、この特殊化は自然史の発展の所産である。さらに(4)、自然の運動諸形態を総体的に歴史的発展としてとらえるとき、それは、ある具体的な運動形態から他の質的に新たな具体的な運動形態への発展、可能性の現実化の過程であり、普遍性の先立つ一つの限定としての特殊から、他の質的に新たな特殊への展開の過程である。そのさい、われわれは、それぞれの段階における個別についての論述は後述にゆだねておいた。

以上を通じていえることは、まず、普遍と特殊は、個別とは不可分であり、個物のうちに、いやむしろ個別として、具体的に発現ないし現存する。具体的には対象的存在としての個物が実在しているが、普遍（あるいは特殊）からいえば、そこには個別化、個別への限定がある。ところで、個別には、法則にたいする個別的現象や、普遍と特殊（類と種）にたいす

る個体・個物などの意味があり、さらに、発展過程における諸形態が特殊であり、しかも個別であることがさいごに示唆されている。

さて、個別・個物・個体・つまり individuum とは、もともとの意味からして不可分なものである。アリストテレスは、前述したように、具体的に有るもの、つまり形式と質料からの統一として現存するものを、σύνολον と呼んだ。シュノロンとは the whole, totum つまり、具体的な統体の意味である。それは、もちろん分割されうる。しかし、分割されれば、もはやそのものとしての存在を失うところの統一的な全体者である。われわれがさきに、細胞・組織・器官などをそれ自身のうちにもつ、生命活動の単位としての統一体を個体とよんだが、シュノロンはそうした個体である。個々の単細胞生物もそれ自身生命活動の独立な単位として個体である。これにたいし、生物の個体を構成するレベル、たとえば、組織、器官などは個体ではない。それゆえにまた、個々の原子は、原子核と電子から成る統一体として個物であり、その統一が失われれば、原子としての存在を失う。個々の素粒子もまた、今日はまだ十分に解明されていないとはいえ、それ自身の内的な構造をもつ統一体として個物である。このようにして、素粒子―原子核―原子―分子―生物の階層において、それぞれの階層に属する個々のものがまず個物である。それでは次に、星―星団―銀河―銀河団―超銀河系というような自然の系列における個々の階層についても、個物を考えることができないだろうか、われわれはこの設問にたいし肯定的に答えることができると考える。

さて、われわれは、かつて次のように書いた、「自然界には多様な無数の物質系があり、それらはみな諸要素から成る構造をもっている。構造と要素とは弁証法的な対立をなすカテゴリーであり、系はその統一である。」「構造と要素との統一としての系は、それ自身の法則によって総体（Totalität）として運動・発展するのであるが、その運動・発展の経過が過程といわれる。」「古い過程からの新しい過程の発生をも含めてより包括的な過程を考えることができる。その場合、古い過程と新しい過程とはより包括的な過程のなかでの諸段階とみることができるであろう。」さらに、「具体的な諸過程は、偶然性を媒介とする必然性の過程であり、そのような総体的な発展として、それは現実的である。」[1] ここでは、つまり系を、統一的な全体として、しかも過程としてとらえることが主張され、さらに、その過程は、具体的なもの、現実的なものとして、一つの特殊（段階）であり、普遍の限定としての特殊であることによって、特殊から特殊へと運動・発展することが含意されている。だが、この特殊はそれ自身すでに個別としてのみ実在する。そして、個別は、それが普遍の

限定としての特殊であるという、まさに、そのことによって、不可分な[2]統一体である。それゆえ、われわれは次のように言うことができる。特殊としての系とその運動・発展の過程は、統一的な総体（Totalität）として個別である、と。さらに、次のように言うことができるであろう、哲学史上で古来「個別化の原理」（個別を個別とする原理）として論じられてきたものは、それ自身に固有な構造と要素から成り、運動・発展の過程にあるところの、系のもつ、まさにその構成にほかならない、と。

われわれは、自然界に無数にみられる物質系とその運動・発展の過程に着目して、そこに個別・個物・個体をとらえた。ひるがえれば、五の節で述べた個物も、がんらい運動・発展することを本性とするものとして、いま述べた、系とその過程という意味での個物ということができる。だが、念のためにいえば系とその過程というカテゴリーを社会の領域にまでただちに拡張してつかうことには、賛成できない。その用語は社会の領域には一般的にはなじまない（逆に、単純な一般化をおこなうと、社会の諸過程についての研究にいわゆる「システム分析」を安易にもちこむ危険が生じる）。そればかりでなく、人間・人格・個人という最もすぐれた意味での個体を、たんに構造と要素との統一としての系として規定することによっては、その内的本質、とくに、自由な実践主体である現実的諸個人の個体性を明らかにしえないからである。だが、われわれはいま自然の領域に問題を限定して論じているのであり、そのさい、すでにわれわれが展開した所論と結びつけて、普遍と特殊との統一における個別を、系とその過程として、運動・発展のなかでとらえようと試みたのである。

このような個別は、それ自身、運動・発展し、そのことによって自己の否定をうみだす。それは、運動・発展の、自己否定的な主体である（ここで主体というのは、前述したように、あくまで、客観的な自然に自体的（per se）に存する運動・発展する系を意味し、いわゆる自己意識的・精神的な意味、あるいは人間主体的な意味の一分子をも含むものではない[3]）。ヘーゲルが正しく指摘するように、この「個別性は、どこまでも産出するものであり、しかも、原因のように、他のものを産出するという仮象をもたず、自分自身を〔自己の否定としての自己自身をも…：筆者〕産出する[4]」。それは、それ自身のうちに、自己発展の原理・根拠（causa sui）をもち、そのことによってそれ自身の否定として高次なものを創造するのである。このようなものとして、個別はそれ自身のうちに「自分自身に関係する絶対的否定性」「創造的な力[5]」を内包している、ということができる。このように、自然のさまざまな階層にぞくする現実的な諸系とその諸過程が、運動・発展する個体、個物と考えられる。

ところで、現実的諸過程の重層性について、われわれはすでに次のように書いた、「自然界には、小は素粒子の運動から、大は銀河系、超銀河系の運動にいたるまで、どの階層においても、それに固有な諸過程があり、これらの諸過程は、階層ごとに、合法則的に相互に連関をもつ、無限な多様性を示している。それとともに、諸階層はまた相互に移行・転化の関係にあるのであって、ある階層にぞくする過程は低い階層にぞくする諸過程をそれ自身の要素として含んでいる。この関係もまた、合法則的に相互に連関をもつ、無限の多様性を示している。このように、自然界における諸過程、つまり、物質の自己運動の諸過程は——さきの物質代謝とその素過程の場合にその一局面をみたように、たんに並列的にばかりでなく重層的に、無限な多様性、つまり無限な多様性の相互連関・統一をなしている。」「どんな自己運動の諸過程も、——いまその歴史性ということを捨象してさえも——並列的にあるいは重層的に、互に他によって制約され、媒介され、連関づけられている。[6]」それゆえ、われわれは諸系の系、諸過程の過程という概念を導入した。系、過程はそれ自身のなかに諸系、諸過程を並列的、重層的あるいは歴史的にそれ自身の契機としているという意味でである。この見地を個物・個体つまり個別に適用すれば、個体つまり個別は、並列的に、重層的に、さらに歴史的に、相互に制約され、媒介され、連関づけられている系、過程としてとらえられる。[7]

そこで、まず、同じ階層にぞくする多様な現実的な諸過程について個物・個体の重層性が考えられる。生物についてみても、たんに単一な生命活動の単位としての個体だけではなく、種もまた、それ自身、自立的な運動発展をおこなうものとして個別である。個物・個体はまた、低い階層にぞくする諸過程をそれ自身の要素として含んでいる。たとえば、ある特定の生物個体が、分子・原子・素粒子などの運動の諸過程をそれ自身の要素とし、それらの法則を自己に従属的なものとし、しかも、基礎（Grund）としてのそれらによって制約されながら、それ自身に固有な質として自立的な運動をおこなっている。また、個物・個体は、それに固有な諸レベルをそれ自身のうちにもっている点でも重層的である。そして、ある場合には、部分的にもせよそのレベルは、歴史性を反映している。たとえば、細胞は、生物個体の一つの基本的レベルであるが、これは生物が単細胞生物から進化してきたことを反映している。どんな個物も、どんな個体も、われわれの見地によれば、自然の歴史的発展の所産であり、また、現にその過程にあり、それは、その存在のしかたの全体において、その歴史性を、歴史的媒介性を、多様なしかたで表出している。そのことは任意の生物個体をとってみれば明らかであり、たとえばとくに個体発生が系統発生の縮図であるとい

うヘッケルの有名な思想のうちにもあらわれている。原子といえども、原子量の大きな原子のもつ複雑な内的構造（原子核と外殻電子）は、はなはだ簡単な構造をもつ水素やヘリウムからの歴史的な生成を表出している。

以上でわれわれは、個物、個体、つまり個別が、並列的に、重層的に、また歴史的に、多様な相互連関のうちにあり、多様な相互媒介をおこないながら、まさに運動・発展の過程にある当の統一体として存することを述べたが、そのことと本稿の主題の展開にいっそう即していえば、このことは、普遍が特殊化して個別となっていること、個別が一つの特殊として普遍であること、個別は普遍にたいして多であり変容でありながら、個物は普遍と滲透しあうものであることを、多様なしかたで表現している。すでにわれわれが先立つ諸節で考察してきたところによれば、個別は、自然の運動諸形態のもつ階層性、レベル、歴史性の観点から、特殊・普遍とこのような弁証法的な連関にあることがわかる。

そこで、われわれは、このことから、新たな認識を獲得しうる。というのは、さきほどまでは個別は、主として、ある特定の普遍との関係でのみ考察されてきたが、いま述べたことから個別は多様な普遍との連関をそれ自身のうちに含んでいることが理解されるからである。たとえば、さきには、たとえば、ニュートンの法則にたいする個別的な現象、素粒子の階層にたいする原子というように、この関係では、後者は前者にたいして個別である。だが、現実に具体的に存する個別は、多様な普遍とつらなり、多様な普遍の限定でさえある。つまり、個別は、多様な「個―特―普」の弁証法的な連関をそれ自身のうちに担っている。たとえば、生物個体は、シュレーディンガーの方程式、ニュートンの法則、熱力学の法則、遺伝法則、物質代謝の法則など、その多様な連関の統一として、はじめて個体である。あるいは、さきに、銀河系（二つの特殊として個体）を超銀河系（それ自身一つの特殊、個体でありながら、普遍）との連関でとらえたが、銀河系では、素粒子の法則（普遍）が基本的に発現するばかりでなく、重力の法則（普遍）などもまた重要な役割を果たしている。このように、個別は、自然における「個―特―普」の連関を多様なしかたでそれ自身のうちに含み、担っており、いいかえれば、さまざまな特殊的な限定を介して自然の多様な普遍を表出している。かってライプニッツは、個物としてのモナドについて、「窓をもたぬ」ものとしていっさいの作用をそれに拒否しながら、なお、それが小宇宙として大宇宙を「表出する」という、すばらしい思想を述べたことがある[8]。だがじつは、窓をもたぬような、絶対的に自足的などんな実体もなく、どんな個物も、相対的に自立しながらも、他者からの作用をうけ他者に作用を及ぼし、他者によって制約され媒介さ

れながら他者を自分によって制約し媒介する過程である。このようにして、それは、自然界における多様な普遍と、それらの間の相互連関、相互滲透を、ひゆ的にいえば立体的に、多次元的に、それ自身のうちに、内含的に（implicit）あるいは明示的に（explicit）、反映している。しかも、もちろん神の予定調和としての相互連関、相互滲透ではなく、自然の運動・発展の、秩序のとれた合法則性としての相互連関、相互滲透を、いやさらに、ひとたび定立された秩序をうちやぶり、これを揚棄して展開してゆくところの、より高い豊かな秩序の合法則性としての相互連関、相互滲透をさえも、それ自身の内的本質として、程度を異にしながらもそれぞれに固有なしかたで反映している。個物はじつに万物の鏡である。(9)

（1）岩崎・宮原『現代自然科学と唯物弁証法』二〇〇、二二四、二三六ページ。

（2）個別・個体・個物ということに「不可分」という契機は不可欠である。だが、むろん、これは相対的にである。不可分なものは可分であり、変化・運動のなかにある。原子（atom）がそうであり、素粒子（elementary particle）がそうであるようにである。

（3）subjectum（主体）、つまり ὑποκείμενον という概念は、もともとは、主観、あるいはそれの類語としての主体という意味をもっていなかった。たとえば、ブルーノも能産的な自然を「第一の形相的な主体」（il sogetto primo e formabile）と呼び、それは、「空間をつらぬき、多数の形相をつらぬいて、無限に運動する」と述べている（Giordano Bruno, De l'infinito, universo e mondi, Dialoghi italiani, p. 414. ヴォルフも実体を「存続しうる変様しうる主体」とみなしている（Wolff, Ontologia, 768）。ヘーゲルが真なるものを、たんに実体としてばかりでなく主体としても捉えなければならないというとき、自己否定的な発展という弁証法的な見地を基本的に導入しながらも、伝統的な ὑποκείμενον-subjectum の思想を継承している。

（4）ヘーゲル『小論理学』下巻、前掲訳、一二七ページ。

（5）ヘーゲル『大論理学』下巻、前掲訳、四五ページ。

（6）岩崎・宮原『現代自然科学と唯物弁証法』二二五、二二六ページ。

（7）個物・個体（不可分なもの）の重層的な理解はスピノザにもみられる、かれは個体を「有限で定った存在を有するもの」と規定する。そして、まず「最も単純な諸物体からのみ組織されている個体」、ついで「本性を異にする多くの個体から組織されている個体」、さらに「第二の種類の個体から組織された第三の種類の個体」を考える。こうして無限に進んで、全自然をも一つの個体と考える。スピノザ『エチカ』第二部定義七、補助定理七の備考。ブルーノにも、すでに monas monadum〔諸単子の単子〕の思想がみられる。

（8）ここに、モナス〔単子〕が小宇宙として大宇宙に照応するという、ジョルダーノ・ブルーノの思想の継承をみることができよう。

（9）un mirror de l'univers à sa mode, Leibniz, Monadologie, § 63.

（いわさき　ちかつぐ　一橋大・哲学）
（みやはら　しょうへい　北海道大・物理学）

弁証法における「矛盾」の概念

――弁証法的矛盾と論理的矛盾――

北村　実

一

弁証法に対する論難の多くが「矛盾」の問題をめぐってなされてきたことは、あらためて述べるまでもなかろう。普遍的な発展観である弁証法は、すべての運動・変化・発展の原動力として、事物の内に現実に存在する矛盾に決定的な意義をあたえる。しかし、そのことがすぐに論理的矛盾の是認を意味するだろうか。決して、そのようなことはない。論理的矛盾を禁じている矛盾律は思考の根本法則であって、弁証法といえども、これを否定することはできない。もし矛盾律を否定したり、侵犯したりすれば、それはもはや正常な思考とはいえないであろう。このことは、弁証法の支持者にとっても自明のはずである。

だが、それにもかかわらず、弁証法は矛盾律を否定し、論理的矛盾を是認しているという批判がくりかえしなされている。ヘーゲル弁証法に対して、F・A・トレンデレンブルクやエドゥアルト・フォン・ハルトマンがこのような批判をくわえて以来、今日にいたるまで、これは反弁証法の有力な論拠として、長い歴史をもっている。

トレンデレンブルクはヘーゲル学派の全盛期にベルリン大学に学び、ヘーゲル存命中に私講師となり、その死後教授に昇進し、ヘーゲル亡きあとの中心人物になったアリストテレス学者であったが、まだヘーゲル学派が独占的支配権を誇っていた一八四〇年に『論理学的諸研究』(Logsiche Untersuchungen) を著わして、ヘーゲル弁証法に対する最初の批判を行ったのであった。

トレンデレンブルクの批判は、ヘーゲルの弁証法が概念という純粋思想の自己運動とされている点に向けられていた。ヘーゲルにあっては、概念の弁証法的運動の原動力は、弁証法的否定である。だが、トレンデレンブルクによれば、否定は論理的否定であるか実在的対立かのどちらかであるが、論理的否定はAはBでないという否定であって、運動を生じさせるようなものではない、という。とすれば、弁証法は実在的対立を問題にするのでなければならないが、概念の自己運動は実在的対立にもとづく運動ではない、というのが、トレンデレンブルクの批判の要点である。トレンデレンブルクによれば、結局、ヘーゲルの誤りは、論理的矛盾と実在的対立とを混同したところにある、ということになる。

こうして、トレンデレンブルクは形式論理学の立場からヘーゲル弁証法を批判した最初の人となったが、少しおくれて七〇年代になると、エドゥアルト・フォン・ハルトマンがあらわれ、ヘーゲル弁証法は矛盾律を否定していると論難し、ヘーゲル弁証法の名誉を失墜させたのであった。

ハルトマンによれば、ヘーゲルはすべてのものがそれ自身において矛盾的であると主張し、矛盾律を否定したが、しかし矛盾律は例外の許されない根本法則であるから、ヘーゲルの矛盾弁証法は成立しない、というのである。ハルトマンは、弁証法を思考一般の可能性を破壊する病的錯乱であるとまで痛罵している。独得のペシミズムの提唱者として有名なハルトマンのこの批判は、形式論理学の立場からヘーゲル弁証法を否定した代表的なものとして知られている[1]。

ところで、これらの批判が弁証法一般に対してでなく、ヘーゲル弁証法に対してなされているかぎり、一定の正当性をもっていたことを認めなければならないであろう。もちろん、ヘーゲルが矛盾律を実際に侵犯している事実はないし、ヘーゲルの弁護人がよくいうように、ヘーゲルが矛盾律にのっとって思考し、論理を展開していることはいうまでもない。しかし、ヘーゲルが現実に存在する矛盾の意義と役割を強調するあまり、しばしば論理的矛盾を是認したことは明白である。

周知のように、ヘーゲルは「あらゆる事物はそれ自身において矛盾的である[2]」と宣言し、矛盾を拒み、認めまいとする立場を激しく攻撃した。「矛盾が同一性と同様に本質的で、

内在的な規定であることを見ないのは、従来の論理学と常識とのいだく根本的偏見の一つである。実際、その順位を問題にし、両規定を別のものとして立てることになれば、矛盾のほうこそより深いもの、より本質的なものと見なければなるまい。なぜなら、同一性は矛盾とくらべると、単なる直接的なもの、死んだ有という規定にすぎないからである。しかし、矛盾はあらゆる運動と生動性との根である。或るものは自分自身のうちに矛盾をもっているかぎりにおいてのみ、運動し、衝動と活動性とをもつのである[3]」とヘーゲルは主張している。

しかし、ここでヘーゲルが強調している矛盾は、現実の事物の内に実在する矛盾であって、決して矛盾律の禁止している論理的矛盾ではない。たしかに、伝統的用語法にしたがえば、矛盾（Widerspruch）は思考内に発生する論理的矛盾を指示する用語であって、現実の事物の内に実在する対立・抗争を意味するものではなかった。だが、ここでヘーゲルが「矛盾」と呼んでいるものは、論理的矛盾なのではなく、あらゆる運動と生動性の根である現実的矛盾なのである。

いうまでもなく、矛盾律は思考における「矛盾」を禁止する。これに対し、ヘーゲルは「矛盾」の存在を主張する。しかし、この「矛盾」は、事態にそくしていえば、なんら論理的矛盾ではなく、現実的矛盾にほかならない。本来、弁証法における矛盾は、論理的矛盾とは別種のものであって、両者の明確な区別が必要なのである。けれども、ヘーゲルにあっては、この区別が明確でなく、ヘーゲルは両者を混同し、そのために弁証法的矛盾の承認が同時に論理的矛盾の承認を意味すると考えてしまったのであった。

ところで、この点に関連していえば、すでにカントは両者の区別を問題にしていた。カントは『負量の概念を哲学に導入する試み』のなかで、論理的反対（der logische Gegensatz）と実在的反対（der reale Gegensatz）とを、すなわち、たんなる否定（die bloße Verneigung）あるいは論理的矛盾（der logische Widerspruch）と実在的対立（die reale Entgegensetzung）あるいは実在的対抗（die Realrepugnanz）との区別を論じていた[4]。だが、ヘーゲルにはこの区別についての自覚がたんに欠如していただけでなく、むしろ進んで弁証法的矛盾（現実的矛盾）と論理的矛盾とを同一視し、弁証法的矛盾を論理的矛盾として表現するという誤りにおちこんだのであった。前述のトレンデレンブルクの批判も、この点に関するかぎり、正当性をもっていたといえよう。

さて、ヘーゲルは先に引用した文章に続けて、矛盾を「一種の異常であり、病的発作である」とする偏見を批判しつつ、運動の原理としての矛盾の積極的意義を主張して、さらに次のように述べている。「矛盾はたんにここかしこに現れ

るといった一つの異常と見るべきものではなくて、それはその本質的規定のうちにある否定的なもの、すべての自己運動の原理であり、この自己運動は矛盾の現示のうちに成立するものにほかならない。すでに外面的な感覚の運動そのものが、この矛盾の直接的な定有である。或るものが運動するのは、たんにそれがこの今においてここにあり、他の今においてあそこにあるからではなくて、それが同一の今においてここにあり、かつここにないからであり、それが同一のここにおいてあると同時にないからである。われわれは、古代の弁証法論者が運動のうちに指示している諸矛盾を認めなければならない。しかし、そのことから、だから運動は存在しないという結論は生じない。むしろ、運動は定有する矛盾そのものであるという結論が生じるのである[5]」。

この有名な一文は、ヘーゲルが論理的矛盾を犯した証拠としていつも引きあいに出されるが、しかし事態はそれほど単純ではない。たしかに、ヘーゲルの表現を文字通りにとるなら、ある物体が「同一の今においてここにあり、かつここにない」とか「同一のここにおいてあると同時にない」とかいうゼノン以来の表現が「同じものが同時に同じ関係においてあり、かつない、ということはできない」とする矛盾律に抵触していると見えるのは、疑う余地がない。形式論理学の立場からする弁証法の批判者はだれもみなそう解して、前述のハルトマンに代表されるような論難をくわえてきたのである。

だが、ゼノン以来の運動のこの定式をもって単純に矛盾律の侵犯とし、弁証法否定の最強の論拠とするのは、表現のみにとらわれて、事態の分析を忘れた皮相な理解といわなければならないだろう。事態を分析してみれば、表現上は論理的矛盾を犯しているように見えても、じつは運動のこの定式はなんら論理的矛盾を犯してはいないのである。詳述は他の機会に譲るが、この定式が矛盾律を侵犯しているように見えるのは、運動の弁証法的性格を「ここにある」とか「ここにない」とかいう「便宜的」な、しかし「粗大」な表現で記述しようとすればどうしても避けられない「疑似」論理的矛盾[6]のためなのである。

あらためていうまでもなく、どんな運動も矛盾を原動力としている。しかし、運動を可能にする矛盾は、けっして「この場所にあると同時に、この場所にない」といった論理的矛盾ではなく、現実的矛盾、それが力学的運動であるなら、物体の慣性と外力との矛盾なのである。この点に関して、田中一氏が「質点はこの場所にあるとともに同時にこの場所にないことによってその運動を可能にする」と主張しているが[7]、田中氏は力学的運動の根拠としての矛盾を論理的矛盾と理解しているのだろうか、それとも表現上は論理的矛盾のように

見えても内実は現実的矛盾であると理解しているのだろうか。いうまでもなく後者のはずであろうが、田中氏がなんのコメントもしていないところを見ると、論理的矛盾と現実的矛盾との明確な区別についての自覚が不十分なのではなかろうか。

いまなお、田中氏にかぎらず、弁証法の主張者（マルクス主義者も非マルクス主義者も含めて）のなかに、かなり広汎に論理的矛盾と現実的矛盾との混同や同一視が見られるのは、そもそも弁証法の確立者ヘーゲルに責任がある。ヘーゲルがこの両者を意識的に同一視し、現実的矛盾の承認が同時に論理的矛盾の承認であると誤解し、現実的矛盾を論理的矛盾として表現しようとはかったために、ヘーゲルの誤りは相乗され、問題がなおいっそう錯綜してしまったのである。

ところで、ヘーゲルが運動の矛盾とみなしたものが論理的矛盾ではないということになっても、ヘーゲル弁証法が矛盾律を否定しているという容疑はけっして晴れない。ヘーゲルは、ゼノンのアポリアに由来する「ここにあり、かつここにない」という表現を、内実は論理的矛盾ではないのに論理的矛盾とみなし、しかもそれを「定有する矛盾」と呼んでいるのである。したがって、ヘーゲルが「定有する矛盾」、すなわち現実的矛盾と論理的矛盾とを意識的に同一視し、論理的矛盾を是認しようとした犯意は明白である。

たしかに、ヘーゲルは犯意をもって犯行におよんだが、しかし皮肉なことに、犯罪はなされなかったのである。つまり、論理的矛盾を是認しようとしながら、それが実際には論理的矛盾ではなかったのである。だが、犯罪はなされなかったとしても、犯意はあらためて追求されなければならないだろう。

ヘーゲルは「すべてのものは矛盾的である」と主張しただけでなく、「矛盾は真の法則であり、無矛盾は誤った法則である」(Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi) とも主張していた。[8] この点に関して、ヘーゲル論理学の研究者の多数（プレハーノフ、G・R・ミュア、E・コレートなどを除いて、G・ノエル、J・マックタガート、K・フィッシャー、B・クローチェ、Th・L・ヘーリング、F・グレゴワールなど）は、前記の主張によって「ヘーゲルは無矛盾律を否定しようとは意図しなかった」（グレゴワール）と解釈しているが、[9] やはりヘーゲルの犯意は疑う余地がなかろう。

そもそもの誤りは、ヘーゲルが形式論理学を「悟性的論理学」として蔑視し、それをまったくの形而上学（反弁証法）と同一視してしまったことから生じたのであった。当時の形式論理学がヴォルフ学派の学校論理学であったというやむをえない歴史的事情があったにせよ、ヘーゲルのこの誤認は将来に大きな禍根を残すことになったといえよう。形式論理学

の本質は非弁証法ではあっても、けっして反弁証法ではない。しかし、ヘーゲルは形式論理学を「古い形而上学的見方」「悟性的見方」の典型とみなし、形式論理学の根本法則である矛盾律を否定するという誤りを犯してしまったのであった。

矛盾律はあくまでも論理的矛盾を禁じているのであって、弁証法的矛盾まで禁じてはいない。形式論理学が弁証法的矛盾まで禁じているのであれば、それは正真正銘の形而上学(反弁証法)ということになるが、形式論理学の歴史的形態がどうあれ、形式論理学の創始者アリストテレスにあっては、形式論理学はけっして弁証法の敵対物ではなかった。それどころか、アリストテレスはすぐれた弁証法的洞察の持主でもあって、「運動」(kinēsis)、「転化」(metabolē)、「生成」(genesis)について生き生きと語っていたのである。

だが、ヘーゲルは形式論理学を誤認し、矛盾律が弁証法的矛盾の承認を拒否すると考えてしまった。そこで、ヘーゲルは、「矛盾律の無根拠を証示するため、弁証法的矛盾を論理的矛盾として定式化する」(G・シュティーラー)にいたったのである。[10] ヘーゲルが元来論理的矛盾とは別種の弁証法的矛盾を執拗に論理的矛盾に仕立て上げようと試みているのは、このような事情に起因しているのである。しかし、ヘーゲルが弁証法的矛盾を論理的矛盾として定式化するにいたったのは、このためばかりではない。それには、まだいくつかの直接的、間接的な原因があったと考えられる。

G・シュティーラーはこの原因を追求して、まずヘーゲルの観念論的体系が弁証法的矛盾の論理的矛盾としての定式化を促進した、とみている。ヘーゲルにあっては、弁証法的矛盾は理念の自己矛盾であるが、これはあきらかに論理的矛盾に近似したものを原型としているからである。つぎに、シュティーラーは、歴史的事情が誘因になっているとして、先行のドイツ哲学、とくにフィヒテの影響を指摘している。フィヒテは矛盾をカテゴリーと思考規定の出現のための方法論的手段としているが、フィヒテのこの矛盾は論理的矛盾とよく似た姿をしている。概念の展開の動力としての矛盾の原型を論理的矛盾に求めた点で、フィヒテはまさにヘーゲルの先駆者であったというのが、シュティーラーの見解である。[11]

シュティーラーが指摘している前記の原因は、いずれも十分に首肯できよう。このような原因が重なって、弁証法的矛盾の論理的矛盾としての定式化が生じたのであった。こうして、ヘーゲルによって確立された弁証法は、その積極面とともに、それが観念弁証法であるという点においてだけでなく、論理的矛盾を是認したという点においても、重大な欠陥を含んでいたのである。

だが、ヘーゲル弁証法のこの欠陥については、五〇年代に

なるまで、マルクス主義者の多くはほとんど問題にしてこなかった。そればかりでなく、形式論理学に関しては、エンゲルスの正当な評価があったにもかかわらず、マルクス主義者の多くはヘーゲルのあたえた評価をほぼそのまま継承して、形式論理学を形而上学（反弁証法）とみなしてきたため、長い間、形式論理学の有効性、弁証法と矛盾律、弁証法と論理的矛盾との関係について、明確な自覚を持つことがなかったのである。[12] しかし、一九五〇年代になって、形式論理学に関する論争がソ連や東独で行われてからは、事情が一変したのであった。

（1） F・A・トレンデレンブルクとエドゥアルト・フォン・ハルトマンのヘーゲル弁証法批判については、鬼頭英一「ヘーゲル弁証法の発展」（哲学評論編集部編『弁証法とは何か』民友社、所収）に簡単な紹介がある。

（2） Hegel, Wissenschaft der Logik, *hrsg. v. Lasson*, Zweiter Teil, s. 58.

（3） ebd. s. 58.

（4） Kant, Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, *Akademie Textausgabe*, Bd. II, s. 171 ff.

（5） Hegel, Wissenschaft der Logik, zweiter Teil, s. 59.

（6） ゼノンのアポリアに由来するヘーゲルの定式化については、ナルスキーの『弁証法的矛盾と認識論理学』が詳細に論じている。ナルスキーは、ソ連のゴルスキーやブンゲの研究、ポーランドの論理学者ロゴフスキーの「外延的計算」などをもとに、それが決して矛盾律を侵犯していないという論証を行い、論理的矛盾に見えるのは、「ヘーゲルが観念論者として、力学的運動の代わりに、運動の幾何学的抽象の諸概念を問題にするだけで満足している」ことから生じた外見にすぎない、とみている。I. S. Narski, Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, s. 113.

なお、アダム・シャフは一九五五年に「ここにあり、かつここにない」という述語を分析し、その意味の相違を指摘することによって、この定式が論理的矛盾ではないと主張して、センセーションをまきおこした。A. Schaff, Dialektyka marksistowska a zasada sprzeczności, in: *Mysl Filozoficzna*, 1955, No. 4. この英訳（ごく一部省略）が *Journal of philosophy*, Vol. 57, No. 7, 1960 に掲載され、さらにCopi/Gould, Readings on Logic, 1972 に再録されているので、入手できる（ただしさらに省略がくわえられている）。

シャフによれば、A moving body "is" or "finds itself" というとき、それは "it rests" かあるいは "it passes" かのどちらかである。したがって、論理的矛盾の外見はこの "is" をめぐるセマンチックな混乱をなくせば解消する、という。（*Journal of philosophy*, No. 7, p. 247.）なお、カジーミェシュ・アイドキェヴィチも、同様の見解をこれ以前に述べているのことである。cf. Kazimierz Aidukiewicz, Zmiana i sprzeczność, in: *Mysl Wspólzesna*, 1948, No. 8.

（7） 田中一「現代物理学――力学の弁証法」『唯物論』2、三二ページ。ここでは運動を可能にする矛盾が問題になっているのであるから、現実的矛盾である。しかし、この場所に「あ

る」と「ない」とは、そのままでは、現実的矛盾の要件を備えてはいない。なお田中氏は内部矛盾の「内部」を文字通り物体の内部ととっているが、外力と慣性でも一つの事態を形成している以上、内部矛盾といえる。

(8) Hegel, Erste Druckschriften, *hrsg. v. Lasson*, I, s. 404.

(9) F. Grégoire, Études Hégéliennes, 1958, p. 51—102. グレゴワールは、ヘーゲルの「矛盾」概念には、1反対、2敵対、3相関、4論理的矛盾の強迫、といった意味が混在しているので、決して矛盾律の否定を意味するのではない、と論じている。

(10) G. Stiehler, Hegel und der Marxismus über den Widerspruch, 1960, s. 53.

(11) ebd, s. 55. cf. Stiehler, Der dialektische Widerspruch, s. 79 ff.

(12) マルクス、エンゲルス、レーニンは、ここでいうマルクス主義者のなかには算えられない。形式論理学に対する誤った評価が確立したのは、おそらく一九三〇代に弁証法的矛盾を強調したデボーリン派の登場以来であろう。しかし、その萌芽は、プレハーノフにあったといえる。プレハーノフは、運動の場合には、形式論理学（もちろん無矛盾律も）が有効性を失うと主張し、弁証法的論理学を「矛盾の論理学」と呼んでいた。

二

一九五〇年代の初頭から数年にわたって、ソ連やドイツ民主共和国で展開された「論理学討論」(Logikdiskusion) を通じて、形式論理学の再評価が行われ、それにともなって、弁証法と矛盾律との関係があらためて問題にされ、弁証法における「矛盾」概念を検討しなおし、明確に規定しなおそうとする努力が続けられてきた。それ以来、「矛盾」の概念をめぐって、さまざまな見解が提出され、一定の前進がなされたが、しかしいまもって見解の一致がえられず、かなりの混乱がみられる。この問題の解決のためには、なおいっそうの努力が必要であろう。

ドイツ民主共和国の俊秀ヘルベルト・ヘルツも、近著『マルクス主義哲学と自然諸科学』のなかで、この現状を認め、次のようにいっている。「弁証法的矛盾について多くの労作があるにもかかわらず、矛盾弁証法をさらに練り上げていくことがわれわれの課題である。客観的弁証法的矛盾は、波動説—粒子説の問題が提示したような、認識における諸困難を必然的にともなう。客観的弁証法的矛盾は、発展の源泉、運動の説明であるだけでなく、構造的諸連関を理解する際の方法的な助けともなる。だが、このことは練り上げられ、それにともなって明確にされなければならない。さもないと、われわれは、プラスとマイナスを、系への関係を見たり、相互の側面を正確に規定したり、両者の相互作用を分析したりせずに、すぐに弁証法的矛盾とみなすような、現実についての俗流的な考察におちいってしまうのである[1]」。

H・ヘルツがここで警告しているのは、プラスとマイナス

のような、それだけでは弁証法的矛盾とはいえない、たんなる相関にすぎないものまで、そこに現実的抗争が存在しているかどうかを分析せずに、いきなり矛盾としてしまう行きすぎなのである。この場合、そこに現実的抗争が存在すれば、弁証法的矛盾といえるが、しかしたんなる相関をそのまま弁証法的矛盾とみなすことはできない。だが、弁証法が矛盾の普遍性を主張しているところから、なんら矛盾でないものを弁証法的矛盾に仕立て上げてしまう俗流化がしばしば生じていることは、否定できない事実である。[2]

G・シュティーラーも、「矛盾」概念の種々の異なった局面が分析されることなく、「不都合」「欠陥」などの意味にも広く用いられている情況を憂慮して、「矛盾論を無価値にし、浅薄にしてしまう危険」を指摘している。[3]日常生活における「矛盾」の非科学的な多義的使用はある程度やむをえなかろう。だが、一九七四年一二月一二、一三の両日に行われた「ドイツ民主共和国第四回哲学会議」への提出論文「法則と矛盾」(ゲルト・パーヴェルチヒ)のレジュメには、「法則と普遍的、本質的、必然的矛盾とは、その内容からすれば同一である」と書かれている。[4]これを見れば、事態の深刻さを認めないわけにはいかないだろう。

今日、マルクス主義哲学に反対して提出される批判点には種々のものがあるが、「矛盾」概念の多義性もその有力な一つとなっている。ネオ・トミストのG・ヴェッター、H・オギールマン、N・ロブコヴィチたちは、弁証法における矛盾が実在的矛盾であることを認めながら、その曖昧さと多義性に批判をくわえている。[5]もともと論理的矛盾しか認めず、弁証法的矛盾の存在を否定する分析哲学者も、マルクス主義哲学の「矛盾」概念が収拾のつかない混乱におちいっていると見る点では、前者と同様である。われわれが弁証法的矛盾をめぐる混乱と俗流化とを克服し、前記のような批判を完全に封じていくには、「矛盾」概念を再検討し、それを厳密に確定することが要求されているのである。

ところで、ドイツ民主共和国における「論理学討論」においても、「矛盾」概念の再検討・分析をめぐる論義がたたかわされた。一九五三年に、W・ハーリヒが「ヘーゲル以来、『矛盾』という言葉は多義性を負わされている」という問題意識に立って、「矛盾」は本来の意味では判断にのみ使われるのであるが、弁証法において使われる場合には、その「矛盾」とは「抗争」(Widerstreit)、「対立物の闘争」(Kampf der Gegensätze)、「相入れないものの衝突」(Aufeinanderstoßen des Unverträglichen)、「実在的対立」(Realrepugnanz)等々の意味で理解されなければならない、という主張したことは、[6]このかぎりでは、きわめて正当であった。ハーリヒに論理操作主義の立場を主張したF・バッセンゲと共通の偏向(新実証主

義的傾斜）があったとしても、また形式論理学の有効性についての過度の強調があったとしても、弁証法における矛盾を「実在的」なものとして、論理的矛盾と区別した点は、十分に評価されてよかろう。[7]

ともかくも、こうして始まった「矛盾」概念の再検討は、ドイツ民主共和国では「論理学討論」が一応終結した五八年ごろには、「弁証法的矛盾」と「論理学的矛盾」との明確な区別という地点にまでは到達した。これによって、多くのマルクス主義哲学者がヘーゲルから自覚せずに受けついでしまった欠陥、弁証法的矛盾と論理的矛盾の同一視、矛盾律の否定ないし過少評価という欠陥を克服することはできたが、しかしヘーゲルに由来する「矛盾」概念の多義性は、弁証法的矛盾と論理的矛盾とを区別しただけでは、まだ完全に解消したとはいえなかった。ヘーゲル弁証法の批判者がしばしば指摘してきたように、ヘーゲルが矛盾と呼んでいるもののなかには、上と下、右と左、父と子のような、たんなる相関が含まれていたのである。したがって、「矛盾」概念の再検討には、弁証法的矛盾と論理的矛盾との区別だけでなく、相関と矛盾一般との区別も必要であった。これは、国際的な論争に呼応して日本マルクス主義哲学の陣営で行われた論議のなかで、松村一人氏によって始めて提起されたのである。[8]

だが、ドイツ民主共和国やソ連での論争では、この点の分析が十分になされないまま、「弁証法的矛盾」という新概念が定着していった。一九五八年に出版されたクラウスの『形式論理学入門』では、論理的矛盾、反対的矛盾、弁証法的矛盾が区別されていたが、深い論議はなされていなかった。[9] 六〇年に出たG・シュティーラーの『ヘーゲルとマルクス主義の矛盾論』[10]は、この時期におけるもっとも示唆に富む好著といえるが、しかしまだこの点での不十分さが残っていたことは否定できない。その当時、私は次のような疑問を感じた。

「私が疑問をもつのは、著者が論理的矛盾から区別する弁証法的矛盾の内容についてである。私は思考における矛盾（論理的矛盾）から区別された弁証法的矛盾は、現実的な対立・抗争に他ならないと考える。しかし、著者は『弁証法的矛盾』をもっと広義に解し、本質と現象、必然性と偶然性、上と下等の相関もこの矛盾と考えている。この点では、著者は相関を矛盾に含めたヘーゲルと変らない。私は論理的矛盾と弁証法的矛盾の区別ばかりでなく、相関と矛盾一般の区別も必要であると考える。著者はこの点を明確にしなかったため、肝心の『弁証法的矛盾』の概念に混乱と曖昧さを持ち込んでしまったといえるのではなかろうか」[11]。

それから数年後に書かれた『弁証法的矛盾』では、シュティーラーは弁証法的矛盾の区別をより精緻化し、敵対（抗争）、衝突、不一致、不調和（不均衡）といった分類を試みているが、[12]

相関をめぐる問題意識はいぜんとして欠けたままで、今日にいたっている。この点では、マルクス主義哲学の立場に立つ他のほとんどの弁証法研究者も同様である。I・S・ナルスキーの『弁証法的矛盾と認識論理学』も、弁証法的矛盾の根本類型の可能なかぎりの分類を試み、六類型を列挙しているが、相関と弁証法的矛盾との区別は明確ではない。[13]

このように、いまなお弁証法的矛盾と論理的矛盾との区別がなされているだけで、相関と矛盾一般との関係はかならずしも明確になっていないのが実情である。それだけに、松村一人氏がすでに五〇年代の末期に、弁証法における矛盾を「現実的矛盾」と呼び、論理的矛盾と現実的矛盾と相関との明確な区別を試みた功績は、その後の同氏の経歴にはかかわりなく、正当に評価されなければならないだろう。[14] 松村氏の理論上、実践上の誤りや欠陥を批判するあまり、この功績まで否定してしまうのは、逆に清算主義の誤りにおちいることになろう。

松村氏が指摘しているように、「矛盾」概念をめぐる混乱は、論理的矛盾と現実的矛盾との区別、相関性と両矛盾との区別が明確にとらえられていないところからひきおこされている、ということができる。したがって、解決されなければならない問題点として、論理的矛盾と現実的矛盾とは同じものかどうか、相関性と現実的矛盾およびに論理的矛盾とはどのような関係にあるのだろうか、という二つの大きな問題点が出てくる。松村氏の問題提起をふまえながら、この二点を検討してみよう。

第一の問題点は、論理的矛盾と現実的矛盾とは同じものかどうか、いいかえれば、現実に矛盾があるという場合、それはすべて論理的矛盾であるかどうか、という問題である。一つの例をとってみよう。資本主義社会における基本的矛盾として、生産の社会的性質と所有の私的性質との矛盾というのがあげられるが、これははたしてアリストテレスが矛盾律で禁止した矛盾であろうか。

アリストテレスのいう論理的矛盾は、簡単にいえば、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かいうのであれば、それは論理的矛盾であるが、しかしここでは主語が違っている。ここでいわれている矛盾は、生産の社会的性質が所有の私的性質を現実に取りのぞく方向に働いており、所有の私的性質は生産の社会的性質の要求を妨げているという現実の抗争の関係である。これは論理的矛盾ではなく、まさに現実的矛盾である。

現実的矛盾とは、論理的矛盾のような論理上の非両立性ではなく、現実的な非両立性であり、現実的な抗争である。もっとくわしくいえば、一方があることの実現の方向に作用す

るのに対して、他方がその同じあることの非実現、それと反対のものの実現の方向に作用し、一方の要求は他方の要求にうちかつことなしには実現されないという関係である。この意味での現実的矛盾は現実に対立し、抗争しあっている二つの方向が同時に存在するという事態である。これは、矛盾律の禁止する矛盾とは、別種の矛盾である。いいかえれば、矛盾する二つの判断の非両立性と、現実の抗争、つまり現実の対立する二つの傾向の闘争とはまったくちがう、ということなのである。

アリストテレスの無矛盾律の禁止する矛盾を犯すことができないのは、いわば自明のことで、もしこれを犯せば、すべての思考は不可能となろう。弁証法には、一見論理的矛盾を犯しているようにみえる表現があるが、これを矛盾の定義に照らしてみれば、それはなんら論理的矛盾ではないことが明らかになるであろう。矛盾律は論理的矛盾を禁止するが、現実的矛盾はけっして禁止してはいない。弁証法でいう変化・発展の動力としての矛盾は、なんら論理的矛盾ではなく、現実的矛盾なのである。

つぎに、第二の問題は、相関性と現実的矛盾および論理的矛盾とはどのような関係にあるのだろうか、という問題である。一つの例をとってみると、上と下というような関係は、はたして現実的矛盾、あるいは論理的矛盾であろうか、という問題である。

上と下というような相関関係においては、両者はたんなる他者一般ではなく、特定の他者をなしている。そこには、下がなければ、上はもはや上ではなく、たんなる一つの場所になってしまうという関係、つまり上が上であるためには、下を必要とし、下が下であるためには、上を必要とするという関係がある。と同時に、上は下ではなく、下は上ではないという関係がある。いいかえれば、両者の間には、一方が成立するためには他方の存在が必要であるという関係と同時に、一方は自己から他方を排除するという関係がある。しかし、このような関係は、相関という独特の関係ではあっても、なんら現実的矛盾でもなければ、論理的矛盾でもない。相関性は矛盾から区別される独特の関係である。だが、いまなお相関と矛盾との混同があるとすれば、それはヘーゲルにその責任があるといわなければならない。

ヘーゲルが「相関」(「反照」Reflexion)という独特の関係に注目し、その関係を解き明かしたことは、たしかに彼の功績である。しかしヘーゲルは、それと同時に、「相関の規定にあっては、矛盾が直接に姿をあらわす」[5]と主張し、相関性を論理的矛盾につくりかえ、それをさらに現実的矛盾にすりかえて、相関性と現実的矛盾との混同、同一視という誤りにおちいってしまったのである。

たしかに、相関の一方を他方からきりはなして、それだけを絶対化すると、われわれの思考は混乱する。だが、ヘーゲルはこのような一面の絶対化を克服する思考のうちの闘争を現実自身のうちにある闘争から区別せず、一面の絶対化から生じる思考内の矛盾を現実的矛盾と同一視してしまった。ヘーゲルはこれを、まず相関性のうちに論理的矛盾（といっても、実際には、論理的矛盾の外観にすぎない）をつくり出し、つぎにこの論理的矛盾と称するものを現実的矛盾とすりかえるという手続でやっている。このからくりをよく見抜かないと、相関性と現実的矛盾、論理的矛盾との区別がはっきりしてこなくなるのである。

ところで、ヘーゲルの相関性と現実的抗争とのすりかえをはっきりと見抜いていたのはマルクスであった。マルクスはこれをヘーゲルの論理学の「根本的二元論」(Grunddualismus)と呼んで、次のようにいっている。「ヘーゲルが普遍と個というような、推理の抽象的諸契機を現実的対立物としてとりあつかっている場合、それはまさにかれの論理学の根本的二元論である。この点について詳しく論じるのは、ヘーゲルの論理学の批判の仕事である」[15]。

したがって、以上から出てくる結論は、われわれが現実的抗争を規定するためには、なんらかの反対概念を持ち出して、両者の不可分性を指摘するだけでは不十分であって、われわれは進んでその二つのもののあいだに、前述のような現実的闘争を指摘しなければならない、ということである。すべての相関性のうちに現実的抗争が生じうる、存在しうるとしても、相関性、不可分性、相互依存性の指摘がただちに現実的矛盾の指摘にはならないのであって、上と下とが相互的にのみ成立するという指摘と、上と下とのあいだに現実的抗争があるという指摘とはちがう、ということなのである。

弁証法における「矛盾」概念をめぐって発生する種々の混乱を解決するには、最低限上述の二点の解明が必要だったのである。この解明に先鞭をつけた松村氏の功績は、けっして小さくはない。他の点では松村氏と反対の立場に立とうとも、松村氏の到達した結論はわれわれにとってはいわば共通の確認事項であり、弁証法的矛盾に関するより進んだ研究はこれを出発点としなくてはならないだろう。ところが、かつて松村氏の問題提起を受けとめ、その見解に全面的な賛意をしめしていた見田石介氏が最近になって従来の主張を撤回し、松村氏の批判を行っている。同氏が弁証法研究の先達として大きな影響力をもっていることを考えると、この発言には、注目せざるをえない[16]。次節で、見田氏の松村批判を検討することにしよう。

(1) H. Hörz, Marxistische Philosophie und Naturwissenschaften, 1974, s. 323.

(2) たとえば、商品のもつ価値と使用価値という二側面を、交換過程の分析に入る前から、いきなり商品の価値と使用価値との「矛盾」などと規定するのが、その一例である。勤労者通信大学の一九七二年版の教科書には、交換過程の分析に先だって「商品は、たがいに矛盾する使用価値と価値との統一である」とか「商品生産者たちの労働は、私的労働であると同時に社会的労働でなければならない、という矛盾した性格をもっている」と書かれていたが、交換過程に入ると、この二側面が「矛盾」（現実的矛盾）としてあらわれてくるとしても、この段階ではもちろん矛盾（論理的矛盾でも現実的矛盾でも）などではなく、二重性でしかない。なお、現在は改訂されている。

(3) G. Stiehler, Der dialektische Widerspruch, 2. Aufl., s. 85.

(4) G. Pawelzig, Gesetz und Widerspruch, *Informationen*, 1974-N. 5, s. 8.

(5) G. Wetter, Der dialektische Materialismus; H. Ogiermann, Materialistische Dialektik——Ein Diskussionsbeitrag; N. Lobkowicz, Widerspruch, in: *Marxismus im Systemvergleich, Ideologie und Philosophie* 3, s. 238 ff. 同所で、ロブコビチは、マルクス・レーニン主義では矛盾がしばしば対立と同義になっていて、しかも矛盾的対立、反対的対立、相対的対立、両極的対立等が区別されずに使われている、との批判を行っている。

(6) W. Harich, Beitrag zur Logikdebatte, in: *DZfPh*, Heft 1 1953, s. 205.

(7) A・S・ボゴモーロフは、ハーリヒに、論理的否定と実在的否定との同一化にかわって、両者の誤った対置化があらわれた、と批判している。A. S. Bogomolow, Probleme der materialistischen Dialektik in der Philosophie der DDR, in *Marxistisch-leninistische Philosophie in der DDR*, s. 232.

(8) 松村一人「現実的矛盾について——唯物弁証法における矛盾の概念について——」、（『ヘーゲルの論理学』、勁草書房、所収）

(9) G. Klaus, Einführung in die Formale Logik, 1985, III §4.

(10) G. Stiehler, Hegel und der Marxismus über den Widerspruch, 1960.

(11) 紹介、『フィロソフィア』四一号、一九六一年、一七五ページ。

(12) G. Stiehler, Der dialektische Widerspruch, 1. Auf., 1966, s. 85 ff.

(13) I. S. Narski, Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik, s. 139 ff.

(14) 松村氏がこのような問題意識をいだくようになった直接の契機は、その後の松村氏の中国盲従の言動からは意外に思われようが、じつは毛沢東の『矛盾論』への重大な疑義からであった。松村氏は、一九五七年の年末から五八年の初めにかけて、当時氏の主宰していた研究会で、『矛盾論』への疑問を列挙して、出席者をおどろかせた。そのなかには、上と下というような相関が矛盾とされていること、「差異のうちにはすでに矛盾がふくまれており、差異とは矛盾である」と毛沢東が主張しているが、矛盾の両項は差異ではあっても、差異そのものはかならずしも矛盾とはいえないこと等があったことを、いまでもはっきりと記憶している。

(15) Hegel, Wissenschaft der Logik, *hrsg. v. Lasson*, zweiter

Teil, s. 60.

(16) MEW, Bd. 1, s. 292.

(17) 見田石介「論理的矛盾と現実の矛盾」、『現代と唯物論』第一号、一九七三年。

三

見田石介氏は、これまで松村一人氏の問題提起を受け入れて、「論理的矛盾を禁じている形式論理学の無矛盾律は、弁証法的唯物論の場合も妥当するものと考えてきた」が、そして「『資本論』のなかで、資本主義の諸矛盾が論理的矛盾の形式で叙述されているのも、その矛盾的性格を強調するためになされる形式的なものではあるまいか、ともみてきた」が、「これはやはりまちがいであって、現実の矛盾はその本性においては論理的矛盾であり、無矛盾を基礎とする形式論理学によっては、つかめないのだと思う」[1]と、最近になって長年主張してきた自説の撤回を表明しておられる。

この結論だけみると、見田氏は五〇年代の「論理学討論」の到達点を全面的に否定して、一時代前の俗流唯物弁証法の水準にまで後退してしまったようにみえるであろう。たしかに、見田氏の主張は、その結論だけをとると、完全な誤りといわなければならないが、しかし見田氏ほどの長い経歴と蓄積をもつ弁証法研究者を誤らせて、このような結論に導かせたのは、やはり矛盾をめぐる問題の困難性なのであろう。

見田氏は、『資本論』における矛盾のあり方の具体例をいくつか検討したのち、『資本論』においては、「現実の矛盾はすべてその本性において論理的矛盾としてとらえられているのが見られる」という結論を引きだしている。その具体例の一つは、『資本論』の第一巻第一編の第二章「交換過程」で論じられている商品の矛盾である。マルクスは、次のように述べている。

「どの商品所持者も、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、自分の気にいった同じ価値の他の商品でさえあれば、その商品の所持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りなく、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、すべての商品所持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社会的であるということはありえない」[2]。

ところで、ここでマルクスが論じている事態を現実的矛盾であるとみる点では、なんら異論はない。問題は、見田氏が

「現実の矛盾である商品の矛盾は、明らかに松村氏も規定しているとおりの論理的矛盾としてとらえられている」とみなしている点である。ここで「松村氏も規定しているとおりの」といわれているのは、「アリストテレスの言う論理的矛盾は、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」と述べている前出の松村氏の文章をさしているのであって、松村氏が独特の規定をしているわけではない。したがって、前記のマルクスの文章がアリストテレスのいう論理的矛盾であるかどうかということが、ここで検討されなければならないのである。

だが、マルクスの表現は一見すると論理的矛盾のように見えても、実際には論理的矛盾ではない。「同じ過程が、すべての商品所持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社会的である」といわれている場合、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しているわけでないことは一目瞭然であろう。「同じ過程が、同時に同じ意味で、すべての商品所持者にとって個人的であり、かつ個人的でない」とか「同じ過程が、同時に同じ意味で、一般的社会的であり、かつ一般的社会的ではない」とかいわれているのであれば、論理的矛盾とされる要件を完備しているが、マルクスの表現はそうなってはいない。交換が個人的な過程であるということと、交換が一般的社会的過程であるということは、同じ意味でいわれているのではない。前者は商品の交換を使用価値の観点から行おうというのであり、後者はそれを価値の観点から行おうというのである。

なお、見田氏は「これが論理的に矛盾であることは、またこの文章の最期に、そうしたことは『ありえない』ことだ、と言っていることにもよく示されているだろう。それはありえない事態であるから、そのままにとどまることはできず、（商品生産がすすむかぎり）前進して新しい解決形態に達しないではすませないものなのである」といっているが、ここで見田氏が述べていることは現実的矛盾の説明とはなっても、なんら論理的矛盾の説明にはなっていない。なぜなら、「そのままとどまることができず、前進して新しい解決形態に達しないではすませない」のは現実的矛盾だけであって、論理的矛盾の場合は誤っている一方を除去しさえすれば解決するからである。

現実的矛盾と論理的矛盾とでは、その解決方法も異なってくる。マルクスはこの点を明確に洞察していたからこそ、次のようにいったのである。「すでに見たように、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、これらの矛盾を解決しはしないが、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

	弁証法的矛盾	論理的矛盾
相違 1	この矛盾は，まずなにより，客観的実在のうちに実在する。	この矛盾は客観的実在のうちには実在しない
相違 2	この矛盾は理論的には除去されえず，実践的に解決されなければならない	この矛盾は理論的に除去可能で，科学の前進のためには除去されなければならない
相違 3	たがいに矛盾しあう二つの言明は，両方とも真である	たがいに矛盾しあう二つの言明のうち，一方だけが真である

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、この矛盾が実現されるとともに解決される諸運動形態の一つである」[3]（傍点、引用者）。

ここでマルクスが「一般に現実の矛盾が解決される方法」と呼んでいるものは、論理的矛盾が解決される方法とは異なって、理論上の解決ではなく、実践上の解決なのである。G・バルチとG・クリマシェフスキーは、共著『唯物弁証法』のなかで、弁証法的矛盾（現実的矛盾）と論理的矛盾との相違を別表のような図にまとめている。[4]「相違2」でいわれているように、現実的矛盾は理論的には除去されず、実践的に解決されなければならないのである。これに反して、論理的矛盾のほうは理論的に除去可能なのである。

ちなみに、商品の矛盾を「相違1」「相違2」に照らしてみても、これが論理的矛盾でないことは、明瞭である。なぜなら、商品の矛盾は客観的実在のうちに実在しているし、たがいに矛盾しあう言明のうち一方だけが真なのではなく、両方とも真であるから、論理的矛盾ではなく、弁証法的矛盾（現実的矛盾）なのである。

もっとも、見田氏は、商品の矛盾が現実的矛盾であることを前提としたうえで、「マルクスは商品の諸矛盾を、たんに論理的矛盾の形式で表現しているだけでなく、それを本性において論理的矛盾としてとらえている」と主張しておられるのだが、すでに明らかにしたように、マルクスの論じている商品の矛盾（商品に内在する使用価値と価値との矛盾の他に、見田氏は他の矛盾にも言及しているが、事態は同じである）は、論理的矛盾の形式で表現されてもいないし、本性において論理的矛盾としてとらえられてもいない。

どうして見田氏がこんな信じられないような誤りにおちいったのか理解に苦しむが、その原因の一つは、見田氏の論理

的矛盾についての理解の粗雑さにあるといえるのではなかろうか。見田氏は、「たとえば東にすすんでゆくと同時に西にすすんでゆくというのは、東にすすんでゆくと同時に東にすすんでゆくのでない、というのと同じく論理的矛盾である。前者は否定をいっそう積極的に、いっそう規定して言っただけのことである」といっている。だが、これは明らかに誤解である。

後者の「東にすすんでゆくと同時に東にすすんでゆくのではない」というのは、いうまでもなく論理的矛盾であるが、前者の「東にすすんでゆくと同時に西にすすんでゆく」というのは、なんら論理的矛盾ではなく、現実的矛盾である。前者と後者とでは、排中の関係が存在しなければ、まったく事態が異なっている。前者は、たとえば、東西に分れて綱引きをやる場合である。東にすすもうとする力と西にすすもうとする力とは、現実的な抗争を形づくるのである。どこをどう間違っても、前者が「否定をいっそう積極的に、いっそう規定して言っただけのことである」などということは、出てくるはずがない。だいいち、否定といっても、論理的否定と実在的否定とのまったく異なる二種類の否定があるのであって、後者についていえば、その否定は論理的否定であるが、前者にあっては、実在的否定がはたらいているのである。

「東にすすんでゆくと同時に西にすすんでゆく」というのと、「東にすすんでゆくと同時に東にすすんでゆくのではない」というのとは、結局「実在的」(real)と「論理的」(logisch)との区別にかかわる問題であるが、これこそカントが『負量の概念を哲学に導入する試み』で明らかにしようとしたものにほかならない。カントは、「論理的対立」(logische Entgegensetzung)と「実在的対立」(reale Entgegensetzung, Realrepugnanz)とを区別し、両者と矛盾律の関係を明確に把握したのであった。カントによると、論理的対立とは「同じ事物について、あることが同時に肯定され、かつ否定されること」であって、矛盾律にもとづいている。これに対し、実在的対立は「一つの事物の二つの述語が対立しているが、矛盾律によって対立しているのではない」とされているのである。[59]

カントが「実在的対立」によって問題にしている事態は、ある物体をある方向へ動かそうとする力と反対の方向へ動かそうとする力との対立といった力学上の対立にもっともよく代表される現実的抗争なのである。これは、見田氏の例でいえば、前者にあたるわけであるが、カントははっきりと矛盾律にもとづかないといっているのである。見田氏がまったく初歩的ともいえる誤りにおちいっていることは、これで明らかだろう。

ところで、見田氏の誤りはここでとどまらない。見田氏は、論理的矛盾についての無理解から、さらに論理的矛盾の

積極的承認へと進んでいく。こうして、最後に見田氏は「現実の矛盾は、論理的矛盾を犯かすことなしには表現されないし、むしろ論理的矛盾をその本性としている」と断言してしまうのである。これは、どう好意的に理解しようとしても、形式論理学と矛盾律への挑戦状としか受けとれないだろう。もっとも、見田氏はそのすぐ直前で、「無矛盾律を絶対視する形式論理学は、生きた現実とその運動をとらえることはできないが、反対に無矛盾律を否定して、もっぱらAはAであって同時に非Aであるという論理的矛盾を絶対視するのは、ただの前後撞着で、論理そのものの否定となるだろう」と自戒してはいる。したがって、論理的矛盾を絶対化しない程度なら、かえって論理的矛盾を犯かすことによって生きた現実がとらえられる、というのであろうが、これは矛盾律の普遍妥当性を正しく理解しない誤りである。かって、プレハーノフも矛盾律の妥当性に例外を主張したことがあったが[6]、「論理学討論」を経た今日とでは、同じ誤りでもおのずからその意味するところが違ってくるであろう。

たしかに、形式論理学だけでは、生きた現実を生き生きととらえることはできない。矛盾律や同一律は、われわれの思考を正しく導くための最低限の条件ではあっても、これによって豊かな認識が獲得されるわけではない。だからといって、これらの思考法則を否定したら、科学的思考ばかりでなく、日常の思考も不可能となる。形式論理学とその法則は、それがたとえどんなに基礎的であろうとも、われわれの思考を成立させる基礎として尊重されなければならない。弁証法的論理学は高次の論理学として、形式論理学とはくらべものにならないほど、われわれの認識に寄与することができるが、しかし形式論理学を否定しては成立できないことを忘れてはならない。そして、このことを誰よりも強調してこられたのが、ほかならぬ見田石介氏ではなかったろうか。

見田氏の突然の変化は、氏のこれまでの教示の摂取に努めてきた後学のわれわれには、なんとも残念である。私のいささか礼を失した批判を検討され、もし私に誤りがあれば率直な反批判を賜わることを期待する。

(1) 見田石介「論理的矛盾と現実の矛盾」、『現代と唯物論』、第一号、以下同様。
(2) 『資本論』、大月書店、第一巻一一五ページ。
(3) 前掲書、一三八ページ。
(4) G. Bartsch / G. Klimaszewsky, Materialistische Dialektik —ihre Grundgesetze und Kategorien, 1973, s. 94.
(5) Kant, Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweißheit einzuführen, *Akademie Textausgabe*, II, s. 171 f.
(6) Г. В. Плеханов, избранные философские произведения, том III, стр. 81.

(きたむら　みのる　早稲田大・哲学)

実践における手段の問題

岸本晴雄

はじめに

人間の本質は、実践にあると云われる。では、実践とは一体なんであり、その固有の特質はどこに成立するのであろうか。

実践はたしかに、物質の一運動形態であり、そのかぎり、物質の一般的運動法則に服するものではある。物質的世界は、一般的には、物理的、化学的等の相互作用と変化の過程にあり、生物体においては、この過程は、有機的統一性を維持するための物質代謝過程に編成されている。人間も一個の自然存在であり、生物体であるかぎり、たしかにかかる物理的、化学的、生物学的過程を基礎とし、それに帰属するものではある。しかし、このことだけでは、なんら実践固有の特質を解明したことにはならないであろうし、精々、抽象的ないしは生物学的唯物論の立場にとどまるものと云わざるをえないであろう。

実践はまた、たしかに意識性という点で著しい特徴をもってはいる。それは、他の或る種の運動形態にはみられないものであったり、たとえ類似のものがみられる場合にも、その

間には質的相違が存在している。しかしそうであるからと云って、意識性を人間実践の原理にまで押し上げるとすれば、問題の根本的解明の基盤から離脱しているばかりではなく、観念論への危険性をもつものだと云わなければならないであろう。

結局、実践固有の特質は、それをただ物質性一般に解消したり、いきなり意識性にもとめたりすることでは解明されえないのであって、問題は、実践の物質的構造自体の特質と、それにとって不可欠の契機をなす、人間固有の意識活動の必然性から出発しなければならないであろう。この小論は、もちろん問題の全面的な、あるいは体系的な解明を意図するものではない。初歩的な、ただし基底的な環の一つと考えられる人間実践の手段構造について、若干の考察をおこなうことである。

人間における物質代謝過程は、手段という系列を獲得し、それを軸として物質的諸過程が関連づけられる点で特徴的である。すなわち、主体と客体との間に自己の身体的諸器官の延長ないし代替物としての手段が介在し、この新しい連関が、人間の物質代謝全体にたいして規定的な位置を占めるに至っている。労働手段、生産手段、生活手段、こうした手段連関の展開のなかで、人間自身も手段化されうるほどである。この手段的世界基盤でもあり原基形態でもあるのは、やはり労働過程における手段、すなわち労働手段である。人間と自然との新しい関係、人間的諸力の拡大、人間に固有な社会的・歴史的関係等の基礎も、結局これを起点にしていると云える。

手段の問題をとりあげたいま一つの理由は、いわゆる「疎外論」、「対象化論」による人間把握が、この点で一定の不充分さをもつと考えるからである。人間ないし人間労働は宿命的に疎外をともなうといった疎外宿命論、科学・技術の発達や商品・貨幣関係の出現にその原因をもとめる技術疎外論や商品疎外論、あるいはまた、人類の歴史的過程において、対象化が疎外としてあらわれ、疎遠となった対象的世界を取り戻すことによって自己を実現していくといった歴史疎外論、等々。ただそれらにおいてなされているところの「疎外論」、「ヒューマニズム論」、簡単に云って人間論の展開が、一体史的唯物論の基本問題とどのような内的連関をもつかという点は、かならずしも明確ではない。ほぼそれらにおいては、人間的諸力の対象化・外化・疎外――それの取り戻し・再獲得といったことが理論基盤をなしているが、生産手段の性格とか生産手段の所有関係の性格といった問題は、その基軸に組みこまれてはいないのであって、精々その一角に位置づけられているにすぎないのである。結局、このような連関のなかで、手段構造が、人間実践の特質にかかわる、あるいは、それの最

も根源的な次元において、その特質自体を構成するものである点を確認しておくことが必要であると考えたからである。

一

手段系の獲得にともなう、人間実践における新しい性格について、いくつかの点を確認しておこう。

まず第一に、人間と自然、主体と客体との関係がそれによって媒介的なものとなっているということ、しかもそうした媒介的連関において、人間的諸力を拡大する新しい可能性が生れているという点についてである。

人間以外の生物においては、それがたとえ高度に発達した動物であっても、その環境との関係はもっぱら直接的な関係である。ところが、人間の実践的関係においては、手段が介在することによって、一つには、対象的世界自体が重層化し、媒介的連関を形成するとともに、また一つには、人間とこの対象的世界との関係も、重層化し、媒介的連関を形成している。生産的実践においては、対象的世界の媒介的重層化は、労働対象―労働手段への、あるいは、生産手段―生産物への二重化という姿をとり、生産者の対象的世界にたいする関係は、労働主体の労働手段と労働対象にたいする、あるいは、生産手段と生産物にたいする関係として、媒介的、重層的なものとなっている。すなわち、労働者が彼と対象的世界のうちに挿入する「物またはいろいろな物の複合体」は、それ自体客体的要因でありながら、彼の対象にたいする働きかけの「導体」、彼の活動の「器官」という役割を受け持つのであり、もはや労働者が「直接に支配する」対象は、労働対象ではなくこの労働手段ということになっている。[1] したがってまた、労働生産物において労働過程は消失しているけれども、生産物は、いまや、労働対象―労働手段―労働主体という媒介的連関をもつ労働過程によって媒介されるところのものとなっているのである。

この連関によって、人間は自己の自然力を強化し、対象領域を拡大・豊富化する新しい水準の可能性を獲得するのである。人間以外の生物においては、対象との関係は、その有機的身体の能力の範囲内に限定されているが、人間は手段系を獲得していることによって、それに限定されることなく、対象的世界のうちに新しい可能性の場を獲得しているのである。労働者が、「彼の自然の姿を引き伸ばし」[2]、彼自身の自然力を増幅することができるのは、まず労働手段が一定の普遍性と変換可能性をもっているからである。すなわち、労働手段は労働対象と単に個別的関係にあるのではない。それはまず、労働過程において消尽されることなく労働手段として保持されることもできるのであり、それはまた、同種の、あるいは類

似した諸種の労働過程の一定範囲にわたって、共通の有効性をもつこともできるのであって、労働手段のこの普遍性を軸として、労働対象ひいては労働生産物の領域を拡大・豊富化することが可能となるのである。労働手段はまた、主体にたいして非有機的性格を、すなわち変換可能性、代替可能性をもっている。このことによって労働主体はさまざまの労働手段を使い、生産を多様化することができるし、労働手段自体を改良したり、開発したりすることができる。一般的に云って、こうしたことは、この媒介的連関の一方の側面をなす対象―手段という客体的連関が、この連関に関するかぎり、生物学的法則に限定されることなく自然界全体に開かれていることに由来する。すなわち対象―手段という連関は、諸物ないしそれらの諸属性の任意の人工的組合わせという側面をもっており、そのかぎり、そこには、自然界の諸法則が許すかぎりの組合わせの可能性と可変性が与えられているからである。もちろん、この連関のいま一方の側面をなす、手段―主体という連関において、人間主体における有機的身体の諸能力が一つの限界を形づくってはいる。しかし、それは、主体にとっての手段の非有機的性格と対象―手段連関の無限の可能性によって、克服可能な限界に変質されうるのである。

大工業における機械体系の成立は、このことを実証している。機械の自動装置化のなかで、具体的な作業過程も、それを支える動力とその伝達過程も、ますます労働者の身体的過程から離れて客体的なものとなり、労働者の身体的限界をこえて発展する。マルクスは産業革命に関連して次のように述べた。「まず道具が人間という有機体の道具から一つの機械装置の、すなわち道具機の道具に転化してから、次には原動機もまた一つの独立な、人力の限界からは完全に解放された形態をうけとった[3]」と。

確認点の第二は、人間実践の手段構造が、人間に固有な歴史的・社会的過程の基礎をなすという点である。

たしかに、自然も一つの歴史をもち、生物も進化の過程をもっている。ただ、人間以外の生物にあっては、その環境にたいする反応は、自己自身の身体を適応させ、進化させること、すなわちその諸器官の能力の範囲内で、また諸器官を発達させるという直接的連関の枠内でしか自己の生活の「歴史的」発展を確保することができない。これにくらべて人間は、対象の獲得を手段と手段の獲得によって媒介し、対象からの影響も、手段と手段の性格を媒介として受けとる。したがって、ここにおける主体と客体の相互作用の発展、いわばその「進化」は、客観的な手段的世界の「進化」を基本的な契機としながら、それによって媒介されるのである。ところでこの手段の系列は、物理的、化学的、生物学的、そして社

会的諸事象、諸法則をも活用し、自己のうちへ組みこむことを通じて発展することができるのである。そして人間は、手段系のこの無限の可動性・可変性に媒介されることによって、生物学的運動形態に固有な時空の限界を突破し、人間的な空間と時間の基礎を獲得するのである。

マルクスは、「死滅した動物種属の体制の認識にとって遺骨の構造がもっているのと同じ重要さを、死滅した経済的社会構成体の判定にとっては労働手段の遺物がもっているのである。なにがつくられるかではなく、どのようにして、どんな労働手段でつくられるかが、いろいろな経済的時代を区別するのである」、と語り、労働手段が、「人間の労働力の発達の測度器」でもある点を指摘している[4]。もちろん労働手段が、人類史の唯一の推進力ではないし、人間の存在様式を全幅的に決定するものでもない。しかしそれは、少なくともそこにおいて基礎的で規定的な契機をなすものだと言ってよいであろう。

これと同じ水準のことが社会的過程についても言える。先の引用の後段は、正確には、「労働手段は、人間の労働力の発達の測度器であるだけではなく、労働がそのなかで行なわれる社会的諸関係の表示器でもある」、となっている。われわれは階級関係に言及しているわけではないけれども、マルクスは、次のようにさえ述べている。「手回し挽臼は諸君に、封建領主を支配者とする社会を与え、蒸気挽臼は諸君に産業資本家を支配者とする社会を与えるであろう[5]」、と。人間が本来社会的な存在であり、人間と自然との関係が、人間と人間との関係を通じて実現されることはいまさら強調するまでもない。一般的に言って、集団的活動は、その個体的限界を越えて、新しい質の力を形成することができるのであり、動植物のうちにも、群生とか共生とか、集団的な活動によって、個体のうちにはない一つの新しい力能を獲得しているものがみられる。しかし、人間に固有の社会性は、先の手段構造と深く結びつき、手段を軸として、手段の性質に応じて編成される点にある。

結合労働による新しい力の合成という内容をもつ協業の場合もそうである。そこにおける労働は、その力学的力能の向上、空間的作業場面の相対的縮少、決定的瞬間に必要とされる多量の労働の供給、労働の連続性と多面性の確保、生産手段の節約、等々の新しい質を可能とするのであるが、この具体的形態は、人間以外の生物におけるように直接的で固定的なものではなく、生産手段の変化・発展に応じて、変化・発展するのである。たとえば、素朴な道具による原始的な狩猟におけるそれから、大規模な労働手段の技術的性格によって規定された機械制大工業のそれにいたるまで、多種多様な形態をとるのである。

分業の場合は、生産過程の技術的内容との結びつきは一層本質的である。それ自体が、労働の一定の生産性と技術的水準と結びついている。それは、生産手段と生産者の筋力的・技能的結合が、生産と生産の発展の基本形態であるところで成立する。決められた活動範囲、限られた同じ行為の不断の反復、限られたものへの注意の集中によってはじめて、生産が首尾よく遂行されうるし、かつまた、それによって目ざす有用効果を最小の消耗で、最も合目的的な形態で達成されうるという段階においてである。ここでは、諸個人の労働は、活動の形態においてであれ対象化された形態においてであれ、相互に交換されることによって、自己を社会的総労働の一分肢として実現し、それによって、社会的生産有機体の生産性を高めるのである。

しかし、分業は次のような問題をともなっている。すなわち、分業は、労働者を生産有機体の一器官として、その労働を特定の部門、あるいは特殊作業に固定することによって、その一面的、特殊的技能を温室的に助長し、一面化された専門性を練達の域にまで発達させるということである。「労働が分割されるとともに、人間もまた分割される[6]」のであって、人間はそれによって「一つの部分労働の駆動装置」に転落するということである。しかし、この難点は、歴史的に不可避であるとともに、また歴史的に克服可能でもある。機械制大工業がその可能性を与える。そこにおいては道具は、「人間という有機体の道具」から「機械装置の、すなわち道具機の道具」に転化し、動力も人力の限界をこえて、自然力の活用が主要な形態となっている。せまい技術的基盤にもとづく、生産手段と生産者の筋力的、技能的結合と、そしてそこから生ずるところの生産者をせまい特殊性に化石化する分業が、生産と生産の発展の基本形態であることをやめるのである。大工業の技術的基礎は革命的であり、「大工業の本性は、労働の転換、機能の流動、労働者の全面的機動性を必然的にする[7]」のである。直接的な筋肉労働は減少し、単純労働が熟練労働にとってかわり、監視・監督・指揮労働、科学・技術学的労働がますますその中心的な形態となる。変化・発展する労働の要求の中で、さまざまな社会的機能を果たしうる「全面的に発達した個人」が要請されることになる。結局、固定化された分業は、社会的労働の一つの歴史的形態でしかないのである。ただし大工業は、生産の社会性一般を克服するものではないのであって、むしろそれを前進させる。それは、労働手段を「共同的にしか使用できない労働手段」へと転化し、「労働過程の協業的形態」の規模をたえず拡大するのである[8]。

第三の点として、所有との連関に触れておこう。

生産手段の性格が、分業と分業の克服を規定している点は

いまみたが、分業と分業の克服が私的所有および階級対立の成立と克服とも結びついていることによって、生産手段の性格は、所有関係・階級関係にも深い関係をもっているのである。マルクスはこの点を、すでに引用したように、手回し挽臼と封建領主を支配者とする社会、蒸気挽臼と資本家を支配者とする社会といった象徴的対応関係によって云いあらわしている。

またマルクスとエンゲルスは、『ドイツ・イデオロギー』において、「一民族の生産力がどれほど発展しているかを最も歴然と示すものは分業の発展度である」[9]、と述べるとともに、分業が私的所有をもたらすものである点について、「分業と同時にまた、労働とその生産物との配分、しかも量的にも質的にも不平等な配分、したがって所有が存在する」こと、そして結局両者は、「一方が活動にかんして云っていることを、他方が活動の産物にかんして云っているだけのことである」[10]点を指摘している。エンゲルスは、成熟期の著作のなかでも、分業がその結果として諸階級への社会の分裂をもたらすという視点を保持するとともに[11]、最初の社会的分業とそれにともなう生産力の発展、剰余生産物の可能性と生産の拡大への要求が、当時の全歴史的条件のもとでは、必然的に奴隷制をもたらした点を指摘している[12]。結局、生産力の一定の発展水準（剰余生産物の可能性）と、それにもかかわらずその生産力がもっている低さと狭隘な技術的基盤とが、分業と私的所有成立の、そしてまた社会の階級への分裂の、基礎なのである。だからこそ、大工業による生産力の高度の発展とその革命的な技術的基盤は、すでにみたように、分業克服の可能性を与えるとともに、生産手段の私的所有と階級対立の解消を、客観的な歴史的要請として提起するのである。すなわち、労働手段の共同にしか使用できない労働手段への転化と、生産有機体の全地球的規模への拡大は、「協業と、土地および労働そのものによって生産された生産手段の共同占有[13]」を基礎とする、人類の全体計画にもとづく生産を必然化するのである。

一般的にいって、生産手段の所有形式には、私的所有と社会的所有があり、私的所有は、自己労働における個人的私有と、無所有の労働者から剰余労働を奪い取る、非労働者による階級的私有とに大別される。ただし、社会的所有といっても、人類史の出発点における原始的な共同体的所有と現代における社会主義的所有とは、内容の点で大きな違いがあり、非労働者による階級的私有の場合にも、奴隷制、農奴制、資本制の場合、それぞれ固有の内容をもっており、しかもそれらの具体的な現実形態においては、さまざまな変容を呈する。したがって、生産手段の所有形態は、生産手段の性格、生産手段をめぐる諸種の関係の総体のなかで解明されなけれ

ばならないであろう。

二

われわれは最初に、「疎外論」、「対象化論」がしばしば含む一定の不充分さ、ということに言及した。この点を、以上の確認に照らしながら、いますこし立ち入ってみることにしよう。

A・クレラによって提出された「人工的周囲世界」(Künstliche Umwelt)という範疇をとりあげよう。なぜなら、それが高水準の疎外論展開にもとづくものであるからであり、しかもそれにもかかわらず、やはり一定の不徹底さをまぬがれていないからである。

クレラが、第二次大戦前夜から、ファシズムと戦争に反対し、とりわけ、文化・理論戦線において活躍したことは、よく知られている。ようやく出版された『経済学・哲学手稿』の研究にいちはやく取り組み、それを基礎としてナチスの非人間性にたいする厳しい批判を展開するとともに、マルクス主義ヒューマニズムの理論的構築にむけての努力を開始した。一九六八年に出版された『自分のものと、ひとのもの』[14]は、その一貫してなされた研究の一つの成果であるとともに、その集大成という性格をもつといえる。

「人工的周囲世界」は、この労作の理論的支柱の一つである。彼は、それを、マルクスの最大の業績の一つとして、マルクスの著作の中から浮き彫りにしようとしている。クレラによれば、これこそが人間の固有性を決定するものであり、それ独自の法則性の成立する場なのである。それは、外的自然のなかに埋め込まれた「第二の自然」、人間化された自然であって、「客観的、社会的な、そして個人を越えて永続するところの、先行の人間的諸業績の貯蔵所」、「そのような諸業績の模写の、自由に処理しうる蒐集」(二一一)だとされる。重ねて云えば、「人間の蓄積された経験」、「対象化された知識と能力」(二一〇)、「蓄積された物質的および精神的なもろもろの財」(二一七)、「以前に活動していた人間の諸世代の実践、認識、力、感覚の蓄積されたもの」(二一一)なのである。結局それは、人間の対象的活動、とりわけ労働によってつくりだされたものであるかぎり、人間的な性格をもっているが、また同時に、人間の外に存在するところの、客観的、物質的、永続的世界なのでもある。その主要な意義の一つは、それが、「人間界における獲得された諸性質の『遺伝』の、ある組合わされたシステム」(二一六)、「人間と自然とのあいだにおける物質代謝の成長増大してゆく器官＝機関」(六)という性格をもつ点にあるとされる。これによって、「遺伝」の「一つの新しい形式」すなわち「社会的な形式」が

成立する。そして、そこでの渡し伝えの特殊性は、①「量的に拡大されて行なわれる」、②「質的に強化されて行なわれる」、③「能動的かつ選択的に、あるいはいずれにしても、まさに相続しようと欲する当のものの意識的選別の可能性をもって行なわれる」点にあるとされる（一一七）。こうした人工的周囲世界の力によってはじめて、人間は動物界から脱却することができるのであり、したがってまた人間に固有な法則性もこの場において成立するとされるのである。

ところで、この人工的周囲世界の成立根拠であるが、クレラはそれを、人間に固有な能力、とりわけ人間の自己産出行為である人間労働における一つの能力のうちにみている。クレラはそれを「一つの根本的能力」（六）と呼び、すべての生物から人間を区別するこの能力をほぼ次の点に指摘する。すなわち、「人間は――個体としても類としても――内的なもの、自分のものを、自分の外へ出し、自分を外化しておいて、そうしてこの自分のものがなにかよそのものとして彼に対立し、それがこういうよそのものとして（しかもまさにこういうものとして、かつ、こういうものとしてのみ）持続を獲得し、この持続性のおかげで（しかもただこのおかげでのみ）それが、それを自分から疎外してよそのものにした当の人間によってであれ、別の、よその人々によってであれ、ふたたび自分のものに獲得されることができるようにする、そういうことのできる生物なのである」（三八）、という点である。

たしかに、労働が人間の自己産出行為の基軸であること、そしてそこにおいて、人間に固有な客観的世界として人工的周囲世界が成立すること、このことのもつ重要性を浮き彫りにしたことは、クレラの労作の一つの成果だといえる。しかしそれにもかかわらず、「一つの根本的能力」という表現は別としても、労働を、外化と外化の取り戻し、疎外と疎外の揚棄といった形で、あるいは労働をその活動と産物との一体性においてつかむということだけではなお不徹底であると云わざるをえない。すなわち、労働と労働の生産物との媒介的連関は、すでにみたように、その基礎に労働過程自体の媒介的構造をもっており、それによってはじめて成立するのであり、産物として形成される客観的世界も、労働過程のうちに含まれている客観的な媒介的契機、すなわち労働手段を基軸としてはじめて成立可能となるのである。たしかにクレラも、労働過程の構造とか、労働手段の特性にかんするいくつかの叙述をおこなってはいる。しかし、それらはかならずしも、客観的な人間世界の理論的展開のなかで、必然的な核心的契機として、論理的に位置付けられてはいないのであり、しかもしばしばそれ自体不充分な把握に終始している。

その典型として、労働過程の三契機が問題となっている次の場合（六七～六八）をとりあげてみよう。クレラの展開はこ

うである。

「労働材料は最初は眼前に見いだされた自然素材である」が、労働の発展、とりわけ工業的労働においては、「労働材料もまたますます、前につくられた材料となる」。「労働手段はただ人類の太古においてだけ、眼前に見いだされた労働手段として存在する」のであって、すくなくとも人間であると云うことのできる存在の場合には、「どんなに原始的な形式においてであろうと加工されている用具、ないしは、ある労働の成果である用具、すなわちそれもまた先行の労働を担っているものである用具、を見いだすのである」。したがって結局、「どの労働にも必要な三つの『契機』のうち二つは、他の人間たちの、ある『疎外された』労働、ほかの人びとにとってつかみうるようになった労働の生産物をあらわしている」のである。

この展開におけるクレラの強調点は、労働材料も労働手段も、ほぼ「対象化された労働」であるということにある。これは間違いではない、そればかりか、展開のある段階、ある側面においては必要でさえある。ただ問題なのは、二つの対象的契機が、やっととりあげられているにもかかわらず、両者の種別が検討されないばかりか、むしろ両契機は、対象化された労働であるという点で、同一化されてしまっている点である。もちろんこの両契機が問題とされる場合には、つねにその種別に言及されなければならないと云うわけではない。問題は、クレラのこの著作全体を通して、労働活動と対象化された労働、ということが基本シェーマとされ、労働過程の諸契機とその構造、とりわけそこにおける労働手段の特性ということが充分明確化されておらず、結局は実践（労働）把握から、この点がぬけおちているのではないかという点にある。

労働手段は、前節において述べたように、まず第一に、客観的契機であって、その点では労働素材に等しく、「永続的な、不変な、そして意のままに使用できる」対象という性格をもっている。しかしそれは、手段という契機であるかぎり、素材とは異る性格をも受けとるのである。すなわち、労働者の対象にたいする働きかけの「導体」であり、彼の活動の非有機的な「器官」であり、それによって「彼の自然の姿を引き伸ばす」という点である。エンゲルスは、道具を「手の特殊化」としてとらえ、「今日までのところ自然を変革するための人間の最も強力な道具である蒸気機関でさえ、それが道具なるがゆえに結局は手にもとづいている」と述べている[15]。しかも労働者が、「直接に支配する対象」は、労働対象ではなく、こうした性格をもつところの労働手段であって、この労働手段を軸として、人間労働に固有の媒介的構造が形成されるのである。

繰り返して云うが、問題は、この点に関する問題意識がク

レラにおいて不充分だという点である。[15]

結局、一方における、外化と外化の取り戻しという人間に固有の「一つの根本的能力」、言いかえれば、労働における自己産出の能力、他方における、その中で、それを基礎として成立する「人工的周囲世界」、これが、クレラの理論的枠組をなしていると言える。問題はこうである。たしかにこれは重要な点ではあるが、この「根本的能力」の内実を明らかにするためにも、「人工的周囲世界」の必然性を明らかにするためにも、労働過程の構造、とりわけ手段のもつ意義が、問題とされなければならない。人間労働がその活動と成果との統一という特性をもちうるということ、労働の物質的成果と労働活動とが拡大し発展する媒介的なサイクルを構成しうるというこの特質は、根本的には、労働過程自体が、労働手段を軸とする媒介的構造をもち、しかも労働手段がすでに一つの人間的客観的世界の原基形態としてあらわれるということによってはじめて可能となるのである。要するに、主体化された客体であり、客体化された主体でもあるような人間固有の世界、クレラの云うところの「人工的周囲世界」、それがもつところの、対象的、客観的性格と歴史的、発展的性格は、その基盤を生産手段、とりわけ労働手段の客観性と発展性のうちにもつという点である。したがってまた、人間における様々な対象との関係行為や対象獲得、生命と生活と労働の諸領域における、感覚的反応から、対象変革、対象獲得にいたる、さまざまな度合の関係行為において、重要な位置を占めているのは、生産手段をめぐる関係であり、なかでも決定的なのは、その所有関係だという点である。

所有はたしかに、特殊な関係行為であり、対象にたいして、その対象がその人に帰属するもの、その人固有のものとして、関係することである。もちろん、所有関係も、やはり対象にたいする関係行為の一環なのであって、その成立・展開、およびその働きの現実的基盤を、関係行為総体の媒介的連関のうちにもつことは云うまでもない。

最後に、補足的に次の点を指摘しておこう。すなわち、『経済学・哲学手稿』は、マルクス主義「疎外論」の文献的基礎となっている。ただしそれにもとづく際には、そこにおける労働把握の水準という点が充分考慮されなければならないという点である。簡単に言って、そこではまだ、労働のごく一般的な位置づけがなされているだけであって、労働過程の諸契機、その諸契機の種別、それらの連関等が、分析把握されるに至っているわけではないのである。

人間は労働の成果であり、労働は人間の自己産出行為であり、この労働の実現は、対象にたいする対象的な働きかけとして、自己の対象化であること、しかもこの過程は、資本主義のもとでは、「労働者の現実性剝奪として現われ、対象

化が対象の喪失および対象の奴隷たることとして、我がものとする獲得が「よそものになる」疎外として、「手ばなす」外化として現われる[17]」のだという点、この点に『経済学・哲学手稿』の主要見解の一つがある。もちろん、労働を人間の本質を規定するものとして位置づけたことの意義は極めて大きい。ただしそれが、まだ対象化一般という枠をこえておらず、対象化の構造と諸契機の把握にまでは深化されていない点が見落されてはならないし、したがってまた、労働過程における労働手段の位置、労働手段の性格が労働過程におよぼす影響といった問題、道具とか機械、マニュファクチュアとか機械制大工業等の人間労働の発展における位置といった問題が、とりあげられるにいたっていないという点も充分念頭におかれなければならない。

若干の比較をおこなってみよう。『ドイツ・イデオロギー』においては、諸個人の何たるかは、「彼らの生産と一致し、彼らが生産するところのもの、ならびにまた彼らが生産する仕方と一致する[18]」とされ、生産の「仕方」ということが、明確に問題化されているし、道具、機械、マニュファクチュア、機械制大工業といった、労働手段とその性格にかかわる問題もかなり立ち入って検討されている。「自然発生的な生産用具」と「文明によって作りだされた生産用具」の区別、それにともなう人間と自然との関係、社会的諸関係、所有関係の展開等が問題とされ[19]、共産主義も生産用具の所有関係において把握されようとしている[20]。

『哲学の貧困』においては、一層明確である。「あらたな生産諸力を獲得することによって、人間は彼らの生産様式を変える。そしてまた生産様式を、彼らの生活の資を獲得する仕方を変えることによって、彼らは彼らのあらゆる社会的関係を変える[21]」とし、これに先ほど引用した、手回し挽臼と蒸気挽臼の対照がつづけられる。あるいは同様のことが、次のようにも述べられている。「労働は、それが使う用具の違いに応じて異なる様式で組織され、分割される。手回し挽臼は、蒸気挽臼の場合とは異なる分業を、予定している[22]」、と。さらには、機械の進歩の過程を、「簡単な道具、これらの道具の集積、複合された道具、これらの複合道具の、ただ一個の手動原動力による、つまり人間による運転、これらの諸用具の自然力による運転機械、ただ一個の原動力をもつ機械体系、原動力として自動装置をもつ機械体系[23]」といった形で素描するとともに、「自動機械工場」の「革命的側面」についても言及がなされている[24]。

こうした労働把握の精密化は、『資本論』における「労働過程」論、労働過程の契機把握として結晶を結ぶのであり、「なにがつくられるかではなく、どのようにして、どんな労働手段でつくられるかが、いろいろな経済的時代を区別する

のである。労働手段は、人間の労働力の発達の測度器であるだけではなく、労働がそのなかで行われる社会的諸関係の表示器でもある」という、すでに引用したテーゼにまで結実するのである。ここでは、労働手段の性格は一層厳密な検討を加えられ、「骨格・筋肉系統」、「脈管系統」といった種別、「原動機」、「伝達機」、「道具機」といった種別も明らかにされるとともに、マニュファクチュアと機械制大工業との本質的な相違点が明らかにされ、後者の革命的性格も解明されるにいたる。

結局、確認しておきたかったのは、疎外と疎外の克服という問題の検討においても、『資本論』段階における労働把握の水準が保持される必要があるという点である。単に、労働を対象化一般として、その対象化が疎外としてあらわれるということ、あるいは、労働を労働の活動と対象化された労働との統一として把握し、対象化された労働が疎遠なものとなり、そのことによって労働過程自体も労働者にとって疎遠なものとなるという把握だけでは、労働と労働の疎外の現実的な構造把握としては不充分さをもつと言わざるをえないのである。疎外克服の可能性についてもまた同様である。

三

意識活動に関連して、二つの問題を指摘しておこう。

その第一は、実践は、その物質的構造において固有の特質をもつとはいえ、目的意識性をその不可欠の契機とするのであり、それに固有の物質的構造もこの目的意識性によってはじめて首尾よく実現・展開することができると言う点である。

労働者は、「自然的なものの形態変化をひき起す」だけではない。そのうちに「彼の目的を実現する」のである[22]。しかもそれを意識的に実現することによって、「蜘蛛」や「蜜蜂」、「猿」や「狼」と異なる独自性をもっており、その点でそれらに勝っているのである[23]。すなわち、人間はあらかじめ心像のうちに目的をえがきだし、それに相応した過程や手段を、選択したり案出したりするのである。

ところで、意識は、物質の特殊な働き、すなわち物質的運動過程自体ではなく、その運動にともなう特殊な機能ないし効果に属する。しかも、生物体においてその有機的統一性を維持するために、欠如を補い、有用物を獲得し、不要なもの有害なものを排除する物質代謝過程における、特殊な方向指示機能に属する。こうした機能は、諸種の生物のうちに、単細胞の生物から高等な哺乳動物にいたるまで、物質的過程のさまざまな組合わせを基礎として形成されている。「原形質つまり生きている蛋白が現に存在し、かつ反応している――言いかえれば、たとえどんな簡単な運動にもせよ、特定の運

動を特定の外からの刺激の結果としておこなっている――ところではどこでも、計画的な行動の仕方はいたるところですでに萌芽的には存在している[27]」のである。人間における、必要・要求・欲求・関心・願望・目的等々といった志向性も、一般的にいって、生物体における物質代謝過程にみられる欠如とか有用物の補充・獲得における志向性の延長線上に位置づけることができるし、人間の意識活動も、その過程における指示機能の発展線上において把握することができるであろう。

もっとも、人間における要求や目的は、手段構造を軸とする客体化された主体でもあり、主体化された客体でもあるような、客観的な人間的世界によって媒介されているのであり、そのために、要求や目的自体の内容や形態や、その形式にいたるまで、新しい段階の可能性を獲得している。「人間的本質の対象的に展開された富をとおしはじめて、主体的人間的な感性の富、音楽的な耳や形態の美にたいする目や、要するに人間的享楽を能くしうる諸々の感覚、すなわち人間的な本質的諸力として確証される諸々の感覚が、はじめて発達させられたり、はじめて産出されたりするのである[28]」。身体的、物質的な欲望でさえ、社会的、歴史的な刻印を受けるのである。「飢餓は飢餓であるが、しかし料理された肉をフォークやナイフで食べて満たされる飢餓は、手や爪や牙の助けをかりて生肉をむさぼり食う飢餓とは、別の飢餓である[29]」。いわゆる欲望の社会的、歴史的形成である。欲望の自然的形態に、その社会的、歴史的形態がとってかわり、欲望は量的にも質的にも多様な展開を示すとともに、道徳的、芸術的、知的等々の欲望が発展する。そしてまた一定の歴史的段階においては、「持つことの感覚」、所有欲や貨幣への欲望も形成されるのである。したがって人間の意識活動は、さしずめ、このような段階にある要求や目的を、そのようなものとして定立し方向づけ、実践をその実現へと導く機能としてとらえることができるであろう。

人間の意識活動の固有の特質は、簡単に云って、高度に発達した脳髄の物質的過程を基礎として、符号体系としての言語を手段とする、対象の概念的・法則的把握を基軸としている点にあるといえるが、それも、人間実践の物質的構造自体が、こうした意識活動の水準を必要とするからである。生産的実践において、労働対象と労働主体の間に労働手段が介在することによって、客体的世界も主体―客体関係も、分節化し媒介的連関をもつ点についてはすでに述べたが、実はそれによって、要求自体も重層化され、目的も手段によって媒介されるものとして定立されるのであり、しかもそうした要求や目的は、主体的なものと客体的なもの、主観的なものと客観的なものとの連関の中で、自己を反省的に分明化し、明確

化せざるをえないのである。要求や目的は、まず手段を獲得しなければならない。すなわち、目的は手段可能性をもたねばならないし、手段は合目的性をもたねばならない。したがって、手段はまた要求や目的の客観性の基準であり、その実現の現実的条件である。人間の意識は、それが物質的存在者の物質的活動の一契機にあることによって、それが事態を正しく反映し、その充足の正しい方向を指し示していない場合でも、その活動に影響を与え、そこにおいて一定の支配力と現実的な力をもつことはできる。しかし、意識活動の真に積極的な意義は、要求と要求の対象を正しく把握し、活動をその実現へ向けて正しく導くことのうちにあるのであって、目的を実現可能な目的として定立すること、目的に応じた手段可能性、目的実現の条件と過程を明らかにすることが必要とされる。すなわち、「人間は、彼の生産において、ただ自然そのものがやるとおりにやることができるだけであって、ただ素材の形態を変えることができるだけ」であり、しかもその際「つねに自然力にささえられて」はじめてそうすることができるのである[9]から、物質の諸形態の転換可能性を明らかにすること、すなわち自然界における物質的、化学的、生物学的、そしてさらには、社会的等々の運動過程を分析し、そのうちに偶然性と必然性、可能性と現実性の諸連関を明らかにすること、簡単にいえば、客観的世界の法則的把握が必要とされるのである。逆にまた、人間の物質的生産活動は、客観的世界のこの法則的把握によって、首尾よく展開され、発展することができるのである。たとえば機械一つとってみても、自然は機械をつくりだすことはできないのであり、それは、人間の意識活動、とりわけ科学的認識に支えられてはじめて、獲得され発展することができるのであり、「対象化された知力[10]」という性格をもつのである。さらに次の点は重要である。エンゲルスは、「クルミをくだくことでさえ分析の始まりである[11]」と語り、レーニンは、人間の実践が推理の構造をもつことを強調した[12]。人間の実践は、その固有の構造において、分析と総合、判断と推理等々の高度の論理的な意識活動を必要とするとともに、それはまた、この意識活動に強固な基盤を提供するものであって、そこにおける対象的世界の二重化・重層化、主体―客体関係の分節化、そしてそれらの媒介的連関自体が、分析と総合、判断と推理を、客観的構造において準備しているのでもある。

問題の第二は、精神的生産の手段という点である。すでに見たように、クレラの「人工的周囲世界」は、「蓄積された物質的および精神的なもろもろの財」という性格をもつものであったが、やはり、精神的生産のための客体的な諸手段、ひいてはイデオロギー諸装置は、それはそれとして、物質的生産のための諸手段から明確に区別されなければならないで

あろう。

まず、言語の問題であるが、それは、符号体系であるという点で、意識活動の手段とみなすことができるであろう。[34]

労働の発達につれて、人間はその「視野を拡大し」、自然物のうちに、「新しい未知の特性をたえず発見する」とともに、「相互の援助、共同でおこなう協働の機会はより頻繁となり」、「たがいになにかを話しあわなければならない」ことになる。[35]さまざまな事柄とその連関をとらえ、伝えることのできる「音節をもつ言語」が成立する。そしてそれは、概念、判断、推理、等々の論理的機能によって、多様な対象を分析し総合し、それを法則的に把握することのできる符号体系へと発展する。

言語が、意識活動の主要な手段となり、意識活動は、そこに客観的で対象的な場を獲得する。それによって、人間の意識活動に新しい可能性がひらけるのである。言語は、人間に固有な精神的生産諸手段の端緒であり、主要な形態であるばかりではなく、それらの一般的な基盤でもある。これを基礎として、人間に固有な一連の精神的生産の諸手段が形成される。諸種の符号体系成立の地平が拓かれるとともに、さらにそれらは、文字・数字等々として定着してゆく。これに加えて、科学・技術等の精神的活動への活用ないし応用、発達した精神活動に相応した諸組織、諸制度も形成される。諸々の実験装置、通信・連絡手段、情報の収集と蓄積の体制、研究・教育制度等々である。それによって、意識活動はその領域を拡大するばかりでなく、社会性、歴史性をいちじるしく高めることができるのである。印刷機の発明一つとってみてもそれは明らかである。

結局、人間における意識活動の飛躍的拡大の基礎は、こうした精神的生産手段の特別の性格、すなわちその客観的、非有機的性格のうちにある。もちろん、意識活動が、つねにそれ相応の物質的過程を基礎にもつことはいうまでもない。その意味で、意識にはつねに物質が「憑きもの」[36]だといえる。脳髄、音節を区切ることのできる発声器管等々についてはいうまでもない、言語における「動く空気層、音」[37]、文字における紙、インク、ペン等、あるいは送信機、受信機、実験装置や器具、実験室や図書館や学校等の建造物等々、精神的生産もすべてこうした物質的諸条件にささえられている。ただここで確認しておきたいのは、人間が文字の発明を突破口として、自己の有機体諸器管ばかりでなく、自己の外的世界のうちに、意識活動にかんする一連の客観的手段系列をつくりだしたという点である。

