

唯物論

7 1977, 3

唯物論編集委員会編

特集 歴史と人間

真下信一＝断想・歴史と人間

江口朴郎＝権力政治からの人間の解放

永原慶二＝歴史認識・叙述における人間の問題

吉崎祥二＝『資本論』における「物象化」概念

向井俊彦＝歴史の必然性と主体

● 批判と討論

菅野礼司＝力学における矛盾概念について

● 現代観念論批判

秋間実・荒川泓＝時間論における最近の動向について(上)

汐文社

＊絶賛発売中！

科学的真理への道をさし示した不滅の業績！

見田石介著作集

■第六回配本／第6巻

四六判上製函入各巻一八〇〇円

現代イデオロギー論

鰐坂真・有尾善繁解説 戦前の西田哲学・田辺哲学から、今日の宇野「理論」に至るまで、見田氏は、ブルジョア・イデオロギーとの真摯な対決を通して唯物論の立場を深め、自己を形成してきた。本巻は、その旺盛で多彩な活動の軌跡である。

危機の時代における全体的人間像の積極的展開！

マルクス主義の人間概念

ムイスリフチェンコ著 岩崎允胤訳 科学技術と人間の未来
自然と人間の共存、社会進歩と自由、道徳と退廃など、現代的危機がなげかける問題をふまえて、内的自由と創造性の新たな把握にたつ積極的人間概念を提起した労作。一四〇〇円

●既刊5冊 好評発売中！

1 ヘーゲル論理学と社会科学

秋間実・鈴木茂解説

2 科学論と弁証法

鰐坂真・鈴木茂解説

3 資本論の方法 I

上野俊樹・島津秀典解説

4 資本論の方法 II

大谷植之介・平野喜一郎解説

5 マルクス主義経済学の研究

梅川勉・小谷義次・尼寺義弘解説

＊補巻／4月発売

読者の皆様のご要望に応え、見田氏の戦前の労作「ヘーゲル哲学への道」芸術論を補巻として刊行します。ご期待下さい

科学的認識の理論

岩崎允胤、宮原将平著……………四五〇〇円
総合科学を展望した認識論の体系的な研究

理性とヒューマニズム

真下信一著……………国民文庫 三〇〇円
現代的危機をふまえた生き方と学び方！

大月書店

東京文京本郷2 11-9
振替口座東京3 16387
電話03(813)4651(代表)

惠
存

唯 物 論

第 7 号

『唯物論』編集委員会

高
田

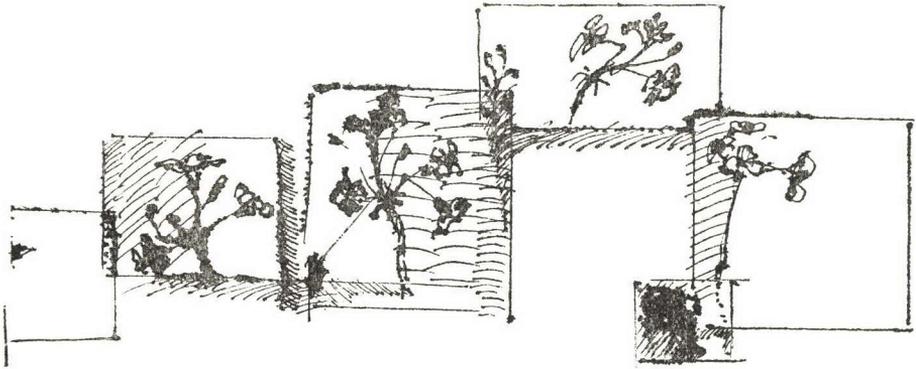
純
学
兄

岩
佐

茂



汐 文 社



特集 歴史と人間

断想 歴史と人間 真下信一 4

権力政治からの人間の解放 江口朴郎 7

歴史認識・叙述における人間の問題 永原慶二 16

『資本論』における「物象化」概念 吉崎祥司 34

—「物象化」概念の唯物論的確認のために—

歴史の必然性と主体 向井俊彦 61

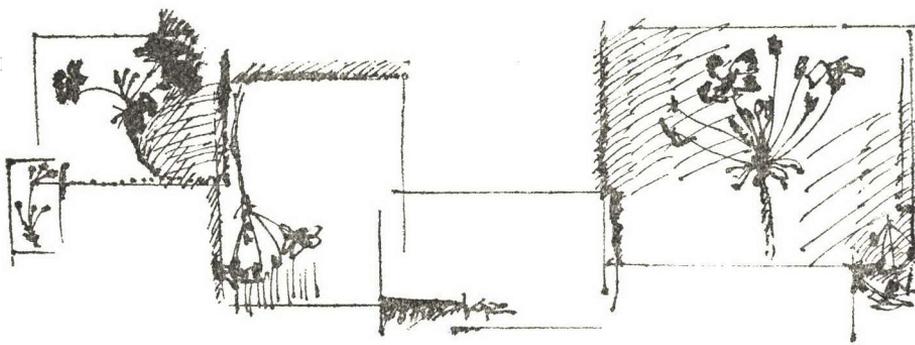
〔批判と討論〕

力学における矛盾概念について 菅野礼司 81

時間論における最近の動向について(上) 秋間 弘実 106

哲学活動における批判と創造 岩佐 茂 127

ヘーゲルにおける「事そのもの」と「疎外」 福吉勝男 146



デカルトの人間主義とキリスト教的敬虔の立場
 量 子 論 的 自 然 像 町 田 敏 正
 189 171

〔研究短信〕

「世界は一家、人類は兄弟」……………半田秀男 98
 —笹川式道徳キャンペーンについて—

ルートヴィヒ・エルク—民謡・民族音楽におけるグリムの双生児……………坂西八郎 103

〔エッセイ〕

陽気な「タデ喰う虫」……………宮本十蔵 231

研究組織の問題—島田豊氏の提案をうけて……………中村行秀 168

〔書 評〕

藤井一行著『社会主義と自由』……………上田惟一 211

田中 一著『現代と自然科学』……………三村 坦 214

〔日本における唯物論研究の動向〕

「弁証法」理解の深化と厳密化をめざして……………橋本 剛 217

一八四八年の革命に至るまでの オーギュスト・コルニユ
 マルクスとエンゲルスの思想的成長 石川光一 訳 234

『経済学批判要綱』における機械労働の把握 後藤道夫 248

装 幀 志賀紀子 カット 竹内和彦

断想 歴史と人間

真下信一

現代とは歴史においてどのような時代なのか？ 現代に生きる私たちがこの間に答えようとするもののうちには特別なむずかしさがひそんでいる。というのは、現代に生きる私たちをのぞいて、別に現代というものがあるわけではないということ、現代とは現代人の生き方、生のいとなみ方のことにほかならないという事情がまず根本にあるからである。ここにあらゆる自己認識、自覚、自己診断につきまとう特殊な困難がひかえている。

ヘーゲルのことばを待つまでもなく、私たち人間は、たとい嫡子であろうと、庶子（シエストフの「時代の継子」）であろうと、まさにトータルに「時代の子」であり、時代から生まれ、時代によって育てられているのでありながら、同時に、まさにそうであることによってこそ、刻々不斷に時代を生み、時代を育てている。「時代の子」は同時に、「時代の親」なのである。

この生まれたものが、その因縁を通じてこそ生むものであるがゆえに、時代の自己認識、あるいは自己診断というものは、たんなるテオリアとしてのテオリアの次元の問題ではありえず、時代の自己形成、自己変革の本質的契機として深く時代に兆し、時代として成就するプラクティカルな問題なのである。

歴史のうちに必然性というものはない、法則性はない、かりにあったとしてもそれは認識することはできないという、歴史観における反または非理性主義やニヒリズムやスケプティシズムや不可知論が、今日もなお相変わらず、いや以前にもまして一方において盛んなようである。しかし、私にとってどうにも不可解なのは、もしも、そこに法則と必然性がないとするならば、あるいは、かりにあったとしてもその把握が、もともと不可能であるとするならば、時代にかかわる私たちの思想と行為は、たんなる闇雲のなかの賭けごと、せいぜいのところ断片的な試行錯誤の平板なくかえしとなり終るしかないだろうに、ということである。というのは、必然的な法則のないところでは、一切の予見とそれにもとづく実践は不可能であり、願わしい未来像はことごとくただのユートピア論でしかなく、とどのつまりは、歴史といわれうるような意味や価値はことごとくその根拠を失うことにならざるをえまいからである。

歴史もまた他のあらゆるものと同じようにまともな意味での一つの展開であり、そうである以上、そこにまた一つの法則性と必然性がつらぬかずにはいないということ、この根本前提なしにいとなまれる時代との知的かかわりというものに、私は好事家的意味以上のものを認めることができない。そこにはヘーゲルの意味での「把握の真剣」^{ベグリップ}さが欠けているからである。

それでは歴史の法則的必然性、そのの論理とは何なのか？

私は一九三一年九月一日から足かけ一五年間、ずっと「八・一五」の日がくることを信じて疑わなかった。疑いようがなかった。「八・一五」とは日本帝国主義とファシズムの敗北、民族の独立と民主主義の勝利のことである。

その間、「戦局」の拡大のなかで、「耀々たる戦果」^{カケカ}を告げる軍艦マーチの響きは、そのヴォリュームが上げられれば上げられるほど、私の耳にはうつろであった。私はその巨大なファシズムのなだれの下に小さくうずくまりながら、ただ春の雪だけの必然性を待つだけだったのである。そしてある日、「八・一五」はまらがいなくやってきた。

ある日、「八・一五」がきたといういささか奇妙なこの表現のうちに、私は歴史とそのの論理との原則的、な一致を意味させているつもりである。この場合、歴史における論理とは、人間の自由の現実的展開のことであり、人間の生をささえる

自由と愛と平等へのあこがれの社会的成就としての民主主義の前進のことである。歴史を作るものが人間であるかぎり、この前進を最終的にはばみうるものはどこにもない。私は人間を信じることをやめえなかったがゆえに、「八・一五」の到来を信じ、そしてそれは確実にやってきた。

私は一九四五年の秋に、疎開先の四国の新居浜の港で、輸送船で沖縄からやってきた「進駐軍」兵士の上陸を迎えたときのことを思い出す。シエル・シヨックで頭をやられ、正気をうしない、何ごとかを大声でわめきながら、同じようにくたびれた戦闘服の戦友たちに両脇をかかえられつつ、波止場をこちらへやってくる兵士もいた。ヘーゲルはイエーナで馬上のナポレオンを見たときの感動を語っているが、あのときに見たシエル・シヨックの一アメリカ兵の姿は、私にはずばりそのまま世界史の論理そのものの感性的啓示であった。

しかし今にして想えば、あの「八・一五」ははたして何であったか。あの日以後、今日までのわが国における歴史の経過は、支配権力による「八・一五」の論理の公然たる系統的蹂躪以外のものではなかった。クロノロジカルには「八・一五」はたしかにきていたが、ロジカルにはそれは成就しなかった。その成就こそが、現代の歴史の基本的課題にほかならない。」

*

*

歴史は重い、とてつもなく重い。いったいどれほどの重さであれば、そしてどれほどの廻り道をすれば気がすむというのか？ ロマン・ロランのことに「知性のペシミズムと意志のオプティミズム」というのがあるそうで、それがどのよ様な文脈のなかで語られたのか私は知らないが、パラドキシカルにいうなら、とくに戦時中の私の場合などは、逆に「知性のオプティミズムと意志のペシミズム」であった。個人的な意味でのデファイティズムを私はどうしようもなかったのである。しかし「八・一五」とその後の世界史の動向は、私にとって知性のオプティミズムからの離脱のプロセスでもあった。

歴史は重い。しかし重いけれどもかならず動く。このことを意志の場でも確認する大きな契機に「八・一五」とそれ以後は私においてなつてくれたように思う。それは意志のオプティミズムである。

権力政治からの人間の解放

江 口 朴 郎

一

ここに「歴史と人間」の意味が、あらためて問い直されなければならぬことは、それ自身、現代世界の状況に対応した、まさに歴史的課題といえることができるであろう。歴史的な東洋の社会の問題はさておき、ヨーロッパを中心とした近代世界に限ってみても、歴史の中で「人間」が問題にされてからすでに久しいものがある。しかし、現在「人間」が新しく問題にされざるをえないのは、特に現代世界の発展の中で、特殊な、実践的な課題として意識されつつあるからである。

よく知られているように、「人間の解放」一般は、すでにある意味では、西ヨーロッパのルネッサンスの課題でもあった。しかし大ざっぱに言えば、そこで問題になるのは個人としての人間の解放の問題であったが、皮肉にもその時代は、まさに人間の社会的解放が問題とならざるをえない時代であった。一般的には、個人としての人間解放の問題が明るく打ち出されている中で、イタリア人民の社会的解放を展望する場合、マキャベリが、いかに人間社会の徹底した権力的な在り方に当面せざるをえなかったかということとは、あらためて強調する必要もないであろう。まさにここに、現在に至るま

での国際関係に最も典型的にあらわれる、弱肉強食の権力的な世界があらわれつつあり、その条件の下で華やかなルネッサンスを生んだイタリアの社会はみるみる没落していった。それとともに、現代に至るまでのアジア・アフリカ世界の従属もこの時点に始まることは言うまでもない。歴史における人間の解放は、具体的には、このような権力的な世界の在り方からの解放の問題であらざるをえなかったし、しかもそのことが、次第に、歴史を動かす人民大衆自身に意識されてきたのが、今日までの歴史の現実であった。

このような場合、現実には、人間一般の解放の問題は実践的な課題とはなりえなかった。大ざっぱに言えば、人民の側から実践的な解放の課題となったのは、そのような権力的な世界からの「民族」の解放の問題が意識されてからであった。このような、大衆の解放の主体的契機としての「民族」の問題は、現在に至っても変わっていない。人民解放の主体的なエネルギーとしての「民族」の問題は、ある意味ではますます重要になっている。

ところで、このようなある意味で自然発生的な「民族」の自覚は、このような権力的な国際政治の中であらわれているだけに、しばしば、大国の勢力関係への依存、被圧迫民族の相克、従って、侵略戦争におもむきやすい。そのような被抑圧者の「分裂」を利用してのみ、現代の帝国主義に至る侵略

戦争や植民地支配が可能であったと言うことができるであろうし、この時代においても、それが実は依然として帝国主義の存在しうる前提となっている。

このように、人民がたちあがりはじめたからこそ、かえって諸民族が解放されないという歴史の現実の中で、被圧迫者の階級的自覚、そしてまた、被圧迫者の国際的連帯なしには被圧迫者は解放されないという見地が、社会主義による「階級」の問題の提起の意味であったであろう。このような段階においては、「人間」の解放は、現実には、歴史をおし進める実践的運動の目標とはなりえない。このような段階においては、人民の運動の見地から言えば、たとえば「平和と独立」などという言葉は運動の目標とはなりえなかった。

今世紀の前半における二つの世界大戦の経験とその結果とは、このような権力的な国際政治と人民との関係を大きく変化させている。国際社会は、人民的利益と関係のない、国家と国家との勢力関係の問題ではなくなりつつあるし、また、二つの世界大戦の社会的経験は世界人民の意識そのものを、著しく発展せしめている。そのような歴史的变化の中で、多数の人々は、何が平和であり何が民族の独立であるかということについての認識が、格段と高まっている。そこで、かつては具体的な運動の目標とはなりえなかった「平和と独立」という言葉が、現実の運動の課題となった。

このように歴史における「現代」の意義を反省する時、人間という問題が新たに提起されざるをえない、いくつもの理由が考えられるであろう。まず第一に、何人にも明らかであることは、原子力問題にはじまり、環境問題、資源問題等に及ぶような人間の科学技術の発展の程度が、人間自身の反省なくしては、人類そのものが滅亡に瀕しているということであるが、多数の人々に認識されざるをえなくなっていることであろう。さらにそのことが、最近五世紀に及ぶ社会の在り方そのものに、大きな反省をうながしつつある。それは、現代に至るまで、社会科学の自明の前提ともなってきた、国民国家・国民経済という観念にも大きな影響をあたえている。このようにして、歴史の中であらためて問題にならざるをえないのは、一方では、そのような国民国家・国民経済という前提が動揺しつつあることであり、他方では、民族とか階級とかいう概念も相対化せざるをえないほど、人民の多様な主体性が歴史の発展の中に意味を持ちつつあることである。そのような形で、国家・民族あるいは階級という概念も、あらためてそれが人間という立場から、問い直されざるをえなくなっているということができようであろう。

二

これらは、このような近代世界における権力的な国際政治

と人民との関係、また、平和・民族等々の問題として提示されるさまざまな問題点を、昨年一二月アテネで開かれたパレスチナ・レバノン及びキプロスの人民支援のための国際会議に出席した経験に即して考えることにしたい。

パレスチナ・レバノンの人民支援の問題は、簡単に言えば、アメリカの影響下にシリア軍が、レバノンに侵入し、「平和維持軍」の名においてパレスチナ軍を圧迫しつつあることに對して撤退を要求することであった。

この中近東の歴史的条件は極めて複雑ではあるが、何よりも注目すべきことは、パレスチナ人自身が、その数も我々が考えていたよりも多いと思われるが、この中近東地方における人民そのものを象徴していることであり、また、サウジアラビア、シリア、エジプトなどがこの地域でいわば相対的な「大国」としての行動をとっていることであろう。なぜこれらの国々が大国であるのかということとは簡単には説明できないが、極めて明瞭なことはサウジアラビアが産油国であり、そのような資源の条件を持つていことで欧米の大国と取引して、旧来の国際関係に一定の立場をもつことができるという条件をどう考えるかということである。

つまり、今なお持続している帝国主義的な国際関係に対して、中近東の人民はどのようにして解放されるべきかということに関して、アラブ諸国に「不一致」があるということが基

本的な問題であろう。その一つの局面をみれば、レバノンではパレスチナ難民のキャンプがシリア軍の戦車に包囲されており、その砲口はまさにキャンプに向けられて、パレスチナ人民は武装解除されまじき状況に置かれている。それと同時に、シリア軍もまた公然と発砲することはできない。このような状況の下で、パレスチナ人を代表するPLOが、極めて多くの傾向を持った団体を組織して、その過激な部分をおさえて統一しているというべきであろう。そして他方では、ギリシアのアテネで、アジア・アフリカ連帯委員会の国際会議を開いてシリアを非難しているような形勢であろう。

三

言うまでもなく、全体として歴史の過程を、人間が権力政治的な在り方からみずからを解放しつつあるものとみることが出来るし、特に現代の時点の意義を考えるためには、そのような前提が必要であろう。しかしそのような解放の問題は、実践的には、常に重大な岐路に立たされる。特に人民の自覚の発展する一九世紀以降はそうであり、「分裂」と「統一」との問題は次第に重要性を加え、帝国主義時代ともなれば、その問題を抜きにしては、人民の運動の歴史を考えることはできないとも言えるであろう。

中近東の現状は、先に大胆に抽象したような程度のもので

はなく、いっそう複雑な要因を含むものであるが、むしろそれだからこそ、歴史の現段階の重要性を物語っている。当然ここでも、先に簡単にふれたような「分裂」ないしは「不一致」が存在する。つまり、「大国」と「人民」の関係と言えるかもしれないし、考え方の問題としては「緊張緩和」とか「共存」とかいう発想そのものにも関係がある。そもそも先に述べたような、レバノンでパレスチナ人をシリア軍が包囲しているような状況を、「緊張緩和」とよぶのか「緊張の極限」というのかという問題がある。

この点はもちろん一般論としては、すでに最近のアジア・アフリカの問題として論じられているところであるが、そのことが現在、特に中近東の地域で、人民の身近なところで問題になっており、それがどのようにして解決されようとしているかということが、新しい問題点であるように思う。

この点では、共産主義自体も一種の岐路に立たされることは当然といえよう。事実、ギリシアの共産党も二派に割れている。つまりソ連寄り、従って「緊張緩和」を重視する「国際派」と言われるものと、人民自身の動きに重点を置く「国内派」とであり、言うまでもなくアテネでのこの国際会議を積極的に支持しているのは「国内派」である。そして一般的には、中近東地域の諸共産党が国際関係に慎重であるのも当然と思われたし、キプロスなどでは、共産党よりもむしろ社

会党のほうが戦闘的であるように思われた。パレスチナ人の解放の問題は、このような条件のもとで提起されている。

これに当然、国際連合と人民との関係が問題にならなければならぬであろう。そもそも、このような国際的な平和の問題を目標とする機構あるいは体制と人民との関係は、歴史的には、遠くナポレオン戦争後のいわゆる「ウィーン体制」、第一次大戦後の「ベルサイユ体制」に比すれば、格段の発展を示すものであるが、この国際連合の機能自身のこの三十余年の間の民主的発展にも顕著なものがあることは、争うべからざる事実であろう。それは、イスラエルや南アフリカにおける人種差別の問題から、プエルトリコの独立の問題までを取りあげざるをえなかったし、その間にベトナム戦争の終結の段階におけるパリ会議では、南ベトナムの「臨時革命政府」という形のものも協定の一員と認めざるをえなくなつた。その意味では、パレスチナ人民を代表する唯一の機構としてのPLOも、国際関係の中で公認されざるをえなくなつている。最近、実質的な動きを示しつつあるNGO（非政府組織）などは、考えようによっては国連の自己否定とさえいえる発展かも知れない。

そしてここでは、たたかうことと話し合うこととの関係が、極めて微妙なものとなつていふと言ふべきであろう。もちろん一般的に言え、人間が解放されたり真理を明らかに

したりする過程の中で、現実には、人間が理解しあえない部分が残る、排除されなければならない部分が生ずることは自明であつて、歴史的には、階級闘争とか独裁とかいふ概念も、そのような関連で生まれたものといふことができるであろう。そして確かに、人民が発展し歴史の事実そのものが多数の人々に承認されつつある状況の中で、問題は、どう解決されるべきかということになつてはいるはずである。

ところで、そのような現実が、抽象的な理論や国際間の交渉というような形でなく、身近な市民の生活そのものの中にあらわれていると感じられるのが、一見しただけの中近東、特にレバノンでの印象であつた。考えてみれば、キプロスもレバノンも、本来異つた要因の共存を前提とした社会である。例えばキプロスでは、大統領がギリシア系であれば副大統領はトルコ系というように、また、レバノンでのキリスト教徒とイスラム教徒との政治的権利も一定の割合で配分されている。いわゆるレバノンの内紛のあとは、確かに惨憺たるものであり、ペイルト市街の中心部がまったく陰惨な廃墟と化している。しかし市街の多くの部分では、一般市民の生活は続けられているようにみえるだけでなく、シリア軍やサウジアラビアの軍隊の管轄している地域とともに、パレスチナの兵士の管轄している地域があり、そこにPLOの事務所もれっきとして存在する、というようなものである。われわれ

の乗る自動車は絶えず検問されるが、武器などを携帯しないかぎり、別にどうということもなさそうであった。新聞社の人でも同行すれば、もちろん絶対に安全であることは当然であるが、PLO関係の人と同乗しても、よほど狙われている人でないかぎり別に危険でもないようであった。帰国後、中近東地域の研究者の人々の意見を総合しても、もともとあの地域の人々には、「共存」という観念は身につけているのであって、一方で厳しい対立があるようにみえても、他方では必ず話し合うルートがあるのだ、というようなことであった。

そう言えば、人口六五万の島であるキプロスでも、トルコ軍の占領の境界線はあるが、トルコの占領地域から追われた難民といえども、この小さな島では数キロ離れたところに本来の住居があり、家具なども夜中運んできたというような話であり、トルコ兵といっても実はトルコ系のキプロス人で交流もしているというような調子であった。

要するにこのような状況で、人民は権力的な国際政治に對処している。もともと歴史の中で、大国の国家権力や生産力を直接、性急に排除できないことは、われわれにとっては何ら常識であろう。それはロシア革命の歴史が物語っているし、第二次世界大戦における独ソ戦の意義も否定できないであろう。そして確かに第二次世界大戦後といえども、ペトナム、朝鮮、キューバ等の解放の過程においても、国際関係に

おける国家権力としてのソ連と中国との存在を前提せずして、それらの地域が解放されたかと言われれば、その三國と言えどもそれを否定することはできないであろう。その意味では、中近東の現実、そのような歴史の過程としての現代を示すものであり、人間の解放にあたって権力や生産力がいかなる意味をもつかという問題をめぐっての「分裂」ないし「不一致」は、避けられない試練であるとも言えるであろう。ラジカルな部分の性急なたちあがりをおさえながら、他方で国連その他の国際政治の場にもでて、最小限のパレスチナの主権（ミニ国家などと言われる）を確保するところからはじめようとす、持久的な展望に確信がもたれている。

簡単に言えば、現在の歴史のこのような段階、一方では否おうなく科学技術が発展し、他方では複雑な客観的条件の中で多様にあらわれる人民の主体性、特にそれを統一することの重要性、そのようなことが、一方では「階級」や「民族」の概念の根底にあるべき人間の問題を考えさせると同時に、他方では主体的・意識的に動きはじめた、多様な具体的な個人個人の責任をも重からしめているのであろう。

四

上に述べたように、おのずから人民の中に貫ぬきつつある人間としての「共存」の観念は、当然本来は「国家」や「体

制」の間のものとして、考えられてきたものであった。しかし今や、国家や体制の問題のみならず、「民族」とかその「連帯」とかいう問題についても、新しい発展がなければならぬように思われる。いうまでもなくそれは、人間がここまで成長したことによって生ずる建設的な課題と関係している。

ベトナム戦争が、一方において抵抗であると同時に、他方では建設の問題を重要なものとしたことはよく知られている。その点は歴史的には、ロシア革命によってとにかく人民のための権力や生産力が生まれた時、大きく言えば、「主義」が現実となった時を、ひとつの画期とすべきであるが、いずれにせよ、中国、朝鮮、キューバ、ベトナムに至るまで、ますます帝国主義からの解放の過程での建設的な側面は重要性を加えており、現在ではむしろ決定的になりつつあるといえるであろう。そう考えれば、そこで人民自身がどう生きていくかという建設的な側面に責任をもつことが、いわば権力的な帝国主義の圧力に対する最も重要な抵抗の問題となりつつある。いわば中近東や東南アジア、さらにラテンアメリカ、究極的にはアフリカに至るまで、人民の側から経済問題を含めての連帯をどう組織できるかということが大きな課題となるということとは、長期的には必至であるようにみえる。帝国主義の側では、そこに生ずる「分裂」を利用して、帝国主義なり道の「統合」、実は「介入」の可能性を見い出すよりほかには道

がないからである。現にそのような形での対抗関係が、それぞれの地域ですすみつつあるということができようであろう。中近東に即して言えば、もちろん誰の目にも明らかた石油の問題があるが、これは大きく言えば、資源は誰のものかという、人間の歴史の問題として日程にのぼって、大きく言えば国民国家や国民経済の在り方そのものが問われているのであり、その問題の解決が、現在の人民の上におおいかぶさっているといえるだろう。

このような観点からすれば、中近東地域の人民を代表するパレスチナ人の運動は、この中近東地方の人民が、どのように生きていくかということに、展望を持たなければならぬ。上に述べた「共存」なるものは、この地域の歴史的な伝統とも言うべきものではなくて、新しい世界史的段階そのものが要求するものでもある。今やよく知られているように、PLOといえども、イスラエルは民族ではないというような理由によって、その合法性を否定することによって、抹殺するような議論はたてられなくなっている。つまり、その地方のことは、その地方の人民、すなわちパレスチナ人であろうと、ユダヤ人であろうと、国民自身が話し合って解決すべきで、大國の権力的、軍事的介入を非難するという形になっている。この地域での対立がいかに深刻にみえようとも、論理的にはそのようなものとなっている。このような条件の

もとに、民族という概念のもつ意味も変化せざるをえなくなるのではなからうか。はじめに述べたように、世界史、特に人民の運動の歴史の中で民族は一八世紀後半以後の人民の主体的契機の問題として、最も大きな意味をもった。やがて、一九世紀半ばから、社会主義によって、インターナショナルな連帯の問題が提起され、第二次世界大戦後には、「平和と独立」というスローガンが掲げられるようになった。もちろん、社会主義圏内では、「社会主義的諸民族」というスタリーンのことばで知られるように、民族の問題を提起する建設的な側面もあったが、一般には、民族解放闘争ということばが用いられるように、それぞれの民族の解放のための抵抗という見地から、問題は提起されてきた。しかし、今やここにもみるように、諸民族の、特に隣接した諸民族の経済問題を含めての自主的な連帯、そのための調整や話し合いが、極めて困難でもあるが避けられない重要な課題となりつつある。現に、PLOとイスラエルとの間に、話し合いが進められようとしているという情報が伝えられている。

この点は、たとえば、東南アジアでも同様である。インドシナ三国の解放は、一方では、世界史における画期的な勝利であるといえるが、具体的にその三国の連帯を促進することは、必ずしも簡単なことではない。いわんや、究極のところはインドシナ三国をかこむ、タイ、インドネシア、フィリッ

ピン、マレーシア、シンガポールなどの、いわゆる ASEAN を含めての東南アジアが、いかなる連帯をもって生活しているかということに、民主的な展望を持つことが、決定的に重要な課題となるであろうし、現に、ベトナムはそのようなよびかけを行なっているようにみえる。そして、そうなる、民族の問題は、新しい側面を持たざるをえなくなる。たとえば、比較的広い地域に、三五〇万ほどの人口のラオス（しかも多くの少数民族を含むものである）があり、メコンをはさんで、対岸のタイの東北部にそれ以上のラオ族系の住民がいる場合に、ラオスはこの問題をどう考えるべきかということがある。ラオスの人に、タイ領内の多数のラオ族の存在を言った場合、ただその事実を認める以上のことは語られなかったけれども、心情的には、ラオスとともに解放されるべきだという表情のように思われた。別の機会にベトナムの人々にこの問題を聞いてみたが、メコンは四国で管理すべきだという意見であった。四国といえば当然、インドシナ三国にタイを加えることになるであろう。たとえば、こういうところに民族の問題にその地域の人民が、どう生活していくかという具体的な問題がかかわりつつあるのである。そうだとすれば、キプロスの問題が、ギリシアで議論されることの意味はどうであろうか。すでに述べたように、キプロス人は、ギリシア系とトルコ系のキプロス人が共存して独立していることを強調

している。ギリシア人がトルコ軍を非難する場合に、ギリシア系のキプロス人に対してどのような考え方をしているであろうかなどということにも多少関心をもった。(もちろん、これは軽々にわれわれが発言すべきことではないが、理論的な問題としては、ありうると思う)。

このようにして、民族の問題はすでに、個々の民族が解放されるべきだという問題以上に、新たに、民族自身がどう自主的に組織されるべきかという問題になっている。とくにたとえば、アフリカに関して言えば、インド人もアラブ系の人々でも、原住民から見れば、支配者でありうるわけだし、最も極端な例は、一九〇〇年ごろの、ブーア戦争を闘ったブーア人こそは、アパルトヘイトによる極端な迫害を加えている存在となっている。その点では、アメリカ大陸でも、インディオ等の原住民、アフリカからの黒人等々の問題を含んでおり、民族の問題は、外に抵抗する問題よりも、人民内部を組織する問題としての意味が大きくなりつつあるということができるところであろう。その点から言えば、われわれの身近にも、台湾を考える場合の、高砂族といわれているような原住民の問題その他、朝鮮との関係として、実は、日本自身の沖繩についての考え方の問題等々、新しく反省しておくべき問題は多々ある。

このような人民の側の建設的な課題の中から、国際的連帯

のあり方も変わりつつある。すでに問題は、互いに帝国主義の犠牲者であるというような、いわば情動的なものを連帯感の基礎とすることにどまることはできなくなっている。いまや、日本の資本や技術による海外との交流そのものを否定することはできなくなっている。問題はそれぞれの地域に真に貢献するか否かという点で、問題にしなければならなくなっているということができるであろう。

以上述べたようなところに、新しい形で、歴史の中の人間の問題が提起されつつあるように思われる。しかし、そこに新たに生じている問題は、言うまでもなく、短期に解決されるものではない。上に述べたような状況のペイルートを離れる時、PLOの人が空港の近くまで送ってくれた。そして、「ここから先は、治安の問題もあるので、お別れします」と言って握手した。このような場合、つい日本人は、この次はパレスチナでお会いしましょうなどと言いたくなるのである。現に、すでにこの旅行中どこかで我々の一行のだけれがそう言うてしまったかもしれない。しかしこの最後の時には、そのようなあいさつをすることを、思い止まった。数日前、PLOのある幹部の一人が淡々と三〇年ぐらいかかるかもしれないと言った言葉を、人間の将来を確信する最も力強い発言と思ったからである。

(えぐち ぼくろろ 津田塾大学・歴史学)

歴史認識・叙述における人間の問題

永原慶二

一 はじめに——「昭和史論争」の問題から

表題のようなテーマを与えられて、筆者が日頃従事している具体的な日本歴史研究の経験のなかからまず想起するのは、一九五六年を中心に展開された「昭和史論争」である。それは、五五年秋に刊行された遠山茂樹・藤原彰・今井清一著『昭和史』について、五六年春、亀井勝一郎が「現代史家への疑問」を書いたのを口火として、これに対する遠山の応答、それにつづく亀井の一連の論稿、松田道雄・和歌森太

郎・篠原一等の論争への参加、それらに関連する丸山真男・竹山道雄・山室静・久野収・浅田光輝等の発言によって、マルクス主義歴史学の方法をめぐる根本的批判が、広範な分野の人々から提起されたものである。(もっとも、これはマルクス主義歴史学の理論一般というよりも、日本のマルクス主義歴史学の傾向、特徴にかかわる議論といった方が正確である。以下私の論も、日本のマルクス主義歴史学の在り方を主題としている)。周知のよう
うに、この本の出る前年一九五五年七月には、「六全協」において、日本共産党の極左冒険主義・左翼セクト主義の自己批判が行われ、五六年二月にはソ連二〇回党大会においてス

ターリン批判が行われた。「昭和史論争」はまさしく、そのような内外情勢の転換、マルクス主義理論の再検討気運の盛り上りという状況の中で展開されたのである。

この論争は、全体として見れば、マルクス主義歴史学的方法の本質にかかわるものであり、論点も多岐にわたっている。しかしのちにこの論争を総括して一書にまとめた堀米庸三が、その書名を『歴史と人間』（二九六五）と名づけたことからもうかがわれるように、最大の焦点は、歴史における人間のとらえ方、描き方をめぐる問題であった。その点についての亀井の指摘はつぎのようなものである。

第一に、この『昭和史』には人間がいない。とくに「国民」不在の歴史である。この書物には、戦争を強行した軍部や政治家や実業家と、それに反対して弾圧された共産主義者や自由主義者と、この双方だけがあり、その中間にあつて動揺した国民のすがたが見あたらない。ここでは、「階級闘争」という抽象概念によって人間を二つに分類限定し、類型化を行っている。つまり、人間のとらえ方が、支配者―被支配者、弾圧者・戦争強行者―被弾圧者・戦争反対者といった対極的二類型に単純化されすぎているということである。

第二に、個々の人間の描写力が貧しい。田中義一・近衛文磨・東条英機など各時期の政治家を登場させながら、時代が彼らに強い異常な性格やその微妙な変化に著者たちは全く

無関心である。この書物では東条を「軍閥」という概念の一統計的人物、革命家を「革命」という概念の一統計的人物としてとらえるのにとどまり、平板無味の描写に終っている。

つまり歴史上の人物の個性やその微妙な変化がとらえられ、描かれていないということである。

第三に、この『昭和史』には死者の声が全然ひびいていない。「聖戦」と信じ、「天皇陛下万才」と叫んで死んでいった人々はすべて支配階級の煽動におどらされて死んだ愚者なのか。著者たちは、この「無念」の思いを抱いて倒れていった死者に対する共感能力を欠いている。歴史家とは共感と苦悩に生きる人のことであるはずだが、ここでは、歴史に対する「共感」や「追体験の上立つ判断」を欠いている。つまり歴史に対する内在的な受けとめ方がないということである。

大約以上の三点が亀井のもっとも強調したところであるが、これに関連して、松田道雄も「昭和をつらぬく私たちの疼痛というものがそこに出していない」として、亀井の所論を支持し、さらに、『昭和史』とソビエト歴史家エイドスの『近代・現代日本史概説』の与える余りにも共通の感じに「おどろき」、「同一の方法論に立てば実在世界のなから同一の客観的法則が抽出されるということかも知れぬが、日本に生き昭和の空気を吸った人間が、社会制度を異にする海のむこうの人間と同じ歴史しか書けないのは、何か重大な欠陥があり

はしないか」とのべている。もちろん、遠山等が、エイドスと「同じ歴史しか書けな」かったと見る松田の受けとめ方には反論もあろう。けれどもそれを別とすれば、松田のいいたいことは、とくに亀井の第三の論点に通ずるもので、歴史把握の内在性の問題にかかわっている。

こうした批判に対して、遠山は、(1)歴史学は人間の歴史的社会的存在であることを論理的に明らかにしようとするものである。(2)歴史学は、個性の差をふくみながら、人間が階級として存在すること、偶然を貫きながら必然性が実現されてゆくことをこそ明らかにするものだ、という原則によって、文学と歴史学における人間のとらえ方の差異を強調しつつ、一方では亀井等の指摘、すなわち、史的評価が公式的だ、あるいは史的批判が超越的だといった点について率直な反省を述べ、さらに進んで、人間の問題を下部構造から一方的に規定する誤った傾向を克服するために、「構造論批判・政治史の提唱」を行った。

こうして、論争は、マルクス主義歴史学における人間の問題のとらえ方についての特徴と問題点を露呈させ、マルクス主義歴史学者的方法的反省をひきだしたのであるが、それはこれによって、それ以後、日本のマルクス主義歴史学は、その歴史認識・歴史叙述における人間の把握をどのように転回させ深めたであろうか。「昭和史論争」以来すでに二〇年

の歳月が流れている。この間、マルクス主義歴史学はたしかに、当時濃厚だった基礎構造一元論あるいは基底体制還元論的単純性・硬直性を克服する努力を進めてきたと一般的にはいってよい。しかしやや視角を変えて、戦後史学史の展開のなかでこの問題を考えて見ると、必ずしも楽観的な展望だけをもつわけにはゆかないのである。

その問題とかわり深いのは、一九六〇年代後半以降、多くのすぐれた業績を生みだしつつある「民衆史」「民衆思想史」の方法的動向であろう。もちろんひとくちに「民衆史」といっても、その方法は各人各様の側面をもっているが、同時に共通するところは、それらが、遠山が右の論争で示した原則的思考の線上における所産というよりは、むしろそれから意識的に距離をおくことによって人間をとらえようとする側面をもっていると見られることである。「民衆史」の特徴の一つは、遠山のように、人間は個性の差をふくみながらも階級として存在する点を明らかにすることが目標だ、というテーゼをうのみにしようとはしないところにある。遠山の場合、丸山真男のいう基底体制還元的な思考様式がやはり濃厚であるが、「民衆史」においては、それはむしろ留保ないし拒否されている。「民衆史」の方法をただちに非マルクス主義的ということは正しくない。まして反マルクス主義的と見ることが誤っている。けれども、遠山のような日本における

マルクス主義歴史学の原則的立場、あるいは古典的思考をふまえるというよりも、むしろそれから解放されることよって新たな視座を切り拓こうとしていることは明白である。ここでは人間を「階級としてとらえる」というよりも、個性の側面においてとらえることに力点がおかれたり、民衆の「非合理」性の中に噴出される、「階級」範疇ではただちに律し切れないエネルギーの意味が追求されているようである。それゆえ、「民衆史」の登場は、ただちに遠山の主張の一線上におけるマルクス主義歴史学の反省や理論的深化の成果と断ずるわけにはゆかないのである。このことは裏を返せば、遠山の堅持しようとした原則的視野からは、歴史認識・叙述における人間の問題を、理論的に深化させたと見うるだけの業績が積極的な形では生み出されていなかったことを意味するものであり、結局、「昭和史論争」で明らかにされた諸弱点が、マルクス主義歴史学の固有の方法・枠組の中ではなお積極的な形で解決されていないことを意味するともいえよう。

その意味で、われわれは、「昭和史論争」とその周辺でマルクス主義歴史学批判として提起された問題をいまいちど、たんなる批判への釈明としてでなく、歴史認識・叙述の具体的な場において受けとめ、検討し、それらの諸問題をより根底のかつ具体的に深化させてゆくことが必要である。以下の試論ではそうした観点から、第一には、マルクス主義歴史学

における「法則認識」的方法が、どのような意味で人間の主体的契機を包摂しうるのか、という問題、第二には、現実にかわめて多様な条件のもとで存在する人間がどのような意味において、客観的に階級的存在であると同時に主体的にも階級的存在たりうるのか、歴史認識の問題として、人間の存在をいわばアプリアリに階級的視点においてとらえようとする方法がどのような難点をかかえこむことになるのか、という問題、第三には、歴史認識の総括としての歴史叙述において、マルクス主義歴史学は、人間のとらえ方、人物評価をめぐってどのような問題をかかえ、それをどのように解決しようとしているかという問題、以上三点に論点をしばって考えてみることにしたい。

二 歴史の可能性と人間の契機

『昭和史』批判のみならず、マルクス主義歴史学に対する多くの批判としてしばしばきかされるのは、人間のとらえ方が下部構造反映論であって、機械的だということである。そのような傾向は、たしかに『昭和史』のみならず、戦後日本のマルクス主義歴史学の方法に立つ研究や叙述において、じつさい否定できないところであろう。

その由って来る所以はいろいろ考えられるが、ひとつには

戦後のマルクス主義歴史学が「法則認識」を重視する半面、歴史における「偶然的契機」としての人間の問題を軽視し、そうした側面をしばしば歴史認識の対象から捨象し、いわゆる「自然史的過程」としての基本的な社会構成とその段階的展開過程の分析・把握に関心を集中しがちであったという傾向があげられる。そうした傾向は、割り切っていつてしまえば、現実の複雑きわまる歴史過程を史的唯物論の「定式」を尺度として整理し、単純化してしまい、「定式」の貫通形態を明らかにできれば、歴史の「法則認識」が達成されるという考え方に立っていたということである。

しかし、「歴史法則」とは、元来、史的唯物論の「定式」と同義ではない。定式は人類の社会発展のもっとも「大づかみ」な発展法則にすぎず、いわば歴史法則の最基底部に位置づけられるものである。したがって、これを「歴史法則」から除外することは正しくないが、「歴史法則」はもっと多様なレベルにおける社会の運動形態の原理にかかわるものである。それをただちに最基底の社会構成のレベルの問題に還元し、一点集中的にそれを追求しようとしたところに歴史把握の機械的な傾向が生じたのである。そのような方法をとれば、「法則認識」は人間的契機Ⅱ歴史における主体的契機の位置づけを失った客観主義・図式主義に陥らざるをえない。重要なことはそうした弱点をいかに克服するか、法則認識に

人間的契機をいかなる論理とかたちで包摂するのかというところにある。

その点でまず確認しておく必要があるのは、「人間の意思から独立した自然史的過程」とよばれる歴史のもっとも合法的な側面すら、人間的な契機に媒介されることによってしか実在しないということである。もっと一般的な形では、歴史における必然は、偶然という個別具体的な契機を貫きながら、その中のみ存在し、貫通するものだというようにいいかえてもよい。この視点は原則的なものであるにもかかわらず、戦後のマルクス主義歴史学が、とくに経済史的側面に重点をおいて展開された事情から、じつさいの歴史認識・叙述においては十分に生かされていなかったといわねばならない。では、歴史認識において、人間の問題Ⅱ歴史の主体的契機を法則認識と分離せず両者を統一的にとらえるにはどのようなしたらよいのか。それはもちろん意識や思想の問題、あるいは人間が個人であれ集団であれ、もっとも直接に歴史に働きかけあってゆく側面を対象とする思想史や政治史を主軸とすればよいということではない。あるいは階級闘争を重視すればよいということでもない。そういうさまざまの働きかけの総体をとらえるカギとなる視点を設定しなければ、主体的契機が、歴史において現実的なものとなってゆく側面をとらえることはできないのである。

おそらく、そのカギとなる視点は歴史における可能性の問題であるだろう。そこに視点をずえることによって、歴史における主体的諸契機はもっとも有効にとらえることができると思われる。歴史における可能性の視点とは、たとえば明治維新変革を、現実に展開した歴史過程を結果論的にとらえ、その合法的必然性を認識するのでなく、そこにふくまれていた歴史展開の現実的可能性の幅を認識の枠組みの中にとりこんでゆくことである。維新変革はいうまでもなく、尊皇攘夷↓倒幕↓絶対主義天皇制の統一政権というコースのみが提起され、かつ唯一の必然性をもってそれが実現されたものではなかった。將軍を王権の頂点とする公武合体・雄藩連合的統一政権構想がもう一つの道として現実に存在し、運動としても強力に推進された。しかしその二つに集約される路線の推進者たちの目ざしたものの中にもそれぞれ微妙な差異があったことはいうまでもない。たとえば結果として実現された維新政権の在り方と、坂本龍馬が「船中八策」で示した構想とのあいだには、おなじ倒幕コースとはいっても一定のひらきがあった。さらに政権構想の問題にかぎらずひろく社会変革の在り方、内容についてみれば、国内的視野にかぎってもそこでは草莽層とよばれた地方豪農層の動向、下層農民を主力とする「世直し」の動向、あるいは商業および産業ブルジョアジーの動向などが緊密なかかわりをもっている。それら

同一階層内部の動きも単純なものではない。

そのような個人・集団・階層・階級などのすべての動向をふくめて歴史の主体的契機が成り立っているわけであるが、その相互的なかかわりの在り方の中に、歴史における可能性が存在するのである。天皇を頂点とする形か、將軍を頂点とする形か。諸藩権力を急速に解体する形か、諸藩連合的形態か。統一国家の中央権力にどこまで専制性が強められるか、代議制的方向はどこまで生かされるか。封建的諸関係がどのような形でどこまで解消されるか。ブルジョアの勢力がどこまで支配権力の中に入りこみ、政策面にもその要求を反映させることができるか、等々は、いずれも一定の現実性をもった可能性の範囲内の問題として考えねばならず、諸個人・諸集団、諸階層・諸階級はそれをめぐってはげしく働きかけあっているのである。そうした視点からすれば、維新変革を古典的な絶対王制一本槍でとらえようとすることも、ブルジョア革命という基準概念の枠の中にだけとりこむような形で歴史を見る姿勢も、じつはいちじるしく結果論的・客観主義的な見方であるといわねばならない。

維新のような激烈な変革期においては、こうした問題がとくに明白であるが、歴史の展開はいつの場合も、それに向って働きかける人々・集団・階層・階級等のかかわりあいの中で、多くの可能性の中からある一つのものが現実性に転化さ

れてゆくのである。この可能性の在り方と、その中から一定の現実が展開してくる過程に視点をすえないかぎり、歴史の主體的側面は把握することができず、いわゆる人間不在の歴史に陥ってしまうであろう。

だが、その際注意すべきことは、歴史学における可能性とは無限定的で空想的なものではなく、客観的な可能性でなければならぬという点である。人々は、人間的自由にもとづいて、すべて社会に対して働きかけることができるし、その働きかけは何等かの影を歴史におとすかもしれない。抽象的な意味では、それらもすべて可能性の問題にかかわっている。だがそうしたものを無差別に歴史における可能性の契機と規定するわけにはゆかない。歴史学における歴史の可能性とは、歴史的社会的の展開・発展形態とかかわる場においてはじめて設定しうるものである。すなわち、歴史における客観的可能性とは、維新の例でいえば、その変革の社会的在り方や新しい体制の構想などの諸点をめぐって諸主体の現実的な力関係がどのような在り方をしているかという観点をふまえて問題設定されるときにおいて、はじめて歴史学的意味をもってくるのである。

歴史における可能性がそういう性質のものだとすれば、その可能性の基本的担い手が誰かということもこれと不可分の問題として考えざるをえない。史学史を遠くかえりみれば、

歴史の可能性は英雄によって担われるというカーライルのような考え方もあったが、われわれの解答としては、それは被支配の立場におかれた民衆であると考えざるをえない。なぜなら、支配の側にあるものは、生産力や諸文明に対していかに先見性をもち、これを先取りする開明的政策をとろうとも、社会の基本的構造・性格を規定する階級関係やそれに対応する政治的諸関係の編成については、被支配民衆に対してつねに抑圧的であり、保守的である。権力の掌握者たる支配階級がその権力基盤を構成している階級関係・政治形態を自ら変更することは、史上その例を見ない。その意味で、歴史の可能性を提起し、切り拓いてゆくのは被支配民衆以外にはありえないのである。もとより支配側に属する人々や集団の内部における政治思想や政策の相違は、一定の範囲で歴史の可能性を規定しよう。どの程度に改良的な道をえらぶかはこれらの内部でも相違がある。けれども歴史における可能性の基本的・本質的なものは、被支配民衆が提起する、政策のみならず政治形態や国家の在り方までをふくむ支配の全構造に対する批判・要求の中に集中的に示され、かつそれに対して民衆自身がどのような主体的対応 \parallel 行動を示すかということによって規定されるであろう。

遠山茂樹はそうした点について、「支配者の出している戦争とファッショ的支配のコースに対して、民衆が提出すべ

き、歴史的に可能なコースが何であるか」という問題を提出した。批判者としての民衆は戦争とファシズム的支配を拒否して、平和や民主主義を主張するであろう。しかしそれはまだ一般的な願望であって、歴史における客観的可能性の歴史具体的な姿とはいえない。民衆の側が、そのような願望を実現しうるためにどれだけの主体的条件、とくに政治的・階級的な結果をすすめているか、ということまでをふくめてこの問題が受けとめられねばならないのである。その点に関連して「論争」過程で、遠山と久野収が「人民戦線」の可能性の問題をとりあげているが、これこそ、主体的条件のもっとも基本的な問題として検討されるべき重要なポイントであろう。いかに民衆の批判・要求であっても、それが客観的可能性から現実性に展開するためには、そのような民衆の政治的・社会的主体としての条件が問われねばならないからである。

以上のように見てくると、マルクス主義歴史学における客観主義的傾向をともなった「法則認識」的方法の弱点を克服し、歴史の法則認識に人間的「主体的契機をいかに包摂するか」という問題は、亀井の要求したように、個々の指導層の個性を描き出すということによったり、「軍部・財閥」と「戦う共産主義者・自由主義者」との中間にあって迷う「国民」に目を注ぐことだけによって解決されるものではない。もとよりそのような問題が歴史認識として無用だということでは

ないが、歴史において人間の主体性をもっとも重要な力と意味とを發揮するのは、民衆が担う歴史の可能性にかかわる場合である。亀井のいう「迷える」国民が、どのようにして歴史的・政治的主体として自己を形成し、可能性を現実性に転化させる主体的条件を確保することができるのか、それが問題の核心でなければならぬ。

三 歴史における人間の政治的自己形成

マルクス主義歴史学の人間のとらえ方は、支配者―被支配者的分類であるというのが亀井の批判であった。類似のことはさまざまな形で指摘される。人間がつねに弾圧者と弾圧される者、戦う者と抑圧する者という善玉―悪玉的な固定的単純分類に陥っている、民衆は本質的に階級的に戦うもの、革命化するものとしてとらえられているが、それは本質顕現的な思考だ、といった具合である。今日のマルクス主義歴史学がすべてそれほど単純な理解に立っているとは思わないが、そうした批判は大筋としてはやはり真剣に受けとめねばならない問題であろう。マルクス主義歴史学は民衆が政治的な行動をとるとき社会に対してもっとも重要で本質的な働きかけを展開するものだと考えるところから、歴史認識・叙述においては民衆の生活的日常状態を分析・叙述するよりも、主と

してかれらが政治的に立ち上り、戦う側面をとりあげるのが普通である。そのこと自体がただちに不当であるといった形で批判されることはもとよりほとんどないといつてよいのであるが、そのようなとらえ方は、マルクス主義歴史学では民衆をもっぱら戦う者＝善玉的な形で処理していると受けとめられやすい原因となっている。

また、このような批判と関連するものとして、近時、前近代史の分野においては、民衆のいわば非「善玉」的側面、あるいはしばしば「加害者」ともなる側面を指摘し、そうした面を直視しなければ歴史の現実はとらえられない、とする意見も提起されるようになった。それによれば、民衆がつねに支配と権力に対して戦っているなどとは到底考えられず、現実のかれらは、むしろ権力の手先として掠奪者となり、裏切りものとなって、かれら自身の内部に混乱をもたらし連帯を困難とさせている。古代や中世の民衆の実像は、かれらのそのような原初的野性や没倫理性に目を向けないかぎり正しくとらえることができない、(マルクス主義歴史学が中世史におけるのもっとも輝かしい階級闘争としてとらえ、描きつづけてきた土一揆のような農民闘争にしても、そうした側面をも認めないかぎり、その実像はとらえられないのではないか、といった見方である。これは明らかに単純な民衆＝善玉論への反論である。

前近代社会においては、ヨコの関係＝階級の結集より、タテの人間集団(武士団など)の方が、結合関係としては強固なのではないか、という理解は、様々の形で提起されているが、とくに、こうした見方がマルクス主義歴史学の周辺にあって、歴史の真実をさらに深く直視しようとする人々によって提起され、研究者のあいだにも一定の共感と支持をかちえつつあることは一つの問題である。私は、このような所論が、たとえば近代の民衆と古代や中世の民衆の条件の差異、社会的在り方の相違を明らかにするという意味では、それなりに意味のある指摘であると考ええる。しかし民衆がその本質において被支配階級であり、究極的に階級的規定の中において、戦う者という本質をもつこと、すなわち客観的に階級として存在すること、個々民衆の個別的な意識の在り方やそれにもとづく行動形態とが、それぞれ別個の次元に属するものであり、両者は峻別してとらえられねばならない。ところが、右の所説は、主としてその後者の側面にかかる現象的実態を問題にすることによって、ただちに古代や中世の民衆の本質規定を試みようとしていると思われる。

マルクス主義の歴史学では、その発想の原点とともに終着点において、「民衆は戦うもの」といった本質規定に対する一種の聖視があって、それに対する疑念や反証をあげることがタブーとされる傾向があったことは戦後歴史学をかえりみ

て否定できないところである。丸山真男が、唯物史観を本質頭現論的思考様式として批判したのもそのことと連なっている。またかれが、唯物論の立場からは、パーソナリティや行動様式の相互関係をとらえる努力は唾棄すべき「心理主義」として斥けられやすく、その結果人間の行動の理由づけに關するおそろしく素朴で非現実的な説明が用いられやすい、と指摘したのもこれとかかわっている。私もその批判は当たっていると考える。基本的な階級矛盾を重視するあまり、多面的契機をふまえて展開する人間行動に対する関心が弱められたり、それらの原因や意味についての考察が放置されるという傾向が戦後のマルクス主義歴史学に立つ分析・叙述に濃厚にあらわれていることは否めないところである。

とくに前近代のような社会では、家・同族団・村落などという共同体的社会組織はすべて民衆の結合の契機であるが、同時にその共同体の外部に対しては排他的・對抗的な性格をもつものである。支配の秩序たる身分制は民衆をタテの關係に分断編成し、民衆間の身分階層の分裂對抗を不可避的につくりだす。領主―農民關係も、とくにそれが狭隘な場合には、家父長制的温情關係や意識のベールに包まれ、所領單位の超階級的・封鎖的結合の側面を強めるものである。さらに、封建社会特有の社会構造秩序に規定され、民衆のあいだにも閉鎖性・排他性と同時に權威志向性が強く、それらがすべて

民衆の階級的分断状態を強めている。こうした条件の下にある古代や中世の民衆の行動原理を無媒介に階級原理でとらえたり、もっぱら戦う者としてとらえようとするものが正しくないことは明白である。それにもかかわらず、従来、民衆の具体的行動における非階級のあるいは反階級的事実や要因に注目し、それらの事実と意味を分析しようとする見解が提起されると、ただちにこれを反民衆的見方として非難し圧殺するような考え方がマルクス主義歴史学に根強くあつたことは事実である。近時、中世民衆史研究の中から右のような意見が改めて提起されたのは、それが、現象的事実と階級の本質との峻別について問題をふくんでいるとしても、そうした動向に対する抗議と解すべき性質のものである。

しかし、いうまでもなく、そうした民衆の階級的結集の困難さや民衆の個別面における非階級性は、条件の差はあれ、じつは近代においても存在する。家族制度・村落共同体の解体や身分制の撤廃、そして基底におけるプロレタリアートの大量的創出は、前近代におけるような、階級關係の露呈を妨げるものもろのベールを解消させ、民衆が政治的・階級的に自己形成をとげる客観的条件をつくりだした。しかしもとより、その場合でも、近代的な自由な諸個人の創出ということが、ただちに民衆の政治的・階級的自己形成の完了を意味するものではない。近代においても、増大する都市雑業層と中間層

の分断された意識や企業一家の統合、さらにはナショナリズムなどは、みな近代民衆の政治的自己形成に対する固有の阻害要因という側面を備えている。「階級」という原理は近代社会においてさえ、無条件に、その本質を顕現機能させるとはかぎらないのである。

だが、そうした条件・事実と、それにもかかわらず、民衆も究極的には階級の本質を備えており、そこに視座をすえて社会の運動をとらえてゆくことが、歴史の可能性をもっとも基本的次元においてとらえる所以であるということとは、あくまで統一のとらえられねばならないであろう。重要なことは、日常的・個別的には階級の本質を顕現しえず、また客観的にも、その本質顕現を困難にしている歴史的諸条件の中から、民衆がいかにして政治的・階級的に自己を形成してゆくかという問題である。歴史における可能性に視座をすえ、人間的・主体的契機を機軸として歴史認識を深めようとすれば、この点を掘り下げてゆくことこそが肝要であろう。

では、民衆が政治的階級的に自己形成をとげてゆく過程とはどのようなことか。これももとより画一的な性質のことでない。しかし前近代のようにそれが固有の社会的条件のものでいちじるしく困難である場合にも、そうした方向はまさしく法的に、徐々に貫徹してゆくものである。たとえば中世の社会経済過程についてみれば、初期においては限られた

村落支配層Ⅱ上層農民に掌握され、それによってむしろ領主的支配の末端機能を果していた村落共同体の秩序が、小農の経済的社会的自立性の進展という客観的な条件変化の中で、農民の階級の結集の契機に転化し、領主権力に対する抵抗の砦として機能するようになる。そのような新たな変化は、農民層の内部に領主側の不法行為に対して「今日は人の身のこと、明日は我が身のこと」（中世太良荘荘民の訴状の一節）といわせるような連帯の意識を発生させ、領主的収奪に対して、近隣の諸荘さらには一国の例をあげながら、自らの要求の正当性を主張する動きを拡大させる。それは当然領主層とのあいだにおけるきびしい政治的・イデオロギー的戦いの中ではじめておし進められるのであるが、とくに一向一揆のように宗教イデオロギーに媒介された場合には、中世民衆の政治的形成は中世特有の姿において飛躍的におし進められる。まして江戸後期のように封建末期の段階まで進めば、もはや宗教に媒介されることなく、入りくんだ支配関係のわくをのりこえて、大阪周辺の一〇〇〇カ村以上の村々が農作物の綿の自由販売・取引を要求して連合訴訟Ⅱ「国訴」を起こすような事態さえ出現するのである。市場関係の形成と拡大が必然的にそのような農民の階級の自己形成を促がすのであるが、この間には農民意識の変化、指導層の組織的努力、さまざまの政治的・イデオロギー的圧迫との戦いという、人々の多角的

な働きかけ、戦いがそれを可能にしているものであり、のちに「世直し」のような、民衆のあいだにおける幕藩体制批判の政治思想と階級的行動が実現されるのも、それが不可欠の前提となつていたのである。近代の場合においては、階級関係が共同体や身分制のベールに覆われていないから、問題は概して明瞭であるが、ここでは各種の地域運動や団体活動からはじめ、労働組合・農民組合のレベルの問題から逐次上部に向けて構築される政治的組織、政党と統一戦線といった点に至るまでの諸結集過程・諸組織形態の問題が基軸とされねばならない。

マルクス主義歴史学は、従来、もとよりこうした論点をこそ重視して、そこに視点を集中させ、それなりに多くの研究成果をあげてきたのであるが、やはり指摘される通り、本質顕現・基底還元的発想が根強かったため、階級の本質の顕在化した状態ばかりを直接とりあげる傾向が強かった。逆にいえば、そうした民衆の政治的自己形成の曲折にみちた長期的な過程を的確に分析把握するための関心と方法の面で弱さをもなつていたのである。民衆の政治的自己形成の過程は、民衆の側の動向と支配権力の側の対応的動向との相互的な働きかけの中で進展するものである。その働きかけあいの過程こそ真の意味での政治史といふべきものであるが、それをいかに深く真実に迫つてとらえるかという点では、なお観点

の設定と方法の面に弱さがあったと思われる。

亀井はこの点に関連して、『昭和史』には軍部・財閥と共産主義者・自由主義者のあいだにあって悩んでいる国民の姿が描かれていないといい、それが「人間不在」のゆえんであると批判した。しかし私は、そのような「国民」の「迷える姿」をいかにリアルに描いても、そのことだけによって歴史における人間⇨主体的契機を、歴史学的意味においてとらえることはできないと思う。それはどこまでもいわば民衆の即自的な日常的状态の問題にすぎない。それを正確にとらえることは重要であるが、それは認識の出発点にすぎない。従来それをなおざりにしがちであったこと自体はきびしく反省されねばならないが、民衆が歴史の可能性に対して主体的に、自らの役割を發揮しうるのは、そうした日常的状态から脱却して政治的自己形成を推しすすめてゆくことによつてである。それは個々の領主農民関係や地主小作関係・資本貸労働関係など基本的階級矛盾⇨闘争の問題にとどまるのではなく、歴史の可能性を切りひらく政治的変革主体としての条件の形成ということであろう。

これに関連して遠山は、論争の中で「民衆が提出すべき可能なコースが何であったか」という設問への解答として、「民衆といつてもその要求は複雑である。……その錯雑した要求を階級の本来の要求に高め統一し、歴史的に可能な変革

のコースを設定するのが労働者階級の前衛党の任務である。そうだとすれば現代史研究が客観性を保証される立場は、この前衛党の立場であるということになる」といった。その際、この「前衛党」とは現実の日本共産党を指すわけではないこと、「現実の日本共産党は『あるべき前衛の立場』から批判されなければならない」と断っているが、結論として、二七年テーゼ、三二年テーゼの上に歴史的批判の立場を求めたい、といている。これは、歴史における可能性を具体的にはどのようなものとしてとらえるかを、近代について考えた場合の遠山なりの解答である。

ここで遠山は、私のいう民衆の政治的自己形成、その到達点としての民衆の政治的要求は結局『あるべき前衛党』に求める他ないといっているわけであるが、私にはどうしてこのような論理展開に進まねばならないのか十分に理解することはできない。たしかに民衆の政治的自己形成は、指導を必要とし、その最高の形態として前衛政党的の結成に至ることは一般に理解できる。しかし「前衛党」はあくまで一つの特殊具體的な存在であり、『あるべき前衛』という抽象的なものではないか。だから遠山は現実の日本共産党でなく、『あるべき前衛』だといっておきながらやはりその具体化としては、二七、三二年テーゼをよりどころとするといわざるをえなかったのである。これでは論理矛盾という他

はなくなくなってしまふ。のちに浅田光輝がこれについて「政治文書は体系的な思想としての科学を前提とすべきものであるが政治文書がそのまま科学でありうるものではない」と批判していることは受けいれやすいことであって、遠山のようなとらえ方では歴史家自身の認識主体の喪失におちいるおそれがある。歴史における可能性をどう判断するか、それを規定する民衆の政治的自己形成の状態をどう評価するか、またその評価・判断の客観性はどのようにして保障されるのか、という問題はたしかに微妙で困難な問題である。しかし歴史家がその根拠を外的な基準に求めることは不可能であって、その点こそ歴史家が自らの歴史認識の問題として科学的な仮説を提起するなかで深めあってゆく他はないのではないか。

二七、三二年テーゼはたしかに、歴史の段階、権力の構造、人民の主体的条件等、歴史における客観的の主体的条件を分析し、その科学的基礎の上に戦う側の戦略戦術が提起されているから、歴史の可能性を判断する基準としては、もっとも有力な資料であることは疑いないし、遠山がそういう意味のかぎりにおいていったのであるとすれば問題はない。しかしそれが一つの有力な資料という以上の意味を与えられてくれば、歴史認識そのものに特定の政治的基準が無媒介に導入されてくることになるだろう。『昭和史』の歴史把握に対して「迷い」がないなどという批判が向けられていることもこの

点と深くかかわっていると思われるのである。」

四 歴史叙述における人間の視点

前二節で考えたことは、歴史認識における客観主義、「人間不在」の弱点を克服し、歴史学的方法的原理に立ちつつ「人間」の視点を貫くにはどのような問題をかえりみなければならぬか、ということであった。そしてそこでは、もっとも重要な視角という意味で、歴史における客観的可能性と民衆の政治的自己形成の問題をとりあげたのである。いいかえれば、それは亀井のいう「中間にある国民」というものをどうしたら歴史学的方法的原理をふまえてとりあげうるのかという問題の解決のための視角を考えようとしたのである。

したがってこれによって、「人間不在」「国民がとらえられない」という批判に対しては、ともかくひとつの解答を出したことになるが、亀井のもうひとつの要求である「人間の個性を描け」「歴史家の苦悩と共感」を示せという要求に對してはなおほとんどふれえていないわけである。

そこでつぎにその点に関連させつつ歴史叙述における人間の問題を考えよう。歴史叙述とは、歴史認識の到達点である。歴史認識は通常その第一段階においてはそれぞれの問題関心にしたがって個別的・分析的な手法をもって対象に接近

してゆく。しかし、それはあくまで過程的・手段的なものであって、歴史認識は究極的には歴史叙述として完結するものである。その際、歴史叙述に要求されるものは、歴史を構成する社会諸現象の総合性と、それをいわば可視的に提示しようする映像性（歴史像）であろう。歴史叙述に至る過程としての歴史認識も、究極的にはそうした総合性・映像性を念頭におくものであるが、直接には特定の研究対象を抽出し、分析的な方法を用いるのが普通である。そこで歴史叙述の場合には、おのずから個別的な分析とは異なる側面が、とりわけ強く要求されてくるわけであるが、そのきわめて重要なファクターが人間像・民衆像の問題に他ならない。それは別言すれば、どうしたら人間、とりわけ民衆を、生きた個性的な姿においてとらえうるかという問題である。

そのためにまず必要と思われることは、民衆を、経済学的な階層・階級範疇だけで処理しないことである。もとより民衆は本質において、階層・階級としての規定性をもつが、それが「民衆」として、階級範疇とはやや異なる形でとらえられるのは、かれらが特定の政治状況に対応しつつ、政治的・歴史的な範疇としてとらえた方がよい性格を備えた実体をもつからである。そうした意味での「民衆」とは何であろうか。民衆の中核をなすものは、もとより当該の社会における基本的被支配階級であり、基本的にはそこに階級原理が貫通す

る。けれども特定の社会的・政治的狀況に即応してたちあらわれる「民衆」は、階級規定そのものによってはとらえ切れないが、生活の向上とか社会的・政治的狀況に対する共通した一定の批判というものを保持することによって一つの集団性と歴史性とを備えているのである。「民衆」の構成は、核心的被支配階級の周辺に、さまざまの中間的階層や場合によっては、経済学的には中小ブルジョアジーと規定されるような諸層をふくみこんでいる。したがって、「民衆」はたんなる個人の集合や群衆といったものとは異なる歴史的範疇として規定しうるが、政治的次元においては政治的・階級的な自己形成以前の即自的狀態にとどまりながら、しかもそれなりに政治的な存在なのである。こうした政治史の局面に即して、流動的・複合的に自己を構成する民衆の存在はただちに階級原理のみで処理するわけにはゆかないにもかかわらず、やはり政治的な存在である。

ところが、従来のマルクス主義歴史学は、そうした「民衆」の階級原理だけではとらえきれない複雑さを的確に処理する方法を、十分に形成していたとはいえないのではなからうか。そこでは「民衆」の問題を階級の問題におきかえてしまいか、「民衆」という状態においてとらえることをやめてしまおうという傾向が強く、「民衆」という複雑で流動的ではあるがそれなりに一定の社会的・政治的共通感覚をもって歴

史的に存在する姿を生き生きとしかも科学的にとらえることが果されていなかった。「民衆」の問題をとらえる視角をその生活的日常性の側面か、政治的・階級的自己形成の側面にしばってしまい、むしろそれこそが歴史学的には「民衆」のもっとも実在的姿であると思われる、政治狀況に即応しつつも政治的主体として十分に自己を客観化するに至っていない姿を、それとして追求していなかったのである。「民衆」のもっとも先進的な政治的自己形成過程だけに着目し、その母体となる民衆そのものを視野の外においてしまった傾向はやはり否定できないと思う。亀井が描かれていないといった「国民」も、じつはそういうような政治的には即自的で未分化な状態にある民衆の姿をどうとらえるかという問題に他ならないのではなからうか。歴史叙述は、それに至るステップとしての分析的歴史認識とは異って、歴史の展開の基本的筋道だけを追求することで終るわけにはゆかない。それは前述のように、総体性と映像性を要求されるだけに、こうした「民衆」の政治的次元における日常性やその流動変化の姿をそのままにとらえてゆく必要があるのである。そこが欠けると、亀井のいう、//軍部・財閥と共産主義者・自由主義者だけがいて国民がない//という状態におちいるのである。

第二は民衆像の形象化の問題である。歴史像の提出という歴史叙述に欠かすことのできない映像性をみだすためには、

やはり典型的な人物を形象化することによって理論的把握からは直接理解できない側面を具体化することが必要であろう。歴史認識や歴史叙述においていわゆる偉人的個人は、その個人の行為や個性が歴史の展開に影響するところが大きいだけに、おのずから個人そのものがとりあげられるし、それがまた時代の条件とのかかわりにおいて形象化されてもゆく。ところが民衆は多くの場合個人としては目立たない多数者として存在するために形象化が困難であり、そのために階級概念におきかえられた図式化におちいりやすいのである。そうした困難さを克服するためには、民衆についても民衆的な「英雄」個人を形象化することがやはり重要であろう。

色川大吉の『新編明治精神史』は三多摩地方の自由民権期の埋もれた歴史と人物を克明に追求するなかから、石坂公歴・深沢権八などを初めとする多くの民衆の人間類型を形象化した。色川はそこで西欧的モダニズムではとらえることのできない土着的な意識や精神をもちながら、自由民権期の激動の中に生きていったさまざまなタイプの人間の意識・思想・行動形態を追求しているのであるが、そうした試みは伝統的なマルクス主義歴史学ではこれまでとらえられなかった多彩な民衆の個性的姿を描きだすことに成功している。色川の方法については、そうした民衆像を社会構成の問題とどうかわらせてゆくかといった点に問題が残されているという

べきかも知れぬ。またこうした多彩な人間像の類型化という手法が、マルクス主義歴史学の方法とどうかかわるかもひとつの問題であろう。少くとも従来のマルクス主義歴史学は階級的視点を機軸として、現象的多様性の中から本質的なものを発見してゆくという方法的志向を強くもっていたため、ウェーバー流の類型論とは相容れない性質が強かった。しかし歴史における民衆の複雑な能動的側面をとくに叙述として追求しようとするれば、やはり、人々の思想と行動が多様に分化しつつ歴史を動かしてゆく事実を無視することは到底許されない。そうした意味で色川の試みは成功しているのであり、その方法に学ぶことは必要であると思われる。

ところでこの色川の民権期民衆像は、多くの埋もれた史実の発見、とくに民衆の憲法構想を示した「五日市憲法草案」の劇的な発見などを通じて、その歴史叙述は歴史家の仕事としては稀有の文学性を備えている。この文学性についても批判がないわけではない。重要な史実の発掘集積を通じた歴史像・人物像のリアリティーが歴史学的方法と論理を確保しつつ従来以上に鮮明にされ、歴史そのものもつドラマ性が人々に文学的感動をよびおこしているのだとすれば、それは歴史家の勝利というべきであろう。しかし、もしそれが史実そのものもつドラマ性をこえる叙述者自身の情感の表出によるものであり、叙述者の情感を読む者に直接訴えかけるもので

あるとすれば、それは科学としての歴史学・歴史叙述の手法の枠をこえているものではないか、という問題である。

この点も判断のむずかしいところである。歴史教科書・歴史教育論でも議論のあるところであるが、日露戦争・朝鮮併合期の民衆の戦争や政治への感じ方を示す素材として、しばしば与謝野晶子の詩「君死に給ふことなかれ」や石川啄木の朝鮮併合について、「地図の上朝鮮国にくろぐろと墨をぬりつつ秋風を聴く」というよく知られた歌がひき合いに出される。これらは詩歌固有の情感性によって、作者やその背後の民衆の心を読む者に鋭く訴えかけてくる。歴史叙述がこのようになすぐれた作品をその叙述の中にとりこむことによって、感動性を高めうることは疑う余地がない。晶子や啄木がこのような詩歌を作ったことは史実であるから、その事実の提示によって歴史叙述も感動性を高めているといえなくもないが、やはり基本的には詩歌そのものもつ感動性によりかかっているといった方が正確であろう。

こうした場合、感動性の根拠を、詩歌の内容か、それを作った事実か、といった形で厳密に区分しようとするときには無理があるが、歴史学・歴史叙述の立場からすれば、やはり詩歌の内容が備える文学性によりかかることは妥当でないといわなくてはならない。この詩歌に示されている戦争や政治への感じ方は、おそらく当時の民衆の感じ方に通ずるもので

あり、これらの作品はその意味で民衆意識の一つの形象化に他ならないのであるが、それをそう位置づけ、評価してゆくためには、科学としての歴史学の手続きが必要である。すなわちその点については、当時の政治状況における「民衆」の在り方、あるいは「民衆」の政治的自己形成の状況、また基礎的には「民衆」を構成する経済的・階級的諸条件等の考察とのかかわりの中で、この詩歌を史料として解釈し位置づけることが必要である。そうした手続きを抜いてしまうと、歴史叙述は、読者の感性にナマの素材をダイレクトにぶつけることによって共感を得ようとするものとなり、科学としての立場を失わせるおそれがある。

これらの問題はまたおそらく亀井等の提起した歴史学の「死者に対する共感能力」の必要、「歴史家とは共感と苦悩に生きる人のことだ」という論点にかかわるものと思われる。亀井の所論は、歴史の内在的理解・内在的批判という歴史学の方法の基礎的問題にかかわるものである。歴史学はたしかに歴史上の人物であれ事件であれ、その時点における歴史的諸条件の中でしかこれを評価したり批判することはできない。戦争に協力して死んでいった国民を、現在の立場から、無媒介に「愚者」と規定する超越的批判が意味をなさないことはいわれるまでもない。しかし、国民の苦悩を共感し復原すること自体が歴史学の主要な課題であろうか。そうで

あるなら晶子や啄木の詩歌と同様な意味でたとえば「戦没学生の手紙」などは、戦争の苦悩をもっとも率直に受けとめる絶好の素材といふべきであり、それを示すことによって、歴史家が「苦悩」を共感し、そのような性質のものを直接示しながら叙述を進めることで読者の感銘や共感をよぶという目的は達成されるであろう。だがそのような性質の素材にナマの形で依拠することによって直接「苦悩」をとらえ描き出すこととすれば、やはり叙述者・読者双方の感性の側面に依拠することにならざるをえず、歴史の客観的・主体的条件規定の中にある国民・民衆の実体を構造的にとらえられずに終るのであろう。ここにさきの形象化の方法と構造的・法則的認識の方法とのかかわりあいの問題があるのであり、後者をふまえない前者はやはり科学としての歴史学の方法とはいえないのである。歴史の内在的把握とは、亀井のいうように歴史家が「共感と苦悩」に生きるだけのことにとどまってはならず、その時点における歴史の客観的可能性の中に民衆の思想と行動を厳密に位置づけるところに史的評価の基準をおくということであろう。「共感」や歴史を見る目の「温さ」だけでは史的評価の基準が存在しないことになってしまう。この点は遠山が「歴史の真実と国民の体験的感覚とのズレ」という形で指摘していることもかかわっている。歴史学は本来、遠山のいう「歴史の真実」の側面を認識の基本的対象とするの

であり、いかに映像性や内在的理解を強く要求される歴史叙述の場合でも、「体験的感覚とのズレ」からくる非情さをおそれ、それを回避しようとすれば、科学としての歴史学の自己否定に陥ることになるのである。

以上、「昭和史論争」とその後の動向を手がかりとして、与えられた課題について、若干の論点を考えた。それはあくまで具体的な歴史認識・叙述にかかわる歴史研究者として、さまざまの形で提起されている批判的論点を、マルクス主義歴史学の基本的論理をくずすことなしに、どうしたら積極的に受けとめうるかということであった。私の見るところでは、日本のマルクス主義歴史学は戦前の資本主義論争の中でその基礎をきざしてきたという歴史的事情から、経済理論を以て歴史理論に代位させがちであり、そこに人間の問題のとらえ方・位置づけ方の弱点も生じてきているのではないかと思われる。それだけに問題は根深いのであり、そうした弱点の克服にはさらにきびしい史学史的検討と討論を重ねてゆくことが大切であろう。なおまた本稿では、もっぱら歴史における、主体的契機としての人間の問題を考えたが、この問題はじつは歴史認識における、人間の問題Ⅱ研究主体の問題と密接不可分である。その関連を考察することが残されたもっとも重要な問題であることを記して後日を期したいと思う。

(ながはら けいじ 一橋大学・歴史学)

『資本論』における「物象化」概念

——「物象化」概念の唯物論的確認のために——

吉 崎 祥 司

本稿は、マルクスの「物(象)化」概念を『資本論』(『剰余価値学説史』を含めて)について調べようとするものである。そのさい、物象化概念を規定することは、同時にこの概念がマルクスの「方法」において占める位置と意義を明らかにすることでもあろう。

これらの作業は、当面、人間の社会的諸関係の総体のうち、『資本論』が直接の対象とする基礎的過程にかんしてなされるにとどまる。考察範囲のこうした限定は、ことがらそのものからする当然の手続きであり、現実には経済的諸関係とイデオロギー的社會諸関係との媒介においてある具体的社

会関係の諸次元に発現する物象化現象とその意義との解明は、この基礎過程における事態の正確な把握に根本的に制約されるであろう。とりわけその感を深くするのは、今日、さまざまに意匠され構想された社会的、哲学的等のいわゆる『物象化論』(若干の経済学者たちの志向も含めて)が跋扈している状況でもある。

もとより、まず『資本論』において物象化概念の性格を訊ねるといふ当面の課題設定は基礎作業であつて、法的、政治的およびイデオロギー的諸過程における物象化の問題をどのように理解するかはなお爾後の課題に属しており、小稿は、

願わくばその課題のための見とおしをえたいとするものである。

一

1 「われわれはすでに資本主義的生産様式の、また商品生産さえもの、最も単純な諸範疇について述べたところで、つまり商品と貨幣について述べたところで、神秘的な性格を指摘したが、この性格は、社会的な諸関係、すなわち生産にさいして富の素材的諸要素がその担い手として役立つところの社会的な諸関係を、これらの物そのものの諸属性に転化させ(商品)、またもつとはっきり生産関係そのものを一つの物に転化させる(貨幣)。すべての社会形態は、それが商品生産や貨幣流通にまで到達しているかぎり、このような転倒に關与している。しかし、資本主義的生産様式では、そしてその支配的範疇であり規定的生産関係である資本のもとでは、この魔法にかけられた転倒された世界はさらにいっそう發展する」(MEW. Bd. 25, S. 835)。

『資本論』全三巻の総括の位置を占める最終篇「諸収入とその源泉」のなかの「三位一体的定式」の章で、マルクスはこのように商品および貨幣の物神性(Fetischismus)について要約しながら、資本主義的生産様式においてはこの神秘的性

格がいっそう發展していくことを述べている。

『資本論』における物象化(Versachlichung od. Verdinglichung)論は、商品・貨幣の物神性、資本の物神性、そして資本―利子―土地―地代―労働―労賃の経済的三位一体における物神性等々として論述されている。もとより、物神性のそれらの諸局面が、たんにそれぞれ個別的事象として指摘されているのではなく、まさしく資本主義的生産様式における物神性のいっそうの展開・完成として捉えられているものであることはいうまでもない。いいかえれば、商品形態の本質の把握にもつづいてはじめて貨幣の本質が解明され、さらにこれらの本質の解明によってはじめて資本の本質が捕捉されうるといふ『資本論』の展開は、同時にまた物神性Ⅱ物象化論の展開過程にほかならない。つまり、資本主義的生産様式の内的連関をたどる『資本論』の論理的展開は、この生産様式に内在する諸矛盾を「近代社会の経済的運動法則」としての価値法則の展開において示すものであるが、この価値Ⅱ剰余価値法則の展開過程は反面では資本主義的生産諸関係の神秘化・永遠化、すなわちこの生産諸関係Ⅱ社会諸関係の物象化の進展過程でもあった。

その意味で、ロマン・ロスドルスキーの次の一節はことごらのほぼ正確な要約であろう。

「マルクスはこう言っている。『ブルジョア経済の体制が

今日になってようやくしだいに發展しているように、ブルジョア経済の最後の結果であるこの体制それ自身の否定もまたそうである』(Gr., S. 600)と。しかし、このことの論証は、どんなに長くかかり、どんなに厳しく困難であったことか！というのは、資本の生成過程がその具体的な諸態様に至るまで究明され、叙述されなければならなかったというだけではなく、この生成過程が現象するさいにとる神秘化された諸形態もまた一歩ごとに解明され、それらの真の内実に戻元されなければならなかったからである。こうした観点からすれば、ブルジョア経済の体制は同時に、人間の『自己疎外』の歴史を示したのであり、そして、経済的諸範疇の疎外された性格を発見することだけではなく、資本主義的生産様式に独自の『主体と客体との転倒』(MEW. Bd. 25, S. 55)を、必然的に因果的に生じたものとして把握することも必要だったのである³⁴⁾。

『資本論』を一貫するこうした連関の理解を前提として、しかしまず、そこでの物神性¹⁾物象化論の生成・展開過程を概観してみるならば、私的諸労働による生産とその諸生産物の交換とを前提とする商品生産社会においては、「生産者たちは自分たちの労働生産物の交換をつうじてはじめて社会的に接触するようになる」のであり、したがって「彼らの私的諸労働の独自の社会的性格もまたこの交換においてはじめて

現われる」が故に、「生産者たちにとっては、彼らの私的諸労働の社会的関係は、そのあるがままのものとして現われるのである。すなわち、諸個人が自分たちの労働そのものにおいて結ぶ直接に社会的な諸関係としてではなく、むしろ諸個人の物的な諸関係および諸物の社会的な諸関係 (die sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen) として、現われ²⁾」(MEW. Bd. 23, S. 87)。³⁵⁾ かつ、ふつう「人と人との社会的関係が物と物との社会的関係として現われる」と定義される物象化概念における物とはすでに物体・素材としての物(生産物)ではなく、その素材を質料的担い手とすることによって素材と結びつきながら、しかも独自の社会的規定性によって素材からは概念的に区別されるところのいわば社会的な物、マルクスが、たとえば『剰余価値学説史』で次のように規定したところの物である。「利潤のこのようなまったく疎外された形態において、また利潤の姿がその内奥の核を隠すのと同じ度合いで、資本はますます物的な姿を与えられ、関係からますます物(Ding)になる。といても、この物は社会的関係を体内にもち、自身のなかに呑みこんでおり、擬制的な生命と独立性とをもって自分自身に關係する物であり、感覺的—超感覺的な存在 (Wesen) である」(Ib. Bd. 26:3, S. 474)。

商品の物神性というこうした性格は、貨幣についても同然

である〔まさに商品世界のこの完成形態——貨幣形態——こそは、私的諸労働の社会的性格、したがってまた私的諸労働者の社会的諸関係をあらわに示さないで、かえってそれを物的におおい隠すのである〕Ib. Bd. 23, S. 90)。そしてまた、「労働者の生産物が独立な力に転化したもの」(Ib. Bd. 25, S. 823)である資本、その「資本は物(Ding)ではなく、一定の、社会的な、一定の歴史的な社会構成体に属する生産関係であって、この生産関係がある物(Ding)で表わされてこの物に一つの独自の社会的性格を与えるのである」(Ib., S. 822f)。にもかかわらず、生産者たちにとって、生産物は商品や貨幣そのものとして(すなわち、これらの形態がもつ自然的属性として)、価値関係は諸生産物そのものの物的関係として現われるのであり、また、直接的生産過程においてはすでに少なからず「労働のすべての社会的生産力が、労働そのものではなく資本に属する力として、資本自身の胎内から生まれてくる力として現われる」(Ib., S. 835)のである。そして、こうした性格は、流通過程の介入によってただちにいつそう神秘化するであろう。「しかし、さらに、現実の生産過程は、直接的生産過程と流通過程との統一として、いろいろな新たな姿を生み出すのであって、これらの姿ではますます内的な関連の筋道はなくなつて行き、いろいろな生産関係は互いに独立し、価値の諸成分は互いに独立な諸形態に骨化するのである」(Ib., S. 836)。資本

においてそうした諸姿態の頂点に位置するのが「利子生み資本」であり、これがまさに「完成された資本」として資本の物神性の完成形態である。というのも、利子生み資本G—G'にあって利子はほんらい剰余価値の一部、その転化形態にすぎないにもかかわらず、かえってたんなる資本所有という事実が本来的にそれ自体価値を生み出すものとして現われることによって、剰余価値の起源が完全に抹殺され、かくしてここに資本関係の最高の神秘化と転倒が生じているからである。

こうした神秘化と転倒の、資本主義社会の表層における現象形態が「経済的三位一体」にほかならない。「三位一体的定式」は、資本主義的生産様式における物神性Ⅱ物象化の最高度の完成であり、現実の生産当事者たちが「そのなかで動きまわっており、毎日かかわりあっている外観の姿」、われわれが「まったくわが家にいるような心安さをおぼえる」(Ib., S. 836) 日常的表象の世界である。そして、日常的觀念の教義的翻訳者にすぎない俗流経済学者の出発点たるこの三位一体的定式は、多かれ少なかれ古典派経済学をも呪縛するものであった。

「資本—利潤、またはより適切には資本—利子、土地—地代、労働—労賃では、すなわち価値および富一般の諸成分とその諸源泉との関係としてのこの経済的三位一体では、資本主義的生産様式の神秘化、社会的諸関係の物化 (die Verding-

lichung der gesellschaftliche Verhältnisse) 物質的生産諸関係とその歴史的社会的規定性との直接的合成 (Das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihregesellschaftlichsozialen Bestimmtheit) が完成されている。それは魔法にかけられて転倒され逆立ちした世界であって、そこではムッシュ・ル・カピタルとマダム・ラ・テル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。このようなまちがった外觀と欺瞞、このような、富のいろいろな社会的要素の相互間の独立化と骨化、このような、物の人格化 (Personifizierung der Sachen) と生産関係の物化 (Versachlichung der Produktionsverhältnisse) 、「このような日常生活の宗教、およそこのようなもの……」 (Ib., S. 838)。

かくして、物神性Ⅱ物象化の諸局面を貫通する規定は、私的所有と自然成長的な社会内分業の一定の発展段階においては、労働の社会的関連が、直接にそのままの姿で現われずに、商品、貨幣、資本等という物的形態において、すなわち人びとの生産諸関係が転倒され神祕化された形態において現象し、しかもこれらの物が相互に人びとからは独立した関係を結びあい、こうした物の独自の運動によって人間が制約される、すなわち人と物との関係の転倒が現われていることである。商品の物神性は、商品生産という労働の特殊歴史的・

社会的性格から必然的に生ずるものであり、また資本主義的生産において社会的諸関係がとる転倒された現象形態も、この生産そのものの本質から必然的に生ずるものである。そして、この転倒を転倒として、見抜きえないところに物神崇拜の観念が成立している。

2 『資本論』における物象化論の展開をこのように概観するとき、そこからただちに物象化概念の基本的な方法的意義を捕捉することができるようにも思われる。

すなわち、ブルジョア経済学の諸範疇の疎外された性格 (ブルジョア経済学の諸範疇は、「経済的諸関係の疎外された現象形態——そこではこの諸関係が一見してばかげたものであり完全な矛盾であるような現象形態」 (Ib., S. 835) の自己表現である) を発見し、しかも資本主義的生産様式に独自のこの転倒を必然的因果性の系列において把握するためのカテゴリとして、物象化概念は「経済学批判体系」としての『資本論』の方法の基軸をなすものであり、そのようなものとして史的唯物論と経済学を結節する中心のカテゴリの一つである、と。かの『経済学批判』の主要なモチーフが「交換価値を定立する労働を特徴づけるものは、人格 (Personen) の社会的関連がいわばあべこべに、物 (Sachen) の社会的関係として提示されることである」 (Ib., Bd. 13, S. 21) という事実の客観的分析にあったとすれば、『資本論』においてその課題を物神性Ⅱ

物象化論として完成したその物象化概念は、そもそも商品の二要因（使用価値と価値）、さらにより根本的には労働の二重性の矛盾を発見する方法的基盤であった、とも。そしてここからあるいはまた、物象化という「認識の画期的意義」を国民経済学批判の最も本質的な成果を示すものと見て、ロスドルスキーのようにこう言うこともできるだろう。

「ただこうした方法でのみ、マルクスにとつては、ブルジョア経済学の物化された諸範疇に代わって『社会的生産過程の正確な把握』（Gr. S. 509）を生み出すことが——『真の富は……人間そのものである』（Th. S. 731）とこうガリアーニのすばらしい命題の意味で——可能になったのだからである。そして、ただそのようにしてのみ、国民経済学的科学そのものは真実の社会科学に変革されたのである」。

これらの評価はおそらく正しいであろう。そして近時、物象化論はしばしばもっぱらこの「批判」としての側面で、しかも多くのばあいマルクス主義における人間観、社会観を媒介する重要なカテゴリーとして理解され、構想されていることは周知の如くである。

だがしかし、経済学批判の方法としての物象化論のこうした意義を認めることは、無論『資本論』の全営為が物象化論に還元されることを意味するものではなからう。いいかえれば、資本主義的生産関係論は物象化論に還元しえないだろう。

う。

なぜなら、さしあたり、「物神化過程、すなわち人間労働の疎外と価値の主体化・自立化過程の進展は、他面では同時にその止揚への道であり、そのための主体的ならびに客体的諸条件の必然的準備だからである」。物神性Ⅱ物象化論のそれぞれの段階での論証は、人間労働の疎外形態たる商品形態なり貨幣形態なりの歴史的・一時的性格を解明していた。

『資本論』全体の理論的展開において、今や、資本主義的生産様式が「生産力の発展にとつての絶対的な生産様式では決してなく」、むしろそれが「生産力の発展と特定の段階で必然的に衝突せざるをえない歴史的に過渡的な生産様式にすぎない」ことが、全過程の帰結として明らかにされる。いうまでもなく、恐慌がその端的な表現である。

その意味では、資本主義経済体制の内的諸矛盾を展開し、資本主義的生産諸関係の生成・発展・消滅の行程を解明することによって「ブルジョア経済体制の批判」を完成しているのが『資本論』である。くりかえして言えば、この過程は物的形態のヴェールにおおわれて神秘化的な性格を示し、そして一般にブルジョア経済学はこうした外観の上にその経済学を築いていた。それゆえ、資本主義的生産関係論の展開は同時に、物神性の暴露・批判でもあらねばならなかった。その経済学批判の方法を支える基盤の一つが物象化概念である。そ

れゆえ、佐藤金三郎氏がいわれるように、いわばこのメダルの表と裏、すなわち「ブルジョア経済体制の批判」と、「経済学的諸範疇の批判」ないし「ブルジョア経済学体系の批判」との双方の批判によって、真に十全な批判、マルクスの方法における批判が完成したといわなければならないだろう。

資本主義的生産関係論が物象化論に還元されえないというのは、さしあたり、この意味においてである。「物神性の発見」によって、あるいは「物神性の再発見」によってはるかに人間観にもおよぶであろう。「批判」の拠点を獲得しえたとしても、それだけによっては社会主義の科学化はありえない。そしてそのことはまた、そもそも「商品の物神性」のレベルでただちに資本主義的生産関係を批判することはできないことを意味する。商品形態の物神性を批判しえても、そこにとどまるかぎり、この商品形態を克服する諸条件は導き出されないからである。商品の物神性論は、物神性—物象化論を完結するものでありえず、そうした「批判」はついに「啓蒙」の立場を超え出ないものであろう。

さてしかし、これまで述べてきたことはなおことがらの一般的理解にとどまる。こうした理解の正当性は、資本主義的生産関係論と物象化論の内的連関をより詳細にたどることによって明らかにされなければならないだろう。そのために

は、物象化概念の性格にさらにたचितた検討を加える必要がある。

(1) *Versachlichung* と *Verdinglichung* とが同義であることは、これらの語のマルクスのじっさいの用法に即して、のちに示される。本稿で「物象化」や「物化」といった表現を混在させるばあいも、叙述上の便宜以外の理由によるものではない。ただし、法律用語の系譜での「物件化」の訳語は不適當であると考えるので採らない。物象化概念の理解の内容にかかわることであるが、さしあたり、物象化をたんに法的レベルからの類推で把握するのは不可と思うからである。

(2) たとえば経済的三位一体以降の展開において競争がもつ「自然法則」的性格の物神性について *MEW*, Bd. 26, 3 (Theorien über den Mehrwert), S. 497f., S. 503f. などを見れば、照、恐慌についても同然である。

(3) 物神性—物象化という表現は、さしあたり同一の客観的現象を指示するという意味で等置しているものである。

Fetischismus という語はもともと物神崇拜という觀念ないし心的態度を表わすものであるから、問題が残るわけであるが、この点についてもちにマルクスのじっさいの用語法に即して明らかになるだろう。

(4) Roman Rosdolsky: *Zur Entstehungsgeschichte der Marx'schen* >Kapital<, S. 514. 邦訳六三三頁。

(5) *Ib.*, S. 521.

