

唯物論・弁証法・自由をめぐる諸問題

——社会主義体制の崩壊とヘーゲル・マルクス関係

目次

はじめに

第一章 従来の弁証法の達成と根本的問題点

- 一 マルクス主義と弁証法をめぐる問題状況
- 二 日本における従来の弁証法研究の状況
- 三 実践的唯物論とは何か

第二章 ヘーゲル哲学における精神・弁証法・自由

- 一 弁証法的論理学の発生の決定的根拠
- 二 ヘーゲルにおける精神と自由
- 三 必然性から自由への上昇

嶋
崎
隆

第三章 マルクスのヘーゲル批判と唯物論の確立

- 一 ヘーゲル弁証法を転倒するための方法
 - 二 世界を基礎づける実体Ⅱ主体をどこに求めるのか
 - 三 自由と弁証法の問題
 - 四 マルクスの自由論
- #### 第四章 マルクスにおける「自由の国」の構想
- 一 「必然性の国」と「自由の国」をめぐる論争
 - 二 『資本論』は何を語るか
 - 三 マルクスは単なる労働一元論を超える
 - 四 カントとマルクスをつらぬく自由観
 - 五 唯物論的自由観の再構築

はじめに

ソ連・東欧の社会主義崩壊という劇的現象は、マルクス主義および弁証法的唯物論という哲学に根本的検討を迫っている。この意味で、ヨルク・シュライター（旧東独のかつての『ドイツ哲学雑誌』編集長）は「自己批判的マルクス主義」を提唱した。私もまた、「いたずらに防衛的にならず、政治的に安易に処理するのではなく、もちろん曖昧なままときの流れに任せるのではなく、かといって清算的にふるまうのでもなくして、社会主義・マルクス主義に共

感してきた知識人は、どのようにして誠実に責任を果たせるのだろうか」と問題提起してきた。こうした視点から、マルクス主義哲学を唯物論、弁証法、自由などのテーマに即して再検討してみたい。

この点でまず、チューリッヒで一九九〇年一月にマルクス主義者たちによって開催された会議の報告集に注目しよう。⁽³⁾そこで提起されるのは、東欧社会主義の崩壊のあと、「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件となるよ
うなひとつの共同社会(連合体 Association)」(マルクス/エンゲルス『共産党宣言』)というユートピアはそれでも可能なのか、それともこのユートピアの可能性を認め、人間はひたすら市場原理(商品貨幣経済)に依存することになるのかという問題である。たしかにある意味で、ここにマルクス主義的社会主義の存否がかかるのであって、「共産主義」を信奉する立場は、ソ連・東欧の事例が示したように、結局のところ有害なユートピア思想なのだろうか。そしてまた、歴史はいまや終焉し、リベラル・デモクラシーが最終的に勝利したといえるのだろうか(フランシス・フクヤマ)。

ところで、マルクス主義がマルクス主義であるかぎり、そこではいくつかの要件が満たされる必要がある。それは経済学的にいえば、剰余価値と搾取の理論であり、歴史的には生産力の発展とそれと対応する生産関係および生産様式の理論であり、それにもとづく経済的社会構成体の転変の認識であり、さらに政治的には階級闘争と革命の理論である。だがその根底には、哲学的・人間学的な認識があり、疎外と物象化を克服した人間諸個人の自由の獲得という目標がある。以上の諸側面が有機的に関連しあって、共産主義というユートピアを最終的に提起するのがマルクス主義というものであろう。そして、ここで確認する必要があるのは、マルクス/エンゲルスにとって最重要の問題がやはり人間の「自由」であり、共産主義や階級闘争の思想はそれを実現するための手段であったということである。そしてこの点で、マルクスらの思想の批判的再検討が継続されねばならぬということである。とくにこの点で、マルク

ス主義・社会主義に支持ないし共感をよせてきた知識人の責任が問われるといえよう。こうして旧東独のヴォルフガング・ビアラスは、国家としての東独は消滅したとしても、私たちは「われわれのなかの東独」をそう簡単に忘れられないとして、資本主義と官僚主義的な社会主義の向こうにある「第三の道」を模索する。⁽⁴⁾

そしてまた、オーストリアのマルクス主義的理論雑誌『道程と目的 (Weg und Ziel)』の編集長であるエルンスト・ヴィンマーは、マルクス主義のなかにある「新しい質のヒューマニズム」⁽⁵⁾をひきだそうとする。ヴィンマーによると、資本主義社会に住む人間は政治的市民と私的市民に分解し、この社会では、人間は他の人々のなかにあつて自分の自由の実現ではなく、自分の自由の制限をみいだしているという。「各人の自由な発展が万人の自由の発展の条件となる」というさきの共産主義的ユートピアとからませて考えると、ここでは、私が自由にふるまい、自分の自由を表現するためには、他人の自由が是非とも必要だということになる。ところが実際、不自由で疎外された社会といふのは、自分が自由に何かをやろうとすると、他人が邪魔になる社会、自分と他人がいちいち衝突する社会、「万人が万人にたいしてオオカミ」となるという社会ではないだろうか。私たちはこの社会にあつて、「あの人さえないなれば」「この規則(制度)がなければ」としばしば思いがちである。他人が信用できないという社会状態からの脱却として、以上の自由な社会(共産主義社会)が構想されたはずである。

人間にとって「自由」よりも大切なものはないであろう。そしてジョン・スチュアート・ミル『自由論』を出すまでもなく、資本主義体制を前提にしてリベラル・デモクラシーを説くことがしばしば行われてきた。だが、マルクスもまた、いままでに若干見たように、自由を究極の問題としてるのである。とすれば、こうした観点からマルクスらの自由観は本当のところどういうものであったのか、既存のマルクス主義は「自由」をどう扱ったのか、を再検討することは重要であろう。すでにいうまでもなく、既存社会主義はこうしたマルクスの自由観を達成することに失

敗したところか、近代市民社会が獲得したはずのさまざまな自由にも到達していなかったことが明らかになった。

この論文では、自由の問題とからめて、マルクス主義における唯物論と弁証法を批判的に再構築すること、とくにそれを、いわゆるヘーゲル・マルクス問題との関連で考察したい。というのは、弁証法が私の従来の大きなテーマであったから、私としては弁証法をまず中心に据えて、それを批判的に再検討したく思うからだ。そして弁証法の再検討は、おのずと唯物論や自由という大きな哲学的問題にいたり、さらにそこで、ヘーゲルの観念論とマルクスの唯物論の異同の問題へとつらなっていくからだ。

第一章 従来の弁証法の達成と根本的問題点

一 マルクス主義と弁証法をめぐる問題状況

弁証法的方法はヘーゲルが体系化し、マルクスが継承したものである。そして従来、唯物論的弁証法をどのように構築したらよいかという問題は、マルクス主義哲学の大きな問題とされてきた。

弁証法（的論理学ないし認識論）は通例、多種多様なカテゴリーやいわゆる三法則、さらに方法的・科学的なテーマの叙述からなるとされる。弁証法のカテゴリーには、ヘーゲルに由来し、マルクス、エンゲルスらが利用した多くの哲学的概念が属する。たとえば、質、量、同一、区別、対立、矛盾、本質、現象、仮象、形式（形態）、内容、実体、因果性、相互作用、普遍、特殊、個別などがそれであり、概念、判断、推理の弁証法的見直しもここに含まれる。弁証法の三法則とは、周知のようにエンゲルスが定式化したもので、量から質への転化（その逆の転化を含む）、

対立物の相互浸透、否定の否定がそれである。方法論的・科学論的なテーマのなかには、真理と誤謬、仮説設定、歴史と論理の一致、上向法と下向法、分析と総合、探究と叙述の過程などの考察が含まれた。

こうした弁証法的な論理学および認識論はマルクス主義の重要な方法論として機能してきた。ただし、こうした弁証法理解は一般に、ソ連・東欧の社会主義国で中心的であったものといつてよいだろう。それは一般に、科学的、法的な弁証法理解であった。それには別の顔をもつ。それは以上の弁証法理解へのアンチテーゼとして提起された。それはおもに、人間社会の批判的認識法として、疎外論や物象化論を中心に論じられ、世界のあらゆる現象に普遍妥当する抽象的な科学方法論であることを、弁証法にたいして拒否してきた。そこでは一般に、弁証法は社会的現実から切り離されることがなかった。弁証法は社会の構造連関の批判的方法とみなされたり、人間主体と社会との分裂と統一の論理と考えられたり、疎外論的転倒を内在させる資本主義にのみ妥当する方法と想定された。ここでは弁証法は、科学的、方法というよりも、レトリカルな意味で主体的・批判的な論理であった。

こうした二分法的な弁証法理解は、少々、ことがらを単純化しているかもしれないが、おおむねこう理解して差しつかえないのではないか。こうした区分ないし分裂は、カール・コルシュが初発的に述べた「マルクス・レーニン主義哲学」と「西欧的な」マルクス主義という区別にもとづいて¹⁾いる。この分裂した弁証法を統合することが必要なのだが、しかし、社会主義の衰退と劇的崩壊の流れのなかで、いまや弁証法は総体として、ヘーゲル・マルクス主義とともに「現代思想」の世界では侮蔑のまなざしを投げかけられている。こうして現在、これが日本の思想界の習わしであるかのように、気のきいたことをいおうとする者は、まず弁証法やヘーゲル・マルクス主義の無効性に言及することになっているようにみえる。

たとえば、竹田青嗣氏は、マルクス主義の崩壊状況や高度消費社会の台頭を背景に、ヘーゲル・マルクス主義を解

体・批判する「ポスト・モダニズム」を継承する⁽²⁾。そしてニーチェにも共感しながら、「ヘーゲルとマルクスの思想上の核心」を、一人ひとりの人間に社会的な本質——ヘーゲルでいえば「人倫」、マルクスでは「類的本質」といわれるもの——を取り戻させることであるとして、つぎのように述べる。

「現代思想は、ヘーゲル、マルクスの思想的前提を引きうけ、現実認識の方法を極限化した果てに（構造主義、記号論は、近代的認識論の極限だということによく注意しよう）むしろ、社会の改変へのどんな努力にもかかわらず、〈社会〉が、物神的な欲望のオートマティックな永続的システムとしてこの努力を回収してしまうということを、いわば「論証」したのである。つまり、それは〈社会〉が〈社会〉として存続する限り、その中では人間の関係本質は決して実現され得ないということ論証しようとしたということにはほかならない。⁽³⁾」

こうして氏は、マルクス主義ないし社会主義が人間の解放をけって達成できないどころか、どんな思想や方法によってもそれは不可能であると断定する。ここで興味深いのは、ヘーゲル・マルクス主義をかなり徹底して批判する氏の立場は、その結果、将来に展望をもちえないニヒリズムにほぼ陥っていることだ。⁽⁴⁾ 本書は全体としても、実際、ヘーゲル・マルクス主義への批判という一点では鮮明であるが、現実の多種多様な問題をどう解決するかという展望の点になると、いっこうにはつきりしない。これが、自分から排除したにしても、マルクス主義を喪失した現代思想界の実情なのである。

とはいえ、弁証法に期待をよせる立場もないわけではない。山脇直司氏は一九九三年の日本哲学会のシンポジウム「現代の歴史的状况に対する哲学の役割」で、リオタールの「大きな物語の終焉」という発想を的確に批判しながら、弁証法を復興しようとしている。氏のいう弁証法とは、おもにシュライエルマハーらの対話論的弁証法の方法であるが、「文化の多元性と普遍的価値理念の関係を弁証法的に考え抜く」というかぎり、体系的な弁証法も含意されてい

るように読める。⁽⁵⁾

さらにまた、社会主義崩壊後、マルクス主義のなかで唯一残ったものは弁証法であると聞けば、これはよほど頑迷な意見であると思われるだろう。こうした見解を、長年にわたって自然弁証法を研究してきた原光男氏はあえて主張する

「一九九一年に共産主義の不毛が実証されて、唯物論を共産主義の理論的基礎にしようとしたマル・エンの試みは失敗だったことが判明した。だが、未だ弁証法の問題が残っている。唯物論は、今後もっと弁証法の問題に取り組むべきだと思う。マルクス・エンゲスが唯物論に結びつけた唯一の有効的 (fruitful) なものは弁証法ではないかと思う。⁽⁶⁾」

こうした見解を、私はある意味で了解する。というのは、弁証法を類型的に、一面性をもつエンゲルスのマルクス主義理解のなかで考えたり、ソ連・東欧の教科書の記述の枠内で平凡に書かれたものを理解するのではなく、戦後において自然科学者、数学者や科学論の専門家、さらに自然科学に関心を抱いた哲学者たちが弁証法的な自然観や弁証法的な科学方法論などの分野において論争と一定の蓄積をおこなってきたことを念頭におくからだ。原氏はそれを基盤にして、自然弁証法を賞揚しているからだ。日本にかぎっても、弁証法は理論的に前進しているといえる。これはさしあたり、政治に汚染されないで残っているように見える。

ところでまた、一見無関係のようであるが、現代の思想的・社会的状況のなかでのマルクス主義ないし社会主義の位置を見る場合、中島梓氏の『コミュニケーション不全症候群』における現代人の精神状況の分析、およびそれにもとづく現代社会にたいする、ほとんど絶望的なまでの告発が有意義であるように思える。氏の考察がマルクス主義や社会主義とは無関係であるから、ますます私には興味深いのであるが。

「ある意味では我々はけっこううまくやっている」とさえ言えるかもしれない——革命を起こさないでこの病気の時代と病んだ社会に適応するために、我々にはありとあらゆる方法を検討し、考え出し、編み出したのだ。拒食症もおたくもハッカーもJUNEもすべてはある意味では弱者の知恵、青少年少女たちの生きのびるための悪魔的な変身そのものである。」⁽⁷⁾

中島氏によれば、現代はコミュニケーション不全症候群の時代であり、限度を越えた数の魚を入れた水槽のなかでのように、生きるための過密な競争を強いられている時代である。摂食障害もダイエットもおたくも、宮崎事件もさらにコンクリートづめ殺人事件も現代という時代の病的産物という点で同じである。摂食障害などは痩せた女性を魅力的だとする社会の命令に過剰に適用している段階であり、宮崎事件はたまたま境界を越えて世間的にいわれる「犯罪」へといたっただけにすぎない。私がいま関心をもつのは、鋭い感性で現代という怪物を告発する中島氏が何度か、「革命を起さないとすれば、こうした病的症状は社会への必然的な適応なのだ」と指摘する点である。

もちろん氏は、若者をはじめすべての人間を病的症状へ追い込む現代社会を変革する革命など可能とは考えない。そういった人々が「革命のために、自分たちが最下層として抑圧されている社会をくつがえすために立ちあがる、という光景はまず考えられない。彼らはともかくも、過剰にでも適応してしまったのである。」⁽⁸⁾ はじめにいつてしまえば、中島氏はもっぱら心理学や精神分析から社会の問題へアプローチしており、社会のどういう問題が具体的に人々を困難に陥れ、抑圧しているのかということを構造的・全体的に描く視点が、氏には希薄である。社会科学的な批判の視点があれば万事オーケーとはいわないが、氏がニヒリズムに陥るのは私にはあまりにも当然と思える。

氏のいうことを裏から解釈すれば、「革命」があれば、現代人を襲うさまざまな抑圧や疎外は大幅に除去され、おたくもダイエット病も生まれなかったということになる。むろん、氏は「革命」を不可能とするのだが……。抽象的

には氏は「革命」を待望するのだが、現実にはそれが不可能だと絶望する。ところで、現代で社会の全部をひっくり返す革命とは何かといえば、それはマルクス主義的な社会主義革命しかないであろう。宗教による革命も考えられるが、それは現代日本では、最初からそうした現実的な力をもちえない。社会の矛盾を根本から克服するだけのリアリティをもっていたのは、マルクス主義的社会主義のみであった。だがいま、支配階層による過酷な迫害に耐え抜いてきたはずのこの思想は、社会主義国の崩壊のなかで、衰退を余儀なくされている。だから中島氏のいうように、革命が不可能な時代にあつて、それでも疎外された現代人は全員が発狂するでもなくして、コミュニケーション不全症候群程度に収まって何とか適応の場所を見つけているのだ。

こうした視点から、もう一度竹田氏の考察を解釈してみよう。氏もまた、マルクス主義による革命が不可能とされたいま、いかなる思想や方法によつても、社会全体の革命は不可能と断定した。ここで氏はニヒリズムに陥るのである。いかにマルクス主義的社会主義のもつていた影響が大きかったか——このことが中島氏からは間接的に、竹田氏からは直接的にうかがい知れる。なるほど、マルクス主義再興の現実的な可能性を示せないかぎり、こうした私の読みは我田引水であり、手前味噌であるといわれるかもしれない。それを承知でひとつの主観的解釈を打ち出しているのであり、そうであるとすれば、マルクス主義に代わる実践的な代替策が提案されていない以上、弁証法の再構築を含め、「現代思想」がステロタイプ的に扱うマルクス(主義)でなく、もう一段深めたレベルでのマルクス(主義)の検討が有意味になるだろう。

私が出発するのはこうした状況からである。さらにここで、弁証法と自由の問題を扱うこととなつた個人的動機を述べておきたい。

私は一九九二年一〇月の唯物論研究協会の大会で「弁証法の批判的検討」というテーマで報告をしたが、そのとき、

同じ報告者であった牧野広義氏によって、従来のマルクス主義ないし唯物論からの弁証法研究では主体性や自由の論理が対象となつてこなかったが、これは問題ではないかという発言がなされた。そしてさらに、フロアからは、弁証法を云々するならば、マルクスの疎外論にかんする検討が含まれないのはおかしいという批判もあった。これらの発言は私の印象に残つた。とくに私は、後述するように、当時すでに拙著②の原稿を内容的に仕上げていたが、そのなかで私は、ヘーゲルが弁証法的論理学の構築とともに、いかに近代的な自由を理論的に獲得しようとしたのかを再構成していたからである。弁証法と自由——この二つのテーマは当時の私にとって密接不可分であった（さらにこの点で、拙論⑦を参照）。

また前掲拙著②にたいし、とくに「弁証法への私の歩み」という序章的な部分にかんして、ヘーゲル弁証法とマルクス弁証法のあいだの差異は一体どこにあるのかという批判が届いていた。たしかに私はそこで、この両者の共通点としての弁証法について展開したのみで、その差異については留保しておいた。ふり返ってみれば、実は私は、ヘーゲルの観念論とマルクスの唯物論には根本的差異があるということを承認しながらも、その論点を徹底して展開してこなかった。こうして私は、この問題点を解明する必要にも迫られた。

二 日本における従来の弁証法研究の状況

ここで私は全面的に従来の弁証法研究を検討できないが、とくに、唯物論ないしマルクス主義からの研究状況の概略を描き、そのなかから以上のことにつながる問題を発掘したい。

武市健人氏は終戦後、詳細な注釈書『ヘーゲル論理学の世界』⁽⁹⁾を、さらに『ヘーゲル論理学の体系』⁽¹⁰⁾を刊行し、マルクス『資本論』と対照させつつ、弁証法の論理構造を徹底的に解明しようとした。氏は弁証法を〈正—反—合〉の