このことは一つの問題を提起している。すなわち、このような精神的生産の手段をどこに位置づけるかということである。認識論的な物質範疇だけでは不充分であろう。また、ク

レラのように、人工的につくりだされた客観的世界ということのうちへ概括するだけでも不充分であろう。この問題を解くためには、社会と歴史における、物質的なものと精神的なものとの特殊性が明確化されなければならない。この点に関して古在氏は、次のような注目すべき主張を提出している。「もしこのような〔意識から独立な客観的実在性という〕広い意味ならば、イデオロギーを含めてあらゆる上部構造そのものもそれ自身として物質的な側面を自己のうちにふくむといわざるをえない。たとえば宗教や教育や芸術などのような意識諸形態またはイデオロギー諸形態も『物質的な』施設、建造物、そのほか一般に物象化のための材料や条件を欠くことはできない」[29]、と。このことは、「史的唯物論における『物質的なもの』」を限定するという方向においてだけではなく、史的唯物論における精神的なものを、あるいは、人間における精神活動とその活動の物質的基体の独自性を解明するという方向でも考慮される必要があるであろう。すなわち、精神活動の手段が、意識から独立な客観的実在としての物質のうちに、すなわち、主観的なものとの対応における客観的なもののうちに、その基体をもつという一般的規定だけでなく、主体と客体との区別において、人間にとって非有機的な客体のうちにも、その手段の新しい成層を形づくるにいたっているという点である。

さて、思考の直接の主体、思考の基礎単位は個人である。ただしそれは、「過去、現在、未来の億兆の人間の個人的な思考」として存在するのであり、絶対的真理は、人間たちのこうした思考の系列をつうじて、「相対的誤謬の系列」をつうじて実現されるのである[30]。そしてこうした思考の社会的広がりと過程性・発展性は、一つには、先にみたところの歴史的に形成された精神的生産の諸手段をつうじて保障されうるのである。

これは、理論の継承と発展、諸々の理論的成果の総合ないし総括にかかわる問題にもかかわっている。エンゲルスは、「近代の社会主義」について、それが「理論上の形式」という点では、フランス啓蒙主義の諸原則を受けつぎ、「押しすすめ」、いっそう徹底させたものとしてあらわれたことを指摘するとともに、「新しい理論というものはすべて」、「どれほど経済的事実のうちに根をもっていたにせよ、はじめは、ありあわせの思想材料から出発しなければならない」ものであるということを指摘している[31]。エンゲルスはまた、ヘーゲル哲学の限界の一つの原因として、彼が当時最も広い学識の持主であったにもかかわらず、「彼の時代の知識と見解がやはり広さにおいても深さにおいても限られていた」[32]ことをあげている。先行の精神的諸成果の継承、および同時代の精神的諸成果の摂取・総合といったことは、人間の知的営為にと

って一つの要件であるが、それはすでに述べたところの個人の限界をこえて、人類史的規模において知的成果の蓄積を可能とする、客観的で永続的な精神的生産手段によって可能となるのである。すなわち、人間はこのような一個の客体的な精神的活動の世界を形成するのであり、これによって、その意識活動を、生物的個体や動物の群においてみられる意識に類似した活動の狭い限界を打ち破り、全人類的な空間と時間のなかで展開し、発展させる可能性を獲得するのである。[11]

(1) マルクス『資本論』『マルクス＝エンゲルス全集』第二三巻a、大月書店二三五ページ
(2) 前掲書、同ページ
(3) 前掲書、四九三～四九四ページ
(4) 前掲書、二三六ページ
(5) マルクス『哲学の貧困』、『マルクス＝エンゲルス全集』第四巻、大月書店、一三四ページ『マルクス＝エンゲルス8巻選集』第一巻、大月書店、二三八ページ
(6) エンゲルス『反デューリング論』『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻、大月書店、三〇〇ページ
(7) マルクス『資本論』『マルクス＝エンゲルス全集』第二三巻a、大月書店、六三四ページ
(8) 前掲書第二三巻b、九九四～九九五ページ
(9) 『マルクス＝エンゲルス8巻選集』第一巻、一七二ページ
(10) 前掲書、一八五ページ
(11) エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』、『マルクス＝エンゲルス全集』第二一巻、大月書店、一六八ページ
(12) 前掲書、一六一ページ、『反デューリング論』、『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻、一八六～一八七ページ
(13) マルクス『資本論』『マルクス＝エンゲルス全集』第二三巻大月書店、九九五ページ
(14) Alfred Kurella, *Das Eigene und das Fremde*, Aufbau-Verlag Berlin und Weimar1968, 邦訳、藤野渉訳『マルクスの人間疎外論』、岩波書店、以下の引用における括弧内の数字は、邦訳書のページ数を示すものである。
(15) エンゲルス『自然弁証法』『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻、大月書店、三五三ページ
(16) クレラは、労働材料も労働手段も対象化された労働であるという先ほどの見解が、マルクスのものであることを示そうとして次の引用をおこなっている。

「労働過程の一般的な諸契機、……したがってたとえば労働の対象的諸条件が労働者たち自身の生きた活動にたいして材料と手段と二肢に分かれることなどは、生産過程のどんな歴史的および特殊社会的な性格からも独立的、またそのありうる発展的諸形態すべてにたいして同じくどこまでも真であるような諸規定であり、実に人間的労働の不変の自然的条件である。このことはつぎの事実、すなわち、独立して労働する人間、社会との交換のうちにではなくてただ自然との交換のうちにだけ生産する人間、ロビンソンなどにたいしても、これらの規定があてはまるという事実のうちに、すぐさま的確に示される。つまりこれらの規定はじっさい、人間的労働が純動物的な性格を脱却してしまうや否や、人間的労働一般の絶対的な諸規定なのである。」（マルクス、『直接的生産過程の諸結果』国民文庫、八三

ページ、『資本論綱要』、岩波文庫、一八五～一八六ページ

しかしこれは、見当違いの引用である。この文章の主な内容は、労働過程の一般的契機が、そしてとりわけ、対象的契機が材料と手段に分れるということが、労働の歴史的形態にかかわりなく、人間労働一般に共通するのだ、という点にある。したがってそれは、クレラの主張を裏書きするものではなく、逆にこのことが、労働の諸契機自体の種別とその媒介的構造についてのクレラの問題意識の希薄さを裏書きしているかに見えるのである。

もちろん、クレラにおいても、労働手段と労働材料の種別についての言及が全くなされていないというわけではない。たとえば、「自我の諸属性を自我から分離して、自然に与えられた労働素材の変更のための労働手段にこれらの属性を植えこむことからこそ、それらの労働素材を、自分のでない他の、永続的な、そして意のままに使用できる諸対象へと、転化されることが可能になる」（七〇～七一）、ただここでも、「他の、永続的な、不変な、そして意のままに使用できるものとなるのは、「労働素材」であって、労働手段が、まずもってそうした性格をもっているという点が明示されているわけではない。あるいは、「人間的労働すなわち労働一般の独特の性格をなすところのものは、ただ『疎外』ばかりではなく、人工的形成物の生産だけではなく、個体よりも長持ちがするし他の諸個体もそれを利用することができるような人工的諸道具の生産なのである」（七二）、と云うことも言われているが、その場合にも、それはあくまでも「道具〔労働手段〕の生産」ということが問題なのであり、労働過程自体の構造的契機として労働手段そのものの意義が問題とされているわけではないし、「この道具の生産」ということ自体も、精々「ばかりではなく」とか、「だけではなく」といった比重においてもちだされているにすぎないと言える。

(17) マルクス『経済学・哲学手稿』、国民文庫、九八ページ
(18) マルクス、エンゲルス、『ドイツ・イデオロギー』、『マルクス・エンゲルス8巻選集』第一巻、大月書店、一七一ページ
(19) 前掲書、二〇二～二〇三ページ
(20) 前掲書、二二五～二二七ページ
(21) マルクス『哲学の貧困』『マルクス＝エンゲルス全集』第四巻、大月書店、一三四ページ
(22) 前掲書、一五四ページ
(23) 前掲書、一五八ページ
(24) 前掲書、一六三ページ
(25) マルクス『資本論』『マルクス＝エンゲルス全集』第二三巻a、大月書店二三四ページ
(26) 前掲書、同ページ、エンゲルス『猿が人間化するにあたっての労働の役割』『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻、四八七ページ
(27) 前掲書、四九〇ページ
(28) マルクス、『経済学・哲学手稿』国民文庫、一五四ページ
(29) マルクス『経済学批判要綱』I、大月書店、一四ページ
(30) マルクス『資本論』、『マルクス＝エンゲルス全集』第二三巻a、大月書店五八ページ
(31) マルクス『経済学批判要綱』Ⅲ、大月書店、六五五ページ
(32) エンゲルス、『自然の弁証法』、『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻、大月書店、五三一ページ
(33) レーニン、『哲学ノート』『レーニン全集』第三八巻、大月書店、一六〇ページ、一八五～一八六ページ

(34) ペ・ヴェ・コプニンも、「言語を分折し、言語のなかの符号、その連関と意味をとりだせば、符号は反映の物質的手段であり、意味は観念的なものであり、客体の反映の形式であると、規定することができる」、あるいは、「符号は意味を反映しているのではなく、それの存在の感性的—物質的な形態」である、と述べている（岩崎允胤訳、『認識論』、法政大学出版局。）

(35) エンゲルス、『猿が人間化するにあたっての労働の役割』、『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻、大月書店、四八四～四八五ページ

(36) マルクス・エンゲルス、『ドイツ・イデオロギー』、『マルクス＝エンゲルス8巻選集』第一巻、大月書店、一八三ページ

(37) 古在由重「現代唯物論の基本課題」、『岩波講座、哲学』第二巻、二六九ページ

(38) エンゲルス、『反デューリング論』、『マルクス＝エンゲルス全集』第二〇巻大月書店、八九ページ

(39) 前掲書、一六ページ

(40) 前掲書、二三ページ

(41) 精神的生産の手段という点で、次の一文に注目しておきたい。「物質的生産のための手段を意のままにしうる階級はそれと同時に精神的生産のための手段を自由にあやつることができるのであるから、そのためにまた概して云えば、精神的生産のための手段を欠く人々の思想は支配階級の思いどおりにされる状態におかれている。」（『ドイツ・イデオロギー』、『マルクスエンゲルス8巻選集』第一巻、一九八ページ）したがって逆にまた、精神的生産のための手段を獲得することは、支配階級の思想的支配を打ち破る必要条件の一つでもあると云える。

（きしもと　はるお　日本福祉大・哲学）

唯物論第五号（予定）

特集　現代と倫理

■史的唯物論における道徳の問題　湯川　和夫
■風俗とモラル　佐藤　毅
■道徳教育批判　全　民研
■宗教とモラル　村上　重良
■文学・芸術とモラル　千頭　剛
■平和・自由・民主主義とモラル　鰺坂　真
■戦後価値意識の変容　田中　義久
■マルクス主義倫理学　半田　秀男
〔特別寄稿〕　日本におけるキリスト者とモラル　飯島　宗享
〈エッセイ〉　戦後三〇年の時点に立って〔その二〕　古在由重、仲本章夫、島田　豊
■哲学史研究　戸坂潤没後三〇年記念　吉田　千秋
■ヘーゲル研究　佐藤　和夫
Q海外事情紹介　ベトナム　岩名　泰得

認識史における弁証法（上）

田辺振太郎

目次

まえがき
A、関係諸形態の発展と認識
B、行動諸形態の構造とその発展
B－a　生得的行動
　反射と行動
B－b　習得的行動
　前脳化法則
　反射と認識および知能
　習得的行動の発展
（以上本号）
C、創造的行動
　ヒト化成への指向
　人間化成の段階区分
　人間化成の前期
　人間化成の後期
　思考的認識、言語活動と思考
　言語活動と認識
　認識の種別と構造

まえがき

弁証法的唯物論においては、弁証法は「運動の一般的な法則」であるとされているが、それと共に「認識の方法」でもある、と説かれてきている。さらにまた弁証法的唯物論においては、「論理学、弁証法、および認識論なる三つの言葉は必要でなく、それらは同じものである」とまで云われてもきた。*しかしそれはそれとして、論理学、弁証法、認識論、という三つの語が現存しており、それらがそれぞれに独自な意

味を担わせられて使用されてきている以上、これらは互に相異る三つの語として生き続けてきてもいるのであり、従ってこれら三者の間の関係が改めて問われて明確にされねばならないであろう。実はこの問題については既に一九五七年に或る程度まで論じておいたことがある（拙著：「唯物論的弁証法の研究」（三一書房刊）第一部一、第二部七）ので、ここではそれとの重復をできるだけ避けて、そこでは詳しく扱わずに残した問題についての補論として、認識の系統発生を行動から思考へという進化をたどって概観しながら、それぞれの位相において現われている弁証法を考察してみることにする。

弁証法が「運動の法則」であるというとき、この運動ということのうちには「発展」なる語で語られているものも含まれるが、この発展と云われるものは物事の単なる量的な増減だけではなくて新しいものを生み出して次第に複雑なものとなり行くことをさしている。ところが、この発展ということは無構造なものについて語り得ると考えることはできない。実は一重的な簡単なもので無構造的と云われるような場合なら発展はあり得るけれど、真に文字通りの無構造なものはその実在を考えることもできないし、そのようなものについて何事かを考えることはできないが、それにしても、運動とよび得るものなら、それがどんなに簡単なものでも、そこには常に一定の構造が実在していることを確認し得る。「物が動く」というとき、動くその当の「物」はその動きにもかかわらず、その動きを通じて、依然としてその同じ「物」としての自己同一のままに留まる。すなわち、この自己同一であるということのこと自体は「動いてはいない」のである。この故に運動は事象のこのような相異る側面における動と不動との共存なのであり、これが運動ということの最も一般的な構造なのであり、この構造があるということが運動を運動たらしめている根源的な弁証法なのである。そして発展においての構造というのは、このような動と不動との組み込み方にほかならず、この組み込み方そのことは動きを通じて不変に保たれもするし変動しもするのであり、従ってまた不変の相においては構造であり、変動の相においては発展であり、構造は機能と不可分であり、機能することによって自らの構造をも変動させるに到るのであり、構造（不動）なしの機能（動）も機能なしの構造も共に考え得ないところであり、これらのことはつづめて云えば、運動は運動する主体としての、実体としての、物質と不可分であり、物質なしの運動も運動なしの物質も共にあり得ない、という唯物論の周知の基礎的命題と別のことではないのである。

この次第故に認識史においても、そこでの弁証法を語るとすれば、それは認識の発展の跡をたどりながら、その変遷の経過の中で認識の構造と機能とがどのように変遷してきてい

るのかを見とどけること以外のものではあり得ない。しかも認識の発展においても、他のすべてのものの発展と同様に、幾つもの発展段階を区別することができるのであって、一つの段階とはその基本的な構造が不変に維持されたままで経過するときであり、新しい段階へ移るということはその基本構造に変化が生じることなのである。しかもそのような構造の変化は既存の構造のもとで機能が営まれることによって必然化されるのである。そして発展が実現する場合というのは、一つの構造が実現するとその構造のもとでの機能はそれが機能することによって増進して、それによって多くの場合に他の諸事象にも影響を及ぼしながら自らのはたらきを伸し、時としてはそれが他のものどもをも巻き込んで生長するほどにもなるのであり、発展のこの位相を機能同化とよぶことにする。そして適当な条件に恵まれると機能の進行から機能の多様化が生じ機能のこの多様化に導かれて構造の多様化が結果するのであるが、これを機能分化とよぶことにする。

以上の次第で、認識の発展の段階区分、各段階の構造と機能、そしてそれらの変遷、機能同化と機能分化、これらのことどもが認識史における弁証法の具体的な姿である。

認識は認識する主者の営みであるから、以下では最初に認識の営みを運動諸形態の一態種として位置づけた上で、認識の営みの発展の跡をその系統発生に焦点をしぼって、認識を営む主者そのものの出現の中に概観することとする。なお認識の個体発生も認識史の不可欠な一部ではあるが、系統発生とはかなり趣が異るものなので、この度は紙数の関係もあって詳細は省略し、系統発生との比較についてのことどもを少しく附言するにとどめる。

＊　この命題は周知の通りレーニンの「哲学ノート」から出ているのであるが、その正確な意味はそこでの文脈の中でだけ読みとるべきものであるが、しかしこれだけでもこれら三者が密接なつながりにあることをうかがわせるに足りる。

A　関係諸形態の発展と認識

認識と云えば、これは事象一般ではなくて特定の、限定された、事象であるが、他方、運動の一般的な法則としての弁証法は認識として限定された事象だけに関してのことではなくて、およそ運動を語り得るほどのあらゆる事象に関してのことであり、そのようなものとしての弁証法が認識に関しては認識の方法であるとされるのであるが、それは何故にそうなるのか？　という問に答えるには認識なる事象の構造から問うてみねばなるまい。

認識という人間活動にあっては、認識を営む主者なる人間と、この主者によって認識される対象なる諸物、諸事象、と

いう客者とが前提されており、この主者と客者との間の相互の関係として認識なる事象が成立するのだから、諸事象相互間の諸関係の諸々の形態の発展の中に認識なるものの位置を求めると、大略次のようなことになろう。

（a）無媒介的（直接的）な関係

Ⅰ、無生物界における理化学的な相互作用の関係、――これにも様々な態種があるが、それらは相互作用のエネルギーの大いさの程度でその態種が規定されている。

Ⅱ、植物体とその環境との関係、――ここでは植物体と外界とが単なる接触を介しての諸物質の分子運動的な過程による滲透で直接的に営まれる関係にある。

（b）媒介された関係

Ⅲ、動物体とその環境との関係。――ここでは動物が食物を捕えて食べる、という類の生物個体の営む行動（なる物体的な運動形態）によって、行動する主者として動物個体が外界との相互作用へと媒介されている、という関係が生じている。この関係はアメーバのような捕食なる行動を行う原生動物から高等な哺乳類にまで及ぶものどもにみられ、この後者とても結局はこの段階を越え出るものではない。しかしこの段階は生物個体がこの段階に到ってはじめて自ら営む積極的な、そして物体的な、運動によって外部の世界と関係を結びはじめたという点において、ここに登場している関係はもはや無媒介的な関係ではなくて、行動によって媒介された関係であり、このことからこの媒介ということそれ自体によって関係ということが関係形態を語り得る独自な運動形態を以て出現したものなのであり、この意味で関係ということの発展のこの段階は関係形態の発展の第一段階であるが、しかもそれと共にこの媒介なるはたらきが互に関係づけられている生物個体および外界なる両項のうちの一方なる生物個体の方に担われているということによって個体のはたらきの積極性という意味での個体の自主性としての主者性の発展における最初の段階でもある。しかしこの段階においては関係両項の媒介者がそれら両項のうちの一方なる生物個体であるということによって、媒介そのことを担う媒介者にのみ独自な運動特性が一方の項の運動の一側面において成立しているだけで、独自な媒介物の運動において成立しているのではない、という点においてその媒介性の発展はなお低次な段階であるにとどまる。従って関係形態の発展の次のより高次の段階は媒介をのみ専ら担う独自な媒介物が媒介される両項から分離するところにみられるのであり、これが媒介における機能分化の弁証法である。

Ⅳ、媒介物（媒介を担う手段）の出現でもたらされる関係、――これは媒介された関係の発展の第二段階で、この段階になると、互に関係づけられる両項が、それら両項の何れとも別

な、第三者を媒介物として関係づけられている。関係形態のこの段階において生物体と外界とを媒介する媒介物は労働手段であり、この関係を成立させている生物体の運動が労働である。関係諸形態の発展のこの段階は同時にまた生物個体の生活の仕方の積極性という意味においての主者性の発展としても第二段階をなし、この段階においてはじめて労働手段を使役する主者と主者に使役される手段としての客者との分化が生じ、関係の媒介物はⅢにおける如き主者と同じもの、ないし主者と同格のもの、ではなくて主者の活動の積極性のもとに服せられている客者として主者の活動に従属するものとなり、これによって関係なる運動形態における主者の積極性が前記のⅢの段階とは異質なものとなっているのである。この段階が歴史的に成立するのは云うまでもなく人間化成という主者そのものの形成の開始によってであり、この段階の発展は人間化成の進行そのことによって推進されて遂に人間化成の完了において人間関係とよび得る関係形態の出現をもたらすに致るのである。但しその歴史的経過は誰もこれを実際に見とどけることができないので、ただ僅かに理論的な推定を試み得るにすぎないが、この試みには後で改めて立ち帰ることにし、ここではただ物事を認識する認識主者の出現が関係諸形態の発展のこの最高次の段階において、関係を媒介する媒介物が主者から分離した独自の物体として成立することにより、主者の行動の主者性が十全に確立することを前提として生じたのだということだけを確認しておこう。

こうして認識は媒介物が登場して作られる関係形態において主者の行動の一態種として成立する事象なのであり、従ってこのものの成立経過を叙述する認識史は何よりもまず行動諸形態の発展の歴史として叙述されねばならない。但し、認識が行動の一態種である、というこの断定はここでは未だ結論を先取りして述べたまでのことなので一つの作業仮説でしかなく、このことの証明を以下の叙述によって与えてみようというのである。

B　行動諸形態の構造とその発展

行動諸形態はその可能性が行動する主者なる動物種によって特異化されてそれぞれの種に独自なものとなっている。ところで、生物の進化は種の分化として実現しているのであるが、種の分化は生物と環境との多面的な相互作用の中で自然淘汰をくぐって作り出された多様な仕方での適応として生じてきたのであり、そこには植物的な仕方と動物的な仕方という二大方向が結果したのであったが、このうち前者についてはここではそれ自体が気候風土の構成要素として後者の生活にとっての環境諸条件を構成するものとしてだけ考慮され、

後者の方向のことだけが主題と直接に関わっている。進化のこの動物的な方向の特質は生物が行動するということであって、動物的な方向の進化においては大筋についてみる限りでは環境に対して適応的に行動するというそのことが種の分化を作り出してきたのであったと云える。

前節で述べたように関係諸形態の発展を概観するに際しては行動する主者の外観を感覚的知覚的な認識によってたどることのできる生態学的な観察だけに依拠したのであったが、主者の行動諸形態の構造を知るには生態学的な観察に加えて更に神経生理学上の分析の結果をもかりなければならない。生物において制御された運動が行動であり、その運動の原動力は蛋白質高分子において化学的エネルギーが機械的エネルギーに変換されることによって賄われていて、この変換の生化学的機構は目下盛に研究が進められている最中であるが、行動の諸形態の多様さに比すれば動力の発現の機構には行動諸形態のすべてを通じて甚だよく類似した、ないしは共通な、ところが多く、従って行動形態の多様性は動力の発現機構の方よりも主として運動の制御機構の多様性の方により多く担われている故にこの制御機構なる神経組織の作動の仕方に関することどもが顧慮されなければならないのである。

動物の系統発生に現われている行動諸形態の発展は行動を担う器官の構造、従って行動の発現の機構、の型とそれの機能によって実現される行動そのものの型との二つの側面の相互の制約となって現われており、器官の構造の型は大きく分けられて三つの段階的な類型に区分される、すなわち

1、原形質流動型、2、ベン毛―繊毛運動型、3、筋肉運動型である。

最も原始的な行動形態は変形する細胞における原形質流動であり、運動主体において動力発生部位と制御部位との形態的分化が発達していないが、ここでの動力発現の生化学的機構がはるかに高等な諸動物における筋肉の細胞における原形質収縮機構と共通にアクチン―ミオシン―ＡＴＰ系で担われているのに対し、行動形態の第二型なるベン毛―繊毛運動は前者に類似してはいるが同じではない蛋白質ダインによるダイニン―ＡＴＰ系で担われている、ということは第一型からの発展が第三型につながり、この第二型は個体の行動型の発展としては系統樹上の側枝であることを示していると解し得る点で注目に値する。このベン毛―繊毛運動においては生体のなかで運動部分が細胞器官として高度な形態的分化をとげてベン毛なり繊毛なりを形成しており、また運動部分そのものも内部構造をかなり複雑なまでに発達させているが、運動の型は全く固定しており、運動器官における原動部位と制御部位という方向への形態的分化もただ細胞器官として進行しているにとどまる。行動形態の第三型なる最高次の型をなす

のが筋肉運動による行動であって、この型においては運動の原動部と制御部との分化が最高度にまで進行してそれぞれ筋肉と神経という多細胞の器官に担われている。そして行動形態の多様性は専ら制御機構の発達に担われ、動物の進化は運動を制御する神経組織の進化に集中的に表現されている。行動を担う器官分化の発展段階はこのような三つの型になっているが、これに対して行動そのものの形態の発展は次のように段階区分される。

およそ動物の行動は常に何等かの程度に環境諸状況に対して適応的になっており、もしそうなっていなければ個体の生存ないし種族の存続を維持しえなかったであろう。すなわち行動はすべて適応的行動として実現している。従って行動の多様性は環境諸状況への適応性がどのようにして達成され実現されているか、という適応の形態に従って類型化されている。

適応的行動の諸型の発展は環境―課題諸状況に対する生物の適応的反応の柔軟性の発達を基軸とし、更にその遺伝性と行動発現の生理学的機構とを組み入れて次のような三段階に区分される。以下これら三者を概観しよう。

B―a、生得的行動

行動の適応形態の第一の型は定型化された行動であって、この型の行動はその型譜 (Pattern) が遺伝的に固定されている

a．生得的行動……定型化された行動
- 原形質変形 ｝遺伝的
- 走性 ｝遺伝的
- 無条件反射 ｝遺伝的
- 刷り込み条件反射

b．習得的行動……条件反射第一信号系

c．創造的行動……条件反射第二信号系

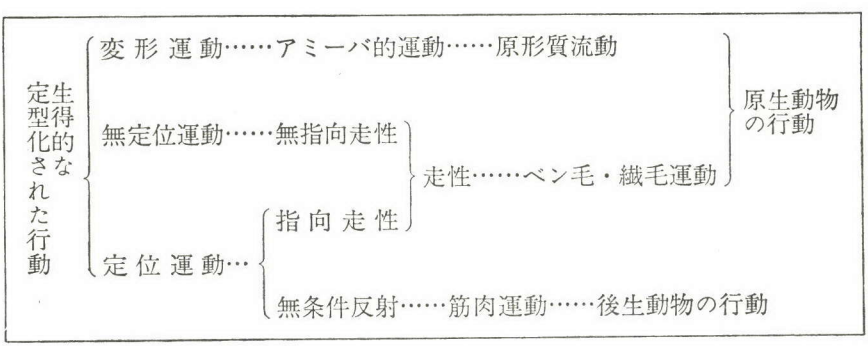
るところから生得的行動とよばれる。この種の行動にはその発現の機構からすると器官の構造の型の第一のものに対応するものとして、刺戟物に対して単純な回避や接触のアミーバ的運動で自体を変形させることによって状況に適応させる原形質変形の運動があり、次に第二型に対応するものとして無定位運動 (kinesis) と定位運動との二種類があり、前者は刺戟への反応として逃避したり接近したりして無定位的に出たら目な運動を繰り返えし行っているうちに時間が経過するに従って結果としては刺戟物の位置に対して一定の定位が実現されるようになるものをさすのであり、行動としての自主性に乏しい頗る原始的なものであ

り、後者は動物個体が刺戟に対して当初から自主的に一定の定位をとるように運動するものである。この定型化された行動の第二番目に記されている走性（taxis）には無定位運動のほかに定位運動に入れ得る指向走性（topotaxis）があり、結局次のようになる。

以上のうち、認識に直接の関わりがあるのは反射であり、しかも反射こそは行動の、従ってまた認識の、最も根源的な構成要素なのであるから、その構造と機能とを概観しておかねばならない、蓋し唯物論的な行動論および認識論は反射説によってしか構成し得ないからである。

反射と行動

反射は制御の器官としての神経と原動の器官としての筋肉との分化と共に発生し、刺戟に対して動物個体の局部的な変形によって反応する現象である。腔腸動物のヒドラにみられるような系統発生上でのその出現の最初の段階においては一個の上皮筋細胞の外表部が環境の変化を感受する受容器として機能し、その基部には糸状の筋肉性繊維が分化していて、これが刺戟に応じて収縮する実効器として機能する、という形の細胞内での機能―形態分化があり、ここに既に反射へと発展する発端がみられるのであり、更に機能分化が進むと刺戟を受容する機能と体の一部が変形する機能とが別個の、しかし互に直接に接している、細胞によって遂行されるようになり、入力装置としての受容器と出力装置としての実効器との機能分化が成立したものとしての反射機構の最も簡単なものが実現し、ここに同じ一つの細胞に担われていた複雑な機能から機能の単能化による分離と単能化したものの再結合による機能の複合化という形の発展がみられるのであり、これがいわば弁証法的な発展の反射における現われ方である。



しかしこの機構では感覚細胞と筋細胞との直接の接触ということに制約されて受容器と実効器とは空間的に距ることができない。そして反射機構の発展の次の段階は棘皮動物にみられ、ここでは、感覚細胞と筋細胞とは直接には接触しないで両者の間に刺戟の

受容を信号で伝える伝導系としての神経細胞の分化が生じ、これによって受容器——伝導系——実効器という構造が形成され、ここに機能系は信号に媒介されて機能する構造をもつ複合系として制御系と原動系という機能—形態分化を更に格段と発達させる基礎が作り出されている。しかし棘皮動物ではその体形が放射状であることに制約されて神経細胞の局所化が発達できずにしまい、運動機能の制御中枢による一元的支配ということが実現し得ないままに留まっている。そして反射機構の発展の次の段階は左右対称的な、従って線形的な、体形をもつ蠕形動物で出現をみるのであり、この段階でこの伝導系から更に反射中枢の機能—形態分化が生じ、ここに到ってはじめて受容器——求心性伝導路——反射中枢——遠心性伝導路——実効器という形での反射機構の基本型が完成をみるのである。

環境から与えられた刺戟の諸々の種類のエネルギーが受容器の中で信号のエネルギーとしての神経インプルスの電気的エネルギーに変換され、これが神経繊維を電気化学的波動の形をとって求心性インプルスとして伝播して反射中枢としての神経中枢に達し、中枢のネウロンによって変換されて遠心性インプルスとなって遠心性繊維を伝播し、実効器官としての筋肉や腺に信号を送達してそれの機能を発動させる。この作動方式で構成された〔受容器〕——(求心路)——〔中枢〕——(遠心路)——〔実効器〕という構造が反射弓とよばれ、この反射弓において求心性インプルスを遠心性インプルスに変換する中枢の変換機能の作動の仕方が遺伝的に一定不変な仕方に固定されてしまっているものが無条件反射とよばれているものである。無条件反射においてこの反射をよび起す刺戟を無条件刺戟とよぶ。この反射においては刺戟の種類とそれに対応する反応の仕方との対応関係が行動主者としての動物に生得的に固定してしまっているので、環境の変化に対する対応は完全に紋切型で甚しく限定されたものではあるが、狭い限度内では極めて確実に作動するのである。

反射弓においての受容器、求心性伝導路、中枢、および遠心性伝導路までのところが運動の制御を担い、受容器において刺戟の理化学的な種別に応じた単能化があり、それに対応して中枢の変換機能の多様性がみられ、このような変換が介入していることによって環境諸状況の様々な変化に対してそれぞれの状況に適応した多様な仕方の行動で反応することができるようになっている。生体が外的作因を刺戟として受容することと、生体のそれに対する応答としての運動とが直接的な結合におかれているときには外的作因の多様性は受容器で行動主者による選別を受けはするが、受容された限りの刺戟と反応とがとり得る多様性が一重的に固定されてしまっているのに対し、反射弓においては刺戟の受容とそれに対する

生体の応答とが中枢の介入によって引き離された上でそれぞれが信号によって中枢へと媒介されて中枢での変換を介して改めて結合にもたらされたことにより、様々な受容器からの求心性信号が中枢を介して一つの実効器への遠心性信号へと変換されるような多重性も、或はまた一つの受容器からの求心性信号が中枢で幾つもの実効器への遠心性信号へと変換されるような前記のとは逆の多重性も、共に実現が可能となり、その結果、受容と応答とはそれぞれに独自な多様性をとることができるようになり、このような両側の多重的変換の利くおかげで適応の頗る複雑な仕方が実現され得る機構が反射弓によってはじめて成立することができ、これによって生物の行動が格段に複雑なことを遂行し得るようになる。

反射弓においては神経路を伝わる信号が受容器→中枢→実効器という向きに伝導されるが、神経組織の構造的―機能的単位なるネウロン*においても典型的な場合には信号の伝送は樹状突起→細胞体→軸索という向きに行われていて、細胞体に対して樹状突起は求心性に、軸索は遠心性に、それぞれ機能しており、反射弓の中枢はこのような単一極性的に作動する中継素子としての介在ネウロンの集まりで構成されており、こうして介在ネウロンが介入することによって信号の多極的な変換が高度に発達することができたのである。中枢におけるこのような構造の発達によって反射は単に一つの反射弓の遠心路に出た信号が直ちに実効器に送達される形の一重的なものに限られることなく、遠心路に出る信号が他の反射弓の求心性信号となることによって幾つもの反射弓が線形的に連結されて多重化されることができ、これによって幾つもの反射が連鎖的に機能して連鎖反射が構成され、最初の反射を生起させる信号が刺戟によって受容器に生ずれば、その後は一連の複雑な適応的行動が自動的に発動することもできるようになっている。こうした次第故に無条件反射は完全に定型化されたものではあるが、それですらもなお高度に複雑な適応行動の遂行を賄うことができるのである。

後生動物のうちの最も原始的な側枝とされて側生動物ともよばれている海綿動物には感覚細胞――神経――筋という反射弓の三要素の分化はまだ出現していないが、腔腸動物以上のすべての後生動物では反射弓の構造が分化していて無条件反射が行動の基礎を形作っている。しかし無条件反射だけによる完全に定型化された型譜の行動だけしか営み得ないものは僅かにこの腔腸動物だけであって、これよりも高等な動物、口と肝門との分化が出現しているすべての動物、では行動が無条件反射だけでなく、それに条件反射が加わって両者の複合で行動が営まれている。

＊　神経元または神経単位とも称し、神経細胞体とそれから出ている神経突起（樹状突起および軸索）とを併せたものをさす。

求心路、遠心路、を形作るネウロンをそれぞれ知覚ネウロン、運動ネウロン、とよぶ。

B－b　習得的行動

適応的行動の発展の第二段階は後天的に習得される行動の出現によって特質づけられる。動物が生得的な行動に後から必要を生じた変更を施すことによって新しい状況に対して新しい仕方で適応するのが習得的行動であり、心理学ではこのような新しい行動の習得を学習ともよんでいる。この習得的行動はすべて条件反射で営まれている。

条件反射は行動の生得的先天的な型譜を基礎となして、それに新しい刺戟に対する反応性を後天的に追加する生理学的機構であって、条件反射の出現によって動物は誕生後においても環境の新しい状況に適応するための行動の新しい仕方を追加して身につけることができるようになるが、それに加えて、環境諸状況の変化によって不適応的となった古い行動の仕方を廃絶することをも習得することができるようになり、これらによって環境に適応するための行動の柔軟性に格段の進歩をもたらしている。

新しい行動を習得する能力のある動物も多くの無条件反射を有しているのであり、それら無条件反射においては動物の反応が無条件刺戟によってのみよび起こされるだけで、新しい行動の習得の機会を経ていない限り、無条件刺戟とならないような環境諸要素の変化に対して動物は反応しない、すなわち不関である、しかし習得の能力のある動物では、それまでは不関であった刺戟でも、それがその動物の何等かの受容器に感受される限りのものは、もしもその刺戟の直後にそれに続いて無条件刺戟が施されてこれによる無条件反射の反応が発動するという事態が適当な時間間隔で幾度か反復されると、その後ではその不関であった刺戟が無条件刺戟の施用をまたずに、恰も無条件刺戟の施用がなされたときと同様に、その無条件反射による反応を発動するようになるのである。この現象を、その不関刺戟で「条件反射が形成された」、或はその不関刺戟と「条件結合ができた」、或はまた「条件付けができた」、と称し、それまでは不関であった刺戟をそれ以来は条件刺戟とよび、そのときに土台となっている無条件反射に属する無条件刺戟を強化刺戟とよび、その条件付けに際して強化刺戟で無条件反射を発動させる手続きを条件反射形成における強化の手続きとよぶ。

次に、一旦形成された条件反射も条件刺戟だけを与えて強化を行わない状況を適当な時間間隔で幾度か反復させると、その条件刺戟に対してその動物は再び不関となる。これを条件反射の消去とよぶ。

条件反射においては条件刺戟はその条件反射の土台となっている無条件反射の中枢に対してその反射の実効器の作動を

発動させる信号の発信をなすようにと信号しているわけで、この意味で条件刺戟は無条件刺戟の予告と同じ生態的意味を有している。従って、もしも条件刺戟だけが施されて強化が行われない状況は上記の予告が成立しないことであり、その意味でその条件刺戟は生態的意味を失っているのであり、この故に条件反射の消去があるということは動物が生態的意味を失った刺戟を選択してそれに対して不関になることによって無駄な反応を省いて事態に適応することを意味している。これらのことによって動物は生態的に意味のある新しい事態に対して適応的に行動する能力を後天的に身につけることができる。すなわち新しい事態への適応的な対応の仕方を経験によって習得することができ、それも多少とも複雑な状況に対しては適当に構成された連鎖条件反射の系列を以て対処することの習得がなされ、これによって環境諸状況に対する行動の力動的な適応を行い得るようになる。

後生動物中でその行動が無条件反射だけでまかなわれているものは海綿動物と腔腸動物だけで何れも極めて簡単貧弱な行動しかできないもののみである。そして神経系に中枢化が開始しているものではすべて何等かの程度に習得的行動が、従って条件反射が、可能となっており、従って多少とも活発また複雑な行動をするすべての動物の行動は何れも無条件反射に条件反射が加わって構成されている。しかもそれらの行動はどんなに複雑な場合でも実効器の作動の発動そのことは無条件反射のときと同様な仕方で実現するのであるから、その動物種が生得的に有する無条件諸反射の体系がその動物種に固有な特異的な行動の基本的な型譜を与えており、経験による新しい行動の後天的な習得はこの基本的な型譜のものが環境諸状況に対して適応的に拡大して活用される形で実現されているのである。それ故に新しい行動の習得はこの固有な型譜に乗せ得るものだけしか可能でなく、このことは動物を調教してこれに芸を仕込む場合などにはっきりと示される。

以上の次第で、条件反射による行動の機能的なこの拡大は中枢に担われた制御機能の拡大として実現し、行動の複雑さの発展は制御機構としての中枢神経系の発達に担われて実現するが、この際に、諸々の実効器の機能の発動をもたらす無条件反射系においても制御機構としての中枢神経系の発達と共に諸々の簡単化された反射へと単能化が進行し、環境の複雑な状況に対する適応の複雑な仕方が簡単化された反応の集成の複雑さに担われて実現するのである。神経と筋との結合による運動機能の発動の機構としての神経―筋肉機構は系統発生の初期の段階において神経と筋肉との分化が達成された時点で出現し、それ以来、その基本的な点にはその後の進化の中で根本的な変更はなく（実は根本的な変更は不可能）、またこれに呼応して中枢神経系の発達の方も介在ネウロンの数の

増加による信号回路網の複雑化として実現してきているのである。もしも無条件反射が複雑な長い連鎖の反射の行動の型譜に固定されたままのものであったとすると、それらを組み直して新しい型譜の行動を実現させ得るための自由度を有し得ないわけであり、簡単なものの集成によって複雑な型譜の行動を環境の状況に適合するように自由に組み立て得る柔軟性をもつためには、その構成要素としての無条件反射は簡単化されていればいるほど好都合なことは明らかであろう。このようにして構成要素の簡単化とそれに呼応しての集成構造の複雑化という互に相反する向きの両側面を発達させていることが構造―機能系の発展の弁証法なのである。

前脳化法則

系統発生において中枢神経系が出現してから後の行動の進化を担う中枢の制御機能の発達の全体を通じて支配している法則として、「前脳化または大脳化（encephalization）の法則」または「諸機能の皮質化（corticalization of functions）の法則」或は F. Steiner の「神経作用頭端移動の法則」、とよばれているものがあり、行動学における基礎法則の一つである。この法則は系統発生において次のような一般的傾向があることを確認している。すなわち、系統発生における中枢神経系の発達においては、左右対称の動物の体軸において、尾部から頭部へと向う向きを「前方」、或は「高位の断位」とよぶことに約束したとき、中枢神経系の系統的進化を実現する新しい発達はそれまでに出現している中枢神経組織の前方に新しい中枢組織が新設される形で実現するのであり、それまでは能し得なかった新しい型の行動の制御が中枢神経系のこの新設の部分に担われるのであるが、それと共に、従来はこの新設の部分よりも低位の断位にある既存の部位に担われていた制御機能が新設された上位の断位の部位の方へ移管されるのであって、このような移管があるという事実を前脳化があるとよぶ。例えば、イヌでは歩行を実行するのに必要な四肢諸筋肉の調整が大脳皮質を摘除した個体においても失われないのであるからこの種の調整は大脳皮質の所管ではなくてそれよりも低位な断位の部位の所管であるが、サルではこの種の調整には大脳皮質が不可欠で、これを摘除した個体は満足に立ち上ることすらできない。このように、下等な動物では無条件反射で遂行されている行動と生態学的に同じ種類に属する行動の遂行が高等な動物ではより高位の断位で担われている条件反射を煩わすことを必要とするのであり、高等な動物ほど簡単な行動にも高級な制御機構を用いているのであり、人間の如きはこの前脳化が最高度に進んでいるのである。

反射と認識および知能

認識ということにつながる最も根元的なはたらきとして、同一性と相異性とを区別する、という識別というはたらきを

逸することはできない。AとBとの二つの物事が客観的に同一なのか相異しているのかを生物個体がもしも判別し得ないとしたなら、その個体は、A、Bについて何事かを知っている、とは云えないであろう。これと反対に、もしもそれを判別し得たならば、すなわち同一である場合と相異している場合とで異る仕方で反応したならば、それは「知る」という語の最も拡げられた用法においてではあろうが、そして人間が何かを「知る」ということとは全く異る次元のこと故に比喩的な用語法でしかないのだと重々承知の上でではあるが、その個体はAとBとの相異について何事かを「知っている」と云っても不自然ではなかろう。飼いイヌが飼い主を「知っている」という表現は日常よく耳にするところである。しかし「知る」ということをこのように拡げられた意味で扱うこととすると、これは認識主者に意識があることを前提とする必要は少しもなく、例えば溶液中から成分化学種の一つが結晶して析出する場合ですらも、その化学種の分子は自己と同じ化学種の固体表面の上に析出して結晶が生長するからこの分子は自他の区別を「知っている」と云えるわけだし、或はまた生体の免疫化学的反応は自体の蛋白質と他の生体のそれとに対して相異る反応をなすのであるから、その限りでは自他の区別を「知っている」ことになる。従って、このような次元での広い意味での「知る」ということをも含めて、この「知る」ということと意識のある人間が営む認識としての「知る」ということとの関係がどのようなものであるのか、という問題は認識の理論においては回避し得ない問題であろう。

「知る」ということを上述のように生体の反応の一形態として、客観的に様々である物事に対して、それらの異同に対応してそれと同じ多様性を以て異同を呈する仕方で、反応することである、と定義するならば上述の行動諸形態の発展の諸段階のそれぞれにおいて「知る」というはたらきの構造に発展を跡づけることができる。

生物の行動を一般的にとり上げた場合においての「知る」は相異る刺戟に対して生物の相異る仕方の反応が対応する限りで成立するのであるが、客観的に相異る様々な刺戟に対して生物が同じ仕方で反応する限り「知る」は成立しない。しかし生体が実現し得る反応の仕方の多様性は甚だ狭隘に限定されているものなのであるから、この多様性は客観的に可能な刺戟の多様性とはとても比較にならないほど貧弱なものでしかなく、従って「知る」が成立するのは生物の行動特性の固有の多様性として甚しく小さく限定された場合だけにすぎず、それ以外の場合には成立しないのである。環境に客観的に生起している諸事象はその生物に固有な被刺戟性による選択の節を通過したものだけが反応をよび起すことができるのではあるが、それらの反応のうちで相異る刺戟に相異る仕方

で反応するものだけが客観世界の諸事象の多様性を反応の多様性に反映させ得ているにすぎず、しかもそのようになっていることがその生物にとって環境諸状況への適応として実現しているのであり、こうして行動の次元においての「知る」ということには既に認識における根源的な事項としての次の二つのことが成立しているのをみる、すなわち、

(1) 客観世界の諸事象に属する何等かの諸規定、すなわち諸情報、に対してそれらに対応するものを行動する主者の側において自らに固有な反応の系で組み立てること、従ってまたこの組み立ての活動による主者側の自主性と共に、対象世界の構造諸特性が対象世界に属する諸規定への対応として主者の方の反応の系の組み立ての構造に関係づけられている、という形で対象世界が主者の行動に反映していること。

(2) そのような組み立てが主者における適応反応の系としてのみ実現し得るものである故に、この「知る」ということに主者自らの種族の存続が委ねられていること、

という二つである。そしてこの二つのことを行動の科学において確定された基本的事実として確認することが唯物論的認識論において不可欠なのであり、とりわけ上記の(1)は不可知論を、また(2)は懐疑論を、共に拒否する根拠なのである。

以上のことは定型化されている生得的行動から人間が営む認識に到るまでの行動一般について多少ながらも成り立っていることであり、従って行動の発展段階が進むにつれてこれらの根源的本質的なことが示す発展の経過をたどることが認識論の重要な課題となるが、さし当り習得的行動の段階でこれを概観しておこう。

既に定型的生得的行動だけしかできない動物でも、経験によっての「知る」行動を甚だ貧弱ながらも、少しは営み得ているのでなければ今日まで存続し得なかったはず故に、習得的行動の出現においても生得的行動段階での「知る」行動の能力は前提されねばならない。

習得的行動段階にある動物において、不関刺戟が無条件刺戟に適当に先立つことによって条件刺戟となる結果として動物はその条件付け以前には不関であったことに対しても反応するようになり、これによって動物に行動を発動させ得る客観世界の状況の多様性は増大するが、しかし条件反射なるものが事情次第では消去可能な一時的なものである故にこの多様性が増大する状況そのものも一時的一過的なことであり、時間の経過の中で他の諸刺戟との交代によってその内容を変更させ得るものとなっており、これによって動物は適応し得る状況の範囲を著しく拡げて適応への柔軟性をますます発達させることができる。行動のこのようにして実現される複雑化の増進はそれを賄っている神経中枢の発達と不可分であり、中枢神経系の発達は行動を発動させる信号を処理するこ

とを専門に担う器管の分化発達として信号路の切り替えという制御器管に独自な機能の性能を増進させており、このことは「知る」というはたらきの構造に新しい要素を導入することとなったのである。すなわち、無条件反射系において為される「知る」はたらきでは実効器の機能の発動が環境からの刺戟に直接的に制約されている結果として行動と環境との関係が固定されており、その結果、動物は環境と一体化してその中に埋没した形となっているのであるが、これに対し、行動の制御に条件反射系が参加すると、新しい条件付けが生ずる度毎に、すなわち新しい行動の習得が為される度毎に、中枢において信号路に改変が行われて信号装置がその都度に機能上の改善を受けているのであるから、行動に際して発動されている実効器の作動の諸要素は無条件反射系だけのときのままでありながら、信号装置の方の作動方式は条件付けられた系における多様性に対応した多様性をとることになり、動物と環境との、条件付けによってもたらされた、新しい関係が信号装置の新しい作動方式として環境への動物の関わりの一つの相似物がその動物体の内部に形成された、という事態が出現することになるのである。このことは「知る」というはたらきに新しい構造が創り出されたことを意味している。このことは行動の発展のこの段階において中枢神経系が自らの独自の機能としての「知る」という活動の仕方を獲得したことを意味し、従って習得的行動の段階において動物がその語の本来の意味における「知る」という機能を獲得したことを意味している。系統発生上で条件反射がはじめて出現する左右対称形の動物に開始して高等な哺乳類の活発かつ複雑な行動に到るまでの長い発展の経過の全体はこのような本来の意味での「知る」というはたらきを担当する器管としての中枢神経系の次々と積み上げられて諸機能の前脳化を伴って創り出された発達として実現しているのである。動物が行動において物事への適応の新しい仕方を習得することをその動物の能力として語るとき、心理学の用語でそれを知能（intelligence）とよび、習得的行動の発展段階における知能を感覚―運動的知能（intelligence sensori-motrice）或は実践的知能（intelligence pratique）*とよぶ。そして条件反射において環境への動物の関わりの一つの相似物が、信号装置としての中枢神経系において条件付けで新たに作られた作動方式として、作り出されているということをさきに述べたが、この相似物がその動物の体内に作られるということが行動においての「知る」はたらきの内容となっているという事実が実践的知能において、上述のようにはっきりと限定された意味においてではあるが、とにかくそこに相似性がある限りでは、既に環境への関わりの模写とか環境の反映とかを語り得ることの根拠をなしているのであり、唯物論における認識論が認識において模

写や反映が成り立つことを是認するのはこの根拠によってなのである。

＊　実用的知能と訳されることもあるが、これは適訳ではない。

習得的行動の発展

中枢神経系で営まれる信号路の組みかえなるはたらきは、これを生体のエネルギー消費の面からみるとき、それが実効諸器官の活動に比して甚だ僅少な消費しか必要としないものである、という特殊性と共に、信号路の組みかえということは、それが同種の要素の組みかえの多様性として要素そのものの数としての多様性に比して甚しく大きな多様性をもち得ることにより、習得的行動における複雑さの発達においては実効諸器官の機能の簡単化の進行に伴われての要素の組み合わせの仕方の自由度の増大によって、中枢神経系の中枢としての機能の発達がますます増進させられ、その結果、高等な哺乳類においては動物的行動の制御装置としての大脳の発達が特に顕著で、大脳皮質が条件反射の器官であるとさえ言われるほどであり、とりわけ新皮質が生理学用語で言う動物的機能としての行動の制御装置である、と言うことができる。

脳がかなり高度にまで発達した動物において、刺戟に対する運動性の反応のうちに甚だ特別な性質をもつ反射として詮索反射とよばれているものがあり、この反射は条件反射との関係の上で、従って認識機能の発展の上で、極めて重要な意味を有するものなのである。パヴロフはこの反射の特殊性をはじめて指摘したのであったが、当初はこれを「何であるか反射（Рефлекс "что такое"）」（林　譲訳）とパヴロフは名づけたが、後にはこの反射が出るときの動物の挙動から定位反射（ориентировочный рефлекс）ともよばれ、また定位―詮索反射（ориентировочно - исследовательский Рефлекс）とよばれることもあるが、実は単一な種類のものではないらしく、消去可能なものと不可能なものとの二種類の無条件反射の複合ともみられ、これを区別する場合には前者を詮索反射、後者を指南反射とよび*、これら両者は共に大脳に場をおく無条件反射であるが**、前者は大脳だけで営まれるのに対し、後者は下位の脳にその中枢をおきながら、自律性の反射ではなく運動性の反射として大脳の支配下に入っている。詮索反射という現象は、動物に新しい刺戟が到来したとき、動物は直ちに行動して受容器の向きを試行的に色々な向きに動かして受容効果の高い方へ向けかえる挙動を以て反応することをさすのであり、これがはっきりと認められるのは鳥類と哺乳類とであり、爬虫類では不明瞭であり、両棲類では殆ど認め難い。この反射は正常な動物では刺戟の反復によって容易に消去されるという特質があるが、反復によって消去されるということこそは実は一般的には条件反射を無条件反射から区別する前者の基本的な特質なる故、この点でこの詮索反射は条

件反射と無条件反射との両方の性質をもつわけで、この意味では両者の中間的なものとも解される。大脳にその中枢をおく狭義の詮索反射とそれよりも下位の脳にその中枢をおく指南反射とが重って現われているということは、おそらくはより下等な動物で生じかけていた機能がその発達に際して前脳化して大脳と下位の脳との双方に類似の機能が分有された状態を呈示しているのであろうかとも解される。大脳に中枢をおく運動性の無条件反射はこのほかにも例えば踏み立ち反射(placing reflex)、躍り立ち反射(hopping reflex)、その他の幾つかの運動性反射が知られており、パヴロフが指摘した「自由(を求める)反射(рефлекс свободы)」もこのうちにかぞえられるが、この反射の消去は詮索反射に比してはるかに困難のように思われる。何れにしても定位反射なる用語は大脳に中枢をおく運動性の無条件反射で体位の調整に関するもので、かつ消去が殆ど、或は全く、不可能なものに充当すべきで、消去可能な狭義の詮索反射に対して定位反射の語を用いるのは避けるべきものと思う。そしてこの狭義の詮索反射と自由反射とは認識の発展において格別に重要な意義を有しているが、さし当り前者に関してなお少しく言及しておきたい。

狭義の詮索反射は動物が高等になればなるほどよく発達して鋭敏になっているが、この反射が同じ刺戟の反復によって消去される場合においては、その受けた刺戟がそのすぐ前に受けた刺戟の真の反復なのであるのか、それとも真の反復ではなくてただ類似のものであるのか、ということが脳の皮質分析器において検査を受けて弁別されているということが実験によって確認されているが、そのような検査においては、その弁別にはもとより閾値による精度の限定はあるが、新たに受けた刺戟を既に受けた刺戟と照合して比較する手立てができておらねばならない。そしてその照合比較の結果が引き続き与えられる刺戟の異同に正しく対応するだけの客観性を獲得している、ということをこの消去の現象は示している。このことは動物の脳の中で行われている神経インプルスの動き方が刺戟の多様性と正確に対応する多様性をとることができるようになっていることを意味しているのであり、従ってこれは神経インプルスの動き方によって刺戟の多様性の模擬(simulation)が作られていることにほかならず、この意味において中枢の制御機構が刺戟を模写しているということになる。こうして詮索反射のうちに認識における模写なる機能の存在を認めることができる。このように中枢神経系が刺戟を照合比較することによって刺戟の変動の模擬を行ってモデルの形成を営んでいることがE・N・サカロフによって条件反射学の実験的研究で実証されたのであった(一九六四年)。

認識論の見地から行動の進化を検討してみて直ちに気付くことは、まず第一に、この進化はすべての動物種類に亘って

決して一律平旦な進み方をしているのではなくて、或る一定の段階まで顕著な発達の跡を示した後でそこまでで停滞してしまっている幾つもの動物群があちこちに散見されることである。脊推動物だけに限ってみると、かなりに複雑な行動が出現するのが新皮質を具えた動物としての爬虫類、および哺乳類であるが、しかし鳥類では皮質はまだ薄く、発達は貧弱であり、しかも鳥類は既にかなり複雑な行動を行うが、それは小脳に負うところが大きく、そしてその行動は完全に定型化している。しかし鳥類にみられる行動の顕著な発達に関しては爬虫類との比較の上で甚だ興味ある事項が幾つかある。

例えば爬虫類の多くのものではその名に示されている通り、運動では固形物の表面に密着しての爬行が主要なものとなっているという制限を課されて多くの場合に二次元の空間移動の自由度しか許されていないが、鳥類は飛翔という行動型を獲得しているので三次元の空間をその行動圏に有し、これによって身体移動のための四肢の運動調整に爬虫類にはなかった新しい活動の場が与えられ、それに呼応して制御機構の新しい発達がなされると共にこれに対応して嗅覚や触覚の如き接触性の受容器の生態的役割の比重が軽減されて、これに交代して聴覚や視覚、とりわけ後者の如き遠達性の受容器とそれによって供給される神経情報に対する分析器とが発達し、従ってまた夜行性は例外的となっている。また四肢は身体の移動における運動調整にのみ動員されつくしてはいるが、頸と嘴（および部分的には後肢も）とが操作器官となっていることによって鳥は、特に小鳥は、かなり器用に巣をつくることもできるが、このようなことは爬虫類にはみられない。更にまた、鳥類は発声を行う動物だということがあり、特に鳴禽類においては音声交信の或る程度の出現がみられる。しかし鳥類は哺乳類と共に爬虫類から進化をとげたものでありながら、系統樹の側枝となってしまって進化の主幹を哺乳類に譲る結果となってしまったのであったが、この宿命は折角の天与の四肢のうち前肢を飛翔という甚だ多量のエネルギーを要する高価な方式の身体移動に専用して極度に特殊化させてしまい一本の頸ではなくて二本の肢を操作器官として機能分化させる方途を失ったときに身につけてしまったもと解される。操作器官をもつということは、遠達性受容器としての聴受容器と視受容器、および呼吸器の転用による音声交信、なる三項と共に、行動の進化にとって如何に重要な決定的な意義を有するかが哺乳類の進化においてはっきり看取されるのであり、これらのことの行動進化における意味が鳥類においてみられることは注目に値すると思う。

哺乳類の行動の進化については次の諸点が注目をひく。第一に、哺乳類において全般的に大脳皮質が発達し得ている事情としては、これが四肢歩行する動物であることと不可分で

あろうと思われる。爬虫類において新皮質の発端がはじめて姿をみせるが、身体移動を爬行に依存させている爬虫類では皮質の細胞構築は三層の分化をとげたにすぎないが哺乳類ではこれが五層にまで分化しており、爬虫類にも四肢歩行はありはするが爬行に補助されているので体位の安定が自然に達成されてしまって体位の調整に対する行動主者の積極的な参加の場を失ってしまっていることが爬虫類の脳の発達を限界づけてしまったに違いないと思われる。哺乳類のように長い四肢を用いて爬行から完全に距った作動方式による四肢歩行において四肢の複雑な運動を重力場の中で体位の安定を保有させて維持するような調整を遂行するというところに行動の制御機構としての脳の発達の場が与えられると解される。

第二に、哺乳類の中で、霊長類を別として、脳が比較的よく発達しているものに食肉目と長鼻目とがある。前者では行動する動物を捕食する関係から複雑敏捷な行動を必要とするという事情があり、後者では鼻という一本の操作器官を分化させている、という点を看過し得ない。象は草食獣にもかかわらず、かなり複雑な行動を仕込むことができる動物であって、牛馬と違って、手綱を用いずに号令をかけるだけで運搬などの作業をやらせることができるところからみても、行動の進化にとって操作器官をもつことの重要な意義を認めなければならない。

第三に、霊長類において行動の進化が格段に前進しているのであるが、これをもたらした事情が何であるのかは検討に値する問題であろう。まず考えられることは樹上生活の効果である。霊長類には原始的な部類としての原猿類とそれよりも高等な部類としての真猿類とがあり、前者は夜行性の小獣で鉤爪を有し、後者は昼行性の中形ないし大形の獣で何れも平爪の肢をもつが、これらの両類とも現に樹上生活者であるか、そうでなくとも一旦は樹上生活者を経由したと推察されるもののみである。樹上生活は身体の移動に関して概して地上での四肢歩行に比して著しく複雑な動作を必要とするであろうことは容易に推察できるが、わけても、地上での四肢歩行では、歩行基盤の単調性の故に、四肢の動かし方が大体において規則正しい、従って多少とも単調な、よく定型化された、動かし方の反復で遂行し得るのであり、それ故にか四肢の動き方が動物種によってそれぞれの種に固有な動き方へと高度に定型化されている。これに比すれば、樹上生活における身体の移動は樹枝の着生部位、大小、方向、等々の極めて豊富な多様性をもつ変化に富んだ配置への適合が要求されており、それぞれの場合に応じての四肢の極めて多様な動かし方と巧妙な体位調整とを不可欠とするのであり、更に樹上生活においては枝を握るという地上生活者には存しなかった全く新しい運動が加わり、これによって肢端に位置する指が有

蹄類のような四肢の単能化的使用に適合した特殊化を受けずに、それとは正反対に、指々を活用する方向に進化し、そのための筋肉運動の制御機構に対しては柔軟精妙な機能が要求されており、これらのことどもに更に加えて三次元的移動の場が与えられたことにより立体視が強く要求されて視活動の発達が促されたと解される。樹上生活の場合でも、もしも行動主者の身体が樹枝の平均的な大いさに比して適度な限界内にあれば樹枝上歩行が地上歩行に近い形で可能となり、樹上生活が行動主者の行動特性に深刻な変更を要求する力が大形獣の場合よりも弱くなるであろうから、このことは原猿類が小形獣であることと調和しているように思われる。こうして樹上生活でもたらされた行動特性の深刻な変化が真猿類への進化を推進させたと解されるが、この進化において昼行性がとられるのに伴って嗅受容器と嗅分析器との性能は退化をたどったであろう。現棲の真猿類には中米南米の新世界に分布する広鼻猿類とアジア、アフリカの旧世界に分布する狭鼻猿類とがあるが、前者は樹上でのみ生活し、地上へ降りることはなく、従ってその食餌習性も基本的には植物食および虫食であろうが、性質も温和であると云われている。狭鼻猿類の方は地上をも生活圏にとり入れており、植物食に加えて小獣の捕食をも行ない、性質は攻撃的である。さきに食肉目に関して述べたように獣類を捕食する攻撃的な行動の積極性は脳の発達を促す一つの要因とみ得るのであり、現に狭鼻猿類の方が広鼻猿類よりも脳の発達がよい。なお、食肉性の動物における脳の良好な発達を蛋白供給の豊富という栄養的条件で説明しようとする見解があり、エンゲルスの作品でもこれを採用しているが、行動の制御装置をなす神経組織が蛋白質でできているにしてもその量は動物体全体の構成に要する蛋白質の量に比すれば僅かなものであり、化学物質の量の問題が運動の制御機構の精粗を直接的に決定するようなことは諒解し難いところであり、この種の見解は行動の制御機構の発達という甚だ高次な運動形態を化学物質の量という低次な運動形態を律する規定に短絡して解釈する機械論的な所観であって弁証法的所観とは相容れ得ない誤った見解である。行動の制御装置なる脳の発達は直接的には行動の形態そのものの特質によってもたらされる機能同化と機能分化とによって実現されるのであり、生物の諸器官は機能を営むというその器官に固有な運動においてのみ量的にも質的（性能的）にも発達し得るのだという機能同化―機能分化の考え方のみが生態学的発展の弁証法的見解として是認し得るものなのである。

霊長類にみられる脳の発達を理解する上で不可欠な事項の一つに群棲の問題がある。動物個体の行動を他の動物個体との関係からみると、相互に全く不関な場合および哺乳期中にある母仔関係の場合を別とすれば、(1)危険を感ずる相手で逃

避するか、または逆に攻撃の対象とするか――この場合には防禦反射が発動する、(2)食物として捕食すべき対象であるか――この場合には食餌反射が発動する、或は(3)同種の動物の異性で互に性行為の対象であるか――この場合には性反射が発動する、なる三つの場合をまず挙げ得るが、これらは孤棲の動物においても常に存し得るはずのものである。しかし交尾期以外へも持続して維持されている群棲をなす種類の動物では同種の動物でも同じ群の成員とその群外の個体との間では個体相互間に全く異る態度が現われ、そこに動物なりの仲間関係ともよび得るところの、上記の三つのものとは全く別な、個体間相互関係が存在する。このような動物では群の成員をなす一個体は同じ群に属する他の個体の行動に不関でなく、多くの場合には同じ種類の行動が一斉に、或は先を争う形で、生起するのがみられ、相互に影響し合って行動の促進や妨害がなされて個体相互間に様々な形の干渉が成り立ち、孤棲の状態では生起し得ない新しい行動形態の発達する場が与えられることになる。哺乳類は概して多少とも発声の能力を有するものが多いようであるが、発声が生態学的に有意義となるのは群棲のもとにおいてその音声が他の個体に受容されて、これを受容した個体の行動に影響をもたらすときであることは云うまでもない。一つの個体において何等か情動的な状況で発せられる叫び声的な性質の発声音が他の個体に聴きとられてその個体の行動に何等かの影響を現実に与えているという場合にはこの発声の音響はそれが聞えた他の個体に何等かの反応を発動させる条件刺戟となっているはずである。この状況は未だ個体間の交信と云うわけにはゆかないが、音声信号となり得るものが一つの個体によって発送されてそれが他の個体の行動に影響を与えた限りでは交信の要素となり得るものが含まれているわけであり、更に、もしもその音声を刺戟として受容した個体がそれによって情動的に動かされて同様な発声が誘発されるような場合、例えばイヌの吠え合いとか雄鶏の鳴き合いとかのようなものでも、恰も共鳴の如き観を呈することが平常の生活の中で頻繁に行われるようであれば、それは結果的にはそれらの個体どもが音声信号の交換に媒介された相互関係におかれたことになるわけであり、この意味で群内における所属個体相互間に行われる情動的発声の交流の出現は交信の出現を準備する前提となり得るものであろうと思う。そしてこのことは呼吸器官によって行われる発声行動とその音声音響の受容とは身体移動などのような口を用いないで遂行し得る筋運動とならば同時に実行し得るという生理学的な事情があるので、筋運動の遂行に重ね合わせてそれと併用されることにより、両者の組み合わせの行動という新たな行動形態を産み出し、制御機構に新たな活動の場を創り出し、脳の発達を促す結果となる。この交信類似の

行動においては刺戟としての音響の発生源が同じ群の成員なる個体であること、それを受容して発動される反射が同じ群の他の成員なる個体における反射であること、の二点によって音声信号の発信―受信の場合と同じ内容の生理的状況が客観的に成立している点では音声交信に類似しているが、結果的には発信と同じ効果を出している発声がこれを発声する個体のおかれている生態的状況によって誘発されただけのもので、この点で個体の自主性によるものでなく、従って真の交信とは異質である故に、類似交信（quasicommunication）とでもよんで真の交信と区別すべきものであろう。狭鼻猿類に属するサルにおいてはこの類似交信に用いられる幾つもの、数十個にも達するほどの、信号用音声を有するものがあることが知られており、この程度にまで進化した行動が獣類における最高の段階に達したものである。

狭鼻猿類のうちでも最も高い進化をとげた現棲の動物は類人猿とヒトとから成るヒト上科で、前者はテナガザル科〔テナガザル（二属）〕およびショウジョウ科〔オランウータン、ゴリラ、チンパンジーそれぞれ一属〕を合わせて五属をかぞえ、後者は一属一科である。このうち、類人猿についてみるに、生活様式が樹上生活から再び地上生活に戻りかけており、樹上での移行は樹枝上歩行ではなくて上肢による懸垂移動であり、これは樹枝上歩行には体躯が大き過ぎるのであろうが、地上では下肢のみによる二足直立は可能ではあるが直立二足歩行は甚だ拙く、飛び歩きはできるが緩歩はできず、常時の歩行は上肢を補助的に使用する準直立的な準二足歩行で四肢歩行からの離脱は完成されていない。ショウジョウ科獣の直立歩行の器用さはゴリラが最上でチンパンジー、オランウータンの順に不器用となり[***]、上肢の長さを直立体姿において上肢を垂下させたときの上肢端の位置で比較するとゴリラが最短で下肢の中央までしかとどかないが、チンパンジーでは膝下にとどき、オランウータンでは踵までとどき、肢長の比較だけでも上肢―下肢の機能分化の進行の度合いとの一致をみることができるのであって、機能と構造との弁証法的な関わり合いが強く印象される。そして二足直立歩行への移行の開始の跡が進化の側枝なる現棲類人猿においてみられるということは上肢―下肢間の機能分化が行動の進化において極めて重要なものであることをはっきりと示している。

霊長類における脳の進化を理解する上で群棲が一般的にみて重要な要因であることは上述の通りであるが、この目に属する諸動物の行動の進化の進み方を比較考察するに当っては群の構造にも眼を向けなければならない。原猿類はすべて自己の縄張りを守るだけの孤棲の動物で交尾期以外は雌雄の接触すらないが、真猿類はすべてが群棲する動物である。それらの群において群の構造を作り出している要因としては母仔

（哺乳）関係のほかに結果的にみて近親交配が回避され易くなる如き群内秩序をもたらしていると解し得るような性関係があると云えそうである。群の構造が最もよく調べられた著例は狭鼻猿類の方ではニホンザルで、これは厳格な順位制をもつ群の例として有名である。ニホンザルでは群の規模は三〇～五〇頭で、棲息地域の広さ約一〇〇㎢に数個の群と群の外に出て群とは独立に放浪的に近隣にいる群への一時的な接触を行いながら孤棲している生殖年齢にある雄ザルとが地域の一部を共有しつつ全地域内を遊動している。一個の群の中では比較的少数のボス格の雄を中心として、その周りを雌とその仔から成る母仔集団が占め、その外縁部を四～五歳の若雄が占めて同心円的に構成された空間占居の秩序が維持され、食物摂取の場合にも中心部のものが優先して順次に外縁の方へ拡がる順位が保たれる。これによって幼獣の哺育の安全が確保されると共に、親子間の近親交配の機会が自然に回避される結果となっている。この状況は体力の強い雄の支配と雌による幼獣の哺育とを両立させる構造として実現していると解される。広鼻猿類のオマキザルに関しても群の構造が調査されており、上記のニホンザルのものとは異る仕方ではあるがここでも父と娘、母と息子、の親子交配は自然に回避されるようになっている。要するにこの回避が相当によく実現されるような群構造を作り出し得たものだけが種族の維持を全うして自然淘汰の試練に耐えて存続し得たということなのであろう。類人猿で群の構造が多少とも明らかにされたのはゴリラとチンパンジーであり、テナガザルは雌雄一対が常時に同棲していると云われ、オランウータンでは群の構造が未だ不明である。マウテンゴリラでは年長の雄とより若い雄との各一頭に雌が四頭、幼獣および若年の仔獣が数頭、から成る十頭内外の小群の幾つかのものと青年―壮年期の放浪的に群と接触する孤棲の雄とが地域を一部分共有しつつ、棲息全域の広さ二〇〇㎢ほどの中を行動し、雌は群の間を渡り歩いて所属を永くは固定させず、ここでも親子交配の機会は自然に回避されるようになっている。チンパージーでは群の規模は数十頭に達し、複数の成熟した雄とそれに配される雌および幼獣とから成り、若い雄は放浪的な孤棲らしく、生殖年齢にある雌は群の間を渡り移るらしいが、群内の雄は群に定着して群構成の中核をなしており、このような群の幾つかのものが数百㎢に及ぶ広大な地域内を部分的に地域を共有しながら行動しており、群の成員間の結合性は必ずしも堅固ではなく、群は常時に編成替えを続けているらしく、ここでもそれなりに親子交配の機会は乏しくなっているのであろうと思われる。これらの例を通じてみる限りでは高等なサルの方が群の構造が柔軟のように見受けられる。知能の高いことではチンパンジーが類人猿中で最高で、例えば樹枝を用いて蟻を釣り上げ

て食すなどのように自然産の物体を道具に利用する類の行動すらもみられるほどであるが、このことは樹上と地上との両世界を生活の場となし、食性が植物食だけでなく、虫食―小獣食にまで拡がる雑食性であり、比較的に多数の成員を含む大きな群が広大な地域を遊動するなどして、その生活様式が柔軟性を保ち、群の構造が比較的にゆるやかであることと無関係ではなさそうに思われる。しかしチンパンジーが最も高い進化をとげたサルであるにしても、そこには特殊化の進み過ぎがあるに違いなく、人間化成の方向をとった動物のイメージをこの類人猿に求めることはできないのであり、チンパンジーなどにみられる諸現象はこれらのものどもよりも高等な動物を生み出した出発点として肯定的なものとしてではなく、発展が停止された終着点として否定的なものとして考察し、肯定的なものはこれらよりも下等なサルとの比較において読みとるための資料として用うべきものであろう。

以上の次第で、機能同化と機能分化の弁証法は動物の行動の進化発展を理解するのに不可欠な所観ではあるが、但しこの考え方には進化論上のややこしい問題がからんでいて、それは獲得形質の遺伝の問題である。実験遺伝学がいわゆる獲得形質の遺伝を実験的研究の結果にもとずいて否定していることは周知の通りであるが、この結果をそのまま直ちに進化論の中へ移し入れてよいかどうかは改めて検討を要することである。条件反射で作り出した新しい行動を幾世代にも亘って反復させれば、遂には遺伝的なものとなるのではなかろうか？　という問題は既にパヴロフが晩年に提起して自らその実験的研究にも着手したのであったが、少くとも比較的小数の幾世代かの反復では遺伝的なものにはならないことがその後の実験で確かめられたとしてよさそうである。しかし反復させる世代の数が10^3～10^4というような大きな数になった後で果してそれを簡単に消去し得るものかどうか？　この問への答を実験的研究に求めることは実際上は不可能であろう。そして一つの形質の消去のためにはその形質の形成に要したと同程度の数の世代に亘る反復を必要とすると考えるのがむしろ自然であろうと思うが、そうなると、進化論の次元では獲得形質というときの「獲得」ということの意味が実験遺伝学におけるものとは違ってくるので、進化論においては「獲得形質の遺伝」とは一つの同義反復でしかないのであり、この問題は実は擬似問題でしかなかったのだということになる。

＊　林髞：「条件反射」一二八頁参照。大脳を除去した動物にも残っている方のものを指南反射と定義する。

＊＊　大脳に制御の中枢をおく無条件反射は運動性の反射だけである。

＊＊＊　清野謙次、金関丈夫共著：「人類起源論」一九二八、二〇二～二〇四頁による。

（たなべ　しんたろう　哲学者）

世界観としての弁証法的自然観の問題

岩淵　剛

はじめに

科学技術は、人間生活のあらゆる側面にますます深く大きな影響力を及ぼし、時代の趨勢、その中での個々人の、国民の、人類の生き様に、明暗様々な影をおとしている。マルクス主義哲学は元来、労働者階級をはじめとする勤労人民を、非人間的な搾取・支配の軛から解放するための理論的武器たることをもって自らの使命とした。それゆえにこの哲学は、科学技術の人格的・階級的・国民的・人類的意義を説得的に示すことができなければならない。

マルクス主義哲学は、自然・社会・思考の全体を統一的に把握する弁証法的唯物論的世界観である。したがって弁証法的自然観ないし自然弁証法は、この世界観の不可欠の構成部分として、社会観、思考観から区別されつつもこれらと有機的連関を形成しているものとされる。しかしこの連関の把握および展開は必ずしも十分ではなく、とりわけ自然観の位置の問題は、把握の視角そのものが再検討されなければならないように思われる。

というのも、この再検討は、一つには科学的技術をめぐる

今日的状況が、二つには今日のマルクス主義科学論論争がそれを求めるからであり、三つ目には戦前唯物論研究会の活動の遺産の批判的継承の課題でもあるから。

したがってここでは、以上の点との関連で、ヘーゲル・マルクス主義の古典家たちの著作にも改めてたちかえりながら、社会・思考との有機的連関がより全面的に解明・展開できる弁証法的唯物論的自然観ないし自然弁証法観、あるいは世界観としての弁証法的自然観の問題をさぐってみようと思う。

一　現代のマルクス主義科学論論争から

従来、科学は一般に、自然・社会の合法則性に関する認識の体系であるとみられてきた。[1] マルクス主義でも科学のこの規定を踏襲するのが通例であった。[2] しかしこの通説では、時代が要請する科学論の諸課題に十分にはこたえられないことも明らかになってきている。というのは、科学をめぐる今日的状況は、自然、社会の弁証法的連関をあきらかにし、これらの成果を統一的自然観・社会観にまでまとめあげることが、科学論の諸課題の半分をはたすことにしかならないことを示しているからである。芝田進午氏が詳述しているように、現代の科学論は、右の点だけでなく社会的存在としての科学の諸課題にもこたえうるものでなければならない。[3]

今日マルクス主義の立場から展開されている科学論、とりわけ科学をどう規定すべきかという問題をめぐる論議には、ほぼつぎの三つの視角がみられる。第一は労働論、第二は制度論、第三は認識体系論である。

まず労働論視角からは、芝田進午・牧二郎両氏の論争があげられる。芝田氏は早くから科学＝「普遍的生産力」、「科学的労働」説を唱えてきたが、[4] つぎのように主張する。「科学は、その社会的機能からみて生産諸力の重要な一つ、より正確には普遍的生産力、〈生産の諸勢力〉（マルクス）であり、またその対象的・活動的過程からみて〈科学的労働〉、〈普遍的労働〉（マルクス）と規定されるように、労働の一つの形態として、それなしには社会が成立しない物質的生産部門の不可欠の一環[5]」である。芝田氏は、生産過程とりわけ労働過程と結びつけて科学を規定しようとする。

ところが牧二郎氏は芝田説をつぎのように批判する。「（芝田氏の……引用者）この科学労働論の見地は、人間活動における或る特殊な労働過程として現象した形態における科学を扱っているにすぎず……科学の本質が理論的に把握されたものとは言い難い[6]」。「科学はうたがいもなく実践概念として把握されねばならぬ。すなわち科学とは、物質（自然ならびに社会）を認識し、その構造・その運動法則を人間がその意識に反映

すること」[7]である。

牧氏も科学は「実践概念」だとしているのだから、芝田説と共通するようにも思われるのであるが、しかし認識活動そのもの、反映活動そのものが「科学の本質」であり、「科学的労働」はその「現象した形態における科学」であるとしているのだから、本質形態の把握は異なっているのである。

ところで、ここで問われているのは科学概念の哲学的規定である。つまり科学概念の規定は、科学研究活動の過程に含まれている三つの契機、つまり科学研究者、研究対象および手段、研究成果としての認識の体系の全体を含み、かつこれらの有機的・力動的発展連関を与えることができるものでなければならない。このことは言いかえれば、科学概念が、対象世界の合法則的知の体系と、人類による自然支配の過程、自由実現の過程におけるその体系の意義とを、同時に統一的に解き明かすことを可能にするものでなければならないということである。

マルクスは、人間は労働過程で「自分の外の自然に働きかけてそれを変化させ、そうすることによって同時に自分自身の自然〔天性〕を変化させる」[8]といっている。この見地は、科学概念が労働概念を中軸にすえてはじめて哲学的規定としての要件を備えたものとして規定されうることを示している。

科学を実践概念としてとらえるということは、科学を対象変革的過程と対象認識過程（反映過程あるいは理論的過程）との統一としてつかむということである。ところが牧氏は後者を前者から切りはなして「本質」と規定する。[9]したがって牧氏の科学概念は、実践概念にはなっていないのであり、例えば自然認識と人間の自然支配および人格的形成との統一的把握を可能とするものとはなっていないのである。

つぎに問題にされるのは、科学＝「制度」とするJ・D・バナールの規定である。[10]加藤邦興氏は、バナールのこの規定を「科学研究の本質が労働であることを見落とし……〈制度としての科学〉という偽概念を提出」[11]したものとしている。しかし、芝田氏もいうように、彼が「科学が〈制度〉になっている事実を指摘し、その実態を解明した」[12]という点ではむしろ評価されるべきであり、さらにこの規定が社会的存在としての科学の本質的特徴の一面を正しく抽象したものとして、科学の包括的な規定の中に正しく位置づけられるべきである。

さらに認識体系論的視角から、科学＝客観的世界（自然・社会）の合法則性にかんする知の体系であるとする規定もとりあげることができる。これはごく普通に行なわれている科学の規定であり、しかもこの規定の妥当性は否定できない。ところで、この規定と労働論的規定との関連について、大

沼正則氏は、芝田氏が「自然科学を実践概念としてとらえるあまり、自然科学を知識の体系としてとらえることは『これまでの〈科学論〉の致命的な欠陥』であるとしてこれをしりぞけて出発したため」に、科学＝認識の体系説を棄ててしまったものとして批判する[13]。

しかし、この批判は芝田説の不正確な把握によるものであたらない。芝田氏自身「わたくしは、自然科学を〈知識の体系〉としてのみとらえるような〈科学論〉を批判し、過程としての、能動的人間活動として、科学的労働としてとらえることを主張した……」が、このことは大沼氏の指摘とは逆に「科学を過程としてとらえることの視点を展開したうえで、科学の〈知識の体系〉としての性格、科学の体系性を……積極的に強調し規定している[14]」のだといっているように、芝田説は、科学＝労働説と科学＝認識体系説とを両方のダイナミックな関係において統一的にとらえようとしたものと解すべきであろう。

芝田氏は、「体系」は「過程(方法)」としてのみ存在しうる。「体系」が固定すると……科学ではなくなる。それゆえ「科学はそれ自体一つの有機体として、既知の知識の蓄積と新しい発見・方法と体系の弁証法的統一の過程である[15]」とのべている。

以上大まかにみたように、科学概念の包括的規定をうるためには、いずれにしろ右の三規定の全体を包み、それらのダイナミックな発展連関を正しく示すことができなければならない。この点では包括的科学規定のため[16]の理論的基礎としての哲学的世界観ないし自然観・物質観が、改めて問題にされる。つまり弁証法的自然観(自然弁証法)は、弁証法的社会観(史)的唯物論)から切りはなさずに統一的に把握され、展開されなければならないということ[17]、あるいは、社会をも含む、世界観としての弁証法的自然観の内容が積極的に展開される必要があるということである。

(1) 例えば岩波小辞典『哲学』では、「狭くは世界あるいはその一部の法則についての系統化された論証は認識」とある。

(2) 例えば、Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von G. Klaus u. M. Buhr, Leipzig, 1964 では、「科学は、社会的実践から生じ不断に発展する、自然・社会・思考の本質的諸特性、因果諸連関、諸合法則性に関する認識の体系」となっている。

(3) 芝田氏は、一、国民経済における研究費の位置、二、研究労働の特殊性、研究者の養成、研究者の国民生活における位置と役割、三、研究資本の法則性、四、研究の国家統制と自治、五、境界科学等の発生を含む科学の発展、六、科学運動・科学者運動・研究の長期計画等々にわたる諸課題に、科学論は今日こたえてゆかなければならないとしている。(芝田進午「科学的労働の理論・再論(一)」、『科学と思想』、新日本出版、No. 10、一八二～一九一ページ)

(4) 芝田進午『人間性と人格の理論』、一九六一年、『現代の精神的労働』、一九六二年。なお、H・ヘルツ、A・グリーゼも

「活動」の見地から物理学（自然科学とおきかえてもいゝ）をとらえている。H. Hörz/A. Griese, Philosohie u. Naturwissenschaft, Berlin, 1968. S. 44. 57.

(5) 芝田進午「現代科学と唯物論」、『講座マルクス主義哲学』3、青木書店、八ページ。

(6) 牧二郎「科学論の哲学的諸問題」、『岩波講座哲学』1、一二九ページ。

(7) 同右、一二四ページ。

(8) Das Kapital, Dietz,Berlin, 1963. Erster Bd. S. 192.『資本論』(『マルクス・エンゲルス全集』、23a) 二三四ページ。

(9) 岩崎允胤氏も、牧氏の科学論および芝田説批判には「率直な疑問」をのべている。(K・マルクス大学研究集団著、『科学論』岩崎允胤訳「解説」三六九～三七一ページ)

(10) 「科学という制度は一つの社会的事実であり、社会における或る一定の任務を遂行するために或る一定の有機的関係によって結びつけられた人々の組織である」(J・D・バナール、『歴史における科学』、鎮目恭夫訳、みすず書房、八ページ)。

(11) 加藤邦興「科学論の若干の問題について」(『日本の科学者』、日本科学者会議、20、一九六九・9、八ページ)

(12) 芝田進午「マルクスにおける科学と労働」(『科学と思想』、新日本出版、No.11、一九七四・1、八七ページ)

(13) 大沼正則「日本マルクス主義科学論の伝統」(『現代と思想』青木書店No.12、一九七三・6、二七一ページ)

(14) 芝田「マルクス主義における科学と労働」、前掲八五ページ。

(15) 芝田『人間性と人格の理論』、青木書店、一二四ページ。

(16) 前掲(9)の『科学論』では「マルクス主義哲学の内部では、これまでのところまだ統一的な科学概念は仕上げられていない」という現状認識のもとに、科学のつぎのような規定を与えている。「科学は、その社会的存在様式からみれば、……社会的分業の特殊な一領域であり、認識活動の産物としては、……自然・社会・思考の諸法則にかんする認識の体系……社会的機能からみれば社会の生産力と社会的過程の指導の基礎」(七一ページ)。

(17) 大沼、「日本マルクス主義科学論の伝統」、前掲、二七二ページ。

二　本多修郎氏の「自己批判」の意味

本多氏は戦前、吉田敏のペンネームで『唯物論研究』に数多くの論文を発表し、弁証法的唯物論の理論的党派性を守るべく努力された。しかし戦後に入り、氏は弁証法的唯物論の立場をはなれたという。なぜか。氏は「これまでの理論探求の生涯をかけて、ヘーゲル弁証法と自然弁証法との連関をたどってきた」[1]。しかし戦後のある時期から、「自然科学や哲学と政治との直接的な結びつけ方に納得がゆかない」という理由で、「唯物弁証法及び自然弁証法の立場から次第に脱却して、いわば中立的な立場を模索」するようになったという[2]。氏のこの「脱却」は、戦前における自己の主張への「自己批判」を伴なっている。

氏が「脱却」したあと立つに到った立場およびその内容には、ここでは深くは立ち入らない。ただ氏の「自己批判」を検討することによって、「脱却」の方向とその意味とは明らかにしておきたい。

第一の「自己批判」は、自然の客観性をめぐるものである。戦前の本多氏は、「全く人間主体の働きかけなしに客観的自然があり、全く客観的な自然法則や自然弁証法がそこに成りたっているとしている」点で、「素朴な客観主義的唯物論の立場に踏み止ま」るという誤まりを犯していた[3]。今日の氏からすれば、「客観的自然とはすでに主観の対象化によって成り立ったものであり、この主観と客観の分裂以前の自然（つまり人類誕生以前の自然……引用者）というものは、もはや自然科学の対象を越えた根源的自然とすべきであるから、自然法則や自然弁証法は、人間主観の行なう理論的対象化のもたらしたものと考えなければならない[4]」。つまり、人間主体ないし主観の働らきから独立した客観的自然法則や自然弁証法の否認、人類誕生以前の自然の自然科学の対象からの排除とその神秘化である。

第二の「自己批判」は、認識論をめぐってである。戦前氏が、「客観的存在そのものの弁証法」とその「実践的認識による反映としての弁証法」とを分けたことも正しくはなかった。氏はこうして、つぎのように反映論を拒否する。つまり、「弁証法論理は、人間主観の論理的思惟の参与するものであり、この論理が抽象的な論理学の体系をなすか、それとも経験科学のなかで具体的に働くかの区別があるかにすぎない[5]」。「前者を主観的弁証法、後者を客観的弁証法とよぶことはできてもそれは弁証法論理に関する主観主義や客観主義を意味しはしない」。というのは、「弁証法論理は単に主観のものでも客観のものでもなく、この主観と客観の不可分の関係に根ざすものと考えられるから[6]」である。したがって弁証法は、主観――客観関係とこの関係を通じてえられるのであろう「人間主観の論理的思惟」にのみ認められる。

第三の「自己批判」は、実験的方法と弁証法の関係についてである。この点では「弁証法が自然科学の方法としてどういう意味をもつのかがまだ十分に問題にされていないし、実験的方法と弁証法との関係はあいまいに終っている[7]」とする。そして両者の連関は、「唯物論の埒を超えて、存在と思惟、あるいは存在と認識との形而上学的結びつき」に関する考察をも要求するものであるとし、この点は「エンゲルスの物質的自然よりマルクスの社会史的自然さらにフォイエルバッハの人間学的自然が、自然弁証法にとって望み多い地盤と考えられてくる[8]」という。

本多氏の、「自己批判」を媒介にした転身の方向は、以上にみたように主観主義、観念論の方向である外ないことは明

白である。そしてこの転身の契機が「哲学と政治との直接的結びつき」の問題であったにしても、これを実際に契機たらしめるような、戦後にも引きつがれている戦前の氏自身の哲学上の弱点が改めて問われなければならない。というのは、氏のこの弱点は、戦前唯研の各論者に共通してみられるものであり、今日のマルクス主義哲学体系論争にもつながる問題であるから。

戦前、本多氏は、弁証法・自然弁証法論から、自然弁証法の階級性・党派性をつぎのように導き出そうとした。氏は、弁証法はなによりもまず「客観的存在そのものの弁証法」であるとし、「思惟において把握された弁証法」はその「実践的認識による反映としての弁証法」であることを認める。ところが、ここでいう「認識の弁証法」とは、「客観的存在の弁証法の発展の高い段階における現われ」であり、「『認識作用の弁証法』そのもの」を意味する、そしてその反映が「認識論における弁証法」[8]である。

とするなら、「客観的存在そのもの」の弁証法としての自然弁証法にも、広、狭二義が区別されねばならないはずである。つまり、狭義では客観的自然そのものの弁証法とその反映の弁証法、広義では狭義の自然と認識主体としての人間とを含めた客観的自然の弁証法と、その反映としての弁証法である。ところが氏は、自然弁証法を規定する段になると狭義に限定してしまう。[9]

にもかかわらず「自然弁証法の階級性」を導き出す段になると、広義の自然弁証法が用いられる。つまり、「人間も、また社会さえも広義においては自然である、だから社会と自然との交互作用、人間の実践（社会的実践も自然科学的実践も入れて）による自然の変革は、また自然の自己発展にすぎないのである。従って狭義の自然、すなわち自然科学的自然が、人間の実践によって変革されるということは、自然にとって外的なことではなく、やはりその発展なのである」[10]。「自然に人間の実践による主体的モメントの入りこむことは、自然弁証法の内部における一つの画期的な発展である……そしてかかる事実が自然弁証法の階級性、並びに党派性の洞察に導く」[11]。

したがって氏は、自然弁証法における自然を狭義に限定せず、広義においても規定しその内容を展開してみる必要があったはずである。もしこの課題が十分に自覚されていたなら、エンゲルスの『自然の弁証法』の「客観主義的把握」から免れていたかもしれない、氏は、加藤正の自然弁証法あるいは自然認識における階級性・党派性の否定を、「客観主義の最悪の場合」と批判[12]しながら、結局氏自身も客観主義に陥らざるをえなかった。というのも氏は、自然弁証法における自然を狭義にしか解していず、したがってそのような自然

観からは、社会関係に由来する階級性・党派性が導き出せるはずもないのだから。[19] 氏は戦後、この客観主義的に歪められた自然弁証法観をエンゲルスのものとし、それを主観主義的に歪められたマルクスに対立させ、前者を否定して後者を賞揚し、非合理主義へと傾斜するに到る。

(1) 本多修郎『ヘーゲルと自然弁証法』未来社三八三ページ。
(2) 同右、三八〇ページ。
(3) 同右、三一七ページ。
(4) 同右。
(5) 同右、三一八ページ。
(6) 同右、三七四ページ。
(7) 同右、三七五ページ。
(8) 同右、二五四ページ。
(9) 本多氏はつぎのようにいう。「自然弁証法の『自然』もまたもちろんかかる狭義の『自然科学的自然』であることはいうまでもない」。(同右、二五六ページ)
(10) 同右、二六一ページ。
(11) 同右、二六三ページ。
(12) 同右。
(13) 科学の階級性・党派性をめぐる論争は、今日でも依然として続いているがまだ一致した見解が形成されるには致っていない。この問題は、史的唯物論のカテゴリー問題、マルクス主義哲学の体系構成問題とも結びついているので解決は容易ではない。しかし、哲学的世界観的接近、つまり自然についての認識の体系とその人間にとっての意味とが統一的に把握されうる自然科学観、自然観、世界観の展開のなかで、階級性・党派性の内容が科学性との統一において示される必要があるように思われる。

三　戦前の唯物論研究会における「自然弁証法」論の一断面

前節にみた戦前の本多氏の自然弁証法論の弱点は、唯物論研究会の各論者に共通してみられるものである。[1]

戸坂潤は、「自然弁証法と史的唯物論とは、弁証法的唯物論の、夫々自然と社会に就ての二つの部門である」[2]とし、両者の連関を分析する。まず「自然弁証法は、自然そのものの弁証法であるばかりでなく、自然科学の弁証法だといわねばならぬ。」[3] ところが科学は、「実在を認識(=模写・反映)したものであるから、「自然科学の弁証法」も「自然そのものの弁証法」の反映ではある。しかし戸坂の場合、自然科学の弁証法としての自然弁証法は、「自然科学の一般的な方法(従って又体系)を指し示すと共に、他方においてかかる方法による体系としての自然科学が一つのイデオロギー……にぞくする所以をも、その内に含蓄している。」[4] つまり自然科学は、「実在の模写」ではあるが、二重の規定すなわち、「科学の方法」性と「イデオロギー性」とをもっているのであり、[5] この二重の規定は現実からの抽象として当然の帰結なのだということ

である。

ところで自然科学がこれらの二重の規定をもつものであるなら当然、反映論をとるかぎり客観的自然は人間をも含む広義の自然でなければならない。というのも、客観的「自然そのもの」が主体である人間を含まない自然である限り、その反映としての自然科学的自然像も当然に主体は含まないはずであり、自然に対する人間相互の関係に由来するイデオロギー性が入り込む余地はないはずだから。

戸坂は、この狭義の自然観におさまりきれない部分を、自然弁証法と史的唯物論のつぎのような連関づけによって補なおうとしているかにみえる。「自然科学は一つのイデオロギーであった。従ってその限りその弁証法は直ちに史的唯物論にぞくする[6]」これが第一の連関である。つぎに、「自然と社会との自然史的連関は……技術的なるものを介して成り立つ。」「自然弁証法は、この技術的なるものを介して史的唯物論の一部分と合致する処の重大な一側面をもっている。」これが第二の連関である。第三の連関は、「社会の物質的基底であり又社会的存在にぞくする自然……(発電所や植林、道路、橋梁、堤防、築港など)は、自然そのものと社会との共通領域」であり、「自然そのもの」の弁証法のこの部分では、「史的唯物論の一部分と実質に於て別なものではない」という点である[7]。

戸坂のこれらの連関づけは、全体として一定の根拠をもつものではあるが、しかしここで問題になっているのはむしろ、弁証法的唯物論がその自然・社会それぞれの部門である自然弁証法と史的唯物論によって構成されるものとする見解そのもの、あるいはとりわけ狭義の自然観に限った自然弁証法観が果して妥当なのがどうかということであろう。

したがって戸坂にとっては、自然と社会の自然史的連関を与える、人間をも含む広義の自然の弁証法、世界観としての弁証法的自然観展開の課題が提起されていたといえよう。戸坂の『科学論』ないし「科学的世界」は、この世界観としての自然観の展開ともみることができるのであるが、自然観そのものの展開となっているわけではもちろんない。

戸坂は晩年、科学を「生産活動」としてとらえる見地にたどりついたようであるが、詳細は今では知ることができない[8]。

古在由重氏は「唯物論一般の原則」の史的解明のなかで、自然観というよりは物質観として、唯物論の一元論的世界観の展開を試みている[9]。古在氏は、「かくて人間そのものの存在に対する自然の根源性、マルクスのいわゆる『外的自然の先行性』は、厳として異議を許さない。しからば人間の意識、思惟、精神に対する物質的自然の先行性そのものは、そこからの必然的帰結として承認されねばならぬ[10]」という。氏

は物質と自然をほぼ同義に用いている。がしかし、「かかる宇宙の発生史、生命の発展史、人類の進化史を弁証法的に追跡し体系化すること。このことは、唯物論的世界観の不可欠的成分としての自然弁証法の重要な一課題であろう」[11]ともいうのだから、狭義の、自然諸科学の対象となっている限りでの自然が、自然弁証法における自然と考えられている。

また永田広志も、「当時の自然研究の正しい概括を試みたもの」がエンゲルスの「自然弁証法」であるとして、『自然の弁証法』の主要な内容を紹介している。[12]永田のこの場合の「自然」も自然科学的自然である。しかし彼は、古在氏同様、物質概念と自然概念とをほぼ同義に用い、しかも物質概念として唯物論の世界観を展開している。[13]

したがって、古在氏、永田における弁証法的唯物論の展開は、世界観としての自然観の展開でもあったとみることができるが、戸坂にみられた広・狭二義の自然観、自然弁証法観の区別と連関に直接かかわる問題意識は、ほとんどないといっていい。

(1) 戸坂潤と岡邦雄の「二人は自然弁証法を自分の立場として、しかも具体的に(公式的にでなく)、かつそれぞれ特色をもって主張し展開した双璧である」(船山信一『昭和唯物論史』福村出版下、三六二ページ)とされる。にもかかわらずここで岡邦雄の自然弁証法論を直接にとりあげないのは、筆者に資料的制限があったのと、船山氏および岩崎氏のまとめによるなら、岡にも戸坂と共通する弱点があるように思われるからである。岡は自然弁証法をつぎのように規定する。「結局、自然弁証法は次のように規定される。それは、(1)客観的な自然に対する自然観(自然科学各科に於ける所謂『世界像の綜合』である、(2)、自然の運動及び発展の一般的法則の学である。(3)、も少し詳しく言えば、それは自然科学の細部にまで入ってその弁証法的関聯を明らかにする認識論(論理学)であり、自然科学を構成する方法論であり、更に自然科学の資料によって充たされて、それ自身一つの具体的な綜合科学(自然科学概論)となるその骨格である。」(岡邦雄著、『自然弁証法』二四三ページ。船山信一、同右、四三一ページ)そしてマルクス主義哲学における自然弁証法の位置については、史的唯物論と自然弁証法「両者の要約が唯物弁証法」(右、二一〇ページ、船山、同右、四一一ページ)であるとし、その実在的根拠を、「人間と自然との統一、綜合が既に産業に於て成り立っている」(同右、二一〇―二一一ページ。船山、同右)ことに求めている。尚この点については、岩崎允胤『日本マルクス主義哲学史序説』、四四三～四四七ページ参照。

(2) 『戸坂潤全集』、第一巻、二〇六ページ。

(3) 同右、二一一ページ。

(4) 同右、二一〇～二一一ページ。

(5) 同右、一九〇ページ。

(6) 同右、二一一ページ。

(7) 同右、二一一～二一二ページ。

(8) 「技術的精神とは何か」(一九三七・九)、「科学と科学の観念」(一九四一・四)、「技術と科学との概念」(一九四一・六)、「生産を目標とする科学」(一九四一・九)、「技術へ行く問題」

（一九四一・七）（『戸坂潤全集』第一巻、三四二～三六一ページ）では、この見地が提起されているが、詳細な展開があるわけではない。芝田氏は、戸坂のこの見地を彼の科学論の発展であるとみている。（芝田進午「戸坂潤『科学論』によせて」、戸坂潤『科学論』青木文庫、「解説」二六七ページ）

(9) 古在由重「唯物論一般の原則」、『古在由重著作集』第一巻所収。芝田氏はこの論文を、『哲学におけるレーニン的段階』のわが国における最初の体系的展開である」としている。（同、「解説」、四二三～四二四ページ）

(10) 同右、二一九～二二〇ページ。

(11) 同右、二二〇ページ。

(12) 永田広志、『現代唯物論』三笠書房、六九～七五ページ。

(13) 永田は、『唯物弁証法講話』、白揚社で、「弁証法的唯物論の諸原理を……まとめ」ている（一三九～一五九ページ）。彼は、存在、自然、物質をほぼ同義に用いているが、全体としては物質概念で一貫させようとしているようである。

四　ヘーゲル「自然哲学」と初期マルクス

一九七〇年前後に、ヘーゲル生誕二〇〇年を記念して、ヘーゲルについての翻訳、研究書、論文等々が内外で出版された。その中には、ヘーゲル『エンツュクロペディー』第二部「自然哲学」に直接に関わるものも、少なからずみられる。[1]「自然哲学」の部分は全体として、ヘーゲル哲学の中でも特に評価の低い部分である。マルクス主義哲学でもこのことは例外ではないが、[2]私は前に、「自然哲学」は再評価されるべきであること、とりわけマルクス主義哲学の立場からするなら、世界観としての弁証法的自然観展開の試みという視点から再評価される必要があるという見地を、初期マルクスに依りつつのべたことがある。[3]

「自然哲学」不評の要点は、エンゲルスがのべているように、勝手気ままな思弁的体系構成、つまり事実に対する思弁の押しつけと観念論的な出発点ということである。しかし「このようなことをすべて差し引いてもなおヘーゲルの弁証法は残る」[4]のであり、この弁証法を、ヘーゲル哲学における「合理的核心」として解明することが我々の課題である。

ところが、「自然哲学」にみいだすことのできる生きた「弁証法」のマルクス主義哲学における評価およびその視点は、甚だ不十分なものであるように思われる。例えば東ドイツのH・コルヒも、細部にわたる個々の成果は評価しつつも、全体としては「自然哲学は疑いもなくヘーゲル哲学の最も弱い側面」[5]であり、「全体としてみれば……一つの失敗作」[6]だとして済ませている。しかし、細部の評価すべき点は、経験的自然諸科学が明らかにした諸事実を正しくとりいれたということだけで、説明できるものではない。むしろ全体を貫く方法上の優位との連関において、それらの解明がはかられる必要がある。

同じことは、田辺振太郎氏の説についてもいえる。田辺氏は、「自然に運動形態の種類……を……実質の大綱においてほぼ正確に叙述し得たことは比類なき功績としてよいであろう」[7]としながら、「自然哲学」は、「理念の弁証法の空虚な形式が、自然認識において無力であることを証示するための高価な実験に終った」[8]とし、自然の運動形態の正確な叙述と「理念の弁証法」との連関を問おうとしない。

戸坂は早い時期に、「初めて自然弁証法を展開してみせたという点」にヘーゲル「自然哲学」の独自の特色を認めているが[9]、ヘーゲルにおける自然弁証法の現実的意味を、人間を含まない客観的自然そのものの弁証法の叙述という把握をこえるところまで分析しているわけではない。

