

# 唯物論研究

## 総特集 現代のマルクス像

——マルクス歿後100年

マルクスの「唯物論」概念……石井 伸男

「物象化」概念の認識論的反省……岩佐 茂

マルクス主義哲学における

弁証法の問題……岩崎 允胤

社会学者としてのマルクス……河村 望

マルクス主義価値論論争……高田 純

マルクスの芸術論……志田 昇

マルクスのテクノロジー史抜粋ノート……吉田 文和

マルクスの婦人解放論……伊藤 セツ

マルクスとダーウィン……宇佐美正一郎

### 公募入選

マルクスにおける人間概念の展開……立野 保男

対談

現代日本における歴史の主体を考える

沼田稲次郎・江口朴郎

# 8

号 1983年5月

唯物論研究協会編集

# 大月書店

3月の新刊

●マルクス没後100年記念出版

大きな字体に懇切な注・写真・図版がついて、マルクスはうんと読みやすくなりました。

マルクス=エンゲルス 700円

**共産党宣言**

エンゲルス 700円

**空想から科学へ**

マルクス 700円

**賃金・価格・利潤**

マルクス 600円

**賃労働と資本**

エンゲルス 700円

**フォイエルバッハ論**

レーニン 600円

**カール・マルクス**

- 大きく、読みやすい10ポイントの字体
- 用語、人物、歴史的背景などの懇切な注
- 学習意欲を増す写真、図版、イラスト
- 訳文をさらに改善し、読みルビも付す

＊読んでみませんか、10ポのマルクス

# 大月センチユリーズ

## 偉大な遺産

●マルクス遺稿物語

シュテュルン他著 マルクスの残したぼう大な原稿、その悲哀劇をはさみながらたどった歴史の中の足跡を追う。  
46判・1700円

マルクス没後100年記念出版

## マルクス=エンゲルスとその時代 伝記アルバム

画雄を語る507点の写真・絵画

彼らの生きた、19世紀ヨーロッパへといざない、科学的社会主義思想の生成・発展と両雄の生涯を描く。B5判変型・定価25000円

マルクス没後100年記念出版

## 合本資本論全

コンパクトな1冊本「資本論」

▼活字の大きさ、ページ数、訳文は全集版、普及版と同じ▼索引は全3巻を合一▼インデックスを付す。  
46判・定価12000円

マルクス没後100年記念出版



A5判  
ソフトカバー  
80ページ-120ページ

絶賛発売中  
6冊同時発売

詳細内容見本進呈  
タフロイド・カラー・4P

6冊セット  
(ケース入)  
揃価4000円

# 唯物論研究

1983年 5月

8  
号

唯物論研究協会編集  
汐文社

## 目次

### 総特集●現代のマルクス像 —マルクス歿後100年—

マルクスの「唯物論」概念……………	石井 伸男	2
「物象化」概念の認識論的反省……………	岩佐 茂	16
マルクス主義哲学における弁証法の問題……………	岩崎 允胤	30
社会学者としてのマルクス……………	河村 望	47
マルクス主義価値論論争……………	高田 純	58
マルクスの芸術論……………	志田 昇	72
マルクスのテクノロジー史抜粋ノート……………	吉田 文和	81
マルクスの婦人解放論……………	伊藤 セツ	89
マルクスとダーウイン……………	宇佐美正一郎	97
<b>公算入選</b> マルクスにおける人間概念の展開……………	立野 保男	106

### わたしのマルクス

マルクスの復活……………	芝田 進午	116
『資本論』と技術論……………	藤井陽一郎	124
思想と想像のたのしみ……………	永井 潔	127
疎外・物象化・社会的物質……………	古賀英三郎	130
マルクスの「真に自由な労働」によせて……………	関 春南	133
わたしのマルクス……………	山口 勇子	136

### 対談

現代日本における歴史の主体を考える……………	沼田稲次郎・江口 朴郎	139
------------------------	-------------	-----

### 書評

都留重人編『マルクス』と四つのマルクス伝の散策……………	松井 正樹	160
鈴木茂著『偶然と必然』……………	川口 啓明	163
福田静夫著『自然と文化の理論』……………	後藤 道夫	164
岩崎允胤著『恒久平和と人間の尊厳』……………	川堀 恭一	166

「日本文化論」と主体形成……………	吉崎 祥司	168
《特別寄稿》弁証法・認識論・論理学の統一について……………	王 天厚	180

宮原将平先生 追悼……………	秋間 実	194
----------------	------	-----

### 雑録ノート

各地のたより<京都・大阪>……………	198
--------------------	-----

読者のひろば199/第9号のお知らせ・版元変更のお知らせ/編集後記  
装幀INOデザイン・高田宣子 カット鷹尾実

# マルクスの「唯物論」概念



石井 伸男

——理論的な諸対立そのものの解決は、もっぱらある実践的な仕方において、もっぱら人間の実践的なエネルギーによって、可能であり、したがってそれらを解決することは決してたんなる認識の一課題ではなく、一つの現実的な生活課題であって、これを哲学が解決できなかったのは、まさに哲学がこれをたんなる理論的な課題ととらえたからにはかならない。

——『経済学・哲学草稿』——

## 一 問題の性格

カール・マルクスの没後一〇〇年をむかえたこの年、人類社会は、資本主義・「社会主義」・発展途上国の三極構造のなかにあって、いまだ難問に直面しつづけている。だから、マ

ルクスが後世に託した期待は満たされたのか、との問いにはいまだ決定的な実践による回答は出されていないと言わざるをえない。それはわれわれをふくむ将来の人類にとっての課題でありつづけている。

だがそれならば、マルクスのいだいていた実践的理念とその学問的基礎づけとは、正当性をもっていったのかどうか。——あえて枝葉をかりとって、断言的にいえば、わたくしは、マルクスの思想は基本点において正当であったし、今でもありつづけている、と考えている。これは別の言い方をすれば、現代はいまだマルクス思想の射程にある時代であること、そしてこの一世紀においてマルクスを実践的にも理論的にも超える思想があらわれていない、ということと等しい。

だが、またそのことは、マルクス思想の意義の大きさということは、マルクスの思想の内容が正確に把握されているということとは必ずしも一致していない。知られていることは理解されていることと同じではない。すでに周知のことであるが、マルクスについては一九三〇年代になって初期の『経・哲草稿』と『ドイツ・イデオロギー』が公刊され、また一九五〇年代になって『経済学批判要綱』が公刊されるに及んで、以前の像が大きく変貌しつつある。ことに一九三〇年代ソビエトで体系化された「マルクス・レーニン主義」ないし「弁証法的唯物論と史的唯物論」を尺度としてマルクス理解をはかることは、今日ではすでに時代錯誤でしかない。

すべての古典が新しい時代の現実を背景として読み直され、新しい光を当てられて相貌を新しくしていくものであるならば、マルクスとても例外ではありえないどころか、時代の課題に徹底してかかわってその理論的・思想的営為をいとなみつづけたマルクスこそがその対象であって当然であろう。

本稿は、そのマルクスの、「唯物論」(der Materialismus)概念をとりあげる<sup>1)</sup>。そしてここには二つの問題がふくまれる。

彼が唯物論をどのように理解していたかという問題と、彼自身がやがて依拠するようになった原理である唯物論の意味は何かという問題とである。この二つは互いに関連はするが同じ問題ではない。なぜなら彼が批判の対象とした唯物論もま

た存在するからである。本稿ではこの二点をふくめたマルクスの唯物論観を、その初期から後期にいたるマルクス自身の立論に内在して、概括的にはあるが、あきらかにすることを目標とする。いまだに「マルクスにおける「唯物論」の意味をマルクス自身に内在し、その生きた具体的連関の中で把握しようとした研究は、マルクス批判者のそれを含めて、驚くほど少い<sup>2)</sup>」のであって、それを怠ってエンゲルスやレーニンの規定を外在的な尺度として測るという態度は学問的に不毛だと考えるからである。

いうまでもなく、唯物論とは世界観の基本的な方向性にかかわる概念である。したがって、マルクス自身が依拠した唯物論の内容をあきらかにすることは、彼の哲学的・社会科学的思想に基本的な方向づけをあたえた理念は何であったかを解明することであり、またそれをわれわれが反省しかえすならば、「マルクス主義哲学」とよぶべきものの原理は何かをあきらかにすることに通ずる。この数年唯物論研究者のあいだでマルクス主義哲学を「実践的唯物論」と定式化すべきかどうかに関する論争がおこなわれており、この論争が生れるにはそれだけの必然性があったことをわたくしも認める。しかし、名称は内容の総括として意味をもつ以上、これはたんなる名称だけの争いであるべきでないのは当然であるばかりでなく、また問題は唯物論の実践的性格を「強調」するとか

しないとかいう没概念的なレベルで争われるべきでもない。論議を突りあるものとするためにも、一つ一つのカテゴリーを再検討していくこと、哲学史上の唯物論の諸形態を再検討することが要求される、と考える。

## 二 批判的哲学から実践的唯物論へ

青年ヘーゲル派の観念論から出発した若きマルクスの唯物論への到達の道は、同時にまた唯物論概念そのものつくりかえの道でもあった。ここでは一八四一年から四四年までのその過程を、彼の哲学観を軸に要約的にふりかえっておこう。

近代における三つの形態での疎外——宗教的・政治的・経済的なそれ——の発生根拠を認識するとともに、これらを実践的に克服して人間の自由を実現する展望を見出すこと——これがこの時期の彼にとっての中心的課題であったとみることができる。そしてそれをはたすためには従来の思想的枠組みは不十分であったが、その欠陥を意識することはマルクスにおいてヘーゲルおよび青年ヘーゲル派流の哲学観を転換させ、とりわけ現実と理論、理論と実践の関係把握に一つの革命をひきおこすことにみちびいた。

四一年の『学位論文』は、古代原子論のうちでのエピクロス自然哲学の、デモクリトスとの差異とその独自性を再評価

し、それを近代精神の萌芽として位置づけようとする試みであった。そのさい彼はヘーゲル哲学と自分たち（青年ヘーゲル派）との関係を、アリストテレス哲学とヘレニズム哲学との関係に模して考えており、ヘレニズム時代を「神を失った自然と世界を失った神」（大月版全集第四〇巻、一二六頁。以下引用はこの全集版による。ただし訳文は同じとはかぎらない。）時代と特徴づけたとき、この規定はマルクスの時代の規定でもあった。いいかえれば哲学（理性）のない世界（現実）と、世界（現実）のない哲学（理性）との二極分解の時代という理解である。この分裂を自己意識、しかも現実世界に足をおろして立っている自立的な諸個人の自己意識、の立場から打開しようとするのが、この時点でのマルクスの構想であった。

この論文の補遺、「エピクロスの神学に対するプルタルコス3の論難の批判」はとくに興味深い。それは宗教を擁護するプルタルコスの批判という形をとって、近代の宗教的疎外の批判という当時のドイツの思想界における中心課題に答えようとしたものだからである。それは、哲学を宗教に従属させようとした後期ヘーゲルの順応主義にたいし、哲学そのものの自立性を対置し、しかもその哲学概念を活性化する方向でなされた。「世界が非理性的であり、したがって彼自身も非理性的であると思う人にとっては、神は存在する」（同、二九一頁）のだとすれば、神を無用化する哲学は世界そのものの

内在的理性とならなければならぬ。そこで「哲学の現世化と世界の哲学化」という構想が宗教批判を有効になしうるものとして登場するのである。この構想は両刃的である。つまり一方では非理性的現実へと刃をむけるとともに、思弁哲学（ヘーゲル）へも刃をむけている。——「自己意識が世界を非哲学性から解放するということは、同時に一定の体系としてこれらを桎梏につないでいた哲学から自己自身を解放すること」（同、二五七頁）なのである。

この新しい哲学観は四四年初頭の『ヘーゲル法哲学批判序説』まで、内容上の変化をとめないながらも維持されていく。それは完成されたヘーゲル哲学における哲学と世界、ないしは理性と現実のとらえ方——「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」（『法哲学綱要』序文）を、急進的にのりこえようとする姿勢に貫かれたものであった。ヘーゲルにあって、哲学＝理性は、彼自身がその復権のために最大の努力をかたむけた当の人であったにもかかわらず、最終的にはドイツの「みじめな状態」を、非理性的現実を、弁護し聖化する位置におとしめられた。このような非現世的哲学による非哲学的世界の補完、つまり順応主義は、マルクスにとって、たとえれば「鎖に虚偽の花をかざる」ものであり、これは、ドイツ歴史法学派がその反対に「理性のみせかけのな

い現存を容認するため」に「花の咲かない真実の鎖をおびるため」（第一巻、九三頁）に、哲学＝理性を無用のものとして追放しようとしたことと同罪とみなされた。マルクスが「理性的であるものが現実的であることは、あらゆるところで、そのあり方がその言うところの逆であり、その言うところはそのあり方の逆であるような、非理性的現実の矛盾のうちに証明されている」（『ヘーゲル国法論批判』同、三〇一頁）として、ヘーゲルの、「国家の理念」によるドイツの国家現実の聖化を弾劾したときにも、そこにはヘーゲル的な現実と理性の關係把握を超えようとする同じ姿勢が貫かれていたのである。

しかし、「哲学の現世化」と「世界の哲学化」という同じ変化していった。四二年からの『ライン新聞』の仕事をつうじて、検閲制度、ライン州農民の窮状などの社会問題に直面するなかで、四二、三年には国家＝政治が中心主題となり、四四年にはついに経済が主題となった。四三年のノート「ヘーゲル国法論批判」では、近代の政治的疎外とその克服の可能性が「真の民主制論」として構想されているが、しかしそれは新しい政治的共同体の実現を母胎としてであって、経済的基礎には筆がおよんでいない。すなわち、近代に特有なのは政治的国家と市民社会との抽象的・反省的対立、抽象的二元論であり、これに対応して諸個人も公民としてのあり方と私人としてのあり方に分裂させられている。公民も私人も人

間の自由で普遍的なあり方ではなく、前者は類的生活にあずかることだとされるが、しかしこの類は特殊に対立した普遍Ⅱそれ自体が一つの特殊にすぎない普遍、にすぎず、後者は個的欲望や利益が他人の個的欲望・利益を排斥する私的な利己主義としてあらわれている、そうした人間の疎外をあらわしている。(ここにかかわって、政治的国家の原理としての観念論と市民社会の原理としての唯物論という規定がでてくることについては、のちにのべる。)

公民としての人間の政治的疎外は、その反面に私人としての疎外をともなっていた。この疎外の性質は商品・貨幣関係の次元ではあるが経済的性格のものである。マルクスは四三年の末にはこれに気づき、解決を政治的共同体の次元には求められないことを知る。(経済的疎外がもつとも基礎的であること、また近代社会においては資本一賃労働関係がこの疎外の核心であること、の発見は『経・哲草稿』をまたなければならなかった。)こうして『独仏年誌』の二論文が書かれ、『ユダヤ人問題』第一論文では、人間の政治的解放(すべての人間が公民となること、つまりはブルジョア民主主義革命)と区別して人間の人間の解放という新しい理念が、私的所有からの解放を基礎として提示されるにいたった。「現実の個別の人間が抽象的公民を自分のうちに取り戻し、その経験的生活、その個人的労働、その個人的諸関係において個別的人

間でありながら類的存在者となったときにはじめて、つまりは人間が自分の『本来の力』を社会的な諸力として認識して組織し、したがって社会的な力をもはや政治的な力の形態で自分から切り離さないときにはじめて、ようやくそのときに人間の解放は完成されることになる」(全集第一巻、四〇七頁)。これは表現は一般的であるが、終生のマルクスの理念であったといつてよい。

さて、問題の哲学観であるが、「哲学の現世化」という方向は一層徹底されていく。それは四三年九月のアーノルド・ルーゲにあてた手紙では「時代が自分の闘争と要求について自己了解すること(批判的哲学)」(同、三八三頁)と表現され、さらには四四年一月執筆の『ヘーゲル法哲学批判序説』では「歴史に奉仕する哲学」(同、四一六頁)と表現された。そしてこの最後の論文が「哲学の現世化」構想の終結点となつたのであり、これを最後として以後、彼は自分の立場を「哲学」とは表現しなくなるのである。

この論文は「ドイツにとって宗教の批判は本質的にすでに終わった」こと、「国家、社会が倒錯した世界であるため倒錯した世界意識である宗教が生みだされる」(四一五頁)以上、「天上の批判は地上の批判」(四一六頁)に替わるべきこと、から書きはじめている。この批判はドイツの現実の批判では不十分である。なぜならばヘーゲルに代表される「ドイツ哲

学がドイツ史の観念的な延長」(四二〇頁)であって、イギリスやフランスの先進的諸国民の現実状態の「哲学的反映」なのであるから、ドイツの最良の哲学であるヘーゲル法・国家哲学の、否定による実現(止揚)こそが現代の課題となるのである。この点ではドイツの共産主義者たちも青年ヘーゲル派も誤っている。前者は哲学にたんに背をむけてそれより低いドイツの現実にこだわっているが「哲学を実現することなしに哲学を廃棄できない」ことに気づいていないし、後者はこれまでの哲学に執着して哲学的批判にとどまっているが、これまでの哲学が「この世界の補完物」であったことに気づいていないのである。「哲学を廃棄することなしに哲学を実現できると思いこんでいる」(四二二頁)のが彼らの根本欠陥である。

このように以前からの構想を定式しなおしたマルクスは、「思弁的な哲学の批判は、批判自身にとどまるものでなく、実践だけが解決手段であるような課題」に、「人間を、いやしめられ、隷属させられ、見すてられ、軽蔑された存在にしておくような一切の関係をくつがえせ」という「至上命令」(四二二頁)につき進む。そうした革命をドイツに実現するには理論が、批判的哲学が、大衆のものとならなければならぬが、その大衆とは「根底的な鎖につながれた一階級の形成」「人間の完全な喪失であり、したがってただ人間の完全な回

復によってだけ自分自身をかちとることのできる」階級、つまり「プロレタリアート」の形成である。したがって「哲学がプロレタリアートのうちにその物質的武器を見いだすように、プロレタリアートは哲学のうちにその精神的武器を見いだす」(四二八頁)というテーゼがここに登場する。これが結論であった。「哲学の現世化と世界の哲学化」構想は、「批判的哲学」と「プロレタリアート」との結合に、「哲学はプロレタリアートを廃棄することなしには実現されず、プロレタリアートは哲学を実現することなしには廃棄されえない」(同)というかたちで最終的な定式化をみるにいたった。

だが、この結論はすでに『学位論文』での「自立的哲学」の自己否定であり、自己解消を意味しているであろう。解決を要すると考えられた現実課題が宗教的疎外から政治的疎外と経済的疎外へ重点が移されるにしたがい、批判とは区別された実践が、「武器による批判」が決定的な意義をもって登場するにいたった。これは『学位論文』では、「哲学の実践はそれ自身理論的である」(第四〇巻、二五六頁)とされていたのとは大きなちがいである。ここに旧来の意味の哲学は糧道をたたれることとなった。だがこうした転換は、どうして生れ、またどこに向うことになったのだろうか。

もともと近代における疎外について、また理論内部における二元論的分裂について、ヘーゲルは、マルクスに先行して

かなり共通した理解をもっていた。宗教的および政治的疎外についてはヘーゲルの初期の草稿がキリスト教団と国家的抑圧の告発に満ちていることが知られてきているが、近代哲学のなかにある二元論とその克服についてもそれがいえる。

「こうした対立は、かつては、精神と物質、靈魂と肉体、信仰と悟性、自由と必然等といった形態のもとで、そしてさらに制限された諸領域でもっと多様なあり方で意義をもっていた。そして人間の関心の一切がここに懸っていた。この対立は文化の進展とともに、理性と感性、知性と自然、そして一般的理解とのかかわりでいえば絶対的主観性と絶対的客観性との対立に移行している。こうした固定した諸対立を止揚すること、それこそが理性の唯一の関心である」。一八〇二年のヘーゲルは近代理論の対立をこのようにとらえていたが、これは一八四四年のマルクスの「主体主義と客体主義、唯心論と唯物論、活動と受動」の「理論的諸対立」(第四〇卷、四六三頁)という把握と驚くほど近い。しかし、そこからの両者の方向は異なっていた。ヘーゲルがフランス革命のドイツでの実現を希求しつつ、ドイツの後進性という厚い壁にぶつかって実践をあきらめ、思弁哲学の建設によって、その理論的総体性によって近代の理論的対立を克服しようとする道を歩んだのにならぬ、若きマルクスの方は、そのヘーゲルの哲学的遺産を継承することから出発しながら、逆に時代の課題

にあくまでも固執することで、「哲学の現世化」という構想に向い、そしてついに近代社会内部の現実的対立のなかに、理論的対立そのものの成立根拠があることを発見するにいたって、社会を実践的に変革することのなかに、理論的対立そのものの解決の道を見出すにいたったのであった。いわば、実践的総体性の立場である。したがって彼は理論的対立そのものが「社会状態(真に人間化された社会の状態という意味である)のなかではじめて、そうした対立、したがってまたそうした対立したものとしてのそれらのあり方を失う」と語り、その解決の鍵は——本稿の冒頭に掲げたように——「実践」であると語るのである。

こうした変革的实践をみちびく理論が必要にはちがいないが、それはもはや哲学とよぶべきものではない。哲学という表現のもとに内容は変わっていったが、すでに内容の変化が表現の変化をひきおこさざるをえないところまできた。『経・哲草稿』でそれははじめて「真の唯物論と現実的科学」(同、四九二頁)と表明される。唯物論という概念がはじめてマルクス自身のものとして表明されることになったのである。<sup>(5)</sup>しかしそれは当然、従来の形態の唯物論とはちがうものでなければならぬ。

## 三 観照的唯物論——ブルジョア的唯物論

マルクス自身の「新しい唯物論」を論ずる前に、ここでは彼が批判・克服の対象とした唯物論とはどんな内容・性格のものであったかをあつかおう。

「観照的唯物論 (der anschauende Materialismus)、すなわち感性を実践的活動であると把握することをしない唯物論が到達するところは、せいぜいが、ばらばらの個人と市民社会との観照である」(『フォイエルバッハ・テーゼ』第九全集第三巻、五頁)——この命題がマルクスの「古い唯物論」の評価を端的に語っている。フランス唯物論のエルヴェンヌスらをふくめ、また近代唯物論としては最高形態のフォイエルバッハをもふくめて、対象を観照するに終る唯物論は、近代市民社会とそこで利己的な私人の立場に立つものだ、というのがここでいわれていることである。

だからして、この唯物論は「市民社会の原理」と特徴づけられるべきものである。そして実はこうした唯物論概念は、『ヘーゲル国法論批判』以来、繰返し指摘されてきたものであって、それは『ユダヤ人問題によせて』の二論文でもっとも深く言及されている。すなわち、ブルーノ・パウアーは、彼の『ユダヤ人問題』論文で、ユダヤ人が公民として解放さ

れるための条件は、ユダヤ人が偏狭なユダヤ教を信ずることをやめることだと主張した。逆にマルクスは問題をこう立てる。「政治的解放の立場は、ユダヤ人にユダヤ教の廃止を、人間一般に宗教の廃止を要求する権利があるか」(全集第一巻、三八八頁)と。答は否である。ブルジョア民主主義革命(政治的解放)は、宗教からの国家の解放ではあったが、それは宗教を私事として自由にするのであったのであって、宗教の廃止ではありえなかった。逆に「政治的解放は、人間の現実的な宗教心を廃止するものではないし、また廃止しようと努めるものでもない」(三九四頁)。むしろ政治的解放は、人間を公民と私人に分割することによって、市民社会において私的人間の「ユダヤ的精神」というものを蔓延させたのである。現世におけるユダヤ的精神とは、暴利商売であり、貨幣欲であり、私利私欲の物質主義である。これこそが「市民社会の唯物論」にほかならない。「国家の観念論の完成は、同時に市民社会の唯物論の完成でもあった。政治的なくびきをふりすてたことは同時に市民社会の利己的な精神をしばりつけていた絆をふりすてたことでもあった」(四〇五頁)のである。

こうして市民社会の唯物論とは、現世におけるユダヤ的精神のこと、物質的私利を受動的に享受する「実際の欲望の世界観」(四一二頁)のことである。もちろんこれはユダヤ教の信者にかぎられることはない、ブルジョアジーに集中的に表

現されはするが市民社会の成員一般に多かれ少なかれ共通する行動原理である。マルクスは市民社会の原理としての唯物論の哲学史上の形態を『聖家族』中の「フランス唯物論にたいする批判的戦闘」の章でえがきだし、また四五年三月に執筆されたとされる『リスト評註』では、ドイツの若いブルジョア経済学者フリードリヒ・リストの「生産力」主義が、「邪悪な交換価値」を追いもとめるブルジョア唯物論(物質主義)であることを告発している。すなわち「リストの体系の理論的部分……全体は、率直な経済学の工業的唯物論を、観念的な空文句でつつんだものにはかならない」(補巻第一巻、一〇〇頁)。

他方、マルクスは『経・哲草稿』でフォイエルバッハ唯物論と自分との関係をのべている。わたくしは前稿でマルクスの見たフォイエルバッハ唯物論を「人間の自然にたいする受動」として特徴づけた。——「人間は、自然的な、身体的な、感性的な、対象的な存在として、動物や植物がそうであるように、一つの受動的な存在、制約された、制限された存在である。すなわち人間の衝動の諸対象は、彼の外に、彼から独立な諸対象として実際に存している」(第四〇巻、五〇〇頁)——人間の感性を外的自然にたいする感性的直観とのみとらえて、感性的活動・実践としてはとらえない、この唯物論は、したがって外的自然の本質的意義を(観念論とはちが

って)みとめはするが、しかしたんに「受容」の対象としてしかみとめないのである。感性的直観による認識の対象として、および飲んだり、食べたり、着たりする享受行為の対象として。こうした唯物論概念をどう性格づけるかが問題であるが、これも市民社会の唯物論の一形態であり、その理論的基礎づけをあたえたものと、評価すべきである。(この点の理解が前稿では不十分であり、旧唯物論の両形態の関係を明確にしえていなかった。以下それを補って訂正する。)

ふたたび「市民社会の唯物論」がのべられていた『ユダヤ人問題によせて』に帰ると、そこで政治的解放の結果人間が公民と私人とに分割されたことはすでにみたが、その「私人」——市民社会の成員——についてこういう注目すべき指摘がある。「ところで、市民社会の成員としての人間、非政治的な人間は、必然的に自然的な人間としてあらわれる。人の権利は自然権としてあらわれる。というのは自覚的な活動は政治行為に注意を集中するものだからである。利己的な人間は、分解された社会の、受動的な、たんなる既成の結果であり、直接的確実性の対象であり、したがって自然的な対象である」(第一巻、四〇六頁)。これによって、市民社会の唯物論が、自然的・感性的人間の原理であり、かつまた彼らがかかわる外的自然への受容的ふるまいを意味することがわかる。これを一般的な人間と自然との関係として抽象的に定式

化したのがさきのフオイエルバッハ唯物論であった。だが、利己的人間＝自然的人間とする自然観はかなり独特のもではなからうか。たしかにそうである。しかしこの独特さは、近代市民社会の現実そのものが生みだすものである。つまり疎外された自然に自然そのものという仮象を与えるのがこの社会なのである。すなわち、ブルジョアの物質主義＝實際的欲望と利己主義の世界観、の神は「貨幣」であるが、貨幣という、この自然素材のうえに人間の社会的労働が物象化されたものが神聖視され、「物神」として崇拜されることになる。だからマルクスはこうした市民社会の転倒した自然観を「私的所有と貨幣との支配下でえられる自然観は、自然にたいする現実上の蔑視、実際上の格下げ」(四一頁) だとしたのであった。

以上で、旧唯物論が総じて、市民社会における私人、「自然的」人間の、疎外された自然への観照と受動的享受の立場である、と帰結されよう。

こうしたブルジョアの唯物論へのマルクスの批判的態度は、決して初期に限られることなく終生貫かれたものであった。これは「粗野な唯物論」(der grobe Materialismus)とよばれる。――「人間の社会的生産諸関係とこの諸関係のもとに包摂された物象が受ける諸規定とを、物の自然的諸属性として考察しようとする、経済学者たちの粗野な唯物論は、同

様に粗野な観念論であり、ほかならぬ物神崇拜である。この物神崇拜は社会的諸関連を物に内在的な規定であるとして物のせいにし、かくして物を神秘化するのである」(『経済学批判要綱』大月旧訳六三九頁)。また『剰余価値学説史』では「マカロックについてなり果てるどころの粗野な唯物論的物神崇拜」では「たんに人間の動物との区別だけでなく、生物と物との区別さえ消え去ってしまう」(第二六三巻、三五〇頁)と同趣旨のことがのべられている。これは金そのものを貨幣と見誤ったり、機械そのものを資本と見誤ったり、一般に自然素材と近代市民社会におけるその社会的形態規定とを分離して区別できず、その結果、貨幣＝資本関係において疎外された自然を自然そのものと見誤って、これを受容する立場である。だからここでいわれている「粗野な唯物論＝物神崇拜」は、まさしくこれまでのべてきたブルジョアの唯物論の一形態にほかならないのである。<sup>(7)</sup>

#### 四 実践的唯物論――共産主義的唯物論

「哲学の現世化」構想の帰結として、マルクスは「真の唯物論と現実的科学」へと到達した。しかし真の唯物論とは従来の唯物論ではもはやなく、「新しい唯物論」である。では、それは一体何か。

問題を解く鍵は、人間のとらえ方、その転換にあった。彼が新しい唯物論を宣言した『フオイエルバッハ・テーゼ』はくりかえし、「感性を実践活動としてとらえる」ことの意義をのべている。これが『ドイツ・イデオロギー』ではフオイエルバッハ批判として再確認されていることも周知のとおりである。感性とは、人間の感性でもあり、かつ感性的対象をも意味するが、まずは前者の意味である。その人間の感性は実践的活動であるというのであるが、すでにそのことは別の言い方で『経・哲草稿』で表明されていた。

人間がフオイエルバッハのいうような「たんなる自然存在」であるばかりでなく「活動的自然存在」、「人間的自然存在」であるというのがそこでの核心であった。「しかし人間は自然存在であるだけでなく、彼は人間的自然存在である。すなわち自覚的に存在している存在、だから類的存在であって、こうした存在として、彼は彼の存在においても知においても、自己を確認しかつ表出しなければならない。したがって、直接に提供されるがままの自然的諸対象が人間的な諸対象でないのと同じく、直接にあるがままの、対象的であるがままの人間の感覚も人間的感性、人間的対象性ではない。自然は客体的にも、主体的にも直接に人間の本質に適合するように現存してはいない」(第四〇巻、五〇—一五〇二頁)。そこで、まだ真に人間的になっていない、疎外された人間と自然とを、実

践、人間の対象的活動によって歴史的に人間化していく運動が、「貫徹された自然主義ないしは人間主義」(五〇〇頁)とよばれ、それが「観念論とも唯物論とも区別され、かつ同時にこれら両者を合一させる真理」だとよばれることになった。労働をつうじての人間の諸能力・諸素質の対象化(自然の人間化)と、そうして豊かにされた自然のもとでの人間の自己確認、すなわち人間的諸素質の開花(人間の自然化)というプロセスがそれである。そしてまたこのことは特定の歴史的条件のもとでのみ可能である。「生成しつつある社会」(近代市民社会)が人間の人間化を形成するための材料を提供しているとすれば、「生成した社会」(共産主義社会)こそが「その本質のまったき豊かさを備えた人間、あらゆる深い感覚を備えた豊かな人間を、その社会の恒常的な現実として生み出す」(四六三頁)のだから。

だからこうした人間化された社会と、それにむかう実践によってこそ、従来の形態の観念論と唯物論の理論的対立も、その根拠を失う。この実践を支える原理である「貫徹された自然主義」人間主義こそ、別の言い方をすれば真の唯物論、すなわち実践的唯物論なのである。のちに「新しい唯物論の立場は人間の社会もしくは社会的人類である」(『フオイエルバッハ・テーゼ』第一〇)といわれ、また「実践的唯物論者すなわち共産主義的唯物論者」(『ドイツ・イデオロギー』第三巻、

三八頁)と自分たちの立場が言明される理由はすでにあきらかである。人間の感性を対象変革の実践ととらえるところに従来形態の唯物論からの決定的な転換点をもち、その実践によって人間の潜在的な豊かさが実現される新しい社会へと導く原理が、この唯物論だからである。

マルクスによって獲得された実践的唯物論は、人間的自由の実現のために、近代市民社会の諸矛盾を実践によって解決し、新しい共同社会へと進む方向性をあたえた。だがそのためには近代市民社会そのものの内在的な解明がどうしても必要とされる。これが『経・草稿』でいわれていた「現実的科学」のはたすべき役割である。そこでその現実的科学与は何かが問題となるが、それをのべたときに彼が「人間の人間にたいする社会的な関係を理論の根本原理とする」とその特徴づけを与えていることが一つの手懸りとなろう。歴史的に特定な社会的諸関係のもとに、それに規定されたものとして問題とされる諸現象を位置づけ考察すること、が科学的方法の第一の要件である、ともこれを読みとれる。

たとえば、宗教的疎外の問題は、マルクスの関心の対象でありつづけた。——「フオイエルバッハは、宗教的自己疎外、すなわち、宗教的世界と世俗的世界との世界の二重化という事実から出発する。彼の仕事は宗教的世界をその世俗的基礎へと解消することである。しかし、世俗的基礎が自己

自身から離脱して、雲の中に一つの自立的な王国を自身のために固定するということは、この世俗的基礎の自己分裂状態と自己矛盾とからこそ説明されなくてはならないのだ。それゆえこの世俗的基礎そのものがまず矛盾したものと理解され、それとともに実践的に変革されなくてはならない」(『フオイエルバッハ・テーゼ』第四、第三卷、四頁)。フオイエルバッハのように「神学の秘密は人間学である」として宗教を人間に解消しただけでは、宗教的疎外は科学的に解明もされないし、実践的に克服もされない。これとまったく同じことは、『資本論』でもいわれる。「じっさい、分析によって宗教的な幻像の世俗的な核心を見いだすことは、それとは反対にそのつどの現実の生活関係からその天国化された諸形態を説明することよりも、はるかに容易なのである。後の方が、唯一の唯物論的な、したがって科学的な方法である」(第二三卷、四八七頁)。そしてこうした問題では「自然科学的唯物論」は「根本的な欠陥」があるといふけい加えられている。

このように、マルクスにとって「唯一の唯物論的で科学的方法」とされたのは、いわゆる史的唯物論にもとづく方法である。この方法を使って同じ『資本論』では、宗教的諸形態がどのような社会関係に基礎をもつかを指摘し、とくに「商品生産者の社会にとっては、抽象的人間にたいする礼拝をふくむキリスト教、ことにそのブルジョアの発展であるプロテ

スタント教や理神論などとしてのキリスト教がもつとも適当な宗教形態である」(同、一〇六頁)として、近代市民社会にプロテスタントイズムが適合的である根拠を、商品生産の一般化に求めている。だとすればまた、宗教的疎外は、それへの理論的批判、啓蒙によって、打撃を加えられることはあっても真実には消え去ることなく生き続けるであろう。宗教を必要とする社会をなくさなくてはならない。つまり「およそ、現実の世界の宗教的な反射は、実践的な日常生活の諸関係が人間にとって相互間および対自然のいつでも透明な合理的関係をあらわすようになったとき、はじめて消滅しうるのである」(同)。

以上、本稿では『学位論文』にはじまった「哲学の現世化と世界の哲学化」という構想が、『経・哲草稿』を転換点として、実践的唯物論とそれにもとづく科学の立場へと展開してきた過程をスケッチしながら、マルクスが克服の対象とした「観照的唯物論——市民社会の原理としての唯物論」の概念と、マルクス自身の依拠するようになった「実践的唯物論——共産主義的唯物論」の概念とをあきらかにしようと努めた。「史的唯物論」について、いわゆる「哲学的唯物論」と実践的唯物論との関係について、など不十分な叙述が残るが、紙数の制限もあるので今後の課題としたい。

(1) 同じ主題をわたくしは七年前に「初期マルクスの『唯物論』

把握」(『唯物論』第六号、汐文社)で論じたことがある。以下これを前稿とよぶ。したがって本稿は同じ主題の再論であり、基本的な考え方は変わっていないために多少の重複をともなうことをお許し願いたい。——前稿について、とくにわたくしがマルクスの旧唯物論の評価を「市民社会の唯物論」と「人間の自然にたいする受動としての唯物論」とに区別して論じた点について、学友平子友長氏からの「両者は統一的に理解すべきではないか」とする口頭での教示をうけた。本稿ではこの点を改訂するとともに、マルクスの唯物論観を、初期に限定することなくあつかった。前稿と補いあうものなので、前稿をも参照願えば幸いである。

(2) 田畑 稔「マルクスにおいて『唯物論』は何を意味したか」(大阪唯物論研究会哲学部会『季報 唯物論研究』第六号)この田畑論文はまだ未完であるので全面的な評価はさしひかえるが、マルクスの思考に内在しようとしている点では賛成である(田畑氏によるわたくしの前稿についての批評についてはのちにふれる)。マルクスに内在して唯物論を解明しようとする試みは徐々にふえつつあるが、なかでも佐藤春吉「『啓蒙主義』批判とマルクス」(岩崎允胤編『科学の方法と社会意識』、汐文社、所収)は、ブルジョア意識に不可避的な二元論的分裂とマルクス唯物論との関係を論じたものとして参照に値する。

(3) 『学位論文』補遺の主題的考察として、疋野景子「宗教批判と哲学の実現」(岩崎允胤編『価値と人間的自由』、汐文社、所収)を参照されたい。

(4) ヘーゲル『フイヒテとシェリングとの哲学体系の差異』ズールカンプ版全集、第二巻、二二頁。

(5) 唯物論という名称を哲学の原理として根本的に欠陥をもつ

ものだと考えていたのは、これもまたヘーゲルである。唯物論とは *Materie* (物質、質料) を根本原理とする哲学だということになるが「あるものすべての規定、すべての形式〔形相〕が捨象されるとき、そこには無規定な質料が残る。質料はまったくの抽象物である。質料は見たり感じたりはできない。見たり感じたりされるものは、ある規定された質料である、すなわち質料と形式との統一である〔『論理学』ズールカンフ版全集、第六巻、八八頁) というのがヘーゲルの質料(物質) 観であったから、ヘーゲルにとって唯物論は、そもそもが総体性を説明すべき哲学の原理とはなりえないものと見られた。四三年までのマルクスにそうした考え方が影響を与えていたことは充分考えられる。

(6) 『聖家族』でのフランス唯物論についての叙述にかんして、オリヴィエ・エールネ・ブロックの『マルクス、ルヌヴィエと唯物論の歴史』(『パンセ誌』一九七七、一九一頁) が、マルクスの基本資料はシャルル・ルヌヴィエの『近代哲学便覧』(一八四二) であったことをあきらかにした。これをもって『聖家族』でのマルクスのフランス唯物論の評価は独自性がない、との風説も流された。しかし、ブロック論文そのものがそうした風説は事実と反していること、とくにエルヴェ・シウナスなど「社会派」の唯物論の評価についてはマルクスに独自なものであること、を示している(平等文博氏による要約紹介『聖家族』におけるマルクスと唯物論、『季報 唯物論研究』第六号所収、を参照)。

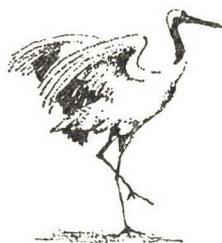
(7) したがって田畑氏が註(2) であげた論文で、「(石井は) 市民社会の唯物論」に対するマルクス主義者の軽視の理由を『唯物論』についての認識論主義的先入観』に求めている。この種の

総括は、逆に、マルクスの『新しい唯物論』と同様粗雑な唯物論もまた、認識論をも含む広義の世界観であることを曖昧にするように思われる。また概念としての『粗雑な唯物論』は石井氏の如くに市民社会のそれと同一視されてはならない」といわれるとき「曖昧」で「粗雑」(失礼)なのはどちらかといいたくなる。 *der grobe Materialismus* が、マルクスの用法としては、ブルジョアの唯物論の一形態にはかならないことは本文で示した。これが現代どのような形態をとろうとも、本質的にはそれは「市民社会の原理」なのである。田畑氏がマルクスに即した分析の結果、他方では「市民社会の立場」に立つ唯物論を発見しているだけに疑問である。

(8) 「実践的唯物論」という表現をマルクスはこの一カ所以外で使っていない、したがってそれはたいした問題ではない、という見解については、それならば、マルクスはほかの規定として自分の唯物論的立場を何と表現しているというのか反問したい。少くとも「弁証法的唯物論」とはどこでも表現していないはずである。それについて「実践的唯物論」という規定はここで実際におこなわれているし、たんに名称だけでなく、『フオイエルバッハ・テーゼ』をすなおに、まともに読むならばおのずと引き出される規定である。

(いしい のぶお 高崎経済大学・哲学/社会思想史)

# 「物象化」概念の 認識論的反省



岩佐 茂

マルクスの物神性・物象化の概念にいち早く注目したのは、ルカーチの『歴史と階級意識』（一九二三年）であった（ここでは、物象化〔Versachlichung〕ではなく、物化〔Verdinglichung〕の用語が使用されている）。わが国でも、戦後の四〇年代にすでに向坂逸郎氏によって「物神性の発見」（『思想』一九四八年八月号）が書かれている。その後、六〇年代の後半にいたって、この問題は主題的に取り上げられるようになってきたが、それに貢献したのが、清水正徳、廣松渉、平田清明等の諸氏の論稿にはかならない。とりわけ七〇年代には、細谷

昂氏の言葉を借りれば、「物象化論ばやりという状況」<sup>(1)</sup>さえ生まれることになった。

ルカーチや向坂氏の場合に特徴的なのは、意識的にせよ無意識的にせよ、物神性・物象化の概念を疎外概念と混同していることである。それについて、両者を切断したのは、廣松氏である。彼は、主体・客体の関係という「人間主義的」な「初期マルクス」の疎外論に、「関係の第一次性」という彼自身の哲学的立場から解釈したところの、『ドイツ・イデオロギー』以降の「後期マルクス」の物象化論を対置させ、疎外論と物象化論とのあいだの「飛躍」、「断絶」を主張した。<sup>(2)</sup>「疎外論から物象化論へ」という「視座の転回」（真木悠介）

を提唱する廣松氏の見解にたいしては、当然、疎外論と物象化論とを切断するのは誤りであり、物象化は「疎外の一形態」にほかならないという批判を喚起するところとなった。<sup>(3)</sup>

このように、物象化論の論点の一つに、疎外論との関係の問題があるが、この問題は、概念的にも、思想形成史的にも問われる必要がある。マルクスにおいては、疎外の概念が初期だけのものといえないのと同様、「物神崇拜」、「物神崇拜者」の用語は、すでに『経済学・哲学手稿』で使用されている。とくに注意を要するのは、『ミル評注』では、ある意味で物象化といえる事態が疎外として叙述されていることと、『ドイツ・イデオロギー』<sup>(4)</sup>でも、疎外と物象化とが混淆されて用いられていることである。このことは、疎外と物象化との密接な関連を示しているともいえようが、同時に、マルクスの思想発展における物象化概念の変化・成熟という側面からも検討される必要がある。

だが、本論は、疎外論と物象化論との関係を直接問おうとするものではない。その予備作業として、『資本論』における物神性・物象化の概念を認識論的に反省することが、ここでの課題である。

(1) 細谷昂「初期マルクスと『資本論』——疎外論と物象化論をめぐって——」、『経済学批判』第四号、一九七八年五月、四九ページ。

(2) 廣松渉『マルクス主義の地平』、勁草書房、一九六九年、二二二～二五八ページ、『唯物史観の原像』、三一書房、一九七一年、五七～七七ページ参照。

(3) たとえば、岩淵慶一「マルクスの疎外概念とマルクス主義——廣松渉氏の疎外論批判の批判——」(四)、『現代の理論』第一一六号、一九七三年九月、一〇六～一一七ページ、高原潔「幻想としての物象化論——廣松渉批判——」(下)、『前衛』三六一号、一九七三年二月、一四六～一四八ページ、芝田進午「疎外」、『講座 マルクス主義研究入門』第一卷「哲学」、青木書店、一九七五年、二三〇～二三四ページ、などを参照のこと。

(4) 『マルクス・エンゲルス全集』第四〇巻、大月書店、四七四ページ参照。なお、マルクスは、一八四二年にすでに、「物神崇拜」について書かれたド・ブロスの著作の独訳の抜粋ノートを作成していた (Vgl. MEGA, Abt. W, Bd. 1, S. 320 ~ 329)。

## II

『資本論』においては、物神性 (Fetischcharakter) の概念は、「商品の物神性とその秘密」と題する周知の一節で商品の物神性として展開されているだけでなく、さらに、貨幣や資本における物神性として、資本—利子、土地—地代、労働—労賃の三位一体的定式における物神性として論じられている。その論議のなかで、マルクスは、物神性の概念と同類の概念として、物象化 (Versachlichung) 物化 (Verdinglichung)

物神崇拜 (Fetichismus) の概念をも使用しているが、通例、それらはあまり概念的に区別されることなく、同一の事態をあらわすものとして理解される場合が多いようである。最近では、それらを区別立てしようとする傾向もみられる。

これらの同類の概念の区別立てにさいしては、まずもって、これらの概念の用語としてのニュアンスの相違を確認することができよう。-ung を語尾にとる物象化、物化の用語は、動詞から派生した名詞として、運動の過程を表現している。それにたいして、物神 (Fetisch) と性格 (Charakter) との合成語である物神性の用語は、何らかの客観的事態を特徴づけるものである。また、物神崇拜 (フェティシズム) の用語は、その語尾である -ismus (-ism) が、通常、主義と訳されるように、主体の態度をあらわしているといえよう。マルクスは、「資本の物神姿態 (Fetischgestalt des Kapitals)」と、「資本物神の表象 (Vorstellung vom Kapitalfetisch)」とを区別した (Ⅲ、四九二)<sup>(1)</sup> が、それにしたがって、客観的事態である「物神姿態」に物神性を、「物神の表象」に物神崇拜をそれぞれあてがうことができよう。<sup>(2)</sup>

#### (1) 物神性について

さて、マルクスは、物神性をどのように規定しているのであろうか。彼は、物神崇拜について、「ブルジョア経済学に固有の物神崇拜は、諸物が社会的生産過程で刻印される社会

的・経済的性格を、これらの物の質料的 (stofflich) 本性から生じる自然的な性格に転化する」(Ⅱ、二七六) ことであると、のべている。この規定にしたがえば、マルクスが取り上げた「商品物神 (Warenfetisch)」、「貨幣物神 (Geldfetisch)」、「資本物神 (Kapitalfetisch)」とは、それらの「社会的・経済的性格」が「これらの物の質料的本性から生じる自然的な性格」として現れる事態を指していわれるものである。この点を、いま少し詳しくみてみよう。

商品の物神性については、次のように規定されている。「商品形態の秘密 (das Geheimnisvolle) は、商品形態が人間にたいして、人間自身の労働の社会的性格を労働生産物そのものの対象的性格として、これらの物の社会的な自然諸属性として、それゆえまた、総労働にたいする生産者たちの社会的関係を彼らの外部に存在する諸対象の社会的関係として反映させるといふこと、たんにこの点にあるのである」(Ⅰ、九七～九八)。

ここでは、商品の物神性は、二つのアスペクトにおいて語られている。第一のアスペクトは、人間労働の「社会的性格」——この場合には、「私的諸労働の人間の労働としての同等的性」(Ⅰ、一〇〇) を意味している——が労働生産物の「対象的性格」、「社会的な自然諸属性」として現れるという点である。第二のアスペクトは、「生産者たちの社会的関係」が「彼

らの外部に存立する諸対象の社会的関係<sup>(4)</sup>として現れるという点である。商品物神においては、この二つのアスペクトは統一されている。なぜなら、同等な人間の労働（抽象的人間労働）は商品に「凝固し（Geronnen）」（I、六九）て、価値対象性を形成するが、この「商品の価値対象性は、商品から商品への社会的関係においてのみ現れうる」（I、六四）ものでありながら、労働生産物が「生まれつきもっている」「属性」（I、七七）のように見えるからである。すなわち、商品の「社会的性格」は、商品相互の社会的関係において、「社会的な自然諸属性」として現れるのである<sup>(5)</sup>。

それについて、貨幣物神や資本物神の場合は、「媒介する運動がそれ自身の結果のうちでは消失し」（I、一二四）、貨幣や資本それ自身が魔力をもった物象として現れる。

金が貨幣となるのは、それが「諸価値の一般的尺度として機能する」（I、一二五）からにはかならない。そこには、一定の社会的生産関係が表明されているが、「金の不可思議さ」、「貨幣の魔術」がそれをおおい隠してしまう。「金は、それがもつ他の自然諸属性、すなわちその光り輝く色、その比重、空气中でのその非酸化性、等々とともに、等価形態をも、すなわちすべての他の商品と直接に交換されるという社会的な性質をも、生まれつきもっているように見える」（『資本論』第一巻、初版、一五一ページ）。この「虚偽の仮象」

は、金の「自然的形態」に「一般的等価形態」が「癒合した（verwachsen ist）」ことよって生じているといえよう（I、一二四）。これが貨幣物神であるが、資本物神の場合も、同様である。資本においては、「資本主義的な過程の結果が——この過程から分離して——独立な定在を得ている。G—W—G'には、まだ媒介が含まれている。G—G'においてわれわれがもつのは、資本の無概念的な形態、生産関係の最高度の転倒と物象化である」（『剰余価値学説史』Ⅲ、五九八）。ここでは、「物神崇拜は完成されている」（同上、六三七）。

それゆえ、次の二点を確認することができよう。第一に、商品・貨幣・資本のうちに表示されている一定の社会的生産関係が、これらの物象の「社会的な自然諸属性」として転倒して現れ、神秘化され、永遠化される事象が物神性にほかならないということ、第二に、商品物神の場合には、社会的関係性は消失していないのたいして、貨幣物神や資本物神の場合には、貨幣・資本の社会的本性がその「自然諸属性」と「癒合」することによって、媒介運動・関係としての社会的関係性は消失しているということ、この二点である。

## (2) 物象化と物化について

マルクスは、物象化と物化の概念をそれほど多く使用しているわけではない。『資本論』を中心に、両方合せて一〇回ほど出てくるが、物神性（「神秘化性」、「謎的性格」等の用

語も同意味である)の用語と併用されているだけで、明確な概念規定はみられない。ここでは、物神性の現れにおいて、社会的関係性が残存している場合を物象化として、社会的関係性が消失し、物神崇拜が完成している場合を物化として規定しておきたい。<sup>6)</sup>理由は二つある。

第一に、マルクスの『資本論』とくに第一巻(初版)においては、「物象(Sache)」「物(Ding)」「物象的(sachlich)」と「物的(dinglich)」とは、厳密には区別されているように思われる。物が労働生産物、その使用価値をあらわしているのにたいして、物象は、「社会的な物」(『資本論』第一巻、初版、八五ページ)としての商品をあらわすのに用いられている。

「諸商品は諸物象である」(同上、四七ページ)。このマルクスの用語法は、ヘーゲルに依拠していると推測される(マルクスは、一八五八年に、ヘーゲルの『論理学』を再読している)。ヘーゲルの『精神の現象学』では、物が感覚や知覚の対象そのものであるのにたいして、事柄(物象)は、自己意識の活動の所産でありながら、自己意識にたいして客観的に存在するものを指している。また、『エンチクロペディ』でも、物は、「自己内反省」として、自己との否定的統一において存在するものとされている。それによつて、事柄(物象)は、活動によつて媒介された客観的な存在として規定されている。それゆえ、ヘーゲルでは、物がそれ自身で客観的

に存立しているものを指しているのにたいして、事柄(物象)は、人間的活動とのかかわりで規定されているのがわかる。『資本論』の物象と物との使い分けがヘーゲルを踏まえていることも、容易にみてとれよう。物象と物とが区別されるとすれば、物象化(Versachlichung)と物化(Verdinglichung)とを区別するのは、きわめて自然であろう。

第二に、『資本論』における物象化と物化との用例も検討される必要がある。物象化の概念は、「諸物象の人格化」との対比で、「諸人格の物象化」(I、一五〇)、「諸主体の物象化」(『剰余価値学説史』Ⅲ、六三七)として用いられている場合と、「生産諸関係の物象化」(Ⅲ、一〇六三～一〇六四)として用いられている場合とがある。どちらも、諸人格の関係や生産諸関係が物象相互の社会的な関係として現れる事態を指しているものと理解できる。それゆえ、物象化の場合には、諸物象の社会的な関係性、社会的性格は否定されてはいない。それによつて、物化の概念の方は、「質料的(sachlich)生産諸関係とその歴史的・社会的規定性との直接的癒着(Zusammenwachsen)が完成されている」事態が、「社会的諸関係の物化」と同義で用いられている(Ⅲ、一〇六三)。すなわち、社会的な生産関係が、「あらゆる生産様式の自然諸関係」(Ⅲ、一一一九)として現れることが「社会的諸関係の物化」にはかならない。

社会的な関係性、社会的性格の有無によって、物象化と物化とを区別することができるが、この区別そのものが相対的なものにすぎない。なぜなら、「生産諸関係の物象化」がそれ自体また、「社会的諸関係の物化」としても現れるからである。社会的本性が自然的形態と「癒合」することによって現れる貨幣物神は物化現象であるが、この貨幣が資本として社会的な生産諸関係のうちに入り込み、社会的な主体として現れるのは物象化現象といえよう。そして、物象化現象は、それ自体また物化現象としても現れる。

(1) 『資本論』、『剰余価値学説史』からの引用は、『マルクス・エンゲルス全集』の翻訳(大月書店版)を用い、本文中に、巻数・ページ数だけを( )で記した。また、『資本論』第一巻、初版からの引用は、岡崎次郎訳、国民文庫を用いた。なお、訳文は、いずれも翻訳とかならずしも同じではない。

(2) 「物神性」と「物神崇拜」との区別立てにかんしては、吉崎祥司「『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——」、『唯物論』第七号、汐文社、一九七七年三月、四五ページ参照のこと。

(3) マルクスは、『資本論』第一巻の未定稿のなかでも、物神崇拜の一般的规定をあたえている。『資本主義的生産様式に特有な、そしてその本質から生ずる物神崇拜的な見解。これは、商品であるとか生産的労働であるとかいうような経済的な形態規定性を、これらの形態規定性または範疇の質料的な担い手それ自体に属する諸属性とみなすものである』(『直接的生産過程

の諸結果』、岡崎次郎訳、国民文庫版、二二二～二二三ページ)。(4) 『資本論』の商品の物神性にかんする節全体をとおしては、「人間の外部に存立する諸対象の社会的関係」という表現のほかに、「諸物の関係という幻影的形態」(一、九七～九八)の表現もみられるが、「諸物象の社会的諸関係」という表現がもっとも多く用いられており、一般的である。

(5) 廣松渉氏は、価値、抽象的人間労働が商品交換において現れる点をとらえ、抽象的人間労働を「社会的な反照規定において定立される」(『資本論の哲学』、現代評論社、一九七四年、一五八ページ)ものとみなして、それを価値の実体としてとらえること、言いかえれば、価値を抽象的人間労働の「凝結」(凝固)としてとらえること、このようなマルクスの規定自体が「物象化的表現」であるという。「マルクスの価値概念は、そもそも、或る規定された社会的労働関係を締約的・物象的に表現する ein funktionaler Begriff である」(『マルクス主義の地平』、勁草書房、一九六九年、二五六ページ)。それゆえ、廣松氏の物象化論の原点は、社会的関係において「定立される」抽象的人間労働を価値の実体として実体化させるところに、より一般的に言えば、関係を実体(関係の項)に解消させるところにあり、「関係の第一次性」という彼自身の立場と密接に連関している。

(6) 物象化の概念と物化の概念とを区別することにかんしては、芝田進午『人間性と人格の理論』、青木書店、一九六一年、一六九ページ。平子友長「マルクスの経済学批判の方法と弁証法」『唯物論』第八号、汐文社、一九七七年一月、五四～六〇ページ参照。とくに、両概念の区別立てにかんする詳論については、平子論文を参照されたい。

マルクスの物神性・物象化の概念にかんしては、その解釈にかんりの幅がみられる。一般的な解釈の一つを紹介する意味で、『社会科学辞典』の規定を取り上げてみよう。ここでは、「商品の物神性」を規定して、「商品生産のもとでは、生産者と生産者との関係が、商品と商品という物の関係としてあらわれ、人間の労働の生産物である商品（貨幣・資本）が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と」と、語られている。商品の物神性にかんする規定としてはごく自然の規定のように思われるが、問題がないわけではない。この規定の前半の部分は、人と人との関係が物と物との関係として現れるという転倒の事態をのべたものであり、そのかぎりでは問題がない。問題なのは、「商品（貨幣・資本）が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る」とのべられている後半の部分である。ここでは、人と物との現実的な転倒が語られている。それゆえ、この事態を「存在論的転倒」と呼ぶことにしたい。

このような「存在論的転倒」において、マルクスの物神性・物象化を解釈するのは、意外と多い。だが問題は、マルクス自身が、『資本論』でこのような「存在論的転倒」を主張していたかどうかということである。

『資本論』でマルクスが商品の物神性論を論じたかの一節をみるかぎり、物神性という転倒の事態は、「として現れる (als erscheinen)」[「ように見える (scheinen)」]、あるいは「人間に反映させる (dem Menschen zurückspeigeln)」という述語動詞と結びつけられており、認識論的アスペクトで語られている。そのかぎりでは、転倒の「存在論」的解釈が入り込む余地はないと思われる。たとえば、「交換者たち自身の社会的運動は、彼らにとつて、諸物象を制御するかわりに、彼らとその制御のもとにいる諸物象の運動という形態をもつ」(I、一〇二、傍点は筆者) という文章も、「彼らにとつて (für sie)」という限定がついているかぎり、「存在論的転倒」の事態をのべたものとはいえないであろう。

それでは、『資本論』全体をとおしてはどうであろうか。転倒の「存在論」的解釈を許容するような表現があるであろうか。もし、仮にあるとすれば、第一に、「神秘的性格は、社会的な諸関係……を、これらの物そのものの諸属性に転化し、(商品) またさらにはつきりと、生産関係そのものを一つの物に転化する (貨幣)」(Ⅲ、一〇五九、傍点、筆者) という表現があげられよう。最初に引用した物神崇拜についてのマルクスの規定(Ⅱ、二七六参照)も、同様の表現にほかならない。ここで問題になるのは、「転化する (verwandeln)」という表現である。貨幣の資本への「転化」という場合には、現

実的な転化を意味しよう。だが、ここでは、「転化する」の主語（主体）が「神秘化性格」（または「物神崇拜」）であることをみて<sup>2)</sup>もわかるように、現実の転化として解釈する必要はまったくない。

第二に、「生産諸関係の自立化」という表現が問題になる。この表現は、『資本論』第三巻の「三位一体的定式」の章に、くりかえし出てきている。それは、「生産過程の相異なる質料的諸要素に結びついた生産諸関係の相互自立化」（Ⅲ、一二六九）を意味しており、『資本論』では、人格相互の社会的関係から諸物象の関係が自立化し、一人歩きをすることを意味するものではない。

第三に問題となるのは、「諸物象の人格化」との対比で語られる「諸人格の物象化」（Ⅰ、一五〇）という表現である。両者は、表裏の関係にある。また、「人格化された資本」（Ⅲ、一〇五六）、あるいは「資本家は社会的力（資本——筆者）の機能者である」（Ⅲ、三三三）といった表現も、同種のものといえよう。マルクスは、この「諸物象の人格化」を説明して、「この生産様式そのものの主要な当事者である資本家と賃労働者とは、そのようなものとしては、資本と賃労働との肉体化であり、人格化であるにすぎない。すなわち、社会的生産過程が、諸個人に刻印する一定の社会的性格であり、この一定の社会的生産諸関係の所産である」（Ⅲ、一二二四、傍点、筆者）

と、述べている。ここで、諸物象の「人格化」として語られていることは、「一定の社会的性格」が生産当事者に「刻印」されているということであって、諸物象が人間から独立した主体として一人歩きをするということの意味しているのではない。言いかえれば、「諸物象の人格化」とは、生産当事者が生産諸関係によって制約され、規定され、社会的に性格づけられているということであり、経済法則が彼らの意思とは無関係に客観的に貫徹しているということである。そして、「諸人格の物象化」がこのことの裏返し<sup>3)</sup>の表現であるかぎり、それは、人の物象への現実的な転倒を物語るものではない。

それゆえ、物神性・物象化の「存在論」的解釈は、『資本論』をみるかぎりでは根拠がないというべきであろう。

(1) 『社会科学辞典』、社会科学辞典編集委員会編、新日本出版社、一九六七年、一五二ページ。なお、青木書店版の『哲学辞典』（森安一編集、一九七一年）の「物神崇拜」の項でも、ほぼ同様の規定がみられる。

(2) 有賀定彦氏は、「疎外・物象化・物神性」の論稿で、物象化を次のように規定している。「商品交換においては、『人と人』との関係は『ものとの』との関係に転化し、このものとのとの関係は自立化しひとり歩きをはじめ。物象化とは、このものとのとの関係が、じつは人と人との関係Ⅱ社会的諸関係から生みだされ倒錯化したものでありながら、人間の目には、

そのものとの関係としてしか映らず、しかもこの倒錯化がごく自然な合理的な現象としてうけとめられることをいう。すなわち、物象化とは社会的諸関係の倒錯化にはかならない」(『資本論と現代』、本間要一郎・古川哲編、有斐閣、一九七五年、六〇ページ)。この有賀氏の物象化の規定も、現実的な「転化」を媒介とした「存在論」的解釈といえよう。

(3) マルクスは、『ドイツ・イデオロギー』では、現実的な「転化」や物象の「独立化」や「支配」(ただし、人間からの「独立」、人間に対する「支配」ではなく、個人からの「独立」、個人にたいする「支配」であるが)について語っている。「人間の利益の階級的利益へのこの独立化のうちに、個人の人格的ふるまいは物象化され(sich versachlichen)、疎外されないわけにはいかないし、また同時に、個人から独立な、交通によってつくりだされた力として、個人なしにも存立し、社会的諸関係に転化する、すなわち、個人を規定し、従属させるような、したがって表象のなかで諸々の『神聖な』力として現れるような一連の力に転化する」(『全集』第三巻、大月書店、二四八ページ)。あるいは、「物象的な(人格から独立な)性格」(同上、四二三ページ)、「諸個人にたいする物象的諸関係の支配」(同上、四二四ページ)という表現を参照されたい。しかし、マルクスが物象化と疎外とを並べて用いている『ドイツ・イデオロギー』のこの箇所を『資本論』の物神性・物象化論と直結させるのは無理であろう。物象化の「存在論」的解釈がでてくる理由の一つは、『資本論』の物神性・物象化論と『ドイツ・イデオロギー』の物象化論を一緒くたにして議論するところにもあられるように思われる。

