

毛 沢 東 思 想 考

—— 文化大革命と「人間的自由」の問題 ——

か が み みつ ゆき
加 が 美 光 行

はじめに

I 近代哲学の地平

—— 模写説=反映論, 存在決定論 ——

II 「同一哲学」の地平

—— マッハ, シェリング, 林彪 ——

III 文化大革命の地平

補論 文革派の後退

IV 結 論

—— 人間的自由の問題 ——

は じ め に

文化大革命とは一体何だったのであるか？

それはかつて確かにパリ5月革命を始めとして、全世界に「造反」の嵐を喚び起こした。今日、日中復交を目撃し、和平外交路線なるものを肌と感じながら、吹き過ぎた嵐との異和感を抱くのは極く自然の成行というものである。

いささか冷めた視点を以って現在再び文化大革命の思想的原点を探ることは、こうして毛沢東思想がかつて我々に投げかけた問題は何であったのかを明らかにし、今に至る我々の思想の軌跡を対自化し、そのことによって現在における我々の思想の混迷からの脱却と、新たな現状変革のための視座を獲得するために不可欠となるのである。

思えば文化大革命が先進資本主義国の間で、とりわけ大きな思想的波紋を投げることとなったのは当然のことであった。議論をいくらか先取りするというなら、この思想は早産の超近代思想であつ

たから、近代合理主義に凝り固まった我々の頭には強烈な衝撃となったのだった。しかしながら実際に我々はそこから超近代思想のエキスを汲み取ったであろうか？ 戦後「近代」の否定を標榜した新左翼諸派にあっても実は、対質すべき当の相手である「近代」そのものの何たるかを明確化しえないことによって、いわばこの超近代思想のエキスを汲み取りうる視座の構築に失敗したのではなかったろうか？

それでは文化大革命とその後の中国は、「近代の克服」というこの課題を全て解決したのであるか？ 仮説を敢えて大胆に提示するなら、文化大革命とは、早産の「超近代」が、世界史の上で初めて「近代」に真向から対質して、政治的奪権を試み、その未熟度のゆえに、部分的、一時的に破産せざるをえなかった運動ではなかったろうか？

以上のような仮説と問題意識の上で小稿の議論は進められる。

始めにいくつかの限定を明らかにしておきたい。まず、小稿全体は毛沢東思想論のための覚書き、ないし序説とも呼ばれるべきものであり、さらに将来の課題としての「人間的自由」論のためには、せいぜい足掛かりを提示するにすぎない。またここで論じられるのは、主に文化大革命の主流を荷なった思想についてであり、毛沢東個人の著

作を考証学的に検討するものではない。なおかつこれを「毛沢東思想考」と題したのは、文化大革命の主流となった人々が自からの思想を「毛沢東思想」と名付けたからであり、また事実、毛沢東思想は中国革命の半世紀にわたる歴史のなかで1度として個人の思想ではなかったからである。行論を追ってやがて明らかになるように、個と全体の弁証法的統一こそ、この思想の基本であり、それ故、この接近方法は唯一の毛沢東思想理解のための方法であるとさえいいうるのである。

次に、ここでは毛沢東思想のうち、主に認識論が論じられる。もっとも本来の意味でのマルクス主義的弁証法にあつては、論理学、認識論、存在論の間のいわゆる三位一体的統一性が特徴的であり、この意味では、毛沢東思想の認識論も、他二者と相互に不可分の関係にあり、小稿でもかなりの範囲にわたって議論が重層化することは避けがたい。ただここでは紙数と筆者の能力の関係から、主に認識論の次元で、近代哲学の地平と、文化大革命が毛沢東思想として切拓いた地平とを対質させることによる問題提起に力点を置かざるをえなかった。

さらにここでは、新島淳良氏、中西功氏を始めとする諸家の「毛沢東思想研究」を詳細に検討する余裕を持たない。いずれにせよ小稿の議論は、従来の諸研究に対する批判に自らなっているであろうと思う。

I 近代哲学の地平

—— 模写説＝反映論、存在決定論 ——

すでに多くの識者が指摘してきたように、文化大革命への最初の序曲となったのは、1953年に始まって、1955年にほぼ結着した、農業協同化政策を巡る対立であった。

問題の中心は、1949年の解放以来の中国の過渡期経済にあつて、国民経済の中に存在する五つのウクラッド、つまり、国営経済、合作社経済、国家資本主義経済、私的資本主義経済、農民・手工業者の小商品個体経済の諸関係をどうみるかにあつた。文革後劉少奇路線として確認された楊献珍が主張した「総合経済基礎論」は、この五つのウクラッドを有機的連関を持った全体とみなし、互いに結合させ、平行させて発展させうるし、また発展させねばならないと考え、とりあえず、生産力水準の引上げを第1にし、生産関係を凍結することを提唱するものであった(註1)。

周知のように、毛沢東の「農業協同化の問題について」はこれに対する厳しい批判によって貫かれていた(註2)。

毛沢東の主張を要約的にいうなら、生産力第1主義がいわば生産力と生産関係を観念的に切離していることに批判を向け、生産力の向上のためには生産関係の凍結ではなく、その変革によって、つまり徹底した農業協同化によってこそ、現実的解決を見出しうるとするものであった。

この毛沢東論文の路線の上に、ほぼ1958年から始められた大躍進政策の展開は、いわば、この生産力第1主義の一時的後退を示していた。

ところで楊献珍を代表的イデオログとする、この生産力第1主義は、哲学的にみるなら、「模写説＝反映論」、「存在決定論」として位置づけられる性格を有していた。

たとえば、1955年楊献珍は、のちに思惟・存在同一性論争と呼ばれることとなった哲学的問題を提起していて、その中で次のように主張する。

「中央の指示によれば、思想工作中における党の最も根本的任務は、党の幹部に思想と客観存在の関係、思想・意識が客観存在の反映であること、

社会の現実生活の発展法則に基づいて党の工作を進める必要のあることを理解させることにある。』『物質』或いは『客観的に存在する実際の事物』は人間の意識から離れて独立に存在し、人間の意志によっては変化しない。法則は客観的事物自身にもともとあるものであり、それ故、法則は客観的でもあり、人間の意識から離れて独立に存在し、人間の意志によっては変化せず、人間は客観事物に科学的分析と総合的研究を加えてはじめて、それを発見し、利用しうるのである」(傍点引用者)云々(註3)。

こうした論点に立ってレーニンの「唯物論と経験批判論」の中のマッハ主義批判、および「ヨーロッパの労働運動における意見の相違」の以下の条りがしばしば引用される。レーニンはこうしている。「さらに、資本主義の発展速度は、さまざまな国、国民経済のさまざまな分野で、一様ではない。大工業がもっとも発展している条件のもとでは、労働者階級とそのイデオロギーは、もっとも容易に、もっとも急速に、完全に、しっかりとマルクス主義を身につける。発展のおくれた、あるいはおくれかけた経済関係のところでは、一般にブルジョア的世界観、とくにブルジョア民主主義的世界観の、すべての伝統と決定的に絶縁できないで、マルクス主義のいくつかの側面や、新しい世界観の個々の部分や、個々のスローガンや要求を会得しているだけの労働運動の支持者が、たえず現れてくる」(註4)。こうした引用が明らかに教条的にすぎるものであったとしても、レーニンには明らかに模写説=反映論を支えるような何かを読み取ることが可能なのである(註5)。

いずれにせよ、こうした議論の上に、楊献珍は、生産力、とりわけ大工業の生産水準の引上げを何よりも優先的に考えたのであった。ところで一般

にこのような「模写説」「存在決定論」は近代哲学の認識論と次元を同じくする部分を持つことに留意しなくてはならない。行論を展開する準備として、ここでひとまず、近代哲学認識論の地平とは、どのようなものかを明確にしておくことが便利である。

常識の教えるところでは、近代的世界観は個人が中世社会の伝統的な絆、つまり共同体社会や自然との原初的(血縁的、地縁的等)一体性から「自由」になった時、成立したといわれる。この結果、それは認識論の上で、外的(客観的)な束縛からの内面的(主観的)要素の分離、つまり客観と主観の分裂図式を生んだのであった。こうしたことの当然の帰結として、近代認識論は次のような特徴を持つこととなる(註6)。

