

意志論 (上)

— マルクス哲学の可能性 (IV) —

谷口孝男*

(平成2年5月7日受理)

Willenslehre (a)

—Über die Potenzialität der Marxistischen Philosophie (IV)—

von Takao TANIGUCHI

目次

第一部 連載を閉じるためのやや長い「言い訳」	57
第一章 なぜ中野徹三論か	57
第二章 社会的な生活過程論から人間的な自然論へ —中野徹三氏の継承仕方—	92
第二部 意志論 (以下次号)	
第一章 意志論のスケルトン	
第二章 人間的な自然諸力の総体的な把握のために	

(1) Erstens werden wir erkennen, warum diese ganze Arbeit die Potenzialität der Marxistischen Philosophie in der Philosophie Tetsuzo Nakano's bis heute untersucht hat. Das Warum aufzuklären, dazu soll die Einführung in diese Willenslehre dienen, damit diese Arbeit von der Potenzialität der Marxistischen Philosophie beendet wird.

(2) Zweitens heißt das Ende von der Potenzialität der Marxistischen Philosophie zugleich auch der Beginn der neuen Entwicklung meiner eignen «Philosophie der menschlichen Natur», die die dem Herrn Tetsuzo Nakano eigene «Philosophie des gesellschaftlichen Lebensprozesses» aufnimmt. Dies bedeutet nichts anderes als ein Manifest über die Umkehrung von der Marxistischen Philosophie zur sozialistischen Philosophie.

第一部 連載を閉じるためのやや長い「言い訳」

第一章 なぜ中野徹三論か

§1

「マルクス哲学の可能性」の「目次」はつぎのとおりであった。

I. イデオロギー的認識論

* 北見工業大学一般教育等(人文)教授

- 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

前稿「マルクス哲学の可能性 (III)」(88年3月、本『研究報告』19巻2号所載)は「III. 自己意識論／序論 マルクス主義哲学と自己意識の問題」と題して、概略つぎのようなことを論じた。

「マルクス主義哲学はこれまでのところ人間たちの自己意識の問題を充分なしかたで取り扱ってはこなかった。そのわけは簡単明瞭で、これまでのマルクス主義哲学は、意識を《存在の反映》とみなすレーニン反映論をその基礎としていたために、レーニンのな存在(物質 *материя*)とは別の或るものである、人間の《自己》を、少なくとも理論上は対象となしえなかったからである。／本稿はマルクス主義哲学の自己意識論への序論にすぎない。現実的人間たちの自己意識はせめても以下の諸点を顧慮しつつ議論されねばならない。／(1) 自己意識の人間を、ではなく、人間の自己意識を、(2) 純粋な観念性(イデアリテート)が人間の自由の原理だということ、(3) 知的・観念的な自己二重化、(4) 観念的な自己対象化(評価)、(5) 実践的・現実的な自己対象化(生産行為一般)、(6) 絶対に孤絶的な異なった自己意識のあいだでの相思相愛の可能性など。／さらに自己意識の問題は、個別者の原理あるいは個別者たちの分裂の原理の熟成をみせる、日本の今日の市民社会の動向に照らしてみても、重要な歴史的意味合いを帯びてみよう。続編ではヘーゲル、フォイエールバッハ、マルクス、ケルケゴール、サルトル、ヤスパースらの考えを調べるであろう」(前稿の独文レジュメの訳)。

こう書いたのはいまから二年半まえである。そしていまから三年半まえに「マルクス哲学の可能性」は書き始められた。その冒頭に私はつぎのような抱負を披瀝した。

「本稿の課題はマルクスの哲学の現代的可能性を総体的に問い、追及することである。そのさい私は現代マルクス主義の擁する理論家のひとりである中野徹三の所説を検討する方法を採ることにする。つまりマルクス哲学の可能性をまずは中野をとおしてとらえてみたいと思う。この点で本稿は「中野徹三論」という性格をもつ。私は先に、論文「社会的生活過程論の学的構想」(1986年1月、雑誌『クリティーク』第2号、青弓社)において中野の理論全体の検討をはじめたが、諸般の事情から「未完」におわった。本稿はこの論文の続編をなすものであり、中野を全面的に展開しつくすことをとおしてマルクス哲学の可能性を開こうとする試みである」(「マルクス哲学の可能性 (I)」、本『研究報告』18巻1号)。

だから「マルクス哲学の可能性」は實質上いまから4年以上もの大昔からのものだといふべきである。今回の「意志論」の骨子の提言でもって「マルクス哲学の可能性」は終結とするのであるが、これまでお読みくださった読者のみなさまに一言申し添えておくべきことがあるので、本論にさきだち予め、以下の諸点について述べさせて頂く。

§2

なぜマルクスの哲学の可能性を問おうとしたのか、について。この点についてはこれまでも何度か、複面的に自問自答してきたつもりではいる。その根本はこうである。①私はかつてレーニンの哲学(反映論とかれの理解する「史的唯物論」)をマルクス自身の哲学であると考えていた。②スターリニズムとレーニン哲学の密接な連関を知った。レーニンの主観的意図にかかわりなく、レーニンの哲学はスターリニズムに役立つ(スターリンの『レーニン主義の基礎』[1924年]と『弁証法的唯物論と史的唯物論』[1938年])。スターリニズムに役立つような哲学はマルクシストには無縁である。いな敵対的なものである。③あまつさえ、スターリンは自分のことをば、マルクシストと自称していた。結論的にいえば、スターリンはみずから人間解放の志士のごとくふるまうそばから、無辜の人間たちをその生から解放していたのだ。④スターリニズムの思想的・理論的・現実的克服一掃のためには、私は自己批判的になしかたで、レーニン哲学からマルクス哲学にかえり、マルクス哲学からレーニン哲学を撃つしかない。どうしてもそうするよりほかに、私は自分のマルクシストとしての存立はおろか、マルクシストとしての誇り・矜持とか気位・名誉とかを保持してゆく自信がない。人間がおのれをなくもがなの不必要の、本質的に社会的な性格・種類の矛盾・抑圧から解放したいと願望し、その願望を実現しようと努めることは、すなわち人間解放の志向は、いつであれどこにおいてであれ正当なもの・全うなことだというのが、私の根本思想である。

この場で①～④の詳説はできない。ただ一言。昨秋このかたの「東欧革命」のなかで、1956年以來34年間一貫してスターリニズムという用語さえ忌避してきた、日本の「科学的社会主義派(以下WSJと略記する)」は、いよいよ理論的昏迷を甚だしくしてきているやに見受けられる。WSJのある者はゴルバチョフの「新思考」路線を「レーニン死後最大の誤り」と規定し、つぎのように発言している。「スターリン、フルシチョフ、ブレジネフと、いろいろな指導者もそれぞれ誤りを犯しました。しかし、多くが資本主義からなる世界の全体にむかって、それぞれの国を唯物史観のいつているような経済的条件からくる客観的な階級対立、その矛盾の解決という弁証法と社会発展の法則にたつて解決しようということに反して、これにストップをかけるようなことはだれもいっただことがないんです。だから、逆にみると、レーガン米大統領は、ゴルバチョフ書記長について、かつてソ連に生まれなかったような指導者がでてきて、階級闘争に制約をくわえようとしている、これはすばらしいことだといっているわけです」(宮本顕治氏「新春インタビュー」、日本共産党機関紙『赤旗』1989年1月1日付)。1989年の

正月の時点において、ゴルバチョフの「誤り」はスターリンの「誤り」より甚だしいとの認識・評価が存在しえたということも驚きというか恐怖ではある(中野徹三氏「新しい政治思考」と化石化した思考(上・下)、『月刊 社会党』89年6月号・7月号所載を参照)。しかしもっと深い真の恐怖は、宮本氏のこのような認識・評価にたいする批判ないし異論が日本共産党の機関紙誌のどこにも提出されていないという事態である。戦慄すべきではあるまいか。ついでに言っておくと、ゴルバチョフのばあいはたしかに「誤り」を云々しえるが(正確なゴルバチョフ論は別に提出するつもりである)、すくなくともスターリンのばあいにかぎっていえば、「誤り」ではなく「犯罪」を問題にしなければならないこと、いまや分からぬ者としてないはずなのだ。「誤り」は批判によって正されましょう。しかし「犯罪」は裁かれねばならぬのだ。中野徹三氏はたとえつぎのように書いている。

「ところで、このフルシチョフ報告(1956年2月のソ連共産党20回大会時での秘密報告「個人崇拜とその諸結果について」のこと)「に含まれていた最大の解放的意義は、まさに文字通りの「人間解放」にあった。「すでに1956年の夏に、数百万人の政治囚が解放され、名誉回復された」(メドヴェージェフ)。500万人ともいわれるこの無実のひとびとが、「収容所群島」の鉄扉を出て狂喜する家族のもとに帰還した30年前のソヴェトの夏の日々を、私たちが想像し得た時にはじめて、スターリン主義の——そしてまた現代の悲劇の途方もない深さを、ほんのいくらかなりとも理解した、といえるのである。／フルシチョフ報告は、主たる対象を「粛清」＝スターリンのテロルに絞っているが、これは当然である。なぜなら、理論や政策の個々の「誤り」にではなく、まさにこの人間抹殺と大量奴隷化にこそ、スターリン主義のもっとも野蛮な本質が露呈しているからだ」(1986年—スターリン批判30周年と第一次モスクワ裁判50周年の年に、札幌唯物論研究会編『札幌 唯物論』31号、86年6月所載)。

WSJは「天安門」から「チャウシェスク」に至る世界的革命過程のなかで右往左往しながら、近頃ではペレストロイカあるいはレヴァリューツィヤされたのは「スターリン、ブレジネフ型の出来損ないの社会主義」にすぎないのだ、と呪文を唱えている。では、なにひとつの咎もないのに、「科学的社会主義者＝マルクシスト」たるスターリンによって殺された人間的な自然たちは、運が悪くてかわいそうだったとでもいうのか。「スターリン、ブレジネフ型の社会主義」はわれわれWSJにはなんの関係もないとでもいうのか。論証は別のところでやる。言葉がすぎることを承知でいえば、いまだに『フルシチョフ秘密報告』さえ読みもせずに、マルクスがどうのこうのなどと宣っているWSJ派の「研究者」は、自分がすでに博物館に陳列されていることを自覚していないのだ。不幸なのは「スターリン主義を知らないスターリニスト」(中野徹三氏「日本型スターリン主義の体験」、『現代と思想』20号、86年春、稲妻社所載)またはナイーフなスターリストの出現・再生産である。

§3

つぎに、なぜマルクス哲学の可能性を問うに、「中野徹三の所説を検討する方法」を採用したのか、について。札幌にいて顔見知りであったという地理的理由もあるかも知れないが、それはもとより決定的理由たりえないこと、いうまでもない*。理由は、大きく分けて、二つある。一つは、中野徹三氏は「マルクス・レーニン主義」理論にたいするもっとも包括的で〔もっとも〕原理的な批判的検討をくわえつづけている(拙論「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性——生活過程論の探求——」、『季刊 窓』1号, 89年10月窓社, 所載, 211頁)と考えたためである。もう一つは、ごくあっさり言ってしまうと、中野氏は、この私と同じく、日本語を母語**とするソウシャリストないしマルクシストであったからである。というのも私は、残念ながら、日本語でしか自由に思考しえないからだ。前者の理由については、いま挙げた「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性」や前出「社会的生活過程の学的構想」などにおいて触れたつもりなので、ここでは省く。

* 「警咳に接することにもなんらかの意義はあるのでしょう。しかし、その声の本体つまりその人の精神は書物の中にこそ最も明瞭に示されているのであります(澤瀉久敬氏「読書について」、『考えるということ』[68年6月25日, 雄渾社] 271~272頁, または『「自分で考える」ということ』[1961年4月15日, 角川文庫] 139頁)。身近にいるとかえって「その人の精神」がみえ難いものであろう。

** (A)

アウグスチヌスは言葉を「選り抜きの高価な器」(『告白』、『河出・世界の大思想3』所収, 50頁)といい、母語について、こんなふうに述懐している。「私は、実際、ギリシア語をおぼえなかったので、私にそれをおぼえさせようとして、ひとびとは、恐るべき罰をもって、はげしく、私をせめたのである。かつては、私も幼児であったから、ラテン語を、もちろん、知りもしなかった。けれども、私は、恐ろしさも苦しみもなしに、ただ注意するだけで、それを学んだ。私の乳母たちのいつくしみや、私にはほほえみ掛けるひとびとのたわむれや、私と遊んでくれるひとびとのよろこびのなかで、学んだのである」(同 48頁)。

高橋和巳はいう。「言語はその社会その文化圏の意志伝達の媒介物としての普遍性、一般性をそなえつつ、その文章を書き、その詩を唄った者のその時々のかげがえのないパッションと思考の一回性に奉仕する」(高橋和巳「私の語学」、『現代の青春』旺文社文庫 83頁)。

ついこのあいだ、夕食時に、小学校四年生の娘に、人間のいちばん大切なものは《言葉》だから、言葉にはたいへん神経質でなければならない、と話したところ、意外な反論が提出されたのだった。「お父さん、人間のいちばん大切なものは生命いのちではありませんか。「そうだな、そのとおりだね。じゃあ、言葉は生命いのちのつぎに大切にしなければならないものだ、と言い直そう」。なぜ、娘は《生命いのち》を《言葉》に優先させたのか、あるいは優先させることができたのか、あるいは優先させたかったのか。おそらく、わが娘には、はっきりした理由はないであろう。では、つぎのようなばあいはどうか。「言葉というものは、人間の根幹に発する特別な存在である。言葉は人間にとって、呼吸の次にあるほど根本的なものだ。言葉によって、赤んぼうは人間となってゆく。バンシュールが言葉の働きを科学的に分析することから、人間の生き方そのものへの確信にみちた思想をみちびき出しているのは、不自然な飛躍ではない」(大江健三郎氏

『新しい文学のために』88年1月20日、岩波新書86～87頁)。あくまで言葉の重要性を確認することが眼目なのだが、なぜ大江氏のばあいにも、いなかれのばあいこそは、《言葉》は《呼吸》のつぎに根本的であるのだろうか。『ヒロシマ・ノート』と『個人的な体験』、すなわち『核の大火と「人間」の声』(82年5月14日、岩波書店)。大江氏には、生命それ自体、つまり「呼吸」そのもののが、すでに、それだけでも、かけがえもなく尊いのだ。周知のことゆえ、一言触れるだけで、ことごとしく書かない(なお、『懐かしい年への手紙』(87年10月12日、講談社)の「第二部・第十一章 事件」、『朝日新聞』のシリーズでの『個人的な体験』の「自作再見」〔89年6月19日付〕なども参照されるべきか。

私自身の言葉への関心のもちかた。「総じて武力優位の〔社会主義革命の〕戦略下における言葉は、まだ言葉として自立してはいなかったようなのである。言葉は、そして理論は、それに本来固有の次元性をおびやかされてきたのだといってよい。反映論一般の「認識の真理性は実践によって検証される」とする見解も、認識の全範囲に適用されるにおよび、認識よりも実践のほうが認識論的重要性をもつかのような錯覚を普及させた。これはたいへん怠惰ではた迷惑な〔認識〕理論なのである。認識の努力を略して「実践」するひとたちが認識の真理性の判定者になるのだ。やはり認識は認識自身によっていねいに対応されるべきなのである。理論は理論自身によって丁寧に処遇されるべきなのである。いまやマルクスシズムも言葉を、自立せる言葉として所有するにいたっている。すくなくとも言葉をあつかうさいには言葉いがいのものへのもたれかかりはやめるべきであることをみずからに命じはじめている。そして、言葉への執着が、人間存在の意味への問いという哲学的な角度ないし深度で構想される現代社会主義革命の戦略的前提・根拠地にほかならないことを理解しはじめている。戦略としての言葉。言葉が、したがって人間が、本領を発揮することのかなり時代社会。そのような時代社会における《ゾチアールな文化革命》(拙論「ヘーゲル精神現象学の「我々」について——マルクス主義イデオロギーの実験(III)——」, 本『研究報告』21巻2号, 90年3月所載, 257頁)。

