

## マルクス哲学の可能性 (II)

谷口孝男\*

(昭和61年9月29日受理)

### Über die Potentialität der Marxschen Philosophie (II)

von Takao TANIGUCHI

Indem B. I. Lenin die Kategorie „Realität“ auf die sogenannte objektive Wirklichkeit (Materie) einschränkte, machte er tatsächlich das Bewußtsein unreal. Das Bewußtsein (res cogitans) existiert, aber anders als die Materie (res extensa). K. Marx sagt: Denken und Sein sind also zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit miteinander. Und die Identität von „Unterschied“ und „Einheit“ verwirklicht sich im Selbstproduktionsprozeß der wirklichen Menschen überhaupt. Denken oder Bewußtsein—eine Form jener menschlichen Selbstproduktion nicht nur „spiegelt wider“ Sein oder Materie, sondern auch bearbeitet, verändert es, und bringt dadurch ein neues Bewußtseinsprodukt hervor. Dessen Typ kann man Fantasien, Illusionen nennen. Das menschliche Bewußtsein ist nichts anderes als die gleichsam „kosmologische“ Einbildungskraft. Jene Einbildungskraft ist es, die die „Widerspiegelungstheorie“ gründlich widerlegt, und überdies uns die Menschen zum „Noch-nicht“ oder „Nichtsein“ leitet, nach jenseits des immer schon vorliegenden Diesseits emanzipiert.

### 目 次

- I. イデオロギー的認識論
- II. 「意識の存在論」
- III. 自己意識論
- IV. 意志論
- V. 社会的生活過程論

「マルクス哲学の可能性 (I)」で「I, イデオロギー的認識論」の基本的諸点を取り扱われた。ここでは、それへの若干の補論からはじめたい。

\* 北見工業大学一般教育等

## I. イデオロギー的認識論

## §6 補 論

レーニンは意識が意識主体の社会的存在によって規定されるというマルクスの命題をどのように理解していただろうか。『唯物論と経験批判論』(1909年)はこう言う。

「社会的意識は社会的存在を反映する——この点にマルクスの学説がある。反映は反映されるものの近似的に正しい写しでありうるが、ここで同一性をうんぬんするのはばかげている。意識は一般に存在を反映する——これは全唯物論の一般的命題である。これと、社会的意識は社会的存在を反映する、という史的唯物論との直接不可分の関連を見ないのは、不可能なことである。」<sup>1)</sup>

「唯物論一般は、人類の意識、感覚、経験等々から独立した客観的に実在的な存在(物質)をみとめる。史的唯物論は、社会的存在を人類の社会的意識から独立したものとみとめる。意識は、どのばあいでも、存在の反映、せいぜい近似的に正しい(適切な、理想的に正確な)その反映にすぎない。」<sup>2)</sup>

このレーニンの反映論テーゼがこれまでの「マルクス主義哲学」を呪縛してきた。レーニンの根本動向は存在、社会的存在を意識の(認識)対象とみなす点にある。存在、社会的存在は「反映されるもの」として把握される。レーニンによって、またはレーニンをとおして、マルクスの《意識主体の社会的存在》は《意識》の対象へと場所移動する。そのことによって、意識主体が現実的諸個人であること、さらに意識が現実的諸個人の社会的存在によって規定されていることが見失われることになった。イデオロギーが《対象の反映》に変じたのである。レーニンとマルクスの対立点は、中野がくりかえし指摘するように、《社会的存在》を意識の対象とみるか、それとも意識を規定するものとみるかにある。意識が或るものについての意識であること、さらには或るものの反映のばあいも含めてそうだということ、このことが対立点ではない。レーニンは『ドイツ・イデオロギー』を読むことができなかった。つまりレーニンはマルクスとエンゲルスのイデオロギー論の基本文献に接していなかったのだ。レーニンにとってこのことのもつ意味はけっして小さなものではない。レーニンは『人民の友とはなにか』(1894年)において、マルクスの『経済学批判』の「序言」の核心部分を引用している。マルクスの原文と比較してみたい。

マルクスの原文

[I] In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen.

[II] Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.

[III] Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.

[IV] Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.<sup>3)</sup>

#### レーニンの訳

[I] При материальном производстве людям приходится стать в известные отношения друг к другу, в производственные отношения. Последние всегда соответствуют той ступени развития производительности, которую в данное время обладают их экономические силы.

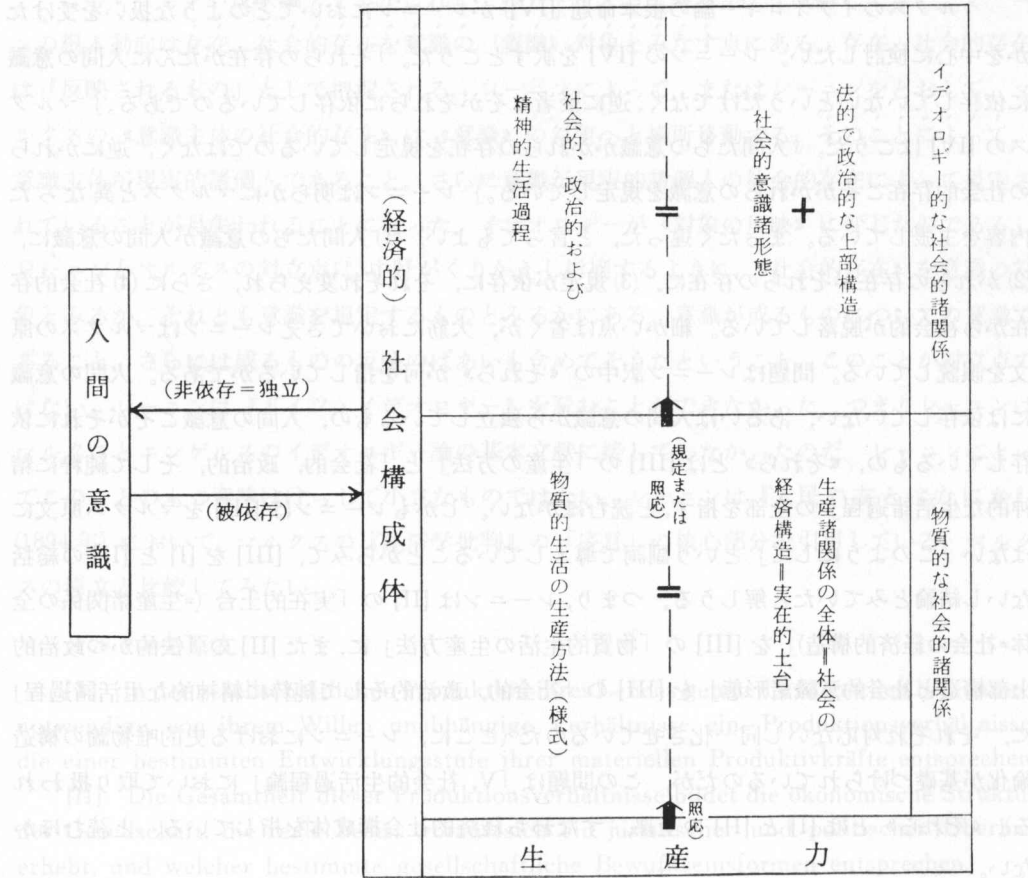
[II] Совокупность этих производственных отношений образует экономическую структуру общества, реальное основание, над которым возвышается политическая и юридическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания.

[III] Таким образом, производственный порядок обуславливает социальные, политические и чисто духовные процессы жизни.

[IV] Их существование не только не зависит от сознания человека, но напротив, последнее само от них зависит.<sup>4)</sup>

マルクスのイデオロギー論の根本命題 (IV) がレーニンにおいてどのような扱いを受けたかを中心に検討したい。レーニンの [IV] を訳すところだ。「それらの存在がたんに人間の意識に依存していないというだけでなく、逆に後者こそがそれらに依存しているのである。」マルクスの [IV] はこうだ。「人間たちの意識がかれらの存在を規定しているのではなく、逆にかれらの社会的存在こそがかれらの意識を規定している。」レーニンは明らかにマルクスと異なった内容を主張している。まったく違った、と言ってもよい。(1) 人間たちの意識が人間の意識に、(2) かれらの存在がそれらの存在に、(3) 規定が依存に、それぞれ変えられ、さらに (4) 社会的存在から社会的が脱落している。細かい点は省くが、大筋においてさえレーニンはマルクスの原文を誤読している。問題はレーニン訳中の《それら》が何を指しているかである。人間の意識には依存していない、あるいは人間の意識から独立しているもの、人間の意識こそがそれに依存しているもの、《それら》とは [III] の「生産の方法」と「社会的、政治的、そして純粋に精神的な生活諸過程」の全部を指す、と読むほかない。しかもレーニンは [III] をマルクス原文にはない「このようにして」という副詞で導入していることからみて、[III] を [I] と [II] の総括ないし結論とみていたと解しうる。つまり、レーニンは [II] の「実在的土台 (=生産諸関係の全体=社会の経済的構造)」を [III] の「物質的生活の生産方法」に、また [II] の「法的かつ政治的上部構造と社会的意識諸形態」を [III] の「社会的、政治的そして純粋に精神的な生活諸過程」に、それぞれ対応ないし同一化させているのだ (ここに、レーニンにおける史的唯物論の構造論化が基礎づけられているのだが、この問題は「V、社会的生活過程論」において取り扱われる)。《それら》とは [I] と [II] の全部、すなわち経済的社会構成体を指している、と読むほかない。

ではレーニンが [IV] によって何を主張したことになるか。こうだ。「経済的社会構成体の存在がたんに人間の意識に依存していないというだけでなく、逆に後者こそが経済的社会構成体に依存しているのである。」レーニンの『人民の友とは何か』における史的唯物論理解を図示すればこうなる。史的唯物論の固有の問題群にここで立ちいることは行論上ふさわしくない。ただレーニンは唯物史観の基本思想を「経済的社会構成体の発展を自然史的過程とみる点」(マルクス)に戦略的に置いたことを指摘しておく。マルクスのこの立場表明の理解の前提として、なによりもかれが《経済的社会構成体》をどういう意味で使っていたのかが解明されなければならないであろう。ここで予料的に一言だけ贅言を費やせば、マルクスの生活過程というカテゴリー、およびそれと上部構造や土台というカテゴリーの連関はいかにといった問題意識すら欠落しているところでは、マルクスの《経済的社会構成体》の理解を誤まるということ、したがってマルクスの「唯物史観」の理解も誤まるということだ。ともあれ、レーニンは「人間の意識」と「社会構成体」の依存と非依存の問題を語っている。そしてかれは「社会構成体」が「人間の意識」に依存することなく、または「人間の意識」から独立に存在し発展するという点を強調したかったのだ。「社会的諸関係を生産諸関係に帰し、さらに、生産諸関係を生産力の高





さに帰することだけが、諸社会構成体の発展を自然史的過程として示すための確固とした基礎を与えた<sup>5)</sup>とレーニンはくりかえし述べる。かれはまず社会構成体の土台＝核心たる生産諸関係の「物質性」ないし「客観性」を確認する。「物質性」ないし「客観性」とは「人間の意志と意識とは別個に<sup>6)</sup>」ということ、人間の意識に依存せずにそれから独立にということを意味する。そしてつぎに、この生産諸関係が、生産諸力に照応するという仕方、「自然史的な」変化・発展の過程を経ること、したがって社会構成体全体が「自然史的」過程を経ることを確認する。レーニンはこの「唯物史観」の根本思想の哲学的(認識論的色彩を強くもつ)根拠をマルクスの [IV] に、いささか強引に、求めたのだ。レーニンの根本動向は明白だ。しかるに、マルクスの原文 [IV] は、どう読もうとも、レーニン史的唯物論理解の哲学的根拠を与えない。語学に堪能であり厳密な態度をとるレーニンは、あえて誤訳せざるをえなかった。私はそう推定する。中野の思索が示すように、マルクス原文 [IV] は——いな「序言」全体は——『ドイツ・イデオロギー』を媒介させないとなかなか理解しにくいのである。反映論は『ドイツ・イデオロギー』からレーニンを読むことをせず、依然としてレーニンの理論的枠組にしたがって『ドイツ・イデオロギー』を、そして《マルクス》を読んでいる。マルクスのなかにレーニンを発見することを目的としている。『ドイツ・イデオロギー』が公刊されてすでに半世紀たったのだから(まだ半世紀しかたっていない、と言うべきか)、そしてそれはある意味では『人民の友とは何か』よりも、『唯物論と経験批判論』よりも新しい著作でもあるのだから、なおのことマルクスから出発すべきである。レーニンがかれの死後に公刊された『ドイツ・イデオロギー』を知りえなかったことの意味を小さくすることは不当である。さて話をもとに戻すと、レーニンがマルクス原文 [IV] を自らの史的唯物論理解の哲学的根拠とみなす必要に迫られたとはいえ、前に四点指摘した変更ないし改作はあまりにも原文からかけ離れすぎていまいか。

エンゲルスは『経済学批判』公刊直後に「カール・マルクス『経済学批判』」という書評を書いていて、そこでかれはマルクス原文 [IV] を説明または解釈している。<sup>7)</sup>レーニンとの関係で興味深いことは、エンゲルスはマルクス原文 [IV] をつぎのように言い換えていることだ。つまり「人間たちの意識はかれらの存在に依存しているのであって、その逆ではない(das Bewußtsein der Menschen von ihrem Sein abhängt und nicht umgekehrt)」と。いまこれをつぎのように書き改めてみよう。Das Bewußtsein der Menschen abhängt von ihrem Sein und das Sein der Menschen abhängt nicht von ihrem Bewußtsein。「人間たちの意識はかれらの存在に依存しているのであって、人間たちの存在がかれらの意識に依存しているのではない。」エンゲルスとレーニンの相違ははっきりしている。エンゲルスは「かれらの存在」と述べていて、「それらの存在」とは言っていない。エンゲルスの《言い換え》はほぼマルクス原文の意味を伝えていよう。ただ「かれらの存在」、つまり人間たちの意識から区別された「人間たちの存在」を社会構成体(土台＝核心としての生産諸関係、経済構造)とみなせば、その意味

を汲みとって、「かれらの存在」を「それら存在」と意識してもさして問題ではないということだ。文言だけをみれば、レーニンからすれば自分の理解とエンゲルスの解釈のおおよそ一致を確認できたと思われる。レーニンからすれば「それらの存在」はそもそも《社会的》なものである。「かれら〔マルクスとエンゲルス〕の基本思想（たとえば、さきに引いたマルクスからの引用〔『経済学批判』の当該箇所のこと）のなかでもまったく明確に表現されていたところの）は、社会的諸関係が、物質的なものとイデオロギー的なものとに分けられる、という点にあった。後者は前者の上に立つ上部構造であるにすぎず、そして前者は自己の生存の維持をめざす人間の活動の（結果）形態として、人間の意志と意識とは別個に形成される。」<sup>8)</sup>レーニンは社会的諸関係を「それらの存在」、つまり「かれらの存在」と読んだ。だからレーニンはマルクス原文の「かれらの社会的存在」の《社会的》を訳す必要がなかった、というより訳すことができなかったのだ。「かれらの存在」を「社会的諸関係」と読めば、社会的な社会的諸関係になってしまうからだ。さらにエンゲルスが《社会的》を脱落させていることも影響したであろう。レーニンの以上の動向のなかに、マルクスの《規定する》をエンゲルスが《依存する》に言い換えたことが大きな意味をもったのだ。レーニンの動向は、社会構成体の発展が人間の意識に依存しないという点にあったからだ。ここにおいて、マルクスのイデオロギー論が消失したのである。意識が意識主体の社会的諸条件によって規定されているというマルクスの根本的見地がここにおいて地底に埋没されたのである。

レーニンは『人民の友とは何か』以降も以上の根本動向を保持した。そして『唯物論と経験批判論』においてかれは自分の哲学的立場を明確にした。それらの内容ははじめに挙げた二つの引用文に集約的に表現されている。ここにおいて、「人間の意識」と「社会構成体（土台としての生産諸関係）」との依存・非依存（独立）関係は、「社会的意識」と「社会的存在」との独立（非依存）・反映関係に変わる。レーニンは、マルクス原文 [IV] の新たな解釈として、この独立・反映関係を打出したと考えられる。「社会的意識」は「社会的存在」を反映する、または「社会的存在」を反映する意識は「社会的意識」である。このことを比較的明瞭に表現した文が『マルクス主義の三つの源泉と三つの構成部分』（1913年）にある。「人間の認識が、人間とは独立に存在する自然、すなわち発展しつつある物質を反映しているのとまったく同じように、人間の社会的認識（すなわち哲学的、宗教的、政治的、その他さまざまな見解や学説）は社会の経済的構造を反映している。」<sup>9)</sup>レーニンがくりかえし述べているところでは、意識＝認識は存在＝物質の反映、模写、コピーである。これと「まったく同じように」社会的意識＝認識は社会的存在＝経済的構造の反映、模写、コピーである、と言う。

簡単に批判しておこう。(1)「哲学的、宗教的、政治的、その他さまざまな見解や学説」のすべての認識「対象」は「社会の経済的構造」であるとは言えない。(2)「社会の経済的構造」を「対象」とする認識になぜ「さまざまな見解や学説」がつきものであるかが説明できない。この二点がレーニンのアポリアである。本章のイデオロギー的認識論はこれにたいする積極的

批判であった。ようするにレーニンのまよいこんだ隘路の標識は二つある。そしてそれは反映論一般の致命的欠陥でもある。(1) 意識ないし認識の主体の問題を十分に考慮しないこと、(2) 意識ないし認識を対象の反映に局限してとらえたこと、この二点である。意識ないし認識は社会的生活過程を営む現実的諸個人のそれだという事実をその全意義と全範囲において考えるべきだ。そのとき、あるいはその根本動向において、マルクス原文 [IV] のもつ画期性が理解されるのである。「対象」の意識ないし認識は、その当該の主体の社会的諸条件によつて規定され、「構成」される。認識主体の社会的諸条件が「対象」認識の可能性の主観的制約をなすのだ。これがマルクスの根本動向である。後者について言えば、意識ないし認識は対象を反映しもするのであって、対象を反映するしか能のないものではない。