しかしながら私は、世界観としての弁証法的自然観展開の試みという見地から「自然哲学」を再評価する必要があるし、その必要性は、公害、自然破壊、戦争等を契機に、自然と人間の関係、科学・技術の人間にとっての意味が改めて問われている今日、いっそう高まってきていると考える。

「自然哲学」再評価の出発点をうるためには、初期マルクスにおいて、内在的ヘーゲル批判を通じて明らかにされているヘーゲル弁証法の積極面の評価にたちかえる必要がある。

マルクスは、『精神現象学』における「理念の弁証法」の現実的意味を、労働過程の叙述としてとらえる。[10]マルクスはこの分析をつうじて、「ヘーゲル弁証法一般」における積極的なもの肯定的なものを、ほぼつぎのようにまとめる。ヘーゲルの「否定の否定」には「疎外された」ものではあるにせよ、「人間の現実的対象化の……洞察」がある。しかも、論理的カテゴリーは人間による対象世界の抽象的把握（認識）の諸契機（諸段階）である。また、「抽象」としてつかまれたものではあれ、人間の生〔活〕とは、己れの本質的あり方を自覚して生活するそれだとする把握、さらには、人間は現実的な自己対象化活動〔労働〕の成果としてはじめて形成されるものだとする見地がある[11]、とする。

つまりマルクスによれば、ヘーゲル弁証法は、人間の生活過程、労働過程の抽象によってえられたものであるということになる。この見地からみるなら、ヘーゲル「自然哲学」も、人間の自然認識活動過程の抽象であることになる。したがって、この過程には三つの契機がある。一つは認識活動主体としての人間であり、つぎは働きかけの対象となる自然（認識手段としての実験装置、器具等をも含めて）、そして最後に認識活動の成果としての諸概念とその体系である。これら三者の連関は、歴史のダイナミズムを形成しているのであり、ヘーゲル「自然哲学」は、このダイナミズムの論理的に要約された統一的把握の試みとみなすことができる。

したがって「自然哲学」における自然には、その現実的意

味をとらえようとするなら、質的多様性と多様な質の内的必然的連関および有機的全体性をもつ認識対象としての自然だけしか含まれていないのではない。認識活動の主体としての自然（人間）も含まれていると解すべきである。そうでなければ、理念の自己展開の原動力となっている理念としての自然の概念的本性の現実的意味は理解されず、したがって、ヘーゲル弁証法の合理性も十分には解明されなくなってしまうであろう。

（1）翻訳としては、Hegel's Philosophy of nature, by M. J. Petry, 3 vols, 1970, Hegel's Philosophy of Nature, by A. V. Miller, 1970『ヘーゲル・エンチュクロペディー』、樫山他訳、河出書房。研究書・論文としては、Hegel und Wir, Hrsg. v. E. Lange, 1970, 所収論文、Hegels Naturphilosophie, v. H. Korch, 邦訳『ヘーゲルとわれわれ』、真下訳。Zum Hegel Verständnis unser Zeit, Hrsg. v. H. Ley, 1972, 所収の H. Hörz, C. Warnke, R. Löther の各論文、本多修郎『ヘーゲルと自然弁証法』（一九七〇）、『ヘーゲル弁証法と科学』（一九七一）、田辺振太郎「ヘーゲル哲学における自然認識について」（『思想』、一九七〇・9、(上)、11、(下)）等。

（2）「自然哲学が有する特徴ははるかにすくない。その全体の精神的態度の上からもまたその教養経路の上からも、この領域はあまり得意とするところではなかった為に、彼は個々の点でいちじるしくシェリングに依拠している」（K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, 1927. 邦訳『西洋哲学史』、栗田・吉野・古在訳、第三巻六八ページ）。九鬼周造氏も同様の評価を与えている。（『西洋哲学史稿』、下、三二一ページ）マルクス主義哲学でも、例えば前掲の H・コルヒは、「自然哲学は疑いもなくヘーゲルの哲学の最も弱い側面に属する。しかもそれはヘーゲルの独創的な業績ではないのであって、シェリングの自然哲学に強く依存している」という。（Hegel und Wir, S. 175,『ヘーゲルとわれわれ』二八二ページ）

（3）拙稿「ヘーゲル自然哲学の研究――その現代的意義解明のために」（『哲学と現代』名古屋哲学研究会創刊号所収）。

（4）MEW, Bd. 20, S. 334～335,『マルクス・エンゲルス全集』第二〇巻、三六六ページ。

（5）Hegel und Wir S. 175.『ヘーゲルとわれわれ』、二八二ページ。

（6）ibid, S. 202, 同右、三二五ページ。

（7）田辺振太郎、前掲論文、『思想』一九七〇・9、一一二ページ。

（8）同右、一九七〇・11、九六ページ。

（9）『戸坂潤全集』第三巻、五〇ページ。

（10）Ökonomisch-philosophische Manuskripte,『経済学・哲学手稿』の「ヘーゲル弁証法および哲学一般の批判」の部分をさす。

（11）ibid., Verlag Philipp Reclam, Leipzig, 1970, S. 247～250, 邦訳、国民文庫、二三一～二三五ページ。

五　マルクス・エンゲルス・レーニンと世界観としての弁証法的自然観

マルクス主義哲学は、自然・社会・思考の全体を統一的科学的に把握する弁証法的唯物論的世界観であり、そうであるがゆえに労働者階級をはじめとする勤労人民解放の理論であり、現実変革の武器でもある。それでは、この世界観の解放的、変革的特性を根拠づける理論的基礎はなにか。それは、人々が現実変革的な実践活動を実際におこなっており、しかもその実践活動をこの世界観が理論の中核的位置にすえ、自らを実践の指針として性格づけていることである。

人類発生以前の自然の歴史的発展、人類発生後の、人間の労働によって媒介された自然の社会史的発展、これらは区別されつつも一つの自然史的過程として統一的に把握される。このような自然史的過程としての自然観ないし、世界観としての弁証法的自然観は、マルクス・エンゲルス・レーニンに共通してみられるものである。

ところが自己批判後の本多氏は、マルクスとエンゲルスを、またエンゲルスとレーニンを、対立させてとらえようとする。つまり、マルクスは「社会をも歴史をも自然的なものとみる」広義の自然観をとっており、エンゲルスの自然は、社会・歴史を含まない客観的自然存在そのものであるという。しかもこの自然観は、「『自然存在』そのものの弁証法を自然法則的なものとして認める立場から、次第に人間の実践的認識に関わる限りの自然にはじめて弁証法を許すような方向への移りゆき……の究極に……見通される」ものである。[1] またレーニンの場合は、「弁証法をなによりもまず実践的認識の論理とする点で、エンゲルスの客観主義的理解とは異なってきている。もしこのレーニン的な実践的認識論を貫こうとすれば、ついには客観的な自然そのものの弁証法は認められなくなるであろう」[2]という。ここには、本多氏によって主観主義的に歪められたマルクスおよびレーニンの、また客観主義的に歪められたエンゲルスの自然観および自然弁証法観がある。

同様な手法で、しかももっとはっきりとマルクスとエンゲルスとを対立させるのは、A・シュミットである。彼によると、「エンゲルスが、自然と社会史の関係についてのマルクスの理解を超え出たところで、独断的形而上学に逆戻りする」[3]ことになる。エンゲルスの自然概念は「存在論的」[4]であり、「客観主義」的である。というのは、「哲学的にも自然科学的にも、自然の概念は、社会的実践がその都度自然に勢力を及ぼしていることから分離されない」[5]のであり、「自然は、それが変革的・意識的・行為的主体としての人間を生み出す

ことによって、弁証法的となる[6]」のだから。

シュミットによると、マルクスの場合実践的人間主体があらわれてはじめて自然は弁証法的となるのであって、それ以前の自然は、「相互に外的な諸契機の両極性と対立に導くだけであり、せいぜい相互作用に導くだけで、弁証法的矛盾に到ることはない[7]」のである。それなのにエンゲルスは、主体の出現以前の自然にもまた主体との関わりのない自然にも弁証法を認めている。これは形而上学への逆戻りだというわけである。

本多氏・シュミット両者の自然弁証法理解で共通しているのは、エンゲルスの客観主義的、マルクスの主観（体）主義的把握である。これらは、マルクス主義の古典のいかなる把握にもとづくのであろうか。

エンゲルスについていえば、彼の『自然の弁証法』を、執筆時の歴史的状況および彼の哲学全体との関連を抜きにとらえようとすることから、客観主義的把握は由来するのである。エンゲルスはなるほど、『自然の弁証法』の中で、俗流唯物論者や形而上学にとらわれて行方を見失っている自然科学者たちを批判し、急速な発展を遂げつつある自然諸科学の概括をおこないつつ、「歴史において諸事件の外見上の偶然をつうじて支配している弁証法的運動法則と同じものが、自然においても無数にもつれあった変化を通じて自己を貫徹しているということ[8]」をはっきりさせようとした。そして、自然を主として人間を含まない自然諸科学の対象としての自然に限定して、その弁証法性を解明しようとしたものとみることができる。しかし、『自然の弁証法』そのものも注意深く読むなら、狭義の自然に限った叙述になっているわけではないことも明らかである[9]。さらに、エンゲルスの哲学的世界観を包括的に展開したものと解することのできる『フォイエルバッハ論』等をみるなら、①精神にたいする自然の根源性、②社会の自然（物質）性、③精神の自然反映性、④弁証法が自然・社会・思考の全体を貫く最も一般的な法則であることが明確にのべられている。以上の点との関連で、エンゲルスの自然弁証法観を理解するなら、客観主義的把握の歪みはあきらかである。

またマルクスも、前述のように、初期のヘーゲル批判の時期以来、人間主体とのかかわりの中にある客観的自然、労働過程において労働対象・労働手段として「人間的自然」と交渉をもつ自然を問題にしている。しかし同時に、彼自身は自然の先在性をも明確に主張しているのである[10]。このような粗雑なマルクスの把握が、主観主義的マルクス解釈に道を拓いているといわざるをえない。

本多氏が、レーニンをも主体――客体の弁証法論者に仕立てあげるのも同時に不正確なレーニン把握によるものといわ

ざるをえない。[11]

(1) 本多修郎『ヘーゲルと自然弁証法』、三七七ページ。
(2) 同右、三七六ページ。
(3) A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt A. M, 1962, S. 41. 邦訳『マルクスの自然概念』元浜清海訳、法政大学出版局、四三ページ。
(4) ibid., S. 47. 同右、五一ページ。
(5) ibid., S. 49~50. 同右、五五ページ。
(6) ibid., S. 50. 同右、五六ページ。
(7) ibid., S. 49. 同右、五四ページ。
(8) MEW, Bd 20. S. 11、『マルクス・エンゲルス全集』第二〇巻、一一ページ。
(9) エンゲルスは、『自然の弁証法』の中で、「しかしそうなればなるほど（生産行動の遠い将来の結果をも知ってこれを支配することを習得するようになればなるほど――引用者）、人間はますますまたもや自分が自然と一体であるということを感じるばかりか知るようになるであろうし、……あの精神と物質、人間と自然、魂と肉体との対立という不合理で反自然的な観念はますます不可能になってゆくであろう」といっている（ibid., S. 453. 同右、四九二ページ）。また、脊椎動物の「そのまた最後にそれらのうちから進化してきた脊椎動物こそ、その動物においては自然がついに自分自身の意識にまで到達しているところのもの――すなわち人間であった」ともいう。（ibid., S. 322 同右、三五二ページ）
(10) たとえば竹内良知氏は、「マルクスにとって、人間から切りはなされ、実体化された自然とは、人間にとっては一つの抽象にすぎない。……人間の実践と認識をはなれて、自然の先在をいうことは無意味である」（『マルクス主義の哲学と人間』、九九ページ）と主張して、マルクスの次の個所を引用している。「自然といえども、抽象的にうけとられ、それだけで人間から分離され固定されるならば、人間にとっては無である」（『経済学・哲学草稿』、岩波文庫版、二二二ページ）。しかしマルクスのこの個所は、ヘーゲル「自然哲学」における自然について批判しているのである。マルクスがここでいっているのは、ヘーゲルの自然は「抽象的な自然」、「思考物」としての自然にすぎず、人間の感性的活動の対象となる実在的な自然ではないということである。これも甚だ粗雑な読み方といわざるをえない。マルクスは、自然と人間の統一は「産業」によって実現されてきたのであり、「人間の感性的活動」こそ「現にいま存在するごとき全感性的世界の基礎」なのではあるが、こういう場合でも、「外的自然の先在性に変わりがあるわけではない」といっている。(Die deutsche Ideologie, MEGA. Probeband S. 50,『ドイツ・イデオロギー』、『マルクスエンゲルス8巻選集』第一巻、一八〇ページ)
(11) レーニンは、外的自然の客観性と弁証法性とを、むしろ積極的に主張している。客観的世界（自然）は、人間の実践は活動の対象となるが（『レーニン全集』第三八巻、一七九ページ）人間実践からも独立に存在すると同時に、「普遍的な合法則性をもって」「永久に運動し発展している。」（同前、一七三ページ）

おわりに

マルクス主義哲学における自然観には、元来広・狭二義があるのであり、自然弁証法という場合も広・狭二義が、区別と連関において論じられる必要がある。私は、マルクス主義哲学の世界観は広義の弁証法は自然観として改めて展開される必要があると考えるのであるが、もちろん強いて世界観としての自然観といわなくても世界観でいいではないかという議論もあるだろう。しかし、人間的自然を排除した客観的自然そのものおよびその反映としての自然にのみ弁証法を認める弁証法的自然観からは、科学者の社会的責任、科学が歴史的社会的存在であることから生ずる諸問題を十分には解明できない。仮に「自然科学が社会的制約をうけながらも客観的自然を反映していくという二重性を統一的にとらえるということは、結局、自然弁証法を史的唯物論ときりはなさずに統一的につかまえるという思想、すなわち弁証法的唯物論の思想で自然科学をとらえることにほかならない」[1]といってみたところで、このようにとらえられた「自然弁証法」のマルクス主義哲学における位置が、改めて問題にされざるをえない。

ここには、マルクス主義哲学の体系をどうみるかという問題、あるいは体系の通説的理解は果して正しいのかという問題があらわれている。ここでは体系構成問題には立ち入らないが、この問題へのより深いアプローチのためにも、社会をも含む自然史的過程の理論的要約としての広義の自然観を、積極的に展開してみる必要がある。[2]そうしてはじめて、自然弁証法と史的唯物論の統一の内容が明らかになり、狭義の自然弁証法のマルクス主義哲学における位置・意義が明らかになるように思われる。

(1) 大沼正則『日本のマルクス主義科学論』、一三二ページ。

(2) マルクス主義哲学の体系にかんする、スターリン説にもとづく通説的理解は、東ドイツではA・コージングらによって再検討されている。日本でも、東ドイツにおける体系構成問題をめぐる論争が紹介され、また論争の成果にもとづくと思われる新しい哲学教科書も翻訳され、さらに芝田氏によって体系の枠組について新提案がなされるに至っている。しかしこの問題は、その性格からしても、枠組論議に陥らず、哲学体系の内容的展開を通して問題の解決がはかられてゆく必要があろう。

(いわぶち　つよし　名古屋哲学研究会会員)

現代独占資本主義の弁証法

山口正之

一

経済的独占についてのレーニンの思想は、近代経済理論の独占や寡占の概念とは異なっている。経済理論は、独占的・寡占的経済行動の抽象的モデルから出発する。寡占は競争の制限であり、独占は競争の廃止である。それは、生産や価格についての協定や協調、技術革新の圧殺、自由な創造にたいする敵意、平穏無事な現状維持への志向、アウトサイダーのしめだし、などを特徴とする。それはまた、労働組合にたいする温情主義的対応、経営管理における近代的合理主義、一般に企業ビヘイビアの文明的洗練さなどで、盗賊男爵の粗野な個人資本主義と区別される。国際的独占体のばあいには「国際協調」、勢力圏の分割についての協定、カウツキーのいわゆる「単一の世界トラストによる共同搾取」、あるいはレーニンの「帝国主義的平和」などが、主要な傾向だとされる。独占あるいは寡占は、要するに、平和な停滞なのである。ポール・スウィージーが「独占資本主義の正常な状態は停滞である」とのべたとき、かれは独占についてのレーニン的規定ではなく、経済理論的規定に依拠していたのである。経済理

論は、独占とは競争の排除であり、否定であり、競争の反対物だと考える。それは、現実に存在する、生きた、具体的な独占ではなく、抽象されたモデルの枠のなかでの独占を思考する。独占は自由競争ではないとのべ、それだけでとどまり、それ以上に進もうとはしない。「しかりしかり、いないな、これよりすぐるは悪より出ずるなり」である。

レーニンも、独占が、停滞、腐朽、退廃、寄生性を大きな特徴とすることを否定するどころではなかった。独占による搾取は、直接的抑圧よりも、洗練された「寛容」や懐柔、経済的譲歩、超過利潤による買収などの「純ブルジョア的現代的方法」によってますます多く行なわれるようになることをもっともするどく指摘したのは、レーニンである。

しかし、レーニンは、そこだけでとどまるようなことはなかった。それは重要な特徴ではあるとしても、やはり独占的支配の一つの側面、部分、断片であるにすぎない。停滞、腐朽、現状維持という側面だけに「正常」な本質を求めるならば、独占資本主義が「過渡的な資本主義」であり、「社会主義に移行しつつある資本主義」であるというレーニン的思想にまで到達することはできない。レーニンが、資本主義的発展の最高の段階を「いくたの鋭くて激しい矛盾、あつれき、紛争」の時代だと規定できたのは、モデルとしての独占ではなく現実にある独占から出発したからであり、矛盾し対立する諸側面を孤立してみるのではなく、複合的全体の相互関連のなかに位置づけたからであり、なによりもまず、形而上学的静態としてではなく、歴史的発展の動態のなかでの「段階」として独占をとらえたからである。

レーニンにあっては、純粋な独占とか完全な独占とかいうものはありえない。また、競争の制限や協調や協定だけだという意味での純粋の寡占といったものも存在しない。現実にあるものは、対立する諸側面の矛盾をはらんだ統一である。資本主義的独占は、レーニンによると、競争の単純な否定ではなく、むしろ「自由競争と独占との混合物」である。この「混合」は、対立するものの平和な共存や並列ではない。自由競争と独占とは、二つのまったく対立する原理である。一方は他方を排除する。だから、この「混合」は、矛盾、敵対、あつれきを内にふくんだ「混合」とならなければならない。

資本主義的独占は、それが資本主義的であるかぎり、完全な独占にも純粋な独占にも、あるいは、完全に協調的な寡占にも、けっして到達することができない。なぜかといえば、自由な競争は、商品生産一般、特殊的には資本主義的生産の一般的で無条件的な法則、その行動様式（モード・オペランディ）、ゲームのルールの本質であるからである。

相互に矛盾し排除しあう対立する諸過程の「混合」は、当

然にも、安定した均衡のなかに静止することはできない。その混合の比率はつねに変化し、移動する。資本主義的独占は、不均等に、たえず均衡を破壊しながら、一連の紛争とあつれきをつうじて、休むまもなく、新しい地点へと移行しつづける。それは、本質的に、過渡的な性格のものである。

「自由競争と独占の混合物」としての独占資本主義は、ますます加速されるスピードで、嵐のように、はげしく、変化し、発展する。個別的資本相互間の協定は、競争のあいだの息ぬきにすぎず、それ自体が、敵対的競争の、闘争の、一時的な、比較的に平和的な、ひとつの形態であるにすぎない。帝国主義的平和は、そのなかに帝国主義的戦争をはらみ、いつでもそれに転化しようとする内在的傾向をもたずにはすまない。

資本主義的独占は、自由競争から生まれたものであり、自由競争がそれへと発展したものであり、自由競争の一般的環境を廃止することなく、そのなかでのみ生きることができる。

しかし、このことは、この混合物が、たんに無政府的な混乱だ、ということを意味するわけではない。一定の方向への法則的発展ではあるが、均衡した無矛盾の調和的な発展、比率を変えないままの量的拡大なのではなく、対立と緊張と闘争をつうじての発展、不均等な発展である、という意味なのである。

その発展の方向は、社会的に計画されたものではなく、この発展を構成する諸個人が意識的にそれを目標として追求しているものでもない。それは、それぞれに矛盾し対立する諸目標を求める幾千万、幾億人の個別的諸行動のからみあいと錯綜の全体のなかから、事後の結果として合成されるようなものである。社会的発展は、いままでのところ、一致した目標を意識的に追求して行なわれてきてはいない。それぞれに目標を設定し、それを実現するように行動を調整し、制御できるものは、まず、各個人であり、ついでは一定の程度で諸個人の組織された集団であるが、まだ、社会全体ではない。

マルクス主義は、このような発展の方向と法則性を「社会的労働の生産力の向上とこの労働の社会化」として定式化できると主張してきた。ここで労働とは、とりあえずは、自然の意識的な制御のための行動であり、自然的必然性の科学的認識のそのときどきの発展の程度に応じて効果的であるような変革的実践である。この労働は、直接には個人の労働であるが、しかし、孤立したものではありえず、多かれ少なかれ、他の諸個人の労働との社会的関連のなかで遂行される。自然的動物であっても、その「生活手段」の獲得、環境である自然にたいする働きかけは、つねに、畜群として共同に行なう。ライオンが兎を捕獲するのは、自然的本能の発現であ

るにすぎず、また、畜群としての共同行動の必然性を意識しているわけでもなく、この協働自体、自然発生的なものであるにすぎない。類的存在としての人間が、その外貌や生理的構造では猿やチンパンジーやゴリラとそれほど異なったものではないにもかかわらず、「人類」として区別されるのは、生活手段の生産の実体験をつうじてこの協働の必然性を自覚し、認識できることによってである。その必然性を認識しうる度合に応じて、畜群は社会に転化する。イロクォイ族が、自らをイロクォイ族として認識したかぎりで、それはたんなる畜群であることを止め、イロクォイ族という血縁的共同体社会となった。日本民族は、南蛮紅毛からの侵略の危険を認識できた度合に応じて、「国家」という社会を形成するようになった。自然的必然性の認識も、社会的結合の必然性の認識も、はじめから完成したものとして、神から「人類」に与えられているわけではない。畜群意識から人類意識への発展は、いまなお、完成までの途中の過程にある。畜群的集団あるいは自然的人類から、「人間的社会あるいは社会的人類」までの不可逆の歴史的発展の内容は、自然を制御しつくりかえそこから生活手段を獲得するために努力する無数の対象的活動の長い系列であり、また、その過程でとりむすばれる諸行動の社会的関連の形成と変化のアンサンブルである。類的存在の協働として本来社会的であった人間労働の発展は、一方では、ますます意識的で合目的的な知的な労働への発展として表現され、他方では、この労働の社会的関連がますます拡大される範囲で意識的に形成され、当初の自生的共同体の閉鎖性から、国内市場によって結合される民族国家の形成へと進み、さらに、世界市場をつうじて連結される国際経済の形成、やがて、全人類の経済的全一体への統合に至るまでの意識的に調整される協働の単位の不断の拡大の過程、として表現される。それは、自然的必然性からの人間的自由の現実的拡大の歴史的過程であり、すなわち、社会的生産力の発展、「社会的労働の生産力の向上とこの労働の社会化」の歴史的過程である。

資本主義的生産関係は、このような社会的生産過程一般の発展の歴史的に規定された一形態である。しかしこの形態は、労働の社会化の発展史のなかでも特別な一時代を告知する。それは、「社会的生産過程の最後の敵対的形態」であり、社会的生産力の発展の自然発生的時代の最後の段階である。ブルジョア時代の歴史的使命は、社会的生産過程、諸労働と諸実践と諸闘争のたんなる事後的総括としてではなく、全人類によってひとしく自覚された事前に意識的に制御される社会的生産過程そのものとして表現できるような新時代を最終的に準備することによって、「人間社会の前史」を完結させる　というところにある。「社会的労働の生産力の発展

は、資本の歴史的な任務であり、弁明理由でもある。まさにそれによって資本は無意識のうちにより高度な生産形態の物質的諸条件をつくりだすのである」。

この「社会的生産過程の最後の敵対的形態」は、資本主義的独占の形成と発展によって、生産の全面的な社会化あるいは全面的に意識された社会的生産過程に「ぴったり接近した」「最高の段階」である地点に、すなわち「人間自身の社会的結合」が、自然発生的に強制されたものであることをやめ、「人間自身の自由な行為」となるような新しい時代とのあいだに、もはや「どんな中間段階もないような歴史の階段の一段」である地点に到達する。そうである以上、「自由競争と独占との混合物とでもいうような、なにか過渡的なものの特徴をもつ新しい資本主義」の時代が、「いくたの鋭くて激しい矛盾、あつれき、粉争」の一時代となるのは、たんに無意味で無方向の混乱を意味するのではなく、「人間的社会あるいは社会的人類」を生みだす長い歴史の陣痛がついに終末に近づきつつあることの表現にほかならない、というべきであろう。

二

自由競争が商品生産と資本主義的生産の一般的・無条件的法則であるということの意味はどこにあるのだろうか。この「自由」は、直接には、絶対主義的「政治」からの自由であり、自生的血縁的な身分制支配からの自由である。「自由」にされるものは、個人的労働であり、あるいは、私的所有のための私的労働である。ジョン・ロックによると、私的労働を唯一の権原とする私的所有の自由は、神も、神によってアダムの子孫のうちの「正当な相続人」として王権を授けられた絶対君主も、けっして奪うことのできない不可侵の権利であった。「たとえ地とすべての下級の被造物が万人の共有のものであっても、しかも人は誰でも自分自身の一身については所有権をもっている。これには彼以外の何人も、なんらの権利を有していないのである」(『市民政府論』岩波文庫版)。人は誰でも自分自身の一身については所有権をもっているのだから、「彼以外の何人も」彼を奴隷にすることはできないし、したがってまた、家父長であっても、家族の個々の成員に一方的に忠誠と服従を強制することはできない。

この自由によって、諸個人は、まさしく、自分が個人であると意識するような諸個人になる。「他の人間との自然的な種族関係のへその緒」(『資本論』)から解放された近代的自我、「市民(ブルジョアー)」が生誕する。いまや、身分や家柄や血統や皮膚の色による、すべての自然発生的な差別は、解消しなければならない。肉体と血の形而上学結合としての共同体は死滅する。

このブルジョア的自由は、氷のように冷たく、いかなる血のきずなのあたたかさももたない。だが、共同体的帰属と人格的従属から疎外された私的労働も、依然として自分だけで孤立して存在することはできず、したがって、もはや自生的ではないが、しかし新しい種類の協働のなかに、やはり結合されなければない。この結合は　私的労働による私的所有の交換、商品交換、として遂行される。商品交換は、意識的に計算された社会的結合であるという意味で、エデンの園の牧歌的隷属から区別される。こうして、無意識な共同体的結合は、意識された社会的結合によっておきかえられるのである。「ブルジョアジーは、支配権をにぎったところではどこでも、封建的、家父長的、牧歌的な諸関係をのこらず破壊した。人々をその生まれながらの長上に結びつけていた、色とりどりの封建的なきずなを容赦なくひきちぎって、人と人とのあいだの赤裸々な利害、無情な『現金勘定』のほかには、どんなきずなも残さなかった。信仰の熱狂、騎士の感激、町人の感傷という聖なる光悦感を、氷のように冷たい利己的な打算の水におぼらせた」。

「現金勘定」と「利己的打算」のきずなによる諸個人の社会的結合の必然性を、だれの目にもみえるように赤裸々にさらけだすためにこそ、肉体と血のきずなによる自然的帰属の宗教的で牧歌的な外被からの諸個人の疎外が必要であった。それは、人間的自由の拡大のための真に決定的な前進を意味する。自由とは、必然性の洞察なのだから、この必然性を赤裸々にさらけだすことによって、だれでもそれを洞察できるような有利な状況をつくりだすことによって、歴史は、自然的必然性への拝跪および強制される社会的結合への止むをえない隷属からの人類の解放のための最終的な準備を完結する。

だから、「人は誰でも自分自身の一身については所有権をもっている」とのべた革命的ブルジョアの権利宣言は、私的所有と貨殖のための私的労働の競争の自由を唯一最高の社会的結合のきずなであると確認することをつうじて、残された隷属のくさりは、いまやただ一つ、経済的強制のくさり、私的労働を社会的労働に統合する社会的必然性のくさりだけであることを、万人のまえにあきらかにするという資本主義時代の歴史的使命の表現となった。「一言でいえば、ブルジョアジーは、宗教的および政治的な幻影でつつまれた搾取を、あらかさまの恥しらずの露骨なあけすけな搾取とおきかえたのであった」。こうして、搾取のひとつの歴史的形態ではなく、搾取そのものの廃絶のための最終ラウンドに、歴史ははいりこむ。それは、貨殖の競争によって強制されるいやいやながらの社会的結合が、自由な連帯によっておきかえられ、また、身分的政治的支配からの経済的競争の自由にまでは到

達したが、まだ「金銭関係」への隷属からは解放されえないでいる局限されたブルジョア的自由が、自覚した連帯における真の自由によっておきかえられるための、歴史の階段の最後の一段である。

だが、「自分自身の一身についての所有権」あるいは私的所有のための私的労働の自由は、自営の生産者であるばあい、すなわち、「労働者が自分の取り扱う労働条件の自由な私有者であるばあい」には、なお、ブルジョア的意味でも、制限されたものであるにとどまる。かれの労働の自由は、手工業的熟練や地域的定在の狭い自生的な限界にとじこめられている。特定の労働についての職人的練達と特定の労働用具の所有が、かれの職業への隷属のくさりとなり、労働の転換の自由を制限し、かれの全面的発展を制約し、かれをかれの私的労働、「かれ自身の一身」、の奴隷とする。かれは、むしろ、この隷属に安住し、この隷属から解放されることに抵抗する。自営の生産者は、かれ自身の私的労働は、かれが自由に選択したものではなく、肉体と血の遺伝や、かれの家父長の意思や、運命の偶然などが、自然発生的に、かれにそうあるほかはないように強制したものであることを自覚できないし、自覚しても従労だと思いこんでいる。かれは、なお、肉体と血のつながりによって支配されながら、この隷属のなかに、むしろ、自由をみいだす。それは、奴隷の自由にすぎないのであるが。

自らの労働条件を私有する労働者である単純な商品生産者たちは、いまや、「宗教的および政治的な幻影」から解放され、「あからさまの恥しらずの露骨なあけすけな」貨殖のための自由競争に駆りたてられる。この経済競争は、すべての競争の論理にしたがって、勝者と敗者を選別する。勝利した生産者は、個人的労働だけでは処理できないまでの労働諸条件、あるいは、この労働諸条件を所有しうる資格証明としての貨幣、をわがものにする。敗北した生産者は、生活手段の生産に必要な労働諸条件を喪失し、ただ純粋に「自分自身の一身についての所有権」、自らの労働力を利用できる自由、だけを残される。いまや勝者は、他人の労働を求めなければならないし、敗者は労働諸条件を所有する他人に依存しなければならない。商品生産者相互の自由な交換のなかから、それと並んで、資本と賃労働の自由な雇用関係が発展する。労働力自体が商品となる。自由な近代プロレタリアートが生誕する。近代プロレタリアートは、やがて、手工業的熟練やそれに相応する特定の労働用具によるなかば自生的な束縛から、強制的に、解放される。かれは、生きるためには、ある特定の個別的労働だけを選ぶぜいたくは、許されない。かれは、どんな労働にも自らを適応させなければならない。かれは、もはや、農民や陶工や鍛冶屋などで生涯安住するわけにはい

かず、しばしば個別的労働の特殊な形態をつぎつぎととりかえながら、一般的で抽象的な労働者にならなければならない。かれの労働は、具体的に有用な内容を失なうことによって、一般的な労働そのものになる。かれは、特定の個別的使用価値の生産に限定されることを止める。かれは、使用価値一般を生産する。使用価値一般は、どのような個別的形態もとることができ、個別的形態を自由にとりかえることができるという意味で、交換価値そのものとなる。

労働力は、商品となったから、商品のように販売され、商品のように購入されることができる。雇用される個別的労働は、単一の目標を追求する単一の計画によって組織される意識的な協業過程に編入される。個別労働は、完成された使用価値を自分だけで生産することはできず、それを生産する結合労働過程を構成するひとつの歯車にすぎない地位におかれる。雇用される労働は、直接に社会的な労働の有機的な部分に転化する。個別労働を近代工場の協業過程に結合するものは、共同体的身分制的「経済外的」強制ではない。それは、自由な雇用契約であり、純然たる金銭関係であり、意識的な計算である。

労働力の商品化の真の意味は、「人間の物化」にあるのではない。「個別的な労働が社会化された労働者によって駆逐される」というところにあり、労働が、単純商品生産者をとらえていた自生的前提から解放されるというところにあり、職業を選択し移動する自由な権利がより十分に確立されるということにある。職業の転換をつうじて、個別的に特殊な労働能力に固定されることなく、どの労働も遂行できる普遍的発展をいやおうなく強制されるというところにある。資本主義的プロレタリア的労働は、「一つの社会的細部機能の担い手でしかない部分個人の代わりに、いろいろな社会的機能を自分のいろいろな活動様式としてかわるがわる行なうような全体的に発達した個人をもってくることを、一つの生死の問題にする」。

資本主義的雇用は、個別的労働を、直接に、すなわち、「宗教的および政治的な幻影」によって蔽われる必要もなければ、商品交換のまわり道を経由する必要もないように、あからさまに工場の協業労働過程（まだ全社会的な労働ではないが、部分的であるにせよ、だれがみても社会的労働そのものである過程）に統合する最初の歴史的形態である。この形態の歴史的に経過的な性格は　一方では、それが、なお、資本の価値増殖の手段という新しい「幻影」に装飾されている点に示され、他方では、これらの諸協業過程が、なお、部分的範囲（個別企業や企業集団や国家として組織された資本やらの）にとどまり、これを全社会的で全世界的な協業に編成するためには依然として商品交換と自由な競争による媒介が必要であると

いう点に示される。

資本主義的雇用という形式での分業にもとずく協業は、価値増殖を追求する相互に敵対的な競争の外的強制法則によって駆動されるのだから、労働諸条件の独占的私有者相互の企業間闘争の武器にすぎないのだから、社会にたいする重圧として作用することを避けえない。それは、小数者による社会支配として、すなわち、まさに独占的支配として、現象する。

こうして、単純な商品生産者の自由な競争のなかから、独占的支配が生まれ、独占的支配は、自由な競争によって外から強制されるからこそ、自由な協業としてではなく、他人にたいする独占的支配として、自らを表現するほかはないのである。

単純な商品生産者の「市民社会」での私的労働は、交換価値をめざすあからさまな経済的競争に媒介されて、「そう意図してではなく、いわば不本意に」、社会的労働の一環に統合される。社会的労働による共同生産物が、私的労働による私的生産物であるかのように、分配される。「市民社会」の理想主義者たちは、この分配の準則は、正直で均質な労働の量、「労働時間」、であると考えたが、実際は、この時期の個別労働は、特定の使用価値の生産に限定され、手工業的熟練の無数の自生的差別によって分断され、一般的抽象的労働からははるかに離れており、したがって、これを共通の社会的労働に換算するためには、個別的生産者相互の自由で敵対的な競争を経由することが必要であった。社会的生産物の諸個人への分配の法則は、「力」と闘争による分配と再分配の法則であり、だからこそ、市民的労働は、資本主義的取得とプロレタリア的労働の両極への分解の必然性を内包しないわけにはいかなかった。

「市民社会」における私的労働と社会的労働の矛盾のなかから、私的雇用という倒錯した形式での労働の社会化のより高い段階が生まれる。社会的労働を私的所有のための私的労働として表現する「市民社会」の矛盾は、いまや、「個々の工場内における生産の組織性と全体としての社会における生産の無政府状態との対立として、再生産される」。

したがって、自由な「市民社会」との対比でいえば、資本主義社会は、もともと、「自由競争と独占との混合物」であったのである。資本とは、ほんらい、「個々の工場内における生産の組織性」が、社会に奉仕するのではなく、私的な価値増殖の手段に従属させられることによって、社会にたいする私的支配力となったもの、すなわち、私的独占そのもの、なのである。資本は、その生誕の当初から、経済的独占を本質とする。ただ「市民社会」から生まれたばかりの幼ない資本主義的独占は、まだその規模が小さく、その独占的本質が

目立たないものであったにすぎない。社会的生産力のさらに高い発展段階、労働の社会化のより高度な段階が達成されるにつれて、「個々の工場内における生産の組織性」が拡大し、やがて、個々の工場の障壁を越え、諸企業を単一の資本の計画的管理のもとにおく金融資本のコンツェルンが発展し、さらに、個別国家の国境を越え、世界的生産(それこそ真の意味での社会的生産にほかならない)のネットワーク全体が相互に対立する少数の国際化された金融資本集団によって分割統治されるようになる。ここまでくれば、資本の独占的本質は、だれの目にもみえるようになる。

資本主義が商品生産一般の「基本的諸特質の発展およびその直接の継続」であるように、独占資本主義は資本主義一般の「基本的諸特質の発展およびその直接の継続」であり、同時に、世界的生産の独占的敵対的管理にまで発展した資本主義、つまり、帝国主義、である。それは、世界的生産の自由で民主的な連帯による共同管理に「ぴったり接近した」「前夜」である。それは、労働が、真に現実的に一般的抽象的労働に、直接に社会的労働に、個別的特殊性の自生性への隷属から解放され普遍的に発展する労働に、転化する「前夜」であり、したがってまた、民族的国民的労働が、直接に、国際的に連帯した世界的人類的労働そのものへと転化する「前夜」なのである。

過渡期としての現代の弁証法についてのもっとも正確で簡潔な規定は、レーニンによって与えられている。「帝国主義は、資本主義一般の基本的諸特質の発展およびその直接の継続として生じた」。「この過程で経済的に基本的なものは、資本主義的自由競争に資本主義的独占がとってかわったことである」、「それと同時に独占は、自由競争から生じながらも、自由競争を排除せず、自由競争のうえにこれと、ならんで存在し、そのことによって幾多のとくに先鋭で激烈な矛盾、あつれき、紛争を生み出す」。「独占は資本主義からより高度の制度への過渡である」。

三

現代的労働の歴史的に経過的な性格、その社会化の当面の到達段階は、一方では、労働がもつ知的科学的制御という本質がますます顕著になり、「精神労働」と「肉体労働」についての伝統的区分が労働運動の具体的指針としての有効性をますます喪失しているばかりか、かえってその新しい発展にたいする制約要因に転化するまでになっている、というところに示されている。それは、他方では、諸労働の国際的相互依存関係が未曽有に発展し、労働の国際的に社会的な性格は、いまや、「理論」的主張の域を越えて、だれにも否定で

きない明白な現実になってきた、というところに示されている。

現代的労働の社会化の特徴的表現形態である「知識化」と「国際化」との密接な関連はあきらかである。知識、文化、科学は、すぐれて国際的な共有財産であって、いかなる国家的独占的所有でもありえない。知識、文化、科学が、不生産的消費であるどころか、直接にもっとも重要な生産力の構成要素になってくればくるほど、この生産力はますます直接に社会的＝世界的な性格をつよめてくる。

マルクスは、その「資本論プラン」のなかで、かれの研究の最後の言葉は「世界市場」であると明示した。マルクスの「世界市場」論は、俗流的な意味での「国際経済」論でもなければ、「世界経済」論でもない。『共産党宣言』が、資本主義的商品は、どんな外国人ぎらいをも屈伏せずにはおかない「重砲」だと書いたのは、たんに資本の対外経済侵略を非難したり告発したりするためだけではなかった。かれは、諸国民の国際的統合、しかも、諸国民の多様な個性の百花斉放をつうじての世界的統一、民主的な連帯という方法による「社会的人類」の生誕は、いまや、美しくはあるがけっして実現できない高遠な理想にすぎないようなものではなく、生産力発展の合法則性の不可避的な到達点であり、経済的必然である、と主張したのである。「ブルジョア的生産諸関係」が「社会的生産過程の最後の敵対的形態」となるのは、この生産諸関係こそは、外国貿易と国際的商品交換の網の目の形成・強化・発展をつうじて、諸国民を孤立しては生存できない相互依存関係の鉄の必然性のなかに、いやおうなしに結びつけるからである。「世界市場」をめぐる諸国民の経済的・政治的・軍事的争奪（二つの世界戦争で流された血のおびただしさを思え）は、諸国民の自由な全人類的協同を生みだす「前夜」を用意する「最後の敵対的形態」なのである。部族史や国民史などの間接的な媒介項なしに、諸個人は、直接に、自覚的に、「世界史」の形成に参加するようになる。「このときからはじめて、人間は意識して自分の歴史を自分でつくるようになる」。資本主義時代は、その発展の最高の段階で、ますます完成した「世界市場」を創出することによって、「人間社会の前史」を完結するという歴史的使命を最終的に遂行するのである。

レーニンは、かれの同時代人のなかでは、マルクスとエンゲルスの「世界市場」論を正確に継承したほとんどただひとりのマルクス主義者であった。俗流的なブルジョア経済主義的思考にとっては、「世界市場」は、そこで過剰な商品を売りさばくマーケットであり、そこからより多くの利潤をくみあげる投資機会であるにとどまる。「世界市場」でのシェアの拡大に狂奔する総合商社は、その目的が最大限利潤の獲得

であることはよく知っているが、そうすることによって、人間が意識して世界史をつくる新しい時代の開幕に奉仕させられているというところまでは洞察できない。

あからさまのブルジョア的経済主義が、「世界市場」を利潤拡大の絶好の金もうけの機会という見地からしかとらえることができないとすれば、急進主義的でロマン主義的な形態での小ブルジョア的批判(「経済学的ロマン主義」)にとっては、「世界市場」をめぐる血みどろの資本の争覇戦は資本主義の反人民的非人間性の表現であるか、あるいは、剰余価値の実現の困難、資本主義の「不可能」の証明であるか、のいずれか、もしくは、双方であるにすぎない。しかし、レーニンによると、科学的社会主義にとっては、「外国市場は、資本主義が社会の発展にたいするもろもろの困難――歴史が共同体的、種族的、領域的、国民的、等々のいろいろの障壁の形でもうけた困難――をどのように排除するかをしめすものである。」(『経済学的ロマン主義の特徴づけによせて』)「外国市場をもとめる必要は、ナロードニキ経済学者たちがこのんでえがいているようには、けっして資本主義の破産を証明するものではない。まったく逆である」とレーニンは書いた。「この必要は、資本主義の進歩的な歴史的作用を明瞭にしめしている。資本主義は経済制度の古い孤立性と封鎖性を(したがって精神生活および政治生活の狭さも)を破壊して世界のすべての国を単一の経済的全一体へと結合するのである」(『ロシアにおける資本主義の発展』)。

共同体的、種族的、領域的、国民的自己中心主義が「人間的社会」への発展を阻止するために設けている「障壁」、人間を分散して無関心な数多くの狭少なグループに分断する「古い孤立性と封鎖性」、それにもとずく精神生活および政治生活の息もつまるような閉塞、これらのさまざまの形態での自生的差別への奴隷的拝跪を、資本主義的発展は、ジャガノートの冷酷さでおしつぶし、飢えの強制で粉砕し、かくて、「世界のすべての国」を「単一の経済的全一体」へと結合する道を、巨人の足どりで、前進する。

マルクスはのべた、「古い唯物論の立場は『市民』社会であり、新しい唯物論の立場は、人間的社会あるいは社会的人類である」と。「古い唯物論」は、「市民」的小経営主の目によって、商品交換の「契約」と貨殖のための競争の自由という鼻の先しかみない目によって、社会を「解釈」する。この「唯物論」は、ブルジョア的経済主義である。それは、「利潤」と「賃金」という私的所有の二つの経済学的範疇以上のものを知らない。だからこそ、「古い唯物論」は、日常的な直感の狭さを越えず、感性に追随するだけであって、この感性自体が「実践的に批判的な活動」、「革命的な活動」、人間的「労働」、の歴史的展開の所産であり表現であること

を理解できないのである。この「唯物論」にあっては、永遠に循環したえずくりかえされる日常生活の「時間」があるだけであって、その日常生活の深部を規定する「歴史」が存在する余地はない。それは、ブルジョア的経済主義だけが、ただひとつのまちがいのない不動の感性的「現実」だと信じこみ、変革的実践の相互に対立し矛盾する交錯の全系列をつうじて形成されつつある「世界史」への遠い展望を見とおすことができない。

これにたいし、「新しい唯物論」は、「人間的社会あるいは社会的人類」を創出する労働の社会化の歴史的発展の見地によって貫ぬかれる。それは、徹底して歴史的であるがゆえに、徹底して革命的である。それは、「人間的社会あるいは社会的人類」にまで現実が変革され終わるまでは、それ以前のいかなる部分的で一時的な「改良」にも、けっして満足しない。この「唯物論」は、ブルジョア階級の廃止だけで満足することはなく、プロレタリア階級も廃止され、かくて、すべての階級闘争とすべての「個体生存闘争」の廃止が達成されるまでは、けっしてたたかいをやめない。「社会的人類」だけが、「人間は、自分自身の社会関係の主人となるゆえに、またそうなることによって、いまやはじめて自然にたいする意識的な、ほんとうの主人となる」ことができるような「自由の国」を建設する。

「経済の国際化」の当面の到達段階は、「世界のすべての国を単一の経済的全一体へと結合」し、諸国民を国際的分業の複雑で精密な網の目によって結びつけるグローバルな相互依存関係の形成と発展が、依然として、力による分割の法則によって支配され、帝国主義的支配・従属の相互依存関係として編成され再編成されるような狭い限界を基本的に越えてはいない。だが、この帝国主義的国際関係も、「自由競争と独占との混合物」であり、したがって、固定した不動の秩序ではありえず、不断の矛盾、あつれき、紛争をつうじて、不均等に変化し、発展している。複雑にからみあう帝国主義的競争の発展は、諸国民に、破滅的な世界戦争か、それとも民主的な国際連帯か、の二つの道の選択を日毎にせまっている。自覚的に合法則的に奮闘すれば　後者の道を現実のものにすることができる物質的客観的諸条件はこれまでになく成熟してきている。国際通貨の共同管理、食糧・資源の共同管理などは、いまでは、諸国民にとっての生死の問題としてすでに現実の日程に提起されてきているのである。

一連の「社会主義諸国」の出現は、帝国主義的国際関係を相互に無縁な「二つの世界」に分断したわけでもなければ、全体としての帝国主義時代を終わらせたわけでもない。「社会主義諸国」もまた帝国主義的国際関係の内部に抱括されており、ただ、その内的矛盾のいっそうの激化の新しい要素と

なり、それを民主的連帯の新秩序でおきかえる必然性の今ひとつの表現という役割をになっているのである。「社会主義世界体制が出現したことは、相互に個別化する二つのアウタルキー的世界市場の形成をもたらすものではけっしてない。その反対に、社会主義世界経済と資本主義世界経済とが参加する全世界的分業の、よりいっそうの発展のための前提が発生してくるのである」(『現代独占資本主義の政治経済学』)。この「全世界的分業」の国際関係を「帝国主義」以外の名称でよばなければならない理由はない。「帝国主義」とは、もともと、過渡的な資本主義であり、「資本主義制度からもっと高度の社会経済制度への過渡」であり、「社会主義に転化しつつある資本主義」であったはずだからである。

「社会主義国家」という名称は、すでにそこに社会主義が完成しているという証明になるのではなく、ただ、かならず社会主義を建設するためにたたかいぬくという権力をにぎったプロレタリアートの不抜の決意の宣言を意味するだけである。レーニンがいったように、「どんな共産主義者も『社会主義ソヴェト共和国』という表現が、社会主義への移行を実現しようとするソヴェト権力の決意を意味するのであって、けっして新しい経済的秩序をすでに社会主義的なものとみとめるようなことを意味するのではないということを一人として否定しなかった」。だから、正確には、「社会主義世界経済」は、まだ現実には存在していないといわなければならない。「社会主義世界経済」を志向する目的意識的な共同闘争の発展の新しい段階があるというべきなのである。

独占資本主義が帝国主義であるという意味は、独占資本主義は世界的体系としてのみ存在できるということにあり、したがって、この資本主義を越えて前進する事業は、この帝国主義的国際関係を民主的国際連帯の協働でおきかえる全世界的共同行動によってのみ達成されるということ、反独占は反帝として、反帝は反独占として、たたかわれなければならない、ということにある。

レーニンによると、「資本は国際的な力である」。「このため、事の本質そのものからして、一国で徹底的に資本に勝つことができないということは、もちろん、明瞭である」。資本は、「社会的生産過程の最後の敵対的形態」であるのだから、「人間的社会または社会的人類」が創出されたときに、はじめて、「徹底的に資本に勝つ」ということができる。「社会的人類」は、「事の本質そのものからして」、ただ、世界的にのみ存在できる。

「一国で」なしうるし、必ずしなければならないことは、「プロレタリア世界革命」の「突破口」をひらき、「序曲」を形成し、他の諸国民が資本の鉄鎖を断ち切るのを助け、こうして、ともに「社会的人類」としての自由な連帯をめざす

広範な国際的な協働の戦線を発展させるために貢献するということ以外にはありえない。

このようにして「経済の国際化」として表現される労働の社会化の現段階は、プロレタリア的国際主義こそは、現代の変革的実践の真の生命力であることを指示している。「一国」の次元でしか思考できない「精神生活および政治生活の狭さ」にとじこめられているかぎり、現代のプロレタリアートは、「ブルジョア時代の歴史的使命」が仕残した課題をその肩に受けつぎ、「世界解放の事業を遂行する」という「近代プロレタリアートの歴史的使命」の理論的表現である「科学的社会主義の任務」をまだわがものにしえないでいる、といわなければならない。

四

「かんじんなことは、どこでも政治的支配の基礎には社会的職務活動があったということ、また政治的支配は自分のこの社会的な職務活動をはたしたばあいにだけ長くつづいたということを、確認することである」とエンゲルスは書いた。すべての政治的支配は、社会的生産の管理という「共同利益」のために必要な社会的機能を遂行しうるかぎりで、政治的支配であることができる。しかし、必要な社会的機能の遂行が、政治的支配あるいは政治的抑圧という形態をとらえなければならないのは、社会的生産力の発展がなお未熟であるという歴史的条件に規定される。

社会的生産力が未熟であるかぎり、社会成員の大多数は生活手段の生産にその時間の大部分をささげるほかなく、したがって、社会的生産の共同事務の遂行に参加する時間的余裕をもたないし、また、その遂行が必要とする知的精神的能力を身につけることができない。このような事情のもとでは、共同事務の管理者は、必然的に、少数者に限られるほかはない。他方では、この少数の支配者を扶養する生活手段は、多数の直接的生産者たちの生産物のなかから充当されなければならない。生産力の発展が未熟で剰余生産物の量が少ないかぎり、このことは、多かれ少なかれ、直接的生産者たちの生活水準の強制的圧迫によってのみ、可能となる。社会的生産力の未熟は、社会的意識の未熟を規定する。この時期の政治的支配の根拠は、さまざまの宗教的身分的「幻影」によって荘厳される。そこでは、社会的生産過程における経済的機能の分業は、世襲的に固定され、特定の支配的家族に統治する能力が独占されることになる。

ブルジョア時代の到来を必然にした社会的生産力の発展段階では、もはや政治的支配の身分的独占を必然にした根拠は消滅する。生産者たちは、直接に、経済的機能の分業の必然

性によって、社会に結合される。「政治的国家」は「市民社会」によってかきかえられる。分業にもとずく協業という経済的必然性、個別的労働がもはや孤立分散して自給自足することはできないという事情によって規定された「飢えの規律」、労働の資本主義的社会化のこの段階は、身分的独占支配という「不完全な政治的外被」に依存する必要を消滅させる。資本の権力は、純粋に、社会的生産過程を組織し管理する経済的システムの相互関連それ自体によって支えられる。レーニンはのべた、「『富』の無制限の権力が、民主的共和制ではいっそう確実であるのは、この無制限の権力が資本主義の不完全な政治的外被に依存していないからである。民主的共和制は、資本主義の最良の政治的外被であり、そのために、ひとたびこの最良の外被をにぎると、資本は、自分の権力を、きわめて信頼できる確実な土台のうえにきずくので、ブルジョア共和制では、人物や、制度や、党派のどのような交代も、この権力を動揺させることができないのである」(『国家と革命』)。民主的共和制は、身分的独占からもっとも遠く離れた政治的支配の形態、いうならば、最後の政治的支配の形態である。ここまでくると、現代の隷属は、いかなる政治的独占によるものでもなく、むしろ、経済的独占に基礎をおくものであることがあきらかになってくる。もっとも完全な民主的共和制を実現した社会であって、はじめて、「金融資本の支配は、資本一般の支配と同じように、政治的民主主義の領域におけるどういう改革をもってしても、排除されえない」ことを認識し、社会的生産過程の「共同事務」の独占的管理を、すべての個人が自覚して参加する民主主義的管理によっておきかえることによってのみ、資本の支配を廃絶しうることを知ることができるのである。

国家独占資本主義は、市民社会以前の「政治的国家」の復活ではない。国家の力と経済的独占との単一の機構への融合

汐文社出版案内

経済科学におけるレーニンの方法の貫徹をとおして、近代経済学を批判し、現代社会の構造を鋭く追求する書き下ろし力作。〝赤旗〟はじめ各紙誌で激賞。

山口正之著

経済科学におけるレーニン主義

B6判　一〇〇〇円

好評発売中！

経済学入門

林直道著

新書判　四八〇円

第一篇　資本主義経済
第二篇　主義のしくみ
　　経済の歴史と未来

は、国家そのものの社会的生産過程への解消、「国家の死滅」、の「前夜」の過渡形態にほかならない。国家独占資本主義のもとでは、国家は、それ自体が社会的生産過程の有機的な構成部分に転化し、ますます多くの経済的管理機能を引き受ける。ここでは、「人にたいする統治」は、「物の管理と生産過程の指揮」の機能の遂行をつうじて、いわば間接的に、それだけにいっそう抵抗しがたい力で、行なわれるようになる。

国家独占資本主義は、資本主義が許容しうる極限での、労働と管理の社会化の発展を表現する。管理の社会化は、すべての個人が社会的生産過程の管理に参加できる能力をわがものにせざるをえないように強制する。それは、少数者による独占的支配の必然的根拠の消滅を準備する。

帝国主義と国家独占資本主義は、同一の過程、すなわち、「もっと高度の社会経済制度への過渡」、の二つの表現である。まず、「資本主義的生産の国家化」がなければ、世界的範囲での経済管理は不可能であり、他方では、国家の範囲での生産過程の計画的管理は、必然的に、世界経済の計画的管理を要求する。ここでも、国家独占資本主義の民主主義的革新は、帝国主義的関係の民主主義的革新に到達するための「突破口」であり、「序曲」であることが、あきらかとなる。

ローマ・クラブによって「成長の限界」とよばれているものは、じつは、社会的生産力の発展の「自由放任」、不均等で無政府的な発展、「自由競争と独占との混合物」によるあつれき、紛争をつうじての自然成長的発展、の「限界」にほかならないことは、一見して、あきらかである。それは「ゼロ成長」の必然性を意味しているのではなく、世界的規模での資源その他の生産諸要素の組み合わせと社会的生産過程の計画的規制が、いまや、緊急の日程に提起されていることを意味するものにほかならない。この課題が提起されたこと自体が、「その解決の物質的諸条件がすでに存在しているか、またはすくなくとも生まれつつある」ことの証明だといってよかろう。なぜかといえば、人間はつねに、自分が解決しうる問題だけを自分に提起するからである。

「自由の国」は、経済的窮乏のかなたにのみ、存在できる。食うために生き、争い、相互に奪いあわなければならないかぎり、人は自由ではありえない。必要な生活手段の生産が飢餓の脅威を克服できるまでに潤沢でないときには、社会が多かれ少なかれ、「個体生存闘争」の経済的強制から解放されるわけにいかないことは、あきらかである。独占資本主義が達成した「社会的労働の生産力の向上とこの労働の社会化」の高い段階によって、いまや、全人類の生活の必要を充足してあまりある大量の生活手段を生産する能力が実現され、自分が生きるためには他人を倒さなければならぬ「個体

生存闘争」や国家間闘争やすべての階級闘争を避けがたいものとしてきた根拠はすでに失なわれたと宣言してもよい時がきている。

かってリカードは、生産力の発展と「過剰な資本」の蓄積が、「資本主義的生産の刺激であり蓄積の条件でもあれば推進力でもある利潤率」の低下をもたらす傾向に、「不安」を感じた。マルクスによると、それは、「資本の歴史的な任務」が終了しつつあることへの、「ブルジョア的立場」からの「予感」であった。ケインズも、資本の過剰による利潤率の低下が資本の「弁明理由」をほりくずしていることを洞察したが、かれは、そのことから、「金利生活者の安楽死」と「賢明に管理される資本主義」という楽天的な希望をひきだした。同じように、ケインズは、国際的相互依存関係の発展は、帝国主義的支配・従属関係と帝国主義的闘争という血の試練を経由することなしに、自主・対等の「国際協調」へ導くであろうと期待した。ガルブレイスによると、資本の過剰は、資本の権力がすでに消滅し、「組織された知性」が権力を掌握していることの証明であった。

しかし、マルクスとエンゲルスとレーニンによると、資本の過剰は、自動的に、すなわち、自覚的な変革的実践によって媒介されることなしに、「金利生活者の安楽死」や資本の権力の消滅をもたらしはしない。すべての権力は、したがって、独占資本の権力も、「社会的職務活動」を逐行する「弁明理由」を失なったあとでも、自ら、歴史の舞台をおりようとはしない。かえって、すべての権力は、その死滅の脅威がつよくなったときにこそ、もっとも狂暴になる危険があることを、歴史の経験は示している。まして、現代における過渡期は、「人間社会の前史」を終わらせる過渡期である。長期にわたる頑強な世界史的なたたかいなしに、「幾多の先鋭で激烈な矛盾、あつれき、紛争」の煉獄を通過することなしに人間は、この歴史の転機と、敢然として歩みとおすことはできないであろう。「意識して歴史をつくる」ことができるようになるためには、やはり、意識的な変革的実践が必要なのである。

（やまぐち　まさゆき　立命館大学・経済）

研究短信

「矛盾」概念をめぐる一つの論議

橋本剛

北大内の物理学者や生物学者の数人の有志を中心としてヘーゲル『小論理学』の学習会がこの一年半ほどにわたって続けられている（この会のそもそもの主旨は科学論および自然弁証法の研究ということである）。哲学専門家という資格では私と北大哲学科の助手のI君が常時この会に出席しているが、そこではヘーゲルを読むかたわら、自然弁証法や科学論の領域に属する雑誌論文なども時おりとりあげられる。したがって本誌の2号にのった田中氏の論文「現代物理学」も当然討論の場にもちこまれたし、じつは、本誌に発表される以前の段階ですでに、田中氏本人に登場していただいて、氏を囲んだやや長時間の討論を交換しあいもした。私は最近、これらの討論にもとづく覚え書き的文書を田中氏の問題提起への反論というかたちで手短にまとめ、札幌唯研機関誌『唯物論』の二三号に書き送った（本誌が店頭に姿を見せるに先立ってこの二三号はすでにその配布ルートにのっているはずである）が、それを書きながら気付いたことがある。それは、われわれの多くのあいだで、運動と矛盾との関連の問題はかならずしも明確に整理がゆき届いて把握されてきたとはいえない、という点である。つまり、私がその覚え書き的小論で指摘した、田中氏における理論上の混同といえるものは、じつはわれわれ自身が何気なくそのつど陥ってきた混同ではなかったか、ということなのである。

その混同というのはこうだ。一方でわれわれは、(イ)「事物に内在する矛盾がその事物の運動・発展の源泉、原動力、内的根拠、等々である」と言う、そして他方で、たとえば事物の運動のもっとも単純な形態である場所的運動をとりあげて、(ロ)「それはいかなる任意の時点においても〈ここにあるとともにここにない〉という矛盾である」と言う。(イ)と(ロ)とのいずれの命題にも「矛盾」が共通の語として使用されている。そのため、われわれは用語の共通性にひきずられて、(ロ)における「矛盾」をそのまま(イ)の命題のなかにもちこみかねない。その結果は第三の合成命題、すなわち、(ハ)「ここにあるとともにないという矛盾が場所的運動の（純粋に内的な）源泉、実在的根拠である」の誕生となるだろう。この命題(ハ)が意味している奇妙さについて、これを正面から問題にした論考をすくなくとも私はこれまで目にしていない。命題(ハ)こそはまさに、田中氏の論文「現代物理学」の出発の前提だったわけだが、この論文の出現後

も、それを矛盾論の問題視角にひきつけて批判的にとりあげた論考に私は接していない。

ところで、命題(イ)はこのままでよいのだろうか。われわれの討論のなかで問題になった一つはまさにこの点である。この討論のなかで、わが物理学者諸氏は物理学専門家の仕方で議論を展開し、その細部については私の理解の及ばないところも多々あったが、私は哲学者なりの仕方でその命題にカテゴリー論の立場からの反省をさしこみ、ともに考え合ってもらった。

命題(イ)、命題(ロ)を見返してみても、それらの各々にかんしては問題はない。つまり、そのいずれもがそれぞれにこれまで幾度もの理論的諸吟味にたえぬいて、その度ごとに弁証法的思考の科学的優越性の再認を帰結させてきたところのものだといえる(詳論省略)。ところで、「矛盾」にかんして立言した二つの命題のそれぞれには問題がなく、しかも両者のいわば合成命題には問題性が含まれている、のだとするならば、われわれは、そのままではじつは連結不可能な二つの命題を、同一レベルに置くことによって連結させてしまったことになるだろう。すなわち、そこで連結の役割をはたした「矛盾」概念はじつは(イ)と(ロ)とではそれぞれ異なった概念内容を負わされていたのではなかったのか、ということが問われうるわけである。以上が、上記の覚え書き的小論の導きの糸となった私の問題視点であった。そして私のその小さな考察をとうして、(イ)における「矛盾」と(ロ)における「矛盾」とが異なったレベル(実在的にも認識論的にも)のものとして区別されるべきであることについて、大筋としては明らかにしえたと思っている。大筋として明らかにするという問題は、裏返せば、区別項の関連をあきらかにする問題でもある。これについても、私の小論が討論の中間的まとめといった覚え書き的なものでしかなかった以上、もちろん詳細を尽すことはできなかったけれども、その区別と関連について私がそこであきらかにしえたと思っているその大筋についてさらにこれの概要をここに示すならば、以下のとうりである。

まず第一に、命題(イ)は実在的な〈本質―現象〉あるいは〈根拠―定在〉の関係にかかわるものであり、したがって、そこでの「矛盾」(以下、矛盾Aと呼ぶ)は「本質」と、そして「運動」は「現象形態」と、それぞれ一応の対応づけが可能だということ、これに反して、第二に、命題(ロ)における「矛盾」は実在的な矛盾A(ここでは力学的矛盾)に規定された現象形態としての(場所的)運動そのものに帰属すべき論理的矛盾(以下、矛盾Bと呼ぶ)だということである。つまり、矛盾Bと場所的運動との関係は、なんら本質と現象あるいは根拠と定在といった実在的規定関係にはないとみるべきではないのかというのが右の主旨である。もちろん、実在するすべての場所的運動にかんして指摘されうるこの論理的矛盾がたんに思惟の勝手な捏造物ではなくまさに実在する運動自身の内的―論理的構造の反映だという意味では、矛盾Bもまた実在的な意義を担ってはいる。しかし、繰り返すが、矛盾Bのこの実在性は運動する物質自身をその運動へと内在的に規定しているという意味でのそれではない、というその区別が無視されてはならないだろう。

次に、矛盾Aと矛盾Bとの関連についてみるならば、それは第一には、現実の矛盾と論理的矛盾との関係の問題として、第二には、現象から本質への認識論的な深化の問題として考察されるべき両面をもっていると考えられる。第一の問題にかんしては、『現代と唯物論』誌1号(一九七三年七月、日本科学者

会議京都支部哲学部会）における見田石介氏の論文「論理的矛盾と現実の矛盾」が一つの手掛りを指し示していると思う。この論文についてついでながらほんの一言ふれるならば、氏はそこで、氏自身がそれ以前に陥っていた未整理なままの了解を、松村一人氏をもあわせて批判するという形をとりながら、みずからのりこえる努力を展開しておられる。氏が批判を向けているのは、現実の弁証法的矛盾を論理的矛盾から切り離し、そうすることによって前者を論理的な意味では無矛盾なものと見なそうとする誤謬にたいしてであった。この誤謬は当然のことながら、その裏返しとしては、今度は論理的矛盾をそれが無矛盾性の原理に反するがゆえに非実在的なものと見なすという誤りへの逆行を含んでいた。かくして詳細をとばして結論的な部分をとりだせば――見田氏の見解では、すべての論理的矛盾がかならずしも現実の矛盾（運動・発展の実在的源泉としての矛盾）と対応するとはかぎらないが、しかしすべての現実の矛盾はかならず論理的矛盾である（あるいは、論理的矛盾として表現されざるをえない）ことになり、この見解を私は支持する。

第二の問題に目を移そう。周知のごとく、弁証法の論理は否定性の論理、自己との不等ないし自己自身における二重化・分裂の論理、すなわち矛盾の論理である。ところが、どんなものも同一性、自己同等性の側面をもっている。すなわち運動や変化をとりあげてみても、「運動は運動である」のであり、「変化は（固定ではなく、恒常ではなく）変化である」のであり、それらは運動として変化として自分自身と同一である。つまり無矛盾律をつかって、「運動は運動であって、運動でないものではない」といえるのである。そしてこの限りでは運動・変化にかんして矛盾の論理が入りこむ余地はない。しかしながら、すべてのものを、与えられたままの直接的自己同等性のうちに放置しておくならば、そこにはもちろん分析もないし、したがってまた、そのものの〈何であるか〉の把握も〈なぜに〉の把握もないだろう。あるいは、仮りに運動・変化の原因とか根拠とかの探索の旅に出かけたとしても、たかだか、運動と物質とを切り離すところの外因論的理解の自縛から脱出しえないままにとどまるだろう。外因論（機械論）的見地においては、運動の「原因」の理解は現象論的な同一地平上の〈原因―結果〉系列をうわすべりするだけで、〈本質―現象〉ないしは〈根拠―定在〉の関係としての把握へと深められる道はとざされている。「物質の自己運動性」という視点（これは、いかなる個々の事物もそのすべての運動・変化にかんしてつねにまったく自己原因的――内発的――でなければならぬ、という見解をもちろん意味してはいない）が機械論のなかからはひらかれえなかったゆえんもここにある。

場所的運動の直接的自同性を分析し、この分析によってそれを論理的矛盾として示す（あるいは、そこに含まれる論理的矛盾をあらわにする）こと、――これがただちに運動の実在的根拠の解明そのものではないが、しかしこれのみが（場所的）運動の定在をその実在的根拠（力学的矛盾）へと論理的に関連づける通路をひらくのであり、そしてさらにこのことによってはじめて、「物質の自己運動性」の理論化の地平が、まさに純粋な理論の領域において、確保されえたことになるのである、と言えないだろうか。

（はしもと　つよし　北海学園大・哲学）

研究短信

フィヒテのフランス革命論と知識学

藤野渉

昨年四月初旬、本誌第三号の編集会議に出席した後、左手の知覚麻痺を生じ続いて運動麻痺に至って入院し、高気圧治療室に毎日一時間ほど入っていて、少しよくなりかけるにつれて、こんどは右手も全く同じ症状になった。左手の症状は右脳半球のどこかの細い血管が酸素不足で通りが悪いために起こったと医師はいう。併しそれが左脳半球にも起こるに至ったのは何故か、よくわからないらしい。普通はこのように左右対称的に移転することはないらしい。いずれにしろ手が使えなくて甚だ難儀した。折角ひまができたのに書物を読むことができない。可能的に書く動作を伴いえないときには読むことができないようだ。仕方なしに、折からスプーン曲げ超能力少年父子のインチキ暴露をめぐる週間誌記事がにぎやかだったのを読んでひまをつぶした。二ヵ月ほどで退院して八月頃からやっとボールペンで執筆できるようになり、カント純粋理性批判復習ノートを取りはじめた。その一部を本誌第三号に約束の原稿代りに発表したが、同時にもう一部を名古屋大学文学部研究論集に発表することにした。三月末には出ることになっている。これはカントの、「アプリオリな多様」という概念を追求したもの。

三年前に私は久しぶりに病気入院したあと、上山春平氏から『歴史と価値』を恵贈され、その「カントのカテゴリー体系」という論文を読んで大変啓発されるところがあったので礼状をしたためた際、但し二六八ページのカントの引用文中に「純粋直観においてアプリオリに与えられた多様なもの」とあるのはどういうことでしょうか？原文には gegeben という文字はありませんが（B177f.）と付記したところ、同氏から電話があって、あの論文の中心対象にした反省概念の多義性のところは原文で検討した（事実、同書二九七、八ページ注にその成果が記されている）けれども、あとは岩波文庫訳に拠ったので大失敗でした、との御返事でこちらの方が恐縮した次第だったが、その時以来、アプリオリな多様とはいったい何のことだろうという疑問を私はいだかされながら、病気その他でいっこうカントを復習する機会がもてなかった。はじめに記したようにやっとその機会が来て復習検討してみたわけである。岩波文庫訳者が「アプリオリな多様」を原文にこだわらずに「アプリオリに与えられた多様」と訳す方針であることも判明した。本誌第三号の拙稿を御読み頂いた方々に是非これを併せて

御読み頂きたいと思う。というのも、こんども私は自分独特のカント解釈を展開するには至れなかったけれども、これまで注意されずに来たカントの思想の一面を洗い出しておいたので、これに基いてカント解釈がいくつか展開されうるだろうと期待するからである。

カント復習で少し疲れたせいか、十一、十二月とまた手が効かなくなり、おまけに脚までよたついてきて、廃人感にとらわれたけれども、頭の方はそれほど弱化したともおぼえず、ぼつぼつ読書はできていた。年があけてやや手が回復し、箸も扱え、ボールペンも執れるようになったので、三年前からあずかっているマンフレート・ブールの小著『哲学と革命――フィヒテの本源的哲学とフランス革命』の訳稿（小栗嘉治・福吉勝男訳）を見はじめた。前号の拙稿でも触れたように、これは私にとって、唯物論によるドイツ観念論獲得の意欲を新たにかきたててくれた好著なので、すこし熱心に手を入れているうちに、悪い癖で、訳者たちの個性を殺すような手入れをしてしまい、結局、私も加わって三人の共訳ということになりそうである。小栗君が貸してくれたフェリクス・マイナー版哲学文庫第二八二巻のフィヒテ『フランス革命にかんする公衆の判断是正のための寄与』は、西ドイツの新進リヒャルト・ショトキーが、六〇ページ余りの編集者序言と、本文二五〇ページほどにたいして七〇ページの注解と、その他を付して、一九七三年に出ており、その序言においてショトキーはまさにブールの右の小著に真向から反対する論を展開している。そこで「訳者あとがき」にそれについて紹介論評しておこうと考え、いまショトキーを読んでいる最中であるが、ショトキーの文章はやたらに長くかつ難しい。西ドイツの哲学者には一種の復古調が流行しているのかもしれない。同僚の高名なドイツ文学教授が、近頃のドイツ文は難解で、自分のドイツ語能力が衰えたのかとしばしば思わせられるけれども、先頃ドイツでドイツ人教授と話していたら、アドルノの講演を聞いたけれども一語もわからなかったというのでやや安心した。ということなので、私も二重三重にやや安心した次第。しかしショトキーは決してわからない文章を書いているわけではない。主語と述語との間にやたらに長い文句が二重三重に入っているのである。言ってることは複雑ではないのだから、もっと読みやすく書いてくれればいいのにと思う。

ショトキーは、フィヒテがフランス革命をめぐる反動的文書を批判することに乗出した以上、「具体的政治的アンガジュマン」は見あやまるべくもないけれども、「しかし、もし人がそこから、一七九三年のフィヒテをまったく具体的な意味でこの革命の同行者 Weggenosse であり精神的に共に戦った者であり、革命に内在した諸傾向の哲学的擁護者であると見るように傾きかねないとしたら」それは「まったく早計である」ことが、本書（フィヒテのフランス革命論）の概念的内実を詳察することによって判明する、という。そしてフィヒテをそのように見る傾向の代表としてマンフレート・ブール『革命と哲学』（一九六五年ベルリン）を正統マルクス主義の書物として第一に挙げ、そのほかにヴィルムス Bernard Willms の《Die totale Freiheit》（一九六七年ケルンとオプラーデン）およびフィロネンコ A. Philonenko《Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793》（一九六八年パリ）の両者もまた「より微分化された仕方で in differenzierterer Weise ……フィヒテの諸理論とフランス革命の歴史的現実との間の根

本的親近性、それどころか部分的同一性を、彼らの諸解釈の導きの糸にしている。」と述べている（序言の注4）。これだけを見るとショトキーはブールとヴィルムス、フィロネンコとを区別しているはずであるけれども、区別よりは同じ傾向に属するものと見なして一括批判することに力点を置いていることが、その後の論述で判明する。

ショトキーは、フィヒテのフランス革命論と知識学との密接なつながりを強調するブールやヴィルムスに反対していう。「近ごろ、この初期著作（フランス革命論）をフィヒテの全哲学の発展にとっての実体的基礎という順位（ランク）に高めようとする傾向が見られる。大まじめで主張していわく、ただ《寄与》（フランス革命論）の思想世界からしてのみ知識学は理解せられるのであり、フィヒテ全体系の構成的諸原理（ファクテン）は青年期の政治的著作のうちに萌芽的に含まれており、フィヒテの後期の全思考は本質的には一七九三年に定式化された《革命的始設（Ansatz のこと。ハイデガー『存在と時間』の松尾啓吉氏による名訳の中でこういう造語の解説があるのに拠った。訳者注（一五）三九二ページ参照）》の展開である、と。」そうした見解の主張者たちが典拠として引くのは通例、一七九五年春のフィヒテの手紙草案であって、それにはこう書かれている。といってショトキーの引用している文書は、ブールの引用したもの〔ハンス・シュルツ編『フィヒテ往復書簡集』（一九二五年）所収〕とは少し語句表現が違っている第二草案によるのだけれども、ここにはブールの引用文を訳出することにする。《私の体系は最初の自由の体系です。あの国民〔フランス国民〕が外的な鎖から人間を解き放つように、私の体系は人間を諸物〔？〕自体の枷から解放する……。私の体系は、フランス国民が外的な力でもって政治的自由を戦いとった年々のあいだに、私自身との、深く根を張ったあらゆる偏見との、内的な闘いを通して成立したのです。これにはフランス国民の力ぞえなしではなかったのです。フランス国民の値うちは、私をなおいっそう高い気持にさせ、そしてこれ〔知識学〕を書き著わすために必要であったあのエネルギーを私のうちに発展させたということでした。私がこの革命について書いた時、私にはいわば報酬として、この体系の最初の示唆〔？〕と〔？〕予感が生じてきたのです。それゆえ——この体系はいわばすでにあの国民のものであります。」

見られるとおりフィヒテはここでみずからフランス革命への彼の精神的関与（アンガジール）と彼の知識学の漸時的作出形成との伝記上の連関を明らかにし、同時にこれらを、彼の哲学の内容上の根本傾向にかかわる、人間の政治的「解放」と哲学的「解放」との間のアナロギーに結びつけている。「しかし」とショトキーはいう——「そのことによってフィヒテが《寄与》（フランス革命論）と知識学とをどれほど密接に歴史的に接近させるとしても——体系的観点からして《寄与》の中核内実が知識学の体系における基石（グルントシュタイン）として、あるいはただこの体系への必然的な前段階としてだけでも、解されるべきだということ、このようなことはフィヒテの言葉のうちには決してふくまれてはいない。」そうした見解は、《寄与》のどの原理へ関係づけられうるのか？自我の説か？しかし自我はそこではまだ知識学におけるような形而上学的地位を有しない。《寄与》では「われわれの自己の純粋な本源的形式」についてポピュラーな仕方で数ページ述べているけれども、そこから、知識学ノ根本思想（コンツェプチオン）想たる「事行」としての絶対的自我へ全哲学および全存在を根拠づけるこ

とについての、なんらかのものが予感（アーネン）できるなどということは、事後の予言者 Prophet ex eventu だという正体を示すことなしにはとてもできるものではない。知識学では自我の実践的自律が理論的認識にとっても、したがってすべての存在論的構造にとっても獲得するところの意義、これのほんの少しでもが《寄与》において感知されうるだろうか？知識学がカントの理性批判から際立って離れる大きな歩みとしての、自我論に相関的な否定的契機、すなわち、あらゆる「物自体」の妥協なき否認、これが《寄与》においてどこまで暗示ないし準備されているというのであろうか？《寄与》におけるフィヒテにとってそれの根拠づけが眼目になる諸命題は、フィヒテが一七九三年に事実それを講義しているところの、カントに対して自律原理の徹底化（ラディカリジールング）への方向で変化された自我説からするのと同じくらいに、カント倫理学を変えなくてそれにもとづいても正当化されたのである。フィヒテの自我説に構成的に内在する無条件的な、まったく架橋不可能に見える存在と当為との二元論を見ると、《寄与》は知識学よりもカントの立場により近いのである。ショトキーはこのように論じてフィヒテの知識学を体系的観点からしてフランス革命論とどうにかして切離したがっている。

それでは、さきに引いたフィヒテ自身の手紙草案に示された伝記的連関をどう解するのか。これについてショトキーは、「より詳しく考察してみると、この像（ビルト）には遠近法上のずれがあることが判明する」といって、フィヒテの記憶ちがいを指摘しにかかる。《寄与》は一七九二、三年冬と一七九三年夏とに書かれたが、一七九三年一一月にはじめてフィヒテは《エネジデームス》（《ラインホルト教授がイェーナで行なった原理哲学、ならびに、理性批判の越権に対する懐疑論の擁護、の諸基礎について》〔G・E・シュルツェの著。フィヒテはその書評をしなくてはならなかった〕の読書によって自分の《全体系がてんぷくされた》あと、彼の思考のある全く新しい始設（Ansatz）において、知識学の構成的原理を見出したのである。なるほど、《全哲学を純粋自我にもとづけて構築する》という思想は、フィヒテをすでに一七九三年初めにとらえていた。しかし当時はそれは《まだ定かならぬ理念》でしかなかった。フィヒテ知識学にとって規準的な弁証法的方法は、一七九三年一一月に書き下されはじめた『原理哲学にたいする自身の諸省察 Eigene Meditationen zur Elementarphilosophie』の中でやっと姿をあらわし、フィヒテ体系に本来的な基礎を与えた照明的《発見》は同じく一七九三年一一月初めから一二月七日までの時期とされる典拠がある。こういう事実に照らせば、ヴィルムスのいうようにフィヒテの若い頃の政治文書のうちに《その後のフィヒテの思考すべてにとっての諸原理が挙げ示される》とする主張は、伝記的事実からいって信じるに値いしないように見える、とショトキーは断ずる。

そして、他方、体系的視点からすれば、知識学の本質と意味を、よりによって大衆的政治的闘争文書の《革命的始設（アンザッツ）》から解明しようとするこれらの全努力は、役に立たないのである、とショトキーはいう。

こうしてショトキーは、フィヒテの政治的初期著作を不当にも哲学的ランクへと高め入れるのは、フィヒテを端的に《革命の思想家》へと様式化しようとする傾向によって動機づけられており、この傾向は、哲学史を一般に社会的歴史のたんなる付帯現象として解釈しようとする流行的傾向に照応していることは明らかである、と批判する。

これだけ読むと典拠が確かでまことにもっともと思わせられようけれども、それではブールはいったいどんな論述をしているのか。われわれの名訳（法政大学出版局から近く出る）を読み返してみると、シュトキーは何か顕微鏡か虫眼鏡でばかり物を見ていて、肉眼で見えるものをかえって見失っているという印象を生じる。フィヒテの手紙草案におけるクロノロジー上の記憶ちがいなど、鬼の首を取ったみたいに言い立ててみても、さしたることはなくて、肝腎なのはフィヒテがフランス革命にアンガジェ（むろん「ドイツの状態」において）したということ、『フランス革命にかんする公衆の判断是正のための寄与』を自己のかつドイツ民族のそして人類の課題・任務として全力投球し、そのとき知識学のあの一見高度に抽象的で難解な哲学的思考の Ansatz（東京女子大の亀山教授からいつか聞いたところでは、これは助走でだんだんと跳躍力が充電蓄積されてゆくごとき場合を意味するようだ）が得られたと、フィヒテ自身が自覚しており、同時代者たちの証言に照らしてもこの自覚が思い違いとは決していえないことである。

最も重要な観点の相違は、ショトキーが知識学の最初の書物（一九七四年）だけを取上げて、『フランス革命論』との関連を云々している――そして後者について実に詳しい貴重な注を付けたほど専門的に研究している――にもかかわらず、前者との内容的関連を否認しているのに対して、ブールはフィヒテの知識学をその最初の書物だけに限定せず、その後幾度も書きあらためを試みたその全体、したがってフィヒテが生涯かけて完成を試みたその全努力を眼中において、これと、『フランス革命論』、そのすぐ前に書いた『思想の自由論』、そして知識学の最初の書以後に出た『自然法論』、『道徳論』、『封鎖商業国家論』などとの内容的関連を明らかにしようとしているという点にある。むろんブールの態度のほうがまともである。ショトキーは『知識学』についてもおそらく専門的研究を行なって、貴重な詳細な注を付ける能力があるに違いない。併しそれは『フランス革命論』の研究とは別のコンパートメントをなすことになるに違いない。コンパートメンタリズムというやつだ。専門的研究を進めれば進めるほど知識学とフランス革命とは無縁、異質のものとして区切られ切離されることになる。こういう傾向はマルクス主義哲学においても近年、一部に顕著になりつつあるのではないか。マルクスとエンゲルスとを区切り切離すことは当然みたいになっているし、マルクスその人の思想形成史についてもどこかに区切り、断絶を見つけたがる流行が一部に見られる。虫眼鏡ばかりで見ていては、かえって肉眼で見えるものを見失うことになるのは、ショトキーだけのことではないのである。

ブールの迫力ある文章をいくつか引こうと思って読返しているうちに、引入れられてしまって結局、選び出すことができなくなった。どれかを引用しても、それだけのことかと思われるおそれがありそうだ。本文一三〇、注三〇ページほどの小著だから全体が緊密に連関し合っている。いくつかの引用文抽出によってその連関性を断ち切ることになるのを避けたい。

もう一つここで報告させていただきたいことは、カント論の載ったのと同じ『名古屋大学文学部研究論集 LXVI』（一九七五年三月）に、拙稿「学風あるいは学問研究のモラル」とその続編、同じ題名で（承前）と付記したもの、このかなり長い論文がやっと発表されたということである。右はそれぞれ一九七三、七四年に発表の予定だったので抜刷も

できて、正篇のそれは知友の方々に贈呈したけれども、続篇の抜刷ははじめに述べたような病気のため、まだどなたにも贈呈していなかった。どちらも四〇ページ余りの長たらしいもので、著名な元マルクス主義哲学者竹内良知氏の誤訳と剽窃の学風を論じたのが正篇であり、同氏による反論を検討批判したものが続篇である。同氏訳のデッラ・ヴォルペ『ルソーとマルクス』（合同出版社）におけるカントとルソーの独仏原文からの引用文のひどい誤訳と、ヴォルペのイタリア文の杜撰な誤訳を検討するなかで、たとえばルソーの『人間不平等起源論』における inégalité naturelle ou physique と inégalité morale ou politique とをそれぞれどう解釈すべきかについて（そのほかの点についても）しらべたことや問題提起を記しておいた。また、たとえば and にあたるイタリア語の e —— 吹けば飛ぶようなこの一語を、「……と、そして……と」と訳さなくてはならない場合なのに「しかも」とか「かつ」と誤訳したために、どんなにヴォルペ思想が歪曲されたか、について論じておいた。剽窃についても、表面的形式的機械的に剽窃と断定してはならないケースをマルクス、サルトルにかんして考究し、ヘーゲル『法の哲学』§69における Plagiat 論を述べた上で、竹内良知氏の数々の剽窃について検討しておいた。はじめて知る人は驚くにちがいないけれども、続篇における同氏の反論とその検討批判を読まれたら、なるほどこういう学風なら——もっとも、続篇では同氏の反論を「うそでっちあげと居直り強弁の学風（?）」と規定したように、学風とはもはやいえないのだが——かつて『前衛』（一九六六年六・一〇月）誌上で天池嘉樹氏が「竹内良知の変節の〈哲学〉」と題して詳細に批判した〈変節〉が必然なはずだ、と思うだろう。古在さんが思想の倫理を強調された（岩波新書『思想とは何か』）ことがあるが、私は学風という言葉で学問研究のモラルを、この個別研究において取扱ったつもりである。もっとも、ここで扱った事例は、一種の盗癖（Cleptomania）のあらわれであって、モラルとは関係なしに Pathologie の問題だと見ることもできるのではないかという示唆をされたことがある。しかしまた、同氏の諸論文をかなり詳しく読んだ上で、やはり、たんにモラルだけに限定されない意味での学風の問題だという人もある。私としては、盗癖といえば何もかも説明がつくけれども、それだけでもなさそうな面があり、それにしてもどうしてこれほど歴然たる剽窃を数々行なったのかと、首をかしげている。それに、私の学風論正篇を読んだ人たちが意外に冷静で、あまり憤慨しないらしいのも気になることで、それは私の書き方が sachlich に過ぎたせいかとも考えている。（一九七五・三・二〇）

（ふじの　わたり　名古屋大・哲学）

研究短信

湿潤世界と乾燥世界

——アマチュアの見た唯物史観——

伊藤嘉昭

一

日本のマルクス主義は文献学としては世界一流だが、弁証法的唯物論を独創的に発展させる点ではおくれていると良くいわれる。だがこれは何も日本に限らないだろう。私にはソ連も東欧も、西欧のマルクス主義者も、大体においてマルクスとエンゲルスとレーニンの一字一句の解釈にとどまっているように見える。いや、日本はまだ良いかも知れない。日本以外の大部分の国々では、ソ連とか中国とかの共産党の指導者のものさしとマルクス・エンゲルス・レーニンのものさしと、二通りのものさしがあって、どっちにも適合したものだけが、書かれ、説かれるのだから。

大上段にふりかぶるかたちになってしまったが、ここでは、一人の自然科学者として、外側から唯物史観（私にとってはこの先人の訳語のほうがドイツ語直訳の「史的唯物論」よりもよほどマルクスらの考えにマッチしていると思うがどうであろうか）のいろいろな仕事を見てきて感じたことを書いてみたい。

二

唯物史観を形成するにあたってマルクスを悩ませた問題の一つに「アジア的生産様式」があった。それは、マルクスによって、ときには、原始共同体から古典的ドレイ制社会への過渡期とも、また文化水準の低さからくる停滞とも考えられたが、いっぽうでは、かれも、前資本主義的社会発展のひとつの非典型的コースという考えを捨て切れなかったように思われる。のちに見るように、アジア的生産様式の名のもとに、マルクスが中国からインド、ときにはエジプトまでも一括したことは正しいとは思えない。インドと西欧との文化的距離は、中国とインドのあいだよりずっと近いのである。しかし、このマルクスの逡巡は、世界の社会発展史を単純な、原始共同体制——ドレイ制——封建制——資本制の単一のシェーマに統一してしまった一九三〇年代のソ連の学者たちよりはよほど正当な態度であったといえよう。

もちろん、この図式となかなか適合しないところのアジアの現実が、西洋のマルクス主義者にも絶えずこの問題を思い出させてきた。Marxism Today などには何回もこの種の問題をめぐって論説が掲載されてきたし、少し古いが一九六四年にフランスの La Pan-

see が主催した討論の邦訳（本田喜代治編訳『アジア的生産様式の問題』岩波書店、一九六六）も出ている。しかしこれらの論文のどれも、私には到底新鮮味を感じさせるものではなかったし、そもそもこの程度のものの翻訳が出版として成立するということにいたく失望したものである。

多くの人々は、世界を現代文明をつくりだした西洋と、古い文明をもちながら現代文明の創出に至らずに蹂躙された非白人世界とに分けるようである。しかし、私には、後者が一枚のものとは思えない。白人世界と非白人世界（もともとインド人とアラブ諸民族はアーリアンだが）の区別以外に、乾燥世界と湿潤世界との区別が厳として存在するように思えるのである。それは遊牧民の世界と、ウィットフォーゲル流にいえば園耕農耕民の世界に対応する。

古代史を読んでみると、ひとつの顕著な事実に突き当たる。大都市と階級分化と巨大な建造物によって特徴づけられる古代帝国の大部分は、乾燥地帯に成立している。エジプト、メソポタミア、インド、中央アジア、中国（北西部）、エチオピア、そしてインカとテオティワカンとアステカ。森林地帯に囲まれた大建造物にはマヤとアンコールワットがあるが、少くとも前者は巨大都市をもたず、また他の中南米古代国家よりずっとマイルドな階級社会であったようである。（サンダーズ、マリーノ共著『新大陸の先史学』鹿島出版会を参照）。なぜだろうか？　周知のように、生物的生産力についていえば、熱帯降雨林こそ、地球上で最高の豊かさを誇っているのであり、大帝国の成立した草原地帯はもっと生産力の低い生態系である。たとえばインドネシアで、なぜ文明は停滞したのであろうか？

熱帯降雨林地帯はもともと文化がなかったので、大帝国をつくるような文化の歴史的蓄積もなかった、という意見は正しくない。何十年かまえの欧米の世界史（日本ではいまも、これが教えられている）の説くところに反して、世界最初の農耕は、オリエントよりずっと早く、東南アジアの降雨林で始まった。これはアメリカ人サウァー（C. O. Sauer）の主張であるが、こんにちでは広く受入れられている。

バナナの栽培化は、東南アジアで二〇、〇〇〇B・P・以前に起ったと考えられる。サトウキビは、ほぼ二〇、〇〇〇～一〇、〇〇〇B・P・のあいだに、ニューギニアないしその周辺で栽培化された。この地域の人々は、単にこれらを栽培化した文化を所有していただけでなく、それを伝播させる航海術さえ持っていたと考えられる。なぜなら、東方のポリネシアの島々、西方のインドへサトウキビが到達したのは、一〇、〇〇〇B・P・ごろとされているからである。キリスト紀元ごろには、太平洋の孤島ハワイへさえ、サトウキビは到達していた。アメリカ農林省のアーチウェジァーらによって一九五八年に立てられたこの学説は、昨年、南アフリカのダーバンでひらかれた国際甜糖技術者会議第一五回大会でも、ほぼ世界的に承認されている。いっぽう、中央アメリカメキシコ湾岸の熱帯降雨林農耕の歴史は、メキシコ高地やアンデス高地とおなじぐらい古く（八、〇〇〇B・P。）サンダーズら（前掲書）は、なぜ長い歴史時代のあいだに、この地方の住民が、帝国を建設しなかったかという疑問をなげかけている。

かつては人跡未踏の処女地と考えられたニューギニアの奥地に、サツマイモ（マゼランよりはるかに以前に南アメリカから南太平洋を渡ってもたらされた）と豚とを食って生活するぼう大な人口が存在する、という事実が

白人たちに知られたのは、一九二〇年代のことであった。

私はニューギニア高地を訪れ、その人口密度の高さを見て驚嘆した。ここには決して文化の低い人達がすんでいるのではない。なるほど鉄器と文字の発見こそなかったが、自然の利用の知恵は高度に発達している。なぜ、かれらは、一万数千年という悠久の年月のあいだに、帝国を築かなかったのであろうか？

エンゲルスは、一八五三年六月六日付のマルクスあての手紙で、東洋的停滞の鍵は「思うに、主としてそれは地勢に結びつけられた気候にある」と述べた。すなわち、砂漠が大規模灌漑を必要とするが故に、土地私有の定着を阻害した、というのである。しかし、この考えはマルクス主義者によってさえ批判されるように正しくないであろう。むしろ、水利の必要こそ、首長国のリーダーを、帝王の地位にまで高めた原因の一つだと考えられるからである。（私はインド、アラビア、エジプトの文化のそれ以後の停滞ないし破滅は、主として異民族の侵入に、また副次的には土地の荒廃によるものと考えている）。

草原と熱帯森林における文化進化速度のちがいの原因の一つは、剰余価値の集積の条件にあると思う。たしかに熱帯降雨林の生物的生産力は高い（ニューギニア高地では、新石器時代の焼畑農業で、一ヘクタールあたり、じつに四〇〇人の人口を支えることができるという）。しかし、降雨林の集落は孤立して存在する。生じた剰余価値を、広範な地域にわたって集めることは深い森林にさえぎられて物理的にも不可能に近いし、また、すべての栄養物が安定して供給されるかれらの生存には、それは必要ではない。これに対し、メソポタミアやエジプトの草原の生産は、絶対値では低かったが、かの地の政治的リーダーは、力量さえあれば、見渡すかぎりの視野にすむ人々を統合し、その生産物を一手に集めることが可能であった。ピラミッドの建設をゆるすような巨大な剰余価値の集積と、巨大な労働人口の集中は、開けた土地でこそ可能であったろう。

いっぽう、乾燥地帯における定着農耕の発展には水利が不可欠である。エジプトや北部中国やインカでは灌漑が古代帝国の事業であった。アステカはチナンパ耕作という特異な方式を編み出した。塩分の多い湖の一部を淡水化し、そこに泥土と草木を積み重ねてつくった巨大な浮島をうかべて耕作させたのである。このような事業の管理は、王の権限を途方もなく強化したにちがいない。

第三に、乾燥平原は、見通しがきく、つねに侵略にさらされうる地形である。見渡すかぎり続く畑と、そのむこうに林立する巨大建造物を眺めた遊牧民が、ここを攻略しようと思ったのは自然であり、ここから国家的統合と軍隊の強化が必然的となったのであろう。

このほか、旧世界においては、マラリアが森林地帯における都市形成の障害になったかも知れない。

しかし、もうひとつの重要なことは、こうした森林地帯にすむ人間の心理と文化が、乾燥地帯の人々のそれとは著しくちがっており、これもまた社会の発展形態に一定の影響を与えてはいないか、という事実である。エジプト、アラビア、インドの文明はたしかに途中で停滞し、最後には侵入者によって滅ぼされた。しかし、アラビアとインドのシリアスな階級制度は、むしろ西洋と同一線上にあると考えられる。たしかにインドには惨憺たるカースト制度があるいっぽう、西洋の大部分には形式的な自由と平等が存在する。しかし、ヨーロッパ人達もかってはローマ帝国を持っていた。いや、こんにちでも、欧米人の

階級差別は日本人には想像もできないほどきびしい。現在でも欧米では、肉体労働者の子は原則として肉体労働者にしかなろうとしない。小さな話だが、肉体労働者の親は子供が入墨することを嫌がらない（日本なら暴力団員だって叱るであろう。日本人の子は、いつ入墨のいらない世界に入るかわからないからである）。大学教授が安酒場で学生や肉体労働者とまじって酒を飲むなどの光景は、日本だけのものである。

これに対して、日本、インドシナなどの湿潤森林地帯の階級制度は、抑圧が存在しないわけではないが、抑圧の程度においても、しばしば被抑圧者の子弟が抑圧者の側に入る機会をもつ点からも、大変マイルドな社会といわねばならない。インドネシアは回教国であって回教の階級制度がとりこまれているが、それにもかかわらず、他の回教諸国よりはずっとゆるい階級制度があるように思える。

三

ここで、日本についてふれてみたい。日本だけが西洋文明をとりこみ、白人と平等の地位に達することのできた「世界の謎」を、なぜ日本の唯物史観に立つ歴史学者は徹底的に検討しないのであろうか？　その近代史がアジアに対する侵略の歴史であった、ということへの反省と、日本だけが西洋の植民地にならなかった、という事実への評価とは、一応べつの問題なのである。

その秘密は、徳川の鎖国中に発展した日本文化の高さと、そのきわだった大衆的性格にあったと思う。一九世紀なかばに、日本の初等教育（寺小屋による）は世界最高の普及度にあったと私は信じている。イザヤ・ベンダサン（この人の説に私は全部賛成というわけではないが）のいうように、日本は、平民の子が一念発起して勉学し、それを一定の限度ではあるが役に立てることができた、例外的な国であった。日本資本主義発展の秘密を、江戸時代の技術にさぐる努力を続けてきた奥村正二氏が『小判・生糸・和鉄』（岩波新書）に紹介された話を引用しよう。

日本で最初の貨幣の分析を行ない、明治の新貨制度の基本を立案し、造幣寮の精練工程を外人技術者の助力なしに実施した久世喜弘は大垣藩の百姓であった。ペルリ来航の際、警備隊に駆りだされ、人足頭となったが、このときの経験で学問の力・機械の力を知り、帰郷後、独力で舎密学（化学）の勉強をはじめた。大垣藩の執政小原鉄心が久世の才に注目し、京都に留学させたうえ、士分にとりたて砲術取締役となった。その後家督を息子にゆずり、自宅で洋書をよんではさまざまな試作をすることを楽しんでいたが、維新後政府の要職についた小原に呼び出され、江戸に移り、貨幣取調方に就任した。一介の百姓が外国語を学ぼうと決心したことも、その決心を異例の抜擢で育てたことも、インドやパキスタンでは決して考えられぬことである。

もう一つの例。沖縄に謝花昇という英雄がいた。沖縄本島南部の中農の出身であった。一八八二年（明治15）、日本政府から派遣された県令上杉茂憲は沖縄からはじめて、五名の留学生を本土に派遣する。謝花はこれに含まれ、学習院、東京山林学校を経て、東大農学部を卒業し、帰郷して県庁幹部となるが、のちに自由民権運動に投じ、たたかいに敗れて死んだ。謝花以外の四人はすべて旧琉球王家の士族であった。いくら勉強ができ、また農家としてはうえのほうだったとはいえ、一貫のなかに謝花が選ばれたということも、その謝花が、学習院のような特殊な学校で首席となりえたというかれの神経の太さも、他のア

ジア諸国では考えにくい。

ヨーロッパにも、労働者や農民出身の学者はいた。しかし、封建時代におけるその数は寥寥たるものであった。日本にはそれが格段と多かった。これが日本人のバイタリティーとかかわっている、と私は思う。またそれは、湿潤森林地帯に育ったマイルドな階級観――共同体思考――と関係していると思うのである。

ついでながら沖縄には戦前まで、共同体制に近い習慣が残存していた。本土の離島・僻地にもあった。人々はしばしばこれを後進性の結果――原始共同体の名残り――と考えるが、この理解は果して正しいであろうか？これらの村落における物質文明の高さは、他の国々にあっては私有と階級分化とを産んだにちがいないレベルに達しているのである。

文化の発展にもかかわらず共同体的生産様式と共同体的思考を残さしめた何かがある、と私は思う。

外国の共産党の個人崇拝の強烈さには、日本では共産党員も驚ろく。それは、おくれた経済体制からの社会主義の出発のためだとされている。しかし、北ベトナムはどうか、この国の経済体制は、他の国よりはおくれていた筈である。ホー・チ・ミン個人や、フランス自由主義の影響だけに帰して良いのであろうか（自由主義の西欧に、個人の名を冠した街のなんと多いことか）。北ベトナムの共産主義者と日本の共産主義者との一致の背景には、ともに湿潤森林地帯で文化を育ててきた両国の気質の類似性も横たわっているのではなかろうか？

四

中国についてはいままでふれなかった。中国は南部に水稲耕作を行う湿潤地帯を持ち、北部には遊牧地域をもち、支配者の出身地も変ってきたため、その文化の性格は複雑である。しかし、中国に典型的なドレイ制が存在しなかったということは、この国の古代文化とインド、中東、エジプトとの大きなちがいである。封建時代においても、中国の身分制度は、他のアジア諸国よりははるかに流動的であった。また、中国は、歴史上一回をのぞいて、大規模な外国侵略を行なわなかった。その一回は、乾燥地帯の民族の国家である元が政権をにぎったときであった。中国の船団は、バスコ・ダ・ガマよりはるか以前に東ア

汐文社出版案内

現代資本主義と国際通貨体制

今宮謙二著　資本主義世界体制の構造的危機の一環としての通貨危機を、資料を駆使して分析、時々の問題に明解に答える。資本主義体制の矛盾を実践的に把握するうえで絶好の書！

B6判　九〇〇円

好評発売中！

日本経済論史

井内弘文著　幕末の重商主義から、現代の「日本列島改造論」に至るまでの、日本の経済政策思想の足跡を、各時期の経済政策に焦点をあててフォローする。ユニークな論集！

A5判　一八〇〇円

フリカとの通商さえ行なっていたのに、なぜイスパニアやポルトガルのように侵略をこころみなかったのであろうか？

乾燥地帯の都市にはすべて城壁があるのに、日本の都市にはそれがない、とイザヤ・ベンダサンが述べている。中国の諸都市の城壁の強固さを比較してみたら面白かろう。北回帰線以南では弱くなるのではないか？

