

スターリニズム・フィロソフィーの批判（Ⅰ）

谷口 孝男

（平成3年4月23日受理）

Takao TNIGUCHI

Abstract

Das Hauptthema 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 Lenismus einschließlich Lenin, den Trotzkismus einschließlich Trotzki, den sogenannten westeuropäischen Marxismus einschließlich Lukacs, Korsch, Bloch und Gramsci, die Sozialdemokratie, den Anarchismus usw. einschließt und dessen Gedanke, Theorie und Wirklichkeit im ganzen geprüft und zusammengefaßt werden. Nicht nur der Marxismus, sondern auch der ganze Sozialismus haßt den Stalinismus einschließlich Stalin. Als Sozialist habe ich mich entschlossen, namentlich seine philosophische Basis gründlich abzubrechen.

§ 1

私はすでに4年前にレーニン反映論批判の書『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』（1987・11・25、批評社）を上梓した。私は人間の意識はたしかに存在を「反映」するけれども、存在を「反映」するしか能のないものではない、という言い方でレーニン反映論を批判したのであった。一頃は《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》(1)のである。しかし、学説史的事実の厳然たる問題として、少なくとも日本では、中野徹三氏の1959年12月の「マルクス主義美学の根本問題」によって反映論は原理的に論破され埋葬されてしまったのだ。それから30年もたつのに、性懲りもなく反映論を主張する人々がいる。私は「スターリニズム・フィロソフィーの批判（Ⅰ）」において、そのような人々の主張を検討してみた。今回は前回の検討の要約ないし復習から始めたい。

復習(1)。中村行秀氏の「マルクス主義哲学と意識論」（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』[1989・10・31、白石書店]所収）について。中村氏は意識と言えば認識しか眼中にない認識主義から意識を解放しようとする。しかし中村氏は徹底した反映論者であって、《人間の意識は客観的現実のなんらかの反映である》(2)と明言している。かれの議論をまとめるとうなる。

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》(3)、《科学的認識》(4)、《世界についての客観的認識》(5)、《対象の性質・機能の反映》(6)
- (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》(7)

ようするに中村氏は「意識＝反映＝認識」説を批判して、「意識＝反映＝認識＋感情」説を提起しているのである。中村氏の意図は《従来の認識論を「意識論」の方向へ拡張すること》(8)であり、反映論の批判ではない。たんに広い意識と狭い意識という量的な事柄にかかわる議論であって、そこには意識についての原理的省察はみじんもない。中村氏の陥っている反映論の枠組というか罫の一例を挙げてみよう。氏は寺沢恒信氏の『意識論』(1984・1・17, 大月書店)や大木豊氏の『哲学とはなにか』(1987・3・25, 新日本新書)ばりの議論をするのだ。たとえばこうである。《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》(9)という。こんな「非常識な」物言いがあるだろうか。未来も反映されるというのである。未来は不在というか未在のもので「現実」ではないものである。反映するというのはなにかを模写する、コピーするという意味であるけれど、残念ながら未来にはコピーの原画は存在すべくもないのだ。しかし反映論は意識をなにか現実にあるものの反映でなければならぬと思ひ込むわけで、未来を反映することができるためには、あらかじめ《未来を現実のものとして構成し》ておく必要があるのである。未来を《現実のもの》にしてしまったら、未来にならないのではあるまいか。なにも無理せずに、未来を想像するといえよいいものなのだに。

私はスターリンを画期として反映論は理論問題から思想問題に転化したとの理解をもっている。たいへん厳しい言い方になるが、反映論をいまだに信奉しているものは、主観的にはどうであれ、客観的にはマルクスズムやソウシャリズムと両立しえないのだと断言したい。《わたしは、あるいはわたしもまた、(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ブルーリズムを、したがって理論闘争(ある理論がソウシャリズム思想の現実化のために役立っているかどうかを吟味しようという批判方法の自覚的採用を必要とする)を歓迎する、つまり思想と理論の一对多対応を積極的に創造してゆく、そ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(一理論一現実)》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を夢みている》(10)。これは私の現在の立場であるが、反映論は理論ではなく思想の問題だと、あえて言っているわけである。なぜかという、こうである。

《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德意識などが存在することになり、肅清や言論・出版の自由抑圧の「科学的」根拠にもなってしまう》(11)。

反映論は人間解放のソウシャリズム思想(人間をいっさいの階級的抑圧から解放する・いっさいの階級を廃絶する)を現実化する理論ではなく、人間抑圧と人間抹殺を合理化できる理論であることが、スターリニズムとネオ・スターリニズムによってすでに証明されたのである。ところが中村氏の論文にはスターリニズムの字もでてこないのである。スターリニズムに対決しないようなマルクスズムないしソウシャリズムを、現代人はもはや必要としないであろう。氏はレ

ーニン以降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確固不動の灯台を見失っているというほかない。

理論的にみて、反映論はどこがまずいのか。感情やその他のものをいくら導入しても、反映論はあくまで反映論なのであり、そしてその基本結構は「意識＝存在の反映＝認識＝科学的認識」と表式化できるものである。

(1)反映論はたんなる意識論・認識論にとどまるものではない。反映論は哲学そのものなのである。そして反映論はマルクシストたらんとするものの眼を、哲学本来の課題である人間存在の意味の探求から逸らせて、ひたすら「意識」にばかり向けさせるのである。反映論哲学の第一の枠組はこの「意識」である。こうしてたとえば身体論や無意識論が正当に取り扱われなくなる。しかもさらに「意識」といっても、いわゆる対象的意識のことであるから、自己意識論や意志論は視界に入っていないのである。人間存在があたかも対象的意識さえ論じておれば解明されるのかのとき錯覚がこうして成立するのだ。人間存在の意味などはましてや探求されなどしない。意味は反映できない或るものだからである。人間存在はまずもって人間的自然諸力の総体としてつかまれねばならない。マルクスは『資本論』で《かれの肉体に具わる自然諸力、腕や脚、頭や手》(12)といい、《かれ自身の肉体的かつ精神的諸力》(13)といていたであろう。人間的自然の有する諸力、人間的自然諸力は(a)身体(身体そのもの・心身関係・無意識)、(b)対象的意識(感性・認識・想像力)、(c)自己意識(観念的自己二重化・観念的自己対象化・実践的自己対象化)、(d)意志(ミュッセン・ゾレン・ヴォレン)からなる。私たちはここでは生理学や心理学に学びつつ、人間的自然諸力の体系構想をもたねばならないのだ(私はこの構想を人間的自然諸力論とよんでいる)。四つの自然諸力はばらばらに存在してはいない。身体とは<身体(一対象的意識-自己意識-意志)>のことであり、対象的意識とは<対象的意識(一自己意識-意志-身体)>のことであり、自己意識とは<自己意識(一意志-身体-対象的意識)>のことであり、そして意志とは<意志(一身体-対象的意識-自己意識)>のことであり、しかもこれらの表式は順に身体重視の立場、対象的意識重視の立場、自己意識重視の立場、そして意志重視の立場をも同時に示しているのである。私は意志重視の立場を選ぶので、私の立場は正確にはつぎのような表式をもつ。《意志{一身体(一対象的意識-自己意識-意志)-対象的意識(一自己意識-意志-身体)-自己意識(一意志-身体-対象的意識)}》。私の立場からすれば、他の三つの立場は私の立場の「契機」にしかすぎない。

(2)中村氏は「意識」の枠組に(失礼ながら)呪縛されているので、せいぜい感情を付加したにすぎないのである。しかもその感情とは《対象の客観的性質・機能にたいする主体の態度の反映》だと定義される。かりにこの定義を認めたとしたうえていえば、《主体の態度》そのものがすでに感情といわれる当のものなのではないか。なぜこんなややこしい言い方をしなければならないのであろう。それは中村氏が「意識＝存在の反映」という第二の枠組に囚われているからである。反映される《主体の態度》と反映する主体とはいったいどのようにして区別可能なかお尋ねしたい。喜怒哀楽、美醜の意識などの「感情」のばあいには、私たちは顔が赤くなったり青くなったり、背筋が寒くなったり、胸があつくなったり苦しくなったりするのだが、そうした「生理的反応」が《主体の態度》なのでもあろうか。そうだとしたばあい、その《主体の態度》の《反映》とは「認識」のことなのだろうか。よく分からない。たとえば恥ずかしいとか照れ臭いとかという感情などを例にとって、はっきりと説明してほしい。《反映》とはこのばあいどういうことなのか教えてほしい。感情を論じるさいにも「反映」という概念がどうしても必要なのだろうか。たとえばこんなふうにはなにか不都合でも生じるのであろうか。《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）。そして同時に、自己を、その対象との関わりにおいて何事かとして感受し情感するのである。中野〔徹三氏〕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》(14)と。

(3)さて中村氏が感情を導入することによって、レーニン型反映論の「意識＝存在の反映＝認識＝科学的認識」の《認識主義》を打破しようとする点では、私はもとより賛成なのであるが、氏は反映論的枠組に呪縛されているために、「認識＝科学的認識」は不動のままなのである。この点ではあくまでレーニンに忠実なのである。私は科学的認識の頑固な擁護者である。しかし認識を科学的認識に等置することにはあくまでも反対する。認識には少なくとも二種類あると思う。ものごとの「いかにあるか」の事実を探究する科学的認識のほかに、ものごとの「いかにあるべきか」の理想を探究する、いわば実践的—とか価値論的なイデオロギー的認識がある。事実の探究だけでなく、理想の探究も認識行為である。反映論の第三の枠組は「認識＝科学的認識」である。それにしてもどうしてこのような枠組が確固不動のものとして存続しえているのだろうか。それは哲学とはなにかの規定によるように思われる。哲学とはなにか。哲学とは「人間存在の意味の探究」であると、私は定義する。「人間存在そのものの探究」は個別諸科学の管掌事である。しかし個別諸科学によって解明された人間存在の「意味」を探究するのはひとり哲学のみがなしえる事柄なのである。《私たちは自分の人生に意味をみつきたいと願うし、その意味を実現するように生きたいと欲する。実践の見地に立てば、意味は目的となる。私の生きる目的とは何か、これはあまりにも素朴な問いであろうか。しかしまたどうにも根絶することのできない執拗な問いでもある》(15)。「言葉さえみつければ〔哲学の架橋〕」(1987・9・5、同時代社)の著者清真人氏もこの点を強調している(16)。ところで旧「マルクス主義」哲学はおのれをこう規定する。《現代の唯物論哲学は、これらの科学の諸成果を総括して、唯一の正しい、科学的な世界観をつくりあげているのです》(17)と。哲学とは世界観のことであり、そして世界観とは「世界（自然と社会）」の正しい認識にほかならない。これではけっきょくのところ、哲学と科学はなんら異ならないものになってしまうであろう。この哲学は人間そのものをまず第一におさえないので、人間が実践的かつ理論的に関係する「世界（自然と社会）」が宙に浮いてしまい、「世界（自然と社会）」が認識のたんなる「対象」になってしまうのである。この哲学はこうして、人間を人間として問うこともなく（私の言葉でいえば人間的—自然諸力論の不在）、人間と「世界（自然と社会）」の関係をも問うことなく、ひたすら《唯一の正しい、科学的な世界観》の作成にむかうのである。自然と社会の「いかにあるか」の科学的認識があるばかりで、まずもって人間が、そして自然が、さらに社会が「いかにあるべきか」の認識は存在しないのである。この哲学はその結果、「いかにあるべきか」の認識をも科学的認識だと強弁する。たとえば共産主義という理想社会は「社会発展の法則」によるものだと言われる。逆なのではないか。もし万一—かりに共産主義社会の到来が「法則的必然」であつたにしても、共産主義社会が嫌ならその到来の「法則」の貫徹をなんとかして、どんなことをしても防遏するであろう。もしそのような好都合な「法則」がかりに存在したとしても、私はべつに「法則」だからというので共産主義社会の到来を期待するわけではない。私はもとより、いっさいの階級の廃絶と無階級社会を、すなわち共産主義社会を待ち望んでいる。しかし私はそうした社会の到来を、社会発展の法則だからというのではなくて、それが私の理想にかなったものだからこそ待ち焦がれているのである。「社会発展の法則」論者以外はみんなそんな

