北見工業大学研究報告　　Memoirs of the Kitami Institute of Technology
第22巻　第1号（平成2年）　　Vol. 22 No. 1 (1990)

スターリニズム・フィロソフィーの批判（O）

谷口孝男

（平成2年5月14日受理）

Zur Kritik an der stalinistischen Philosophie (O)

von Tako TANIGUCHI

Das einzige Thema der vorliegenden Arbeit ist die gründliche und prinzipielle Kritik an der stalinistischen Philosophie, d. h. dem dialektischen und historischen Materialismus. Der ganze Sozialismus im zwanzigsten Jahrhundert, der den Marxismus einschließlich Marx, den Leninismus einschließlich Lenin, den Trotzkismus einschließlich Trotzki, den sogenannten westeuropäischen Marxismus einschließlich Lukács, Korsch, Bloch und Gramsci, die Sozialdemokratie, den Anarchismus usw. einschließt, wird auf dessen Gedanke, Theorie und Wirklihkeit überhaupt geprüft und zusammengefaßt werden. Nicht nur Marxismus, sondern auch der ganze Sozialismus haßt den Stalinismus einschließlich Stalin. Als Sozialist habe ich mich entschlossen, namentlich seine philosophische Basis gründlich abzubrechen.

§1

本稿は目次もなにもない。目的だけはいたって明白で，それは私のスターリニズム・フィロソフィー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，一つひとつとり挙げ，批判的吟味のふるいにかけることである。おそらく，数千枚の分量になろう。私はこの仕事を特別視というか特権視するつもりである。他のいっさいの仕事ができなくとも，この仕事だけは完遂する所存，覚悟である。私は，何回でも言うであろう。

「古色蒼然たる「史的唯物論」がほこりをはらわれて今日店頭に並びはじめている。……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』〔と『レーニン主義の諸問題』〕の土台のうえに築かれていたレーニン，エンゲルスそして〔とくに〕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〔または科学的社会主義〕」を自己批判的に解体し，ついに葬り去ることはい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

＊　北見工業大学一般教育等（人文）教授

リニストであることを，思想的，理論的かつ現実的に証明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。そのほかにいったいなにをなすべきことがあるのだろうか。「反映論」にしても「構造論的史的唯物論」にしても自然死するものではないし，またけっしてそのような死にかたを認めるわけにはゆかない。きちっと決着をつけるべきである。あれこれの人間がというのでは決してない。思想・理論としてである。この程度の倫理もないものが人間の解放を云々するのは欺まんである」(拙論「人間的自然の哲学・序説」，89年11月，本『研究報告』21巻1号，151頁)。

私は『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』(87年11月25日，批評社）でつぎのように述べた。

「反映論的認識論と史的唯物論の構造論化を二本柱とする哲学がマルクスに固有のもの，さらにマルクス主義哲学一般としてこれまで通用してきたし，これからも通用するであろう。……しかし，思想上・理論上の由緒正しい〈階級闘争〉の場＝脈絡のなかで，いずれにせよ，おそかれはやかれ，現代マルクス主義はスターリン主義をスターリン主義として定義し境界づけることによって自己の容貌姿形を雨上りの鮮明度で顕現するであろう。／一言追加すると，ひとくちに反映論といってもそこにはレーニン，スターリン，毛沢東その他といったさまざまな変容があり，それらのあいだに小さくない相違のあることは事実である。しかし，それにもかかわらず，かの四つの命題*をば根本的・原理的・死活的とみなす哲学上の一潮流・一分派をスターリン主義哲学＝反映論と一括しておく（ただし，私はこの一括方式による反映論のいわば本質論的取扱いだけで充分であるとは考えていない。レーニンをレーニンとして，スターリンをスターリンとして個々別々にいわば有論的に論じることも必要である)」(18～19頁)。

* テーゼⅠ「意識は存在を反映する」。
テーゼⅡ「社会的意識は社会的存在を反映する」。
テーゼⅢ「認識の真理性は実践によって検証される」。
テーゼⅣ「土台は上部構造を究極的に決定する」。
(同書16頁参照)

なぜ反映論の「本質論的」批判だけではよくないか。一つは反映論の生産者である現実的諸個人にたいする人間的連帯の気持ちを表示する必要があるからであり，二つはいかなる「責任逃れ」をも容認しないためというか，知的生活の倫理の確立のためには，現実的諸個人の一つひとつの作品の一つひとつの言明を分析しなければならないからである。いまの私は，反映論の四つの根本命題のⅠ，Ⅱ，Ⅲを前掲『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』において，そしてⅣを『人間社会の哲学——フォイエルバッハとマルクス——』(90年，批評社）において，ひとわたり，本質論的には批判しおえたとの自覚をもっており，今後は「個々別々にい

わば有論的に論じ」たいと考えており，そのなかで，両著でなした批判を，いっそうポジティヴに豊富にし，深め，広げたいと念じている。とり挙げる順番には，なにひとつ意味がない。読書ぎらいの私でも，反映論の文献をただちに100冊ないし本くらい勘定できるはずだが，アット・ランダムに一作品ずつ（かならずしも一人ずつ，ではない），気の趣くままに，気随気ままに，《書評》ごとき仕方で論じてゆきたい。日本の反映論はレーニンの『「人民の友」とはなにか』『唯物論と経験批判論』そして『哲学ノート』によって枠づけられている。いちばん新しい動向は，反映論批判におされて，『哲学ノート』に最後の支えを求めているようである。とにかく，この三著作を含むレーニンの全作品は，反映論批判者の座右の書でなければならない。中野徹三氏の処女作は『レーニン』（清水書院）だということを忘れてはならないのだ。

さて，私が現在連載中の「マルクス主義イデオロギーの実験」とこの「スターリニズム・フィロソフィーの批判」との関係に一言させていただきたい。「はじめに」でこう述べている。

「もう少し具体的に言えば，本稿は梅本克己論である。私は梅本克己というマルクス主義思想家の思想の流儀・作法を学びたいと念願している。これを一本の軸とする。もう一本の軸は，おそらくそれとの対決を正面からなすのでなければ現代思想たりえない問題，したがって思想の現代性を確保するためにはどうしても避けて通ることのできない問題，現代思想の条件を構成する問題，すなわちファシズムとアウシュヴィッツ，ヒロシマとナガサキ，スターリンとスターリニズムの問題を，マルクス主義思想の事として取り扱いたい」（「マルクス主義イデオロギーの実験（I）」，87年11月，本『研究報告』19巻1号，121～122頁）。

「マルクス主義イデオロギーの実験」の構想は三部構成，すなわち：

第一部　思想と生活，またはフォイエルバッハ論
第二部　ファシズム論とスターリニズム論
第三部　マルクス以後のマルクシズム論

を有している。現在，「マルクス主義イデオロギーの実験」はまだ「第一部」を彷徨しているところだ。「第一部」は今後，プラトン，フロイト，ハーバーマス，デカルト，小田実と深沢七郎，そしてフォイエルバッハを扱い，閉じるつもりである。おおよその対応づけとしてのこととしてだが，当初の予定の「第二部」と「第三部」を，本「スターリニズム・フィロソフィーの批判」に吸収合併したいと思う。そのさい，前掲『人間社会の哲学』や本『研究報告』掲載の「意志論（上）――マルクス哲学の可能性（IV）――」でも主張したように，「第三部」は《マルクス以後のマルクシズム論》を重心的契機として含む，トマス・モア以後のソウシャリズム論として合併されることであろう（ただし，本稿はフィロソフィー中心なので，政治学・革命論

などは別稿「コンテンポラリー・ソウシャリズムの探求」にて主題化されよう)。

本稿の叙述方法としては，私としては最初の実験であるのだが，——先にもちょっと触れたとおり——《書評》形式を採りたいと思う。そして，非組織的・非体系的・非系統的，ようするにシステマティックではない。ソクラテスよろしく，つぎからつぎと，通りがかる人をつかまえて，議論をふきかける，というか議論してもらうといった風なのである。

ただひとつ筋は通したいと思う。

(1) スターリニズム一般，とくに反映論（反映ではない）との徹底した，非妥協的な対決の実行。

(2) 「(1) ソウシャリズムの思想（もちろんこれ自体可変的なもの）での一致のうえで，(2) 思想としての思想とは相対的に区別されるべき理論としての理論の固有の実質と次元性を認識・承認し，(3) ソウシャリズム思想内での理論的プルーラリズムを，したがって理論闘争（……）を歓迎する，つまり思想と理論の一対多対応を積極的に創造的に創造してゆく，そうして多様な理論相互間の切磋琢磨をとおしての，ソウシャリズムの《思想（—理論—現実）》のゆるやかなソフト・アイデンティティーの創出にむかうこと」（拙論「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性」，『季刊　窓』1号，89年10月，209頁)。ただし，のちに詳述する理由から，反映論は，スターリン後，理論問題から思想問題に転化してしまった。「反映論のイデオローグは——自らいくらマルクス主義を標榜しようとも，そして疑いもない社会主義的誠実さにもかかわらず——スターリニズムの再生産を押し進めているのだ」（拙論「社会的生活過程論の学的構想」，『クリティーク』2号，86年1月，50頁)。

(3) 私は，いまのところ，マルクシズムを重心的契機とした一個のソウシャリストであると自己定義する。いずれ，私にとって，マルクシズムの重心的契機性は消失してしまうであろう。マルクシズム・アン・ジッヒはもとより，ソウシャリズム・アン・ジッヒも，少なくとも哲学上は，私の容認せざるものである。「一歩一歩，徐々に，段々に私の生（レーベン）—存在（ザイン）が納得（コンジーニアル）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」（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，89年3月，145頁)。「マルクシズム・フィロソフィー」を「ソウシャリズム・フィロソフィー」と読みかえていただきたい。私にコンジーニアルなソウシャリズム・フィロソフィーの探求——それが本「スターリニズム・フィロソフィーの批判」の目標である。

§2

まずはちょっと気になっている哲学や哲学史の「教科書」のことをお話いたしましょう。

岩崎允胤・鯵坂　真編『西洋哲学史概説』(86年4月30日，有斐閣)および**熊谷直男編『哲学的思索の歩み』(88年3月，学術図書出版社)**に，**高田　純氏（札幌大学）**が，主にマルクスやマルクス主義の哲学について書いておられる。その内容はただちに御覧にいれるが，高田氏は後者をば「唯物論研究協会会員業績一覧（1988年7月～89年6月）」(唯物論研究協会編『〈唯物論研究年報5〉意識論の新たな地平』89年10月31日，白石書店，所収）に載せている（この「一覧」の但しがきによれば「1. この一覧は会員へのアンケートにより作成した」とある)。だから高田氏は『哲学的思索の歩み』での叙述に一定の自信をもっているのだと判定せざるをえない。そこでまず，私の関心にしたがって，左欄には『西洋哲学史概説』からの抜粋を，右欄には『哲学的思索の歩み』からの抜粋を載せておくことにする。

A.「第三に，意識や思考はその内容についてみると，物質的世界の模写，反映である。エンゲルスは，このような見方を唯物論の基本特徴として重視しており，これは物質の本源性の認識論的性格にかかわるものといえよう*。……マルクスも『資本論』第2版後書において，ヘーゲルが思考を理念の名のもとに独立の主体に転化させ，これを現実的なものの創造者とみなしていることを批判し，「観念的なものは人間の頭に転写され，翻訳された物質的なものである」と述べている。

* ……レーニンは，とくに認識論上の対立を考慮して，哲学の根本問題を，「物質と意識とのいずれが第一次的か」をめぐる問題とみなし，物質の第一次性を，「物質が意識から独立に実在し，意識によって模写（反映）される」ことにあるとみなした（360頁)。

B.「エンゲルスは人間の意識，観念（概念，理論を含め)を現実の物質的世界の模写 Abbild，あるいは反映 Widerspiegelung, Widerschein, Reflex とみなしている（レーニンはこれをふまえてマルクス主義の認識を模写論，反映論として定式化した)。エンゲルスが観念を物質的世界の模写とみなすのは，この世界が観念の外部にそれから独立に存在し，

A.「認識の源泉と発展の問題は近代哲学における中心的論争点であるが，この問題に対してマルクス主義は次のように答える。人間の認識の源泉はその外部の物質にある。第一に，人間の意識は物質の高度の発達形態としての脳髄の機能である。第二に，意識の内容は，それの外にそれから独立に存在する客観的実在＝物質の反映（模写）である。ただし，意識による外界の反映はたんに受動的（いわゆる鏡のような反映）ではない。反映は能動的活動であり，さまざまの観念的道具（言語，概念，理論的モデル）を用いて外界についてのより深く，全面的な模像をつくり出す。近代の唯物論はこのような認識の能動性を理解することができず，それは観念論によって説明された。

思考，理性と経験，知覚との関係も近代の認識論上の論点の一つであった。マルクス主義によれば，経験論が主張するように，たしかに理性は経験を基礎にするが，しかし，経験においては，さきだつ経験を通じてすでに獲得された理性が何らかの形で作用しているのであり，認識においては，理性と経験とが結合しているといわれる。

観念はこの世界の表現であることを明確にするためである。この場合，模写は対象の正しい表現と，誤った，歪んだ，幻想的な表現とを含む。また，模写は対象の直接的，受動的な表現ではなく，さまざまの理論的手段を用いた思考の能動的活動である。

「フォイエルバッハにかんするテーゼ」でマルクスは，物質的対象を観念から独立したものとみなす前提から出発しつつ，古い唯物論が対象を受動的に理解したことを批判し，「活動的側面」は観念論（とくにドイツ観念論）によって思考の能動性として展開されたとみなした。マルクスは「経済学批判序説」(……)で，思考の活動を外界の理論的獲得とみなした。思考は表象や直観を概念へ加工することをつうじて，頭脳の外部にそれから独立に実在する世界を精神的なものとして再生産（再現）する。ヘーゲルにおけるように，概念は表象や直観なしに自分から内容を生み出すのではなく，また現実世界そのものを生産するのではない。エンゲルスは，外界を模写するさいの思考の独自の形式（概念，判断，仮説の設定など）を考察した。また，かれは数学的認識についても，それが現実世界の抽象として獲得されたことを明らかにした（371頁）。

C.「認識は社会的に生み出され，社会的機能をもち，その内容は社会的に制約される。マルクスとエンゲルスはさらに，意識が社会構造（その基礎は経済構造）をなんらかのかたちで表現，反映することを重視している。マルクスは，「人間の社会的存在が意識を規定する」と述べた（『経済学批判』序言，『ドイツ・イデオロギー』も参照）。哲学的，宗教的，芸

マルクス主義は認識の発展を相対的真理と絶対的真理との統一という視点からとらえる。人間の認識は無限の発展の過程にあり，ある段階での認識は制限されており，相対的である。だが，このことは，認識が不確実なものである（相対主義が主張するように）ということや，認識が事物の実相に到達することはできない（不可知論が主張するように）ということを意味するのではない。それは事物のある側面を反映している限りで，絶対的真理の要素を含んでいる。認識は部分的，相対的真理の蓄積を通じて全面的，絶対的真理へと近づいていく。

ところで，認識の真理性はいかに検証されるであろうか。マルクス主義は，ある認識の真偽について決着をつけることはたんに観念や理論の内部では不可能であり，それは実践を通じてはじめて可能になる，と主張する。ある認識（さしあたりは仮説としての）に基づいた実践（科学では実験という形をとる）の結果がこの認識による予想と一致したとき，この認識が真理であることになる。このように実践は認識の真理性の基準である。認識はそもそも実戦（ママ）上の必要から生まれるのであり，認識の発展の推進力は実践にある。認識は実践を基礎としながら，実践を成功に導くのであり，ここに実践における認識の能動的役割がある（169～170頁）。

術的意識はたしかに社会を直接の対象としてはいないが，主体がおかれた社会的条件，主体の社会にたいする関係の表現を含んでいる。一般的に，意識は対象（それは意識の諸形態によってさまざまである）の表現，反映の側面と，社会によって制約され，社会を表現，反映する側面とを含むといえよう*。

* 自然科学的認識そのもののなかには，社会の表現，反映は含まれない。なお，マルクスの命題をもっとも広くとって，意識は社会的条件によって制約されるという意味に理解すれば，この命題は自然科学にも妥当する」(375頁)。

冴えない事典の類を読まされているようで，眠くなってしまう。いま頃，なにを語っているのだろうか。スターリン全盛の時代でもあるまいに。ここに述べられた内容は，私たちの一世代をスターリニスティッシュに育んでくれた『共産主義読本』(66年12月15日初版，日本共産党中央委員会機関紙経営局）と，それの改訂版のごとき岡本博之監修『科学的社会主義 上』(77年10月10日初版，新日本出版社）のエーベン・ビルトではないか。右欄の『哲学的思索の歩み』からの引用のほうは，中身はどうでもよろしい。高田氏がすべての内容――哲学的思索――の主張の主語を，まったく得体の知れない「マルクス主義」としている点を確認してほしいのだ。この「マルクス主義」とは何のことなのだ，誰によって作られたものなのだ。「マルクス主義」などというものはどこにも存在したこともないし，存在していないし，今後とも存在することもけっしてないであろう。ところが，「マルクス主義は次のように答える」だの，「マルクス主義によれば，……といわれる」だの，「マルクス主義は……とらえる」だの，「マルクス主義は，……，と主張する」だのといった主述関係が呪文のようにくりかえされる。「マルクス主義」そのものは人間ではないので，答えたり，とらえたり，主張したりはできないのではないか。そうすると，文中の「マルクス主義」とは，少なくとも，高田氏の理解している「マルクス主義」だということになるし，高田氏は「マルクス主義者」なのだから，さらに言えば，文中の「マルクス主義」とは高田氏のことにならざるをえない。客観性重視のそぶりをしてみせるこの種の叙述はすべて，そのいわば欺まん的語り口を可能とし，成立せしめた根本精神において，端的に非哲学的であるのだ。

中身の検討に移ろう。左欄をみるに，右欄の「マルクス主義」の中身がマルクス，エンゲルス，レーニンの言明にたいする高田氏自身の解釈であることがはっきりする。そこで，氏の解釈を吟味してみることにしよう。(ただし，叙述の配分・配列の都合上，ある点を論じ，他の