ともあれ、この「補論」において、レーニンによってマルクス原文 [IV]——それはマルクスのイデオロギー論の根本命題というべきものだ——がいかに別物に変形されたかの事実経過を確認しておけばよい。くりかえしになるが、私が「補論」を付け加えたのは、「マルクス主義」はもう一度マルクスから出発せよと言いたいがためである。レーニンの理論的枠組に呪縛されている必要性は少しもないのだ。本稿はレーニン論ではないので、レーニンにたいして全面的な評価、プラス・マイナスを考慮したバランスのとれた総評を与えていない。レーニンはその後のマルクス主義哲学の、正統と称される根本動向を決定することになった著作『唯物論と経験批判論』をウン・オウ・ゼムの「哲学上の『探求者』」(第一版の序文)として書いている。たとえばマクシム・ゴリキー宛の1908年2月25日付の手紙で、「私はもちろん哲学ではひらマルクス主義者である」<sup>10)</sup>と書いている。また「第2版の序文」(1920年9月2日)では「私は、この本が、ロシアの「マッハ主義者」との論戦とは独立に、マルクス主義の哲学である弁証法的唯物論、ならびに自然科学の最近の諸発見からえられる哲学上の結論に通じるための参考書として、いくらか役にたつであろうという希望をもっている。」<sup>11)</sup>と記している。この著作において、レーニンはマルクスの哲学についての自分のギリギリの見解を明らかにした、ただそれだけなのである。レーニンの反映論を神聖不可侵のものたらしめ、それを「マルクス主義の哲学的唯物論」の特権的な、唯一正しい理解とみなしたのは、スターリンの『弁証法的唯物論と史的唯物論』(1938年)であった。レーニンの反映論を特権視することはほどレーニンの精神に反することはない、と私は思う。そしてマルクスの精神とは、すべては疑いうるというものであった。マルクスも、もとよりその例外ではありえない。イデオロギー的認識論の実践上の指示は各人は自己の見解をかけがえのないものとして、そして能うかぎりのうっぴきならぬぎりぎりのところで表明せよ、というものであった。思考外的ないっさいの權威を無化せよ。<sup>12)</sup>

## II. 「意識の存在論」

### §1

「意識は存在を反映する」を根本命題とする反映論哲学は、けっきょく人間の意識活動を既

成所与の存在に釘づけにする。反映論において、意識は存在に入れ揚げすぎて自らを減ぼす。存在の価値増大と意識の価値低下。意識は存在の従僕として、ひたすら存在に仕える。意識はついに自己を非存在たらしめる。この反映論の意識の非存在化は、われわれが勝手に外から押しつける所見、ただの断言ではない。反映論は自分で自分を非存在化へ追い込んでいる。それは、われわれからみれば、反映論の根本命題に監禁された意識が反映論に加える解放闘争にはかならない。この興味ある過程を中野とともに観察してみよう。

反映論の意識の、したがって反映論という意識形態の自己解体過程は、伝統的に「哲学の根本問題——物質(存在)と意識の第一次性問題——」と呼ばれてきた周知の問題群と関わるものである。中野はこの問題群を三つに分けている<sup>1)</sup>。(i) 自然と精神のいずれを根源的とみるかという根源問題、(ii) 世界における現実的なものまたは実在的なものにかかわる現実性または実在性問題、(iii) 意識に関する問題。エンゲルス(『フォイエールバッハ論』、『反デューリング論』、『自然弁証法』)とレーニン(『唯物論と経験批判論』)のあいだに比較的重要な差異がみられるとはいえ、三つの主要な共通点、つまり「(1) 自然の本性性の主張、(2) 世界の現実的統一性としての物質性の理論、(3) 意識は脳髄の産物であり現実の反映であるとする命題」<sup>2)</sup>が存している。これらはいずれもよく知られたことであろう。ところで、中野はこの問題群を(ii) または(2)の一点にひき絞って考察する。もし世界に物質しか存在しないならば、意識には存在の余地はなくなり、(i) と (iii) は論理的に成立しえなくなるからだ。だから問題の焦点は(2)である。

中野は「レーニンのアンチノミー」を摘出してみせる。

(a) レーニンによれば「思考も物質も『現実的である』、すなわち存在するということが、これは正しい。」<sup>3)</sup>

(b) またレーニンによれば「世界には運動する物質以外のなにものも存在せず、そして運動する物質は、空間と時間のなかに以外では運動することができない。」<sup>4)</sup>

(a) では、物質と区別された思考が現実的に存在することが認められている。ところが(b)では、物質の存在しか認められていなく、(a)において物質との区別において現実存在するとされている思考=意識は(b)においては消えている。「意識は存在するが、存在しない。」<sup>5)</sup> 中野はこれまで注目されることのなかった(と思われる)この「レーニンのアンチノミー」を鋭く暴露してみた。意識を「運動する物質」の反映としてのみとらえる反映論は、その根本動向において、「運動する物質」のほうに眼を向けすぎてきたのだ。それに反比例して、意識そのもののほうに眼を向けなすぎた。反映論は意識が「存在の反映」としてそれ自身「存在」していることを、おそらく《自明なこと》とみなし、その「意識の存在」そのものを自覚的に反省することがあまりなかった。意識はどのような仕方ですべて「存在」しているのか。——これが中野の「意識の存在論」の課題である。

先走りせずに、いまずこし、反映論に即して「意識の存在」の問題を考えてみよう。意識を「存在の反映」とばかりみなす反映論は、「存在の反映」としての意識がなんらかの仕方

「存在」していることを疑ったりしないはずである。では「存在の反映」ではない意識は「存在」するのかしないのか。反映論の根本命題からすれば、意識はすべて「存在の反映」だから、「存在の反映」でないような意識はそもそもありえない。つまり、もし「存在の反映」ではない意識が有ったとしても、それは有らない(?)のだ。「存在の反映」ではない意識は実際にふんだんに有る。夢や空想は、「存在の反映」をその素材の一部としているからといって、それら自身が「存在の反映」であるとは言えないだろう。意識をどこまでも「存在の反映」とみなしたい者は、この問いに立ち向かうために、夢や空想も、仮説構成もオバケもみな「存在の反映」なのだと思い直している。この思い直しにも正当な根拠はある。どんな石像だって、みなただの石ではないか、というのだから。こう言う人には、ほんとうにそうですね、と同意して相槌を打っておくことだ<sup>6)</sup>。「存在の反映」ではない意識は存在しない。つまり意識はいわば存在の代名詞、物質の代名詞にすぎない。意識は存在ないし物質に吸い尽され、その独自の存在を無化される。実は反映論において意識は「存在の反映」であるがゆえに存在しないのだ。

反映論の意識は、むしろかえって、それが存在 = 物質の「せいぜい近似的な反映」(レーニン)であるとされるばあいに残る隙間にかろうじて存在しているかもしれない。つまり意識はすべて存在に吸いあげられてはいないのかもしれないのだ。いや、そうではない。意識はあくまで「存在の反映」だからして、反映論は、実は、反映されて意識された存在 = 物質しか知りえないのである。すでに意識されたものしか存在しない。(反映論は「観念論」に転化する。)まだ反映されていない何かが存在しているはずだという近似性意識自体、反映論の立場では、原理的に成り立たないのだ。レーニンのくみ尽しえない存在 = 物質、したがってまだくみ尽していない存在 = 物質が有るはずだという意識と、「存在 = 物質の反映」としての意識とは両立しえない。「レーニンの反映論は、このように、意識の實在性の否定の理論と、不可分なのだ。」<sup>7)</sup> 意識 = 思考は存在 = 物質を反映しもするという正しい命題を、意識は存在を反映するだけの働きしかしないという命題に一面化したのが反映論の根本的誤りなのである。中野の摘出した「レーニンのアンチノミー」も、けっきょくはこの初発の誤謬にもとづいているのだ。

ところで、今日の反映論イデオログの教条主義的態度とは対照的に、レーニン自身は反映論のアンチノミーに気づいていて、これを解決すべく苦闘していたのだ。レーニンは『哲学ノート』の「ヘーゲルの著書《論理学》の摘要」(1914年)のなかで、つぎの言葉を記した。

「人間の意識は客観的世界を反映するだけでなく、それを創造しもする。」<sup>8)</sup>

人間の意識が客観的世界(存在 = 物質)を反映するだけのものであったとしたら、人間にはおそ希望(noch nichtなもの)というものが不可能であるだろう。出口のない絶望圏に宿命とあきらめて身をもてあますほかあるまい。レーニンは「ノート」においてではあるが、意識が既成所与の存在を変更して、新しい世界を創造し生産する力をもつことを認めたのである。人間の意識は存在を反映するしか能のないものではない、というのだ。意識は《目的》を立て、人間をその目的の実現にむけて動員する。目的の実現は新たな存在の形成にほかならない。と



ここで《目的》はまだ現実に存在しないものの非反映的意識である。実現すべき目的の意識の内容がそれまでの「存在の反映」から成り立っていたとしても、それ自身は現実にはまだ存在していない或るものである。レーニンも、ここにおいて、『唯物論と経験批判論』における反映の一面的強調にたいして、意識の能動的・創造的活動性をとらえていることは明らかである。(目的意識の問題は実践と未来＝希望の哲学たるマルクス哲学の最も重要な問題である。この点については「IV、意志論」をみられたい。)

レーニンその人が、反映論の最初の有力な批判者であった。このことのもつ思想的意義も、理論的意義もそれほど理解されてはいない。反映論の「教科書」では、反映論の大枠のなかにレーニンの本テーゼを追補的に挙げておく処理方法が採られているのが通例であり、レーニン自身の自己批判、つまり反映論の一面性の乗り越えという理解はみられない。あえて推測すれば、レーニンは『唯物論と経験批判論』の第二版(1920年)を、意識が「客観的世界を反映する」機能または側面のひとつの研究(その側面から照らし出された哲学史研究を含む)として、したがって科学的認識の研究として、限定的に考えたうえで出版したのではないか。そして意識の創造的な機能または側面は、ヘーゲル論理学の研究のなかで、それとの出会いをとおして、レーニンに問題としてつきつけられ、そしてそれを解こうとしていたところであったのではないか。たとえば1915年に書かれた短い覚え書「弁証法の問題」はマルクス主義イデオロギー論への一功績として評価できる。認識は「螺旋へ無限に近づいていく曲線」であるが、「この曲線のどの断片、破片、一片も」「直線に転化する(一面的に転化する)」ことができる。「直線性と一面性」、これが観念論の「認識論的な根拠」である。そして「支配階級の階級的利害がその直線を固着させる」と<sup>9)</sup>。こうした生々とした認識把握はレーニンの政治論文に実地に生かされ働いていたが、哲学的総括のレベルで言えば、この把握は反映論テーゼの枠組を突破しているのだ。(なお、私はレーニンのこの認識把握のイデオロギー論的根本動向を支持するが、レーニンが認識を科学的認識にほぼ一元化している点は批判する。)

レーニンは反映論の解体＝構築を企図していた。反映論は、抽象的唯物論として、それ自身抽象的観念論に転化する。観念論の合理的核心とは人間の意識の能動性、活動性の理論だという点である。観念論と抽象的に対立する抽象的反映論は、したがって人間の意識が存在を「措定」という能動的側面を極度に嫌うのだ(マルクス「フォイエルバッハ・テーゼ」§1)。若きマルクスの構想した「真の唯物論」、『哲学ノート』のレーニンが望んだ「賢明な唯物論」とは、観念論と唯物論の抽象的対立を、ヘーゲルと根本的に対決しつつ、唯物論を包摂的契機とした観念論の揚棄＝総合にあったとみてよいだろう。「真の唯物論」に揚棄されたばあい、唯物論的契機(存在＝物質から見た全体)と観念論的契機(思考＝意識から見た全体)はいかなる様相を呈するであろうか。唯物論がいまだその前史にあることは疑いえない。唯物論が「真の唯物論」にいたるためには、観念論的諸問題の唯物論的解決を必然なものとして自覚することが出発点である。一口で言えば、意識の問題をどう処理するかにかかっている。中野の「意

識の存在論」は、唯物論を「真の唯物論」に前進させるための、したがって唯物論の歴史をその「本史」にいたらせるための過渡期の開始を告げるものである。

## § 2

反映論が意識を非存在化するのであればわれわれとしては意識の存在化に進みゆくしかない。「真の唯物論」の獲得は、人間の真の獲得の哲学的基礎であるだろう。反映論に抗した意識の存在化の成否には人間の存在 = 生活過程全体の運命がかけられてあるのだ。スターリン主義はまるで無実の者に拷問等によって虚偽の犯罪の「自己告白」を意識外的に強制することによって、人間の意識を実質的に自己否定 = 解体させてみせた。意識は、抑圧された状況下では、非存在化され、人間は意識を奪われ物化されるのだ。コップと同じような物を壊したからといって、それがどうだと言うのだ。スターリンによる反映論の神聖不可侵化の時（『弁証法的唯物論と史的唯物論』1938年）とかれによって指導された歴史上類をみないと言われる大量弾圧・虐殺の時が重なっているのだが、はたしてそれは暗合にすぎないのだろうか。

中野の意識存在論の基本的問いは、こうである。

「非物質的な「あるもの」としての意識は、いかなる様式で存在するか？それは「物質」といかなる関係にあるか？」<sup>10)</sup>

中野は意識の実在性（「意識的（観念的）実在」または「意識としての実在」とも呼ばれる）という新たな問題を提起することによって、それと物質的世界とを総括する新しい総体性カテゴリー「現実的世界」を構想する。これまで反映論的唯物論は「現実的世界」を「物質的世界」に等置することによって、意識の実在を見失っていたと言うのだ。東独の『マルクス・レーニン主義哲学小辞典』は「客観的実在」についてこう述べる。「人間の意識から独立して、その外に存在し、それによって反映される物質的世界。客観的実在の概念は、物質、物質的世界、客観的現実と同義である。」そして、この辞典には「実在」一般の項目はない。<sup>11)</sup> 実在しているのは物質だけだと告白しているようなものだ。物質だけでなく、意識もまた実在する。現実的世界は物質的実在と意識的実在とからなる。とはいえ、これら二つの実在が実体的に独立自存するのではありえない。中野は現実世界をこれら二つの実在からなる《二重性の世界》としてとらえる。

「最広義の概念として現実世界（そのなかに物質的世界と意識の世界が含まれる）なる概念を持たねばならないだろう。この二つの世界は、人間の現実的な生活過程において、相互に交錯し、滲透し合ってもいる。」<sup>12)</sup>

## § 3

意識は物質的実在と異なる存在の様式、性格と構造をもつ。中野が与えた意識的実在の存在様式はつぎのとおりである。

- (i) 物質的世界の特定の発展形態たる生物界の進化過程で、その特定の種(人間)において質的飛躍を遂げつつあるもの。
- (ii) 人間の感覚器官・脳など身体器官(特殊な物質的存在)とその生理学的活動を基本としてのみ活動し、意識活動はそれを離れては存在しない。
- (iii) 意識は人間の身体や他の物的手段(物質的世界の一部)を媒介として、すなわちそれ自身物質的活動でもある実践を通じてのみ、物質的世界のうちに表現される。意識はこの《物質的世界》には《物質的なもの》としては微塵も存在せず、しかもこれを超えて実在する。
- (iv) 意識はしたがって空間を占めず、時間(意識内容の展開としての)も可逆的である。
- (v) 意識はその高次化する発展を通じて、ますます自立化した独自の運動法則と世界を形成する。すなわち、ますます広い世界(「物質的世界」だけでなく、他の人間とその意識世界を含めて)をみずからの対象とするとともに、言語による抽象化=記号化、推理、記憶と想像の能力の形成等々により、感覚所与から相対的に自由な「意識の世界」を形成する。<sup>13)</sup>

私には今のところ中野のこうした諸規定について十分に論評する能力がない。読者に再読をお願いする。唯物論の、したがって反映論もの根本見地からして、(i)と(ii)は当然の確認である。反映論はむしろこのことしか確認してこなかったのである。意識は「高度に組織された物質である頭脳の特殊なはたらき」であることの確認を千回くりかえしても、意識そのものの性格・構造は明らかにならない。子供が親から生まれたことの身元証明だけでは、その子供を説明したことにならない。さらに、意識を存在の反映として、意識主体の社会的存在と利害関心に規定されたものとして、活動的創造的なものとして、その他等々として把握したとしても、意識という存在の一般的性格をとらえたことにならない。物質とのぎりぎりの「存在論的」対立において意識とは何かが問われなければならない、というのだ。レーニン意識とのぎりぎりの「認識論的」対置または対立において《物質》という反映認識論的カテゴリーを確立している。レーニンは(a)「認識論的」対置における物質と意識の対立の問題と、(b)「存在論的」対置における物質と意識の対立の問題を区別しなければならないことを自覚していた。たとえば、かれはこう覚え書ふうに記している。「もちろん、物質と意識との対立も、きわめてかぎられた分野のなかでだけ、すなわちこのばあいには、なにを第一次的なものとみとめ、なにを第二次的なものとみとめるか、という認識論上の基本問題のなかでだけ、絶対的意義をもつにすぎない。この範囲外では、上述の対立の相対性は疑う余地がない。」<sup>14)</sup>この言明と、先に引用した文「思考も物質も「現実的である」、すなわち存在するということ、これは正しい。」とは符号する。ところがレーニンは(a)の問題に足を引っぱられすぎて、「世界には運動する物質以外のなにものも存在しない」と言ってしまったのだ。こう言ってしまえば、(b)の問題そのものが成り立たなくなる。レーニンは明らかに理論的混乱に陥っている。端的に言えば、意識の存在

論的処理に失敗したのだ。そしてこれが《レーニンのアンチノミー》をひきおこしたのだ。

レーニンが提起して解くにいたらなかった意識の存在論的把握の唯物論的課題を中野は引き受けたのだ。(iii), (iv), (v) はこの課題を解決してゆくための基本方向, ガイド・ラインの設定とみなすことができる。以下において、私は、レーニンの言葉でいえば、「物質と意識の対立の相対性」の問題を考察するにとどめざるをえない。(主に (iii) にかかわる論点のみを扱う。)