のではない。だとすれば理想の認識、すなわちイデオロギー的認識の存在を承認しなければならない。認識を科学的認識に等置してはならない。決定的に言えば、意識を存在の反映に等置してはならないのだ。よく知られているように、私たち人間にはつぎのようなことが可能なのである。

《そこでたとえば、友人関係における純粋な誠実さは、これまで誠実な友人というものがまったく存在しなかったとしても、依然としてすべての人間に要求されることができるのであって、それと言うのも、この義務はおおよそ義務として、一切の経験に先立ち、アプリアリな諸根拠によって意志を規定する理性の理念のうちに存するからである》(18)。

理想を描くことを認識とは考えないというのなら話はまた別であるが、中村氏の意識は「認識＋感情」であり、しかもその認識とは《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》《世界についての客観的認識》という《科学的認識》なのであるから、氏の意識には理想の存立する余地がないという仕儀にたちいたる。中村氏はいかなる理想をもお持ちではないのだろうか。

以上私は中村氏の所論の三つの原理的枠組を指摘し、それらを批判的に吟味した。氏の清新な《生活のなかのフィロソフィー》の構想は、けっきょくのところ、反映論の根本命題「意識は存在を反映する」の墨守によって残念ながら実現されえないのである。レーニンによれば、意識の反映する存在すなわち《物質とは、人間にその感覚においてあたえられており、われわれの感覚から独立して存在しながら、われわれの感覚によって模写され、撮影され、反映される客観的実在》(19)である。しかし人間の生活・生存に欠くことのできない理想や意味はこのような存在ないし物質ではないのである。それは精神の力によって創造され、観念されるものである。それはフィジカルなものではなく、疑いもなくメタフィジカルな種類のものである。それなくして人間の生活・生存が成立しえないものを把握も創造もなしえぬような反映論を、私は哲学とは呼べない。私の身体のどこをどう探してみても、私がいかに生きるべきかの答えはでてこないのである。

§ 2

復習(2)。牧野広義氏の「意識と反映」(前掲『意識論の新たな地平』所収)について。牧野氏は《主に中野徹三氏と永井潔氏との間》での論争項目を三点にまとめる。(1)は《反映と規定をめぐる問題》、(2)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》、そして(3)は《反映論と精神的自由との問題》である(20)。氏の所論を検討したい。

(1)牧野氏はいふ。《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意識を反映する」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、反映と規定の関係も必ずしも明確にされてこなかったと思われる》(21)。だからどうなののだといえ、残念ながら牧野氏の見解はそれほど明快なものではないのだ。ようするにマルクス、エンゲルス、レーニンはみな反映論者だといいたいのであろう。中野氏はレーニンがマルクスを反映論者にしたてあげたといつてレーニンを非難するが、マルクスとレーニンの見解にはべつになんらのちがひもない、といいたいのであろう。牧野氏はレーニンの「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》(22)と解し、「社会的認識」(「マルクス主義の三つの源泉と三つの構成部分」)を《人間が社会生活において行う認識》(23)と解する。たしかにこう解すれば、マルクスの命題X《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』「序言」)とレーニンの命題Y《社会的意識は社会的存在を反映する》(『唯物論と経験批判論』)とは意味上かぎりなく接近しはするものの、ついにどちらの命題も根本命題としては無意義なものになってしまうであろう。レーニンはどういつていたのか。《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』)。牧野氏はマルクスの命題Xとレーニンの命題Yとの同一性を確認するために、(a)社会的意識の問題と(b)反映の問題の二点を解決しようとする。マルクスの「意識」とレーニンの「社会的意識」とが同じで、しかもマルクスの「規定」とレーニンの「反映」とが同じものであれば、両者の命題の意味するところは同じだということになるだろう、というわけである。ところでレーニンは、みられるように、「意識」と「社会的意識」とを明確に区別している。牧野氏は「社会的意識」を、さきにみたように、《人間が社会生活においてもつ意識》と規定するが、そうするとレーニンのばあいとはちがって、「社会的意識」と「意識」の区別の指標がなくなってしまう。「意識」として《人間が社会生活においてもつ》ものだからである。ところでマルクスは命題Xにおいて、「社会的意識」ではなく「意識」、それも「人間たちの意識」一般について語っているのだ。まずこうして牧野氏は(a)の問題解決に失敗する。

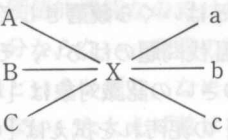
(b)の問題解決のほうはどうか。牧野氏はここで《反映の二重の意味》(24)を主張する。「広義の反映＝狭義の反映＋規定」であるとする。氏は古在由重の見解を引証する。《意識が存在を反映することのうちに二とおりの仕方がふくまれていることがあきらかになったでしょう。すなわち、一つは意識のそとにある対象からの反映であり、もう一つは意識の所有者である主体そのものの反映であります。(略)くりかえせば、およそ「反映」というとき、人々の社会的意識がその対象を模写するという面と、人々の社会的存在によって制約され、規定されるという面とを一応区別しなければなりません。社会意識、階級意識、イデオロギーの具体的な姿はこの二つの面を統一しているところにあるのです》(25)。そして牧野氏はここで中野徹三氏を引き合いにだす。《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の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》(26)。牧野氏は中野氏の主張は《古在氏の論文の内容に直接結びつくもの》(27)とされ(したがって《反映の二重の意味》という点では中野氏は「正しい」とされるのであろう)、しかも《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》(28)といわれる。

第一に、《反映の二重の意味》は通説にさえなっているという点について。牧野氏はたしか《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》(29)といていたのではない。これは揚げ足取りではない。氏の主張の動揺性を示すものだ。批判すべき中野氏が氏の立場からみて「正しい」ことをいっているようにみえるからである(純粹に事柄の実質だけを問題にする姿勢があればこういう不様は避けられたはずだ)。氏はくだんの通説性の根拠に、さきに引用した《古在氏の論文が岩崎允胤氏・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》(29)ことを挙げている。ところが岩崎・宮原両氏の著書『科学的認識の理論』はこうなのである。《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當にも指摘しているとおりである》(30)。《反映の二重の意味》は通説どころではないのである。

第二に、積極的にこちらから議論を展開してみよう。議論すべき点は多々あるが、いまここでは一点に絞ろう。意識ないし認識の対象はレーニンというところの存在・物質だけにかぎられるのかどうか、という点である。字面だけみるとたしかに、古在の見解と中野氏の見解は同じであるようにみえる。このことを私も認める。しかし似て非なるものというのもあろう。中野氏は《規定的反映》ということではなにが言いたかったのだろうか。中野氏の主張の全文脈をおさえるならば、こういうことであろう。《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。イデオロギー生産主体の社会的諸条件＝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》(31)。中野氏は科学的認識との明確な区別のうえで、イデオロギー(私の言葉ではイデオロギー的認識)について語っている。ここにいう《一面的な全体化的跳躍性》によって構成される《全体像》は私たち人間の生活・生存に欠かせない必需物なのであるが、それは《科学的認識を自己の構成モメントに転化し、後者[科学的認識]と生産的に矛盾し合いつつ発展する可能性を内包するイデオロギー》(32)にほかならない。

そして重要なことは、かくなる《全体像》であるイデオロギーは、幾分わりきっていえば、《実在的・外的世界を「認識論的に反映する」》ものではないのである(中野氏のこの定式化は不正確である)。くだんの《全体像》は科学的認識の諸事実を、したがって《実在的・外的世界》の反映を内包しつつも、科学的認識には還元されえない、科学的認識とは次元の異なる別種の認識がイデオロギーなのである。そのことを中野氏は《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》とはっきりと定義している。イデオロギーまたは《全体像》に対応する《実在的・外的世界》は存在しない。それは最終的に意識主体の創造するものなのである。それは意識主体の独創なのである。理想や意味も、いな理想や意味こそはイデオロギーである。意識はレーニンの存在・物質を認識するしか能のないものではない。理想や意味をも独創的に認識するのである。そうしないでは私たち人間は生きて存することができないのだ。つぎの図をみていただきたい。Xを人間とせよ。A氏はaなる、B氏はbなる、C氏はcなる人間観をそれぞれ


 有している。Xを社会とせよ。ABCの三者は各自の社会観を各様にもっている。a, b, cの諸見解がXなる「対象」に「合致」しているかどうかは「検証」できない。なぜならXはそのじつ零点0であつて、たしかに人間なら人間、社会なら社会、自然なら自然というふうに枠づけはあるのだが、中身が空っぽとか白紙なのである。人間は銘々自分で自分の好みに合った絵をこの白紙に描くばかりなのである。もう一度だけいっておけば、こうである(科学的認識の生産物が事実、イデオロギー的認識の生産物が現実である)。《イデオロギー的認識と科学的認識の関係はどうか。現実(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)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》(33)。

それでは中野氏の叙上の見解が内容上《直接結びつくもの》とされた古在の見解はどうか。古在には中野氏の《一面的な全体化的跳躍性》という把握はない。古在ははっきりといていないので、かれの《反映の二重の意味》の含意がなへんにあるのか定かではない。しかしかれの議論の文脈からみて、つぎの高田求氏の発言は古在解釈として妥当だと判断する。《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えますね。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。くもった鏡にはくもってうつる。ところで反映の主体である人間は社会的な存在であり、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》(34)。これが古在の議論の帰結だとみなしてよい。ところで古在も、そして高田氏も反映論者であり、古在は《意識のそとにある対象からの反映》を語り、高田氏は意識は《現実をどのようにか写しだしている》(35)とするのであるから、認識はとうぜん科学的認識一本になる。中野氏の含意でのイデオロギー的認識はかれらの視野にありうべくもないのだ。「復習(1)」において中村氏にたいして指摘した「意識」「意識=存在の反映」「認識=科学的認識」の三つの枠組はここでも不動である。反映論として一括しえる所以である。ところで高田氏によれば、鏡像を正しいものにするためには、鏡を染みや汚れや濁りのない労働者鏡にしなければならない。《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、キラクに洗いきよめなかにとびこむこと。これが第二》(36)。反映論はたわいもない結論にいたる。なんとも軽薄である。鏡を磨くとなぜ対象像の一致、すなわち同一の見解に達するのかというと、鏡を磨くとはようするに同一の見解を学ぶことでしかないからなのだ。かくなる鏡磨きに結局する反映論の《反映の二重の意味》と私たちを人間生活の波瀾万丈にいざなう中野氏のイデオロギー的反映の《二重構造》とがほとんど乖離概念であることは明白である。くりかえし確認しておこう。