残りの点は他の場所(ケース)で論じることになろうと思う。）エンゲルスは「意識や思考はその内容についてみると，物質的世界の模写，反映である」と主張し，レーニンもそう考えていた，という。私もそれはそうだと思う。ところで高田氏は，このエンゲルスとレーニンの「意識＝物質的世界の模写，反映」という反映論にたいしていかなる態度をとっているのか。明言はないが，反映論そのものを妥当な見解と認めているみたいだ。そうすると，こんどは直接，高田氏におたずねしたいのだが，まず認識はどう定義されるのか。どこにも定義されていない。反映，または「模写は対象の正しい表現と，誤った，歪んだ，幻想的な表現を含む」のだそうだが，この反映ないし模写とはなにものなのか。また「実践は認識の真理性の基準である」のだそうだ。こうした諸言明が配置されている特定の文脈とはなにだろうか。日本の反映論が最後のどたんばで苦しんでいる問題こそ，この文脈なのだ。**牧野広義氏「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――」**（**前掲『意識論の新たな地平』所収**）は後に全面的に論駁されるはずだが，牧野氏ばかりか，他の人たちも，私の知っているかぎりでいえば，反映論者たちの反映論的限界は，「認識」を「事実的・科学的認識」に等置する点にこそ存するのだ。認識を或るものについての言語的規定――或るものについての非ないし反言語的規定との鋭い対概念として――と定義してみると，反映論は，レーニンの『哲学ノート』，とくにその「ヘーゲル論理学ノート」あたりの限界内にまどろんでいる。レーニンにあっては，認識とは「客観的実在の認識」（『哲学ノート (1)』大月国民文庫，141 頁），存在・物質の認識いがいのものではけっしてない。しかし，こういうことはないのだろうか。話をかんたんにすれば，たとえば人間という存在者がいかに存在するか，つまり人間は生物学的，生理学的，心理学的，また経済的，政治的，ゾチアール的等々にいかに存在しているのかを認識する諸科学，諸知見がある。しかし，少なくとも，他方には，人間という存在者はいかに生きるべきかとか，人間社会はいかに存在すべきかだとかを主題とする認識があるにはあるだろう。むしろそんな消極的なものではなかろう。煙草の害を知り尽くしたうえでおいしく喫煙する人もいるであろう。私自身は後者の認識を「イデオロギー的認識」（たとえば拙著『意識の哲学――ヘーゲルとマルクス――』〔87 年 11 月 25 日，批評社〕の「第二部　マルクス」「第二章　イデオロギー的認識」全体を検討していただきたい）と呼ぶことにしている。中野徹三氏は，イデオロギー一般と「科学的認識」との連関について，「科学的認識を自己の構成モメントに転化し，後者と生産的に矛盾しあいつつ発展する可能性を内包するイデオロギー」（『マルクス主義の現代的探求』79 年 10 月 1 日，青木書店，9 頁）というふうに，イデオロギーを包摂者と把握しているが，まったく正当だと思う。私は前掲拙著でつぎのように書いた。

「科学的認識は或るものを《事実》として生産し，それにたいしてイデオロギー的認識は或るものを《現実》として生産する」（112 頁）。「《現実》と《事実》の関係はどうか。イデオロギー的認識と科学的認識の関係はどうか。現実は事実を包摂する。いまかりに諸事実を三角

形，四角形，円などの図形として表象してみると，現実のうちにこれらの図形がとりこまれ，抽象絵画のごときものを作りだす。各々の図形の位置，図形どおしの関係・配置・図形の（別物に質的に転化しない範囲での）変容，さらに図形の取捨選択など，いわば「作為」が働くであろう。諸事実をありのままに認めたうえでさえ，事実の現実へのこうした翻案は宿命的ですらある。現実は自己の利害関心にあわせて事実を加工し変形することによって《意味》を与えるのである」(115 頁)。

私は以上のことを，つぎのようなイラストレイションによって説明し，自らを得心させている。

このイラストは応用範囲がたいへん広いので，まずはいちばん分かりやすいあたりから説明してみよう。A, B, C は人間である。X を，たとえば或る女とせよ。その女にたいする快不快，好悪，美醜などの評価が a, b, c である。まず大切なことは，a は X についての評価，b は Y についての評価，c は Z についての評価なのではなく，同一の X にたいする，A, B, C の評価なのだという点である。A, B, C が X をほかならぬ X として同定できる能力，この不思議といえば不思議な，有り難いといえばこのうえなく有り難い能力の権利根拠については，このさいパスしようと思う。イラストの左半分は，「事実的・科学的認識」に関わるものである。右半分は，いまの例のばあいであれば，ふつう「価値判断」とか「評価」「価値観」とか呼ばれている意識の働きに関わるものである。ところで，このイラストは広範な適用力を有するのであった。X を人間とか社会とせよ。そして，こんどは最初の例のばあいのように快不快，好悪，美醜などの評価でなく，あるべき理想像が a, b, c と分かれるとしてみよう。あるいはさらに，X を道徳的行為とせよ。a, b, c は善悪等の倫理的価値判断を指すことになろう。

人倫の形而上学は「現に起こっていることがらの理由を考えるのでなく，たとえ決して起こらなくとも起こるべきであるところのことがらの法則，すなわち客観的＝実践的法則を考えることを任とする実践哲学である」云々（カント『人倫の形而上学の基礎づけ』，『中公・世界の名著 32・カント』所収，野田又夫訳 272 頁）。

いまの文脈で重要なのは，美的評価や道徳的評価ではなく，《あるべき理想像》である。

とはいえ，人間と社会の《あるべき理想像》には，人間と社会にたいする美的・道徳的価値判断が伴っているというか，絡まっているであろう。中野徹三氏ならば，「価値的志向を不可分に随伴するイデオロギー一般」（前掲書9頁）と規定されるであろう。東ドイツなどの「自由選挙」をみていても，人間と社会の《あるべき理想像》のプルーラリズムは事実問題であるのが，いまさらながらに理解――認識かつ承認――される。ところで，人間観や社会観（経済観，政治観，家族観，法律観，道徳観等）は認識活動の所産であるのかないのか，かんたんにいって人間観や社会観は認識であるのかないのか，いったいどちらなのか。高田氏はどう考えられるのだろうか。もっと直截に問えば，《哲学》は《認識》であるのかないのか，いったいどちらなのか。レーニンの認識論的視界には，この問題が存在しないのだ。レーニンの全発言のなかにこれに関わるような片言隻語を探せば見つかるや知れないが，この問題は主題的には論じられていないことは周知のことだ。だから，ここで分岐する。一方は，レーニンが言っていないので，哲学（人間観や社会観，自然観）は《認識》ではないとするか，哲学も，強引に，《科学的認識》に仕立てあげてしまうかしてしまう道をゆく。これが反映論の道であること，すでに言うまもない。

「たとえば1915年に書かれた短い覚え書き「弁証法の問題」はマルクス主義イデオロギー論への一功績として評価できる。認識は「螺旋へ無限に近づいていく曲線」であるが，「この曲線のどの断片，破片，一片も」「直線に転化する（一面的に転化する）」ことができる。「直線性と一面性」，これが観念論の「認識論的な根拠」である。そして「支配階級の階級的利害がその直線を固着させる」と。こうした生々とした認識把握はレーニンの政治論文に実地に生かされ働いていたが，哲学的総括のレベルで言えば，この把握は反映論テーゼの枠組を突破している(a)のである（なお，私はレーニンのこの認識把握のイデオロギー論的根本動向をおおよそ支持するが，レーニンが認識を科学的認識にほぼ一元化している点は批判する(b)）」（前掲拙著136頁）。

下線の(a)の評価は，いまからみて，誤りであった。レーニンは，ここ「弁証法の問題」でも「反映論テーゼの枠組」，すなわち《人間の意識＝認識＝事実的・科学的認識》の同一律を墨守している。評価を修正しておきたい。ただ，反映論の枠内における，反映論への反逆ではあるだろう。したがってan sich oder für unsには「突破しかかってはいる」であろう。なぜ評価が微妙になるかといえば，下線(b)に言うとおり，レーニンには科学的認識（「客観的実在の認識」）のほかに，それとは別種の認識（私のいうイデオロギー的認識，カントなら「実践的認識」と呼ぶはずだ）の存在を想像だにしていなかったらしいフシが濃厚であるからだ。

後にまた論じるけれども，二点のみ補足しておくと，(1)ヘーゲル精神現象学の件の，「当事意識にとって（für das Bewußtsein oder für es）」の意義のおさえかた，(2)認識の「対象」

を「認識に先立ち，それから独立に存在する自体的なもの」（前掲拙著114頁）であることをなぜか自明視したことの問題化，この二点が重要である。(1)についてはここでは触れぬことにしたいが，(2)については，日本型反映論の，おそらく最後の躓きの一石であるのだ，と強調しておかなければならない。経済活動をどれほど科学的認識しても，血液や尿の検査をいくらしても，資本のなかにも，血液や尿のなかにも，私たちがいかに生きてゆくべきか，経済行為をはじめ社会全体をどうすべきか，などの方策はついに発見されえないということだ。これから何度もたち帰ることであろうが，私は**岩崎武雄の『現代の人間観――哲学入門――』(1960年6月20日，有信堂）**または**『哲学入門――現代の人間観――』(66年1月25日，有信堂）**と**『哲学のすすめ』(66年1月16日，講談社現代新書）**の二ないし三冊を，反映論者はまず熟読せよとすすめたい。すべての議論はその後でのことだ。

高田氏は，エンゲルスとレーニンはともかく（ただしエンゲルスのばあいは広松渉氏も指摘するように〔『身心問題』89年1月15日，青土社〕微妙な発言もあるので，私は再研究したいと考えている，ただしレーニンからみたエンゲルスではなく，エンゲルスとしてのエンゲルスを，だ），マルクスをも反映論者にしたがっているようだ。最初にことわっておくと，私は「ただのソウシャリスト」としての現在の自己定義からして，マルクスの特別弁護人をつとめるいかなる義務もないのだけれど，マルクスにたいする普及せる誤解は正しておくくらいのソウシャリスティックな義務は感じている。「マルクスも『資本論』第2版後書において，ヘーゲルが思考を理念の名のもとに独立の主体に転化させ，これを現実的なものの創造者とみなしていることを批判し，「観念的なものは人間の頭に転写され，翻訳された物質的なものである」と述べている」（丸点は引用者）。高田氏は，マルクスも反映論者だった，と言いたいのだが，はたしてそうだろうか。原文を掲げてみよう。すこし長目に写しておく。

> „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle."

じつは，マルクスのこの文章は反映論者たちがマルクスを反映論の元祖の一人と認定ないし勘定するさいの常套引用文なのだ。私の批判を知らないのか，知っていても無価値だと考えているのか，それとも，少なくとも論理的可能性としてのことだが，知っていて，しかも反論できないのか，とにかくそれらのいずれかであるはずの**北村　実氏「「反映」の意味――理論的前進と深化への期待を込めて――」（唯物論研究協会編『1985年版唯物論研究年報』，85年10月31日，白石書店，所収）**は，このマルクスの文章――なにせ『資本論』第二版への「後書き」（1873年1月24日，ロンドン）なのだ，これほどの「権威」はない，と思うひともいるのだ――

について長々と，とくとくと書いている。

「イデオロギー諸形態にかかわる「反映」の広義の用法とならんで，マルクス・エンゲルスにはもっと狭義の用法が認められる。それはもっぱら認識のアスペクトで「反映」が語られる場合である。この用例の典型はエンゲルスの『反デューリング論』にみられるが，しかしマルクスにも見られる。たとえば，『資本論』第二版への「後書き」(1873年) のなかに，その一例がある。マルクスは，彼とヘーゲルとの弁証法的方法の相違を説明して，次のようにいっている。

「私の弁証法的方法は，根本的にヘーゲルのそれと相違するだけでなく，それと正反対のものである。ヘーゲルにとっては，彼が理念と名づけて一つの自立的な主体に転化さえした思考過程が，それの外的現象をなすにすぎない現実的なものの工作者である。私にあっては，反対に，理念的なものは人間の頭脳のなかで転換され，翻訳された物質的なもの (das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle) にほかならない」

ここには「反映」という言葉こそ見当らないが，しかしここでいわれているのは「反映」と呼んでよい事態といってよかろう。というのは，これに先立つ一文に「材料という生命が理念的に反映される……」(das Leben des Stoffs sich spiegelt ideell wieder……) という表現がみられるからである。このことから，物質的なものの人間の頭脳への転換・翻訳というのは「反映」という事態をより正確にいいかえたものと解釈することが許されるであろう。すなわち，マルクスにあっては，ヘーゲルとは逆に，理念と呼ばれる思考過程は何ら自立した主体ではなく，物質的なもの (実在) が人間の頭脳のなかで反映 (転換・翻訳) された所産にほかならない，というのが先の一文の真意といえよう。ここではイデオロギーではなく，理念 (観念) と物質 (実在) との関係が問題にされている。マルクスはここで彼の方法の「唯物論的基礎」を明確にしようとしたのであって，それはまさしく認識論の根幹にかかわってくる。とすれば，理念・思考を第一義的なものとみなす客観的観念論者のヘーゲルに対して，物質的なもの (実在) が第一義的であり，それが人間の頭脳のなかで反映されて理念 (観念) となる，というこの一文は明らかに認識論的的な次元で「反映」に言及したものということになる。なお，ここで留意すべきことは，マルクスが「反映」を「転換」「翻訳」といいかえている点である。これは狭義の，すなわち認識にかかわる「反映」を正しく理解するうえで重視しなければならない内容を含んでいる」(15～16頁)。

なぜこうもイリテイティングな文章なのだろうか。まず己れの論じている当の課題に己れにとっての内的必然性がないのではないか。弁護論的調子。何ものかへのもたれかかり・非自立的思考。高田氏のばあいとまったく同じ感慨をもつ。これから，ほんの少しだけ，批判ごときものを対置してみるつもりだが，もしマルクスのかの文章が北村氏のここに解釈されたとお

りであったとしたならば，むしろマルクスの不備や狭小を批判すればよいのだ。マルクスの権威によりかかろうとする者たちだけが，こんな北村氏のような文章が書けるのであり，尊重できるのだ。もし北村氏の解釈のとおりならば，マルクスのこの文章を批判し，理論として捨て去れば，それで事はすむのだ。私は「ただのソウシャリスト」として，マルクスを己れのうちに契機化し，アウフヘーベンしてゆくつもりであるし，なにからなにまでマルクスにまかせ，マルクスに責任をとらせるのは酷というか，失礼というか，だいいち「メンリッヒ」（マックス・ヴェーバー『職業としての政治』）ではないのではないか，とつねづね考えているのだ。自分で責任のとれる類の発言を，一つや二つくらいしてみよ。

北村氏のマルクス解釈の批判に入る。隣りの席でゴーギャン，セザンヌ，ゴッホ，ゴッホ，モンドリアンなどと馬鹿話をしていた男の一人に，仄聞していた中年女性が帰りぎわに，「季節の変わり目ですので，どうぞ御自愛ください……ゴッホ…ゴッホ……」などと声を掛けてゆくような光景が思い浮かんだ。ヘーゲルは冷徹に言う。「同じ格言もこれを正しく理解してはいるが，その意味や広さを知らない青年が語る場合には，この格言の内容を何から何まで知っている世故に長けた大人の精神が解するほどの味をもたない」（武人健人訳『改訳　大論理学（上巻の一）』岩波書店45頁）。マルクスの文言の解釈も重要ではあるが，反映論が正当なものかどうかの自前の吟味こそ大切であり，必要なのではないのか。

1963年2月28日初版の，**山崎正一・田島節夫編『現代哲学入門』（有斐閣）**のなかで，**中村秀吉氏**は『資本論』第二版後書の件の文章を引き，とくにつぎのように述べた。

「この文章を理解するために注意せねばならないのは，マルクスがこの後書で，もっぱら経済的・社会的な現象について語っていたということである。だからこの文章の文脈で，最後の部分は，人間の社会生活においてもともと物質的な内容をもっていることがらが，ヘーゲルのような思弁の中では，たんなる観念的なことがらに変えられてしまっていることを指していると解されるであろう(a)。ところでこれと一見類似した表現は，エンゲルスにも見られるが，そこには明らかに一考を要する問題が含まれてくるように思われる。エンゲルスはいう，「われわれは，現実の事物を絶対概念のあれこれの段階の模像と解するかわりに，逆に，われわれの頭脳の中の概念を，ふたたび唯物論的に現実の事物の模像と解した。……概念弁証法そのものは，現実的世界の弁証法的運動の意識された反映にすぎないことになった。そして，これとともに，ヘーゲルの弁証法はさかだちさせられた。あるいはむしろ，頭で立っていたのがふたたび足で立つようにされた」（エンゲルス『フォイエルバッハ論』国民文庫版54頁）と。エンゲルスがここで「現実的世界」とよんでいるものは，「自然と歴史」を意味する。要するにかれは，のちに自然弁証法という名で知られたように，人間の社会生活ばかりでなく，その外にある自然界が，それ自体で弁証法的に運動しているという見解をもったわけで，概念の弁証法は，その「意識された反映にすぎない」というのである。この反映という言葉は，かれの場合，

外界の模像あるいは複写 (Abbild, Abklatsch) という素朴実在論的認識論を思わせる意味で用いられる。さきのマルクスの文章は，なんらこのような模写説を予想していなかった(b)（マルクスにもときおり反映 widerspiegeln, zurückspiegeln という言葉がみられるが，かれの場合は，外界の模写・複写の意味でなく，ちょうど鏡に自己の姿を映すように，他のものを媒介にしておのれを示すという意味，つまりヘーゲルの反省 Reflexion と同様な意味で用いられている。『資本論』第1部第1篇第3節Aおよび第4節参照)。このようなエンゲルスの考え方と用語法が，もし安易に踏襲されるならば，人間の認識や実践そのものに固有な弁証法を探求する努力は，そっくり放棄されてしまう危険をもつであろう。なぜならば，本源的な弁証法は，むしろ人間外の世界の運動であるとされる以上，その「反映にすぎない」認識や思考にかんしては，もはや弁証法を考えることは不要であるかのような印象をあたえるからである。

エンゲルスのこうした考え方と用語法は，レーニン (V. I. Lenin, 1870–1924) にも受けつがれたが，それらが後世のマルクス主義者に見られた教条主義と相まって，少からぬ弊害を生じたことは否定できない。……問題は，とかく誤解と混乱を招きがちな反映とか模写という観念にたよらないで，自然の問題を含めた厳密な弁証法的考察が成り立たないかどうかであろう」(104～105頁)。