(1)主観は人称的な意識、個人の意識として捉えられる=意識・主観の「各自性」の命題。その際この主観は本源的に「同型的」であるとされる。

(2)主観は「意識作用」であり、これに直接与えられるのは、知覚心像、観念、表象等々の「意識内容」であり、「客体自体」は与えられない。また「意識作用」は感性と知性(知性をさらに悟性と理性に分ける考えもある)とからなり、与えられた「意識内容」に部分的な加工・変様を行ないうる=意識作用—意識内容—客体自体の3項化図式の命題。

(3)主観が直接的に知りうるのは「意識内容」のみであり、客体自体は意識内容を通じて間接的に知りうるのみである=意識の命題、あるいは内在の命題。

デカルトの「コギト」、カントの「物自体」「構成説」等々がこうした認識論の出発点にあることはもはや常識に類することである。明白なように近代認識論においては、意識内容と客体自体との間に裁断がある。レーニン流の模写説は、この意

識内容と客体自体との関係を次の三つの形で連結しようとする。つまり、

(1)意識内容は、客体自体（客観的实在）によって規定されており、客体自体の模像（反映）である。

(2)真理とは、意識内容と客体自体との合致にあり、対象を正しく「模写」している意識内容が真なる認識である。

(3)意識内容と客体自体との合致は実践において実現された仮説(予料)が客観的事実を表わす意識内容として前提されることによって保証される。

とはいえ客観的实在に内在すると考えられている客観法則は、依然「人間の意識から離れて独立に存在し、人間の意志によっては変化しない」ものと観ぜられ、人間のなしうることは、せいぜい「客観事物に科学的分析と総合的研究を加え」、それによって、客観的实在に内在する客観法則を「発見し、利用しうる」のみである。つまり主観は客観に従属させられるのであり、客観を作り出すことはできない。

こうして模写説＝反映論が存在決定論となるのは、ついにそれが認識主体（主観）と対象（客観、客体自体）との分裂を克服しえないところにある。実践が理論より高いこと、つまり「真理」への距離において、理論より実践の方が近いことをもって、こうしたロシア・マルクス主義の認識論をプラグマチズムの認識論から救おうとする試みがあるが、問題はむしろそのような点にはなく、実はその「真理」自体が客観法則として主観から切り離されることによって依然主客分裂の近代哲学の地平を越えていないことであつたのである。

マルクス主義の「実践」が社会的実践であることについても、主観が客観としての他者と分裂しているところでは、依然としてその意識主観は個人の意識としての「各自性」を崩すことができない。

い。後論で明らかにされるように、間主体的共同主観が、主客の分裂を越えて意識にもたらされない限り、社会的実践もないことは明白である。

中国の第1次5カ年計画は、俗に中国型新経済計画（ネップ）と呼ばれるように、真にこのロシア・マルクス主義の中国における具体的実践であつた。

次章ではこれら模写説＝反映論者、存在決定論者が、毛沢東思想との対決において、どのように毛沢東思想を歪曲したか、また文化大革命のイデオログとして従来考えられてきていた林彪の思想の立脚点が、まさにこの歪曲された毛沢東思想の場所に位置し、それ故それはそれなりに存在決定論者と対立するものであつたことを論証する。あわせて、この歪曲された毛沢東思想は、認識論のレベルにおいて、依然近代哲学並びに存在決定論と次元を共にすることも論証されるであろう。

（注1）楊は1953年頃からこの議論を展開していたといわれるが、具体的に楊自ら著したものとしては、1955年6月の「中華人民共和国の過渡期における基礎と上部建築の問題について」の存在を知ることができる。その内容については『人民日報』1964年11月1日「楊猷珍的“綜合經濟基礎論”および、吳傳啓「从楊猷珍同志的“綜合經濟基礎論”看他的“合二而一”哲学」（『哲学研究』1964年第六期）に紹介と批判があり、これらを通じて間接的に知ることができる。毛沢東の「農業協同化の問題について」がこの1カ月後の55年7月に発表されていることは注目に値する。

（注2）「農業協同化の問題について」（『毛沢東著作選』外文出版社 北京 1967年）551-593ページ。

（注3）楊猷珍「思維对存在的關係，这个哲学上最根本的問題也是我們一切實際工作中最根本的問題」（『哲学研究』1955年 第二期）。

（注4）（レーニン全集）第16卷（大月書店 1966年）365ページ。

（注5）それ故実はレーニンにおいてもプレハーノフの「歴史における個人の役割」や、ブハーリンの「史的唯物論の理論」を祖とする「ロシア・マルクス主義」の科学主義的決定論と、軌を一にする部分を広範にも

つというるのであろう。

(注6) 広松渉「世界の共同主観的存在構造」(『思想』岩波書店 1969年2月号)。

II 「同一哲学」の地平

—— マッハ、シェリング、林彪 ——

1955年から1964年に至る間に繰り広げられた思惟・存在同一性論争は、上述したように、実は社会主義建設の態様を巡る具体的な路線上の対立を背景として開始されたのであった(注1)。この論争が本格化の様相を見せ始めたのは、大躍進政策が徐々に矛盾を露呈するようになった1959年後半頃からである。于世誠、李唯一、騰雲起等を代表とする人々は楊献珍の前述の論点を継承して、存在決定論派を形成する。これに対し、王若水、艾思奇等を代表とする人々は、思惟と存在の唯物弁証法的同一性を主張して思惟・存在同一性論派(以後同一性論派ないし文革派と呼ぶ)を形成する。

ちょうどこの頃、時期を同じくして「主観能動性」を巡る論争が行なわれる。ここでの問題は、事物の運動を規律する客観法則(下部構造の運動法則)に対し、上部構造としての主観がどのようにして、またどの程度まで能動性を発揮しうるのであるかという問題であった。この主観能動性論争も哲学的にみるなら、思惟・存在論争と全く同次元のものであり、消極派として孫定国等、積極派＝主観能動性派として艾思奇等が登場し、論争が展開される。

これらの論争において存在決定論派が同一性論派＝積極派に対して行なった論難は、論敵に対する正当な理解に立ったものではなく、むしろ論点の意図的歪曲を含むものであった。

まず存在決定論派の議論を追ってみよう。

于世誠はこういう。「もし“思惟と存在の同一

性”が、つまり毛主席が『矛盾論』の中で述べた“矛盾の同一性”であるというなら、思惟と存在は……一定の条件下に、互いに他の存在の条件となり、一つの統一体の中に共存するということになる。それでは思惟と存在はどのような統一体の中に共存するのか？ 思惟と存在の両側面が互いに存在の条件となり相互に依存し、相互に分離しえないとするなら、それでも唯心論の“原理的同格説”との間に限界を画しうるのであろうか？ そして“原理的同格説”の“全実質”は“意識と物、物と意識”は分離しがたい関係にあるとといった種類の唯心論の理論なのである」(注2)「思惟と存在の関係問題を解決するについて、全ての唯心論者は、“思惟と存在の同一性”を用いて解決する」「唯物論者は唯心論と全く逆に……全て反映論を用いて、反映論だけを用いて解決する」「弁証法的唯物論はこうみる。思惟と存在は結局違いがあり、同じではない」「唯心論者は対立しているものを、同一のものとしているが……唯心論者の同一性とは、つまり“対立物の統一を対立物の直接の同一としてしまう”ことである」(注3)。また楊献珍は、同一性論派をマッハ主義者とみなして次のように批判している。マッハ主義の『原理的同格説』は存在と思惟を同一のものとみなす。彼らの言葉でいえば、意識と物、物と意識は不可分の関係にある」しかし「個々の具体的問題の認識にあつては、主観が客観を正確に反映するよう、主観と客観が互いに一致するよう求めねばならない。そうしてはじめて主観主義は生じえなくなるのである」(注4)したがって、思惟と存在の同一性への反対は「実際の工作における主観主義、官僚主義を克服する上にも重大な意義を持っている。レーニンも、かつてマッハ主義者が思惟と存在の同一性の原理をもって想像上の世界を現実の世界