図式によってとらえようとし、この点で世界の本質を映し出す論理としては、弁証法の構造はヘーゲルの観念論でもマルクスの唯物論でも異ならず、ただ前者ではロゴス（精神）が、後者では物質（自然）がそれぞれ主体であるにすぎないとみなした。氏の立場は存在論からの読み方といえるが、それにたいし、松村一人氏は認識論的な弁証法読解を試みた。⁽¹¹⁾氏は矛盾の問題にかんし現実的矛盾、相関関係、論理的矛盾の三者の区別などを提起しつつ、弁証法的論理学の仕事や哲学や科学で使用されてきた諸カテゴリーの批判的位置づけと解した。

武市氏には認識論的要素が希薄であり、松村氏には世界観的・存在論的契機が欠如していたといえるが、その両者を意識的に統合しようとしたのが許萬元氏であった。⁽¹²⁾氏は圧倒的な迫力で実践的真理観ないし「思考と存在の論理的同一性」⁽¹³⁾をヘーゲルのなかから取り出そうとした。他方、船山信一氏は、きわめてアカデミックなかたちでヘーゲル哲学の体系的な構造を執拗に追究した。⁽¹⁴⁾

以上の諸氏は何らかのかたちでマルクス主義ないし唯物論に関連しており、それぞれ弁証法の認識に大きく寄与したが、まだなお、弁証法にたいするマルクスの唯物論からの再把握という点では不十分であったといわざるをえない。もっとも主体的に見えた許氏においても、その後の著作「認識論としての弁証法」⁽¹⁵⁾が示したように、残念ながら、その唯物論的アプローチには大きな限界があった。それは私見によれば、氏がマルクス主義の基本性格はどのようなものになるのかという問題を意図的に提起せず、結果としてマルクス主義の実践的唯物論としての性格を把握せず、氏自身が、認識論としての弁証法を中心とする「哲学のレーニン的段階」にとどまっている点にある。⁽¹⁶⁾

唯物論の立場からはじめて弁証法的論理学を体系化したのは、寺沢恒信『弁証法的論理学試論』⁽¹⁷⁾であった。この著作は「対立物の統一」という法則を前面に押し出し、客観的論理学と主観的論理学というヘーゲルの区分をほぼ全面的に継承したものであった。だが依然として、この著作はマルクス固有の実践的唯物論に依拠しているわけではない。

これにたいし、岩崎允胤／宮原将平『現代自然科学と唯物弁証法』は唯物論的立場からきわめて包括的に弁証法について考察し⁽¹⁸⁾、さらに、同上『科学的認識の理論』は、実践的唯物論の観点から弁証法的認識論を体系化した⁽¹⁹⁾。『科学的認識の理論』のⅠ「実践と科学的認識」では、実践的唯物論の立場が述べられ、Ⅱ「科学的認識と階級性」もまた、実践的唯物論の観点が考慮されている。

そしてまた、ヘーゲル論理学とマルクス『資本論』の両者の、本格的な比較検討を遂行したのが、見田石介氏であった⁽²⁰⁾。とくにそのなかで、マルクスの視点からのヘーゲル弁証法への批判的摂取、『資本論』から摂取された唯物論的弁証法の解明という点に大きな前進があった。見田氏の弁証法認識には画期的なものがあったが、マルクス『資本論』を詳細に研究しているのにも関わらず、氏の立場はあえていえば、「科学的唯物論」といってよいものであり、実践的唯物論の立場に到達していない。

岩崎、見田の両氏をはじめ、弁証法研究のうえで以上の諸氏に私は多くを学ばせていただいたが、社会主義崩壊後の現時点に立つと、弁証法研究はさらに前進させる必要があると思われる。それ以後の弁証法研究の課題はさまざまなかたちで残されているが、とくに現時点で緊急であるのは以下のようなものであろう。

- (1) マルクスの実践的唯物論の観点からの弁証法研究をさらに推進すること。
- (2) 弁証法が世界（自然、社会、人間）に普遍妥当する法則性を探究するとしても、そもそも弁証法独自の最高対象は何かを追究されるべきこと。

(3) 弁証法の対象のなかに単に認識論的なカテゴリーのみではなく、価値的なもの、とくに「自由」や主体性、疎外の問題が包摂されるべきこと。

いままでの議論からある程度明らかなように、以上の三つの項目はばらばらなものではなく、それぞれか、同じ

ことからの三つの局面にはかならない。ここで私が提案したいのは、マルクス主義は実践的には、人間の「自由」の物質的・社会的基礎をとくに追求したのであって、それは端的に自由の哲学といえるのではないか、ということだ。とすれば、マルクス主義の方法論ないし論理学は、まず第一義的に自由のためのそれだけでなくはならない。つまり、弁証法は自由のための論理学であり、このことが誤りなく核心に据えられる必要があるのではないか。哲学・思想という抽象レベルから見ると、マルクス主義と弁証法におけるこの核心をはずしたところに、今回の社会主義の崩壊現象があった。

三 実践的唯物論とは何か

さて、いままで実践的唯物論という表現を何回か使用してきた。マルクス主義哲学の核心を表現するのに、このことほど適切なものはない。ここでこの用語について概略を描きたい。「(唯物論的)実践」は、現実の矛盾の根本的克服を目ざすマルクス主義哲学の核心を表現する言葉であり、総体としてのマルクス主義哲学Ⅱ弁証法的・史的唯物論の体系も、この視点から構成されなければならない。実践的唯物論は人間と外界(自然と社会)の関係を諸個人の生活と実践の局面から考察し、人間自身のすべての営みを人間自身の社会生活と活動から把握しようとする。この点で、この立場は人々の物質的生活を精神的生活の根底におくが、それは前者を後者よりも価値的に優越していると考えからではない。むしろそれは、人間の社会生活において、物質的生活と物質的労働が社会生活の基盤として重視されねばならないと考える。衣食足って礼節を知るというのが、実践的唯物論の唯物論たる由縁である。それは、共産主義理念を問題解決の最終的目標として掲げ、現実的諸個人の自由を実現しようとする。

このさい、実践概念の中心となるのは、人間—自然関係において生ずる労働だけではない、すでに労働も、具体的

には社会的関係である。この意味で、人間—人間関係において生ずる多様な実践形態——それはコミュニケーションを基本的にとまなう——も劣らず重要である。²⁾この点、まずマルクス/エンゲルスが『ドイツ・イデオロギー』で展開した「物質的交通」と「精神的交通」の構想が重要である。

ところで実践的唯物論は、唯物論として、人間の活動の場である歴史と社会にたいし、自然——それは、宇宙論的・地質学的・生命論的な発展過程をなす——の根源性を前提とする。つまり、人間も一種の自然存在であるから、外的自然と質料ニュートン・フック・セーブル転換(労働)しなくては生きていけないのである。それも、ただ自然が労働素材として人間にとつて不可欠というのみならず、自然が何らかの意味で弁証法的に運動する主体的存在であり、そうした自然存在が進化の最高段階で人間的Human nature自然に到達したのだということを理解する必要がある。こうして、ここで物質的生活と物質的労働のあり方にまず配慮するという唯物論的見方は、自然の根源性を重視するという唯物論的見方とつながることになる。

なおこの点では、『経済学・哲学草稿』における自然主義と人間主義の統一という構想とともに、後期のマルクスが『ゴータ綱領批判』(一八七五年)で、「労働はすべての富の源泉ではない」と注意したことが重要である。マルクスによると、自然もまた労働と同じように、使用価値の源泉なのである。そしてたしかに、物的富はこれらの使用価値から成り立っている。労働対象と労働手段の第一の源泉である自然を前提としてのみ、人間の労働は富の源泉となるという(MEW 19, 15)。

ここでは、富が使用価値と微妙につながる。マルクスはこうして、労働を万能視する考えにたいし、自然主義||唯物論の立場から一矢を放ったのである。労働を強調しても、観念論的になることもある。なるほど、古典派経済学は労働を富の源泉として把握し、ヘーゲルもまた、労働の世界形成的・人間形成的意義を洞察した。だが、実践的唯物

論に立てば、目的の措定⇨実現の活動である労働が一面的に強調されてはならず、自然の根源性が、さらに労働における質料転換 (Stoffwechsel) が承認されねばならない。⁽²²⁾

いわゆる史的唯物論は、こうした実践的唯物論の観点から柔軟に仕上げられる必要がある。そして、このかぎりの——というのは、硬直した史的唯物論の公式ではなく——史的唯物論は、マルクス主義哲学の核心をなす。なぜならば、マルクス主義哲学の究極目標は、共產主義理念によって人間の自由を生活と実践のなかで獲得することにあるからだ。

周知のように、マルクスは『経済学批判』序言(一八五九年)で、アジア的⇨古代的⇨封建的⇨近代ブルジョア的という生産様式の発展を提起した。だがこれが、通例の自然科学的な法則的發展として、全世界的に妥当すると考えれば、誤りとなろう。この点、マルクスはこの時点でいささか単純に考えていたようで、後期の彼は、こうした単線的歴史観を否定している。マルクスによれば、インドやアイルランドではイギリス資本主義の介入によって近代化・資本主義化が進むのではなく、むしろその植民地化のなかで、その社会は停滞し、奇形化する。⁽²³⁾ さらにヴェラ・ザスーリッチへの手紙(および草稿——一八八一年)のなかでは、マルクスは現存のロシア共同体から社会主義への発展の可能性を示唆している (MEW 19, 242 f., 384 ff.)。こうして、後期マルクスにおいては、第三世界論や世界システム論が視野にはいつてきていた。さきの唯物史観の公式は西欧に直接妥当する理想モデルと考えられ、さらに柔軟に史的唯物論が仕上げられるべきではないだろうか。

これにたいし、弁証法的自然観(⇨自然弁証法)はマルクス主義哲学における基礎ないし前提をなす。ところで、史的唯物論は人間が労働ないし生産と階級闘争を中心としていかに社会と歴史を形成し、そのなかで同時に自然の実践的改変と自然観の形成をおこなってきたのかを説明する。この点で、史的唯物論の立場は、人間中心主義といえる。

それはあくまでも、人間実践の観点からすべてを見ようとする。これにたいし、自然弁証法の立場は、すべてを自然なし物質の運動のなかで見ようとする。人間社会も、自然史の最高の段階とみなされる。それは、自然中心主義をとる。こうしてマルクス主義哲学は、史的唯物論と自然弁証法の対立物の統一である。そしてそのなかで、前者が核心であり、後者は基礎である。マルクス主義以前の唯物論は、それが唯物論であるかぎり自然の根源性を承認してきた。だが、マルクス主義は自然存在を前提として承認しつつも、人間的自然の活動を世界形成の核心においた。この点に、マルクスの実践的唯物論の新しいさがある。それは、社会への自然中心主義の貫徹であるとともに、従来の自然観や人間観の新しい再把握である。

以上の点で、自然弁証法を承認しない実践的唯物論は、自分の足下を掘り崩す。実践的唯物論の観点から自然観が根拠づけられるのではあるが、その結果として、自然史的過程の、人間にたいする根源性が承認されるのである。私見によれば、とくに現代では、自然弁証法は生態系の有機的連関を総合的に描き出す点に積極的意味をもつ。人間の主体性と活動性は、自分が自然のなかの一部であるという前提でのみ可能である。自然（宇宙）のなかにおける人間の優位をほこり、生産力と科学・技術の力によって自然支配をひたすら敢行するならば、自然はかえって逆襲に転ずる。地球生態系の破壊による人類の生命の危機と生活の疎外がその証拠である。ところで、従来の自然弁証法のあり方は、不幸な位置づけをされてきた。それはスターリン主義によって、弁証法的唯物論とほぼ等置され、独断的に前提されてきており、その社会への適応として人間社会が説明されるという本末転倒を侵してきた。それとまた、もっぱら理論的関心から、自然の弁証法的構造が追究されてきたのが事実である。自然弁証法という学問分野は、もっぱら自然も弁証法的な構造をもち、弁証法的に運動していることを示すためにのみ存在するのではない。現時点では、とくに地球生態系の汚染・破壊という視点から、自然弁証法の実践的意味づけがなされるべきである。⁽²⁴⁾

弁証法についての私自身の総括もおこなわれるべきであるが、とくにこの点では、拙著『増補新版・対話の哲学』⁽²⁵⁾ですですにその問題点を詳細に考察し、とくに民主主義と対話論の観点から、ヘーゲル・マルクスのな体系弁証法を古代のソクラテス・プラトンに由来する対話的弁証法と意識的に対決させ、両弁証法を統合することを試みた。だがこの時点では、依然として、弁証法＝自由の論理学という本質規定には到達していなかった。

第二章 ヘーゲル哲学における精神・弁証法・自由

一 弁証法的論理学の発生の決定的根拠

私が弁証法＝自由の論理学というアイディアをはっきり抱くようになったのは、拙著『ヘーゲル弁証法と近代認識』⁽²⁶⁾を執筆している最中である。そもそも、全体的世界観としての哲学とその方法論である論理学は密接不可分である。論理学の世界観的性格はつぎの二つの方向から見られるべきではないか。

(1) たとえば、論理学で原因／結果というカテゴリーを考察するとき、それは世界が因果性の系列によって実際に成り立っているということ为前提としている。現実世界のなかに本当に原因・結果という現象が働いている。とすると、抽象的ではあるが、論理学は世界観を内部にもっていることになる。

(2) より大事なことは、ある哲学の世界認識が価値的観点から論理学に反映されるという面である。たとえば、機械論的世界観を標榜する哲学では、当然のことながら、論理的に因果性や相互作用というカテゴリーが重視される。私が新著で追究したのはおもに(2)の面であり、世界の本質がヘーゲルによって「精神(Geist)」といわれるもので

あるならば、その論理学が何らかのかたちで「自由」を最高対象とするものとならざるをえないということであり、論理学の最高の価値と概念が自由となるということである。なぜなら、ヘーゲルによれば、精神の本質は自由といわれるものであるからだ。つまり、いま問題になっているのは、(2)の意味における、論理学のもつ、イデオロギッシュな意味における世界観の根拠である。というのも、自由を最高のものとして選びだすのは、ひとつのイデオロギーであるから。これは結局、論理学成立の決定的根拠を探ることに等しい。はからずも、ヘーゲル哲学と弁証法的論理学の最高問題が自由であるとされたところに、その近代的人格が見られる。一般に、古代、中世では、個人の自由は正当なテーマになりえない。そしてまた、この究明はかならずしも、世界に普遍妥当するカテゴリーなどを考察することとは混同されてはならない。自然も社会も人間それ自身も、昔から弁証法的であったのだ。問題は、そのことがなぜ、近代人ヘーゲルによって明らかにされたのか、ということである。そしてまた、弁証法が「自由」を最高対象とするからといって、ただちに世界のすべてが自由をはっきりともつということにはならないからである。逆にいうと、自由やそれに類することが、それだけが弁証法の唯一の対象であるわけでもない。ただ、自由を重視することが、自然把握においても何らかの影響を及ぼし、偏差をもたらすということはいえる。

こうして、拙著①ですでにつきのように指摘したとき、これは以上の意味での弁証法（普遍と個別の統一）の主体的成立根拠を述べていたのである。

「ヘーゲルの弁証法的用語でいうと、社会や国家などの全体的なものは『普遍』といわれ、個人は『個別』と表現される。『普遍』は諸個人を全体として統括するから普遍的なのである。ヘーゲルでは、結局、『絶対精神』という神的な性質をもつ全体者が世界を支配するとされるから、〈普遍↓個別〉が基本的であるが、彼はその枠内で〈個別↓普遍〉をできるかぎり折り込もうとする。ここに〈普遍↓個別〉と〈個別↓普遍〉という対立物を統一しようとする

弁証法的思考が現れる。こうして、ヘーゲルによれば、国家や民族という普遍者は、諸個人の背後にあって彼らの生活を支える大きなものであるが〔普遍↓個別〕、逆に、諸個人の活動がなければ国家や民族は存立しえないのである〔個別↓普遍〕⁽¹⁾。

さらに拙著⁽²⁾では、つぎのように総括される。

「……ヘーゲルの『精神』は、社会共同体的要素と個人の主体的自由の統一であり、歴史的には、古代ギリシヤなどの共同体志向（そこでは個人の自由は未熟であった）と近代の個人主義（そこでは、社会や国家は個人の欲望実現の手段となるか、社会契約によって便宜的に設定されるかであった）との、両面批判的な総合であった。『精神の哲学』とは端的に言って、*Beisichsein*としての自由の哲学である。」⁽²⁾

ヘーゲルが自由をどうとらえたのかについては、次節で述べる。いずれにしても、ヘーゲルの「精神の哲学」は自由を中心課題とする。同様にまた、ヘーゲル哲学の成立にあたって決定的であったのは、自然哲学ではなく、近代を対象とする社会哲学であった。この事実を、ヘーゲルがイエーナ期において、「生の哲学」の立場から「精神の哲学」へと自己批判をとおして立場を転換したことなかで示される。そして、こうした事情はヘーゲル論理学のなかにストレートに反映される。ヘーゲル論理学の最高課題は、自由なのである。

ヘーゲルはフランクフルト期では、私見によれば、実践的な「生の哲学（*Philosophie des Lebens*）」（生命的有機体の哲学）ないし自然中心主義に立っており、つぎのイエーナ期はこの立場からの自己批判的な脱却の過程であった。ヘーゲルの「生の哲学」によれば、特定の宗教をもつ民族的共同体が人々に根源的に前提されており、諸個人はこの全体者のみずからの実体として生き生きと直観し、それと合一するなかで幸福を獲得するものとされる。これは一種の全体主義であり、そこでは古代ギリシヤ的なポリスの生がモデルとされた。「愛によって和解される運命」

(TW1, 346) というテーマは、この時期のヘーゲルの思想を端的に代表する⁽³⁾。

これにたいし、ヘーゲル本来の「精神の哲学」は、一方では、デカルト的な「われ思う、ゆえにわれあり」に代表される、近代人の自我と自己意識を、つまり、自分の反省を通過しないものは何ものも認めないという主体性と自由を前提とし、他方では、そうした近代的諸個人がおのれの主観的自由と欲望をもって群れ集まる「市民社会」の歴史的必然性を前提としている。「生の哲学」の立場であるならば、そこには〈普遍↓個別〉という一種の全体主義、実体主義が生ずるだけであり、そこに学としての弁証法は成立しない。ところが他方、近代的主体主義(主体主義)だけであるならば、反省的な悟性は生まれるが、ホッブズやロックの社会契約説に端的に見られるように、〈個別↓普遍〉というラインがあるのみで、ここでも対立物の統一としての弁証法は成立しない。さきの引用が示したように、ヘーゲルが古代からの〈普遍↓個別〉という枠内においてではあるが、このラインと近代的な〈個別↓普遍〉を統一しようとしたところに、対立物の統一という複雑で矛盾した論理をもつ弁証法が発生したのである。同時にまた弁証法は、全体への直観ではなく、概念による粘り強い学的展開という公教的なものとして生成したのである。⁽⁴⁾