(6) 佐藤金三郎『《資本論》と宇野経済学』一三五頁。

(7) 同右。(8) 同右。

(9) 現代における「啓蒙」の意義と制限については、さしあたり、拙稿「批判的啓蒙」の批判的考察(一)——Jürgen Habermasの社会学の検討を手がかりとして——(『東日本学園大学教養部論集』第二号所収)を参照されたい。

二

『剰余価値学説史』の補録「収入とその諸源泉、俗流経済学」は、その冒頭に三位一体的定式の性格を特徴づけている。

「収入の形態と収入の諸源泉とは、資本主義的生産の諸関係を最も呪物的な形態で (in der fetischartigsten Form) 表わしている。それらの、表面に現われているとおりの定在は、隠された関連および媒介的諸中項から分離されている。こうして土地は地代の源泉となり、資本は利潤の源泉となり、労働は労賃の源泉となる。現実の転倒がそれによって自分を表わす歪められた形態は、もちろんこの生産様式の代弁者たちの觀念のなかに再生産されて現われる。これこそは空想を欠く仮構様式 (eine Fiktionsweise ohne Phantasie) であり、俗流者の宗教である」(MEW, Bd. 26.3, S. 445)。

爾後の考察のために、この一節を若干の敷衍を含めてまず次のような諸命題に区分しておこう。

(1) 三位一体的定式は資本主義的生産諸関係の最高度の物象

化＝物神性を表示している。ここでは、剰余価値の諸転化形態が剰余価値の本質——剰余労働——からいっそう分離して、これらの転化形態が分裂・骨化・自立化・固定化し、それらの内的諸連関および諸媒介項が陰蔽され、資本主義的生産関係の本質が眼に見えなくさせられている。

(2) そのばあい、三位一体的定式とは、資本主義的生産関係の本質の転倒された表現であるが、それはたんに觀念的倒錯ではなく、「現実の転倒」、本質的關係が転倒されて「表面に現われているとおりの定在」である。

(3) したがってそれは、この転倒した現実そのままの反映としての觀念的転倒をも生みだす。この觀念的転倒は、それが転倒された現実の反映であるかぎりでたんなる空想の産物ではないが、しかしその転倒を転倒として見抜きえないかぎりでは「俗流者の宗教」であり物神崇拜という倒錯した觀念である。

以下、(1)と(2)および(3)との二つの問題領域に分けてこれらの命題を検討しよう。

1 三位一体的定式のうち、資本—利潤という関係をとりあげてみると、それ自体はなお資本—利子という関係に展開していくものである。つまり、 $G-W-G'$ にはまだ媒介項 W が含まれており、利潤という形態自体すでに物象化された形態ではあるが、それはまだ「剰余価値の源泉をいくらかは思い

出させる」(Ib., S. 481)ものである。いいかえれば、「利潤は、過程進行中の資本にたいする関係を、剰余価値(利潤そのもの)が生産される過程にたいする関係を、やはりまた含んでゐる」(Ib., S. 480)。

それによつて、利子生み資本G—G'における利子では「利潤が経てくるいろいろな転化や媒介が消し去られて認識できなくなつて」(Ib., S. 447)あり、「勞せずして他人の労働の果実を取得する」(Ib., S. 493)ことができるとして「資本はその最も物的な形態を、純粹な呪物形態(Fetischform)を受け取る」(Ib., S. 458)としている。いいかえれば、利子は「過程としての生産過程からは分離されているところの形態で現われる」(Ib., S. 493)すなわち、「利子は明瞭に資本の所産として、分離されて、独立に、資本主義的生産過程そのものの外に、定立されている」(Ib., S. 480)ところの資本としての資本である。

「利子生み資本では、この自動的な呪物(automatische Fetisch), 自分自身を価値増殖する価値、貨幣をつくる貨幣は完成されていて、それはもはやその發生の痕跡をとどめてはいない。社会的な関係は、物(貨幣、商品)のそれ自身にたいする関係として完成されている」(Ib., S. 447)。

利子生み資本は、その發生の痕跡をとどめないものとして、したがつてその本質的性格、諸媒介と内的連関、規定性

が隠されたものとして、すなわち、資本主義的生産過程の結果が過程から切り離されて独立な定在を得たものとして、「無思想的な形態」(Ib., S. 458)、「資本の無概念的な形態であり、生産関係の最高度の転倒と物化(Versachlichung)なのである」(Ib., S. 454)といわれるにふさわしいであろう。

ここでは第一に、資本の展開・運動そのものにおいて資本の諸姿態がいつそう純化・完成⇨物象化・転倒していくものであることを確認しておこう。三位一体的定式は、物象化のそうした發展・完成の頂点に成立する。

だが第二に一步をすすめて、剰余価値の本質からのその転化諸形態の分離というとき、いまこの分離は、たんに本質的關係をその現象形態において陰蔽しているばかりではない。すなわち、この分離においてたんにこれら転化形態の眞の起源がおおい隠されているばかりではなく、転化諸形態がみずからの起源を否定するものとして存在しているのである。

「利子生み資本においては、利潤におけるのとは違つて、剰余価値の姿は疎外されて異質的になつており、直接にその單純な姿を、したがつてまたその実体と發生原因とを認識させなくなつてゐる。利子ではむしろ明瞭に、この疎外された形態が本質的なものとして定立されており、現存しており、表明されている。それは、剰余価値の眞の本性に對立するものとして独立化され、固定化されている。利子生み資本では勞

働にたいする資本の關係は消し去られている」(Ib., S. 480)。
さらにいえば、「利子、それ自体は、まさに、社会的対立と

変態とにおける労働条件の資本としての定在を、労働に對立し労働を支配する人的な諸力として表わしている。利子は、主体の活動にたいする關係における労働条件の疎外された性格を要約している。利子は、資本の所有または単なる資本所有を、他人の労働の生産物を他人の労働にたいする支配力としてわがものにするための手段として表示する」(Ib., S. 486)が、そのさい、すでにみたように、利子は資本のこの性格を生産過程そのものの外で受け取るのであり、したがって「利子は資本を、労働にたいする対立においてではなく、逆に、労働にたいする關係なしに、単なる資本家對資本家の關係にして」(Ib.)、つまり「労働そのものにたいする資本の關係には外的で無關係な規定として、表示する」(Ib.)のである。ここには「原因と結果との転倒」(Ib., S. 484)があり、そして疎外された労働条件としての資本が、自己關係という擬制的形態において労働を支配するとき「諸物の主体化」(Versubjektivierung der Sachen) (Ib.) としたがって「諸主体の物化」(Versachlichung der Subjekte) (Ib.) が完成する²⁾。

利子においてこのように剰余価値が搾取過程から完全に分離されて現われるとすれば、他方、利子との分裂における産業利潤は、反対に「他人の労働の取得ではなく自分の労働の

価値創造物として、示される」(Ib., S. 486) ともなるう。

「剰余価値のこの部分は、もはやけつして剰余価値ではなく、その反対物、実行された労働の等価なのである。資本の疎外された性格、労働にたいする資本の対立は、搾取過程の彼方に、この疎外の現実行為の彼方にあるので、いっさいの対立的な性格はこの過程そのものから遠ざけられている。それだから、現実の搾取、すなわち、対立的な性格がそれにおいて実現され初めて現実に示されるところのものは、まさにその反対物として、労働の素材的に特殊な仕方ではあるが労働の同じ社会的規定——賃労働——に属するものとして、現われるのである。労働という同じ範疇に、搾取する労働がここでは搾取される労働と同一視されているのである」(Ib.)。

こうして剰余価値のこれら転化形態においては、剰余価値の本質も資本の本質も、そして資本主義的生産一般の本質的 성격も、完全に消し去られているだけでなく、反対物に転倒され神秘化されてしまっている。物神性³⁾物象化は、ここではまさしく資本主義的生産諸關係の物象化である。

第三に、右の二つの確認を前提とするとき、マルクスの次の一節がもつ意義が明らかになるであろう。——すなわち、三位一体的定式においては「諸關係の骨化も、この諸關係を特定の社会的性格をもつ諸物にたいする人間の關係として表

示することも、商品の単純な神秘化や貨幣のすでにより複雑化された神秘化におけるのは、まったく違った仕方で作られ、上げられている。化体 (Transsubstantiation) は、呪物崇拜 (Fetichismus) は、完成されて「*re*」(Ib., S. 484f. — 傍点引用者) ということの意味が。

林直道氏は芝原拓自氏との論争の中で、「人間相互の社会関係たる生産関係が物象相互の社会関係として現象するのが資本制生産関係の独自の特質だ」という芝原氏の規定にたいして、それは商品生産一般の特徴づけであって、資本主義の規定としては十分ではなく、「資本主義の独自の特質とは、人間と人間との支配隷属の関係が物象相互の関係として現象する」という点に⁵⁾あるとされているが、この見地の正しさはすでに明らかであろう。

さらに、物神性Ⅱ物象化の一般的規定は人と人との直接的に社会的関係が物と物との社会的関係として現われることであるとしたが、資本主義的生産様式においてはこの一般的規定に、さらに特殊資本主義的な生産諸関係の物象化という規定が重なる。「資本論」における物象化論の展開、あるいは「商品の物神性」の「資本論」全体にわたる拡大とは、こうした規定のいわば重層性にほかならないだろう。「人と人との直接的に社会的な関係」が、なかならず労働における人びとの社会的関連であるとすれば、私的労働とその生産物の交

換とによって特徴づけられる商品生産社会でのこの関連が(論理的にいつて)階級関係を含まないとしても、資本主義社会ではこの関連がまさしく資本—賃労働関係、不払い剰余労働の搾取としてあり、かつこの関係が物的形態のもとに完全におおい隠されているからである。そして、商品生産の全面化・全社会的普遍化が現実には資本主義的商品生産社会としてあるかぎり、物象化論はむしろすぐれて資本主義的生産諸関係の物象化というレベルで捉えられていなければならないだろう。

このように、物象化論は『資本論』の論理構造における展開の全体において把握されるべきものであって、もっぱら「商品の物神性」論において物象化論を解釈し、また構想するのは(——といっても、此頃ではそう、言明する論者はいないであろうから、ここでは事実上もっぱら、と言っておくべきか)誤りであろう。商品の物神性レベルでの批判拠点の確保なるものが、じつは批判を完成していないというのもこの意味においてである。

経済的三位一体が最高度の物象化形態であるというとき、そこには如上の含意がある。

2 資本主義的生産様式の表層における現象諸形態、われわれの眼前にある資本の定在は「自然的に現存する諸形態」(MEW. Bd. 26, 3, S. 504)であって、それらはこの形態に

において現実には運動している。それらは、まさしく資本主義的生産諸関係の本質が転倒された形態において現存している形態、関係、過程であり、むしろこの生産過程の運動の主体であって、それ自体が空想の産物であるのではない。

なるほど、それらは本質的關係がそこではすでに隠蔽され転倒され反対物に転化しているという意味では「幻影的形態」であるが、幻影そのものであるのではない。「客観的現象」としての物神性＝物象化とその観念的反映としての物神崇拜とが区別されなければならないことは、すでに本稿でのマルクスからの引用文の多くに示されており、また「利子生み資本としての資本の完全な物化 (Versachlichung)、転倒、倒錯状態 (Verücktheit) —— といってもそこにはただ資本主義的生産の内的な性質、その倒錯状態が最も明瞭な形態で表わされているだけなのだが——」(Ib., S. 448) といった叙述において、「資本主義的生産の内的性質」が「その倒錯状態」と言い換えられていることにもうかがわれるが、さらに次の一節に明白である。

「こうして、利潤ではなくて、利子が、資本そのものから、したがって単なる資本所有から流出する資本の価値創造者として現われ、したがって、資本によって独自に収入として現われる。それだから、それは俗流経済学者たちによってこの形態で把握されるのである。この形態ではいっさいの

媒介は消え去っており、そして資本の呪物姿態 (Fetischgestalt) は資本呪物の観念 (die Vorstellung von dem Kapitalfetisch) とともに完成している。この姿態が必然的に生まれるのは、資本の法律的所有がその経済的所有から切り離されて、利潤の一部分の取得が、利子という名のもとに、生産過程からまったく切り離された資本それ自体または資本所有者のもとに流れこむということによってである」(Ib., S. 453f.)。

後半部分は、一般化して言えば、経済的社会諸関係がイデオロギー的社會關係 (このばあいは法的關係) によって媒介されるものであること (資本主義のもとでは、社会關係の物象化が経済的形態と法的形態とに二重化するということ) を示しているが、そのことも関連して、資本の物神的姿態と資本物神の概念との区別という一見明快なこの区別は、しかし解釈者たちによっては必ずしも明らかでなかったようである。

この区別にかんして混乱が生ずるのは、史的唯物論の基本的諸カテゴリー、とりわけ「物質的社會關係」のカテゴリーが理解されていないことによると思われる。それゆえ、いささか迂遠ではあるが、このカテゴリーを經由して物象化概念を検討するという手続きをとってみたい。

物質的社會關係カテゴリーを問題とするばあい、その要点はおおよそ以下の如くである (この点については、藤田勇氏の

『法と経済の一般理論』に拠るところが多い)。

a. 物質的社會關係カテゴリー(したがってイデオロギー的社會關係カテゴリー)は、現実の社会的諸關係からの理論的抽象であり、しかもそれは、「現実の諸個人の具體的行為からの、また具體的・現実的な社會諸關係からの、そしてこれら社會諸關係の總體としての社會からの、いわば多段階的な理論的抽象の所産」である。

この理論的抽象の意義は、社會を構成する複雑な社會諸關係の總體的連関の中で、それ自体として自律的・客觀的運動法則をもつ物質的社會關係を規定的・根源的モメントとして明らかにすることによって、社會發展の合法則性を科學的に説明することが可能になる、という点にあり、したがって「社會發展の合法則性の認識に、人と人との社会的諸關係の總體の運動法則の科學的分析の可能性にかかわる」ところの、要するに「歴史的社會の具體的、全體を科學的に認識する方法的基礎である」。『經濟學批判』のかの史的唯物論の公式の基本思想こそは、この点に存したであらう。

『資本論』の理論的分析を主導し、かつそこに結実したところの史的唯物論をいかに理解するかの根幹にかかわる、したがってまたマルクスの「方法」の基本的理解にかかわるこの理論的抽象とその意義については、しかしここでは詳述する余裕はない)。

b. 右の点をふまえて、物質的社會關係カテゴリーが表示す

るものは、端的には、「『一定の諸關係』、『社会的規定』、『關連』は、生活における諸個人の行為がそれによって媒介されているものとして、客觀的に存在する」ということである。客觀的實在性をもつものとして、生産における人と人との關係は物質的性格をもっており、したがって認識論的な基礎にかんしていえば、この關係は客觀的に實在する社會關係として、意識から独立しており、意識に反映されるものである。

人と人との社会的關係が物質的、という規定をうけるのは、すなわちこの社會關係の物質性とはさしあたり、『經濟學批判』におけるマルクスのかの定式を要約したレーニンにしたがえば、社會關係は物質的關係とイデオロギー的關係とに區別されるのであり、そのさい、「この後者は前者の上部構造にすぎず、そして前者は自己の生存の維持をめざす人間の活動の(結果)形態として、人間の意志や意識とは別個に形成されるのである」(Ленин, Соч., Т. I, стр. 12)ということにかかわる。つまり、「社會の生産諸關係のシステムが、そのものとして意識的につくられたり、廃止されたりするものではない」という意味で「意識を通過しない」で形成され、したがって意識から独立に客觀的に實在する、というところに物質的社會關係の物質性の意味がある。

商品、貨幣、資本等々は、資本主義的商品生産社會におけるその本質(的内容)——人と人との社会的關係——の現象形

態である。なるほどそれらは転倒され物象化された形態における社会関係である。しかしそのような形態における社会関係として客観的に実在しており、したがって物質性をもってゐる。(従来の通説的理解におけるようなこうした捉え方が、物質的社会関係カテゴリーそれじたいの説明としては必ずしも十分でないとしても、今問題になっている場面では、この認識論的意義の確認が必要である。なお、「物質」、「物質的」等の概念については、岩崎允胤・宮原将平『現代自然科学と唯物弁証法』、『科学的認識の理論』の該当部分を参照されたい。)

c. ところで、物質的社会関係が、意識、意思、目的をもっておこなう人間の対象的活動の相互交換によって形成されるものであることは自明であり、一般に物質的社会関係がイデオロギー的社会関係によって媒介されているものであることはいうまでもない。意志や意識をもった諸個人の活動の産物でありながら、その産物がかれらの意のままにならない現実的・客観的関連を形成する、というところに物質的社会関係カテゴリーの意味があった。いいかえれば、「経済的過程(交換過程)の『個々の環をそれ自体として』とりだしてみたばあい、そこでの人びとの関係は、彼らの意志行為によって形成されている」²⁾が、そうした個々の過程をつうじてかつ過程の上に客観的関連が自立化し、かえって行為者を規制するのであった。そのことの確認の上に、現実の経済的関係が意

志関係によって媒介されていることは事実である。「商品は自分で市場に行くことはできないし、自分で自分たちを交換しあうことはできない。だから、われわれは、商品の番人、商品所持者を捜さなければならない」(MEW. Bd. 23, S. 99)。³⁾だが、ここでの商品所有者たちの事実上の意志関係がただちに法的関係といったイデオロギー的社会関係を意味するものではないように、一般に物質的社会関係がイデオロギー的社会関係によって媒介されているというばあいにも、そこに相対的に区別される二つの段階が存在するであろう。いいかえれば、「形成されるまえに人間の意識を通過する関係」(Ленин, Соч., Т. 1, стр. 122)としての、そして物質的社会関係と同じく現実的・客観的実在として人びとの意識からは独立に存在する、イデオロギー的社会関係は、それ自身の生成史をもつであろう。

すなわち、『ドイツ・イデオロギー』の叙述にしたがえば、イデオロギー的社会関係が「諸個人の頭脳における表象そのものではなく、諸個人の意識から独立して客観的に存在する現実的関係」⁴⁾であるかぎり、そこから、「人間の物質的活動および物質的交通のうち、に、現実生活の言語のうちに直接に、おりこまれている」ところの「観念、表象、意識の生産」という事態が区別されなければならない(カテゴリー系の問題としていえば、「物質的社会関係—イデオロギー的社会関係」カテゴリー

はそれ自体「社会的存在——社会的意識」カテゴリーによって媒介されている。物神的形態——物神崇拜の觀念という場面は、まず第一に、人間の表象、思惟作用、精神的交通が「まだ彼らの物質的行動の直接の流出として、あらわれる」(MEW. Bd. 3, S. 26)とてころの直接性の段階における意識もしくは「日常的意識」であり、物質的生産関係の反映過程である、そういう場面である。

物質的社會關係と意志關係とのあいだの關連が、このように二つの段階・過程において區別されなければならないのは、當面の問題にかんじて、いえ、一方では、イデオロギー的社會關係が社會關係として客觀的に成立する以前の、物質的社會關係と「その意識化もしくは精神的取得としての社會的意識の生産」との關連、いいかえれば物質的社會關係と商品所有者たちの事実上の意志關係との關連という段階においてこそ、その關連におけるさきの認識論的な問題がまず解決されていなければならないからであり、他方では、より發展した段階で客觀的に成立するイデオロギー的社會關係と物質的社會關係との相互媒介にある現実の具體的社會關係の展開のなかで、資本主義的生産様式における矛盾の發現を、たとえば藤田勇氏がいわれるような次の意味でも捉えることができるからである。

「資本主義的生産關係には、つぎのような根本的矛盾があ

る。すなわち、労働者は、ここでは、労働手段をうばわれ、生存の自由をうばわれているがゆえに労働力の所有者、『自由』な人格として労働市場に登場し、『自由意志』にもとづいて契約を締結するがゆえに生産過程で不自由な意思の主体たらしめられる。ここでは、人間を人間たらしめる労働過程が、最も非人間的な剰余価値搾取過程となる。この矛盾は、労働者階級が、労働市場において『抽象化』された自由意志を現実のものたらしめようとするとともに、『工場の中』においても平等な権利主体、自由な意志主体たることを主張して闘うことにその發現を見る」。

労働日の限界をめぐる闘争にみられるような、こうした矛盾の發現形態においてさしあたりいいうことは、物象化の進展過程が同時にその止揚への主体的・客觀的諸条件の形成過程でもあるというばあいの、その諸条件の成立がたんに資本主義的生産過程の總結果においてばかりでなく、過程進行中の資本主義的生産の諸局面において捉えられることを意味するであろう。いいかえれば、資本主義的生産様式における基本的矛盾は、法的、政治的諸過程をつうじても發現するのであり、そうした階梯をつうじて物象化克服の諸条件も——「批判」からの直接的上昇でなく——現、実化するのではあるまいか。

d.さてしかし、最後に、物質的社會關係カテゴリーと物象

化カテゴリーとの関係を明らかにしておかなければならない。

これまでのところ、物質的社會關係カテゴリーを、事實上、資本主義的生產様式における經濟的社會關係を表示するものとして考察してきた。商品、貨幣、資本等々の經濟的カテゴリーに表わされている社會諸關係は、まさしく「自己の生存の維持をめざす人間の活動の（結果）形態として、人間の意思や意識とは別個に形成される」（前出レーニン）ものとして、物質的社會關係の諸環をなしているにほかならなかつたからである。

しかし他方、商品、貨幣、資本等々は、すでに見てきたように、物象化された社會諸關係を表示するものであった。

そうであれば、物質的社會關係カテゴリーとはただちに物象化カテゴリーに等しいのであるか。資本主義社會において、は然りであるということもできそうである。というのも、商品、貨幣、資本等々の經濟的カテゴリーによって表わされる客觀的諸關係のほかに、この社會における物質的社會關係があるわけではないからである。そのことは、『資本論』で、「經濟的三位一体では、資本主義的生產様式の神秘化、社會的諸關係の物化、物質的生產諸關係とその歷史的社會的規定性との直接的合成（Zusammenwachsen）が完成されている」（前出——傍点引用者）と述べられていたことからも理解され

よう。

だが、「直接的合成（癒着）」の完成というとき、すでにただちに、物質的生產諸關係とその歷史的社會的規定性とが區別されていることも明らかである。藤田勇氏が指摘されるように、「生産における社會關係の物質性一般とこの物質的社會關係が資本主義社會においてとる特定の歷史的形態である物象化とは、區別されなければならない」。では、それらはいかなる意味において區別されなければならないのか。資本主義社會においては、この區別は事實的に區別されておるのではない。いいかえれば、商品の本性とその物神性というとき、そこに二つの異つた事態があるのではない。この區別は、資本主義社會における物質的社會關係が物象化形態において現象するという、本質—現象（内容—形態カテゴリー）によって媒介された」という關係で、概念的に區別されなければならないのである。

こうして物質的社會關係と物象化とは、一般に与件としての事實から本質を分離し、この本質によって事實を説明しながら同時に本質の眞理性を事實によって確証しようとする弁証法の手続きによって抽象されたカテゴリーにほかならないだろう。

そして物質的社會關係と物象化とを歷史の論理として拡張するならば、このようになろう。人間が生産活動をおこなう

かざり——そしてそれは人間の生存の永遠の条件であった——、人間の活動の産物をめぐる人と人との関係が個人の意のままにはならない客観的関連を形成し、諸個人の活動がその関連によって制約されることは、すべての歴史的社会において一様なあり方ではないとしても、必然的である。問題は、そこでの人と物との関係が蔽われない透明な形で現われるような人と人との関係が現前しているかどうかにかかわっている。資本主義的商品生産社会という特殊な歴史的社会では、この人と人との関係が物的形態に蔽われ、擬制的な生命をもつ物的関係が自立化して過程の主体として運動することにより、人と人との直接的な関係が消し去られていたのであった。その他の歴史的社会では、人と人との関係は原理的に諸人格の直接的関係として現われている——生産力のそれぞれの発展段階に規定された生産諸関係として。したがって、物象化とは、物質的社会関係が資本主義的生産様式という特定の歴史的形態においてとる現象である。その意味で、史的唯物論のカテゴリ系の問題として考えれば、物象化のカテゴリは、物質的社会関係という歴史貫通的カテゴリを普遍とする、特殊の、サブ・カテゴリとして位置づけることができるか。

物質的社会関係カテゴリと物象化カテゴリとは、こうした区別においてある。しかも、この区別において両者が資

本主義社会においては「合成」を完成したものととして現われているという意味では、この社会における物質的社会関係とは、まさしく「物象化された物質的な社会関係」といわれるにふさわしいであろう。区別において両者は、こうした関連にある。

批判的付論

物象化概念の理解をめぐる混乱は、多くのばあい、このような物質的社会関係カテゴリが、さらにそれと物象化カテゴリとの区別と関連が、捉えられ整理されていないところから生じているように思われる。たとえば、赤羽裕氏のかつての「物神性」解釈における混乱は、なによりもまず認識論レベルに由来するものであった。

赤羽氏は、「商品の物神性とその秘密」節におけるよく知られた一節、すなわち、「商品形態やこの形態が現われるところの諸労働生産物の価値関係は、労働生産物の物理的な性質やそこから生ずる物的な関係とは絶対になんの関係もないのである。ここで人間にとって諸物の関係という幻影的な形態 (die phantasmagorische Form) をみるものは、ただ人間自身の特定の社会関係でしかないのである」(MEW. Bd. 23, S. 86) という一文をひいて、まず次のように問われる。「この文章はまことに明快で、誤解、誤読の余地はない。商品形態、価値関係は人間諸個人の社会関係なのであって、それが物と物との関係にみえるのは人の目に映った幻影に過ぎないというのである。マルクスは……商品形態、価値関係が物と物との物理的關係ではないことを強調している。それでは、上記の物と物との関係は完全な客観的實在としてはありえないものなのか、われわれの目には物と物との関係に

みえる現実の商品交換を媒介する価値関係は実体的には存在しないものなのか。そして、この問いに否定的ならざるをえない赤羽氏は、広松渉氏の物象化Ⅱ共同主観的形象という規定に依拠して、「物と物とを交換するのは人間諸個人である。しかもこの交換は相對峙する諸個人の共同行為である。この行為者たちがそれぞれ自己の所有物の交換にあたってそれぞれ自己の頭のなかで、共同主観的に価値関係を成立させることによって、現実には交換は遂行される」と考えられた。だから、「交換行為者たちの共同主観作用がなければ、価値関係は成立しない」、「換言すれば、共同主観作用によって相異なる商品間に一つの関係を成立させる交換行為者たちの脳髓的作用なしには価値関係はありえない」というのが当然の結論である。

いわれるとおり、商品形態、価値関係は物と物との物理的關係ではない。しかし、それは物と物との社会的關係である（ここでの物と物との關係がなげゆえ社会的關係といわれるのかについてはすでに述べた）。したがって、社会的關係としての物と物との關係は完全に客觀的実在として存在するのであり、そしてこの客觀的実在性が「価値関係は実体的には存在しないものなのか」という言い換えで問われているかぎりでは（というのは、赤羽氏はさしあたり、価値実体Ⅱ抽象的人間的労働の凝結というマルクスの規定じたいが物象化的表現であるといった、広松渉氏におけるような手のこんだ議論を展開されたわけではないので）、価値関係は実体性をもつといわなければならないだろう。

そして、このレベルでは、現実の交換行為が意志行為によって媒介されているという事実は社会關係の物質性を否定するものではなく、分業と交換が全面的に発達した資本主義的商品生産社会という一定の歴史的規定性においては、価値関係は人々が意識す

るとしないとかかわらず、すなわち共同主観が存在しようとしてまいと、人々がそこに必然的に入りこまざるをえない客觀的關連として成立しているのである。価値形態、価値關係自体が對象假象性をもつのではない。直接には、赤羽氏は「幻影的形態」（その意味は、前出「空想を欠く假構様式」であった）という表現に惑わされたということなのだろうが、この「幻影的形態」は「非定有の直接性という空虚な規定」（ヘーゲル）としての假象ではなく、したがって、「對象の假象的性格」（赤羽氏）なるものは「〜であるかのように現われる（見える）」という接続法的用法にイコールではない。すなわち、現象形態がすでに転倒しているという客觀的現実そのものにして幻影の根拠があるのであって、主観の側にそれがあるのではない。転倒した現象形態は、その自己表現としての物神崇拜の觀念の客觀的根拠として存在する。

しかし赤羽氏のこうした解釈は、むしろ次に見る高橋洋児氏の問題意識と触れあうようなところから帰結したものであろう。

高橋氏の論稿「物神性批判の一視角——『資本論』のモティーフをめぐる——」^③は、経済学批判としての『資本論』の特質および史的唯物論の基本的諸カテゴリーとそれらの關連の理解をめぐる今日の問題状況をうかがわせる若干の論点を提出しているが、そこでの「物神性」解釈は、氏の論旨の展開にしたがって奇妙なものに「転化」していく。まず、氏の論旨の中心は次の点にある。「資本論」は、いわゆる「現実の土台」としての資本家的下部構造のみを「解剖」しているのではなく、同時に、いわゆる下部構造論と不可分の照応關係を持つものとして、このような意味におけるかぎりでの上部構造論にも言及するものとなっている。物質的なものは、觀念的なものを排除した地点で自己完結体系を

作り上げるのではなく、観念的なものを自己の姿に似せて塑造し、そしてそれを自分に忠実な従者・補完者として包摂することによって自己運動を円滑ならしめるのである。こうした理解・問題意識そのものは正しいだろう。しかしそこからつぎに、「資本家の生産様式が支配する社会の成員であるかぎり、資本家であれ非資本家であれ全成員が独自資本家の観念に滲透され支配されることを免れない」、「地上のすべての物体が重力場という一樣かつユニヴァーサルな場のなかに存在しているのとまったく同様に、資本家の生産様式のもとでは資本家の観念が全成員にとって一樣かつユニヴァーサルな観念場として、人間観念一般の基礎形態となる」という規定がえられ（このこと自体もあながち誤ってはいないのだが）、かくして一気呵成に次のような結論を下されるのである。「こうして、『労働』の優位をではなく『価値』の絶対的優位を場の特性とする資本家の生産様式は、かかる本源の倒錯性にもかかわらず、——あるいはかえってかかる倒錯の根拠と倒錯原理とがあることによって——、現実には社会的物質代謝過程の担当者であることができる。マルクスはこのような社会像を『自然史的過程』の一環としてとらえる。そこでは、『人』はただこの過程の『担い手』として登場しうるにすぎない。『人』はただ、ドラマの登場人物のように、それぞれに割り当てられた資本家、労働者等々の役柄を演ずるのみである。しかも、少なくとも日常的・感覚的・経験的に振舞うかぎりでは、みな一様に資本家の倒錯観念に支配されながら。マルクスが、『経済的社会構造の発展をひとつの自然史的過程と考える』がゆえに『個人に諸関係の責任を帰することはできない』と言うとき、そのことは多分に『個人』の役割の否定を意味している。『自然史的過程』という舞台の上で第何幕目かに『価値』劇として演じられているところの

もの、それが資本家的社会である」（このことも広松氏との出会いが達成されている）。

「倒錯の根拠」——現実における転倒に対するに「倒錯の原理」——物神性——物神崇拜の観念をたてる点、「自然史的過程」と個人の役割の否定との理解、さらに「またマルクスが資本家的生産様式を『自然史的過程』観の立場から分析・叙述したという点は、近代ブルジョア社会がその独自の原理的・典型的な相のもとに現わすところの倒錯性が、社会一般の本性として予見されていたことを思わせる」という理解、などさぶる問題が多いが、それらの点は措いて、根本的な問題は、高橋氏においては資本主義的生産様式を基本的に制約する矛盾の観点がなく（貫徹せず）、したがってせっかく物質的社會關係——イデオロギイ的社會關係、ないし土台——上部構造というレベルで『資本論』を読むとどうなるかという問題意識から出発しながら、資本主義的生産様式の矛盾をこれらのレベルにおける発現においても捉える（いわゆる「主体性」確立の条件・基盤はこうした媒介を経て現実化するであろう）という方向に進むのではなく、資本主義的生産關係論を物象化論へと還元しきった無矛盾地帯で個人を穿鑿しようとするかのところにある。高橋氏においては、物象化された社会諸關係のもとにある諸個人が、その諸關係の胎内からその諸關係のはらむ矛盾の発現として、この否定的連関に対処し克服すべき新たな社会的連関を、経済的諸過程と法的・政治的諸過程さらには思想の領域との媒介關係において生みだし現実化するという事態が捉えられない。なるほど『資本論』はこうした関連の全面的把握を、直接の課題とするものではないが、『資本論』にも見られるこうした把握の努力こそ、『資本論』のモチーフにつながるものである。

『資本論』における物象化論の解釈をめぐるこうした問題性は、赤羽氏や高橋氏とは問題意識・思考方法を全く別にする側にも見られるのであって、たとえば、次の清水正徳氏の一節にうかがわれるような「観照」の立場がそうである。「『資本論』は、いわばその全体が物化の体系であって、……人間主体はいわばこちらから、資本がどれだけのことを必然的にやろうとし、やり得、またその内的矛盾を発現せざるをえないか、を見とだけようとする眼をもち続けているからこそ可能なことであろうと思われる」。

ここからは、「物化理論の『批判』的志向」が、その主観主義的形態においても、「客観主義」的形態においても、同一の根をもつものであることが知られよう。

物象化概念の理解にかんして、さいごに、梅本克己氏のかつての所説をみておこう。すでに明らかなように、物象化概念は、商品、貨幣、資本等々の疎外形態において人格的関連が物的関係へ転化する、その転倒を表示するものであった。そのようなものとしてこの物象化という概念それ自体は、人間の活動にとつていささかも肯定的な意味合いを含むものではなからう。もとよりこの物象化された諸形態が、資本主義の生産諸関係のもとでそれらの形態を廃棄しうる諸条件が成立するという意味で、人類史の必然的一経過点であるとしても、そのことはかの「転倒」そのものが肯定的側面をもつとの謂いではあるまい。いいかえれば、物象化概念は、諸個人の社会的関係が物を媒介すること自体を指すのではなく、諸個人の社会的関係が物と物との社会的関係という形態ではじめて確認され実現される、という転化形態の転倒性を表わしている。したがって、梅本氏の次の見解は誤っていた。

「物化とか外化とかいう現象については、私たちはまずつぎのことを確認しておかなければならない。それは、人間の生産活

動が、その活動の形態を一定の社会関係に対象化し、そこに物化された構造を生み出すということは、人間の生産活動にとつては必然的なことであり、また爾後の活動の有効な展開のためには欠くことのできないことだということである。外化、物化はただちに否定的な意味での疎外を意味しない。そして一般に社会制度という語で表示されるものは、この物化された構造のことである」。

ここでは、物化概念がたんにマルクスを離れて拡張されているにすぎないのではない。見られるように、ここには諸個人の生産活動の結果として対象的に形成される物質的社会関係と、これが資本主義社会においてとる独自の形態としての物象化という現象との混同があるのである。そのことは、さらに梅本氏の次の一節を見るといっそう明らかになる。「人間の生み出したものが、個人の自由にはなしえない客観的な構造を形成し、各個人の活動がその構造によって制約されるということは、人間の生産活動にとつては欠くことのできない基本的条件である。別の言葉でいえば、社会的個人としての人間が、その社会的活動において、個人の自由にはなしえない前提、諸条件のもとに置かれるということ、その意味で一定の物的関係のもとに置かれるということは、社会的生産活動なるものの本質的構造であるといつてよい」。

これは物的社会関係カテゴリーにこそ妥当する説明であろう。こうして本質と現象、あるいは内容と形態の「直接的合成」に惑わされて、物象化形態とそのまま本質的連関をなしているところの社会関係の物質性とを区別しえなかつたところに、梅本氏の誤りがあつた。この混乱が梅本氏の唯物史観の構想とどのように関連するか、ここでは触れる余裕がない。

物神崇拜の観念については、もはや多くを語る必要はな

ろう。それは、「物が生産物に含まれる労働の独自に社会的な形態と混同されること」(MEW. Bd. 26. 3. S. 480)であり、「俗物は、資本のふところのなかで発展した労働の社会的生産力や社会的性格を、この資本主義的な形態から、それらの諸契機の疎外、対立、矛盾の形態から、それらの転倒や混同から、切り離して考えることはできない、ということ」(Ib., S. 488)である。そのさい、「この物象化された形態が物神崇拜の自覚、反省によって解消するものではないことを、念のため『ドイツ・イデオロギー』からの引用によって示しておく。

「分業による人格的な諸力(諸関係)の、物的な諸力への転化、これがふたたび廃止されうるには、それについての一般観念を頭のなかから追いだすのではためなのであって、諸個人がこの物的な諸力をふたたび自己の支配下に服せしめ、分業を廃止するのになければならない。このことは共同社会(Gemeinschaft)なしには不可能である」(Ib. Bb. 3. S. 74)。

これを思考方法の問題として、より一般的にいえば、「こつでもたえず現実的歴史の地盤にとどまり、実践を観念から説明するのではなくて、観念的構成を物質的实践から説明し、そうすることによってまた次のような結論に到達する。すなわち、意識の全形態と全産物は、精神的批判によって、『自己意識』への融解や『妖怪』、『幽霊』、『妄想』等への転化によって消えてなくなるものではなく、これら観念論的おごと

を産みだした実在的な社会的諸関係の実践的転覆によってのみ、融解されうるものであり——批判ではなくて革命が、宗教、哲学その他諸理論の歴史の場合も、その駆動力なのである」(Ib., S. 38)ということになる。

そして実にこの点にこそ、客観的現象としての物神性 \equiv 物象化とそれの反映形態としての物神崇拜の観念との区別が相対的に強調されなければならなかった理由が存していた。さきにもた『剰余価値学説史』の一節で、三位一体的定式においては商品や貨幣におけるのは「まったく違つた仕方、」物神的性格が作り上げられていると述べられたさい、マルクスはこの定式においては「Transsubstantiation は、Fetischismus は、完成されている」という表現を用いていた(本稿四頁参照)。この言い換えが示しているように、現実においては、Fetischismus は、化、体として在る。したがってその限りでは、Fetischismus における主 \equiv 客の両側面の区別は問題とならない。

しかし、Fetischismus における根拠づけるものと根拠づけられるものとの関係が問われるとき、すでにみてきたように物神形態—物神の観念という区別が得られたのであり、そしてこの問いとそれにもとづく区別の意義は、右の如く物象化克服の条件を解明する基礎視點にかかわるものであった。

さて、物象化概念の基本的性格とその意義との以上のような

な把握が正しいとすれば、あらためてここから物象化概念を積極的に展開する場合に転ずることができるよう思われる。つまり、物象化概念のこうした規定＝否定をつうじてはじめて、この概念の理解にまとりつく抽象性を洗いおとし、具体的な社会諸関係の諸次元においてこの概念を生動させる地歩が獲得されたのであり、その場面で一層鮮明に物象化概念の積極的意義を捕捉することができようであろう。

(1) 『剰余価値学説史』では概ね、Ding — Versachlichung という用語法であるが、見られるようにここでは同じ意味で Sache も用いられている。『資本論』の当該部分「三位一体的定式」では Verdinglichung が同一の関連で現われており（なお、この用法はおそらくこの部分だけと思われ、マルクスの理論形成史において見ると概して Versachlichung が使われている）、また『資本論』でも Ding と Sache は併用されている。要するに、少くとも『資本論』段階において物神性論レベルに現われる Ding と Sache を区別する根拠はなく、Verdinglichung と Versachlichung とは同義である。

(2) 「疎外」と「物象化」の関係は、マルクスにおけるこれらの概念の形成史の解釈問題も介入してそれ自体一つのテーマたりうる問題性をもっており、本稿での詳述を割愛せざるをえなかったが、さしあたり次のように解しておきたい。すなわち、物象化は、搾取過程という疎外の現実の行為を根拠としながら、その疎外された労働の所産としての諸生産物（しかしそれは社会関係を内に含んでいる）が自己関係の領域に転化する次元に生ずる転倒であり、その根拠を蔽い隠すヴェールである。

重田晃一氏は、遊部久蔵氏の整理（『資本論講座』Ⅰ「序編」）をふまえて、疎外を「生産手段の所有、非所有の関係にもとづく搾取、およびそれに伴う生産物の直接生産者にたいする対立という事象」、物（象）化を「商品生産・交換関係の下でのこれらの諸関係の物神化という事象」と区別・規定された（労働疎外論と唯物史観、『資本論の成立』所収、二二八ページ）が、疎外と物象化とは、因果系列において関係すると同時に、一方は諸個人とその対象（活動の産物）との関係のレベル、他方はその活動における社会的関係が諸物の社会的関係へ転化するレベル、と対象領域を異にするものであろう。

ただし、このように言うことができるのは疎外概念をいわば狭義に限定したばあいであって、『ミル評註』らしい『ドイツ・イデオロギー』も、そして『経済学批判要綱』も疎外概念のもとに物象化現象を記述しており（逆にいえば、初期の疎外概念においてそのレベルとして物象化が捉えられているということにもなり、こうした関連をマルクスの混乱とみるか未成熟ながら統一の把握であるとみるかは、なお評価の分かれるところであろう）、広義には両事象とともに疎外として一括することもできる。

要するに、疎外と物象化とのこうした関連と区別において、資本主義社会における疎外（広義）は、これら（狭義の）疎外と物象化との統一の構造として完成しているのであり、どちらか一方に解消することはできない（このことは、疎外は資本主義以前の階級社会にも存在するが、他方資本—賃労働関係における疎外を欠いた物神性論——商品論段階における物神性の一面的絶対化——は資本主義的生産様式の矛盾の本質を捉えることとはできない、というように言いかえることもできる）という点

が重要である。

これらの問題をめぐる諸研究は数多いが、疎外—物象化関係の先駆的・基本的解明として、中野徹三「疎外論とマルクス主義」(日本唯研『唯物論研究』第九号)、近年の集大成的業績として、水谷謙治「労働疎外とマルクス経済学」(とくに二〇六—七頁前後)などを参照されたい。なお筆者の旧稿「疎外論から物象化論へ」論批判「物化論の若干の問題」(札幌唯研『唯物論』第一九、二〇号)もこれら諸問題を扱ったものであるが、そこでの若干の誤り・不備は本稿の叙述において訂正・補充しておきたい。

(3) 『物象』(Sache)に対応せしめられるのは、マルクスにおいて明白に『人格』(Person)——および諸『人格』の関連——であるほかはないのに、それがしばしば『労働力の商品への物(象)化』とか『資本主義的生産諸関係の物(象)化』とか、はなはだしくは、『物象化=物神性』といった次元で語られることで、あいまいにされてしまっている(『マルクス歴史理論の研究』、三四四頁)。望月清司氏に代表されるこうした理解を対置しておこう(『労働力の商品への物(象)化』云々については同感であるが)。望月氏のきわめて個人的な物象化論さらにはマルクス解釈については、さしあたり花崎皋平氏の批判、「望月清司著『マルクス歴史理論の研究』論評」(『思想』第五九七号)を参照されたい。なお、同氏の広松渉氏への批判、「新しい地平とは何か——広松渉『マルクス主義の地平』——」(『思想』第五五二号)をも参照。花崎氏自身にかんしいえば、少くとも『物象化と潜勢力の弁証法』『物象化と社会的個人の生成』(ともに『力と理性』所収)という問題視角か

らは、後述するように資本主義社会における物象化された物質的社会関係とそこでのイデオロギイ的社会関係との相互媒介関係において、法的・政治的諸過程に発現する矛盾としての階級闘争をつうじる社会的個人の生成が現実化せず(諦念されて?)、物象化と潜勢力が無媒介に向いあわされているように思われる——なお氏の主著『マルクスにおける科学と哲学』へのたちいった検討を俟たねばならないが。

(4) 芝原拓自『所有と生産様式の歴史理論』、三七頁。

(5) 林直道『史的唯物論と所有理論』、二一八頁。

(6) 藤田勇『法と経済の一般理論』、六一頁。

(7) 同右、五四頁。

(8) 同右、三七頁。

(9) 同右、六一頁。

(10) 同右、四五頁。

(11) 同右、四一頁。

(12) 同右、一八一頁。

(13) 同右、三二頁。

(14) 同右、七七頁。

(15) 同右、一九三頁。

(16) 同右、四三頁。

(17) 同右、四五頁。「この理論的抽象の産物としてのカテゴリーも、それ自身社会の発展の産物なのであって、さきにもた物質的社会諸関係の現実的な独立化、物化のプロセスに『物質的社會関係』の概念的独立化が対応していることに留意すべきであらう」。

(18) 『資本論』の「商品の物神性とその秘密」および「三位一体的定式」の節(章)のそれぞれにおいて、マルクスは物神性

- Ⅱ物象化が資本主義社会に固有のものである（そのばあい、ウクラードとしての商品生産に多かれ少なかれ付随する物神崇拜的観念が否定されているのではない）ことを明示しているが、そこでマルクスが将来にむけて、「物質的生活過程の姿は、それが自由に社会化された人間の所産として人間の意識的計画的な制御のもとにおかれたとき、はじめてその神秘のヴェールを脱ぎ捨てるのである」（MEW. Bd. 23, S. 94）云々と述べているさいの、物質的社会関係の目的意識的・計画的制御、組織化という観点は、物質的社会関係カテゴリーの抽象的意義を明らかにし、社会主義を基礎づけるとともに、『ドイツ・イデオロギー』の随所に見られる同様の記述と併せて、従来の社会の自然成長性という把握に対応して、人類史を前史—本史において構想する観点の内容に直接に連なるものであろう。
- (19) 藤田勇「法における内容・形態カテゴリーにかんする一考察」『現代法と労働法学の課題』所収、四六頁。
- (20) 赤羽裕『批判』としてのマルクスの思想体系的方法的基盤』『思想』第五四〇号所収、五八頁。
- (21) 同右。
- (22) 同右。
- (23) 同右、五九頁。
- (24) 高橋洋児「物神性批判の一視角」『思想』第五八六号所収。
- (25) 同右、五八頁。
- (26) 同右、五七頁。
- (27) 同右。
- (28) 同右、六一頁。
- (29) 同右、六一頁。
- (30) 清水正徳『資本論』における物化の問題』『思想』第五一

五号所収、九三頁。なお、前掲（註(2)）旧拙稿の清水氏批判をも参照されたい。

- (31) 大井正『唯物史観の形成過程』第三篇第一章の標題。大井氏の物化Ⅱ物神性の説明のわかりにくさは、物質的社会関係カテゴリーが処理されていないことよると思われるが、さしあたり物化Ⅱ物神性が結局は、「心的態度」、「物神崇拜」、「イデオロギー現象」（一種の社会的な宗教心理）に解消されてしまっている、そのことからまた疎外Ⅱ労働疎外が「現実の事態」であるのいたいて、物化が「転倒した表象」、一種の「宗教表象」であると区別される点、賛成しえない（同書、とくに三三〇—一頁）。

(32) 梅本克己『唯物史観と経済学』、一一三頁。

- (33) 梅本氏の典拠は、たとえば『経済学・哲学草稿』における労働の対象化の、*sachlich gemacht* という記述であるが（同右、一五頁参照）、このことが論証になっていないことはいうまでもないだろう。
- (34) 同右、二二四頁。

三

これまでのところ、物象化概念を規定するという課題は、この概念が「経済学批判体系」ないし史的唯物論において占める位置とその方法的意義を問う作業と同時的に、かつそれらをめぐる従来の諸理解のうちの一部を批判的に検討することをつうじて、おこなわれてきた。これら三重の課題を整理

することの不手際から、叙述が少なからず錯綜したものととなっているかもしれない。それゆえ、ここで簡単にまとめながら、残されている課題のための若干の展望を見いだしておきたいと思う。

フエティシズムとは、商品、貨幣、資本等々の形態で現わされている生産における人と人との関係が、それらの形態の質料的担い手としての物そのものと混同されること、すなわち、物の自然的属性および諸物相互の関係と取り違えられることであった。それゆえ、これらの形態は、感覚的—超感覚的な存在として、われわれに物神崇拜 (Fetischismus) の觀念を生ぜしめる。

この取り違え自体はもとより虚偽の表象・觀念であるが、マルクスはこの混同とそれを必然的に生み出す根拠とをブルジョア経済学の諸範疇全体について指摘し説明することによって、経済学を真に科学化したのであった。

「ここでわれわれは、ただちに、経済学全体を貫いており、そして、ブルジョア経済学者の頭にひどい混乱をひきおこしてきた、ひとつの独得の事実の例をもっている。経済学は、物をとり扱うのではなくて、人格と人格とのあいだの関係を、終局的には階級と階級とのあいだの関係をとり扱う。しかし、これらの関係は、つねに物に結びつけられており、物としてあらわれる。この連関は、個々のばあいには、あれ

これの経済学者の頭にも漠然とは浮んでいたのではあるが、マルクスは、はじめてそれが経済学全体にあてはまることを発見し、そして、それによってきわめて困難な諸問題を簡単に明瞭にした……」(MEW. Bd. 13, S. 476)。

エンゲルスが『経済学批判』への書評において強調したように、「経済学批判」の基礎をなす物神性Ⅱ物象化概念の発見的意義は限りなく大きい。

ところで、われわれが、かの混同を自覚し、物神崇拜の觀念から脱却するとき、われわれが見るのは、あたりまえのことだが、人と人との直接的に社会的関係がそのままでは現われず、かえってこの関係が物的形態によって蔽い隠され、しかも「終局的には」人と人との関係における対立の本質が反対物に転化している、という事態である。そのとき、われわれは物神崇拜がたんなる主観の妄想の産物ではなく、転倒された現実そのものに根拠を持っていたことを知る。こうしてわれわれは、客観的に実在する物象化Ⅱ物神形態 (Fetischform) と物神の觀念 (Vorstellung von dem Fetisch) との区別を得る。後者は前者の反映であり、自己表現であり、その意味で分泌物といってもよい。物神崇拜の觀念を脱却したとしても、物神性Ⅱ物象化形態が消失するわけではなく、この形態は現実 (物質的) 社会関係の人格化としての具体的諸個人の行為を介して運動し、諸個人の制御しえない、かえって諸個人を規制する

客観的過程・関連として存在し、再び物神崇拜の觀念の産出母胎となっている。この觀念は、物神性Ⅱ物象化形態の除去によってのみ、完全に消滅し、そのとき人びとは自らの社会的諸關係を意識的制御のもとにおくことができる。こうして、物象化概念の確立は、経済学をその眞の対象のもとにもたらずばかりでなく、これをつうじて資本主義社会の歴史的・一時的性格を、生成・発展・消滅の過程において説明することを可能にしたのである。

さてそれでは、この物象化を止揚する条件はどこに見いだされるのか。それは資本主義的生産關係そのものを措いてほかにない。資本の制限は資本そのものであり、資本主義は自らの胎内において自らを克服する主体的かつ客観的諸条件を育くむ。そのさい、ふつう、恐慌とプロレタリアートの対自的階級化という、主―客の両側面において発現する資本主義的生産様式の基本的矛盾の展開と捉えられるこの過程は、しかし、たんにそうした抽象的な姿態においてばかりでなく、現実には資本主義的な物質的社會關係とイデオロギー的社會關係との媒介過程が織りなす具体的な形態において発現するのである。たとえば、労働力の商品化を前提とするこの社会は、その前提そのものからして法的關係を普遍化せざるをえず（その内容はそれ自体また階級闘争の歴史的發展段階における政治的諸過程によって媒介されている）、そのことによってこの

社会の表面における自由・平等と生産過程における不自由・不平等との対立的・矛盾的性格が顕在化し、そこからいわず「工場の中の水平化」という階級闘争の形態においてこの社会の止揚条件が具体化・現実化される、という関連が見られなければならない¹⁾（近代法、近代民主主義の、虚偽意識的であると同時にそこには解消されないイデオロギー的性格、あるいは、それらの階級的に制約的であると同時に歴史的に継承可能な性格、の問題²⁾）。この関連は、資本主義的生産様式における物象化の進展がすでに経済的関係と法的関係とへ二重化していたことに対応する。

このように見てくると、物象化は、資本主義的生産様式における社会的關係の総体を蔽う均質・一樣なヴェールを表示する概念というように解されてはならず、この社会における物象化の進展過程のそれぞれの段階（経済的關係と、法的・政治的等の諸關係との、媒介された諸段階・諸過程）において具体化されて捉えられるべきものであって、全き物象化という場からただちになんらかの主体を構想しようとする、いの試みを許すものではなからう。いいかえれば、物象化論は、マルクスの疎外概念がそうであったと同様、それ自体として完結した思想・理論体系ないし存在論的原理を表示するものではない。えず、またいわば『資本論』における人間学的原理を無媒介に表わすものでもないだろう。

右の点の確認をふまえて、すなわち、資本主義社会における具体的社会諸関係のそれぞれのレベルで物象化された人格的諸関連の性格を解明する手続きをふまえて、はじめて、労働者人格の形成、諸個人の人格形成、社会的個人の生成といった問題を取り扱うことができるように思われる。その意味で、物象化論の射程は長く、物象化概念は積極的な意義をもつ。『ドイツ・イデオロギー』や『経済学批判要綱』の叙述にとりわけ精彩あるこうした連関を追思惟することは、しかし、筆者の今後の課題であり、以上の見とおしをもって、ひとまず稿を終えたい。

(1) このあたりの問題理解を、筆者は、藤田勇氏の諸労作に負うているつもりである。

(2) 拙稿「基本的人權論の理論的・哲学的諸前提」(東日本学園大学教養部論集「第二号所収」)は、以上のような問題意識にもとづいて、人權論についてのさしあたりは思想的検討を試みたものである。

(3) 以上の見とおしを具体化する作業を、筆者は、本稿執筆後まず『ドイツ・イデオロギー』を素材とする二編の論稿、「物象化」概念の成立」および「人格概念の基本構造」(いずれも『東日本学園大学教養部論集「第三号所収 近刊」』において、試みた。前者は、本稿への形成史的補遺ともいべきものであるが、とくに、「物象化」概念が、『ドイツ・イデオロギー』においては、歴史論的にも構造論的にも、唯物論的歴史観の全体の構想のもとに形成されつつあり、この点を明確に視野におさ

めることによって、『資本論』段階の「物象化」概念が確定するであろうことの証明に努めた。ここでは、「物象化」概念は、概念としては未成立であり——なお未分化なものとして概ね「自立化」(Verselbständigung) という概念によって表示されている——、一定の問題性と制限を孕んでいるが、人類史の発展行程を区分する主要な標識として用いられるとともに、土台から、階級、国家、法、イデオロギー等の上部構造へと上昇する諸次元に明示的にたどられている。

そうした重層的構造をもった「物象化」的連関が、資本主義社会におけるいわば客体の論理を構成するとすれば、この社会における主体の論理は「人格」論の歴史的展開として構成されるのではないか、という予料的試論的提示が後者の論稿である。『ドイツ・イデオロギー』の考察からの暫定的結論として、マルクスにおいては「人格」概念は、身体性—労働主体—所有主体—変革主体という、歴史的発展する・重層的な構造をもった総体としてとらえられていた、と考えられる。

要するに、人權論や民主主義論の具体的・現実的展開を媒介として(右の、主—客の論理の媒介)、人格論と物象化論とがいわば唯物論的歴史観というメタルの表裏の關係にあり、それら相互の関連を全面的に明らかにしていくことが時代の要請するアクチュアルな理論的課題ではなからうか、ということが目下の筆者の基本的な見とおしである。

(よしざき しょうじ 東日本学園大学・哲学)

歴史の必然性と主体

歴史は人間たちが作ってきたものであり、しかもその過程には必然性がある。//歴史の必然性と主体//というテーマはその関連を追究することであるが、その唯物論的な探究のためには、必然性と自由を切り離して考える必然性の捉え方と社会を主体的あるいは実践的に把握するというものの方見方を反省しておく必要があると思われるので、この小文ではその点について先学の議論に対する私の今もっている感想を率直に述べ、テーマ探究の視点についての報告としたい。

向 井 俊 彦

一

私は、資本主義社会における自由と社会主義社会における自由を比較して、結局は社会主義社会においての方が諸個人の自由がより実質的に保障されていくことになるのだから、その過渡期において一時的に市民的自由が制限されることやむをえない、市民的自由よりも生産手段の社会的所有の方を重視しなければならぬという見地に対して疑問をもつばかりでなく、そういう見地では市民的・政治的自由が保障され

ないのではないか、発達した資本主義国における社会主義への移行を現実的に捉えないのではないかという正当な危惧から、エンゲルスの命題である必然性と関連させた自由（自由Ⅰ）に対して、政治的・市民的自由（自由Ⅱ）を「自由Ⅰ」とは原理的に異ったものとする、秋間実氏に典型的な見解にも疑問をもつ。前者の見解が、異った社会における諸個人の状況をただ客観主義的に比較して資本主義社会から社会主義社会への転化の担い手がどのように形成されるのかをよく見ず、どのようにして革命が行われるかばかりでなく、だれが革命を行うのか、多数の人民大衆がどのように政治に参加していくかが重要な問題だが、権力の奪取を自己目的化してその点をよく見ていないのに対して、後者の見解では、「自由Ⅰ」は唯物論的なものだが、それとは原理的に区別される。「自由Ⅱ」がどのように基礎づけられるのか疑問になる。秋間氏は「自由Ⅰ」と「自由Ⅱ」を唯物論的に統一することを提起されるのだが、その統一的理解を實際に示されるわけではなく、「自由Ⅰ」と「自由Ⅱ」を原理的に区別するのだと、「自由Ⅱ」は唯物論とは区別されたヒューマニズムとかによって基礎づけられることになったりはしないかと思われるからである。「自由Ⅰ」と「自由Ⅱ」とを区別してその関連を考察することは重要な問題だが、その関連の唯物論的な把握のためには、エンゲルスの見解の方がむしろ正しく、栗田賢

三氏²や秋間氏のエンゲルス理解には誤解があると思われるからである。

その点に進む前にあらかじめ次の二点を反省しておこう。

一 片岡昇氏は「労働基本権と市民的自由」（日本労働法学会誌四七号）において、戦後日本の労働運動における思想・信条の自由や言論・出版の自由を含む「自由権」と生存権や労働権といった「社会権」の比重のおきかたの反省をしている。すなわち、戦後においても「自由権」をたたかいたところと自身も課題であったが、労働運動が急速に高まる中で、労働基本権すなわち「社会権」をめぐるたたかいが同時に課題となった。労働運動ということではどうしても「社会権」をめぐる運動の方が重視される状況になり、その中で労働組合における政党支持の自由をめぐる否定的現象（一党支持のおしつけ）も出てきたというのである。そして氏は現在、ただ一般的に「自由権」が大切だというのではなくて、労働者の市民的自由の運動が大切だというのである。

ここには、労働法学者だから労働者に注目するというだけではなくて、市民的自由の社会的・階級的性格の認識があり、そして、「自由Ⅰ」と「自由Ⅱ」の関連が問題になる、自民党の「自由社会を守ろう」キャンペーンとはちがった、勤労人民にとつての状況があり、また、それを捉える理論の性格

を反省させるものがあると思われる。日本のマルクス主義哲学の自主的品格は日本の現実の特殊性に立脚しなければならぬという見方は、理論とそれが明らかにしなければならぬ対象とを混同するならば、誤解を生むものであるうし、日本の状況の西ヨーロッパに対する特殊性とマルクス主義理論の性格とを、あるいは、マルクス主義理論のソ連や日本における理解のされてき方とマルクス主義そのものを混同してはならないからである。

二 近代哲学史上における自由論をめぐる唯物論と観念論の対立は、行動の自由と意志の自由をめぐる対立であった（この論争ではロックやヒュームのイギリス経験論者も行動の自由の立場である）。すなわち、自由を決定論（神的なものでなく自然的）と両立しようものとするか、それとも決定論の支配する領域以外に自由の領域を見るか、という対立である。この対立の性格は、自由の問題を人間の自由としてその實際生活の全体において考えるか、客観の認識と対立させた意志という狭い枠にとじこめてしまおうかであった。

そして、この行動の自由と意志の自由との対置は西ヨーロッパ近代においてばかりでなく、現代日本のイデオロギー的な状況なのでもあって、最近出された二つの政治的文書にその表現が見られる。これまで生存権や民族自決権というように権利として主張されてきたものを自由と言い換えて、生存

の自由、市民的・政治的自由、民族の自由を主張する日本共産党の「三つの自由」は、行動の自由という唯物論の伝統の上でのみ理解されうるものであろうし、また新自由クラブの「われわれの基本理念」の中では、自由の主張が「意志の自由」、「強き個人の自由な意志」としてなされているのである。

さて、エンゲルスの『反デューリング論』第一篇第一章の命題の解釈であるが、私はそれを、行動の自由を必然性の認識と関係させて発展させたものであり、また政治的・市民的自由を含蓄しないものではないと解釈でき、そう解釈するとエンゲルスの自由論が、「自由Ⅰ」と「自由Ⅱ」を統一して理解するための基礎を与えることになると思う。

よくある誤解だが、エンゲルスの自由の定義は、「自由とは必然性の洞察」なのではない。それはヘーゲルの自由の定義についてエンゲルスが述べたものである。エンゲルス自身の自由の定義は、「自由とは、自然的必然性の認識にもとづいて、われわれ自身ならびに外的自然を支配すること」なのである。エンゲルス自身の自由の定義が何かを明確にすることによって、エンゲルスをもつばらヘーゲルとの関係において考えるのではなく、それが行動の自由の伝統の上にあることが分る。その点がふつうの解釈では不明瞭であった。行動の自由とは、ホッブスの表現では、「自由人とは、かれのつ

よさと智力によってかれがなしうるものごとのうちで、かれがする意志をもつものごとをおこなうのをさまたげられぬ人である」(『リヴァイアサン』第二章⁸⁾)。エンゲルスはこの唯物論の自由論を、人間の行動の資本主義社会における実際をいっそう深く探究しながら、「自分が支配するはずの当の対象によってかえって自分が支配されている」(この命題は『反デュリング論』では判断について言われているが、「サルが人間になるに当たっての労働の役割」においては人間の自然に対する、あるいは社会的な行動そのものについて言われている)という事実の認識に基づいて、「われわれ自身ならびに外的自然の支配」とはつきり規定しなおしているのである。行動の自由のいう「障害がない」ということ(この障害には、自然的障害と社会的障害・強制が当然含まれることになる)は、行動の結果の認識を踏まえた大きな視野から考えると、行動の条件を支配できていることによって保障されるのだからである。だから、「自由は必然的に歴史的発展の産物である」となる。

次にエンゲルスの言う必然性の認識は、外的自然について言われているだけでなく、社会についても言われているのである。先の引用文の中の「われわれ自身」というのは社会についての認識も当然含んでの議論である。また、「外的自然の法則についても、人間そのものの肉体的・精神的存在を規制する法則についても」(三八頁の引用の一部)というときの

後者の法則は、生理学的・心理学的認識だけで社会についての認識は排除しているとは言い切れない。さらに同じパラグラフの中で、「どんな階級区別もなく、個人の生活の資を得るためのどんな心労もない社会状態、はじめて真の人間の自由を、認識された自然法則と調和する生活をかたることのできる社会状態」について、それが生産力の発展によって可能となることをも論じているのである。これまでの歴史を、力学的運動が熱に転化することの発見から熱が力学的運動に転化することの発見へ、と概括しているのは、自然法則の認識しか考えていなかったからではなく、人間の自然に対する関係と、人と人との関係という二つの関係の相互に関連しあつた変化について、前者が後者を、労働様式の変化が社会関係の変化を窮極のところ規定しているという認識からだと言えるのである。

このパラグラフ以外の例では、「……労働の役割」では、「けれども生産にさし向けられたわれわれの諸行動の多少とも遠い自然的な諸作用を算定することを或る程度学びとるまでに既に数千年にわたる労働を必要としたとすれば、それら諸行動の多少とも遠い社会的な諸作用に関してはこれをなすのがなおずっとむずかしかったのであつた⁹⁾」として、後者の社会的な諸作用までも支配しまた規制する可能性について論じている。また『反デュリング論』第三篇第二章では、

「社会が生産手段を掌握するとともに、商品生産はとりのぞかれ、それとともに、生産者に対する生産物の支配がとりのぞかれる。……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。これまでは、人間の社会的行為の法則が、人間を支配する外的な自然法則として、人間に対立してきたが、これからは、人間が十分な専門的知識をもってこれらの法則を応用し、したがって支配するようになる。これまでは、人間自身の社会化が、自然と歴史とによっておしつけられたものとして、人間に対立してきたが、いまやそれは、人間自身の自由な行為となる」とある。この文章が、先のパラグラフと関連していることは明白である（秋間氏が両方を引用しているのは正当である）。

そして、エンゲルスの命題が政治的・市民的自由を含蓄するかしないかは、社会的な必然性についての、ここではどんな階級区別もない社会についてのエンゲルスの考え方がどういうものであったかを見なければならぬが、それはすぐ前の第一〇章ですでに論じられている。ここでは、平等の要求について「階級的特権の廃止というブルジョア的要求が提出されるその瞬間から、それとならんで、階級そのものの廃止というプロレタリア的要求があらわれる」ことが論じられるのだが、その際に民主主義の経済学的基礎を明らかにするこ

とと科学的社会主義との関係を見ることが重要である。エンゲルスが、「近代的な平等の観念をブルジョア社会の経済的諸条件からみちびきだすことは、マルクスが『資本論』なかではじめて明示したところである」という注をつけている文章は、「あらゆる人間労働は、人間労働一般であるから、またそのかぎりでは、平等であり、平等の資格をもつということが、近代ブルジョア経済学の価値法則に、無意識的にはあるがきわめて力づくよく表現された。この法則にしたがえば、ある商品の価値は、そのなかにふくまれている社会的に必要な労働によつてはかられるのである」という文章である。ふつうにはともすると、マルクスの『資本論』第一部第二篇末の「自由、平等、所有、およびベントム」の基礎が商品交換に立脚するものであるという指摘に注目して、消極的にのみ理解する傾向があるが、そして資本主義社会は労働力の商品化によって成り立つ無理な社会であるとする宇野弘藏氏の見解があるが、エンゲルスは、マルクスの商品を生産する労働の分析が人権としての自由・平等の経済学的基礎を明らかにしたのだと述べているのである。自由・平等の主張をたんに商品交換に基礎をもつイデオロギーだと言い、資本制的生産は流通が生産をつかんだのだと言っているのではなくて、その交換は商品生産の中に基礎があり、実際に自由・平等のイデオロギーが経済学的根拠をもっていることを明らかにしたも

のなのである。しかもマルクスが「自由、平等、所有、およびベントム」について述べるのは、労働力市場に関してである。宇野氏や梅本克己氏の考え方では人間は商品化されたものだという自覚が資本主義社会の変革主体の自覚のテコだと考えられることになるが、労働力が商品となり、労働力が商品が交換される際には、労働力と人間とはちがうという自覚が前提されており、科学的には労働と労働力の区別の認識が前提されているものなのである。労働者が生産手段をもたず、労働力を売らなければ生活手段を手に入れられないという問題、労働者の市民的・政治的自由のための物質的条件の問題をさしおくならば、マクファーンソン^⑧粟田氏の主張する

とおり、「政治的自由は資本主義の発展のための必要条件であった」のであり、その逆の資本主義が政治的自由の必要条件なのではないのである。そしてこの認識が、平等な商品交換をしていながら、なぜ資本家階級と労働者階級という階級対立をはらむ資本制的生産様式が生まれてきたかの認識、自己の労働に基づく所有から他人の労働の領有への転化をはっきり問題にするために重要なのである。

政治的・市民的自由は唯物論の学説になじまないのではなくて、唯物論の自由論である行動の自由には、当然、政治的・市民的自由が含まれているのである。ロックもまた行動の自由の主張者であった。^⑨ ホッブスにおいてさえ、譲渡しえ

ない人間の権利の主張がある。エンゲルスの命題を行動の自由という自由論の路線から切り離し、もっぱらヘーゲルと結びつける解釈が、マルクス主義哲学と市民的・政治的自由がなじまないかのような印象を生んできたのである。「無差別な意志」の自由ではなくて、「何からの自由か」、「何のための自由か」を考え、それを保障する社会の考察を行なう伝統は、唯物論であろうが経験論であろうが、行動の自由の主張者の伝統なのである。粟田氏の「……からの自由」の強調、自由概念の消極的性格の強調も、ほんとうは行動の自由の伝統に沿って理解した方がはつきりするのである。

また粟田氏は、意志の自由についてエンゲルスは混乱していると言っているが、エンゲルスの「意志の自由」についての命題は意志の自由を主張する（それに限る）自由論ではなくて、行動の自由から位置づけられた意志の自由である。意志の自由を主張するカントの自由も、恣意をいうのではなく、欲望から離れて自発的に道徳法則に従うという自律であるが、カントの言う自律に共感を持っても、注意しなければならぬのは、カントの議論は、理論理性と実践理性を、現象界と物自体の世界を切り離すことによって意志の自律を保障するものであり、道徳法則がその基礎をどのような社会関係にもっているのかを理論理性によって、（したがって科学的に）研究する道を閉ざすことになる見解だということである。エ

ンゲルスが「意志の自由とは、事柄についての知識をもって決定する能力のことをいうものにはかならない」というのは、社会関係の科学的認識を含めての議論と考えなければならぬ。エンゲルスの言う必然性の認識は、任意の目的を達成するための手段についてだけ言われているのではない。そういう理解は必然性の認識に社会関係の根柢の認識を含めないう議論である。価値の選択あるいは世界観の選択についても、無差別な選択・恣意ではなくて、できるだけ科学的に選択できるように道を拓こうとするのが、科学的な価値論であり、世界観についての科学的な研究であろう。道徳法則に従うのもたんに義務としてではなくて、当の道徳法則がなぜ必要かを知って従う方がよいのはあたりまえのことである。だから、エンゲルスの自由論に対して、銀行どろぼうや石油ショックでぼろもうけする独占商社の例をあげるのは、おもしろい議論ではあっても、エンゲルスの真意を理解しないものである。

ホップス自身、自由について外的障害がないことというのは、自然物を含めて一般的に言うときでさえ、運動している事物についてしか言わないのだから、人間の活動の主体性はもちろん前提されているのではあるが、その点は、その後のロックでもっとはっきり出てくる。人間の自律性の強調についてはしばしばカントを引合いに出して論じられるが、カ

ントの自律性が『実践理性批判』の範囲では道徳的行為と結びついたものでしかなかったという制約を、ヘーゲルは、観念論者であったが市民社会に注目しながら打破してきている。意志の自由についてのエンゲルスの命題は、ホップスにおけるように意志が決定されているという点にはなく、決定する能力という点を強調しているところに注目しなければならぬ。知性と意志を全く性格の異なる別々のものと考えたのではなく、両者を人間の能力と考えるのは、知性から意志への実際の移り行き（逆の移り行きもあるだろうが）、事実判断から価値判断への実際の移り行きがあることを認識して言われているのである。

では、自由と必然性の関係についてのヘーゲルの貢献はどこにあるのか。必然性と自由のそれぞれについて、ヘーゲルは、他のものによって媒介された必然性に対して事物に内的な必然性、自己運動を明らかにし、事柄に対立する抽象的な自由に対して、「無限な主体性が事柄に内在しているものであること」を明らかにした。だから目的論ででてくる「理性の狡智」は、必然性の見方と密接な関係にある。一口に必然性と言っても必然性にはどういう種類があり、そしてそれがどう認識されてきたかが見られなければならない。事物の発展の連関についてのヘーゲルの提起は、論理的には、因果の観念を批判して、事物の実体的同一性と実体的活動性との

相関という現実的相関関係を表現するものとして因果性の概念的な理解の仕方を示してのものであり、力学的運動と熱の相互転化についてエンゲルスが論じているのは、ヘーゲルの必然性の見方を唯物論的に発展させたものとしてその関係を見ることもできるような性格のものである。そして対象の認識としてはとくに市民社会の歴史的把握と人間の精神的自覚との関係を問題にして、行為の結果によって「自己意識」がどのように普遍性と活動性を統一した自覚に達するかを探究し、二人の人間の間関係として社会関係をみる静態的な見方ではなく、独立の諸個人（ヘーゲルでは自己意識だが）と社会関係（ヘーゲルでは精神性）との間関係という諸個人と社会関係のそれぞれの変化を問題にしうる現実的相関関係における捉え方において展開しているのである（『精神現象学』の「自己疎外的精神」）。

ヘーゲルのこれらの認識を踏まえながら、人間が主体ではなくて自己意識・精神を主体と考えるその觀念論と離れて唯物論的に、エンゲルスは、「自由とは、夢想のうちで自然法則から独立することにあるのではなく、この法則を認識することのうちに、またこの認識とともにあたえられる、この法則を特定の目的のために計画的に作用させる可能性のうちに、あるのだ。このことは、外的自然の法則についても、人間そのものの肉体的・精神的存在を規制する法則についても、と

もにあてはまる」と述べているのである。そして社会の変革が問題になる場合には、この必然性と自由の関係の見方は、特定の社会自身がどのような主体であるかの認識を前提としなければならぬことになるだろう。必然性の認識と自由を対立させるのは、必然性の理解が狭いからである。特に一定の社会関係の**実在的根柢の認識と社会関係の変化の必然性の認識が含まれなければならない**。

それでも「……からの自由」と「……への自由」の関係の問題はなお残るように思われるが、それは実際の社会の中の個人と社会の関係、つまり社会的活動と関係させて見た個人の権利の問題であろう。その際に、諸個人の自由が無制限に擁護されることになるわけではないのは現実的な問題だが、それは個人と諸個人から独立の社会との関係というよりは、諸個人の権利の衝突を社会的に解決するという問題であり、社会主義思想はその衝突の**実際の認識と関係している**のである。「**搾取の自由**」がいずれは廃止されなければならないのは、諸個人の権利を守るためには当然のことである。粟田氏が明らかにしているように、資本主義の市場経済と不可分に結びついている自由（商品の生産・交換の自由、契約の自由、企業の自由、営業の自由、競争の自由、財産の自由）は、社会主義社会においては廃棄されるか制限されざるをえないが、資本主義社会の必要条件として成立した市民的・政治的自由（思

想・信条の自由、言論・出版の自由など）は資本主義の消滅とともに消滅するわけではないのである。ソ連や中国など現存の社会主義社会の否定的現象は科学的社会主義の原則とはちがうし、また、「……からの自由」も社会の中で実際に保障させなければならぬ問題であろう。ブルジョア民主主義革命の理論家が、国家権力からの自由を主張したのも、第一義的には諸個人の自律性が保障されなければならないということであった。「……からの自由」と「……への自由」の関係も行動の自由という原理のもとでこそ実際に考察することができると言えよう。積極的自由に対して消極的自由を主張する議論では、主権についての議論がぬけおちることになるのに対して、行動の自由の伝統を踏まえて、主権と関わらせた諸権利、いわゆる「自由権」と「社会権」の関係を考察することが課題であろう。

二

主体について考えるには、まず戦後すぐの主体性論争について反省する必要がある。これは別に論じることがおられるそ^らうだが、その視点についてだけ触れたい。その反省に、『現代思想』二〇号のシンポジウム「思想としての統一戦線」が参考になる。戦術としての統一戦線ではなくいわば戦略と

しての統一戦線が考えられているのだが、なかでも反ファッショ統一戦線についてディミトロフに対してトリアッティの議論の紹介がたいへん参考になる。山崎功氏は次のように述べている。——資本主義に戦争は不可避だというマルクス主義の論理と、ロシア革命のパターンとしての戦争を内乱に転じるという命題を結びつけて、戦争と革命は不可分の関係のように機械的にとらえられてきた。そうした条件のなかでの平和擁護の見解は、非常に新しい発想である。戦争反対、ソ連防衛という立場から、これまで一応は提唱されてきたことだが、それぞれの国で、革命の問題に直接に当面すると多少とも矛盾する事態が出てくる。なぜ平和をかちとらなければならぬのか、平和をどんなふう^にに階級闘争としての観点からとらえねばならぬかについて、ディミトロフにない深い反省がトリアッティにある（同誌二一頁）、と。

生活とたたかいたの現実をみつめるというところに唯物論的な精神があるのであって、たとえ革命的な図式であろうが、図式主義は唯物論と相容れないものであろう。そういう視点から、主体性の哲学者もまたマルクス主義を非常に図式的に捉えた上でそこに別の原理として主体性を入れようとしてきた点、だから主体性の哲学者たちは哲学者として主体的であったかという点を反省しなおさなければならぬであろう。それに対して、平和闘争の階級的意義を認識する^{こと}というトリ

アッティの客観的認識の方がはるかに主体的であったと言えらるうからである。

事物の主体的把握あるいは実践的把握を強調する論者は必ず「フョイエルバッハに関するテーゼ」を挙げるが、マルクスは、「これまでのすべての唯物論——フョイエルバッハのものその数に入れて——の主要欠陥は対象、現実、感性がただ客体または直観の形式のもとにのみ捉えられて、人間的・感性的活動、実践としては捉えられず、主体的には捉えられないことである」と言って、人間の感性的世界の基礎が人間の感性的活動にあること、つまり生産されたものであることの認識を強調しているのである。すなわち、社会についても自然についても同じように意識から独立したものと見た上で、それが人間の「対象的活動」の成果として捉えられることを強調しているのであって、こういうふうにして展開される主体・客体弁証法や実践の強調を、いきなり実践的・主体的立場に立つことの強調（理論に対する実践的意識の強調という意味での）と受けとるのは早合点である。何が何として、と言われている文脈を見落してはならない。そうでないと「理論的批判」と

「実践的変革」との区別がなくなってしまう（第四テーゼ）。

人間が社会を変革できるのは、社会を实践的に考えるからではなくて、社会の客観的・発展法則の認識に基づく実践を行なうからであろう。実践的にとという言葉で理論から実践へ

の移行をあいまいにしてはならない。この点については、「人間の実践全体が、真理の基準としても、対象と人間が必要とするものとの連関の実践的規定者としても、対象の完全な『規定』にふくまなければならない」というレーニンの見解が重要であろう。実践が対象の規定にと言って、対象を、実践的には言っていないところに、唯物論的見解たるゆえんがある。私は、このレーニンの精神と先の若いマルクスの精神の中に、同じ唯物論的精神を見たい。

同じことは唯物論とヒューマンニズムの關係についても言える。「ヒューマンニズムと現代」（『現代と思想』一七号）の対談で古在由重・島田豊両氏は、戸坂潤と古在由重氏のすれちがいということ論じながら、唯物論が人間ざらいでないためには科学的精神とヒューマンニズムの精神を統一しなければならぬ、科学的精神を強調した戸坂潤がヒューマンニズムに反対している点には疑問をもつという議論をしている（二三―四頁）。一見もつとも聞こえるが、唯物論とヒューマンニズムの理論的な対立がどこにあるかをあいまいにしているように思われる。ヒューマンニズムという点からとりあげられる若いマルクスにおいても、例えば『聖家族』における、フランス革命のイデオログの空想性に対する批判の性格を考えてみる必要がある。

「ロベスピエール、サン・ジユスト、および彼らの党が没

落したのは、眞の奴隷制の基礎のうえにたった古代の、現実的、民主主義的な共同体を、解放された奴隷制、すなわち市民社会にもとづく近代の精神的、民主主義的な代議制国家と混同したためである。近代の市民社会を、すなわち産業と一般的競争の、自己の目的を自由に追求する私的利益の、無政府状態の、自分自身を疎外する自然的・精神的個性の社会を——人権として承認し、裁可しなければならず、それと同時にこの社会の生命の発現をあとから個々の個人にたいしてとりけし、それと同時にこの社会の政治的な頭部を古代ふうにつくろうと欲するとはなんたる大きな錯覚であろう！」^⑧

このフランス革命のイデオロギーの錯覚は、生産は社会の条件だからということで資本主義的生産を社会の条件として認め、その上に民主主義的な国家をつくろうとするところにある。すなわち、近代的市民社会がいかなる社会であるか、もっとはつきり言えば資本がいかなる社会であるか、その現実の分析をしていないところにある。だから資本がいかなる社会関係であるかを分析することがあの大きな錯覚をこえて進むための理論的課題となったのである。ここでは主体的であることと現実を分析することとは何も相反することではなくて、資本を社会として捉える、したがってそれを一度には肯定的に見つめてみる、その理論的な目がほんとうに主体的であるための条件になっている。肯定的理解の中に否定

的理解を含めるのが、すなわち資本の運動を分析してその没落の必然性を認識するのが唯物論的弁証法なのである。社会を階級的視点から見るといふよりも、それがいかなる階級社会なのかを分析し、抑圧された階級の勝利の必然性を認識するのがほんとうに科学的な精神であろうし、ヒューマンイズムと言ふなら、唯物論はそういうヒューマンイズムなのである。

唯物論とヒューマンイズムの関係についてマルクスは、「だが、フォイエルバッハが理論の領域で、人間主義と一致する唯物論を代表したように、フランスとイギリスの社会主義と共産主義は実践の領域でこの唯物論を代表した」とか、エルヴェシウスは「唯物論をいきなり社会生活と関係させて理解する」とか、「フリーエは直接にフランス唯物論者の学説から出発している。パブーフ主義者は粗野で未開な唯物論者であったが、しかし発展した共産主義者も直接にフランス唯物論からはじまった」とか、「これ」(フランス人カペー)「よりもっと科学的なフランスの共産主義者、デザミ、ゲーなどは、オーエンのように、唯物論の教説を、現実的人間主義の教説として、また共産主義の論理的基礎として発展させている」と述べている。^⑨——こういった文章は、マルクスが唯物論とヒューマンイズムのどちらの立場に立っているかをはっきり示すものである。ヒューマンなものをほんとうに大切にするには、人間的なものが何で、何が非人間的なものを唯物

論的に分析するのでなければならぬ。イズムとしてのヒューマニズムはその点を強調しない立場なのである。だから戸坂潤はヒューマニズムの評価について古在由重氏に弱点があると指摘したのである。

歴史をつくるのは人間であり、人間が主体なのだが、社会的階級の実践について問題にするには、遠回りのように見えてもまず、資本主義社会が「主体」として（変革主体という意味ではないが）捉えられることが重要である。それは、実践を強調する論者に、理論的に分析されたものをしばしば実践的に構成しようとする傾向があるのも重大な弱点だと思われるからである。例えば芝田進午氏の、まず大工業の革命的本性を述べ、その資本主義的に疎外された形態をその次に述べ、それから両者の総合を階級闘争として述べる展開（『人間性と人格の理論』）は、前二者が何からつまり現実の生産過程からどのように分析されたかを意識せず、そしてそれらが現実の生産過程においては二つの過程ではなくてどのような一つの過程なのかを分析しないという傾向をもっている。その総合のために、必要な分析として、私は、「資本主義的生産は特殊的に資本主義的な生産関係の生産および再生産である」というマルクスの認識のもつ意味が重要だと思う。

この認識の中でまず第一に注目しなければならないのは、

たんに所与の条件の中で生産が行われているばかりではなく、資本関係と生産の過程とが、ヘーゲルの言うなら実体性と活動性^①とが、相互前提関係に立つこと、たんに外的な反省関係ではなくて現実的相関関係が分析されることである。

見田石介氏は資本の概念が分析されるときには資本関係は所与のものとして前提されていたところに資本概念の不十分さがあつたが（「すすんでその前提を明らかにし、自分の脚で立つことを要求されている資本概念^②」）、その不十分さがまずこの認識によって克服されるのだと論じている。そしてこのことは労働力の商品化を資本制的生産の根本矛盾であるかのようにみる考え方が資本主義弁護論と同様に誤りであることを示すものである。