に代えたことを批判したことがある」(註5)云々。

要言すれば、于世誠、楊猷珍等が歪曲した同一性論とは、(1)思惟と存在は統一体の中に共存することによって、思惟(主観)の役割を誇張する主観主義である、(2)対立物の統一を対立物の直接の同一としてしまう唯心論であり、マッハ主義である、ということになる。そして彼ら自身の立場は前述のように、「レーニン流の模写説」なのである。

存在決定論者が、しばしば引用するレーニンの「唯物論と経験批判論」は、周知のように1908年当時、ボルシェヴィキ内部に存した、パザーロフ、ボグダーノフ等を中心とする観念論的傾向を、マッハ主義として批判したものであるが、ではマッハ主義とは一体どのような思想内容を持つものであったのか？

端的にいうなら、それは同時的、同空間的に思惟と存在を同値に置くものである。つまり思惟や存在は、時間や空間の変化に拘りなく、常に同一物として、ともに静態的な、知覚や表象からなる「要素複合体=感覚の束」と考えられる。したがって「要素複合体」からなる客観対象に対し、同じ「要素複合体」からなる主観が認識するところの意識内容は、客観対象の正確にして全面的な捕捉となる。我々の「認識するもの」が即「存在するもの」である。逆に「存在するとは知覚されること」である(註6)。

近代認識論の3項化図式に照らしていえば、マッハにおいて、要素=感覚は意識作用の中に本来的に内属するものではなく、むしろ意識作用の外にあって、これに依属的に働きかけ、これを存在せしめると同時に、認識活動を行なわしめる。同様に、客体自体に対しても要素=感覚は、これを存在たらしめる基礎として考えられている。

このようにマッハ主義の立場は、要素=感覚を世界の創造主の位置におくという意味で、神のない汎神論とも呼ぶべきものであり、その立場は、次に述べるシェリングの立場にきわめて近いといえるのである。

存在決定論派の同一性論派に対する同様な歪曲は、ヘーゲルの理解を巡っても行われる。于世誠はこういう。ヘーゲルをも含めて全ての唯心論者は「対立しているものを同一物としているが、これは哲学史上でも一つの古い問題であった。……唯心論者の同一性とは、つまり“対立物の統一を、対立物の直接の同一としてしまう”ことであり、即ち根本的に対立している両面を、同一物としてしまうことである」(註7)。艾思奇はこれに反対して「ヘーゲルの観点を于世誠同志のように、パークレー主義、マッハ主義、フィヒテ、シェリング等の唯心論と完全なイコールに置くことは一面的であり、あやまりである」と述べる(註8)。

周知のように、ヘーゲルは「精神現象学序論」で暗にシェリングの「同一哲学」を批判して次のようにいっている。もし「思弁的な考察法が、区別と規定をそなえたものを解消させてしまうとみなされるなら」、それは「それら(区別と規定)に対し空虚の深淵に投げこむことである」「絶対者のうちではいっさいは同じだというこの知識だけをひとつ覚えにして、区別をそなえ、充実をえた知識……に対し対抗しようとするわけである」。つまりシェリングにあっては同一性が相違性を解消するのに対し、ヘーゲルにあっては同一性が相違性を含むのである。

行論の展開のために、繁雑さをおしてここで、シェリングの「同一哲学」の地平を確認しておくことが必要である。

シェリングにおける思惟と存在の同一、主客の

一致は、次のようにしてえられる。

つまり、絶対者＝神は有限者の根底に存し、かつ有限者の様々な変化の根底で、常に不変不易の自己同一性を保ち続ける。ここでの絶対者は、汎神論的に全ゆる事物と依属関係を保ちつつ、それらを規律する唯一の客観的實在である。確かにこの客観的實在は、カントやフィヒテと異なって、主観の彼岸に存するものではなく、主観の内部にその存在根拠を持つとされる。したがってシェリングにあっては、絶対者＝客観的實在は、知的直観によって一挙に主観の認識にもたらされることとなる。しかしながら、この絶対者＝客観的實在はすでに完成された完全無欠のものであり、主観の変化は、絶対者に何らの変化ももたらさない。ただここで留意しなくてはならないのは、この絶対者＝客観的實在が近代認識論の3項化図式にいう客体自体と意味を異にするということである。つまりそれはマッハの要素＝感覚と同じように、意識作用＝主観にも客体自体＝客観にも依属関係を持ち、それらを規律するところの超越者である。この超越者の下で、意識作用と客体自体は有限なものとして全くの同格であると考えられる。つまり主客は一致し、思惟と存在は同一となる^(註9)。

いずれにせよ、こうした「同一哲学」の地平にあっては、個々の主観が超越者を認識しうるかどうかは問題となっても元来個々の主観が個々の客観を捕捉しうるかどうかは余り問題ではない。しかしながら、超越者が知的直観によって少なくとも主観の認識にもたらされうること、および主客の一致、思惟と存在の同一の保証の下では、個々の主観は、個々の客観の中に依属的に関係をもつ超越者を見ることによって、個々の客観をも捕捉しうることになるのである。

近代認識論と較べた場合、マッハにせよ、シェリ

ングにせよ、以上のように、主観の客体自体および客観法則に対する認識能力を全面的にか、部分的にか肯認するところに特徴があったといえる。

ところで、存在決定論派が、人民公社化・大躍進政策を推進するグループを、マッハ主義、「同一哲学」の名の下に批判したのは、このグループの内部に部分的に存した主観主義的傾向に対してであった。

政策的にみるならば、確かに人民公社化や大躍進政策は、個々の誤ちを犯すことを恐れてはなさない一大事業であった。したがってこの政策を支持し推進する幹部大衆の中にマッハ主義的「同一哲学」的傾向の現われたことは、ある意味でやむを得ないことであった。

林彪もそうしたうちの1人であったといえる。いわばそれは「同一哲学」として存在決定論派に「歪曲された毛沢東思想」を代弁するものであった。つまり存在決定論派の批判は、少なくとも、林彪についていえば的を得ていたといえるのである。

林彪は1959年9月、大躍進の真際中、「全軍高級幹部会議における講話」で次のように述べている。

「マルクス・レーニン主義は普遍的法則を指し示したが、普遍的法則は特殊な法則にかかわり合っており、普遍的法則は特殊な法則を導くことができる。どのような個別も皆普遍を含んでおり、普遍を把握してこそ始めて個別を認識でき、個別を導くことができる。勿論、ただ単に普遍を把握するだけで、個別に結びつけないならば、それはマルクス・レーニン主義ではない。マルクス・レーニン主義は普遍と個別を結びつけなければならず、我々は必ずマルクス・レーニン主義の普遍的真理で、個別を導き、実践を指導しなければなら

ない」(注10)。

ここでの普遍を絶対者に、特殊・個別を有限者に置き換えるなら、それは、マルクス・レーニン主義を神とする汎神論的同一哲学と同次元にあることが明らかとなる。もちろん、ここでも普遍の存在根拠は個別に求められる。1968年3月、林彪はさらにこう語っている。「マルクス主義は孤立した絶対性を認めない。絶対は相対の中のみ存在することができ、絶対は必ず相対と結合するものなのである。われわれの認識過程は、絶対と相対との矛盾の過程である。このような矛盾の解決はわれわれの認識を一步前進させ、絶対的真理に一步近づかせるのである。絶対的なものは、孤立しては存在しえない。いかなる抽象的な概括も、具体的なものから離れては単独に存在しえず、一般は個別から離れることができず、無限は有限から離れることができず、一般性は個別性から離れることができないのと同じように、絶対的なものはそれ自体として独立して存在することはできない。われわれは絶対を認めるものだが、絶対は相対の中のみ存在しうるのである。われわれのいついかなる時の認識もみな相対的なものなのであり、これが主要な側面である」(注11)(傍点引用者)。

ここでの林彪の議論には明らかな論理矛盾がみられる。林彪のように、個別を普遍から導出し、普遍の存在根拠を個別におく議論にあつては、個別(主観)の認識過程は、個別と普遍(相対と絶対)との矛盾の過程としては現われえないはずである。というのは、個別と普遍は、いわば「同一」であるばかりでなく、個別はその内に普遍を宿すことにより普遍に従属せられているからである。つまり個別と普遍の間に「対立」はなく、したがって「矛盾」もない。こうして、林彪がここで語った「矛盾」とは空語にすぎなくなるのである。