《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=O]と表記する——である。これに対して科学的認識の内容は[O]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=O]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》(37)。古在の《反映の二重の意味》はここにいう[S=O]ではない。[S=O]とはいくら鏡磨きしても[O]にはならない種類の認識だからである。たとえば原発問題や森林乱伐問題のばあい、それらの事実に科学的認識は原理的・可能的には同一のものたりえる。そのさいの認識対象は[O]だからである。ところで古在の《反映の二重の意味》は[S=O]の[S]の泥汚れを拭えば[O]になるというものである。しかしこれこそ科学的認識なのである。私のいう[S=O]は原発賛成の認識内容・原発反対の認識内容、森林乱伐賛成の認識内容・森林乱伐反対の認識内容のことである。賛成反対のどちら側にあっても[O]をめぐる次元の事実に科学的認識の相違がすでになくなってなお、異なる見解・価値観[S=O]を切実に有するのが人間というものなのである。認識主観が認識対象を認識した結果が[S=O]なのだが、このようにたとえ[O]としての[O]の事実に科学的認識が同じであったとしても、[S=O]はまったく正反対のものになりえるのだ。[S]というモメントは認識内容に、外的ではなく、[O]と都合よく分離でき

るようなものとしてではなく、内在的にそれに食い込んでいる仕方で、認識対象に不可分に絡みついているのである。[S=O]の一致は少なくとも鏡磨きでは不可能なのである。一般的にいえば、論争によるしかない。牧野氏の提起した(1)の《反映と規定をめぐる問題》についての私の意見は以上のとおりである。

(2)つぎに《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》の検討に移ろう。牧野氏は、反映は能動的・創造的意識活動、すなわち《創造的反映》なのだと強調している。《レーニンは(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》(38)という。これはそのとおりである。疑いの余地はない。ただしここにいる反映が科学的認識であることも疑いない。科学的認識もふくめて、およそ認識行為が能動的・創造的であることを疑うものはあまりいないのではあるまいか。こんなことはべつに肩肘張っていうことでもなかろう。反映が科学的認識という限定を被っていることが重要である。これは反映論の根本原則だからである。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》(39)という。氏はかきかねていう。《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》(40)。最初についておくべきだろうが、「反映」をきわめて限定的に用いたのはレーニンであって、中野氏ではない。中野氏が「反映」をきわめて限られた範囲でしか承認しないのは、かれの論敵がレーニンだからにほかならない。それから中野氏が「反映」すなわち科学的認識の断固たる擁護者であること、しかも同時に「反映論」の否定論者であること、これは牧野氏の明察のとおりだと思う。中野氏の対決している「反映論」はレーニンのそれであることをおさえなければならぬ。レーニンから自由に定義される広い「反映論」ではない。このことを認めないとまっとうな議論にはならないであろう。

さて第一に、牧野氏によれば、永井潔氏は《意識の認識的機能だけが反映ではなく、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》(41)であると主張しているという。これだけではよく分からないが、意識の価値的機能が《現実を反映する活動》だというのはいったいどういうことなのであろうか。レーニンの「反映」概念とちがうことは確かである。中村氏の「感情」についていったことと同じことをいわざるをえない。《現実に対する主体の態度》がすでに価値的機能なのではないか。それともこの《主体の態度》とはすでに「反映」であるのか。よく分からない。意識の活動はすべからく「反映」だというのであろうか。反映であるかぎり、反映というかぎり、なにかを反映するとしなければならない。たとえば美はなにかの反映ではありえない。たとえば善はなにかの反映ではありえない。私の眺めている薔薇のなかに、私の感じる美は存在すべくもない。薔薇にたいして美しいと感じている私の態度の反映が美意識だとでもいうのだろうか。もしそうであるのなら、このさいの反映とはいかなる事態を指すものののだろうか。認識なのだろうか。いずれにせよ、理論的にみて、このさいの反映は贅言というほかない。定義上なくても済むものである。「意識=存在の反映」のゆるぎない枠組に囚われていることの証でしかないのである。それにしてもなぜこうまでして「反映」に拘る必要があるのだろうか。「反映」の含意するところではなく、「反映」という言葉そのものに拘っているような気さえしてくる(42)。議論しているというより断言しているにすぎない。価値意識はいかなる存在の「反映」

であるのか論証していただきたい。《現実に対する主体の態度》の反映というが、そのさいの《態度》がすでに反映でしかありえないのであるから、けっきょく価値意識は現実の反映のさらなる反映だということになろう。認識は現実の反映で、価値意識は現実の反映の反映である。こういわれても価値意識についてなにか私たちの認識がわずかでも深まるであろうか。反映はデウス・エクス・マヒーナになっている。反映さえいってればそれで唯物論だというふうに聞こえる。

もし反映をレーニンの含意において厳密に理解するならば、存在・物質は意識に先立って既成所与のものたらざるをえない。認識の対象は認識に先立って頑として存在している。仮説など一般に仮定の議論をしたりすることは、レーニン反映論の立場では、理論上のこととしてであるが、はたして可能であろうか。あれやこれや想像することは、理論上可能であろうか。価値判断は理論上可能であろうか。カントはいう。《では、われわれは最高の善い者としての神の概念を、どこから得ているのであろうか。それはまさに、理性がアプリオリに道徳的完全性について描き、それに自由意志の概念を不可分なものとして結びつける、理念からである》(43)。私たちは理論的に厳密に議論しなければならない。断言では済まされない。私はいずれも不可能だと考えている。それを可能にするためには、意識を《創造的自己超越化作用》としてつかまねばならない。仮説などの仮定一般、想像、価値判断は意識が現にある自己のありようを超越し、既存の存在・物質とその反映を乗り越えたものをたえず創造しようとすることである。これをしも反映といたいものならいうがよい。中身はちがわないのであるから、いいと思う。私は「対象的意識」を①感性(感覚・感情)、②認識(科学的認識・イデオロギー的認識)、そして③想像力の総体として、しかも想像力を包摂的総括的契機とする総体として把握している。(なお私見では、価値判断は「対象的意識」ではなく「自己意識」に所属する。)端的にいえば、レーニンの反映論は科学的認識を包摂的総括的契機にするので(感性や想像力のことを忘れてはいないのだが)、最終的に意識を既存の存在・物質に緊縛することになる。牧野氏はこのことをお認めになるだろうか。もしそうであるとすれば、人間解放の哲学として、実践と未来の哲学として、変革の哲学として、レーニン反映論は適切妥当なものだといえるであろうか。いな、である。まずもって人間の意識を《創造的自己超越化作用》としてとらえきり、そのなかにその必須不可欠の契機として反映を、したがって科学的認識を包摂すると考える《意識の自己超越化論》こそ、マルクシズムないしソウシャリズムの哲学としてふさわしいのである。《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・彼方へと解き放つものなのである》(44)。

(3)最後に、《反映論と精神的自由との問題》を検討することにしよう。この問題は、牧野氏によれば、ようするにデモクラシーの問題である。氏は《反映論の民主主義的性格》(45)とか、《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》(46)とかいう。デモクラシーの定義如何ということもあろうが、私はこのような見解に重大な疑念をいだくものである。反映論はデモクラシーではなく、セントラリズムの理論的基礎であるのだ。

①《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、認識の発展の不可欠な要因と見ることにこそ、反映論の重要なポイントがある。(略)反映論は、不可避免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》(47)。

②《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。(略)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。(略)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》(48)。

二つの引用文はほぼ同じことをいっているであろう。ここでも肝心なことは、「反映＝科学的認識」だということである。異なる諸反映間の徹底した討論によって正しい反映＝客観的真理性に接近しようとする態度・姿勢が反映論の要求するデモクラティック・スピリットである、とされる。《諸反映の重層的総合》とか《民主主義的反映》というのはそういうことである。ところで私は科学的認識の事実はセントラリスティックな性格を有すると理解している。《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だからである》(49)。この客観的な真理性はなんらかの方法によって検証される必要のあるもののだとはいえ、それに到達する過程における相互的討論というか吟味は有益ではあるだろう。しかしあえてデモクラシーが問題化される場面でとりざたされているのは、科学的認識というよりもむしろイデオロギー的認識、より正確にいえば科学的認識の諸事実を包摂するイデオロギー的認識なのである。意見とか見解といってもよい。デモクラシーというのは包括的にいえば《人民の自己規定》(50)のことであるが、わりきって形式的にいえば、「多数決の原理」のことであろう。特殊意志を普遍意志として措定(僭称)することであろう。なぜ「多数決の原理」なのかといえ、それによって決されるものが科学的認識ではなくイデオロギー的認識だからである。科学的認識は「多数決の原理」によって決されては困る。イデオロギー的認識の存在とそれのプルーリズムの事実についてのまさなる科学的認識、それと異見にたいする寛容な精神とがなければ、およそデモクラシーは存立しえないのである。科学的認識とデモクラシーとは対立するとまではいえないにしても、両者にはなんらの内的連関もないのだ。《民主主義的反映》なるものなぞ、ただの空文句にしかすぎないのである。しかし空文句とて現実化されうるのだ。

《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、進んだ党の当然の結論であります》(51)。

《現実には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》(52)。

唯一の客観的真理の把握をめざす科学的認識とデモクラシーがここでも結びつけられている。この発言は議論の抑圧・封殺に直結するものである。党員のもつ意見とはいったいいかなる認識論的性格のものなのだろうか。それぞれの党員のもつ意見というのも、かくなる文脈においては、科学的認識の正確不正確、純粋不純というにすぎない。《満場一致の決定》と《客観的真理》とは

まったくなんらの関係もありえないのだ。こんなこと、殊更な説明を要しない。デモクラシーは科学的認識とむりやり縁組されて、自己の本領を発揮しえないでいる。こうしてデモクラシーはセントラリズムの飾り物でしかなくなるのだ(民主主義的な中央集権制)。もう一度いえば、科学的認識はセントラリスティックな性格をもともと有するものだからである。党の決定は《客観的真理に一致して到達》したのではなく、イデオロギー的認識の一致にほかならない。こう考えないと、ほんとうの「党内民主主義」は実現されえないであろう。党員はかの《一面的な全体化的跳躍性》の神業によって、議案にたいする全体像＝全体的判断をうちだすのである。中野徹三氏はいう。《参加者のひとりひとは、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》(53)。