二 ヘーゲルにおける精神と自由

こうしたヘーゲル哲学の転回を明らかにするために、以下では、さらにヘーゲルに即して、彼が精神、自由、弁証法などをどのようにとらえたのかを見よう。

明らかにヘーゲルでは、世界を統括する「精神」の本性は自由とされる。それにたいし、その本来の姿を喪失し、疎外された存在者が「自然」なのであった。自然は精神によって浸透され、作り変えられることによって(これをヘーゲルは、精神が自然を「観念化する(Idealisieren)」と表現するが)、本来の姿を取り戻す。これは具体的には、

目的意識と精神性をもった人間が認識と労働によって自然を獲得し改造することを意味する（もともと、若きマルクスが鋭く批判したように、ヘーゲルでは、人間の活動は絶対精神の活動のなかに吸収されるけれども）。こうした認識と労働のなかで、人間は自由となる。とくに欲求・労働、さらに諸個人間の相互承認を中心として近代市民社会における人間のあり方を重視したところに、ヘーゲル哲学の近代性が明示される。

さらにいえば、「精神」の実体は自由であるのにたいし、「物質」のそれは重力であるにすぎない。自然ないし物質においては、必然性はつらぬくが、自由は存在しない（Enzy, 248; TW 12, 30）。『歴史哲学』において、歴史が人間の自由な意識の進歩のプロセスと語られたことは周知のことである。そこでは、東洋の世界（一人の者だけが自由である）↓ギリシャ・ローマの世界（若干の者が自由である）↓ゲルマンの世界（万人が自由である）というように発展が語られる。⁽⁵⁾ さらに『宗教哲学』では、本来の神は、単に汎神論的な最高存在（存在のなかの存在）というだけではなく、それが精神であることが強調される。ヘーゲルは実際には、キリスト教を最高の宗教とみなす。こうしてキリスト教は、「啓示宗教」であるとともに、「真理と自由の宗教」として賞揚される。⁽⁶⁾

以上のようにして、ヘーゲル哲学を「精神の哲学」と名づけるとき、それをもっとわかりやすくいえば、ヘーゲル哲学は「自由の哲学」であるといつてよい。

では、「自由」をヘーゲルは一般的にどう説明するのか。この点では、以下の三つの規定をヘーゲルのなかから取り出せる。

- (1) 自由とは、論理的には「自己のもとにあること（*Beisichsein*）」といわれる。正確にいうと、「他在のもとにありながら、なおかつ自己のもとにある」ということである。
- (2) 自由は単に意識内の内面的自由でもなく、選択できる自由意志にも解消できない。真の自由はこうした「主観

的自由」と「実体的自由」の弁証法的統一である。

(3) 自由と必然性是对立しあわない。真の自由はむしろ、必然性を十分に洞察したところに生ずる。

まず、(1)について。「精神は自己自身のもとにあること (Beisich-selbst-Sein) である。これこそ自由である。」(TW 12, 30. 四二頁) ヘーゲルは『哲学史』序論においても、精神が自分へ還帰するものとして自由であるというが、こうした自由の状態においては、「精神はその他者のなかにおいて自己自身のもとに (beisich selbst) ある」とされる。この「自己止住 (Beisichsein)」は、疎外のなかで自分を喪失した状態からの回復であり、自分の取り戻しを意味する。

「自由」とは他の存在ないし他人に制約され、その影響力のもとにありながら、かえってそこから積極的成果を産出し、自己在住する状態であり、日本語でいえば、「自由自在」ということ、「随所において主となること」を意味する。ヘーゲルは自由を最初から与えられている静止的な状態とは見ない。むしろそれは、否定されたり疎外されたりする状況からの回復として意味をもつ。それは「否定の否定」の運動であって、まさに弁証法的なダイナミズムを含む。

(2) について。もちろんヘーゲルでも、主観的に意欲することのなかに自由が認められ、それこそ近代において達成された自由である。だがそれだけでは、「恣意 (Willkür)」と変わらなくなる。いたずらに主観的自由を欲する人間は、かえって自分の感情や欲望の奴隷となっており、むしろその人は不自由状態に陥っている。ここで、「最高の共同性が最高の自由である」として、人間の個人的自由にたいし安定した基盤が差し出されねばならない。これが「実体的自由」といわれるもので、共同的自由ないし社会的自由といいかえてもよい。「実体的自由」は総じて二つの意味をもつ。第一に、人間は利害関係の一致した共同体のなかで暮らすと、おのずと自由と安定性を獲得するということである。この自由はむしろ、東洋的である。第二に、共同体に尽くすという義務のなかで、個人は倦怠感や恣意を

まぬかれ、生き生きとすることだ。この意味で「義務においてこそ、個人は解放されて、実体的自由を得る」とされる。とくに第二点は現代でも案外に重要ではないだろうか。もっぱら自分の欲望を満たすという形で、つねに自分中心の行動をしている者は、そのなかでかえって自己満足せず、疲労と倦怠感のなかで立ち腐れていくというケースが多いと思われるからだ。こうして、真の自由は主観的自由と実体的自由（共同体的な自由）との弁証法的統一なのである。⁽¹¹⁾

一般に実存主義は、現代に生きる人間の主観的自由の面のみを強調しすぎる。サルトルが、人間を、ひたすら未来に向かって投企する存在であり、世界に投げ出されて、いわば自由の刑に処せられているのだと述べるとき、ここで「実体的自由」の面が忘れ去られている。⁽¹²⁾逆に、社会有機体説、共同体主義、全体主義、復古的ロマン主義などいわれる立場は、自由の基盤である全体的要素を強調するあまり、個人の「主観的自由」を恣意的なものとみなして、軽視する。

(3)について。一般に哲学史において、必然性ないし決定性と自由とは背反しあうものと考えられていた。ところが、スピノザはその汎神論的立場から、自由とは、まだその状況の必然性が十分に洞察されていないところに存在するものと考えた。意志の自由はいわば、錯覚に近い。つまり、彼は自由を必然性と決定性のなかに解消してしまった。これにたいしヘーゲルは、自由の領域をそれ自体として確保しながらも、必然性の領域からの全面展開としてのみ、自由の発生を考えたのである。だが、ヘーゲルが小論理学のなかで、「必然から自由への……移行は、もっとも困難なものである」(Enzy, s. 159.)と述べたように、こうした考えはそう簡単に受容されはしなかった。⁽¹³⁾この点については、さらに後述したい。

自由にかんする以上の三つの規定は、現代においてもなお重要であるといえるのではないだろうか。これらの自由

観をほぼ全面的に継承することが必要であろう。そしてこのさい、こうしたヘーゲルの自由観がそれぞれ、まわめて弁証法的なものであることも確認できると思われる。明らかに、いずれの規定も矛盾ないし対立物をはらむことよってのみ成立するからだ。そしてまた、こうした自由を本性とするのが、ヘーゲルのいう「精神」でもあった。

三 必然性から自由への上昇

さてそれでは、弁証法を自由のための論理学と主張する場合、それが本当にヘーゲル論理学において明示されているのだろうか。これがつぎの問題である。事実において、ヘーゲルは概念論の冒頭において、「こうして、概念のなかで自由の国 (Reich der Freiheit) が開かれた。概念は自由なものである」(WdL 2, 25f. 下の 1、112頁)と宣言する。論証するまでもなく、明白に、ヘーゲル論理学では、本質論はまだ必然性の領域であり、高次の概念論こそが自由の領域なのであった。こうして論理学の最高対象は「自由」なのである。

ヘーゲル論理学の最高の対象が「自由」であることを説明する前に、論理学全体の輪郭を描こう。このことによつて、論理学の究極目標が自由であることの意味がさらにはっきりするだろう。大論理学では、「客観的論理学」と「主観的論理学」に区分され、前者は有論と本質論からなり、後者は概念論となる。小論理学では客観的論理学と主観的論理学の区分がなくなる。この両者の区分は何を意味するのか。「論理学の一般的区分」(WdL 1, 56ff. 上の 1、四七頁以下)での説明によれば、存在とは何かを一般的に究明する従来¹⁾の形而上学のカテゴリーや自然科学における概念が客観的論理学の構成要素となる。これをヘーゲルは、いわば世界に埋もれた概念のあり方とみる。それだけに、主観的論理学ははっきり概念(カテゴリー)の本来的姿を対象とする。たしかに、概念論における概念・判断・推理の活動は、まぎれもない人間の思考様式であり、世界のなかにもはや埋もれてはいない。ヘーゲルがこの主観的

論理学Ⅱ概念論を論理学固有の領域と考えていたことは明らかである。

さて以下、有論・本質論・概念論という三段階的な発展について概説しよう。

注意すべきは、このトリアーデ的展開が単純に客観的世界の認識の深まりを示すのみならず、人間と世界の自由なあり方の自覚へと到達するさまを描くということである。このさいヘーゲルが、有論の段階を「他者への移行」、本質論の段階を「他者への反省(反照 Reflexion)」、概念論の段階を「発展」と特徴づけたこと(Enzy, S. 161)も、さらに有論を「感性の無思想」、本質論を「悟性の固執」にたとえたことなどが手がかりとなる(Enzy, S. 113)。有論の基本対象は一定の質と量をもった「或るもの」と「他のもの」である。世界のなかで或るものはただ時間的に他のものに変化し、移行するだけである。また空間的にも、これらの事物は併存しているのみで、それらの関係はいかなる意味でもとらえられていない。「感性の無思想」といわれる由縁である(もちろんヘーゲルは、こうした低レベルでの認識に潜む深い弁証法的洞察を示してはいるけれども)。一言でいうと、有論はまったくの偶然性の世界である。

本質論は、形式論理学にもとづく悟性的な思考が活発に働く認識段階である。それは事物をたえず本質と現象に区分して見ようとし、ものの必然性や法則性を主体的にとらえようとする。実は本質と現象は相互に反省する(照らし出す)という深い弁証法をもっているが、ものごとを固く見る悟性はそれをつかみきれず、両者(本質と現象)を分断したり、その外的関係のみを考えたりする。本質論の最後は実体論であり、二つの実体の関係を原因・結果の関係としてつかみ、さらに両者の相互作用として認識しようとするところでそれは終わる。因果的必然性によって世界を説明し尽くすことができるのかという問題がここに生ずるし、この相互作用というカテゴリーにも問題が生ずる。というのは、AとBのあいだに相互作用があるとしてもものごとを説明すると、AをBによって説明し、BをAによって説明し……というように、そこに悪循環が発生してしまうからである(Enzy, S. 156, Zu)。端的に言って、本質論は

世界を必然性の支配する領域として描く。本質論の抱え込んだ矛盾を真に解決するのが概念論である。「こうして概念は実体の真理であり、そして実体の規定された関係の仕方が必然性であるのにたいして、自由は必然性の真理として、概念の、関係の、仕方として示される。」(WdL2, 214, 下、六頁)そしてまた、ヘーゲルによれば、事物が自由であることは、それが生き生きと発展することに等しい⁽¹⁴⁾。

本質論の限界と矛盾を示してヘーゲルがいたいことは、理想としての「自由」といえども、必然性が支配する現実から切り離された抽象世界に存在するのではなく、あくまでも現実のなから洞察されるべきだということである。これはプラトンのイデア論への批判である。こうしてヘーゲルは、有論・本質論からの「概念の発生的叙述」(WdL2, 245, 下、六頁)を意図する。以上のようにみると、ヘーゲルは必然性や原因/結果、相互作用のカテゴリーでものごとの法則性を認識しようとする思考法を、単純に中立的なかたちで見ているのではないことがわかる。本質論の認識が不十分だということは、その世界が疎外された、あえていえば非人間的な世界であることを意味する。

小論理学の一五八節・補遺にしたがえば、必然性とは盲目的に、かならず貫くものとして、冷酷なものである。事物は強制的に結合されることによって、その独立性を失う。そこでは本来、それらの事物が根本的に同じものであるということがまだ明らかになっていない。必然性が自由へ変容することは、それら事物が唯一の全体のモメントとして、相互に関係しながら自分自身のもとに (bei sich selbst) とどまることを意味する。必然性そのものは、もちろんまだ自由ではないが、しかし自由は必然性を前提にし、それを止揚されたものとして含んでいる。有徳のひとは、自分の行為が必然的であり、普遍的に妥当することを知っているが、そのことは彼の自由を少しも傷つけることにはならないのである。犯罪者も自分の所業を自覚しないとき、下される刑罰を外的な強制力とみなす。だが、それを自業自得の結果と認めるとき、彼は自由となる。自分が絶対理念という全体者によって規定されていると自覚することのな

かに人間の最高の自立性がある。これは、スピノザによって「神への知的愛」と呼ばれた……。

本質論では、自由はまだ十分に現れていない。むしろ、本質論は「概念の発生的叙述」として、自由が必然性の中から出現せざるをえないことを示そうとする。そこでは、自由は、必然性と偶然性に分解されて出てくるともいえる。自由はたしかに、必然的で自己決定的であり、他方、偶然的要素も含まないわけではない。自由を浅薄にとるとそれは偶然性に近づく。だが、必然性も偶然性もそれだけでは自由ではない。可能性を確実に実現する「絶対的必然性」は、したがって「盲目」(WDL 2, 216. 中、二四七頁)であり、事物の「盲目的な没落」(WDL 2, 217. 中、二四九頁)を非情にも引き起こす。世界を「実体」が支配し、諸事物は単に偶然的な存在にすぎないとみられるとき、偶然的な存在は実体の「絶対的な力」(absolute Macht)の前でひたすらひれ伏すのみである (Enzy, S. 151)。さらに、世界を因果的な系列としてみると、こうした機械論的見方では、受動的な「結果」は、外面的な「強制力」(Gewalt) (WDL 2, 235. 中、二七〇頁)を受けざるをえない。

ところで、本質論最後の「相互作用」では、必然性から自由への移行が完成しかかっている (WDL 2, 238 f. 中、二七五頁)。相互作用しあう両者 (両実体) は、自由な戯れをしているように見える。相互作用する両者には、もはや原因と結果という区別もなく、両者の同一性もほとんど実現されている。だが、相互作用がなお矛盾をはらんでいたことは、すでに述べたとおりである。こうして、いまや概念論の「自由の……国」(Reich .. der Freiheit) (WDL 2, 240. 中、二七七頁)が開かれる。自由は必然性をそっくり取り入れることによって成立し、同時に偶然性のほうもここで自由へと高められる (WDL 2, 239. 中、二七六頁)。世界を支配する普遍的なものは、ここで「自由な力」[創造的な力]をもつのであって、他者を暴力的に圧伏させるのではない。それは他者のなかにおいて平静さを保ち、自分自身のもとに (bei sich selbst) あり (WDL 2, 277. 下、四二頁)。普遍的なものは特殊なものを滅却しておの

れの威力を示すのではなく、それらを自分自身で存在する個別的なものとして自覚させるのみである。普遍者は、個別的なものなかでまったく自己自身のもとに (bei sich selbst) ある (WDL2, 280, 下、四五頁)。

以上のようにして、ヘーゲル論理学は本来、自由のための論理学なのである。とはいっても、それは単純に自由はすばらしいとして、それを謳歌し賛美するものではなく、自由が必然的なもの、偶然的なもの、恣意的なものとの葛藤をへて、みずから鍛え直すことによってそのただなかから立ち現れることを論証するものといえる。⁽¹⁵⁾

第三章 マルクスのヘーゲル批判と唯物論の確立

一 ヘーゲル弁証法を転倒するための方法

ヘーゲルが以上のようにして、精神、弁証法、自由というようなテーマを明瞭に、合理的に示したのかといえ、もちろんそれは違う。マルクスがいうように、「弁証法は彼(ヘーゲル)にあつては逆立ちしている。合理的核心を神秘的外被のうちに発見するためには、それをひっくり返さなければならぬ」(Nachwort, in: K1, ①三三頁)。だが、「逆立ち」「ひっくり返す」などの表現は一種の比喩であり、実際にヘーゲルをひっくり返すわけにはいかない。求められるのはさらなる複雑な理論的説明である。ヘーゲルとマルクスの相違と共通性(いわゆるヘーゲル・マルクス問題)については、膨大な考察と論争が存在する由縁である。

スターリン治世下の「哲学のレーニンの段階」では、唯物論的革命家マルクスと観念論的でプロイセンの御用哲学者とされたヘーゲルのあいだの根本的断絶が強調された。逆に、西欧マルクス主義においては、その後の研究の進展

もあってヘーゲルとマルクスの太い共通線が強調された。これは一般に「ヘーゲル・マルクス主義」といわれる。そして非マルクス主義側のヘーゲル研究では、いまやヘーゲルは民主主義者として装いを一新している。

ものごとを過不足なく見るためには、導きの糸としての「方法」が必要であるが、現代思想に欠けているのはまさにこの方法的態度なのだ。ヘーゲルとマルクスを切断することなく、だが同時に、ヘーゲルの巨大な弁証法的魔力に囚われることなくして、その合理的核心を粘り強く救い出すことが必要とされる。アルチュセールら、多くのフランス思想家は、ヘーゲルが放つ弁証法的な仕かけとイデオロギー的な魔力を恐れるあまり、機械的唯物論へと後退しているのが現状である。そしてそのことが、彼らの思想から豊かさや深さを奪い取っている。

ヘーゲル・マルクス関係を考察するときに必要なのは、両者の同一性と区別をそれぞれ腑分けしながら、同時にその両側面の内的関連をできるかぎり探り出すことである。したがって、この両者を解剖台にのせて、共通性と区別をそれぞれ取り出すことでこと足れりとするのは、それが必要条件であるとしても、不十分なのである。ヘーゲルもマルクスも同じドイツ圏にあり前後して生きた思想家なのであって、この意味での思想運動史の流れのなかでものごとを見る必要がある。この点では、インジツヒ・ゼレニーが展開したように、マルクスのヘーゲルにたいする批判的摂取の各段階をリアルに追跡することを含め、カントによって基礎をおかれたドイツ観念論からヘーゲル左派（フォイエールバッハ、ヘスら）、エンゲルス、マルクスへの巨大な思想発展史を念頭におくことができる。ゼレニーはこの洋々たる流れを、悟性的な伝統的存在論を最終的にマルクスのな実践的唯物論が克服するというテーマ設定のもとで、流れを描こうとする。「疎外および疎外の克服としての歴史というヘーゲルの説明がなければ、フォイエールバッハの宗教批判と彼のいわゆる〈現実的な〉人間の理論は考えられない。フォイエールバッハの人間学がなければ、一八四四年以来のエンゲルス、ヘスおよびマルクスの共産主義は考えられない。」⁽¹⁾

ここでゼレニーはヘーゲル・マルクス主義を説こうというのではなく、ヘーゲル↓マルクスの線とともに、フォイエルバッハ↓マルクスの線ともに重視し、唯物論と観念論という対立図式にも十分に留意している。こうして私たちは、ヘーゲルの観念論とマルクスの唯物論の差異を、観念論から唯物論への対立物の転化という弁証法のもととらえることが事実在即しているといえよう。マルクスの唯物論において哲学はようやく正立したのである。ヘーゲル・マルクス問題にあたり、私が依拠するのはこうした方法であるが、もちろんここでこのテーマを全面展開できない。この章では、社会主義の劇的崩壊を念頭におき、マルクスのヘーゲル批判と彼の自由論を考察したい。