#### 四

物象化の概念の「存在論」的解釈は、もともとルカチチによって提起されたものである。彼は、『資本論』における商品の物神性論を解釈して、「物化の基本的事実によって、人間独自の活動、人間独自の労働が、なにか客体的なもの、人間から独立しているもの、人間には疎遠な固有の法則性によって人間を支配するもの、として人間に対立させられる」と述べ、物化の事実を「客体的な側面」と「主体的な側面」との両面で考察した。「客体的な側面」においては、物化は、「商品の運動の世界」、「物と物との関係の世界」として現れる。物化の「主体的側面」としては、この「人間には疎遠な固有の法則性」に従わざるをえない受動的な(疎外された)人間の態度が問題とされる。<sup>(1)</sup>

このように、ルカチチは、人間から「独立」し、人間に「対立」し、人間を「支配」する「物と物との関係」のうちに、「社会的自然法則の人間には疎遠な客観性」をみている。これが物象化論の「存在論」的解釈であることは明らかであろうが、今一つの問題は、ルカチチにおいては、「物と物との関係」のうちに、疎外された形態での社会的諸関係の客観性が基礎づけられている点である。この点はすでに批判されているので、<sup>(3)</sup>ここでは、それが物象化概念の「存在論」的解釈の

一つの必然的な帰結だということを指摘するにとどめたい。

ところで、資本主義社会における社会的諸関係の客観性の根拠を物象化のうちに求めることができなるとすれば、どこに求めたらよいであろうか。社会的諸関係の客観性は、たとえ資本主義社会の場合であっても、人間から「独立」した「社会的自然法則」に人間自身が支配され、従属するところに成立するのではなく、諸個人が目的意識的に、あるいは要求や意欲をもって活動しているにもかかわらず、彼らを取り結んでいる社会的諸関係が彼らの意思から独立しているところに成立するものといえよう。それゆえ、その根拠は、人間から「独立」した関係のうちにはなく、あくまで、人間相互の関係のうちに求められねばならない。

この点にかんじていえば、諸個人は、まずもって、つねに一定の歴史的に制約され、彼らの意思から独立した社会的諸関係の前提によって規定され、その前提のもとのみ活動をおこなうるのである。彼らは、彼ら自身の活動の諸前提そのものを恣意的に変更することはけっしてできない。同時に、諸個人は、その諸前提のもとで、目的意識的に、要求や意欲をもって活動する。しかし、それにもかかわらず、その所産は、「多くの個別意志の衝突」、「相互に交錯する無数の力」の「合合力」として、彼らの意思から客観的に独立したものと現れる<sup>4)</sup>。それゆえ、社会的諸関係の客観性は、諸

個人の意思、諸個人の活動によって媒介されていることを否定するものではなく、活動の前提および所産（所産はまた前提に転化する）としての社会的諸関係が諸個人の意思から独立していることを意味する。そして、意識的な諸個人の活動によって不断に維持・更新される社会的諸関係が、つねに諸個人の意思から独立した客観性をもちうることの根拠は、その基底（土台）にある生産関係が、物質的生産にかかわる必然的、不可避的な関係として、物質的生産の発達水準によって規定された客観的關係であることにある。

この生産関係の客観性を「生産関係の物質性」として理解し、その物質性を物質的生産にかかわるゆえの、そのかぎりでの物質性としてではなく、「生産関係そのものの物質性」とみなそうとする見解がある<sup>5)</sup>。この種の見解にたいする批判は別のところで述べたことがあるので、ここでは詳論は避けたいが<sup>6)</sup>、諸個人の意思によって媒介されている社会的諸関係のうち、生産関係にだけ物質性が内在しているとは、どうしても考えにくいことである。社会的諸関係、とりわけ政治的・政治的關係にたいする生産関係の規定的（土台としての）性格も、生産関係の発展の必然性も、生産関係が物質的生産にかかわる不可避的・必然的關係として、諸個人の意思から独立した客観的關係であるというだけで、十分に説明がつかない。あえて、「生産関係そのものの物質性」を語らねばならない

必然性はない。むしろ、「生産関係の物質性」論は、「物と物との関係」のうちに社会の客観的法則性を見出そうとする見地の裏返しともいえるであらう。

(1) ルカーチ『歴史と階級意識』、城塚登・古田光訳、白水社、一九七五年、一六六～一六七ページ。

(2) 同右。

(3) 林直道『史的唯物論と経済学』下巻、大月書店、一九七一年、一二七～一三三ページ参照。なお、物象化の概念の「存在論」的解釈から、物象化論のうちに資本主義社会の「存立構造」、「社会法則」をみようとする見解は、わが国ではさまざまなヴァリエーションをもちながらも、宇野弘藏、清水正徳、梅本克己、廣松渉、真木悠介、等々の諸氏の見解のうちにみられる。

(4) 『マルクス・エンゲルス全集』第三七巻、四〇一ページ。

(5) たとえば、森信成『史的唯物論の根本問題』、青木書店、一九五八年、一五四ページ参照。

(6) 拙稿「哲学の根本問題と歴史の把握」『科学の方法と社会認識』、岩崎允胤編、汐文社、一九七九年、四六～四八ページ参照。

## 五

物象化論の「存在論」的解釈が一方の極であるとすれば、他方の極にあるのは、その主観主義的解釈である。その一つとして、高橋洋児氏の所説を取り上げてみよう。<sup>(1)</sup>

高橋氏の物神性論の特徴は、物神性そのものが認識主体の

介在をもつてはじめて成立するものとみなしていることである。マルクスは、物神性・物象化を説明するのに、「として現れる」、「ように見える」という用語を多用した。とくに、『資本論』の商品の物神性論の一節では、「人間に反映させる」、あるいは「幻影的形態をとる」(1、九八)と述べられており、すでに指摘したように、明確に、物神性論の認識論的アプローチが試みられている。<sup>(2)</sup> 高橋氏は、その点に依拠して、認識主体の介在によって成り立つ物神性の『「現れ」の構造』を問題にするのである。

高橋氏によると、「当事者たるペルゾーン自身が『現れ』の構造を成り立たせているのである。物神性が成立するためには、ペルゾーン自身の認識作用ないし意識活動が介しているのだからなければならない」<sup>(3)</sup>。さらに、彼は、物神性にかんして、「なぜそうした虚影的形態が生ずるのかという原因追求の問題は、さしあたり度外視してよい」<sup>(4)</sup>と語り、物神性の現れが生じる客観的根拠を問おうとせずに、もっぱら物神性の『「現れ」の構造』を問題にする。そして、「顛倒した物象的形態が倒錯意識に媒介させられることによって、それは何ら顛倒せぬものとして妥当する」<sup>(5)</sup>事態を、「物神化」と名づけるのである。

ところで、現れ(現象)は、認識主体にとつての現れ(Phänomen)であるとともに、それ自体本質の現れ(Erschein-

（55）でもある。現れが本質の現れであることを否定し、それを認識主体にとっての現れとしてのみ理解するのは、実証主義あるいは現象論の立場にほかならない。弁証法的唯物論の立場では、両者は統一的に理解される。したがって、現れの構造の解明は、その客観的根拠（本質）の解明を不可欠とする。マルクス自身、当然、現れの根拠を分析した（そもそも、『資本論』は、その根拠の解明のために書かれたものである）。それにはたいして、高橋氏の場合、物神性の現れの客観的根拠との連関をぬきにして、『現れ』の構造が問題とされる。『現れ』の構造を認識主体にとっての『現れ』の構造に限定し、矮小化することは、けっきょく、現象論的な主観主義にいき着くであろう。

「マルクス理論を超え」る「独自の物神性論の構築を企図している」高橋氏が物神性を主観主義的に解釈するのは自由であるが、そのような解釈は、マルクスの意にそぐわない。物神性の理解においては、その現れを本質の現れと認識主体にたいする現れという両契機の統一において理解することが必要である。そのさい、留意されねばならないのは、マルクスにおいては、物神性が仮象としての現れ（「幻影的形態」、「幻想」として規定されていることである）。

仮象としての現れは、本質の発現としての現れ（現象）とは区別されよう。どちらも、認識主体にとっての現れである

点では変わりがないが、現象が本質の発現として客観的実在の外的側面であるのにたいして、仮象は、認識主体にとってそのように見えるというたんなる見かけにすぎず、客観的実在の側面とはいいがたい。たとえば、水に差し入れた棒が折れて見えるのも、太陽が地球の回りを廻っているように見えるのも、いずれも仮象にすぎず、客観的実在の客観的有様ではない。しかし、仮象は、たんなる主観的幻想・妄想といったものではなく、認識主体と客体とのあいだで生じる客観的に根拠のある見かけである。根拠は、主として、主体の側にある場合（色盲の人のように）と、客体の側にある場合（水に差し入れた棒のように）とがある。仮象が客観的根拠をもつかぎり、そこには本質が映現されているが、その映現は歪められ、転倒され、そのことよって、本質は隠蔽される。ヘーゲルが『論理学』で、仮象を、「本質を欠く存在」でありながら、「本質自身の仮象」とみなすのも、マルクスが物神性の仮象を「対象的仮象」（一、一〇〇）と言うのも、いずれも仮象の客観的根拠の指摘にほかならない。

物神性が仮象であるということは、それ自体、物神性・物象化の「存在論」的解釈がなりたてないことを示している。同時に、それは、物神性が客観的実在の客観的有様ではなく、物神崇拜という主体の態度をとおして現れる一つの客観的事態であることを意味する。それゆえ、物神崇拜との区

別においては、物神性は、物神崇拜として現れる客観的事態とその根拠を指すものと規定できよう。その場合、物神崇拜がひき起される全過程、その構造が物象化または物化ということになる。

(1) 「物象性は人間相互間の intersubjektiv な媒介を経てはじめて存立するところの本源的に共同主観的・協働主観的な現象なのである」(『マルクス主義の地平』、二五八ページ) という廣松渉氏も、物象化論の主観主義的解釈に属しているといえよう。彼は、「関係の第一次性」を諸個人の「共同主観性」によって基礎づけ、それが「諸個人に対して或る客観的なもの *etwas objektives* として現れる」(同上、二五八ページ) ことを物象化とみなすのである。

(2) 河上肇は、終始一貫して、商品の物神性論に認識論的角度からアプローチしている(『資本論入門』第二分冊、青木文庫、一九五二年、二九八―三四〇ページ参照)。

(3) 高橋洋児『物神性の解説』、勁草書房、一九八一年、一四八ページ。

(4) 同右、一四三ページ。

(5) 同右、一四八ページ。

(6) 高橋氏の主観主義的立場は、意識の外側に、それから独立して物質が存在していることを主張したレーニンの唯物論的立場にたいする批判のうちにもみとれる。彼は言う。「レーニンこそ『存在』概念を押しゆがめることによって現代自然科学を愚弄しているのではないか。『存在』と『認識』をそう単純に分離してよいものだろうか? 物は、それが何らかの規定的な、一定の質をもつ物である限り、何らかの仕方で実践的に認

識されるときにはじめて『存在する』と考えるべきではないだろうか?」(同上、八六―八七ページ)。

(7) 同右、ii ページ。

## 六

物神性が仮象であるとすれば、誰にとってそのように見えるのかという認識主体の問題が問われる必要がある。物神崇拜が生まれるのは、資本主義社会で商品交換に従事する生産当事者たちの日常的意識にとってのことである(あるいは、その立場にたつ経済学者にとってのことであるが、それについては、今は問わない)。生産当事者の日常的意識は、社会法則を認識する理論的意識とは区別され、社会法則にたいしてはまったく無自覚である。社会法則は、彼らにとって、「盲目的な必然性」(Ⅲ、一〇六四)、「盲目的な自然法則」(Ⅲ、一一二五)であるにすぎない。その場合に、物神崇拜の事態が生じるのである。それゆえ、物神崇拜の呪縛からの解放は、一定の歴史的社會としての資本主義社会の機構、その法則性の科学的認識によって可能となる。

だが、物神崇拜の呪縛からの解放は、けっして容易ではない。なぜなら、物神崇拜は、その主体を日常的意識にひきとどめようとする抑制力を内包しているからである。第一に、物象化が商品交換のうちに客観的根拠をもち、その根拠が揚

棄されなにかぎり、物神崇拜は、生産当事者たちの意識のうちには不断に再生産され、彼らの意識を内部から犯しつづける。第二に、物神崇拜は、虚偽意識としての日常的意識でありながら、主体にとってはそれがごく自然なものに見えるという合理化作用を内包している。第三に、意識における人格と物との「置き替え (Quidprobo)」（一、九八）は、物に取り憑かれ、物を偏重する価値意識を主体の内部に沈澱させることになる。これらはいずれも、生産当事者たちの主体を内部から拘束するものであり、そのことが物神崇拜の呪縛からの解放をひじょうに難しいものにする。

それゆえ、社会の科学的認識による物神崇拜の呪縛からの解放は、けっして単線的におこなわれるものではなく、矛盾にみちた錯綜した過程となろう。この過程は、資本主義社会において生活する諸個人の日常的意識から理論的意識（社会についての）への道程にはかならない。この道程については、稿を改めて取り上げる予定なので、ここでは、簡単な素描にとどめたい。

まず第一に、日常的意識と理論的意識との質的相違が確認される必要がある。レーニンが、自然発生的な「組合主義的意識」（日常的意識の一形態）の「外部から」、**「階級的意識」（理論的意識と統一された）**がもたらされることを主張するのも、二つの意識の質的相違の指摘にはかならない。そ

れゆえ、理論的意識は、日常的意識の量的・漸進的変化のなかで獲得されるものではなく、理論と実践とが相互に媒介し合う、矛盾にみちた錯綜した過程のなかで、質的飛躍をとおして獲得される。その場合、この質的飛躍をもたらす直接的諸契機、諸環が重視される必要があるだろう。

同時に、日常的意識そのものうちに、理論的意識へ移行する可能性、その契機も探られなければならない。日常的意識は、諸個人の自然発生的な、経験的な意識にはかならないが、そこには、断片的な知識と虚偽意識、対象的意識と価値意識とが統一されている。物神崇拜は、日常的意識における虚偽意識とそれにもとづく価値意識の側面をなすが、それとともに、日常的意識のうちには、それに対立した断片的な事実認識（社会についての）や、生活価値——それは、根源的には、生活者の生活表現と共同性にもとづくものである——としての価値意識も含まれている。両者は、日常的意識そのもののうちで矛盾・葛藤している。それゆえ、日常的意識から理論的意識への矛盾にみちた、質的飛躍を伴う過程は、日常的意識そのものにおける矛盾・葛藤の展開過程としてもとらえられる必要がある。

（一） 近く『唯物論』（札幌唯物論研究会編）に発表予定の拙稿「日常的意識と主体形成」を参照されたい。

（いわさ しげる 北見工業大学・哲学）

# マルクス主義哲学における

## 弁証法の問題

岩崎 允胤

—根本諸法則と諸カテゴリーをめぐって—

マルクス歿後一〇〇年を記念する特集のために「マルクスの弁証法」をテーマとする一文を草することが期待されている。ところで「疎外・物象化」については別の論文が寄稿されるはずである。周知のとおり、マルクスの弁証法は疎外・物象化につきるものではけっしてないが、後者が前者の重要な一部をなすこともたしかである。とすると、マルクスにおける疎外・物象化とマルクスの弁証法とにかんする二論文が並列することには、若干の無理があるのかもしれない。むしろ、マルクスの弁証法という大きなテーマのなかに、疎外・物象化が含まれて論ぜらるべきであらう。してみると、単一の

筆者が包括的に書くべき内容なのかもしれない。

そこで、ここでは、マルクスがヘーゲル弁証法の改作を試みたといわれる唯物論的な弁証法が今日どのような展開をしているかにかんして、弁証法のいわゆる根本諸法則と諸カテゴリーとについての拙論を次に掲げることにした。この論文は旧稿にぞくするが、多くの方々はおそらく見ておられないと思われるからである。これによってマルクス歿後一〇〇年を記念することにした。

自然（最広義には、社会、思惟を含めて）のいっさいの過

程は、相互に連関しあい、制約しあい、作用しあい、限りなく多様な世界を現出している。この世界は、多様に区別されながら、多様な統一をもち、それらがまた統一されるといふような、多面的な重層的な連関をなしている。およそ、一と多の連関、運動・発展のあるところ、つねに否定性と媒介とを見出すことができる。レーニンも「哲学ノート」のなかで、「弁証法は疑いもなく否定の要素を、しかもそのもっとも重要な要素として含んでいる、——この弁証法で特徴的であり本質的であるのは、——連関の契機としての、発展の契機としての否定なのである」と書いている。また、「直接性ととともに媒介を含んでいないようなものは、……自然にも、精神にも、およそどこにもなにひとつとして存在しない」というヘーゲルの箇所を引いて、レーニンは、「すべてのものは媒介されている——媒介され、一つのものに結合され、移行によって結合されている——全世界（過程）の合法的結合（連関）」<sup>(1)</sup>と示している。

しかも、レーニンは、そのような、世界の多様な相互連関、相互制約、運動・発展のなかに、対立物の統一、相互に排除しあう対立的諸契機の統一をとらえることが、弁証法の根幹であると考え、次のように書いている、「世界のすべての過程を、その『自己運動』において、その自発的發展において、その生きいきとした生命において認識する条件は、そ

れらに対立物の統一として認識することである<sup>(2)</sup>と。

現実世界についてのこのような把握にもとづき、エンゲルスはつとに弁証法を「全体的連関の科学」あるいは「自然、人間社会および思维の一般的な運動、発展法則にかんする科学」<sup>(3)</sup>として規定し、レーニンはさらに、「本来の意味においては、弁証法とは、対象の本質そのものにおける矛盾の研究である」、「弁証法は簡単に対立物の統一の学説と規定することができる。これによって弁証法のコア<sup>(4)</sup>がつかまれるであろう。だがこれは説明と展開とを要する<sup>(4)</sup>」としている。

われわれは、唯物弁証法のこの基本見地を、われわれの考察の出発点とする。

さて、弁証法の根本諸法則および諸カテゴリーについては、すでに多くの著作、論文が発表されている。わたくしは、まず、当該テーマについて提起されている若干の問題点を示そう。

1 エンゲルスは、『自然の弁証法』の「弁証法」と題する章で、弁証法の基本的な法則として、「量から質への転化、またその逆の転化の法則」、「対立物の相互浸透の法則」、「否定の否定の法則」をあげているが、今日、多くの教科書において、「対立物の相互浸透の法則」の代わりに、「対立物の統一と『闘争』の法則」があげられている。では、両法則は同一視しうるのか、同一視しえないのなら、相互浸透は基

本法則の内容とはならないのか？

2 対立物の「闘争」は、レーニンの「哲学ノート」でもその重要性が力説されており、階級的抑圧と戦争の脅威のもとにある現代において、もちろんその指摘はきわめて重要である。しかし、すべての矛盾が闘争の形態をとるか。自然の弁証法を多くの自然科学者に説明するにあたって、むしろ「闘争」は一つの障害となっているようである。社会においても、「闘争」とは特徴づけにくい対立物が多く存在する。

例、生産力と生産関係、土台と上部構造。たとえ括弧づきにせよ、一般的法則のなかに「闘争」をあげなければならないのだろうか。

3 これは従来あまりいわれなかったことであるが、対立物には、本質と現象、形式と内容、可能性と現実性、必然性と偶然性、個別と普遍等々があり、それらについて一般的に対立物の統一がいわれるが、なぜ質と量という対立物についてだけ根本法則が述べられるのか。

4 否定の否定の法則は二重の否定であって、弁証法的否定と同じでないとして、否定のあいづく継起のさいに、どの否定と否定とについてこの法則が成りたつのか、一般的規準は何か、他方、螺旋的な発展とならない否定の否定がありはしないか、生物の進化など、自然の現象にはむしろ、螺旋性を認めにくい発展が多くあるのではないか。

5 エンゲルスは周知のように、弁証法の根本法則を三つあげている。そこからしばしば法則はそれだけと思われてきたが、その他にも弁証法の法則があるのではないか。根本法則は三つに限定されるのか。さらに、弁証法の法則と弁証法的カテゴリーとの関係はどうか。

6 矛盾はつねに運動・発展の原動力であるか、等々。

## I 弁証法の法則とカテゴリー

周知のように、弁証法的諸カテゴリーの体系としての論理学を構築したヘーゲルは、弁証法の法則をとりださなかったが、エンゲルスはその根本的な法則として上述の三つをあげ、第一の法則はヘーゲルの論理学の第一部(有論)にあり、第二の法則はその第二部(本質論)の全体を占め、第三の法則は全体系の構築原理をなす、と述べている。ところで、ヘーゲル論理学において、弁証法的過程は、有の領域においては他者への移行、本質の領域においては対立における反照・反省、概念の領域、いやさらに全体系の構成においては発展であるとされる。それによれば、とりあえず、第一法則は移行、第二法則は反照ないし反省、第三法則は発展にかかわる、と大づかみにいうことができよう。なお、矛盾はヘーゲルにおいて論理学の第二部で扱われていることに注意し

よう。そのうえで、第三部で発展が論じられるのである。

カテゴリーについては、レーニンの有名な規定にしたがって、世界の諸現象の「網」の認識、把握をたすける「網」の結節点であるとしよう。結節点として、各カテゴリーは、それ自身として孤立して意義をもつのではなく、相互の連関においてはじめ成りたつものであることに注意したい。弁証法的諸カテゴリー、質と量、本質と現象、内容と形式、原因と結果、必然性と偶然性、可能性と現実性、あるいは、連続と非連続、一と多、さらに個別、特殊、普遍などが、客観的なものの反映であるのはいうまでもない。

弁証法的諸カテゴリーと弁証法の法則ないし根本法則との関係はどのようであるか。この点についてわれわれは、Ⅱ・ゴルスキーの見解に賛成したい。「諸カテゴリーは、発展しつつある物質的世界とわれわれの認識との諸側面のあいだのもっとも一般的で合法的な相互連関を反映している。カテゴリーのなかに反映されているこれらの一般的な合法則的相互連関は、やはり、本質的に、弁証法の法則である。たとえば、『形式と内容』のカテゴリーは、形式と内容とが諸対象において不可分であり、新しい内容は発展過程において古い形式と矛盾におちいり、これを『ぬぎすて』、新しい形式を生み出すという、重要な弁証法的合法則性を反映している<sup>(6)</sup>。われわれは、ヘーゲルが、内容と形式との相互転化—

—内容への形式の転化および形式への内容の転化——を「きわめて重要な規定の一つ<sup>(7)</sup>」と述べていたことをも想起する。カテゴリーは、一定の弁証法的合則性を概念の形式で確定するものであり、法則はそれら諸カテゴリーのあいだの一定の連関を命題の形式で表現するものといえよう。

したがって、弁証法の法則は多数にある。さきあげた対立をなす諸カテゴリーの連関は、いずれも法則であり、そのような法則の一つが、質から量への転化およびその逆である。必然性はまた、一定の諸条件のもとにおける、偶然性を媒介とした可能性の現実性への転化である、といえよう。それによって、必然性と偶然性、可能性と現実性という二つの対カテゴリーのあいだの相互連関も表現されている。なお、いまあげた例は、弁証法の諸カテゴリーの相互連関を示す法則であるが、より一般的なものとしては、たとえばわが国で河上肇の『マルクス主義の哲学的基礎』（一九二九年）においても、「差別の相対性にかんする法則」「反対物への転化の法則」などがあげられている。われわれは、さらに、マルクスが『経済学批判要綱』で資本について述べていることを一般化して、ある過程の生成、発展、消滅を、諸条件、諸前提との媒介関係によって考察するにあたり、一つの過程は、それ自身の生成の条件であった諸前提を、自分の存続のために生みだすとともに、また自らの揚棄のための諸前提をも生み

だす、ということ、発展の重要な一法則としてあげることができよう。

われわれは、なお、一と多との多面的な連関および統一が合法則的なものであることを指摘しておきたい。古代ギリシアの哲学史をふりかえっても、ゼノンの逆理にもみるように、一と多の問題は運動とともに矛盾的なものとして考えられており、それはまた、プラトンの『パルメニデス』の基本テーマであった。唯物弁証法は、唯物論的一元論にもとづいて、客観的实在の連関と運動を、歴史的にも、構造的・階層的にも、一と多（連続と非連続）との弁証法として展開することができる。

われわれはまた、人間の活動における外化とその揚棄をも重要な合法則性と考える。若きマルクスも指摘しているように、対象化とわがものとする獲得（Aneignung）、あるいは疎外とその克服をも、弁証法に基本的なものとして考察しなければならぬ。

エンゲルスは、かれ自身念頭にいられたと思われるこれらの多数の弁証法の法則のなから、もつとも根本的と考えられるものとして三つを抽出したのであると考えられる。前述した一連の対カテゴリーは、みな対立物の相互浸透の法則のなかに、したがって、対立物の統一の法則のなかにおさめることができる。また、対象化とわがものとする獲得、疎外

とその克服も、対立物の統一の法則の特殊な表現といえよう。

この節を終えるにあたって、次の二点に留意しておきたい。

第一に、一連の対カテゴリーが対立物の相互浸透に数えられるなかで、なぜ質と量のカテゴリーの関係についてだけ弁証法の根本法則としてとりだされたかという問題がある。どんなものも質と量との統一をなしており、質と量との運動をめぐって、次節で述べるように基本的に対立する見解（弁証法のおよび形而上学的）が現にあり、量質の相互転化がまさに弁証法的否定にかかわるという点で、両者の連関は弁証法にとってとくに重要であると思われるからである、と考えられる。

第二に、弁証法の法則（根本法則）はどれほど重要であるにせよ、カテゴリーは法則よりも豊かである。たとえば、量質転化の法則は重要ではあるが、質および量、それらの連関は、この法則ではあらわしきれない多くの問題をもっている。数学における量（たんなる大きいさ *das Große* ではない）<sup>(8)</sup> についての弁証法的考察——無限性や構造、抽象化や「方法の転換」（マルクス）など——の意義を想起すれば十分である。対立物の相互浸透ないし統一の法則についても、さきにならぬように多くの諸法則がぞくずるとしたが、それらにかんし、

さらにまた、それらに含まれる諸カテゴリーにかんし、その弁証法的内容を展開することが必要である。A・Π・シエプトゥーリンも次のように書いている。「弁証法の法則は、自然、社会、人間の思惟のなかで働いている普遍的な連関、関係を反映するが、カテゴリーはこれらとともに、現実の普遍的な側面、性質をも反映する。いいかえれば、カテゴリーの内容は法則の内容よりも豊かである」<sup>(9)</sup>。

## II 量から質への転化およびその逆

ヘーゲルも述べているように、どんな現存のものも、そのものをまさにそのものとする規定性（諸性質、諸状況、諸微表の內的に連関しあうある全体）によって、互いに他のものから区別される。この規定性が、当のものの質とよばれ、質にたいし量は、ヘーゲルにならって、質の無関与性と規定されうる。もちろん、質と量との区別は相対的であり、両者はさまざまな仕方でも浸透しあい（たとえば量の科学としての数学のうちには質的区別がみちみちている。有理数と無理数、実数と虚数、アーベル群と非アーベル群、類別可能性、同型と準同型など）、質と量は相互に転化しうる。

いわゆる量から質への転化およびその逆の法則、すなわち量的変化の質的変化への移行およびその逆の法則は、運動、

発展の過程で新しい質の形成が量との関係でどのようにおこなわれるか、すなわち新しいものがどのようにして生まれるものかを示している。レーニンが指摘したように、歴史上、二つの根本的にあい異なる運動・発展観がある。一方は、運動・発展のなかに、たんに量的変化、増大または減少しかみず、たんなる反復しかつかまない。これにたいし、他方は、古い質にかわる新しい質の形成、漸次性の中断、飛躍をとらえるものであり、これは、対象の自己運動とその源泉（矛盾）に向かう<sup>(10)</sup>。唯物弁証法にとって上述の転化の法則の意義は、それが運動・発展をたんなる量的変化としてとらえる形而上学的な見方に反対して、質と量との相互関係の考察をおし、量的変化の中断と新しい質の発生の見地、いいかえれば、弁証法的否定の見地を表明するところにある。

新しい質の発生といっても、たとえば水の三態の変化のように、一定の条件のもとで繰りかえしておこなわれる場合と、地上における生命の発生、種の進化、猿から人間への転化のように歴史的に発展的におこなわれる場合との区別がある。後者が、より深い意味での新しい質の発生であり、これによって、物質の運動は、単純なものから複雑なものへの前進的、上向的な発展となる。

量から質への転化というとき、ふつう、量的変化が一定の限度内では質にかかわることなく漸次的におこなわれるが、

ある限度に達すると質的变化に移行するというように理解されている。しかし、量の質への関与には多様な仕方があり、たとえば、プロトンの数が原子の質的区別、すなわち元素の差異をうみだしているように、特定の量的規定性がものの固有の質をなしている場合もある。このような場合には、量的変化は非連続的におこなわれ、それがまさに当のものの質的变化となつてゐる。しかし、量から質への転化の法則がとくに重要な意味をもつのは、貨幣所有者が資本家へと転化したとき、猿が人間へと転化したりにように、量の漸次的変化が質的变化へと転化する場合であらう。<sup>(11)</sup>

新しい質の発生はまさに飛躍であるが、しかし、飛躍は、つねに突然におこるとはかぎらない。たとえば、植物や動物において一つの種から他の種への転化は、突然といふかたちをとらずにおこなわれ、動物界から人間への移行もまた過渡的な経過をとつてゐる。このような場合には、古い質の要素の漸次的消滅と、新しい質の要素の漸次的な生成、蓄積がおこなわれる。しかし、いづれにせよ、質的变化は、ある状態から他の状態への飛躍的移行としておこなわれる。自然は飛躍するのである。

なお、量質転化がおこなわれる場合、問題となつてゐる量的規定は、当のものの任意の量的規定ではない、少なくとも、そのものの質にかかわるような固有の量的規定でなければなら

ない。しかし、固有の量的規定でも質的变化にかかわるとはかぎらない。どういふ量的規定が質的变化と結びつくかは、具体的な場合に依つて検討しなくてはならない。

ところで、法則はさらに、質の量への転化、すなわち質的变化の量的変化への移行について述べてゐる。たとえば、生産関係の質的变化による生産力の量的に飛躍的な増大、液体の気化による分子間のポテンシャル・エネルギーの急激な減少、諸分子の運動エネルギーの急激な増大など。これらの場合には、量は、質の変化をつうじて存続しながら、その変化がいちじるしく異なつてくる。しかし、古い質の消滅とともに消滅する量的規定もあり、新しい質の発生とともに新たに発生する量的規定もある。固体の液化の場合、剛性は消滅する量的規定であり、流動性は発生する量的規定である。資本主義経済が社会主義経済へと移行することによって、剰余価値率やその転化形態としての利潤率などの量的規定は消滅し、社会消費フオンド量のような量的規定が発生する。

### III 相互浸透

すでに一九三〇年にソ連から出版された教科書（シロコフ、ヤンコフスキー編『唯物弁証法』、ミーチン編『弁証法的唯物論』）において、弁証法の根本諸法則として「対立物の統一と闘争

の法則」(またはたんに「対立物の統一の法則」)、「量の質への転化およびその逆の法則」、「否定の否定の法則」があげられており、エンゲルスの「相互浸透の法則」は「対立物の統一と闘争の法則」にかわっている。なお、三法則の順序がかわっていることに注意したい。そして「対立物の統一と闘争の法則」が最も根本的な法則とされる<sup>12)</sup>。

日本でも、永田広志は『唯物弁証法講話』(一九三三年)で、「対立物の統一、又は対立物の交互浸透の法則」といい、「内容に固有な弁証法、即ち自己運動は、内的矛盾の表現である。内的矛盾は対立物の交互浸透(統一と闘争)において与えられ、自己運動の源泉をなす<sup>13)</sup>」と書いている。

今日、一般に、「相互浸透の法則」は根本法則としてあげられず、「対立物の統一と『闘争』の法則」がこれにかわっている。だが、両者は同一のものか、という問題が生ずる<sup>14)</sup>。

さて、相互浸透とは何か? 『精神現象学』におけるヘーゲルによれば、この語は、個性性が普遍性ととの統一をうること、いいかえれば、主観性として客観性との統一をうること、という意味で使われている。そこではすなわち、個性性がなお他者性にまつわれながら、その概念と実在性との一致を貫徹しようとするところに、この相互浸透が考察されている<sup>15)</sup>。

相互浸透は、このことでわかるように、一般的にいえば、

対立物のそれぞれの項について、その自己と他者とのあいだに成りたつものである。すなわち、自己が他者へと浸透し、同様に他者が自己へと浸透する、いいかえれば、対立のそれぞれにおいて、自己が他者性の契機を含む(enthalten)ことによってはじめて自己である、ということである。すなわち、 $A \uparrow \downarrow B$ であり、しかも $A \textcircled{\uparrow} B \textcircled{\downarrow} B \textcircled{\uparrow} A$ である。このような媒介的関係が相互浸透である。

もちろん、相互制約も相互作用も、弁証法的な意味においては、このような媒介的関係をもつが、用語としては、相互制約、相互作用は、なおたんに外的な把握にとどまることもありうる。これにたいし、相互浸透は、より深く、対立項が他者性の契機によって貫かれ、これを含むことを、それ自身で意味している。

実在世界において、相互浸透は、かならずしも同時に並存するもののあいだの関係とは限られない、継起的なものにもそれは成りたちうる。相互浸透はいたるところに存在する。物理学の領域でいえば、磁石における陽極と陰極、粒子と反粒子との光子への転化およびその逆、振動子の運動における機械的振動と熱振動、メンデレーエフの周期表における金属的要素と非金属的要素、など。社会科学の領域でいえば、商品の価値表現における相対的価値形態と等価形態、商品生産における労働過程と価値形成過程、あるいは生産力と

生産関係、土台と上部構造、イデオロギー諸関係、さらに諸民族間の文化など。継起的なものとしては、世界史の現段階における資本主義的なものと社会主義的なもの。もちろんこれは並存してもいる。一般的にいつて、古いものが新しいものに変わる時、古いものなかにすでに新しいもののモメントが発生しているとともに、新しいものなかに古いもののモメントが残存しており、両者は相互浸透している。

相互浸透しあうものは、必ずしも物質の運動の原動力としての矛盾ではない。上述した物理学からの例がこのことを示している。われわれは、矛盾と相互浸透とを区別しなければならぬ。もちろん、相互浸透の関係にないようなどんな矛盾もない。しかし、その逆は成りたないのである。

さて、相互浸透は、自己と他者とのあいだに成りたつものである。しかし、どんなものも、どんな過程も、多様な性質、性状をもち、多かれ少なかれ重層的なものの統一をなしている。それらは、多様な相互連関、相互浸透を、多元的に、それ自身のうちに *implicit* にあるいは *explicit* に包含している。ここには、複雑にいくんだ一と多との弁証法があり、もしライブニッツのモナドに窓をあけるとすれば、個物はじつに万物の鏡であるともいえるのである。(さらに、古代ストア派において、自然界の万物における能動と受動との結合が全体的な浸透によってとらえられていたことが、想起

される——*relations of laws*——。そこではまだ高度の弁証法的把握が欠けていたけれども。)

このように、相互浸透を万物のあいだにみとめる見地にたてば、たとえば、太陽系において、一惑星は、太陽、他の惑星、星間物質、さらにそれ自身の衛星とも、相互浸透的な作用をおこなっているということが出来る。また、物質の場からさまざまな粒子や反粒子が生ずるだけでなく、フォトンも発生することがわかっており、つまり、多くの粒子が生成するのである。したがって、一は必ず二に分かれるのではなく、一が多に分かれるのである。しかもなお、ここで一にたいて多を他者とすれば、一と多とのあいだの相互浸透も、自己と他者とのあいだの統一である。こうした場合、一と多とのあいだの相互浸透がある。もし「一から万物が、万物から一が」といったヘラクレイトスの直観的把握に意義があるとすれば、ここには、一と万物との相互浸透がとらえられているのである。

なお、エンゲルスは、対立物の相互浸透を両極的統一ともいい、つまり対立物を両極性としてとらえている。マルクスもまた、価値表現の二つの対立的契機としての相対的価値形態と等価形態とを、両極 (*Pole*) とよんでいる。これらにもとづいてシュテイナーも、両極性という概念を一般化して使い、「対立を根底的に特色づけているものは、対立関係の

うちにある両現象の対極性である」と書いてある。<sup>(18)</sup>しかし、極という概念を一般化して用いることには疑問がある。ペー  
ー・クリエーションにさいしての光子と陽電子および電子、  
相転移における両状態、同化と異化、遺伝性と変異性、ある  
いは生産力と生産関係など、これらの対立を極とよぶのは、  
用語としてなじまない。なお、自然科学で、科学用語として  
極が使われるのは、磁気と電気にかんしてであるが、後者の  
場合には、現実には、一方の極のみで自立的に存しうる。

#### IV 対立物の統一と「闘争」

前述したように、矛盾は相互浸透と区別されねばならな  
い。矛盾においては、対立は、相互に制約し、相互に浸透し  
ながら、否定的に、相互に排除しあう関係になければならな  
い。ヘーゲルも、矛盾を、そこにあつては両項の「各々が、  
自己の他者によって自己自身と媒介しており、したがつてこ  
の他者を含んでいる(enthaltend)。しかし各々はまた、自己の  
他者の非有によって自己と媒介している。この意味で、各々  
は向自有的な統一であつて、他者を自己から排除する(ans-  
schließen)」と規定してゐる。<sup>(19)</sup>

対立物は、そこでは、一つの全体の互いに外的に対峙する  
部分ではなく、一つの統一的なものの内在的分裂であり、相

互に浸透し媒介しながら、相互に排除している。いいかえれ  
ば、両契機は相互に排除しあうことによってそれぞれ自立的  
であり、しかも、同時に媒介しあうことによって非自立的で  
ある。弁証法的矛盾は、それゆえ、まず、両契機の自立性  
(排除性)と非自立性(媒介性)との統一であるといえ  
る。

ところで、発展とは古い質からの新しい質の生成であり、  
そのことは、古い質における内在的矛盾によってひきおこさ  
れる。この面からいえば、発展とは、古い統一が揚棄されて  
新しい統一がもたらされることであり、そのさいには、相互  
排除の側面が相互浸透、相互媒介の側面を否定して、古い媒  
介関係の揚棄をもたらすのである。弁証法的矛盾は、ここで  
は、媒介でありながら非媒介、つまり媒介の揚棄となるので  
なければならぬ。さきに、われわれは弁証法的矛盾を、自  
立性と非自立性との統一とみたが、さらにすすんで、発展の  
あるところ、両立性と非両立性との統一とみることできよ  
う。非両立性の契機は、けっきょく、両立性の契機を否定す  
ることによって、古い統一を高次な統一へともたらすのであ  
る。

さて、対立物の統一と「闘争」の法則についていえば、レ  
ーニンが「闘争」を強調していたにせよ、この用語は、階級  
的抑圧、支配の關係の現存する社会において用いるのが最も

適しているが、多くの場合、たとえば物質と場、同化と異化、生産力と生産関係などについては、さらにおそらく共産主義社会においては、この用語は適当とはいえない。

レーニンが「弁証法は簡単に対立物の統一の学説と規定することができると述べていることからすれば、当該法則をたんに「対立物の統一の法則」とよぶこともできよう。しかしその場合には、統一のもとに「闘争」という関係も含まれているものとして理解しなければならぬ。だが、相互浸透もまた対立物の統一である。それゆえ、もし「闘争」というたんに比喩的にのみ一般的な意味をもつ語を除くとすれば、対立物の統一の法則は、たんなる相互浸透の場合と矛盾の場合とをあわせ含むものとして理解しなければならないであろう。

矛盾の諸形態については、シュテイナーも『弁証法的矛盾』（第二版、一九六七年）のなかで詳細に分析しているが、われわれは別の角度から若干の考察を試みよう。<sup>20)</sup>

1 運動とは何かを示すところの矛盾。——運動とは、物体が同じ瞬間に同じ場所にあるとともにない、あるいはまた、生物は、その生存の各瞬間において、自己自身と同一でありながらしかも自己自身から区別されていることとされる。一般的にいえば、運動・発展するものはすべて、同じ瞬間にそれ自身であるとともに他のものである。すなわち、運動とは

自己矛盾であるということである。このような矛盾は、運動そのものを、運動の何であるかを記述しているのではなく、その具体的な原動力にかかわるものではない。

2 一定の媒介関係において、矛盾の定立がその解決であるような矛盾。——マルクスは書く、「全商品の交換過程は、矛盾しあい排除しあう諸関係を含んでいる。商品の発展は、これらの矛盾を解消しはしないが、それらの矛盾の運動を可能にするような形態をつくりだす。これは、一般に現実の矛盾の解決される方法である。たとえば、一物体が絶えず他の一物体に落下しながら、また同時に絶えずそれから飛びさるということとは、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」<sup>21)</sup>。

前者についていえば、貨幣の成立によって生ずる商品の交換過程をそれだけとしてとりだしてみれば、それは、商品の貨幣への転化 ( $W-G$ ) と貨幣から商品への再転化 ( $G-W$ ) という、対立しつつ互いに補いあう二つの形態をとっておこなわれることになる。

楕円についていえば、二次曲線一般がそうであるように、そうした形態での運動は、力学的にいえば、中心力と慣性という相互に排除しあいながら媒介されあう対立物の統一として、つまり矛盾の定立を解決として、おこなわれる。一般に、力学的な抽象において、運動はこのように慣性と力との

統一においておこなわれるのであり、慣性と力とは、相互に他者であり、相互に排除しながら媒介される関係にある。ただし、この矛盾から、新たなより高度な統一が、発展として、生成するわけではない。

3 矛盾の定立、その解決が一定の媒介関係を揚棄するような矛盾。——史的唯物論の基本テーゼの示すように、特定の経済的社会構成体においては、生産力と生産関係という矛盾の統一が当の構成体の生産様式をなすが、この統一が揚棄されることによって、生産力と生産関係との新しい統一としての新しい生産様式が生ずる。人間社会の歴史に汎通的な生産力と生産関係との矛盾一般ではなく、あいつぐ特定の社会構成体のあいだでの発展的転化における両者の矛盾を考える場合には、この弁証法的矛盾は、それ自身の媒介を揚棄するものであり、そのことによって高次の矛盾の統一がもたらされる。

このような場合には、或るものの他のものへの、或る過程の他の過程への発展において、さきの過程における運動の内的把握としての矛盾は、それ自身の媒介性自身を揚棄する。

この種の矛盾は自立性と非自立性との統一でもあるが、自立性の排他的側面が強くなり、非自立性つまり両立性にたいする非両立性の側面が支配的となり、それによって、先立つ統一は破れる。矛盾はここでは非両立性として尖鋭化してい

る。こうして或る過程は、それ自身の内在的な根拠によってそれ自身の否定をうみだす。

なお、上述の2と3の両形態は形而上学的に区別されるものではない。

4 運動・発展を一般的に規定している矛盾。——社会の存続するかぎり、特定の生産力と生産関係との統一は揚棄されても、生産力と生産関係との矛盾自身は揚棄されない。自然界の物質全体の運動・発展に着目すれば、そこには、物質存在の均一化と異質化との二傾向が対立している。均一化はとくに、エントロピー増大の法則で示されている（もっともこの法則は局所的に限られた領域について成りたつものとされる）。しかし、自然界は銀河や星、さらに地球上の生物の発達・進化においてみられるように、均一化の傾向とは逆の異質化の傾向を顕著に示している。しかし、むしろ異質化を否定する均一化の傾向も存する。そのため、両者のいわば「闘争」——つまり異質化を主導的側面としながら相互排他的に働きあうこと——の結果として、宇宙内の発展が進行するのである。

なお、われわれの見解によれば、磁性の両極はたしかに相補的な対極であるが、それによって運動をひきおこす矛盾ではない。両極はむしろ、当の物質を構成する原子の運動の結果として外にあらわれる対立である。素粒子において、粒子

と波動についていえば、それは素粒子の運動の源泉ではない。この二重性はむしろ、ミクロの対象がマクロの観測装置とのあいだでおこなう客観的な相互作用の結果生ずるマクロ的な現象である。これらの例は、外的現象における相互補完的な対立である。

## V 否定の否定

さきに述べたように、相互浸透は、対立物が互いに他によって媒介されることである。ところで、媒介とは否定の否定である。なぜなら、媒介は、他者性を介する反省であるから。つまり、相互浸透とは、否定の否定である。このような否定の否定をわれわれはいたるところに見出すことができる。たとえば、構造と要素の関係において。原子において、陽子・電子などは、構成要素として原子にとって他者性であり、それらの統一として構造がある。生物個体において、器官、組織、細胞などは、構成要素として他者性であり、それらの統一として個体の有機的構造がある。前者の場合、構成要素は原子から離れても自立的に陽子、電子などとして存しうるが、後者の場合、自立すれば器官、組織などの意味を失う。そのさい、他者性はどこまでも潜在的な否定性であるといえよう。まさにそれゆえにすぐれて有機的構成なのである。い

ずれにせよ、他者性とは否定性であり、その否定として原子や生物個体が存する。この意味で、否定性と媒介性のあるところ、否定の否定があるといえよう。

しかし、弁証法の基本法則としての否定の否定は、これよりも狭い意味でいわれる。この場合、否定は *Aufheben* の意味をもち、したがって新しい質の発生にかかわる。弁証法的否定はとくにこの意味でいわれる。弁証法的否定は「発展の契機として、古いものからの新しいものの生成にさいしての連続性と非連続性との統一」としてとらえられる。「低いものから高いものへの発展は、矛盾をとおして、古いもののかわりに新しいものがあらわれるが、それは同様にふたたび否定され、高いものによって、解体される。発展とは、存立するものを前進的に弁証法的に否定することであり、その結果として、低いものから高いものへの上昇線がつらぬかれる過程である。……発展はくりかえされる否定によって、否定の否定としておこなわれる。『矛盾による発展あるいは否定の否定』である<sup>(2)</sup>。われわれもむしろ、弁証法の基本法則として否定の否定を、まず、この意味で理解している。

ところで、この法則は、しばしば、螺旋的形態をとる発展として説明されている。だが、発展はつねに、螺旋的形態をとるのかという疑問がだされる。わが国で古くは、河上肇が次のように書いている(一九二九年)。「なお序ながら一言して

おくが、場合によっては、否定の否定の結果として、最初のものとは著しく異なる産物が生ずることもある。例えば、商品流通の発展過程においては、単なる商品は自己を否定して貨幣となり、更に単なる貨幣は自己を否定して資本となる。この場合、資本はもとより単なる商品に復帰するのではない。また例えば、次第に温度の高まる状態のもとでは、氷は否定されて水となり、水は更に否定されて蒸気となるのであるが、この場合にも、否定の否定の産物たる蒸気は、最初の出发点たる氷と甚だしくその品質を異にするのである。要するに、すべては事実について学ばねばならぬのである<sup>(23)</sup>」<sup>(24)</sup>。

エンゲルスのあげている、大麦粒から、発芽、成長を経、新たな種子が生まれるというような例では、古いもの高い次元での回復という契機を十分にみとめることは困難であろう。もっとも、そのような過程の大量の連鎖を通して、結局のところ、生物の進化、発展がおこなわれる。これにたいし、生物学において否定の否定による高い次元での回復のみとめられる例としては、生物のエネルギー獲得形式の発展があげられるであろう。すなわち、始原的生物（有機体）による解糖作用、ついで光合成生物における酸素の発生を伴う嫌氣的光合成作用（エネルギー獲得形式に着目して）、さいごに好氣的生物による呼吸作用という発展がある。これらのエネルギー獲得形式をつらぬく同一性の側面は、高い自由エ

ネルギーをもつ磷酸化合物（ATPなど）と還元性化合物（NADPHなど）の生成にある。この同一性を前提しこれにつらぬかれながら、まず解糖の作用があり、そのうえに光合成の作用が生じ、そのうえに呼吸の作用が生じるのであるが、そのさい、最初の解糖は、無酸素的呼吸として広義には呼吸であり、したがって酸素による呼吸、つまり狭義の呼吸は、解糖にたいし、光合成を介して、否定の否定の関係にあるといえよう。

しかし、生物の種の変化、すなわち進化というような重要な発展過程のなかに螺旋的發展を見出すことは、困難ではあるまいか？ たとえば、人間はどのような否定の否定であるのか。したがって、否定の否定による発展と螺旋的發展とを同一視することはできないであろう。ともあれ、一般的にいつて、否定の否定の法則は、発展の総過程——すなわち、前進的・上向的な運動——を特徴づける法則として理解することができよう。いうまでもなく、この場合にも、否定性を通しての媒介が存するのである。

しかし、同時に、前述したように、否定の否定をもっと広く、いっさいのものに存する否定性を通しての媒介としてとらえる見地も、弁証法にとってはなほだ大切であると思う。

	相互浸透	矛盾 <sup>*</sup>	量質転化	否定の否定
相互浸透 └ 対立物の (そして万物の)	×	相互排除 <sup>**</sup> を本質 的とする	その特殊ケー ス (転化としての)	発展過程として のそれ
矛盾 └ 運動・発展の 内的根拠, 原動力	相互排除を 含まない	×	それによる転化 (量質について みる)	それによる発展 過程 ↑ (根拠として)
量質転化	それを含む 一般連関	その内的根拠	×	それを一つの否 定として さらに再否定
否定の否定 <sup>***</sup>	それを含む 一般連関	その内的根拠	その一つの否 定	×

\* 矛盾は「闘争」を含む。闘争は社会内の特殊の場合。

\*\* 矛盾=相互包含 (or 相互浸透) +相互排除

||  
相互否定

\*\*\* a) もっとも、否定の否定は、最広義には媒介を意味する。いわゆる法則としての否定の否定は、  
普遍的な媒介関係の特殊な場合。

b) ここで否定とは aufheben.

## VI 諸法則の連関

さいごに、諸根本法則の連関についてであるが、相互浸透、矛盾、量質転化、否定の否定(前進的・向上的発展としての)の関係を、上掲のような表で示そう。そのさい、わたくしは、対立物の統一が、相互浸透と矛盾との両方の場合を含むものとみている(表とするために、単純化があることを許されたい。なお、各欄に「それ」とあるのは、当該の項の左端の事項を指すものとする)。

ところで、これまでのところでは、わたくしは、対立物の統一のうちに相互浸透と矛盾とを含めて考えてきた。しかし、もし、上表の示すように、量質転化が量と質との変化にかんする一種の相互浸透であり、また、否定の否定も、他者を介する同一性としての媒介であり、しかも、発展過程としてみられた一種の相互浸透であるとすれば、両者とも対立物の統一でありうる。そうとすれば、弁証法はこのような意味でも、基本的に対立物の統一にかんする学説でありうる。さらに、否定の否定をわたくしの述べたような最高義に解すれば、それは、区別と運動のあるところ、どこにも存しうるのであり、相互浸透一般である。このようにして、最高義には、否定の否定 || 相互浸透 || 対立物の統一でありえよう。

だが、そうでありながら、弁証法は、おのおののものの運動・発展に着目し、それを自己運動と自己発展としてとらえ、それが、相互排除しあう対立物のいわば「闘争」によって、すなわち、内的矛盾によっておこなわれる、と考える。それゆえにまた、レーニンが、「弁証法は対象の本質そのものにおける矛盾の研究である」というのである。万物は、構造的歴史的に、多の一、一の多として、重層的な諸過程、その統一として、相互に媒介しあって運動し、発展している。内在的な否定性、矛盾こそが、いっさいの運動・発展の源泉である。

- (1) レーニン「哲学ノート」、全集第三八卷、一九五、七五ページ。なお、本稿でわれわれは、運動というとき変化一般を、発展というとき単純なものから複雑なものへ、このようなものとしての新しいものの展開を意味するとする。詳しくは、岩崎・宮原「現代自然科学と唯物弁証法」七八―八四ページを参照。
- (2) レーニン「哲学ノート」、全集第三八卷、三二六―三二七ページ。
- (3) エンゲルス『反デューリング論』、全集第二〇卷、一四七―一五〇頁、『自然の弁証法』、同上書、三三九ページ。
- (4) レーニン「哲学ノート」、全集第三八卷、二二〇、一九一―一五〇頁。
- (5) 同上書、六七―六八頁。
- (6) Д. П. Горский, О категориях материалистической диалектики, Вop. Фил., No. 3, cтp. 20.

- (7) ヘーゲル『小論理学』下、松村一人訳、岩波文庫、六〇―一〇〇頁。
- (8) С. А. Яновская, Количество (в математике), Философская энциклопедия, 2, 1962, cтp. 560-п.
- (9) А. П. Петрунин, Основные законы диалектики, 1966, cтp. 175.
- (10) レーニン「哲学ノート」、全集第三八卷、三二七―三三〇頁。
- (11) マルクス『資本論』、全集第二三卷 a、四〇五―四〇六頁を参照。
- (12) Geschichte der marxistischen Dialektik, die Leninsche Etappe, 1976, S. 301-303.
- (13) 永田広志『唯物弁証法講話』、一九四七年、一六九、一七〇―一七二頁。
- (14) たとえば、北村実「弁証法の基本法則の再検討」、『橋論叢』第七八卷第二号所収、を参照。
- (15) ヘーゲル『精神現象学』C、V、C、「即自かつ対自的に実在的であることを自覚している個性性」その他。
- (16) Alexand. Aphrod., de mixtione, p. 216, 14. Bruns (Arnim II, 473); vgl., Diog. Laert., VII 151 (Arnim II, 479).
- (17) Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 4 Aufl., Heraclitus, B 10.
- (18) G. Шютейерラー『弁証法と矛盾』、福田静夫訳、一九七二年、一五―一六頁。
- (19) ヘーゲル『大論理学』中巻、武市健人訳、六五―六六頁。
- (20) 以下については、『現代自然科学と唯物弁証法』、八四―九四ページに詳しく。
- (21) マルクス『資本論』、全集第二三卷 a、一三八―一三九頁。

(22) Dialektischer und historischer Materialismus, hrsg. v. F. Fiedler u. a., 1974, S. 222; Dialektischer und historischer Materialismus, hrsg. v. F. Fiedler u. a., 1978, S. 154.

