

## マルクス主義イデオロギーの実験 (II)

谷 口 孝 男\*

(昭和63年10月7日受理)

### Zum Experimentieren an der Marxistischen Ideologie (II)

von Takao TANIGUCHI

Die vorliegende Arbeit folgt als das zweite Kapitel „Gedanke-Philosophie als Verheilen der leidenden Seele“ auf den ersten Teil „Gedanke und Leben, oder Feuerbach“. Sie ist ein Versuch darüber, was Marx und Marxismus für mich selbst sein kann. Darin werden folgende Punkte behandelt:

(1) Die Lebensanschauung ist das Führende der ganzen menschlichen Lebens-tätigkeit.

(2) Die Philosophie ist nichts anderes als das Denken über die Lebensanschauung, und der Philosoph ist der Produzent, der sie als Form oder Gestalt (-ung) produziert.

(3) Der endliche Zweck der geistigen Produktion des Philosophen ist das Einwirken auf die anderen menschlichen Naturen, das Nützlichkeit für sie bezweckt, und auch bei Marxist-Philosophen sind die anderen menschlichen Naturen nicht voraussetzungslos oder a priori die sogenannte „Arbeiter (-klasse)“.

(4) Der gedankliche und theoretische Ausgangs- und Anfangspunkt bei Marx (-ismus) ist die Feuerbachsche reine menschliche Natur, und die marxistische Terminologien, z. B. „Arbeit (-er)“ „Kapital (-ist)“ „Klasse (-kampf)“ „Diktatur des Proletariats“ usw. sind sozusagen nur die Worte zur Diagnose und Verordnung, die zwecks Verheilung der kranken, leidenden Seele (d. h. Lebensanschauung) der menschlichen Natur erschlossen werden.

(5) Also solle der Marxist-Philosoph die Aufgabe eines „Arztes“, der Schmerzen an der Seele beseitigt, erfüllen, und dies ist eine praktische Handlung, die aus der Rousseauschen „amour de soi-même“ im Unterschied zur „amour-propre“ entspringt.

(6) Auch der Marxist-Philosoph muß von der Richtigkeit seiner Diagnose und Verordnung überzeugt zu Einsamkeit und „ideologischem Kampf“ positiv bereit sein.

(7) Nur darin oder dadurch, daß jeder japanische Marxist-Philosoph seine eigene Marxismus-Philosophie, die für „dieses Ich“ existiert und auch „dieses Ich“ überzeugt, selbst sucht, wird die Marxismus-Philosophie überhaupt wirklich und tief in der Kultur Japans Wurzeln fassen können.

\* 北見工業大学一般教育等(人文)助教授

## 第一部 思想と生活、またはフョエルバッハ論

### 第二章 悩める魂の治癒行為としての思想・哲学

#### ——エピクロスとともに——

##### § 1

「そもそも思想というものは、私たち人間にとっていかなる仕方で立ち現われてくるのだろうか。そして思想というものは、私たち人間に関するいかなる事態を指し示そうとしているのだろうか。いな、なぜ私は、思想というものについて関心をもったり、それに関して問いを立てたり、その問いに答えようとしたりしているのか」。

思想とはなにか、生活 (Leben, 生きてあること) とはなにか、その生活にとって思想のはたしもつ役割・意義はどこにあるのか。こうした問いに切迫されてなんとか暫定的にもせよ私自身の現在の生を支えるに最小限必要な答えなりとも見出しえたならばと念じて、この「第一部」は綴られております。それは一般的に言えば、哲学すること (Philosophieren) とはどのようなことなのかについての一つの模索です。人並みにこの私も時折、放心状態というものでしょうか、どうしてもなく一種の倦怠のうちに無為の時間をやりすごさざるをえないことがあります。そういう時にいつもきまってくりかえし立ち戻ってゆく先は、人間というものはなぜか無前提には生きてあることのかなわない生き物なんだ、自分で自分のことをいわば定義しながらではないと一瞬たりとも生きてあることのできない存在者なんだという熟知された思いです。この自己定義なるすぐれて精神的な作業によって築かれるらしい生の前提をふつう人生観とか世界観と称すはずです。人生観はひとりびとりの人間たちの自分自身の人生 (sein eigenes Leben) についての観じ方、得心・納得・了解の仕方と言えるとすれば、それは「見解・価値観の相違」などと取り沙汰されるばあいの見解や価値観の一つであり、しかもそれはその人の種々様々の事物にたいする個々の見解・価値観をおおものところで規制し、かれをまるごと全体として総括している、いわばかれの究極の見解そのもの・価値観そのものとみなしえます。人生観は人によりさまざまな質量のものたりえはするでしょうが、人生観を所持せずに道行くひとはただの一人もおりますまい。どうも生体の純粋な限界のうちでは身体のごくちょっとした人間的姿態をも件の人生観が支えているようです。意識、精神、思考などと呼ぶ慣わしの能力一般ではなく、それらの能力の結晶・精華とも言うべき各人ののびきならぬ人生観こそ私たちの生を根底からさながらアトラスのように支えてくれている当のものだと思われてなりません。人間が生きてあることの自明の絶対の「前提」とみなされがちの、純粹の生命維持にかかわる諸般の行為すら、のちに考えてみますが、じつはけっして無条件絶対のものではありえません。ずっと後で述べる理由から私は Karl Marx の固有名詞に結びつく学問上の伝統に自らを連ならせたく念ずる者のひとりとして、いわゆるマルクス派社会主義の哲学 (ふ

つうは簡略にマルクス主義哲学と呼ぶ) のより精練されることを望んでおります。そのさいマルクスや Friedrich Engels の手渡してくれた哲学上の重要な諸命題のより正確な把握を、それらについての単純頑迷な「誤読・誤解」を訂正しつつ果すとともに、現代の人間世界のなかでそれらの諸命題を原初のマルクスの精神 (マルクス派社会主義の精神の省略形) にふさわしい仕方に変容改変させてゆくことが必要な場合も当然あろうかと考えています。人生観という問題もマルクス主義哲学がこれまであまり学的関心を払ってこなかった分野のひとつです。

さて参考のためにここにいくつかの「証言」を引いておきます。

「外の現実との交渉をもつことは、人間においてもほかの動物におけると同じく自明のことだというのがふつうの考え方。フロイトは、そういう外的現実への適応ということは、少なくとも人間においては自明のことではないという見方をとる」(牧康夫氏『フロイトの方法』岩波新書 195 頁)。

「『人間』精神はすがりつくべき見解をつねに必要とするほど頼りなくむなしいものである」(ダランベール「百科全書序論」、『百科全書』岩波文庫 108 頁)。

「いったい、人間は毎日の生活を安心して生きるために、その生活を全体として表現する、ひとつの言葉を持たなければならない生物であるようです」(山崎正和氏『おんりい・いえすたでい '60 s』文春文庫 33 頁)。

たしかにこんなことは最初から分かりきったことと言えなくもありません。ここで私の想起して再認したかったものはそうした人間存在の自明の前提が人生観というすぐれて精神的なたぐいのものたらざるをえないほどの人間的・自然的・精神的・存在態なのでした。ところで私はこうしたことによくよくのこととして、殊更な問題性をはらむものとして気がついたのはそれほど遠いむかしのことではありません。哲学を勉強している者がこんなことにも気づかずにおれたとは、今にして思えば不思議なことです。しかし翻っていえば、学問とくに哲学を勉強すればするほど精神のねじが馬鹿になりゆく否みがたい一種の傾向性が認められもするのです。人間一般だとか人間の本质だとかといった抽象的・普遍的対象にひねもす向きあって過しているうちに、向きあっている人間はその対象の抽象性・普遍性に見合った中身のものによって変わってしまい、世の中の実際から逸れてしまうもののようです。人間一般の人生観一般というものはどこにも現存しないものですから、かれの頭は観念の空転するプレイ・グラウンドに化しざるもののようです。もうそうなると、自分がいったいなにのために学問(らしきこと)をやっているのか、どだい分からなくなってしまうもののようです。哲学は現実の生身身の人間の生活現場から空に舞い上がり、物神として崇拜されるのです。これは人間の「哲学的自己疎外」とでも名づべき社会現象としてたいへん興味のあるものです。マルクスとエンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』という作品はこの社会現象の巧みな読解とみなすことさえできます。

それはそうとして、この作品の定着せしめた最重要の命題のひとつにマルクシストならだれでも暗唱できるものがあります。

「前提というものをもたないドイツ人との関係上、どうしてもわれわれは、あらゆる人間存在の、したがってまたあらゆる歴史の第一の前提、すなわち、人間たちは、＜歴史をつくること＞ができるためには、生きていることができねばならないという前提を確認することをもってはじめる必要がある。しかし、生きるために必要なものとは、なによりもまず、食べることと飲むこと、住居、衣料とその他若干のことである。それゆえ、第一の歴史的行為とは、これらの要求をみたすための諸手段の産出、物質的生活そのものの生産である。しかもこれは、人間たちの生命を維持するためだけでも、数千年前であろうと今日ただいまであろうと、日々刻々なしつづけられねばならないような、全歴史の根本条件としての歴史行為である。…

(中略) …したがって、どんな歴史的なとらえ方の場合でも第一に重要なことは、この根本事実を、その意味の及ぶ範囲の全体において観察し、それにふさわしい位置をあたえることである」(『ドイツ・イデオロギー』合同新書 54～55 頁)。

さきほど人生観の研究をしていても(ひょっとするとそうしているがためになのかも知れませんが)その意義も理由もさっぱり自覚されていないという「哲学病」についてとりたてて一言しました。ここに引いた、マルクシストによって通例は第一級の根本命題として疑われたことのなかった(と思います)文句の内容はしかしそれほど明証にして判明なものでしょうか。これを書いた当人たちのことについては詮索を控えますが、少なくともこの私について言えば、当該の命題の自明性の承認的認識は件の「哲学病」に関係があったのではないかと省察されます。そのことについて少し述べてみたいと思います。「全歴史の根本条件」は人間たちが生きてあるということであり、そして生きてあることがかなうためにはその生命の維持・再生産に必要な生活諸資料の確保が前提となる。人間はそれらの生活諸資料を主として自らの才覚によって作りださねばならない(空気や水さえも)。自らの賄いによる自らの生命の、そして生活の領有すなわち「物質的生活そのものの生産」こそおよそ人間自体と人間にかかわる一切万事の根本条件にほかならない。そしてこのことは「数千年前であろうと今日ただいまであろうと」微動だにしない「根本事実」であると言われています。もうひとつ文章を引いておきます。

「われわれがそこから出発する諸前提は、けっして手あたり次第のものでもなければ、教条でもない。それは空想のなかでしか無視しえないような現実的諸前提である。それは現実的諸個人であり、かれらの行為とかれらの物質的生活諸条件——既成のものであれ、かれら自身の行為によってうみだされたものであれ——である。それゆえ これら諸前提は純粹に経験的な方法で確認されうるものである(Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar)」(同上 29～30 頁)。

件の根本事実とは「純粹にエンピリカルな方法で確認されうるもの」とされます。それはひとりびとりの実際にそくしてみればただちに判明する経験的事実だとされます。しかしほんとうにそうなのでしょうか。問題の急所をつかむために、やや唐突な言いかたをあえてしてみま



す。「自殺（自死）」「拒食」「出社拒否」などの甚だ人間学的諸現象はこの経験的根本事実とどう折り合いがつくものなのでしょう（デュルケーム『自殺論』中公文庫、亀井勝一郎・臼井吉見編『人生の本4死との対話』平凡社、松本侑子『巨食症の明けない夜明け』集英社、朝日新聞社会部『会社人間のカルテ』新潮文庫、小田 晋『会社人間症候群』講談社文庫、斎藤茂男『サラリーマンは幸福か』ちくま文庫）。たとえばヘーゲルは「ひとり人間のみがいっさいを、おのれの生命をも放棄しうる。人間は自殺を行なうことができる」（これは『法哲学』5節の「追加」にある。中公世界の名著35巻194頁）ということをも人間の「自由意志」態の一証拠としてよくとりあげます。人間は自殺および自死的所行に及ばない範囲・限界内で生きて働いているだけなのではないのでしょうか。アウシュヴィッツやヒロシマ・ナガサキでいのちを消されたりすることでもないかぎりには。ちなみに黒井千次氏はイワン・デニーソヴィッチ・シューホフのかのスターリン強制収容所（ラーゲリ）での「ほとんど無償の行為に近い労働」のなかに『命じられたものではない仕事の中で輝き出す労働の真の手応え』を読みとろうとしています（『働くということ』講談社現代新書86頁以下）。それはラーゲリの人間には「強制労働」においてしか自己表現の手立てが許されていないことの一結果にすぎません。黒井氏はそんな極限的ななかにあっても「労働の真の手応え」をつかみうる人間というもの、そしてそれほどまでに人間を魅惑する労働というもののいわば秘密を解きあかそうとしてこう言っているのです。かれの意見には傾聴すべきものがあると認めたうえで、シューホフの生のばあい、ああした苛酷な状況におかれてもなおというのか、それともああした苛酷な状況におかれていたなればこそというのか、いずれの方角に思考を進ませるかによって解釈は分岐せざるをえないと言っておきたいのです。アウシュヴィッツがでてくるとどうも思考が乱調になりがちです。即座にラーゲリという連想で余計な話をしてしまいました。人間は死なないかぎり、そして死ねないかぎりにおいて、生きているということでした。人間は自分が生きてあることを自ら生きてある（live a～life などという表現が可能な事態）もののようです。人間は自分の生をオブジェとして「持って」いる生として「ある」のであって、ただたんにそのままストレートに生きて「ある」のではなさそうです。ですからおよそいかなる態様においてであれ、「ある（Sein）」ことの可能根拠たる「持つ（Haben）」ことに障害が生起するとたちどころにただ「ある」ことさえ覚束なくなるのです。人間は自己の「ある」ことを「持つ」ことによってのみ「ある」ことができる、といささか命題ふうに言っておきます。ですから件の「物質的生活の生産（物質的労働）」という一つの生存在の活動形式（eine Lebenstätigkeit）が可能であるのは、それをなす人間がそれをオブジェとして「持って」いればこそであらうし、さらにはそれもオブジェとして「持つ」に値すると当人が判定していればこそのことと言わねばなりません。そしてその判定はその人間が自己の「生きてあること（Leben-Sein）」にたいする全般的な、虚無（Nichts）の此岸に踏みとどまるという意味でポジティブな態勢から、すなわちかの人生＝レーベン観に淵源するものです。全般的なというのはその「生きてあること」の過去・現在・未来におけ

る現実性と可能性の総体（他者への関係をも含有せるものとしてその人間のおよそ一切万事）にかかわるとの意で、だからその総体はかれの人生＝レーベン自体なのです。こう考えてよいとすれば、物質的労働も直接的事実（アリやミツバチのばあいのごとき）とはとうてい言うことができず、人間は働いていればこそ生きてあるというよりむしろ人間は生きてあればこそ、生きてあろうと欲しえるがゆえにこそ働くことができるのだと言わざるをえません。人間の事としての物質的労働もまた当然にも人生観によってこそ支えられているのです。対象論的意識が「全歴史の根本条件」として見出したものはたしかに事実そのもののなのですが、ただその事実は結果としての事実なのであってその事実を生成場面からつかまえたものではありません。すなわちこの事実の生成場面が、この命題のせつかく開拓した視界からこぼれ落ちてしまい、そしてこの命題を正しいものと認識する者の感性と思考をこの生成場面向けさせなくしてしまうのです。「労働力は、その所有者である賃金労働者が資本に売一つの商品である。なぜ彼はそれを売するのか？生きるためである（Um zu leben）」（マルクス『賃労働と資本』大月国民文庫30頁）。「疎外された労働」に従事するのは、その労働に意義を認めると否とにかかわらず、「生きてあること」をいずれにせよ欲すればこそであります。そうであればこそ生きてあることの中身が切実に問い求められもします。またその労働が疎外されたものであればあるほどに、主体の意志に反してなされねばならぬものであればあるほどに、いよいよその労働に見合う「職業論理」などを含むかれの人生観はより巧妙に仕上げられてゆかざるをえなくなるものではないでしょうか。

ことのついでに、人間とその他の動物との区別点、種差について一考してみます。『ドイツ・イデオロギー』ではこの点についてつぎのように言われております。

「人々は動物から人間を意識、宗教その他お望みのもので区別することができる。人間自身は、かれらが生活手段を生産しはじめるやいなや、すなわちかれらの身体的組織によって義務づけられている処置を講じはじめるやいなや、みずからを動物から区別しはじめる」（前掲30頁）。

人間と自余の動物との種差が件の物質的労働に求められています。ここでは叙述の場所がらを弁えてこうした論にたいする疑問の輪郭を呈示するにとどめておきます。(1)「意識」と対置せしめられた「労働」とはなにものでありえるかという労働の人間的特質をめぐる問題。(2)さらに「意識、宗教その他お望みのもの」に対置せしめられた労働の人間的前提をめぐる問題。(3)そして最後にこの物質的労働はたしかに当該の区別を立てるものではあるが、ただそれだけがいわば特権的に両者の区別者であるのかどうかという労働の人間的地位をめぐる問題。これら三つの問題の区分はたんに便宜的なものにすぎません。(2)についてはすでに要点は述べたつもりです。(3)についてはいずれ「生活過程（Lebensprozeß）」なるカテゴリーについて展開するさいに議論します。「労働史観」としての唯物史観の批判としてです。さて(1)についてここではマルクスの『経済学・哲学草稿』（岩波文庫）にそくして少し考察しておきま