※ 「ナチスの将校とか免罪符なんてものを平気で売った聖職者とか以上に、ぼくらはスターリン主義官僚のことを考えますしね。人間というものについて啓蒙主義的な楽観をとれないということでしょうか。人間は理性的動物であるとか、理屈でわかればそれにふさわしい行動をするはずだという思い込みがある。それから、本性上「善なる心」「美なる心」といいますか、芸術的な感性、人間的感性というものがあれば非人間的な行動はできないはずだという了解事項があると思うんです。これは近代では常識だとはいっても、やはり人間というものについての一種独特な見方のわけで、そういう人間観が問いかえされるべきじゃないでしょうか。皮相に言っても人間の意識は、イデオロギーシッシュに都合よくできているわけで、啓蒙主義者が考えるような具合にはできていない」(広松 渉氏『哲学に何ができるか〔現代哲学講義〕』78年12月10日、朝日出版社、202頁、丸点は引用者による)。

謹聴のこと。「このことはしかし、啓蒙主義的な楽観主義とは別です。啓蒙主義の場合、人間は理性的な動物で、基本的にはみんな同じなんだ、だから啓蒙を続けていきさえすれば、階級的な立場の違い、生まれたときの環境の違い、そんなことに関係なく必ず説得できるはずだ、という大前提がありますね。しかし、理論とか思想とかいうものの受容はもっとイデオロギー的なものですから、そんな大前提は通用しない。／それに、体制内の大枠をはみ出すような思想になると、これは弾圧だとかメディアが制限されているとか、そういう事情もあってのことですけれど、もっと本質的には、認識というものの歴史的・社会的な相対性、存在拘束性が問題になる。体制内の発想の枠組、つまりその社会の下部構造に見合うような発想のパラダイム、これを超越するというは容易なことじゃないので、又多数の人間が体制外的な思想を固めるといことは不可能だと思うんです。／このことが、たとえば議会主義で革命がやれるか、相対的には少数者による暴力革命たらざるをえないかといったアクチュアルな問題にもつながっていく。議会制民主主義というのは啓蒙主義的な大前提のうえに成り立っているわけで、議会を通じて革命ができるの

か、暴力革命しかないのか、この対立は小手先の政治技術の次元ではなく、認識観、ひいては世界観の次元にわたる意見の対立ですよね」(同160~161頁、丸点は引用者による)。

私は広松氏の熱心な読者ではないので頓珍漢な評言をなすと思うが、私はこういう発言の仕方とも内容も、嫌いだ。なぜなら、広松氏は、この理論の本性上、非批判的にして非革命的、すなわちコンサーヴァティヴだからだ。もとより、善悪の問題ではまったくくない。(1) 一つ、「啓蒙主義的な楽観視」だの「啓蒙主義的な楽観主義」だの、「大前提」なぞ、庶民(深沢七郎の大好きであった)にはついぞ無縁なものなのだ。ことごとしく、ものものしく、言いたてるのは自己に向かってのことだからにはかならない。そういう自覚というか抑制的省察の有無こそ、現代哲学の「最前線」——まるで俗悪な新聞・雑誌のコピーみたいで感心しない——云々は知らぬが、少なくとも哲学的言明の必須の資格条件であることくらい、私程度にも分かるのだ。広松氏のめざましい活躍にたいして、たとえば田中吉六が、たとえば花崎皋平氏が、たとえば竹内芳郎氏が——これら三名は、偶然、私の愛読書の著者である——注文というか期待を表明されている。わたしは自身の出所・出自たる『赤旗』の、まさなる「赤旗的」というほかない広松氏や西部邁氏にたいする「難癖」に感心しない者のひとりではあるが、広松氏に、ここでもう一点、批判めいたことを——というのは、この場合は広松批判をも、また論証的言明をも企てていないからだが——言っておきたい。(2) (i) そぼくな「革命のアプリオリズム」(この用語については前掲拙論「コンテンポラリー・ソウジャリズムの可能性」を参照されたい)が広松氏の「発想の枠組」というのが「大前提」にあるので、いわゆる「パラダイム・チェンジ」の必要なこと、(ii) 「大多数の人間が体制外的な思想を固めるということとは不可能だ」という認定とそぼくな「革命のアプリオリズム」とを単純に加算すると、「暴力革命」に結局することくらい誰にでも分かる(たとえば立花隆氏の労作『日本共産党の研究』の鋭利な指摘を想起されたい)。しかし、少なくともわが国においては(a) 物質的生活(生産—分配—消費)の一定の高度の質量の達成、(b) 一般的にいえば、^{ガゼルンヤフトリフヒ} 全社一会一的生活領域における「自由と民主主義」(といちおう並列させておく)の実体的・構造的契機化、(c) グローバルな「自由化、民主化」等の諸条件の複合のゆえに、「暴力革命」は一個の夢想となってしまった。そのような「暴力革命」の現実的不可能性の状況下において、「暴力革命」に結局するかのごとき発言の根底にある態勢が、反というものではないのは自明だとしても、^{ソウジャリスティアフク} 非革命的・^{ソウジャリスティアフク} 非革命的、すなわち^{コンサーヴァティヴ} 現状追認的・^{ソウジャリスティアフク} 保守一的であらざるをえないのは必然である。マルクスやトロッキーたちの時代社会の現実のなかでの^{ソウジャリスティアフク} 革命的精神・思想とわれわれの時代社会の現実のなかでの^{ソウジャリスティアフク} 革命的精神・思想とはまったく同一であり、それは人類とともに不滅であるが、まさに当の現実の変化・相違を勘案すれば、^{ソウジャリスティアフク} 革命的理論は、^{ソウジャリスティアフク} 精神・思想の同一性を維持・保守するだけのためさえ、自己変改せざるをえないのだ。(3) そのさい、つまり現代社会主義革命理論の探求にさいして、決定的なことは、認識論を一部として含む意識論の構築であらうこと、疑う余地はない。「人間の意識は、イデオローギッシュに都合よくできている」というか、人間は自己定義的、自己「暗示」的、自己「教唆・喧動」的であればこそ、コンテンポラリー・ソウジャリストの知恵というか理論が決定的なのだし、「体制内の発想の枠組」の意識論上の解体も可能なのであり、もう一步踏みこんで言えば、そのような「土台・上部構造」論の意識論的解体というか中野徹三氏の術語を借用すれば、^{ソウジャリスティアフク} 意識存在論的紛砕=揚棄をぬきにしては、「体制内の発想の枠組」そのものの意識存在論的^{ソウジャリスティアフク} 革命、つまり文化革命は成就するどころではないのだ。(4) 「議会制民主主義というのは啓蒙主義的な大前提のうえに成り立っているわけで、議会を通じて革命ができるのか、暴力革命しかないのか、この対立は小手先の政治技術の次元ではなく、認識観、ひいては世界観の次元にわたる意見の対立ですよね」という発言についてであるが、(a) 哲学(文化)には哲学(文化)に固有の「倫理と論理」があるように、政治にも政治に固有の大切な「倫理と論理」があるのであってみれば、「小手先の政治技術の次元」などという言い方は、^{ソウジャリスティアフク} 革命家的なマルクス、エンゲルス、レーニン、トロッキー、ローザ、グラムシらの「学統」には連なりえないものだろう。(b) もっと本質的なのは、《革命》と《認識観》とのどちらが広松氏のばあい、^{ソウジャリスティアフク} 実存上、「先なるもの」なのか、である。広松氏にたいする、まっとうな批判的提言の多くは、この点に触れている。私も、それは妥当であると判断して

いる。(そればかりでは困るのだが。) あえて言えば、《革命》こそ「先なるもの」「下なるもの」であり、それに「従属」したかたちで《認識観》など存在しえられたものだろう。マルクスたちの『ドイツ・イデオロギー』の革命的内実の一項目とは、これである。意識・認識は、現実の諸個人の生活と実践の「一契機」である、と言っていたのではあるまいか。「小手先の技術の次元」にあるものは、あえて、どちらかと問えば、《革命》ではなく、《認識論》のほうだ。(5) 広松 渉論は私の年来の課題の一つであるが、ここに(1)から(4)までアイテム化した内容についての、いっそうの展開を望まれる向きには、中野徹三氏の前掲『マルクス主義の現代的探求』と『生活過程論の射程』(89年5月10日、窓社)、そして私の『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』(87年11月25日、批評社)と拙論「人間的自然の哲学・序説」(本『研究報告』21巻1号、89年11月、これは『意識の哲学』と字数は同じ程である)の四作品の吟味を切にお願いしておきたいと思う。

(B)

山崎正和氏の話聞いてみたい。

「要するに、ものを考えるという仕事の中で、ひとりの人間の習練と成熟を要する部分が、しだいにそろそかにされて行ったといえるでしょう。／その意味でも、小田実氏の『何でも見てやろう』という本の表題は、六〇年代の流行の知的生活の質を象徴していたといえます。それは文字通り、つきからつきへと現象を見て歩く生活であり、何かを見るための技術を身につけたり、見たものが重く精神の底に堆積するような体験とは無縁の生活でした。だからこそ、小田氏は外国を廻りながら、「イバリにイバル」こともできたのであり、「西洋」に対する劣等感も毛頭持つ必要がなかったのです。／誰であれ、もし外国の一国に生活者として腰を落着け、何であれ、専門的なひとつの主題を深く見とどけようとすれば、相手の国がべつに西洋でなくても、人は気楽に「イバル」わけには行かないはずです。一国の文化には、それを見るための方法がそれ自体のなかにあるのであり、文化を見るためには、まずその文化から謙虚に教えを乞わなければなりません。その過程で、当然、人は相手の文化に劣等感を抱くはずであり、客観的で冷静な観察は、それを通り、乗り越えたあとで初めて可能になるものでしょう。／かつての西洋研究が、とかく劣等感の段階にいつまでも留まり、その結果、知識と技術の一方的な輸入に終始しがちであったことは残念な事実です」(『おんりい・いえすたでい '60s』77年11月文芸春秋刊、引用は同名の文春文庫〔85年3月〕193～194頁)。

「忙しい行動を追いかけて走る文章だが、視線の転換、遠近法のとり方など、引用の一節からも明らかのように巧妙をきわめている。こういう文章に接するたびに、あらためて、日本語が漢文脈とともになを失ったかを考えこまざるを得ないのである。またそれと同時に思い出されるのは、ものは名づけられることによって人間の所有物となり、土地は命名されることによって文化のなかに組みこまれるという事実である。この文章のおびただしい名詞の量はその意味で偶然ではなく、鵜外はこうして見るもの聞くものに日本語の名前をつけ、それによって「西洋」を日本語の文化のなかに所有する作業を試みていたのだといえる」(『鵜外——闘う家長』72年11月河出書房新社刊、引用は新潮文庫〔77年7月25日〕21頁)。

だめ押しのもつりで、三木清の言を読んでおきたい。

「我々是我々の書いたものを互にもっと読むようにしたいと思う。私はかならずしもそれを尊重せよというのではない。……(中略)……私の求めているのは親切である。日本人は日本人の書いたものを互にもっと親切に読むようにしたいと思う。我々は互に他の人のものをもっと率直に理解し、もっと親切に批評するようにしなければならぬ。そうしてこそ我々の間に文化の共通な、広い地盤が作られ、その上に初めて我々の独自の文化が花を開くことも出来るのである。然るに我が国の学者は少くとも同国人のものをあまり読まな過ぎるのではないか。／これには色々な理由があろう。しかしその一つが日本の学者の多くは自分の国の言葉を受けないというところにあるのは確かなように見える。言葉を受けないことを知らない者

に好い文章の書ける筈がない。悪文、拙文は我々の間では学者にとって当然なことであると思われている。あの人は学者にしては文章がうまい。などと平気で語られているのである。然るに若し言葉と思想とが離すことのできぬ内面的関係をもっているとすれば、このような事實は、少くとも一面に於いては我が国の学者に自分自身の思想を求め、形作ろうとする衝動と情熱とが欠けているということの証左でなければならぬ。ひとは自分自身の思想を求め、形作るとき、自分自身の言葉を求め、形作る」(『軽蔑された翻訳』1931年9月、『読書と人生』新潮文庫所収、117~118頁)。

耳がひどく痛い。私はいわゆる「学者」でないから、痛くなる必要は別段ないのかも知れないけれども。

後者の問題については、最少限、つぎのようなことを再確認しておきたい。これまでに私の書いたものなかから一つ、私自身のための復習のつもりで引用することからはじめる。

「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主義の切実さを自らに問うてみたかったです。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ごちなさ、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はかなりません」(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たものなのだと言うのでしょう。マルクスとマルクス主義のばあいも私はそうなのだとつよく信じたい、と思います」(拙論「マルクス主義イデオロギーの実験(II)」、本『研究報告』20巻2号所載、164頁)。

ここに遠藤周作氏に依拠しつつ述べたことで、私の当座言いたいことは尽きているといえなくもないが、さらに、丸山真男氏と大江健三郎氏と中野徹三氏自身の考えをも見ておきたいと思う。

丸山真男氏は、たとえば『日本の思想』(1961年11月20日、岩波新書)において、「過敏症と不感症」の逆説的結合の所以たる精神構造を指摘して言う。「むしろちがったカルチュアの精神的な作品を理解するときに、まずそれを徹底的に自己と異なるものとして措定してこれに對面するという心構えの稀薄さ、その意味でのもの分りのよさから生まれる安易な接合の「伝統」が、かえって何ものをも伝統化しないという点が大事なのである」(16頁)と。