以上で前回の復習を終えることにする。やや長い復習であったかも知れないが、むだではないはずである。

§ 3

これからの長期にわたる連載にあたり、ここいらでこの連載の立場と方法について一言しておきたい。まず連載の意図と立場について述べてみたい。私は大学生のときにマルクシストになった。私はマルクシズムを学んだ。哲学科を選んだ理由は、なにかあったのではあろうが、いまとなつては判然とはしない。哲学というよりもマルクシズム一般に関心があった。専門的な哲学研究はやる必要を感じなかった。読書は主にレーニン、エンゲルス、マルクスであった。なかでもレーニンをよく読んだ。哲学よりも政治学に興味をひかれた。大学闘争の余燼のくすぶるなか、マルクスの『経済学・哲学草稿』と『資本論』における労働論を扱った卒業論文「マルクスにおける自然と人間」を書いて卒業した。本格的にレーニンを研究するつもりで大学院に進んだ。友人がカントやヘーゲルを読んでいるなかで、私はひとりロシヤ語の原書を横におきながらレーニンの『国家と革命』などに読み耽っていた。日本革命の展望が知りたかったのだ。左翼にかぶれた学生によくみられた光景であった。法学部の大学院に入り直すつもりであったので、哲学はマルクシズムの一部として「弁証法的唯物論と史的唯物論」を、すなわちレーニンの『唯物論と経験批判論』『人民の友とはなにか』やエンゲルスの『フォイエルバッハ論』『反デューリング論』を学んだにすぎない。マルクスは『資本論』をよく読んだ。私は哲学者ではなく革命家になるつもりであったのだ。人生の岐路は思い掛けぬところに潜んでいた。大学院の指導教官は岩崎允胤先生であったが、二年目に先生は一橋大学に移られ、私の身を宇都宮芳明先生に預けられた。これは岩崎先生の御配慮であった。宇都宮先生の演習は静かで厳しいものであった。

先生はヘーゲルの『法哲学』の原書講読の演習を開講された。私はドイツ語が読めなかったので、ついてゆくのは難事であった。先生には他大学の法学部大学院に入り直すこと、修士論文はレーニンで書くこと、したがって哲学の博士課程には進まないことをお話し上げ、了承された。ところがヘーゲルの演習に出ているうちに、とにかくヘーゲルにたいへんな興味をもつようになった。それまで考えていた哲学とはまるで違っていた。重みと深みがまるで違っていた。眩暈。頭と体がくらくらしてきた。私の哲学開眼である。私は予定を変更して、修士課程在籍を一年延ばして、ヘーゲルで修士論文を書き、哲学の博士課程に進学する決意をかため、宇都宮先生の御了解をえた。ヘーゲルを邦訳ではあるが片っ端から読んだ。なにを言っているのかさっぱり分からないところがたまらなく魅力的であった。少しでも分かったと狂喜した。私は本気であった。《雪

の降りしきる真夜中の暗い静謐、降り積もった雪に反射する朝日の光輝燦爛のなかで、ヘーゲルにめぐりあえたことを、私は、恥ずかしながら、心より感謝した》(54)。私は宇都宮先生のヘーゲル演習をとおして哲学の、そして学問一般の薫陶をうけたのである。幼い革命家のひとりよがりの学習とは雲泥の差があったのだ。

博士課程に入ってから、他の先生の演習にも出させていただき、ヘーゲル、カント、シェリング、ベルクソン、ハイデガー、ルカーチ、アドルノ、ハーバーマスらを学んだ。哲学にたいする関心は深まるばかりであった。こうして哲学の知識は少しずつ増してはきたものの、私の心には大きな引っ掛かりがあった。私は革命家はやめたけれど、マルクシストであった。かつてあれほど信じていた「弁証法的唯物論と史的唯物論」を自己清算しなければならなかった。ヘーゲルに洗脳された私は、もうそれほど単純にレーニンやエンゲルスの哲学を信じることができなくなっていた。私は当面の研究課題を、紆余曲折のすえ、「弁証法的唯物論と史的唯物論」の批判的再検討に据えた。いろいろなものを読み、いろいろなことを試みたが、どうもしっくりとはしなかった。こうした試行錯誤のすえ、私はつぎのように課題と方法を設定した。《課題はマルクスの哲学の現代的可能性を総体的に問い、追求することである。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》(55)。中野徹三氏は私のただひとりの先駆者であった。中野氏は「弁証法的唯物論と史的唯物論」の根底的原理的批判者であり、なによりも自立的思索者であった。原理的批判の点でも、自立的思索の点でも、私にたいへんコンジニアルなのであった。これほど肌のあう理論家は、管見のかぎりではみあたらなかったし、そしていまだにみあたらない。ヘーゲルにめぐりあえた無上の喜びを、私は中野氏にも感じた。私の立てた課題の解決には予想外の時間がかかった。ほぼ30代の全体を必要とした。費やした400字原稿用紙は約3000枚になる。私は「弁証法的唯物論と史的唯物論」(反映論とよぶ)の批判すべき根本命題を四つに絞った。

1. 「意識は存在を反映する」。
2. 「社会的意識は社会的存在を反映する」。
3. 「認識の真理性は実践によって検証される」。
4. 「土台は上部構造を究極的に決定する」。

私はこれらのマルクスもどきの命題をマルクスに本来固有の命題にひとまず引き戻そうと努めた。それらはこうである。

1. 「意識は意識する存在以外のなにもものでもだんじてありえず、そして人間たちの存在とはかれらの現実的生活過程のことである」(『ドイツ・イデオロギー』)。
2. 「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』)。
3. 「実践のなかで、人間はかれの思考の真理性、すなわち現実性、力、此岸性を証示しなければならない」(『フォイエルバッハ・テーゼ』)。
4. 「物質的生活の生産様式が社会的(ゾチアール)、政治的および精神的生活過程一般を条件づける」(『経済学批判』)。

私は自分の立てた課題を基本的にはなしとげたとおもっている。その仕事のエッセンスは二冊の本に集約された。『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』(1987, 批評社)と『人間社会の哲学——フォイエルバッハとマルクス——』(1990, 批評社)である。私はこれら二冊の本で、かつて私の信じていた哲学すなわち反映論の自己清算を果たしたのである。しかしただ自己清算を

したにすぎないのである。《私の希望は日本人であるこの私にコンジューニアルなソウシャリズムの哲学を築くことである》(『人間社会の哲学』「あとがき」)。これが私のライフ・ワークである。その目印だけでもつけておきたい。

私はヘーゲルの『エンチクロペディー』の「精神哲学」に早くから関心を寄せていた。それは壮大な知の体系なのである。目次だけでも一瞥されたい。

I. 主観的精神

1. 人間学

A. 自然的心

a. 自然的質

b. 自然的变化

c. 感覚

B. 感ずる心

a. 感ずる心の直接態

b. 自己感情

c. 習慣

C. 現実的心

2. 精神の現象学

A. 意識そのもの

a. 感性的意識

b. 知覚作用

c. 悟性

B. 自己意識

a. 欲望

b. 承認する自己意識

c. 一般的自己意識

C. 理性

3. 心理学

A. 理論的精神

a. 直観

b. 表象

α. 想起

β. 構想力

γ. 記憶

c. 思惟

B. 実践的精神

a. 実践的感情

b. 衝動と恣意

c. 幸福

C. 自由な精神

II. 客観的精神

1. 法

- A. 所有
- B. 契約
- C. 不法に対する法

2. 道徳性

- A. 企図
- B. 意図と福祉
- C. 善と悪

3. 人倫態

- A. 家族
- B. 市民社会
 - a. 欲求の体系
 - b. 司法
 - c. 警察と組合
- C. 国家
 - a. 国内法
 - b. 対外法
 - c. 世界歴史

Ⅲ. 絶対的精神

- 1. 芸術
- 2. 啓示された宗教
- 3. 哲学

「Ⅱ. 客観的精神」は『法哲学』によって、「世界歴史」は『歴史哲学』によって、「Ⅲ. 絶対的精神」の「1. 芸術」は『美学』によって、「2. 啓示された宗教」は『宗教哲学』によって、そして「3. 哲学」は『哲学史』によって詳述されている。『エンチクロペディー』には「自然哲学」も含まれている。そしてなによりもヘーゲルには畢生の大作『精神現象学』と『大論理学』がある。壮大というほかない。やるべきことはいろいろあるが、私はとくに「精神哲学」に匹敵するようなソウシャリズムの哲学を築きあげたいと願っている。反映論批判のなかで私がえてきた構想は「人間的自然の哲学」というものであるが、その概略はつぎのとおりである。

序章 人間の生きて存ることと人生観

第一章 人間的自然諸力

- (1) 身体（無意識をも含む）の諸力
- (2) 対象的意識の諸力
- (3) 自己意識の諸力
- (4) 意志の諸力

第二章 人間的な生活諸力（自然諸力の展開）

- (1) 消費・享受の諸力
- (2) 生産の諸力
- (3) 交通の諸力
- (4) 生活の生産諸力（生活諸力）

第三章 社会的生活過程（生活諸力の展開）

(1) 「史的唯物論」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) 実体の構造と構造的契機（ヘーゲル論理学の「本質論」の意義と限界／科学と哲学）

(b) 過程と契機（ヘーゲル論理学の「概念論」の意義と限界／観念論と唯物論）

(c) 総体的性範疇としての社会的生活過程（実践と生活／観念と物質／自然と文化）

(3) 社会的生活過程の現実性

(a) 四つの社会的生活過程の総体的連関

(b) ゴチアールな社会的生活過程

(c) 物質的な社会的生活過程

(d) 政治的な社会的生活過程

(e) 精神的な社会的生活過程

(f) 社会的生活過程の歴史と現代社会主義革命

(g) 社会的生活過程論の学説史

この構想を実現すべく微力を尽くす心積もりではあるが、当面40代は社会的生活過程論の哲学的基礎づけをめざしたいと思う。二つの仕事に絞りたい。一つは「過程論の論理学」、二つは「過程論の認識論」である。あとの仕事は50～60代に徐々に果たしてゆきたい。死にさえしなければ、ある程度の目処はつくだろうと予想している。私は以上に述べてきたような次第で、哲学を選ぶことになってしまった。どこかにも書いたことだけれど、哲学を選んで損をしたと思っている。こんなに面白くない学問はまたとないのではあるまいか。しかし選んだ以上は自分が納得できる仕事をしたい。また薄給といえども給料をもらえる身でもあるので、生活費のために書く必要もない。これはほんとうに有り難い。私は自分の選んだ細い道を静かに着実に歩むことで、自分の生を全うしたい。

ここで参考のために、私の反映論批判の、すなわちスターリニズム批判の軌跡を一覧しておきたいと思う。

1. 「社会的生活過程論の学的構想」（1986・1、『クリティーク』2号、青弓社）
2. 「マルクス哲学の可能性（Ⅰ）——イデオロギー的認識論——」（1986・11、『北見工業大学研究報告』〔以下『研究報告』と略記〕18巻1号）
3. 「マルクス哲学の可能性（Ⅱ）——意識の存在論・想像力論——」（1987・3、『研究報告』18巻2号）
4. 「マルクス主義イデオロギーの実験（Ⅰ）——思想と生活、またはフォイエルバッハ論／思想なるものへの出発・または・思想なるものの想起——」（1987・11、『研究報告』19巻1号）
5. 「ヘーゲル論理学批判序説（Ⅰ）」（1987・11、『研究報告』19巻1号）
6. マルクス哲学の可能性（Ⅲ）——自己意識論——」（1988・3、『研究報告』19巻2号）
7. 「マルクス主義イデオロギーの実験（Ⅱ）——思想と生活、またはフォイエルバッハ論／悩める魂の治癒行為としての思想・哲学～エピクロスとともに～——」（1989・3、『研究報告』20巻2号）
8. 「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——」（1989・10、『季刊窓』1号、窓社）