す。マルクスは『ドイツ・イデオロギー』での言明にもかかわらず、どうも件の種差を物質的労働(だけ)には単純に求めているようなのです。このことをはっきりと再確認しておくことが現代のマルクスズムにとっては重要なのです。

- (1) 「人間は一つの類的存在である。というのは、人間は実践的にも理論的にも、彼自身の類をも他の事物の類をも彼の対象にするからであるが、そればかりではなくさらに——そしてそのことは同じ事柄にたいする別の表現にすぎないが——さらにまた、人間は自己自身にたいして、眼前にある生きている類にたいするようにふるまうからであり、彼が自己にたいして、一つの普遍的な、それゆえ自由な存在にたいするようにふるまうからである」。
- (2) 「労働、生命活動」 「生産的生活は類生活である。それは生活をつくりだす生活である。生命活動の様式のうちには、一種属の全性格が、その類的性格が横たわっている。そして自由な意識的活動が、人間の類的性格である」。
- (3) 「動物はその生命活動と直接的に一つである。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、自分の意欲と自分の意識の対象にする。彼は意識している生命活動をもっている。〔人間は生命活動をもつものとして規定されるとしても〕それは人間が無媒介に融けあうような規定ではないのである。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。まさにこのことによってのみ、人間は一つの類的存在なのである。あるいは、人間がまさに一つの類的存在であるからこそ、彼は意識している存在なのである。すなわち、彼自身の生活が彼にとって対象なのである。ただこのゆえにのみ、彼の活動は自由なる活動なのである」。
- (4) 「類生活は、人間においても動物においても、物質的にはまずなにより、人間が(動物と同様に) 非有機的自然によって生活するということを内容とする。そして人間が動物よりも普遍的であればあるほど、彼がそれによって生活する非有機的自然の範囲もまた、それだけいっそう普遍的である。植物、動物、岩石、空気、光などが、あるいは自然科学の諸対象として、あるいは芸術の諸対象として——人間が享受し消化するためには、まず第一に仕上げを加えなければならないところの、人間の精神的な非有機的な自然、精神的な生活手段として——理論上において人間的意識の一部分を形成するように、それらは実践上においてもまた、人間的な生活や人間的活動の一部分を形成する。これらの自然生産物が、食料、燃料、衣服、住居などのいずれのかたちで現われるにせよ、とにかく人間は物質的にはこれらの自然生産物によってのみ生活する」。

引用はこれくらいにしておきます。じつはさきに人生観について述べたさいにも私はマルクスのこれらの文言を念頭に置いていたのです。それについて一言補述すれば、マルクスが

しきりに人間は自分の生活を対象として持っていると言う点に留目せざるをえません。そしてじつにその点にこそかの「疎外された労働」が「疎外された労働」として成立するいわば人間的な条件をみたのでした。いわば人間の長所が短所に転じる場面としてです。さて第一に、マルクスは人間と自余の動物との区別点を物質的生活の生産行為、物質的労働にはみていない。ただちに、そして単純にそこにだけあるとはけっして考えていません。引用(4)にみられるとおり、マルクスが労働を論じている視角は人間の物質性あるいは自然性というものであって、物質的かつ精神的な存在者（「かれの肉体に具わる自然諸力、腕や脚、頭や手」〔『資本論』〕の総体）としての人間という総体的な視角ではありません。ですから引用(4)においてマルクスは人間と物質的労働との本質的関連の度はずれな一面的抽象的把握をあらかじめ封じておこうとでも意図したかのように、自然科学や芸術という理論的・精神的生産と人間とのこれまた本質的な切ってもきれない連関をもただちに同時に指摘するのです。人間が、物質的な意味において生きてあるためには、自然との不断の交流が欠かせない、というだけのことなのです。第二に、ではマルクスは例の種差をどこに認めているのでしょうか。引用(3)によると「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」とあります。動物のばあいには、それ自身が生命活動そのものなのであって、生命活動の他に、それとは区別される比較的に独立した活動部分ないし活動領域は残されていないようです。そのうえ動物は自分とその生命活動とのあいだに距離をとる（関係する）ことができない、つまりそれは自分の生命活動を自分から切り離して＜対象＞として措定することができないのです。なぜか。マルクスによれば動物は「類的存在」ではないからです。では「類的存在」とはなにか。それは「実践的にも、理論的にも彼自身の類をも他の事物の類をも彼の対象にする」ことのできる存在者、つまりおよそ類なるものを＜対象＞となしうる存在者という意味です。人間は類的存在者として類一般をみずからの対象に持つことができるがゆえに、事物一般と他の人間にたいする関係をとりうる「自由な意識的活動」を営むことが可能になります。つまり人間は自己をも含むもろもろの事物の類・普遍性・概念を＜言葉＞として所有することによって、それらもろもろの事物とのあいだに距離をとる、換言すれば＜言葉＞を自分と事物とのあいだに媒辞として挿入し間接的に事物に関係する、いわば「間をとる」こともまたできる、あるいはそうすることができる存在者だと言うのです。フォイエルバッハは「人間を動物から本質的に区別するものは何であるか」と自問して「自己の類・自己の本質性が対象になっているところの存在者」においてみいだされる「最も厳密な意味での意識」と自答します（『キリスト教の本質（上）』岩波文庫48頁）。フォイエルバッハは類・本質を「理性・意志・心情」、つまり知情意とみていますので、マルクスの類概念とはちがいますが（マルクスのばあいそれは自由な意識的活動・生活活動〔過程〕と概括できます）、しかしそのちがいを差っ引けばいまのところ大いに示唆的なのです。いなむしろ基本の構えは同じなのです。人間の生きてあることのぎりぎりの＜目的＞にかんする両者の見解の相違がかれの類概念を異ならせているだけであって、類を対象として持



つという人間のいわば自己意識性(精神性)に変わりありません。これはもとよりこの二人にかぎったことではありませんが、ちょっと性急に言っておけば、意識ましてや自己意識と労働を対立させてどちらが人間の類・本質かを問うのはひどい混乱です。労働は、そして人間の諸生活活動は(本質的に・主導的に)自己意識的・精神的に運営されるからです。マルクスに物質的労働を特権的に接続する見方は二重三重にマルクスを誤解し、したがってマルクス派社会主義を誤認することになります。ここは肝心かなめのポイントです。さて<言葉>によって切開されるかの距離・隙間・間接性は人間においてはじめて実在することのできる未曾有の非物質的・非自然的<時空間(Raumzeit)>であり、それは人間の住む世界の独自固有の標識、存在次元にはかなりません。この標識の立てられている領地において、この次元に浸潤されて、人間は件の物質的労働をもまたなすのです。マルクスが「自由な意識的活動」というさいの<自由な(frei)>という意味は人間の叙上の存在領地・存在次元の本源的特質をなす<間>を取り距離をとる<態勢>を指示するものなのです。であればこそたとえば物質的労働を自ら拒否することもできるのです。そしてそうできるのにできないがゆえに「会社人間症候群」なども生じえられるのです。そして「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」と言います。意識的な生命活動が動物的なそれと人間的なそれとの区別点とされています。マルクスはこのように双方の生命活動のちがいを自由-意識的かどうかに認めるのであって、双方の全種差そのものを意識的生命活動(物質的労働)にみたてているわけではありません。私は何度もくりかえし言っておきたいと思います。マルクスは「類生活は、人間においても動物においても、物質的にはまずにより、人間が(動物と同様に)非有機的自然によって生活するということを内容とする」と書いているように、生命活動という点では同一でもさてどこがちがうかと案じています。そしてその答えとして自由-意識的かどうかという境界線がまず引かれたのでした。生命活動即動物と人間的な生命活動とが比較評価されるのは、動物-人間の位相ではなく、動物-人間の物質性自然性というはじめから限局された位相においてなのです。だから「意識的生命活動そのもの」がそれ自体で、それだけで動物から人間を区別しているわけではありません。両者の全種差は「類的存在」すなわち「自由な意識的活動」です。これこそがマルクス哲学の急所をなす人間の本質規定なのです。したがって人間の運営するさまざまな領域にまたがる諸生活活動のすべてに、本質的にという次元限定をつけたうえでのことですが、この「類的存在」「自由な意識的活動」なる性格がはっきりと刻印されているのです。ヘーゲル風に表現すれば「類的存在」「自由な意識的活動」は普遍者であって己れを物質的(materiell), 社会的(sozial), 政治的(politisch)そして精神的(geistig)生活活動のひとつびとつにいわば特殊化しながら、しかもそれらの諸特殊化にあってひたすら己れ自身の許にとどまりつつけるものなのです。ヘーゲルを批判することはそれほど簡単ではありませんが、こういうヘーゲル的思考方法の難点は「類的存在」なる人間の本質が(かれ独特の含意での「概念(Begriff)」として)生身身の現実的人間の実際の生活活動に先立って、またはそれを超越して



存することになってしまう点です。本質が「実存」に先立つ弊です。二足で立って歩行することさえ意志してそうしているだけなのです。人間が、ひとりびとりの生きて働く現実的諸個人が「数千年前であろうとも今日たゞいまでであろうと、日々刻々」人間の本質をその都度その都度作りあげているのです（実はここに文明文化一般の、そしてとくに哲学・思想の意味が存立しているのです）。そのさい人間はとりわけ物質的労働によって自己の本質を形成しているわけではありません。それをも一部分として含むかれの生活活動の総体的過程のなかで、それをとおしてのことです。ひろく言って本質的には実践的な「すべての社会的生活 (alles gesellschaftliche Leben)」(マルクス「フォイエルバッハ・テーゼ」8)のなかで、それをとおしてのことなのです。

第三に、たとえば尾関周二氏は「人間と動物の本質的差異」を正当にも「意識的、社会的な生活活動のさまざまな種類」に認めながら、マルクスはそれらのなかで「生活手段の生産、すなわち労働活動」を「基礎的、主導的なもの」ととらえたとして、「まさにこの労働こそが、人間が動物からみずからを区別して人間化していく最初の推進力なのである」との見解をとっています(『言語と人間』大月書店47頁)。私は尾関氏が労働を「基礎的」とみる点にはもちろん賛成ですが、「主導的」という規定にはにわかには同意しかねます。この「主導的」の意味内容は不明瞭です。われわれの言葉でいえば、「自由な意識的活動」の総体を「主導する」との意にとっておくとして、さてそれはどういう事態を指さすのかがやはり明確にはなりません。労働をもって「最初の推進力」とするとはどういう意味なのでしょう。この私も私の子供もそれを推進力として人間化への離陸を遂げたとは思えません。それとも昔話をしているのでしょうか。それともここに「労働」とはつぎのような含意においてのものなのでしょうか。「僕は労働とは何らかの作品をつくるためのものでなければいけないと思うんだ。その作品とは物かもしれないし、空間かもしれないし、人と人との関係をつくることかもしれない。それが何であったとしても、労働が作品をつくるためのものであったなら、労働は人間にとって喜びになるし、楽しみにもなっていくと思う。労働をとおして、いろいろなことを発見することもできるだろう。／そう、本来なら労働とは人間の生きる意味そのものだったはずだ。素晴らしい家庭を作品としてつくることもやはり労働だろうし、美しい友人関係をつくり出すことさえ僕は労働だと思う。人間が自分の手で作品をつくらうとするとき、そこに労働が生まれてくるんだ」(内山節氏『哲学の冒険』毎日新聞社149～150頁)。すくなくともそしてとりわけ現代においては、「基礎的なもの」は永続的に物質的労働ではありますが、「主導的なもの」は精神的な生活活動なのではないのでしょうか。尾関氏は『経済学・哲学草稿』と『ドイツ・イデオロギー』(の例の命題)とを折衷させようとしたのです。つまりかれは物質的労働を特権視する神話から自由たりえていないのです。マルクスにおいて物質的労働が、正確に言えば物質的生活活動がことさら問題とされるわけはそれが人間の生活活動全体を不幸なことにも牛耳り規定しているから(資本)であって、かれの眼目はそれを可能なかぎり合理的に規制し、それに従事す

る「労働時間」を短縮するなどして、人間の生活活動全体を豊かに伸びやかに解き放つためなのであって、その意味ではこれまで不幸にも「主導的」であらざるをえなかった労働をたんに「基礎的なもの」たる位置に据え改めようとすればこそなのです。こういったからといって私が物質的労働それ自体を軽視したことにはまったくならないと思うのです。しかし「労働神話」は排却しなければなりません。なぜならマルクスはただこう言っているだけなのですから。「生命活動の様式のうちには、一種属の全性格が、その類的性格が横たわっている。そして自由な意識的活動が、人間の類的性格である」(引用2)と。マルクスはここでべつに突飛なことを言っているのではなく、当たり前のことを述べているにすぎません。労働をも含めて人間の全生活活動が人間的な仕方です、つまり「自由な意識的活動」として営まれることをマルクシストは希望するわけです。

やや長く横道にそれてしまいました。件の労働は自由な意識的活動の一実例ないし一表出だということ、人間の生きてあるとはかれの自由な意識的な全生活活動だということ、その総体において労働は基礎的なものとして「生活をつくりだす生活」だということについてみてきました。さてそのうえでなおかつ<人生観>の位置を確定しなければなりません。マルクスの「類的存在」の概念にすでに含蓄されているとも言えなくはありませんが、やはりはっきりと自覚的に<人生観>を際立たせるほうがよいと考えます。こう言いたいのです。人間の全生活活動はある一定の人生観に「主導」されている、と。人生観こそは人間における「特権者」なのである、と。人生観を哲学と呼べば「人間は、哲学なくしては、どうしても生きていくことができない」(たとえば岩崎武雄氏『哲学のすすめ』講談社現代新書19頁)と言えるのです。マルクシズムはこれまでこの当たり前の「根本事実を、その意味と及ぶ範囲の全体において観察し、それにふさわしい位置をあたえる」ことをしてこなかったのではないのでしょうか。たとえばマルクス主義理論家中野徹三氏は一貫してこの人生観の決定的意味合いを強調してきました(氏はイデオロギーとか価値意識という表現を選ぶ)が、最近もつぎのように述べています。

「私たちは、私たちのすべての生活において、時々刻々、常に不十分なデータにもとづいて、ある判断をくだす必要に迫られ、現に判断をくだしている。問題の対象は、生きたひとつの全体であり(ひとりの恋人や友人を考えてもよい)、無限のデータを重ねたとしても、なおこぼれ落ちる無数の真実がある。そしてひとつの事実が対象の判断にとっていかなる意味を持ちうるかは、事実を評価し方向づける思想の枠組によって大きく規定されるのだ。私たちは、各自のこの枠組にもとづいて、万象を、他の思想を、恋人や友人を、さらに自分自身をも評価しているのだ。こうして、総体的な世界像 Weltbild は、同時に人間が世界を価値づける評価の所産、それにもとづいてみずからの態度や行動を方向づける世界-価値 Welt-Wert でもあり、人間集団を統合する実践的機能(イデオロギー的機能)をあわせ持つ。価値意識としての思想のありかたは、時に対象像をも変更する」(共著『思想探検』窓社7頁)。

現に生きてある人間たちの生の実際のただなかでそしてそれにそくして思索すればこそ、

ここにみる各自の思想粹組を文句なしにひつつかまえることができるのです。私は人間の活殺いかんはひとえにこの岩崎氏の「哲学」、中野氏の「世界像」、ここにいう「人生観」の中身によりかかっているのだと強調しておきたいし、そしてそのことはマルクシズムにあってもまさに自明の理論的な思想的前提にはかならないのだと言い募っておきます。

## § 2

哲学は人生観 (Lebensanschauung) についての思索と定義できます。人間はだれでもなんらかの人生観を支えにしてどうにかこうにか生きてあるようです。すくなくとも私自身はそうした実感をもちます。人生観がふらつくとき文字どおり足腰が立たなくなるもののようです。人間がすぐれて精神的な自然存在者だと得心させられるのは、なんといってもそうした一種の危機の経験においてでしょう。順風満帆とまでいかなくとも毎日の生活がそこそこ滑らかに営まれているひとのばあい、あえて人生観などに反省をくわえて波風を立てる必要はありませんまい。私の考えている哲学はこういう幸福な (これはけっして皮肉ではありません) ひとびとには無縁のものです。一度しかない人生なのにあれやこれやの諸条件の重なりでどうしても自分の人生を幸福なものとは実感も認識も承認もなしえない不幸なひとびとのばあいを考えてみると、どうしても人生観と名づけるほかないような問題にさいごはぶつかってしまいます。たとえば金がなくて困っているひとがいるとして、その程度が絶対的貧困でさえなければ、その「困っている」と思っているのは多分にその人の人生観によるばあいもあるのです (保険金殺人)。そしてそれはたんに世の中全体にひろくゆきわたっている一般的支配的標準的な人生観、社会的幻想 (通念) としての人生観にすぎません。これを尺度にして評価するから「困っている」と思うのです。北見工大の学生になって「困っている」ひとを困らせている尺度はなにですか。精神病になって「困っている」ひとを困らせている尺度はなにですか。疑いもなく、私たちの種々の「困っている」ばあいの核には＜資本主義の精神＞があるようです。ふつうこの＜精神＞に自己をそわせコンフォームさせてゆく苦悩の道程が大人になることだとされているようです。そのように考える人生観がこれまた支配的です。たとえば内山節氏はつぎのように述べるのです。

「実際この頃からかなり多くの者たちが、将来自分が成功者になることを夢み、自分の成功物語＝サクセス・ストーリーを描き、追いかけるようになっていった。僕は近代社会の成立によって定着し、現代にまでつながっている巨大な時代精神は、このサクセス・ストーリーを追うということにあるような気がする。しかもこのサクセス・ストーリーの中身は、つきつめれば金と権力だ」(前掲『哲学の冒険』117頁)。