(23) 河上肇「マルクス主義の哲學的基礎」、『マルクス主義經濟學の基礎理論』上篇、一九二九年、一九二ページ。

(24) 北村氏は、上掲論文で、否定の否定に広狭二義を区別し、矛盾による發展を広義とし、發展の螺旋形態の意味での否定の否定は、その特殊の場合として、狭義に解することを提案している。

〔『一橋論叢』第八六卷、第六号、一九八〇年から転載〕

## 追記

(1) 去る一月三十一日、宮原将平先生が逝去された。ここに掲載した論文にも、先生との討論の思い出がすみずみにこもっている。

本誌には先生の追悼を私が綴るべきであったかもしれないが、書けなかった。深くおわびしたい。じつは、『日本の科学者』編集部から追悼文を寄せるようにとの依頼があり、深い悲しみのなかで、私は書いた。そのあとで、本誌に私が執筆という話が出て、もう一つ別の文を書くように私なりに努力した。しかし、二つも違ったそういう文を綴るといふことは、無理なことであった。最も親しいものへの悲しい永遠の別離の言葉は、アインマリーヒ、なものであることを、私は深く感じた。本誌のために書くことのできなかった、先生への別離の言葉を、もし『日本の科学者』五月号で見たいだくことができる、とすれば、それによって代えることを許していただきたい。

(2) 本論文で弁証法的諸カテゴリーというとき、とりあえずへ

ーゲルの論理学でいえば、その内容的展開のなかに一定の位置づけを与えられて論じられている諸カテゴリー、質と量、本質と現象、内容と形式などを念頭においた。しかし、ヘーゲル論理学にも、それらとは別に、運動、發展、媒介、否定性、揚棄、等々、弁証法の内的構造を総括的に示し、弁証法の本質・核心・「魂」にかかわるような、諸カテゴリーもある。両者をどのように体系的に把握してゆくか、という問題がある。宮原先生との共著『現代自然科学と唯物弁証法』の第一、二篇は、客観的な自然の弁証法の体系的な展開を不十分ながら試みたものであるが、このような問題意識のもとで書かれている。また、拙篇『ヘーゲルの思想と現代』の序章（拙稿）中の「一弁証法」で、自己運動と矛盾、否定性、揚棄、媒介、総体性などを取り出して論じたときも、このような問題意識を伴っていた。両種の諸カテゴリーをどのように総括的に関連づけ、展開するか、これは今後の問題としたい。とりあえず問題の提起とする。なお、同上書所収の太田信二論文（二五六ページ）も、簡単なながらこの問題を提起しているので、御参照を乞う。

（いわさき ちかつぐ 一橋大学・哲学）



# 社会学者としてのマルクス

河村 望

## はじめに

社会学の分野においても、これまで、さまざまな人によって、マルクスの社会理論は時代おくれになったといわれつつけてきた。だが、くりかえしおこなわれる反マルクスの宣伝にもかかわらず、先進資本主義国の社会学者のなかでも、マルクスの仕事を社会学の理論枠組のなかで再評価する試みがつづけられてきたし、その試みは一九六〇年代の後半以降とくに顕著なものになっている。環境破壊、人間疎外、新しい貧困、核戦争の危機といった現代的問題状況が、マルクスの学説にたいするあらたな関心をよびおこしていったというこ

ともできよう。

ここでは、社会学の分野におけるさまざまなマルクス評価について、たちいった検討を加える余裕はない。だが、一九六〇年代の後半以降、社会学のなかで復活したマルクスが、主に「科学的」マルクスと峻別され、ときには対立させられる「批判的」マルクスであること、すなわち、後期の成熟したマルクスは経済・歴史決定論者として否定され、初期の若き、ヒューマニストとしてのマルクスのみが評価されていることは、とくに注意すべき傾向である。もちろん、このような傾向にたいしては、すでにいくつか批判がなされている。たとえば、アメリカのマルクス主義哲学者のH・L・パーソンズは『ヒューマニズムとマルクス思想』（一九七一年、以下

の引用は古田光監訳、合同出版、一九七八年による)のなかで、マルクスは現代の社会学者・社会心理学者が問題にしはじめよりずっと以前に「他人を必要とすることが人間の属性的不可避的欲求」であるという基本的事実を明確にしていたことと、マルクスがこの学問分野で仕事をすすめていったならば、かれはおそらくこの学問分野の巨匠になっていたことを指摘すると同時に、「しかしかれは、その大胆で徹底したヒューマニズムの精神によって、人間のな人格の相互関係と生産的活動の分析やその病理学から、社会や歴史におけるそれらの究極的な源泉へ、そしてさらに社会的活動の計画へとつき進んでいった」ことを強調している(同、二一～二二ページ)。

パーソンズのいうように、社会学から経済学へというマルクスの問題関心の転換は、マルクスの思想の発展のなかで理解されるべきものであり、このことは逆にいえば、初期マルクスの社会学的問題関心が後期の経済学者マルクスによって否定され、見捨てられたのではないことを意味する。初期の著作のなかでマルクスが、人間は本来的に社会的な存在であり、自由な活動主体であるという人間観にもとづいて自我論や社会意識論を展開したのは、このような人間の社会的諸力がなぜ物象化され、疎外された形態で現象するのかを説明するための前提だったのである。

それ以降のマルクスの研究の中心は、疎外をもたらず諸原

因とその動的な関連の解明にむけられたのであって、社会的行為と社会的諸関係の歴史的形態の理論として完成をみることなく、この分野の仕事は未開拓のまま残されたのである。

この点と関連してパーソンズは、「マルクスは人間の特性を描くのに、初期の諸著作では、心理学的、現象学的言語を使っていたが、のちに経済学の研究に移行してからは、より客観的な科学的言語を採用した。しかし、のちにおいてもかれはときどき現象学的表現を用いている。人間は市場経済の要求を超越しうる、創造的な存在であるとするかれの初期の人間観をマルクスが放棄しようとしたという徴候はどこにもない。

もし放棄したのだとすれば、かれが資本主義の精緻な分析を苦勞して仕上げたのはなんのためだったのだろうか」とのべている(同、九五ページ)。

マルクスの経済学的研究を基礎づけていた人間⇌社会理論は、初期のものとかわるものではなかったのであり、この意味で、経済学者マルクスをささえている社会学者としてのマルクスを明らかにすることは、現代に生きるマルクスを理解するうえで、一つの重要な手がかりをなすといえよう。本稿では、マルクスが一貫して提示していた社会⇌人間についての理論がいかなるものであるかを明らかにすることをつうじて、マルクスの視座が現代社会学にあってもなお有効であり、社会学のあらたな構築にも役立つものであることを提示

したい。けだし、新しい社会学は、新しい社会の構築のために要請されているのであって、この点からマルクスの社会学が再評価されるべきときになってきているといえるのである。

## 一 自然・人間・社会の概念

マルクスの間人社会理論の基本的視座は、人間は自然に働きかけるなかで相互に働きかけ、社会を構成するというものである。すなわち、マルクスにあっては、人間と自然の相互作用と人間と人間の相互作用とが統一的に把握されているのである。人間は自然に働きかけることがなければ、相互に働きかける必要もなく、したがって社会をつくる必要もなかったし、またそうする必要がなければ、人間は人間たりえなかった。人間は一定の仕方でも共同して活動し、相互に一定の関係をむすび、その社会的諸関係のなかで、はじめて自然にたいする働きかけをおこなうことができるのであり、この社会的諸関係の総体こそが社会とよばれるものなのである。

はじめに、人間の自然にたいする働きかけからみていくことにしよう。人間と自然のあいだの物質代謝の過程は労働過程とよばれるが、この過程はいうまでもなく、人間の行為によって媒介されるものであり、その出発点は人間の能動的、意識的行為である。労働という行為は、人間がまず欲求をも

ち、それを充足させようとすることから生ずる主体的活動である。マルクスは『資本論』（第一巻、一八六七年、以下の引用はマルクス・エンゲルス全集刊行委員会訳、国民文庫版、大月書店による）の第五章の第一節「労働過程」で、下手な大工でさえ蜜蜂よりすぐれているのは、大工は最初に頭のなかで家をたて、それをねらいにして実際に家をたてるどころにあるという例をあげ、「労働過程の終わりには、その始めにすでに、労働者の表象のうち、存在し、したがって観念的にはすでに存在していた結果がでてくる」と説明している（同、第二分冊、六〇ページ。傍点は引用者、以下同じ）。

ここで重要なことは、労働過程が社会的過程であるとすれば、マルクスという「労働者の表象」とは、社会的労働者の社会的表象にはかならないということである。労働過程のはじめにすでに観念的に先取りされているものは、たしかに個々の行為者、労働者の頭のなかにか存在しないものであるが、それは社会的なものにはかならない。マルクスは『経済学・哲学草稿』（一八四四年、以下『経哲草稿』と略記する。以下の引用は城塚登・田中吉六訳、岩波文庫による）のなかで、労働を「自由な意識活動」と規定しているが、そうであるからこそそれは社会的性格をもち、また逆に社会的性格をもつからこそ自由な活動たりうるのである。この点と関連してマルクスは、「動物はその生命活動から自分を区別しない。動物と

は生命活動なのである。人間は自分の生命活動そのものを、自分の意欲や自分の意識の対象にする。……意識している生命活動は、動物的な生命活動から直接に人間を区別する。まさにこのことよつてのみ、人間は一つの類的存在なのである」とのべている(同、九五～九六ページ)。

人間と自然の関係を媒介するものが労働という実践的活動であり、その起点が人間の欲求にあるとすれば、人間と自然を機械的にきりはなし、対立させてとらえることの誤りは明らかであろう。マルクスは、「自然といえども、抽象的に受けとられ、それだけで人間から分離されて固定されるならば、人間にとって無である」(同、二〇六ページ)といい、「人間の衝動の対象は、かれの外部に、かれから独立している諸対象として実存している。にもかかわらず、これらの対象は、人間の欲求の対象であつて、かれの本質的な諸力が活動し自己を確証するためには欠くことのできない本質的な諸対象である」(同、二二二ページ)とのべている。自然は人間の意識から独立した客観的存在であると同時に、他方で人間にとつての自然なのであり、人間の主体的、意識的な活動の対象なのである。こうして、人間は自然のなかに自己を対象化し、自然を人間化すると同時に、自己を自然化、すなわち普遍化し、人間の自然(人間性)を確立するのである。

注意さるべきことは、人間と自然の物質代謝の過程は歴史

的過程であり、したがつてそれを媒介する行為も歴史的行為だということである。マルクスは『ドイツ・イデオロギー』(二八四～四六年、以下の引用は古在由重訳、岩波文庫による)のなかで、人間は歴史をつくるためには生きていくことができなければならない、そのためには、まず食うこと、住むこと、着ること、そのほかの若干のことが必要であるとして、まず第一に「これらの欲求をみたすための手段の産出、すなわち物質的生活そのものの生産」がなされること、第二に「この最初の欲求がみたされることと自身が、欲求をみたす行為と欲求をみたすためにすでに手にいれた道具とが、新しい諸欲求へみちびく」こと、さらに第三に「自分自身の生活を日々あらたにつくる人間が他の人間をつくりはじめること」の三つが必要となるとしている(同、三四～三六ページ)。マルクスは、この三つを歴史貫通的な社会活動の三つの側面ないし「契機」としてとらえたのである。

このように、諸欲求は歴史的に発展していくものである。また、自然に働きかける人間、自然との物質代謝を意識的に媒介する活動主体としての人間は、男と女との、親と子との社会的関係をつくり、この社会的関係そのものが新しい社会関係をうみだしていくのである。この点についてマルクスは、当初は家族が「唯一の社会的関係」であるとしていた。だが、『資本論』の第一巻にいたるまでひきつづいてみられた、家

族をもつとも原初的な社会的関係とみなす仮定は、のちに訂正され、氏族―部族の構成をもつ原始共同体社会が「最初の社会」とみなされるにいたったことは、周知のとおりである（マルクス『古代社会ノート』、一八八一―八二年、クレイダー編、布村一夫訳、未来社、一九七六年を参照）。

人間ははじめから人間として生まれるのではなく、生物的個体から人間になるのであって、人間になる過程は、社会学、社会心理学においては社会化としてとらえられている。この社会化過程の出発点は、他者の役割をうけいれることをつうじての自己の対象化にほかならない。人間の自己意識は他との関係のなかで形成されるものであり、そもそも社会的なものなのである。マルクスは『経哲草稿』のなかで、「人間の自分自身にたいする関係は、他の人間にたいするかれの、関係をつうじて、はじめてかれにとって对象的、現実的である」（同、一〇〇ページ）としていたが、人間の内省的能力は他者との関係をつうじてはじめて実現されるものなのである。

すでにみたように、マルクスは人間と動物の相違を、「人間は自分の生命活動そのものを、自分の意欲や自分の意識の対象にする」点においてとらえていたが、自然との関係における人間の自己対象化は、同時に他の人間との関係における人間の自己対象化ともなうのである。マルクスは『ドイツ・イデオロギー』のなかでも、「意識ははじめからすでに一つ

の社会的な産物である」といい、実践的意識である言語についても、それが「他の人間にとつても存在し、したがってまた私自身にとつてもはじめて存在する現実的な意識」にはかならないこと、「言語は意識と同じように他の人間との交通の欲求、その必要からはじめて発生する」ことを指摘している（同、三七―三八ページ）。

以上のように、マルクスは人間を本来的に社会的存在としてとらえていたのである。だが、マルクスにとつての当面の問題はこの点にあつたのではなく、他の人間との社会的関係をつうじてはじめて自己を実現できるといふ人間のもつ社会的本性が、なぜそれと反対の疎外というかたちをとつてあらわれるのかにあつたのである。人間は自然と社会との関係のなかではじめて人間たりうるのに、なぜ自然、社会および自分自身と対立するにいたるのか、このような事態はどうしたら克服されるのか、マルクスの当面の問題だったのである。

したがってマルクスは、「人間の疎外、一般に人間が自分自身にたいしてもつ一切の関係は、人間が他の人間にたいしてもつ関係において、はじめて実現され、表現される」（『経哲草稿』九八ページ）という。人間からの人間の疎外がおきるのは、人間が社会的存在だからである。人間が他の人間と対立しているということは、人間が自分自身と対立していることにはかならない。人間がかれの労働の生産物から疎外されて

いるということは、人間が自然と社会から、また自分自身から疎外されていることなのである。

くりかえせば、マルクスが解明しようとした問題は、人間はどのようにして疎外を克服できるか、どのようにして物に對象化された諸力をとりもどし、その社会的本性を各人に固有の本性として実現できるのかという問題だったのである。

諸個人がみずからの固有の能力を直接的に社会的な能力として自由に發揮できるようにするとき、社会は抽象的に規定された「市民社会」であることをやめ、同じく人間も相互に相手を手段とみなす抽象的な個人として相互に対立して存在することをやめるのである。マルクスが「社会そのものが人間を人間として生産するのと同じように、社会は人間によって生産されている。活動と享受とは、その内容からみても現存の仕方からみても社会的であり、社会的活動および社会的享受である」(同、一三三ページ)というとき、このような人間と社会の本源的關係が、なぜそれと正反対の形態をとって現象するのかが問題だったのである。だからこそ、マルクスは、同じ著書のなかで、次のようにのべていたのである。

『社会』をふたたび抽象物として個人に対立させて固定することは、なによりもまず避けるべきである。個人は社会的存在である。だからかれの生命の発現は——たとえそれが共同体的な、すなわち他人とともに同時に遂行された生命の発

現という直接的形態であらわれないとしても——社会的生命の発現であり、確認なのである」(同、一三四～一三五ページ)。

## 二 疎外と物象化

『経済学批判要綱』(一八五七～五八年、以下の引用は高木幸二郎監訳、大月書店、一九五八～六五年による)のなかで、マルクスは社会的關係の三つの歴史的形態について、「人格的依存關係(最初はまったく自然発生的な)は最初の社会形態であり、……物的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は、第二の大きな形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な對外諸關係、全面的な欲望、そして普遍的な能力といった体制がはじめて形成される。諸個人の普遍的な發展のうえに、また諸個人の社会的機能としてのかれらの共同体的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である」とのべている(同、第一分冊、七九ページ)。

ここで注意すべきことは、マルクスが「物的な関連を、自然発生的な、個人の本性から分離できない、それに内在する関連として理解することは、ばかげたことである。それは諸個人の産物である。それは一つの歴史的産物であり、個人の歴史的發展の一定段階に属するものである」(同、八二～八三

ページ)としている点である。マルクスによれば、第二の段階では「各個人は社会的な力を物の形態でもっている」のであるが、こうした社会的力を物から奪いとってみるならば、人はその力を「人間のうえにたつ人間」にあたえるにちがいないものなのである。すなわち、第二の段階は第一の段階より歴史的に発展したものであり、また第二の段階が第三の段階の諸条件をつくりだすのである。このことは、物象化された社会的関係は直接的な人格的依存関係とは歴史的に異なった関係であり、人間が抽象的人間労働としての同質性のうちにとらえられるという、歴史的に形成された平等な人間観を前提としてはじめてなりたつ関係であることを示している。

『資本論』ではいまでもなく、第二の形態が中心的に分析されている。周知のように、その冒頭の「商品」と題された章では、商品がその自然形態と区別された価値形態をもっていることが、商品の社会的関係から分析されている。マルクスは、 $x$ 量の商品A(二〇エレのリンネル)が $y$ 量の商品B(一着の上着)に価するという個別的な価値形態、価値の現象形態から分析をはじめます。まず、次のようにいう。

「ここでは二つの異種の商品AとB、われわれの例ではリンネルと上着は、明らかに二つの違った役割を演じている。リンネルはその価値を上着で表現し、上着はこの価値表現の材料として役だっている。第一の商品は能動的、第二の商品

は受動的役割を演ずる。第一の商品の価値は相対的価値としてあらわされる。いいかえればその商品は相対的価値形態にある。第二の商品は等価物として機能する。いいかえれば、その商品は等価形態にある」(同、第一分冊、八八ページ)。

ここではまず、商品交換も人間相互の一つの意思関係行為であることが理解されなくてはならない。相手の所持している物をほしいと思ったとしても、暴力に訴えたり、だましたり、おどしたりしてとるわけにはいかなのである。ここでの商品A(リンネル)の能動的役割も、労働生産物であるリンネルの自然的属性から生ずるものではなく、リンネル商品の所持者の具体的な社会的感覚に根ざしている。かれがその上着をほしいと思っているという、具体的個人の具体的な欲求がリンネル商品の能動的役割を規定しているのである。かれは自分のもっている物、リンネルを手ばなすことによつてのみ、自分のほしいと思つている上着を手に入れることができるのである。このかぎりでは、リンネルが上着に価するかどうかが問題になるのであって、上着はそれによつてリンネルの価値をあらわすもの、すなわち等価形態になるのである。

マルクスは、人間的労働は価値を形成するが価値ではなく、それは対象的形態において価値になることを指摘したうえで、商品A(リンネル)と商品B(上着)の例をとつて、その価値関係を次のように説明する。「上着の生産では、実際

に、裁縫という形態で人間的労働が支出された。……この面からみれば、上着は『価値の担い手』である。といっても、上着のこの属性そのものは、上着のどんなにすり切れたところからも透いて見えるわけではないが。そして、リンネルとの価値関係のなかでは、上着はただこの面によって、したがってただ具体化された価値として、価値体として認められる。……とはいえ、リンネルにたいして上着が価値をあらわすことは、同時に価値が上着の形態をとることなしには、できないことである」(同、九六ページ)。

マルクスは、このことを、たとえば個人Aが個人Bにたいして王位にたいする態度をとることは、同時にAにとつては王位がBの容姿をとることなしにはできないのと同じことだと説明している。また、別のところでも、「ある人が王であるのは、ただ他の人びとがかれにたいして臣下としての態度をとるからにすぎない。ところが反対に、かれが王だから自分たちは臣下なのだと思う」といっている(同、一〇六ページ)。

商品交換では、人びとはある特定の個人にたいして王位にたいする態度をとったり、みずからを臣下としてその人と関係するようなことはない。だが、商品交換において、上着がそのあるがままの姿で、その自然形態においてリンネルの価値をあらわしているようにみえるのは、リンネル商品の所持者が、ほかでもないその上着をほしいと思っているからであ

る。かれが上着にたいして特別の態度をもっていることから生ずる、リンネルの上着にたいする個別的、具体的な価値関係づけがあつてはじめて、上着はそのあるがままの姿で、リンネルにとつての価値鏡になるのである。マルクスは、商品Bの自然形態が商品Aの価値形態になり、商品Bの身体が商品Aの価値鏡になるということをおかりやすく説明するため

に注記して、次のようにいう。

「見ようによつては人間も商品と同じことである。人間は鏡をもつてこの世に生まれてくるものでもなければ、我は我であるというフィヒテ流の哲学者として生まれてくるものでもないから、人間はまず他の人間のなかに自分を映してみるのである。人間ペテロは、かれと同等なものとしての人間パウロに関係することによって、はじめて人間としての自分自身に関係する。しかし、それとともに、またペテロにとつては、パウロの全体が、そのパウロ的肉体のままで、人間という種族の現象形態として認められる」(同、九八ページ)。

この文はしばしば引用されるが、「見ようによつては人間も商品と同じことである」という一見奇妙な限定がつけられている点が、とくに留意されなければならない。ここでは、人間ペテロは商品Aの人格化として、人間パウロは商品Bの人格化として規定されているのである。だが、物の人化は人の物化を前提とする。人の物化、物象化がなぜ生ずるかとい

えば、ある特定の個人Aの態度が、ある特定の個人Bに直接にむけられるのではなく、Bの所持している特定の商品にむけられるからである。個人Aが関心をもつのは個人Bではなく、Bの所持している上着である。個人Bの個性や人格は、Aにあつてはどうでもよい。個人Aの物に方向づけられる態度こそが、個人Bを物の人格化としてとらえることを可能にするのである。

一方、そうすることによって、個人Aはみずからをも、自分の所持している物、リンネルの人格化とみなすことができるのであり、こうして、人間はみずからを物象化するからこそ、諸物を人格化することができるのである。商品という経済的カテゴリーの人格化は、商品の価値関係、社会的関係にその基礎をもつ。いいかえれば、諸個人の力が物に対象化されて、諸物が社会的力能をもつようにみえるからこそ、諸物を人格化してとらえることが可能になるのである。マルクスが『資本論』の第二章「交換過程」で、「商品は自分で市場にいくことはできないし、自分で自分たちを交換しあうこともできない。だから、われわれは商品の番人、商品所持者を探しもとめなければならない。商品は物であり、……これらの物を商品として互いに関係させるためには、商品の番人たちは、かれらの意思をこれらの物にやどす人として、互いに相対しなければならぬ」（同、一〇五ページ）とのべ、人

はただ経済的諸関係の「担い手」として互いに相対するだけだといっているのも、右のような事情によるものである。

さきの例でいえば、人間ペテロはかれと同等なものとしての人間パウロに関係するのであつて、臣下であるAが王位にたいする態度をもって王であるBに関係するのではない。また、所有者Aが非所有者Bから力によって労働の生産物を強奪するという関係ももはや成立しない。すなわち、商品関係をつくりだす人と人との関係は、人間ペテロにとつて、人間パウロの全体が、パウロ的肉体のままで人間の現象形態として認められるという特定の歴史的、社会的感覚を前提としているが、一方で人間ペテロの感覚は限定され、制約されたものにとどまる。いいかえれば、パウロ的肉体は抽象的な普遍性にとどまるのであり、具体的なあるがままの姿における、その個性的な私たちでの人間としてはとらえられていないのである。パウロ的肉体は、特定の上着の人格化、特定の形態にある物の人化にはかならないものだったのである。

以上のように、人間ペテロと人間パウロの関係の説明は、物象化された社会的関係を説明するためにもちだされたのであつて、商品Bの身体が商品Aの価値鏡になることが、人間パウロの身体が人間ペテロの自我の鏡になるという比喩によって説明されたにすぎない。したがって、この比喩は相対的価値形態を説明するためのものであつて、等価形態がもつて

いる不可解な性格を説明するのに役だつものではないのである。というのは、ある商品、たとえばリンネルの相対的価値形態は、リンネルの価値存在をリンネルの諸属性とはまったく違った物、たとえば上着に等しいものとして表現するのであるから、このような表現がある社会的関係を前提としていゝることが示されている。ところが、等価形態はそうではなく、その逆であると、マルクスは次のようにいゝ。

「等価形態は、ある商品体、たとえば上着が、このあるがままの姿の物が価値を表現し、したがって生まれながらに価値形態をもつてゐるということ、まさにこのことのうちにある。いかにも、このことは、リンネル商品が等価物としての上着商品に関係している価値関係の内部でしか認められない。しかし、ある物の諸属性は、その物の他の諸物にたいする関係から生ずるのではなく、むしろこのような関係において実証されるだけなのだから、上着もまた、その等価形態を、直接的交換可能性というその属性を、重いか保温に役だつとかいふ属性と同様に、生まれながらにもつてゐるようにみえる」(同、一〇五―一〇六ページ)。

別のところでもマルクスは、「他の一つの物の価値量がそれであらわされるところの物は、その等価形態を、この関係からは独立に、社会的な自然属性としてもつてゐるかのようにみえる。われわれはこのまぢが、つた外観の固定を追跡し

た」といつてゐる(同、一六四ページ)。物が生まれながらに等価形態という価値形態をもつてゐるかのようにみえる社会的感覚は、われわれの歴史に規定された感覚にほかならない。この等価形態が貨幣形態にまで発展すれば、金や銀が「人間の労働の直接的、社会的化身」となり、「商品のうえにたつ商品」が「人間のうえにたつ人間」にかわつて登場するようになる。金は商品世界の王になり、われわれの社会的諸力は金、あるがままの形態における金の属性であるかのようにみえるようになるのである。

物象化された社会的関係をこのようにとらえることができる。とすれば、その克服は、われわれが共同の諸力をみずからのうちにとりもどすことにあり、そのためにわれわれは新しい社会的感覚をもち、それにもとづいて新しい社会的関係を再構成しなければならぬことが明らかになるであろう。物象化されたわれわれの共同性をみずからのうちにとりもどすためには、われわれは日常生活のなかでとりむすぶ、直接的で個別的な社会的諸関係を、その具体的形態において普遍的、人間的なものにするよう、あらたな社会的感覚をみがきあげていかなければならないのである。

マルクスは『資本論』のなかで、新しい社会を「共同の生産手段で労働し、かれらの多くの個人的労働力を自分で意識して一つの社会的労働力として支出する自由人の連合体」と

して描き、「そこではロビンソンの労働のすべての規定が再現するのであるが、ただし、個人的にはなく社会的にである」としていた(同、一〇四ページ)。このことは、新しい社会にあっては、ロビンソンは社会化されなければならず、社会はロビンソン化されなければならないことを意味する。社会はもはや抽象的に規定されるものではなく、個性的な共同体、地域社会として具体的に存在し、また個性的な人間の具体的欲求はそのままのかたちで社会的、共同体的欲求になるのである。初期のマルクスは「市民社会」から「人間の社会」へという展望のなかで「人間の解放」をとなえていたが、このばあい、人間も社会も、その個性的な形態において普遍性をもつものとしてとらえられていたことを忘れてはなるまい。

ところで、日本社会の変革をわれわれがめざすとすれば、この事業はわれわれが日本人として持っている社会的感覚を再構成し、新しい国民文化を創造することなしには達成できないであろう。新しい社会をつくるためには、すでにそれがわれわれの頭のなかでつくられていなければならず、われわれの觀念のなかで先取りされ、われわれの表象のうちに存在していなければならない。社会が本来的に人間にとって外在的な抽象的物性ではなく、人間のつくるものであり、また本来的に人びとの直接的で透明な社会的諸関係の総体であるとするならば、日本の社会学者にとっての課題は、このような

普遍的社会が、日本に固有な民族的、文化的伝統のなかで、いかに具体的なかたちであらわれるかを理論的に明らかにしていくことにあるといえよう。

このことは、たんに社会学における理論的課題であるだけではない。それは、日本の政治体制の民主的変革という実践的課題と深く結びついているのである。民主勢力が革新統一戦線に結集し、そのうえに革新諸党派の連合が国会で安定した多数派を形成することをつうじておこなわれる政治の民主的変革は、社会変革をもなつてのみ実現可能なものなのである。革新統一戦線をささえる基盤は、広範な国民の社会的、道徳的合意であるとすれば、統一戦線によって樹立される民主的制度も、それをささえる民主的社會関係の実現がなければ、たんなる形骸化した制度にしかならないといえよう。いかえれば、政治制度としての民主主義だけではなく、思想・文化としての民主主義、社会的関係としての民主主義が、日本人の民族的、歴史的感覚にかなったかたちで実現されなければならないのである。

日本の風土に根ざした社会主義社会の建設という、自主独立の路線をおしすすめていくうえで、日本のマルクス主義社会学にかせられている課題、よせられている期待はきわめて大きいといわなければならない。

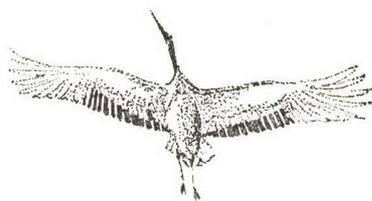
(かわむら のぞむ 東京都立大学・社会学)

# マルクス主義

## 価値論論争

### 一 マルクス主義価値論研究の今日的意義

ソ連その他の東欧諸国においては一九六〇年代（とくに後半）以降、価値の問題をめぐって活発な論争が展開されてきた。一九五六年のスターリン批判を契機としてマルクス主義のヒューマニズム的精神にたちかえる必要性が強調され、個人の自由、精神的な生活、道徳の問題についての本格的な研究が旺盛にすすめられる過程で、価値の問題が独自の研究課題としてクローズアップされてきた。一九六五年の研究課題としての全ソシンポジウムは、それまでの研究成果を集約し研究を新たに推進するうえで、重要な機会となった。その後も価値



高田 純

の問題は道徳、芸術、文化、生活様式にかんする諸問題と密接に連関して論じられている<sup>(1)</sup>。東欧諸国では、紆余曲折をへながら社会主義建設のある段階において価値の問題が切実な理論的課題として意識されるに到った。これらの国における価値論研究には当然にもこれらの国の社会的、イデオロギー的事情が反映しており、われわれは日本の社会的、思想的現実から出発してこの研究の成果を自主的に検討し、自らの研究に摂取しなければならない。

価値の問題は個人の自由、とくにその意識的、精神的側面と深くかかわっている。個人が何を尊重に値し、実現すべきものとみなすかをぬぎに、自由について語ることはできない。従来、マルクス主義は自由の物質的、社会的条件を重視

してきた。歴史的にみてこれは当然かつ正当であった。しかし、今日では、これを基礎としつつさらに自由の個性的、精神的側面の研究を發展させることが切実となっている。この研究の深化によって自由の物質的、社会的条件の意味を新たな光のもとに明らかにすることができるようになる。マルクスやエンゲルスは価値の問題を独自の哲学的研究の対象とすることはなかった。だが、人間の自由についての彼らの考察のなかには、価値論研究にとつての手がかりとなりうるもの(2)が含まれている。元来、マルクス主義の世界観は価値観をも含んでおり、その社会観、方法論、認識論との結合において価値観を自覚的に価値論的研究として發展させていかなければならない。

マルクス主義における価値論研究の歴史はまだ浅い。ソ連の価値論論争においても、いくつかの点で共通の理解が獲得されているが、他方で基本点そのものをめぐって鋭い理論対立も生じており、議論はまさに進行中といわなければならない。価値論は新しい分野であるだけに、その基本諸概念自身が少なくない点で未確定であり、ここに論争の必然性が生じてくる。(3) 価値論論争が偏見や外圧なしに自由に創作的に展開されるかは、マルクス主義の現代的發展にとつても重大な意味をもっている。

以下では、東欧の価値論論争における争点のなかからいく

つかをとり出し、私見をまじえながら、マルクス主義価値論の課題と方向を検討するための一助にしたいと思う。(4)

## 二 価値の基本定義と体系化の可能性

価値について普遍的定義を与えることは容易でない。価値といつてもそのあり方は人間の生活の諸分野でさまざまである。欲求にかかわる物質的価値(社会的には経済的価値、使用価値)、政治的価値、精神的価値(道徳的、芸術的、宗教的)をいかに統一的に理解するかが価値論にとつての第一の課題である。非マルクス主義諸理論においてはしばしばこれらの価値のうちの一部がとりあげられ、それについての規定が価値全体の規定にされている。たとえば、快楽主義、功利主義は、個人的欲求にかかわる価値をすべての価値の基礎におく。現代の心理学や社会学にもこのような理解の影響がみられる。これに対して、カントや新カント派は、物質的なものからきり離された道徳的、人格的価値を価値の根本とみなしている。

価値論論争に参加した一部の論者は価値のこのような多面的性格を理由に、価値についての哲学的、普遍的な理論の成立にたいして懐疑的態度をとっている。彼らは、価値の問題はその多様な側面にかんして個別諸科学(経済学、政治学、

社会学、心理学、倫理学、美学等）によって具体的に分析されるべきであると主張する。この主張は正当な一面をもつが、価値の個別諸科学による研究を総括し方向づけるうえで、哲学独自の役割を放棄しているといわざるをえない。哲学的価値論に反対する意見のなかには、これまで価値論が觀念論（新カント派、シェーラー、ハルトマン）によって展開されてきたことへの反発から、価値概念や価値論がそれ自体觀念論に汚染されたものとみなす傾向もみられる。また一部の論者は、価値概念はあいまいな疑似概念であり、別の科学的諸概念におきかえて研究すべきであると主張している。<sup>5)</sup>

これに対して多くのマルクス主義者は価値についての哲学独自の研究の必要性を承認している。しかし、マルクス主義哲学全体のなかで価値論がいかなる位置を占めるか、価値論が哲学の一分科（認識論や倫理学のように）となりうるか否かについては、意見が分かれる。価値論を新しい哲学的分科とみなす研究者は今のところ少数にとどまっている。これに反対する哲学者、社会学者のなかには、価値の研究は史的唯物論の社会的意識論の一部としておこなわれるべきであると主張する論者もいる。<sup>6)</sup>

たしかに価値は哲学研究の対象であるだけではなく、その研究を豊かにするためには哲学と諸科学との共同が不可欠である。だが、このことは価値の哲学的研究の独自の意義を否

定するものではない。マルクス主義哲学がもつ認識論、方法論、世界観、社会観によって導かれることなしには価値のマルクス主義的研究は不可能である。ここで問題は、マルクス主義において価値論が哲学の一分科として相対的に自立した学問となりうるか否かである。私見によれば、価値論はたんに哲学と他の諸科学とのゆるやかな共同として成立しうるのではなく、認識論や倫理学のように、他の諸科学との共同にもとづきつつ一つの哲学的分科として成立しうる。また、価値論が哲学のあれこれの一領域（社会的意識論、道徳論、文化論）の内部におしこめられるならば、さきにもた人間生活の諸領域における価値の多面性を把握することは不可能になるであろう。

### 三 主体・客体の弁証法

価値についての非マルクス主義的諸見解においては主観主義と客観主義とが対立しあっている。主観主義は価値を個人の主観的な価値意識に還元する。価値の客観主義はいくつかのタイプに区分されうる。価値を超越的な観念的原理に求める客観的觀念論、価値を自然物や人間の自然的諸規定から導き出す自然主義、さらに、価値の源泉をもっぱら社会に見出す社会学主義が客観主義に属する。価値の理解におけるこの

ような主観か客観かへの偏向を克服するためには、主観と客観との弁証法的関係を正確に把握することが不可欠である。

このことは価値論論争をつうじて多くの論者の共通の理解となつてきている。一方で、価値は人間の活動から独立にそれ自体として存在するのではなく、ある対象は人間の活動の領域に編入されるかぎりで価値をおびる。だが他方で、価値は、それを担う物質的基体（人間の意識と活動から独立した）なしには存立しえない。<sup>7)</sup>

多くのマルクス主義者は、価値の主体と客体との媒介を欲求と実践に求めている。すなわち、欲求と実践は人間と外界とを物質的に結合することに注目し、ここに価値の成立の物質的基礎を見出している。しかし、価値の主客関係の把握においては、さらに価値主体の意識（対象を評価する価値意識）の能動性を正當に理解することが重要である。価値の物質的基礎と価値意識の相対的自立性、能動性とを弁証法的に把握することが要求されているが、マルクス主義においてはこの点についての一致した結論は出されていない。マルクス主義のなかには依然として、価値意識の能動性の主張は価値の主観主義的把握につながるのではないかと警告心が残存しており、このことが価値意識の能動性の理解を妨げているように思われる。<sup>9)</sup> 価値主観は実践主体一般に還元されない。主体との物質的相互作用にある対象が価値の客体となるという

理解ではまだ不十分である。ある対象の諸性質（主観から独立した）は主観の評価の客体となるかぎりで価値をもつ。この意味で価値は対象の客観的性質に依存するとともに価値意識にも依存している。

問題となるのは、価値意識が物質的基礎をもちつつ、いかにそれから相対的に自立し、能動性を獲得するかである（価値意識発生論）。この点の具体的解明のためには諸科学（社会学、心理学、教育学等）の研究成果をふまえる必要があるが、とりあえず一般的につきのことを確認しておきたい。価値主体の対象にたいする態度（価値的關係）には、その意識性にかんしてさまざまな段階がある。価値の主体と客体との関係は矛盾を含み、この矛盾の解決が価値意識を自立化させ、発展させる。価値意識の出発点は欲求であり、これは主体と客体との物質的矛盾の主体がわへの映現の原初的形態である。（ただし、この物質的矛盾はたんに生理的のものではない。生理的欲求も文化的に規定されている。また文化的欲求も、意識的なものに先行して最初は無意識的なものとしてあらわれる。このばあい欲求には文化的、精神的なものも凝結している。）欲求は当初は対象によって触発された受動的なものであるが、しだいに意識化され、対象に距離をとる、対象へ自分を能動的にさしむけるようになる。また、価値意識は、特定の対象と結合した個別的なものからより普遍

的、理想的なものへと発展する。その結果、価値意識は、それに照応する対象が直接に現存しないばあいにも生じるようになる。価値主体は価値意識を尺度にして対象を評価し、さらにこの尺度に適合するものへと対象を能動的に変革することとむかつていく。価値意識は実践を方向づけ、規制する。

実践は意識的、合目的であるが、目的意識のなかでは、対象や手段についての認識と対象についての価値意識とが結合している。しかし、欲求の主体と客体が実践によって産出されるように、価値意識の主体も客体も先行する実践の所産であり、また価値意識は実践をつうじて現実的なものとして対象へと実現されるのであり、価値意識を規定するものは実践である。

#### 四 価値の客観性

価値関係においては価値主観（価値意識）と対象とが相互に依存しているとすれば、価値意識の客観性を対象のがわにのみ求めることはできない。認識のばあいにはその客観性は対象の反映にあるが、価値意識や評価のばあいにはこのような関係は成立しえない。また、価値意識はその物質的基礎（欲求、実践およびそれに媒介された自然）から相対的に自立しているのであるから（発生的には依存しているが）、そ

の客観性をこの物質的基礎に直接に求めることも不可能である。価値意識の客観性は、それが普遍的に妥当することであり、この妥当性はとくに社会的諸関係において問題となる。価値意識の客観性はもろもろの主観のあいだの一致に求められるべきである。

ところで、このばあい注意すべきことは、第一に、価値の客観性はもっぱら社会的なものなかにだけあるのではなく、自然的なものもその構成要素となることである。人間と自然との関係、人間の自然的、物質的規定性はもろもろの主観の価値意識の一致の基礎となりうる。価値の客観性の理解にかんしては、自然的なもの、社会的なものが統一的に把握されなければならない。もろもろの価値意識の一致にさいして、自然的なもの、社会的なものといずれが優位となるかは、価値の形態によって異なる。たとえば物質的欲求や自然美のばあいは自然的なものに比重がある。しかしそのばあいも、食物についての欲求、味覚や自然についての美意識が民族や時代によって異なり、社会的規定をなんらかの意味で含んでいる。第二に、価値の客観性をなすもろもろの価値主観のあいだの一致は、偶然的なものや恣意的なもの（人為的な約束のようなもの）ではなく、自然条件を基礎に社会において必然的に要求されるものである。ある時代の社会構造、ある民族の生活様式はそれら固有の価値観、価値体系をつくり

出す。<sup>(12)</sup> 個人の価値意識は、このような社会的に支配的な価値体系へのその一致を要求される。だが、価値の妥当性はたんに社会的に所与の価値体系への個別主観の一方的、受動的従属に求められるべきではない。個人は、このような価値体系によって制約されつつ、またこれを批判的に評価し変革する能動性をもっている。とくに歴史の転換期においてはこのような価値主観の能動的役割が重要になる。それまでの支配的な価値体系の影響力が低下し、価値の相対化、混迷が生じるなかで、いかに新しい共同の価値、価値意識の一致（合意）を形成するかが切実な問題となる。今日がまさにそのような時期である。

マルクス主義者のあいだでは、価値の客観性の根拠を社会の利益と個人の利益との一致に求める見解が支配的である。たしかに、諸個人の価値意識の物質的基礎が欲求や利益にあるとすれば、それらのあいだの一致の社会的、物質的基礎は社会の利益と個人の利益との一致にあるといえる。しかし、このような理解にはいくつかの限定が必要である。第一に、もろもろの価値意識の相互の一致は、それらが属する生活の諸領域、諸層において具体的に分析されるべきであり、その社会的、物質的基礎に機械的に還元されてはならない。たとえば美意識のばあいにはこのことはすぐれてあてはまる。第二に、社会的利益と個人的利益との一致は前者への後者の従

属を意味しない。社会科学にみれば社会は個人にたいして規定的である。しかし、個人の自立と自由という権利、価値からみれば、むしろ個人が社会にたいして規定的であり、社会は個人の自由の実現の条件である。マルクス主義はこのような条件を科学的、客観的に分析し、それを能動的につくり出す。もちろん、このような社会的条件の現実化のためには個人は自分の個別的、一時的利益を自発的に社会的利益にたいして譲ることがときとして必要になる。ところが、ソ連その他の東欧諸国ではしばしば、社会の個人にたいする規定性が社会の利益の個人の利益にたいする優先にすりかえられている。<sup>(13)</sup> 第三に、社会の利益と個人の利益との一致は客観的内容をもつ（客観的に確認されるという意味で）が、主観的、意識的要素をも含んでいる。この一致は諸個人によって確認され、同意されなければならない。この確認と同意に到る過程では、なにか社会の利益であり、個人の利益のそれへの一致はいかに可能かをめぐってさまざまな判断、価値判断が生じうるのであり、これらのあいだの自由な民主的交流を通じてはじめて合意が形成される。東欧諸国においては、民主主義の制限と結びついて、固定的に把握された社会の利益（それを判断するのはけっきょく社会の指導者たちである）への個人の利益の従属が主張されている。価値意識の客観性を「社会的利益の反映」に見出す見解は、しばしばこのよう

な特定のイデオロギーとして機能している。

## 五 価値の社会性と個人性

価値のマルクス主義的理解にとつて価値の社会的性格と個人的性格との弁証法的関係を正確に把握することがきわめて重要である。同一の自然的、社会的条件のもとで同一の対象についても諸個人のあいだで異なった価値評価が生じることが少なくない。たとえばこれは趣味において典型的である。また、個人の生活の意味、価値においては個性的、一回的性格がきわだたせられる。分析哲学は趣味判断を、実存主義は生活の個性的意味を理由に、価値を主観的、個人的なものに解消している。価値において社会的性格と個人的性格のいづれに比重があるかは価値の諸形態によって異なる。しかし、上述のようなきわめて個性的な価値であっても社会的に規定されあるいは媒介されており、また、社会的性格が明瞭な価値（政治的価値のように）も個人的要素によって媒介されている。

まず、個性的な価値についてみてみよう。その表現は、主体と客体との矛盾を含む弁証法的過程である。主体は客体へと自分を対象化することによって自分を確証する。そのばあい個性的な価値が客観化され確証される場合は根本的に社会であ

る。社会生活においては、個人の行為の個別的意味（個人にとっての意味）は社会的意味（社会にとっての意味）と不可分に結合している。この社会的意味は、たんに個人の行為が社会にたいしてもたらす有益性、貢献性という狭い意味で理解すべきではない。直接的に社会的性格をもたないきわめて個性的な行為であっても多くの人びとの共感をよぶばあいがあり（文学作品ではしばしばこのような行為が描写の対象とされる）、これは人びとのあいだに、それを可能とする共通の条件があるためである。行為の社会的意義はこのような広い意味で理解する必要がある。行為の社会的、客観的意味は社会や他人たちによるそれに対する評価によって与えられることが多いが、つねにそうであるとはかぎらない。ここでは、個人の価値意識にもとづく行為にたいする自己評価と他人による評価との交流が重要となる。

つぎに社会的価値についてであるが、それは一方で個々人の価値意識から独立に形成され、個々人にとって所与のものとして現存する。しかし他方で、それは、価値意識にもとづく諸個人の活動全体の結果として形成されるのであり、その意味では彼らの価値意識の対象化である。ただし、彼らは、自分たちの活動による社会的価値の形成の過程をつねにみとおすことができるとはかぎらず、また彼らの価値意識とその対象化としての社会的価値とのあいだにはズレや対立が生じ

うる。とくに社会が物象化され、個人から疎外される状況のもとではこのことは深刻な形態であらわれる。社会的、文化的価値においては、その物象化、疎外を克服し、諸個人がその能動的な担い手となることが決定的な課題である。

## 六 認識と評価、価値の「真理性」

価値論論争において価値の客観性は価値の「真理性」との関係で論じられている。少なからぬ論者は、「真の (wahr)」、正しく (richtig) 価値意識と「虚偽の (unwahr)」、誤った (falsch) 価値意識との区別を反映論によって説明しようとしている。これに対して少数の論者は反映論は事実の認識にかんしてのみ有効であり、価値判断に適用することはできないという見解を表明している。「反映論」者によれば、このような見解は反映論をあまりに狭く理解し、認識と評価を機械的に分離するものであるとされる。<sup>14)</sup>

価値意識がなにを反映するときに客観的となるのかについては、「反映論」者のあいだでも意見は一樣ではなく、物質的対象やそれになりたいする人間の関係(欲求、実践)、社会的存在、社会的利益等がそれであるとみなされている。しかし、価値意識がこれらのものを物質的、社会的基礎としてもつことと、これらを反映することを混同すべきではない。第一

に、価値を反映論のわく内で理解しようとするならば、価値意識の能動性は正当に把握されえない。価値の主体と客体の弁証法を承認する研究者のあいだでも、価値主体(主観)を実践主体一般に還元し、価値意識を反映論のわく内で説明しようとする意見が多い。この種の意見の背後には、反映論のもとづかなければ価値の観念論的理解におちいってしまおうとみなす傾向が根強く残っている。第二に、反映論を価値の理解に適用することは反映論の拡大解釈であり、反映論の認識的核心(意識から独立の客観的実在の反映)をかえってあいまいにすることになる。<sup>15)</sup>

価値の客観性をあらわすために「真理」概念を用いるべきか否かについては意見の対立がある。「価値反映説」と「価値真理説」とは密接に結合しているが、これに対して、価値の客観性は、「真理」ではなく「妥当性」によって説明されるべきである(「真理」は比喩的に用いられるにすぎない)という主張が提出されている。<sup>16)</sup>

「真の」(精確には「現実的な (wirklich) 」) というべきである(価値と「偽の」(精確には「虚妄の (illusorisch) 」) 価値とはどこで区別されるのかという問題への解答は必ずしも容易ではない。価値意識の現実性、客観性はたしかに、その物質的、社会的基礎への照応にもとづくが、この照応は必ずしも直接的、一義的ではない。一つの単純な例をあげよう。アル

コール中毒者は酒の過度の常飲に価値を見出している。このような価値意識は虚妄である。アルコール中毒は健康にとつて医学的に有害であるだけでなく、正常な社会生活の維持にとつても有害である。しかし、アルコール中毒者はこのような有害性(反価値)よりも——しばしばこれを意識しつつ——飲食にともなう一時的快感(苦痛からの逃避)に効用(価値)を見出している。ここでは、酒の過度の常飲の是非の価値判断は一時的な快楽と、健康の維持あるいは社会生活の維持という二つの価値のあいだの選択の問題へと移行する。もちろん、アルコールの常飲をやめさせるためには、その有害性を事実にして明らかにすることが必要であるが、最終的には当人の価値判断にゆだねざるをえない。

筆者は「価値反映説」に批判的立場から「妥当説」を支持するが、これに対してはつぎのような批判が提出されるかもしれない。すなわち、ある時代、社会において妥当(通用)している価値が虚偽のイデオロギーであるばあい、その現実性、客観性はどうなるか、というものである。ここでは、価値の妥当性は固定的ではなく、矛盾をはらむものとして弁証法的に理解されなければならない。このばあい、社会的に支配的な価値が社会生活全体において首尾一貫しうるか否かが、全人民の社会的、物質的の生活の現実に照応するか否かが問題となる。虚偽の価値においてはこの点で早晚矛盾が生じ

てこざるをえず、この矛盾はやがて価値相互の対立として現象する。

認識(事実の)と評価(価値の)との関係についていえば、両者は区別と連関との弁証法的統一において把握されなければならない。カント、新カント派や分析哲学においては、「価値(評価)は事実(認識)からは導出されえない」という命題のもとで、価値と事実とが機械的に分離されている。これに対して価値と事実との結合を強調するマルクス主義者はしばしば価値意識を事実の「反映」とみなし、また一部の論者は、価値は事実から「導出」できると主張している。しかし、再三述べたように、価値意識が事実(物質的、社会的)を基礎とすることは、前者が後者の反映であること、あるいは前者が後者から導出されることを意味するのではない。このように価値を事実に戻元しようとする見解にたいして、価値(評価)と事実(認識)との区別が明確にされなければならない。認識においては対象は意識から独立しており、認識の客観性、真理性は意識の対象への一致(対象の反映)にある。認識の活動はたんに受動的ではなく、能動的であるが、この能動性は対象の反映の一契機にすぎない。また、認識の客観性の確証の過程は社会的であり、同一の対象についてのさまざまな認識の比較と吟味をつうじて真の認識が獲得されるのであるが、ここでは認識の差異は一つの真理に到達するための

媒介的契機にすぎない。価値意識のばあいには性格は異なる。価値は主観と対象との相互関係において成立するのであり、価値は主観から独立ではない。価値において主観の能動性は本質的である。(だが、価値を担う物質的基本は価値意識から独立しており、価値は主観的、観念論的なものではなく、価値意識の外部にあらわれ、その外部で実現される。)また、同一の対象について主観によって異なる評価が生じるが、これは価値にとって本質的である。たしかに社会生活においては共同の価値意識の形成が必要であるが、それは価値意識の差異、多様性を否定あるいは「揚棄」するものではなく、それを前提、基礎とするものでなければならない。意見の交流における民主主義の意義は、意見に含まれる認識の要素を考慮するだけでなく、とくに価値意識の要素を重視するときに始めて、正当に把握されうる。これらの点を念頭におくと、<sup>(1)</sup>「評価は認識から導出されえない」という主張は正当な一面をもっている。

しかし、認識(事実)と評価(価値)とは相互に関連する側面をもっており、両者を機械的に対立させるべきではない。第一に、すでにみたように、価値の発生の基礎は自然的、社会的現実(とくにそこにおける主体と客体との矛盾)にあり、またその実現の条件もこの現実にある。価値がいかに発生し、実現されるかは認識の対象となりうる。第二に、価値意

識、価値は表明あるいは実現によって一つの事実、社会的、文化的事実として現存する。これも認識の対象となる。第三に、価値を明確に意識化し、他人に伝達するさいには、事実の認識のばあいと共通の方法、論理が用いられる(もちろん価値意識と認識とのあいだには方法上、論理上の基本差異もあるが)。共同の価値意識を形成するためには、以上のような価値意識(価値)と認識(事実)との結合を重視し、事実とその認識にもとづきながら、さまざまな価値意識を理性的に比較、吟味していくことが不可欠の前提となる。民主主義はこのような精神に立脚する。しかし、事実の認識については合意が獲得しやすいが、価値意識のばあいは必ずしもそうではなく、認識の一致にもかかわらず価値意識の差異がかえって鮮明化されるばあいがある。

意識の発達過程をみても、認識と価値意識は密接に関連している。対象への主観の積極的な関心、価値関係は認識の発展の駆動力となる。また、対象にたいする欲求、即自的な価値関係が自覚化、対自化されるためには抽象能力が必要であり、これは認識の発達によって獲得される。さらに対象の認識は実践と結合して、価値意識の実現を可能にし、対象にたいする新たな関心と価値意識をうみ出す。ウェーバーや分析哲学は、価値意識が合理的認識にとつての妨げになるとみなし、両者の分離を強調するが、われわれは価値意識と認識と

のあいだの相互否定的関係と肯定的関係をとを統一的に把握しなくてはならない。

## 七 価値における理性性と情緒性

事実と価値とを分離する主張においては、価値を情緒的、非合理的なもののみならず見解が支配的である。実存主義はその典型である。実存主義の非合理主義に対して分析哲学は理性的なものを擁護するかのよう主張しているが、価値については、それは個人の情緒に由来するものでありその核心的部分は合理的認識の対象となりえない（その他の部分にはこの対象なるものがあるとしても）という見解をとっている。<sup>(18)</sup>

分析哲学は合理的認識を形式論理的なものに局限することによって、この網にかからないものをすべて情緒的なものに帰着させてしまう。価値の問題は個人々の趣味、信念や政治の領域にゆだねられ、またその「事実的」側面は社会学や心理学などの個別科学に任せられることになり、哲学に残された仕事は、この問題が形式論理学によってどこまで把握されるかの限界をみきわめるといふ消極的なものとなる。

たしかに感性的、情緒的なものは価値意識において重要な役割をはたしている。価値は欲求においては感覚的なものと、政治、道徳、宗教においては信念と、道徳、宗教、芸術

においては情緒と密接に結びついている。広義の価値意識は直接的な価値感覚、また価値感情、さらにこれらが反省された狭義の価値意識（理性的判断を含む）の諸層からなる。これらの層は、認識のばあい（感覚的認識と理性的認識）と同様に、それぞれがぎり離されて存在するのではなく、相互に媒介しあっている。直接的な価値感覚も、それに先行する理性的な価値意識に媒介されており、またそれが普遍的、客観的に実現されるためには、理性的なものによって方向づけられなければならない。他方で、理性的な価値意識も価値感覚や価値感情によって裏うちされなければならない（たんなるタテマエ）となってしまう。さらに価値感覚や価値意識はたんに評価的なものとどまらず、認識および意志と結合して、対象を変革する能動的なものに転化しなければならぬ。それらは実践をつうじて自分を検証する。価値における情緒的なものと理性的なものとの関係については、解明すべき多くのことがマルクス主義に残されている。

(1) 一九六五年のソ連でのシンポジウム（報告集『哲学における価値の問題』一九六六年）のほか、ポーランドでは一九七七年にシンポジウム「諸価値の体系と社会主義的生活様式」（報告集『価値と生活様式』一九七九年）、東ドイツではソ連の学者を交えて一九七八年にシンポジウム「社会主義的生活様式と社会主義的思考様式との弁証法」（そこの議論の一部が『社会主義における価値観』一九八〇年、として出版）が開催された。

(2) とくに『経済学・哲学草稿』を中心にした初期マルクスの著作、『資本論』や『経済学批判要綱』の人間の自由と経済との関係にかんする叙述は、価値論の展開にとって示唆的な内容を与えてくれる。

(3) 一九六〇年代前半に東欧で価値の問題を正面からとりあげた先駆者としては、ソ連のトゥガリノフ、ヴァシレンコ、チェコのポペロヴァ、ブルガリアのバシ、ルーマニアのグリアンらがあげられる。東欧では価値論関係の論文は多く出ているが単行本はそれほど多くはない。筆者が知るかぎりでは、ソ連のトゥガリノフの『生活と文化との価値』(一九六〇年、独訳あり)、同『マルクス主義における価値論』(一九六八年、邦訳『価値とはなにか』)、ヴァシレンコ『価値と評価』(一九六四年)、ドロブニツキー『生気づけられた対象の世界——価値の問題とマルクス主義哲学』(一九六六年)、ハンガリーのヘラー『マルクス主義的価値論のための仮説』(一九七六年、邦訳あり)。その他筆者の関心を引いた著作(価値論が主題でないが、価値について重要な見解を示している著作)としては、ソ連のカーガン『マルクス主義美学講義』第三版(一九七一年、独訳あり)、ストロヴィッチ『美的価値』(一九七四年、独訳あり)、ナルスキ『弁証法的矛盾と認識論理学』(一九六九年、独訳あり)。日本での価値論研究としては、栗田賢三『マルクス主義における自由と価値』、藤野渉『史的唯物論と倫理学』、『マルクス主義と倫理』、吉田千秋『価値論』(中村行秀編著『現代の哲学』所収)、社会学者の見田宗介『価値意識の理論』。岩崎允胤「ソ連における価値論の展開」(『科学と思想』第二八号)も参照されたい。

(4) 以下の内容は、さきに以下の論文で述べたこととがらと部分

的に重複するので、参照いただきたい。「科学と価値」(『唯物論』第六号、一九七六年)、「価値論の基礎的諸問題」(岩崎允胤編『価値と人間的自由』一九七九年)、「価値の多様化と個性的自由」(中村行秀ほか二名との共著『現代のための哲学』1人間、一九八一年)。なお、トゥガリノフの著作への書評(『唯物論研究』第二号)も参照。

(5) この種の価値論否定説の典型はドロブニツキーの見解であり、彼は、マルクス主義価値論の展開をめざすトゥガリノフと論争をおこなっている。なお、ドロブニツキーは価値論を否定しているが、価値にかかわる諸概念については創造的な主張をおこなっている。

(6) たとえば東ドイツのアインホルンとハーン(前掲の論集『社会主義における価値観』所収)。ドロブニツキーもこれに近い意見をとっている。

(7) 価値の主客弁証法は、東ドイツでは一九六八年にマルクス主義の到達点として確認されている(ビティヒヘファー、シュモラック編『道徳と社会』)。また、一九七二年のソ連の哲学教科書でも確認されている(『マルクス・レーニン主義哲学の基礎』邦訳、上、二二一ページ)。ドロブニツキーはすでに一九六六年にこのような見解を主張している。

(8) 価値を、実践主体一般から区別された価値主観と対象との弁証法的関係においてとらえる見解は、ソ連や東ドイツではきわめて少数意見である。トゥガリノフは主客弁証法を明確に主張していないが、価値を評価の対象ととらえることによって、この見解に近づいていた。ハーンも価値を社会実践における評価の対象、「評価の所産あるいは結果」とみなしている。価値と評価との関係については、美学者カーガンは、価値は、主体

との関係にある客体に属するのに対して、評価は、客体との関係にある主体に属するとみなしている。ストロヴィッチは、価値は主体の対象にたいする実践的關係において成立するのに対して、評価は主体の客体にたいする理論的關係であり、実践的關係の客観性の意識による反映であると主張している。

(9) この種の傾向は、トゥガリノフの見解や私見を批判した村本敏氏の論文(『価値・意義・意味』『唯物論研究』第四号)にも見出される。氏は、使用価値についてのマルクスの定義を援用して、価値は価値意識や評価の対象でなく、欲求の対象としてとらえることが唯物論的理解であると述べている。たしかにマルクスはたとえ「ワグナー『経済学教科書』への傍注」(邦訳『全集』第一九卷)で、(使用)価値を主観的な評価から演繹する見解を批判し、価値概念は人間の物質的欲求との関係において(欲求を充足する有用性として)生じると述べている。しかし、すべての価値をこのような使用価値についての定義によって把握することはできない。(価値を有用性に還元することにたいしては、ドロブニツキーやナルスキーが批判を加えている。)また、使用価値についても、欲求がインプリシットに価値意識を含むことに注意しなければならない。

(10) 村本氏は前注の論文において、価値の客観性を価値主観相互の一致に求めることに反対し、それを物質的なもの(欲求をつうじての人間と自然との結合)に求めるべきであると主張している。

(11) トゥガリノフは、価値の基礎をもっぱら自然的なものに求める説をも、社会的なものに求める説をもしりぞけ、社会的なものとの自然的なものとの統一を強調している(邦訳、九七ページ以下)。ドロブニツキー、エギデスらは後者の「社会説」に

おちいっていると批判される。

(12) 社会における価値体系(それは経済における物質的社會關係のなかにも存在する)と価値意識体系(上部構造に属する)とは区別されなければならない。近代政治家や社会学ではしばしば両者があいまいなために社会の観念論的理解におちいっている。注(4)の一九八一年の拙論、六八ページ以下参照。

(13) 社会的利益の過度の強調にたいしてはソ連においても部分的に批判が出されている。トゥガリノフ、邦訳、一三四ページ以下。

(14) 事実認識と評価の差異をめぐる議論は、分析哲学の問題提起によって触発されたという一面をもつ。認識と評価とを分離する見解をとっているのはチェコのワインバーガー(現代論理学における当為命題一九五八年)、東ドイツのクラウス(『ことばの力』一九六四年)、アインホルン(『科学としての倫理学はいかに可能か』一九六五年——これは東ドイツにおける最初の本格的な倫理学のモノグラフィの一つである)。ソ連のパクラツゼ、テイタレンコもこれに近い立場にある。これに対して認識と評価との結合を強調し、価値の問題への反映論の適用を主張する論者は多数いるが、その代表はソ連のシュヴァルツマン、シーンキンである。

(15) 反映論の拡大解釈の思考様式は、AがBにたいして第一次的、規定的であり、Aのある部分にBが照応していさえすれば、直ちにBをAの反映とみなすことにある。このような観念は反映論の単純化である。反映論においては、BがAのいかなる構造をいかに再現しているかが明確にされるべきであり、「間接的」反映といういい方でこれがいまいにされてはならない。

(16) 価値についての「真理説」は認識と評価の「結合説」と、「妥当説」は「分離説」とほぼ重なる。第三の見解をとるのは東ドイツのレーザーとシュトイスロフである(ただし兩人は「真理説」を承認する)。レーザーは、価値の妥当性と真理性とは多くの点で重なる点とみなしている(というところは、重ならない点も認めることである)が、シュトイスロフは両者は交換可能であるとみなし、事実から価値を「導出」しようと試みている。マルクス主義においては、認識(事実)と評価(価値)との関係についての研究は形式論理学(言明された命題の論理的性格にかんする)のわく内に限定されるべきではないが、形式論理学による問題提起をうけとめてこの面でも理論を発展させることはマルクス主義の課題の一つである。

(17) このことを民主主義の制度、組織の面でもとらえると、諸個人の意見と行動の分立(差異)と集中(統一)との関係の問題になる。これについては、注(4)の一九八一年の拙論、七五ページ以下を参照。

(18) ここでは、分析哲学の認識論自身が非合理的内容を含んでいることは考慮の外におく。これについては、岩崎允胤・宮原将平『現代自然科学と唯物弁証法』、秋間実『現代科学と唯物論』を参照。

(たかだ まこと 帯広畜産大学・哲学)

## 柳田謙十郎遺稿

# スターリン主義研究

歴史の流れを冷徹に見据えた哲学者が  
満身の力をこめて訴える!!

定価1500円

スターリン主義とは、スターリンがその政治的支配の生涯を通じて行った独裁的な権力支配の方法的原理であったとともに、彼に追隨してこれを神格化し絶対化して政治にたずさわったその当時の大小無数の政治家や学者もその列に入るものということができるとであろう。かくてスターリン主義は今日にあってはたんなる固有名詞であるよりは、むしろ一つの普通名詞であり、したがって今後は自らスターリン主義に反対すると称しながらスターリン主義者たるものも存在する可能性もないわけではないのである。(序文より)

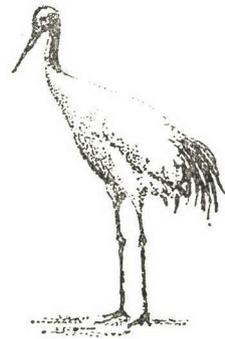
現代をどう生きるか 毛沢東研究  
柳田謙十郎著 定価1000円 柳田謙十郎著 定価1500円

社会主義と民主主義を考える 革命家毛沢東の功罪を問う

日 中 出 版  
東京千代田区西船場1-3-10 二層ビル  
電話03(562)0201 振替口座0011000748

# マルクスの芸術論

——ベリンスキーとヘーゲルとの関連で——



志田昇

マルクス主義の芸術論というと、かつてはベリンスキーの「芸術＝形象的認識」という定義から出発するのが普通であったが、今日ではマルクス自身の芸術論を復元する作業が進み、ベリンスキーの見解は克服されつつあるといつてよいであろう。この作業に関しては、すでに中野徹三氏<sup>(1)</sup>と瀧崎安之助氏<sup>(2)</sup>の先駆的な業績があるので、私がつけ加えるべき論点はそれほど多くない。ただし、私はマルクスが基本的にはヘーゲル美学を継承しているという観点から、マルクスの芸術論を再構成することをめざしており、この点で独自の立場にたっている。私見によれば、ベリンスキーの「芸術＝形象的認識」という見解は誤りであるが、問題は彼がヘーゲルの影響

を受けたことにあるのではなく、ヘーゲルを充分理解しなかったことにあるのであり、マルクスこそ芸術論についてもヘーゲルの最大の理解者の一人だったのだ。本稿は、ベリンスキーの芸術の定義とヘーゲルの芸術観のちがいを明らかにすることによって、マルクスの芸術論にせまる試みである。もちろん、私もベリンスキーが偉大な文芸批評家であることは否定しないし、有名な芸術の定義が彼の芸術論のすべてだと思っているわけではない。むしろ、芸術批評の際には彼は自分の芸術の定義にとらわれなかったのではなからうか。しかし、問題点をはっきりさせるために、芸術の本質に関する彼のテーゼをあえて字句どおりに解釈して、ヘーゲル美学と比

較・検討した。というのは、こうすることによって、芸術観の二つのタイプが鮮明に区別され、マルクスの位置も明確にできると思うからである。

## 一 ベリンスキーとヘーゲルにおける科学と芸術

ヘーゲルは、芸術は「真理」の「感性的な形態化」であるということを確認に主張したのであるが、これは、ヘーゲルの唯物論的継承とされてきたベリンスキーの芸術観とは、内容上大きなちがいをふくんでいる。ベリンスキーは芸術について次のように述べている。

「人は芸術と科学はおなじものではないことを見て、両者の差異はまったく内容にあるのではなく、あたえられた内容を精練する方法にあるのであることを見ないのである。哲学者は三段論法でかたり、詩人は形象および絵でかたるが、この両者はおなじことをかたるのである。経済学者は、統計的数字によって武装して、自分の読者または聞き手の知力にはたらきかけつつ、社会におけるこれこれの階級の状態はこれこれかくかくの原因の結果としていちじるしくよくなったこと、またはいちじるしくわるくなったことを証明する。詩人は、現実の生きた、そして鮮明な描出によって武装して、自分の読者のファンタジーにはたらきかけつつ、社会における

これこれの階級の状態はこれこれかくかくの原因のためにいちじるしくよく、またはわるくなったことを正しい絵画においてしめす。一方は証明し、他方はしめし、そして両方とも確信をあたえるのであるが、ただだ一方は論理的論拠によって、他方は絵によってこれをなすのである。しかし前者のいうことをきいて理解するのは少しばかりの人々であるが、後者をきいて理解するのはあらゆる人々である」。

### (一) 世界観と経験的諸科学

注意が必要なのは、ヘーゲルは経験的個別科学と芸術が同じ内容（実在の正しい観念的反映）をもつと主張したのではなく、「芸術、宗教、哲学」という「絶対的精神」（世界観）の諸形式が同一の内容（絶対的なもの、精神、自由、真理）〔実、理念〕の表現だと主張したということである。しかも、ヘーゲルにとっては、芸術も哲学も「絶対的なもの」を追求するという点で、広い意味での宗教に属するとされている。われわれとしては、ここから、芸術の使命は、経験的諸科学のように物質的対象の正しい反映を追求することではなく、むしろ、宗教や哲学と同様に時代の「精神」（価値理念）を表現する広義のイデオロギーであり、「世界観」の一形式であるという意味を読みとるべきではないだろうか。ベリンスキーの場合も、「科学」の例としては、哲学と経済学とい

うイデオロギー的な領域がとりあげられているが、結局、その課題は「三段論法」と「統計数字」という極めて経験的で自然科学的な正しさの追求に還元されてしまっている。このような意味での「科学」と芸術の内容が同一であるとするれば、芸術の定義から価値の問題が消失し、したがって美の問題が忘れられることになるのは当然であろう。

## (二) 芸術美(真理)と「正しさ」

もっとも、ヘーゲル自身も、芸術は客観的な「真理」の把握を課題とすると主張しているので、一見すると、この点ではヘーゲルはペリンスキーと一致するかに見える。しかし、彼のいう客観的な「真理」とは対象と観念の反映的な同一性を意味する「正しさ」(ヘーゲルの別の用語でいえば「主観的真理」ではなく、「実在性」がその「概念」(簡単にいえば、人間の内的魂や芸術作品のテーマ)に照応しているという、いわば「真の」現実性をさしており、対象の価値評価を含む用語なのである。そして、この意味での「真理」が感性的に形態化されている場合が「理想」または「芸術美」(価値)とされている。したがって、ヘーゲルが芸術の内容は「真理」であるという場合、経験科学や形式論理学についていわれるような「正しさ」を意味するわけではない。ヘーゲルによれば、芸術家の仕事は「理念」

(真理「実」)の感性的形態化としての「芸術美」の創造なのである。

## (三) 「知」と認識

——芸術の対象は精神が物質的狀態か——

ペリンスキーの芸術観では、芸術がとりあげるべき対象は、科学者なら統計的数字で証明するような「社会のこれらの階級の状態」であり、自然科学的に計量可能な客観的・物質的な状態のことをさしている。ところが、ヘーゲルの場合には、芸術、宗教、哲学の対象は「精神」である。たとえば、芸術についていえば、芸術家の把握し表現すべき本来の対象は、人間の「行為」である。すなわち、特定の「世界状態」(英雄時代、散文的な市民社会等々)と「状況」(対立する理念が衝突する悲劇的狀況など)とによって限定された人間の「行為」をつうじて表現される「パトス」(理性的情熱)である。そして、このパトスを担う個人が「性格」である。これは、芸術家の精神が社会的現実の中で普遍的な意義をもつ「精神」(パトス)を把握することであり、精神の自己自身についての「知」である。

芸術は、物質的狀態をえがくのではなく、社会状態の中で行為する諸個人のパトスを表現するというヘーゲルの見解は、ペリンスキーよりも進んだものではないだろうか。

これと関連して、ヘーゲルが芸術を一般的に定義する場合、「自己自身についての知」<sup>(7)</sup>とか「感性的な知」<sup>(8)</sup>とはいうが「認識」<sup>(9)</sup>とはいっていないことが注目される。上述したように、芸術は物的対象の観念的反映という意味での認識ではなく、対象の中に精神的な「自己」を見いだす活動である。この意味で、芸術は宗教や哲学とともに「自己自身についての知」と呼ばれている。しかし、哲学は「自己自身についての知」であると同時に、学問的「認識」<sup>(9)</sup>であるが、芸術はヘーゲル美学では認識と定義されないのはなぜだろうか。

#### (四) 認識とパトス

おそらく、ヘーゲルは、芸術家が自己として知り、把握する対象が物質的状态や抽象的な概念、法則などではなく、社会的力としての「パトス」であることを考慮したのである。つまり、芸術は社会的現実性（パトス）を自己として知り把握することであると同時に芸術家によるパトスの表現であるから「認識」と呼ぶのは妥当でないと考えたのであろう。ヘーゲルによれば、「パトスは芸術の本来の中心点であり、真の領国をなしている」<sup>(10)</sup>。そして、このパトスによって芸術は、「学的な認識と真理」<sup>(11)</sup>や「純宗教的な教説」<sup>(12)</sup>から区別されるのである。学問的な研究は「決して人間の胸を普遍的に感動させる力ではなく、つねにある一定数の諸個人にのみ限られ

ている」<sup>(13)</sup>。また、宗教的な教義も同様のむずかしさをもつ。これに反して、芸術的パトスはめんどろな知識の学習をまったくでもなく、人間にそなわっている。ヘーゲルによれば、「われわれは人間の胸にあらゆるパトスが、すなわち、行為に就いて関心がある人倫的諸力の全ての動機があると信頼している」<sup>(14)</sup>のである。ベリンスキーも「前者「科学」のいうことをきいて理解するのは少しばかりの人々であるが、後者「芸術」をきいて理解するのはあらゆる人々である」と述べており、これをヘーゲルからの影響として解釈することも可能である。しかし、ヘーゲルの場合には、学問と芸術の訴える力の差の根拠が「学問的認識」<sup>(15)</sup>と「パトス」とのちがいに求められているのに対して、ベリンスキーでは、「三段論法」と「形象」との区別におかれている。たしかに、形象にはわかりやすいという利点があり、経験的諸科学でも、さし絵とか表とかの形式で形象的認識が大いに利用されている。けれども、芸術的な形象が万人の共感を得るのは、それによって特定のパトスが表現されているからであり、この点でもヘーゲルの主張は正当である。

#### (五) 「記憶」と生産的「想像力」

以上のように、ヘーゲルは、世界観の対象および内容が、物質的客観的な状態ではなく、時代の精神であり、芸術にそ

くしていえば、パトスであることを主張するので、描かれる形象は、それが過去に存在したものに一致するか否かとはかわりなく、特定の精神的内容を感性的に形態化しさえすればよいことになる。これが「芸術的想像力」の活動である。

芸術的想像力が「世故にたけた」人の単なる「構想力」<sup>(17)</sup>と区別されるのは後者が主として「記憶」をもとにしてたとえ話を作るのに対して、芸術的想像力が「創造的」で生産的であることによってである。ペリンスキーも読者のファンタジーに訴えるといっているが、ファンタジーは、ここではあくまで物質的狀態を「正しい」絵画において理解するための表象能力なのである。

#### (六) 芸術的創造における純技術的側面

ところで、芸術を「認識」として定義するともう一つの難点が生じる。というのは、芸術的な想像力は精神的な構想を必要とすると同時に技術的な外面化による「現実的完成」<sup>(21)</sup>にまで進まねばならないことが無視されることになるからである。また、芸術の技術的・実践的な側面を無視することは、芸術作品の物的な側面を軽視し、素材や形式の美を過小評価することにつながるからである。ヘーゲルは、芸術家の精神的な創造の能力を「天才」、技術的・実践的な能力を「能才」とし、さらに前者は後者の契機を含むものとして把握してい

る。彼によれば、芸術作品は「機械的なものにまで及ぶ純技術的側面をもっており」、この側面は「建築と彫刻において最大であり、絵画と音楽においてより少なく、詩〔文芸〕において最少」<sup>(23)</sup>なのである。

以上のように、ヘーゲルの芸術観はペリンスキーの有名な定義とは相当に異質なものであり、また異質な要素にこそ学ばべきものがあると思われる。次に、マルクスの芸術論のヘーゲル美学との関係を検討することにする。

(1) 中野徹三『マルクス主義の現代的探求』青木書店。  
(2) 瀧崎安之助『情感の次元と創造主体』創元社。

(3) Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag,

Bd. 13, S. 140.