86年と88年の高田氏の「教科書」記述と比べていただきたいのだが，いまは件のマルクスの「後書」の反映論的解釈が妥当かどうかに話を絞ろう。中村氏は (b) ではっきりと「模写説」的牽強付会・我田引水を批判されている。しかし，残念なことに，その批判の根拠たる (a) の内容はまったく不明瞭である。氏の引用文全体の趣旨は明確である。しかし肝心の「後書」の解釈はなにを言っているのか甚だ不分明なのだ。批判するとき，人はけっしてはすかいに構えてはならない。いかなる時代社会にあっても，最上の批判といえども命を一つくれてやるだけのことだけではないか。哲学の批判はソクラテスのするごとくでなければならない。中村氏は「後書」をそもそも「歴史」――エンゲルスの「歴史と自然」に対して，ということは氏の議論の源泉の一つにルカーチ『歴史と階級意識』があるということだ――に限定したとき，身をはすかいに構えてしまったのだ。

では，真正面から反映論的牽強付会を批判してみよう。**中島章利氏「「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――」(札幌唯物論研究会『札幌　唯物論』32号，87年7月所載)**をとり挙げたい。中島氏は拙論「**レーニンの史的唯物論理解の批判的検討**」(**札幌商科大学〔現札幌学院大学〕『論集（人文編）』24号，79年10月**) を検討くださり，つぎのような，注目すべき発言をしている。

「レーニンは同じ『人民の友』の中でマルクス『資本論』第二版後書の意訳をおこなっている。

• マルクス

「私にあっては，これ（ヘーゲルの弁証法的方法―中島）とは反対に，観念的なものは，

物質的なものが人間の頭の中で転換され翻訳されたものにほかならないのである。」（マルクス＝エンゲルス全集第23巻a, 22頁）。

• レーニン

「だが，マルクスは言っている。私にとっては，これとは反対に，『観念的なものは物質的なものの反映 отражение にすぎない』と。」（レーニン全集第1巻，164頁）みられるとおり，レーニンは「観念的なものは物質的なものの反映 отражение」とはっきり言いきっている」（43頁，注（2））。この事実を，私は中島氏よりはじめて教えられた。

いまだに，マルクス・エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』のあの „das bewußte Sein" の訳が「意識された存在」なのか「意識する存在」なのかをめぐり「論争」されている。それとよく似た問題がこの後記をめぐってもある。中島氏の指摘を詳しくみてみよう。

原文：По-моему —наоборот— говорит Маркс: «идеальное есть только отражение материального». (Ленин полное собрание сочинений, издание пятое, т. 1, с. 168)

翻訳：「だが，マルクスは言っている。私にとっては，これに反して，観念的なものは物質的なものの反映にすぎない」〔マルクスの原文では観念的なものは，「人間の頭脳のなかでおきかえられ，言いかえられた物質的なものにほかならない」〕と」（大月レーニン全集1巻164頁）*。

＊ 翻訳中の〔　〕の部分はロシア語全集（5版）にはない。それは邦訳者の注記である（「訳者はしがき」を参照）。なお，V. I. LENIN collected works V. 1, Foreign Languge Publishing House, Moscow 1960 の英訳はつぎのとおり（p. 167）。"With me, on the contrary," says Marx, "the ideal is nothing but the reflection of the material."

中島氏はこのことをなぜ注意したか。それは「レーニンの史的唯物論の解釈は，……，その出発点」（『人民の友』はレーニン24歳の作品である）「から，マルクス，エンゲルスそしてプレハーノフらとも大きく異なっており，一貫して認識論主義的なのである」（43頁，注（2））ことを確認するためであった。私の見解とすこしずれるところもあるが，当該の文脈では一致点のほうが強調されるべきだ。

中島氏を踏みこえよう。北村氏や高田氏がレーニンの『人民の友』に忠実だということはよく分かったが，だからどうなのだ。問題はもっとその先にあって，レーニンの отражение がなぜまずいのか，もっといえば「認識論主義的」史的唯物論解釈がなぜ「悪い」のか。ここでは отражение（発音は，アトラジェーニェ。ペレストロイカの反意語ぐらいの気構えでアトラジェーニェと言おう）に話をかぎる。私はここで，レオン・トロツキーの文章をどうしてもいっしょに読んでほしいのだ。

「何人も自分の外に跳び出ることはできない。狂人の譫言の中にも彼が以前外界から受けなかったものは何もない。しかし彼の譫言を外界の正確な反映と見做すことはそれこそ狂気の沙汰であろう(a)。患者の過去に通じている経験豊かで，深い洞察力に恵まれた精神病医だけが患者の譫言の中に現実の変形した断片(b)を見い出すことができる。／芸術的創造はもちろん，譫言ではないけれども，やはり芸術固有の法則にしたがって行われた現実の変形(c)である。芸術が幻想的な要素を持っていようと，三次元の世界とそれよりも狭い階級社会の世界によって与えられる材料(d)以外を使うことはできない。芸術家が天国と地獄を創造する場合でも，彼の幻想の世界は未払い家賃の請求書と同様，自らの生活経験の変形にすぎない(e)」(『文学と革命』，『革命の想像力　トロツキー芸術論』柘植書房所収，8頁)。

このトロツキーの文章は私にはひどくコンジーニアルである。文献学的考証の力はないがトロツキーは(a)において，「意識は存在の反映である」とする反映論を明確な姿勢で批判しているだろう。(b)(c)(d)は「反映」ではなく「変形」「現実の変形」を語るがゆえに，その「現実」は「材料」として立ちあらわれてくるのだ。反映ということばを強いて使うと，狂人の譫言も「現実の反映」を第一の——かどうか難しいが，いまはこれでよい——基礎経験にしているわけである。さていまなぜトロツキーの《現実の変形》か。

私は件のマルクスの „Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle." の文中の，„umgesetzt und übersetzt" が北村氏やレーニンの理解するような《アトラジェーニェ》ではなくて，トロツキーの用語法での《変形》ではないのかと考えている。**秋間実氏「„das bewußte Sein" とはなにか」(東京都立大学人文学部『人文学報』174号，85年)**という戦後日本反映論の記念すべき作品のいうような，「人間の頭のなかで置きかえられ翻訳された物質的なもの」なのか，それとも，それとも「物質的なものが人間の頭のなかで置きかえられ翻訳されたもの」なのかの訳文の問題は，なんら問題を構成しない。反映論の知的衰弱はこの訳文問題において極まっている。私のいま重宝している『アルファ独和辞典』(三修社)で úmsetzen と übersétzen の訳，用例をいっしょに確かめておきたい。

úmsetzen　1 (他) ①(…⁴の)場所を移す，(…⁴を)置き換える；(木など⁴を)植え替える．▶einen Schüler *umsetzen* 生徒の席を替える．②〔物⁴ in 物⁴〕(…⁴を…⁴に)替える，転換〈変換〉する．▶物⁴ in die Tat *umsetzen* (…⁴を)実行に移す／sein ganzes Geld in Alkohol *umsetzem* 有り金をすべて酒につぎ込む．③(商品⁴を)売る．

2 (再)〔再代⁴ in 物⁴〕(…⁴に)変わる．

übersétzen　①〔物⁴〕(…⁴を)翻訳する．(英：translate) ▶ein Gedicht **aus** dem (また

は **vom**) Deutschen **ins** Japanische *übersetzen* 詩をドイツ語から日本語に翻訳する．②〔物[4] in 物[4]〕(…[4] を別の形[4] に) 置き換える．▶Der Dichter hat seine Gefühle in ein Gedicht *übersetzt*. その詩人は自分の感情を一篇の詩に詠んだ．

かなりはっきりしてきたとも思えるのだが，ただ字面をみるかぎり，レーニンや北村氏，秋間氏，そして高田氏の反映論的解釈の成り立つ可能性を私は認める。諸事情を勘案するとかなり苦しいが，それでも可能だとは思う。しかし，解釈というものは全体の文脈を第一義とすべきだと思うし，解釈者のそもそもの見解によってきまるところも大いにある。それはそうとして，たしかに，マルクスの件の文は玉虫色といえなくはない。私は，マルクスによしんば反映論的見解があったとしても，それを正当なものだとは認めない，という根本的立場にたっている。『意識の哲学』で証明しようと努めたように反映論は人間解放ではなく人間抑圧の哲学だからである。ところで，マルクスは das Ideelle は das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzetzte Materielle だという。umgesetzt und übersetzt は二語一意とみてよかろう。つまり二つは同じ意味のものとみてよいだろう。さきの『アルファ独和辞典』にわざわざもどってみると，úmsetzen の 1—② と übersétzen の ② が同じだ。私は語学が苦手だが，だいたい，軽く考えると，こんなところだろう。そうすると，Das Materielle wird/ist im Menschenkopf in das Ideelle umgesetzt und übersetzt. ということなのだろう。

ここでマルクスが自分の立場をそれの反対とみたヘーゲルを調べてみよう。ヘーゲルはようするに，Denken を主体として，それが現実を生みだしていくと考えたのだ，とある。ヘーゲルにあっては，現実がデンケンの「反映」で（エンゲルス『フォイエルバッハ論』のいうごとく），マルクスは反対に，デンケンのほうこそが現実の「反映」だと主張しているのだ，と反映論は解釈する。すこし考えたら分かると思うが，あの『精神現象学』と『大論理学』をものしたヘーゲルと，『経済学・哲学草稿』と『資本論』をものしたマルクスが，こんな低水準の議論をするだろうか。私は両名をこよなく尊重している者だが，こんな下品な，卑俗な論争はしないと思う。誰もが指摘するとおり，マルクスはとりわけ慎重居士であった。そう思って見返すと，デンケンではなく，der Denkprozeß=Idee（思考過程=理念）と言っている。ヘーゲルもマルクスも，論理学的に規定すると，過程論的思考様式とでも名づくべき「ものの見方・考え方」をするのだ。«Prozeß» とは両名の生命線である。ここでは詳述しないが，プロセスといえば，普遍性—特殊性—個別性の「概念」——これがマルクスのいうデンケンだ——をただちに想起し，ごくおおざっぱにいうと，普遍性が自分で，自分に定在（「思考過程の外的現象をなすにすぎない現実的なもの」）を与えて，自己を特殊化する，そしてそのようにして——画家が自分の絵をつぎつぎと画く〔対象化〕みたいなこと，つまり一枚一枚の絵は画家の「特殊化」なわけだ——自己をますます豊かにしてゆくプロセス，このプロセスが真の主体性としての個別性

なのだ*。

* 補足しておこう。「普遍性とは，なによりも《契機》なのだ。特殊性とは，なによりも《契機》なのだ。両者は概念の《契機》なのだ。《契機》とは「他者」であって「他者」でない（これを「自己の他者」という）という在りかたをするものだ。概念にとって，普遍的なものは他者であって他者でないものとして普遍性をなすのであり，また特殊的なものは他者であって他者でないものとして特殊性をなすのである。そして概念の第三の契機は個別性である。個別性とは „die Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist“ である。ここに個別性とは個々の物，個々の人間と言うときの「直接的な個別性」のことではない。「普遍性と特殊性の規定性の自己—内—反省」とはどうことか。「自己—内—反省」の「自己」とは本来の存立場・エレメントを意味する。あるべき場所である。個別性とは，遍普性と特殊性の双方が帰るべき，あるいはそこにおいて普遍性が普遍性として，特殊性が特殊性としてはじめて存立できる場面だというのだ。いな，個別性とは，普遍性と特殊性が《契機》として共存していることそれ自体を指すのだ。したがって，普遍性と特殊性について上で述べたこと自体が個別性なのである。したがって個別性とは概念そのものといいうるのだ。

「概念のどの契機もそれ自身が概念そのもの (der ganze Begriff) なのであるが，個別性，すなわち主体こそ，総体性として措定された概念 (der als Totalität *gesetzte* Begriff) なのである。」

概念は三つの契機を含む。三つの契機の包摂的・総括的契機は個別性である。しかしそれは以下の含意において，のことだ。普遍性，特殊性，個別性をバラバラなものと考えてはならない。普遍性とは普遍性の契機からとらえた概念，または概念を普遍性の準位において総括したものとして，{普（—特—個)} のことなのだ。同様に，特殊性は {特（—個—普)}，個別性は {個（—普—特)} としてある。しかもさらに，{普（—特—個)} と {特（—個—普)} と {個（—普—特)} が，つぎのような仕方でその Totalität（全貌）を示しているのだ。《個 {—普（—特—個）—特（—個—普）}》として。まことに「概念」とは「自己によって，自己自身に媒介されたもの (das durch sich und mit sich selbst Vermittelte)」である。……（中略）……

個別性の準位において総括された「概念」の Totalität ——ヘーゲルのばあい，それは，つまるところ，普遍性の自己特殊化とならざるをえない。概念，つまり個別性は，自己の普遍性を特殊化する主体である，普遍性を特殊化させる当のものである。個別性は，たしかに，普遍性と特殊性を《契機》として総括し支配している。たしかに《色》とは「色そのもの」でも「特殊な色」でもなく，「色そのもの」と「特特殊な色」との総括 Totalität である。繰り返して言う。「色そのもの」は《色》の普遍性の契機であり，「赤，青，黄等の色ども」は《色》の特殊性の契機である。「色そのもの」は「特殊な色」を包摂したものとして《色》に自己—内—反省する。「普遍的なもの」は「特殊的なもの」と合体することによって，個別性の契機としての「普遍性」へ自己を「観念化」する。「特殊的なもの」は「普遍的なもの」と一体化することによって，個別性の契機としての「特殊性」の自己を「観念化」する。ヘーゲルのこの論理は，このかぎりでは，認めることができる。《色》であれ，《植物》であれ，《動物》であれ，われわれはこの論理にしたがってすばらしい愉快な世界が展開する様を眼前にすることができる」（拙論「ヘーゲル論理学批判序説 (1)」，本『研究報告』19 巻 1 号，87 年 11 月，147～149 頁)。

このようなプロセスを，ヘーゲルのばあいであれば，普—特—個ないし概念と実在の弁証法的運動なる，デンク・プロセスを把握する方法装置があるが，マルクスのばあいは，概念，端的に直指すれば普遍性が，現実的なものの前に，それに先立って，構造論的あるいは本質論的に存在するのではない。本質が実存に先立つのではない。観念的なものが物質的なものに先立つのではない。物質的なものは，観念的なものにたいして，最終的局面において (in letzter

Instanz）は，優位する。普遍性―特殊性―個別性の概念のトリアーデでいえば，マルクスは《特殊性》を重視する，といっておこう。「ヘーゲルにおいては特殊性は，普遍性の特殊化として，貶下され，じゃまもの扱いされているが，〔本来の〕マルクス主義においては特殊性は，個別性の特殊化として，普遍性の生命・鍵を握るものとして登場する」（前掲「ヘーゲル論理学批判序説（I）」152頁）。

マルクスの件の文に戻るならば，すでにある程度までなら明確にもなったように思うが，かれは「観念的なもの」の úmsetzen und übersétzen されたものが「物質的なもの」なのではない，と言っている。「ヘーゲルの体系によれば，理念，思想，概念が……人々の現実的生活，人々の物質的世界〈をも産出する〉人々の実在的な諸関係を産出し規定し支配してきたことになっている」（広松版『ドイツ・イデオロギー』，河出書房新社，3頁）。これだと，戦前の天皇制とかナチズム，スターリニズム，ホーネッカー体制，チャウシェスク体制などと同じく，「人々の現実的生活，人々の物質的世界」――これが《物質的なもの》だ――はあらかじめ，法律とか道徳とか権力，セクレターテなどによってがんじがらめに枠づけを与えられてしまっていて，人々は意気消沈し，その先在せる《観念的なもの》の枠内で，その《観念的なもの》のumsetzen und übersetzen されたものとしての《物質的なもの》を生産し消費（享受）するしかない。ヘーゲル哲学，すなわちかれのデンク・プロセスの活動性，生き生きとした躍動性というものは，「いうなればそれは刑務所の敷地内での生き生きとした体育活動というにすぎません。かのイワン・デニーソヴィチ・シューホフの生き生きとした労働活動みたいなものにすぎません」（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，156頁）。これがヘーゲルの保守的態勢の論理である。マルクスはそれと「正反対」だと言っている。マルクスの革新的態勢を論理化するためには，《観念的なもの》――たとえばゴルバチョフ綱領・規約など――を《物質的なもの》――「人々の現実的生活，人々の物質的世界」――が úmsetzen und überséten されたものとしなければならないのだ。とくにこの《物質的なもの》のカテゴリーは，私はあまり支持しないが，マルクスにそくして言えば，決定的である。《物質的なもの》とは，中野徹三氏のいう全体性範疇としての《社会的生活過程》――外的自然，宇宙をも含む――に相当するものであろう。レーニンの「反映」なぞ，まったく問題になっていないのだ。もっと言ってもいいけれど，他の人のことにも言及しなければならないので，これで一件落着としておく。大いに批判していただきたい。ただ，件の文を，認識論としても，あるいはそれのかぎりで読むことも可能だから，そのばあいには，《観念的なもの》と《物質的なもの》との関係を，反映関係としてではなく，変形・加工関係として把握することを提案しておきたい。もちろんわれわれ現実的人間たちが，《物質的なもの》を――この中にはすでに生産ずみの《観念的なものも》含まれるとしなければなるまい――を認識論的に「反映」し，それを「材料」となさしめ，自己の利害関心等の「道具」を用いつつ，「変形・加工」して，《観念的なもの》を作成する，と解しておけば充分であろう。úmsetzen und übersétzen の含意は，社会存在論上，そして認識論上，

だいたい如上したところに尽きているであろう。すなわち，レーニンの，北村実氏の，秋間実氏の，高田純氏のアトラジェーニェは，マルクスにそくして言えば，読み込みすぎなのだ。

高田氏の記述には他にもたくさん吟味すべきところがあるけれども，かれを§1でとりあげたのは，日本型反映論のアナクロニズムの憑拠としてであるので，吟味はこれくらいにして，残った点は，他の論者のところでとりあげることにしたい。高田氏のアナクロニズムをだめ押しするため，あと一冊だけ哲学教科書をみておきたい。**岩崎武雄編『哲学』(65年12月15日，高文社)**の「第2編　現代哲学」の**渡辺二郎氏「第1章　マルクス主義」**である。渡辺氏の「第1章　マルクス主義」は今日ただいまにも充分通用する中身をもった叙述である。「反映」と小見出しされた部分を読ませてもらおう。