#### § 4

なんでもよい、身近なものをとりあげてみよう。たとえば石像。ただの石が、彫刻者の創作活動を経て、石像に形式変更する。石像とは何だろうか。たしかに、それはもとの石とまったく同じ《物質》である。しかしそれは同時に「それ以上の或るもの (etwas mehr)」である。おそらくこのことを認めない人はいないだろう。「それ以上の或るもの」とは何であろうか。まず形式変更がある。彫刻者はかれの生命、すなわち肉体的かつ精神的な諸力を対象のなかに投入する („sein Leben in den Gegenstand legen“)<sup>15)</sup>。石像とはかれの生命活動が「対象のなかに凝結され、物的なものにされたもの」、かれの生命活動の対象化 (Vergegenständlichung) である<sup>16)</sup>。形式変更はこの対象化と裏表の関係にある。石像は石からみれば形式変更したものであり、彫刻者からみればかれの自己対象化である。かれの自己対象化の証明が対象の形式変更 (Formveränderung) である。対象の形式変更には、かれの肉体と精神の総合力が、「かれの肉体に属する自然諸力、腕や脚、頭や手 (die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand)」<sup>17)</sup> が介在している。石像はそれ自身「人間と自然の統一」である。石像の „etwas mehr“ はこれだけではない。石が彫刻者の自然諸力を受けて形式変更しただけではない。石像は彫刻者の自然諸力の対象化一般であるにとどまらない。石像は彫刻者の《目的》の実現である。かれの《目的》が、この《観念的なもの》が対象のなかに、《物質的なもの》のなかに現実化され、実在化されるのだ。ところでこの《目的》は石像のなかに存在するのだろうか。《目的》は石像のなかにおいて「《物質的なもの》としては微塵も存在せず、しかもこれを超えて実在する」としか言いようがない。《目的》は石像のなかにあって超物質的に、または超自然的に実在している。《物質的なもの》としての石像は《目的》の現象形態とみなすことができる。《目的》そのものは感覚によってとらえることができない。

「人間がつくり出した社会的・文化的な富のすべては、このように、意識を支え、また意識に支えられる物質的にして同時に超物質的な (形而上学的な——マルクス) 事物の世界から成り立っている。」<sup>18)</sup>

石像のなかに、たとえば犬ならば „etwas mehr“ を嗅ぎ出すことはないだろう。超物質的なものは感覚しえないからだ。言葉をもって思考することもできる人間だけが „etwas mehr“ を、超自然的なものを対自化できるのである。人間が生産した対象の富は《物質的なもの》と《観念的なもの》の二重性を特徴とする。意識は物質的実在のうちへ自己を対象化することに

よって、ゲーレンの「文化的世界」、ヘーゲルの「客体的・絶対的精神」、マルクスの「自然の人間化＝人間の自然化」を産出し、構成する。文化的世界はこうして、中野によれば、意識と物質の「精妙な統一体」にはかならない。両者は絡みあい、融けあい、一体化している。まさにレーニンが言うとおり、両者の対立は相対的である。

人間の身体はどうか。ヘーゲルの考察を借用すべき場所である。ヘーゲルは『精神哲学』（『エンチクロペディー』の第3部）の「第1篇 主観的精神」において、精神が自然と肉体との関係において呈する諸現象を「心 (Seele)」という術語で総括し、そして Seele を認識する学を「人間学 (Anthropologie)」と呼んでいる。ヘーゲルの身体論の一部、「表情」と「身ぶり」についてほんの少しだけみてみよう。ヘーゲルは「表情」と「身ぶり」を精神自身の「芸術作品 (Kunstwerk)」と美しくとらえている。表情は顔、身ぶりはそれ以外の身体部分によって演出される。(i) 顔と頭：點頭、辞儀、頭を振ること、頭を上げること、鼻じわを寄せること、額にしわを寄せること、顔を長くすること；口および口のまわりの部分にもその人の内面的なものは表現される、など。(ii) 手：頭の上で両手を打つこと、など。(iii) 脚：歩行の様態にはその人の精神的内面（たとえば、教養・無教養、だらしなさ・きどり・虚栄心・偽善、謙虚・分別・率直さ、など）が表白される、としている。ヘーゲルの「身体＝芸術作品」論の中心命題は、精神は自己を肉体のなかに「作り入れる (einbilden)」というものであった。精神は自己を石のなかに einbilden することによって石像＝芸術作品を産出する。<sup>19)</sup>

さて、さらにフォイエルバッハにとって、人間の眼はただの《物質的なもの》ではありえない。「われわれは眼球の表面と映像を見るだけでなく、人間のまなざしの内部をも見る。だから、外面だけでなく、内面も、肉体だけでなく、精神も、事物だけでなく、自我もまた、感覚器官の対象である。」<sup>20)</sup> かんたんに言えば《目つき》は《物質的なもの》プラス etwas mehr である。目は口ほどに物を言う、ということはよく知られている。それは人間的な自然なのだ。精神的内面、自我の作り入れられたる自然なのだ。またサルトルにとって他者の眼はただの《物質的なもの》ではありえない。それは実存にとっての《まなざしの地獄》を構成するものであった。人間の身体は一般に《物質》であり、かつ etwas mehr である。そして中野もまた人間それ自身を「意識と物質、この二つの実在の実に精妙な統一体」としてとらえるのである。<sup>21)</sup>

以上の考察から得られる結論はどうか。意識＝思考と物質＝存在の存在論的關係はどのように定式化できるであろうか。中野はここでマルクスのつぎのテーゼを復権させるのだ。「思考と存在とは、たしかに区別されてはいるが、しかし同時に、相互の統一のなかにある。」<sup>22)</sup>

文化的世界も、そして人間存在も、思考と存在の統一、意識と物質の統一としてみることができる。ところで、ここに統一と言われるのはいかなる事態を指すものか。このことを少し考えておきたい。統一とは思考と存在との同一性と非同一次性との同一性のことだ。両者が区別されていることを非同一次性と言うが、それはそれぞれが相手にはない自分のものをもっていて、



自分だけで、他者の助けを借りずに自立自存していることに由来する。両者のこのあり方を、直接的自立性と呼ぶ（直接的とは、他者によって媒介されないで、それ自身で、という意味）。両者が一つの統一のなかにあることを同一性と言う。同一性において両者は、先の直接的自立性を否定する。そして両者は相互に、いわば助け合って共存するのだ。だから両者は同一性のうちにあるかぎり、非自立的なもの、依存的なものになっている。両者のこのあり方を、媒介的非自立性と呼ぶ。この側面からとらえると、思考は存在に媒介されて実在し、存在は思考に媒介されて実在するのである。思考と存在が区別されながらも相互の統一のなかにあるというのは、同一性と非同一性の同一性、媒介的非自立性と直接的自立性の統一のことである。

思考と存在、意識と物質の存在論的關係は、両者の統一（実体）の内での区別・対立である。（誤解を防ぐため一言すると、存在・物質・自然の存在論的本源性はすでに確定している。）中野の提起する《現実的世界》とは思考と存在の統一、《実体》である。それは二実体論、二元論ではない。ところで、マルクスは世界には存在＝物質しか実在しないと言っているのだろうか。答えは明白である。マルクスにとって思考の実在性は存在の実在性と同じ程度に認められている。

## §5

思考と存在、意識と物質の關係の問題は、認識論的性格のものと、存在論的性格のものと二種類あった。思考＝意識を、そして思考＝意識と存在＝物質の關係を、いまやその総体性において、すなわち認識論のかつ存在論的に構想すべき段である。中野は「真の唯物論」の基本的結構を呈示しようとする。レーニンは、意識の存在論的处理で躓いた。中野はこの処理を基本的な部面においては適切に、つまり唯物論的になし遂げた。

中野は意識の「存在性」を二重性において——「存在論的に、かつ認識論的に」——把握する。意識は存在論的にみて「観念的 (ideell) であり、同時に実在的 (reell)」である。<sup>23)</sup> つまり意識は「観念的実在」である。このことはすでにみた。中野はつぎに意識の認識論上の実在性を問題にする。

「同時に、この意識活動は、対象的世界（物質的実在のみでなく、人間の意識活動とその成果を含む）の像・認識を与えるとともに、想像力の産物としての仮空の世界像をも形成する。そして、この像が、認識論的に実在的かどうか——「対象と一致」しているか否かは、この像が意識主体の意識として現実に実在していることとは、全く別の事柄に属する。」<sup>24)</sup>

この引用文は二つのことを述べている。まず第一の主張を検討する。意識、つまり意識存在は認識論的にみて、実在的か非実在的である。認識が「対象と一致」しているばあい意識は実在的であり、認識が「対象と一致」していないばあい意識は非実在的（つまり認識論的含意において《観念的》）である。認識論的にみて実在的であろうが非実在的であろうが、意識は存在論的には、いつのばあいでも「観念的実在」である。引用文の第二の主張はこれである。科学

的認識であれオバケ意識であれ、「観念的实在」であることにはかわりはない。認識論的には資格を異にする。

中野の所説を批判的に検討したい。中野は認識論的な問題をなぜ特権的に取り扱うのだろうか。これが第一の疑問である。意識には認識論的働きしかないように響く。中野こそは、人間の意識を認識論的機能へ、しかも科学的なそれへ一面化する反映論哲学にたいして、イデオロギー一般の、しかもその範型とも言うべき意識の価値論的機能の解放の旗手であった。認識論的に実在的かいなか、というのなら、価値論的に実在的かいなか、さらに目的論的に実在的かいなかということも言わなければならないだろう。さらに認識に話を限ったとしても、中野がここに言う認識はその実在性＝真理性を「対象との一致」に求めていることからして、科学的な種類のものである。科学的認識だけがなぜ特権的な扱いを受けるのか。これが第二の、付随的な疑問である。

中野は、おそらく、反映論を気にしすぎているのだ。反映論的唯物論を「真の唯物論」に揚棄しようとするかれの意図は正当なものである。そして、意識を存在論的かつ認識論的に二重的な実在としてとらえたことは、反映論の批判としては、「レーニンのアンチノミー」の唯物論的解決としては正解であった。反映論は意識が存在＝物質を正しく反映＝認識しているかどうか——中野の言う認識論的に実在的かどうか——にしか関心がないからだ。中野はこの反映論の認識論的関心をいちおう認めたうえで、新たに存在論的照明を認識だけではなく意識全般にあてようとしたのだ、と解する。

私自身としては、中野の意識の存在論的解明の根本動向を継承したい。中野は意識と物質の認識論的關係と存在論的關係の総合として「真の唯物論」を構想すべきではなかったのだ。意識を意識存在としてとらえるのだから、(i) 存在論的に、かつ(ii) 意識論的にそれを把握すべきなのだ。そして、意識が意識論的にみて実在的かどうかという視点の下に、認識論的実在性を包摂すべきなのだ。意識は認識しもするが、認識するしか能のないものではない。意識が《意識論的に》——いかにも不細工なタームではあるが——実在的かどうかの尺度は、科学的認識のばあいには「対象と一致」しているかどうかであるが、それだけに限られない。たとえば、価値的意識の《意識論的》実在性は、イデオロギー的認識の《意識論的》実在性は、一般的に言えば「意識主体と一致」しているかどうかの問題であろう。「美的感動を喚起せぬ対象は、当該美意識にたいしては「非存在」である<sup>25)</sup>」と中野は述べている。このばあい美意識の《意識論的実在性》とは美的感動のことにほかならない。ある対象を美しいとか醜いとか評価する美意識の認識論的実在性とは何であろうか。実在性ないし現実性は、対象をリアルに認識していると言うときのリアリティーでもあれば、或るものが意識主体にとってリアルであると言うときのリアリティーでもある。さらには或るものが理念や目的にとってリアルであると言うときのリアリティーでもある。ここから言えば、反映論の意識論上の誤謬は、意識の意識論的実在性を対象のリアルな認識＝反映に一面化したことにこそあったのだ。そしてもっと根源的には

意識と物質の二項図式に縛られ、《意識主体》すなわち現実的諸個人を忘れたことが急所なのだ。意識論の基本構図は意識主体—意識—対象の三幅対である。この「対象」は物質にかぎられない。意識は或る意識主体の、或る対象についての意識である。そしてこの意識はすべて、いつのばあいでも存在論的には実在している、超物質的に実在している。

おそらく中野にはこれらのことは自明であるだろう。かれがあえて認識論的実在性だけを殊更にとりあげたのは、かれが反映論を論敵としていることに基づく。中野の強調点が、意識は、よしんば認識論的に実在的でなかろうとも、存在論的には実在しているのだ、という点にあることは明白である。非反映的意識もまた存在論的には実在する、という強調である。「自殺者を自殺に導く意識は、みずからの現実的主体を滅ぼすほどに reell であるが、しかしその状況認識は、誤っている (falsch) ことが大いにありうる。」<sup>26)</sup> 中野の根本動向ははっきりしている。

われわれは意識存在の存在論的実在性と意識論的実在性を統一的に把握する、というよりもむしろ意識を存在論的に観念的実在として、よって意識存在としてまずとらえ、そのうえで意識の意識論的実在性を問題にする。そしてこの意識理論と物質理論の統合としての「真の唯物論」を構想する。<sup>27)</sup>

## § 6

意識は物質とは存在性格を異にするとはいえ、物質と同じく実在する。したがって、世界には運動する物質しか存在しないという命題は誤りである。中野は意識が「ますます強力に、人間の全生活過程を規定するものとなる」歴史的傾向を指摘する<sup>28)</sup>。意識、観念、精神は人間の生活過程総体をますますとらえ、のみ尽そうとする「観念論」的動向をもつ。唯一の客観的実在は物質であるとか、意識はその物質を反映するなど、のんびり構えているばあいではない。意識はこの「ヒロシマ時代」にあって「存在の絶滅」をすら「措定」しかねないのだ。「ごく少数の人間の意識が、人類の生存そのものすらを左右する時代に、われわれは生きている。」<sup>29)</sup>

マルクス主義哲学は、意識存在の理論をもつことによって、観念論との生産的媒介をなしえ、それを自己のうちに揚棄しつつ、自らをたえずいっそう豊かな総括者として、とどまることなく動いてゆくことができるだろう。われわれはここに、反映論の意識の死の灰のなかから不死鳥のごとく「真の唯物論」の意識存在がはばたく場面に際会し、その姿を目撃する。反映論の意識は自己を対象に緊縛することによって、自己解体の坂道をころげ落ちていった。そうすることによって、反映論は意識の、厳密に言えば「対象的意識」の制限性・契機性を確証したのである。いまや、われわれは中野の意識存在の理論——それは意識が自己を対象として意識する自己内反省にはかならない——を経て、《自己意識》を考察する段にたち至ったのである。

## 第一章、第二章への補論——生産論 (Produktionismus) への構想——

## §1

私はこれまで「社会的生活過程論の学的構想」とその続編たる本稿〔の第一章と第二章〕において、「意識 = 反映」論——レーニンの『唯物論と経験批判論』において定礎され、スターリンの『弁証法的唯物論と史的唯物論』において神聖不可侵のものとされた、《マルクス = レーニン主義哲学》別称《科学的社会主義の哲学》の根本命題としての——を批判的に吟味してきた。そのさい、この反映論を一つの意識形態として一括して取り扱う論叙形式を採用してきたし、今後ともそうするつもりであるが、この補論において、つぎの反映論者たちの見解にたいして個別的な検討を加えておくことにした。そうすることによって、反映論にたいする批判をいっそう充実させようと念じてのことである。

さて、ここでとりあげる論者とその見解をまず掲げておく。

A. 「この際これらの人を襲うこの世のものとも思えぬ奇怪な表象もまたよく調べてみれば、その表象自身徹頭徹尾実在物の象となり立っていることに気がつくであろう。怪獣は実在動物の組合せにすぎない。実在以外の何物をもわれわれは空想することができないのである。」(永井潔『芸術論ノート』, 1970年, 新日本出版社。55-56頁)

B. 「だが、仮説はもとより、作業仮説といえども、客観的現実の「反映」であることは、いうまでもない。……「反映」は鏡像に写るような単なるコピーでなく、現実にもそのままの姿・形で存在しない仮空のものについてもいえる。たとえば、人魚とかユニコンとかは、現実にも存在している動物の部分を想像によって合成したものであるが、これも「反映」と呼んでよい。同様のことは、数学上の虚数についてもいえる。」(北村実「『反映』の意味——理論的前進と深化への期待を込めて——」, 『唯物論研究年報 (1985年版)』, 1985年10月31日, 白石書店。所収, 24頁)

北村実氏のこの論文は、ちなみに、巻頭論文である。そしてそれは中野徹三氏の意識観にたいする批判を眼目としている。私はここで細かい点に立ち入って、北村氏の中野批判の論点を整理したり、また私が第三者として反批判したりすることはしない。そうすることが、卒直に言って、唯物論の「理論的前進と深化」につながるとも思えないからだ。(疑うものは、自身の眼で検査せよ。) ここでは、北村氏の上に掲げた見解が永井潔氏によるものであることを確認したうえで、永井氏の《怪獣は実在動物の組合せにすぎない》という見解を重点的に吟味してみたい。

レーニンの「意識は存在を反映する」というテーゼには、さまざまな懂着が内包されているのだが、その一つはこうである。オバケなるものについての意識もまた意識だから、オバケ意識もなんらかの存在を反映したものでなければならない。レーニンの反映論は、人間は存在を反映することもある、といった軟派の主張ではない。意識はいつでも、どのばあいでも、存

在の反映、コピーであるとするのだ。そうするとオバケ意識がその反映、コピーであるところの存在としてのオバケを帰結せざるをえないことになる。反映論はオバケに恐怖する。いな、正確に言えば、レーニンの反映論はそうだ。この一点からしても、レーニンの反映論の一面性ないし不備は明らかであり、北村氏も先の論文において、レーニンの《反映》概念の狭さを批判しておられる。

「レーニンが『唯物論と経験批判論』において認識論としての「模写説」を鋭く提起し、それに疑問の余地のないほど明確な理論的定式化を与えたことは、高く評価されなければならない。しかし、それはあくまでも狭義の「反映」、すなわち認識と等置される「模写」についてであって、広義の「反映論」の一部分を構成するにすぎない。」(北村、前掲、20頁)

このレーニン解釈はどうあれ、この言明は一步前進を刻むものだ。レーニンは「反映」概念を認識論的「模写」に一面化していたがゆえに、「想像・空想・幻想などは「反映」ではない」(同上、23頁)ということになった。広義の「反映論」は、「現実にもそのまゝの姿・形で存在しない仮空のもの」をも整合的に説明できる。その象徴として、《怪獣は実在動物の組合せにすぎない》という言明がある。