マルクスは言う。「だから、次のような人々はどちらもまががっているのである。一方の人々は、賃労働、資本への労働の売り渡し、したがってまた賃金労働者という形態を、資本主義的生産にとって外的なものとみなす。それは、資本主義的生産関係そのものによって絶えず繰り返し生産されるところの、この生産関係の本質的な媒介形態なのである。他方の人々は、この表面的な関係のなかに、資本関係の本質的な形態性、すなわちその外観のなかに、この関係の本質そのものを見いだす。したがってまた、彼らは、労働者と資本家とを商品所持者^③どうしの一般的な関係のもとに包摂してこの

関係を弁護しその種差を消し去ることによって、この関係を特徴づけると称する³³。

つぎに、この自分自身の現実の諸条件をつくりだす資本制的生産様式の認識こそが、同時にその没落の可能性の認識につながるのである。資本制的生産の必然性の認識がその歴史性の認識となるのである。

「これは、資本主義的な諸観念そのものにとらわれているブルジョア的な経済学者たちの見解とは本質的に違う見解であつて、たしかに彼らは、どのようにして資本関係のなかで生産が行われるか、を見てはいるが、しかし、どのようにしてこの関係、そのものが生産されるか、また同時にどのようにしてこの関係のなかでその解体の物質的な諸条件が生産されるか、したがつてまた、経済的發展の、社会的な富の生産の、必然的な形態としての、この関係の歴史的存在、資格がどのようにして除去されるか、を見てはいないのである³⁴」。

さらに、資本関係が剰余価値を生産するにしても資本関係そのものが生産されるのだから、その場合の生産するものとは何だろうか。このように問えばそれも資本だとは必ずしも言えないように思われる。資本関係は過程の結果だから、資本主義的な生産過程だということになるだろうが、それがなぜ資本主義的として現われるのが問題にされなければならぬ。資本関係の内部で生産が行われるのだからとか、資本

のものとしての労働力の消費過程だからというばかりではなく、主体としての社会的労働が資本として現象することが捉えられなければならない。資本が社会を代表するのである。資本の神秘化とか物神性としてマルクスが考えているのはそういう意味になるだろう。

「固定資本においては労働の社会的生産力は、資本に固有の属性として措定されている。すなわち科学の力も、生産過程の内部の社会的諸力の結合も、最後に直接的労働から機械に、死んだ生産力に転移された熟練も。これに対して流動資本においては諸労働の交換、さまざまな労働諸部門の交換、それらのからみあいと体系形成、生産的労働の共存が、資本の属性として現れる³⁵」。

資本が何を無償で手に入れているかということが追究されるのもこういう意味においてであり、そしてここに社会と個人を対立させてみるものの見方の誤りの現実的な基礎が明らかにされることになる。

「たしかに、労働は、生産物に対象化されたものとしては資本家のものであるとはいへ、労働能力の發揮としては、努力としては、個々の労働者のものである（それは、彼が現実的に資本家に支払うもの、資本家に与えるものである）。これに反して、そのなかでは個々の労働能力はただ工場全体を形成する総労働能力の特殊な諸器官として機能するにすぎない、社会的な結

合は、個々の労働能力のものではなくて、むしろ資本による編成としてそれらに対立し、それらに押しつけられる」。

「人間の本質は、その現実性においては、社会的諸関係の総体である」というマルクスのフョイエルバッハに関する第六テーゼのことばをとりあげて、マルクス主義は社会を捉えるが個人は捉えないと言われたりするが、個人的な主体として諸個人が認められるのは資本主義的生産の前提なのである。しかしながら、諸個人に蓄積されていく必要のある社会的諸力が諸個人に対立してあらわれる。したがって、諸個人が自由に結合しようとする人間的な主体の形成、人間の社会化そのものを自らの行為とするような主体の形成がなければ、諸個人の自由な連合としての社会が主体なのではなくて、諸個人と対立する社会が主体でありそれが資本として現象し、諸個人はその手足となることになる。そういう意味の「自由社会を守ろう」が資本の「搾取の自由」を守るという意味に他ならないのは、栗田賢三氏の明らかにしているところである。そしてここに組織論がどのように問題になるのかの基礎的な認識がでてくるだろう。

生産諸要因の所有は、生産過程の前提にすぎないのではなくて、生産の過程自身によって前提されるものであり、生産の過程に即した相関関係によって捉え直されるものであり、生産関係自身が再生産されるのではあるが、しかしながら、

それは同時に、そういう生産関係の前提のもとではという条件つきのことである。言い換えると、発達した労働様式がそれ自身の前提として指定してくる新しい生産関係は、生産過程自身によって自動的に生み出されてくるものではない。

この点から、労働の発達と民主主義的諸権利をめぐる闘争、階級闘争の発達との関連が問題になるが、その関連を明らかにするためにも、生産様式を生産諸要因である労働力と生産手段の結合と捉えるのではなくて、生産関係を含んだものとして捉えなければならない。労働過程と社会的生産過程を混同せず、「生産諸条件の所有者と直接的生産者との直接的関係」が見れるよう、労働力と直接的生産者との間に区別を見ることが大切である。また、人間性を社会的諸関係の総体、人格を労働諸能力の総体と捉えるが、両者の関係を問題にしないのではなくて、労働諸能力の所有者がどのように社会的諸力を蓄積していくのか、どのように生産過程に相対する主体として形成されていくのか、つまりはどのように民主的な主体として成長していくのかを捉える経済学的な基礎が問題にできると思われる。

「実践的唯物論」を主張する人たちの史的唯物論の基礎カテゴリーを見ると、社会構成体にも上部構造を含まず、生産様式に生産関係を含まず、史的唯物論の物質概念に客観的關係としてのイデオロギー的社会関係を含まず、カテゴリーをひ

とつずつ基礎的な方へずらして理解して、より基礎的なものからより派生的なものを分析ぬぎに説明・導出しようとしていることがわかる。それに対してレーニン¹は、現象の総体の分析を非常に強調している。ものを労働から説明しようとする「実践的唯物論」の実践概念の中では、労働と社会的階級の実践とをどのように関連させているのか疑問にならざるをえない。

レーニンは労働者階級にだけ目を向けさせるような議論を批判して、「もし労働者が、具体的な、しかも絶対階級の(切実な)政治的事件にもついで、他のそれ、それぞれの社会階級の知的・精神的・政治的生活のいっさいの現われを観察することを学ばないなら、——また住民のすべての階級、層、集団の活動と生活のすべての側面の唯物論的分析と唯物論的評価を、実際にもちいることを学ばないなら、労働者大衆の意識は真に階級的な意識ではありえない」と言っている。

労働様式の変化によって自動的に社会が変るのでもなく、社会の外からよくない社会のかわりに理想的な社会をつくらうというのでもなく、階級闘争とはたんに一定の社会で諸階級が相対立しあっているというだけでもなくて、社会の変革とは、主体としての社会全体が実際にどう変化していくかの問題であって、物質的・精神的・社会的な諸生活全体の再生産をめぐるたたかわれるものなのである。したがって、諸

階級の関係が実際にどう変化しつつあり、資本主義社会の根本矛盾がどこにあり、資本主義社会に没落の必然性があるのかどうか問題になる。この点と、社会的諸要求がどのように生まれ、どのように労働者階級が自覚的に形成され、統一戦線が発展するのか、を相関連させて捉えることが、社会に適用された唯物論の歴史における主体の理解の仕方であろう。

前者については資本制的生産の没落の必然性が認識されなければならぬが、マルクスのその分析は、先の資本制的蓄積の法則でも、第二部の再生産表式でもなくて、第三部第一章の「法則の内的諸矛盾の展開」である。

「資本制的生産の真の制限は資本そのものである、というのは、資本とその自己増殖が生産の出発点および終結点・動機および目的、として現象するということであり、生産は資本のための生産にすぎず、その逆に生産手段は生産者たちの社会のために生活過程をたえず拡大してゆくための単なる手段ではないということである。だから、生産者大衆の収奪と窮乏化とに基づく資本価値の維持および増殖がその内部でのみ運動しうる諸制限は、資本がその目的のために充用せねばならぬ生産方法、生産の無制限な増加・自己目的としての生産・労働の社会的生産諸力の無条件的発展、を志向する生産方法、とたえず矛盾する。手段——社会的生産諸力の無条件的発展——が、現存資本の増殖という制限された目的とたえ

ず衝突する。だから資本制的生産様式は、物質的生产力を發展させこれに照応する世界市場を創造するための歴史的手段だとすれば、これは同時に、こうした歴史的任务とこれに照応する社会的生産諸関係との間のたえざる矛盾である」。

この矛盾の實際が現実把握されなければならぬだろうが、階級闘争の主体的發展のためには、客觀的諸条件において社会の發展が行われている側面の認識も重要なのである。

後者についてはまず、労働様式の変化と社会諸関係との矛盾が社会的要求として表明される点が見られなければならぬ。例えば次の文章が参考になる。

「革命を、少数の煽動家の悪意に帰していたような迷信の時代は、遠いむかしのことである。今日ではだれでも、革命的激動のあるところ、その背後には、すでにふるびた諸制度のためにその實現をさまたげられてはいるが、かならずなんらかの社会的要求があるはずだ、ということを知っている。

その要求はまだ、すぐ成功することが確実なほど、強くかつ広く、感じられてはいないかも知れない、しかし、これを強圧しようとするところのみは、いづれも、ただその要求をますます強烈にし、ついにはその束縛をたちきるだけである」。

また、生産関係と階級関係との間の関係をおさえ、土台と上部構造の關係と、階級闘争との間の關係を見るためには、社会的に關係しあう諸個人こそが主体である点が認識されなけ

ればならない。マルクスの次の見方が重要である。

「ブルジョア経済体制が今日の時代にはじめてしだいに發展しつつあるとすれば、同様にこの体制の最後の結果である体制それ自身の否定もまた發展しつつある。われわれは現在まだ直接的生産過程を問題にしている。もしわれわれがブルジョア社会を全体として觀察するならば、社会的生産過程の最後の結果としてつねに社会それ自身、すなわちその社会的諸関連における人間それ自身が現れる。生産物等のような固定した形態をもつ小さいものは、この運動の契機として、消過的な契機としてだけ現れる。直接的生産過程それ自身がここでは契機としてだけ現れる。過程の諸条件と諸対象化は、それ自体一樣に過程の諸契機であって、この過程の諸主体としては諸個人だけが、ただし相互に關係しあう諸個人だけが現れ、そして彼らはこうした諸關係を再生産し、また新たに生産する。諸個人自身の不断的運動過程、この過程のなかで彼らは自己を更新するとともに、また彼らの創造する富の世界を更新する」。

資本主義社会そのものを、「主体」と捉えるとは、社会を分析してこのように相互に關係しあう諸個人こそが主体であることを捉えることなのである。主体的であることはもちろん大切なことだが、社会を変えよう変えようというだけで社会が変るわけではないし、抑圧と不満を捉えるだけでなく、

相互に関連しあう諸個人の運動過程がその全範囲において問題にされ、その中で社会関係の変化、そのものが捉えられなければならない。対象の実践的把握を強調する人がえてして実践そのものを分析せず、理論を實踐に解消しようとする傾向があるのに対し、強調すべきは実践的視点に立つからこそ、理論的関心であり、労働・生活・實踐を分析し、その変化を捉えることであり、それに立脚する主体性であろう。

戦後、平和と民主主義、生活と民主主義と言われてきたのは何もヒューマンイズムの視点が大切だというだけではなく、理論的には平和や生活の社会的階級的 성격の分析が大切なのであり、公害反対運動が同時に、町づくり、都市づくりの運動になり、教育労働者や自治体労働者の権利の闘争を子ども、成長や住民福祉の向上と関係づけることが大切というのでも、そういう視点が大切というだけでなく、それらの運動の社会的性格の認識が大切なのだと捉えられなければならないし、同和教育が民主主義教育の中心のようにというのが部落解放運動の民主主義運動としての性格を認識していたわけではないのも、労働組合の運動が個人の運動でなく集団の運動だということと組合員の市民的自由が軽視されたりするのも、これらはみな、まずそれらの社会的性格の認識の問題なのであって、社会科学の認識以外の何らかの原理を補足しようという、科学的的精神とは区別された哲学的的精神とかを強調

調しようとする考え方は、科学的、精神の理解の狭さを示すが、ふつうである。社会関係についての、社会的活動についての客観的な洞察、科学的な認識がなされる都度、人間的主体の実践的意識がそれだけ高まるのであって、前者を抜きに後者だけを高めようとする見方には疑問をもたざるをえない。こうしたことが起るのは、生産関係の分析は階級関係の分析のためであるのであり、社会全体を考察して、諸個人こそが主体であるという認識が、したがって相対的に区別される経済と政治の関係もまた構成されるのではなく分析されなければならないという認識が、哲学ではあんがい常識になっていないからだと思われる。生産からしかものをみないのでなく、物質的社会関係とイデオロギー的社會関係との間の関係のそれ自身客観的な分析が重要であり、生産と生活の両方、社会生活の全体の認識と人間の自覚、主体形成が関係づけられなければならない。こういう意味で私は、例えば池上惇氏の「貧困化論と住民の統治能力の形成論」とがどういよう実際に連関しているかの分析に共感をもつ。科学の上に立つような哲学を求めがちなのに対して、哲学はもっと科学的でなければならないと思う。

マルクスは、生産力と社会的関係を社会的個体の発展の二つの側面と捉え、人間の主体形成にとっての自由時間の拡大の意味を捉え、そして、「すでに現存する物質的な、すでに

仕上げられている、固定資本の形態で存在する生産力、たとえば科学の力や、住民など、要するに富のいっさいの条件、すなわち富の再生産のためのもっとも大きな諸条件、すなわち社会的個人の豊かな発達——、言いかえると資本自身によってその歴史的発展のうちにみちびきいれられた生産諸力の発展は、一定の点にまで到達すると、資本の自己増殖を措定するかわりに止揚するということ。一定の点をこえると、生産諸力の発展は資本にとって制限となる。したがって資本関係が労働の生産力の発展にたいして制限となる⁽⁸⁾と、諸個人の発達と生産力と生産関係の矛盾とを関係させて捉えているが、生産の客体的条件と主体的条件の相関連した発展が客観的に分析されなければならないと同様、政治的な場面でも客観的な社会情勢と主体形成との相関連した発展が客観的に分析されなければならない。主体についての議論はそういう分析でなければならないであろう。ブルジョア民主主義—人民の民主主義—社会主義的民主主義が、人間の自覚の連続的な深まりという側面と、民主主義の政治体制、国家権力の問題という非連続的な側面とが、相関連して考察されねばならないであろうし、改良と革命の関係という問題はこういう視点から考えることもでき、古びた諸制度という障害を除去することもまた、行動の自由を必然性の認識と関係させて発展させた自由論の視点から考えることができるのである。

(1) 「マルクス主義哲学的自由論の課題」『科学と思想』一五号所収

(2) 『マルクス主義における自由と価値』(青木書店)の第一部I「現代における自由と問題」。自由論のたいへん具体的な考察で教えられるところが多いが、そのエンゲルス解釈には賛成しがたい。

(3) 島田豊「マルクス主義哲学と史的唯物論」(本誌三号所収)六—七頁。

(4) 野田又夫氏の哲学史の議論参照。またこの対立も含め自由論をめぐる最近の状況については、『現代人の科学』5 唯物論の新しい考え方(大月書店)所収の鯨坂真「自由の問題と唯物弁証法」参照。

(5) 『前衛』一九七六年九月臨時増刊号六四頁以下。

(6) 「読売新聞」一九七六年七月二二日号七面。「朝日新聞」同日号三面。

(7) 国民文庫版(1) 一八九—九一頁。

(8) 岩波文庫(2) 九一頁。

(9) 三四頁の引用参照。無謀な宅地造成による水害や、公害、さらに対象化された労働による生きた労働の領有が例になる。

(10) 前掲の栗田論文六頁。

(11) 『自然弁証法』岩波文庫上 二五六頁。

(12) 国民文庫(2) 四九〇頁。

(13) この点がエンゲルス解釈の焦点であり、最近ではエンゲルスの命題は市民的自由を含まないとするのが定説のようになっている。はたしてそうだろうか。

(14) 国民文庫(1) 一七七—九頁。

(15) 『資本論』の価値の分析におけるアリストテレスの偉大な点とその歴史的制限との論述はこの意味で重要である。抽象的人間労働の分析が、自由な主体が社会的に認められていることに基礎を与えるのである。そして諸個人が平等に自由な主体として認められることが、思想・信条の自由や言論・出版の自由の前提になる。

(16) これがなければ資本主義の体制内での労働者の権利の主張に根拠がなくなるだろう。

(17) 栗田論文 一四、四七頁。

(18) 自由を能力でないとロックを批判する議論が多い(クラウンストンやバーリンの議論参照)。自由論の焦点にロックが立っている。ロックが行動の自由についてホブズよりも発展させたのか、混乱の始まりと見るかが問題になっている。私は、ロックが混乱してはいないどころか、ロックやヒュームが進歩的であったのは行動の自由の立場を堅持していたからだと思う。

そして、分析哲学の中には行動の自由から意志の自由へ傾斜していく傾向があるように思う。——ロックは、意志の実体化に反対し、ほんとうの実体の作用者⇨人間であり、「自由は、有意いかなければ選択することに属する観念でなく、心が選んだ指図したりするのに応じて行なったり行うのを抑止したりする力能をもっている人物に属する観念である」と考えている。

『人間知性論』第二巻第二章 岩波文庫(2) 一三六、一四〇—一頁。

(19) 栗田論文 八頁。

(20) 後者は中野徹三氏による例(『現代と思想』一九号五三—四頁)。なお、氏の岩崎允胤氏や秋間氏に対する疑問が参考になる。——意志の自律を認めることは犯罪の可能性を認めることであるが、犯罪の根拠としての意志の自由については、ヘーゲルが示しているように処罰に従うということとの連関において、だからまた道徳法則を知る主体と関係させて問題にしな

人間的自由と科学的精神

社 文 汐

岩崎允胤著 人間の全生活における総括的な価値を表現する自由の問題をはじめ、現代の自然観、学問とヒューマニズムなど、今日の思想的理論的課題を軸にすえ、現代マルクス主義哲学の創造的展開をめざす、著者珠玉の論集。

四六判 / 二二〇〇円

仲本章夫著 レーニンによ論理学、弁証法及び認識論

の同一性の思想についてのソ連邦の論争を検討しながら、既存の論理学体系を整理し、弁証法的唯物論の立場からこれを発展させるための「科学研究の論理学」の構想を提起する。

B6判 / 二二〇〇円

論理学

ればならないだろう。

(21) 反映論が受身の映るという意味でなく、映すという他動詞の意味で捉え直されてくると、この能力の受動から能動への変化とは関係がある。実践の中に編み込まれていると同時に自律的に機能する意識(ルビンシュテイン)について、その自律性を実践にだけ見るのでは反映論を認識の活動からきり離すことになる。

(22) 『小論理学』下 九八頁(岩波文庫)。

(23) 鈴木茂「唯物論的カテゴリー解釈のドグマ」『現代と唯物論』三号) 参照。氏はローゼンタリヤや寺沢恒信氏が因果法則しか理解せず、發展法則を理解していないことを論じている。

(24) 『マルクス・エンゲルス全集』(大月書店) 第一卷一三六頁参照。

(25) 粟田論文 四六～七頁。

(26) 戦後の革命的平和的移行の可能性の探究は、この点の発展と見ることもできよう。

(27) A・クレラ『マルクスの人間疎外論』(岩波書店) 九八頁以下参照。

(28) 『レーニン全集』(大月書店) 第三二卷九二頁。

(29) 『マル・エン全集』第二卷二二七頁。

(30) 同一三〇～七頁。

(31) 『戸坂潤全集』(勁草書房) 第五卷二二二頁。

(32) 見田石介『資本論の方法』(弘文堂新社) 二〇八頁。なお、本誌六号で許萬元氏による見田氏の方法論の批判があるが、許氏自身に方法としての弁証法がないという批判が両角英郎氏によってなされている(『現代と唯物論』三号)。見田氏の方法を方法的二元論というのは、弁証法的方法そのものがいかなる分

析・総合の形態なのかを明確にしようとしたくない誤解である。

『資本論の方法』一四六～七頁参照。

(33) 『直接的生産過程の諸結果』国民文庫 一四七頁。

(34) 同一四八～九頁。

(35) 『経済学批判要綱』(大月書店) 六六五～六頁。

(36) 『諸結果』一三一頁。

(37) ヘーゲルとマルクスと共通している視点に、諸個人を前提して社会を捉えるのではなく、諸個人の自立化そのものの認識を問題にすることがある。

(38) 『資本論』長谷部訳(青木書店) 第五卷一一五頁。

(39) 同第三卷五二～三頁。

(40) 島田豊「科学的世界観と人格の形成」『講座現代民主主義教育』(青木書店) 第三卷一六頁ほか。

(41) 『レーニン全集』第五卷四四〇頁。

(42) 『資本論』長谷部訳第五卷三六三頁。見田石介『資本論の方法』二二五～三〇頁参照。

(43) マルクス・エンゲルス『革命と反革命』岩波文庫 一〇頁。

(44) 『要綱』六六一～二頁。

(45) 藤田勇『法と経済の一般理論』(日本評論社) 三三～三頁ほか参照。

(46) 『現代人の科学9「資本論」と現代資本主義』(大月書店) 一九二頁以下。

(47) 『要綱』六五五頁。

(48) 同六六一頁。なお、中野徹三「マルクス主義と人間の自由」(『現代と思想』一九号所収) 六九～七〇頁参照。

(49) 『要綱』七〇一頁。(一九七六年九月三〇日)

(むかい としひこ 立命館大・哲学)

力学における矛盾概念について

菅野 礼司

一 はじめに

弁証法の矛盾について最近議論が盛んである。その論点は二つあって、一つは力学的運動における矛盾は何かという点と、他の一つは物事に内在する弁証法的矛盾は論理的矛盾を犯すか、すなわち形式論理学の無矛盾律を犯かすという問題である。

この小論では、前者の物理的あるいは力学的運動における矛盾について検討する。これに関する問題は二つに区別され

る。第一に、場所的運動の「この場所にあつて、同時にこの場所がない」という矛盾は「運動の源泉としての矛盾」あるいは「運動を可能にする矛盾」であるかというものである。田中氏はこれについて本誌の第2号¹⁾および『自然の哲学』²⁾で論じている。氏は、場所的運動の「この場所にあつて、同時にこの場所がない」という矛盾は「運動の源泉としての矛盾」であると主張しているようにとれる。田中氏はこの矛盾が「運動の源泉としての矛盾」であると明記していないが、論文全体の論旨からそう理解されるし、また個人的討論においては明確に「源泉としての矛盾」であると主張した。³⁾さら

に量子力学の不確定性関係の古典的極限として、この「あつて、ない」の矛盾を位置づけている。¹⁾²⁾

第二は物体に力が作用しているときの力学的運動における矛盾の定式化である。この問題についても意見の一致がえられていない。物質の運動・発展はその物質に内在する矛盾によるという点では一致するが、問題は加速度運動における対立物は何かということである。その際、運動法則にあらわれる力を外力とみるか、内力とみるかによって矛盾を形成する対立物の選定が異なってくる。岩崎・宮原氏は、物体に作用する力は外力でなく、内力であるとして、「慣性と力とを運動の基本的な規定契機、運動の根柢とみなす」。有尾氏の論旨もこの問題にかんする限りこれに近いといえよう。³⁾これに対し田中氏は、この力は外力であつて内部矛盾を構成することはできないとし、代りに外力がその物体の内にひき起す加速性の契機と慣性による等速性の契機の対立、闘争によって運動が決定されると主張する。⁴⁾また筆者は岩崎・宮原氏と同様に、この力は内力であるとの立場から、加速運動はこの力と、その力に逆う慣性抗力が対立物であるとの考えを提起した。⁵⁾

力学に限らず基本的対立物をどう規定するかは重要である。誤つて規定したのでは理論を正しい軌道に載せることはできないし、ましてや本質を正しく把握することは不可能で

ある。したがつて運動の矛盾を正しく定式化するためのこの種の議論は、弁証法発展の糧となるばかりでなく、物理学の今後の発展の指針ともなりうると思えるし、またそのような議論でなければならぬ。最近まで、このような観点で力学理論のみならず、自然科学の各分野での理論の分析がなされなかつたのがむしろ不思議なくらいである。

以後の各節で、物理的運動の二つの問題、場所的運動に関する「この場所にあると同時にこの場所でない」という矛盾、および加速度運動における矛盾と対立物の規定について、主として田中氏の立論に対する疑問を提示し、岩崎・宮原氏の論理と対比しつつ、『科学と思想』に発表した筆者の主張の不十分な点を補い、その考えを敷衍したい。⁶⁾

田中氏はその後意見を変えた部分もあるかも知れないが、まだ訂正されたものが発表されていない。弁証法のより良き発展のため、敢えてここに『唯物論』第2号の論文と『自然の哲学』を取りあげ検討する次第である。

二 等速運動の矛盾について

近代力学以後、物質の物理的運動の本質的な区別は等速運動と加速運動にある。加速運動は等速運動にない異質の特性を含んでいるから、両者を分離して別の観点から分析すべき

である。ゼノンの昔から論じられてきた運動のもつ問題「この場所にあつて同時にこの場所がない」の矛盾は、他の要因を捨象した最も単純な質点の等速度運動に純粹な形で現われるから、「この場所にあつて、ない」の矛盾の分析は等速度運動についてまずなされるべきである。

田中氏はいう。運動に内在する矛盾「この場所にある」と「この場所がない」という二つの契機は不可分であり、相互否定の関係にあるから矛盾としての要件を全て備えている。したがって、この二つの契機は位置の時間的変化という運動を可能にする内部矛盾である。すべての物事の変化・発展はそのものに内在する矛盾によってひき起されるとの唯物弁証法の立場から、「この場所にあつて、ない」の矛盾が等速度運動においても運動の源泉であると。

右の主張に対し、すでに批判や疑問が提起されている。等速度運動の「この場所にあつて、ない」の矛盾は運動学的なもので、物体の運動の形態だけを問題にする認識段階での矛盾であり、運動の基本的矛盾ではないとの見解を岩崎・宮原氏は述べている。また橋本氏もこの矛盾は現象形態としての運動そのものに帰属すべき論理的矛盾であつて、物事に内在し、運動・発展の源泉としての矛盾とは異なるレベルの概念であるという意味の批判をしている。筆者も以前からこれと同意見であつた。その理由を別の角度から少し詳しく次に述

べる。

一、矛盾には二種類ある。客観的な現実的矛盾と、自然の諸現象を形式論的に我々が捉えるときに生ずる認識上の論理的矛盾とである。前者は運動・発展の原動力となるが、後者は形式論理で現実を認識しようとするときに生ずる論理的矛盾である。現実の物事、特に運動を認識する場合、形式論では律しきれず、弁証法的論理によらねば正しい理解に達しえないことは改めていうまでもない。運動における「この場所にあつて、ない」の矛盾はこの種のもので、形式論的に運動をとらえたために生じた認識論上の矛盾であると考えられる。この種の矛盾は物事の移行の過渡状態にしばしば典型的に現われるものと同質であろう。たとえば封建社会から資本主義社会への移行過程においては両制度が一時的に共存し、半ば封建社会であると同時に資本主義社会でもある一時期が可能である。この移行を推し進める原動力としての矛盾の主たるものは生産力と生産関係、支配階級と被支配階級との闘争であつて、二つの制度が共存するための矛盾は条件的に生ずる矛盾であり、移行のための源泉としての本質的矛盾ではない。二制度の共存の矛盾はその状態を不安定にするが、移行の原動力はあくまでも生産と階級におけるそれぞれ

の矛盾である。また、生物の分類において動物と植物の境界が判然とせ

ず、いずれとも明確に区別できない生物が存在する。この場合、動物でも植物でもある（あるいは、ない）ことはその生物にとつて矛盾ではない。我々が動物と植物というカテゴリー（客観的実在の反映ではあるが完全ではない）によってその生物を分類したために生じた矛盾である。生物学の進歩によって新しいカテゴリーが見出され、それによって動物か植物かの区別がつかくこともある。このとき矛盾は解消する。それでもなおかつ明確に分類できぬ生物は存在するであろう。分類学の歴史はその繰り返しであった。

二、「この場所にあつて、ない」の矛盾は空間的位置についてばかりでなく、時間についてもいえる。つまり、「ある位置において、この時刻にあつて、この時刻にない」ともし前者の矛盾が運動の源泉であるなら、後者の時刻についての「あつて、ない」の矛盾は時間経過の矛盾となる。そもそも、時間と空間は物質の運動そのもののうちにある。時間は空間と独立かつ異質の要素として客観的実在であるが、時間と空間は運動においては不可分の関係にあつて統一されている。我々が認識し、使用している時間・空間概念は物質の運動の中から抽出した概念で、運動の二つの側面である。こうしていったん抽出した時間・空間を我々の概念として設定した後、改めてそれにより運動を記述するために生じた認識上の矛盾が「あつて、ない」の矛盾であろう。

本来、運動のなかに統一されていた時間と空間を切り離して、恣意的に一方を止め、他方を見るからこのような矛盾が生れたのだと考える。この観点からすれば「あつて、ない」の矛盾はむしろ時間・空間の性質である連続性に帰せられるもので、運動物体に内在するものではないといえよう。

三、等速運動は慣性系の選び方によって運動状態とも静止状態ともなりうる。絶対空間を認めぬ限り、静止と等速運動は同質である。その質点と共にある座標系に対して運動は消滅するが、この場合「この場所にあつて、ない」の矛盾はどこに行つてしまったのであるうか。すべての慣性系に対して力学法則は不変であるから、どの慣性系も同等のはずである。「この場所にあつて、ない」の矛盾が運動の源泉であるなら、見方によって現われたり、消えたりするような性質のものではなからう。運動の源泉としての矛盾はそのものにとつて本質的であり、静止系においても内在していなければならぬはずである。

等速運動に反し、加速度運動の場合は静止系に移ると慣性系でないために慣性力が現われるので、座標系の選び方で力学的矛盾は消滅せず、別の形態で出現する。

さらに「この場所にある」と「この場所にない」という二つのことは田中氏のいうように不可分の関係ではない。慣性系の選び方で静止状態が存在するという右の議論からそのこ

とは明らかであろう。

四、加速度運動との関連において当然次の疑問が生ずる。田中氏の論法に従うならば、加速度運動にあってはある瞬間に「この速度にあって、この速度にない」という矛盾が加速度運動の源泉となる。するとこの矛盾は力と無関係であるから、加速度の源泉は力以外の矛盾にもよることになる。等速運動のときの「この場所にあって、ない」の矛盾は速度の大きさに無関係であり、没規定的である。同様に加速度運動の「この速度にあって、ない」の矛盾は力と関係せず、加速度の大きさを規定できない。

以上の理由によって等速運動には源泉としての現実的矛盾は存在しない。すなわち田中氏の提起した問題そのものが存立しえないと思われる。

この問題に関連してエンゲルスは「反デューリング論」^⑩で、運動における「この場所にある、ない」の矛盾により、はじめて運動をおこなうことができる、と述べたうえで、「事物や過程そのもののなかに客観的に存在」する矛盾といっている。エンゲルスはこの矛盾によって運動が可能となるといっているが運動の源泉とはいってない。他方この矛盾は「客観的な存在」といっているが、同時に次のようにもいっている。物事を静止のうちに個々別々に考察するあいだは矛盾にぶつからないから形而上学的な考え方で、何とかやっ

ていける。しかし事物を運動・変化において考察するや否や事情は変わり、矛盾におちいる。「形而上学的に思考する悟性」が、静止の思想から運動の思想に移ることがどうしてもできないのは、ここで前記の矛盾がこの悟性の行く手をふさぐからなのだ。この悟性にとっては、運動はそれが一つの矛盾であるという理由でまったく不可解なのである」と。この言明は、自然の諸現象のなかの運動・変化を形式論理でとらえようとするとときに遭遇する認識上の矛盾が「あって、ない」の矛盾であると解釈しうる。「客観的に存在する矛盾」の意味、内容についてはなお検討すべき点があると思われるが、これにとどめ加速度運動の分析に移る。

三 加速度運動における対立物と矛盾

前節で述べたように、等速運動は慣性系のとり方によって静止ともなるから真の運動ではない。真の運動はその状態を変えること、すなわち加速度運動である。したがって、運動・発展の原動力となる基本的矛盾は加速運動のなかに見出さるべきである。

ある物体に作用する力がその物体に及ぼす効果、つまり発現形態は物体の内的条件によりきまる。物体が変形したり、回転したりするのは力を受ける物体自身の性質に依存するこ

とは、田中氏のいう通りである。しかし、物体全体の運動は常にその物体の重心の並進運動と、重心まわりの相對運動に分解され、重心の並進運動は当の物体の全質量が重心に集中したと想定し、それに力が作用したものと同一である。したがって、重心の並進運動は質点の運動と同等であるから、物体の加速度運動を論ずる場合には、最も普遍的といえる質点の運動をまず論ずべきである。

力の作用が物質の内的条件により屈折されて異なった發現をするということは、当面捨象し、質点の加速度運動という可能な限り単純かつ普遍的な場合に焦点を絞って分析することにする。

田中氏による加速運動の矛盾の定式化は次のように要約されよう。物質の相互作用の一つの形式である力は、その作用をうける物質からみたとときに外力と呼ぶが、この相互に働く力のとらえ方に二つの見地がある。一つは互に力を及ぼし合っている物質系を一つの力学系とみなし、その力を内的なもの、と考える立場（岩崎・宮原氏や筆者の立場、他はこの力学系を構成する要素としての個々の物質の運動に着目し、相互作用の力はこれをうける物質にとって外的なものとする立場である。両者を混同すると、外力をあたかも個々の物質の内的条件のようにみなしてしまうと批判し、田中氏は後者の立場をとる。

このようにニュートンの運動法則に現われる力を外力と規定した上で、加速度運動の矛盾をこう指定する。質点の質量を媒介として外力により生ずる加速性の契機と、慣性にもとづいて等速運動を続けるという等速性の契機が、当の質点内に生ずる。こうして質点の内部に実在する二つの契機が対置し、内部矛盾をつくる。この二つの契機は何れも質点の運動のなかに不可欠のものとして実在しており、相互否定的関係にあって現実の運動のなかで統一している。この矛盾の解決として等速の方向でもなく、また加速度の方向でもなく、そのいずれでもない第三の方向に運動が現実化し、さらに同じ矛盾を生みつつ運動が継続していく。

かくして質点に作用する力を外力と規定したからには、「物質の運動の根拠としての矛盾は物質の運動の内部に実在しなければならぬ」との立場に立つ限り、力を運動の源泉としての内部矛盾を構成する対立物に選ぶことはできなくなる。その代りに、外力をいったん質点を受けとめた結果として、質点の内部に生ずる加速性の契機を導入しなければならぬことになる。

右の田中氏の主張に対する疑問は、一つには、ここでいう力は完全に外的なものであって、物質の内的要素になりえないかということ、もう一つは慣性による等速性の契機と加速性の契機は矛盾を生む対立物となりうるかということであ

る。

まず、加速度を生ずる力は外的条件であって、物質の内的契機ではないかどうかとこのことを考察しよう。現実の物質は単独では存在しえず、他者との相互連関のもとにのみ存在しうる。ヘーゲルのいう「本来、非自立的なものの自立」というのはこのことを指す。すなわち、物質はその本性として何らかの形で他との相互作用を必然的に生み出す質を内在させている。だからこそ物質を離れて運動はなく、運動のない物質は存在しないのである。他との相互作用のもとに加速運動をしている現実の物質は、本来多体系の一部なのである。ニュートンの運動法則は、系のなかの個々の物体間の相互作用をいったん切り離し、抽出された力と一物体との関係に着目したものである。

一見外的なものに見える作用も、その物体に力として働くのはその物質自身の内的質の反映である。たとえば、電場の中で力を受ける物体は帯電体であって、電氣的に中性な物質は力を受けない。重力場によって重力を受けるのは質量、あるいはエネルギーをその物質がもっているからである。このように見るならば電場や重力場のような外的条件が存在しても、当の物質内にそれを受けとめる質がなければその外的条件は力として発現しえない。したがって、その物質に力が作用するのはその物質の内的な質が外的条件を受けとめた結果

であり、外力と呼ばれるものも実は内的要因が主要な契機となっている。ここでいう内的質は外的条件(場)を力として発現させる要因であって、田中氏のいうその力を受けとめて加速性の契機を生む質ではない点に注意されたい。

右の例とは別の玉突の場合に、棒で玉を突くときは事情が違い、玉にとって棒からの力は外力ではないかとの疑問が生ずるであろう。しかしこれも棒と玉を構成している分子が両者の衝突面で互に分子間力を及ぼし、棒からの力を受けとめる質が玉を構成している分子に内在するからである。これと反対に、中性微子のように極めて相互作用の弱い素粒子は地球を容易に突き抜けてしまう。地球に中性微子が衝突しても地球の作る重力場や核子場などを受けとめる質が中性微子に極めて僅かしか内在しないから作用として発現しないのである。かくして外力のように思える力も内的契機として運動の矛盾を構成する対立物となりうる」と結論される。

田中氏は、物質が常に他との相互連関のなかにあることを前提としてはいるが、「物質内に実在する矛盾」というとき、内的の意味を狭義に限定し過ぎてるように思える。他から切り離され、単独に存在する質点には運動自体無意味であるから、力、速度、加速度といった力学的概念、ひいては慣性、質量といったものも意味を失う。真の運動は他者との相互連関のもとでしか現実的意味をもたない。したがって、他

者を前提とする相互作用といえども、力として發現する内
質が存在してこそその力という観点に立つならば、力を外的条
件と規定して対立物から排除すべきでない。

次に、内的矛盾をつくる対立物の問題に移ろう。そもそ
も、自己持続性としての慣性とはいかなるものであろうか。

通常力学で用いられている「力が作用しなければ物質は等速
直線運動をし、静止しているものは静止し続ける」という表
現を文字通りとるならば、力が作用するしないにかかわら
ず、慣性は物質自身に備わった質である。他との相互作用を
一切しない物質は現実には存在しないから、慣性は非現実的
抽象概念であるが、抽象化された段階で考えても、慣性は物
理量としての規定がなされていない。慣性質量は加速度を与
えてはじめて認識され、かつ規定される量であるから、慣性運
動と直接関連させて、慣性を量的に規定するものではない。

このように速度の大きさとも関係なく、まして加速度とも直
接関連づけられない慣性は物理量として没规定的であって、
力や加速度とは異質のものである。したがって、慣性、ある
いは等速性の契機は加速度とは不可分でもなければ、必然的
に対立物を構成するものとも思われぬ。慣性概念は力を定
義し、その上に力学理論を築く基礎を与えるもので、時間、
空間とともに力学の基礎的枠組の一つである。

加速性というのもあいまいな規定であるが、物理量として

規定しようとするれば、加速度に比例したものか、力と同種
の量(質量×加速)ということになる。すると加速性は物理量
として慣性とも等速性とも異質の概念である。この場合、矛
盾をつくる対立物としては同質の物理量を選ぶべきではな
らうか。また加速度運動における基本的対立物というものは、
初期条件さえ与えるならば、それらから加速度運動が量的
にも規定され、必然的に説明されるものだと思う。

等速性と加速性の矛盾の解決として等速の方向でもなく、
加速の方向でもない第三の方向に運動が現実化し、「この第
三の方向が初期条件のもとで運動方程式をとくことに相当す
る」と田中氏は結論している。しかし、すでに指摘したよう
に、量的規定があいまいな二つの契機にもとづいて、それを
行なうことはできそうにない。

それを強いて量的に論じようとするなら、「等速の方向」
といわれるものは運動の軌道上の点でその瞬間における速度
とすべきであろう。すると運動を逐次的に決定するときの、
その点における速度は次の瞬間に第三の方向を決定する初期
位置と初速度に当るものである。運動方程式を解いて具体的
運動を決定する際、初期位置と初速度とは偶然的要素として
の初期条件である。したがって、この方法では外的かつ偶然
的要因を基本的対立物に選定したことになってしまう。

最後に附言するならば、加速性の方向でもなく、等速性の

方向でもない第三の方向といわれているように、等速性と加速性は本当に対立物として闘争しているのであるうかとの疑問をもつ。それらは互に他を否定するというよりもむしろ相補的な関係にあるように思える。

以上の考察から、運動法則に現われる力を外的条件として排除するのでなく、運動物質の内的契機として対立物とみなすべきだと考える。また基本的矛盾の対立物として慣性または等速性と加速性をとることを疑問とせざるをえない。この点では、岩崎・宮原氏（4）、および有尾氏（5）の主張にも賛成しかねる。

では対立物を何をとりかという問題に対する筆者の主張を結論から先に述べるならば、やはり「力と慣性抗力」が対立物をなす、ということになる。ここでいう「慣性抗力」の内容が『科学と思想』では不十分にしか説明しなかつたので誤解を招いたようであるから、筆者の意味するものをやや詳しく説明する。

物質が普遍的に有する慣性に由来する、加速度に逆らう力が慣性抗力である。慣性はその状態を保持し持続させる質であるから、その状態を変えようとする力が働くと、それに逆らって抵抗力が生ずる。その量は慣性質量と加速度との積に負符号をつけたもの（ $-m\ddot{x}$ ）で、運動法則によってそれを生む力と大きさ等しく反対向きであると規定される。釣り合っ

て静止している滑車を急激に動かそうとすると、強い抵抗を覚える原因はこの抵抗力による。もし慣性抗力がなければ、無限小の力で無限大の加速度がついてしまう。慣性は「力が働かなければ云々」というように、力が作用しないと物の質を表わすもので、力の作用に対して物質がいかに反応するかを示すのはこの慣性抗力である。これが、ここでいう慣性抗力の意味である。力学では慣性抗力は狭義に用いられ、加速物体と共にある非慣性系において現われる見掛けの力を指すが、ここではそのように狭義にとらないで、右に述べた意味に用いることにする。

慣性系においては、通常この慣性抗力は陽に表現されないが、必ず陰に存在する。それ故にこそ非慣性系に移ると狭義の慣性抗力として陽に現われるのである。加速中の電車の中で後方に引かれるように感ずるのはこの狭義の慣性抗力によることはよく知られている。

ところで現実の物質は孤立しては存在せず、他者との相互連関のもとにのみ存在しうるから、物質の運動は本来他者との連関において論ずべきで、孤立した単独物質の運動は意味がない。だがニュートン力学においては、具体的二物体（あるいは多体）間の現象から他方の物体を捨象して、着目している物体とそれに作用する力を抽出して定式化したものが運動方程式である。そこに登場する力は外的なものでなく、本

来当の物体自身の内的質によって他者との関連で生み出されたもので、内的要因であることはすでに述べた通りである。

ニュートン力学の運動法則は基本的対立物である「力と慣性抗力」によって定式化されているからこそ、最も基本的法則であり、それによってすべての力学的運動が必然的にかつ定量的に決定しうるのである。

対立する二契機のうち、力の方が主要な契機である。そして力が作用するとき、必然的に慣性抗力が生ずるので、両者は不可分である。また慣性抗力の方向は力と反対であつて、互に他を否定し合う、と同時に相互に転化する。この相互転化は両者が同種の物理量であるために可能なのであるが、それを具体的に示したのがダランベールの原理である。すなわち、慣性系から非慣性系に移行するとき、慣性抗力は見掛けの力として陽に現われる、つまり力に転化する。重力に関してこのことを積極的に表現したものが一般相対性理論の等価原理である。等価原理は重力と加速度による見掛けの力との同等性を主張している。

ニュートンの運動法則における基本的対立物は力と慣性抗力としたが、問題をより狭い重力理論に限定した場合に、物質のもつ矛盾という観点からすれば、重力質量と慣性質量を物質に内在する実体として対立物とすべきかも知れない。重力は他者との相互作用を前提としているが、重力質量という内

的要因により生ずるものであり、一方慣性質量は現状を持続しようとする慣性抗力を生む要因である。すると重力、慣性両質量の同等性を主張する等価原理は質量というものが慣性による自己持続性とそれを否定する重力の原因をその内にもつことを示している。つまり物質は質量によって現状持続の肯定とその否定という矛盾を内包する統一物である。このような観点に立つた力学理論はニュートン力学とは異なる体系となるであろう。一般相対論はその一例である。そこでは抽象的慣性原理はもはや、基本的公理から姿を消している。

話をもとにもどして、力学における対立物を運動法則の積分型、つまりエネルギーとしてみてみよう。変型した運動方程式 $F = \dot{p}$ を一点から他の一点まで距離について積分すると、力が保存力ならば積分の値は始点と終点の位置だけで決まり、いわゆるエネルギー積分がえられる。物体に作用した力の為した仕事ポテンシャルエネルギーと慣性抗力によって物質内に蓄えられた運動エネルギーとの和が一定となることを示す、力学的エネルギーの保存則がこれである。かくして対立物たる力と慣性抗力とは積分されて、エネルギーという概念に統一されたことになる。

全力学エネルギーのなかのポテンシャルエネルギーと運動エネルギーとは互に拮抗しつつ、一方が他方に移行することで加速運動が実現される。落下運動や振子の例はこのことを

端的に示している。この意味で、ポテンシャルエネルギーと運動エネルギーとはエネルギーという概念で統一されるが、その内容において異質である。このように力学的エネルギーは互に拮抗し、互に否定し合う二種類のエネルギーを含み、それらの相互移行によって運動が決定されるという仕組みになっている。だからこそ、力や加速度（あるいは慣性抗力）という概念を止揚して、力学的エネルギーを表わすハミルトン関数による力学の定式化が可能となったのである。これが解析力学で正準形式と呼ばれる力学理論である。

ハミルトン関数は系の力学的状態を指定する正準変数（位置と運動量のような互に共軛な二変数）の組の時間的発展を規定する。正準共軛な力学変数の組とハミルトン関数がきまれば、その力学系の運動は完全に決定される。この意味で、力学系の力学的情報のすべてがハミルトン関数の中に含まれている。この正準形式の力学理論は量子力学において決定的に重要となることはよく知られている通りである。

最後に、矛盾の論議のさいにマルクスの『資本論』から引用される「楕円運動の矛盾」について、これまで述べてきた力学における基本的対立物と関連して一言附言したい。「一物体が絶えず他の物体に落下しながら、また同時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」との言明は、力学的運動における矛盾の例としては適切でないように思う。なぜなら、物体が落下する原因は引力であるが、「飛び去る」のは慣性運動による軌道の接線の方向への飛翔が原因である。だが、対立物を「力と慣性抗力」とする筆者の立場からすれば、落下の原因たる力と飛び去る原因たる慣性運動とは力学的矛盾を構成しないことになる。楕円運動についてのこの表現は二次元運動だから可能なので、楕円を潰して、二物体を結ぶ直線上の一次元運動ではこのような表現はできない。このことから、「落下しつつあると同時に飛び去りつつある矛盾」は力学的運動の普遍的かつ基本的矛盾とはいえないであろう。

四 量子力学における矛盾

量子力学的対象は古典力学の対象にはなかった粒子と波動の二重性を有することから、新たな矛盾の側面が現われる。

粒子性と波動性は自然界に存在する相異なる二種類の存在様式である。粒子の平進、回転運動とは異質の波動運動は多数粒子の集団あるいは連続的媒質内の相對運動によって生ずる。構成粒子や媒質そのものは平衡点付近で振動するだけで、遠くまで移動しないが、振動によってエネルギー、運動量は伝播される。この運動形態は単体粒子になかった新たな

質が集団運動のなかに存在することを示す。したがって、古典的な概念としての粒子性と波動性は互に相反する性質をもっているから、ある意味では相容れない対立概念である。しかし、常に互に他を前提とする不可分な対立物でもなく、互に他方を否定し合うものでもないから弁証法における矛盾する対立概念ではない。だが他方、粒子性と波動性という相反する存在様式が一つの实体に統一されている量子力学的対象には古典的波動概念がそのまま適用されないので、量子力学にあっては、両者は弁証法的対立概念ではないと一概にいい切れない面もある。

量子力学の実体的基礎は、(一)作用量子の存在、(二)粒子・波動の二重性をもった実在、である。量子力学の対象のもつこれら二つの特性のゆえに、対象の運動を記述する理論的構造は古典力学のそれとは異なる様相となる。

作用量子の存在と実体のもつ二重性とは密接に関係している、両者の連関はアインシュタイン・ド・ブローイの関係

$$E = hu,$$

$$p = h/\lambda$$

によって明らかである。粒子性を特徴づけるエネルギーEと運動量Pは波動性の特性である振動数 ν と波長 λ とに、プランク定数 h を媒介として結ばれている。

二重性をもった量子力学の対象の運動は古典論のように質点の軌道といった描像は適用できないので、その物理的状态

を表わすのに「状態」概念をもってせねばならない。その数学的表現がヒルベルト空間の「状態ベクトル」であり、量子力学的系の状態はこの状態ベクトルの向きによって表現される。そしてこれら状態ベクトルに作用する演算子が定義され、一つの物理量には一つの演算子が対応し、それら演算子の固有値の組が対応する物理量の観測値の組を与える。

量子力学の理論を組立てる素材はこの状態ベクトルの集合と演算子の組である。状態ベクトルの時間的發展を規定するのはハミルトン演算子で、運動方程式として定式化されたものがシュレーディンガー方程式である。

波動性からくる非局在性のために、量子力学の対象たる微子的実体においては、古典的な二粒子間の力といった描像が許されない。したがって系のエネルギーといった積分量が基本的役割を演ずる。つまり、力とか加速度によって表現される古典的力学理論が通用しない。そこで量子力学理論はエネルギーに対応するハミルトン関数を用いた正準形式によらざるをえないことになる。古典力学の運動方程式 $F = ma$ は、ポテンシャルがゆっくり変化する場合に、力や加速度の期待値について形式的に成立つのみである(エーレンフェストの定理)。

状態ベクトルの運動はシュレーディンガー方程式によって、初期条件が与えられれば、一義的に決定されるが、その

時間的發展を規定するものはハミルトン演算子であり、系のエネルギーを与えるのもハミルトン演算子である。したがって、ハミルトン演算子にすべての力学的情報は含まれているといえる。

力学的規定を与えるシュレーディンガー方程式の他にもう一つ、演算子の性格を規定する正準交換関係が量子力学理論の基礎に据えられている。互に正準共軛な二つの演算子 A 、 B は、

$$AB - BA = i\hbar/2\pi c$$

という関係を満たすという公準を指定するのである。正準共軛な力学変数に対応する演算子の組の例は、位置と運動量、ある軸まわりの回転角と角運動量、電子波の位相と電子数などである。このような正準交換関係は相互作用と無関係に演算子の性格を規定する運動学的関係である。

いかなる力学変数が互に正準共軛な組をなすかは、古典解析力学ですでに知られているものが多いが、位相と粒子数のように量子力学において初めて現われ、古典力学的対応をもたないものがある。また正準交換関係はプランク定数 h に依存し、しかもこの交換関係には二重性が反映されているので、これから不確定性関係が導かれる。

以上のことから、量子力学の論理構造は次のようにまとめられる。対象のもつ実体概念(一)と(二)に基づく定式化が、

(1) 正準交換関係

(2) シュレーディンガー方程式

であり、それに加えて、この理論形式と実在の対象の観測結果とを対応させるものが、

(3) 確率振幅(波動関数)の絶対値の二乗が観測の確率を与える、という蓋然性の公理である。

公理(3)は、(1)(2)とは異質である。古典力学には観測量に対する運動法則が存在したが、これに反して量子力学にはこのような運動法則がなく、直接的観測量ではない状態ベクトルの運動法則が与えられているので公理(3)が必要となる。物理量の観測は統計力学的不可逆過程に媒介されるから、公理(1)、(2)のみで組立てられる論理のなかにそれは含まれない。したがって、観測による、いわゆる「波動関数の収縮」はシュレーディンガー方程式による状態の運動とは異質のものである。

状態ベクトルの時間的發展はシュレーディンガー方程式に従うが、その運動を具体的に規定するものはハミルトン演算子である。ハミルトン演算子が相互作用項を含まず、運動エネルギー部分のみからなる場合、たとえば一電子系のときでも、状態がエネルギーの固有状態でなければその状態は時間とともに変化していく。波束が時間とともに拡がっていくの

がこの例である。相互作用がなければ、古典力学では物質は慣性運動を行なうが、量子力学においては、このように粒子・波動の二重性のために相互作用のない自由系の場合でも運動は単純でない。

かくして状態ベクトルの時間的発展は、相互作用によるものと、二重性による状態変化の二種類があるので、この二つの変化・発展を区別して分析することが大切である。

ところで、粒子・波動の二重性の矛盾は古典的概念によって量子力学的対象を理解しようとするために生ずる認識論上の論理的矛盾であるのか、それとも現実的矛盾であって、量子力学的運動の源泉としての矛盾であるのだろうか。

前者の立場に近いと思われる岩崎・宮原氏は「ミクロ的対象はその単一な運動形態のうちに現象形態として粒子性と波動性という二重性を統一している」のであって「運動を規定する基本的契機ではなく、またその運動の源泉でもない」と主張し、認識段階が「いっそうすすみ、運動を規定する基本契機としての矛盾について考えるとき、二重性は運動の原動力となりうるのだろうか、と疑問を投げかけている」。

これに対し、田中氏は正準共軛な二つの力学量の間が存在する不確定性関係を、不可分な統一した関係の上にあって互に否定しあう矛盾として積極的にとらえ、「不確定性関係は量子力学的状態の本質の表現である。したがってこの関係を

弁証法的に認識することを放棄してしまえば、そのときわれわれは量子力学的認識を弁証法的認識の範囲外においてしまうことになる」と主張する。さらに対立している他者を不確定に追いつむ激しい相互関係（古典論になかった）を否定的関係としてとらえ弁証法的認識を発展させるか、あるいは矛盾を構成する統一した対立物の相互関係としてうけとめるべきであろうと述べている。

古典力学には存在しなかった粒子、波動の二重性や互に不確定性関係にある正準共軛な力学量とかかわる問題を弁証法的に把握することは確かに大切である。だが古典力学になかった二重性に由来する矛盾はむしろ運動学的矛盾ではなからうか。前節で論じた古典論の力学的矛盾、すなわち真の運動を引き起す基本的矛盾とは異質のように思える。

対象系の力学を規定するハミルトン関数は自由運動のエネルギーと相互作用エネルギー（あるいはポテンシャルエネルギー）に対応する部分からなり、後者が状態の力学的変化を引き起す主要な契機である。量子力学においても、自由な運動エネルギー部と相互作用部との拮抗、その間の相互転化が力学的基本矛盾をなす。ただし古典力学とちがって量子力学では各部分はそれぞれ演算子であり、それぞれの同時固有状態が存在するとは限らぬので、単純にエネルギーの値を云々することはできないから、それらの相互転化といっても古典力

学のように直観的ではない。

ハミルトン関数が相互作用を含まず運動エネルギー部分のみからなるとき、古典力学では各粒子は等速直線運動をするので、すでに述べたように現実の矛盾は含まれない。しかし量子力学では相互作用項のない一電子系でも事態はそれ程単純ではない。系がエネルギーあるいは運動量の固有状態ならば、定常的な平面波に対応するから、系の運動は簡単である。だが、ある有限領域内に電子の波束が限られるようなエネルギーの固有状態でない場合には相互作用がなくとも波束は時間的に拡がっていく。つまり、波束の山（または中心）は等速運動をしつつ、その中心のまわりに波束が拡散していくのである。

このことは粒子の局在性と波動の非局在性を統一した実体が量子力学の対象であるために起り、不確定性関係と密接に関係している。ある有限領域内に局在する波束をつくるには種々な波長（運動量）の平面波を重ね合せ、干渉によってその領域内では波が強め合い、外部では打消すようにしなければならぬ。そのため必然的に運動量が不確定になる。狭い領域の波束をつくるには、より広範囲の運動量の波を重ね合わせねばならない。それ故、不確定性関係は観測によって対象が擾乱されることにより生ずる制御不可能な不確定さというよりも、量子的な対象そのもののもつ特性なのである。つま

り不確定関係は測定を行なうまえに、量子力学的対象がすでに本来的にもつ特性の反映である。

さて、この場合の波束の拡がり（中心の等速運動を除いた）を状態の真の発展とみるべきであろうか。田中氏は真の発展とみて、その中に基本的矛盾を見出そうとしているように思える。波束の時間的拡大は粒子性と波動性の矛盾に起因することとは確かであるが、波束の拡大による状態変化は真の発展ではないと筆者は考える。

その理由はまず第一に、エネルギーの固有状態である定常状態のときにはそのような状態変化はないからである。そして量子力学の体系には、ユニタリー変換の自由度があり、互にユニタリー変換で結ばれる表示は同等である。そしてエネルギーの固有状態でない表示もエネルギーの固有状態にユニタリー変換で変換される。

第二に、状態ベクトルは、町田氏の指摘するように、「ある物理量の測定をおこなうときは、その物理量を表現する演算子によって規定された状態ベクトルの和に分解されるが、このことは、状態がある確率をもって、それぞれの分解された状態に存在することを意味しない。確率振幅があらわすのは、その物理量を特定の値において測定する確率であって、対象がその値をもって存在する確率ではない」。観測前の「元の状態は規定されたただ一つの状態であって」特定の測

定値を与える状態が「確率集合として混合して存在するのではない」。このように「観測される確率」と「存在する確率」を区別するならば、波束の拡がりには必ずしも状態の真の発展とはいえないのではなからうか。したがって、二重性の矛盾は量子力学的状態の真の運動を規定する基本的矛盾ではないであろう。

次に、不確定性関係の古典的極限が場所的運動の「この場所にあって、ない」の矛盾につながるのと田中氏の提言をとりあげる。不確定性関係は対象粒子の位置の不確定さ Δx と運動量の不確定さ Δp に対し $\Delta x \cdot \Delta p \geq \frac{1}{2} \hbar$ と表現される。対象粒子の質量を充分大きくすれば、運動量は速さと質量の積であるから、 Δx と速度の不確定さ Δv とを同時に零に近づけることができる。しかし依然として「ある位置にあることが観測されると同時にその位置以外の位置にあることもまた観測される」という特徴が残る。つまりある位置に「ある」ともにない」という関係が保たれたまま残る。したがって「量子力学的運動は位置の時間的変化という古典力学的運動に移行するのであって、この時量子力学的運動における位置と速度との不確定関係はある位置に「ある」と「ない」との関係を生ずる」と氏はいう。

だが不確定性関係はすでに述べたように、粒子と波動の二重性に由来している。その二重性はプランク定数 h を媒介と

して結ばれているから、プランク定数 h を零とした極限、あるいは質量を大きくした巨視的状态では二重性は分離し、一方の特性(この場合粒子性)のみが残る。しかしながら、量子的状態における位置と速さの不確定さはその粒子(波束)の中心が運動しようとして静止しようとして常に存在するし、一方、粒子の古典的運動は波束の中心の運動に対応する。それ故、古典的極限で粒子が静止している場合でも、位置の不確定さは残ることになるから、運動の「この場所において、ない」の問題と不確定性関係の Δx とは関係がない。

さらにつけ加えるなら、不確定性関係から質量を大きくして古典的状态に移行する方法は一義的でない。 Δx を Δv より小さくした状態から巨視的状态に移行するならば、位置についての「あって、ない」の矛盾の代りに、速さについての「この速さにあって、この速さにない」の矛盾が前面にでてくることになる。すると氏の論法では加速度運動を起す矛盾も不確定性関係から導かれることになってしまう。相互作用と無関係な、むしろ運動学的矛盾とみられる不確定性関係には速さや加速度を規定する要因は含まれていない。以上の理由から不確定関係と運動における「この場所において、ない」の矛盾とを対応させる論拠は失われるであろう。

田中氏のこの主張が正しいのであれば、わざわざ質量を大きくした巨視的状态に移行しなくとも微視的な量子的状態の

ま、電子の運動について、同じ主旨の論理を展開できるはずである。量子力学における確率振幅は、「観測される確率」であって「存在する確率」でないから、ある時刻になされる一つの観測では電子の位置は一つ確定するのである。したがって不確定性関係を用いた議論において、「この位置にある」と「他の位置にある」との陳述は異なる時刻になされる観測にもとづくものであることを留意すべきであろう。

以上まとめると、量子力学における運動の基本的矛盾も、古典力学のそれと同様に、ハミルトン関数のなかの相互作用（あるいはポテンシャル）エネルギーと運動エネルギーとの拮抗と相互転化にあるといえよう。これが力学的矛盾である。これに対して粒子・波動の二重性の矛盾は運動学的矛盾であって、力学的矛盾とは異質である。そして不確定性関係は場所的運動における「この場所であって、ない」の矛盾とは無関係である、ということになる。

古典論、量子論を含め、筆者の主張に対する批判・検討をお願いしてこの論稿を終る。

- (1) 田中一「現代物理学—力学の弁証法」『唯物論』第2号、一九七四年（汐文社）。
- (2) 田中一『自然の哲学』下巻（新日本出版社）。
- (3) この辺の事情については、橋本剛『「矛盾」概念をめぐる一つの論議』『唯物論』第4号、一九七五年（汐文社）も参照

されたい。

- (4) 岩崎允胤、宮原将平『現代自然科学と唯物弁証法』第一編「物質とその運動」（六月書店）。
- (5) 岩崎允胤、宮原将平「科学と唯物論」『唯物論』第22号、一九七四年（札幌唯物論研究会）。
- (6) 有尾善繁「古典力学におけるニュートンの三法則について」『現代と唯物論』第3号、一九七六年（日本科学者会議京都支部弁証法研究会）。
- (7) 菅野礼司「物理学と唯物弁証法」『科学と思想』12号、一九七四年（新日本出版社）。
- (8) 以下の内容は、JSA大阪哲学研究会が行なった一九七四年夏の合宿で発表し、そのときの討論をもとに加筆したものである。なおこの一部は大阪市大『哲学の方法』誌第一号にすでに掲載した。この問題に強い関心を持たれ、亡くなられるまで貴重な助言を頂いた故見田先生に心から感謝の意を表します。
- (9) 橋本剛『「矛盾」概念をめぐる一つの論議』『唯物論』第4号、一九七五年（汐文社）。
- (10) エンゲルス『反デュリング論』第一編、十二、弁証法、量と質、（国民文庫）。
- (11) ハイゼンベルグの行列力学は状態ベクトルではなく、物理量に対応する演算子の運動方程式を与えるが、この場合も、行列で表現された演算子の運動方程式であって、観測量そのものの運動方程式ではない。
- (12) 町田茂「場の量子論の論理」『現代と唯物論』第2号（日本科学者会議京都支部哲学研究部会）

（すがの れいじ） 大阪市立大学・物理学

「世界は一家、人類は兄弟」

— 笹川式道徳キャンペーンについて —

半 田 秀 男

笹川了一といえは、右翼の大物、元A級戦犯、児玉誉士夫の師、日本の黒幕、競艇ギャンブルの大元締、等々、「知る人ぞ知る」であるが、この人物は、最近、テレビのブラウン管にひきもきらず登場しては道徳的説教をくりひろげていること、周知のとおりである。

倫理学の研究に少しばかり手をつけているわたしとしては、無関心でいられることではない。もちろんわたしは、ほんとうは、より原理的・基礎的な問題を研究していきたいと思っっているのであり、したがって、笹川がどう言った、こう言った、といった類のことに

いちいちかかずらあうのはややわずらわしいとの感もなきはないのであるが、しかし、笹川のような人物によって「礼と節、義理と人情、親孝行」などの徳目がマス・コミをつうじて高唱され、それがまた伝統的な国民の倫理観念に異質でないものとしてうけとられていっている面があるということを考えるとき、また、現在の国民生活をとらえている諸もの深刻な事態——社会的・経済的・政治的・道徳的、等々の諸々の危機——をむこうにまわして、こうした事態の犠牲者になることのおおい国民大衆にたいして、このような笹川式説教がふりまかれる場合、主としてそ

れは否定的・デマゴギー的役割をはたすにちがいないということを考えるとき、やはりこれは、倫理学の根本問題にかかわりのある問題として、とりあげてみる価値がありそうに思えるのである。

笹川主義の根本テーゼに「世界は一家、人類は兄弟」というのがある。これはもちろん、なんら新しい思想ではなく、たとえば戦時中の「八紘一宇、四海同胞」というのと少しもちがいはない。この主義について、笹川自身はつぎのように言っている。「この考えはすべての人間集合体にもあてはまるものであります。……世界は人類あつての世界、各国は民族あつての各国、……地方自治体は住民あつての自治体、国鉄は乗客あつての国鉄、各学校も学生生徒あつての学校ということになります。……株式会社も、株主あつての会社、各種団体も会員あつての団体、病院も患者あつての病院、……新聞も読者あつての新聞、放送も視聴者あつての放送なのです」(『朝日新聞』への抗議の手紙、昭和五一年初夏)。

一見、至極当然のようにみえるこのような主張のもつ具体的意味には大変危険で恐ろし

いものがある。つまり、笹川は「現下の日本の状況」をみるに、「すべては本末転倒」であるといつて、つぎのように言う。

「政党は議員・党員のための政党（これは現在の自民党にはなるほどあてはまりそうである——半田）、学校は教職員のための学校、病院は医師・看護婦のための病院、地方自治体は議員・公務員のための自治体、国鉄は労働組合のための国鉄になりさがっています」この言いながら、笹川は特に「教育労働者」「医療労働者」「マスコミ労働者」（これらに特別に括弧をつけて——半田）と称する」（といふことは、笹川によれば「労働者」ということと自体がけしからんということであるが）人びとに攻撃のほこ先をむけているのである（引用は前掲書簡より）。

ここまでくると問題はかなり明瞭になってくる。つまり、「人類は一家」主義の根本のねらいの一つは、働くものがみずからの権利を主張して闘うことを、住民・乗客・生徒・患者・読者・等々の名において罪悪視し、封じこめること、これである。この住民・乗客・等々にしたところで、結局、どこかで働いているわけであろうが、どこで働くにせよ、かれらもまた、自分らのために闘うこと

を自分らがだしにつかわれたのと同じ理由で、禁じられているのである。

しかし、自治体・国鉄・学校・等々が住民・乗客・生徒・等々あつてのものであることがいかに真実であるとしても、そこで働く人びとの権利・福利が十分に保障されていないならば、かれら自身がみずからの力で闘つて、人間らしい生活をかちとっていくというのが本当の道理であろう。人間らしい生活の諸条件が保障されておらず、そしてその諸条件をかちとるために闘う権利が認められていないならば、それは人間の人間としての尊厳が認められていないということと同じことであり、ここには、「世界一家」も「人類兄弟」も、真実の意味ではあるはずもなく、あるのはただ奴隸的諸関係だけである。

もし世界が一家で、人類が兄弟ならば、働く人びとが闘いに立ちあがった場合、住民・乗客・生徒・等々は、この人びとに真の協力・共同の手をさしのべるといふのが本当であろう。もちろん、働く人びとも、自分らの権利・福利が十分に保障されていないことが、自分らにとつての欠陥であるだけでなく人類にとつての欠陥でもあることを認識し、自分らの権利・福利のために闘うことが人類の進

歩のために闘うことでもあることを自覚して、一般の人びとと協力・共同しうるよう成長していかねばならないのは当然である。しかし、闘う人びとにおいてこのような認識と自覚が十分でない場合ですら、かれらの目指すものは、通常、それほど大それた、反人類的な利己的なものではないのであり、闘いの過程で一般の人びとに「迷惑」を及ぼすことが時にあるとしても（この「迷惑」自体も、じつは、働く人びとと一般の人びと——この人びとも、前述したように、別のところで、あるいは別の仕方でも働く人びとであるが——にたいして共通に及ぼされている体制的「迷惑」の、闘いによって媒介された現象形態にすぎないことが洞察されねばならない）、かれらの獲得しようとしているもの自体は、けつして人類の平和を乱さねばならないものではないのであつて、しかも「ピーナツ」や「ピース」をやりとりする人びとの場合とくらべるまでもなく、ずいぶんつつまじやかなものなのである。

しかし、このような労働者の闘いを、笹川は心底からの憎悪をもって罵倒するのである。これが、「世界は一家、人類は兄弟」主義の根本眼目である。

ところで、労働者の闘いにたいする系統的憎悪の背後には、一つの歪んだ道徳観があるとも言える。それは、謙讓・謙遜・節制・克己・質朴、等々の徳が、他人にたいして權利請求することをそもそも不遜として断罪する方向で、上のものよりも下のものに、強きものよりも弱きものにたいして説かれるべきものとして理解されているということである。「人を批判するよりも自分を批判せよ」という説教もこの伝のものであろう。

したがって、「〇〇あつての××」という言い分も、本当なら、たとえば企業の反社会的行為などの批判につかわれてもよいはずであるのに、そういうことはほとんどないのである。事実、あの物不足・狂乱物価のおりに、物資買占めの丸紅などの商社や「千載一遇のチャンス」を謳った石油業界などにたいして、笹川一が、現在の反労働者の道徳キヤンペーンと同じようなキヤンペーンをおこなったという話は、寡聞にして知らない。片手おちの説教。ここに笹川式道徳キヤンペーンの根本特徴の一つがある。しかもこの片手おちたるや、批判すべきでないものを批判し、批判すべきであるものを批判しない、そういう都合のよい片手おちなのである。つ

まり笹川式道徳キヤンペーンはデマゴギーの本質の以外の何ものでもないのである。

しかし、ここでもう少し考えてみなければならぬ問題がある。それは、「世界は一家」主義は、それ自体としては別段問題はない、いやむしろ、至極結構なものですらあるが、それがむけられる方向がそれこそ「本末転倒」しているということなのか、それともその主義自体に問題があるのか、ということである。さしあたり、そのどちらでもある、と言っておきたい。

前者であるかぎりにおいては、笹川は、「世界は一家、……」、「〇〇あつての××」と言いつつ、もっぱら闘う労働者を攻撃しているのであるが、これは、「〇〇あつての××」という論理以前に、笹川が体質的に、先にのべた「歪んだ道徳観」とむすびついた反労働者の感覚に染まりきっている、ということのあらわれであると言えよう。ここでは笹川は支配階級の立場をまさにイデオロギー的に（虚偽意識的に）丸だしにしているのである。

後者であるかぎりにおいては、まず、「一家」とか「兄弟」とかのカテゴリ、あるいは道徳原理のもつ問題性が指摘されねばなら

ないであろう。

これらのカテゴリあるいは道徳原理には、たしかに情愛とか一致協力とかの契機が（疎隔とか反目とかに反して）含意されているであろう。そしてこれらの契機は、なるほど否定的なものではなく肯定的なものである。しかし、たとえば人格の尊厳と独立、平等などの重要な契機は、これらのカテゴリのうち本来のものとして含まれているわけではない。だからこそ、家族とか兄弟とかのカテゴリ・道徳原理は、反労働者の、あるいは反階級闘争のイデオロギーの表現手段、あるいは武器として活用されるのである。

人類は、その歴史の極く初期の段階から、血縁的・家族的紐帯の枠を徐々にのりこえ、これらの紐帯をあるいは変容させ、あるいは断ちぎりながら、次第により大規模な社会的諸関係を——大きな不正確さを伴う表現ではあるが、市民社会的諸契機を——形づくってきたのであった。この諸関係と諸契機は、たしかに、人間同士の疎隔と反目、そのみか人間による人間の収奪と搾取、支配と抑圧の事態をすらすら、大規模にもたらしたのであったが、他方また、人間性の豊かな発展、少なく

ともその諸条件を用意したのでもあった。ところで、人間同士のこの疎隔と反目、それによる非人間的事態の出現といった側面を嘆き嫌って、家族的紐帯の復活というか確立というか、そういったものを望み願うという思想にも、いくつかの可能的パターンがありうるであろう。

その第一は、文字通りに歴史を逆転させようとする場合である。この場合も、現実には可能なのは、極く一部の人が例外的・一時的に歴史から脱出して、狭隘な家族的小集団を形づくるということではなく、それは、社会そのものの変革にはけつしてつながらないであろう。それはせいぜいのところ、現代的家族形態の母斑を十分にはぬぐいされないところの歪曲された共同家族の一時的な人工的作出でありうるだけであろう。万が一、歴史の逆転が全面的に可能であるとしても（しかし、こんなことは、現在の生産諸力と生産諸関係と文化そのものの大規模な破壊、そして人口の大きな部分の抹殺といった、まるで核戦争なみの大手術なしには、わたしには想像できないのであるが）、事態はまさに事態自身の法則にしたがって、この立場が忌み嫌った当の非人間的事態——市民社会的事態

——そのものへと、結局のところ帰着してしまふであろう。

その第二は、家族的紐帯の確立といても、それは、人間同士の真の友情と連帯の社会の確立を、いわば比喩的に言っているだけであって、事実は、現代社会の分裂と対立の事態をさらに先へとのりこえようとしているのにはかならないといった場合である。この立場は、たしかに批判的・進歩的契機を含んでいる。しかしそれはあくまで契機にすぎないのであって、この立場そのものの進歩性は、まったくたんに可能的な、脆弱なものにすぎない（ここでは、マルクス、エンゲルスがその指導者となって「共産党宣言」を確定した共産主義者同盟の前身、義人同盟のことを考えてみてもよいであろう。この同盟のスターガンは「万国のプロレタリア団結せよ！」ではなくて「人間みな兄弟！」だったのである）。

なぜか？ 現代社会——そもそも社会は——は、家族そのものとはまったく次元を異にした独自の論理・構造・運動法則をもっているものであり、この社会の欠陥や矛盾の克服もこの論理に即して遂行されるのでなくてはならず、この論理にたいして外側から家族の

論理・原理を対置するだけでは、まったく人の力にもならないのである。

社会そのものを廢棄して、純然たる家族共同体を再現することが、第一の場合についてみたように、不可能である以上、われわれは社会そのものの論理に即した運動を展開するほかないのである。ところがこの第二の立場にあつては、家族原理をかかげるのみという、まったく無力な方向が追求されるのである。それだけではなくこの第二の立場では、不断に一方では第一の立場への傾斜が生みだされざるをえないし、他方では、社会が階級に分裂しているといった場合、この分裂の止揚はそれ自体階級闘争という煉獄をおこななければならないにもかかわらず、家族の原理こそが正しいということしか頭にないために、この階級闘争、とくに人民の側の闘いへの決起を、誤った、社会を分裂と混乱に導く悪業とみなしてしまい、それにはたいして家族的な情愛と連帯の原理を対置して道徳的説教をするという方向へと、すべりこみかねないのである。これはもはや、つぎの第三の立場と紙一重である。

その第三は、社会の現状、たとえば階級分裂も人間による人間の搾取・収奪・支配・抑

匠も、さらには社会諸関係の物化による人間的・社会的諸活動の人間の統御の手からの離脱といった事態をも、そのままにしておきながら、こうした事態のなかで人びとが不満を感じて闘争に立ちあがるということ自体にたいしては、あたかもそれがすべての人間社会の憎悪と反目の根源であるかのように考えてこれを敵視し、こうして家族の論理とちがった現代社会の論理を家族の論理・原理で幻想的につつまこんで、既成秩序の安泰をはかろうとする場合である。笹川主義はまさにこの立場のものにはかならない。しかも重要なことは、その笹川主義の道徳的説教は、機能の論理からみれば、第二の立場の思想と感情を第三の立場のそれへとキャナライズすることに、その根本があるということである。

要するに、家族、兄弟、等々のカテゴリー・道徳原理は、第一に、たしかに美しいものをうちに含みながらも、人格の独立・尊厳、平等、等々といった契機を含まないこととも関連して、人間の人間にたいする従属等々といったマイナスの契機をはらんだままである情による人びとのかたい結合をはかるといった反動的目的のために、十分に活用しようという問題点をもっているのであり、第二に、社会の階級分裂とか人間の社会的諸関係・諸活動の物化とかといった事態にたいしては、道徳原理としては十分なる適応性を欠くという問題点をもっているのである。しかし家族はまた、いやでもわれわれが直接に体験しうる関係であり、これにたいして物化した社会諸関係等々は、そのものとしては体験しえないものであるので、この後者からでてくる様々の非人間的事態をも、直接体験できるところのその末端的諸現象形態でのみとらえ、これを家族的情愛の原理でおさえこもうとする発想は、極く素朴にでてくるわけである。

さて、笹川イデオロギーについては、以上のほかに、なお、かれが五つの「大切」と言っている「礼と節、義理と人情、親孝行」についても指摘すべき幾多の問題点があるが、もはや紙数もつきてしまったので、本短信としては割愛したい。また笹川コーマーシャルの青少年への影響の度合と質といった問題についても、ある中学校でのアンケート結果なども参照しながら考察するつもりであったが、これも割愛することにした。

（はんだ ひでお 大阪市立大学・哲学）

■ 研究短信

ルートヴィヒ・エルク

Ludwig Erk (1807~1883)

——民謡・民俗音楽におけるグリムの双生児——

坂西 八郎

高橋健二氏の「グリム兄弟」(新潮選書)

がひろく読まれてから、兄弟(兄ヤーコプ Jacob 一七八五——一八六三、弟ウィルヘルム Wilhelm 一七八六——一八五九)の業績や、二人の生きた時代の状況が日本の知識層にも一般に認識されるようになった。

グリム兄弟の「童話作家」としての仕事は「子供と一家庭の童話」で、語学者としての仕事は、諸論文と「ドイツ語辞典」編纂開始によって知られる。

このグリム兄弟が右の領域で果したのとはほぼ同じ業績を民謡研究(テキスト・メロディ)の分野で果したのが、ルートヴィヒ・

エルクであった。

グリムが、ドイツの上昇期資本主義を担う市民層のために「子供と一家庭の童話」を編んで、広くブルジョア層の後継者世代教育の要求にこたえたとすれば、エルクは、十数種の学校唱歌集・教科書をもって、ドイツ各地の学校音楽教育を全くカバーした。このどの歌集も何十版・何十万部の部数に達した。

グリムが、語学研究の領域において、ゲルマン語における歴史的变化の法則性、言語使用の空間的・時間的状況における意味の偏差の具体例、これらのことを諸論文や編纂した「ドイツ語辞典」に発表したとすれば、エルク

クは、いわゆる「批判(選択)的民謡集」とされる「ドイツ民謡とその旋律」、「新編ドイツ民謡とその旋律」、「少年の魔法の角笛 第四巻」、「ドイツ民謡の宝」、「ドイツ民謡の宝」ポエーメによる増補」などの民謡集において、「古いうたから新しいうたへの歴史的变化の法則性追求」を目標にかかげ——これは果すことができなかつた——、またドイツ民謡の時間的・空間的な偏差(ヴァリアティオン)を、多くの文献例において提示した。何よりも注目すべきは、グリム「ドイツ語辞典」とエルク「ドイツ民謡の宝」の構造の一致である。辞典の見出し語とこの民謡集のそれぞれの代表のうたを等置すると、論述のすべてが見事なまでに一致してゆく。古典的語学・文献学の生み出した双生児である。

* * *

エルク年譜
一八〇七 一月六日ヴェツラーに生まれる。

一八二二——一八二〇 ウォルムス、ついでノイ・イーゼンブルクに在住。

一八二〇——一八二六 父死亡、父の親友、教育学者シュピース司祭にひきとられ、オッフエンバッハにて学校教育を受

ける。

一八二六——一八三五 ニーダーライン州の師範学校にて音楽教師。

一八三五——一八七七 ベルリン市立師範学校の音楽教師。

一八三八——一八四五 「ドイツ民謡とその旋律」 六分冊 ベルリン刊(一八三八——四一年)。「新編ドイツ民謡とその本来の旋律」 七分冊 ベルリン刊(一八四一——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

一八四四——一八四五年)。

「コプ」を訪れ、新刊の自著をとどけた。エルクの日記によると、グリムは「極めて親しくエルクを迎え入れてくれ」、また「しばしば訪ねて来る」ようにと乞い求めたのであった。一月二十四日、お返しにクリスマス贈り物を兼ねて、グリムはエルクに「ドイツ神話学」(初版 一八三五年)ゴエッティンゲン刊の第三版を、親愛の情をこめた手紙とともに贈った。

「さてわたしは、貴方のすてきな民謡本をほとんど終りまで精読しました。大変たのしく思いました。いろいろあるなかで、このドイツ民謡集こそもっとも内容豊富で注意ぶかく編まれたものだと思います。わたしはだからこの民謡集をいろいろに役立てることができると思いますが。今日は、お返しにわたしの本の一冊をお贈りしたいと存じます。おそれなくさぞお役に立つことと存じます。

ベルリン 一八五五年一月二十四日

あなたを心から尊敬する

ヤーコプ・グリム」

一八五九年、フリードリヒ・シラー生誕百年祭が全ドイツで行われた。ベルリンでも大規模に開催された。エルクは、この祝祭のために二編の歌集を刊行した。

「シラー祭のための男声用六曲集」(一八五九年 ベルリン刊)。

「混声合唱のためのシラーのうた」(一八五九年 ベルリン刊)。

そしてこのうたを、エルク男声合唱団および混声合唱団は演奏したのである。

グリムも、このシラー祭のため、科学アカデミーにおいて記念講演を行っている。このシラー祭に際して、グリムはエルクに酒杯を贈った。聖杯のように台付きの、赤いグラスである。エルクの子孫からヴェツラー市の「ルートヴィヒ・エルク文庫に寄贈」され、保存されている。酒杯の三面には、「健康」、「幸せ」、「喜び」とドイツ文字で刻んである。グリムとエルクのこうした個人的な親交は、エルンスト・シャード教授の研究により、最近明らかになった。

* * *

エルクの民謡集におけるさまざまな矛盾について、今日の研究は指摘する(シャード)。第一に、「民謡」とは何か。——エルクの「民

「語」概念がちりちりに分裂していることである。「言葉の厳密な意味における民謡」、「広義の意味における民謡」、「狭義の意味における民謡」、「本来の民謡」という分類をエルクははじめに行っていた。だがグリムの確立した「古典的語学・文献学」の手法が民謡研究に適用され、より古い源泉を求めはじめ、あるいは学問的により完璧なテキストとメロディーの確定のため、作業が歴史的な発展や地域分布を追求するようになるに従い、「生きている民謡」と「死んだ民謡」、「昔の歌唱」と「今日の歌唱」というような、状況に応じた無数の特徴づけが必要とされていった。

「民謡」という言葉は結局、エルクにより三種の意味をもって用いられたのである。すなわちエルクのいう「民謡」は、三五種に分類できるのである。

エルクが、グリムの古典語学・文献学的方法を民謡に展開した人として、もっとも好んだ「民謡」概念は、「真の民謡」das echte Volksliedである。民謡がテキスト・メロディーとともに「口頭伝承に由来する、恣意的な変化がみられない。世代から世代への受け継ぎの際の不注意によって質的な損傷を受けない」ならば、それは「真の民謡」とされる。

この幻の民謡像を目標に、エルクはどれほど苦闘したのであろう。エルクのあらゆる努力の総括は、「ドイツ民謡の宝、ポエーメの編集による三巻」となって残った。ではこの書は最終的に「真の民謡」を集めたことになったのか？ わたしの考察によれば、否である。ここには、「口頭伝承によるうた」の美学的平均値として再構成された模範的なテキスト・メロディーが示されることになった。そして、実際にうたわれたドイツ民衆のうたは、参考文献の中のみ存在することになった。

ドイツのプロイセンの発展が、この模範的で修身教科書的なテキストとメロディーを要求したのである。エルクはグリムの確立した古典的語学・文献学的方法を用い、その方法の有効な限界まですみ——巨大な成果を背負いつついわば難波した。「健全にして、愛国的な青年と国民を教育するための手段」として、プロイセン文化省が「ドイツ民謡の宝」ポエーメ増補」の出版を支援したことは、このエルクの難波に対し、学問外的強制力が一種反動的な援助を与えようとしたことを示している。エルクはあの民主的教育家ディーステルヴェークの親類縁者の一人であり、とく

にこの偉大な教育家の薫陶を受けて育ち、私淑していた。ディーステルヴェーク校長が政府に弾圧された時、かれも弾圧される側に立った。にも拘らず、エルクは、プロイセン国家の音楽教育顧問として、プロイセン教育・市民合唱運動の最高指南番として機能した。エルクの何十万部の各種合唱本は、結局ナチス軍軍歌の準備をなすものとなった。

この間の事情は、今後の研究課題だが、ブレーメンのザビーネ・シュツェ女史がとりくみはじめた。

* * *

さて最後に。日本語に訳された「グリム童話」が、明治以降の日本帝国の発展、その国民教育の発展にとって、どのような役割りを果たしたのか、この問題に関して、マールブルク大学の大学院（インゲボルク・ヴェーバー・ケラーマン教授指導）に学ぶ野口（旧姓椋木）芳子さんが、目下博士論文をまとめつつある。前年論文の梗概を野口さんより聞き、観点、資料ともにすばらしく、ぜひ日本語でも出版できるように、と願望するのである。

（さかにし はちろう 室蘭工業大学・ドイツ文学）

時間論における最近の動向について（上）

秋間実
荒川泓

はじめに

最近、わが国で、時間について論じた書物があいついで刊行されている。そのなかには、ベルクソンやハイデガーらのすでに知られた著書の翻訳の再刊も含まれているが、これとは別に、

渡辺 慧『時間の歴史―物理学を貫くもの―』（東京図書、

一九七三年）

伏見・柳瀬（編）『時間とは何か』（中央公論社、一九七四

年）

ウィットロウ『時間その性質』（柳瀬・熊倉訳、文化放送、一九七六年）

滝浦静雄『時間―その哲学的考察―』（岩波新書、一九七六年）

三宅剛一『時間論』（岩波書店、一九七六年）

といった著作をたちどころにあげることができる。あとのほうの二冊が哲学者による論考であるのにたいして、はじめの三冊は、自然科学者・科学史家によるアプローチである。とくに、国際時間学会の開催とも結びついて『時間とは何か』

のような共同労作が上梓されたということは、注目に値するであろう。他方、こうした書物がどれも版を重ねていて、とりわけ『時間—その哲学的考察—』がかなり多数の読者を獲得したと伝えられるのも、わたしどもの注意をひくことからである。

では、最近のこのさかんな時間論は、——どのような事情を背景ないし動機として生じてきたかは別として、——どのような特徴をもっているのでしょうか？

右の諸著は、『時間論』をのぞいて、自然科学（とくに、量子力学、宇宙論、生物学、など）の分野における最近の成果とその解釈とをとりあげており、そのさい、『時間その性質』をのぞいて、古代以来——のちにも言及するとおり——唯物論と観念論とを分ける哲学上の争点の一つであった時間の問題において、はっきりと観念論の立場に立つかあるいはすくなくともその影響をつよく受けるかしている、とまず概括的に言うことができる。ここに提示されているのは、全体として、自然科学のこんにちの発展段階で生じた新しい諸問題に観念論の立場から対処することをめざす努力の一環として取り組まれた、時間論の再構成の企てである、と見ることができるのである。

この事態は、わたしども唯物論の立場に立つ者から見ても、見のがすことのできない重大な意味をもっている。その本質

を明らかにし、これを批判することが、小論の意図である。

(1) 吉田健一『時間』新潮社、一九七六年、は、ここでは、検討の対象としない。

(2) 一部には唯物論の立場に立った論考も見られるが、主流とはなっていない。

—

それに先だって、わたしどもの批判のよって立つ見地を、すなわち、時間の客観的实在性の承認を核心とする弁証法的唯物論的時間論の見地を、明確に提示しておくことにしよう。

レーニンは、『唯物論と経験批判論』（一九〇九年）のなかで、空間・時間についてつぎのように言う、——「唯物論は、客観的实在すなわち運動する物質がわたしたちの意識から独立して存在することを承認するので、不可避免的に、時間と空間の客観的实在性をも承認しないわけにはいかない。この点で唯物論は、なによりもカント主義とことなっている。カント主義は、この問題で観念論の立場に立ち、時間と空間とを——客観的实在とは見なせずに——人間の直観の形式と見なしているのである。この問題でも哲学上の二つの基本方向が根本的にことなっているということは、この上なくさまざまな流派の著作家たちが、いくらかでも首尾一貫した思想家で

あるなら、まったく明確に意識している」。そして、ひきつづき唯物論の空間＝時間把握について、こう論じる、——「世界には、運動する物質のほかにはなにもなく、そして、運動する物質は、空間と時間とのなかでしか運動できない。空間と時間とについての人間の観念は、相対的である。しかし、こうした相対的観念から絶対的観念が組成され、こうした相対的観念は、発展しながら、絶対的真理の方向にすすみ、これに接近していく。空間と時間とについての人間の観念が、変わりうるものだということは、空間と時間との客観的実在性をくつがえすものではない。それはちょうど、物質の構造および運動諸形態についての科学的知識が変わりうるものだということが、外界の客観的実在性をくつがえすものではないのと同様である」（大月書店『全集』第一四卷、二〇六一—二〇七ページ。訳文は、すこし変えた。強調：引用者）。

レーニンのこうした規定は、こんにちの問題状況にたいする唯物論のがわからの明確な一般的解答と見なしてよいものであるが、以下、問題を個別的・具体的にとりあげていかなければならないこと、言うまでもない。

しかし、そのまえに、念のために、空間・時間と物質との関係についての理解を中心に据えてレーニンの右の見解をふえんしておくことにしよう。というのも、右の論述のなかに、一つには、運動する物質をも時間・空間をも、ともに「客

観的実在」であるとする言いかたがあり、また、二つには、運動する物質が空間と時間と「のなかで」運動するといふ述べかたもあるために、このままにしておけば、あげ足とりを得意とする批判的批判家が唯物論の見地に言いがかりをつけてくるおそれがないわけではない、と考えられるからである。この点にかんして、便宜上、岩崎・宮原両氏の説明を援用しよう——

「空間・時間は物質から離れて別に存するものではない。古代の原子論では、また、ニュートンらでも、空間（三次元のユークリッド空間）は、運動の外的な枠組、いかえれば、物にかかわりなく存在するいわば容器のようなものとして考えられていたが、アインシュタインは、いわゆる一般相対性理論（空間・時間の本質を物質の存在による重力場としての歪みとみる）によって、この考えを打ち破り、空間・時間が運動する物質自身にぞくする一つの根本的なありかたであるというエンゲルスの見解（『物質のこれらの二つの存在形式〔Existenzformen〕は、物質がなければもちろん無であり、われわれの頭のなかにだけ存在する空虚な観念、抽象である』（『自然の弁証法』菅原訳、大月書店『全集』第二〇卷、五四三—ページ）の正しさを証明した。全物質は本質と現象、因果性、必然性などのさまざまな連関をもっているが、空間・時間はそうした諸連関の一つ、しかも物質のどんな運動形態にとっても不可欠な、普遍的条件であるところの、物質自身の側面である。エンゲルスも言うように、『いっさいの存在の根本形式〔Grundformen〕は、空間と時間であって、時間のそとにある存在ということとは、空間のそとにある存在と同じくらいにはなは

だしい無意味である』（『反デューリング論』村田訳、『全集』第二〇巻、五三ページ）。ところで、空間は物質の『並列性』の連関であり、時間はその『継起性』の連関である」（『現代自然科学と唯物弁証法』大月書店、一九七二年、一〇一ページ）。

ここで、すでにシュテインマンがつぎのように述べていることを指摘しておこう。すなわち、「エンゲルスによれば、空間は、物体が共存するときの最も一般的な形式であり、時間 は現象が交替していくときの最も一般的な形式である」、一般相対性理論以前にすでに特殊相対性理論において、空間と時間は「共存と継起の関係の形式であって自立した本質のものでない」から、「物質や現象が存在しないところで、空間・時間□（時空□）について考えることは意味がない」、特殊相対性理論は「共存の一般的形式としての空間、現象の継起の形式としての時間」という見解をつくりだした、というのである（『空間と時間の物理学』水戸訳、東京図書、一九六七年。順次に、七三ページ、一一三～一二四ページ、一三二ページ、参照）。

空間・時間は、このような意味において、客観的実在である運動する物質そのものの連関であり存在形式なのである。だから、まず、客観的実在性をもってはいるが、それ自体としていけば物質とならぶ客観的実在であるのではない。また、つぎに、物質から切りはなされた容器や枠などではない。とくにこの点において、物質が空間・時間「のなかで」運動するとするレーニンのあの言いかたがいささか不用意なものとの

見なされるほかない、ということは、明白である。
物質と空間・時間との関係については、これで十分である。

さらに、岩崎・宮原両氏が、空間と時間との基本的諸特徴を問題として、(一)空間・時間の次元性の問題について、「実在的空間については、……われわれは三次元的と考える。次に、実在の時間については一次元的であると主張する」(二)空間と時間の相互連関という見地について、(三)時間の不可逆性の問題について「(さきに、時間を二次元的であると述べたが、それは本来、一方的・不可逆的な一次元的である」(四)空間・時間の認識可能性について、それぞれ述べている（同書、九九―一〇三ページ）

ところにも、わたしどもは、基本的に同意する。
以上によって、空間および時間の弁証法的唯物論的把握の基本点は、ほぼ明らかになったであろう。

ところで、わたしどもは、こうした見解もまた哲学および自然科学の長期にわたる発展の成果にもとづくものである、と主張するが、ここでは、もちろん、これを立証する作業に立ち入るわけにはいかない。ただ、すでにアリストテレスの時間論のうちに時間の唯物論的把握が含まれているという事態には、簡単に言及しておくことにしたい。

アリストテレスは、周知のとおり、『自然学』第四巻第一〇章・第一一章で「時間はなにであるか、その本性はなに

か」と問い、「時間は運動ではないが、運動なしに存在するものでもない」こと、「それは運動のなにかである」こと、このことを主張したのちに、「時間とは、……前と後とにかんしての〔より先とより後とにかんしての〕運動の数である」、——ただし、この「数」は、「数えられるものとしての数であって、われわれがそれで数えるところのそれとしての数〔ものを数えるのに用いる数〕ではない」、という有名な定義を述べたのであった（出・岩崎訳、岩波書店『全集』第三卷、一六六—一六八ページ、参照）。さらに、これにつづけて、時間が連続的であることを主張している（同、一七二—一七四ページ、参照）。すなわち、かれは、時間は運動に準拠して計量される一種の連続量である、と考えたのである。かれが時間を、このように、物質の運動の一つの側面、すなわち、その継起性を前提とした客観的実在的なもの、ととらえていたこと、これが重要である。時間は、数えられる数であるから、われわれが運動を数えるかぎりにおいて存在するのであって、つまり、心が存在しなければ存在しないのである、とする主観主義への譲歩を付言してはいるにせよ、かれは、基本的に、時間の客観的実在性を承認し主張する見地に立っていたのである（岩崎・宮原、前掲書、九七—九八ページ、および、九九ページ、注⑨、参照）。——他方、第三章で、「あたかも円が、その同じものうちに、いわばその凸と凹をもつて

いるように、そのように時間もまた、つねに始めと終りにある」と述べて（前掲訳書、一八三ページ）、時間を円環運動と結びつけているのは、天球の円環的運動こそすべての運動の尺度にほかならないと考えられていた、当時の自然認識の内容・水準からすれば、やむをえないところであろう。というわけで、わたしどもは、アリストテレスがいちはやく時間の唯物論的把握を打ちだしたことを確認し、そして、高く評価しておきたいのである。

なお、アリストテレスのこの時間論にたいして、時間の主観主義的・観念論的把握をはやくから最も鮮明に主張したのは、あのアウグスティヌスであった。その『告白』第一一巻第二〇章のなかで、かれは、こう述べたのである、——三つの時間、すなわち、過去・現在・未来が存在するのではなく、むしろ、「三つの時間、すなわち、過去のものの現在、現在のものの現在、未来のものの現在が存在する」のであって、「実際、これらのものは心のなかにいわば三つのものとして存在し、そして心以外にわたしはそれらのものを認めないのである。すなわち、過去のものの現在は記憶であり、現在のものの現在は直覚であり、未来のものの現在は期待である」、と（服部訳、岩波文庫版、下巻、三七ページ、参照）。

これによると、時間は、心の三つの状態にほかならず、つまり、過去の時間は記憶として、現在は直覚として、未来の

時間は期待として、それぞれ存在する、ということになる。やがて検討されることになる時間についてのさまざまな主観主義的・観念論的把握は、すべて、結局のところ、アウグスティヌスのこの見解に由来する、と言うこともできよう。

さて、本題にたちもどって、こんどは、とくにレーニンのさきの規定とひきくらべながら、時間概念の自然科学的規定をおさえておくことにしよう。岩波『理化学辞典』(第三版、一九七一年)「時間」の項目は、つぎのとおりである——

「自然科学では現象の経過を記述するための独立変数として用いられ、とくに物理学では空間座標の独立変数と組み合わせて時間的記述を行なう。ふつうは高度の周期性をもつとみられる天体運動、微視的あるいは巨視的な振動(波)を利用して目盛(単位)をあたえ、空間座標に対応した時間座標で表現される。……空間座標に時間座標を加えた四次元空間を時空世界と呼び、物理法則を不変にたもつ座標系(慣性系)の間の変換関係によって、時間には一定の制約が規定される。この変換はニュートン力学ではガリレイ変換で、時間座標は空間座標「から」独立した性格をもつ。特殊相対性理論ではローレンツ変換で、時間座標は空間座標と対等な変換を受ける。以上の時空世界は線形空間であるが、一般相対性理論ではリーマン空間が用いられ、変換上の制約はない。これに関連して同時(「性」)の規約もことなってくる。時間反転すなわち時間座標の符号をかえる変換は、時間の経過を逆行させることに相当し、この場合にも多くの物理法則が成立することは可逆性原理でしめされる」。

以上の記述は、——もつと明確にされなければならない点

を当然ながらふくんでいるとしても、——こんにち物理学者のあいだで一般に妥当とされているところであって、これとレーニンのあの規定(とくにその傍点部分)とを考えあわせてみれば、古典力学から特殊相対性理論へ、さらに一般相対性理論へ、というぐあいに、時間の表現の可変性が示されたにもかかわらず、時間の客観的實在性の承認という見地にはまったく変化がなく、右の経過は、この基礎のうえに時間の認識が深まってきたことを示す事象なのだ、ということが、明らかになるであろう。

以上が、現代の観念論的時間論の批判的検討にとりかかろうとするわたしどもの基本的見地にほかならない。

(3) ニュートン自身にそのような考えかたがあったと断定することには、じつは問題がある。しかし、ここでは、その究明に立ち入るいとまがないし、その必要もないであろう。他方、たとえば、同時代人である真空実験によって名だかいギュリック(一六〇二～一六八六)には、はっきりとそうした観念があった。Vgl. A. Kauffeldt, *Otto von Guericke Philosophisches über den leeren Raum*, 1968, S.22 S.30 SS.130ff.