いずれにせよ、このような同一哲学の地平の延長上に現われる毛沢東思想とは、その前にあつて全ての個別(主観)が同格化(平等化)されるだけでなく、毛沢東思想のためにすべての個別は従属させられるのである。

林彪はいう、「学生のみなさん、紅衛兵戦士のみなさん、あなたがたは永遠に党に忠実であり、人民に忠実であり、毛主席に忠実であり、毛沢東思想に忠実でなければなりません。……わたしたちが真剣に毛主席の著作を読み、毛主席の話を聞き、毛主席の指示どおりに事をはこびさえすれば、プロレタリア文化大革命はかならず偉大な勝利をかちとることができるのです」(注12)。

もはやわたしたちは、シェリング、マッハ、林彪と続く同一哲学の地平を、ある程度確認することができる。

それでは一体この同一哲学の地平と、「模写説=反映論」「存在決定論」の近代哲学的地平との関係はどうなのか？

実はこの二つの地平は、表面的に異なるかに見えて、同じ地平に立つものであつた。

第1に、この二つは、主観によっては変化させえないものとしての超越者を想定する。

つまり存在決定論における超越者は、全ての客体自体に内在する「客観法則」であり、同一哲学にあつては、それは文字通り神であつたり、要素であつたり、毛沢東思想の普遍的法則であつたりする。違いはこの超越者を客体自体(客観)にのみみるか、あるいは思惟(意識作用=主観)にもみるかにあるにすぎない。どちらにあつても主観は超越者に対して無力である。

第2に、この二つの地平は、ともに主観の同型性、人称性を崩すことができない。つまりともに、超越者の前の主観の同格を想定することによ

って、主観はアトム的な個々の主観であり、いわば、直接的に間主体性=共同主観を持つことができない。

このようにこの二つの地平は、ともに主観と超越者との間をそれぞれの仕方で裁断するために、依然近代哲学の地平を乗り越ええないのである。

(注1) 楊献珍は55年の第1論文発表以後も58年10月「2種類の範疇による“同一性”の概論」を発表し、思惟・存在分離の二元論を展開していた。この論文の内容については、周景方「楊献珍同志反対思維与存在的同一性的實質是什麼」(『哲学研究』1964年第6期)から間接に知ることができる。

(注2) 于世誠「“思維和存在的同一性”是唯物主義的原理嗎」(『光明日報』1959年10月11日)。

(注3) 于世誠「試論唯物主義的反映論同唯心主義的“思維和存在的同一性”的根本对立，乃是哲学上兩条基本路綫的斗争」(『光明日報』1960年3月4日、5日)。

(注4) 楊献珍「什麼是唯物主義」76ページ、および122ページ。周景方 前掲論文 12ページより。

(注5) 楊献珍「略論两种范疇的“同一性”」周景方 前掲論文 17ページから。

(注6) レーニン「唯物論と經驗批判論」特に第一章「經驗批判論の認識論と弁証法的唯物論の認識論」(『レーニン全集』第14巻 大月書店 1968年。およびマッハ著、須藤吾之助、広松渉訳『感覚の分析』(法政大学出版局 昭和46年)、解説としては広松渉「マルクス主義認識論のために」のうち「三『認識形而上学』の諸立場とわれわれの出発点」(『マルクス主義の地平』頸草書房 1970年 288—302ページ)。

(注7) 于世誠 前掲論文。

(注8) 艾思奇「再論“恩格斯肯定了思維与存在的同一性”」(『哲学研究』1962年 第5期) 16ページ。

(注9) シェリング著、勝田守一訳『学問論』(岩波書店 昭和46年)、特に「第8講キリスト教の歴史的構成について」「第11講自然学一般について」。

(注10) 中国人民解放軍総政治部編「林彪同志關於政治思想工作言論摘録」(北京 人民出版社 1964年)。訳書は、中国研究所の訳で『中国研究月報』1969年11月号 2ページ。

(注11) 「林彪論文選(下)」(『中国研究月報』1969年12月号 中国研究所) 32ページ。

(注12) 「林彪論文選(下)」4ページ。

III 文化大革命の地平

では同一性論派=文革派が切拓いた地平とはどのようなものであったのか？

先にも少し触れたように、同一性論派はヘーゲルの革命的側面に依拠して、思惟・存在同一性論を展開したのであった。

艾思奇はたとえば次のようにいう。「ヘーゲルの哲学には二つの側面がある。一つの側面は唯心論であり(注1)他の側面は弁証法である。……ヘーゲル哲学の中の思惟・存在同一性の思想にも、二つの側面があり、哲学の根本問題(注2)の第一側面についていえば、ヘーゲルは思惟を第一義的なものとみなし、思惟と存在の同一性を、『存在即思惟』の意味に解釈した、哲学根本問題の第二側面についていえば、ヘーゲルと、その他の絶対多数の哲学者(すべての唯物論者と徹底した唯心論者を含む)は“思惟が現実世界を認識しうるかどうか”の問題に肯定的な答えをしており、またカントの不可知論を批判する際(ヘーゲルは一引用者注)思惟と存在の関係について、ある程度弁証法的説明をしているのである。……(エンゲルスは一引用者注)ヘーゲルがこの問題の側面に答える際の合理的な弁証法の要素を肯定しているのであるが、同時にヘーゲルのこの問題における唯心論的論証を批判した」(注3)「于世誠同志は、ヘーゲル哲学に対し一面的な理解しかしておらず、ヘーゲルの思惟・存在同一性についての思想を形而上学的、神秘的唯心論といいなし、その中に含まれている弁証法的意味を否認した」(注4)。「ヘーゲルの見方は、人間の主観的思惟、概念、観念は、それらの対象、客観存在の具体的事物、この媒介的段階を通じてのみ、はじめて後者の『奥深い所』に『秘

む』本質、『絶対観念』に到達しうるのだとみるものである。……ヘーゲル哲学にあつては主観と客観の同一性、思惟と存在の同一性は、于世誠同志のこのような直接的同一性では決してなく、主観から客観への到達、思惟から存在への到達、人間の観念から対象の本質への到達は、一連の思惟の矛盾運動を経て、また客観存在の具体的事物に対する一連の抽象・概括・分析・総合といった媒介的運動を経て実現されるのである。人々の客観真理に対する認識過程を観念の弁証法的運動過程とみたこと、これはヘーゲルの人類哲学史上の輝ける貢献である」(注5)。

『精神現象学』が明確に示したように、ヘーゲルにあつては、思惟(意識)は自然および歴史のなかで、否定性(自己否定)を通じて発展(全体化)し、絶対的理念(精神)へと還帰するが、この過程を通じて主観と客観は統一され、思惟と存在は一致するものとなる。逆に「この過程の終点である絶対的理念は再び自己を『外化して』自然や歴史となる」(注6)のである。

このように、思惟と存在の同一性は、ヘーゲルにあつては、マッハやシェリングが時間的・空間的变化を捨象したのと対照的に、歴史的(時間的・空間的)変化にともなうて実現されるものである。

要言すれば、絶対的理念(絶対者)は主観(有限者)の変化を通じて自己を実現していく。それは「同一哲学」のように自己同一的不変不易なものではない。ここにおいて主観は「主体」となる。ヘーゲルの言葉でいえば「主体」とは、存在者が「その他在にありながら自己自身であり」(Bei-sich-selbst-sein im Anderssein)、否定性を「媒介」し、「止揚」するものである。「主体」に対するこうした存在論的了解こそ、後論で述べる「間主体性＝共同主観」の成立条件である。

いずれにせよ、同一性論派はこのように、ヘーゲル弁証法の革命的側面を全面的に主張したのだった。

エンゲルスはいう。「ヘーゲルの体系に重点をおいた者は、この二つの分野(宗教と政治—引用者注)でかなり保守的であることができた。弁証法的方法を主要なものとした者は宗教上でも、政治上でも極端な反対派にはいることができた」(注7)。