この言明にたいして、中心的には二つの疑問を、まずは投げかけておく。議論の便宜をかんがえて、《人魚》を例にとる。《人魚は人と魚の組合せにすぎない。》さて第一に、人魚が《人》と《魚》の上半身と下半身の組合せないし合成——上半分が《魚》、下半分が《人》という《人魚》もあるらしい——であることを疑う人はそうはいないと思うが、したがって人魚の人の部分と魚の部分がそれぞれ「実在物の象〔反映〕」であることは疑いえないことだと考えてよいが、では《組合せ・ないし・合成》とは何者なのか。広義の「反映」——幻想をも包摂する反映——といえども、反映であるかぎり、何かを反映するのである、としなければならない。《組合せ・ないし・合成》は、何を反映するものなのか。「仮空のもの」、客観的現実なる資格において実在しないものも、実在するものを要素としているがゆえに、実在の《反映》と呼ばれるのだが、では、特定の諸要素を実在世界の多様な散乱から選択し抽出し、しかもそれらのある全体のうちに結合ないし配置せしめ、そのことによって実在を切り刻み、変形し等々する、その実在物を諸要素たらしめている全体像を措定する行為は、いったい何者なのか。広義の「反映論」も反映論なのであって、それはこの問題にまともに答えることはできない。《組合せ》そのものは何の反映でもありえない。だから、《組合せ》を、「組合せにすぎない」と貶めざるをえないのだ。いまは、疑問を立てるにとどめておこう。ただ、一言。それは、意識が現実的諸個人の意識である、という点である。《ニスギナイ》という眼は、《組合せ》そのものへの視線を余計なもの、厄介なもの、どうでもよいものとして働かせているが、実はこの《組合せ》がこのように継子扱いされるにもそれ相応の理由があつてのことなのだ。意識と実在(客観的現実)が静かに、どっかりと兩岸に腰をおろしているのである。微細なところを端折って言えば、意識と実在は現実的諸個人の歴史的な社会的な生活過程によって媒介されているのだ。意識が《組



合せ」るとき、現実的諸個人は、「組合せ」る必然やら欲求やらをもってするのであり、「組合せ」の結果はかれないしかれの自己表現、自己対象化なのだ。また「組合せ」られる実在は、大きくとれば、大自然を土台とした歴史的な社会的な生活過程の内に存在する。意識と実在の二方面からして、歴史的な社会的な生活過程とそれを営む現実的諸個人の没した、静かな抽象の国における純粹意識と純粹実在との実体的対応——これが反映論一般の原理的枠組である。「組合せ」を軽視するとは「組合せ」をする現実的諸個人を軽視することであり、現実的諸個人を軽視することは意識の歴史的 = 社会的 = 個人的諸条件を軽視することである。しかし、この点はすでに論じたので、この補論では以上の指摘にとどめたい。

第二の疑問はこうだ。「人魚」を例にして言えば、「人魚」は実在する「人」と「魚」の組合せにすぎないと、素気なく言い放たれてしまうとき、「人魚」と「人」と「魚」がなぜか同一平面上に並んでいるかのような幻覚にとらえられてしまうのだ。つまり、「人魚」が後二者とちがう仮空のものだというメリハリがこわれてしまうのだ。「人魚」と「人」ないし「魚」とのあいだには、深い質的隔たりがあることが、反映論の素気なさのなかで消えてしまうのである。うっかりしていると、「人魚」として実在にすぎないと聞こえてしまうのだ。素気なく言うから、こう聞こえてしまうのだ。仮空のものは実在にすぎない。問題は「人魚」の仮空のものとしての存在性格なのだ。「人」や「魚」とは異質の、独特の「実在性」の問題なのだ。仮空のものを実在に解消することによって、仮空のものの有する堅固な実在性を解消して、仮空のものをまさに仮空のものたらしめたことが、反映論の素気なさなのである。仮空のものがけっして仮空でないところにこそ、その味と素気があるのだ、とひとまず言うておこう。怪獣や夢や小説が、実在するものどもから成り立っていることを発見することに、それほど唯物論的の知力が要ると思われる。殊更な理屈が要ると思われる。

二つの疑問を出した。この疑問は、どちらも反映論の有する明確な空白から出てくるのだ。そして、この空白に支えられてこそ反映論は成立しているがゆえに、空白が充たされたとき、反映論は自滅する。この不在とは「生産 Produktion)」である。

「たとえ感性が聖ブルーノにおけるように一本の木丈に、最小限度に還元されているばあいでも、その感性はこの杖の生産の活動 (die Tätigkeit der Produktion des Stockes) を前提する。」<sup>1)</sup>

## §2

仮空のものを「実在」や「客観的現実」に還元して、それで胸を撫で下ろしている手合いの精神について考えてみたい。この精神は、唯物論と観念論の二者択一 (抽象的対立) の図式を尊重しており、しかもそれに思考以上のものを賭けていると見受けられる。この精神は、F. エンゲルスの周知のテーゼに由来する。

「すべての哲学の、とくに近世の哲学の、大きな根本問題は、思考と存在との関係の問題で

ある。……思考と存在との、精神と自然との関係という問題、哲学全体のこの最高の問題は、……ヨーロッパ人がキリスト教的中世のながい冬眠からめざめたのちにはじめて十分に明確な形で提起され、完全な意義を獲得することができるようになった。もっとも、存在にたいする思考の位置という問題は、中世のスコラ学においても大きな役割を演じており、なにが根源的なものか、精神かそれとも自然か、というこの問題 (die Frage: Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur?), は尖鋭化して、教会にたいしては、神が世界を創造したのか、それとも世界は永遠の昔から存在しているのか、というところまでいきついた。この問いにどう答えたかに応じて、哲学者たちは二つの大きな陣営 (zwei große Lager) に分裂した。自然にたいする精神の根源性を主張し、したがってけっきょくなんらかの種類の世界創造を認めた人々は (Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen)——そしてこの創造は哲学者たちのばあい、たとえばヘーゲルのばあいがそうであるが、キリスト教におけるよりもずっとこみいったばかばかしいものになっていることが多い——観念論の陣営をつくった。自然を根源的なものと見なした他の人々は、唯物論のさまざまな学派 (die verschiedenen Schulen des Materialismus) にぞくする。<sup>2)</sup>

問題をつきつめ、ギリギリのところで解くことは一般に奨励されてよいが、エンゲルスのこの「原理的な」、「究極的な」規定は、いささか抽象的にすぎる。これは、本論文の第二章で述べたことであるが、精神と自然、思考と存在のうちどちらが《根源的》かという思考図式だけでは、餌のついていない釣針みたいに、たまにうまく行くこともあるけれども、たいていは重要なものを、自身からとり逃がしてしまうのだ。このエンゲルスの図式では、私の毎日使う茶碗や机の存在すら解明されないのである。茶碗や机は「創造」されたものとして存在する。マルクスの言うとおりに、それらは人間化された自然、つまり文化一般にぞくしている。《人間》は、そして、この文化との交渉を通して、人間に成る。人間を、ヨクモワルクモ、人間たらしめている文化、人間が動物一般に戻ることを引き留めている錨としての文化を解明できないような、したがってききょくは《汝自身》を知りえないような「哲学」は、常識的に判定して、哲学の名に値しない。

エンゲルスの唯物論は、観念論と一面的に、徒に対立する抽象的唯物論である。それはまた、単純明快な規定 (内容) を有したがゆえに、唯物論の人口にカイシャするところとなった。レーニンの『唯物論と経験批判論』やスターリンの『弁証法的唯物論と史的唯物論』のことは、もう触れる必要はなかりう。エンゲルスの唯物論の抽象性は、端的に言えば、観念論を自己の内に取り込みえない点にある。観念論にただ対立するだけの無力な、または不能の唯物論は、《戦闘的》、《断固たる》、《首尾一貫した》、《正しいがゆえに全能な》唯物論とは呼び難い。そうした唯物論は、自然意識に受け入れられ易い、ナイーフなものにすぎない。「世界を無から創造する」などと聞いただけで、ときには顔を引き牽らせ、ときには腰を抜かせたりしている唯物論

は、自分の内面的弱さを、戦闘的言辞や大胆不敵の行ないによって補償する者と同断である。

エンゲルスの唯物論規定の効果は、観念論を認めることが、即、唯物論からの《逸脱》、観念論への《屈服》となるのではないかという強迫神経症を瀰漫させたところに存する。問題は、しかし、心理学ではなくて、哲学だ。のちに考察するように、《生産》という人間的事態には一般に、精神が自然を創造する、という《観念論》が生きて働いている。エンゲルスのように、唯物論と観念論を、Entweder-Oder で処理してしまうと、この生産の必須不可欠の契機としてある《観念論》が、非ないし反唯物論的なものとして処分されかねないのだ。つまり、唯物論の立場に立つかぎり、どんなことがあっても、精神が自然を創造することを、認めてはならないといった《唯物論主義的》と形容すべき精神を持すべきだ、というナリユキになる。石像をみて石しかみない哲学、《人魚》を想念して《人》と《魚》しか表象しえない哲学、それがエンゲルスの唯物論の嫡子なのだ。

エンゲルスは、唯物論と観念論の定義を与えるに際し、生産一般、なにかんづく物質的な生産——広く言えば、活動、実践——という人間の原理的事態、differentia specifica, Gattungscharakter をばいささかも勘案していない。哲学の原理ないし端緒を決定せしめる「根本問題」「最高問題」たる人間論が欠落しているのだ。マルクスは人間を《生産するもの》と、根源的に、とらえた。この人間論に媒介されない、哲学の根本問題とは、いったいいかなるものたりうるであろうか。エンゲルスの定義の抽象性は「実践の論理の不在」<sup>3)</sup>に由来する。

ヘーゲル論理学に媒介されたレーニンは、今日では周知のテーゼ：「人間の意識は客観的世界を反映するだけでなく、それを創造しもする。」をわれわれにその展開を託した。レーニンは、ここで、人間の意識は、したがって精神は「なんらかの種類の世界創造」(エンゲルス)をする、と言うのだ。これは、精神(思考、意識)が自然(存在、物質)を措定するという観念論の主張なのではあるまいか。そうだ、エンゲルスの規定した《観念論》である。レーニンは、ここにおいて、《観念論》と抽象的に対立しないマテリアリスムスに、《観念論》を包摂したマテリアリスムスにむかってかれの思索を進めている。真の(マルクス)、または賢明な(レーニン)マテリアリスムスは、《観念論》を自己の契機として包含する。このことすら、今日のマルクス主義を標榜する唯物論者にあって、一般常識になっていないのだ。近頃の若者は唯物論を蔑ろにすると嘆いている唯物論者は、唯物論の正しい定義を確固不動のものとして持していると思い込んでいるようだが、それはただエンゲルス『フォイエルバッハ論』やレーニン『唯物論と経験批判論』にたいする無批判な態度を戦闘性と錯覚してのことにとすぎない。人間的誠実さとは実に化物であって、誠実な人柄と知的顔廢は両立可能なのだ。誠実さが精神を奴隷化するということだ。誠実さそのものは超内容的に形式的なものだ。誠実さは、それが向けられている当のものの内容にたいする思索的吟味を欠いたばあい、ただの隷従と同じであり、これのあたりさわりのない代名詞として通用する。

エンゲルスのあまりにも有名な定式化にたいして、以上のことを言うにとどめたい。広く

言えば、《文化の生産》という人間の事態をまともにみつめないような哲学は、哲学の名に値しない、ということであった。真の、または賢明なイデアリスムスは、たとえばこう発言している。

「しかし一層深い見方は、神は世界を無から創造したという見方である。これは二つのことを含んでいる。一つには、質料そのものはけっして自立性をもたないということであり、もう一つには、形式は外から質料に達するのではなく、総体性として質料の原理を自己のうちにもっているということである。このような自由で無限な形式は、後に示されるように概念である。」<sup>4)</sup> (ヘーゲル)

このイデアリスムスは、なによりも創造、生産という根源場——人間の本質が開示される場面——を見据えている。さらに、質料の原理を自己のうちに包摂する強さをもっている。ヘーゲルの《概念の自己生産》——概念(形式)は自己に照応する実在(質料)を自身から与える——という真に哲学的な洞察を、エンゲルスは一蹴しえたのである。すぐあとで詳論するが、生産という事態を考察するとき、ここに言う形式(概念、目的)の主導性は明白である。この観念論のモメントは決定的である。とはいえ、ヘーゲルの《概念の自己生産》は、物質の自立性を軽く扱いすぎているというか無化している点で、また人間の生産者の本質を現実的諸個人の具体的生産行為から疎外して自立主体(神)のごとき概念ないし精神にまで祭りあげている点で、批判され乗り越えられるべきものである。《現実的人間の自己生産》という思想こそ、ヘーゲルとフォイエルバッハを一挙に乗り越えたマルクスのものである。人間が《現実的》であることを確認したうえでならば、簡単に《人間の自己生産》の思想、人間は自分で自分を生産するという思想であると定式化してよい。<sup>5)</sup> 理論的に言い換えれば、《社会的生活過程》、《生活を産出ないし生産する生活活動》である。<sup>6)</sup> 人間は、その主要な生活諸手段を生産することによって、自己の生活を生産する。人間は、《文化》的生活を営む。ヘーゲルのイデアリスムスを一蹴したり、的外れに転倒させてはならない。

「諸個人の世界史的協働の自然発生的形式である全面的依存は共産主義革命によって、従来とことんまで疎遠な力として人間たちを威圧し支配してきたこれらの力——それはじつはかれらの相互作用から生みだされる力なのであるが——の統御と意識的支配へ変えられる。ところでこの見方はこれはこれでまたしても思弁的＝観念論的に、すなわち空想的に「類の自己産出」(「主体としての社会」)といったかたちで理解され、そしてそのことによって、つながり合う諸個人の古今に連綿たる系列(die aufeinanderfolgende Reihe von im Zusammenhange stehenden Individuen)が、自己産出の奇蹟を遂行する唯一の個体として表象されることが可能である。」<sup>7)</sup>

### § 3

ヘーゲルの《真の》イデアリスムスに対決する《真の》マテリアリスムの方向・準位を、マルクスは『資本論』の「労働過程」において、探ろうとしている。マルクスは人間と動物一般との裂け目(種差)の基礎、両者のはるばるとした差異を産みだし根拠づけている事態そのもの

を、物質的生活自体の意識的生産に、「人間と自然とのあいだの質料転換(物質代謝)」<sup>8)</sup>にみた。ここでのわれわれの理論的関心からとらえてみると、つぎの言明が重要である。

A.

I. 「人間は自然質料(Naturstoff)にたいして、かれ自身ひとつの自然力(Naturmacht)として相対する。」<sup>9)</sup>

II. 「上着やリンネルなどに含まれているいろいろな有用労働の総計を取り去ってしまえば、あとにはつねに、或る物質的な基体(ein materielles Substrat)が残るが、それは人間の助力なしに天然に存在するものである(das ohne Zutun des Menschen von Natur vorhanden ist)。人間はかれの生産において、ただ自然そのものがやるとおりにできるだけである。すなわち、ただ諸質料の諸形式(die Formen der Stoffe)を変えることができるだけである。それだけではない。この、形式化の労働(Arbeit der Formung)そのものにおいても、人間はつねに自然諸力(Naturkräfte)にささえられている。」<sup>10)</sup>

B.

III. 「労働過程の終わりには、そのはじめにすでに労働者の表象<sup>イメージ</sup>(Vorstellung)のなかに存在していた、つまり観念的にはすでに存在していた(schon ideell vorhanden war)結果が出てくるのである。労働者は自然的なものの形式変化(Formveränderung)をひきおこすだけではない。かれは、自然的なもののうちに、同時にかれの目的を実現[現実化]するのである。」<sup>11)</sup>

IV. 「建築師はミツ房をロウで築くまえに、すでに頭のなかに築いている」<sup>12)</sup>

V. 「要するに、労働過程では、人間の活動が労働手段を使って一つの前もって企図された、労働対象の変化をひきおこすのである。」<sup>13)</sup>

C.

VI. 「しかし、上着やリンネルなど、すべて天然には存在しない質料的富の要素(Element des stofflichen Reichthums)の存在は、つねに、特殊な自然質料を・特殊な人間欲望に適合させる・特殊な合目的的生産活動(zweckmäßige produktive Tätigkeit)によって媒介されなければならない。」<sup>14)</sup>

VII. 「その生産物はある使用価値であり、形式変化によって人間の欲望に適合するようにされた自然質料である。」<sup>15)</sup>

[A]と[B]は生産活動そのもの(Produzieren)に関わり、[C]は生産活動の成果たる生産物(Produkt)に関わる。このことを押さえたうえで、本補論の文脈上、《観念論》を包摂するマテリアリスムス、したがって《観念論》によって変形された《唯物論》の基本的見取り図を描いてみたい。

「なにか物を作る」とは、形式に質料(物質)を、観念<sup>イデア</sup>(「概念」——ヘーゲル)に実在を、目的に現実を与えること、と考えてよいだろう。形式(形相)、観念<sup>ベグリップ</sup>(「概念」)、目的を、なにか或る



対象に与えるのではない。「形式は外から質料 (Materie) に達するのではない」(ヘーゲル)。「なにか物を作る」ばあい、その或る物が最初に存在しなければならない。この或る物は《欲望》によって措定される(ここでは欲望については論じない)。この或る物は人間の頭の中に、《観念的なもの》として措定される。この《観念的なもの》が人間を動かして、必要な材料や道具を、世界のなかから、選択的に抽出させ、「法則としてかれの行動の仕方を規定する」<sup>16)</sup>。たとえば、本箱を工作するとしよう。工作者は木製の、ある形状等の本箱をイメージする。この観念的本箱に現実の肉付けを与えようとする。そしてその結果(うまく行けば)実在的本箱が実現する。単純化して、《観念的本箱》—《材料》—《実在的本箱》の三項に、全工作過程を還元しよう。さて、前二項の関係はどうなっているだろうか。《材料》がまずあって、その材料を《観念》に従わせる。つまり質料に形式が外から達する、と考えるか。もう一度強調しておけば、そうではない。木製にする、とかどういう種類の木を使うとか、いなそもそも本箱を作るという《観念》が先在しなければ、材料がほかならぬ《材料》として立ち現われてこないのである。《観念》が世界のなかから《材料》を選び出す。つぎに、《観念》が材料を加工し、《実在的本箱》に転化する。《観念》は「総体性として質料の原理を自己のうちに持っている」(ヘーゲル)と言っているのだ。そうすると、「なにか物を作る」というのは、《観念》が《実在》を措定することだと言わなければならない。《観念》そのものは《実在》しない無(Nichts)であるから、《無》が《有》を措定する、つまり産み出し、生産するとも言えるのだ。これらの点には、なにも神秘的なところはない。マルクスが[B]において述べた内容はこうしたことである。これは、エンゲルスの規定した《観念論》である。そして、《ニスギナイ》という反映論は、この《観念論》の取り扱いにおいて、軟弱な態度をとる《唯物論》である。