「金と権力の増大だけに人生の目的が定められてしまうと、金と権力だけではみることのできない、もっと価値のある、人間や人間社会の様々な面がわからなくなってしまうんだ。そうして金と権力を得るために、他人を不幸におとし入れたりすることが平気になってしまう」

(同 118 頁)。

こんなことを聞くと「青い」と返すのが大人の常識になっていますので、ひとはその常識にいてねいにしたい「青いあおい」と色定めているのです。そんな甘ちょろい料簡で生きてゆけるものかなどとこわい脅しがはね返ってくることもあります。これは子供や青年にたいする愛の鞭なのでしょうが、心理学でいう補償行為とみれなくもありません。いやサディズムかも知れません。たしかに内山氏がここにしっかりした太い線で描くサクセス・ストーリーこそ私たちの時代の支配的人生観（の本質）です。この人生観に支えられているかぎり、大は小なりに小は小なりに生きてあることができるようです。いなそれなりに自信をもち元気に生きることができるでしょう。ただし、小は小なりといえども、この通念的人生観にひどく矛盾しないかぎりでのことです。内山氏のいう「もっと価値のある、人間や人間社会の様々な面」についての無知または黙殺に平気でいられるのでたえがたいほどの軋轢が生じはしないかぎりでのことです。かのベンジャミン・フランクリンの『自伝』によると「正直と誠実以上に、貧しい人間が立身出世するのに役立つ徳はない」（中公世界の名著 40 巻 183 頁）のようですが、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』も指摘するとおり、これら「正直と誠実」の徳は立身出世に役立つがゆえに実行されるにすぎません。かれのすさまじい「勤勉」もひとえに「富と名声をえるための手段」（同 170 頁）にほかなりません。カントは「純粹で善良な意志のひとかけらも身の飾りにしていないような人物が、健康と繁栄を享受し続けている有様」（『道徳形而上学原論』岩波文庫 23 頁）にはさすがに眉をひそめたことでした。わがフランクリンは周知のとおりそんな無粋な人物ではなく、立派な人士なのでした。しかしこのフランクリンの精神構造こそ現下の支配的思想すなわち常識にほかなりません。そういう精神構造に慣れきってしまうと「政治やビジネスの世界で打算のない関係を期待するのはマンガだ。幻想です」（早坂茂三氏『オヤジとわたし』集英社 113 頁）などと言い放ってなんの痛みももてなくなってしまうのです。レーニンやトロツキーに言わせればかような政治やビジネスはまだ政治やビジネスの名にあたいしない代物にすぎません。小林秀雄氏の政治嫌いにも多分に政治以前のものを本来の政治とみたてる誤診があったように思われます。ところでフランクリンの常識にしたがいえない青くて甘いひとびと（貧すれば鈍することもあるので、社会学的経済学的にみて低位のひとびとのあいだに特権的に見出されるとはかぎりません、念のため）のばあい、生きてあることはなかなか深刻でしんどいものたらざるをえません。また支配的人生観にもとづいて生きようとしても、どうあがいてもその目的の実現は自分の影のようにつかめそうでつかめず、いわば理想と現実とのギャップに慢性的に苦しむひとびとのばあい、むしろもっと生き苦しさ(Leiden)を味わうのではないのでしょうか。もっとも悲しいことは、人間の心臓とも頭脳ともいうべき人生観がフランクリンのな種類のものに自然的に特定されていてそれ以外の人生観の存在に対する無知をあらかじめきめこまれざるをえなかったひとびとのばあいに集約されているのではないのでしょうか。そのばあいサクセスをとり逃せば人間的生への出口

は開かずの門と化さざるをえません。こうしてこの世には「不幸の諸型態」(見田宗介氏)があとをたちません。

私はこの場で資本主義の精神を論じたいのではありません。私たちがそれを所持せずして生きてあることのかなわないう人生観(哲学・宗教・道徳など)のあたうかぎりの原理的省察です。それぞれの時代社会に生きてあるひとりびとりの人間によってかけがえなくも切実に担われている人生観はそのひとのいわば<眼鏡>であって、かれはその眼鏡をとおして自己と世界、そして両者の関係を認識し評価するのです。それは原点、座標系とも表象しえます。ひとは自己を原点に定位せしめた座標系のなかに全世界をとらえ、もろもろの事物を原点からの距離において、また相互の位置布陣において意味的に配置するともいえましょう。「不幸の諸型態」におそらくは幸運にも属したひとびとはなにも遠慮しないで眼鏡をさっさととり替えればよいのです。いくらきれいに拭拭してもよくみえないような眼鏡は少なくともそのひとの存在には合わないのであって、そのひとの眼がもんだいなのではありますまい。支配的座標系の枠のなかでのそれへの反抗の諸経験が毎日の新聞に報道されています。それらに接するたびに私はどうして君は君のからだに合わない眼鏡なんか後生大事にするのかとつい口ごもってしまいます。永山則夫にふれて立花隆氏はかれとおなじような「貧困」にあっても連続射殺魔になるとはかぎらないなどと当たり前のことをいって澄ましています。ちょっと冷たいのではないのでしょうか。永山の事件は不幸のひとつの不幸な顕現・開示なのであって、むしろ立花氏もいうとおりふつうは一歩手前か何歩手前かわからないが破裂を抑えているだけであって、いささかも不幸な「貧困」を免責してよいいわれはないのです。立花氏の論は苦しんでいるひとびとをそのままの状態に置き去りにするものです\*。私はまずはせめてもうひとつ別の眼鏡・座標系をもとと欲せよ、といたいと思います。それによって以前からのものを<相対化>したならば、そのつぎに前のものと後のもののあいだを行き来しないで自己を新しい座標系の原点に据えつけよ、といたいと思います。私自身は後者のものを社会主義(Sozialismus)一般の精神と端的に呼びたいと思っています。支配的座標系の原点は新しい座標系のなかで然るべき位置をとるひとつの点になります。新しい座標系はなんといっても非支配的なのでその原点に立つひとは絶えざる動揺不安にみまわれます。大江健三郎氏はこのきわどい事態を「最も基本的なヤスリ」と表現して「おそらく広島こそが、僕のいちばん基本的な、いちばん硬いヤスリなのだ」と書いています(『ヒロシマ・ノート』岩波新書182頁)。

二つの座標系のことについてごく一般的に語りました。さて人間はだれでも人生観(哲学・宗教・道徳など)をもっていますが、形態としての人生観(かたちをある程度きちんと整えたもの、あるいはひとりびとりに担われている人生観の基本的構成要素・それ以上分解しえない究極の原理的枠組を自覚的にそれとしてとりだし定式化したもの、理論的体裁を備えるもの)はだれもが生産するものではありません。私たちは通例、すでに流通しているさまざまな形態としての人生観およびそれらに基本的に主導される非形態的な人生観のあれやこれやを消化(消



費)しながら自らの人生観をうちたててゆきます。形態的と非形態的の区別はもちろんくっきりとしたものではありませんが比較的重要な区別なのです。プロの歌手とカラオケの歌い手とのちがいといえましょうか。後者はその歌いかたの根本を前者によって決定されています。いわば水準というか次元(枠組)を決定されているのです。人生観の場合もこれとほぼ同じなのです。「分業は、支配的階級内部においても精神的労働と物質的労働との分業としてあらわれる。その結果、この階級内で、その一部分が、この階級の思想家として登場する(この階級の、自分たち自身についての幻想の形成をおもな渡世のすべとする、積極的な構想力のあるイデオログたち)」(前掲『ドイツ・イデオロギー』96~97頁)がいて支配的座標軸をより強くよりたくしようと努めます。逆にそれを相対化し、批判するイデオログもいます。いずれにせよイデオログの生産する形態的人生観・思想形態がその時々社会・世界の人間たちの有する人生観・思想の質量を本質的に決定しているのです。「芸術作品を生むものを、われわれは芸術家と呼ぶのであって、芸術家というものがはじめから存在していて、かれが生んだものを芸術作品と呼ぶのではない」(福田恆存氏、『蒲団・重右衛門の最後』新潮文庫の「解説」)という事情はイデオログのばあいにも妥当します。

\* 立花隆氏『文明の逆説』(講談社文庫)。「永山と同じように、貧困で、同じように無知な人間は五万というのに、永山の前にも後にも、同じような犯罪者は出てきていない」(270頁)。なお永山の『無知の涙』(角川文庫)および見田宗介氏の「まなざしの地獄」(『現代社会の社会意識』弘文堂所収)参照。「ひとりの少年が「尽きなく存在し」ようとしたゆえに、その生の投企において必然に彼の状況として照らし出してしまう、現代日本の都市というもの、その人間にとっての意味のひとつの断片を、ここでは追求してみたいと思う」(見田、同書1頁)。「ひとりの少年」とはN・Nこと永山則夫であります。「貧困とはたんに生活の物質的な水準の問題ではない。それはそれぞれの具体的な社会の中で、人びとの誇りを挫き未来を解体し、「考える精神」を奪い、生活のスタイルのすみずみを「貧乏くさく」刻印し、人と人との関係を解体し去り、感情を渇渴せしめて、人の存在そのものを一つの欠如として指定する、そのようなある状況の総体性である。／＜鯨を食う＞夢に託してN・Nが語ろうとしたのは、貧困とは貧困以上のものであること、それは経済的カテゴリーであるより以上に、社会的存在論のカテゴリーであること、貧しさが人間を殺すということ、このことの無念ではなかっただろうか」(同37頁)。「学問の卒業時点とは、敵となるか否かにかかわらず、マルクス経済学を理解することにある」(永山、前掲447頁)。マルクシストたるものは銘記しておくべきです。

### § 3

ところで思想的形態・人生観的形態の生産に従事するものはそれぞれかの座標系を標的にしていますが、いったいなにのためにそうした種類の精神的生産に精を出したりするのでしょうか。私にそくしていえば、私はいったいなにを好きこのんで哲学の仕事なぞをしているのかと問うてもかまいません。『ドイツ・イデオロギー』の先に引いた階級的イデオログの叙述はきわめて本質論的(構造論的)であって、それだけを抽象的に理解すると「現実的諸個人の生活活動」を基本に据えた、当の『ドイツ・イデオロギー』の人間—社会理論の全体構想にそ

ぐわなくなってしまう（なお余計なことかも知れませんが、これまでマルクスの人間—社会理論を〔歴〕史的唯物論とか唯物〔論的歴〕史観と呼ぶ慣わしですが、歴史は〔そして時間〕人間たちの社会的に営まれる諸生活活動過程のいわば「構造的一契機」にすぎませんので、同じことですが、歴史なるもの〔こと〕は全体的な、ましてや超越的な主体でもなんでもありませんので、私は後に述べるようにマルクスの人間—社会理論は＜社会的生活過程理論＞と呼ぶのが妥当ではないかと考えています）。つまりひとりびとりのイデオログの生産活動の結果形態の社会的階級的機能・役割だけをひたすら気にするレーニンの考えかたには極度の抽象性を感じてしまうのです\*。だからといって私はイデオログの生産するイデオロギー的形態（思想的形態、人生観の形態のこと）の階級性格を認めないということではありません。しかしそのばあいでもイデオロギー的形態の内容はもろもろの構成要素の複雑な絡み合いもあって、ひたすら純一に、最初から最後まで階級性一本槍といったこともないと思います。もちろんその基本方向は忘れるべきではありませんが。さらに生産結果から生産者自身に眼を転じてみればもっと一筋縄ではいかないというかむしろいってはいけない微妙な諸事情が横たわっているのが見出されます。極端な例をもちだせば、イデオロギー的形態は嫌いだけどそのイデオログは好きだとか、逆にイデオロギー的形態は好きだけどそのイデオログは嫌いだったばあいもあるでしょう。もちろんどちらも好きだというばあいもあります。たとえば谷沢永一氏の鷲田小彌太氏評「また谷沢永一が“マルクス主義”云々という場合のその発言をささえている対象理解の根底には、谷沢自身がつねに筆先を向けて闘っている思考停止の紋切型の定型的常識なるものがはっきりみとれる」と弾劾し、……「批判はどのような形をとるにせよ、論敵の拠点をハッキリと見定めた上でのものでなくてはならない」との信条を貫き通している」（『紙つぶて（全）』文春文庫469頁）のなかにはいまみてきたような種々の困難な問題を解くための示唆が含まれてはいないでしょうか。ようするに私は人間がイデオログをやっているのであって、イデオログがにんげんをやっているのではないと言いたいのです。そしてそういう方角にぼんやりとにせよ見えてくるものに賭けてみたいのです。たいがいのイデオログはべつに生まれたときにあれやこれやの階級的イデオログたるべく決定されていたわけではありません。いろいろなことがあってたまたまそうなっただけのことです。そういう事情に心を通じさせたいうえで＜イデオロギー闘争＞をやりぬく männlich な構えこそ今日求められているものだと考えます。

「もとより人と人との関係は階級関係に尽きるわけではない。なるほど資本家社会という階級社会では、一切の社会関係は階級関係に浸透され・制約されている。だがこの階級関係を廃棄—揚棄するために人と人との関係、生産関係を階級関係からみることと、この関係を階級関係に還元することとは、別な事柄に属する……階級闘争の困難さは、階級社会においてすべての人間・社会関係が階級性の刻印をおびて立ち現われるが、同時に、それは階級性指標とは別な尺度を必要とするような諸関係と骨がらみのまま存在することにその一因を求めうる。…

…そして、この中核的関係からより遠方の諸関係においては、なおのこと、階級の論理とともに、それとからみあいつつ人と人との別様な存在様式があることを理解しなければ、階級闘争に最終的に勝利することも不可能であろう」(鷲田小彌太氏『哲学の構想と現実——マルクスの場合』白水社 238～239 頁)。

この鷲田氏の発言はまえに別稿で引いたこともあります。秀逸な人間の感覚の表出といっていよいものでしょう。そしてそれはじつにマルクスズムの思想形態・人生観形態の可能性の一証明ともいえるものです\*\*。

\* 「あなたがそれ」(神と創神主義の思想の弁護)「を書き、それが大衆のなかにはいった以上、その意義は、あなたのよい意図によってではなく、社会的諸勢力の相互関係、諸階級の客観的相互関係によって規定されます」(レーニン、『レーニンとゴリキーの手紙』青木文庫 125 頁)。そしてこの言明をとくにかれの国家論(『国家と革命』『国家について』など)のほとんど単一の前提たる階級社会論の文脈において熟考された。

\*\* 鷲田氏の唯物史観理解について私はいずれ全面的な批判的検討を加えるつもりですが、ここでは引用文中の「階級関係からみる」のはいったい誰(どのような人間)が、いかなる立場・地点に立って、そしてなにのためのかという疑問を呈するにとどめておきます。「階級闘争に最終的に勝利する」ということを<最後の言葉>にしてよいものかどうか私には疑問です。私はのちに述べるように、「階級関係」「階級闘争」などのカテゴリーを人間的自然たちの病める悩める魂の診断処方、治療のための言葉とみなしています。中野徹三氏のいう社会的な生活過程の資本制的な実体的構造的契機とはこの種の言葉・カテゴリーたる位置師を有したものと私は理解しています。

さてもういちどははじめから考えなおしてみます。私はいったいなにのために、いかなる目的のために哲学研究に携わっており、それへの意志を今後とも持ちつづけようとするのか。私が哲学研究らしきことに着手したのは 25 才のことで、その後比較的長期にわたる就職浪人(O. D. つまりオーバー・ドクターと通称)を経て大学の哲学教師になったのは 35 才のときでした。念願かなって就職できたときは「市民社会」の一員になれてほっとしたというのが正直なところでした。いまこれを書いている時点は教師になってちょうど 4 年過ぎたばかりのときです。不惑の節目を目前にしながら私は哲学教師であることになにとはなしに不安定を覚えています。私自身の座標軸がぐらついているようです。国立大学はさいわい給料がとても薄いのでまちがっても自分の職業と拝金癖とを調和させようなどという<資本主義の精神>は生じえません。なんとか食べて飲んでいける程度です。浪人時代に比べてたしかに身分安定に付随する精神的安定があります。この安定がひょっとして私の座標軸を不安定にしているのかも知れません。それなら教師をよせばよい。実際そのような考えを実行されて立派な仕事をしている人たちがいます。しかし私はせっかく得たものを手放せるほど豊かでもありませんので、この人たちとは別のみちを行かざるをえません。たとえば湯川秀樹氏は小林秀雄氏との対談で「大学で講義しているのがいちばん嫌なんです。しかしほかの先生がみな何時間かやっているのに、こっちだけ我儘をいって、講義をやめて研究室にいるというわけにもいかない」(『小林秀

雄対談集『人間の進歩について』(文春文庫 140 頁)とこの方面でもその「天才ぶり」を発揮しておられます。そういえばアインシュタインも講義の難しさに辟易してひとりの学生もでてこないのをこれさいわいと研究されたとのこと。この種の学者ももちろんいてくれるのです。趣味の問題ですが私はたとえば「わかんないなァ、つまんないなァ、というような顔をしている学生が目につきはじめ、それがだんだんと気になりだしたんです。こういうことが気になり出すと私はたまらないんです。もうたまらなくなってしまうんです」(『対談 社会科学の創造』、『歴史と社会』創刊号リポート 11 頁)と語る大塚久雄氏や「そこで構文の平易さと内容のむつかしさを一つにした教科書を作って、読み、書き、話すを徹底的に鍛える。そうすると、結構出来る学生が出てくるんですね。そのかわり、落ちこぼれも多いわけです。三週間にいっぺんぐらいずつテストをする——。小学校みたいに採点して返します」(江藤淳氏との対談『オールド・ファッション』中央公論社 38 頁)と語る蓮実重彦氏のほうに傾きがちです。しかしここでは教師像がそれとして話題なのではありません。私が哲学を研究していること(教育を含め)そのことの意味への問いなのでした。意味とは座標系のことです。大学の講義も著作することも本質は一つです。それは自分以外の他人に向けてなにがしかの積極的な精神的働きかけを自覚的になすことです。これは何人も否定しえないことです。では哲学のばあい(ほかの学問は out of sight)いかなる働きかけがありえるのでしょうか。もしこのところがわからずかでもはっきりすれば、私もすこしはみずからの哲学研究教育者としてのレーゾン・デートルを証し立てることができるよう気がするのです。みずからの社会的存在によってみずからの意識が決定されがちなことに多少のおののきを覚えつつも、せめて基本的本質的方向の確定なりとも。