「ヘーゲルは疎外から（論理的には、無限なものから、抽象者普遍から）、実体から、絶対的な固定した抽象から出発する、すなわち平俗的にいえば、彼は宗教と神学から出発する。」⁽²⁾『経済学・哲学草稿』（以下、『経哲草稿』と略す）における比較的わかりやすいこの命題をさしあたりの手がかりとしよう。いままでの議論からすれば、宗教や、その学問的基礎づけである神学から出発するということは、ヘーゲルがつねに大文字で書かれた「精神」（絶対精神）を、疑うべからざる大前提としているということを意味する。私は二章でもっぱら合理的なヘーゲル解釈を試みたのであって、精神が自由であるとヘーゲルがいうとき、そこでただちに現実的諸個人の自由が意味されるわけではない。絶対精神の社会的・イデオロギー的発生源をおさえることが、実践的唯物論からは要請されるであろう。これは大きな考察を必要とするものであり、ヘーゲルがなぜこうした、一見馬鹿げた観念論に陥ったのかという問題を同時に解くことにもなる。ここでは、ヘーゲルの疎外された観念論の原因をつぎの二面から示唆しておくにとどめる。

(1) マルクスによれば、ヘーゲルは国民経済学と同じレベルに立っている。だから、彼は労働の肯定的側面しかみず、労働の疎外現象を一時的に経過する段階とみなす（*OPM*, 405, 二一七頁）。ヘーゲル弁証法は実際、疎外された労働を絶対精神という全体者の一契機とみなすという思考作業をへて、疎外現象を意味づけ、それを克服する。とこ

ろが、疎外された現実とは基本的にもとのままである。ただ、現実へのより深い解釈がなされただけにすぎない。ここではたしかに、「哲学者たちは世界をたださまざまに解釈、解釈してきただけである」(フォイエルバッハ・テーゼの一一)という命題が妥当する。思考過程のなかで疎外を克服するのであるから、そこで弁証法は終了する。ところが、疎外された現実とは基本的にもとのままである。

(2) ヘーゲルの「絶対理念」「絶対精神」にかぎらず、当時のドイツ・イデオログの主張する「実体」(シュトラウス)「自己意識」(プルーフ・バウアー)「人間の類的本質」(フォイエルバッハ)「唯一者」(マックス・シュティルナー)などの理念は、マルクスによれば、現実社会の疎外と物象化を発生の根拠として、人間の頭上にまで高められた哲学的理念なのである。こうした理念は、現実の諸個人の物質的・精神的な交通のなから抽象化されたものでありながら、かえって個人を観念的に支配する威力としてふるまう。³⁾

以上の二面を総合的にとらえることは、近代市民社会と資本主義的経済体制を思想的にトータルに把握する作業を必要とすることであろう。この点でのみ、実践的唯物論からのヘーゲル観念論の根本的基礎づけが可能であると思われる。

二 世界を基礎づける実体Ⅱ主体をどこに求めるのか

ヘーゲルの観念論とマルクスの唯物論の根本的区別という点で、さらに私が提起したいのは、この二人が何をもちて現実世界の基本的な実体(世界における現実的存在)であり、主体(世界を形成する能動的存在)であると考えたのかということである。この問題は周知のように、ヘーゲルでは、「私見によれば、……真なるものを実体としてではなく、同様に主体としてもとらえ、表現することが、すべて重要なのである」⁴⁾と宣言される。ここでヘーゲルはも

ちろん「実体」よりも「主体」に力点をかけているが、論理学における必然性（実体のもつ外的威力）から自由（概念のもつ内面化された威力）への移行が示したように、世界のなかに客観的に存在する実体を承認しないわけではない。そしてヘーゲルでは、世界における究極の実体＝主体とされるものは、神として思いうかべられる絶対精神であった。そこでは疎外論的な転倒によって、人間の主体的な働きとされたものは、実は「理性の術策」として絶対精神の活動へと吸収される。ヘーゲルはもちろん、絶対精神を学的な展開のなかで最終的に導出する手続きをとる。だが、フョイエルバッハが喝破したように、それは見せかけの論証であり、理念はここで芝居をしている。⁽⁵⁾ 実にはヘーゲルにとって、絶対精神は暗黙の大前提とされていた。

ここで忘れてならないのは、ヘーゲルとマルクスの両者の同一性と区別という視点である。前章でヘーゲルを解説したように、私はあえてマルクス主義に直結するような内容をヘーゲルから取り出した。これだけ読めば、私の立場はヘーゲル・マルクス主義ではないかと推断されるかもしれない。たしかにここに、ドイツ観念論からフョイエルバッハ、マルクスへと継承される問題構成の連続面を洞察することができるのであって、それは一言でいうと、各哲学者によって力点の相違はあるにしても、個人と全体的なもの（自然と社会）の関係を説明することによって、人間の真のあり方（自由）を追究することであった。そしてヘーゲルとマルクスの対立というのは、またくり返すことになるが、思想的発展のなかで、近代市民社会と資本主義的経済体制の影響のもとで、観念論（ヘーゲル）から唯物論（マルクス）へと転倒した結果であると洞察すべきであろう。こうして、正立したマルクスの地盤に立ってはじめて、先行するヘーゲルの観念論が絶対精神を実体＝主体とするという転倒的な疎外現象であったと了解される。ある意味で、マルクスがいうように、彼の共産主義思想は、先行する多様な哲学・思想の「謎」（成立根拠）（*OPM*, 389, 一四六頁）の解明といえよう。

以上からすると、現実世界の实体Ⅱ主体をマルクス（主義）は何に取るかという問題にかんして、有井行夫氏の方法論的考察はシャープですぐれている。

氏はマルクス主義的唯物論の問題設定を、「アトミズムとホーリズムの対立を越えて」というように提起する。このさい、アトミズムの側には要素主義、個人主義、社会契約説、古典派経済学を、またホーリズム（全体主義）の側には関係主義的把握、共同体主義、社会有機体説、ヘーゲルの社会システム論を、それぞれ配置する⁽⁶⁾。こうしてマルクス主義は、「労働する個人」を社会における現実的な発生点、現実的なシステム原理にすることによって、アトミズムとホーリズムの対立状況を解消しようとする。この場合、商品や資本、さらに社会の総体も何らかの意味で統合的に構成的な主体とみなされるが、それらは「労働する個人」と同じ資格をもたない。「社会形成の場面で直接的に有機的統一として前提されて妥当するのは、労働する個人のみである。」ヘーゲルの誤りおよび転倒はこの点にある。というのは、社会そのものの自立性が絶対精神として固定化され、根源的発生点である「労働する個人」がこれに飲み込まれてしまったからである……⁽⁷⁾。

以上の有井氏の論点は、いままでの私の主張と十分に整合するであろう。さらに興味深いのは、マルクスの「フオイエルバッハ・テーゼ」の第六（人間の本質は、その現実性においては、社会的諸関係の総体（ensemble）である）を参照しての、人間の関係主義的把握への氏の批判である⁽⁸⁾。氏によると、マルクスの立場は全体主義でないどころか、「方法的ホーリズム」ですらない。私の考えでは、人間Ⅱ社会的諸関係の総体という考え方は重要であるが、これが絶対化されてはならない。あくまで、現実的な個人が究極の实体Ⅱ主体に据えられねばならない。あえていえば、マルクスの立場は方法論的個人主義といえるのではないか⁽⁹⁾。

ところで、現実世界の实体Ⅱ主体をどこに据えるべきかという問題にかんして、マルクスが明言した箇所はないの

だろうか。実はそれは、唯物史観の原型を形成したとされる『ドイツ・イデオロギー』のなかにはっきりと現れる。「私たちが出発点としてとる前提は、どんな勝手気ままな前提でも、どんな教条でもなく、それはただ、頭のなかでのみ勝手に度外視されるような現実的な前提である。それは現実的諸個人 (die wirklichen Individuen)、彼らの行動、および彼らの物質的生活条件——既存的生活条件ならびに彼ら自身の行動によって産出された生活条件——である。したがって、これらの前提は純経験的な方法で確かめられるものである。／あらゆる人間歴史の第一の前提は、いうまでもなく、生きた人間的諸個人 (lebendige menschliche Individuen) の現存である。」

「現実には活動する人間たち (die wirklich tätigen Menschen) に出発点がおかれ、そして彼らの現実的な生活過程の側から、この生活過程のイデオロギー的な反映と残響の発展もまた説明されるのである。人間たちの頭脳におけるぼんやりした形象も、彼らの物質的な、経験的に確かめられる、そして物質的前提に結びついている生活過程の必然的な昇華物である。……意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する。」⁽¹⁾

マルクスにとって「現実的諸個人」「現実には活動する人間たち」が現実世界の実体＝主体であり、ここにはっきりとヘーゲルとの差異が現れる。ヘーゲルにとって「現実的前提」「第一の前提」は、いうまでもなく絶対精神である。このさい、①「現実的」という形容詞が付いていること、②「諸個人」と複数になっていることに注意したい。①については、単に意識や精神という観念的なものだけでなく、何よりもまず身体組織と欲求という物質的なものをもった、生身の人間が問題となっている。②については、社会のなかで分業を行っており、物質的生産と交通（コミュニケーションを含む）を相互のあいだで遂行している諸個人が対象となることを意味する。個人ははじめから相互に關係しあっている。『ドイツ・イデオロギー』でなぜ、マルクスが「交通 (Verkehr)」という表現を多用するかというと、彼の出発点が相互に働きかけあう、複数の個人であるからだ。そこでは、人類や人間などとして、諸個人が一括さ

れることは避けられる。以上の点に、マルクスの唯物論の独自性が現れる。現実的諸個人および彼らのおこなう物質的生産には、もちろんヘーゲルの強調する意識や精神という観念的なものが含まれているが、そこで主要であるものは個人の身体と欲求、そこから生み出される生産と実践という物質的なものだ。⁽¹²⁾

マルクスの「現実的諸個人」は、当時のドイツ・イデオログの類似語からはっきりと一線を画す。むしろマルクスは、彼らとの交流と批判をとおして「現実的諸個人」の構想に到達したといってよい、したがってそれは、「自己意識」(B・パウアー)、「類」(フォイエルバッハ)、「唯一者」(シュティルナー)などに含まれる人間観とは異なる。ヘーゲル左派の唱えるこうした人間観は、いずれもヘーゲル主義を脱却して、むしろヘーゲルの一面の強調ではない。またもちろん、マルクスの「現実的諸個人」は、キルケゴールらの孤立した「実存」とも異なる。「実体」「自己意識」「類」「唯一者」では、さらに「実存」ではなおさら現実の生活する人間に届かないし、人間相互の多様な関係をそこから再構成することもできない。

私はおもに『ドイツ・イデオロギー』によって、現実世界の実体＝主体を「現実的諸個人」とみなす構想に到達したが、興味深いことに、キャロル・グールドはほぼ同様の構想を、『経済学批判要綱』に依拠して提唱する。『要綱』での歴史の三段階的發展(人格的依存関係↓物的依存性のうえに築かれた人格的独立性↓共同体のうえに築かれた自由な個性)のなかで、グールドはその第三段階(共産主義)に注目しながら、「具体的諸個人の存在論的第一性」を強調する。社会的関係を結び、それを変革する実践的主体性をもつのは現実的諸個人であるから、彼女もまた有井氏と同様に、フォイエルバッハ・第六テーゼに限定的な意味を付加する。こうした見地に賛成したい。⁽¹³⁾

ところで、廣松渉氏は「フォイエルバッハ・テーゼ」の第六を指示して、つぎのように述べる。

「社会観の場面において、マルクスは要素主義的な発想を卻けつつ、しかも、全体主義をそのまま採ることなく、

これをも批判することによって『関係の第一次性』に定位する世界了解の構えを示している。ヘーゲルとマルクスとの存在観の構えには一見あい通ずるものがあるとはいえ、看過すべからざる相違があると申す所以であります。⁽¹⁴⁾

たしかにマルクスは、要素主義と全体主義をとともに批判できる地点で思想形成をおこなったし、ヘーゲルとマルクスを同一性と差異の両面にわたり考察すべきである。この点には積極的に賛成したい。だが、「関係の第一次性」という世界了解は、さきの私の見解と異なる。ここには微妙だが、重要な問題があるのであるのではないか。いうまでもなく、ここで現実世界の出発点を「現実的諸個人」にとるのか「社会的諸関係の総体」としての人間ととるのかに、単純な二者択一はない。マルクス自身が両方の命題を残しているからである。私の見解の必然性およびこの点に関する氏のマルクス把握の問題点を列挙しておけば、① 共產主義を旨とすという困難な課題を遂行する人間の主体性の問題がここで考慮されるべきではないか、② 「社会的諸関係の総体」という規定が過度に強調されると、人間個人の自由と尊厳の保証が希薄にならないだろうか、③ 「関係」の強調は、一部氏も認めるように、またヘーゲル自身こそそうした関係主義だったのだという主張もある以上、ヘーゲルとの区別が定かでないのではないか、④ 「関係の第一次性」はマルクス思想の唯物論的、性格を十分に保証できるのだろうか、ということである。私見では、「社会的諸関係の総体」という規定を内包した「現実的諸個人」を世界の実体Ⅱ主体に据えることによって、以上の四点を十分にカバーできるものと考ええる。

以上のようにして、マルクスでは、現実世界の実体Ⅱ主体は「現実的諸個人」であって、それはヘーゲルの観念論への根源的アンチテーゼであった。当然にも、「現実的諸個人」は労働主体であり、階級的存在へと拡張されることを許容する。そしてまた、「現実的諸個人」に定位するということは、全体的な社会総体や歴史法則や、おそらく階級すらも「現実的諸個人」に代わる根源的な一次的主体とすることを否定するであろう。マルクスはもちろん、弁証

法的発想によってそうした存在のリアリティを承認するが、それらはあくまで二次的な主体とみなすべきであろう。社会が自由であるということは、とどのつまり、人間一人ひとりが自由であるということ以外ではない。諸個人が主体的・民主的に社会を形成し、そのなかでみずから解放するために、やはり「現実的諸個人」が世界の実体Ⅱ主体とみなされる必要がある。

ヘーゲルは、大文字で書かれた「絶対精神」を根源的な実体Ⅱ主体とすることによって、明白に観念論的伝統に立つ。そこでは、世界をこの「絶対精神」がリアルに貫徹していることの洞察（テオリア）が哲学の課題とされるから、社会の実践的変革はおのずと二義的なものとなる。「現実的諸個人」のリアルな活動と疎外状況は、「絶対精神」の栄光と偉大さを説明するための道具へと貶められる。こうして、アリストテレス『形而上学』を引いて、『エンテュクロペディー』の末尾において「思惟の思惟」が哲学の最高課題とされるにいたるのである。ソクラテス没後、小ソクラテス学派が林立したのち、プラトンという巨人がソクラテスを真に継承したように、ヘーゲル学派の対立状況のなかで台頭したのはマルクスとエンゲルスであった——しかもヘーゲルへの根源的な批判をともなして。マルクスはここで、「現実的諸個人」を出発点に据えることによって、哲学史上の唯名論、さらに経験論の伝統を批判的に継承したということもできるのではないか。マルクスが「方法的個人主義」を採用したという由縁である。もちろん、弁証法的方法によって事物の具体的普遍としての運動や、商品・貨幣・資本のおこなう巨大な物象化現象を把握すべきではあるが、そのことと、現実世界の実体Ⅱ主体を究極的に「現実的諸個人」に据えたことをはっきり区別する必要がある。この点での混同がマルクス主義への誤解を生むといえよう。

三 自由と弁証法の問題

以上のマルクスの唯物論的構想が、人間個人の解放と自由へと直結することはいうまでもない。本稿の冒頭で取り上げられた、「各人の自由な発展が万人の自由の発展の条件となるようなひとつの共同社会」（マルクス／エンゲルス『共産党宣言』）というユートピアを支えるのも、以上の構想であろう。「革命的プロレタリアたちの共同社会」、つまり共産主義社会では、「その共同社会に、諸個人は諸個人として参加する。これこそ、まさに個人の自由な発展と運動の条件を……自分たちのコントロールのもとにおく諸個人の結合にはかならない」（MEW 3, 74 f. 一四三頁）——以上の『ドイツ・イデオロギー』の考えも、「現実的諸個人」を基盤におくことによって、はじめて可能となろう。マルクスの思想はフランス革命中に唱えられたとされる「自由・平等・友愛」の、その限界にたいする批判を踏まえた継承だといってさしつかえないし、それはけっして全体主義ではないはずだ。

こうしたマルクスのヘーゲル批判は、弁証法の批判的摂取にどういふ影響を及ぼすのか。ヘーゲル弁証法もマルクスの唯物論的弁証法も、世界認識を踏まえつつも、究極的には「自由」のための論理学であることに疑いはない。だがここで、二つの問題が生ずる。第一は、ヘーゲル弁証法とマルクス弁証法の差異はどこにあるのか、という問題である。第二は、ほかならぬ自然弁証法（弁証法的自然観）を、自由の論理学としての弁証法のなかでどのように位置づけるのか、という問題である。

まず第一に、ヘーゲル弁証法とマルクス弁証法の差異はどこにあるのかという問題について。

私はすでに、論理学そのものが世界のとらえ方ないしイデオロギーをはっきり反映していることを強調した。そこから、弁証法はヘーゲルでも、マルクス主義でも自由のための論理であることを主張した。とすれば、ヘーゲルとマルクスでは、この弁証法がどう違うのかがさらにいわねばならない。ヘーゲル弁証法では、自由はあくまでも、大文字で書かれた「絶対精神」の自由であり、現実的諸個人はその下位に立つ。弁証法の役目は、諸個人の活動を「理

性の術策」によって操る絶対精神がいかに自己実現し、世界を構築していくかを洞察することである。ここでは、絶対精神の体系的把握が究極目標である。世界を絶対精神によって自己完結する体系とみることが弁証法の目的であった。これにたいし、マルクスでは世界の実体＝主体とされる現実的諸個人の自由の実現が、弁証法の目標となる。つまり理論はこうした実践的解放の手段であり、そこでは理論崇拜も体系構築も最終目標とはならない。弁証法はこうして、実践的認識として開かれている。この点からして、旧社会主義国の弁証法理論が実践から遊離し、たえず政治的・イデオロギー的正当化を狙うものに変質してしまった以上、それはむしろ、ヘーゲル弁証法に性格上、接近することにもなる。

以上のようにして、弁証法のあり方には、観念論か唯物論かという世界観が深く浸透しており、両者に共通の弁証法を取り出すことで十分とするのは、それを気の抜けた図式としてしまうであろう。この点で、三木清がヘーゲルの観念論的弁証法を有機体説にたえず傾くものととらえており、そこからヘーゲル弁証法とマルクス主義の弁証法の差異を説くことはいまでも有益な考えであろう。⁽¹⁵⁾ 以下において、三木、見田石介氏、許萬元氏らの見解を参考にしつつ、ヘーゲル弁証法とマルクスの弁証法の共通性と質的差異をさらに検討しよう。⁽¹⁶⁾ そのさい、弁証法がそもその発想として、従来存在していた対立的な考えを統一するところではじめて成立したという点を踏まえ、その観点からつねに出發したい。