私の説は新環境決定論であろうか？社会が基本的には原始共同体制から出発し、剰余価値の出現とともに階級と国家が誕生し、生産力と生産関係の矛盾の展開によって、様々な封建制を経て資本主義へ、ついで社会主義に至るという歴史の大道を私は承認している。このことがらが、殆んどすべての学者に拒否されていた時期には、単純化をあえてしても、基本的なシェマを強調せねばならなかったであろう。しかし、いまでは社会主義は現実の存在であり、また国家が剰余生産をもとして誕生したことは、非マルクス主義の人類学者、歴史学者によっても認められつつある（アメリカにおける唯物史観への接近の指導者の一人であるサーリンズの Foundation of modern anthropology series 全十二冊も鹿島出版会から邦訳されつつある）。こんにちでは、マルクス主義者は一歩をすすめて、基本的シェマにさまざまな変異が生ずる原因にとりくんでも良いと思われる。

イギリスの科学史家ジョゼフ・ニーダムは、西洋科学がエジプト・ギリシャの粒子論的唯物論を基礎に成立したのに対し、中国の科学哲学は（唯物論においてさえ）相互関係の哲学――場の哲学として成立したことを強調している。粒子論的世界観を基礎としているのはこんにちの科学だけではない。西洋の経済・社会制度（労働基本権の承認を含む）も、事物を個々の要素に分割する粒子的観点のうえに立てられたものと思われる。マルクスとエンゲルスは、こうした西洋唯物論の機械論的性格を批判することによって、弁証法的唯物論を打立てた。それによって本来、西洋思想と東洋思想の交流の道がひらかれた。しかし、かれらの後継者たちの多くは、西洋の発想にたちもどってしまったように思える。ここにもヨーロッパの党のさまざまな偏向の基礎がありはしないか。

分析と解明とに中心をおいて、現代科学は巨大な物質文明を築いた。そのなかから、こんにち「公害」と精神の破綻と、そして殺人兵器がうまれてきた。果して現代科学は一〇〇%正しく、悪いのは資本主義ばかりだと断言できるであろうか？　相互関係と有機性を重視することによって、紀元前に磁気を発見し、一世紀に万有引力の認識に接近し、また、全身を相関の場とする漢法医学を築いた東洋の思想から、われわれはもっと学ぶ必要がある――そしてそれが弁証法の深化につながる――と思われる。東洋だけが尊しというのではない。ジョゼフ・ニーダムとともに「西洋科学ノー、東洋科学ノー、普遍的科学イエス」と主張したいのである。中国は手始めにすぎない。混濁アジア、暗黒アフリカ、そして熱帯アメリカの土着文化も、なにかわれわれに教えるべきものを持っていると思うのである。（いとう　よしあき　生態学者）

核兵器と哲学

——平和の思想と民主主義の思想にかんする覚え書——

湯川和夫

一

「ラッセル＝アインシュタイン宣言」には、本文のあとに次のような決議がつけられている。「およそ将来の世界戦争においては、かならず核兵器が使用されるであろうし、そして、そのような兵器が、人類の存続をおびやかしているという事実からみて、私たちは世界の諸政府に、彼らの目的が世界戦争によっては促進されないことを自覚し、このことを公然とみとめるように勧告する。したがって、また私たちは彼らにたいして彼らのあいだのあらゆる紛争問題の解決のための平和的手段をみいだすよう勧告する」。

この文章を文字どおりに読めば、「世界の諸政府」のあいだの「あらゆる紛争問題」の「平和的手段」による解決がもとめられていると解釈できなくもないが、実際には、主として東西両陣営のあいだの紛争、大国間の紛争の平和的解決が強調されているように思われる。したがって、大国の小国にたいする内政干渉や侵略による紛争問題までもが「平和的手段」によって解決されなければならないと主張しているとは考えられない。しかし、この主張が従属国や植民地人民の解放闘争を思想的に根拠づけるものでないこともたしかである。さらに一般的に言えば、この決議には（少なくとも直接的なかたちでは）民主主義の主張はふくまれていない。また、この決議の主張は人類的ヒューマニズムの立場を出ていない、と言うこともできよう。しかし、この主張は、核開発・核軍拡競争がますます激化している今日、いっそう深化・発展したか

たちで、ますます強調されなければならなくなっている。このことをあらかじめ確認しておきたい。

二

この決議には、核兵器が人類の存続を脅かしている、という表現があるが、わたくしはこの表現を問題にしようとは思わない。その真意は、(「ラッセル＝アインシュタイン宣言」の本文を参照すればわかるように)核戦争による人類絶滅の脅威を強調するにあると考えられるからである。しかし、核戦争による人類絶滅の脅威を強調するだけでなく、誰が核兵器を使用しようとしているか、誰が核脅迫をやっているか、その元凶を明らかにしなければならない、とする主張があることをわたくしは知っている。そして、わたくしはこの主張に同意する。

核兵器禁止運動には二つの側面があるように思われる。一つの側面は、核戦争による人類絶滅の脅威を強調して、核兵器の完全禁止を要求するたたかいであり、もう一つの側面は、誰が核兵器を使用しようとしているか、誰が何処で核脅迫をしているかを暴露するとともに、その元凶にたいして、核基地・核装備の撤廃、核武装行動の中止を要求するたたかいである。そして、現実には、このたたかいは主としてアメリカ帝国主義とのたたかいになる。

核兵器禁止運動を、第一の側面、すなわち核兵器の完全禁止とそのための政府間協定の実現を要求するたたかいだけに限定することは、明らかにまちがっている。しかし、また、第二の側面、アメリカ帝国主義とのたたかいをふくまない運動は真の核兵器禁止運動でないと考えることも正しくないと思う。核兵器禁止運動を全体としてみれば、二つの側面があることは事実であるばかりでなく、当然であるとわたくしは考えている。

三

しかし、もう少し厳密に考えてみると、二つの側面を区別しただけでは足りないように思われる。

かりに第三の側面と呼んでおこう。——それは、「人類絶滅の脅威」、あるいは核脅迫の元凶＝「アメリカ帝国主義」を意識する、しないは別として、ある意味では即物的に、危険千万・迷惑至極な「核兵器」はすべておことわり、核兵器の使用はもとより、実験・製造・配備・販売、運搬・輸送に航行・寄港、すべて危険千万・迷惑至極であるからやめてもらいたい、そういう考えかたもあるのではないだろうか、またあってもよいのではないだろうか——わたくしはそんなふうに考えている。誤解のないように、念のために付言すれば、わたくしはそういう第三の運動を新しく起さなければならないと言っているわけではない。わたくしの言いたかったことは、核兵器禁止運動に参加し、あるいは運動を支持する

人びとの頭のなかには、「人類絶滅の脅威」という思想、あるいは核脅迫の元凶＝「アメリカ帝国主義」という認識だけでなく、「核兵器」は危険千万・迷惑至極だという考えが、多かれ少なかれ、あるのではないか、またあってもよいのではないかということである。

危険千万・迷惑至極という表現は、いささか不真面目にきこえるかもしれない。しかし、残念ながら的確な表現が見当らない。危険であり、迷惑であるからという動機は、ある意味では日常的・人間的な動機であって、そこには思想的な深みがないかもしれない。感情として深刻さが欠けているかもしれない。しかし、そこには人間の人間としての権利の主張につながる何ものかがあるのではないだろうか。

四

「広島・長崎・ビキニをくりかえさせるな」という国民のねがいが、「核戦争による人類絶滅の脅威」につながっていることはたしかである。しかし、また、このねがいの底には、「こんなひどいことがくりかえされてたまるものか」という人間的な憤りがある。そして、この憤りはたんに過去と未来につながるだけでなく、現在にもつながる。すなわち、それは被爆者がおかれている状況についての人間としての憤りである。

被爆者運動・被爆者擁護運動は、決してたんなる人道主義的ヒューマニズムの運動ではない。それは被爆者がうけた経験、被爆者がおかれている現状にたいする人間としての憤り、その意味でのヒューマニズムに根ざした運動である。同時にまた、それは人間としての権利の侵害を告発し、人間としての権利を主張する運動である。人間としての権利の主張、ここに被爆者運動・被爆者擁護運動の思想的根拠がある。また、被爆者擁護法制定の要求、その思想的根拠もまたここにあると言わなければならない。

もちろん、人間の権利の主張は、被爆者運動・被爆者援護運動だけの思想的根拠ではない。人間の権利、人間の尊厳の思想――それはあらゆる平和運動の思想的根拠である、それだけではない。同時にまた、それは（民族解放闘争をふくむ）あらゆる民主主義闘争の思想的根拠でもあるだろう。

五

日本国憲法は、周知のように、戦争を放棄し、戦力を保持せず、国の交戦権を認めないことを規定している。したがって、それ自体としては、きわめて平和主義的な憲法であると言ってよいだろう。しかし、日米安保条約は明らかに軍事同盟を内容とする条約である。そして、日本政府はそういう条約を固持することを外交の基本原則としている。これにたいして、非同盟諸国の外交政策としての「非同盟主義」はどうだろうか。――いかなる国とも軍事同盟を結ばないという原

則が、軍備一般の放棄の主張までもふくんでいないことは明らかである。しかし、日本政府の外交原則・日米軍事同盟・対米従属主義よりもはるかに平和主義的であるといわなければならない。それは軍事同盟を拒否することによって核脅迫への加担と大国への従属を回避し、平和と独立を確保しようとする原則である。そこでは（かならずしも明確なかたちをとってはいないにしても）平和の思想と独立の思想（民主々義の思想）が非同盟主義を媒介にして結合している、ということもできよう。

これにたいして、「平和五原則」の場合には、平和の思想と独立の思想（民主主義の思想）とが、きわめて明確なかたちで結びついている。すなわち、(1)相手国の領土と主権にたいする相互尊重、(2)相互不侵略、(3)相互の内政不干渉、(4)平等と互恵、(5)平和共存。

しかし、この五原則は、名称は平和五原則であっても、内容的には、国家間のあるべき関係――対等・平等の関係――を規定した民主主義的な諸原則である。もちろん、国家間の平和的な関係をきずくために必要な諸原則を相互に確認しあったという意味では、やはり、平和五原則と呼んでもよいわけであるが。

六

平和五原則の思想は、平和共存の思想であり、協力の思想である。民族解放の思想は、しかし、国家間の、あるいは民族間の支配・従属の非民主主義的な関係を対等・平等の民主主義的な関係にかえることを主張する思想である。したがって、むしろ、変革の思想であり、闘争の思想であると考えられる。その意味では、平和五原則の思想とは質的に異なった思想であるといわなければならない。

しかし、両者には共通の思想的前提がある。それは民族主権と人間の権利の主張である。そして、平和共存の思想が現状維持主義ではなく、民族解放の思想が民族排外主義を意味しないかぎり、平和共存の思想（平和五原則の思想）と民族解放の思想とは矛盾しないだろう。そして、根本的には、両者はおなじ思想の二つの側面であると考えることもできよう。

七

平和共存は国家間の関係である。これにたいして、「国際連帯」は諸国民のあいだの関係である。（ついでに言えば、「同盟」は国家間の関係、あるいはむしろ政府と政府とのあいだの関係であって、諸国民のあいだの関係ではない）。

平和共存は同時にまた協力であるかもしれない。しかし、闘争ではない。競争ではあっても闘争ではない。これにたいして、国際連帯は協力であるとともに闘争である。それは諸国民の共通の敵にたいする闘争であり、闘争における協力である。それは協力にはちがいないが、共通の敵（の存在）を前

提とする協力である。

核兵器禁止運動における国際連帯、諸国民の連帯は、核兵器の完全禁止とそのための政府間協定、国家間協定の実現を要求する諸国民のあいだの協力である。同時にまた、それは共通の敵、核脅迫の元凶＝アメリカ帝国主義にたいするたたかいであり、闘争である。そして、闘争における協力である。民族解放運動における諸国民のあいだの連帯は、帝国主義・植民地主義の圧制と抑圧からの解放を要求する諸国民のあいだの協力を、しかし、同時にまた共通の敵、帝国主義・植民地主義にたいする闘争を意味する。

八

「平和と独立」という言葉がある。すでに明らかなように、「平和共存」と「民族解放」（あるいは「独立」）とのあいだには、かなり実的な相異がある。また、核兵器禁止運動をふくむ平和運動と民族解放運動（あるいは独立運動）とのあいだにも相違があることは確かである。しかし、帝国主義に反対するたたかいということに焦点をおくと、両者のあいだの距離はいちじるしく接近する。そして、「平和」と「独立」の一致点・共通点がクローズ・アップされるだろう。また、平和運動を戦争による人間破壊を防止するたたかいとして、民族解放運動を帝国主義・植民地主義がもたらした生活破壊と権利侵害にたいするたたかいとしてとらえるならば、両者に共通の思想的前提である人間の権利の主張、ヒューマニズムの思想が鮮明に浮びあがる。この場合にも、「平和」と「独立」の距離はいちじるしく接近する。そして、両者はある意味で重なりあう。

「平和と独立」に似た言葉として、「平和と民主主義」という言葉がある。繰りかえし強調されることは、平和をまもるためには民主主義を擁護しなければならないということである。そして、わたくしもそう考えている。しかし、ここでは別のことを指摘しておきたい。第一に、平和運動を諸国民の共通の敵にたいする闘争としてとらえることは、民主主義を人民のたたかいとしてとらえるという「定理」の「系」ではないかということ、第二に、このことにも関連して、闘争における連帯を民主主義のエレメントとしてとらえなおす必要があるのではないかということ。

九

諸国民のあいだの連帯、国際連帯を保障するための組織として、「世界平和評議会」・「アジア・アフリカ人民連帯機構」・その他の国際組織がある。いずれも「非政府組織」であることはいうまでもない。これにたいして、諸国家のあいだの、あるいは政府間の協力組織として「北大西洋条約機構」・「ワルシャワ条約機構」・その他がある。そして、世界中のほとんどすべての国家が加盟している政府間協力組織

として、「国際連合」がある。政府間の協力組織の一種にはちがいないが、制度上、かなり特異な性格をもっている。

それは「北大西洋条約機構」や「ワルシャワ条約機構」などとちがって同盟ではない。ある意味では各国の議会に近い存在である。世界政府が存在するわけではないが、いわば一種の世界議会である。そして、少なくとも総会にかんするかぎり、大国も小国もすべて一票の投票権しか行使できない。その点では自民党（という「大国」）が総数のなかば以上の投票権を行使するわが国の議会とはいちじるしく異なっている。このことはあまりにも周知のことであるが、あえてこんなわかりきったことをここで述べたのは、国連の制度上のそういう特質が、旧植民地諸国民の解放と独立をめざすたたかいの発展を背景にして、解放と独立の実現にポシティヴに寄与してきたということを指摘したかったからである。

しかし、このこともまた常識に属することかもしれない。そして、次のこともおそらくかなり多くの人びとが感じていることではないだろうか。――旧植民地の解放と独立をふくめて、国連が民主主義の発展に多少とも貢献していることは否定できないにしても、国連のもう一つの理念である平和の維持と発展にはあまり役立っていないのではないか。その原因に関連して、たとえば制度上の問題点として、安全保障理事会と経済社会理事会の相違を指摘することもできよう。しかし、ここでそのことについて詳論することはできない。わたくしが言及したいことは、国連という制度と平和運動・民族解放運動とのかかわりであり、一般的にいえば制度としての民主主義と人民のたたかいとのつながりである。

十

第二次世界大戦には、帝国主義諸国家間の戦争という側面とともに、社会主義国をふくむ反ファシズム陣営の諸国家とファシズムの陣営に属する諸国家とのあいだの戦争という側面がある。そして、さらに実質的にみると、第二の側面に関連して、ファシズムに反対する人民のたたかい、解放と独立をもとめる植民地・従属国の人民のたたかいという側面がある。国際連合の誕生はそういう歴史的経過に密接につながっている。国連憲章に記されているその理念と制度は、諸国民のたたかい、人民のたたかいをかなり濃厚に反映している。そして、そのことは資本主義国の憲法の諸規定が市民革命・独立革命・その他、人民のたたかいとその成果を反映していることに似ているように思われる。また、第二次世界大戦後の国連の動き、その運営の実際と、国連という制度の枠の外での諸国民のたたかい、人民のたたかいとのつながりをみても、やはり、同様のことが感じられる。

十一

国家の制度としての民主主義、たとえば国会・裁判所・労

働委員会と、そういう制度の枠の外での人民のたたかいとのつながりについては繰りかえし論じられている。たとえば人民のたたかいをすべて制度の枠のなかでのたたかいに解消してしまってはならないということ、しかし、制度を最大限に利用しなければならないということ、また制度の枠のなかでの闘争（議会闘争・法廷闘争・その他）と制度の枠の外でのたたかいとを結合しなければならないということが、しばしば強調されてきた。

同様のことを国連についても強調することができるかどうか、そのことについての検討が試みられてもよいのではないだろうか。国連は政府間の協力機関であって、人民が出てゆくところではないと考えたり、「国家間の階級闘争」の場所でしかないとみることは、いわば一種の教条主義であろう。そして、たとえば、「パレスチナ解放機構」（ＰＬＯ）代表の国連総会への出席、労働運動ではすでに常識になっているＩＬＯ提訴、日本原水協代表の非政府組織（ＮＧＯ）軍縮特別委員会への出席を、国連という制度の枠の内と外とのつながりの問題として分析・検討したい、とわたくしは考えている。もちろん、この三つの場合だけをとってみても、かなり相違があることは明らかである。パレスチナ解放機構はすでに半国家であるということもできよう。ＩＬＯ提訴は、他の二つの場合に比べて、制度的・手続的に、きわめてはっきりしている。第三の場合は、会議に出席したことはたしかであるが、どういう制度的・手続的規定にしたがって出席したかということは、あまりはっきりしていない。しかし、少なくともひろい意味では国連という制度の枠のなかにあるＮＧＯ軍縮特別委員会に日本の平和運動の組織、日本原水協という非政府組織（ＮＧＯ）の代表が出席したという事実はきわめてはっきりしている。もちろん、この事実を平和運動の観点からどう評価するかということについては、じゅうぶん慎重でなければならないだろう。しかしわたくしがここで強調したいことは、そのことではなくて、一言でいえば、国連・民主主義・人民のたたかい――この三者のつながりを、人民のたたかいを、今後、どうすすめるかという観点から究明しなおさなければならないのではないかということである。

（ゆかわ　やすお　法政大・哲学）

被爆三〇周年の被爆国日本の原水爆禁止運動に索める論理性と倫理性

谷中敦

はじめに

一九六三年の三・一ビキニデーから第九回原水爆禁止世界大会にいたる間に生じた原水爆禁止運動の〝第二次分裂〟は、翌六四年の三・一ビキニデー墓前祭にいたって、長期の固定化を免れがたい決定的な局面に陥った。私は、その過程に、県レベルの活動家としての責任を問われる立場で、なまなましく関与せざるを得なかった。

思春期に焼跡の上で敗戦をむかえた世代の一人として、私はそれなりの思索の果てに、「わが子を、教え子を、ふたたび侵略戦争の犠牲にはさせない」という誓いの貫徹を自らの永い〝余生〟を生きぬく〝ミニマムの倫理〟として己れの内面に確立して来ていた。その倫理を現実につらぬくうえで、平和・原水爆禁止運動の統一的発展は不可欠の条件であると信じていた私にとって、この運動の分裂は衝撃的事件であった。当時すでに〝人の子（二子）の親〟となっており、加うるに教師を職業に選んでいた私にとって、分裂は社会的重大事件であるにとどまらず、自らの生存理由や人間としての尊厳にかかわるすぐれて主体的責任を問われる事件となった。

当時、広島・長崎とともに〝原水爆被災三県〟である静岡の平和委員会・原水協は、専従活動家を必要としていた。一夜、二子の寝顔をみまもりつつ考えた末に、私は、平和運動の専従活動家となる道を選び、〝被爆後三〇年〟の最後の一〇余年間を運動の渦中に身を置いて生きることとなった。

私は〝現場主義〟を信奉する実践者であり、理論家ではない。哲学にいたっては、まったく不勉強な素人である。本誌にたいする異和感をぬぐいきれぬままに、運動の実践のうえでも大先輩である田沼肇氏（法政大教授）の推奨を固辞できなくなり、寄稿をよぎなくされた。

私は、一地方におけるこの運動の渦中から、とりわけ運動の新たな国民的統一を実現しようとする実践のなかから、被爆三〇周年の被爆国日本の原水爆禁止運動の「ミニマムの論理性と倫理性」を索めて若干の問題を提起し、関係各界の専門家や運動のなかまたちからの御指導を仰ぎたいと思う。

一、被爆三〇周年の核問題・原水爆禁止運動の問題状況

私たちが今年、「被爆三〇周年」を自覚化しようとするのは、十進法に慣らされた私たちの思考が、〝三〇年〟という物理的時間の区切りを特殊に意識する習性をもっているからではない。こんにち、被爆国民と人類があらためて共通の問題意識を再形成・再確立しなければならない転成期に特有な状況が核問題と原水爆禁止運動をめぐって生じて来ているからにほかならない。

マルクスは述べている。

「理論はそれが大衆をとらえたとき、物質的な力となるが、ではどのようなとき理論は大衆をとらえるのかといえば、それが徹底的（ラディカル）になるとき、すなわち事柄を根本においてとらえるときである。」（『ヘーゲル法哲学批判序説』）

〝被爆三〇周年〟の問題状況は、運動の理論が〝ラディカル〟になりきれぬうちに、〝事柄〟自体のほうがきわめて〝ラディカル〟に私たちに肉迫して来ている、という特徴を感じさせる。そこから、運動の「原点」と「各論」が同時にいっきょに問い直されるというきびしさが、こんにち運動にかかわるすべての人びとのうえに押しかぶさって来る。

運動が直面する〝ラディカルな事柄〟自体を整理してみると、次のようになる。

(1)「オーバー・キル」というどの時代の人類もかつて造ったことのない狂気の言葉が公用語として使われる末期症状的な「軍産複合社会」・アメリカが起動力となり、核軍拡・核開発競争の悪循環は際限なく激化・拡大し、核兵器は全地球的規模で配備・展開され、さらに核保有国は増加するスウ勢にあり、この現状を放置するならば、二〇世紀の残る四半世紀はもとより、二一世紀にまでおよんで、全人類の生存の自由は脅かされる[1]。ベトナムは、アメリカの核脅迫のもとであらゆる先進的テクノロジーを駆使した「人間殺傷機械」の実験場とされた。

(2)「ラロック証言」は、仮りに核戦争を回避し得たとし

ても、核兵器を積載する原子力潜水艦の沈没事故により、半減期が二千四〇〇年のプルトニウムの放出で大洋が〝死の海〟と化する現実的危険を警告している。

(2)「ラロック証言」公表を受けてのフォード米大統領来日からこんにちの核拡散防止条約批准を利用しての「有事(実は平常時)核持ちこみ」公認にいたる「核ならし政策」の展開により、「非核三原則」は形骸化され、「世界唯一の被爆国日本」は核迫害国の立場に変えられつつある。

(3)被爆者(原水爆被害者)と亡くなった被爆者の遺族の「生きているうちに、せめても援護法制定による国家補償を!」という最低限の基本的要求さえ未だ達成されていない。達成されていないままに、被爆者の加齢化現象をともなう老齢化がすすみ、年々被爆者は亡くなってゆく。「被爆二世―三世」の問題は、歴史の闇の部分に埋葬されてしまう危険な時期が訪れつつある。「政府は、被爆者が死に絶えるのを待っているのだ」という被爆者の怒りの叫びがいよいよ迫真性をもって心をうつ〝被爆三〇周年〟である。

(4)「被爆体験」も「戦争体験」も直接的には知らない世代が社会の中堅層となる時期が近づきつつある。運動の最もエネルギッシュな担い手は、共通の国民的体験を基礎にした運動の統一的発展の威力を体得したことのない、分裂が〝常態〟となってから育った若い活動家層に移り、「被爆体験」の継承は間接化し、稀薄化する。他方、核保有国の増加にともない、インド核実験にみられるように、「平和」利用実験と軍事利用実験の差異は不分明になる。また、核弾頭の小型化と核・非核両用兵器(戦術核兵器)の開発・配備により核兵器と通常兵器を峻別する感覚は、鈍化する。[2]

以上のような諸条件に加え、教育が反動化することにより、「被爆体験」のいわゆる〝風化〟がすすむ危険は濃厚になりつつある。

核兵器使用の人類反逆的な犯罪性についての諸国人民の、とりわけ被爆国民の自覚がくもらされ、うすめられ、果てはうしなわれてゆく過程とは、とりもなおさず、この運動の生命が疲れ、病み、死滅してゆく過程であるといっても過言ではあるまい。

(2) ゴードン・ディーン『原子に関する報告』(白谷忠三訳、読売新聞社)――『前衛』三七六号・七一頁、新原昭治氏引用文参照。

(5)被爆国日本の核兵器完全禁止をめざす国際的イニシャチブがますます重要な役割を果たし得るし、果たさねばならないときに、日本の運動は分裂を克服できず、国際的イニシャチブの有効性を減殺している。

しかし、「人間はつねに、解決できる問題のみを提起する」(マルクス)のであり、私たちは、二〇年間、毎年々原水爆禁止

世界大会を積み重ねるなかで、くりかえしくりかえし、「人間が造った核兵器は、人間の手によって廃絶できる」ことを再確認しつつ、決意を新たにして行動しつづけて来たのである。

前述の、否定的・消極的側面から照らしだした被爆三〇周年の問題状況はまた、次のように肯定的・積極的側面から照らしだすことができる。

(1)核兵器は全人類を十数回みな殺しにできるほどのぼう大な量にまで地球上に貯蔵・配備されてしまったにもかかわらず、私たちはついにその一発の使用をもゆるさず、核兵器使用を阻止しつづけて来た。[3]

(3) ただし、これは、「political にも military にも実際に use されたが、trigger されることだけは阻止して来たという意。『日本の科学者』Vol. 9. No. 10、一一頁、豊田利幸氏『核兵器開発の現段階』参照。

さらに、ベトナム人民は、アメリカの核脅迫（注記のなかの〝use〟）をうち破る歴史的な勝利を収めた。

(2)日本の運動と国民世論は、核軍拡・核開発競争の起動力であるアメリカに最も忠実に追随して来た歴代内閣でさえ、すくなくともタテマエとしては、「非核三原則」をうたわざるを得ない守勢の立場に押しとどめて来た。

(3)運動は一貫して被爆者とともに前進し、「生きていて、よかった」と「しみじみと思う」（第一回原水爆禁止世界大会参加者、村戸よし子さん）被爆者が現われる基盤をつくった。そして、こんにちようやく、国家補償にもとづく被爆者援護法が野党四党の共同提案で国会に上呈されるという段階に達した。運動が国会外の国民的世論の圧力をもう一段強力に盛りあげるならば、与党も無視できないところに来ている。まだごく一部の少数者の動きではあるが、いわゆる〝被爆二世〟の運動への参加も実現されつつある。

(4)運動と組織が持続して来たればこそ、「被爆体験」も「戦争体験」も直接的には知らない新しい若い世代が運動の担い手に育ち、原水爆禁止の国民的世論をこんにちまで継承し得ている。平和教育運動も広島を拠点にして全国的な組織化に成功し、新たな発展の第一歩がきづかれた。

(5)社会主義勢力の国際的な分裂の影響、その特定の潮流からの大国主義的な干渉・介入という予想だにしなかった困難によって分裂は複雑化し長期化することをよぎなくされたが、にもかかわらず、毎年々の世界大会は開催され、運動と組織は守られて来た。その成果と教訓を基礎に、こんにち、一昨年秋の「平和勢力の世界大会」にのぞむ日本統一代表団の活躍（モスクワ）、今年春の三・一ビキニデー（静岡―後述）等々にみられるように、運動・組織一体の新たな国民的統一を実現する現実的展望がきりひらかれつつある。日本の運動が統一を実現し、核兵器全面禁止国際協

定の締結要求を中心に、非同盟核非保有国などの運動とタイ・アップしてゆくならば、かつてない有効な国際的イニシャチブを発揮できることは、明らかである。

運動が被爆三〇周年を自覚化する意義は、第一に、運動が直面するいずれもそれ自体ラディカルなこれらの〝事柄〟のあい矛盾する両側面を「根本においてとらえ」なおし、その積極面を拡大することによって消極面を克服する道筋を明らかにするところにある。言い換えれば、〝事柄〟の本質にせまるラディカルな理論的総括をおこなうところにある。第二に、その総括をいかして、運動の原点に即して、トータルとしての現状を変革するに足る「物質的な力」――正しく方向づけられた統一的な大衆運動――をつくりだすところにある。

私は、まず、「問題状況・第(5)項」の打開のために必要だと思われる「ミニマムの論理性と倫理性」を索めることから始め、そのなかから、「問題状況・第(1)項、第(2)項」の打開に必要だと思われる「ミニマムの論理性」、「同第(3)項、第(4)項」の打開のためのスタートに必要だと思われる「ミニマムの倫理性」を索めてゆくことにしたい。

二、「統一問題」論議にまつわる混迷

六三～六四年にこの運動の分裂が固定化される過程で、〝被災三県〟の一つである静岡県は〝分裂の全国的拠点〟としての役割を演じさせられた。以来、こんにちにいたる十余年の県下の平和・原水爆禁止運動は、〝分裂の全国的拠点を統一の全国的拠点に変える〟という一途の共通の願いを大きな支えとして推進されて来た。

一般にも報道されたように、その努力は、被爆三〇周年の三・一ビキニデーを契機に「静岡県・原水爆禁止運動統一促進準備会」が全国に先駆けて結成され、「三・一被爆国民の広場」が全国各地の代表が参加するなかで歴史的成功を収めることによって、実を結んだ。いな、広島　長崎はじめ全国、中央における統一の結実をめざす「統一へのひとつの芽」(雑誌「世界」)をふいた、と表現する方が的確であろう。[1]

(1)　以下を参照されたい。

☆雑誌『世界』七五年五月号「日本の潮」欄(岩波書店)

☆日本平和委員会機関誌『平和運動』七五年四月号、拙稿「原水爆禁止運動の新たな国民的統一をめざして――七五年三・一ビキニデーの統一問題を総括するための覚書的報告」

☆静岡県・原水爆禁止運動統一促進準備会編「三・一被爆国民の広場の記録」(七五年五月末発行)

この「ひとつの芽」は群生植物の芽であり、「ひとつの芽」は、つづいて「いくつもの芽」が群生してくるのでなければ、育たない。しかし、私は被爆三〇周年の春三月に萌え出た「ひとつの芽」にはげまされて、私たちの努力がたとえシジフォスの苦役を想起させる悲喜劇に終ろうとも無意味ではな

いという、やや逆説的な確信をいだくにいたった。

それは、マルクスの次の言葉をカッコ内のように言い換えて、一歩々々血肉化してゆく類いの確信である。「革命（統一）が必要なのは、支配階級を倒す（核兵器を絶滅する）にはそれ以外に方法がないからというだけではなく、倒すほうの階級（平和・原水爆禁止運動者）が、ただ革命（統一実現の不断の努力）のなかでのみ古い汚れ（分裂の季節に染みついたアカ）をわが身からぬぐいさって、社会（運動・組織）を新しくつくりうる力量を身につけるようになるからだ」（『ドイツ・イデオロギー』）

いったんこういう観点に立ってこんにち展開されている「統一問題」論議をかえりみると、唯物論に徹しきれなかったフォイエルバッハ[2]をほうふつとさせるような、〝分裂の季節に染みついた古いアカ〟にまみれる〝うしろ向きの統一論者〟をここ、かしこに見つけ出す。

(2)「うしろをみるかぎり、わたしは唯物論にまったく賛成するが、まえをみるかぎり、不賛成である。」（『フォイエルバッハ遺稿』）

「うしろをみるかぎりいかなる統一にも不賛成であっても、まえをみるかぎり統一に賛成する」統一論を、こんにちの「問題状況」は必要としている。「被爆国民の広場」には、分裂あるがゆえに運動から離れていった人びと、運動への参加をためらっている人びと、そしてこの「運動の主人公」（後述）のだれしもが安心して「広場」を利用できるようにするための「広場の公衆道徳」が求められている。「被爆国民の広場の公衆道徳」とは、まえに開いた統一の論理と倫理を共同で創ってゆくための土台となる共通の認識を組立ててゆくうえで不可欠な概念・範ちゅうの明確な規定と判断・評価の座標軸となる一連の方法論上の基本的視点の確定である。以下、「公衆道徳」の掲示文のレジュメを提起することにする。

(1)「原点」と「原点認識の深化」の混同

いずれの立場に立つ人も、「運動の原点にかえって、統一を！」とよびかけている。分裂当時からのベテランのある労組中央幹部が、携えて来られた「統一促進決議」文のなかにある「原点」の意味をコメントして、「これは、ビキニの〝死の灰〟を受けての杉並の主婦たちの運動などのことであって、〝いかなる国の核実験にも反対〟の立場を指しているのではない」と言われた、と聞く。他方、私の周辺では、「原点は、核兵器完全禁止だ」と短絡的に断定する見解がさかんである。こんにち相互に統一しようと努力している当事者のあいだにおいてさえ、すでに三〇年も前の歴史的事実である「原点」をめぐって、かくも大きな概念・認識の不一致が残されている。私自身はといえば、この運動の原点は、被爆体験そのもの——ただし、被爆者だけのではなく、被爆者をはじめとし、被爆者をつつむ被爆国民全体の被爆体験——のことだと考え

ている。

その体験は、次のような叫びに表わされているものだと思う。

――原（水）爆はごめんだ。絶対にゆるせない！

――わたしを、わたしにつながる人間をかえせ！　人間を、人間につながるすべてをかえせ！

いずれにせよ、原点それ自体は歴史的体験がつねにそうであるように、一見、文脈不分明な錯雑したトータルとして存在するはずである。むしろ、そうとらえてこそ、その深部に秘められた歴史の真実が洞察されるのではなかろうか。

こう押えたうえで、私は原点それ自体のなかに、後年の分裂につながる二つの側面が在ったのではないかと推察せずにはいられない。

第一の側面は、「究極兵器」といわれる核兵器特有の残虐性――広域無差別大量殺リク、放射能遺伝、熱線・爆風・放射線の三重禍等々――によってひきおこされた衝撃的悲惨。絶望的悲嘆。

第二の側面は、どのような動機・目的・理由からにせよ使用することは絶対的にゆるせない。無条件で、なくせ、という激烈な憤り。

原点は原点にとどまっていたとしても、すでに、トルーマンの「本土上陸作戦犠牲軽減論」や「戦争早期終結論」などをはねつけるだけの重みをもっていた。しかし、使った者が反ファッショ連合勢力の一員たる一国であり、使われたわが国は国際法廷で戦争と侵略の犯罪を裁かれなければならぬ軍国主義日本であったという第二次世界大戦の「戦争の歴史的性格」の複雑さ[3]、使った国が日本を占領支配し、被爆の実相を隠蔽あるいは歪曲しつつ狡猾このうえない「反共＝民主化」政策を推進したという戦争事情等々、原点を正しく認識し運動をおこそうとする被爆国民の目をくもらせる諸要因が作用した。（「あやまちはくりかえしません。安らかにおねむりください」という慰霊碑の碑文の曲折した思想は、いつも私の胸を痛める。）

（3）　以下を参照されたい。

☆熊倉啓安『戦後平和運動史』（大月書店）――「Ⅰ　平和運動の性格と展望」／☆上田耕一郎『マルクス主義と平和運動』（大月書店）――「第1部、戦争と平和の理論問題」の「Ⅱ　戦争の〝不可避性〟と〝可避性〟について」

国民の原点認識がその本質にせまる深化をかちとり、運動が漸次「国民的運動」として自己編成をととのえてゆくためには、たたかいの実践と学習による知識の獲得が必要であった。すなわち、被爆者自らが、内面の苦悩をのりこえ、占領軍当局の圧迫をはねかえして、告発に起ちあがらねばならなかった。被爆詩人・作家・画家が生命をすりへらして筆をとらねばならなかった。ストックホルム・アピール、ウィーン・

アピールを受けて、戦犯を裁かれた国民が「原爆帝国主義」（J・S・アレン）を裁く国民に変革されねばならなかった。

憲法を武器にした平和・民主教育により、あるいは、労働者サークル学習により、アメリカの原爆投下が第二次大戦の〝終着〟であったのではなく、戦後の「対ソ封じ込め＝冷戦政策」からこんにちまでつづく核脅迫政策の〝出発〟であったという歴史の真実を、ソ連の対日参戦の背景などとともに学びとることも必要であった。（ブラッケット『恐怖、戦争、爆弾』法政大学出版局）。そして、ビキニ水爆実験による〝死の灰〟の恐慌と久保山愛吉氏の犠牲を経て、「二たび、ゆるすまじ」の怒りに燃えて、運動が実際に国民的規模に拡がる過程が必要だった。原点認識の深化の度合は、こんにちでも、運動の潮流や各人によってちがいがある。しかし、こんにち被爆国民が到達したいわば平均的水準をうかがい知る第一の指標は、一昨年七月の参議院決議であるといえよう。

三〇年が過ぎようとしている。歴史と哲学の専門家が緊密に協力し合い、被爆者の中に躍りこみ、被爆者とともに、被爆三〇周年にふさわしい水準に国民の原点認識を深化することは、「国民的統一」の実現への大きな寄与となるに違いない。

(2) 分裂の経過の「物神化」と運動の重層的「自己疎外」

最近の統一問題論議の多くは、統一の新たな可能性を、もっぱら、「統一する相手側の〝今日〟の言説が自分たちの側の〝昨日〟の（時として〝今日〟の）言説に回帰し、同質化する方向へ〝変質〟した」ことに短絡的に求めようとする論旨を基調として展開される傾きをもつ。言説の接近・近似化は、一致点の拡大を意味し、統一実現の条件の成熟を反映しているわけであるから、統一を願う者は歓迎すべきである。しかし、統一問題論議がこの種の論旨を基調としてつづけられるのであるかぎり、そこからは「新たな国民的統一」の論理は創造されるはずがない。なぜなら、この種の論旨を基調にした立論の根底には、昨日から今日にいたる自分たちの言説の一貫的無謬性への盲信、分裂の責任のいっさいを相手側に転嫁することによって自らの責任を免罪してしまう無反省が横たわっている。私は、そこに、「うしろをみるかぎり統一に賛成、まえをみるかぎり統一に不賛成」という、エセ統一「促進」論の典型を見出だす。

分裂後十余年の間に、世界の現実は、分裂当初にはだれしも十分には予想し得なかった歴史的な大激動を示し、その試練のなかで運動の主体もそれなりの成長を遂げて来たのである。成長した主体が、相互に、分裂にさいして自分が主張した〝昨日の言説〟の正誤・真偽を、分裂後十余年の歴史の現実の変化・発展に照らして、厳正に検証する自主的な努力をとおして、新しい「統一の論理」が創造されてゆくのであると確信する。その努力は、分裂の経過のいわば「物神化」を

うち破り、新たな統一の必要性・可能性にたいする認識の独善的観念化を克服し、「統一は現実的であるがゆえに合理的である」という共通の確信に、私たちを導くはずである。

この歴史的検証の努力を「共通認識の形成」という共同の成果に結実させるために、検証の座標軸となる三つの基本的視点を提起したい。

第一に、分裂は、平和・原水爆禁止運動のなかに客観的に内在する諸矛盾[4]が運用されることによってもたらされた、という視点。分裂は、直接的には、周知のように、「〝いかなる国の核実験にも反対〟を運動の基本理念（全参加者を拘束する基本原則）とせよ。部分核停条約を支持せよ」という路線と「社会主義国の核実験とアメリカをはじめとする帝国主義国の核実験を同列視するな、〝平和の敵〟を明らかにし、これと対決する方向で一致点で共同せよ。部分核停条約の評価についての不一致は留保し、核実験全面禁止協定締結要求で団結せよ」という路線の対立を基軸にして、決定的な局面に陥った。

この「二つの路線」の対立が、大局的には『八一ヵ国共産党・労働者党代表者会議の声明』（一九六〇年一一月）に概括されている世界史の新しい現実に、この運動に客観的に内在する諸矛盾[4]が触発し、凝縮的に顕在化していったものであることはこんにち明らかであろう。その世界史の新しい現実は、ベトナム労働党第一書記レ・ズアン氏が次のように分析した特徴を「世界の舞台」（『八一ヵ国声明』の前面に押し出し、戦後平和運動の在来の論理をきびしい試練に立たせたのであった。

「帝国主義のくさりの中の残った部分で弱い環を破る可能性は、いままでになく高まり、同時に世界戦争を防ぐ現実的な可能性があらわれている。世界のプロレタリアートと人民と民族の基本的な利益は、各国で革命を前進させつつ、世界平和をまもることにある。これら二つの目的は、それぞれ互いに前提条件となり、有機的に結びついている。……上記の二つの目的は、二つとも完全に実現できる。

わが国の南部の革命は、このような正しい前進の道を示している。……反帝革命を強化することは、平和の擁護と両立しないどころか、真に効果的に世界平和を擁護するためには、このようなきわめて基本的な方向で帝国主義にたいし攻勢をかけねばならないことが実践の中で証明されている。逆に、世界戦争を防ぎ、平和を守ることは、これまた帝国主義に攻勢をかけ、すべての国ぐにで革命の前進にいっそう有利な客観的条件をつくり出すとき、たどらねばならぬきわめて重要な方向である。（新日本新書『ベトナム革命――その基本問題と主要課題』五〇～五一頁、長尾正良訳）

（4）①広範性と先鋭性（戦闘性）＝戦後平和運動、なかでも原水爆禁止運動は、思想・信条・政派、社会体制のちがいをこえた広範な統一を要求する基本的性格をもつ。同時に核兵器が帝

国主義の戦争と侵略の主要な手段であるかぎり、運動は帝国主義との対決を先鋭化させる方向へ発展する必然性をもつ。

②独自性と関連性＝運動は、核戦争阻止・核兵器完全禁止・被爆者援護を中心課題とし原水爆禁止・平和擁護を願うすべての人びとが参加できるこの運動独自の幅広さを保持しなければならない。同時に、核兵器は現実には、帝国主義の総合的な「世界戦略」の背骨に位置づけられて運用されるかぎり、運動は前述の中心課題とのかかわりにおいて、国際的には帝国主義の核脅迫政策と正面対決する民族解放闘争と緊密に連帯して前進しなければ有効性を失なう。（とくに、帝国主義が新植民地主義支配を「世界戦略」の主柱とするようになった六〇年以降においては、この観点は運動にとって死活的重要性を帯びる。）また、国内的には日米軍事同盟、安保・基地・自衛隊に関する課題ととりくむことを避けられない。

③国際連帯の拡大と自国の運動の自主性の堅持＝運動は、本質的に世界諸国の人民の運動である。しかし、核兵器禁止の要求は、人民の運動が国際政治を動かすことをとおしてのみ実現される。したがって、この運動は、国際連帯の拡大を生命の不可欠の要素とする。国際連帯の拡大は、社会主義国や民族・民主国家の政府の核兵器禁止をめざす平和的外交政策と相互支持・連帯の関係を深める方向に発展する必然性をもつ。この必然性は、一歩誤れば、この運動を特定国の外交政策の路線に追随させてしまう危険を伴なう。平和勢力内部に政治・外交・思想路線の対立が生じ、加えて一部に大国主義が台頭し、さらに加えてその大国主義が核保有国で台頭するような場合、前述の危険は現実化し、運動を分裂の危機に陥れる。世界諸国の人民（国民大衆）の運動であるべき本性を保持しつつ、国際連帯を積極的に拡大してゆくためには、各国の運動の自主性の堅持・相互尊重が自覚的に保障されなければならない。

④大衆運動・大衆団体の自主性と政党の指導性＝この運動は、戦後世界史が生みだした民主主義的大衆運動のなかで最も幅広く発展する可能性を示して来た運動である。同時に、参加する個々人の主観的な動機・意図をこえて、帝国主義を包囲する最も広大な戦線を形成する運動である。この運動の前述の可能性は、大衆運動・大衆団体の自主性が尊重されなければ現実化しない。同時に、その自主性は、前述の①・②・③の内在的矛盾を発展的にコントロールしてゆけるだけの高い政治水準をもった政党の適切な内面的指導性と結びつけられ、常に的確な目標と対象を見定めてゆかねば、発揚の方向性をそう失する。

（六〇年代初期に「この運動に客観的に内在する諸矛盾」を運用し、ついに運動を分裂にまで導いた主体は、ケネディ・ライシャワーに代表されるアメリカ帝国主義であった。その運用は、国内的には反共主義、国際的には大国主義に助けられた。）

第二に、その「内在的諸矛盾」が分裂後十余年にたどって来た展開過程の、すくなくとも客観的な側面については、一致した判断・評価が可能である、という視点。「運動の原点」に即して考察するならば、分裂前後からベトナム・ラオス協定の成立にいたる期間の原水爆禁止運動の第一義的課題が、国際的にはアメリカのベトナム・インドシナにおける核兵器使用[5]を阻止することにあり、国内的には在日米軍基地はじめ日本の領土・領海全域がこの核攻撃のために利用されることを許さないことにあった、という判断・評価を共通してくだ

すことが、こんにちでは可能なのではなかろうか。

原水協は第一〇回原水爆禁止世界大会（六四年）以降「インドシナ半島における核戦争の危険」に運動の照準を当て、六七年三・一ビキニデーにむけて「ベトナムに、広島・長崎をくりかえさせるな」のスローガンを提起して、運動を方向づけた。原水禁の主力の総評も、「ベトナム侵略反対一〇・二一国際反戦デー」を主軸の一つとして、この間の平和運動を推進して来た。この運動の第一義的課題を遂行するうえで、分裂時に依拠した〝昨日の言説〟が有効であったかどうかが、検証されなければならない。また、いわゆる「米・ソ、米・中のデタント体制」そのものにたいする判断・評価の一致は困難ではあろうが、部分核停条約がインドシナにおけるアメリカの核兵器使用＝核戦争計画の策定や核脅迫政策の遂行を妨げるうえで効力がなかったという判断・評価は一致させることが可能なのではなかろうか。

(5) ケネディ、ジョンソン、ニクソンのいずれの政権もインドシナで核兵器を使う計画を現実に具体化していたという事実は、多くの資料で明らかにされている。／☆レンズ著・小原訳『軍産複合体制』（岩波新書）／☆『米国防総省秘密報告』（『朝日ジャーナル』特集）／☆「ガーディアン」紙（七一・一・一六）のW・バーチェット記者の暴露。／☆「ワシントン・ポスト」紙（七二・四・七）→「毎日」紙（七二・四・八）のジャック・アンダーソン氏による暴露。

第三に、分裂の主たる責任がいずれの側にあるにせよ、分裂により「平和の敵」を利し、「運動の主人公」（第(3)節参照）に損失を及ぼしたという結果にたいして歴史的な責任を分かち合う、という倫理的視点。原水爆禁止運動の不幸な分裂が回避され、六〇年安保闘争に示されたたたかうエネルギーが統一的に継承・発展させられていたなら、日本国民は、アメリカが日本をベトナム・インドシナ侵略戦争のアジアにおける最大の根拠地とすることを許さなかったであろう。日本の平和・原水爆禁止運動は、分裂してはいても、アメリカがベトナムで核兵器の引金を引くことを阻止するうえで一定の威力を発揮することができた。(6) しかし、アメリカが日本を最大の拠点にしての核脅迫のもとで、核兵器以外のいっさいの残虐兵器を使い、約五百万人（『サンケイ』紙七五・四・三〇）の死傷者を出す狂暴な侵略戦争をすすめたことは冷厳な事実である。他方、この間に、〝ベトナムに、広島・長崎がくりかえされる〟事態に戦慄しつつ、援護法の制定という最低限の願いの成就さえ見とどけることなく、いく多の被爆者が他界してゆかれたことも冷厳な事実である。さらに、被爆国民の尊厳が「核持ちこみ」と「核ならし」によって傷つけられる事態、世界人類の生存の自由がアメリカを起動力とする核軍拡・核開発競争の際限もない悪循環によって未曽有の脅威にさらされる事態の到来をゆるしたことも、事実である。

「運動の本来の主人公」にたいする歴史的責任をあらためて問い直すという「歴史的倫理性」の欠落した統一への努力であっては、「運動の主人公」は新たな統一実現の過程からまたもはじき出され、この運動は「自己疎外」を重層化する運命をたどらねばならなくなる。

(6)「アサヒ・イブニング・ニュース」(六八・三・九)のワシントン発AP電＝『前衛』三七六号・八一頁、新原昭治氏引用文参照。

(3)「統一の諸原則」にたいするプラグマティックな俗見

こんにち求められている統一は、この運動の本来の主人公のために、「被爆三〇周年の問題状況」(第一章)を打開するための、統一である。「運動の主人公」は、国内的には「運動の原点」の生き証人である被爆者をはじめとする被爆国民である。世界的には、アメリカ帝国主義の核脅迫の広島・長崎に劣らぬ犠牲とこれにたいする史上最高の勝利をあわせ体験したベトナム人民をはじめとする世界諸国人民である。統一は、ラディカルな問題状況に立ちおくれ、手おくれにならないうちに緊急に実現しなければならないし、反面、ふたたび分裂をくりかえして「主人公」が寄せる期待と信頼を致命的に傷つけるような統一であってはならない。そこから、「ふたたび分裂をくりかえすことのない、幅広く強固な、運動・組織一体の統一」という、統一推進の基本的視点が導き出される。

この基本的視点を具体的につらぬくためにはどのような原則を立てればよいのか、という問題が提起されてくる。ところが、この問題になると、統一問題論議はきわめて低次元のプラグマティックな俗見にまつわりつかれる。己れの立場を相手により有利に押しつけるためのワナを仕かける術策なのではないかという、現実政治のナマ臭い猜疑・打算が生じ、〝分裂の季節にたまった古い汚物〟がいっせいに吹き出して来て、論理と倫理をかけ引のなかに埋没させようとする。もともと、「統一の諸原則」とは権謀術数などではない。それは、「運動に客観的に内在する諸矛盾」(第(2)節)を現実的＝合理的に処理して統一を擁護・発展させてゆくための共同の方法論の骨格(方法の規準)にほかならない。

私たち(原水協)は、「統一の三つの原則」を提起している。以下、それが拠って立つ本来の論理と、世界の新しい現実――ラディカルな「問題状況」(第一章)が新たに諸原則に付加・注入して来ていると思われる積極的意義を解明したい。

第一の原則は「一致点で団結する」という原則である。これは「不一致点については、これを棚上げにせず、一致点で共同の実践を積み重ねつつねばりづよく話し合って真偽・正邪を検証してゆく」というウラ原則と表裏一体のものである。思想・信条・政派のちがいをこえて共同する幅広い運動でなければならぬこの運動の基本的性格を否定しないかぎり、この原則の妥当性は認めざるを得ない。(この原則にたいして、

いわゆる「理念＝基本原則問題」を棚上げにする方便に使われるのではないかという疑念が寄せられる場合が多い。しかし、「理念＝基本原則問題」はそれとして別に論ずべき性質の問題であろう。）私たちは、核の脅威が新しい段階にエスカレートし、全人類の生存の自由を現実的におびやかしているというこんにちの「問題状況」が、この第一原則にいっそう合理的な意義を加味して来ている点を、みのがしてはなるまい。

第二の原則は、「運動の自主性を守る」という原則である。

この原則が依拠する基本的な論理について、すでに第(2)節でふれた。しかし、こんにちの「問題状況」（第一章）のなかでこの第二原則がもつ意義は、海外の干渉・介入から日本の運動の統一を擁護する盾になるという消極的なものにとどまらない。こんにち、日本の運動の国際的イニシアチブはかつてない高い次元において、かつてない切実さをもって求められている。（第四章参照）ベトナムが模範を示しているように、自国の運動の自主性を積極的に堅持しなければ、こんにちの世界において有効な国際的イニシアチブは発揮できない。国際連帯を大きく推進することもできない。第三の原則は「妨害勢力の参加・介入を許さない」という原則である。すくなからぬ人びとがこの原則を「排除の論理」として非難してきた。私は、この原則が「広範な選択・結集の論理」にほかならないことを論証して来た。

「妨害勢力」の範ちゅうを客観的に明確に規定しさえすれば、第三原則は、第一・第二の原則を具体的に保障するためにも不可欠の原則であることが明確になる。この運動が生命とする「世論の力」の基礎である市民的自由、民主主義的な表現の自由を暴力でじゅうりんすることを肯定する勢力は、この運動と相容れない。特定の外国政府の外交政策や海外の特定の運動潮流の政治的立場に無批判に追随し、その干渉・介入と妥協し、それを導入する集団は、第二原則の貫徹を不可能にし、日本の運動の自主的－統一的発展を阻害し、国際的イニシャチブの有効な発揮、国際連帯の強力な推進を妨げる。すでに団結している団体を敵視し、崩壊・解体に導こうと意図している勢力の参加・介入を認めるなら、第一原則は守りようもなくなるのは、火を見るより明らかである。なぜなら、その種の勢力は、存在そのものにおいて「一致点での団結」を否定しているからである。また、分裂は、いくたびとなくくりかえされることになろう。第三原則は、「運動の主人公」に責任を負おうとする民主勢力を広範に選択・結集するためにこそ、必要になるのであって、特定の団体・グループを排除すること自体を自己目的とするものではない。

三、核兵器完全禁止といわゆる「理念問題」

(1) 原点・究極目標（完全禁止）・全面禁止協定

この運動の原点にたいする国民的認識の深化により、原点に即してのこんにちのこの運動の核心が「核兵器完全禁止」にあることは、多数の人びとに明らかになった。これは同時に、運動の究極目標でもある。原点の本質と究極の目標がただちに運動の当面の緊急課題のなかの第一義的課題にもなるというところに、現代史の現段階の基本的特徴の現われがある。(ベトナムの民族解放闘争と民族基本権確立の課題とのかかわりあいに類似している。)完全禁止は、そのための国際協定の締結と協定の厳正実施という道筋によるほか達成できない。この協定は「核兵器完全禁止国際協定」と呼称されたり、「全面禁止国際協定」と呼称されたりしているが、ここにも大転換期に免れがたい概念と政策の混乱がある。

この課題をめぐる運動の政策と国際政治の場における協定締結交渉の歴史的発展過程を具体的に検討してみるならば、「完全禁止のための全面禁止協定」と呼称するのが最も合理的である、と私は考える。「全面」とは、使用・実験・製造・貯蔵等のすべての側面から、部分的措置にとどまらずにそれをのりこえる総合性をもって完全禁止にせまってゆこうとする動的かつ主体的な概念の表現である。その根底には、第一に、全面禁止協定締結の道こそが完全禁止への最短距離であるという将来展望と、第二に、完全禁止を促進し、すくなくとも遠ざけることのない部分的改善措置も、全面禁止協定締結を要求してたたかうことによってのみ発見されるし、実現されるのだとする、こんにちにいたる運動の総括にもとづく現状判断がすえられている。「完全禁止協定締結などという課題設定は完全禁止という究極目標の達成と同義語に等しく非現実的に過ぎるのではないか」というかなり多くの善意の人びとがいだいている疑問も、運動の政策における現実性＝合理性とはどのようなものかという原理的解明と並行してこの問題を解明してゆくなら、解消されるはずである。

なお、欧米の活動家のなかに、「使用・実験・製造・貯蔵」のなかに「販売」という項を加えている人がいるそうである。中国の部分核停条約非難声明(六三・七・三一)のなかには「輸出・輸入」が入っていた。私は、「自国領外への配備・展開」を加えることが、この運動と民族解放闘争との連帯・共闘をいっそう強化することの今日的重大性にかんがみ、ぜひとも必要であるという見解をもつ。

(2)核兵器全面禁止国際協定締結要求を中心とする運動の統一的発展

七三年都議選における核実験問題をめぐる反共宣伝とそれにたいする共産党の対応が大きな契機となって、核問題・原水爆禁止運動の新たな展開について論議が活潑したという成りゆきは、論議の内容そのものの重大性にたいする認識をくもらせ、ゆがめ、この運動にとって不幸なことであった。「新

たな展開」は、契機に似つかわしくないグローバルな歴史的意義をもつ問題である。第一章で明らかにしたこんにちの「問題状況」そのものが、〝都議選核論争〟のあるなしにかかわらず、私たちに新しい対応をせまっていたのである。運動の中心的政策を発展させるうえで私たち運動の「現場」にいる者に求められていた新しい問題意識はなんであったのか。

第一に、ベトナム・インドシナにおいてアメリカの核兵器使用を阻止した成果を発展させるためには、なにが必要か。同時に核脅迫政策の手段としての核兵器の使用を大幅にゆるしてしまった弱点をどう克服するのか、という問題であった。

第二に、アメリカがベトナムにおける失敗をマイナス方向に「教訓化」し、そのアメリカが起動力になって際限のない核軍拡・核開発競争がますますエスカレートし、人類の生存の自由を脅かすにいたっている、米・ソを軸にした「部分的措置」を主題としての核軍縮交渉は実は「核軍備管理交渉」に過ぎず、完全禁止への道からそれ、核軍拡の歯止めにさえなり得ないものであることが全面的に明らかになった――この段階で「悪循環」に歯止めをかけ、完全禁止への道をきりひらく方策とその主体はなにか、という問題であった。

第三に、仮りに社会主義国の核軍備が、よぎなくされた防衛的なものであり、世界戦争を防止する手段として一定の有効な役割を果たして来たことを理解できるとしても、それが①「悪循環」のこれ以上のエスカレーションのブレーキの役割を相対的にも果たし得ず、②「戦域核戦争」におけるアメリカの戦術核兵器の使用（アメリカが実際に核兵器を使用する現実的危険の焦点はここに移っている）から反帝民族解放勢力、諸国人民を防衛するうえではほとんど有効性をもち得ないということは明らかになった――社会主義国の核軍備の階級的性格は認識したうえで、社会主義国の外交路線の正誤がその国の核軍備の国際的役割を規定する度合をどう考えたらよいのか。

共産党の中・ソの核軍備の役割にたいする評価の変更は別として、原水爆禁止運動はこれらの問題意識を煮詰めてゆくことによって、「使用禁止」から「全面禁止による完全禁止」に政策の最重点を発展させ、核兵器全面禁止国際協定締結要求を前面に高く掲げ、運動の大黒柱にすえる路線の発展・拡充をはからねばならなかったはずである。その路線の発展・拡充という太い幹の枝葉（ただし、かなり重要な）として、中・ソの核実験にも抗議する方針の変化が生じたということが言えよう。

哲学者は「対立物の相互浸透・転化の法則」とよぶのであろうが、米・ソ核軍縮交渉の過程でソ連の外交路線が社会主義国の外交路線の本質をどこで、どのように逸脱するにいたったのかを明らかにすることは、前記の「三つの問題意識」を煮詰めさせるうえで、重要なカギの一つになっている。アメリカの戦後の核戦略構想は、広島・長崎原爆投下にはじま

る核独占・核脅迫にはじまって、「大量報復」、「ネオ・ニュールック」、「柔軟反応＝確証破壊」、「戦略的十分性＝現実的抑止＝総合戦力」等々の歩どりをたどり、こんにち「ジュレジンジャー国防報告」（七五会計年度国防予算と七五～七九会計年度国防計画）をつらぬく三本柱[2]に集大成されようとしている。

（2）①戦略核の命中精度・破壊力向上、多弾頭化、非脆弱性と機動性の強化、②戦略核の目標の拡大と選択的対応の柔軟化、③戦術核の機能・役割の明確化による戦域核戦力の圧倒的重視・強化。

これらの各段階を一貫してつらぬく表面の一般的論理は「核抑止の論理」であるが、その底に流れる帝国主義の本質を現わす具体的特徴をえぐり出し、核軍縮交渉の過程でソ連がどこで、どのようにその「本質的・具体的特徴」をささえる論理を妥協したかについて問題を提起したい。

この点に関するアメリカの背骨的論理は、「最大限抑止・第一撃使用をふくむ使用の肯定」につらぬかれており、その論理の具体的適用の過程は、「米本土への第二撃被撃回避、核兵器の海外（他国）・前線への配備・展開」への衝動につらぬかれざるを得ない。（「確証破壊」は過渡的例外か。）そして、このなかの「第一撃使用をふくむ使用肯定」の論理の適用対象が、ケネディ以後の「各個撃破政策」にもとづき、具体的にはいわゆる「第三世界」の民族解放・社会主義勢力とされるにいたったことは、こんにち明白である。この適用対象の事実上の限度がおこりつつあった時期である六〇年前後に、核軍縮交渉の主題を実験禁止問題にしぼり、使用禁止問題（とりわけ核非保有国への使用禁止）を発展させることを無視に近く軽視したソ連の誤りが、部分核停条約（六三年調印）、核拡散防止条約（六八年調印）、米ソ核戦争防止協定（七三年調印）という一連の「核軍縮」の名による「核軍備管理」（「制限的核軍拡促進」と表現した方が実態に合っている）の条約を結ばせ、この「条約体系」を、アメリカの「各個撃破政策」にもとづく侵略を事実上掩護するアメリカ主導のいわゆる「デタント体制」にこの体制の支柱として組み込むことをゆるす起点となった、とは言えまいか。しかも、国連総会は、六一年（第一六回総会）、六三年（第一八回）、六七年（第二二回）の三回にわたり、いわゆる「第三世界」の核非保有国の主導により「核兵器使用禁止」に関する決議を採択しており、「アフリカの非核化に関する宣言」（六五年・第二〇回総会）を国連が採択し、「ラテン・アメリカにおける核兵器の禁止に関する条約」（六七年）が締結されるという、核兵器完全禁止への道をいっそう太く拡げてゆくことにつながる可能性をもった新しい胎動が現存したことを想うと、誤りの責任はいっそう大きくなろう。

こんにちのテクノロジーの進歩は「攻撃」と「防御」の性格の「相互浸透・転化」をよぎなくさせるという技術的状況のもとで、またアメリカの核のホコ先が核非保有国、核非武

装勢力にますます集中されるという政治・軍事的状況のもとで、「攻撃は最良の防衛なり」という古諺に核軍拡競争の実態が回帰してゆくのであるならば、「完全禁止」をめざして、「使用禁止」（とりわけ、核非保有国・核非武装勢力）と「配備・展開」という二つの側面を「全面禁止」のなかに正しく位置づけることは、「全面禁止国際協定締結」促進を「人民のたたかい」・「大衆の運動」にしてゆくうえの重要なテコとなる。

(3)「完全禁止」といわゆる「理念」問題

「完全禁止のための全面禁止国際協定」は、核保有国が先行して締結し、次いで世界のすべての国ぐにが加入するという過程をたどって実現すべきか、いっきょに世界諸国が締結するという過程をたどって実現すべきなのかは、運動と国際政治の今後の現実を見きわめて想定すべきであろう。私は、国際舞台における核保有国の政治的権威の低落、非同盟諸国のそれのめざましい向上を見るにつけ、協定の世界史的意義を思うにつけ、後者の過程をとるべきだと考えている。しかし、いずれの過程をとるにせよ、協定は、終局的には万国が締結すべき国際条約としての構造をもつことにはまちがいない。そこで、全面禁止協定締結から完全禁止の達成までを含みこんだ運動の政策は、次のように要求化できよう。

――すべての国が参加する核兵器完全禁止をめざす核兵器使用・実験・製造・貯蔵・自国外配備、展開の全面禁止協定の締結。その厳正な履行による全地球（宇宙空間も含めるべきか）からの核兵器の廃（絶）滅。

この要求を大黒柱にすえた路線で、「運動・組織一体の（「一体的な」でもよい）新たな国民的統一」を実現することは不可能なのであろうか。この「運動の原点に即した運動の第一義的究極目標」が設定され、ときどきの情勢の局面変転に左右されぬ運動の基本路線を引いてゆこうとするときに、そして、民主的な組織・運営によってこの路線にもとづきときどきの運動方針が決められてゆこうとするときに、なお固執しなければならない「理念問題」とはいったい何であろうか。

『広辞苑』を引いて「理念」という言葉の意味を調べるならば、思想・信条・政派のちがいをこえた統一的な大衆運動において、参加者に厳密な意味での「思想」の一致にひとしい「理念」の一致を要求することは誤りであることが明らかである。まして、この運動のばあいの統一的組織体は「団体協議体」の形態をとるわけであるから、組織論上からも、この誤りは明白である。大衆運動があえて「理念」という言葉を使うとするなら、その「理念」とは、宗教的信条などとは性格を異にする「運動参加者が一貫してつらぬくべき実践の基調となる共通の精神・態度」を意味するのであろう。それは、観念にとどまることをゆるされない実践的な精神・態度であるにちがいない。そうであるかぎり、そのばあいの「理

念」は「運動の原点」に即した「運動の第一義的な究極目標」によって規定されるはずである。

「同列視せず（アメリカを先頭とする帝国主義勢力とを）、核絶対否定」（森滝市郎氏『サルボダヤ』七三年一〇月号）の立場による一致・統一を主張される人びとも、「核絶対否定」を実践によって実現するために、その「立場の堅持」を説いていることはまちがいない。であるならば、その「理念」は可能なかぎり早期に、可能なかぎり全面的かつ完全に、実践によって実現されなければならないはずである。

だとするならば、共通の精神・態度を前記の「原点に即した第一義的究極目標」のなかに求め、実践においては「あらゆる国の核実験」に賛成せず、「同列視せず」の立場をつらぬく抗議ないしは抗議的な禁止要請をおこない、「あらゆる国の核兵器」を廃絶する着実な早道を歩き出そうとしている私たちと、「理念問題」に関する意見のちがいを理由に統一できないはずがない。むしろ、「ベトナム後」の情勢のもとでは、「同列視せず」の立場を実践的につらぬけるよう、一般大衆を宣伝・啓蒙し、その広範な支持結集をかちとることの方がむつかしくなる局面が生じ得ることを、心すべきではなかろうか。

〔付〕 (1)「全面禁止」の項目に、「自国領外への配備・展開」を追加すべきだとする私の提起の論拠は、本文中にのべた理由に尽きない。「ラロック証言」に明らかなように、アメリカの全地球的規模の核兵器の「配備・展開」は、①核事故による生命への脅威と環境汚染＝破壊、②「核ハイジャック」におよぶ核兵器保有の無政府的「拡散」の危険をもたらし、そしてなによりも、③ベトナム人民が血の犠牲でかちとった諸民族の民族基本権への侵害を常習的におこなう主要手段の一つとなっている。

(2)社会主義の名誉のために、中・ソが帝国主義国とは対照的に、「使用禁止」を主張して来ていることを付言しておく。六四年の最初の原爆実験にさいしての中国政府の「第一撃不使用宣言」、六六年のソ連の「核拡散防止条約案」への対核非保有国不使用条項」補強の提案（コスイギン・メッセージ、クドリャフツェフ論文）等にこのことは明らかである。しかし、ソ連のドイツ問題の困難さに引きづられての「ヨーロッパ偏重主義」↓「力の均衡＝核抑止論」への妥協的のめり込み（『世界』七五年五月号、八木論文参照）、「米・ソ協調無原則平和共存路線」の推進↓中・ソ不団結拡大↓アメリカの「中国封じ込め」へのソ連の事実上の「共同」と中国の「米・ソ同列敵視論」へのエスカレート、アメリカ主導の米・ソ、米・中両軸「デタント体制」の確立と反帝視点の後退↓「使用禁止」協定要求の迫力減衰という過程を、ソ・中はたどる。

四、被爆三〇周年の被爆国民の倫理

今春義務教育を了え高校に進学した長男と歓談しているなかで、長男はいまの私の年齢に達するときは二一世紀なのだということに気がつき、ハッとさせられた。

ちょうど百年前の一八七五年、一九世紀の最終四半期の初年には、マルクスは『資本論』第二巻、第三巻の執筆に己れの全

生命力を傾注していた。『資本論』は、二〇世紀の世界史の発展を規定する基本法則を明らかにし、プロレタリアートと被抑圧民族が世界史の主人公となってゆく未来の展望を示した。

いま、二〇世紀の最終四半期の初年にマルクスを受け継いで二一世紀の世界史の発展を規定するであろう社会の基本法則の解明に心血を注いでいる天才は、この世界のどこかにいるのであろうか。私は、その人を知らない。しかし、被爆三〇周年であるとともに反ファッショ解放闘争勝利記念の三〇周年でもある今年、マルクスを、そして反ファシズムの解放戦士の伝統をりっぱに継承・発展させた人びとがいる。

被爆三〇周年はまた、「われわれは、人民にとって恐怖と大量殺害の兵器である、原子力兵器の絶対禁止を要求する。……最初に原子力兵器を使用する政府は、人類に対して犯罪行為を犯すものであり、戦争犯罪者として取り扱われるべきである」と人類の理性と良心を代表する声をあげ、原水爆禁止運動を全世界諸国人民の運動に発展させる基礎をきずいた「ストックホルム・アピール」（五〇・三・一九）二五周年を記念する年でもある。この運動の伝統を正しくうけつぎ、アメリカ帝国主義の核脅迫をうち破った人びとがいる。

それは、「詩と竹と英雄の国」の名もなき人びと、「ベトナム民族」という名の集団である。二〇世紀は二一世紀に生きる人びとへ四千三百万人（ベトナム総人口）の集団の血で書かれた『現代帝国主義・新植民地主義と社会主義世界革命の理論』を遺すにとどまるのであろうか。

かつて魯迅は、「同志小林ノ死ヲ聞イテ」日本語でこう書いた。「日本ト支那（中国―筆者）トノ大衆ハモトヨリ兄弟デアル。資産階級ハ大衆ヲダマシテ其ノ血デ界ヲエガイタ、又エガキツツアル。併シ無産階級ト其ノ先駆者達ハ血デソレヲ洗ツテ居ル。」侵略「戦争体験」、冷戦準備「被爆体験」、「占領体験」のなかから出発し、発展して来た戦後日本平和運動は、六〇年安保闘争後の原水爆禁止運動の分裂下で、「新植民地主義侵略戦争共犯体験」をつけ加えた。

血と汗にまみれたドルと円の札束で「エガカレタ日・越（ベトナム）ノ界」を洗いつつあるのはだれか。何をもって洗っているか。被爆者である母とその子（被爆二世）、「ほんとに平凡な、普通の母……それなのにいつの間にか私は、私を離れて動き出していた」母（時事通信社『被爆二世』）と、戦後二二年半も経った昭和四三年二月二二日二時四五分、ヒロシマでアメリカ帝国主義に殺された満七歳の子が、被爆国民の先頭に立ち、その「白血」で洗っている。――いたみが響いてくる／ベトナムの子よ／（中略）／生きながら／ナパームの炎の中で／わかれを告げた／わが子よ／ベトナムの子よ／（中略）敵は一つ／明らかな敵は一つ／ベトナムの子よ／わが子よ（宇野書店『ぼく生きたかった』）――とうたいつつ、「白血」で

洗っている。

「新植民地主義に反対することは、民族独立と民族解放の勢力だけに課せられた特別の任務ではなくて、世界のすべての革命勢力の共通の任務である」（レ・ズアン『十月革命の輝かしい旗の下に前進しよう』）とレーニンの『帝国主義論』をアジアで継承・発展させつつあるベトナム人民は、「人間にとって最高の存在は、人間それ自体である（世界最強の武力と富をもつ帝国主義なのではない）とする普遍的人権を民族の基本権として樹立しつつある」（平野義太郎『経済』七九号）。

被爆者が「ベトナムの子よ／わが子よ」と二〇世紀最終四半期の人類史的倫理を自らのものとしているのであるならば、被爆国民は、「侵略共犯国」の被爆国民の平和運動は、「民族基本権を樹立したベトナム人民の民族解放運動」に連帯して、普遍的人権を「平和的共存権＝平和に生きる権利」（札幌地裁長沼ミサイル基地訴訟第一審福島判決）として樹立し、これを二〇世紀が創造した人類史的倫理の支柱に加え、二一世紀に伝承する責任をもつ。さしむき、「非核三原則」の立法化＝厳守と被爆者援護法制定をかちとることは、人類史的倫理を提唱する資格要件となる国民的倫理の樹立の実体的な証しであろう。

「原水爆禁止運動を憎悪したキッシンジャー」（『前衛』三七六号）が「歴史は失敗した努力の物語であり、実現しなかった願望の物語であり、果たされず結局は所期と異なったものとわかった希望の物語である」（NYタイムズ、七四・一〇・一三、レストン記者インタビュー）と語るとき、被爆国民は核兵器全面禁止国際協定締結世界各国首脳会議（あるいは国連特別総会）と締結祝賀世界諸国人民大会の「今世紀内・広島開催」を夢見るべきであろう。「核狂乱」現象は、「最高の発展段階」の最期の局面を迎え死滅しつつある資本主義の、生産力と生産関係の矛盾の「最高の発現」に他ならない。その寄生性―腐朽性がもたらし得る人類の倫理の頽廃・堕落の極限的表現のひとつが「オーバー・キル」である。この段階では、「敵の中枢勢力」・帝国主義＝傀儡勢力の軍隊を内面から崩壊させていく可能性が普遍的に世界中に存在するにいたっている。

（註）六〇年代後半以降、私の脳裡には、「敵の中枢勢力の破壊を、人民の側に主権をかちとり、維持することと結びつける」（レ・ズアン、前出）というベトナム人民のたたかい方と、「日本国憲法第九条の完全実施」の課題遂行とがオーヴァーラップして灼きつけられ、離れない。米兵への反戦工作のささやかな経験が両者の結合の原点のように思われる。

〔付記〕ベトナムの政治・軍事文献には「芸術」という言葉が「科学」とならんで出て来ることが多い。照れずに「芸術的認識」を「科学的認識」と同等に位置づける認識方法は、「アメリカ文明」に勝利し、中・ソ不団結をことベトナムに関しては圧倒し得た「哲学」の重要なキー・ポイントなのではなかろうか。

（やなか　あつし　日本平和委員会常任理事）

エッセイ　戦後三〇年の時点に立って（その1）

天皇制をめぐって

岩崎　昶

戦後三十年の時点にたって、いちばん考えるのは天皇制の問題である。戦前戦中、天皇の名において抑圧されてきたわれわれとしてはこれはあたりまえのことであろう。

私はひょんな事から昔「一流校」といわれたエリート学校ばかりをくぐりぬけてきた。私は「毛並み」が悪かったが、「毛並み」のいい連中がいっぱいクラスメートにいた。そしてその中の何人かは長ずるに及んでいろいろな形で天皇家と接触があるような職業や地位につき、天皇のことを「オカミ」と呼びならわすようになった。われわれ庶民にとっては、「オカミ」というのはおでん屋か小料理屋の「お内儀」のことでそれ以外ではありえないが、天皇側近の間では「陛下」とももちろんいっただろうが「お上」とも呼んでいたらしい。天皇にむかって二人称で呼びかける場合は前者が用いられ、三人称で天皇を指すときにはむしろ後者が多く使われていたのだろう。戦後になってクラス会やその他の集まりで旧友たちに会って、「オカミ」の噂を耳にすることがしばしばあった。しかも、当の私は、戦中に、その「オカミ」のおかげで、特高や憲兵や裁判所でひどい目にあわされていた。むろん「オカミ」自身はそんな下々の小さな事は知らない。いやまたたとえ知ったとしてもそれは　法にもとる行為の当然のむくいだと考えたにちがいない。イギリスの王室の誰かがいったことばだとおぼえているが、君主というのは「世界でいちばん古い職業」なのである。その点では売笑婦とどっちかというわけであるが、売笑婦とちがうところは、君主はその特別に隔離された生活環境のせいで、普通人なら誰でも持つイマジネーションをまったく欠いていることである。イマジネーションを欠いている人間というのは、当人はこれほど呑気で幸福なことはあるまいが、その人間を神聖不可侵の絶対権力として――それが大部分フィクションつまり擬制であったと仮定してもなおかつ――措定することの上になりたっていた戦前の日本の社会にとっては、これほど恐るべき災厄はなかったのだ。

私のいっていた中学には皇族が入ってきた。私より一年下で、だからさいわい同級になって机をならべることはなかったが、彼はいまの皇后の兄で、そのころは皇族といえば学習院に入ることに相場がきまっていたのをとにかく普通の市中の中学に入ってきたのだからまずまっとうな人間だったのだろう。が、学校の方は彼を特別扱いした。この中学では各クラスの教室の後の壁に釘を打って生徒の名札をかける。それを前学期の成績順に、一番からビリまで、右か

ら左へ、ズラリとならべる。頭がいいか悪いか、勉強をしたかしないか、一目瞭然、学校はそう思ってこれで将来の競争社会の予習をわれわれ生徒にさせようとしたのだろう。いまだったらたちまち生徒から抗議が出、教師からも教育理論上の批判が出て、校長は吊しあげを食い、釘も名札も一日と持たずにゴミ箱に叩きこまれてしまうことだろうが、戦前はそれでとにかく通っていた。一人でも抜いて右へ行こうとクソ勉強をするグループと、なんだスモウの番付みたいにバカバカしいとまじめに取りあわないで悠然と構える学校からいえば不良グループとにわかれていたが。ところで学校はこの皇族中学生の名札をどこにかけたか。

実力を正当に評価すれば左寄りもいいとこだったろう。が、そんなことはおそれ多くてできない。そこで一番右に、釘一つ分だけ離して、「××宮××親王」という別格の名札をかけたのである。十両がやっとというペイペイの力士を張り出し横綱として番付に書き入れたというわけである。スモウとちがって四つに組んで実力をくらべる必要がないのでよかった。さもなけりゃ、ひと突きで土俵の外にふっとんでいたろう。

この××宮が大学へも入ってきた。やはり私より一年下で、たしか国文専攻だった。大学は名札を壁にぶらさげたりしないから問題はなかった。いつも一人のお付きが影の形に添うごとく従っていて、便所へ入っても、ちゃんとその表に張り番して鞠躬如として控えているので、学生たちの苦笑の的となった。天皇制の末端のまた末端の現象であるこのことが私の直接の見聞であった。それだけでもすでに天皇制のバカバカしさ、そしてそのバカバカしさの上に立った官憲のテロリズムの非道さは身にしみて予感された。

私たちぐらいの世代にとっては天皇制心理は骨がらみになってるとでもいおうか、心のいちばん奥底にこびりついていくらこそぎ落しても払拭できない、アプリオリみたいなものになっているらしい。この人までがとびっくりするほど、天皇に関してだけは古臭い考えを持っている。ほかの点では戦前的な古い考え、封建思想、因襲、伝統などからずいぶん自由になった近代的民主主義者であり、政治的にも革新を支持していながら、天皇だけは別あつかいで、これだけは日本人の心の「聖域」として大事にとっておこうとか、いやそれどころか昔のままの天皇崇拝であくまで押しとおす人が私の周囲でもけっして一人や二人ではない。天皇ということばを耳にしただけで、条件反射みたいに、硬直し、うやうやしくなってしまう。天皇の出席する会などに出ていったり、ことに天皇と話をする機会にぶつかったりすると、コチコチになってしまう。いったいどうなっているんだ、といいたくなる。

思い出してみると、昔の方がもっと常識的で理性的だった。学生たちは、雑談では「天ちゃん」ですましていた。そう呼んで別におそれ多いとも思わず、罪の意識もまったくなかった。そのころ、アメリカのエルンスト・ルビッチュ監督の映画で、どこかの王室を舞台にしたのがあり、その国王が隣国の皇帝に電話をかける。相手が出てくると、国王はいかにも心やすげに、「ハローエンピー！」と声をかけた。私たちは思わずニヤリと笑ったものである。Emperorをちぢめて Empy という愛称をこしらえたのである。つまり「やあ、天ちゃん！」というわけである。アメリカでもおんなじだな、と思ってニヤリと笑ったわけである。

戦前の日本でも、というより戦前の日本

では、そういうどこか間のびのした自由な片隅があった。それが息づまるような寸分隙のない体制に変り、「天ちゃん」などと口に出そうものなら壁に耳ありですぐ憲兵隊にひっぱられるかもしれないようになったのは戦中のことであった。

昔から警察と右翼団体とはうるさくて、御真影(天皇皇后の写真のこと)の載っている古新聞がゴミ箱に捨ててあったといって不敬だと巡査に怒られたり、「陛下」を「陛下」と誤植したといって新聞社が右翼から何十万という当時としての大金をゆすりとられたりしたことはたしかにあったが、皇居のそばを通過するからといって都電、いや当時は市電だったろう、その電車の中でまで起立して最敬礼をさせられるような非常識がまかり通るようになったのは、戦争がたけなわになり、戦争による国民の犠牲が日ごとに大きくなり、その結果、軍による民衆へのしめつけ強化が絶対に必要だということになって後のことである。

戦後になって、天皇がマッカーサー元帥を訪問したり、「人間宣言」をやったりするころ、私は「日本映画社」に入社してニュース映画の製作をやっていた。天皇はその時自分は神ではなく人間なのだなどとあたりまえ千萬な声明などするべきではなく、戦争にたいする責任をとって自ら退位すべきであったし、また連合国側でも退位あるいはさらに一歩すすめて天皇制廃止を力説したものもすくなくなかった。けれども、この時はかんじんの国民の方がついていけなかった。天皇自身はわりあい簡単に(?)一八〇度転換を行ったが、一般の国民はそう急激に意識の切り換えはできなかった。一〇〇年近い間、あらゆる政治的文化的教育的手段で頭の中に押しこまれた天皇崇拝の念は心の深層にまで食いこんでいて、一朝一夕には除くわけにはいかなかった。天皇の方が先へ進んでいってしまったのである。私は「日本ニュース」で天皇の全国巡幸の実況を撮影した。それまで雲の上のやんごとなき存在であると思っていた天皇が生身の中年紳士になって背広を着、中折帽を右手で持ちあげてスクリーンに出てきたのを見て、忠実なる臣民は大ショックを受けた。そして私たちのニュースカメラマンを不敬漢だと思って、スクリーンにむかって石やインキ瓶を投げつけたりした。けれども一方亀井文夫監督の「日本の悲劇」は熱烈な歓迎を受けた。この映画には戦争にたいする天皇の責任を問うている個所があった。それが強い共感を国民の間に巻き起した。ただこの方がなんといっても少数派で、全体を動かす力にはならなかった。

そのころにくらべれば、戦後三〇年の今日では天皇にたいする国民意識はずいぶん変っている。さいきん出た「君は天皇を見たか」という本を読んでも、私は戦後の日本人の天皇認識の大変革を感ずる。ただ現在のヒロヒト天皇の個人的な魅力、個人的な善良さ、については証言が一致している。しかし、このことは長い目で見れば、日本にとって不幸なことというべきであろう。

天皇制の問題については、けっして性急な決断はいけない。国民の総意によって、と革新政党も説いている。私もそうすべきだと同感している。ただ私としては、早晩、国民投票か何かで民意を集めるときが来たら、廃止の方に一票を投ずる。そしてその日は早い方がいい。いまの憲法では、真の意味での「天皇制」はすでに廃止されているではないか、という論者もいるであろう。だが、私はそうは思わない。

(一九七五・三・一〇)

エッセイ　戦後三十年の時点に立って（その1）

焼跡にビルは建ったが

飯島宗享

人間社会の全歴史のなかでは、三十年はいかにも微々たる時の経過にすぎない。けれども、人の一生において三十年の時はまことに大きい。おおかたの人にとって、それはほとんど半生をすら意味する歳月なのである。私自身にも、戦後三十年はすでにそれ以前の月日を上回る生活史を意味する。老いの意識はいまだ持ちえないけれども、新しい皮質部に刻んだはずの記憶は剝がれやすく、総じて肉体の衰えは蔽うべくもない。若い自分の連続線上にしかなかった自覚が、おまえはもう若くはないのだ、と思い知らされた経験も、この数年のうちに度重なることであった。

街頭デモの隊列に加わったのは、日韓条約反対のデモの時が最後になった。その時でも、ときに止まり、ときに小走りに追いつかねばならぬような行進についていけず、何度か隊伍を離脱して路傍に息を休める始末だった。デモはもう無理のようですねといわれて、行進だけがデモじゃない、坐りこみもあればハンストだってあると言い返しながら、ちょっぴり寂しかった。ついこのあいだのように思われるのに、六十年安保の頃の、連日のデモにつぐデモ、会議、それを少しも苦にすることなく過ごした当時の体力は、すでになかった。その後、原水爆禁止運動が分裂に瀕し、やがて分裂が決定的になる頃にかけて、運動の統一を求めて焼津へ、広島へ、文字どおり、東奔西走した時期には、疲れはおぼえながらも、必ずしも成功を期待できるわけではない努力であることをわきまえつつ、なお精力的に動くことができた。だが、その頃の或る日、階段で足を踏みすべらして転落し、後頭部を強打して、頭痛をともなう自律神経失調の後遺症をわずらうようになったのが、今にして思えば私の体力の転機をなしているように思われる。障害の結果もさることながら、そもそも足を踏みすべらしたぐらいでぶざまに頭を打ちつけるような転げ方をすること自体が、反射的な運動神経の鈍化を示すものにほかならないのだ。

そんなことで、少し疲れがかさむ無理をすると、たちまち頭痛に襲われる意気地のないことになってしまった。デモ行進は見送りにして、坐りこみならと強がってみても、それさえも思うにまかせない。つい先年、靖国神社国営化法案を阻止すべく首相官邸前に逮捕覚悟で坐りこんだ時も、ゴボー抜きに排除されたのは仕方がないとして、その際に検束された仲間の一人を奪い返すため所轄署におもむき、長い交渉の末に首尾よく連れ帰ることができた頃には、猛烈な頭痛に苦しまねばならなかった。同

じその坐りこみの折に、私より少し年若いくらいの警官が、坐りこんでいる私のところに歩み寄り、分別顔で、なかば勧告的なかば威嚇的にいったものだ、「いい年をして、あなたまでが何ですか。早く、みなを解散させなさい。」厳しい心で、しかし語気はおだやかに、私は応酬した、「あなたにはこれが血気に逸る若気の過ちとしか見えないのですか。いい年をしているから、戦争が何かを知っているから、だからこうせずにいられないということを、あなたも考えてください。」彼は確かに怯んだ、撫然たる表情で無言のまま彼は踵を返して去った。心なしか、彼の肩は落ち、背に愁いが見えるようで、お互いにいい年の彼と私がこんな形で相対することへの感傷が残った。それにしても、事あるごとに「いい年をして」といわれる身になっていることの実感は、そこにまざまざとあったし、これを手始めに、山歩きが夜になって、案じて出迎えた山小屋の主人に「年を考えなさい」とたしなめられるような経験も出てきた。だが、先頃わが家を訪れた大学の若い同僚の五歳になる坊やに「オジイチャン」といわれたショッキングな出来事は、いまのところまだ最初で最後である。

より若い世代の登場によって、おまえはもう若くはないと思い知らされる経験は、相互に無関係ではない二つの事柄に象徴される。それはマンガと大学闘争である。そして両者の結節点に「思考の短絡」がみとめられる。私にとってマンガとは、ユーモアやアイロニーのうちに、屈託のない笑い、あるいは辛辣な諷刺の妙味を楽しませるポンチ画にすぎない。しかし戦後のマンガ・ブームのなかで育ち、今では学生ばかりか、職業人として地歩をかためつつあるとおぼしき青年たちまでが、電車のなかなぞで臆面もなく広げて楽しんでいるマンガは、どうやら彼らにとってゆうに一つの独得の世界を形成する表現媒体にまでなっているようである。その媒体機能が私にはまるで通用せず、彼らが面白がるマンガに私は何の興味もおぼえず、この点に関する隔絶感はほとんど絶望的なのである。媒体としてのマンガは、今や叙情性や理論的構造物までも表現するらしく、その分だけ文字と文章から遠ざける。マンガのひとコマひとコマの移動はまさに短絡そのものであり、衝動に促がされた直感のリズムはあるが、繊細なニュアンスと緻密な思考の積み重ねは没却される。テンポの速い時世にふさわしく、それは急速に展開し、しばしば激越殺伐である。生の躍動を謳歌するロマン派文学のパトス的な文章や激烈な字句の羅列は、ファッショ的な宣伝と共に、このようなマンガに最もふさわしい媒体を見いだすかもしれない。しかし『資本論』のマンガ化が、戯画が本来ふくんだ否定的効果なしに成り立ちうるとはとうてい思えない。

大学闘争とそれに軌を同じくする諸闘争とは、マンガにも通ずる「思考の短絡」の功と罪を改めて考えさせた。「もうがまんならぬ」と決起した若者たちによって、「まだ、がまんができる」と思っていた大人たち、少くとも私は虚を衝かれた。耐えに耐えて戦前・戦中を過し、戦後の新しい日本と世界への希望も、それを阻む禍いの根を絶つ条件が整うまで、眼前の禍いと闘いつつなおもろもろの禍いに耐えねばならぬと分別するのが、われわれ、少くとも私の場合であった。そしてその事に誤りはないのだが、あまりにも多く耐えねばならぬことを学び知ったところでは、耐えることに馴れて、耐える必要のないこと、いや耐

えてはならぬたぐいのことまで耐えるおそれのある体質が、知らず識らずのうちに生ずる。若者の直情に発する思考の短絡が「がまんならぬ」となったとき、耐えることに慣れたといわれても仕方のない自分を、それを支えた分別と共に私は見いだしたし、それは私がもはや若くないということを意味した。何ほどか「思考の短絡」なしに行動への決断は起りえないし、およそ分別と計算で成就した革命は歴史に例がないことも思いあわされた。しかし、あれだけ理もあり行動もあったにもかかわらず、運動の担い手の一人ひとりの体験的意義と市民運動などへの波及的効果を別とすれば、大学闘争は大学そのものをほとんど変えなかった。結果論といえばそれまでだが、社会の変革なしに大学のラディカルな変革などありうることではないし、大学が反体制の砦であることを容認するような体制なら、それはむしろ革命的な変革を要しない健全な体制というべきであろう。だから、「たった一人の反乱」以上に何らか政治的な意味を考えていたとしたら、起爆剤の語で安易に誘爆の連鎖を期待する認識の誤り、つまりは直情と願望で思考を短絡させたという批判をまぬがれない。いささか酷ないいかたをすれば、容易に挫折することのできる容易な決断と行動だったのだ。しかし、それは若者の特権でもある。そして私はそういう若者ではもうなかった。のみならず、早くから挫折と忍耐を基底として生活を築いてきたような私たちの世代は、戦後民主主義と高度成長の温床のなかでほとんど耐えることを知らずに育った若者たちに、「がまんせぬこと」の建設的意義を想起させてもらったお礼に、「耐えること」の根柢的意義という古くて大事なものを教える責任があろう。

こうして戦後三十年を、きわめて個人的な私の体験を場に、その間に存在したさまざまの出来事と絡めて回想すると、確かにこの三十年の前と後とで世の中に変化はあったが、二五歳の青年が五五歳の初老にいたった変化とさしてことかわるものではないようにさえ思われる。私に進歩があったといえる程度に世の中も進歩したといえるかもしれないが、私が悟下の旧阿蒙とかこちたくなるのと同程度に世の中も基本的に変っていないともいえそうである。

インドシナの民族解放勢力がアメリカとその傀儡政権を完全に駆逐する形勢が必至となった慶賀すべき昨今の出来事でさえ、敗戦直後の瓦礫の街で腹をすかせながらも明るい解放感にひたりつつ思い描いた新しい世界と新しい生き方のあの出発点を、インドシナの民衆とともにわれわれ自身もやっと取りもどしつつあるのだといえるのではないか。天皇は依然として存在するばかりか再び雲上にのぼりつつある。核兵器はなくなるどころかその威力と量を途法もなく増大させた。諸国民に信頼はおけても諸国家に信頼はおけない。アメリカによる日本占領は安保条約の絆で日米関係の基本を崩さないままである。そして日本は戦前を上まわる軍事力をもち、アジア諸国に当該国の民衆に害あって益なき経済進出を進めている。その他、その他、……。

戦後三十年は、微視的にわれわれに何と見え、いかなる教訓をあたえようとも、それだけの歴史に示される理法は、いまのところまだ決して人間にとって暖かなものではない。人間の歴史の前史は、まだまだつづくようだ。耐えることを知る者にのみ希望があるとでもいうように。

（一九七五・四・二〇）

エッセイ　戦後三十年の時点に立って（その1）

憶いでと感懐

松本正夫

第二次世界大戦中、ナチズムとファシズムの圧制下にあったヨーロッパでは「神を信ずるものと神を信じないもの」とが命を掛けたレジスタンス運動において協力したことは有名である。ソヴィエト同盟においてもレニングラードやモスクワを包囲したナチスの軍隊を赤軍が撃退して遂にベルリンにヒットラーを自殺にまで追いこんだのはやはり神を信じたロシアの人民との協力なしのことではなかった。毎日数千人の餓死者をだしつつある包囲されたレニングラードの大司教とスターリンとの電報のやりとりを読んだことがあるが、ここにも歴史の過程において無視することのできない協力がある。日本でも戦時の弾圧下、戸坂潤、三木清、古在由重、甘粕石介、粟田賢三等の諸氏がカトリックの上智大学の一隅にその職場を得られていたことなど、これは私の極く限られた視野の中に入ってきた非常に消極的な意味ではあるが、これも一種の協力の形態であったと思う。戦後、真実の民主主義と平和主義の確立のための運動で神を信ずるものと神を信じないものとの協力は拡大され、それは結局、ヒューマニズムの実践問題に帰着する。私ども哲学に携わるものは「真理」と「正義」ということに特に敏感でなくてはならないし、またこれらの名の下に抽象化されたものが、容易にアンティ・ヒューマニズムに転化しうることにも戒心しなくてはなるまい。

キリスト教は「受肉した」、即ち「人となった」神を信ずることによって凡ての人が兄弟であることを要求するが、コンミュニズムにもまた「人になれなかった抽象的な哲学者の神」を拒否することによって人間の同志性を回復しようとする性格がある。一九六三年五月、私がモスクワの「哲学研究所」での一ヶ月の滞在を終えて所長に挨拶にいった時、コンスタンチーノフ氏は「私はキリスト教の理念を尊敬しています。しかし現実の歴史において初代のキリスト教を除いてはキリスト教徒はこの理念に充分こたえていないから、無神論者である私達がそれをしなくてはならなくなっているのです」と述懐して私をめんくらわせたが、しかしそれはその前月の四月十一日にローマ教父ヨハネス二十三世が「地上の平和」という画期的な回章を布告したからでもあった。教父ヨハネスは第二ヴァティカン公会議を召集し、当時はその会期半ばであったが、これは全カトリック教会の大改革の端緒となり、プロテスタントを始め東方諸教会を含む全キリスト教に深甚な影響を興えたのである。この回章でヨハネス教父は現代の「時の兆」として第一に労働

者の解放、第二に女性の解放、第三に植民主義的人種差別からの解放の三つを掲げている。「社会生活の諸関係を真理と正義、愛と自由との土台の上に再建する仕事がすべての善意の人々に課せられている。……この仕事はどの仕事よりも高貴である。なぜならそれは真の平和を、神の定めた秩序にしたがって実現する仕事だからである。たしかにこの仕事に身をうちこむ者はあまりに少数である。しかし人間社会に対するその功績に対してわたしは公けの賞賛を贈るとともに、その恩恵をもたらす活動を強化するようにすすめる。それと同時に他の人々、とくに愛と義務の意識とにかられる信仰者が大挙して、かれらに合流することをあえて希望する」。

以上いささか長く引用したが、ローマ教父ヨハネスが社会関係を人格の平等にもとづいて再建する善意の人々というとき、彼は神を信ずるものよりも、むしろ神を信じない人々のことを指していっている。上述した三つの解放を彼は「時の兆」としたが、この仕事に身を打込んだ人々の大部分はむしろ神を信じない、彼のいうところの善意の人（マルクシスト達）なのである。それゆえ「信仰者が大挙してかれらに合流することをあえて希望する」と教父がいうとき、そこにキリスト教会の従来の有り方に対する彼の深い苦悩を読みとることができる。実は彼の召集したヴァティカン公会議それ自身が「神を信じないもの」にイニシアチヴを取られたことへの反省の結果で、そこにはキリスト教公認以後の実に一千六百余年に汎る「コンスタンティン時代」に「固有の勝利主義（トライアンファリズム）」の片隣すらあってならない筈のものである。それかあらぬ、この回章布告後四月末に行われたイタリー地方統一選挙で共産党の得票は百万票も増加した。私がソヴィエトを去るに臨んでコンスタンチーノフ氏から先きに述べたような言葉を聞いて返答に窮したのも実はこのような背景あってのことなのである。

この一九六三年はキューバ危機の直後でもあり、日本で知遇を得た哲学者フェドセーエフ氏が政治的に活躍し、丁度、超音速機でキューバから帰った許りのところで再会できた。しかし短時間で、その頃私が疑問に思っていたことの質問もできなかったが、それはこういうことであった。当時はフルシチョフの時代で、彼はソヴェト同盟は一国社会主義からいよいよ共産主義段階

汐文社出版案内

現代日本資本主義の基本構造

池上 惇著

B6判 一一〇〇円

軍国主義的・帝国主義的復活を急速にとげつつある日本国家独占資本主義の基本構造を多角的に分析、解明する。「日本の国家独占資本主義」に続く、著者快心の記念碑的労作。

好評発売中！

日本の国家独占資本主義

池上 惇著

四〇〇円

新書判

第一章 安保体制の経済的基礎
第二章 資本主義の全般的危機と国家独占資本主義
第三章 全般的危機の第二段階と日本資本主義の位置
第四章 米日独占の従属的同盟関係の基礎
第五章 新安保体制への移行と従属的再編成の第二段階
第六章 日米経済関係と日本の資本蓄積過程の特徴
日本国家独占資本主義の歴史的特徴

に移行しつつあり、従ってソヴィエト国家はプロレタリア執権国家から全人民国家へと性格を変えつつあると主張していた。この点、プロレタリア執権と階級的革命の永続を説く毛沢東路線と衝突し、当時中共との関係も非常に悪化していた。そういう訳でモスクワに行くまえローマで私に伝言を頼んだヴェッテル神父（カトリック側での共産主義理論研究家）などはその多分に中国寄りの発言のため甚だ評判わるく、些か閉口した、のである。私はスターリンが一国社会主義の理論を主張したことは正しいと思っていたが、フルシチョフが一国共産主義の理論を説くかにみえたときには確かに誤まっていると考えていた。なぜなら「労働に応じてとる」社会主義実現のための生産力の増大は或る条件のもとでは一国でも可能であり、そしてそれはその国の独立の条件でもあるのだが、「必要に応じてとる」共産主義実現のためには生産力の増大に限度なく、これはヒューマニスムに反することなしに、決して一国に限定した形で達成できず、どうしても国際連帯下、汎人類的にのみ実現しうる目標であるからである。この問題は東西問題だけでなく、所謂、南北問題の解決を含めての課題で、共産主義の原理的な国際的ヒューマニスティックな性格に深く根差していると思われる。これはソヴィエト滞在中、納得ゆくような回答をうることができなかったことの一つである。緊急の建設途上にある中国から凡ての技術者を引揚げさせ、最も国際連帯を必要とする筈の共産主義段階に向って一国だけで一気に、ただ米国を凌賀するだけで邁進できると考えていたフルシチョフの猪突性とでもいえようか。

神を信じるものと神を信じないものとの協力に私が関心をもつ理由は、スペイン内乱いらい第二次世界大戦終結まで続く反ファシズム闘争の憶いでだけに尽きるものでない。私自身、アリストテリコ・トミスムの存在論哲学者として、マルクス・レーニスムの唯物論哲学に多大の興味を感じ、特に観念的な近代批判哲学との対決で共感するところが多い。デカルト・カントに始まる先験的観念論は、その批判論的性格によって科学哲学の外被の下に近代ブルジョワ世界の先進哲学として充分に実力的でありえたので、その観念論的な基本性格にも拘らず、唯物論側にもまた存在論側にも多種多様の修正主義的な変種を産みだした。唯物論側でこの点を鋭く指摘した「経験批判論と唯物論」以来のレーニンの哲学的労作は私にとって他山の石である。余白もないままアリストテリコ・トミスムの存在論的立場から次のことだけ指摘して置きたい。

一、「自然科学的物質」と「哲学的物質」との区別において、レーニンは講壇哲学と云ったが、あえて常識哲学からいわしてもらえば、前者が「物質」で後者が「実在」に該当し、後者は前者をも含むが、決して前者と一義的でない。これはアリストテリコ・トミスム存在論において、物質領域における意識から独立の物自体的実体の概念を類比的に拡張し、生命領域や精神領域にも、その領域に固有の客観的な物自体的実体を認容する、いわゆる「下からの類比」の考え方と極めて類似的である。

二、唯物史観において、また唯物弁証法において、物質的であるところの下層領域が上層領域に対して絶対的な意味で規定的であり、逆に上層の精神的なものは下層領域に対して相対的に規定的であるという。下層領域が上層領域を一方的に決定し、上層領域は下層領域に対して単に被規定的で