9. 「人間的自然の哲学・序説」(1989・11, 『研究報告』21巻1号)
10. 「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) ——」(1990・3, 『研究報告』21巻2号)
11. 「意志論 (上) ——マルクス哲学の可能性 (IV) ——」(1990・11, 『研究報告』22巻1号)
12. 「哲学の文体または叙述方法 (上) ——ヘーゲル・エンチクロペディー・コメンタール (0) ——」(1990・11, 『研究報告』22巻1号)
13. 「スターリニズム・フィロソフィーの批判 (0)」(1990・11, 『研究報告』22巻1号)
14. 「意志論 (下) ——マルクス哲学の可能性 (V) ——」(1991・3, 『研究報告』22巻2号)
15. 「教育的生活過程論序説——精神的生活過程の理論のために (I) ——」(1991・11, 『研究報告』23巻1号)
16. 「スターリニズム・フィロソフィーの批判 (I)」(1991・11, 『研究報告』23巻1号)

一言で現在の私の立場を表現するならば、解体から建設へ、である。私の30代は思索に忙しく、勉強をするゆとりがなかった。私は私の「勉強不足」を認めざるをえない。本連載ではおおいに勉強したいと思っている。いろんなひとの、いろんな種類の著作が読みたい。そしてそれらと私の見解とを対質させて、つまり論争をして、私の見解を広げ深めたいと希望している。その論争の基準ともなるであろう私の現在の基本的立場を確認しておきたい。

(1) 『価値と人間的自由』(1979, 汐文社, 共著)

『価値と人間的自由』所収の私の論文は「人間の現象学」試論である。これはヘーゲルの『精神現象学』の意識経験の叙述方法あるいは現象学的方法をマルクスの『経済学・哲学草稿』のいわゆる「疎外された労働」論に接合し、マルクス主義哲学に『精神現象学』の主題を導入する試みである。『精神現象学』は感性的意識が知覚、悟性、自己意識、理性、精神の意識形態を経験して徐々に、「絶対者」の認識である「絶対知」にまで自己を形成陶冶する、教養小説のようなものである。私の意図はマルクス主義という意識形態の形成陶冶はいかになされるのかということを描いてみることにある。即自的労働者が自己と資本家の双方を人間的に解放する視点という能力を身につけた対自的プロレタリアにどのようにしてなることができるのであろうか。

労働者は自然、社会との経験を経て、マルクスの「疎外された労働」論の意識経験をするにいたる。いまだに注目も理解もされていないが、マルクスの「疎外された労働」論は、ヘーゲルの含意において、現象学的なのである。それは(1)生産物からの疎外、(2)労働活動からの疎外、(3)類からの疎外、(4)他の人間からの疎外の順に論述されている。生産物は生産した労働者のものになるどころか、労働者に敵対してくる。労働者はみずから生産したものを満足に手にすることさえかなわず、もぐらのような生活を強いられる。これが労働者の生産物からの疎外でなくてなんであろうか。なぜこんな不合理が生まれるのか。労働者はマルクスによってその原因解明に導かれる。労働者が自己の生産物から疎外されるのは、そもそも労働活動そのものが労働者自身に属しない強制労働の性格を有しているからだ。マルクスは労働者の意識ないし認識を深化せしめるのである。さらに労働者が生産物と生産行為から疎外されているということ、およびそのような自覚をもつようになるということ、このことはいったいなにを示しているであろうか。労働者は生産物と生産行為から疎外されている労働者であるとの自己認識をもつにいたって、労働者という社会的経済的規定性を意識のなかで脱しはじめ、ただの人間になるのである。この人間の立場(対自的プロレタリアの立場)から生産物と生産行為から疎外されている労働者態を見返し、意味づけるのである。それが(3)の類からの疎外なのである。生産物からの疎外は、人間が物質的に生き

であるためには必然事である自然との不断の交流からの疎外として自覚しなおされる。また生産行為からの疎外は、同じく物質的必然事である生産行為をなくもがな的手段に貶める倒錯として自覚しなおされることになる。類とは人間を人間たらしめる所以をなすものである。かんたんにいえば、食うにことかき、餓死することもあり、一日の大半を労働に費やしていた時代社会において、マルクスはこのような労働者の生活は人間の生活ではない、と言ったのだ。そしてマルクスはほかならぬ労働者自身が人間的生活に目覚めなければならないと考えた。労働者が類から疎外されているという自覚をもつことは自己の人間解放の第一歩である。その自覚にたてばこそ、労働者は（私は労働者という範疇と区別して、プロレタリアは、といたい）他の人間すなわち資本家からの疎外という、人間の社会関係における疎外（階級関係）の認識に進みゆくのである。こうしてこの疎外の自覚の最終段階において、たとえば『資本論』などのような社会認識が労働者ないしプロレタリアの意識論的支持をえることになるのだ。

概略は以上である。私の「疎外された労働」論解釈はヘーゲルの現象学的方法に立脚するものである。ヘーゲルのこの方法の核心は二面ある。「当事意識にとって(für es)」, もうひとつは「我々にとって(für uns)」である。この論文では、私は「当事意識にとって」という面を主に強調した。「当事意識にとって」というのはこういうことである。意識は自分が真理だと確信するものにあくまでも固執する。たとえば感性的確信という意識形態は「このもの」を真理だと思い込む。知覚は「物」を真理だと思い込む。悟性は「力」を真理だと思い込む。私は私たちの意識のこのような確信あるいは思い込みの強烈さをヘーゲルから教えてもらった。私たちは「疑惑」や「不信」に襲われたりする。それらに客観的根拠があろうとなかろうと、いちど思い込んだらなかなかそこから抜け出せないものである。レーニンの反映論はこういう意識の恐ろしさにも鈍感であった。労働者がプロレタリアになり、プロレタリアにふさわしく生活するには、意識の重たい変革が経験されなければならないのだ。労働者の確信ないし思い込んでいる意識形態が重要な研究対象になる。ヘーゲルが研究した規模と程度に、マルクシズムも労働者の意識形態を研究しなければならない。マルクシズムの思想的・理論的立場はヘーゲルの「我々にとって」にあたる。マルクシズムは労働者のさまざまな意識形態を、ヘーゲルに学び、徹底した対話・論争によって、内在的な仕方では原理的に批判・止揚しなければならない。マルクシズムはプラトンの対話篇とヘーゲルの精神現象学の精神を学びつくして、今日にふさわしい論争論を理論化しなければならないのである。

2. 『意識の哲学』

本書はレーニンの反映論哲学の批判を主題としている。批判されているのは(1)「意識は存在を反映する」、(2)「社会的意識は社会的存在を反映する」、(3)「認識の真理性は実践によって検証される」という反映論の根本命題である。反映論の主張は、表式化すれば、「意識＝存在の反映＝認識＝科学的認識」である。根本命題中の根本命題は「意識は存在を反映する」とする主張であり、これがつぶれると全体系が崩落するのである。第一に意識はたしかに存在を反映するが、存在を反映するしか能のないものではない。お化けの意識はいったいいかなる存在の反映であろうか。第二に反映論は認識を偏愛するが、感情・感覚、価値判断などの問題をおろそかにする。感覚は認識の出発点としてしか登場しない。快不快、美醜、善悪の問題が認識至上主義のもとで、極度に軽視されることになる。第三に反映論の認識とは科学的認識、事実に基づく認識のことであり、人間・自然・社会が「いかにあるべきか」についての意味や理念・理想のイデオロギーの認識はまったく視野の外にすておかれるのである。全体として反映論は既存の存在＝物質＝自然の科学的認識

に終始するのである。反映論の意識は既存の存在に自己緊縛する。そうすることによって反映論は第一に意識の存在を否定する。存在が主人公であり、意識はその存在の反映だからして、存在のないところには意識は存在すべくもない。存在の反映でない幻想や空想、誤解や疑惑などの意識は存在していないのであろうか。精神病者の幻想が人間を殺し、誤解が人間を自死にいたらしめるというのに。反映論は第二に想像力の問題を正当に取り扱うことができない。想像は非存在の現前化だからである。

私の積極的主張はつぎのようなものである。まず人間をあたかも意識するだけの存在者であるかのような錯覚をひきおこす反映論は根本的に間違っている。人間の意識はもちろん大切なのだが、身体や無意識をも勘案しなければならない。さらに自己意識や意志についても考えなければならない。私は私たち人間を「人間的自然 (ヒューマン・ネイチャー)」にとらえ、私たちのもつ諸能力を人間的自然諸力と呼ぶ。人間的自然諸力は身体 (無意識を含む)・対象的意識・自己意識・意志の総体性である。私は意志を自然諸力の総括的契機としてつかむので、私の考える人間的自然諸力はつぎのような表式を有するものである。《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)}》。

『意識の哲学』は対象的意識を扱っている。反映論がそれしか扱っていないからである。(自己意識と意志についての紹介は略す。今後必要に応じて触れてゆきたい。)以下、私の対象的意識論の概略を示したい。私は対象的意識を(1)感性、(2)認識、(3)想像力の三つの側面・契機の総体性としてつかむ。感性はフォイエルバッハが強調した契機である。認識はとくにヘーゲルが強調した契機である。マルクス主義は実践と未来の哲学として想像力を強調しなければならない。想像力は対象的意識の総括的契機である。意識は存在を反映しもあるが、すぐれて存在を超越する。まだ見ぬもの・まだ有らぬもの、この不在・非存在・無への根源的超越化動向こそ、人間的意識の本領である。その非存在は存在の無であって、所与既存の存在の限定的否定である。想像力は意識の境域を限界づける意識全体の主宰者・番人であるがゆえに、無意識をおそらく「知って」いるのである。想像力は認識と感性が限界づける意識=存在の地平を否定することによって、意識=存在の地平を画定するとともに、非意識=非存在の水面下の水を開示するのである。人間の非存在への願望は、認識による存在限定によるよりも、いっそう根源的には人間の身体性=感性に根ざしているであろう。あるいは、認識と身体のどうしようもない乖離・分裂に基づくものなのでもあろう。想像力はいわゆる現実とはことなつた非現実・非存在への志向であり、非現実を存在させる力である。人間だけが現実と非現実からなる宇宙に生きることができる。そして非現実=幻想は狭義の現実よりもリアルである。なぜなら非現実=幻想こそが現実を支え動かしているからである。さて、認識も想像力も含まない感性はありえないのであるから、感性はそのじつ〈感性(—認識—想像力)〉であり、想像力も感性も含まない認識もありえないのであるから、認識はそのじつ〈認識(—想像力—感性)〉であり、そして感性も認識も含まない想像力もありえないのであるから、想像力はそのじつ〈想像力(—感性—認識)〉なのである。しかも想像力は対象的意識の総括的契機なのであるから、対象的意識の全体としての表式はこうである。《想像力{—感性(—認識—想像力)—認識(—想像力—感性)}》。

3. 『人間社会の哲学』

本書の主題はこれまで「マルクス主義」の史的唯物論とか唯物史観という名称で知られ理解されてきた「人間社会の哲学」を、日本の中野徹三氏によって再発見され再定礎されたマルクスに本来固有の「社会的生活過程論」と名づくべき「人間社会の哲学」にひとまず戻すことである。

本書は『意識の哲学』の続編として、レーニン哲学の四つ目の根本命題「土台は上部構造を究極的に決定する」の批判・止揚を眼目としており、『意識の哲学』と本書をもって、いちおうレーニン哲学の原理的吟味は終えたつもりである。