たとえば、「合理的なものこそ現実的であり、現実的なものこそ合理的である」(注8)というヘーゲルの有名な命題も、「現実性は展開されると必然性であることがわかる」(注9)という弁証法的理解によって、「さきに現実的であったものが、すべて発展の経過のなかで非現実的になり、その必然性、その存在権、その合理性をうしなっていく」(注10)ことを論証する命題に変わるのであった。

もっとも、ヘーゲルの体系にあつては「存在」は「思惟」に包みこまれる限りでの「存在」であり、つまり「思惟の上の存在」であるにとどまる。

この点について艾思奇はこう述べる。「ヘーゲルは明確に指摘した；思惟の中の『存在』という抽象的範疇は、具体的事物をなす存在とは決して同じでなく、われわれが通常思惟の対立物とみなす客観的存在と同じではない。……範疇としての存在はもとより『純然たる抽象的概念』であるが、この概念はたんなる思惟活動の産物であるのでは決してなく、すべての具体的事物のある種の共同の本質の概括である。……すべての具体的事物は、みなその客観存在、この共同の本質を有しており、いかなる範疇、概念もすべて、ある客観存在の具体的事物の共同の本質の反映である。……それ故、ヘーゲルは客観存在の具体的事物と思惟・概念を直接同一のものとはみなさないものの、人間の思惟・概念・観念と、すべての客観事物の本質(ある

いは『世界自体』と呼ばれる)を完全に同一のものとみて、そこから人間の思惟が客観事物の本質を認識するとは、即ち思惟が思惟自身を認識することであるとか、あるいは絶対観念の自己意識と呼ばれる、という結論を出すのである。……ヘーゲルの観念の弁証法的運動の中から、あの『総念』『絶対観念』を客観世界の本質といたす思想を捨て去り、あの事物の『奥深い所に秘む』思惟とやらを、盗み換えて客観事物の物質実在に戻せば、多くの唯物論の認識論にとってきわめて有用で貴重なものを探し当てることができる」云々(注11)。

周知のようにフォイエルバッハもかつて同じようにヘーゲルの唯心論的側面、つまり存在が「思惟の上での」存在であることに反対して次のように述べた。

「ここでは言語はまったく肝心なことではない。感性的な個別的存在の実在性は、われわれの血で確認された真理である」(注12)。「神学の本質は、人間のそとにおかれた人間の超越的な本質である。ヘーゲルの論理学の本質は、超越的な思考—人間のそとにおかれた人間の思考である」(注13)。

「抽象するとは、自然の本質を自然のそとへ、人間の本質を人間のそとへ、思考の本質を思考作用のそとへおくことである。ヘーゲル哲学は、その体系全体がこの抽象作用にもとづいているから、人間を人間自身から疎外した」(注14)。

つまりフォイエルバッハにあつては、感性の対象である現実的個別的な存在こそ、思惟(言語、概念、観念等)以前に、思惟からはみだして実在するとされ、同時に絶対精神=神は、人間の「類的本質」の自己疎外態として捉え返されるのである。しかしこの論証とともにフォイエルバッハにあつては弁証法は消えてしまう。確かに人間は個別的感性的存在であると同時に「類的本質」(愛、理性

等)を持つとされるが、両者の関係には否定性を媒介とする弁証法的過程がみられず、感性的存在が直接的に肯定されることで、同一的關係に墮してしまふ(注15)。

こうして、マルクス・エンゲルスが批判したごとく、フォイエルバッハでは、「かつて神の述語であつた『全能』『愛』『世界の創造者』等々が、今や『人間』の述語とされる。有体の諸個人は、依然人間の本質とやらに拝跪させられる」(注16)のである。

このように見てくると、同一性論派の主張するような、ヘーゲル哲学の弁証法の革命的側面の堅持と、唯心論的側面の唯物論への転換とのこの二つの課題の同時的解決はいうほどに容易ではないことが判明する。

同一性論派の中でこの点に逸速く気付いたのは王若水であつた(注17)。彼はまず、唯物論対唯心論、弁証法対形而上学というこの二つの対概念を、互いに次元を異にするものとして分けて考える。つまり思惟・存在同一性に限定していえば、同一性を「矛盾の同一性」として時間的・空間的变化を含ませて考えるのが弁証法であり、形而上学にあつては、同一性は直接的「同一」とされるという。一方唯物論対唯心論については、唯心論が「存在」概念を「思惟」の上のみ限定し、結果として「思惟」における同一性しか論じえないのに対し、唯物論は、「存在」を現実の存在とし、従つて現実の「同一性」を論ずるといふ。かくして王若水は、ヘーゲルを弁証法的唯心論として、存在決定論派を形而上学的唯物論としてそれぞれ規定する。王若水はいう。「于世誠同志は弁証法的同一性を……“唯物論的同一性”であるといひなす……それによつて形而上学的唯物論者が存在することを否認した」(注18)。この意味で王若水はフォイエル

バッハ的要素を形而上学的唯物論としたのであった。こうした規定が当を得たものであるかどうかは別としても、とりあえず問題がここにあることは明白であった。

ではマルクス、エンゲルスはこれをどう解決しようとしたか？

エンゲルスはいう。「僕らは、普遍を個別から導出しなければならないのであって、それ自身から、ヘーゲル式に宙空から導出してはならない」(注19)。

ヘーゲルは個別の変化を通じて普遍が自己を実現すると述べた。しかしその個別は依然思惟の上の個別であって、現実の個別ではなかった。フォイエルバッハはそれを現実の個別としなければならないと述べた。しかしそれとともに、現実の個別は動かない個別となった。ために、普遍は個別から導出されなくなった。いまや個別は現実的であるとともにも動くものとならなくてはならない。

マルクスはいう。「フォイエルバッハは、抽象的思考にあきたらず、感性的『直観』にうったえる。しかし、感性を『実践的』な人間的=感性的『活動』であるとはとらえない」(注20) (括弧は引用者)。

同一性論派もこの現実的個別を動く個別としようとする。これこそ主観能動性論争の目的であった。

1959年5月9日、11日の両日、北京の中共中央高級党学校で「主観能動性と客観法則性の問題についての討論会」が開催された頃がこの論争の頂点であった。

論争は、ほぼ次の2派の意見によって代表された。第1の意見；主観能動性とは人間が物から区別される根拠となる特徴であり、主観の客観に対する反作用であり、人間の意識的・目的的活動を

表現する。しかしそれは、主観の客観的必然性に対する認識に基づく自由を有するとは限らず、したがってその意識的・目的的活動は正しくも誤りにもなりうる。つまりそれは必ずしも主観の客観法則に対する正しい認識に基づくものではない。とはいえ主観能動性による人間の活動が効果的に予期した目的を果たすには、客観法則に適合的でなければならない。艾思奇等同一性論派がこの意見を主張した。第2の意見；人間の特徴は理性的思惟をもって事物の本質を理解し、客観法則を認識しようところにある。それ故、主観能動性とは、主観の意識的・目的的活動を指すだけでなく、客観法則に対する正確な認識に基づくものであり、客観的实际に適合した指導から離れ、客観法則に背く主観能動性とは、事実上ないに等しい、孫定国等存在決定論派がこの意見を主張した(注21)。

同様の議論は思惟・存在同一性論争の延長上でも行なわれる。議論の始まったのは、大躍進政策の失敗がほぼ明確になってきた1960年の後半で、存在決定論者が「あやまった思惟・主観」は「存在・客観」との間に同一性を持たないとして、同一性論派を論難する形で始まった。これに対して同一性論派は要約次のように応じる。あやまった思惟が、いかなる条件においてもあれやこれやの客観存在へと転化しないというなら、われわれがあやまった思想と闘争しなければならないという実践的意義はないであろう。つまりあやまった思惟の客観存在への転化は必然的ではないが、一定の条件があれば、あやまった思惟も一時的、局部的には客観存在へと転化するのである。運動の前進における一時的、個別的、後退現象がこれである。このような前提の下に『あやまった思惟』と『存在』との同一性を認めることは、機械的法則観(決定論)を否認し、弁証法的唯物論の法則観を