「ただし，このように，弁証法的運動法則をとらえるといった「思考と存在との関係」つまり「認識」ということが問題になる場合，この哲学」(「エンゲルスの弁証法的唯物論」190頁)「には，或る特殊な前提が，その際，その根底に潜んでいることに注意しなければならない。というのは，この唯物論にあっては，「認識」が問題になる場合，「われわれの頭脳のうちにある概念」は，「現実の事物の映像」であり，したがって，「概念弁証法」は，現実の世界の弁証法的な運動の意識された反映」であると考えられている（エンゲルス『フォイエルバッハ論』)。つまり，思考や認識や意識は，存在それ自体の反映にすぎないというわけである。したがって，「自然」と「歴史」の「弁証法的運動法則」をとらえるといった場合，まず第一に，自然や歴史そのものが，弁証法的に運動をしているのであり，次にこれをありのままに意識に反映させてとらえたとき，概念や思考の弁証法つまり認識された弁証法的な運動法則が生ずるということになる。しかしそのためには，むろん，「現実の世界――自然と歴史――を，先入の観念論的な幻想なしにそれに近づく者の誰にでも現われるがままの姿で把捉しようと決心する」ことが必要であり，「空想的な連関においてでなく，それ自身の連関において把握された諸事実と一致しないあらゆる観念的幻想を，容赦なく犠牲にしようと決心する」ことが大事であり，これが，ほかならぬ唯物論の本義であるとも言われている（エンゲルス『フォイエルバッハ論』)。つまり，一方で，存在の意識への単なる反映が説かれながらも，他方では，意識によって，意識に対して，存在をあるがままに反映せしめようとと決意する，意識の能動性が主張されてもいるのであって，この関係は，決して，一義的なものではない」(188～189頁)。

生きのいい，小気味よい軽口というか皮肉ではあるだろう。根拠は正当だと思う。ある反映論者たちは，「能動的反映」を切り札とした。渡辺氏の言は軽口ないし皮肉として，問題を茶化すのが目的で，解決しようとはしていない。べつに氏が解く内的必然性はなかろう。しかし私にはそれがある。また，いずれ，この問題にもたち帰るであろう。

私はもっとたくさんの類書を挙げることができる。いいたいことは，高田氏は件の二冊の

分担執筆のさいに，これらの諸発言ならびに反映論批判論者，マルクス研究者等の到達点をどれほど勘案されたのか，という疑念の表明，あるいは不満の表示なのだ。『共産主義読本』を転写しただけのようなものをなぜ，いまごろ書く必要があるのだろうか。少なくとも，反映論をめぐる重大な意見の対立があることくらい，読者に伝えてもよいのではあるまいか。

さらに，高田氏について，あともう少しだけ議論しながら，次に移りたい。高田氏は『季刊窓』1号（89年10月15日，窓社）の「未完の論争　アンケート」に応えて，こう語っている。

「「主体性論争」を省みることはスターリン的思考（理論と思考様式）の克服のために不可欠と思われる。この論争では主体性に関連して，人間，自由，実践，疎外等の問題が提起された。これは国際的にみても先駆的であった。もしこれらの問題が正面から取り組まれたとすれば，スターリン主義の克服の前進の点で日本のマルクス主義は寄与することができたであろう。だが残念ながら，当時の「正統派」マルクス主義哲学者のあいだには，主体性という問題提起そのものを観念論的とみなす傾向が強く，問題にみずから取り組むよりも問題提起者の主張の観念論的側面への批判に主眼がおかれた。梅本克己らの問題提起者（「主体的唯物論者」）が西田哲学の影響下から出発したことがこのような口実を与えた。論争における類似の態度は戦後の他の論争にもみられたものである。今日哲学理論における非スターリン化は実質的に進んでいるが，スターリン的思考法の真の克服はなしくずしによっては実現されない。過去の失敗，誤りへの公然たる自己批判なしには前進はないであろう」（138～139頁）。

きれいな文章である。非スターリン化，非レーニン化でもよいと思うし，私などは非マルクス化を実質的に押しすすめたく思う。さて，このことはおくとして，高田氏の「哲学理論における非スターリン化」とはなにか。「スターリン的思考法」とはなにか。「過去の失敗，誤り」とは誰（たち）の，いかなるものなのか。これらの肝心要のところが，なめらかな言葉で塗りかくされているのだ。それは罪なき大量の人間的自然たちを「マルクス主義の旗をかかげて」殺したことを可能とした一切のものを解明し，もし人間の力で可能ならば，それらのうち人間に帰責さるべき原因を除去すること，とくに哲学上では，究極的に，一言でいえば，「意識は存在を反映する」という命題を金科玉条とする反映論を粉砕すること，この二点こそ，《非スターリン化》の具体的中身でなければならぬ。今日（90・5・4）の『赤旗』新聞などをみていると，スターリンは『レーニン主義の基礎』のなかでレーニンの命題の一面化をしたとか，いぜんとして「スターリンの誤り」などと言っている。スターリンは『レーニン主義の基礎』『レーニン主義の諸問題』『弁証法的唯物論と史的唯物論』などにもとづく「実践」によって，「誤り」をおかしたのではなく，「犯罪」をおかしたのだ。どこかで言ったように，「誤り」は批判などによって正されもしよう。しかし「犯罪」は裁かれねばならないのだ。高田氏のいう「過去の失敗，誤り」とはなにであろうか。人間は，たった一人の人間を殺しても，それを「誤り」と名

づけるか。いな，一人であろうと，罪なき人間を無機物と化さしめる所業は，いずれにせよ「罪」なのだ。スターリンや戦後の「正統派（日本共産党系の意）」マルクシストの所業は，「罪」を構成しているのだ。高田氏のことではないが，いまだ「スターリンの誤り」などという誤った規定を容認しうる人間たちは，どだい人間的センスというか誠実な倫理性が解体しているのではないのか。

いな，高田氏のなめらかな文章によって隠蔽された空虚をじっとみつめていたり，『赤旗』の「スターリンの誤り」なる執拗な文言にいらだつ気持ちをねじ伏せつつ反省するとき，この人たちは，人間的センスや倫理性の崩落というのでなしに，ただの無知にすぎぬのではあるまいか，という疑念が生じてくるのだ。つまり，たいした高級な問題でなく，ただスターリンやスターリニズムや日本をも含むネオ・スターリニズムの実際を知らないだけなのではないのか。こういうのは失礼とは思うが，かつての私自身のように。ドイッチャー，メドヴェージェフ兄弟，いやフルシチョフ，ゴルバチョフなどなどの基本文献を読んでいないのではあるまいか。これがいちばん「スターリンの誤り」論の支えではないのか。ここに「専門主義」の陥穽があるのだ。

ところでロイ・メドヴェージェフ『共産主義とは何か――スターリン主義の起源と帰結――』（石堂清倫訳，73年，三一書房）を「必読」とすすめた――実際，これは必読文献であり，これを読まぬ者はマルクスシストも，さらにソウシャリストも自称してはならない――**中野徹三／高岡健二郎／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）の，橋本剛・村山紀昭共作の「第六章　哲学における「スターリン主義」批判」**はどうか。一口でこの「第六章」を評すると，まったく無価値なのだ。無意味そのものである。まずこの「第六章」ははっきりとした論調のちがいが目に立ち，イリテイティングである。おそらく橋本・村山両氏の見解の相違に帰されるのだろうが，不統一すぎるのだ。執筆分担も明示されていないのだ。よくないと思う。「第六章」――とくに「二　「スターリン哲学」批判史（その一）」と「三　「スターリン哲学」批判史（その二）」――は，全体として，1977年時点においてさえ，丁髷をつけている者のお話でしかない。編者に中野徹三氏を含んでいるという条件を勘案すれば，石器時代のお話だと結論してもよい。まず，不統一について。

(A)

(1)「実践＝物質的生活活動を基底にすえた発展＝形成的見地を欠いている認識論は，唯物論的反映論の見地をいわゆる機械的素朴反映論という戯画に変えてしまい，高次の思考的認識の構造分析にさいしてはもはや歩みを一歩も進めることができず，結局は認識論の唯物論的解明の実を一貫させえぬままにとどまらざるをえないのであり，まさにスターリンはこうした逆行への道を決定づけてしまったのである」（245頁）。

(2)「マルクス主義哲学の唯物論としての基本的見地」云々（254頁）。「哲学体系というものはその全構造，全展開において哲学の根本問題（直接には，唯物論か観念論かの対決の問題）にたいする解答とその証明になっているべきものであり」云々（256頁）。

(B)

(0)「他方，スターリン的体系のもとでは，物質―意識の関係が直接的に人間と社会についての基本命題として「適用」されることによって，人間と社会の把握そのものに重大な結果を生みだすことになる。つまり，スターリンは，物質―意識の関係を人間社会に適用することにより，人間と人間の社会生活を「社会的存在」と「社会的意識」という二つの領域に存在論的に二分してしまい，同時に，両者の関係を「反映」関係としてとらえている」（272～273頁）。

「哲学の領域におけるスターリン主義の批判的のりこえ」（257頁）だの，「スターリン哲学批判」（242頁）だの，「哲学における「スターリン主義」批判」（249頁）だの，「マルクス主義の理論と実践の創造的発展にとって「スターリン主義」批判は不可避の作業となっている」（238頁）だの，気魄というか気持ちは分からぬことはないが，端的にいって，中身が伴っていないのである。微温的にすぎるのだ。とくに発言（A）はようするに，スターリンからレーニンへ帰れ，といっているだけである。（ただし（B）は実質上，レーニン批判なのだ。）（A）はスターリンの哲学体系にばかり目を奪われている。つまり「技術問題」に凝っている。なぜか。理由は明白だ。スターリンの哲学体系をいじくっているかぎり，スターリンの哲学そのものの内容――すなわちレーニンの『唯物論と経験批判論』という自己の見解――に触れずにすむからなのだ（こういうの自己欺まんというのではあるまいか）。（A）の微温的特徴は，**石井伸男氏「スターリン主義の受容と克服」（『モダニズムとポストモダニズム』88年6月25日，青木書店）**と似ていなくもない。件の「第六章」は，編者たる中野氏への言及としては，『マルクス主義と人間の自由』（77年3月1日，青木書店）一冊のみである。私がはじめに断言したように，なぜ無価値，無意味か。（有害ではないけれども。）それは，スターリン主義批判を根底的，原理的におしすすめる人がいて，げんにマルクス主義の人間的再生を険しくも優しくなしつつある創造的マルクス主義理論家中野徹三氏の真横にいて，「第六章」の執筆者はかれの頭は見たが，頭脳を見ることができなかったところに由来する。レーニン風にいえば，扉は開いているのに，開けようと努めているから，無駄な骨折りというか，絶対実現不可能な意志なのだ。1977年当時の中野氏の仕事はすでに，今からみて，かたちをなしていたのだ。

I　1959年12月　「マルクス主義美学の根本問題」
II　1961年　「ソヴェト・マルクス主義における新動向の展開とその史的意義」
III　1962年春　「疎外論とマルクス主義」

IV　1962年12月　「マルクス主義美学の現代的課題（上）――芸術的生産・享受過程論とソヴェト美学理論の最近の動向――」
　　1963年4月　「同上（下）」
V　1963年冬　「疎外論の理論的諸問題」
VI　1967年6月　「マルクス，エンゲルスの教育思想」
VII　1969年1月　「教育の本質と人間観」
VIII　1973年7月　「哲学体系化のあたらしい試み――A・コージング編『マルクス主義哲学・教科書」の評価と検討のために――」
IX　1975年3月　「マルクス主義と人間の自由」
　　1976年9月　「同上（続）」
X　1975年9月　「史的唯物論の再構成とその課題」
XI　1976年11月　「マルクス，エンゲルスにおける「プロレタリアートのディクタトゥーラ」概念」
XII　1977年1月　「自由論の理論的諸問題」
XIII　1977年5月　「上部構造論の再構成」
XIV　1977年8月　「永井潔『芸術論ノート（1）』によせて」
　　1977年12月　「同上（2）」
　　1978年5月　「同上（3）」
XV　1977年12月　「シンポジウム・スターリン主義の検討（1）」
　　1978年3月　「同上（2）」
　　1978年6月　「同上（3）」*

*　詳細は**鷲田小彌太氏『唯物史観の構想』(83年1月1日，批評社)の「補章　中野徹三小論」**に譲りたい。

消え去ることのけっしてないスターリニズム・フィロソフィーを含むスターリニズム全般に対する真に革命的な作品がかくも多く，かくも豊かにすでに出版されていたのに，ナイーフな反映論の二種類の区分が云々されていたのだ。中野氏は「I　マルクス主義美学の根本問題」から反映論そのものを原理的に，純粋に批判しつづけていたのだ。中野氏は編者であるがゆえに，「干渉」しえなかったのではあるまいか。アンビリーヴァブルなことではある。

なぜ無価値，無意味かの第二の理由は，「第六章」よりはるかに内容上優れた**岩淵慶一氏**の仕事があるからである（『スターリン問題研究序説』を再版でもするさい，「第六章」だけは削除したほうがよい，と提案する）。岩淵氏については今回は検討しない。読者には次回（半年後）までに次のものを一読しておいていただきたい。

I　「スターリン哲学の再検討」（『現代の理論』，71年6月号）

II「スターリン主義哲学の復活」(『現代の理論』, 76年5月号)

III「疎外と自主管理」(『現代の理論』76年5月号)

IV「『プラクシス』は何をめざしたか」(『現代の理論』, 76年8月号)

V「東欧の新マルクス主義」(『理想』, 78年9月号)

VI「自主管理の基本的諸問題　覚え書き——プラクシス派の自主管理論」(東京唯物論研究会『唯物論』56号, 82年9月)

VII『マルクス哲学の復権』(三階徹氏との共著, 83年12月5日, 増補版87年9月10日, 時潮社)

VIII『初期マルクスの批判哲学』(86年10月20日, 時潮社)

IX「もう一つの馬鹿話」(東京唯物論研究会『唯物論』63号, 89年4月)

これで§2を閉じることにしたい。

§3

つぎに検討吟味したいのは前掲『**意識論の新たな地平**』である。これは主につぎの論文から構成されている。

I　中村行秀氏「マルクス主義哲学と意識論」

II　石井伸男氏「生活と意識の構図」

III　岩佐　茂氏「日常生活と日常的意識」

IV　渡辺憲正氏「自己と自己意識」

V　矢島忠夫氏「『ドイツ・イデオロギー』における意識と表現」

VI　種村完治氏「知覚のリアリズム——唯物論的知覚論の課題と試み——」

VII　牧野広義氏「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——」

網羅的に扱うことはできない。眼目は牧野広義氏批判である。それでも巻頭論文たるの位置を有する第I論文にだけは目を通させていただく。『意識論の新たな地平』が全体的になにひとつ新しくないのはなぜか。レーニンの『唯物論と経験批判論』を——ただしこの名前は反映論の象徴としても機能している——なしくずし的に，批判回避的に葬り去ろうとする者たちが，せいぜい「新たな地平」をめざしている程度で，そうでない忠実な反映論者ももちろんいる。いても構わないけれど。第I論文，**中村行秀氏「マルクス主義哲学と意識論」**はいう。

(O)「日本のマルクス主義哲学者のあいだで，「認識主義」的な立場が支配的であったということは，哲学の第一の課題を「科学のカテゴリーや方法の普遍化・論理化」と考える立場が支配的であったことでもある。問題は，こうした哲学観がどうして形成されたか(a)であるが，

それにかんしては，私自身をもふくめて，戦後にマルクス主義者として自己形成した哲学者にたいするいわゆる「ソヴィエト型」哲学教程の「科学主義」的哲学観の深い影響があるとみる。

それらの教程類が広めた哲学観は，「マルクス主義哲学（または，哲学的科学としての唯物論的弁証法）の対象は，あらゆる運動および発展のもっとも一般的な諸法則の探求である。個別科学が世界の諸現象のあれこれの領域・側面を研究するとすれば，弁証法的唯物論は，すべての現象や過程の基礎に存する一般的なものをとりだしてあきらかにし，その一般的な諸法則の知識をあたえる。すべての運動や発展は，それがどのような現象領域でおこなわれようともすなわち自然で，社会で，あるいは人間の思考で，おこなわれようとも，前述の一般的な諸法則にしたがっているのである」*，というものであった。

こうした哲学における人間の「意識」への関心は，世界の一般的な運動法則がいかに人間の意識においても貫徹しているかを証明することに向けられる。その結果として，いかなる限定もなしに，「意識」と「認識」が同一視されることになる。たとえば，右に引用した『哲学教程』では，「物質と意識」の説明に一章をあてて詳細に論じているのだが（第五章，邦訳で約60頁分），そこでの意識の内容は感覚・知覚・表象・思考であり，「それじしんの起原からいって，その役割からいって，意識は，物質的世界のもっとも完全な(b)反映以外のなにものでもない」**という主張で貫かれているのである」（15～16頁）。

* ソ連邦科学院哲学研究所著（森宏一・寺沢恒信訳）『哲学教程』（合同出版，1959年3月）37頁。

** 同上294頁。

中村行秀氏「生活と意識」（『現代のための哲学　人間』81年12月1日，青木書店）から，私の関心にしたがって，引用してみよう。

（1）「意識は，主体である人間と，客体である自然的・社会的な生活諸環境の相互作用をとおして，人間がそれらの諸環境のなんらかの反映として形成するものである」（5頁）。

（2）「これはいいかえると，人間の意識は，過去および現在のことがらの反映だけでなく，未来を現実のものとして構成し反映することができる，ということだ」（13頁）。

（3）「人間の意識は客観的現実のなんらかの反映である。「胃が空になる」という現実が，空腹感という意識を発生させる」（35頁）。

これでも充分であるが，この「生活と意識」を敷衍した，**『哲学入門／生活のなかのフィロソフィー／』（89年12月15日，青木書店）の「第二部　意識を哲学する」**のなかから同氏の「貴重な」言明を続き番号で引いてみよう。

（4）「このように，対象の性質や関係をありのままにとらえようとする意識を「認識」という」（113頁）。

（5）「というのは，認識は対象にたいする主体の態度にできるだけ無関係に，対象を客体としてあるがままにとらえようとする働きであるのにたいして，感情は対象にたいする主体の態度そのものに関わる働きであるからだ」(115 頁)。

