

梅本主体性論の検討

伊藤 一 美

〔要旨〕 梅本克己の問題提起によって、哲学界での主体性論争が始まった。梅本の提起は観念論、とくに無の哲学の批判であり、また同時にマルクス主義における主体性の問題についてであった。すなわち、それは唯物論における人間の問題についてであった。マルクス主義は科学であるといわれ、歴史的必然性を強調する。では、そうしたなかで個人や自由はどう位置づけられるのか。これが梅本の問題であった。梅本は、この問題を弁証法的唯物論の展開によって解決しようとした。しかし、失敗した。その原因は、彼においては歴史と個人とが結び合わないからである。というのは、梅本の考える歴史では、歴史から人間が排除されており、そして個人は歴史からはなれたアプリアリオリな個人でしかないからである。さらに主体性を二実体の連関性において問うからである。これは、近代の二元論に由来しており、その揚棄をも指向する方向でしか、梅本の論理は揚棄できない。

戦後の「主体性論争」は、まず文学界における「政治と文学」の問題をめぐって始まった。この論争は『近代文学』の同人たちと、「新日本文学会」の中軸をなす党人文学者との間でなされたのだが、前者は転向体験などをふまえ文学者としての自己の主体性の問題を、命題からでなく、小ブルジョア・インテリゲンチアとしての自己の即自的現実から提起したのたいして、後者党人派はこれを「小ブルジョアの公式主義」と批判し、また作家自身が「民衆とともに生き、たたかうこと」などとのべて反論した。やがて、この論争は文学者の主体性を問う論争として、「戦争責任」の問題、「転向論」へと展開していく

梅本主体性論の検討(伊藤一美)

た。

この論争は、のちに哲学での主体性論争としてうつがれ、それによってさらに社会科学、自然科学、宗教、政治、労働運動などに広く影響を与えたのであった。

哲学における主体性論争は、梅本克己が『展望』⁽¹⁾読上に発表した「人間的自由の限界」なる論文をもって始まった。一九四七年二月であった。その後、ジャーナリズムの対応もあって批判、反批判、そして数多くの論争参加者を得、時代を画する論争となったのだが、一九四九年に入り、しだいに終息していった。

本稿は、この論争の提起者である梅本の、この間の諸論稿を主にとりあげ、それらを批判的に検討することを目的としている。ただし、この主体性論争で提起された問いは、いまだ解決されてはいないからである。

1 経過

梅本は主体性論争期の自己を「過渡期」⁽²⁾と規定している。「私は私自身のそれまでの思想系譜との対決を迫られていた」⁽³⁾と、およそ一〇年後、梅本はこの期の自己の内的状況をこのようにしるしている。

梅本の告白によれば「敗戦までの私の思想系譜についていえば、西田哲学……田辺哲学……仏教的空の論理」⁽⁴⁾であり、それらは「ハイデガーやヤスベルスの実存哲学とともに、私自身の思想系譜と密接につながるものであった」⁽⁴⁾。「これと並んで……カントとベークンがあった」⁽⁴⁾。だから梅本はこうも語る。「ごく大ざっぱに言えば、実存主義的なものとベークンのなもの、この二つの系譜がカントを媒介として私の中で交錯していたのである」⁽⁴⁾と。

こうした思想的系譜との対決、これがこの期の梅本の内的課題だったのであるが、そうした対決への衝動をつくりだしたものが、かかる思想的系譜からして「ついにファシズムに対して一矢も報いることができなかった自分の思想の敗北を、しかもその是認と同時にそれをすっぱりとは振り切ることでできない状態」⁽⁵⁾であった。したがって、こ

の対決は梅本にとっては、自己の過去との、マルクス主義を媒介としての対決でもあれば、反面、マルクス主義との対決でもあったのであるし、またこの対決のなかでマルクス主義自体の把握も進んでいったのであった。かくして、梅本はこう語る。「……主体性論として展開された……過程は、さまざまな批判を媒介として、この未分化なものを分化させていく過程であった。それに照応して実存主義的思考法からも次第に離脱していったわけである」⁽⁶⁾と。

こうした「過渡期」は論旨の展開過程から次の四段階に区分してみることが出来る。それは①序章、②問題提起、③正統派マルクス主義者による批判を媒介にして論旨を整理した時期、④梅本が展開の試みをした時期であり、これらを時間的に表わせば、およそ次のようになる。①一九四六年——一九四七年、②一九四八年一月——一九四八年四月。③一九四八年五月——一九四八年九月。④一九四八年十月——一九四八年十二月。