(1) 弁証法には、世界を有機体の連続的發展と見る側面と、異質なものへの非連続的な飛躍と見る側面とがある。この両側面を統合する点にこそ、弁証法の弁証法たる由縁がある。ヘーゲルが唱えた、量質転化の法則は後者の面を指示している。だが、キルケゴールがすでに批判したように、ヘーゲル弁証法は前者を強調し、さきほど述べたように、世界を絶対精神の実現過程と見て、有機体的な全体主義を完全に脱していない。これにたいしマルクス(主義)

は、非連続的な発展と飛躍を優位に立てる。それは共産主義革命の思想に明示される。

(2) 弁証法は事物を有機的な統一とみなし、その成立の必然性を肯定的に認識するという保守的側面と、その事物の内部に存在する矛盾・対立・分裂という側面に注目し、それを否定的に考察し、そこから将来へ向けて展望を切り開くという革命的側面とを統一的にもつ。明らかに、このなかでヘーゲルは保守側面を強調し、マルクス主義は革命的側面に力点を置く。

(3) 弁証法は事物をあくまで生成・変化するものとみなし、すべてを相対化する側面（歴史主義）と、歴史の全体を洞察しようとする側面（非歴史主義）という、対立的な二面をもつ。結局、絶対精神を登場させ、歴史を終止させようとし、神の立場に立ったヘーゲルは、人類の、それどころか世界の全歴史を知っていることになる。これにたいし、マルクスの弁証法は、歴史に内在しようとするとともに、単純に歴史的相対主義に陥るのではなく、歴史の原動力、歴史の矛盾の生成・発展・消滅を認識しようとした。だがここでは、力点はあくまで歴史性にある。当然のことだが、人間は将来にわたってこの世界のすべてを見通すことなどできはしない。マルクスの提起した共産主義は非歴史主義の側面であり、歴史を終止させようとするものではないかという指摘もあるだろうが、これは現時点で構想できるかぎりの合理的なユートピアという意味あいをもち、そこで歴史を無理やりに終止させるものと考えるべきではないだろう。地球の運命とともに、人類がどのような将来をたどるかはだれも知らない。

(4) 弁証法は体系的認識と、体系をたえず再構築する、柔軟な方法、という両面をもつ。弁証法は体系と方法の相互前提的な論理であるが、同時にそれは体系にも方法にも解消できない。だがこのなかで、ヘーゲルは体系を絶対化し、マルクスは方法を重視する。体系の絶対化は自己閉塞的な世界認識に陥り、独断となる。

(5) 弁証法を個人（個物）と全体の関係の論理とみなすと、ヘーゲルでは、全体が基本となり、マルクスでは、い

ままでに明らかないように、現実的諸個人が主体として強調される。

(6) 弁証法を理論と実践の統一の論理とみなすと、いままでに明らかないように、ヘーゲルは観念論の伝統を墨守して、理論（テオリア）を上位におくが、マルクスは実践を優位に立て、理論は社会的・イデオロギー的な産物として、結局、実践知であると考ええる。

(7) 弁証法を対立物の統一の論理とみなすとすれば、ヘーゲルでは「統一」に力点がおかれ、マルクス（主義）では「対立」に重心が傾く。ヘーゲルでは、対立がいかに統一へ向かうかが問題とされ、批判的なマルクス（主義）では、統一がいかに対立を内包しており、そこで対立がいかに発現するのかに関心をよせる。

(8) 弁証法を発生的・批判的方法と構想できるとすれば、これは弁証法の認識論的な特徴づけとなる。「発生的」とは、事物をあくまでも、その内部からとらえきるといふ姿勢である。「批判的」とは、ある意味で外部からの眼を意味し、事物の限界の指摘を旨とする。この点、ヘーゲルは「発生的」にかたより、マルクス（主義）は「批判的」を強調する。⁽¹⁷⁾

こうした特徴づけはほかにも考えられるであろう。弁証法というかぎり、ヘーゲルにもマルクスにも流れる大きな一貫性があり、それは一般に対立物の統一として事態を把握するものであった。だが、ヘーゲル弁証法はその初発的形態として不十分性をもち、それは挫折した弁証法であった。首尾一貫した弁証法は（実践的）唯物論と結合した弁証法であろう。⁽¹⁸⁾

第二に、自由の論理学としての弁証法と自然弁証法の関係について。

一章三節でもすでに考察したが、この問題を明らかにすることは、ルカーチらの自然弁証法否定の根強い伝統を根本から批判することにつながるだろう。マルクスの実践的唯物論の最高の対象が「自由」であり、弁証法とは根本的

に自由の論理であるとしても、そのことから、自然弁証法の否定は生じない。自由が弁証法に独自の、最高のないし究極の対象であるという問題は、弁証法が自然界を含めて世界をマクロ的にもミクロ的にもいかにとらえるかという問題を排除せず、ただそれを主体的に根拠づけるだけである。この点が混同されてはならない。まして、唯物論的立場であるからには、宇宙論的・地質学的・生命論的なきわめて長い自然史的な過程の結果として人間が誕生してきたことを進んで承認する必要がある。つまり、自然史的な進化過程の結果ないし成果として、人間の自由の基盤が形成されたといえる。したがって、『歴史と階級意識』におけるルカーチのように自然弁証法を否定したり、ましてやジョン・ルイスのように、弁証法についてのマルクスの考え方は、『経哲草稿』から『資本論』の最後まで人間と歴史に関わり、自然とはまったく無関係であるとか、マルクスはまた、一度も自然における矛盾に関心を示さなかったというのは、事実¹⁹⁾に反する。

自然弁証法の否定を主張する論者は、弁証法成立の主体的根拠と客観的な世界観的根拠を混同しているといえよう。前者の観点からすれば、あくまで弁証法は自由を決定的な対象とみなし、広い意味で、自由を意識的に求める社会と人間を対象とする。これがヘーゲル弁証法の主導的契機であった。拙著②が詳論したように、自然哲学ないし自然弁証法に即して弁証法の主体的な成立根拠を語ることは見当はずれであろう。だが後者の観点は、あくまで哲学上の総合的、世界観を前提とし、世界を全体としていかに弁証法は首尾一貫してとらえるのかということの問題とする。弁証法は人間社会においてしか成立しないという立場は、自然・社会・人間をトータルに把握するという、本来の意味での哲学の課題をはじめから放棄することになる。人間以前の自然がまったく非弁証法的（機械的？）であり、人間とその社会のみが弁証法的とされるならば、いかにして動物から人間への連続的進화가可能となるだろうか。そもそも哲学および論理学は、科学上の成果を踏まえて自然をマクロにもミクロにも認識しようとする。そして実際、エンゲ

ルスの時代においても、現代科学の成果に照らしても弁証法的自然観は要請されている。この点を考慮すべきである。

四 マルクスの自由論

以上のようにマルクスのヘーゲル批判をおさえ、マルクスの唯物論の基本性格を確認できたとして、それでは、マルクスの自由論は具体的にどのような展開されるのだろうか。マルクスの自由論を、まずは彼の労働論と関連させてとらえるということに異論はないだろう。マルクスは自由をつねに具体的に構想する。そのための手がかりを『経済学批判要綱』に求めよう。⁽²⁰⁾

マルクスによれば、アダム・スミスはそもそも労働を受けないし呪いとみるので、「安息」のなかでだけ、人間の自由と幸福があると考える。こうして、「個人は『その健康、体力、活動、熟練、技巧の正常な状態において』は、正常な一人前の労働への欲求もまたもち、そこで安息をやめようという欲求 (das Bedürfnis... von Aufhebung der Ruhe) をもつということ」をスミスは見ない。もちろん、達成されるべき目的と外的な障害によって労働にも限度がある。しかし、そうした障害を克服すること自体が「自由の実証 (Behätigung der Freiheit)」なのだ。「そしてさらに外的な目的は、単なる外的な自然必然性の仮象を脱したかたちで獲得されるということ、そして、外的な目的が個人自身のはじめて措定する目的として立てられるということ、——したがって主体の自己実現、対象化 (Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts) として立てられ、リアルな自由 (その自由な活動がまさに労働である) として立てられるということ——以上のことにA・スミスはやはり気づいていない。」もちろん、奴隷労働や賃労働では、労働は不快なものであり、外的強制労働に違いない。だがそれは、労働が「魅力的な労働 (travail attractif)」にならなければならない。「個人の自己実現 (Selbstverwirklichung des Individuums)」は

まだそこにはない……。

ここでマルクスは、労働という人間の根源的で必要不可欠な活動のなかで、まず人間の自由を見いだす。労働は「自由の実証」「主体の自己実現、対象化」「個人の自己実現」にはかならない。こうした表現は、初期の著作『経済学・哲学草稿』の興味深い再現である。ここでは、「労働の実現は労働の対象化である」と表現され、資本主義経済ではその対象化が「労働者の現実性剝奪」「対象の喪失」として現れてしまうのであった（*ÖPM*, 365, 九八頁）。一般にマルクスは、『経済学・哲学草稿』では、労働をモデルにして、人間の活動を「人間の本質の対象化（*Vergegenständlichung des menschlichen Wesens*）」（*ÖPM*, 394, 一五五頁）、「人間の本質力の実証（*Bethätigung der menschlichen Wesenskraft*）」（*ÖPM*, 418, 一六四頁）、「人間の**本質力**の実現（*Verwirklichung der menschlichen Wesenskraft*）」（*ÖPM*, 426, 一七九頁）と見なす。

そして、労働ないし生産的活動は「自由な意識的活動」（*ÖPM*, 369, 一〇六頁）である。というのは、クモヤビーバーの巣づくりに見られるように、動物が本能に縛られて、肉体的生存欲求のためにだけ決まりきったものを生産するのにたいし、人間は本能を越え、肉体的欲求からも自由に生産するからである。人間は意識的に自分の生活の全体を思い浮かべながら多種多様に生産しようとし、さらに自然全体を労働対象とすることができる。この意味で人間の労働は、動物に比べて制限がない、つまり普遍的ともいえる。それどころか、人間は「美の法則」にしたがってすら、自由にものをかたちづくることもできる（*ÖPM*, 370, 一〇七頁）。——労働が「自由な意識的活動」である理由は、『経済学・哲学草稿』におけるマルクスのやや文学的な表現からは、かならずしも明瞭に読み取れない。だが、おおむね以上のようにまとめてさしつかえないであろう。

マルクスにとって、自由はまずは労働による対象化ないし自己実現のなかにあった。オートソドックスな哲学者であ

ったヘーゲルと異なり、彼は労働や自由を意図的に弁証法と結合させて展開してはいないようであるが、それでも、人間―自然関係における労働のなかでダイナミックな弁証法がもっとも具体的に現れるといつてよいだろう。ところでマルクスがどれほど「自由」を大切にしていたかは、彼がまだ自由主義的民主主義者として、唯物論者になる以前においてもはっきりと表明されている。それは、マルクスが『ライン新聞』の主筆として精神的に活躍していた頃の論説である。彼は当時、プロシヤの国家権力の検閲制度と闘っていた。マルクスは以下のように立論する。

なるほど官憲は自由意志から発して検閲をするのかもしれない。そこにも一種の自由はある。だが、出版活動も別種の自由の行使である。とすれば、検閲の正当性を証明するためには、検閲が出版の自由と背反せず、その本質に属することをいうべきである。ところが官憲は、検閲の自由という「種」(部分)を維持するために、出版の自由という「類」(全体)を拒否する。「なぜといて、自由は精神的存在全体の、したがってまた、出版の類的本質ではないだろうか。彼〔検閲を正当化する演説者〕は悪の可能性を取り除くために善の可能性を取り除き、「結果的に」悪を表現する。」(MEW I, 54) 精神的存在の本質は自由だというマルクスの発想は、そのままヘーゲルのそれであったし、「類的本質」という用語はフォイエルバッハ経由である。こうして、国民を抑圧する官憲ですらある種の自由を求めている。「自由は真に人間の本質であるから、その反対者〔官憲〕ですら、自由の實在と闘うことによって自由を実現するのである。」(MEW I, 51)

さらに興味深いことに、ヘーゲルの影響を強く受けていた若きマルクスは、自由＝自己のもとにあること(Beisichsein)という規定もまた継承している。「だから労働者は、〔疎外された〕労働の外ではじめて自分のもとに(Beisich)いると感じ、労働のなかでは自分の外に(ausser sich)いるように感ずる。」(OpM, 367. 一〇二頁) こうしてマルクスは、みずからの哲学の核心に、労働論とともに自由論を据えたのである。

ところで、マルクスにとって、自由は二つの区別される局面で実現される。ひとつは人間—自然関係において、労働による自己実現のなかで獲得される自由である。それに劣らず重要であるのは、人間—人間関係において獲得される自由である。ここで対象となるのは、まずは自然ではなく、同じ人間なのである。「自由な諸個人の共同社会」としてマルクスが共産主義の理念によって示すのがこれである。少し長いが、『経哲草稿』から引用しよう。

「共産主義的な手工業者たちが、団結するとき、彼らにはまず第一に教説、宣伝などが目的とみなされる。だが同時に、彼らはこの団結によってひとつの新しい要求、仲間であること（社交(Gesellschaft)の要求を獲得するのであって、手段と見えるものが目的となっている。こういう実践的運動をそのもつともすばらしい成果において観察するには、フランスの労働者たちが集会をしているのを見ればよい。煙草を吸い、酒を飲み、飯を食うなどは、もはや結合の手段、すなわち人々を結び付ける手段としてあるのではない。仲間であること、ひとつに結ばれていること、楽しい会話（これもまた、仲間であることを目的としているが）、これらのものが彼らにとって十分なのであり、人間が兄弟同士であるということは、彼らにあっては空文句ではなく真理であって、労働によって堅牢となった彼らの姿から、人間性の高貴さが私たちに向かって光を放つ。」(OPM, 425, 一七七頁)

ここには、自由という表現はないが、ここで人々が自由を実現しているといっさいつかえない。あとで述べる「自由の国」(マルクス)とは、こうした世界のことではないだろうか。これはもはや、労働における自由ではない。ここでは、宣伝や政治的实践のために労働者たちが集まっているのではなく、仲間として集まり、コミュニケーションすること自体が自己目的へと転化している。マルクスはここで「交通(Verkehr)」という用語を使用してはいないが、諸個人が自由に交通するという『ドイツ・イデオロギー』の発想の鮮やかな原型がここにある。さらにこれは、後述するカント的な定言命法の実現という側面ももつといえないだろうか。こうして、自由は二つの局面をもつ。

(1) 人間—自然関係における自由、または主体—客体関係における自由。

対象はまずは自然的なものであり、こうしてここで労働過程における自由が問題となる。このさい、人間を相手にする場合も、それを自然的対象とみなして、自分の自由の手段とすると考えられる。「主体—客体関係における自由」とあるように、ここでは主体と客体とは非対称的であり、対等平等の関係ではないことに注意すべきである。主体はつねに客体の上位に立ち、それを支配し、操作しようとする。たしかに労働とはそうした面をもつ。自由はここでは、人間主体による対象（客体）の獲得である。

(2) 人間—人間関係における自由、または主体—主体関係における自由。

対象は、まず自分と同じ人間である。これは、狭義の社会関係における自由である。さきに引用した手工業者たちの友愛の関係がそれである。そこではあくまで、対等平等の関係が問題となる。もちろんここでも、主体—客体関係は残存し、それは両主体間の相互作用に変化している。だが問題なのは、ここでの自由が単純に相互に主体と客体になりあうという意味で、(1)の自由の延長なのだろうか、ということである。それには、私ははっきり否！と答える。ヘーゲル論理学において、因果性とともに、相互作用のカテゴリーが依然として本質論（必然性の領域）にとどまっていたことを想起してほしい。

さて、ある意味で、(2)の自由を(1)の自由の延長とみなしたところに、既存の社会主義における非人間的な現実の原因があったといえるのではないだろうか。現実の社会で相互に手段となりあいながら生きていくことは必然であるとしても、究極的には、人格であるはずの人間が手段扱い、もの扱いされてはならないのだ。(2)の自由は、人間関係なし社会関係のなかで相互に交渉しあうことによって、他者の自己実現に協力しながら、自分の自己実現を果たす。ここでは、人間は相互に交通する補完的存在である。他者は「獲得」されるのではなく、ここでは相互の融和と承認があ

る。融和も承認も、人間関係としては主体と客体の非対称（不平等）の関係ではなく、平等の相互主体的な関係である。ここでは、相手は自分の欲望を満たす手段ではなく、それは私の本質を構成する存在である。⁽²¹⁾ 対話の哲学者マルチン・ブーバーにしたがえば、人間相互のあるべき関係は、相手をモノ扱いする「われーそれ」の関係ではなく、「われーなんじ」の平等の関係である。冒頭で引用した、「各人の自由な発展が万人の自由の発展の条件となるようなひとつの共同社会」（マルクス／エンゲルス『共産党宣言』）という構想は、こうした自由の実現された社会ではないだろうか。くり返しているが、マルクスが『ドイツ・イデオロギー』で人間相互の物質的・精神的な相互交通をあれほど詳論し、強調したのは、上記の(2)の自由をいいたからである。以上の(1)と(2)の自由はともに必要である。それらはおそらくあい携えて進むべきものであろう。自由を(1)のみに限定することはもちろんできないし、かといって、(2)の自由のみでは、自由はその物質的基礎を失う。ここで(1)の自由と(2)の自由の関係を述べるならば、(1)を前提として、(2)を究極のものとみなすことができるのではないだろうか。というのも、労働対象としての自然ですら、単なる客体としてみられるべきではなく、人間と対等なものないしパートナーとみなされ、さらに大自然として人間を産出する、一種の巨大な主体とみなされるべきであると思うから。⁽²²⁾

第四章 マルクスにおける「自由の国」の構想

一 「必然性の国」と「自由の国」をめぐる論争

マルクスが『資本論』の第三巻において「必然性の国」と「自由の国」という構想を述べたことはよく知られてい

る。この「自由の国」を考察範囲にいれなければ、マルクスの自由論は画竜点睛を欠く。「必然性の国」は窮迫や外的目的によってやむをえずおこなう人間活動の領域であり、「自由の国」はこの「必然性の国」を越えて、自己目的としての人間の活動がおこなわれる領域である。問題は、この両者の位置関係である。

最近、有尾善繁氏と高田純氏のあいだにこの問題をめぐって論争が行われたが、興味深いことに、両氏の見解はまったく相反している。高田氏は、まずつぎのように解釈した。

「マルクスは、労働における自由とは区別されるより高次の自由についても語っている。……労働における自由はまだ『必然性の国』のなかにある。本来の個人的自由は必然の国の『彼方』にあり、自然法則によっても社会的要請によっても拘束されずに自分の個性的能力を発展させることにある。このような自由は精神的、文化的活動（芸術、科学、スポーツなど）のなかにある。」⁽¹⁾