(4) *ibid.*

(5) ペリンスキー『ロシア文学評論集Ⅱ』(岩波文庫)七八頁。

訳文は一部変えた。

(6) Hegel, *op. cit.*, S. 103.

(7) *ibid.*, S. 130.

(8) *ibid.*, S. 139.

(9) *ibid.*, S. 303.

(10) *ibid.*, S. 302.

(11) *ibid.*, S. 303.

(12) *ibid.*

(13) *ibid.*

(14) *ibid.*, S. 304.

- (15) *ibid.*, S. 303.
- (16) *ibid.*, S. 62.
- (17) *ibid.*
- (18) *ibid.*, S. 63.
- (19) *ibid.*
- (20) *ibid.*, S. 363.
- (21) *ibid.*, S. 370.
- (22) *ibid.*, S. 46.
- (23) *ibid.*

## 二 マルクスの芸術論

### (一) 美の創造と享受としての芸術

マルクスは、芸術の根本的な特徴を美の創造と享受にあると考えていた。『経済学・哲学手稿』の中で、彼は「肉体的欲望」から自由な「美の法則」にしたがった生産、すなわち芸術的創造について語っている。「動物は、ただ直接的な肉体的欲望の支配のもとでのみ生産する。ところが人間は肉体的欲望にせまられないでも生産するし、肉体的欲望からの自由のもとではじめて真に生産する。……人間は、したがってまた、美の諸法則にしたがってかたちづくることもする<sup>(1)</sup>」。芸術的創造が「美の法則」にしたがうとすれば、芸術作品は、

美的価値をもち、美的享受の対象となる点で他の生産物から質的に区別される。マルクスは『経済学批判への序説』で次のように述べている。「消費が対象に対して感じる欲望は、対象を知覚することによってつくりだされている。芸術対象は——他どの生産物もそうであるが——芸術的感觉があり、美を享受しうる公衆を作りだす<sup>(2)</sup>」と。

### (二) 理念の直観的表現としての芸術

ところで、芸術における美は、自然美とはちがって人間の精神から生みだされた美であり、精神の表現の一つであるから、単なる形式美にとどまらない精神的内容をもっている。ヘーゲルは、理念(時代の根本精神Ⅱ神)が直観の形式で把握されたものが芸術(芸術美)であり、表象の形式で把握されたものが宗教であり、概念の形式で把握されたものが哲学であると考へた。マルクスが、この見解を継承して、芸術(芸術美)を理念(時代精神)の直観的表現とみなしていたことは『経済学批判要綱』における次の一文からも推測できる。すなわち、「神話では、神の姿が直観にまで仕上げられずに、表象のうちにかくされたままでおり、したがって、せいぜい言葉のうえでのみ定在をもつだけで、なんら芸術的な定在をもたない宗教がより高い宗教とみなされがちなのである<sup>(3)</sup>」と彼は述べている。つまり、ギリシア神話のように「神」

(理念)が直観的形象に仕上げられている場合にのみ、神は芸術的な在り方をしていゝるわけである。逆に、神が抽象的な表象にとどまりせいぜい言葉の上での定在しかもたない場合は、芸術の領域を超えた、より高級な本来の宗教とみなされがちだといふのである。

マルクスが、ヘーゲルと同様に、芸術を理念の直観的表現とみなしたことは、ラサールの作つた戯曲『フランツ・フォン・ジッキンゲン』を批評した彼の手紙からもわかる。マルクスは、この手紙の中で、形式美の側面として、「構成と筋」<sup>(4)</sup>を賞め、「抑揚格」<sup>(5)</sup>をもうすこし芸術的に仕上げるべきだとと批評している。次に、「最初に読んだときは非常に感動した。だから僕よりもっと感情に支配される読者にたいしてなら、その及ぼす効果はずっと強いことだろう」<sup>(6)</sup>と述べ、芸術の情動的效果の重要性を指摘している。そして、最後にマルクスは作品の理念とその直観的形態化の仕方を批判的に論じている。作品の理念についてマルクスは「君の意図した衝突はたんに悲劇的であるというだけでなく、一八四八〜四九年の革命党を当然にも破滅させたあの悲劇的衝突でさえある」と述べいちおう賛意を表している。その上で、この悲劇を描くのにラサールの選んだ題材がふさわしくなかったことを批判した。さらに、マルクスは、ラサールの戯曲が、理念を充分芸術的に形象化しておらず、登場人物の性格が抽象的

で生命性に欠けることを批判して次のように述べている。「君はみずからもつと、シェイクスピア風に書くべきだったのだ。ところが、君のは諸個人を時代精神のたんなるメガホンにしてしまふシラー式だから、僕はそれを君の最も重要な欠点とみなすのだ」<sup>(8)</sup>。シェイクスピア風とは理念(パトス)が生き生きとした個性をそなえた性格に形態化されていることであり、シラー式とは理念偏重の作風を意味している。マルクスは、シラーよりもシェイクスピアを芸術的な見地から高く評価しているが、この点でも、彼はヘーゲルと一致しているのである。

### (三) 世界の実践的・精神的獲得としての芸術

マルクスは、芸術を精神的生産の一つとみなしているが、ヘーゲルと同様に、芸術的創造の実践的側面にも注目していた。それゆゑ芸術的創造は、世界の「実践的・精神的獲得」<sup>(9)</sup>として把握されている。以上のように、マルクスの芸術論は、ヘーゲル美学からの影響がきわめて強いのである。本稿の最後にヘーゲルの影響と考えられる論点をもう一つだけあげることにする。それは芸術の自己目的性という思想である。

## (四) 自由な精神的生産としての芸術

マルクスは初期の出版の自由に関する論文の中で、芸術は、けっして資本主義的な「営業」<sup>(10)</sup>や国家の統治手段ではなく、むしろ「自己目的」<sup>(11)</sup>であると主張している。マルクスの考えでは、「詩人にとって詩が手段となるや否や、詩人の領域から転落する」<sup>(12)</sup>。「著作家は決して自分の著作を手段とは考えない。著作はそれみずからが目的なのである」<sup>(13)</sup>。自己の著作活動を物質的生活の手段におとしめ検閲に順応するような著作家は、マルクスによれば生きてゐること（奴隸的に）自体で罰を受けているのである。ただし、マルクスは芸術至上主義者だったわけではけっしてない。むしろマルクスは、芸術が自己目的だからこそ、言論の自由のない時代には、検閲者から「無資格」<sup>(14)</sup>という烙印を押されるような作家、内面の自由を守るためには生命をも犠牲にするような作家だけが芸術家たりうると主張したのである。

『剰余価値学説史』<sup>(15)</sup>の中で、マルクスは、「支配階級のイデオロギー的諸成分」と「自由な精神的生産」とを区別し、「芸術と詩」を後者に含めている。芸術は「自由な精神的生産」<sup>(16)</sup>であるから、支配階級のイデオロギーに奉仕する手段となったり、資本主義的な価値増殖の手段となることはその本質に反するのである。マルクスによれば、「ミルトンが『失楽園』を

生産したのは蚕が生糸を生産するのと同じ理由によるものである。それは、彼の天性のはたらかぎであった。彼はそのちに生産物を五ポンドで売ったのである」<sup>(17)</sup>。ところが、資本主義社会では、ミルトンのような芸術家が「天性」に従って創造したとしても、価値増殖をもたらさない限り、彼は「非生産的労働者」<sup>(18)</sup>である。反対に「自分の出版業者のために工場労働を提供する著述家」<sup>(19)</sup>は「生産的労働者」<sup>(20)</sup>なのである。それゆえ、マルクスによれば、「資本主義的生産は、芸術と詩のような特定の精神的生産部門にたいしては敵対的である」<sup>(21)</sup>。また、この芸術の自己目的性という見地から、マルクスは芸術を政治的啓蒙のたんなる手段とするにも反対したにちがいない。だからこそ、マルクスはラサールが「諸個人を時代精神のたんなるメガホン」にしたことを批判したのであるう。

以上のように、マルクスの芸術論は、ヘーゲル美学の影響下で形成され、「芸術」形象的認識」説や芸術を狭義の階級イデオロギー、階級闘争の「手段」とみなす見解とは異質のものである。本稿では、マルクスとヘーゲルの同一性のみを強調して、どの点で区別されるかは論じることができなかった。またマルクスとエンゲルスの見解の相違についてもふれることができなかった。このような問題を解明してこそ、マルクスの芸術論の全体像が明らかにできるであろう。

- (1) K. Marx, *Ökonomisch-philosophische manuskripte*, Reclam Verlag, Leipzig, 1974, S. 158.
- (2) K. Marx, Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1956—68, Bd. 13, S. 624.
- (3) K. Marx, *Grundrisse Der Kritik Der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, S. 681.
- (4) K. Marx, Werke, Bd. 29, S. 590.
- (5) *ibid.*
- (6) *ibid.*
- (7) *ibid.*
- (8) *ibid.*, S. 592.
- (9) K. Marx, Werke, Bd. 13, S. 633.
- (10) K. Marx, Werke, Bd. 1, S. 71.
- (11) *ibid.*
- (12) *ibid.*
- (13) *ibid.*
- (14) *ibid.*, S. 75.
- (15) K. Marx, Werke, Bd. 26 I, S. 257.
- (16) *ibid.*
- (17) *ibid.*, S. 377.
- (18) *ibid.*
- (19) *ibid.*
- (20) *ibid.*
- (21) *ibid.*, S. 257.
- (22) マルクスは、『経済学批判要綱』の中でも中世の手工業の芸術的要素としてその「自己目的性」をあげ、次のように述べてゐる。「この〔中世〕では労働そのものがまだ半ば芸術的であ

りなれば自己目的である」。

また、マルクスはアリストテレスやヘーゲルとともに、真の自由は自己目的であると考へていた。『資本論』第三卷「自己目的として認められる人間の力の発展、真の自由の国」という表現も、この思想に由来する。

- (23) K. Marx, *Grundrisse Der Kritik Der Politischen Ökonomie*, Dietz verlag, Berlin, 1953, S. 505.

(したのぼる 一橋大学・哲学)

〈一五ページからつづく〉

マルクスその人の人物の大きさを知らするためには、数多くの人の共同労作を必要とするであらう。

(38) 前掲拙稿(注2) 八四—一〇二頁。

(補註) B・C・ワレニークは、社会的生産諸力とヒューマニズムの発展過程の対応を、アテネの民主制、ルネッサンス、ブルジョアの啓蒙主義および社会主義的ユートピア思想の形成過程にみている。Вареник, В. С., *Историко-философские проблемы всестороннего развития личности*, Киев, 1978, стр. 3. ワレニークのこの書は、社会主義の生成、発展、成熟における人格の全面的発達の問題を主題としている。

(たつの やすお 唯物論研究協会会員・経済哲学)

# マルクスのテヒノロギー史抜粹ノート

— ポップェ『テヒノロギーの歴史』と『資本論』 —

吉田 文和



## はじめに

現代社会の社会科学の解明にとって、今日の「技術革新」、「コンピュータ」、「メカトロニクス」、「原子力」、「核兵器」、「エネルギー・環境」などの諸問題は、いずれもたんに与件として止めておかれるべきではなく、その技術の内容の分析をまづはじめて十全に果たされう。われわれは、技術の社会科学の分析の理論基準の一つとして、マルクス『資本論』<sup>(1)</sup> 第三章「機械と大工業」をもっている。これを「現代に生かす」ためには、「機械と大工業」章の意義を正確に把握し

たうえでその現代的展開をはかる必要がある。そのためには、マルクスがいかなる素材にもとづいて「機械と大工業」章を定式化したかを明らかにしておかなければならない。こうした面からみて、最近の関連諸資料の公刊には注目すべきものがある。すなわち新メガ版『一八六一—一八六三年草稿』<sup>(2)</sup>の刊行完了、マルクスの一八五一年『テヒノロギー史抜粹ノート』<sup>(3)</sup>、マルクスの一八四五年『バベジニア抜粹ノート』<sup>(4)</sup>の解読書公刊である。これらの諸資料は、従来の『資本論』<sup>(5)</sup>理解や「技術論争」に一定の再検討を迫るものであるが、本稿では、マルクスの『テヒノロギー史抜粹ノート』に焦点をしぼり、紹介・検討を加えたい。

(1) 以下『資本論』第一巻からの引用は、全集版の邦訳書のページ数を[1000]ページとする。

(2) Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)

II. 3. Karl Marx Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuscript 1861~1863). Dietz. 1976~1982. 以下[2]を略記する。

(3) Karl Marx, Die technologisch-historischen Exzerpte. Historisch-kritische Ausgabe Transkribiert und herausgegeben von Hans-Peter Müller, Ullstein. 1982. 以下[3]を略記する。

(4) Karl Marx, Exzerpte über Arbeitsteilung, Maschinenrie und Industrie. Historisch-kritische Ausgabe Transkribiert und herausgegeben von Rainer Winkelmann, Ullstein. 1982.

(5) 拙稿「マルクス『機械論』の諸源泉(上)(下)」『経済』一九八三年三、六月号所収、参照。

### 一 抜粋ノートの概要

マルクスは、一八五一年にリカードウの地代論を検討するなかで、農学の自然科学的基礎(リービヒなど)と、テヒノロギーを勉強した([3] S. LXXXIV)。この年五月から十月にかけてロンドンで万国産業博覧会が開かれ、これを観覧したこともテヒノロギー研究への契機となっておりとおもわれる。

『テヒノロギー史抜粋ノート』とよばれているものは、アムス

テルダム社会史国際研究所に所蔵されており(ノートB 56)、解説者の推定によれば、一八五一年の九月から十月にかけてつくられた([3] S. [15])。ノートは全体で四四ページ(ノートの大きさは、22.6×18.6cm)からなり、以下の内容をふくんでいる。

J・H・M・ポップ『一八世紀と一九世紀はじめの機械学「力学」』(一八〇七年)「一章のみ」。

ポップ『一般テヒノロギー教程』(一八〇九年)「[23]ページ」。

ポップ『物理学、とくに工芸、マニユファクチュアと他の有用産業に応用された物理学』(一八三〇年)「[612]ページ」。

ポップ『最古代から現代までの数学の歴史』(一八二八年)「[1]ページ」。

ポップ『テヒノロギーの歴史』(全三巻、一八〇七—一八一一年)「[26]ページ」。

A・ユリア著、カールマルシュ・ヘーレン編『技術辞典』(全三巻、一八四三—一八四四年)「[723]ページ」。

J・ベックマン『発明史論集』(全五巻、一七八〇—一八〇五年)「[14]ページ」。

以上のごとく抜粋ノートは、ポップとくに『テヒノロギー

の歴史』を中心に、A・ユニア『技術辞典』とJ・ベックマン『発明史論集』をふくんでいる。ポッペは、当時テヒノロギーの第一人者で、ロンドンにも多くの文献があり、マルクスはこれを利用したとみられる〔3〕S. LXXVIII。

## 二 ポッペのテヒノロギー論

ヨハン・ハインリッヒ・モーリッツ・ポッペ (Johann Heinrich Moritz Poppe, 1776~1854) は、時計工芸を身につけてゲッチンゲン大学に入学し、そこで数学、物理学を学び、J・ベックマンから官房学とテヒノロギーの指導をうけた。その後、フランクフルトのギムナジウムで教師となるが、この間、時計関係、機械工学、数学史、物理学史、テヒノロギー関係の論文・著作を多数発表している。マルクスの抜粋ノートの中心を占める『一般テヒノロギー教程』(一八〇九年)と『テヒノロギーの歴史』(一八〇七―一八一二年)は、ベックマン『一般テヒノロギー草案』(一八〇六年)の提案と密接に結びついている。ベックマンは「目的を達成できる手段の全ての目録」<sup>(3)</sup>を「一般テヒノロギー」とよび、「手段や道具の転用」によって産業振興をはかろうとした。すなわち、個別の仕事と手続から共通目的(たとえば、「細かくする」、「滑らかにする」など)をぬき出して「これまで使用されていなかった対象」

に転用するさいの条件を明らかにしようとした。ポッペ『一般テヒノロギー教程』は、その詳細な展開を試みたものである。マルクスのテヒノロギーの定義「テヒノロギーは、雑多な、型にはまった、外観上無関係な、産業生活の諸姿態を、種々の有用な目的に応じて分類された自然科学のさまざまな応用に、分解したのである」<sup>(4)</sup>は、ここからきているのである。さて、ポッペ『テヒノロギーの歴史』は、いわばその歴史的例証として産業相互に転用される「取り扱い方、道具、機械」を明らかにしようとした試みがよみとれる。ポッペは「テヒノロギーの歴史」という表題のもとに「手工業、マニユファクチュア、工場の歴史」、「工芸の歴史」を論じようとしたという〔4〕S. III, IV)。それは、テヒノロギーが、手工業、マニユファクチュア、工場、工芸を基礎として、またそれを対象として発生したものである〔4〕S. 9)。このため、ポッペ『テヒノロギーの歴史』が、ベックマン『発明史論集』をこえて、「生産過程の歴史」を叙述しようとする試みが看取されると同時に、本書がたんに「生産過程」のみならず、そこから発生した、まさに「テヒノロギーの歴史」を主題としていたことに留意しなければならない。

さきに見た、産業振興策としてのテヒノロギーの位置づけは、ドイツ官房学の流れにある。ポッペが一八一八年、テヒノロギー正教授に就任したのはチュービンゲン大学国家経済

学部であったし、ポッペの著作の多くは、読者対象として官房学者をあげている。ポッペの著作はとくに年代が下がるにつれて、現場の機械製造者や建築師に役立つという目的よりも、官房学者用や学校での教科書、さらには通俗科学書としての性格を強めていった。ここにポッペの歴史的境界があった。マルクスのポッペからの抜粋は、これらからのものは少なく、初期のものが中心である。

- (1) *Lehrbuch der allgemeinen Technologie*, Tübingen, 1809.
- (2) *Geschichte der Technologie*, Göttingen, 1807~1811, 以下[4]と略記する。
- (3) J. Beckmann, *Entwurf der allgemeinen Technologie*, Göttingen, 1806, S. 5.
- (4) *Le Capital*, Paris, 1872, p. 210. 江夏他訳『フランス語版資本論(下)』二九一頁。

### 三 ポッペ『テヒノロギーの歴史』と『資本論』

抜粋ノートの中心を占め、『資本論』との関係で最重要の部分は、ポッペ『テヒノロギーの歴史』である。マルクスは以下の部分を抜粋している(カッコ内は行数を示す。[3]S.L.XIII)。

第一卷 穀物製粉機と製粉機械一般「二〇七行」、毛織物「八

八行」、綿紡績・織物「二二行」、絹「五八行」、全体の序説「五行」。

第二卷 時計工芸「二四行」、製紙製造工芸「六七行」、天文・一般的物理学用具「三七行」、武器「五〇行」、鑄貨「二三行」。

第三卷 ランプと光「四一行」、タバコ「二七行」、印刷工芸「二二行」、塩と砂糖製造「三五行」、なめし皮業「二五行」、火酒製造「一九行」、染色工芸「三一行」。

問題となるのは、マルクスがこの抜粋からいかなる命題をひき出したかである。その検討過程は、『一八六一—一八六三年草稿』や一八六三年一月二八日付のマルクスのエンゲルスあて手紙に示され、『資本論』にさまざまなかたちで生かされている。いま、抜粋ノート解読者の整理にしたがってそれを示せば「表1、2」のごとくである。

また、マルクスがこの抜粋ノートからひき出した直接の「結論」は、『一八六一—一八六三年草稿』執筆中の、一八六三年一月二八日付のエンゲルスあての手紙に、つぎのように示されている。少し長くなるが、抜粋ノート解読者の注にしたがって、対応するポッペ『テヒノロギーの歴史』[4]と抜粋ノート、『資本論』第一卷(全集版邦訳)[1]の各ページをカッコのなかに明らかにした。

[表1] ポップ『テヒノロジーの歴史』の『資本論』への利用 ([3] S. [XCII])

ポップページ	抜粋ノートページ	『資本論』 (全集版邦訳ページ)	テ ー マ
<b>第1巻</b>			
105	12	490 ㊦ 92	「農奴の首に大きな木製の円板」
109	12	457 ㊦ 43	「あらゆる機械の基本的な形態をすでにローマ帝国は水車に伝えていた」
140	13	493 ㊦ 97	「はずみ車の理論と応用」
269	15	560	「アークライトの梳毛機への労働者の陳情」
271	15	488-9	「1人の紡績工に2つの紡ぎ車」
278-9	16	488	「力織機」
290	16	560	「エヴァレットの水力運転剪毛機」
413	17	464	「フランスの百種類以上の絹織物」
485-488	19	560 ㊦ 194	「バントミュール」
<b>第2巻</b>			
4	19	443	「ニュルンベルクの製針業者」
198-199	24	457	「製紙用圧碎機」
222	25	498	「ドイツの製紙業は手工業的生産の典型」
330	26	441	「馬車マニュファクチュア」
381-2	27	457 ㊦ 42	「フランスの碎鉄、洗鉄用の白やふるい」

[表2] ポップ『テヒノロジーの歴史』と『資本論』の内容的近似性 ([3] S. [XCIII])

ポップ	抜粋ノート	『資本論』	テ ー マ
<b>第1巻</b>			
134	12	490 ㊦ 93	「オランダの風車揚水機の利用」
189	12	490-1 ㊦ 93	「ドイツにおける風の『所有権』」
269	15	495	「部分労働と部分作業機の結合」
270	15	489	「紡ぎ車」
271	15	489	「労働者による駆動の例」
280	16	464 ㊦ 54	「オランダの梭の製造」
279	16	489 ㊦ 90	「力織機」
<b>第2巻</b>			
154	23	451 ㊦ 33	「異種のマニュとしての時計」
<b>第3巻</b>			
235	35	454 ㊦ 38	「マニュ的经营は化学的・物理的条件を確実に統御することができない」

「テヒノロギー史抜粋を読み返してみても、僕はつぎのような見解に到達した。火薬や羅針盤や印刷術の発明——これらのブルジョアの発展の必要前提条件——を別とすれば、一六世紀から一八世紀の中葉までの時代、つまり手工業から出発して本来の大工業にまで発展するマニユファクチュアの時代には、マニユファクチュアの内部で機械工業のための準備が形成されるための二つの物質的基礎は、時計とミューレ（さしあたりは穀物ミューレ、しかも水車）であつて、両方とも古代から伝えられたものだ（水車はユリウス・カエサルの時代に小アジアからローマに持ってこられた）」[4]第一巻二〇九ページ、抜粋ノート二二二ページ、[1]四五七ページ。時計は、実用目的に利用された最初の自動装置である「自動装置の概念、[4]第二巻一七三ページ、抜粋ノート二三三ページ」。そして、等速運動の獲得にかんする全理論が時計において発展する「振り運動、ホイヘンス、[4]第二巻一〇二—一〇九ページ、抜粋ノート二二二ページ、[1]四五七ページ」。事態の性質上、時計そのものが半ば芸術的な手工業と、直接の理論との結合にもとづいている。たとえばカルダーノは、時計の構造について書いている（そして、実用的な処方を与えた）[4]第二巻一八四ページ、抜粋ノート二四四ページ。『学者的で、ツンフト的でない手工業』と、時計製造は、一六世紀のドイツの著述家たちのあいだでよばれた。そして、時計の発展においては、手工業の基礎のうえ

では学問と実際との関係が、たとえば大工業におけるのとまったくちがっている、ということが示されるだろう。一八世紀には自動装置（しかもぜんまいによって動かされる）を生産に利用するという最初の着想を時計が与えた、ということには少しも疑う余地がない「ぜんまい駆動馬車、[4]第二巻二七三ページ、抜粋ノート二三三ページ」。ポーカンソのこの種の試み「笛手、[4]第二巻一七三ページ、抜粋ノート二三三ページ」が、イギリスの発明家たちの夢に特別な影響を与えた、ということは歴史的に論証できることだ。

他方、ミューレでは、水車が与えられるとはじめから機械の編成における本質的な相違が見られる。機械的な動力。ミューレが待っている原動機。伝導機構。最後に、素材をつかまえる作業機。これらがみな互いに独立な存在様式をもっている「発達した機械、[1]四八七ページ」。摩擦の理論、それとともに歯車装置や歯の数学式にかんする諸研究、等々がみなミューレにおいてなされる「[4]第一巻二四〇—二七〇ページ、抜粋ノート一三三ページ、[1]四五七ページ」。同様にここではじめて運動力の程度の測定「流速計、[4]第一巻一六二ページ、抜粋ノート一三三ページ」、その応用の最良の仕方「水車溝の理論、[4]第一巻一六四ページ、抜粋ノート一三三ページ」等々にかんする理論。一七世紀中葉以後のほとんどすべての偉大な数学者は「ニュートン、ベルヌーイ、ダランベール、[4]第一巻一六五ページ、抜粋ノー

ト二三ページ、[1四五七ページ]、彼らが実用的な機械学に関係してそれを理論化しているかぎりでは、簡単な水力―穀物ミューレ（水力製粉機）から出発している。だから、マニユファクチュア時代に生まれたミューレ、ヤミルという名称も、実際に、実用目的に向けられた機械的な動力装置のすべてを意味するものだった。

だが、ミューレでは、プレス機「搾油機」、[4第一巻二二四ページ、抜粋ノート一四ページ、製紙圧搾機、[4第二巻二〇九ページ、抜粋ノート二五ページ、砂糖しぼり出機、[4第三巻一五〇ページ、抜粋ノート三三ページ]、ハンマー「[4第二巻四二七―四二八ページ、抜粋ノート二八ページ]」やスキなどの場合とまったく同様に、はじめから、本来の労働、すなわち打つ、砕く、粉にするなどの労働が、人間労働なしで行なわれる。たとえ動力が人力かあるいは畜力であろうとも。だから、この種の機械装置は、少なくともその発端においては非常に古いもので、それにあつては固有な機械的動力が以前から利用されていたのだ。だから、それはマニユファクチュア時代にあらわれるほとんど唯一の機械装置でもあるのだ。「マニユ時代の機械」、[1四五七―五七ページ]。産業革命が始まるのは、昔から最後の結果が人間の労働を必要とするところに、つまり、あの道具の場合のように本来加工されるべき素材が以前から、人間の手を必要としないのではなかったところに、事柄の性質上人間がはじめ

からたんなる力として作用するのではないところに、はじめて機械が応用されるべきときである「指を使わないで紡ぐための機械」、[1四八六ページ]。

[3] S. [209] ~ S. [210]

本来ならば、「表」とこの手紙を詳しく検討しなければならぬが、ここでは要点のみにとどめたい。

①マルクスは、「機械制大工業」の「物質的基礎」としての「機械」、とくに製粉機と時計の歴史分析を通じて、機械の概念と、機械の発達法則を導き出した。すなわち、「製粉機は、機械の原理が適用されている最初の作業用具である」〔3〕S. [209]。製粉機には、「発達した機械」の三つの要素がみられる（同上）。「製粉機ではあらゆる種類の動力が順々にかつ長いあいだ互いに並んで利用されていた」〔3〕S. [209]。製粉機では、機械体系さらには自動機械体系への発達がみられる（同上）。しかし、「人間がはじめからただ単純な動力としてそれに働きかける道具」の機械化は、産業革命のさいの紡績機のように、「生産様式を変革しない」〔1四八九ページ〕のである。なお、時計の歴史において、自動装置の発達がみられる。

②とくに繊維関係の機械の歴史を分析して、産業革命の「技術的出发点」を明らかにした。すなわち「紡錘を操作し

て糸を引いたり撚ったりする手が、本来の紡績作業を行なう」部分をこそ、「産業革命はまず第一にとらえる」(1四八九ページ)ことを示した。

③各種マニユファクチュアの時期、概念、内容について、マルクスはポッペの叙述を素材として利用し、さらに独自の規定を加えた。すなわち、本格的マニユファクチュアの時期、馬車・製針・製紙・毛織物マニユファクチュアの内容などにおいて、批判的撰取がなされている。

④「マニユファクチュア時代の機械と科学との関係についてマルクスはポッペの視点と記述をくみとり、定式化した。すなわち、『資本論』における「一七世紀にまばらにあらわれる機械の応用が非常に重要なものになったのは、それが当時の大数学者たちに近代的力学(機械学)の創造のための実際上の手がかりと刺激とを提供したからである」(1四五七ページ)という記述の、「一七世紀の「機械」とは、直接には時計(とくに振子時計)とミューレ(歯車装置、水車溝をふくむ)であり、「当時の大数学者」とは、ガリレイ、ホイヘンス、ニュートンなどであり、「近代的力学」とは、振子運動の理論、制動の理論、摩擦の理論、水車溝の理論、水の抵抗理論などであることが明らかとなっている。

⑤ポッペ『テクノロジーの歴史』を念頭において、マルクスは『資本論』第一巻第一三章注八九をものにしたと考えら

れる。すなわち、「技術論論争」で論点となった「批判的なテクノロジーの歴史」は「これまでのところでは、まだ存在しない」(1四八七ページ)以下の記述であるが、すでに紙数はつきた。詳論は別稿を期す。

(よしだ ふみかず 北海道大学・経済学)

#### 〔付記〕

本稿脱稿後、本文で利用したマルクスのテクノロジー史抜粋ノートが所蔵先のアムステルダム社会史国際研究所の許可なく刊行されたことを知った (*International Review of Social History*, Vol. XXVII—1982—Part 1, False Alarm)。残念なことである。いずれ刊行される新メガ版によって正確を期したい。

# マルクスの婦人解放論

伊藤セツ

## I

他の理論領域におけると同じように、婦人解放論の領域でも、マルクス主義は転換の時代をむかえている。かつて進歩的學生や労働者は、マルクス・エンゲルス・ベーベル・レーニンの著作の中に、婦人解放論がちりばめられているのを見出しては、マルクス主義の人間解放思想のたしかさをかみしめたものであった。また、少なくとも婦人解放を口にするものは、その立場を受け入れるか否かを問わず、マルクス主義を意識せずにはいられなかった。そのことは基本的には今も変りないのだが、長く続く保守政治の巧妙な支配とその反動

化、ならびにそれとたたかう諸階級・諸階層の幅のひろがりを反映して、婦人論をめぐるイデオロギーは、今日ますます複雑化し、人類の半分が「自由の王国」へと進む遠くけわしい道々には、多様な方向を示す道しるべがいくつもおかれて、今や婦人論は百家争鳴の観がある。

わたくし流に整理すれば、今日の婦人論の潮流は、保守的婦人論、ネオ・フェミニズム、マルクス主義婦人論と大きく三つに分けられる。しかし、保守的婦人論といえども今は必ずしも「婦人よ、家庭に帰れ」と大声で言っているわけではない。国連やILOの国際的世論と国内での婦人運動の盛り上りの間で、「日本型福祉社会」を賛美したり行政改革路線をひた走りながら「雇用平等法の制定」や「労働基準法の改

悪」は「優性保護法の改悪」をやつてのけようというのであるから、この派の婦人論は、きわめて多様で巧妙なあらわれ方をする。「パートタイマー」の範囲内での家庭婦人の賃労働者化をほげましたり、労基法中にある、ある種の保護条項をとり除けば「男性と対等に働く男女平等への道をきり開くことになる」と説得したりもする。

一八世紀後半にはじまる古典的フェミニズムに対して、その階級的特徴と思想的系譜を受け継いで現代によみがえるネオ・フェミニズムは、ウーマン・リヴ、ニューフェミニスト、女性学から、マルキシスト・フェミニスト等の運動や思想まで多様なひろがりを見せている。欧米マルクス主義研究者の一部や、逆にマルクス主義婦人論離れした人びとをも含めて、この潮流は人気を集め、活気を帯びている。

これに対してマルクス主義婦人論は、「従来」とか「伝統的」とかの修辭句をつけて呼ばれ、「あたらしく提起された問題に積極的にとりくもうという意欲をもたず、従来」の枠に閉じこもり、そこから発言しようとしている」とか、「仲間だけに通用している用語やからまわりしている言葉、表現」をもてあそぶと批判されている。一九七〇年代には、マルクス主義婦人論内部での論争も「仮借なく」行われたのだが、外部からの批判に対して耳をかたむけ、説得力あるかみあつた反批判が生きいきと展開されているわけではない。

いつの時代でも批判と反批判の中でマルクス主義はより多くの人の心を引きつけ、その優位性を示してきたのであったが、今日、新しい婦人運動や、婦人の意識にも、魅力ある理論として理解されるマルクス主義婦人論の創造的發展<sup>II</sup>ある種の転換が必要とされているのである。

マルクス没後一〇〇年という歴史の時点でも——それはまた婦人解放論領域に引きつけて言えば、ペーベル没後七〇年、クララ・ツェトキン没後五〇年という歴史の時点でもある——マルクス主義婦人論批判の現状を念頭におきつつ、マルクスと婦人解放論とのかかわりをとらえなおし、発展の方向を探る手がかりとすることは意味あることであろう。

## II

マルクスの没後まもなく登場し、エンゲルスやペーベルやレーニンと親交を結んで、マルクス主義婦人解放論を發展させたドイツの婦人運動家、クララ・ツェトキンは、マルクスの没後二〇年（一九〇三年）、二五年（一九〇八年）、三〇年（一九一三年）、三五年（一九一八年）に追悼文を書き残している。それらは、プロレタリアの男女に、当時の情勢にあわせてマルクスから何を学ぶべきかをわかりやすく解き明かそうとするものであった。

わたくしは、クララの婦人解放論を研究しているので、我田引水になるが、まず彼女が、マルクス没後二〇年に書いた、「婦人がカール・マルクスに負うもの」<sup>(1)</sup>をひもとくことを許していただきたい。

クララは次のように言う。「……マルクスは、『それ自体として』あるいは、『このようなものとして』は、けっして婦人問題をとりあつかいはしなかった。にもかかわらず、彼は、完全な権利を求める婦人のたたかいのために、何ものにも替えがたい業績、きわめて重要な業績を残してくれた。彼は、唯物史観を通じて、婦人問題に関する完成した諸定式ではないが、もっとよいもの、すなわち婦人問題を探求し把握する正しい確な方法をわれわれに与えた。唯物史観がはじめてわれわれに可能にさせたことは、婦人問題を一般的・歴史的発展の流れの中で、すなわちその歴史的制約と妥当性とを与えた一般的・社会的関連の光に照らしてはつきり理解すること、婦人運動がもっている力を認識すること、その力が駆りたてられていく目標や、提起された問題が、そのもとのみ解決される諸条件を認識すること、などである。……家族および社会の他の諸制度や存在形態は、たえざる生成と消滅に支配されているのであり、経済諸関係および、それによって担われた所有制度によって変化するということが明らかになつた」。

われわれはここで、クララが「婦人がマルクスに負うもの」の第一に、「婦人問題を探求し、把握する、正しい、的確な方法」として「唯物史観」をあげていることを見落すことはできない。

次にクララは「女性のこの（社会的……筆者）立場と権利上の地位を根本から変革し、そして男女の同権を実現するために、今日の社会制度のなかに、さからいがたい、一刻もやむことのない歴史的諸力が働いているということを『資本論』は、確信をもって明らかにしている。マルクスは、模範的な巧みさで、資本主義的生産の発展と本質を、そのもつともこまかく枝わかれたその先から、もつとも複雑な局面まで分解して追求し、その固有の運動法則を剰余価値の理論において発見するが——特に婦人・児童労働をあつかった詳論の中で——、彼は資本主義が婦人の古い家内経済活動のための基盤を破壊し、それによって因襲的な家族形態を分解して、婦人を家庭の外で経済的に独立させ、妻としての、母としての、そして国民としての同権のための強固な土台を築く、ということを的確に証明した」と言い、『資本論』の中には、婦人労働の問題、婦人労働者の状態、労働者保護法の諸制度のための事実・知識・問題提起に関するはかりしれない富が積みあげられている。『資本論』は、高度な社会主義の将来の目標をめざすと同様、当面の要求をかちとろうとするわれ

われのたまたかにとつても汲めどもつきぬ精神的武器庫である」と『資本論』を評している。

このことは、クララが「婦人がマルクスに負うもの」の第二に、マルクス経済学をあげていると読みとることができる。

さらに、クララは、「マルクスの著作からは他のこと、すなわち、プロレタリアートのみが社会主義社会制度とともに、

婦人問題の完全な解決のために不可欠な社会的前提条件をつくりだすことができ、またつくりださねばならない、革命的階級であるということが明らかにされた。……彼は、今日の社会もその根底に横たわる階級対立を徹底的に、鋭い目で分析することによって、異った階級に属する婦人をひきはなす、和解したい利害の対立を見てとつた。……マルクスは、プロレタリア婦人運動とブルジョア婦人運動の結びつきをたち切る剣を作り、その使い方を教えた。彼は、プロレタリア婦人運動を社会主義的労働運動とわかちがたく結びつなぐという考えの鎖、プロレタリアートの革命的階級闘争に組み入れるという考えの鎖をも作つた」と書いている。

ここで、クララは、「婦人がマルクスに負うもの」の第三に、階級闘争の理論をあげているわけである。

クララが最初に言ったように、マルクスはペーベルとちがって「それ自体として」婦人問題をとりあげることにはなかつたから、「マルクス、の婦人論・家庭論」というものはない。

しかし、マルクスと婦人問題・婦人解放論のかかわりということになると、クララがいみじくも整理したように、マルクスの理論の三つの構成部分——哲学・経済学・階級闘争の理論——のすべてということになる。

### III

このことを前提にしながら、マルクスと婦人解放論のかかわりをマルクスの著作で追ってみよう。マルクスの初期の著作の中で、婦人問題と関連するのは、人間解放にかかわる著作すべてであるが、『経済学・哲学手稿』（一八四四）、エンゲルスとの共著『聖家族』（一八四四）、『ドイツ・イデオロギー』（一八四五～四六）、『共産党宣言』（一八四七～四八）、及び『経済学批判要綱』（一八五七～五八）であり、他にこの時期には、エンゲルスのものとして、「国民経済学批判大綱」（一八四三～四四）、『イギリスにおける労働者階級の状態』（一八四四～四五）、「共産主義の原理」（一八四七）、「イギリスの十時間労働法」（一八五〇）をあげることができる。エンゲルス単独のものを落としてマルクスだけ、あるいはマルクス・エンゲルスの共著だけをとりあげるのは、マルクス主義婦人論としては片手落ちであるが、婦人問題にとってこの期の代表的なもの、『ドイツ・イデオロギー』である。周知のように「ド

イツ・イデオロギー』は、「人間的存在の、したがってまたあらゆる歴史の、第一の前提を確認すること」からはじめ、「歴史のそもそもの始まりから、そして最初の人間たち以來、同時に存在し、今日なお歴史のなかでその力を効かせているまさに三つの側面」の一つに「彼ら自身の生活を日々新しくつくる場所の人間たちが他の人間たちをつくり、繁殖しはじめるといふこと、——男と女、親と子の間柄、家族」をあげる。「家族」は、「家族の概念」によって説明されるべきものではなく、「現存する経験的諸資料にしたがって取り扱われ説明されねばならない」ものであり、「別個経済の廃止が家族の廃止と不可分なことは自明である」としている。また「労働の分割の発展」と「意識」との関連をとりあげた個所では、「労働の分割のうちにすべてのこれらの矛盾は存在するのであり、そして労働の分割はそれでまた家族内での労働の自然発生的分割と、個々の相互に対立する諸家族への社会の分裂にもとづくものであるが、この労働の分割と同時にまた、労働とその生産物との配分、しかも量的にも質的にも不平等な配分、したがって所有が存在することになる。この所有は、妻と子供たちが夫の奴隷であるような家族のうちですでにその萌芽、その最初の形態をもっている。家族内でのもちろんまだ非常に未熟な潜在的な奴隷状態が最初的所有である」と言っている。『ドイツ・イデオロギー』に

基本的な位置づけを与えられている「家族」の起源とその歴史的变化の過程は、後にエンゲルスの手になる『家族・私有財産及び国家の起源』（二八八四）で、当時のレベルでの「現存する経験的諸資料」によって裏付けを与えられるのであるが、両者は、分業、労働と家族の関連、意識、私有財産と階級と抑圧・不平等の起源等、婦人問題の根本にふれる諸問題をとりあつかっていた。

生産関係の変化によって家族関係はどのように変化するかという史観の上に、婦人問題の解明に関する科学的理論が発する。近代機械制大工業は、家族に、家族経済に、そしてその中でしめていた婦人の経済的役割に、どのような必然性をもってせまるかという基本問題を提起したのは『共産党宣言』である。『宣言』は、「手の労働が熟練と力わざを要しないようになればなるほど、つまり、近代工業が発展すればするほど、男子の労働はますます婦人の労働によっておしのけられる。性や年齢の差異は、労働者階級にとってはもはやなんの社会的意義ももたない。あるのは、年齢や性において費用のかかり方のちがう労働用具だけである」と言っているが、こうして近代機械制大工業が及ぼした家族と労働の変化の中に、婦人問題は包含されるのである。

このような認識に立つかぎり、機械制大工業によってひき出された婦人労働の状態がいかに悲惨なものであらうとも、

また婦人労働がいかに男子労働と競争しあおうとも、マルクスの考え方からは、「反男女平等主義」は出てこない。解決の方向は、労働諸条件の改善と男女労働者の組織化以外にないということになる。この具体的要求が、綱領的要求となつてマルクスの手で明文化されるのは、一八六〇年代以降、第一インタナショナルの運動とかかわつてからのことである。

一八六〇年代以降のマルクスの著作で婦人問題と関連するのは、『個々の問題についての暫定中央評議会代議員への指示』（一八六六）、『資本論』第一卷（一八六七）、『ドイツ労働者党綱領評注』（一八七五）、そしてマルクス没後、エンゲルスによつて出された『家族・私有財産及び国家の起源』（一八八四）と『資本論』第二卷・第三卷である。

『……指示』の中では、労働日の制限、児童労働がとりあげられており、婦人の夜間労働の禁止と、身体にとつて有害な業務への就労の禁止がはじめてうち出された。また、『資本論』では、直接、婦人・児童労働を扱った章（第一卷第三章）で、「機械が筋力をなくともよいものにするかぎりでは、機械は、筋力のない労働者、または身体の發展は未熟だが手足の柔軟性が比較的大きい労働者を充用するための手段となる。それだからこそ婦人・児童労働は機械の資本主義的充用の最初の言葉だったのだ」と書き、労働者家族の全員が資本の直接的支配のもとに編入されて、労働者家族の自由時間

が資本のための強制労働によつて奪いとられていく歴史的背景を明らかにする。そしてこの過程が「どんなに恐ろしく、また忌わしくみえようとも」それにもかかわらず「大工業はそれが世帯の領域のかなたの社会的に組織された生産過程において婦人や少年少女や児童にわりあてて決定的な役割によつて、家族と両性関係のいっそう高度な形態のためのあらたな経済的基礎をつくりだす」こと、「男女および種々さまざまな年齢の個人からなる結合労働人員の構成は、なるほど、労働者が生活過程のために存在して、生産過程が労働者のために存在するのではないところの、自然発生的で野蛮な資本主義的な形態においては荒廃と奴隷状態の病源であるとはいえ、適当な事情のもとでは、反対に人類の發展の源泉に逆転せざるをえない」ことを示した。

この章のみならず、『資本論』で規定され、展開された、労働、労働力、労働力商品、労働力価値、労働力価値分割、労賃、剰余価値、資本蓄積、利潤率等の概念そのもの、価値法則、剰余価値法則、資本蓄積法則等の経済法則そのものの中に、現代の婦人・家族問題や婦人労働問題解明の鍵がかくされ、婦人解放論の「豊富な展開の可能性が秘められている」のである。

男女同一労働同一賃金の要求をめぐる理論的根拠や、母性保護・労働時間短縮要求、家事労働の経済的評価、妻の賃労

働者化と共働き家族の家族関係等、婦人問題の重要な論点、『資本論』にたちかえて議論されるゆえんである。

#### IV

ところで、今日婦人論という側面で、マルクスおよびマルクス主義によせられている批判の要点は次のようなものである。

婦人解放という問題は性差別からの解放の問題であるのに、性差別の根源であるはずの性的分業（生命の生産における分業）についてはマルクスは掘り下げようとせず、差別の根源を私有財産と階級の発生という問題にそらしてしまった。マルクスは女性を人間解放の主体⇨労働の主体と想定しなかった。これは、マルクスの男性中心主義の思想の反映であり、マルクスの私生活上のエピソードの数々は彼が女性を理解しなかったことを示している。マルクス主義の古典を書いた人達はしよせん男だった。男の目で書いたにすぎない、ペーベルが書いたことも空想だった。その証拠に、今の社会主義国では真に婦人を解放していない。マルクス主義は、主婦のこと、家族のこと、家事労働のこと、個人のこと、意識のことなどは解明しなかった。ただ、婦人は社会主義になれば解放される、婦人問題は階級の問題であり、私有財産の問題だと

言っただけだ。伝統的マルクス主義の婦人解放論は今や現実にあてはまらない。資本主義分析にマルクス主義は有効な科学だが、マルクス主義の用語や概念は、ウーマン・リブの研究者や若い世代には通用しない、等々。そして今日、従来のマルクス主義に拘束されない女性論の展開が試みられ、マルクス主義は、被抑圧者の一部である女性の批判を受けて守勢にたたされているというのである。

こうした批判者は必ずしもマルクス主義婦人論に敵対しているのではないし、ネオ・フェミニズムに軍配をあげているわけでもない。これらの批判は、水田珠枝氏、中島通子氏、田中寿美子氏らから出されているのであるが、氏らが現代の婦人解放運動の前進に大きな役割をはたしていることは周知のとおりである。水田氏は、特に、「相手の主張に身をかけたむけ理解しようとする寛容性」の重要さと「批判と反批判の必要」を強調しておられるので、それに同感であるがゆえに一言言わせていただくと、批判者が、自らの婦人問題への関心範囲内のマルクスなり、マルクス主義なりの文献にあたり、一部の文献をとり出して、「マルクスは、これこれについて何と言ったか、言わなかったか」という問題のたて方をして、マルクス主義婦人論を論じたり批判したりするというやり方に、わたくしは疑問をもっている。批判者は往々にして、『ドイツ・イデオロギー』と『家族・私有財産及び国家

の起源」は必ずとりあげ、その中でマルクスやエンゲルスは何と言ったか、両者の間にはどんな矛盾があるか等を重視するが、『資本論』については、ほとんど重きをおかず、とりあげる場合も「家事労働や生命の生産についての分析がない」という程度の批判の対象としてでしかない。

また、マルクスだけでなくマルクス主義婦人論を云々する場合にも、レーニンその他、マルクス主義の婦人解放論を展させた人々については関心を示さないで、それらのことは問題ではないかと指摘すれば「それは研究者の自由だ」ときり返されるだけで、なかなか議論がかみあわない。

わたくしは、マルクスと婦人解放論の関連は、哲学・経済学・階級闘争の三つの領域で、原典のレベルで基礎理論として全面的に把握されなくてはならないと思う。しかし、マルクス主義婦人論とは、一〇〇年以上前に書かれたこれら原典で、言ったか言わなかったか、どう解釈するかの、あれこれの詮索を言うのではない。マルクス主義の自由論、文化論、人格理論、発達理論、賃金論、貧困化論、主体形成論等々が、これら領域の研究者の倦まざる努力によって次第に発展しつつあるように、マルクス主義婦人論も発展しつつあるものでなくてはならない。マルクス主義の他領域とくらべてたおおくれていること、ネオ・フェミニズムとくらべて精彩を欠いていること、それらと関連するマルクス主義婦人論の欠

落点を補い、かつ婦人解放の視点からマルクス主義の関連諸領域の発展にも寄与しようよう働きかけること、これこそがマルクス没後一〇〇年の今日、わたくしたちにとっての大きな課題なのである。

(1) "Die Gleichheit", Stuttgart, 25. März, 1903.

(2) 水田珠枝『女性解放思想の歩み』岩波新書、一九七三年、『女性解放思想史』筑摩書房、『女性解放の視点(一)』フェミニズムとマルクス主義(『未来』一九八〇年四月)、『女性史における家族・階級・意識』(『歴史評論』一九八一年三月)、『女性論の系譜』(NHK大学講座、一九八一年)、中島通子「マルクス・エンゲルスの女性解放思想」(一番ヶ瀬康子編『入門女性解放論』亜紀書房、一九七五年)、田中寿美子「女性解放論についての私の模索と反省」(『あごら』二〇号、一九七九年)。

(いとう せつ 都立立川短期大学・婦人問題)



# マルクスとダーウイン

宇佐美 正一郎

## はじめに

一八八三年三月一七日、エンゲルスは、マルクスの葬儀のときの墓前における弔辞の中で「ダーウインが有機的自然（生物界）の発展法則を発見したように、マルクスは人類の歴史の発展法則を発見した」と述べている。この短い言葉の中に一九世紀の二人の偉人の業績と、その相互の連関が浮き彫りにされている。今年（一九八二年）はマルクス没後一〇〇年に当たり、また昨一九八二年はダーウインの没後一〇〇年であった。ダーウインはイギリス人であり、マルクスはドイツ人ではあるが、『資本論』のような主要著作は、彼がイギリスに移住してか

ら生まれたものである。『種の起原』と『資本論』がドイツやフランスではなくて、イギリスで生まれたことは、当時のイギリスが最も発達した資本主義国であったことと関連がある。またダーウインはブルジョア階級の出身であって一生富裕な生活を送り、マルクスはロンドンで貧困な生活を続けたという個人的な生活環境が、兩人で全く相反していたことは、ダーウインには自分の進化論と宗教との闘争に不徹底であったというブルジョアの限界があり、一方マルクスは積極的に革命の実践に献身したことと対照的であり、兩人の存在が意識を決定したことになる。

同時代に同じ国に住んでいた二人ではあったが、二人の間には直接の個人的な交流はなかった。マルクスが『資本論』

の中の一巻をダーウィンに献げることを望んだが、この申し出に対してダーウィンが辞退したことがいろいろな本に記載されている。その根拠としてあげられているのが、ダーウィンからマルクスへの書状(一八八〇年一月三日付)が残っているということであったが、最近の資料調査によると、実はこの書状はマルクス宛のものではなくて、“The Students Darwin”の著者エドワード・エイブリングに宛てたものであった。ダーウィンの蔵書の中に『資本論』はあったが、彼が読んだ形跡はなかったといわれている。

### ダーウィンの進化論

ダーウィンの名著『種の起原』は一八五九年に出版された。この年はマルクスの『経済学批判』が出た年である。ダーウィンの進化論への着想は、彼が若い頃に、英海軍の測量船ビートル号に乗船して南米海岸などを五年間周遊し、各地の動植物や地質を調査観察している間に得られたが、帰国してからの資料調査や考察に長期間を要し、彼の健康状態もあって、この本の出版までに二三年かかっている。

進化論の問題は二つに分けて考えることができる。一つは生物の進化の事実であり、もう一つは進化の原因である。前者については、ダーウィンが生物学上の大きな資料に基づい

て科学的に結論づけたものである。生物は人間も含めて造物主によって創造され古来不変であるというそれまでの通説をダーウィンが打破し、以後、現在まで生物の進化は生物学上の常識になっている。ただアメリカで、進化論を教育することを禁止したり、天地創造説を進化論と並行して教育させたりしていたいくつかの州があった。一九二五年にテネシー州で、州法が禁止していた進化論を教えた高校教師が罰金刑に処せられたという事件が発端になって、以後アメリカの教育界で論争が続いていたが、この問題も昨年暮れにやっと創造説による教育が法廷で否決され決着がついた。進化論に関する科学と宗教との闘争は一〇〇年以上も続いたことになる。

ところで、今度はダーウィンの本国イギリスで、二、三年前からロンドンの大英自然史博物館が生物進化について懐疑的態度を示し、進化論を科学的理論と認めないという見解を発表し、イギリスの生物学界で論争が起こった。進化には絶対的な証拠がない、あるいは状況証拠だけであるとか、反証不能であるとかの理由によって進化論の非科学性を主張するのであるが、これらの見解はポパーの科学哲学と関係がある。

このような論争について、イギリスの代表的な自然科学誌『ネイチャー』の論説が、自然史博物館の腐敗と断じて、一昨年夏に同誌上における論争を終結させたのは当然である。

次に進化の原因、つまり進化要因論に関しては、ダーウィ

ン進化論は自然選択説（自然淘汰説）である。つまり生物は多産であり過剰繁殖を行なうから、必然的に生存競争（闘争）が起こり、環境に対して有利な変異をもつものが生存し（適者生存）、不利な変異体は滅亡するという自然による選択を受け、適応した変異が蓄積し遺伝することによって生物は進化すると考える。

ダーウィンはメンデル以前であるから、ダーウィンの頃には遺伝学は未開発であった。進化論はその後の遺伝学の知見を加えて修正された。つまり、ダーウィンのいう変異がすべて遺伝するのではなくて、生殖質中の粒子（現在のDNA）が変化する突然変異のみが遺伝性をもっているから、この突然変異と自然選択によって進化を説明する立場が総合説（新ダーウィン主義）と呼ばれ、これが進化理論における正統派である。

ところでダーウィンの自然選択説に対してはダーウィン以後いくつもの異説が生まれた。観念論的な創造説はともかくとして、化石の進化系列の定向性に基づく定向進化説、生物の生存競争を否定し、自然選択を否定するか、または重視しない中立説などがある。日本の今西錦司の、生態学におけるすみわけ理論に依拠する進化説や、最近の分子生物学の成果に基づく木村資生の考えも中立説である。分子レベルの変化では、生存にとって良くも悪くもない中立的な突然変異が大

部分であり、これらの変異が蓄積して子孫に伝えられるかどうかはまったくの偶然であると、木村は主張する。これらの説のほかに、ダーウィン以前に進化論を提出したラマルクの獲得形質の遺伝による進化説もまったく消滅したのではなく、最近の分子生物学の成果によってこの説を復活させようとする見解もある。

もちろんダーウィンの進化説は完全な理論ではなく、不充分な点も含まれている。また論理的にも不充分なところがあって、たとえば適者生存の適者とは生存可能なものことであって、同義語反復ではないかという批判がある。それはともかくとして、生物の進化という複雑な過程の原因を自然選択に限定してしまうのは一面的であるかもしれない。この点に関しては、エンゲルスはラブロフに宛てた手紙（一八七四年一月一八日）で「私はダーウィンの学説のうちの発展の理論を認める。しかしダーウィンの論証方法（生存競争、自然選択）は、これを最近発見されたばかりの事実の最初の、一時的な不完全な表現としてのみ受けいれる」として進化の事実を認めるが、その原因に関するダーウィン説を全面的に肯定はしていない。また、『反デュリソング論』で「発展の理論そのものはまだ若い、それゆえ今後の研究によって種の発展過程に関する現在の概念が、厳密な意味でのダーウィン主義的概念を含めて、大きく変形されるだろうことは疑いの余地

がない」として進化要因論のダーウィン以後の発展を予想していることは、エンゲルスの卓見である。生物の変異の原因、したがってその進化の原因の問題は、生物学における最も重要な課題の一つであり、最近の分子生物学の研究対象にもなっているが、実はダーウィン自身もこのことは考えていたのであって、晩年に植物生理学者の息子とともにこの問題に関する実験的研究を行なっていた。

昨年のダーウィン没後一〇〇年を契機にダーウィン批判や反批判が噴出してゐる。このこと自身は決して憂慮すべきではなく、理論の発展の上からむしろ歓迎すべきことである。ただダーウィン批判が、生物学上のダーウィンの進化要因論への批判を通り越して、生物の進化そのものを全面的に否定するように誤って伝えられ、進化論に懐疑的な傾向を助長していることにもなっている。

### ダーウィンとマルクス

ダーウィンは生物の、マルクスは人間の社会の可変性と発展性を証明した。また人間も生物であり、ダーウィンが確立したように、人間は下等な生物から歴史的に進化してきたものであるから、人間の作った社会も結局は自然史の発展によつて生まれたものである。このような継承性から、マルクス

主義はその世界観のうちにダーウィンの理論を本質的契機として包含している。しかしこのことは、生物と人間社会とに同一の法則が適用されることを意味していないことはもちろんである。マルクスはダーウィンの理論を「歴史的階級闘争の自然科学的支柱」と呼んで評価したが、これはダーウィンの自然選択説を指している。マルクスのこの命題は、生物—人間—社会、つまり自然—社会という自然的な継承性を社会の方からさかのぼって問題にし、さらに自然と社会における闘争一般、さらには自然と社会を發展させる原因としての矛盾の一般性を問題にしているのであると考えられるが、ただこの表現は生物の生存闘争と社会の階級闘争との論理の同一性を意味するように誤解されるおそれがある。しかし、マルクスは別の箇所で、生物の生存闘争と社会の階級闘争との質的差別について明瞭に述べている。さきの命題はマルクスがダーウィンを讀んだ当初の共感のあまり、不用意な発想をしたものであろう。ただ、生存競争—自然選択が生物の進化の主要な原因であるかどうかに関しては、先にも述べたように、生物学で現在も論争が続いていることを付記しておく。マルクスとエンゲルスとは、むしろエンゲルスの方が、今までもいく度か引用したように、ダーウィンに論及した文章が多い。『共産党宣言』の英訳の序文にも、『家族・私有財産・国家の起原』の序言にもダーウィンの名が出てくる。一

八五九年に『種の起原』が出版されると、エンゲルスは直ちにこれを読み、同年一月にマルクスに宛てて「私がいま読みかかっているダーウィンの著書は非常に優れたものである。そればかりではなく、自然における歴史的発展を証明しようとしたこれほど大きな試みは、しかもこれほど成功を収めたものは今までになかった」と手紙してダーウィンを称賛している。マルクスも一八六一年一月のラサール宛の書簡で「ダーウィンの著書はすばらしいものだ。……あらゆる欠陥にかかわらず、ここではじめて自然科学のなかの目的論が致命的な打撃を受けただけでなく、その合理的な意義も経験的に分析された」と述べている。マルクスとエンゲルスの間にダーウィン理論の評価に関して活発な文通が行なわれた。その中には、マルクスがトレモアの著書『人間及びその他の生物の発生と進化』（パリ、一八六五年刊）を過大評価し、これをダーウィン進化論の発展と考えた（一八六六年八月七日の手紙）のに対し、エンゲルスはトレモアを詳細に分析して、この著書はなんの価値もないとトレモアを攻撃してマルクスに返事しているものなども含まれている。ただマルクスはこの文書交換で、ダーウィン理論における変異の偶然性に満足できず、自然における進歩の必然的合法則性の探究を必要と考えていたことが推察される。

マルクスは『資本論』第一二章脚註でダーウィンの『種の

起原』を画期的な著作と評価しているが、『資本論』でダーウィンの名が出てくるのはもう一箇所、第一三章脚註である。ここでは、ダーウィンは動植物の生活のための生産用具としての動植物の各器官の形成に注意を向けたとし、しかし生物の諸器官と人間の労働手段とが原則的に異なることを明らかにしている。つまり器官は自然のものであるが、道具や機械は人間が作ったものであるとして自然に対する人間の能動的な態度について述べ、したがって、生物の歴史は作られる、だが社会の歴史は人間が作ると述べて、両者を明瞭に区別している。

マルクス・エンゲルスはダーウィンを評価しつつも、彼の理論を無条件に許容しているのではなく、その欠陥を批判している。その批判の主なるものは、ダーウィンの自然選択説における生存競争の思想が、マルサスの人口理論の影響を受けている点である。マルクスはエンゲルスに宛てた手紙（一八六一年六月一八日付）でダーウィンがマルサス理論を動植物に適用したことを問題にしているが、エンゲルスはさらに明瞭にダーウィンのこの点を再三批判した。『自然弁証法』には、「生存競争に関するダーウィンの学説は、ホップスの万人闘争説、競争に関するブルジョアの経済学説、そしてマルサスの人口理論の社会の分野から有機的自然の領域への無造作な移入である。こうした芸当をやった後、この学説を再び

逆に自然の歴史から社会の歴史に移入することは容易である。しかしこのことによってこれらの主張を社会の永久的な自然法則と主張することはあまりに素朴すぎる」と述べられている。この文章の後段の自然史から社会史への再移入の問題は社会ダーウィニズムの問題であつて、また後にふれる。