しかないとするのは機械的唯物論で、弁証法的唯物論は下層領域の原理的絶対的意味での規定性を認めながら、上層領域のフィードバック的な相対的規定をも認めるという。しかし下から上への規定性が絶対的である限り唯物論、上から下への規定性が絶対的である限り観念論という二者択一は免れない。これに対して存在論的形而上学の質料・形相の両原理は二つの異った性格の規定性を主張する。即ち下から上への質料原理の規定は「二による規定」といって線上の二点の距離を狭めてゆくことによって、二点間の振動する不定の自由度を残しながら漸進的に一点に向って規定してゆく、可能態における本質規定で、これは条件付ないし制約 Bedingung と名付けられる。これに対して上から下への形相原理による規定は「一による規定」といって単的な現実態における本質規定で、これこそ規定 Bestimmung というべきである。存在論では「上から下への規定」と「下から上への制約」とは衝突せず、唯物論と観念論との特長が質料・形相の両原理によって一つの体系に統一されうるのである。

三、アリストテリコ・トミスムの概念認識抽象理論は本質的には客観的実在論を前提した摸写説である。認識の対象は物自体としての自然で、それは対象化せられる以前の即自的自然といえよう。唯物弁証法での哲学的物質に該当する。それは物質・生命・精神という客観的実在の諸領域で、存在論はまたこのような自然存在が、唯物弁証法の主張するように、それ自身において階層的乍ら弁証法的に展開する歴史的実在であることを認容できるのである。

ところがこのような即自的自然が生産労働により対象化され対自化され、いわば「第一の自然」が人為化されて「第二の自然」に転化すると、正にそのことによって社会的な人格的人間関係も自己疎外して階級的な生産関係に転化する。「実体は主体である」とのヘーゲルの主観主義的観念論の図式がフォイエルバッハを通じてマルクスに受けつがれてきたのはこの「第二の自然」との関連においてであって、ここに唯物史観の世界が展開する。「第一の自然」との唯物弁証法的関連においては、伝統的な存在論ないし形而上学と共通な客観主義的実在論の、そしてその摸写説の図式までがあくまで有効であるという事実を決して忘れてはならないと考える。

（一九七五・二・二一）

エッセイ　戦後三十年の時点に立って（その1）

私の戦後三十年

河西　章

ちょうど三〇年前の今月の今日、私は応召後まる一年ぶりに郷里の町に帰りついた。わずか一年間の体験だったが、文字通り九死に一生を得るといった旅だった。一年前に赤羽の連隊に入隊した二〇〇名程の仲間のうちで、無事に帰還しえたものは六〇名程にすぎず、残りの三分の一は戦死し、他の三分の一は捕虜となって中共軍に加わり、その後の内戦や朝鮮戦争で死んだといわれ、ほとんど還って来ていない。

前年の三月に玄海灘を渡ってから、私の属した部隊は、主として北中国の済南附近を移動していた。最も永くいたのは平原という町で、そこの鉄道守備隊だった。八月に敗戦となり、停戦命令も出ていたのに、私たち在中国の日本軍全体が、総司令官の岡村大将以下の将軍たちによって、いわば蔣介石の政府に売り渡されていたために、私たちは、敗戦後もしばらくはそれを知らずに、依然として「匪賊討伐」に出撃したりしていた。将校は勿論敗戦を知っていたし、私たち「インテリ」も、中国語の新聞や、何よりも八月に入ってからはっきり違って来た八路軍の活動と、街の中国人たちの態度などからやがて知ってしまったが、神風を信じ、必勝の信念に燃える仲間たちの多くはなかなかそれを認めず、そのような「デマ」を流すものを罵り、時には袋叩きにさえした。十月になっても私たちはなお「匪賊」と戦っていた。しかし、すでに形勢は完全に逆転しはじめていた。私たちは守勢にまわらざるをえなくなっていた。

そんな状況の中で、忘れもしない十月二十三日、いつものように私たちの中隊は、中隊長以下百二十名程の人数で、北方の町にいた大隊本部と連絡すべく、鉄道に沿って未明に出撃した。広い中国の野原のかなたに、大きな明日の昇る頃、私たちは突然、中共軍に完全に包囲されていることに気がついた。チェコ製機銃の正確きわまる狙い撃ちと迫撃砲に痛めつけられて、仲間たちはばたばたと倒れ、正午頃には兵力は半減し、小高い岡のふもとに追いつめられてしまった。一応有効な反撃もし、かなりの敵を倒したが、包囲の兵力は増すばかりだった。昼すぎになっても大隊本部はやってこなかった。後で分ったのだが、私たちが接触したのは、怒涛のように南下する軍団の先端だったのだ。大隊はそれを知り、私たちを見殺しにしてしまったのだ。分隊長も頬を撃ち抜かれて倒れ、戦死者からまで集めた弾薬も底をつき出した。もちろん自分の分は銃身の熱くなるまで撃ちつくしていた。擲弾筒から最後の突撃のときのための一発を除くすべての榴弾が撃ちつくさ

れたことを知ったとき、誰もが死を覚悟した。意外に気持は平静だった。待ちこがれた夕暮まで陣地を保ち切れず、陽の沈まぬうちに絶望的な突撃に移った。本当に夕立のように地面にばらばらと降りそそぐ弾の雨の中をかいくぐり、二重、三重の包囲網を白兵戦で切り抜け、落ち合う目標にしてあった野の果ての高い樹立までの十数キロを夢中で駆けてゆく途中、頭部に負傷した中隊長が拳銃で自決するところも、入隊以来いつも隣に寝ていた戦友が腹部を射抜かれて倒れるところも、一番はしっこかった中隊長の当番兵だった男が手榴弾で自爆し、腹から一面に血が吹き出るところも、みなはっきりと見た。一斉に追ってきた敵がついに引きかえし、戦場をあかあかと照していた夕陽も沈み、暗闇の樹陰でじっと仲間を待ちつづける間、白い、停止したような時間と虚脱した意識との交錯の中で、それまで一日のすべてのことが嘘のように、まるで写真のネガを見ているように思われたことを今もありありと思い出す。結局目的地に無事辿りつきえたのは六名だけだった。皆血でべとべとだったが、それは返り血だった。それの一部がすでに乾きはじめシャツが肌にはりついてはがすとばりばりと音を立てたのを思い出す。中国特有の、水族館の水の中のような月の光の下で、私たち六名は再び戦場にとってかえし、部隊兵器と称する、戦死者の遺体よりも優先して収容するように訓練されていた武器を探しまわりながら、なお『天皇陛下万歳』と絶叫して死んだ何人もの上官や、親しい同年兵の多くの死体の中にそれらを見つけ出し、六名が一人づつ負傷者をも背負って引き上げた。途中の農家で馬車を借り、やっと原隊に辿りついたのは夜明け寸前だった。これらの情景は連続しない、一枚ごとのスライドのように、しかし、極めて明瞭に、今も思い浮べられ、各シーンはそれに固有の心情と一体となっている。

私にとって戦争とはこのこまぎれの情景であり、この心情の集合である。青島から佐世保への米軍輸送船による東支那海の旅の中で、毎日毎日紺青の海面を見つめながらやっと初めてものを考え出したときも、繰り返し反芻しつづけたのは、この情景と心情の集合に向ってのなぜといかにの問いであったが、歴戦の上官たちにまじって、なぜ、どのようにして新兵の私が生き残り得たのかは結局のところ分らなかった。

ドキュメント
昭和50年史
全6巻・定価 780円
●生きた「昭和史」の証言の数々を全六巻に集録！
第一巻 大正から昭和へ 松本 正雄編
東京燃ゆ（松本正雄）新しい芸術の波動（川口 浩）普選と無産政党（佐々木孝丸）山本宣治の暗殺（佐々木敏二）他
第二巻 ファシズムと抵抗 川口 浩編
文化運動の発展（坪井繁治）満州事変と傀儡満州国（山田清三郎）多喜二虐殺（江口渙）二・二六事件（黒田秀俊）他
第三巻 戦火の下に 中村新太郎編
蘆溝橋の銃声（来栖良夫）作家と戦争（佐藤静夫）雪の樺太国境を越えて（村山知義）生活綴方運動のはじまり（早船ちよ）
第四巻 太平洋戦争 中村新太郎編
花岡鉱山の惨劇（松田解子）きけわだつみの声（土井大助）炎の海・東京大空襲（早乙女勝元）戦時下の抵抗（中村新太郎）他
第五巻 占領下の日本 霜多 正次編
軍国主義から民主主義へ（土井大助）東宝争議（岩崎昶）或る主婦の日記（山口礼子）松川事件（山田清三郎）他
第六巻未来にかける たたかい 佐藤静夫編
安保闘争（吉開那津子）この日をきために（三池闘争（中里喜昭）イタイイタイ病（岩倉政治）出稼ぎあれこれ（津川武一）他
汐文社

ようやく帰国できるようになって、山東半島のほとんどを酷寒のさなか野宿しながら歩いているときに、ちょうど中国の内戦は一つのやまにさしかかり、中国の歴史の歯車は音を立てて廻りはじめていた。私の中隊の全滅もその歯車の一こまだったのだ。行路は中共軍の支配地区と国民政府のそれとをつぎつぎに通過していたが、道に塵一つなく、子供がみなさっぱりした身なりで、掠奪のない中共軍支配地区と、すべてが正反対の国府軍地区の違いに驚いた。私たち兵士の常識では、青島で目撃した国府軍精鋭の優れた米式装備には、不完全な中共軍の武器はとても勝てないように思われたのだが、空白な頭脳がやっと活動しはじめるようになったとき、歴史が音を立てて動くときの実感とか、革命とは結局のところ道義の勝利に他ならないという感慨とか、中国の果しない広さと、それに比べれば平野というようなものはどこにもない、しかし、緑したたる島々としての日本の美しさや（今も私は日本文化の本質は美だと思っているがそれはこのときの経験が基礎になっている。）焼け跡ばかりだがばかに活気のあった大阪やその他の都市に比して、同じ廃墟でも、まったく死の街のように見えた広島の印象などが、さきの情景と心情の集合につけ加えられては行ったのだが、私にとっては戦後の三十年は、すべてこの戦闘以後のことにすぎない。すべてのことがそこから始っているのだから、私にとっては戦後は未だ終ってはいない。

応召前に旧制一高の学生であった私たちの仲間にとって、戦争とは、さしあたり、自分の死の問題だった。遅かれ早かれ、私たちはどこかで死ぬと思われた。今の若もののたちがかっこいいあれこれの生を考えるように、私たちは自分のかっこいい死に方についてあれこれと語り合った。特攻隊で死んだものもいる。この最も切実で個人的な問題が、すべてのものが当面しているが故に共通の問題、公共のことがらだった。私の小学校の同級生だった一人の婦人は、私の出征した日のこと、そこで友の歌った寮歌、やっと還った日の日附を今もはっきりと憶えてくれていて、今日この日の夜『三十年経ちましたね。』と、東京から電話をかけてきてくれた。私たちの記憶を結びつけているものは、死にゆくものの姿である。みなやがて死ぬと考えながら送るものと送られるものとに仮に分かれたのである。私が戦争で傷つき、失い、また得たものは、その婦人の失い、得たものと本質上同じものである。そして、死者たちがもはやもの言わぬ以上、生き残ったものたちは永久にこの死のことを語らねばならぬおいめを負っているのだ。

よく誤解されるのだが、私たちは戦争体験を懐しげに語ると言われる。死もまた美しいとしても、学徒兵の墓場といわれたインパールや、最も悲惨な死があったガダルカナルやフィリピンや沖縄にいた人びとや、満州から引き揚げて来た人びとはその体験を語ろうとはしない。それらに比べて私の体験は語りうるほどささやかなものであることを私はよく知っている。また、誰も、今後永久に私たちのような目に会って欲しくないといつも念じている。少し年下の、ちょうど一番軍国主義教育をもろに受けた人たちは、私の体験を武勇伝のように受けとるし、もっと若い友たちは、自分たちの体験しなかった、また今はできもしない諸事実から出発して物ごとを語ることに困惑したり、反撥したりする。だが、私たちには、そこからしか語ることができない

のであり、それ以外の仕方で語るときは本音を語ってはいないのだ。

第一次の安保闘争が十数年前に起ったとき、私は北海道大学の教職員組合の委員長で、全学共闘会議の議長だった。デモにはいつも参加し、時には壇上にも登った。このとき、私は自分の反芻しつづけた体験と問いが、闘争に参加するすべてのひとびとのそれと通じているといつも感じていた。すべてが自然で、必然的で、しかも肯定的だった。最も個人的で、内面的で、自己に忠実であるとともに同時に社会的だった。

その十年後に第二次の安保闘争が始ったが、もはやこのような調和が成りたたないことを了解するのに時間を要しなかった。戦争とはベトナムか中東での出来事しか意味しない、しかし、憲法はしっかりと身につけている頼もしい若ものたちに、もはや死を語ることを私は躊躇する。（一高時代の同級生の原口統三は遺稿を残して自殺した。その死は、私や他の同級生には同じ戦争による死に見えるのに、原口を悼み、その遺稿を読む若ものは多くいるが、戦死した友たちのことを悼む人はもはやいない。）戦争と平和の科学にまで、自らの悔恨と悲しみを高め、理論としての説得力を獲得すべきなのだろう。戦争体験についていえることはファシズム体験についてもまた言えるだろう。しかし体験が風化しうるとすれば、理論も物神化しうる。平和と民主主義と革命とは、歴史の法則性の問題であるとともに、人びとの確信の問題でもある。唯物論哲学が新しいヒューマニズムに到達するときにのみそれは可能だと私は信ずる。これこそが私たちの課題だと敢えて言いたいと思う。

（一九七五・二・二六）

汐文社出版案内

●ひとびとは太平洋戦争のなかをどう生きたか……
侵略戦争の悲惨と敗戦の悲劇、戦争と人間のかかわりを30年の歴史のなかで問いなおす国民必読の書！

ドキュメント
太平洋戦争
全六巻　四六判　八八〇円

1 海と陸を血に染めて　藤原彰 解説
2 〈一億一心〉かけ声のもとに　安田武 解説
3 冬の時代と花の蕾と　松浦総三 解説
4 日本列島よじれて燃えた　一色次郎 解説
5 外地に骨を埋ずめて　青地晨 解説
6 焼土から甦えるもの　家永三郎 解説

戦争と人間
全四巻　四六判　七八〇円（予価）

1 K元兵長の戦闘報告　千田夏光
——人肉を食った兵隊——
2 ベトナム戦争と民衆　日本電波ニュース社
3 B級戦犯　豊田穣
4 きけわだつみ、もうひとつの声　藤井重夫

近日発売

マルクスにおける経済学批判の展開とブルジョア法批判の方法

——その一断面について——

藤田勇

I

マルクスの経済学批判体系が、法律学にとっても、およそそれが社会科学たることを標榜するのであるかぎり、避けて通ることのできない重い方法論的意義をもつものであることは大方のみとめるところであろう。したがって、これまでに、法律学の側からも、これにたいしてさまざまのアプローチが試みられてきたのは当然のことであった。だが、そうした試みがよく知られるほどになっているわりには、これまでのアプローチにはなおかなり限界があることを認めざるをえない。

第一に、これまで法律学の立場（こうしたい方はここではまったく便宜的に用いているにすぎない）から取りくまれてきたマルクスの著作（経済学批判のそれ）は、ほぼ『資本論』と『経済学批判』にかぎられており、しかも『資本論』については主として第一巻と第三巻の一部分、『経済学批判』については「序言」と「経済学批判序説」にかぎられるばあいが多かった。『経済学批判要綱』（一九三九〜四一年に公刊）、『剰余価値学説史』（一九〇五〜一〇年カウツキー版、一九五六—六二年ML研究所版）、『資本の生産過程』（一九三三年公刊）などの経済学批判体系構築過程のマルクスの膨大な手稿についてはほとん

ど問題とされることがなく、さらに、これに先行する時期の諸著作も(マルクスの経済学批判体系という観点から)検討されることはなかった。第二に、『資本論』や『経済学批判』へのアプローチの仕方についていえば、ごく大ざっぱにいって、(イ)唯物論的歴史把握の立場を一般的に論ずるにあたってこれらの著作の諸命題に依拠するもの、(ロ)社会科学としての法律学の方法を論ずるにあたってこれらの著作に依拠するもの(「経済学批判」の方法と「法律学批判」の方法との対比論[1])、(ハ)個々の法制度、法原理(とくに民法・商法・労働法などのそれ)の経済的基礎・内容を論ずるにあたってこれらの著作の叙述に依拠するものがみられる。このうち(ハ)のばあいには方法論的吟味が欠落していて、依拠しようとする叙述が『資本論』の論理体系においてどのような位置を占めているかに無関心であることが多い。(ロ)のばあいには、「資本論の方法」をまさに問題にするのであるが、それがなお「方法」一般にとどまっていて具体的に経済学的諸カテゴリーの展開の論理をふまえたものに必ずしもなっていない。したがって、全体としてこれらの著作にかぎってみても、法律学の立場からのアプローチには、それへの内在化の努力がいまだ十分であるとはいえない。

あとの方の事情は、じつは前の方の事情と密接に関連している。というのは、『資本論』そのものの内的な論理に立ち入る意図が稀薄であるばあい、その生い立ちの論理をたどるという問題意識が形成されないのは当然のことだからである。これまで法律学の立場からの『資本論』への関心が比較的高かったにもかかわらず、この関心はマルクスにおける経済学批判体系の形成過程への関心にはまったくといってよいほどつながらなかった。だが、それをぬきにしては『資本論』への関心も本当のものになりえないのは当然である。このことは、どんな思想家の著作を研究するばあいにもあてはまることである。法律学においてはマルクスが本格的には研究対象とされてこなかったのだ、といえばそれまでであるが、マルクス主義法学という立場からすればそういってすまされるわけのものではない。

そこで、これまで法律学の側であまり問題にされなかったマルクスにおける経済学批判体系の展開過程にいくらかでも立ち入り、そのかぎりで確認されうるブルジョア法批判のマルクス的方法をあらためて追求してみるということが課題となってくる。それが少なくともマルクス主義法理論史研究の重要な課題の一つであることは、誰しも否定しないであろう。本稿のモティーフはそうした課題を意識するところから出てきている。

しかし、この課題が法律学研究者にとって容易ならざるものであることも自認せざるをえない。そこで、ここでは、そうした課題へのアプローチの糸口をつかむという意味で、つ

ぎの問題軸に限定した断想を綴ることにした。それは、一口で言ってしまえば、「私的所有」カテゴリーについてのマルクス的批判の展開過程で経済学批判体系の確立がどのような意味をもつかを考えることをつうじて、そのいわば裏側のことがらとして、ブルジョア法ないしブルジョア法イデオロギーのマルクス的批判のすじ道、その発展過程を考える、という問題である。といっても、このこと自体、じつはマルクス主義理論体系成立史のメイン・コースをたどることを意味するのであって、ここでは、考察の範囲をもっと絞らなければならない。結論的にいえば、焦点を、マルクスによる単純流通の領有法則から資本家的領有法則への転回の論理の析出の意味というところにおきたいと考えている。これは、経済学者、哲学者の論議のきわめて多い問題領域で[2]、既存の研究に法律学研究者の側から何ほどのものをつけ加えうるか、はなはだ心許ない次第であるが、シクレードフの近著『K・マルクス「資本論」における所有研究の方法』（モスクワ、一九七三年）[3]を一つの手がかりとし、マルクス『経済学批判要綱』[4]を主たる素材にしながら覚書を綴ってみたい。

（1）この点については藤田勇『法と経済の一般理論』（日本評論社、一九七四年）第四章を参照されたい。

（2）代表的なものとして平田清明『経済学と歴史認識』（岩波書店、一九七一年）、山田鋭夫「マルクスにおける領有法則転回の論理」（思想、一九七一年6号）のみをあげておく。

（3）В. П. Шкредов, Метод исследования собственности в "Капитале", К. Маркса, М., 1973. この著者の問題意識は、岡稔・西村明訳『社会主義的所有の基本問題』（御茶の水書房、一九七三年）によってわが国に紹介されている。その第四章のモティーフを全面的に展開したのがこの本であるといってよい。経済と法との相互関係についてのシクレードフの見解については筆者は批判的な意見をもっているが（「アジア経済研究」一四巻一一号所収の筆者の書評を参照されたい）、『K・マルクス「資本論」における所有研究の方法』は、この覚書を執筆するうえでたいへん参考になった。

（4）以下、マルクス＝エンゲルス全集（Marx/Engels, Werke, Dietz, 1956～1968.）はW（巻数—頁数）、マルクス『経済学批判要綱』（Marx,Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Dietz, 1974.）はGr.（—頁数）と略記する。訳文はそれぞれ原則として大月書店版邦訳全集と高木幸二郎監訳の五分冊の『要綱』（大月書店）によるが、それぞれの邦訳には原典の頁数が記されているので、引用頁数はすべて原典のそれを示すことにした。

Ⅱ

よく知られているようにマルクスは、一八四四年秋に書いた『神聖家族』（一八四五年刊行）で、プルードンの『所有とは何か』（一八四〇年）についてつぎのように書いている。「経済学のすべての議論は私的所有を前提としている。この基本的前提は、それ以上の検討をくわえられることのない、論駁

をゆるさない事実なのである。……ところが、プルードンは経済学の基礎たる私的所有に批判的検討を、しかも最初の決定的な、遠慮のない、それと同時に科学的な検討をくわえる。」(WⅡ—32～33)ロック流の自然権的所有論に立ちながら、土地の自由な私的所有、「資本」の私的所有、労働者の「労働」にたいする所有を繁栄と福祉の疑うべからざる前提として説いた古典派経済学にたいし、その基本的前提それ自体の批判をもって対抗してゆく思想的営為は、マルクスの出発点においてすでに彼をとりまく条件として存在していた。マルクス自身は、ヘーゲル法哲学(そこでは、自然権的所有論はヘーゲル的に克服され、私的所有が理性的で同時に現実的なものとしてヘーゲル的に基礎づけられていた)の批判という独自の道をつうじて、政治的社会と市民社会との分裂の根を市民社会の内的矛盾に、後者の根本的要因を私的所有にみいだす視点を確立しつつ、四三年末～四四年一月に書いた「ヘーゲル法哲学批判序説」では、「プロレタリアートが私的所有の否定を要求したとしても、それはただ、社会がプロレタリアートの原理にまで高めたものを、すなわちプロレタリアートが手をくわえるまでもなくすでに社会の否定的帰結としてプロレタリアートのうちに具現されているものを、社会の原理にまで高めるにすぎない」(WⅠ—391)という認識に到達したのであるが、この私的所有の揚棄による人間解放という哲学批判・政治批判の帰結を経済学批判をつうじて科学的に基礎づけることがあらためてマルクスの課題となってくる。そして『神聖家族』の前に、すでに一群の経済学ノートでブルジョア経済学における所有論の根本的批判の視点を確立しつつあった。この時点で『所有とは何か』にたいしてマルクスがどのような評価をあたえていたか、これがいま問題となっているところである。

さきの『神聖家族』の引用文をもう少し補ってみよう。マルクスはプルードンの著作を「経済学の立場からする経済学の批判」とし、それが近代経済学にとってもつ意義をシェイエス『第三身分とは何か』が近代政治学にとってもつ意義とくらべながら、さきに引用した文章にすぐつづけてこうのべている。「この点は彼がしとげた大きな科学的進歩であり、経済学を革命し、真の経済科学をはじめて可能にした進歩である。」(WⅡ—33)このさい留意しておくべきことは、一つはプルードンがこの著作で、フランス大革命以後実定法化されている自然権的所有論を批判するとともに、その批判の鉾先を「労働起源」論にむけている点であり、いまひとつは、プルードンのそこでの結論が「所有とは盗奪である」という形で提示されていることである。この著作にたいするマルクスの『神聖家族』時点での評価については、さまざまの議論がある。それをそれ自体として問題にするためには、プルードンの本をめぐる当時のイデオロギー対抗に立ち入らねばな

らぬ。しかし、ここではよくおこなわれているように、マルクスが一八六五年一月二四日に書いたプルードンの同書にたいする評価と対比してみることに限定する。そこでマルクスは、「厳密に科学的な経済学史では、この書物はほとんど名まえをあげる値うちもない」と評しながら、つぎのように批判している。「この著作の欠陥は、すでに本の表題そのものに示されています。……この所有とはなにか、という問題は、『経済学』の批判的分析によってのみ答えることができたものでした。『経済学』は、右の所有関係の総体を、意思関係としてのそれの法律的表現においてではなく、それの実在的な形態において、すなわち生産関係として包括しているのです。ところがプルードンは、これらの経済的諸関係の全体をいっしょくたにして、『所有』'la propriété'という一般的な法律的観念にまとめてしまったため、じっさい、すでに一七八九年以前にブリソが類似の一著書のなかで同じことばであたえた解答以上にすすむことができなかったのです。」(WXVI—26〜27)

四四年秋の評価と六五年の評価とのあいだにきわめて大きな相違がみられることは説明するまでもない。この相違を、シクレードフは「マルクス自身による所有の理論的把握の原則的変化を反映」(傍点筆者)するものと理解している(シクレードフ前掲、二頁)。つまり、四四年秋の時点でのマルクスは、いまだ所有を意思的関係としてその法律的表現においてとらえており、そのかぎりではプルードンとさして径庭はなかったが、経済学批判の基礎確立によってみぎの引用文に示されている立場への「原則的転換」がなしとげられた、というのである。シクレードフは『経済学・哲学手稿』(一八四四年)も、このかぎりでは同一であって、プルードンの私的所有＝盗奪規定にたいして、マルクスは、私的所有を労働の疎外の結果とする規定を提起しているが、ここでのマルクスの「所有」概念は、客体(労働、生産物)を「わがもの」とすること(誰にそれが「属するか」)をめぐる主体(労働者、資本家)相互の関係のレヴェルのもの、つまり「法律的規定」のレヴェルのものであると指摘している(前同、二五—二七頁参照)。そして、マルクスにおける私的所有批判の方法の「原則的転換」の「可能性」がうちたてられたのは『哲学の貧困』(一八四七年)であったとするのである(前同、三二頁参照)。

こうしたとらえ方はやや一面的である。というのは、『神聖家族』そのものにおいてすでに、マルクスは、私的所有に占有を対立させるプルードンの経済学批判が「なお経済学の前提にとらわれて」おり、「経済学的疎外の内部で経済学的疎外を揚棄する」(WⅡ—44)ものにすぎないとみているのは別としても、『経済学・哲学手稿』において、マルクスが、「外化された労働」、「疎外された労働」の原因として「現われる」

」私的所有をまさに前者の結果として分析するという「この新しい問題設定の仕方」(W, Ergänzungsband I—523 国民文庫一一六頁)を試ることによって、「国民経済学」(ブルジョア経済学)が理解(begreifen)しえなかった経済学的諸カテゴリーの「運動の連関」を明らかにしようとしたことは、マルクスの経済学批判体系の形成にとってきわめて重要な方法的意義をもつことであったし、この方法が、「国民経済学」にたいしてばかりでなく、プルードンの反私的所有論にも対置されていたことは明らかであるからである。さらに、法律的規定とその経済的内容という視角についていえば、『ドイツ・イデオロギー』(一八四五—四六年)における唯物論的歴史把握の方法の確立によって、「生産諸力の一定の発展段階にとって必然的な交通形態」(W Ⅲ—338)としての私的所有とその法的表現との相互関係を明らかにする基本的視座が確保されていたことを念頭におく必要があろう。

だが、それにもかかわらず、(イ)法律的規定をうけた法的関係としての所有諸関係(ロ)いまだ法律的規定をうけていないが現実生活において意思的関係に媒介されたものとしてのみ現われるところの現実的な経済的諸連関(物質的諸関係の外的連関)としての所有諸関係、(ハ)理論的抽象においてとらえうるところの所有諸関係の経済的内容、すなわち物質的生産諸関係の運動——その社会的形態規定と素材的表現——を識別しながら、(ハ)が日常的意識において顚倒した姿で(ロ)として、したがって(イ)としてのみ現われ、それが通俗的観念において「事実」として前提とされ、また「自由」・「理性的なもの」として法哲学的基礎づけをあたえられる、という過程を明らかにしてゆくためには、五〇年代に開始される経済学批判体系の構築が必要であったこと、この道の出発点として『哲学の貧困』が画期的な意義をもっていること、も明らかである。そして、この中で、古典経済学やヘーゲル哲学の積極的意義もあらためて見なおされざるをえなかったわけである。

ところで、このような方法による私的所有批判において決定的な意味をもつのは、かの領有法則転回、すなわち、単純流通における領有法則の資本家的領有法則への弁証法的転回の論理の解明である。

領有法則の転回の論理は、『資本論』においては第七篇「資本の蓄積過程」第二二章「剰余価値の資本への転化」で総括的に説かれている。もちろん、われわれはその前提がすでに第一節「商品と貨幣」第二章のかの冒頭一節、第二篇「貨幣の資本への転化」第四章「労働力の売買」の叙述において用意されているのを読むことができるが、「領有」(Aneignung=Appropriation)の法則という概念が正面にでてくるのは第七篇第二二章である。これにたいして、『要綱』においては、基本的な論理の展開は『資本論』で完成されるものと同じであ

るとはいえ、すでに「貨幣にかんする章」（ノートⅠ—Ⅱ）の末尾においてこの問題が登場しており、『経済学批判』の初原稿の断片（ノートB′およびB″）でも貨幣論のところで—「貨幣の資本への転化」に先立って—「領有法則」が詳細に論じられている。そして『要綱』のばあいには、この問題を取りあつかうマルクスの意図がより直接的に語られているように思われる。領有法則転回の過程とは、「狭く経済学的な範疇をもってすれば、価値関係の資本関係への転化過程にほかならない。」（平田前掲、四一〇頁）そして、「領有」カテゴリーが「価値・剰余価値法則の別の表現にすぎない」ものであるとすれば、「純経済学的体系」では「なくてもすませる」ものともいえる（シクレードフ前掲、一〇三、一〇六頁参照）わけである。しかし、マルクスにとっては、「資本と賃労働とが入りこむ諸関係を所有諸関係もしくは所有諸法則（Eigentumsverhältnisse oder Gesetze）として表わす」ことが必要であり、そのために追求されたのが、「価値増殖過程における双方の関係を領有過程（Aneignungsprozeß）として表わす」（Gr.—373）試みであった。そこには、マルクスの経済学批判の展開を支えている基本的モティーフの所在が示されている。『要綱』には、一方では古典経済学の私的所有弁護論を、他方では小ブルジョア社会主義の私的所有否定論を、ともに理論的に克服するすじ道を確立する意図が鮮明に示されている。そして、われわれの問題関心からすれば、ここに、ブルジョア社会における法的形態とその物質的＝経済的内容との相互関係の特殊歴史的なあり方を解明する核心的問題があり、したがってまた、ここにブルジョア法のマルクス的批判の要が存する、と考えられるのである。

Ⅲ

1　そこで、まず単純流通における領有法則（Aneignungsgesetz, Appropriationsgesetz）からみてゆこう。ここでマルクスが問題とするのは、かの『経済学・哲学手稿』や『神聖家族』において問うた「近代の経済学」の根本前提そのものである。「近代のすべての経済学者」は、「経済学寄りのやり方でにせよ、法律学寄りのやり方でにせよ」、自己の労働を「本源的な所有名義 Eigentumstitel」として説き、自己の労働の結果にたいする所有をブルジョア社会の根本前提だとする。こうした前提から演繹されてくるのが、「ブルジョア的な自由と平等の王国」である。ところが、彼らは、より具体的な経済関係の考察の中でこの「一般法則」に矛盾するように見える諸法則にぶつかると、「一般法則」はそれとして承認したまま、それの「正確な実現」はどんな所有もいまだ存在しなかった「黄金時代」のものであるとする。ところが、彼らの前提とする「一般法則」自体も、それと矛盾するかに

見える「諸法則」も、「発展した交換価値の社会」の歴史的産物として、交換価値自体の発展（価値→自己増殖する価値）からみちびきだされうるものである（Gr.—903〜904）。これを見抜くためには、流通の世界の呪物形態によっておおわれている資本主義的生産の秘密を解明することが必要である。この分析の欠如が、彼らの所有理論を資本主義的 Expropriation のアポロギアたらしめるのである。

単純流通における領有法則とは、「貨幣にかんする章」の末尾の、「ここでは所有は、労働による労働の生産物の領有 Appropriation として、また、自己の労働の生産物が他人の労働によって買われるかぎりでは、自己の労働による他人の生産物の領有として、措定されている」（Gr.—148）という命題に端的に表現されているところの「労働と所有の同一性」を示す領有様式である。のちに転回（Umschlag）を説くくだりでは、マルクスはこれを「第一法則」とよび、転回した資本家的領有法則を「第二法則」とよんでいるのであるが（Gr.—373）、留意すべきは、この「第一法則」それ自身が二つの契機の統一として説かれていることである。マルクスは、それを、「自己の労働による領有 Aneignung」（第一法則）と「譲渡、もしくは生産物の社会的形態への転化」（第二法則）との統一として説明し、前者を交換に先行する「本源的領有過程 ursprünglicher Aneignungsprozeß」、後者を「流通をつうずる第二次的領有 die sekundäre Aneignung」と規定している（Gr.—902, 951）。ここにいう「本源的領有」とは、「流通の立場」からすれば他人の労働（他人の商品）は自己の労働（自己の商品）の譲渡によってだけ領有しうるのだから、流通に先行する商品の領有は必然的に「労働による」領有として「現われる」ということを、つまり対象化された労働としての交換価値の運動の論理をいっているものにほかならない。ただ、商品が交換価値の担い手であるということを領有過程として表わすことは、それなりに独自の意味をもっている。というのは、このことによって、価値の実現過程における人びとの関係を商品「所有者」の相互関係、所有関係として表わすことができるからである。このばあい、「領有」は、特定の社会関係の中で、特定の様式で対象に能動的にかかわりつつこれを「わがものとする」現実的経済過程（獲得）を意味し、「所有」はこの過程の相対的な固定化・自立化形態、すなわち対象を「わがものとして」取りあつかう「意識された関係行為 das bewußte Verhalten」を意味する（Gr.—393参照）。マルクスは、しばしば領有法則を所有法則といいかえており、ほぼ同義語的にこれらを用いているばあいが多いのであるが、そのさいも、みぎのことを念頭においているものと考えられる。こうして、商品の生産を「本源的領有」として表わすことによって、流通＝交換において商品生産者たちは商品所有

者たるものとして相対しあうことになる。

「第二次的領有」は、このことを前提としている。そこでは、商品所有者たち（主体）が対象化された一定量の労働たるそれぞれの特殊の商品（客体）に、それぞれ「わがもの」として、つまり自己の意思に服するものとしてかかわりあい、また相互にそれらを「他人のもの」として承認しあいながら、「譲渡」という共通の意思行為をつうじて相互に「他人のもの」を「わがものとする」のであって、そこに「第二次的」に所有関係が形成される。流通はこの過程の無限の反復である。ただ「第二次的領有」にかんするマルクスの叙述で留意すべき点は、そのさい「社会的操作 gesellschaftliche Operation の媒介」（Gr.—903）により自己の労働にたいする所有が「社会的労働にたいする所有」に転化する（交換をつうずる私的労働の社会的労働への転化）ことの指摘であり、この流通の論理こそ、領有法則転回の重要な前提となるものであるという点である。

『要綱』では、これにつづいて、交換過程と自由・平等概念との連関が説かれる。「経済的形態すなわち交換」が諸主体の「平等」を措定すると同時に、「交換をうながす内容」（商品の使用価値の多様性）が「自由」を措定するという論理がそれである（Gr.—153〜156, 911 ff.）。このようにして、「ブルジョア社会の表面」である単純流通が、それ自体としてとらえたばあいには、「自由と平等および『労働』にもとづく所有の王国」（WXXIX—317）として現われることが明らかにされてゆくのであるが、そこでの所有・契約・人格の論理的連関は、『資本論』第一巻第一篇第二章の「交換過程」にかんするかの冒頭一節の叙述、すなわち、商品が「物 Ding」として、商品所持者が「その意思をこれらの物にやどす人格 Person」としあらわれ、これら諸人格が相互に相手方を「私的所有者」として認めつつ「両者に共通な一つの意思行為」を媒介として「他人の『商品を』わがものとする aneignen」ところの法的関係もしくは意思関係の叙述（WXXIII—99）に集約的に示されている。ここに示されている交換価値の運動の外的連関もしくは経済的諸関係の意思的＝法的媒介形態（この点については藤田前掲、一八〇頁以下参照）は、ヘーゲルによって、自由な意思の個別的定在としての人格（Person）が他の人格との意思関係の中でその意思を物（Ding）のうちにおく（legen）こと、およびこのことの相互的承認（一つの共通意思において Eigentum をもつこと）、として展開された「抽象法」レヴェルの所有および所有の現実的定在としての契約の規定を想起させるであろう。

こうした単純流通の領有法則（所有法則）は、ヘーゲルが同じ『法の哲学』の「市民社会」の段階で説いているように、現実の資本主義社会においては法律によって承認され、妥当性

(geltende Wirklichkeit, Gültigkeit) をもつものとなっている。つまり、客観的に実在する社会関係たる法的関係としての所有関係になっている。マルクスもそのことを念頭において領有法則をしばしば所有権、領有権 (Aneignungsrecht)、という概念を用いて叙述していると考えられるのであるが (Gr—361, WXXIII—609, 613)、こうした「ブルジョア社会の表面」に現象する法的形態規定が「近代の経済学者」たちによって「ブルジョア社会の根本前提」とされるところのものであり、小ブルジョア社会主義者が利潤・地代・利子に対置される「永遠の正義」をそこから汲み取ってくるものにほかならない。しかし、流通に先行する商品の領有過程が労働による領有として「現われる」のは、流通 (等量の対象化された労働の交換) の立場からこれを見るかぎりにおいてであって、じつは、流通においては商品所有者たちが「どのようにして商品の所有者になったか」という事情は消え去っているのであり (Gr—902, 907)、これをみとどけるためには、流通の前提でありながら流通から消え去っているもの、流通の背後で進行している生産過程に立ち入ってみなければならない。だがそのまえに、上述の考察に貨幣の論理を重ねておく必要がある。といっても、ここでは簡単な指摘にとどめざるをえないが。

貨幣は、交換自身の産物でありながら、交換価値に表現される客観的社会的連関 (社会関係) の自立化しかつ物象化したものとして、交換における諸個人にたいする外的な力、諸個人を支配する「聖なる力」としてあらわれる (Gr—61, 65, 74~82)。この生産関係としての、経済的形態としての貨幣は、特殊な素材＝物に体化されることによって、流通手段として、また一般的富の物質的代表物として諸個人に所有される。すなわち所有権の客体、契約関係の目的物となる。貨幣所有においては、「占有」と「所有」との、「使用」と「処分」との同一化という特殊な法的現象形態がみられるのであるが、貨幣が対象化された一般的労働、一般的商品であるかぎりでは、単純流通における領有・所有関係の上述の規定にいささかの変化も生じない。商品が商品と貨幣との両規定に二重化し、購買と販売が分裂し、交換主体が購買者と販売者、貨幣所有者と商品所有者とに二重化すること等により 上述の規定は複雑化されるが、そうしたものがむしろ「ブルジョア社会の表面」、資本主義的生産様式の「現象形態」としての流通の世界の一般的な姿なのである。当面の問題にとってより重要なことは、富の一般的形態としての、交換価値の自立化形態としての貨幣の規定が、それ自体、「資本の第一概念」たる意味をもつという点である。「流通から妥当な交換価値として結果し、独立化した貨幣、しかもふたたび流通に入り、流通の中で、流通をつうじて増殖される (倍加される) 貨幣、それが資本である。」(Gr—937) この論理をおさえることによって、

われわれは第二の領有法則への転回の問題に移ってゆくことができる。

2　さて、さきにふれた『要綱』の「貨幣にかんする章」の末尾において、マルクスは、単純流通における領有法則に言及したあと、交換価値がさらに発展するとそれが転回することにふれているのであるが、この転回が論証されるためには、貨幣の資本への転化、流通から資本家的生産への移行、剰余価値の生産、流通過程におけるその実現、そして、こうして創造された剰余資本Ⅰがまた生産過程に投入され、交換でその剰余価値を実現しつつ剰余資本Ⅱとして新たに第三の生産過程のはじめに現われる過程、すなわち第一と第二の循環過程の理論的分析が必要である。これが決定的に重要なことなのだが、この展開をここに略述する必要はないであろう。ここではそのはじめに位置する「資本と労働との交換」にかんするマルクスの分析と、その終点に位置する領有法則転回にかんするマルクスの結論だけに注目しておきたい。

（A）　単純流通における領有法則をブルジョア社会の根本前提として絶対化しないためには、あるいは「本源的に」自由・平等の体制である「交換価値」が資本によってねじまげられることに抗議するといった小ブルジョア的社会主義の誤りにおち入らないためには、つぎのことを理解することがまず必要である。交換価値あるいはその自立化形態としての貨幣は、流通から生じ、流通の中で自らを維持するのであるが、それが自らを維持し、永久の運動として自己を措定するためには、自己を増殖することによって、不断にあらたな流通の起点をつくりださなければならない。ところが、流通局面それ自体には、交換価値・貨幣の増殖の原理はふくまれない。交換価値の自己更新の契機は、じつは流通の外にあってそれの前提となっているもの、すなわち労働による商品の生産にある。ここをくぐりながら流通にたちかえることによって、それは増殖しつつ自らを維持することができる。したがって、貨幣の労働との交換、対象化された労働と生きた労働との交換によってのみ、交換価値・貨幣は自己増殖する価値、すなわち資本となりうる（Gr.—164ff., 931f.）。

こうして「資本と労働との交換」が問題になるのであるが、ここでマルクスはふたたび経済的カテゴリーの人格化としての資本家と労働者との関係を浮び上がらせる。そのさい重要なのは、『要綱』におけるこの交換の「二つの過程」、「二つの行為」の区別である。第一の過程は、労働者が彼の商品である「労働」または「労働力能」（Arbeitsvermögen）（一つの価格をもつ使用価値）、彼の労働にたいする処分権（Disposition）を資本家に譲渡し、資本家が労働者に一定額の貨幣を譲渡するところの「単純な交換」、「普通の流通」であり、そこでは外観上の平等が支配している（Gr.—185, 193～195）。『資本論』が、

「労働力 Arbeitskraft の売買がその限界のなかで行われる流通または商品交換の部面は、じっさい天賦の人権のほんとうのエデンだった。ここで支配しているのは、ただ、自由・平等・所有、そしてベンサムである」(WXXIII—189) というよく知られた命題で叙述しているのは、この第一の過程である。この交換が成り立つためには、じつは所有と労働との分離という前提が必要である。しかし、この問題が本格的に取りあつかわれるのは、領有法則の転回が論じられ、所有と労働の完全な、絶対的な分離が、所有と労働との同一性という法則そのものの展開の結果、所産として論証されたのち、資本の本源的蓄積、資本主義的生産に先行する諸形態の解体が論じられる段階においてである。いま、貨幣の資本への転化を考察する段階でおこなわれるのは、論理的に必要とされる最小限の指摘であって、『要綱』では、これを、資本の交換対象としての「非資本そのものとして措定された労働」(「否定的に把握されに非対象化労働」および「肯定的に把握された非対象化労働」という二つの側面をもつ)として論じている (Gr.—203)。『資本論』が「自由な労働」として説明しているところにそれは相当する。

資本と労働との交換の第一過程がいまだ単純流通における領有(所有)法則を示しているにすぎないとすれば、その第二過程、「第二の行為」とはいかなるものか。それは、資本家が「労働自体、すなわち価値を措定する活動としての、生産的労働としての労働」、「資本を維持し倍加させ、そしてそれとともに資本の生産力、資本を再生産する力、資本自体に属する力となるところの生産力」(Gr.—185) を手に入れる過程ないし行為である。ところが他面マルクスは、そのすぐあとで、「資本と労働との交換」の第二の側面は「質的に交換と異なる過程」であって、「直接に交換と対立しており、本質的に別の範疇である」と規定し、「資本に組入れられた労働過程」として説明している。『資本論』においても、(その準備草稿『資本の生産過程』においても同様) それは、「労働力の売買」と区別されるところの、資本家による労働力の消費過程=労働過程としてまずは説かれている (ついで価値増殖過程として説かれる)。そして前者は自由・平等・所有の天賦人権のエデンとして、後者は資本家の専制支配の場すなわち「工場の門の中」の世界として対立せしめられている。『要綱』がこれら二つの対立的過程を資本と労働との「交換」という概念に包括しているのは、いまだ「資本が資本として成立する」段階でなく、それがはじめて登場する段階においては、流通=交換の論理の中で貨幣=資本と労働との交換が単純な交換と質的に区別されるものであることを説く必要があり、それが、「交換」と「非交換」との対立をはらむものであるかぎりで「交換形態の外的対比」によっては明らかにならない以上、「資本と労働との交換の全過程」(Gr.—186)、この過程の

二重性を問うという方法をとらざるをえなかったことによるものと考えられるが、そこにすでに転回の論理が用意されているとみることができる。

第一の過程は、「労働」(『資本論』では「労働力」)の売買という法的形態をまとうものとして、そのかぎりでは、単純流通の領有法則(その「第二次的領有」の側面)と同一の形態をとるものとして叙述されている。しかし、日常意識には、それは必ずしもこのような形態では映らない。むしろ、「売買」・「交換」という契約類型とは区別される独自の契約、すなわち、当事者の一方が相手方にたいして「労務に服する」ことを約し、相手方がそれにたいして「報酬を与える」ことを約する合意によって成立する雇用契約という形で意識されている。ここでは、労務者の労務に服する義務にたいして、使用者の「労務に服せしめる権利」(指揮命令権)が対応している。この構造は、それ自体としてとりだされた第一過程よりは、むしろ資本と労働との「交換」の「全過程」にみあっているといってよい。第一過程を労働力売買=流通として、第二過程を生産=労働過程として分離するにしても、『資本論』が絶対的剰余価値の生産から相対的剰余価値の生産へと移行するにさいして労働日をめぐる闘争、工場法の歴史過程に立ち入り、そこであらためて労働力売買契約の問題にも立ちかえっているように(たとえばWXXIII—249, 320を参照)、両者はきりはなし難い連関におかれている。そうした観点からみると、「交換」と「非交換」との相対立する「二つの過程」を「資本と労働との交換」という観点で叙述することは、経済的関係の論理と法的形態との対応の分析にとってあらためて検討を要する問題を示唆しているといえよう。

(B) さて、第二循環の終りの段階での領有法則転回にかんするマルクスの叙述に移ろう。さきにふれたように、それは、剰余資本Ⅰと剰余資本Ⅱとの関係を論ずる段階で明らかにされることである。第一循環の生産過程で創出された剰余価値が流通において実現されて剰余資本Ⅰが形成され、これがふたたび生産過程に投入されて剰余価値を創出し、その実現によって剰余資本Ⅱが形成されるばあい、この資本の前提は、「過去における他人の労働の領有」以外の何ものでもなく、それが、「いまや、他人の労働の新たな領有のための単純な条件として現われる」ことになる。そこのところで、マルクスはこう書いている。『剰余資本Ⅰが、対象化された労働と生きた労働との単純な交換……等価物の交換の法則に完全に立脚している交換によってつくりだされたのであるかぎり、そしてこの交換が、法律的に表現すれば、自己の生産物にたいする各人の所有権 Eigentumsrecht とそれにたいする自由な処分権 Disposition 以外の何ものも前提としなかったのであるかぎり——だが剰余資本ⅡのⅠにたいする関係は

上述のようにこの最初の関係〔資本と労働との〕の帰結であるのであるかぎり――、つぎのような弁証法的な転回がおこなわれるのを われわれは見る。」つまり、(1)「資本の側では、所有権は、他人の生産物にたいする権利、すなわち他人の労働にたいする所有権、等価なしに他人の労働を領有する権利に、労働力能の側では、自己自身の労働または自己自身の生産物にたいして他人の所有 fremdes Eigentum としてふるまう義務に転回する。」そして、(2)「等価物の交換――それは、所有権が法律的に表現されるところの本源的な操作として現われていた――は、一転して、つぎのようなことになる。すなわち交換は、一方の当事者にとっては仮象的におこなわれるにすぎなくなる。」さらに、(3)「本源的には自己の労働のうえにうちたてられたものとして現われていた」所有権は、いまや、「他人の労働にたいする権利として」、また労働にとっては、「自己自身の生産物をわがものとする〔領有する〕ことの不可能」として現われ、「所有と労働との……あいだの完全な分離が、いまや、それらの同一性から出発した法則の帰結として現われる。」最後に、(4)「生産過程と価値増殖過程の結果として現われるのが、なによりもまず、資本と労働との関係、資本家と労働者との関係それ自体の再生産と新たな生産である。」(Gr.—361～362)

これが「資本の資本としての領有様式」(Gr.—364) であるが、ここでわれわれは、さきに単純流通における領有（所有）法則についてみたさい「領有」概念についてのべたことに、つぎの補足をしておかなければならない。領有、すなわち対象を「わがものとする」現実的過程は、それが私的領有であるかぎりでは、同時に、他人による領有可能性の否定であり、あるいは他人の所有の剝奪であるということである。資本家による他人の労働の領有 (Appropriation) は、労働者にとっては自分自身の労働にたいする所有からの排除 (Expropriation) であり、そして、それが労働自身の所産であるかぎりにおいて、ここでの「領有」は労働の疎外 (Entfremdung) の過程にほかならないのである。(平田前掲、四〇七頁参照)

さて、ここまできたところで、資本の生産過程の起点のところに立ちもどってみよう。貨幣および生産手段の所有者たる資本家と労働力（労働力能）の所有者たる労働者との関係は、上述の領有様式を通過してきたいまでは、資本主義的生産過程の結果、資本家的領有様式の所産として眺められることになる。そこでは、生産関係・領有関係としての資本が、一方では資本家という姿で人格化され、他方では生産手段・貨幣という姿で物化され、そうして後者＝「資本」(資本呪物 Kapitalfetisch)、は前者の意思を宿すところの所有客体として現われている。こうして資本の人格化としての資本家が、領有から排除され、所有を剝奪されて純粋に非資本として措定

された労働の人格化たる労働者と相対するのである（WXXV—835～839, Архив Маркса и Энгельса, II (VII), стр. 33 и сл.『資本論要綱』岩波文庫、一四〇頁以下参照）。法律学においては、しばしば、資本家の生産手段所有と労働者の無所有とを従属的労働関係形成の原因として説明する方法がみられるが、このこともじつは資本の生産過程の所産という視点でとらえかえさなければならないであろう。

この資本家的領有法則をマルクスは「ブルジョア的所有の第二法則」ともよび、これを、ブルジョア的所有の「第一法則」たる単純流通の所有（領有）法則の転回として生じるものとしているが（Gr—373）、それらが同一のブルジョア的所有の法則であるかぎりでは、「転回」という論理をもう一つ別の視点で補うことが必要である。というのは、「転回」とは、「第二法則」が「第一法則」の適用そのものの結果でありながら、「第一法則」自身の内的弁証法からして、それがまさに「正反対」のものに転化して成り立ってくる、という論理を示すのだが、しかし、「第二法則」はまた、現象の表面においてつねに「第一法則」を仮象的につくりだしているのだからである。たとえばマルクスは、つぎのようにも説明している。等価交換のシステムは交換の仮象のもとで他人の労働を領有することに立脚する生産の「表面層 die oberflächliche Schichte」であるにすぎないのであって、この観点からすれば、「交換価値システム……が交換なしの他人の労働の領有、労働と所有との完全な分離に転回するということ、あるいはむしろ、そのかくれた背景 versteckter Hintergrund としてそれ〔この種の領有〕をしめしているということは、いまでは、もはやおどろくにあたらない。」(Gr—409) つまり、ここでマルクスは、二つの法則を「表面層」と「かくれた背景」の関係として説明することが可能なことを示している。また、『資本論』第一巻第二二章の叙述では、「資本家と労働者とのあいだの交換という関係はただ流通過程に属する外観でしかなくなり、内容そのものとは無関係で (fremd) ただ内容を不可解にするだけの単なる形式になるのである。労働力の不断の売買は形式である。内容は、資本家が絶えず等価なしで取得するすでに対象化されている他人労働の一部分を、絶えず繰り返しそれよりも多量の生きている他人労働と取り替えるということである。」(WXXIII—610) として「内容—形式」カテゴリーをもって説明している。

だが、重要なことは、ここでは形式が内容にとって fremd なものとなっていることである。単純流通の所有法則もそれ自体一定の内容（交換価値の運動）にたいする形式であるが、そこでは形式はいわば内容の必然的形式、内容的形式というべきものであった。ここでは、この単純流通の所有法則それ自体が他の内容の形式としてあらわれるのだが、このばあい

にはすでに、内容と形式は鋭い矛盾と対立の関係にある。このことを明らかにする点に、「資本としての資本の領有様式を資本の社会自身が宣言している一般的所有諸法則と調和させようとする」(Gr.—364) ブルジョア経済学のマルクス的批判の眼目があるのである。

なぜ、そうした「調和」が彼らには可能にみえるのか。この点についてはマルクスの一八六一—六三年のノートのつぎの指摘が興味深い。「ロックからリカードにいたるまでの共通の法律的表象は、小ブルジョア的所有のそれである。ところが、彼らによって描きだされている生産関係は、資本主義的生産様式に属するものなのだ。このことが可能になるのは、ほかでもなく、いずれの形態においても販売者と購買者との関係が形式的には同じものであることによる」。そしてこれらの人々は、「経済的には」、労働にもとづく私的所有に反対して資本主義的生産様式の優越性を証明しようとしているのに、「イデオロギー的および法律的には、労働にもとづく私的所有のイデオロギーがいとも簡単に直接的生産者の搾取にもとづく所有に引き移される。」(Архив Маркса и Энгельса, Ⅱ (Ⅶ), стр. 264～265. 邦訳前掲三〇五頁) ブルジョア経済学者たちが共有していた私的所有の法律的表象は、フランスの社会主義者プルードンによっても共有されていたのであって、プルードンの方は、共通の法律的表象の枠内で、私的所有（利潤・地代・利子）の「不公正」を批判し、それを「盗奪」という同じく法律的な規定に還元した。こうしたブルジョア社会の表面をおおっている法的形態・法的イデオロギーの存立根拠、そこでの転倒の論理をばくろするのが、領有法則転回の論理にほかならない。したがって、「転回」の論理は、資本主義的私的所有批判にとって決定的意味をもつと同時に、ブルジョア法形態の批判的分析にとっても決定的な意味をもつ方法上の鍵を提示しているといわなければならない。

ところで、「転回」は、以上のように解されるかぎりでは「商品生産に適合した所有権には少しも触れることなしに」おこなわれることは自明である。純論理的に考えたばあいには、こうした問題自体があまり意味をもたない。だが、『資本論』の叙述では、「同じこの権利」が「資本主義時代にも」有効であるという形で、たんに論理的にのみならず歴史的展開としても「転回」を論じているようにみえる。このばあい、法的形態としての所有権の構造に何の変化もないのかということが問題になろう。かってカール・レンナーは、法律制度としての所有権には変化はなく、変化するのは所有権の機能である (Funktionswandel, Umschlag der Eigentumsfunktion) という形でこの問題を理解した (K.Renner, Die Rechtsinstitute des Privatrechts, 1929, S. 111—112)。このような所有権の機能転回という把握は、マルクスの領有法則転回論の方法とはい

ちちるしく異なるものである。マルクスにおいて問題とされたことは、生産関係・社会的関係としての資本の運動の結果が同一の法律的形態の経済的内容をどのように、「転回」せしめるかということだからである。

ところで、みぎの経済的内容が、さきにみたように、商品生産・流通に適合的な所有権の論理が想定するものとは「正反対」のものに転回した「資本主義時代」においても、法的形態はこの内容の転回によっていささかの影響もこうむらないのか、という問題に立ちかえると、これにはつぎのようにこたえるべきであろう。第一に、それ自体として、独立の法的形態としてとらえられた所有権の論理構造についていえば、(領有法則転回でマルクスのいう所有権はこのようなものである)抽象的レヴェルで(ヘーゲルの「抽象法」に対応するレヴェルで)論じるかぎり、それには変化はない。それは、近代化されてとらえられたいわゆるローマ法的構成をもつ所有権として、商品生産・商品交換の歴史によってその存在の歴史的枠があたえられている。ただ、より具体的にみれば、近代の所有権法史・所有権理論史は、そのようなものへの所有権観念・所有権構成の純化の過程として展開しており、かの「転回」(歴史的)によってむしろこの過程が促進ないし完成されるという関係にある。絶対的剰余価値と相対的剰余価値にかんする分析にふくまれている資本のもとへの労働の「形式的」包摂と「実質的」包摂にかんする問題は、資本(貨幣)と労働との交換の法的形態にかんしても同様の過程(暴力的形態から形式的自由へ)がみられることを示唆している(Gr.—653ff., Архив Маркса и Энгельса, Ⅱ (Ⅶ), стр 89 ff. 邦訳前掲一八八頁以下)。第二に、所有権をブルジョア法の他の諸カテゴリーとの関連で具体的全体の構成部分としてみるばあい、いいかえれば、ブルジョア法の全体系に表現されているものとしての資本主義的私的所有関係を分析するという観点から「転回」の史的過程をみるばあいには、当然のことながら、「資本としての資本の領有様式」の形成はブルジョア法のブルジョア法としての成熟の過程を表現するさまざまの変化をともなう。その中に位置づけたばあい、独立の法的形態としての所有権について想定したさきの「純化」過程についても、より具体化された考察によって補われる必要がある。ただその場合、これを解明するためには少くとも『資本論』第七編までの段階をこえて、『資本論』第二巻、第三巻による経済的諸関係の運動の分析、さらに、これにもとづく階級的支配=従属関係の編成の分析が前提とされていなければならない。そしてそのうえで、ブルジョア法の内的編成を歴史的・論理的に解明する方法が用意されていなければならないであろう。そうしたことが可能になったとしたばあいには、マルクスがのべている「商品生産に適合的な所有権」は、この全編成(体系)の中

での最も簡単な抽象的な規定として位置づけられることになるが、資本家的領有法則の成立がこれに「少しも触れることなく」おこなわれるという規定も、全編成の形成・成熟史の分析・総合の一定の段階のものとして諒解されるであろう。

Ⅳ

最後に、いましがたのべたことと関連して、本稿に引きつづいて検討さるべき問題点にふれておこう。領有法則の転回の論理は、『要綱』では、主として「資本にかんする章」第二編「資本の流通過程」の中で、とくに剰余資本Ⅰから剰余資本Ⅱが形成される第二循環の終りのところで展開されている。『資本論』では、それは第一巻「資本の生産過程」の中の第七編「資本の蓄積過程」で展開されている。両者の論理展開の順序の比較はここでは措くとして、いずれにしても、経済学批判の展開の一定の論理段階で集約的に提示されている（『要綱』のばあいにはより反復的に登場するが）。けれども、資本家的領有法則それ自体は、経済学批判体系の展開のそれにつづく論理的諸段階において、さまざまのカテゴリーによって媒介されたものとしてマルクスにより分析されているとみなければならない（シクレードフ前掲書はこのすじ道を考察している）。『資本論』の体系に即していえば、第一巻において本質規定をうけた資本家的領有法則は、第二巻「資本の流通過程」において資本の諸変態（貨幣資本・生産資本・商品資本）の規定、固定資本と流動資本の規定により媒介され、さらに、社会的総資本の再生産と流通の中での個別的資本ないし部門資本の位置づけの考察により媒介されたものとして現われる。ついで、第三巻「資本主義的生産の総過程」においては、利潤の平均利潤への転化、商業利潤、利子と企業者利得への利潤の分裂（利子生み資本）超過利潤の地代への転化等の分析によって媒介されたものとして現われる。こうした研究全体の結果として、資本の運動が極度に顚倒した姿で、物化的・人格化的表現をとって、ブルジョア社会の表面に現象し、これが資本主義的生産様式を、資本主義的な Appropriation と Expropriation を弁護する法学的所有論を支えていることが明らかにされうるのである。これを跡づけてゆくことが本稿のつぎの課題となるのだが、『剰余価値学説史』（『資本論』第三巻第七篇に相当する「補録」部分）を借りて、剰余価値の本質からの剰余価値の諸転化形態のいっそうの分離によって他人の労働の領有の法則がいかにますます顚倒した姿で現われてくるか要約しておこう。

(1) 直接的生産過程では、剰余価値はまだ特殊な形をとっておらず、事態はまだ簡単であって、困難は、他人の労働の領有がどのようにして商品交換の法則から生じるのかを究めることだけである。

(2)流通過程が、すでに諸々の関連を消し去り、攪乱する。剰余価値の量がここでは同時に資本の流通期間によっても規定されているので、労働時間には無関係な要素が入ってくるようにみえる。

(3)完成した資本は、全体として生産過程と流通過程との統一として現われるのであるが、そこでは、(a)剰余価値はすでに利潤として現われる。このばあい、利潤についてはすでに剰余価値との同一性が直接には認識されない（その内奥の核を隠す）ばかりか、それはこの同一性と直接矛盾するかのような形をとる。(b)さらに、平均利潤への転化により、利潤は、もはや個別資本がその生産部面で生産した剰余価値そのものとは違った形態をとるが、利潤のこうした疎外形態においては、資本はますます物的な姿をあたえられ、利潤の原因という形で資本家たちの意識の中に現われる。(c)利潤の一部分は地代という形態で分離し、土地という別の基盤のうえに生じたものとして独立化するが、それによって利潤の「固定した骨化した形態」は外面的にさらに強固になる（WXXVI・3—473 ff.）。(d)この骨化形態は、利潤と利子との分裂において「絶対的な外面化」の形態に到達する。利子は、生産過程から切りはなされ、ただ、たんなる資本所有 bloßes Eigentum des Kapitals「〔裸の資本所有〕」「法律上の資本家」の法律的所有から流出するにすぎないものとして現われる。利子形態においては、一切の媒介は消え去り、「資本の呪物姿態（Fetischgestalt des kapitals）も「資本呪物」（Kapitalfetisch）の観念もともに完成する（WXXVI・3—453〜454）。これが、資本の「最も通俗的な観念に近い姿」である（WXXVI・3—458）。

(d)こうして、剰余価値の特殊な諸部分が独立化すると、「共通の統一体」＝剰余価値の本性はますます認識できなくなり、それぞれの部分がそれぞれ特殊の原因の結果として、特殊の本性として現われることになる（WXXVI・3—476）。こうして、資本—利潤、土地—地代、労働—労賃なる三位一体が成立する。そこでは、「資本主義的生産様式の神秘化、社会諸関係の物化」が完成している。それは「魔法にかけられ転倒され逆立ちした世界であって、そこではムッシュー・ル・カピタルとマダム・ラ・テル〔資本氏と土地夫人〕が社会的な登場人物として、また同時に直接にはただの物として、怪しい振舞をするのである」。（WXXV—838）

この、現実の生産当事者たちが毎日かかわりあっている「外観の姿」は、同時に、日常的な法律的所有観念の世界でもある。ここから、理論的抽象によって物質的社会関係の内的連関の解明にすすみ、その運動の所産としてのこの「外観の姿」の現象する過程をつきつめる長途の旅についたこと、これが私的所有批判における経済学批判体系の展開の意味である。

（ふじた　いさむ　東京大・法学）

★現代観念論批判

現代日本イデオロギー批判

――「日本文化」論および「日本人」論を中心に――

河村望

一

一九六〇年代の後半から、「日本文化」論や「日本人」論がふたたび流行し、現在、反動イデオロギーの一つの潮流をかたちづくるにいたっている。もちろん、それは、たとえば三島由紀夫らに代表されるように、天皇制の強化や軍国主義復活などのはっきりした反動的な政治目的をもってなされているものから、社会学、社会人類学、民族学、民俗学など専門科学の立場から、学問的「中立性」のもとになされているものまで、さまざまであるが、そこに共通する立場は、第一にはマルクス主義および史的唯物論にたいする反対ないし攻撃という立場である。「日本文化」論および「日本人」論は、「日本的なもの」や日本の民族的特質というものを、超歴史的で不変な原理とみなして、それによって他のすべてのものを説明しようとする立場にたつのであり、それは当然のことながら唯物論とみずからを対置させ、観念論にいきつかざるをえないのである。

だが、いわゆる「日本的なもの」にたいする価値的評価はさまざまである。「日本文化」を共産主義ないし、「容共」

主義から守ることを主張する三島や林房雄、あるいは石原慎太郎など反動イデオローグ、デマゴーグは別にして、学問的研究というかたちでなされる場合には、いわゆる没価値的な態度が表明されるのが普通である。たとえば、会田雄次は『日本人の意識構造』のなかで、日本人の「内側に敵を求める意識」を問題にし、それが企業においても「日本的競争の論理」としてあらわれているとしたうえで、「それではこうした欠点が是正できるだろうか。民族的特質は人種的風土的歴史的産物であって、そう簡単に是正できるものではない。しかもそれは『性格』であって『善悪』の問題ではない」と主張している[1]。しかし、「善悪」の問題でないとすれば、「日本的競争」も長所や欠点として評価さるべきものではないであろう。ここで是正さるべき「欠点」が問題にされていることによっても明らかなように、一般に専門の学者による「日本文化」論や「日本人」論においては、価値的評価を加えない「中立的」立場が標榜されているにもかかわらず、「日本文化」や「日本人」の「欠点」が、さまざまなかたちで問題にされることが多いといえよう。

この点では、中根千枝の『タテ社会の人間関係』における基調も同様である。中根は、これまで日本の社会や文化を論ずる場合にとられてきた方法は次の二つに要約できるとして、(1)ヨーロッパを主な対象とした研究からえられた理論、モデルを使用し、それによって日本の諸現象を整理し、説明しようとするもの、(2)日本にしかみられないと思われる諸現象を特色的にとりだして、これらを論ずることによって、日本人、日本の社会、文化をつかもうとするもの、の二つをあげて、(2)の立場は(1)のアンチテーゼの観をもつが、その場合も、西欧のモデルをネガティブなものとして前提とするものであって、同じ線上の両極にたつものであるという。すなわち、(1)は西欧の理論やモデルをポジティブなものとみなして、それによって日本の現実をきろうとする誤りをおかしていたとすれば、(2)はその正反対の誤りをおかしていたというのである[2]。

ここから、西欧の理論を日本社会にあてはめるという、「センチ尺」で和服の基準寸法をはかるやり方が否定され、「鯨尺」を使うことが主張され、社会人類学でいう「社会構造」なる概念がもちだされるのであるが、それについての詳細な検討は、いまは省略する。中根によれば、社会および社会集団の構成原理として、「資格」と「場」という二つの異なった原理が設定できるのであり、「場」における「枠」を強調するのが、日本の社会、文化の特質であり、それはまた「タテ社会」として特徴づけられるものなのである。中根の「創造」した「鯨尺」の妥当性ないし有効性についてはいまはふれる余裕はないが、かの女も、「タテ社会」における人

間関係を、一方においては「強み」として評価しながらも、全体としては「是正さるべき欠点」とみなしているといえよう。ここでも、日本人はどちらかといえば「みにくい日本人」としてえがかれ、「ステータス・ソサエティの人間」としての「日本人らしさ」は、むしろ否定的に評価されているのである。[3]

このように、同じく「日本文化」や「日本人」を論じながらも、いわゆる民族的特質を天皇制と結びつけて世界に比類するもののない、「すぐれた」ものとする立場と、それをどちらかといえば「欠点」とみなす立場とがみられるのであるが、両者に共通するのは、いずれにせよ「日本的なもの」を不変の究極原理としてとらえる立場であり、それは社会の合法則的発展を否定して、いつの時代、どのような社会になっても不変のまま存続する原理を強調することによって、明示的にせよ暗示的にせよ、現体制の擁護論として機能するのである。

ところで、すでにみたように、学問的粉飾をまとった「日本文化」論や「日本人」論において、いわゆる「近代化」論の立場が否定されながら、「日本的なもの」の評価においては、どちらかといえば近代主義の立場が暗黙のうちに踏襲されるのであるが、ここではまず、「近代化」論と「日本文化」論とがどの点で相違し、どの点で共通するものであるか、ということから検討をすすめることにしたい。

(1) 会田雄次『日本人の意識構造』一九七二年、三〇ページ。
(2) 中根千枝『タテ社会の人間関係』一九六七年、一二〜一三ページ。
(3) 「タテ」の序列関係についての中根の評価がどのようなものであるかの一例としては、かの女の次の文が参考になるであろう。

「かって私がロンドン大学で客員講師をしていた頃のことである。社会人類学の同僚とお茶を飲みながら談笑していたとき、ちょうどアメリカの大学の出張講義から帰ったばかりの教授が『そういえば、チエ、君を知っているという教授(日本人)に会ったよ』と私にいっておいて、一同を見まわし、『それがとてもおもしろかったんだ。僕は彼が民族学者だというので、ミス・ナカネとお知り合いですか、ときいたんだ。彼氏曰く「よく知っています」ところがその後でいうことがふるっているんだ』。そこでちょっと間をおいて、彼がいかにもいたずらそうにオチをつぎのようにつけたのである。『しかし、彼女は私の後輩なんです!』と』。その時、話し手も聞き手も一度にどっと笑ったのである。その教授は自分の話の効果をいっそう確認するために、『全く、僕はステータス・ソサエティの人間というものをこの目でまざまざと見たってわけなんだ。いかにも日本人じゃないか』と、つけ加えたのである」(同、八六〜八七ページ)。

二

R・ベネディクトの『菊と刀』は、日本においてもすぐれた評価を与えられ、社会学、文化人類学における「日本文化」論および「日本人」論の代表的作品になっているが、この著書のなかでの「日本文化」のとらえ方について、日本研究家でもあるイギリスの社会学者、R・P・ドーアは、ベネディクトは「時代をこえて存続し、あらゆる地域、あらゆる階級にしみわたっている同質的な『日本文化』、ないしは『日本文化の型』といったものが存在する」とまちがって想定しているという批判を加えている。[1] ドーアによれば、たとえば「義理」を「すぐれて日本的なもの」とみるかの女の立場は誤ったものであり、「義理行為」や「義理関係」というものは、「今度ロンドンに行ったら、メーベルおばさんを訪ねなければならないでしょう。つまらないんだが、行かないと気を悪くするだろうから」という例でも示しうるものである。したがって、問題はむしろ、それがあらわれる頻度や、個人の物質的福祉にとっての重要性、さらには「汝の隣人を愛せよ」とか「本心を語れ」といった「普遍主義的」な責務との関連における位置づけなどにおかれることになる。こうして、日本とイギリスにおける「社会構造」の相違に注意がむけられることになるのである。

したがって、ドーアにとっては「文化」よりも「構造」が問題になるのであって、日本人の「国民性」や「日本人らしさ」は、「科学的な論文形式だけでなく、小説風にでも容易に描写されるもので、フランス人をイギリス人から、また日本人をその両者から区別させているもの」をあつかうという、「構造」的な接近方法とは区別された「文化」的接近方法のなかで問題にされるのである。[2] このような立場から、かれは社会発展についての一つの「理念尺度」を用いて日本社会を分析したのであるが、それは一方の極に「過小農的農業と家内工業生産を基礎とし、きびしく階層づけられ、中央の政治的統制がまだ微弱にしか発達しない社会」をおき、他方の極に「開放された競争社会」をおくというものであった。

こうして、「伝統的」な極から「近代的」な極へという発展の方向は必然的なものとみなされ、たとえば「人間の日々の接触の大部分もインパーソナルなものになる」などということも「工業化」のさけがたい随伴物、「工業社会」の「機能的必要条件」の一つとみなされたのである。もちろん、「近代的」な極、すなわち「日本社会がそこにむかって動きつつあると思われる方向にあたる到達点」についての像は、当時のドーアにあってまだ「あいまいで、無定形」なものとされていたが、それは一応「西欧の工業社会が互いに相違し

ている以上にはそれら西欧工業社会とちがわない社会」として、いわゆる「工業（産業）社会」が普遍的なものとして想定されていたのである。ここでは、「日本文化」および「文化」は、「工業社会」という「構造」における共通性にたいして、第二義的な意味しかもたないものとみなされていたのである。

ドーアの『都市の日本人』が出版されたのは一九五八年であり、その後、「近代化論」のなかで、いわゆる「脱工業化社会」や「情報化社会」などといった「工業社会」からの「発展」の方向についての問題が、「イデオロギーの終焉」論などと関連して議論されるようになっていったのであるが、ドーアがいわゆる「近代化」論的図式を前提としながら、「日本文化」や「文化」の超歴史的なとらえ方について批判的であったことは注意すべきであろう。

これにたいして、すでにみたように、中根はこのようなドーアの立場に反対し、「共通の工業化に伴う大きな変化にもかかわらず、その社会の個人をとりまく、実質的な人間関係のあり方などを考察すると、社会によって驚くほどの違いがみられ、そこに、それぞれの社会の伝統的なあり方が存続している」ことを主張するのである。[3] ここでは、まず、社会科学の方法論や理論についての中根の理解が問題となるであろう。かの女といえども、理論、モデルと現実のずれを認めない立場をとるものではない。したがって、ずれが問題の核心的な、致命的な部分にみられるか、周辺ないし辺境にあたる部分にみられるかでは、ずれの質が異なるという主張が展開され、前者の場合には抽象された理論の妥当性、有効性が失なわれるという立場が強調されるのである。すなわち、西欧の「センチ尺」を西欧の現実にあてはめる場合には「致命的」なずれはみられないが、日本にあてはめるとプラス・アルファが残るのであり、これは日本の「後進性」とか「封建遺制」といってかたづけられないものであるということで、「センチ尺」にかわる「鯨尺」がもちだされるのである。[4]

だが、「鯨尺」としてもちだされた、かの女の借りものでない独創的な「資格」と「場」という分析概念も、かの女自身もいうように「きわめて抽象度の高いもの」であるとすれば、「鯨尺」のもつ普遍性と、その「センチ尺」にたいする特殊性との関係をどのように理解すればよいのであろうか。この点については、「センチ尺」と「鯨尺」との関係としては説明されず、むしろ「センチ尺」のみを使用することの不十分さが問題にされ、両者の比較ということが主張される。すなわち、「抽象を具象の段階に」直接にもってくるのではなく、「それぞれを具象から抽象へという同様な操作をとおして、抽象という同一のレベルにおいて比較する」ことが主張されるのである。

ここでは、高度に抽象的な理論は、それが正しい抽象であるならば、普遍性をもつということが否定され、抽象の仕方によって、いくつかの理論ないしモデルが可能であるという「理念型」的な相対主義の立場が前提となっているようである。もちろん、法則は問題とならず、理論は法則とは無関係のものとみなされる。したがって法則が貫徹される形態も、ここでは問題とならない。具体的なものから抽象的なものへ、抽象的なものから具体的なものへという下向と上向の過程も問題にならず、「センチ尺」の理論は、もっぱら抽象的なものを直接に具体的なものへあてはめる誤りをおかすものとしてとらえられているようである。中根の主張の背後には、これまでの理論は、マルクス主義の理論もふくめて、もっぱら理論にあわせて現実をきりとるという誤まった立場にたっているとする前提ないし偏見があるとしか考えられない。だが、少くともマルクス主義は、理論と現実の関係のなかで、理論を教条主義的に現実にあてはめようとする立場にたつものではない。さらに、マルクス主義は、もっぱら抽象的な法則のみを、現実から遊離して問題とするものではなく、法則のあらわれる形態をも問題とするものである。そもそも、理論と現実のずれというとらえ方自体のなかに、理論をもっぱら観念的な型としてとらえるという方法論上の問題があるが、それをおいても、そのずれが「致命的」なものであるか、そうでないかの基準　したがってまた、かの女のいう理論の妥当性、有効性（バリディティ）の基準は、きわめてあいまいなものでしかなくなるのである。

一方、中根にあっては、マルクス主義をふくめて、「従来の近代化論」にたいする批判が、次のようなかたちでなされている。やや煩鎖にわたるが、そのなかから、二、三の主張を引用しておこう。

「従来の近代化論においては、いわゆる下部構造が上部構造を規定していくという考え方が強く、したがって、日本の工業化が西欧の水準に達すれば、社会のあり方も西欧と同様なものになるはずだという見方に支配されていたので、西欧にないような社会現象を一括して、日本の後進性とか、封建遺制と説明する傾向が強かった。」

「下部・上部構造の相関関係があることはもちろんであるが、経済的に工業化したからといって、日本の考え方、人間関係のあり方がすべて西欧のそれに変わる、あるいは近づくと考えるのは、あまりに単純すぎはしないだろうか。」

「あらゆる近代組織の中で働いている日本人が、いかに『西欧』諸国のそれと異なっているか、そして日本人として本質的に少なくとも明治以来あまり変わっていないという事実は、こうした単純な考え方に反省をうながさざるをえないのである。」

「日本社会について簡単な例をあげると、明治以来、特に戦後飛躍的に、日本人の生活形態――衣食住に現われるように――は

変わってきている。来日する外国人を驚嘆させるほど西欧的な様式をぐんぐん取り入れて。目に見える文化という点では、これほどに変わってきているのに、日常の人々の付き合いとか、人と人とのやりとりの仕方においては、基本的な面ではほとんど変わっていないことが指摘できる。……こうした一見、外部からは目に見えないような、しかも、個人の生活にとって最も重要な人間関係のあり方こそが社会人類学でいう人間関係の主要な部分――すなわち変わりにくい部分――なのである。[5]」（傍点原文）

以上の引用からも明らかなように、まず、「近代化」論もマルクス主義と同様、下部構造・土台によって上部構造が規定されるという、かの女によれば誤った見地にたつものとみなされ、土台が変化したからといって、「人間関係」のあり方がすべて変化すると考えるのはあまりにも単純な考え方だという批判がなされるのである。そして次に、「日本人の考え方」とか、「日本人としての本質」とか、「日常の人々の付き合い」にみられる「日本的なもの」は、明治以来という限定がつく場合があるにせよ、基本的にほとんど変わっていないということが「事実」としてもちだされるのである。

中根の場合、社会人類学でのキイ・タームとしての「社会構造」という用語が使用されるが、それは一般に理解されている構造という概念とは異なるもので、「一定の社会に内在する基本原理」ともいうべきものであって、それは「外部からは目に見えない」ものとされる。こうして、「見える」ところでは変化したが、「見えない」ところでは変化しないということにもなるのである。中根のいう「社会人類学」の立場にたてば、「見えない」構造を把握することが可能になり、この「見えない」部分が「不変」の本質的部分であるという「事実」を認識することが可能になるかのようであるが、このような神秘主義は、およそ科学とは無縁のものであろう。

だが、中根のような主張が、一方ではきわめてあたりまえの事実のうえにたってなされていることも見落さるべきではない。日本人が日本人であり、日本語をはなし、日本の固有の文化、したがって民族的特質をもっていること、日本が資本主義国になったからといって、日本人がイギリス人やアメカ人とまったく同じようになるものでなければ、社会主義国になったからといって、ロシア人、あるいは中国人とまったく同じようになるものではないこと、これらはすべて自明のことである。また、文化や民族の相異を捨象したとしても、どんな時代であれ、どんな社会であれ、労働を停止すれば社会は維持できないこと、また社会的労働はさまざまの欲望に応じるために一定の割合で配分されなければならないこと、したがって特定の分業の形態が必要であること、さらに社会の存続のためには、人間が死ぬものであるかぎり、子供が生まれなければならないこと、したがって、どんな社会でも、

男性と女性、子供と成人と老人がいること、これらのことは、ここであらためて述べるまでもなくすべて自明のことである。だが、これらの「事実」をもって、社会や文化が変わらないものであるとして、社会発展の法則を否定するものは、これらの「不変」の「事実」のあらわれかたにおける変化を無視するものにほかならないものである。

さらに、この「不変」のものが恣意的に拡大され、「日本人の本質」とか、日本社会の「基本原理」にまでいたり、それらが「事実」としてもちだされるにいたると、その誤りはいっそうはなはだしくなる。「日本人の考え方」や「人間関係のあり方」がいかなる意味で「不変」なものなのか、あるいはまた、「少くとも明治以来」とされるとき、明治前とそれ以降とでは、「不変」とされているものがどのように変ったのか、などということはほとんど説明されていないのである。

ところで、中根は日本社会を「タテ社会」とみなし、そこにイギリスやアメリカの社会とは異なった特徴をみようとする。すなわち、イギリスやアメリカにおいては「階級によってできる横断的な層化」がみられるのにたいし、日本においては「企業別・学校別のような縦断的な層化」が基本になるというのである。[6] したがって、日本においては、労資の対立という階級的対立はみられず、むしろA社とB社という企業の対立となるとされる。日本では労資の対立は、企業という枠のなかでの「お家の問題」にほかならない。企業や学校は「お家」であり、「一族郎党的集団」「運命共同体」であって、そこでは「一家のなかで親子が対立するような割り切れない情的、経済的きずなのなかで事が運ばれる」ということなる。

一方、このタテ社会は、能力や資格にもづく上下の序列を構成するものでなく、むしろ「人間平等主義」にもとづく社会である。この「平等主義」は理性的立場からではなく、むしろ感情的に要求されるものであって、なによりもまず、「能力差」というものを認めない、「無差別悪平等」となる点で「西欧の伝統的な民主主義とは質的に異なるもの」とみなされる。したがって、この「人間平等主義」は容易に「権威主義」に転ずるものであって同一のもののうらとおもてにすぎないものである。日本では戦前は「権威主義」であったが、戦後はこの「素朴な」「日本的民主主義」が横行するにいたり、「民主主義が行き過ぎ、真の民主主義と違った平等主義が猛威をふるう」ようになった、と中根は主張するのである。[7]

このような中根の主張を、別の角度から、いっそう極端に類型化して強調したものに荒木博之の『日本人の行動様式』がある。かれは「日本文化」および「日本人」について、(1)

日本文化の基層は遊牧民文化と対極的な水稲栽培的、共同体的農耕文化としてとらえられること、(2)この基層的農耕文化が日本人のコア・パーソナリティ形成に決定的な役割をはたし、日本人の性格を大きく決めていったこと、(3)このムラ共同体の自足的全体社会性、排他性が日本における集団と個のかかわり方をいっそうドラスティックにしていったこと、(4)こうして決定された日本人の行動様式は集団論理の優位と他律性という特徴をもつこと、の四点をあげている。[8]

この場合は、日本人の「他律的個性（集団論理）」は農耕文化と共同社会に基礎をもつものとされ、西欧における「自律的個性（個の論理）」は、遊牧分化と個人社会に根ざすものとみなされ、ヨーロッパは当初より「個人社会」を構成し、自律性と「個の論理」をもっていたとみなされるのである。[9]集団論理にもとづいて他律的に行動とするという日本人の行動様式は、ここでも「不変」のものとみなされ、このような行動様式のなかに「日本人の根源的、本質的なあり方」が示されているというのである。したがって、われわれが「個の論理」にしたがい、自律的に行動することを、根源的にめざすとすれば、われわれが日本人でなくなり、日本語を母国語と使用することもやめなければならないことになる。事実かれは、「日本人がその行動パターンにおいて日本人的独自性を失うときがあるとするならば、それはおそらく日本人が日本語を廃棄してしまったときではないかという考え方はまさに肯綮にあたる意見」であるとし、「集団論理の支配する、あるいは他律的行動力が骨の髄までしみこんだ日本人」の行動様式が日本語のなかにも濃密に投影されていることを指摘するのである。[10]

荒木はまた、日本人のコア・パーソナリティがつくりあげる「類型化の力量」すなわち、共同社会における「当為としての平凡性、類型への力学的指向」を問題にする。[11]「ムラ的共同社会における理想的人間像とは、己れの分を知り平凡でもくもくと額に汗して働くような人間」であり、こうして伸びかけた個性の芽を集団の力でおしつぶし、「平凡」という名の鋳型にはめこむ「類型化の力学」が作用することになるというのである。この点から荒井は、中根と同様に「人間平等主義」という「集団論理」を問題にして次のようにいう。

「日本の社会に根強く残っている能力否定主義、年功序列主義もやはりこの類型化の力学と無関係な考え方でない。能力否定主義、年功序列主義は人間の能力、個性を無視してすべての人間を等価値的、類型的なものとしてとらえようとする態度なのであって、やはり日本的集団構造に内在する類型化の力学に起因する人間平等主義の結果にほかならないということができる。」

「ついでにいうならば、すべての人間を等価値類型的にとらえようとする類型志向的人間平等主義が日本人によって民主主義そ

のものと錯覚され、ことに革新的諸グループによる民主主義運動なるものの理念として通用してきたという事実があるわけだが、この類型志向的人間平等主義を個性尊重的人間平等主義であるはずの西欧民主主義と混同して省みることができなかったところに、日本における民主主義運動のきわめて不幸なる日本的現実があるということができる。[12]」

このように、「人間平等主義」ということで「能力差」を認めない「悪平等」を主張する立場が「日本的民主主義」であるとされ、戦後の日本における民主主義の制度的確立の意義が不当に軽視されるのである。しかも、民主主義に関しては、中根も荒木も「真の民主主義」を「西欧民主主義」とみなし、欧米を基準として、いわゆる「センチ尺」によって問題をとらえ、民主主義の時代的、階級的内容をまったく無視するのである。そもそも、「悪平等」というような主張は、なにが「良い」平等であり、なにが「悪い」平等であるかを、みずからの一方的な主観で決めて相手を攻撃するという、レッテルはりでしかないが、「能力差」を認めないから「悪平等」であるというのであれば、それは民主主義自体を「能力主義」によって否定する立場にいきつきかねないものになるであろう。ここで人民主権の思想である民主主義について詳細にふれる余裕はないが、右にみたような「人間平等主義」や「日本的民主主義」否定と「能力主義」の美化が、いわゆる「脱工業化社会」論や「未来社会」論のなかでも、かつてもちだされていたことを想起するのも無駄ではないであろう。

この点については、たとえば、かつての「未来学」者、香山健一は「高度知識社会」における「知能のすぐれた人間たちによる支配」すなわち、いわゆるメリットクラシー（能力主義）をとき、その社会における「エリート層の真のリーダーシップの確立」を主張して、それが、「俗流化した民主主義や平等主義によって、活力を失なった社会でなしに、永遠に活力を失わない、ダイナミックな社会の秩序を維持していくために必要不可欠なこと」であるとしていたことがある。[13]しかも香山は、そのさい「能力のない人間」は「教育と優生学によって減らしていかなければならない」とし、「すぐれた遺伝的素質をもつもののみ三人以上の子供をもつことをみとめ、かつ――助成金その他の方法で――奨励し、それ以外は二人以下に制限する」といった方法まで考案していたのである。[14]

このようにみれば、「日本文化」論なるものが、「工業（産業）社会」論から「脱工業化社会」論にいたる、いわゆる「近代化」論の立場のアンチテーゼとしてだされているものではなく、それを補完するものにほかならないことが明らかになるであろう。それは、一方で「日本的なもの」をすべて

の説明原理としてもちだし、社会変動という点については、「近代化」論の立場を「センチ尺」として否定し、万古不変の「日本的特質」を強調しながらも、一方では「能力主義」というかたちで現代の高度に発達した資本主義国における支配的なイデオロギー、支配階級のイデオロギーを暗黙のうちに前提とする立場にたっているのである。

したがって、この意味からすれば、「日本人」論および「日本文化」論は、「脱工業化社会」論などと共存できるイデオロギー的立場を内包しているのであり、「近代化」論を否定して登場してきたかのようにみえながら、実は「近代化」論が「高度成長」の矛盾の激化のなかで理論的破綻を露呈していったなかで、それをとりつくろう役割をになって登場してきたものということができよう。

(1) R・P・ドーア、青井・塚本訳『都市の日本人』一九五八年(訳書は一九六二年)、一九七〜一九八ページ。
(2) 同、三ページ以下。
(3) 中根、前掲書、一六〜一七ページ。
(4) 同、一三ページ以下。
(5) 同、一七ページ以下。
(6) 同、九四ページ以下。
(7) 同、九七九〜八、一四三〜一四四ページ。ここでかの女は『貧乏人は麦を食え』などとは、決して口に出すべきことではない。弱き者、貧しき者……のために本当に働くか、尽力するかは別で、口でそうするべきだということ自体が美徳とされている。日本では、何とこうした口だけのエセ同情者(あるいは言行不一致の者)が多いことか。特に左翼的言辞を弄する人々の大部分が、こうした種類の特権的ムード派である」として、その「ぬるま湯的道徳」を批判している。ここでは、「貧乏人は麦を食え」と「素直に」いう人の方が「左翼的言辞を弄する者」よりも「道徳」的であり、「人間平等主義」の立場にたたないだけましであるかのような主張がなされている。また、中根は「日本において、民主主義、社会主義がしばしば混乱を招く一つの原因は、社会主義の国においてさえ認められている能力差すら認めようとしない点にある」といっているが(同、七八ページ)、このような主張によって中根のいう「能力主義」が正当化されるものでないことはいうまでもない。たしかに、階級差別、生産手段の所有、非所有にもとづく差別、不平等を除去しえたとしても、一挙に人間の本来的不平等にもとづく差別をなくすことはできない。したがって、社会主義の段階、共産主義の低い段階では、マルクスが「旧社会の母斑」としてとらえた、労働の量にもとづく不平等はのこる。それは共産主義の高い段階においてはじめてなくすことができるものである。といって、このことによって現在の階級差別を正当化できるものではないし、独占資本の利潤追求に奉仕する「能力」による差別が永久不変のものとみなされるわけでもないであろう。
(8) 荒木博之『日本人の行動様式』一九七三年、四六ページ。
(9) 同、二三ページ。なお荒木は、この考えを石田英一郎の仮説によったとし、「このとらえ方はゆるぎなき学問的基礎のうえに立脚した考察というよりは、作業仮説的、直観的な見通し」であることを認め、「私の立場も、このような石田氏の仮説に

たいする、ふたたび直観的な共感から出発しているものである」としている（同、二三〜二四ページ）。

(10) 同、一七五ページ。
(11) 同。七七ページ以下。
(12) 同、八二ページ。
(13) 香山健一『未来学入門』一九六七年、二二二ページ。
(14) 同、二一七ページ。

三

すでにみたように、荒木博之の日本人の「行動様式」論では石田英一郎の仮説にたいする「直観的共感」が立論の前提となっていたが、石田は、日本の「民族文化」は、「農耕的――植物的な文化的基盤」のうえになりたってきたものであるとすると同時に、「農耕文化に根ざした情感的な非合理性を、むしろ一種の生活の知恵として助長する条件」となったものとして、「日本列島のおかれた特殊な地理的――歴史的運命」をあげ、これらの要因によって「日本的な人間関係の構造が、タテの情緒的な結合」にむかう傾向をもたらしたとしていた[1]。そして中根と同様、石田も「これら一連の民族的特性を、単に日本社会の近代化の遅れ、封建的残滓などの語をもって解釈し去ることができるならば話は簡単だ。しかしわれわれは、ここまで近代化した日本の社会に、現在なおこれらの特性が執拗につきまとう事実そのものを問題とする」といい、そこから「近代主義一本槍の理論でこれと対処するかわりに、もっと民族文化の奥底に根ざしたものと関係づけ」ていくこと、そしてそのなかから「日本人の新しい可能性」を追及していくことの必要性を強調したのである[2]。

この主張のなかにもみられるように、「日本文化」論および「日本人」論は、「近代主義一本槍の理論」を補完する意味をもっているのであり、それは「理論」といえるほどの論理性も体系ももたない「直観的な見通し」でしかなかったのである。それはまた、体系的理論でないだけに日本人の日常生活のなかでの経験や、感性にもっぱら依拠し、支配階級のイデオロギー、支配的イデオロギーを前提として、人びとの「直観的共感」をえようとするものになる。ここでは、たとえば、「日本文化、したがってまた日本人は、異質多様な諸文化の交配による強靱な生命力をもとに……世界の諸民族の中でもきわめてユニークな個性を形成したものであろう。パール・ハーバーのような自殺行為にひとしい過失も犯してはいるが、その歴史を通じて、環境の変化にはおおむね弾力性に富んだ柔軟な適応を示し、八・一五の後には、いち早く世界に先んじて、二十世紀後半の世界の革命的な変化に新しい順応を試みている」というような非論理的な主張がなされているのである[3]。これも、科学的な考察とはいえない「直観的

な見通し」でしかないが、それだけにこの主張は、「日本人」としてのある種の感性的共感を前提としてはじめてうけいれることのできるものとなるのである。第二次世界大戦における日本の天皇制軍部ファシストと財閥のおこなった侵略行為も、「日本文化」ないし「日本人」の「生命力」という特質のもたらした「過失」とみなされ、戦後における事態は、逆にその「柔軟な適応」とみなされ、現在「世界に先んじて」「新しい順応」をおこないつつあることも、「日本人」の「生命力」や「ユニークな個性」によるものとされるのである。

元首相の吉田茂は『日本を決定した百年』のなかで、「日本は太平洋戦争という大失敗も犯したが、全体としては激しい国際政治の荒波のなかに巧みに舵をとってきた」といい、それが「日本人のすぐれた『勘』のたまもの」であるとしていたが[4]、このように、これまでの侵略戦争における支配階級の責任を「日本人」一般の特性からくる「過失」とか「大失敗」としてとらえながら、全体としては「日本人」の「弾力性」や「勘」を強調する点では、石田も吉田もほとんどかわりがないのである。また、吉田は「日本人は元来冒険心に富む国民であった」として、今後「日本人」が「その舞台を広く世界に求める」ことを主張し、いわゆる「明治百年」をふりかえって、「日本人が失敗はあったにせよ、全体としては目ざましい成功であった過去の百年をふりかえり、そして目を世界に向ける」ならば、「現代の世界において、自己の使命を正しく認識し、正しく実行していくこと」ができるだろうとしていたが[5]、このような主張が、さきにみた石田の主張と酷似していることはあらためて指摘するまでもないであろう。このようなかたちで、「日本人」論および「日本文化」論は、階級諸関係や歴史的条件をいっさい無視して、抽象的な「日本人」にときどきの実体をもたせ、支配階級のときどきの政策を被支配階級のものに感性的に容認させる手法としてもてはやされているのである。

この点においては会田雄次の場合も例外ではない。かれもまた「マルキシズムの単純な発展法則がいつ、どこでも、すべての歴史につらぬいているといった愚かな頭」では、「文化の基底をなしている深層心理」まで理解することはできないとし、「日本人」や「日本文化」が万古不変の基底をもっているとする[6]。たとえば、会田は「戦後の日本人の国民性が、政治意識など表層面は別として、根本的なところで変化したとは認められない」とする[7]。また、かれによれば「世間体を思う日本人の心情は、日本人のまさに日本的な基底感情」であるということになり、「なるほど今日、伐採されてその姿は地上から没したが、なお、竹の地下茎のように日本人の発想のすべてを規定している」ものとみなされるのである[8]。

「深層心理」とか「基底感情」など、表面からはみえない「心情」をもちだすことによって、「日本文化」論者は、「世間体」だの「思いやり」など、まさに思いつくままの勝手な事項をもちだし、都合のよい「日本人」像をつくりだすことができるのである。たとえば会田は日本人は「察しと思いやりによる相互理解」をするという特質をもつといい、次のように主張する。

「よく絶対的価値を信じないのが古い日本の特徴だという指摘がされる。ベネディクトなどの『恥の文化』という日本文化への刻印には、こういう考えが基本となっている。だが、それは皮相極まる見方でしかない。……」

「自分自身を自分からつき離す。それが『思いやり』と『察し』の基礎である。自分自身を直接に絶対者と結合させる信念や宗教は、日本人とは本来的に無縁のものだ。ある歴史段階、ある社会条件では、そういうものが人々を吸いつけ、力を持つ。だが、しばらくの時の経過が、やがてそれを相対化の世界の中に解消してしまう。かって、日本に流入した一枚岩的な、単眼的な宗教や思想のたどった運命は、まさにそのようなものであった。[9]」(傍点原文)

ここでは宗教についてはふれないが、みずからを「絶対者」と結合させる「一枚岩的」で「単眼的」な思想としてマルクス主義が想定されていることは明らかであろう。こうして、マルクス主義の理論、思想は、一方的に歪曲されると同時に、「日本人」にとって「体質的」にうけいれられないものと断定されるのである。目にみえない「心情」によって、「日本人」は本来的にマルクス主義をうけいれないと断定されるのであるが、このような主張が、なんらの科学性、論理性ももたず、現実の事態とも反していることは説明するまでもないであろう。そして、このような「日本文化」論的立場からの反マルクス主義が、三島らの天皇主義の立場からの反共主義とつながりをもつことは後にみるとおりである。

ところで会田は、「日本ナショナリズム」を問題にするとき、明治をもって日本ナショナリズムの原点とすることはできないとし、「富国強兵、天皇制の強化は今日のナショナリズムとは一致しがたい」といって、「明治ナショナリズム」において否定的だった目標、すなわち「日本の伝統をにない、日本の特質を生かした独自の世界文化の創造を共同感情」とするところの「使命共同体」をつくるところに、現在の「日本ナショナリズム」のむかう方向があるとする。[10]だが、ここでもナショナリズムについての著者の立場は、きわめてあいまいなものでしかない。天皇制の強化にたいする反対という立場にしても、「富国強兵」の「強兵」にたいする反対にしても、それがどのような立場からなされているかは、ほとんど明確ではないのである。著者が「共同感覚体である日本というものへの誇らかな讃歌」とか、「そうした共同体へ

の献身を第一義とする精神」をナショナリズムとして強調するとき、さらに「そのすべてを戦後の日本は、軍国主義への道として無残に封殺してしまった」とするとき、[11]「民族文化」の中心としての天皇制の強化や、天皇への献身を侵略戦争と結びつける軍国主義化の方向にたいする暗黙の肯定がそこにあるとさえいえなくはないであろう。

戦前にあって、「日本的なもの」や日本の「民族的特質」を強調したものが、その原点を天皇制にもとめたことはまだ記憶に新しい。しかも、この場合、その方法論的視点は、ほとんどそのまま戦後にうけつがれていったのであり、この点からいっても戦後の「日本文化」論や「日本人」論は、戦前のそれが家と国家とを結びつけることによって天皇制を美化していった立場を潜在的に継承しているといえるのである。たとえば、日本の「民族的性格」をオヤカタ・コカタの同族的関係という「縦の関係」のうちにもとめた有賀喜左門は、「同族結合の階層的上向は遂に一点に帰さねばやまないというべきであり、その至上に　天皇がましますのである」とし、このことは「常に日本民族の生活の中に根強く潜在してきた事」であり、国民が「皇室に帰一」するという「その結合の性格は言葉の広い意味に於ける同族的系譜を辿るものであって、国民が　天皇の赤子であるという表現の中に示される」としていた。[12]このように、有賀にあっては、日本の「民族的特質」である「家」を中心とする「上下の結合」という「縦の関係」の頂点に天皇がおかれていたのである。そして、この「民族的特質」としての「縦の関係」を強調して、有賀は「左翼科学者に特有の公式的な階級対立論」に反対して次のように述べていたのである。

私はここに階級がないとは言はないが、階級意識については西洋に於けるそれを以て日本のそれを推し測ることは出来ないと思う。彼の社会組織が個性を根拠とし、例へば各階級の代表を組成要素とした代議制度の如く、横の組織を中心として発展したのに対し、我の社会組織は上下の結合を根拠とし、オヤ・コ関係（親分子分）に示現される同族団体の如く縦の組織が緊密であるのは、両者の性格の傾向の相違に依るものと言う事が出来る。従って西洋社会に於いて階級闘争の論理が生れたのも故なしとせず、又我国で一頃栄えた左翼運動に於いて取上げられたこの題目が根を張る事が出来ずに、捨てられてしまったのも、日本人の性情とその社会関係の性格の傾向がそれを要求する事はなかったからに外ならない。[13]

現在においてはすでに明らかなように、わが国において階級闘争の理論が戦時中に「捨てられ」てしまったようにみえたのも、決して日本の「民族的性格」によるものではなく、天皇制のもとでの野蛮な弾圧によるものであったのである。また、西欧におけるヨコの関係にたいする、わが国における

タテの関係という、すでにみたように現在もくりかえし主張されている特徴も、社会関係における「日本的性格」によって規定されていたものというより、天皇制と結びついた家制度イデオロギーの形態としてとらえることができるものなのである。このなかで、半封建的地主的土地所有をともなった資本主義、政治的には絶対主義的天皇制権力と結びついた資本主義という、戦前における日本資本主義の構造的特殊性との関連において、わが国における社会関係（イデオロギー的社会関係）の形態的特質が、マルクス主義者によって問題にされていったのである。