二

これにたいして、さきの諸著のなかで現代自然科学における時間問題へのアプローチを試みているほとんどすべての人

びとの哲学上の見地は、一つには、それぞれの意味でヨーロッパ哲学史のなかに輝かしい足跡をのこしたカントまたベルクソンの名と結びつく「古典的」ないし「正統的」なものであり、いま一つは、ライヒェンバハやカールナプに代表される分析哲学という「現代的」な流派のものである。ただし、こうした諸潮流は、お互いのあいだに万里の長城を築いていくわけではなくて、結局のところ、主観主義・観念論という点で軌を一にするものである。

以下、右にあげた哲学者たちの時間論のこの基本的性格をかから自身のことばで浮かびあがらせてみることにしよう。

まず、カントは、『純粹理性批判』(第二版、一七八七年)の「超越論的感性論」における「時間概念の形而上学的説明」のなかで、時間とは、いくつかの物が同時的ないし継時的に存在するという知覚の前提をなすア・プリオリな表象(直観)であり、「現象を可能にさせる一般的条件」としての、「感性的直観の純粹形式」である、と語っている(Verh. B. 5:17、篠田訳、岩波文庫版、上、九七一九八ページ、参照)。さらに、「こうした概念から生じた結論」として、ひきつづき、こう論じている――

「(a) 時間は、それだけで存在するとしてもいったなにか或るものではない。また、客観的規定として物に付属しているとしてもいったなにか或るものではない。したがってまた、物の直観をなりたさせる主観的条件をすべて除き去ってもあとに残るとでもない

ったなにか或るものでもない。……時間「は」、わたしたちのうちにいっさいの直観を生じさせる主観的条件にはかならない……」
「(b) 時間は、内感の形式、すなわち、わたしたち自身とわたしたちの内的状態との直観の形式にはかならない。……時間は、わたしたちの内的状態におけるもろもろの表象の関係を規定するものである。……」

「(c) 時間は、いっさいの現象一般のア・プリオリな形式的条件である。……しかも、内的(わたしたちの心の)現象の直接の条件であり、また、ほかならぬこのことによって、間接的に外的現象の条件でもある。……」

「時間は、つまり、わたしたち(人間)の直観……の主観的条件にすぎず、この主観を除外すれば、それ自身としては、無なのである。……」B. 5:33、前掲訳書、一〇〇―一〇二ページ。訳文は、変えた。

このようなものが、時間の「超越論的観念性」(主観性)を眼目とするカントの時間論の諸相面である。その整合的な理解を手に入れるためには、いくつかの論点を立ち入って解明しなければならぬであろう。が、いまはその余裕がない。かれは、ア・プリオリで確実な認識の存立という「学の事実」の承認、および、およそ感性にあたえられる認識素材は無秩序な雑踏・混沌でしかないとする自明の前提(三木清のいわゆる「アトミズムの公理」)、この両者に規定されて、時間をア・プリオリ主義的・構成主義的にとらえ、「現象を可能にさせる一般的条件」ないし「物の直観をなりたさせる主観的条件」また「わたしたちの内的状態におけるもろもろの表象

の関係の規定するもの」などと規定したのであった。それは、空間とともに、バラバラにあたえられた感覚的データを整理するア・プリオリな形式にほかならなかった。かれがこのようなしかけをもった超越論的観念論の見地から時間に「経験的実在性」を保証しているとしても、これがレーニンとともにわたしども唯物論者の主張する時間の客観的実在性とはまったく別のものであることは、あらためて注意するまでもないであろう。それどころか、時間は、——空間が「いっさいの外的直観の基礎をなすア・プリオリな必然的表象」(「空間概念の形而上学的説明」(二)、同訳書、九〇ページ)とされたのにくらべて、——同じくア・プリオリとされながらも、「内感の形式」として、空間よりもさらに主観的なものと把握されているのである。

しかし、同時に、カントの時間論にふくまれているつぎのような契機にも注目しなければならない。すなわち、カントは、右の「こうした概念から生じた結論」のうちの(b)で、さきに引用した文言につづけてこう述べているのである——

「……この内的直観は、形態を与えるものではない。それだからわたしたちは、この不足を類推によって補おうとして、時間の継続を無限に進行する直線によって表象する。多様なものは、この直線において、ただ一次元だけをもった系列をなすのである。そして、わたしたちは、直線のもろもろの性質から時間のいっさいの性質を推論する。もっとも、このばあい、直線の諸部分は同

時的に存在するが、しかし時間の諸部分はつねに継時的である、という点だけのこととなっている。……」(同訳書、一〇〇—一〇一ページ。訳文は、変えた)。

カントが、このように、時間継続を無限に進む一本の線によって表象し、つまり、時間を数量的にとらえ、空間と同列に置いた、という点は、さきのアリストテレスの時間論を継承したもの、と見ることができる。もっとくわしく言えば、アリストテレス時間論のこの積極面はニュートンに継承され(「絶対的な真の数学的時間は、おのずから、また、それ自身の本性のために、外部のどんな事物ともかわりなく一様に流れる」という、その有名な「絶対時間」の定義〔Sir Isaac Newton's *Mathematical Principles of Natural Philosophy* and His System of the World, translated by F. Cajori, 1960, p. 6〕を想起された)、カントはこれを超越論的観念論的に解釈したのである。

さて、カント時間論における右の契機は、ベルクソンの時間論には継承されなかった。それどころか、ここでは、時間の主観主義的・観念論的把握はいっそうつよめられたのである。つぎに、これをかれ自身に語らせよう。

ベルクソンは、その『創造的進化』(一九〇七年)のなかで、つぎのように言う、——「物質の科学は、……つねに諸瞬間を考察し、つねに潜在的な静止点を考察し、要するに、つねにもろもろの不動性を考察する。こう言ってもよいが、一つの流れとしての実在的な時間、言いかえれば存在の動性その

ものとしての実在的な時間は、ここでは、科学的認識の手を
のがれる」(松浪・高橋訳、白水社『全集』第四巻、三七九ペー
ジ)。この「実在的な時間」こそ、ベルクソン哲学の中核を
なす「純粹持続」(Pure pure)にほかならず、それは「質的
変化の継起以外のものではありえない」(『時間と自由』、『全
集』第一巻、九九ページ)、とされている。滝浦氏が、「ベルク
ソンの考える本来の時間は、数によってはもちろんのこと、
直線によってさえ表わされないものであり、われわれが自明
としている時間とは全く趣を異にしているのである」、と書
いている(前掲『時間』、八一―九ページ)のは、正しい。ベルク
ソンは、この「実在的な時間」が近代科学のやりかたではとら
えられない、と言いたてて、近代科学を批判するわけであ
る。つまり、ベルクソンによれば、運動を「持続」的なもの
ととらえずただ静止点でだけとらえるゼノンの逆理の方法
は、近代科学をも支配しているという。すなわち、それは、

映画的なスナップ写真にすぎず、「科学は、自分が孤立させ
る諸瞬間の数を増大させるであろう。けれども、科学はつね
に諸瞬間を孤立させることをやめないであろう。……それゆ
え、映画的方法是、すでに古代の科学で幅をきかせていたよ
うにわたしたちの科学でも幅をきかせているわけである」、
「持続のいくつかの不可分な時期をかわるがわる考察するよ
うな科学には、相につく相しか、形態に代わる形態しか、見

えない」、「時間は創作」(invention)である。そうでないな
ら、時間は、まったくなにもでもない。けれども、物理学
は、映画的方法にしばられているので、創作としての時間を
考慮に入れることができない。物理学は、この時間を構成す
るもろもろのできごとと、物体Tの軌道におけるもろもろ
の位置とのあいだの同時性をかぞえるにとどまる」(『創造的
進化』前掲訳書。順次に、三七二ページ、三七五ページ、三八四ペ
ージ。訳文は、すこし変えた)。

以上によって明らかのように、ベルクソンは、カント時間
論が―前述のとおり―アリストテレス時間論の積極面を間接
的に継承したと見なしてよいほかならぬその点を、近代科学
による時間の空間化および数量化ととらえてしりぞけ、「純
粋持続」としての「実在的な時間」こそほんとうの時間である
としてこれに対立させ、これによって、時間の客観性を全面
的に否認するのである。

こうして、ベルクソン哲学は、近代科学の方法の批判を仲
だちとして「創造的進化」をとげ、「生の躍動」へと展開さ
れていく。

ところで、ここで、一見したところ奇妙なことが起こる。
ベルクソンは、「近代科学はほかになすすべを知らない。あ
らゆる科学はこの法則(『映画的方法』)にしばられている。
じじつ、対象そのものの代わりに記号を置き、記号を操作す

るのが、科学の本質である」と論じ(『創造的進化』、前掲訳書、三七二ページ)、このことによつて、その科学論を、操作主義に、分析哲学に、ひきわたしてしまふのである。じつさ、操作主義などと結びつけられたベルクソニスムは、こんにちの自然科学者の時間論に一定の影響をあたえているのである。

つぎに、分析哲学者たちの時間論にふれておこう。そのまえに、しかし、「科学時代」といわれる現代にふさわしい哲学」(碧海ほか編『科学時代の哲学』1、培風館、一九六四年、「プロログ」)などと自称するかれらの一般的見地がどのようなものであるかを典型的に示す一例として、坂本百大氏の論文「宇宙論」の一節を引いておきたい。こうである――

「……ふつう、宇宙というものは動かせぬ実体として厳然として我々の前に存在し、我々人間はその全貌をつかむべく努力しているというふうに考えられているが、しかしこの考えは意外に事実と反する。……事実として宇宙はけつして厳然として実在する動かせぬ実体などというのではなく、実際には、それは、『物質』とか『観測』とかいうような物理学の基礎概念から我々が論理的に作り上げた一つの概念にすぎない。このような構成概念は最近の新しい哲学の用語では、『論理構成』(Logical construct)と呼ばれている。宇宙というものは、我々が通常『机上にリンゴが存在する』というような直接的な意味では存在しないのである。このような意味で、宇宙は一つの論理構成であるにすぎないということが知られる。いいかえれば、宇宙は『在るもの』ない

ではなく、概念的に作り上げていくものなのである」(『科学時代の哲学』3、一七二―一七三ページ)。

この見解がきわめて主観主義的・観念論的なものであることは、あらためて指摘するまでもないであろう。宇宙についてのわたしたちの知識は、こんにち、過渡的であり、大きな変化のうちにある。しかし、そうだからといって宇宙が「論理構成」などになってしまわなければならないわけではなく、宇宙は、あくまでも客観的実在なのである。

ライヒェンバハおよびカールナプの時間論の特徴も、右に示されたような一般の見地の枠のなかでつかむことができる。

ライヒェンバハは、その『科学哲学の形成』(市井訳、みすず書房、一九五四年)のなかで、「均一な時間という問題を、認識する事柄ではなく、定義する事柄であると見なす」(四二ページ)という約束主義の立場に立つて、つぎのように述べている――

「人間の精神は、さまざまにことなつた時間の秩序体系を考へることのできる能力をもっているのである。古典物理学の時間はその一つであり、因果的伝達速度に限界のあるアインシュタインの時間もその一つである。このようにさまざまに可能な諸体系の中から、わたしたちの世界に妥当する時間秩序を選ぶことは、経験できめられる問題である」(一五〇ページ。訳文は、すこし変えた)。

ライヒェンバハは、古典力学→特殊相対性理論→一般相対性理論という空間と時間との物理学の発展を、このように、主観のがわの選択の問題にしてしまうのである。ここでは、時間は、認識を構成する主観的な秩序形式、ととらえられていることになる。

カールナプについては、『物理学の哲学的基礎』（沢田ほか訳、岩波書店、一九六六年）をもとに、まず、やや一般的にその見解を検討してみることからはじめよう。

かれは、科学における基本概念にかんじて、「質的なものと量的なものとの違いは、自然のなかでの違いではなくて、わたしたちの概念体系のなかでの違いなのである」（六〇ページ）、と言い、さらに、「量的概念は、自然によってあたえられているものではない。これは、自然現象に数を適用する、というわたしたちの行為から生じるのである」、「量的概念は、わたしたちの言語の一部であり、自然の一部ではない。わたしたちがそれを導入するのである」（一〇六ページ）、とも言う（訳文は、すこし変えた）。

ここには、カールナプの哲学の本質が表現されている。これについては、さしあたり、第一に、どの事物・過程にも質および量という規定性があるものとそなわっており、だからこそその認識に量的概念も適用できるのだ、ということ、第二に、右の主張と関連しておこなわれている量的方法の無条件

的肯定は正しくない、ということ、この二点を指摘しておかなければならない。

さらに、つぎの点にも注意をうながさなければならない。

すなわち、かれは、一つには、「物理学の概念は、操作規則（Operational rules）によって完全に定義される概念ではなく、だんだんと明確に書かれていく過程にある理論概念だ、と考えるのがいちばんよい」、「操作規則は、理論物理学のすべて、公準とともに、量的概念の部分的定義を、というよりはむしろ、量的概念の部分的解釈を、あたえるのに役だつのである」（一〇三—一〇四ページ。訳文は、すこし変えた）、と述べて、ブリッジマン流のいわば極端な操作主義をいましめるように見せながら、結局のところ、操作主義的方法に依拠しているし、二つには、同様に、「約束による側面を過大評価しないように注意しなければならない」と言いながら、「量的概念を導入するさいに約束（conventions）が非常に重要な役割を演じる」ことはやはり強調するのである（六一ページ、参照。訳文は、すこし変えた）。こうして、「電子」という概念についても、これは、「単純また直接的な観察からあまりにも遠くへだたりすぎているので、新しい観察による修正をゆるす理論語としておくのがいちばんよい」（二四六ページ。訳文は、すこし変えた）、ということになるわけである。ここには、約束主義とならんで、実証主義ないし「知覚言語」主義が顔を出

している。このばあい、では、電子の客観的実在性についてはどうなるのであろうか？

総じてカールナブは、周到に用心ぶかい表現をこととして
 いるけれども、その見地は、結局のところ、約束主義・操作
 主義というかたちの主観主義に帰着する。かれの時間論がす
 べて時間測定論であるのは、だから、おどろくにあたらな
 い。そして、ここで、かれによれば、——「時間測定の基礎
 として脈搏をえらんでも、どんな論理的矛盾にもおちいらな
 いであろう」から、——「時間の単位の基礎として、振子を
 えらぶのが『正しい』選択であり、わたくしの脈搏をえらぶ
 のは『まちがった』選択である、と言うことはできない」の
 であって、それは、まったく、純粹に「単純性にもとづく選
 択」の問題だ、ということになってしまう(八四—八五ページ、
 参照。訳文は、すこし変えた)。ここでは、振子の振動の等時性
 の発見と機械時計の発見とが人類の時間認識の形成に果たし
 た意義の大きさ(前掲『時間その性質』、九七ページ以下、参照)
 は完全に見失われて、もっぱら便宜主義が強調されるばかり
 である。その論理はこびは、ライヒェンバハのよりも精密で
 ありはするが、約束主義的・主観主義的論理構築だという特
 徴は、両者に共通なものである。

以上、大ざっぱに、自然科学のこんにちの発展段階をふま
 えて展開されている観念論的時間論に——むろん、論者が哲

学の専門家でないばあいを含めてそのつどの論者の理解の水
 準・内容をつうじて——議論の基本的な枠ぐみを提供してい
 ると考えられる、代表的な哲学的時間論の一端にふれたた
 いである。

三

さて、こんにちの自然科学は、時間論の場面でのような
 問題を提起しているであろうか？ これは、おもに物理学
 (生物物理学を含めて)について見る事ができる。

物理学における時間の問題には、古典力学から特殊相対性
 理論および一般相対性理論へいたる発展のなかでの時間の問
 題、統計力学(熱力学)における時間の問題、量子力学にお
 ける時間の問題、さらに、以上のすべてにかかわって、宇宙
 論における時間の問題、などがある。物理学としての基本的
 理論構成の立場からすれば、前三者が物理学そのものにおけ
 る時間構造にかかわるものであり、これにたいして、宇宙論
 での時間問題は、じかに哲学的問題にかかわっている、と言
 うことができる。

各分野についての考察へ移っていくまえに、わたしども
 は、——さきに時間の基本的特徴の一つとしてあげておいた
 ところであるが、——客観的時間の一次元性を、空間の三次

元性と同様に、物理学の諸法則がそこで記述され客観的な検証を受けているという事態にもとづいて、確認し主張する。このことは、こんにちの自然科学の全体系を基本的に承認する立場に立つかぎり、妥当なことであろう。

さて、まず、古典力学→相対性理論における時間の問題について見れば、これが哲学に大きな影響ないし強い衝撃をあたえたということもあって、これまでにかなり議論されてきている、と言える。たとえば、シュテインマンの前掲書、秋間『科学論の世界』（大月書店、一九七四年、二二四―二五八ページ）、などを参照されたい。右の問題は、物理学的にはまったく解決済みのことであって、本来、「問題」が起こるとすれば、それは、相対性理論の内容の誤解によるものである。以下、いくつかの問題点をとりあげて簡単に述べておく。

時間と空間とは切りはなせない（互いに独立でない）。ミンコフスキーの四次元「世界」表現にかかわって、このように言われるばあいが多い。その意味をはっきりさせることが必要である。一九〇八年、ミンコフスキーは、その講演「空間と時間」のなかで、自分の研究成果を示して、「いまこの時から、空間自体と時間自体とは完全に姿を消して、ただ両者の一種の結合だけが自立性を保つ、ということになる」とい

う有名なことばを述べ、また、ヴァイルも、著書『空間・時間・物質』（一九二三年）のなかで、四次元「世界」の意義を強調して空間と時間との区別を捨象して、時間の経過をただの「意識の様相」にすぎないものと見なしてしまった（ウィットロウ、前掲書、一五七―一五八ページ、参照）。これは、正しくない。空間座標と時間座標とがミンコフスキー表現で結びつけられているということと、空間と時間との本質的区別とを、混同しないことが重要である（アインシュタイン『相対論の意味』矢野訳、岩波書店、一九五八年、三三ページ、参照）。じつさい、ミンコフスキー表現でも、時間座標項は、空間座標項とは逆の符号をもっているのである。この点について、物理学者たちの見解は、——哲学的見地にはちがいがあっても、——まったく一致している（伏見・柳瀬編、前掲書、一九〇―一九一ページ、参照）。

同時性の相対性。「同時性」の問題は、特殊相対性理論のキー・ポイントである。「時間は、ことなった（慣性）基準系ではことなった流れかたをするのである。したがって、あたえられた二つの事象のあいだに或る定まった時間が経過したという主張は、この主張が依拠する（慣性）基準系が指定されたただそのときにだけ意味をもつ」（ランダウ／リフシッツ『場の古典論—電気力学・特殊及び一般相対論—』広重・恒藤訳、商工出版、一九六四年、三ページ）。この言いかたは、正しい。

しかし、これは、つぎのように補足説明されないと、一般には誤解を生むかもしれない、——「どの座標系も自分の同時性の概念をもっていて、それはひとしい権利をもって主張される」(秋間、前掲書、二三六ページ)、と。ここで、物理学者・山内恭彦氏のことを引用しよう(これは、物理学者たちが、やはり哲学的見地のちがいをこえて一致している認識を言いあらわしたものである)、——「相対論という名前はレラティブズム relativism を暗示するが、……それは《絶対論》である。ただその絶対を表現するのに、(人間は少なくとも)ある種の枠組を必要とするから、その枠組を使って表現したものは、観測者ごとに違っている。しかしその違い方に一定の規則があつて、一つの枠組から他の枠組へ疑義なく、一義的に移れる。《相対》を通しての《絶対論》である」(伏見・柳瀬編、前掲書、四〇ページ)。アインシュタイン自身も、前掲書のなかで、「ただ空間と時間における(基準空間に無関係な)絶対関係が存在するのみである」(三二二ページ)と述べている。こうして、物理法則の恒常性によって保証される物理的実在の客観性が浮かび出る(これを山内氏は右のような逆説的表現で述べている)のである(秋間、前掲書、二三九ページ、参照)。

一、一般相対性理論における時間。一般相対論の理論体系は、二つの要請のうえに組立てられる(以下、岩波講座『現代物理学の基礎』第二巻「古典物理学Ⅱ」、第十九章、および、フォックは

か『相対性理論の考え方』中川訳、東京図書、第一部、参照)。第一は、一般共変性の要請(いわゆる一般相対性の原理)、すなわち、物理法則は任意の四次元座標変換にたいして不変である、という要請である。その結果、物理法則は、テンソル方程式として表現される。マクスウェルの電磁場の方程式は、そのまま、この一般共変性の要請をみたしている。第二は、空間の幾何学的性質を表現する計量テンソル g_{ik} が、同時に、重力場のポテンシャルにもなっている、という要請であり、すなわち、空間の幾何学的性質と物質そのものに基因する万有引力という物理量とが同定される、ということである。以上の要請から出発して、アインシュタインは、重力場の理論を構成した。たとえば、ニュートンの引力ポテンシャル U をもつ質量分布にたいするアインシュタイン引力方程式の近似解は、間隔 ds の二乗にたいして、つぎのようになる——

$$ds^2 = (c^2 + 2U) dt^2 - (1 - \frac{2U}{c^2})(dx^2 + dy^2 + dz^2)$$

この式は、引力が空間と時間との性質に及ぼす影響を直接的に表現している。一般相対論では、空間は非ユークリッド的であるが、このことは、 U の不均等性、すなわち、計量テンソルをきめる物質分布の不均等性による。さて、このことは、物質の或るありかたが空間であることに対応する。物質から切りはなされた空虚な容器としての絶対空間といったも

のは、ここには現われる余地がない（秋間、前掲書、二五〇ページ、参照）。

なお、この式から、引力場が光の振動数に影響するということが明からにされ、それはスペクトルの赤方偏移として観測されて、一般相対論の証拠とされる。時間は、早川幸男氏が言うとおり、ア・プリオリなものではなくてまさに「物質や場とともにある」のである（伏見・柳瀬編、前掲書、一四三ページ、参照）。

つぎに、統計力学（熱力学）における時間の問題をとりあげよう。カルノーにはじまり、クラウジウス、ケルヴィンにより定立された熱力学第二法則では、閉じられた系のエントロピーは減少することができないということ、すなわち、エントロピーの単調増大が主張される。これは、自然現象における不可逆過程の存在の必然性と結びつくものである。そこで、以上の意味における孤立系でのエントロピー変化の一方向性を時間の推移の一方向性と結びつける、という考えが生まれてきた。この点を中心にして、以下、いくらかのことを述べてみよう。

熱力学第二法則は、現象論的法則であるが、ボルツマンは、粒子の運動から出発して、これに統計力学的説明をあたえた。粒子の運動を記述するのはニュートン力学であり、こ

れは、時間にたいして可逆的な構造をもっている。それに基礎を置いて、分子の衝突過程にかんする考察をへて、時間にかんして一方向的推移性（不可逆性）を示す法則すなわち H 定理を導いたのである。この H という量は、 $S = -kH$ の関係でエントロピー S に結びつけられる。したがって、エントロピー増大は、 H の減少である。すなわち、エントロピーは減少しないというのに対応して、 H は増大しないというのが、 H 定理である。時間にたいして可逆的な力学法則から出発して不可逆的な法則として導出されたこの H 定理にたいして、ロシュミット（可逆性パラドックス）、ツエルメロ（再帰性パラドックス）などの批判が加えられ、その間の論争をつうじて、可逆性 \rightarrow 不可逆性への鍵が「衝突数の仮定」の統計的性格にあることが明らかにされた。その後、ギブスにはじまるアンサンブル（統計集団）理論の立場から H 定理の統計的性格の検討がすすめられ、 H 定理すなわち第二法則の物理的意味がいつそう明瞭になった。アンサンブル理論では、同一の構造をもった多数の体系の集団を考え、この体系集団の平均的な挙動が、着目する物理的体系のふるまいと同じである、としてそれを扱う。アンサンブル理論による H 定理の基礎づけの核心は、時間平均 \equiv 集団平均の関係にある。こうした諸問題の基礎に、エルゴード仮説（ボルツマン）、準エルゴード仮説（エーレンフェスト）、などの問題がある。しかし、

この点については、残念ながら、ここで述べる余裕がない。テル・ハール『熱統計力学』Ⅰ（田中・池田訳、みずす書房、一九六〇年、付録A、一八五―二四六ページ）などを参照されたい。一九三〇年代はじめ、パークフ、ノイマンらの個別・平均エルゴード定理は、統計力学の基礎づけとしての近代エルゴード理論の出発点となり、その後、情報理論と関連しながら、数学の問題として発展させられたが、物理学の問題としては、こんにち、ほぼ解決がついている、と言っている。

さて、以上のようにして、粒子系が、時間にたいして可逆表現をもった運動方程式にしたがって衝突過程をくりかえすにもかかわらず、エントロピーの増大性という、時間にかんして一方向的な結果が、法則として定式化され、可逆性↓不可逆性の源がその衝突過程の統計的性格にあることが明らかになった。ここには、時間の一次元性に加えて、時計の振子の周期運動のばあいと同様な運動の可逆性とかかわっている時間すなわち可逆的時間と、一方向的推移性を示す不可逆的時間（ウィットロウ、前掲書、第七章に言う「時間の矢」と、時間のこの二つの側面が含まれているわけである。そして、第二法則にかかわっての時間の矢の一方向性は、この法則の確率的性格に基本的に依拠しているのであるが、渡辺 慧氏は、ベルクソン哲学に深く影響されたその時間論において、こ

の一方向性の問題をとりあげ、「H定理に現われる不等号の方向性」(OHP)は、物理的時間に、それ自身で存在する向き、すなわち絶対的な向きを定めているのではなくて、人間の認識の向きを表現している」(前掲「時間の歴史」、二二二ページ)と論じて、主観による時間の方向づけにそれを帰着させている。これでは、結局のところ、時間を主観のA・プリオリな秩序形式とするカントの見地にもどってしまうのではないか。渡辺氏の時間論は、物理学の範囲のなかでは示唆に富む面を含んでいるのであるが、ひとたび時間を哲学的に解釈する段階にたちいたるやいなや、まったく主観主義的なものとなってしまう。時間論は、小論の示すように、現代科学の展開に深くかかわっているのであるが、そのばあい、当然のことながら、哲学固有の問題意識が主導的役割を果たしている。渡辺氏も、時間論を主観主義のなかへつれこんでいくのである。

さて、量子力学における時間の問題は、当然にも、観測理論と深く基本的にかかわっている(岩波講座『現代物理学の基礎』第五巻「量子力学Ⅲ」、第二二・二三章、参照)。よく知られているように、量子力学では、波動関数ψにかんする・時間を含んだ偏微分方程式であるシュレーディンガー方程式にしたがって量子力学の状態が記述される。観測されることので

きる物理量は、エルミート演算子で表わされる。ところが、このシュレーディンガー方程式に現われる時間 t は、ただの変数であつて演算子ではない。空間における位置や運動量が演算子として表現されるのに時間 t がそうではないということは、こんにち量子力学における時間の位置の特異性を示すものである。量子力学体系の形成過程では、当然、時間を演算子として表現する可能性も追求されたが、結局のところ成功していない（伏見・柳瀬編、前掲書、六九ページ以下、参照）。

量子力学における時間が演算子として表現されない以上、時間 t を量子力学的な物理量と考えることはできない、ということになる。量子力学における変数としての時間 t の位置というこの問題は、量子力学体系にとって重要であると考えられるが、その検討は、こんにち、けつして十分ではない。数すくない考察のうち、柳瀬氏が紹介しているチンマーマンの見解によれば（伏見・柳瀬編、前掲書、七三ページ以下、参照）、結局、量子力学における時間は、量子力学的な体系のなかに存在するのではなく、その外部の巨視的な観測装置のなかだけに存在する、とされる。さらには、時間は微視的な系のなかにはじつは存在しない、時間は巨視的な量としてだけ定義できるものである、とされる。これは、微視的な時計というものとは考えられないとしたウィグナーの見解と関連する。が、いずれにしても、以上の問題は、まだどうい物理学者

たちのあいだで一致点に達していると言えるようなものではなく、今後、物理学的な検討が要求されるところである。

時間の方向性の問題にかんしては、基本方程式であるシュレーディンガー方程式が時間にたいして対称的な形をもち、その意味で可逆的である、という点は、ニュートンの運動方程式のばあいと同様である。しかし、量子力学においては、観測による状態の突然の変化、すなわち、シュレーディンガー方程式にしたがわれないような突然変化、これが起こる。明らかに非可逆的なものであるそのような変化が、観測によってひきおこされるのである。この事情をとりあげてみよう。

いま、一個の粒子の一方向の運動をとりあげ、それについてある物理量 A を観測する（前掲「量子力学Ⅲ」第二・二三章、参照）。観測前の状態関数 ψ は、 $\sum_i \psi_i \psi_i^\dagger = M_0(\psi, \psi)$ であり、これは、シュレーディンガー方程式にしたがって変化している。 A の固有値 A_i に属する固有関数が ψ_i である。 $\| \psi_i \|^2$ が、時刻 t に A を測定して A_i という値が得られる確率をあたえる。いま、実際に観測をおこなつて A_i という結果が得られたとすると、その瞬間 t において、その粒子の状態は、 ψ から ψ_i へと不連続的に突然変化する。すなわち、時刻 t で、粒子の状態は、突然に $\| \psi_i \|^2 = 1$ となつて、 ψ_i 以外の係数はすべてゼロとなるのである。これが、量子力学的観測の基本的特徴である。これは、古典力学では存在しない新しい問題で

あつて、ここに、まず、時間の方向にかんして変化の方向性 \parallel 非可逆性が現われる。この意味の非可逆性は、熱力学的な非可逆性とは明らかに異質のものである。

一個の粒子についての右の問題を、こんどは、渡辺 慧氏にしたがつて、 N 個の集団について考えてみる（前掲『時間の歴史』、二三八一—二三九ページ、参照）。いま、 N 個がすべて ψ という状態にあるとすれば、観測をおこなうと、 $N\psi_0$ 個は ψ_0 の状態になり、 $N\psi_1$ 個は ψ_1 の状態になり、 \dots ということになる。この過程を逆にするためには、 $N\psi_0$ 個だけ ψ_0 の逆状態（位置が同じで運動量が逆の状態 ψ_0^* ）にある粒子（ $\psi_0^* \parallel 1, 2, \dots$ ）を全部 ψ_0 の逆状態 ψ_0^* にもどさなければならぬ。これは、まったく不可能である。というのは、 ψ_0 について観測すれば、それが多数の状態になるからである。これが、ノイマンの言う「観測の不可逆性」である。量子力学では、観測結果は、それ以後の将来の観測結果についての確率的予言には有効であるが、それから過去にさかのぼって観測結果を推定することには役立たない。この意味での時間的不对称性は、じつは、確率的予言には必然的につきまとうものである。観測の不可逆性、その意味での時間的一方向性は、確率的性格による時間的不对称性によるもの、と言える。

量子統計力学で観測問題をとりあつかうと、アンサンブルを構成する個々の系の状態がシュレーディンガー方程式にし

たがつて変化しているかぎり、系のエントロピーの増減は起らないが、量子力学的な観測の結果、不明な擾乱がひきおこされるばあいには、たとえば、純粹状態から混合状態へと移ることによって、エントロピーが増大することが示される。

さらにつきの観測によって、その擾乱の結果が不明のばあいには、エントロピーは一般に増大する。こうした形で、エントロピー増大の法則が得られ、ここで、量子力学的な系における現象の非可逆性が確立される。観測にともなう状態の不連続的な変化というさきに述べた問題が根底にあるという点で、量子力学のばあいは、古典的なばあいとことなっているのである（エントロピー増大の法則の導出は、古典統計力学のばあいよりもむしろわかりやすい形になっている）。

最後に、宇宙論的時間について考えてみよう。こんにち、わたしたちが観測する宇宙には、進化のさまざまな段階に見あつた星が存在することが、明らかになっている。それは、横軸に恒星のスペクトル型をとり、縦軸に星の見かけの明るさに対応する絶対等級をとった、HR図上の分布に示される。恒性進化の理論によれば（若波講座『現代物理学の基礎』第二二巻「宇宙物理学」、参照）、太陽のように中心領域で熱核反応（ $H \rightarrow He$ ）をおこない、やがて水素を消費しつくした星は、赤色巨星へ向かつて進化するという（太陽のばあい、約五

○億年で水素が燃えつき、現在の半径の一〇〇倍以上の赤色巨星になる、と見られる)。どんな星も、いずれは、白色矮星になるか、超新星現象をへて、中性子星、ブラック・ホール、などになるかする。超新星爆発によって放出されたガスは、重い元素を含んでおり、そのようなガスからまた星が生まれる。

現時点でわたしたちに見える宇宙には、こうしたさまざまな進化段階にある星が存在する。このことは、明らかに、宇宙における時間の方向性を示すものである、と言えよう。また、同時に、星雲スペクトルの赤方偏移は、膨脹宇宙論に与る膨脹過程とされている。これは、現時点での不可逆的膨脹過程ということになり(その開始は百ないし二百億年まえとされるが、それ以前の収縮過程存在の可能性を除去することはできない)、その意味で、この膨脹過程は、現時点での時間の方向性を示すもの、と考えることができる。わたしたちにとっては、それで十分である。「現在の宇宙論は膨脹宇宙という超銀河システムを対象としている。これは約 10^{10} 光年の広がり、 10^{10} 年の年齢、銀河の約 10^{10} 倍の質量をもった一つの物理的システム」(前掲「宇宙物理学」序)である。現在のこの宇宙における宇宙論的時間は、現時点で明らかに一方方向性を示す線形的时间である。わたしたちは、そこに実在的时间の客観性を見る。ウィットロウは、「時間は、究極的には宇宙論的観点から考察されなければならない」と強調している(前掲

書、二〇三ページ、参照)。その一面的であることは指摘しなければならぬにせよ、しかし、ウィットロウのこの見解は、示唆に富んでいる。

さて、物理学における時間論の以上のような状況において、現代観念論はどのような影響をこれにあたえているであろうか? その点では、すでにとりあげた伏見・柳瀬(編)『時間とは何か』が、興味ある状況をわたしたちに教えてくれる。

山内恭彦氏は、このなかで、「時」というのは、この「われわれが自然から直接認識する『出来事』の集合の」整理のためのインデックスである。本のページ数みたいなものであるが、……距離化というような操作がある。こういうように、時を人間の『認識の枠』(直観形式)としてはつきり把えたのは、カントである」(三二ページ)、「時」というものが、われわれの直観を記号化する(言葉も記号の一種である!) ための人間生得の手段であるなら、これに実体的の意味や、形而上学的の意味を賦与するのは、……あまり気の効いたことではあるまい」(四五ページ)、と述べている。ここには、プラグマティズム(パース「インデックス記号」)や論理分析学派(ライヒェンバハ「記号再帰語」)の影響を含みながら、氏は、結局のところ、それをカント主義と結合している。論理実証主義が直接にはカントのアプリオリ主義を批判していることなどに

はおかまいなしに、それは結びつけられる。そして、結局のところ、実在の時間の否認にいたるのである。

また、龜淵迪氏は、「因果律とはわれわれの側で便宜的に採用した考え方の規則 *metaphysics* に過ぎないのであり、自然現象が従うべき法則 *physics* ではない。……物理的に重要なのは、異なった時刻におよびおける二つの現象がどのような相関関係にあるかということであり、したがって……必ずしも因果律によらない仕方での法則性の記述もまた可能なのである」(八六ページ)、と述べている。これこそ、まさに典型的なマツハ主義にほかならず、氏自身もそのことを揚言している(一〇一ページ以下、参照)。そして、エンゲルスや坂田昌一による自然の階層構造性という考えを批判して、「最もミクロな対象である素粒子の性質は、最もマクロな対象である宇宙の全体的構造と密接に関連しあっている」、と強調する(一〇〇—一〇一ページ、参照)。エンゲルスは言う、——

「わたしたちが接している全自然は、諸物体の一つの体系、総体的連関をなしており、しかも、ここでわたしたちの言う諸物体とは、星から原子……にいたるまでの、あらゆる物質的な存在者のことである。こうした諸物体が一つの連関のなかにあるということのうちには、それが互いに作用しあっているということがらもすでに含まれているのであって、諸物体相互のこのような作用こそ、まさに運動なのである」(『自

然の弁証法』、『全集』第二〇巻、三八六ページ。訳文は、すこし変えた)。また、坂田は、「自然界には質的にことなった多くの階層が存在し、それぞれの階層ではそこに固有な法則が支配している。これらの階層は、小は素粒子から大は星雲にいたるまで、すべてたえざる生成と消滅の中にあり、互いに関連し、依存しあつて、一つの連結された自然をつくっている」、と述べている(『新しい自然観』国民文庫〈現代の教養〉版、大月書店、一九七四年、二九ページ)。ここで主張される自然の階層構造性は、静的かつ図式的なものではなくて、全体として動的な全体的連関のなかでとらえられている。たとえば相対性理論が、素粒子レベルでも(相対論的量子力学)、また、宇宙レベルでも(相対論的宇宙論)、きわめて重要な役割を演じている、ということとは、こうした全体的連関のなかで正しく理解される。龜淵氏は、自然の階層構造性を静的にとらえたために、これを円環的連関と見ることになった。さきの文章は、それじたい動的な連関のなかでとらえられるのであれば事実の正しい反映となるのであるが、静的な意味で主張されると、一種の循環論にすぎなくなる。//限られた範囲内での経験がその範囲外でも妥当するとは一般には期待できない//という氏の坂田理論にたいする批判は、そのまま、氏の論にあてはまるのではないか。

さらに、同じ書物のなかで、村上陽一郎氏は、ライヒェン

バハの時間にかんする「しるしづけ法」による過程の不可逆性の証明に含まれる循環性を批判して、つぎのように言う。

すなわち、「われわれにとつて唯一の可能な選択肢は、われわれ自身の出来事を認識する順序として、そうした時間を考えることではあるまいか」、「同時性（とくに空間的に離れていない出来事どうしの）認定手続きとして観測者の認識を持ち込んでみてはどうか」と言い、「観測者の認識という視点から、時間の問題を総括的に整理することの必要性」を強調するのである（一六五—一六六ページ、参照）。科学史家・村上氏のこの論は、少なくとも物理的時間の客観性はこれを前提しないわけにはいかない物理学者の立場にある山内氏の論にくらべて、「観測者の認識」を正面から導入しようとすることによって、ライヒェンバハ以上に主観主義なものとなっている。全体として特徴的であるのは、論理実証主義の影響が大きい、ということである。

こうした諸見解にふれると、わたしどもは、問題が、結局のところ、冒頭に引いたレーニンのテーゼに集約されていることを、あらためて痛感せずにはいられない。わたしたちは、物理学的事実そのものの物理学としての把握において、互いに基本的に意見がくいちがっているわけではない。このことは、すでにこれまでの叙述のなかでも明白になっている。ところが、理論などの解釈について論じあう段になるとこの

ように意見のくいちがいが判然としてくる、ということはある。以下、観念論的諸見解をもっと立ち入って検討しよう。

(4) H 定理したがって第二法則の導出の過程に必要とされる「衝突数の仮定」 \parallel 分子の無秩序（《カオス》）仮定の統計性は、第二法則の確率論的性格を示している。この点は、つぎのように言つてよい。すなわち、エントロピーの単調増大ということは、もしエントロピーがそのつりあいの値より小さいならば、それが増大する確率は、それが減少する確率にくらべて圧倒的に大きい、ということである。この点に関連して、誤解があつてはならないので、念のために、いわゆる「ポアンカレ周期」のことについてすこし付言しておこう。巨視的物質系を構成する粒子の運動が、時間にたいして可逆性をもった運動方程式にしたがい、かつ、系の巨視的条件が保持されるばあい、系全体として、いつか同じ微視的状态が再現される、と考えられる。その周期が、「ポアンカレ周期」と名づけられているものである。ボルツマンは、 1 cm^3 の気体中の 10^{18} 個の分子がすべての平均速度 $u \times 10^4 \text{ cm/sec}$ をもちつづけるものとして、一定の許容誤差限界内での状態復帰に必要な時間を計算した。それは、 10^{10} 年より長くなる。 N 個の粒子系では 10^{10} 年のオーダー、ないしそれ以上、と見てよい。現在の宇宙論が対象としている膨張宇宙という超銀河システムの年齢が 10^{10} 年のオーダーとされ、太陽中心で水素が燃えつきて太陽が赤色巨星段階に移行することが予想される時期が $u \times 10^6$ 年のちとされる、ということなどくらべれば、このポアンカレ周期が桁がいに大きいことがわかるであろう。この意味の再帰性は、少くとも太陽系の寿命のオーダーの年月では、問題にならない。（二六七頁につづく）

哲学活動における批判と創造

——シエリング、ヘーゲル共同編集『哲学批判雑誌』について——

岩 佐 茂

はじめに

哲学活動(Philosophieren)にとって、批判は本質的契機をなしている。例えば、通常近世哲学の創始者と言われているベーコンとデカルトの二人を取り上げてみても、ベーコンのイドラ説は真理の把握を阻害するものに向けられた批判であるし、デカルトの方法的懐疑も確固とした知の根拠を得んがための批判(他者批判であるとともに自己批判)であるといえよう。彼等だけでなく、古代哲学に遡っても、例えば、ソクラ

テスの対話問答のうちに批判の契機は認められる。

また、哲学の歴史が唯物論と観念論との不断の闘争の歴史として語られる場合にも、そこには批判が本質的なものとして介在している。さらに一般的に言うると、多くの場合、哲学体系は先行する哲学の批判、克服の形態をとってあらわれる。その場合、たいてい、批判は偉大な先行する哲学体系にたいする批判という巨視的な視点とともに、その当時のイデオロギー的諸傾向にたいする批判という微視的な視点とをあわせてもつ。例えば、ヘーゲルのカント、フィヒテ等にたいする批判とラインホルト、クルーク等にたいする批判のよう

に。

巨視的視點と微視的視點という二重の批判の視點をもつ他者批判は、哲學活動にとつて極めて本質的な事柄である。同時に、哲學者の哲學活動が終焉しないかぎり、即ち哲學が形成途上にあるかぎり、哲學活動は他者批判とともに自己批判をも不可欠に含むであろう。なぜなら、自己批判がなければ、その哲學は独斷論に陥る危険を孕むだけでなく、發展の契機をも喪失するであろうから。それゆえ、哲學活動にとつて、批判は他者批判であるとともに自己批判をも含むということが出来る。

ところで、哲學活動にとつて批判が本質的な契機であるとしても、あらゆる哲學の批判が眞の批判であるわけではない。批判が語られるだけであり、流行化している場合もある。言葉だけの批判、流行としての批判は眞の批判とは無縁である。眞の批判は事柄の本質を剔り出す刃でなければならぬ。それゆえ、哲學の批判が語られる場合には、当然、批判の有様もまた問題にされなければならない。

若きシェリングとヘーゲルとが共同で編集した『哲學批判雜誌』における批判——特に、ヘーゲルのそれ——は、眞の批判の在り方を考えるうえでわれわれに一つの示唆を与へるのであるのではないだろうか。

一 學と批判的精神

批判的精神を自覺的に提起したのは、カントである。「現代は批判のほんとうの時代であり、一切のものが批判を受けなければならぬ」と言うカントの言葉は、批判的精神の大きいなる高揚を宣言するものであった。ハイネも、カントの批判的精神がドイツの學問や文學に与えた多大の影響に言及し、「ドイツはカントによつて哲學革命の道をすすむことになった」と述べている。

ところで、カントはヒュームの懷疑論によつて「独斷の微睡」から覚醒され、形而上學と神學とにたいする批判を『純粹理性批判』に結実させた。それは世界の最高存在者や世界そのものの把握にかかわる理性自身の自己批判の書である。ここでは、批判は理性の自己吟味、自己検討として把握されている。「純粹理性の批判は純粹理性のあらゆる係争を裁く眞の法廷と見なされうる。なぜなら、それは対象に直接關係する係争と一緒にまきこまれることなく、理性一般の權利と限界とを、理性がみずから制定したところの原則に従つて規定し判定するように定められているからである」。

カントは独斷論に徹底的に反対したが、哲學が獨斷的であることを否定したわけではない。なぜなら、哲學も學的体系

として一つの積極的主張であるかぎり、独断的であらざるをえないからである。それゆえ、カントの批判は肯定的な知を主張しえない懷疑論であろうはずがなく、理性の自己吟味としての理性批判は理性そのものの否定を何ら意味しない。それは「学としての根本的な形而上学を促進するのに必要な暫定的準備」⁵、前提作業にはかならない。だから、カントも純粹理性批判が「純粹理性の学の体系そのもの」ではなく、そのための「予備学」である、と言う⁶。

カントは一方で、理性批判をとおして神学の理論的可能性、独断的形而上学を批判し、そのことにより、マルクスによって「フランス革命のドイツ的理論」として称揚された。だが、他方で、理性が理性の陥るアンチノミーの事態に直面してそれを論理的に捉える能力を欠き、仮象、錯覚としてしか捉えきれなかったこと、理性批判によって表門で叩きのめした神学を実践理性の道德的要請によって裏門から導入したこと等に、カントの限界が指摘される。同時に、カントの限界の一つとして、彼における批判の有様も問われなければならない。

ヘーゲルは対象を認識する仕方をア・プリオリに検討するカントの先験的方法を、「水泳を覚えてから水に入ろう」とするものと揶揄したが、彼によれば、思惟能力の批判、吟味はカントのように認識するまえにおこなわれるのではな

く、「自分で自分自身を吟味し、自分自身に即して自分の限界を規定し、自分の欠陥を提示する」仕方でおこなわれる必要があるのである⁷。このヘーゲルの思惟の弁証法は、彼の觀念論的諸前提のゆえに、思惟諸規定の進展に介在する現実的な契機が正當に考慮されておらず、どこまでも思惟自身の自己吟味による思惟の展開を考えているという制約をもちながらも、カントにたいする批判としては的を射ていると思われる。それゆえ、ヘーゲルのカント批判をより積極的なかたちで言えば、現実との諸連関を絶ち切ってア・プリオリに理性、思惟能力の自己吟味、自己検討をおこなうところに、カントにおける批判の有様の問題点があるといえよう。

さて、このようなカントの批判をマルクスのそれと比較すれば、マルクスの批判の真髓がより鮮明に浮かび上がる。彼においては、宗教の批判は宗教の理論的批判の枠内にとどまるものではなく、現実の批判へと突き進む。「宗教の批判は、宗教を後光とするこの苦界の批判をはらんでいる」⁸。より一般化して言えば、理論的批判は同時に現実的批判にまで徹底化され、「現存するいっさいのものの容赦ない批判」として、現実を変革するための「批判の武器」となる。その意味で、マルクスの批判は真のラジカリズムである。

このようなマルクスの批判には、ヘーゲル左派との相違が明瞭にあらわれている。当時、批判という語は時代の流行語

となっており、ブルノ・パウアーを中心に「一般芸術新聞」に集まったヘーゲル左派の連中は「批判」または「批判的個人」という言葉を好んで用いた。だが、それはマルクスに言わせれば、「自己の対立物、即ちナンセンスを自由に創造し、芸術家的法悦をもって行動している批判」、それゆえ、言葉を飾りたて弄くりまわすことはできても、現実をたいしてはまったく無力でしかない「批判」にすぎない。だから、マルクスはブルノ・パウアーとその伴侶を「批判的批判」と揶揄し、「批判的批判の批判」に乗り出したのである。真の批判は言葉だけの批判ではなく、事柄の本質を剔り出す刃としての批判でなければならず、そのことによつてまた、現実を変えうる力をもたねばならない。

さらに、マルクスの青年時代の批判は、自らの思想を学として形成するための前提作業としても特徴づけられる。マルクスの批判を彼自身の思想形成のうちで注目すれば、それは単なる他者批判にとどまるものではなく、それ自体、自らの思想形成と不可分に統一されている。即ち、他者批判をどうして現実そのもの、事柄そのものに迫り、その本質を剔り出すことにより、批判は創造的批判となっている。

ここでは、理論的創造活動も批判に媒介されている。この批判活動と理論的創造活動との統一はマルクスの青年時代においてだけでなく、マルクスの生涯を貫いており、体系的著

作である『資本論』の内部にも浸透している。『資本論』は体系的な一つの学でありながらも、近代経済学にたいする批判であり、さらに、資本主義の現実の矛盾を剔り出すことによつて資本主義の現実そのものなたいする批判でもあり、そのことによつて現実変革の力となっている。

マルクスとカントの批判的精神にたいして、ヘーゲルの批判は、言わば、丁度その中間に位置づけられるであろう。

ヘーゲルにとつて、批判は学的前提および学の内的原理として、彼の思惟の発展にとつても学的体系においても重要な意義をもつ。ヘーゲルの体系的原理としての概念(思惟)は自分のうちに「弁証法のあるいは否定的理性的側面」として、否定といふかたちで批判の契機を宿しており、それゆえ、ヘーゲルの弁証法はしばしば否定の弁証法と呼ばれる。

「否定性は……一切の活動性の、即ち生命的で精神的な自己運動の最内奥の源泉であり、弁証法的魂である」。それは単なる否定ではなく、肯定的なものを成果としてもつ創造的な活動性、創造的な否定にほかならない。このように、ヘーゲルの弁証法には、批判の契機は否定といふかたちをとつて内在化されている。

だが、ヘーゲルにおける概念の進展のインパクトは、すでに触れたように、現実とのかかわりのうちにあるのではなく、概念自身の自己吟味といふ概念の一人歩きのうちにあ

る。もちろん、このような観念論的倒錯の背後には、ヘーゲルによる現実の分析があり、概念と現実との対応関係が捉えられているのだが、しかし、それはしばしば「無批判的実証主義」、「偽りの実証主義」に取って変わられる。そのため、しばしば、ヘーゲルの弁証法は現実を批判し変革する力とはならないで、現実を追認するだけに終わりがちになるとも言われる。

ところで、ヘーゲルにおける批判の契機は学的体系においてだけではなく、学的体系を形成する過程でも言われうる。本論の課題は、ヘーゲルの思惟の発展における批判の意義を究明するところにあり、以下でなされる『哲学批判雑誌』の検討もこの視点よりおこなわれる。

- (1) カント『純粹理性批判』、篠田英雄訳、岩波文庫、上巻、一六ページ。
- (2) ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』、伊東勉訳、岩波文庫、一五七～八ページ。
- (3) カント『純粹理性批判』、下巻、五〇ページ。
- (4) 同上、上巻、四八ページ。
- (5) 同上。
- (6) 同上、上巻、三八ページ、下巻、一三〇ページ参照。
- (7) マルクス・エンゲルス『全集』、大月書店、第二巻、一八九～一九〇ページ。
- (8) ヘーゲル『小論理学』、松村一人訳、岩波文庫、上巻、一

六六～七ページ。

- (9) マルクス・エンゲルス『全集』、第一巻、四一五ページ。
- (10) 同上、三八〇ページ。
- (11) 同上、四二二ページ。
- (12) 同上、第二巻、一二ページ。
- (13) ヘーゲル『大論理学』、武市健人訳、岩波書店、下巻、三七三ページ。
- (14) マルクス・エンゲルス『全集』、第四〇巻、四九五、五〇四ページ。

二 『哲学批判雑誌』の一般的意義

シェリングとヘーゲルは、一八〇一年末から一八〇三年六月にかけて『哲学批判雑誌』二巻、六分冊を共同で編集した¹。それは二人のイエーナにおける出会いを記念するための一つのエピソードにすぎないものでも、単なる片手間の批評活動といった性格のものでもなく、イエーナにおけるシェリングとヘーゲルとの共同研究の要になっていたのである。このような観点からすれば、従来、十分には顧みられなかった『哲学批判雑誌』それ自体の存在意義も新たな角度から照明を当てられうるであろう。

第一に、『哲学批判雑誌』は当時のドイツの哲学的思想、イデオロギー状況にたいしてなされた、シェリングとヘーゲ

ルとの共同的思想闘争、イデオロギー闘争であったところに、その意義をもっている。

一七九〇年代のドイツは多くの小国に分かれ、封建的軛に縛られ、経済的には惨めな状態におかれていた。隣国、フランスの革命と王制の倒壊、その後が続くナポレオンの出現によるドイツへの影響は大きかったけれども、ドイツのブルジョアジーに自国の封建的軛を打破する力はなく、隣国の影響も精神的高揚の域を出ることはなかった。その渦中で、例えば、チュービンゲンにおける若きシェリング、ヘルダーリン、ヘーゲル等が「自由の樹」を植え、「秘密クラブ」をつくって隣国の革命に狂喜したエピソードにも示されるように、進歩的な知識人や学生等は「自由の曙光」をフランス革命のうちにみている。

フランス革命によるドイツの精神的高揚が結びついたのが、カントの批判である。当時、カントの三批判書、特に『純粹理性批判』を理解しえたかどうかとはまったく別に、カントの批判の精神は発揚され、批判という言葉は時代の流行語とさえた。ここでは、カントの批判の精神は封建的の一切の足枷を打破する武器として期待されていた。批判による封建的軛の打破、来るべき未来に向けての大いなる精神的高揚は、時代のロマン的気分として進歩的な知識人、学生の心をとらえていたといえるであろう。

一面でのこのような精神的高揚にもかかわらず、講壇アカデミーでは、まだヴォルフ流の独断的哲学も健在であり、力をもっていた。それだけではなく、彼等にたいして執拗な批判さえおこなっていた。そのほか、時代の気分を投影して、批判と哲学することの流行は無数の「独自の哲学」(S. 121)を輩出せしめた。ローゼンクランツは、ヘーゲルが赴いた当時のイエーナの様子を伝えるなかで、イエーナは「独断的ヴォルフ哲学から自然哲学の浪漫的即興詩にいたるまでの多様な哲学的立場の見本」を示しており、「鳩が鳩小屋に出入りするように」多くの哲学者がイエーナを³行き帰っていると、イエーナの哲学的状況を描写しているが、このことはイエーナに典型的にあらわれただけではなく、多かれ少かれ、その当時のドイツの哲学的思想状況でもあったようである。それゆえ、一言で言えば、一七九〇年代後半から一八〇〇年初頭にかけてのドイツのイデオロギー状況は、進歩的傾向と保守的傾向との、そしてその間に揺れ動く多くの雑多なイデオロギーによる葛藤、精神的対立の先鋭化によって特徴づけられる。

シェリングとヘーゲルとは、このような一般的な思想的、イデオロギー的背景のなかで、共同で『哲学批判雑誌』を出し、批判の鋒先を混乱に陥っている雑多な哲学的諸傾向にたいして向けたのである。そこには、「非哲学的な混乱状態に

目標と節度とを与え¹⁾ようとする期待がこめられていた。

二人にとって、理性は一つだけであるから、理性にもとづく哲学も唯一でなければならぬ。それゆえ、「真なる諸哲学」ということは「大いなる慰め」を含んでいるとしても、本来ありえないことである(S. 117)。それにもかかわらず、現実には、「独自の哲学」を僭称する多くの雑多な哲学が存在している。それらは「自分をオリジナルとみなし、主張する特殊性」(S. 121)のゆえに、「哲学の理念」(S. 117)とは何らかかわらないから、ことごとく批判されて然るべきものである。『哲学批判雑誌』の創刊号に載った「哲学的批判一般の本性について」という「序論」では、大別して、批判が向けられるべき対象として三つの傾向が指摘されている。即ち、第一に、思惟することから逃避し、学的体系にまで自分を形成することのない「美しい魂」、第二に、「哲学の理念の叙述に干渉する主観性」の哲学（これには、意識が主観性を超えていかなぬ場合と、哲学の理念との相剋のなかで主観性に固執する場合との二通りある）、第三に、「内容のない空虚な言葉の綾」、「哲学の理念なしのおしゃべり」が指摘されている(S. 119)。このような真の哲学の在り方とは無縁な時代の非哲学的傾向は容赦なく徹底的に批判されなければならない。シェリングとヘーゲルにとって、何よりも「批判とは論争であり、党派的事柄である」(S. 127)から。

だが、批判が一つの「独自の哲学」にたいする他の「独自の哲学」からの非難ではなく、言葉の真の意味における批判であり、「客観的な判定」(S. 118)であるためには、批判は「哲学の理念」にもとづいておこなわれる必要がある。「美わしき芸術の理念が芸術批判によってはじめてつくられたり、発見されたりするのはなく、端的に前提されているように、哲学的批判においても、哲学の理念そのものが条件であり、前提である」(S. 117)。それゆえ、「批判の判断は哲学の理念に訴えることである」(S. 118)。批判の遂行は、同時に、「哲学の理念」の提出でもなければならない。シェリングとヘーゲルは、『私の哲学体系の叙述』と『フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系との差異』(『差異』)で確認された、理性・思弁の立場としての客観的観念論という共通の立場を前提にして、そこから批判の仕事に立ち向かったのである²⁾。それゆえ、批判の仕事は同時に、自らの新しい哲学的立場の宣揚と表裏一体をなしている。

第二に、『哲学批判雑誌』は、時代の非哲学的傾向にたいするシェリングとヘーゲルとの共同の思想闘争、イデオロギー闘争としての意義をもつだけではなく、とりわけヘーゲル自身に即してみた場合、彼自身の思惟の発展における独自の意義をもっていることがわかる³⁾。イエーナ初期にヘーゲルが

『哲学批判雑誌』や『エアラング文芸新聞』等でおこなった批判活動は単にヘーゲル自身の「原理の適用」という意味だけにとどまらず、彼自身の思想形成にとって重要な意味をもつものであった。即ち、批判活動が同時に体系的原理の展開、構築と不可分に結合しており、それゆえ、批判活動は同時に創造活動ともなっている。

イエーナ初期のヘーゲルの批判活動は、三段階に区分される。第一に、ラインホルト批判、第二に、クルーク、シュルツの通俗哲学批判、第三に、カント、ヤコービ、フィヒテの反省哲学批判である。『差異』でなされたラインホルト批判においては、フィヒテ哲学とシュERING哲学との原理的差異を看過しているラインホルトに代表される混乱（ラインホルト的混乱）にたいして、両者の差異を明らかにすることに、批判の主たる目的があった。通俗哲学批判においては、非哲学としてのイデオロギー性の徹底した暴露に力点がおかれ、「棍棒、鞭、木槌」が批判の武器として用いられたが、その場合でも、単なる遣付仕事に終始するのではなく、事柄そのものにかかわろうという姿勢が貫徹されている。反省哲学批判においては、批判の主な目的は反省哲学の意義と限界とを明らかにして、自分の哲学的立場との連関を明らかにすることにおかれていた。これらの批判の全過程をとうして、批判活動と創造活動との結合、即ち、批判の相手を論難することより

も、むしろ事柄そのものにかかわろうというヘーゲルの基本的姿勢が貫かれている。彼等にたいする批判の形態が一樣でないのは、批判の対象、目的に応じて、もつともふさわしい批判の方法と形態が取られているからである。

ところで、ヘーゲルの場合に、批判活動と創造活動とが結合していたとすれば、シュERINGの場合にはどうであったのだろうか。もちろん、シュERINGにおいても、『哲学批判雑誌』が彼の哲学活動にとって付随的なものであるとみなすことはあたらない。なぜなら、第一に、『哲学批判雑誌』の発刊の主導権はシュERINGが握っていたのであり、ヘーゲルはパートナーとしてそこに参加したという経緯からみても、雑誌がシュERINGにとって付随的、非本質的な位置しかなかったとは思われない（もちろん、シュERINGは他にも雑誌を刊行しており、あいかわらず多忙であったけれども）。第二に、『私の哲学体系の叙述』から一八〇三年にかけての同一性哲学がシュERINGの思惟の発展において一段階を画するものであるとすれば、その思想が語られている『哲学批判雑誌』におけるシュERINGの諸論文は、彼にとってけっして非本質的なものであったであろうがなく、雑誌における批判は絶対的同一性の原理の適用であり、その宣揚であったはずである。それゆえ、『哲学批判雑誌』にヘーゲルがより精力的にかかわった（論文の量からみても）ということとは言えても、雑誌へのシ

エリングのかわりを無視することは片手落ちであろう。それは、シェリングとヘーゲルとが共同でおこなった思想闘争、イデオロギー闘争の意義を過少評価し、イエーナで共同で開拓した、主観的なものと客観的なものとの絶対的同一性としての理性・思弁の立場や、そこにおける相互の思想的影響を十分に見ることができないだけでなく、シェリングとヘーゲルとが何故たもとを分ちあつたのかという真の理由をも看過することになりかねない。

しかし、シェリングにとって『哲学批判雑誌』が付随的なものでなかったとしても、そこにおける彼の批判がヘーゲルと同じ質をもちえていたのかどうかということは問題である。換言すれば、批判の有様においてシェリングとヘーゲルとは異っていたのではないだろうか。その点にかんするローゼンクランツの言い分は興味深い。「シェリングが個別的なものを評価する場合、ヘーゲルが雑誌のなかでクルークやシユルツを片づけた以上には、個別的なものから普遍的な側面を剔り出し、批判の確乎たる基本的な調べにすることはほとんどなかった。シェリングの批判活動は反対者の弱点をはずさないが、エッシェンマイヤー、ラインホルトやAに反対する態度から推察されうるように、より偶然的に把み出している。いっそう騒しい批評であった」⁽¹⁾。

ローゼンクランツは、「反対者の弱点をはずさない」「天才

的な直観力とそれにもとづく「騒しい批評」として特徴づけているシェリングの批判と、論理的な分析力によって「個別的なものから普遍的な側面を剔り出す」ヘーゲルの批判との相違を、あたかも、二人の性格の相違のように特徴づけている。きらいはなきにしもあらずであるけれども、この対比のうちにあらわれている二人の批判の有様の相違は、批判にたいするシェリングとヘーゲルとの姿勢の相違によるものである。批判活動はヘーゲルにおいては事柄そのものに迫り、体系的原理の展開と不可分であることによって創造活動と結合しているけれども、シェリングにおいては、原理の適用により批判の相手を論難するだけのものにおわっている。それは結局のところ、シェリングにおいては、批判の意義が必ずしも十分に把握されていなかったからであろう。

(1) 『哲学批判雑誌』の外的な諸事情にかんしては、H・ブフナーが詳細な歴史的、文献的研究をおこなっており、本論もブフナーの研究に多くを負っている(H. Buchner, Hegel und das kritische Journal der Philosophie, in: Hegel-studien, Bd. 3, Bonn, 1965, S. 95-156)。

(2) 本文中、ページ数を挿入してあるのは、それぞれ、G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Hrsg. in Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, 1968, Bd. 4, からの引用である。

(3) K. Rosenkranz, G. W. F. Hegel's Leben, Berlin, 1845,

S. 147.

- (4) ヘーゲル『ヘーゲル書簡集』、小島貞介訳、河出書房、四六ページ。
 - (5) 拙稿『イェーナにおけるシェリングとヘーゲル——『叙述』と『差異』との比較を中心に——』、『北大文学部紀要』、二十五年一、七二—一〇一ページ）参照。
 - (6) G・イルリッツがヘーゲルにおける批判と『哲学批判雑誌』の意義を、若きマルクスにおける批判の意義に対応させてゐるのは、興味深い。
- (G. W. F. Hegel, Jenaer Schriften, Hrsg. von G. Irilitz, Berlin, 1972, S. IX.)。
- (7) 『差異』にかんしては、拙稿、前掲書参照のこと。
 - (8) ヘーゲル『ヘーゲル書簡集』、四六ページ。
 - (9) 『哲学批判雑誌』が刊行されるに先立ち、一七九〇年代の終わりから一八〇〇年にかけて、シェリングがからんだいくつかの雑誌発刊の企画の渦中において、批判的雑誌の発刊を望んでいたシェリングは、最終的に、ヘーゲルをパートナーに選んで『哲学批判雑誌』を出したことになったのである(H. Buchner, *Ibid.*, S. 99ff.)。
- (9) K. Rosenkranz, F. W. J. Schelling, Danzig, 1843, S. 195.

三 常識と懐疑

——通俗哲学批判——

ヘーゲルは『哲学批判雑誌』上で、当時の通俗哲学を批判

した。一つは創刊号でなされた常識哲学者、クルークにたいする批判であり、他は第二号における当時の懐疑論者の一人、シュルツへの論駁である。クルーク、シュルツにたいする批判は、まずもって、哲学の衣裳を纏った通俗哲学の、非哲学としてのイデオロギー性を暴露することであった。だから、ヘーゲルは、クルーク(Krugはドイツ語で把手のある壺やかめ、それにビール用のジョッキを意味する)の総合主義を、「ライnholt的な水、カント的な気のぬけたビール、ベルリン主義と名づけられる透明なシロップやその他の同じような諸成分が何らかの偶然によって事実として含まれている壺」(S. 184)にはかならない、と揶揄したりもしたのである。

しかし、『哲学批判雑誌』の「序論」で批判された諸々の通俗哲学の諸傾向から、何故、クルークとシュルツとが楯玉にあげられる必要があったのかということを斟酌した場合、二人が、ライnholtと同様、当時における通俗哲学の代表格(その当時、二人の方がヘーゲルより著名であったことはいまでもない)とみなされていたという理由を指摘するだけでは不十分であろう。むしろ、ヘーゲルが若き時代の思惟を自らの学的体系へと凝縮し始めようとしていた時点で、クルークとシュルツを批判する必然性こそが問題なのである。この必然性にかんして言えば、ヘーゲルは常識哲学者のクルークを批判することをとうとうして常識にかかわり、シュルツの批判を

とうして懷疑の問題にかかわったといえる。そのことは、クルークとシュルツにたいする批判論文のタイトルがそれぞれ、「常識はどのように哲学を取り上げるのか」、「懷疑論の哲学にたいする関係」となっていることから推察できよう。ヘーゲルにとって、クルーク、シュルツの通俗哲学の、非哲学としてのイデオロギー性を暴露することと同時に、彼等が問題にした当の事柄そのものが問題であったといえる。

ヘーゲルが自らの学的体系を構想する前提として常識と懷疑の問題にかかわり、それとの関連でクルークとシュルツを批判したとすれば、否、むしろ、クルークとシュルツの批判を媒介にして常識と懷疑の問題と哲学とのかかわりを考察したとすれば、二人にたいする批判は、単に偶然に眼前に見出された批判の素材であったのではなく、ヘーゲル自身の思惟の発展にとってある意味で必然的であったといえよう。

ところで、当時、クルークは先験哲学にたいして果敢に論争を挑んでいた。そのさい、クルークが依存していたのは、「直接的意識」、「日常的意識」といった常識、意識の事実である。「私はこの直接的な意識そのものを超えていったり、それを演繹することはまったく不可能であると思う。なぜなら、一切の演繹は意識のなかで、意識とともに、意識によって、意識にたいしてのみ生じうるからである」と、クルークは述べているが、この立場は徹頭徹尾、主観的観念論の一形態

にほかならない。ヘーゲルの指摘するところによれば、彼においては、哲学の根本的真理である意識は証明され演繹されるのではなく整理されるだけであるから、哲学の新しい任務は無数の意識の事実を秩序づけることにあるとされており、このような立場から、彼は先験哲学のうち二つの矛盾を見出したのである。第一に、われわれの表象の全体系を演繹しようとする先験哲学にたいして、クルークは、表象の全体系が必然的に演繹されるというのであれば、小馬、犬、木材、鉄等々のような表象も演繹されるはずであるとみなして、それらの一定の表象を演繹することだけを要求する。それにたいして、ヘーゲルは、クルークのペンを演繹するかのような馬鹿げたことによって、「哲学の第一の関心事」を矛盾に陥し入れようとしているクルークの態度をこっぴどくやつつけている (S. 176D)。

第二に、クルークは、シュリングが哲学体系においては何も前提されるべきではないと言うにもかかわらず、どうして $A \parallel A$ という絶対者を前提し、そこから表象の全体系を証明し演繹するのか、理解できないでいるが、ヘーゲルによれば、この矛盾は常識が哲学にかかわるさいに生じる矛盾にすぎない (S. 178)。常識は、直接的に確実なもの、所与のもの、日常的意識に固執するにもかかわらず、「絶対者を有限者とともにまさに同一の秩序に定立し、有限者にかんしてなされる

要求を絶対者にまで拡張する」(S. 178) から、絶対者を端的に定立するのではなく、それを証明し演繹しようとする欲し、その結果、矛盾に陥るのである。ここで、ヘーゲルが闘ったのは、直接的に確実なもの、所与のもの、日常的意識に固執し、哲学の問題を常識のレベルにまでひき下げる「常識の独断論」(S. 215) にたいしてである²⁾。

しかし、ヘーゲルは「常識の独断論」に反対するとして、**「常識そのもの」**(S. 216) を全面的に斥けたのではない。確かに、直接的に確実なもの、所与のもの、日常的意識としての常識は断片的なもの、制限されたもの、一面的なものであるにすぎず、真の哲学は常識に対立する³⁾。だが、哲学的思惟といえども、常識から隔絶された地平でなされるのではなく、むしろ断片的、一面的な常識から出発し、常識を批判し、常識を超えていくところに成立する。「哲学の始まりは日常的意識が与える真理を超えて高揚することであるにちがいないからである」(Ibid.)。だから、真の哲学は常識に対立するとしても、それを超絶するのではなく、「常識そのもの」は「哲学の最初の段階」(Ibid.) にほかならない。それゆえ、「肝要なことは、常識を絶対化すること(常識の独断論)でも、常識を全面的に斥け、超絶することでもなく、常識にたいして懐疑の眼指しを向けることである。ヘーゲルは「常識そのもの」のうちに、直接的に確実なもの、所与のもの、日常的

意識に絶対的に固執し、あまつさえ、哲学的思惟においてもその権利を主張する「常識の独断論」とともに、「すべてのことはうつろいやすい」という懐疑論の契機も併存していることを看取していた(Ibid.)。

このように、「常識そのもの」にたいするヘーゲルの態度は二面的である。それゆえ、彼にとっては、「常識そのもの」の全面的な否定が問題だったのではなく、学問的知としての哲学にたいする常識の態度こそが問題だったのであり、その関係のなかで、ヘーゲルは「常識の独断論」に反対し、懐疑の契機に注目したといえよう。

この問題連関のなかで、ヘーゲルは古代の懐疑論を論じている。「この古代の懐疑論はまったく哲学に反対しているのではなく、必ずしも哲学的でない通俗の仕方、所与のもの、事実、有限者に固執し、確実なもの、堅固なもの、永遠なものとしてこれに執着する常識または日常的意識に反対している」(S. 215)。ヘーゲルにとって古代の懐疑論が尊敬に値したのは、それが直接的に確実なもの、感覚的所与、日常的意識に懐疑の眼を向け、それらをアンチノミーに陥し入れたからである。古代の懐疑論は、「独断論の有限者に反対して、独断論が捨象する反定立者を登上させ、それゆえ、アンチノミーをつくりだす」(S. 219)。

だが、ヘーゲルの場合、古代の懐疑論者とは異なり、アン

チノミーは偽なるものとして否定されるのではなく、哲学のうちには保存されるのである。彼にとって問題なのは、アンチノミーの否定または克服の論理ではなく、アンチノミーそれ自体を捉える論理である。すでに『差異』のなかで、ヘーゲルはアンチノミーの肯定的意義を認め、アンチノミーの事態を「同一性と非同源性との同一性」として定式化した。ここでは、絶対者を構成する定立者と反定立者という悟性の契機は理性の否定的活動によって外から総合される。即ち、悟性の契機は理性のうちには止揚されるのではなく、無化され、廃棄されることによって、総合のうちで自己を破壊するから、悟性と理性との関係はまだ外的であり、そこでは、アンチノミーの事態を内在的に超出していく論理はまだ確立されていない。それにはたいして、「懐疑論」論文では、懐疑は「絶対者の認識の否定的側面」として、絶対者の把握のさいに陥る悟性のアンチノミーにかかわり、「直接理性を肯定的側面として前提する」ことによつて (S. 207)、アンチノミーの内在的な把握、即ち悟性と理性との外的な関係の克服に向かつて『差異』より一歩前進しているか、あるいは前進の方向が示されているように思われる。なぜなら、絶対者の把握において、『差異』では有限的な悟性が陥るアンチノミーは、悟性的反省によつては解決するすべをまったくもたなかったの

にたいして、ここでは、懐疑の契機が悟性の一面性、固定性

を流動化させ、絶対者のトータルな把握へと突き進む推進力となつているからである。

ともあれ、ヘーゲルにおいては、懐疑は、悟性の一面性、「常識の独断論」が陥るアンチノミーとかかわるのである。

換言すれば、哲学はこの懐疑によつて悟性の一面性、「常識の独断論」から自由になる。その意味で、懐疑の契機は哲学の「自由な側面」(S. 208)とみなされる。思弁的な真の哲学は哲学の「自由な側面」としてこの懐疑の契機を自分自身のうちにもつから、それは懐疑論と一つであり、それゆえ、懐疑論でも独断論でもなく、同時に両者であるような性格をもつことになる (S. 206)。

しかしながら、ヘーゲルは懐疑論一般を積極的に評価するのではない。評価の基準は、「懐疑論の哲学にたいする内的な真の関係」(S. 234)の度合によつて測られる。この基準にもつぎ、ヘーゲルは懐疑論を、(1)哲学と一つであり、その否定的、自由な側面としての懐疑論、(2)哲学から分離されているが、哲学(理性)に反対しない懐疑論、(3)哲学から分離され、哲学(理性)に反対している懐疑論の三種類に大別している (S. 213; S. 222)。そして、彼は、「古代の真の懐疑論はたしかに哲学のように肯定的側面をもたず、知にたいする関係においては純粋な否定性を主張したが、同様にほとんど哲学に反対することもなかった」(S. 213)から、尊敬す

べき懷疑論である、と言う。それにたいして、シュルツに代表される「近世の懷疑論」は「日常的意識の独断論」に反対するという「懷疑論の最も高貴な側面」が欠けているだけでなく、「否定しがたい」意識の事実⁵⁾に立脚して哲学的思弁に闘いを挑む点で、ヘーゲルによって徹底的に批判される(S. 222)。「独断論と懷疑論とは徹底的に一致しており、両者は義兄弟の契を結んでいる。シュルツの懷疑論はもっとも粗野な独断論に一致し、クルークの独断論は同時にシュルツの懷疑論を自分のうちに含んでいる」(S. 214)。

このようにして、ヘーゲルは、クルークの独断論とシュルツの懷疑論という、共に意識の事実、常識を基礎に据えて哲学活動をおこなっていた当時の通俗哲学の現われ(主観的觀念論の変種)を批判した。彼等はいずれも、ヘーゲルが指摘するように、理性という言葉すらもほとんど用いることがな⁶⁾く(S. 182; S. 288)、哲学を「常識の独断論」で処理したにすぎない。彼等には哲学的理念が欠如しており、絶対者にた⁷⁾いしても何らの感情をも持ち合わせる⁸⁾ことがなく、もっとも通俗的な哲学にすぎなかったにもかかわらず、ヘーゲルは彼等と対決することをおして、すでにみたように、常識と懷疑の問題をザッハリヒに考える機会をえたのである。

(一) W. T. Krug, Briefe über den neuesten Idealismus, Leipzig, 1801, S. 91.