（6）「「認識」は「待ってよ，自分のことは脇において，対象をありのままにみよう」と作用する」(115 頁)。

（7）「「ありのままみる」働き」(116 頁)。

（8）「生活意識のモメントである「認識」とは，前でのべたように，「対象の性質や関係をありのままにとらえようとする意識」である。ところで，少し考えれば気づくように，対象をありのままにとらえるといっても，「窓の外の景色」をありのままにとらえるのと，「人間の本質」をありのままにとらえるのとでは，ずいぶん違っている。「ありのままにとらえる」ことに「反映する」という哲学用語を使えば，認識であるということでは同じであっても，どんな対象を・どんな仕方で「反映する」かによって，異なる性質・レベルの認識が成立するのである。……(中略)……知覚にしろ，表象にしろそれらが反映するのは対象の外面的な現象である。それにたいして，対象の一般的・本質的な特徴を反映する思考の形式を「概念」という。たとえば，目の前にいる人の姿(現象)の認識が知覚であり，別れた後で思いだすその人の姿の認識が表象であるのにたいして，そうした特定の人の姿からはなれて対象を「人間」「男」「夫」というようにとらえる認識が概念である。……(中略)……そこから，感覚・知覚および表象の段階は対象の外面的な現象の反映である点に着目して，この段階を「感性的認識」と名づけ，対象の外面にあらわれない本質の反映である概念のこの段階を「理性的認識」とよんで両者を区別し」云々 (123～127 頁)。

（9）「対象をありのままにとらえるのが認識の働きではあるが」云々 (128 頁)。

(10) 「人間の認識は，知覚にしろ，表象にしろ，概念にしろ，まわりの世界を生活活動の対象としての限りにおいて反映するといえるだろう。……(中略)……人間の認識は，鏡に写る像のように対象を受動的に反映するのではなくて，自分が身につけている認識の「枠組み」を能動的に働かせて反映するはたらきであることは明らかであろう。しかも，感覚器官にたいする刺激を受け取るという性質がつよい知覚のレベルの認識においてすでにこうした特徴があるということは，現象の反映からすすんで現象の背後にある本質・法則を認識するためには，より大きな能動性が発揮されることを意味している。そうした科学的認識では，既存の知識・実験装置などを駆使して対象に働きかけ，その諸側面を分析し・比較し・総合するなど，いわば「構成」しつつ反映するのである」(128～130 頁，なお 130 頁以下のカント『純粋理性批判』の「欠陥」批判は論評外である，カントはやはりしっかりやっておいたほうがよいと思う――若い読者へ一言)。

(11) 「世界についての客観的認識」(132 頁)。

(12) 「だから，私たちにとってたいせつなことは，自分の認識の「枠組み」の批判を怠らな

いことだ。科学的なものの見方，あるいは科学的精神とはそのような意味での批判的精神のことだといえるだろう。それに反して，非科学的な教条主義はそうした認識の「枠組み」を固定化・絶対化することから生まれるのである。たしかに，人間には，ベーコンが「イドラ」と呼んだような偏見から免れ難い面がある。しかし，偏見が自覚されてその偏りの性質が明らかになれば偏見は偏見でなくなるのである。人間の歴史をとおして，客観的な認識＝「真理」はそのようにして獲得されてきたといえるだろう。真理とは，対象をあるがままにとらえた認識の性質にほかならないのである」(133頁)。

(13)「人間の認識は，その対象の性質・機能の反映として客観的な内容をもつことは認められるにしても，それと同じ意味で，感情が客観的だとはいえない。……(中略)……認識が対象そのものの反映であるのにたいして，感情は対象の客観的性質・機能にたいする主体の態度の反映なのである。」

中村氏の課題は，認識論の意識論への拡張，哲学なる学問の中の意識論・すなわち認識主義から日常生活の中に働く意識のフィロソフィーへの転換をなしとげることである。積極的な，清々しい決意である(0)。だが，ここに(0)から(13)までの引用文が物語るように，氏は自分の意図を充分的確に実現していないようだ。ひとえに，もっぱら，その理由は，アトラジェーニェの自明の「枠組み」化にある。この簡潔な批判では分からない人もいないとはかぎらないので，少しだけ補述しておきたい。

高田氏にたいして申し述べたのと同じことなのだが，中村氏の「枠組み」には，「人間の意識は客観的現実のなんらかの反映である」(3)，つまり「認識」も「感情」もこの含意での「反映」である(13)，というのがある。ところで「対象の性質や関係をありのままにとらえようとする意識」が「認識」と呼ばれる(8)。とくに認識を指して，「反映」と呼ばれる例が多いようだが，同氏のばあいの「枠組み」は，つぎのとおりである。

意識＝反映
- (a) 認識……「対象の性質や関係をありのままにとらえようとする意識」(8)，「科学的認識」(10)，「世界についての客観的認識」(11)，「対象の性質・機能の反映」(13)
- (b) 感情……「対象の客観的性質・機能にたいする主体の態度の反映」(13)

(b)のほうがこんなにナイーフでいいのかどうか疑問だが，けっきょく，中村氏の「イドラ」「偏見」とはアトラジェーニェ墨守なのだ。「意識＝存在」の反映論の根本命題を守りたいのだ。他人様の趣味に干渉はできまいが，しかし理論としてならば，他人様の見解を批判することも容認されよう。中村氏の議論全体（上の表のこと）は，「意識＝反映」を「意識」とすればがらりと変わり，氏の清々しい哲学革新の意図も，もっと成功するであろう。アトラジェーニェと

して意識をつかむがゆえに，「(a) 認識」に話を限れば，まえに述べたように，「或るもののいかに存在しているか」の科学的認識しか見えなくて，「或るもののいかに存在すべきか」のイデオロギー的認識一般が見えてくることがどうしてもできないのだ。だから，ほとんど寺沢恒信氏『意識論』(84年1月17日，大月書店）や大木豊氏『哲学とはなにか』(87年3月25日，新日本新書）ばりの議論，すなわち「人間の意識は，過去および現在のことがらの反映でなく，未来を現実のものとして構成し反映することができる」(2，丸点は引用者）などと口ばしるはめになる。「未来を〈現実のものとして構成し反映する〉」のは，認識であれ，感情であれアトラジェーニェだから，《何か現実にある或るもの》を反映しなければならないと思いこむわけで（これが「枠組み」というものだ），未来のばあい，ふつうの意味では，現実の対極とさえみなされているにもかかわらず，未来を〈反映する〉ことができるためには，〈反映できる〉ように，前もって，〈未来を現実のものとして構成し〉なければならなかったわけなのだ。なにも，無理せずに，未来を認識したり想像したり，感情したり（希望したり，不安がったり，絶望したり）すると言えば済むものを。アトラジェーニェのエントツァウベルングはまだまだ必要のようだ。

牧野論文の吟味にさきだち，いますこし徹底的に中村論文について論じてみよう。中村論文の目次は，

はじめに

一　哲学観の対立と意識論

二　シンポジウム「日本マルクス主義哲学の方法と課題」

三　「意識論研究の現状と課題」

となっており，いま「二」の検討をしようとしているところだ。この「二」をよく読むと，中村氏の「思考様式」が歴然とする。「従来の認識論を「意識論」の方向へ拡張すること」（前掲「生活と意識」6頁）が氏のモチーフであること，しかもこのなかの「拡張」という用語は正確で，同一の地平・次元・平面上における――すなわち《意識＝反映》，したがって《認識＝反映》という反映論的枠組み――「意識＝認識」観（これを氏は「認識主義」と呼ぶ）の，「意識＝認識＋感情」観（これを氏は「意識主義」と呼ぶ）への領域拡大，すなわち意識の外延だけの拡張なのだ。「認識主義」から「意識主義」への質的転換などという問題意識はみじんもないのだ。広い意識と狭い意識という量的問題性のみで，意識のそもそも論はどこにもない。1989年の秋の時点において，である。中身の吟味を後回しにして，私は，高田氏たちに言ったこととまったく同じことをくりかえさねばならない。「意識＝反映」論を自明の，不可疑の，無意識の前提としているマルクシズムは，スターリンまたはスターリニズムと己れとの自覚的区別がついていないのではないか。そうした区別をつけるべく，最少限必要な「学習」を怠っているのではあるまいか。フルシチョフの『秘密報告』（講談社学術文庫が手に入りやすい）は涙を流しながら，胸をしめつけられ破裂しそうになりながら，しばしばの中断を余儀なくされながら，それでも何度も何度も，ほんとうに読んだのだろうか。私は自分の気持ちを他人様におしつけてい

るのではない。私は自分の体験・気持ちを他人様に伝え，聞いてもらっているのだ。なぜ，反映論は，スターリンまたはスターリニズムの後，理論問題から思想問題に転化したのか。すなわち，反映論を承認する者はマルクシストまたはソウシャリストたりえないのはなぜか。反映論は人間解放の思想を現実化する理論ではなく，人間抑圧と抹殺を合理化する哲学理論である，またはそうであることの可能性を含有するものだということが証明されてしまったからだ。とくに「生活の中のフィロソフィー」を構想するほどの人であれば，まさにこの点に全神経を集中すべなのではあるまいか。何回でも引用する。

「反映論的なテーゼのもとでは，価値論的な視点が欠如してしまい，たとえば美意識は客観的に存在する美の反映である，ということになってしまう。そうすると，正しくない美意識，あるいは正しくない道徳意識などが存在することになり，粛清や言論・出版の自由抑圧の「科学的」根拠にもなってゆきます」（中野徹三氏，「シンポジウム　スターリン主義の検討」，『現代と思想』32号，78年6月，青木書店，263頁）。

スターリン後，反映論が思想問題に転化したとは，かくなる苦い体験をふまえてのことなのである。スターリンの「犯罪」と反映論は，よしんばつながりをもっていたにせよ，それとこれとはちがう問題だという「常識論」の声が聞こえてくるけれど，それはヒロシマやチェルノブイリからなにも学ばない「核の平和利用」論者に似ていなくはない。人間抑圧と人間抹殺を合理化したような種類の哲学理論は，「ただのソウシャリスト」の私には，いっさい，こんりんざい容認できないということだ。中村氏のばあいにも，おそらく，1956年の「スターリン・ショック」またはそれの（別の形での）再ないし追体験が一定の深さにまで達していないのだと思う。（こんな推測でものを言う非礼は承知しているが，氏の論文にはスターリズムのスの字もでてこないのだ。そんなマルクシズムまたはソウシャリズムを，現代人はもはや必要としないであろう。）中村氏は，レーニン以後のマルクシストたるものの最高最大の任務がスターリニズム批判だという不動の灯台を見失っている。

「二」は「戸坂　潤の認識論」（19頁）のほかに，**古在由重氏「マルクス主義の世界観」（1957年，『マルクス主義の思想と方法　古在由重著作集第二巻』〔65年10月10日，勁草書房〕）と古在由重・高田　求・中原雄一郎・森　宏一・吉沢　達・河野公平（司会）『日本マルクス主義哲学の方法と課題1——シンポジウム——』（69年8月30日，新日本出版社）**を，かれの「意識主義」の正当化というか補強のためにとりあげている。戸坂　潤についてはいずれ，別の機会に扱いたい（いまところ扱う力が私のなかには蓄積されていない）が，他の二者について簡単に言及しておきたい。結論は，論者はみな，反映論に「呪縛」されている，というにつきる。「自己呪縛」というのも含めて，だ。とくにほかに言うべきこともないけれど，ちょっと意地悪かも知れないけれども，高田　求氏からの引用はつぎのほうがはるかによかったのではないか，

と思う。

「人間の意識というのは，さきほども触れたけれども大きくいって二つの面をもっていると思う。一つは認識という面と，もう一つは感覚――感情と意欲をふくめた生活感覚」云々（前掲『日本マルクス主義の方法と課題1――シンポジウム――』131頁）。

中村氏は，古在氏，高田　求氏，中原氏，森氏，吉沢氏，河野氏らの発言の中に，意識＝認識ではなく，意識＝認識＋感情であるべきだとの見解を求める。それはそれでいい。もう引用するのも疲れたが，同書の141～142頁の古在の発言，144～145頁の高田　求氏の発言などを聞いていると，きわめてイリテイティッドな気持ちになる。ここでは古在* の発言だけ引用しよう。

「**河野**　古在さん，マルクス主義哲学の「反映論」と，いま話された情念との関係はよりいっそうの究明が必要だ(a) と思いますが……。

古在　一般にマルクス主義の反映論，模写論としてとりあげられているもの。これはおもに知的認識の方面である。……(中略)……けれども人間はただ考えるばかりでない。喜び，悲しみ，怒り，楽しみ――喜怒哀楽などということがあります。これにはもちろんそれぞれの対象がなければならない。したがって，そこにも認識的，知的な要素がとうぜんありはするけれども，それを対象とするわれわれ主体のがわでのいろいろな感動，この感情の諸形態がある。こういうものの本質，役割はさらにはっきりさせられなければなりません。

マルクス主義哲学の認識論は反映論，模写論だといわれる。たとえば，ベトナム人民たちの悲惨な状況をみて，人びとはアメリカ帝国主義はこんな残虐なことをするのかと思う。ただしこれも，たんなる客観的な事実としてその事態を知的に認めるということだけではない。

そこには，そこからおしよせる烈しい感情の波動があるでしょう。心の振動がね。そしてこれこそまさしく反映過程の徹底だと思うのですよ。それをこそ反映しなければ，真に事態をわれわれの心が反映したとはいえない(b) と思う」（同141～142頁），「だから，もし一般に模写と反映とかいえば，いつでも自分の目のまえになにかをおいて，それを写真的に撮影するというふうにだけ理解すれば，反映論に情念の面が欠落してしまう」（同142頁）**。

古在はなにが言いたいのだろう。誰の目にも明らかなごとく，反映論の内側での，反映論にたいする反逆なのだ。卓抜な啓蒙家，革命的改良主義者として古在は，(b) のようなかなり明確な反映論批判――なぜそのように言えるのか分からない人は，分かるまで引用文をくりかえし読んでください――を宣言しながらも，その反映論批判をなにか別の積極的な理論のかたちの提示にまで徹底させずに，「反映過程の徹底」だの，「じゅうぶんな反映」（142頁）だのに

とどめるのだ。啓蒙家，改良主義者と呼ぶゆえんである。だから，この古在をも含めて，(a)のごとく，「マルクス主義哲学の「反映論」」は自明の前提なのだ。しかし，そのような枠組みの自明の前提性は，いつ，どこで決まったのか。レーニンがエンゲルスを，そしてレーニンをスターリンが「神聖化」したからにほかならない。スターリンの『唯物論と経験批判論』の神聖化（レーニンの死直後の『レーニン主義の基礎』から始まる）をとり消せば，意識＝反映，アトラジェーニェの神は崩れ去るのだ。ここなのだ，アトラジェーニェの神聖化とスターリンまたはスターリニズムの不徹底な一知半解との表裏関係がすけて見えるのは。

* 古在氏はつい先頃お亡くなりになった。氏について私はこういったことがある。「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」（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，89年3月，144頁）と。しかしその酒の新しさは，革袋を破れさせる程度のものではなかったのだ。古在は世上誤解されて信じられているほどデンカーではない，とはっきり言っておきたい。

** 私もつぎのように述べたことがある。「さて，反映論がなぜかくも思考，認識を偏愛するのか，正直いって，私にはわからない。たとえばある町を訪れたとき，私ならその町をまっさきに感受する。全身心，全感官をひき締め，働かせて，その町の色，におい，音等を感受する。毛沢東のように，なにも「感性的認識」だけに限局したりはしない。またたとえば，ある人に出会ったとき，美しいとかすばらしいとか，醜いとか下品下劣だとか私は私の全存在をもって感受する。その人の顔かたち，服装，脚の長短といった「感性的認識」に私の感受性を縮減したりはしない。その人の「感性的認識」にとどまるなら，犬とすこしもちがわない（感覚像はちがうらしいが）。いな犬でさえ，快・不快の実践的感情はもつであろうに。

われわれは，ある対象にたいして，全存在諸力（Wesenskräfte マルクス）をもってして――そのなかの一要素として思考＝認識が作動している――対するのである。そしてわれわれはわれわれに出会ってくる対象を何事かとして，自己の存在諸力の総体（各人各様のライフ・ヒストリーの全蓄積）との関わりにおいて，感受ないし情感する（認識―対象関係はこのトタリテートの抽象的―契機にすぎない。中野はこの関係を「対象―意識主体間の実践的・情熱的・「存在論的」関係」※と美しく定式化している」（拙著『意識の哲学――ヘーゲルとマルクス――』〔87年11月25日，批評社〕92～93頁）。

※ 中野徹三氏「マルクス主義美学の根本問題」（1959年，同氏の『マルクス主義の現代的探求』〔79年10月1日，青木書店〕13頁）。

念の為というか駄目おしというか，「意識＝アトラジェーニェ」の自明の枠組みたることを明示する，森　宏一氏の発言を最後に引いておきたい。

「人間には知的活動ばかりでなく情意的働きもある。この働きのほうは無視されて，知的にだけ説明をすすめていく。たとえば，人間の意識は外界の反映として成りたつという場合に史的唯物論でいう「社会的存在が意識を規定する」というのを，ただ知識が規定されているというようにみて，情意の方面がおろそかになる。このような反映の理解の仕方だけで史的唯物論をとらえていくと，全体としての人間をとらえそこなってしまうのではないか。つまり，主知主義的なのですね」（同103～104頁）。

では，ないゆえに，「主知主義的」であったのか。なぜ「情意の方面でおろそか」であったのか。答えはしごく簡単で，人間の意識にアトラジェーニェとしての大枠を設けたからだ。いろいろと不備不足が目立つようになってきたので，大枠としてアトラジェーニェはあくまでそのままにしておくことをなぜか前提としながら，「反映の理解の仕方」を変更してゆこうとする。当の中村氏の志向は，きさにそれだ。北村　実氏の前掲論文の志向もそうだ。こういう作法を「なし崩し的」と世間ではいうのだ。これで中村行秀氏の見解の吟味をおえる。

なお，他の論文・論者については他日，かならず扱うつもりだ。各論者の主たる作品はすでに私は目を通している。とくに**渡辺憲正氏**だけは，どうしてもとり挙げ，私の自己意識論（拙論「マルクス哲学の可能性（III)』，本『研究報告』19巻2号，88年3月）と対質させてみたかったが，私の体調のゆえに，次回に吟味させていただくことにした。お約束しておく。