大江健三郎氏は『最後の小説』(88年5月20日、講談社)の「V 日本の戦後を生きてきた者より」の3編の論稿——「戦後文学から今日の窮境まで」〔初出、岩波書店の雑誌『世界』86年3月号〕、「戦後文学から新しい文学の理論を通過して」〔初出、同上『世界』86年9月号〕、「ポスト戦後世代と正義」〔初出、同上『世界』87年1月〕——において、現下の私たちの議論の文脈において、きわめて重要な発言をしている。(これら三編の論稿が『世界』に発表されたときの、共感というか一種の興奮は、すでに懐しい。私は大江氏の特別に熱心な読者ではないが、ソウシャリストは徹底せるデモクラットでなければならないという点から、そしてとくにマルクスの哲学——私は「生産論的マテリアリズム」と呼ぶようにしているが——の根本問題となるはずの(という言い方をするのは、マルクスは明示的にはというか主題的には語らなかったものようであるからなのだが)想像力的意識の問題を氏が持続的に追求しそれを人々にたえず喚起してやまないという点から、とくにとりだせばこのデモクラシーとイマジネーションの二点から、私は、というか、私もまた、氏を大切に思っている。関係のない話だが、たとえば丸山真男氏にたいして、またたとえば大江健三郎氏にたいして、なにひとつ学ぼうともせず、はっきりいって、言っても言わなくてもどちらでもその前後になんらの変化をも惹起しないような論評らしきものを加えた文章にお目にかかることもままなきにしもあらずなのだ(べつにとり挙げる価値もないので名前は出すまでもなかるう)、こういうのを私は端的に卑しく下品な所行だと評価している。たとえば、この兩名を、二言三言で通りすぎるのでできるのですか。学ぶのならともかくも、根本批判を加えるのなら、かれらの全作品を学び尽くしたうえでのことだ。まあ、エンタテインメントとしてやるのは勝手といえば勝手なので、それほど「目くじら」をたてるにはおよばないのだが、論者のなかにはエンタテインメントが知的・精神的文化圏外に位置することを自覚していないひともなきにしもあらずなのだ。閑話休題。)三番目の「ポスト戦後世代と正義」は、私は別の文脈でとりあげ、「大江の「ハック・フィン仕込みの考え方・生き方」は、なんといっても、尊いものだ」「〔大江氏の〕「個のうち」にこだわることは文句なしに、掛値なしに重要なことだ」と評価した(拙論「ヘーゲル論理学批判序説(I)」,本『研究報告』19巻1号,87年11月所載)。大江氏のデモクラシーはスターリニズムの組織論——レーニンのと区別したり、トロツキーのと区別しなければならないので、ここでは、スターリン主義的「民主集中制」論、よりひろく言えばスターリン主義的「前衛党」論(基本文献はスターリンの1924年の『レーニン主義の基礎について』と1926年の『レーニン主義の諸問題によせて』である)と命名しておく——にたいする力強い批判である。しかし、残念ながら、大江氏のデモクラシーはスターリニズムの実体的同一性の組織の倫理と論理を批判しえても、それを真にデモクラチックな「組織」へと止揚する力を有していない(それはしかし、大江氏がかくなる止揚を課題としていないからにすぎないのだが)。あと残りの二篇にも共通するので、ついでに、大江氏はもっともっと、思索の積極的一構成要素に《思想(一理論—現実)》してのソウシャリズムを加えるべきではないのか、と言ったつもりの一文を引いてお

きたい。「大江にたいし、無い物ねだりは失礼であるだろう。しかし大江は「ヒロシマ」「オキナワ」「アジア」だけから見ては、「わたしたちの世代」の「固有の問いの形というもの」=「スターリニズム問題」の重量を測りそこねる、といいたい。そして、実に、この視点こそ、おそらく大江の「Bの立場」と「Cの現在」との生ける接触を、とにもかくにも、可能にする唯一のとは言えないまでも、かなり希望のある道を照らしだすものなのだ(同上拙論、164~165頁)。さて、スターリニズムのことはおくとして、とくに3篇のうち「戦後文学から新しい理論を通過して」だけを、しかも当面の文脈と絡みつかせる仕方において、とりあげてみたい。これは短文だが、濃縮された内実を有する。私自身の思いとも重なるものが多々あるので、少し長い引用したい。

「さて日本の「純文学」の一九八〇年代後半の現状は、どのようであるか? 知的な流行に敏感な若い知識人たちから、「純文学」は死んだ、あるいは瀕死の状態にある、ジャーナリズムのかたすみに景気の悪い生存者たちの活動があるにしても、それらは早晚自然消滅するであろうともくされているのです。この若い知識人たちは、文学畑の批評家たち、劇作家たち、映画作家たち、アメリカ・ヨーロッパの多様な新しい文化理論の紹介者たち、さらには「純文学」からはみ出したところで仕事をする小説の作家たちをふくんでいます。それにいまわが国の若い層からもっとも熱い支持をあたえられている商業のコピライターたち^{カガチユラガ・ヒーロー}をふくんでいます。すなわち今日の日本の消費文明の、異様な膨張のなかの種々雑多な文化英雄たちのほとんどすべてをふくみこんでいると解釈してもあやまちではないはずのものです(引用は『最後の小説』による、226~227頁)。

「現象的に見るかぎり、実際にわが国の知の風土を、構造主義以後の文化の理論は、覆いつくすようであったのです。それらを概括し、西欧の諸理論を手ぎわ良く要約した若い研究者、浅田彰の『構造と力』は、大学のキャンパスをみたましました。……(中略)……つづいてフランスの、またそのアメリカ経由の新しい文化理論の紹介と翻訳はさかんな流行を示しました。バルト、フーコー、デリダ、ラカン、クリステヴァから、イェール・ディコンストラクション学派にいたるまで……／ところが八〇年代の後半にいたって、翻訳でいえば、ジャーナリズムの流行よりもっと深い所にある思想研究の流れのレベルで、地道な労作が刊行されてきはじめてにもかかわらず、すでにこれらの新しい文化の理論の、若い世代における——かつは、かれらの熱狂を演出し・反映した知的ジャーナリズムにおける——流行は終ってしまったと観察されるのです。おびたしい紹介・翻訳の散らばる廃墟……(後略)……」(同上、228~229頁)。

それでどうした、ということについて、大江氏は二点——実質は一点のみ——の読み解きを提示している。長くなるけれど、どうか読みとばさないようお願いしたい(ほんとうは、『世

界』の当該号か『最後の小説』を手にして全文をお読み願いたい。

(i) 「第一は、構造主義にみなもとを置く——批判的にみなもとをおくものをふくめて——様々な文化の理論を、日本の若い知識人たちが、いかにもわれわれの国民性にふさわしくこまかに通時的^{ダイアクロニク}に分節化して、整理しつつ受入れ——そしてこの言葉に對置するためになじみの悪い言葉を用いるならば——排出して行ったことです。フーコーが受入れられるためには、バルトは排出されていなければならなかったし、ラカンが排出された時はじめて、デリダが受入れられ、しかもその排出はすでに始っていて、次に紹介される新しい思想家が待ち望まれている、というように……そのようにしてある時点まで、次つぎに文化英雄^{カルチュラル・ヒーロー}の交替が行なわれ——紹介・翻訳者としての新しい文化の理論の提唱者たちにとって、このピストン輸送は容易なことでした——、そして次の新しい思想家が乗かって来るはずだったヨーロッパとアメリカからのベルト・コンベアに、なにも乗かっていないのを発見したようにして、わが国の新しい文化の理論の流行に幕がおろされたのです」(同上、229頁)。一般的にいえば、外国文化を「ずっと受け身で受入れ・排出するやり方」(同上、230頁)のいまさらながらの隆盛への驚異ないし恐怖。

(ii) 「第二には、これらの新しい文化の理論のめざましい流行があつたにもかかわらず、それらを日本の今日の具体的な状況に適用して、こまかに現実のテキストを読みとって行く、という作業はほとんどなされなかった、ということがあります。それでいてどのようにして、これらのヨーロッパあるいはアメリカの文化の理論が、わが国の知的ジャーナリズムと若い知識人たちに流行現象をもたらしたのか？ 確かにそれは不思議な話にちがいません。しかしそこにはこれもほとんど維新以来の、わが国の知的ジャーナリズムの特性というべき事情が働いているのです。端的にいうならば、アメリカ・ヨーロッパの新しい思想を日本語に移しかえるだけで——つまりは単なる翻訳作業だけで——ひとつの知的な労作はなしとげられたと、その仕事をする当人も、またかれの仕事を受けとめるジャーナリズムと読者たちも納得する傾向は現に生きているのです。／その場合、作業にもっとも必要な能力あるいは技術は、外国語を読む力と、それを日本語に移しかえる力ということになりますから、しばしば日本における、ヨーロッパないしアメリカの新しい文化の理論の代弁者は、外国文学(語学)の専門家ということになります。それは紹介・翻訳する新しい文化の理論が次つぎに交替しても、わが国におけるその代弁者は、かならずしも当の理論の信奉者、あるいは独自の批判者でなくて良いということです。そこでいかにスムーズに、次つぎと新しい文化の理論を輸入する役割を、ひとにぎりの外国文学(語学)者たちが行ないえる、という現象をも招来したのでした。／この現象の責任が、すべて外国文学(語学)者たちにあるはずはありません。かれらの紹介・翻訳した文化の理論を、日本の現実の読みとりに活用してゆく受け手の動きが豊かに起れば、文化の

理論の受けとめは上の次元へと押し上げられるはずで、それは日本の現実の読みとり作業から、もともとの文化の理論に向けて、フィード・バックされる力をも生み出すでしょう。その時、当の文化の理論も、またその日本への導入過程にたずさわった者たちも、無傷ではいられぬことになるはずで、ところがそうした事態は起らず、紹介・翻訳過程が、アメリカ・ヨーロッパから日本への一方通行の仕方で行なわれると、それで当の文化の理論の受入れと排出の過程も終了したことになります。そして次の新しい流行が待たれる、という状態が慣行化したのです」(同上 230~231 頁、ただし丸点は引用者による)。

大江氏の認識では、(i) 日本戦後文学は「一九六九年の大岡昇平『レイテ戦記』の完結、武田泰淳『富士』の完結」(同上 222 頁)で幕を閉じる。(ii) 戦後文学の終焉から日本文化、そして「その予見的な先行きの兆候」(同上 237 頁)を示す日本文学の下降・崩壊(日本文化沈没)への過渡期は三つの指標をもつ。

「第一は、一九六八年三月の東大占拠を頂点におく、全共闘運動の全国的な盛り上がりとして、そこに参加した学生たちの思想的な支柱のひとりであった高橋和巳の一九七一年の死です。第二は、安保改訂に反対する市民運動の、とくに学生層のデモの高揚に対して、みずから私兵の集団を養成しての現実活動を、創作・評論活動に重ねた三島由起夫の、一九七〇年十一月自衛隊にクーデタを呼びかける演説を行っての自決です。そして第三は、一九八二年の作家たちの広い層による「核戦争の危機を訴える文学者の声明」と、それを批判する、吉本隆明に代表された反・反核の言論でした」(「戦後文学から今日の窮境まで」、前掲『「最後の小説」』209~210 頁)。

およそ 70 年から 80 年にいたる 10 年間のあいだに、こうして、大江氏の認識というか評価によれば、つぎのようなまことに決定的な転換期をくりぬけてしまったのだ。

「三つの出来事は、戦後文学の能動的な姿勢にもつ表現活動の血筋をひくものたちが、広い意味での同時代の知識層への呼びかけをつうじて、いわばそれぞれの日本、日本人のモデルを提出するために最後の苦しい闘いをし、かつその闘い方自体がはらんでいたアナクロニズムにみずから足をとられるようにして、敗退した。またその闘い方自体が消滅していった。そしてそれとともに、日本の現代文学の、同時代と未来の経験を作り出す能力を遺滅させ、衰弱させていく結果をもたらした。これらの指標としての出来事とそれにつらなることどもの、次つぎの積み重なりをつうじて、一九八〇年代の、およそわが国の現代文学の全体を覆う、能動的な姿勢の喪失ということがもたらされた、と僕は考えるのです」(同上 210 頁、丸点は引用者による)。

私は件の「流行」にそれほど熱心につきあってきたわけではないので、大江氏のような断

定を下す資格はないのだが、最後に大江氏の明瞭にみている「現在日本人の文化的な作業において欠落しているもの」(前掲「戦後文学から新しい文化の理論を通過して」、前掲『最後の小説』235頁)を正面に据えつけて、正視し、熟視したく念ずるものである。

「新しい文化の理論のアメリカ・ヨーロッパからの紹介・導入が短い周期をなして交替し、受入れ・排出のしだいに加速されるような進み行きがあって、ついには文化の理論への熱狂そのものがさめてゆくようだった経過。その通時的に^{ダイアクロニク}一面化された受入れ・排出の——これは当の文化の理論を生み出す社会のなかではありえぬことで、海をへだて言語の壁を乗り越える仕方^〇で紹介・導入される社会でのみ可能な事態ですが——過程において、日本人が自国の現実と文化のテキストを、その文化の理論によって仔細に読みとるという努力はなされませんでした。つまり輸入された文化の理論を、現実と文化につきつけて検証することから、その操作のもたらすフィード・バックの効果が、日本人による新しい文化の理論の構築をもらたす、ということも——わずかな例外を除けば——なかったのです。その結果、熱狂的な受容の期間を経ながら、日本の現実と文化にもともと本質的なかわりをもたなかった文化の理論は、あらためて日本人に無縁なものとして遠ざかっている、というのが現在のありようです」(同上234～235頁、丸点は引用者による)。

口にいった食物を消化して、栄養摂取することもなく、ただ口に入った原形のままで排出する。当然のこと、体力はつかないから、日本と世界の現実との知的格闘技の敢行なぞできたものではない。ベッドに横たわりながら、ただべちゃくちゃと口だけ動かしているようなものにすぎない、というのだ。中上健次氏が「今の日本の若い作家」について、「悩みがないんだよ。煩悶が自分のものになっていない。あっても『いやだな』という程度の受け身にすぎない」(朝日新聞社の週間雑誌『AERA』90年3月13日号、丸点は引用者による)といっているのは正確な認識だと思える。中上氏のこの発言は、大江氏の「戦後文学から今日の窮境まで」の主題のエッセンスにはかならない。あれやこれやの日本文化の今日の惨状とは、いったいなものであるのだろうか。

「今の日本のように何か最新流行の哲学というようなものがあり、それが次から次へめまぐるしく変わって行き、そして或るものが流行だといえば、誰も彼もが、従ってそれが自分の性に合っていない人々までが、それを追っかけるという傾向があっては、哲学がむずかしいと批難されても仕方がないであろう。なぜならそのような状態では思索の根源性も、純粋性も、それゆえに徹底性もあり得ないからだ。流行を追うということは哲学の場合にも浪費を意味する。それは個人としても、哲学界全体としても、たしかに浪費である。そのような状態が特に日本において著しいというのは、日本にはまだしっかりした哲学の伝統がないためであろう。そしてこの伝統がないということが哲学のむづかしいひとつの原因であり、いな、その最大の

原因であると言える。伝統がないから哲学が自然的な教養として一般人の間に行き互っていない。伝統がないから哲学が他の諸文化のうちに浸潤していない」云々(三木清「哲学はやさしくできないか」1932年7月、前掲『読書と人生』91頁、丸点は引用者による)。