ここで私が学生時代に読んで影響をえた古在由重氏の「マルクス主義哲学の基本的観点について」(『講座 マルクス主義哲学 1』1969 年青木書店所収)をとりあげてみます。まずつぎの氏の述懐をお聞きねがいます。

「人が学者になったといっても、必ずしも学者に適しているから学者になっているわけではない。絶対にそうではないですよ、これは。たまたま、いろいろな生活条件などで学校を出たりして勉強したからそうになったといえるでしょう……私はもう小学校を卒業したときに、そのことを痛感した。私の村の小学校から中学校へは五、六人しかゆけなかった。他はみんな農民になったわけです。けれども非常に芸術や学問にもすぐれた人がいました。絵のうまい人もいたし、詩のうまい人もいたのですが、みな中学にゆけなかった。もうそのころから、私はひそかに負い目を感じています」(25～26 頁)。

戦後生まれのそして庶民出自の私には理解困難の感覚——「学者」の「農民」にたいする「負い目」——もありますが(しかしそれにしても「負い目」とは無根拠無前提な、ただ支配的制度的常識「今日はもはや存しない」にのみ根拠前提を有するだけの得体の知れない優越感なのではないでしょうか、氏の使っている言葉でいえば、私〔たち〕だけ潜在的諸能力を発揮

してしまって申し訳ないというのですから。「優越感」ぐらいならこの私にもあったとカント的告白をしておきますが、氏がむしろ不適格なのに学者になってしまったことを強く語っているところにまず興味がひかれます。私には「負い目」に転化するほどの能力はありませんが、だれもが抱く職業選択に伴う不充足感は否めません。むしろ庶民的感觉で「損をした」とさえ思っています。西田幾多郎氏はさすがに哲学者らしく重々しい口調で語っています。「思索などする奴は緑の野にあって枯草を食ふ動物の如しとメフィストに嘲らるるかも知れぬが、我は哲理を考へる様に罰せられて居るといつた哲学者（ヘーゲル）もある様に、一たび禁断の果を食つた人間には、かゝる苦悩のあるのも已むを得ぬことであろう」（『善の研究』の「序」）と。哲理の内容はともかく、「罰せられて居る」ほうが「負い目」よりもより一般的な実感だと思えます。「已むを得ぬ」とはだれかがそれを引き受けるしかないとの諦観した気構え気骨に出づるものなのでしょう。西田もやはり「損をした」と思っているのです。私はまずこの感覚を自分のなかに確認し、それを大切に守りつづけたいと念じています。死して成るというと言えは大仰になりますが、ようするに開き直すことなのです。つぎに漱石をみてみましょう。『草枕』のかれは「向う三軒両隣りにちらちらする唯の人」が作った「人の世」に踏みとどまって「人でなしの国」へゆくことを峻拒してこう言いました。「越すことのならぬ世が住みにくければ、住みにくい所をどれほどか寛容で、束の間の命を、束の間でも住みよくせねばならぬ。ここに詩人という天職ができて、ここに画家という使命が降る。あらゆる芸術の士は人の世を長閑にし、人の心を豊かにするがゆえに尊とい」と。西田が哲学すること（Philosophieren）を「已むを得ぬこと」と諦観せざるをえなかった所以は知るよしもありますが、ひたすら己れの精神修養のための思索であれば一人で滝にでもうたれていればすむことでありますから、大学で講義したりたくさんの著作をものしたりする必要はありません。講義だけして本を書かない金井君とかいった哲学者は鵬外からその存在の概念矛盾を不思議がられていたようですが、かれは哲学者として講義していましたし、さらに『キタ・セクスアリス』をものしたのでした。やはり他人への積極的働きかけはなされていたわけです。漱石の「束の間の命」へのいつくしみこそこの他人への積極的働きかけの神秘的力なのだと思います（たとえば高史明氏『生きることの意味』ちくま文庫）。たかが知れた「束の間の命」ならば、あまり自分は自分の自分に自分をとばかり言わないで、できるだけみんなで「人の世」を住みよいものにして、せめて少しは生まれてきて甲斐があったと慰めあえるようにしたいものだという気持ちなのです。たまたま選択した仕事、できることなら避けたい仕事、不適格を承知の仕事をしているのであればこそそのものに天職使命がくだされざるをえないのです。なぜならそうとでもしておかないと仕事は「ベストのように忌み嫌われる」（マルクス）ことにもなりかねないからです。天職使命とは、カント的にいって欲望、傾向性にもとづけられているわけがなく、また仮言命法の義務でもなく、正しく定言命法の義務みたいに厳格至極のものというべきです。弱い人間にはすがりつくものがどうしても必要なものであって、それを隠す（いったい誰から何者から？）



工夫は余計なのです。そして漱石の「芸術の士」が尊といのはその人がではなくその作品が「人の世を長閑にし、人の心を豊かにする」ことに＜役立つ＞ことができこそなのでした。哲学のばあいにも当然このようなく役立ち＜有効性＞があるとしなければなりません。なぜなら哲学者も他者への積極的働きかけを（よしんば天職使命とはみなさなくとも、言いのがれできない明白な事実によって）なすからです。そのさいなんらかの意味合いにおける、みずからの作品の有すであろう他人にとっての＜役立つ＞＜有効性＞を信じているでしょう。芸術や哲学の＜役立つ＞＜有効性＞を否認するむきの作品もその否認へと自分以外の他人を向かわせえたならば大いに＜役立つ＞＜有効性＞をもったことになります。またそもそも＜役立つ＞とか＜有効性＞などという考えかたそのものが成立しえる存在ないし思考の基盤をこそ問うべきなのだとしてみせる哲学もあることでしょうが、それととも（その内容がはたして役立ちうるかどうかは問わずとも）前の「自己目的」的な至上主義とおなじことなのです。誰の何でも他人への働きかけは積極的なものであり、その積極性とは働きかけようとする他人にとっての＜役立つ＞であり＜有効性＞のことなのです。これはもっとも包括的な確認だと思います。この点で武谷三男氏の「哲学はいかにして有効さを取戻しうるか」という論稿（『弁証法の諸問題』勁草書房所収）の題名があざやかに思いだされます。これは自然科学をよく知らない哲学が自然科学の哲学的（認識論的）諸問題についてあれやこれや語っても何の役にも立たないという趣旨のものでしたが、自然科学のことはともあれ、哲学に＜有効さ＞をはっきり自覚的に要求する気構えはいつまでも新鮮です。これにたいして梅棹忠夫氏の『わたしの生きがい論』（講談社）は役に立たないもの（こと）こそ役に立つとの「無用の用」の立場からはなはだアイロニカルな人生観、学問観が開陳されていて興味深いものなのですが、たとえばつぎのようなところはどう解すればよいのでしょうか。「世の中の実際の役にたつ学問はたくさんあります。／しかし一方では、役にたたない学問もたくさんあります。たとえば、その筆頭は哲学であろうとわたしはかんがえております。もし何かの役にたつと称する哲学があるとすれば、その哲学は、はなはだいかがわしいものにちがいないとおもいます。哲学も、あるいは数学も、その大部分は、一種の知的遊戯のたぐいのものであって、だいたいは無用の学問とかんがえてよいとおもいます」（288～289頁）。氏の哲学と私の考える哲学の定義のちがいにすぎないだけかも知れませんが、しかしそうでもなさそうです。氏は「世の中の実際の役にたつ」ということを主に物質的経済的の意味で使っているようです。だから「世の中の実際の役にたつ」ことのない（経営の哲学とかPHPの哲学はなかったかしら？）哲学にはまさにそうであればこそその存在意義というか役割があるのだ、「無用の用」だというむしろ「哲学」礼賛の弁と受けとっておきましょう。氏は「世の中の実際の役にたつ」ことの中身、すなわち＜世の中＞＜実際＞＜役立つ＞というすばらしい言葉をはきすてるとまではゆかないけれど、ややもてあまし気味に扱っているようです。そんなもんでもええやないかと聞こえてくるのは私の幻聴によるのでしょうか。人間は物質的にのみ生きるにあらずではありますが、さりとてそ

れを否定するわけにもゆきません。俗事から解放されて哲学や数学などの「知的遊戯」を享受する人間たちばかりからいまの世の中はなりたってはおりません。むしろたいいのひとはその物質的な「世の中の実際の役にたつ」仕事のゆえにこそこの種の「知的遊戯」から疎外されているではありませんか。その物質的な事実を、そしてその事実のうちのわでまるごとの物質的かつ精神的な存在者として生き苦しさ、住みにくさを生きて住みついている実際の人間たちの有様をそのままにしておいて、したがって哲学への要求を生みだしている当の源泉からひとの眼をそらせてしまって、精神的方面だけの慰安を、しかもなにか風流な「知的遊戯」とやらをレコメンドするその精神の「他人への積極的働きかけ」の基本方向はいったいどこに向かうものなのでしょうか。人間はすぐれて精神的な存在者ではあるが、やはり物質的かつ精神的なのであって、そのまるごとの生—存在 (Leben-Sein) から手妻のごとく精神的部面だけを切り離し、その面だけで「知的遊戯」しているわけにはゆきません。はなはだいがわしいのは漱石のいう「世の中」の実際に役立たない哲学であって、それに役立つ哲学ではけっしてないのです。役に立たないことをめざす哲学のなかに大いに役立つものがあり、逆に役に立つことをめざす哲学のなかにまったく役に立たないものがありはするでしょうが、しかし私はこのどちらの行きかたを選ぶか (自覚的に) はゆるがせにできない哲学の根本問題だと思っています。自分を治療するためにだけ (こそ) 研究する医者はずいまいないでしょう。哲学のばあいも基本はそれとまったく同じなのに、人並みはずれた頭脳の持ち主がなにゆえにこの程度のことには気がつかないのでしょうか。人並みからはずれているからなののでしょうか。

「働いて苦しんでいる人々をどう解放するか。この解決にとってマルクス主義こそ最良の手段、方法だ、というにすぎない」(古在、前掲 21 頁)。

「マルクス主義の哲学は、哲学とはいっても観照的な書斎の学ではなく、アクチュアルな歴史的現実と切り結ぶものであり、歴史的現実根ざすものです」(広松渉氏『哲学に何ができるか』朝日出版社 202 頁)。「アクチュアルな歴史的現実と切り結ぶ」のは「働いて苦しんでいる人々をどう解放するか」を意志すればこそそのことと受けとっておきます。もうひとつ古在氏の発言を引きたいと思います。

「自己の解放。つまり、生きがいの問題ですね。哲学の教師になって一生を終わる。そこには自分の生きがいというものは全然感じられなかった。自分を中心としていえば、自分の生きがいをみたくくれるものは、マルクス主義以外にはない。そして、マルクス主義によれば、そのことをみたすためにも労働者階級の解放を基礎としなければならない、と思うようになりました。すこし——心理的には——順序が逆のようですけども。／このようにしてマルクス主義を知ったのち、インテリゲンチヤの位置や役割もわかったし、それに属している自分というものがどんな存在であるかということも、ややわかった。……自分自身は労働者ではないけれども、ものを考えるときは、まず労働者階級を基本において考えるという習慣が身につけられたのです」(前掲 11~12 頁)。

マルクス主義哲学者の貴重な一述懐ではありますが、かつての私にも根強くあったく労働者（階級）アプリオリズムとも名づくべき精神構造について一言してしかるべきです。たしかに「働いて苦しんでいる人々」はたくさんいるでしょうが、しかし「労働者」なるものは存在しないとはすかいに言ってみます。ましてや「労働者」という言葉（これ自体は大切な概念なのですが）によって、最初から「労働者」と「労働者でない自分（インテリゲンチヤ）」とを離間させておいて、しかるのちに両者の結合をはかり、もって「自己の解放」ととげるという行きかたにはたいへん疑問を感じるのです。このアプリオリな分離についての意識がかの「負い目」なのであり、結合しえたことの意識が「自己の解放」「生きがい」となると受けとっておきます。はじめに分離ありきなのですが、これは氏の出身階層の刻印ももちろんあろうかと推察しますが、そうだとすると、そしてより一般的なかたちで論じるならば、この分離を支えむしろ固定化させているのは「労働者」についての一種独特の理論なのです。私がなぜ「労働者」は存在しないと言うのかそのわけはしごく単純なものです。たとえば私の妻は地方公務員たる「労働者」ですが、「ふるえながら／やさしく／くるしく／むつびあう」（会田綱雄氏「伝説」）ひとを「労働者」だと思ったことはかつていちどもありません。その他の日常生活活動においても妻をとくに「労働者」だと考えることはそれほどありません。たしかに彼女は労働者であるのです。「労働者」は私の考えでは非常に重要なカテゴリーですが、それは主語ではなくあくまで述語にすぎないのです。このばあい主語はさまざまな述語をとおして運動する生身の人間（現実的個人）なのです。「労働者」というのは本質論的（構造論的）カテゴリーなのであって、実際の感性的世の中には「労働者」という社会的経済的規定性（述語態）を有持ったコンクリートな人間的な自然たちが住んでいるばかりなのです。今日ただいまの世の中には「労働者であるひとびと」のほかにも「資本家であるひとびと」なども生きて働いています。そこにはフォイエルバッハの自然と人間があるばかりではありませんか。「労働者」と「非労働者（たとえばインテリゲンチヤ）」が区別されるのは子供にも分明なことです。この分離（分業）のあるかぎり、その分離とそれがもたらす種々の諸結果を知らないひとはなかろうと思います。ですからく労働者（階級）アプリオリズムは一見いさまいようでいて実はこの分離の追認であり固定化であるおそれがあると言ったのでした。むしろ自然的意識にさからって「労働者」と「非労働者」はたしかにちがうけれども、「労働者であるひと」と「非労働者であるひと」はおなじ人間的な自然たちではないかと言っているのけるべきなのでしょう。すでにマルクスはこのことについて正確に述べていました。「しかし、ここ」（『資本論』）「で諸人格が問題となるのは、ただ彼等が経済的諸範疇の人格化であり、一定の階級諸関係および利害関係の擔い手であるかぎりにおいてである」（『資本論（1）』青木文庫73頁）。みられるように「労働者」なる概念・カテゴリーは「働いて苦しんでいる人々」の治療＝解放のためにどうしても必要な、いわばく医学的知識なのであって、その知識がないとく患者の苦しみを取り除くことができないのです。「階級」「階級闘争」「資本（家）」「労働（者）」「プロレタリア独裁」などの大切なカテゴリー

一はみなすべてこのようなく治療の言葉><処方箋の言葉>にはかなりません。ある病気に苦しんでいる人と当の病気そのものとを混同したり取り違えたりする人はいません。しかしあれやこれやの感性的人間をつかまえて「労働者」とか「資本家」と呼ぶのは、病人を病名によって「ハイ・ガン氏」とか「イ・カイヨウ氏」などと呼ぶにひとしいと言わざるをえません。映画『男はつらいよ』で主人公の寅さんが家の裏手にある印刷工場に働く人々に「労働者諸君」と呼びかけるのですが、それがなんともいえない風味のユーモアたりえるのは、観客の多くが「労働者」であることを前提として、「チョウ・ヘイソク君」という言い回しに似た滑稽がそれにはあるからなのでしょう。このようなやさしい洒落ならともかく、正確な治療を要するさいには厳密な冷徹を欠くと命取りになりかねません。以上のように考えるのが私は正しい（治療に役立つ＝苦しみ・抑圧から解放する）と信じていますし、マルクスもまたそう考えたのでした。私たちはこうした「マルクス主義哲学の基本的観点」からたとえば「労働者の誇り」なるものと「人間の誇り」との連関を解剖できるのです。「労働者の誇り」なるものはかの「労働神話」と「労働者」の本質論的（構造論的）把握を被害者（被抑圧者）意識の過剰のなかでないまぜにした一種のアマルガムにすぎません。自分の「病氣」を誇りにしてどうするのですか。資本制社会に生まれた人間はその大部分が「労働者」という病氣に、またその一部分が「資本家」という病氣にかかるというのがドクター・マルクスの見識なのです。「有産階級とプロレタリアートの階級は、同一の人間の自己疎外をあらわしている」（『聖家族』、大月『マルクス・エンゲルス全集』2巻33頁）とかれは診断をくださったのでした。さらに「労働者の誇り」はいわば自閉症であって、いま指摘したそこからの解放をめざす当のものにみずからを永続的に縛りつづけるまさなる自縄自縛は論外としても、みずからを、そして「有産階級」のひとびとを人間的に解放する主体的根拠がここからは出てこないのです。「労働者」は「労働者」を解放することはできないのです。働き、じっと手をみざるをえないひとはドクター・マルクスの診断によってその苦しみが「労働（者）」によることを知る、そしてその苦しみの病根の対自化によって「有産階級」のひとびとの「苦悩」をも感受し、そしてその自他の悩みはみずからを「労働（者）」＝「資本（家）」なる歴史的社会的規定性を意識的に払拭しえた、新しい可能性を秘めたタイプの人間・人類へといまここにおいてすでにしてなりきるプロレタリア（ート）たらしめることによってのみ取り除くことができるのを知るのです。私がいま述べたことはマルクスが『経済学・哲学草稿』のいわゆる「疎外された労働」のなかで定礎した思想・理論なのです（私の「人間の現象学」試論）〔『価値と人間的自由』汐文社所収〕を御参看。「人間の誇り・プライド」があればこそひとびとはみずからを「労働者」の規定性から解き放つことができるのです。あまり「労働者の誇り」をもちすぎると癌は根絶して人体を死なせるの愚をおかさないともかぎりません。さらにまたこの「基本的観点」から私たちは「労働者であるひとびと」と「資本家であるひとびと」に共通する「ひとびと」の存在次元をつきとめ、その存在次元に固有の人間・社会的諸問題をていねいにとり扱うことが可能になります。服装や言葉を「労働者