では，節を改めて，**牧野広義氏「意識と反映の問題」**を吟味するとしよう。

§4

私は牧野氏の同論文を徹底的，原理的，純粋に批判し去るつもりである。読者は，牧野氏の同論文を自分の目と頭で，まずお読みくださるのが望ましい。しかし，それができないばあいもあろうから（みんな自分の仕事に忙しい），できるだけ詳しく引用したい。全文をそっくりのまま，ここに引用したいくらいなのだ。批判という人間的行為はソクラテスを思いだすまでもなく，命がけの真剣勝負なのだから，中野氏本人ではなく中野氏を擬したわら人形を切っておいて，あたかも中野氏本人を切ったかのごとくにふるまうのは感心できない。相手を誤解したうえで批判して，いったいどんな意味があるだろうか。牧野氏の論文を検討する第一の理由は氏の中野氏にたいする誤解を正したいからである。第二の理由は牧野氏の反映論理論が私の理解とまったくちがうからである。

「主に中野徹三氏と永井潔氏との間での」「この論争での第一の問題は，反映と規定をめぐる問題である。中野徹三氏は，レーニン以来，特にスターリン時代のマルクス主義哲学において，マルクスの「人間の社会的存在が，彼らの意識を規定する」という命題が，「社会的意識は社会的存在を反映する」という命題におきかえられ，反映（＝認識）と規定とが混同され，また認識対象としての社会的存在と，意識主体の存在諸条件としての社会的存在とが混同されている，と主張する。これに対して永井潔氏は，反映と規定とは相互に密接な関係にあることを論じている。確かにこの問題はこれまで真正面から論じられることが少なく，反映と規定との関係も必ずしも明確にされてこなかったと思われる。

第二の問題は，意識の能動性・創造性をどのようにとらえるかという問題である。中野氏は，「意識とは存在の反映である」という反映論の主張では意識の能動性はとらえられないとして人間の意識活動一般の創造的自己超越化作用」を主張する。それに対して永井氏は，むしろ

反映概念によってこそ，規定する存在に対する意識の反作用としての意識の能動性・創造性が唯物論的に解明できると主張する。ここでは，レーニンの「意識は世界を反映するだけでなく，それを創造しもする」という有名なテーゼをどのように理解するか，ということも論点の一つになっている。(なおこの論争では『ドイツ・イデオロギー』における „das bewußte Sein“ の翻訳と理解も一つの争点になっているが，小論では紙数の制限もあり割愛したい。)

第三の問題は，反映論と精神的自由との問題である。中野氏はスターリン主義的な反映論とスターリン時代における精神的自由の抑圧とは，おそらく一定の現実的な関連があるだろうと主張する。これに対して永井氏は，反映論は民主主義と結びつき，自由な討論こそが反映論の方法であると主張する。

この論争で争われているこれら三つの問題は，意識と反映の問題を考えるにあたっていずれも無視することのできないものと思われる」(前掲『意識論の新たな地平』174～175頁)。

最初に言っておくと拙著『意識の哲学――ヘーゲルとマルクス――』において，牧野氏の指摘する三点については少なくとも，中野氏の主張のほうが正当であること，正しいことを私は論証したつもりなので，いまさら，ほかならぬ私は，このような議論にくわわる必要はないのだが，名前だけだが拙著『意識の哲学』への言及もあるので，拙著よりも，より理解してもらいやすいかたちで，ほぼ同じ内容の発言をしてみたい。

第一の問題について。

不明瞭だ。ようするにマルクス，エンゲルス，レーニンは反映論者なのだ，といいたいのだろう。レーニンはマルクスの非反映論的テーゼを反映論化したといって，中野氏はレーニンを批難するが，マルクスとレーニンには，なにのちがいもない。どちらも反映論者だ，といいたいのだろう。レーニンの「社会的意識」(『唯物論と経験批判論』)を「人間が社会生活においてもつ意識」(同180～181頁)と解し，「社会的認識」(『マルクス主義の三つの源泉と構成部分』)を「人間が社会生活において行う認識」(同181頁)と解するならば，マルクスの「人間たちの意識がかれらの存在を規定しているのではなく，反対にかれらの社会的存在がかれらの意識を規定している」(『経済学批判』「序文」)とレーニンの「社会的意識は社会的存在を反映する」(『唯物論と経済批判論』)は，かぎりなく意味上近づき，ついにどちらもテーゼ，しかも根本命題たるテーゼとしての存立意義をかぎりなく喪失するであろう。レーニンはなんと言っているのか。「意識は一般に存在を反映する――これは全唯物論の一般的命題である。これと，社会的意識は社会的存在を反映する，という史的唯物論との直接不可分の関連を見ないのは，不可能なことである」(『唯物論と経験批判論』)。牧野氏よ，いったいどうするのだ。レーニンは《意識》と《社会的意識》を――いずれにせよ，とにかくも――区別しているのに，貴兄によれば，

《意識》と区別された《社会的意識》が「人間が社会生活においてもつ意識」となり，つまるところ《意識》へと還帰してしまうのだ。レーニンの区別して用いた《意識》も《社会的意識》もどちらも，「人間が社会生活においてもつ」という点にはなんのかわりもないからだ。こういうの自縄自縛とか，自分で自分の首を締めるとかいうのじゃないかな。しかしこんなことはどうでもよろしい。

牧野氏の見解と受けとってよいのだろうが，かれは「反映」というカテゴリーを，古在由重「上部構造としてのイデオロギー」(1949年9月，前掲『マルクス主義の思想の方法　古在由重著作集第二巻』所収）によって，「意識が存在を反映するということのうちに二とおりの仕方がふくまれていることがあきらかになったでしょう。すなわち，一つは意識のそとにある対象からの反映であり，もう一つは意識の所有者である主体そのものの反映であります。……くりかえせば，およそ「反映」というとき，人々の社会的意識がその対象を模写するという面と，人々の社会的存在によって制約され，規定されるという面とを一応区別しなければなりません。社会意識，階級意識，イデオロギーの具体的な姿はこの二つの面を統一しているところにあるのです」(201頁，牧野氏182頁)。「反映の二重の意味」(牧野氏182頁）が牧野氏にはキー・ワードであるらしい。(なお，古在は同じことを「マルクス主義の世界観」(1957年，前掲書所収）のなかで，たとえば「およそ意識というものが問題になるならば，かならずそれは特定の対象についての意識でなければならず，特定の主体の意識でなければならない。いいかえれば，それは「なにかの意識」そして「だれかの意識」でなければならない」〔313頁〕といっている。）中野徹三氏も「マルクス主義美学の根本問題」(1959年12月）のなかで，「いわゆる「イデオロギー的反映」という概念のなかには，イデオロギーが実在的・外的世界を「認識論的に反映する」というモメントと，この「反映」のうちにイデオロギー的主観の社会的諸規定が必然的に「反映」するというモメント――いわば「規定的反映」とも称さるべきモメントの「二重構造」が含意されている」（前掲『マルクス主義の現代的探求』12頁，牧野氏182～183頁）と言っていた。さらに「古在氏の論文」(「上部構造としてのイデオロギー」)「が岩崎允胤氏・宮原将平氏の著書*でも肯定的に引用されて「反映」の二義が確認されているように，わが国ではむしろ「反映」に二とおり，ないし二重の意味をとらえる理解が通説になっているといえるのである」(牧野氏183～184頁）のだそうだ。

* 『科学的認識の理論』(76年6月30日，大月書店）のこと。

まず第一に，「反映の二重の意味」，つまり，広義の反映＝狭義の反映＋規定という反映理解は「通説にさえなっているといえるのである」(牧野氏183～184頁）という発言と，「反映と規定との関係も必ずしも明確にされてこなかったと思われる」(牧野氏174頁）との発言は文字どおり二義的である，というよりも対立しているではないか。中野氏が，マルクスの「規定」をレーニンは「(対象）反映」にとりかえたとの徹底的批判を受けて立とうとすると後者の発言

がされるのであり，中野氏の徹底的批判をそらそう，というか，それはたいしたことではないとのそぶりをみせようとするとき，前者の発言となる。

第二は，岩崎，宮原両氏『科学的認識の理論』の当該箇所は，牧野氏の「通説」説とは反対のことを述べている。「社会的存在を対象とするところの社会的意識と，社会的存在によって規定される社会的意識とは，しかし，じっさいには，しばしば混同されていたようである。中野徹三氏が最近の論文でこの混乱を正当にも指摘している* とおりである」(52 頁) と。

* 中野氏の「史的唯物論の再構成とその課題」(75 年，前掲『マルクス主義の現代的探求』に所収)。

第三に，重要な理論問題をとりあげよう。拙著『意識の哲学』は，牧野氏の引用した中野氏の《イデオロギー的反映》の二重性を指摘したところにたいして，「イデオロギー的反映，つまりイデオロギー的認識の二重構造——これを定式化したことがイデオロギー論における中野の最大の功績である」(97 頁) と述べている。牧野氏からみれば，こんなことはすでに古在が「実に明快な説明」(牧野氏 182 頁) をしていたものであり，中野氏の主張は「古在氏の論文の内容に直接結びつくもの」なのであるから，谷口はようするに無知で大仰なのだ，ということになろう。しかし，そうか。これは決定的理論問題である。本稿ですでに幾度も述べてきたこと，『意識の哲学』で主張したことを発展させるつもりで，本式に議論してみよう。

問い　意識ないし認識の対象は，レーニンいうところの「客観的実在」だけに限られるのかどうか，という点について。

このさい，百歩も千歩も譲って，牧野氏のいうとおり，「反映」の二重性理解はマルクス，エンゲルス，レーニン——スターリンや毛沢東もかな——において一致しており，それは現代日本 (唯物論) の通説だとしておこう。マルクスもレーニンも日本の通説も，もうどうでもいいから，牧野氏よ，貴兄はこの問いにどう答えるのか，と詰めよってみよう。

私は『意識の哲学』でいちばん悩み，いちばん拙劣な答えしか出せなかったのは，じつはこの問いをめぐってであった。私は，牧野氏のいう，レーニン「反映」概念の二重性解釈の通説たることを知らなかったので，自分の目と頭でレーニンを読み，レーニン反映論を《意識＝反映＝科学的認識》と定式化した。そして，そのように解釈されたレーニン反映論の批判をなそうとしたわけである。上の問いへの解答に限定するならば，私はおおよそ，つぎのような答え方をした。

「イデオロギー的認識と科学的認識とは相互に厳密に区別されなければならない。反映論」(これは私の解するレーニンの反映論とそのエピゴーネンの反映論と読まれたい)「はこの区別を看過して，前者をば後者に同一化してしまう。イデオロギー的認識の理論はマルクスの根本

命題「人間たちの意識がかれらの存在を規定しているのではなく，反対にかれらの社会的存在がかれらの意識を規定している」から出発する。(1) 認識の内容は認識対象の〝反映〟であるだけでなく，認識主体の社会的諸条件の〝反映〟である。それはいわば二重構造をなすのである。認識主体は彼自身の社会的存在によって，諸利害関心を指定される。そしてこの諸利害関心が対象の認識仕方を規定する。(2) 認識主体は抽象的人間ではなく，自身の社会的生活過程を営む生的・活動的・現実的人間である。認識というものはそもそもからしてこうした現実的な人間たちによって生産されるのである。認識といえども生産の一種なのであるから，それは人間たちの生活動，かれらの生活表明，かれらの個性の確証行為である。(3) 厳密にいうとイデオロギー的認識の〝対象〟は認識に先立ってあるいは，認識の外に現存しはしない。それゆえに，認識が対象を「正しく反映しているかどうかの検証」はそもそも原理的に成り立ちえない」（拙著130頁）。

イデオロギー的認識（あるいはカントの「実践的認識」みたいなもの）と価値意識・評価意識・価値判断をあえて区分したので――中野氏はとくに区別しない――，話がはなはだ厄介になりはしたものの，いまでも私はこの答え方は100点とはもちろん評価できないが，ある程度の妥当性を保持している，と考える。ただたんに，快不快，好悪，美醜，善悪の評価を価値判と呼ぶ。この価値判断は，私見では，「対象的意識」――『意識の哲学』の対象――ではなく，「自己意識」の一つの働きである。私は，人間的自然の諸力を (a) 身体（無意識を含む）の諸力，(b) 対象的意識の諸力，(c) 自己意識の諸力，(d) 意志の諸力からなるものと考え，それらの組成，総体性を《意志｛―身体（―対象的意識―自己意識―意志）―対象的意識（―自己意識―意志―身体）―自己意識（―意志―身体―対象的意識）｝》，簡単な表式にすれば《意志（―身体―対象的意識―自己意識）》ととらえている（たとえば拙論「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，258～259頁参照）。

私の手持ちの自己識論のポイントは，ばっさり言えば三点である。

(a)「反映論は意識を存在の，つまり物質，客観的実在の反映とみなすがゆえに，自己を対象とする自己意識については知りえない。自己意識とは自分が自分を意識する（あるいはしている）こと・もののことである。自己は反映論のいう存在，物質，客観的実在ではありえない或るものであろう。自己意識なるものは，反映論とっては (für)，非存在，無である」（拙論「マルクス哲学の可能性 (III)――自己意識論――」，本『研究報告』19巻2号，88年3月，226頁）。

(b)「認識と異なった次元を動く人間的意識をまず自己意識と画定してみよう。／意識は認識としてのかぎりにおいては自己の「外なるもの」を志向していた。意識は自己意識としては自己そのものにひたすら関心を寄せ，自己自身を志向する。「私は私を「私は私であ

る」という形式へ高め，すべてのものを私のもの・私として認識し，あらゆる客観を私自身であるものの体系における一分肢としてとらえる。かんたんにいえば，私は一つの同じ意識のなかに自我および世界をもち，世界のなかに私自身を再発見し，且つ逆に私の意識のなかに，存在しているもの・客観態をもっているものをもっている」(ヘーゲル『精神哲学』岩波文庫，下巻，34頁)。わたし(自我)は万物を「わたしのもの(das Meinige)」として，「わたし自身であるものの体系における一分肢(ein Glied in dem System desjenigen..., was ich selbst bin)」として認識し把握する」(同229頁)。

(c)　自己意識の諸形態には(i)知的・観念的二重化，(ii)観念的自己対象化(評価)，(iii)実践的・現実的自己対象化(生産一般)の三つがある(同230頁以下)。

もとに戻る。中野氏は古在氏——じつは『哲学ノート』のレーニンの見解である——と同じこと，つまり「反映」概念の二重性をただなぞっているだけなのだろうか。たしかに，すでに引用された，「イデオロギー的反映」の二重構造性についての中野氏の発言は，その字面だけをとらえていえば，また前後の文脈からその引用だけを抽象してみれば，古在氏の発言をなぞっているだけのようにみえる。私はこれを『意識の哲学』のなかで，すでに認めている(「したがってイデオロギー的認識が対象を「認識論的に反映する」といっても，「反映」に先立って対象があるというふうに受け取られてはならない」拙著114頁)。

私がイデオロギー的認識という術語でいいたかったのは，《意識＝反映＝科学的認識》の批判と，それの手直しのごとき《意識＝反映＝科学的認識＋価値意識＋情念(感情)＋等々》といった無原則的インペリアリズム(つまり領土拡張)への怒りであった。もっとていねいにいえば，私の理解したレーニン反映論およびそれと同族の論は，人間の意識＝反映＝科学的(事実的)認識をメイン・ラインとしている。牧野氏の「第三点」と直接関連するのだが，これでは，いかなるデモクラシーも実質上成立しえないのである。スターリンの一枚岩的「民主集中制」組織観の哲学的基礎づけは，このレーニン反映論であったのだ。このスターリニズムを，したがってマルクシストはいのちがけで打ち砕かねばならぬのだ。その決意が，中野氏の文脈を構成している。失礼ながら，牧野氏とは正反対の文脈といってよいと思う。

分類の精緻化は事柄の明確さをかならずしも結果しないものだ。現下の問題は，認識＝科学的・事実的認識という等式が成立するかいなか，である。この**問い**に，今回改めて自答しながら，中野氏の「イデオロギー的反映」の二重構造性の真実をくみとってみたいと思う。まず，つぎの表をみていただきたい。

（イ）存在* の認識……（あ）科学的認識……[0]
　　（い）イデオロギー的認識……[S＝0_1]
（ロ）存在の価値評価……美的・道徳的ほか……[S＝0＝S]
（ハ）非存在（＝無＝零点）のイデオロギー的認識……[S＝0_0]

* 存在（бытие, Sein, be, être）には，三種類ある。（α）物質的・自然的存在（「紙が存在する」），（β）観念的・意識的存在（「神が存在する」），（γ）社会的・交通的存在（「A と B とのあいだには，愛と信頼の関係が存在する」）。（α）と（β）に（γ）を加えたオントロギーを生産したのは，ヘーゲル-フォイエルバッハーマルクス（キェルケゴールも入るだろう）である。反映論一般にあっては，存在といえばただちに「（α）物質的・自然的存在」と同一視されてしまう。ただし，この存在論（オントロギー）のやや本格的展開は次回（半年後）に果たされるであろう。

中野氏は「イ—（い）」と「（ロ）」を合わせて，あるいはとくに「イ—（い）」のことを「イデオロギー」と呼ぶ。

「さて，イデオロギー形成過程に視点を移すならば，意識はここでは彼の社会的存在条件に規定されて不断に一面化しつつ，同時に世界を観念的に包括＝獲得すべき使命を帯びたものとして現象する。意識はかくして，自己の制約された部分的認識を，一面的に，一つの「全体像」に飛躍せしめる。イデオロギー生産手段の社会的諸条件＝諸利害に根本的に規定され，科学的認識のごとき直接的検証手段を持たず，価値的志向を不可分に随伴するイデオロギー一般にとって，この一面的な全体化的跳躍性は，多かれ少なかれ本質的な宿命である」（中野氏「マルクス主義美学の根本問題」，前掲書 9 頁，丸点は引用者による）。

中野氏の「イデオロギー的反映」の二重構造性論（の件の引用文）の中身とは，このような，一口で言えば，人間のだれもが逃れられない「一面的な全体化的跳躍性」のことにほかならない。ところで，古在もレーニンも，この「一面的な全体化的跳躍性」のことを語っていたのだろうか。（なお，この「一面的全体化的跳躍性」については，さしあたり拙著『意識の哲学』99 頁以下，および前掲「人間的自然の哲学・序説」137 頁，148 頁他，そして当の中野氏の最近の説明としては，『思想探検』〔88 年 6 月 1 日，窓社〕6～7 頁を参照されたい。）これだけではよく分からない人のために，中野氏みずからあげた二例を示しておこう。