ダーウィン以前の生物学では、調和的な協同作用、たとえば植物は動物に栄養と酸素を供給し、動物は植物にアンモニアと炭酸ガスを供給するというような主張が多かつたのに、ダーウィン以後は生物の闘争面ばかり見ているとエンゲルスは生物学を揶揄し、両方とも一面的であると述べている。さらに彼は生存競争は動植物の過剰繁殖によってひき起こされた闘争に限定されるべきであつて、新しい土地への移住などによって、新しい環境に適応した個体が生き残るような場合には、生存競争なしに進化が起きる可能性があり、進化はマルサス主義なしにも起こると主張した。この理論は進化要因論におけるダーウィン以後の中立説に通ずるものがある。

マルサスとの関係については、ダーウィン自身が、生存競争についてはマルサスの原理を全動植物に適用したと述べているが〔種の起原』序言、第三章）、この点に関して、ダーウィンは、たとえマルサスを読まなくても同じ結論に達したであろう、という見解が生物学史研究者の中にある。つまりダーウィン進化論の社会的背景である当時の資本主義発展期に

あるイギリスにおける一般的な社会思潮としての自由競争の思想がダーウィんに影響したというのである。なお、ダーウィンは、進化は緩慢な漸進的な変異の蓄積によって起こると考えていて、「自然は飛躍しない」といつている。しかし、この点に関しては、彼の親友であり、ダーウィンを支持し進化論の普及啓蒙に努力した生物学者ハックスレルも批判しているが、ダーウィンのこの見解は彼の平板な経験主義にもとづいていて弁証法的でない。

### 社会ダーウィニズム

ダーウィンの進化論は『種の起原』発刊直後から、その内容から考えて当然のことではあるが、キリスト教からの猛烈な非難と攻撃を受けた。思想的にも、彼の主張は当時における世界観の変革を意味していたから、一般の思想界に対して一応の衝撃を与えた。しかし進化論の変化、競争、進歩という概念は、当時の先進資本主義国であるイギリスの社会に、結局は受け入れられることになる。つまり進化論は社会における進歩の思想と結合し、生物と同じように社会も発展するという考えは、上昇期にあつた資本主義にとって有利であつた。マルクスやエンゲルスがダーウィンを評価したのも、彼らが構築していた資本主義から社会主義への移行の理論の立場

からダーウィンの変革の論理に共鳴したからに外ならない。

ところで進化論の生存競争や自然選択の理論を人間の社会にまで演繹することは、すでにダーウィン自身が彼の『人間の由来』（一八七一年）で行なっているが、この思想はダーウィン以後急速に発展してくる。たとえば、ドイツの進化論者ヘッケルもそれを強く主張したし、ハーバート・スペンサーはダーウィン以前から社会ダーウィニストであった。ダーウィンのこの考え方に対するエンゲルスの批判は前に述べたが、マルクスもクーゲルマンに宛てた書簡でこのことを辛辣に批判している。

マルクスが社会の歴史的発展を發展の一般的連鎖の中に含めたことは彼の功績である。人間の社会は生物の自然史的發展の産物であり、社会は自然の一部である。しかし同時に、社会は一定の意味において自然とは別個な存在であるばかりでなく、それに対立する。物質の發展のいろいろな段階における、それぞれ質的に異なる運動様式は、それぞれ異なる法則をもっている。生物学的法則は、マルクスも指摘するように、社会においては一定の自然的基礎をなすにすぎない。動物の生活様式は社会的人間の生産方法と同じではない。生物における現象と人間の社会の現象には同じ法則は適用できない。生物の進化の理論は生物に関するものであって、社会に適用することはできない。このことは史的唯物論の理論

が、人間の歴史に関しては正しいが、生物一般には適用できないことと同じである。

社会ダーウィニズムは生物学の法則を機械的に人間の社会現象に適用し、社会における人間の優劣を問題にする。貧富の差を当然視し、階級の存在を必然視する。さらには人種、民族、国家間の優劣までを問題にし、戦争を肯定し、しかもそれが社会發展の原動力と主張する者まで出てきた。

ダーウィンの従弟ゴードンがい出した優生学では、人間の資質は遺伝的に決定していて、天才は優秀な素質を遺伝的にもっているが、精神薄弱者や犯罪者は先天的に劣悪な素質をもっていると考えた。人間の社会では、人道主義によって劣悪な素質をもつ者も生き残っているが、そのような人間が増加することは社会的な損失であり、自然選択の原理に反するから、人類の進歩のためにそれは防止すべきであるとして断種法を奨励する。かつてアメリカ合衆国で前世紀末に、大量の移民の流入による都市スラム化の爆発的增加になやみ、黒人排斥運動がもえ上り、断種法の制定にまで發展したことがあるが、その理論的支柱が優生学である。その後ドイツにおいて、ヒトラーが政権を獲得した翌年の一九三三年に、ゲルマン民族の純血保存のためと称して遺伝優生法を制定し、数百万人のユダヤ人の命を奪った。このように社会ダーウィニズムは階級対立ばかりでなく人種差別や極端な民族主義に

政治的に利用され、大衆の犠牲による権力者の地位保全のためのファシズムの理論的背景になる危険がある。このような政治的な問題ではないが、最近アメリカで人工授精が普及するにつれて、ノーベル賞級の学者が関係する精子銀行が設立されたことが報道されたが、この問題は思想的に優生学と関係がある。

生物の生態学の中から一九七〇年代に社会生物学 (sociobiology) という新しい学問分野が生まれ、この分野の研究論文数が年々急速に増加している。その発端は、ハーバード大学の昆虫学者ウィルソンが『社会生物学』という著書を刊行し、その中で動物社会の研究をもとにした人間研究の構想を発表したことである。人間にも動物的側面があるから、機能分析的な動物社会の研究から人間への進化を追求することは、進化の問題へのアプローチの一つの方法としては問題はない。ただ人間の社会的行動を社会生物学的に解明しようとすることは、政治的な影響をもたらす可能性があり、かつての優生学の復活として階級差別や人種差別などを助長する危険があることを危惧する人たちとの間で論争が続いている。

## おわりに

ダーウィンの進化論は、不完全さや欠陥を含みながらも、

とにかく生物の可変性と進化を明らかにし、それまでの世界観を大きく変革した功績は大きい。ダーウィンによって樹立された生物の進化の法則は、自然の、また物質の発展に関する一般的な思想の先駆的なものであった。進化理論は、後にはるかにおかれて、やっと今世紀後半になってから明らかになった宇宙科学における星の進化や、銀河系や星雲や宇宙の進化に関する研究を生み出す思想的な刺激になった。つまり星の誕生や消滅に関する最近の宇宙科学上の研究は、星の一生とか誕生とか死とかいう言葉からも理解されるように、生物学における概念が移入されたものであり、生物の進化の発見が先行するものである。宇宙科学の進歩は原子物理学とも連関があり、物質の生成、発展、消滅という問題の研究にまで発展している。

マルクスは人間の社会的運動法則を確立し、社会の発展の必然性を明らかにした。人間の社会的歴史は人間以前の生物の歴史を継承するものであり、社会の法則には自然の法則が要素的に含まれている。マルクスがダーウィンを評価したのも、まさにこの点である。自然―社会を通じての発展の一貫性―統一性こそ唯物論の世界観の基本をなすものである。

地球の年齢は約四六億年であるから、人類(ホモ・サピエンス)の全歴史約五万年は宇宙科学的な時間のスケールからするとほんの一瞬にすぎない。ただこのような短い時間に、

人間によって地球は、今まで経験したことのないような大きな変革を受けた。大規模な土木工事によって地球の様相は大きく変化しつつあり、地球上の生物相は変り、地球の緑は急速に減少しつつある。今まで地球上になかった新しい物質が人間によって次々に多量に作り出され、また最近の生物の遺伝学の進歩によって、遺伝子組み換えなどの技術を使って、まったく新しい生物を人間が作り出せるようになった。核エネルギーの開発は、使用法をあやまると、地球上の全人類を死滅させ、人間が住む地球自身を人間が破壊してしまう可能性も生まれてきた。自然と人間社会の歴史的発展の原則はダーウィンとマルクスによって確立されたが、この自然と社会の未来を健全な発展の方向に向かわせることこそ、人類の今後の使命であろう。

歴史の探究は、単に過去を回顧することではなくて、過去から現在への発展の法則を明らかにし、現在から未来を展望する手がかりを得ることであろう。現在の社会は決して固定した結晶ではなく、変化の可能な、そして絶えず変化する過程にある有機体であつて(マルクス)、やがて新しい社会に進化する。世界の社会主義体制の国が増加しつつあることは現代史が示している。現実の社会主義国に政策上の逸脱や過失があることは確かであるが、それらを非難するのあまり、社会主義一般まで否定してしまうことはできない。わが国の最近の右傾化―反動化は社会の発展途上における道草にすぎず、やがて社会発展の法則に従つて新しい社会が出現するであろう。挫けずとその展望をもつことがマルクスの現代的意義であると考える。(うさみ しょういちろう 神奈川大学・生物学)

白石書店

唯物論研究協会編

# 哲学を学ぶ人のために

5月下旬発売

本書は、哲学史から現代哲学の重要な問題まで、これから哲学を学ぼうとする人々に必要な基礎知識が、読みすすむなかで自然に理解されるように、また、写真やコラムを多数入れて、できるだけ読みやすいように工夫をこらした、現代風哲学入門書です。

定価1700円下250

東京都千代田区神田神保町1-28  
☎03(291)7601 振替東京2-16824

一般公募入選作

## マルクスにおける

# 人間概念の展開



立野 保男

### 序

カール・マルクスにおける人間問題の発展は一般に、(1)初期の普遍的ヒューマニズム(『学位論文』から『マニフェスト』まで)、(2)中期の現実的ヒューマニズム(『要綱』から『資本論』まで)、(3)後期の革命的ヒューマニズムと社会主義的ヒューマニズム(『ゴータ綱領批判』、書簡、全労作)として特性づけられている。ヒューマニズムのこれら三ないし四つの形態は、またマルクスによる人間概念の展開の論理として、(1)措定における普遍的人間の本質と現存在の矛盾、(2)反措定における人間の歴史的現存在の諸規定、(3)総合における全面的に発達した個人の三態的段階を示している。われわれ

のここでの主題がマルクスによる人間諸規定の著作史的連関ではなく、それらの理論的連関にある限り、概念展開の論理としての否定の否定の法則、したがって抽象から具体への方法をここでも跡づけることができる。

ところでマルクスの最初の労作『学位論文』は、あたかもわれわれに人間把握の基本的方法論の一つを示唆する。ヘーゲル左派のブルーノ・パウアーが自意識の普遍性と無限性に熱中して観念論的世界に飛翔したのに対して、マルクスはここでヘーゲルに擬せられるアリストテレスの後に現われた唯物論者デモクリトスとエピクロスをとりあげ、質料によって媒介されてアトムの状態をとった抽象的個別的自己意識をもって実在的世界に降り立ち、デモクリトスの機械論的決定性

とエピクロスの自発性、自由の諸契機の矛盾と総合の問題を提起した。ここでマルクスの用いた自己意識の本質（普通）と質料的現存在（特殊）の矛盾の弁証法はマルクスのその後<sup>(1)</sup>の諸労作を貫く人間理論形成の方法の赤い糸となっている。

(1) 山本広太郎「マルクスの『学位論文』について」、大阪市大『経済学雑誌』一九八一年三月号、七九—八〇頁参照。

## 一 人間の本質と現存在

ヘーゲルにおいて自己意識と解された人間は、ヘーゲル左派において「人類」（シュトラウス）、「人間なるもの」（シュテイルナー）、「類的存在」（フォイエルバッハ）等としてその具体化に方向づけられるとともに、フォイエルバッハにおいて自然、愛と友情という本質解釈のなかでふたたび抽象化された。マルクスの提起する「類的本質」としての人間規定（『経・哲草稿』）は、私見では、人間の本質の三つの諸契機——(1)即自的に、内的矛盾をもつ「本質」、(2)対自的に、人間自然の爾余の自然との関係においての「類」、および(3)特殊の種としての人間の歴史的現存在に対する「類としての本質」を内有する。これら三つの諸契機は相互に関連しつつそれらの定在諸形態にまで展開される。

一般に本質はその内的矛盾によって絶えず運動し発展しつつあるところの自己同一性である。「本質が本質であるのは

それに固有の運動を通じてである」「絶対的本質はなんらの定在をもたないが、しかしそれは定在形態に移行しなければならぬ」<sup>(3)</sup>（ヘーゲル）。マルクスによれば「本質の疎外は現象である」<sup>(4)</sup>。本質の定在形態、疎外形態、現象形態は本質の現存在である。「疎外」Entfremdung はその本来の意味においては本質の発展の必然的局相である。

人間はまず彼の欲求とその充足との内的矛盾によって運動する。彼ははじめに彼の用具的対象的活動により、自然質料を媒介として彼の欲求を生産物に対象化し、ついでこの対象化された諸形態をもって彼の欲求を充足する。ここで対象化の活動と対象的形態の取得の運動は一の全一的行程であり、ここに労働と労働生産物との「本源的一体性」がある。この運動において人間は一の全体的人間として現われ、この行程の反復は彼の人間の存在の自己確証の様式であり、人間の発展の必然的過程である。それは人間の「人格性の自己享受、彼の自然的素質と精神的目的の実現」<sup>(5)</sup>に他ならない。

だが対象化の活動と対象的形態の取得の本源的一体性においては、個人の欲求と対象化の能力の限界が彼の生産の限界となる。この限界は諸個人の労働生産物の媒介による彼らの諸労働、諸活動の交換によって破られる。交換の可能性は、対象化活動と対象的形態の享受とがすでに個人において時間的、空間的に二つのものであるという点、「対象化そのもの」

と「生産物のような固定的形態をもつものとはいずれも運動における一契機、消滅する契機として現われる」点にあり、マルクスは活動とその定在形態とのかかる分離に「現実的交換の萌芽形態」を見ている。<sup>(6)</sup>人間の活動の本質の対象化、自己内存在から対自的存在への転化は同時にまた諸個人の内的本質的諸力（能力、素質、経験等）の社会化である。「人間の活動と人間の生産物の交換は共同的活動、共同的精神であり、その現実的意識的な真実の定在は社会的活動と社会的享受である。人間は、人間の本質が人間の真実の共同的本質であることにより、彼らの本質の活動を通して人間的な共同的本質、社会的本質を創出し生産する」(『ミル評註』)。<sup>(7)</sup>ここで個人においていったん否定された対象化と対象的形態の取得の本源的統一は共同体において回復される。

かようにして人間の類の本質の上述三つの諸契機は相互に連関しつつ自然的質料転換と社会的質料転換——生産と交換の統一にまで展開される。共同体における自然的質料転換による物質的対象の諸形態と社会的質料転換過程における諸個人相互の社会的諸関係は個別的個人に対しては一の客体的に自立的な疎外形態として存在する。第一に、「われわれは有用な感性的、外的諸対象の形態、疎外形態において、対象化された人間の本質的諸力をわれわれの眼前にもつ」「一般に対象として展開された富を通して主体の人間的な感性的富が

はじめて発達し、はじめて生み出される」<sup>(8)</sup>。第二に、「社会的本質は疎外形態においてのみ定在に達する」「諸個人は彼ら自身の社会的諸関係を対象として自己自身から疎外する」<sup>(9)</sup>。いかえると、個別的個人の具体的労働がその一環となるところの社会的労働分割のシステムと、彼の個人的労働力がその一環となるところの社会的総労働力配分のシステムは、個別的諸個人から独立の客体的な疎外諸形態において発展する。くり返しいえは、疎外そのものは人間の類的本質の発展の必然的な局相である。<sup>(註)</sup>

最後に、人間は自然的環界との間の共同的質料転換過程において「外的自然に作用し、これを更改することにより同時に彼自身の自然を更改する。彼はそのなかにまどろんでいる諸力を発展させ」<sup>(10)</sup>欲求と対象化活動の諸力を発展させることによってまた、彼らの社会関係をとも更改する。人間は既存の一定の社会システムの産物であると同時にその創造者である。マルクスはかかる「環境の改変と人間活動または自己変革との一致」を革命的实践としてとらえた。<sup>(11)</sup>人間が自然および社会との交互作用のなかで発現する用具的、共同的諸力は生産力である。一定の水準の生産力はそれに対応する一定の生産関係を生み出し、新たに発展した生産諸力は現存の生産諸関係を変革する。それゆえ「最大の生産力は革命的階級そのものである」<sup>(12)</sup>。人間史はこれまで人間の類的本質の定在形

態、現象形態として原始共産制、奴隸制、封建制、資本制、共産制的諸構成体を展開してきた。これらの社会経済構成体は、それが生産力を発展させた限りにおいてヒューマニズムの発展をもたらした。<sup>(10)</sup> 歴史的に一定の社会形態のなかでの類の本質の存在は、人間の歴史的現存在に他ならない。かかる歴史的社會形態はそのなかの諸個人の活動を特殊の活動たらしめ、諸個人は彼らの特殊の活動によって「人格」Personである。H・M・ブレイジュノイによれば、「マルクスの人格概念は論理の中項『特殊』として現われ、人間 Mensch との関係において個別、個人 Individuum との関係において普遍である」<sup>(11)</sup>。

(註) われわれは動物に対する人間の類的徴標を「群生組織、交

信性、用具性 Opylnhocb」の運動形態に求める<sup>(14)</sup>。

(2) 拙稿「批判概念および批判性の発展」大阪市大『経済学年報』一九七七年三月号、八二―八五頁。

(3) Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. v. Lasson, Bd. II, 1948, S. 4.

(4) MEGA, Abt., I, Bd. 1, Frankfurt a. M., 1927, S. 42.

(5) Marx, Glossen zu James Mill, Beiträge Zur "Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Reclam, Leipzig, 1974, S. 267.

(6) Marx, Grundrisse d. Kritik d. politischen Oekonomie, Berlin, 1953, S. 600. Marx, op. cit. (註5) S. 274.

(7) Marx, op. cit. (註5) SS. 262~263.

(8) Ibid., S. 193. S. 191.

(9) Ibid., S. 268. Marx, op. cit. (註5) S. 78.

(10) マルクス『資本論』長谷部文雄訳、青木文庫、分冊(2)三三〇頁。

(11) Marx-Engels, Die deutsche Ideologie, Dietz, Berlin, 1953, S. 594.

(12) マルクス『哲学の貧困』高木佑一郎訳、国民文庫、二二二頁。

(13) Беpeжнoв, H. M., Пpoблeмa чeлoвeкa в тpyдax K. Mapкca, 1981, cтp. 50.

(14) 拙稿「システムと発展の弁証法」大阪市大『経済学雑誌』一九八二年三月号、九三―九四頁。

## 二 人間の歴史的現存在

疎外諸形態に対象化された人間の本質的諸力および疎外形態においてその定在に達した人間の社会的本質は、資本制的私的所有の諸条件において独特の変容をうける。第一に、個人において否定され共同体において回復されたかの労働と労働生産物取得の本源的統一はふたたび破られる。なぜならここでは社会的質料転換、社会的労働交換は「社会的人間の運動、人間の関係ではなく、私的所有の私的所有に対する抽象的關係であり、抽象的關係は価値、価値としての現実的現存在が貨幣であるところの価値である」<sup>(15)</sup>からである。ここでは人間の労働の対象的形態は商品、貨幣として、私的所有によ

つて収奪される社会的剰余労働は利潤、利子、地代の物象的形態においてそれぞれの自立的法則性をもって運動し、その全体の把握が諸個人の意識の及ばぬところで発展する。したがって第二に、社会的労働の形成する物質的諸形態と社会的諸関係は私的所有の統制の及ばぬ盲目的必然として諸個人を圧迫し、彼らに対して破壊的作用を及ぼすような「疎外」形態、関係として現われる。私的所有によるかかる変容された疎外は狭義の疎外と指称される。

資本制的私的所有の諸条件においては人間の労働力は商品という疎外形態で現われ、それによって労働者は彼の労働行為そのもの、彼の生産物（生産手段、生活手段）および人間としての類から疎外される。労働者の類からの疎外は同時にまた資本家の類からの疎外である。所有階級と労働者は「同一の人間疎外」を現わす。資本家は自己の統制の及ばぬ物象的諸関係の「自立した社会力」、労働者はたんに「無力」としての人間疎外を展開する<sup>(15)</sup>。人間にかかる自己疎外は人間の非人間化 *Entmenschen*、人間の物性化<sup>(16)</sup>と社会関係の物象化として現象する。資本家は「社会を失い、自己自身から疎外された利己的人間」として「物象的法則によって運動する資本そのもの」、労働者は「対象的な労働力商品」、「部分労働の自働機構」、かくして部分人間 *Teilmensch* として存在する<sup>(17)</sup>。かかる諸主体の物性化と社会的諸関係の物象化に対応するの

は諸物の主体化、物象的諸関係の人格化であり、かかる転倒的關係においては物的世界の価値化に直接的に比例して人間的世界の非価値化が増大し、人間の「普遍的な対象化は総体的疎外」として、諸活動の真実の目的は「自己目的の犠牲」として現われる。ここでは「(1)各人が自己目的を達するのは他人の手段となる限りにありであり、(2)各人は自己目的（対自有）として他人の手段（向他有）となり、(3)各人が手段となると同時に目的となるところの交互関係においては、社会的労働交換は全行為の動機とならず、他人の特殊利害に対する個別的利害の背後で行われるに過ぎない」。人間にかかる自己目的の犠牲はしかし「人間がなおまだ彼らの社会生活の諸条件の創造過程に従事している」ところの歴史的時代を示すに過ぎない<sup>(18)</sup>。

しかしながら資本システムは叙上のような内的諸矛盾、変容された疎外諸形態を内蔵しながらも、資本の自己増殖の法則にもとづく生産のための生産の原理にしたがい、社会的生産諸力と普遍的交換を著しく発展させる。マルクスは『要綱』のなかで生産力の発展に対応する人格の自立性の発展の三段階を指摘している——「(1)人間の生産力が狭小な範囲、散在した地点でのみ発展するところの最初の社会形態〔前資本制的諸形態〕においては人格の依属的諸関係（最初は自然性的な）。(2)普遍的な社会的質料転換、普遍的な諸関係、全面的

欲求および普遍的諸能力のシステムがはじめて形成されるところの第二の大きな形態「資本制的形態」は、物象的依属関係にもづく人格の自立性である。(3)第三段階は諸個人の普遍的発展ならびに彼らの社会的威力としての共同的、社会的生産性の支配にもづく自由な個人性「共產制的形態」である。第二段階は第三段階の諸条件を創出する」(〔内筆者〕。すなわち資本システムは前資本制的、自然的な——血縁的、家族的——諸連関から諸個人を解放し、現存在の孤立的利己形態において生産諸力を発展させ、かくして自由な個人性が発展しうる諸条件を創り出す。過程は人格性形成の否定の否定の三態的段階を示す。「類としての『人間』の発展は、はじめは大部分の諸個人と人間的諸階級のすべてを犠牲にして行われるとはいえ、結局はこの敵対性を打破し、個別的個人各人の発展と一致する」<sup>(20)</sup>「資本は……その生産と消費において全面的でゆたかな個人性の発展のための物質的諸要素を創り出す。だからその労働はもはや労働でなく、必然性がその直接的形態においては消滅するような活動そのものの発展である」<sup>(21)</sup>「もし狭隘なブルジョアの諸形態が除去されるならば、富とは普遍的交換において生み出されるところの諸個人の欲求、能力、消費、生産諸力等の普遍性以外の何であろうか?」<sup>(22)</sup>。

(註) われわれはマルクスの Verdinglichung の訳語として「物化」<sup>(23)</sup>その他の代りに「物性化」を適切とする。

(15) Marx, op. cit. (注9) S. 257.

(16) Marx-Engels, Die heilige Familie, Dietz, Berlin, 1971, S. 37.

(17) Marx, op. cit. (注9) S. 268, マルクス、前掲書(注10)分冊(3)、五九七頁。

(18) Marx, op. cit. (注9) S. 387, SS. 155~156, S. 79.

(19) Ibid., SS. 75~76.

(20) マルクス『剰余価値学説史』、大島清・時永淑訳、国民文庫、分冊(4)、二〇九~二一〇頁。

(21) Marx, op. cit. (注9) S. 231, S. 387.

(22) 拙稿「書評、ガベル著『物象化と分裂病の社会学』」、『新しい社会学のために』一九八一年四月号、四五頁。

### 三 全面的に発達した個人

マルクスは反人間的性格をもつ資本システムの解体とそれが無意識的に準備してきた全面的個人形成の現実的、具体的諸条件——社会的生産手段の集中と労働の社会化を解明した。われわれはここでは、われわれの主題との連関において人格の全面的発達のための条件として(一)労働転換、(二)そのための場と度量としての自由時間および(三)労働と政治的活動との結合の諸契機をとりあげる<sup>(23)</sup>。

## (一) 労働転換

マルクスは労働形態の発展の三つの段階を指摘する。(1) 単純協業——一製作物の生産における種々の部分行程を一人でつぎつぎに行い、場所や要具を換えねばならぬ手工業的労働においては、労働転換による就業の本源的多様性と労働者の人間の全面的発現がある一方、労働の流れの中断、労働日の空隙、したがって労働生産性の減退が生ずる。(2) マニユファクチュア——労働分割にもとづく労働過程では、一面では特殊の労働者の巧妙を創造しつつ他面では全面的能力の犠牲による労働者の一面化、「一の社会的細目機能のたんなる荷い手たる部分個人」を生み出す。だがこの段階における労働者の就業の本源的多様性の破壊は発展の必然的段階である。マニユファクチュア分業は「社会の経済的形成過程における歴史的進歩および必然的契機」として現われる。(3) 機械制大工業——「労働転換、機能の流動性、労働者の全面的可能性」を制約する。ここでは「労働転換、労働者のできる限り大きな多面性を社会的生産の普遍的法則として承認し、諸関係をこの法則の正常な実現に適合させること」、部分個人に置き換えるに「種々の社会的諸機能が交替しあう活動様式」としての「全面的に発達した個人」をもってすることをむしる資本の一の死活問題たらしめる。(25) われわれは労働

形態の叙上の発展においてもやはり否定の否定、指定—反指定—綜合の過程を見ることが出来る。マルクスはこの過程における資本制的工場立法を「未来の時代の教育の萌芽」と評価し、生産的労働と知育、体育との結合は「社会的生産の増大のための手段たるのみならず、全面的に発達した人間の生産のための唯一の方法である」と書いている。(26)

## (二) 自由時間

資本システムはその阻止的諸要因を内蔵するといえ、またその意図のいかんにかかわらず労働生産性の発展による労働日の短縮、したがって自由時間の創出をもたらす。自由時間は社会的生産物の享受、自由な活動のための富そのものである。「労働時間の短縮は自由時間の増大すなわち個人の完全な発達のための時間であり、これはまたふたたび最大の生産力として労働の生産力にはねかえる」。(1) 自由時間の基礎は科学の直接的生産力への転化、短縮された労働日である。(2) 自由時間は学習、資格獲得による生産性の向上を通してふたたび自由時間の延長をもたらす。(3) 「自由時間はまたより高度の活動のための時間としてレジャー—Musical—であり、それはその所有者を一の別個の主体たらしめ、かかるものとしてついで直接的生産過程に立ち現われる。生成しつつある人間についてはそれは訓練であり、蓄積された

社会的知識がその頭のなかにある生成した人間についてはそれは学習、実験科学、物質的に創造的な対象化された科学である<sup>(28)</sup>。かように直接的労働時間と自由時間とは抽象的対立にあるのではなく、二つのものは交互作用において発展的に統一される。この過程もまた否定の否定であろう。資本は知らぬ間に社会的自由時間の増大、全社会の労働時間の短縮される最小限への還元、および全成員自身の発達にとつての時間の解放のための諸条件を創出する。ペレージュノイはここで社会の「総体的労働時間」および「総体的自由時間」の概念を提起し、「必然と自由といった哲学的範疇は……人間の種々の活動形態の時間的すなわち量的測定において明らかとなる<sup>(29)</sup>」といている。

総体的労働時間と総体的自由時間の概念内容は、マルクスの『資本論』における多角的な諸研究の理論的完結であり、それは「労働と労働からの解放を讃える壮大なシムフォニーの局尾和音」をなす<sup>(30)</sup>。人間と自然との間の質料転換、物質的生産と消費の領域はどんな社会構成体においても存続するところの永久の自然必然性である。「この領域での自由はただ社会化された人間、結合した生産者たちが彼らと自然との質料転換を全面的に規制し、彼らの共同統制におくと、いう点のみありうる。だがこれは依然としてつねに必然性の領域である。自由の領域は……本来的な物質的生産の領域の彼岸に

横たわる」。「必然の領域の彼岸において、自己目的として行われる人間の力の発展、真の自由の領域——といってもかの必然との領域を基礎してのみ開花しうる自由の領域が始まる<sup>(31)</sup>」。自己目的としての自由は休息、体育、知育、科学、芸術、文化の領域での人格の全面的発達の自由である。総体的自由時間はかかる創造的活動諸形態に配分されることの社会的時間支出であり、これらの諸領域において活動する個別的個人にとつては、それは彼の「個人的労働時間」として現われる<sup>(32)</sup>。

ここで労働収入についていえばマルクスは、収入が社会の全成員に「等しい権利」で配分されるというラッサールの「綱領」の箇所を抽象的ヒューマニズムと見てそれを「フリーゼ」に過ぎぬと批判し、「平等は測定の等しい度量である労働によって行われるという点にあり、……この平等権は不平等な労働に対する不平等な権利である、……それは不平等な個人的素質、したがって不平等な労働能力を自然的特権として承認する」といい、「ブルジョアの権利の残滓」としてのしかかる個人の権利は共産主義の第一段階においては避けられないとしている<sup>(33)</sup>。

### (三) 労働と政治的活動との結合

資本システムの生み出す諸矛盾の発展はそれの解体と新形成との唯一の歴史的通路であり、この通路を打開するのは人

間の類的本質の反指定としての歴史的現存在のなかの否定性である。マルクスは反指定のかかる否定性をすでに『ヘーゲル国法論批判』(一八四三)において、「無産状態と直接的労働、具体的労働の身分とは市民社会の一身分をなすよりはむしろ土台をなし、市民社会の諸圏はその上にのり、その上で動く」ところに見出し、『ヘーゲル法哲学批判序論』(一八四四)

においては、「この市民社会の一階級はその全般的苦難のゆえにある全般的性格をもち……己れを社会のあらゆる圏から解放することなしには、己れを社会の爾余すべての圏を解放することなしには己れを解放することのできない圏であり、一言にしていえば、人間の全き喪失でありそれゆえにただ人間の全き取戻しによってのみ己れ自身を獲得しうる圏である」といい、さらに『聖家族』(一八四四)においては、人間は「プロレタリアートたることによって……非人間性に対する反逆へと直接的に追い込まれているために、そのためにプロレタリアートは自分自身を解放することができるし、また解放せざるをえない」と書いている。措定の類的本質としての人間、普遍的ヒューマニズムは全面的個人性の諸契機を内有的革命的ヒューマニズムの党派性を媒介としてのみ全成員の全面的発展としての具体的普遍に止揚されることができ。なぜなら一般にL・A・マニコフスキーのいうように「類は自己の種の外には存在せず、また一の種は類からでは

なく他の種から発生する」のであり、種としての労働者階級は種としての資本家階級によって発生し、かくて「普遍的類の種」として「自己の種に達した類」となるからである。<sup>(35)</sup>解放の結果はもはや人類の種と種との対立ではなく、自然における、自然に対する類としての人間の定在、類的本質の現存在との統一である。

マルクスはエンゲルスとともにかかる革命的ヒューマニズムの立場から、一八七一年のパリ・コムミュンへの小市民的参加者たちのもつ抽象的ヒューマニズム(超階級性、一般的人間性)を「ヒューマニズム化による反革命」と批判し、新しい社会への唯一の扉として革命による政治的権力の掌握を主張した。彼らはインターナショナル・ロンドン会議において、(1)社会主義的革命的平和的打開を、しかし(2)反革命的強力的弾圧に対しては非平和的強力を主張し、(3)資本の全権力の諸条件における革命的強力手段の確実性を認めつつその自己目的性はこれを否認した。マルクスは『フランスにおける内乱』(二八七一)のなかでパリ・コムミュンに「労働の経済的解放を成し遂げるための、ついに発見された政治形態」と規定している。これまでの歴史におけるヒューマニズムと政治との分離と対立は止揚される。<sup>(36)</sup> 諸個人の政治的形は労働転換と自由時間とともに全面的に発達した諸個人の人格性の構成的要素とならねばならない。

(註) 「何でもできる人は何をしてでも下手である」「人間の種々の衝動と才能は適当な活動部面を選択する」<sup>(37)</sup>のであって、労働交換はなにか一つの領域における完成なくしては不可能である。活動領域の限定としての職業は存続する。職業による人間の一面化は、自由時間における職業と個人との連関の必然から自由への転化によって克服される。職業は諸個人の社会的本質の自己表現、自己確認となるどころの創造的労働である。

- (23) *См., Беренhoff, op. cit. (注12) стр. 74~106.*  
 (24) マルクス、前掲書(注10)分冊(3)、五六九、五九七、七七三、七五五、六〇三頁。  
 (25) 同右書、七七四、七七五頁。  
 (26) 同右書、七七〇頁。  
 (27) *Marx, op. cit. (注9) S. 599.*  
 (28) *Ibid., SS. 599~600.*  
 (29) *Беренhoff, op. cit. (注13) стр. 39.*  
 (30) *Ibid., стр. 88.*  
 (31) マルクス、前掲書(注10)分冊(3)、一一五六頁。  
 (32) *Беренhoff, op. cit. (注11) стр. 84.*  
 (33) *Маркс-Энгельс, Соч. 2-е изд., Т. 19, стр. 19.*  
 (34) *МЕГА, op. cit. (注4) S. 498. SS. 619~620, Marx, op. cit. (注9) SS. 37~38.*  
 (35) *Маньковский, Л. А., Логическая структура системы категории, в Росэнгаль (Ред.), История Марксистской Диалектики, Москва, стр. 334.*  
 (36) *См., Беренhoff, op. cit. (注12) стр. 103.* マクレンラン『マルクス伝』、杉原、重田、松岡、細見訳、四〇一頁。Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhrt, Leipzig.

zit. 1975, Bd. I, SS. 532~533.

(37) マルクス、前掲書(注10)、六〇四~六〇五頁。

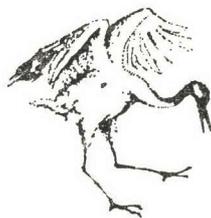
### 結 言

マルクスがはじめに措定した類的本質としての人間概念と普遍的ヒューマニズムは、人間の資本制的現存在の諸規定と現実的ヒューマニズムに展開され、彼が生前その実現を見るをえなかつた社会主義的ヒューマニズム、全面的に発達した現実的諸個人においてその具体的普遍性に到達する。人間の理論的概念のこの三態的または三段階的展開はまた、カール・マルクスその人の生涯の発展をも象徴する。マルクスは、彼の世界把握の理論をアリストテレス、ヘーゲル、スマイスやリカードらの巨匠に求め、彼らを彼らの人と時代においてとらえ、その理論的遺産を継承すると同時にこれを飛躍的に発展させる一方、彼の諸著作の各所において人間の歴史的現存在の類型的型体——地主、貨殖家、商人、資本家、政治家、権力者らの相貌、また成年労働者、婦人労働者、少年工らの疎外された人間の実態を文学的手腕をもって描述し、あるいは漫画的諷刺と揶揄をもって小市民的知識人たちが手玉にしている。インターナショナル・ロンドン会議において九七回の発言を行ったというマルクスの政治的活動をも含めて

〈八〇ページ下段(37)〉

## マルクスの復活

芝田進午



世にも不思議なことがおこってしまいました。マルクス死去一〇〇周年の一九八三年三月一四日、ロンドンのハイゲート墓地で、マルクスが墓の中からでてきて、しかも幽霊としてではなくて、生身の人間として生きかえたのです。世界中でマルクス没後一〇〇周年を記念する集会がひらかれ、記念論集が出版されましたが、その熱意が地下のマルクスにつうじたのでしよう。＃キリストの復活＃の現代版というべきことがおこったのです。

信じがたいことですが、論より証拠、現に、生きかえたマルクスは、背広だけは一九世紀風の流行遅れのスタイルですが、あの肖像写真どおりの立派な顔で、その眼は鋭く、その精神もまぎれもなくマル

クスその人でありました。

この生きかえたマルクスをはじめて発見したのは、たまたま墓地に行っていた在ロンドンのソ連大使館員でありました。彼らは、大いにおどろきました。すぐにとり足とり、マルクスを外交官用の黒塗りの自動車にのせて、大使館につれてゆきました。

このことは、すぐに暗号の至急電報でモスクワに報告され、ソ連共産党政治局は緊急会議をひらき、対策を協議しました。

＃マルクスの復活＃など、ありうるはずがないという議論もありましたが、ファクシミリで電送されてきたマルクスの筆蹟をマルクス・レーニン主義研究所の＃マルクスのローグ＃が鑑定し、否定できないというこ

とになりました。それに、キリストよりも偉いマルクスのことだから、復活しても不思議ではないという結論になりました。

その結果、「マルクス復活す！」の世紀の大ニュースは、数日後、ロンドンではなく、モスクワで発表されました。ソ連共産党・政府はただちに声明を発表し、「マルクス同志にはソ連の市民権が与えられたので、すぐにソ連に招かれる」とのべ、マルクスを迎えるべく、特別機がロンドンのヒースロー空港にむかったと声明しました。世界中のジャーナリストが生きかえたマルクスと記者会見させてほしいと要求しましたが、ソ連当局は、「マルクス同志は、世界社会主義陣営の中心モスクワで記者会見したい、といっている」とのべて、これをことわりました。イギリス政府も、マルクスの出国に難色をしましたが、「マルクス氏はソ連市民のパスポートをもっており、外交官待遇の特権をあたえられている」というソ連側の言い分のまゝに、なすすべもなく、マルクスの出国をみとめざるをえませんでした。

マルクスは、ソ連大使館滞在中、大使館の窓からロンドンの市街、自動車の洪水な

どをみて、一〇〇年間のあまりの変貌に、夢みているかのようにおどろきました。テレビという装置そのものにも驚嘆しましたし、テレビをつうじて祝たロンドン市民の生活様式の変化にもまったく隔世の感を感じました。ジェット機という空を飛ぶ巨大な機械には、いっそうびっくりしました。労働者階級が権力をにぎっているというソ連がこのように素晴らしいジェット機をもっている、自分を迎えてきてくれたということは、マルクスにとって最大の感動であり、喜びでもありました。マルクスはロンドンからモスクワまで、子どものように、ジェット機の窓から地上の光景を眺めつつけていました。

こうして、モスクワについてマルクスは、アンドロポフ書記長以下のソ連指導部、モスクワにかけつけたコメコン諸国の党の指導者、数十万人の大衆の大歓迎を行いました。歓迎集会にさきだち、マルクスは、レーニン廟に案内されて、自分の後継者といわれるレーニンがいまにも復活しそるなミイラとして保存されているのを見ましたが、ちょっと気味わるく思いました。また、マルクスは、ソ連の高官たちが胸一

杯に勲章をつけているのを見て、おや、どうして子どものワッペンのようなものをあんなに得意げにつけているのだらうかと、不思議に思いました。マルクス自身の肖像がいたるところに林立しているのを見るのも、自分以外にも「復活したマルクス」が無数にいるかのように、奇妙な気持がしました。

しかし、マルクスは、ともかく自分をこんなにも多くの大衆が歓迎してくれて、「偉大なマルクスの思想 万歳！」というスローガンが斉唱されることに感動して、レーニン廟の壇上から演説しました。それは短いもので、自分が生きかえってからだ数日しかたたず、発言する準備ができていないこと、過去一世紀の世界の歴史と現実を勉強することに専念したいということとどまりました。自著からの引用をくりかえすことは、まったくありませんでした。

ソ連当局は、ただちにマルクスにたいしてソ連共産党名誉議長、科学アカデミー名誉総裁の地位をあたえ、また秘書、メイド、コックつきの高級住宅と別荘、運転手つきの高級乗用車、『マルクス・エンゲルス全集』や何千冊ものマルクス主義の研究

書、解説書をそなえた図書室兼書斎を提供しました。連日連夜、レセプション、観劇などの催しがつづき、食卓には、西ドイツからとりよせた山海の珍味、ラインやモーゼルのワインもいつもおかれていました。マルクスは大いに歓迎され、少し肥りましたが、また疲れを覚えました。

コメコン諸国の各国共産党からもマルクスをそれぞれの党の名誉議長に推したいという要請がとどきましたが、これには、ソ連指導部の意向をうけた秘書が、「マルクスの意向である」として、丁寧に辞退の返事を書きました。ソ連指導部によりますと、マルクスは「真の共産党」であるソ連共産党だけの名誉議長であるべきだというのが、その公表されざる理由でありました。

マルクスは、文字どおり、「必要に応じて生産物をうけとる」ような状態におかれしました。そこで、マルクスは、大いによろこび、ソ連では「共産主義の高次の段階」がすでに実現されているにちがいないと確信するにいたりました。しかし、マルクスは、ソ連共産党指導部がソ連をなお「発達した社会主義」すなわち「共産主義の第一

段階」と規定していることを聞いて、不思議に思いました。マルクスは、「現に、わたくしは必要に応じて生産物をうけとる」状態にあるのではないかと、質問しました。これにたいして、マルクス接待係の科学アカデミー副総裁・フェドセーエフ教授は、「たしかにアカデミー会員や党・政府の指導者については、そのとおりですが……」と言葉をにぎりました。そこで、マルクスは、「では、大衆は？」と質問し、さらに「発達した社会主義」ならば、それはソ連人民のどの範囲で実現されているのか、農村やシベリアや中央アジアではどうであるのか、さらに「社会主義陣営」全体や「兄弟国」ではどうであるのか、とたずねました。

これらの問いにこたえるために、アカデミー会員たちは、実は、帝国主義陣営が「社会主義陣営」を包囲しており、一〇〇年前のマルクスが予想もできなかった核兵器という破壊力で軍拡競争を強制していること、また国際独占資本が世界市場をなお支配しており、「社会主義陣営」が莫大な債務を負っていること、ソ連が世界最大の食糧輸入国になっていること、ポーランド

では「帝国主義の手先」がもうすこしで「反革命」に成功するところだったことなどを説明せざるをえませんでした。そこで、マルクスは、ソ連に「帝国主義の手先」はどれくらいいるのか、捕えられた彼らはどのように処罰されているのかとたずねましたところ、かつては数百万人もいたが、最近はやうやく数十万人に減少したとこのことで、彼らは「収容所」で労働しているというのが、返答でありました。では、とマルクスがふたたび質問したことは、この「収容所労働」はどんな生産様式なのか、社会主義的生産様式なのかということでありましたが、これにたいする答えは、「生産関係はまぎれもなく社会主義的ですからね……」というにとどまりました。

こうして、マルクスは、ようやく「発達した社会主義」という社会の実情について、おぼろげながら理解できるようになりました。つまり、ソ連には、(一)「社会主義の高次の段階」、(二)「社会主義の低次の段階」、(三)そこへゆくまでの過渡期の社会、(四)「収容所社会主義」ないし「バラック・コミュニズム」、マルクス自身の用語では「粗野な社会主義」(もっと正確に言えば、一種の奴隸制生産様式)などのいろいろのウクライナがあること、人口の特定のグループに限定するならば、たしかに(一)や(二)も実現しているといえるかもしれないという理解になりました。

こうした結論になってから、マルクスにとっては、「社会主義の高次の段階」の生活を享受することが苦痛になってきました。そこで、マルクスは、ソ連共産党名譽議長、アカデミー名譽総裁の称号とともに、高級住宅、別荘、高級乗用車、特別の図書室、秘書、メイド、コックなど、特権的な便宜は一切辞退して、一般市民用のアパートにうつり、研究はレーニン図書館に通っておこない、また生活必需品はみずから行列して購入することにしました。

このことは、大多数のアカデミー会員や高級幹部にとっては困ったことでありました。彼らによれば、かりそめにも党の名譽議長やアカデミー名譽総裁であった人が、数時間も行列にいらんで、貴重な時間を浪費することはあってはならないことでありました。そこで、「マルクス先生はスタンドブレーがお好きだ」と陰口がささやかれる一方、マルクス先生の身辺を警護するよ

うに、とくに「帝国主義の手先」が接触しないよう警戒するようにとの指令が、国家保安委員会につたえられました。たしかに、マルクスは、みずからの特権を放棄することによって大きな不便を感じ、また瘦せましたが、このことをつうじて、「発達した社会主義」といわれる社会の実態については、よりよく研究することができました。

マルクスは、研究に没頭できるようになりましたが、みずからの著作、膨大な研究書、解説書の類には一瞥もくれず、もっぱらデカルトのいう「世界という大きな書物」の研究に集中しましたが、そのためには、ソ連国内や「社会主義諸国」を自由に旅行し、視察することが必要でした。ソ連国内では、マルクスは「帝国主義の手先」といわれる人物に会いたい、また「収容所社会主義」を実地に視察したいと要望しました。というのは、マルクスは、自分自身の経験から、収容所や刑務所が社会の縮図であることを知っていたからです。しかし、収容所への訪問は婉曲にことわられました。そのほかのところは、おおむね旅行できましたが、それでもそのたびごとに、国家保安委員会の要員が「護衛」のために

という理由で随行してきたことは、なんとも不自由なことでありました。東ヨーロッパ諸国のうちでは、ドイツ民主共和国をはじめ、多くの国では大歓迎されましたが、「国賓待遇」を辞退することだけはみとめられませんでした。ポーランドでは「訪問は条件が熟するまで無期延期してほしい」と、懇懇にことわられました。ある「社会主義」国からは、その指導者がすでにマルクスの学説よりもはるかに偉大な「思想」を主体的に創造しているので、マルクスの「権威」を必要としないと、訪問をことわられました。

ソ連当局が生きかえったマルクスを自国に招いたのは、「ソ連共産党が世界の共産党の指導党であり、現代におけるマルクス・レーニン主義の最高の権威であり、体现者である」と、マルクスが権威づけてくれることを期待したからでありました。そこで、そのことを言明するはずのマルクスの記者会見がおこなわれることになり、またそれが全世界にテレビ放送される準備がはじめられました。しかし、ソ連当局は、少しばかり不安を感じていましたので、マルクスに「ソ連のマルクス・レーニン主義を

高く評価してくださるよう」と婉曲に依頼し、できれば原稿をあらかじめ見せていただけないかと懇懇無礼にたのみました。これには、さすがのマルクスも我慢がなりませんでした。そして、「わしは「レーニン主義」についてはなにも知らない。レーニン君が復活したら、たずねてくれたまえ！」と答えました。また「マルクス主義」についても、一八七〇年代にマルクスがのべた言葉、すなわち「わたくしが知るかぎり、わたくしはマルクス主義者ではない」(Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste.) という言葉をフランス語でくりかえし、原稿の事前の提出をもことわりました。そこで、記者会見はお流れになりました。

このようなことがあって、マルクスは、ソ連当局にとっては、無用の存在、いやむしろ煙たい存在になってしまいました。しかし、いまだ、マルクスの自由を拘束するわけにはゆきませんし、また「あの人物は、にせのマルクスだった」と声明するわけにもゆきません。また、マルクスの方でも、誕生地トリアのある西ドイツや、なつかしいパリ、ブリュッセル、ロンドンな

どを訪れて、ゆっくり視察したいという希望がありました。アメリカや日本、アジア・アフリカ・ラテンアメリカの「発展途上国」といわれる国々を実地に訪れて、「世界という大きな書物」を直接に読むことも、マルクスのつよい要望でありました。

そこで、マルクスは、ソ連市民権を放棄して、西側にゆきたいとの意向を表明しました。ソ連当局も、マルクスが、ソ連に「発達した社会主義」もあることをみとめてくれましたし、また「マルクスの強制追放」という一四〇年ほどまえのプロイセン政府のような劇的な措置をとらずにすみすめ、ひそかに胸をなでおろしました。そして、公には、ソ連当局は「声明」を発表し、「わが党は、世界革命の勝利のために、マルクス同志に西側諸国で活動されるよう要請した」と言明しました。

こうして、マルクスは、今度は特別機ではなく、アエロフロートの通常の旅客機で、某月某日、モスクワ空港からフランクフルト空港にとび、ただちに西ドイツの市民権を獲得しました。かれが東ドイツではなく西ドイツをえらんだのは、かれの本籍がトリーアにあったことのほかに、革命家

としては、資本主義世界という主戦場において、独占資本と直接たたかう方が、よりやり甲斐があると思われたからです。それに、東ドイツのパスポートでは、世界を旅行するのにきわめて不便であることを知っていたからでありました。

ここで、わたくしは、復活したマルクスが、その後、西側諸国やアジア・アフリカ・ラテンアメリカの諸国を訪れて、どのような体験をしたかについて紹介する余裕がありません。一つだけふれておきますと、マルクスは、西ドイツ、フランス、イギリスなどの労働者の生活様式が、一世紀前のそれにくらべますと、いちじるしく向上したように思いました。しかし、それらの国ぐにの「外国人労働者」の無権利の状態には大いにおどろきました。もっとおどろいたのは、インドやバングラデッシュやアフリカ諸国などの民衆の貧しさ、飢え死の実態で、一世紀前よりもっと悪くなっていることに心を痛めました。貧富の対立は、いまや世界的な規模にひろがり、さらに生死の対立にまで深刻化している。この深刻な現実にてらして、『資本論』の命

題をさらに補う必要があるのではないかと、マルクスは痛感しました。

マルクスがもっとも訪問したいと思っていた国は、日本でありました。というのは、日本は、第一に、アメリカについて世界第二の生産力をもつ資本主義国であり、第二に、原爆の破壊力をはじめ体験した国であり、そして第三に、マルクスの著書の翻訳がもっとも多くおこなわれ、数多くの精緻な研究書が出版されている国であると聞いていたからです。日本でも、多くのマルクス研究者、出版社、マスコミ各社、政治団体があつまり、「マルクス先生訪日歓迎実行委員会」がつくられ、マルクスに招待状がとけられました。

マルクスは、招待にこたえ、訪日することになりましたが、そのさい、(一)旅費・滞在費は自分で負担したい、(二)一流ホテルではなく、民宿が労働者の住宅に泊りたい、(三)お忍びでゆきたいので、歓迎集会、レセプション等は一切ひらかないでほしい、という条件をつけました。マルクスは、経験によって「招待」に応ずることがお荷物を背おうことになったり、特定の人びとを権威づけることに利用されたりすることを知っ

ていましたので、一切かまわないうでほしいとこたえたのであります。

こうして、某年某月某日、マルクスは、変名と変装で、秘かに日本にやってきました。彼の来日については、ただ一人の通訳をのぞいて、だれも知りませんでした。そして、離日ののちに、その通訳が、日本唯物論研究協会で、マルクスの滞日中の言動の一部について報告してくれたのです。

それによりますと、マルクスは、日本には、いままお、古色蒼然たる天皇なる人物がいて、人びとが「天皇曆」である「昭和五十×年」と、年の数と呼んでいることにまごついたそうです。また田中角栄・元首相という懲役五年の犯罪人が刑務所から日本国の政治をうごかす院政をおこなっていることを知って、大変おどろいたようでした。もっとも、大臣になるような人は、みな刑務所で住むにふさわしい人だから、事実上の首相官邸が刑務所のなかにあるのは理にかなっている、マルクスは感心もしたそうです。

マルクスがもっともびっくりしたことの一つは、東京国際空港が東京からずっとはなれた成田というところにあるのに、アメ

リカの最大の核攻撃基地である横田飛行場が東京の市街地に隣接していること、日本国の首相が「日本はアメリカの不沈空母である」といって得意になり、ソ連のバックファイアを防げるといっていることでありました。マルクスは、ソ連の核ミサイルの威力を知っていましたし、ソ連が日本国と戦争をするときには、日本政府が「先制核攻撃しない」というソ連の提案を拒否している、核ミサイルで攻撃するという戦略について聞いていました。そこで、マルクスは、バックファイアをしか考えない日本国首相の幼稚な戦争ごっこを考え方を嘲笑しました。日本国は、政治的には「先進国」ではなくて、「中進国」、いや「後進国」ではないか、日本国の首相たちの精神年齢は一二歳以下ではないかというのがマルクスの結論でありました。

マルクスが、日本でもっとも感心したのは、富士フアナック社の最新のロボット工場を見学したときのことでありました。マルクスは、労働者がほとんどいない工場、昼も夜も、ロボットが疲れもみせず、つぎからつぎへと作業しているのを見て、「ほら！ わしが『経済学批判要綱』で予

言したとおりになっている！ 剰余価値法則が止揚されつつあるのだ！」と、満足げに語りました。マルクスは、資本主義の止揚の必然性というみずからの命題について、ますます大きな確信をもったようにみえました。

しかし、マルクスは、その自信をゆるがすような大きな衝撃をうける経験をしました。それは、ヒロシマの原爆資料館を訪れたときのことでありました。彼はもっとも深刻な顔をしつつ、最初の核戦争、いや核絶滅の実相について知りました。また、それから、被爆者との懇談会に出席し、その体験談を聞きました。マルクスは、かつてない大きなショックをうけたようでありましたが、宿舎に帰り、夜を徹して、最初の核絶滅の被害についての書物を読みつづけました。

つぎの日、彼の眼は落ちくぼみ、顔は青ざめていました。そして、「わたくしは、このことを予見できなかった。この核兵器という絶滅兵器が出現した新しい時代になつたからには、研究を徹底的にやりなおさなければ……」とつぶやいたとのこと。通訳によりますと、マルクスは、(一)現

存するものの肯定的理解のうち、同時に、その否定、その必然的没落の理解をふくむという弁証法の論理は核エネルギーにあてはまるのか、核エネルギーは未来社会の物質的基礎になりうるのか、(二)資本主義から社会主義への移行の必然性の命題はなおあてはまるのか、そのまゝに、人類が絶滅させられ、歴史が終わる可能性を否定できないのではないか、(三)そうなれば、みずからの著作もふくめて、すべての書物、すべての理論、すべての文化も絶滅させられ、灰になってしまうのではないかという

ことを問題にしたさうです。

この最後の問題は、マルクスにとっても恐ろしいショックでありました。というのは、そうなれば、彼が労働者階級の解放のために心血を注いで完成した『資本論』もすべて灰になり、科学的社会主義の理論も労働者階級もすべて絶滅させられてしまうのですから。このことも、一〇〇年前のマルクスには予想もできなかったことであります。マルクスの肉体は一度は死にしましたが、ふたたび、復活しました。しかし、いまや、肉体はもろろんのこと、精神、思想も永遠に絶滅させられてしまい、『復活』

が絶対でありえない可能性が生まれ、しかも、この危険が日に日に大きくなっていることをマルクスは知ったのです。

そこで、マルクスは、一〇〇年前の彼の著作には書いてないことですが、こういった事態を阻止することにその研究の全力を集中しなければならぬと、気づいたようです。この点で、ヒロシマで聞いた「ノーモア・ヒバクシャ！」、「万国のヒバクシャよ、団結せよ！」というスローガンは、マルクスにとっても大きな刺激になりました。というのは、「ヒバクシャ」(被爆者、被曝者)という言葉は、マルクスの用語にはない核時代の新しい言葉だからです。このことは、「万国の労働者よ、団結せよ！」というマルクスのスローガンの今日におけるあり方を考察しなおす縁縁にもなりました。

また、マルクスが入手した「日本国憲法」の前文と第九条にも、マルクスがかつて考えなかった新しい命題が書いてありました。そこには戦争をおこなう国家主権を放棄するのべてでありましたが、これは、交戦権をふくむ民族自決権、国家主権の完全な承認、自衛のための戦争、正義のための

戦争をみとめるというマルクスの思想とはちがうものであります。これについてマルクスが疑問を呈しましたので、通訳が、「しかし、『自衛の戦争』が、『絶滅』『ジェノサイド』にはかならないような条件のもとでは、どうでしょうか」と逆に質問し、「『正義の絶滅』『正義のジェノサイド』『正義の核戦争』『正義の細菌戦争』等について語ることができましょうか」とつづけたとのことで、これには、マルクス先生も頭をかかえ、即答できなかったということでした。そして、「君たちの憲法の考え方のほうがわしの考えよりも正しいか、どうか、よく考えてみなければ……」とつぶやいたさうです。

こうしたやりとりがあったのち、マルクスは、「日本の社会主義者の諸君は、核時代についてどのような研究をおこなっていますか」と通訳にたずねたさうですが、通訳は、「少しはあるようですが、大部分のマルクス主義者は、『核時代』という概念をみとめていませんし、『核時代』になつたからといって、マルクス先生の命題を検討する必要があるとは思っていないようです。先生の没後一〇〇周年記念に多くの論

文が発表されましたが、核時代の意味をあらわしたものはほとんどありませんでした。『知らぬが仏』とはこのことでしょうか……』と、こたえたということです。逆に、通訳は、「核時代以前に形成されたマルクス主義には、今日、訂正されなければならぬところがあるとお考えでしようか」と質問しました。これにたいするマルクスの答えは、またしても、彼がモスクワでのべた言葉と同じでありました。すなわち、「わたくしが知るかぎり、わたくしはマルクス主義者ではない！」

パチ、パチ、パチ、パチ……。講演の終わりをつげる万雷の拍手の音で、わたくしは、ようやく夢路から現実の世界にひきもとされていきました。東京でひらかれた「マルクス没後一〇〇周年記念大講演会」で、満場の聴衆の一人として、わたくしは、マルクス研究の最高権威といわれる某氏の学識ある記念講演を緊張しつつ謹聴していたのであります。しかし、連日の反核・反「行」革・反角運動の実践からくる疲労のために、まことに不謹慎なことでも申しわけないのですが、わたくしは、つい

居眠りをしてしまい、しばし夢路をたどっていたのであります。『キリストの復活』と同じく、『マルクスの復活』など、ありうるはずがないのに、こともあろうに、居眠りするばかりか、そのような夢をみるとは！「やはり、君のマルクス主義理解に欠陥があるからだ」という非難の声が聞こえてくるようです。まことにそのとおりで、わたくしのマルクス主義理解の欠陥が、こういうところにもあらわれたようであります。いまにして反省するのですが、マルクス先生をまねて、「わたくしはマルクス主義者ではない！」と、もつとはやくから宣言していたほうが賢明であったのかもしれない。こうしたわたくしの至らないところをきびしく「自己批判」しつつ、この不謹慎な『夢物語り』の御披露を終わらせていただきます。

(しばた しんご) 広島大学・社会学／哲学

## 唯物論研究 第九号

〈予告〉

### 特集 ● 我々にとつて

#### 国家とは何か

小森田秋夫／高田求／田平暢志／渡辺治／田中一／山科三郎／他

#### ◆ ゲストコーナー

鶴見俊輔(子)  
ききて 島田 豊

#### ▼ いまなぜ哲学か……

小谷 汪之

#### ▼ 海外事情……

北村 実

#### ▼ 文化時評……

吉田 千秋

#### ▼ 哲学史研究……

篠田 暢之

現代科学と唯物論／日本における唯物論研究の動向／一般研究論文／読書ノート・書評／他

## 『資本論』と技術論

藤井陽一郎



自然科学の一分野の研究者としてのマルクスに関する私の目下の関心は、マルクスが自然科学に関しては何としてどれだけのことを考えたのかにあるのであるが、マルクスの仕事はまことに多面的なものでこの多面的な仕事の全体をまず理解してその合間に述べられた自然科学への言及を復元する必要があるわけで、上述の課題を果すのは容易ではない。ここでは、『資本論』中でマルクスが技術について言及していることで、目下私なりによく考えてみたいと思っていることについて述べてみる。いうまでもなく、歴史的にも論理的にも自然科学の根底には技術があり、技術についての理解なしには自然科学についての理解もまた不十分と思うからである。

マルクスの『資本論』に立脚して書かれた技術論には戦前、相川春喜の『技術論』（一九三五）があり、これは国際的にも水準の高い名著であった。この著作が成功した理由として、私は、戦前すでに日本は資本主義の高度に発展した国であり、先覚的技術者もまた社会変革の事業に参加するという気運もあり、これらの現実を『資本論』の思想と方法に立脚して分析したからであること、をあげたいと思う。周知のごとく、戦後は、上述の相川の著作で規定されている技術「労働手段の体系」という考えにたいして、武谷三男の技術「客観的法則」の意識的適用という立場よりの批判があった。この論争をふまえ、そのご基本的には相川春喜と同じく主として『資本論』の第一巻の

内容に即して技術論を体系的に述べたのは田辺振太郎『技術論』（一九六〇）である。しかしながら、『資本論』についての私なりの勉強が第一巻から第二巻・第三巻へとすすんでいくにつれ、資本論第一巻はなるほどマルクスが自分自身で最後の仕上げまで行なった著作として基本的なものではあるが、マルクスの技術についての思想は第一巻でつきていたのではなく、さらに第二巻・第三巻には深遠な思想がある、と思うようになった。資本論全体としても、とくに第三巻については、「いちばん重要なのは第三巻です」（エンゲルスの「ラヴローフへの一八八五年二月一二日付手紙」『全集』第三六卷二八二頁）という評価が与えられているが、いずれにしても、第二巻・第三巻には、現代の社会でおきている技術変革の様相を明らかにし、人間の未来にとってこの変革が何を示唆しているかを解明し、さらに将来の技術のあり方を構想していくうえでの不可欠な視点が提供されているように思えるのである。

たとえば、第二巻では、「本来の」労働手段についての説明がくわしく与えられていて、第一巻ではあまり解明されていない

「本来の」労働手段とそうでない労働手段の意義のちがいがよく分る。さらに、『資本論』第二巻第一篇第五章流通期間においてマルクスは「労働過程の周期的中断」について語っている。労働過程の説明は、第一巻第三篇第五章第一節においてくわしく与えられていて、今日までこの節中の文章はおよそ技術を論ずる際にはもっとも頻繁に引用されてきた。しかし、労働過程について、マルクスは第二巻の上述の章において第一巻にはまったくなかった新たなことを語り始めるのである。マルクスは、生産期間を労働過程の期間と労働過程が中断された期間の通算の期間として考え、「生産過程そのものが、労働過程の、したがってまた労働期間の、中断を必要条件とすることがありうる。すなわち、労働対象が、何人も人間労働を加えられないで、自然的過程の作用にまかされてある中間期間がそれである」と述べて、人間労働が加えられないのだから労働過程とはいえずその中断としかいいようがないのだが、ひきつづき生産過程にはあるという過程があることに注意している。そして「労働過程が中断されてもひきつづき生産過程にある不変資本部分の

価値は生産過程の結果のうちに再現する。この場合には、生産手段は、労働そのものによって、それがひとりである種の自然過程を通るような諸条件のもとに置かれていたのであって、この自然過程の結果が一定の有用効果または生産手段の使用価値の形態変化になるのである」と述べて、このような時にもマルクスの価値論がいきいて価値の再現があることを述べている。またマルクスがここで生産の自然過程とよんでいる過程は、具体的には「畑にまいてある穀物、穴倉で醗酵しているブドウ酒、種々の製造工場たとえば皮なめし業などの労働材料で化学的過程にまかされてあるもの」などである。ところで、このくだりを読んで現代の我々がすぐ思いつくことは、このような視点から現代のオートメーションなどを意義づけてみることでできよう、ということである。『資本論』のこのところの重要性を技術論の立場から初めて指摘したのは原光雄で、同氏の『技術論』（一九六〇）では、上述の自然過程をもっと広く解して「労働過程ではない生産過程」を「自然的過程」とばかりみないで、今日ではオートメーション工場もあることである