っぽく」することはありません、いくら「戦闘的団交」ではあっても最小限のマナーはまもらなければなりません。この存在次元は今後ますますその全貌を開示してゆくことだろうと考えられます\*。この人間の生—存在次元はおうおう「日常生活」と表象されているものと重なる部分も多いとみられます。生死、病気などの問題、性格・気質・才能などの問題、睡眠や夢の問題、瞑想、旅行、趣味の問題などなど、たとえばカントがその『美と崇高との感情性に関する観察』や『実用的見地における人間学』において、ヘーゲルが『精神哲学の人間学』において、和辻哲郎が『風土』において、九鬼周三が『「いき」の構造』において扱ったような対象は当該の人間の生—存在次元に属すのではないかと思えるのです。

古在氏の「労働者」観に難癖をつけたわけではありません。かれの発言には私がここに批判的に対置した見方がみられもするのです。もっとも近似した見解とのちがいにこそ重要と考え、氏の「負い目」の解釈をかれの「労働者」観に求めただけです。氏は新しい酒を古い革袋にいっぱいもってくれたマルクシストのひとりなのです\*\*。

\* 脱稿後、中野徹三氏より氏の最近作品「生活過程と生活協同組合(下)」(『生活協同組合研究』153号1988年9月生活問題研究所)をいただきました。そのなかで氏はマルクスの「社会的(sozial)生活過程」(マルクス自身はこれの中身についてなにひとつ明示的に語っていません)について自説を展開され、それを「(1) 男女の性愛と子の出産・養育の活動」「(2) 家族ないし親族共同体の生活諸活動」「(3) 家族や親族以外の、個人と個人、個人と集団、集団相互間の多様な相互関係行為」の三つの側面・レベルで把握しています。そしてこの「社会的(sozial)生活過程」を「もろもろの」(物質的、政治的、精神的の)「生活諸過程が今後そこにおいて社会的に」(これは gesellschaftlich だと思います)「統合される場」(36頁)とみため、このそうなりゆきつつある歴史的動向を「社会化」(Sozialisierung でしょうか)というカテゴリーで定式化しています。これは中野氏の定礎した社会的生活過程理論にたいして氏がみずから追加した新しい知見ですので私も今後充分検討してみたいと考えます。氏はこれまでもろもろの生活諸過程の「精神化」の歴史的動向を指摘し強調してきましたが、この作品においてそれと「社会化」とを人間—社会の現在から将来へかけての歴史的動向のいわば二つの回転軸・動輪としてとらえ、「人間の生活諸過程の精神化と社会化」「生活諸過程の精神化=文化化と「社会化」(普遍的に社会的な性格を帯びること)」(40頁)を眺望しています。氏のこの「精神化と社会化」の把握・眺望はしかし、かれの全理論のそもそもの出発点=原理、およびその(現時点における)展開相なのであって、おもえばたしかに「精神化と社会化」は氏の理論家としてのプロフールを描くさいの核心的、必須不可欠の色であり形であると言えるでしょう。なぜなら氏のマルクシズム・フィロソフィーの土台は(1)イデオロギー・価値意識などを強調する人間=最勝義での精神的自然存在論と(2)「生産関係」「階級」などを人間の自然たちの社会的(gesellschaftlich)生活過程の実体的構造的契機としてつかみきる人間=生活過程論(前者は反映論批判のなかで、後者は構造論史的唯物論批判をとおして確立された)にはかならないからです。私は本章において、中野氏のこの二つの要素からなる原理、いわば二つの環からなる単一の鎖たる人間観の基底そのものを自分の理解の篩にかけてみようとしたのでした。ここでは理論のあれやこれやの技術的問題ではなく、理論を理論として成立せしめる思想の質量の測定こそが眼目なのです。そして私は一方を人生=レーベン観の開示として、他方をただの人間の自然たちの戯れる存在次元の開示として理解したのでした。これは、基本的な方向としては、中野氏の「精神化と社会化」にびたりと照準を合わせたものであったのです。

\*\* 古在氏については、たとえば山田宗睦氏の「現代マルクス主義の展相」(『現代哲学の流れ』小峯書店所収)の「2c 日本の古在由重の場合」を参照されたい。



## § 4

前節での議論をさらに押しすすめたいと思います。第一節では私は人生観がその人間の全生活活動の「主導者」であると考え、第二節で哲学はその人生観についての思索であり、そして人生観を座標系にみたてて大きくは二つの座標系のあること、哲学-者とは人生観を形態として生産する者であることを確認し、第三節では哲学者（イデオログ）のその精神的生産行為の最奥の目的を他人にとっての役立ち・有効性をめざす他人への積極的働きかけにみ、マルクシスト・イデオログにあってもその＜他人＞は無前提アプリアリに「労働者（階級）」ではない旨を述べてみました。

これらの考えをここでは総括しながら、私がなぜ哲学するのか、さらに私はなぜマルクシストとして哲学したいと欲しているのかについて述べてみたいと思います。本稿「マルクス主義イデオロギーの実験」の「はじめに」のところで（本研究報告 19 巻 1 号、以下「前稿」と略記）私は「マルクス主義的精神自身の衰弱」のなかでいまこそマルクシストはいわば背水の陣をしいて「マルクス主義、マルクス派社会主義の精神、思想とは何か」を再吟味し、そしてそれに「現代思想として何をなしうる可能性が残されてあるのか」をぎりぎりのところで明らかにすべきだとの決意を表明しておきました。言うは易く、行なうは難しです。それでも一步一步、徐々に、段々に私の生一存在が納得するようなマルクシズム・フィロソフィーをこれから作りあげてゆきたいと念願しています。今回の「第二章 悩める魂の治癒行為としての思想・哲学」はおそらく私の 30 代最後の一作品になると思います。それはこれまでひとりのマルクシストとして生きてきた一総括であり、同時にこれからもひとりのマルクシストとして生きてゆこうとする決意のそして希望の一表明であります。準備も展開も不十分ではありますが、私の向かおうとする基本的方角はできるだけ鮮明に素描するつもりです。

さて私の理想としたい哲学はひとりびとりの人間の悩める魂の治癒・救済に役立つものでなければならない、とまず言うておきます。それに役立たない哲学は「自己目的」的なあるいは「懐疑」的な知的遊戯にすぎない。役立つ役立たないはその実際の有効性・有用性によって決定されるべきであって、役立ちを看板にするものはもとよりそれを掲げないもののばあいにもけっして「羊頭狗肉」にだまされてはならない。私はすべての真正な素面のイデオログは「保守・中道・革新」いかににかかわらず、この「悩める魂の治癒・救済」をめざしていると信じています。ただ診断や治療法がちがうだけだと考えたいのです。そしてそこに討論（イデオロギー闘争）の共通の土俵を見つけ出したいのです。私などは正直にいて私の悩んでいる問題を私以外のひとがどのように解いているか知りたくてたまらないのです。同一の対象についての他人のなす診断や治療法ほど切実なものはありません。私はすべての真正で酔っ払っていない哲学イデオロギーにたいしてこのような態度で臨むつもりでいます。

さてフォイエルバッハによると人間の魂とは「人間が自己の内部において真なるもの、最

高なるものとして認識し体験するところのものであり、人間が事物を判断し、存在し、生き、活動するその仕方を決定するものにほかならない」(『作家と人間』勁草書房 119 頁)。この定義においてつかまえられた〈人間の魂〉とは私たちがさきにみた人間の全生活活動を主導するものとしての〈人生観〉のことにほかなりません。そしてわがフォイエルバッハは「人間の生活とは彼の人生観にはかならない」(同 62 頁)と喝破しております。まことにかれの見抜いたとおりです。人間の生活が存在しえられるのは究極的には人生(レーベン)観を所持していればこそであるし、またその人間の生活＝人生のありようはかれの生活＝人生観によってこそ決定されることはもはや自明といってよいでしょう。哲学はかのテレンチウスの格言「人間的なことで私に縁のないものはない」にしたがい、いつでもどこでも、いつまでもどこまでも、人間の生きてあることにかかずらい、その魂である人生観にたいする端的な配慮行為であることをつづけるでしょう。哲学が哲学であるのはそれが人間をその魂＝レーベン観においてとらえる思想行為のゆえになのです。エピクロスは言いました。

「人間のどんな悩みをも癒さないようなあの哲学者の言説はむなし、というのは、あたかも、医術が身体の病気を追い払わないならば、何の役にも立たないように、そのように哲学も、もし靈魂の悩みを追い払わないならば、何の役にも立たないからである」(『エピクロス——教説と手紙』岩波文庫 118 頁)。

病める身体を治療する医術と医者は大方の感謝・尊敬を受けるのが相場になっておりますが、悩める魂を治療する哲学と哲学者は大方の反発・憤激・軽蔑・罵倒を被るのが通例となっております。これはソクラテスこのかたどうにも仕方のないことのようにです。「デカルトのホリティーク」(林達夫氏『林達夫評論集』岩波文庫)が話題にのぼるのもむべなるかなといったところです。それにしてもなにゆえに哲学はおうおう忌み嫌われるのでしょうか。それは哲学であるがゆえにです。人生観をターゲットにしているからです。人生観はそのひとの精神的生命・魂ですから、そしてひとはそれをみずからのものにするにあたり、たいていはそして本質的には自己をその時々時代社会の支配的枠組に適合させる(そうしないと最勝義での精神的自然存在者たる人間は生きてゆけない)ための苦渋の道程をくぐりぬけるものですから、かれにとってはそれはぎりぎりのところで選択したのっぴきならないもの、取りかえたり譲りわたしたりはそうかんたんにできないもの、「人間が自己の内部において真なるもの、最高なるものとして認識し体験するところのもの」(フォイエルバッハ)、その人のレーベン(生命・生活・人生)そのものなればこそなのです。つまりかくも大事なものにひとはふつつ触れられたくはありません。それなのに哲学はむしろその職掌上そのあたりのことばかり詮索して、その人生観の出来具合がどうの、やれ人間の真の意味がこうのと余計なお節介をやいてそのひとを困惑動揺させる。一般常識からみれば哲学はたいへんうとうしいもの、困ったものなのです。これが一般

に哲学が嫌がられる理由です。しかし哲学の側からいうと、哲学者はとくにひとから嫌悪されることをよろこび欲するというわけでもないのです。ではなにを好きこのんで哲学者は哲学したりするいわれがあるのでしょうか。いな、なぜ哲学は人間とともに存在しつづけてきたのでしょうか。マルクス主義哲学者芝田進午氏は「哲学の止場」を将来展望されていますが（「マルクス主義における自然と人間」、前掲『講座 マルクス主義哲学1』所収）、かれのいう哲学は物質的と精神的の「分業の廃止」後の人間にとって廃棄されてもかまわない種類の哲学というだけのことなのではないのでしょうか。人間が存在するかぎり、そして人間の魂が消去されないかぎり、哲学は（そして哲学者も）存在しつづけるだろうと思います。人間の病める身体があるかぎり、医術と医者が必要にならないだろうように。

哲学と哲学者が消え去りゆかないのは、つねにかならず悩める魂があるからです。あまりに一般的に語っても意味がありません。私は自分のまわりに自分をも含め悩める魂>をみいだすから哲学するのです。それだけです。では私がエピクロスとともに理想とする哲学の治癒とはいかなる行為をさすもののでしょうか。それは病める魂の病根たる今日の資本制的性格をもつ支配的人生観の批判、すなわちそれにかわる新しい人生観の形成である、といっておきます。＜悩める魂＞は「労働者（階級）」にのみ特権的に属するものではなく、もちろん「有産階級」にも（通例重症）見出されるものです。マルクシズム・フィロソフィーはすべての人間の＜病める魂＞の治癒をめざすものです。それは「そこにおいて己れの生の充実をやっとはじめて享受することのできる本質境位・存立場」「かれ本来固有の諸資質、諸力を、本領を完全に展開・発揮できる場」（「前稿」）の確保を得さしめる生活＝人生観の座標系・地図をなんとか編みだそうとする行為だといってよいものです。このオールターナティヴな人生観の座標系・地図の作成に結実することになる哲学的治療行為こそ、私の構想する哲学イデオログの本務なのです。私の理想とする哲学イデオログはしたがってこの思想行為に従事するようみずからすすんで「罰せられて居る」ひとびとなのです。ただかれは人間の＜病める魂＞を見過せるほど神経が強くないだけであり、そしてどこにでも必ずいる自分のことはお留守にして他人様の心配や世話にばかりあけくれているようなひととおなじようにただのおひとよしのお節介やきにすぎないのです。かれは哲学するように誰からも命令されたり強制されたりしたわけではありません。またかれは哲学するように誰かから依頼されたり懇願されたりしたわけでもありません。常識で判定すればまったく割りにあわない「損をする」仕事です。しかし私のあやかりたい哲学イデオログはけっして自分本位の、自分用の人生観をもって、自分さえ救えないものがないで他人様を救済できるのかなどという常識にしたがって、まずはこの自分がよりよく生きてみるのが先決だなどとはまちがっても考えないようなひとです。その点で私の憧れる哲学イデオログはいわば無私の精神のひとであり、かれの全生活＝存在は他人のためのイデオロギー的形態の生産に向けられてあるのです（小林多喜二の「個人生活即階級生活」）。このあたりのイデオログの独特の生活態勢にかかわって＜医者の不養生＞や＜哲学者の自己疎外＞とい

う厄介な事態が生じてくるのかも知れません。他人のための生活がかれ自身の生活を空洞化してしまうということでしょうか。すこし検討してみましょう。

たとえば宇都宮芳明氏は「哲学の危険」を指摘して、それを「観照的・理論的な生がそれだけとして切り離され、しかもそれが日常の生と対置され」「観照する人間にとっては、そうした観照的生活のみが最大の関心事となり、それ以外の生活は——いわば俗事として——まったく無意味なもの、あるいはすくなくとも哲学することによって無関係な生と見做され」（『哲学の視座』弘文堂 30 頁）てしまうことにみえています。哲学者の生が「観照的・理論的な生」と「日常の生」に分裂しがちだということ、おまけに前者の生にのみ気を奪われて後者の生が疎かにされがちだということだと思います。氏は哲学は生の統一的全体的原理（私たちの人生観のこと）の探求であってみれば前者の生のなかで生産されたテオリーは哲学者自身の「日常の生」の実践のなかでくりかえし検証をうけ鍛錬されるべきははずのものだと主張されます。この哲学的生の考えかたはフォイエルバッハにもありました。かれは人生のとある地点＝時点において、これまで自分はレーベンの目的を哲学にありと考えてきたけれど、ほんとうは哲学の目的とすべきものこそレーベンにはかならないと達観したのです。しかし氏はこのレーベンすなわち「日常の生」においてこそとは言っていないようです。なぜなら「日常の生」は哲学的原理の「検証」の場とされているからです。しかしその積極的態勢ないし含意は「日常の生」に役立たないようなテオリー、さらにいえば「日常の生」をないがしろにするようなテオリーでは困るということだろうと解されます。これが氏の哲学行為・思想行為の原点（初心）なのだと思います。じつにフォイエルバッハ的ですね。氏には『フォイエルバッハ』（清水書院）という作品があります。本稿の第一部は「思想と生活、またはフォイエルバッハ論」ですので、いずれ氏のフォイエルバッハ解釈にも学ぶことになるでしょう。

ところで私の考えている「哲学の危険」は、宇都宮氏の用語をかりて言えば、「観照的・理論的な生」と「日常の生」との分裂ではなく、むしろ前者が後者に合体してしまうところに、すなわち「日常の生」の中身が「観照的・理論的な生」そのものにかぎりなく化してゆくところに生まれるのです。私の考えている哲学においては「日常の生」は疎まれるどころかむしろ目的そのものです。そこにおいては自分の「観照的生活」が「最大の関心事」なのではなくて、自分以外の他人の「日常の生」に役立つ「テオリー（観照）」こそが眼目なのです。そうであればこそ私の求める哲学イデオログの「日常の生」はそのまま「観照的生活」となり、かれの生そのものが「テオレーテッシュな生活」になります。そのときかれの「日常の生」はもはや常識の準拠枠にしたがって営まれることがかなり困難になります。かれは常識の座標系とかれ自身の非ないし反＜常識＞の座標系とのいうなれば「二重の生活」を引きうけて生きているのですから、しかも前者は後者のうちに位置づけられ相対化されているのですから、かれは身をよじるようにして生きてゆかざるをえないのです（たとえば青山光二氏の『われらが風狂の師』新潮文庫を想起されたい）。このばあい哲学イデオログの他人にかまけての自己の空洞