「哲学の伝統」も、「文学と文学理論の伝統」も、したがって一般に「文化の伝統」も育たない日本、それらを育てようとする日本人。《伝統》という議題がやかましくなりそうだが、私は、別のところで、三木清の言を引いたさいに述べたとおり、日本人どおしが励まし合うことがたいへん大切なことなのだとつねづね考えている。日本人は、あるしつかりとした理由によって、日本人の手になるものどもに、強く愛着しなければならない。いな、敬愛せねばならないのだ。私たちソウシャリストにとってさえ、マルクス、レーニン、トロツキー、ローザ、グラムシ、ルカーチ、コルシュ、ブロッホ、みなすべてエトランジェではないか。かれらは田中吉六、三浦つとむ氏、梅本克己、中野徹三氏らとはちがう「異人」ではないか。私の思想・理論にとって、たとえばマルクスも、たとえば梅本克己も、変形加工すべき材料・素材という一点においては同列に存するとはいえ、たとえばブロッホと、たとえば中野徹三氏の仕事を比べたとき、「客観的に」みてブロッホのほうが量も多く、思想の質も上だと仮にしたとしても、わたしは中野徹三氏に愛着するし、敬愛しもある。なにせ、「文化」がちがうのだから。プロ野球というスポーツがあり、元巨人軍の王貞治氏は世界一のホームラン記録の保持者らしい。その記録を樹立したとき、球場の広さとかフェンスの高さとかがアメリカのとはちがうので、王氏はアメリカで競技していたならばホームラン王たりえなかったであろう、という意見が一方にでた。そして他方には、王氏はアメリカで選手となればなつたで、当然の所与としての件の球場の広さもフェンスの高さも凌ぎ、やはり世界のホームラン王となつたであろうとの反対意見がでたと記憶している(記憶ちがいなら、フィクショナルな一例として受取ってくださいかまわない)。私は後者の反対意見が好きだ。議論すれば深く、広く、長くなるけれども、こういう反対意見とその視線を私は愛する。ここに、この反対意見への愛好と共振のなかに、《伝統》形成の基盤が用意され、堅固にされてゆくのだ。いまだに、哲学にかぎっても、「異人」から学びつづける必要がある。しかしそれは、私の、あるいは私たちの思索の素材・材料としてののだ。この覚悟と情熱と義務感にもとづき、日本人の先達と同輩の思索と哲学を受け継ぎ、引き継ぎしつつ、大切にしながら、自分たちの思想を形作ろうと欲求することの、今後幾世紀、何十世紀ともなく永続する日本国民の文化形成努力へと、お互いに、励ましあうこと。賛成したり、反対したりしながら、励ましあわなければならないのだ。マルクシスト・ソウシャリストたる「自分をマルクスの「契機」にしているひともいるようですが、やはりマルクスもレーニンもわれわれ自身の「一契機」だというのが筋だと考えます。もちろんかれらを見ずからの「契機」たらしめるのは容易なことではありえないのだとしてもです(拙論「人間的自然の哲学・序説」、本『研究報告』21巻1号、89年11月、172頁)。

私は以上くたたく述べてきたことを、一つの典型をもって、めざましくも総括したく思う。三木清は『哲学入門』(1940年3月30日、岩波新書)の「序」にしている。

「哲学入門は哲学概論ではない。従ってそれは世に行はれる概論書の如く哲学史上に現はれた種々の説を分類し系統立てることを目的とするものでもない。しかし哲学は学として、特に究極の原理に関する学として、統一のあるものでなければならぬ故に、この入門書にもまた或る統一、少くとも或る究極的なものに対する指示がなければならぬ。かやうなものとしてここで予想されてゐるのは、私の理解する限りの西田哲学であるといふことができる。もとより西田哲学の解説を直接の目的とするのでないこの書において、私が自由に語った言葉は、すべて私自身のものとして私の責任におけるものである」(丸点は引用者による)。

この三木清 43 歳、獄死 5 年前の言を、「愛読書を有しない人は思想的に信用のおけない人であるとかえ云うことができるであろう」(「如何に読書すべきか」1938年12月、前掲『読書と人生』106頁)と重ねてみよう。43歳の三木にとっての西田幾多郎は、41歳になったばかりの私にとっての中野徹三氏である。われわれは、歴としたマルクシスト・ソウシャリストである。ここで問題をぐるりと一回転させて、スターリニズム批判と日本文化の方法論ないし原論、および現状論とのソウシャリスティックな、切迫せる連関を問題化しはじめよう。

§4

大江氏の評論をまだらに読みながら、かならずもつ印象についてはまえに述べた(拙論からの引用というしかたで、その印象記を再現しておいた)。87年1月の時点において、前掲「ポスト戦後世代と正義」のなかで、「マルクス・レーニン主義者」(前掲『最後の小説』、たとえば256頁、257頁)なる用語を「平然と」使うのだが、たいへんな勉強家、博識家の氏としては、正直のところ、ソウシャリズム方面にかんするかぎり、手薄すぎるというか、ほとんど無視しているのではないかと思われるのだ。べつにそのことの良否をいっているのではありません。私は、大江氏の今日における文学の崩落危機意識には一読者として共感できる面がたくさんあり、小説の生産者はもとより私たちのような消費者=享受者も応分の努力をすべきだと思っている。いったいに今日、冗談という範疇が確固としなくなったのではあるまいか。活字一般、文学も、なにかもが「テレビ化」している。冗談とは、あらためて確認するまでもなく、真面目、真剣を一般的文脈としてのみ成立するものだ。そのばあいにも、冗談は——その種類・程度などにもよろうが——《冗談》として措定されえたものなのであり、冗談が支配的文脈としてあり、たまさか真面目が真剣のごとくきらりとひかる、などということはまったくありえず、支配的一般的冗談——当人は真面目、真剣と思ひ込んでいることが多いようだが——とは端的に、非ないし反文化としての嘔吐いがいのなにものでもありえてはならないのだ*。と

ころで大江氏のつぎなる診断と決意にたいして、一個のソウシャリストたるこの私は考えるところがある、といたいのである。

* 「不まじめと「冗談」は、大衆人の生の主調音だからである」(オルテガ『大衆の反逆』原著1930年、桑名一博氏訳、白水社、153頁)、「彼の生は真正さを失い、……」(同146頁、あと144頁他)。「大衆人は他の人びとが建設し蓄積したものを否定しながら、自分が否定しているものによって生きているのである」(同248頁)。

「僕はいまなお仕事をつづけている日本文学の作家のひとりとして、現在自分らのおちいっている窮境を、経験にたつて右のように考えています。しかもなお最初に引用した僕自身の小説の方法論におけるような、文学表現の言葉が作る日本人のモデル、未來の経験のモデルの有効性の回復ということ、なんともあきらめかねる、その思いに立って仕事をしていますので。僕はかならずしも文学の有効性を過大に評価するものではありませんが、しかし文学が同時代と明日にかけての自国民の、個に関わる、積極的なモデルを作りえぬということは、なにより端的に、日本および日本人の現在の、否定しがたい衰弱をあらわしているのではないのでしょうか？ しかもその衰弱した日本人が、アジアと世界に向けて、自発するというより根柢なく他からあたえられた、異様に積極的な日本および日本人モデルを身にまとって、あらためて進みようとしているのです」(前掲「戦後文学から今日の窮境まで」、前掲『「最後の小説」』216頁)。

本格的に議論するとなると、「第一章 なぜ中野徹三論か」のみならず、本稿の全体を大幅にあふれ出てしまう。やむをえないが、一ソウシャリストたる私からみて、気になった点のみ(展開というのでなしに)指摘しておくにとどめたい。(しかし、それにしても、そろそろ一度、「大江健三郎論」みたいなものも書いてみたい気持ちが強くなった。)

(i) 第一に、何度もいうが、大江氏はソウシャリストでも、マルクシスト・ソウシャリストでもないという根本事実を確認し、勘案しなければならない。そして、このこととはある意味ではまったく因果連関はないはずなのに、氏の現代日本文化——主に小説からみたところの——の状況認識に、ソウシャリズムはまったくいかなる関知も認容されておらないという驚くべき事態だ。ソウシャリスト一般やマルクシスト・ソウシャリストは大江氏にたいする、それほど低くない関心——私の知るかぎりでも、日本共産党の機関紙誌でさえも、敏感とはいへ(時期おくれになることなく、の意)つねに的はずれの非文化的短評・論評をしているのではないか——をもっていると思うのだが、大江氏がいまだに「マルクス・レーニン主義者」のスケープ・ゴート論(前掲「ポスト戦後世代と正義」、前掲『「最後の小説」』264頁他)——「除名」やかつての「国外追放」など——云々では、正直申して、がっかりしてしまう。氏は、失礼ながら、マルクス、エンゲルス、レーニン、トロツキー、ブハーリン、ジノヴィエフ、スターリン、ローザ・ルクセンブルク、グラムシ、ルカーチ、カウツキー、毛沢東などについて、自分の頭で相

互差別をつけているのだろうか。そしてその作業のうえにたつて、「マルクス・レーニン主義」といまだに、わざわざ、根拠があって、言いつのっているのだろうか。それならそれでよいとも思うが、あの日本共産党でさえ、その『規約』の「前文」にあった「マルクス・レーニン主義」という用語を「科学的社会主義」という用語にとりかえたのはすでに旧聞に属するのではあるまいか。だいいち、「マルクス・レーニン主義」であれ、「科学的社会主義」であれ、名称はどうか、その思想—理論—現実の實質からみて、ただのスターリニズムでしかないではないか。ならば、いわくありげに「マルクス・レーニン主義」などと呼称せずに、明晰判明に、スターリン主義と名ざしすればよいのにとと思う。そのほうが正確な用語法だからである。「マルクス・レーニン主義」は、こんな場で詳説しはしないけれども、スターリニズムがおのれの反ソウシャリズムの、反マルクス・反レーニンの本性を偽るための「羊頭狗肉」の看板であったことを、いまでは知らぬ者として少なからう（別稿で少し詳論するが、スターリンの1924年の『レーニン主義の基礎について』と1926年の『レーニン主義の諸問題によせて』において、「レーニン主義とマルクスの学説との有機的な関連」〔『レーニン主義の諸問題』大月国民文庫8頁、丸点は引用者による〕が「ジャスティファイ」されてしまい、實質上、「マルクス＝レーニン主義」が成立した。「レーニン主義は、帝国主義とプロレタリア革命の時代のマルクス主義である」〔『レーニン主義の基礎』大月国民文庫9頁、丸点は引用者による〕のだ、とされたわけであった。

大江氏が現在の「窮境」といわれるさい、スターリニズムにたいするマルクシズムないしはコンテンポラリー・ソウシャリズムからの根底的批判の後退不能の前進的成果なぞ、はなから埒外に置かれている。「日本人のモデル、未来の経験のモデル」(大江氏)を模索しているのは大江氏のようなデモクラットばかりか、ソウシャリストもマルクシスト・ソウシャリストもそうなのである。大江氏になんらの反響も見いだしていないソウシャリズム一般の非力も反省せねばならないが、さらに言えば、ソウシャリズムのほかにも「日本、日本人のモデル」(大江氏)を探求する者たちが多く存在するであろう。大江氏の、戦後文学終焉から今日の受動的—一方の「無気力・インポテンツ」の時代への移行期をなしたとされる、高橋和巳、三島由紀夫の死などの「三つの指標」は、そのものの事実存在は認められはするものの、戦後文学の「能動的姿勢」から「日本および日本人の現在の、否定しがたい衰弱」(大江氏、丸点は引用者による)への過渡を印した、とはいえないと考える。大江氏の「マゾヒスティックにも」深刻な危機認識は、どちらかというと、私にはコンジューニアルではある。しかし「日本人のモデル、未来の経験のモデル」を云々するさいに、「マルクス・レーニン主義」、すなわち括弧のない、まったく遠慮する必要のない、正真正銘のスターリン主義は無視するのが文化の正しい作法ではあるとはいえ、少なくともマルクシズム・ソウシャリズムとは独立に、それを考慮外において、はたして適切さ、妥当性を欠くこと著しいとはいえるのではあるまいか。大江氏はそんなことをして「内心忸怩たるもの」をば感じないのであろうか。文章のどこにも、そうしたもの

は表出されておらない。つまり大江氏の認識または評価は、端的に一面的、抽象的である。氏が、かんたんにいって、希望から絶望への10年にわたる移行期のあいだに、日本に生まれ、日本の現在から未来へと生きてゆこうとしている、まぎれのない歴とした日本人たるソウシャリスト、主にマルクシズム・ソウシャリストの人々——ゆるやかな意味で、潮流とか思潮と呼ぶのもよいであろう——は、ただ眠っていたのだろうか。高橋が死に、三島が自決し、吉本氏が『反核異論』をものしたのが、重大な過渡期の——日本と日本人の全体の運命に関わるところの——「三つの指標」だなどと、いかなる根拠にもとづき、いかなる論証にたって、言えるのか。いいかげんなことを宣ってもらっては迷惑千万というものではないか。いろいろな思想・立場、すなわち思想のブルーリズム、さらに思想のソフト・アイデンティティー（たとえばソウシャリズム・イン・ジェネラル）内での理論のハードな対立と切磋琢磨という、理論の積極的なブルーリズムを私は擁護したい。だから大江氏の認識はもちろん、ワン・オブ・ゼムとして承認され、認識されるのだ*。こういうことは、いつか私の「大江健三郎論」で詳述しよう。ここでは、まず、つぎの拙文の復習とその後の年譜を御覧いただきたい（著作という知的・精神的活動に限定する）。

* なお、今日の『朝日新聞』(90年3月27日)の「シンポ 世紀末産業社会の課題と二十一世紀の展望」で、佐和隆光氏は1980年代の六つの指標（これはもう何度も聞いたものである）の一つに「社会主義のイメージがおちたこと」を挙げている（なお、同氏の『二十世紀末の思潮』[89年3月30日、朝日新聞社]はこういう。「また保守化とポスト・モダンの時勢には、思想と思想の対決などという大げさな営みは、およそ似つかわしくないということもある。マルクス主義はもはや消え失せたと等しいし、もっとソフトな「批判」ですら探そうにも見あたらなくなった」[丸点は引用者]と。)ここに「社会主義」といい「マルクス主義」というのはいかなる内包のものなのか。学問している者なら、通念や常識によりかからないで、みずから概念規定を、マルクスや自余のソウシャリストたちの原典に即しつつ定義してから、こういう論断は下すべきではないのか。だれもかれも、ソウシャリズムやマルクシズムのことになる、なぜこうもひらひらと軽くなってしまうのか。おそらくスターリニズムを、スターリニズムとして真に知らないからなのだ。それは、同時に、マルクシズムを、ほかならぬマルクシズムとして知らないということなのだ。そんなあやふれな知識しか有さぬ者が、マルクシズムの死とか、ソウシャリズムの危篤だのと、よくも軽々しく言えたものだ、と私は自戒をこめて省察している。

まずは拙文の復習。

「戦後日本の「マルクシズム」は、「マルクシズム」という特定の立場からみて、三期に分けることができる。(1) 1956年のスターリン批判とハンガリー事件、(2) 一九六〇年代の「日本経済の高度成長」が節目をなした。第一期は(1)以前の「マルクス・レーニン主義」。第二期は(1)を契機にした、「マルクス・レーニン主義」から「〈マルクス〉主義(マルクスの原像)」への回帰(そのさい、スターリンはもとより、レーニン、エンゲルスが批判的に扱われた)。第三期は(2)を契機にした、「〈マルクス〉主義」から《自由で民主的なコンテンポラリー・ソウシャ

リズム》への前進。こうした戦後日本「マルクシズム」の歴史は、それ自身興味のないものである（そして今日の段階では「マルクシズム」の戦後史としてではなく、ソウシャリズムの戦後史として語られなければならないのである。そうすることによってたとえばトロツキズムや、構造改革論など総じて「共産主義か社会民主主義か」の係争項目等々への真にソウシャリストティックなアプローチが可能になるであろう）。とくに第二期から第三期への移行は1970年代のまるまる10年を要した。ただいまのところ、第一期の「マルクス・レーニン主義」、第二期の「〈マルクス〉主義」、第三期の「自由で民主的なコンテンポラリー・ソウシャリズム」が併存している」（拙論「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性——生活過程論の探求——」、『季刊窓』1号、89年10月、窓社、208頁、なお若干の字句を修正した）。

「1980年を前後するおおよそ十年、この時期は日本マルクス主義史において画期的時代として末永く記録にとどめられるに相違ない」（拙論「社会的な生活過程論の学的構想——中野徹三小論」、『クリティーク』2号、86年1月、44頁）。

「およそ1975年からの10年間は戦後日本のマルクス主義史のうえで、日本のマルクス主義史〔全体〕において特筆に値する時期であったと思われる。その時期は旧来のマルクス主義像の解体と新しいマルクス主義像の生産のために力強く働く（多数のといえないまでも）幾つかの精神によって切り拓かれ導かれた」（前掲拙著『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』の「あとがき」）。