しかし、同時に、マルクスは、「なにか物を作る」生産活動の、唯物論的側面をあわせ見ている。それが[A]である。第一点は、[II]にみられる「或る物質的な基体」の問題である。自然の根源性と言い換えてよいが、しかしその根源性は、とくに精神や思考との対置においてみられたものではない。人間の自然諸力——「かれ自身の肉体的かつ精神的諸力」<sup>17)</sup>、「かれの肉体に具わる自然諸力、腕や脚、頭や手」——の総体との対置においてとらえられた自然ないし物質の根源的基体性である。その根源性を、マルクスはかんたんに、《人間の助力なしに天然に存在する》と表現している。(レーニンの物質概念は、人間の意識からの独立性、非依存性であったことを是非とも想起され、考量されたい。)マルクスは、《人間の助力なしに》と《かれ[労働者]の助力なしに(ohne sein Zutun)》とを使うが、これを《人間の助力なしに》という意味における《ohne sein Zutun》として一括し、そして術語化しておきたい。さて、ohne sein Zutunに存在する物質、自然の根源性の主張は、ヘーゲルの物質の自立性の否定にたいする唯物論的批判である(ヘーゲルだけの、と言うのではないが)。

第二点は、[II]の後半および[III], [VII]にみられる、自然質料の形式変化の問題である。マルクスはここで、本箱は木と釘の合成にすぎない、とか、本箱とて木ではないか、と言って

いるのだろうか。たしかに、質料の同一性をとれば、木と本箱は形式の相違にすぎない。木が本箱に形式変化することで、鉄に質料変化したりはしない。木製の本箱は木からしか作られないし、一般に物質的な性格の生産は物質ないし自然を相手取るしかない(同語反覆)。つまり「純粹創造」はない。しかし、形式の変化こそ労働、生産の核心的事態なのだ。マルクスは、形式を変化させることしかできない、という当然のこと(Naturalismus)を確認しているだけで、生産活動は形式変化にすぎないのではなく、形式を変化させるのだと主張している。それを《Arbeit der Formung》と表現している。形式こそが眼目である。さらに言えば、sein Zutun、「いろいろな有用労働の総計」とは、このFormungのことにほかならない。くり返して言う。本箱は木[と釘の合成ないし組合せ]にすぎない、と言ってしまうと、まさに本箱の生産行為、Arbeit der Formungが抜け落ちてしまうのだ。カタチ(形式)変わればモノ(内容)変わる。木製の本箱は木でしか作れないが、人間はただの木々ののっぺらぼうな世界を切り裂くでもするように、木とはモノのちがう《本箱》を出現せしめるのだ。マルクスの《自然質料の形式変化》はこの二つのことを一挙に表現している、と思われる。《自然質料の形式変化》と《自然質料の形式変化》と。一般に、「なにか物を作る」とは《形式変化》、新しい形式の創造であり、生産である。そしてこの形式こそ、人間の生産活動を駆り立てる夢(観念)の中身である。

第三点は、[I]および[II]にみられる。自然諸力としての人間の問題である。物質ないし自然を相手取るばあい(物質的生産にかぎられない)、人間は精神力と思考力——精神、思考は概念的認識に狭く限定することはない、意識一般の力のことだ——だけでは無力である。AとBとを「頭」のなかで結びあわせるのと、両者を「手」によって結うのとはちがう。思考を、認識を人間の唯一最高の生産活動としてみる哲学にたいして、思考と認識を含む《自然諸力》としての人間把握は、自然的・感性的・対象的・現実的人間学は、むけられている。しかし、これを論ずることは、この補論では不必要である。

以上、物質的生産の唯物論的諸側面をみてきた。自然の根源性、形式変化、自然諸力、これらは《観念論》に対立しているかぎりでの《唯物論》、マテリーエ主義=ナトゥーア主義の標識である。エンゲルスのかの定式化の抽象性は、精神と自然のどちらが根源的か(Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur?)という問い、ないし問い方そのものにある。こう問うている人は、どこに居てなにをしているのか。また、das Ursprünglicheとは、何の、あるいは、何にとつてのものなのか。哲学(者)のとらえる世界(Welt)にとつて、どちらがursprünglichかとおそらく問うているのだ。哲学は認識という生産活動だから、認識の対象としての世界のなかにこの人は居るのだ。人間が住んで、生活活動を日々営んでいる世界(社会的生活過程総体)を認識の対象にしていないのだ。現実的人間にとつては、そして人間の世界にとつては、精神も自然も、どちらもdas Ursprünglicheなのだ。エンゲルスはここで問題を、認識論の局面に限定して提起しているのではなく、人間たちとかれらの世界という根源的場面においてトータルに立てているのである。では、私の毎日使っている茶碗や机をどうしてくれるの

だ。茶碗にとって、Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? 茶碗といえども——と言ってもは生産者に失礼であるが——der Geist と die Natur の双方を、同時に統一しているのである。そして、この精神と自然、思考と存在を統一する綜合作用をこそ、「生産」というのである。自然の人間化＝人間の自然化が「生産」であって、その成果が「生産物」である。「生産」という人間の根源的事態に、ヘーゲルとともに立ちあうことによって、マルクスは自然の根源性(自立性)、自然質料の形式変化、自然諸力としての人間を否認する《観念論》のいわば奇禍を避けつつ、したがって《唯物論》に立脚しつつ、《観念論》の美質をこそ《唯物論》に接合ないし包摂することによって、真のマテリアリスムス、《現実の人間の自己生産》に定位するマテリアリスムスに向かったのだ。マルクスの構想したマテリアリスムスは、誤解をおそれて言うと、《唯物論》を侵犯しないイデアリスムスにほかならない。下半身は唯物論、上半身は観念論というマテリアリスムス、と言ってよいものだ。《観念論》の美質こそ、「人間の意識は客観的世界を創造する」(レーニン)という目的活動(Teleologie)にほかならない。「労働者は自然的なものの形式変化をひきおこすだけではない。かれは、自然的なもののうちに、同時にかれの目的を実現するのである。」真のマテリアリスムスは《生産論(Produktionismus)》と呼ばれてよい。フォイエルバッハは言う。

「真の哲学者、生活、人間と一体となった哲学者は、フランス人とドイツ人の血をひくものでなければならない。……ただ、われわれは母をフランス人に、父をドイツ人にしなければならない。心情——女性的な原理、有限なものに対する感覚、唯物論の座——はフランス的であり、頭脳——男性的な原理、観念論の座——はドイツ的である。心情は革命的であり、頭脳は改革的である。頭脳は物事を完成し、心情は運動させる。しかし、運動、激動、熱情、血、感性があるところにのみ、精神もまたある。最初にドイツ人をその哲学上のペダンティズムとスコラ主義から救い出したものは、ライプニッツのエスプリ、かれの多血質的な、唯物論的＝観念論的原理にほかならなかった。」<sup>8)</sup>

#### §4

つぎに、節を改めて、生産活動とは区別して、生産物(Produkt)について考えてみよう。マルクスからの引用[C]についてである。生産(活動)とは、精神が自然を、思考が存在を自己に与えることだが、精神は、いわば素手ではそれを遂行しえない。そこに人間の自然諸力の総体が介在する。そこから生産の目的を指定する欲求の問題も生じる。だから、生産(活動)をヘーゲルの「理念論」の枠内で把握するだけでははっきりと不備である。生産を行なう者、つまり生産者(Produzent)は感性的＝自然的＝対象的人間、現実の人間諸個体である。自然諸力の総体としての人間的生産者は、自己の観念(目的)に实在(現実)を与える。生産者は《精神》ではなく、《人間》である。《精神の自己生産》(ヘーゲルの精神哲学)ではなく、《人間の自己生産》(マルクスの史的唯物論ないし社会的生活過程論)である。

さて、現実的生産の《生産物》とは何者か。まずなによりも、生産物は「天然には存在しない (nicht von Natur vorhanden)」という当り前の性格を確認しなければならない。私の茶碗は天然に存在しているのではない。それは「天然には存在しない質料的富」である。生産物、つまり《富 (Reichtum)》は ohne sein Zutun には存在しえない代物である。それは「一定の合目的的生産活動」によって《媒介》されている。それは、現実的人間によって、媒介されて、つまり生産されて、在る。茶碗が蜂の巣や雷とちがう点だ。相違点は sein Zutun の有無にある。富を、それから媒介活動 = 生産を捨象したあとにもなお残存する自然の根源性に還元する (たとえば茶碗をケンカの武器とするとか、割ってしまうとか)、つまり質料的富をただの質料に一般化ないし抽象化することはできる。有用労働の有用性、質料的富の使用価値性を捨象することはできる。塵箱はこの捨象の場である。質料的であるとは、捨象されてもなお、質料だということである。《唯物論》の正当性。しかし、そうだが、つまり質料的だが、茶碗は雷とちがって、《富》でもあるのだ。人間によって目的意識的に形式変化させられた、というか、幸か不幸か処女性ないし天然性 (であって自然性ではない) を奪われた質料が《富》なのだ。ところで、天然性の喪失は何をもたらすか。

川原にころがっている石と、そこから取ってきた漬物に使われる石や文鎮の代用としての石とのちがいはどこにあるのだろうか。石は石だ。似たものの同一性を見つけるのに大した知力はいらない、とヘーゲルも言っている。似たものどころか同じものの同一性を認めることはもっとわけのないことだ。まるで似ても似つかないものどおしの同一性を、瓜二つのものどおしの非同一性を知ることが大切だ、とヘーゲルはいいことを言っている。川原の石と漬物用・文鎮用の石の非同一性はどこにあるのか。《質料》と《質料的富》とのちがいはどこにあるのか。漬物用・文鎮用の石は疑いもなく、生産されたものだ。それは「一定の合目的的生産活動」によって媒介されている。「哲学」は阿呆らしいことを言うものだ、と足早にパース・バイしてもよい。川原から目的意識的に石をとってくると、海底から目的意識的に石炭をとってくるとは、原理的に何のちがいもない。だが、この点はすでに述べたつもりである。今ここで解明すべき、同じ石どもどおしの非同一性は、それぞれの、いわば存在性格そのもののちがいなのだ。存在性格そのもの、<sup>グエールゲン</sup>と言ってみてもアイマイだが、言わんとするところは、天然性を強奪された石どもを、その生成の経緯 (生産・媒介) を捨象して、石ころそのまま、ゴロツト樽や机のうえに鎮座するままに受け取り、それを川原に風になめられ水にしぶかれ、枯れすすきとともに「生きて」いる石の有様とをひきくらべてみようというだけである。ここでは、川原の石と押さえ石の「幸福論」は避けて通ることにする。両者の《存在性格》のちがいにひき絞ろう。まずはマルクスの《使用価値》というカテゴリーに注目するとしよう。

I. 「ある一つの物の有用性 (Nützlichkeit) は、その物を使用価値にする。しかし、この有用性は空中に浮いているのではない。この有用性は、商品体の諸属性に制約されているので、商品体なしには存在しない。それゆえ、鉄や小麦やダイヤモンドなどという商品体

そのものが、使用価値または財 (ein Gebrauchswert oder Gut) なのである。商品体のこのような性格は、その使用属性 (Gebrauchseigenschaften) の取得が人間に費やさせる労働の多少にはかわりがない。」<sup>19)</sup>

II. 「使用価値は、ただ使用または消費によってのみ実現される (Der Gebrauchswert verwirklicht sich nur im Gebrauch oder der Konsumtion.)。使用価値は、富の社会的形態がどんなものであるかにかかわりなく、富の質料的内容をなしている。」<sup>20)</sup>

III. 「この共通なものは、商品の幾何学的とか物理学的とか化学的などというような自然的な属性ではありえない。およそ商品の物的な諸属性は、ただそれらが商品を有用にし、したがって使用価値にするかぎりでしか問題にならない。」<sup>21)</sup>

IV. 「労働生産物の使用価値を捨象するならば、それを使用価値にしている物的な諸成分や諸形式 (die körperlichen Bestandteile und Formen) をも捨象することになる。それは、もはや机や家や糸やその他の有用物ではない。労働生産物の感覚的性状はすべて消し去られている。」<sup>22)</sup>

V. 「ある物は、価値ではなくても、使用価値であることがありうる。それは、人間にとってのその物の効用 (sein Nutzen für den Menschen) が労働によって媒介されていない場合である。たとえば空気や処女地や自然の草原や野生の樹木などがそれである。ある物は、商品ではなくても有用であり、かつ、人間労働の生産物であることがありうる。自分の生産物によって自分自身の欲望を満足させる人は、使用価値はつくるが、商品はつくらない。」<sup>23)</sup>

この種の引用は、歴史学の資料や自然科学の実験データのごときものと受け取って頂きたい。マルクスがこれらの引用文において確認しようとする《使用価値》というカテゴリーは、われわれが当面している《存在性格》の問題といかに絡みうるか。ある物が、その有する自然的ないし物的な諸性質 (諸成分と諸形式) において、人間にとっての (für den Menschen) 効用ないし有用性をもっているばあい、その物は使用価値である。使用価値にとっては、それが生産されるに必要とされた労働の難易・多寡はいつでもよいことである。いな、使用価値としては、それが天然のものであれ、人間によって生産されたものであれ、これまたいつでもよいことである。星もまた使用価値なり。こうした使用価値のカテゴリーが見開かしめる世界は豊かな多様性に満ちている。デパートメント・ストアの商品群の比ではない。物みなすべてが使用価値たる自己を主張しはじめ、踊り出す。われらが川原の石もまた。物みなすべての個性が、そのもてる諸性質や諸機能が、輝きに輝き、万華鏡の世界を現出せしめる。重さをもてばこそ、石は文鎮にもなるのだし、硬さをもてばこそトンカチにもなる。使用価値の世界。それのもつ人間にとっての効用からつかみとられた物、「使用対象 (Gebrauchsgegenstand)」<sup>24)</sup> の世界。人間が使用する物——Gebrauchsgegenstand——から構成された世界。つまり、《消費 Konsumtion》の世界を、使用価値ないし使用対象は構成する。では文鎮にもトンカチにも、



またかの「飛龍石」(ゲバ闘争用に特別磨きこまれた名石——つかこうへい『初級革命講座』)にもならなかった、ただの石は使用価値であるかないか。石という物が一般に、人間にとっての有用性をもつ——実にさまざまな効用をもつ——ことが知られてきた。「このような物」(おのおのの有用物、鉄、紙、等々)「は、それぞれ、多くの属性の全体であり、したがって、いろいろな面から見て有用でありうる。これらのいろいろな面と、したがってまた物のさまざまな使用方法 (die mannigfachen Gebrauchsweisen der Dinge) とを発見することは、歴史的な行為である。」<sup>25)</sup> 石の自然的ないし物体的諸性質は、人間のための有用性という、石自身には関わりのない或る文脈 = 体系に移し置かれることによって、石を、石自身のいわば《意思》にかかわりなく(「に沿って」か「に抗して」が「幸福論」のテーマである) 使用価値たらしめる。石は使用価値である。さまざまな使い方のできる、使い出のある一つの使用価値である。ただの石も、使用価値である。ただし、潜在的に、即目的に、可能的に。石は、使用されてはじめて、現実的な使用価値である。ひょっとして、石にはまだ人間によって発見されていない諸性質や使用方法があるかもしれない。石は、その点からみても、可能的・潜在的「使用価値」である。さらに、人間によってまだ発見されていない種類の物(の諸性質)も、広く現実的使用価値のまわりに、というか、その水面下に広がってあることだろう。一般に、人間の「生活の知恵」と「学問」は、物の使用価値としての可能性に向けられている。<sup>26)</sup> 断るまでもないかもしれないが、使用価値の可能態と現実態は、実際に使用されているかどうかに関わるものであって、ただちに天然物が生産物のかの区別に関わらない。天然物が現実的使用価値であることも、逆に生産物が可能的使用価値のままただの自然物に還帰することもある。Der Gebrauchswert verwirklicht sich nur im Gebrauch oder der Konsumtion. 使用価値は、使われてはじめて、現実化される、つまり自己実現する。

マルクスの《使用価値》《使用物》というカテゴリーの切り拓く世界は、傾向的に、生産物を主要な構成者となす。換言すれば、その世界は生産物を起動力として、歴史的に構成される。使用価値世界とは、人間の側からつかまえられた世界であり、その世界の中心は、人間によって生産された現実的使用価値、すなわち《文化 (Kultur)》である。天然態の喪失とは、文化態の獲得にはかならない。川原のただの石と漬物石・文鎮石の《存在性格》の相違とは、天然態と文化態のちがいののである。用済みの漬物石・文鎮石は、文化態を喪失して、天然態に戻る、言うまでもない。私が、殊更に、天然と文化の区別を立ててみたと思うのは、人間から見捨てられた《廃屋》に心ひかれるからだ。「住み手がいなくなるということが、これだけ家の貌を変えるものか、と愕然とするほどに、家は荒涼としたたたずまいで、やっと立っているといた風情だった。」(諸井薫) 自然は、自己自身の本来の有るかた(天然態)に、執拗にたち帰ろうとするようだ。自然は、人間によって形式変化を被り、かつ人間によって使用されることによって、文化である。使用価値のカテゴリーに絡む、使用されることによって、自然が文化態の命脈をかりうじて保つという危うい事態、人間からいえば、「自然的物質代謝の破壊力」(マ

ルクス)に対抗して、自然の文化態を守り抜くというしんどい事態、《廃屋》はそうしたことを語るような気がする。生産されっ放しでは済まない。毎日、茶碗は使われ洗われ仕舞われなどする。床が掃かれ拭かれ磨かれなどする。使用価値のカテゴリーが照射する《消費》の問題は、《生産》の問題とともに、哲学の課題である。<sup>27)</sup>

ともあれ、生産物は文化である。そして、生産されたがゆえに、破壊されるというものである。試みにこう言っておこう——生産物は *sein Zutun* がなければ存在しないという意味は、それがそもそも《生産》されたものということと、それが《使用ないし消費》されているということの側面を含む、と。生産物は使用されることによって文化であり、それは使用されるに応じて、ますます脱天然化ないし脱野性化し、自己を文化態化する(動物も含めて、人間によって《馴致》される)。こうしてみると、文化には、嫌がる女を手籠めにしたような後ろめたさ、如何わしさが秘められているのかしら。ふと、そんな気がしないわけでもない。

生産物を《文化》としてとらえたとき、そして漬物樽の上に座っているただものではない石をそういう眼付でみたばあい、その石はあくまで自然であると同時に、自然を超えた或るものとして存在している。一般に、文化は *natürlich und übernatürlich* であり、*etwas mehr als Natur* である。自然を超えたものを内包した自然、自然でないものを孕んだ自然。超えたもの、でないものは、生産され、消費されること自体、生産され消費されるなかで人間によって付加された何か或るものである。《意味》と呼んでよい。人間の生活過程、生活文脈、生活体系において獲得せしめられた《意味》である。