化とはかれが常識の座標系の原点に位置していないということなのであり、かれは常識の座標系に逆照射されて、つまりかれの原点をこんどは逆に位置づけられ相対化されることによって自己の空洞化を、自己への配慮の怠りを対自的に現象させるということなのです。＜医者の不養生＞のほうはよく知りませんが＜哲学者の自己疎外＞はしたがって自己を常識から疎外しているということ、その点で普通の日常生活の軌道から外れているということです。しかも私の想い描く哲学者はこの＜自己疎外＞を自覚的にみずからの生の方法としなければならないのです。そうしなければ他人の病める魂を救済しえないからです。しかしこの＜自己疎外＞は病める魂の病根たる常識の原点からの積極的自己疎外ですから、「緑の野にあって枯草を食ふ」ことにはなりません。ですから「已むを得ぬこと」「罰せられて居る」「損をした」とは思いつつも（なぜなら人はたまたま哲学イデオログになるという根本的偶然性はけっして帳消しされないからです、そしてけっきょくは誰かがやるしかないというところに到着するからです）、それにもかかわらず (dennoch) 人間のオールターナティブな生の可能性を信じてそれに自己の生をかけてみようとするのです。私の理想とする哲学イデオログのありようを例示してみたいと思います。たとえば少年少女向けの『公害とたたかった鉄の人 田中正造』(砂田弘氏、講談社)の伝記にこういうくだりがあります。「もちろん、おくさんのカツ子のもとには、一銭も仕送りをしませんでした。でも、カツ子は、正造の生き方をよく理解していたので、もんく一ついわないばかりか、家のまえに小さな小間物屋をひらいて、自分一人の力で、ほそぼそとくらしていました。／ときたま、家のまえをとおることがあっても、正造は、家の中にはいらず、／「おカツ おるか。」／と、入り口からおくさんをよびます。／「あい、おりますよ。」／「たっしゃかい。」／「あい。」／「ああ、そうかい。」／それだけはなすと、正造は、そのまま、家をおりすぎていくのでした」(165～166頁)。なにもいうべき言葉はありません。またたとえば宮澤賢治はだれでも少年少女のおりに聞きかじったことのある「雨ニモマケズ」のなかで言います。「アラユルコトヲ／ジブンヲカンジョウニ入レズニ／ヨクミキキシ／ワスレズ／野原ノ松ノ林ノ蔭ノ／小サナ萱ブキノ小屋ニキテ／東ニ病氣ノコドモアレバ／行ッテ看病シテヤリ／西ニツカレタ母アレバ／行ッテソノ稲ノ束ヲ負ヒ／南ニ死ニサウナ人アレバ／行ッテコハガラナクテモイイトイヒ／北ニケンクツヤソショウガアレバ／ツマラナイカラヤメロイトイヒ／ヒデリノトキハナミダヲナガシ／サムサノナツハオロオロアルキ／ミンナニデクノボートヨバレ／ホメラレモセズ／クニモサレズ／サウイフモノニ／ワタシハナリタイ」。これにもまた私は言うべき言葉をもちえません。「サファイフモノニ／ワタシハナリタイ」と小声で反復するのがやうとのことです。せめて理想ぐらいたかくもってもかまわないでしょう。

以上において私はわたしの望む哲学イデオログがだれからもそうせよと命令されたわけでも依頼をうけたわけでもないのに、ただ自分勝手におのれの身に引き寄せ招いたく自己疎外＞をただ「已むを得ぬこと」と観念するだけでなく、むしろすすんで意志的におのれをその＜自己疎外＞に委ね没す姿勢を描こうとしました。かれの顔はそれほど明るいものではないで



しょうが、そうかといってかならずしも暗いというのでもなさそうです。本節の最後に「ミンナニデクノボートヨバレ」ル「サウイフモノニ／ワタシハナリタイ」との賢治の態勢について考えておきたいと思います。

「君は口に唱へること、生活の仕方が別々ではないか」と君は言ふ。最も悪意に満ちたる者よ、また最善なる人に飽くまで敵対するものよ、かかる批難はプラトーンに対しても、エピク羅斯に対しても、ゼーノーンに対しても放たれた悪口である。これらの人々がみな常に説いていたところは、「自分がいかなる生活を送ってゐるか」ではなくして「いかに生活すべきか」といふ点であった。私が語ってゐるのも、徳性についてであって、「私」についてではない。また、私が悪を罵る時には、まづ第一に私の悪を罵る。私に実行出来るやうになつた暁には、私も送らねばならぬ生活を送らう。君のそのやうな多分に毒気を含んだ悪意でも、私が最善なるものを求めようとするのを妨げることにはならないであらう」（セネカ「幸福なる生活について」、樋口勝彦氏訳『幸福なる生活について』岩波文庫 31～32 頁）。

セネカのこうした口吻に「高姿勢の居直り」（秀村欣二氏『ネロ』中公新書 82 頁）をみてとることはおそらく妥当なことと思われませんが、ここでは一応セネカの決意「私に実行出来るやうになつた暁には、私も送らねばならぬ生活を送らう」を顔面どおりに受けとっておくことにします。しかしそれにしても「多分に毒気を含んだ悪意」にたいするこの種の哲学者側の応酬の事例には西洋哲学史は事欠きません。私はいつかまとめてみたいと思っているくらいです。あの教育熱心なヘーゲルでさえ哲学はわけわからないとブーイングするものたちに、靴がはけるからといって靴が作れるわけではないのだ、勉強もしないでなにをいうかと憤慨してみせています。世間の物笑いの種にされて哲学者は逆襲にでているわけです。

「君たちは、自分の方がより多くの腫れ物を体一面に持ってゐながら、ひとの<sup>にきび</sup>に眼をとめる。これは丁度、汚い疥癬の出来てゐる者が、極めて美しい体〔を持った人〕の<sup>ほくろ</sup>か疣を笑ふやうなものである」（セネカ前掲 49 頁）。

これはもう究極の応酬です。他人のことをとやのかくのというまえに自分の顔を鏡にのぞいてみる、顔を洗って出直せバカヤロウ、というわけです。いや、わがフォイマルパッハも負けてはいません。

「実際また諸君の悟性が健全なる人間悟性と呼ばれるのも、むべなるかなだ。そのおかげで諸君は思索という骨の折れる気苦労や仕事をしなくてすむので、いまだかつて諸君のスープをまずくしたためしがないのである。だがこの常識という奴は、実は諸君と同じく下司野郎で、単に諸君の酒飲み仲間すぎない。諸君はそれを至高の君主として崇めたてまつているが、実際は馬鹿の王様にすぎないのである」（前掲『作家と人間』71 頁）。

私の理想とする人生観はこの程度の口論なら「人の世」にあつてもよいと認めるものですが、しかし「叡智の達成を遂げ、悪に染まることのない精神の命ずるところにより、他人を——嫌ふからではなくして、治療する為に——罵れといひつけられてゐる者は、さういふであらう」

(セネカ前掲 46 頁) などというこうまいな決意を＜治療＞の基本方針とすることには賛成しかねます。病気は直らなくても直ったような気持ちにさせてくれる医者もあれば、病気は直してくれても気分を害する医者もいます。医者は患者の病気を治癒する知識と技術などを備えているというだけのことであって、自分と同等の人間的自然である患者の人間的感觉まで治療するには及びません。医者は病根を絶つために患者をその意志にさからって＜強制する (Zwang)＞こともあることでしょう。ひろくいって＜教育＞とはそうしたものです。しかしもとより＜強制＞が目的なのではありません。私は「罵れといひつけられてゐる者」のある種のオルテガの誠実を心から認めはしますが、そして実際そうせざるをえない場面もあるかと想定しえますが、平凡なことを言うようですが、その「罵り」は治療効果をもたらすものでなければならないこと、そしてそうであるためには「罵る人」と「罵らるる人」とのあいだに治療的人間関係(たとえばフロイトの患者にたいする断固たる態度を想起されたい、それは患者の理性・克己力へのフィリップ・ピネル的信頼であった) がなければならないと思います。やはり「医者」たる哲学イデオログは「患者」たる、常識にしたがって生きざるをえないひとびとに「多分に毒気を含んだ悪意」をもたれても仕方のない仕事(常識の人生観の批判)をしているのであってみれば、せめておとなげなくも罵りかえすのではなく、相手を沈黙にいたらしめるべきなのです。そしてそういうばいはいは自分も沈黙すべきなのです。できることなら、たとえばかの「姦淫の現行犯を押さえられた女」に遭遇したイエスにならいて「なんじらの中、罪なき者まず石をなげうて」と言いたいものです。これは一種の憎まれ口だといえますが、イエスをおとそうとするものも「これをききて良心に責められ」ざるをえない力があります。自他に完全の沈黙を強制し、それぞれを自己の精神の深いところへ、魂のもっとも奥まったひだへいやおうもなく連れ戻すこの力はげに神秘的、神業であります。マルクス主義哲学者梅本克己氏はこの聖書の場面を「圧巻」と讃え、「イエスは常識にしたがって何かを十字架にかけたのではなく、既成の社会常識、それによって支えられる権力とたたかって自分を十字架にかけけることを怖れなかった」(『現代思想入門』三一書房 65 頁) と共鳴しています。そして氏はこう言います。

「だがこれらの」(イエスやかのヘスタ・プリンをとりまいた)「群集」とのたたかいはつらぬくということは容易なことではない。群集の常識はいつも既成の道德秩序に忠実であり、この既成の秩序に反抗したものが罪である。その罪を犯したものを責めるとき、かれらはいつも有頂天になる」(同上)と。常識がひとびとを「既成の秩序」にくくりつけ「有頂天」の病いを思わせている(なんならアドルノ風に健康病を思わせているといってもよいでしょう) 当の＜病根＞なのです。「群集」は常識の病原に苦しんでいる＜患者＞なのです。イエスに十字架を背負わせ、唾をはきかけ、なぶり殺したもののたちの魂が病めるもの悩めるものであることをみてとるのにそれほどの知力はいりますまい。娘のともだちが私にいました。「おじさん、バカというひとがバカなんだよね。」

さて本節の締めくくりにはいります。私が今の地点＝時点 (moment actuell) において選

択したく欲する種類の哲学はひとびとの悩める魂の治癒行為にひたすら向かうものでした。人間を「改造」するものではなく（オーウェル『1984年』）、魂の病根・病原のみ治療する哲学でした。私はマルクスの治療術を現代最高のものと考えているということ、そのようにみながゆえに私はマルクス主義の思想・理論を治療に適用するだけのことであるということ、そしてできるだけその治療技術の改善に私も微力をつくしたいということ、これが私のマルクスとマルクス主義にたいしてとる態度です。そういう態度をマルクシストと呼んでさしつかえないでしょう。なぜなら私は＜マルクシスト＞を一述語としている（たとえその述語がどれほど本質的であっても、というのはたとえば常呂川の風景を楽しむばあいの私の重心は、オホーツクの雄武の夜ぞらに光輝さんらたる星々に魂をうばわれているばあいの私の重心はなおのことマルクシスティッシュなものとはいえないから）にすぎず、私はマルクシストの規定態と直接的に一体化してそれと融合しているわけではなく、それを＜対象＞としてあくまで間接的なしかたで＜持つて＞いる＜自由な意識的活動者＞だからです。これが第一です。第二にかの＜労働者（階級）アプリオリズム＞の批判を再度確認しておきます。前稿「第一章」でつぎのように書いておきました。「私は学生時代からマルクスやレーニン、マルクス主義やマルクス＝レーニン主義を世界観の拠り所としたり願望していた。しかし総じてマルクス主義というものを「勉強」するほどに、マルクス主義思想の要石である「人民大衆のために」「労働者階級のために」という平らかな気持ちに不快な亀裂が幾条も走るようになった。人民大衆・労働者階級＜のために＞しているマルクス主義研究が、私を、他ならぬ人民大衆・労働者階級から遠ざけ、離反させてしまうのだ。これは、どうみても、私の活動は「自己疎外」的性格を有することを認めさせたのである」と。この問題はマルクシスト・イデオログの急所なのです。マルクスはよく知られているようにかれの構想する人間解放（プロレタリア革命）の心臓をプロレタリアートに、その頭脳をフィロソフィーに配役しましたが、当該の問題とはこれら心臓と頭脳との有機的結合の問題なのです。これは解くにきわめて困難な、それでいてマルクス主義の思想的核となるいわば＜問題中の問題＞です。とおりのマルクシスト宣言でかたのつくようなものではありません。マルクス主義を自分の研究の大義名分としているだけで済ませられるようなものではありません。この問題はプロレタリアートの側からみても、フィロソフィーの側からみても「いちばん基本的な、いちばん硬いヤスリ」ともいえるものなのであって、マルクシスト・プロレタリアもマルクシスト・フィロソファーもどちらも自分の生一存在（Leben-Sein）をこのヤスリにわざわざかけてみずからの精神がそれに耐ええるかどうかをたえず試さなければならぬ実存的問題であります。それはマルクシストの良心・倫理の問題であり、かつまた理論・論理の問題です。心と頭の有機的結合の問題です。心は頭を欠いて、頭は心を欠いてよく働いたものではありません。まさに「世直しの倫理と論理」（小田実氏）の問題なのです。マルクシストの直面するこの＜問題中の問題＞に私はこれからもくりかえしくりかえし立ちかえり立ちかえりすることと思います。ここではそのなかの一点だけを吟味しただけで

す。それがアプリオリズムの問題です。マルクシスト・フィロソファーはもとよりマルクシスト・プロレタリアもけっしてかの本質論的(構造論的)「労働者」観の陥穽に足をすくわれてはなりません。私のばあい、「労働者階級のために」という原初の意志がいわばアウフヘーベンされて、ひとまず「ただの人間たちのために」へ再沈降し、つぎにかれらの「悩める魂の治癒のために」へ再浮上して、<労働者(階級)>がその治療のための診断処方という言葉である(にすぎない)ことを突きとめることによって、マルクシスト・プロレタリアとともにその治癒の実践にむかうアンガージュマン・フィロソファーあるいはレヴォリュション・フィロソファーとしての自己の形成陶冶への意志に姿態転形した次第はすでにその概略を述べました。

太宰治のいうには「人間のプライドの窮極の立脚点は、あれにも、これにも死ぬほど苦しんだ事があります、と言い切れる自覚ではないか」(『東京八景』)とのことです。言い切れる<自覚>というところにこの太宰の言のリアリティーは支えられています。その先はもう「その人の意識の彼方に、向こう岸に jenseits しかない」「意識にとっては、その先は存在してはならない」(どちらも「前稿」という最果てはなにも人間一般の能力によって設置されているわけのものではありません。それはあくまでもその人がみずから自己を限界＝定義づけることとしてあります。そして一般に思想＝人生観問題のばあいにはその人の知力のみならず、その人の社会的存在が大きくものをいいますので、問題の最果てにまでいたるといっても他人に導かれて宗谷岬や知床半島へゆくようなわけにはまいりません。やはり「死ぬほど苦しんだ」と自分が自分にたいして「言い切れる」かどうかしかない。太宰はそういいたいのだと思います。そして私もそう言うかれに共鳴します。なぜこんな話をもちだしたかという、人間の限界・どんづまり・とどのつまりを想ってのことなのです。よく山に登るのは「そこに山があるから」と言われます。なぜ私は<悩める魂の治癒>のために哲学的労働をするのか。それは病める魂に苦しんでいるひとびとのことを放っておけないからだ。ではなぜ放っておけないのか。ここで私はどんづまった場所に立っている自分に気づきます。「そこに何があるから」なのでしょう。ひたすら自分以外の他人への気遣いにこの私を連れ去るものはいったいになのでしょうか。シモーヌ・ヴェーユと大江健三郎について吉本隆明氏はどこかでその<マゾヒズム>を云々していた記憶がありますが、そしてべつに両者と比較していうものではありませんが、私にもその種の傾向があるだけなのでしょう。大江氏はなぜ小説をかくのでしょうか。かれは「生きかたのモデル」を提示するためと言います(『最後の小説』講談社)。ではなぜわざわざ他人のためにそうするのでしょうか。<無目的の目的>なのでしょう。なぜそうするのか分からないところに人生の妙味があるのでしょうか。

哲学はやっとここから始まるのだともいえるでしょう。つまり自分が生きてあるのはようするに、とどのつまりなになのか、その生きてあることの意味はけっきょくのところなになのか。これにたいする解答が哲学であり、魂の病状を診断し処方治療する理念的尺度なのです。しかしそうだとすると私はなぜそんな哲学をやるのか。やらざるをえないようになにものかに

よって追いたてられ操られているのか。この堂々巡りの空転はしかしある確固たる存在を直指しつかみどることをためらうがゆえに、その存在のまわりをその存在を避けながら風車のように、メリー・ゴーランドのように回転しつづけるのです。私によってこれまで避けられ遠去らしめられていたもの・確かな存在感をたたえる隠されたるものとはほかならぬこの私自身なのであったのです。私が「労働者階級くのために>」生きようとしたのは「この私自身くのために>」ほかならなかったのです。もっぱらそのくのために>生きようとしたのは私自身くのために>こそ、我が身を慮ってこそのことなものでした。私はそのことを認めるのがおそらくこわかったのではないか。そのことを無意識の底へ抑圧し秘匿して、その被抑圧エネルギーとのせめぎあいにあけくれ、意識がちょっと隙をみせるとたちまちそれに逆襲され圧倒されて途方にかきくれ、「労働者階級のために」積極的に生きようとする私を自分はころしたい殺したいと思ってきたのでした。