堅持することである(注22)。

存在決定論派の議論は論外として、明白なように、同一性論派のいう主観の「能動性」とは、主観の「客観法則からの自由」にすぎず、ヘーゲルがすでに確保した立場、つまり存在者が「その他在にありながら自己自身である」という否定性を媒介として、主観から主体へと変わる立場は失われている。というよりこの時点ではまだそうした立場を獲得しえていない。

それでは、ヘーゲル的「個別」の唯物論的展開とは具体的にどのようなものであろうか。ひとまずマルクスにおける思想の変遷を跡付けることによってその地平を確認しておくことが便利である(注23)。

フォイエルバッハが人間の類的本質を愛、理性などの宗教的側面からとらえ、その自己疎外態として神を考えたのに対し、「経哲草稿」のマルクスは、ヘーゲルにならって人間の類的本質を労働としてとらえ返す(注24)。マルクスはいう。「労働者の労働」は「一つの対象に、ある外的な現実的存在になる。……労働の生産物は、対象のなかに固定化された、事物化された労働であり、労働の対象化である」(注25)。「それゆえ、私有財産は外化された労働、すなわち外化された人間、疎外された労働、疎外された人間という概念から分析を通じて明らかにされる」(注26)。

ここでの問題も弁証法であった。確かに労働は自己を外化して生産物と「なり」、ひいては私有財産と「なる」、つまり私有財産と疎外された労働との関係は単なる因果関係でなく、相互の転化作用を持っている。しかしこの転化作用は弁証法的ではない。というのは、主観と客観の問題、具体的には「現実的な諸個人、個々の生産者」と「その類的本質としての労働、およびその疎外態として

の私有財産」との関係がちょうどフォイエルバッハの「個別的感性的人間存在」と「人間の類の本質、およびその疎外態としての神」との関係と同じように、客観が主観に内在し、主観が客観の一部として「ある」というように静態的に捉えられるからである。もちろん、マルクスの論ずる「疎外からの回復」はフォイエルバッハのそれが「神の止揚、愛の回復」であったのに対し、より現実的な「私有財産＝富の止揚、労働の回復」であった。しかしながら、結局こうした疎外論では、私有財産および労働疎外の歴史的成立過程は説明されえない。

したがって「ドイツ・イデオロギー」に至ると、この自己疎外の論理そのものが自己批判され、問題はこの主客の弁証法的関係に焦点が当てられてくる。ここでは「必然の王国」における歴史の法則性が自立化して自己を貫徹するのは、人間の自然生的協力の物象化ないしは『諸個人のあいだの人格的な関係・聯関の自立化』によってであるという思想が対自化され、「人間から独立な事象的な力ないし形象として現象するところのものは、実は諸個人の自然生的な協働力ないしは協働関係なのだということが対自化」される(注27)。

つまり、諸個人がその上に立つ社会的協働関係は歴史的に「社会的諸関係の総体」(＝間主体性)としての人間が造り出したものであって、いわば人間が人間を造り出すのである。したがって人間は自らがよって立つ協働関係・社会関係を変革することによって常に自らの内容を新たにしてきたのであり、結局、人間には超歴史的・超階級的・超社会的な「本来的な在り方」などはないのである。ひいては疎外からの回復＝本来的在り方の回復などもありえないこととなる。

かくしてここでの諸個人＝人間はもはや単なる

主観ではない。つまり「他在(=社会的諸関係の総体)にありながら自己自身(=主体)である」ような間主体性であり、近代哲学におけるような人称的で個々ばらばらな主観とは無縁である。

文化大革命は、わずかな期間ではあったがこの地平の処女地を垣間見せてくれた。

思惟・存在同一性論争において同一性論派=文革派が、依然この地平の一步手前で足踏みする間に、ついに存在決定論派との大規模な奪権闘争が開始され、マルクスの地平への道はこの時から論争ではなく実践によって切り拓かれることとなったのである。

明白なように、マルクスの間主体性にあつては革命は旧来の「社会的諸関係の総体」の変革、つまり旧来の自己自身の変革とならざるをえない。したがってそれは自己否定と自己創出の二つの契機からなる自己変革である。文化大革命の綱領的文献「中国共産党中央委員会のプロレタリア文化大革命についての決定」(1966年8月8日採択)はこのことを明らかにした良き実践例である(註28)。

「決定」はいう。「いまくりひろげられているプロレタリア文化大革命は、人々の魂にふれる大革命であり、わが国社会主義革命のより深く、より広い、新たな発展段階である。……ブルジョア階級はすでにうち倒されたとはいえ、かれらは搾取階級の旧思想、旧文化、旧風俗、旧習慣によって大衆をむしばみ、人々の心を征服し、なんとかかれらの復活の目的をとげようとしている。プロレタリア階級はその正反対であつて……プロレタリア階級自身の新思想、新文化、新風俗、新習慣によって社会全体の精神的様相をあらためなければならない」(傍点引用者)。

ここで述べられている大衆、人々はもはや主観能動性論議の時のような「客観法則から自由」な

だけの無規定な主観ではなく、思想・文化・風俗・習慣などの「社会的諸関係」からなる間主体性である。それ故にこそ「古い社会的諸関係」の打倒と「新しい社会的諸関係」の創出は、「人々の魂にふれる大革命」として自己の内面の否定であり創出である。この時始めて「自己批判」は重要な意義を持つてくる。たとえば「中央〔政治局〕常務委員会での四項目の指示(1967年1月)」は次のようにいう。「みなが身を挺して大衆と会い、大衆の批判をうけること、自己批判をおこなって、みずからの内部のブルジョア思想を焼きつくさなければならぬ」(傍点引用者)(註29)。

自己批判において人々は「プチブルとしての自己」「プロレタリアとしての自己」というように「他在としての自己」をみる。また對他批判においても、人々は「プチブルとしての彼または君」「プロレタリアとしての彼または君」というように「他在としての誰か」をみる。こうして「他在としての自己」と「他在としての誰か」は明確に意識され、相互に矛盾としてブツカリ合いつつ、新たな社会的諸関係を造り上げてゆく。

私見によれば文化大革命下に現われた「破私立公」のスローガンは、林彪の精神主義によってほとんど「滅私奉公」に近い意味にとられているが、実はここでの「私」とは「旧来の自己=旧来の社会的諸関係」の意味であり、その内容がブルジョア的なものとして解されたが故に「私」と名付けられたのである。他方「公」もその意味で「新たな自己=新たな社会的諸関係」であり、その内容がプロレタリア的なものを指すのである。だからこそ「古い自己を滅し、新たな自己を奉る」のでは意味が通らないのであり、「古い自己を破り、新たな自己を立てる」となるのである。

われわれはいまや文革派の切拓いた地平を確認

することができた。ではこの地平はいまどこへいったのか？

補論 文革派の後退

1967年1月から2月にかけての上海コンミュン成立過程の燃え上るような革命的高揚と、そのあとの1月末からの人民解放軍による「革命的左派」に対する「支持」の方針、およびいわゆる2月逆流は、文革派のつまずきの始まりであった。その後の文革派の雪崩式的後退過程には、それなりの理由があった。仮説的に二つほど理由を上げてみるなら、第1に、文革派は即自的に林彪の同一哲学派を自己と同一地平に立つものと見誤った。結局文革派は存在決定論派を打倒するために、林彪派と提携したのであるが、それは自己の地平と同一哲学の地平の相違を対自化した上での提携ではなかった。

第2に、文革派は存在決定論派打倒の後の具体的権力形態・社会的諸関係を「パリ・コンミュン式」のものとして考えた。このことによって彼らは存在決定論派から文革派に至る間の広範な中間派を包摂しえなくなっただけでなく、毛主席個人すらも敵に回してしまった。たとえば毛沢東はこう語ったという。「上海をもし人民公社（コンミュン）といえど各省を何と呼ぶか。各省に同様の奪権がおこって、それぞれ何何省人民公社とよべば中央を何と呼ぶか、中国全体を中華人民共和國でなしに中国人民公社（コンミュン）とよばなくてはならなくなるだろう。こうなると、政治体制が変更になる。しかし、現在のプロレタリア文化大革命は、プロレタリア独裁という条件のもとでの革命である」（傍点引用者）^(注30)。