から、人間のつくった機械が自動作動する場合などの「人工的過程」も含めて考える、といっている。このように、現在の事態を精密に理解するには、マルクスの用語（したがって概念規定）に若干の拡張を与える必要があるのではあるが、より重要なことは、現在のオートメーションを理解していくすじ道がすでにマルクスによって与えられている、ことであろう。なお、マルクスは、労働過程が中断されて自然過程にまかされている期間についても、それはあらかじめ「労働そのものによって」自然過程におかれているのであることに注意している点も大切である。すなわち、完全に自動化された工場、ロボットが広く応用されている工場においても、それはやはり労働そのものによってあらかじめそうされているのである。つまり、ロボットやNC工作機械は所期の動作をするようにあらかじめプログラミングされているのであって、生きた人間労働を経ないでまったく自然過程にあるわけではない。生産現場に労働者がいないにしても、別のところに従来より一層すすんだ技術的知識を身につけていて高度の労働にしがら労働者がいるのであ

る。同時にマルクスが中断された労働過程として自然過程という用語を使用していることにも深い意味がある。つまり、人間の労働がどんなに高度化し、技術学・自然科学の利用により生産過程が「人工化」されても、その根柢にあるのは自然なのであって、人間は自然にないことを自然にやらせるわけではない。あくまで「人間は、彼の生産において、ただ自然そのものがやるとおりにやることができるだけである」(『資本論』第一巻第一章)のである。

以上のスケッチ的な紹介だけでも、上述の思想は、今日の自動制御やロボットの利用にもとづく生産の自動化を技術論ではどう考えるかの回答となっていることが分るのである。一九八二年の唯物論研究協会第五回研究大会の第二分科会のテーマは「技術発展の新局面をめぐって」であり、報告にあたられた野口宏と馬場政孝の両氏は、それぞれ「コンピュータ化の思想的側面」と「生産自動化を考える——NCを中心」という題をとりあげられた。討論では、最近のマイクロ・エレクトロニクス、コンピュータの発達の具体的様相を念頭におきながら、現代の技術進歩と労働の変

化、その人間の精神文化への影響、無人化した水力発電所では剰余価値の形成はどうなっているか、などこれらの変化の人類史的意義といったことがらが検討された。筆者は、この分科会の司会をつとめながら、ここで議論されていることはマルクスの『資本論』のなかにそれを解く鍵がある、我々はもっと『資本論』を勉強しなくてはならない、と思ったのである。

『資本論』第三巻の主要テーマのひとつは、利潤率の傾向的低下と技術進歩との関係であり、また地代論では農学と農芸化学の農業への利用の考察をつうじ人間と自然との関係がさらにくわしく説明されている。マルクスがここで語っていることは、技術進歩がいかに土地の豊度をかえていくかということであり、それと地代との関係なのであるが、常に発展的に物事を考えるマルクスの思想方法から、たとえば今日の食糧問題や人間の未来への示唆なども感じとることが可能である。

最後に一言。マルクスは途方もなく広く深いので唯物論者といえどもその全思想をわがものにしきったとはなかなかいえない場合が多いのであって、この意味ではマル

クスは古くなったなどと断定することはとてもできない、ということである。マルクスは、『資本論』において、歴史・政治・経済の諸科学の成果のみならず当時の最高水準の技術史・技術学・自然科学の諸成果を総括して、資本主義社会の全体像を明らかにしようとしたのである。若きマルクス・エンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』において「ひとつの科学」ということをいい、いわば総合科学の建設を志向したのであるが、マルクスはその全生涯をかけた猛烈な勉強によって『資本論』という「ひとつの科学」の典型をのこしたのであって、この意味からしても、マルクスは不滅である。マルクス没後一〇〇年、マルクスの時代にはなかった多くの現象が生じたことは確かであるが、マルクスにはまだまだ人類がわがものとするに成功していない思想があり、今日に活用できる思想の原型があるのであって、この点がより大切であると思う。

(ふじい よういちろう 茨城大学・地理物理学)

## 思想と想像のたのしみ

永井 潔



私はマルクスをよく知らないから、マルクスについて書けといわれたら困ってしまいが、私のマルクス像についてなら何とか書けそうである。

第一にいえるのは、その像ははなはだ漠然とした像であること、しかも多分に独断的な像であるだろうということである。私は若いころ、ほとんどマルクスの著作も読まずに、自分をマルクス主義者だと思っていたことがあった。その後はいくらかはマルクスの著書の翻訳を読んだから、やや事情は変わったといえるけれど、あやふやなマルクス像という点では今も似たりよったりである。

マルクス主義を学問的にどう規定すべきか知らないが、少くとも私には、それはマ

ルクスの著作を超えた内容をもっているように思える。マルクスもその著作も過去の事実だが、マルクス主義は生きた革命運動として現存し、たえず変化し発展している。私にとつては、共産党の運動理論とマルクス主義はほとんど同義であり、マルクスはその共産党の創始者という関係になる。

私の大ざっぱな理解では、マルクス主義はいつも真理の側に立ち、真理なら何でもかんでも吸収し、無限に自己を太らせるような思想なのである。それは人知の到達を総括するような形で創始されたが、その後にも衆知を集め、いわば全人類の合作として壮大な完成に向うような、真理と正義の大統一体系なのである。無自覚のうちに成長していたこのような人類史の必然を自覚

的運動形態に転化させたマルクスという人は、二度と現れえないような大天才に思える。しかしその天才性は、いわば「偉大なるマルクスよ！　しかしそれよりもさらに偉大なる真理よ！」という思想運動を組み立てた意味における天才性なのである。

だから私の理解では、マルクス主義はもともそこからマルクスという固有な名詞を脱落させる必然を担った思想なのである。共産主義とか科学的社会主義とかの普通名詞が次第にそれにとって代るであろう。護教主義からの脱皮過程がそこに表現される。宗教とのちがいが明確になり、ひところ流行した「修正主義」という言葉もやがては死語になるだろう。

あまりにも呑気で幼稚な御託を並べると笑われるかもしれないが、これは不勉強の弁明の意味でもある。マルクスやマルクス主義についての私の知識の大半は耳学問的なもので構成されているといってもよい。それに私を啓蒙してくれた友人や先輩たちは、マルクスの原典を読めなどとはあまりうるさくいわなかった。一九四〇年に共産党再建運動のシンパとして警察につかまされた時、私は自分の無知にあらためて驚い

た。コミンテルンや人民戦線についても、特高の刑事の方が私よりもずっと具体的な知識をもっていたのである。しかし一層驚いたことは、「特高一課」の戦場のような忙しさであった。世間では共産党は大体壊滅したと思っているのに、警察は、あそこにもアカここにもアカと、アカが一層拡まっているかのごとくに大騒ぎをしている。ここでも私ははっと教えられるところがあつた。普通の人が真理や自由について普通に語ることが、すべてマルクス主義に通ずるといふ警察の判断には正しいところがあつたのではない。

しかし本音を吐けば、私が共産主義に関心をもちながらマルクス研究を怠っているには、今さらどうしようもないという居直つた気持もある。若いころに読書習慣をつけ損つたため、本を読むのが億劫である。考えたり想像したりするのは好きだが読書好きとはいえない。それに外国語を身につけ損つた。これから原語でマルクスを読むなどという気には到底なれないのである。

私は翻訳を通じてマルクスを読むという境界に一生とどまるだろうと思う。

それは、生きた共産主義は別として、私

のマルクス像は永遠に私の想像の産物にとどまるだろうということである。しかし、翻訳を介してマルクスの意見をあれこれと想像することは、私には大変楽しく思える。学者たちは概して翻訳を軽蔑しているようだが、それは一般に翻訳料が安いことに起因した意識ではないだろうか。翻訳は解釈であり、音楽の演奏と同じように、思想の根元を制する絶対的な想像行為である。従つて翻訳を読むということは、他人の解釈に自分の解釈を重ね合わせることだから、原典をじかに読む以上に増幅された内容を生む意味もある。

翻訳を介してマルクスの思想を想像することには、謎解きのような魅力がある。幸いにしたいいていの訳文は充分謎めいている。しかも、同じ原典から何ゆえにかくも異つた訳文が生れるのかと驚くほどに多様である。一例を、マルクス自身が言語や翻訳に触れた(と想像される)文章にとつてみよう。テーマが言語や翻訳に関するだけに謎解きの興味も倍増するはずである。

『経済学批判要綱』に貨幣と言語を比較して論じた箇所がある。これはいわば有名な文章で『マルクス エンゲルス 芸術論』

という類いの本にもたいてい採録されているから幾種類もの訳文がある。今私の手許の三種の訳文を比べるだけでも、私の想像力は充分に楽しい刺激をうける。高木幸二郎監訳の大月書店版『要綱』では、「貨幣を言語と比較することもこれに劣らず誤っている」とはじまっている部分である。

「これ」とは貨幣と血液を比較する論を指している。ここでマルクスは貨幣と言語を比較してちがいを論じているのだから、「比較すること」自体が誤りだという訳文はおかしい。「貨幣を言語にたとえるのも……」という滝崎安之助訳(岩波版『マルクス エンゲルス 芸術論』)の方が適切と思う。

しかしマルクス自身が混乱していたとすれば別だが。大月版「マルクス」エンゲルス 芸術・文学論(マルクス・エンゲルス全集刊行委員会訳)では、この出だし部分が省略され、いきなり思想と言語の関係の叙述に入っている。それは恐らくドイツの原本の責任に属することと思うが、これはもともと貨幣を論ずるために言語と比較した文章なのだから、その主旨を省略するのは、不親切なだけでなく文意の誤解を招く虞れも生ずるのではないだろうか。しかしこんなと

ころはまだたいした問題ではない。

先へ進むにつれて想像力への刺戟は一層強烈になる。「理念は理念の独自性が解消して、その社会的性格が理念とならんで言語のうちに存在している——あたかも価格が商品とならんで存在しているように——というようには言語に転化されない」(大月版『要綱』)となると私には全く難解である。他の二訳の方が日本語に近い(マルクスの原意に近いかどうかは別として)と思うが、今はそれぞれについての私の感想は省略する。というのは私の想像活動を最高に刺戟するのはその次の部分だからである。

「理念は言語からはなれては存在しない。理念が通用し交換可能になるために、まずその母国語から外国語に翻訳されなければならぬが、そのことがすでにいろいろ多くの類推をおこさせる。だがそのばあい、類推は、言語のうちにあるのではなくて、言語の異国性(Fremdheit)のうちにある」(大月版『要綱』)。……「思想は言語からはなれては存在しない。母国語から外国語に翻訳されて、はじめて通用し交換可能になるような思想は、それだけですでに、より多くの類推を生む。だがその場合、類推は、

その言語に内在するのではなくて、その言語が外国語であることよって生れるのである」(大月版『芸術・文学論』)。……「理念は、実は最初から言語を離れては存在しないのである。理念は、それが八通用し、

交換されうるもの」となる√ためには、最初にその理念が結びついていた言語から、別の言語に翻訳されなければならないわけであるが、このとき、理念が提供するものは、むしろ類推である。但し、そのばあい、類推は、その言語の中で行われるのではなくて、それを翻訳する方の言語の中で行われるのである」(岩波版『芸術論』)。

ごらんのように、前の二訳と滝崎訳との間には「翻訳」の解釈についてかなり根本的な相違がある。前二者は異った民族語間の問題としてそれを扱っている。しかし、滝崎は言語一般の問題として翻訳を扱っている。日本で日本語が通用するということは、日本人同士が相手の言葉を自分の言葉に翻訳していることだ——言語とはそのような類推活動のことだ——という意味である。

実際にマルクスがどう考えていたかは別として、滝崎訳に従った方が文章に深味が

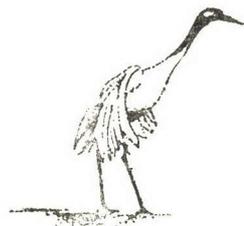
生れると私は考える。あの本での滝崎訳は意識に過ぎるといふ評言も聞いたが、もともと翻訳は意味の解釈なのであり、意味をなさないような翻訳は言語ですらないと思う。あそこで Fremdheit を異国性と訳すことで一体どんなわかり易さが生ずるのか。

とにかく、翻訳を介してマルクスの思想を想像することは楽しい。しかもこの一例の場合のように、訳文の多様を通じて、言語の本質が翻訳という類推活動であることに気付かされたりすれば、なおさらである。それは、思想が言語の翻訳性を通じてその想像機能を発展させる事実を、ナマに実感することにはかならないからである。翻訳の発達こそ言語の発達なのである。言語は貨幣のようにある人の手から他の人の手に移ったりは絶対にしない。翻訳を要しない母国語という観念は、言語活動の無意識化(「翻訳の熟練」から生ずる一つの幻想である。こう思い至るともうマルクスなんかどうでもよくなってしまふ。そしてそのことよって、私の想像の産物であるマルクス像にあらためて感嘆久しくするのでもある。

(ながいきよし 画家)

## 疎外・物象化・社会的物質

古賀 英三郎



一

初期マルクスと後期マルクスとの関係については、次のような三つの理解がありうる。一つは実存主義的な立場（たとえばサルトル等）からは、疎外論を中心とする初期マルクスの人間主義の立場の方が、後期マルクスの科学主義よりも優れているとする理解がありうる。次に構造主義の立場（たとえばアルチュセール等）からは、初期マルクスの疎外論は、ヘーゲルないしフオイエルバッハ哲学の影響下にある非科学的な、マルクス本来の科学的思考とは無縁なものとして破棄されるべきもので、『資本論』こそマルクス固有の理論体系であると

初期マルクスをよしとし、構造主義的理解は後期マルクスをよしとするのである。私には、初期マルクスと後期マルクスとの関係の理解の仕方について、右のいずれの考え方も正しいとは思われない。ここに第三の理解の仕方が可能である。それは初期マルクスの疎外論は後期マルクスの物象化論へと発展的に解消すると理解する仕方である。

疎外論が物象化論に発展的に解消するとはいかなる事態を意味するのか。まず初期マルクス自身が自己の疎外論の限界を自覚したことを意味する。いかにしてか。私は、疎外論の限界を、方法論上と実践上の二つの側面において認めようと思う。

疎外論の方法上の限界とはなにか。それ

は、疎外論が特殊を一般に解消する方法に立っていることにある。疎外論が特殊を一般に解消するとは、それが、宗教も国家も貨幣も資本も、おしなべて非人間的な事象をすべて疎外という共通のカテゴリーに還元して、宗教と国家と貨幣と資本などの差異を抹殺することを意味する。したがってマルクスが疎外論から脱却するときに登場する有名な命題は、「固有な対象の固有の論理」ということであって、この「固有な対象の固有の論理」を求めて、マルクスの疎外論からの脱却の道が始まるのである。

疎外論の方法上の欠陥は、同時に実践上の欠陥を伴った。疎外論は資本主義の非人間性を鋭く断罪しうるが、ある時代のある国のある社会でなにをなすべきかを指示できない。そのうえ実践上奇妙な立場に立たされることになる。たとえば一八四八年の革命の際、マルクスはドイツにおける革命の当面の課題を、近代的な統一国家の樹立に見出したが、疎外論の立場からすれば、国家という疎外態の樹立を革命の目標に据えるという奇妙なことになってしまう。つまり疎外論では歴史的なものの見方ができないのである。

マルクスによる疎外論からの脱却の道は、同時に人間観の変革の道であった。疎外論は人間本質論に基づいている。つまり人間の本質は類的存在だという認識である。これは明らかにフォイエルバッハ哲学の名残りである。人間観の変革は、この人間本質論から人間関係論へと行われる。これは言うまでもなく、「フォイエルバッハ・テーゼ」における「人間とは社会関係の総体である」という命題に端的に示されている。

この人間本質論から人間関係論への移行観の変革は、疎外論から物象化論への移行と密接な関係がある。なぜなら疎外とは、人間の所産が逆に人間の本質を否定することを意味し、物象化とは、なによりもまず人と人との関係が物と物との関係として現われることを意味するからである。

人と人との関係が物と物との関係として現われる物象化の問題は、なによりもまず認識上の問題である。疎外の問題がなによりも非人間性の断罪にあったのと較べると、これは特筆に価する。マルクスが古典派経済学を「科学的なブルジョア経済学」と規定し、それ以後のブルジョア経済学を「俗流経済学」と規定したのは、物象化に

よって生じた物と物との関係の背後にある人と人との関係にまで、古典派がある程度認識を押し進めたのに、俗流経済学がまったく物と物との関係に埋没していたからである。土地↓地代、資本↓利潤、労働↓賃金という三位一体的範式を、マルクスは「日常の宗教」と呼んだが、物と物との関係にとらわれたこの「日常の宗教」こそ、俗流経済学の俗流性を規定するものである。物象化により生じた仮象の背後にある人と人との関係——これが本質である——を発見することこそが科学の任務である。

だが物象化にはもう一つの意味がありはしないであろうか。それはマルクスが『資本論』第一巻で商品の「物神的性格」について語っていることと関係する。物象化は、人間の科学的認識を曇らせるだけでなく、物象（貨幣、資本、価値法則などの経済法則）は、人間の経済活動の所産でありながら、逆に人間を支配し翻弄するという事態を生じさせる。このことの認識は、むしろ物象化によって生じる仮象の背後にある本質を暴くことによって得られる。人間を支配し翻弄する経済法則としての物象化という考え方のなかに、初期マルクスの疎外

論が形を変えて生きていることが分る。私人が疎外論の物象化論への発展的解消と規定するのはそのためである。

## 二

この経済法則の物象化現象を、エンゲルスは合成力の理論で説明した。つまり無数の人間が、さまざまな力をもってさまざまな方向にばらばらに経済活動を行うから、その結果一つの合成力が生まれて、逆に個人はこの合成力に支配され翻弄されるというのである。

ここに言う合成力とは、たとえば価格がそれに当る。現在われわれが経験しているように、どこの資本主義諸国でもインフレーションを完全に押えることができない。誰もがインフレを困ったことだと考えているのに、それをコントロールできず、むしろそれに翻弄されている。

一九世紀の自由競争時代の資本主義のもとではほぼ一〇年周期で恐慌が発生した。この恐慌は、誰も意図することなく、好むと好まざるとにかかわらず発生した。その結果多くの人びとが破産した。この恐慌の発生も合成力のなせる業である。独占の成

立によつて一〇年周期の景気の波動は変容を遂げたが、資本主義であるかぎり景気変動はなくならない。この景気変動も一つの合成力である。要するに資本主義の経済法則はすべて合成力として存在すると言つてよい。

ここで一つの問題が生じる。それは史的唯物論ないし唯物史観の根本にかかわる問題である。史的唯物論ないし唯物史観が成立しうるためには、社会的物質ないし社会的物質が存在しなければならぬ。ところで社会的物質ないし社会的物質とは先の合成力のことではないのか。確かにそのように解する理論家のいることを私は知っている。だが私には疑問が生じる。先の合成力は、無数の人間がさまざまな力をもってさまざまな方向にばらばらに経済活動を行う、資本主義の無政府性ゆゑに生じる、一種の疎外態としての合成力である。疎外態としての合成力を、史的唯物論にとつて必要な社会的物質とみなすことは、史的唯物論は疎外の生じる社会にのみ妥当するといふ結果にならないであろうか。これが私の率直な疑問である。

確かに疎外態としての合成力は、個々人

の意識を越えた存在である。だが合成力の意識に対するこの外在性は、無政府性の結果生じた疎外の外在性であつて、社会主義的計画化のもとにあつては人間の意識のコントロールのもとに置かれるはずである。その時社会的物質は消滅してしまうのか。

私は、資本主義のもとの疎外態としての合成力（経済法則）を、第二の社会的物質（自然）とみなす。その根底により根源的な第一の社会的物質（自然）を探らなければならぬ。それはなにか。

私はそれを生産力の構造そのもののうちに求むべきだと考へる。物質的、生産力は、次の六つの契機からなるものと考へられる。第一に労働主体、第二に複数の労働主体が取り結ぶ労働組織、第三に生産に必要な科学技術、第四に労働手段、第五に労働対象、第六に土地を含む自然条件がそれである。このうち第一から第三までが物質的、生産力の主体的契機を、第四から第六まではその客体的契機をなす。これら六つの契機を一つの全体としての生産力にまとめあげるのには主体的契機、なかでも労働主体であつて、客体的契機は主体的契機を欠けばたんなる物にすぎない。

だが他方、主体的契機の主体性も客体的契機のあり方に大きく制約されている。中にビルディングを建てることはできず、いわんや古代に二〇時間以内にアジアからヨーロッパに物品を輸出することもできない。生産力の継承は、世代から世代へと漸次継承する以外にない。最新の科学技術をととえ後進国が輸入したとしても、それを使いこなせる労働主体が存在しなければ、それは「猫に小判」にはかならない。

生産力の発展は、人間の意志力によつて勝手気ままに拡大しうるようならぬものではない。それは前世代の生産力を継承しつつ、主体・客体両面において自己変革を遂げる以外にはない。このことは現に低開発諸国が経験している事実であるばかりでなく、低成長期に入った先進資本主義諸国さえ、また社会主義諸国でさえそうなのである。歴史が、生産力の発展は人間の意識のあり方でどうにでもなるという事態を否定している事実こそ、歴史と社会における物質的存在を立証すると同時に、歴史は解決しうる問題のみを課題として提起するといふ命題の根拠であると思われる。

(こが えいざぶろう 一橋大学・社会学)

マルクスの

## 「真に自由な労働」によせて

関 春 南



はじめに

マルクスに直接スポーツを論じたものがあるわけではない。しかし、もしマルクスが現代に生きており、現代の人間の危機と文化的危機を目のあたりに見ていたら、彼は時代を切り拓く文化論を積極的に展開したであろうし、その中で、とりわけ、民衆の要求と関心の焦点になってきたスポーツについても論じたのではないか、と思われるのである。人間の要求と人間的なものに貪欲な関心をよせたマルクスが、現代におけるスポーツという文化に目が向かないはずはないからである。どのようなスポーツ論が展開されたであろうか。

そこで私は、不遜にもマルクスの「真に自由な労働」という概念を念頭におきながら、

スポーツという文化の現代的意義とその革新の方向について素描してみたいと思う。

## 一 現代の危機とスポーツへの関心

現代の最大の危機は、いうまでもなく、核戦争による人類絶滅の現実的可能性がますます強まってきているということである。

この危機を頂点として、現代日本の社会に現われている諸々の危機は、青少年のころとからだの危機、ひいては、人間性そのものの解体の危機として凝集してきている。非行、暴力、殺害、自殺等々の目をとおうような事件の激発は、このことを裏付けるにあまりあるものがある。青少年の姿に象徴されるこの危機の核心にあるものは一体何であろうか。私は、それを「生きる意欲と力の喪失」であると考えている。

ところで、七〇年代から八〇年代に入り、民衆のスポーツに対する要求と関心は飛躍的に高まってきた。これに対して、権力の政治的利用の策動は強まり、資本のあくなき利潤追求と商業主義化の波はようしやなくおしよせ、まさに「スポーツブーム」がつくられ、スポーツは今や「時代の寵児」の観さえもつにいたった。こうして現実には、民衆のスポーツ要求は逆手にとられゆがめられているわけであるが、大切なことは、湧き起こってきた民衆のスポーツ要求が、実は、失われてきている生きる意欲と力をよびもどしたいという人間のギリギリの要求に、そして、現代という時代をより人間らしく生きたいという人間の要求に強く支えられていると考えられる点である。今日の「スポーツブーム」の背後には、現代という時代を生きる民衆の深部から発せられている切なる叫びがあると思うのである。それは何であろうか。

## 二 スポーツと人間の創造

身体障害者は、スポーツをしている時だけが「生きているときだ」といい、勤労青年は、「仕事は辛いだが、スポーツをすると

我にかえり、明日への勇気が湧いてくる」というように、スポーツは、現代を生きる人間に「生きがい」をもたらし、かけがえない「よろこび」をもたらしていることは否定しえない事実である。スポーツ活動の「よろこび」はまさに、人間の「生きたい」という生命活動そのものの琴線にふれ、それを奏で大きくかきたてるものなのである。それは、ちょうど、人間が労働という営みを通じ自然に働きかけ、自然を革新すると同時に自己自身をも変革し創造してきたように、スポーツ活動もまた、主体である人間が客体としての対象に働きかけ、対象をわがものとして獲得すると同時に、自らの人間的能力も発現する過程なのである。と同時に、この過程はまた、自己自身を統御し、人間的自由を一步一步拡大していく過程でもあり、人間の自己実現・自己確認の行為そのものである。

さらにまた、スポーツという文化は、主体の精神的・肉体的能力を全面的に使用することを要求する全人的活動であり、マイクロエレクトロニクスを中心とする技術革新の波が「新モダンタイムス」というにふさわしい状況を生み出し、人間の部分化、奇型化を進行させている現代社会にあって、この全人的活動はますます大きな意味をもってきているのである。それは単に、スポーツが現代病の克服に欠かせなくなってきたというだけでなく、自然な人間として生きることそのことを要求しているという意味で、あるいは、人間的自然のリズムを不可避的に要求しているという意味においてである。

現代社会にあって、労働の本来的にもつ、人間を人間たらしめるという機能が失われてくればくるほど、それを補完するものが求められていかざるをえない。スポーツという文化は、労働に替る文化として、われわれの前に立ち現われてきたということができるのである。まさに「真に自由な労働」の名にふさわしく。

スポーツを見たとき、人間はなんと本来あるべき労働に似せた文化を創造したことかと思つづく。しかし、スポーツは、労働にとつて替ることはできない。労働は生産活動であるが、スポーツはやはり消費活動である。労働は生産物を生み出すが、スポーツは物を生み出さない。いくら〇〇メートルを速く走ろうが、客観的に具体的な物が生み出されるわけではない。類似しているのは、活動のあり方である。

### 三 スポーツ活動の二つの過程

そこで、活動のあり方に立ち入り「よろこび」の源泉をもう少しさぐってみよう。労働の過程が、技術的過程と組織的過程の二側面からとらえられるように、スポーツの過程もまたこの両過程の統一としてとらえられる。

まず、スポーツの技術的過程についてみよう。たとえば、水泳で泳げるようになるということは、主体である人間が、客体である水に身体諸器官を使用して働きかけ、水と身体運動との間にある合法則性を認識（必然性の洞察）し、それに自らの運動を従わせていくことにより達成されていく。この過程は、自らに課した課題が達成されていく過程であり、いかえれば、能力が発揮され、感覚の享受がなされ、欲望が充足され、自己が確認されていく過程である。そして、結果として、運動主体の肉体的・精神的能力、つまり人間的能力が発展することであり、物理的にも可動空間の広がりをもたらしことになる。まさに、人間

的自由の拡大である。泳げるようになった者が「まるで世界が広がったようだ」といみじくも吐く言葉の中に、このことの真理が語られている。

スポーツという限定された世界の中には、このように明らかに人間的自由が存在するがゆえに、それは、スポーツマンを夢中にさせ、忘我の境地に引きこんでいく。そして、時として、その自己完結的世界は、外界（社会）との間に閉塞状況をつくりだし、非人間的なあり方をつくりだしていく。また、他方では、マスコミをはじめ、社会的な勝利に対する賞讃がこれに拍車をかけ、勝つために人間的なものを犠牲にしていくことになる。こうして、現代のスポーツマンエレジーはつくられていく。

ともあれ、技術的過程は、科学を媒介として運動技術をわがものとする過程であり、人間的自由を実現するスポーツの本質的過程である。しかし、この実現を保障しているのが、次の組織的過程にはかならない。スポーツの組織的過程とは、いうまでもなく、人間と人間との関係にかかわる過程である。スポーツ活動における指導者との関係、先輩、後輩との関係、仲間や相手と

の関係などすべてこれにあたる。バスケットボールを例にとると、フォーメーションという技術の中にすでに人間と人間との関係が内在している。お互いに、阿吽の呼吸がなければ、フォーメーションは成立しない。このことをさらに発展させると、「チーム全員の団結や協力がないと強くなるない」とか、「お互いに気心が知れていないと勝てない」などといわれるように、人間と人間との深い「ふれあい」の関係を不可避的に要求しているということである。さらには、今日のスポーツの中には、個々人が対等平等な人間として尊重され、形式的であるにせよ、平等な条件の下で競い合うという民主主義の原理が存在し、これが組織的過程における人間関係を支えている。

しかし、現実のスポーツの組織的過程を見ると、クラブ運営のあり方から、その連合体である協会のあり方に到るまで、民主主義の原理が希薄であり、「ふれあい」の関係が、相互の人間の尊厳にもとづいたものになっていない。お互いの人格を尊重しあった「ふれあい」の関係を土台に、技術的過程において、課題が達成され、対象が克服されていく時、はじめて、スポーツに

おける人間的自由が実現されていく以上、組織的過程における民主主義を実現していくという課題は、核心的な課題としてわれわれの前に提起されてくるのである。

#### 四 民衆の中で息吹くスポーツ

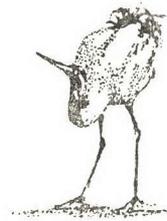
しかし、スポーツの上に吹き荒れる政治主義的・商業主義の利用の嵐の下で、民衆のスポーツ活動は、スポーツの真髄である科学と民主主義を着実に守り育てている。

組織的過程における民主主義は、実質的な中身をもって発展させられ、技術的過程をみのあるものにしていく。主体的で生きる意欲に満ちた、底抜けに明るい仲間意識に支えられて、スポーツの真のよるこびが創造されている。それは、いわば、主体的で自立した自由な諸個人の新たな連帯によるスポーツの自由の謳歌とでもいうるのである。そして、重要な点は、スポーツの世界での人間的自由の実現が、それだけにとどまらず、日常生活の質の問い直しへと向いはじめ、より広い新たな共同体の建設へと向いはじめていくという点である。ここに私は、民衆の生きる意欲と力となる

△一六二ページへつづく▽

## わたしのマルクス

山口 勇子



詩人である前にまず人間であれ、と書いたのは石川啄木だが、このことばに接する度に、そこにこめられた苦悩の深淵を思わずにはいられない。啄木に限らず明治、大

正、さらに昭和へと、その時代を生きた人たちが、人間らしく生きること、生きねばならぬことをめぐっての問いかけに、どれほどの重圧を課せられていたことか、思い半ばにすぎるものがある。明治維新以来、

を表面そしらぬ風に流されて行かねばならなかった、人たちの胸の内が偲ばれる。

資本主義国家仲間への駆け込み、脇目もふらず突進していた「大日本帝国」が、国民大衆に矛盾の数を根付かせながら、神格化した天皇という御幣を煙幕に、全国民をがんじがらめにしていた当時のことだ。「君死に給うることなかれ」のため息も、「時代閉塞の現状」の憤懣も、内面の共感

を表面そしらぬ風

を表面そしらぬ風

「時代閉塞の現状」の憤懣も、内面の共感

を表面そしらぬ風

を表面そしらぬ風

ろう。それらを思い合わせるとき、まことに閉塞の時代という以外にはなかったことに暗然となる。しかし閉塞の中にも先駆者たちの、真実をめざす不屈の努力は続けられていたのだ。

人間とは何か、その解釈だけをひたすら深くせまい穴に掘り進むことが、生きていく人間にとっての重要事ではない。人間を、非人間的にしばりつけている種々のくさりから解放する、その実践がなくてどうして、息をしている人間の真の生き様といえようか。マルクスとエンゲルスはそのことを、最初に世界の人びとの前にかみ出してみせてくれた。一時代、一歩ずつ踏み固めて歩んできた人類の歴史の上に、生まれ出る必然性を持ったようにしてマルクスが誕生した。そして観念論、空想的社会主義、それらの諸々のじくざぐからエッセンスをぬき出して、人間が人間として生き継ぐ道を、彼は理論と実践をもってさし示してくれた。マルクスが没したのは百年前だ。人類の歴史のそれまでの長い時代と、科学的社会主義の道を知ったその後の百年の相違は、日本では百年にもみたぬとい

とせざるを得なくなったのだから、没後百年の歩みは人類にとって、何と画期的な歩みであったことか。

「猫をかぶったり、しらばくれたり、氣どったりすることのなかったマルクスは、生活においても書くものにおいても、彼そのままでした」(リーブクネヒト)、という「彼そのまま」をページごとにもじませている、その最たる成果が『資本論』となつて世界に、さらに時代を越えて人びとの財産となつた。けれど、『資本論』とぎくだけで、わたしども一般はページを開く前から、大それた重量感に息づまるのも事実だ。多分深い理解をもつた読み方しか許されないような、それこそ観念的なある種の雰囲気、**「大日本帝国」**時代からこの本には霧を吹きかけられていたのではないか。それはとにかくとして、とりあえずという気持ちで第一ページ目から開いて読み出してみると、そこにくり広げられていく世界の、何と興味のつきぬ充実ぶりであったことか。もちろんわたしは経済、哲学とどの分野をとってみても空っぽの状態で、しかも一人読みときては、その内容の何分の一

の理解しかできないのも事実だ。だがたとえ何分の一にしろ、その部分が増幅して頭に入ってくるのは、やはり中味の濃さの故であろうか。一ページに盛り込まれた量と質との、目のつまつた深さに息をのむから、おもしろさに次のページを伏せる訳にはいかなくなる。

それにしても、表面を一なせする程度の読み方しかできぬ者が、「おもしろい」などという感想をのべては、不遜きわまるといわれるかもしれない。また、わからないからこそそんなことを、簡単に口にするのだということかもしれない。けれど、すべて一様の読み方をしなくてはならぬ、ということもあるまい。それぞれに読んで、それぞれのもので得て、浅い読みしかできぬ者はおもう一度、二度とくり返し読めばいい。だからいまのところわたしは、或いは文学的な？ 読み方をしているのかもしれないが、わたしの現状ではそれも許してもらえないのではないか、などと思っている。文が具体的に息をして、次の行へと展開していくので、今夜はここまでと決めていても、読み進んでしまふ。

しかし何といつてもマルクスが生活のす

べて、日夜のすべてをつき込んで身をけする努力の十数年を経て、ようやく第一巻が生まれたという、この貴重な結晶が人類の財産となったことを思えば、軽々に扱つてはその損失は人類にはね返ってくるだろう。そう考へてもなお、引用の資料の数々を含めて、おもしろさに満ちている。まず労働日の章に例を取つてもわかる。「労働者の食事時間や休息時間を資本が少しずつ盗むことを、工場監督官たちは数分間のこそどろ、数分間のもぎりとりとも呼び、または労働者たちが専門語で呼んでいるように、食事時間のかじり取りとも呼んでいる。いうまでもなく、このような雰囲気なかでは剰余労働による剰余価値の形成は、少しも秘密ではないのである。あるりっぱな工場主が私にいった、毎日たった一〇分間時間外労働をさせることを私が許すだけで、あなたは一年に一〇〇〇ポンドを私のポケットに入れるのです。と。時々刻々が利得の要素なのである」。時間をかじり取られているその工場が、鮮やかに目に浮かんでくる。もう一例ひけば、不変資本充用上の節約の章にのべられている、子どもを含む男女労働者の、気が遠くなりそう

な長時間労働と、工場内の非衛生的な記述。それらを読んだ後、想像するほかない当時のイギリスのランカシャー、マンチェスターなどが、じっさいに行ったことのある地方都市のような気がしてくる。

創作の仕事をしているとき、設定した場面をどれだけ鮮明に読者に印象づけることができるか、とその苦心のまっ最中に、マルクスはあんなに印象深くヨークシャーを描いた、などとひょいと思いつかべてしまうことがある。そしてひそかに苦笑する。『資本論』を理解できぬままに、そんな個所だけ創作の一場面のように頭にしみこませているとは、と一人の内緒ごとに首をすくめるのだ。

カントとフイヒテは天空へのさまよいをこのみ、はるかな国をそこにもとめた。だが僕は、ただしっかりとつかもうとするだけだ。

僕が——街でみつけたものを！

十九歳の学生マルクスの詩の一節だという。ただしっかりとつかもうとする。僕が街でみつけたものを。だからこそ彼は、具

体的に人間をみる訓練に励めたのだ。没個性のヒトの渦が重なり合う世界ではない、赤ん坊から年寄りまで、一人、一人がいま生きて、活動している町を、地方を、国を、世界をじっさいにみつめ、彼自身もその中で休みなく生きたのだ。それだからこそ、社会的諸関係の総体として人間をしっかりとつかみ得た。そこから考えるとき、個人の体験のわくの中で考え、行動するやり方の、行きどまりは目にみえてくる。わたしたちは日本の社会の根本問題に結びつく、それぞれのきょうを生きている、そのことを的確にみつめるところから、人間らしい歩みが確かなものとなるのだ。

わたし個人の体験からいえば、原爆の無残をみてしまったということがある。天災ではない、核分裂の最初から人間が作り、投げつけたという、まるごと人間による原爆だ。その結果の地獄、その地獄を人間の町にひきあげようとする勢力の手にゆだねられた戦後。それらの織りなす恐ろしさは非人間的でありすぎて、人間のたち入るすきさえないようにみえた。そのとき世界を運命論者のため息のようにみていたなら、何一つ糸口はみつけれなかっただろ

う。だが社会的にものを見ることを、その方法は科学によることを、即ちマルクスが生きた時代を経て後に投下された原爆であったから、多くの人は科学的に全体をみ渡し、判断することができなのだ。核兵器、それは人道に百パーセント反する。その廃絶なくして人間は誰一人、人間として生きられようか、と。

人びとが、より人間らしく生きる権利を守る闘いは、マルクス没後百年のきょう、彼が闘いぬいた時代とは、また異った形をも持って、わたしたちの前に迫っている。日本のわたしたちは、人権と民主主義を柱とした憲法を持ち得たが、水と油の同居のような、日米安保条約の、高波のまっただ中で戦後四十年目へと接近している。「大日本帝国」時代を、寒々と思いつかべて済むどころか、くり返しの現代版がさらにきびしくわたしたちをとり囲む。遠いはるか峰にみあげるマルクスだが、その偉業を日本の現在にどう適応させ得るか、わたしたちに課せられた重い、緊急の仕事を考えれば、彼は何と身近にいつもいることだらう。

# 現代日本における 歴史の主体を考える

沼田稲次郎・江口 朴郎



(1982年11月 東京にて)

——本日は、お忙しい中をありがとうございます。ご承知のように、一九八三年は、マルクス歿後百年にあたるわけです。そこで今日は、お二人の先生に、現代がどういふ問題をはらんだ時代であり、その中で私たちがどう考え、生きていくかを大きなスケールで語り合っていただけだと願っております。そのほうが、マルクスの訓誥学よりは、マルクスを裏切ったことにならないと思うわけです。

現代日本を考えてみますと、世界の構造的な危機は非常に深刻化して、臨調報告のような強引な再編成を日本の支配層も考えざるをえなくなっています。しかし、この道をえらべば日本はよくなるという展望をもっていないし、もっていないからこそ、政治的な反動化・右傾化はかなり恐ろしい段階にあります。

他面、革新政党と労働組合運動は、全体として低迷を続けてイライラさせるのですが、反核運動に象徴される市民運動は画期的な発展を上げたと言えるかもしれません。そこで、歴史を主体的に切りひらいていくのが誰かということを考えねばなりません。

ひとつは、現代日本でどういふ闘いをするかということを考えてきた際に、一番今の世の中で矛盾を感じている人は誰であるかという問題を、やはり考えなくてはならないと思います。それからもうひとつは、その矛盾が客観的にあったとし

でも、主体的に闘う者として現われることができるにはどう  
いう条件が必要であるかという問題が、今は昔よりいろいろ  
複雑化しているのは事実だと思うのです。

先日、原水協の活動家の方とお会いしましたら、皮肉かど  
うかわかりませんが、「今、一番信頼できるのは家庭の主婦  
だ」と言ったのですね。それがどういう意味か充分にお聞き  
したわけではありませんが。そうすると、その主婦について  
は、一方で「いや、しょせん主婦なんてカルチャー・センタ  
ーだ」と言って批判する考え方もあるかと思えば、もう一方  
で、現代女性や主婦の活動に積極的な意義をみる人もいるわ  
けです。

それと深く関係する問題で市民運動のことも考えてみたい  
わけです。六〇年代は、市民運動という言葉聞いた時に、  
私たちは、ちょっと生活に根づいていないということ、先  
にイメージとして思い浮かべるような要素が一般的にあった  
と思うのです。ところが、今、反核とかその他の運動が市民  
運動を一つの軸にして積極的に動いている事実があるとすれ  
ば、それをどうとらえるか。少なくとも、六〇年代の末に全  
共闘運動とかそういう人たちが動いてきたのとは、別の形の  
根のつき方があると思うのですね。

それからもうひとつは、現在、労働組合運動と言われるも  
のが、私が見るかぎりでは決して容易な状況にはなくて、そ

れは一党派の指導がうまくいった下手だったという問題だけに  
還元できないような様相があるように思えるものですから。  
それを、たとえば、マルクスがプロレタリアートという概念  
を意識した時代と現在とを考えた時に、どんな違いがあるの  
かを、ぜひ教えていただければと思っっているのですが。

### 公務員概念と労働者

沼田 私は、唯物史観というものを考えるときに、歴史的主  
体の実践を軸とした人民の生活過程というものが全体的にと  
らえられないと、発展という概念がでてこないと考えていま  
す。私の専門領域の法律学、とくに労働法学でも、法形成的  
な実践という視点をとった。法解釈学についてもやはりそう  
いう観点ですすめてきたのです。その場合、歴史主体として  
は、簡単に言ってしまうえば、戦前に考えられていたような労  
働者階級だということになっておったわけですね。

ところが、そこにははじめから、ある程度無理を承知でや  
っておったところもあるわけです。と言うのは、私は労働法  
をやっておる関係で、労働者ということを常に話したり書い  
たりするのですが、その労働者というものが、戦前に考えられ  
ていた労働者概念というものと、かなり違ったものが、法律  
上、まず書かれているわけです。旧労組法（昭和二十年十二月

制定の労働組合法）では、賃金生活者はすべて労働者なんです。ホワイトカラーはもちろんのこと。ところで戦前は、どういう進歩的な先生でも、これを労働者とは見なかった集団があります。それは官吏です。これは今の公務員概念とは少し違います。今の公務員概念で言えば、戦前に海軍工廠とか陸軍の兵器工場で働いていた筋肉労働者でも公務員ということになります。今日では、官公庁で働いている運転手、用務員、エレベーター・ガール、タイピストなど、つまり現業部門の人たちもみな公務員です。

ところが、戦前の官吏概念はうんと狭い、ある種の身分的な意識すらあって、だから「朕が百僚有司」ですよ。つまり、家臣団みたいな意識でとらえられておったし、また、そういうものとして官吏服務規律とかがあった。その他に、官吏には恩給という特別扱いがされておって、これは人民の上に胡坐あぐらをかくのです。これが官尊民卑と言われた。つまり、昔の雇員・傭員というものは官吏じゃありませんからね、今のご概念で言えば公務員だけだ。その官吏と言われた、判任官とか高等官とかの官位をもっている者、これもみな戦後は労働者ということになるわけです。そして事実、大蔵省にも労働組合、全大蔵ができて、それから税務署にも組合ができたのです。

こういうふうに、公務員が早くから組織されたことについ

ては、いろいろ組織事情をお話しているときりがありませんが、要するに、戦前にプロレタリアートを考える時には、生産的労働者、わけても筋肉労働者を頭においていたとすれば、戦後の労働者の概念というのは、画期的に拡大した概念になってきていたわけです。その広汎な労働者について、労働者の権利を認めた。旧労組法は公務員にも争議権を認め、非常に広い範囲にわたって権利を保障したわけです。

ところが、私などから見ると、あの時期に階級概念というものをぬいて労働者階級としてとらえないで、みな市民のひとりとしてとらえる観点だけで争議権とか団結権とかそういうものを強調しますと、どうも正当性ないしは権利Ⅱ基本権的性格がでてこない。政策的に認められた権利になってしまっただけです。ことに、争議権というのは集团的債務不履行で、しかもこれを相互に教唆・煽動してやるんですからね。それから、組合員だからといって首を切っちゃいかん、もし首を切ったら刑罰に処する、というのが旧労組法です。これは価値観の一八〇度の転換ですよ。経営者の解雇の自由というものが、労働組合運動に対して行なわれる場合は否定されてしまう。そこまで法が労働者の権利を保障するというのは、やはり労働者階級の従属性というものを一般に前提にしないと、正当性はでてこないだろうと思います。

それから、敗戦直後の主要な運動主体は労働組合だった。

當時はいろいろな市民団体の運動はまだ微弱だった。生活協同組合運動もまだ緒についたばかりで、微弱だったわけですね。いわんや今日のような、いろいろな社会保障運動や公害運動というものもなかったわけです。公害を起こす産業もなかった。そうすると、労働組合運動というのは、あの段階における社会運動のまさしく主体であったわけです。労働者階級を歴史的主体と言うならば、意識的にその立場を代表するのが労働組合であり、それをもっと意識的にやるのが革新政党となるでしょう。労働組合運動が澎湃<sup>はうはい</sup>として起こってきたとして、生産力的に見ても、分配的に見ても、労働者階級が、まさに資本主義社会を方向づける大きな社会的力量の担い手となるということで、割合わかりやすかったわけです。それでその線で強調してきたわけです。そしてそこには、昔、官公吏と言われた人びとや、私企業でも部長つまり管理職までを含めたサラリーマンの集団が、労働者として組み込まれていたわけですね。

### 高度成長と変革主体

沼田　ところが、階級的な意識というものが高度経済成長の中で、かなり崩れてゆくわけですね。経済的の下部構造における生産関係や産業構造が、生産力そのものものすごい発展の

中で今までと違った構造に変わってきた。そういう中で、やがて高度成長が新しい諸矛盾、すなわち公害・薬害に典型を見出すようなものを生みだす。そのほか、疎外感という問題が非常に深刻になってくる。しかも一方に、生活水準が上がり、生活様式が近代化するという中で、消費生活の中で中流意識と言われるものがでてくる。つまり、上部構造とか下部構造とかいうものを含めた、トータルな変動がでてくる。

もともと、一定の歴史的な社会における主体というものは、その歴史的な社会の構造——それは個人の意識からは独立していますが——を、主体的実践によって変えていくのですけれど、この歴史的な主体としての、集団としての主体的実践そのものは、この構造に規定されるわけです。つまり、主体的運動ができるということは、そういう社会的構造の中で主体的役割を担わざるをえないという位置におかれるという、客観的に規定されるということがあって、主体が主体的・目的意識的活動をやりうるわけです。私は単なる模写論をとるわけではありませんが、それに規定される *bedingen* されると言いますか、そういうものだと思う。だからこそ本当に労働者階級は主体たりうる。主体がそういう実体的なものを媒介としないで主体ではありえないので、単なる主観ではないということですね。

だからそういう意味で、下部構造の変動とか、トータルな

社会変動がでてきますと、主体というのは、そう簡単に、労働組合に組織された集団だけであるとは言えなくなってくるんですね。どうしてかと言うと、ひとつは収奪構造がかなり変わってきている。生産過程の中で剰余価値を生産してそれを直接収奪するという関係だけではなくて、総行程は従来よりはるかに複雑で、もっと構造的な収奪が勤労諸階層に対して行なわれているのだらうと思うんですね。これに対応する闘いとなると、これはもう労働組合だけじゃない。労働組合は、むしろそういうものを生み出す企業の資本主義的機能、あるいは国家独占資本主義的段階における企業社会の中の運動なんですね、日本の組合は。企業を越えた運動にはなにくいんですね。外国の場合は横断的組織があって、もうちょっと企業のワクを越えていることは確かですけども、国家独占資本主義段階になり、これだけ大企業の支配が定着してくると、ヨーロッパ諸国だってやはりかなりひとつの工場に定着する傾向がでてきているわけです。しかし、日本の場合は明らかに企業別組合という事です。もともと賃上げを主要な要求として「合理化」反対とかいろいろなことを言っておきながら、結局みな協力して賃上げだけやるわけです。これは、経営者にしていても、賃上げをやるのが資本の発展のための条件ですからね。購買力を高め、内需を刺激していくことが、自動車産業や電機産業にとっては不可欠ですし、

公共投資で港湾・道路を整備することも不可欠です。だから、ある程度賃上げは認めてくれるわけです。それを威勢よく春闘という方式でやる。この春闘というものの意味が、私はないとは言わない。ことに官民統一闘争を再構築した意味をもちますからね。

政令二〇一号以来、官民分断になっていました。片っほうの側の公務員は、ストライキが全然できない。これは公の機関に勤務するものであるし、雇い主は全体としての国民であるからだということを、マッカーサーが芦田首相宛書簡の中で言うわけです。そして争議権を奪ったのですが、それと民間—私企業とは別だという形にしてきたわけです。ところがこれを春闘という形で、官民統一闘争——「公務員といえども労働者である」という面を強調して統一闘争を起こしたという点で、一九五〇年代中葉からの春闘のもった意味はいへん大きかったと思う。

しかし、あの賃上げというのは、春闘の力によったというだけではなくて、むしろ、ものすごい勢いです。ただ技術革新と設備投資の中で、失業が後退してむしろ労働力不足問題がでてくるという情勢を背景に、初任給が上がっていくとか、いろいろな条件に規定されたからです。けども、どっちにしても労働組合運動というのは賃金制度というものを前提として踏まえているわけです。春闘では、そこを組合が



沼田 稲次郎氏

意識してくるのです。この点が戦争直後の労働組合運動の意識のしかたと違ったのでしょう。実際にやっていることは同じことだったのだけれど、意識のしかたという点で戦争直後はもうちょっと社会主義的だったんですね。これは、産別会議あるいは共産党が指導したからという理由もありますかね。だから官公労の闘争も、官僚の民主化を非常に強調したのです。しかし、こんな性格や思想はいつの間にか消えてしまつて労働条件闘争になる。そういうことになる、組合の保守性がでてくるのですよ。そうすると、人間の尊厳に値する生活をより充実した形で実現する方向への、歴史的社会的

促進を担う集団としての歴史的主体は、労働組合というだけではだめになってくる。時には組合が、公害反対闘争などで住民と対立する場合すらでてくる。

### 歴史的主体と市民運動

沼田　そして、組合運動とならんで、あるいはそれに代わる運動として、市民運動が多様な主体に担われてでてくるわけです。市民運動を労働組合と対立して考えてもいいけないので、実は市民の多くは労働者でもあるわけです。今、稼働人口の七割は被雇用者 employees ですよね。これらが、労働組合という組織を媒介として運動しないで、地域を基礎とした市民運動とか、あるいは患者を助け被害者をバックアップし、守る会というような形で、市民運動・住民運動がでてくるわけですね。

はたして、これらが歴史的主体たりうるかという点については吟味しなければいけないでしょう。たとえば、ある時期、革新自治体まではある程度うまくいったけれど、国政レベルでは全然反映しなかったと言ってもよいわけです。飛鳥田さんは、毛沢東の農村から都会を取り巻いてワーツと行くというのを手本にして、地方自治体を革新自治体にして中央をワーツと取り巻くんだという構想を考えていたみたいで



江口朴郎氏

ね。それは、非常に構想としてはおもしろいけど、一向に国民のほうはそうならないわけで、国をあずかるのは決して革新ではなかった。保守政党の支配する国家の中で、福祉のことをやってもらうために地方自治体の革新化を認めた。しかもこれは、首長は革新からでているけれど、地方議会が必ずしも革新によって支配されたわけではない。だから、市民運動を背景とし、労働組合とは選挙ではタイアップするのだけれど、それですら国を動かしてゆく歴史的主体としては困難があるわけで、市民運動の主体というものは本当に形成されているものかどうかというのも、これから吟味しなければなら

ないだろうし、その民主的構築がこれからの課題だと思っているんです。

そういうふうに、歴史的主体というものも階級という概念だけに固執しておってはいけないのかもわかりません。階級という概念をもう少し広げてとらえてみる。たとえば、私は体制的被害者集団という言葉を使っています。戦争直後の場合は、戦争被害者集団がありました。彼らは、自分たちでは階級連帯と言っていたけれど戦争被害者集団の連帯でしかなかった、いや、だからこそ、あれだけのエネルギーがあった。そういうエネルギーを形成するには、いま、どうしたらよいかという問題意識をもっているんです。この年になるまで生きていた間に、歴史的主体としての勢力もかなり多様化したなという感じもするんですね。

### 歴史を動かす主体

江口 階級と主体との関係の問題ですが、歴史、とくに近現代史研究の立場からは割り切って考えることもできるわけで「階級」の問題を、むしろ一九世紀中頃以後、それが人民的諸運動の「主体」となって以来の問題として考えることもできるわけです。それ以前についての、「古来歴史は階級闘争の歴史である」というような表現のしかたも、言わばそう解

積しているだけのことであって、階級という言葉は最近百数十年の問題として考えるときえ言えるかもしれませんね。

はじめに、司会の方から矛盾ということがりましたが、それを考える場合、言わば「実践」というひとつの前提があると思います。とにかく人間は生きていくだろう」という前提です。核兵器などがある時代にあっても、やはり生きていくということを前提としなければ学問は成り立たない、というふうに考えるわけです。そういう意味で、日本で言えば主婦なら主婦は、まずは生きなきゃならないという意味で、重要なひとつの出発点となるわけです。国際的に言えば、どこかアフリカあたりの沙漠で飢えている人びとの場合、極端に言えば生きるためならいかなる行為も歴史的には認められる。ですから歴史のほうでは、そういうふうな矛盾の極限に置かれた者が問題を解決してきたというのが、「階級闘争」の原則じゃないかと考えるわけです。

民族の興亡などというものも、ギリシア人があったり、イタリア人がだったり、アラビア人だったり、アングロ・サクソンはもう多分だめになって、今度はスラブや漢民族か、その次にはブラック・アフリカに行くだろう——ヘーゲル流に考えればそれでいいわけです（笑い）。失うべき何らかの特権をもっている者は、次の時代を担うことはできない。現実にはそういうふうな発展してきたと考えられるわけです。階級と

いうのは、どういうふうにして問題になるのかと言えば、普通、マルクス主義の問題とする生産力と生産関係についての原則で言うと、人間の生産力が発展すると、それに相応した生産関係がなければ生きられない。そうすると、その問題は誰が解決できるかと言えば、どうも非常に原則的な言い方ですけれども、生産関係が変わっても特権を捨てることのできる者が次の変革を担う。今の社会がいくら行き詰っても、レীগンさんやサッチャーさんは現在の矛盾を実践的に認識することはできない。客観的には——環境問題でもロボットでも何でもいいですが——、科学技術の発展が提起してくる問題を解決できる者は、抑圧されたと言いますか、その現実を打破せざるをえないほうに置かれている人間である。いろいろ問題があるかもしれませんが、原則的には階級闘争とはそういうものだと思積するわけです。ですから、「被圧迫者は解放されるべきだ」というような、センチメンタルなことを言っているんじゃないんで、現実には、支配者によってではなく（それが望ましいとしても）、どうしても被圧迫者によって解決されてしまうという思想なんだと思います。

そうすると、大雑把に言うと、こういう、原子力とかDNAとかという時代、しかも、交通機関が発展し、その中で圧倒的多数の人間が世界史のいろいろな歴史的経験をへてきた時代に、火薬とかコンパスとかという人間の発展段階の時に

できた世界のあり方の時代の体制を維持しようというのは不可能だ。不可能というのは、正しくないと言うより非現実的というふうに考えるわけです。我々は、サッチャーさんがフオークランド諸島のために、失業したイギリス社会を抱えながら大海軍を派遣して、いったい何のためにやるんだらう、と客観的には非現実的だと思うわけです。そういう意味で、現代の資本主義、帝国主義の側に将来の展望がなくなりつつあると考えているのが、歴史研究者の考え方のひとつの問題意識だと思います。

主体性ということの問題にする場合、世界が変革されねばならないということにかつては無意識だったと言うと、少し言いすぎかもしれません。しかし、一八世紀までのヨーロッパ近代の（資本主義社会の）いわゆる「国際関係」の権力政治の中からの人民の解放の問題は、主体的には「民族」的解放として意識されるのがナチュラリズムだと言えてでしょう。一八世紀後半アメリカの独立でもそうでしたが、フランス革命の絶頂期というのは、結局、フランスはフランス人が守るといふ民族的な、ナショナルリズム的なところにひとつの出発点があったわけです。

ところが、マルクス主義というのは、その主体として失うべき何物もない者が間違いなく変革の主体となるという思想だと考えるわけです。これは国際関係からいくとそうなん

で、民族として解放されようとするれば、必ず大国に従属したり近隣の諸民族を犠牲にしての上がる。これは歴史的に見ると、一九世紀前半あたりは全部そのとおりです。それに対して、諸民族——解放されようとする人民大衆はインタナショナルな被圧階級の連帯によってしか解放されないというのが原則的なマルクスの考えで、それは今でもある意味では貫いているわけです。韓国とか、イスラエルとか、南アフリカとかいうところでは、極限まで抑圧しておいて帝国主義がそれを利用する条件が辛うじて残っているわけです。しかも、科学技術の発展と言いますか、あるいは生産力の発展があり、その中で戦争が経験され、そこから今度は社会主義国とか「非同盟」とかという問題が入ってきますけれど、そのなかで、社会を変革していくものがおのずから確認されつつあるわけだと思います。

### 日本人の主体性

江口 日本の場合は、明治憲法、教育勅語、日清・日露戦争という歴史の流れがあり、これをどう考えるかが問題です。

つまり簡単に言うと、広い意味での天皇制の下で日本人の主体性を問題にしますのは、何が正しいかということを与えられたらそれに従って実践していくという面が強すぎるのかも

しれないと考えているからです。その点で、沼田先生のおっしゃった——この頃、草の根と言うんですが——草の根というものから主体性を組織していく面が極度に弱いと言えるかもしれません。何か正しいことを言ってくれたら、それに旗を振って忠実に実行するという姿勢です。

ですから、今、組合の話でもしましたけれど、もちろん組合運動と市民運動の関係というのは、無関係ではありえないわけです。しかし、皮肉に言いますと、これまでの組合の運動というのが——これは少し言いきかもしませんが——階級以前、民族以前、つまり共同体的なものに近いぐらいのものになっているというのが問題かもしれません。やれ「会社が大事故だ」とか、「組合が大事故だ」とか、そっちのほうが主になっている。この問題を極端に言うと、革新の側でも社会党、共産党はどうかというふうになる。理論的には下から積み上げることにこだわっているわけなんです。どの党派が正しいかということにこだわりすぎる。その点、それを一番よく示しているのは、「中核」とか「革マル」とか「赤軍」とかというもので、上から原則的にこうと考えたら、不純なもの全部切っちゃうという発想ですね。そういう意味では、優等生的な考え方が、ある意味では最も貫いているんですね。先日、「先生は教えることで月給を貰っているくせに、何も教えないのは無責任じゃないか」と言うから、「なんだ、そ

れならエリートと同じ（考え方）じゃないか」とやり合ったのですが、こういう上から考えるというやり方を、日本人としては是正すべきでしょうし、事実、中近東その他の現実に接して、新しい発展が生まれつつあると考えています。

それと結びつくのですが、先日、日本資本主義発達史講座五十周年記念の集まりがありました。あの、日本資本主義発達史講座の頃までは皇国史観と言いますか、そういう上から与えられたものに対して客観的な社会発展の法則を主張することが主であったわけです。それに対して、これを現在どう評価するかというのが問題になります。上原専祿先生の立場、「歴史というのは自分はどこにいるかということを見出し、自分のところから見ると世界はこう見えるというふうに考えなければはじまらないんだ」という考えがあります。こういう考え方を日本人がどう扱っていくかというのが、ひとつの問題点だと言えます。

それからもうひとつ重要なのは、一九世紀後半以降の政治的対抗関係の変化です。つまり経済的土台の上に上部構造がのっているというマルクスが言いはじめた主張を、保守も革新もどっちもよく知っているわけです。そこで、保守の側もこの関係を積極的に意識して支配の道をさぐるうとしていきます。つまり、「農民」とか「民族」とかにあらわれる人の意識をどのように組織できるかが、「帝国主義」時代の重大な

政治的問題点となるわけです。その点で、ヒトラーなどは申し分なくそれをやっているというのを、近代政治学が指摘しているわけです。こっちは、恐慌についてマルクス、レーニンは何を言っているかというふうにやっているのに、向こうは何とか危機を脱出できないかというので、ヒトラーとか何々党とか何々教とかやたらにある中で、「ヒトラーの話を聞くやつはバカに多いな。あすこに金を出したらどうだろう」というふうにやってくる。非常に実践的なんですよね。それが対抗関係になってくる。

かつて、マルクスが『ブリュメール十八日』で、ナポレオンの甥ルイ・ナポレオンを担ぐ反動の試みにたいして、「そういう二番煎じはきかないぞ」と揶揄しているわけですが、今の日本なんか二番煎じじゃなくて、三番煎じか四番煎じをやっているわけです。その点、たしか稲山経団連会長がどこかの週刊誌で記者に、「それはわかってる。しかし、これは野球と同じで、向こうがもっとまずければそれでいいわけだ」と語っていたのを見たことがある。つまり「どうせどちら側もクリーンヒットはでないとしても、相手方にフォアボールやエラーが多ければそれでいいわけだ」という考え方です。これはある点では、たいへんすぐれた「実践的」認識であると同時に、革新の側の指導力について随分タカを括った態度だと思えます。つまり、その指導性を問われている。

ですから、今の自民党政治のリーダーシップのなさというのは明らかなのですが、しかし革新のほうはどうなんだという、革新のほうも深刻な問題に直面しているという、そういう対抗関係かもしれません。

### 草の根運動の弱さ

沼田 一般的にも日本の草の根運動は弱いと言われますが、それは、やはり歴史的に日本の民族の特殊性あるいは日本の社会構造の特殊性としてでているのか、それとも日本だけじゃなくて、そもそも草の根運動というのはこういうものなのか。もし日本とヨーロッパの構造が違っていると、やはり日本の明治維新における革命の過程、つまり不徹底ではあったけど後進国が一所懸命、帝国憲法と教育勅語で追い駆けていった中からでてきた問題と見るべきものなのか。それからもうひとつは、草の根を掘り起こすということを主体的にやる集団——社会党とか共産党とか、口では言っているがやっておらんじゃないか、とおっしゃったように聞いたんですか……。

江口 私の申しましたのは、むしろ伊藤博文までを評価するわけです。一九世紀と二〇世紀の境目でこういう国をつくっちゃったことは、世界史的にはたいしたことだ。そこが、簡