この問題の主題的展開は「後段」の「デカルト論」においてあたえる心算ですが、ここまでせつかくたどりついたのですからもう少しだけ論じておきます。ルソーのいうには「人間の第一の法は自己保存に留意することであり、その第一の配慮は自己についてなすべき配慮である」(『社会契約論』、中公世界の名著 36 巻『ルソー』233 頁)。私は愚かにもそして怯懦にもこう喝破することができなかったのです。そしてルソーによれば「自己」とはどのようなものなのか。「自尊心〔利己心〕 amour-propre と自己愛 amour de soi-même とを混同してはならない。この二つの情念はその性質からいってもその効果からいっても非常にちがったものである。自己愛は一つの自然的な感情であって、これがすべての動物をその自己保存に注意させ、また、人間においては理性によって導かれ憐れみによって変容されて、人間愛と美德とを生み出すのである。自尊心は社会のなかで生れる相対的で、人為的な感情にすぎず、それは各個人に自己を他のだれよりも重んじるようにしむけ、人々に互に行なうあらゆる悪を思いつかせるとともに、名誉の真の源泉なのである」(『人間不平等起源論』岩波文庫 181 頁)。もうこれでわかってもらえることでしょう。私は amour-propre の自己を拒否したいのあまり、amour de soi-même の自己自身をも蔑ろにしていたといえるでしょう。しかしルソーによれば「人間愛と美德」は amour de soi-même の「変容」なので、後者がいないところに前者はありうべくもないのです。私もまた悪しき社会状態の常識によって amour de soi-même への眼を覆われていたということです。私にとって自己が amour-propre の自己としてしか対私存在しないならば、私は自己を捨てて他者としての「労働者(階級)」にすぎりつくしかなかったのでしょうか。自己を捨てた(つもりになっている)分だけよけいに自己への執着が、といっても amour de soi-même のそれではなく、捨てざることを強いられる当の amour-propre のそれへの執着があったことはほぼ確実です。だから私は無意識の被抑圧エネルギーの反抗をくりかえし受けてきたのだと思われます。この問題はまた論じます\*。ルソーのように自信にみちて言えるようになりたいものです。「わたしの立場というのは、諸君、なにも知らないが、それでもみ



ずからに頼むところがある誠実な立場です」(『学問芸術論』岩波文庫 11 頁) と。そして amour de soi-même に立脚しての、他人の魂の治療に向かうマルクシズム・フィロソフィーはこう言い切ることでしょう。

「哲学は辺境の防人である。辺境とは虚無と人間との境である。防人はでっかいにぎりめしを腰にぶらさげ、太い棍棒をもってこの辺境に立たねばならない」(梅本, 前掲 23 頁) と。

\* まだよく分析できませんので、いつか改めて検討することになります。ようするにこういうことではないかと今のところ考えています。つまりそのものとしては現存もしない「労働者 (階級)」のためにうち出ていったく私自身とは、ルソーのいう自己保存の原則に照らせば、目標としたものがかのドン・キホーテの風車のごとき虚構であったのですから、その実 amour-propre の自己の實在にすぎなかったのではあるまいかということなのです。フィクションが美しく描かれえたのはまさにフィクションなればこのことでしたでしょうし、美しいフィクションが支え・頼りとして必要であったのは實在の自己の抽象性、すなわち amour de soi-même の欠損のためではなかったかと省察しえます。

## § 5

「辺境の防人」を支えるものは amour de soi-même であり、そしてそれは自己を他人に(であって「労働者 (階級)」にではない) 全面的に委ねることによって、あるいはそうすることとして実現しえられるもののようです。なぜなら私はみずからの amour-propre (これは「地位・名誉・金」の原理です) をそうかんたんに捨てられるとは信じないからです。amour-propre の支配する世界での孤独の極限こそ、そしてその世界での経験によって人類が自己認識した相互のあいだにはりめぐらされた絶対的分裂のクレパスの深刻さかげん (これは amour-propre に覆われまわれしている「市民社会」のばあいにはまだしも気が楽だといえたたぐいの、<自己意識>の純粹に自由な観念性) こそ、私たちをして他人への愛行為 (自己の全面委任・委譲) にむけて一転跳躍せしめる場所なのではないでしょうか。かんたんにいって、その人間存在の極点にたつときひとはさびしくかなしい思いになすすべもなくたたずむほかなく、この自分の生きてあることのいっさいの<意味>を喪失するがゆえに、他人とのあいだに自己のレーゾン・デートルを発掘採鉱したく思うのではないのでしょうか。「人間は或る眼のくらむような尖端におかれている——かれの下には測ることのできない深淵がある。人は自分の始りを知らず終りを知らない」(フォイエルバッハ「遺された箴言」, 梅本克己氏『過渡期の意識』現代思潮社 26 頁より重引。なおパスカル『パンセ』[角川文庫]の「人間の不釣り合い」[59 頁以下], 三木清『パスカルにおける人間の研究』[岩波文庫], 松浪信三郎氏『哲学以前の哲学』[岩波新書]を参照)。ひとそれぞれの気質にも趣味にもよるでしょうが、哲学者がそこに立つ辺境とはこの虚無に接した処いがいではありえないと私は思います。梅本の言「人間は自分自身のなかで一つの他所者だ、かれの底には意識することのできない深淵がある、というフォイエルバッハの言葉をマルクスは史的唯物論への過渡としてこえた。しかしこの過渡はの

こすところなく渡りきられたものであったろうか」（同上1頁）にはかれの面目躍如たるものがあります。私もマルクスをこの点で疑っているし（マルクスはどちらかというところいう＜実存の問い＞には鈍感なのではなかったかしら）、またこういう梅本の問題意識というかセンスのさっぱり分らないマルクシスト（プロレタリアもフィロソファーム）とは少なくとも性格上趣味上の一線ぐらいは引かせてもらいたいと私は考えています。私の思うには、ルソー的に自己を配慮保存する道は、あのぎりぎりのせっぱつまった極限から身をよじって他人とのあいだにおける自己の存在肯定にくりかえしすすみゆくしかないのです。どういうことか、またひとつ例示してみましょう。「昭和5年、南朝鮮から、亡国の民として北海道に漂着し、縁あって、十七歳で結婚」した48歳の妻を癌でなくした男が「酒びたしだった日々から覚めて」こう祈りました。「大雪山系はきょうも吹雪か。妻が帰国する。木枯しよ、玄海灘を避けて吹け」（林白言氏『じゃがいもの花』北海道新聞社152～153頁）と。

さてつぎの論題にすすみます。＜イデオロギー闘争＞の問題です。私はこれまで自分がなぜ著作してよいのか（量の多寡・質の良否は関係ありません）、また私は他人の見解を学ぶのならともかくそれを批判してもよいものなのか、そもそもその種の批判行為にはいかなる意味なり必然性があるのかという問題に頭を悩ませてきました。イデオログは（私が外からみている印象では、のことで）当然のことみたいに批判しあっています。「批判」かどうか判定のむずかしいものすら珍しくはありません。酔っ払いの暴力沙汰のごときものもなかにはみられます。優秀なひとはその実を周知徹底されるのもよいことだとは思っていますが、しかしいったいなにのためにそしていかなる資格があって他人を批判なされているのでしょうか。私はこうした問題について（1）なぜイデオロギー闘争が現実存在するのかの存在問題と（2）なぜイデオロギー闘争をしてよいのかの権利問題とに一応わけて考えてきました。前者については、甚だ不満な出来ですが、本研究報告18巻1号掲載の「マルクス哲学の可能性（1）」の「イデオロギー的認識論」においてひとまずその解決のための糸口をえました（この論稿はのちに私の『意識の哲学』（批評社）に収めました）。後者の問題はそのときまだ解決の糸口さえつかめませんでした。しかしこれから私はイデオロギー闘争に向かう身であってみれば、後顧に憂いをのこすことのないように、この（2）について暫定的にもせよ一定の自己了解はつけておきたいと考えました。実はこの「第二章」は（当初の予定を変更して）この自己了解のために企てられたものです。自己了解ならばわざわざ他人様にみせることもないのですが、この種の「哲学論文」はそれほど多くはありませんので、あえて公表してみようと思った次第なのです。それで当該の問題についてですが、もう一度正確に書いてみます。私は私以外の他人の見解（人生観・イデオロギー）一般にたいして、さらにまたそしてとくにイデオログの生産する形態的見解（人生観形態・イデオロギー的形態）にたいして、いかなる目的・資格において私の批判行為を向けることができるのか。私は私以外の他人からの同種の批判を受けることについて、いかなる意味において納得すればよいか。ここまで読んでくださった方にはもうとくににお分か

りでしょう。それはひとえに人間の魂の誤った治療を正すためならば許されるということなのです。そのためならば自分も批判を甘受するということなのです。もしイデオログがみずからのイデオロギー的形態を人間の病める魂の治療に役立てようと考えているのならば、おのれの診断処方<sup>①</sup>の誤り（役立たないこと・非有効性そして有害性）がもしあればそれを正さない道理はありません。そうしないことは単純な概念矛盾・自己矛盾です。本来の医学よりおそらく哲学の治療術は困難をきわめるものでしょう。病める魂はおうおう健康で元気一杯ですので、治療を拒みますし、治療者をキチガイ扱いするものです。しかしこれは表面表層の軌轢にすぎません。医者にはできることなら癌患者をそれと悟らせることなく治癒すればよいのです。あまりガンガンいうとそれだけでまいってしまいます。＜ミンナニデクノボートヨバレ／ホメラレモセズ／クニモサレズ＞がやはり理想なのかも知れません。ともあれこれだけで片のつく問題ではもとよりありえませんが、私の向かおうとする基本的方角は述べたものと思います。傲慢不遜とのそしりは覚悟のうえです。しかしよく考えてください。私の立場の支えは癌の治療にうちこむ医者<sup>②</sup>の立場のそれと本質は同一なのです。むしろ私の思うに、この一見傲慢そうにみえる立場こそ物質的と精神的の、「労働者」と「インテリゲンチヤ」との「分業」——そこから生まれ、それを固定化する意識を含め——の事実<sup>③</sup>に屈伏しない(あの「負い目」を免れる)知識人のよってたつものなのです。本来の医者と患者の関係は生命第一の了解のうえに結ばれています。もし私たちがその生命と同じくらいのもの、いなそれ以上のものとして人生観をみなすことができたならば哲学的なく医者と患者の関係ももうすこしちがったものになることでしょう。この希望のなかでの絶望が賢治の＜デクノボー＞であり、エピクロス<sup>④</sup>の＜隠れて生きよ＞なのでしょう。私はいまのところ希望は捨ててはいません。しかし楽観はみじんもありません。しばしば絶望にみまわれます。それでも (dennoch) 私が哲学の研究教育者であることをつづけようとするかぎり、希望を捨てないことが概念矛盾に陥らない道なのだと言ひ聞かせているのです。あまりに締めりのない話で恐縮です。それにしてもみんなはどう考えているのかしら。

ともあれこの私にも他人のかけがえのない見解を批判してもよいことが納得できてひと安心です。この問題をもうすこし先にひき延してみてみます。それは他人のための思想行為と自己表現・自己満足の両立の可能性についての問題、その思想行為における自己への執着・依頼の問題（ルソーの「みずからに頼むところがある誠実な人間」）などです。ひとくちに言えば、哲学イデオログの独立不羈の孤独の問題です。かれがみずから信じる治療法は他人のそうように容喙できたものではなく、ましてや＜患者＞に教えを請うこともできません。自分以外のすべてのひとが反対しようとも守りとおす倫理・論理・覚悟がなければかれは存立すらいけません。

たとえばここにマルクス主義哲学者鰐坂真氏の「科学的社会主義理論の学問的強化と哲学領域の問題状況——唯物論哲学の創造的発展のために——」（『前衛』557号 1988年1月号）お

よび「鈴木茂先生の学問と生涯」(『科学と思想』67号1988年1月号)をとりあげてみましょう。氏は後者において中野徹三氏のことについて「唯物論とマルクス主義をかかげながら、唯物論的反映論を貫くことができず」云々と言っています。たしかに中野氏は件の「反映論」を批判してきたという点でけっして「唯物論的反映論を貫くこと」はしていないのですが、それは別段かれのマルクス主義的「思想性・党派性」が鯨坂氏より軟弱で動搖的なためではありません。中野氏はマルクスの社会的生活過程論とイデオロギー論との格闘をとおして、またスターリン主義下において「唯物論的反映論」の果しもった否定的機能の研究をくぐりぬけて、レーニンの「唯物論的反映論」の抽象的一面性、すなわち人間の意識は対象を反映しもする(しかしレーニンはこの反映がいかにして可能かの問題がまさに問題だということに気がつかなかったこと、すなわちかれには<カント>がおよそ存しないということは別にしても)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いうことを論証しただけなのです。ここで私は唯物論、反映論の中身についての議論そのものに関心があるわけではありません\*。「唯物論的反映論」を批判することこそ「唯物論とマルクス主義」の道と考えている人にむかって「唯物論的反映論を貫くことができず」などとあたりまえの事実を指摘することにいったいどのような意味があるのでしょうか。広松渉氏にたいしても同じ流儀の「批判」がみられます。反映論を批判するマルクシスト・フィロソファーにたいして、かれは反映論の立場にたっていないからマルクス主義者ではないなどと言っても無意味です。しかしこの種の言明もやはりそれ固有の意味をもっているのです。それが意味をもつ<文脈>があるのです。

\* なお、反映論批判については中野徹三氏の『マルクス主義の現代的探求』(青木書店)と私の前掲『意識の哲学』を御参看ねがいます。さらに反映論批判の二例を挙げておきます。

(1)「同じころ、イデオロギー論と認識論との関係について考えていて、マルクス主義の認識論とされていた反映論に、私はあらためてつよい疑問をいだいた。感覚が客観的实在の模写であり、認識が感覚からはじまるとすれば、どうして認識は歴史性をもつのか、という問題に突き当たったからであった。松本でマルクス主義に接近しはじめたころからマルクスの哲学を「実践の哲学」ととらえていた私は、いつの間にか、スターリン的「弁証法的唯物論」の反映論を疑わなくなっていたが、気がついてみれば、反映論は何よりもマルクスの「フォイエルバッハについて」の第一テーゼと相反する哲学的立場である。しかし、反映論を否定することはマルクス主義を否定することであると見なされていた。私は理論的危機に直面したのであった。『昭和思想史』の「結論」を書いたあとで、「マルクス主義の発展のために」という論文を書いて、反映論を維持しつつ認識の歴史性を説明するために苦心したけれども、その苦心も成功はしなかった。反映論を承認すれば、「対象・現実・感性」を「人間的・感性的活動、実践として、主体的にとらえる」という「フォイエルバッハについて」の第一テーゼはきわめて謎めいて見える。そのテーゼと反映論の矛盾の解決に悩んでいた私には、加藤の『「フォイエルバッハについて」第一テーゼの一解釈」がその解決を提示しているように思われた。しかし、間もなく、加藤のその解釈も客観主義的であって、問題を少しも解決してはいないことに気がついた。西欧のマルクス主義者たちの著作も何ら解決を与えてはくれなかった。私は『経済学・哲学草稿』を検討して、「人間の感性的・対象的活動」としての「実践」というマルクスの概念を再構成することによって、「フォイエルバッハについて」の第一テーゼの意味するところを明らかにすることができた。他方、講義のテーマにディオドロとエ

ルヴェシウスをとりあげて彼らの唯物論を分析し、そのことをとおして機械的唯物論とマルクスの「実践的唯物論」との質的な相違を追求して、反映論とマルクスの哲学的立場とが相容れないものであることを確認した。こうしてようやく到達した私のマルクス理解を裏づけてくれるとともに、私の思想を導いてくれたのは、マルクス主義の史的唯物論を「実践の哲学」として把握するアントニオ・グラムシの『獄中ノート』であった。昭和三十四年頃、たまたま英訳でそのノートの抜萃を読んで感銘した私は、大急ぎでイタリア語を独習して、『獄中ノート』を読んだのであった」(竹内良知氏『西田幾多郎と現代』1978年10月第三文明社160～162頁)。あたかも美しい音楽を聴いているみたいです。

(2)「世にいわゆる反映理論というものがある。私の着想したいささか突飛かつ滑稽な例をひいて説明してみよう。／戦後日本社会でパチンコがどうして栄えたのか。なぜ名古屋を中心に栄えたのか。こういう疑問が出されたとする。……／とはいっても、ベニア板がありガラスがありパチンコ玉があった。だから名古屋でパチンコ産業がおこった。——こういう発想はやはり、反映理論だと思う。つたない我流のものではあるが、反映理論の身近な適用としては通用するだろう。ある技術があり、生産力があるとすれば、それが、そのまま何かの創出に直結するという考え方であるが、私はそういう諸条件にさらにプラスアルファがある、それが肝心だと思っている。これが私のいうマニアである」(多田道太郎氏『風俗学』1978年12月筑摩書房、引用はちくま文庫1987年10月41～42頁)。

これに関連して、もう一つ。「しかしながら、精神が新しいアイディアを生む場合には全く無からの創造なのであります。いままでそれを考え出す本人にも思いつかなかったものが、精神によって考え出されるのであります。ここに生命の創造にもまさる精神の創造の歓喜があると考えたいのであります」(澤瀉久敬氏『考えるということ』1968年6月雄渾社46頁)。