ただの石と漬物石・文鎮石にこだわりつつ、その両者の区別に、何かを語らせようとしてきたのだが、けっきょくそれは消費または使用を見込んだ生産、つまり消費または使用を包摂した生産(平たく言えば、何かを生産するのは、そもそもその何かを消費するためであるから、生産という言葉には、広くとれば、消費という意味も含まれている、と考える)の問題に帰着する。《实在》の人間生活と《小説》のなかの人間生活との区別もまた、精神的生産の問題に帰着する。物質的生産に特定されない生産一般は、人間の存在の根本形式である。人間を、かれの全生活過程の生産者として把握しなければならない。生産こそ人間のもっとも根源的でリアルな存在仕方である。生産において、生産者は「かれの目的を実現する」。生産物のなかに、または生産物のかたちで、生産者は自己を対象化し客体化する。生産は生産者「自身の生活活動」「かれ自身の生活表現」「かれの生活の表現」(マルクス『賃労働と資本』)である。かれの存在の確証行為として生産はある。人間において、存在するとは生産することに他ならない。正確に言えば、存在の本質は生産である。<sup>28)</sup>

こうした人間の、したがって哲学の根本問題、原理的地平において、つぎのような驚嘆すべき思想が表明されている。

「ひとは人間を意識によって、宗教によって、そのほか好きなものによって動物から区別することができる。人間自身はかれらの生活手段を生産しはじめるやいなや動物とは別なものに

なりはじめる。そしてこの生活手段の生産は人間の身体的組織のせいでもどうしてもとらざるをえぬ一つの措置なのである。人間はかれらの生活手段を生産することによって、間接にかれらの物質的生活そのものを生産する (Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.)。人間がかれらの生活手段を生産する仕方はまず、既存の生活手段と再生産される生活手段そのものの性質に依存する。この生産の仕方 (Weise der Produktion) はただだんに、それが諸個人の自然的身体的生存の再生産であるという方面でのみ考察されるべきではない。むしろそれはすでにこれら諸個人の活動の或る特定の仕方であり、かれらの或る特定の生き方である (Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben.)。諸個人がかれらの生活をあらわす仕方がすなわちかれらの存在の仕方なのである (Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie.)。したがってかれらの何たるかはかれらの生産と一致し、かれらが生産するところのもの、ならびにまたかれらが生産する仕方と一致する (Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren.)。したがって諸個人の何たるかはかれらの生産の物質的諸条件のいかんによってきまる。」<sup>29)</sup>

## §5

人間の意識も、本質的には、生産的活動である。意識には、ヘーゲルの言う受動的なもの (「心 Seele」) もあるが、人間の意識がそれによって人間的であるところの種差的意識は、能動的、生産的であるこのことを、反映論批判をとおして、明らかにしようとするのが、本稿全体の一課題でもある。それで、この補論では、意識することを生産することとしてとらえたマルクスの先例を再確認し、それを若干敷衍しつつ、最後に §1 の怪獣や人魚の問題に戻ろうと思う。

- (1) 「かれ」(ヘーゲル)「は思想物 (Gedankendinge) を記録するだけでは満足せず、生産行為 (Produktionsakt) をも叙述しようとする。……現実的世界は観念的世界の産物 (ein Produkt) であり、……ヘーゲル体系によれば、理念、思想、概念が人間の現実的生活、かれらの物質的世界、かれらの実在的諸関係を生産し、規定し、支配してきていた (produziert, bestimmt, beherrscht)。」<sup>30)</sup>
- (2) 「このヘーゲル新派にあっては諸観念、諸思想、諸概念、つまり総じてかれらが独立させた意識の諸産物は (die Produkte des von ihnen verselbständigten Bewußtseins) 人間たちの本来の桎梏とみなされる——ちょうどヘーゲル旧派のばあいにはそれらが人間社会の真の紐帯と称されるように——のであるから、当然、ヘーゲル新派はただ意識のこれらの幻想 (diese Illusionen des Bewußtseins) を向こうにまわしてたたかいさえすればよいことになる。」<sup>31)</sup>
- (3) 「諸観念、諸表象の生産、意識の生産は (die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des

Bewußtseins) さしあたりはじかに人間たちの物質的活動と物質的交通——現実的生活の言語——のうちへ編みこまれている。」<sup>32)</sup>

(4) 「人間たちがかれらの諸表象, 諸観念等々の生産者である (Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp.,)」<sup>33)</sup>

(5) 「かれらの物質的生産とかれらの物質的交通を展開する人間たちがこのかれらの現実とともにまたかれらの思考とかれらの思考の生産物 (ihr Denken und die Produkte ihres Denkens) をも変えるのである」<sup>34)</sup>

(6) 「したがって, 意識はそもそものはじめからすでに一つの社会的生産物 (ein gesellschaftliches Produkt) なのであり, およそ人間たちが存在するかぎり, 社会的生産物であることをやめない。」<sup>35)</sup>

(7) 「この瞬間から」(物質的労働と精神的労働の分割が現われてくる瞬間から)「意識は現におこなわれている実践の意識とはなにか別物でもあるかのように実際に思いこむことができ, 現実的ななにもをも表象していないのに現実的になにものかをも表象してでもいるかのように実際に思いこむことができ, ——この瞬間から意識は世界からのがれ出て「純粋な」観想, 神学, 哲学, 道徳等々の形成へ移ってゆくことができる。(Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen——von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der „reinen“ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen.)」<sup>36)</sup>

(8) 「宗教, 哲学, 道徳等々, 意識のありとあらゆるさまざまな観想的な産物と形式 (die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins)」<sup>37)</sup>, 「観念的形成物 (Ideenformations)」<sup>38)</sup>, 「意識のあらゆる形式と生産物 (alle Formen und Produkte)」<sup>38)</sup>

(9) 「この見方」(シュティルナーの)「はまことに宗教的であって, それは宗教的人間を原人とみなして, これからあらゆる歴史を出発させるのであって, 頭のなかで (in ihrer Einbildung, その見方の想像のなかで), 宗教的な空想生産 (die religiöse Phantasien-Produktion) を生活手段と生活そのものとの現実的生産にとってかわらせる。」<sup>39)</sup>

(10) 「まるでこの「神の国」が頭のなかのどっちあげのなか (in der Einbildung, 想像のなか) 以外のどこかに存在したことがありでもしたかのようだ……」<sup>40)</sup>

(11) 「そしてあたかも特殊な利益と共同の利益とのこの矛盾から共同の利益は国家として, ——現実的な個別のおよび総体的利益から切り離されていると同時に幻想的な共同性 (illusorische Gemeinschaftlichkeit) として独立した——形態をとるようになる」<sup>41)</sup>

「したがって国家の内部でのあらゆる闘争、民主制、貴族制、民主制間の闘争、選挙権等々のための闘争は、種々の階級間に遂行される現実的諸闘争がとるところの幻想的形態 (die illusorischen Formen) 以外のなにものでもない……」<sup>41)</sup>

「諸個人はただかれらの特殊な利益、かれらにとってかれらの共同の利益とは一致しない利益のみを追求するのであり、総じて、普遍的なものは共同性の幻想的形態 (illuso-rische Form) なのであるからこそ、この普遍的なものはなにかかれらには「疎遠な」そしてかれらとは「独立なもの」、なにかそれはそれでまた特別な独特の「普遍的」利益とみなされる。あるいは、かれら自身、民主制のばあいのように、この分裂のなかで動かざるをえない。だからこそ他面共同の利益と幻想的な (illusorisch) 共同の利益とにたえず現実的に逆くところのこれらの諸々の特殊利益の実践的闘争は、国家としての幻想的「普遍的」利益による実践的干渉と制御を必要ならしめる。」<sup>42)</sup>

(12) 「「神人」、「人間」等々のごとき脳味噌の勝手なでっちあげ (Hirngespinnste)」<sup>43)</sup> etc.

これくらいで当座は間に合うであろう。いちばん重要なのは、引用 (4) である。少し言い換えれば、《人間はかれらの諸表象、諸観念等々を生産する》という命題だ。人間は意識を生産する。ごく一般的に、または抽象的に、つぎのように言えるのではないか。生産者である現実的諸個人は、所与の生産手段〔労働対象 (原料を含む) と労働手段〕を駆使して、それ以前には存在していなかった意識生産物を生産する、と。人間的意識の本領、その種差、それ総体の包摂的・総括的モメントは、かく解された《生産行為》であるだろう。

意識は現実的諸個人の意識である。すなわち、(a) 感性的、身体的、対象的、自然的な人間、マルクスの含意における自然諸力の体系としての人間。(b) 自然存在性によって必然たる物質的生活の生産によって規定された社会的 = 歴史的諸特性の総体としての人間。現実的な wirklich 人間は、この自然諸力の体系と社会的 = 歴史的諸特性の総体のダイナミカルな連係ブレイにはかならない (この全体を (b) からとらえたとき、かれの意識生産物はイデオロギーという意識論的性格を得ることはすでにみたとおりである)。

生産手段に一言すれば、表象、空想や幻想と一線を画されたかぎりでの「客観的現実」や「實在」——自然——だけでなく、生産に先立ってすでに存在するすべての文化 (観念、思想、理論、芸術作品をも含む) もまた、生産手段である。生産行為において、生産者は自らの労働手段 (かれのセンスから知識・教養、人柄まで含まれよう) をもって、労働対象 (自然と文化の開かれた総体世界) に立ち向かい、それを加工し、労働手段と労働対象を融合せしめ、意識を、諸表象、諸観念、諸思想、諸概念を生産する。(意識生産のデザインまたは目的は、その生産が意識的であればあるほど、生産者にはよりはっきりと生産行為に先立ってあり、かつ生産行為を導くものようである。たとえば「近代社会の経済的運動法則を明らかにすることはこの著作の最終目的である」とか。だが他方の極には、諸妄想の戯れ、謔言の乱舞、錯覚や幻想の魍



魅魍魎も認められるし、さらに言えば、自覚的な《目的》といえども、そのいちおう合理性的に理解はされうるおそろくは表層の格好をとり払ってみれば、何がでてくるか分かったものではあるまい。<sup>44)</sup> 意識が意識としてのかぎりで振舞うとき、自然も他の人間も無きものとされた意識だけの世界にあって、意識は自由勝手に、思いのまま自己を享受するものだ。「この守護神は最終決定を、発展した意識の活動場面である媒介や意図や理由やの仮象のもとで与える。」<sup>45)</sup>「もろもろの一般的な規定のなかで動いている覚醒した悟性的意識でさえ、きわめて強力な仕方で自分の守護神によって規定される。」<sup>45)</sup>《フロイト》の先駆者でもあるヘーゲルがここに言う「守護者」とは無意識の《自己》、意識の闇の支配者のことだ。こういう部分をも含みもったものとして意識をとらえておかないと、人間の生産一般、自己表現一般にたいして、おそろしく表層的な、浅薄な、無味乾燥な受け取りしかできなくなる。) （『マルクス主義』、岩波書店、1971年）

意識を本質的に《生産行為》とみるマルクスの立場から、「怪獣は実在動物の組合せにすぎない」という反映論的見解をじっくりと眺めてみよう。最初に断わっておくが、この種の見解を唯物論的と性格づけることは妥当なのだろうし、私もそれに異存はないのだが、それをマルクスの見解だと言われると異論の余地が大いにあるのだ。マルクスは、唯物論に逆らわないイデアリストとしてのマテリアリストだからだ。さて、まずは平凡なところから始めよう。大仰にも、これが唯物論だと主張されているこの見解は、誰も否定しないだろう。

「マルクス主義において唯物論ということが何を意味するかは必ずしも明らかではありません。レーニン外界、意識外における物の存在を認めるということが唯物論であると述べていますが、しかし外界の物体、たとえば机とか本とか家とかの存在を認めない人は狂人でもない限り在しないでしょうから、このような意味で唯物論を主張することは全く無意味であるというべきです。」<sup>46)</sup> （『マルクス主義』、岩波書店、1971年）

故岩崎武雄の言である。いかにもかれらしい的を射たさりげない文である。レーニンの唯物論理解の焦点たるマテリアは、もう少し厳密に把握されなければならないし（認識論的カテゴリー＝哲学的カテゴリーとしてのマテリア）、だからレーニンのマテリアをここに言う「物の存在」にのみ収束させるとまずいのだが（なぜなら、レーニンの理解する史的唯物論のキー・コンセプトたる物質的社会関係のマテリアリテートは「物の存在」という常識ではとらえられないものである）、《怪獣》の話しのばあいなら、有効なのだ。《人魚》が《人》と《魚》の組合せにすぎないことは、たしかに誰も疑ったりしないのだ。《人魚》を想像することは、だから人魚の素である「実在する」人間と魚とを「空想」しているにすぎない。だから、「実在以外の何物をもわれわれは空想することができない」（永井）のだし、してはいけぬ。ここまでくると、たいへんだ。問題は、意識の生産活動、創造性に帰する。この反映論的見解は、生産手段のことを、しかもどうやら労働対象のことを、さらにしかも原料（すでに加工された労働対象）を除いた労働対象——かれらが「客観的现实」とか「実在」と呼ぶもの——のことを顕微鏡に映しているようだ。「実在」に削減された労働対象（レーニンのマテリア）が一方にあり、他方には

それを反映する意識がある。とすると、文学や哲学や数学や自然科学等々の歴史とはいったい何なのだろうか。「源氏物語」も「戦争と平和」も「枯木灘」も、もとをただせば「實在」の組合せにすぎない。机も本箱も家も、もとをただせば木にすぎない。

「永井氏は、「メロディーやリズムやハーモニーが、音楽家の純粹創造物だと考えるのは古くさい観念論的美学者にだけまかせておこうではないか」という。だが、リズムやメロディーそれ自体を「純粹創造」した音楽家がいらないことは確かだが（こんなことをいう「観念論美学者」もいないだろう）、『管弦楽のための協奏曲』のメロディーとリズムを創造した人間が、バルトーク以外にだれもいないことも、また確かである（これとひとしいメロディーやリズムは、間違いなくこの曲以前には「存在」していなかった）。」<sup>47)</sup>

これは、中野の永井批判「日本における「マルクス主義美学」の一状況」にある文である。さわやかな文体だ。正鵠を射るとはこのことだ。ようするに、人間が生産手段を用いて、新たな生産を営むということだ。反映論はかれらのいわゆる「實在」が、この生産の労働対象にすぎないことが分かっていないのだ。そして同時に、生産者である現実的人間の生産行為、創造活動そのものが軽視されているのだ。意識論にかんして言えば、この点が、マルクスのマテリアリスムと反映論の唯物論との最大の分岐点なのだ。意識を生産活動としてまずつかむかどうか。実は、話しはその先から始まるのだ。<sup>48)</sup> マテリアリストにとっても「観念論」にとっても、人間的意識が生産活動であることは前提的確認ないし出発点なのだ。そこに人間の人間性（ペトログラートもヒロシマもあわせ含むものとしての）を認めるのだ。

„Wenn es aber richtig ist (und es wird wohl richtig sein), daß der *Mensch* durchs Denken sich vom *Tiere* unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird.“（しかし人間と動物との区別が思惟にあるということが正しいとすれば（そしてこれは確かに正しいであろう）、すべて人間的なものが人間的であるのは、それが思惟によって成就されるということによるのであり、しかもただそのことにのみよるのである。）<sup>49)</sup>

反映論は、卒直に評して、「哲学以前」の段階にあって眠っている。ヘーゲルがくりかえし、フォイエルバッハが再確認したように、人間しか宗教をもつことはないのだ。マルクスがいつも物質的労働と宗教を重ねていたように、人間は《神》を生産した、つまり自己を対象化（ただし外化ないし疎外として）したのである。フォイエルバッハは神が人間の本質（知・情・意）の対象化だということを明らかにしたが、もっと原理的なことは、人間が神を作った、ということなのだ。宗教は人間の本質の対象化であるとともに、人間の本質の輝かしい論証でもあるのだ。人間は宗教を生産することによって、「幻想的幸福を享受する（マルクス「ヘーゲル法哲学批判序説」）。人間は生きるための手段を自ら生産することによって生きているのだ。マルクスは、宗教をその生活手段とせざるをえない人間たちの「ため息」（中島みゆき）を聞き渡らしはしなかった。

話しを元に戻す。意識活動としてみても、現実の人間はかれが手にする所与の生産手段を駆使して、意識生産物を生産する。マルクスは「労働は素材的富の父であり、土地はその母である」とくりかえし語った。母とはマテリアだ。反映論は《処女》の子であるか。反映論は《マザー・コンプレックス》に悩める子であるか。

さらに検討を加えよう。幻想や空想の問題についてだ。本格的論及は他の機会に期すことにしたいが、それでも最少限のことは言うておくべきだ。怪獣が実在動物の組合せであり、人間が実在するものしか空想できないとしたらいい、怪獣をはじめとする空想の産物は、「実在」なのか。人魚と人間・魚との区別はどこにあるのか。この誰でも（認識しているとは言えないまでも）知っている区別がかえって曖昧となり消えてしまう。人魚は、いまでは、誰でも、in der Einbildung にしか「存在」しない（これは、in der Einbildung には「存在」している、ということだが）ことを知っている。人魚が現実には存在しないことを知っているからこそ、「人魚の姫」や「赤いろうそくと人魚」は存立しえられるのだ。実在の極と空想の極は、まさに相互前提である。実在しないものだからこそ、空想するのだ。《非現実》の生産の《現実性》。一般に非現実の意識あるいは非存在の意識が想像、空想、夢想、妄想、幻想である。人間は、なぜか、非存在を志向する意識を生産してやまないものらしい。

「「空想」は人間の自然な活動であります。それが「理性」を破壊するものでないことはたしかですし、軽蔑することさえありません。そして又、科学的事実への渴望を鈍らせることもありません。事実はその逆なのです。理性が鋭く、明快であればあるほど、よい空想が生まれるのです。……創造的「空想」は、白日のもとにあるがままの物をはっきりと認識することを基礎としています。換言すればそれは事実の認識といってもよく、事実には隷属することではありません。」<sup>50)</sup>

反映論は一般に空想という意識の生産活動の形態に、それに相応しい注意を払ってこなかった。空想を「実在」に還元して唯物論の勝利を祝う人々とはちがって、たしかにレーニンも空想を空想として認識していた。