(2) ヘーゲルによれば、「独断論の本質は反定立者にとらわれた有限者を絶対者として定立するところにある」(S. 219)とされる。

(3) 「差異」において、断片的、経験的な「知見 (Kenntnis)」と、認識の有機的全體性としての「知 (Wissen)」とが区別されている (S. 19) が、眞の哲学が把握するのがこの「知」であるの⁹⁾にたいして、常識はせいぜいのところ「知見」にかかわるにすぎない。

(4) H. プフナーは、若きヘーゲルの懷疑論とのかかわりが、「後のヘーゲルの弁証法の形成の道程におして、まったく決定的な歩みと通過点である」とみなしてゐる (Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel, in: Hegel-Studien, Beiheft 4, S. 54)。だが、彼の場合、(1) 『哲学批判雑誌』のなかで、「懷疑論」論文が他の諸論文に比べてもっともよく推敲されていること、(2) ローゼンクランツの『ヘーゲル伝』のなかで、ヘーゲルがフランクフルト期にプラトンとセクストス・エムペイリコスの本を購入したこと、それゆえ、彼等を研究したのであると、指摘されていることの二点の理由から、すでにフランクフルト期に、ヘーゲルには懷疑論に¹⁰⁾か¹¹⁾んする考えがま¹²⁾まっていた、とみなしている (Ibid.)。例え、プフナーの指摘するところであるとしても、重要なことは、ヘーゲルが「常識の独断論」、悟性の一面性とのかわりで懷疑の問題を考察したという点にこそである。なぜなら、ヘーゲルにおける懷疑の肯定的意義は、まさにその点にあるからである。実際のところ、『差異』には、「眞の懷疑論」(S. 92) という用語は¹³⁾登¹⁴⁾上¹⁵⁾しているが、悟性の陥っているアンチノミーを懷疑の問題とかかわらせて考察しようという視点はまったくない。

(5) 今日、しばしば、イデオロギーは有害なものともみなされ、「イデオロギーの終焉」ということが宣伝されるが、ヘーゲルは理念(イデオロギー)を宣揚し、通俗哲学における理念(イデオロギー)の欠如を批判したのである。

四 有限者と無限者との統一としての知

——反省哲学批判——

ヘーゲルは『哲学批判雑誌』第二巻第一冊で「信仰と知」を書き、そのなかで、カント、ヤコービ、フィヒテを一括して「主観性の反省哲学」、または「有限者の観念論」(S. 322)と規定し、彼等にたいして詳細な批判をおこなった。その批判は、基本的には、『差異』におけるフィヒテ批判の延長線上のものである。

ここでは、「信仰と知」におけるいくつかの新しい点に触れてみたい。まず第一に、『差異』では、フィヒテは自我||自我としての理性、思弁の原理を提起したにもかかわらず、それが彼においては「有限的形態を把握され」(S. 322)ているとして批判されたが、ここでは、この批判の視点がフィヒテだけでなく、カントとヤコービにも敷衍されていることである。¹⁾「カントにおけるいわゆる認識諸力の批判、フィヒテにおける意識の非超出性や非超越化、理性にとって不可能なことは企てないというヤコービの場合は、理性を有限性の形式に絶

対的に制限することを意味するにほかならない」(S. 322)。

シュリングとヘーゲルにとって、理性は共同の出発点においてすでに絶対者を把握する絶対的理性として捉えられており、この絶対的な意味における理性こそが二人を結びつける絆となっていた。だから、『哲学批判雑誌』の「序論」でも理性、理念の立場が宣揚されたし、非哲学としての通俗哲学が理性とは何のかかわりもたないことが非難されたのである。そのことからすれば、カント、ヤコービ、フィヒテが理性をどのように取り扱っているのかはヘーゲルにとってもっとも重要な関心事の一つであった。反省哲学では、理性が「有限的形態」にまで引き下げられているから、ここでは「理性は悟性にすぎず」(S. 323)、絶対者を把握することは不可能とされている。だが、「有限的形態」であるにせよ、反省哲学が理性を切り捨てず、人間の根本的な力の一つとして把握していることが、ヘーゲルによれば、反省哲学がそれと同じ主観的観念論である通俗哲学から区別される本質的な特徴なのである。

第二に、「信仰と知」では、ヤコービ批判が主要な部分をなしている。²⁾しかも、ヘーゲルのヤコービにたいする態度は極めて厳しいものがある。ここでは、ヤコービのスピノザ評価にかんするヘーゲルの批判を取り上げてみたい。ヘーゲルは、ヤコービが一方で、根拠の命題を因果性、概念から区別

し、それを「理性的認識の原理」とみなしたことに注目している(§ 360)。なぜなら、その当時のヘーゲルにとって、悟性(反省)と理性との関係において、理性による反省の無化、即ち、悟性の陥った分裂が理性の否定的活動によって外から綜合されるのは根拠の命題によって可能とされており、この根拠の命題は、結果から結果へと無際限に遡及していくだけの因果性の概念とは区別される、思弁的な、それゆえまたもっとも基本的なカテゴリーの意味をもっていただけである。

それは「悟性による理性の最高に可能な表現」(§ 360)であり、そこにはアンチノミーが表現されている。だから、ヘーゲルがヤコービの根拠の命題にまず注目したのも当然と言えよう。それにもかかわらず、他方で、ヘーゲルが、「スピノザは原因を内在し、それゆえ原因を結果と一つにして定立することにより、原因と結果の概念を否定した」(§ 360)と言いつつ、スピノザの自己原因の概念を因果性ではなく思弁的な根拠の概念によって見返したのにたいして、ヤコービはスピノザの自己原因の思弁性が見抜けず、さらに、因果性の概念を継起の概念に矮少化することから、スピノザの自己原因の概念には、継起の概念が欠けているか、または、永遠な時間という不合理なことにおいてそれが現存しているにすぎないのみなし(§ 362)、スピノザを非難した。そのため、ヘーゲルは、スピノザの自己原因の概念の思弁的性格を見抜けなかつ

たヤコービが、「永遠な時間」(Zeit)とか「有限的無限性」(§ 361)とかいう不合理なことをスピノザの責任に帰す破目に加えた。このようなヤコービにたいして強い調子で厳しい批判の厳しさは、カントへのヤコービの論駁について「大風呂敷をひろげること……が誤った引用、誹謗にまでなっている」(§ 362)と言うヘーゲルの言葉のうちにも伺える。

このような厳しさは、ヘーゲルがヤコービと同じ反省哲学者の一人であるカントを批判するさいに、カントの「偉大な功績」(§ 335)について語り、尊敬の念を表明しているのに比べると対照的であるし、また、後の「ヤコービ著作集について」という書評や『哲学史』等におけるヤコービについてのヘーゲルの言及と比較しても、異質な感を与える。このヤコービにたいするヘーゲルの対決姿勢は、第一に、その当時、シェリングがヤコービ批判をおこなうことの必要性を再三強調しており、「信仰と知」におけるヘーゲルのヤコービ批判もシェリングの言葉を受けて書かれたという事情を反映していると思われる。第二に、シェリングとヘーゲルによって偉大な先行者とみなされていたカントとスピノザが、ヤコービによって「死せる犬」同然に取り扱われたことへのヘーゲルの反撥があるう。いずれにせよ、ヘーゲルのヤコービ批判は「信仰と知」の主要部分をなしているにもかかわらず、

カントやフイヒテにたいするヘーゲルの態度と比較すれば、批判の調子が極めて厳しい。だが、それにもかかわらず、ヤコービを不当に低い位地にまで貶めることはせずに、「客観的判定」としての批判の精神を貫き、客観的に公正な態度でヤコービに接しようとしていることは看過されてはならないのだが。

第三に、「信仰と知」では、批判の視点として新たに信仰、知との関係が導入され、両者のかかわりあいのなかで、反省哲学の限界が考察される。ヘーゲルによれば、哲学はかつて「信仰の下婢」であったけれども、近代においては「信仰と知のこの対立はまったく別の意味を獲得し、哲学そのものの内部に移されている」(S. 315)。そして、近世の「啓蒙的理性」の完成者である (Ibid.) カント、ヤコービ、フイヒテは「プロテスタンティズムの原理」である「主観性」を把握しているとしても (S. 316)、信仰と知とを絶対的に対立するものとして捉え、信仰と知の二元論に陥っている、とヘーゲルは言う。「知が形式的なものであり、……無限性と有限性との両者が対立しているとともに等しく絶対的であるというカント哲学のこの特徴は、反省哲学の一般的特徴である」(S. 346)。

彼等にあつてはいずれも、知は主観性、有限性、形式性の枠を脱げることができず、信仰は知の彼岸とされている。

それゆえ、絶対者、無限者は知によっては把握されないままに終わっており、信仰の対象とされている。ヘーゲルによると、確かに、信仰の課題は無限者、絶対者を把握することにあるのだが、それは同時に知の課題でもなければならぬ。

「一八〇〇年体系断片」では、「無限的生」を把握するのは宗教のみで、哲学的知によっては無限者は把握されないとされていたが、今や、知によっても無限者は把握されなければならないと言われる。この知の意味の転換はすでに『差異』でなされている。そこでは、「有限者と無限者との意識的な同一性が……知である」(S. 66) という視点が提起され、「懷疑論」論文でも、「知の本質は普遍的なものの特種的なものとの同一性のうちにある」(S. 223) と言われて、『差異』の視点が継承されているが、「信仰と知」では、それがさらに展開される。それによれば、「真の無限者 (das wahnhafte Unendliche) は絶対的理念、即ち普遍的なものの特種的なものとの同一性、無限者と有限者自身との同一性である」(S. 358f) から、「有限者と対立しているかぎりの無限者」(S. 359) は「それ自体真ではない」(S. 324) と、される。それゆえ、反省哲学における信仰の対象としての無限者も、有限者の彼岸としての無限者であるかぎり「真の無限者」ではありえず、一つの抽象にしかすぎない。ヘーゲルが反省哲学のうちに見出したのは、第一に、有限者と無限者との対立であり、第二

に、このような対立における有限者、無限者は結局のところ抽象的なものにほかならないということであった。それゆえ、「信仰と知」では逆に、反省哲学批判の橋頭堡として、有限者と無限者の統一としての「真の無限者」が積極的に提起され、思惟されたのである。

ところで、ここで指摘した「信仰と知」における新たな点といえども、基本的には、『差異』のなかにあるものの具体的な展開以上に出るものではない。だが、「信仰と知」において、ヘーゲルは反省哲学における理性の有様、知と信仰、有限者と無限者等の問題をめぐる反省哲学の批判をとおし、『差異』で絶対者の意識にたいする構成の問題として提起された知の問題、それゆえ、有限者と無限者との統一の問題

に具体的にかかわり、それにかんする自らの思惟を展開する機会をえたといえよう。また、そのなかで、『差異』では「玉虫色」であった反省概念（「悟性的反省」と「思弁的反省」）も、カント、ヤコービ、フィヒテが「主観性的反省哲学」と規定されることにより、その二義性のもつ意味合いがより精確に捉えられている。即ち、反省概念は有限的認識として有限者を定立するのであるが、この有限者は無限者と切断された有限者ではないから、反省概念も無限者にかかわりながら有限者を定立するのである。しかも、反省は「活動的」(§§ 36)

に、運動の過程として捉えられており、反省諸規定はその各段階である。それゆえ、反省概念は無限者を獲得する有限的認識の程過として把握されるが、しかし、反省概念だけに

の史 和後 昭戦

全 5 卷 各 980 円

●戦後史の暗部を照射し、日本現代史の核心を衝く

第1巻 占領と再生 序説||家永三郎

蘇生する日本の「光と影」を鮮やかに捉える。

第2巻 暗転と従属 序説||矢田喜美雄

吹きあれた謀略と弾圧の真相を大胆に暴く。

第3巻 逆流と抵抗 序説||松浦総三
燃えあがる民衆の抵抗は不滅の光彩を放つ。

第4巻 高度成長と試練 序説||津田達夫

「経済大国」の虚構と破綻を鋭くえぐります。

第5巻 激動と変革 序説||尾崎秀樹

現代の変革の課題と我々の未来を展望する。

汐文社

つては「真の無限者」は把握されることはない。

ヘーゲルは、かつて、フランス革命によって鼓吹された後進国、ドイツの精神的風土のなかで、「神に近づく」こと、「有限的生から無限的生への高揚」のうちに革命的息吹を感じていたが、今や、反省的知から宗教的信仰へとという道程においてではなく、有限者（人間）が「真の無限者」を認識論的に（知において）把握すること、有限的認識の過程を経て無限者を獲得することを問題にしている。彼にとって重要なのは、人間そのものでも、絶対者、「真の無限者」（宗教的に言えば、神）でもなく、「宇宙の精神的焦点」（S. 323）としての人間なのである。絶対者あるいは「宇宙」（世界）とのかわりにおける人間こそが、ヘーゲルの哲学的思惟における中心的テーマであったといえよう。

(1) フィヒテ批判にかんしても、「信仰と知」では新たに『人間の使命』（一八〇〇年）が批判の素材として取り上げられている。それとの関連で、ヘーゲルは、フィヒテ哲学においては「絶対的要請」としてではあるが、「主観的な」ヤコービ哲学と「カント的客観性」とが「総合されている」という視点を提起するが（S. 387）、それとでも、『差異』における「主観的な主観客観の同一性」としてのフィヒテ哲学というヘーゲル自身の性格づけを超え出るものではない。このような枠組自体、すでに、図式にあてはめられたがヘーゲルの悪癖がでていようようにも思われる。

(2) T. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk.*, Neudruck, Aalen, 1963, Bd. II, S. 46.

(3) ヤコービが根拠の命題と因果性の概念との区別を、「論理的な根拠の命題として根拠の命題」と因果関係としての根拠の命題」との区別として根拠の命題の枠内で理解している（S. 318）のは、結局、両者を概念的に把握していないためであり、ヘーゲルの批判もヤコービのこの混乱に向けられている。

(4) ヘーゲルは『差異』で、根拠の命題について次のように述べている。「Aがある根拠をもつ」ということは、AにAの存在ではない存在が属すること、即ちAはAの被定立有ではない被定立有であるということの意味し、それゆえ、AはAに等しくないということ、A=Bを意味する」（S. 25）。

(5) 『差異』では、因果性の関係は独断論に陥ることが言われているように（S. 32）、その当時のシェリングとヘーゲルにとっては、因果性の概念を克服することがもっとも主要な関心事の一つであり、そのさい、根拠の命題は因果性の概念を克服する思弁的命題として考えられていた。この点にかんしては、J. H. Trede, *Hegels frühe Logik (1801—1803/04)*, in *Hegel Studien*, Bd. 7, 1972, S. 139ff. 参照。

(6) この「真の無限者」の概念は、まだ、後に展開される「真無限（das wahre Unendliche）」の概念規定をもつにはなっていない。

(7) 「信仰と知」では、「有限者と無限者という反省の二つの部分」（S. 316）に言及されており、「懷疑論」論文でも、「反省概念」の「二つの異った側面」が指摘されている（S. 219）。

（いわさ しげる 北海道大学・哲学）

ヘーゲルにおける

「事そのもの」と「疎外」

——『精神現象学』の根本問題——

福 吉 勝 男

近代社会は、私の商品生産者間の商品交換を媒介にしたところでの任意なつながりから生まれてきたものにほかならない。ここには近代的個人（外部からの一切の制約を排除し、自律的に行動する独立かつ平等な個々人）の成立という、歴史的、社会的に重要な事実が存在する。だが同時に、近代社会はその内部に深刻な矛盾をかかえていた。それは商品生産労働がもたらす一切のものの商品化ということである。人間（の労働力）すらも商品になっており、そのため人間相互の関係が物（商品）と物（商品）との物的関係になり、その結果、物としての商品が人間に対立し、人間を支配するようになる。

人間がまさに人間として存在しうるのは、根本的には労働によるほかない。近代的個人の自己実現も商品生産労働によるほかなかった。だが、ほかならぬこの労働を通じて人間、労働者が病まひにおかされ、殺されるような事態に現実がある。この点を鋭く認識し、「労働の疎外」をもたらす現実の社会を「精神的動物界」(Gas geistige Tierreich)として批判したのが若いマルクスであった。彼は、『ライオン新聞』への『ライオン州議会』における「木材窃盗取締法にかんする討論」についての寄稿論文において、現実の社会にはなんら「人間的な内容」がなく、大多数の労働者の利益をふみにじり、利潤

追求と己れの欲望を満足さすことしか頭のない特権者、資本家たちの「動物的な形態」の権利要求しかない、という。そして「動物の仮面」をつけたものが横行しているとしてつぎのようにのべた。「精神的動物界では、働き蜂が雄蜂によって、しかもほかならぬ労働を通じて殺される……。……彼ら〔特権者たち〕は人間的な内容をもつ権利ではなくて、動物的な権利を要求している……。ところで、この動物的な形態の権利というのは、現在ではもはや現実性を失って、たんなる動物の仮面となりはてているのである」。

ところで、「精神的動物界」というタイトルで、商品生産社会である近代社会のもつ深刻な矛盾にヘーゲルも気づいていたように思われる。彼は、『精神現象学』（一八〇七）の「理性」章、第三節「絶対的に実在的であると自分で思っている個人」において、リアルな近代社会観を展開する。そこでヘーゲルは、近代社会における人間の自己形成Ⅱ社会形成のあり方に対する、とりわけその中心を占める商品生産労働に対する積極的、肯定的評価を示すとともに、「精神的動物界」と「欺瞞」(der Betrug)として、人間疎外と社会全体の物象化構造とを問題にしているように思われる。本稿では、『精神現象学』でのこの問題を検討していきたい。そしてこれを「ヘマルクス——ヘーゲル関係」解明の一段階にしたい。

(1) 近代社会を商品生産社会とし、古い共同体(ゲマインシャフト)とは違った新しい類型(ゲゼルシャフト)とする考えは、たとえばテンニースに代表される。

(2) Marx Engels Werke, Bd. 1, S. 116, フル・エン全集(大月書店)第一巻一三四ページ。後にマルクスは、『経済学批判・序言』において、この「第六回ライオン州議会の議事、木材窃盗取締法にかんする討論」が、「労働の疎外」の解明のための経済学研究にたずさわる最初の契機になったとのべている。

(Marx Engels Werke, Bd. 13, S. 7, フル・エン全集第一三巻五ページ参照)

(3) ヘーゲルも「精神的動物界」として近代社会の矛盾に気づいていたと思われるが、その場合、イギリス国民経済学の研究に依拠しなければならなかったのはいうまでもない。この点についての研究書として、M・ブール《Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie》D・ノッターラー《Die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes“》があげられるが、ここでは新しいものとしてM・リーデル《Die Rezeption der Nationalökonomie》(in: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, edition Suhrkamp, 1969, S. 75~S. 99)の論点を紹介しておく。リーデルはこぎのよりのべる。イギリス国民経済学における労働(交換・価値・貨幣等も含む)観念はヘーゲルによって、„Anerkantsen“という概念にとらえ直され、〈労働による自己および他人のすべての欲求の充足Ⅱ全面的依存性の体系〉として近代社会の核心とつかまえる(哲学体系構成のカギ、『法の哲学』の原型)。そして自分のための労働Ⅱ他人のための労働(全面的依存性の体系)がもたらす「事柄」(本稿で検討するヘーゲルのいうところの「事そのもの」)が近

代社会においては一般的、抽象的な性質のものであるとする。

(4) ヘーゲルにおける近代社会観をより詳細に検討するには、彼の歴史観とりわけ古代ギリシャからフランス革命をへて近代社会成立までの世界史の発展の必然性に対する理解の考察が必要である。しかしここでは、この点についての新しい研究書の紹介だけにとどめておく。J・シュトライザントは『Kritische Studien zum Erbe der deutschen Klassik, Fichte-Humboldt-Hegel』(Akademie-Verlag, Berlin, 1971)の中で、ヘーゲル哲学をドイツおよびヨーロッパにおける封建制から資本主義への移行のところで理解すべきであり、『精神現象学』はブルジョア社会への世界史的必然性を示そうとした試みであると指摘している。同じくM・ブールも『Zur Geschichte der klassischen Philosophie』(Reclam, 1972)で、ヘーゲルは「精神的動物界」＝資本主義的社会秩序の形式と内容の分析をおこない、「テルミドール後の発展をフランス革命自身の歴史的に必然的な契機としてつかみはじめ、そして彼はこうした実際の歴史進行と一致した洞察に達し、そこから歴史哲学的な諸帰結を引きだした数少ない、おそらく最初の思想家であった」と指摘している。

(5) ヘーゲルにおける労働の問題は、従来主として『精神現象学』の「自己意識」章の主(Herrschaft)——奴(Knechtschaft)関係の問題との関連でとり扱われた。たとえば芝田進午氏は、「ヘーゲルにおける『労働』の問題」『思想』一九五三年八月号所収)において、労働の構造分析を自然対人間の関係からだけでなく、人間対人間の関係、つまり「支配と隷属」の関係においても考察される必要性を強調し、「労働の現実的形態が奴隷であり、農奴であり、資本主義社会の『自発的奉仕』であり、かならず支配と隷属、強制労働と搾取にほかならない

ことを、ヘーゲルは天才的に洞察している」(同書、三五ページ)として、ヘーゲルの労働を媒介にした主——奴関係の把握を高く評価している。

(6) ヘーゲルの論述において重要な役割をはたす「精神的動物界」は、(das geistige Tierreich)の直訳である。だがこの訳では若干意味不明であるように思われる。これに関するマルクスの論述からわかるように、ヘーゲルにあっても「精神的」ということになにも否定的な評価がこめられているわけではない。否、これは積極的な意味内容を有する言葉であり、「人間的」と言い換えてもよいほどのものである。だから「精神的動物界」とは、一言でいえば本来「人間的な世界(社会)」が「動物的」なものになっている(個々人の相互欺瞞によって)ことをあらわしているのである。参考のために、J・ベイリーは「society as a community of animals」と英訳している。これでは原文の「Geistig」が明確に訳出されていないように思われる。が「society」と「community」が区別されていることによって、本来「人間的」な社会＝societyでなければならぬものが、動物の集まり＝communityになっているほどの意味がこの英訳にはこめられているように思われる。

—

「理性」章、第三節「絶対的に実在的であると自分で思っている個人」(die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist)の「個人」がどのようにして他との社会的連関において自己を実現していくか、そうした意味で自

分が「実在的」であることを知っていくか、まずその過程についてのヘーゲルの叙述の概要をみていこう。

ヘーゲルはまず行為 (das Tun) が個々人に自分を実在的だと知るようにさせるものだという。「意識が即、自的、になんであるかが意識に、対してあるようになるには、ただもつばら意識は行動しなければならぬ。言い換えると、行動こそが意識としての精神を生成させるものにはかならない。こうして意識は自分が即、自的、になんであるかを自らの現実から知るのである。それゆえ個人は行為によって己れを現実にもたらしただ後でない、自分が、なんであるかを知りえない」²。個人が自分の内にもっている特殊な内容を現実において実現し、実在的である自分を知るのは一定の行為によるほかないのである。だから、「個人の本性と行為でない、どんな現実も存在しないし、また現実的でない個人のどんな行為も即自的なものも存在しない」³といわれるものである。このように、行為は個々人の内にある「抽象的即自」を「現実存在」へもたらすものであり、行為の他に現実があるのではない。だがこれだけでは行為が一定の社会的連関の中に位置づけられているとはいえない。だから個々人が他との連関をつかみ、社会の中で自分を知ることの説明にまだならなくてはならないのである。この問題に、ヘーゲルは仕事 (das Werk) の内容検討によって答える。「仕事は存在する。すなわち仕事は他の諸個人

にたいしてある」⁴とヘーゲルはいう。個々人の仕事は他の諸個人との連関においてはじめて成り立つのである。したがって、「仕事は自分がまったく実在的であると思っているこの個人のほんとうのあり方 (die Wahrheit) なのである」⁵。こうして仕事を通して、「実在的個人」が社会的連関において活動する自分の本来の姿を知ることになるのである。

個々人は行為において自分の外に一歩も出ず、自分の特殊な内容の実現をはかるにすぎなかった。だから行為はどこまでも主観的、偶然的な性格のものである。だが、「行為の必然性もやはり現存している」⁶のである。それは、「個人がそもそも仕事において普遍性という場に、存在という……空間に自分を押し出した」⁷からだ。つまり、個々人の任意の偶然的な行為の他に現実があるのではないが、逆に個々人は他との社会的連関においてしか、すなわち仕事を通してしか実現されないからである。だから仕事における「普遍性」、「存在」とは、個々人の他との社会的連関のことである。行為と仕事とのこうした関係をふまえて、ヘーゲルは、「ほんとうの仕事は、行為と存在との一体性にほかならない」⁸といったのである。以上のように、仕事は行為と存在の側面、すなわち行為の特殊的、主観的、偶然的な側面とそれの社会的、客観的、必然的な側面とをあわせもっているのである。つづいてヘーゲルは、行為や仕事との密接なかわりにおいて「事そ

のもの」(die Sache selbst) についてのべる。

(a) 「行為と存在との」この一体性がほんとうの仕事であり、これが事そのものである。事そのものは端的に自己を主張し、また持続するもの (Das Bleibende) として経験させる。が、そう経験されるのは、個々の行為そのものの偶然性、すなわち環境や手段や現実の偶然性であるところの事とは独立になされることである」。

(b) 「事そのものは本質的には現実と個人との相互浸透としてこれら諸契機〔環境、手段、現実〕の統一である。これとまったく同様に事そのものは行為でもあり、しかも行為として純粋な行為一般である。したがって事そのものはこれとまったく同様にこの個人の行為でもある」。

(c) 「事そのものの本性とは、すなわち事そのものが事ではあっても行為一般に、また個々の行為に對置された事にたんにすぎないのではない、また事そのものが行為ではあっても、存続 (Bestehen) に對置された行為なのではない……ということである」。

(d) 「事そのものは個人によって浸透された実体である、……〔ここでは〕個人がまさに個人自身として、言い換えるとこの個体としてであると同時にすべて、この個体としてである。そして事そのものは普遍的なもの (das Allgemeine) であるが、この普遍的なものはこのようなすべての人々の、また各人の行

為としてのみひとつの存在である」。

(e) 「事そのものは現実である」。

これが、「事そのもの」についてのヘーゲルの説明である。まず、「事そのもの」と行為との関係についてはどうか。「事そのものは行為でもある(b)とか、「行為と存在との」この一体性がほんとうの仕事であり、これが事そのものである」(a)というところから、「事そのもの」は行為から成り立つものであることがわかる。だがここで注目しておかねばならないのは、行為と存在との一体性が「事そのもの」だとされる点である。これは明らかに、「事そのもの」が個々の行為と密接に連関づけられつつも、他方それとははっきり区別された側面をももっている、ということである。ではこの後の側面とは何なのか。ヘーゲルは、「個々の行為」は「偶然性」を有するが、これとは異なって、「事そのもの」は「端的に自己を主張し、また持続するもの (Das Bleibende)」(a)だと指摘している。「事そのもの」は「この個人の行為」であるが、「行為として純粋な行為一般」である(b)ともいう。ここでの「持続するもの」と「行為一般」とは同一のこととみてよい。とすると、個々の行為は特殊的、偶然的なものであるのに対して、「事そのもの」は継続的、必然的、一般的なものだといえることができる。だから、「事そのもの」と行為との関係でいえることは、「事そのもの」は継続・持続すると

ころの客観的、普遍的な行為一般であるが、行為一般といつても特殊的、偶然的な個々の行為をまったくはなれては成り立たない、行為一般とは個々の行為の総体だ、ということである。こうみてくると、個々の行為の総体であり、客観的、普遍的な行為一般としての「事そのもの」とは、仕事のもつ二つの側面のうちの、行為に対する存在の側面、つまり社会的、客観的側面であることは明らかである。だがこの点について、「事そのもの」と行為との関係に、「存続」(c)、「存在」(d)、「現実」(e)がどうかかわるかの検討を通してさらにみておかねばならない。

ヘーゲルは、「事そのもの」は「存続」(Bestehen)に對置された行為ではないとか、「事そのもの」とは「行為と存在との一体性」であり、「ほんとうの仕事」であるとか、「事そのもの」は本質的には「現実と個人との相互浸透」である、という。「存続」に對置された行為ではないというところに、ヘーゲルは「事そのもの」をもちろん行為をまったくはなれて考えてはいないが、同時に行為それ自体だけでも考えていないことがあらわれている。行為ではあるが行為それ自体だけでもない事態とはいったい何なのか。それは為されたこと (Tat)、すなわち行為 (Tun) がうみだした成果、結果、産物、状態といったものであると同時に、行為の出発点、条件をなすもの以外考えることができない。「存続」とともに考

えられている「存在」、「現実」とは、個々人の行為から成り立つところの一定の成果、状態であると同時に、これらの行為の出発点、条件をなすものなのである。このように行為と存続、存在、現実とのかかわりを考えてくると、両者間の関係は個々の行為と社会的諸連関との関係とまったく同一のものである。それは、行為と仕事との関係を理解したところで明らかになったところのものであり、個別的行為が相互依存の連関を形づくり、この社会的諸連関において個々人の個別的、特殊的な行為は実現され、そして社会的性格を刻みこまれるとされたものである。だから、「行為と存在との一体性」だとか、「現実と個人との相互浸透」だとされる「事そのもの」とは、仕事をもつ二つの側面のうちの社会的、客観的側面だといってよいであろう。そしていうまでもないことだが、仕事のこの側面とは、個々の特殊な行為がうみだすものではあるが、逆にこの行為がそれに媒介されてのみ存在しうるところの社会的諸連関にほかならないこともここで確認しておいてよいであろう。こうした個々の行為と社会的諸連関との相互関係の把握のところに、後に「欲求の体系」⁽¹⁾として考えられた「市民社会」(die bürgerliche Gesellschaft)のもつ性格、論理の原型をはっきりみることができるのである。以上が個々の特殊な行為が仕事にまで展開し、そしてこの仕事が特殊的、主観的側面とともに社会的、客観的側面とをあわせ

でもっているということ、そして仕事のもつとりわけこの後者の側面が「事そのもの」だとするヘーゲルの叙述の要点である。

さらにヘーゲルは、「事そのもの」と個人、全体と個人ないしは部分との関わりについて考察している。それは、個人が他との連関をつかみ、社会の中で自分をどう知るようになるかという事に関わる問題、つまり「事そのもの」において個人が社会的連関をはっきり把握し、自覚しているか否か、そして個人と社会全体との有機的一体性が確保されているのかどうか、という問題である。「事そのもの」は「現実と個人との相互浸透」だとされた。だとすると、「事そのもの」において個人と全体、部分と全体との有機的一体性が確保されているはずである。だがこの一体性の確保は、ヘーゲルによれば、どこまでも本質的にそうだとしたことであって、実際には、「事そのもの」とは個人と対象性そのものとの相互浸透の対象となったものである^①といわれる。これが「事そのもの」についてのヘーゲルの最終確認なのである。そして「事そのもの」とは「对象的となったもの」だ、ということが、今、問題なのである。

「对象的」になるとは、個々人ないしは個々人の認識に対して「事そのもの」がそうだ、ということである。「個人と対象」、「個人と現実」とが相互浸透して成り立つ「事そのもの」

の」が再び個々人ないしは個々人の認識に対して「对象的」になるわけである。「全体」は個々人にとって「単一な本質」(das einfache Wesen)としてのみあり、それゆえ「事そのもの」という抽象物としてのみ現存する^②とヘーゲルはいう。これとの関連で、全体は「まだ主語(Das Subjekt)ではない」とされる。全体が真に「主語」になっていれば、部分と全体との有機的一体性が確保されているはずだ。にもかかわらずまだそうなっていない。すなわち、全体は諸部分の総体であるにもかかわらず、それ自身で「単一な本質」としてのみあり、一つの「抽象物」として個々人ないしは諸部分にとって自立化しているわけである。言い換えれば、個人によって浸透された全体、諸個人の総体としての全体が個々人に対して「对象的」であって、個々人に対立する対象(Gegenstand)として自立化しているのである。こうした個人と全体、部分と全体との関係を、行為および仕事の内容とともに理解すればつぎのようになる。「事そのもの」とは個人と対象性そのものとの相互浸透の対象となったものである^③ということは、自己の特殊な利己的利益を追求する個々人の行為に仕事のおりなす社会的諸連関の全体がどこまでも客観的必然性として存立し、個々人にとって「行為の偶然性」を越えて貫徹するということ、こうして社会的諸連関の全体が諸個人のおりなす総体であるにもかかわらず、個々人に対立する対象でしか

ないということ、したがって「個人の目的や手段や行為」などは、社会的諸連関の全体の「述語」として存在しうるにすぎず、それゆえこの全体は諸個人にとって疎遠な現実としてあらわれるということ、こうしたことを意味しているのである。

このようにヘーゲルは、「事そのもの」において、個々人の行為が社会的諸連関をつくりだしているにもかかわらず、この社会全体が個々人に対立する現実としてあらわれる、そうした意味で、個人と社会全体との有機的一体性が確保されていない、と考えている。個人と社会とがこのような状況にあるとき、では個々人相互間は具体的にどんな関係になっているだろうか。ヘーゲルは、「個々人相互の戯れ(Shall)が入り込む」という。この「戯れ」とは、個々人がお互いに「自身自身をもまた互に相手をもだまして」と同時に、だまされもしているのを見出すことである。こうしてヘーゲルは、個々人間には「相互欺瞞」が支配的だとし、こうした人間の存在の仕方が問題になる社会を「精神的動物界」とズバリ表現し、人間の疎外状況の理解にまで進んでいく。

個々人間に相互欺瞞が一般的である社会において、たとえば、ある個人(A)が何かを完遂しようとする。そのときこの個人(A)は、何か客観的、社会的なものを目的にしたようにみえる。だから、その個人(A)が行動するまさにその時、他の諸個

人に関わるものとなる。それゆえ諸個人は、その個人(A)の行為を客観的、社会的なものを目的にしているものと受けとめ、「自分たちの援助を申し出てこれを実行する」。だが個人(A)は外観ほど「誠実」ではない。個人(A)が「関心を向けているのは彼自身の為すことであり営むことなのである」。このことを他の諸個人が知るときだまされたことに気づくのである。けれども、他の諸個人の方も、個人(A)への援助のために馳せ参するのは、実は「彼ら、自身の行為を見、または示すつもりにはかならなかったのである」。すなわち、他の諸個人は、「彼らがだまされたと訴えるのとまったく同じやり方で彼ら自身もまた相手をだまそうとしていたのである」。こうして自分がだまされたと考えたり、そういつたりする人々は、むしろ自分でも同じようにだまそうとしていたのである。このような「相互欺瞞」が個々人間に浸透しているわけである。だから、個々人の行為は「仕事のおりなす社会的諸連関の全体とは、実はこのような個々人の「相互欺瞞」の行為が無意識のうちにつくりだす結果にはかならないわけである。行為は「仕事の等式について、個々人が主観的に確信するのはたやすくとも、実際にその中味を検討してみるとそう単純ではない。等式の成立は行為の偶然の結果にすぎなかったわけである。だから、社会的諸連関全体を「精神的動物界」とヘーゲルはよぶが、これはその本質をみごとについた表現

だといえる。なぜなら、本来、社会的諸連関全体は個々人の自由な結合のうちにあるはずだ、だが実は個々人の相互欺瞞がそこで支配的だからである。こうして「精神的動物界と欺瞞」というタイトル自身に、人間の疎外状況をヘーゲルが的確につかんでいたあとをうかがうことができる。

ヘーゲルはさらに、人間相互のこうした関係が支配的である社会における道徳観を、「立法的理性」、「査法的理性」として示し、両者のイデオロギー批判に進んでいく。まず「立法的理性」とは何か。ヘーゲルはこれで普遍必然的に妥当する無条件的な命令を考え、「各人は真実を語るべし」を例としてあげる。だがヘーゲルは、こうした命令は「当^{ソレ}為に止まるだけであって、いかなる現実性ももっていない」、と批判する。その理由はこうだ。「各人は真実を語るべし」は、普遍必然的に妥当する無条件的な命令として主張される。だが、個々人は語るべき普遍的な真実を知っている絶対的保証はどこにもないのである。その保証が具体的に示されない以上、この命令自体が問題になる。だから、この命令には、「もし各人が真実を知っているならば」という条件がすぐさまつけられねばならない。すなわち、「真実を語る」ということは、それを知っているか否かという偶然に委ねられることになる。だとすると、先の命令は普遍必然的に妥当する無条件的なものではけっしてないことになる。そうしたわけ

で、「各人は真実を語るべし」は、真実を知っているとはかぎらないところから、「各人は真実を知るべし」といわれねばならない。だがこう主張されても、また問題なのは、知る内容が具体的に指示されない、ということである。つまり形式的、一般的に「真実を知れ」といつているだけで、そこには具体的内容が捨象されているのである。なのに、「各人は真実を語るべし」が命令としてどこまでも主張されるなら、ここでは「一つの命題の形式」にすぎない「形式的一般性」(die formale Allgemeinheit)がひとり強い響きをもっているだけである。こうして、形式的一般性にすぎない命令が主張される場合、そこに明らかになるのは、無内容な自己確信のほかにはないであろう。以上が「立法的理性」の内容とこれに対するヘーゲルの批判の要点である。

「立法的理性」の主張は、個々人の行為を仕事と定式化できるように、個々人が即普遍的で、即社会全体と一体だとの自己確信にもとづいてなされるわけだが、これが成立しないことはみたとおりである。それなら今度は、個々人が即普遍的だと確信しているそのこと自体を個々人が「査問」、検査することはできるのではないかと考えるのが「査法的理性」なのである。ところで、査問には「尺度」が必要である。尺度はいうまでもなく、査問・検査の「基準」なのであるから、普遍必然的なものではなくてはならない。さて、こ

の「査法的理性」が問題になる社会における個々人は相互欺瞞の状況にあり、こうしたところでの普遍的なものとは個人の自己確信以外にはない。だが、それは無内容な「形式的一般性」にすぎなかったことは「立法的理性」のところでもたっておりである。このような形式的一般性が査問の尺度になるのなら、ここでは具体的内容に無関係であるわけだから、「理性が自分自身にもついているところの法則を検査するため」の尺度はあらゆるものに等しくうまく適合することになる。すなわち、この尺度は矛盾・対立するどんなものにもあてはまることになるわけである。尺度は無限にあるといってもよい。だとすると、この尺度は、「実際にはどんな尺度でもない」といえる。だから、個々人の自己確信が尺度にされて考えられた査問・検査自体が不可能だったのである。こうして、「査法的理性」も「立法的理性」と同じく成り立たないとしてヘーゲルは批判するのである。

このように、「立法的理性」にしても「査法的理性」にしても、相互欺瞞の個々人に基礎をおくものであるがために、ヘーゲルによって批判されたのである。ヘーゲルによるこうしたイデオロギーの側面の批判には、行為から仕事、そして「事そのもの」への展開においてみた社会的、経済的側面の批判とともに、ここで問題になる社会が「精神的動物界」とズバリ表現されたように、疎外問題等の鋭い指摘をみることに

ができるのである。以上が、「絶対的に実在的であると自分で思っている個人」の個人が、実在的であることを知っていく過程で問題になる「事そのもの」および「精神的動物界」と「欺瞞」についてのヘーゲルの叙述の概要である。

(1) この節題は大変訳しづらいものであるが、榎山欽四郎、金子武蔵訳ともに間違っているように思う。榎山氏は「それ自体で自覚的に現に在るような個人性」と訳し、金子氏は「即自且つ対自的に実在的であることを自覚している個性性」と訳している。両氏に共通なのは、原文中の *selbst* を「自覚(的)」と訳していることである。(金子氏は注をつけてわざわざこのことに注目している。『精神現象学』上巻、金子訳、七一ページ、岩波書店) だがこの訳は間違いである。なぜなら、両氏訳のような「個人性」「個性性」がここで問題であるなら、この段階でヘーゲルのいう「絶対知」が成立しているはずだからである。ここで問題は、客観的にはそうでないのに、「絶対的に実在的」であると主観的に「自分で思っている」個人が問題なのであって、だからそ本文で検討するように、個々人間の「相互欺瞞」が成り立つわけである。この点を考慮すればまだ不十分だとは思いますが拙訳が一応事態をわきまえた訳になっていると思う。ちなみに J・ペリーの英訳では *Individuality, which takes itself to be real in and for itself* (op. cit., p. 413) と *selbst* の中の *takes itself to be* に注目するならば拙訳とほぼ同じ解釈になると思ふ。

(2) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner. S. 287. 邦訳『精神

の現象学』上巻、金子武蔵訳、四〇三ページ、昭和四十六年改訂版、岩波書店、ヘーゲル全集4。またページ数をいちいち記さないが必要なこともあり、前掲のJ・ハイリーの英訳『Hegel; Phenomenology of Mind』(1910)を参照した。

- (3) Ibid., S. 290. (邦訳四〇六ページ)
- (4) Ibid., S. 291. (邦訳四〇九ページ)
- (5) Ibid., S. 292. (邦訳四一〇ページ)
- (6) Ibid., S. 293. (邦訳四一一ページ)
- (7) Ibid., S. 290f. (邦訳四〇七～四〇八ページ)
- (8) Ibid., S. 294. (邦訳四一二ページ)
- (9) Ibid., S. 294. (邦訳四一三ページ)
- (10) Ibid., S. 294. (邦訳四一三ページ)
- (11) Ibid., S. 300. (邦訳四二三ページ)
- (12) Ibid., S. 300f. (邦訳四二三～四二四ページ)
- (13) Ibid., S. 301. (邦訳四二四ページ)
- (14) 市民社会は三つの契機を含むとして、その第一にヘーゲルが考えているものである。「個々人の労働によって、また他のすべての人々の労働と欲求の満足とによって、欲求を媒介し、個々人を満足させること——欲求の体系」(Hegel; Grundlinien der Philosophie des Rechts. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Verlag von Felix Meiner. § 188. 邦訳『法の哲学』藤野・赤沢訳、四二二ページ、世界の名著35、中央公論社)なおヘーゲルは第二の契機として「司法活動」、第三の契機として「福祉行政と職業団体」を考えている。
- (15) Hegel; Phänomenologie des Geistes. S. 295. (邦訳前掲書四一四ページ)
- (16) Ibid., S. 298. (邦訳四一九ページ)

- (17) Ibid., S. 295. (邦訳四一五ページ)
- (18) Ibid., S. 298. (邦訳四二〇ページ)
- (19) Ibid., S. 298. (邦訳四二〇ページ)
- (20) Ibid., S. 298f. (邦訳四二〇ページ)
- (21) Ibid., S. 299. (邦訳四二〇ページ)
- (22) Ibid., S. 299. (邦訳四二〇ページ)
- (23) Ibid., S. 299. (邦訳四二〇ページ)
- (24) Ibid., S. 305. (邦訳四三〇ページ)
- (25) Ibid., S. 305. (邦訳四三〇ページ)
- (26) Ibid., S. 308. (邦訳四三五ページ)
- (27) Ibid., S. 308. (邦訳四三五ページ)

二

ヘーゲルの叙述の中でとりわけ重要かつ難解な箇所は、「事そのもの」を「実在的個人」(の行為、仕事)との関わりでどう具体的に理解すべきか、という点である。そしてこの点での理解は、ヘーゲル哲学に対する歴史的評価に根本的に関わるものと思われる。ここで代表的なヘーゲル研究者たちの、この点についての解釈をみておきたい。

まず檉山欽四郎氏はどう理解しているだろうか。氏は、「存在と行為の統一がほんとうの仕事であり、これが『事そのもの』the Sache selbst である」というヘーゲルの文を引用した後、つぎのようにのべる。「個人は仕事において自己

自身であろうとしたとき、自己自身と無縁なもの、一般者になってしまっているのである。そこで仕事において消えてしまふようなものは、本質的なものではないということから、そこに消失しないで持続するものが、ことそのものであると主張されている。存在と行為の統一が『ことそのもの』である。『ことそのもの』……は主体的な行為であると同時に、なされたこと [Tat] としては一般的であり、客観的であり、公共的である¹⁾。「事そのもの」とは個々人の行為の成果であつて、それは一時的なものではなく持続するところの一般的、客観的、公共的なものだとされる。だが、これをふまえて檉山氏は独自の見解をくりひろげる。「ここで問題は、……個人が個人であろうとすることにおいて、出会う一般者(社会)の問題がとりあげられている。……一般者との統一において自己を見出すことである。主観的、個別的なものから社会的普遍的なものへの、移行の第一段階にあるものである。……この場合には、何よりもまず、an und für sich reellであることを確信している個人の問題として、それが捉えられているところに特徴がある。……仕事を通じて自己自身であることを意味すると同時に、仕事において自己自身となることを意味する。そのように自己自身(個人)となるとき、そうなることにおいて、一般者としての自己となっている自分を見出すのである。これは、個人が自己自身であることに

よって自ら生み出したものである。……この場合に問題になっているのは運命である。運命と自己の対決である。自ら決定しようとして踏み出した一歩は、そのとき既に自分の支配下を離れているのである。社会というような問題であるよりも、より多く運命の問題である²⁾。ここに檉山氏の理解と主張のすべてが集約されている。個人の自己形成の軸に仕事をおく理解はヘーゲルの主張どおりのものである。問題は、個人が自己形成の過程で出会う「一般者」Ⅱ「事そのもの」の理解についてである。氏はそれを「運命」と解するのである。これは氏のヘーゲル解釈の中心をなすものであり、くり返し主張される。『ことそのもの』を通じて……そこに自己形成が一般者の問題に出会」という点で見のがしてはならないことは、「いつも背後にあって包むものでありながら、対立の関係においてしか現われない実体」の問題であり、これは「いつも背後からおびやかしている見えないものとしての『運命』の問題³⁾」であるとか、またヘーゲルは「……強く運命への詠嘆をもっていたことを、私は認めないではいられない」という。だが肝心の「運命」とはいかなるものかについてまったく説明はなされていない。ヘーゲルのいうギリシヤ的運命をここへあてはめるのは、あまりにも軽率だと思ふ。さらに、「私はこの項『事そのもの』Ⅱ『精神的動物界』」は、……フランス革命とその前夜を、主観的意識の面から語

っているものと見るべきだと思⁵う」と檜山氏がいう場合、これを「運命」で一体どうとくのだろうか。

つぎにイポリットはどう解釈するだろうか。彼は、『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』において、他人との関係はただ直接問題にならないところの個々人の自らの内的なものの実現という意味を有する「行為」から、「個体は、仕事において、他の諸個体に遭遇することになるわけである」というように、他人との関係で行為の実現を遂行するとされる「仕事」へと歩をすすめ、だがこの仕事においては個人と他人（社会）との一体性は偶然的なものであり、「仕事の偶然性をのりこえて、行動の必然性を保持する役割をはたすもの」が真の仕事としての「事そのもの」だと理解する。「この章の最後において、実在は、自己意識の仕事〔作品〕そのものとして、しかも個体をこえた普遍的な自己意識の仕事としてあらわれるであろう。万人の仕事〔作品〕であるとともに各人の仕事〔作品〕でもあるこの仕事とは、自己意識によってつくられたこの世界にほかならない。ここにおいては、……〈事〉 Sache というあたらしい觀念が、代りに登場することになる。万人の仕事であると同時に各人のそれでもあるこの世界は、『実現された理性の世界』をわれわれに開くことになる……」⁸というように、要するにイポリットは「事そのもの」を「実在的個人」の行為、仕事の成果≡世界として理解

しているのである。またイポリットは「ヘーゲル現象学における人間の状況」で、「ヘーゲルが『精神現象学』のなかで……人間の实存そのものの諸条件がいかなるものであるかを問⁹い、その条件の中心に労働（仕事）を考えているとす。そして、「それ〔事そのもの〕は各々の個体の仕事であると同時に全個体の仕事である」と前書におけるのと同じ理解を「事そのもの」に示したうえで、「歴史」との関係についてつぎのようにのべる。「ヘーゲルは『精神現象学』のなかで、万人の活動であり各人の活動である、この人間の仕事に立ちもどるが、この仕事は、歴史が合理的解釈を可能とするようになるかぎりにおいて、歴史そのものを構成するのである」。人間の实存の諸条件の中心に労働、仕事をおき、この仕事の成果≡世界として「事そのもの」を理解し、さらにそれを「歴史」と関係づけるイポリットの考えは素直なものだと思¹⁰う。だがここで二つ疑問がある。一つは、〈事そのもの≡世界〉とする場合に、これへの歴史的説明がないこと、もう一つは、「実在的個人」を彼はもっぱら学者や芸術家と考えていることである。もし「実在的個人」を学者や芸術家と限定するなら、〈事そのもの≡世界〉にしても、学者や芸術家のいわゆる論文や芸術作品の世界になりはしまいか。そして、あれだけイポリットが歴史ということを強調しておきながら、「事そのもの」が歴史的になにをあらわしているのか

についてまったく説明できない原因は、「実在的個人」を学者や芸術家とし、か考えないところにあるように思われる。

つづいて金子武蔵氏の理解はどのようなものだろうか。氏の特徴は、「基本構造から言うと、当面の段階は市民社会にあたるものである」として、「事そのもの」における根本問題は「市民社会」にあたることだ、とする点である。さらに氏は、この「市民社会」と「個人」との関係についてつぎのようにのべる。「(ここには)……社会はありはするけれども、しかしこの『社会』は法哲学の見地からすれば市民社会(Die bürgerliche Gesellschaft)である。(つまり全体をではなく、個人を主とする市民社会……である)」。この「個人を主とする市民社会」ということについて、さらに詳しくつぎのように説明している。「……市民社会的人間の取り扱いかたをきめているものはライブニッツのモナドロジイである。おのおののモナドは窓をもたないと言われるほど独立的であり、个性的であるが、しかし、それだいて世界の生ける鏡としてその表象において意志において世界の全体を映し、したがってモナド間には対応の関係があり、もろもろのモナドは予定調和によって相互に統一づけられている。……(ここににおける)『個性』はこのモナドに酷似している」。ここで、市民社会Ⅱ私的諸個人のアドミステイクの体系が理解されているようだ。問題は、「モナドに酷似」した「個人」

で具体的に何が考えられているかである。「(ここで)登場する人間は学者、研究者、作家、評論家などのインテリ」だとされる。これは、「学者、芸術家」とするイポリットとほぼ同じである。だが、なぜ「インテリ」に限定しなければならないのだろうか。金子氏はなんら説明していないが、こう考えた場合、「事そのもの」Ⅱ「市民社会」だと明言されても、結局、「市民社会」は「インテリ」の作品の世界にすぎなくなってしまうであろう。

以上のように、「事そのもの」を「運命」と解したり(樫山氏)、また「事そのもの」を「実在的個人」の行為、仕事の成果Ⅱ世界と解しつつも、これへの歴史的説明が皆無であったり(イポリット)、さらに「事そのもの」に「市民社会」のことだとの歴史的説明がくわえられても、「市民社会」を構成する「実在的個人」を学者、芸術家等のインテリとする解釈(金子氏)には、それぞれ根本的な欠陥があるように思われる。では、「実在的個人」と「事そのもの」とを中心にしたヘーゲルの叙述をどう理解すれば、歴史的意味のはっきりするものになるであろうか。

(1) 樫山欽四郎『ヘーゲル精神現象学の研究』(創文社) 三六五ページ。

(2) 同書三六六～三六七ページ。

(3) 同書三八六ページ。

- (4) 同書三八七ページ。
- (5) 同書三六九ページ。
- (6) J・イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』(市倉宏祐訳、岩波書店) 上巻、四二〇ページ。
- (7) 同書四二二ページ。
- (8) 同書四〇八ページ。
- (9) J・イポリット『マルクスとヘーゲル』(宇津木・田口訳、法政大学出版局) 一九五ページ。
- (10) 同書二一一ページ。
- (11) 同書二一〇ページ。
- (12) J・イポリット前掲書(市倉宏祐訳) 四〇四、四一六、四一七ページ参照。
- (13) 『精神の現象学』(金子武蔵訳) 上巻、七二四ページ。ヘーゲル全集4(岩波書店)
- (14) 同書七一ページ。
- (15) 同書七一四〜七一五ページ。
- (16) 同書七一四ページ。

三

私の商品生産者間の商品交換を媒介したところで近代社会が形成されてくるわけであるが、ヘーゲルはここで、私の商品生産者個々人が近代社会を形づくっている、またそれに媒介されているあり方について抽象的にのべたと思われる。そして注目すべきことに、商品生産労働の二重的性格とこ

から明らかになる「商品世界の物神的性格」、近代社会のもつ物象化構造にまでヘーゲルは気づいていたと思われる。

まず商品生産労働の二重的性格からみていこう。マルクスはおおよそつぎのようにのべる。商品生産労働のもつ性格の一つは、「どんな特定の社会的形態からも独立に考察されねばならない」¹⁾ような、人間の存在条件にかかわる側面である。これは人間と自然との間の物質代謝、すなわち人間の生活を媒介するための永遠の自然必然性をあらわす。つまり、人間は自分の外の自然に働きかけてそれを変化させ、そのさいの自分の労働生産物によって自分自身の欲求をみたすわけである。したがって、労働のこの側面は人間と自然との関係のうち、独立生産者の私事としてたがいに独立に営まれる「有用労働」にほかならない。だが近代社会における商品生産労働では、人間と自然との関係だけでなく、人間相互の新たな社会関係が問題になる。それはこうだ。人間と自然との関係で考えられる生産労働は、互いに独立に営まれる私的労働であるが、商品生産労働において、個々人は自分たちの労働生産物の交換を通じてはじめて社会的接触に入るのである。このように、交換を通して人間相互の新たな社会関係が、商品生産労働においては問題になるわけである。この側面が商品生産労働のもつもう一つの側面なのである。このように、商品生産労働は二つの側面の統一である。だから、個々人の労

働はおのおの私的労働として互いに独立に営まれながら、しかもおのおの私的労働が交換可能であり、同等と認められることを通して、個々人相互の多様な欲求をみたしているのである。個々人の私的労働は社会的分業の自然発生的な諸環として全面的に互いに依存しあっている。このようにマルクスは説明する。こうみてくると、ヘーゲルが行為から仕事への展開においてのべたことは、まさに商品生産労働の二重的性格についてであったと思われる。個々人の行為、すなわち特殊で独立な私的労働が社会的諸連関をうみだし、逆に個人はこの社会的諸連関に媒介されてのみ自分たちの欲求をみたくことができる。近代社会における商品生産労働は以上のような二重的性格を有するのであるが、このことをヘーゲルは仕事のもつ二つの側面——個人的、主観的側面と社会的、客観的側面——として理解したと思われる。

さらにマルクスは、商品生産労働は二重的性格をもっているがゆえに、また特有な社会的性格をもっていることに注目している。特有な社会的性格とはつぎのことである。個々人の活動は互いに独立な私的労働であるが、個々人は自分たちの労働生産物の交換を通して社会的諸関係をとり結ぶ。だから個々人の私的労働がもつ社会的諸関係は、労働そのものにおける個々人の直接的社会的な諸関係としてでなく、物(商品)と物(商品)との物的諸関係および諸物の社会的諸関係と

してあらわれる。商品生産労働のもつ特有な社会的性格とはこのことである。したがって、商品生産労働で最大の問題は、労働にたずさわる個々人の社会的諸関係が物的におおいかくされることである。そして物としての商品が人間に対立し、人間を支配するにいたる。ここから商品世界のいわゆる「物神的性格」ということが問題になる、とマルクスはいう。^③

だとすると、先のヘーゲルの叙述において、社会的諸連関の全体をあらわす「事そのもの」は、諸個人の行為のおりなす全体であるにもかかわらず、個々人にとって「行為の偶然性」を越えて、どこまでも客観的必然性として貫徹することについてみたが、これは商品生産労働において人間相互の関係が直接に社会的関係としてあらわれずに、物的におおいかくされ、物と物との物的関係になって、人間から自立していることの抽象的表現だと思われる。商品世界では個々の人間よりも物としての商品が主体である。そしてこの商品が人間労働の生産物であるにもかかわらず、人間から独立して人間に対立し、人間を支配するようになっていく。これと同じく「事そのもの」も、社会的諸連関の全体を意味しているのであるから、諸個人の行為の全体であるにもかかわらず、個人に対立する対象でしかなかった。このようにみると、「事そのもの」において、ヘーゲルは「商品世界の物神的性格」といわれるところの近代社会のもつ物象化構造を確認し

ていたといえないだろうか。

近代社会における商品生産労働においては、個々人が自分たちの労働とその生産物に対しても社会的諸関係は、簡単明瞭、透明ではない。この社会的諸関係は物的におおいかくされ、物的諸関係になってしまっている。いうまでもなく、物としての商品が社会的諸関係の主体になっているからである。そしてこの商品がそれをうみだした人間に對立し、人間を支配するようになっていく。これは大変深刻な事態といわねばならない。というのも、商品生産労働における社会的諸関係が物的におおいかくされて、個々人相互の直接に、社会的な諸関係として個々人にあらわれないからである。ここでは個々人相互の間に、直接に自由な結合が達成されていない。だからヘーゲルは、「個々人相互の戯れ(Spiel)が入り込む」として、個々人間に「相互欺瞞」が支配的だとおぼえて思われる。そして、こうした人間の存在の仕方が問題になる近代社会を「精神的動物界」とズバリ表現し、人間疎外の理解にまで進んでいったと思われる。この疎外の問題については、近代社会における道徳観を批判したと思われる「立法的理性」と「査法的理性」のところでも立ち入って考察されていた。

「立法的理性」としてヘーゲルが念頭においたのは、明らかにカント的定言命法である。では、なぜこうした定言命法

が近代社会における道徳観とみなされるのだろうか。それは、近代社会において個々人の行為が「仕事、私の商品生産労働」「社会的労働と定式化できるように、個々人が即社会全体と一体だと一応みなされるからである。だから、「各人は真実を語るべし」というような命令が個々人すべてに普遍必然的に妥当するとされたわけである。だがこの定言命法は、内容を検討していくにつれて、一定の条件のもとでしか妥当せず、偶然に委ねられており、それゆえ仮言命法になり下がっているということ、定言命法が結局一定の説得力をもつのは、内容が捨象されたところでの「一つの命題の形式」にすぎない「形式的一般性」ただひとりであった、ということについてはすでにみたとおりである。ただし、ヘーゲルによってこの形式的一般性が批判されるが、近代社会の形成にさいしてこの「一般性」のはたした役割は絶大であったこともここでは同時にぜひ確認しておかねばならない。この一般性が、あらゆる者の人格における人間性の承認としてカントによって把握され、近代的な人間存在の根本的性情をあらわすものとされたのである。こうした人格として、外部からの一切の制約を排除し自律的に行動する、独立かつ平等な人間個々人が、互いに独立な私の商品生産者として旧い共同体を内部からつきぎらずし、新しい近代社会を形成していったのである。こうした一般性のもつ歴史的な役割の理解も大切であ

る。だが、今ここで問題なのは、この一般性が形式的でしかない、という点である。それは、近代の商品生産社会では独立かつ平等な私的生産者個々人の関係が物的におおいかくされ、諸物の関係としてあらわれ、物としての商品が人間に對立し、人間を支配するようになってしまっているからである。だから、近代社会を「精神的動物界」とヘーゲルがよぶように、個々人間には直接に自由な諸関係も成り立たず、相互欺瞞が支配的だったのである。こうして、個々人間に相互欺瞞が支配しているところで、各人すべてに普遍必然的に無条件的に妥当するとして、定言命法がどれだけ主張されても、それはやはり当為にとどまるだけでどんな現実性をももっていないことは明らかである。さらに、個々人が即普遍的だと確信しているそのこと自体を個々人が「査問」・検査しようとする「査法的理性」にしても、その検査の尺度、基準にあたるものが個々人の自己確信でしかないところから、検査自体が不可能だとされた。要するに、近代的社会の道德観とみなされる「立法的理性」にしても「査法的理性」にしても、相互欺瞞の個々人に基礎をおくものであるがためにヘーゲルによって批判されたのである。

ヘーゲルは、近代における人間と社会の問題におけるきわめて深刻な矛盾に気づいていたと思われる。行為から仕事そして「事そのもの」までの展開過程と、「事そのもの」の内

容検討によって明らかになることは、ヘーゲルが社会的諸連関の物象化構造と、さらに社会的諸連関をうみだす個々人の相互欺瞞、疎外をみていた、ということである。だからこそ、近代社会をズバリ「精神的動物界」と表現できたのだと思う。ところで、ここでの物象化、疎外は同一のことがらから起因しているのである。同一のことがらとは、近代社会における商品生産労働のもつ特有な社会的性格、すなわち人間相互の関係が物的関係になってしまっている、ということである。こうした商品世界の物神的性格から物象化も疎外もともに問題になるわけである。それは何度もうのように、近代の商品生産社会では、人間相互の関係が物的におおいかくされてしまっているからであり、そのうえ物としての商品(間の物的諸関係)が人間に對立し、人間を支配するようになっていくからである。

(1) Marx Engels Werke, Bd. 23, S. 192, 邦訳『資本論』(2)、五九ページ(国民文庫)。

(2) K・マルクス『資本論』第一卷、第一部、第一篇、第一章中の「商品に表わされる労働の二重性」を参照。

(3) 同書、第一卷、第一部、第一篇、第一章中の「商品の物神的性格とその秘密」を参照。

(4) 定言命法を中心にしたカントの道德観は、『道德形而上学原論』(篠田英雄訳、岩波文庫)においてわかりやすくのべられている。

四

近代社会における商品生産労働との関わりでヘーゲルの叙述を理解するさい、G・ルカーチの研究にふれないわけにはいかない。彼は、「個人的意識」の発展という観点から、『精神現象学』、「理性」章のこの部分のポイントをつぎのようにつかむ。「個人的意識は人間の活動そのものによって『外化された』現実のなかで動いているが、まだこの現実の客観性がかれによってみずからつくりだされた『外化』^{エン・ト・オウ・ゼンク}の所産であるということを経験するにいたっていない、ということである」^①。「個人的意識」は、そこで自分が活動しているその現実を己れの活動の所産として認識していない、とつかむのがポイントだという。そして、「個人的意識」の発展の原理およびこの原理と「歴史的事実」との照応関係についてつぎのよ

うにのべる。「それは欲求(Bedürfnisse)を通じ、その欲求の充足を通じ、自己の労働をもってするこの充足の諸条件の創出を通じての、個人と社会との実在的連関の原理である」^②というように、発展の原理は、欲求とその充足のための労働を通じての「個人と社会との実在的連関」だとする。つぎに、この原理と歴史的事実との照応関係をどうみているだろうか。

「この原理的な方向設定に歴史的な事実、つまりヘーゲルに

おいては世界把握のこの制限の克服、資本主義社会における個人的意識のたんなる主観性の克服が、経済的活動を通じて行なわれるという事実が照応するのである」^③。このように、「個人と社会との実在的連関」という「個人的意識」の発展の原理は、今や資本主義社会と照応関係をもつとされる。問題は、個人と社会との実在的連関が資本主義社会ではどのような形態をとり、このことと関係して、「事そのもの」がどう理解されているか、ということである。

ルカーチはまず、個人と社会との実在的連関が、ヘーゲルのいう「事」(Sache)において確保されているとする。労働の「体現と外化」から考えられる「事」とは、「個人的努力の交差点」であり、「社会的関心の結節点」だとされる。そして人間の労働と「事」との入りこんだ協力、複雑な交錯によって社会全体の動的、自立的統一が成立するとされる。ここで注意すべきことは、この社会全体の動的、自立的統一が、そこで行動する諸個人にはさしあたってまだ意識されていない、ということである。それは何故か。それは「資本主義的商品関係」(das kapitalistische Warenverhältnis) ^④によって、と彼はいう。こうして、個人と社会との実在的連関というところで「資本主義的商品関係」が理解され、ここから「事そのもの」^⑤とは、「商品」という「資本主義的な物神化された形態」(eine kapitalistische fetischisierte Form)をとった社

会関係だとされる。ここに、資本主義社会では社会全体に対する個々人の認識の物象化が生ずる根本原因がある、とされるのである。ここまでのルカーチの解釈にはほとんど異論はないし、教えられる点はきわめて多い。だがつぎの点で納得できないのである。ヘーゲルが物象化の原因の解明に、つまり「資本主義社会そのものの弁証法」の解明にむかわなかったのは、彼の「哲学的観念論の表現」であり、この点は「もちろん考慮され、批判されねばならない」とルカーチはヘーゲルを批判する。にもかかわらず他方で、「事そのもの」において、「個人的意識の社会的客観性への止揚が可能となった」として、ここで「理性」（主観的精神）から「精神」（客観的精神）への移行が可能となり、このことは「意識の発展段階」からみても、「方法的に理解できる、否、無条件に必然的である」とのべ、ルカーチはヘーゲルの思考進行の方法を支持するのである。だがこの主張には首尾一貫性がないと思う。もしヘーゲルの方法を支持するなら、「資本主義社会そのものの弁証法」が欠けているという批判は必要ないし、意味のないものになってしまう。逆に、批判を貫くなら、ヘーゲルの方法は支持できないはずである。

では、ここで問題になったヘーゲルにおける「理性」から「精神」への移行とはどのようなものだろうか。そしてこのこととの関わりで、ヘーゲルは近代社会がかかえる物象化、

疎外という深刻な矛盾をどう解決しようとするのだろうか。これらについて、糸康弘氏の解釈が参考になると思われるので、それをまずかんたんにみておきたい。氏は、「現実と個人性との浸透」である「事そのもの」は、個々人の行為のうち総体であるにもかかわらず、個々人に対立する対象でしかないということを確認した後、「事そのもの」のこの対象性の揚棄に関して「二つの途」を提示する。一つはマルクスの途であり、もう一つはヘーゲルの選んだ途であって、両者は鋭いコントラストをなすとする。マルクスの途とは、「『事そのもの』の対象性、近代の理性的認識が陥る物象化を正しい結論であるとうけとめ、『学的認識』の形成を放棄することである。つまり、近代において分裂が克服され、学としての哲学が実現するに至ったという、ヘーゲルの根本的態度を誤謬とすることである。そうすれば、ブルジョア社会の構造全体の矛盾（物象化）をふまえた上で、そのメカニズムをあげさだしうる全体的視野が開けてくる」とする方向である。他方、ヘーゲルの途とは、「理性の展開が行きついたのは、じつのところ最終的な結論でなく、なお揚棄されるべき一段階だと証明することである」とする方向である。そしてこの「対象性」の問題はマルクスの方向では、のちに「社会的分業の自然成長性」、「疎外された労働」、「商品の物神的性格」等として追求されることになり、他方ヘーゲルにおいては、理性に

おいてその対象性をどう揚棄するかということによってではなく、理性の狭い一面的な見方を脱し、視座をより全面的な考察へと高めることによって、つまり「理性から精神への方法的転回」によって追求される、と指摘する。そしてヘーゲルのこの考えにこそ、彼の「観念論的・思弁的構成の根源」があるとして批判するのである。こうして「事そのもの」のもつ対象性の揚棄の問題をめぐって、二つの途がきびしく問われることになる。そしてそれは、マルクスの考える方向、つまりブルジョア社会の構造全体の解明を通して追求されなければならぬ、と主張されるのである。この点で、衆氏の解釈はルカーチのものとは根本的に異なり、そして同時にヘーゲルの弱点を鋭くついたものだと思う。

さて「理性」から「精神」への移行とは、ヘーゲルによればこうだ。「理性」全体を貫く理性的自己意識は、「個別的な精神としての自分が本質であるという被規定性」をとる。ところで、「(理性的)自己意識はまだ人倫的な実体となっていない」。だから、この自己意識の個々の契機の「諸形態は人倫的な実体の生成をなす」とされる。要するに、「理性」では「個別的な精神」にとどまっておらず、だからここでの物象化、疎外の問題は、「個別的な精神」がまだ「人倫的な実体」になっていないところから生ずるとされるのである。したがってこの問題は、「人倫的な実体」の運動の「契機として位置

づけなおされれば克服されるわけである。だが、これでは「個別的な精神」から「人倫的な実体」へ、「理性」から「精神」へと視点の転換がはからただけで、「個別的な精神」が最終的に行きついたところでの結論を運動の一契機に解消してしまふことではない。そうなると、「人倫的な実体」の解明が第一次的な、本質的な課題になり、「個別的な精神」における結論自体の解明は第二次的な課題になるのは明らかだ。こうしたヘーゲルの主張を、ルカーチは正しく「無条件的に必然的」だといっているのである。だが、「理性」から「精神」への方法的転回は、問題解明の放棄につながると思う。物象化、疎外の解明は、「理性」の展開が行きついたところで問題になった、近代社会そのものの分析からしか不可能だからである。

「精神的動物界」(ヘーゲル、マルクス)、「事そのもの」(ヘーゲル)として、ヘーゲル、マルクスともに近代社会がかかえる矛盾に気づいていたのである(近代社会の矛盾の暴露を本質的課題とするマルクスにあってはこのことは自明だ)。だがこの矛盾の克服の方向で両者は根本的な違いを示すことになる。その方向を具体的に、現実的に指し示すことができず、結局は方法的転回にのみ依拠した「思想」内の進行(「理性」から「精神」へ)に求めたヘーゲルに対して、若いマルクスは近代社会そのもののメカニズムの解明から、すなわち「疎外さ

れた労働」の解明から、こうした労働の結果生じる私的所有の積極的止揚としての社会主義、共産主義を展望した。ここにヘーゲル——ヘーゲル関係——解明のための一つのキー・ポイントがあると考える。

(1) G. Lukács: *Der junge Hegel*, Europa Verlag, Zürich/Wien, 1948, S. 605, 『若きヘーゲル』(生松他訳)下巻, 三九八ページ。ルカーチ著作集11(白水社)。但し訳文は必要なかぎり変更してある。

- (2) *Ibid.*, S. 610, (邦訳四一七ページ)
 (3) *Ibid.*, S. 610, (邦訳四一七ページ)
 (4) *Ibid.*, S. 614, (邦訳四一五ページ)
 (5) *Ibid.*, S. 615, (邦訳四一七ページ)
 (6) *Ibid.*, S. 616, (邦訳四一九ページ)
 (7) *Ibid.*, S. 616, (邦訳四一八ページ)
 (8) ルカーチは『精神現象学』の全体を三つに分け、「意識」、「自己意識」、「理性」を「主観的精神」、「精神」を「客観的精神」そして「宗教」、「絶対知」を「絶対的精神」とする。
 (9) G. Lukács: *Der junge Hegel*, S. 617, (邦訳前掲書, 四一〇ページ)
 (10) 糸康弘「世界史的転換点の把握と絶対知の成立、下」、『思想』(岩波書店)一九六九年九月号、一一八ページ。
 (11) 同書一一八ページ。
 (12) 同書一一八ページ。
 (13) 同書一一九ページ。
 (14) Hegel; *Phänomenologie des Geistes*, S. 261, (前掲金子武

蔵訳三六一ページ)

- (15) *Ibid.*, S. 260, (邦訳三五九ページ)
 (16) *Ibid.*, S. 260, (邦訳三五九ページ)
 (17) こうしたヘーゲルの観念論の方法は、後に『法の哲学』において、「市民社会」の矛盾が市民社会自身のうちで解決されず、「国家」へと止揚されていくやり方の原型とみることができ。『ヘーゲル国法論批判』におけるマルクスの批判も、方法論的にはまさにこの点にむけられるのである。

(ふくよし まさお 名古屋市立女子短期大学・哲学)

〔二二六頁から続く〕

(追記。著者校正を終えたのち、「時間」を特集した『理想』二月号に接した。ここでも、滝浦氏、柳瀬氏、村上氏らが論陣を張っている。わたしどもは、小論の後半(下)の論述のなかに、こうした論稿の批判的検討をも組みこむつもりである。)(次号につづく)

(あきま みおる 東京都立大・学哲学)
 (あらかわ きよし 北海道大学・物理化学)

研究組織の問題

— 島田豊氏の提起をうけて —

中村行秀

本誌前号で、島田豊氏は、唯物論研究者の全国的研究組織の結成を呼びかけ、いくつかの具体的内容をふくむ提案をされた。この提案はすでに多くの人に読まれているだろうが、これから書こうとしていることとの関係で、私なりに要約すると、次のような内容のものであった。

日本唯物論研究会が活動を停止し、日本の唯物論研究者が全国的な研究組織をもたなくなつて一〇年以上になる今日、私たちは全国的な組織結成の問題を考へるべき段階にきている。この問題を考へるにあつては、当然、民科哲学部会や日本唯物論研究会などの活動の総括が重要な課題となるが、現状では、その総括とはべつに、でき

るだけ早い時期に組織をまずつくつて、そのあとで戦後の研究史の総括にとりくむほうが、実際のなやり方である。そして会の性格は、「今日の日本の哲学の民主主義的發展を視野にいれ、その総体に責任を負いながら、現代という時代にふさわしい唯物論の發展を探究する会」とし、組織形態は、「個人加盟の全国単一組織」として、既存の地方の研究會や若手セミなどの活動と矛盾しないようにすれば、「それぞれの研究者の視野を地方的・世代的な制約をこえて全国的にひろげ、その研究をナショナルに位置づけるのに役だつにちがいない。加盟した諸個人が地方支部をつくつて共同研究をするかどうかは、その地方の諸条件

にゆだねたらいと思ふ」。

島田氏は右のような具体的な提案をされたうえで、この提案にたいする意見を本誌編集委員会に寄せることを呼びかけ、昨年の秋に組織を発足させたいという希望を表明されたのであった。

私が所屬する東京唯研（東京唯物論研究会）では、島田氏の提案がでる少し前から、戦後の唯物論研究の運動を総括して今後のあるべき方々を考へてみるべき時期にきているという認識にたつて、そのための資料準備をし、研究会をもつていた。こうした事情もあつて、島田提案が出た直後に発行された東京唯研の機関誌『唯物論』第四九号に、島田氏の見解にたいする私の意見をのべることになつた。

その場所で、私は島田氏の提案と見解の大すじに賛成することを表明したうえで、現在、何のために、何をなすべきものとして全国組織を結成するのかという、組織結成の目的ないし意義の問題を全国的な大衆的討論によつてつめる必要があると主張するとともに、個人加盟の全国単一組織という氏の提案になる組織形態は、検討の余

地あるものだとする意見をのべた。

というのは、島田氏の考えでは、現に存在している札幌唯研、東京唯研、名古屋哲研、京都・大阪の科学者会議哲学部会など、唯物論研究者が中心になっている研究会の活動にかんしては、全国的組織は、いわばノータッチという方針をとり、それら諸組織とは無関係に結成されるべきだということになるからであった。島田氏が、全国組織に属する会員が地方支部をつくって共同研究をするかどうかは、その地方の諸条件にゆだねるべきだとされていることの中身は、地方支部をつくることに消極的だということではなく、たとえば、名古屋哲研のように唯物論研究者だけから成るのではない組織の活動にたいする配慮からくるものと察することができる。氏が組織問題にかんして「現状から出発して、実的に解決すべきこと」を強調されることも、こうした事情とかかわっていると思われるからである。このことを考え合わせ、しかも、氏のように、抵抗感なく全国的組織を早期に結成することを第一におくなら、個人加盟の全国単一組織という形態が最善であるという結論になるだろうことも理解で

きる。けれども、こうした形で結成される全国組織の活動内容は、どんなものになるのだろうか。それは、島田氏の考えによると、日本科学者会議の哲学研究活動よりも「ずっとささやかな研究交流の場でありうるだけ」であり、機関誌『実存主義』を刊行している実存主義協会のようなものだというのである。したがって、具体的には、日本哲学会のように、年一、二度の学会で研究発表やシンポジウムを行なうこと、それに、本誌を引きつぐかたちとして考えられている機関誌を発刊する活動にとどまるであろう。私としては、このような全国組織は非常に魅力にとほしいものだという感じがするのである。島田氏の提案を受けての積極的なとりくみが、とくに若い研究者の間でとほしいのは、ここに一因があるといえないだろうか。

私たちが目指すべき全国組織は、全国的な交流と連帯にささえられた地域ごとの日常的な研究活動を基礎とし、全国的な研究発表、シンポジウムなどの研究活動を頂点とするような「研究団体」であると同時に、唯物論研究者の組織であるからには、現実

が提起する諸問題、とりわけ平和と民主主義を守り発展させるという課題を任務とする「運動体」としての性格をもあわせもつものでなければならぬと思う。

そのためには、すでに各地に存在している唯研的組織の活動を基礎にし、またそのような組織が存在しないところには、これからつくっていくという方針で全国組織を結成する方向を追求すべきだと思うのである。こうした方向づけがないままで、全国から会員をつのって組織を結成しても、それはシンボリックなものにとどまるか、逆に支部活動が活発になればなるほど、既存の研究組織との間に矛盾が拡大されることになるだろう。こういうことを招かないためにも、各地の研究會組織との関係を明確にしておくことが必要であり、私としては、各地の研究會活動を全国組織の活動の基礎として位置づけるための努力がなされるべきだと思うのである。

島田氏は、個人加盟の全国単一組織という形態をよしとされる根拠として、「かつての日本唯研の致命的失敗は、地方グループの地方分権的な連合組織だったことである」と主張されている。たしかに、地方分

権的な連合組織は、研究組織としてあるべき姿ではないが、だからといって、連合的な組織一般が「前近代的な組織形態」だということにならないと思うのである。右の日本唯研の失敗にかんしていうなら、連合組織という形態が分裂を招く原因をつくったのではなく、もともと存在したセクト主義をそのままにして全国的組織を結成しようとした結果が「連絡機関」という妙な組織形態となったというべきだろう。

現在、日本の唯物論研究者の大勢は、かつてのようなセクト主義を克服しているといえるだろう。しかも、いくつもの地域で、活発な研究会、研究誌発行などの活動が存在している。このような段階で、全国的な組織が実質的な活動をおこない日本の唯物論研究の発展に寄与し、国の内外にたいして日本の唯物論研究者を名実ともに代表しうる機関となるためには、個人加盟の全国単一組織か、それとも、地方分権的な連合組織か、というような二者択一にとどまることなく、それにふさわしい新しい組織形態が創造されねばならないと思うのである。

東京唯研は、昨年七月に開いた七六年度総会におけるシンポジウムのテーマとして、全国組織結成の問題をとりあげ、今年に入ってからも一月の運営委員会でこの問題をめぐる討論をおこなった。それらの討論をおして、全国組織結成の目的・意義・組織形態・政治的なものとの関わり等について意見がかわされてきた。しかし、率直なところ、まだ問題がにまつたといえる段階ではなく、ましてや、意見の一致に達しているわけではない。けれども、私たちの間では、最大の問題が組織の形態にあることがはっきりしてきたといえるであろう。いうまでもなく、どのような組織形態をとるかは、組織の目的や構成員の資格や範囲などのことがらと密接にかかわっている。しかし、私たちの討論にかんするかぎり、島田氏の提案に賛成する者と、私のような方針に賛成する者との間に、目的等にかんしての意見のくいちがいはないことが明らかになっている。それにまた、既存の組織の活動を生かす方向で、全国組織が結成されるべきだということについても意見の一致が存在する。

それでは、これからさき何をなすべきか

ということが問題になった。東京唯研の運営委員会では、個人の間での意見の不一致はそれとしてこれからも議論を継続するとして、今必要なことは、私たちの間で行なっているような議論を全国的に行なう機運をつくることではないかということになった。くり返しているが、私たちの間でも意見の一致があるわけではない。したがって、東京唯研として一定の見解を提示してたたき台にしていたくというようなことはできない。私たちにできることは、島田氏の提案をうけて全国的組織を結成するための努力をはじめようではないかと、全国の唯物論研究者に呼びかけることだけである。そういうわけで、私たちは、近々、とりあえず、各地の研究組織にたいして、この問題を組織として検討し、本年五月の日本哲学会の時に、会合をもつて、各地の組織に属さない研究者をもふくめて検討の機会をもつことを呼びかけるつもりでいる。各地の特殊性の問題もふくめて、全国組織結成に関係しそうな問題をすべて検討に付そうではないか。

(なかむら ゆきひで 千葉短期大学・哲学)

デカルト的人間主義と

キリスト教的敬虔の立場

碓 井 敏 正

はじめに

デカルトが自らに課した第一の使命は、スコラ哲学に反対して、自然の科学的な認識をもたらさしめる合理主義的な哲学を建設することであった。しかしだからといって彼は狭い科学主義の殻にとじこもりはしない。同時に彼はそのような自然の科学的認識の担い手である人間の問題において、キリスト教、特にその敬虔主義の立場の人間観にとってかわる新しい人間観を確立しているのである。デカルトは啓示神学には

意識的に関わるまいとしたために、両者の間にあからさまな対立が存在したわけではない。しかしその本質において両者の人間観が全く相容れないものであるという点を明らかにするのが我々の目的である。以下において我々はまず、人間存在そのものの評価についての対立を、次いで自由意志の問題をめぐる対立を明らかにし、さらにその中で、デカルトの人間主義の近代性について触れるつもりである。

さてここでデカルトの人間主義の内容に直接立ち入る前に、その意義をより明確にするために、デカルトをとりまくイデオロギー状況について簡単にみておこうと思う。現代に

とである。

一 デカルトにおける神と人間

において「人間主義」が標榜される場合、多くは「科学的客観主義」に對抗する思想として打ち出されるのであるが、デカルトの生きた一七世紀においては、「人間主義」の對抗者は「科学的客観主義」ではなく、キリスト教的敬虔主義の思想なのである。未だ全一的な世界観としてキリスト教が精神界に君臨していた当時においては、いかなる思想もそれが革新的なものを含むかぎり、何らかの形でキリスト教と対決せずに済ますことはできなかったのである。だからたとえデカルトが啓示神学や宗教道徳に意識的に関わりを持つまいと思つたとしても、それは彼が当時の支配的思想と無関係に思索したということの意味しない。むしろデカルトが巧妙なのは、

そのように自己を宣伝しながらも、実はキリスト教的人間観に取って代る新しい人間観を造り上げていたということである。そして彼は自分の哲学がスコラ哲学やキリスト教神学との摩擦を起こさずに、自然に受け入れられることを望んでいた。そのために彼は表面上は支配的イデオロギーに対して従順を装うのである。しかしそのことは彼の哲学の革新的性格を少しも損うものではないのである。

我々が以下に試みようとするのは——そのようなやり方はデカルトが好まなかったところであるが——彼の哲学の一端をキリスト教、特にその敬虔主義的立場とつき合わせることによって、デカルトの立場の革新的性格を浮き彫りにするこ

その前に、デカルト自身も神の存在を信じ、その存在証明を行なっているのであるから、デカルトの神がどのような本性格を有するのかについて明らかにしておかねばならないであろう。というのは人間は神によって造られ、支配されているのであるから、神の性格をみるのが、神の被造物であり、被支配者である人間存在のあり方を間接的に明らかにすることになるからである。

デカルトの神も勿論キリスト教の神として世界と人間を創造し、維持し、その将来を予知する神である。しかしデカルトの神は人間の现实生活を規制するところの倫理的な存在としてではなく、むしろ客観的世界の認識を保証するところの合理的な存在として表現されているのである。そのことはその中で神の存在が証明されるところの形而上学の位置付けをみることによって明確となるであろう。『哲学原理』序文において、彼は哲学全体を一つの樹木に例えているが、その場合形而上学は樹木の根とされている（なお幹は自然学であり、枝は医学、機械学、道徳等からなる）。即ち神の存在や精神と物質の区別を説く形而上学は、自然学や自然学を媒介とした他の

實際的諸学の基礎とならなければならないのである。このようにデカルトの神はまず第一に科学的認識を支える任務を負っているのである。そして、デカルトのこの知識の体系を貫いているのは合理主義の立場である。その樹木の根から枝に到るまで、明証的な認識によって得られたもの以外は含まれてはならない。デカルトの神も合理的にその存在が認識されるものでなければならぬ。逆にそのような明証的な認識の対象となりえないもの、例えば、人間の墮罪とか、イエスによる贖罪のような啓示によって与えられる事柄はデカルト的認識とは全く別の次元に属するのである。デカルトのそのような立場は勿論『省察』の立場でもあった。ソルボンヌに宛てた書簡の中で、彼は「神についての問題と、精神についての問題との二つは、神学によってよりもむしろ哲学によって論証されねばならない問題の最たるものである」と述べていた。なぜならそれは明証的認識の連鎖によって証明されることが可能だからである。従ってデカルトは自らの神の存在証明について、その確実性と明証性において幾何学の証明に劣るものではないと断言するわけである。

しかし以上述べたことは、デカルトの神が全く合理化されたものであり、キリスト教的なものをも含まないというのではない。むしろ逆である。デカルトの神が「考える我」を通じて内面的に到達されるものであるのを見る時——このこ

とは論理的には、普遍的懐疑によって一切の外界を否定したことへの帰結であるのだが——デカルトが敬虔主義の源流であるアウグスティヌスの精神の下にあることを我々は知るのである。しかしデカルトがアウグスティヌスと決定的に區別されるのは、レーヴィットも言うように、「考える我」と神の存在によって、客観的世界——これまで感覚の規定において捉えられていた——を数学的観念によって再構成しようとする点である。だからデカルトの形而上学における神の存在証明はそれだけを自己目的とするものではないのであり、「コギト」を存在論的に支え、明証的認識の真理性を保証する役割を負っているのである。又そのことを通じて自然学的認識をその根底において支えるものとなっているのである。デカルトが自然学のすべての基礎が「省察」の内に含まれていると書いているのはそのためである。

さて、これまでみてきたようなデカルトの神の合理的性格は、彼の人間観に大きな影響を与えずにはおかない。即ち神が恩寵の付与や人間の救済に無関心であるとするならば、デカルトの人間像は、恩寵や救済といった啓示的な事柄とは無縁なところにおいて構築されることになるからである。この点は道德問題を扱う態度に端的に現われている。デカルトは道德の対象をあくまで人間の地上的行為に限定し、道德を宗教と結びつけることを好まなかった。最高善 *le Souverain*

Dea を問題とする場合にも、それ自体としてみれば、神が最高善であることは明白であるとしてはいるが、彼はこれを神との関連においてではなく、我々の主体的行為のあり方の内に求めるのである。このことはデカルトが理論的領域において理性と信仰を分離した如く、実践的領域においても、自然道徳と宗教道徳を区別し、専ら前者をのみ問題としたということを示している。そしてそのことを理論的に可能にしたのが、デカルトの神の合理的性格である。デカルトの神が人間の行為を規制するような倫理的な存在でないということ、独自の自然道徳を展開することを可能にさせたと言つてよいであろう。神の支配からその独立した領域を確保された人間存在はどのような性格を有するのであるか。それはまず第一に自然を支配し変革するところの近代的人間である。デカルトの哲学を貫いているのは、人間による自然力の支配という実践的な問題意識である。自らも言うように、彼の哲学革新の目的は、「学院で教えられる理論的 spéculative 哲学の代わりに一つの実際的 pratique 哲学を見出す」こと⁶⁰にあったわけである。デカルトは確かに形而上学において、物心の分離を遂行したが、これは自然の客観的認識の理論的前提として要請されたものであり、その根底には自然を支配する現実的な人間像が置かれていたのである。身体から分離された純粹の精神には自然を技術的に支配することは出来ない

のである。彼が理論的整合を犯してまでして、心身の合一を認めたのは、このような人間像の根源性の故にである。

以上の点は、デカルトの方法を踏襲しながらも根本においてデカルト的でないマルブランシュを引き合いに出すことによつて、一層明瞭となるであろう。マルブランシュはデカルトと同様、精神と物質との区別を強調するのであるが、デカルトと異なり、心身合一としての人間存在の独立性、固有感を認めない。彼によれば、「人間の精神はその本性上、創造主と物的被造物との中間に位置するものとして見い出される」のであるが、精神は本来身体とはなく、神と必然的結合関係を持つものとされるのである。精神は身体との結合を強めれば強めるだけ、神から離れていくという関係にある。なぜなら身体との結合は精神にとって誤謬と道徳的退廃の原因だからである。このように身体との結合は精神にとって全く負の関係でしかないのであり、従つて心身合一としての人間存在には否定的評価しか与えられないのである。

このような人間観は当然のことながら、学問に対する評価とその目的とに反映してこざるをえない。自然を支配する近代的人間像が認められないとするならば、学問は一体いかなる目的を持つのか。マルブランシュにおいては、それは専ら神の認識との関係において捉えられることとなる。「数学や自然の一般的知識は、精神を感覚的な事柄から引き離す……

それらは我々を神にまで導くporterの⁸⁾のである」。さらに彼によれば、自然は精神が神を学ぶために創造されたものであるとさえ言われる。デカルトにおいては、自然の客観的な認識は人間の自然支配のためであったのに対し、マルブランシュでは、それは神を認識するための手段と化しているわけである。

二 キリスト教的敬虔主義における人間観

その固有性と独立的領域をデカルトにおいて認められた人間存在は、同時に自然力を支配する近代の人間であることを我々は理解したのであるが、このような人間観が決して当時において一般的であったわけではない。その事はデカルト以後のマルブランシュやスピノザ、ライプニッツ等の体系において、逆に神中心主義の性格が強まっていることから分るのである。デカルトの人間観は特にキリスト教的敬虔の立場と鋭い緊張関係を持っていた。デカルトは勿論その事を知っていたから、道徳について多くを語ろうとしなかった。彼が道徳について自説を述べることを断わる理由として、「悪意を持ったものが、そこから中傷のたねを引き出すのに、これ程容易な題材はないからである」と言う時、明らかに彼は一部のキリスト教徒を念頭に置いていたと考えられる。

デカルトの慎重さにもかかわらず、デカルトの立場がキリ

スト教的敬虔の立場と相容れぬものであることを見抜くのは、それほどむずかしいことではない。パスカルがデカルトを厳しく批判したのは周知の通りである。

「私はデカルトを許すことができない。彼はその全哲学のなかで、できれば神なしに済ませたいと思った。だが彼は世界に運動を与えるために、神に最初のひと弾きをさせないわけにはいかなかった。それが済めば、もはや彼は神を必要としない」。

勿論デカルトの神が、パスカルがここで描いたような手段的な神に過ぎないのではない。しかしデカルトの神は、やはり哲学者の神であり、アブラハム、ヤコブの神、即ちキリスト者の神ではないことを衝いている点でパスカルは正しかった。

キリスト教的敬虔の立場からして、さらに我慢がならないのは、デカルトが神に対して人間存在の独立性を認めるにとどまらずして、人間の固有力をあまりにも評価し過ぎたことである。後にみるように、デカルトは「自由意志は我々を、ある意味で神に似たものにする」とまで極言しているのである。しかし神中心主義的色彩を持つキリスト教的敬虔の立場と、これほど矛盾、対立する考え方はない。と言うのは、およそこの立場に共通しているのは、新旧両教を問わず、人間存在の墮落とその無力の強調であり、又そのことと表裏の關係にあるのだが、神の恩寵の絶対性の強調であるからだ。例

えば、カルヴァンによれば、人間は頭の前からつま先まで如何なる部分も罪に汚されており、従つて「およそ彼より出づることは、悉く罪として考へるべき」なのである。人間が善を為すことができるのは、従つて神の恩寵による場合だけなのである。しかるに人間は、過度の自己愛によつて盲目にされてゐるが故に、神の恩寵によらずして、独力で善く且つ幸福に生きることができるといふ虚妄な意見を抱いてゐるとされる。そこでカルヴァンにとつて、神の恩寵の絶対性を確立するために必要と思はれるのは、「人間の力が根底からくつがえされる」ことなのである。もし人間が本来善き存在であり、又その固有の力能において善行が可能であるならば、人間は神への依存をやめ、自己の力に頼るようになるであらう。このように人間存在の肯定的評価は、宗教的敬虔と両立しないのである。

人間の無力や墮落の強調から、神の恩寵の絶対性へと進む道は、なにもカルヴァンのような改革派に限つたことではなく、カトリック的敬虔の立場にも共通するのである。例えばジャンセニストパスカルにとつても、眞の善は神のみであり、人間はそれ自身の努力では善に到達することができない。というのは我々は本性上墮落しており、生れつき不正なのであるから。パスカルの場合、人間の不正は自我に対する自己否定的反省に裏付けられてゐる。自我は何事につけて

も、自分が中心になるといふ点で不正なのである。デカルトがその哲学の確固たる基盤として置いた自我は、パスカルにおいて悪の根源とされるのである。

パスカルと違つて、神中心主義的敬虔主義を哲学的に基礎付けようとしたのはマルブランシュである。彼はまず被造物から作用力を剝奪することから出発する。彼の機會原因論 occasionalisme の体系においては、物体だけでなく、精神も含めてすべての被造物の作用性が否定され、作用力を有するのは神のみであるとされる。被造物は、この神の一般的作用力を特定する *determiner* ところの機會原因（第二原因）に格下げされるのである。このことは意志においても例外でない。デカルトが意志に与えた固有の作用力は、マルブランシュでは認められない。例えば我々が手足を動かそうと意志して、その結果手足の動作が引き続いて起こる場合でも、それは本當の所は神が動かしているといふことなのである。