社会的な生活過程とはなにか。これがいっさいの問いである。まず私は生活、人間の生きて存るとはどういうことなのかを考え、それを自然諸力の活動の三つの形態、(1)消費＝享受の活動、(2)生産の活動、(3)交通の活動の総合的営みとしてつかむ。消費＝享受の活動は「すでに存在しているもの」の消費であり、生産の活動は「まだ存在していないもの」の生産であり、交通の活動は愛と友情と信頼の人間関係である。これらの活動は一定の論理を有している。消費活動は客体的なものの主体化・外的なものの内化・対象的なものの非対象化、類的なものの個体化、他者内反省（関係）、生産活動は消費活動の正反対であり、主体的なものの客体化・内的なものの外化・非対象的なものの対象化、個体的なものの類化、自己内反省（関係）、そして交通活動は消費と生産の統一である。これらの生活活動は自然諸力の活動であり、活動としてすべて、活動対象・活動手段・活動自体の三契機を備えている。

社会的な生活活動とは(1)ゾチアールな生活、(2)物質的な生活、(3)政治的な生活、(4)精神的＝文化的生活のことである。物質的生産力の高度な達成・生涯規模における自由時間の増大・自由と民主主義の定着化の三つの主要な条件の獲得によって、現代人はこれら四つの社会的な生活活動をほぼ全面的に営みはじめている。

さて、これらの社会的な生活活動は当該社会の構造（「土台＝物質的生産諸関係の総体＝経済的構造」と「上部構造（さまざまな制度と観念形態）」）によってその活動のありようを深く規定されている。旧「マルクス主義」の史的唯物論は、哲学を標榜していたが、つぎの主に三点の欠陥を有している。第一に、それは哲学ではない。哲学とは人間存在の意味を探求するものであるが、旧「マルクス主義」はその反映論に災いされて、人間存在の意味を探求することができなかったのである。第二に、物質的労働の偏重である。人間としてもっとも重要なのは衣食住であり、したがって衣食住を生産する物質的労働がもっとも人間的に価値が高いという物質的労働（者）万歳論であるが、これはその他の社会的な生活活動とそれに従事するものたちを不当に貶めている一面的見解である。第三に、構造主義である。土台＝上部構造万能論である。土台と上部構造にうまく納まらないものはきり締められるか無視されるかしたのである。問題はこの構造主義である。社会的な生活活動に構造はつきものではある。しかし構造から社会的な生活活動をつかむのは一面的であり誤っている。構造が社会的な生活活動を飲み込み、しまいには構造しか眼中にないようになってしまう。これは人間の渦巻きのごとき生活の運動を不当に軽視することに結果する。人間の社会的な生活活動を基本に置き、しかも構造の規定をも正当に認める人間社会論が必要である。どうすればこの必要を満たすことができるであろうか。社会的な構造を「構造的諸契機」とつかめばよいのである。社会的な生活活動は構造的諸契機によって規定され、また変更される。逆に、構造的諸契機も社会的な生活活動によって再生産され、規定され、変容され、さらには新規に生産される。このような社会的な生活活動と社会的な構造的諸契機とのダイナミカルな運動を社会的な生活過程と呼ぶのである。このような生活過程論の理論的立場にたつことによって、私たちは社会的な構造を私たちの日々の社会的な生活活動の契機に契機化する実践的立場を手にすることが可能になるのである。

いま私は社会的な生活過程の原理的把握をいちおう終えて、その具体的展開に手を染めはじめている。社会的な生活過程論はかんたんにいえば人文・社会諸科学の総体的連関の建設なのである。社会学、政治学、法学、経済学、歴史学、教育学、心理学などの根本からの再構成とそれらの諸

連関の再編成が目的である。本書はその宣言である。

私のいま立っている理論的立場は、簡潔に言えば、だいたい以上のごとくである。もう一度くりかえせば、私の今後の仕事は(1)体系的・基礎的仕事を遂行すること（「過程論の論理学」と「過程論の認識論」をものすること、これには膨大な精力が要る）、同時に(2)人文・社会諸科学の再構成・再編成をめざして、いろんなひとのいろんな著作を精査するべく勉強し書評すること、である。当面はこの戦略で研究してゆきたいと思う。(2)の仕事は本「スターリニズム・フィロソフィーの批判」を舞台にしてなすつもりである。

注

- (1) 竹内良知氏『西田幾太郎と現在』（1978・10・20、第三文明社）160頁。
- (2) 中村行秀氏「生活と意識」、『現代のための哲学 1 人間』（1981・12・1、青木書店）所収、35頁。
- (3) 中村行秀氏『哲学入門／生活のなかのフィロソフィー』（1989・12・15、青木書店）113頁。
- (4) 同上129頁。
- (5) 同上132頁。
- (6) 同上135頁。
- (7) 同上136頁。
- (8) 中村行秀氏前掲「生活と意識」6頁。
- (9) 同上35頁。
- (10) 谷口孝男「コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性」、『季刊 窓』1号（1989・10・15、窓社）209頁。
- (11) 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、1978・6、青木書店）での発言、263頁。
- (12) マルクス『資本論』、大月『マルクス＝エンゲルス全集』23巻a、234頁。
- (13) 同上同所。なお、マルクスは『経済学・哲学草稿』（岩波文庫）でも《肉体的および精神的エネルギー》（91頁）といっている。
- (14) 谷口孝男前掲「意識の哲学」92～93頁。なお中野氏の引用は「マルクス主義美学の根本問題」、同氏『マルクス主義の現代的探求』（1979・10・1、青木書店）13頁。
- (15) 広瀬京一郎「生きるということ」（1982・10・25、勁草書房）51頁。
- (16) 清真人氏「戦後日本における〈実存＝マルクス主義〉問題の展開」、『モダニズムとポストモダニズム』（1988・6・25、共著、青木書店）所収。
- (17) 『共産主義読本』（『共産主義読本』編集委員会編、1966・12・15、日本共産党中央委員会出版部）29頁。
- (18) 宇都宮芳明氏「訳注・カント『道徳形而上学の基礎づけ』」（1989・7・5、以文社）66頁。
- (19) レーニン『唯物論と経験批判論』、大月『レーニン全集』14巻150頁。
- (20) 牧野広義氏前掲「意識と反映の問題」、前掲『意識論の新たな地平』174～175頁。
- (21) 同上174頁。
- (22) 同上180～181頁。
- (23) 同上181頁。
- (24) 同上182頁。
- (25) 同上同所。古在由重「上部構造としてのイデオロギー」（1957）、『マルクス主義の思想と方法 古在由重著作集 第二巻』（1965・10・10、勁草書房）201頁。
- (26) 同上182～183頁。中野徹三氏前掲「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』12頁。
- (27) 同上182頁。
- (28) 同上183～184頁。
- (29) 同上183頁。
- (30) 岩崎允胤・宮原将平『科学的認識の理論』（1976・6・30、大月書店）52頁。
- (31) 中野徹三氏前掲「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。
- (32) 同上同所。
- (33) 谷口孝男前掲「意識の哲学」115頁。

- (34) 古在由重・高田求・中原雄一郎・森宏一・吉沢達・河野公平『日本マルクス主義の方法と課題1——シンポジウム——』(1969・8・30, 新日本出版社)での、高田求氏の発言, 144~145頁。なお、古在由重前掲「上部構造としてのイデオロギー」, 前掲『マルクス主義の思想と方法』199~200頁, および同「マルクス主義の世界観」, 同書314頁参照。
- (35) 森住和弘・高田求『実践のための哲学』(1969・8・15, 青木新書) 26頁。
- (36) 同上187~188頁。
- (37) 谷口孝男前掲『意識の哲学』97~98頁。
- (38) 牧野広義氏前掲「意識と反映の問題」, 前掲『意識論の新たな地平』198頁。
- (39) 同上174頁。
- (40) 同上192頁。
- (41) 同上190~191頁。
- (42) 北村実氏「『反映』の意味」, 『唯物論研究年報(1985年版)』(1985・10・31, 白石書店)所収, にも同様の感慨をいさぐ。
- (43) 宇都宮芳明氏前掲『訳注・カント『道徳形而上学の基礎づけ』』68頁。
- (44) 谷口孝男前掲『意識の哲学』195頁。
- (45) 牧野広義氏前掲「意識と反映の問題」, 前掲『意識論の新たな地平』201頁。
- (46) 同上202頁。
- (47) 永井潔氏『反映と創造』(1981・7・25, 新日本出版社) 329~330頁。
- (48) 前掲『実践のための哲学』32~33頁。
- (49) 谷口孝男前掲『意識の哲学』96頁。
- (50) マルクス「ヘーゲル国法論批判」, 同『ヘーゲル法哲学批判序論』(大月国民文庫) 52頁。
- (51) 宮本顕治氏, 『民主集中制と近代政党』(1978・5・30, 日本共産党中央委員会出版局) 19頁。
- (52) 宮本顕治氏, 同上45頁。
- (53) 中野徹三氏「現代社会主義の思想と方法」, 前掲『マルクス主義の現代的探求』327頁。
- (54) 谷口孝男「哲学の文体または叙述方法(上)——ヘーゲル・エンチクロペディー・コメンタール(0)——」, 『北見工業大学研究報告』22巻1号, 40頁。
- (55) 谷口孝男「マルクス哲学の可能性(I)」, 同上『研究報告』18巻1号, 118頁。

§ 4

それではこれから長期にわたって、さまざまな人のさまざまな著作を読んでゆきたいと思う。枝葉末節を払い、著作の原理に焦点をあわせた読み方をしてみたい。そして原理の点で私の意見を積極的にうちだしてゆきたい。書評というよりは、私の思索の素材・材料を収集するような読み方になるだろう。とりあげる著作は、そしてその順番は思いつくままであって、まったくアット・ランダムである。そこにはなんらの体系性もない。組織だったものがあるとすれば、ただスターリニズム・フィロソフィーの批判およびコンテンポラリー・ソウシャリズムの哲学の建設という一貫した意図だけである。

§ 5

岩淵慶一「スターリン主義哲学の復活——ソ連および東ドイツの最近の哲学教科書についての覚書——」(『現代の理論』148号, 1976・5, 現代の理論社; なお以下敬称は略させていただきます)。この論文を偶然に読んだときから、気になっていた。岩淵がスターリニズム・フィロソフィーを正面から批判するその姿勢に強い共感をいだいていた。岩淵によれば、《マルクス主義哲学は自然、社会および思考の一般的な発展諸法則にかんする科学であるというテーゼと、史的唯物論は弁証法的唯物論を社会に拡張し適用したものだというテーゼとは、スターリン主義哲学の体系の基礎をなす二つの礎石であった》。この論文では岩淵は主に第一の礎石について攻撃している。《哲学をもつばら諸科学の必要という観点から考察する科学主義的傾向》《さらに、より一般的には、哲

学をその一契機にすぎない一種の科学的知識に還元する実証主義的傾向は、スターリン主義のきわめて本質的な特性であって、まさにこの特性によってスターリン主義哲学は悲惨な官僚主義的現実と和解し、この現実を弁護することができたのである》。岩淵が言いたいのはこういうことであろう。科学は所与の現実の認識をこととする。その科学はもちろん重要ではあるが、哲学の一契機でしかない。ところがスターリン主義哲学においては、哲学は科学に包摂されてしまい、窒息させられている。現実の認識とは現実の肯定である。したがって実証主義である。