単に言いますと、うまくいきすぎたものだからああやればい  
いんだということになってしまった。

沼田 やはり歴史的な原因にあるということですかね。日本  
の運動主体の最も意識的な集団である政党の問題ですね。

江口 ええ。それから、第一次世界大戦が運がよすぎたと言  
っちゃおかしいですけども、そこに大きな問題があった。

普通は、ヨーロッパ、アジアを含めて世界のインテリは、あ  
の第一次世界大戦とロシア革命とで、否応なしに大衆の力を  
思い知らされるんですよ。

沼田 私もそう思いますね。

江口 日本は点のとり方のうまいのが偉くなる時代が生まれ  
る。

沼田 だけど、とにかく戦後の日本の重臣たちも相当なもの  
だったなと思いますね、財界にしても。

江口 ええ、そこがまたひとつのこれからの問題ですね。

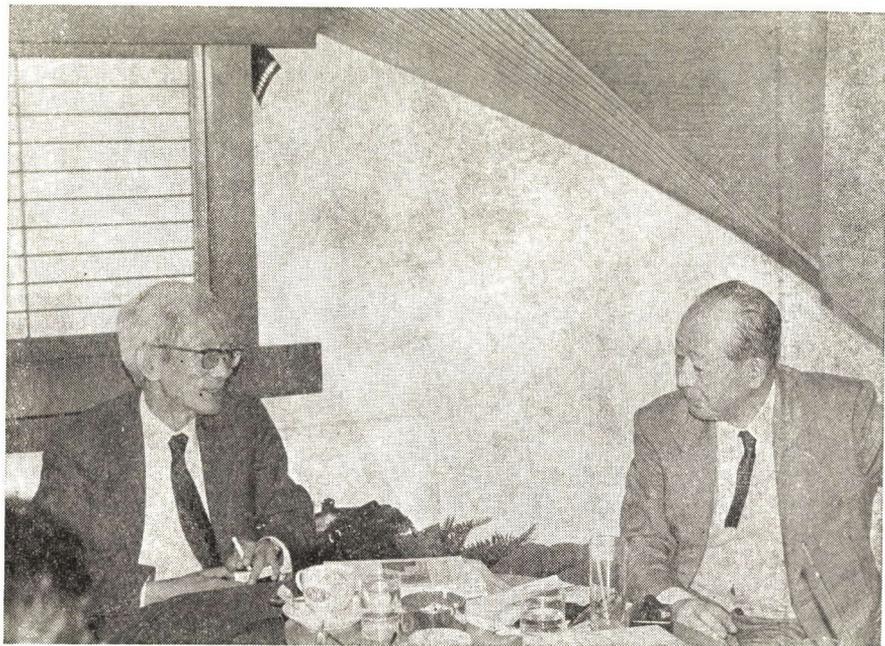
沼田 しかし、この草の根というのは放っておけばだめ。自  
然発生的に出てくる範囲のものというのは、日本でも時々、  
随所に見るんですけどね。これを歴史的主体にまで形成する  
という作業をやるその主体の側が、どうして日本はかくも弱  
いかということになりますね。しかも、戦後、社共両党とも  
チャンスはいっぱいあったと思うんですよ。最近にしてみま  
しても、オイル・ショック以後の狂乱物価がでまして、これ

に対して春闘は、国民春闘ということを呼号することができ  
るようになったと言っているんですね。と言うのは、資本の  
悪というものと、それに結びついた金権政治というものがあ  
まりにも露骨にでて、「売り惜しみ」「買い占め」という現  
象が起こった時に、国民はワッと怒ったわけです。その上  
に乗っかって国民春闘があつて——これは今でも国民春闘と  
言っているけれども、もう国民春闘と言う資格はないでしょ  
う。真に国民春闘と言えたのは七四年春闘だけでですよ——、  
事実一定の成果を挙げました。三三%ちかい賃上げも実現し  
て、制度的にも社会保障制度をかなり推進しました。

ところが、そういう自然発生的とも言える国民の反政府・  
反企業という動きができておるので、それをつかまえてこ  
こまでやってきたが、体制側のほうはさすがに「田中曾根」  
内閣(笑)というので、今でもまだ力をもっている。あの運  
動の高まりに対して、あの田中軍団の親分を降ろして、一番  
弱い派閥である三木を立てて「クリーン・三木」となった。

クリーン・三木ということによって、言わば自民党政権のイ  
メージチェンジをやるわけです。財界だって献金はしませ  
んとか——あの時だけで今はやっています——、個人とし  
てやるのは別だけど、企業はやらん、癒着を切るという姿勢  
を示した。

ところが、革新側はといえば、あの頃は社共もかなりうま



くいったのですが、それからあとは間もなく社共対立です。そのうちに、社会党の中は支離滅裂となるわけですね。草の根運動を主体に形成するはずの革新政党が、そういうふうにしかならないというところにも問題がある。つまり、自然発生的なものとして草の根が出てくる要因は日本だっただけかかなりあるし、ある程度は今までいろいろな形ででておる。公害で住民闘争が起こったり、いろいろなことが起こっています。これなら社共両党いずれも同じ要求で、同じ闘争ができるはずです。最近では反核運動、これは同じ闘争がやれるはずです。にもかかわらず、それがなかなかやれない。こういうところはどこからでてくるのか。

——今、ちょっと、江口先生がおっしゃってましたね。

江口 ですから、普通、統一戦線と言いますが、統一戦線というのには、「これをやれりゃ誰でもいいんです」というのが原則であるべきでしょう、社会党でも共産党でも草の根から組織できれば。その運動の中で努力して指導性を争う。しかし、秀才はどうしても自分が真理を発見しなければ気がすまないというのが先にでちゃうと言いますかね……。

沼田 うん、まあ、これは日本だけではないかもしれませんけどね。

江口 それから、「ベ平連」だとか「日本はこれでよいのか市民連合」とかはどうなんでしょうか。

——デモをやったりしていますね。

沼田 あれもやはり努力のひとつでしょう。

江口 うん。そこでおおいに頑張っているはずなんです。

沼田 努力だろうけれども、そういう努力が政党とうまく結びつかないでしょう。

江口 ええ、そうでしょう。だからそれが政党の責任かなあ。

沼田 そこが、どういうことなのか。草の根と言われるいろいろな運動が、政党とうまく結びつかないということはひとつの大きな問題で、政党の側からもいろいろと努力がなされておったのではないか。社会党においては、「道」（日本における社会主義への道）の批判をめぐる問題としてでてきておる。それから共産党では、一九七七年ですか、「自由と民主主義の宣言」があつて、私は当時これにかなり期待をよせておつて、これをもとにして討論に討論を重ねていけば、これからの日本の民主運動全体を促進する要因になるんじゃないかならうかと思つておりましたが、いささか空論に終わったという感じがしないでもないですね。やはり依然として同じところをいっているのではないでしょうか。私が思うのには、統一戦線の形成という先に現実的な運動主体を支える土壌のようなものを草の根として形成するという活動は、もっと多元的になしうるかもしれない、むしろ多元的であつたほうがよ

い。民主主義社会における意識された民主主義者のような、「不惜身命」の決意をもつてくれとまでは言わないけれど、しかしやはりかなりの覚悟を決めて日本の民主主義社会を維持する必要がある集団というのが、あちこちに形成され、その中でその人たちが政党のあり方をむしろ要望するという形にでもならなければだめなんじゃないかという気持ちに、近頃とみになりつつあるんです。そのためには、多少面倒な仕事でも少しはやらなければいけないかなと思つて、いろいろな要因になりそうなものをやっているわけです。デモンストレーションだけでは、とつても何もできませんから、もっと組織的に民主的力量を社会に定着させていって、ちよつとやそつとでは崩れないものにしていかないといかんのかならうかと思ひます。

今後、中曾根さんがどうやるかわかりませんが、しかし体質的にはタカ派と言われているわけですね。それに対しては、どうも速度から言う私の考えているのは遅いかなとも思うけど、ある意味ではいつでも遅いんですよ（笑い）。だから、遅いながらもじつとやっておれば、そんなに飛んだり跳ねたりして政治はすすむものでもない。

——革新懇（平和・民主主義・革新統一）をすすめる全国懇談会などはどうなんでしょう、そういう地道な。共産党も入つて、ほうぼうでやっていますか。

沼田 やっていますね。あれもひとつの運動ですが、どこまで成功しますかね。そのためには、広くみんなが関心をもつような姿勢が必要でしょうね。いつも仲間うちだけでやっている感じをうけたのはいかんと思う。革新懇にしても、相当鋭い批判ができるのを承知の上で受けとめていくような余裕をもって、一発言っておきたいというような人たちの言うことにも耳を傾けて聞くこと、こういう運動を各地ですつとやっつけていけば、だんだんと、ちょうど「自由と民主主義の宣言」で私が期待していたような議論を広げていくひとつの手掛りになるのでは、と思っております。

江口 それから民主主義というものをもつ——民主主義というのは誰でも言っているわけで、真の民主主義とは何かということをもっと議論しなくちゃいかん。草の根というのは、要するにそういうことですから。

沼田 そうですね。政治機構ばかり考えたり、そればかりになりすぎるのですね。だから今、社会の民主化ということが非常に大事です。

社会の民主化というのは、戦争直後から大事であったことはわかるわけですが、戦争直後はそれよりも政治の優位が非常に激しかったから、政治をできるだけ、直接的にでもプレーキをかける必要があったわけですね。あの時、昭和二二年の二・一ゼネストから二三年、政令二〇一号、賃金三原則、

経済九原則とすんで、ドッジ・ラインへといく。当時は、日本の民主化の焦点は、国民社会を民主化するなどといった基盤から掘り起こすというよりも、とりあえずGHQ、つまりアメリカの反動性を批判して国際的にアピールをしながらやっつけていくというのが精一杯だったと思うんですよ。アメリカが、グーツと右旋回しますからね。マーシャル・プランのあたりから世界労連の分裂へとすんでいった。

私はあの当時、社会の民主化ということを中心にして日本の封建制、家族制ばかりを批判していて政治批判をやらないのは、やはりひとつの逃避だと思いましたが、今は政治批判だけではとてもだめです。戦争直後のあの極貧状態の時からみたら、今は別の様相を呈しておる。この中で民主的社会を定着させていくという努力をかなり多くの人が自覚的にやる。婦人団体ですとか、母親大会ですとか、あるいは、くらしと福祉を守る会とか、実にいろいろな集団がそれなりにかなり自覚した中核部分をもっておるわけですね、これを広く根づかせていくことを考えねばならぬと思う。上から社共の系列によって色づけするんじゃなくて、逆に社会の意識を政治のレベルにまで反映させるような仕組みが大切です。言わば下から形成するということだが、その条件がかなり社会的にできてきていると思う。また、それ以外に手はなくなっているという感じに、私は今、なってきたおるんですがね。

## 体制側の自信

江口 それから、実際は、保守反動の側でも上のほうは、あまり自信がないですね(笑)。四年も五年もかかって戦争をやれるとは思っていないと思いますよ。我々の経験したような戦争というのは、とてもやれませぬえ。防衛庁だろうと、戦争をやれないということは察している。だからかえって危険なんですけれどね、展望なしにポカッとやりそうなんです。

沼田 今おっしゃったとおり、体制側はそんなに自信があるとも思われません。市民社会の中に民主的な力がそれなりに、分散しながらも、蓄積され組織されてきておる状況がありますから。

——宗教者もやっていますしね。

沼田 これをもうちょっと高い次元に上げていくという仕事で、これから追求されなければいけないのではないか。今はポカッとやる危なさもあるかもしれないね。民主的確信をもった集団をかなりつくっておかないと、大衆社会の不安定性みたいなものもあるのだ。

体制側に自信がないということは、まあそのとおりだと思います。しかし、その体制が高度成長から今日の危機意識を

もってくる中で、ある意味ではかなり強くなってきているという面も見逃せませんね。自信が強いとか弱いとかは相対的なものですからね。市民社会における力関係ではわかるけれども、政党次元においてはたしてそう言えるか。それから企業の中で、労使関係の中ではたしてそう言えるか。ますます危機が強くなっているんじゃないか。支配層の側の強化というのがかなり進んでいる感じがするんですがね。それが今、財界の危機感とからんで急速になっている。だから、これをあまり過小評価できないんじゃないか、という気持ちになっているんです。そうでなければいいですが。

私も市民の団体のところで話をする時には展望的可能性を強調して、これを強化しろということを言うんだけど、科学的に考えると、それこそ客観的につき放して考えると、そう楽観的にはとてもなれない。

江口 いやその点は、私は自分じゃ何もしないくせに、はなはだ楽観的なんですけど、長期的に考えますと、そういうエリートの中でも見通しをもち難くなっている面もある。官僚なんか、これまでの条件がそのまま続くと思っているんじゃないかね。

沼田 高級官僚は、そうですね……。

江口 自分自身で「いや、役人は変り身が早いですから」と言っている人もいますから。今の教科書問題も、あれは、国

際政治の場では頑張れないことを、外交官などはよく知っているんじゃないですかねえ。

沼田 変り身はもちろん早いですね。戦争直後の変り身の早さ(笑い)。だから、僕は昭和二〇年代には学生によく言ったものですよ。「お前さんたちはビラ貼りばかりやってちっとも勉強しないでおると、君たちの言う社会主義社会が実現した時に、君たちはやっぱりビラを貼っておるだろう。そして官僚は、きつと諸君をビラ貼りに使うだろう。官僚は、そのうちマルクス、レーニンの名前をもって諸君を批判するかもしらんよ」とね。そのくらの変り身の早さをもっていますよ。戦後のみごとなこと。だから、その変り身が怖いと言えは怖いし……。

江口 ええ、だからそれをまた我々がどういうふうに考えておくべきかというのが大切です。

沼田 現代国家における官僚一般の問題ですか? とくに日本の……?

江口 とくに日本の官僚ですね。

### 官僚制度の矛盾

沼田 その場合、「官僚」と一口で言うけれど、国家機構がこれだけ肥大化しておりますから、いろいろな矛盾があるわ

けです。肥大化は避け難いし、しかもこれが、さきほど述べたように公務員概念で一括してとらえられておるのですから、非常にややこしくなりますね。そして、高学歴社会で、みな高校や大学をでていでしょ。そうすると、昔みたいに、官吏になる人は格段に教育も高いし生活水準も原則として高い、そしてかなり封建的な意識がからんでおったというのと違って、現代の公務員には、連続意識が一方にあるんですね。で、今度は高級官僚になろうとするとそこには学閥もあるけれど実力主義というやつもあるので、やはりそこへいけない集団がうんと多いんですね。そうすると、公務員集団と一口に言うけれど、これを官僚とはなかなか言えない。公務員ですから、官僚制度―ビュロクラシイの中にはやはり所属しているのですが、その中で高級官僚とは対立しておる。それでいて、いやなことに、そのビュロクラシイの中におるばつかりに、今度は逆に市民とも対立するんですね。だから、官民統一闘争というものは本当にうまくやらないといけないですね。

高度成長の中で、私企業のほうは思い切って「合理化」がすすめられておるんです。公務員の労使関係との「合理化」ギャップはすごいですよ。そこであわてて追っかけてやろうとしたのが、例のマル生政策です、国鉄の。国労のマル生闘争は勝利して、当局が挫折したでしょう。「合理化」がどん

どんすすめられてゆき、ものすごい高度経済成長の只中において私企業の労働者は、もうとつても闘い切れんことはわかっておるわけです。だから労使協調でグーッといく。ところで公務員のほうは、ILO闘争で権利闘争をやっていくでしょう。ILO闘争はかなりの成果を挙げた。おまけにマル生闘争でも勝つわけですよ。六〇年代の終わりから始まって七〇年代の初めにかけて、勝つわけです。だから階級意識は公務員のほうがあった。ことに三公社五現業のほうがすすんでいる。民間の大企業のほうが中流意識になり、労使ベッタリになろうとする。未組織集団とは言えは、二重構造の中にかまれておるんです。しかし、不満やる方ないものをもっておるんですね。公務員は言わば「親方日の丸」で、たしかにぬくぬくとしておった。しかし、意識だけは階級的意識がかなり強いわけだ。だから、民間と公務員とが七〇年の中頃からだんだん分かれてくるでしょう。そして民間労組だけの連絡組織へと傾いていく。総評の大部分は官公労なので、そこがづらいわけです。同盟主導型にならざるをえない。

本当は、そこで官公労は未組織の組織化という問題に活路を見出していかねばならない。ところが、官公労は未組織を組織する力量はない。では、大企業別組合が未組織をつかまえておるかと言うと、これもつかまえておらん。だから今、混沌としておって、体制側の矛盾がいろいろなところまで

おるということですね。しかし、その中からどうこれを組織して何をやらなければならないかが、実は今、唯物論者——唯物史観の立場に立つ人たちの課題ですよ。分析することだけというより、やることが、何をやるかが大事です。歴史における主体性とは、さような問題意識をもつ集団によって担われるものだと思う。すぐれて主体的である。

### マルクス主義の課題

江口 その点、沼田先生は本當に日本の具体的な情況の中の主体的な解決の道を考えておられるんですが、国際的に見て「社会主義革命」の経緯なるものは、たんに批判的なものではなく、一方では、建設的なものであったはずですね。

沼田 だと思えますね。

江口 ソ連だろうと、中国だろうと、ベトナムだろうと、全部それをやっているわけです。

沼田 まあそうだと、私も思います。

江口 ええ。そうすると、そこで「いったい革命を担った人民としての労働者とは何ぞや」ということになる。

沼田 だから、たとえばレーニンの理論だって、あの当時のレーニンの問題意識を抜きにして、あの理論を一般的、抽象的に普遍化していったら、それは今日ではひとつの解釈論に

なってしまうよ。マルクシズムが、法律解釈と同じように文言の微細を争って議論をするのは、それも大事なこともかもしれないが、むしろマルクスはこう思っていたということにだけ止まっている議論にしてはだめなんで、現在にひきつけなければいけないと思います。

たとえば、マルクスがイデオロギー論を打ちだしますね。『ドイツ・イデオロギー』あるいはもっと前に『経・哲学草稿』、『ユダヤ人問題によせて』とか、いろいろな議論をやっていく。そこでは模写論的な言い方もでていきますね。そして、上部構造論を打ちだしていくけれども、これは結局、

「永遠に真理なるもの」といった形で自然法思想がでてきているのに対する人間の現実存在というものからの批判であったわけだ。しかしここでは、イデオロギーが政治を動かしていくということ、それとして特別には言っていない。何となれば、その時の問題意識は批判することにあつたから。しかし、唯物史観から見れば、イデオロギーのもつ大きな指導力というものは、それがイデオロギーなるがゆえに指導力をもちうるんで、つまり、それを規定する諸条件が社会的にあるからこそ影響力をもつわけです。観念形態として社会的に存在しているのであって、狂人がものを考えているのとはちがうんです。だから、これが指導力をもちうる。そちらの側面は、唯物史観から当然でてくる問題なんですよ。ところ

がここで、「たんに生産関係を反映しているにすぎない」という側面からの批判を重視したのは、マルクスにとって観念論のイデオロギー性批判が大事だったからでしょう。

レーニンが、二重構造論みたいなものをだして、社会的諸関係を土台とイデオロギーとに分けて、「国家は暴力装置」と答えていく。壊さなければならぬ当面の国家ですものね、こんなものに、「これも公共性がある」(笑い)とか、「教育の仕事を一所懸命やってくれておった」とか言っておったんじゃ革命はできるものじゃない(笑い)。やっぱりあの場合、国家は暴力装置ですよ。

だから、そこを見ておくことが大事なんで、現在の史的唯物論なり唯物弁証法なりというものは、やはり主体的に把握しなければならぬし、それが理論的な課題でもある。おそらく、今の先進諸国間において、共通な実践的かつ理論的課題である。その背後には、第三世界の登場とか大きな変動がある。アフリカだけで五〇カ国ぐらいあるのですから。その点で今までと状況が違っている。違っているけれども、この時代として、やはりそれなりに具体的な問題意識を常にもっているわけで、それをとおしていかないと本当の主体性はないんじゃないかと思えます。唯物弁証法なり唯物史観なりというものは、そういう厳しい思想だと私は思うんです。そして、それゆえにこそ、あえて相対主義的な民主主義

というものを掲げうるのだと思う。

たとえば、現代日本について考えてみると、今、安保廃棄ということを言っているけれど、いったい安保廃棄のためという条件を考えているのか、そんなに簡単に廃棄できるとは思われません。だから、安保をどうやって廃棄するかという具体的なプランについて、政治判断をやらなければいけません。同時に、草の根運動をしっかりとやらなければいけないです。ただスローガンだけを掲げているのではダメです。スローガンを降ろしたからあいつはけしからん、公明党はいつの間にか妥協したとかやっているけれど、それはそれに違いないですがね、違いないけれども、国民はちっともそれで妥協したとは思っておらん。『廃棄、廃棄と言ってもそれで妥協、はじめから廃棄なんかできないことは承知の上じゃないか』と考えている人間にとっちゃ、今頃妥協しようが関係ない。

江口 ええ、そこで要求される建設的な一歩が、社共のでられない原因かもしれません。どうするかということを、もっと具体的に言わないと。

沼田 それを言わなきゃあ。これからは和戦両様の勝負ですよ。戦争と平和、自衛の問題を考える時に、どうしてもそれをやらなければいけません。安保条約廃棄は、どういう条件の下で、どういう時に廃止して、離脱したあととどうする

か、堂々とやればいいんです。北方領土問題にあまりこだわらないで、むしろ知らん顔をしてかまわんですよ。北方領土問題をその中で解決するためにも、もっとサハリンの開発とか、シベリアの開発というものを具体的に打ちださないとけない。そしてまた、充分アメリカともうまくやれるし、もしアメリカが日本に経済制裁を加えても、国際政治・経済上、限度があるということを明らかにしていけば説得力があるだろうに。その上で、はじめて『なるほど、そうか。安保を離れよう』となるんでしょね。

それも、安保を離れたら日本にアメリカ軍事基地がなくなるから、戦争が起っても日本だけ助かるような議論で言っているのはダメですよ。「安保からすれば日本に基地がなくなる、中立みたいになる、そのことが日本が原爆を受けないために必要である」という論理では。これは私も言うんだけれど、何と言ってもこの問題の中核は、核戦争がどこかで起ったら人類が絶滅するということだと思えますね。

日本に基地があるうがなかるうが、核戦争がどこかで起ったら人類絶滅だ、というのが自然科学者の言っておることだし、今や常識化しておる。核兵器はいったん使用されたらエスカレートするにきまっておるし、エスカレートすれば人類絶滅ということは遅かれ速かれでくる。だから、安保から出るということは、原爆基地とならないことによって日本だ

けが助かる条件ではなくて、日本がアメリカ陣営からでて中立に——これだけの経済大国が中立の立場で——、アメリカともソ連とも中国ともECや第三世界とも全方位外交で——アメリカの顔色ばかり見ないで、かなり思いきって——、武器以外のところで提携してやっていくことが必要であり、それが戦争を起こさせない条件であるということをもっともっと強調しなければならん。

日本に核兵器攻撃がくるのはアメリカ軍事基地があるからだ、というだけでは俗流の議論に終わる。大切なのは、日本がアメリカ陣営の中におるということが世界平和にとって有害であるということ強調すること。戦争を防止するためには、日本は安保からでなければだめだ。この経済大国が、大國間で戦争が起こりそうな時に、どっちにもつかない、あるいはどちらにつくかわからないという状況、それをつくらなければいけない。全方位外交をださなきゃいかんですね。そのためには、どうしても安保からでなければなりません。今いくら全方位外交だと言っても、アメリカがソ連に対して経済制裁をやると言われれば、日本は「はい」と言っただけで聞かなければならぬでしょう。これではアメリカの陣営におけることはわかり切っている。そうであるかぎり、常に両プロットの対立を先鋭化するというにしかならないと思いませんね。

だから、「日本が日米同盟からでて国連の理念の立場に立って一貫していくということが世界平和の条件である」と、それくらい自信をもって、その上に日本のナショナルリズムを形成する。そういう構造をもっと的確に、数字を使ったりして、国民にアピールしていくことをやってもらいたいですね。それがやはり、平和運動における共産党なり、社会党なりに期待される場所ではないでしょうか。

いささか戦略・政略論になってきましたが、もともと、史的唯物論というものは実践的なものなんです。史的唯物論の一番基本にあるのは社会的実践でしょう。そう私は思っています。そこから社会構造論も国家論も、そして歴史的主体論もでてくるんじゃないかと思っておるんです。

——たいへん、生きいきとした話を、どうもありがとうございます。

(ぬまた いねじろう 東京都立大学名誉教授・法学)

(えぐち ぼくろう 津田塾大学教授・歴史学)

# 書評

都留重人編『マルクス』と四つのマルクス伝の散策

## 都留重人編『マルクス』と 四つのマルクス伝の散策

松井 正樹

### 一

「一八八三年三月十四日、午後二時四五分、マルクスは死んだ」といった調子の、ノンフィクションのようなきびきびしたスタイルで、今日の「マルクス学」の成果をふまえて書かれた名著が、一昨年（一九八一年）出版された。講談社の「人類の知的遺産」シリーズの『マルクス』で、編著者は都留重人である。氏が「マルクスの現代的意義」を書き、佐藤金三郎が「生涯」を書き、そのあと「著作」の解説と「マルクス以後のマルクス思想」を高須賀義博らが書いている。

本書の「マルクス以後」の部分は蛇足であり、このようなイデオロギー的評価臭の強い

部分があるために、朝日新聞の書評家に悪乗りされ、「足りぬ欠陥直視の姿勢」などと斬捨てご免の罵倒を誘発したのではないか。<sup>(1)</sup>

こんな蛇足はあるにせよ、本書は、編著者のいうとおり「専門家と限らず、現代人は、一度はマルクス思想と格闘することで、現代社会を見る眼を大きく開かれるであろう」とを念願した、よき入門書であるといえよう。経済学者たちによって書かれた本書は、マルクス経済学を「素材面と体制（形態）面との二重分析」として、理論的にすっきり解説できている。さらに本書は、「自己疎外と物象化又は物神性という両概念」を「全体を貫く基軸概念」としてとりあげ、『経済学・哲学手稿』から『資本論』に至るマルクスの

理論的發展を、一貫性あるものとして示している。その思想の一貫性は「資本主義社会における人間関係の転倒性への根源的批判」であるとされている。伝記においても、正確さと統一性がこころがけられ、マルクスを科学的思想家であると同時に、自己の思想に忠実な革命運動家であるとする立場で、叙述が生きいきと展開されている。

今世紀になって公刊された『経・哲』、『ドイツ・イデオロギー』（一九三二年刊）や『経済学批判要綱』（一九三九—四一年刊）などを重視することで、本書は、初期マルクスに後期マルクスを対立させる考え方への反論にもなっている。<sup>(2)</sup>

### 二

マルクスのことを、人間解放をめざす革命的ヒューマニストとして叙述した伝記に、イギリスの哲学者ジョン・ルイスの書いた『マルクスの生涯と思想』がある。<sup>(3)</sup>

「訳者あとがき」で書かれているように、本書は「一つのマルクス讃歌でありつつマル

クスを無謬の人として絶対化しておらず、教条主義的でもセクト主義的でもない」好著であり、「マルクス主義の創造的發展への寄与」たらんとするものである。

別に『マルクスのマルクス主義』という本を書いているルイスは、そこでマルクス自身のマルクス主義は変化する社会へ不断に更改しつつ適用される「作業仮説」であったと説き、マルクスのアプローチを「形而上学的ではなく人間学的であり」、「経験主義的であり、自然主義的である」とさえ解している。はたして、そうであろうか。たとえば、マルクスがプロレタリアートを革命主体として提起した『ヘーゲル法哲学批判序説』の理論展開をどう考えたらよいのであろうか。『資本論』の場合のように、それは「叙述」なのであって、それに先行する実証的な「研究」があったのだ、と解すべきであろうか。なお、「貧困化」恐慌「革命」論の問題についても、こうした方法論上の検討が必要であらう。

### 三

D・マクレランの『マルクス伝』<sup>(4)</sup>は、著者の意図では「讃仰と悪罵との両極端を避けて、同情的批判の立場」で書かれたものである。

「読者はマルクスの文章が著者（解説者）のプリズムを通して選択されたものであることに留意しておく必要がある」と、前記の都留氏の本で指摘されていたが、どのマルクス伝を読むときにも同様の注意が必要であらう。さらに、読者自身もどんな問題意識を持って読むのかも問題である。

この本は、「マルクスの生活の、個人的、政治的および知的という三つの主要な側面をあますところなくのべるようにこころがけた」ものであり、経済学理論などの解説では薄弱に思われるが、大量の研究文献を活用して、今日の研究水準を示す「標準的なマルクス伝」を書くことに成功している。とくに、新発見の伝記的事実とともに、『経・哲』や『要綱』などを重視している点が、本書の新しさの一つである。

第二に、マクレランが「完全に中立的な叙述をしようとしても不可能」であるという反省をもちながらも、「すくなくとも執筆に悪意も好意もまじえることなく、読者に適正なバランスをもったマルクス像を提供する」ことを心がけていることが、新鮮に感じられる。それは、旧来の著名なマルクス伝<sup>(5)</sup>、好悪の対立的圧力で、一方に片寄ったマルクス像になりがちであったのと識別できる新しさである。それは、マルクスのユダヤ教的出自とか、反ユダヤ主義とかいった非難に対する適正な反証や、マルクスの金の使い方やエンゲルスとの関係のリアルな取り扱いや、プーランドンやラッサールやバクレーニンたちに対するマルクスの関係態度についての偏らない記述など、随所に見出されよう。

しかし、「栗」で田中真晴氏も指摘されているとおり、「著者は政治面においてマルクスの真理性を認めていない」のであるから、本書にはマルクスの革命論や世界史像の深化といった視点がなばかりでなく、ラッサールたちとの対立についての思想面の説明は弱

## 書評

都留重人編

マルクスと四つのマルクス伝の叢書

# 書評

都留重八編 『マルクスと四つのマルクス伝の散策』

い。さらに知的側面では、疎外論、時間の経済論、オートメーションの予見論など新鮮な指摘もあるが、ヘーゲル的な弁証法的体系面

についての説明が軽視され、『資本論』とくに価値論の展開について薄手なのは、著者にイギリス経験論的傾向が強いからであろうか。

だが全体としては、伝記の国イギリスの博学的な研究家が全体的把握を志して書いたものだけに、本書は十分に今日のマルクス伝のスタンダードになりえている。この点は、この本を、東独のマルクス・レーニン主義研究所のゲムコーが編集した『カール・マルクス―伝記―』と比較してみればわかることである。後者は、教科書風の手がたい理論的解釈と、批判者に対する正統的な反論とで、一方のスタンダードとみなしうるとすれば、前者は「同情的批判の立場」で達成しえた、内容豊かな、興味深いマルクス伝のスタンダードになりえているといえよう。

なおスタンダードといえば、『経・哲』も『要綱』も知られていなかった時代（一九一四年）に、レーニンによって書かれた『カール

ル・マルクス』の古典的的確さには、今さらながら感心せざるをえなかった。

## 注

- (1) この書評（一九八二年十一月二十二日付）は、掲載紙の識見が問われるほどのもので、一言の論証もなく「マルクス主義は、現実には、想像を絶する全体主義、独裁、人権蹂躪、人間の抹殺を正当化する思想になった」とか「彼の経済理論は一貫性を欠き、その矛盾を彼自身は解決できなかった」などと悪罵を書きつらねている。
- (2) 初期マルクスをヒューマニズムとして斬捨て、後期を科学として称揚するアルチュセールの『魅るマルクス』（人文書院）の構造主義的断絶論に対して、『経・哲』から『要綱』へと「疎外の人間学的把握から歴史的把握へ」の連続的發展を見ようとするマンデルの『カール・マルクス』（河出書房新社）などがある。
- (3) John Lewis: THE LIFE AND TEACHING OF KARL MARX (1965) 玉井茂ほか訳、法政大学出版局。
- (4) McLellan: KARL MARX—His Life &

Thought (1973) 杉原四郎ほか訳、ミネルヴァ書房。

- (5) 親愛の念をこめて書かれたメイリンダの『マルクス伝』（国民文庫）、教科書的なリヤザノフの『マルクス・エンゲルス伝』（岩波文庫）、暴露的批判で聖人伝粉砕を意図したカールの『カール・マルクス』（未来社）など。
- (6) Genkow: KARL MARX—Eine Biographie (1967) 坂井信義訳、大月書店。

(まじい まさき 岐阜大学・哲学)

△一三五ページからつづく▽  
スポーツ文化の創造的發展の方向を見るのである。

スポーツは、「真の自由な国」（マルクス）における主要な活動として華開くにちがいない。

(せき はるなみ 一橋大学・スポーツ学)

鈴木 茂著

『偶然と必然——弁証法とはなにか』

## 生物進化の弁証法

川口 啓明

生物進化という現象が存在することは、疑問の余地のない事実である。しかし、なぜ生物は進化するのか、してきたのか、という問いに対して生物学的に解答することは実に難しい。少なくとも、現代の主流的なダーウィニズムの理論的枠組みを信じられない者にとってはである。ダーウィン以来、各時代に、生物学的な、あるいは「科学的」な解釈が、生物進化に対しておこなわれてきた。現代のダーウィニズムの枠組みの基盤となっているものは、一九四〇年代に成立した総合説と呼ばれるものである。それは、生物進化を偶然

的な変異と、必然的な淘汰とを組み合わせて解釈する。本書の書名である、「偶然と必然」というと、分子生物学者であるモノーの同名の著作を思い起こされる方も多いと思うが、あの機械論こそが、現代のダーウィニズムの学問的発想の基本枠組みである。

生物進化は、偶然である突然変異と、進化の方向の必然性を定める自然淘汰の組み合わせによって生じるという、機械論的生物進化論は、その単純さのゆえか、生物学諸分野に、今日においても、その信奉者を根強く数多く有している。しかしながら、本書において著者が述べるように、現代のダーウィニズムは機械論的な必然論であり、偶然にすぎないものを必然といっているだけで、結局は何も説明していない。偶然と必然について、このような機械論的な一面的な理解にたてば、最終的には、生物進化はすべてが偶然という不可知論か、すべては必然という決定論におちいってしまう。こうして、生物進化を現代のダーウィニズムの枠組み内で考えていくかぎり、遅かれ早かれジレンマにおちいる。それ

が、ポパーのように思弁的にあれ、ローレンツのように生物の行動についての具体的な事実にもとづいていてもである。

本書において、著者は生物進化が生じてくる必然性について、機械論的な理解のしかたと、目的論的なそれとを対置させ、検討する。取り上げられる素材は、今西進化論、ポパーおよびローレンツの進化論、そしてエンゲルスの弁証法的な進化論である。弁証法的な目的論的立場からは、生物進化とは、種が主体となった自己発展の必然性として理解される。この点で今西進化論は、弁証法的な進化論となる。ポパーおよびローレンツの進化論を取り上げるのは、彼らが目的論を取り入れる方向で、ダーウィニズムの機械論を補修しようとしたからであるが、しかし結局は、これら二人の進化論は、ダーウィニズムの機械論の枠組みを抜け出せるものではないことを、著者は論じる。

本書を読んで最初に感じたことは、なぜ生物学者の側からこのような内容のものが書かれないのかという残念な思いであった。昨年

## 書評

鈴木 茂著 偶然と必然

# 書評

鈴木、反著、偶然と必然  
福田静夫著、自然と文化の理論

はダーウィン没後一〇〇年ということで、各所で進化論が話題になったものの、根本的な、哲学的な視点からの内容で、本書以上のものは目につかなかつた。むしろ現代生物学が、「精密」科学あるいは「実証」科学という名の瑣末主義に毒されて、生物進化の全体的なダイナミズムをまともに扱えなくなっているという印象を受ける。

このことは、生物学全般についても言える。生物学者が、生物の世界を哲学的にも考察することを放棄したのはいつ頃からの傾向であるのだろうか？ 生物学者はもはや、生物の世界を見ていく上での哲学を必要としなくなっているのであろうか？ もしもそうであれば、自然がもはや探究されるべきものではなく、科学者という商売をなりたいたせるための道具にすぎなくなっているということである。このような傾向は遺伝子工学で最も明確である。ここでは学問は、競争であり、有名になり、金儲けするための手段である。生物学は哲学を失い、技術的な面の内容へと変っていつている。

生物学者に再度の奮起を期待したい。哲学的な面での生物現象の具体的な内容を述べられるのは生物学者しかいないのであるから。

(有斐閣選書 四六判 一七〇〇円)  
(かわぐち ひろあき)

日本生活協同組合連合会商品検査センター



福田静夫著

『自然と文化の理論』

史的唯物論における  
自然概念の体系的展開の  
貴重な試み

後藤 道夫

本書は、著者が一九七〇年代の後半から八〇年代のはじめにかけて書かれた諸論稿を集めたものである。六本の論稿は、一貫した問題意識で書かれており、表題を補足するとすれば、「マルクス主義哲学における自然・文化把握の新たな展開に向けて」とでもいうことになるだろう。

著者は、「自然」と「文化」という、一見対立しあうだけのようにみえる二つの概念を、むしろ同一の問題状況におけるメダルの裏と表、あるいは、理念としての本来的同一性においてとらえる。資本主義の自然破壊の

問題の持つ多くの側面をおさえつつ、著者は、人間にとっての自然の再建という課題を、なによりも、あるべき文化の姿という視角から探究されているように思われる。私見だが、こうした視角は、現代に即して新しい価値観や理念を模索する諸傾向の多くに共有されているものであり、積極的な意味を持つものだと考える。

著者は、従来の史的唯物論の理解における自然の扱いの狭さを指摘し、「自然は、社会の物質的生産の対象的かつ内的な条件であるだけでなく、それを中核にして営まれる社会の物質的精神的な全生活の対象的かつ内的な条件」である、と主張される。この主張はたいへん説得的である。第二章「自然」と第四章「『文化的自然』の諸問題」は、こうした見地から、史的唯物論が自然という概念のもとに何を論じなければならないか、を体系的に展開する貴重な試みである。ここで著者は、人間にとっての「自然の本性」を、人間の活動のさまざまな局面・領域に即して、多面的に確認し、それをマルクス主義哲学の

諸カテゴリーに媒介しながら、新しい概念を提起するという作業を行なっている。なお、著者の展開の仕方の一つの特徴は、エンゲルスの『自然の弁証法』などの自然把握と、マルクスの『経済学・哲学手稿』の自然把握とを、一つながりのものとしているところにあるが、両者の異同については議論の余地があるように思われる。

第一章「物質」と第三章「『自然の本性』の理論的性格」では、こうした作業の原理論として、「哲学の根本問題」の存在論的な再解釈が行なわれている。著者は、哲学の根本問題の「認識論第一主義」的な解釈をしりぞけ、エンゲルスの周知の定式にある精神に対する自然の根源性の命題を、上述の、人間にとっての自然の根源性の基礎命題として文字どおりに受け取ることを主張されている。社会と精神は歴史的・発生的にも、構造的にも、自然を本源としているのであって、「物質」概念もこれに応じて、認識論のレヴェルのものでのみを物質の哲学的概念とせず、「自然・社会・意識のレヴェルそれぞれに特性を

もって規定される『物質』の全体的階層構造」において豊富化されなければならないとされる。おそらく、著者のこうした主張については今後も賛否がわかれることだろう。一つだけ評者の注文をだしておきたい。哲学の根本問題を存在論的に解釈するならば、物質だけでなく、「精神」をも存在論的に解釈してほしい。「精神」の存在論的内容、つまり、イデオロギー、政治、国家などとの関係でこそ、どちらが「根源的か」が問われているのであり、この点では、ルカチチ、コルシュの理論はむしろ存在論的なものといえると思うのだが。一九二〇年代の「唯物史観主義」批判のイデオロギー的な位置を、十分にあらわなすことが必要だろう。

なお、第五章「自然・世界史・文化」は著者の問題意識の構図をコンパクトにまとめ、おり、本書全体を理解するうえで、むしろはじめに読んだほうがよいと感じられた。最後になるが、評者としては、本書が、とりわけ、教育関係者にひろく読まれることを望みたい。序論「今日の文化的危機と人間形

## 書評

福田静夫著『自然と文化の理論』

# 書評

福田静大著  
岩崎允胤著

自然と文化の理論  
恒久平和と人間の尊厳

成——一つの方法論的試み——」はもちろんだが、それにとどまらず、理論的展開である第二章「自然」と第四章「『文化的自然』の諸問題」からうける実践的な示唆は少くないはずである。

(青木書店 四六判 一八〇〇円)  
(ごとう みちお 都留文科大・哲学)



岩崎允胤著

『恒久平和と人間の尊厳』

平和への熱い思いと

人間理性への限りない信頼

川堀 恭一

本書は、著者岩崎允胤氏が平和運動に携わっている哲学者として、さまざまな機会に核戦争の危機を警告し、平和問題の思想的根拠について発言した諸論文からなっている。顧りみるに、これらが発表された一九七九年から八一年にかけては、大平・鈴木両内閣が文化大論や総合安保体制論を振りかざし、レーガンが強いアメリカをスローガンに核軍拡に乗り出した時期である。それぞれ、田中内閣崩壊やベトナム戦争敗北の直後の弱腰を棄て反動攻勢に転じたのであった。そのため、著者の訴えは熱を帯び、その思索はよりラデ

ィカルなものになっている。他方、本書を手にする我々にとって事態はさらに深刻である。それだけに、著者が、あるいは訴えあるいは考察した問題のすべてが、いっそう重要な意義をもってきているように思われるのである。

まず、「I 平和と民主主義」の第一論文は、真の平和とはたんに「戦争のない」状態という消極的なものかと問うている。実際、この問題の解明は、核軍縮運動を事態にふさわしい水準にまで高めるために必要不可欠であろう。昨年、核軍縮運動に参加した少なからぬ人びとが平和のこうした定義から、核大國はきな臭いが我が国は平和だとして、対政府行動に力を入れなかった。ために、当の第二次国連軍縮特別総会で、自民党政府は米國に追従し、核兵器使用禁止決議などの成立を妨害して平然としていられたのである。しかし、著者によれば真の平和とは「軍国主義化の排除が保障され」「人間的・民族的な自由の実現」がみられる積極的な社会状態なのであるから、日本が平和だなど到底いえない。

そもそも、いかなる平和の思想もみな人間の理性的本性を認めてそこに人間の尊厳を見出していることは、著者が思想的検討を通じて明らかにしたとおりである。そしてこのような人間が理性的、創造的に自己形成を行なうために、平和は不可欠な前提条件なのである。ここから、著者は憲法上の「平和のうちに生存する権利」を最も根源的な人権であり、この権利のうちに平和と民主主義の統一がある、という結論を導き出している。それゆえ、戦争の廃絶のためには搾取のない社会主義経済が必要だとしても、侵略を行なった社会主義国にみられるように民主主義が貫徹されなければ十分ではないという。きわめて重要な指摘であるように思われる。他方、第二論文は最近の好戦的イデオログなど何人かを紹介し、それらの思想的根拠が平和の思想とは反対に非合理主義であることを鋭く衝いている。

次に、「Ⅱ 人間存在の危機と恒久平和」の二論文ではそれぞれ、生や歴史の意味にしても現代唯物論の性格にしても核戦争の危機

という新しい現実に即して問題を立てるべきではないか、という提案がなされている。このような危機に照らせば、「自然の相の下では」人間の生など無価値だとするニヒリスティックな思弁が、人類絶滅をも容認するという現実的意味をもつことも明らかになる。これに對して、著者は「生がそれ自身で至上の意味をもつ」ということは、人間の生にかんずる哲学の根本前提」だと主張するのである。

また、歴史はそうした諸個人の自己実現過程であるから、恒久平和を成就することは人間の自己に對する根本的な「責任」である。それを果たす努力の中にこそ「人間の十分な自己実現を確認しうる」のだという。まさしく、数千万の人びとが核軍縮署名運動に積極的に加わったのもこのような意義を感じ取ったからであろう。他方、現代唯物論はこのよ様な事態の中でどうとらえ直されるべきであろうか。著者は、旧来のようにただ戦争を政治の継続として、政治を経済の表現として、社会発展を自然史的過程としてのみ没主体的にとらえてはならないという。つまり、唯物

論の自然や認識に関する議論を承認するにしても、「焦眉の課題」である核戦争阻止のためには、唯物論の見地から「人間の実践的能动性」を強調する必要があるというのである。

最後に、Ⅲ～Ⅴは、平和という視点からそれぞれ教育、芸術、ベトナムについて論じられている。その中には、非行の自由や原爆音楽、ベトナムの「集団的主人権」などについて示唆に富む興味深い提言や考察がある。それらはみな、著者の平和の希求と人間理性に對する深い信頼に裏づけられたものばかりであり、紙数の都合で紹介できないのが残念である。

(白石書店 四六判 一七〇〇円)

(かわほり きょういち 東京唯研会員)

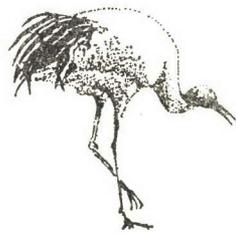
## 書評

右岡允胤著 恒久平和と人間の尊厳

# 「日本文化論」と主体形成

——「間人主義」の批判的検討をつうじて

「共同体」、「近代化」を問う——



吉崎祥司

はじめに

「日本文化論」の考察をたんなるイデオロギー批判にとどめていてはならないということについては、今日すでに大方の了解が達せられているように思われる。すなわち、強度のイデオロギー性を示しつつ近年喧騒をきわめてきた諸種の日本文化論（ひろく日本人論、日本社会論、国民性論などを含めて）の立場と方法、その諸帰結の誤りと欺瞞性は徹底的に批判されなければならないが、しかし同時に、そうした立論

が一定の影響力を獲得しえている問題状況、言及されている問題諸領域、日本社会の特殊に歴史的な発展にかかわる諸問題など、それ自体の十分な解明が、現下の重要な理論的課題の一つであることも間違いのないところであろう。

もとより、それらの問題についての理論的究明が、従来等閑視されていたというのではない。その点ではむしろ社会科学における努力は、多くそうした問題の解明への収斂をこそめざしてきたものといってもよいだろう。それだけにかえて、社会科学一般の立場からは、流行の日本文化論は、それのとりわけ社会科学的基础づけのまったくの欠如ないし明

白な脆弱性、さらには非学問的な恣意性のゆえに、ほとんど黙殺に近い扱いをうけてきたのだともいえる。その意味では、今あらためて、社会科学が蓄積してきた日本の社会と文化にかんする科学的認識と、固有に日本文化の特性をめぐって考究を重ねてきている学問的努力との意識的な結合のうえに、真にその名にあたいする日本文化論を構築し、現代の課題にこたえることが求められている段階にきているのだと考えられる。

そうした連関を念頭におきつつ、小稿では、「間人主義」と称された日本的集団主義の「新」形態を素材として、日本文化の批判的再構成という課題を設定するさいの前提となるであろう二、三の基本的な問題について検討を試みておきたい。

## I

和辻倫理学をただちに想起させる、「間人主義」とは、いわゆる日本的集団主義の擁護を理論活動の主軸にすえ、それを今や哲学的基礎にまでさかのぼって体系化しようとするところにある濱口恵俊氏の所説である。氏を一つの中心とする論者たち（特定のグループをなしているわけではないが）は、私見では、広義の日本文化論イデオロギーにおいて近時有力な一

翼を占め、影響をひろげつつある思潮を形成しているが、なかで濱口氏は、これまでの集団主義の（部分的であれ全体的であれ）弁護論の総合化をめざしているもののようにあり、とりわけ問題を原理論的レベルでも展開しようとするところに他の論者とは区別される特徴をみせている（もともと、その主張に格別目新しいものがあるわけではないが）。行論の必要上、多岐にわたる氏の論点のうち主要部分を示せば、おおよそ以下のごとくである。

(1)、いわゆる「集団主義」を日本社会ないし日本文化内在的に把握するならば、それはもはや前近代的な価値観とみなすことはできず、むしろ日本の近代化を促進した原動力として高く評価されるべきものである。

(2)、そもそも、欧米の「個人主義」的規準から集団主義の没主体性・没我的集団帰属性を批判するのは特定の文化に拘束された推論であって、日本的集団主義は個人と集団の二項対立という枠組みを越えたところに存在している。

(3)、すなわち、日本的集団主義は、たんなる個人主義の対立概念としてのそれ（「集団中心主義」「集合体中心主義」）とはちがって、「協同主義的な原理ないしは価値観」をあらわすもの、つまり「組織共同主義」または「協同団体主義」ともいえるべきものであって、ここでは、全体主義的な支配原理が優越するのではなく、集団と個人との共生がは

かられる。

(4)、いいかえれば、日本的集団主義においては、個人が自己犠牲的に全体へ没入しているのではなく、成員の協力によって集団目標を達成し、かつそれをつうじて成員の生活上の欲求充足・福祉の確保をはかるうとする（つまり自己の利害の確保をはかる）。「連帯的自律性」という集団レベルでの行動主体性が成立しているのであって、これは集団システム段階で初めて有効に機能するよりハイヤーオーダーな行動主体性として、いまや壁にぶつかっている欧米諸国からも再評価の機運の強いものである。

(5)、そして、この連帯的自律性を支える価値意識が「人間主義」であり、人間存在の本質的な間人性が集団所屬をつうじてはじめて発揮される連帯的自律性という回路をとおして、日本的集団主義の西欧型個人主義への卓越性を基礎づける。ちなみににはやイエとムラに直接に依拠しえない日本本集团的この特性は、共同体的にして契約的な「縁約の原理」(F・I・K・シュー)という集団形成の類型(家元制度ノ)に発するものとみなすことができる。

(6)、そのさい、必然化される集団による統制も、究極的には自己を生かす途として滅私奉公ではなく、自利を生む他利への服従であってみれば、これを否定すべきものでもなく、また「分」をわきまえる(「和」)かぎりでの「自分」

というものは許容されているわけである。

こうした論旨を一見するならば、氏によって端的に肯定された「間人主義」下の人間が、物質的利害にのみとらわれた卑小な存在、もっぱら自利の観点から他人との和合を志す存在にはかならないことは容易にうかがわれよう(しかも、所屬集団が「壁」にぶつかったとき、そうした集団主義の人間の欲望自然主義にいかなる水路がつけられたかは、フアジズム史研究がつぶさに明らかにしてきたことでもあった)。このことは、現代の企業における「自発的」合意強要の構造について知らぬ者はともかく、濱口氏による内外の諸家多数の援用、多彩な概念のふんだんな使用、ひとの虚をつく解釈(欧米的「自我」と日本的な「他分」を前提とする「自分」といった文化比較の類い)によっても隠しおおせるものではない。いや、これらの手法こそ、『日本人論』とはレトリックの力でどんな社会的関係でも説明しかねない便利なものといわざるを得ない(下山房雄氏<sup>3)</sup>)という批判にとどめをさす。

しかし、ここでは濱口氏の所説を詳細に検討する余裕はない。以下、氏の見解を批判的に検討しつつ、「近代化」論の基本的な観点の確認、および「個人主義」に對置された「間人主義」という問題状況のあるべき理解という論点にしばって考えてみたい。

なぜまず「近代化」の問題をとりあげるかといえは、それは、近代化がもたらした現代の混沌のなかで、一つには、近代化そのものへの疑念が強まってそこでの普遍的獲得物もが相対化されるような状況がみられ、二つには、それとも相関して近代化が（肯定的にも、否定的にも）産業化の視点でのみとらえられる傾向が強くなっていること、そして、知識人らにおいても「近代的個人」への一種あたかも疲れが、いわば成りうる者としての個人的人間の理念とエートスを破壊しつつあるかに見受けられることによる。

## II

濱口氏がいたるところで、集団主義こそが日本の近代化を推進した主要因であると述べるとき、そこでの近代化とはむしろん社会の産業化以外のことではない。そして、この集団主義は、戦後の高度経済成長の原動力であったし、またその後経済変動（「低成長」）への柔軟な対応を可能ならしめた基盤であることみなされることによって、たんに近代日本についてばかりでなく、現時点および将来にむかっても評価すべきものとなる。

近代化をこのようにもっぱら産業化的近代化の観点においてとらえたのは、周知のごとく一九五〇年代のアメリカ社会

学であった。アメリカを典型とする先進資本主義社会を到達目標としたこの種の近代化（＝西欧化）論が、しかし、欧米において国内的にも諸国間関係においても諸矛盾が集積・激化した六〇年代以降、少なくとも学問的形態におけるものとしては（イデオロギー的主張は別として）そのままの理論枠組を維持しえなかったの<sup>4</sup>に對して、濱口氏のばあいに旧態然たるこのアメリカン・スタイルの近代化把握がいまなお率直に肯定されていることは、ともかくも注目すべきことである。

もとより、このような見地に対しては、つとに戦後当初からのわが国「近代主義」の近代化把握が対置されるであろう。ある論者の整理にしたがって、近代化を、さしあたり「産業化的近代化」（技術革新を中心とする産業レベルにおける近代化）、「都市化的近代化」（人間的関係や集団・組織レベルにおける近代化）、「文化的近代化」（価値規範ないし価値体系における近代化）という下位類型と、それらの現実化およびそれら相互を媒介する「人間主体の近代化」との構造的総体として理解するならば、濱口氏においては価値規範の近代化や近代化における人間主体といった視点は欠落し、また都市化的近代化も、いわゆる都市化現象の経験的追認以上のものとしてはおそらく考えられていない。

日本資本主義もまた、その諸矛盾の拡大・激化をまぬがれ

ず、それどころか急速な高度化による公害や自然破壊など、欧米以上の様態と規模で矛盾が噴出してきているのにもかかわらず、あるいはまた五〇年代アメリカ社会学型の近代化論が産業化を中軸としながらも、ともかくもそれを基盤とする合理的な社会関係と人間関係、価値観や人間観の成立を構想の内<sup>に</sup>含んでいたのに対し、濱口氏においてはなぜ、産業化こそ近代化のアルファでありオメガであるとする観念が揺がないのか。その秘密は、イデオロギー的動機は今問わないとして、たしかに濱口氏にはそう信ずる理由があったからである。つまり、日本の近代化は社会関係や人間関係、価値の多少とも根本的な転換を伴わず、近代化の推進力としての個人の析出を必ずしも要しない形で産業化に成功したのである、と。

しかもそればかりではない。そもそも産業化的近代化にきわめて適合的であったがためにこそ、伝統的な社会関係や精神構造はそのまま肯定されるべきものであり、しかも今なおそうした特質が集団主義として産業化的近代化をささえているとするならば、もはやそれを「前近代的」と規定して否定的に評価するのは不当であり、そうした立場は西欧的価値観に拘束された偏見にもとづくものにしかすぎない、ということになる。濱口氏にとっては、こうして、集団主義はむしろ現代社会の発展の基盤となる日本の特質であり、「近代化」

にことさら「近代的人間類型」の成立といった特殊西欧的価値をもちこむいわれもないわけである。

かくして、近代化の把握をめぐる問題は、二つの方向に転回する。一つは、「共同体」の評価にかかわる問題であり、もう一つは近代化の「多様な形態」にかんする問題である。

第一の問題についていえば、濱口氏らの体制擁護論的視角からの旧共同体の肯定が一方にあるとすると、他方よく知られているように、近年ひろく人間的な社会の実現を志向する立場においても共同体の積極的再評価という主張が少なくな<sup>い</sup>。もちろんそのことは、濱口氏らの立論に利するものではない。たとえば、「ムラ」における伝統的集団主義を高く評価し、解体された「イエ」と「ムラ」がエゴイズムを肥大化させ現代の荒廃を招いているとする立場から、共同体の再建を緊要の課題として強調する農村社会学者川本彰<sup>6</sup>氏のばあいにも、そうした集団主義が明治以降の国家体制に規定された集団主義的イデオロギーと峻別されるべきこと、ムラの自治と人間の性格を奪いつつ伝統的集団主義を最大限に利用し歪曲して支配の基礎にすえてきた体制への批判的視点なしには共同体と集団主義への肯定的評価がありえないこと、などが明確にされている。また、明確に社会変革の視点から、近代主義的近代化論の（日本の歴史的・社会的現実性に対する）抽象性を批判しつつ共同体の再建を構想する歴史学者色川大

吉氏<sup>(7)</sup>においても、そのことと明治維新後の近代天皇制国家の地方統治政策による共同体の変質・発展阻害とは、いささかも連続した同一平面で語りうるものではない。つまり、いずれのばあいにも、産業化的近代化を促進した共同体とその集団主義が、農民や労働者の収奪と抑圧、文化的創造力と個性の自立の否定以外のなにものでもなかったことは自明の前提である。濱口氏の産業化論には、そうした歴史や人間にかんする感覚は存在しない。しかしまた、ひろく社会変革を志向するような立場においても、共同体の積極的評価が重要な一論点たりえているという事情が、濱口氏らの見解に一定の浸透力をもたせる背景となっていることは疑いえない。

すなわち、一方には、日本社会の近代化の進展の今日の段階が「住民の精神的風格の改変」<sup>(8)</sup>をもたらししているという事実が存在するとともに、他方で、現実には広汎に存在する共同的・集団主義的性格（またはその擬制）の内部をくぐりぬけることなしには社会人間変革の具体性がいまひとつ獲得されてこないという事情があり、さらに、たとえば農業の再建のためには共同体の近代的再編が不可欠であり、また労働運動の強化のためにはおそらく職場における生産者エートスにつながれた共同体の構築を欠くことができないだろうなどの現実的要請、そして一般に、挫折した私的個人主義の不安や孤独が再び共同を期待せしめている<sup>(9)</sup>という現状が、来るべ

き社会における新しい共同体の建設というテーマだけではすまされない理論的課題を提起しているといえよう。もちろん、くりかえすまでもなく、そのことと旧共同体の評価とは直結するものではないが。

第二の問題にかんしては、まず、近代化が歴史的近代においては資本主義化として進展したこと、そしてそのことによって産業化的・都市化的近代化が達成されたとしても、資本主義的なそれに内在する矛盾は人間社会の分裂と価値規範の二重性（タテマエとホンネの乖離）、諸個人の疎外をもたらしさずにはいかなかったこと、いいかえれば近代化は必ずしも民主化ではありえなかったこと、などについては多くをいうまでもない。そうした資本主義的近代化の結果としての現代において、しかし、近代化は必ずしも「前近代社会」から「近代社会」への移行という形態をとらないかもしれないし、また資本主義化<sup>(10)</sup>ということを必然的なコースとしてとるわけでもなかるう<sup>(11)</sup>ということが、ここでの問題の眼目である。それは、第三世界や現存の社会主義諸国の発展過程などを考えるときにただちに了解されてくる性質の問題であって（したがって、たとえば梅棹忠夫氏の「文明の生態史観」における「多系的発展コース」のごときものとはおのずから異なる）、これらの諸国においては、「近代化」の達成の過程と形態は多様でありうるし、またそうでなければならぬだろう。西

欧型の近代化がそのままで範型でありうるはずもないからである。

まさにこうした問題状況が、近代化をめぐる新しい理論的課題を提起している。むしろそのことは、歴史的近代が達成した価値規範や人間像の普遍性をも相対化し、否定することにつながるものではなからう。西欧の歴史的近代化を一つの特殊性としつつも、そこで担われた普遍性の質と意義（社会Ⅱ人間の普遍化という条件と問題性を大きく開いた歴史および思想の現実性）が問われる必要がある。その作業が十分な説得力をもったとき、濱口氏だけではないが、近代化論の一つの空隙をついた歴史Ⅱ人間発展の相対主義が理論的に克服されるだろう。

こうして、共同体の評価と近代化の多様な形態とにかんずる問題は、我々にマルクスの一つの言明への今一度の還帰を求めているように思われる。共同体は、人間と人間との直接の結合を意味するものであるがゆえに、将来におけるその新生を構想された。しかし、そこには一つの前提、条件がある。すなわち、その共同体が成員の各個人によって十分に媒介されたものである、との。近代化は、今日必ずしも資本主義化を意味しないだろう。しかし、そこにも一つの条件、前提がある。すなわち、資本主義的近代化が否定的な形態のもとして実現したような普遍的な諸関連を形成することが、いか

なる形態で今日の近代化が展開されるにせよ、要求されるであらう、との。この前提、条件とは、マルクスによって「資本の文明化作用」として表現されたものである。

「ところがじつさい、偏狭なブルジョアの形態を皮むけば、富とは、普遍的な交換によって産出された、諸個人の諸要求、諸力能、諸享受、生産諸力等々の普遍性以外のなんであらうか。富とは、いわゆる自然力であるとともに、人間に固有の自然力でもあるところの自然諸力への人間の支配の完全な発展以外のなんであらうか。発展のこの総体性を、すなわち、あらかじめ与えられたいかなる基準によってもはかれない、あらゆる人間的諸力それ自体の発展を自己目的とする先行の歴史的発展以外に、どんな前提もおかない人間の創造的本質の絶対的な彫琢以外のなんであらうか。そこで人間は、自己をあるひとつの規定性において再生産するのではなく、彼の総体性において生産するのではないか。なにかできあがったものにとどまろうとするのでなく、生成への絶対的運動のなかにあるのではないか……」<sup>11)</sup>

もちろん、資本主義のもとではこの普遍性は総体的な疎外として、まったくの無としてあらわれている。しかし、その疎外のもとで、このような普遍的なひろがり形成されてきた。旧共同体がそうしたひろがりを生みだす力をもつものなのか、近代化の多様な形態の構想がこのような普遍性を確保

したもののなか、ということが、今日の共同体論、近代化論をめぐる問題の中心にあるように考えられる。いいかえれば、「社会的個人」の成立いかんが問題を解く鍵となっているのであり、そこに個人主義と個人主義の連関が関係してゐる。

### III

濱口氏は、「個人主義」を、①「自己中心主義」②「自己依拠主義」③「対人関係の手段視」という基本属性をもつもの、「個人主義」を、①「相互信頼主義」②「相互依拠主義」③「対人関係の本質視」を基本属性とするものとして、端的に対比される。

職場における集団主義の構造的強制が個人主義的価値観に基礎をもつものとしてこうまで気高く称揚されるというおどろくべき事態、また独得のアクセントをつけられた個人主義の特徴づけにおいてはS・ルークスの個人主義概念が換骨奪胎されていること、などについてはここでは不問に付そう。

個人主義の理解についていえば、まず、「要するに個人主義は、人間存在の存り方として、*the individual* の字義どおり、それ以上分割不可能な単位たる『個人』を措定し、その単位的システムの維持・展開を自律的にかろうとする個

値観だ」とされるばあい、そこにすでに氏の致命的な誤りがある。というのは、氏が好まれる字義的解釈によれば、*the individual* は個体としての不可分割性に先立って、語源的には、もともと集団の一員としての個人をいいあらわすものであり、集団からの個人の不可分離性をいいあらわしたものであったからである（手許の辞書ではこの語の第一義的語意として「集団の一員としての」個人）をあげており、またOEDの関連項目を指示にしたがって読んでいくと *a member of a species* などの意味にぶつかる。なお、この点はつとに、平田清明氏によって、問題の語の原義が *undivided members* ということにあり、「きわめて深く共同体とのかかわりが具体的に想起されて然るべきもの」として注意されていたものであった<sup>(13)</sup>。濱口氏にかぎらず、この種の（学問的には微妙な）語源的解釈が最近再び目につくところから、このような都合主義的解釈の恣意性を指摘しておくことも無益ではあるまい。

そのうえで、ここで重要なのは、氏においては、分割される単位としてとらえられた個人が本来的に共同体の異分子として、共同体の対立物であるとみなされる（論理的にいつて）ことである。すなわち、共同体的結合を前提とする個人という本質的連関は、歴史的展開形態としての「近代的個人」（それは、近代社会の公私分裂の論理によって、排他的