旧い自己（＝旧い社会的諸関係）の否定を通じて現われる新たな自己（＝新たな社会的諸関係）が具

体的にどのようなものであるべきかは、小稿の議論の始めに行なった限定を越える問題であり、事実ほかに実践的問題である。

わたしたちがこれら二つの理由を巡っていいうことは、文革派弾圧に用いられた論理が、林彪の同一哲学の論理であったということだけである。たとえば康生（当時中央文革小組顧問）は1968年1月、省無聯（湖南省無産者階級革命派大連合委員会）^(注31)に対する批判のための集会―「湖南毛沢東思想学習班」で次のように述べている^(注32)。

「彼らはいう、文化大革命はいま開始されたばかりであり、過去の文化大革命は全て改良主義であって『省無聯』が現われてのち文化大革命は始まったと。彼らはまたいう、一年余の文化大革命がかり得た成果は、毛主席と毛沢東思想の權威の樹立であると。同志諸君、この話にだまされてはならない。毛主席の權威は文化大革命になって始まったものなのか？ われわれは毛主席が中国革命を数十年指導されてくるとともに、偉大な勝利を獲得してきたこと、これは全世界の革命的人民に周知のことであることを知っている。……彼らは自分の話に頭がぼけたのだ、文化大革命の一年余りが改良主義であるというのなら、どうして毛沢東思想の絶対的權威が樹立されるだろうか？ 毛主席の思想の權威は、彼らのいう改良主義のなかでは樹立されえないのだ。……そんなふうにいるのであれば、毛主席の思想も改良主義ではないのか？ 彼らはこのようにわれわれの偉大な領袖毛主席の名誉を傷つけたのだ」云々。

明白なように康生は毛沢東思想を一貫不変のものとして捉え、それが中国革命の永い歴史を常に指導してきたとする。

では省無聯はどう主張していたのか。彼らはいう。「二月逆流の中の血の事実は、単なる上から

下への命令では、決して毛主席の意図を部隊の中へと貫徹することができないということを人民に教えた……下から上へと軍内の文化革命を行ない、人民革命というこの歴史を進める機関車に依拠して、官僚の支配下の軍隊が生みだした軍民の対立状況を改めねばならない」(注33)。

彼らは毛沢東思想を下から上への、つまり個別から普遍への動的過程としてとらえた。

康生の立論・批判が林彪の議論に近似し、省無聯の議論が同一性論派に近いことはこれ以上説明を要しないであろう。

(注1) マルクス・エンゲルスにあつては、フォイエエルバッハの「類の本質」の矛盾に気付くとともに、「唯心論対唯物論」という対概念を止揚して、「観念論対唯物論」という語法を用いるようになってゆくのであるが、艾思奇がここで用いている「唯心論」という概念は、そうした思想史上の了解に欠けていて、些かルーズな使い方になっている。厳密には、ここでの意味は「観念論」に近いものである。

(注2) エンゲルス「ルートヴィヒ・フォイエエルバッハとドイツ古典哲学の終結」(エンゲルス著、藤川寛・秋間実共訳『フォイエエルバッハ論』大月書店 昭和47年) 26ページ参照。根本問題の第1とは、「われわれの思想はこの世界そのものとどんな関係にあるのか」ということ、第2の問題とは、「われわれの思考は、現実の世界を認識することができるのか、われわれは、現実の世界についてのわれわれの表象と概念のうちに現実の正しい映像をつくりだすことができるのか」ということである。

(注3) 艾思奇「恩格斯肯定了思維与存在的同一性」(『人民日報』1960年7月21日、および『關於思維和存在的同一性問題的討論』第二輯 生活・読書・新知三聯書店 1961年 北京 132—152ページ)。

(注4) 艾思奇「再論“恩格斯肯定了思維与存在的同一性”」。

(注5) 同上論文 16—18ページ。

(注6) エンゲルス前掲 15—16ページ。

(注7) エンゲルス前掲 19ページ。

(注8) ヘーゲル著、藤野渉・赤沢正敏共訳「法の哲学」(『世界の名著—ヘーゲル』中央公論社 昭和

47年) 165ページ。

(注9) ヘーゲル著、松村一人訳『小論理学下』岩波書店 昭和45年 88ページ。

(注10) エンゲルス前掲 12ページ。

(注11) 艾思奇前掲 15—16ページ。

(注12) フォイエエルバッハ著、松村一人・和田楽共訳「ヘーゲル哲学の批判」(『将来の哲学の根本命題』岩波書店 昭和46年) 156ページ。

(注13) フォイエエルバッハ著、松村一人・和田楽共訳「哲学改革のための暫定的命題」(『将来の哲学の根本命題』100ページ)。

(注14) フォイエエルバッハ前掲 102ページ。

(注15) この間の議論は、城塚登著「フォイエエルバッハ」の「Ⅷ決定的転回」(『思想学説全書3』勁草書房 70年2月)、および城塚登「弁証法と現実的世界」(『論理学のすすめ』筑摩書房 71年7月) 73—74ページにそれぞれ簡潔な説明がある。

(注16) 広松渉著『マルクス主義の地平』(勁草書房 1970年11月) 17ページ。

(注17) 王若水「堅持弁証唯物主義才能划清同唯心主義的界限」(『哲学研究』1962年第4期) 37—49ページ。

(注18) 王若水 前掲論文 46ページ。

(注19) 「エンゲルスからマルクス(在パリ)へ、1844年11月19日」(『マルクス=エンゲルス全集』第27巻 大月書店 昭和46年) 11ページ。

(注20) 「マルクス—フォイエエルバッハについて」(エンゲルス『フォイエエルバッハ論』) 80ページ。

(注21) 「北京哲学界举行三个学术討論会—討論形式邏輯問題、哲学遺產的繼承問題和主觀能動性与客觀規律性問題」(『新建設』1959年6月号 総第129期)。

(注22) 関鋒「關於錯誤思維和存的同一性問題」(『光明日報』1961年1月17日)。

(注23) この間の議論は全面的に広松渉氏の立論に依拠する。特に広松渉「弁証法の唯物論的転倒はいかにして可能であったか」(『マルクス主義の成立過程』至誠堂 昭和45年)および広松渉(『疎外論』から『物象化論』へ)(『マルクス主義の地平』前掲 第8章)。

(注24) ヘーゲル著、藤野渉・赤沢正敏共訳「法の哲学」(『世界の名著—ヘーゲル』前掲 427—429ページ「労働の仕方」)。

(注25) マルクス著、城塚登・田中吉六共訳『経済学・哲学草稿』(岩波書店 昭和39年) 87—88ページ。

(注26) マルクス前掲 102ページ。

(注27) 広松渉「マルクス主義の地平」前掲 246—247ページ。

(注28) 新島淳良編訳『毛沢東最高指示』(三一書房 1970年) 98—106ページ。

(注29) 新島淳良前掲 134ページ。

(注30) 新島淳良著『プロレタリア階級文化大革命』(青年出版社 1968年) 175—176ページ。

(注31) 省無聯は1967年10月11日成立し、わずか3ヵ月半後の1968年1月24日の中央文革小組会議で、反革命組織と規定され解散を命じられた組織である。『省無聯』的政治主張和言論(『祖国』第83期 友聯研究所 香港 1971年2月) 44ページ参照。

(注32) 「康生同志關於批判『省無聯』重要講話」(『祖国』第85期 1971年4月) 43ページ。

(注33) 「中国向何処去? 1968年元月6日」(『祖国』第86期 1971年5月) 43ページ。

IV 結 論

—— 人間の自由の問題 ——

大学闘争が日本の隅々まで席卷していた頃、「造反有理」や「自己否定」といった言葉が流行語に近いほどに人口に膾炙したことがあったのを思い出す。しかしながら、中国における文化大革命の終末と期を一にして、日本でもこれらの言葉は、今や全く耳にすることができなくなったようである。一体何故これらの言葉はかくも容易に忘却されることとなったのであろうか? 思うにこれらの言葉は単に中国からの外来語であったというばかりでなく、「意味合い」において文革派の主張したものよりは、むしろ林彪の精神主義の色彩をもって日本に持ち込まれたのではなかったろうか? すでに説明したように、文革派の言葉の中には厳密には「自己否定」を意味する言葉はなかった。たとえば「自己批判」にしても、まず「旧来の自己」を否定してからのち、「新たな自己」を創出するといったものではなく、実際にはこの否定・