マルブランシュはこのように作用力を一切神に歸すことによつて、人間の精神を直接神と結びつけようとしたのである。というのは身体や、外的事物は精神に対して作用する力を持たないのであるから、精神はそのようなものに関心を抱いてはならず、精神に直接作用することの可能な神とのみ結びつかねばならないと考へられるからである。

さて、カルヴァン、パスカル、マルブランシュはそれぞれ

立場上の相違があるにしろ、いずれも人間存在の墮落と無力を強調する点で共通しているのであるが、この点での共通性は、聖書におけるアダムの墮落にその根柢を持つてゐることは言うまでもない。勿論アダムの罪が、後世の人間にどこまで及んでいるのか、又善に対して人間は全く無力であるのかという問題においては、それぞれに力点の置き方に違いがあることは否定できないが、いずれにせよ、それが啓示神学の枠内での議論であることに変わりはない。一方デカルトは啓示神学には関わらず、自然道徳のみを問題とすると断わつてゐた。それではデカルトは神学上の議論に全く中立的でありえるのだろうか。答は否である。というのは、たとえ彼が啓示神学に関わらなかつたとしても、デカルトの人間観が、アダムのの原罪による墮落と結びついているキリスト教的人間観と相容れないものである限り、暗黙の内でこれに逆らつてゐることになるからである。キリスト教の立場においては、宗教道徳と自然道徳の二つの道徳が存在するわけではない。人間の行為は、すべて宗教的観点から一義的に規定されねばならないのであり、宗教道徳以外の道徳など、はじめから存在しないのである。従つて現実の人間の規定に際して、原罪との関連を抜きにして議論することは、およそキリスト教的ではないと言わねばならない。

デカルトの自然道徳と啓示的宗教道徳の相違は、道徳的課

題の解決において端的に現われてくる。宗教道徳の立場においては、人間の墮落は神の業なのであるから、墮落からの救済も、必然的に神の恩寵にすぎることとなる。この立場においては、道徳問題の解決は信仰の内に求められる以外に考えられないわけである。

デカルトの二元論を宗教道徳に接続したマルブランシェは、感覚や情念 *passions* の抑制において、信仰に訴ふる道徳次のように用意した。まず第一に地上的な努力が要請される。それは例えば、情念を引き起こす感覚的対象と交わらないこと、更には感覚器官そのものを壊死 *mortification* させること、などであつた。しかしこのような地上的な努力だけでは、感覚や情念に打ち克つことはできない。結局は恩寵の力を借りなければならぬのである。即ち我々は、肉の支配から我々を解放するためにやってきたキリストに近づかねばならない、とされるのである。「なぜなら理性や哲学の提供するどんな手段でも、原罪から我々を解放することはできないからである」。このような方法は、人間存在を原罪との関連で規定しなかつたデカルトとは無縁である。デカルトは人間を墮落した存在などとは考えていなかったし、人間的自然、即ち感覚や情念を否定的なものとも考えていない。特に情念に対するデカルトの見解は、人間存在の善性に対する彼の確信を表現しているのである。

彼は身体的なものを軽蔑するような道德説から自らを明確に區別して、次のように言う。「私は身体の完全性を完全に軽蔑 *mepriiser* しなければならぬとか、まして情念を持つことから免れなければならない、と言う人達の意見には賛成することができない……」。デカルトは諸情念の機能と効用を、『情念論』で詳しく述べているが、その立場は情念に対する基本的肯定の觀念に貫かれている。例えば二一節では、「我々は情念がその本性上すべて善いものであること、ただその悪用や行き過ぎをさえ避ければよい」と書いている。さらにデカルトの情念に対する信頼は、形而上学的確信にまで高められる。「常に美德に反し、*vieux* 正しく又賞賛すべき効用を持たないような情念を、自然が人間に与えたとはどうしても思えない」というわけである。

身体の完全性もデカルトの重視したところであった。確かに彼は、精神的なものとは身体的なものとを區別し、前者により大なる価値を与えてはいるが、しかし身体的なものを軽視はしなかった。そのことは彼の医学に対する評価に現われている。『方法序説』では、健康の保持は、「明らかにこの世の第一の善 *le premier bien* であり、且つあらゆる他の善の基礎である」と言い、自らの余生を医学研究に捧げるとさえ述べている。さらに彼がそれに付け加えて、軍事技術のような研究は、自分の好みから極めて遠いものであり、そのような研究

に携わりたくないと言うのをみる時、彼の現実的人間観が、ヒューマニズムの立場でもあることを我々は知るのである。

勿論デカルトの情念観は、情念の赴くところにすべて従え、と言うのではない。その場の情念に絶えず引きずられていくのは、最も弱い心においてである。情念の対極には、それを支配するところの意志が存在しなければならぬ。しかもこの意志の判断は、盲目的なものであつてはならず、情念の機能についての客観的認識を踏まえたものでなければならぬのである。この自由意志の力と、情念に対する正確な認識とによつて、人間は情念を最大限に支配することができるのである。このようにデカルトでは、情念は知性的認識に裏づけられた自由意志の力によつて、より善なるものへ転化することが可能となるわけである。そしてこの自由意志こそ、デカルトにおいてその独立性を確保された人間存在が、神と似たものにまで高まることを許すところの、人間固有の能力なのである。このような考え方が、キリスト教的敬虔の思想と全く相容れないものであることは言うまでもないであろう。従つて自由意志の評価こそ、デカルトと、人間存在の墮落と無力を主張するキリスト教的敬虔の立場との、最も鋭い対決点となるのである。この点を明らかにすることが、次節の課題である。

- (1) Principes ; Preface. A. T. IX-2, p.14
- (2) Meditations ; Epistola. A. T. VII. p.1
- (3) ノーヴァット『神と人間と世界』岩波 p.26
- (4) A Mersenne, 28 janvier 1641, A. T. III, p.298
この書簡の中でデカルトは更に続けて、その点を他言してくるなどメルセンヌに頼んでいる。その理由はアリストテレスを厚遇する人がデカルトの形而上学をますます認めなくなるであろうから、(といふこと)である。
- (5) A Christine, 20 novembre 1647, A. T. V. p. 82
この中でデカルトは最高善の考察から神を除外し、「我々としては、我々が所有している善、ないしは獲得する力のある善のみを善とみなさなければならぬ」と述べている。
- (6) Discours de la Méthode, VI. A. T. VI. p.61~62
デカルトの主張する実際の哲学によつて、我々は火や水や風や星等の自然力を認識し、それらを適当な用途にあつてはつてはつて我々は自然の主人 *maîtres* か(所有者 *possesseurs* にならなう)が(と)いふことである。
- (7) De la recherche de la vérité, Preface, Tome (以下Tと略) I. p.9
- (8) Ibid. T. II. p.53
- (9) Pensées. 77.
- (10) Les passions de l'ame, III. 152 A. T. XI. p.445
- (11) ルターやカルヴァンにおつてこの主張が著しくいふ言ひがでないが、カトリック内の敬虔主義、例えばジャン・マリヌなどにおつても、類似的の主張がみられるのである。
- (12) Institutio christianae religionis. II. I.
- (13) Ibid. II. II.
- (14) Pensées. 455.
- (15) デカルトは精神が何事かを意志することによつて、精神と身体との合一の場である松果腺を動かすことができる(といふ)ことを疑つていない。 Cf. Les passions de l'ame I. 34, I. 41.
- (16) マルブランシユによれば、心身関係は因果性のカラムエリーによつて捉えてはならないものである。それは単なる相関関係にすぎない。(cf. *Entretiens métaphysique VII*)。一般に「自然の結果に関して、経験が他のものが、常にあるものに従つて起つて(といふ)ことを教えている(といふ)理由で、あるものが他のものの原因であると判断してはならぬ」のである。(cf. *Méditations. VI*)
- (17) すべて必ず *le bien faire* とデカルトが言つた場合、それは恩寵が問題となつていふ道徳的、自然的哲学の用語として解されるべきである(と)断つていふことである。 Cf. A mersenne 27 avril 1637? A. T. I. p.366
- (18) *Traité de morale I. XI. p.133*
- (19) Ibid. I. XIII. p.152
- (20) A Elisabeth le 1^{er}. septembre 1645. A. T. IV. p.287
又ノーヴァット宛書簡になつては次のように書つてゐる。
「私の勉強してゐる哲学は、諸々の情念の使用と(いふ)ことを排斥するほど、野蛮なものであつて、頑固なものであつたのである(といふ)ことである。」
- A Newcastle mars ou avril 1648, A. T. V. p.135
- (21) Les passions de l'ame III. 211. A. T. XI. p.485~486
同じ発言はジャン・宛書簡にも見出すられる。「私は情念を検討してみても、それが殆ど皆良好のものである(といふ)ことを認め、又この生命に対して表に有益である……」 A chanant le 1^{er} novembre

1646. A. T. IV. p. 538

(22) Les passions de l'ame III. 175. A. T. XI. p. 462

(23) Discours de la méthode VI. A. T. VI. p. 62

(24) Ibid. p. 78

三 自由意志をめぐる

デカルトの人間存在に対する評価と、キリスト教——特にその敬虔主義的立場のそれとの対立は、当然のことながら、自由意志に対する評価の対立となつてあらわれる。人間の本性的墮落と無力（善行不能）を強調する後者においては、自由意志は積極的な役割を果たすことができないものとして位置付けられる。というよりは、むしろ自由意志は悪しか為しえないのである。その意味では、本来意志は自由なものとしては考えられていないとみるべきであろう。もし意志が独力で（神の恩寵抜きで）善をなす固有力を与えられているのならば、前節でみた人間存在の否定的規定は根底から崩壊するであろう。又神の恩寵の絶対性が揺らぐことになるであろう。自由意志の承認と、神の恩寵の絶対性の信仰とは、共存することのできない二つの命題なのである。このようなわけで、人間存在の本性的悪と自由意志の無力という二つの命題は、神中心主義的な色彩を持つキリスト教的敬虔の思想において、切り離すことのできない二つの大きな要石となっているのである。

一方、デカルトは自由意志の存在を当然のこととして承認する。デカルトの体系においては、この自由意志の承認は偶然的な事柄ではない。それは道徳説のみでなく、形而上学も含め、彼の哲学体系の性格そのものを根本から決定づけるものとなっているのである。そこでまず第一に、デカルトにおいてどのようにして自由意志の存在が証明されるのか、又意志の自由たる所以を彼はどこに求めているのか、という問題を明らかにすることから始めよう。

デカルトによる自由意志の存在証明は簡単である。というのは、それは証明なしで知られる事柄なのであるから。即ちそれは意識に体験的に *par experience* 与えられた自明の事柄であるからだ。そして自由意志の存在を直接的体験によって知ることができる場合、それは「コギト」、即ち「考える我」の存在の確実性と同一度合において確信されている、とやうことができる。両者とも直接的に意識に与えられていることによつて、その存在がゆるぎないものとなっているからである。この直接的意識の立場がデカルトの第一の立場であることを理解することによつて、自由意志に絡む諸問題について、我々は解決の見通しをより容易に与えることができる。その一つは、自由意志と神の予定 *preordinatio* との関係の問題である。

神の予定と自由意志の矛盾の問題は、丁度現代における決

定論と自由の問題と似た状況にある。——ただ相違するのは、自然科学的決定論が神的必然性の決定論に変わっていることである。デカルトは神の全能と絶対性を認めるので、当然神が将来の事象を厳格に決定して余すところのないことを一方で認めている。このことを認めるならば、必然的に自由意志を否定せざるをえないのであるが、彼はここで巧妙な解決策を提示する。即ち彼によれば、我々の精神の能力は有限であるから、無限な能力の持主の神が、人間の自由な行為をどのようにして未決定なもの *indéterminé* として残すかを知ることではできない、と云うのである。デカルトのこのような解決策は、しかしながら、神の全能に対する氣遣いからする遁辞にすぎない。彼は実は、意志の自由についてこれを少しも疑っていないのである。それは既に述べたように、それが意識に与えられた体験的な事実であるからだ。そのことをデカルトは隠そうとはしない。

「我々の内にある自由 *liberté*、および未決定 *indifférence* については、それ以上明証的に *clairement* かつ完全に捉えられるものがない程、(従って神の全能も我々がこれを信ずることを妨げてはならない程——仏訳にのみ付加) 我々には意識されているのである。というのは、その本性上、我々には十全的に把握できないことが分っていることを、我々が十全的に把握しないからという理由で、我々が内的に *inténeurement* 体

験する他のことを疑うとしたら、それは不合理だろうからである」²。

このような形で自由意志の承認は、キリスト教的敬虔の立場とは全く対照的である。例えば、マルブランシュにとつては、コギト的なもの、即ち意識に直接与えられたものは何の価値もない。彼によれば、意識 *conscience* とか内的知覚 *sentiment intérieur* は延長の概念と比べても何ら明晰なものを含まないとされる。³ ここには自我に直接与えられたものに対する価値観の相違が存在している。神との結合を最高の課題とする立場においては、自己意識的なものは大した値打ちはないのである。

いずれにしろデカルトは、このようにして自由意志の存在を絶対のものとして承認するのであるが、神中心主義的敬虔主義の立場においては全く正反対の結論が引き出される。この問題についてのルターの所論をみてみよう。ルターにおいては、神の全能と予知の承認がまず第一の立場であって、そのことから無条件に自由意志の否定が帰結するのである。神は「私達が将来あるであろうものを先立って予知しておられ、いまや私達をそのようなものに造り、動かし支配しておられるのであるから、私は尋ねるが、かの方が予知しておられるところと、或は現在なしておられることとの他に異なつたように在りうる自由が、私達の内にあるかのようなふりを

することがどうしてできるのであろうか。

このようなわけで、ルターにおいては「神の全能と予知とは、根底から自由意志の教理を滅ぼす」べきものとなっているのである。神の予定と自由意志の問題に対するデカルトとルターの解答は、人間存在の固有性を認める立場と、それを否定し、神中心主義を前面に打ち出す立場との対立をそのまま表現していると言えるであらう。

さてデカルトの自由意志に戻って、次に我々が検討しなければならぬのは、意志の自由たる所以はどこにあるのか、という問題である。言い換えるならば、自由の徴表とされているものは何かということである。この問題を考える場合、デカルトにおける自由の両義性の問題についてふれないわけにはいかないのであるが、この点に関する分析は後にまわすこととして、ここでは、デカルトの自由意志の本質と、我々が考える面だけを論ずることとする。

結論的に述べるならば、デカルトの自由意志の本質は、或ることを肯定することも、否定することもできるという、いわば与件に対する無差別性にある。そのことが体験的に我々に与えられた自明の事柄なのである。意志が、「それ自身において形相的にかつ嚴格に *in se formalius & precise* みるならば、神においての方が私におけるよりも大きいとは思われない」と言う時、それは肯定も否定も可能であるという無

差別性の点においてなのである。即ちこの点においては、神の意志と人間の意志は同質的と考えられるのである。勿論神の自由意志は、デカルトにおいては、真理を自由に廃棄、設定することもできるといふ絶対性において人間のそれとは比較にはならないのであるが、このことは何ものにもとらわれない神の絶対的自律性 *autonomie* を示しているわけである。ところでこの意志の自律性は、人間の場合にも認められるのである。人間の自由意志には、真理を覆すほどの自由はないが、その極限の状態においては、明証的な真理をも否定することが可能なのである。そして正にその点において、人間の自由と自律性が最大限に確認されることになるのである。

さて肯定も否定も可能であるという、与件に対する無差別性において認められるところの自由意志の自律性こそ、デカルトの哲学の性格を決定づけるものである。我々はその証左を形而上学と道徳説に見出すことができるであらう。まず形而上学についてみるならば、懐疑の過程において、最もよく意志の自律性が發揮される。確実な真理をつかむ為に、疑わしいものを敢えて虚偽のものと考える時、特に絶対的な確実性を求めんが為に、数学的真理についても同意を差し控える時、それはあまりにも意志的である。さらに自由意志の自律性が最も確信されるのは、懐疑のただ中においてであった。なぜなら、有力な欺く神が我々を欺こうとしても、「そ

れにも拘らず我々は、完全に確実ではなかったことを信ずるのを拒み得る自由が、我々の内にあることを経験したからである^①。このように意志の自律性を欠いては、誇張懷疑も可能ではなかったであろうし、欺く神に対して、自らの判断を留保することもできなかったであろう。形而上学的省察の過程が、一方において明証的な認識の連鎖でもあることは、前にみた通りである。しかしこのことは後にみるように、意志の自律性の排除を意味しないし、逆に明証性の追求は、自律的意志の不断の努力なしには考えられないのである^②。

意志の自律性の意義が十全に發揮されるのは、道徳説においてである。それは、デカルトにおいては自律的行為の主体であることが、人間の最高の完全性であると考えられるからである^③。この完全性によって、我々は神にまで接近しようと彼は考えた。クリスティナ宛書簡において、彼は次のように書いている。「自由意志は我々を言わば神と似たもの *pareil à Dieu* にし、神の命令を受けずに済ませてくれるように思われ、従ってこれをよく使用することは、我々のすべての善の中、最も大きなものである^④」。デカルトは意志の内に神の映像 *image* と似姿 *similitudo* とを求めたのであるが、この意志がその自律性によって、神の命令を受けずに済ませてくれるものである、と言うのを見る時、それは何という皮肉であろう。

さて、自律的意志に最高の評価を与えたデカルトの立場は、意志は悪しか為しえないとするキリスト教的敬虔の立場と鋭く矛盾する。この立場においては、自律的意志の存在を少しでも認めることは、必然的に神からの離反を意味することとなる。と言うのは、善を為すのが自律的意志によるのであれば、その功績は神ではなく、行為の主体である人間に帰せられるからである。反対にキリスト教的敬虔主義においては、善はすべて神から来ると考えられねばならない。だから本性的に悪であり、無力である人間が善を為すことができるとすれば、それは全く神の力による他はないのである。カルヴァンによれば、「人間の意志が善として指導されるのは、全く神の意志に拠って、少しも人間の功績によらない^⑤」のであり、意志が神の恩寵を欠いた場合には、「自由意志はますます悪くなるように骨折るだけ^⑥」なのである。このように、いかにデカルトが啓示神学に関わるまいとしても、自由意志の評価を前提とする彼の自立的道徳説が、他力主義的敬虔主義の宗教道徳を暗黙の内に否定していることは誰の目にも明らかである。

デカルト以前にも自由意志を擁護しようとした人々は多かった。古くはアウグスティヌスに反対して、救いにおける自由意志の役割を強調したペラギウス、自由意志の評価をめぐって、ルターと決定的に袂を分ったエラスムス、それにプロ

デスタントに対する反動から、恩寵よりも自由意志の発動性を重視したモリーナ等である。ところでデカルトは、このような神学者や人文学者達の延長線上にあるのだろうか。この問題の解明が我々に課せられた次の課題である。

四 自由意志と科学的認識

結論的に言うならば、デカルトは彼の先行者達をはるかに超えているのである。と言うのは、デカルト以前においては、自由意志を擁護するにしろ、否定するにしろ、それは恩寵との関連で問題となっていたのであるが、デカルトにおいては、自由意志は主に客観的、科学的認識との関係で問題となるのである。しかも彼は自由意志と科学的認識との基本的な一致を主張する。これまで我々はデカルトの自由意志の自律性に着目してきたのであるが、人間は単に、自律的意志によって自己の行為の創造者であるだけでは不十分なのであって、正しき行為の創造者でなければならぬのである。そして行為の正しさは、客観的世界の悟性的認識によってはじめ得られるわけである。デカルトも言うように、「ある誤った考え方からくる決意と、真理の認識にのみ支えられている決意との間には、やはり大きな相違がある。なぜなら、真なる認識に支えられた決意に従う場合、その決心のせいで後に

残念に思ったり、後悔したりすることは無い、と確信できるが、偽なる考え方から生じた決意に従い、後にその誤りに気づくに至る場合には、常にその決心に従ったことを後悔するからである」。

ところで我々は、これまでデカルトにおける意志の自由の徴表を与件に対する無差別性の内に求めてきた。この見解においては、「最善なるものを認知しておりながらも、最悪なものへ走り得る」^① そういう点こそ意志の本質であると考えられたのである。このことは右に述べたことと矛盾するのではないだろうか。明証的認識に逆らい得ることにいて意志の自由があるとされるのであるから、しかし答は否である。デカルトは自由意志と悟性的認識との間に、何ら矛盾対立するものを認めない。それどころか、後にみるように悟性的認識こそ、意志をしますます自由な判断を可能にさせるのである。そもそもデカルトが、明証的認識に意志が背反しようと考えるのは、「自由意志の自由を証明するのが正しいと考える場合だけの話である」^②。即ち意志のそのような能力は、意志の自由を極限において考えた場合のことであって、実際の判断の次元において行使されることは考えられない。反対に、意志は悟性によって提示された明証的認識に半ば必然的に従うのである。——勿論意志はその独自の作用によって、明証的でない事柄に同意を与えることによって、誤謬の原因とな

るのであるが。デカルトには、「悟性における大いなる光より *ex magna luce* 大いなる傾き *magna propensio* が生ずる」ということは、確實であるように」思われるのである。意志と悟性は、後者が認識し前者が判断するという魂の二大機能であるが、両者は切断された関係ではなく、悟性の提供する明証的な認識が、意志による判断のあり方を規定する関係——ただしそれは強制的にはない——にあるのである。

さて、デカルトにおいては正しき行為のためには、真なる認識が必要であるとされたのであるが、正確に言うならば、実はそれだけで十分なのである。即ち彼は真なる認識につけ加えて、恩寵のようなものを要請することはしないのである。だから逆に罪が生じるのは、我々の無知からだけなのだということになる。デカルト自ら言うように、「もし我々が、それが悪であるという事を明白に承知しているならば、そのように考えている間は罪を犯すことは、我々にとって不可能」なのである。このようにデカルトは、善行も悪行もすべてを人間の認識にもとづけるのである。キリスト教的敬虔の立場では、たとえ人間に科学的認識の能力を認めたとしても、それは人間の墮落を救うものとはなりえない。それどころか、学問の営みは、人間中心的に考えられる限り、救いに反することにさえなるであろう。逆にデカルトの道德観において、自律的意志の承認と、客観的世界の明証的認識がすべて

なのであって、恩寵や救いなどは問題とならないのである。

五 デカルトにおける自由の両義性

自由意志と悟性的認識との基本的一致の確認は、デカルトの自由をめぐる議論に一つの解答を用意することになるであろう。我々は次にデカルトの自由論を問題にしようと思う。

既にみたように、デカルトにおける自由意志の本質は、与件に対する無差別性にあるのであった。一方、彼は自然の明証的認識によってあれ、神の恩寵によってあれ、与件の一方の側に傾くことの内に、意志の本当の自由が存在すると考えていた。ここにデカルトにおける自由の両義性の問題がある。後者の自発的決定の自由——ここではこう名付けておく、自発的と言うのは、強制にはよらないということの意味している——の立場からすれば、無差別性の自由 *la liberte de l'indifference* は最も程度の低い自由であるとされている。しかしこの無差別性の自由こそ、意志の自律性を示すものであったし、自立的道德説のよって立つ基盤であった。又、神の似姿が印されているのは、この意志の無差別性においてであった。デカルトが共存させた二つの自由概念は、どのようなして整合的に理解されるのであろうか。

この問題をめぐる背景に、神学上の論争が絡んでいること

は周知の事柄である。当時ジュスイットを中心とするカトリック内の保守派と、カトリック内での改革派であるジャンセニストの間には激しい争いが展開されていた。この論争において、モリーナ主義を支柱とするジュスイットは、「無差別的自由」の立場をとり、反対にジャンセニストは「自発的決定の自由」の立場をとっていた。啓示的信仰に関わるまいと決意したデカルトも、この論争には相当の関心を抱いていたのである。そのことから多くのデカルト研究者は、デカルトによる二つの自由概念の使い分けは、神学上の論争に対する彼の巧妙な保身の策と考えるのである。

しかし真実がそうでないことは、次のようにこの問題を捉えることによって明らかとなるであろう。即ち、無差別性の自由は自由の本質をなすが、自発的決定の自由は現実的自由を構成すると考えることによってこの問題は解決する。即ち、我々が明証的に認識された真理や善を否定することは、本質論としては可能であるが、現実的には起こらないということを理解すべきである。明証的真理の否定が絶対的には *absolument* 可能であるとデカルトが言う場合、それは現実には起こらない事態であるということを逆に意味しているのである。現実の認識の次元では——既に見たように意志の決断と悟性的認識は何ら矛盾対立する関係ではないのであるから——自由は、悟性の提供する明証的認識に、意志が従うこと

の内に存するのである。そのことは、我々の若干の反省によっても簡単に了解されるであろう。対象に対する認識が不十分の場合には、我々の判断は中立的、無差別的とならざるをえないのであるが、この場合の中立性は全く否定的な意味しか持たないであろう。これに対して、対象に対する認識が深化するにつれて、我々の意志は自由、一方の側、即ち真、或いは善と思われる側へ傾いていくのである。と言うのは、自由とはデカルトも言うように、行為の容易さの内に存するのであるが、それは悟性の明証的認識によってのみ可能となるからである。このようにデカルトの考える自由は、自然認識の必然性と何ら矛盾、対立するものではない。むしろ彼は必然性の認識の内にこそ自由が存する、と考える立場にあると言えることができる。

デカルトのこのような自由論を条件付けたのは、やはり客観的認識による外的世界の支配という、彼の哲学の根本的モチーフであるだろう。外的世界を支配することの内に自由があり、そして外的世界を支配するためには、世界の客観的認識が必要であるとすれば、自由が世界の必然性の認識の内に存することは明白である。

しかし、自発的決定の自由を前面に押し出すことは、人間の行為の責任の問題に一つの困難を与えることになるだろう。と言うのは、人間の行為に賞賛や罰が与えられるのは、

それが或ることを為すことも、為さないこともできるという無差別的自由に基づいていると考えられるからである。もし必然的認識に促されて行為を選択するならば、行為に対する賞賛や罰の概念は根柢の薄いものとなってしまふであろう。デカルト自身も言っているように、「事実我々が理由ある賞賛や非難を受けるのは、この自由意志に依存する行為についてのみである」のだ。この場合には、無差別性の自由を軽視することは許されないのである。デカルトが無差別性の自由を強調するのは、主にこのような道德問題に対する配慮からであつたと思われる。このことが、結果的にはデカルトの自由論を晦渋にしたのである。しかしデカルトの偉大な点は、体系の整合性を犯すことも辞さずに、そのような観点を自らの内に取り込んだところにあると言えらるだろう。

さて、右にみた問題は同時に、正しき行為——即ち、明証的認識による行為と自律的行為との間の矛盾、緊張関係の問題でもある。總括的にみるならば、デカルトをキリスト教的敬虔主義から区別しているのが、自由意志に基づく自律的行為の観点であり、彼に先行するところの自由意志擁護論者から彼を区別しているのが、外界の明証的認識に基づく行為の観点である。したがってデカルトにおける自由の両義性の問題は、自由意志をめぐる他の立場から二重に彼を区別することになつてゐるわけである。科学主義と人間主義が対立して

いる現代において、二つの立場を包含していたデカルトの思想に学ぶものは多いのではなからうか。

- (1) *Principes* I. 39, A. T. IX-2. p. 41
 - (2) *Ibid.* I. 41. p. 42
 - (3) *De la recherche de la vérité, éclaircissement* XI. T. III. p. 163~171
- マルブランシュはこの中で魂に属するものと、延長に属するものを比較して、後者は明晰であるが、前者はアイマイであると言う。その理由は、延長に関するものは数量的な比較が可能であるが、精神的なものはそれができないというものである。例えば三角形を正方形と比較することはできるが、快と苦、或いは精神と精神を比較することはできないという。結局マルブランシュにとっては対象の明証的認識が問題なのであり、しかもそれを「ユギト」によって基礎づける必要はないわけである。
- (4) *De servo arbitrio* 邦訳、世界の名著『ルター』p. 224
 - (5) 同、p. 224
 - (6) *Mediations* IV. A. T. VII. p. 57
- 「意志の本質は、我々があることを、なすこともなさないこともできる(いいかえれば、肯定することも否定することも、追求することも忌避することもできる)という所のみ存する」
- (7) *Ibid.*
 - (8) デカルトは真理を神の自由意志に基づけさせている点で、他の合理主義者、例えばライプニッツやマルブランシュと区別される。
 - (9) *A Mersenne* 27 mai 1641, A. T. III. p. 380
- 「自由の偉大さは、我々が意志決定を行なう大きな容易さの中

に、或は我々が最善なるものを認知しておりながらも、最悪なるものへ走り得る積極的な positive 能力を行使することの中に
あるから……」。なおマルキエの研究によるとこの書簡はマル
センヌにあてたものではなく、メランにあてた一六四五年二月
九日の書簡であるという。

(10) *Principes* I, 39, A. T. IX-2, p. 41

(11) デカルトの合理主義的方法の適用は、意志の主體的努力抜きには考えられない。例えば「明証的に真であると認めたとうえでなくては、いかなるものをも真として受け入れないこと」と言う方法の第一則も、そのような方法の態度を堅く守ろうとする意志の自覚的努力を欠くならば、一片の空虚な題目にとどまることが多い。

(12) *Principes* I, 37, A. T. IX-2, p. 40

「人間が意志によつて即ち自由に行爲し、このようにして或る特別の意味では、自分の行爲の創造者であり、又この行爲によつて賞賛に値することこそ、人間における最高の完全性なのである」。

(13) *A Christine*, 20 novembre 1647, A. T. V, p. 85

(14) *Institutio christianae religionis* II, 3

(15) *Ibid.*

(16) *Les passions de l'ame* I, 49, A. T. XI, p. 368

(17) *A Mersenne*, 27 mai 1641, A. T. III, p. 380

註(6)参照

(18) *Ibid.* p. 379

ここでデカルトは、真や善を知りながら、偽や悪を選択することとは道德的 *morallement* にはむずかしいが、絶対的 *absolument* には可能であるとも言つてゐる。

(19) *Au P. Mesland*, 2 mai 1644, A. T. IV, p. 116

(20) *Ibid.* p. 117

(21) *Meditations* IV, A. T. VII, p. 58

「私が自由であるためには、私がご自分の側にも動かされうることは必要ではない。むしろ反対に、私が一方の側へ傾けば傾くほど——真と善との根柢をそちらの側において明証的に理解するからである」と、神が私の思惟の内部をそのように方向づけるからであるとうと——私はいよいよ自由にその側を選択するのである」。ここで、自由は無差別性にはなく、必然的な決定の内にあると考えられている。

(22) *Ibid.* 又 *Mersenne* 宛の書簡 (27 mai 1641) においても、「自由とどうもは無関心の中には少しも存在しない」と述べてゐる。

(23) オランダの神学者、コルネリス・ヤンセの説にもとづいて、17世紀フランスに生まれたカトリック内の一分派であり、その性格は禁欲的な他力主義であつて、恩寵を重視する点で新教にもっとも近い立場にあつた。サン・シランによつて指導され、ポール・ロワイヤル修道院の指導原理になつたが、後に、アルノー、ニコル・パスカルなどが中心となる。

(24) 16世紀後半のスペインの神学者モリーナの思想を信奉する立場。モリーナによれば、墮罪によつても我々の自然的能力はもとのままであり、失うのは超自然的な賜物だけである。又自由は無関心の内に存すると考え、神の作用は人間の行爲においては、単なる協力にとどまると考えた。

(25) 註(18)参照

(26) *Les passions de l'ame* III, 152, A. T. XI, p. 445

(27) (28) としまま 橋女子大学・哲学)

量子論的自然像

町田 茂

一 自然観の発展について

自然科学はその発展の歴史上の一つの時期において、自然についての知識を総括し、自然についての人間の知識の総体を表現しようと努める。これは自然についての科学像あるいは科学的自然像と言ってよいだろう。そしてこれはその時代に到達した人間の自然像をあらわすものである。自然科学の発達度が低く、また、その研究が自然の諸断面に限られて、総体としての自然像を科学的につくることができなかった時

代には、空想をまじえ、あるいは神秘主義に頼った自然哲学がこの役割をになわざるを得なかった。

しかし、現代においては、われわれは科学自身にもとづいて、統一的で科学的な自然像を持ちうる段階に達している。これは多くの分野での研究の進展によるものであるが、統一的な自然像をつくりえた一つの核心が、広い意味での原子物理学の発展であり、その理論的核心が量子論であると言ってよいだろう。

近代自然科学の成立いらい個別諸科学の確立とますます狭くなる領域への研究の分離ということが一つの大きな傾向で

あつたが、そのような傾向のもつともはつきりしたあらわれと見られていた物体の基本構成単位の追及は徹視的領域の理論が自然の統一的な理解の鍵であることを明らかにする結果を生み、それによって、二〇世紀の統一的自然観を生み出すもととなった。

この統一的自然観の理論的基礎となつてゐるのはまず第一に量子論であり、かつて古典力学を基礎として支配的であつた力学的自然観と対比して、現代の自然観の一つの主要な側面を量子論的自然観と名づけてよいだろう。

力学的自然観は古典力学がつくられつつあるころの人間の自然に関する知識の総体を体系化し、また自然に関する神秘的な見方に対して人間の認識能力——存在の諸法則と思惟の諸法則の一致——と人間の自然への物質的働きかけとしての実践についてははっきりした確信を表明するものであつた。このため力学的自然観は科学の発展に対して方法論的意義を持ち、科学のその後の発展のための刺戟となつた。

一方、一つの特定の時代における人間の自然認識の表現としての自然観は必然的に制約されており、力学的自然観もやがてその限界が明らかにされていった。この過程で力学的自然観は科学者が研究を進めるための障害ともなつた。

このような状況は力学的自然観に固有なものでなく、自然観一般について、したがつてこれから論じる量子論的自然観

についても、基本的には、同様である。

われわれはいま統一的な科学的自然観を持っているが、このことは、当然ながら、自然についてのすべての経験を現在説明できるといふことではなく、現在の社会が対象として得た自然のあらゆる局面を基本的には科学的に理解しうる具体的な見通しを持っているといふことである。

実践の進展は対象化される自然を拡大し、それは理論的認識の範囲を広げるとともに、そのときの理論によつては把握できない領域をも広げてゆく。科学は、一方において、一定の論理的カテゴリーに表現される理論的認識であり、他方において、多かれ少なかれそれと矛盾する経験的認識があり、この両者を含む具体的認識であるから、一つの統一的自然観を基本的な論理的カテゴリーにもとづいて打ち立てることは、この自然観の限界を明らかにする道でもあり、このことを含めて方法論的意義を持っている。

現在のわれわれは量子論を理論的基礎とする統一的自然観を持っているが、この自然像を明確に定立し、自然認識の一つの面において現在の社会が到達した最高水準を体系的に確立することはきわめて重要なことである。この過程において、唯物論をいまままでより深い次元で貫徹することが必要となり、また、自然および自然認識における弁証法のより深い把握が必要となるだろう。

二 素粒子の基本的特質と

その物質観の歴史における意義

素粒子は現在知られている限りのすべての自然科学的物質の構成要素である。したがって素粒子は自然の認識において一つの重要な位置を占めている。

素粒子は現在までに約三〇〇種類ほど見つかつており、それらすべてが文字通りの「素」粒子とは考えられていない。また素粒子のあいだには明らかにある種の対称性とその規則的な破れとがあり、また一定の相互作用がある。

これらの研究から素粒子を統一的に理解し素粒子の現象をもっと深いレベルで理論化する方向への努力がつけつけられており、将来の理論の方向を示唆すると思われることがらもいくつか知られているが、まだ統一的な理論ができるにはいっていない。

ここではそのような素粒子の現象あるいは理論の詳細には立ち入らず、素粒子の一般的な特質、とくに、自然の構成要素についての人間の認識の発展の過程にあらわれたものとしての素粒子の理論の意味を考える。それは、これらの特質の重要性がおそらく将来の理論においても変ることなく、したがって、その面を把握している現在の理論の成果も、将来に

わたって、理論のきわめて重要な基本的性格でありつづけるだろうと考えるからである。

素粒子は多くの実験においてエネルギー・運動量・荷電などがごく狭い領域（半径約 10^{-13} cm以内）に集中した「粒子」的、不連続的なものとして現われる。

このことから、現代物理学の基本的な自然観は、レウキッポス・デモクリトスに代表される古代ギリシャの原子論と一九世紀の科学的原子論との延長線上で考えられることが多い。しかし、素粒子は次の点でこれらの原子論の原子と根本的な違いを持ち、むしろ古代原子論と正反対の考えを基礎としながら、原子論的側面をも統一したものであることをはっきり認識しなければならない。

素粒子を一九世紀までの原子の概念と比べると、きわ立った差異はその不安定性である。素粒子のほとんどは、一個だけ孤立して存在しても、ごく短い寿命（大部分は 10^{-8} ~ 10^{-23} 秒であり、直接的に時間として測ることはできず、質量の不確定さから不確定性関係を通じて計算する。なお走っている粒子の寿命は速度によってきまる一定の割合で伸びる）でほかの何個かの粒子に転化するし、またすべての素粒子が衝突によって他の素粒子に転化する。

古代の原子論では、物質とその根本的な存在諸形態（運動、空間、時間）の連続性と不連続性の問題は一面的にわり切られていた。物質はそこでは、たんに断片的なもの、不連続的なものと認められ、連続性の性質は空虚な空間に帰せられていた。すなわち、不連続性と連続性との矛盾は原子と空虚との矛盾であった。そして原子は不生不滅・不可分であり、いかなる質的变化も存在せず、物質はそれを構成する原子の力学的な運動状態の総和と考えられていた（ただし、エピクロスはそれ自身のうちにある種の能動性を持つ原子を考えていた^{1,2,3}）。原子は純粹に自立的なものとして、素粒子における、後述するような、自立性と非自立性、形式性と質料性との二つの契機の統一としての自立的なものとは異なっている。

一九世紀の原子論では、このような原子の絶対的不可分性、絶対的安定性に対して、原子の相対的可分性、相対的安定性に近づいていた。

これに対して素粒子は、われわれが知っているすべての物質のなかでもっとも不安定であり、その自身のうちに、自己を定立すると同時に否定する矛盾を持っている。原子論の基本的な観点は、変化する表象の背後に絶対的あるいは相対的安定性を持つ不連続な「粒子」を根源的なものとして見出すことであったが、素粒子の性質が明らかにされたことによって、根源的なものこそもっとも不安定であり、それ自身のう

ちに能動性を持つことが明らかになった。

このことは、自然には絶対不変のものはないとひとつなく、すべては生成消滅の過程にあり、自然は各種の運動形態が相ついで生起する歴史的過程であって、それらは互いに関連しあい移行しあいながら、統一的な世界を形成しているとする弁証法的唯物論の自然に対する見解が正しいことを示している。

かつての原子論で暗黙の内に信じられていた二つの基本的な考え、すなわち、

「物質の根源的な要素は不可分かつ絶対的に安定であり、これは究極的な物質のみたすべき条件である」

「物質の要素は小さな粒子でそれらの間には何も無い」
に対し、現代物理学が到達した結果は次のようにまったく正反対である。

「自然を構成する基本的な構成要素は自然においてもっとも不安定なものであり、その本性は絶対的能動性（絶対的不可分性）である」

「この基本的要素は空虚の中を動く「粒子」ではなく、空間には何種類かの「場」が充滿しており、粒子として観測されるのは場の励起である。一次的な実体は不連続的な粒子でなく連続的な場である」

この一番目は素粒子の世界の表象が直接示すものであるが、二番目は、後述するように、その理論的認識によっている。

素粒子がそれ自身において持つ能動性は、力学的自然観において避けられなかった「神の最初の一撃」を除き去った。宇宙の起源についてかつては空想的にしか考えることができなかったが、この能動性の結果、科学的研究が可能になり、実際、観測と結びついた急速な研究の発展が見られるようになった。力学的自然観の内在的かつ決定的な克服がこれによって行われたのである。

現代の自然像は場の一元論である

素粒子の不安定性（発生と消滅）は理論的には場の量子論によってとらえられており、そこでは、空間にひろがる // 量子化された場¹⁾が実体であり、その励起が素粒子として現われる。すべての自然科学的物質は素粒子からできているから、われわれの現在の到達段階では、自然の基本的実体は // 量子化された場²⁾であり、現代の自然観は、場の励起でない粒子を考えないという意味で場の一元論である。

場の一元論という言葉は、一種類の場だけを基本的実体とし、その励起形態として多種類の場の量子が現れるという考

えを指すのに用いられることがあるが、ここではそのように限定することなく、すべての素粒子が場として把握されていることを、場であらわされない粒子をも場とともに実体として考える立場に対比して言っている。

なお、自然科学者が書くものにおいては、しばしばこの点を区別せずに「粒子」という言葉を使っている。たとえば素粒子の複合模型といわれるものがある。これは素粒子より下の階層に属するより基本的な未発見の「粒子」（構成子と呼ぶ）を考えるものである。このとき、この説明だけでは、この構成子は「場でなくて粒子である」と考えているのか、やはり「場の励起である」と考えているのか、あるいは両者の限定をせずに言っているのかはわからない。したがって言うていることの内容をよくみなければどの意味であるかわからないのである。ここでは構成子もやはり場の励起であると考え、その理由は次の「反粒子」のところでも述べる。

場の量子論は、非常に不安定でたえず他者に転化するのが本性である素粒子を、それが場の励起であるとみなすことによって記述するものであるが、素粒子を実体としての場の励起であると考えべきことを示す一つの重要な根拠は反粒子の存在である。

反 粒 子

反粒子の存在は一九二八年のディラックの理論によって予見され、一九三二年に実験的に確かめられた。

反粒子の定義は次のように与えることができる。「粒子Aと粒子Bとが消滅して何個かの光子だけになりうるるときAとBとは互いに反粒子である」。

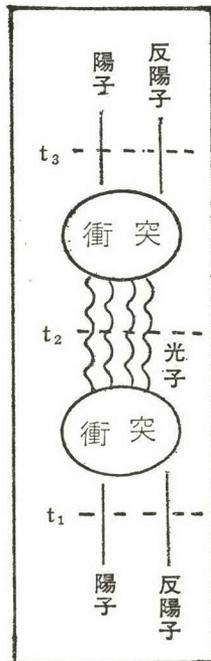
この場合どちらを粒子と名づけてもよいので、現在の名づけ方は歴史的事情によって、すなわち地球周辺に多数存在して以前から知られているものを粒子と名づけている。

なおAとBとが等しい場合もあり、このときは粒子はそれ自身の反粒子でもある。

われわれが日常的に地球上で見る物体はほとんど原子からできており、原子は原子核と電子、原子核は陽子と中性子とからできている。すなわち素粒子としてみれば陽子・中性子・電子からできているわけであるが、素粒子にはみな反粒子があるから、適当な反粒子の集まり、すなわち反原子核、反原子などから成る物体を持つてくれば、互いに消滅して光だけになることが起りうる。

簡単のために一個の陽子と一個の反陽子とが衝突するばあいを考えてみよう。時刻 t_1 にそれらがあつたとすると、ある

時刻 t_2 においてそれらは何個かの光子だけになりうる。また別の時刻 t_3 においては、ふたたび陽子と反陽子一個ずつになりうる。これを図示すれば次のようである。



この図でわかるように、巨視的物体をつくっている粒子も光に転化したまた逆過程も起る。これをもっと大きな規模で考えれば星雲と反星雲との消滅も起りうる。

光は電磁場の波動としての励起だから、巨視的物体も、またすべての素粒子も、少くとも一定の条件のもとでは場になるわけである。また量子力学的に考えれば、時刻 t_1 、 t_2 における状態は、一つの時刻における状態の成分でもある。このことから一つの時刻における状態は場という性格を考えなくては表現されない。これは構成子に対しても同じである。

この事情は、反粒子というものの存在が、実は、自然の基礎をなす物質の、ひいては物質全体の理論的把握の基本的カテゴリーについて重要な考え方の転換をせまるものであったことを示している。

三 素粒子の生成

粒子と反粒子との対発生と対消滅は素粒子を場として把握すべき明瞭な根拠であるが、素粒子の世界を見るならば、それはたえまない発生・消滅が支配している世界である。

素粒子Aが崩壊してBとCになるならば、これは明らかにAの消滅とBとCとの発生であるが、素粒子Aが衝突のさいAでありつづける場合でも、Aの状態（運動量の大きさ、スピンの向きなど）まで考えればこれらはふつう変化するから、一つの状態のAの消滅と別の状態のAの発生とが起っている。また、その状態が同じであっても、一つの点で同じ状態のAの消滅と発生とが起ったと考えることができる。

このように考えれば、素粒子の世界においてわれわれに与えられるもつとも普遍的な表象は発生と消滅であり、これを統一した概念は生成である。素粒子は対称性その他多くの法則にしたがうが、生成を本質とすることこそはもつとも注目すべき一般的属性である。

このような世界（転化が普遍的本性である世界）を理論的にどのように把握すべきであろうか。何か物質のある性質をもとにし、それから導くべきであろうか？もしそうだとしたら、何をもとにするべきであろうか。

これは素粒子の存在とその生成（発生・消滅）とをカテゴリー的に把握するしかたの問題であり、自然科学的物質一般の把握のしかたの問題でもある。

素粒子に関する統一的な理論はまだできていないが、現在われわれが持っている最高の体系的な理論である場の量子論は、素粒子の世界のこの基本的性格については、後述するように、いろいろな困難を含んではいるが、理論的把握に成功している。そしてこの側面は、それが非常に普遍的・本質的な面の把握であることから、将来の理論でも基本的には残るのではないかと思われる。

四 自立的実体と相互作用的連関

ニュートン力学・マクスウェルの電磁気学・量子力学・場の量子論などはみなラグランジュ形式あるいはハミルトン形式と言われている形式にあらわすことができる。この形式は初めニュートン力学の発展として古典力学をあらわす数学的理論としてつくられたため解析力学と呼ばれ古典力学の一部のように見られやすいが、その本質は、多くの領域の基本的な物理法則を表現する統一的な方法を与えたことにある。

以下ではラグランジュあるいはハミルトン形式にそって考える。このことは物理的運動形態の発展を一般的に考察する

ことを可能にする。この二つ以外の形式としてファインマンの経路積分によるものがあり広い応用範囲が見出されつつあるが、これもラグランジュアンをもとにするので、以下の考察はそのままあてはまる。

古典論においても量子論においても、われわれが考えるのは一定の規定を受けた対象(系)であり、その最初の規定がラグランジュアンを定めることである。ラグランジュアンは系にかなる自立的な実体があるかをあらわす「自由項」と自立的なものが相互にあるいは外部からいかなる作用を受け対象化されるかをあらわす「相互作用項」とから成っている。

この両者の存在は物質がすべて実体的自立的性と相互作用的連関との二つの契機の統一から成っていることによるものであって必然的であり、これらの理論において系の発展は「自由項」と「相互作用項」との矛盾の解決として起る。

自立的で孤立している自由粒子あるいは自由場を考えるときは「本質的存在にして、自己の外部にいかなる対象をももたぬようなもの」を考えているのであり、これは対象的本質的存在ではなく実は「本質を欠いた存在」である。しかしこのような「本質を欠いた存在」は意味がないのではなく、それを分析することは「対象的な本質存在」の運動を分析するための一つの基礎として不可欠である。この純粋に自立的なもの運動は空間によって規定されている。

ここで注意すべきことは何を自立的な「自由項」とすべきかには、すでに理論的洞察が入っていることである。

ニュートン力学にあっては第一法則が、系におけるその分離を規定しており、慣性の概念の成立は、自立的な部分についてのアリストテレス的な概念の変革であった。

場の量子論にあっては「自立的なもの」と「相互作用部分」との分離は、それ自体、一つの大きな問題である。

それはラグランジュアンの自立的部分とわれわれが観測し表象としてみる自立的なものとは、場の量子論にあっては、必然的に同じでなく、その相互関係は非常に複雑だからである。ラグランジュアンの自由項に入っているものが、適当な変換と補助条件で変形され自立的に現れないようにできる場合(例えば電磁場のスカラーおよび縦波部分)を別としても、自由項と相互作用項との矛盾の解決として、元の自由項には存在しなかったものが新たな自立的なものとして現象する場合(相互作用による束縛状態および共鳴状態としての素粒子の出現など)、相互作用項のため自由項が変更を受けその質量・相互作用常数などが変わる場合などがある。

このように自立的なものとは相互作用とは固定的なものではなく、もっとも基礎的なものとしたラグランジュアン(一次ラグランジュアン)における「自由場」と「相互作用」とはそ

これらの矛盾の解決を通じて変化し、それを表現する現象論的ラグランジュアンの段階では、自由場および相互作用の再規格化(くりこみ)、元の場合からつくられ現象に自立的なものとして現れる現象論的(二次的)自由場などが現れる。

われわれがまず知るのは現象とそこにおいて相互作用している自立的なものであり、その分析によって一次ラグランジュアンに入るべき一次的自由場と一次的相互作用を推定し(下向)、推定されたラグランジュアンから出発して現実の現象の再構成を試み(上向)、現象との比較によって、この過程をくり返す。

われわれの表象にとってすべての素粒子は自立的なものであるが、すべての自立的なものは他者との関連(相互作用)の中であり、その中で自立性を保っている。この自立性と相互作用性(対象性)との統一による自立的なものの成立は、単一性と複合性との統一による単一のものの成立でもある。

ラグランジュアンにおいて自立性をあらかず部分と相互作用性をあらかず部分とが自由項と相互作用項とであり、この分解は理論のどの段階のラグランジュアンであるかによって違う。

系の力学的(この「力学的」(ダイナミカル)は「運動学的」(キネマティカル)に対立する意味である)運動はラグランジュアン

の自由項と相互作用項との矛盾を原因とし、その解決として行われるのであるが、ここに述べたように、自立的なものは、理論の段階によって異なり、場の量子論的な取扱いにおいては、一次的な段階での自立的なものと現象における自立的なものとの具体的関係はきわめて大きな問題である。

たとえば、現在の素粒子論では何らかの意味で素粒子を構成する「粒子」である構成子の存在はほとんど確実と考えられ、それを支持する多くの実験結果があるが、それにもかかわらず、構成子の単独の存在は発見されていない。この点は、ノン・アーベリアン・ゲージ理論では、一次的に自立的な実体として構成子場とグルオン場というものが考えられ、相互作用ラグランジュアンと自由ラグランジュアンとの矛盾の解決として現象するときには、構成子の特別な束縛状態である素粒子をつくる場合のほかには、単独の構成子が自立的なものとして現れることはないようになっていてはならないかと考えられている。この場合には、一次的に自立的であり自由場として考えられたものは、二次的(現象論的)な段階では自立的なものとしては姿を消し、一次的な段階では全く存在しなかったものが現象論的実体として現れる。

何が自立的であるかはまた、観測する現象が諸相互作用のどの部分と自由部分との矛盾の解決によって現れるものであるかによって違う。このよい例は中性K中間子である。この

粒子はハドロンと呼ばれる強い相互作用と弱い相互作用の両方に関与する粒子族に属する。したがってラグランジュアンの相互作用項は両者に対応するものから成っている。中性K中間子はふつう強い相互作用によって発生し弱い相互作用によって崩壊する。したがって発生するときには強い相互作用の保存量であるストレンジネスやパリティの固有状態が自立的なものとして現われ、これは粒子(K^0)または反粒子(\bar{K}^0)のどちらかである。ところが弱い相互作用ではストレンジネスやパリティは保存されず時間反転に関する不変性が保存されるため(実はこれも一〇〇万分の一度破れているが、これはここに述べることには影響しない)、崩壊するときの自立的なものは時間反転の固有状態である二つのもの(K_1 と K_2)で、この二つは崩壊生成物、寿命が全く違う。 K^0 、 \bar{K}^0 と K_1 、 K_2 の関係は、

$$K^0 = \frac{K_1 + K_2}{\sqrt{2}}, \quad \bar{K}^0 = \frac{K_1 - K_2}{\sqrt{2}}$$

なので、初め強い相互作用によって K^0 が発生したとすると、崩壊に際しては K^0 としてでなく、 K_1 と K_2 が1対1に重ね合わされた状態として作用し、 K_1 は非常に短い寿命で崩壊してしまうので、すぐに K_2 だけになる。ところが K_2 は K^0 と \bar{K}^0 が1対1に重ね合わされた状態なのでこれを物質中を通して強い相互作用で反応を起さすと、同じ個数の K^0 と \bar{K}^0 が自立的なもの

として現れる。この場合には自立的なものは粒子の発生と崩壊とで、また物体との相互作用の過程で違っていて、初め発生したのは K^0 であるにもかかわらず、ごく短い時間後には K^0 と \bar{K}^0 が1対1に重ね合わされたものとして現れる。これは量子力学に特有な現象である。

五 場の量子論と時空

ラグランジュアンは空間の各点で与えられるラグランジュアン密度のその空間全体についての積分である。現在の場の理論では連続的な空間全体にひろがる場があり、場は空間の各点で定義されている。素粒子論ではふつう重力場の影響は無視できるが、重力場をふくめ一般相対論的に考えるならば時空の構造と物質の分布とは相互規定的になっている。このような時空と物質の存在様式の統一的把握は非常にすぐれたものであるが、一般相対性理論と量子論との基本的カテゴリの間には大きな対立があり、その正しい統一の仕方はまだわかっておらず、また重力場についてはそれを量子化すべきかどうかははっきりしていないので、ここでは特殊相対性理論までを考えに入れ、時空は物質の存在によらないもの(ミンコフスキー空間)としておく。

このことは理論の一方的な欠陥ではない。一般的に言っ

て、その時代の、考えている領域での社会的実践を科学的に理論化するには、原理的にあるはずのすべての連関をみな取り入れることが必要ではなく、それらの連関を具体的に分析・評価し、何を取り入れるべきであり、何を取り入れるべきでないかを、実践と理論の当面の段階に照して明らかにすることが重要なのである。

ニュートンの空虚な絶対時間および絶対空間の概念が時間・空間の概念としてはきわめて単純な、一般的に言って十分なものであることは明白であるが、当時の物理学の発展にとって、そのような時空概念こそが必要にして十分なものであり、自然科学的に扱おうるのはその段階までであることの洞察は大きな進歩であった。自然科学はその時代の人間の社会的実践が科学的・具体的に理論化するための手がかりを与えている限りのものしか自己のうちに取り入れることができない。自然科学的物質と時空との関係は、特殊および一般相対性理論によって非常に進んだが、多くの問題が今後に残されている。

六 場の量子論の構造¹⁾

場の量子論は一九二六年頃ディラックによって光の発生・消滅過程を扱うために考えられ、多くの研究を経て、ハイゼ

ンベルクとパウリによって、一九二九年に、一般的な理論となった。場の量子論と相対性理論との結びつきは必然的ではなく、非相対論的な場の量子論は物性理論などで広く使われている。

場の量子論の論理構造は基本的には量子力学と同じであり、数学的に見れば、系の状態をヒルベルト空間と呼ばれるベクトル空間のベクトルの向きであらわし、物理量をヒルベルト空間上の非可換な作用素(演算子ともいう)であらわすものである。ただ、量子力学が粒子そのものの発生・消滅がなく個数のきまった系を対象とするのに対して、場の量子論はそれを個数が変わりうる系に拡張したものである。

場の量子論においては、絶えざる発生・消滅をくり返す素粒子の表象の背後にある一次の実体は場と考えられ、実験において見られるエネルギー・運動量・荷電などのごく狭い領域への集中など粒子的な形態は、実体である場の励起の特殊な形態としてとらえられる。

場とは空間のある領域においていたるところ励起されうるような自由度であり、いまの場合、この領域は空間の全体である。したがって空間の各点に励起の自由度(振動子)があるとすると、その自由度の数は無限大である。この観点からすれば、量子力学は有限個あるいは可附番無限個の自由度の系の理論であり、場の量子論は連続無限個の自由度の系の

理論である。

素粒子論では物理系の基礎的な対称性として特殊相対性理論を考えるから、四次元時空での廻転であるローレンツ変換と四次元時空での並進運動とに対する不変性をあらわすポアンカレ群のユニタリー表現が状態を記述するヒルベルト空間上に与えられる。とくに、その既約表現は安定粒子をあらわすと考えられ、異なる既約表現を数学的に分類するパラメーターが物理的な質量やスピンをあらわしている。これはディラックの相対論的電子論の一般化であって、ウイグナーはこのような群論的考え方で相対論的な自由場の数学的構造を一九三九年に明らかにした。これは純粹に自立的なものとしての自由場の可能な運動形態が時空によって規定されることを示す。相対論的な場の量子論における自立的なものは、このような数学的構造を保ちながら量子化された場である。

場のみが一次的な実体であるから、空間の各点における場をあらわす量が、考えている系を記述する基本的な力学変数であり、エネルギー・運動量・角運動量・荷電その他すべての物理量をあらわす作用素は場の作用素によってあらわされる。古典物理学では、物理量はすべて普通の数によって表現されると考えられ、このことは全く疑われていなかった。量子力学の最大の発見は、微視的領域ではこのことが成り立たず、物理量は互いに積の順序を交換することができない量

(作用素または演算子と呼ばれる)によって表現されることを見出したことにある。すなわち、考えている系の自由度をあらわす力学変数が、量子力学では、基本的な作用素となり、対象の基本的な運動形態は、基本的な作用素を二つ選んだとき、それらの作用する順序を交換した結果がどうなるかを示す「交換関係」とよばれる代数的条件によって、まず第一に規定される。

作用素の概念は作用をほどこす相手および作用した結果の集合の概念を含み、諸作用素の組とそれが作用すべき相手の集合とは互いに他を規定しあう。この作用素の相手は数学的には広義のベクトルであって、その集合はヒルベルト空間と呼ばれるベクトル空間である。

量子力学的状態はこのベクトルの向きによって表現されるので、これらのベクトルは状態ベクトルと呼ばれる。したがって、量子力学の論理が成り立つ場合の自然認識は、物理量をあらわす非可換な作用素と、物理的状态をあらわす状態ベクトルの集合を基本概念とし、これらが互いに他を規定しあう論理構造を持っている。

作用素はある一つの状態ベクトルに作用したとき、考えているベクトル空間のなかの別の状態ベクトルを生じる。いいかえれば、系の力学変数である作用素は、一つの状態ベクトルと他の状態ベクトルとの対応あるいは一つの状態ベクトル

から他の状態ベクトルへの写像である。集合と写像の概念は、数学的にも、これ以上簡単な概念に還元できず、また互いに他を規定するもつとも基本的な概念である。

ある物理量がある状態において観測するときの期待値は、その物理量を表現する作用素と、その状態を表現する状態ベクトルとからつくられる。

この量子力学の基本的な論理構造は、徹視的対象の運動形態の分析と、それまでの理論と実験結果との矛盾の分析を通じて、いくつかの段階の抽象を経て到達したもので、不確定性、関係、粒子性と波動性との二重性などの現象形態は、この基本的な論理構造からの論理的な展開によって導かれるものである。

七 場の作用素

粒子の量子力学では粒子の位置変数とそれに共役な運動量とが量子化され、作用素によってあらわされる。場の量子論では、空間にひろがる場が実体であり、その状態の指定には空間の各点の場が必要だから、空間の各点における場が力学変数となる。

場の一つを $\phi(x)$ とすると、これは粒子の量子力学における粒子の位置変数にあたり、運動量にあたるものはラグラン

ジュアンからすぐにわかる。これを $\psi(x)$ とすると、これらの作用素としての性質は、一つの時刻における交換関係

$$\phi(x)\psi(y) - \psi(y)\phi(x) = i\hbar\delta(x-y),$$

$$\phi(x)\phi(y) - \phi(y)\phi(x) = \pi(x)\pi(y) - \pi(y)\pi(x) = 0$$

によって与えられる。 x や y は空間の座標をあらわし、 $i = \sqrt{-1}$ 、 $\delta(x-y)$ はディラックのデルタ関数で \hbar はプランク常数である。

ラグランジュアンからハミルトニアン（エネルギーを ϕ および π であらわした表式）がきまり、これによってすべての作用素の時間的変化が与えられる。

したがって場の作用素の交換関係とハミルトニアンによって系の物理的内容がきまる。ただし自由度が無限個あるために、後で少しふれるが、新しい問題が生じる。

ϕ と π との交換関係は作用素のみならず代数的関係を規定しているだけで、その作用素がどんなものを直接指定してはいない。フォックは一九三二年に、量子が一つも存在しない状態（フォック真空）から出発して場の作用素を作用して得られる状態ベクトル全体をつくるヒルベルト空間の上で、先の交換関係をみたく場の構造を決定し、それが粒子の量子力学における波動関数を作用素化する、いわゆる第二量子化で具体的に得られるものと一致することを示した。このようなヒルベルト空間をフォック空間といい、そこで与えられる場の

作用素の具体的な形を、先の交換関係のフォック表現と呼んでいる。

フォック空間は、場が座標の関数であることによる波動性と、一定の個数の多粒子状態という粒子性とを同時に記述するものとなっている。

フォック表現はたいへん便利なものであるが、次の事情に注意しておかねばならない。量子力学では、前述のように、物理量をあらわす作用素と状態をあらわす状態ベクトルとがもっとも基本的な概念であり、系の時間的変化を記述するには、物理量を出発点に考えその時間的変化による方法と、状態ベクトルを出発点におきその時間的変化による方法（およびその両者を適当に併用する方法）がある。物理量を出発点におくと、力学変数の交換関係にもとづく物理量間の代数的関係を基本とすることになる。他方、状態ベクトルから出発すれば力学変数はその行列要素による具体的な表現を与えて考えることになる。力学変数が有限個の有限自由度の量子力学では与えられた交換関係をみたす作用素の表現は、フォン・ノイマンが証明したように、すべてユニタリー変換によって結ばれ物理的に同値である。これに反して、場の量子論では自由度が無限大であるために、交換関係をみたす作用素の表現のなかには、本質的に違うものが無数に存在する。このことは一九四〇年代後半にフリードリヒスによって注意され、

一九五〇年代前半に、ファン・ホーヴェヤハーグによって、簡単な相互作用をする場の例について、さらに後にハーグによって一般的に示された。

フォック表現では、場の作用素は、状態ベクトルに作用させると、場の量子（素粒子）が一個増加しあるいは減少した状態の状態ベクトルを生じる。すなわち場の作用素の作用は場の量子を一個発生しあるいは消滅させることであって、その面からみるとき、これは発生作用素あるいは消滅作用素とよばれる。

したがって、場の量子論では、そのもっとも基本的な作用素によって、場の量子（素粒子）の発生あるいは消滅は直接的に、媒介的に把握され表現される。すなわち、場の量子論の論理構造は、素粒子の世界の表象の基本的な特徴である不断の発生と消滅を、もっとも基本的な、これ以上他の概念に還元できない一次的な概念とするものである。

発生および消滅作用素が、場の量子が一個増加しあるいは減少することをあらわすというとき、実はそこには、考えている状態に場の量子が何個あるかという個数の概念が含まれている。

個数というのは物理量だから、これも、場の量子論では、

作用素によって表現されているはずであり、また、系のすべての物理量は場の作用素によってあらわされる(これが「場のみが一次の実体である」ということの内容である)から、個数作用素も場の作用素によってあらわされるはずである。その具体的な形は次のように簡単にわかる。

一種類の場の量子が一定の個数、 n 個、存在する状態があったとする。その状態ベクトルに消滅作用素を作用させると、 n 個のうちどれか一個を消滅して(ϕ)個の量子が存在する状態に移行する。次に、これに発生作用素を作用させると元の n 個の量子が存在する状態に復帰するが、しかし、その状態ベクトルは初めの状態ベクトルと同じではない。なぜかというと、その引きつづく移行において、第一の消滅の過程で消滅の仕方が n 通りあることによって、第二の過程をへて元の状態に復帰したときの状態ベクトルは、初めの状態ベクトルに n をかけたものになっている(前に述べたように、量子力学的状態を指定するのは状態ベクトルの方向であって大きさではないので、状態ベクトルに常数をかけてもそれが表現している量子力学的状態は同じである)。すなわち、場の量子の個数が一定の量子力学的状態をあらわす状態ベクトルに消滅作用素と発生作用素を順次に作用させることは、その状態ベクトルに、その状態に存在する量子の個数をかけることと同等である。このことから

ということがわかる。

したがって、一個の場の量子(素粒子)を考えると、それが存在するか否かは発生および消滅の作用によってあらわされる。個数作用素だけが考えられても発生あるいは消滅作用素はつくれないので、逆に発生あるいは消滅を有するという概念から導くことはできない。発生および消滅作用素は一方が与えられれば他方はきまるから、素粒子の現象の論理構造では、発生または消滅が直接的無媒介的な概念であり、場の量子(素粒子)が存在するという概念は発生および消滅を媒介としてのみ把握される。素粒子にあっては、その存在そのものが、荷電・質量・エネルギー・運動量などと同じレベルの、一つの物理量となっている。

なお、個数作用素に共役な、すなわち個数作用素に対して正準交換関係をみたす物理量は位相作用素であって、このことから、純粋に波動としてあらわれ一定の位相を持つ状態はあらゆる個数の状態の重ね合せであって個数についてはまったく不確定であることがわかる。発生あるいは消滅作用素の固有状態はこのような位相一定の状態である。

八 生成と存在

発生、消滅、転化をたえずおこなっている素粒子の現象を把握する論理である場の量子論においては、発生 *Entstehen* あるいは消滅 *Vergehen* または、それを統一した概念としての生成 *Werden* が、論理構造としては、直接的、無媒介的な、物質の根源的な作用として現れるのに対して、素粒子が有るか無いかという概念は媒介的、間接的な物理量として現れる。

このことは場の量子論の基本的な特徴であり、これによって素粒子の表象の変転きわまりないという側面、//究極的//な存在でありながらきわめて不安定であるという側面が正しく反映されている。これは、ほとんどの素粒子の寿命が直接には測れないほど短く、素粒子というものは不変性でなくたえず変化していることが本性であるという、直観的表象の直接的表現が素粒子段階の運動法則の理論的把握の基礎をなすということでもある。

場の量子に対して消滅作用素を作用させることは場の量子の否定であり、ふたたび発生作用素を作用させることは否定の否定である。すなわち、消滅作用素の次に作用素を作用させ、合成作用素としての個数作用素によって場の量子が自己

の存在をあらわにする過程である。

場の量子の種類はたくさんあるから、Aという種類の場の消滅作用素を作用させたのにつづいて作用させるべき発生作用素は、一般には、AとちがうBという種類の場の作用素でありうる。このときにはAが一個減りBが一個増すから、これは素粒子Aの素粒子Bへの転化である。すなわち、場の量子の消滅と発生という否定の否定は素粒子の他者への転化であり、とくにBがAと等しい特殊な場合にはその粒子Aの存在をあらわす。定在は普遍的な運動形式である転化の特殊な一形態である。

空間のある点から別の点へ、一定時間のあいだに、一つの素粒子が移動するという運動は、古典力学的に考えればもともと単純な運動形態であるが、場の量子論では、初めの点から出発して、空間のあらゆる可能な場所において場の量子の消滅と発生をくり返して終りの点で見出されるといふ過程の総和としてあらわされる。

九 場の量子論における

自立的なものとの相互作用

場の時間的变化は、前述のように、ハミルトニアンによつてきまる。この運動は系における自立的なものとの相互作用と

の矛盾の解決として現われるものであって、ハミルトニアンは、ラグランジュアンと同じく、自立的なものをあらわす自由項と相互作用をあらわす相互作用項とから成っている。この分離が場の量子論では大きな問題であることは前に述べたとおりであるが、一定の段階の理論を考えることにすれば、その段階での自立的なものと相互作用とがきまる。

場 A 、 B 、 C があると、それらの場の消滅作用素をそれぞれ a 、 b 、 c 、発生作用素をそれぞれ a^+ 、 b^+ 、 c^+ としよう。ハミルトニアンの自立的な部分は、相互作用が無く対象的物質存在でない場合には、各々の場の量子が不変に存在しつづけることをあらわすはずだから、 a^+a 、 b^+b 、 c^+c の形の項の和だけであらわされるはずである。相互作用（対象性）を考えるとき、この部分も、もつとも根源的な作用素である発生および消滅作用素であらわされねばならず、自立的なものを除けば、もつとも簡単なものとしては b^+c^+a 、 a^+bc 、 $a^+b^+c^+$ 、 abc 、……などの三個の場の作用素の積が考えられる。これらはそれぞれ素粒子の転化 $A \rightarrow B+C$ 、 $B+C \rightarrow A$ 、 $\bar{A} \rightarrow \bar{B} + \bar{C}$ 、 $A+B+C \rightarrow \bar{A} + \bar{B} + \bar{C}$ 、……をあらわす。一般には任意の個数の作用素を考えることができるが、一次ハミルトニアンを考えるとときには、ふつう、もつとも簡単なものを考えるか、あるいは、実験および理論から推定した基本的な条件に合うものに限定する。

自立的な部分、 a^+a 、……、は粒子 A を否定すると同時に A を発生するものであり、 A を無条件的に存続させる。本質を欠いた存在である自由場として A がおこなう運動学的（キネマティカル）な運動は、ハミルトニアンの自由項において a^+a にかかる自由粒子のエネルギースペクトルをあらわす関数によって定まる。これに対し相互作用項は粒子 A を否定し必然的に他の粒子に転化させる。

もつとも一般的な転化は、多数の任意の種類場の量子の消滅作用素を任意の個数ずつ作用させ、つづいて別の多数の任意の種類場の量子の発生作用素を任意の個数ずつ作用させたもので、これは多数かつ多種類の場の量子のあいだの同時的転化をあらわす。

現実のダイナミカルな運動はハミルトニアンの自立的な部分と相互作用部分との矛盾の解決としてあらわれ、多種類の場のあいだの相互作用を支配する法則——エネルギー・運動量・角運動量・荷電などの保存則、粒子—反粒子変換、時間・空間の反転、ストレンジネスの保存と破れの法則など——によって制約され、これらの法則をみただけが現象として実現される。

これらの法則は、すべて系のラグランジュアンが一定の変分に対して不変であることから導かれ、場の量子の発生作用

素と消滅作用素とを基礎としてすべてを表現するという場の量子論の論理構造に対しては、最初は外面的な規定である。しかし、その規定を与えるエネルギー・運動量・荷電その他はすべて物理量であって、場の量子の発生および消滅作用素であらわされるものであり、また、粒子—反粒子変換、時間・空間の反転など、すべての演算も発生および消滅作用素であらわされるから、この規定は発生および消滅作用素に対する規定をそれら自身によってあらわしたものであり、これによって発生および消滅作用素はそれらの規定をすべて内に含んだものとなっている。

したがって、ある転化過程を考えると、それがどのような現象となって生起するかは、その転化過程を構成する発生および消滅作用素を分析することによって明かにすることができる。この過程の基礎であるラグランジュアンは自立的なものとの相互作用部分とから成っているから、上記の規定を受けた発生および消滅作用素は自立的なものとの相互作用との矛盾の解決の具体的な形を含んだものとなっている。実際このようにして得られる場の作用素は自由項しかない場合（本質を欠いた存在）の量子の伝播関数と相互作用項による転化とのくり返しによってあらわすことができる。

たとえば、何も場の量子が無い状態（真空）の状態ベクト

ルに陽子の発生作用素を作用させたものを考えてみよう。これがたしかに陽子が一個存在する状態の状態ベクトルになっていることは、陽子の個数作用素を作用させてみればわかる。ところで（陽子の消滅作用素） \cdot （中性子の発生作用素） \cdot （ π^+ 中間子の発生作用素）という相互作用項を考えるとこの転化過程は前に述べたあらゆる規定条件をみたしているのでこの転化は起りうる。ただし、中性子と π^+ 中間子とが無限に空間的に離れて互いに他からの作用なしに自由に運動するためには、エネルギーと運動量の保存則がみたされないもので、この転化過程は陽子の微視的近傍、いわば陽子の内部のみ起りうる。したがって現実の陽子は直接的に陽子を定立した状態と、それが否定されて中性子と π^+ 中間子という他者に移行した状態とが統一された“有機体”である。中性子はさらに陽子と π^+ 中間子とに転化し、陽子はふたたび中性子と π^+ 中間子とに転化し、また π^+ 中間子は陽子と反中性子とに転化するというふうに、この過程は無限につづくから、現実の陽子は、はじめに直接的に定立された陽子一個の状態と、その否定として反定立された中性子と π^+ 中間子一個ずつの状態とつづく無限に多様な状態が、相互作用によって規定された一定の条件に媒介されて統一された状態であり、自立的なものとの相互作用との矛盾を統一した自立的なものであり、他者を内に含みながら自己にとどまる矛盾物であ

る。同様の事情はすべての素粒子について成り立っている。

陽子は三〇〇種類もある素粒子のなかで、崩壊生成物（中性子と π^+ 中間子）が無限に離れることのできない、したがって孤立して一個だけ存在するばあいは崩壊が現実には起らない、数個の例外的なばあいに属している。一般のばあいに、たとえば陽子の共鳴状態といわれる素粒子は、その直接的な定立とともに、それを否定した状態として、やはり中性子と π^+ 中間子とが一個ずつあるような状態などが、同時に現実の状態に含まれた統一された矛盾物であるが、定立されるやいなや、内に含まれた対立物であるハミルトニアン H の自立的な部分と相互作用部分とが形成する現実的矛盾によって、すなわち、自分自身の本性によって止揚され、上記の矛盾の解決として現実の崩壊現象が起りうる。素粒子がごく短い平均寿命で他の何個かの素粒子に転化するという、素粒子段階でもっとも普遍的な運動形態は、このようにして論理的に把握される。

陽子の場合に現実の崩壊が起らず、共鳴状態の場合に起るのは、後者の質量が大きいことになっている。崩壊過程を捨象すれば、陽子と共鳴状態とは類似の構造を持っており、このことが、これらの粒子の間に一定の対称性が成り立つ具体の根拠である。

十 生成と時間

発生および消滅、一般に転化は時間的過程として表象されるが、場の量子論における発生および消滅作用素の作用は時間的な過程に限定されず、時間的な過程であることもあるしそうでないこともある。すぐ前にあげた現実の素粒子が他者を内に含む矛盾物となっていることを表現しているばあいの発生および消滅作用素の作用は明かに同時的である。このばあい発生および消滅作用素は、時間的な発生および消滅の過程をあらわすのではなく、場の量子が一個多いかあるいは少ない状態の状態ベクトルへの初めの状態ベクトルからの写像、あるいは対応を意味している。

素粒子の例に限らず、一般に、発生 *Entstehen* と消滅 *Vergehen* の二つの契機の統一としての生成 *Werden* は時間的生成に限定すべきではない。これを時間的な生成に限定することは、弁証法を歴史的論理にのみ見ることにつながり、これはまた歴史的、社会的なもののみ弁証法を認め、自然については、とくにその非歴史的な形態の運動法則については弁証法を認めないか、あるいはあるともないとも言えるとする考え方^⑧につながりやすい。しかし、これまでに論じたよ

うに、生物・無生物を問わず、現在知られているすべての自然科学的物質の構成要素であり、宇宙のすべての発展の根本の能動性を持っている素粒子の運動形態および論理は、弁証法をあますところなく立証している。現在知られている限りの素粒子の運動形態を支配する論理は歴史的なものではないが、その弁証法論理は、モノーが言うような物活論ではない。

現在の科学的な宇宙論では膨脹宇宙論はほぼ実証されており、宇宙の誕生のごく初期（約 10^{10} 年前）には非常に小さい領域に非常に高温の高密度の物質があったと考えられている。そこでは強い重力があるはずだから一般相対性理論にしたがって時空と物質分布との相互規定を考えねばならない。一方、量子論的效果も重要であり、物質の分布の量子論的ゆらぎが大きいはずであるが、そうすると時間・空間自体がゆらぎ、われわれが慣れているようなほとんど一様な平坦な時間と空間は存在しない。このような宇宙の初期でも“生成”はおそらく重要な概念だと考えられ、このことから、生成を時間的意味に限定すべきでないと思われる。

時空の量子論的なゆらぎが重要になるのは、空間的には約 10^{33} センチメートル、時間的には約 10^{44} 秒以内と考えられ、それより短い間隔では時間・空間という概念そのものが不明確になる。

前に述べたように、現在の素粒子の理論的概念は、平坦な

ミンコフスキー時空の対称性をあらわすポアンカレ群にもとづいているから、宇宙の誕生後少くとも 10^{44} 秒以前では素粒子の、現在われわれが持っているような、概念は成り立たないはずである。その意味で素粒子も歴史的産物であり、それにもとづく物理法則も同じである。原子核・原子などはさらに遅れてきたものであって、実際、宇宙での星や放射性元素などの年令の測れるものを調べると、ある年令より古いものは存在しない。エネルギー・運動量の保存則なども一様な時空が成り立つ範囲での物質の保存法則だから、もっと一般的な物質の保存法則の、宇宙の誕生後一定の時間がたったのちに、平坦な時空において成り立つ、特殊な具体的形態に過ぎない。

まとめに代えて

現在の素粒子に関する認識が与える自然像は以上に述べたような性格を持っている。

それは、すべての素粒子に一つずつの場を考えるにせよ、素粒子の構成子の場を一次的な場と考えるにせよ、一次的な実体は場であって、空間に連続的にひろがっている。

時空そのものの連続性も、物質の微視的構造の研究を現在よりもはるかに短い距離にまで進めるならば、疑わしいもの

となるであろうが、現在の素粒子論が扱っているのは、空間的には 10^{15} センチメートル、時間的には 10^{23} 秒くらいまでであり、その範囲では完全な連続多様体を前提とする相対論的時間が成り立っている。時空の量子論的ゆらぎが問題になる 10^{-33} センチメートルあるいは 10^{-44} 秒が関係してくるような場合には、現在の物理学の基本的カテゴリーのほとんどは変更されなければならないだろう。

そのときには、ここで述べた量子論的自然像は成り立たない。はじめに述べた量子論的自然像の適用限界は、このように、一般相対性理論と量子論との結合が現実的問題となるところにあるところにあると思われるが、この問題以前にもあ

るいは未知の難問があるかも知れない。

このことを考慮に入れた上で、量子論的自然観を明確にしておくことは重要である。

近代科学における原子論的考え方の成功はきわめて大きいものであったが、それを徹底した量子論的自然像では、原子論と正反対の結論に達している。すなわち、古代原子論では、空虚の中の不連続的な粒子が実体であるのに対し、空間全体に連続的にひろがる場が実体である。

また、古代原子論では、「究極」的なものは絶対安定性を持つものに対し、量子論的自然観では、もっとも究極的なもの

汐文社

現代と自然科学

田中 一著 本書は、自然科学をめぐる現代の諸問題を可能な限り眺望しながら、できるだけ多様な局面にわたって科学と人間・社会との関わりあいの様相を検討し、現代における自然科学の基本的課題と人類の発展の可能性を探ろうとする。 四六判／一二〇〇円

中島篤之助著 明日のエネルギー源の開発という人類にとつて重要な役割を果しえず、むしろ反人類的なものにさえなっている、腐敗した原子力問題を単に否定する反原子力の立場でなく、民主・自主・公開の三原則の立場で改革する方向を示す。 四六判／一二〇〇円

現代と原子力

はもつとも不安定である。

この絶対的不安定性(能動性)は力学的自然観の機械論的性
格を内在的・根本的に克服したもので、理論的には、場の量
子(素粒子)の有・無でなく、発生と消滅とが基本的なカテ
ゴリーであることよって。

ヘーゲルは小論理学において「誰でも成について或る一つ
の表象を持っている。そして誰でも、それが一つの表象だと
いうことを認めるであろう。さらにこの表象を分析すれば、
有の規定がそこに含まれており、しかしまたその端的に他
なるもの、つまり無の規定もそこに含まれている、というこ
とを誰でも認めるであろう。さらに、この二つの規定はこの
一つの表象の中で不可分離的であること、したがって、成と
は有と無との統一であるということ認めるであろう」と述
べている。見田は観念論によって基本的に制約されたヘーゲ
ルの弁証法が、しばしば、この観点から逸脱していることを批
判し、ここにあげた、成の表象の助けを借りての有、無、成
の進行こそ論理的に唯一一つの正しい進行のしかたであること
を論じている。素粒子の段階の法則の基本的な論理構造は、
このような論理の進行のしかたが、物質の基本的な運動形態
の把握に不可避のものであることを示している。

(1) デイオゲネス・ラエルティオス「哲学者列伝」第一〇卷四
三節。『エピクロス』(岩波文庫)、一四頁。

(2) マルクス「デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲
学との差異」、『マルクス・エンゲルス全集』(大月書店) 第四〇
巻。とくに第二部第一章。

(3) レーニン『哲学ノート』(国民文庫)、二七頁。

(4) この点については、田中一「現代物理学——力学の弁証
法——」(『唯物論』(汐文社) 第2号、一九七四年五月) に論じ
られている。

(5) マルクス『経済学・哲学手稿』(河出書房・世界の大思想
II-4) 一七六頁。

(6) 有尾善繁「古典力学におけるニュートンの三法則につい
て」(『現代と唯物論』第3号、一九七六年五月) はこの観点から
古典力学における運動の原因としての現実的矛盾を論じたもの
である。

(7) 以下の各節については、部分的には、町田茂「場の量子論
の論理——素粒子論の側面——」(『現代と唯物論』第2号、
一九七四年二月) に論じられている。

(8) 二個の作用素の次のような積、 $a, a^\dagger, b, b^\dagger, \dots$ は、その係
数が簡単なものならば、適当な変換で粒子を再規格化すること
によって消し去ることができるので、一次的なハミルトニア
ンではふつう考えない。

(9) たとえばサルトル『弁証法的理性批判I』(人文書院)、二
九頁。

(10) モノー『偶然と必然』(みすず書房)、三三—四八頁。

(11) ヘーゲル『小論理学』(河出書房・世界の大思想II-3)、
一一三頁。

(12) 見田石介「ヘーゲル論理学と資本論」(『見田石介著作集』
第一巻、大月書店)。(まちな) しげる 京都大学・物理学)

マルクス主義と知的自由

上田 惟一

著者の関心は、社会主義における政治的・

市民的自由、とりわけ知的自由のあり方に向けられている。昭和四三年のソ連訪問に際し、著者は「社会主義という新制度のもとで……人間の創造的可能性が期待されるようなしかたで發揮されていないとすれば、どこかに欠陥があるに違いない。そしてそれは、批判の自由というものが実質的には保障されていないという事態とかわりがあるのではないか」との疑問を抱き、ソ連型社会主義における自由のあり方を「マルクス・レーニン主義の原理的立場、およびソヴェト政権の実践と展望」とに照らして検討する必要があるに至った。数年にわたるこの検討の成果が本書である。

〔序章 現代ソ連社会主義における自由の問題状況〕

著者はマルクス主義自由論を、政治的・市民的自由の総体たる社会的自由という視角から再検討するという課題を提起し、ソ連における社会的自由の問題状況を次のように概観する。たしかに社会的自由は、三六年憲法の規定の上では保障されている。しかし、現実には、国家指導者たちの憲法蹂躪によって自由は侵害されてきた。知的自由も「文学の党派性というレーニンの原則」を後楯としたジダーノフのイデオロギー政策によって侵害をうけた。スターリン批判の後でも憲法の遵守がなされているのかは疑問であって、社会的自由に対する権力主義的断罪は後をたたない。

ついで著者は上のような問題状況を説明するために、課題を以下の五つに整理する。(1) マルクス・エンゲルスは自由、とりわけ知的自由につきいかなる所論をいだいていたのか、(2) レーニンや社会民主労働党はロシア革命前に社会的自由をいかなる展望のうちに置いていたのか、また革命の具体的進行の中で社会的自由はいかなる取扱いをうけたのか、(3) 初期ソヴェト政権は知的自由に対しいかなる文化政策で臨んだのか、(4) 「文学の党派性というレーニンの原則」とは実際にはどのようなものであったか、(5) 三六年憲法体制のもとで社会的自由はいかなる取扱いをうけたか、以下これらの課題が章を追って叙述される。

〔第一章 マルクスとエンゲルスにおける社会的自由の問題〕 マルクスとエンゲルスの自由論とはブルジョワ的自由の被制約性を批判し、これに社会主義的自由の内実として私的所有の廃絶、搾取からの自由のみを対置することとどまるものではなく、ブルジョワ民主主義の自由と平等の理念を継承し、これを私的所有の廃絶によって実質化するところにあったとの最も基本的な視角が提示される。ついで著者は、マルクスが言論・出版の自由

を人間的自由の発現として戦闘的に擁護し、検閲を、一、真理の探求を阻害する、二、思想を取締の対象とすることはできない、三、国民の自己認識の鏡である出版をくもらすことはできない。四、真の検閲とは批判そのものでしかないという論換で断罪したことに強い注意を促し、またプロレタリア政党内での言論の自由の重要性に関するエンゲルスの言及を紹介する。

〔第二章 プロレタリア・ディクタトゥーラと自由〕 ロシア革命前のロシア社会民主労働党の展望には十月革命後になされたような一定の自由規制措置は、前もって組みこまれていなかった、この規制は七月事件やコルニローフ反乱というロシア革命の具体的過程の中で迫られたものである、したがって社会的自由の一定の制限をもってプロレタリア・ディクタトゥーラの本質的契機とみることはできないとの主張が展開される。

〔第三章 社会主義における社会的自由の問題〕 ソヴェト権力は一八年憲法でもって勤労人民に対して政治的・市民的自由を現実的に保障した。現実的保障とは物的手段の保障のみに解消されるものではなく、「自由の承認・プラス手段の保障」という二重の視点が

貫かれている。他方選挙権は、搾取階級には否定され、また表現の自由も制限をうけていた。しかしこの制限措置は前述のようにロシア革命の特殊の条件に規定されたものであって、ソヴェト権力は、たとえば検閲を一時的な措置とし（「一時性」）、発禁対象を、一、反抗、不服従への呼びかけ、二、事実の中傷的歪曲、三、明白な犯罪行為の呼びかけに限定するなど（「限界性」）、反革命勢力の包圍の中にありながらも最大限表現の自由を保障しようとした。

〔第四章 社会主義における知的自由の問題〕 初期ソヴェト政権の文化政策が、教育人民委員ルナチャルスキーの所論を中心に詳細に紹介される。靈感に対して規範をあてがう意図が存してはならないこと、完全に革命的な作品は、闘争の状況のもとでは心を鬼にして葬らざるをえないが、それ以外のものは自由競争にまかされるべきこと、決着をつけるのは実際の生活であって、国家の行政的介入ではないこと、共産党は説得や激励、あるいは批判といった方法のみでもって指導をなすべきこと、こういった主張はスターリンのジダーノフの文化政策とは対極的な位置に立つものであることが示される。本章のいわ

んとするところは著者が編んだルナチャルスキー『芸術表現の自由と革命』を併読すれば一層鮮明となる。

〔第五章 「党派性」と知的自由〕 知的自由抑圧の大義名分として利用されているレーニンの「党派性」原則なるものは、本来は党に属する文筆家が主として政治的文献を著す時に貫かれる原則なのであって、それ以上の拡張解釈を許すものではないとの主張が展開される。

〔第六章 三六年憲法体制と社会主義的自由〕 三六年憲法は形式の上では、なるほど一八年憲法にみられた特定の人々に対する社会的自由の一时的制限条項を撤廃しはした。しかしながら、実際には、「階級闘争激化論」を挺子にして、社会的自由への統制は強化され、それは現在までひきつがれている。著者はこの事態を正当化しようとするソ連の学者の中の論調を検討し、最後に「むすびにかえて」で一九六八年のチェコスロヴァキア共産党行動綱領の意義を積極的に評価して論を終えている。

以上から判明するように、著者の直接の課題はソ連型社会主義における自由のあり方をもって社会主義的自由の範例とはみなすこと

はでせず、むしろ逸脱であることを論証することにある。著者はこの課題をマルクス・エングルス・レーニンの原理的立場ならびに初期ソヴェト政権の実践と展望とをスターリン「ジダノフ路線に対置することによって行なっている。論証は、著者が歴史学や政治学を専門とするものでなく、試論として打ち出されたものも含んでいるとはいえ、全体としては説得的である。とりわけルナチャルスキーの知的自由に対する敬虔な姿勢を紹介した第四章はそうである。「芸術家は極度に真実に忠実でならねばならず、自分の形象をなまの現実からとりださなければならぬ」、あるいは「芸術家はみずからの創造の領域において最大限に自由でなければならぬ……ときには芸術家に自由を濫用させさえしてもかまわない……それは自由の欠如よりはましである」といった彼の主張は熟読含味される価値のものである。本書の意義の一つはこのように初期ソヴェト政権の文化政策を紹介している点にある。