利己性の刻印をうけている)の枠内で相対化され、今や個人に対する否定的色調の上に共同体的融合が優越させられるようになる。

たしかに、我々の観点からみても、近代化＝資本主義化における個人主義が、他者排除的な利己的個人主義としても展開したことは事実である(そのかぎりでは、「個人の尊厳」もイデオロギーにすぎず、そのばあいは、個人の尊厳という普遍性をイデオロギーとしてかかげざるをえなかった近代化過程の歴史的性格は必ずしも前面にあらわれてこない)。それゆえ、個人は共同体との抽象的対立物ではなく、社会的個人として生成しなければならぬという点では、「個人主義」という歴史的形態は、共同体からの個のいったんの確立という大きな意義にもかかわらず、克服されなければならないものではあるだろう。濱口氏による「かたくなな個人主義」への批判に、しかし、もちろん社会的個人形成の視点などがあるわけではない。

「間人主義」についていえば、この着想のもとになった和辻倫理学の方法、すなわち「人と人の間」「人間」としての「人間」などといった字義的解釈から人間存在の一般的性格を推論しようとする理論の問題性については、我々は戸坂潤の明晰な批判をすでにもっている。つまり、言葉の文義的または字義的解釈を手がかりとして学術的分析が始められる

和辻倫理学の問題は、歴史学的方法における科学的要素の一つである解釈学が、そこにどまらず、かえって支配的な要素になろうとし、さらには歴史記述一般の課題を離れて哲学的方法的基礎にまで高められる点、また、それが生活の十分な表現であるかどうかの吟味なしに言葉をもって人間生活を見ようとし(表現というものの理論的価値への無関心)、それを現実そのものの分析にかえようとする点にある、と。

加えて、和辻の「人間」が個人と個人を真に媒介するものでなく、むしろ個を全体へ媒介するための論理として準備され、全体への個の帰一をめざしていた(15)ものであることに符節を一致して、濱口氏の「間人主義」もパイの理論の拘束による個人の自己規制という形で、個の全体への帰入を強いていることがみられなければならないだろう(そのさい、個の全体への没入が、まったくの没我を意味する必要がないことは、明治国家体制下の欲望自然主義や立身出世主義の展開によって了解されるであろう)。

こうして、濱口氏の「個人主義」批判も「間人主義」の構想もその基礎を失った。

そして、この地点で、ここでの問題連関の合理的核心があらわれてくる。すなわち、もし、人間的共同体が真に望まれるのならば個人と個人との関係が十分に基礎づけられなければならない、と。この理論的課題にいま全的にせまることは

できないが、さしあたり原理論的なレベルでは、この関係は「ミル評註」のかのよく知られた一節(16)に手がかりを見出せるように思われる。

マルクスはそこで、真に人間的で社会的な生産において  
は、①私は「個人的な生命発現の喜び」を享受できるばかりでなく、②私の生産物を汝が享受することによって、私は「他の人間的な存在の欲求にそれにふさわしい対象物を供給した」という喜びをも直接味わうことができ、③かくして、人間は生産活動において、互いに他者と「類」との「仲介者」となって相互補充の関係を喜びとするようになり、④このように、互いの「個人的な生命発現」において、他者の「生命発現」を直接につくり出すことで、自分の「人間的な本質」、その「共同存在性」を確証し、実現したと意識する喜びを直接感受することになる、と述べている。

これが、「人間的な生産」が可能なる社会状態のもとではじめて十全に実現される諸個人相互の結合であり、そこでは各個人相互の媒介関係とそこからの共同性の形成が、抽象的な我々汝関係を越えた具体性において、生産における諸個人間の関係から基礎づけられている。逆にいえば、こうした過程をつうじての個人と個性の十分な発達なしには、人間における真の共同的結合は実現されない（共同体は選択される必要がある、と述べたのはA・ヘラーであった(17)）。

であるとすれば、この個人と個性とは、我々の現実においてはいかなる様相で存在しているのか。たとえば、大企業労働者の多数においては、それは「競争的人生」にとらわれた「マイホーム主義」（元島邦夫氏）としてあらわれている(18)。濱口氏においても間人主義的調和の牧歌的世界の本質は、自利のため他利としてじつは正当に見られていたのだが、今や競争的社会としての実質をあらわにせざるをえなくなった大企業体制のもとでのマイホーム主義は、それが個人主義的な私生活型合理主義の一変種であるかぎりでは、個人の自立と個性の充実を媒介しうる一定の可能性を抽象的にはもちうるものの、現状ではより多く個人の自立と共同形成の障碍としてあらわれていよう。しかも、こうした生活観は、たんに自立を妨げるだけでなく、事態の進展いかんによってはきわめて危機的な結果の再来をさえ予測させる。そもそも間人主義による個人主義の否定の現実的帰結は、各個人のエゴイズムを肯定的に含んだ集団主義の貫徹ということであった。この論理は、ファシズムの温床たりうるものである。というのも、集団帰属をこそ価値あるものとみなし、集団帰属における自利と他利の追求を原理とする行為様式は、その集団利益の停滞や後退、挫折や破局においては、自集団のみの利益の確保というエゴイズムの突出として現象するほかないからである。それは、現今の企業社会の常態であるとともに、それだから

こそまた国家的規模での同様の行為様式の組成要素ともなるのである。そしてそのとき、共同体の欠如が孤独、不安として感じられ、共同体が待望されているという現代社会の特質（それは本来新しい可能性を予想させるのだが）は負の形態へ転化するかもしれないという懸念を払拭することができないのが、日本における近代化と個人、共同体をめぐる問題性なのである。

しかしむしろ、こうした状況への切りこみは、もはや個人の確立という抽象的命題の提示ではすまされない。現実には諸個人がおかれている意識と状態にくいこんで、方途の追求が必要とされているのであり、そのためには、あらためて、個人と個性の発達がめざされるべきなのであって、しかもそれは新しい共同形成を原理的にはもちろん、前節で瞥見したように現実的要請としても必須のものとしているのだという思想的課題が、ひろく「人間的な生産」の可能な社会状態をめざす諸運動によって銘記され、理論的にも実践的にも具体化されていかなければならないように思われる。

## むすび

さいごに、いわば日本文化論的問題状況のもとでの変革的主体形成の課題ということにかんして、二つのことだけを付

記しておきたい。

第一に、個性的個人の実現という理念が思想や教育の領域においてさえも色あせつつあるかにみえる現在、近代社会の人間形成的意義（人間の主体性あるいは主体的な人間の世界の原理的な確立、「人格的主体としての諸個人のまじりあう社会の確立」、そうした個人においてはじめて成立した人間的社会への要求とかけがえのない自己の存在という意識、などの一切——加茂利男<sup>19</sup>氏）を、総体的疎外状況にもかかわらず（疎外を疎外として摘発する意識の成立という境位で）、再び理論的に確保し発展させる必要が今日生じてきているだろう。

第二に、同時に、個人主義という歴史的に制約された形態においてではあれ、いったん確立されなければならなかった個人の、その生活圏、行動圏、意識圏を大きく拡充すること（生活の質や社会の教育文化の質の重視、自己の利益や思想、権利の明白な主張、そして自分の労働の内容の吟味と生産者としての自己の確立——元島<sup>20</sup>氏）が求められているだろう。

エゴイズムは、その単純な否定と公共性の抽象的対置によつては克服されない。むしろ、「個」と「私」を自己実現という人間的可能性の全面的追求にまでふくらませることによって、そこでの他者との共同と共感を形成しつつ、エゴイ

ズムを止揚してしまおう方向に道筋をつけることが、変革的諸運動の公共的課題をなしているように考えられる、と云ってよいであろうか。

- (1) たとえば本誌第六号所収の、河村望、吉田傑俊、土方和雄三氏の特集論文参照。
- (2) 濱口恵俊『今日本らしき』の再発見（日経新聞社）参照。また『現代のエスプリ』（至文堂）第一六〇号、同氏編『集団主義』なども参照。引用等はこの両書から。
- (3) 下山房雄・兵藤剣『日本の労使関係』と労働運動、講座『今日の日本資本主義』4日本資本主義の支配構造（大月書店）所収、参照。
- (4) 近代化を論じた文献は数多いが、ここでは、加茂利男「現代における政治科学」、田口他『政治の科学』（青木書店）所収、だけをあげておく。
- (5) 間庭充幸「近代化の構造と現代社会」、中他編『現代社会の動態』（アカデミア出版会）所収、参照。
- (6) 川本彰『日本人と集団主義』（玉川大学出版部）参照。
- (7) 色川大吉「近代日本の共同体」、鶴見他編『思想の冒険』（筑摩書房）所収、参照。
- (8) 『ロシアにおける資本主義の発展』におけるレーニンのこの分析については、山口正之「日本の共同体の崩壊と『近代化』」、『科学と思想』（新日本出版社）第三八号所収、参照。
- (9) この点についてはアグネス・ヘラー『個人と共同体』（邦訳、法政大学出版局）の第一論文参照。
- (10) たとえば小谷汪之『共同体と近代』を参照。なお小田実『歴

史の転換のなかで』（岩波書店）なども参照。

- (11) マルクス『経済学批判要綱』、邦訳（大月書店）第三分冊、四二一ページ参照。
  - (12) S・M・ルークス『個人主義』（邦訳、御茶の水書房）参照。なおルークスの見解については、作田啓一『個人主義の運命』（岩波書店）に紹介されている。
  - (13) 平田清明『市民社会と社会主義』（岩波書店）参照。
  - (14) 戸坂潤『日本倫理学と人間学』、「和辻博士・風土・日本」（勤草書房『戸坂潤全集』のそれぞれ第二巻と第五巻所収）などを参照。
  - (15) この点については宇都宮芳明『人間の間と倫理』（以文社）を参照。
  - (16) マルクス「ミル評註」、邦訳『経済学ノート』（未来社）所収、一一七ページ以下参照。
  - (17) ヘラー、前出参照。
  - (18) 元島邦夫『大企業労働者の主体形成』（青木書店）その他を参照。
  - (19) 加茂、前出、参照。
  - (20) 元島、前出、参照。
- (よしざき しょうじ 北海道教育大学・社会学／哲学)

# 弁証法・認識論・論理学の 統一について

王 天厚



弁証法・認識論・論理学の統一に関する問題は、マルクス主義哲学が解決すべき重要な理論課題である。ヘーゲルがかつて観念論的弁証法の立場から出発して、彼の《論理学》の中で、この三者の統一を叙述したにもかかわらず、またマルクスが彼の《資本論》の中で、この三者の統一を十分にしたにもかかわらず、しかし、彼ら二人はともにそれをひとつの理論上の原則として直接に提起しなかった。そしてまさにレーニンがヘーゲルの《論理学》とマルクスの《資本論》を検討した後、ようやく、はじめて弁証法・認識論・論理学の統一の問題を明確に提起したのである。いまにしてみれば、この思想の提起は、弁証法の理論面での発展におけるレーニン

の大きな貢献であるばかりでなく、マルクス主義哲学におけるレーニン主義の段階の一つの重要な標識である。

レーニンは《ヘーゲルの弁証法（論理学）のプラン》の中で、《マルクスは〈論理学〉（大文字ではじまる「著書としての〈論理学〉」）をのこさなかったとはいえ、〈資本論〉の論理学をのこした。そしてこれは与えられた問題について十分に利用されるべきであろう。〈資本論〉のなかでは、ヘーゲルにあるすべての価値あるものを取りいれ、そしてこの価値あるものを前進させたところの唯物論的、論理学・弁証法および認識論〔この三つの言葉は必要でない……これらは同一のものである〕<sup>(1)</sup>が、一つの科学に適用されている》と指摘

して以来、すでにまるまる半世紀以上を經過した。その間に、ソ連、中国、東欧および日本などの国々のマルクス主義哲学者はみな、レーニンのこの思想の深い研究と広い検討を行なったが、しかし、問題はなおいまだに完全には解決されておらず、意見の不一致は依然として存在している。本文は、私が読書過程の中で想到した三つの問題についての浅薄な考えを述べたものにすぎない。

(1) 『レーニン全集』第三八巻、大月書店、二八八ページ。

## 一

弁証法・認識論・論理学の三者の統一についての思想は、レーニンが何気なく書いた感想的な読書メモではなく、『哲学ノート』の全体を貫いている主導的な思想である。レーニンはしばしばこの思想にたち戻り、終始一貫してこの『三者の統一』という思想で弁証法のすべての問題を解釈した。そればかりではなく、レーニンはこの思想について語るたびに常にヘーゲルを思い起こした。たとえば、彼はヘーゲルの『論理学』の概念論について語るときに、この部分が『弁証法のおそらく最良の叙述である。ちょうどここで、言わば論理学と認識論との一致がすばらしく天才的に示されている』と指摘している。それだから、ヘーゲルの哲学の核心として

の『三者の統一』の思想を簡単に振り返ってみることは、私たちが歴史的経験によって現代の科学的哲学が直面するいくつかの切実な問題を解決する助けになる。なぜなら、一人の偉大な思想家の哲学体系は決してこの体系の創始者とともに滅亡するものではなく、反対にそれは必ずさらに苦しい創造性の探究に従事するわれわれ後世の人間をまさに激励するものであるからである。

ヘーゲルが哲学史上で最初に、論理学と弁証法・認識論との一致というこの思想を提起することのできた哲学者になりえたのは、彼個人の卓絶した天賦の資質のほかに、その主要な原因として人類の知識の発展の中に人びとの注目を引き起こす重大な変化が現われたということがあるからである。そしてこれらの変化は哲学に多くの新しい問題を提起したばかりでなく、また哲学に自己の内的構造を変化させて、再びそれが人類の知識体系の中で占めるべき地位を確定した、と私は考えている。

哲学はその存在の最初から、事物そのものに含まれている内的本質を洞察することにとめて、通俗的な経験論の態度でもって客観的現実世界を観察することに決して満足しなかった。さらにまた哲学はつとめて自己を『神の智慧』から区別したと同時に、また常に自己を他の個別的な現象・事物および関係についての具体的知識から区別しつづけようと考え

ていた。まさにこのゆえに、哲学史上の諸哲学は、一貫して哲学的知識の本質に関する問題を検討しつづけている。はじめ、人びとは哲学的知識を世界の本性を理解するための智慧と称していたが、その後、科学の進展によって、とりわけ各領域の諸科学が相次いで哲学から分離して独立していくにつれて、哲学は自分自身と各領域の具体的諸科学との関係について研究するようになった。そして近代に到り、なにがしかの傑出した哲学者たちは、たとえばヘーゲルのように、哲学が学的体系となることを要求した。たとえば、ヘーゲルはその《精神現象学》の序言の中で、《ところで真理が現存するに際しての形態としては真理の学的体系においてほかにはありえない。哲学を学の形式に近づけること——哲学をして愛知という自分の名を捨て去るをえさせて、現実的な知であらしめるという目標に近づけること——このことに協力するということこそ私が企てたところである》<sup>(2)</sup>と、見事に指摘している。これはすなわち、哲学が智慧の愛から現実的な知に、つまり学に変わらなければならない、哲学は知識であって信念ではないということを示すものである。しかし、こう言ったからといって、それは哲学の自己否定を意味するものではなく、また哲学が物理学あるいは生物学のような具体の科学に変わったことを意味するものでもない。哲学は依然として名実ともに哲学であり、それは依然として人類の精神文化

の発展の中で、自分の特殊な地位を保持している。

哲学とはヘーゲルにとつては真理と一致している知識体系である。それだから、彼は《哲学はまず一般的に言って対象を思惟によって考察することと定義されう》<sup>(3)</sup>と考へていた。哲学とその他の科学との本質的区別はまさにこのことにある。すなわちその他の諸科学は《経験的個性の大洋のうちにある確かな基準および普遍的なものとの認識、一見無秩序ともみえる無数の偶然事のうちにある必然的なものや、法則の認識に従事し》<sup>(4)</sup>、そして《哲学は思惟を思惟の対象としなければならぬように見える》<sup>(5)</sup>。これはすなわち、具体的諸科学、たとえば数学は思惟の対象は空間と数であり、そして哲学では思惟そのものが思惟の対象となるということである。こうして、次の問題が必然的に発生する。思惟が哲学の対象になった以上は、哲学は思惟の科学すなわち論理学になったのか、という問題が。しかし問題のこのような提起は、二つの、明らかにことなつた理解を引き起こすようである。いくらかの人たちは、哲学の対象領域は今後は縮小されて思惟だけを研究するのであり、哲学はすでに客観世界およびその法則についての研究をその他の具体的諸科学に引き渡したと考へるかもしれない。だがもう一方の人たちは、このことによつて哲学は哲学そのものの対象を研究するための新しい道を開き、われわれをして知識の発展における哲学の本

当の地位を規定させることができるようにする、と考えている。しかしながら、別人ではなく、まさにヘーゲル自身によってこの矛盾は解決された。彼は論理学に、単なる形式的思惟についての科学にくらべてはるかに深い意義を与えた。彼は、《もし論理学というものが単なる形式的思惟の働きを知らせるものにすぎなかったら、論理学はもちろん、論理学がなくても結構つくり出されているようなもの以外には何もつくり出さないであろう》<sup>(6)</sup>と書いている。だからヘーゲルからみれば、中学と大学に開設された形式論理学はこの地位を空しく授かったにすぎない。なぜならそれは真理を認識できないからである。

論理学はヘーゲルでは哲学であり、心理学のような具体的科学ではない。それだから、論理学は思惟そのものにしてすべての客観的世界が含まれているような思惟を研究するのである。ヘーゲルは、《もし思惟が主観の働きの一つにすぎず、そうしたものとして論理学の対象であるとすれば、論理学は他の学問とひとしく特定の対象を持つであろう。そしてその場合、われわれが思惟を一つの特異な学問の対象としながら、意志や想像、等々をもそうしないのは勝手な選択と思われるであろう》<sup>(7)</sup>と書いている。知識発展の経験が明らかにしたように、確かに主観の働きとしての思惟は特殊な科学の対象とみなされる。しかしながら、この科学は哲学ではなくて、たと

えば心理学（それは思惟とともに意志、感情、想像等々をも研究する）あるいは形式論理学（それはことばとしての思惟を研究する）のような具体的科学である。しかるにヘーゲルは、哲学の見地から思惟を研究することを最初に提起した哲学者であろう。彼にとっては、論理学が研究しているのは思惟そのものではなく、思惟規定あるいは思惟のカテゴリーである。《論理的なものは思惟規定の体系として求められねばならず、その場合、普通の意味での主観と客観との対立は存在しないのである》<sup>(8)</sup>。言い換えれば、論理学が研究しているのは本質上客体そのものによって規定されている客観的思惟である。そして客体そのものが論理学の対象になった以上、

《論理学はしたがって形而上学と一致する。なぜなら形而上学とは思想のうちに把握された事物の学であり、そこでは思想は事物の本質的諸規定を表現するものと考えられていたからである》<sup>(9)</sup>。したがって、ヘーゲルの論理学は存在(being)を自分の対象の外に排除しなかったばかりではなく、まさに反対に、いつも存在を自分の出発点をなす概念とみなしていることがわかる。このことはまた明らかに彼が思惟と存在との同一論を堅持することと密接に関係している。レーニンもヘーゲルのこの思惟を唯物論的に作り改めたのち、次のように表現している。《論理学は、思惟の外的諸形式にかんする学問ではなくて、"あらゆる物質的、自然のおよび精神的"事物

の発展の、すなわち世界とその認識とのあらゆる具体的内容の発展の諸法則にかんする学問である、言いかえれば、世界認識の歴史の総計・総和・結論である<sup>(10)</sup>。私はまさにこのような広い意味でみれば、論理学と弁証法は一致すると考えている。論理学は思想の発展の中で思想の客観的規定を把握した。そして発展的理論としての弁証法もまた、まさにこのようである。

- (1) 『レーニン全集』第三八巻、大月書店、六二ページ。
- (2) ヘーゲル『精神現象学』岩波書店、七ページ。
- (3) ヘーゲル『小論理学』上冊、岩波文庫、六二ページ。
- (4) 同右、七一ページ。
- (5) 同右、八八ページ。
- (6) 同右、一〇〇ページ。
- (7) 同右、一〇七ページ。
- (8) 同右、一一七ページ。
- (9) 同右、一一六ページ。
- (10) 前掲、『レーニン全集』第三八巻、六六ページ。

## 二

この一節で、私はヘーゲルとレーニンの古い形式論理学に對する批判を述べるつもりである。なぜなら私は古い形式論理学の局限性と致命傷を明らかにすることは、われわれが弁

証法的論理学と形式論理学との関係および区別を完全に理解する助けになるばかりでなく、論理学と弁証法・認識論の三者の一致という原則を正確に理解するためにも、大いに有益である、と思うからである。ここで古い形式論理学というのは、主にヘーゲル以前の、アリストテレスとペーコンをもつて代表される伝統的な形式論理学のことである。

周知のように、ヘーゲルの生きていた時代には、世界の本質についての哲学的論究としての形而上学は、各方面からの激しい批判に遭遇して、ついに学の隊列から駆逐されつつあった。ヘーゲルはこのことを非常に残念に思い、形而上学をひとつの論証できる学として再び構築しようと決心した。ヘーゲルは古い形而上学の衰退の原因は、その対象にあるのではなく、その方法にある、と考えた。言い換えれば、古い形而上学は形而上学の対象の本質に適合しない方法を使用していた。古い形而上学が使用していた方法は、別のものではなく、たまたま伝統の内に与えられていた形式論理学である。そこで、ヘーゲルは伝統の形式論理学とはまったく違った新しい論理学を創立しようと企てる。彼によれば、この新しい論理学は真の形而上学であり、真理についての学である。だから、論理学と存在論とは同一のものである。事実、ヘーゲル以前の多くの近代哲学者はみな、新しい論理学を創立しようという強い願望を抱いていた。たとえば、カントはその

中の一人の代表である。彼は《純粹理性批判》の中で、形式論理学の諸思惟法則は真理の基準とみなせるが、《しかし、かかる真理の基準は真理の形式、換言すれば思惟一般の形式のみに関するものであり、その限りにおいては確かに正しいが、しかし、それだけではまだ十分と言えない。ある認識が論理的形式には完全に一致し、したがって自己矛盾を含まないにしても、この認識はなおその対象に矛盾するということがありうるからである。真理の基準が単に論理的なものであるということ、換言すれば認識が悟性および理性の普遍的、形式的法則に一致しているということは、確かに認識に欠くことのできない条件であり、したがってまたおよそ真理の消極的条件でもある。しかし一般論理学はそれ以上にできることできない、つまりこの学は形式に対する誤謬ではなくて、内容に関する誤謬を発見しうるような基準 (Prohibitiv) をもたないのである》と明確に指摘している。このゆえにカントは自分で新しい論理学を創立しようと企てる。この論理学は知識の対象にとって先天的、客観的有効性をそなえているという概念と原則を提起することができた。すなわち、知識の内容について、それらは判断の基準を提供しうるものである。このゆえにカントはこの論理学を先験的論理学と称した。しかしながら、カントの哲学は存在論あるいは形而上学を物自体についての学説とみなし、しかも人間は神様だけが

もっている直接的な理性直覚をもっていないのだから、物自体を認識できないと主張した。そのことによって、カントは思惟の内容に関する論理学を創立しようと企てたにもかかわらず、彼の論理学では、思惟の諸形式と思惟の内容、主観と客観、現象と本質は依然として切りはなされており、彼が提起した十二のカテゴリーと四つの原則はなお客観的世界、物自体とは無関係な主観的形式であり、客観的对象外の外的形式であり、使用するための主観的道具である。そうして、カントの論理学が提起した基準も認識の客観真理性を明らかにすることができなかった。まさにこのために、ヘーゲルはカントの先験的論理学を批判し、これを捨ててから、自己自身の弁証法的論理学——真理についての学——を構築した。ヘーゲルからみれば、彼の論理学こそが真の形而上学的な学あるいは哲学的な学である。彼が著わした《論理学》が論理学であるのは、それが思惟の諸形式あるいは論理のカテゴリーの体系だからであり、彼の《論理学》がまた存在論あるいは弁証法であるのは、それが事物の本質、すなわち客観的概念の弁証法的発展を描いているからであり、彼の《論理学》がまた認識論であるのは、それが人間の認識の弁証法的過程を反映しているからである。言うまでもなく、ヘーゲルが客観的観念論者であることによって、彼が思惟あるいは認識の発展、あるいは客観的弁証法的発展の過程と言っているのは、

客観的概念すなわち絶対観念の自己発展にほかならない。そのゆえに、彼は弁証法、論理学、認識論の統一に関する問題を本当に解決することができず、ただ推測したにすぎなかった。

今もう一つの見方がある。その見方は、ヘーゲルが弁証法的論理学を創立した目的は、形式論理学の存在価値を徹底的に否定したためであると考えている。その根拠は、彼がかつて率直に形式論理学の空虚な形式は当然《輕蔑》と《嘲笑》にあたいするものとなっていると言ったことにあるだろう。私はこの見方はまったく事実に合わせていないと思う。なるほど、これから私たちが下記の叙述の中でみようとしているように、彼の形式論理学に関する批判は鋭く、はなはだしきに至っては辛辣であるが、しかし、彼は形式論理学の作用と意義を徹底的に否定したのではない。彼はかつて明確に指摘した。形式論理学によって研究された思惟の諸形式と思惟の諸法則は《認識のなかにその妥当すべき自己の分野を持っている》と。もちろん、ヘーゲルがここで《その妥当すべき》分野と言っているのは、認識の論理性的の問題を示しているのではなく、認識の真理性の問題を示しているのではない。言い換えれば、形式論理学によって研究された思惟の諸形式と思惟の諸法則は単に認識の形式面における正確な道具であるだけであり、《真理の道具ではない》<sup>(2)</sup>のである。

では、ヘーゲルは古い形式論理学にどのような鋭い批判を加えていたのか？ 簡単に結論すれば、それは三つ欠陥をもっていたという。

第一に、古い形式論理学は思惟の諸形式を《外的形式》、

《たんに内容に附着しているだけで内容そのものではないような形式》であるとみなした。すなわち、古い形式論理学は思惟の諸形式を内容から分離した単なる形式とみなし、かつ内容との有機的連関が欠けている外的形式とみなした。このような《形式》はあたかも容器のようなものだ。われわれは容器にあれこれの内容を入れたり、出したりすることができが、しかしそのことは形式にとって何らの損得でもない。しかし、ヘーゲルからみれば、思惟の諸形式、思惟の諸カテゴリーはみな、真理を把握した工具にほかならない。真理はまた無限なものであり、それは恒常的な弁証法的運動の内にあるばかりではなく、無限に豊富な内容をそなえている。しかしながら、形式論理学の思惟の諸形式は単純な外的形式にすぎず、それだから、それは一面的なものであり、つまり有制限な規定である。もちろん、この有制限な規定でもっては、決して無限的な真理を把握することはできない。このゆえにヘーゲルは、形式論理学におけるこれらの無内容な思惟の諸形式、すなわちまったく空虚な形式は当然、輕蔑と嘲笑にあたいするものであると考えた。だから同一性の法則すなわち

▷▷はさらに《がまんがならない》空虚なものである。一人の弁証法的思惟の能力をもっている人にとつては、《人は人である》、《哲学は哲学である》というような判断をすることは、AIIAに合致しているにもかかわらず、これはまったく空虚な同語反復であり、無駄話にすぎないであろう。まさに形式論理学の思惟の諸形式は内容にとつて外的であり、対象の真理性と関係がなかったがゆえに、それらは《誤謬と詭弁の道具》に変わらざるをえなかった。すなわち、真理に違反した誤謬は必ずしも形式論理学に違反しはしない。レーニンがヘーゲルの古い形式論理学に対するこの批判に非常に賛同している。レーニンは、《ヘーゲルはその諸形式が *gehaltvolle Formen* (内容にみちた形式)、生きいきとした、実在的な内容の形式であり、内容と不可分に結びつけられている形式であるような、論理学を要求する》と書いている。

第二に、古い形式論理学は思惟の諸形式を単にわれわれが使用するための手段すなわち主観的な道具にすぎないとみなした。言い換えれば、形式論理学は《人に思惟を教える》思惟術とみなされた。そして思惟の諸形式は純粹に主観的なものとみなされた。ヘーゲルが思惟の諸形式、思惟の諸法則および論理のカテゴリーを主観的なものとみなすことに、われわれに奉仕する道具とみなすことに賛同しないのは、彼がそれらを独立した客観的存在とみなすからである。ヘーゲルが

らみれば、思惟の諸形式、論理のカテゴリーは《普遍的なもの》であり、すべての事物の本質である。単にそれらを主観的なもの、人間の道具とみなすならば、それらの地位が大いに下がってしまう。ヘーゲルはここで論理のカテゴリーの客観的な独立存在について放談しているが、言うまでもなく、これはまったく観念論的な説教である。しかし、論理のカテゴリーを純粹に主観的な形式にすぎないとみなしたカントとくらべれば、また一歩前進しているのである。

だからレーニンはまず、ヘーゲルのこの観念論の不純物をもった思想に対して、唯物論的《改造》を行ない、そのうえで、《思惟の諸カテゴリーは人間の用具ではなくて、自然ならびに人間の合法則性の表現である》と明確に指摘している。実際に、唯物論の反映論からみれば、主観的思惟と客観的事物の本質とは対立的でもあれば、統一的でもある。思惟のカテゴリーは、存在の形式から言えば、主観的なものである。しかも思惟のカテゴリーは、内容から言えば、また客観的なものでもある。だから思惟のカテゴリーは二重の作用をもっている。すなわち、一方では、それは現実を模写し、現実を反映することができる。他方では、それは現実を規範し、現実を指導することもできる。カテゴリーはまず客観的現実の合法則性を正確に模写し、反映している。それからまたそれは逆に、現実を規範し、自然および社会を改造する人

間の実践活動を指導している。しかも人びとがカテゴリーを、世界を認識し、世界を改造する道具とみなせるのは、もっぱらそれが客観的現実を正確に反映しているからである。カテゴリーもまた自然ならびに人間の合法則性の表現にすぎない。このゆえに、思惟の諸形式、論理的諸カテゴリーは、われわれに使用されるための手段あるいは用具とだけみなされれば、必ずや内容と形式とが切りはなされることとなり、しかもそれらを人為的に対立させることになるであろう。

第三に、古い形式論理学は思惟の諸形式を死んだ形式とみなした。思惟の諸形式の間には有機的な統一が、生き生きとした具体的な統一がない。古い形式論理学はいろいろな思惟形式の羅列に満足しただけで、それらの間の内的な必然的連関と相互移行を把握することができない。だからヘーゲルは、形式論理学が、単に《細かく切られた絵の部分から絵を作りあげる子供の遊びによく似ている》ことを嘲笑って、形式論理学が《生命のない骨》であるとあてこすった。彼は、形式論理学が、真理についての認識のために形式上の正確さを提供したとはいえ、その思惟の諸形式は思惟の内容と少しも関係がない《外的形式》であり、《たんに内容に付着しているだけで内容そのものではないような形式》であるので、したがってそれは《誤謬と詭弁の道具》となることはできるが、真理の道具となることはできないと考えた。まさにこのこと

から、レーニン<sup>(7)</sup>は、古い形式論理学の最大の弱点は不可避的に形而上学と観念論に導いてゆく点にあると考えた。思惟の諸形式を孤立的に分類し、それらを有機的に結びつけようとしなければ、それは必然的に形而上学に導かれることになる。思惟の内容と思惟の形式を切りはなして、主観的思惟を客観的現実から分離させれば、それはまた必然的に観念論の泥沼にはまりこむことになる。もちろん、形式論理学は独立した学として、やはり一定の価値をもってはいるが、しかし古い形式論理学の中には確かに少なからず形而上学と観念論の不純物があるので、それを清めなければならない。要約すれば、古い形式論理学の主要な弊害は、見ただけでは同一で差異の見えない抽象的な同一性を自分の基本的カテゴリーとみなすことにある。ヘーゲルは同一性の法則に賛同した人びとを批判するときに、《彼らは、差異性をその対立物としているところのこの不動の同一性に固執しながら、そうすることによって自分らがこの同一性を一面的な規定にしていることに気がつかないが、この一面的規定性はこのままではなんらの真理をも持たないのである》と正確に指摘している。あるいは、レーニンの言葉で言えば、《普通の論理学では思惟が形式主義的に客観性から切りはなされている》。それは《論理学の諸法則、人間の主観的な意識における客観的なものの反映である》<sup>(7)</sup>というのを理解することが全然できない。した

がって、古い形式論理学は「改造」されなければならない。

しかし、この「改造」は形式論理学の弁証法化によって、それを弁証法的論理学とすることでなく、唯物論の弁証法的思想の指導のもとに、たえず形式論理学における形而上学と観念論の不純物を取り除くことである。すなわち、形式論理学を改造することは形式論理学を取消すことに等しいのではない。弁証法的論理学でもって形式論理学に代えることもできないし、また「改造」によって形式論理学を弁証法的論理学と《合一為一》の統一の論理学とすることもできない。それらはたがいに連関があり、また区別もある二つのちがった学である。この理解から出発して、われわれが論理学と弁証法および認識論との一致を論じるときには、ここで論理学といるのは弁証法的論理学を含むし、また形式論理学をも含むにもかかわらず、主として弁証法的論理学であるということになるであろう。

- (1) カント『純粹理性批判』上冊、岩波文庫、一三一ページ。
- (2) 『レーニン全集』第三八巻、大月書店、六七ページ。
- (3) 同右、六六ページ。
- (4) 同右、六五ページ。
- (5) 同右、一〇五ページ。
- (6) 同右、一五三ページ。
- (7) 同右、一五三ページ。

### 三

最後に私は、レーニンが《ヘーゲルの弁証法（論理学）のプラン》の中で語っていることについての見方を述べたいと思う。周知のように、マルクスはヘーゲルのように後世の人に専門的な《論理学》（大文字ではじまる）をのこさなかったとはいえ、《資本論》の論理学をのこした。マルクスは弁証法・認識論・論理学の三者を《資本論》の中の異なった部分にそれぞれ応用しているのではなく、《資本論》の全体は三者の応用であるということをレーニンが言っているのは、明らかである。したがって、《資本論》の弁証法、すなわち資本主義の客観的過程の弁証法的展開に関する叙述、《資本論》の論理学、すなわち《資本論》のカテゴリーの弁証法的展開に関する叙述、《資本論》の認識論、すなわち人びとの資本主義に対する認識の弁証法的過程に関する叙述、この三者は当然、同じもの（すなわち《資本論》）であり、三つのもの、あるいはその中の三つの部分ではない。

ここでいま問題になるのは、レーニンが、ここで述べている《この三つの言葉は必要ではない……これらは同一のものである》というのは、ただマルクスの《資本論》について話しているのか、それとも論理学・弁証法および認識論三者そ

のものについて話しているのか、換言すれば、この三者はもともとの形態に関しては同じものであり、三つの言葉でよぶ必要はないというのか。私はレーニンの上下の文脈から見れば、後者のように理解すべきであると考える。というのは、レーニンのこの問題についてのすべての論述からみて、彼は弁証法・論理学および認識論は同じものの三つの異なった面であると考えたが、またこの三者は互いに一致した三つのものであるとも考えたことが知られるからである。言い換えれば、広義には、弁証法・論理学および認識論三者は同じものであり、そして狭義には、この三者は三つのものである。

論理学（はつきり言えば弁証法的論理学）と弁証法とは同じものであるということは、レーニンが《哲学ノート》の中で行なった摘録と評論からみれば、かなりはつきりしているというべきである。論理学は思惟の諸形式と諸法則についての学であるということには何の誤りもない。問題になるのは、論理学とくに弁証法論理学が研究する思惟の諸形式と諸法則はどのような思惟形式と法則であるか、ということである。レーニンは、それらは客観的世界の普遍的関係と普遍的法則の反映にはかならず、したがって論理学は実際に論理の概念、論理のカテゴリーの体系であると考えた。レーニンは《ヘーゲルは事物（現象、世界、自然）の弁証法を概念の弁証法のなかで、天才的に推知した》<sup>(1)</sup>と述べている。ここで概

念の弁証法と言っているのは、ヘーゲルの論理学のことである。言い換えれば、レーニンが考えたのは、ヘーゲルは誤って概念の弁証法を純粋に概念の自己運動とみなしているにもかかわらず、ヘーゲルの論理学の中には客観的弁証法の推知が含まれているということである。だから、レーニンの推知に対して唯物論的改造を行なったのに、論理学は客観的弁証法を科学的に反映しなければならぬと明確に指摘した。

《もろもろの概念の諸関係（ $\parallel$ 諸移行 $\parallel$ 諸矛盾） $\parallel$ 論理学の主要な内容、しかもこれらの概念（およびそれらの関係、移行、矛盾）は客観の世界の反映としてしめされている。事物の弁証法が理念の弁証法を創造するのであり、その逆ではない》<sup>(2)</sup>と。こればかりではなく、《これらの概念・法則など（思惟、科学 $\parallel$ 論理的理念）こそは、永久に運動し発展している自然の普遍的な合法則性を条件的、近似的に把握するものである》<sup>(3)</sup>。《論理学の諸法則は、人間の主観的意識における客観的なものの反映である》<sup>(4)</sup>と。しかしながら、ここで指摘しなければならぬことが二点ある。第一に、われわれは決してただ弁証法と論理学とが同じものだという点にもとづいて、弁証法は単に思惟・思惟法則および思惟形式についての科学にすぎないと独断的に考えることはできない。私はこの見方は極端に片寄っているばかりか、非常に有害でもあると思う。なぜなら、弁証法は一つの科学の認識方法とし

て、人類の知的発展の論理学として、すなわち、歴史的に前進・発展している現実に対しての生き生きとした具体的分析を行なう方法として、必然的に客観的世界へと進んでゆくにちがいないし、事物と過程の運動の中へと進んでゆき、事物と過程を自分の分析対象とするからである。第二に、われわれは決してただ事物の弁証法が理念の弁証法を創造するということにもとづいて、すなわち主観の弁証法が単に客観の弁証法の反映にすぎないという公式化された理解に満足して、さらに深く分析しようとせず、それら両者の区別からまったく目を離すことはできない。なるほど、論理学は、事物の客観的弁証法に対して言えば、主観的弁証法であり、そして客観の内容に関して言えば、確かに形式だけである。しかし、主観と客観、形式と内容は同一の面をもっており、また区別の面をももっている。両者の区別は主に三点ある。

(1) 論理は正しい思惟の法則であり、誤った思惟は論理に合致しない。誤りは主観のものであり、客観的世界そのものが誤りだということはない。たとえ自然の中に、ある異常現象が発生しても、たとえば、ある母親が十ヶ月の妊娠後、シヤム双生児を生んだとしても、これは間違いであるということとはできない。なぜならそれは、事物そのものの合法則性から説明できるからである。人類が物質の変革過程、すなわち実践に立脚して世界を認識する過程に関して言えば、それも

一つの自然の歴史的過程である。この意味から言えば、認識上の誤りの発生は何もそう大ざわぎすることのない自然現象であり、一切の誤った思想、誤った観念はみな、その階級的根源と認識論的根源から説明できる。しかし、論理学の角度からみれば、誤りはいつでも論理の要求に合致せず、それはあるいは形式論理学の規則に違反し、あるいは弁証法的論理学の要求に違反している。したがって、弁証法的思考にすぐれた人とは、永遠に誤りをおかさない人ではなくて、誤りをおかしても、誤りをはやく正す人である。

(2) 事物の弁証法は理念の弁証法よりも豊富である。論理の形式と論理のカテゴリーは認識の過程中で形成され発展してきた。それらは一定の歴史的條件の制限を受けたばかりではなく、一定の社会・歴史的條件の産物でもあり、そして人類の認識の発展の一定の段階を表示しており、したがって論理の形式と論理のカテゴリーはたえまなく深化し、たえまなく充実し、発展する。たとえば、現代物理学者の原子概念は古代原子論者の原子概念よりさらに豊富であり、さらに的確である。しかも五十年あるいは百年後の原子概念は必ずまた現在の原子概念よりさらに豊富であり、さらに的確である。

(3) 主観的弁証法はもとより客観的弁証法の反映である。しかし、この反映は受身の反映ではなく、能動的反映であ

る。換言すれば、人間の頭の中の弁証法は人びとが自覚的に運用できるのである。人びとは思想、概念を運用することによって客観的世界を反映して、自己の行動を指導する。これは主観の能動性についての一般的な説である。当然のことであるが、思いのままに、主観の能動性の作用を誇張すれば、唯意志論の泥沼に陥るだけである。しかし、客観的世界の法則が人間の頭の中に反映され、思想という形式を取ったあとで、人間は確かにこの形式でもって自己の実践活動を指導することができる。そのとき、理論は方法へと移行して、主観的弁証法は方法論の意義をそなえてくる。そして客観的世界そのものは方法ではない。

この他、私が弁証法・論理学・認識論の三者が同じものだと考えるのは、弁証法の法則が客観的世界の法則でも思惟の法則でもあり、また認識の法則でもあるからである。実際に、弁証法が総じて人間のすべての認識に固有なものであることがしめされる。レーニンがブレハーンが《弁証法こそ、（ヘーゲルおよび）マルクス主義の認識論である》というところに注意をほらわず、したがって対立物の統一の法則を《実例の総和》とみなしただけで、《認識の法則（および客観的世界の法則）<sup>5)</sup>とみなさなかったことを批判した。対立物の統一という弁証法の法則ばかりではなく、その他のカテゴリ（たとえば、個別性と一般性、偶然性と必然性など）から

なる弁証法の法則は、すべて客観的世界の法則でもあるし、認識と思惟の法則でもある。

論理学と認識論との同一の思想は、またレーニンのカテゴリの論理的発展とカテゴリの歴史的發展との一致についての叙述の中からもみることができ。レーニンは論理学が《たんに思惟の諸形式の記述だけでなく、またたんに思惟の諸現象の、博、物、学、的、記、述、……だけでなく、さらにまた真理との一致も、言いかえれば?? 思想史の精髓も、あるいは平たく言えば、思想史の諸結果および諸総計も??<sup>6)</sup>》と言っている。

ここで語っている思想史の精髓とはカテゴリの発展の歴史である。そしてわれわれがカテゴリの発展の歴史から出発して論理学を研究できるのは、ちょうど思惟の法則と認識の法則と同じものであり、論理学と認識論と同じものだからである。したがって、論理学（はっきり言えば弁証法的論理学）は思想史の精髓である以上、それは認識の真理性の問題、主観的世界との一致の問題を解決しなければならぬ。

当然、心理学あるいはヘーゲルの《精神現象学》もまた思惟を研究した。しかし、心理学はもろもろの心理の現象を研究して、しかもそれは心理現象を生理的機能の角度から研究する。《精神現象学》に至っては、ヘーゲルの述べていることによつて言えば、それは絶対的知識あるいは真の哲学的知識に達する以前の意識の発展史についての学である。論理学こ

そは思惟の形式や思惟の法則と客体とが合致しているかどうかという見地から思惟を研究し、真理についての問題を研究するものである。この意味で論理学・弁証法および認識論の三者は当然同じものである。なぜならそれはみな、客観的世界と主観的思惟の運動の一般的法則を反映しているからである。

したがって、レーニンが《資本論》について語るにあたって、《論理学・弁証法および唯物論の認識論》、《この三つの言葉は必要ではない……これらは同一のものである》と言ったのは、《資本論》についてのみ言ったのではなく、この三者そのものについて言ったのである。このゆえに、弁証法・論理学・認識論の三者が《同一のものである》ということをする三つの異なったもの的一致と解釈するわけにはゆかない。このような解釈はレーニン自身の理解とまったくちがっている。もちろん、これは、三者の統一の問題を今後さらに深く研究する必要がある、というような意味では決してない。たとえば、ある人はこの三者は三つのものとすべきだと考えており、レーニンが生きていた時代には、三者の分化がまだ十分はつきりしていなかったのだ、レーニンはこの点を明確に表現することができなかったと考えている。しかし、われわれはレーニンの思想を説明するにあたって、つとめて自己の観点をレーニンに押付けないようにしなければならない。

- (1) 『レーニン全集』第三八巻、大月書店、一六六ページ。
- (2) 同右、一六六ページ。
- (3) 同右、一五二ページ。
- (4) 同右、一五三ページ。
- (5) 同右、三二六ページ。
- (6) 同右、一四五ページ。

(おう てんこう 中国・華東師範大学・哲学)

#### 注記

王 天厚氏は、北京大学で学び、現在、右にしろされた上海の大学の専任講師である。その専攻分野は、論理学および科学的認識の理論である。この三月末日までの二年間、中国政府派遣留学生(研究生)として東京都立大学人文学部に在籍した。

右の論文は、去年の暮れ、指導教授であるわたしに提出されたものである。まえに中国で執筆した長大な論文をもとに日本語でまとめたのだという。氏はもちろん唯物論研究協会会員ではないけれども、編集事務局では、協議のうえ、これを「一般研究論文」に準じて取り扱うことにした。この論文は、こうして、所定の審査に付され、これに合格して、本号に掲載されるはこびになったしだいである。

編集事務局責任者 秋間 実

# 宮原将平先生追悼

秋間 実

## I

宮原将平先生が一月三十一日にお亡くなりになった。

その知らせは、電撃のようにわたしをつらぬいた。はじめ、知人から伝えられたとき、とても信じられなかった。と言うのも、ほんの三か月まえ（去年の十月末）に昭島市の東京都立商科短期大学でひらかれたわが全国唯研の一九八二年度総会・第五回研究大会で、元気なお姿を拝したばかりであったから。

……その第一日目、いちはやく会場入口に姿を現わされ、やはり早めに着いていた岩崎允胤さんやわたしなど

としばらく雑談をかわされた。多摩丘陵に近い城山町のご自宅から愛車を駆ってこられたという。夏に入院して手術を受けられたと伺っていたのでひそかに心配していたのであるが、やつれたようなご様子がまったくなく、いつもの温顔で経路のことなどを快活に話しておられたので、すっかり安心したものであった。総会のまえの委員会でも、元気に学術会議の近況などについて発言しておられた。午後、委員改選の結果が貼りだされた。あとで廊下で、「こんどは委員会でご一緒できなくて残念です」と申しあげると、先生は、にこにこしながら、「唯研の人たちは、年寄りをいたわってくださる気持がつよいようで、ありがたいです」と、と非常選(?) 歓迎の

弁を洩らされるのであった。わたしは、お忙しい先生にはやはりご迷惑をおかけしてきたことになるのかな、と一瞬たじろいだ。それにしても、まさかこれがわたしにとって先生とことばをかわす最後の折りになるようなとは、もちろん、思いもしなかった。晩の懇親会と二日目のシンポジウムなどにもご出席になったのである。どうか？ いずれにせよ、唯研会員の大部分にとっても、去年のあの集會在先生のお声を聞きお姿に接する最後の機会になったのではなからうか？

## II

思えば、先生と全国唯研とのかかわりははなはだ深かった。比較的になんと言っても数のすくない自然科学畑の会員の一人として、ひととき積極的にわたしども大部分は哲学畑の人間と交流してくださったのであった。

日本物理学会会長をも務められた有名な「偉い先生」でありながら、先生には、大家ぶるようなところがみじくもなかった。ひたむきに真理をもとめてやまない謙虚な唯物論研究者の姿が、そこにあった。たとえば第一回研究大会（七八年）では、『真空』についての「考察」という個人研究発表をすすんでなさったし、たとえばまた

第三回研究大会（八〇年）では、岡本伸一氏の個人研究発表「現代時間論の検討」をめぐる討論に田中 一氏らといっしょに熱心に参加されたほか、そのあとのシンポジウム「資源・エネルギー問題と反科学論」で、原子力発電所から出る低レベル放射性廃棄物の処理という問題をめぐるわたしのしろうと考えを批判してもくださった（その「長期的に見れば、問題を解決する自然科学の能力に限界はない」論に、わたしはまだ完全には納得していないが）、といったぐあいである。

また、先生は、わたしどもの要請にこたえて、会の機関誌である本誌とその事実上の前身である『唯物論』とに、なん回となく論文・エッセイを寄せてくださった。

とりわけ、しかし、わたしどもは、会が発足してから去年まで、先生が委員として会の運営と本誌の企画・編集とに熱心に参加して、傾聴に値する明快なご意見をそのつど述べてくださったことを、忘れることができないのである。

先生がこのように熱心に積極的に全国唯研の諸活動をとにもされたその根底には、あらためて言うまでもなく、哲学者とも協力して弁証法的唯物論とりわけその自然観である自然の弁証法を自然および自然認識とその哲学的考察とにおいて堅持し貫徹し発展させようとめざ

す、先生の一貫した姿勢があった。先生は、この方面で、多年の盟友である岩崎さんと共同して『現代自然科学と唯物弁証法』（大月書店、七二年）および『科学的認識の理論』（同、七六年）という記念碑的大著をものされた。これは、なんとと言っても、特筆大書に値する業績であるが、単著でも、わたしの知るかぎり、すでに五七年に青木書店「現代哲学全書」の一冊として『現代物理学』が、のちに、北大図書刊行会から『現代自然科学ノート』（七三年）・『物理学者の眼』（七八年）が、さらには大月書店から『物理学とはどういう科学か』（七八年）が、それぞれ刊行されていて、自然科学とくに物理学にかかわる多面的な諸問題についての先生の透徹したご考察に接することができる条件がととのっている。このさい、あわせて想起しておきたい。

自然の弁証法について先生が書かれた最新の文章でわたしが一読三嘆し愛好してやまないものは、『唯物論』第一号（七九年）に発表された「エンゲルス氏との架空会見記——自然弁証法をめぐって——」である。「珠玉のような」という形容詞は、まさにこのような作品にこそふさわしいものではないか。とにかく非常に感心したし、自分が東ドイツの友人から自然の弁証法についての論文をもとめられているのいっこう書けない、という事情もあるので、たしか去年の或る日、先生に、日本における議論の最新の状況を知りたがっている東ドイツの人たちにどうしても読ませたいので、ドイツ語に訳させていただきたい、とお願ひした。先生は、「評価してくださいるのは、ありがたい……」、と快諾してください、中国語訳がちかごろ手もとへ送られてきた、とつけくわえらるる。いまとなつては、なせもつと早く訳出にとりかかつて先生にできあがりを見ていただけるように努力しなかつたのか、と自分のその後の怠慢が悔やまれてならない。……

要するに、先生は、唯物論研究のために、わが全国唯研のために、きわめて大きな貢献をしてくださったのである。

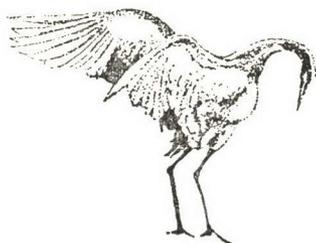
### III

その宮原先生が、文字どおり忽然と、わたしたちのものから立ち去ってしまった。しかも、あまりにも早すぎた。わたしたちにとって、なんとという大きな損失であろう！ まさに、痛恨のきわみ、としか言いようがない。先生のご逝去によって生じた穴は、どうにも埋めようがないのである。しかし、とわたしは言いたい、残さ

れた者は残された者なりに、先生の高潔なお人柄とみごとなお仕事とからできるだけ学んで、唯物論研究の前進と会の発展とのために力をあわせていこうではないか。そして、自然科学者と哲学者との共同をもっとつよめていこうではないか。僭越ながらこのように同様の士に呼びかけることをもって、このつたない追悼の辞を閉じさせていただくことにする。

宮原先生、ありがとうございます。どうか安らかに  
お眠りください。

合掌



追記

宮原先生追悼記を書いていただくのにいちばんふさわしい哲学分野の筆者は、衆目の一致するところ、岩崎允胤氏である。しかし、本誌編集事務局の手配のおくれに結局は起因する或る事情のために、同氏が寄せられた文章を掲載することができなくなってしまった。他方、岩崎氏も希望された或る年輩の物理学者にも、健康上の理由で書いていただけないことになった。新しく狙い(?)をつけたもう一人のかたは、匆忙のかん、ついに連絡がとれなかった。こうして、編集事務局での緊急の協議にもとづき、その責任者であるわたしが、しかたなく、しかし心をこめて、一文を草する結果になったしだいである。会員および読者諸氏のご了承をえたい。

じつは、わたしも、一九五四年から一九六八年まで、北海道大学に在職して、学部がちがいを越えて公私にわたって先生のご薫陶をいただく幸福に恵まれた者の一人である。先生に接した日々はいくつもの思い出が、いまま鮮やかである。これについて書きしるしたい気持は、つよい。また、近年、日本科学者会議その他の場所でも先生におつきあいただいた機会があって、これについても語ることができたらう。しかし、右では、話を唯物論研究と全国唯研とに限ることにした。

(あきま みのる 東京都立大学・哲学)

## 各地のたより

### 弁証法研究会の近況報告

京都の弁証法研究会は発足して十五年。例会で古典を読む一方、月一回、会員の研究発表や書評、他の分野の方との交流の機会をもち、問題意識を高めあっている。

例会では、四年前にカントの『純粹理性批判』を原典で読みはじめた。そして、今、ようやく『分析論』の「経験の類推」を終えたところである。古典を丁寧に読み進めていくのが会の一つの伝統となっており、これからもこの姿勢を崩さないつもりである。

また、会は日本科学者会議京都支部に属しており、従来、この性格を生かして物理学や生物学、発達心理学など他分野の人びとと交流してきた。昨年の十月には、ドイツ民主共和国のクレンツリン教授（美学）が京都に滞在されたおり、氏に「美の客観

性」というテーマで英文の報告をお願いしたところ、快諾して下さり、意見交換の機会をえることができた。

最後に、会員の最近の研究発表は、十一月に発行された『現代と唯物論』第七号に掲載されているので、その執筆者とテーマを紹介させていたたく。

鯨坂真「エンゲルスの自由論は『笑うべき楽観主義』か」。向井俊彦「唯物論と実践概念」。牧野広義「力学的運動の矛盾をめぐる論争について」。碓井敏正「自由と必然性の問題Ⅰ」。河野勝彦「デカルト自然学の成立と形而上学的省察」。向井久「ピアジェとヘーゲル」。

（文責、世話人 中島英司）

### 哲学研究会の近況報告

大阪の「哲学研究会」では、このところずっと月二回の例会活動をつづけてきている。この一年間、月の前半の例会では見田石介『ヘーゲル大論理学研究』の輪読を行なってきた。ヘーゲルの論理学も見田氏の逐条的な解説によって哲学以外のものにも近づきやすいものになった。自然科学者、技術者、労働者も含めて議論白出、方法論

をきたえる場となっている。

月の後半の例会ではそのつど科学や哲学の理論的問題、個人研究発表がとりあげられた。とくに「東西の科学の比較」は哲研の重点課題として位置づけ、回を重ねて検討し、その成果は日本科学者会議第四回総合学術研究会に四本の報告（1東西の科学とその方法、2ギリシャとインドの原子論、3錬金術から化学へ、4東西の論理学）となつて結実した。そのほか夏期合宿も含めてとりあげられた課題は、ゲーデルの不完全性定理、大塩平八郎、実践的唯物論の検討、疫学の方法、鈴木茂「偶然と必然」について、等である。

さて、今春からすこし活動形態を改めて「哲研シンポジウム」と「例会活動」の二本立てとし、後者としてAヘーゲル論理学研究、B東西の自然観・科学観、C史的唯物論の再検討の三例会をそれぞれ月一回のペースで発足させた。「哲研シンポ」は約二カ月に一回、トピカルなかつ重要な課題を十分時間をとって議論するために設けられた。雑誌「科学と人間」も年一回定期刊行を予定している。

（文責、事務局 両角英郎）

# 読者の ひろば

## 体罰・暴力の教育は悪魔の教育

「死ぬことがあったって仕方ない」。こんな思想で行なわれる教育は、教育の名に値しない。悪魔の所業と言うべきである。私は、昨年暮れ、十二月十三日未明に五人目の犠牲者を出した当事者の戸塚ヨットスクール校長戸塚宏氏が行なった、直後の記者会見を聞き、怒りを禁じえなかった。

今日では、死刑に相当する罪を犯した者に対してさえ、拷問は禁止されている。人権擁護からして当然のことだ。それがどうだ。たかのしれた、家庭内暴力や登校拒否で親を煩わしたというたったそれだけの理由で、

「死ぬことがある」訓練を課すとは。「一体君たちのどこに、人を殺す権利があるんだ。君たちは悪魔か」。

このヨットスクールには、人命に対する畏敬の念など微塵もない。あるのは、家庭内暴力や登校拒否などといった、情緒に障害を持つ問題児は体罰によって治す以外になく、したがって、体罰はいかんと行って俺たちにイチャモンをつける他の機関は治す力を持ちえないわけだ、そんな者の批判など聞く必要はない、という、恐ろしいほどの独善、唯我独尊思想だけである。

登校拒否児や家庭内暴力児の悲しい呻き。受験体制のもとで貫徹する管理主義や体罰。彼らに自由はなく、自分の考えでの行動が許されず、したがって自立した考えが持てない形で成長させられ、今や何かを自力でしなくても、何をしたいかわか

らずこうなっている。こうしているのではない。これが、彼ら「問題児」の現実なのだ。

こういう現実を考えもせず、死んでも仕方がないと行って叩きのめす。抵抗力を奪い屈服するまで叩き潰す。まさに反教育である。それを戸塚ヨットは教育と豪語し、五分間で非行生の目つきを変え、一か月で立ち直らせる「企業秘密」に属する我が校の教育、と言って憚らない。

反教育、悪魔の教育を、これこそ教育と思ひ込み、批判者に暴言を浴びせ、突き進むという悪魔的体質。今までに五人も殺しているのに、何ら反省しようとしぬ独善さ。

彼らに反省を願っても無理だ。鋭い追及の中で、こういう教育をやめさせていく以外に、解決の道はないであろう。

(久田健吉 四〇歳 高校教員)

◎「読者のひろば」に、ふるってお便りをお寄せください。

◇二百字詰原稿用紙三枚以内

◇住所・氏名・年齢・職業を明記してください。なお匿名希望のかたは、その旨お書きそ

えください。  
◇採用のさいは図書券をお送り  
します。

### お知らせ

本会の機関誌『唯物論研究』は、これまで汐文社から発行していましたが、諸般の事情により、次の号より白石書店から刊行することになりました。

また、別冊として予定していた『哲学入門』（仮題）は、単行本として白石書店から近々出版いたします。

唯物論研究協会委員会

## ●編集後記

◇核戦争の危機、深刻な世界不況、日本型ファシズムと日米軍事同盟体制国家づくりをめざす中曽根内閣、国家財政破綻のなかで国民生活を犠牲にして軍拡・財界奉仕を制度化せよと迫る第二次臨調「行革」、教育の荒廃、——ざっとこう数えあげるだけでも、わたしたちの時代・社会がいまどんなに重大な問題をかかえているかを思い知らされる。

こうした状況のなかで、去る三月十四日は、カール・マルクス没後一〇〇年にあたった。これを記念して、わたしどもは、この第八号を、総特集「現代のマルクス像」をかなめとする特別号とした。マルクスの偉業をしのび、その豊かで多面的な思想的遺産を、この激動する現代にあつて人類と民族との未来をまき向きに切りひらく思考と行動との大きな源泉として受けつぎ、さらにいっそう発展させることをねがってのことである。

去年の夏の全国唯研委員会での

企画を立てたときに予想されたとおり、ことしにはいってすでにいろいろな雑誌が「マルクス没後一〇〇年」の特集をおおやけにしている。

『前衛』・『経済』・『思想』・『経済評論』・『現代の眼』などがそうである。全部を精読したわけではないが、一方で、『前衛』・『経済』の諸篇のように、平和と進歩とを希求する立場に立つてマルクスの遺産のすぐれた今日的意義を解明しようとしてめざす労作も多いのにたいして、他方では、マルクスの業績をゆがめたりえでこれを葬送しようとするたぐいの、いわばうしろ向きマルクス論が目立つようである。本誌が前者の立場をとるものであることは、言うまでもない。

『総特集』では、本格的な論文を数多く集めてマルクスの仕事とその現代的意義とを多角的に照射することをねらった（歴史観や自然観などにかんする考察、さらにはマルクス批判の論駁、などを欠く結果になったことは、残念である）。他方、「わ

たしのマルクス」では、エッセイぶりのそれぞれに示唆に富んだ作品を多方面のかたがたからお寄せいただいた。さらに、沼田稻次郎・江口朴郎両先生によるスケールの大きな対談をも、本号の内容の大きな柱の一つとして収めることができた。いずれもご一読を賜りたい。

◇去る一月末日、全国唯研委員として本誌の企画・編集に尽力された宮原将平先生が亡くなりました。本号に追悼の辞をかかげたが、あらためてここで心から哀悼の意を表明する。

◇別掲公告のとおり、本誌の汐文社からの刊行はこの号で終わり、次号は白石書店から刊行される。ただし、編集の基本は引きつがれることになつている。ひきつづきご購入くださるよう、願います。

(秋間 実)

編集 唯物論研究協会

東京都立川郵便局私書箱第二二号

『唯物論研究』第8号◎ 1983年5月10日発行 (年2回発行) 定価1200円

編集責任者 島田 豊 発行人 吉元尊則 編集担当者 鴻上 聡

発行所 株式会社汐文社 東京都文京区本郷1の26の10 〒113 ☎ 03-815-8421

印刷所 苅部印刷株式会社・太陽印刷 製本 東京美術紙工業協同組合

沼田稲次郎著

# 平和と人間の尊厳

予価 一五〇〇円

国民の自由と福祉・平和の問題が深刻に憂慮される今日、民主陣営を底辺から再構築する原理として、平和と人間の尊厳を訴える!!

沼田稲次郎著

二〇〇〇円

# 現代民主主義論

戦後改革を推進した基本思想としての民主主義の今日的意義と展開を浮きばりにし、人権と平和の思想の今こそ貴重なることを説く!!

渡辺洋三著

一一〇〇円

# 私たちの人権宣言

## 合同出版

千代田区神田神保町1-52  
Tel 03(294)3506

# グラムシと国家

B・C・グリユックスマン

大津真作訳

A5判608頁 / 8800円

『獄中ノート』とそれ以前のグラムシ著作を丹念に読みこみ、この二つの時期の断絶と連続の関係を見事に整理するとともに、新しい理論装置——アルチュセールの装置——をもつてグラムシの斬新な面を別抉する。とりわけ統合的国家の概念、国家の拡張、ヘゲモニー装置の分析において、著者が示す並はずれた構想力は、現代国家の本質に鋭く迫る。

## 資本論を読む

アルチュセール／バリバル

権寧／神戸仁彦訳

A5判3800円

## グラムシ入門

イタリア共産党教育部編

松田博／R・マツチ訳

46判1500円

## 反ファシズム抵抗運動

G・アメンドラ

山崎功／諏訪玲子訳

46判1800円

マルクス主義理論の革命的性格を、そのすべての科学的、哲学的な帰結において理解するための『資本論』の体系的索引書。

『獄中ノート』において成熟をみた、グラムシの思想のキー概念、基本的カテゴリーを説きおこした最新のグラムシ入門書。

ファシズムの中でイタリアのレジスタンスは、何を考え、どう行動したか。イタリア共産党最長老の著者が語った歴史的証言。

定価1200円