まず一般的に＜文脈＞についてこんなことが言えないでしょうか。個々の概念、言明はある特定の文脈においてしかそもそも意味を有しえないものだ。それらが、それら自身で、散々に、弧立的に、切り離されたままであつう理解できていると思っているのはひとつの錯覚でしかないようです。そのさいにも無自覚にある特定の文脈が(これはもっともひろくとれば、その人の思考と感性の一般的枠組、つまり世界観、自然観、社会観、人間観——ようするに人生観＝哲学でしょうか)しっかりと前提されているとしなければなりません。この座標系・眼鏡・網にかからないものは捕縛できないし、またそれはつかまえたものを独特につかまえているのです。個々の概念、言明はこうした一定の文脈＝全体のなかに、他の概念、言明との複雑で精妙な位置関係におかれ配置されてはじめてそれ独自固有の意味を獲得するのです。ですからたとえ同じ概念(言葉)、言明であっても、文脈シチュエーションによってちがった意味を帯びもするわけです。たとえば「あなたなんか嫌い。」なる言明について反省されたい。文脈＝全体こそ個々の概念、言明の活殺を制するものにほかなりません。手から分断された指はもはや指ではない(アリストテレス)。反対に、指といえどもその属す全体をさし示しているのです。ですから人は個々の概念、言明を手掛りにしてそれらが一分肢を占めるであろう文脈＝全体を聴き取ろうといつも身構えているのです\*。

\* (1)「あばたもえくぼ」。「だけど、普通の恋って、そんな風なものではないわ。恋をする人は、いつも自分の選んだ相手をはめるものよ。夢中になっていて、相手のよくないところなんぞ、目につくものではないわ。相手のことだと、何によらず愛らしくなるものよ。欠点だっても立派な事に思われて、何かと



晶目に見るものよ。青白い顔の女だったら、まるで山<sup>くちなし</sup>の花のようだといたり、ぞっとするほど色の黒い女だったら、小麦色をしていて美しいといってみたりするわ。痩せっぽちだと、丈がすっきりしててしなやかだということになるし、肥っちょだと、姿勢がどっしりしてていいということになるし、姿形のよくない眉<sup>まゆ</sup>目も美しくない女なら、素のまゝの美しさだと言われ、柄の並はずれて大きい女なら、まるで女神のようだとあがめられ、一寸法師なら、自然の妙技をつづめたものだということになるし、威張りくさっている女は、女王様の冠でもかぶったらさぞよいだろうことになり、<sup>ずる</sup>猾いのが才ばった人になり、馬鹿がこの上もないお人よしになり、とても手に負えないほどのおしゃべりが、気のよい人になり、だまり屋がしおらしい堅気な人になるものよ。だからあたくし、真剣になって恋をしている男の人というものは、相手の女の欠点までも愛するものだと思うわ」(モリエール『人間ざらい』、内藤濯氏訳新潮文庫45~46頁)。

「あばた」を「えくぼ」にさせるのは、その「全体」への愛なのです。

(2)「戸田がねずみなど興味や関心の対象にしないことは私にもわかっていて。そこが私と戸田との今日までの生き方の違いだったかもしれぬ」(遠藤周作氏『死海のほとり』1973年6月新潮社、引用は新潮文庫1983年6月74頁)。文中「ねずみ」とは「ねずみという渾名の修道士」(同上68頁)でこの小説のキー・パーソンといってよい人物であり、同氏の『沈黙』の「キチジロー」に呼応反響すると言ってよいと思います。

(3)大江健三郎氏『新しい文学のために』(1988年1月岩波新書)の「2 様ざまなレヴェルにおいて」全体、たとえば、「人はある年齢にいたると、よく自分の少年時代において、あるいは青春のさなかに、どういう文学から感銘を受けたかを語るものだ。そういう話をつづじて、もっとも生きいきと具体的に相手の文学への思いがつたわって来るのは、詩句や文章の一節のはっきりした引用がある時である。この場合、引用される語句がテキストそのままであることはかならずしも必要でない。その一句・一節が表現するものを、自分としてこう受けとめたという、いくらか覚えちがひもある引用に説得力があるのである」(18~19頁)。さらに太宰治「帰去来」から。「もちろん虚構の手紙である。けれども事実にあてて大いに相違があっても、雰囲気にあてては、真実に近いものがあると言ってよいと思う」。

(4)「人々が「事実」と呼んでいるものは、そのような実践的関心、社会の生活的要求へ適合する限りでの実在、「概念」の網ですくいあげられた限りの実在であることを忘れてはならない」(林達夫氏「討議について」、『林達夫著作集5 政治のフォークロア』平凡社84頁)。

それではかの「唯物論的反映論」云々の言明がその意味を有してるのはいかなる文脈においてなのでしょう。それは「マルクス主義哲学＝科学的社会主義の哲学の根本は反映論にある」ということです。だからこれを承認している人々のあいだでは鯀坂氏の言明は意味ももちえます。しかしかれのあの種の言明はそれ以外の人々にはなんの意味ももちえません。かれはこういつているだけです。君の見解と私のとはちがう。君のは誤っている。なぜなら君の見解は私の見解とちがうからだ。だれでも聞きかえすことでしょう。あなたの見解の正しさはいったいなにによって保障されているのですか。この当然生ずるであろう問いをかれはまったく自覚していない様子なのです。氏はおそらくちがうと考えますが、かつて私は自分の信じる哲学(反映論)を自分の信じる「政治」に従属させていました。たとえば『民主集中制と近代政党』(日本共産党中央委員会出版局)では「弁証法的唯物論の認識論」(反映論のこと)は「わが党の認識論」とされ、それが「民主集中制」という組織原則の哲学的基礎をなすものとされています。この言明はこの党のいう「決定」ないしそれにほぼ類似した効力を有しているものと察せ

られます。ある論者は同書で「決定」を「客観的真理」と性格・資格づけています。ですからここで「反映論」というひとつの哲学的見解が「客観的真理」として認証されているとみなされえます（ちょっと関係のない話ですが、もしこの党の「決定」が「客観的真理」ならば、一政党の〔しかもその都度の〕「決定」が永久にそして普遍的に人類全体に妥当する、そのさいもちろん同時代同国の他政党のひとつにも無党派のひとつにも客観的効力を及ぼしうることになってしまうのではないのでしょうか）。私自身もまえに一度告白したし（『社会的生活過程論の学的構想』、青弓社『クリティーク』第2号掲載）、また竹内良知氏も述懐するように、日本マルクス主義のある潮流において反映論を否認することはマルクス主義・社会主義を否定することとみなされていました。反映論を論難するマルクシストなど一個の概念矛盾的存在というのが通念なのでした。残念ながらこの通念はまだ健在のようです。日本では中野徹三氏によって論破されたとはぼみなしてよい反映論がある潮流にあっていぜんマルクス主義（哲学）の要石のように扱われているのは不思議な光景と嘆ぜざるをえません。そもそもマルクス当人には反映論がないのに、です。私の経験などを尺度にするつもりはありませんが、もしここに＜政治の優位＞という＜哲学＞があるのならば、マルクス主義哲学にとってそれは「労働者（階級）のために」よりもいっそう由々しき事態であり、哲学一般の自殺行為でさえあるとおきたいと思います。反映論を正しいとみなす政治的＝哲学的文脈をあてにし、しかもその文脈にむかってのみなされる発言は自閉的ですからあります。私は鯨坂氏の中野氏批判にこの傾向を認めざるをえません。マルクシズム・フィロソフィーのこれからの発展を願う気持ちであえて苦言を呈しておきます。

哲学と学問一般にたいする＜政治の優位＞という＜哲学＞にたいする批判は、たとえば石井伸男氏の「知識人と社会変革」（『現代と展望』25号1987年秋、稲妻社）にみられます。そこにはこうあります。「スターリン主義の決定的な問題点は政党（共産党）の役割を肥大化させ、それに政治的機能のみではなく科学的真理の判定者としての役割をもそなわるかのように主張し、要求したことです。それによって学問の自立性は一切否定され、党に忠誠をつくすことが知識人・研究者の研究活動の成果の豊かさや真理性を保護」（保障？）「するかのような、倒錯したイデオロギーがつくりだされました」。私はこの言明を氏のいわばマルクシスト魂がかけられたものとみなします。もちろんこんなことはもはや周知の事柄に属します。それでもなお私はそのように評価します。なぜならこの種の言明の必要性・有効性はいぜんあるからです。かの＜政治的＝哲学的文脈＞にあってはこの種のこの程度の言明すらおうおう禁句扱いにされているように思えるからです。そのことはさておき、氏の主張の要点を紹介しておきます。

(1)「現代の社会変革の活動における知識人の役割を正當に位置づけるためには、政治、学問、民衆のこの三者の関係を原理的に問い直す必要がある」。(2)「上記三者の関係をスターリン主義的歪曲から解放し、適切な相互関係にもたらすには、少なくとも政治と学問が相互に自立性（および自律性）をもつことを承認し、その自立性を組織的にも保証したうえで 相互の

交流、ゆるやかな統一を求めていくべきだ」。(3)「政治組織そのものも脱物神化され、ある意味では政治的機能のみをになう組織へと機能化される必要」がある。(4)「社会主義しかも自由で民主主義的な社会主義の実現をめざす各分野・各専門の知識人が、分野や専門の相違をこえてゆるやかな結集をつくりあげ、その結集体が全体としての民衆運動との結びつきを築く」「いまだ日本には本格的には存在していない知識人運動を創造すること」。これら石井氏の提案には傾聴すべきものと同時に議論すべきものも含まれています。ここはそれを詳論できる場所ではありません。マルクシストならだれでも模索している「現代の社会変革」の展望ははたしてこのような方向でよいのか、そのさい「政治、学問、民衆の三者の関係」はあまりにもステイックな没理論的一表象にすぎぬものなのではないのか(没理論的とは「史的唯物論」との媒介を欠いているとの意)などなどが率直に論じられるべきでしょう。ここでは一点のみとりあげます。それは「政治のための学問」から「民衆のための学問」への軌道修正についてです。たとえば田口富久治氏は労作『先進国革命と多元的社会主義』(大月書店)の「あとがき」で「私は、政治の必要ないしその追求する価値と、学問の追求する「真理価値」が緊張関係に立つときに、学者が現実政治の必要に従属するのではなく、逆にその「真理価値」への忠誠を貫くことによって、長期的に見れば、「政治」——もしそれが本来的に民主的でヒューマニスティックな諸価値を追求すべきはすのものならば——の追求する目的にも、よりよく貢献しうるだろう、と信じている」と書いています。学者が緊張関係に立ったり、従属したりしなかったり、長期的には役立ったりする「現実政治の必要」とはなになのでしょう。どうもよく分かりません。石井氏の学問の相対的自立のさいの「政治」もそうです。政治とはいずれにせよ人間の事なので、人間の役に立つ学問は正しく、それに役立たない学問は誤っているというだけのことではないのでしょうか。そして学問をとくに「政治(における人間)」との関係で狭くとらえることもありません。田口氏の「学問の追求する真理価値への忠誠」にほぼ私は賛成ですが、「真理価値」とは病める魂の治癒力のことを端的にさししめすと断じ、言い切ることが必要なのです。「政治」と「学問(文化)」がそのデタントを、その相互の自立性を求められるのは、悪しき「政治」、悪しき「学問(文化)」のばあいであって、けっして政治一般、学問(文化)一般のことではありえません。とくに石井氏のばあい悪しきスターリン主義的「政治」からの学問の解放を正当に求めるのあまり、政治一般から学問をややひき離しすぎているようにみえます。かれは学問の政治との真なる統一をもとめていることを認めたくて(この著作では解放・自立化に力点がおかれているせいでしょうが)。さて田口氏のばあいの「真理価値」が<魂の治癒力>だとすれば、そしてそれへの<忠誠>を認めるとすれば、石井氏の構想する学問と「民衆との緊密な結合」「民衆運動との結びつき」なるものはいかに評価されるべきか。このばあい「民衆(運動)」のカテゴリーは「知識人」「政治」の両カテゴリーとともに構成する三位一体の一格として相対的に独自自立的な内容をもつとされるのだから、「政治」と「民衆(運動)」との概念連結がよく分からなくなるという難点(それとも氏はたとえば小田氏の被

支配者・まき込まれる側の政治学のようなものを念頭においているのか) はいまはおくとしても、私には人間的・自然たち一般と区別されているらしい「民衆」に特権的な緊密さをもって結びつこうとする「学問」とはなになのか分かりません。私はかれの構想する「知識人運動」一般を否定しません。私が思うのは、知識人は、いなはっきりとマルクシスト・インテリゲンチヤはというべきですが、かのスターリン主義批判をとおして学問(文化)のあれやこれやのものととのあいだにおける従属や緊張関係や解放・自立化などといった外面的諸相への精神の付着を絶ちきって、マルクス原初の意志(初心)へ単刀直入に立ち返り、学問(文化)の根本的なレーゾン・デートルをこの初心から得心しなおすことの必要性を悟得すべきなのです。そうしてはじめておそらくマルクシズムはスターリニズムをとことん批判しすることができるよう。学問は「働いて苦しんでいる人々」「悩める魂」の治癒・救済に役立つものでなければならない——これが私のスターリニズム批判の一総括でもあります。この原則に違反する学問も民衆も政治も私には承服できない、ということです。

これで石井氏の著作のことは終わりにします。私は批判ではなく、徹底を求めただけです。さてさいごは学問(いや哲学に限定します)に携わるひとびとの責任感・自負心などの問題です。私の理想とする哲学イデオログの生産する思想形態は他人のためのものですが、かれはまさにそうであればこそ自分の生産した思想形態を自己の魂とみなします。かれは amour-propre からではなく、amour de soi-même からそうみなすのです。かれのイデオログとしての存在目的は自分以外の他人ですから。かんたんに言って、かれはみずからの思想理論形態(診断処方)こそ正しいとの自信自負をもっています。またそのような確信のないイデオログなどそもそも頼りにならないともいえます。これをしも傲慢というのならば、イデオログは大いに傲慢であるべきです。このような次第ですので、イデオログは一般にその精神的生産行為においてみずからを頼むしかないわけです。またかれは自分の産物に自信をもてば自己満足さえます。自己満足というとなにか卑しい感じもしないわけではありませんが、これも満足している<自己>の中身の受けとりようによつてだけ言っておきます。そしてイデオロギーはそれを生産したイデオログの自己表現であり自己目的なのです(まえに出てきた「自己目的」とはちがいますが)。人生観が各人にとって魂であるように、人生観形態が各イデオログには魂であり、それにはかれの人生のすべてが凝縮されているわけです(つまりイデオロギー一般とイデオロギーの形態はイデオログにおいては一体化されています)。しかししつこいようですが、その人生観形態が他人の役に立てばこそその初心は貫かれとおすがゆえに、その役立ち・有効性は通例即効的でなく(これはイデオロギーの生産・分配・流通・消費の総体的過程、一口に言ってその社会的・生活過程の問題です)、たとえだれも認めなくてもひとり己れの信ずる道をゆくこと(Going my own way)になりがちなのです。このようなイデオログの宿命といったようなものにそれでも耐えるかれは、この最後のどんづまりにあって自己の仕事を amour-propre の「自己目的」ではなく、amour de soi-même の自己目的=「自由な

意識的活動」と自己了解しているに相違ないと思われます。いたずらに「一糸乱れる」(吉本隆明氏、町沢静夫氏との共著『<知>のバトグラフィー』海鳴社)ことをめざす必要はありませんが、どうもそうした反集团的な狷介な独立独歩は——したがって自己表現性、自己目的性はイデオロギーの至高の純潔のために求められるイデオログのたいせつな主体的条件のひとつであるようです\*。

\* 「式の終りに大スタジアムの空を埋める八千羽の放鳩を見、その翼のきらめき、その飛翔のふくらみを目にしたとき、私は日本人の胸からこうしてオリンピックという固定観念が、解放たれ、飛び去り、何ものかから癒されたという感じがした。もっとも、放たれた鳩の一羽が、一向飛び立とうとせず、緑のフィールドに頑固にすわっていた。こういう鳩もあっていい」(三島由紀夫氏「オリンピック」、『荒野より』1967年3月、引用は中公文庫1975年、170～171頁)。なお、自立したイデオログ像について江藤淳氏「ユダの季節」(『批評と私』新潮社)を一読されたい。

## § 6

これで本章は閉じます。大学にいる医者もあれば、町医者もあります。そのレーゾン・デートルは同じひとつのものだと信じます。哲学のばあいもほぼ同様に考えてよいというのが私の結論です。本章は私の「『人間の現象学』試論」(岩崎允胤氏編『価値と人間的自由』1979年11月汐文社所収)に含まれていたひとつのテーマの、今日における一展開相です。「労働と社会主義」の哲学者内山節氏の諸著作は本章を書くうえで大きな刺激を与えてくれました。そして小説家遠藤周作氏の『沈黙』『イエスの生涯』『死海のほとり』『キリストの誕生』はキリスト教の日本化というかむしろ自己化のための苦闘のモニュメントと言えるのですが、私は立場のちがいをうっかり忘れるほど深い感銘をうけとり、氏にとってのイエスの切実さの程度を尺度にして、私にとってのマルクスとマルクスズムの切実さを自らに問うてみたかったのです。遠藤氏は『私にとって神とは』(光文社)のなかでつぎのように言っています。「まず第一に、キリスト教は日本人のわれわれの心と矛盾するかという問題です。そういうことを考えるのは、私自身が、さきにも言いましたように、この問題に苦しんだからです。日本人である自分の肉体が、キリスト教という洋服を着せられた時のぎこちなさ、ダブダブな感じ、そういうものに長い間苦しんできたからです。今日までの私の小説とは、一言で言うと、この洋服を、日本人である肉体に合った和服に仕立て直そうと試行した跡にほかなりません」(140頁)と。つまりキリスト教の日本化とは、日本人であるこの私にとってのイエスとキリスト教の意味をくりかえし問いくりかえし確認する作業において実現されえたものなのだと言うのでしょうか。マルクスとマルクス主義のばあい私はそうなのだとつよく信じたい、と思います。(続)

[1988年10月2日北見にて摺筆]