つまり氏は、「必然性の国」と「自由の国」の関係を同時に存在する、重層的な規定ととったのである。これにたいし、有尾氏は高田氏を批判して、「必然性の国」と「自由の国」の関係を歴史的な発展段階規定とみなす。高田氏によれば、共産主義社会になっても、依然として「必然性の国」は基盤として残存するのにたいし、有尾氏は、高田氏らの見解が「マルクスとともに、労働を人間の本質となし、したがって労働のなかに人間の自己実現をみながらもこの見地に徹することがない」と批判する。⁽²⁾『自由の国』とは、この労働が『第一の生命欲求』（マルクス『ゴータ綱領批判』）として、なにもまして自己目的的に行われる、もっとも魅力的な活動でなくてはならないであろう。⁽³⁾つまり有尾氏は、資本主義までの社会は「必然性の国」に縛られていたが、さらにそのつぎの将来社会は、労働が窮迫や外的目的に制限されないものへと変化するから、それ自身、全面的に「自由の国」へと転化するといっているのである。ここでは「必然性の国」と「自由の国」の関係は、歴史的発展段階の関係となる。

この解釈をめぐっては、従来、多くの意見が提起されてきた。それははっきり、上記の有尾説と高田説に区分される。まずもって、エンゲルスが有尾氏と同見解なのである。

(1) 「必然性の国」と「自由の国」の関係を歴史的発展段階とみなす説。

エンゲルス『反デューリング論』第三編「社会主義」における見解。資本主義における生産の無政府状態を克服し、人間が自分の社会関係の主人公となり、同時に自然にたいする意識的な主人公ともなる社会（共産主義社会）は、「必然性の国から自由の国への飛躍」であるという。古くは三木清の解釈。彼は、「マルクス主義の経済学は『自由の王国』に到るまでの『自然必然性の王国』……の発展の叙述である」と述べる。グールドは、『資本論』の該当箇所
に言及していないようだが、労働の場面における自由にのみ言及し、労働がそれ自身のためにおこなわれるということ
を強調するので、(1)に入れてもよいであろう。林直道氏は、明瞭に(1)の見解に立つ。さきに述べたように有尾氏も
ここにはいる。こうした立場は全体として労働一元論といえる。

(2) 「必然性の国」と「自由の国」の関係を二段がまえの重層的な構造とみなす説。

エルネスト・マンデルの見解。興味深いことに、彼は同じ『要綱』に言及しながらも、グールドとは反対の立場に
立っている。アルフレート・シュミットは、エンゲルスの解釈を批判し、彼よりも懐疑的で弁証法的なマルクスは、
「自由の国」が単に「必然の国」に取って変わるのではなくて、同時に抹殺できない契機としてそれを自己のうちに
含むと見る。杉原四郎氏もまた、(2)に属し、『ゴータ綱領批判』でマルクスが共産主義の高次の段階の規定としてあ
げた、「労働が生活の第一の欲求となる」という規定にかんして、「それ〔労働〕は依然として必然の領域であるとい
う性質を保持しつづけるのであり、人間はその基礎の上に真の自由を発展させることができる」と述べる。中野徹三
氏はマルクスの自由観を全体的に説明するなかで、(2)の立場を導き出す。さらに森田桐郎氏は、「個体的所有の再建」

というテーマが労働場面における自由に関わるとすれば、「自由の国」の構想は労働からの自由を示唆すると述べる。⁽¹²⁾
 明らかにこの立場は(2)に属する。

さて、高田氏は有尾氏にたいして、マルクスの著作に即してきわめて詳細に反論を試みており、説得的である。氏は疎外をまぬかれた、自由な労働を積極的に承認しつつ、やはりそこに還元できない「精神的・文化的活動」について再説する。自由時間を利用しておこなわれるこうした活動には、マルクスによれば、科学、芸術、社交、スポーツが属する。高田氏によると、自己目的としての「自由な活動」と「労働」との差異は、前者が、①自己目的的活動である、②過程に力点がおかれる、③個人的・主体的要素が優位に立つ、④法則、規則にしたがうことが副次的であるのにたいし、後者は、①外的目的にしたがう、②結果(成果)が重視される、③社会的・客観的要素が優位に立つ、④法則への服従が中心となる、などであるという。⁽¹³⁾私は氏の丁寧な解釈に基本的に賛成したい。

二 『資本論』は何を語るか

さて私見では、この論争は、『資本論』の当該箇所を丁寧に解説することによって解決すると思われるので、以下に引用する。

〔1〕自由の国は事実上、窮迫(Nöth)と外的合目的性によって規定される労働がなくなるところで、ようやく始まる。(2)だからそれは、事態の本性上、本来的な物質的生産の領域(Sphäre)の彼岸に横たわる。(3)未開人が自分の欲望を満たすため、自分の生活を維持し、再生産するために自然と闘わねばならないように、文明人もこうした闘いをしなければならず、しかもどんな社会形態、ありうべきどんな生産様式のもともども、こうした闘いをしなければならぬ。人間の発展に連れて欲望が拡大するのであるから、この自然必然性の国(Reich der Naturnotwen-

「*Freiheit*」が拡大する。だが同時に、この欲望を満たす生産力も拡大する。〔4〕この分野（*Gebiet*）内での自由は、ただ、社会化された人間、結合された生産者たちが、自然と彼らの質料転換によって盲目的に支配される代わりに、この質料転換を合理的に規制し、彼らの共同的統制のもとにおく点、最小の力を充用して、その人間性にもっともふさわしく、もっとも適当な条件のもとでこの質料転換をおこなうという点、にのみありうる。だがこれは、依然としてつねに必然性の国（*Reich der Notwendigkeit*）である。〔5〕必然性の国の彼岸において、自己目的としておこなわれる人間の力の発展が、真の自由の国（*Reich der Freiheit*）が、といってもあの必然の国を基礎としてのみ開花する自由の国が始まる。〔6〕労働日の短縮は根本条件である。（K 3, 828. ⑥、一〇五一頁）

以上、六つの意味上の区切りを入れてみた。ここで帰謬法的に、もし有尾氏らのいうように、「（自然）必然性の国」が資本主義（それ以前を含む）の社会形態を意味し、自由の国が将来の共産主義社会を指し、前者から後者への歴史的発展が生ずると仮定すると、どのような矛盾ないし不都合が起こるかを、つぎに検討してみよう。

〔1〕より、もし「自由の国」＝共産主義とすると、それは「窮迫と外的合目的性」に支配されず、たとえば、資本主義は依然としてそれに支配されている、となる。〔2〕からは、資本主義は「本来の（*eigentlich*）物質的生産の領域」に属し、その「彼岸」に共産主義が横たわるといふ解釈となる。ここで疑問なのは、資本主義がなぜ「本来の物質的生産の領域」（強調は嶋崎）なのかということであり、さらに、発展段階的な規定であるとすれば、なぜ「領域」というような場所を表す表現がとられたのか、ということである。最初の問題は有尾氏も提起しており、氏によると、マルクスの別の用例では、「本来の」は「もともと」という意味で使われることがあるという。したがって、従来型の労働が主要な意味をもたない共産主義社会では、「本来の」物質的生産をする資本主義とは異なるのだという。⁽¹⁴⁾ 共産主義社会でも物質的生産は計画的に確保される必要がある以上、この解釈はそれほどすっきりしない

のだけれども、ここはそう解釈できるとしておこう。

〔3〕によると、未開人同様、文明人も自然と闘わざるをえないが、これはテキストによると、「自然必然性の国」のことであり、ただ、文明が進むほど、その領域が拡大するのである。有尾氏によれば、この国は資本主義社会（またはそれ以前も含めて）となる。だがそもそも、この「国」は「どんな社会形態、ありうべきどんな生産様式」も含むのであるから、当然にも共産主義社会も含むであろう。これは矛盾である。〔4〕では、「必然性の国」を「分野」という表現で説明するのも、さきの「領域」という表現と同様、それが歴史的発展段階だとすれば、あまりしっくりこない言葉だ。さらにここで、「社会化された人間……」といわれる労働者のあり方は、明らかに共産主義のことではないだろうか。こうした理想状況が資本主義のことだと、とてもいえないだろう。「これは依然としてつねに」資本主義の話なのだろうか。この箇所を、共産主義における重層的な規定とみなすとはじめて意味が通るのである。

〔5〕からは、「自己目的としておこなわれる人間の力の発展」とは、有尾氏によると、疎外から回復した労働、資本主義的な労働を脱して、変貌した「自由な労働」のこととなる。しかしそれが、「かの必然性の国を基礎としてのみ開花する」（傍点は嶋崎）という表現が不自然である。資本主義と共産主義は批判的継承の関係であるのに、「基礎としてのみ」というのは、しっくりこない言葉である。むしろ氏によれば、共産主義は疎外をまぬかれた労働を内部に含んでいるのではないだろうか。〔6〕にかんじていえば、もしひたすら労働が自由となり、解放されるだけならば、なぜ「労働日の短縮」が根本条件になるのだろうか。むしろ労働と自由が融合するのが共産主義ならば、労働時間の短縮は必要ないであろう。ところで、マンデルは労働時間・剰余労働時間・自由な時間の三者の弁証法的関係について語っているが、彼によると、大工業による高い生産力を維持・発展させるとするならば、こうした物質的生産をおこなう労働は保持されねばならない。だが、真の解決は労働と余暇の関係を一変させるほどの労働時間の短縮

を必要とするという⁽¹⁵⁾。こうした理解がおおむねマルクスに即しているのではないだろうか。

以上で、有尾氏ら、さきの(1)をとる論者の解釈の難点を列挙した⁽¹⁶⁾。

三 マルクスは単なる労働一元論を超える

マルクスが労働のなかに、「自己実現」「リアルな自由」を見ていたことはすでに説明した。このことの重要性はいうまでもない。だがマルクスの自由論は、労働一元論として平板化されてはならない。

全体としてみれば、『要綱』では、従来指摘されてきたように、労働時間とは区別された「自由時間」の増大を強調している⁽¹⁷⁾。マルクスが『資本論』の「自由の国」にかんして述べた、「労働日の短縮は根本条件である」という命題がここに関係する。たしかに『要綱』では、「必然性の国」と「自由の国」の端的な区別は明示されないが、その代わり、「労働時間」と「自由時間」の区別が存在する。自由時間は、余暇のための時間および「高度な活動のための時間」⁽¹⁸⁾からなる。後者の時間こそ、高田氏のいう「精神的・文化的活動」のための時間である。

『資本論』以外でも、『剰余価値学説史』でこの両者の区分を根拠づける箇所が存在する。

「自由な時間、自由に利用できる時間 (disposable time) は、富そのものである——一部は生産物の享受のための、一部は自由な活動のための。そしてこの自由な活動は、労働とは違って実現されなければならない外的目的——この外的目的の実現が自然必然性であろうと、社会的義務であろうとどちらでもよいが——によって規定されてはいないのである。」(MEW 26-3, 253.)

こうして、『要綱』『資本論』『剰余価値学説史』などで、マルクスが自然必然性にもとづく労働時間と区別された「自由に利用できる時間」を重視し、さらにそこから、共産主義の理念のもとで「自由の国」を構想していたことは

明らかであろう。だが、それ以前のマルクスにこうした区分が明確にあったのかといえ、それは疑わしいのではないだろうか。少なくとも、『経哲草稿』では、労働ではないところのコミュニケーション的自由について語られたとしても、まだこうした区分がカテゴリーカルには存在しないといえよう。

有尾氏が最終的な論拠とするのは、『ゴータ綱領批判』におけるマルクスの命題であろう。そこでは、共産主義の高次の段階になると、「労働が単に生活のための手段たるのみならず、労働そのものが第一の生活欲求と」(MEW19, 22) となると表明される。これは一八七五年五月に執筆されている。だが、マルクスは『要綱』における労働時間と自由時間の区分を構想していたが、この時点で、『資本論』第三巻における「必然性の国」と「自由の国」の区分に想到していたかは不明である。『資本論』第一巻の出版時(一八六七年)において、すでに第三巻の未定稿は書かれていたとされるが、そのなかに「必然性の国」と「自由の国」の区分が書かれていたかどうかは不明であろう。いずれにしても、『ゴータ綱領批判』で「労働そのものが第一の生活欲求と」になるとマルクスが表現したとしても、そこからただちに、マルクスは労働一元論であったと断定できないであろう。天才マルクスといえども、それまでの自分の考えをそのつどきちんと総括し、つねに体系的に過不足なく叙述したわけではないであろうし、彼の考えは当然にも、変化・発展するのである。少なくとも、マルクスは『ゴータ綱領批判』執筆時までにおいて、労働時間以外に「自由時間」をすでに重視していたのであるから、この「自由時間」のことはさしあたり念頭になかったとみなされるのではないか。⁽¹⁹⁾この点で、さきに引用した杉原氏の解釈が妥当と思われる。

こうして『資本論』では、疎外のない自由な労働(必然性の国)を基礎にして、精神的・文化的活動をおこなう「自由の国」が花開く。いうまでもなく、マルクスのユートピアでは、「自由の国」の開花は、資本主義社会の現実的矛盾を根絶したときにはじめて可能となる。剰余労働のうち、どれだけが資本家の搾取に向けられるのか、あるいは

それを労働者が自由な時間として享受できるのか、こうした階級闘争的な場面に問題がかかっている。この意味で労働時間の短縮が重要となる。剰余労働を国民が自主的にコントロールできる社会において、はじめて「自由の国」は開花する。現代日本における長時間労働、サービス残業、カローシなどが国際的に問題となっているが、こうした状況は、マルクスのいう「自由の国」をはるかかたに追いやっていると見えよう。

ところで、つぎの問題はこの両者のさらなる関係であろう。「資本論」では両者の関連は述べられなかったが、マルクスは『要綱』では、「必然性の国」と「自由の国」に基本的に対応する労働時間と自由時間の有機的関連についても述べる。この箇所は解釈しづらいのだが、おそらく有尾氏らは、この関連が説明されないかぎり最終的に納得しないであろう。マルクスによれば、自由時間を獲得した人間は「新しい主体」となって直接的生産過程にはいって行く。ここで自由時間における活動は、最大の生産力として労働へと大きな反作用を及ぼす。マルクスはここで、労働のなかに自由時間的な要素をもち込むように見える。というのは、労働過程が成長中の人間にとっては「訓育(Disciplin)」となり、成長した人間にとっては「錬磨(Ausbildung)」となるというからだ。さらに、手足を動かす農業では、労働は同時に「体育(exercise)」となる、などというからだ。⁽²⁰⁾

四 カントとマルクスをつらぬく自由観

マルクスは労働と自由な活動の有機的連関および相互作用についてこれ以上述べてはいない。したがって、私もここで追究をやめる。いずれにしても、彼は両者(両方の領域)を区別しながらも、関連させようとしていたことは事実である。いうまでもなく、マルクスの功績は労働や物質的生産における自由を具体化したことであって、彼が「自由の国」を詳細に描いたわけではない。⁽²¹⁾唯物論者としてのマルクスの優位性もそこにある。しかしここで忘れてなら

ないことは、彼がもっぱら「自然必然性の国」ないし労働活動のみを眼中に収めていたのではないということである。マルクスにとって、本当の自由は「必然性の国」の彼方にある。ここにドイツ観念論からの基本的問題設定の継続がある。たとえば、「必然性の国」と「自由の国」という構想は、おおむねカントの「自然の国 (Reich der Natur)」と「目的の国 (Reich der Zwecke)」にそれぞれ対応しないだろうか。⁽²²⁾

カントによれば、「自然の国」は「外的に強制された作用因の法則にしたがってのみ可能である」世界のことだ。それにたいし、「目的の国」とは、人々が「自分自身と他人をけっして、単に手段とせず、いつも同時に、それ自身における目的として取り扱うべきである」という法則に服従している「状態である (Ibid. 同上)。

カントの構想は以下のようなものである。物理的な自然界には「自然の法則」がたらぬき、他方、道徳学が対象とする人間の世界では、「自由の法則」が支配すべきである。世界はまず、このように二分される (387. 一一頁)。この二つの世界は明瞭に区別されるべきである。ところで、人間はもちろんこの両面にわたる存在であるが、自由が問題となるのは、理性的存在者であるかぎりの人間であり、自然的・物質的側面、経験・感性・欲求をもったかぎりの人間は、もっぱら否定的に見られる。欲望ないし「傾向性」にひっぱられる人間は「物件 (Sache)」といわれ、自立した理性によって自分の義務を果たす人間は「人格 (Person)」と表現される (428. 七四頁)。カントの大きな関心のひとつは、どうすれば純粋な道徳法則のみによって生きる人間を、市民社会の利己的な経済現象と物質的要素から守れるのか、ということである。欲望、衝動、傾向性などの感性的なものに衝き動かされ、相互にプラグマチックに利用しあう近代市民社会では、「市場価値 (Marktpreis)」が支配する。カントは、こうした疎外された人間行動のあり方を、「作用因の法則」にしたがうという。これにたいし、ひたすら能動的に道徳法則を義務として遂行するときには、そこに「内的価値」ないし「尊厳」が支配する (434 f. 八三頁) ……。

カントをヘーゲルおよびマルクスと比較すると、彼の発想がよくわかる。ヘーゲルもまた、現実的世界の根底に絶対精神という神的・理性的なものをとおこうとした。これはほぼ、カントの「道徳法則」が指示する自由の世界であるが、ヘーゲルはその世界を肉づけし、物質的生産としての労働やそれを支える欲求に絶対精神への現れを見ようとした。そこにヘーゲルの弁証法があった。カントは労働があくまで道徳的世界と関わらないと考える。彼が意図したのは、近代市民社会のなかでエコノミックアニマル化し、物質的欲望の虜になる人間を救うことであった。「市場価値」が支配する近代市民社会のなかで、人間の「内的価値」「尊厳」を第一義的なものとして擁護することであった。これが「自由の国」として提起されたのはいうまでもない。したがって、誤解を恐れずにいえば、マルクスのいう「自由の国」は、カントのそれと目ざすところは基本的に変わらない。カントの「自然の国」も、内容的に、マルクスのいう「自然必然性の国」に近似していることも明らかであろう。

ただ、カントが「自然の国」にかんして「外的に強制された作用因の法則にしたがってのみ可能である」というとき、ここに、①市民社会の経済的疎外への批判と、②そもそも物質的世界に欲望や衝動があるかぎり、それは越えられねばならないという批判とがある。マルクスの唯物論はもちろん、①を正当と認め、②を否定する。②は、肉体と感性をもつ人間存在はそもそも悪であり、総じてこの現実的世界は否定されねばならないという観念論的・宗教的命題につながる。こうして、マルクスの共産主義思想は、宗教を求めざるをえない人間の問題をあくまで現実的な世界の矛盾の現れとしてとらえようとした。ここにカントとの基本的差異がある。カントの自由観は、たとえば身が抑圧され、鎖につながれていても、精神的・人格的自由は失うべきではないという体のものである。これはごくかぎられた人々にしか実現可能でなく、現実の矛盾や問題を軽視することとなるし、現実の矛盾と精神的な困難や苦悩とのつながりを把握できないこととなる。