他方もっとも興味深いのは、著者が右のような作業を行なう中で同時にマルクス主義自由論に新たな問題提起を行なっている点である。著者は「必然性の洞察」をもって自由と

する「哲学的自由論」に当面とらわれることなく、またブルジョワ的自由の形式性、被制約性の批判のみに終始しがちであった従来の

「社会的自由論」を脱却し、新しい理論構成を追求するなかで、知的自由論をマルクス主義自由論の重要な構成部分として積極的に包摂すべきである、という大胆な問題提起を行なっている。著者によればマルクス主義自由論こそが、ブルジョワ民主主義がかかげた言論の自由、出版の自由といった知的自由の理念を継承し、これらの未だ完全には実現されていない諸理念を、私的所有の廢絶によって、積極的に実質化しようとするものであり、この点にマルクス主義自由論の重要な意義が求められるのである。この点に関して著者はマルクスがそもそも知的自由の擁護者として出発したという事実に注意を促している。青年マルクスは、第一章で著者が紹介した検閲に反対する四つの論拠からも明らかのように、「革命的民主主義」の立場から、表現の自由、出版の自由を戦闘的に擁護したのである。そしてこの知的自由の擁護という課題は、レーニンやルナチャルスキーにも引き継がれていくのである。マルクス主義自由論の全体系の中に知的自由論を正當に位置づけ

ること、これが著者のなした重要な問題提起であろう。

(この問題提起にこたえるには、さしあたりではマルクス・エングルスの著作の読みこみが必要とされるであろう。この点につき、中野徹三氏は「現代と思想」19号において注目すべき視角を提示している。氏は「社会的自由の視点」と「人格的自由の視点」という二重の視点から統一的にマルクスの自由論を分析することを主張されている。著者、藤井一行氏も、社会的自由の視点からのみ分析を行なうとされながらも、知的自由の分析については人格的自由の視点をも実際には導入されており、さしあたりはこのような視角を投入しつつ検討をすすめるべきであろう。)

(青木書店刊 四六判 一、三〇〇円)
(うえだ ただいち 関西大学・政治学)

現代における自然科学研究への新しい光

三村 坦

自然科学の現代的課題にかかわって、私が著者の所論に最初に接したのは、一九六八年夏に岐阜県下のある高原で行なわれた核物理関係の若手研究者による「夏の学校」においてであった。この「夏の学校」とは、毎年七月のおわりか八月のはじめの約一週間、信州や飛驒の学生村のようなところに全国から主に大学院生からなる若手研究者たちが集まって合宿し、研究会などを開いたりする催しである。著者はこの時の核構造論に関する概念的な講義の最後に、自然のもつ階層的構造にふれて、ミクロの世界から宇宙的スケールに至る物質の各段階を通してみられる運動形態の質的系列はただ一連の鎖のようではなく、「一定の条件下では枝分れをして」「側鎖」をつ

くることが可能であることを説いた。その際に、生命発生という自然科学上の画期的なイベントを機として人類の存在にまで至るこの側鎖の形成と進化は歴史的な必然であるとして、本書四一ページにあるような図が示されたのであったが、今日ではよく知られているこのような考え方も、物理の世界に首をつっこんだばかりの私には大変興味深いものであった。けれども同時に、このような自然界全体を一望した構図の中に自分自身の研究活動を重ねてみたとき、いくらかの疑問が生じないでもなかった。原子核物理学が、核子多体系に固有な運動の質の解明を直接の課題としている点からみて、自然を累層的構造においてとらえる視点の重要さは明らかであるとし

ても、そうした自らの研究課題と、「側鎖」の先端に位置しこれの特徴づける人類の発展方向とを結びつけるにはなお長大な橋を架設しなければならぬと思われたからである。実際この点は、基礎的な分野にかかわっている研究者がわりあい多くいただいている疑問の一つであろうと思われる。著者はしかし一連の仕事の中で、あえてこの間隙に切りこみ、その中から、現代の自然諸科学が今日と未来にわたって真にその存在理由を保ちつづけるためには何を根本課題としなければならぬかを問うという、壮大なスケールのテーマを引き出したのである。むしろこれは自分の間いわたる「開かれた問題」でありつづけるに相違ないが、本書では、こうしたコースでの著者の研究の一応のまとめが行なわれている。

ところで、本書の表題である「現代と自然科学」へのアクセスのし方は、自然科学にかかわる問題の「現代性」をどうみるかによっても様々であろう。第一章「組上の自然科学」はまずこの点の解明にあてられている。著者によれば、今日自然科学が組上にあげられる理由は、それが軍事的手段に密接にかかわっているからだけでなく、経済の高度化

長の結果としての環境破壊と公害にかかわっているからだけでもない。それはまさしく、ローマ・レポートが指摘したように、地球の有限性とかかわって人類の生存にたいする赤ランプが点滅しはじめている事実にあるとされるのである。最重要な問題の一つである世界の規模での人口の爆発的増加は、それ自体人類の歴史にわたる生産活動の発展なしにはありえないが、ローマ・レポートはこのような「人間の人間特有な生き方を問題の焦点としているのである。人間の外界にたいする能動的な意識活動という人間特有なあり方の今日の現実の姿が、人類の生存という規模の大きいヒューマニティを侵そうとしていることを主張するのである」(三二ページ)。それ故現代の自然科学は、このような「重い」現実にたいする明快なこたえを用意できるか否かでその真価がとられるわけであるが、このような試練にたえぬくために、では、今日われわれは何をもって課題とすべきか。「いづれにしても、人間に特有な意識活動のおかれて、今日の事態に対処し得るためには、まず現代を、自然、社会、人間の意識活動全体からなる『世界』の現代を深く認識することから始めなければならない」(三二ページ)。

第三章「三相の共存」では、このような視野からながめた「世界」のみとり図がえがかれている。ここで「三相」とは「世界」を構成する三つの質的存在を物理学上の概念である「相」に模して呼んだものであって、「この第一は、自然の主鎖、すなわち岩崎・宮原が主系列と呼んだところの無生物の質の系列であり、その第二は、側鎖としての位置を占めるもの、すなわち同じく岩崎・宮原が枝系列と呼んだ生物的存在であり、その第三は、意識である」(四一ページ)。これらはいずれも物質の進化の産物であるのだが、単に後者が前者を母胎として生成したというだけのものではない。著者によれば、これら三相の相違を特徴づける基本的な要素は「運動性」、「活動性」あるいは「関連性」の高さである。何をもちつてこの「高さ」を測るには多少問題があるろうが、それにしても生物のもつ刺激反応性は無生物系のそれにくらべて格段に高いことは見やすい道理であろう。そして、意識をもつ人間の諸活動は、他のいづれよりも飛躍的に高い運動性を獲得している。この場合の運動性の高さには、情報過程のもつ特質が大きく寄与していることは言うまでもないが、この点に関しては第二章四一五節、及び

第三章「情報」において、やや詳細に論じられている。ともあれ「世界は、現代において、その相互関連性と反応性、あるいは運動性が極度に異なる三つの物質的存在を生成するに到ったのである」(六四ページ)。以上の結果として次の間が提出される。地質学の教えるところによれば、「主系列と枝系列の運動性の著しい相違にもかかわらず、両相の關係が安定な共存關係を意味していると考えてよいであろう。しかしながら、この両相に対して枝系列に対しても殊更に著しい高さを有する意識活動が加わってきたのである。このような三相は果して互いに安定な共存条件をもち得るものであろうか」(七〇ページ)。これは大変な難問であって、自然科学の今日の到達点では到底手にあまるようにさえ見える。けれども著者は、第五章「世界観としての自然科学」において、三相の自然史的発展過程を追跡することを通してこれにたいする一つの解答を与えている。その際著者は、個別の自然科学がそれぞれの分野で「閉じ」ようとする限り、いづれも一種の決定論的自観をもちたらずのみであった点を批判(一六八ページ)したのち、これらの総合としてひろく物質の運動一般をとらえて「運動の絶対

性と運動形態の相対性」という哲学的見地から次のように結論している。少々長くなるが引用してみよう。

「人類は宇宙の知的存在の一つとして自然の史的存在における現在の到達点である。この到達点が出発点でないとするならば、物質の運動に関する基本的テーゼはこれを捨去してしまわなければならないが、そのようなことを強いる必然性は何ら見いだされてはいない。したがって、知的存在がその発展性によって絶対的障壁と見えるその天体の有限性は、決して発展に対する絶対的障壁ではなく、無限の発展のための課題の具体的提示であると見るべきである」(一九〇ページ)。

以上の考察が現代の自然科学にたいして提起するところのものに関し、著者は第六章「自然科学の現代的課題」で次のようにしめくくっている。「科学研究の基本的な課題を人類の無限の発展におき、民主主義とヒューマニズムの深化と相伴いながら新しい課題を発見してこれを推進する、ここに自然科学の現代的課題があると考えるべきである。そしてこのような科学研究のあり方はそのレンジンデートル(存在理由)を知的存在の発展の無限性に有しているのである」(二〇七ページ)。

ジ)。

以上が大まかにみた本書の内容である。尚、以上のコンテクストからはやや独立しているようにみえたので紙数を考慮して割愛せざるを得なかったが、第三章「情報」、第四章「ヒューマニズムと自然科学」では、多少とも個別分野(情報科学、生物学、医学など)に即して本書の主題が追求されている。

さて、もとより本書で提示された主題、論点についての実証的な検討は今後の課題であるが、尚展開を期待したい若干の点についてふれてみたい。

地球(天体)の有限性という巨大な障壁をこえて人類(知的存在)が無限に発展しようという五章以下の結論自体に私はおおむね賛成したいのだが、この可能性は現在では依然として潜在的な段階にとどまっているのである、もしこれを現実のものに転化しようとするればそれはどのような条件のもとにおいてであるのか。このことを「現代の自然科学研究の成果にもとづいて」(はしがき)示すことは尚今後の問題として残されているといふべきであろう。一方、第六章で結論づけられているように、この潜在的可能性の現実への転化は個別自然科学の基本課題でもあるのだ

が、一歩すすめて、自然科学の全ての分野がこの問への何らかの解答を用意する義務を負うものであるとすれば、著者も属している基礎的分野からはどのような回答のし方がありうるのだろうか。初めにも述べたが、個別の自然科学の現実にあつては、基礎的領域に進むにしたがつて問題意識や研究テーマと本書で提示された「基本的課題」との距離を拡大していくかにみえる。著者はこれにたいして科学が個々の分野で閉じようとする傾向をいましめているが、個別分野での着実な深化を伴いつつ同時にこの「基本課題」にむかって諸分野の総合化をはかっていくことは、容易ならざる仕事であるといふべきではなからうか。

ともあれ、本書で行なわれている問題提起は、自然科学研究のこれからのあり方に新しい光をあてるものであることは疑いないといえるだろう。

(沙文社刊 四六判 一、二〇〇円)
(みむら ひろし 早稲田大学・物理学)

★日本における唯物論研究の動向

「弁証法」理解の深化と厳密化をめざして

(一九七六年四月～一二月)

橋 本 剛

汐文社の内部事情のため、本来昨年の一
月に発刊されるべきこの号が年を越して
今日まで延期されねばならなかったことは
残念であったが、しかし、この期間各地の
唯研や科学者会議哲学部会その他の哲学研
究団体の機関誌があいついで発刊されたこ
とは、わが国の唯物論研究の隆盛と充実度
を十分に物語っており、本誌の発刊延期の
空白を補ってあまりあるものがあつたとい
ってよいだろう。そしてまた、この期の特
徴は、唯物論研究者相互の隔意のない率直
な誌上討論が活発化したことである。これ
をわれわれは、理論研究の深まりと発展に

とって歓迎すべきことと受けとってよいだ
ろう。討論のあり方も、部分的にはなお、
批判である以上にきめつけやたんなる「け
なし」であったりする面が皆無だったとい
えない（この点については、私としては
ぜひとも遺憾の意を表明しておきたい）に
しても、『唯物論研究』誌（青木書店、一
九六〇年代）とくらべれば、全般としては
やはり討論のルールにのっとった理論的批
判としての節度を守った、フェアなものに
なってきたと言えらると思う。いやしく
も唯物論研究にたずさわろうとするほどの
者ならば、真理の前でつねに謙虚でなけれ

ばならぬだろうし、したがってその限り
で、理論上の問題で率直でなければならぬ
だろう。相手をたんに叩きつぶすためでは
なく、ともに相携えて理論の前進をめざす
ためにこそ率直な討論者であることは、唯
物論研究者各人にとつての責務のはずであ
る。だから肝要なのは、必要な批判をさし
控えることではなく、活発な討論のための
最低限のルールをさらに今後ともわれわれ
の間の大切な共通財産として仕上げていく
相互的な努力の継続でこそあるだろう。

各地の機関誌のこの期の発刊を順を追っ
て列記すれば、五月には『現代と唯物論』第
三号（日本科学者会議京都支部哲学部会）、
七月に『唯物論』四九号（東京唯研）、一
〇月に『哲学と現代』二号（名古屋哲学研
究会）そして一月に『科学と人間』四号
（日本科学者会議大阪支部哲学研究会）がそ
れぞれ発刊され、これら四誌に掲載された
論文数は大小あわせて約三〇編に及んでい
る。しかし残念ながら、ここではこれら多
数の論文のすべてに言及する余裕はない。
以下の紹介は主として最近の論争にかかわ
るのが中心となり、それ以外は当面の私

なりの主観的関心からして記憶に残った論文がとりあげられるにとどまるだろうと思われる。したがって、かりに今回の言及からもれる論文があっても、言うまでもないことだが、それはそれら論文の客観的評価とは無関係であることを予めおことわりしておきたい。

本誌を中心にして昨年あたりからとくに表面化してきた論争の一つに、弁証法の、とくにその矛盾概念の理解にかかわるそれがある。本誌の前号(六号)には、とくに〈批判と討論〉のスペースが設けられ、「矛盾」の理解をめぐる、岩崎(允)、林田、許の各氏の論文が発表され、見田―北村論争を継続する形となった。これらのほか私と島崎氏の論文を加えると都合五編となり、本誌前号は弁証法問題を事実上の小特集として含んだものといった観をさえ呈していたといえる。先の各地の機関誌に発表されたものをも含めて、弁証法にかんする諸論文の題名と執筆者名とをまず一覧しておこう。

- ① 岩崎允胤「矛盾律と弁証法」(本誌六号)
- ② 林田茂雄「弁証法的矛盾とは何か」

(同右)

③ 許 萬元「弁証法的方法の諸問題」

(同右)

④ 島崎 隆「ヘーゲルの『反省・反省諸規定』論」(同右)

⑤ 橋本 剛「岩崎武雄氏の『弁証法』

理解について」(同右)

⑥ 白須伍男「現実的矛盾と唯物弁証

法」(『唯物論』四九号、東京唯研)

⑦ 鈴木 茂「見田氏の弁証法的方法に

ついて」(『科学と人間』四号)

⑧ 簗坂 真「弁証法的方法の諸問題」

(同右)

⑨ 須藤浩行「論理的矛盾と矛盾律につ

いて」(同右)

⑩ 鈴木 茂「唯物論的カテゴリー解釈

のドグマ」(同右)

⑪ 有尾善繁「古典力学におけるニュー

トンの三法則について」(同右)

⑫ 向角英郎「ヘーゲル弁証法とマルク

ス弁証法との差異について」(『現代

と唯物論』三号)

⑬ 森 冬喜「向自有は等質性である

か」(『哲学と現代』二号)

⑭ 千手博文「自然弁証法について」

(同右)

⑮ 向江 強「歴史学における分析方

法」(『科学と人間』四号)

⑯ 田中 薫「否定の否定について」

(同右)

以上一六編の論文を①～⑨と⑪～⑬との二つのグループに分けたが、前者はいずれも弁証法の問題にかんしてとくに見田氏の矛盾理解への批判および反批判に直接間接にかかわっているものであり、後者の諸論文は一応その当面の論争との関与からはずれてそれぞれ独自の主題の追求をめざしたものと見てよい。

ところで、①～⑨において問題の中心の座を占めている、(a)弁証法的な矛盾概念と、(b)矛盾律における矛盾概念との関係の問題だが、この問題の複雑さは、それが(a)現実の矛盾と、(b)論理的矛盾との関係の問題と錯綜し合っているところにある。見田批判を試みた北村氏(本誌四号)は、松村氏と同様、(a)と(a')、(b)と(b')とをほぼ等置的に理解していた。見田氏の場合には、このような並行的な等置的対応はくずされているが、いまだそれら四者の関係が理論的に整理されつくした形にはなっていないとは

いえない。いずれにせよ、松村—北村説のように(a)―(a')、(b)―(b')の等置的対応をきっちりつけてしまえば、(a)と(b)（また(a')と(b)）とが二元論的な分離を蒙ることはさけられないように思われる。

諸事物における実在的関係がきわめて高い程度に相対的安定性・固定性を維持しているような場合、たとえば東京駅の所在とか私の万年筆の色とかの場合には、この関係の表示に干渉して真実をのべようとする限り矛盾律が守られねばならないのは議論の余地がない。つまり、「東京駅は千代田区にあるとともに千代田区にない」と言えば、それはそもそも無意味な発言となる。というのも、この言表に内包されている論理的矛盾は実在的関係をならん反映してはいないからにはかならない。したがって、このような場面では矛盾律を犯す犯さないの問題は最初から問題になりえない。それが問題となるのは、事物の運動や内的連関が思考によって内在的に把握されねばならぬ場面（すなわち、思考によるそれらの内在的論理化が問題となる場面）においてなのである。

①の論文は、見田氏と北村氏との論争点

に接近するにあたって予め議論のための共通基盤を交通整理しておこうという意図をもって書かれたものであり、短い論文ではあるが、ここには、議論を前向きに生産的に発展させようと願う者ならばだれもがとるべき、フェアな、いわば模範ともなりうる態度がうかがわれていて気持がよい。また、このなかで岩崎（允）氏が、論理的整合性と、たんなる形式論理的無矛盾性としての抽象的同一性の貫徹とのまさに論理学的な区別をあきらかにしてくれている点は、われわれにも参考になる。しかし、氏の論述内容にも問題がないわけではない。

氏は一方で、「現実の矛盾は、無矛盾律を基礎とする形式論理学にあってはつかめない」という見田発言に同意を示している（本誌六号、一三九頁）、だが他方で、見田氏ではこれとほぼ同義的に語られている命題…「現実の矛盾は、論理的矛盾を犯すことなしには表現されえない」には反対の意見表明をしている（この限りで、氏は北村氏に賛成）。その理由は、現実の矛盾を表現した命題をとりあげて、これが矛盾律を犯すか犯されないかを論ずるのは、氏にあっては、弁証法的把握以前の低いレベルに

それを引きおろすことになるからなのである。「弁証法的に越えているものは、越えられるレベルの観点での矛盾律を犯す犯さないという問題の次元を越えている」（前出、同ページ）というわけである。ところで、ここで用いられている「弁証法的に越える」という言葉が、ヘーゲルによって仕上げられマルクスによって継承された「揚棄する」の意味にとってよいのだとすれば、この揚棄には、周知のとおり、廃棄すなわち「否定」の意味とともに保存すなわち「肯定」の意味が同時にこめられている（つまり、この揚棄ということがすで

てそれ自身の内部で事柄の矛盾律的把握の枠をうち破っている）。こうしてみれば、「弁証法的に越えること」はそののりこえそのものにかんして、「越えられる」ものである矛盾律や排中律をもと通りの無疵のままに放置しておくことはありえない。なぜなら、のりこえの含む否定が越えられるものに触りもせずその外側を通りすぎてゆくだけならば、それはいかなる否定でもないことになるし、また、弁証法はもはや「内在的超出」の論理ではなくなるだろうからである。

右の点を確認し合えるならば、あとは、「越える」ことに含まれる否定の面にかんじて、これに「犯す」という表現をわれわれがあてるかどうかは、もはやまったく言葉の表現上の問題につきるのではないだろうか。のりこえの結果にかんじて矛盾律を回復させているのだから「越えているのであって犯しているのではない」と弁証法の側でいくらくり返し言ってみても、そもそも、矛盾律を絶対視する形式論理の側では、その絶対性を「犯された」という抗議を取り下げはしないだろうと思われる。そして、いずれにせよ、弁証法論理、矛盾の論理が問題になるのは、のりこえの結果にかんじてではなく、のりこえの過程にかんじては、はなはだなかつたろうか。とにかく、「犯す」かどうかの問題を右記のように表現上の問題に帰着せしめるとすれば、当面の論争は、少なくともその三分の一にかんじて解消することになると思えるのだが、この点で今後とも意見をつき合わせていく必要があるだろう。

次に、論文の②における林田氏の議論だが、これは北村氏の論述にたいするかなり鋭い切りこみとなっている。弁証法的矛盾

は現実的矛盾であって論理的矛盾ではないとする北村氏に向って林田氏が最初に投げかける反問は、「論理的矛盾と現実的矛盾との相対的区別を明らかにすることは大事であろう。だがこれをまったく別物扱いにすることはどうであろうか？ 論理が現実とは無関係にひとり歩きをすると考えた、ひとり歩きしてよいと考えたりするのは観念論者だけではないのか？」(同上誌、一四五頁)というものである。この観点からして氏は、見田説を擁護する立場に立つことになる。氏は、北村氏が見田批判として掲げた諸論点をとりあげては逐一的に反論を展開しているが、ここでは、氏がそれらの鋭い反論をおして強く再確認を求めたと思われる一つの点にふれるだけにとどめざるをえない。

現実の矛盾を論理的矛盾(矛盾律の否定)としてとらえるすべての論者と同様に、氏もまた、論理的矛盾のすべてを無差別に容認しているわけではない。論理的矛盾として示されるものの中に、たんに「背理」にすぎぬものと「合理的矛盾」とを区別し、そして後者までもが形式論理の尺度でもって背理とされることに反対しているのであ

る。「合理的矛盾」という言葉でもって氏は、現実の矛盾を反映した場合の論理的矛盾を示そうとしていられると思われる。右の区別に立ったうえで、氏は原点の確認を迫っている。「ヘーゲルによって確立され、マルクス、エンゲルスによって唯物論的に発展させられた弁証法の根本的な特質は、從來「背理の別名」でしかなかった『矛盾』の中に『存在そのものの法則』を認識した点にあるのではないか」(同上、一五四頁)。

③の論文に移ろう。これは、見田―北村論争にかかわる限りでは、見田説を支持する立場に立っているのだが、面白いことにこの論文のほぼ九割は、じつは見田氏(主として『資本論の方法』)にたいする批判にあてられており、しかも北村説にたいする直接の言及は皆無となっている。許氏のこの見田批判の部分については、後でこれへの反批判である⑧の鯉坂氏の論文のところでもう一度ふれることにして、ここでは、氏が見田氏の「重大な自己批判」(本誌六号、一八一頁)の表明と認める論文「論理的矛盾と現実的矛盾」(『現代と唯物論』誌一号)を「高く評価し」(同上、一八〇頁)ながら述べている結語の部分(これには「残

された今後の課題」という表題が付されている)についてだけ見ておこう。許氏によれば、見田氏はその「自己批判」によって第一に「思考と存在との二元的分離の撤廃」(同上、一八二頁)と、第二に「形式の次元における反映論的同一性の立場への復帰」(同上、同頁)とを果したことになる。この第一と第二の点を許氏がみずからの立場として主張しようとしている限りでは、私もまたそれら二つの基本視點に賛意を示すことができる。しかしながら、氏がその発言によって、「二元的分離」の脱とを以前の見田氏に帰せしめようとしているかぎりでは、それはわれわれにはひどく強引で身勝手な読みこみすぎとしか見えない。論証ぬぎのままに氏は述べる、「もしそうだとすれば、このこと〔右の第二の点、引用者〕は、ただそれだけにどまる性質のものではなく、さらに、(イ)反省、関係(もと松村氏によって単なる思考上の連関にすぎないものとされたもの)と実在的な現実的矛盾との峻別の破棄の問題、さらには、(ロ)論理的矛盾の是認によってカテゴリーの自己運動をも承認せざるをえない

という問題、にまで必然的に発展していく性質を即目的に含んでいることは疑いないのである(引用中の(イ)(ロ)は引用者による挿入)(同上、一八二頁、上段)。「唯物弁証法という」この認識次元では、思考と存在との二元的分離、論理的矛盾と実在的矛盾との峻別、反省関係と実在的矛盾との峻別等々が存立しうる余地がまったくないといつてよいだろう」(同頁、下段)。

右のように許氏が反省関係と実在的矛盾との峻別や二元的分離に反対するのは正しいだろう。しかし、峻別や二元的分離の否定がたんなるその反対極たる無媒介的な統一(両項の区別一般の否定)への転換にすぎない場合には、今度は逆の誤謬が結果するだけのはずだが、この逆の誤謬への危険にたいする注意が氏によって一言も述べられぬままになっているのは気にかかるのである。しかも、右の(ロ)において、なぜにわざわざ「カテゴリーの自己運動」などという表現(ヘーゲル主義への無批判的逆行の危険を含んだ表現)をもち出してこなければならなかったのかは、大いに疑問の余地ありである。この疑問は「マルクス主義における《概念の自己運動》論(？) 引

用者」は決してヘーゲルのように概念内、在主義に終始したり、概念の物神化を意味するものではありえない」(同上、一八二頁)といった補足が論証ぬぎになされただけで、私拭されたとはいえないはずである。まさに氏自身が述べているとおり、この点については今後の詳細な理論展開が待たれるところである。

④の論文に移ろう。島崎氏のこの論文は直接にはヘーゲルの「本質論」の研究にあてられたものだし、したがって当面の論争への直接の言及を含んではないが、研究対象の性質上、論争上の問題とのかかわりをたまたま部分的になら格好になっている。というのも、この論文「ヘーゲルの『反省・反省諸規定』論」の中心的眼目は、ヘーゲル論理学のなかでの「矛盾」概念の位置づけにかんする検討におかれているとみられるからである。

『大論理学』では、周知のとおり、「矛盾」はカテゴリーの進展と深化の線上において「差異」や「対立」のあとにやってくる一つの独自の反省規定として配置されている。しかしながら、島崎氏は、この場合の「矛盾」と、「対立」がその展開のなか

で示すそれ自身の論理的矛盾性との、異同に着目する。前者と後者とが実質的になんらちがわれないならば、後者の意味の矛盾は、ヘーゲル論理学におけるすべてのカテゴリーがその移行にさいして顕在化せしめるところのそれらの自己矛盾性と基本的には共通なものであるのだから、「矛盾」を「対立」から特に自立させて、反省諸規定の中の一項として設定する必要があるのかどうかという疑問は、当然でてきうるわけである。そしてまさに、『小論理学』では「矛盾は独立した一項目としての地位を失っているし、また『大論理学』でも、島崎氏のみ行において、対立と根拠の關係が専ら論ぜられていて概念としての矛盾が実質的に消失している」（本誌六号、一二七頁）わけである。しかし、氏は、この連関だけからみて、「矛盾」が反省諸規定の独立した一項目としての地位を失うことに賛成しているわけではなく、むしろ、ヘーゲルが『大論理学』でそれに独自の席を用意したことの合理的な意図を十全な形で引き出そうとしているのである。

たしかに、矛盾はあらゆる事物およびあ

らゆる認識の運動を内在的に規定している貫通的・普遍的なものであり、このかぎりにおいてまさに、規定するものでもあって規定されるものではないにしても、だからといって、論理的諸カテゴリーの系列外におかれてそれ自身は無規定のままに放置されていてよいのだ、ということにはならないだろう。それでは、論理のカテゴリーの系列の中のどこに位置づけられるべきかだが、それはやはり反省諸規定の領域がふさわしいと言わなければならない。したがって氏のヘーゲル批判は、「矛盾が対立論理の矛盾性へ吸収されてその固有の意味を失っている」（同上、一二八頁）点、すなわち、ヘーゲルが「矛盾」にかんじて「対立」との区別におけるその独自の地位を明確に概念的に確保しきれなかった点、に向けられる。

たんなる対立と矛盾との概念的区別と連関をあきらかにしようとした努力のすぐれた先例をわれわれは見田石介氏の論文「対立と矛盾」（『経済学雑誌』第三七卷第三号、大阪市大、一九五七年、——見田石介著作集第一巻、大月書店、に収録）のうちに見出すことができるが、見田氏自身もこ

の論文の末尾で「対立と矛盾については、言うべきことは多く残されている。ここでは、対立と矛盾の主要な、かつ現在とくに大切だと考える区別点についてだけのべたものである」と言っているように、すべての検討が氏によってつくされているわけではなく、そこにはなお島崎氏の今回の貴重な問題提起の余地は残されているといえよう。ただし、この問題提起——対立と矛盾との、反省規定としての種差を概念的に明確にしようという——をみずから受けて立った島崎氏のとくくみそのものにかんじていえば、それはかならずしも氏自身の当初の意図に適切に応答したものととはなっていないように思われる。というのは、対立と矛盾との關係を氏は再び、いとも簡単に、たんなる觀念上の対立的相関と現実的対立——言いかえれば、(イ)前者のたんなる論理的矛盾と、(ロ)後者の「実践的にしか解決されない」現実的矛盾——との關係へとあまりにも性急に置きもどしていると見られるふしがあるからである（参照、同上二二九頁下段）。

ところが、氏にとつて問題だったのは、対立と矛盾との区別を、まずは、どこまで

も論理的規定の次元そのものの中にふみとどまって解き明かすことだったはずなのである。それにしてもとにかく、氏の論究が、ヘーゲルそのものの理解の問題としてもヘーゲルのりこえの問題としても今後ともわれわれもともにとりくむべき貴重な素材を提供していることはたしかであると思われる。

次に⑥の白須氏の論文、これはかなり包括的な内容をもった論文だが、ここでは概ね賛成できる第三節までの部分をとばして最後の第四節「形式論理的矛盾と現実的弁証法的矛盾の關係」を一覧しておくにとどめたい。この問題での氏の理解は大筋では松村―北村説の線に沿って展開されている。しかしながら氏の思索の独自性は、弁証法的矛盾の定式化のために次の命題を考案した点にある、――「同じもの〔同じ属性・述語〕が同時に、そしてまた具体的に、同一な關係において、同じもの〔同じ基体・主語〕に具体的に属し、かつ具体的に属しない」ということは可能である」(『唯物論』四九号、東京唯研、三〇頁)。アリストテレスの矛盾律の命題との対応において語られているこの命題は、アリストテレス

が不可能だとして禁じたものを否定し返してその可能性を容認する形をとっている。だが、アリストテレスの定式化のうちには含まれてはいなかった「具體的に」という限定詞がここには新たに挿入されている。

とにかく、氏の命題は、この「具體的に」という語を考慮外におく限り、あきらかに矛盾律を否定する形になっている。ところが、もう一方では、氏にとって「客観的世界の最も抽象的、一般的形式的な事実を意味している」ところの矛盾律は、「事物の弁証法的矛盾……と抵觸することはない」(同上、二六頁)のである。

したがって、先の氏の独自命題は、命題的表示の限りでは矛盾律に抵觸しているのを氏も認めるが、しかし氏によればそれは外見上の抵觸にすぎぬのであって真の抵觸ではない。なぜなら、弁証法的矛盾と形式的論理的矛盾とはじつは「まったく別の次元を表明している」(同上、二六頁)のだからである。そして、先の「具體的に」こそは、この「別次元」の表示だということになる。つまり、形式論理的矛盾と弁証法的矛盾との次元のちがいは、〈抽象的・形式的〉と〈具體的〉とのちがいにほかなら

ない。このちがいの意味を氏に即してもう一步たち入ってきいてみるならば、こうだ。すなわち、「属しない」とか「あらぬ」という同一の表現も、形式論理学と弁証法とはその意味がまったくちがうというわけである。前者の場合では、それらは「属性が純粋に存在しない、完全に無いという形式的事実」(同上、二七頁)を意味しているのたいして、弁証法的矛盾の場合には、それらは「それ自身としては存在する事実を提示」(同上頁)している(たとえば、引力の「具體的非存在」は、引力の「純粋な完全な非存在」を意味するのではなく、むしろ斥力の存在を指し示している)のである。かくして、次のように語られる、「形式論理的矛盾が純粋に存在することと完全に存在しないこと〓無との絶対的な二者非両立性によって表現されるのたいし、弁証法的矛盾は具體的存在と具體的非存在との統一として両立性が可能なのである」(同上、二七―二八頁)。

こうして白須氏もまた松村氏とともに弁証法的矛盾の論理的無矛盾性を守りぬくために多大の労苦をばらっておられるのだが、氏の以上の論拠の最大の難点は、アリ

ストテレスの矛盾律のなかの「ある」や「あらぬ」から氏の言う意味での「具體的にある」や「具體的にあらぬ」を無理矢理にしめ出している点であろう。すなわち、たとえば、「赤くない」は赤の純粹な非存在（無色？）だけを意味することにして「青い」や「白い」等々を意味するのではないことにしよう、などといった規約をアリストテレスの命題は同時に含んでいない以上（つまり、抽象的否定も、そのままでは、氏の言う具體的否定をも可能的に含蓄しうる以上）、氏の苦心の努力は、少なくともアリストテレスの命題の含意からはかえって離れることにはしなないか。また、氏は「弁証法は一切の命題といえども、形式論理的には無矛盾的に表現される必要が生じる」（同上、三三三頁）とのべているが、右の説明との関連からして、この言葉によって氏が言おうとしていることが、たとえば「黒い」とともに「黒くない」を「黒い」ともに「白い」と言いかえて、「黒い」にたいする否定語を命題から除去しさえすれば「無矛盾の表現」がえられたということであるらしいのだが、そのとおりなのかどうか。もしもそうとすれば、この点に関連し

てついでながら⑨の須藤氏の論文にふれておくなら、この論文で須藤氏は、電子計算機の操作上の問題を扱いつつ、「東に進んでゆく」と同時に「東に進んでゆくのではない」と「東にすすんでゆく」と同時に「西に進んでゆく」とにかんじて、「ブル代数とか論理素子の機能とかでは両者は差異のないものとしてとり扱う必要があることを示している」[『科学と人間』四号、八八頁]と述べ、さらに次のように結論づけている。「東に進んでゆくと同時に東に進んでゆくのではない」というアリストテレス的表現によるものだけを論理的矛盾として認めるとするのは、論理的矛盾の規定としては狭い規定であって、東に進んでゆくと同時に西に進んでゆく」という非アリストテレス的表現によるものも論理的矛盾として認める必要があるのではなからうか」（同上誌、八八～八九頁）。

「矛盾」概念をめぐる論議にかかわる論文は以上の六編（⑤の拙論についての自己紹介は割愛させて頂く。ただし、この論文についてはその後私自身気づいた不備な諸点については他の機会に推稿を期す所存である、ということだけを付言させて頂きた

い）であり、⑦の鈴木氏および⑧の鱒坂氏の論文は、見田批判にたいする反批判としての意義を担ったものではあっても、「矛盾」の問題というよりは、むしろ、弁証法的方法における分析の意義をめぐって展開されている。

鈴木茂氏が反批判をさし向けている相手は岩崎允胤氏の論文「見田石介氏の科学的方法論について」（大阪市大『哲学の方法』誌一号、一九七六年春）であるが、岩崎論文は、もともとは、見田氏の理論的成果を積極的に評価したうえで、氏にとって見田氏の整理が不十分でわかりにくくなっていると思われる諸点について疑問を投げかけたものであった。しかし、これにたいして鈴木氏は、「岩崎氏は、見田氏が、弁証法的方法も分析的方法に帰着するということ、それをもっぱら単純な分析的方法（単純な分析・綜合）の意味にとられ、単純な分析的方法と区別される弁証法的方法について語ると、こんどはそれをもっぱら先験的演繹的方法の意味にとられている」[『科学と人間』四号、二二頁]のではないのかという反問をもって対している。

たしかに、鈴木氏も強調しているとお

り、見田氏のこれまでの努力の一つは大筋として次の点にあった。すなわち、マルクスの弁証法的方法、『資本論』における向上法・発生的展開の方法をあとづける場合にも、その向上の過程のなかに所与のもの、分析を見出すことによって、先験的演繹の過程としてのヘーゲルの観念論的弁証法とのちがいを明らかにすること、しかも同時に、「単純な分析・綜合」の理論的限界性を批判しつつ、これと「弁証法的分析」との区別をも明らかにすること。今回の鈴木氏の課題は、こうした見田氏の理論的意図とその展開とを正確に再現することであるが、ここでは氏の論述にそってこれを紹介するゆとりはないので、氏が見田氏の「上向法」理解と「弁証法的分析」の概念について、氏自身の言葉で語っている箇所を引用するだけにどめたい、——「弁証法的方法とは、具体的事実の分析からえられた概念と概念との、右のような「たとえば、「価値」と「価値形態」反省関係、その同一性の分析であって、概念からの発生的展開とは、その二つの概念の内的、必然的な関係の分析を、その前進の一步ごとを含むような、カテゴリーへの上向なのである」

(同上、一九頁)。「弁証法的方法がそこに帰着するところの分析的方法は……単純な分析・綜合にとどまるものではない。それは種、形態の必然性をそのうちに内包しなしたんに抽象的な類、実体、等の分析ではなく、同一の主体の諸側面、諸モメントの反省関係を、すすんではその矛盾関係を、とらえる分析である」(同上、二一～二二頁)。

右の鈴木論文の紹介のついでに、ここで私は、見田、岩崎の両氏からともに理論的恩恵を得てきた者の一人として、ぜひとも一言つけ加えさせて頂きたい。私としては今回の鈴木氏の見解の方にむしろ、概ね賛成である。しかしながら、一つ気になるのは、岩崎論文にたいする氏の対応がたんなる論敵にたいするそれとして示されているように思われる点である。氏自身も冒頭に「未踏の地をひろくものつねとして、形式よりも内容が、総括よりも探究が、反省よりも前進が一方的に優先したのも、さけられないことである。そこに、理解の不統一も生まれ、不穩当の疑義ものこることになる」と、見田氏にかんしてのべておられる。見田氏の文章はわかりやすく説得的だ

と私には思える。しかしながら、見田氏の思索スタイルになじまぬものにとっては見田氏の文章は必ずしも明晰とは映らないかもしれない。しかも見田氏自身、ときには部分的な自己訂正を加えながら思索的な格闘の道を一步一步あゆみ進んでこられた点を考え入れるならば、右の点はなおさらのことである。問題の岩崎論文は見田批判というよりはむしろそうした見田氏の説明における不分明さを提示して一般にひとが抱きうる諸疑問を提示したにすぎぬ。それは、どこからみても敵対的な批判というものはなかったといつてよい。したがって、これにたいする反論も敵対的なそれになるべきではないと私は思うがいかがだろう。この「動向」紹介の冒頭にくれた、唯物論研究者間の討論のあり方の問題として、一般に向けて再度ここに今後への一考を呼びかけることを許して頂きたい。

次に饒坂氏の論文——この後半部は次号に予定されている——は許氏の見田批判にたいする反批判となっている。ここで反批判の対象となっているのは、以下の三点、すなわち、(1)見田氏は経済学的方法として「上向法」だけを正しいとして「下向法」

の不用性を説いている、と見なしている許

氏の評価(本誌六号、一六四頁)、(2)『資本論』の方法は「単純な分析・総合」と「これとは異なる弁証法的方法」とによって、二元論的に構成されているというのが見田氏の見解だとする許氏の誤解、(3)『資本論』の「上向の道」を「内在的演繹」||「概念の自己展開」の道と解する許氏の解釈、である。(1)については鱒坂氏は、見田氏が述べてもいないことを許氏が見田氏におしつけた評価だとして、このような早計な不当なおしつけはむしろ、マルクスが「上向の方法」||「叙述の方法」について与えた、「具体的なものをおわがものとするための、それを一つの精神的に具体的なものとして再生産するための思考にとつての方法」(『経済学批判』への「序説」という規定にたいする許氏の不正確な理解にもとづいてこそ可能だとしか言いようがない、という旨の反論を展開している。(2)にたいする反論は、内容的には前出の鈴木氏の立論と相通するものとなっているので、ここではくり返さない。(3)の反論についても、先に私が許氏の見解について提示しておいた疑問と重なる部分を含んでいるので、紙数の都

合上、紹介を割愛させて頂く。

以上、紹介が長くなりすぎたが、「矛盾」概念および弁証法的方法をめぐるこれまでの諸議論は主として、見田氏の見解をめぐってこれへの批判と反批判との交錯という形で展開されている。見田氏自身の思索のなかにももちろん部分的な誤りとか不十分さとかが皆無とはいえないだろう。しかしいずれにせよ、現在進行中の議論は、氏の残したすぐれた諸成果を正しく生かし継承し発展させるためにこそ維持されるべきであらう。ちょうど幸いなことに、氏の著作集が大月書店から昨年一〇月以降やつぎばやに三巻まですでに出版済みであり、われわれは今まとめて読み返す便宜に恵まれている。

以上の諸論文がいずれも当面の論争にかかわるものであったため、紹介に広いスペースをとりすぎてしまった。その結果、残念ながら、以下は足ばやに通りすぎる形にならざるをえない。各地の機関誌ごとに、私なりの関心の射程に入ったものを拾い出す程度にとどめさせて頂くことにする。

『現代と唯物論』三号についてみれば、

巻頭の鈴木氏の論文(前出④)は、法則概念のヘーゲルの把握の唯物論的継承の試みのなかで、ローゼンタリ、クジミン、フ

オガラシ、さらに寺沢恒信氏(『弁証法的論理学試論』青木書店)等の法則理解の批判的検討を試みたものであり、この問題でのわれわれの理論的深化にとって貴重な問題提起と解決の提案とを含んだものといえるだろう。また、有尾氏の論文(前出⑤)は、古典力学における「三法則」の相互の関係を運動の矛盾の観点から批判的に吟味しなおし、かつ力学的矛盾の概念把握を深めようと意図した力のこもった論文だと思いが、こうした哲学者の努力が物理学者の側からはどうみえるか、今後の双方の理論的交通を期待したいところである。次に両角氏の論文(前出⑥)は許萬元氏の『ヘーゲル弁証法の本質』(青木書店)をとりあげており、これがヘーゲル弁証法とマルクスの弁証法とのちがいをむしろ曖昧なものにしているのではないかという批判を展開しているが、これについては機会をみて許氏からの反論をも期待したい。その他、入江重吉氏の「ルカーチのマルクス主義存在論」は私にとってはありがたい紹介だった

し、また、河野勝彦氏および碓井敏正氏のヨーロッパ大陸の一七世紀に关するそれぞれの地道な哲学史研究は、この雑誌全体に著実な雰囲気を与えていると思う。

東京唯研の『唯物論』四九号では、中村行秀氏のエッセイ「唯物論研究者の全国組織について」に关しては後にふれるとして、ここでは石井伸男氏の「『基本的人権』と『哲学』」を、く簡単ながら一瞥しておきたい。これには、「芝田進午『マルクス主義哲学の現代的課題』の検討」という副題が付されている。この副題に示されている芝田論文は、『マルクス主義研究入門』（青木書店）における巻頭論文だが、石井氏は、芝田氏がそこでマルクス主義哲学の現代的課題に关して示した基本視点を次の二つと受けとり、「これら二つの論点はともに慎重な吟味を要する問題である」（同上誌、四一頁）と感じて筆をおこしている。その二つの論点とは、(1)人類の「生きる権利」を基礎とした「基本的人権の体系」を最優先に保障し実現するという課題をマルクス主義哲学の基軸としてあらためて強く再確認すること、および、(2)マルクス主義哲学が（「ヘーゲル法哲学批

判序説』によって）みずからに課しているはずの「哲学の実現による自己揚棄とプロレタリアートの解放との統一」構想の再確認ということ、である。石井氏の論文は、

芝田氏の所説に即した検討となっているわけでもないし、きわめて短い論文であってそこでの問題提起自身必ずしも十分なものになっていとも思えないが、しかし、マルクス主義形成史に关する極めて簡にして要を得た石井氏なりの整理をとおして、氏は少なくとも、芝田見解が今後の討論に値する問題を内包していることをわれわれに示すに足るだけの成功は手にしたといつてよさそうに思われる。ところで、希望をつけ加えるなら、この論文が東京唯研の定例研究会での報告をもとにしたものとしなで、そのさいの討論の主な論点なども箇条書き的でないから付記してもらえれば一層参考になったろうと思う。

次に『哲学と現代』誌二号（名古屋哲学研究会）だが、この巻頭には真下信一氏の講演記録「ファシズムと抵抗の思想」が収められており、事実上の巻頭論文としては宮本十蔵氏が「ヘーゲルの思想形成についての一考察」を発表している。この論文

の意図を氏は次のようにのべている。「これ（啓蒙主義とロマン主義のそれぞれの反対極的な一面性）にたいするヘーゲルの思想的・理論的格闘および批判的のりこえ」はまたかれ（ヘーゲル）の弁証法的思惟の形成と極めて密接に關係しているものであるが、ここではむしろ、今日なお修辭的表現を変えながらも本質的には同じ振幅のなかにあるわれわれをとりまく思想状況——科学主義と心情主義——の解明に資するため、かれの思想形成の過程をこの見地から跡づけたいと思う」（同上誌、一八〇九頁）。内容に立ち入る余裕はないが、手堅く落ちついた好論文として読ませて頂いた。ところで、今回のこの機関誌二号のユニークぶりを特徴づけているのは、なんといつても、日本社会思想的な問題意識のただ中からの発言となっている論文が二編を占めていることだろう。

吉田千秋氏の「常識・市民・道徳」と福田静夫氏の「長谷川万次郎（如是閑）『現代社会批判』」とである。以下の福田氏の言葉は両氏に共通する問題意識の表明でもある。「いうまでもなく、われわれの思想が直接責任を負わなければならないの

は、日本の現実にたいしてであり、日本の人民の自由と民主主義にたいしてである。

いわば日本の現実が思想に迫っている現在、思想が日本の現実を迫るものたりうる決定的な条件の一つは、われわれの思想そのものを日本の歴史的發展の最も豊かな、全面的で徹底的な帰結として示すことである」(同上誌、八五頁)。「今日の歴史の進歩のための広範な国民的合意の形成という思想的課題に照らしてみるならば、日本の

「自由主義」思想の歴史的研究は、一つの興味深い問題性であると思われる。戦前の

「自由主義」思想の「民主主義」思想からの分化過程とその体質的脆弱さ、戦後の

変容と退化ともかわらず、日本の「自由主義」思想にはまた日本の人民のある種の常識(コモンセンス)を代表する側面もあるのではなからうか」(同八六頁)。そして、吉田氏の論文の結びの言葉は次のよう

である、「はるか遠く明治期に誕生した日本における民主的市民道徳が、絶対主義天皇制によって抑圧され、ついには、人間として生きる最低限の要求すら奪っていったあの一五年戦争。この暗黒の歴史を根底から否定することによって戦後は出発しまし

た。その戦争下でもなおかつあの歴史的契機を再生しようと生命を賭して闘った数々の遺産を継承することを忘れないで、あの

一五年戦争とは違った様相で登場している今日の反人間的状況のまっただなかにおかれた私たちは、いま人間的、民主的センスにさらに歴史的センスを加えて、自らの人間としての生き方を求めていかなければならない、といえるのではないだろうか」(同上誌、八四頁)。

同誌からもう一つだけ、千手氏の論文(前出④)について一言だけふれておきたい。この論文は、松村一人氏の『ヘーゲルの論理学』における「向自有」理解を批判的にとりあげたものである。すなわち、松村氏が「向自有」を「等質性」の概念にほぼ吸収させてしまっている点に千手氏は疑義を提出している。私はこの疑義は、疑義としての限りでは正当だと思ふ。「向自有」を「等質性」に等値ないし還元してしまう

理解は、少なくともヘーゲル適合的ではないし、ヘーゲル自身の「向自有」把握の全ひろがりを相手どった(そこに内含されている合理的なもの)唯物論的批判的継承を、少なくとも半分は放棄したものだと言

えるだろうからである。「向自有」を、「質」を「量」へと移行せしめるたんなる伝達者としてのみ処遇するだけでなしに、ヘーゲルが「向自有」に内包せしめたそれ自身の独自の概念的意義の中にも積極的合理的なものを明らかにし、それを觀念論的解釈との愈着から解き放つことが、ここでもわれわれは要求されているはずである。したがって、千手氏の疑義の提示には同意したい。しかしながら、簡単な所見を言わせてもらえば、氏のこの論文には二つの点で問題性を感じる。すなわち、第一に、それが松村批判そのものとしても多少性急すぎ

はいないかということ、第二に、松村理解に對置されるべき氏自身の積極的解釈が、方向性を見通しとしてさへ示されていないということ、である。第一の点の評価的発言を、具体的な指摘なしに言いつ放しにする失礼は、ここでの紙幅の制限に免じて許

して頂かねばならないが、氏の積極的な問題提起はわれわれ自身の今後の研究課題でもあることをここに確認できるのではない

かと思ふ。

最後に「科学と人間」誌四号について

は、この中からすでに三編の論文の紹介を

一応は終えているので、今回は紙幅の都合から割愛させて頂く。

紹介者自身の意見をやや述べすぎるとい
う、紹介の不手ぎわから、紙数超過になっ
たうえに、一部に偏って、全般的に見渡す
ことを果せぬまま終らざるをえないはめに
なった。また、各地の機関誌に力点をおい
たため、この期の『科学と思想』誌（新日
本出版社）や『現代と思想』誌（青木書店）
に発表されたいくつかの興味ある論文には
目をつむったし、また、私自身の時間的都
合から、各大学の紀要にまで目を通す余裕
をもてなかった。これらの点のおわびを申

し上げたうえで、最後に、唯物論研究者の
全国組織の再発足をめざす動きについて紹
介しておきたい。本誌六号（昨年五月）の
エッセイの欄に全国組織についての島田豊
氏の個人提言が載った。この提言は、そも
そも、一昨年夏の本誌編集委員会の席上で
の、全国組織問題についてまず広く全国的
に討論を組織化しようという申し合わ
せの主旨にそってなされたものであり、以
下多方面からの各氏の意見表明が続くこと
を予想して、どこまでも島田氏の個人資格
での発言であった。この中で氏は要する
に、全国組織を結成する上でどうしても明
確にしておかねばならぬ諸問題があるにし

ても、スコラの議論に走りすぎてその前で
立ち停ってしまうのではなしに、つくられ
るべき組織（唯物論研究会）〔仮称〕が
「今日の日本の哲学の民主主義的發展を視
野にいれ、その総体に責任を負いながら、
現代という時代にふさわしい唯物論の發展
を探究する会」（本誌六号、一八七頁）であ
るという点での基本的合意が成り立ってさ
えいれば、まず発足したうえで、あとは歩
きながらともに考え合ってゆくというので
よいのではないか、という主旨のことを述
べている。そのさい島田氏が念頭において
いる組織形態は、各地唯研組織を基礎とす
る連合組織というものではなく、既存の各

汐文社

日本唯物論史

笠井 忠著 日本思想史を唯物論と観念論との闘いの
過程としてとらえなおしながら、とりわけ江戸時代以
前の日本思想史のなかの唯物論的伝統を明らかにした
本書は、未だ研究しつくされていない日本哲学史に与
えた里程標である。

B 6判 / 一、二〇〇円

森 宏一著 激動し複雑化する現代社会の中で、正し
い人生観・世界観を求めつつ、未来を模索する青年た
ちの様々な疑問に応えながら、その解決の道を探る。
日本の代表的唯物論者が、青年労働者におくるマルク
ス主義哲学の入門書。

B 6判 / 九〇〇円

はたらくものの哲学入門

地研究会組織との並存をも受け容れうるころの、どこまでも「個人加盟の単一の」全国組織である。

右の島田提言は、そのゲラ刷りが出た段階で、五月初旬の本誌編集委員会で大筋にかなする、出席者全員の賛同をえ、この提言をたたき台としたより広い直接の意見交換は、五月下旬の仙台で日本哲学会第一日目終了後、各地の有志参加の交流会の席でおこなわれ、全体としては前向きに受けとめられたもようである。しかし、その後、島田提言にたいする応答は、文書化されたものとしては、『唯物論』四九号（東京唯研）における中村行秀氏の発言だけである。

中村氏の応答は、島田発言の大筋の主旨には賛成しながらも、結論としては、「歩き出してから考える」というのではだめで、「いずれにしろ、今の段階で確実にいえると思われることは、このような問題を大衆的討論によってつめることなしに、組織結成をいそぐべきではない」（同上誌、六七頁）というものである。ここで「このような問題」と言われているものの内容は、(イ)「自分が唯物論を研究していると名

めるものはすべて会員にすべきだ」という意見と、(ロ)「そのような仕方では過去（六〇年代）の失敗をくり返すだけではないのか」という危惧との対立をどう解決するか、ということである。中村氏は(ロ)の危惧を無視するわけにはゆかぬことを認める。しかし、おそらく氏のもともめているのは、どちらかといえば(イ)の方向ではないかと思

われる。というのは、氏はすでに「私の考えとしては、㉔『全国の唯物論研究者の結集体として、研究交流・相互批判によって唯物論の思想的・理論的水準を高める』というような目的とならんで、㉕『全国の唯物論研究者の代表機関として、内外の諸研究団体との連絡・交流にあたる』というような目的をかかげるべきだと思ふ」（同上、六七頁）と語っており、そして、結論部に至って、先の(ロ)の危惧を先行させることは、すなわち、「政治的見解で対立するおそれのない人ただけが集まるのは、右の㉔㉕の目的を実現するという点からしても、好ましいことだとは思わない」（同上、六七頁）という、逆の危惧を提示し返しているからである。この矛盾をどう解決して新たな組織の中に生かしていくべきなのかについて

は、「私にはよくわからない」と氏は告白している。だからこそ「慎重な討論」の積み上げを要求しているのでもあるわけである。ここに示された問題は、氏自身がエッセイの中ほどで別の言葉でのべている「研究団体」としての性格と、「運動体」としての性格をどのように結合するかという問題」（同上、六五頁）とほぼ重なり合う。

ところで、「研究団体」としての性格を落とすわけにはゆかぬことは議論の余地がないにしても、どうしても「運動体」としての性格をも併せもたねばならぬのかどうか、後者を落した場合に、それほど致命的なかどうか、——やはり、ここが今後の討論での意見の分れ目のようである。

本誌の発刊のおくれに多少影響されて、右の討論の組織化もまたこのころ停滞ぎみであったようだが、島田、中村、両氏の発言に基づいて討論の一層の活性化を期待したいところである。（なお、この問題をめぐる討論参加は、二月発刊予定の札幌唯研『唯物論』二五号誌上でも行なわれる予定になっていることを、この場をお借りして一言させて頂く）

（はしもと つよし 北海学園大学・哲学）

陽気な「タデ喰う虫」

宮本十蔵

中学の三年生のころであったと思うが、
 『There is no accounting for tastes』という
 諺を「タデ喰う虫も好きずき」と訳すのだ
 と教わってひどく感心し、そしてまたすっ
 かり気に入ってしまった想い出がある。
 「感心した」のは、訳というものは逐語的
 であることをもってよしとするのではな
 く、正に日本語にすることであって、この
 訳などいわばその妙技に属するものと思え
 たからであろう。念のためいろいろ英和辞
 典をひいてみたが、例外なくこの訳を用い
 ていた。諺の訳などというものは同じ含意
 のこちらの諺を当てるのが常識なのだろう
 が、はじめてのことだっただけにとりわけ
 感銘が深かったのかも知れない。

ところで「気に入った」方の問題であ
 る。当時はすでに侵略戦争たけなわで、精
 神的にも身体的にも踏絵的な管理がきびし
 く、画一性への強制が日ましにつのりつつ
 ある時代であった。健康のこともあった
 が、感覚的について行きがたい時代になか
 ば背を向けて、暇さえあれば小説を読んだ
 り絵を画いたりしていた、ね者の自分に、
 何ともいいようのない後めたさがあり、不
 安があったのも事実である。そういう私を
 支え励ましてくれる先生や友人も決して少
 なくはなかった。ホイットマンの詩集を貸
 してくれた恩師や、少しく頼れた愉快な友
 人たちの想い出はつきない。だが自ら納得
 して確信的に自分の進む道を方位づけると

いうことには、なかなかならなかったよう
 に思われる。

ひどく気むずかしいくせに他愛もないこ
 とに簡単に心を動かしてしまうという年頃
 でもあっただろう。「タデ喰う虫」に自分
 の生き方のレゾヌマンを見いだしたように
 思えた。耽美派とか悪魔派などという知り
 そめた言葉がとても魅力的に思えた頃でも
 あったから、谷崎潤一郎の同名の小説が、
 どこかで見えた小出楢重の挿絵とともに脳裡
 にあったようにも思える。あるいはまた、
 鮎の塩焼きは「タデ酢」で喰うもの、など
 という食通じみた気取りも手伝っていたよ
 うにも思える。あとあとどうなるなどとい
 う見通しがあったわけでも、時代について
 確たる知識や分析があったわけでもさらさ
 らない。ただ自分の今を理由づけるという
 だけだったと思うのだが、そういった虫に
 なって居直つてやろうというような気持で
 あった。調べてみると、この英語の諺はラ
 テンの『De gustibus non est disputandum』
 に由来すること、ドイツにもフランスにも
 同様同源の諺があること、J・S・ミルや
 ニーチェもそれにふれていること、他方
 「タデ喰う虫」の方は鶴林玉露の「冰蚕不

知寒、火鼠不知熱、夢虫不知苦、螂蛆不知臭」から来ているらしいことなどがわかったが、それはいつてみれば古今東西の先賢たちの励ましのようにも思えたのであった。——だがもちろんこれは大変な見込みがちがいであった。ファシズムのすさまじい濁流がそんな虫の存在を許すはずはない。たちまちにして押し流され泥くさい渦の中で踏みひしがれてしまった、というのが実情である。

不思議なことに戦後久しく、あの時期にあれだけ感銘的だったこの諺のことをすっかり忘れていた。衣食の心配だけで精一杯という悪い時代だったともいえる。逆に趣味的なものにすがりつく必要のない、生きることの大義を正面きってうち出せる良い時代だったともいえる。決して妙にストイックであったわけではなく、今思えば相当に癖の強い生活をしていたのだが、「タデ喰う虫」などという生活態度がひどく小市民的に思え、むしろ嫌悪感をさえもよおさせた。ピカソの言葉に「趣味は創造の敵」というのがあったように思うが、そういう言葉の方がむしろピツタリくる感じであった。その間いろいろな確執もあり挫折も

なくはなかった。けれどもそのためにすべてを放棄しようとか、引きこもってしまおうなどという気持にはならなかった。それが若さというものかも知れない。そのことはそれ自体として決して悪くはあるまい。だが考えてみると、それにもかかわらず私にはやはり知らず知らずのうちに結構過ちをおかしていたようにも思えるのである。

自分のことはそれでもよかろう。しかし他人に向ける視線のうちに、本来自分に向けたはずの嫌悪感を含めていなかったか、ということである。それは結局、人間についての理解の浅薄さ、未熟さということに帰着するように思われる。少なくとも今の世の一般的な人生は軽快であるどころか、むしろその逆である。一人ひとりがそれぞれにほとんど宿命的ともいえるものを背負っているの峻しい旅路である。そのことについてはもとより私自身も例外ではない。時には自分を叱り、時には自分を誉め、励まし甘やかしなどしながら私たちはその重い歩をすすめるなければならない。もちろん仲間を得、互いに助けあうこともできるし、それを恒常化することもできよう。だが今日の条件のなかでは、ただそれだけで根源

的に満たされ、癒されるなどということはほとんど期待できないであろう。理想や目標が高いのはよい。それにひたむきなのもよい。だが道は平坦な一本道というわけにはゆくまい。時として理想が短絡し矮小化されるとしても、あるいはまた迂路に迷い込んだり、路傍の何かに心を奪われたりするとしても、それはあながち墮落として非難されるべきではなからうし、理想の高さと必ずしも矛盾するものでもあるまい。いうまでもなくその仕方や取扱い方にはいろいろ問題がある。頹廢を売りものにするコマージャーリズムのごときは論外である。だが人間が真に生き生きと生活する条件のうちから、今、ここで、楽しむというモメントを排除することは、どうしてもできないことのように思えるのである。

もとより私が楽しむというのは特権的な享楽や、生産から全く切りはなされた享楽のことをいっているのではない。マルクスが『ドイツ・イデオロギー』のなかで「気のおもむくままに、朝には狩をし、昼には魚をとり、夕には家畜を飼ひ、夕食の後は批判する可能性」として語っているあの楽しみの方である。それによって労働は苦

役ではなく、人間の人間らしい実現行為となる。私はこの可能性の内容はもっともっと拡大できると考えるし、それどころか事情の許すかぎり先取りすべきものと考え。実際、楽しむということはいわば人間の自己実現の刻印であり指標である。楽しむことのない人、よりよく楽しむと願わない人に、真の楽しみやその条件を獲得する能力はあるまい。人間がおのれ自らを実現していく過程が同時にまたこの実現の場と条件を確定していく営みでもあるのだから、私たちは豊かな人間になろうとすることによってのみ、真に豊かな社会を築くことができるといえよう。

昨今、価値観の多様性ということがほとんど自明のことのようにいわれている。それは民主主義の根本にかかわること、それ自体何ら疑う余地のないことであろう。だがそれにしてもこの多様性は決して触れあわない多様性のことではあるまい。それぞれの志向の方位づけや根拠づけを互いに我慢しあうという消極的なトランス（寛容）でもあるまい。もしそのような単純な形式論的な価値相対主義の立場に立つならば、それは結局価値のアンキーを認める

ことであり、価値に関する懐疑論に陥るという理論的破産にたどりつかざるを得ないであろう。だからわれわれが価値観の多様性を問題にするからには、この多様性が成立する場が保証されているという前提を、それ自体一つの価値として認めなければならぬ。民主主義とは正にこのような価値である。そこで多くの志向が複雑に交錯し影響しあいながら、一定の方向性を獲得し、同時にますます強固な根底を確立する運動のことである。重要なのは多様な価値観が触れあい影響しあうことである。確かに現今の社会の仕組みはこのような触れあいや結びつきを好まない。自閉症は深刻な時代の社会的病症である。だが、だからこそわれわれはこの触れあいをつねに回復し、新たにかちとる努力をしなければならぬ。そしてこの努力を実あるものにするために、まずもってわれわれ自身が多様であること、豊かであること、全面的でないまでも多面的であることが求められる。マルクスがいう可能性、人間らしい人間の姿は、この多面性と無関係ではあるまい。

このところ有能で善意的な人びとに囲まれていながら、その人たちのほとんど生理

的ともいえる性格や嗜好の動かしがたさを感じるものが多く、またぞろ「タデ喰う虫」を想いおこしている。そんなものは思想内容とは関係ないともいえる。しかし一定の組織をつくり、一緒に何がしかの仕事や運動をするとなると全く無関係とはいいがたない。それぞれの個性や志向をうまく結合し機能させ、全体として成果をあげ、そしてまた個々の構成者にもしかるべく還元させるといふ過程を持続しようとなると、これはそれほど容易でない。とかく「タデ喰う虫」は偏狭で閉鎖的で独善的になりがちである。むしろ「タデ喰う虫」とはそういう人のことをいう言葉かも知れない。しかし人それぞれにこぞという打ち込みどころがあり、しかもそれについて自信をもっていてしかるべきである。そういうものを全くもたない人間など、多分全然魅力がないだろうし、そもそも存在しえないだろう。問題はそれにもかかわらず閉ざされることなく開かれているということである。人間所詮「タデ喰う虫」であるならば、せめて陽気で快活な「タデ喰う虫」でありたいと思ふのである。

(みやもと じゅうぞう 岐阜大学・哲学)

一八四八年の革命に至るまでの

マルクスとエンゲルスの思想的成長

オーギュスト・コルニユ

石川光一 訳

一 マルクス・エンゲルスの思想的成長の特徴

マルクスとエンゲルスのこの時期の思想的成長には、二つの段階が含まれている。両者の思想的成長は、この二つの段階においていくつかの弁証法的様相をもって展開されているのであって、この成長は、二人が遭遇した政治的、社会的諸問題の影響のもとに進行し、これらの問題を解決することに よって、両者の思想的立場が変わっていくのである。一八四五年初頭にいたるまでの第一段階、つまりマルクスとエンゲ

ルスとが弁証法的・史的唯物論の見解へと完全に到達するまでのこの段階は、第二段階に比較するならば、思想的立場の変化が、とくにマルクスの場合では、思弁 (speculation) と分析 (analyse) との互いに交替する影響のもとでなしとげられる、という事実によって特徴づけられる。

マルクスは、もっぱら法学と哲学の教育だけを受けてきたためにはじめのうちは経済的、社会的事象についての知識を持っていなかったもので、当然のこととしてまず思弁に訴えることよって提起される諸問題の解決を凶らざるをえなかった。思弁的観点からなされるこれらの問題についての深い分

析は、マルクスのなかで思想面での発展をひきおこし、またこの発展のお蔭で、彼はさらに新しい思弁へと達する。そしてこの新しい思弁がマルクスにとつての基礎として役立つ、それによって彼は新たな問題の解決へといたるのである。

二 マルクスと青年ヘーゲル派

政治活動をはじめた頃のマルクスはヘーゲル左派に組していた。当時の青年ヘーゲル派の人々はプロシア絶対制のもとで実際の活動手段を何ひとつ持つことができず、したがって自分達の活動を哲学の領域で行なうことを余儀なくされていた。そしてこの哲学の領域だけは、一時的にはあるとしても、政府によって容認されていたのである。マルクスは、これら青年ヘーゲル派の人々と同様、ただ批判によって現存する事態を変革しうる可能性を信じた。青年ヘーゲル派は精神の展開が歴史過程をどのように支配しているかを、その体系のなかで提示しているヘーゲル観念論の学説に深く影響されていた。けれどもその一方で彼らは、ドイツのブルジョアジーのプロシア国家の改革を行ない、それによって自由主義的改良を手中に収めようとしていた企てと連繋していたため、この改革の探究途上でヘーゲル弁証法の性格の問題と、また弁証法的なものから次第に一種の保守主義が強調されるその

傾向性との問題に、同時につきあっていた。

主体でありまた同時に客体でもあるヘーゲルの絶対精神は、その展開において世界と分かち難く結合しているという理由から、ヘーゲルにあっては弁証法的運動は客観的性格を備えており、この運動は主観的性格を備える意志行為によって任意に変更されるものではなかった。そのためにヘーゲルは哲学の役割を歴史の展開の了解に限定していたのである。このことは青年ヘーゲル派を満足させるものではなかったもので、彼らはヘーゲル哲学を自分たちの行動への喝望に適したものとするために、フィヒテに援助の手を求めた。彼らは歴史の発展を絶対理念の弁証法的運動の結果としてでなく、自我の非我に対する (*du Moi au Non-Moi*)、人間の世界に対する絶えざる抗争の結果と理解した。その結果彼らはヘーゲルの絶対精神を、その発展が現実に対する不断の批判によってもたらされる世界意識で代位させることになるが、そのことはまたヘーゲルの客観的弁証法が、一層主観的な弁証法によって代位されることでもあった。そこからまた同様に、ヘーゲル体系が保守的性格を備えているかぎりには、これを捨てさねばならない必然性が青年ヘーゲル派に生じる。ヘーゲルは必然性なしには自由はありえないという理念、つまり自由へといたる道程におけるどのような進歩も一定の歴史的状况という枠組みと諸条件のもとにおいてしか達成されないと

う理念から出發するとともにまた近代の様相のもとに形成されはじめたばかりのドイツのブルジョアジーの脆弱性を自覚していた。したがってできるかぎりブルジョアジーの要求を勝利させるために、ヘーゲルはドイツのブルジョアジー、とくにプロシアのブルジョアジーは、プロシアの絶対王制とこれを支持するキリスト教会との公然たる闘争を行なつてはならない、むしろ一八世紀の「啓蒙」(Aufklärung)が行なつたのと同様に、プロシア国家とキリスト教会の正当性を承認しなければならぬと考へた。そしてこの兩者の正当性の承認こそ、ヘーゲル自身が理性の観点からプロシア国家とキリスト教会を根柢づけることによつて、はたしたことであった。

こうした妥協的態度を投げ棄てて、青年ヘーゲル派は一八世紀の「百科全書派」と同様に、まず最初キリスト教に批判を加へる。キリスト教を攻撃することは、プロシア絶対王制を攻撃することよりも危険が少なかつたのである。ダヴィド・フリードリッヒ・シュトラウス(David Friedrich Strauss)は啓示説を放棄して、キリスト教の本質はユダヤ民族が自身の願望を表現した神話によつて構成されていると主張し、またその後でマルクスの友人、ブルーノ・バウアー(Bruno Bauer)は、世界意識の展開という自分の考へに即応させて、ユダヤ教とキリスト教はこの展開の連続的ではあるが、不完全な二つの段階をなすものであつて、世界意識の新しい發展

はすべての宗教の廢絶を求めていると考へた。バウアーはこう考へることによつて、フリードリッヒ・ウィルヘルム四世の治下においてキリスト教国家となつていたプロシア国家を批判するまでにいたる。まさしくこうした時期に、マルクスの思想的成長と政治的活動とが、青年ヘーゲル派の運動の枠組みのなかに加えられることになる。マルクスははじめエンゲルスと共に「山岳党」(Montagnard)と称して、この運動の最左翼の位置を占めた。そしてマルクスは、たとえそれが一見純粹に哲学的様相を呈する問題であつても、提起される諸問題を民主主義的急進主義の観点から取扱つてゐる。マルクスは學位論文の主題として、デモクリトスとエピクロスにおける自然哲学の差異をとりあげる。マルクスがこの主題を選じた理由は、エピクロス主義者がストア主義者や懷疑論者と同様に自己意識の哲學者であつたということにもとづいてゐる。すべての思索と自由な活動とが冷酷無残に抑圧されていた時代、つまり青年ヘーゲル派の人々が生きてゐる時代にくらか類似した諸条件のもとで、エピクロス主義者は自らの願望を眞の幸福を求めることに限定し、自らの境遇を殊勝にも甘受するか、あるいは現実が本性的なものであることに異議をさしはさむことで、個人の自律性を保持しようとするのであつた。デモクリトスとエピクロスの自然哲学についてのマルクスの批判は、自己意識という青年ヘーゲル派の哲

学の思弁的観点からなされてはいるものの、この主題を徹底して分析することによってマルクスは思想面で、大きな前進をかちとる。そしてまたこの分析はつぎの二つの点で、マルクスを青年ヘーゲル派から遠ざけることになるのである。

すなわち一方では、マルクスはデモクリトスの決定論に反対して人間の自由を確保しようとしたエピクロスを支持するのだが、彼の自由概念は放棄しているのである。エピクロスの自由概念は原子の逸脱と幾分同様に考えられており、世界に対する人間の働きかけからではなく、世界からの人間の離脱ということから結論されるものであって、それは実際には人間の無力化をめざしているのである。このようにエピクロスを分析することによってマルクスはその後すぐに、抑圧の増大を前にして政治闘争から退き、しかもこの後退を個人主義や無政府主義による弁明で取繕おうとしていた青年ヘーゲル派の人々の態度を非難するようになるのである。

また政治闘争に実際に参加しようとするこの同じ願望が、もうひとつ別の点においてマルクスを青年ヘーゲル派から遠ざける。マルクスは、自我と非我、人間と人間をとりまく世界との絶えざる対立によっては実現されえない、精神と世界との統一の必然性というヘーゲルの見解に忠実にとどまることによって、青年ヘーゲル派とは異なる歴史観へと到達するのである。というのもマルクスの考えによれば、人類史は、

精神と世界とが一致する（ヘーゲル主義）時代と、世界が非合理となるために精神と世界との不一致が生じ、そのため世界の合理化をめざす、世界に対する精神の働きかけ（フィヒテ主義）が喚起され、その結果として精神と世界との合致が実現される時代との交替からなりたっているのである。」

三 マルクスとフォイエルバッハ

マルクスは、『ライン新聞』（“Rheinische Zeitung”）の編集に携わることにより、政治闘争に直接的にそして積極的に参加するようになったことで、その思想を刺激される。革命的民主主義者として、自由主義ブルジョアジーの利益よりも抑圧されている大衆の利益を支持するマルクスは、いまや現存する歴史の発展は精神、すなわち哲学と世界の対立から結果するのではなく、民主主義と反動諸権力との闘争から結果するものであると考える。この闘争は、マルクスの考えによれば、その帰結として人倫の最高度の具現であるヘーゲルの「国家」を実現しなければならなかった。そしてこの時期のマルクスはフォイエルバッハの影響のもとにこの国家に内属するものはいまや人間の類的本質である、と考えていた。

フォイエルバッハは『キリスト教の本質』（“Das Wesen des Christentums”, 一八四二）のなかで、人間を創造したの

は神ではなく、かえって神を創造したのは人間であると主張した。その際人間は自らの類的本質、すなわち人類としての本質的諸特性を神のうちに疎外 (alienated) する。かくして自らの本質を神のうちに外化 (externalise) させているかぎり、人間は自分で自分を卑しめることになる。フォイエルバッハによれば、人間が再び人間となりうるためには、人間は宗教を廃棄することにより、神のうちに疎外されている類的本質を人間自身のうちに取り戻さねばならなかった。

人間が自らの類的本質にしたがって生きようような理想国家を実現するために、国家に実際に影響を及ぼしうるいかなる実践的可能性も存在してはいないという現実から当然のこととして、マルクスは、プロシア国家を更生するために自らに与えられているただひとつの手段、すなわち自由出版という手段を唯一の頼みとしなければならなかった。そのためマルクスは、検閲制度への批判を重視し、またライン州議会における論議を分析する場合にも自由出版の必要性を強調したのである。

『ライン新聞』の編集にあたっていた最後の時期にマルクスに提起されていた社会的諸問題の分析 (森林窃盜取締法に関する討論、「モーゼル地方の農民の状態」と、またさまざまな社会主義あるいは共産主義の理論の研究とによって、マルクスは本質的にはヘーゲルから継承していた社会と国家の本質

に関する従来の諸見解と、両者の間にたてられていた諸連関についての反省へと促された。マルクスはこれらの諸見解の再検討をヘーゲルの法哲学の批判 (一八四三) を通じて行なうのであるが、この批判が新しい問題に十分な解決を与えるためには不可欠であることは明らかであった。

マルクスはこの批判のなかで、地上と天上、人間と神との諸関係についてのフォイエルバッハ的観点から出発する。そこからマルクスは、神に対する人間の役割とほとんど同様の機能を国家に対して果たす決定的要因は、ヘーゲルが考えたのとはまったく反対に、国家そのものではなく社会であると考える。事実、人間が自らの類的本質を疎外させることによって神を創造するのと同様、社会は自らの本質的特性を疎外させることによって国家を創造するのであって、そのために国家は天上の世界と同様に、人間が自らの類的本質に相応しい生活をなしうるかのごとき觀念的領域となる。社会による国家創造の根本理由——それはマルクスの共産主義への転身を決定づけるという意味では、新しい理念、中心的理念でもある——は、ブルジョア社会が私的所有制の上に成り立ち、この私的所有制が競争によって人々を、その真の本性とは無関係な孤立した利己主義的な諸個人へと変えてしまうという事実にあるようにマルクスには思っていたのである。まだ共産主義者になっただけでも、マルクスは社会と国

家の変革はこれらを民主化することによってなしとげられると考えていた。ブルジョア社会とブルジョア国家を現実の問題として、どのように変革するのかという方法の問題が、ユダヤ人問題を論じた小論文(“Zur Judenfrage”)の主題となるわけであるが、この小論文をマルクスはパリへ出発する直前、一八四三年の九月から一〇月にかけて執筆している。この論文のなかでマルクスは、あらゆる疎外の廃絶による人間の全面的解放というフォイエルバッハの理念から再び出発し、この観点からユダヤ人問題を論じたさまざまな論文のなかでブルーノ・パウアーが支持していたテーゼを批判する。パウアーのテーゼは、キリスト教徒およびユダヤ教徒にとっての本質の問題は政治的解放によって彼らの宗教から自由になることとであり、しかもキリスト教の普遍的性格から、キリスト教徒はユダヤ教徒よりも一層容易に解放にいたることができるといふものでもあった。このようなパウアーのテーゼに対してマルクスは、ブルジョア社会の枠内で遂行される政治的解放は人間を自由にするものではない、と批判する。何故ならば、そうした政治的解放は、宗教と一緒に私的所有制をそのさまざまな帰結とともに存続させるからである。マルクスは政治的解放に対して、人間の全面的解放を対置する。もっともマルクスのいう人間の解放は、フォイエルバッハ的な意味で考えられているのであって、この論文で

は、マルクスは人間の全面的解放がどのように実現されるものであるかをはっきりと示してはいない。

四 共産主義への移行とエンゲルスの協力

パリで共産主義者となってからのマルクスは、プロレタリアートによる共産主義革命のみが人間の解放を実現しうる、という考えに到達する。けれどもこの革命が歴史の舞台において実際どのように成就されるかを示すために必要な社会的、経済的知識をマルクスはまだ持っておらず、したがって彼はなお思弁に訴えることによってこの問題の解決をはかっていた。一八四八年の『独仏年誌』(“Deutsch-Französische Jahrbücher”)に掲載された『ヘーゲル法哲学批判序論』(“Zur Kritik Der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung”)とこう一風変わった題名の論文のなかでは、マルクスは、フォイエルバッハ流になされる宗教批判が人間に自らの真の本質を自覚させるためには必要であるとしても、このような批判は、私的所有制が人間に課している圧制から人間を解放するためには不十分であるという考えから出発している。したがって宗教的批判は、社会の批判をもって完成されるという理解にマルクスが行き着くのは必然的であった。

それにしても、この批判をドイツでどのように実行できる

のであろうか。極めて反動的であって、現存のドイツ国家に対する批判はただイギリスやフランスのような先進諸国で到達されていた段階にたどり着くことだけが許されているような、このドイツにおいて。しかしドイツはヘーゲルの法哲学によって、これらの国々と等しい発展段階へと到達していた。とすれば、この哲学を批判することはすなわち、これらの国々への批判を行なうことと同じであり、それはまたこの批判を通して私的所有制から共産制へと移行する必要条件を創造することでもある。こうした批判こそが、ドイツの進歩的哲学の課題とならねばならない。だが批判は、ただ批判することによっては、何も実現しない。批判を実現するためには、マルクスは革命的大衆を獲得しなければならなかった。たとえこのような革命的大衆がドイツにはまだ存在していないとしても、フランスではすでに形成されており、この国では革命的大衆は革命的プロレタリアートを構成していた。したがって必要なのは、ドイツとフランスの同盟、ドイツの革命的哲学とフランスのプロレタリアートの革命的行動との統一であった。この論文は依然として哲学的思弁の産物であった。したがって共産主義の実現は、いずれにせよひとつの公準としてたてられるという抽象的性格をまとっており、また同時にプロレタリアートも幾分観念力 (Idee-Kraft) という価値を担うものと考えられていた。

ちょうどこのような時期にはじめてエンゲルスがマルクスに影響力をあらわすようになり、マルクスの理論的見解に欠けていた歴史的基礎をあたえるようになるのである。この史的唯物論の確立期にあつて、エンゲルスは後に彼が謙遜して語っている第二バイオリンの役割ではなく、マルクスと同様の本質的役割を、マルクスとは別の領域で演ずる。

エンゲルスは青年ヘーゲル派の運動に熱心に参加してはいたものの、それ程大きな獨創性を示していたわけではなかった(『シェリングの啓示哲学批判』一八四一/四二)。マルクスと同様、フォイエルバッハの影響をうけ、後にはモーゼス・ヘス (Moses Hess) の影響下で共産主義へと到達していたエンゲルスは、イギリスへ渡ってからは極めて急速に、そして獨創的なやり方で成長をとげていった。彼の成長は、イギリスの経済的、社会的、政治的状态の分析を次第次第に深化させることによってもたらされたものであつて、こうした分析が一八四二年から四三年にかけて書かれた多くの論文の主題をなしていた。

エンゲルスはこの分析の主要な成果を、『独仏年誌』に掲載された『国民経済学批判大綱』(『Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie』)のなかで総括している。彼は共産主義が歴史の舞台でどのように実現されるものであるかを示すことによって、マルクスの論文『ヘーゲル法哲学批判』を補足し

ている。実際に資本主義制度とブルジョア社会をその発展において考察しながら、エンゲルスはつぎの諸点を提示する。すなわち、資本主義制度が産み出す競争と恐慌とによって、この制度は中間諸階級の漸次的弱体化と排除をひきおこし、その結果プロレタリアートとブルジョアジーという敵対する二つの階級という両極へと社会は分化され、またこれら両階級の闘争の増大がもたらされる。この階級闘争は、プロレタリア革命を不可避のものとして産み出し、その結果資本主義制度とブルジョア社会は廃され、共産主義の制度と社会がこれにとつてかわる。

後になってマルクスが天才的と評価するようになるこの論文は、依然として抽象的であったマルクスの見解とは反対に、資本主義制度の発展からどのように共産主義革命が必然的に帰結するかをマルクスに示すとともに、ブルジョア社会と労働者階級の発展を把握するためには、資本主義経済の具体的分析がどれほど不可欠のものであるかを彼に教えた。またこの論文は、『独仏年誌』が発刊されたすぐ後にシュレージエンで勃発した、織工達の蜂起と同一の進路を進んでいるのであって、この蜂起は、革命的プロレタリアートの形成はいかなる国においても資本主義制度の発展の当然な結果であることを示していたのである。こうしてマルクスは、エンゲルスとは別の領域で、資本主義制度とブルジョア社会に對

する批判へと導かれるようになる。そしてこの課題こそ、『独仏年誌』の出版後に原稿を手がけることになる『経済学・哲学手稿』(“Ökonomisch-philosophische Manuscripte”)の主題であった。

五 「疎外された」労働と、ヘーゲル、 フイエエルバッハへの批判

マルクスはこの著作においても、依然として思弁的観点に立っている。そしてなお疎外というフイエエルバッハ的観点から出発しながらも、マルクスは疎外現象を資本主義制度に固有なものとみなすのである。マルクスは実際、資本主義制度から生じる最初の結果は労働生産物の労働者からの剝奪であることを指摘する。その際にこの労働は労働者には属さず、彼はその労働の実際の価値には見合わない賃金を、労働の代償としてうけとる。その結果、労働しているかぎり、労働者は自分自身をすり減らすことになる。そこから人間をひとりの「疎外された」人間とする、「疎外された」労働(En-*tr*eidung)の定式がひきだされ、この定式が資本主義的生産制度とブルジョア社会を特徴づけるのである。

疎外された労働の分析によって、マルクスは思想面での決定的前進をとげる。実際にこの分析は、歴史の発展における

生産活動としての労働の規定的役割をマルクスに示唆する。それ故にマルクスは、「実践」(Praxis) 概念、すなわち生産活動という概念を、疎外概念に替えて基底概念に据えているのである。この新しい概念を決定するに際してマルクスは、ヘーゲル学説の根本的な批判的分析から出発する。彼によれば、ヘーゲルは歴史が人間の活動の所産であることを正確に理解していた。けれども観念論者であるかぎりヘーゲルは、人間をその本質において精神へ、自然を精神的存在へと、つまりはこれらを概念へと還元した。人間と自然とがどのように精神化されることにより、また両者を結合するものも精神的なものであることになる。ヘーゲルとは反対に、精神的存在としてではなく具体的存在として人間を考察し、基本的欲求を充足させるために必要な生産を行なうという性格が人間の本質的活動であるというように理解するならば、そして自然をあれこれの抽象物へと還元するのではなく人間の場合と同様、具体的現実において考察するならば、人間と自然との紐帯はもはや精神的なものではなく、生産的活動、「実践」であることになる。

動物はほとんど変革の余地のない自然が与えてくれるもので生活するが、これとは異なって人間は、知識と技術の発展によって次第に深く自然を変革しようようになり、この自然を自分たちの諸欲求を満たすものへと変える。そして自然を

変革するかぎりにおいて、人間もまた自ら変革される。自然の変革過程における自然と人間自身とのこのような共存的変革こそ、人類史の本質をなすものである。ところが歴史の発展についての見解においては、マルクスは空想家としてあらわれている。それというのもマルクスは、「疎外された」労働によって特徴づけられる歴史の悪しき時代に、空想的なやり方で共産主義革命によって、自由な労働がもはや疎外されない「真」の労働となり、甦った人間が自ら「真」の人間となる未来の時代を対置しているのである。

この場合でもやはり『独仏年誌』の諸論文ではたしたのと同様の役割を、エンゲルスがはたすことになる。『経済学・哲学手稿』の脱稿のすぐ後に出版されたイギリスの状態についての論文(Die Lage Englands)のなかでエンゲルスは、依然として図式的でありまた部分的には空想的でもあるマルクスの歴史観を補足し、修正している。事実この論文においてエンゲルスはイギリスの現状を説明して、それは産業革命という原動力から説明されるものであり、この産業革命が生産様式と同時に、この国の社会的、政治的、思想的諸関係を変えたことを示した。

『聖家族』(Die heilige Familie, 一八四五)は出版後すぐにマルクス、エンゲルス両者によって改訂されることになるが、その主要部分にはマルクスの手になるものである。さてこ

の著作においてマルクスとエンゲルスは共同して、いくつかの哲学的、社会的諸問題を分析することで、史的唯物論の最初の草案を完全なもの、正確なものに仕上げようとしている。もっともここでも依然フョイエルバッハの思想から完全に解放されていたわけではなかった。

マルクスがフョイエルバッハの影響から完全に脱するのは、『聖家族』出版の数ヶ月後に著した『フョイエルバッハに関するテーゼ』(Thesen über Feuerbach, 一八四五)においてである。マルクスによればフョイエルバッハの学説の欠陥と不十分さは、経済的、社会的発展における「実践」の決定的役割を理解していなかったことから由来するのであって、そのためにフョイエルバッハは人間と自然との、また人間と他の人間との関係を観想的、心情的に判断しており、そこから社会的に孤立している人間という観点に即応する人間学的特質をひきだすことになったのである。マルクスは、フョイエルバッハのテーゼを放棄し、そのテーゼのひとつひとつに『実践』の理念に基づくテーゼを対置し、そうすることにより史的唯物論のいくつかの根本的要素を確定するに至る。

エンゲルスはマルクスと同時期にマルクスとはちがった領域で、そしてまたちがった過程をたどりながら、『イギリスにおける労働者階級の状態』(Die Lage der arbeitenden Klasse in England, 一八四五)において弁証法的、史的唯物論の根本原

理を確立している。この著作のなかでエンゲルスは、これまでイギリスの状態について書いてきた著作のなかでとられてきた方法よりも一層深刻かつ完璧な方法で、産業革命の発展がこの国の生産様式の発展と社会的、政治的、思想的諸関係をどのように決定したかを明らかにし、そうすることによってまたもや歴史の領域におけるマルクスの理論的見解を補完している。

一八四五年四月、ブリュッセルでマルクスとエンゲルスが共同して活動するようになってから、両者は互いに基本的見解の一致を確認する。史的唯物論の見解へと到達することによって、あらゆる思弁と教条主義から解放されたマルクスとエンゲルスは、『ドイツ・イデオロギー』(Die deutsche Ideologie, 一八四五/四六)のなかで、歴史的存在だけでなく同時に弁証法的でもある唯物論の一般的諸原理を、共同して決定し、また確定している。この著作では三つの大きな歴史的時期、古代、中世、近世が分析され、歴史の発展が生産様式の発展によってどのように本質的に決定されるかが示される。両者はこの著作においては、『フョイエルバッハに関するテーゼ』のなかでマルクスによって確立された史的唯物論の一般的見解から出発し、また『イギリスにおける労働者階級の状態』におけるエンゲルスの方法を用いて、三つの主要な歴史的時期を分析している。二人は実際これらの時期の各々に対して

その生産様式を確定し、またこの生産様式がその時期の経済的、社会的、政治的諸関係をどのように支配しているかを示す。同時に彼らは歴史の発展における、私的所有制によって産みだされた階級闘争の重要な役割を強調しているのである。

六 プロレタリアートの革命闘争の

指導と成長の第二段階

『ドイツ・イデオロギー』とともに、マルクスとエンゲルスの思想的成長のひとつの時期が終わる。そしてこの成長は、政治的、社会的諸闘争の、とくにプロレタリアートの闘争の影響のもとになしとげられるのであるが、このプロレタリアートの闘争には二人はまだ直接には参加してはいなかった。

すでに過去のものとなった事柄（フォイエルバッハ、シュテイルナーへの批判）に二人を結びつけていた『ドイツ・イデオロギー』の一部が完成した一八四五年の末になると、それまでの両者の活動を根本的に変えてきた、プロレタリアートの闘争に対する二人の立場に根本的な変化が生じる。実際にこの闘争に思想的に参加することだけでは満足せずに、マルクスとエンゲルスは、一八四六年からは努めてこの闘争の指導にあたるようになる。弁証法的、史的唯物論の見解に到達し

ていたことにより、両者はすでにこの闘争のための武装を完了しており、またそのお蔭で教条主義や思弁に陥ることなしに、解決しなければならぬ諸問題を確実に分析することができた。

二人が引きうけはじめた国際プロレタリアートの闘争の発展方向は、彼らに三つの大きな課題を提起していた。

一、この闘争を指揮する中枢組織の創出。二人は、この課題をはたすために、まずはじめブリュッセル共産主義通信委員会を設立し、ついで「共産主義者同盟」(Bund der Kommunisten)を創立した。

二、プロレタリアートの国際的闘争の正しい方向の確定。この課題にしたがってマルクスとエンゲルスは、プロレタリアートの闘争の障害物となっているさまざまな形態の空想主義や改良主義との闘争を行なう。(ヴァイトリング、クリーゲ、ハインゼン、ブルードンらへの批判。とくにブルードンを批判したことでマルクスは、経済学の知識を獲得するうえで大きな前進をなしとげた)。

三、ドイツのプロレタリアートの闘争の戦略と戦術の確立。この課題はプロシアにおける選挙に際して提起された問題であったが、この選挙は、プロシア反動国家に対する闘争において、プロレタリアートはドイツのブルジョアジーを支持すべきか否かという問題をよび起したのである。マルクス

とエンゲルスはこの問題に解答を与えるために、ドイツのブルジョアジーとフランスのブルジョアジーとの差異という事実から出発する。フランスのブルジョアジーはすでに権力に到達しており、したがってこの国のプロレタリアートは支配者階級であるブルジョアジーに対して仮借なく闘争を挑まなければならぬ。他方ドイツのブルジョアジーは依然闘争状態に置かれていゝることから、ある程度の進歩的性格を保持していた。したがってこうした事実から、プロシア国家に対する闘争においてブルジョアジーを支持することは、ドイツのプロレタリアートにとって利益となる。けれどもブルジョアジーの目標は新たな社会的、政治的基盤の上で私的所有制を拡大することであり、反対にプロレタリアートの目標は私的所有制の根本的廃絶である、という両者の到達すべき目標の根本的対立を見失ってはならないという結論が導かれる。

ちょうどこうした事態のなかでマルクスは、「共産主義者同盟」に依頼されて、一八四八年の革命の前夜、『共産党宣言』(Manifest der Kommunistischen Partei)を起草する。弁証法的、史的唯物論の諸原理をいたたくこの『宣言』のなかでマルクスは、近世および近代ヨーロッパの発展の基本的輪郭を際立たせ、とくに階級闘争、とりわけプロレタリアートの闘争のこの発展における重要性を力説している。そしてマルク

スは、すでにドイツのプロレタリアートに与えられていた行動綱領に即応させて、さし迫った革命におけるドイツのプロレタリアートが従うべき戦略と戦術を定める。ブルジョア革命を支持し、これを促進してこの革命を共産主義革命へと転化させうる諸条件を産みだすまでに至らしめること、このように行動綱領は集約される。こうした戦術こそ、マルクスとエンゲルスが革命の期間中、彼らの新聞『新ライン新聞』(Neue Rheinische Zeitung)紙上で称賛した戦術であった。彼らはこうした戦術に導かれて、プロレタリアートの闘争とブルジョアジーの闘争との緊密な結合を拒否しそのことよって革命の即時敗北を挑発する、極左派に反対する立場をとる。

けれどもブルジョア革命の成功はプロレタリア革命の成功をもたらずであろう、というマルクスとエンゲルスの期待は幻想であったことが急速に証明されることになる。プロシア君主制が革命的圧力に屈して大ブルジョアジーの要求を満たした時から、民主主義革命に対する恐怖にかられた大ブルジョアジーは君主制の側に加担し、また一方では、自分達の民主主義的熱望を勝利させようとする願いと、社会主義政府が私的所有制を侵害するのを恐れる想いで心臓を切り裂かれた小ブルジョアジーは尻込みし、フランクフルト国民議會を無能なものへと追いやることになるのである。オーストリア皇帝とプロシア国王はこうした加担、逡巡に鼓舞され、やがて

軍隊をその手に取り戻し、ウィーンで、またベルリンで革命を遺滅させ、バーデン大公国における最後の革命蜂起を敗北させた後には、終にフランクフルト国民議會を流産させるに至るのである。

革命の敗北後にイギリスへ亡命したマルクスとエンゲルスは、革命を総括してつぎのような結論へと至る。革命の主要原因は一八四六／四七年の農業と工業との極めて深刻な危機であったが、この危機のお蔭でヨーロッパのプロレタリアートは貧困へとき落され、また蜂起へときだされたのである。革命が敗北した根本的要因のひとつは、一八四八年初頭からの経済事情の漸次的好転であり、そのために貧困は緩和され、労働者階級の戦闘性は弱体化させられた。この経済事情の好転によりそれまでのすべての革命の展望は破壊されてしまったので、マルクスとエンゲルスは、ヴィリッヒシーンヤッピー派の一揆的挑発の策謀に対して反対の立場をとるようになる。

こうした観点からドイツとフランスにおける革命の展開を、『ドイツにおける革命と反革命』(Revolution und Konterrevolution in Deutschland, エンゲルス、一八五二／五三)、『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』(Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, マルクス、一八五二)において分析し、彼らは見事なやり方で革命の諸原因と、この二つの国における

その敗北の理由とを解明した。経済情勢の恒常的好転は近い将来における革命、という期待を虚しいものにしてしまったので、マルクスとエンゲルスは結論として「共産主義者同盟」の解散を宣言することになった。そしてマルクスは経済学の研究に没頭することとなり、その成果はやがて『資本論』(Das Kapital)となって結実する。一方エンゲルスはマンシュスターでふたたび事務職につきながら、マルクスがこの著作を完成できるように援助することになるのである。」

『経済学・哲学手稿』について

マルクスの思想的成長は『フォイエルバッハに関するテーゼ』にいたるまでは、思弁 (A speculation) と分析 (Analyse) との交替のうえに成立している。経済学や歴史法則の十分な知識が欠けている場合には、思弁は提起されている諸問題を依然半観念論的なやり方で取扱う余地をマルクスに与える。そしてこれらの問題の分析が、思想面でマルクスを前進させるのである。

『経済学・哲学手稿』の内容に関しては、社会主義にとつての人間の類的本質を実現することの必然性と、疎外というフォイエルバッハ的概念の観点からの資本主義制度に対する批判の遂行、という二つの要請からマルクスは出発している。

したがって私的所有制度のもとでの人間の活動と生活の特徴づけ、またそれに「真」の労働と「真」の人間とが対置される、疎外された労働と疎外された人間というマルクスの見解は、共産主義制度における人間の類の本質に照応するものである。

このような観点が、この著作のいまだ半観念論的な、そして空想的な性格を規定しており、実際この著作のなかでは過去が構成している悪しき時代に、理想化された未来が対置されている。けれども資本主義制度の分析は、依然として思弁的観点からなされているとはいえ、マルクスに思想面での決定的前進を可能とさせているのである。実際マルクスは、「疎外された」労働の分析によって、人間生活における、そして歴史における生産活動、「実践」の全面的な重要性を理

解しようようになるのである。そしてこの分析に導かれてマルクスは、歴史の本質は人間の生産活動による自然の漸進的変革と、自然変革の過程における人間自身の変革とによって構成されるものであると考えるようになるのである。

〔後記〕本稿は、フランスの理論誌『パンセ』(La Pensée) 一八一号(一九七五年六月)に掲載された、オーギュスト・コルニエ(Auguste Cornu)による『一八四八年の革命にいたるまでのマルクスとエンゲルスの思想的成長』(La développement idéologique de Marx et Engels jusqu'à la Révolution de 1848)を翻訳、紹介したものである。本文中の一項から六項までの中見出しは、原文にはなく、便宜のため訳者がつけたものであることをお断りしておく。

(いしかわ こういち 早稲田大学大学院・哲学)

汐文社

社会革新と管理労働

山口正之著 現代企業、労働、管理、革新の諸過程を分析しながら、とくに現代の退廃し腐朽する官僚主義的管理に対して、自由な創意と自覚的な規律、科学的知性に支えられた、より敏速で柔軟な民主主義的管理の問題を提起する。

B 6判 / 一三〇〇円

山口正之著 マルクス主義経済科学の発展にもたらしたレーニンの理論的意義が何かを解明するとともに、すぐれて現代的な意味をもつレーニンの方法論の貫徹を通して、「近代経済学」の批判的検討と現代社会の構造の総体的把握を期す。

B 6判 / 一〇〇〇円

経済科学におけるレーニン主義

『経済学批判要綱』における機械労働の把握

後 藤 道 夫

はじめに

本稿はマルクスの「経済学批判要綱」のある部分の解釈を目的としている。問題とされるのは「資本」章第二篇「資本の流通過程」から、固定資本と流動資本についての検討の一部分であり、五九二～五九四頁が中心となる。

この部分は、労働手段の発展、現実の労働過程の諸様相の変化、資本制生産の内在的矛盾、諸個人の能力の発展、将来の富の尺度としての「自由時間」などの諸問題を、一連の脈

絡で述べており、多くの示唆に富んだものとなっている。実際、哲学・技術論・科学論などの研究に刺激を与え、引用されることも多い。とりわけ、発達した大工業における科学と労働あるいは生産との関係に言及した、マルクスの代表的発言とされていることが少なくない。そうでなくても、コメントなしに引用されることがほとんどであると言える。

マルクスにおける科学と生産の関係のとらえ方の全体的な枠組については別稿で扱ったが、本稿で問題にする箇所についてはそこでふれなかった。それは、この箇所ですべらるる発想のなかに、マルクス自身の全体的な思想とは異質な

ものがあるように思えたからである。この異質性のゆえであろうか、この箇所にかんしての解釈も多様なものがある。たとえば次のような文章がある。「労働者はもはや生産過程に内包されたものとしてはあらわれず、生産過程それ自体にたいては監視者ならびに規制者として関係する」(五九二頁)。

芝田進午氏は、これをオートメーションについての記述とみなし、ここから、オートメーションをもちいた労働過程には、『資本論』一卷五章の労働過程の規定があてはまらない、と主張されている。中村静治氏も、後に訂正されたが、この叙述の脈絡上に、オートメーションと価値尺度との矛盾を述べられたことがあった。ア・ア・クージンはこの叙述を、機械制生産と区別される「総合自動化工場」にあてはまる、と解している。奥沢澄人氏は、これらとも異なり、この叙述を、諸個人が社会的生産を意識的に規制し、統御する共産主義社会についてのものと解釈されている。

これらの解釈はそれぞれ、それなりの論拠を持ってはいるが、総じて、マルクスのこの段階での把握を、あまりに無条件にうけいれすぎている。以下でみるように、私はこの記述が、労働過程の本性の理解における種々の混乱を示しており、その原因は機械労働(機械にもとづく労働)の把握に際してのマルクスの未熟にあると考えている。以下、一章では五九二～五九四頁の叙述を整理し、その一般的な欠陥を指摘す

る。二章では、こうしたマルクスのつまずきの原因として、機械労働の把握における難点を、五八三～五九〇頁を中心に検討することにする。

ことわりなしに頁数がでている場合は『経済学批判要綱』(ディーツ版)のものである。『資本論』については、たとえばKI五二頁『資本論』一卷五二頁(ディーツ版)のように略記した。なお、傍線による強調は後藤、傍点はマルクス自身のものである。

(1) 以下を参照。ユ・エス・ダヴィドフ(藤野訳)『自由と疎外』、青木書店、四章。アルフレート・シュミット(元浜訳)『マルクスの自然概念』法政大学出版、四章。エルネスト・マンデル(山内・表訳)『カール・マルクス』、河出書房新社、七章。エス・ヴェ・シュバルゲン編(山崎・金光訳)『現代科学技術革命論』、大月書店。花崎泉平『マルクスにおける科学と哲学』、社会思想社、三章。K. Tessenmann, "Probleme der Technisch-Wissenschaftlichen Revolution" (Berlin, 1962) SS:52～3, 87.