(i)「「資本主義は必然的に崩壊する」等々の意識は，その当否にかかわらず，資本主義社会の人間にとっては，自己の意識過程におけるひとつの飛躍によってのみ獲得されうる」（前掲「マルクス主義美学の根本問題」，前掲『マルクス主義の現代的探求』9 頁）。

(ii)「ある労働組合の大会」の「参加者のひとりひとりは，議案の全体そのものについては十全な認識にもとづく全面的な確認ができないことが多い。そのためその議案の一部について疑問や批判を抱きうるとしても，議案の全体について，賛否の態度を決める

ためには，意識内部におけるひとつの総合化＝飛躍を必要とする」(「現代社会主義論争の思想と方法――不破哲三「科学的社会主義か『多元主義』か」批判――」，同上書327頁)。これも「一面的な全体化的跳躍性」の一例とみてかよろう。

では中野氏と「似て非なる」古在の見解を吟味してみよう。前掲『日本マルクス主義哲学の方法と課題1――シンポジウム――』で高田　求氏は古在の目のまえでこういっている。

「その場合，一般的に意識が存在を，客観的な対象を反映するというが，史的唯物論ではさらに意識は社会的存在を反映するといいますね。これは古在さんが以前からいってこられたことだけれども，つまり反映というのは，鏡なんかの場合でもそうだが，鏡の像は，そのまえにある対象を反映するだけでなく，鏡自身のありかたをも反映する。ゆがんだ鏡にはものの像はゆがんでうつり，まっすぐな鏡にはまっすぐにうつる。ところで反映の主体である人間は社会的存在であり，階級社会では階級的な存在であって，これが意識に反映し，その内容を規定してくる。意識のなかでも，とくに感情とか意欲とかいう側面に，より直接的なかたちでその反映があらわれるといえるのではないでしょうか」(144～145頁；古在「上部構造としてのイデオロギー」，前掲書199～200頁，同「マルクス主義の世界観」，同書314頁参照)。

この**高田　求氏と森住和弘氏共著『実践のための哲学』(69年8月15日，青木新書)**は，なかなか生きのよい本で，教えられることも多い。なぜかというと，レーニン『哲学ノート』と古在由重のライン上を歩んでいるからだ。とくに「空想力」について(同書99～103頁)のところなど刺激を受けたので，またの機会にもう一度とり挙げたい本である。しかし今回は批判的に吟味される。

「頭脳のいとなむはたらきから生まれる意識の内容と頭脳のそとにある物質的な世界との関係」についてだが，「このように，人間の頭のなかでつむぎだされる意識は，たとえそれがどのようにとっぴょうしのないもののようでも，頭脳のそとの現実になんのかかわりをももたないように見えても，じつは現実を離れてはおらず，現実をどのようにか写しだしているのである。それはまさに，実体としての山とフイルムに写された山の映像との関係のようなものだ」「人間の意識とは，すなわち社会的意識なのである」「ところで，階級に分裂している社会においては，人々ははかならずどの階級かの成員である。そのため，人びとの意識には，社会的，階級的な性格が刻まれる」「階級社会において階級的に対立する人間関係のあいだには，どのような一致した反映もありえないことを唯物論は，どんなあいまいさもはさまずしめすのだ」(以上25～28頁)。

「だが，唯物論の反映論が私たちにあきらかにするものは，労働者のなかでの意見の相違が

さけられないものであるということだけでなく，それ以上に，労働者のなかでの意見の一致はかならずありうるということである」(31頁)。なぜかというと，まず労働者という鏡を，労働者はもっている。たとえば「資本主義」を対象とし，それをそれぞれの鏡に写すとし（たとえばアンケートなど），いろいろの意見がでてきて，マルクス『資本論』『共産党宣言』などの見解に一本化しない。それは本来の純粋の，しみや汚れや濁りのない労働者鏡が，手あかにまみれ，泥まみれになっていて，対象を労働者的に写せないからだ。これは社会的・階級的な同一性のかたわらに，各人各様の家庭環境があったからだ。それで，表面の汚れなんかをきれいにふきとり，みがくとつやつやの労働者鏡になる。おたがいにみがきあいっこしてもよい（つまり自己批判と相互批判）。そうしたら，かならず，きっと，まちがいなく，同一の「資本主義像」が各自の鏡に写るにちがいない。「わが身の泥を自覚すること。これが第一。泥まみれであってもいい，キラクに洗いおけのなかにとびこむこと。これが第二。／この二つの統一が労働者的ということだ。ただしい認識をかくとくするためには，こうした労働者的な態度が不可欠だ」(187～188頁)。

これがレーニンと古在の帰結である。なんとも浅薄であり，陰うつになる。人間はおおいにナメラレたものだ。鏡をきれいに磨くと，なぜ対象像の一致，すなわち同一の見解に至るかというと，それはマテリアリズムとか反映論の根本命題にさえ関係ないことなのだ。というのも鏡をきれいに磨くとは，同一の見解を学ぶことだからである。たいへん（理論として，でのことだが），阿呆らしい。

さて問題の焦点に戻ろう。鏡磨きに結局する「反映の二重性」概念と，われわれを人間生活の緊張せる波瀾万丈へいざなう「反映の二重性」概念とが，ほとんど「乖離概念」であることは明白ではないか。第一点目のどどめを刺そう。

「イデオロギー的認識の内容は二重構造をなすものとして一つの主体＝客観（ein Subjektobjekt）――以下 [S＝0] と表記する――である。これに対して科学的認識の内容は [0] である。認識の対象と認識の内容を概念上区別されたい。イデオロギー的認識はその [S＝0] から [S] の契機が奪われるとき，科学的認識との区別を失い科学化されうることになる。イデオロギー的認識の種差はその認識内容が認識主体の社会的諸条件によって規定されている点にある」(前掲拙著 97～98頁)。「科学的認識は或るものを《事実》として生産し，それにたいしてイデオロギー的認識は或るもを《現実》として生産する。事実の構造は [0]，現実の構造は [S＝0] である」(同 112頁)。

古在の「反映の二重性」は [S＝0] ではない。なぜなら [S＝0] というのは，まえの「(イ)―(い)」のばあいでも，あの鏡磨きをいくらていねいにしても，[0] にならない種類の認識だから

だ。ところで，社会的諸事件，原子力発電所，森林伐採などの「認識対象」にたいする《事実的・科学的認識》は原理的には，可能的には同一たりえる。すなわち，そのさいの「認識内容」は《事実》であり，[0] である。古在式「反映の二重性」は [S＝0] の [S] の泥をぬぐえば，[0] になるというものだ。なんのことはない，これなら《科学的・事実的認識》ではないか。そうなのだ。私のいう [S＝0] は，たとえば原発賛成の意識内容と原発反対の意識内容のことなのである。どちらにあっても，[0] をめぐる低次元の事実認識の相違はすでに克服されているとしてもなお，ちがう《見解（イデオロギー）》を切実に有するのが人間というものなのだ。認識主観 [S] が認識対象 [0] を認識した結果が，たしかに [S＝0] なのだが，いまいったように，よしんば [0] としての [0] の事実的・科学的認識内容が同一であったとしても，[S＝0] の全体はちがうのだ。[S] というモメントは，認識対象と不可分のかたちでからつみきつつ，イデオロギー的認識内容の構成に与っているわけだ。[S＝0] での一致の可能性は，おそらく件の鏡磨き以外の方法によるであろう（一般には《論争》である，それの問題意識の概略は前掲拙論「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)――」の全体をみられたい）。

「科学的認識とはその内容と対象との一致（客観的真理性）が，いかなる方法によるにせよ，またいかなる説明の仕方によるにせよ原理的，究極的に検証可能な種類の認識のことである」（前掲拙著 96 頁）。中野氏のいったように「科学的認識のごとき直接的検証手段を持たず，価値的志向を不可分に随伴するイデオロギー一般」（前掲書 9 頁），いまの文脈であれば，イデオロギー的認識のばあい，よしんば，これこそが純粋無雑の労働者鏡に写れる [S＝0] だといわれる事態が――おそらく行動をとおして，あるいは行動として――示されたとしても，その対象と認識との合致いかんを検証する手立てはないのだ（行動，実践など，とくに社会的行為のばあい，なんのスタンダードにもならないのは自明事である）。まずこのことを吟味されよ。だから，単数であれ複数であれ，誰か特定の人間が [S＝0] の真理性 (Wahrheit)――[0] の真理性（ただしき） (Richtigkeit) とのするどい対立において――を自分（たち）の《一見解》として言い立てているにすぎない，いな，そのように言い立てることがわれわれ人間には可能なのだ。

疲れてきたので，第二点目に移動して，気分をすこしかえよう。（それにしても牧野氏は件の論文で拙著の名前だけでも挙げているのだから，ふつうは読んでいるものとみなすと思う。ところが，私は，氏が拙著をなにひとつ読んでもいない（すくなくとも理解しようとしていない）ことに深く落胆しつつ，本来なら不必要な，内容のくりかえしをせざるをえないことに疲れをおぼえざるをえない。批判対象としている当の中野氏をすこしでも研究した形跡のないことへの落胆はもとよりだ。）「(ロ) 存在の価値評価」は係争点からはずれるので省略するとして，さて「(ハ) 非存在（＝無＝零点）のイデオロギー的認識」についてである。この点は，中野氏はあまり主題化してこなかった。拙著『意識の哲学』は，バランス上，「イデオロギー的認識＝(ハ)」という傾きがつよすぎた，と反省している。

「イデオロギー的認識は，それが科学的認識と対立するところにおいて，Richtigkeit の介入を拒絶する。イデオロギー的認識の対象は，認識に先立ち，それから独立に存在する自体的なものではありえない。認識主体にとって (für es)，対象は認識されたとおりの内容としてある。……

認識主体は自分の認識が或る対象のものであることをたしかに自覚している。認識はその対象の真相をめがけて進みゆくが，その対象は《零点》のようなもので，存在していると同時に存在していないのである。対象自体 (Ding an sich) はそれについてのさまざまな認識の行き交う市場のなかに，または市場としてしか存立しえない代物である。それは無なのではない。それは零点としての確固とした社会的対象性を備えている。それは「まぼろしのような対象性」(マルクス) をもった《社会的幻想》である。

対象自体 (Ding an sich) はこのようなものとして，それについての認識を可能にするとともに制約するとみることができる。したがって或る対象について，すでに認識論的市場で流通している諸見解からまったく自由に対象認識ができるわけではないとはいえ，各々の対象認識の内容が対象自体に一致しているかどうかは (対象自体が零点だから) 原理的に検証することが不可能であるがゆえに，対象自体を認識主体のいわば都合に合わせて，für es に「現象」させる認識論的自由が許されてある。こうした意味において，イデオロギー的認識のばあいには，対象は認識されたとおりにある。現実は創造され構成される。認識が対象を措定する。まとめて言えばこうなるであろうか。認識の対象と内容が一致しているのでそもそも Richtigkeit は問題になりえないとも，また対象が零点であるがゆえに Richtigkeit はそもそも成り立ちえないともいえる。richtig という意味での「正しい」社会観や人間観は存在しないのである」(拙著 114～115 頁)。

ちょっと難解な，もたついた語り口ではある。しかし私にはこのイデオロギー的認識の種類の諾否・認否は重大な理論問題だという予感があった。その後，幾度かの講義のなかで，まえにあげたイラストレイションの有効性をつよく確信するようになったが，これもまえにとり挙げた一例であるが，X をいま，かりに，人間 (人生)，社会一般としてみよ。くりかえしていうと，人間 (人生) はどう存在すべきかとか，社会一般はどのように存在するのがよいのかとかといった，ふつう理想，理想像，理念と呼ばれたりしているもの・ことは，人間のどこにも，

社会のどこにも書き込まれ，刻み込まれ，埋め込まれてなぞいないのである。しかし，このような理想，理念こそ《思想》というのではないか。つまり《哲学》とよび慣わしている当のもの・ことではないのか。古在はいう。

「われわれがマルクス主義の世界観というとき，この表現のなかにはとくにその実践的な意味がふくまれている。どのような態度をわれわれは世界にたいしてとるべきか？世界を変革するにあたって，どのように思考し行動すべきか？」(前掲「マルクス主義の世界観」，前掲書246頁)。

ここにいわれる「べき (Sollen)」でもよい。人間観，人生観，社会観，世界観は，科学的認識一般にまさるともおとらずの激しく険しい「認識」だと思うが*，レーニン＝古在型反映論には，この「認識」が，理論上，無視されているのだ。したがって，かれらのエピゴーネンは，かくなるイデオロギー的認識の存在を予感だにしていない。みずからそうした認識をしているのに，そのことを自覚していない。ヘーゲルの好んだ Sein と Haben の関係と区別である。ヘーゲルの好んだものに，あの bekannt と erkannt との関係と区別というのもある。しかしこれはこのばあいは用いられない。なぜなら反映論一般にとって，erkannt はいうまでもなく，そもそもこの種のイデオロギー認識も，まえにでた種類のイデオロギー的認識も，どちらも bekannt でさえないからだ。

※　A, B, C はそれぞれ，零点たる ○ のなかにおもいおもいの絵や図を描き込むのだ。理想(像)や理念とはそうして出来たものである。

これくらいでよいか。とにかく，牧野氏の「マルクス＝エンゲルス＝レーニン＝古在＝中野」のうち，少なくとも「レーニン＝古在＝中野」は事実誤認であること，つまり「(レーニン＝古在) ≠ 中野」だということは証明されたであろう。同時に，「意識＝反映」から「＝反映」を思いきって取り捨て，マルクシズムも，たんなる「意識」について議論されてはいかがか，という提案なのでもあった。

第二の問題について

卒直にいって，困った。牧野氏の書かれていることに何の反応も心内に生じてこないのだ。

疲れているためだろうか。反映は能動的・創造的意識活動，すなわち「創造的反映」なのだ，という反映論者ならずとも分かっていることがくりかえされている*。いちばん最初の長い引用文のなかで，牧野氏は，「中野氏は，「意識とは存在の反映である」という反映論の主張では意識の能動性はとらえられないとして，「人間の意識活動一般の創造的自己超越化作用」を主張する」(174 頁) と言っていた。つぎの二文をまずは読まれよ。

(A)「したがって，永井氏によれば，意識の認識的機能だけが反映でなく，価値的機能も現実に対する主体の態度も含めて現実を反映する活動であり」云々 (190～191 頁)。

(B)「中野氏の立場は，確かに「反映」の否定ではないであろうが，しかし「反映」を極めて限られた範囲でしか承認せず，それに対して「意識活動一般の創造的自己超越化作用」を主張するのであるから，その哲学的理論の性格としては，やはり「反映論」の否定であって，それに対置して，極限された「反映」を含むところの「意識の自己超越化論」とでもいうべき議論を展開していることになる」(192 頁)。

* 「レーニンは……(中略) 事物の概念による写し，すなわち模写や反映は，決して鏡のように死んだ行為ではなく，空想をも含む複雑で能動的活動であることが述べられているのである」(198 頁)。一般に認識がどれほど能動的・創造的であるが，それを反映と呼ぶかどうかにかかわらず，誰でも知っている。ニワトリはリトワニと名称変更されても卵を産むであろう。なぜこんなことを肩肘張って言うのだろうか。そのように言わざるをえない「文脈」をおもうと，人間の意識の不思議にとりつかれてしまう。

「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と。それらが，それら自身で，散々に，孤立的に，切り離されたままでふ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，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，指といえどもそれ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」（前掲拙論「マルクス主義イデオロギーの実験 (II)」159 頁)。

(A) によると，誰が何をいおうとも，「意識＝反映」であるからして，すべての意識の働きはみなすべて反映の諸形態なのである。私の名づけた反映「インペリアリズム」であり，レーニンの厳密な「意識＝反映＝科学的認識」の反映概念なぞ，狭い狭い，というわけだ。しかし意識のすべての働きが反映であるのなら，なぜわざわざ《反映》というのだろうか。いや，やはり「意識＝反映」でなければ困る。意識は存在＝物質＝客観的実在（私の物質的・自然的存在）

の反映だからだ。では，理想をもつのは反映なのだろうか。部分的にはあたっていそうだが，どこかに無野というか不納得が残ってしまうのだ。まえにも述べたが，私の意見は，①人間の意識は（レーニンの含意で）反映しもするのであって，反映するしか能のないものではないということ（牧野氏の(B)の「……やはり「反映論」の否定であって」までの前半はまったく正確な認識である，ただ「反映」をきわめて狭く用いたのは中野氏ではなくレーニンであることを忘れるのはまずかろうが），②「反映」を「変形・加工」に，より正確には「生産」にとり替えてはどうか，どうしてもレーニン的「反映」を残したいのなら，その人にかぎり，「反映」を「生産」に包摂してもらえばどうか（生産⊃反映）ということ，である。『意識の哲学』で詳述したので，くりかえさない。どうぞ吟味してください。中野氏の見解を「意識の自己超越化論」――その中身について牧野氏は一言も説明ないし論述していない――と呼ぶのが妥当かどうかについては今回のところは保留させていただく。このことにも関わるし，また「人間の意識の能動性・創造性」(187頁）にも大いに関係があると思うのだが，牧野氏はここでは想像力（イマジネイション）を，おだやかに言って，主題化していない。古在由重はいっている。

「さらに，もはや現実ではなくなったところの過去のものへの，そしてまだ現実とはならない未来への「反映」――つまり後方と前方との「想像」としての反映の問題，「鏡」による模写のたとえにしばられずに究明する必要がある」（前掲『日本マルクス主義哲学の方法と課題1――シンポジウム――』145頁）。革命的改良主義者古在由重の面目躍如たるものがある。

「現実的人間の自己生産の一形式としての意識（活動）は存在ないし物質を反映するだけでなく，それに変革的に介入することによって新しい意識生産物をもたらしもする。その典型を空想，幻想，想像などと呼ぶ。人間的意識を総括的に規定してみるならば，それは宇宙論的想像力である。この想像力こそ，「反映論」を根底から批判し，そのうえさらにわれわれ人間たちを「非在または未在」に導き，いつでもすでに現在する此岸の向こう側・彼方へと解き放つ当のものなのである」（拙著195頁）。