「なぜなら、もっとも単純な普遍化、もっとも初歩的な普遍的観念（フアンタジー“一般”）のうちにさえ、空想の或る一片が存在しているからである。（逆に、もっとも厳密な科学においてさえ、空想の役割を否定することはばかげている）」<sup>51)</sup>

机一般は、すくなくとも、個々の机と同じようには存在しないからだ。<sup>52)</sup> たしかに空想は意識の生産活動の一つの形態（活動様式 Tätigkeitsweise）であるが、それを確認しただけでは何も言ったことにはならないだろう。空想、いや《想像 (Einbildung)》という術語を使おう。想像する力は、人間的意識の有する生産諸力の中核に位置するものであり、それ自身としてみれば、意識の最高の活動形式にほかならない。「もっとも高揚した状態にある理性の別名。」<sup>53)</sup> 精神は、おそらく、この想像においてのみ、自然を真に乗り越えることができるのだ。ヘーゲルは想像力に概念的認識の必須の、しかしたんなる契機という位置を与えたにすぎない。<sup>54)</sup> 現実

性 = 理性性の認識を精神の最高最後の任務としたからである。それは、疑いもなく、想像力にたいする抑圧なのであった。ヘーゲルのテーゼ「**理性的であるものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である。**」(『法哲学』序文)は真に反動的な、真に反歴史的な、真に反人間的な恫喝である。それは理性、認識の勝手気儘な、度外れな跳梁跋扈の容認であり催促である。認識は想像力の契機なのであって、想像力が認識の契機なのではない。つまり、認識に役立つだけのものなのではない。レーニンのファンタジーも、ファンタジーがあればこそ、と読み開くことが可能だし必要だ。理論は、たしかに、意識総体にたいする甚大な拘束力をなぜかしら有する。そして理論が人間の感受性と想像力をいかほどまでに蝕むかの実例はたくさんある。<sup>55)</sup> **契機の全体化。**ワイシャツの胸ポケットがワイシャツ全体——そこには胴の部分も腕の部分もある——をのみこんで、ボールのごとき異形に化すということだ。そして、そのとき、ポケットそのものが裏返ってしまうのだ。おそらく、意識の母は感受性であり、父は認識であり、そして子は想像力であるだろう。子は母と父から生まれながら、両者を自己のうちに契機化することによって乗り越えて(揚棄して)ゆくものだ。

認識を頂点化する哲学は、家庭の暴君としての父の哲学である。かれは母の優美な感受性と子の雄渾な想像力を《現実》の厳しさを知らぬものの非力な行為とみなす。「こっけいなほどに惨めな現実概念で頭が固まってしまった大人。」<sup>56)</sup> それは、たしかに、「現実世界の事実に対する過度の信頼がもたらした人間性の汚染」<sup>75)</sup>と呼ばれてよいものだ。人間の意識は、すでに知られているもの、あるいは知られたものと思っていること、それ自体を乗り越え、突破してゆく。意識は存在を反映するが、すぐれて存在を超越する。《まだ見ぬもの》《まだ有らぬもの》——この《不在》《非存在》《無》《零点》への根源的超越化動向こそ、意識の本領である。そして、その《非存在》は《存在》の《無》であって、所与既存の《存在》《の》《限定的否定 die bestimmfe Negation》として「[ただの] 無ではなくて、限定された無あるいは或る内容の無 (nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts oder ein Nichts von einem Inhalt)」<sup>58)</sup>なのだ。ここにこそ、認識の存在志向性の決定的位置と意味が、意識 = 想像力の非存在動向性 = 存在超越のなかで確定されるのだ。《determinatio est negatio》認識によってギリギリのところまで広げられ、深められた《存在 = 意識》の《境界線》は、それ自身想像力の広野の入口となる。現実への内行・入光が、同時に非現実への外行・出光となる。《coincidentia oppositorum》存在とは存在の「否定の否定 (die Negation der Negation)」のことである。存在は非存在 = 無の無にほかならない。

「したがってフョイエルバッハは、否定の否定を、ただ哲学のおのれ自身との矛盾としてだけ解するわけである、すなわち、哲学は神学(超越など)を否定したあとでこれを肯定するのだ、つまりおのれ自身に対立して肯定するのだ、と。

否定の否定のうちに存している肯定、すなわち自己肯定と自己確証は、自分自身にまだ確信のない、それゆえ自分の対立物にとりつかれたる、自分自身を疑っている、それゆえに証明

を必要としている、つまり自分の現存在によって自分自身を証明しているのではないような肯定として、是認されていない肯定として解されるのであって、それゆえにこれにたいして、感性的に確実な、それ自身のうえに基礎をおいた肯定が直接かつ無媒介に対置される。

だがヘーゲルは、否定の否定を——そのなかにある肯定的な関係からいって、真実かつ唯一の肯定的なものとして——そのなかにある否定的な関係からいって、いっさいの存在の唯一の真なる行為かつ自己実証行為として——解したことによって、かれは歴史の運動にたいして抽象的、論理的、思弁的な表現を見いだしたにすぎない (Aber indem Hegel die Negation der Negation—der positiven Beziehung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive, der negativen Beziehung nach, die in ihr liegt, als den einzig wahren Akt und Selbstbetätigungsakt alles Seins—aufgefaßt hat, hat er nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden.)。そしてその歴史はまだ、一つの前提された主体としての人間の現実的な歴史ではなく、やっと人間の産出行為、発生史であるにすぎない。われわれは、この抽象的形式を明らかにするとともに、またヘーゲルにおけるこの運動が現代的批判にたいし、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』における同じ過程にたいして対照的にもっている区別をも、あるいはむしろ、ヘーゲルにあってはまだ批判的でないこの運動の批判的なすがた (die *kritische* Gestalt dieser bei Hegel noch *unkritischen* Bewegung) をも、明らかにするであろう。』<sup>59)</sup>

意識は否定の否定の批判的運動である。意識 = 存在は、サルトル流に言えば、「それがあらぬところのものであり、それがあるところのものではない」運動 (Werden) である。《歴史 (die Geschichte)》の問題なのだ。「人間たちはかれらの生活を生産、しかも特定の (bestimmt) 様式で生産せざるをえないがゆえに、歴史をもつ。……かれらの意識と同様。』<sup>60)</sup> フォイエルバッハの「感性的に確実な、それ自身のうえに基礎をおいた肯定」、「おのれ自身にもとづいており、かつ positiv におのれ自身のうえに建てられた positiv なもの」<sup>61)</sup> は、それだけとして固定されるならば、たしかに《嘔吐》なのだが、意識の生産 = 歴史の大地なのだ。しかし、フォイエルバッハには《歴史》がない。

「われわれは石や木、肉や骨などを感知するだけでなく、また感情をもつ存在と握手したり、接吻したりすることによって、さまざまな感情をもつ。われわれは耳によって水のせせらぎや木の葉のざわめきを聞くばかりでなく、また心のこもった、愛と知恵の声をもきく。われわれは眼球の表面と映像を見るだけでなく、人間のまなざしの内部をも見る。だから、外面だけでなく、内面も、肉体だけでなく、精神も、事物だけでなく、自我もまた、感覚器官の対象である。一切のものは、したがって感性的に知覚できる。』<sup>62)</sup>

「人間の諸感覚は……存在論的・形而上学的意義をもっている。感覚のうちには、日常的な感覚のうちにさえ、もっとも深く高い真理が隠されている。』<sup>63)</sup>

「肉体の全部が私の自我、私の本質そのものである。』<sup>64)</sup>



「新しい哲学者は、感覚器官との一致と平和のうちに思考する。」<sup>65)</sup>

フォイエルバッハは、ヘーゲルが感性を認識の契機としたことに抗議して、反対に認識を感覚の契機たらしめようとする。このことと、かれの positiv な存在、または存在肯定はペーをなす。ヘーゲルも、フォイエルバッハも、美しい。どんな美人よりも、美しい。ヘーゲルは感性と想像力を認識の準位において総括したし、フォイエルバッハは認識と想像力を感性の準位において統合した。かれらは、人間的意識の認識と、人間的意識の感性とについて、それぞれ開示してくれた。しかし、認識（本質）と感性（存在）は、想像力によって媒介され、統括されることによってのみ、その本領が発揮しえられるのだ。認識は認識に、感性は感性に、出発点は終点に自己還帰するしかない。ヘーゲルは現実性＝理性性を、フォイエルバッハは存在性をエレメントとする。認識を導き、感性を導くものが想像力である。つまり想像力は、意識の境域を definieren する意識全体の主宰者・番人であるがゆえに、《無意識》を、おそらく《知って》いるのだ。想像力は、いな、非存在への動向として、das Un-bewußte<sup>トボス</sup> なのだ。想像力は、認識と感性が限界づける意識＝存在の地平を否定することによって、意識＝存在の地平<sup>トボス</sup>を画定するとともに、非意識＝非存在の水面下の氷を開示する。閉ざされた肯定と閉ざされた否定の否定はどちらも、——後者は見かけは批判的だが——Positivismus である。唯一の真の肯定としての、開かれた否定の否定こそ、《歴史》、《生産》、《運動》こそ、Negativismus = Positivismus である。ヘーゲルは、はっきりと《無意識》を抑圧したのだ（かれの精神哲学の主観的精神の Seele-Bewußtsein-Geist の階梯を想起せよ）。しかしヘーゲルは《夢》について言う。「夢においてはわれわれの表象は悟性の範疇によって支配されない。……真夜中以後は夢はその前よりもなおいっそう恣意的になる。けれどもわれわれは夢のなかで時には、われわれが覚醒している意識の散乱のなかでは気がつかない重要なものを予感する。」<sup>66)</sup> ヘーゲルのこの《夢》についての予感は的中しているのだ。

想像力の契機性を無化して自立化した認識が、感性をその下に服属せしめ、その内に幽閉することは自明の理である。また、想像力の契機性を喪失した感性が、認識（理性）の独裁に対抗しえないのも自明の理である。非存在への願望は、認識による存在限定によるよりも、いっそう根源的には人間の身体性＝感性に根ざしているだろう。あるいは、認識（思考）と身体（感覚）とのどうしょうもない乖離・分裂に基づくのではあるまいか。人間は、誰でも、身体的、自然的である。人間は、そもそものはじめから、受動的 (leidend) である。感覚は、人間に、その Bestimmtheit, Grenze, Schranke を設置する（北見から札幌の薄野は見えないし、私は百年後の北見を見ることはできない）。この身体性、感性による人間の根源的な——これをフォイエルバッハは、そしてマルクスは、ontologisch と呼ぶ——受動性こそ、有限性こそが、ontologisch な意味における《生産》一般を、したがって人間存在の根本動向を、おそらくは規定しているのだ。意識としてのかぎりでは、想像力をそれが規定しているのだ。意識は規定されているがゆえに、それを超出すべく規定されている。ヘーゲルはこのことをよく理解していた (Seele-

Bewußtsein-Geist の階梯は、精神自身の自然によって規定されたあり方——これが Seele——からの自己解放闘争の諸局面にはかならないが、この規定態 = 受動態を一過性のものとみなす反唯物論的誤謬を犯したのだ。

さて、蛇足ながら、つぎのことを付言しておきたい。それは、感性—認識—想像力を、感性と認識と想像力というふうにバラバラに解体しないこと。それら各々は、感性（—認識—想像力）、認識（—想像力—感性）、想像力（—感性—認識）として把握さるべきであること、そしてこのことを前提として、想像力を「三重の推理」<sup>67)</sup>（ヘーゲル）として立体的にとらえることである。三重の推理という構造を有した想像力こそが、「意識」なのだ。

怪獣論の最後に、そしてこのいささか冗長にすぎた「補論」の締め括りとして、想像力の生産物、空想、幻想について考察することにしたい。「非現実が往々にして現実以上に現実的でありうる」<sup>68)</sup> といふか、非現実こそが現実以上に現実的であるという問題についてである<sup>69)</sup>。人間が一般に《生活の生産》をとおして生きてゆくもののだというマルクスの立場からみれば、そして生産の《目的》は、意識されたものであれ意識されないものであれ、いずれにせよ現実には（いまだ）存在していない或るものなのであるから、想像力を駆動軸とするのだ。想像力のないところに生産はなく、生産のないところに人間の生活はない。想像力論の本格的展開は今後の私の一課題であるが、反映論批判の最大のポイントは想像力の問題の解明なのである。新手の反映論は、この補論でみてきたように、想像をも「存在の反映」とみなし、そしてそれによって実在と幻想との区別さえ消し去ってしまう。やはり、「反映」という概念は、レーニンの含意において、現実中存在しているものの反映に限るべきだろう。そのうえで、意識は反映するしか能のないものではないことを確認すべきであろう。

想像した以上によかったとか悪かった、幻滅したという体験にだけ、想像力が働いているわけではない。想像力は、いわゆる現実とは異なった非現実 = 非存在への志向であり、非現実を存在させる力である。想像力の所産は、想像力によるしか享受されえない。「ウソの世界」を楽しむのだ。小説や音楽のない人間の生活が考えられるだろうか。これらはすべて「ウソ」だ。しかしその非現実を現実にあたえまなく移し入れて、人間は生きているのだ。怪獣が、人魚が実在したら、夢がこわれるではないか。人間こそは、この狭い意味における現実と非現実からなる宇宙に生きることができるのだ。そして非現実 = 幻想は狭義の現実よりもリアルである。なぜなら非現実 = 幻想こそが現実を動かしているからだ。

「我々は、今や、発想と展望を新たにし、雄渾な構想の下に、二十一世紀にかけての日本社会の新しい設計書を確定し、その実現に全力を傾けなければならないと信じる。」（中曽根首相の所信表明演説 [1986, 9. 12]）

SDI（戦略防衛構想）というのも含めて、悪夢といえどもまた夢であり、その夢をみながら日本国の総理は生々と生きているのだ。私としては夢のままで終わってほしいと願う。かの“放言大臣”藤尾氏は、新手の反映論とは逆の仕方で、現実と非現実の区別を消去してしまった。

ミヒャエル・エンデは、「こっけいなほどに惨めな現実概念」の成立を「世界が客観とそして主観に分かれてしまった」ところに見ているが<sup>70)</sup>、正しい。ヘーゲル哲学は、この対立・分裂の揚棄をめざしたものだ（それがかれの理念論である）。

「幻想なんてほんとは存在しないって思ってるんだろ？きたるべき世界は幻想からしか生まれない。みずからつくりだすもののなかでこそ。ぼくらは自由なのだ。」（エンデ『サーカス物語』岩波書店）

自由の問題はのちに扱う。マルクスの引用の後半には、幻想のリアリティーがつかまれている。幻想は、現実にはないのだから、意識によって生産されざるをえない。生産物でない幻想はひとつとして存在しない。

「草から緑を、空から青を、血から赤をとり出すことができるなら、私たちはすでにある程度まで魔法使いの力をもっているのです。」<sup>71)</sup>

人間は現実<sup>ニ</sup>に抗して《魔法使いの力》を行使するのだ。既存所与の現実をはみ出し、落ちこぼれてゆくのだ。ロシアの革命家トロツキーはこう言っている。

「とりわけ革命は高邁な戦いを通して、各人のためにパンへの権利だけではなく、詩への権利をもち得るであろう。」「将来の地ならしをして、すべての人のために、パンと詩への権利を勝ち得よう。詩人は死んだ。詩に栄えあれ。自己を守るすべなくエセーニンは深淵へと呑み込まれていった。創造的な生活に栄あれ！エセーニンは創造的な生活において、最後の瞬間までかけがえのない詩の織り物を織り続けたのだ！」<sup>72)</sup>

詩は、おそらく、想像力の最高の産物であるだろう。そして、おそらく革命そのものが、人間の存在超越、非現実志向の一形態であるだろう。革命こそが、《詩への権利》を、想像力の自由な展開、宇宙論的想像力の輝やかなしい飛翔を可能にするだろう。トロツキーはそう「想像」していたにちがいない。

「ブレイクの真の故郷は、幻影——創造的想像力を完全に自由に働かせ、感覚与件をその想像力で変形した時に彼が見たもの——の中にあった。」<sup>73)</sup>

現代の故郷喪失とは、この想像力の喪失にほかならない。客観的現実のなかに完全に収容された意識に、想像力が、魔術的力が発揮できるわけがない。客観的現実<sup>ニ</sup>に照応した常識は、想像力の真の展開を自他に禁ずる。新手のものも含めた反映論は、正真正銘の「時代の子」である。それは希望を禁止する。それは、絶望を絶望として受け取ることのできない絶望の時代の鏡である。希望と想像力を奪われた意識は、暴力と性とおしゃべり（Gespräch）のなかに生きてゆくほかない。Gesprächは近年、学問の世界にまで勢力をはってきている。ヒロシマ時代の核軍拡狂走はこの時代の人間の想像力を、したがって人間を、すでに皆殺しにしている。かろうじてもちこたえている想像力にとって、《宮沢賢治》は救いである。《新しい人よ眼ざめよ》

「いうまでもなく空想的なものはまず想像力と最も近い関係にある。だが想像力は更に感情・認識・意志と関係しているので、人間は空想的なる感情・空想的なる認識・空想的なる意

志をもつことができる。想像力は一般に無限化作用の媒体である。それは単に他の諸能力と並ぶ一つの能力にすぎないものではなく、それはいわばあらゆる能力を代表する能力 *instar omnium* である。或る人がどれだけの感情・認識・意志をもっているかということは結局その人がどれだけの想像力をもっているかという点に懸っている、換言すればその人の知・情・意の作用がどれだけ反省されているかという点にすなわち結局想像力のいかに懸っているのである。想像力は無限化するところの反省である。それ故にほかならぬかの大フィヒテが、全く正当にもこと認識に関してさえも、ファンタジー<sup>ファンタジー</sup>をあらゆる範疇の根源であると考えたのである。自己とは反省である、——そして想像力とは反省であり、すなわち自己の再現であり、したがって自己の可能性である。想像力とはあらゆる反省の可能性である、強烈なる想像力のないところには強烈なる自己もまた存在しない。」(キルケゴール『死に至る病』)

ヘーゲルと時代に敵対するキルケゴールの面目躍如たるものがある。マルクスの哲学もまたつぎのような時代に、《現実》に抗した想像力の所産である。

「あなたは私が現代をあまりにも高く買いすぎているとはいわないであろうが、しかしそれにもかかわらず私が現代に絶望していないとすれば、私を希望でみたしてくれるものは、それはただ現代自身の絶望的状态なのである。」(ルーゲに宛てた1843年5月の手紙)