これにたいして有賀は、「従来日本の資本主義経済の成立に関してはそれを西欧的なものと見る傾向が強すぎた。何等かの日本的なものを見出さうとした人々さえ、後れて発達した形態であるとか、正統的形態でないとかという観念が露骨に出ていた」という批判をおこなっていたのである。[14]とはいえ、有賀にあっても、資本主義は、その「経済的機能」と、それを運営する「社会関係の性格（特質）」とに区別して分析さるべきものであったのであり、前者は「民族に依る差別を超えて行く側面」であり、後者は「差別に即く側面」なのであった。とすれば、「経済的機能」の面において純粋な資本主義を規定し、「社会関係」において不変のものとしての「民族的特質」をみる立場は、日本資本主義の「経済的機能」の面における構造的特質も、それに規定されてあらわれる文化形態における特質も明確にすることなく、「日本民族」についての特定の理念を形態としてとらえる観念論にいきつくことになったのは当然といえよう。

このように、すでに戦前においてその理論的破綻が明確になっていた、「日本的なもの」を物質的基盤からきりはなして理念型的にとらえる立場を、戦後の絶対主義的天皇制の崩解、半封建的地主制の解体、対米従属のもとでの独占資本の復活・強化という変化のなかで、そのままうけつぐ現在の「日本人」論や「日本文化」論の誤りは、いまではまったく明らかであろう。

かって柳田国男は「各人と其祖先との連絡即ち家の存在の自覚ということは日本の如き国柄では同時に又個人と国家との連鎖」であるといい、「祖先が数十百代の間常に日本の皇室を戴いて奉公し生息し来ったという自覚は、最も明白な忠君愛国心の根底を作ります。家が無くなると甚しきは何故に自分が日本人たらざるべからざるかを自分に説明することも困難になる」としていたが、[15]柳田にあっても家と家との関係は、その頂点に天皇をおくことによってのみ説明できるものとされ、またそれこそが日本人をして「日本人」たらしめているものとみなされていたのであった。

このような柳田、有賀の戦前の主張を、その基底において

うけつぐ、現在の「日本人」論や「日本文化」論が、かつてのようにあからさまに天皇制や忠君愛国を賛美しないとしても、その「日本的なもの」の強調が、このような立場を暗黙の前提としてなされていることは、すでにみたことによっても明らかであろう。この点からいっても、これまで主として検討してきたアカデミックなよそおいのもとになされている「日本人」論および「日本文化」論と、次節において検討する三島由紀夫や林房雄などによって反動的ナショナリズムの立場から主張されている「日本人」論および「日本文化」論とは、決して対立するものでないのである。

(1) 石田英一郎「日本文化の条件と可能性」一九六七年、梅棹・多田編『日本文化の構造』一九七二年所収、二四〜二五ページ。
(2) 同、二六ページ。
(3) 同、二七ページ。
(4) 吉田茂『日本を決定した百年』一九六七年、三ページ。
(5) 同、一七七ページ。
(6) 会田、前掲書、九五ページ。
(7) 同、一七〇ページ。
(8) 同、一三八ページ。
(9) 同、一六六〜六七ページ。
(10) 同、二二一〜二二ページ。
(11) 同、一九〇ページ。なお会田は、「わたしたちは日本人であり、日本人以外になりえない。そう感じ、本当の日本人であろうと努力することが、なぜいけないのであろうか、それがどうして戦争に通じるのだろうか」といい、「日本ロマンティシズム」を提唱するが、ここでも「本当の日本人」がどのようなものであるかが明らかにされていないことが注意されなければならない。かれは、このロマンティシズムは、戦後の「左翼理論」があまりにも人間の「生得的な感覚」を無視した「虚妄」の理論であったことの反動として復活してきたものとするが、同時に他方では、それはあくまで「感情を主体」とするものでしかないことを強調し、もし「日本ロマンティシズムそれ自体が奇妙な正統派としての理論をでっちあげるなら、それは戦前の超国家主義のおかした誤った道を歩まないともかぎらない」とする。だが、このように、われわれが日本人であるというきわめてあたりまえのことから、いきなり「本当の日本人」としての「生得的な感覚」が問題にされ、「日本ロマンティシズム」から「日本ナショナリズム」への道がきりひらかれるとすれば、それが対米従属下の軍国主義復活の方向と全く無縁なものでなくなることは明らかであろう。

なお、防衛庁編『日本の防衛——防衛白書』(一九七〇年)は、「戦後の風潮は、戦前の行き過ぎた国家主義に対する反動から、国を愛するという自然で人間的な感情をあえて否定するかのごとき傾向が強かったが、われわれは戦後二五年にしてみずから反省すべき時期に到達したと考えられる。そうして、国を愛するという自然にして健全な感情をわれわれ国民の中にはぐくんで行く必要がある」としていたが、この「自然で人間的な感情」としての、「愛国心」については同時に、「真の愛国心は、単に平和を愛し、国を愛するということだけではない。国家の危機に際し身を挺して国を守る熱意でなければならない」

という主張がなされていた（同一八一九ページ）。会田のいう「本当の日本人」の「生得的感覚」としての「日本ロマンティシズム」の提唱や「日本ナショナリズム」の主張が、このような『防衛白書』の主張とほとんどちがわないことに注意すべきであろう。

(12) 有賀喜左エ門『日本家族制度と小作制度』一九四三年、七二五～二六ページ。

(13) 同、三二三ページ。

(14) 同、「訂正追記」二ページ。本文においても有賀は、日本資本主義について、「これを単に西洋から持ち運んで据え置いたと見るのは皮相の見解であり、物や技術や組織を通して表れる民族的性格を見るのでなくてはならぬ」としていたが、このような主張が、「我が国民生活の強さが、そこから生れて来る」ところの「民族的性格」の「長所たる縦の緊密なる関係を愈々堅持しつつ、……国民生活を愈々強靱なものに成長せしめる」という、当時の時流にそった立場からなされていたことが指摘されなければならない（同、七三二ページ）。

(15) 柳田国男『時代と農政』一九一〇年『定本柳田国男集』第一六巻、一九六二年、三九ページ。

四

すでにみたような「日本文化」論の特徴をうけつぎながら、それを戦後の天皇制と結びつけ、反動的なナショナリズムをもっとも極端なかたちで主張したのはいうまでもなく三島由紀夫であった。三島も、林房雄との対話のなかで「僕は、経済の発展的な段階というものを、ぜんぜん信じていないのですね。農耕文化なり、なに文化なり、資本主義から社会主義になるというのは、まったく信じていない」といい、社会発展にかかわりなく「日本文化」が不変のものとして存続することを主張していた[1]。林もまた、文化人類学の用語をうけうりして「日本民族のコア・パーソナリティ」の強さを強調して、「いかに外国化されようと、なお滅びないものが民族精神の内部にある」とする[2]。そして二人が「文化」なり「コア・パーソナリティ」の原点としてもちだすものは、いうまでもなく天皇である。

たとえば、三島が「それにしても、『天皇陛下万歳』と遺書に書いておかしくない時代が、またくるでしょうか」といったのにたいして、林は「そういう時代はきますよ、必ずきます」といい、「敗戦二〇年の新憲法教育で、日本人のコア・パーソナリティーまで変わったと思うのは甘すぎます。……民族の性格はそう簡単に変わるものではありません」と答えている[3]。林によれば、天皇制の歴史は「おおぎみは神にてませば」とうたわれた万葉の古代よりも「はるか以前に日本列島に発生し、成立して、一筋の川のように、時に淀み、時に激し、途絶えるが如くして途絶えずに流れつづけ、明治維新によって川幅と流速を増し、大東亜戦争敗戦によっても

滅びることなく、今日に至っている」ものであって、天皇の存在をぬきにしては日本の歴史も民族も理解できないとされるのである。[4]

三島においても「天皇は、われわれの歴史的連続性・文化的統一性・民族的同一性の、他にかけがえのない唯一の象徴である」[5]とされ、天皇をまもるということがそのまま日本をまもることとされている。三島によれば、「文化」とは「その生きた態様においては、ものではなく、又、発現以前の無形の国民精神でもなく、一つの形（フォルム）であり、国民精神が透かし見られる一種透明な結晶体である」ということになり、したがってそれは「月明の夜ニューギニアの海上に浮上した人間魚雷から日本刀をふりかざして躍り出て戦死した一海軍士官の行動をも包括し、又、特攻隊の幾多の遺書をも包含する」ものとみなされる。[6]

すなわち、「文化」とは「国民精神」そのものではないが、それがかたちをとってあらわれたものだとされ、フォルムのうちに「国民精神」すなわち民族の「魂」が結晶しているものこそが「文化」とされるのである。したがって「文化」とは、「行動様式」をもふくむものとしてとらえられ、戦死した一海軍士官や特攻隊の「行動」も、それは「日本文化」としてとらえられる一つのフォルムとみなされたのである。だが、このような立場は、なんらかの任意のものを「国民精神」としてとりだすことによってのみ、はじめて成立するものであって、たとえば「一億玉砕の思想」を「目に見えぬ文化、国の魂」とみなすことによって、ある海軍士官の行動が、その理念を一つの「行動様式」のなかに、すなわちフォルムのなかに示したものとして「文化」とみなされうるのである。

天皇が日本の文化的、民族的統一性の象徴であり、「国民精神」は天皇によって象徴されているとみるかぎりにおいて、「天皇陛下万歳」といって死んでいく行動が「文化」とみなされるのであり、このように、さまざまの「行動様式」のなかから、特定のものをフォルムとしての「文化」とみなす基準は、きわめて主観的、恣意的なものでしかない。無定形の、とらえどころのない「魂」や「国民精神」なるものは、あらかじめ、なんらかの具体的なかたちをもつものとして発現するという想定がなされ、このような想定を先験的に、うけいれることによって、はじめて「日本文化」がとらえられるとされるのである。

三島にあって、「国民精神」は天皇の存在を絶対的なものとみなし、それに忠誠をつくすために自己を犠牲にする「精神」にほかならなかったのであるが、問題はかかる「国民精神」の発露が天皇の「文化」的価値の優位性によって自然発生的になされるとみなされたところにあるといえよう。天皇

を「文化」のうちにとらえ、「文化概念たる天皇」「文化の全体性の統括者としての天皇」を主張するためには、いうまでもなく政治権力から独立した天皇を想定しなければならない。しかし、天皇の絶対性、不可侵性は「文化」そのものから導きだされるものではなく、政治権力との結びつきをその前提としたものであった。そもそも、文化、思想において、特定のものをあらかじめ絶対的なものとして想定する立場は、およそ文化、思想が個々人の内面的世界とのかかわりにおいて意味をもつことを理解しないものでしかない。

とすれば、「文化概念としての天皇」の包括性、絶対性を保証するものとして「刀」がもちだされるのも、この意味では当然といえよう。すなわち、三島によれば、「菊と刀の栄誉が最終的に帰一する根源が天皇なのであるから、軍事上の栄誉も亦、文化概念としての天皇から与えられなければならない」ことになる。このような主張がなされるのは、天皇制がたんに私的な、文化的存在になり、公的、政治的なものから完全にきりはなされるならば、「文化概念としての天皇」それ自体も、もはやなんの意味ももたなくなるという前提が、すでに三島にあるからだといえよう。このことは、三島の次の発言によっても明らかである。

「時運の赴くところ、象徴天皇制を圧倒的多数を以て支持する国民が、同時に、容共政権の成立を容認するかも知れない。そのときは、代議制民主主義を通じて平和裡に『天皇制下の共産政体』さえ成立しかねないのである。およそ言論の自由の反対観念である共産政権乃至容共政権が、文化の連続性を破壊し、全体性を毀損することは、今さら言うまでもないが、文化観念としての天皇はこれと共に崩壊する。……このような事態を防ぐためには、天皇と軍隊を栄誉の絆でつないでおくことが急務なのであり、又、そのほかに確実な防止策はない。……文化の全体性を代表するこのような天皇のみが窮極の価値自体だからであり、天皇が否定され、あるいは全体主義の政治概念に包括されるときこそ、日本の又、日本文化の真の危機だからである。」[7]

こうして、天皇は「窮極の価値」としてアプリオリに規定され、「日本文化」を代表するものとみなされているのであるが、もし、「文化概念としての天皇」が政治権力から独立したもので、文字通り「文化」であるとするならば、それはいかなる政治体制になろうとも、そのことにかかわりなく、「文化的価値」のにない手としてその真価を発揮するものとみなさるべきであろう。「文化概念としての天皇」が、三島のいうように、言論の自由と議会制民主主義のなかでその存在意義をもつとすれば、そしてそれが共産主義思想よりも文化的優位性をもつとすれば、三島は「天皇制下の共産政体」が、議会制民主主義をつうじて平和裡に成立することを憂慮する必要はなかったであろう。したがって、天皇を軍隊と結

びつけることを主張する必要もまたなかったのである。

現在のいわゆる象徴天皇制は、天皇が国政にかんして権能をもたず、主権在民のもとで「国民統合の象徴」としての地位をしめるというものであり、日本国憲法は、かっての大日本帝国憲法とことなって、主権が国民にあることを明確に規定していることは、いまさらいうまでもないことである。したがって、いわゆる象徴天皇制のもとで、国民の多数の意思を代表する「容共」政権の成立する可能性があることは、憲法に保障されている民主主義の原理からみて当然のことである。むしろ、「文化」としての、三島のいう「象徴天皇制」が真価を発揮するためには、天皇の公的地位がなくなり、まったく私的なものになったときであり、三島にあっても、一方では議会制民主主義と言論の自由が発生すればすれほど、「文化概念としての天皇」がその真価を発揮することが主張されていたのである。

このようにみれば、三島のいう「日本文化」が、共産主義ないし「容共」主義を暴力によっておしつぶすことを前提とし、その立場を絶対視するところでのみ成立するものであったことは明らかであろう。そして、このような反共、反民主主義の立場にたつかぎりにおいて、「共産政権」だけではなく「容共」政権までもが容認されないものとみなされるのであり、その立場はついに、共産主義とたたかわないものを「日本文化」および「日本人」の名において非難、攻撃するところまでいきつくのである。

この点は、三島にたいする支持と共感を表明しながら石原慎太郎が「日本の風土、即ち、日本の個性がほしいままに培養されていくための、基本的自由、それなるが故に、私は、自分の知る限りの政治的歴史的社会科学的知識と持つ限りの体験から、日本における共産主義を敵と考える」としていたことのなかにもはっきりと示されている[8]。ここでも、共産主

民主主義の思想家シリーズ

〈刊行中〉

宮本百合子 中里喜昭
山本宣治 一ノ瀬恵
啄木の生涯 佐々木敏
片山潜 山岸一章
小林多喜二 河村望
河上肇 土井大助

〈続刊〉

村上俊太郎 志摩陽伍著
夏目漱石 松島栄一著
戸坂潤 森宏一著
田中正造 藤井松一著
横山源之助 北川隆吉著
野呂栄太郎 守屋典郎著
安藤昌益 高田求著
三木清 島田豊著
中江兆民 福田静夫著
服部之総 松尾章一著
北村透谷 佐藤静夫著
与謝野晶子 深尾須磨子著

汐文社

義は「日本の風土」や「日本の個性」が十分に発揮されるための「基本的自由」に敵対するものとみなされているのである。だが、いわゆる「日本的なもの」や日本および日本人の「個性」の基軸に天皇がおかれ、それが絶対的価値をもつものとされるならば、それは共産主義を敵とみるだけでなく、言論、思想の自由を主張する立場、すなわちイデオロギーや文化の多様性とその共存を認める立場を敵とみなし、このことによって民主主義と自由そのものを否定するところにいきつかざるをえないであろう。

「日本的なもの」が、現状では「ほしいままに培養」されるが、共産主義のもとでは、「日本文化」は消滅し、日本人も日本人でなくなるというのが三島らの主張のいきつく結論であるとすれば、いわゆる「容共」勢力も、「日本文化」および「日本人」の否定を容認する立場にほかならないものとなるであり、共産主義にたいする敵対は、このような「容共」主義にたいする敵対にまで拡大されるのである。「日本的なもの」を不変のものとみて、あらゆる時代に共通し、あらゆる歴史的変化にもかかわらず存続するものとして「日本文化」や「日本人」を想定するものが、「いわゆる民主連合政権（容共政権）」の成立とともに、「日本文化」が破壊され、「日本的なもの」もいっさい消滅するかのようにいいたて、共産主義ないし「容共」主義と「行政権との連結」をあらゆる手段をこうじて阻止しようとしていることのなかに、[9] われわれは、「日本文化」論および「日本人」論の政治的、イデオロギー的立場をよみとることができるのである。

(1) 三島由紀夫・林房雄『対話・日本人論』一九六六年、一八四ページ。
(2) 同、一五三～一五四ページ。
(3) 同、二二一ページ。
(4) 林『緑の日本列島』一九六六年、六七ページ。
(5) 三島『文化防衛論』一九六九年、一一ページ。
(6) 同、三三ページ。
(7) 同、五九～六〇ページ。
(8) 石原慎太郎『慎太郎の第二政治調書』一九七〇年。
(9) 三島『文化防衛論』九ページ。この「反革命宣言」のなかで三島は、「われわれの護らんとするものは、わが国の文化・歴史・伝統であるが、これらの唯物弁証法的解釈によれば、かれらの『顚覆せんとする一切の社会秩序』に必然的に包含されるからである」といっている。すなわち、かれの理解する「唯物弁証法」は、日本の「文化」や「伝統」の破壊をめざす立場にほかならないのである。

（かわむら　のぞむ・都立大・社会学）

★ヘーゲル研究

ヘーゲル論理学の論理性

将積茂

はじめに

現代における不幸な思想現象の一つとして、それぞれ自らが科学的であることを標榜するマルクス主義哲学の研究者と分析哲学ないし科学哲学の研究者の間の、相互の論理性に関する理解の断絶とまでゆかぬまでもその著しい不十分さが挙げられよう。相互に思想的立場の基本的な対立があれば、お互いを批判し合うことはもちろん当然であり、また必要なことでさえある。しかし、現在までのところ、その相互批判の多くはいわば一方的な否認でしかなく、双方にとってほとんど有効性をもたなかったといえるのではなかろうか。そのなかで、分析哲学者と称せられる人びとのマルクス主義哲学にたいする無視ともいえるほどの否定的態度も顕著であるといってよかろう。こうした人びとの態度の裏面には、マルクス主義哲学の世界観がもつ階級性にたいする反感・敵意といった類のきわめてイデオロギー的な反撥もたしかに存在しようが、その他に、マルクス主義哲学の方法やその原理にたいする根深い不信ないし侮蔑がより強い要因となって動いているのも否定することはできないと思う。より直截にいえば、科

学哲学研究者にとって、マルクス主義の弁証法はまったく我慢のならぬ代物なのである。もちろん、そのなかの若干の人びとは弁証法に好意的な関心を抱き、さまざまな視点から積極的に評価しようとする態度さえ示しているが、この人びとをとても弁証法をそのあるがままの形態で全面的に肯定するわけではなく、まずそれが論理学 logic であることについてその資格をまったく否認し、さらになによりもまず、弁証法が形式論理学の矛盾律を犯す表現を許すことに強く反撥している。ところで、弁証法に比較的理解を示すこれらの人びとのこうした反撥は、ただたんに彼らの側の無理解とばかり責めるわけにはゆかぬであろう。つまりその責任の半ばは弁証法論理学研究者ないしマルクス主義哲学者の側にもあるといえるのである。というのは、ヘーゲル弁証法ないし唯物弁証法を研究している人びとの間でも、これらの点に関する一致した解釈が遺憾ながらいまだに確立していないと思われるからである。

弁証法は形式論理学との関係において、いかなる意味で論理学という資格つまり論理性をもっているだろうか。また弁証法の根本原理である矛盾は、いまだに一部の論者によって根強く主張され続け、また一般にも漠然とそう理解されているように、矛盾律を犯すものであろうか。これらの問題についての不明確さこそ、分析哲学ないし科学哲学の支持者の多くに、弁証法の積極的意義を理解させるのを妨げている最大の壁であるといえよう。ヘーゲル論理学の一研究者として、私もこうした問題には強い関心があり、これまでも自分なりにその解明に微力を尽してきたが、いまだに両者をへだつ壁はなお厚いといわざるをえないようである。

ところで、ヘーゲルはその哲学一般や論理学の業績を残すことによって、一方ではたしかに今後確立さるべき弁証法論理学についてのきわめて貴重な素材や方法の示唆を私たちに遺したが、他方その神秘的かつ恣意的な論述によって、弁証法論理学の形成を目ざす人びとのエネルギーを空費させ、その歩みをにぶらせる足枷ともなってきているといえよう。私は、弁証法論理学が誠実に理解しようと望む何びとによっても疑念をもれたることのないような、明確でエクソテーリッシュ exoterisch な表現形態をとって確立されることを心から願っているが、そのためにもまず近代的弁証法論理学の原点であるヘーゲルの論理学の論理的性格を確認する基礎作業がきわめて重要な意義をもつと考えている。もちろん、この基礎作業にはすでにいくつかの巨大な礎石が置かれており、私自身の本稿での作業は、それらの成果の追認と検討を通じての、分析哲学者にも通じるような弁証法論理の翻訳の足場作りのささやかな試みでしかない。ヘーゲル論理学のより明確な理解の拡大と、唯物論的な弁証法論理学構成のために、

誤謬を犯すことを恐れずに私見を提示し、読者諸賢の御批判を仰ぎたい。

一、ヘーゲル自身にとっての論理学[1]

ヘーゲルの論理学がいわゆる観念論的弁証法であって、私たちがその「合理的核心」を把握しうるためには、それが転倒 umstülpen されなければならないということは、少くとも唯物論者にとって、そしてまた分析哲学者をも含む多くの人びとにとって、合意できるし、また合意しなければならぬヘーゲル解釈の公理であろう。しかし、唯物論的な「転倒」の意義をより深く理解しうるためには、転倒さるべき当のものについて、それ自らが何であろうと意図されていたかをまず確認しておくことも必要と思われる。したがって私たちは、ヘーゲルの論理学がヘーゲル自身にとって何であったかをまず問うことから作業を始めることにしよう。ヘーゲルが自分の論理学およびその論理性を主観的にどのように考えていたかを、私は本稿では主として次の二つの作業に限定して確めることにしたい。その第一は、ヘーゲルが論理学そのものの序文その他で直接的に自己の論理学や論理性を説明している諸叙述を通じての確認作業である。そしてその第二は、ヘーゲルにとって「全般的な改作」totale Umarbeitung がなさるべき旧来の論理学であるアリストテレスの『オルガノン』やその後世の解釈者について、彼が哲学史講義の中で行っている諸叙述を通じてのいわば間接的な確認作業である。

a 『大論理学』等における諸説明

i 論理学は形而上学である。

ヘーゲルは『精神現象学』によって精神が到達した境地に立って、思惟と「事物の真の本性」は一致すると見なすことにより、論理学の対象は事物 Ding ではないがその本性である事柄 Sache、つまり「精神と自然の普遍的法則性」であるとする。ヘーゲル論理学は「思想が事柄そのものであるかぎりにおいてこの思想を含むのであり、或は事柄そのものが純粋思想であるかぎりにおいてこの事柄を含むものである」[2]とされている。この第一点において、論理形式を人間の思惟の主観的形式とのみ見なすところの伝統的形式論理学や、論理形式をもっぱら分析的 analytic な記号関係と考える近代形式論理学とはきわだって異ったヘーゲルの論理学理解がまず注目さるべきであろう。

ii 論理学は論理学である。

次にヘーゲルは自己の論理学が論理学でもあることを、その内容が旧来の論理学や形而上学で扱われた思惟諸規定・諸法則であると述べることによって示している。そして、ただ「論理学の立場がいっそう高い観念から把握され」[3]直された

のが彼自身の論理学であるとするのである。ではいっそう高い観念とは何であろうか。それこそ弁証法的立場と呼ばるべきものである。

iii　論理学は弁証法論理学である。

ヘーゲルは自己の弁証法論理学の成立する基盤を、iですでに触れたように彼自ら『現象学』によって準備したのであるが、彼はこの基盤をまた哲学史―とくにドイツ観念論の発展――の時代的成果[4]と考えている。つまり、旧来の形而上学がカントの批判哲学、フィヒテの知識学、シェリングの直接知の哲学といった諸段階を発展的に歩んだ観念論的な哲学的思惟の完結こそが彼の哲学・論理学であったのである。絶対的観念論という基盤によって、「意識の対立」[5]から自由になった「内容の内的な自己運動の形式」の学である彼の論理学は、現実の「内面的な必然的な連関」を扱うのであり、「思惟規定の自動的な魂」であると同時に、「あらゆる自然的ならびに精神的生命一般の原理としての内的な否定性」という方法をもつのだとされている。つまり、現実の本質を表現する概念が自分自身の内部に否定的なものをもつことによって必然的に自己運動をする、という主張こそが弁証法論理学が成立する基盤である。

iv　論理学は神のロゴスの学である。

以上、ヘーゲルが論理学の中で自己の論理学の性格について自ら説明しているところを三点に纏めて概観したわけであるが、ヘーゲルによくなじんでいない読者にはこうした彼の主張の要約の中にすでに理解しがたいものを多々感じられたことであろう。まず、論理学は形而上学と一致すること、つまり主観的な思惟規定が客観的な「自然と有限精神の普遍的法則」と一致することからして大いに疑問であろう。現象にとどまらぬ、物自体としての客観的世界と一致するような思惟など、人間の有限な精神にとってはたして可能だろうか、といった疑念はカントばかりか私たちの多くが素朴に抱く根本的な問であろう。およそそのような思惟は神のごとき絶対者の思惟以外の何ものであろうか。フォイエルバッハはヘーゲル哲学を神学的観念論[5]と評したが、まさにヘーゲルの論理的思惟は「絶対知」das absolute Wissen であり、あのヨハネ福音書の冒頭に見出されるような神のロゴス[6]に他ならない。このことを『大論理学』の中で彼自ら明言している周知の箇所を引用しておこう。「論理学は純粋理性の体系として、純粋思想の国として把握されねばならない。この国は何らの覆いもなく、即自向自的にあるような真理である。この意味で、私たちは論理学の内容を、自然と有限精神の創造以前の永遠な本質の中にあるところの神の叙述であるということができる」[7]（傍点筆者）。一箇の有限精神でしかないヘーゲルや私たちにとって、人間が創造される以前の神の本質がい

かなる方法で認識されうるのか。ここにヘーゲルがいかに弁じようと、彼が私たちの人間的認識を根本的に超える視点に立っていることが知られよう。いずれにしても、ヘーゲル論理学の叙述を全面的に覆う神秘的な表現形態は、主として絶対知の立場、そして自己運動する神のロゴスという視点をその源泉にしているのである。

b 『オルガノン』の取扱いに見られるヘーゲルの論理学観

次にヘーゲルが『哲学史』[8]において、アリストテレスの論理学書『オルガノン』をどう把えているかという点から、彼の論理学観、とくに伝統的形式論理学と彼の弁証法論理学の関係についての見解を確認することにしよう。ところで、ヘーゲルはアリストテレスの論理学を扱うに際して、つねにカントを念頭においていたことがまず注目さるべきであろう。結論的にいえば、ヘーゲルはアリストテレスの論理学をカントとともに批判し、さらにカントの先験的論理学をも超えて、両者を併せて批判しているのである。

i 旧来の論理学とはアリストテレスの『オルガノン』である。

カントが、アリストテレス以来論理学は進歩も退歩もしていない、といった有名な言葉にヘーゲルは賛意を表した上で、「そういう次第であるから、論理学についてはここで始めて述べられるのであり、しかも今後の全哲学史を通じて何か他の論理学について述べるということはありえない」[9]と断言している。こうした彼の言明からして、ヘーゲルが論理学においてしばしば言及している「旧来の論理学」ないし「論理学」はアリストテレスの『オルガノン』だけを意味していたと理解されてよかろう。つまり、彼はストア派の命題論理学の萌芽から始まってライプニッツの論理計算の企てにいたる近代形式論理学の先行的業績に無知ではなかったが、ヘーゲルはそれらの意義を積極的に認めようとはしなかったのである。『哲学史』におけるそれらの扱いにヘーゲルの論理的関心のあり方がよくうかがわれるのである。

近代形式論理学もヘーゲル論理学も広い意味では等しくアリストテレス論理学の発展・止揚と呼ばれうるが、しかし両者の後者の止揚の視点や方法はまったく異質のものであったといえよう。私の結論[10]だけ付け加えておこう。一方において、近代形式論理学は論理形式の厳密さと普遍性を求め、数学的記号法をモデルとする人工言語の導入により伝統的論理学の曖昧さと狭さを止揚したのであり、他方において、ヘーゲル論理学は認識内容に不離な論理性を求めてカテゴリーの自己止揚という日常言語のわく内にとどまるところの伝統的論理学の空虚さの止揚であったのである。なおオックスフォード学派のライルのカテゴリー分析[11]の示唆を借用すれば、前

者は日常言語中の「非独立的な語」syncategorematic words (all, some, a, the, any, not if, or, and, than といった形式語)に関心を向けたのに反し、後者は「独立的な語」categorematic words (つまりカテゴリー)に関心を払ったという点で、異った論理性を求めた、ともいえよう。さて、ヘーゲルによるアリストテレス論理学の把握ならびに止揚の特質は具体的には次の諸主張となって現れている。

ii　カテゴリー論は形而上学に属する。

ヘーゲルが『オルガノン』の五書を論じるに当って、他の四書全体の説明に費した紙数の約二倍近くをカテゴリー論に用い、カテゴリーについてきわめて詳細な紹介と批判を行っているのが目立つのである。そして興味あることは、カテゴリー論について、冒頭に次のような規定がなされていることである。「第一の著述(カテゴリー論――筆者)によって取扱われているカテゴリーというのは普遍的規定のことであり、存在するものについて述べられるものである。それは私たちが悟性概念と呼ぶものであるとともに、また、事物の単純な本質性のことでもある。これは形而上学に属せしめられて存在論と呼ばれうるものである。だから、これらの規定はまたアリストテレスの形而上学のうちに見られもするのである。」[12] つまりヘーゲル自身における、論理学は形而上学であるという主張は、彼の哲学史解釈では、アリストテレスのカテゴリー論を含むところの論理学書の構成にまで溯って根拠づけられるのであり、したがってヘーゲルの主観においては、彼の恣意的な見解というわけではないのである。

iii　『オルガノン』は悟性的論理学である。

次にヘーゲルは、アリストテレスがカテゴリーを十個、そして五個とただ順次置き並べている点をカントとともに批判している。彼は、カントが『純粋理性批判』のカテゴリー表の説明の中で、アリストテレスがカテゴリーを分類する原理をもたなかったと述べている箇所を読者が参照するように注を付しているが、カントをも超えるカテゴリー批判の立場に立つヘーゲルのここでの主張は次の通りである。カテゴリー(そして判断や推理等の思惟形式も)がひとつひとつ孤立していては真理をもちえず、「ただそれらの全体性のみが思惟の真理である。」[13] つまりヘーゲルの真理の弁証法的全体性のテーゼである。ヘーゲルは一方では、アリストテレスのカテゴリーは形式論理学者の解釈とは異って「存在の本質性」を示しているとして高い評価を与えるとともに、それらがばらばらに孤立して述べられている点を他方で厳しく批判するのである。したがって、「彼の論理学は、彼の諸規定の系列が一つの必然的全体へはめ込まれるような改鋳 Umschmelzung を本質的に必要とする」[14] とヘーゲルは考えた。そして、この本質的な改鋳こそ彼自身の弁証法論理学の確立であったのであ

る。彼によれば、こうして成立すべき新しい論理学は「絶対存在の純粋理念の思弁哲学であり、この哲学は主体客体の対立にとらわれず、かえって思惟そのものにおける対立たるに止まる」[15]のである。つまり、さきのaで見たような、絶対者の思惟の境地がここでも要請されているのである。

c　結び

以上私たちは限られた二つの視点からする作業によってではあったが、ヘーゲル自身が論理学についてどんな理解をしていたか、ほぼ知りえたことと思う。ここで一応の結論を纏めて次の作業に移ることにしたい。

ヘーゲルはドイツ観念論の到達した絶対知の境地に立って、アリストテレスの論理学の改作、改鋳を試み、そのカテゴリー論を著しく膨張させることによって、その中にヘーゲルに至るまでの西洋哲学史ならびに科学史の全カテゴリーを包含させることを意図した。つまり、彼は西洋思想史のカテゴリーの総点検・総決算[16]を論理学で試みたのである。そしてその方法論は、キリスト教の神のロゴスという境地から由来するところの、客観的な自然や有限精神の運動を普遍的に支配するような、概念の自己否定の運動という弁証法であった。

二、唯物論的転倒の視点と若干の問題

私たちは一において、ヘーゲル自身にとって彼の論理学が何であったかを概観したが、次に私たち自身にとってヘーゲル論理学はどう理解さるべきであるかについて考えることにしよう。もちろんこのような問題設定には直ちに激しい反論が出ることが予想されうる。つまり、ヘーゲルの真の理解とは彼を内在的に理解することであり、ヘーゲル自身にとってのヘーゲル理解に私たちが近づくこと以外ではありえず、ヘーゲルの私たちにとっての理解ということなど、きわめて外面的、非ヘーゲル的であり、ナンセンスであるという反論である。しかし、私たちのヘーゲル論理学理解の目的が、たんにその内在的理解にのみとどまらず、現代における弁証法論理学の再改鋳のための、ヘーゲル論理学におけるその素材と方法の再確認ならびに再検討にあり、その論理性の解明にある以上、私たちはやはり、現代に生きる私たちにとってヘーゲル論理学は何であるかという問を提出せざるをえないのである。ところで、ヘーゲルの弁証法的方法を近代資本主義社会の科学的な認識のための有効な論理的手段として高く評価した人物としてマルクスが存在することは改めて断るまでもない。私たちはマルクスによるヘーゲル弁証法にたいする視

点の確認から始めて、私たちのさきの問のより具体化を図ることにしよう。

a　マルクスの唯物論的転倒の視点

周知のように、マルクスはヘーゲル学徒として出発したが、その唯物論者としての立場を確立してゆく過程においても、確立した後においても、ヘーゲルの弁証法については終生一貫して深い関心を抱き続けた。ヘーゲル弁証法に関するマルクスの言明の中でもっともよく知られているものの一つを引用することから始めよう。「私の弁証法は、根本的にヘーゲルのものとは違っているだけではなく、それとは正反対のものである。ヘーゲルにとっては、彼が理念という名のもとに一つの独立的な主体にさえ転化させている思考過程が現実的なものの創造者なのであって、現実的なものはただその外的現象をなしているだけなのである。私にあっては、これとは反対に、観念的なものは物質的なものが人間の頭の中で転換され翻訳 übersetzen されたものにほかならないのである」[18]（傍点筆者）。さらにマルクスは続けて、次のようにヘーゲルの弁証法の意義を高く評価すると同時に、唯物論にとってのヘーゲル解釈の基本的視点を語るのである。「弁証法がヘーゲルの手の中で受けた神秘化は、彼が弁証法の一般的な諸運動形態をはじめて包括的で意識的な仕方で述べたということを、けっして妨げるものではない。弁証法はヘーゲルにあっては頭で立っている。神秘的な外皮の中に合理的核心を発見するためには、それを転倒しなければならないのである」[19]（傍点筆者）。私たちはこれらの晩年のマルクスのヘーゲル弁証法にたいするゆるぎない評価と視点を第一の前提として、ヘーゲル論理学の分析を試みなければならない。ところで、この二つのマルクスの言明の中で私が傍点を付した末尾の各文章に注目すべきであろう。これらはともに、唯物論に立った認識論における反映の原則の表明と、そのヘーゲルへの適用の勧告と見なしてよいと思う。

「反映」の問題については、これまでも、反マルクス主義的立場からしばしば批判的論議[20]がなされてきているが、私たちはそれらの非難に十分説得力のある応答をしうるためにも、その基本的な検討を怠ることは許されぬであろう。しかし、ここでヘーゲル論理学の理解に関するかぎりで反映を論じるならば、結論的にいって次の通りである。唯物論的転倒とは、少くとも、ヘーゲル論理学の概念の展開過程のすべてにたいして、それらに直接的に対応する現実の運動諸形態を発見して、前者は後者の反映である、と単純に断定することではないのである。「転倒」umstülpen はまた「翻訳」übersetzen とマルクスによっていい換えられてもいるが、或る国語の他国語への文字通り単なる翻訳でさえ、関係する両国語の個々の名辞における一対一の直接的な対応関係を発見す

ること以上の作業であるのに、異質度のレベルがはるかに高いと思われる物質的なものの観念的なものへの翻訳作業がそうした発見にとどまるはずもなかろう。後者はより間接的な対応関係、より複雑で錯綜した反映関係といえよう。このことは、性急にヘーゲル論理学の叙述にたいして現実の諸運動形態の反映を読み込めば事足りるとするような卑俗な例証主義に唯物論的転倒の視点を陥らせないためにも、きわめて重要な確認事項であると思われる。直接的な対応関係の発見に固執するかぎり、現実の反映が見出せないとしてヘーゲルの叙述の多くを無意味視するか、或はヘーゲルの全叙述が現実と対応するという観念論へ逆戻りすることになろう。この点に関して、若き日のマルクスのヘーゲル論理学のカテゴリーに関する次の言明はきわめて貴重な示唆を私たちに与えてくれるのである。「このいわゆる否定性（人間の意識の自己対象化の活動―筆者）とは、あの現実的な生きた行為の抽象的な無内容な形式よりほかの何ものでもないのであるから、それゆえにまたその内容も、単に一つの形式的な、いっさいの内容の度外視によって生みだされた内容でしかありえない。したがってそれは、普遍的な、抽象的な、どの内容にも属するような、それゆえにまたあらゆる内容にたいして無差別 gleichgültig であるとともに、まさしくそれゆえにどの内容にたいしてもあてはまる gültig ような、抽象の諸形式、思惟形式であり、現実的な精神と現実的な自然とから引き離されたlosgerissen 論理的諸カテゴリーである。」[2] つまり、マルクスにとって、ヘーゲル論理学は基本的には国民経済学の立場を反映しており、その論理過程は抽象的精神労働としての人間の疎外態である絶対精神の自己否定による自覚の過程と解釈されるのであるが、ここで私たちがとくに教えられることは、その論理的カテゴリーが現実の世界から引き離されており、どんな内容にも属するような普遍的な思惟形式である、ということである。この論理的カテゴリーの普遍妥当性のレベルが無視されたところに、弁証法にたいするかなり空虚と思われる否認・批判やそれらにたいする同一水準での反論がこれまでかなり行われてきた原因があるように思われる。一例だけ挙げておこう。たとえば唯物弁証法の教程などで「量から質への転化の法則」の例証として水がよく説明材料に使用されるが、それにたいして液体としての水も水蒸気も氷も同じH_2Oという質であり、それらの相互転化には質的変化は生じていないだとか、水の量や質といってもさまざまな量的・質的規定が見い出せるので曖昧であるとかいった批判[3]がしばしばなされてきている。私見によれば、これらの批判はこの法則性のもつ普遍性・抽象性のレベルの無視から生じた誤解である。つまり、この法則はたしかに現実の世界認識から抽象されたものであって、原則的には現実の諸運動を反映

する法則であるといえるが、それは経験的諸法則（たとえば水の三様態の相互転化の諸条件の確認）の法則性を反映する、もっとも普遍的な法則であるので、そこにはあらゆる内容が無差別に入り込みうる点ですでに特殊な経験的法則性から引き離された、普遍妥当性、必然性をもつ認識論的な論理法則という性格を獲得しているといえよう。したがって特殊な例証をこの法則と直接的に対比させて批判することは余り意味のない企てであるといわざるをえない。ヘーゲル自身も、こうした論理法則と特殊科学の諸法則の関係つまり「引き離れ」Losgerissenheit については、『大論理学』でこの法則に関して直接に注意を与えているのを[22]私たちは注目すべきであろう。いずれにしても、弁証法論理学ではこの経験法則と論理法則の関係（統一と区別）についての明確な解釈の提示が求められていると私は考えている。

そこで、改めて問題としなければならないことは、さきに『資本論』から引用した後半の文章中にあった「弁証法の一般的な諸運動形態」が、マルクスによって何を意味させられていたかということである。

およそ弁証法 Dialektik という名辞はこれまでその使用者によって、かなり多義的に用いられてきたように思われるが、もちろんこうした多義性を含むことがこの名辞そのものに本質的に属しているのであり、多義的使用が使用者の罪とばかりはいえない。しかし弁証法的思惟方法の優れた特性としてのこの多義性の統一的使用も、そうした使用になれない一般の読者や分析的哲学者には不厳密な曖昧な言語使用としか理解されえないのである。弁証法を曖昧なものと理解されることを防ぎ、その優れた「多義性の統一の視点」を積極的に認識させるためにも、弁証法の多義性 Mehrdeutigkeit od. Zweideutigkeit を正確に他者に理解させる努力が弁証法論者に課せられていると思われる。つまり、弁証法にたいする理解の明確化と拡大化を図るためには、まずこの名辞そのものの使用文脈中での意味の明示が不可欠であろう。弁証法という名辞は弁証法論者によって、それぞれ基本的には統一されつつも、やはり区別さるべき契機を示すためにも使用されてきている[23]。唯物論者の一般的用例を整理すれば、A現実の普遍的な諸運動形態（その例はエンゲルスの自然の弁証法）、B認識の普遍的な運動形態（その例は毛沢東の『実践論』としての認識の弁証法）、C概念の普遍的な運動形態（その例はヘーゲルのロゴスの弁証法）の三つがまず分類される。そしてさらに第四として、これらすべてに共通するもっとも普遍的な運動形態が付け加わる。つまり、マルクス主義の哲学辞典で読者が見出す定義は通常これに相当するが、そこでは「弁証法は自然、社会、思想の発展を支配するもっとも普遍的な諸法則の学問である[24]」と定義される。私たちはこれをDもっとも普

遍的な弁証法と名づけておこう。なお最後にもう一つの用法が見出される。つまり、以上の全部を総称する名辞としての弁証法である。私たちはこれをE総称としての弁証法と呼んでおこう。私見ではおよそこの五種の用法の区別が分析されうる。さて、マルクスのさきの弁証法の語はこれらの中のどれを指すものであろうか。先述した『経済学・哲学手稿』での規定から推定すれば、おそらくそれはDを意味すると私は考えている。

以上のような分析は或は弁証法的思考に慣れた読者にとっては余りにも形式的、瑣末的であって、なぜそんなことが改めて問題とされるのか、その意図の理解に苦しまれるかも知れない。しかし、「転倒」、「翻訳」の作業を具体的にヘーゲルの論理学に即して試みてゆく場合、それが重要な意義をもつと私には思われる。この問題をいっそう深く理解するために、私たちはエンゲルスの『自然の弁証法』の視点に移ることにしよう。

b　エンゲルスの弁証法の三法則の視点

マルクスのよき協力者であり、またマルクス主義の優れた普及家という役割をも担ったエンゲルスは『自然の弁証法』の或る遺稿の中で、次のように弁証法の一般的説明を行っている。「弁証法の諸法則が抽出せられたのは自然の歴史から、同じくまた人間社会の歴史から、である。だがこれらの諸法則は歴史の発展のこれら両位相ならびに思惟自体のもっとも一般的な諸法則以外の何ものでもない。しかもこれらの諸法則は主要な点からすれば三つのものに帰着する sich reduzieren。すなわち、

量から質への転化およびその逆、の法則、

対立物の滲透の法則、

否定の否定の法則。[30]

つまり、エンゲルスによれば、「弁証法の諸法則」とは自然と社会の現実の諸運動つまり現象A′の抽象、その本質の反映であり、しかもそれらは両者のもっとも普遍的な法則Aとして自然、社会および思惟をも支配する法則Dである。そしてそれらの法則はさらに、もっと根本的な三法則〔D〕にまで統一されうるのである。さらに彼によれば、この三法則はヘーゲル論理学の基本法則Cでもある。ここには、さきにマルクスの節で私が析出しておいた弁証法の諸契機がかなり構造化されて論じられているのが見られる。つまり、マルクスの「弁証法の一般的な諸運動形態」とはここでのエンゲルスの「弁証法の諸法則」のことであろうが、これらのもっとも普遍的な弁証法Dは現実の普遍的な運動形態の反映として思惟（ここでの文脈ではBとCを含むと考えてよかろう）を支配しうる。エンゲルスの視点では反映関係を通して、A、B、C、Dは統一されており、さらに三法則〔D〕にまで総括されるので

ある。今後これら三法則を順次〔D_1〕、〔D_2〕、〔D_3〕と略称する。

次にエンゲルスはこの三法則が、ヘーゲルの論理学にあっては、その観念論的方法のために単なる思惟法則として展開されているとして、その唯物論的転倒をマルクス同様勧告するのであるが、私たちがエンゲルスから学ぶべきは、ヘーゲルにおいて思惟の法則である論理学をDとして読むこと、つまりAとB、Cの統一として翻訳し直す視点の確立である。この点をさらに具体化するためには私たちはレーニンに移らなければならないが、エンゲルスがこの遺稿で当面の課題とせずに私たちに残した問題を最後に確認しておこう。エンゲルスは『自然の弁証法』において、弁証法の解説書 Handbuch を書くことを主題としなかったので、さきに引用した遺稿では弁証法の「諸法則自身の相互の間における内的なつながりには立ち入りえない」[20]と述べているが、この文章はけっしてそうした解説書・手びきが無意味であるといおうとしているのではあるまい。他の若干の遺稿ではむしろ、こうした言明にもかかわらず、ヘーゲル論理学の諸概念や諸法則の内的つながりの意義を解説しようとする内心の誘惑に彼が駆られているのを見ることができるのである。

つまり、私たちはエンゲルスのこれらの遺稿から、一方自然の弁証法を研究する課題とその方法論を与えられるとともに、他方ヘーゲル論理学全般にわたってその内的連関の意味を分析する課題を示唆されているのである。[21] もちろん、私たちが弁証法の三法則だけを研究の主題としてそれ以外の課題を無用とするならば、私たちはヘーゲル論理学の研究をする必要もなければ、また、レーニンの『哲学ノート』に見られる困難な作業も必要なかったであろう。私たちは次にレーニンの作業の意味を問うことにしよう。

c　レーニンの「弁証法、論理学、認識論の統一」のテーゼ

エンゲルスの自然弁証法の遺稿を知ることのなかったレーニンは、その哲学ノートにおいて、ヘーゲル論理学を自ら唯物論的に読み直すことに努め、貴重な数多くの示唆を現代の私たちに残している。彼はマルクスやエンゲルスの教示にしたがいつつ述べる。「……ページは絶対者についてのたわごとである。わたしは一般にヘーゲルを唯物論的に読むように努めている。なぜなら、ヘーゲルは逆立ちした唯物論（エンゲルスによると）であるから。すなわち、わたしは神様とか、絶対者とか、純粋理念とかを大部分はなげ捨てる。[22]」そして、レーニンは「逆立ち」をしたヘーゲル論理学の意義を次のように纏める。「ヘーゲルは事物（現象、世界、自然）の弁証法を、概念の弁証法のうちで天才的に推測した。……現象、現実のすべての側面の総計とそれらの（相互）諸関係――ここから真理は構成される。諸概念のさまざまな関係（＝

移行矛盾）こそ論理学の主要な内容であるが、そのさいこれらの概念（およびその諸関係、移行、矛盾）は、客観的世界の反映であることが示されなければならない。事物の弁証法が観念の弁証法を生み出すのであって、その逆ではない。[29]」ここでも、マルクス、エンゲルスにならってヘーゲル論理学の転倒を勧告するレーニンが見られる。しかし、単なる転倒の勧告に止まらず、彼はさらにその「転倒」、「翻訳」の作業指針をあの有名な「弁証法、論理学、認識論の統一」のテーゼでもってより具体化しているのである。「ヘーゲルの弁証法（論理学）の見取図」の中で、レーニンは書いている。「ヘーゲルのうちにあるすべての価値あるものをとり、そしてこの価値あるものをいっそう発展させた唯物論、このような唯物論の論理学、弁証法、および認識論（三つの言葉は必要でない。それらは同じものである）が、『資本論』のうちで、個別科学に適用されている。[30]」この文章は実は、「マルクスは『論理学』にかんする著書を残さなかったけれども、『資本論』という論理学を残した」という、これまた余りにも有名な文章の直ぐ後に位置しているのであり、三者の統一という意味は「『資本論』という論理学」といった彼の表現の意図と併せて考察さるべきであろう。つまり『資本論』という個別科学は、資本主義社会の現象A′から社会の普遍的運動形態Aを発見する認識の運動Bの成果であるが、叙述の面では経済学的概念の運動形態Cの結果としてAが構成されている、といったことをレーニンはこれらの文章で語ろうとしているのではなかろうか。ここでレーニンが主張する三者の統一は、マルクスによって『資本論』という個別科学において適用され、実現されている事態の高い評価ではあるが、逆に見るならば、個別科学の対象の具体的認識において、三者は有機的に結合さるべき三つの契機であることの確認であり、契機ないし側面としての三者の区別はけっして否認されていないと考えられよう。なお、レーニンがヘーゲル論理学を読む場合に、三者の契機を区別していたことは、このテーゼの前後の諸文章からも知られるが、その検討は後に行うことにして、ここではこのテーゼの直ぐ後の文章で『資本論』の価値論に関係して述べているのを確認するに止めよう。彼は価値の諸形態について語る。「資本主義の歴史、およびそれを要約する諸概念の分析……二重の分析――演繹的分析と帰納的分析――論理的分析と歴史的分析（価値の諸形態）。[31]」ここでは少くも現実の運動形態としての弁証法Aと概念の運動形態としての弁証法C、つまり弁証法（A）と論理学（C）の二契機の区別が言明されていると私は考える。そして若干疑問は残るが「要約する」とか「分析」とかの用語に認識論（B）の契機を見出しうるようにも思われる。マルクスの価値形態論に深く立ち入る余裕もないが、この最後の文章を書いていたレーニンの

念頭には、単純な価値形態から貨幣形態への発展がマルクスによって商品交換の歴史的発展（A）であると同時に価値概念の論理的展開（C）であると見なされていたことが、あったに違いないのである。

d　結び

私たちは以上、三人のいわゆる唯物論の古典家たちのヘーゲル論理学の唯物論的「転倒」、「翻訳」の視点を概観してきたのであるが、そこでの結論を次に要約しておくことにしよう。

i　ヘーゲルの論理学（C）は逆立ちしているので、原則的には物質的なもの、つまり自然や社会の歴史（A）の反映という視点から把え直されなければならない。（唯物論的転倒の視点）

ii　しかし、ヘーゲル論理学（C）はもっとも普遍性の高い諸形式を扱うものであるから、前記の歴史（A）に直接対応する反映とのみ見なされてはならない。（反映の間接性の視点）

iii　したがって、ヘーゲル論理学（C）は論理学（C）、認識論（B）、現実の弁証法（A）の三つの契機によって翻訳される必要がある。（翻訳の諸契機の区別の視点）

iv　つまり、ヘーゲル論理学の各形式はその内在的関連から統一される必要がある。（諸契機の統一の視点）

以上の諸視点をたずさえて、私たちはいよいよヘーゲル論理学が現代の私たちにとっていかなる論理的性格をもつものであるかを問いかけることにしよう。

三、ヘーゲル論理学の概念配置とその構成の意味――「見取図」の読み方の問題

ヘーゲル論理学の叙述はきわめて抽象的で難解である、或は詭弁的で恣意的である等々といった歎声や非難は古来繰り返し口にされてきた。私たちも、ヘーゲルの思弁の森林の中で自己の歩みを見失って同じ歎きを口にせぬために、論理学というジャングルの曲折したコースの見取図を各自用意する必要があると思われる。レーニンも『大論理学』を読み終えてから、自己の歩んだ難渋の道を回想し、かつその踏破の成果を確認するために、さきにもその一部を引用した「ヘーゲルの弁証法（論理学）の見取図」として、『小論理学』の目次を書き取っている。私たちも、ヘーゲルの論理学の論理的性格をその全体的連関において検討するためにも、まずその概念の配置と構成を確認しておこう。

I　有論。（A）質。

（a）有。

（b）定有。

（c）向自有。

（B）量。
（a）純粋な量。
（b）定量。
（c）度。
（C）度量（質・量）。

Ⅱ 本質論。
（A）現存在の根拠としての本質。
（a）同一―区別―根拠（矛盾）
（b）現存在。
（c）物。
（B）現象。
（a）現象の世界。
（b）内容と形式。
（c）関係。
（C）現実性。
（a）実体性の関係。
（b）因果性の関係。
（c）相互作用。

Ⅲ 概念論。
（A）主観的概念。
（a）概念。
（b）判断。
（c）推理。
（B）客観。
（a）機械的関係。
（b）化学的関係。
（c）目的的関係。
（C）理念。
（a）生命。
（b）認識。
（c）絶対的理念。

さて、この概念（論理的カテゴリー）一覧表を見てまず第一にいえることは、彼の論理学の概念構成は、その哲学一般の構成と同様に、三肢関係の三肢関係、「円環の円環」という重相性をもっており、私たちのパースペクティブの取方でさまざまな位相の三肢関係が視野に入ってくるのである。私たちは、さきのivの視点にしたがって各位相の三肢関係間の内在的関連を確認することになろうが、まずその手はじめとして、論理学全体を直接構成している「諸カテゴリーのカテゴリー」である有、本質、概念という概念配置の意味の分析から始めることにしよう。

a 有、本質、概念の配置とその移行

この論理学全体の概念配置とその移行の意味については、私たちはすでにレーニンによる読み方の示唆が与えられているのである。彼の読み方は次の通りである。「概念（認識）は

有（直接的な諸現象）のうちに、本質（因果性の法則、同一性、区別、等々）を発見する。――これがおよそ人間のあらゆる認識（あらゆる科学）の一般的な進みかたである。」[24] つまり、レーニンはヘーゲルの論理学の概念の全体的移行の意味を、それが人間の認識・思考の普遍的なパターンとして読もうとするのであり、端的にいえば論理学を認識論として読もうとするのである。論理学（C）、認識論（B）、弁証法（A）の統一の視点がここに見られると私は考える。しかし、このレーニンの読み方の卓抜さにもかかわらず、そこに若干の問題性がないわけではなく、このことについては後に検討したい。レーニンのこの読み方の積極的な意味をまず確認しておくならば、それは論理学の全体的移行を絶対的主体としてのロゴスの自己運動の過程から人間の認識の発展過程と転倒した読み方(i)、その移行は物質的なものの運動の直接的反映ではなく認識のレベルでの反映の過程とした読み方（ii）の示唆であり、そしてすでに述べたように、それらは同時にiii、ivでもあるといえよう。

次に、レーニンから離れて、さらに伝統的形式論理学との関連という視点からこれら三つのカテゴリー間の論理的関係を確認しておこう。結論的にいえば、有論に属するカテゴリーはそれ自身独立して意味をもつと見なされる絶対的概念 absolute concept（もちろん厳密にはカテゴリー）であり、本質論に属するカテゴリーは他との対をなしてはじめて完全な意味をもつと見なされる相対的概念 relative concept（カテゴリー）であると理解される。そして概念論は概念、判断、推理といった思惟形式そのものと、形式論理学以外の要素（客観、理念等々）を含むものであるが、個別、特殊、普遍の統一という視点が貫かれていることからすれば、前二者と関係させて、三肢的概念 triad concept と命名してよかろう。

b　有論全体の概念の配置とその移行

レーニンによって「直接的な諸現象」と規定された「有論」のカテゴリーは、質、量、度量と配置され、順次前から概念移行が行われている。もちろん、質と量は『オルガノン』の十種のカテゴリーに含まれ、カントのカテゴリー表の四種のカテゴリー集合の標題の二つを占めていることは周知の通りである。ただ第三のカテゴリー Maass は邦訳での訳語に、度量、限度、質量、等々いまだに一定しないところからも知られるように、ヘーゲルによってカテゴリーの座を与えられたものであり、一般の読者にはなじみのうすい概念であろう。しかし、これも唯物弁証法の基本法則（エンゲルスの三法則）の一つ「量から質への転化の法則」での量と質の統一を表わすカテゴリーであるといえば、大方の理解はえられると思うし、その意味では質・量と造語しておいた方があるいは適切かも知れない。

さて、エンゲルスはさきにも見たように、「有論」の全体的意味をこの法則〔D_1〕の発見にあると考えたのであった。私もこのエンゲルスの理解に原則的に同意してよいと思う。ただ、この同意から直ちに一つの問題、つまりレーニンのところで宿題にしてきた問題が生起するのである。というのは、aにおいて見たレーニンの「論理学全体の移行の解釈」とこのエンゲルスの「有論全体の解釈」は、必ずしも整合しているとは思われないからである。レーニンにおいては既述のように、直接的な諸現象′A（有）のうちに因果性の法則等々A（本質）を発見するのが、認識B・C（概念）の発展のしかたであるという視点が定められたのであるが、エンゲルスの論じる法則〔D_1〕がいやしくも法則であるかぎり、それは直接的な諸現象そのものではなく、やはり現象についての法則つまり本質である、と解釈する他はないのである。つまり、法則〔D_1〕は、換言すれば、諸現象′Aの中に量と質という対立するカテゴリーCを見出し、さらにそれらの区別ならびに統一という本質Aを発見する認識Bであるからである。

したがって、私の結論としては、レーニンのこの解釈は、人間の認識の一般的進行Bは、直接的、感覚的な現象′Aの中に概念Cによって媒介されたその本質、法則Aの発見という過程のくり返しである、という彼の認識論についての卓抜した発想がヘーゲル論理学の全体構成の検討から獲得されたことを意味しはするが、「有論」もそれ自体、論理学C、認識論B、弁証法Aの諸契機を統一しており、弁証法の法則〔D_1〕を提示している点には目をそむけていると思われるのである。

次に、エンゲルスの法則〔D_1〕が有論の核心的法則であることを私たちが承認する場合、これは彼によってもっとも普遍的な弁証法の法則Dと解されているからして、それは当然に自然、社会ならびに思惟を含む存在一般に妥当する法則性、つまりマルクスの「無差別な法則性」という性格をもつといえよう。つまり、弁証法のA、B、Cに無差別に適用される抽象度のもっとも高い法則である。ところが「有論」の概念の移行を再確認するならば、質から量へ、量から度量（質・量）への移行がなされており、より詳細にいえば、移行α（質から量へ）、移行β（量から度量へ）、移行γ（或る度量から他の度量へ）の三種が区別される。そしてエンゲルスの法則〔D_1〕は移行γのことである。そこで移行γ以外の二つの移行は、それぞれに合理的な論理的意味がないのかという問題の検討が私たちを待っているのである。

移行αについては、かって松村一人氏が提案されたが[3]、私たちの量的認識が可能なためには等質性の概念が前提されねばならず、その意味で量に質が先行するという視点がそこに示されていると考えてよかろう。量へ移行する直前に配置さ

れている質のカテゴリー向自有が、ヘーゲルにおいてはたして等質性とのみ解されているかどうかの詮索はさておき、質が量に論理的に先行するというヘーゲルの概念配置の思想は、弁証法論理学の合理的核心の一つに数え入れてよいと思われる。事実、マルクスは『資本論』の冒頭の商品論において、商品の価値である量は抽象的人間労働という同等な質を抽象することによって成立する[36]、という移行αの論理にもとづいて価値の分析を進めているのである。現実の科学的な認識のために必要なこの種の概念の論理的関係をひとつひとつ確認し、私たちのものとして獲得してゆく作業がヘーゲル論理学全体にわたって綿密に行わるべきであろう。そしてこうした作業こそ、bの節で指摘したエンゲルスが私たちに残した「内的なつながり」の研究課題の主要な基礎的部分を占めるものであろう。

最後に移行α（そしてβ）の論理的性格を確認しておくならば、この移行は広く存在の運動を直接反映するものではなく、弁証法の諸契機の中での概念の運動形態Cである。つまり結論的にいえば、もっとも普遍的な弁証法D（D_1）の法則を構成する概念諸契機の内的連関Cの確定という論理学の特殊性をこの移行はもつのである。

本稿においては、「本質論」、「概念論」にたいする翻訳作業をする余裕もないので、次に私たちは、「有論」の三肢関係のうちの第一肢である「質篇」の考察に移ることにする。

c　質篇全体の概念の配置とその移行

「質篇」は有、定有、向自有という概念配置とその移行が論じられているが、レーニンはこの移行について簡単に「抽象的なものから具体的なものへ」[37]進む点を指摘している。たしかにこの移行は、より抽象的な概念からより具体的な概念への認識ないしそれを構成する概念の発展（BまたはC）と理解されよう。この移行に対応する現実の運動形態Aは考えられにくい。フォイエルバッハも、有、定有、向自有、さらには現存在、現実性（本質論のカテゴリー）や客観（概念論のカテゴリー）もすべて「さまざまな視点から同一の事柄をいい表わすものにすぎない[38]」と語っていた。もちろんあえて対応をつけようとすれば、混沌とした無規定としかいえぬカオスから、さまざまに区別される性質をもつものが出現し、さらに生物や自我の発生することをば、有、定有、向自有の移行に対応させることが可能であろう。しかし、こうした解釈がもともと自由に入り込めるのが、もっとも普遍的、抽象的な思惟形式の特性であることはマルクスの所で論じた通りであり、しかも量というきわめて抽象的なカテゴリーと並ぶカテゴリーそのものの論理性を確認するためには、そうした具体的な進化の歴史をその中に読み入れることがそれほど意味があるとは考えられないのである。

d　結び

以上、紙数の関係で十分には論じられなかったが、ヘーゲル論理学の三肢関係の各位相について、その概念配置と移行の意味を分析してきた。ここで一応の結論を出して次の作業に移りたい。ヘーゲル論理学における種々の概念移行はこれまで概説してきたかぎりでは、ほとんどが認識の発展ないしそのための概念の内的連関、つまり弁証法のBないしCの契機を示すものであった。もちろん「量から質への転化の法則」〔D_1〕(有論の移行r)は、本稿でほとんど論じてこなかった〔D_2、D_3〕ともに、もっとも普遍的な弁証法Dであるので現実の運動形態Aを当然反映している。ところで、このエンゲルスの三法則以外には、ヘーゲル論理学には弁証法Dが存在しないだろうか。実をいうと、ヘーゲル論理学は弁証法Dを無数に含んでいるのである。私たちは三肢関係のこれまでの考察において、もっとも基礎的な弁証法的移行の位相をまだ検討していなかったのである。つまり、さきの見取図の概念配置とその移行については、一応それぞれの位相において検討し終ったわけだが、三肢関係の最小単位として最後に分析した有、定有、向自有の間の移行は、ヘーゲルにおいては、それぞれの個別的カテゴリーの自己運動、自己止揚の運動の成果として生じたものであり、その意味においては、まだもっとも基礎的な移行ではなかったのである。有、定有、向自有の三肢関係の第一肢有は、さらに有、無、成の三肢関係を構成する概念移行、自己止揚の運動の結果として定有へ移行している。そして、有、無、成に見られるような、ヘーゲル論理学のいわば細胞としての概念のもっとも基礎的な運動形態の多くは、現実の運動形態Aをも直接に反映する弁証法Dと考えられるのである。次に、私たちの最後の作業として、形式論理学の矛盾律との関係において、ヘーゲル論理学のもっとも基礎的な概念の弁証法的運動を考察することにしよう。

四、ヘーゲルの有、無、成の弁証法

私たちは三において、ヘーゲル論理学の概念配置とその移行について、その三種の位相ないしレベルを分析してそれぞれの論理性を考察してきた。ところで、こうした私の作業について、すでにヘーゲルに通じられた読者はおそらく大きな不満をもたれたことと思われる。というのは、そこには弁証法の真の精神が見落されているのではないか。つまり弁証法の核心である自己否定の運動がこれまでの考察においては軽視されているのではないか、といった不満が予想されるのである。私もその点は十分に自覚しているが、三においてまずは弁証法の運動という方法原理にあえて目を閉じて、概念配置とその間の移行という意味を重点的に考察してきたのは、

自己否定、矛盾の論理のもつ叙述の多義性・曖昧さに幻惑されずに、この弁証法という運動がどのような基盤の上で、つまりどのような論理空間の中で行われているかを私は読者とともに確認したかったからである。この節では、私たちがこれまでほとんど視野の外においてきたところの、弁証法が現実の運動そのものの魂であるという基本性格の論理性を考察することにする。ヘーゲル論理学に関心を少しでも抱いたことのある人なら必ず記憶に止めているであろう、論理学の最初に登場している有、無、成の三肢関係を、これまで分析してきた諸視点をふまえつつ改めて検討し直すことにしよう。

a　有、無、成の弁証法

まずヘーゲルが行っている、有と無の同一に関する詭弁的としか見られないような論証の骨子を私なりに整理することから作業をはじめよう。

i　論理学が有からはじめられる理由。

論理学の始元をなすものは始元 Anfang であるから媒介されたものつまり規定されたものではありえない。ところで無規定な規定は有るとしか、単に有とだけしかいえぬものである。したがって有の規定から論理学ははじめられる。

ii　有は無と同一である。

ところが、有は無規定であるから、したがって無である。また逆に、無は思想等の中に有り、したがって有である。こうして、有と無は同一である。

さて、このようなヘーゲルの有、無の同一の論証に、私たちはどのような弁証法的運動の積極的な意味を見出しうるであろうか。有と無は、私たちの日常の言語使用ではきわめて明確に区別されており、その使用の区別にあたってはいささかの疑問も感じられないのであるが、ヘーゲルはこうした抽象的で詭弁でしかない議論によって、私たちの日常の言語使用に真向から挑戦するのである。一見して、この議論は形式論理学の矛盾律を犯しているように思われる。というのは、有は有であり、かつ無である、つまり有でない、とヘーゲルは主張しているからである。私たちがこの矛盾律を犯すように見える論証の論理的意味を十分に理解するためにも、彼のそれに続く文章の考察に移らねばならない。

iii　有と無の同一と区別の統一、成。

ヘーゲルは、有と無の同一を、「したがって純粋有と純粋無は同じものである」と主張すると同時に、次のような私たちの問題解決に重要な示唆を与えてくれる叙述をしている。「真理は両者の区別のないことではなくて、むしろ両者が同一のものではないということ、両者は絶対に区別されるが、しかしまた分離しえないものであり、不可分のものであって、各々はそのままその反対の中に消滅するものだということである。したがって、両者の真理はこういう一方が他方の

中で消滅するという運動つまり成である。」[39]

まずこの最後の文章から理解さるべきことは、伝統的形式論理学の用語でもっていえば、有と無はそれぞれが独立的な絶対的概念ではなく、成という運動を表わす第三番目の概念の中で対立しつつ同時に統一されている相対的概念にすぎないということである。したがって、エンゲルスがヘーゲルの本質論の基本法則であると見なした「対立物の滲透の法則」〔D_2〕が、すでに有論の最初の弁証法的運動の説明の中に顔をのぞかせていることが注目されなければならない。[40]そしてまた有論全体の弁証法の本質（法則）が全体の三肢関係の第三番目のカテゴリー度量〔D_1〕にあったように、有、無、成の始元の弁証法の本質（法則）も第三番目のカテゴリー成にある点にも注意が向けられねばならない。つまり、成こそがもっとも普遍的な弁証法Dに属し、有と無はこの弁証法〔D_w〕を構成する概念的契機つまり論理語（もちろん近代形式論理学の用法とは異っているが）でしかないのである。しかし、ヘーゲルの論理学の最初の論理的真理が成であり、その成が相対的でしかも矛盾する概念の統一であるからには、彼の論理学はその出発点から矛盾を含んでいるといわれうる。しかもこのような視点からヘーゲル論理学全体を見返すならば、あらゆる三肢関係はすべて矛盾概念の統一であることがはっきりしてくる。つまり、有と定有は無規定有と規定有の矛盾として向自有に、質と量は質的規定性と非質的規定性の矛盾として度量に、有と本質は直接的有と非直接的有の矛盾として概念にそれぞれ統一されているのである。こうした視点からすれば、ヘーゲル論理学はまごうことなく矛盾の統一の論理、矛盾律を犯す論理なのである。しかし結論を急がずに、事柄の真実を正しく把えるために、少しく迂回の道をとることにしよう。まず第一の道は彼の哲学史講義での有、無、成に対応する思想家の扱いかたの検討という迂回であり、その第二は『精神現象学』におけるそれとの対応箇所の検討による迂回である。

b　有、無、成の哲学史的意味

私たちは一において、ヘーゲルの論理学が彼にとって西洋哲学史のカテゴリーの総結算を意図するものである点をすでに指摘しておいた。そうした意味において、有、無、成の弁証法のヘーゲル的意味は、彼の哲学史におけるそれらの扱いにまで溯って検討される必要があろう。

ヘーゲルは古代ギリシャ哲学の中で弁証法の発生と発展を彼の流儀で三つに整理し、それぞれに評価を加えているが、彼にとって真の客観的弁証法の始元はヘラクレイトスに求められるのである。「ここに私たちは目的地を見出す。ヘラクレイトスの命題で、私の論理学の中に取入れられなかったものは何一つない」[41]とまでヘーゲルは評価している。彼は、ア

リストテレスの『形而上学』がヘラクレイトスは「有と非有は同一のものである、すべてのものは有るとともにまた無い」[42]と主張したと述べていることを紹介し、さらにその対立物の統一の原理の意味をいっそう明確に表現するものであるとして、あの有名な「万物は流転する、いかなるものも恒常ではなく、また同一のものとして止まらない」[43]という命題を並置している。ところでヘーゲルによれば、ヘラクレイトスのこの命題の哲学史的意味は「アリストテレスが従来の哲学において指摘した運動の欠如」[44]の回復であるというのである。しかもこの運動の原理を主張する哲学は、「けっして過去の哲学ではない。その原理は本質的である」[45]として、彼自身の論理学の冒頭に成として取入れたことを明言するのである。ここから必然的に推論されることは、ヘーゲルにおいて自己を止揚して成に統一さるべき概念である有は当然、運動を欠如したというエレア学派哲学の原理としての有を示すものでなければならない、ということである。したがって、結論的にはヘーゲルにあっては、有、無、成の弁証法の真の意味は、真理は運動、成であるという前提に立って、運動を欠如したパルメニデス的有が具体的な真理を把ええないことの批判に見出されるといえよう。

このヘーゲルのパルメニデス的有の批判は、次のようにも説明できるであろう。有は具体的には、一方において静止状態の有と運動（非静止）状態の有との統一であり、他方において非連続的な個別的有と連続的な全体的有（相互関係）の統一であるのに、パルメニデス的有はその一方の契機だけを抽象したために運動を否定するにいたったが、運動が現実に有る以上、抽象された有の契機は捨象された契機（これをヘーゲルは否定一般 Negationüberhaupt と呼ぶ）と統一されなければならない。したがって絶対的概念として定立された静止的有は自己を否定して、自己の無へ、つまり運動的有へ移行するのである。さてヘーゲルは論理学の或る場所で、こうした有（有論のカテゴリー一般にも妥当する）の静止性、絶対性を評して「感性の無思想」[46]と名づけているが、ヘーゲルがこの感性的認識を扱っている『精神現象学』の関係箇所を次に検討することにしよう。

c 『現象学』における感性の無思想

周知のように『精神現象学』の始元の弁証法は「感性的確信」と呼ばれているが、この確信の言表的真理は有なのである。つまり、この章は論理学の有、無、成に対応する意識 Bewusstsein の運動、認識論である。その議論に詳しく触れる余裕もないので、私の結論だけ述べることにしよう。私たちの感覚は個別的なものを個別的に把えうると思っている。フォイエルバッハ的にいえば感性的意識にとっては一切の単語は名前であり固有名詞 Nomina propria である。[47]」しかし、

ヘーゲルはこの唯物論的常識に挑戦して次のように論証する。個別性を示す単語である「このもの」は個別性を示しえず普遍性「非このもの」を言表していることを「ここ」「今」の語の具体的使用例の分析を通じて彼は私たちに論証している。言葉の遊びにもにたこの「感性的確信」の弁証法から、私は二つの点を確認したく思う。その一つは感性の中にすでに普遍性をヘーゲルが見出すことの意義である。カントの先験的論理学と先験的感性論の二元論的構成と比較して興味深い問題提起がそこになされていると思われるが、直接ここでの問題ではないので、その指摘だけに止める。ここでの問題として重要なその二つめは、今による時間的継起とここによる同時的連関という必ずしも同一視できない二つの種類の感性的意識の運動（時間性 nacheinander と空間性 nebeneinander における）が、ヘーゲルによって「感覚的なものを一般的なものとして言表する」言葉の神的な作用[32]によって一つの概念の運動の中に融合 schmelzen されていることである。論理学に戻って論ずるならば、ヘーゲルの概念の運動、成は時間的継起としての生成、消滅に止まらず、同時的連関としての相互移行をも含み込んだ移行であり、この両者の移行をその都度恣意的に使い分けているところに、私たちの彼の思惟過程の追思惟 nachdenken を極度に困難なものにしている原因の一つが求められると私は考えている。すでに一で引用した彼の文章中の「自然と有限精神の創造以前の永遠の本質」という文句は、ヘーゲルなりの論理的進行のこうした超時間性の告知であったと思われる。ここで、矛盾の問題に戻れば、『精神現象学』の感性的確信においても、やはり個別性は個別性であるとともに非個別性、普遍性であるという矛盾が提出されていることを確認しておこう。

d 結び

以上、有、無、成の弁証法的運動の論理性をさまざまな視点から考察してきたが、最後に、この矛盾としか見えぬ有の自己否定の運動、対立概念の統一が形式論理学の矛盾律を犯すものであるかどうかについて私たちの結論を下すことにしよう。

私の結論は二重である。

i ヘーゲルの論述の表現形態を見るかぎり矛盾律をそれは犯している。しかし、ii その論理的意味を分析するかぎりそれは矛盾律を犯していない。iについてはすでに述べた通りであるから、iiについて私見を述べておこう。矛盾律はアリストテレスのもっとも代表的な定式化によれば、「同じもの〔同じ属性・述語〕が同時に、そしてまた同じ事情のもとで、同じもの〔同じ基体・主語〕に属しかつ属しないということは不可能である[33]」と言表される。つまり、矛盾は同一のものについて同一の述語を肯定すると同時に否定してはならぬ

ことを命じている。しかしその「否定する」という論理的作業の意味は、肯定された述語をいわば同時に全面的に撤回することであると解釈されねばならない。つまり、それによって或る述語を肯定することが止められれば、同時に同一のものについて他の任意な述語が肯定される可能性をもつのである。アリストテレスの例でいえば、同じ一つのものが人間である、と一度肯定しておきながら、次に人間でないと同時に否定する（人間の述語を撤回する）ことになれば、同じものに船でも壁でもその他任意の述語が肯定されることになり、同じ一つのものが人間であり、船であり、……ということになるから、そうした意味での否定は許されないことを矛盾律は命じているのである。K・ポパーが近代論理学の立場から弁証法批判を行った際[29]に念頭にあった矛盾律の理解もおよそこうした考えかたにそっていると私は思っている。

ところが、弁証法論理学における矛盾を考えてみるに、見かけ上は、それは「同一のものについて同じ述語が肯定されると同時に否定される」という表現形態をとっていることは否認できない。しかし「否定する」という論理的作業は、矛盾律におけるそれとは全く異質的であると理解さるべきである。すでにしばしば述べてきたように、肯定される述語が元来具体的な第三番目のカテゴリーにおいて統一されるべき対立物の一契機の抽象であるので、「否定」は捨象されている他のもう一つの契機としての非Aである述語の肯定を意味するものである。したがって、その否定作用に用いられる非Aは任意の述語ではありえず、ヘーゲルにあっては概念（唯物論にあっては物質的なもの）の自己運動と特定の相対的関係をしか意味しないのである。したがってポパーをはじめ多くの分析哲学者その他からなされた、弁証法的矛盾は矛盾律を犯すものであり、整合的な思惟、科学的思惟を否定するものである、などといった批判は、弁証法の矛盾概念についての全くの誤解[30]から生じていると私は考えている。

あとがき

編集委員から原稿執筆を依頼された際の筆者への注文は唯物論的視点からみたヘーゲル論理学ということであったが、書き終えてみてその課題を十分果しえたか自分でも疑わしく思っている。唯物論の原則に立ちつつ、ヘーゲルが論理学で意図したものをできるかぎり殺さずに拾い上げ、しかも非ヘーゲル的な日常思惟の世界に住む人びとにも理解できる言葉に翻訳することが、私の本稿での狙いであったが、この欲張った狙いがどれだけ成功したか、その判断は読者の批判にまつ他はない。なお最初の予定では、分析哲学の陣営からのヘーゲルの弁証法論理にたいする諸批判のうち、基本的なもの

の若干を選んで検討するはずであったが、書いている間に最初の草案が思いの外膨張してしまったので、他の機会に譲ることにせざるをえなかったのが残念である。

(1) 本稿で特に限定せずに括弧なしで論理学と記す場合は、主として『大論理学』および『小論理学』を総括的に意味していると了解されたい。

(2) 『ヘーゲル全集』(グロックナー版。以下特に断らない場合はこの版による)第四巻、四五頁。邦訳、武市健人、『改訳大論理学』上の一、三四頁(訳文を文体の統一等の必要から一部直させて頂いた。今後他の邦訳書を利用させて頂く場合も同じである。)

(3) 同書、三八頁。同邦訳書、二六頁。

(4) 『大論理学』の「論理学の一般的概念」、および『小論理学』の「予備概念」中の客観にたいする思想の態度、そして『精神現象学』の「序論」等に、ヘーゲルのこの点に関する考えかた、自負が見られる。

(5) 以下五箇所の断片的引用はいずれも『大論理学』の「論理学の一般的概念」からである。

(6) 『フォイエルバッハ全集』(ボーリン・ヨードル版)第二巻、二七九頁。

(6) このロゴスに関して、若いヘーゲルは『キリスト教の精神とその運命』の第三章、第二節で論じている。

(7) 『全集』第四巻、四五—四六頁。邦訳、『改訳大論理学』上ノ一、三四頁。

(8) 『全集』の第一版(グロックナー版)と第二版とでは、『オルガノン』の叙述もかなり異っている。岩波書店版『ヘーゲル全集』邦訳者たちが第二版を底本としたのももっともであると思われる程、第二版の方が優れている。筆者も第二版にしたがった。

(9) 邦訳、真下信一訳、『哲学史』中ノ二、一二四頁。

(10) かって私はヘーゲル弁証法と分析哲学の接点と分岐点を考察したことがあり、その結論である。『現代哲学の基礎』(早稲田大学出版部、一九六〇年)所収の拙論、高柳茂「ヘーゲル弁証法と分析哲学」を参照されたい。

(11) A. Flew; Logic and Language 所収のライルの論文を参照されたい。

(12) 前掲邦訳書、一二五—一二六頁。

(13) 同書、一三九頁。

(14) 同書、一四一頁。

(15) 同書、一四二頁。

(16) 『レーニン全集』、第三八巻(英語版)九三頁。邦訳、松村一人訳、『レーニン哲学ノート』第一分冊(岩波文庫)二三頁参照。

(17) MEW第二三巻、二七頁。邦訳、『資本論』①(大月書店版)二二頁。

(18) 同書、二七頁。同邦訳、二三頁。

(19) 最近出版された永井成男氏の『哲学的認識の論理』(一九七四年)などは一つの典型的例であろう。

(20) MEW別巻一部、五八五頁。邦訳、藤野渉訳、『経済学・哲学手稿』(国民文庫)二三四—二三五頁。

(21) 三木清の批判は武谷三男氏の文章、『続弁証法の諸問題』によってよく知られていると思われるが、その他、サルトルの「唯物論と革命」という一九四六年の論文にも、この法則への

無理解さが見られる。なおこの問題については『哲学』（日本哲学会誌）七号の拙論、高柳茂「質と量について」を参照されたい。

(22) 『全集』第四巻、四一〇―四一二頁、邦訳、『改訳大論理学』上ノ二、二一〇―二一二頁を参照されたい。

(23) 寺沢恒信氏の『弁証法論理学試論』の二三―二四頁を参照されたい。

(24) 『哲学辞典』（ローゼンターリ、ユーディン編の英語版、一九六七年）一二〇頁。

(25) MEW、第二〇巻、三四八頁。邦訳、田辺振太郎、『自然の弁証法』（岩波文庫）上、七九―八〇頁。

(26) 同書、三四九頁。同邦訳、八〇―八一頁。

(27) 本書では特集弁証法において岩淵剛氏によって自然弁証法が主題として論じられているので、筆者の本稿での作業はこの後者の課題を主たる対象にしている。

(28) 前掲書、一〇四頁。同邦訳書、三九頁。

(29) 同書、一九六頁。同邦訳書、一八一頁。

(30) 同書、三一九頁。同邦訳書、第二分冊、一四頁。

(31) 同所。同所。

(32) 度量の訳語については本節b、二七二頁参照。

(33) 『小論理学』と『大論理学』とでは概念構成が異っており、後者では矛盾が第三肢である。

(34) 前掲書、三一八頁。同邦訳書、第二分冊、一二頁。

(35) 松村一人、『ヘーゲル論理学研究』（一九四五年初版）参照。

(36) MEW、第二三巻、六〇頁。同邦訳書、六一頁参照。

(37) 前掲書、三一八頁。同邦訳書、第二分冊、一二頁。

(38) 前掲書、二八五頁。

(39) 『全集』、第四巻、八九頁。同邦訳書、上ノ一、七九頁。

(40) こうしたD_1、D_2、D_3の内的連関も確認されることが必要であろう。

(41) 武市健人訳、『哲学史』、上巻、三五九頁。

(42) 同訳書、三六四頁。

(43) 同訳書、三六五頁。

(44) 同訳書、三二四頁。

(45) 『全集』、第八巻、二六六頁。邦訳、松村一人訳、『小論理学』（岩波文庫）下、一六頁。

(46) 前掲書、一八五頁。

(47) 『全集』、第二巻、九二頁。

(48) アリストテレス、『形而上学』、邦訳出隆訳（岩波文庫）上、一二二頁。

(49) K・ポパー『推測と反論』、三一七頁以降を参照。また拙論「『弁証法とは何か』におけるK・ポパーの弁証法批判」（『科学哲学』3、理想社、一九七〇年、所収）を参照されたい。ただポパーの矛盾律の理解を示す次の文章だけを示しておく。「もし二つの矛盾する言明が認容されるならば、およそいかなる言明であろうと認容されねばならぬ、なぜなら矛盾する一対の言明からはいかなる言明も妥当的に推理されうるからである。」その論証を近代論理学の手法で装ってはいるが、その実体はアリストテレスのここでの理解を一歩も出てはいない。

(50) 誤解であるからと済ませる問題ではなく、こうした誤解を生ぜしめないような弁証法論理学における論理語とその使用規則の提示がなさるべきであろう。近代形式論理学の発展はそうした厳密さを弁証法に要求しているのである。かって私はそうした見地から弁証法の論理規則について私案を提出しておいた。注(10)の拙論が参照されればありがたい。

（しょうじゃく　しげる　愛知教育大学・哲学）

★自然科学と唯物論

近代自然科学の確立と唯物論

——パラダイム論等への批判——

荒川泓

一、はじめに

「自然科学の社会的機能」[1]の問題は、今日、屢々とりあげられ、論じられるテーマである。近代において一つの社会制度となった自然科学が、現代社会において決定的な影響力を有するものとなり、今日、その社会的機能の問題を究明する事は、科学の本質を把握する為にも不可缺となったといえよう。この点は、自然科学の正しい発展の展望を明らかにするという自然科学それ自体にとっての問題と一体になっている。

今日、自然科学の研究活動は、例えば発表される論文数等をみれば明らかであるように量的には著しく増大してきている。その点を発展として把えるとすれば確にそうである。しかし、現実に、各個別分野においての研究の状況をみる時、事態は必ずしもそのような理解を許さない。例えば、高分子溶液論[2]（先年、P・J・フローリはこの分野での業績でノーベル賞を受賞している）という歴史的にも新しい分野では、一九四〇年代から五〇年代初の時期における著しい進歩——この時点で多くの研究者をこの分野に惹きつけた——と比して、それ

から約四分の一世紀経た今日、果して前記の時期の発展に比して今日充分な質的発展が達成され得ているであろうかということになれば、外見的な盛況にもかかわらずそれは何ともいえないといったところが研究者の正直な答えであろう。個別分野についてみれば、こうした状況はかなり一般的であり、それは研究の量的増大が大きいだけに、多くの研究者の実感でもあろう。

自然科学の社会的機能の問題（ここでは、当然、戦争における軍事技術、公害等の問題が含まれる）、自然科学それ自体の進歩発展、それらを正しく統一的に把握し、今日、ここまで社会的に重大な影響力を有する巨大な力となった現代自然科学の将来への展望を明らかにするには、私達は、自然科学が一つの社会制度として成立するに至る歴史を研究しなければならないであろう。この面では、J・D・バナールの「歴史における科学」「戦争のない世界」等々の著作があり、それらは一九五〇年代に邦訳され、広く読まれてきた。

日本のマルクス主義科学論は以上の点に関して、戸坂潤「科学論」（一九三五年）、「技術の哲学」（一九三三年）というすぐれた先駆的成果を、第二次大戦前に得ている。これらの遺産を継承して、今日における諸問題に対して有効に展望を示し得るような科学論・技術論を発展させるということは私達に課せられた責務といえよう。

本稿においては、以上の問題意識を前提にした上で、十八・十九世紀における近代科学の確立過程を、物理学、化学領域を中心に論ずる。また、科学史における科学の進歩を論ずるに当って近年、T・クーンにより「パラダイム」論が提起[3]され、これが各方面に影響を与えて居るが、筆者はこれに対し批判的見解を持つものであり、以上の近代科学確立過程を論ずる中で、それを明らかにする。

今日、「進歩史観」否定（この「進歩史観」なるものの規定が既に問題であるが）という形で、十七世紀ベーコン、デカルトに始まる哲学としての科学方法論確立の歴史に基本的疑惑を提起し、これを相対化乃至は否定しようとする見地が出されてきている[4]。前記「パラダイム」論はこれと関わりを有し、それらの基礎となるものであるとみられる。これらの論に対する批判も紙数の許す範囲で明らかにしたい。これらの潮流は、結局のところ、弁証法的史的唯物論の見地と対立するものである。また同時に、「進歩史観」否定論は、そこでは、「科学の社会的影響の否定的側面」が意識的、無意識的にせよ、前提となっていることが推察され、その点では、これらの見解は、その論者の意図にかかわらず「反科学論」と接し乃至は重なりあうものであるとみられる。筆者が、別稿[5]で近代科学成立史を、ベーコン、デカルトに始まる科学方法論提起の問題に立ち返って検討することの必要性を強調したのは

以上の問題意識が基本にあったからである。

尚、筆者の問題意識の今一つの点として、科学史・技術史の相互関係を、当然のことながら両者の明白な区別の上に立って、明らかにしてゆきたい。この点でも前記戸坂潤「科学論」「技術の哲学」は、今日尚汲み盡し得ない程の多くのものを私達に示唆している。

二、近代化学の成立(6)―(8)

最も狭い意味で近代化学形成の出発点をどこにとるかということであれば、ラヴォアジエ『化学綱要』(一七八九年)――科学的元素観の確立――をあげることに殆ど異論はないであろう。筆者は、この時点から、メンデレーフとマイヤーによる元素周期律の発見(一八六九年)に至る約八十年間の期間を、今日に継承される近代化学の古典的基礎の確立期とする。この間に、元素・原子・分子・イオン・基・酸・塩基・原子価・構造式・化学方程式等々の化学固有の基本概念が提起され、定着した。一八七〇年前後からコールラウシュ、ギブス、ファント・ホッフ、アルレニウス、オストワルド等々により相継いで展開される古典物理化学の形成は、一九二〇年前後(ハーバーとボッシュによるアンモニア合成)あたりまでをその画期とし、その後ハイトラーとロンドンの化学結合の理論(一九二七年)以降の現代物理化学成立期にひきつがれる。この一八七〇年代より一九二〇年代前半の期間における古典物理化学の形成は熱力学を直接その理論的武器としてゆく点で前記のラヴォアジエ――メンデレーフの時期における化学固有の基本概念形成という特徴とは異る新しい側面を有し、物理学的方法の化学への導入、境界領域の発展という現代的特徴を既に示している。この側面は、現代化学の中に包摂さるべきところであるともいえる。

近代から現代に至る化学体系の確立を、基本概念形成という観点から筆者は以上のように大体三期間に分ける。第一期は、政治史的にはフランス大革命の開始よりドイツ、イタリア等の近代統一国家の成立、アメリカ南北戦争、パリコミューンの時期であり、経済史的には、ヨーロッパ英―仏―独産業革命の展開、産業資本の確立期である。第二期熱力学を基礎とした古典物理化学の形成はその後、第一次大戦終結、社会主義国家としてのソビエトの成立に至る時期であり、資本主義の独占段階への移行・帝国主義への転化の時期である。第三期統計力学、量子力学の応用による現代物理化学の展開(反応速度論、分子構造論、物性論)は、資本主義の全般的危機の開始・展開の時期であることはいうまでもない。以上の区分は、基本概念形成という点から観たものであり、当然、第

二期以降の部分では物理化学サイドから観ることになっている。第三期においては、この時期、高分子化学のように、化学の中から新しい固有領域が発生し、それらは、第三期の中でも特に第二次大戦以降の時期を特徴づける。この高分子化学の展開は、体系としては高分子概念という新しい基本概念の形成から出発するものであり、それは、ゴム工業等の生産技術に直接依拠しつつ、基本概念としては、コロイド化学という物理化学内の一分野と直接関連して発生する。その基本概念形成は一九二〇―三〇年代、第一次大戦と第二次大戦の間である[9]。第三期においては今一つ、生化学の新しい展開が、学問分野としては大きな特徴であり、蛋白質等の問題が前記高分子化学の成立と平行して大きく浮び上る。

以上、基本概念形成と新しい理論的手法の成立並にその適用という面からみて、前記のように三つの画期に分けるのは略妥当と考える。そして、これらの画期が、政治的・経済的な時代区分と重なるものである点も注目すべきである。勿論、筆者は、この点だけで、経済的な社会の土台がすべてを決定するというような単純な議論をするつもりは毛頭無い。後述する点にもみられるのであるが、屢々、マルクス主義批判等等として為される批判が史的唯物論の見地とその適用に関して、勝手に、極めて単純化した図式をえがき、それに対して見当違いな（意識的な）批判が為されることが多く、敢て附言する。科学の制度化という側面の進展と当然深く関連しあうと考えられるが、それにしても基本的諸概念及び諸方法の形成という面からの区分がこのように歴史一般の立場からのそれと全く重なることは注目すべき点である。

マルクス主義科学論の直接の出発点となるエンゲルスの著作『反デューリング論』『自然の弁証法』、レーニン『唯物論と経験批判論』等はいずれも以上の三つの画期の第二期、古典物理化学形成期に著作が行なわれている。「えらい化学者でちっぽけな哲学者のオストワルド[10]」がその「エネルギー論」により、マッハと共にボルツマンに対して、科学史上有名なエネルギティク――アトミスティク論争を挑み、敗北したのは勿論この時期である[11]。レーニンの実に適確な表現のとおり、オストワルドの物理化学的業績は積極的な意味で古典物理化学の中に残り私達に伝えられる一方、その「哲学」の役割りは反面教師としての意味で私達は忘れ去るわけにはゆかない。今日においても形を変え、表現を変えて出現するからである。

本節において私がまず問題としてとりあげるのは、前記の第一期、近代化学の古典的基礎の確立期の出発となるラヴォアジエによる科学的元素観の確立の問題である。本節冒頭で近代化学形成の出発点を「狭い意味において」とる場合としてラヴォアジエの『化学綱要』としたが（筆者自身は狭義とい

うよりは「厳密な意味で」そう考えている)、それは、ボイル『懐疑的化学者』(一六六一年)を出発点とする見地があるので敢て狭義にとしたのである。筆者自身はその見地をとらないが、後者が前者に一二〇余年先立つ最大の先行者の位置にあることは確かである。ボイルは『懐疑的化学者』において当時一般に信じられていた元素仮説、アリストテレス的四元素説、パラケルルス的三元素仮説等を批判した。批判の中心は、当時、より有力とみられたパラケルルス三元素説(水銀・硫黄・塩)に向けられている。彼は、デカルトの粒子仮説を若干修正した粒子仮説の立場をとった。この粒子 corpuscle は、ボイルにおいては元素ではなく更により基本的な普遍物質に分解され、それが元素である。これは仮説的抽象的な物質であって実験によって確認された具体的な物質ではない。それは物質を分解した究極物質ではあるが、ボイルは元素について具体的物質名をあげることはできなかった。彼はパラケルルス三元素仮説等について徹底した批判を行ないつつも、自らも単体の決定、従って元素の決定についても懐疑的たらざるを得なくなった。ボイルの批判にもかかわらず、感性的であるにせよ、具体的物質名をあげているアリストテレス三元素説、パラケルルス三元素説は、結局ラヴォアジエにより最終的に克服されるまで生きながらえることとなったのである。

ボイルは前記『懐疑的化学者』によりラヴォアジエの最大の先行者としての位置を占めると共に、ボイルの法則(一六六二年)により、ドルトンの分圧の法則等の先行者の位置をも占めることになる。ボイル自身は、前記のような元素観から、錬金術の可能性を信じ、ボイルの直接の後輩ニュートンもまたそれを信じ、実験を行なっている。

さて、ボイルからラヴォアジエに至る過程で、最大の問題はフロギストン仮説の出現である。ボイルの批判にもかかわらず、マインツの医学教授ベッヒアーは、パラケルルス三元素説を修正しその中の硫黄に相当する油性原質が燃焼に際して外に出てゆくという考えを述べ、更に一八世紀に入って、ハレ大学のシュタールはこの原質に燃素・フロギストンの名を与え、これを燃焼理論として体系化した。一七世紀末から一八世紀初にかけて、イギリスでは、セイヴァリ・ニューコメンの蒸気機関が発明され、特にニューコメン大気圧機関は、鉱山・炭抗排水等にかなり広く使用され、また一八世紀初ダービーがコークス製鉄に成功し、石炭と鉄というイギリス産業革命の物質的前提条件がつくられ始めて居た。その点で、燃焼理論には、蒸気機関、製鉄等の面から直接的な関心がよせられていた。フロギストン説は、これらに対する唯一の「合理的説明」であった。例えば、鉱石からの銑鉄製造の理論は、次のように説明される。多量のフロギストンを含む木炭からその燃焼に際して、フロギストンが出て金属灰の中

にそれが入り、金属灰は金属になる。これが、金属酸化物の炭素による還元反応のフロギストン説的説明である。このフロギストン説は燃焼理論として極めて感性的且素朴なものであるが、パラケルルス以後の医化学者、錬金術者達の経験をそれなりに発展した形で集成したものであり、燃焼に対して唯一の「合理的」な理論として大きな影響をヨーロッパ全体に及ぼした。例えば一八世紀では、ヨーロッパの製鉄科学の先進国スエーデンにおいて、リンマンは『鉄の歴史』（一七八二年）を書き、これは、当時全ヨーロッパの鉄冶金学の出発点となっているものであるが、その中で鉄冶金における化学反応は次のように説明される。即ち「銑鉄は過剰なフロギストンを失って硬い鋼となり、さらにフロギストンが失なわれて軟い鉄となる」「鍛鉄は熔けた銑鉄のなかで熔かすことができる。鍛鉄はまず鋼になるのに必要なフロギストンと結合し、ますます多くのフロギストンをとり込んで銑鉄に移行し、一方銑鉄はフロギストンを失うのであるから精錬された状態になる」[12]等と述べている。これらの叙述でフロギストンを炭素と置きかえればそのまま、正しい銑鉄、鋼の定義であり、平炉製鋼理論である。これは、技術としては全く正しい理論であって、フロギストンは元素としての炭素が未だ確認されない段階でそれに代位する役割りを担って居り、その限りではフロギストン説は一定の積極的役割りを果していたということができよう。

また、スエーデンの化学者ベリマンは、そのすぐれた分析技術によって鉄の中から始めて炭素をとり出したのであるが、彼はこれを「グラファイト」とよび「フロギストンと空気酸との可燃性化合物」[13]と定義した。彼は鍛鉄と鋼と鋳鉄においてこの「グラファイト」量（炭素含有量）の量的な差がその相違を決定することを知っていた。技術学的な認識として全く正しいものである。

エンゲルスは『自然の弁証法』、『反デューリング論』旧序文において、次のように述べている。「化学はフロギストン説によって丁度このとき錬金術から解放されたところであった。」[14]「フロギストン説が一〇〇年にも至る実験的仕事によってはじめて材料を供給し、この材料の援けによってラヴォアジェがプリーストリによって製出された酸素に空想的なフロギストンの実在的な対極を見付け出し、そしてこれによってフロギストン説全体を打ち倒すことができたのであった。けれどもそれだからと云ってフロギストン説の実験諸成果がとりのけられたのでは全然なかった。その反対である。それらは依然存続し、ただそれらの定式付けがひっくり返されてフロギストン説の言葉から今日通用している化学の言葉に翻訳されただけであり、そしてその限りそれらの妥当性を維持しているのである。機械的熱学に対しての熱素説、ラヴォアジ

エの学説に対してのフロギストン説、と同じ関係に合理的弁証法に対してのヘーゲル弁証法があるのである。」[15]

筆者はここで、つけ加える言葉を全く必要としない。科学史上で結局〝存在しなかった実体〟として否定されたフロギストン説の役割りについて、それが生産技術との関わりにおいて要求され、そしてその後否定されることによって新しい科学を生み出す過程についてのエンゲルスの見事な総括的把握＝弁証法的把握がここに提示されている。筆者はその材料として単に多くの事実を並べただけである。

研究者の現実の日常的研究活動において、実は、最も興味があるのは、このような〝否定し去られた虚妄の実体〟の歴史である。それは直接的に教訓的意義を持っている。

ここではフロギストン説の役割りの積極評価の側面について述べた。勿論、フロギストン假説はその質量が負であると考えざるを得ない場合等々、多くの混乱を生み、時と共にその否定側面が表面化し、ラヴォアジエの新燃焼理論＝単体としての酸素の存在の確認により克服されるべきものであったことはいうまでもない。ロモノソフーラヴォアジエによる質量保存則の確認は、新しい科学的元素観確立への道の理論的武器となった。前記、エンゲルスの弁証法的把握はその全過程で何が継承され、何が打倒されなければならなかったかを余すところなく論じ尽している。

さて、ボイルからラヴォアジエに至るこの時期、近代化学前期を、原光雄氏、湯浅光朝氏等は「マニュファクチュア時代の化学」[16]としている。この時期は確にマルクスのいう「本来のマニュファクチュア時代」の後半期に含まれる。しかし、それだけではなく、この時期の化学を特徴ずけるフロギストン説が前記のように、石炭、鉄、そして蒸気機関（ニューコメン機関等）等の生産技術における化学的過程の理論として機能した側面をみる時、「マニュファクチュア時代の化学」とする表現は妥当性を持っている。しかし、同時にこの時代は、ボイル、ニュートンがそうであったように、尚錬金術の支配する時代であった。錬金術が如何にそこに豊富な経験が集積されていたとしてもそれに学問の地位を与えることが拒否される所以は、P・ロッシの述べるように「それらが個人的な判定や才能に委している負担そのものなのである。」錬金術は「本質的なコミュニケーション可能性を強調したことはなかったから、規則を方法として本質的に組織したことはなく、したがって全く最小限の規則しか用いなかったのである。」[17]即ち、錬金術には、科学たる必要条件としての社会的な客観性が無かったのである。これに比すれば、フロギストン説は極めて感性的な理論ではあったが、生産過程で重大な意義を持つ燃焼理論として、広く適用され、〝方法として組織される〟道を開いた。しかし、それが観念的、思弁的に

持ち込まれた「実体」フロギストンに拠る理論であったため、方法として最終的には客観化され得ない結果となった。しかしながら、同時に、以上の意味で、化学を錬金術から解放する道を開いたのであって、まさに、弁証法的発展過程そのものであった。

この近代化学前期の組織者ボイルが、錬金術から逃れ得なかったように、フロギストン説から新燃焼理論——酸素の確認——新元素観の確立へと近代化学の出発点を与えたラヴォアジエの仕事に直接貢献したプリーストリが、最後までフロギストン説に固執したのはよく知られているところである。フロギストン説の打倒は容易な事業ではなかったことを示すものであるといえよう。

三、「進歩史観批判」から「唯物史観批判」に至る科学史研究面での諸潮流について

近年、科学史・技術史に対する関心が頓に高まってきており、科学の社会的機能等についても歴史的な観点から論じられることが多くなってきた。それらは、当然科学論・技術論分野での研究の進展とも重なりあっている。冒頭一、及び前節で述べたように、私達は、既にいくつかのすぐれた成果を得、それらを継承発展させつつあるが、同時に、科学史・科学論等の分野での研究の発展、量的拡大は、今日多面的な様相を示しはじめている。その中に、本節で採り上げる「進歩史観批判」乃至は「唯物史観批判」という形をとってあらわれる流れがある。それらは、筆者には、歴史上これまで出現したマルクス主義批判と結局、軌を一にするものであるように思われるのであるが、夫々、個別領域での実証的諸研究を基礎に出されるものであり、何よりも「科学・技術の社会的影響力」が第一次大戦前に比して圧倒的に増大してきた今日にそれらが出されてきていることを重視する必要があると考えられる。それは、いわば、「一元的歴史観」に対して、「歴史観の多様性の共存」を主張するニュアンスをも含んでいる。これは、社会主義の帝国主義との闘争における社会主義陣営内部にみられる一定の矛盾の存在（ソビエトと中国の関係）、社会主義を目指す各国人民の闘争のそれへの道程についての現時点での展望の多様性（特に民主主義の確立への闘いの歴史的段階についての）等と関わり、世界の民主勢力の発展という大きな歴史的動向の中にあって、正しくマルクス主義科学論を発展させたいと願う私達にとって、ある場合にはそれらを部分的に包摂しつつも、常に基本的に克服してゆかねばならないところのものである。ここにとりあげるのはそうした問題点の二、三である。