反映論批判になりそうなものをアット・ランダムに挙げておく。

I. 小林多喜二

「或る日，ABの対話」

A　貴方はそれで「生活」して行けますか？

B　人間の直接な生活……生命をつないで行けるための生活を観察して，そこに一貫した法則を見出すのに無限の価値と興味を覚えている。

A「事実は存在しています」その存在に対する単なる説明の法則が価値あるとするのは貴方の我田引水じゃありませんか？

Bが，アインスタインがあの法則を発見したその事自身が，彼の生活を深めるのだ，丁度ヴェトヘェンが月光の曲を作った時と同じように……。

A そう見るのは明らかに謬認です。前者は写真で，後者は創造だからです。……」（「編纂余録（二）」1923年6月，『定本　小林多喜二全集』〔全15巻，新日本出版社〕12巻270頁）

「こう云ったら笑うだろう——」

誰かが蓄音機でカルソーの歌うのを聞いて「あの蓄音機はなんという天才だろう！」と。が，こう云ったら笑う人があるか？

——何かの試験のとき，二百頁ばかりのノートを暗記して行って百点を採った人を見て「なんという彼は天才だろう！」と。

同一であるべき二つの事が何故こう異わなければならないのだろう？其処に何かなければならない。

アメリカでは蚤に芸を教えこむと，彼は立派にそれを反復することが出来ると云われている。

暗記して百点をとって，俺は天才だ，と若し自惚れる者があるとしたら，まず「蓄音機」を思い出してくれ，それで未だ足りなかったら「蚤」を想いだしてくれ，何んしろ馬がピアノを弾く世の中なのだから」（「編纂余録（三）」1923年10月，同『全集』12巻270～271頁）。

「模写をすることはその人がたゞ一つの道具に過ぎないということを証明している。私たちが奴隷を見た時どう思うか。苦しい服従を強いられながらも心は常にそれに倍した復讐と反抗に悶えているではないか。然かるに一個の人間が自己のあらゆる個性を打ちすてて自己を没却し模写する時は彼等奴隷に劣ること数段である。しかも彼等には個性を自由に征服されながらも人間らしい煩悶がある。あゝそれに対して自ら腰を屈して自分を失うのは何んたる馬鹿気たことだろう」（「霜夜の感想」1921年3月，同『全集』12巻258頁）。

「人生に対して何者も要求しなかったら，その作者は真の芸術家であり得ない。人生をありのまま描く，という事しかその作者に，作的要求がなかったら，その人は写真家よりもおとる。チェホフをトルストイは写真師と云ったけれども，チェホフは写真師でなかった事は本当だ。ある意味でトルストイの方が……と云いたい位だ」（1926年6月7日の日記」，同『全集』13巻16頁）。

II. 梅本克己

「唯物論的な問題設定はやはりそれ自身の立場での，反映の弁証法における仮説設定の論理或いは目的設定の論理の前進を指示すべきものであったろう」(「過渡期の意識」おそらく1959年10月以前，『過渡期の意識』〔75年1月31日，現代思潮社〕18頁；『梅本克己著作集』第2巻 (77年4月30日，三一書房) 207頁)。

「実践による反映の弁証法の論理構造は今日の問題意識の中で，ようやくその正しい姿勢をととのえたばかりであって，けっして理論は一般的な形においてでも完了してはいない。とくにその仮説設定の論理，価値意識成立の論理，それらのものを史的唯物論の論理構造の中に深化し，史的唯物論そのものをきたえてゆかねばならない。芸術論における反映の問題も，仮説設定による反映をぬきにしては，幼稚な常識を出ないであろう」(同「過渡期の意識」，同書20頁；同『著作集』208頁)。

III. 澤瀉久敬

「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」(「考えるということ」，『考えるということ』68年6月雄渾社46頁)。

「それは精神というものこそ，真に創造するものであるということであります。今述べました積み木の例をとりますと，材料すなわち木片はすでに与えられている。それをどう組合わせるかということが創造なのでありますが，その組合わせを考え出すのは精神であります。つまり，材料が一つの形をとる前に，まず一つのアイディアが生まれなければならないのですが，そのアイディアは精神が自分で生み出すのであります」(「個性について」，同上書187頁)。

IV. 竹内良知

「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。感覚が客観的実在の模写であり，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」（『西田幾多郎と現在』78年10月，第三文明社，160～162頁）。

V. 多田道太郎

「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。……／とはいうものの，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ーがある，それが肝心だと思っている。これが私のいうアニマである」（『風俗学』78年12月筑摩書房，引用はちくま文庫87年10月，42～42頁）。

たまに，こういうものを読んだり，まえにいったとおり岩崎武雄の『哲学のすすめ』（講談

社現代新書)――これは疑いなく名著である――を虚心坦懐に読んでみられよ。だいたい，意識の働きのなんでもかんでもを，これも反映，あれも反映，それも反映みんな反映などとインペリアリズムを実行してゆくと，もう侵略すべき領土がなくなり，反映論インペリアリズムは永眠することにもなりかねない。やはり最後に，何歩か譲りながら言っておきたい。人間の意識は「反映」しもするのであって，ただ「反映」するしか能のないものでは，だんじてない。

第三の最後の問題について

ここでも私は困っている。これでいちおう「スターリニズム・フィロソフィーの批判(0)」は閉じるので，疲れはふき飛んでしまったのに，たいへん困っている。「反映論の民主主義的性格」(201頁)だの，「反映論の弁証法的な展開は民主主義の思想とも深く結びつく」(202頁)だの，結構な中身ではあるが，ただの空文句にすぎないのだ。水と油を混ぜ合わせようとしているのだ。まあ，《民主主義(デモクラシー)》の定義いかんということもあるのだから，ひょっとしたら水と水，油と油の混合であるのかも知れない

民主主義とは，プルーラルな見解の存在，およびそれの承認を土台として成りたつ。これの確認は大丈夫だろうか。90年3月18日の東ドイツの「自由選挙」は人間たちの見解のプルーラリズムを劇的に実証した。すこしく理論っぽいのを二つ引用してみよう。

「討論，相談，学習，教育，など対等な諸個人の自由な意識の交流と集約を，認識の発展法則の不可欠な要因と見ることこそ，反映論の重要なポイントである。……(中略)……／反映論は，不可避的に民主主義的自覚に向うものである。諸反映の重層的総合こそ民主主義的反映なのだ」(永井　潔氏『反映と創造――芸術論への序説――』81年7月25日，新日本出版社)。

「さらにいえることは，唯物論の反映論にもとづいて私たちは，大衆組織の民主主義的運営についていっそう徹底した観点をもつ必要があるということだ。私たちのなかには，異なった意見，反対意見のだされるのを「おそれる」かたむきがないとはいえまい。同一の意見とは事物についての同一の反映をもつことを意味する。異なる意見，反対意見は，異なった反映をもつことを意味する。それら反対，少数の意見には，基本的にはただしい意見，多数の意見のなかに見おとされているなにかの部分，要素が，いくらかなりとも包含されているかもしれない。いやぎゃくにそれらの反対，少数の見解のほうがただしいばあいもありうるかもしれないのである。こうして，正確な，全面的な事物についての反映を求めようとするならば私たちは，異なった意見が提起されることを意識的に積極的に求め，それを尊重し，それを分析するという態度が欠けてはなるまい。組合民主主義とは，けっして技術的問題ではないのである。それは，正確な，あるいは不正確な反映を討議，批判をつうじてあきらかにし，いっそう正確な反映に

ちかづき，みんなの認識をたかめ団結をいっそうひきあげるための，唯物論の反映論の具体化としてもとらえなければならないといえよう」（前掲『実践のための哲学』32～33頁）。

これら二つの引用文の内容はほぼ同じであろう。スターリニズム（『レーニン主義の基礎』『レーニン主義の諸問題』）にまったく懲りていないのだ。こんなのスターリンだって言うだろう。一言でいうと，「反映論の民主主義的性格」ではなく，「反映論の集中制的性格」が露顕しているにすぎない。ていねいに言えばこうだ。討論のデモクラシーということらしい。みながいろいろな意見（異なった反映）をだしあい，おしあいへしあいしながら，一つの正しい反映＝意見＝決定にたどりつきましょう，というのが「諸反映の重層的総合」としての「民主主義的反映」といわれている当のことである。デモクラシーとはべつに討論のやり方のみに関わるものではなく，むしろどちらかというと討論の前提（出発点）と結果（終点）に直結した，ある人間的事態なのだ。つまり，人間の意識全体――われわれは広義のイデオロギー，広義のイデオロギー的認識と呼ぶ（なぜなら科学的事実的認識や価値判断などはこれに包摂されるモメントとなっているからだ）が，それをいま《見解》とか《意見》と呼んでおこうか――の見解・意見の相違や対立という《根源的事実》そのものの認識と承認がデモクラシーのアキレス腱である。この見解・意見の相違・対立は，科学的・事実的認識の食いちがいも含まれるが，それは（特別なばあいをのぞき）解消されるであろうから問題外におくことができるが，そうした後でもひき続き残存する類の，甚だ匠介な，そして甚だ絶妙なものなのだ。このような見方をプルーラリズム，あるいはデモクラシー（デモクラティック・スピリット）というのである。討論をして，一つの正しい反映＝見解に収斂することを，ふつうデモクラシーとはいわないだろう。討論しても「唯一の正しい反映＝見解」にいたらない（「満場一致」にならない）ので，多数者の「特殊意志」が「普遍意志」を僭称すること（『ドイツ・イデオロギー』），つまり「多数決の原理」が認められているのだ（ややこしい議論をぬいて，直截にいえば）。このことの予感すらない民主主義的反映論は，「満場一致」をテロスとする，集中制的反映論ないし「洗脳デモクラシー」と規定するのが適切である。永井氏のように難解な言葉は用いなくとも，氏の主張はじゅうぶん伝えることができるのだ。

「なお一部には，わが党の大会で基本路線に反対する大激論がないから，これが民主主義と一致しないではないかという見方がありますが，みなさん，科学的社会主義の原則で一致し，党綱領の路線で一致し，党の基本政策で一致する，こういう党であるならば，その全党の代表，それぞれ三百人，四百人のなかからえらばれてきた代議員が，基本路線と合致して，そうして満場一致の決定にいたるということが，まさに科学的社会主義にもとづき客観的真理に一致して到達する，こういう歴史上前進的な，進んだ政党の当然の結論であります（拍手）」（宮本顕治氏，『民主集中制と近代政党』78年5月30日，日本共産党中央委員会出版局，19頁）。

「現実に新しい諸問題が生起するのにたいして，それぞれの党員がそれぞれの意見をもつ自由は当然保証されています。その権利を尊重するのは党内民主主義の重要な土台であります。しかし，以上の党としての立場からして，そういう場合でも討議をつくせば，本来，客観的真理は一つであるという共産主義の認識論の建て前からも，重要問題についての一致が生まれるのが当然のことであります」(宮本顕治氏，同45頁)。

ここに述べられた内容を「反映論の民主主義的性格」だの，「民主主義的反映としての諸反映の重層的総合」と規定するのかしら。だいいち牧野氏は「中野氏はしかも，意識の認識的機能でさえ「客観的現実の反映」であるとは限らない」(188頁) などといっていて，認識といえば「客観的実在・現実の反映」，すなわち科学的認識しか眼中にないようなのだ。たしかに「科学的認識」はセントラリスティックな性格を有すが，狭義と広義とを問わず，イデオロギーまたはイデオロギー的認識はデモクラティックな性格を持つのだ。ではなにゆえに，異見どおしが討論したり，論争したりしつつも，「多数決の原理」にしたがって，一つの見解＝決議の普遍性の僭称を承認しあうのか。そのひとつの有力な理由はこうであろう。

「文化の行為は，政治的生活活動とはちがい「私がめったに他人との直接的共同のもとに遂行できない活動」(マルクス前掲『経済学・哲学草稿』134頁) なのです。政治は共通点へのできるかぎりの歩み寄りないし一致をその「倫理と論理」にします。なぜなら政治は自分たちの「特殊意志」を「普遍意志」として措定しようとする行動だからです。見解の相違や認識のずれがあっても，その相違やずれが「行動の統一」のなかに納まる範囲・程度（個々の行動であれより一般的より持続的な行動であれ，この範囲・程度は見解としての見解や認識としての認識を超えた価値観の共通性にもとづくように思われる。この意志＝行動論における見解・認識〔対象的意識〕と価値観〔自己意識〕とのダイナミズムはきわめて興味ふかい研究課題です）であるばあいなら一致した行動にみずからを参加せしめるのが，政治の倫理であり論理です。つまり政治においては行動の共通性・一致・統一（そしてその行動のための認識）が合言葉だといえるでしょう。それにたいして文化としての文化のばあいは，相違，ずれ，区別，非同一性，特個性，対立・矛盾などが合言葉であるでしょう」(前掲拙論「人間自然の哲学・序説」168頁)。

もう一歩踏みこんで，そもそも認識とはなにのか。マルクスとエンゲルス『ドイツ・イデオロギー』(大月『マルクス＝エンゲルス全集』第3巻) は「思考はいつでも，もともとはじめから個人の全生活における一つの契機，すなわち，要求にしたがって消失しまた再生産される契機なのである (Es [Das Denken] ist immer von vornherein ein nach *Bedürfnis* verschwindendes und sich reproduzierendes Moment im Gesamtleben des Individuums)」(270頁，なお中野徹三氏「マルクス主義における人間と意識の問題」〔『チュチェ思想研究』27号，84年10月〕36頁をも参照されたい) と言う。私は§4だけでなく，本稿全体の締め括りを

オルテガ『大衆の反逆』(1930年，桑名一博訳，白水社）のつぎなる文章に委ねたい。

「まごうかたなき真実は，世界に時々刻々に，したがって現在も無数のことが生起しつつあるということである。したがって現在，世界で何が起こりつつあるかを言い尽そうとすることは，自分の思いあがりを嘲笑するようなものと考えるべきである。しかし，現実を余すところなく直接に知ることは不可能であるから，われわれは勝手に一つの現実を構築し，事物がある一定の方法に従っていると想定せざるをえないのである。そうすることにより，われわれは一つの図式を，つまり一つの概念，あるいは諸概念の網を作りあげることができる。われわれは方眼紙を使って物を見るように，その図式を用いて真の現実を見ると，そのとき，ただそのときのみ，現実の近似的な姿をえることができるのである。これが科学的方法である。そればかりでなく，知性の使い方はすべてこうである。われわれが庭の小径を通って友人がやってくるのを見て「あれはペドロだ」というとき，われわれは故意に，しかもアイロニックに一つの誤りを犯すことになる。なぜなら，ペドロはわれわれにとって肉体的，精神的なもろもろの態度——つまりわれわれが「性格」と呼ぶもの——の図式的な目録を意味しているからであり，われわれの友人ペドロは，しばしば，「われわれの友人ペドロ」という観念とはほとんどまったく似ていないのが真実だからである。あらゆる概念は，最も卑俗なものも最も科学的なものも，ちょうど幾何学的にカットされたダイヤモンドが爪のある金の台にはめこまれているように，自分自身のアイロニーの上に，明るく微笑する小さな歯の上に置かれているのである。概念はまじめくさって「これがAであり，あれがBである」と言う。しかしそのまじめさは皮肉屋のまじめさである。それは哄笑をこらえていて，唇をしかり閉じていないと笑いを吹きだしてしまう者の不安定なまじめさである。概念はこれがAでないことをじゅうぶんに知っており，あれがBでないこともはっきり知っている。概念がほんとうに考えていることは概念が口に出すこととは少し違っており，この二重のところにアイロニーがある。概念がほんとうに考えているのは次のようなことである。「私は，厳密に言うと，これがAでなく，あれがBでないことを知っている。しかし，それらがAでありBであると認めることによって，私が両者に対してとる現実の態度に関して，自分自身と折り合いをつけているのである。

このような理性の認識論を聞いたら，ギリシア人は不快な気分になっただろう。というのは，ギリシア人は理性のなかに，概念のなかに，現実そのものを発見したと信じていたからだ。それに対してわれわれは，理性つまり概念は，人間が日常的に使う一つの道具であり，生という無限にしてきわめて問題の多い現実のまっただなかで，人が自分自身の位置を明確に知るために必要とし，使用するものだと信じている。生とは，事物のなかで自分をささえるために行なう事物との戦いである。そして概念とは，事物の攻撃に応戦するためにわれわれが練りあげる作戦計画である。したがっていかなる概念でもその深奥を精査すれば，それが事物そのものについては何も語っておらず，人間がその事物によって何をなしうるか，あるいはそれによっ

ていかなる害を被りうるかを要約したものであるのがわかる。あらゆる概念の内容はつねに生に関係するものであり，それはつねに一人の人間にとって可能な行動もしくは可能な苦悩であるとするこの断定的な見解は，私の知るかぎり，今日までのところまだ誰によっても主張されていない。しかし私は，この見解がカントに始まる哲学の発展過程のまちがいのない目標だと考えている。したがって，カントまでの哲学の全歴史をこの見解に照らして再検査すれば，あらゆる哲学者は，根本的には同じことを言ってきたと思われるだろう。ところで，あらゆる哲学的発見とは，被いを取ること，根底にあったものを表面に引きあげることに他ならないのである。

……だからこそ私は，考えるということは好むと好まざるとにかかわらず誇張することである，という事実を思い出していただく必要があったのだ。誇張することを好まない者は沈黙していなければならない。いやそれだけでない。自分の知性を麻痺させ，自分が愚鈍化する様子を見ていなければならないのである」(180～183頁)。

§5

体系的な文章ではなく，書評の寄せ集めのごとき論文であるが，一貫したテーマはスターリニズム・フィロソフィー，すなわち「弁証法的唯物論と史的唯物論」の徹底的原理的批判である。マルクスをふくむマルクシズム，レーニンをふくむレーニニズム，トロツキーをふくむトロツキズム，ルカーチ・コルシュ・グラムシらをふくむいわゆるウェスタン・マルクシズム，社会民主主義，無政府主義などの，20世紀のソウシャリズムの思想・理論・現実の総体にわたる一大総括をめざしている。スターリンをふくむスターリニズムはただマルクシズムからみて許されてないものというにとどまらず，全ソウシャリズムからみてゆるされないものなのだ。私はいわば《ただのソウシャリスト》として，スターリンをふくむスターリニズムを，主にその哲学的基礎・土台において，こっぱみじんに粉砕する決意である。

(1990年5月13日擱筆)