すこし時期の区切りがずれていたりしている。細部の議論はいずれ、なんらかの仕方では、果たされるはずだ。大江氏の、戦後文学（1945～1970）を基点ないし基軸とした、「日本および日本人の現在の、否定しがたい衰弱」（大江氏）説は、一つの見識だとは信じるが、では、たとえば1956年のスターリン批判とハンガリー事件（イムレ・ナジの処刑）はなにものであったのだ。1970年前後から1980年代前半までにいたる時期をとっても、たとえば中国「文化大革命」、チェコスロバキア侵略、アフガニスタン侵略、ポル・ポトの大虐殺；ベトナム戦争などなどの大事件にたいする日本ソウシャリストたちの責任意識は、日本文化になにの関わりもないところで自閉的に、虚空にむかってしか存在しなかったのだろうか。いまさら詳しく調べ改めるまでもなく、日本文化との一定の深い関わりのうちに、そのソウシャリズム・セルフコンシャネスあるいはソウシャリズム・コンシャンスは存在したのだ。ジャーナリズムのメディアには乗らなかったものがひっそりと、しかししっかりと、そしてさまざまなスタイルというかたちたちをとって現存していたのだ。私は、大江氏とまったく同じく、私の極度に狭い視圏において、《日本および日本人の現在の、否定しがたい希望》をもたらした、主要な作品を、個々の作品にたいする、私自身の正確な論評は、別稿（本『研究報告』今号より新連載の「スターニズム・

フィロソフィーの批判)に委ねるとしても、列挙するだけは列挙しておきたい(もう一度、挙げたもののすべてに同程度の賛意を有してはいないことを断わっておく)。しかし大江氏が現在の精神的倫理的「衰弱」への下降期とされた時期に、世界と日本の現実のテキスト(デカルト)に格闘を実際に挑んだソウシャリスト・ソウルは苦しくとも情熱的に、正気と狂気のあいだを往還しながらも、その息遣いをしっかりと消し去りえない軌跡として残しえたのだ*。

* 「運命とは、われわれがこうしたいと思うことにあるのではない。むしろ、したくないけれどしなければならぬという意識のなかに、運命の厳しい横顔がはっきりとあらわれるのである」(オルテガ、前掲『大衆の返逆』152頁)。

「大衆人は完全にモラルを欠いているのである。モラルとはその本質上つねに、何物かに対する服従感であり、献身と義務の自覚である」(同247頁)。

- ロイ・メドヴェージェフ 『共産主義とは何か』(原著68年、翻訳は上巻73年9月30日、下巻74年2月28日、石堂清倫訳、三一書房)
- 藤井 一行 『社会主義と自由』76年1月20日、青書店)
- 中野 徹三 『マルクス主義と人間の自由』(77年3月1日、青木書店)
- 高岡健次郎・中野徹三・藤井一行編著『スターリン問題研究序説』(77年12月15日、大月書店)
- 田口富久治・稲子恒夫・上島武・斎藤孝・中野徹三・藤井一行・藤田勇「シンポジウム スターリン主義の検討」(『現代と思想』30号〔77年12月〕、31号〔78年3月〕、32号〔78年6月〕に連載、青木書店)
- 田口富久治 『先進国革命と多元的社会主義』(78年3月13日、大月書店)
- 中野 徹三 『マルクス主義の現代的探求』(79年10月1日、青木書店)
- 谷口 孝男 「レーニンの史的唯物論理解の批判的検討」(79年10月、札幌医科大学〔現札幌学院大学〕『論集(人文編)』25号)
- 志田 昇 「実践的唯物論と美の主体的把握」(79年11月25日、岩崎允胤編『価値と人間の自由』汐文社所収)
- 谷口 孝男 「人間の現象学」試論(同上『価値と人間の自由』所収)
- 村岡 到 『スターリン主義批判の現段階』(80年12月25日、稲妻社)
- 清 真人 「書評：中野徹三著『マルクス主義の現代的探求』／イデオロギー論を起点とする史的唯物論の動態化の試み」(81年5月、唯物論研究協会編『唯物論研究』4号、汐文社)
- 清 真人 『「フォイエルバッハ論」と「テーゼ」とのあいだ——主体—客体(実践)弁証法の哲学的性格の問題をめぐって——』81年8月、東京唯物論研究会『唯物理』55号

- 田口富久治 『多元的社會主義の政治像』(82年9月15日, 青木書店)
- 鷺田小彌太 『唯物史観の構想』(83年1月1日, 批評社)
- 柳田謙十郎 『スターリン主義研究』(83年2月28日, 日中出版)
- 柳田謙十郎 『社会主義と自由の問題』(83年9月20日, 日中出版)
- 高橋 昌明 「社会史の位置と意義について——戦後歴史学の新たな前進のために——」(83年9月, 『歴史学研究』520号)
- 中島 章利 「マルクス主義美学と芸術認識論——永井潔『芸術論ノート』の検討——」(83年6月, 札幌唯物論研究会編『札幌 唯物論』28号)
- 橋本 信 「『意識論・イデオロギー論・生活過程論』をめぐって」(『札幌学院大学 中野 徹三』ゼミナール 1983年度論集)日付なし, 未公刊*
- 佐藤 誠人 「プロレタリア文学理論について・まえがき」(85年4月, 前掲『札幌 唯物論』30号)
- 中島 章利 「ヘーゲル美学とマルクス主義美学——ヘーゲル美学における芸術的創造過程の把握——」(86年6月, 前掲『札幌 唯物論』31号)
- 橋本 剛 「「民主集中制」は民主的たりうるか」(86年6月, 同上『札幌 唯物論』31号)
- 村岡到編著 『スターリン批判』の前進」(87年2月20日, 稲妻社)
- 中島 章利 「「反映論」とマルクス主義——鈴木茂氏の中野徹三氏批判によせて——」(87年7月, 前掲『札幌 唯物論』32号)
- 谷口 孝男 『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』(87年11月25日, 批評社)
- 岩瀬 充自 「反映論のアポリア——スターリン主義の亡霊——」(88年11月, 三重短期大学法経学会『三重法経』77号)
- 中野 徹三 『生活過程論の射程』(89年5月, 窓社)
- 河西 英通 「民衆思想史と「生活過程」概念」(89年5月, 京都民科歴史部会『新しい歴史学のために』195号)
- 谷口 孝男 「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性——生活過程論の探求」(89年10月, 『季刊 窓』1号, 窓社)
- 谷口 孝男 「人間的自然の哲学・序説」(89年11月, 『北見工業大学 研究報告』21巻1号)
- 河西 英通 「戦後歴史学と生活過程論——新しい歴史認識をめざして——」(90年3月, 前掲『季刊 窓』3号)**

この年譜はもちろん正確を旨としたものではない。大江氏の1970~1980の移行期と、その後の時期(たとえば村上春樹氏に代表されるがごとき)のなかで、とくに1985年3月のゴルバチョフの登場以後の全世界史の激動のなかで、疑いもなく日本人であるわれわれソウシャリストは衰退に向かうどころか、かつてない希望の光輝のなかを歩んでいるのだ、ということさえ

伝えることができるならば、というか分かってくだされば、それでいまは充分すぎるほどによいのだ。おそらく大江氏の戦後文学史観はいざ知らず、戦後史の把握は、ソウシャリズムを度外視したがために、一面的、抽象的である。分かりやすくいえば、それは誤っている。未来と希望のない「出口なし」の世界におのれの精神を自閉せざるをえなからう。

* 橋本信氏の『意識論・イデオロギー論・生活過程論』をめぐって」はまず入手困難というよりも、入手不可能と思われるので、同氏の許可を得て、主要部分をここに転載し、より広い読者にお読みいただきたく希望いたします。

「議論の中心は、伝統的な「マルクス主義」理論の地平——抽象的反映を基礎とする「イデオロギー論の認識論化」と「史的唯物論の構造論化」——を乗り越えるものとして提起されているイデオロギー論と生活過程論であった。／まず、イデオロギーと科学との区別と連関において、区別が重要であり、とりわけ部分的認識から全体的な像ないし認識への飛躍という人間の意識活動の超越性が人間の生きていることと不可分であること、こうしたイデオロギー論的把握こそが言論の自由を基礎づけること、そして、イデオロギー形成の視角からその体系性と連関性を把握する必要がある、形成過程の面では意識論の展開が重要であることなどが議論された。／第二に、生活過程論においては、その過程の把握の意義と、生活過程把握によって生きた人間の豊かさが包括されうることが議論された。とくに、実践—生活過程—社会的生活過程という三つの位相として「社会的生活過程」論が成立すること、過程論把握においては過程と契機、構造と形態、過程性と時間性等の究明の必要性とが特記されうる。／以上、メモ的に紹介した内容は、それぞれの論点がそれ自体で個別研究を要するほどのものであり、十分な議論がなされたとは言えないが、今後の我々の研究に非常な刺激を与える、あるいは指針ともなりうるものと思われる**。／基本テーマの第一点であるイデオロギー論は、マルクス主義の本領の一つである。マルクスが社会的分裂と衝突を意識し戦い抜く場面として規定した「イデオロギー的諸形態」の研究は、自らのイデオロギーの現実的基盤と活用基盤を対自化しているマルクス主義によって全面的具体的に為されうるのである。人間たちは客観的世界の反映に甘受することなく、所与的世界に情熱的に立ち向かい、その情熱に駆動されてこの世界を観念的に包括せんとする。このように把握されるイデオロギー形成過程においては、人間の意識活動の十全な把握が重要であり、それゆえに意識論の展開が必要とされる。／イデオロギー論と意識論は密接に運動(おそらくは連動)「しているが、この区別は「意識の存在論的把握」と「社会存在論的把握」の区別に基礎を置いている*。意識論は現実の人間の意識活動からの抽象として成り立つものであるが、この抽象は単なる理論的抽象ではなく、いわば現実的抽象として把握されるべきであろう。この意識論の展開は、マルクスに先駆する仕方ではヘーゲルの『精神現象学』のうちに見出すことができる。「意識の経験の学」としてのヘーゲル現象学はイデオロギー的内容をも含んでいるが、我々の意識論の展開という点からすれば、「A. 意識」と「B. 自

※ この点に関して、中野徹三『物質の哲学的概念』の構造と論理(上)(札幌商科大学人文論集第34号を参照されたい。

己意識」の研究が緊要であろう。／意識論の原理的な本格的展開に支えられてイデオロギー論の豊かな内実が十全な形で顕現することになると思われる。同時に、意識論とイデオロギー論へのこのような反省を通して、我々はその現実的基盤である現実的生活過程へと連れ戻される。／ここで基本テーマの第二点である生活過程論が問われる。人間たちが生きて在ることの総体的把握を可能とする「社会的生活過程」は、多様な位相と多面的展開を必要とする全体性カテゴリーであるが、この全体性カテゴリーの性格が重要である。つまり、総体的対象規定は同時に方法論的規定を常に含意しており、この点で「社会的生活過程」は、その過程論的把握と多様な諸側面を包括しうる総体的把握とをその方法論として措定し、自覚的に提起しているのである。それゆえ、「土台・上部構造」論の成立場面を開示するのである。／人間の社会生活を構造論的、制度論的に、あるいは機能主義的に把握する理論は、生きた人間の生活活動のまさにその活動性の視座を欠落させてしまう。この点で、ヘーゲルは多くの制約を含みつつ、法哲学において、社会生活を「自由な意志」の活動としているのは重要である。マルクスが「社会的生活過程」論を叙述する前に、ヘーゲル法哲学への言及を行なっていることは暗示的である。ヘーゲルは『法の哲学』において、人間の関係態を自己目的とする「人倫的理念」が人間たちの活動(労働と行為)によって現実化するとして叙述している。この叙述には実体化の危険を内包しつつ、過程論と総体的把握との論理が生きづており、とりわけその中で「市民社会」の論理があらためて見直される必要があると思われる。約言すれば、「社会的生活過程」論視座からのヘーゲル法哲学研究が為されるべきであろう。

** 省略した前文はこうである。「過日、〔現札幌学院大学の〕中野〔徹三氏主宰の〕ゼミと私の参加するヘーゲル研究会との合同合宿が〔1984年3月、札幌定山溪温泉にて〕行なわれ、中野徹三著『マルクス主義の現代的探求』(1979年、青木書店)をめぐる討議が行なわれた。中心になったのは第一論文「マルクス主義美学の根本問題」(初出『思想』1959年12月号)であるが、議論は多方面に展開し、非常に興味深く、私も含めて参加者一同に深い印象を与えたように思われる。そこで、ここでは〔(1) 議論の内容の簡単な紹介と、(2) これに関する私自身の基本的考案を述べさせていただきたい〕〔 〕内は引用者による。私自身も、橋本氏のここにいう「ヘーゲル研究会」のメンバーとして、合同合宿に出させていただき、中野徹三氏の警咳に、親しいしかたでははじめて、接させていただいたのだった。私事ながら、早くもこの合同合宿のちょうど半年後、私は北見工業大学の哲学教師として赴任した。

*** なお、中野徹三氏の思想・理論の総体を一目で、即座に眺望したい向きには、私は、なんらの躊躇も逡巡もすることなく、中野氏の主著の根本精神を確かすぎるほどの手際によってつかんでしまった、としか言いようのない、濃密な思索のにじんだ名文、清 真人氏の「書評：中野徹三著『マルクス主義の現代的探求』／イデオロギー論を起点とする史的唯物論の動態化の試み」ただひとつをお勧めしたい。

私はただ大江氏の一面性、抽象性に対置を試みただけで、この場でぶつかり合うというか、「対質」というか、そういうしんどいことはしない。だいいち、本稿のテーマからあまりにも離れすぎる。私がいたかったのは、私たちソウシャリストは大江氏から大いに学ばせて頂いているのに、なぜ逆はまったくそのかけらさえ存在しえないのか、というインバランスのことなのだ。「マルクス・レーニン主義」云々という言葉遣いを許容するソウシャリズム認識では仕方ないか。大江氏にはっきり申し上げておくと、以上にその若干を掲げるにとどめたマルクス主義・ソウシャリズムの——潮流というか——思潮のことを知らずしては、そしてそれとの生産的媒介をへずしては、「文学表現の言葉が作る日本人のモデル、未来の経験のモデルの有効性の回復ということ」(大江氏)は、なんとしてもあきらめるほかないのだ。

日本における哲学の伝統、文化の伝統の形成という問題について、寄り道をしながら、道草を食みつつ、どうにかこうにか、ここまでたどり着いたのであった。私の最大の関心事はスターリニズム批判にほかならない。「第一章 なぜ中野徹三論か」の少々ながいしめ括りに入るとしよう。

「一方、危険な「史的唯物論」から手をひき身をさけた人々は「史的唯物論」は一度も存在したことがないかのように、すっかりこれまでのマルクス主義的伝統と断絶して人間と社会を語っている。スターリンの『弁証法的唯物論と史的唯物論』や『レーニン主義の基礎』の土台のうゑに築かれていたレーニン、エンゲルスそしてマルクスの思想・理論の解釈すなわち「マルクス・レーニン主義」を自己批判的に解体し、ついに葬り去ることは、言うまでもなくマルクシストの義務である。スターリンは自己を「マルクシスト」と呼んでいたからだ。スターリンがマルクシストではなくスターリニストであることを思想的・理論的・現実的に実証することが、レーニン死後の20世紀のすべてのマルクシストの義務なのではないのか。そのほかに一体なにをなすべきことがあるのだろうか」(拙論「人間的自然の哲学・序説」, 本『研究報告』21巻1号, 89年11月, 151頁)。