ところで、1967年に出版されたアルフレート・コージグ編著『マルクス主義哲学』においては《スターリン主義哲学ではその中心から締め出されていた全哲学の最高の対象としての人間が復権され、マルクス主義哲学のもっとも主要な対象の地位に据えられたのである》。岩淵によれば、このことは《まったく正しい》のであるが、この著作も依然として実証主義的であるのだ。すこし長くなるが、岩淵の結論はこうである。

《たしかに編集者のコージグは(略)スターリン主義哲学において「世界観が科学主義的に限定」されていることを、つまりこの哲学が本質的に実証主義的であることを批判してきた。そして、まさにこの特性によってスターリン主義哲学は悲惨な官僚主義的現実の弁護論たりえたのである。この点についてコージグがどの程度の自覚をもっていたかは不明であるが、ともかくも彼はさらに、マルクス主義哲学が「新しい価値体系を打ち立てる」ことの重要性をも説いていた。ところが、彼が編集執筆した新しい教科書においては、この「新しい価値体系」なるものはたんに言辞として登場してくるにすぎず、それにふさわしい仕方では少しも叙述されていないのである。したがって、ここでもまたマルクス主義哲学は、それがいかに重要ではあっても、その一部分にすぎない知識の契機に引き下げられてしまっているわけである。だが、マルクス主義者たちにとっては必ずしも周知のこととはいえないが、そもそも世界の変革を訴える革命の哲学は、存在するところのもの、および存在しうるところのものについての知識には還元されえないのである。人間がおかれているそのときどきの状況にはただ一つの可能性しか存在しない場合などは通常ありえず、そこには複数の諸可能性が存在する。したがって、人間はそれらの諸可能性のなかから一つの可能性を選び現実性に転化させて行かなければならないのであるが、この選択は、たんに諸可能性にかんする知識に依存しているだけではなく、彼が未来において存在すべきであると確信しているところのものにも依存している。人間に一つの可能性を選択させるこの契機、すなわち、いかなる人間生活が人間にとって最善であるかについての構想は、知識に密接に関連しているが、しかし知識には還元されえない。そしてこの理想の契機こそは人間の行動に意味をあたえ、さらにまた現存するあらゆるものにたいする批判的意識をもあたえるものなのである。このきわめて重要な契機の叙述が欠落している以上この新しい哲学教科書もまた、スターリン主義哲学の特性であった弁護論的本性をもった実証主義的傾向を克服していなかったとみなさなければならないのである》。

岩淵の用語法では、科学は「知識」をあたえ、哲学は「理想」をあたえる。岩淵の主張は正しいと思う。しかし岩淵の主張は言葉に別の言葉を対置しただけであって、必ずしも理論的だとはいえないのである。(1)諸可能性の存在の理論的根拠、(2)理想と知識との関連の理論的把握、この肝心の二点についての説明がただの断言で済まされているのである。だから読者としては「ああ、そうですか」で終わりなのである。たしかに岩淵の言は勇気というか励ましをあたえはする。しかしそれはアジェイションのものなのである。理論的原理からのものではないのだ。私のみとところ、その理由は、岩淵が《自然、社会および思考の一般的な発展諸法則にかんする科学》を認めているからである。岩淵はこの科学がマルクス主義哲学だとする見解を批判しているだけなの

である。しかし問題はこの「科学」にこそあるのだ。岩淵の論文には「反映」のハの字もでてこない。いわれるところのスターリン主義哲学の礎石は反映論なのだ。科学主義、実証主義になるのも反映論だからなのである。どういうことか。反映論は岩淵いうところの「知識」しかあたええないのである。反映論の根本命題は「意識は存在を反映する」というものだからである。それゆえに反映論は岩淵いうところの「理想」はあたええないのである。「理想」は「存在」の「反映」ではありえないからである。ここのところをしっかりと押えておかないと、たんなるアジテーションになってしまうのだ。さらに諸可能性の存在のほうについていえば、いわゆる史的唯物論ないし唯物史観の問題との連関を問うべきであろう。しかし岩淵はそうしてはいないのだ。旧「史的唯物論」は構造論的であって、社会の構造（土台＝経済的構造と上部構造）しか眼中にない。この構造によって「社会発展の法則」という《ただ一つの可能性》が導きだされるのだ。ところがこの構造は人間たちの社会的生活活動の契機でしかない。社会的生活活動は構造によって規定されるのは確かなことではあるが、同時に構造が社会的生活活動によって生産されるのもまた確かなことなのである。前者の側面と後者の側面とのいずれが主要であるのか。岩淵の諸可能性の存在と一つの可能性の選択の問題は、理論的には、この問いに答えることとしてある。答えははっきりしていて、後者の側面が主要であり、それは前者の側面を従属的なものとして包摂しているのである。前者の側面を主要なものとしなす旧「史的唯物論」の立場だと、構造に決定された単一の可能性しかでてこない。後者の側面を優勢的としなす立場にあっては、構造を変容ないし変更してゆくさまざまな諸可能性が必然的に探求されることになる。ここにおいて、岩淵いうところの「人間の復権」が実現されるのだ。私たちはこういう考え方を社会的生活過程論とよんでいる。構造は厳密に認識されなければならない（この認識にも複数の諸可能性がある）。人間は構造の冷徹な認識に立脚して、おのれの理想をたかく掲げつつ、一つの可能性を現実化すべく、すなわち実践し行動すべく生きている。

岩淵の主張はとまれ、爽やかで解放的である。小気味いい。抑圧のスターリニズムと正面からたたかっているからだ。15年前の岩淵の論文はまだ新鮮である。それは《わが国におけるスターリン主義哲学批判（略）が依然として焦眉の課題である》からである。なお、岩淵の他の著作の検討はいずれ改めてやりたい。

§ 6

渡辺正憲「自己と自己意識」（『＜唯物論研究年報5＞意識論の新たな地平』[1989・10・31、白石書店]所収）。自己意識の問題はマルクシズムの盲点のひとつである。自己意識は旧「史的唯物論」にとって不要なものであったし、また反映論にとっては理解不能のものであった。渡辺が《唯物論は、自己と自己意識をどう原理的にとらえるべきなのか》と問うのは正当である。渡辺によれば、唯物論はこれまで自己や自己意識に原理的位置をあたえてこなかった。自己の解放をめざす唯物論がはたしてそれでいいのかと問題提起する。《そもそも諸関係の変革は何のためになされるのか。それこそ、諸個人の自己確証のためではなかったか。だから、マルクスにあっては自己の生は解放にとっての本質的な意味をもつのである》。私は渡辺の問題意識と問題提起をたかく評価したい。反映論は口を開けば「意識＝存在の反映＝認識＝科学的認識」といつていたのであり、自己意識などは論外におかれていたのだ。だから自己意識を正面から問題にすること自体、反映論の批判なのだ。惜しむらくはこのことを渡辺にはっきりといてほしかった。

「自己」についての渡辺の見解をみてみよう。渡辺は「自己」を《生のエレメントにおいて存在するトータルな主体たる人間個人》と定義する。《生のエレメント》とは「生きる場」「生きて

いる現場」という意味であろう。だれがなんといおうとも、どんな状況下においてであろうが、とにかく人間は生きてゆく、そういうことであろう。《トータルな》とは身ぐるみ全部ということで、私の用語法では人間的・自然諸力の総体のことである。渡辺はいう。《しかし、たとえば、個人の苦悩や喜びは人間の生をつくらないのだろうか。さまざまな情念や心情的欲求はたんに非合理的なものでしかないのだろうか。むしろ、これは生にとって仮象ではなくて、生の現実そのものではないだろうか》。ここには抽象化されてひからびた主知主義的反映人間にたいする根源的抗議がある。こうして渡辺の「自己」とはそれぞれのおかれた生活現場において全人間的・自然諸力を携えて生きている人間のことなのである。《個人はいずれにせよ自己の生を生きるほかはなく、生きることにより自己をなんらかのかたちで確認せずにはいない》。この自己確認というのも、渡辺のばあい、痛切な響きをもっている。小田実の「ただの人」、私のなかにいる無数のひとりの人間へのいとおしみなのである。人間だれだって自分のおかれた生活現場において生きるしかないし、まただれだってその場に生きていることの充実感・意味を見出したいと願う。そうでなければ遣り切れない。渡辺にとって「自己」が切実な問題になる所以である。

渡辺はこの「自己」はままたらぬものだという。《自己は人間の個人を指してありえないといえ、個人が即、自己なのではない》。どういうことか。《自己は実体ではない。むしろ、それは発現する主体である。発現することによって自己は他者とかわり、他者に拡がり、自己を対象化する。自己は、みづからが発現してつくる諸関係の総体として顕現する。(略)このようにして生きた生において諸関係を形成し、それ自身がこうした諸関係の総体として形成される主体こそ、自己と規定されて然るべきなのではなからうか》。「自己」は自己と関係するだけでなく、他者とも必然的に関係する。《自己は(略)関係態、すなわち対他関係と対自関係の統一的な全体である》。渡辺は「自己」をこの関係態のゆえに《自己関係》と規定する。「自己」とは「自己関係」である。「自己」とは自他にたいする関係のことである。対他関係が自己には含まれているから、自分の思いどおりにならないことも多々あるのだ。渡辺はそういうことがいいたいのであろう。《自己は既成の諸関係に入り、それを形成し、それにかかわることなしには存在しえない。そして、自己は、諸関係によって形成されながら、諸関係にたいする自己のかかわり、自己の生を形成する》。ここで渡辺は「自己関係」の要素としての独自性を三点指摘する。(1)《自己関係は関係構造の根拠をなす》、《人間は自己関係をとらえて関係構造を生産し、かくて自己の現実性を形成する。生きるということは、自己関係をつくるということにほかならない。さらにいえば、自己関係こそ、各自の生の現実である》。(2)《総体としての自己関係が、関係構造を超える現実性だ》、《本質的に人間は制度的諸関係を超える、ということである。人間は制度よりはばひろく生きている》。(3)自己関係は《価値を生成させる場そのものである》、《自己関係の意味は、たしかに共同主観的に形成されるものであろうけれども、しかし、これは自己において経験されてこそ、自己関係でありうるのであって、これはなにものにもかえがたい》。渡辺は匿名の人間たちを主体にした一般的な人間社会論に反撥して、この自分と社会（関係構造）を架橋しようとする。その点で渡辺の「自己関係」論は、私たちの主張する社会的・生活過程論と接合可能である。渡辺の「自己関係」論は、それはそれとして、正しい。しかし「自己関係」から迫るだけでは、人間社会論を構築することはできないのだ。渡辺は関係構造を超えるとか制度よりもはばひろく生きているとかいうにとどまっている。関係構造ないし制度（はっきりいえば土台＝経済的構造および上部構造）と「自己関係」の関係についてのしっかりとした理論的把握がない。渡辺の言葉をつかえば、関係構造ないし制度を「自己関係」の契機としてつかめばよいのである。私たちの言葉をつかえば、社会的構造を社会的・生活活動の契機としてつかみ、社会的構造を契機とする社会的・生活活動