哲学者、山崎正一氏がリーダーとなって行なわれたシンポ

ジウム「自然科学の哲学」の中で、科学史家、村上陽一郎氏が（彼はこのシンポジウムにおける中心報告者である）「科学の進歩史観」に対して「本質的な疑惑」を提起している。[18]「科学の進歩史観」なるものについては「自然科学はたくさんの事実が集まれば集まるほど、科学はより真理に近づいていくそういう考え方」であると定義している。そして、「やはりわれわれが事実を集めることによって真理に近づいていくというふうな考え方を提供する最初の人物はおそらくフランシス・ベーコンであろうと思います。しかしそれが本当にヨーロッパの主導的科学解釈となったのは十八世紀」で「啓蒙主義時代に入ってはじめて、知識が私達にとってより多くなれば、それだけより真理に近づくのだという確信が生まれてくることになる」のであって、「私たちは、普通は中世の自然科学的なものの考え方が、非常に非合理的で——真理から程遠いと思ったり、」しているがそれは「科学の進歩史観という、ひとつの前提があるから、私たちはそれが言える」。それでその「前提というものを一度引っくり返してみると、いったいなにが出てくるだろうということが、私の年来の課題」であると述べている。そして更に、「事実の世界を増やしていくことによって、真理に一歩一歩近づいているというような、そういう単純で楽観的な図式で自然科学が進歩してきたというよりは、かりに『進歩』ということばを使うにしてもその『進歩』は段階的、不連続的であることを認めなければなりませんし、同時に」、「それは論理的に、一つの価値観に支配されているのですから、科学の『進歩』を支配するわれわれのもっている一つの価値判定基準を客観化し、相対化して分析するという作業を怠ってはいけない」としている。

長々と引用したのは、最初の「進歩史観」の定義で問題は明らかであると思われるが、哲学を必ずしもきちんとは勉強していない自然科学研究者にとって、このような見解は、予想以上に一般に受け入れられ易いものであり、その点で問題をはっきりさせる必要があるからである。村上氏は更に「真理の判定基準の変換」ということで「眼鏡の比喩」を述べて居り、「理論構造の全面的転換」は、帰納的に起るのではなくて、「眼鏡をかけかえることが先にあるというのがどうも真相」であるとしている。そこで「パラダイム論」とも関連するが、この点は後節で述べる。

また、中山茂氏はその近著まえがきの中で、「下部構造決定論による科学の発展の一元的説明は、その単純明快性においてその魅力はいまだに失っていないが、現実に唯物史観科学史のプロジェクトの研究レベルにおける不毛性は、現在紛れもない事実となっている。」と極めて挑戦的である。「はじめから、過去から未来へ一本の予定されたレールが敷かれていて、学問の発展とはそのレールの上をひた走りにはしる

というような定向進化的な見方」[19]ときめつけ、「進歩という言葉はフランシス・ベーコン以来、聞き飽きた陳腐な言葉である。その進歩の中核をなすのは近代科学であり、技術である」、――そして、「多くの人たち、たとえばレーニンが『唯物論と経験批判論』でいうように、絶対的真理という一定目標に試行錯誤的に螺旋状をなして接近していく、という予定調和的な目標は存在しないのだ。むしろ各時点で時々刻々目標を修正し、時に路線切り替えの革命を起こす。」[20]という。ここまでくると、その意図は全く明白である。

村上氏の論と中山氏の論とでは明らかにニュアンスの差、表現の差があり、必ずしも一律に理解することは正しくない。しかし、いくつかの重要な点で共通の問題意識が感知される。本稿で両氏の論稿をとりあげたのは、その共通の点で今日の一つの潮流を反映していると観たからである。

第一に、「進歩史観批判」、「唯物史観批判」と夫々表現に差はあるにせよ、唯物論の第一の創始者としてベーコンを位置づけベーコンに始まるイギリス唯物論・デカルト派唯物論以来の近代唯物論の成果を正しく総括しヘーゲル弁証法の止揚において成立している弁証法的史的唯物論の立場からすれば、ここに提起される「ベーコン批判」という形での「歴史観」は基本的問題を含むものであり、結局、史的唯物論の見地を否定するものとなることが明らかであり、第二に両氏共、特に中山氏はその祖述者といってよいが、トマス・クーンの「パラダイム論」を評価乃至はそれに依拠し、(これについては節をあらためて論ずるが)結局第一と同様の結論に至るものであることの二点において、共通の問題を含むものとみられる。

本節においては第一の点を中心に述べよう。先づ、両氏の論稿を読んで筆者が第一に感じた点は今日の自然科学研究者のメンタリティ、精神状況の実感的把握を武器に論議を進めているということである。特に中山氏自身は「あとがき」の中で「多少なりとも研究経験をもつ人なら、このパラダイムで何をあらわそうとしているかを、実感をもって捉えてくださることと信ずる」といっている。この点は、後述するクーンの「パラダイム論」にしても同様であって、それは自然科学研究者の行っている日常的研究活動における実感を類型化して表現したという性格をもっている。それは、局限された範囲においては妥当する場合がある。しかし、それを歴史過程に拡大すればどうなるのか。歴史を現在の私達の行動の日常的ルールに相当するものから規定してはならないということ、筆者はこれを肝に銘じている。歴史を研究する方法は歴史そのもの、更にその中から導かれた哲学的方法を土台に把握する以外には道は無い。科学史研究者が同時に科学研究者であること乃至はその経験を有することは、それとして有利

な条件ではあってもそれを武器にすることを意識する時は屢々誤まる。この点は筆者自身、常に自戒している点であり、レーニンが述べた「えらい化学者でちっぽけな哲学者オストワルド」という言葉は、例えば、筆者自身がオストワルド粘度計等で日常その名に触れることが多いだけに厳しい言葉としてひびくのである。社会科学ではこうしたことはまず起らない。それでは、どの点でそうであるのか。

冒頭第一節で、筆者は高分子溶液論の現状に触れ、研究者の〝正直な答え〟であると述べた。村上氏は本節の始めの引用文で、「進歩史観」とは事実さえ集めれば科学は進歩するという考え方の意であるとした。そしてそれを批判するところから出発するとした。実は、これは、多くの自然科学研究者が今日そうした状況に追い込まれていることを実感し、同時にそれではいけないと考えている。そのような精神状況を背景に考える時、それなりの説得力を持つ。しかし、それは「進歩史観」批判などとよび得るものであるのだろうか。いったい、事実さえ集めれば科学は進歩するなどと、今日、意識的な自然科学研究者がそのように「楽観的」に考えているとは思われない。

ベーコンは確に「知識と力とは一つに合致する」といい「自然は従うことによって征服される」とした。しかし、ベーコンにとって重要であったのは、多数の経験を整理して、目的に役立たせる方法であった。[21] 我々の知性にとって道具となるその方法を問題とし、そこで、中世の学問に対する批判としての意をこめて、有名な「四つの幻影」をあげ、絶えず警戒しながら自然を「通訳」するベーコンの積極的方法が成立ったのである。ベーコンの真骨頂はそのすぐれた批評精神にあった。『空想より科学へ』『聖家族』に述べられるように、「彼の格言ふうの学説そのものには、まだ神学的な前後撞着がうようよしている」上に、現実の科学者としてはベーコンは成功していないにもかかわらず、以上の点があったからこそ、彼は「イギリス唯物論のほんとうの先祖[22]」となるのである。今日の科学では、確に、データを集め、その解析を行う時に用いられる方法は既に多くの場合日常的手続きとされ、そこにはベーコンの帰納においてみられるような「闘い」乃至は批評精神を必要としないで行なわれることが多い。しかし、少くとも、意識した研究者は前記の問題点に気付いている。ここで「進歩史観」といわれているものは弁証法抜きの図式化された単純発展論であって以上のようなことを、ベーコン以来の「進歩史観」というのはそれ自体、ベーコンの歴史的役割りを誤って把えているのである。

前節で、近代化学成立期前期におけるフロギストン説の弁証法的止揚を経てラヴォアジエによる科学的元素観確立に至る過程について述べた。ここでのエンゲルスの把え方はまさ

しく、事実を集めることで単線的に真理に近づくというような、単純且つ楽観的図式などというものとは全く対照的且つ動的な弁証法的把握である。私達が学ぶのはフロギストン説が止揚されていった過程である。従って、村上氏は学びとられるとすれば、ここでエンゲルスが行ったような弁証法的把握をこそ必要とすることになるのではないか。また、中山氏がいうような単線的定向進化的な見方というような、或いは、科学の発展の一元的説明というような表現は、前節で述べた点からすると、史的唯物論の見地の適用の場合に、全くあてはまらないことであり、故意に歪少化して表現したものであって、全く事実にあわない。弁証法的観点抜きの図式的な史的唯物論などというものは本来、史的唯物論ではないのである。

まして、中山氏のように絶対的真理への試行錯誤的且つ予定調和的接近などということは『唯物論と経験批判論』のどこにそんなことが書いてあるのだろうか。『唯物論と経験批判論』の第二章五節をきちんと読んでいただきたいものである。このような表現は、勝手に歪曲して、プラグマティックな読み方をしたものとしかいいようが無い。

エンゲルスは『反デューリング論、一八八五年版序文』で次のようにいっている。「いまでは自然科学は弁証法的な総括をこれ以上回避できないところまできている。だが、自然科学上の諸経験を総括した成果こそ概念であること、そして概念を運用する技術は、うまれつきそなわっているものでも、普通の日常的意識にともなってあたえられるものでもなくて真の思惟を必要とするものであり、この思惟なるものはこれまた経験的自然研究と甲乙なく長い経験的な歴史をもっていることを自然科学がわすれないなら、それにとってこの過程はいっそう容易になるであろう。自然科学は、哲学の二五〇〇年にわたる発展の成果を身につけることをまなんでこそ、一方では、自然科学の外や上に立つ、あらゆる特殊の自然哲学から脱却し、他方ではイギリスの経験論からうけついだ、自然科学に固有な狭い思考方法からぬけでることができよう。」[23] 現状における様々な困難からの脱却は、決して、独断的、主観的な「眼鏡のかけかえ」などではなく、正しく弁証法的思考を身につけ史的唯物論の見地に立つことである。

四、熱力学の形成から古典物理化学の成立へ

第二、第三節において、近代化学の今日に至る歴史を基本概念形成という点からみて、三つの時期に分けられるとした。そこでも、触れたように基本概念と方法という観点からみると、第二期以降についてはどうしても物理化学中心に画期をとるようにみえる。特に第二期の画期について若干補っ

て置きたい。この時期は、確に熱力学の適用という点で新しい特徴が現われるのであるが、同時に、分子構造概念としては第一期がケクレのベンゼン構造の発見で区切りがつけられるのに対して、ファント・ホッフ、ル・ベルの不斉炭素原子の四面体構造の提起で（一八七四年）パスツール以来の分子の立体構造認識が新しい段階に入る。溶液論等の新しい展開と同様これもファント・ホッフを中心とする業績であるが、これもまた新しい段階としての第二期を特徴づけるものとみてよい。分子構造概念がこの時期を通じて立体三次元構造として定着することになる。そして更に化学結合の本質について、より深められた認識に到達するのは既述のように一九二七年、ハイトラーロンドンの理論であり、これは第三期、現代化学の開始を特徴づける。

第二期については、有機化学の面では、フィッシャーによる糖類の研究（一八八四―九四年）、一九世紀末から約一〇年にわたるアミノ酸、ポリペプチド、蛋白質等々の研究が先づ際立っている。フィッシャーは、ファント・ホッフに次いで、第二回ノーベル賞をうけている。今一つフィッシャーの特徴は、単に有機化学固有の面での研究ということでなく、以上にみられるように生物化学的側面の研究の出発点となっていることである。その蛋白質の有機化学的研究は、現代の物理化学・高分子化学的研究にひきつがれる。また、錯体化学における原子価の研究としてのウェルナーの業績もこの時期であり、化学工業の直接の基礎となったバイヤー、グレーベ、リーベルマン等の合成化学研究がその成果を生み出すのも略一九七〇年前後以降のことである。

以上のようなこの時期の化学研究の発展全体の中で最大の潮流となるのが、熱力学の適用による古典物理化学体系の成立であり、それはこの時期の終の画期を特徴づけるハーバーボッシュによるアンモニア合成の工業化においてもその基礎となるのである。

さて、まず本節では第一に、熱力学体系の成立に関わる問題点について述べる。体系としての熱力学の基礎を与えた業績を唯一つとりあげるとすれば、当然カルノー「火の動力およびその動力発生に適する機関についての考察」（一八二四年）であろう。それについては邦訳もあり、拙著等参照されたい。筆者がここで問題にするのは、第二節でのフロギストン説の場合と同様、フロギストン説↓科学的元素観に至る過程に対応する状況が、熱素説↓熱力学という関係においてみられることである。

サディーカルノーは一七九六年、数学者、技術者であるラザール・カルノーの子として生れ、一八一四年にエコール・ポリテクニークを卒業している。父カルノーは、大革命からナポレオン第一帝政期にわたって政治的・軍事的に重要な役

割りを果した。サディ・カルノーの生前における業績は、この論文一つである。その死後、覚書、遺稿が発見された。それらはカルノー研究に重要な意義を有するものであるが、科学者としてのカルノーの位置はこの論文のみできまるといってよい。事実、カルノーにとって論文として唯一のこの業績がその後の熱力学全体系の基礎となったのである。

カルノー論文の物理学としての成果は基本的に次の二点にあるといってよい。即ち第一には、カルノーサイクル・可逆熱機関という熱力学おける最大の基本理論手段を与えたこと、第二には、理想的な熱機関（可逆熱機関）の効率は、作業物質にはよらず、高温熱源と低温熱源の温度だけできまるという今日「カルノーの定理」といわれるものを与えたことである。このカルノーの定理は、熱力学第二法則と熱力学的には基本的に同等であり、後年（一八五〇年）に、クラウジウスが「熱力学第二法則のクラウジウス的表現」といわれるものから出発して、カルノーの定理を導き両者の同等性を示した。

カルノーは、マイヤー、ジュール、ヘルムホルツ等による熱力学第一法則＝エネルギー保存則の定式化に先立つこと約二〇年、クラウジウス、トムソン等による第二法則のクラウジウス的表現及び、ケルヴィン（＝トムソン）的表現といわれるものに先立つこと四分の一世紀という時期にこの水準を到達していたのである。（遺稿・覚書によるとカルノーは、一八三〇年頃、すでにエネルギー保存の概念に事実上到達し……従って完全に熱素説は捨てて、熱の仕事当量 1 cal＝3,7 Joule の値を与えていた。）

カルノーがこの論文を書くに当って意識した中心課題は熱機関の効率の問題である。イギリスでは産業革命が社会現象として全面的展開を達成し、ナポレオン大陸制度が崩壊してフランスにイギリスから蒸気機関が導入され、基幹労働力及び技術をイギリス人が担った「イギリス型の製鉄所」（forges anglais）が各地にみられたこの時期に、カルノーは技術的問題意識のもとに技術学的課題としての熱機関の効率の科学的理論を展開したのである。こゝにこの理論の重要な歴史的意義がある。そして、彼は、この仕事が、その目的にふさわしく広く一般に読まれるようにと、数式を始んど使わずに理論構成を行った。しかしながら、物理学的理論としての厳密さ、理論的整合性は実に見事なものであり、ここにもすぐれた先駆性がある。カルノーのすぐれた天才的能力がそれを可能にしたのは勿論であるが、エコール・ポリテクニークにおける教育の成果無くしてはそれは現実化しなかったであろう。カルノーは、イギリス産業革命展開の外圧のもとで復古王政の反動権力の支配という当時の情勢下にあって、フランスにおける進歩的ブルジョアジーの思想を表現する形でこの仕事を行った。

この論文には科学史的にみて興味ある問題点が含まれている。それは、カルノーが熱の本質については熱素説の立場に立ち、従って「熱素の保存」という前提（今一つの前提は永久運動不可能の考え）のもとに論を進めていることである。従ってその記述の中では、可逆熱機関について熱素（calorique）とあるところを今日的表現であればエントロピーを意味するところがある。フーリエの熱伝導論の見事な成功その他にみられるように、当時の熱の理論は熱素説の立場のものが科学的理論として成功していた状況から判断して、カルノーが熱素説をとったことは寧ろ当然であろう。前記のように、「覚書」ではカルノーは一八三〇年頃には、既にそれをのりこえ、熱の運動説に移っているが、この時点としては熱素説をとっていた。熱素説は、ラヴォアジエがフロギストン説を打倒して科学的元素観に到達した時、三十三の元素表の中に熱素を光と共にそれに含めたことで、当時としてはラヴォアジエの権威と共にそれは支配的であった。ここにも、エンゲルス『反デューリング論』旧序文に指摘されるように弁証法的発展が存在する。第二節に引用した文章の前のところでエンゲルスは「熱素説に支配されていた物理学は極めて重要な熱の法則の数々を発見し、そしてわけてもフーリエとサディ・カルノーとによって正しい見解への道が開かれ、この正しい見解が今度はその先行者によって発見されていた諸法則のひっくり返しをやって自分自身の言葉に翻訳しなければならなかった」として、熱素説と熱力学の関係をいわば哲学におけるヘーゲル弁証法と弁証法的唯物論との関係に対比している。

熱力学第二法則の今日における形への定式化は一八五〇年代前半にトムソン、クラウジウス等により為され（エントロピーの命名は一八六五年）た。カルノー論文の後三〇年経過してのことであった。一八五〇年前後までに定式化された第一法則と共に、多くの問題に広く適用された。エントロピーの絶対値に関する第三法則は二〇世紀に入ってから、ネルンスト（一九〇六年）、プランク（一九一一年）、ルイスとランドル（一九二三年）等によって、一般的表現を得た。以上三法則が熱力学の基本法則となるのであるが、実際の適用にあたっては、化学ポテンシアル、自由エネルギー等の量が有効であり、それらを提起し、化学反応等への適用の方法の体系化を行ったのはアメリカの科学者ギブスであり一八七六―七八年のことであった。今一つ、今日使われるヘルムホルツ自由エネルギーは一八八二年ヘルムホルツの提起による。

以上、一八八〇年前後までに、熱力学は、エネルギーの形態転換を含む自然現象一般に広範に適用され得るものに体系化されていたのである（第三法則を別にして）。そして特に、その物理化学的諸問題への適用を行い、今日に継承される古典物理化学体系をつくったのはファント・ホッフ（化学平衡論・

溶液論)、オストワルド(解離平衡・粘度)、ギブス(平衡論・相律・統計力学)、アルレニウス(電離説・反応速度論)、ラウール(溶液論)、ホルストマン(反応平衡)、ネルンスト(第三法則・電溶圧理論・反応論)、ハーバー(反応論・アンモニア合成反応)等であり、それらの仕事は殆んど一八八〇年前後から十九世紀にかけて行われた。これによって、化学、特に広義の化学過程のとりあつかいが精密科学へと発展する道筋が確立された。化学反応についての定量的表現を獲得することなくしては技術的、化学工業的に有効なものとはなり得ない。

化学反応を量的に取扱う第一歩は質量作用の法則である。これを法則として提起したのはノルウェーのグルドベリとワーゲで一八六四年～六七年に明らかにされた。これに対して反応速度論的にそれを導いたのはファント・ホッフで一八七七年のことであった。その後ファント・ホッフは、熱力学的にそれを導出し(一八八四年、一八九八年)た。

反応速度論の研究は触媒そのものの研究を必然的に要求し、合成化学工業の成立(一八六〇年代以降)により触媒の研究は一九世紀の終期から二〇世紀初にかけてドイツを中心に急速に進展し始めた。その代表的なものがハーバー・ボッシュ等によるアンモニア合成反応における研究である。

ハーバーは一九〇三～四年、窒素と水素からアンモニアを合成する反応平衡の研究を行い、平衡条件を決定し、一九〇六～七年ネルンスト等がそれをひきつづき発展させ、高圧下での平衡をしらべた。一九〇八年頃からBASF社が工業化を計画し、ハーバーと技術者ボッシュの協力でそれが進められた。特に、触媒の選択が重要な問題となった。二〇〇気圧、五〇〇～六〇〇度という高温の反応はこれまでにないものとして当時としては大変な研究であった。一九一一年頃から工業生産が始まり、第一次大戦中のドイツの硝酸はこの合成アンモニアによるものであった。

熱力学の適用による古典物理化学の体系化は、ここに、典型的な形で化学工業と結合し、アンモニア合成工業という一つの新しい化学工業部門を生み出す基本前提としての役割りを果すものとなった。この時期が近代化学体系成立の第二期の終の画期とされる所似である。

五、パラダイム論について

トマス・クーンが「パラダイム」なる概念を科学史に適用した著『科学革命の構造』が出版されたのは一九六二年であるが、近年、その邦訳が中山茂氏によって行なわれた。

「パラダイム」(paradigm)とは「一般に認められた科学的業績で、一時期の間、専門家に対して問い方や答え方のモデルを与えるもの」とクーンはこの書のまえがきで規定して

いる。paradigm とは模範とか範例という意の語であるが、クーンは独自の規定を行い、その意味で科学史における歴史把握の手段として用いたのである。この「パラダイム」概念は、その使い方において明らかに多義性があり、批判をうけてクーン自身その事を一九六九年に「一方ではパラダイムは、ある集団の成員によって共通して持たれる信念、価値、テクニックなどの全体的構成を示す。他方ではそれはその構成中の一種の要素、つまりモデルや例題として使われる具体的なパズル解きを示すものであって、それは通常科学の未解決のパズルを解く基礎とし、自明なルールに取って代わり得るものである」としている。そしてあらためて次のように述べる。即ち「パラダイムは科学者集団の成員が共通に持つものであり、『そして』逆に科学者集団はパラダイムを共通に持つ人たちから成る」[3]。これはクーン自身、循環的定義であることを認めている。そして更に「科学者集団とは科学の専門にたずさわる人たちから成るものである。彼らの間には共通した教育と専門的出発点がある。科学以外の分野ではこれと同じような事は見出しにくい」としている。当初の定義の多義性を認めた上で、科学者集団の社会学的概念に直接関わる側面に力点を置いて把えてゆくという方向に変ってきている。そして科学者集団はいろいろなレベルで存在し、もっとも広いものは「すべての自然科学者の集団」であり、ついで「物理学者」、「化学者」等のレベルでの集団、ついで「有機化学者グループ」というレベル、更にその中の「蛋白質化学者」、或いは「電波天文学者」等々のレベル、更にはそれ以下のレベル、典型的には百人位のレベルの集団をも考えている。この最後のものは、例えば〝音波の物性と化学討論会〟とかもう少し大きくて〝レオロジー討論会〟、あるいはもっと一時的な〝水と水溶液の物性に関するシムポジウム〟というような、今日現実に行なわれているもののことであろう。これらの集団で各成員が共通に持つ目標、それへの教育、訓練、更に自明の共通認識になっている（但し、他集団の人々にとっては、専門的で容易にはその理解に到達できないもの）諸法則乃至は法則にまでは定式化されていないルール、等々をパラダイムというわけである。クーンは一九六九年に、パラダイム概念を「科学哲学」的並に社会学的に精密化し、disciplinary matrix[4]という規定を提起しているが、その中心概念は、少くとも前記の意であり、この書の訳者、中山茂氏も前記の著書で、パラダイム概念を科学者集団の社会学的概念として再定義して使うといっているので、disciplinary matrix 云々の議論にはこれ以上立入らない。実際の問題はその使い方であり、少くとも以上のような使い方がひろがっているように判断される。

さて、クーンの使ったパラダイム概念はこれで略はっきり

したと思うが、以上の規定で極めて明らかな点について二点だけとりあげて論じて置こう。第一は、全科学者集団のレベルと、百人位の「討論会」あるいは「シムポジウム」レベルとは到底社会学的にも同一に論ずることはできないということである。全科学者集団の次のレベルとしての化学者集団をみても例えば日本化学会は実人員、約三万人（学生会員を除いて）、更に日本全体の全科学者集団となれば、どの規準でみるかによるが、約二〇万乃至三〇万というところであろうか。いづれにしても、これらと前記一〇〇人前後の「討論会」とは、少くともその社会的機能と影響力において同じ「運動法則」に規定されるとは考えられない。クーンの議論にはこうした量の問題を捨象したところがある。第二に、それにもかかわらず、このパラダイム論が一般に受け入れられ易い面があるとすれば、それは、前記の集団の定義は、特に専門分化の進んだ今日の自然科学の状況からして、一面において現実を把えているからであろう。例えば、前記規定の最小レベルの集団、「討論会」とか「シムポジウム」参加者、或いは「研究会」、これらが実際少くとも筆者の直接知る物理学とか化学とかの領域では、研究活動の最も基本的且日常的な場となっている。同時に、自然科学、特に基礎科学者は、日常的に、自らインタナショナルな性格を持っている（例えば日常読む書物・論文・あるいは書く論文は外国語の方がずっと多い）と考えていることが多いのであるが、それはそれで一定の必然性があると同時に一方直接的に最も主要な活動領域の場は、実はこの百人乃至はそれ以下の研究集団なのである。勿論、科学の普遍性がその国際性の基礎にあることは自明であるが、現実の研究生活の活動の場をクーンが、それなりに把えているところにこの規定の特徴がある。それが、本質的に非歴史的に把えられていることが、一見、背後に押しやられ、見掛け上の客観性が前面に出ているところに実は最大のおとし穴がある。

さて、クーンもまた「『累積による発展』という科学観にもとづいてやっていけない」[3]ということに気付いたという点から出発する。この点は第二節で述べた「進歩史観批判」と同一であることがうかがわれよう。そして「たとえばアリストテレスの力学とか、フロギストン（燃素説）にもとづく化学とか、熱素説にもとづく熱力学を深く研究すればする程、かつて流行した自然観が、現在のものより非科学的で人間の愚かしさの産物であると片付けられるものではない、と感じるようになる」といっている。これも全く同じである。科学の進歩を正しく把握したエンゲルスが、フロギストン説、熱素説をどのように把えていたかは第二節、第四節等での『反デューリング論』旧序文等で全く明らかである。クーンを始めとして、科学史の「実証的」研究の成果を逆に把えた人々は

同時に科学の進歩の意味を逆に把えることになる。相違はどこにあったか。既に述べたように、そこに弁証法的把握があったかどうかによる。（弁証法的・史的唯物論の立場に立つ人は決して誰も、単なる「累積による発展」などという科学観や、単純な「進歩史観」などを述べることは無い。これらと、科学の進歩を確信することは違う。そして弁証法抜きの史的唯物論なるものはあり得ないことは自明である。この「進歩史観」が今日存在するとすれば、十八世紀的ブルジョア思想の今日的表現ということになる。私達が十八世紀的ブルジョア思想の進歩的側面を評価するのは第一に、反動思想との闘いという当時の市民革命的側面においてであることはいうまでもない。）

クーンは、通常、「特定の科学者集団は一定期間、一定の過去の科学的業績を受け入れ、それを基礎として」研究を進行させるという[5]。この場合この「業績」がパラダイムとなる。そしてこのような研究を「通常科学」とよぶ。そして、「事実の測定」「事実と理論の調和」「理論の整備」がこの「通常科学」の仕事であるとする[6]。そしてその中でパラダイムからの変則性が発見される時、それが理論の変革の前提となり、パラダイムの変革に至るとき「科学革命」が起るとする。例えば「熱力学は二つの既存の物理理論の衝突から生まれた」とされる[7]。これは事実において正しくないことは前節のカルノー理論の場合をみても明らかであろう。カルノーは、熱素説の立場で第二法則と本質的に同等の定理の把握に到達したのである。ここでも弁証法の欠除が誤った単純化された結論に導く。

では「科学革命」の必然性はどのようにして発生するのか。クーンの言葉を引用しよう。「政治革命が始まる時は、ある政治集団の中で既存の制度が環境によって提起される問題にうまく適合しない、という感覚が拡がる。同じように科学革命が始まる時も、やはり科学者集団の狭い一部に限られるが、既存のパラダイムが自然の研究においてうまく機能しなくなった、という感覚が拡がる[8]。」政治革命も科学革命も等しく社会心理学的に把握される。そして「この既存慣行の概念の意味をかえる必要が、アインシュタインの理論の革命的インパクトの中心になっている。――ニュートン力学からアインシュタイン力学への移行は、外から他の対象や概念の導入を含まないものであるから、特に科学者が世界を観る概念体系を置き代えるものとしての科学革命を明確に例示している。」そして、コペルニクスの場合「改歴に対する社会的要請、特に歳差の問題が、さし迫って解かれねばならぬことであった、――成熟した科学の分野では、上述したような外的要因は主に、瓦解のタイミング、互解が起っていることの認識の促進、そして瓦解が最初に起こる個所の決定の上で意味がある。このような問題はきわめて重要ではあるが、本書

の範囲外に属するものである」[33]とされる。

引用は、もうこの辺でよいであろう。以上でパラダイム論の本質は充分把握できる。

第一に、クーンは、今日の科学者集団の社会的な存在形態（実はそれは資本主義社会におけるそれであることを忘れてはならないのであるが）を観て、その「運動」を全歴史過程に、一般化するのである。その集団化を必然化する要因をパラダイムと規定するのであるが、その要因から社会的諸条件を極力、抽き去り、従って歴史的条件は実は背景に捨象される。集団運動である限り、それは必然的に、歴史的・社会的条件の基本的な規定を受けるものである。クーンの眼に映じたものが資本主義国アメリカの科学者集団であり、資本主義社会のそれであるにもかかわらずその運動の特定の局面を絶対化するのである。科学の法則はその内容そのものは勿論普遍性を有するが科学者集団は必然的に社会の土台＝生産関係の規定を受ける。その本質を一切捨象してクーン理論は構成される。

第二に、従って、第二節、第四節で述べた個別領域での科学の発展で明らかであるような、自然科学理論の弁証法的発展は無視されることになる。今日、私達、科学研究者にとって最も関心があるのは、この弁証法的発展の本質把握を経て展望を持つことである。確かに冒頭に述べた事例その他でも明らかであるように、研究は量的には拡大してきている。その中で、真の発展、質的な変革の展望を待望する状況がある。しかし、日常的な積み重ね無くしては、質的変革はあり得ないことを研究者は知っている。そして、そこに真の意味での方法論確立の要望が生まれる。これを現象的に歴史的条件を捨象して表現すれば、クーンのいう「通常科学」ということになる面は存在する。しかし、その把握は現象的且つ非歴史的であって展望は生まれない。展望を与えるのは、前節までに述べたように正しく史的唯物論の見地に立ち弁証的把握を進める以外には無い。

第三に、クーン理論では、質的進歩「パラダイムの変革」の要因は結局明らかにならない。要するに「眼鏡のかけかえ」が先になる。結局、天才待望論である。そうした主観的要因への環元が先行することになる以上、科学の発展法則の（科学史学的にみて）客観的な把握は結局成立たなくなる。「実証主義的」諸知識の量の中に埋没して、不可知論乃至は懐疑主義に落ち込むことになる。

大沼正則氏はアレクサンドル・コイレのガリレオ研究について、その資料的価値は評価しつつも、「ガリレオらの近代科学が、実験や観察や技術からではなく、天来の如きプラトン主義から生まれ、そこから『数学を使用しようとの決心』が生まれ、この『決心』によって実験が指導されるといった彼の観念論史観に、マルクス主義的方法が対立することはい

うまでもない」と述べている。[26] コイレのガリレオ論におけるこの「決心」がクーンにあっては「パラダイムの変革」へのモメントとなるのである。そして、本稿第二節、第四節で明らかにされたような科学の発展を規定する歴史的諸条件が一際捨象され、パラダイムの一人歩きがはじまる。確かに、ここには進歩はない。それは結局のところ循環運動になるからである。「科学史」は歴史そのものから遊離し、浮遊する。

おわりに

以上、一八・一九世紀における近代自然科学確立期における科学史的考察を二、三の問題を中心として行ない、それと並行して、パラダイム論を基調として現われてきている科学史研究方法上の潮流に対しての批判を行なった。電磁気学の形成、熱力学とマッハ主義の関わりの問題（正しくは、マッハ主義者が熱力学の役割りの一面化を行った点）等についても論ずる積りであったが既に与えられた余白は無いので本稿としてはこれで終る。「近代科学」というよりは「近代化学」になった感があるが。

尚本稿と略同時に書いた別稿、文献(5)及び(26)は本稿の前段部分となるものであり、並読していただければ幸いである。

文　献

(1) J・D・バナール『科学の社会的機能』坂田ほか訳（創元社・一九五一年）

(2) 拙稿「溶液論の最近の動向」『高分子』二十二巻、二八五頁（一九七三年）

(3) T・クーン『科学革命の構造』中山訳（みすず書房、一九七一年）

(4) 村上陽一郎「自然科学における認識の構造」山崎編『シムポジウム・自然科学の哲学』（一九七四年、学生社）

汐文社出版案内

戦後日本資本主義の地域構造

森滝健一郎　野原敏男　編著

マルクス主義経済地理学の待望の書。高度経済成長のもとでひきおこされた、過密・過疎・公害・土地問題などを解明する

A5判　三〇〇〇円

好評発売中！

戦後日本資本主義の発展構造

川上正道著

(上)　四〇〇円
(下)　四二〇円

新書判
I　日本資本主義の構造変化と循環
II　戦後日本資本主義の発展構造
III　戦後日本資本主義の展開と経済計画

(5) 拙稿「近代科学の成立と科学的精神」『文化評論』五月号、一九七五年
(6) 田中実『近代化学史』（中教出版、一九五四年）
(7) 原光雄『化学を築いた人々』（中央公論社一九七三年）
(8) 拙著『近代科学技術の成立』（北大図書刊行会、一九七三年）
(9) H・スタウディンガー『研究回顧』小林訳第二篇、（一九六六年、岩波書店）
(10) レーニン『唯物論と経験批判論』佐野訳岩波文庫(下)三一頁
(11) 前掲(10)五八頁
(12) 中沢護人『鋼の時代』八七頁（一九六四年・岩波新書）
(13) 前掲(12)八五頁
(14) エンゲルス『自然の弁証法』田辺訳・岩波文庫、上巻二二頁
(15) 前掲(14)五九頁
(16) 湯浅光朝『科学文化誌年表』六一頁（一九六六年、中央公論社）
(17) P・ロッシ『魔術から科学へ』前田訳・三四頁（一九七〇年、サイマル出版会）
(18) 前掲(4)
(19) 中山茂『歴史としての学問』（一九七四年、中央公論社）
(20) 前掲(19)第五章、あとがき
(21) 柱壽一『西洋近世哲学史』(一) 第三章（一九五一年、岩波全書）
(22) エンゲルス『空想から科学へ』寺沢訳二二―二三頁（一九六六年、国民文庫）
(23) エンゲルス『反デューリング論』村田・寺沢訳国民文庫、第一冊四八頁
(24) 広重徹訳と解説『カルノー・熱機関の研究』（一九七三年みすず書房）
(25) 前掲(8)第5章
(26) 拙稿「科学史と技術史」『現代技術評論』第一巻、三号（一九七五年）
(27) 前掲(3)まえがき
(28) 前掲(3)補章
(29) 前掲(28)
(30) 前掲(3)第一章
(31) 前掲(3)第二章
(32) 前掲(3)第三章
(33) 前掲(3)第七章
(34) 前掲(3)第九章
(35) 前掲(33)
(36) 大沼正則『日本のマルクス主義科学論』二五二頁（一九七四年大月書店）

（あらかわ　きよし　北海道大学・物理化学）

書評：笠井　忠著『日本唯物論史』

高度な理論性をもった入門書

福田静夫

日本唯物論史研究の根本課題は、日本の人民がみずからの解放の課題、原理、現実的な諸条件についての一般的理論的な自覚をどのようにたたかいとり、発展させてきたのかを明らかにすることである。「戦後三〇年」の意味が、たんなる懐古的感慨においてではなく、国民の未来の死活の原理にかかわるものとして、進歩と反動の相対立する視座から鋭く問いなおされつつある現在、このような根本課題をしっかり踏まえた、日本の唯物論史研究の新しい発展が切望されている。

本書は、著者が一九六〇年以来雑誌に発表してきた日本唯物論史関係の諸論文を基礎にしてできあがったものである。一本にまとめるにあたって著者は、序章「原始・古代・中世の思想史」を書き加え、江戸期を中心にしてきた従来の諸論文から成る第一章「気一元的唯物論」、第二章「近代唯物論の萌芽」との間に体系的連関をもたせるように配慮している。こうして本書は、時代からするならば日本の原始時代からいわゆる「近世」と呼ばれる時期までをおおい、哲学的・唯物論的な思想の生成から近代的唯物論の成立に至るまでの歴史を概括するものとなっているので、日本の唯物論の歴史的展開に関心をもつ人びとにとって、なによりもまず手頃な入門書として役立つであろう。

手頃な入門書として役立つと書いたが、このことは本書がかなり高度な理論性をもっている事実をいささかでも疑わせるものではない。むしろ評者としては、本書が啓蒙的な性格とあわせて高い専門性、理論性をそなえていることを強調したいのである。評者が気づいたなかからつぎの三点を摘記しておこう。

第一は、いわゆる哲学の〝始源〟(Anfang)問題である。ヘーゲルの著作にいくらかでも通じている人ならば、ヘーゲルの『哲学史』講義の長い「緒論」や『論理学』第一部冒頭の「始源」論を思いだすであろうが、哲学の歴史的ならびに論理的始源を確定する仕事はけっしてなまやさしい仕事ではない。ましてや古代ギリシアに典型を見るような明確な哲学の〝創世紀〟をもたなかったわが国の場合、哲学的・唯物論的思考の生成過程を追求することは、多くの困難を伴わずにはいないのである。本書の序章が執筆順序からすれば一番最後であったという事情は、哲学的・唯物論的思考の生成過程を扱おうとした序章そのもののもつ困難な性質にもかかわりがあったのではないかと推測される。しかしともあれこの序章で、著者は著者なりの仕方で「始源」問題を解決した。

そのさい著者に見られる特性は、「始源」問題にたいする発達心理学的取扱いである。著者は、言語が思想と不可分な関係にあるこ

とから、ヴィゴッキーの「内言語」と「外言語」、ピアジェの「自己中心性言語」についての研究に注目し、「外言語」に媒介された「内言語」の形成と発展からはじめて、巫女の「託宣」による人民の「内言語」の世界の受動化、「国つ神」にたいする天つ神＝天皇神の支配をイデオロギー的にくみこんだ国家権力の創成、鎮護国家的仏教と民衆仏教との対立、宗教的外被のもとでの唯物論的な人間観の胚胎等々、日本における生成期の思想の矛盾とそれをとおした唯物論の屈折に満ちた発展過程を巧みに跡づけていく。

唯物論の生成期にたいする著者の心理学的なアプローチは、一般に思想が言語と深い結びつきをもち、心理や意識の内面的過程を不可欠の契機としているかぎり、それはそれとして興味深い。しかし、歴史的な思想の形成過程の研究に、どこまで発達心理学的方法の適用が可能なのか、かなり根本的に議論してみるべき問題点があるように思える。そもそも『ドイツ・イデオロギー』においてマルクス＝エンゲルスが展開しているような社会的意識やイデオロギーの形成過程についての分析は、日本の場合についてももっと研究されてもいいのではなかろうか。著者が依拠している諸資料に神話的なものが比較的重視されているのにたいして、日本古代の社会的生活過程についてのものが手薄に感じられることとともに、気になることの一つである。

本書が前提としている第二の専門的な問題性として、著者の日本唯物論史にたいする方法論的関心をあげておきたい。序章の発達心理学的アプローチの場合にも、おそらくはいわゆる個体発生と系統発生との周知の類比性が著者の念頭にあったことはまちがいないであろうが、とりわけ第一章の第一節は、著者自身が「まえがき」で指摘しているように、もともと「日本唯物論史の方法について」と題されていた論文を内容としている。

ここで著者は、日本の哲学、とりわけ唯物論の出発点をどこに、そして誰に求めるのかをめぐる山崎謙、三枝博音、秋沢修二、永田広志、ラードリー・ザトロフスキー、などの見解を検討しているが、検討をするにあたって著者が立っている基準は結局のところ二つであると考えられる。第一は、唯物論ないしは哲学の既定のパターンを前提にして日本における哲学や唯物論の存否を推しはかるのではなく、哲学・唯物論が歴史的生成過程でとる諸形態に注目して日本の条件のもとでの具体的生成過程と発展的諸形態とを確定すべきであるというものである。だから戸坂潤から哲学がはじまる、それまでは日本に哲学はなかったという見解（山崎）、ヨーロッパの近代世界観が日本に移殖されるまでは日本に哲学はなかったとする見解（三枝）、ブルジョア的唯物論を尺度として江戸期の唯物論を否定的に評価する見解（永田）は、著者によって批判されなければならないのである。

もう一つの基準は、唯物論の人民的性格の承認である。だから、第一章では人民に対する抑圧に対する抵抗や抗議と唯物論との結びを示す例として安藤昌益の思想が強調され、第二章では科学と人民との結びつきを示す例として高野長英の思想に高い評価が与えられる一方、山崎、秋沢などの「アジア的停滞論」は、そうした人民的・唯物論的な伝統にたいする無視ないし軽視のゆえに当然な批判を受けとらなければならない。

とはいえ、方法をめぐっての著者の論証に疑問がないわけではない。とくに永田、三枝の業績評価や中江兆民の扱い方については、評者はかなり異なった見解をもつが、それはさておくとしても、著者が唯物論者たちの日本唯物論史・哲学史の方法にたいしてきびし

い批判を加えていても、反動的・観念論的諸論者たちのそれについての批判を全くおこなっていないことは、納得できない。いわゆるケネディ・ライシャワー路線の近代化論は日本近代思想史の方法の分野における反動的攻撃の典型的事例であったし、上山春平、梅原猛氏等のさまざまな非合理主義的日本論も、それとは意味を異にするが、日本哲学史・唯物論史の研究に対して、無視できない危険性をもっているはずである。思想史研究もまた進歩と反動のたたかいの一環を構成することを忘れぬこと――これは唯物論の立場にたつものにとって最も重要な方法的原則の一つであることを自戒したい。「マルクス主義的批判方法のは、批判者みずからが闘争する者としての自己の姿勢をくずさぬことと同時に、批判の対象としての過去の思想と同じく闘争の場および条件のもとでとらえることを要求する」（古在由重「レーニンと日本の唯物論」、著作集第三巻）。

最後に本書が前提としている第三の理論的問題性として、日本の唯物論史の系譜の問題がある。著者は、江戸期の唯物論の基本型を二つに分けている。第一のものは儒学的な「気一元論的唯物論」であって、これを論じた第一章では、伊藤仁斎を典型とし、その他山鹿素行、並河天民さらには安藤昌益、三浦梅園、鎌田柳泓なども同じ気一元論的唯物論の系譜に属するものとされている。もう一つは「洋学的唯物論」であって、平賀源内・司馬江漢を典型とし、第二章ではさらに、荻生徂徠、青地林宗、本木良永、山片蟠桃などの名があげられている。そして著者は、前の型を「素朴唯物論」に、後の型を「機械的唯物論」にそれぞれひきあて、唯物論の発展の一般的な方向を前者から後者への発展として規定すると同時に、両者が高野長英や渡辺崋山において総合されて、明治期の唯物論の思想的前提を形成するという見解を明らかにしていく。このような著者の見解は、内容的には、すでに永田広志が『日本哲学思想史』のうちで仕上げていた線に沿ったものであり、著者はあらためて永田の見解の卓抜さを示したものと考えられる。

以上三点に限って触れてきたことからも明らかなように、本書はかならずしも十分とはいえない紙幅のなかに、平明な叙述の形を借りて、かなり野心的な内容を盛りこんでいる。そのことを十分認めたうえで、ないものねだりに類するかもしれないが、読後の感想として、二、三記しておきたいことがある。まず著者は、収録論文の「歴史的文献」としての性格を重視しているようであるが（「はしがき」）、読者の立場からすれば、それ以降の著者自身の研究の成果を、もっと組み込んで、今日の時点での研究の最高の到達点を示しうるよう、全体を書き直してほしかった。そして通史としての性格にあわせていっそう体系的な整合性をはかってもらえたならば、評者が文中に記してきた若干の疑問は恐らく事前に氷解したことと思われるし、かつまた、文字通りの『日本唯物論史』として、本書には残念ながら欠けている近代および現代の日本唯物論についての著者の警抜な見解をも収めえたのではないかと惜しまれる。本書を事実上の序論とした本論部分の続刊に期待したい。

（汐文社刊、B6判、一二〇〇円）

（ふくだ　しずお　日本福祉大・哲学）

書評：秋間実著『科学論の世界』

幅広い理論活動の成果

仲本章夫

本書『科学論の世界』の著者秋間実氏は、七年前に北海道から東京に移られてから、その本来の力を十分に発揮され、多方面にわたって、日本における理論的、実践的活動で指導的役割をはたしておられる。多数の雑誌論文はもとより、『現代科学と唯物論』、『自然の弁証法』、『唯物論とは何か』などの著書は多くの読者をもっている。また、東京唯物論研究会、日本科学者会議、労働者教育協会などの役員を歴任され、本誌『唯物論』の編集でも中心的存在の一人である。これらの活動のなかで産みだされたのが、『科学論の世界』である。

さて、本書は、『現代科学と唯物論』につづく著者の二冊目の科学論論文集である。そして、著者も「あとがき」で述べておられるように、本書は、前著の継続であるというよりはむしろ、前著と相互に補完しあって一つの全体を形成する姉妹篇であるということができる。というのは、前著には、一九六〇年代の七論文があつめられたのにたいして、本書には、一九五〇年代の論文三篇、六〇年代のもの三篇、七〇年代のもの五篇、あわせて一一篇と書評数篇が収録されているからである。しかも、われわれの眼を惹くのは、論文のテーマが、サイバネティクス、物理学からはじまって、新実証主義（分析哲学）をとおして、史的唯物論、社会科学の諸問題に及んでいることである。これらのことによって、われわれは、著者が、身体的にばかりでなく、理論的にもまた非常に幅が広い方であるということを知ることができる。これらのすべてを論評することは、紙数の点からいっても、評者の能力からいっても無理であるので、まず、一通り全体を紹介したのち、まとをしぼって感想めいたことを述べていきたい。

本書は、書評の部分を除いて、全体として四つの部分にわかれている。その第一は、「史的唯物論と社会科学の方法」と題されて、四つの論文が収められているが、これだけで本書の約半分が費されていて、このことが、前著『現代科学と唯物論』から本書が区別される大きな特徴をなしている。巻頭論文は「『社会的存在』と『社会的意識』――研究ノート」である。この論文は、東京唯物論研究会が「史的唯物論の諸カテゴリーの再検討」と題して開催した一連の特別研究会のひとつで著者がおこなった報告をもとにして書きあげられたものである。これについては、後で触れたい。このセクションには、他に、宇野弘蔵氏の「唯物史観」論の批判をめざした「史的唯物論と経済学」、ポパーの肯定的側面と否定的側面とに対して適切な評価をあたえた「カール・ポパーとマルクス主義哲学」、現代スコラ的自然法論の批判を中心と

した「虚偽意識としての自然法思想」が含まれている。

第二のセクション「サイバネティクス論」には、「サイバネティクスの評価をめぐって」および「『反映』と『情報』」の二論文が属している。かつて、マルクス主義哲学の陣営においては、相対性理論などに対してもそうであったように、サイバネティクスに対して否定的な態度がとられたことがあった。そして、歴史の進展とともに、これは同じことの裏表なのであろうが、サイバネティクスの過大評過の試み、たとえば、マルクス主義哲学をサイバネティクスで置きかえようとする試みさえ一部で発生した。著者がこの誤った見解をソ連の哲学者シャリューチンの意見を紹介しながら批判したのが第一論文である。さらに、第二論文において、「情報」というマルクス主義哲学者たちの見解がまだ一致していない新しい概念に、「反映」というマルクス主義の認識論における中心的概念によって吟味が加えられている。

第三の部門は、「幾何学、物理学、哲学」と題されて、著者の五〇年代の二つの論文「コンヴェンショナリズムについて」と「相対性理論の擁護」とが収録されている。われわれは、これらによって、新実証主義（分析哲学）の強い影響のもとにその哲学的生活を開始した著者が、どのようにしてマルクス主義哲学者に成長されたかを知ることができる。さらに、第四のセクション「ブルジョア的科学論とマルクス主義科学論」は、「西ドイツの自然哲学」、「『科学時代の哲学』における近代主義」および「分析哲学者たちの自然科学観の批判」が含まれている。このセクションは、ここ数年来の著者の主要な戦線のひとつであり、他の追随を許さない点で定評がある分野である。

さて、「『社会的存在』と『社会的意識』」の論文に戻ろう。マルクス主義哲学者たちのあいだで、弁証法的唯物論の分野では比較的意見の一致する部分が多いのに対して、史的唯物論の分野では、戦国時代を迎えている部分が非常に多い。「社会的存在」と「社会的意識」というカテゴリーについても同様である。この論文で、著者は数多くの論文、著書にあたっているが、ここではそれは省略することにしたい。著者は、二つの問題関心からこの論文を書いたと言われる。すなわち、その一つは、「社会的存在」と「社会的意識」というカテゴリーの組は、「土台」と「上部構造」というカテゴリーの組とどのような関係にあるのか、である。そして、この問題関心は、第二の問題関心を解決する必要から生じたように思われる。第二の問題とは、自然科学の理論は、「社会的意識の諸形態」と名づけられるものどものいわば仲間と見てよいか、言いかえれば、それができるように「社会的意識の諸形態」を規定することができるか、である。この第二の問題に対して、著者は、肯定的な解答をあたえている。おそらく、そうでないとすれば史的唯物論のなかで自然科学がそのしかるべき位置をもたなくなることへの配慮があると思われるが、その根拠は明らかでない。ところで、著者は、さまざまな文献を吟味すると、「社会的意識」の理解に広狭があることに気づく。狭い意味では、「社会的意識」は、人間が社会についてもっている観念であって、「イデオロギーの諸形態」としての社会的意識の諸形態、および、いわゆる社会心理のことである。このとき、「社会的意識の諸形態」とは、「法・政治・宗教・芸術・哲学の諸形態」に道徳と社会科学とを加えた「イデオロギーの諸形態」ということになる。これでは、自然科学の入りこむ余地がない。広い意味では、「社会的

意識」は、人間が社会についてもっている観念の総体、および、人間が物質的生産を仲だちとして自然についていだいている観念の総体のことである。そうすると、「社会的意識の諸形態」としては、狭義でのそれらとともに、自然科学、そして、おそらく技術科学もあげられるようになる。そこで、著者は、この第二の広義における「社会的意識」に賛意を表明することになる。

ところで、「社会的意識」に広狭があるように、これに対応して、「社会的存在」にも広狭がある。狭い意味での「社会的存在」は、「土台」と同義であり、すなわち、「生産関係の総体」のことである。しかし、自然科学が社会的意識の構成部分であって、「社会的存在が社会的意識を規定する」（マルクス）とすれば、狭い意味での「社会的存在」では、自然科学が生産関係の総体によって決定されるということになり、どうしても無理が生ずる。それで、著者は、広い意味での「社会的存在」に着目する。そこには、「社会的存在」は、「土台」のほかに、「物質的生産諸力の体系」もまた加わっている。著者が、この意味での「社会的存在」観の立場をとることになるのは自然である。すなわち、「社会的意識」における自然科学を決定するものとして、「社会的存在」における対自然的関係としての物質的生産諸力の体系を念頭におくわけである。

このようにしてくると、次に、「上部構造」と「社会的意識」との関係が問題になってくる。通説によれば、「上部構造」は、「社会的意識の諸形態」、「社会心理」および「諸制度諸機関」である。つまり、「社会的意識」は、上部構造の観念的構成部分である。もしそうであるとすれば、自然科学は上部構造の構成部分であるということになる。著者も最初はそう考えていたが、そこに疑問を感じはじめる。というのは、著者は、自然科学に階級性はないと考える一方で、上部構造は階級的刻印をもつという通説に同意するからである。そこで、結局のところ、著者は、マルクスの『経済学批判』序言における「史的唯物論の定式」から、「社会的意識」は「上部構造」の構成部分でないという結論を引きだすのである。すなわち、自然科学は、上部構造に属さず、階級的性格をもつものももたないものもある「社会的意識」の階級性をもたない構成部分であるということになる。

以上が、著者秋間実氏の「社会的存在」と「社会的意識」に関する見解を評者なりにまとめてみたものである。紙数がないので疑問点をひとつだけ述べておきたい。「上部構造」と「社会的意識」とを分離するという著者の結論は、結局のところ、階級性のない自然科学をどのようにして「社会的意識の諸形態」にくみいれるかという問題意識から出ているものと思われる。しかし、「階級社会においては、あらゆるものが階級的である」（マルクス）という言葉が真実であるとすれば、「自然科学に階級性があるかないか」ではなくて、「自然科学の階級性はどの点にあるのか」というように問題を立てなければならないのではないだろうか。自然科学を「人間が物質的生産を仲だちにして自然についていだいている観念の総体」であると規定することは、一面の真実をついてはいても、自然科学の全体をとらえていることにはならないのではないか、というのが率直な疑問である。

（大月書店刊、四六版、一四〇〇円）

（なかもと　あきお　都立商科短大・哲学）

書評：シュハルヂン編　山崎・金光訳『現代科学技術革命論』

科学・技術の独自な理解にもとづく現代史把握のひとつの試み

後藤道夫

「科学技術革命」という言葉が最近よく聞かれる。しかし、わが国ではその概念内容について芝田進午氏の展開があるだけで、共通の理解が形成されているとはいいがたい状況である。科学と技術の急速な発展、その諸問題を科学的に把握することは、現代の唯物論にとって必要不可欠の課題である。「科学技術革命」論はそうした課題にたいする一つの解答として提出されており、この理論の検討によってえられるものは少なくないであろう。今回、本書の翻訳によって、「科学技術革命」論のいわば「本場」であるソ連邦における理論の一端を、直接に知ることができるようになった。本書はソ連邦の諸理論のなかでも重要な位置をしめる代表的労作のようであり、今回の翻訳の意義はたいへん大きいといえよう。本書が多くの読者に読まれ、活発な討論がおこなわれることを望みたい。

共同著作の利点であろうが、本書で扱われている論点は極めて多い。しかし、その中心となっているのは、「現代科学技術革命」が、たんなる科学、技術の急速な進歩にとどまらず、共産主義的生産様式に移行する段階での合法則的な過程であることを示すことである。

まず経済的社会構成体の交代のメカニズムについて独自の理論が展開される。その中心となるのが「技術学的生産様式」という概念である。それは「(1)技術的手段利用の組織、(2)生産者・技術的手段の技術的結合様式、(3)分業、という三つの要因の総体」と規定されている。経済的社会構成体から次の経済的社会構成体への移行は次の二つの階梯を経る。第一の階梯は社会革命（政治革命）であり、新しい階級が支配権をにぎるが、前の経済的社会構成体からひきついだ古い「技術学的生産様式」が支配的である。第二の階梯として、「技術学的生産様式」の変化を主要内容とする「生産革命」がおこり、新しい分業、生産者の新しい位置、新しい社会的諸関係 etc. を生み出し、新しい生産様式が最終的に確立する。近代の産業革命は「生産革命」の一形態にほかならない。「生産革命」の技術的前提となるのが「技術革命」である。これは古い経済的社会構成体か、新しい経済的社会構成体の第一段階かのいずれかではじまるが、社会革命の勝利の後でなければ「生産革命」へ成長転化することはできない。したがって、(1)各経済的社会構成体は「社会革命、技術革命、生産革命の三つの革命」によって「完全な発展段階」に達する、(2)古い構成体の第二段階と新しい構成体の第一段階では「技術学的生産様式」は同一である。

資本主義的構成体の第二段階および共産主

義的構成体の第一段階――社会主義――の「技術学的生産様式」は「機械制＝工場制生産」であり、後者の第二段階――共産主義――のそれは「総合自動化生産」である。「現代科学技術革命」は「総合自動化生産」を生みだす「生産革命」へと成長転化するはずの「技術革命」なのである。したがって、それは資本主義国と社会主義国のどちらでもおこりうるが、資本主義国では社会革命を経なければ「生産革命」に成長転化することはできない。

この新しい「技術革命」は、たんなる技術革命ではなく「科学技術革命」である。「技術だけでなく科学においても、まったく新しい発見が必要である。すなわち技術革命だけでなく科学革命が必要である。ところがこの二つの革命はたがいに密接な関係にあり、共通の原因と結果を有し、別個に進行しえないので、現在おきているのはたんなる技術革命あるいは個々ばらばらの技術革命と科学革命ではなく、科学技術革命である。」これは人類史上最初の「科学技術革命」である。

以上にもとづき、「現代科学技術革命」の本質、特徴、主要な方向が規定される。「現代科学技術革命」の本質は人間の直接的労働機能――とりわけ論理的機能、制御機能etc.――を技術的手段によって代替すること、つまり、生産の自動化にある。さらに「現代科学技術革命」の特徴は「科学の直接的生産力への転化」である。これは科学が労働から分離し、生産の独立的な要素となって「労働に関係なく」、「生きた労働を媒介せず」直接に作用するようになることを意味する。機械制生産では科学の労働からの分離が開始されるが、直接的生産過程で生きた労働を必要としており、「科学の直接的生産力への転化」の過程ははじまっているが完成されてはいない。生産の自動化によって、生きた労働は直接的な生産サイクルから去り、科学は直接的生産力となる。この過程は「総合自動化生産」で完成される。「現代科学技術革命」の主要な方向は電気利用の拡大、原子力の平和利用、人間の活動諸部面への電子工学の浸透、天然材料の改良と人工材料の開発、および宇宙開発である。以上が本書の中心的論旨である。

一つの生産様式から新しい生産様式への転化のメカニズムを生産力の諸側面に照らして解明することは、史的唯物論にとって重要な現代的課題であろう。中ソ論争の一つの焦点もここにあるように思う。本書で示されている諸概念、「生産革命」、「技術革命」、「技術学的生産様式」etc. について理論的検討を加えることは、この現代的課題を考えるうえでおおいに役立つであろう。上記(1)、(2)の命題は一般的な理論として提出されているが、歴史的にこのような一般化が可能なのだろうか。技術史を含めた歴史学からも発言を期待したい。

史的唯物論の立場から現代の科学、技術の諸問題を把握するのである以上、本書が第二次産業革命説をとらないのは当然のことであると思われるが、展開されている内容に、第二次（or第三次）産業革命説と類似している箇所がないでもないのは気になる点である。生産様式の交代をうながすような技術的変革と、他の技術的諸変化の区別について触れられていないわけではないが、より明快にすべきであろう。

本書だけ読んでいると、将来の「総合自動化生産」に対比して現在の技術の限界が述べられていることが多いように思われるが、日本の読者としては本書の理論の現実的な出発点、問題背景を明示してほしかった。ソ連邦

の経済・技術・科学の歴史と現状、社会主義生産様式に即しての諸矛盾と本書の理論との関係の問題である。たとえば、対帝国主義の関係で軍事技術には特別な力をさいたであろうが、このことは生産技術の全面的発展との関係でどのようにとらえられているのだろうか。また、主として人間の機械への「技術的従属」（「社会的従属」と対比して）として述べられている労働疎外の問題も、現在の社会主義生産諸関係に即した展開がほしかった。資源問題、環境保全の問題、アメリカ etc からの社会主義国への技術導入の評価の問題についても、これらとの関係で本書が展開されていれば、より正確で豊かな理解が得られたであろう。

本書では技術を生産技術と把握することに反対して「人工的につくられた人間の活動手段」と規定し、科学研究、軍事、日常生活での諸手段をも技術とすべきだとしている。これまでソ連邦で支配的であったズヴォルィキンの見解――社会的生産の体系における労働手段の体系――が修正されたわけだが、私にはこの修正の根拠が明瞭でないように思われる。「科学の直接的生産力への転化」の命題、現在ではあきらかに軍事技術である宇宙開発の高い評価、などを考えれば、これらの考え方の延長上で科学の研究手段や軍事技術をも技術ととらえることになるのはふしぎではないかもしれない。しかし、日本での論争でも明らかになっているように、技術は現実の生産のなかで機能している生産技術＝労働手段の体系に限定して考えることが必要であろう。そうでなければ社会科学のカテゴリーとしての技術概念を混乱させることになると思うのだが。

「技術学的生産様式」という概念は私にはやはりはっきりしない。生産力と生産関係の統一としての生産様式という概念もこれと別に用いられているが、両者の関係を明確にする必要がある。資本主義的大工業と社会主義的大工業は別個の生産様式であるはずだが、両者について同一とされる「機械制＝工場制生産」という「技術学的生産様式」がどのようにして別個の生産様式になるのであろうか。生産関係の外的付加ということにならなければ幸いであろう。資本主義と社会主義の両生産様式に共通な技術的諸要素が存在することはたしかに明白なことである。だが両者の「技術学的生産様式」すなわち「技術的手段利用の組織、生産者・技術的手段の技術的結合様式、分業」はやはり異なっているとし

汐文社出版案内

笠井忠著
日本唯物論史
日本思想史における唯物論潮流の解明。古代から近代までの日本哲学史のそれぞれの時期における唯物論的伝統を明らかにすることをめざす。本書は、まだ研究されつくされていない日本哲学史に一里標を与える。
B6判 一二〇〇円

好評発売中！

森 宏一著
はたらくものの哲学入門
日本の代表的唯物論者が、青年労働者に贈るマルクス主義哲学の入門書。正しい人生観・世界観を求めつつ、未来を模索する青年のさまざまな疑問の解決の道を探る。
B6判 九〇〇円

か思えない。技術利用のシステム、企業内の分業、人間と機械の関係などは、設備投資の基準の違い、社会的ファンドの有無、なによりも生産の目的の違いによって大きな影響をうけるはずであるし、企業の規模のきまり方も両生産様式では異なるはずであろう。環境保全、資源の有効な利用、労働疎外などの問題での社会主義的生産関係の優位性は、まさしく上のように規定された「技術学的生産様式」の相違となって現われてよいのではないのか。生産関係のはいりこまないというなんらかの「生産様式」を便宜的に用いるにしても、よほどの限定が必要であろう。

「科学の直接的生産力への転化」という命題も私にはよくわからない。現代では技術の発展が科学の水準に規定されているにしても、科学の発展が即技術の発展でないことは現実に明らかなことのように思われる。本書では「直接的生産力」とは「人間労働を媒介しない」意味で用いられているが、典拠とされているマルクスの文章で言われているのは、科学が応用され、機械となって直接的生産力になるということである。だから逆に、科学はそのままでは直接的生産力ではない。人間労働を媒介にするかしないかということはこの文章ではふれられていないことがらである。科学は対象化されて機械、あるいは自動機械となるのであって、科学が生産手段や労働力と同列にならんで生産諸力の一つとなりつつあるというとらえ方はマルクスからはでてこないし、私にはどうも納得できない。労働の消滅論の傾向がないわけではないのも気になる点である。以上と関連するが、「科学技術革命」というように科学と技術を同列において生産力における変化の名称とするのは、少くとも社会科学のカテゴリーとしては適切でないように思われる。

これら以外にも本書が提起している本質的でしかも興味ある論点は多い。また本書によれば「科学技術革命」の内容規定に関しては、ソ連邦、民主ドイツなどでニュアンスを異にした多くの諸家の理論があり、活発な討議がなされているとのことである。重要な問題であるので、今後、これらも合わせて検討していきたいと思う。

（大月書店刊、四六版、一四〇〇円）

（ごとう　みちお　一橋大学大学院・哲学）

唯物論 バックナンバー

創刊号 特集 現代社会 780円

現代革命と唯物論　江口朴郎
社会主義にかんする古典的諸命題の現代的意義　長砂實
現代社会論の視角　河村望
ベトナム戦争と先進国革命　芝田進午
現代社会の家族と史的唯物論　嶋津千利世
障害者問題と人格の発達　矢川徳光

第二号 特集 自然科学 680円

自然科学的認識の諸問題　岩崎允胤
現代物理学―力学の弁証法―　宮原将平
真空（空間）の物質性について　田中一
宇宙論　長谷部勝也
反精神医学について　古在由秀
分析哲学者たちの自然科学観の批判　南雲与志郎
秋間実

第三号 特集 史的唯物論 780円

マルクス主義哲学と史的唯物論　島田豊
生産の基礎カテゴリーにかんする一視角　市川佳宏
社会主義以前の歴史における構成体順序の諸問題　ルードルフ・アイフラー　加藤恒夫訳
史的唯物論における国家範疇　影山日出弥
社会主義諸国の経済関係　長砂實
労働者教育のなかからの覚え書き　高田求

★日本における唯物論研究の動向

理論と実践・自由論・科学方法論をめぐって

（一九七四年一〇月―一九七五年三月）

有尾善繁

今日、社会科学の諸分野において、史的唯物論の諸カテゴリーの再検討という大きな仕事が各種の理論的・実践的諸要請に応えて、かなり以前から精力的に進められつつあることはすでに周知の事実であるが、今期の特徴は、政治的にも重要な争点となりつつある自由と民主主義という、いわゆるイデオロギー的諸関係をもふくめた史的唯物論上の諸問題が主な民主的各理論誌の紙面のほとんどを占めるに至ったということであろう。そして、そこでの論点は多岐多様なものがあるが、本誌の性格上、ここでは主として世界観的・方法論的な見地からして特に問題提起的と思われるものについてとりあげることとする。

さて、このような視点からしてまず注目すべきものとして島田豊氏の「マルクス主義哲学と史的唯物論」（本誌第三号）があり、氏はそこで次のように主張されている。(一)一切の問いの「関係点にすえられている」のが「人間であることにふさわしく生きる」ということにおかれているような今日の思想状況にあって、わが国における「マルクス主義哲学は認識論のみを主題にする哲学」にとどまることは許されえない。(二)史的唯物論とはその本来の姿においては「現実の人間とその歴史的発展とに関する科学」（エンゲルス）であり、「社会史を労働による人間の自己産出過程ととらえることは、史的唯物論の基礎概念を研究する決定的な視角」たるべきであるが、このことが現状では「かならずしも明確には自覚されて」おらずそのためにとかく史的唯物論上の「諸概念の編成も図式的構成」におちいりがちである。(三)しかも、マルクスの唯物論とそれまでの形而上学的唯物論とを分つ「決定的契機は人間の社会的実践の唯物論的かつ弁証法的な把握」にあり、従って、「弁証法的唯物論は史的唯物論を核心としてふくむ」いわゆる「実践的唯物論」でなくてはならず、「認識論は史的唯物論を前提として研究されねばならない」。(四)「哲学の根本問題は物質と意識一般の関係ではなく」「人間の社会的実践とそれにもとずく意識の物質にたいする関係として解決」されるべきであり、意識から独立した客観的実在としての物質は「実践の対象となることによって、主体としての人間の客体となり、そのことによって人間の意識に反映される」。(五)かくして、「社会的実践の主体としての人間」こそが「マルクス主義哲学の

すべての問題の関係点にすえられている最高の対象なのである」。（傍点筆者）

マルクス主義の哲学をその根本においては科学的ヒューマニズムとしてとらえようとされる島田氏のこのような方法論的視座は、たしかに今日の思想状況に対処するためにもきわめて大切であり、マルクス主義こそが現代にふさわしいヒューマニズムそのものであることはいくら強調しても強調しすぎることはない。しかしながらこの論文に要約されているような氏の従前からの見解のなかには理論的に若干の検討を要する点がふくまれているのではないかということについては、すでに鰺坂真氏の七二年五月での日本哲学会での特定質問、および『科学と人間』創刊号（七二年四月）での「科学論とコージング・ザイデルの哲学理論」さらには『前衛』七二年一〇月号での高田求氏の論文「マルクス主義哲学の性格」において直接・間接にふれられていたのであるが、『日本の科学者』第八二号（七四年十一月）の町田茂氏の論文「素粒子論と反科学主義」においても、氏の見解にはなんら言及されてはいないとしても氏の主張とは全く別の観点が提起されていることを見出すことができる。すなわち町田氏は次のようにいわれる。㈠「近代科学の基本的な性格」は自然が意識から独立した客観的な実在であるとの見地をあくまで貫くことにあり、㈡この場合こうした見地に立つことによって「実り多い成果をえられるかどうかはけっして自明のことではなく、人類の観察と実践を通じて確められてきたことである」。㈢そしてこのような観点をわれわれにより強く要求するものが、科学を土台とすることなしにはありえない近代的な大工業そのものなのである。かくして、氏の見解に従えば、実践は物質の意識に対する独立性を相対化するものであるよりはむしろ、その独立性をより絶対化し純化してゆく根源的な契機として作用するところのものであり、意識がたんなる「実践の契機」としての位置にとどまることを許さないものが実は当の実践そのものの一層の発展なのであって実践による意識と物質との媒介過程は、その媒介の跡を消し去ってしまうそのような仕方で進行するものなのである。

また、他方では本誌第三号の「史的唯物論と実践の概念」において鈴木茂氏は「物質という抽象体ではなく、社会的実践という具象体が唯物論的理論の真の対象であり出発点である」とみなした場合、それは多かれ少かれ労働をヘーゲル的な理念にまで実体化する結果を招き、唯物論の一種のヘーゲル主義的歪曲に陥る危険性のあることを指摘しているが、マルクス主義を、さらには科学そのものを人間不在の理論とみなし、それを理由としてこれを否定または修正しようとする試みが我国においてもさまざまな新たな装いのもとになされつつあるとき、理論と実践、科学主義と人間主義との統一の問題についても相互の建設的な意見交流によるより深い理論的分析が要求されつつあるように思われるのである。なお、本誌第三号においては、前号に続いて、早大海外唯物論研究グループの人々によって、「マルクス主義とヒューマニズム」というテーマで海外での理論と実践をめぐっての論争が詳しく紹介されており、こゝでも、この種の問題が弁証法的唯物論の一層の発展のためにもその正しい解決が迫られている一つの礎石となりつつあることが示されている。

次に、最近政治的・イデオロギー的に重要な一つの論争点として登場してきた自由の問題については、『科学と思想』がその第十

五号(七五年一月)においてこれを特集テーマとしてとりあげたことは時宜をえた企画といえるが、そのなかで秋間実氏が「マルクス主義哲学的自由論の課題」として指摘されていることは、自由についての今後の哲学的アプローチのための一定の方向を示しているものということができよう。秋間氏によれば、従来の唯物論哲学において自由が問題とされる場合、もっぱら「必然性とのかかわりにおいてつかまれた自由」が語られていてそれによってたしかに「機械的決定論」や「絶対的自由を主張する主意説」が克服されはしたが、この自由論では「基本的人権として立ちあらわれる市民的諸権利の内容をなす諸自由」を包摂することはできず、後者の自由はとかく社会科学上の概念としてとりあつかわれて、唯物論哲学の自由論からは事実上脱落してしまっていた。そして、このような事情は、ソ連邦やドイツ民主共和国においても共通している。しかし日本の政治的社会的現実の進展そのものが、この二つの自由を相互の区別と連関において統一的にとらえることのできる新たな哲学的自由論を要求しているのである。

ところで、この自由については芝田進午氏が、同誌の「生きる権利と自由の問題」において、「生きる権利」から基本的人権の諸形態を体系的に展開されたあと、このような基本的人権の体系が「マルクス主義社会理論の体系に照応している」ことを指摘されたことは一つの注目すべき企てといえようが、今一つの重要な問題提起をされているのが、湯川和夫氏である。すなわち湯川氏は同じ誌上の「思想としての民主主義と人間の自由」において、上記の二つの自由のほかに「価値としての人間の自由」について語られねばならず、社会科学上でのいわゆる「市民的自由権」と今世紀的な「社会基本権」の問題は、同時にまた「人間の自由・人間の独立・人間の尊厳の問題として、価値の問題」であること、しかも「人間の自由は人間の権利であるばかりでなく、人間性(あるいは人間存在)の事実でもある」ことを指摘されている。このような氏の問題意識は、最近一部の人々の間で関心がもたれつつある人格とは何であるかについての唯物論的な規定の問題とも一定の関わりをもったものとして今後一層検討されるべきものであろうし、このこととの関連において、哲学的にはカントの自由論のうちにふくまれている積極的な側面について再吟味していくことが、唯物論的な自由の概念をより内容豊かなものにしていく上において必要ではないかと思われる。

ところでこのカントについては、本誌第三号において、芝田進午氏の「カントと社会科学の問題」をはじめとした訳文もふくめた数篇の論文がカント生誕二五〇周年記念として収められていて、いずれも現在の時点での唯物論の側からのカント再評価の試みとして価値あるものということができ、自由の問題以外についても唯物弁証法の見地をより深めていくために必要とされるものが、カント哲学のうちになお汲みつくされることなくかなりの程度において残されているのではないか、ということをこれらの論文は示している。とくに「カントがあれほど努力を費してもついに調停できなかった根本的諸矛盾を明かにした点にこそカント本来の功績が存在する」のであり、「その矛盾をもっと徹底的に追求してみることが必要」であるという藤野渉氏の指摘は傾聴に値しよう。

次に科学方法論についてみた場合、町田茂氏が前記論文において、最近流行の反科

学主義を批判しつつ、既成の理論の革新は「科学を越える」のではなく、あくまで科学そのもののなかでおこなわれ、科学は科学の方法の自己同一性をあくまで保持しつつそれを媒介として、科学自身質的に新しい段階へと飛躍し、自らを高めていくものであり「科学を否定しようとする試みは、その都度、科学自身の展開によって裏切られてきている」ことを指摘されているが、このことは認識の方法について論ずるさいにも最も大切な一つの視点を提示されたものといえよう。また同氏は『現代と唯物論』（日科京都支部哲学研究会）第二号の「場の量子論の論理」において、素粒子一般を「他者を内にふくみながら自己にとどまる矛盾物」として、哲学的レベルでの規定を与えているがこのことは、物質の運動について考えてみる際の一つの貴重な手掛りとなるであろう。それからまた同誌には同じく鈴木茂氏が「弁証法的論理学の視点」を書いており、氏はそこで仲本章夫氏の近著『論理学』にふれつつ、「論理学の対象は現実そのものではなく、認識史一般であり、その方法は上向の方法」であって「科学研究の過程」と「科学研究の方法」とは混同されてはならないと主張しているが、このような氏の主張は、仲本氏のそれとはまた異った、今後の論理学研究のための一つの新たな視角を提示しているのではないかと思われる。

その他、以上にふれることのできなかった他の論文についていえば、史的唯物論にかかわるものとしては前期のものではあるが、鳥居広「技術発展と生産様式」（『現代と思想』No. 17）はA・クージンの所説にふれつつ、技術論と史的唯物論とのかかわりについて述べ、同誌の中村静治「史的唯物論と装置論争」ではわが国における技術史をめぐっての論争の跡をふりかえりつつ、装置発展の法則性についての筆者の見解が示されており、今期での馬場政孝「技術史の方法をめぐって」（東京唯研『唯物論』No. 74）でも、わが国での技術史論争史の一応の総括が試みられている。また本誌第三号での市川佳宏「生産の基礎カテゴリーにかんする一視角」、池谷寿夫「史的唯物論と人格理論」はともに資本主義のもとでの人格形成の合法則性についての分析をその主な内容としており、藤田勇「国家論の基礎的カテゴリー」（『現代と思想』No. 18）は、国家の「本質」「内容」「形態」という諸規定間の区別と連関について考察している点において、哲学的にこれらのカテゴリーを取扱う際にも参照に値しよう。また東京唯研『唯物論』No. 47では、村上嘉隆「マルクスと自由主義的経験論」が「イギリス経験論の方位から」マルクスを「基礎づける」という試みを行っており、同誌の佐藤和夫「ルカーチ晩年の思想と人間的なるもの」はルカーチ晩年の業績についてそれが「マルクス主義美学や倫理学に対して多くの示唆を与えるもの」との観点のもとに書かれている。さらに『現代と唯物論』No. 2では梅林誠爾「エンゲルスの唯物論的認識論」が本多修郎氏のエンゲルス批判とのかかわりにおいて所説を展開しており、哲学史的研究としては、同誌に河野勝彦「デカルトとガッサンディ」、向井俊彦「ヘーゲル疎外論――その現実的基礎と論理」、種村完司「感性と悟性との関係把握と唯物論」があり、ヘーゲルについてはそのほかに奥谷浩一「ヘーゲルの普遍・特殊・個別論」（本誌No. 2）、小沼堅司「ヘーゲルにおける近代認識」（『現代と思想』No. 18）があるが、いずれも問題提起的な労作といえよう。（ありお よししげ・羽衣学園短期大学・哲学）

★ 海外事情紹介

「個人と社会」をめぐる哲学論争

——A・シャフとL・セーブの所説をめぐって——

大枝秀一

はじめに

本稿でとりあげる哲学論争は、アダム・シャフとリュシアン・セーヴとを直接の当事者とし、マルクスの「フォイエルバッハ・第六テーゼ」の解釈を争点として一九七一年以降数回にわたってフランスの研究誌に掲載されたものである。

A・シャフは一九一三年にポーランドのルヴォフ市（現在はウクライナ共和国に属している）に生まれ、一九三二年から非合法共産党の活動に参加し、ルヴォフ大学とパリの政治・経済科学院で法律と経済を学び、一九四〇年からソ連科学アカデミー哲学研究所で哲学を学びはじめ一九四五年にはそこで哲学博士号を授与された。一九四八年からは、ワルシャワ大学の哲学教授、ポーランドアカデミー哲学・社会学研究所所長などを歴任し、一九六八年にその職を辞した。現在は、ウィーンの International Social Science Council におり、哲学、言語学、歴史学等々の分野にわたる幅広い研究活動を展開している。

L・セーヴ（一九二六年一二月生、エコール・ノルマル・シュペリウール、一九四五～四九年）は、一九六〇年代とりわけ六五

年以降にフランスのマルクス主義哲学陣営で旺盛な理論活動をおこなっている哲学・心理学の研究者にしてフランス共産党の哲学部門での第一線にたっているイデオローグである。

両者の論争の直接の契機となったのは、セーヴが大著『マルクス主義と人格の理論』（一九六九年初版、年内に邦訳が出る）の脚注でシャフの『マルクス主義と個人』（一九六五年。仏訳一九六八年、年内に邦訳が出る）における「フォイエルバッハ第六テーゼ」解釈を「エセ・フォイエルバッハ第六テーゼ」と批判したことである（セーヴ原著一四一ページ）。

ここで、直接の論争過程にはいるまえに、論争前史とでもいうべき、両者の一九六〇年代後半の二つの論文をみておこう。

一つはアダム・シャフの「マルクス主義と人間の哲学」（邦訳『社会主義ヒューマニズム』㈣E・フロム編・城塚登監訳、一七五～一八六ページ）であり、他はリュシアン・セーヴの「マルクス主義と人間の科学」（『ラ・ヌーヴェル・クリティーク』誌、第二号、一九六七年三月、一五～二二ページ）である。

シャフは「マルクス主義と人間の哲学」で、個人と社会の関係についてのカトリック的人格主義、無神論的実存主義（サルトル）のとらえかたを批判するとともに、「マルクス主義の通俗タイプ」、「マルクス主義の粗雑な解釈」を批判している。かれはいう。「ここでは、たしかにわれわれは、他律的超人間的力の助力を求める必要からも、主意主義的主観主義からも解放されるのではあるが、しかし、そのかわりに、われわれは実存主義者が混乱のなかで見失ってしまっている人間社会を再び獲得する一方、個人というものを見失うのである。歴史をつくりだす者、自分の選択を自分で支配する者から、個人はたんなる生産物、統計的平均値、彼の意志とは無関係な歴史法則の執行人となるのである。もう一度繰返すが、これは絶対に真正なマルクス主義ではなく、ただたんにマルクス主義の粗雑な解釈にすぎない。」この「粗雑な解釈」に反対してかれが提示する「真正なマルクス主義」の立場は「個人と社会との関係を考察するにあたって、われわれの出発点は……個々の人間である」とする立場であり、つぎのようにいわれている。「個人をわれわれの分析の出発点として取り扱うにあたっては、個人の自律がただたんに相対的な自律にすぎないことを忘れてはならない。この個人は孤立し、他人との接触を剝奪された、意志や意識の不可解な単子（モナド）ではない。これは社会的個人なのである。個人は社会を離れては生存できず、誕生の瞬間から、社会によって形成されたものであり、身体的にも精神的にも社会の産物だからである。このことは、マルクスがフォイエルバッハの類的な個人の概念がもつ視野の狭さを批判して、社会関係の総体としての個人というマルクス自身の考えを提出したとき、図式的に表現さ

れたものである。」このとらえかたを、シャフは「マルクスの最も偉大な発見の一つ」、「彼の人間の哲学の核心」と評価している。

ところで、リュシアン・セーヴは「マルクス主義と人間の科学」のなかで、主にミシェル・フーコー『言葉と物』とジャック・ラカン『エクリ』をとりあげ、構造主義の「理論的反ヒューマニズム」、「構造主義的反ヒューマニズム」を批判したが、その際セーヴが依拠した立場はつぎのような主張に端的にうかがわれる。「史的唯物論は、あらゆる人間の科学の理論的基礎であり、それは科学的になったヒューマニズムである」（同誌一八ページ）。そして、史的唯物論の基礎は、マルクスの「フォイエルバッハ・テーゼ」であるとして、とりわけその「第六テーゼ」の意義を強調する。「フォイエルバッハについての第六テーゼは、……、まさに、一千年にも及ぶ人間主体の心理学化の最初の理論的拒否であり、人間の外側に人間の秘密をさぐりにいけ、という最初の具体的な命令である」（同誌一七ページ）として、「第六テーゼ」の理論的指示をつぎのような「定言的確認」にまとめている。つまり、「人間の本質は、直接に個人の水準で、したがって主観性の連関において、見い出されうるものではなくて、まさしく、客観的な社会的諸関係、つまりまずはじめに生産諸関係の科学的な研究があらわしている迂回路によって見い出すことができる、という定言的確認」（同誌一七ページ）である。

さて、これまで略述してきたことを前提として、アダム・シャフとリュシアン・セーヴとの論争の主要な論点を遂次紹介していくことにする。

なお、論争の資料についてあらかじめのべておくと、年内には邦訳が出版されるというシャフの『マルクス主義と個人』（岩波書店）とセーヴの『マルクス主義と人格の理論』（法大出版局）のそれぞれの内容をとりあげることはせずに、両者間のやりとりに直接かかわっているつぎの諸論文がここでの資料である。

(1)アダム・シャフ「マルクスのフォイエルバッハ第六テーゼのフランス語訳について」（『人間と社会』誌第一九号、一九七一年一―二月）。

(2)リュシアン・セーヴ「焦点」（『人間と社会』誌第二〇号、一九七一年四―六月）。

(3)シャフ「返事」（(2)に同じ）。

(4)シャフ「マルクスのフォイエルバッハテーゼの翻訳について」（『人間と社会』誌第二二号、一九七一年一〇―一二月）。

(5)セーヴ「『マルクス主義と人格の理論』第二版後書」（『ラ・パンセ』誌第一六二号、一九七二年四月）。

(6)セーヴ「『マルクス主義と人格の理論』第三版後書」一九七四年三月（抄録が『ラ・ヌーヴェル・クリティーク』誌

第七五号、一九七四年六―七月に掲載された)。

1、《das menschliche Wesen》は《l'essence humaine》ではなくて《l'être humain》である。

シャフの第一論文(『人間と社会』誌第一九号)が提起している理論上の問題は、マルクスがフォイエルバッハテーゼの第六で使っている《das menschliche Wesen》はいかなる意味をもっているのか、ということである。

シャフがこのような問題を提出した背景は、フランスにおけるマルクス主義と構造主義との論争が「マルクスのテクスト翻訳の誤り」にもとづいていると判断したことであり、「フランスのマルクス主義的学問環境〔学界〕に、この問題でうったえなければならない」と思ったことである。こうして、かれは「解釈の争い」ではなくて、「翻訳を対象とする争い」である、と自分の問題提起を限定している。

こうしてシャフは本論にはいるわけだが、ここでの議論をすすめるうえで必要なので、マルクスのフォイエルバッハ第六テーゼ全文を引いておくことにしよう。

《Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1—von dem gesellschaftlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt—isoliert—menschliches Individuum vorauszusetzen;

2—kann bei ihm daher das menschliche Wesen nur als《Gattung》, als innere stumme, die vielen Individuen bloss natürlich verbindende Allgemeinheit gefasst werden.》(傍線は引用者)

シャフが問題にするのは、まずこのテーゼのフランス語訳が二種類ある、ということである。

第一は、「一九三七年のアルフレート・コステス編『カール・マルクス全集』(第六巻一四三ページ)」であり、そこでは《das menschliche Wesen》は《l'essence humaine》〔人間的本質〕と訳されている。

第二の訳は「モスクワのプログレス出版社編『マルクス―エンゲルス選集』(第二巻、四四一ページ)で公表され、一九四六年にパリのエディシオン・ソシアール社編のフリードリヒ・エンゲルス『ルートヴィヒ・フォイエルバッハとドイツ

古典哲学の終焉』の附録として刊行された」。ここでは、例のドイツ語は《l'être humain》〔人間存在＝個人〕と訳されている。

シャフは「第二の訳（とりわけ『選集』の）は正しいが、第一の訳（『全集』にあるコステスの）は誤っている」として、ドイツ語 Wesen を「ドイツ語の統辞論的規則」によって検討している。

「ドイツ語において、Wesen という語は―それぞれの言語の大多数の語のように―両義的であり、それゆえそれは同音異義語とよばれるものである。同音異義語の（だからWesenという語の）具体的な意味は、それが用いられている文脈によって確定される。われわれがここで関心があるのは、この語の二つの意味である。das Wesen は、実際、《être》と同じく《essence》をも意味する。つまり、この場合では、この語がいかなる意味で用いられているかを決める文脈がドイツ語の統辞論的規則によって指定されているのであり、これがこの同音異義語の二つの意味の単一にして一義的な画定をゆるしている。

もし、das Wesen という表現の次に、属格の名詞がくるなら、それは《essence》〔本質〕を意味する。……。

それに反して、もし名詞 Wesen のまえに品質形容詞がくるなら（ドイツ語では、フランス語とは反対に、品質形容詞は名詞の前におかれる）、それは《être》〔存在〕を意味する。……。

統辞論的に区別されている二つの語のつながり、つまり das Wesen des Menschen（《l'essence de l'homme》）と das menschliche Wesen（《l'être humain》）とを混同し、第二のものを《l'essence humaine》と訳出するなら、こうした誤りが起りうるのは、まさにその人がドイツ語を知らない場合だけである。」

ドイツ語の統辞論からみて、das menschliche Wesen は《l'être humain》としか訳せない、ということを前提にして、シャフはつづける。

「マルクス主義と構造主義との関係を対象とした幾つかのテクストを読んだときに、私はしばしば、第六テーゼの翻訳によってひきおこされた争いにぶつかった。原理的にいって、問題なのは、主要な論争に関連して惹き起され、重要な諸結果をもち来たす諸々の立場の争いであった。……。しかしある場合には、この問題〔第六テーゼの翻訳〕が中心的位置をしめ、テクストの誤訳にもとづく構成が、著者の積極的展開として反対者に向けられた批判的論述の主軸を形づくっていたのである。ここで私が思いうかべているのは、リュシアン・セーヴ『マルクス主義と人格の理論』という著書であり、私はこの本に考察を集中しよう。

その批判の個所で、リュシアン・セーヴはロジェ・ガロデ

ィの―かれによると―まちがった立場の本質を、セーヴが《架空の》と特徴づけているフォイエルバッハの第六テーゼの翻訳（したがって理解）からガロディが出発している、ということに見ている（脚注八六―九〇ページ）。かれ自身は、あきらかに、誤訳されたテクストを出発点にしており、著者〔R・ガロディ〕がコステス版の誤訳を採用することに満足していないので、なおさら具合が悪くなっているが、さらに八八ページでかれは、不幸にもかれが理解していないドイツ語原本のテクストを、証明として引用している。

さらに、もっと長い脚注の一つで（九七―一〇六ページ）L・アルチュセールを批判するさいに、L・セーヴはいま一度、フォイエルバッハについての第六テーゼをまちがって解釈しているという非難を定式化している。というのは、L・アルチュセールが das menschliche Wesen を正しくも《l'être humain》を意味するものとして、そして―L・セーヴがのぞんでいるような―《l'essence humaine》としてではなく、理解しているからである。

さいごに、一四一ページで、この同じ非難が私に向けられている。だが、こんどは短い脚注の形式である。

私は、ロジェ・ガロディの人間学的諸観点に同意していないし、この問題についてのルイ・アルチュセールの見解にはきっぱりと徹底的に反対している。だが、この場合に問題なのは、これらの第一あるいは第二の著者の観点を擁護することではなくて、マルクスのテクストの誤訳がまきちらしている混乱に反対して立ち上ることである。この混乱の諸結果は、L・セーヴの著書にはっきりと現われており、……、そしてこれらの諸結果は、主として、Wesen という語がドイツ語ではなによりもまずフランス語で《être》が意味しているものを意味する、ということが理解されていないというだけの理由で、軽卒にもマルクスに帰せられているきわめて多種多様な《本質 essence》の形而上学に帰結するのである。」

こうしてシャフの議論は、「ドイツ語原本に忠実なフランス語訳についての純粋に言語学的な争い」から「根本的な解釈の領域」にうつり、セーヴの「潰滅的論峰の本質」についてつぎのようにのべている。

「かれの潰滅的論峰の本質は、つぎのテーゼに帰着する。つまり、第六テーゼにおいて人間（具体的な人間個人）は問題になりえない、なぜなら人間は《社会的諸関係のアンサンブル》であると陳述しているその定義はいかなる意味ももたないからである、というテーゼである。この点については、セーヴはアルチュセールの立場をうけいれており、文字通りつぎのようにいっている。《実際、抽象的でない人間（それゆえ具体的な個人?）は社会的諸関係のアンサンブルである、という陳述は、確かにいかなる意味ももたない》（一〇四ページ）。

これに反して、かれをアルチュセールから区別しているのは、L・セーヴが《社会的諸関係のアンサンブル》であるのは、まさに人間(人間個人)ではなくて《人間の本質 l'essence de l'homme》であるということを承認することによりこのテーゼの名誉を《救い出し》ているというのに、後者〔アルチュセール〕は、第六テーゼは科学的ではない、と結論づけていることである。セーヴの見解では、自分のこの定義がまったく正確であり、それゆえ科学的なのである。

セーヴが第六テーゼの誤ったフランス語訳を採用したということと直接にかかわっているこの論峰の展開を分析してみよう。

人間とは、社会的諸関係のアンサンブルであるのか? もし、この陳述によって《人間は哺乳類である》とか《ジャンは人間である》とかいう型の定義、つまり繋辞(コプラ)《である》が包摂関係(これは、個体を種に、例をクラスに包含する)を指し示す命題を理解するなら、そのときには、実際、人間は社会的諸関係のアンサンブルではない。だが、《人間の本質》、これもまた社会的諸関係というクラスに属する一例ではない。そして、セーヴが人間(人間的存在〔=個人〕という意味で)という具体的なものを、諸々の具体的な人間なしには、それらの外側では、ただ口先きだけの実在でしかない一つの抽象的なものにおきかえることによって、その事態を救い出したと思うときには、かれは他人の目と同じく自分の目をくらましているにすぎないのである。問題がこのように措定されるならば、セーヴが自分の論峰を取消さなかったこと、かれがここで研究されている諸概念の混乱をもっぱら増大させたことを論証するのに、アルチュセールには些さかの困難もないであろう。

アルチュセールとセーヴの誤りは、かれらがマルクスの述べなかったテーゼをマルクスの責に帰しているということにある。

まずはじめに、《aはbである》という型の命題が陳述されたからといって、包摂関係の性格をもつ定義を一義的な連関において問題にするとか、繋辞《である》はここでは、《ジャンは人間である》という型の命題におけるように、従属関係をしめしている、ということにはまったくならないのである。実際のところ、繋辞《である》は、これはこれでまた、一つの同音異義語なのである。

つぎに、その陳述は、たとえそれが《aはbである》という形式をとろうが、隠喩的性格をもつことができるからである。《女性は悪魔である》という文句を理解するさいに、それが女性の科学的な定義ではなくて、いわゆる女性の特質の情緒的で隠喩法的な特徴づけであることを、だれ一人としておそらく疑わないであろう。このような使用法の正当さを否

定しようとするあらゆる試みは、奇妙な衒学性と同価であろうし、そのうえ期待される成果をもたらさないであろう。つまり、人びとはそれでもやはり、そのように言葉をつかいつづけるであろう。この種類の陳述を理解するひとは、その存在を無視するのではなくて、それを理解しようとつとめるべきである。

マルクスが、《人間は社会的諸関係のアンサンブル》である、といっているならば、かれは、《人間は哺乳類である》という命題に、ではなくて《女性は悪魔である》という陳述に類似した命題をのべているのである。別の言葉でいうならば、この命題は、範例を一つのクラスにふくまれているものとして認識する（個体を種に、種を類に従属させる）定義ではなくて、人間（人間的存在〔＝個人〕）の社会的諸条件〔状態〕についての一定の思想をふくんでいる略辞法的で隠喩法的な表現なのである。

その思想とはどのようなものか？　マルクスの連続している諸テーゼを分析すると、ただちにその内容は明らかになる。それらの指導理念は、フォイエルバッハの自然主義的人間学に反対することである。確かに、人間は自然の一部分であり、その一般的諸法則に従っており、人間的存在〔＝個人〕はホモ・サピエンス類の一例である。だが、《人間的存在〔＝個人〕》をもっぱら類の一例としてとらえる（テーゼ第六、(2)）、同じくまったく自然主義的なアプローチは、人間を抽象的に考察させるようになる。というのは、そのひとは社会的諸関係を考慮せず（テーゼ第六、(1)）、個人は特定の社会に属するということ（テーゼ第七）を考慮に入れないからである。具体的な人間個人は、類の一つの生物学的範例であり、自然の一部分であるとともに社会の一部分である。《人間的存在〔＝個人〕》は、それゆえ、かれがその一部をなしている自然によって規定されるだけでなく、同じく、それがなければ、そしてそれの外では人間が生存しえない社会によって規定されているのである。現存する社会的諸関係が所与の社会に属する人間を規定するというのは、まさにこの意味においてである。人間が《社会的諸関係のアンサンブル》であるのは、まさしくこの意味において、つまり略辞法的で隠喩法的な表現形式においてである。これが、下部構造と上部構造との関係についての理論と結びついて、史的唯物論の基礎を構成する天才的な思想である。こんにち、この思想は平凡に思われるらしい。というのは、それが人間の科学と社会科学における日々の糧になったからである。しかし、このことは、まさしくマルクスの発見のおかげでその思想が現代科学における市民権を獲得したという事実をいささかも変更しはしないし、フォイエルバッハに関するテーゼの碑文体的定式は、天才的と特徴づけられるにまったく値いするのである。」

以上がシャフ第一論文の主要な論点であるが、論文の末尾で「一般的な性質をもつ二つの評注」をまとめているので、それを訳出して第一論文の紹介をおえることにしよう。

「第一に、私がはじめにはっきりいったように、リュシアン・セーヴの著書は、ここで着手されたフォイエルバッハ第六テーゼの翻訳問題に註を施すのに、もっぱら役に立った。しかし、その問題はもっと遙かに大きいのである。不幸にして、リュシアン・セーヴの著書の場合には、事柄は一つの付随事件ではない。だから、その解決は、一つの翻訳版を別のそれにただおきかえれば得られるというものではない。セーヴは、一つの限られた訳にもとづいて自分のすべての概念構成を組み立て、そのうえ殆んど各ページ毎にそのことを誇らしげに揚言している。そして、そのことのためにかれの著書が価値をもちうるとするならば、かれはその全ての部分にわたってあらためて考えなおし編集しなければならない。

第二に、そしてこの評注の方が私にはいっそう重要だとおもわれるのだが、マルクスについての徹底的な研究は、原典でもってその著作を読むことを必要とする、という揺るぎない原則をうちたてるべきである。この原則は、—たとえばフランス語文献で—マルクス主義者たちがマルクスとエンゲルスの全著作についての真に科学的で本当に検証された版をわがものとしていないときには、なおのこと現実的である。もし、あるひとがギリシャ語を知らず、アリストテレスの著作を原典で研究していないならば、そのひとはアリストテレス哲学の専門家を名乗ることはできない。しかし、その著述に学問的に忠実な翻訳は、マルクスの場合よりもアリストテレスの場合の状況の方を遙かに良くしているのである。この点について、いわゆるマルクス学 marxologie の代表者たちはきわめて無頓着であり、その師にたいして殆んど尊敬の念をしめしていない。私は思うのだが、いまこそまちがったやり方に終止符を打つべき時であり、マルクスの原典テクストの研究と理解という根本的な領域において要請されるあらゆる資格をもたないときには、せめて、この素材については断言的判断を発表するのを見合わせるべき時である。」

ここで現行の邦訳本で、フォイエルバッハテーゼの第六にでてくる das menschliche Wesen にいかなる訳語があたえられているかをみておくことは、無益ではなかろう。

『ドイツ・イデオロギー』(岩波文庫・古在由重訳)に収められている「テーゼ」では、「人間的本質」が当てられている。『フォイエルバッハ論』(岩波文庫・松村一人訳)では、「人間の本質」になっている。

『マルクス—エンゲルス全集』第三巻(大月書店)は、第一と第二のセンテンスにでてくるそれを「人間性」とし、(2)にでてくるそれを「人間的本質」として、訳し分けている。こ

の訳し分けを踏襲しているのが、『フォイエルバッハ論』（国民文庫・藤川覚、秋間実訳）である。

さいごに、『ドイツ・イデオロギー』（国民文庫・真下信一訳）は、第一センテンスにでてくるそれを「人間的あり方」、第二と(2)のそれを「人間性」としている。

これらをみてもわかる通り、das menschliche Wesen は、われわれが利用している訳本では、「人間的本質」・「人間の本質」・「人間性」・「人間的あり方」等々の日本語に移されているのであるが、シャフ流にいうならば、「本質」を採用している訳語はセーヴと同断であり、「ドイツ語の統辞論的規則」を知らずして「テーゼ」を訳した、それゆえ、マルクスを「誤読」したということになるが、はたしてそうであろうか？

それでは、セーヴの反論をみてみよう。

二、《das menschliche Wesen》は《l'essence humaine》である—セーヴの反論—

『人間と社会』誌第十九号にシャフ第一論文が掲載されると、セーヴは直ちに同誌編集部に手紙を送り、同誌第二〇号に「焦点」と題されてセーヴの手紙とともにシャフの短い返事が掲載された。ここでは、セーヴの論述を主とし、さいごにシャフの短い返事に触れよう。

(1)「焦点」はなにか。

「アダム・シャフは、自分の論文で、論争の各部分を自分自身で検証しないであろうあなたがたの読者の心に混乱を投げいれるのにふさわしい断言的ないい方で、第六テーゼの誤読を、他の人びとにならって、犯したのは実際に私であること、そしてこの誤読は『マルクス主義と人格の理論』の理論的行程を根底からダメにしていること、を主張している。

私は自らすすんで、アダム・シャフの非難は根拠がなく、攻撃はまったくかれ自身に向けられていること、そしてこのことが『マルクス主義と人格の理論』でこの点についておこなわれた評注の正当さをきわめて示唆的な仕方で確証していることを、証拠だてるつもりである。

1—この問題について真実を知ろうとするひとは、まずはじめに、私の著書の八六—九〇ページのロジェ・ガロディについての注と一四一ページのアダム・シャフについてのそれを参照してほしい。そうすればかれは、目のあたりにみて、私の批判がきわめて正確に以下の通りであることを確められるだろう。つまり、フォイエルバッハ第六テーゼの主要文章はドイツ語ではつぎのようにのべられている。《Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das

Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.》この文章のもっとも正確なフランス語訳はこうである。《L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérent à l'individu isolé. Dans sa réalité c'est l'ensemble des rapports sociaux.》Wesenという語にあたえるべき訳語（essence ? être ?）についていかように考えることができるとしても、いかなる場合においても、この語がドイツ語のなかでもたず、明らかにもつことができない一つの意味がある。それは、個人という意味である。もっというと、第六テーゼのテクストは、ある意味で人間的本質（Wesen）を個人（Individuum）に対立させているのである。しかるに、これはまったくうそのように思われるかもしれないが、ロジェ・ガロディにあっては、そして同じくアダム・シャフの上述した著書『マルクス主義と個人』一九六八年仏訳）では、フォイエルバッハ第六テーゼはこうのべられている。即ち、個人は社会的関係のアンサンブルである、と。実際のところ、なんのためらいもなくマルクスの現実のテクストをまったく架空のテクストによっておきかえるところに存在理由があり、擁護することもできず学問的にも常軌を逸した《翻訳》が、そのままのかたちで、一度のみならず幾度もアダム・シャフの『マルクス主義と個人』の七四、一〇九、一一九、一五七、一五九ページにあらわれているのである。一五七ページでは、そのテーゼはしかもこうなった。個人は社会的諸関係の全体性である！　読むひとは、自分の目が信じられなくなる。

このような次第であるから、あなたがたの第一九号の論文で私に対して論争しながら、アダム・シャフが、私のかれに向けたこの批判について、すなわち実際には、論争の源泉そのものについては、ただの一言もいっていないことは、すこしも驚くにあたらないであろう。Wesenというドイツ語の一般に可能な二つの翻訳についての教条的な考察にかくれて、かれは、いかなる場合においても、それがなにものも正当化することができないマルクスのテクストの裏切り、つまりドイツ語 Wesen をフランス語 individu におきかえ、こうしてフォイエルバッハ第六テーゼを偽造することのうちに在る裏切りである、ということをごまかしているのである。それゆえ、二年前に提出し今日にいたるまでも回答が与えられないままの私の疑問を、ふたたび提出させていただきたい。かれの著書『マルクス主義と個人』のなかで幾度となくわれわれに提供され（そこから最大限に広汎な結論がひきだされ）ている第六テーゼの陳述（《個人は社会的諸関係のアンサンブルである》）が、だれの目にも疑いようのないやり方でマルクスのテクストそのものを、主要な点で修正している架空の陳述であることを、アダム・シャフは認めるのか認めないのか？　これがまさに、一つの疑問というにとどまらず、かれがこれ

以上避けるなら本当に誠実でないということになる当の疑問である。

2―みたところ、テクストのこのおきかえを正当化することができないのでまったく困ってしまい、アダム・シャフはせめて次のことだけは信じこませようとしている。つまり、私が『マルクス主義と人格の理論』で採り入れた、《das menschliche Wesen》という表現の《l'essence humaine》という翻訳は、ドイツ語についての底深い無知を証明している Wesen という語に特徴づけられている誤読を組みたてていること―そのような場合には、Wesen は《essence》を意味することができず、まったく逆に《être》を意味するということ―そして、これら二つの訳語の間には、マルクスの思想の根本的に対立した二つの解釈を隔てている深淵がある、ということである。これらの主張は、矛盾と誤謬の織物である。

(a)周知の事柄を想起する必要があるが、哲学的表現では、être〔存在〕と essence〔本質〕との間に、対立があるのではなくて、区別があるのである。本質とは、それぞれの場合に、現存することにより、あるいは現象することによって確証される、あるものが経験的にもつものにおいてとらえられた存在とは反対に、それが本質的にもつものにおいてとらえられた存在以外のなにものでもないのである。それゆえ、第六テーゼが原典のテクストで《das menschliche Wesen》という表現を使ってみせたときに、Wesen という語の意味論的両義性を解明しようとするひとに対して提起される唯一の問題は、ここでマルクスが念頭においているのは人間の《本質的存在》なのか《経験的存在》なのか―だから、結局は、人間的本質なのか人間個人なのか、を決定することである。だとすれば、第六テーゼの全体的意味が、《das menschliche Wesen》とは孤立した個人に内在するものではないということをはっきりしめしているのだから、マルクスが念頭においているのはまさしく人間個人ではないということもまったく明瞭である。そこで、《das mens chliche Wesen》を《l'être humain》あるいは《l'être de l'homme》と訳すにしても、それによって《l'être essentiel de l'homme》を理解する誤読の科を受けるにちがいない。それゆえ、Wesen をessence と訳すことによって区別する〔種差をつける〕ことは、たいへん望ましいことなのである。

(b)そのうえ、《das menschliche Wesen》を《l'essence humaine》あるいは《l'essence de l'homme》と訳出することは密度の濃い誤読であるというのが本当だとするなら、マルクスにもっとも忠実なフランス語訳者たちが採用してきたのは結局のところこの訳語であるのはなぜか、という理由をアダム・シャフはどうしてわれわれに説明しないのであろう

か。アダム・シャフは、たいへん親切にも、私がまったくドイツ語を知らないせいにしている。かれはマルクスとエンゲルスのフランス語訳者のなかでも第一人者であるE・ボッチジェリやG・バディアのようなひとまでも同じようにドイツ語を無視していると主張するにいたるまで、こっけいなことをあえて冒すのであろうか。つまり、ここ二十年来エディシオン・ソシアール社から刊行されてきたかれらの翻訳書のすべてにおいて、そして私は（アダム・シャフが判断しようとしている）《フランスのマルクス主義的学問環境》なるものが高度な学問的な質を争っているということは知らないが、《das menschliche Wesen》は《l'essence humaine》〔人間的本質〕あるいは《l'essence de l'homme》〔人間の本質〕と訳されているのである。ここで私は、たとえば、『ドイツ・イデオロギー』全訳版（エディシオン・ソシアール、一九六八年、三三ページ）、論文集『哲学研究』（エディシオン・ソシアール、一九六八年、六三ページ）にでているフォイエルバッハテーゼの翻訳を例にあげよう。私は同じく、つい先だってまで何の抵抗もなしにこの翻訳を用いており、そこに密度の濃い誤読をすこしも見い出さなかった一人の著者を知っている。問題なのは、アダム・シャフである。たとえば、『マルクス主義と個人』〔仏訳版〕の七四、七六、七七、七八、八六ページ等々では、《人間的本質》と上述の第六テーゼの架空の陳述とが平穏に隣り合わせに並んでいるのである。理解できるとおもうひとは理解せよ。

(c)しかし、もっと決定的なところまでいこう。もし、アダム・シャフが訴訟の必要で振り廻わした—恣意的で単純化しすぎている—言語学的規則が本当に正しいとするなら、もし《l'essence humaine》が本当にドイツ語の《das Wesen des Menschen》にしか照応しえないとするなら、そしてもし《das menschliche Wesen》がそれとは逆に《l'être humain》としか訳すことができないとするなら、そのときには当然のこととして、二つの表現形式の間のいささかの同等性も、一方から他方への僅かばかりの推移も、マルクスの文章に決してもとめるべきではない、ということになろう。この点が最も重大な点である。もし私が、一八四五—四六年にマルクスが『ドイツ・イデオロギー』のなかでこれら二つの表現を区別をつけずにもちいているという証拠を提出することができれば、アダム・シャフの議論は崩れ去り、かれの批判が根拠を失なうことを認めてくれるだろう、と私はおもう。それで、この証拠は存在するのだ、それを見い出すには、ドイツ語については底深く無知であるにもかかわらず私でさえもそうしているように、原文でもって『ドイツ・イデオロギー』を読む労をとるだけでいいのである。」

こう述べてからセーヴは、『ドイツ・イデオロギー』から

二個所引用している。

一つは、MEW第三巻四八ページ（大月版全集四四ページ下段から四五ページ上段）で「人間の本質」＝《das Wesen des Menschen》の使用法をしめしている。

もう一つは、MEW第三巻一六七ページ（大月版一七七ページ下段）で「人間的本質」＝《das menschliche Wesen》となっている。

これら二つの個所を「証拠」にして、セーヴはシャフの「訴訟」がまったく成り立たず、マルクス自身は、ある場合には一方を、別の場合には他方を、というように自由に使いわけていることを論証しているのである。そして、手紙の最後の部分で、「この問題の根本」はなにか、についての見解をのべている。

「3―この手紙を終えるにあたって、この主な問題の根本に手短かに立ち返えらせていただきたい。これは、述べられている調子そのものが教条的であるのと同じようにまちがっている言語学的考察という煙幕の背後にアダム・シャフがおおい隠している部分である。問題の根本、それは、アダム・シャフがマルクス主義の教条的改変〔偽造〕に反対する闘争の名において―原則的には必要で絶対に正しい闘争―、だがこの改変〔偽造〕の本性と根元について根本的に意味をとりちがえて、マルクス主義的人間観を個人の《人間主義的（ユマニスト）》優位という意味で修正することによって訂正しうると思いこんだことであり、このことはとりわけ、史的唯物論とすべての成熟したマルクス主義の要石であるフォイエルバッハに関する第六テーゼの精神と文字そのものとに特徴づけられた修正を想定しており、この手続きは、教条主義をのりこえるどころではなく、それ以下に転落しているのであり、それを訂正するとか教育するとかいうどころではないのである。一八四五―四六年におけるマルクスの巨大な発見は、適切にいうならば、成熟したマルクス主義を基礎づけているのであり、《人間性（ユマニテ）》、《人間存在》の個別的形態は、個人が自らすすんで自分を自由にするようには、第一次的であることは決してなく、まさに第二次的であり、それの現実的土台は諸個人の外側で、社会的諸関係の客観的で歴史的に運動しているアンサンブルによって構成されている、ということである。そこにこそ、千年にわたってつづいてきたヒューマニズムの問題における真のコペルニクス的転回があるのであり、測りしることのできない理論的実践的寄与があるのである。しかるに、実際のところアダム・シャフが他の人びとと共に、まったく認めようとしていないのは、そのことなのである。かれにとっては、そしてこれがかれの著書『マルクス主義と個人』の中心命題なのであるが、個人は真の出発点である（六三、六四、九六、一九八ページ等々参照）といわなくてはならないの

である。根本においてマルクス主義以前のこのテーゼは、避けようと幾らか努力すれば避けることができるが、われわれを抽象的ヒューマニズムの袋小路に（たとえば史的唯物論の実存主義的心理学化へ）理論的に導き、実際には個人なるもの（そのさいには、多かれ少なかれブルジョア的な個人であることが、いつもわかる）の観点からおこなわれる政治批判を擁護するのである。この《個人の観点》は、マルクス主義がそうすることを要請しているように、歴史的運動の具体的必然性についての科学的研究から出発するのに先立っては、根元的に批判されるということはない。」

こうした「問題の根本」についての把握からセーヴは手紙の最後のパラグラフで、さらに『マルクス主義と個人』から数個所引用し、シャフの立場が「科学的社会主義から《人間学的》・《倫理的》社会主義への転向」を意味する「マルクス学的修正主義の国際的潮流」にあることをのべるとともに、「わたくしの著書『マルクス主義と人格の理論』は、マルクス主義の教条的《反ヒューマニズム的》なあらゆる貧弱化と徹底して闘うとともに、アダム・シャフにはまったくもって気に入らなかったが、《ヒューマニズム的》修正主義の潮流をも論争して拒否している」と宣言している。

(2)、「アダム・シャフの返事」

まず「リュシアン・セーヴの手紙についてのどちらかというと個人的な意見」をのべることからはじめている。

「私の意図は、フォイエルバッハに関する第六テーゼの翻訳と理解とにかかわりのある諸問題について討論をおこすことにあった。そして、私が自分のノートを公刊したのも、この目的のためである。リュシアン・セーヴの著書が私にとっては恰好の材料でしかなかったことを卒直に認めよう。その問題は、もっとはるかに広大なのであり、私はリュシアン・セーヴだけに照準を合わせているのではない。

私はリュシアン・セーヴが答えたさいの敏捷さでもって、もう一度勝負するし、いっそう行届いた議論を提出しようとおもっているのでなおのこと、もっと広汎なマルクス主義陣営がこの討論に合流することを願っている。」

こうのべてからシャフは、「これから先の討論」は、リュシアン・セーヴがいっているように、たんに「マルクスのテクスト解釈の問題」だけでなく「政治的諸問題」をふくむことをみとめて、「問われているのは、たいへん具体的な科学上の問題（プロブレーメ）、つまり言語学的な、しかしなによりもまず哲学的な問題である。だから学問的討論の枠内にとどまろう。」と論争に臨む態度を限定している。

さらに、「シャフは修正主義だ」という批判にふれて弁明する。「私もかれと同じ運動に属しており、しかもかれよりもずっと長いことそうだ。というのは、まったくただ単に私

の方が年長であり、私はすでに一九三二年に非合法共産党で自分の道をはじめることができたからである。私は、われわれの運動の歴史をよく知っており、そこでの特定の習慣を無視してはいない。しかし私は、われわれが同じまちがった表現法を限りなく繰返すべきである、とはおもわない。私は、つぎのことを深く確信している。すなわち、リュシアン・セーヴは、

(1)マルクスのドイツ語テクストの言語学的にまちがった翻訳、ドイツ語の精神に逆行する翻訳をおこなっており、

(2)フォイエルバッハに関するテーゼで述べられているマルクスの哲学的立場を誤解している。

だから私は、そのことをフォイエルバッハとマルクス自身のテクストを基礎にして証明しよう。」

ここで述べられた二つの点がシャフの第二論文のテーマなのであるが、それにうつる前に、セーヴが手紙のなかで書き洩らしたか調らべ忘れた一つのことをのべておこう。

セーヴが「マルクスのテクストのフランス語訳者の第一人者」として名をあげているG・バディアは、『ルードヴィヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終焉』を訳している(一九六六年、エディシオン・ソシアール)。これの附録に「フォイエルバッハ・テーゼ」を訳載しており、第六テーゼをみると、第一と第二センテンスの《das menschliche Wesen》は《l'essence humaine》になっているが、(2)のそれは《l'être humain》である。このことは、セーヴ流にいうと、ドイツ語のヴェーゼンがいかなるときにももちえない一つの意味をあたえた、それゆえ、ジルベール・バディアも「第六テーゼ」を「架空のテクスト」につくりかえた、ということになるのであるが、はたしてそうであろうか。

それでは、シャフの第二論文にうつろう。

三、「マルクス主義を基礎にして個人を語ることができるか」—シャフ第二論文—

この論文は次のように節分けされている。

(1)争いの直接の対象はなにか。

(2)意味論的分析はなにを証明しているか。

(3)ルードヴィヒ・フォイエルバッハにおける《Das Wesen des Menschen》と《Das menschliche Wesen》という表現。

(4)人間個人についてのカール・マルクス。

(5)リュシアン・セーヴの反論。

(6)結論。

これは、第一論文の倍以上も長いものなので、ここでは後半を中心に紹介することにしよう。その際、シャフの意味論

的分析や文献考証的部分よりも、標題にかかげた問題についてのシャフの哲学的論述を重点にしてみることにする。

前半部分でアダム・シャフは「(a)文法的分析、(b)フォイエルバッハは、どのようにヴェーゼンという語を使っていたか、(c)この表現は、『ドイツ・イデオロギー』の冒頭にあり、『〔フォイエルバッハ〕テーゼ』の展開と説明でもあるルートヴィヒ・フォイエルバッハについてのK・マルクスの論文のなかで、どのように解釈されているか」を、例文を豊富に引いて考証している。そして、ふたたび断言する。「これらの例を、われわれはなんというべきか。もし、ドイツ語の意味論と統辞論の諸規則をしっているならば、das Wesen des Menschen と das menschliche Wesen というような表現を混同する権利はだれにもない、ということである。言葉をかえていうなら、そしていっそう単純にいうなら、これらの例はつぎのことを証明している。すなわち、すでに私が主張したように、フォイエルバッハに関する第六テーゼを、リュシアン・セーヴがのぞんでいるように翻訳する権利は、なんぴとにもない、ということである。」

この確認—「言語問題」の分析は「精密科学と同じように正確であるべきである」とするシャフの言語哲学的確信からうまれる—にもとづいて、シャフは「社会的諸関係のアンサンブルに関する第六テーゼの公式は、社会的個人 un individu social としてとらえられた《l'être humain 人間的存在》に当てることができるし、当てねばならない」という主張の論証に移る。この論証が「人間個人についてのカール・マルクス」である。

「まず本質的な問題（しかもL・セーヴは私がこれにこたえていない、と非難している）から始めよう。それは、マルクスを裏切らずに、マルクス主義を基礎にして個人を語ることができるか、という問題である。それゆえ、『ドイツ・イデオロギー』のなかでL・フォイエルバッハにささげられている章節ではどうなっているか、をもっと近寄って確めてみることにしよう。

そこで、まちがった解釈を避けるために、ひとつはっきりさせておくことがある。私がこれから述べようとすることには少しも悪意がなく、私はただ読書心理学についての考察を展開するだけである。というのは、K・マルクスのL・フォイエルバッハ〔『ドイツ・イデオロギー』の〕を読んでいて、マルクスが、《人間》、《人間的存在》を語るときに《個人》を視野にいれることができたかどうかと疑いを挿しはさむならば、この現象は読書病理学に属す、ということを私は確認しているからである。実際のところ、この著作を手にとって読むひとであればだれでも、マルクスが正確に個人について語っている執拗さに打たれずにはおられない。かれは、幾度と

なく個人について語り、人間《一般》ばかり喋るかれの反対者たちを嘲笑している。そして、この著述を注意深く読むならば、われわれがこれから立ち帰る一つの事実を確認しないではおられない。すなわち、マルクスは、人間を個別の人格として、階級社会の諸影響の体現者として考察する代りに、もっぱらその階級の一員としてしか考えない人びとには同意していない、ということである。そうはいうものの、引用の方がもっと雄弁なので、マルクスに語らせることにしよう。

リュシアン・セーヴはつぎのように私を非難した。

《かれ（A・シャフ）にとっては、そしてこれがかれの著書『マルクス主義と個人』の中心命題なのであるが、個人は真の出発点である、といわなくてはならないのである……その根本においてマルクス主義以前の命題……》（『人間と社会』誌第一九号二六六―七ページ）。

で、ここには、セーヴがそれでも読んだという著作でマルクスがのべた文章がある。

《われわれが出発する前提は、なんら任意のもの、なんら教条ではない。それは、ただ想像のうちでのみ捨象されうるところの現実的な前提である。それは現実的な諸個人、かれらの行動であり、かれらの生活条件……。すべての人間史の第一の前提は、もちろん生きた人間的個体 lebendiger menschlicher Individuen の生存である。》（MEW第三巻二〇ページ、古在訳二三―四ページ）

L・セーヴは、私の知るところ、アルチュセールのいう《切断》が在ることを信じておらず、そのうえ、ここでとりあげている著作はマルクスの成熟期に属していると思っているので、状況はなおのこと困ったことになっている。しかも、L・セーヴは私の思想を変質させるいたるまで変形させている。というのは、私は自分の著書のなかで、私がいつも社会的個人を念頭においており、これこそがマルクスの精神においては、一つの社会的産物である、と主張しているからである。しかし、ことは少しばかり重大なのであって、ここではマルクスが問題なのである。

それゆえ、われわれは、マルクスは執拗に《個人》あるいは《諸個人》という語をくりかえした、といったのであり、このことは、バウアー、シュティルナーと他の人びとにたいするかれの批判の脈絡をみれば合点のいくところである（上に引いたドイツ語版〔MEW〕の二一、二五、二六、二七、三〇、三一、三八、四二、六九、七四そして七五ページ参照）。

例証として、ここに一つの抜萃がある。

《人間がかれらの生活手段を生産する方式は、まず第一に、眼の前に見い出されそして再生産さるべき生活手段そのものの性状にかかっている。生産のこの方式は、たんにこれが諸個人の肉体的生存の再生産であるという面からだけ考察

されてはならない。それはむしろすでにこれら個人の活動の一定の仕方であり、かれらの生活を表出する一定の仕方であり、かれらの一定の生活様式である。諸個人がかれらの生活を表出する仕方は、すなわちかれらが存在する仕方である。したがって、かれらがなんであるかは、かれらの生産に……合致する。したがって、諸個人がなんであるかは、かれらの生産の物質的条件にかかっている》（ＭＥＷ二一ページ、古在訳二四―五ページ）。

マルクスがなぜあれほどの熱心さで、階級や社会層ではなくて諸個人について語るのかを自問自答するところまですすむこの種の例証は、限りなく引くことができよう。われわれは、引用文論法で加重負担をかけたくないのでそれはやらないが、一つのことだけは確実である。すなわち、マルクスは《l'être humain》〔＝個人〕という概念に怖れをもっていないし、これを《マルクス主義以前の》用語とは考えておらず、その反対に、自分の分析の出発点は具体的な社会的個人である、とかれは考えて―強調して―いる。むしろそれ以上なのである。かれは階級成員としての人間の概念を階級社会の後遺症（原文のまま！）と考えているのであって、階級への個人の従属を克服することを革命的階級の諸課題のなかで提起しているのである。前に引用したものよりもずっと長いものなのであるが、ここに引く章節は、われわれがここで関心をもっている観点を一般化している思想、しかもめったに展開されていない思想を解き明かしているので、全部を引用するに値する。

《これまでずっと述べてきたところからわかるように、一つの階級の諸個人がもつにいたった共同関係、しかも彼らの共同の利益をだれか第三者にたいして護るためになくてすまされないものであった共同関係というものは、これらの個人をただ平均的個人としてのみ―ただ彼らが彼らの階級の生存諸条件のなかで生きていたかぎりでのみ―自己に所属させていたような共同態であり、彼らが個人としてではなく階級成員として参加していたような関係であった。昔からずっとそうだったのである。これにたいして、自分たちとあらゆる社会成員たちとの生存条件を掌中ににぎる革命的プロレタリアたちの共同態の場合は、これとはまったく逆であって、これには諸個人は個人として参加する。〔……〕

《特定の階級のもとへの個人のこの包摂は、支配階級を向こうにまわしてもはやどんな特別な階級利益をも押し通す必要ができあがるまではなくすることができない。

《諸個人はいつでも自己から出発した。もちろん彼らの与えられた歴史的な諸条件と諸関係の枠内での自己からであって、イデオロークたちの念頭にあるような「純粋な」個人から出発したのではない。》（ＭＥＷ、七四―七五ページ、強調はシ

ャフ氏）

もし、他人のテクストを、多かれ少なかれかれに固有の思想を他のものにおきかえずに読むことができるなら、難なくつぎのように指摘されるだろう。すなわち、ここでマルクスは、階級については語るが個人については語らないときに自分は《真の》マルクス主義者だと思っている《正統派》たちに生きいきとやり返しているのだ、ということである。

しかし、マルクス主義者が社会的諸個人を自分の分析の出発点としてとらえる権利をもっているかどうかは疑わしいという問題は、脇に置いておこう。マルクスのテクストに照らしてみるなら、この問題は些細なものである。ただし私は急いで付け加えておこう、L・セーヴが自分の論文のなかで、マルクスが成し遂げた個人概念における転倒についていっていることはすべて正しい、と。だが、そのことから、マルクス主義者は個人を出発点としてとらえる権利をもたない、ということにはならない（マルクス自身はこの権利を認めている）。

マルクス主義者は、個人を社会的諸関係の所産としてとらえさえすれば、―マルクスが隠喩法的に規定しているように―《社会的諸関係のアンサンブル》としてとらえさえすれば、そうすることができる。そのことから、同じく私が個人について語っているからといって、マルクス主義以前の立場に復帰している、ということにはならない。というのは、私の著書の全ては、社会的個人というマルクスの概念の展開にささげられているからである。」

こういってからシャフは、さらに『ドイツ・イデオロギー』から四個所引いてくる。

最初の二つは、シュティルナーに対する批判―シャフは、「人間発展の客観的諸条件をとらえずに、この問題を主観的要因、《人間の本質》に引きもどしている」とマルクスの批判をとらえている―であり、MEW第三巻三八ページ（大月版三四ページ下段二行目―九行目）及び同四二ページ（同三八ページ上段二〇行目―下段六行目）である。

あとの二つは、シャフが「第六テーゼ」の第一から第三センテンスまでの内容の「まったく合理的な解明」がおこなわれている、と捉えている個所であり、MEW第三巻四四ページ（大月版四〇ページ下段一六行目―四一ページ上段六行目）と同七五ページ（同七一ページ下段一行目―八行目）である。

これだけ引いてからシャフは、das menschliche Wesen がなぜ「無限定的で形而上学的な《人間の本質》」ではなくて、「人間個人という意味での人間的存在」でなければならないかという「論拠」を整理している。

「1―マルクスはその当時、《人間一般》、人間の本質についての哲学的思弁と激しくたたかった。かれはこれらの概念を嘲笑した。それゆえ、かれが自分でたたかった諸概念を自

分自身でも採用したと想定することは—その他のすべての論議を除くとしても—不条理であろうし、こっけいなことになってしまうであろう。

2—第六テーゼは全体的に、他のテーゼとの脈絡のなかで分析されるべきである（このことはすでに私の「ノート」〔第一論文〕でしめされている）。つまり、

(a)マルクスがフォイエルバッハのdas menschliche Wesenに関する批判的思考を展開している第六テーゼの連続している諸命題において、かれは明らかに人間個人について語っている。

(b)第六テーゼのあとにくる第七テーゼは、フォイエルバッハが分析している《抽象的個人》について、同じく明らかに語っており、この主張は das menschliche Wesen に関する論述展開と結びついている。

(c)第六テーゼの成句、Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum は、—あやまってL・セーヴが思いこんでいるように—das menschliche Wesen と dem einzelnen Individuum という表現を対立させることを目的としているのではなくて、たいへん短い文章のなかで同一の言葉を二度も使うことを避けるために二つの同義語を比較することを目的としているのである。

それゆえ、マルクスのテクストに関するわれわれの分析は、つぎのような結論を与えた。

1、それは、マルクスが執拗に《個人》という語をつかったこと、したがって《人間的存在》という表現は《人間個人》という表現と同等であると考えてもマルクスを裏切ることにはならないということを、否定し難い仕方で証明した。

2、それは、「テーゼ」をまとめた時期にマルクスが《人間の本質》に関するあらゆる思弁とたたかったという周知の知見を確認したし、したがってかれが採用した表現にこの概念内容を帰することはそれらのテーゼの意図を裏切るということを確めた。

3、「フォイエルバッハに関する第六と第七テーゼ」と同じく『ドイツ・イデオロギー』の「ルートヴィヒ・フォイエルバッハ」の分析を基礎にして、われわれは、マルクスのフォイエルバッハ批判が人間個人という意味での人間的存在という概念にかかわっていることを証明した。」

以上がシャフの積極的展開であり、これがそのままセーヴ批判の武器となっているのであるが、ここのしめくくりとして、セーヴが「最も重大な点」といっている「マルクスはこれら二つの表現〔das menschliche Wesen と das Wesen des Menschen〕を『ドイツ・イデオロギー』のなかで区別をつけずにもちいている」という点についてのシャフの意見—「セ

ーヴの反論」にでてくる一を紹介しておこう。かれの結論はこうである。「証拠の名において提出されたこれら二つの章句において、マルクスは、自分が批判する哲学者たちの見解を、かれらの用語法をつかって、皮肉をこめて引いている。」だから、「かれの証拠はかれにさからって逆転している」つまり、セーヴのシャフ批判の根拠そのものが成り立たない、ということである。

四、「人間的本質は社会的諸関係のアンサンブルである、というのが史的唯物論の根本命題である」――セーヴの再論――

セーヴは『マルクス主義と人格の理論』の版を重ねるたびに、長い「後書 Postface」をつけくわえている。第二版には、さきに紹介した「焦点」を、第三版にはシャフへの第二の回答(「フォイエルバッハ第六テーゼの翻訳と意味についてA・シャフにこたえる」『人間と社会』誌第二四―五号、一九七二年四―九月)を、といったぐあいに、雑誌論文の結論部分をそのまま再録している。ここではまずはじめに、シャフが第二論文のなかで、なぜセーヴは、こうした訳語問題に関して、とりわけマルクスとエンゲルの生涯と著作についての研究に自分の学問的活動をささげているオーギュスト・コルニュ(「理論的にも実際面でもフランス語とドイツ語に精通している」とシャフは評価している)に証言をもとめないのか、と問いただしているのにたいして、コルニュからの返事をのせているので、この「証言」を紹介しよう。ついで、セーヴが第二の回答で「アダム・シャフのとらえかたと私が擁護しているそれとの間の根深い対立はどこにあるのか」について結論としてのべている部分を紹介することにしよう。

(1) オーギュスト・コルニュの見解

一九七三年一月にセーヴに送られたコルニュの意見はつぎのとうりである。

「私の考えでは、この問題に関してはヘーゲルの語法を引照すべきである。それはつぎのように区別している。das Sein〔存在〕は感覚的意識の領域に属し、das Wesen〔本質〕は感性の領域ではなくて、自己意識から生じてくる反省の領域に属し(私の著書『カール・マルクスとフリートリヒ・エンゲルス』第一巻一七八ページ、注1に引いた一八三九年一二月一一日付の、マルクスに宛てたバウアーの手紙と私の評注を参照せよ)、存在と本質は理念において混然一体となり、これは精神の領域に属している。このことから私はこう考える。das menschliche Wesen という語は、人間における本質的なものが存在するということを表明している抽象的な用語であり、これはその具体的な性質(das Sein)とともに人間における個別的な

もの(das Individuelle)が存在するということ、そして同じく、人間という概念の全体性(Sein, Wesen, und Begriff)をふくんでいる人間についての普遍的理念(die Idee des Menschen)をそれぞれ同じように排除しているのである。したがって、das menschliche Wesen という語の最適の訳は l'essence humaine〔人間的本質〕であり、これは人間個体への適用とともに人間の具体的性質への適用を同時にしりぞけている。*」

＊　コルニュと同じ見解を『経哲手稿』の英訳者 Martin Milligan もとっている。"Economic and Philosophic manuscripts of 1844"(Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1961) p. 12。国民文庫版『経済学・哲学手稿』(藤野渉訳)二四六ページ。

シャフが自分の「訴訟」に有利な「証言」をしてくれるとおもっていたコルニュが、セーヴの主張の根拠を裏づける、という結果になったようである。シャフ自身が「この分野での最大の権威」と認めるコルニュによって、訳語問題の「結審」があたえられた、とでもいうべきだろうか。だが、この論争が訳語問題だけでないことは、いままでの論述でも明らかであるが、セーヴが第二の回答の結論でのべているところをみると、さらに明確になるだろう。

(2)対立の底にはなにがあるか。

「思弁的ヒューマニズムに反対して、私は(第六テーゼを否定することを以ってしても)断言する。個人は、社会的諸関係に対して絶対に第一次的ではないし、それゆえ科学的には出発点たりえない。だが、理論的反ヒューマニズムに固有のマルクス主義の改変に反対して、私は(第六テーゼを肯定することを以って)断言する。社会的諸関係についての科学から出発して、具体的諸個人の理解に到達することは全く可能である。というのはまさに、社会的諸関係が、諸個人によそよそしいどころか、具体的諸個人の本質の現実性を構成しているからである。しからば、アダム・シャフのとらえかたと私が擁護しているそれとの間の根深い対立はどこにあるのか。それは、具体的個人に関するマルクス主義理論の正当性と重要性という問題に些さかでも存するのではない。なぜなら、私はかれと同じようにそれがあることを疑わぬからである。そうではなくて、そのような理論のマルクス主義的出発点はいかなるものであるか、という問題に〔根深い対立が〕あるのだ。私にとっては、この出発点は当然のこととして社会的諸関係の科学であり、ついで個性の歴史的・社会的諸形態のそれである。具体的個人に直接的に接近しようとするすべての試みは、人間的本質はそれ自体としてとらえられた個人に内在しているのだという諸々の幻想を自動的に復活させるのである。これとは逆に、アダム・シャフはつぎのように書いてはばからない。《マルクスは「人間個人」という概念にすこしも怖れ

をいだかず、これをマルクス主義以前の用語とは考えていない。反対にかれは、自分の分析の出発点は具体的な社会的諸個人である、と考えている—そして、そのことを強調している—。》そのすこしあとで、かれは、すくなくとも私からみると、しかもまったく矛盾したやりかたで繰返して言っている(そして、『マルクス主義と個人』における第六テーゼの相対立する二つの訳のごたまぜを想い出させている)。《マルクス主義者は、個人を出発点としてとらえる権利をもっている(マルクス自身がこの権利を認めている)。マルクス主義者は、個人を社会的諸関係の所産として、—マルクスが隠喩法的に規定したのと同じようにいうなら—「社会的諸関係のアンサンブル」としてとらえさえすれば、そうすることができるのである。》矛盾した原文である。なぜなら、もし個人が、私の考えるように、社会的諸関係の所産であるならば、その故をもって個人は確かに出発点ではなくて、二次的形成物である。それとは反対に(私は第六テーゼの根本的な誤読とみなすが)、もし個人が社会的諸関係のアンサンブルであるならば、個人はすくなくとも論理的には社会的諸関係と同時代に属するのであり、それゆえ出発点として科学的にとりあつかうことができる。これら二つの根本的に対立した定式化を同じ一つの文章のなかで相互に交替できるものとして説明できるとしても、それは私を納得させるものではない。だが、つづけよう。とにかく、マルクス自身が《個人を出発点としてとらえることを認めている》というのは本当であろうか。私のみるところ、これはわれわれをマルクス主義以前に後戻りさせることを特徴とする誤りである。

私の意見では、アダム・シャフはこの点で、第六テーゼを正確にとらえていない人びとにとりわけ『ドイツ・イデオロギー』のたいへん興味ある幾つかの原文を仕掛けている罠にかかっているのである。そこでひとは、《諸個人はいつも己れ自身から出発したし、己れ自身から出発している》〔MEW第三巻四二三ページ、等々〕という文章を幾度も繰返して読むことになる。これは明白な伝記的な事実であるが、マルクスはその文章を、人間たちは抽象的表象か哲学的概念から《生じた》とする観念論に反対して唯物論的な仕方で、いつも用いている(脈絡に結びつけられている)。だが、この伝記的な事実は、マルクスがそのたびごとにこの主観的な出発点に対して、諸個人の生活諸条件、かれらの力、そしてかれらの諸関係が己れから切り離され、自律的になり、かれらをまったく従属させているという事実を対立させているのであれば、マルクスにとってはすこしも科学的分析原理ではないのである。《個人的ふるまいの、その反対物、すなわちたんなる事物的〔客観的〕ふるまいへの転化》〔MEW第三巻四二三ページ〕であり、その結論は、諸個人を実際に解放するためにも

理論的に理解するためにも、結局は己れ自身からではなくて、客観的な〔事物的な〕社会的諸関係から出発しなくてはならない、ということである。《われわれが出発点としてとるところの諸前提は、どんな勝手気ままな前提でも、どんな教条でもなく、それはただ勝手に頭のなかでのみ度外視されうるような現実的な前提である。それは、現実的諸個人、彼らの行動、および彼らの物質的生活諸条件—既存の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。》〔MEW第三巻二〇ページ〕この原文はアダム・シャフが考えているように、ひとは《個人を出発点としてとらえる》べきであるということをいっているのではなくて、その逆のことをいっているのだ。まず第一に、それは、必ずわれわれに心理学的形態をとった諸々の抽象物を細工させる個人なるものを語っているのではなくて、われわれを一気に歴史につれていく現実的諸個人について語っているからである。ついで、さらにいうなら、諸個人はここで己れ自身においてとらえられているのではなく、反対に社会的諸関係の所産としてとられているからである。《したがって、諸個人の何たるかは、彼らの生産の物質的諸条件のいかんによってきまる》〔MEW第三巻二一ページ〕。これこそまさに、『ドイツ・イデオロギー』で、そしてましてや成熟期のマルクス主義的な大著で、心理学的形式をとった分析（《人間とは……である、個人とは……である》にけして出会わずに、しばしば巨大な心理学的価値を副次的にもっている社会的形式をとった諸分析に出会う理由である。これに対して、アダム・シャフが『マルクス主義と個人』のなかで、《人間は……かれの運命の自律的製作者、かれ固有の世界とかれ独自の創造者との創造者である》あるいはさらに、《社会主義—すべての社会主義—の出発点》は《人間の愛》である、と書くことができるとおもうときには、かれはすでにフォイエルバッハに関する第六テーゼがひきおこした革命の手前側に復帰しているのである。すなわち、かれは科学的社会主義から《倫理的》、ユートピア的、フォイエルバッハ的社会主義へと到るところまで後退しているのである。そのことが意味するところはすべての面にわたっている。

アダム・シャフは、われわれの論争が二人だけに関係しているのではないことを強調している。《問題は国際的である》とかれは書く。そのことについては、私も同意見だ。そしてまさに、共産党員アダム・シャフは、個人の優位性から出発するマルクス主義のこの《読み方》が、フランスと国際的なかなる人びとの集団を欺いているかを注意深くみつめるべきではないだろうか。第六テーゼのかれの翻訳が、われわれの国ではロジェ・ガロディを主なる大家としてもっているということは、単なる偶然であろうか。……。われわれフラ

ンスの共産党員哲学者は、一時期流行したマルクス主義の教条的な貧弱化と偽造の深い本性と根源について幾度となく思いめぐらしてみた。集団的に確乎として獲得され幾多の実践によって検証されたわれわれの確信は、その原因になっているもの、だから修正する理由になっているものはけしてマルクスとエンゲルスの成熟期の著作の科学的マルクス主義ではなくて、反対に正確さと生動性の不十分なその理解である、ということである。これこそまさに、成熟期の科学的マルクス主義から少しばかり遠ざかることによってこそそれの実体的精髄に出会うという信仰にたたかいをいどませることができるわれわれの情熱というものが、およそ論戦とは別物であるという理由である。それは戦闘的であり、そうであるがゆえに同じ精神を躍動させている人びとにたいしては兄弟的なのである。」

むすびにかえて

両者の論争経過を追いながら、私は幾つかの問題を考えさせられた。シャフとセーヴの哲学論争が、「論争のための論争」、「ためにする論争」でないとするならば、その意義の第一に挙げられるべきは、「個人と社会との関係の問題」を個々のマルクス主義哲学者の在り方の問題とかかわらせて提起し、相互に批判しながら自分の理解を展開したことであろう。ドイツ語の統辞論的規則、マルクスからの引用はその問題にとりくむ武器であり、マルクス主義解釈の正当性をめぐる論議もそれぞれの問題意識の哲学的核心を基軸とするならば、それの展開相というべきであろう。そして、この核心ともいうべき問題意識の差異が、この論争の基底を貫ぬいており、マルクスの文章を解釈する際にも力点の相違をつくりだしており、「個人」といい「社会」というときにもその歴史的規定性について明白な差異をうみだしている、とみるべきだろう。

この問題意識の差異を相互に不問に附して、この論争は軌跡を描きはじめたが、論旨を追ってみればわかる通り、論争はこの差異を原点に収斂していく方向を辿らざるを得ない、と思われる。原点とは、ここでは一九六八年の「五月」のパリと「八月」のプラハとが象徴的にしめした現代社会（資本主義と社会主義）における個人の問題そのものであり、個々のマルクス主義者が自らを問わずには展開しえない性質の問題である。そして、マルクス主義者が自らを問う、とは理論的に表現するならば、自己を対象化することに他ならない。この論争に即していうならば、シャフは社会主義社会における人間の問題を問題意識の現実的基盤にして「個人と社会」を対象化しており、「個人に対する社会の優位性」を「社会的

諸個人」、「社会的諸関係のアンサンブルとしての個人」という表現にこめているように私には思われる。これに対してセーヴは、高度に発達した資本主義国にして「政治の国」ともいえるフランスにおける人間の階級的解放の課題として「個人と社会」を対象化している。この対象化の象限のちがいが、マルクスの文言解釈の妥当性についてのちがいとともに、この論争における個々の論点や論証過程に刻印されているとみるべきだろう。別のことばでいうならば、「個人と社会」をとらえるさいに、「個人」を出発点とするか「社会」を出発点とするかという方法論的視座の選択の以前に、この問題にたいする両者の現実的な立脚点・地点が相違しており、この地点が「個人と社会」問題の異なる様相をうみだしており、この歴史的地点の視角のちがい＝視座の変化が、その問題の「重要性」と「正当性」を主張するさいにも、それらの理論的表現を貫ぬいている、ということである。そして、この地点のちがいは、とりもなおさず問題の現実性に根ざしているわけだから、歴史的進歩を実現する立場から現実的諸関係に忠実であろうとすればするほど、さらに現実的問題を理論に一般化しようとすればそれだけ、地点の相違は脇に押しやられ理論上の原理的な差異ないしは対立が前景にせり出す結果になるのは、避けられないであろう。しかし、哲学論争とりわけマルクス主義哲学の論争は、前景にせり出した地点のちがいにさまざまなレッテルを貼って「事足れり」とするものではないし、組織論的原則によって処理されて終焉するものでもない。なによりも必要なのは、争われている問題を論点として対象化し、問題の本質を対象的に把握する協働者として論争相手を位置づけ、ともに問題解明のために発言するという基本姿勢を堅持することであろう。この点にこそ、あらゆる意味で敵対しているもののイデオロギー攻撃とたたかう場合との決定的相違があるといわなくてはなるまい。

ところで、この論争を考慮にいれたうえで、「個人と社会」問題をいかにとらえ、「個人」をどうとらえるべきか、について簡潔に問題提起しこの論争の紹介を一応しめくくることにしよう。

シャフもセーヴも、「個人についてのマルクス主義的理論」の必要性―それが重要であり正当だということ―をともに承認している。そして、シャフは強引ともおもえる仕方で、ダス・メンシュリッヘ・ヴェーゼンと「個人」とを等号で結び、さらに「社会的諸関係のアンサンブル」をイコールでつないでいる。こうしておけば、論理的操作でもってそれぞれの項（概念）の内包を自由に伸縮できるわけである。つまり、「社会にたいする個人の優位性」・「個人を優位においたマルクス主義理解」という批判にたいしては、いや、その批判は当っていない、なぜならここでいう「個人」とは抽象的

な、孤立したそれではなくて、「社会的諸関係のアンサンブル」であり、「社会によって形成された」「社会の産物」であるからだ、と反論することができるからである。さきにのべた歴史的地点の視角がことなるということに加えて、論理的にも、きわめて形式主義的で、あたかも法律の条文を拡大解釈するかのように、「第六テーゼ」を分解し再編成しているかのごとき外観を呈しているところから、マルクスの思想を水増ししその精髄をぬきとっているという批判をひきおこしてくるのである。だから、私はかれのセーヴ批判を読んでいて、マルクスがなにをのべているのかということよりも、いかにのべているかということの方がシャフにとっては大事なのではないだろうか、と思ったほどである。確かに、いかにのべるか、ということを軽視してもいいということは全然理由のないことであるが、なにをの方がいかによりも重視されるべきだし、そのなにをの分析こそが、原理的には思想の対象的把握を可能にする道であろう。ところが、シャフは、マルクスが「なに」を生産したかよりも「いかに」生産したかの方が重要である、と指摘していることに示唆をあたえられたのか、いかにという論述方法＝命題形式を優先させ、思想の表現形式の特徴から表現された思想の内容へ、という階梯を踏んでいる。ここに、歴史的地点の相違からくる視角のズレを考慮にいれるとしても、全体としては「個人とはなにか」の思想内容よりも、その表現形式の方が先行し、この形式から思想の実体的内容が推し量られるという形式主義のそしりをまぬかれがたい論述になっているのである。

ところが、セーヴのシャフ批判をみると、歴史的地点からくる「個人と社会」問題の様相の差異についてのべていないことは措くとしても、さらに、ダス・メンシュリッヘ・ヴェーゼンは「人間的本質」であり、「社会的諸関係のアンサンブル」である、それゆえ、いかように解釈しようともそれは「個人」とはならない、という主張に根拠があるとしても、しからば「人間的本質」＝「社会的諸関係のアンサンブル」は、個々の人間つまり「個人」の本質的把握といかなる関係をもっているのか、さらにさかのぼっていうならば、ブハーリンが『史的唯物論』のなかで、「個人に対する社会の優位性」を主張するさいに、個人は社会的な詰め物で一杯である、という機械論的で非弁証法的な説明をあたえているのと、どう区別されるのか、という問いを出したくなるような展開をしめしている。勿論、こうした問いにたいしては、『マルクス主義と人格の理論』に書いてある、といわれればそれまでのことであるが、「個人」ではなくて「社会的諸関係」を分析の出発点とし、その分析結果として「個人」を獲得するというのであれば、「出発点」か「到達点」かという認識論次元の論議を包摂すべき「科学的になったヒューマニズム」の思

想内容を「個人とはなにか」に即して、この論争でも展開すべきであった、とおもうのは私の過大な要望であろうか。フランスのマルクス主義哲学をめぐるイデオロギー状況において、セーヴが哲学における「二つの戦線での闘い」ともいうべき思弁的抽象的ヒューマニズム批判と理論的反ヒューマニズム批判とを精力的に展開し、ガロディ批判に代表される「右」への批判とともにアルチュセールの名を冠せられた「左」への批判を先頭に立って遂行している党派的精神には学ぶべき多くのものがあるとおもっているが、ガロディの「個人」とシャフの「個人」とを同質のものと断定し、ガロディ批判の延長線上に、その先達としてシャフを位置づけ、同じ論理で切ることが、真にマルクス主義的なイデオロギー闘争なのか、とおもわざるをえなかった。なぜなら、現実の問題が、つねに、正しく理論的にとらえられるとは限らず、また、つねに、正しく理論上の問題提起がおこなわれるということを無条件に想定することは非現実的なのであり、マルクス主義者同士の論争の場合には、往々にして「暗黙の前提」とされるこの「つねに、正しく」というゾルレンをとりはらって、問題の現実性を構成する要因としての問題意識を対象的にとらえる必要がある、と考えるからである。

さらに、セーヴのアルチュセール批判に触れるべきだが、党員哲学者同士のここ十年来の哲学論争の経過があるうえに、一九七五年にはいり『ラ・ヌーヴェル・クリティーク』誌で公然たる理論闘争として展開されてきているので、いずれ稿を改めてその哲学的問題性を論ずることにしたい。

それでは、論争の主題である「第六テーゼ」の解釈、とりわけ「個人」とはなんであり、いかにとらえるべきか、ということに移ろう。

まず、ダス・メンシュリッヘ・ヴェーゼンの Wesen の日本語の適訳であるが、これは『経済学・哲学手稿』の英訳者マーチン・ミリガンがいっている―「この語と同じ意味範囲をもつ英語はない」―のと同じく、この語にふさわしい唯だ一つの日本語というのはないとおもわれる。ミリガンは、まず第一に《essence》（本質）、次に《being》（存在）を挙げ、第三の意味として『小論理学』第一一二節「補遺」でおこなわれているヘーゲルの説明を引いている。そこでヘーゲルは、Postwesen（郵便制度）、Steuerwesen（租税制度）などをあげ、「日常生活で Wesen という言葉が用いられる場合、それはしばしば総括とか総体とかいうような意味しか持っていない」こと、そして Wesen が使われているこれらの事柄は「その直接態において個別的にでなく、複合体として、そしてさらにまたさまざまな関係において理解されねばならないということ」（傍点―引用者）をのべ、こうした「用い方」にヘーゲル自身が「本質」として示めしたものが含まれてい

る、と確認している。ミリガンは、この説明を引いて、「ヴェーゼンのこの最後の用法〔第三の意味〕はまた、マルクスが das menschliche Wesen の概念を積極的に用いるように思われるばあいの用法とも、それほど違っていない」として、「第六テーゼ」のその表現を《the essence of man》（人間の本質）と英訳している。私も、「総括」・「総体」・「複合体」という意味さえ明確になっていれば、訳語としては「本質」・「ありかた」・「存在」のいずれをとってもいっこうにさしつかえないとおもう。むしろ問題なのは、本質をとると、「個体」が排除され、「存在＝ありかた」をとると本質がしりぞけられる、とする非弁証法的な二者択一なのではなかろうか。この点では、セーヴのシャフ批判は妥当だし、「本質」と「存在」とを矛盾する概念としてあつかうべきではないし、架橋不可能な「天」と「地」のようにとらえるべきではないであろう。

こうした諸点を考えにいれて「個人」をとらえると、どのようなことがいえるだろうか。

第一に、「個人」をとらえるさいに、なにを「出発点」とするかという議論は、「個人」の歴史的規定性の把握に到らなければ、不毛であろう。それぞれの「個人」の現実的前提とはなんであり、その前提はいかに形成されてきたか、ということが「個人」に時代の刻印をしるすのであり、この刻印を捨象するならば、「個人」はシュティルナー流の「唯一者」に戯画化されることはマルクスの批判がすでに明らかにしているところである。

つぎに、人間が個人として成立する現実的前提が歴史的に形成された特質をもつ「社会的諸関係」であり、個人が「現実的諸関係の所産」であるとするならば、まさに当の個人が「担い手（トレーガー）」となっている諸関係の総体を、個人の社会的規定性の構造的特質としてとらえなくてはならない。もしこの特質をとらえないならば、「個人」は、他と代替可能な「どうでもいいもの」・「無視できる量」に転化するだろう。

さいごに、これがもっとも重要な点だとおもうが、「個人」を社会的諸関係の歴史的継承者、構造的トレーガーとみるだけでなく、特定の価値体系に基く価値意識の体現者として、それらの所与の諸関係に能動的に働らきかける主体としてとらえきることであり、この把握があってこそ、諸個人の能動的共同関係としての組織体が、諸個人の算術的総和以上の力を発揮しうる、といえるであろう。

以上を「むすびにかえて」、本稿をひとまずとじることにする。

（おおえだ　しゅういち・哲学研究者）

★一般研究論文

市民社会と私的所有の問題

——ヘーゲル『法の哲学』の一考察——

吉田傑俊

近代市民社会を、最初にその物質的根底において把握したのは、言うまでもなくヘーゲル以外にありえないだろう。それ故にこそ、若いマルクスが、「ヘーゲルによってもっとも筋道立った、もっとも豊かな、そして窮極的な形にまとめられたドイツの国家および法の哲学」にたいする「批判」において、「現代国家とそれにつながる現実との批判的分析」と「ドイツの政治的および法的意識の従来の在り方全体の決定的否定」[1]を同時に行いえたのである。マルクスは、後年にもくり返して書いている。「法的諸関係ならびに国家諸形態は、それ自体からも、またいわゆる人間精神の一般的発展からも理解されうるものではなく、むしろ物質的諸生活関係に根ざしているものであって、これらの諸生活関係の総体をヘーゲルは……『市民社会（bürgerliche Gesellschaft）』という名のもとに総括している」[2]と。ヘーゲルこそはその『法の哲学』において、神秘的観念論的世界観による歪曲を含みつつも、市民社会の本質を物質的根拠において概念的な把握を行い、その止揚のあり方まで暗示しているといえよう。

一般に、ヘーゲルの市民社会論および国家論の評価は、彼の市民社会の「外的国家」としての認識と「倫理的理念の現実性」としての国家への移行として位置づけられる。そし

て、この市民社会の「限界」の認識とその「止揚」の必然性の確定が肯定的に、一方、その「国家(der Staat)」への観念的図式的止揚が否定的に指摘されてきた。だが、ヘーゲルの「もっとも豊かな(reichste)」市民社会および国家論が、このような一般的理解ですむものでないことは当然である。問題は、市民社会から国家への移行が如何なる形態で達成されているかであろう。概括的に述べるならば、ヘーゲルは市民社会を商品生産と交換に照応した自立的諸個人の活動において捉え、分業による生産と交換の増大による社会的連関の成立において認識している。そして、このような市民社会がその連関性において「悟性国家(Verstandesstaat)」を成立させながら、その「外面的秩序」の指摘において国家への移行の必然性を考察したものといえよう。

だが、くり返して言えば、ヘーゲルの市民社会から国家への移行が、果して市民社会の物質的諸関係の分析によく基づいた、真に必然的な止揚であるか否かが最大の問題といえよう。私的所有を原理とする市民社会が、何を根拠として国家に移行しえるのか。成立した国家は、この市民社会原理と如何なる関係をもっているのか。また、この移行の過程には如何なる物質的基盤が横たわっているのか。これの問題は、言うまでもなくマルクスの理論的実践的テーマであり、彼がこのテーマを最終的に解決したことは周知のことである。しかし、我々自身がヘーゲルの論理展開の内在的分析とマルクスの批判的観点からこのテーマを追考することは、今日全く意味のないことでもないだろう。[3]

この考察を行う際の我々の基本的観点は、まず、ヘーゲルの市民社会の認識をその原理にかえって位置づけること、次に彼が市民社会を労働＝所有において把握していることを導出し、また彼の国家の本質が何であり、市民社会原理がそこで如何なる形態をとっているかを問うことである。この考察の過程は、マルクスの市民社会批判とその真なる止揚のあり方への理解をも深めることができるだろう。

それ故、本稿の課題は法の哲学の論理的分析に限定しつつ、ヘーゲルが「私的所有」というカテゴリーを中心として市民社会と国家を如何に認識し規定したか、その意義と限界がどこにあるかを考察することである。

(1) Marx; Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. Marx-Engels-Werke (以下 M. E. W) Bd. I. S. 384 (以下、訳文は真下信一訳『ヘーゲル法哲学批判序論』(国民文庫版)に拠る)

(2) Marx; Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. M. E. W. Bd. 13. S. 8

(3) ヘーゲルのこの市民社会と国家論への考察は、最近の「市民社会」論争における、とくに「市民社会」と「資本主義社会」の概念規定の相違をめぐる問題を労働と所有の統一と分離の観

点から考察する上で一定の意義をもつものと思われる。

一、ヘーゲルの市民社会とその止揚の論理

ヘーゲルの市民社会論の特質は何か。それは、市民社会を形成過程において内在的分析において全的な概念的分析を行っていることであろう。すなわち、ヘーゲルは、市民社会をその構成主体による形成過程から出発し、彼らの諸活動による必然的連関性を位置づけると共に、市民社会に生起する諸矛盾を概念的に措定しているといえる。

ヘーゲルは、まず、市民社会の主体を「自分が自己にとって目的であるところの具体的人格」をもって出発するとともに、この「特殊的人格 (die besondere Person)」が本質的に他人のこのような特殊性と関連するという「普遍性の形式 (die Form der Allgemeinheit)」を認識する。[1] つまり、彼は市民社会を「独立の個々人である成員たちの結合態……彼らの特殊的利益と共通利益のための外面的秩序を介しての、結合態」[2]として規定する。市民社会をこの特殊性自身から連関する普遍性として認識するということが、倫理的実体としては「直接的」な「家族 (die Familie)」、と「絶対的で理性的な」国家を媒介する契機となす意味が与えられる。

周知のように、ヘーゲルは市民社会を「欲求の体系 (das System der Bedürfnis)」、「司法活動 (die Rechtspflege)」、「福祉行政と職業団体 (die Polizei und Korporation)」として考察しているが、「欲求の体系」では、欲求と労働による社会化と有機的社会組織が成立し、「司法活動」によってその法的合理化と権利づけが説かれる。そして、「福祉行政と職業団体」では、市民社会の否定的状態の摘出とその内在的止揚の方向が指摘される。ここで我々がまず確認しなければならないことは、ヘーゲルの市民社会が自ら必然的連関性と内在的止揚の方向をもつ点で、決して単純な否定態ではないことである。では、何故それは止揚されねばならないのか。この観点から考察が行われねばならない。

ヘーゲルの市民社会論の特質は、自立したブルジョア的諸個人から出発し、それが「全面的依存性の体系 (ein System allseitiger Abhängigkeit)」を形成すること、つまり「個々人の生計と福祉と法的現存在が万人の生計と権利とのなかに編みこまれ、これらを基礎とし、この繋がりにおいてのみ現実的であり、保障されている」[3]状態、すなわち自ら「悟性国家」をなすことを概括しているところにあった。その際、ヘーゲルはその「特殊性の原理」を主観的欲求として出発する。主観的欲求はたんに恣意として終るものではなく、「それ自身だけで発展して普遍性へ移る」[4]ことを強調することにより、市民社会を欲求の体系と位置づけるのである。彼は、この市

民社会における特殊的諸個人の活動を、「これらの成員の個別性とを、欲求の恣意を通じてと同じく自然必然性を通じて、知と意志のはたらきの形式的自由と形式的普遍性へと高め、彼らの特殊性のなかの主観性を陶冶（bilden）過程[5]」として考察する。この立場は市民社会の内部に一定の積極性を認める立場であり、同じ自立した諸個人から出発しつつも、ヘーゲルが「自然状態を無垢とみ、未発達の諸民族の習俗とみ……文化が何かたんに外面的なもの、堕落にすぎないものとみなされる[6]」と規定したルソー的立場との大きな相異をなす点といえよう。ヘーゲルは、この点では、市民社会の内部に立って「もろもろの集団の関係と運動とを、それらの質的かつ量的な規定性と錯綜性において説明すべき学」、「国民経済学[7]」の立場に明確に立っていることを確認しなければならない。

では、ヘーゲルが市民社会を内在的に分析する時、このような特殊性と普遍性において認識することは何を根拠としているのか。それは、彼がなにより、諸個人の欲望とその現実化の手段としての労働から出発するところにある。ヘーゲルは言う。「人間は動物に比してその欲求を満足させる手段と方法の範囲の依存状態を越えていくことを実証し、おのれの普遍性を実証する[8]」。その実証は、第一に欲求と手段の多様化であり、第二に具体的欲求を分割することにおいてなのである。このことは、一面、欲求および手段の「抽象化（die Abstraktion）」であるが、これが諸個人の間の相互的関係の一規定となるとみなされる。ここに、欲求とその手段における社会化の問題が導出される。「欲求と手段とは、実在的現実性としては他人に対する存在となる。欲求と手段の充足は他人の欲求と労働によって制約されており、この制約は自他において相互的であるからである。……承認されている（Anerkanntsein）という意味でのこの普遍性が、個別化され抽象化された欲求と手段と満足の方法を、社会的なという意味で具体的な欲求と手段と満足の方法にするところの契機なのである[9]」

ヘーゲルは、この社会的欲求を重視することにより、ルソー的な社会観を克服しようとする。彼は、社会的欲求については自然的欲求と精神的な欲求があり、特に後者には「自然必然性からの解放」があることを確認する。そして、この点について多分にルソーを念頭におきつつ言う。欲求にかんしては、自然状態における人間は自由のうちに生きているのではないかという考え方があるが、それは「労働のうちにある解放（Befreiung）の契機を顧慮しない考え方である[10]」として批判を行う。ここには、市民社会のみならず広く人間社会の社会化と自然必然性からの解放すなわち自由の契機がまさしく労働にあることを位置づけているのである。

では、市民社会における労働とは何か、その分析を「労働の仕方（Die Akt der Arbeit）」においてみよう。労働とは「もろもろの特殊化された欲求（partikularisierten Bedürfnissen）を満たすのに適した、同じく特殊化された手段を作製し獲得する媒介作用」であり、「手段に価値と合目的性を与える」「形成（Formierung）」[11]である。労働は、だが、それ自体で「抽象化（Abstraktion）」してゆき、分業が成立する。「抽象化」とは、「手段と欲求の種別化をひき起し、生産をも同じく種別化して、労働の分割（die Teilung der Arbeiten）を生みだす」[12]ことであり、それにより個々人の労働における「技能」をもその「生産量」をもいっそう増大させるとみるのである。これに伴い、欲求を満足させるための人間の依存関係と相互関係（die Abhängigkeit und Wechselbeziehung）は、余すところなく完成し、これらの関係をまったくの「必然性」にまで高めるものと規定されるのである。このような万人の依存関係ということを前提し、市民社会はいまや各人にとって「普遍的で持続的な資産（das allgemeine bleibende Vermögen）」[13]すなわち社会全体の経済組織を形成する。つまり、もろもろの区別をもった一つの「有機的全体」[14]としての社会体制が成立するとされ、諸個人は経済的活動によって諸身分（die Stände）、実体的身分としての土地貴族、農民、反省的身分としての手工業者、商業者、普遍的身分としての官吏と軍人として区分されることになる。

我々は、ヘーゲルがこのように市民社会を特殊的個人から出発し、その欲求と労働の社会化によって必然的連関を形成しいわゆる「悟性国家」をなしているを看取していることを確認できよう。では、次に、我々は、ヘーゲルがこの特殊的利益を追求する諸個人から成る市民社会の諸矛盾を如何に認識しているかを検討しよう。

ヘーゲルは、「福祉行政と職業団体」の中で市民社会における成員の不安定の現象を次のように鋭く摘出する。「欲求の体系では、個々人それぞれの生計と福祉は一つの可能性として存在するだけで、その現実性は、個々人の恣意と自然的特殊性によって制約されていると同様、欲求の客観的体系によっても制約されている。しかも、他方、司法活動によっては、所有と人格との侵害が償われるだけである。」[15]しかし、ここで注意しなければならないことは、彼が市民社会の「貧困（Armut）」を説きながらも、その原因を「浪費」や「恣意」や「偶然的な肉体的状態」や「外的境遇」にしか求めていないことである。[16]勿論、貧困を必然的な結果としてもみることが努力される。すなわち、欲求をみたす手段と方法が普遍化する時、富の蓄積が増大するが他面では「特殊的労働の個別化と融通のきかなさ（die Vereinzelung und Beschränktheit）とが増大し、この労働に縛りつけられた階級の隷属と窮乏が

増大し、これと関連してこの階級は、その他のもろもろの能力、とくに市民社会の精神的な便益を、感受し享受する能力を失う[11]」状態を鋭敏に認識している。とくに、この「労働に縛りつけられた階級」の貧困を暴露し、賤民（Pöbel）の出現までを看取していることは重要である。そして、ヘーゲルはこのことに関連して市民社会の本質的批判をも行う。市民社会は「富の過剰にもかかわらず十分には富んでいないことが、すなわち貧困の過剰と賤民の出現を防止するにたるほどもちまえの資産を具えてはいない[12]」のである、と。

しかし、この分析においては「労働に縛りつけられた階級」が何故貧困におちいるかという根拠は、労働の分割から生じる「両刃の刀」としての必然としてしか説かれていない。より多く説かれるのは、諸個人の社会的経済組織への参加の仕方であり、その可能性は個人のもちまえの「直接的な基礎財産」であり、これが「その他の偶然や恣意と相俟って、諸個人の資産と技能との不平等を必然的結果として生み出す[13]」という説明に終っている。更に具体的な事柄にそくして言えば、そもそも身分の成立の仕方である。ヘーゲルは身分の生成を、概念的すなわち客観的要請に従うものとしつつも次のように規定する。「だが他面、どの特殊な身分に個人が所属するかにかんしては、気質、生まれ、境遇が影響をおよぼす。しかし窮極の本質的な決定を下すものは主観的意見（Meinung）や特殊的意志（Willkür）である[14]」と。さらに、この観点から、一般的に東洋と西洋、古代世界と現代世界を対比し、後者における主観的特殊性の役割を肯定していう。「市民社会や国家において、理性によって必然的に生じるものは、同時に恣意によって媒介されて生じなければならない[15]」。

ヘーゲルの市民社会論を要約すれば、彼は特殊的主体性の原理から出発しつつも、労働と欲求の本性によって社会的連関を形成し、必然に「悟性国家」を形成する。しかし、一方で同じ主体の恣意や偶然が悲惨な貧困をも形成するということである。つまり、市民社会原理は、あくまで「自然必然性と恣意との混合したもの」としての「特殊的」「具体的人格[16]」によって支配されているのである。

市民社会認識がこのようなものである時、その止揚の方向は定まる。諸個人による連関、結合の側面を促進し、恣意として残るところを排除する方向となる。すなわち、諸個人の個別的意志たること、「対自的であると同じく即自的[17]」であることが要請されるのである。この観点から、ヘーゲルは市民社会の外的秩序ならびに対策としての「福祉行政」のほかに職業団体の役割を重視する。職業団体こそ、市民社会の内部にありつつ「内在的利益のうちにあるこの普遍的なものを……実現する[18]」モメントなのである。それは、団体自身の利益について配慮しつつも、すなわち「特殊的偶然性」に対

して配慮するとともに、「成員たるべき陶冶育成」にかんしても配慮し所属員のための第二の家族の役を引きうけるべきものなのである。

この「特殊性」と「普遍性」との統一の途が国家へと結実することである。国家はこの時、「無限の区別」と「普遍性の形式」という契機をもち、この思想の形式にそった法律と制度を有した有機的総体（organische Totalität）として成立するのである。[5] この国家において、市民社会の偶然的側面、つまり「窮乏、保護の必要、勢力、財富などといった偶然的なものの外面性」は「国家の実体」としてではなく、「国家の史的発展の諸契機」として把えることができるとする。[6] 故に、国家は即自的でもあり対自的でもあり、特殊的でもあり普遍的でもある成員たちの体制としての国内公法、すなわち君主権、統治権、立法権等を確立することによって成立する。ここに、市民社会のあの深刻な否定的状態は、必然的に国家の発展の諸契機として止揚されるのである。

だが、この市民社会から国家への止揚の過程は必然的移行であろうか。くりかえすが、ヘーゲルは市民社会を欲望と労働の社会化、分業を媒介としてその必然的連関性を見事に概念化した。さらに、一方で市民社会の否定的側面を本質的な仕方で分析し摘出した。しかるに、その否定的状態の根拠の措定の仕方は、特殊的人格の恣意、偶然によるものとしか解明しない。つまり、「特殊性は、それだけになると、……おのれのもろもろの欲求、偶然的恣意、主観的な好みを自由奔放に満足させるから、……おのれ自身とおのれの実体的概念を滅ぼしてしまう」[7]という立場よりしか解明しない。つまり、ヘーゲルは市民社会をその客観的連関性の必然性において認識しながらも、その矛盾面は市民社会を構成する諸個人の個別意志の主体的あり方に求めるにとどまり、その普遍への止揚によって市民社会の外的客観的矛盾も同時に解消されるものとしているといえよう。市民社会の物質的根拠にまで至った概念的把握が、たちまち主体の観念的止揚のあり方によって解消されていることがここに確認できよう。

このようなヘーゲルの立場の根拠をなすものは何か。それは、彼が全体としては市民社会なるものを肯定的に把握するところにあるといえまいか。我々は、その理論的根拠を市民社会の契機をなすものとして位置づけられる「抽象法」にさかのぼって検討することが必要となる。

（1） Hegel; Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hegel Werke (Suhrkamp Verlag) Bd. 7 § 182 S. 339
（以下訳文は藤野渉、赤沢正敏『法の哲学』（中央公論社版）に拠る）
（2） ibid. § 157 S. 306　（3） ibid. § 157 S. 340
（4） ibid. § 186 S. 343　（5） ibid. § 187 S. 343

(6) ibid. § 187 S. 344
(7) ibid. § 189 但し、市民社会の把握においては、「分業」を「人間の英知の所産」とせず「人間の本性の中にある一定の性向」としてしか規定しないスミスよりは、ヘーゲルの立場がより概念的であることは指摘できよう。(A. Smith; The Wealth of Nations. (London, 1922) Vol. I. P. 19)
(8) ibid. § 190 S. 348
(9) ibid. § 192 S. 349
(10) ibid. § 194 S. 350
(11) ibid. § 196 S. 351
(12) ibid. § 198 S. 352
(13) ibid. § 199 S. 353
(14) ibid. § 200 S. 354
(15) ibid. § 230 S. 382
(16) ibid. § 240~241 S. 387
(17) ibid. § 243 S. 389
(18) ibid. § 245 S. 390
(19) ibid. § 200 S. 353
(20) ibid. § 206 S. 358
(21) ibid. § 206 S. 359
(22) ibid. § 182 S. 339
(23) ibid. § 258 S. 401
(24) ibid. § 249 S. 393
(25) ibid. § 256 S. 398
(26) ibid. § 258 S. 401 この点からみて「マルクスと同じく、ヘーゲルは、この社会における私的な利益の統合が、偶然の所産であって自由な合理的な決定の所産ではないという事実を強調している」(H. Marcuse; Reason and Revolution (London. 1968) P. 205) という見解があるがヘーゲルが市民社会の全体を偶然的所産としているとはみれない。
(27) ibid. § 185 S. 341

二、市民社会の原理としての私的所有

ヘーゲルの市民社会論は、その内部に生起する諸矛盾を摘出しつつもその根拠が成員の主体的意志のあり方に求められ解消されている。このことが、そのまま市民社会の国家への止揚の「外在的あり方」に本質的にかかわる問題といえよう。この問題を検討するため、我々は『法哲学』緒論の「意志 (das Willen)」論と第一部「抽象法 (das abstrakte Recht)」の考察を行いたい。周知のように、ヘーゲルは緒論において意志論の展開を行い、法の地盤を意志、「自由な意志」をもって出発する。すなわち、「法の地盤 (der Boden des Rechts) は総じて精神的なものであって、それのもっと精確な場所と開始点は意志である。これは自由な意志 (der Wille, welcher freiist) である。したがって自由が法の実体と規定をなす」[1]とする。極めて抽象的なこの意志論が、一体如何なる意味において法哲学全体の地盤であり原理となりえるかを検討しなければならない。

ヘーゲルにおける意志は、まず第一に、自由と同義であり、主体として自らを確立するものである。「意志は自由なしには空語であり、自由もまた意志として、主観ないし主体としてはじめて現実的なのである」[2]。第二に、意志は、その

純粋な無規定、つまり「無制限な無限性であり、自己自身の純粋な思惟」[3]というモメントと、区別なき無規定性から区割だてへの移行として「自我の有限性ないし特殊化という絶対的契機」[4]を経て、両者の一体性、特殊性が普遍性へ連れ戻されたあり方としての「個別性(Einzelheit)」として自己を実現するものである。

「個別性」としての意志とは何か。それは、独立存在、現実性であるということであり、かつまた一般的存在ということである。「意志としての精神は、自己を自己内で終結させるもの・自己を自己の中から充実するものとして知っている。この充実された独立存在または個別性は、精神の理念の現実存在または実在性の側面を形成する」[5]。だが、この意志は、自己を思惟する意志として高めることにより客観的な精神に至る。すなわち、「真の自由は、人倫として意志が主観的関心すなわち我欲な関心を自分の目的としてもっているということではなくて、一般的な内容を自分の目的としてもっている」[6]と規定される。また、このような意志こそ、否定性を媒介とした普遍的な意志であり、「意志は自己を自分の中へ媒介するそうした活動、自分のなかへの還帰としてはじめて意志」[7]であると位置づけられる。このような意志こそ、主体性と自主性を伴いつつ社会的活動を営む近代的ブルジョア的人間を想定していることは明確であろう[8]。法の地盤は、ここに近代的ブルジョア社会に置かれているのである。

このような近代的社会的人間を基盤とするヘーゲルの「意志」はどのような意義をもつのか。それをルソーの意志に対する批判に照らして検討しよう。ヘーゲルは、国家論の冒頭で国家の史的起源やその諸法の史的起源を問う。国家の「歴史的考察」に対して国家の根拠自身を問う「哲学的考察」についてのルソーの意義を賞讃しつつ、その意志論の抽象性を批判する。彼はルソーが、確かに国家の基礎を社会行動とか神的権威といった形式上思想であるものではなく、内容上も思想であり、しかも思惟そのものであるような原理、すなわち意志を国家の原理としてたてたとする。だが、ルソーはこのような功績をもちつつも、その意志はただ個別的意志という特定の形式において把えたにすぎない。ルソーにおいては、普遍的な意志はヘーゲルの如く an-und-für sich に理性的なものとしてではなく、たんにこの個別的意志からでてくる「共同的なもの (das Gemeinschaftliche)」として捉えていることを批判するのである[9]。そして、このようなルソー的意志こそ、国家における個々人の合一をも「契約」となし、従って国家が個々人の恣意や意見や任意の明白な同意を基礎とするものであること、またこの意志を原理としたフランス革命が、ある体制を顚覆した後たんに勝手に「理性的」だと信じこんでいるものだけを新しい体制の土台にしようとしたた

め、恐ろしい結果に陥ったと規定する。

では、ヘーゲルの意志がルソーの意志と異なる点、それが、自立的で主体的でありつつ一般的存在を志向する普遍的理性的意志であることは何を根拠として成立しているかが問題である。このことを我々は、この意志を直接性において考察する「抽象的権利ないし法」の展開においてみよう。普遍的意志は、国家において開花するが即自的にはこの場所で展開されているのである。

この場所は、意志が自己に一つの「現存在」を与えるところである。すなわち、「もろもろの物件において自分に一つの現存在を与える主体」「人格（Person）」[10]が登場する領域である。人格とは何か。人格とは、権利能力を含むものであり、「決定を行う直接的な個別性として、眼前に見いだされた自然にたいしてふるまう」「能動的なもの（das Tätige）」である。[11]このような人格のなす行為が、「所有」と「契約」において開示される。まず、「所有（das Eigentum）」は如何なる行為であるか。ヘーゲルは、この概念のもとに、外的なもの一般、物件にたいする人格の、より一般的には人間の普遍的本質的行為として位置づける。「人格は、どの物件のなかへも自分の意志を置き入れる――このことによって、その物件は私のもの（die meinige）である――という権利を自分の実体的な目的としている」。この、外的なものにたいする我がものとする行為こそは、ヘーゲル法哲学のまたヘーゲル哲学全体にかかわる基本概念といえよう。ここに、所有さらに私的所有が本質的に位置づけられているのである。だからこそ、ヘーゲルはこのことを、自己の「観念論」を根拠として、経験論や唯物論またカント的懐疑論を、それぞれに非人格的なものに実在性があるとする哲学、また物がそれ自身においてどうであるか知りえない哲学と規定し、自由な意志のふるまいにおいてこれを反駁する。ヘーゲルはこの自由な意志の立場こそ、一切の物件に意志を投入し、「自分のものにする権利（Zueignungsrecht）」を確立し従ってもろもろの物をそれらのあるがままの姿では an-und-für sich とは考えない立場、「観念論（Idealismus）であり、そのような現実性の真理（die Wahrheit solcher Wirklichkeit）」の立場と称するのである。[12]このようなヘーゲルの観念論自体から設定された労働＝所有の哲学がその人格概念に結実したのである。また、労働の本性分析がその意志論を規定しているともいえよう。何故なら、後に展開されるように、労働の本性にもとづいたその社会化と分業の論理が、意志の個別性と普遍性との統一をなしているものにほかならないからである。

さて、この所有論はその具体的近代的形態としての私的所有（Privateigentum）として進行する。ヘーゲルは、一般に「私が或るものを、私の、それ自身が外的な、支配力のなか

にもつ」ことを「占有（Besitz）」とする。[14] しかし、「個別者の意志としての私の意志は、自分のものとしての所有において、私にとって客観的となるのであるから、所有は私的所有という性格をえる」[15]とする。

ヘーゲルは、所有は本質的に私的所有でなければならず、さらに私的所有は実際的な「使用（der Gebrauch）」と結びつかねばならないことを強調する。物件に私のものであるという述語を与える占有取得とは、直接的な肉体的獲得であったり形づくりであったり標識づけである。つまり、私の欲求に奉仕するように、物件を使用することが、「所有の実在的な面であり現実性」[16]として位置づける。所有は、使用することによって真なるものとなる。何故なら、使用とは「物件を変化させ、ほろぼし、消費することによって私の欲求を実現すること」[17]であるからである。そして、この全使用が私の権限に属する時、私はその物件の所有者であって、この物件については、使用の全範囲を越えては他人の所有は何一つない。使用と所有の関係は、かくて、実体と偶有的なもの、内的なものと外的なもの、力と発現の関係として位置づけられる。[18]この使用の全範囲にわたる権利と抽象的な所有権との区別立ては明確であり、奴隷制や封建体制における「直接的所有」は厳しく批判される。ヘーゲルの所有権が私的所有を原理とし、使用すなわち実際労働と結合されて展開されており、この所有が近代ブルジョア的所有であることは明瞭である。このことは、彼が「キリスト教によって人格の自由が開化」しはじめて以降、「自分のものとしての所有の自由は昨今やっとここかしこで原理として認められるにいたったばかりである」[19]と述べていることからも明らかである。また、この物件の使用において、ヘーゲルが物件の有用性を量的に規定された必要一般として規定していることは注目すべきである。この量的規定によって、物件は普遍性をもつにいたり、それが物件の価値（der Wert der Sache）を形成し物件の真実の規定となるのである。[20]この価値（交換価値）を媒介として、所有は「譲渡」を可能とする。所有は「私のなかへ私の意志を導き入れるかぎりにおいてのみ、私のものだから私は自分の外に放棄することができる」[21]のである。

ここに、所有はその完成形態としての「契約（Vertrag）」へと移行する。契約とは、所有を「もはやある物件と私の主体的意志とだけを介してもつばかりではなくて、ある他の意志を介しても、従って一つの共通な意志においてもつ」[22]という媒介の領域である。それは、「私が他の者と同一的なある意志のうちに、所有者たることをやめる限りにおいて私は対自的に有る所有者、他の意志を排除する所有者であり、かつあり つづける」という矛盾のなかであらわされ媒介される過程である。[23]この契約には、近代所有権のもつ観念性が明確に位

置づけられているといえよう。何故なら、契約は「契約に入るどうしが互いに人格および所有者として認め合う(anerkennen)[24]」ということを前提しているからである。さらに、人がこの契約関係に入ること、贈与し、交換し取引することは所有を占有することと同じく必然的であり、「自由な人格性の実在性の現存在の理念」としているのである。ここに、所有、それも労働による私的所有と契約の行為が近代社会の最も基本的な行為と設定されているのである。

それにもかかわらず、ヘーゲルは一方でこの契約の行為に限定を加える。理性的なる国家を契約によって形成させないための限定である。契約は一面で、直接的な自立した人格としてのふるまいから生じるものである限り「恣意から出発する」とされる。それ故に契約は共通的な意志でしかなく、即自的かつ対自的な普遍的な意志ではない。つまり、契約の対象はある個別の外面的物件にすぎない[25]。ここからヘーゲルは契約の概念には、結婚や国家の本性が含まれていないことを強調する。これらは、契約関係すなわち私的所有の諸関係には「混ぜこむこと(Die Einmischung)」はできないとするのである[26]。しかし、このヘーゲルの社会契約説批判、アトミズム批判はその市民社会の本性にそくした実在的分析に比較する時、より理論的性格が強いものと思われるのである。

我々は、ここでヘーゲルの意志論、所有論を概括しよう。ヘーゲルの個別的意志は、現実体としては所有する主体であり、占有をもとにし、私的所有から契約へと普遍的な連がりへと自己を進める「現実体の理念」である。この際の私的所有は、もともと彼の観念論の本性から生じるところの最も本質的な人間規定であり、逆にその人格概念は近代的ブルジョア的人間からの抽象のほかないといえよう。このように、労働に基く私的所有の観点から、「自由な意志」つまり近代的人格の本性を規定したところにルソーの抽象的な意志を越える深い認識があったといえよう。また、この点にこそ市民社会を労働の社会化として「悟性的法則」によるその必然的連関性を認識しえたといえよう。しかるに、ヘーゲルは、一面ではこのような所有、契約という市民社会の基本的モメントの分析を、「理性」としての国家の観点からの要請としては「恣意」といった外在的なものに引き下げているのである。市民社会の本質的根拠づけが、あくまで「悟性的」なものとしてのみ位置づけられているかぎり、我々はヘーゲルの市民社会批判とその止揚はその本質認識とは反した形態で行われていると規定せざるを得ないのである。

だが、あくまで「理性国家」が要請される時、我々はその国家が私的所有という市民社会原理を如何に克服しているのか、またそれ自身如何なるものを原理とする世界であるかを考察しなければならない。しかし、先に検討を加えてきた我

々の立場によれば、すでに私的所有を本性化する立場にあるヘーゲルの国家は、決して市民社会の私的所有原理と離反することはできず、それはむしろ私的所有原理の「変型」、「発展」としての国家でしかないことである。すなわち、ヘーゲルは最後まで市民社会原理の批判者ではなく、擁護者であることになろう。

（1）Hegel; Rechtsphilosophie § 4 S. 46
（2）ibid. § S. 4 Zusatz S. 46
（3）ibid. § 5 S. 49
（4）Ibid. § 6 S. 52
（5）Hegel; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Hegel Werke 10 (Suhrkamp Verlag) § 469. S. 288
（6）ibid; § 469. S. 288
（7）Hegel; Rechtsphilosophie § 7 S. 56
（8）川島武宜氏は、この点でのヘーゲルの意義を確認しつつその根底における経済外的強制からの分離・解放の徹底、人間の意志による媒介・決定の徹底における資本制経済の発展の歴史的意義を強調している。（川島武宜『所有権法の理論』（岩波書店）一一〜一二頁、三一頁）
（9）ibid. § 258 S. 400. ルソーの意志の個別性についていえば、彼の一般意志は「つねに正しく、つねに公けの利益をめざす」とか「つねに存在し、不変で純粋である」点で必ずしも「共同的なもの」とはいえない。（桑原、前川訳『社会契約論』（岩波文庫版）四六頁、一四六頁）問題はルソーの意志がヘーゲルのように労働をふまえていないことにあろう。
（10）ibid. § 33 Zusatz S. 91
（11）ibid. § 39 S. 98
（12）ibid. § 44 S. 106
（13）ibid. § 44 S. 106 この「自由な意志」から具体的な法を導出するヘーゲルの立場を「観念的世界観」として断罪する見解がある。（鷲田小弥太「ヘーゲル『法哲学』研究序論」（新泉社・一九七五年））だが、この観念論において何を設定しているのかも見なければならないだろう。
（14）ibid. § 45 S. 107 （15）ibid. § 46 S. 107〜108
（16）ibid. § 59 S. 128 （17）ibid. § 59 S. 128
（18）ibid. § 61 Zusatz S. 131
（19）ibid. § 62 S. 133
（20）ibid. § 63 S. 135〜6 （21）ibid. § 65 S. 140
（22）ibid. § 71 S. 152 （23）ibid. § 72 S. 155
（24）ibid. § 71 S. 153 （25）ibid. § 75 S. 157
（26）ibid. § 75 S. 157

三、ヘーゲル国家論の意義と限界

ヘーゲルは、私的所有を本質的なものとして説く立場から、市民社会の「必然性」を措定しながらも国家への止揚を主張した。それは、ルソー的アトミズム的社会契約説は有機体的統一をなす国家の原理にはなりえないとするからである。ヘーゲルの意志は、ルソーの意志とは異なり労働＝所有

説を根幹とする個別性と総体性の統一をなすものであり、このことにより法則的な市民社会の体系を根拠づけたのであった。しかるに、一方でこの意志の「恣意」性の主張によって国家への止揚がとかれた。

では、ヘーゲルの国家原理は何であり、市民社会原理と如何なる関係をもつのか。我々はこの観点に立ってヘーゲル国家論の検討を行なわねばならない。ヘーゲルの『法哲学』、特にその国家論を論理内在的に鋭く剔抉したのは若いマルクスであったことは言うまでもない。マルクスはその『ヘーゲル国法論批判』において、ヘーゲルの国家論を全体にわたって詳細な批判的検討を行い、その「論理的汎神論的神秘主義(der logische pantheistische Mystizismus)」を暴露した。だが、その批判の中核をなすものは、「立法権」において位置づけられる土地貴族の長子相続であり、それは国家における所有の問題といえよう[1]。我々の先の検討に照らしてみても、マルクスがこの問題に焦点を合わしていることが充分理解できるといえる。我々もマルクスの批判に依拠しつつこの問題の検討を行いたい。

ヘーゲルの国家は、周知のように、「君主権(die fürstliche Gewalt)」、「統治権(die Regierungsgewalt)」、「立法権(die gesetzgebende Gewalt)」からなる政治体制であり市民社会の上に立つ上部構造である。政治体制は国家と公民を結接するものであるが、中でも立法権は国家において両者の仲介機関として位置づけられるものである。「議会は媒介機関としてみなされる場合には、一方では政府一般、他方では特殊的な諸国と諸個人とに解体した国民、という両者の間に立っている。この使命からして議会には、特殊的諸圏の利益と個々人の利益とに対する感受性(Sinn)と必術(Gesinnung)をもつことが要求されるのと同じ程度に、国家的かつ政府的な感受性と必術をもつことが要求される[2]」。ここには、市民社会の矛盾を解消する諸個人の調和と統一が説かれている。しかし、マルクスが指摘するように、議会が矛盾する両意向を自己のうちで一つにするにはどうすべきかは述べられない。つまり、マルクスによれば「議会は国家と市民社会との国家における、定立された矛盾である。と同時に議会はこの矛盾の解消の要求である[3]」にすぎない。

ヘーゲルは、この矛盾の解消を、議会において市民的諸身分をそのままで政治的身分たらしめることによって解決しようと試みる。「立法権のなかの議会的という要素においては私的身分が政治的意義という働らきをもつようになる。ところで私的身分は、分割されていないたんなる塊りとして議会に出ることも、またアトムに分解した多数の衆として議会にでることもできないのであって、それがすでにそうであるところのものとして、……国家のうちの現実的な特殊的なも

のは、ただこのようにしてのみ、普遍的なものへ真実に結びつくのである」[4]。しかし、マルクスによれば、市民社会においては「市民はもろもろのアトムに分解した群れ」としてあらわれるのみならず、どこまでも現実的に「もろもろのアトム的状態として市民はその政治的身分的活動においてあらわれ且つふるまわざるをえないのである。しかるに、ヘーゲルの国家においては、市民社会の成員たちは政治的意義においてその身分、その私的立場を脱することになる。彼は国家においてこそ「人間」としての意義を有するようになる。すなわち、「彼の国家成員としての規定、社会的存在者としての規定が、彼の人間的規定 (seine menschliche Bestimmung) としてあらわれる」のである。市民社会における彼の他のあらゆる規定は、「非本質的なもの」、「外的な」規定としてあらわれることになる。このようなヘーゲルの国家においては、市民社会の成員はその経済的身分としての存在と活動にかかわらず、国家において公民としての政治的身分が附与される。そしてそのことにより同時に彼等の市民社会上での諸矛盾が解消するとみなされるのである。だが、「現実的人間は今日の国家制度の私的人間 (der Privatmensch) である」[6]かぎり、「『議会』的要素は市民社会の政治的存在 (ihr politisches Dasein) であり、市民社会の政治的国家への実体転化である」[7]にすぎない。まさに、ヘーゲルは私的経済的身分の公的政治的身分への転化という政治的止揚において、市民社会という「下部構造」全体の矛盾を国家という「上部構造」に解消せしめようとするのである。

では、国家の政治体制の中で市民社会の私的身分が政治的身分としての地位をもつということはどのようにして実現するのか。マルクスは、この問題を議会における実体的身分、なかでも「家族生活を土台とし、生計にかんしては土地所有を土台」とする「自然的倫理の身分」[8]、すなわち土地貴族の長子相続権 (Moyarate) の問題の分析を通じて解明してゆく。ヘーゲルは、この身分について次のような規定を行っている。「この身分が政治的な地位と意義にたいして制度的に配置されるのは、この身分の資産から独立しているとともに商工業の不安定と利得欲と占有一般の変わりやすさとからも独立しており、――統治権の恩恵から独立しているごとく多数の衆人の恩恵からも独立しているかぎりにおいてである。それと同時にまた、この使命は授けられたこの身分の成員が、他の市民がもっている権利、すなわち一方ではおのれの全所有を自由に処分する権利と、他方では子供たちに対する愛の等しさにしたがってその全所有が子供たちの手に移ってゆくものと心得ていい権利とを欠いているために、その資産がその所有者自身でさえ勝手にできないように固定されているか

ぎりにおいてである。――こうしてこの身分の資産は、譲渡しえない、長子相続権を背負いこんだ世襲財産となる。……：長子相続権が樹立されるいわれは、国家が心術のたんなる可能性だけではなく、一つの必然的なものを頼みとしなければならない点にある[9]」

マルクスは、このように政治体制の中で規制され政治的に位置づけられた貴族の土地所有を本来の私有財産としてとらえ、「普遍的身分」や「営業身分」等の資産との対立としてみる。何故なら、それは「国家資産」からの、また「社会的資産」「衆人の恩恵」からの独立としてあらわれているからである。普遍的身分の資産は「統治権の恩恵」に、「営業身分」のそれは、「社会的資産」に仲介されている。貴族の土地所有こそ、これにたいして「至上の私的所有（das souveräne Privateigentum）[10]」である。これこそ、体制のもとで確立された私的所有にほかならないとする。この所有は市民社会から隔絶しているだけではなく、「子供らにたいする愛の等しさ」に応じても移っていくこともできない、家族の原理にすら反するものである。それ故、「長子相続は、精確なあり方の土地所有の一帰結であり石化した私的所有（das versteinerte Privateigentum）である[11]」とする。そして、マルクスは結論的に次のように規定する。「政治制度は煎じつめたぎりぎりのところでは私的所有の制度である。最高の政治的意向は私的所有の意向である。長子相続というのは土地所有の内面的本性の外面的あらわれにすぎない[12]」。

では、何故政治的国家は長子相続において私的所有にたいしてどのような力を揮うのか、マルクスはそのように問い、次のように答える。「それは、政治的国家が私的所有を家族と社会から隔絶するということであり、私的所有を抽象的に自立させるにいたるということである。……それは私的所有の自身の力であり、それの本質のあらわれ出たものである、この本質に対置されるとき、政治的国家になにが残るか。政治的国家は規定される側なのに、規定する側だと思いこむ幻想である[13]」と。さらに、マルクスは土地制度が「譲渡しえない」ものであることによって、自由裁量の範囲が或る普遍人間的な自由裁量から私的所有の独自の自由裁量へ転化し、私的所有が意志の主語になり、意志はもはや私的所有の述語でしかないことを指摘していう。「長子相続権は私的所有権の政治的意味であり、その政治的意義における、換言すればその普遍的意義における、私的所有権である。したがって、国家制度はここでは私的所有権の国家制度である[14]」。ここに、ヘーゲルの国家の本質が暴露されたといえよう。

だが、ヘーゲルが、市民社会の止揚としての国家を何故に、私的所有の国家として位置づけねばならないのか。何故、私的所有は抽象化され絶対化されねばならないのか。こ

のような絶対化は、かつてヘーゲルが人格に最も本性的なものとして位置づけた「私的権利」に正面から反することになる。マルクスの表現によれば、「私有権の自立性が私的権利においては国家の権利におけるとは違った意義をもつとはいったいなんという法哲学であることか」[15]ということになる。

ヘーゲルは、「自由な意志」の現実体としての「人格」は物件へ自己の意志を置き入れ、私のものにすることを本質的な活動として認識する「観念論」を根底においた。そこにおいて、この労働による所有が人間の本性的なものとして位置づけた。また、同じ意志の普遍的性格にもとづいて、物件を共通な意志においてもつという媒介、契約を措定することにより、交換、取引という近代市民社会の法則を解明した。しかるに、いま「倫理的実体であり、自由の現実態」である国家においては、政治体制の必要から、土地貴族の財産は「国家資産」から独立していると共に「商工業の不安定と利得欲と占有一般の変わりやすさ」からも独立される[16]。つまり私有財産の自立化と絶対化において国家体制、国家制度が確立するのである。この政治的国家の王国において、人は所有という自己の本性的目的を失うのである。かくて、マルクスはいう、「非依存的私有の土臭い愚鈍さにくらべれば、営業の不安定は哀歌的であり、利得の追求は感動的（ドラマ的）であり、所有の転変は厳粛な運命（悲劇的）であり、国家資産への依存度は道義的である」[17]。まさしく、この国家において、人は、ヘーゲル自身がもろもろの物を絶対的だとした「実在的哲学」におちいっていくのである。ここで、人は物を所有しえず、契約において譲渡しえず、指一本ふれることができない。かつて、ヘーゲルはルソーの個別的意志の立場を批判して次のように規定した。この立場は、「個々人の恣意や意志や任意の明白な同意を基礎とするところのものであって、その結果さらに明白かつ対自的に存在する神的なものとその絶対的権威と尊厳を破壊する」[18]、と。しかるに、いま、この神的な国家の実現において、人は私有財産の私有物となってはじめてその「恣意」や「意志」や「同意」から脱することができるのである。人格の保持していた私有財産というあの基本的権利は私有財産の私有物となることによって「完成」されることになるといえよう。ここに、私的所有を原理とする市民社会は止揚されたのではなく、私的所有の自立化、私有財産の内に解消されてしまうのだといえよう。

では、我々は、この市民社会と国家とのこの逆転には如何なる契機が介在しているとみるべきであろうか。それは、市民社会においてはまさしく本性的であるものと措定された労働＝所有の観点が否定され、国家においては労働と所有の分離が措定されたことによるものと規定できよう。つまり、ヘーゲルは、ロック以来の近代の自然法的観点である労働＝所

有の市民社会原理を、私的所有権の国家制度において私有財産の自立化、物象化の論理に解消していると規定できるのである。

しかし、マルクスはヘーゲルのこのような国家の本質を次のように概括化するとともにそこからヘーゲルの「功績」を逆の観点から解明しえたのである。「ヘーゲルは私的権利を、抽象的人格の権利または抽象的権利とよぶ。そして実際それは権利という抽象物として、したがってまた抽象的人格の幻想的権利として展開されざるをえない。それはヘーゲルによって展開されたモラルが抽象的主体性の幻想的在り方であるのと同然である。そこからは彼の場合、それらを前提にもつ国家とか道義とかがこれらの諸幻想の社会（社会生活）以外のなにものでもありえないということはでてこず、かえって逆に、私的権利やモラルはこの道義的生活の下位の契機であるということが出されてくるのである。……今日の国家のモラルからの分離がモラル的であること、モラルは非国家的、そして国家は非モラル的であるということ（die Moral unstaatlich und der Staat unmoralisch ist）を証明したのである」[18]。マルクスは、ここに、ヘーゲル批判を通して私的所有の制度としての国家における近代的市民の私的権利の物象化、疎外化を適確に把握したといえる。さらに、この国家批判が、国家が市民社会のゆきつくところである限り、その基盤としての近代市民社会自身への批判と止揚への途をきりひらいたといえよう。

ここで、我々はヘーゲルの市民社会と国家論を再度概括しえよう。ヘーゲルは、市民社会を人間労働の観点から分析し、その必然的連関性を解明し、それ自身「悟性国家」を成立させることを把握した。この認識の基盤には労働＝所有の観点から私的所有を人間の本性的なものとする位置づけがあった。しかるに、同じ構成主体の「恣意」や「偶然」から生じる市民社会の矛盾は国家において止揚されねばならないとした。だが、この国家は市民社会の原理であった私的所有の自立化の政治体制であった。ここでは、労働と所有は分離され分断されたのである。しかし、ヘーゲルが市民社会の必然性と限界を措定し、その止揚の必要をといたのは、すでに市民社会の中に彼が本性的なものとして位置づけた諸個人の労働＝所有の存在が不可能となりそれを幻想に陥らせる客観的状況を是認するにせよ、否認するにせよ認識したものといえよう。故に、ヘーゲルにおける市民社会から国家への論理的移行は、近代市民社会自身の矛盾の進行の理論的（しかも神秘的な）反映であったといえよう。あるいは、私的所有を本性化した正統な近代ブルジョア社会の理論家たる「後進ドイツ的変型」とも規定できよう[19]。

しかし、ヘーゲルはこの過程において、市民が主体であり

自由な労働＝所有活動を営めた「市民社会」から、いまや自立化した私有財産、資本が主体となる「資本主義社会」への移行を鋭く看取し、措定したのである。マルクスが、私有財産の本性を暴き、資本主義社会の根本的な止揚への途を直進しえたのは、このようなヘーゲルの市民社会と国家の論理を最も重要な否定的契機としてなしえたということが、この小論の考察からも再確認できるといえよう。

（1）マルクスの『ヘーゲル国法論批判』中のこの「長子相続権」はその重要度に比してふれられることが少ないように思われる。この問題を正面から扱ったものに、赤沢正敏「マルクスの思想的出発点としての『ヘーゲル国法論批判』」（『倫理学年報』第一三、一四集）がある。

（2）Hegel ibid. § 302 S. 471

（3）K. Marx; Kritik des Hegelschen Staatsrechts. M. E. W. Bd I. S. 270

（4）Hegel ibid. § 303 S. 473

（5）Marx ibid. S. 285

（6）ibid. S. 285

（7）ibid. S. 294

（8）Hegel ibid. § 305 S. 474～475

（9）ibid. § 306 Zusatz S. 475

（10）Marx ibid. S. 303

（11）ibid. S. 304

（12）ibid. S. 303

（13）ibid. S. 304～305

（14）ibid. S. 195

（15）ibid. S. 183

（16）Hegel ibid. § 306 S. 475

（17）Marx ibid. S. 307

（18）Hegel ibid. § 258 S. 400

（19）Marx ibid. S. 313

（20）一九世紀初頭からはじまるプロイセン政府の大規模な農民からの農地略奪と「土地貴族」の成立については、エンゲルスの「プロイセン農民の歴史によせて」参照（F. Engels; Zur Geschichte der preußischen Bauern. M. E. W. Bd. 21）

（21）この規定は高島善哉『アダム・スミスの市民社会体系』（岩波書店）の中の「比喩的表現」に拠る。（同書、二七六～二七八頁）

（よしだ　まさとし　鹿児島大・哲学）

汐文社出版案内

現代日本の循環と恐慌

加藤泰男著　60年代後半、70年代初頭の日本経済を実証的に分析し、現代日本資本主義の循環と恐慌の問題に、あらたな問題を提起する。

B6判　一二〇〇円

好評発売中

現代日本の経済政策と公害

清水嘉治著　高度成長によってもたらされた公害問題を全面的に批判しながら、住民の生命とくらしを守る視点での経済政策のあり方を追求する。市民運動に取り組んできた著者積年の力作。

B6判　一二〇〇円

編集後記

唯物論研究の発展と交流をめざす全国誌として誕生した本誌も、読者の方々のあたたかい御支援によってようやく第四号を送り出すまでに成長することができた。これで世にいう三号雑誌の心配はひとまずなくなったわけだが、これからがむしろ真価を問われる正念場であると編集委員一同襟を正している。

今日われわれの前には、社会と歴史の急速な進展と、個別諸科学のいちじるしい発展とによって、唯物論的な解明を要求されている問題が数多く提起されている。課題の多さと大きさにくらべて、われわれ唯物論研究者の数は少く、その努力は遅々としているように見えるかも知れないが、しかしわれわれは着実な前進をとげつつあると自負している。この自負が空文句でないことを、われわれは本誌のいっそうの充実によって身をもってしめさなければならないであろう。

さて、本号の特集テーマに選ばれた「弁証法」も理論的解明が期待されている最重要問題の一つである。唯物弁証法の創造的発展をめざしてわれわれはこれまでにも多くの努力を積みかさねてきたが、いまなお解明と深化を必要とする問題が数多く残されている。本誌の特集が弁証法研究の発展に多少なりとも寄与すればという編集委員会のささやかな意図は、はたしてどの程度に実現したであろうか。読者の方々の率直な御意見をお待ちしている。

なお、本年はヒロシマ・ナガサキ三〇年、戦後三〇年にあたっているので、この三〇年のもつ思想的意味に思いをいたそうとの趣旨で、そのための小特集も組んだ。現代に生きる唯物論研究者として、われわれはつねにアクチュアルな問題意識をおろそかにせず、理論的問題とともに、現実の社会的諸問題の唯物論的解明に積極的に取りくんでいくつもりである。

本年はまた日本における唯物論研究のパイオニアとして輝かしい足跡を残した戸坂潤の没後三〇年にもあたっているので、記念論文を企画したが、筆者の都合で実現しなかった。次号ではかならず実現させることをお約束して、期待を寄せられた読者の方々へのお詫びに代えさせていただく。

次号の特集テーマは「現代と倫理」の予定である。（北村）

編集委員会

顧問

古在由重・真下信一・森　宏一
見田石介

委員

河西　章・橋本　剛・服部文男
秋間　実・岩崎允胤・北村　実
芝田進午・高田　求・仲本章夫
長沼真澄・湯川和夫・島田　豊
福田静夫・藤野　渉・鰺坂　真
有尾善繁・半田秀男

『唯　物　論』　第四号　©　1975年5月発行　（年2回発行）　¥780
編集責任者 湯川和夫　発行人 今田　保　編集担当者 岡田　治　発行所 汐文社
京都市下京区七条河原町角　〒600　振替京都　9082　TEL　075-341-6278
東京都千代田区外神田2の3の2　〒101　TEL　03-253-5970

学習の友社

東京都港区新橋6-19-23 平和と労働会館内
☎ 03（433）1856番 振替 東京9 6 7 7 3番

●労働者教育二十数年の経験と英知を結集した決定版！

働くものの学習基礎講座

全4巻・別巻1

学習会、労働学校、組合員教育のテキストとして最適！

★わかりやすく、正確に科学的社会主義の立場にたった基礎理論を学べる。

★「本文・補論」形式で、教養豊かに、現実と結びつけて学習できる2段階学習。

★考える問題、用語解説、図版を豊富に掲載。

労働者教育協会編

定価800円〒110

1 働くものの哲学
好評発売中！

2 働くものの経済学
好評発売中！

3 働くものの政治学
好評発売中！

4 私たちと労働組合
好評発売中！

別巻 私たちと自然科学
近刊予定

定価780円