しかしマルクスは、単純な労働二元論ではなかった。彼は人間の精神的・人格的な自由を依然として重視するであり、それが「自由の国」として提案されたのであった。ここにカント的観念論との共通性がある。当然にもマルクスは、「必然性の国」という経済的・物質的な活動を前提条件として、そこにおける自由な労働と交通の関係のうえに、無理なく、「自由の国」を実行可能なものとして据えたのである。ヘーゲルはカントとマルクスの中間にいる。彼は、カントのように、有限な経験の世界と理想的な形而上学的世界というプラトニックな二世界論をとらず、両者の相互浸透的な関係を弁証法的にとらえようとした。マルクスがそれを積極的に継承したことはいうまでもない。だがヘーゲルは、やはり依然として、この二世界論——結局この発想は物質的なこの世と精神的なあの世という宗教的区分を肯定する——を脱却できない。マルクスにとって、どこまでも物質的な自然存在である人間は、自然との質料転換（労働）をおこなわざるをえず、みずからの欲求にしたがって「対象化」という活動を永遠に続ける存在であった。さらに人間は、みずからはそうした自然を必須の対象としてもち、また自分も受動的な物質存在として、他の自然から見ると対象なのであった。ところがヘーゲルは、自然存在として労働⇌対象化をするという側面をも克服しようとして、マルクスの批判を浴びるのであった。ヘーゲルにおいてはカントと同様に、疎外の止揚という正当な課題は、同時に、「対象性を止揚するという意味」(ÖPM, 410, 二二六頁)を不当にももっていた。ここでヘーゲルはカント的な観念論へとひっくり返るのである。「対象性を止揚する」とは、明らかに、物質的自然存在であるかぎりの人間の否定であり、神にあやかり、人間の本质をまったく精神的・唯心的存在とみなしたいことの現れである。さらにそれは、欲求・欲望一般を悪と考える観念論と宗教のテーマを継承する。

五 唯物論的自由観の再構築

それでは、マルクスの思想を中心としつつ、唯物論において自由観をどのように構想したらよいのだろうか——この点を述べて本章を終わりたい。

従来のマルクス主義において、この点で一定の前進があった。たとえば、ムイスリフチェンコは、従来のマルクス主義では自由を社会的・歴史的な局面や自由と必然の相互関係のなかでしか分析されなかったと批判して、「ここに与えられた人格の自由の内的メカニズム」を研究すべきことを強調した。⁽²³⁾これが正当な指摘であることはいうまでもない。

また中野氏は、マルクスらの自由観を詳細に分析するなかで、「マルクス自由論の二つの軸」を取り出しており、有益である。⁽²⁴⁾第一の軸は「社会的自由」であり、これは、人間の自由が社会的関係の意識的変革にあり、社会的抑圧からの自由こそが重要だということだ。第二の軸は「人格的自由」である。これは、強制や他の目的の手段としてではない活動のなかで自分の素質・能力を積極的に展開・実現し、創造することである。そのさい氏は、正当にも、この二つの自由が弁証法的な関係を保っていることも指摘している。

このように考えてくると、ゲッツ・レートロウらのように、自由を法則の認識とそれによる世界支配とみなすことは、自由観をきわめて貧弱なものとすることも、いまや明らかであろう。彼によると、自由とは、自然と社会の合法性を認識し、それによって人間の自然と社会関係を支配することである。⁽²⁵⁾そこでは、世界の「支配」が強調されており、自由を遂行し、享受するのが人間個人であるということが軽視されている。またここでは、エンゲルス由来の「法則的自由」観に権威づけられた、狭い考え方が再現されている。⁽²⁶⁾

以上のことを参考にしつつ、また最近の議論を踏まえて、私はマルクスの自由観を提唱したい。⁽²⁷⁾

自由観の中軸には、まず「人格的自由」が配される。⁽²⁸⁾これは、マルクスの表現すると、人間主体の「自己実現」

「自己確証」の行為一般のことであり、「対象化」「本質力の発現」の活動である。人格と自由は、ある意味で同語反復的に重なりあう。自由な人間が他ならぬ人格なのであり、人格といえは、自由をその本質とするのであるから。人格的自由はまた、当然にも自己決定（自分で主体的・自発的に決めること）を含む。「人格的自由」は、さきのカント的な「目的の国」における道徳的な行為のあり方に対応している。これがもっとも生きるのは、マルクスのいう「自由の国」での活動であろう。人間個人のさまざまなレベルにおける、自分の素質と可能性の最大限の發揮としての自由がこれである。わかりやすくいうと、自由とは、人間個人がその活動のなかで、確実に生きがいを獲得し、実感している状態であり、その活動の前と後では、その後において新しい自分を感得しているという状況である。「日々これ新しい」というのが、自由本来のイメージであろう。ものごとを新しく知ったとき、労働・仕事によって成果をあげたとき、人と出会い、知り合ったとき、そのとき人は自由を獲得し、自分を拡大したのである。

この「人格的自由」が中軸に据えられるとしても、これだけではあまりにも抽象的であり、観念論的な自由観とそれほど違うわけではない。そこでこの自由観の両脇に配されるのが、「社会的・民主的な自由」と「法則的自由」である。前者は政治的・経済的活動の場における自由であり、基本的人権を獲得するさいのさまざまな市民的自由（特権の否定や差別からの自由、良心の自由、思想表現の自由、学問の自由、集会・結社の自由、職業選択の自由、移動の自由など）がまずここに属する。だが単に社会的自由は、近代市民社会で獲得された市民的自由や選択の自由だけではなく、さらに徹底して、資本主義社会における経済的搾取と階級的抑圧からの自由も含み、もちろん同時に旧社会主義国における人権抑圧からの自由も内包する。そして大事なことは、こうした自由はその抑圧の原因と闘うことのみならず獲得されるということである。もしこうした自由が他者から与えられるだけならば、それは自己決定したものでなくなり、当人にとり無用の長物となろう。とはいっても、階級闘争が自己目的化されれば、旧社会主義

国のイデオロギー闘争が歴史的に教訓を与えたように、人間の自由はそのなかからこぼれ落ちるだろう。

第二の「法則的自由」は、自然界、社会、人間活動における法則や規則性・必然性を十分に認識したのちに、それを実践的に応用して自分の目的を遂げることである。ここでは、自由は対象の客観的・科学的認識を基礎として、それを応用することにある。ヘーゲルが、論理学の概念論にあたり、自由が必然性の洞察であるといったことは、とくにここに関係する。たしかに、何かをやらうとするとき、もののメカニズムをよく認識しないと、主観的思い入れとは別にその実践は失敗に終わる。

こうして、「人格的自由」を中軸として、左右に「社会的・民主的自由」と「法則的自由」を配することによって、自由観の全貌が明らかになるのではないだろうか。マルクスによれば、こうした自由を全面的に実現する社会は「共產主義」というユートピアにはかならない。こうしてまた、さきにカントらに即して述べたように、マルクスの実践的唯物論は、伝統的な観念論の自由観を批判的に摂取するなかで成立したのである。実践的唯物論の最高の目標は、「現実的諸個人」から出発して、人間個々人の自由を実現することである。

さて、以上の三つの自由観の連関を考察しよう。「人格的自由観」は実は、「社会的・民主的自由」観および「法則的自由」観との関連のなかでこそ具体性を帯びる。

人格 (Person) とは、語源的に解釈すれば、*per se una* すなわち、「それ自身によって一であるもの」といえないこともない。だが、こうした人格的同一性は、母子関係を最初として、他の人々にたいする模倣と取り入れ、さらに他の人々との多様な交わりのなかで構築されるものであり、生まれたときから、「天上天下唯我独尊」というかたちで備わっているわけではない。ヘーゲル風にいえば、「人格は、他者との葛藤と交わりのなかで獲得される対自在 (Fürsichsein)」であり、マルクスにしたがえば、「人格は社会的諸関係のアンサンブルとして生成する」という

ことになろう。人格を何か不動の確固としたものとみなさずに、他者との交渉関係のなかにおける自己実現の成果と
いうようにダイナミックに見ることが重要である。高い人格は、当人の、豊かで深い人間関係の産物である。人格は
他者との民主主義的關係のなかで生成する。純粹培養的な人格形成においては、その自己実現は反社会的・反人間の
な様相を帯びざるをえない。

逆にいえば、人格的な自己実現をはらまなにかたちでの社会的な自由も本当はありえないであろう。社会における
自己確証行為がそのひとの人格を形成する。社会的・政治的活動が知らず知らずのうちに人格の歪みをもたらすとす
れば、そうした活動は本末転倒のものとなる。

さらにまた、人格の基本を自由な自己実現とみなした場合、法則的な認識をもってこそ、それは可能となる。
自然界のみならず、社会の構造や発展法則を理解することなしに、自分の目的を獲得し、こうして自己実現すること
はほとんどありえない。したがって、人格は単に無垢な純粹さと高邁さに尽きるのではなく、その中核として何らか
の実践的な知識が必要となる。だが逆にいえば、法則的な知識を獲得し、応用することが、確実に豊かな人格形成に
つながるかどうかが自己吟味される必要がある。知識を人格形成から遊離させ、それを技術的な知識とのみ考えれば、
そうした態度は必然的に人格を歪め、その自己実現を一面的なものとするであろう。

このように考えると、人格的な自由はそれだけで抽象的に成立するものではなく、社会的・民主的自由と法則的自
由を不可欠のものとす。さらにいえば、社会的な自由と法則的な自由もまた、相互に密接に浸透しあいながら、人
格的自由を充実させていく。なぜなら、社会にかんする法則的認識なしに、ただ直観や経験にたよるだけで、経済
的・政治的抑圧から解放されることはないからだ。逆にまた、法則を操ることが社会的にどのような影響をもたらすか
を考慮にいれなければ、たとえば、核爆弾の発明に示されるように、科学者は悪魔に魂を売り渡すことになる。

以上のようにして、本来の唯物論的自由は、人格的自由を中核とし、その左右に社会的・民主的自由と法則的自由を配備するものといつてよいだろう。人格的自由を中核に据えるところに、この思想が人格の直接的担い手としての個人を主体とするという志向が現れている。そして、前述したように、自由観をその対象の方面から、人間―自然関係と人間―人間関係という二つの局面にそつて考えることが重要である。「人格的自由」は自由のこの二つの局面にわたつて具体化される。

マルクスのな自由観が以上のように描かれるとすれば、ソ連・東欧の社会主義体制がいかに本来のマルクス自身の構想から逸脱していたかが、いまや明らかとなる。そして、さらに検討さるべき重要な課題は、こうした豊かな人間的自由を現実を実現させる物質的・経済的システムの構築の問題である。つまり、社会主義から共産主義へと発展するための経済システムの追求の問題である。もし、市場経済ないし商品貨幣経済を根本的に克服できる経済体制が考案されなければ、そこに一定の理論的成果があるとしても、マルクスの共産主義思想は結局のところ画餅に終わるだろう。そのさい、資本主義的経済体制にはそれに照応した人間が大量に存在する必要があるように、社会主義的経済体制には、それを担い、推進するにふさわしい人間像が求められ、そうした人間が大量に産出される必要がある。さしあたり、ロシアにいま必要とされているのは、市場的経済システムとともに、勤勉で知識と技術をもつた、大量の人々であろう。

こうして、ここでは最低限、経済学と哲学（人間観）の結合があらためて求められることとなる。経済学のみでは新しい社会像と人間像を描けないし、かといつて哲学のみではあまりにも抽象的であるといえよう。

ヘーゲルとマルクスにかんしては、以下のように文献を略記する。

Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5, Suhrkamp. (*WdL* 1) 武市健人訳『大論理学』上巻
 の「二」岩波書店。(上(1)~(11))

Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 6, Suhrkamp. (*WdL* 2) 武市健人訳『大論理学』中巻、
 下巻、岩波書店。(中)~(下)

Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 8, Suhrkamp.
 (*Enzy*) の番号を記す。

そのほか、ヘーゲルの著作で前記のヌールカンブ版を引用するときは、「W」と略記し、そのあとに巻数、頁数を記す。

Marr, *Engels Werke*, Dietz. (*MEW*) 『マルクス・エンゲルス全集』大月書店。巻数と頁数を記す。とくにそのなかで、『資本論』に該当する巻数 (Bd. 23, 24, 25) については、K1, 2, 3 と略記し、マルクス・エンゲルス全集刊行委員会訳『資本論』大月書店、全五巻の巻数、頁数を併記する。

Marr, *Engels Gesamtausgabe*, Dietz. (*MEGA*)

本論文に密接に関連する拙論を以下に掲げ、番号を記し、その番号で本文中に引用する。本論文で十分に展開できなかった論点が以下の拙論で詳論されていることがあるので、参照願えば幸いである。

- ① 『思想のシビルミニマム』大月書店、一九九一年。
- ② 『弁証法と近代認識』未来社、一九九三年。
- ③ 『実践的唯物論および哲学の根本問題にかんする一試論』、東京唯研編『唯物論』五五号、一九八一年。
- ④ 『われわれにとって『自然』とは何か』『一橋論叢』一九九〇年一〇月号。
- ⑤ 『哲学のレーニンの段階』とは何であったのか、東京唯研編『マルクス主義思想・どこからどこへ』時潮社、一九九二年。
- ⑥ 『ソ連マルクス主義とロシアの哲学状況』『ロシア・ユーラシア経済調査資料』ユーラシア研究所発行、一九九四年八月号。
- ⑦ 『弁証法と自由の論理——人間活動の総体把握へ向けて』『意識と世界のフィロソフィー』青木書店、一九九四年。

⑧「エンゲルスにおける唯物論・弁証法・自由論」『場・トボス』三号、こうち書房、一九九四年。

はじめに

- (1) ヨルク・シュライター「自己批判的マルクス主義への道」、大阪唯物論研究会哲学部会編『季報・唯物論研究』二七号、一九九〇年を参照。
 - (2) 「全国唯研ニュース」五〇号、一九九三年。
 - (3) Vorwort. in : Schweizerische Vereinigung für Marxistische Studien (Hrsg.), *Individuum und gesellschaftliche Perspektiven*, Berlin 1991.
 - (4) *Ibid.*, S. 9 ff. 旧東独知識人の一人として、ビアラスはマルクス主義・社会主義の批判的総括を、知識人の責任問題をよくめて精力的に展開している。「日常のスターリン主義」を深層心理的にえぐったものとして、Bialas, Abschied von der DDR, in : *Psychosozial*, Heft 1/1991. 拙訳「東独からの訣別」『葺牙』二〇号、一九九四年がある。最近著として、Bialas, *Kritische Theorie nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes. Perspektiven ostdeutscher Intellektueller*, in : Bialas/Ralf Possekel (Hg.), *Der Blick zurück nach vorn. Geschichtsdenken im osteuropäischen Umbruch*, MRM Verlags- und Buchhandels-gesellschaft Margit Rottman Hagen 1994. を参照しよう。
 - (5) Schweizerische Vereinigung (Hrsg.), *Op. cit.*, S. 77 ff. 第一章
- (1) Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig 1930, S. 22 usw. 石堂清倫訳『マルクス主義と哲学』三一書房、一九七五年、三二頁などを参照。
 - (2) 竹田青嗣『現代思想の冒険』毎日新聞社、一九八八年。
 - (3) 同上、一五二頁以下。
 - (4) 竹田氏のニヒリズムは、将来の「自分の」死については、あまり考えません。核爆弾が事故などで突然死ぬのが理想で

しょうが、望むべくもないので」という一文に、端的に現れている（吉本隆明ほか『人間と死』春秋社、一九八八年、二二二頁）。そこでは、核戦争や原発事故がどれだけ人間性を破壊するのか、交通事故がどのような社会的・経済的な発生源をもつのかという批判的問題意識が、はじめから欠如している。

(5) 山脇直司「現代の歴史的・学問的状况と哲学概念の革新」、日本哲学会編『哲学』四三号、一九九三年、三六、四六頁を参照。

(6) 原光男「唯物論研究会六〇周年に当たっての私の感想」、大阪唯研哲学部会編『季報・唯物論研究』四三・四四合併号、一九九二年、一三頁。

(7) 中島梓『コミュニケーション不全症候群』一九九三年、筑摩書房、一三九頁。

JUNE小説とは、男性の、同性愛・美少年愛の小説のこと。書き手は女性。

(8) 同上、二四四頁。

(9) 武市健人『ヘーゲル論理学の世界』全三巻、岩波書店。改訂版、一九六七年。

(10) 武市健人『ヘーゲル論理学の体系』岩波書店、一九五〇年。

(11) 松村一人『ヘーゲルの論理学』勁草書房、一九五九年。

(12) 許萬元『ヘーゲルにおける現実性と概念的把握の論理』大月書店、一九六八年。

(13) 同上、一〇頁。

(14) 船山信一『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』岩波書店、一九六三年。同上『新編・ヘーゲル哲学の体系と方法』未来社、一九六九年。

(15) 許萬元『認識論としての弁証法』青木書店、一九七八年。

(16) この限界は、許萬元『認識論としての弁証法』の第三編のV「一九三〇年代の日本におけるレーニンの段階をめぐる論争にふれて」で明示されるように思われる。「哲学のレーニンの段階」への批判と、許氏も検討の対象としている三〇年代の永田広志の唯物論把握の欠陥と矛盾については、拙論⑤を参照。

- (17) 寺沢恒信『弁証法的論理学試論』大月書店、一九五七年。
 - (18) 岩崎允胤／宮原将平『現代自然科学と唯物弁証法』大月書店、一九七二年。
 - (19) 同上『科学的認識の理論』大月書店、一九七六年。
 - (20) 見田石介『著作集』全五巻、大月書店。
 - (21) マルクス主義における実践と活動の概念の新しい構想については尾関周二氏の二連の著作を参照のこと。最近著として、尾関『遊びと生活の哲学』大月書店、一九九二年。本書で氏は、労働、コミュニケーション、遊びの三つの活動形態について意欲的に分析している。
 - (22) この点では、さらに拙論⑦の第三節「労働と自由」を参照。
 - (23) この点では、望月清司・他『マルクス・著作と思想』有斐閣、一九八四年、の第五章「資本主義と低開発」(森田桐郎)が有益である。
 - (24) 実践的唯物論の把握については、さらに拙論③を参照。ただしこれは現段階においては不十分なものである。さらに、自然弁証法の現代的意義については、拙論④を参照。
 - (25) 拙著『増補新版・対話の哲学——議論・レトリック・弁証法』こうち書房、一九九三年。
- 第二章
- (1) 拙著①、一〇四頁以下を参照。
 - (2) 拙著②、一七五頁以下。さらにVI『生の哲学』からの出発、VII『人倫の体系』におけるアポリアなどを参照。
 - (3) 以上の詳細は、拙著②のV『イエーナ期の時期区分と方法』、VII『ヘーゲル哲学の基本としての『精神』』、IX『五／六年草稿』における『精神の哲学』の生成などを参照。
 - (4) ヘーゲルのいう精神とは何かについては、とくに拙著②、一七四頁以下の四つの規定を参照。
 - (5) 『W 12, 77. 武市健人訳『歴史哲学』上巻、岩波書店、九三頁。
 - (6) 『W 17, 203. 木場深定訳『宗教哲学』下の一、岩波書店、二三三頁。Enzy, S. 163, Zu. 1.では、キリスト教は「絶対的自由