私はべつの新連載論文「スターリニズム・フィロソフィーの批判」(これは本『研究報告』からはじまる)において、いわば「最後通牒」のつもりで、反映論哲学総体との決定的・非妥協的な、しかし大いに前進的・建設的・積極的な対決を試みる覚悟である。(a)意識論(認識論を含む)、(b)弁証法論、(c)自由論、(d)民主主義論、(e)党組織論(前衛党論と民主集中制論)、(f)「史的唯物論」などの諸項目は少なくとも扱われるであろう見通しである。「フィロソフィーとしてのスターリニズム」は根底から、跡形もなく批判され、解体されつくさねばならぬ。ソウシャリストである私はべつに、いわゆるウェスタン・フィロソフィーを大学で専攻したただの、日本哲学会とか日本倫理学会の会員だの、大学の哲学・倫理学教師だのという理由だけ

で、スターリニズム・フィロソフィーの批判をするのではないという、あたりまえのことをいちいち言うておくこともあながち贅言とはいわれえないだろう。スターリニズム総体の根底的批判は、そのフィロソフィー批判である。すなわちその土台石ないし原理ないし「第一原因」の批判である。私はスターリニズムの「経済学」「社会学」「政治学」「文化論(言語論)」「倫理学・美学」などのすべての領域にわたる渡り合い・果たし合いを覚悟している。そうすることとして、私は自分の生の意味をつかんでいる。こういうかたちの生を諦観しているのは、なにも私ひとりだけではあるまい。とは思うものの、つらつら観察してみるに、けっこう有名無実のマルクシスト、すなわち無自覚のスターリニストというのがこの文化的後進国(文盲はいないようだが、とくにソウシャリスト・インテリゲンチヤのなかには自我の確立というか精神的独立独歩の獲得がなされておられないひとびとが数多くいる国)にはいるのだ。ソ連、東欧、モンゴルなどに進行する「市民民主主義革命」を思想的・理論的・現実的に理解しようなどとはまったく考えず、今日もまた『資本論』の訓古学的手腕を磨いたり、「ドイツ古典哲学」の哲学史の、学者的な気概にいつる、論理的・歴史的研鑽をつまれるのだ。ゴルバチョフの「新思考外交」をとらえて、ゴルバチョフの「誤り」をスターリンの「誤り」よりも甚だしい「レーニン死後最大の誤り」などと宣う「科学的社会主義者」が、うそでなくほんとうにいるのだ。私はこのようなことを発言した人のいたことを、おそらく生涯忘れ去ることができないであろう。当面の問題圏においてみれば、スターリン神話がわが国の「科学的社会主義者」のあいだに、いまだ健在だということだ。かんたんにいえば、スターリンはかなりひどい「誤り」を犯しはしたものの立派なマルクシスト・ソウシャリストだったというのである。批判する気力を殺いでくれはする。嘘を真に転ずるには、途方もないやつを平然と、静かに、なんども繰り返してやればよいだろう。嘘はうそっぽくついてはまずいのだ。私はこの「科学的社会主義者」は破廉恥で厚顔無知の詐欺師か、ただの無学者か、さもなくば純粹のスターリニストかのいずれかなのだと、わたしの良心に誓って断言できる。私のいいたかったのは、スターリン崇拜(レーニン崇拜、エンゲルス崇拜、そしてマルクス崇拜とて、天皇崇拜とおなじ精神構造だ。悪いものの崇拜は悪いが、良いものの崇拜は良い、ということはまったくない。崇拜の精神構造、自我の未確立・独立独歩の未確保が問題なのだ、念の為)は、大江氏のいう明治維新このかたの、かの「受入れ・排出」の、まさなる機械的メカニズムの一範型といってよいだろう。三木清の「哲学の伝統」ではないが、われわれ日本のソウシャリストにとっては、できることなら先駆的に、「日本マルクシズム・ソウシャリズムの伝統」を正確妥当な方法で築き始めることによって、日本文化全般の伝統形成の作法確立・普及に貢献できるし、貢献しなければならぬし、それよりなによりもぜひとも貢献したいものだ、とっておこう。スターリニズム批判には、日本文化全般における枢要の一意義があるのだ。日本人というか、日本のマルクシスト・ソウシャリストが自分の力でスターリニズム総体の批判(崇拜的精神構造一般をも含有せるものとしての)を、諸外国との共通性とともな特有性・固有性をも配慮しつつなしえたならば、大江

氏の現在から未来にかけての「絶望的観測」にも多少の変化がもたらされるかも知れなからう。

日本の生んだ、もっとも徹底的な、原理的な、根源的なスターリニズム批判者はおそらく中野徹三氏であろう。このことはだいたい知られるようになったのではなからうか。まあ、べつにいまは知られていなくともまったくどうでもよい。中野徹三氏が、ロシアであればレーニンやトロツキーら、ハンガリーであればルカーチ、イタリアであればグラムシ、またフランスであればアルチュセールなどに相当する日本の理論家であることは、知るひとぞ知ることである。(私などのでる幕ではないが、私がおおよそ5~6年間に書いた論文は『〈マルクス・レーニン主義哲学〉批判論集—中野徹三論—』とでも総称されることを欲するものである。関心をお持ちの方は、拙論「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性—生活過程論の探究—」『季刊窓』1号、89年10月、窓社)の「注(1)」を参照願います。私の自称『批判論集』は中野氏の思想・理論の一つのありうべき「解説」の役ぐらいははたせるものと信じる。)その中野氏が勤務先の大学のゼミナリストに語りかけた学問論「自分の頭で考える勇気を！」があるので、わたしは「第一章 なぜ中野徹三論か」の総括のために、それを引用させていただきたい。

「僕は、ユーゴスラヴィアと西欧のマルクス研究者が総力を結集して85年から刊行を計画している『現代社会主義のエンサイクロペディア』の共同編集の事業に参加しているが、これらを通じて、日本的な精神的生産の「特異性」のひとつを、まざまざと痛感もしている。それは、本来「批判的にして革命的な」はずの「マルクス主義者」において、むしろ、しばしば、より著しく見られるものである。すなわち、(1)原理の対外依存(これは、内では容易に学問的ないし非学問的な「権威」への「原理的」依存、「恩師」の所説への盲目的跪拝、追従ともなる)。(2)輸入なり追従する原理のアレンジとすばやい自家商品化による「創造性」と市場支配努力。(3)原理の対外輸出の、おどろくほどの貧困。(現在、ブームといわれる浅田『構造と力』などは(2)の一例にすぎない。)これは「絶対者」なきわが国の思想・意識の宿命なのであろうか。

とにかく、私たちひとりひとりが、まさに常に原理的に考える習慣を創造せねばならない。……(中略)……

では、これからどうすればよいか?

(1) もう一度、細部にこだわらず、不足を痛感した一般的知識(哲学史や思想史、概念などについての)を、平明で正確な全体的概説などで補強する。田中一氏の研究過程論によれば「課題意識プラス一般的知識は、新たなアイデアを生む。」細部の考察に疲れたときの新たな視角からの一般的展望、基礎的知見の補給、やがて必ず、新しい勇気と見とらしを与えてくれるだろう。

(2) 対象としている思想内容の総体の発展と連関を細部にこだわらず、じっくり比較する。分析の基本は、比較することである。この場合、対象となる思想の総体を、まず時間の系列で、ひとつひとつ(作品ごとに)比較し、新しく出現した内容を確定し、その特徴をまとめて

ゆく。……(中略)……

(3) 次に、こうい変化がなぜ、どうい状況の変化、そして中心としての思想の発展によって、ひきおこされたか? を考察する。

こここそが、思考、自分の頭での思考をもっとも必要とするところである。ここでは、安易にけっして他の人の——私を含めて——解説や説明を信じたり、頼ったりしてはいけない。どの解説にも必ず、誤りや一面性があると、むしろ信じこんでよい。この中心的内容で安易に頼ると、論文のすべてが他者依存になりやすいのである。

ここでは、読まずに考えねばならぬ。対象を考え抜くことによって、そのすべてを自分の思想内容と成し、遂には思考している自分自身しか存在しないとすら思われる境地にまで到ること、これが思考の本質の国への参入である。

「真の疑いは、一つの必然性である。その故は単に、それが私を、ある事柄 Sache の認識を妨げる見解や先入見から解放して、その認識へ到達せしめる一つの主体的手段であるからのみではなくて、それは、私がそれを通じて認識するところの事柄に適合しており、事柄そのもののうちにあり、それ故にそれを認識するための、唯一の事柄そのものによって支えられ規定された手段であるからである。」(フォイエルバッハ『近世哲学史』の五、デカルトについての叙述から)

だから、人は、真の思考において、自己を「喪失」して対象のうちに消滅するとともに、対象をすべて自己の思想のうちに溶解して、ただ自分の思想のみが実在するかのごとくなる。こうした意味で、多少狂気になれぬ者は、思想の真の王国に到りえない。

徹底した思考と、比較分析との交互のくりかえしの末に、比較している全領域があり、深い概念のうちにとらえられる時、成果が結晶する。そのためには、歩いているときも、眠っているときも、つねに考えていなければならない。逆に、考えている時は憑かれていなければならない。

カントは『啓蒙とはなにか』のなかで、啓蒙の標語として「汝自身の知性を使用する勇氣を持って!」とのべた。この標語は、いたるところに、大学の内でも外でも「学問的」または非学問的「権威」とそれへの盲従が支配しているわが国において、いまだに、というよりもますます必要である。

老子はかつて、こう述べた。

知者不博 博者不知

(知る人は博からず、博き者は知らず)

もう一度いえば——考えることを避けるために読んでではない! この中心点を、引用文献の数でごまかしてはならない!

(4) この比較は、同一思想の時系列による比較から出発して、さらに、他の思想との比較に到ればより豊かになる。ヘーゲル—フォイエルバッハ—マルクスを、タテに比較するだけで

なく、同一課題にとりくんだ思想家として横に並べて比較する、等。

この上で、通説やこれまでのいろいろの解説を見るならば、必ずや誤りが、一面化が見えてくるにちがいない。それを、はっきりと批判すること！

この地獄をくぐった者のみが、真の思想の光を、自分の肌に感ずることができる。

死して成れ！(Stirb und werde!)

この格言の意味を知らぬ者は

この地上の暗い旅人にすぎない。(ゲーテ) (前掲『札幌学院大学 中野〔徹三〕ゼミナール1983年度論集』)。

もう一度だけ確認すると、これは中野氏が学部の三、四年生に向けて語ったものである。割り引いて聞こう、と言いたいのではない。私の知るかぎり、中野徹三氏は、三木清や澤瀉氏のごとき、いうなれば啓蒙的文章——たとえば読書論とか思索論、とくに哲学的思考論といったようなテーマについての——の書けるタイプの思考者(Denker)ではない。だから、これは貴重な文書であるといえるのであり、同氏の了解を得て(というのは、この『論集』は unpublished だから)、ほぼ全文を採録ないし転載した次第である。中野徹三氏を研究している私には、たいへん興味ふかく貴重な資料だといえるのだ。

中野氏のこの文章は、「第一章 なぜ中野徹三論か」の総括のつもりで引用したので、もういまさら補述するのも、しつこいのだが、いくつかの点について論じこんでおきたいと思う。

一つは、なだ・いなだ氏風にいえば《くるい・きちがい考》についてだ。中野氏の書きもにある程度親しんだことのある読者なら、氏の文体はほとんど詩のごとき韻文のそれであること——思想詩、哲学詩のたぐいに似たもの——に気づいておられるはずだ。中野氏の思想・理論が「普及」するのに手間どった理由はいくつか挙げることができるのだが、その一つは、氏の韻文体、凝縮された濃密な、緊迫した文体、簡潔晦渋な文体、短編作家体質などに見出せるのであるまいか、と私は、私の中野研究の(なんならこう言おう)苦闘・格闘のなかから、思っている。かんたんに、具象的に言うと、中野氏の書きものは2回や3回読んでもおそらく理解できまい。「読書百遍、意おのずから通ず」。私はここでこそ、三木 清の、あのお互いを大切にする親切の心構え、私のいう日本人同士の励まし合いの態勢を卷々服膺する必要を想起せねばならぬ。三木の《根源的》、中野氏の《原理的》、吉本隆明氏の《徹底的》——これについては『鮎川信夫 吉本隆明論/論夫信川鮎 明隆本吉』(82年1月20日、思潮社)の「鮎川信夫 吉本隆明論」をぜひ一読ください。両名の思想・理論への評価・態度とはいちおうべつに、鮎川の吉本論は美しく、たれもが心を動かされるだろう。けだし、人間がいずれにせよ生きてあることの実存的根拠は自他の愛と信頼のうちにこそあるのだ。だれが、なんとはいまくろうと

も、だ。その自他のポジティブな関係を疑うばあい、その不足と不在を悲しむのだし、さらにその不足と不在の甚だしき(との自覚の)ゆえにこそ自死にいたりつくほどにも、自他の愛と信頼というポジティブな関係は、人間の活殺を制する至極本質的なものなのだ——、そうした思索がどんづまりから折れ戻りきたり、ついに言葉という己れ本来固有の家宅をえ、しっかりとした(おいそれと変更しえない)自己呪縛的憑拠をつかみ、要害というか《立場》をうちたてるのだ。《根源的》《原理的》《徹底的》思索は、いわば百鬼夜行の世界にはかならない。盤根錯節の地下の暗闇での出来事である。散居する不様な断片を、いったいなにの、いかなる性格・種類の力と方法とによって、正常の熟思に耐えうる代物(思想のかたち・理論のかたち)に変形し、加工し、仕上げるのがかなうのだろうか。分からない。心理学を繙いても、おそらく、言葉は豊富であろうが、中身はないことだろう。山に名前をつけることが、その山に登ったことだと勘ちがいするのが、「ファッハ・ヴィッセンシャフト」の通弊である。

「第一章」の最後の最後に、中野氏の言「多少狂気になれぬ者は、思想の真の王国に到りえない」についての考察をし、かなうことなら、日本文化一般の伝統形成、とくに「哲学の伝統」形成の深部の力学を凝視してみたい。

この問題はものを書くひとならだれでも興味というか不思議を抱くことだろう。いろんなひとが、レオン・トロツキーや遠藤周作氏らがよく述懐するように、そして私たちでも日々経験しているように、書くという行為もプロセスであって、最初から最後までにあいだに「発展」というのか、予期せざる意外な展開やら結末のある波乱含みのプロセスとしての一生活活動である。トロツキーは「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」(『階級と芸術』1924年5月9日、『革命の想像力 トロツキー芸術論』柘植書房、41頁。拙著『意識の哲学』177~178頁参照) いると語ったが、そのことはなにも芸術に限らないのではないだろうか。本箱やベッドの工作などでもよい。やっているとだんだん熱中し、巧みになりもする。本職なら修業というところである。ようするに出発点における力能が開発されてゆくのだ。自分のなかに案外な工作力の「潜在していた」というか「眠っていた」ことに、われながら感心したり驚いたりする(もっとも逆のばあいもよくあるのだが)。これは、いったい、いかなることなのだろうか。わたしなどの論文にしても、それなりに「ない知恵」を絞って書くのだが、この絞るところの、あるいは絞り出されるところの「ない知恵」とはなにもものなのだろうか。私の書いたものは、あくまで私のものである。人間は(人間だけかどうかは知らないが)おもしろい。こういうのを創作とか創造、私のお気に入りの言葉でなら、生産というのだろうか。(別稿で詳述するつもりだが)人間に可能な存在の総体、あるいは人間が関わりを持つ存在の総体、もっと正確に言えば、人間の住処・家宅としての存在総体は(a)物質的または自然的・フィジカルな存在、(b)観念的または意識的・メタフィジカルな存在、(c)社会的・ゲゼルシャフトリッヒな存在からなるように思う。創作・創造・生産・産出という事態はこれらの三つの種類の存在とそれらの独特のコンプレックスの既成所与態(die Gegebenheit od. das