創出過程は同じ「自己変革過程」の同時的2側面であった。この自己変革過程において、自己=主観はその内容を歴史とともに常に豊かなものとしてゆくような「動く主観=主体」とならねばならず、そのためには主体を一定の現実的矛盾関係として、つまり「社会的諸関係の総体=間主体性」としてとらえ返さなければならなかった。

これに反し日本における「自己否定」の論理はある意味で「自己滅却」の論理ではなかったろうか? もちろんそれは「自己を規定してきた旧来の社会的諸関係」の否定を意味するものであった。たとえば山本義隆はこういう。「東大闘争は決して大学制度改革ではなく、学問的営為全体に対する根底的な告発として闘われている。即ち、日常的地平での研究者としての規定そのものを問題にし、『まず我々は、歴史的、社会的に規定された存在である』という観点から『研究する我々』を問い直していく。そのことによって逆に『学問』自体の存立基盤を明らかにしていくことが実践されつつあるのだ」(注1)。その意味でそれは確かに「大学内に表出した矛盾に対する闘いを通じて社会的変革を展望した闘争であり、その闘争を担っていく実体を、闘争参加者一人一人が自己変革をとげつつ形成してゆく闘いである」とされた(注2)(傍点引用者)。

しかしながらここでの「自己=主観」は「社会的諸関係」によって「規定される」ものとして、「社会的諸関係」自体とは別物としてとらえられたのではなからうか? 「規定する社会的諸関係」と「規定される自己=主観」はこうして分裂したままではなかったか? つまりあらゆる「社会的諸関係」に対し「根元的な疑問」を提示することが「根底的=ラディカル」とされることによって「何ものにも規定されない自己=主観」を「疑問

を提示する主体」として出発点に置いたとはいえないか？

換言すれば、それは「現実存在者としての自己」と「本来あるべき自己」との分離を措定するサルトル的立場にきわめて近いといえるかもしれない(注3)。ここではマルクスがすでに「ドイツ・イデオロギー」で自己批判したところの例の「現実存在」から遊離した、超歴史的な「本来的な人間の在り方」が想定されてしまうのである。この「本来的な自己」は「現実存在としての自己」を「滅却」したところに考えられているという意味で、「自己滅却」に外ならず、サルトルの言葉でいえば「無」ということになる。

「否定の哲学」としてのマルクーゼがもてはやされたのも、実はほぼ同じ次元においてであった。マルクーゼにおいても「有限な事物」と「それが本来あるところのもの」とは分離して考えられてしまう。つまり「有限な事物は、それがありうるもの、そしてあるべきものでは決してない」ことが「有限な事物の定義となる特徴である」とされ、この有限な「存在が〈主体〉となり、その外的な状態をその可能性(=本来的なもの—引用者注)に適応させようと努力するとき、はじめて真の実存がはじまる」とされるのである(注4)。マルクーゼはいう。「人間の実存そのものが、かれの可能性を現実化してゆく過程であり、理性の概念にしたがって自己の生を形成していく過程である。ここで、われわれは、もっとも重要な理性の範疇、すなわち自由にである。理性は自由を前提している」と(注5)。

サルトルにおける「無」、マルクーゼにおける「理性」は「現実化されるべきもの」として、永遠に現実存在者とはなりえず、否定的契機として常に人間主体をつき動かすものと考えられる。

「人間的自由」を巡るマルクス、エンゲルスのシュティルナーに対する批判は真にこの問題と関連している。

シュティルナーは、かつて「人々が自分に獲得した自由のそのつどの尺度は、人間の理想についてのかれらのそのつどの表象によって規定されてきた」と主張したといわれるが、その場合、この「理想の人間という表象」と「現実の人間」との差=「残余」が『『非人間的』として解放されなかったか、あるいはただかれらの意にそむいて解放されたにすぎないということになる』(傍点引用者)(注6)。

この「残余」を「欠如分」と定義し変えれば、シュティルナーの議論はそっくりサルトルの議論であり、ひいてはマルクーゼの議論である。

これに対しマルクス、エンゲルスはいう。もし「現実的な桎梏から自由になることを欲する」なら「この解放はかれと他の人々の大衆とに共通な一つの変化をさらに前提し、そしてかれと他の人々とにまたもや共通であるところの一つの変化した世態をひきおこす」「解放ののちにもかれの『自我』はたしかに『のこる』けれども、しかしまったく変化した自我として残るのであって、これは一つの変化した世情を他の人々と共通にもち、そしてまた、こうなればかれの『自我』の唯一性、無頼性および独立性もやはり破滅におちいつてしまう」(傍点引用者)(注7)。

ここでいう「世態」「世情」が「社会的諸関係」を指すこと、および唯一性・無頼性・独立性を破滅させた「自我」とは「関主体性」の謂に外ならないことは言を俟たない。

文化大革命は間違いなくこのような意味におけると同じ「人間的自由」の問題を提起していた(注8)。そしてこのような「自由」が目指されず、

「何々からの自由」という形で消極的な自由が問題とされている間は、実際にはフロムのいうように、依然「近代的地平における自由」にすぎず、したがってそれを保有する同じ「近代人」によって「自由からの逃走」として「放棄される自由」となりうるのである(注9)。かくて「自己否定」の論理は忘却されるべくして忘却されたといえるであろう。

(注1) 山本義隆著『知性の叛乱』(前衛社 昭和44年) 148ページ。

(注2) 山本義隆 前掲書 215ページ。

(注3) サルトル著、松浪信三郎訳「存在と無」(『世界の大思想29—サルトル』河出書房 昭和40年) 115—130ページ。「対自存在、Ⅲ対自と価値の存在」参照。ここでサルトルは「本来的な者」マイナス「現実存在者」を「欠如分」と名付け、「本来的な者」を「欠如を蒙る者」、「現実存在者」を「欠如分を欠いている者」「欠如者」と呼んでいる。さらに「現実存在者」の「本来的な者」への運動を「自己超出」と呼んで、この過程が「人間存在」であるとする。

(注4) マルクラーゼ著、榎田啓三郎・中島盛夫・向來道男共訳『理性と革命』(岩波書店 1970年5月) 73ページ。

(注5) マルクラーゼ 前掲書 9—10ページ。

(注6) マルクス・エンゲルス著、古在由重訳『ドイツ・イデオロギー』(岩波書店 昭和38年) 218ページ。

(注7) マルクス、エンゲルス 前掲書 220—221ページ。

(注8) 文化大革命全体としてみるなら、それは林彪的「自己否定」と、同一性論派的「自己変革」との混合したものであった。従来文化大革命に批判的な論者は、毛沢東の神格化と毛沢東の前における自由の不在を説く者がほとんどであったが、彼らはそうした林彪的要素のマイナス面のみを強調し、同一性論派の議論を一切捨象してきたのである。彼らはずまるところ存在決定論者として文化大革命をみたからである。たとえば川添登・犬丸義一著『中国の文化大革命』(青木書店 1968年) 133—135ページ参照。

(注9) フロム著、日高六郎訳『自由からの逃走』(東京創元社 昭和47年)。たとえばフロムはこういう。

「われわれは外にある力からますます自由になることに有頂天になり、内にある束縛と恐怖の事実を目をふさいでいる。」ここでいう内的束縛とは、世論、常識さらには科学の無謬性といったことに対する依存関係を指すのであるが、要は主客分裂の認識論に根拠を置くかぎり、客観からの主観の自由は、主観に孤独と孤立の感情をもたらし、このため主観は新たな不自由=内的束縛を自己のうちに持込むとすることにある。ファシズムはこのような不自由の典型として、近代的自由の裏返しであり、近代の1形態であると考えられる。同書 120—122ページ参照。

(調査研究部)