の宗教」といわれる。

- (7) *TW* 18, 41. 武市健人訳『哲学史』序論、岩波文庫、七一頁。
- (8) *Ibid.* 同頁。
- (9) *TW* 2, 82. ヘーゲル『理性の復権 (フィヒテとシェリングの哲学体系の差異)』(山口/星野/山田訳) アンヴィエル、一九八三年、八五頁。
- (10) *TW* 7, § 149. ヘーゲル「法哲学」(藤野/赤澤訳)、『世界の名著・ヘーゲル』(前掲) 三七八頁。
- (11) *TW* 12, 134f. 『歴史哲学』上巻、一五六頁に、「実体的自由」と「主観的自由」の二つが明示される。
- (12) サルトル『実存主義とは何か』(伊吹武彦訳)、人文書院、二〇、三三頁。
- (13) この点からすると、三木清「弁証法における自由と必然」『全集』第四巻、岩波書店は、いまなお興味深い。
- (14) 小論理学でも、つぎのように明言される。「こうして、必然性のこの真理が自由であり、実体の真理が概念なのである。つまり概念は、自己をみずから反発して区別された自立性となし、この反発として自己と同一であり、そして自己自身のもとにどまる運動、それも、ただ自己とだけ交代するこの運動 (diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich) である。」(*Enzy.* § 158.) こうでも概念の自由にかんして「自己自身のもとにどまる」といわれていることに注意。
- (15) こうした疎外論的な立場からの解釈は、Henrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialkritik*, Meisenheim am Glan 1978, S. 16f., 20f., 144, 148 ff. によって行われている。彼によると、「客観的論理学」は単純に存在する物 (Ding) の描写ではなく、主体性の物化 (Verdinglichung) にかんする論理である。有論は外的偶然の論理学であり、そこでは無限背進がテーマ化される。本質論は内的偶然の論理学であり、内部にディレンマと非対称性を抱えこむことになる。本質論における実体論における「威力 (Macht)」、因果性における「暴力 (Gewalt)」の理論がその具体化である。フィンク・アイテルによれば、一般にヘーゲルは、論理学を間主観性 (Intersubjektivität) の論理学とみなし、概念論を、物化を克服した自由の論理学と考えたという。なお、彼の上記著作への詳細な書評として、私のものがある (『一橋論叢』二月号、一九八二年)。

第三章

- (1) J. Zelený, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und »Das Kapital«*, Frankfurt 1973, S. 192.
- (2) *MEGA*, I, 2, Berlin 1982, S. 410. 藤野渉訳『経済学・哲学手稿』大月書店・国民文庫、二〇九頁。以下、*ÖPM*, 410, 二〇九頁というように、本文中に略記する。
- (3) この点でマルクスは、「日常生活における理念 (Idee) の支配」(*MEW*3, 163) について語る。市民社会における理念の自立化については、田島慶吾「物象化論——『理念の自立』」岩佐／小林／渡辺編著『ドイツ・イデオロギー』の「射程」創風社、一九九二年所収を参照。
- (4) *TW* 3, 22. 山本信訳「精神現象学・序論」、『世界の名著・ヘーゲル』(前掲)、一〇二頁。
- (5) Feuerbach, *Gesammelte Werke* 9, S. 40. 松村／和田訳「ヘーゲル哲学の批判」、『将来哲学の根本命題・他二編』岩波文庫、一五一頁を参照。
- (6) 有井行夫『マルクスの社会システム論』有斐閣、一九八七年、五頁以下、一八八頁以下を参照。
- (7) 同上、二〇頁。
- (8) 同上、一八八頁以下。
- (9) ポール・スマートはマルクスの見直しをはかるなかで、すでにマルクスを「方法的個人主義者」と特徴づけている。この点で、アイザイア・バーリンやカール・ポPPERが、マルクスは全体主義者であり、個人のことなど考えていないと批判するとき、スマートは彼らのマルクス批判を妥当でないと反批判する。Paul Smart, *Mill and Marx*, Manchester/New York 1991, p. 19.
- (10) *MEW* 3, 20. 花崎皋平訳『ドイツ・イデオロギー』合同出版、一九六九年、二九頁以下。
- (11) *MEW* 3, 26. 前掲訳、四二頁。
- (12) マルクスの現実的出発点が最初から関係しあう「現実的諸個人」であり、その点から諸個人相互の「物質的交通」ならびに「精神的交通」が重視され、さらにそこから、「共産主義」が諸個人の自由な連合体として構想されている点については、拙著④Ⅳの三「マルクスにおける〈生産と交通〉のパラダイム」および四「交通概念と共産主義」を参照していただきたい。

最近、私はマルクスの交通概念を論じた池谷寿夫「子どもの生活と発達」(唯物論研究協会編『唯物論研究年報』一九八五年版、白石書店)を読んだ。これはすぐれた考察を含み、ソ連の心理学分野における交通概念の展開の紹介という点でも有益である。

(13) Carol Gould, *Marx's Social Ontology*, Cambridge/Massachusetts/London 1978, p. 33. 平野／三階訳『経済学批判要綱』における個人と共同体』合同出版、一九八〇年、五九頁を参照。

(14) 廣松渉『マルクス主義の理路』勁草書房、一九七四年、一四二頁。氏はまた、新著『今こそマルクスを読み返す』講談社、一九九〇年、三五頁以下においても、同様の主張を述べている。全体として、この新著はソ連・東欧の社会主義崩壊後のマルクス再読という点でタイムリーかつ適切なものである。

(15) ヘーゲル弁証法と唯物論的弁証法のそれぞれの特徴を列挙した三木清の見解は参考となる。三木「有機体説と弁証法」『全集』(前掲)第四卷所収。さらになお、唯物論か観念論かという哲学上の立場と弁証法という方法論との関連の問題について、ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクスの三者がそれぞれどういう立場を採用したのかという重要な論点については、拙論「弁証法における『否定』および『否定の否定』の成立——『経済学・哲学草稿』におけるマルクスの方法を中心として」、岩崎允胤編『科学の方法と社会認識』汐文社、一九七九年、一八四頁以下を参照のこと。そこで私は、マルクスの発想のなかで、「否定(の否定)」「肯定」という表現が唯物論か観念論かを区別するイデオロギー的機能と弁証法的・認識論的機能とを同時にもっていることを指摘した。詳細は拙論の該当箇所に譲るが、ヘーゲルはまず「否定(の否定)」を主張することによって(否定から肯定を導出することによって)観念論を擁護し、そのことが同時に弁証法的論理の容認と必然的に結合した。ヘーゲルでは、観念論の立場以外に弁証法が正当化されることはありえなかった。他方、フォイエルバッハは自立的「肯定」をまず主張することによって唯物論を擁護したが、それは同時に否定(の否定)の論理である弁証法を否定することにならざるをえなかった。唯物論を肯定するためには、観念論≡神学の構築の論理である弁証法を否定する必要があるというのが、フォイエルバッハの考えであった。弁証法は観念論の立場以外に成立しないという意味で、ここにヘーゲルの呪縛が現れている。ヘーゲルにおいても、フォイエルバッハにおいても、「否定(の否定)」「肯定」という表現のなかで、観念論と唯物論を区別

するイデオロギー的機能と弁証法的機能が癒着していたのである。これを洞察したマルクスは、この両機能の癒着を切断し、客観的実在を第一義的とする意味での「肯定」を唯物論的立場からまず擁護し、さらにまた、そのうえで「否定」から出発する弁証法的論理を容認したのであった。つまりここに、観念論と弁証法の癒着が解消され、哲学史上はじめて唯物論と弁証法の結合（唯物論的弁証法）が成立したのである。

(16) 見田氏のヘーゲル批判の論点は多岐にわたっているが、唯物論側からのアプローチとしてその検討は将来の課題とさせていただく。氏はヘーゲルの観念論を終始一貫して厳しく批判しつつも、ヘーゲルから——あわせてマルクスを摂取しつつ——発生的展開の方法および具体的普遍のアイデアを取り出し、その認識論的な意味を提示した。見田石介「ヘーゲル論理学と『資本論』」「著作集」大月書店、一九七六年所収などを参照。さらに許萬元氏は、弁証法の特徴を①歴史主義、②内在主義、③総体性の立場、とまとめ、このなかで、ヘーゲルでは③が、マルクスでは①がそれぞれ中心となると主張した。ヘーゲルの観念論およびマルクスの唯物論から導出するかぎりでは、しかも全体として、マルクスのな実践的唯物論によって十分に基礎づけるとすれば、この簡潔な特徴づけに賛成できる。許『ヘーゲル弁証法の本質』(前掲)、とくに二〇八頁以下。

(17) 発生的・批判的方法の詳細については、島崎・他著『哲学のリアリティ』有斐閣、一九八六年、一六九頁以下。拙論「ゼレニー哲学の位置づけ」(ゼレニー『弁証法の現代的位相』(島崎/早坂監訳)、梓出版社、一九八八年)一三二頁以下を参照。(18) さらに、弁証法からの現代科学へのアプローチとしては、Jindrich Zelny, *Dialektik der Rationalität*, Berlin/Frankfurt am Main 1986.ゼレニー『弁証法の現代的位相』(前掲)梓出版社、一九八八年の第八章「現代科学の変貌」を参照。ゼレニーの評価によれば、「今日では非可逆過程、不安定性、ゆらぎ、分岐などの熱力学的理論は、弁証法的・進化論的思考様式の自然科学的基礎の重要な拡張である」とみなすことができる」という (*Ibid.*, S. 124. 同上、一三八頁)。自然観への唯物論的弁証法からのアプローチは、いままで多様に試みられてきており、多くの論争も積み重ねられてきた。最近のものとして、井尻正二『弁証法をどう学ぶか』大月書店、一九九一年。町田茂「最近の物質観」(関西唯物論研究会責任編集『唯物論と現代』八号、一九九一年)、岩崎允胤「現代の自然観」(同上)。牧野哲「数学論の諸問題によせて」(前掲雑誌、一〇号、一九九二年)。田中一「コンピュータと情報過程の層序」(『思想と現代』三三三号、白石書店、一九九三年)などがある。

(19) John Lewis, *The Marxism of Marx*, London 1972, p. 64. 玉井／渡辺／堀場訳『マルクスのマルクス主義』法政大学出版局、一九八三年、八六頁以下を参照。

(20) MEGA, II, 1-2, S. 499. マルクス『資本論草稿集』②、大月書店、一九九三年、三三九頁以下を参照。

(21) 相互承認論は、最近のヘーゲル研究の大きなテーマである。この点については、拙著②のⅨの五節「承認論と近代的個性の問題」を参照のこと。さらに、きわめて包括的で整理された著作・高田純『承認と自由』未来社、一九九四年を参照のこと。相互承認の行為を対象の単なる獲得へと後退させてはならない。さらにそれは、相互の功利主義的な利用・獲得とも異質である。相手はあくまでも主体であり、客体ではないのだ。

(22) 自然は人間にたいし、三つの顔をもつ。それは、人間にたいする客体、人間と対等な主体、人間を客体として産出する根源的な主体という三つである。こうした自然観については、拙論④のⅤに詳論してある。

第四章

(1) 高田純・他編著『哲学のリアリティ』有斐閣、一九八六年、二二二頁以下。

(2) 有尾善繁「マルクスにおける労働と人間」『思想と現代』一一号、白石書店、一九八七年、二二六頁。すでに氏は、町田茂氏との共著『現代科学と物質概念』（青木書店、一九八三年）の一〇章五節において、同趣旨のマルクス解釈を展開していた。

(3) 同上、一二七頁。

(4) MEW 20, 264. 村田陽一訳「反デューリング論」(2)、大月書店・国民文庫、四九〇頁。

(5) 三木「弁証法に於ける自由と必然」『全集』四巻(前掲)、一一二頁。

(6) Gould, *Op. cit.*, p. 102, 126. グールド、前掲書、一三三、一五八頁を参照。

(7) 林直道『史的唯物論と経済学』上巻、大月書店、一九七四年、一八九頁。

(8) Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris 1967, p. 111. エルネスト・マンデル『カール・マルクス』(山内／表訳)、河出書房新社、一九七一年、一五〇頁。

- (9) Schmidt, *Op. cit.*, S. 138. アルフレート・シュミット『マルクスの自然概念』(元浜清海訳) 法政大学出版局、一九七八年、一五〇頁を参照。
- (10) 杉原/佐藤編『資本論物語』有斐閣、一九七九年、二三〇頁以下。
- (11) 中野徹三『マルクス主義と人間の自由』青木書店、一九七七年、四二頁以下を参照。なお氏は、やはり(2)に立つ旧東独の哲学者、ヴォルター・ソイバーリッヒを肯定的に引用している。Gottfried Stähler (Leiter), *Freiheit und Gesellschaft*, Berlin 1973. ゴットフリート・シュテイヤラー編著『マルクス主義自由論』(岩崎允胤訳) 汐文社、一九七八年、一九八頁以下。
- (12) 森田・他著『マルクス・著作と思想』(前掲)、一九八頁を参照。
- (13) 高田純『マルクスの『自由の国』と人間観』(1)、『札幌・唯物論』三三号、一九八八年。同上、(2)、前掲誌、三四号、一九八九年。とくに、(1)の四九頁以下を参照。
- (14) 有尾、同上、一三二頁。
- (15) Mandel, *Op. cit.*, pp. 99-114. マンデル、同上、第七章を参照。
- (16) 『要綱』にかんする有尾氏の解釈で誤訳にもとづくと思われる箇所があり、それは内容上の理解と関わって重要であるので、指摘しておきたい。氏は「自由の国」≡共産主義社会においては、「それはもはや、労働が現実に行われるうえでの、より規定的で主導的な契機ではなくて、むしろより従属的で補完的な契機に引き下げられてしまっている」であり、したがってまた、まさに「止揚」されてしまっているのである」という(有尾、同上、一二八頁)。自由なふるまいがまったく必然性と合致するのが共産主義であるとする氏によれば、そこでは、労働は「より従属的で補完的な契機に引き下げられてしまっている」という。問題は氏によってこの引用末尾に付けられた注一〇である。「このことについては、マルクス『経済学批判要綱』(前掲)Ⅲ、五五四頁参照」というこの注における参照箇所は、私が前章でマルクス自由論の出発点として引用した箇所である。そこをみれば明らかのように、そこで語られるのは、「労働への欲求」であり、「安息をやめよう」「安息の止揚」という欲求 (das Bedürfnis... von Aufhebung der Ruhe) である。それはけっして、「労働の止揚」ではない。旧訳の高木幸二

郎監訳『経済学批判要綱』（Ⅲ、大月書店、一九七五年、五五四頁）によれば、そう誤読される余地もあると見えるが、明らかに訳が不適切である。新訳『資本論草稿集』②、大月書店、一九九三年、の当該箇所の訳は、「労働への欲求をも、そこで安息の止揚への欲求をももつのだということ」（三三九頁）とあり、適切である。

(17) MEGA, II, 1-2, S. 589. 前掲新訳、四九九頁など。

(18) *Ibid.* 前掲新訳、五〇〇頁。

(19) 『資本論』の執筆過程については、『資本論物語』（前掲）、一三七頁以下を参照。

(20) MEGA II, 1-2, S. 589. 前掲新訳、四九九頁以下。

(21) この点で付け加えると、アナキストのハーバート・リードはマルクス主義の欠陥として、遊戯皆無の労働一元論であることをあげている。マルクスが単なる労働一元論でないことはいままで述べてきたが、マルクスにとって、遊戯の位置づけ、遊戯と自由の関係などの問題は曖昧なままであるといえよう。大沢正道訳『アナキズムの哲学』法政大学出版社、一九六八年、一八八頁を参照。

(22) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, S. 433, 438. 深作守文訳「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集』第七巻、理想社、八一頁、八九頁。以下、本文中に頁数を記す。

(23) ムイスリフチェンコ、同上、一四六頁を参照。

(24) 中野、同上、二八一―三二頁を参照のこと。

(25) シュテイナー編『マルクス主義自由論』（前掲）、八二頁を参照。

(26) エンゲルス自由論への批判的再検討として、拙論⑥の四節が詳しい。

(27) この点では、唯物論側の自由論として、唯物論編集委員会編『唯物論』一〇号、汐文社、一九七八年の特集「自由」。北村実『哲学と人間』白石書店、一九八四年の、「自由論への新しい視角」および補論「自由論の発展と進化のために」、さらに前掲伊藤宏一論文などを参照。

(28) このさい、人格とは何かが問題となる。これは簡単にいって、人間としての尊厳をもち、他人からもそのように配慮され

る存在のことであり、自由にかつ主体的に、みずからの素質を開花させようとする人間のことである。これは、人間がもの扱い、手段扱いされることの根本的否定を含む。唯物論からの展開として、吉崎祥司「物象化・人格・人権」、岩崎允胤編『価値と人間的自由』汐文社、一九七九年を参照。なお、同書の岩瀬充自論文「人格的自由」も、興味深い論点を含む。

〔追記〕 出版事情の悪化もあって、本稿の出版は遅れている。この間、研究状況もさらに進展してきているが、とくに田畑稔『マルクスとアソシエーション』（新泉社、一九九四年）は、本稿の問題設定との関連で注目し値する。以下、追記のかたちで本書について言及したい。

本書では、従来、研究者の眼を逃れてきたマルクスのアソシエーション概念を抉り出すことによって、社会主義崩壊後のマルクス再読を迫っている。私見によれば、本書のアソシエーション概念は、良くも悪くもマルクス共産主義を、主体的ではあるがロマン主義的で高邁な理想（画餅）とみなす立場と、共産主義を即、即物的な経済システムの問題に還元する立場をともに一面的として乗り越える可能性をもっている。それは、人間の主体性とシステムのあいだを問うている。田畑氏によれば、マルクスのアソシエーション概念は協同組合などの経済的・産業的なものと政党などの政治的なものと文化的組織という多様な側面をふくみ（もちろん、労働組合もひとつの重要なアソシエーションである）、時系列的にも、部分的提携↓恒常的組織↓全国トレードユニオン↓支配するプロレタリア↓共産主義としての一アソシエーション、という発展段階として構想されている。さらにまたそこでは、マルクスの「アソシエイトッドな知性」（本書、二八頁など）の指摘もなされる。こうしたアソシエーション概念は、抽象的で原理的な哲学と即物的な経済システムを媒介する組織論につながるものとしてきわめて興味深いものである。

さらに本書の四章「アソシエーションと『自由な個性』」は、本稿の四章の再構成を迫るものをふくんでいる。そこでは、マルクスの「必然性の国」と「自由の国」の關係についてつぎのようにいわれる。

「もちろん二つの国は必ずしも空間的時間的に分離されているのではなく、アスペクト（視座）の違いであって、『必然の国』とは、諸個人の対自然對他者關係の生活世界が「物質的生産の領域」として、したがって経済学的技術的チームで、総括されたものであり、『自由の国』とは「人間の力の展開」の場として、したがって『自己実現』や『自己享受』という人格論的ター

ムで総括されたものである。『自由な個人性』はこの意味で二つの国に生きつつ『自由の国』へと前進し続けているということになる」(二〇二頁以下)。

明らかに、氏の解釈は私よりは両者の「国」の関係をより近いものとみなしている。この点での問題は、また機会を改めて考えたい。