Schon)の乗越えである。ところで創造は想像力を核としている。それゆえに、創造は「無意識(das Un-bewußte)」に関わるのが当然というか必然なのである(この「それゆえに」の成り立つ一解釈例として拙著『意識の哲学』の第二部第四章を御参看あれ)。「読者自身焼けつくような精神の緊張をもって、著者の一句に肉薄するのであります。これが著者の思想を理解するには自分で考えることだという意味であります」(澤瀉久敬氏、前掲『考えるということ』250頁)。こうした激しさ、狂気というものは、私見では、そのさい意識は無意識を見ている、というか、むしろ意識が無意識として、いな無意識が無識として働いていればこそなのだ。無意識の意識化といえはすむにはすむのであるが、それでは狂気の来歴が伝わらない。その無意識の意識化を果たしつつある当のものは、意識なのか無意識なのか、という根源の問題なのだ。心理学や精神医学が「解答」を与えてくれても、なんの意味もないのだ。

ヘーゲルはエンチクロペディーの『精神哲学(上・下)』(船山信一訳、岩波文庫)の「アントロポロジー(人間学)」というところで興味ふかい議論をしているので、少しだけ見ておきたい。「感ずる心(die fühlende Seele)」は三つの形態に大別される。(1) 夢見・母胎の中の胎児・自分の守護神^{ゲートネス}に対する個人の関係、(2) 透視を含む直接的=直観的・動物磁気、(3) 精神錯乱の三つに分類できる。その分類の根拠は、客観的意識と心的なものとの特定の関係である。つまり、この精神の両側面が、同一の個人の中でどのように共存しているかの仕方・様態である。

(1) ではこの両側面は平和に共存し、普通の人間の精神のありかたであり、夢見などはその客観的生活の一契機である。(2) では両側面が同一の人間の中の「二つの状態」としてそれぞれ明確に分離し、相互的な自立性をもつことになる。催眠をかけられているときの精神と客観的意識はともに、同一の精神の二つの独特な現存在をえている。たとえば、「後催眠現象」はこのヘーゲルの把握のリアリティーを裏づけている。ここでは(3)とちがって両側面は「たんに相違しているものの関係(das Verhältnis eines bloß Verschiedenen)*」にある。(3)ではこの両側面は「直接に対立したものの関係(das Verhältnis eines direkt Entgegengesetzten)**」にある。すなわち両側面が二つの異なる状態に配分されているのではなしに、一つの同じ状態において存在する。したがって錯乱している」(拙論「ヘーゲルの「人間学」」, 80年8月, 札幌商科大学[現札幌学院大学]『論文(人文編)』27号)。この(3)について、ヘーゲルはこうも言っている。「ヘーゲルは精神錯乱の主観の構造を、自己の否定的なもの(錯乱した表象)の中で自己自身のもとにある(Bei-sich-sein)と特色づけている。具体的自我も、もろもろの矛盾・分裂・困難という自己の否定者(死)の中にあって自分自身のもとにある。ヘーゲルはこの否定(死)の中で己れの生を保持する自己が、なんらの理性的目標をも有しないとき、その自己は愚者であり精神錯乱である、と言っている***」(同上)。

* 前掲『精神哲学(上)』265頁。

** 同上同所。

*** 同上 268~269 頁, また 36~37 頁。

創造の狂気とは、本質的には、意識(「客観的意識」と無意識(「心的なもの」との「直接に
対立したものの関係」をば引き受けてあることに由来する、いな、そのような事態を意識的にか
無意識的にか、とにかく引き受けてあることそのこと自体を指すのだ。

もう一つ、最後にだめを押すごとく書いておきたい。博識というのはいうまでもなくすば
らしいことだ。該博な知識というものは、見ていたり、聞いていたりするだけで、ほれほれし
てしまうものだ。しかし、博識すなわち深い思考とは、どうもいえないようだ。

「実を言うと、僕はダンテについて語ることにためらいがあるんです。まず、僕はさほど
イタリア語ができなくて英語かフランス語の対訳じゃないと読めないし、アウエルバッハから
フレッチェロやマゾッタに至るダンテ研究というのを全く知らないわけではないけれどもそん
なに詳しくフォローしているわけでもないの、ダンテについて語る資格があるとは思えない
んですよね。それと、なぜ今ダンテが問題なのかということがそもそもわからない」(浅田彰
氏, 浅田・島田雅彦『天使が通る』88年11月, 新潮社, 9頁)。ダンテを今論じるつもりもない
けれど、ダンテの作品とおまけの研究書までわざわざ紹介してくれている。私は博識な人をす
ごいなあと感心してしまうほうなのではあるが、うまく言えないけれど、内的必然性のない発言
は好きにはなれないのだ。橋爪大三郎氏のいうほど、浅田氏の『構造と力』(勁草書房)は「い
ろいろ評判を総合しても、」(「ポスト構造主義に入門するのなら」)「これにまさる解説書はない
みたい。著者の力量は折紙つき。実力派向き」(『はじめての構造主義』88年5月, 講談社新書
219~220頁)とはいえないのではないか。大江氏の定義どおり、「西欧諸理論を手ぎわ良く要
約した」だけの書ではないのか。だから「著者の力量」といっても、デンカーのそれではなく、
フランス語のそれでしかない。浅田氏は『構造と力』を——内容の水準はたしかに高い、そし
てスリリングだが、べつにかれのオリジナルではない!——マニュアルを与える目標で作った
と言っていたが、すでに、そこに、そもそもデンカーではないという体質が露呈している(善
悪をいっているのではない)。大江健三郎氏が、非専門家の資格において、ダンテをどう語ろう
が、私は耳をそばだてるであろうか、『天使が通る』での浅田氏のダンテ発言は、失礼ながら、
あまり感心のできたものではなかった。内的必然性のない発言はしないこと、これがデンカー
の初歩的覚悟である。エンタテイナーとしてなら、むしろ内的必然性は伏せるのだろうか。し
かしこんなことは、どうでもよろしい。

小泉信三は『マルクス死後五十年』(泉文堂)のなかで、「概して独創多き著者は多く読書せ
ず、多く読書するものは独創を欠くのが常であるのに、マルクスにあっては珍しくもこの両者
が充分の程度に兼ね備わっている」(20頁)と言っている。鷲田小彌太氏は近頃、独創性
なき者から独創心なき者へと自己定義を変更したようだが、誰でも、小泉評するところのマル

クス像こそ亀鑑というか理想でなければならぬと思っている。しかし、現実には、なかなか「マルクス」は現存しえないわけで、たいていは、本来はデンカーたるべき使命を帯びたものまでもが「多く読書するもの」の側につこうとする。私は鷺田小彌太氏の一愛読者だが、氏が「独創心」のなき者へと自己定義し改めたことと「書鬼という。書痴ともいう。すごいなあと思うところがある。しかし、なれもしないが、なりたくもない。もとより、書物は限りなく好きなのである」(同氏『書物の戦場』89年11月、三一書房の「あとがき」との言は通底していると思っている。私の考えは、すでに述べたけれど、生産者の論理にしたがうもので、「読書」はデンケンの一素材、一材料でしかありえないものだ。鷺田氏は、故開高健いうところの「字毒」におかされたいのだ、つまり書鬼、書痴の類になりたいのだ。氏には氏の考えがあったことであろう。いくらがんばっても読書にはかぎりがあるとの消極的な理由からだけでなく、私は自分の存在の意味が知りたいという目標があるので、積極的にも、あまり他人様の書かれたものを読むゆとりがない。だいたい、自分が自前で考え、書いたあとで、よく似たことを言ったりしていそうな人を事後的に発見して喜ぶ、というタイプである。自己の生存の意味、レーゾン・デートルは、この自分がかみどらねばならないのだ。「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)といつてのけた、ジャン=ジャック・ルソーはその『告白(上)』(岩波文庫)でその言明の秘密をそっと教えてくれている。

「わたしには能力が不足していた。たしかに勉強の能力がつねに不足していた。にもかかわらずわたしがわずかでも進歩しえたのは、この方法のおかげである。すなわち、一人の著者のものを読むときは、自分の思想やその他の著者の思想を持ち込んだり、論争したりしないで、その著者の思想の全部を採用し、それに従う、という法則をもうけたのである。わたしは自分にこういった。「初めは真偽は問題にせず、明確でさえあれば、その思想を自分のうちに蓄積することにしよう。そのうちに頭のほうも豊富になって、比較したり、選択したりできるようになるだろう」と。この方法にも欠点がなくはない。それはわかっている。だがこのおかげで、知識を得るという目的は達成された。数年の間、いわば無反省に、ほとんど理屈ぬきで、もっぱら他人の説を正確に理解することにのみ従事した。そのあげく、わたしは、他人のたすけをかりずに自分だけで考えうる程度にまで知識がたまったことに気がついた。それからは、旅行とか仕事で書物を参照することができないときでも、かつて読んだものを思い出して比較してみたり、一つ一つを理性のはかりにかけてみたり、ときには先人の説に批判をくわえたりして、楽しむこともできた。判断力を働かせるのがおくれたからといって、その強さを失ったとは思わない。そして後にわたしが自説を公表したときも、盲従的な弟子だとか、in verba magistri(師匠の口まね)で断言するとかいって非難されたことはなかった」(338~339頁)。

ルソーはやはりデンカーであるのだらう。「他人のたすけをかりずに自分だけで考える程度にまで」読めばよいのだ。批判は別として。このあたりの議論は、「自分の頭で考える」デンカーの存立にかかわる生命線にふれるものだとあえて言うておきたい。小泉のみたマルクスは理想でしかないだらう。私は個人的に「書鬼」を羨んでいるが、自分はなれそうにもない。私は自分の生きて存することの意味さえ、少しでも分かればよいのだ。

「現代詩と呼ばれる日本の詩の歴史は、いつも海外の詩に学んできた歴史である。海外の詩に学ぶことは決して悪いことではない。しかし、そのために、詩から詩を作り出す結果となり勝ちで、詩ではないものから、自分自身の詩を産み出す力に欠けてはいなかったか。外国の知識教養に富む者ほど、自分自身の現実、つまり日本の、自分の生きている生活から、詩を産む力を失う結果になっていはいなかったか」(黒田三郎『死と死のあいだ』79年3月1日、花神社、「現代詩と私」99頁)。

では、いままでの議論全体を高橋和巳『現代の青春』(旺文社文庫)によってテーゼ風にしめ括っておこう。

(1) 「私は〈私小説〉型の作家ではないから、自分の体験をそのまま小説の中にもち込むということはほとんどしていない。しかし、いかに想像力の作業とはいえ、自己の、他者とは交換できない体験や感概を核にしなくては、いかなる情景も人間関係も想い浮べることはできない。表現とは、いまだかつてなき領域への飛翔であり、冒険ではあっても、飛び立つたための地盤というものを必要とする。その地盤は自己と自己の属する現実しかない」(232頁)。

(2) 「そもそも科学的精神とは、人間が呪縛されてあることに対するわずかな代償として与えられた妄想能力の中のわずかな合理的皮相であって、その底に渦巻く、奇想天外、荒唐無稽、神秘幽暗を排除しては人間の文化も宗教も芸術も娯楽もあり得ない」(193頁)。それゆえ「この現実というものが、人間の生きてゆく唯一の場であるという考えに私は賛成でない」(172頁)。

「しかし、ある時、私は観念や情緒を内観する時にも、〈見えている〉状態から、ふっと〈見る〉状態へ移る転換があり、小説が書けるか書けないかの違いも、要するに、その転換のコツを自分のものにするかどうかの違いにすぎないのだということに気がついた。……/私の場合は通常こういう形で訪れる。原稿用紙に向いあってほぼ三日間ほどいかなる悪戦苦闘にも何も浮んでこず、そしてそのはてに、ある囁きがきこえる。……おれはもともと阿呆だった。……(中略)……と思ひ諦め、どうせ人間たいしたことなどできやせんのだ

と自棄くそになりかけた瞬間、その自棄による頭脳の孤独な弛緩の一瞬に、いままで眺めていたにすぎなかった内部の矛盾や諸観念を、グッと〈凝視〉してしまうらしいのである。「それからがつまりはディオニソスの時であって、自分でも、いつこんなことを考えていたのかといささか不思議なことどもがあらわれだすのである」(190~191頁)。

- (3) 「誇張ではなく気違いすれすれの頭の使いようをし、原稿を一枚書くごとに、五寸釘を一本ずつ肉体にうち込んでいるような感じすらした。学問が苦しいながらも、着実な蓄積感と進歩の感覚に恵まれてあることに比して、常時、虚無に面して立つに等しい作業で、創作はある」(200~201頁)。

「むしろ、専門家の誠実は、その専門の作業に自分の努力と時間の最大限を注ぎこむことにある。だが、文学や哲学というのは一種の〈全体学〉とでもいうべきものであって、語学や時代による専門分野の区分はあくまで便宜的なものにすぎない。さらにたとえば、哲学の研究と創造的思想の生産は、西田幾多郎においてそうであったごとく、元来不可分のものである」(199~200頁)。

* いわずもがなの一言。文学や哲学という〈全体学〉に向かう精神はいつでも虚無(たとえば梅本克己『現代思想入門』[三一書房]23頁を参照)に面して立つ。なぜなら、自分の開始する創造行為によってこそ、人間の生存在の意味が開示され、定義され、付与せしめられるからである。

- (4) 「音楽の世界に作曲家と演奏家がいるように、思想の世界にも、彼が自己の矛盾と格闘しながら一つの作品を構築する創造家と、それを次の時代の嗜好にあわせて編曲する演奏家とがいる」(94~95頁)。

「ほかんと花を眺めながら、人間も、本当によいところがある、と思った。花の美しさを見つけたのは、人間だし、花を愛するのも人間だもの」(太宰治「女生徒」)。

さて、「第一章 なぜ中野徹三論か」の最後の総括を、簡潔にしたいと思う。なぜしつこいか。私は、こうした文章を、二度とふたたび書くつもりがないからだ。だから、今一度かぎり、決定的に、私の考えを表明しておくのだ。

私が本章でいたかったのは、日本マルクス主義の外国崇拜、事大主義、茶坊主精神構造などなど——ほんとうは日本固有のものではない——は、「マルクス主義」の問題であるというよりむしろ、日本と日本人の問題なのであるから、つまりそれは日本文化一般の一部分、一要素として存するのだから、これまでの「マルクス・レーニン主義」「科学的社会主義」、つまり

スターリニズムの思想・理論・現実にたいする批判は、たんにマルクス主義内部でなく、およそ日本文化一般、日本の民度一般にもなにがしかの現実的效果を有するであろう、との希望なのであった。

つぎは、日本語と日本の文化の形成陶冶の問題であった。「自分の頭で考える」のは、あくまで《現場的》な事柄に関し、かつ母語によってであろう。「思索のなかを自由に動く」などとヘーゲルは哲学的な抽象的思考のことを特色づけたりするが、そんな器用なまねは、たいていの人のばあい、母語でないとなかなか難しいだろうと思うのだ。