(2) 拙稿「マルクスにおける科学と生産」(『現代と思想』二六号)。科学と生産の関係のとりえ方の点で、本稿で扱う箇所への疑問点をあらかじめ言っておけば次のとおりである。資本制生産は物質的生産を大規模に変革し、はじめて、それを科学の適用なしには存在しえないものとした。精神的生産としての科学にたいして、物質的生産における科学とも言うべきものがうまれ、精神的生産としての科学は、これを媒介として、生産的な力を持ち、芸術などは区別された産業的、実践的な性格をうけとるようになる。科学は「観念的であると同時に実践的な富」(四三九頁)という性質を持つようになる。問題は、科学のこうした産業的性格の把握のしかた、についてである。科

一 労働過程における労働の二次性

五九二—五九四頁の箇所は、マルクス自身の「覚え書き」によると、「ブルジョアの生産の基礎(価値、尺度)とその発展それ自体のあいだの矛盾。機械等。」という標題がつけられている(九六三頁)。また、一八五九年の「プラン草案」では「資本の生産過程」の中の「自己自身を止揚する資本制生産の制限」という項に該当するとされている(九七四頁)。

- 学が資本制生産にいたって生産的な力を持つようになる、ということは、人間活動の領域としての精神的生産と物質的生産の直接的合体、領域の区別の消滅を意味しない。精神的生産としての科学がいかにして産業的性格をもつようになりうるのか、という問題は、物質的生産過程それじたいの変化と、それによる、精神的生産と物質的生産の關係のあり方の変化とを把握することによって答えられるべきである。精神的生産と物質的生産の、当該社会における複雑な相互連関、媒介構造においてこそ、科学の産業的な性格それじたいの、生産關係による種差(資本制的と社会主義的)も把握できるものとなる。このような観点からみれば、「要綱」のこの箇所における傾向——労働でなくて科学が生産の主柱となる、という把握の傾向——が問題となる。どのように科学的性格を持ち、内容が高度になったとしても、労働は労働であり、それと区別される活動領域として、「自由時間」における科学等があるはずである。科学が、物質的生産における人間活動——労働——にとつてかわつて、直接に生産的なものとなる、というところでは、結局のところ、物質的生産と精神的生産の直接的合体、区別の消滅を意味しないだろうか。本稿は、物質的生産過程それじたいのとらえ方の難点という側面から、これを問題とした。
- (3) 芝田進午「科学Ⅱ技術革命の理論」、青木書店、八四〇—八五頁参照。
- (4) 中村静治『現代工業經濟論』、汐文社、五章四節。同氏による訂正は『技術論論争史』、青木書店、一三章参照。
- (5) ア・ア・クージン(馬場・金光訳)『マルクスと技術論』、大月書店、八一—八四頁参照。
- (6) 奥沢澄人「現代の經濟と技術の解明——中村静治『現代工

以下でとりあげる問題の範囲、視角をはじめに限定しておく。右の表題にも示されているが、この箇所のテーマは資本制生産の内在的矛盾、とりわけ、価値で富がはかられ、価値の運動に全生産が従属する資本制生産關係(「価値尺度」という言葉で示されている)と、それ自体の生みだした高度な生産力との矛盾である。「資本はそれ自身、過程的な矛盾である。〔と、いふのは〕資本は労働時間を最低限に縮減すること(「追求する」)とともに、他方では労働時間を富の唯一の尺度と源泉として措定するからである」(五九三頁)。またつぎのようにも言われている。「一面からみれば、資本が科学と自然の、また社会的結合と社会的交通のいっさいの力をよびおこして、その結果、富の創造をそれにもちいられた労働時

間とはかわりのない(相対的に)ものにしようとする。他面からみれば、資本はこのようにして創造されたこの巨大な社会的諸力を労働時間で測定し、そしてすでに創造された価値として維持するために必要な諸限界のうちに、これらの能力を封じこめようとする」(五九三頁)。

あとの引用の中には、のちに問題点が反映した表現はみられるものの、この基本的なモチーフそのものが本質的に重要であることは言うまでもない。これは、利潤率の傾向的低落の法則、恐慌論等へと展開さるべきものであろう。以下でとりあげるのは、「価値尺度」と高度な生産力の矛盾、この箇所での導出のしかた、展開過程にあらわれている一つの傾向についてである。

また、この箇所が続く部分では「自由に処分できる時間」についての主張がみられる。マルクスは、右の箇所で資本制生産の内在的矛盾を、富の尺度としての労働時間と高度な生産力との矛盾として把握したことに基いて、富の尺度が労働時間ではなく自由時間にあるような社会を、この矛盾の解決した姿として描きだす。これは『資本論』、『剰余価値学説史』の「自由時間」論、「自由の国と必然の国」の議論につながっていくものであろう。ここで扱うことはできないが、私はこの議論も積極的に評価すべきだと考えている。

「富の尺度」としての自由時間という際の「富の尺度」と

いう言葉について一つだけ言っておこう。「富の尺度」といっても、それは資本制生産における尺度としての価値と同一レベルのものなのかの別の尺度、という意味ではなからう。「富」という場合、(こゝでは)直接に使用価値をさすというよりは、「本当の富(Der wirkliche Reichtum)はすべての諸個人の発展した生産力である」(五九六頁)といわれる際の「富」をさす。つまり、尺度だけが外面的にかわるのではなく、この変化は「富」の内容面での変化と一体になっているのである。

「自由時間が富の尺度となる」という命題はかならずしも、物質的生産における経済的関係の変化だけに限定された場面のものではない。経済的諸関係の変化によって、「富」は直接に使用価値に限定されることがなくなり、人間の能力の全面的発展をその内容とするようになるのである。これに反して、価値が富の尺度だと言う場合は、物質的生産における使用価値を対象とした規定である。資本制生産の論理は、物質的富のみを「富」として措定するのであって、この叙述中での「富」の以上のような二義性は、このような資本制生産の狭隘な論理の批判を内包したものと見える。²⁾

(一) 基本的論点

問題とする箇所の叙述を以下のように三つの論点にまとめ

たい。ただし、全体で一つのパラグラフ（五九二頁八行目〜五九四頁九行目）である。必要に応じて他の箇所からも引用する。

1 発達した大工業では、労働者は「生産過程」の外に立つ監視者、規制者となる。

「労働はもはや生産過程に内包されたものとしては現われないで、むしろ人間が生産過程それ自体にたいし、監視者ならびに規制者として関係する。（機械装置（Maschinen）にかんしてのことは、人間の諸活動の結合と人間の交通の発展とにかんして同様にあてはまる。）もはや変形された自然物を客体と自己とのあいだの中間項として挿入するのが労働者なのではなくて、むしろ、労働者は彼が産業過程に変換された自然過程を、自己と彼が自己の制御下においている非有機的自然とのあいだの仲介物（Mittel）としてねじこむのである。労働者は生産過程の主作用因ではなくって、生産過程とならんで現れる」（五九二頁）。

2 富の創造は直接的労働、あるいは労働時間に依存するよりは、科学の発展状態と技術学の進歩、社会的分業などの一般的生产力に依存する。「生産と富の支柱」は前者から後者へと移行する。

(イ) 「現実の富の創造は労働時間と充用された労働の量とに依存するよりも、むしろ、労働時間中に動員される諸

作用因の威力に依存するようになる」（五九二頁）。

「本當の富はむしろ——そして大工業がこのことを暴露するのだが——充用された労働時間とその生産物のあいだのはなほだしい不比例のかたちで、また同じく、まったくの抽象に還元された労働とこの労働が監視している生産過程の暴力とのあいだの質的不比例のかたちで表わされている」（同上）。

(ロ) 機械等の諸作用因の効果は「それ自身ふたたび、それらの生産に要する直接的労働時間に比例しないで、むしろ科学の一般状態と技術学の進歩、ないしはこの科学の生産への適用に依存する」（五九二頁）。

(ハ) 「このような変換（Umwandlung）³においては、生産過程の主作用因は、人間自身が遂行する直接的労働でもなければ、彼が労働する時間でもなく、彼自身の一般的生产力を領有すること、自然にたいする彼の理解、そして社会体としての彼の定在をつうじての自然の支配——一言でいえば社会的個人の発展であって、これが生産と富の支柱として現れるのである」（五九三頁）。

「……生産——使用価値の創造——の規定的原理としての直接的労働とその量とはますます消失し、そして量的には小さな比率にひき上げられるとともに、また質的には、なるほど不可欠ではあるが、一面からみて一般的科学的労働

働、自然諸科学の技術学的適用にくらべて、また総生産における社会的編制から生じる一般的生産力——それは（歴史的産物ではあるが）社会的労働の天恵として現れる——「にくらべて」従属的な契機として「現れる」（五八七）五八八頁）。

3 以上のような状態と価値尺度との矛盾。「大工業の発展とともに、そのよってたつ土台である他人の労働時間の領有が富を形成したり創造したりしなくなる」（五九六頁）。

「現代の富の基礎となつている他人の労働時間の窃盜は、この新たに発展した、大工業それ自身の創造した基礎にくらべればあわれな基礎にみえる。直接的形態での労働が富の偉大な源泉であることをやめてしまえば、労働時間は富の尺度であることをやめ、またやめざるをえないのであつて、したがつてまた交換価値は使用価値（の尺度）であることをやめ、またやめざるをえないのである」（五九三頁）。

(二) 問題点

1 について

労働者が「生産過程に内包」されず、「生産過程とならんで」現れる、という記述は、文字どおりに、つまり、言葉の本来の意味でうけとるならば、奇妙な命題である。労働者が

その中で労働し、自然に働きかける過程が、本来の意味での生産過程（ここでは労働過程としてもよい）であつて、そこに労働者が「内包」されず、あるいはそれと「ならんで」現れる、ということとは、むしろ諸義矛盾だからである。もしもこの命題を文字どおりにうけとるならば、労働過程は消失するという把握にいたるのは自然なことであろう。人間が「内包され」なくなつた「生産過程」は、すでに、労働過程ではない。実際、芝田進午氏は『資本論』第五章の抽象的規定がそのままでは、あてはまらなくなる事態を表現したものととして、この叙述をうけとつておられる。つまり、この記述は文字どおりにうけとるならば、『資本論』一卷第五章の労働過程論と相入れないものを持つことになる。芝田氏はこの記述を評価して、労働過程論を修正せよと主張されているのである。

たしかに、この記述は前後の脈絡でみるならば、本来の意味での生産過程についての記述となされて思われるように思われる。論点の1、2、3はまったくひとつづきの脈絡で述べられているのであつて、「生産過程」に「内包」されず、「生産過程とならんで」現われるからこそ、生産において労働は副次的なものとなり、「富の偉大な源泉」であることをやめ、価値尺度が妥当しなくなる、という論理になっているのである。「生産過程」と「富の創造」の過程が同じものをさすと考えるのは自然であろう。したがつて、この記述が文字

どおりの意味でうけとられることも、また、根拠があると言
える。

結局、この記述と『資本論』一卷五章の労働過程論は相容
れないものを持っている。この点の認識に関しては芝田氏と
私は共通である。だが、修正さるべきなのは労働過程論では
なくて、この記述のほうである。ここでの「生産過程」の概
念は次章でみるように重要な欠陥を含んでいるのである。

2 について

(イ)の記述は「富の創造」において、労働時間、あるいは充
用された労働量と、機械の威力とを比較し、「富の創造」は、
むしろ後者に依存すると主張している。この比較のしかたに
は問題がある。そもそも比較が可能のためには、同一の比
較の視点、あるいは同一の尺度が必要である。労働時間と機
械の威力とはどのような共通の尺度が可能であろうか。一
方の項が労働時間（この場合、生きた労働の労働時間）であるな
らば、他方の項も労働時間を尺度として測られたものに還元
されていなければならない。そうであれば、生きた労働の勞
働時間と、死んだ労働あるいは対象化された労働の労働時間
とが比較さるべきであろう。

だが、この記述では生きた労働の時間と、機械の威力、あ
るいは「生産過程の暴力」とが直接に比較されている。この
論理では、機械の「労働」について語り、あるいは「利潤の

源泉としての機械」について語る俗流経済学を十分に批判す
ることはできない。労働の二重性の立場がつらぬかれておら
ず、結果的に、一種の物神性に傾斜した議論になってしまっ
ていると言えよう。

もちろん機械の威力、あるいはその作用度を、古い労働手
段のそれに比較して相対的に述べることはできる。その場
合、古い労働手段にもとづく労働と新しい労働手段にもとづ
く労働が比較され、新しい労働手段の威力は、古い労働の何
人分を節約したことになるか、という形で測られる。その場
合でも、尺度は労働時間——さまざまな労働生産性を持つ労働
時間——なのである。古い労働手段から新しい労働手段へ
の変化を、労働時間が一つのファクターになる形で問題とす
るならば、低い労働生産性から高い労働生産性への変化とし
て把握さるべきであって、労働時間と労働手段の威力との直
接的対比は労働生産性という概念じたいを無意味にするもの
となる。

(ロ)は労働手段の作用度が、その労働手段の製作に必要な労働
時間に比例しないと述べている。労働手段の作用度を、そ
れを用いた場合の労働生産性で測ったとしよう。二人分の労働
を節約する労働手段Aと、四人分の労働を節約する労働手
段Bを考えた場合、Bに対象化されている労働がAのその
二倍である必然性は、もちろん、存在しない。このことは、

手工道具の発展のときでも、発達した機械体系における発展のときでも、同様に言えることである。このように解する限りでは(四)は首肯できるのだが、マルクスが、こうした意味で述べたのかという点については疑問がのこる。

(イ)では、生産過程の主作用因が直接的労働から一般的生産力、一般的科学的労働へと移行し、「社会的個人の発展」が「生産と富の支柱」となる、と言われている。

ここでは結局、労働時間と、科学の生産への適用とが比較され、生産過程における重点が前者から後者へと移動した、という点が強調されているのだが、この比較も問題である。科学の生産への適用は技術進歩の要因であり、労働生産性・技術水準を規定する要因である。これに対し、直接的労働、ないしは労働時間は、一定の労働生産性・技術水準を前提する量である。労働生産性を規定するファクターと、一定の労働生産性を前提する量、というレベルの異なる両者を、直接に比較するのは没概念的である。

もしも科学の発展段階とその生産への適用の発展段階を、他の何かと比較することが可能とすれば、それは、労働生産性の規定諸要因相互の間の比較としてである。『資本論』に正確に述べられているように、科学の生産への適用の発展段階は、労働生産性の規定要因の一つであって、このレベルでの比較をするならば、それは「労働時間」とではなく、

「労働者の技能の平均度」(KI五四頁)との間になされるべきであろう。たしかに、道具を用いる手工業労働と機械労働とは、それぞれの労働生産性を規定する諸要因のなかでの重点が違うことは言えると思われる。個々の労働者の熟練の存在が中心的要因であった段階から、労働手段の作用能力、科学、技術学の発展段階と、その生産への適用の発展段階等が中心的要因になる段階への発展が問題なのである(もちろん、この比較も、具体的諸条件により、相対的なものすぎない)。

(イ)の主張をIとあわせて理解した場合、ここから、労働過程消失の傾向と物質的生産の支柱としての科学的労働、という図式をひき出すことは困難ではない。芝田進午氏は物質的生産の労働の展望として、直接的労働から一般的労働へ、という図式を提示されているが、これは、『要綱』のこの部分との関連でみた場合、かならずしも恣意的な解釈ではないと思われる。だが、機械制生産の場合に科学が労働生産性の向上、技術の改良に果している役割がきわめて重要であり、科学はある種の生産的性格を持つ、ということと、物質的生産の支柱が労働から科学的になる、ということとは、まったく異なることがらである。マルクスのここでの叙述それじたいが欠陥を持っていると言える。

ここで、「直接的労働」という言葉について検討しておく。

まず、問題としてゐる箇所の脈絡においては、「直接的労働」は「生きた労働」、価値を形成する労働と同義とすべきである。「直接労働時間」は「もちいられた労働量」あるいは「労働時間」と同じ意味で使われている。他の箇所にも「対象化された直接的労働時間すなわち価値」（六六二頁）という表現がある。また、のちの『直接的生産過程の諸結果』にも次のような文章がある。「直接的労働と対象化された労働、現在の労働と過去の労働、生きている労働と貯えられた労働等々というのが、経済学者たちが資本と労働との関係を表現する形式なのである」（邦訳、国民文庫版六四頁）。

すぐ次にもみるように「直接的労働」はこの意味に尽きるわけではない。だが、「直接的労働」が少くとも価値形成労働としてとらえられている以上、「直接的労働」が生産過程の主作用因でなくなると言われる場合の「直接的労働」も、価値形成労働であるはずである。しかし、価値形成労働は「支出の形態にはかかわりのない人間労働の支出」（KI五二頁）と規定されるものである。そうであるとすれば、質を問わないならんらかの人間力の支出であるような労働が、生産過程の主柱でなくなるといふことになる。これは、やはり、労働過程は消失するという主張になるだろう。また、「直接的労働」をこのように解した場合、右のマルクスからひきだせる図式——直接的労働から一般的労働へ——は、現実の労働

様式における変化——たとえば、肉体の運動を主とするものから、神系的あるいは頭腦的なもの、高度に科学的な作業へ——を述べたものではなくなる。実際、現実の労働様式の変化だけを述べたものであれば、それは、ただちに、価値形成労働が「富の偉大な源泉であることをやめる」ということにならないし、ただちには価値尺度との矛盾ということを意味しないはずだからである。だが、ここでのマルクスは、直接的労働が富の源泉、あるいは生産過程の主作用因でなくなる、ということから、価値尺度の不適合を導いている。これは「直接的労働」イコール価値形成労働としているからである。

結局、大工業の発達とともに価値尺度が不適合となる、というそれじたいまったく正しい主張の根拠づけとして、労働が生産過程の主作用因でなくなり、労働過程が消滅の傾向にある、ということ述べている形になっている。これは、マルクスの主張としては、奇妙なものである。

だが、じつはこの「直接的労働」は価値視点からの生きた労働という規定を不可欠の要素としてはいるが、これに尽きるものではない。この言葉は実際には、現実の労働様式、労働の質についての一定の限定された表象をともなっていると考えられる。この表象の内容については次章でみるが、結論をさきどりして言えば、それは手工業労働である。ここでは

一つだけ検討しておこう。五九六～五九七頁では「直接的労働」が、一方で「監視と規制の活動」に転化され、他方で「社会的労働」に転化されることによって、「他人の労働時間の領有」が富を形成しなくなる、と言われている。これを逆に見るならば、「他人の労働時間の領有」は、「個別化された」、「監視と規制」でない「直接的労働」の場合に富を形成するということになる。これは、価値形成労働、剰余価値形成労働が、本来、手工業的労働である、といっていることにはかならない。

このように実際には、労働様式における、労働の質のある変化が念頭におかれ、それが価値形成労働から一般的労働への変化という形でとらえられているのだと思われる。これは、価値形成労働が何らかの質を持った労働に限定されていることになり、質的に無関与な抽象的人間労働と、具体的な質を持った有用労働との二重性、つまり労働の二重性という見地は、ここでは不徹底だ、ということになる。ここでの「直接的労働」という概念は、労働の二重性の見地が貫かれていない概念だと言うことができる。

論点の3については、すでに内容上関連したコメントを与えてきたが、次章でよりくわしく扱うことにしたい。本稿で扱われる問題の中心は、じつは、右の労働の二重性の見地の不徹底にあるということもできる。以下では、労働手段の質

的变化に際しての労働の把握の仕方という角度から、その原因を扱うことになる。

以上、一章では、五九二～五九四頁の記述の持つ問題点を指摘した。次章の結論のさきどりを含めて、以下の三つになる。1労働過程の消失という把握にいたる傾向。2物質的生産の支柱が労働から科学へ移行するという図式。『資本論』の把握からみれば、労働生産性の規定要因と、一定の労働生産性を前提する労働時間との没概念的比較と言える。3「直接的労働」概念にみる労働の二重性の不徹底。

これらの難点は相互に密接な関連のもとにある。次章では、これらの難点の原因となっている、機械労働のポジティブな把握の弱さという点を考察する。

- (1) 原文では“sichem”となっており、文字通り訳せば、「追求する」ではなく、「妨げる」となる。だが、そうすると意味がとれない。資本の矛盾は、一方で、労働生産性を高め、必要労働時間を減らし、他方で、労働時間を富の尺度とする、といった点に求められている。意味をとって「追求する」とした。
- (2) 前掲拙稿一章参照。なお、杉原四郎『経済原論I——「経済学批判」序説——』、同文館、二章三節を参照されたい。なお、“der wirkliche Reichtum”にも二義性があるように思われる。「現実の富」と「本当の富」とに訳しわけてみた(1)の2の(1)。
- (3) このUmwandlungは、おそらく、直前の文章中の「自然過程を工業過程に変換させる(umwandeln)」をさすと思われる。
- (4) 芝田氏のこの主張に対する水谷謙治氏の批判(「労働疎外

とマルクス経済学」、青木書店、七六～七八頁)の主旨には賛成したい。だが、水谷氏は、『要綱』のこの叙述に関しては、それが労働過程論の一般的特徴づけを否定しない、と解釈されている。この叙述は労働過程の質的変化を述べたもの、とされているのだが、もし、たんにそれだけであれば、右にまとめた論点2、3とひとつづきの論理をなしているという点が解釈できないのではないか。ここでのマルクスが労働の質的変化の描写にとどまっていない点を問題とすべきだと思う。

(5) 生きた労働量と死んだ労働量の比較であれば、有機的構成の高度化、利潤率の低下等の議論につながる六三四～六三六頁参照。

(6) 『資本論』一卷一三章二節、参照。

(7) マルクスの「一般的生産力」、「一般的労働」については前掲拙稿二章参照。

(8) 芝田進午『科学Ⅱ技術革命の理論』八五～八六頁、『人間性と人格と理論』、青木書店、一二三頁参照。

(9) これにつづく文章でも、「直接的交換」と「大工業の生産過程」が対比され、後者では、生産過程が自動的過程になり、個々人の労働が「その直接的定在において」社会的労働として指定されていることによって、「この生産様式の他方の土台がなくなる」といわれている。この叙述も剰余価値生産としての資本制生産の労働が、本来、手工業的であるといっていることになると思われる。

なお、機械制生産で「直接的労働はこの過程のたんなる一契機にひきざげられて」いる、という場合の「直接的労働」そのものは、もちろん手工業労働のことをさすのではない。そうした「直接的労働」が「生産過程のたんなる一契機」になるとか、

「生産過程」の「支柱」でなくなる、という把握そのものが、手工業労働をモデルとする傾向の産物だということである。だからこの「直接的労働」は本来の「労働」でない、したがって消失しつつある「直接的労働」ということになるのかもしれない。

なお、「労働力」の意味で「直接的労働」が用いられている箇所もある(六三三～六三七頁、七〇四頁e t c)。

なおここで、「直接的労働時間」と「自由時間」の「抽象的対立」の止場という思想(五九九頁)について簡単にみておこう。

資本制生産ののちの社会の展望として、マルクスは次のように述べている。「自由時間はそういう時間をもっている者である別の主体に転化するのであって、そのばあい彼はこうした別の主体として直接的生産過程にはいつてゆく」(五九九頁)。物質的生産の労働は「成長しつつある人間に関してみれば訓練であると同時に、生長した人間については、実行、実験科学、物質的に創造的な、かつ自己を対象化する科学」(五九九～六〇〇頁)となる。結局、万人の自由時間が「最大の生産力として労働の生産力に反作用」(同上)するようになる。「直接的労働時間」(ここでは、物質的生産の労働時間と解される)と「自由時間」の「抽象的対立」の止場というこの思想はブルジョア的な、狭隘な物質主義の克服の展望として重大な意義を持つ。この点に関しては前掲拙稿一章参照。なお、「抽象的対立」が止揚されることは、区別がなくなることの意味しない。自由時間における諸活動と物質的生産との関連の仕方、媒介構造における変化が問題なのである。

なお、『要綱』において、「一般」という言葉はさまざまな意味で用いられている。科学的労働が「一般的」と言われ、価値

形成労働、商品交換が「一般的」とよばれることも多い。『要綱』での「直接」と「一般」については、より詳しい研究が必要であろう。

(10) ここであげた問題点は、ここでのマルクスの叙述をそのまま受け入れている論者たちにも、多かれ少なかれあてはまる。たとえば、シュバルツ編『現代科学技術革命論』はその典型的なものと言える。同書に対しては、中村静治氏(『科学技術革命論の批判的検討』、『現代と思想』二二号、『技術論争史』)、吉田文和氏(『マルクス機械論草稿の技術論的検討』、『現代と思想』二二号)の批判があるが、その批判は、右にみた問題点に向けられる批判と、内容上重なるところが多い。

二 『要綱』における機械労働の把握

本章では五八三～五九〇頁を扱う。『要綱』の中で、道具と機械の差異が、労働のあり方との関連でくわしく言及されているのはここだけであろう。資本論との関係で言えば、ここでの内容は主として一巻一三章の一節、四節などに発展していくものである。『要綱』以降のこの問題でのマルクスの研究の具体的な姿を示すものとして、六一～六三年の草稿、とりわけ「相対的剰余価値」章の γ 篇はきわめて興味深い。ここでは主としてそうした研究の深化の過程の結論としての『資本論』を、直接に、『要綱』と対比させて検討したい。

(一) 基本的モチーフと方法

ここでのマルクスの主要な関心は、労働手段の、固定資本に適合した形態への変化、発展に向けられている。つまり、道具ではなく、機械こそが、「その使用価値の側面から、つまりその素材的定在の側面からみて、固定資本と資本一般に適合した実在」(五八四頁)であり、「固定資本において労働手段がその素材的側面からみてその直接的形態を失い、素材的に資本として労働者に対立する」(五八六頁)という事態が問題とされる。

表現、定式化の問題を別とすれば、機械という労働手段のこうした把握の仕方は、資本論にいたるまで、一貫しているといつてよからう。これは、別の角度から見れば、「労働の実質的包摂」と言われる問題でもある。六一～六三年の経済学批判準備ノート γ 篇では次のように言われている。「労働者の労働の資本のもとへの包摂——資本制生産の概念の中にあるところの、彼の労働の資本による吸収はここでは技術学的な事実として現れる」(γ XX二二六〇)。「資本論」では次のように定式化されている。「労働過程であるばかりでなく同時に資本の増殖過程たる限りでの、すべての資本制生産にとっては、労働者が労働条件を使用するのではなく、逆に労働条件が労働者を使用するということが共通しているが、しかし、

この顛倒は、機械をまっけて初めて技術的・感覺的な現実性を受けとる。労働手段は、自動装置 (Automat) に転化することによって、労働過程そのもの間、労働者にたいして資本と、して、生きた労働を支配し吸収する死んだ労働として対応する (KI四四六頁)。基本的モチーフはみられるように一貫している。このことを確認したうえで、その展開方法、媒介の仕方を比較してみよう。

『資本論』の場合、一三章の第一節「機械の発達」では、機械という労働手段の、道具からの本質的差異が、さしあたり、技術学的に——もちろん、資本制生産の内在的叙述という基本的エレメントのうえで——検討されている。第四節「工場」では、この労働手段に「人間材料がいかにか合体されるか」(KI四四六頁)の検討がおこなわれている。つまり、労働手段と、工場——生産関係が内在する、人間と労働手段の結合様式——とを、順を追って考察しているのである。一章「協業」と二章「分業とマニファクチュア」の展開は、この「工場」の叙述の前提をなしている。右に引いた、「顛倒」の機械による現実化、という記述は、「工場」で述べられている。

『要綱』の場合、ここでの考察方法は、以下のように限定されている。「(1)では機械装置 (Maschine) の発展を細目のにわたってではなくて、たんに一般的側面からだけ研究す

べきである。固定資本において労働手段がその素材的側面からみてその直接的形態を失い、素材的に資本として労働者に対立するかぎりて研究すべきである」(五八六頁)。

この限定は、マルクスが対象としているのが工学ではなくて経済学であるというかぎりにおいて、そのレベルでのみ、正しい方法といえる。だが、この方法がそのまま「労働の実質的包摂」の解明の方法とされるならば、資本論の場合の第一節のような技術学的分析はもちろん否定はされないであろうが、同時に積極的に措定されもしないであろう。実際、『要綱』では、労働手段の相対的に独自の技術学的分析が貧弱である。というより、むしろ方法が、この貧弱な分析に照応させられていると言えるのではないか。道具は同じ固定資本であっても、「素材的に労働者に対立」しない。だから、どうしても道具と機械の「種差」を、労働手段それじたいに即して問題にせざるをえない。だが、『要綱』の場合、その分析も、再び、「素材的に資本として労働者に対立するかぎり」に、限定されてしまう。一種の循環である。『要綱』の場合実際には労働手段の「種差」がそれなりに展開されているが、この方法のために(あるいは、労働手段の分析の貧弱のために)、これらの労働手段の用いられる二つの生産様式の差異と十分に区別がつけられないままに述べられてしまう傾向がある。

たとえば次のような叙述がある。「労働手段は、資本の生産過程にとり入れられると、さまざまな変態を通過するのであって、この変態の最後が機械であり、あるいはむしろ一個の自動装置により、自己自身で運動する動力により運動状態におかれる、一個の自動的な機械装置の体系……である。この自動装置は多数の機械的器官と理知的器官とからなっており、労働者自身はたんに、この自動装置の意識ある手足 (Glieder) として規定されているにすぎない」(五八四頁)。みられるように、前半では労働手段が一個の自動的な装置の体系にまで発展することが述べられ、後半ではそれが「自動装置」として説明されている。だが、この後半の「自動装置」の説明は、内容上、工場を描写したユーアの規定と同一であり、『資本論』では第四節で、機械体系の「資本制的適用」を特徴づける表現として考察されているものである。「多数の理知的器官」とは労働者のことであり、ここでの「自動装置」とは「自動工場」、つまり発達した機械制工場のことをさす。つまり、右の叙述では労働手段の発展の叙述と、ユーアが「自動装置」として描写した資本制的な「自動工場」の叙述が、「自動装置」という言葉でつながってしまっている。

工場、すなわち生産様式と労働手段との意識的区別が欠けたうえで、右の基本的モチーフ(顛倒の現実化)を展開すれば、どうしても、技術的な規定と社会的な規定との混同の傾向が

生ずるのである。「機械の種差」の分析がそのまま、労働の疎外の分析となってしまうような傾向が、実際に、ここでマルクスには存在するのである。ところで右の傾向は、次節以下でみる道具の操作過程としての生産過程という把握の、論理的な帰結と言えるものである。これをみよう。

(二) 手工業的労働をモデルとした「労働過程」

機械と道具の区別についての相対的に独自の考察が最も鮮明にみられるのは次の叙述であろう。「機械は個別労働者の労働手段としては関係に現れない。機械の種差は、労働手段におけるような労働者の客体への活動を媒介することではなく、労働者の活動がむしろ、機械の作業 (Arbeit)、機械の原料への作用を媒介し、監視し、破壊から守るといふふうに措定されている。用具におけるように労働者が用具を器官として自己の熟練と活動で活気づけ、だからそのとりあつかいは労働者の巧みさ (Virtosität) に依存するということはない。労働者にかわって熟練と力を持つところの機械はそれ自身が達人 (Virtuose) であり、そこで作用する機械学的諸法則において自分自身の魂を持っており、労働者が生活手段を消費するように、石炭、油など(用具材)を消費する」(五八四頁)。

この叙述は、内容上、『資本論』一三章一節の次のような定式化へと発展するものである。「機械としては、労働手

段は、自然力による人間力の置換え、および自然科学の意識的適用による經驗的熟達の置換えを条件とする物質的實在様式をうけとる。「労働過程の協業的、性格が労働手段そのものの本性によって命ぜられた技術的必然となる」(KI四〇七頁)。このことを確認したうえで、ここでは、『要綱』の右の叙述の特徴について考察する。

まず、「労働手段」という言葉の用い方に着目しよう。右の叙述では、あきらかに、機械と「労働手段」とが対置されている。これは『資本論』における「労働手段」の規定からみれば奇妙な対置である。だが、こうした対置のしかたはこだけではない。「労働手段は労働者を自立的なものとする——彼を所有者として措定する。機械装置——固定資本としての——は彼を非自立的なものとして措定し、彼を領有されたものとして措定する」(五九〇頁)。次の文章も同様である。「労働手段が資本によって直接に、資本の増殖過程にとりいれられているばあいのように、ことばの本来の意味での労働手段でありつづけるかぎり、それはある形式的變化をうけるにすぎない」(五八三頁)。

最後の引用での「ことばの本来の意味での労働手段」と前者の「労働手段」は同一のものをさすと考えてよからう。私はこれを、道具、手工用具と解釈したい。最後の引用で内容上問題となっているのは「労働の形式的包摂」と「実質的

包摂」であり、前者に照応する労働手段として「ことばの本来の意味での労働手段」が言われているが、「形式的包摂」に照応する労働手段は道具、手工用具である。また、「労働手段」(＝道具)が「労働者を所有者として措定する」という文章は、おそらく、道具と小生産の生産様式との基本的な照応を述べたものであろう。

道具が「本来の意味の労働手段」と把握されるならば、道具を用いる個人的な手工業的労働過程が本来の「労働過程」ということになる。次の文章は、より慎重な表現ではあるが、同様の把握をあらわしたものであろう。資本主義的な機械制生産は「すでに、労働が労働過程を支配する統一としてこの過程を包摂するという意味での労働過程ではなくなっている」(五八五頁)。ここで「労働が労働過程を支配する統一としてこの過程を包摂する」という場合、マルクスは「生産過程全体が労働者の直接的技能のもとに包摂され」(五八七頁)ているという状態を考えている。つまり、資本としての労働手段が、道具から機械に変わったことによる手工業的生産から機械制生産への移行、言葉を変えれば労働の資本による形式的包摂から実質的包摂への移行が、「労働過程」から「非労働過程」への移行として把握されているのである。労働する個人がその包摂的契機、主体でないような過程は本来の「労働過程」ではない、ということにならう。結局、手工

業労働が「労働過程」のモデルとなり、その特徴が、資本制的な機械制生産における労働のあり方と比較されているのである。

また、右の「機械の種差」の箇所では、機械にもとづく労働が「機械の作業、機械の原料への作用を媒介し、監視し、破壊から守る」活動として把握されている。つまり、機械の運動の「監視」が、新たな労働の内容として、事実上は把握されている。この把握は、『資本論』にいたるまで変らない。だが、この箇所では、こうした本来の機械労働と、労働手段が「労働者の客体への活動を媒介する」場合とが対置されている。『資本論』一卷五章のレベルでとらえるならば、この二者は対置されるべきものではなく、前者は後者の特殊な場合にすぎない。この対置も、この箇所での「労働過程」が手工業的な個人的労働過程をモデルとしていると考えれば理解できる。

(三) 道具の操作過程としての「生産過程」

ここで、前章でみた論点の1を再び検討してみよう。以上の考察にもとづくならば、1での「生産過程」は、手工業労働における中心的な環であるところの道具の操作過程を表象したもの、とみることができないのではないか。機械の運動として道具の操作がおこなわれ、人間は機械の運動を監視、規

制するのだから、人間は「生産過程」——道具の直接的操作の過程——に「内包され」ておらず、「生産過程それじたいにたいし、監視者ならびに規制者として関係する」。また、「生産過程に変換させた自然過程」という言葉は、道具の直接的操作の自動化を表現したものと解釈できる。「生産過程の主作用因でなくなつて、生産過程とならんであらわれる」という記述も、人間が道具の直接的操作の担い手でなくなるといふ事態を述べているのであろう。

前章で述べたように、この「生産過程」を本来の意味での生産過程と解すると基本的な難点が生じたが、同時に、そのように解すべき脈絡のなかで、この言葉は用いられていた。結局、この難点は、マルクスのここでの概念が、本来の生産過程と、道具の直接的操作の過程とを混同しているところにあると言える。

また、この「生産過程」を、オートメーション段階の生産過程を予想したものとして解釈したとしても、いぜんとして無理がある。オートメーションにもとづく労働だとしても、新たな段階での監視、制御等の労働が生まれ、これは生産過程の外にありはしないからである。また、論点1は、資本制生産の内在的矛盾——マルクスの眼前の矛盾——を展開しようとした叙述の一部であつて、単なる将来の予想ではありえず、この点からも、オートメーション云々は納得しがたい。

ここでは道具から機械への発展が問題とされているのである。

ついでに言っておけば、マルクスの用いている用語、「機械の自動体系」、「自動装置」、「自動工場」等の内容を、「自動」という言葉にひきずられて、無限定に解釈すべきではない。それは、もちろん、オートメーションによる自動化——基本的には制御の自動化——ではないし、いわんや人間労働の排除一般の完成としての自動化ではない。たとえば、「機械の自動体系」についてみてみよう。「作業機が原料の加工に必要なすべての運動を人間の助力なしに行ない、もはや、人間の後援を要するにすぎなくなるや否や、それは機械の自動体系である」(KI四〇二頁)。注意すべきなのは、「人間の後援」といっても、「自動用具は特別なたえずそれに固着した下僕を必要としている」(XIX一二四〇)といわれるように、それが本来の機械労働なのである。総じて、この段階での「自動」の本質は道具の直接的操作の自動化なのであって、もちろん、人間労働の一般的排除ではない。ユーアは「工場哲学」の中で「綿業工場では自動工業の完成がみられる」と言う。この場合の「自動工業の完成」も人間労働の排除一般の完成でないことはあきらかである。さらにユーアの場合同、「自動工場」じたいを一つの「自動装置」として描きだす。この場合の「自動」には、労働者が機械の運動に従属し

て、一つの動力から発する斉一な運動に「自動」的に合体される、というニュアンスさえこめられているといってもよからう。「自動工場」が当時の発達した機械制工場のことであり、現代で表象される無人工場でないことは、いうまでもない。

(四) 機械労働のポジティブな把握の弱さ

「機械の種差」の叙述の中に次の言葉があった。「労働者にかわって熟練と力を持つところの機械はそれ自身が達人である」。資本論の場合、機械に移される「熟練」にはより明確な限定が加えられている。「道具とともに、その操作における巧妙さも労働者から機械へと移行する」(KI四四二頁)。つまり、道具が人間の手からメカニズムへと移り、したがって、道具を操作するうえでの巧妙さも機械に移されたのである。

この限定のためには、機械の本質的部分としての作業機の把握、つまり、道具と作業機の区別と関連の把握を中心として、『資本論』一三章一節のような相対的に独自の技術学的分析が不可欠である。人間の労働全体のなかの、どの部分が機械に移され、従ってその部分に関する巧妙さが機械に移ったのか、という具体的検討はきわめて重要であろう。新しい労働手段にもとづく労働を労働として具体的につかむために

は、このような検討が十分になされていなければならない。

『要綱』の展開にはこの点での具体性が欠けており、熟練一般の機械への移行、機械自体の主体としての措定、といった方向が前面にでてくる。図式化していえば、機械という労働手段についての具体的検討が不十分なままで、手工業労働をモデルとして論じられるために、道具から機械への発展が、労働の喪失の過程として描かれる傾向が生ずるのである。言葉をかえれば、機械という労働手段にもとづく新たな労働のポジティブな把握に弱点があると言える。この弱点と密接な関連を持つ点を二つ、『資本論』と対比しながらみていきたい。

(イ) 機械は集団的労働者によってだけ用いることができ『資本論』では、この結合労働者の中での「純粹に技術的な」分業（KI四四三頁）として、本来の機械労働者、その手伝い、技師などの高級な労働者、をあげている。つまり、機械をつかうために、技術的に（さしあたり、経済関係に媒介さず）必要な諸作業を積極的にかけているのである。

『要綱』では機械にもとづく労働が、「活動のまったくの抽象に還元された」ものとして、つまり、右の『資本論』の分類でいけば、機械労働者とその手伝いの作業としてだけ、考えられている。たしかに、マルタスの関心の圧倒的部分が、この部類の労働者、つまり「工場労働者」（KI四四三頁）に向けられていたことは、『要綱』でも『資本論』でもかわりはない。

だが、機械にもとづく労働は、この部類の労働者のものだけでは、機械を使う主体としての労働にはなりえない。

機械という労働手段は物質的生産の労働自体を精神的作業（技術的労働等）と肉体的作業（機械労働者の労働とその手伝いの労働）に分割するのであって、この分割がいかに資本制生産に「適合的」であっても、この二種類の作業は、機械を用いるうえに不可欠の構成部分なのである。（もちろん、作業のこの技術的な分割は、同一の労働者がその二つの作業を交互にならうという可能性を、技術的に排除しているわけではない）。

(ロ) 「抽象に還元された労働」は『要綱』では、いずれ消滅する契機、生産の「支柱」でない契機として扱われる方向にある。このような労働でなく、「彼自身の一般的生産力に領有、自然にたいする彼の理解、そして社会体としての彼の存在を通じての自然の支配——一言でいえば社会的個人の発展」が「富と生産の支柱」となる、というのである。これの一般的難点は前章で指摘した。ここではこれを、諸個人の能力の全面的発展の展望という見地からみてみよう。『要綱』の右の叙述では、諸個人の全面的発展が、労働が富の支柱でなくなるといふ事態と重ね合わされて考えられている。つまり、その条件が、機械労働者の労働のかなたに求められているのである。

『資本論』の場合、「全体的に発達した個人」の必然性は、

大工業における、たえざる「労働の転変」から導きだされている。「大工業の本性は、労働の転変、機能の流動、労働者の全面的可動性、を条件づける」(K I 五一一頁)のであって、大工業は「ある社会的細目機能の単なる担い手たる部分個人に置換えるに、その者にとっては様々な社会的諸機能があい交替する活動様式であるような、全体的に発達した個人をもってすることを、死活問題たらしめる」(K I 五二二頁)。こうした状態が、機械という労働手段の出現をその技術的基礎としていることはいうまでもない。

『要綱』における右の記述と『資本論』のこの叙述とは、両者とも、資本制生産の内在的矛盾から、全面的に発達した個人の必然性を導出しているものの、機械労働との関連では、あきらかに違いがみられる。前者は機械労働の消失にその条件をみいだし、後者は機械労働の現実の在り方に内在してその条件をみいだしている。機械という労働手段にもとづく生産過程に即してみた場合、後者がそれなりに完成した見解であるのに対し、前者が十分な基礎づけを欠いている、ということと言えるだろう。なお、ここでは、それだから前者はただちに排除されるべきだ、という結論をだすつもりはない。前者の十全な評価のためには少なくとも、①「自由時間」論、「真の自由の国」の理論との関連で把握される必要があり、②機械という労働手段の個人の全面的発達に照応す

る生産過程の条件という点でグローバルに歴史的にみた場合の、技術学的な限界の有無、が考慮される必要があろう。ここでこれらの検討はしない。ここでは機械労働のポジティブな把握の弱さ、という点に関連しての、『要綱』の右の叙述と『資本論』のそれとの違いを確認しておけばよい。

(五) 諸論点の検討

「生産過程」＝道具の操作過程という解釈にもとづいて、いくつかの論点を検討してみよう。

(イ) 本章のはじめにみたように、機械の種差の把握的基本的モチーフは、労働の実質的包摂、機械による顛倒の現実化、という点にあった。このモチーフは、「生産過程」＝道具の操作過程という見地に立つとどのように展開されるのであろうか。

「生産過程」が道具の操作過程として考えられれば、「生産過程」の主体は機械であり、「生産過程の暴力を監視する」労働は、その附属品にすぎなくなる。生産過程における主客の顛倒是、「生産過程」においてはすでに実現されている。つまり、この場合、顛倒是生産関係の媒介を経ずして、すでに完成されており、機械の種差の分析がそのまま、顛倒の解明となっている。この飛躍は、「生産過程」＝道具の操作過程という混同のうちにすでに含まれているのである。これ

は、本章の(一)節で指摘した方法上の問題点、すなわち、機械と工場との混同、技術的規定性と生産関係の規定性との混同という問題点のあらわれであるとともに、その背景をものしている。

(四) 前章の論点2の解釈を試みよう。道具の操作過程Ⅱ「生産過程」であれば、この過程の「主作用因」は人間ではなくて機械となる。マルクスはここから、生産において労働が従属的契機となる、という主張へ飛躍する。たしかに、他方では「生産過程」という言葉は富の創造の過程そのものであるはずだから、「生産過程」Ⅱ道具の操作過程という把握のうち、この飛躍が準備されていたと言える。

労働過程の諸作用因の中で、「主」なものを、そうでないものから区別することができる。それは、それは常に人間の労働のほずである。そうでないものを「主作用因」ということができる。とすれば、それはすでに、労働過程の全体を対象としているのではなくて、その中のなんらかの部分を対象としているはずである。ある部分過程——この場合は道具の操作過程——を問題にするときだけ、人間労働がその附属物であるようなプロセスを抽象することができる。技術学的分析の対象は、多くの場合、こうした部分過程であろう。

(ハ) 前章の論点3について。価値は、本来、生産過程の中の労働の具体的な役割、有用労働のあり方については無関

心的である。いってみればそれは質ではなく、量を対象とする。さらに、量といっても、生産過程の中の個々の部分過程を対象とするのではなく、生産過程のはじめから終わりまで、どれだけ労働が用いられているかを問題にするのであって、その意味では、価値は、ある生産過程の全体を相手にしてはじめて意味を持つ。生産過程のある部分と全体とが混同されれば、価値は部分過程を対象とすることになり、その部分からの労働の排除が、「価値尺度」の当否に直接につながるものとなる。

労働過程は人間の「永遠の自然条件」であって、労働は何らかの形態で、つねに、労働過程を包摂してあらわれる。一定の労働様式には量的にも一定の労働量が基本的に照応し、後者がゼロとなることはない。労働過程の現実的姿態の変化——場合によっては、ある部分から人間労働が排除される——は、それだけでは、なんら「価値尺度」を排除するものではないと言える。高度な労働生産性と「価値尺度」の矛盾は、ある労働様式における現実の労働の質と、労働時間によって富をはかるという意味での価値尺度との直接的矛盾という形で把握されてはならない。新たな労働手段の技術学的特徴が、そのまま価値と矛盾するという把握はなりたたないのである。オートメーションと価値の矛盾という把握は、こ

「直接的形態での労働が富の偉大な源泉であることをやめてしまえば、労働時間は富の尺度であることをやめる」という把握は、労働の質的役割の変化と、労働の量的排除一般とを、「富の偉大な源泉」という言葉の二義性によって混同させているのである。ここでこの言葉は、一方で「生産過程」——道具の操作過程——における「主作用因」をあらわし、他方で、富の社会的尺度たる価値の実体を意味している。労働の質的現実の変化から、直接に「価値尺度」の廃棄を導出しようとすれば、労働の二重性の見地に抵触することになるのは避けられない。

労働の二重性の不徹底について言うならば、第一に、労働過程が消失してしまうようなとらえ方では、労働の二重性の分析の対象、つまり、労働そのものが否定されてしまう。第二に、道具にもとづく労働と機械にもとづく労働とを、ともに労働過程として抽象できることと、質的に無関心な一般的抽象労働の規定をそれぞれの労働に貫徹できることとは、密接に関連している。労働過程の抽象における難点は、同時に、価値視点の不徹底をも生み出すのである。

生産過程が手工業的労働過程をモデルとして表象され、道具の操作過程として、あるいはそれを中心として考えられるということは、以上のように、二重の難点をうみだしてい

る。一方で、機械の種差の分析がそのまま、労働と労働手段の主客転倒、労働の実質的包摂の分析となる。他方で、この主客転倒、労働の実質的包摂は、労働の副次的要因への転落——生産の主柱としての労働の否定、生産の主柱としての科学——価値尺度との直接的矛盾という形で把握される。機械にもとづく労働のポジティブな把握の弱さ、労働過程の消失というとらえ方にいたる傾向、が両者の共通の核となっている。いってみれば、労働疎外と科学の賞揚との無媒介な相互転換の論理である。これは、われわれがマルクスから学ぶべき論理ではない。行論の過程での『資本論』との対比にあきらかなように、こうした論理はすでにマルクス自身によって克服されたものである。機械という労働手段とそれにもとづく労働の把握の完成のためには、六一〜六三年の膨大な草稿にみられるマルクスの新たな努力、豊富な技術学的、経済学的分析の集積が不可欠だったのである。

以上、マルクスの『要綱』の一部を批判的に検討してきた。『資本論』の準備ノートたる『要綱』を全体としてみるならば、こうした欠陥を克服する契機が豊かにふくまれていくことも、また、たしかであろう。『要綱』解釈という面からみるならば、この点の『要綱』に即した言及は不十分であったと言える。今回は、内容上の積極面を『資本論』に代表させた形になった。

(1) たとえば次の二つの叙述を比較されたい。

『要綱』——機械装置が大規模に成立し、細部にわたって進歩したその道は、「分業による分析(Analyse)である。そしてこの分業は労働者の作業(Operation)をはやくますます機械的作業に転化、その結果ある一定の点でメカニズムが労働者にかわって登場することができる」(五九一頁)。

『資本論』——「近代の機械が最初に征服する作業は、すでにマニユファクチュア的分業によって簡単にされていた作業だという見解はそもそもまちがいである。紡ぐことと織ることとはマニユファクチュア時代のあいだにいくつもの新しい種類にわかれ、その道具は改良され、変化したが、労働過程そのものは少しも分割されないで相変わらず手工業的だった。労働からではなく、労働手段から、機械は出発するのである」(KI三九九頁)。

(2) 労働手段と生産様式の区別の問題は、基本的には、すでに『哲学の貧困』で正しく把握されている。そこでは、前注の、機械の成立と分業の区別の問題等も『資本論』に直接につながる見地で扱われている。総じて、『要綱』(この部分では、『哲学の貧困』からみて、ある種の理論的後退が起きているようにもみえる。この点の十分な解釈は今後の考察課題としたいが、今のところ、私はこれを後退というよりも、むしろ、内容にたちいって統一的展開をめざしたところからくる、前進途上の動揺と考えておきたい。『哲学の貧困』では基本的見地は明確なもの、機械による顛倒の現実化などの問題に、経済学批判体系の展開として立ちいることはしていないのである。

(3) これはかならずしも、『要綱』の労働過程論全体についての評価ではない。「資本と労働の二重の交換」の第二の過程と

して叙述されている労働過程論は、言葉のうえで、『資本論』の労働過程論に、ほとんど直接につながるものとなっている。これの検討はここでの課題ではない。(さしあたり、高木幸二郎『経済学批判要綱』における労働過程、九大経済学研究三三巻五、六合併号 四三年二月、参照) 本稿で問題にしているのは、労働手段の変化の把握にあたって、自らの労働過程論を貫くことができていない、という点である。

(4) 『哲学の貧困』の言葉使いをみても機械の自動体系、自動工場などが、将来の予想などではなく、当時の、眼前にある機械、工場のことをさすことはあきらかである。「自動工場(atelier automatique)では、一労働者の労働は、もはや他の一労働者の労働から、どんな点でもほとんど区別がつけられない。……自動機械労働(Le travail automatique)の平等がすでに実現しているのに、ブルードン氏はそのうえに彼の『平等化』の鉤をかけるのだ」(『Misère de la Philosophie』3e. ed. Marcel Giard, 1922. Paris. pp. 40-41. 邦訳大月版全集4巻八三頁)。

なお、右の「自動工場」「自動機械労働」はドイツ版ではそれぞれ“die mit Maschinen arbeitende Fabrik”, “die Maschinenarbeit”となっている。「自動的」という形容詞は、「機械的」あるいは「発達した機械体系の」という限定と同義としてよい。

芝田進午氏は、マルクスの「自動機械体系」をオートメーションと解釈されている。その場合、オートメーション化は、一方で機械化と連続的に考えられ、「オートメーション」の歴史は大工業とともに古い(『人間性と人格の理論』二〇一頁)、他方で、人間労働の「直接的生産過程」からの排除として考えられている(「技術の発展は、ついに人間の労働力に自然力ない

し、自然力を利用するオートメーション過程をとつてかえ、したがって『直接的生産過程』を止揚する』（同上六九頁）。

この見解では、機械化が、そのまま、労働の排除一般へと連続するものとなっている。これにはさしあたり二重の飛躍がある。

第一に、機械化は道具の操作の自動化であつて、これと、機械の制御の自動化たるオートメーション化を区別しなければならぬ。オートメーション化にもなう、労働の様式の変化、労働生産性の変化、質的に新しい使用価値の生産可能性、などを把握するにあつて、このことは重要であらう。機械の制御の自動化といつても無制限なものではないだろうが、この点の検討はさしあたりはぶいておく。資本制生産の次の生産様式に基本的に照応する労働手段、というものについて、マルクスが具体的展望を述べる位置にいなかったのは当然だが、マルクスの一般的図式から言えば、新しい生産様式に照応する労働手段が生まれる、という把握はむしろ自然である。そして、現代が進行しつつあるのではないか。ちなみに、シュバルツン等の「科学技術革命論」と芝田氏の「科学Ⅱ技術革命論」の違いの一つは、この点にある。芝田氏は、オートメーション化を基本的には機械化との連続においてとらえるのに照応して、現代の技術発展を、一八世紀産業革命からの連続革命として把握されているのである。生産様式の技術的諸要素に質的变化がおきつつあるという見解、この点に関してはシュバルツン等は正当である。

第二に、オートメーション化は、決して人間労働の排除一般の完成ではない。オートメーション化を自動化一般ととらえ、

「直接的生産過程」の止揚を云々するのは、誤りであらう。新たな段階でのあらたな質を持った労働が出現するのであつて、この新たな労働過程にとつても、『資本論』一卷五章の抽象的規定を修正する必要はない。

芝田氏の叙述には、マルクスが『要綱』で機械の叙述として述べていることを、オートメーションについてのものと解釈しなおして、その内容に依拠しながら現代の問題を語るといふかたがが少くない。これは、マルクスが機械労働の把握に際して通過した混乱点を再生産するものであるという点にくわえて、マルクスの叙述をオートメーションについてのものと解釈されることによる難点もめだつものとなっている。「精神的労働の一部の機械化、自動化」について氏はつぎのように言われる。「すでにマルクスは自動装置は無数の『機械的機関』と『知的機関』からなりたつとして、機械そのものが自分自身の魂を持つ『達人』になるであろうと予見している（『要綱』五八四頁）（『人間性と人格の理論』二〇五頁）。だが、じつは、この「知的機関」とは人間のことであり、この「自動装置」はユーアによる「自動工場」の描写であつた。また、「自分自身の魂を持つ達人」の記述は正確には以下のようになつていた。「機械はそれ自身達人であつて、この達人は自分自身の魂を機械において作用する機械学的諸法則のうちにもつて」いる。これは『資本論』の言葉で言えば、機械は「自然科学の意識的適用による経験的熟達の置き換え」を必然とする、ということであり、あるいは『要綱』自身の言葉で言えば、「対象化された知力」（五九四頁）ということである。また達人（Virtuose）とは道具の操作における達人であらう（「道具とともに、その操作における Virtuosität も機械に移行する」）。芝田氏は、「自分自

ドキュメント 昭和五十年史

全6巻 各780円

●昭和史の生きた証言！力強い民主主義と平和へのよびかけ

第1巻 大正から昭和へ 松本正雄編

東京燃ゆから日本共産党弾圧まで

第2巻 ファシズムと抵抗 川口 浩編

満州事変から二・二六事件まで

第3巻 戦火の下に 中村新太郎編

蘆溝橋事件から三國同盟まで

第4巻 太平洋戦争 中村新太郎編

ゾルゲ事件・ミッドウエー・終戦まで

第5巻 占領下の日本 霜多正次編

天皇人間宣言から朝鮮戦争まで

第6巻 未来にかけるたたかい 佐藤静夫編

勤評・安保闘争から現代まで

社 文 汐

身の魂をもつ達人」をサイバネティクス機械をそなえたオートメーションとされているが、それはあきらかに誤解である。さらに、右のマルクスの叙述はオートメーションに関する「予見」ではなく、眼前の機械に対する特徴づけである。

(5) Andrew Ure, "The Philosophy of Manufacture", 1st ed. 1835 (rep. 1967) p. 2.

(6) 上林貞次郎「独占企業とオートメーション」『経済評論』

五七年九月号)、参照。当時のこれに対する批判としては今井則義「経済と技術の発展法則」(『経済志林』五八年一月)がある。上林氏の議論の非具体性に対する批判については同意したい。なお、白杉庄一郎「独占理論の研究」、ミネルヴァ書房、一章三節 参照。

(7) 前掲吉田論文参照。(ことう 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〜第六号）

創刊号 特集 現代社会

現代革命と唯物論

社会主義にかんする古典的諸命題の現代的意義

現代社会論の視角

ベトナム戦争と先進国革命

現代社会の家族と史的唯物論

障害者問題と人格の発達

近世日本唯物論史の基礎理論

ヘーゲル哲学の出発点としての

『民族宗教とキリスト教』

分析哲学の「自由論」とマルクス主義

分子生物学の成果と科学的認識

現代アメリカにおける技術体系と人間性剝奪の危機

ハワード・パースンズ

〈書評〉F・ワイドラー著『自然科学と社会科学の統一』

岩崎允胤訳『中国歴史に生きる思想』

〈研究短信〉三木・戸坂・トムソン「道徳論おぼえがき

〈海外事情紹介〉人類の多様な思想的営みに接して

日本における唯物論研究の動向

（一九七二年四月—一九七三年九月）

江口 朴郎
長砂 實

河村 望

芝田 進午

嶋津千利世

矢川 徳光

笠井 忠

寺沢 恒信

鯨坂 真

田川 邦夫

秋間 実

池田 知久

湯川 和夫

長沼 真澄

マルクスの矛盾論

第二号 特集 自然科学

自然科学的認識の諸問題

現代物理学—力学の弁証法—

真空（空間）の物質性について

宇宙論

反精神医学について

分析哲学者たちの自然科学観の批判

マルサス主義と生態学

シェリングとの往復書簡と実践理性の要請の問題

荀況とその周辺

分析哲学者の唯物論批判とその世界観

資本概念に関する省察

〈書評〉コピン著・岩崎允胤訳『認識論』

〈エッセイ〉「日本沈没」と地球物理学

〈書評〉コピン著・岩崎允胤訳『認識論』

〈書評〉コピン著・岩崎允胤訳『認識論』

北村 実
瀬戸 明

岩崎 允胤・宮原 将平

田中 一

長谷部勝也

古在 由秀

南雲与志郎

秋間 実

ヴァンサン・ラベリ

寺沢 恒信

重沢 俊郎

中村 行秀

荒又 重雄

藤井陽一郎

高田 純

『矢川徳光教育学著作集』全六卷

ラ・パン、セ編集委員会編『史的唯物論と社会構成体論争』

大・杖、秀一 訳

〈研究短信〉ある友人への手紙

〈海外事情紹介〉マルクス主義とヒューマニズム(上)

日本における唯物論研究の動向

(一九七三年一〇月—一九七四年三月)

ヘーゲルの「普遍・特殊・個別」論

第三号 特集 史的唯物論

マルクス主義哲学と史的唯物論

生産のカテゴリリーにかんする一視角

社会主義以前の歴史における構成体順序の諸問題

史的唯物論における国家範疇

社会主義諸国の経済関係

労働者教育のなかからの覚え書き

カント生誕二五〇周年記念

カントと社会科学の問題

唯物論のカント獲得

カントにおける理性と非理性

カントの哲学

カントの発展思想と科学観

芝田 進午

島田 豊

森 宏一

早大海外唯物論研究グループ

北村 実

奥谷 浩一

島田 豊

市川 佳宏

ルードルフ・アイプラー

影山日出弥

長砂 實

高田 求

芝田 進午

藤野 渉

太田 直道

マンフレート・ブーア

ギュンター・クレーバー

畢山・長英の唯物論

史的唯物論と実践の概念

『自然保護』の立場からみた生態学

〈書評〉仲本章夫著『論理学』

種・M・ツ・エ、R・ウ・エ著『現代法とマルクス主義』

種・本・田、端 訳編『研究短信』哲学者ヘルムホルツ

〈海外事情紹介〉マルクス主義とヒューマニズム(下)

日本における唯物論研究の動向(一九七四年四月—九月)

第二回全国若手哲学研究者ゼミナールを終えて

第二回世話人会

史的唯物論と人格の理論

第四号 特集 弁証法

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

弁証法的カテゴリリーとしての普遍・特殊・個別

弁証法における「矛盾」の概念

実践における手段の問題

認識史における弁証法(上)

世界観としての弁証法的自然観の問題

現代独占資本主義の弁証法

笠井 忠

鈴木 茂

本谷 勲

長沼 真澄

湯川 和夫

秋間 実

早大海外唯物論研究グループ

有尾 善繁

池谷 寿夫

見田 石介

岩崎 允胤

宮原 将平

北村 実

岸本 晴雄

田辺振太郎

岩淵 剛

山口 正之

1973

(一九七四年一月—一九七五年三月)

有尾 善繁

小特集 ヒロシマ・ナガサキ三〇年

核兵器と哲学

湯川 和夫

市民社会と私的所有の問題

吉田 傑俊

被爆三〇周年の被爆国日本の原水爆

谷中 敦

第五号 特集 現代と倫理

禁止運動に求める論理性と倫理性

岩崎 昶

マルクス主義倫理学断想

藤野 涉

〈エッセイ〉 戦後三〇年の時点に立って その1

飯島 宗享

文化的・思想的・道徳的ニヒリズムの問題

佐藤 毅

天皇制をめぐって

松本 正夫

思想としての風俗

千頭 剛

焼跡にビルは建ったが

河西 章

芸術とモラルについての一考察

門脇 一生

懐いでと感懐

藤田 勇

高校「倫理・社会」の授業をどうするか

飯島 宗享

私の戦後三〇年

河村 望

特別日本におけるキリスト者とモラル(上)

岩崎 允胤

マルクスにおける経済学批判の

荒川 泓

故見田石介先生追悼

井尻 正二

展開とブルジョア法批判の方法

後藤 道夫

見田石介先生の御逝去を悼む

有尾 善繁

現代日本イデオロギー批判

橋本 剛

「分析と総合の問題」に対する一考察

吉田 千秋

ヘーゲル論理学の論理性

伊藤 嘉昭

戸坂潤と道徳の問題

是永 純弘

近代自然科学の確立と唯物論

大枝 秀一

荒海に輝きし燈火消ゆ

佐藤 和夫

〈書評〉 笠井忠著『日本唯物論史』

藤田 静夫

見田石介先生著作目録

宇佐美正一郎

秋間実著『科学論の世界』

仲本 章夫

戸坂潤と道徳の問題

田辺振太郎

シニハルツン編『現代科学技術革命論』

後藤 道夫

「情報社会科学」構想批判

吉田 千秋

山崎・金光訳『矛盾』概念をめぐる一つの論議

橋本 剛

ヘーゲルにおけるシステムの形成

是永 純弘

フィヒテのフランス革命論と知識学

藤野 涉

現代生物学と弁証法

佐藤 和夫

湿润世界と乾燥世界

伊藤 嘉昭

マルクス主義の見地からみた科学と社会

宇佐美正一郎

〈海外事情紹介〉「個人と社会」をめぐる哲学論争

大枝 秀一

認識史における弁証法(中)

田辺振太郎

日本における唯物論研究の動向

〈エッセイ〉民科哲学部会の思い出

「口惜しさ」について

戦後三〇年と一つの哲学的課題

戦争体験の継承

〈書評〉芝田進午編『マルクス主義研究入門』 I

日本科学者会議『現代の自然観』

〈研究短信〉社会思想史のありかたをめぐって

村里のフォイエルバッハ

研究以前のこと

太平洋非核化をめざすたたかい

〈海外事情紹介〉ベトナム哲学の現状と課題をめぐって

岩名 泰得

日本における唯物論研究の動向（一九四五年四月―九月） 岸本 晴雄

第三回全国若手哲学研究者セミナーを終えて 第三回世話人会

シュテイルナー・フォイエルバッハ論争 と「聖マックス」

加藤 恒男

第六号 特集 科学と人間

時代と科学的精神

科学その階級性について 福田 静夫

科学と価値 有尾 善繁

科学方法論をめぐる反科学主義批判 高田 純

菅野 礼司

小特集 アメリカ独立宣言二〇〇周年記念

島田 豊

福田 静夫

仲本 章夫

吉崎 祥司

長沼 真澄

有尾 善繁

服部 文男

暉峻 凌三

木村 慎造

オーエン・ウィルクス

岩名 泰得

岸本 晴雄

第三回世話人会

加藤 恒男

福田 静夫

有尾 善繁

高田 純

菅野 礼司

アメリカ合衆国独立宣言の思想

アメリカ独立宣言の意義

〈批判と討議〉矛盾律と弁証法

弁証法的矛盾とは何か

弁証法的方法の諸問題

岩崎武雄氏の「弁証法」理解について

ヘーゲルの「反省・反省諸規定」論

ロック政治思想の歴史的位置

シェリングにおける自然

日本におけるキリスト者とモラル（下）

認識史における弁証法（下）

湯川 和夫

H・L・パースンズ 岩崎 允胤

林田 茂雄

許 萬元

橋本 剛

島崎 隆

濱林 正夫

H・J・ザントキューラー 飯島 宗享

田辺振太郎

島田 豊

馬場 政孝

堀 孝彦

仲本 章夫

瀬戸 明

岸本 晴雄

石井 伸男

■編集後記■

「ロッキード事件」(そのなかにその日韓版をふくめてもいいと思うが)、それは言葉の最も直接的な意味において、「歴史と人間」のかわり、現代日本の「歴史と人間」のかわりを浮きぼりにした出来事であった。右翼・官僚・企業のあいだの本質的・必然的なつながり——おそらく、それは政治の問題、経済の問題であるとともに、思想の問題でもあるだろう。しかし、正面からこの問題に取り組んだ論稿をこの特集に加えることはできなかった。残念である。

その点を別にすれば、この特集にはすぐれてラディカルに〈現代〉の問題に取り組んだ論稿があつめられている。そして、論者たちには、その分析の視角と対象の相違にもかかわらず、ある共通したものがあつた。それは、人間の〈主体性〉を存在の世界においても、また価値の世界においても正当に位置づけながら、「歴史と人間」のかわりをどこま

でも原理的・客観的に究明しようとする姿勢である。

*

この号の編集は、この雑誌の刊行業務を担当している汐文社の経営危機と再出発という事態が進行するなかで行なわれた。そのせいもあって、編集の仕事も必ずしも順調には運ばなかった。たとえば、発行がいちじるしく遅れたにもかかわらず、海外事情紹介欄の原稿はついに間に合わなかった。また、締切近くになつて無理をお願いして書いていただいた原稿もある。そんなわけで、各方面にたいへん迷惑をおかけした。誌上をかりてお詫び申しあげたい。

次号は一月に刊行される予定である。編集委員会はすでにその準備をはじめている。よりよい雑誌をつくるために、また日本の唯物論研究の前進のために、忌憚のない批判といっそうの支援を読者のみなさんにお願したい。

*

唯物論研究者の全国組織結成の準備は、前号の編集後記で期待されたほど早いテンポですすんではいないが、引きつづき各地で討論されているようである。間もなく、その討論が集約される時期が来るのではないかと思う。

(湯川)

■読者の皆様へ 昨年一月に発売予定の第七号が、小社の経営上の問題、及び会社組織の変更に伴う社内事情のため大幅に遅れてしまい、御迷惑と御心配をおかけしたことを深くお詫びいたします。

汐文社

編集委員会

顧問

古在由重・真下信一・森 宏一

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 涉・鯨坂 真

有尾善繁・半田秀男

『唯物論』第7号© 1977年3月発行 (年2回発行) ￥900

編集責任者 湯川和夫 発行人 吉元尊則 編集担当者 岡田治

発行所 株式会社汐文社 東京都文京区本郷1の26の10 〒113 TEL 03-815-8421

出版案内 1976/6~1977/3

汐文社

村松正敏著

ボスザルと孤猿（日本の野生動物②）
1500

津上忠／菅井幸雄／香川良成編

演劇論講座④演技論
1500

塩田庄兵衛監修

自治体労働運動読本
980

家永三郎／尾崎秀樹他編

昭和の戦後史⑤激動と変革
980

南雲与志郎編

くらしと精神衛生（健康の科学③）
880

邦光史郎／門脇禎二編

邪馬台国の謎
880

絲屋寿雄著

明治維新と女性の夜明け
880

香川公一／大西耕三郎編著

税金どころやない
650

池上 惇著

日本の国家独占資本主義
1300

人間的自由と科学的精神

岩崎允胤著 一切の人間活動の根幹となるべき価値を表現する人間的自由、現代における自然観、科学とヒューマニズムなど今日の課題の追究を通して、科学的世界観の創造的發展を展望する。

四六判 一二〇〇円

日本唯物論史

笠井忠著 日本思想史を唯物論と観念論とのたたかひの過程として捉え直すという明確な方法論に基づいて、とくに江戸時代以前の日本思想史を概観し、その唯物論的伝統を明らかにする。

B 6判 一二〇〇円

論理学

仲本章夫著 本書は、弁証法的唯物論の論理学観の立場から既存の論理学体系を整理し、これを発展させるべく論理学の新しい道——「科学研究の論理学」の構想と理論を積極的に展開する。

B 6判 一二〇〇円

はたらくものの哲学入門

森宏一著 現代日本の中に生き、働く人々が、この社会の発展方向と自分たちがおかれている社会的地位について、明確な自覚と理解をもつて生活し行動していくための具体的な指針を示す。

B 6判 九〇〇円

現代と自然科学

田中一著 自然が史的発展過程にあるという見地になつてできるだけ多様な局面にわたつて科学と人間・社会との関わり合いの様相を検討し、現代における自然科学の基本的課題を探る。

四六判 一二〇〇円

日本の国家独占資本主義

池上惇著 日本資本主義の発展方向を国家と経済の關係に焦点をあわせて究明するとともに、とくに財政危機の中で独占資本がとりはじめた「新しい方向」についての補論を加えた改訂版。

B 6判 一三〇〇円

社会革新と管理労働

山口正之著 現代企業と労働、管理、革新の諸過程の統一の把握をめざし、とりわけ現代の官僚主義的管理に対して科学的な民主主義的管理の問題を大胆に提起する快心の書き下ろし。

B 6判 一二〇〇円

戦後日本資本主義の地域構造

野原敏雄・森清健一郎編 不均等発展と支配・従属關係に特色つけられる現代日本の地域構造の分析・追究を基礎にそこから生起する地域・国土問題を明らかにし、その解決方向を展望する。

A 5判 三〇〇〇円

社会科学への視角

細谷昂著 科学認識論、社会科学の基礎視角、現代社会論の、三つの問題領域にわたり、「マルクス理論」の立場から「現代理論」とくにウエーバーの社会理論の批判的考察を行なう。

B 6判 一二〇〇円

現代と原子力

中島篤之助著 明日のエネルギー源の開発ではなく、寧ろ反人類的なものにさなっている腐敗した原子力問題を、反原子力の立場でなく民主・自主・公開の三原則の立場で改革する方向を示す。

四六判 一二〇〇円

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オロワーする。ユニークな論集！
A 5判 一八〇〇円

工業経営の研究

橘博著 近代経済学の独壇場であった工業経営に、マルクス主義の立場から本格的に取り組んだ「画期的力作」！学生諸君のみならず、社会の第一線で活躍する人々に大いに示唆を与える。
A 5判 二〇〇〇円

現代工業経済論

中村静治著 技術の進歩とその役割を基礎に独占資本産業循環・産業構造・環境破壊など工業経済学の主要問題を分析し、日本工業の現段階を明らかにする。
A 5判 二二〇〇円

現代帝国主義と企業

角谷登志雄著 資本主義の基本矛盾の発現としての独占企業、その現代的形態としての「多国籍企業」・国家企業の行動と諸特徴の分析をおして、現代帝国主義の本質を解明する。
A 5判 一六〇〇円

現代企業論

儀我壮一郎編 最新の資料を駆使して、国別・問題別に現代企業を分析する。社会主義企業と資本主義企業の主要問題を明らかにする。大阪・愛知の若手研究者を含めた共同研究。
A 5判 一四〇〇円

戦後日本資本主義の循環と恐慌

加藤泰男著 60年代後半から70年代前半にかけての日本経済を実証的に分析し、そこに資本主義の客観的経済法則としての恐慌法則・循環法則貫徹の現代的な姿を実証し論証しようとする。
B 6判 一三〇〇円

経済科学におけるレーニン主義

山口正之著 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。
B 6判 一〇〇〇円

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。
B 6判 一三〇〇円

現代日本資本主義の基本構造

池上博著 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、著者快心の労作。
B 6判 一三〇〇円

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、時々の問題に明快に答える。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！
B 6判 九〇〇円

独占資本主義と農林業

梅川勉著 一九六〇年以降の日本農業問題が、なぜこのように深刻化してきたかについて理論的に究明するとともに林業における経済構造、生産関係の特質を事実に基づいて解明する。
A 5判 二五〇〇円

経済学

宇治田富造著 マルクス主義経済学の基礎的理論を平易に説き明かすと同時に、インフレ・物価等の現実的諸問題をよく分析し、類書の中でも定評のあるマルクス主義経済学の格好の教科書。
B 6判 一二〇〇円

戦後における京都府政の歩み

京都府政研究会編 国政の住民生活破壊の方向と対決し、住民の生活擁護、自治意識の前進と団結の強化をめざして歩んできた、戦後京都府政の経験と教訓を全面的に解明して、画期的な共同研究。
A 5判 三五〇〇円

社会問題と資本主義社会

真田是著 今日の社会問題研究が、ただ暴露と現状批判に終るのでなく、変革の展望を提起するという課題に直面する中で、改めて資本主義社会とは何かを正確に総体として分析する。
B 6判 一三〇〇円

薬学概論

新薬学研究者技術者集団編著 薬や薬学の抱えている問題を専ら学問や技術内部の問題としてではなく、広く衛生医療、薬事行政、医薬品の生産や流通等社会の重要な要素との関連の中で分析する。
A 5判 二〇〇〇円

激動のなかの国鉄

平井都士夫・山口孝編 本書は国民の立場から、広範かつ深刻な社会的経済的影響を及ぼしている今日の国鉄問題の病根をえぐり、その国民的な解決方向を示した民主的国鉄政策を提起する。
B 6判 一三〇〇円

自治体労働運動読本

塩田庄兵衛監修 実践と基礎理論との統一を基調としながら、長年の運動経験と理論研究の総括の現段階の到達点を明快かつ平易に叙述し、自治体労働運動の課題と発展方向を示す共同労作。
四六判 九八〇円

革新自治体下の労働組合運動

有田光雄著 本書は、京都民主府政のもとでの自治体労働組合運動の先進的な経験に基づいて、自治体労働者の直面する革新自治体の建設と自治体労働運動の前進のための課題を明らかにする。
B 6判 八五〇円

過疎山村と民主村政への道

日本科学者会議和歌山支部・竜神調査団編著 和歌山竜神村の総合的な調査を通してその変化を貫く基本法則を解明し、その中で資本の支配をほり崩す村民の運動と民主村政への道を展望する。
A 5判 二〇〇〇円

大学民主化と学生運動の理論

小林栄三著 今日の大学教育の根本問題と大学民主化の根本内容・方向を示すとともに、学生運動の新しい理論問題とくにトロツキストとの理論闘争の課題を提起する、学生必読の理論書。
B 6判 八八〇円

●編集委員●

末川博

(編集代表)

野村 平爾
沼田 稲次郎

松岡 三郎
青木 宗也

窪田 隼人
東城 守一

山本 喜陸

基本労働法

最高権威陣の
適切な編集。

最も正確で
日常の実務に
生きて使える！

「憲法」「国際労働法」「労働関係法」「労働者保護法」「官公労働法」「職業安定関係法」「労働・社会保険関係法」「治安対策法」「参考法令」「旧法令」の10部門に分類。

《本書の特色》

- ▼労働者、労働組合、労務関係者、研究者、弁護士はもとより、労働問題にたずさわるすべての人たちが、日々生起する労使関係・労働問題を的確迅速に処理できるように、必要な労働関係法規をすべて収録。
- ▼使いやすさ、引きやすさと体系性を重視して編集し、重要法令には参照条文を付す。
- ▼従来の労働法規集には不十分であった官公労働法と教育関係法規を収録。
- ▼今日の日本の労使関係・労働法の指針となるILO条約・勧告を収録。
- ▼現実の労働問題と労働運動の処理に不可欠の法令および弾圧に使われる治安関係法を収録。
- ▼戦前、戦後の基本的旧法令を収録。
- ▼実務に不可欠の主要労働判例および主要立法、主要裁判、労働運動に関する年長を収録。
- ▼収録した法令の内容は昭和52年1月1日現在である。

附 関連法規・旧法令
主要労働判例・労働法年表

一九七七年版

B 6判・ビニール装・上製函入

定価二五〇〇円

労働旬報社

〒101 東京都千代田区神田神保町3-17-28
振替 東京0-180374 ☎03 263-7141