を社会的な生活過程としてダイナミカルにつかめばよいのである。そのとき渡辺の「自己関係」論は各自の社会的な生活過程としての位置づけをうることになるのだ。渡辺の「自己関係」論の構想と私たちの社会的な生活過程論の構想はきわめて類縁性のたかいものである。もう一度いえば、接合可能だ。

渡辺に望むことは、「自己関係」論の構想をだいに実現してほしいということと、できることなら私たちの社会的な生活過程論（中野徹三『マルクス主義の現代的探求』[1979・10・1, 青木書店], 同『生活過程論の射程』[1989・5・10, 窓社], 谷口孝男『人間社会の哲学』[1990・12・25, 批評社])を検討してほしいということである。

§ 7

石井伸男『社会意識の構造』(1986・12・15, 青木書店)。どんな著作も著者の粉骨碎身の結晶であるから、それにふさわしい取り扱いを必要とする。石井の本を読みながら、なんどもそう思った。石井はスターリニズムとたたかっているのだから、なおさらにそうである。《資本の支配をなくすということは、スターリニズムのような新しい集団主義の専制をもたらすことではないし、またそうあつてはならない》(189頁)。石井の基本姿勢はスターリニズム批判である。このことを私はたいせつなことからまず確認しておきたい。さて本書の主題は端的に言えば《社会の底流に流れる民衆の意識》(14頁)を《抑圧的意識から解放的意識への転換を促すこと》(134頁)、そのメカニズムを解明することである。解放的意識とは社会主義的イデオロギーのことである。石井は「あとがき」で、本書をものした動機について語っている。《一つは、実践的な関心からであり、それは1970年代末からわが国で民衆のなかに急速に「保守意識」がひろがってきた状況をまのあたりにするにつけ、一体この事態は何なのか、どうしたらこれを変えられるかと、思いをめぐらすなかから生まれたものである》(227頁)。マルクシズム版『精神現象学』の趣がある。その構想の点では、私の「人間の現象学」試論(『価値と人間的自由』[1979・11・25, 汐文社]所収)と似ていなくもない。石井の主張の基本方向は以上である。

では、抑圧的意識から解放的意識への民衆の意識の転換のメカニズムとはなにか。細かい議論を端折ってざっくりというところである。《社会意識は事実の認識につくされるのではなく、それはまた価値意識という契機をもっている》(35頁)、《社会意識もそのなかに事実認識と価値意識の両側面をふくんでおり、その統一と考えなくてはならない》(62頁)。もっと原理的にいえば、そもそも《意識はその内容と形式のうえで二種類に区別されよう。それは「認知の意識」と「価値づけの意識」である》(56頁)。石井はこれまでのマルクシズムが社会意識を「事実認識」の面からのみとらえるうらみがあったことに抗議する。これは一面的な社会意識観だと断ずる。民衆の意識を変革の見地からとらえるには不十分な見方だとする。なぜこのような一面的な事実認識万能の社会意識観がはびこったのか。石井はここで正當にもレーニンにその責任を帰し、つぎのように批判する。《レーニンが社会意識の概念をもっぱら認識論的に理解していて、そこに価値意識の要素が欠落している》(108頁)、《レーニンによる社会意識のもっぱらの認識論的な把握(略)。イデオロギーが主知主義的にとらえられたのである。その結果、欲求、日常意識、価値意識などの問題が理論から抜け落ちてしまった》(229頁)。しかし民衆の社会意識をとらえるには、《価値づけの意識(価値意識)全般》(59頁)の問題を正面にすえなければならない。《価値意識の表現として社会意識を把握する視点が欠かせない》(69頁)、《価値意識は社会意識において中軸的位置をしめる要素である》(70頁)。なぜなら《社会意識にはその中核に意識主体の自己意識が存在する》(11頁)からである。

石井の価値意識の強調は正当である。正しいと思う。もう少し正確にいうと、石井の主張の結論は妥当なのだが、その結論の導き方に私は多少の疑問をもつ。石井は開口一番こういうのである。《意識の内容は原則的に外界から与えられるものであり、外界のなんらかの反映 *Widerspiegelung* として成り立つことも、それ自体議論を要しないことと考える》(20頁)。《意識は外界 (対象) の反映である》(同)。この意識の定義はほんとうに議論を要しない自明のものなのだろうか。石井は価値意識を強調する。しかし価値意識は外界のなんらかの反映であろうか。石井は希望、理想、ユートピアを強調する。しかしそれらは外界のなんらかの反映であろうか。石井は教条的な反映論から自由ではあるが、反映論の尻尾をまだつけている。希望や理想が外界の反映などどうしていえるのか。希望や理想は存在する外界ではないからこそ、希求されるのではないか。石井は反映論と価値意識・希望・理想・ユートピアとが理論的に両立不可能であることを理解すべきである。理論的にしつかりと詰めるべきである。スターリニズムとたたかうためには、あいまいな妥協的な態度を避けるべきである。そのたたかいは命がけの真剣行為だからである。人間の意識は外界を反映するのは事実であるが、しかしそれは外界を反映だけでなく、みずから希望や理想を構想し、「外界」に革命的に干渉介入しをするのである。自己意識の強調についても同じことがいえる。石井は旧来の「マルクス・レーニン主義」と自分の理論との理論的対決を原理的にすべきである。そうでないといわばなし崩し的に理論が変わるということにもなりかねない。私はこういうなし崩し的な作法を嫌う。石井の所説はきわめて積極的なのだが、そして教えられたものも少なくはないが、理論的な詰めゆるさというか異質なものの楽天的併存の認容は認められない。

このさいだからいっておきたいのだが、私は反映論の「自然死」をけっして容認しないであろう。反映論にきっちりとりきりをつけなければならないのだ。反映論を原理的に、根底から批判解体しつつして、あるいはそうしながらコンテンポラリー・ソウシャリズムの意識論を創造的に展開してゆくべきである。それが理論の作法である。そうしないと文化の蓄積や伝統など問題にもならないのだ。マルクシズムこそそのお手本になるべきなのだ。

§ 8

岩佐茂『人間の生と唯物史観』(1988・12・25, 青木書店)。岩佐は「あとがき」でいう。《本書の意図は、疎外された人間の生活のうちに潜んでいる人間の生の肯定的契機を探り出すことによって、人間の生の諸側面を唯物史観の立場から考えてみようとしたものである。そのさい、わたくしの立脚点となったのは、人間の生を生活活動としてとらえる活動の見地であった。活動の見地から、人間の生の諸側面や疎外を問題にするとともに、社会的現実である生活世界を生活過程としてとらえ、そこにおける活動の仕方(生活様式)や意識(日常的意識)の問題などを考察してみた》(206頁)。岩佐がなかなか困難な理論課題、人間の生ないし生活の理論的把握に挑戦したことをまずは評価しておかなければならない。岩佐は唯物史観の立場とか唯物史観の見地という言葉をくりかえすのだが、岩佐の理解する「唯物史観」がいったいどのようなものであるのかは不分明である。「唯物史観」の内実が問われて久しいのに、これはなんと無批判な態度、怠慢な姿勢であろうか。しかしよく読んでみると、岩佐はどうも人間の生を位置づけることのなかった旧「唯物史観」にたいして批判的であるようなのだ。《ところで、唯物史観は社会構成体としての社会概念をもっているが、「社会構成体」の概念と、「生活世界」ないし「生活過程」の概念とは区別されるべきであろう。社会構成体は(略)社会的現実の具体的総体をそれとしてとらえるものではない》(149頁)。そしてより積極的に「生活過程」の概念は、諸個人が共同して生活する

社会的現実を活動の見地からその総体においてとらえたもの》(147頁)だと主張する。岩佐はきわめてひそやかに語るのだが、社会的現実の総体は社会構成体、すなわちいわゆる「土台—上部構造」によっては把握できないこと、それは生活過程によってしかつかめないことを積極的に主張しているのである。旧「唯物史観」に「人間の生」を接ぎ木しただけのような印象をあたえるけれども、じつはそうではなく、岩佐は「人間の生」を正面からとりあげることによって旧「唯物史観」の止揚をこそねらっているのだ。正確には、その止揚の基礎工事をしているのだ。基礎工事だからまだなんとも評価しかねるのではあるが、私は岩佐の個々の主張というか個々の叙述そのものにはたいして異論はない。

問題設定に異論がある。岩佐は旧「唯物史観」の「土台—上部構造」論の限界をみて、「生活過程」論の立場にたとうとする。ならばまず第一に、なにゆえに中野徹三の社会的な生活過程論をともに検討しないのだろうか。岩佐の生命線ともいえるべき「生活過程」の概念にふれたおりの注において、中野が生活過程の概念に注目していると述べたにとどまる。ではなぜ中野を正面からとりあげないことが、岩佐の問題設定をおかしきすることになるのか。中野の社会的な生活過程論の革命的意義は社会構成体ないし土台—上部構造と生活過程を理論的に媒介させたところにある。中野は土台—上部構造を生活過程の「構造的契機」としてとらえたのだ。ところが岩佐はこの中野の理論的把握をつかめず、土台—上部構造と生活過程の連関をつかみえなかったのである。だから《「生活過程」概念の意義は、このような社会的現実の総体を諸個人の生活活動によって産出され、展開されるものとして、動的に把握するところにある》(10~11頁)といくらいつても、社会的現実の総体はつかめないのである。こうして岩佐の生活過程論は社会的構造を論じない。それでいてどうして社会的現実の総体が把握できるのか、私には分からない。岩佐はマルクスの生活過程の「過程」にもっと慎重な論理学的関心をはらうべきであった。《人間の生とは生活活動のことであり、生活過程とは生活活動の過程にほかならない》(22頁)。これなら生活活動と生活過程との概念上の区別はないことになる。マルクスが生活過程というのは社会的構造を構造的契機とした生活活動（生活活動は構造的契機によって規定されつつ、構造的契機を変容ないし革命する）のことなのである。だから生活過程の概念は社会的現実の総体をつかみうるのだ。

岩佐はこうして平板な議論に終始する。《資本主義的生活様式は、資本の論理と生活の論理との拮抗のうちで、資本の論理の主導のもとに疎外された形態で形成されることになる》(160頁)。資本の論理と生活の論理との抽象的対立。資本の論理は構造的契機である。岩佐においては資本の論理に抽象的に対立している生活の論理は、じつは資本の論理をおのれの構造的契機とする人間社会の総体性の論理である。まずはじめに人間の生活がある。生活は人間的な自然諸力の展開である。生活は「資本の論理」を再生産する。私たちはその「資本の論理」に対立するのではなく、それをみずからの生活の構造的契機に契機化することによって、「資本の論理」を変容ないし革命してゆくのだ。私たちはいかなる状況下においてであろうとも、どんなに「疎外」されていようが、どのみち生きてゆくしかないのだ。「資本の論理」ということ自体はまちがいでないのだが、そのとらえかたが問題なのである。「資本の論理」というのなら、その「資本の論理」を利用し活用するというくらいの度胸がなければならない。とりわけ現代はそういうことが必要とされる時代である。岩佐の二つの論理の対立からは現代社会主義革命の戦略的展望はけっして生まれてこないのである。

主筋には関係ないけれども、岩佐が《意識がつねに、あるものについての意識、すなわち意識から独立した客観的實在の反映である》(90頁)という反映論を唱えていることにたいして、私ははっきりと反対する。理想はいかなる「客観的實在の反映」であるというのか。