最後は、マルクシストであろうとなかろうと、ソウシャリストであろうとなかろうと、「物の分かった人」とそうでない人との境界線がしっかりあるのだ、という深い感慨について。理論の次元どころか、思想の次元の相違や対立すら《超えたなにものか》がたしかにあるのだ。理論の向こうにというか底に、思想の向こうにというか底に、それらの相違と対立を、いわば無化してしまう《なにものか》がありそうなのだ。人間のセンス、人間という生きものが、幸か不幸か、理論とか思想とか呼ばれるものどもを所持ざるをえないこと、しかもそれらは相違と対立を宿命としているということ、そのこと自体への視線とでも言うべき《なにものか》がしっかりとあるのだ。おそらくは、この《なにものか》への自覚的視線の強弱・有無の相違ないし対立こそ、真の人間の=社会的相違ないし対立・矛盾なのであろう。マルクシズムの真の敵はマルクシストのなかにあり、かつ真の友は非ないし反マルクシストのなかにいるのであろう。ソウシャリスト一般のばあいも、大いにそうしたパラドクスが妥当するようである。一例として、私にとっての西部邁氏を挙げておく。エクス・ストリームズ・ミー。コインキデンチア・オポジットールム。同氏にそくして一例を挙げれば、『六〇年安保』(86年10月30日、文芸春秋)の「第六章 寡黙な煽動家——長崎浩」を一読されたい。

いわずもがなのことを一言付して、「第一章」を閉じる。マルクス『資本論』への精神的もたれかかりのほうが、中野徹三氏の自立的批判的吟味研究より優勝だというような、そのようなマルクシストの精神の態勢は、マルクスとか中野徹三だとかを云々する資格のない態のものなのだ、とこのさい言いつつおきたい。人間的センスの欠損せる「物の分からぬ人」の酔っぱらった言い草、たわごとというにすぎない。かくなる「物の分からぬ」マルクシストたちには、ほとほと困ったものだ。

第二章 社会的な生活過程論から人間的な自然論へ——中野徹三氏の継承仕方——

§1

いよいよ連載中断の「言い訳」となるが、「第一章」の§1の冒頭をおもい出していただければ、(1) 自己意識論の哲学史(ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクス、キェルケゴール、

サルトル、ヤスパース等)が続き、(2)その後、「IV. 意志論」、(3)そして最後に「V. 社会的生
活過程論」と進み、わが「マルクス哲学の可能性」は完結をみるはずであった。すなわち、私
の「中野徹三論」は終結するはずであった。私が中野徹三論に本格的にとりくむことを公言し
たのは、前掲「社会的生活論の学的構想——中野徹三小論——」(86年1月、『クリティーク』
2号、青弓社)においてであった。

「私は中野徹三を全面的に展開し尽くつもりでいる。そのさい中野の処女作「マルクス主
義美学の根本問題」(『思想』59年12月号、著作『マルクス主義の現代的探求』[79年10月、
青木書店]に所収)に含まれている豊かな思想、理論を、その後今日に及ぶ彼の四半世紀の全
仕事をいわば参照しながら、展開する方法をとる。なんといっても、この処女作にこそ《中野》
のすべてがあるからだ」。

その後、私が、私の中野徹三論の舞台を主に「マルクス哲学の可能性」に移した次第はす
でに述べたところである。中野氏の扱うテーマは、マルクス主義・ソウシャリズムのほぼ全域
にわたるわけで、正直申して、ついてゆくだけでも疲れた。それだけ鍛えられた、といえなく
もないと思う。マルクシストやソウシャリストが、レーニンの「専門家プラス政治家」なる革
命的インテリゲンチヤ像にだまされて、——というのが下品なら、自己誤認して——専門の
『資本論』の訓古学プラス組合活動をもって自足している姿は、私には、嘔吐でしかない。『資
本論』程度の本は、肩身の狭い思いをして、部屋のすみっこで読め、といたい。『資本論』を
まるで聖書のように崇め、心の糧にしている「革命的インテリ」が、なんとドイツ語で „Das
Kapital“ を読めないなどという場面に出くわると軽くないシュヴェインデルに襲われてしま
う。こういう人たちは、プラトン、アリストテレス、デカルト、スピノザ、カント、フィヒテ、
ヘーゲル、といった人たちのものを知らないのだと思う。私は厭味がいいわけではけっし
てない。マルクシストやソウシャリストというのは、まず専門主義を嫌う人たちのことだ、と
いうことが言いたかったのである(専門の大事なことはいわずもがなのこととして)。私はこの
ことをいろんな機会に、いろんなニュアンスで、くりかえし語ってきた。一言でいえば、マル
クシストやソウシャリストは、かのテレンチウスと同様、人間それ自体に関心を有する人た
ちのことだ。そうであるならば、デンティストであれ、エコノミストであれ、アーキテクトであ
れ、マルクシストやソウシャリストたりたいのであれば、歯のことだけ、株のことだけ、木材
のことだけ考えているわけにはゆかない。いな、むしろ、歯だけでなく人間まるごとを、株だ
けでなく人間まるごとを、木材だけでなく人間まるごとを考え続けたい意欲として、かれはマル
クシストやソウシャリストであるのだろう。だからマルクシストやソウシャリストとは、そ
もそも専門主義を(であって専門をではない)拒んだ人たちからなるものなのだ。ところが、と
くにインテリ・マルクシストやインテリ・ソウシャリストはこの初心を忘れて専門主義者に墮

落するか、または初心成立の前提であった専門を忘れた浮浪者に両極分解するのが経験則とみて大過ないようなのだ。アカデミズムはアウフヘーベンの対象なのであって、マルクシストやソウシャリストの厳格に、従順に従うべき基準などではもうとうないのだ。

ようは、中野氏は本来のマルクシスト、ソウシャリストとして、専門主義者になることを拒んでいる、ということが言いたかったのである。中野氏の仕事は、三大領域およびその他と区分できると思うが、三大領域とは(1)意識存在論・イデオロギー論、自由論、疎外論、(2)生活過程論(美学・教育学・歴史学・国家論などを含む)、(3)政治学または革命論(プロレタリア独裁・民主集中制・スターリニズム政治批判・トロツキー政治学の復権・ペレストロイカ・社会民主主義論・日本共産党論などを含む)である。この三つの領域にわたり、いずれの著書、論文も真の理論上の革命を含んでいる(私は現在、数人の同志を募って、『中野徹三論』を刊行する準備をすすめているところだ)。だから、これまで、主に「マルクス哲学の可能性」で(1)と(2)を、主に「ヘーゲル論理学批判序説」で(3)の民主集中制を扱ってきたのだが、中野氏もどンドン書くという「リアル・タイム」での研究を一方でやり、原理的探求を他方でやってきて、私はほぼ中野徹三氏の思想・理論の核心部分をつかみどった、との確信を得るにいたった。本稿「意志論」(次号に(下)が出て完結する)は、順番としては、「人間的自然の哲学・序説」(本『研究報告』89年11月、21巻1号)および「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性——生活過程論の探求——」(『季刊窓』1号、89年10月、窓社)より前に出すべきであったのだ。

A

- 0. 意識の感性的基体性と創造的活動性
- I. イデオロギー的認識論
- II. 「意識の存在論」・想像力論
- III. 自己意識論
- IV. 意志論
- V. 社会的生活過程論
- VI. 民主集中制論*

* 0は「社会的生活過程論の学的構想」、I~Vは「マルクス哲学の可能性」、VIは「ヘーゲル論理学批判序説」。

B

- 0. 人間の生きてあることと人生観
- I. 自然諸力
 - (1) 身体の諸力(無意識を含む)
 - (2) 対象的意識の諸力
 - (3) 自己意識の諸力
 - (4) 意志の諸力
- II. 生活諸力(自然諸力の展開)
 - (1) 消費の諸力
 - (2) 生産の諸力
 - (3) 交通の諸力
 - (4) 生活の産出諸力(生活諸力)
- III. 社会的生活過程(生活諸力の展開)
 - (1) 「唯物史観」から「社会的生活過程論」への転回
 - (2) 社会的生活過程の論理学

- (a) 実体的構造と構造的契機 (ヘーゲル論理学「本質論」の意義と限界/科学と哲学)
- (b) 過程と契機 (ヘーゲル論理学「概念論」の意義と限界/観念論と唯物論)
- (c) 総体的範疇としての社会的な生活過程 (実践と生活/観念と物質/自然〔科学〕と文化〔科学])
- (3) 社会的な生活過程の現実性
 - (a) 「労働神話」の解体と四つの社会的な生活過程の総体的連関
 - (b) ゾチアールな社会的な生活過程
 - (c) 物質的な社会的な生活過程
 - (d) 政治的な社会的な生活過程
 - (e) 精神的(知的)な社会的な生活過程
 - (f) 社会的な生活過程の歴史と現代社会主義革命
 - (g) 社会的な生活過程論の学説史
- (4) 人間存在
 - (a) 人間の形而上学 (生と死/魂の配慮/宗教との対質)
 - (b) 実用的人間学 (処世術・人生論との対質)

おおざっぱな対応をつけておくと、A-0・I・II と B-I-(2)・(3)、A-III と B-I-(3)、A-IV と B-I-(4)、B-II に対応するものは A になし、A-V と B-III 全体、とくに A-VI は B-III-(3)-(d) の一部に相応する。A から B への座標系の変更は、私の哲学の変化・発展であり、今後も、C とか D とかに変改してゆかざるをえなからう。そして付言すれば、B-(4) に対応するものは A にはない、ということだ。はっきりと終止形でいうと、A は私の中野徹三論の目次であり、B は私の哲学の、いまのところの目次である。中野氏を継承していることは一目瞭然である(つまり B ⊃ A ということだ)。しかし中野論開始の頃は、A は私の中野論の目次であるとともに、私自身の哲学の目次でもあったのだと回想される。A-IV「意志論」と A-V「社会的な生活過程論」の順序が逆になったあたり、つまり「人間的な自然の哲学・序説」をどうしても先行させざるをえない思いを抱き、書きあげた頃が A から B への変化に重なっている。そこにも

書いてあるとおり、私はそのとき、中野徹三を論じることから、中野徹三を継承することへ明確な路線変更をしたのだ。わざわざこういう問題を立てて論じているのは、かつての「マルクス＝エンゲルス＝レーニン＝スターリン主義」へのラディカルな批判的意識を喚起したいためである。理論なり思想もまた、相互に区別された現実的諸個人の生産物として、絵や音楽と同様に、各人各様なのだという点を原理的に確認しておかなければならない。たとえば牧野広義氏は論文「意識と反映の問題——永井潔氏と中野徹三氏の論争を手がかりに——」(唯物論研究協会編『意識論の新たな地平』89年10月31日、白石書店)のなかで、「そのこともあって、北村実氏や鈴木茂氏が中野徹三氏を批判し、さらに中島章利氏や谷口孝男氏、岩瀬充自氏が中野氏を支持しつつ北村氏や鈴木氏を批判している」(173～174頁)などと不正確なことを言っている。まず、谷口孝男、つまり私は鈴木茂氏を批判するどころか言及したことさえない。故人を悪くいうのはあまり気持ちのよくないことだが、なぜ言及すらしなかったのかといえ、鈴木氏の議論は一顧だに値しないからだ。北村実氏をとりあげたのは事実だが、それは永井潔氏のエピソードとしてのかぎりであって、「主敵」としてではない。私は北村氏を反映論者としてあまり高く買っていないのだ。それから「中島章利氏や谷口孝男氏、岩瀬充自氏が中野氏を支持しつつ」云々についてであるが、三者の中野説支持は、いな、そもそも中野説理解は同一なわけないなかの繊細な問題がある。十把一絡げに扱ってもらっては甚だ迷惑なのだ。さきに述べたとおり、理論の生産者は現実的個人なのであるからだ。もちろん、共通性のあるばあい、それは指摘されるべきではあろうが、牧野氏のこの論文は前掲「スターリズム・フィロソフィーの批判(0)」でいねいに、全面的に批判される。牧野氏は中野徹三氏を誤解されていると思われるのでまずそれを正したい。誤解するというのはめずらしいことでもないけれども、牧野氏の論文のばあい、中野氏の誤解は致命的であると判断されるものである。これが一つ。もう一つは牧野氏の立脚する反映論を批判すること。とくに認識を「科学的認識」に等置することは正しいかどうか吟味される。認識は物事の「いかにあるか」の認識だけでなく、物事の「いかにあるべきか」の認識をも含むのではあるまいか。さらに反映論の「民主主義的性格」と言われているけれども、集中制的性格のまちがいではないのか。こうした点が問題にされているので、一読いただきたい。

「私の構想する『人間的自然の哲学』は中野氏の開始した、そして今も続行しつつある『マルクス主義の現代的探求』を受け継ごうとするものです」(前掲「人間的自然の哲学・序説」107頁)。

「この〔デカルト『哲学の原理』のいう〕土台または原理の探求こそ哲学的思考方法でしょう。中野徹三氏のばあい、それは〈社会的〉生活過程です。本稿はこの氏の哲学の土台・原理について私がこれまでのところで理解しえたぎりぎりのところを示しています。われわれ人間はひとつの言葉オンリー・ワン・ワードがあれば生きてあることができるようです。それが哲学すなわち人生観には

かなりません。本稿では潜在していますが、私は今後、この中野氏の哲学を継承しつつ、(社会的)生活過程を営む・そのうちに生存(leben-sein)する《人間的な自然たち》のほうに進みでてみたいと考えています」(同上 208 頁)。

この社会的な生活過程論からそれを重心的契機として含む人間的な自然論は、いまでならベレストロイカやベルリンの壁の崩落などと共振する、「[マルクス・レーニン主義的同一律]から「マルクス主義」を経ての、自由で民主的なコンテンポラリー・ソウシャリズムへの復帰」(前掲「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性」204 頁)、すなわちマルクス主義またはマルクスその人を重心的契機として含むソウシャリズムのことである、といったほうが分かってもらえるかも知れない。社会的な生活過程論 = マルクス主義から人間的な自然論 = ソウシャリズムへ——これが A から B への軌道修正にはかならない。すなわち、私の中野徹三氏の継承の仕方にかならない。

(1990 年 5 月 6 日、摺筆)

「私は、目的だけはいたって別向で、それは私のスターリン主義・ソウシャリズムとみなすところの全作品(日本と世界の、日本の戦前戦後の)をすべて、一つひとつあげ、批判的吟味のふるいにかけることである。おそらく、数千枚の分量になる。私は、これを特別視というか特権化するつもりである。他のいっさいの仕事ができなくても、このことだけは死守する所存、覚悟である。私は、何回でも言っただろう、

「私は色んな「史的唯物論」の旗をこらわねて今日迄期をきびはじめても、この「史的唯物論」から身をひき身をさけた人々は「史的唯物論」は一度も存在したことがないように、すっかりこれまでのマルクス主義の伝統と断絶して人間と社会を論ずる。マルクスの『弁証法的唯物論と史的唯物論』が『レーニン主義の基礎』(『レーニン主義の基礎』)の土台の上に築かれていたレーニン、スターリンそして(たんに)マルクス主義の断絶、断絶の断絶すなわち「マルクス・レーニン主義(または辯証法的社会主義)」を自己批判的に断絶して、断絶の断絶することはいくらでもなく、マルクスの断絶である。スターリンは自己を「スターリン主義」と呼んでいたから、スターリンのマルクス主義ではなくスター