マルクスの哲学もまた想像力を根拠地とする。哲学を「科学化」することは、詩を「科学化」することと同断なのだ。選挙民が「事実をありのままに見た」結果が、先の同日選挙における自民党の圧勝なのだ。知床原生林の伐採もまた、「事実強制された思考」(エンデ)の考えだしそうなことなのだ。哲学や詩を科学化することは、人間的意識の想像力=生産力を根こそぎ破壊してしまうことだ。絶望の拡大再生産。泥沼におけるのたうちまわり。

「構想的・自立的哲学の可能性は、いつにかかってこの哲学の自己限定的意味——自立性の否定的意味——を自覚しているか否かにかかっているといいたい。哲学は一箇の構想にとどまるかぎり、自立的であらざるを得ない。それは、だから、現実的世界の連関はもとより現実的学にとってかわることはもとよりできない——この意味で哲学的科学とか科学的哲学とかは哲学と学ならびに現実的連関との位置関係を曖昧にする形容矛盾的名辞なのだというのだ。しかし、いまこの哲学が自己の「自立性」に対する批判的意識を獲得しているとせよ(マルクスの「哲学的意識の清算」という言明の深いところで働いているのはこの意識なのだ)。ならば、この哲学(=構想)はいわれる意味での《仮説》役割をはたすことによって、学的形成の諸条件の中で決定的な意義を持つし、現にマルクスにおいて持ったといい得るのだ。マルクスをこのような限定された批判的意識を獲得した構想(哲学)の人と位置づけることにいささかも躊躇する必要はないと考える。

(1) 哲学の揚棄、自立的哲学の否定——(2) 現実的学に対応した、それからの抽象である哲学の措定——(3) 自立的哲学のもつ否定的契機の意識を獲得した構想としての哲学の再措定。マル

クスの哲学的可能性をこの三側面においてつかむ時、マルクス主義哲学をその党派的名辞とは一応別に、たんにマルクス主義哲学と表現する方がはるかに豊かな内容を指示し得ると考える理由がある。しかし、ただ三側面を云々するのでは不十分である。マルクスの哲学的試みを終始一貫生き続けた〈構想としての哲学〉をそこでのトータルな契機としてつかむことを要請したい。マルクスにおける哲学の再獲得とは、彼における《構想》を正面にかかげることによってのみ可能になるというのだ。ここではじめて、否定的機能のみをはたす懐疑・批判精神としての哲学、諸科学の尻尾にあって諸整理の機能をはたす総括者としての哲学、総じて非自立的・否定的哲学形態から、これらを内的契機として包括しつつも、自立的・積極的哲学形態の構成が可能となるのだ。哲学に固有の領土がマルクスにおいて再獲得されるというのだ。<sup>74)</sup>

鷺田小彌太の文体はさわやかだ。《構想としての哲学》《構想の人 マルクス》、実にいい。鷺田がここで言っているのは、われわれがすこし前に読んだ《三重の推理としての宇宙論的想像力》のことなのだ。そして、かれもまた、ファンタージェン国の虚無の拡張——「マルクス主義」族をも襲うほどの勢いだ——に立ち向かっているのだ。かれに、心からの敬意を表しておく。《新しい想像力の人よ眼ざめよ》

幻想ほどリアルなものはない。「おお、観念は深海にすむ人魚の泡のようにつぶれて消えてゆく。」(中上健次「海へ」)昔のように、深海にすむ人魚の实在性を信じる時代は、もう来ないのだろうか。人魚は、実在しないが、実在する。それは、中上や三田誠広の文学と同じ意味において実在する。すでに述べたように、レーニンが実在を客観的現実(物質)と等置したことは決定的誤まりであった。それは意識を、想像力を抹殺したに等しいということだ。だからスターリンは自己の支配の恰好の「哲学」を手にしたというわけだ。存在超越を認めないからだ。人魚は実在する。新手の反映論と同じ結論である。実在の性格がかわったのだ。宇宙論的想像力として総括しうる人間的意識にとつては(für),人魚は人と魚と同じ世界に生きている。この世界、《宇宙》は、想像力的意識と照応的(entsprechend)なのだ。

「おいおい。幻想にだまされてはいけない。」

幻想だと、幻想なら幻想をおれが感ずるといふことが実在だ。  
「かまふもんか。」(宮沢賢治「小岩井農場」異稿)

## §6

アルチュセール『マルクスのために』と今村仁司『歴史と認識』を気にしながら意識の《生産論》への構想を、「補論」の心安さから、デッサンしおえた。両名にたいする批判的検討は、遠からず別稿においてはたしたいと思う。前稿の「社会的生活過程論の学的構想」と本稿のここまでで、いちおう反映論の意識論の批判を終えたことになる。フッサールやサルトル、メルロ＝ポンティエらが発言の手を挙げているのが見えるが、またそこに西田幾太郎や三木清もまじっているようだが、かれらの発言を聞き、私も発言するイデオロギー闘争の機会はそのうち



訪れるだろう。そして、そのときは、反映論は話題にのぼりえないだろう。反映論批判は、私にとって、かつての私の自己批判——一度かぎりの——である。批判はまだ続く。(1986, 9. 21)

## 注

## I.

- 1) 大月書店邦訳レーニン全集, 第14巻, 391頁
- 2) 同上, 394頁
- 3) ディーツ社『マルクス・エンゲルス著作集 (MEW)』, 第13巻, 8-9頁
- 4) 第5版レーニン全集 (ロシア語), 第1巻, 135頁
- 5) 邦訳レーニン全集, 第1巻, 133頁
- 6) 同上, 145頁
- 7) 大月書店邦訳マルクス・エンゲルス全集, 第13巻, 470-479頁
- 8) 邦訳レーニン全集, 第1巻, 145頁
- 9) 同上全集, 第19巻, 5頁
- 10) 『レーニンとゴリキエの手紙』 (青木文庫), 26頁
- 11) 邦訳レーニン全集, 第14巻, 12頁
- 12) この補論の詳細は, 私の論文「レーニンの史的唯物論理解の批判的検討」(『札幌商科大学 論集 (人文編)』, 第25号, 1979年, 10月所収) を御参看。

## II.

- 1) 第二章「意識の存在論」について, 中野徹三の論文「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)——レーニンの『唯物論と経験批判論』の批判的検討 (札幌商科大学『論集』, 第34号, 1983年12月), 「マルクス主義における人間と意識の問題」(『チュチニ思想研究』, 第27号, 1984年10月), 「意識の存在論と物質概念」(大阪唯物論研究会哲学部会編『季報 唯物論研究』, (上) 第13, 14合併号, 1984年7月; (下) 第18号, 1985年7月), 「スターリン主義の思想と哲学」(『現代の理論』, 1986年6月号, 現代の理論社) が主に検討対象になっている。はじめにお断わりしておくと, 中野はこの「意識の存在論」を現在進行形において思索しており, その (さしあたりのものにせよ) 全貌はまだ呈示されていない。本章の考察は, かれの意識の存在という鋭敏な構想の原理的諸点に限られている。
- 2) 中野「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」
- 3) 『唯物論と経験批判論』, 邦訳レーニン全集, 第14巻, 293-4頁
- 4) 同上, 207頁
- 5) 中野「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」
- 6) 「第一章, 第二章への補論——生産論 (Produktionismus) への構想——」を御参看。
- 7) 中野「意識の存在論と物質概念 (下)」
- 8) 邦訳レーニン全集, 第38巻, 181頁
- 9) 同上, 330頁
- 10) 中野「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」
- 11) 同上による。
- 12) 中野「意識の存在と物質概念」
- 13) 以上「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」
- 14) 『唯物論と経験批判論』, 邦訳レーニン全集, 第14巻, 172頁
- 15) マルクス『経済学・哲学草稿』, 邦訳マルクス・エンゲルス全集, 第40巻, 432頁
- 16) 同上, 431-2頁
- 17) マルクス『資本論』, 邦訳マルクス・エンゲルス全集, 第23a巻 234頁
- 18) 中野「意識の存在と物質概念」(下)」
- 19) 詳細は私の論文「ヘーゲルの「人間学」」札幌商科大学『論集 (人文編)』, (上), 第26号, 1980年3月; (下), 第27号, 1980年8月) を御参看。
- 20) フォイエルバッハ「将来の哲学の根本命題」, 『将来の哲学の根本命題』 (岩波文庫), 77-8頁

- 21) 「意識の存在と物質概念 (下)」
- 22) マルクス『経済学・哲学草稿』, 邦訳マルクス・エンゲルス全集, 第40巻, 460頁
- 23) 「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」
- 24) 同上
- 25) 『マルクス主義の現代的探求』1979年, 青木書店), 13頁
- 26) 「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」
- 27) 本節における私の中野にたいする疑問ないし若干の批判の淵源は, 中野が意識の《存在》を《生産》において把握しない点にある。いまの私は, いまだ充分な頭の整備ができていないため, まずはつぎの「補論」をもって満足するしかない。
- 28) 「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」
- 29) 同上

### 「補論」

- 1) 『ドイツ・イデオロギー』, 邦訳マルクス・エンゲルス全集, 第3巻, 24頁
- 2) 『フォイエルバッハ論』, 邦訳マルクス・エンゲルス全集, 第21巻, 278-9頁
- 3) 中野「物質の哲学的概念」の構造と論理 (上)」ほか
- 4) 『小論理学 (下)』(岩波文庫), 53頁
- 5) 竹内良知『マルクスの哲学と宗教』(1976年5月, 第三文明社) には, たとえばこうある。「『経哲草稿』で, マルクスは自分の立場を, 「貫徹された自然主義あるいは人間主義」という言葉で言い表わしていますが, これは端的に言えば, 人間が人間をつくるという立場です。そして, マルクスの無神論というものも, この人間の自己創造という立場にはかならない。それはフォイエルバッハの立場をはるかにこえています。」(32頁)

「マルクスは、『経哲草稿』において, 人間を対象的活動の主体としてとらえたとき, 人間の自己創造の社会史的過程を具体的に解明すると同時にそれを基礎づける立場をつかんだのでした。それは, マルクスが唯物論と観念論という従来の哲学の対立をのりこえて, 哲学にまったく新しい地平を切り拓いたことを意味しています。

彼は, …ヘーゲル哲学を批判しながら, 「貫徹された自然主義あるいは人間主義」は「観念論とも唯物論とも異なり, しかも「これら両者を統一する真理である」と言っています。この「貫徹された自然主義あるいは人間主義」の立場は, 対象的活動による人間の自己創造の社会史的過程を概念的に把握する「史的唯物論」の立場であります…」(43頁)

私は「補論」を書きおえて, こうした竹内の見解を知った。他の著作をも含めた竹内のこうした「史的唯物論」理解の全面的批判的検討は「V 社会的生活過程論」においてはたしたい。

- 6) これも詳細は「V 社会的生活過程論」にゆずるが, 中野徹三の《生活過程》を《生活の生産過程》として読み解いたのが鷺田小彌太である。かれの『唯物史観の構想』(1983年, 批評社) および『哲学の構想と現実——マルクスの場合』(1983年, 白水社) はマルクス主義者必読の文献であろう。
- 7) 『ドイツ・イデオロギー』, 33頁
- 8) 『資本論』, 58頁
- 9) 同上, 234頁
- 10) 同上, 58頁
- 11) 同上, 234頁
- 12) 同上, 234頁
- 13) 同上, 237頁
- 14) 同上, 58頁
- 15) 同上, 237頁
- 16) 同上, 234頁
- 17) 同上, 234頁
- 18) 「哲学改革のための暫定的命題」, 前掲『将来の哲学の根本命題』, 112頁
- 19) 『資本論』, 48頁

- 20) 同上, 48-9 頁
- 21) 同上, 51 頁
- 22) 同上, 51-2 頁
- 23) 同上, 55 頁
- 24) 同上, 56 頁
- 25) 同上, 48 頁
- 26) 人間のウンコには巨大な使用価値が秘められているようだ。開高健対談集『悠々として急げ』(角川文庫)の中村浩との対談「スカトロ憂国論」をみられたい。
- 27) 中野徹三「マルクス主義的社会哲学と人間学の総体性概念としての『生活過程』——スターリン主義哲学の克服のために——」(『札幌学院大学人文学部紀要』第 38 号, 1985 年), 高橋昌明「社会史の位置と意義について」(『歴史学研究』第 520 号, 1983 年 9 月)を参照。
- 28) 生産と消費のカテゴリーの本格的展開はのちに与えられる。
- 29) 『ドイツ・イデオロギー』, 17 頁
- 30) 同上, 12 頁
- 31) 同上, 15-6 頁
- 32) 同上, 22 頁
- 33) 同上, 22 頁
- 34) 同上, 22 頁
- 35) 同上, 26 頁
- 36) 同上, 27 頁
- 37) 同上, 33 頁
- 38) 同上, 34 頁
- 39) 同上, 36 頁
- 40) 同上, 36 頁
- 41) 同上, 29 頁
- 42) 同上, 30 頁
- 43) 同上, 36 頁
- 44) レオン・トロツキーはフロイトの精神分析学が「唯物論と両立する」ことを認めていた(『文学と革命』1922-3 年執筆, 引用は『革命の想像力 トロツキー芸術論』植書書房, 24 頁による)。そして「階級と芸術」(1924 年 5 月 9 日の演説)においてこう話しかけている。「そうだ, 芸術は芸術として, 文学は文学として, すなわち人間の努力の全く特殊な領域として接しなければならない。…人が芸術に政治のような接しかたをすることができないという意味は, 芸術的な創造は誰かがここで皮肉に言ったように宗教的な儀式あるいは神秘的なものではなく, 芸術はそれ個有の発展の法則をもっていること, とりわけ潜在意識的な過程が芸術的な創造においては大きな役割を演じており, それが時間がかかり, 管理や指導の支配を受けることが少ないのは潜在意識的なものだからである。」(同書, 41 頁)
- 45) ヘーゲル『精神哲学(上)』(岩波文庫), 205 頁と 215 頁。なお, 詳しくは私の前掲論文「ヘーゲルの「人間学」」を御参看。
- 46) 岩崎武雄『現代の人間観』(1960 年 6 月, 有信堂), 154-6 頁。なお, 同氏の『哲学のすすめ』(1966 年 1 月, 講談社)と『正しく考えるために』(1972 年 7 月, 講談社)をも参照。
- 47) 中野の前掲『マルクス主義の現代的探求』, 83 頁
- 48) トロツキーは先の『文学と革命』のなかでこう言っている。「何人も自分の外に跳び出ることはいけない。狂人の謔言の中にも彼が以前外界から受けなかったものは何もない。しかし彼の謔言を外界の正確な反映と見做すことはそれこそ狂気の沙汰であろう。患者の過去に通じている経験豊かで, 深い洞察力に恵まれた精神病医だけが患者の謔言の中に現実の変形した断片を見出すことができる。/芸術的創造はもちろん, 謔言ではないけれども, やはり芸術固有の法則にしたがって行なわれた現実の変形である。芸術が幻想的な要素を持っていうと, 三次元の世界とそれよりも狭い階級社会の世界によって与えられる材料以外を使うことはできない。芸術家が天国と地獄を創造する場合でも, 彼の幻想の世界は未払い家賃の請求書と同様, 自らの生活経験の変形に過ぎない。」(前掲『革命の想像力』, 8 頁)トロツキーはマルクスの《生産論》の立場にしっかりと立っており, ここではその唯物論的側面を強調しているので

ある。永井氏と北村氏は、見たところよく似ているこのトロツキーの見解と自分たちの見解との決定的分岐点がわかるだろうか。トロツキーは、現実の反映、ではなく、材料としての現実の変形を語っているのだ。

- 49) ヘーゲル『小論理学(上)』(岩波文庫),「エンチクロペディーへの序論」§2
- 50) J. R. R. トーキン『ファンタジーの世界』(1973年1月初版, 福音館書店), 107頁。さらに, ミヒャエル・エンデ他『オリーブの森で語りあう』(1984年4月, 岩波書店)における, エンデの107頁以下の発言を参照。
- 51) 「アリストテレスの著書《形而上学》の摘要」(1915年執筆, 『哲学ノート』, 338頁
- 52) さしあたり, 滝浦静雄『想像の現象学』(1972年9月, 紀伊國屋書店)を参照。
- 53) ワーズワスの言。C. M. バウラ『ロマン主義と想像力』(1974年4月, みすず書房)の30頁から。
- 54) ヘーゲルの精神のヒエラルヒーはこうだ。『精神哲学(下)』(岩波文庫)の「目次」。
 

a. 理論的精神	b. 実践的精神
α. 直観	α. 実践的感情
β. 表象	β. 衝動と恣意
αα. 想起	
ββ. 構想力	
γ. γ. 記憶	
γ. 思惟	γ. 幸福
- 55) 小林多喜二しかり, 宮本百合子しかり。
- 56) ミヒャエル・エンデ「大人の裏切りが生んだ「子供の本」」(『朝日ジャーナル』, 1986年9月12日号)
- 57) トーキン『ファンタジーの世界』の訳者, 猪熊葉子「なぜ今, 「子ども」, 「ファンタジー」か?」(『朝日新聞』, 1986年9月9日)
- 58) ヘーゲル『精神現象学(上)』(岩波書店)
- 59) マルクス『経済学・哲学草稿』(訳文は国民文庫, 210-1頁による)
- 60) 『ドイツ・イデオロギー』, 27頁。○点は引用者による。
- 61) マルクス『経済学・哲学草稿』(訳文は国民文庫, 209頁による)
- 62) フォイエルバッハ「将来の哲学の根本命題」, 前掲『将来の哲学の根本問題』, 77-8頁
- 63) 同上, 71頁
- 64) 同上, 73頁
- 65) 同上, 73頁
- 66) 前掲『精神哲学(上)』, 150-1頁
- 67) 前掲『小論理学(下)』, たとえば168頁
- 68) 滝浦静雄の前掲『想像の現象学』, 23-4頁
- 69) ここに言う, 非現実と現実とを抽象的に対立したものと錯覚して, 批判しないで頂きたい(念のため)。
- 70) 前掲「大人の裏切りが生んだ「子供の本」」。なお, 前掲『オリーブの森で語りあう』における, エンデの37頁以下の発言をも参照。
- 71) トーキンの前掲『ファンタジーの世界』, 45頁
- 72) 「亡きセルゲイ・エセーニンに捧ぐ」(1926年), 前掲『革命の想像力』, 86頁
- 73) バウラの前掲『ロマン主義と想像力』, 36頁
- 74) 鷲田小彌太の前掲『唯物史観の構想』, 38-9頁