①一九四六年——一九四七年

梅本が最初の論稿「人間的自由の限界」⁽⁷⁾を書き上げたのが一九四六年八月二十日で、公表されたのが『展望』一九四七年二月号誌上であった。それは、時期的にみて一九四七年二・一ストの攻防にみられる戦後階級斗争のピークをはさんでいた。こうした階級斗争の動向とあいまって、一九四六年七月には田辺元が『改造』誌上に「社会党と共產党の間」という評論を公表し、マルクス主義には自由がないと論

じ、それに代る社会民主主義の哲学的基礎づけを試みていたのであった。すでに党员であった梅本は、こうした田辺元の議論には組しえず、にもかかわらず他方、近代の基本原理である「自由」がマルクス主義においてはどのように考えられているのか、と問うたのであった。これが、最初の論稿の要旨である。

つづいて、梅本は「唯物論と人間」⁽⁸⁾を一九四七年九月一日に脱稿、『展望』十月号に発表した。そこでは「自由」が「実存的支柱」といいかえられ、それは個の全への根源的背反性であるとされている。そうした背反性が存在するから、「報いられることを期待せぬ解放への献身」⁽¹⁰⁾が存在しうるのだと語る。しかし、マルクス主義では、この個の全への根源的背反性は内論理化されていない。「人間解放の物質的条件の洞察」(必然性の法則)と「実存的支柱」との統一的把握が、マルクス主義ではなされていないと断ずる。そして、このことをマルクス主義の「空隙」というのである。

過渡期への出発が、この期間の特徴ではあるが、それは過去からの離脱の試みとしてあるのだが、過去へと刃が直接向うのではなく、マルクス主義についての問題提起というかたちでなされていた。したがって、この期間をなしくづし的にこえへの試行と特徴づけることが出来る。

②一九四八年一月——一九四八年四月

この期間、梅本は二つの論稿を発表している。一九四八年三月号

梅本主体性論の検討(伊藤一美)

『展望』誌上の「無の論理性と党派性」⁽¹¹⁾と、同年同月号『理想』誌上の「唯物弁証法と無の弁証法」⁽¹²⁾である。

前者は「——田辺哲学批判、特に第二次宗教改革の予想のために——」という副題をもっているが、これは一九四六年九月号『展望』掲載、田辺元「キリスト教とマルクシズムと日本仏教——第二次宗教改革の予想」を批判の対象としていた。梅本によれば、田辺元のいうキリスト教とマルクス主義と仏教との交互媒介による第二次宗教改革の構想は「無の論理」を基底として成立しているが、梅本の前著の論文は、この「無の論理」がいかなる内容のものであるかを展開したものであった。

この点は梅本の後者の論文においても同様である。後者では、唯物論と観念論との相違をエンゲルスを引用しつつのべ、観念論の立場を西田哲学によって展開していく。そして、西田哲学の唯物論批判の所論をのべつつ、この哲学のキイ・ストーンが「環境によって変革される人間と環境を変革する人間との弁証法的統一」⁽¹³⁾であるとし、これを無の立場の論理化でもってなそうとしたのだ、という。西田の「場所の論理」、田辺の「種の論理」がそれだという。だが、梅本によれば無の論理は観念論が唯物論に対抗して設定しうる最後の論理形式であり、それは主体成立の場面の観念論での論理化ではあるが、しかし無自体には「方向決定の原理」⁽¹⁴⁾、「足溜り」⁽¹⁵⁾がないから歴史理論としては無力だという。無は「擬制概念」⁽¹⁶⁾にすぎないという。

この期間の梅本はこのように、「無」を批判することによって、自己の過去の思想系譜との訣別を進めていったのである。と同時にそれは、觀念論の立場での主体成立の場面の論理化である「無の論理」に対して、唯物論がいかなる主体の論理を構築しうるのか、という問いでもあったし、またそれを自己の課題とせざるを得なくなった、ということでもあった。

(3) 一九四八年五月——一九四八年九月

この期間は、松村一人に代表される正統派の梅本批判が展開され、それを媒介にして、梅本の問題提起が整理された時期である。

松村一人による梅本批判の代表的論稿は、一九四八年五月号『文化革命』に発表された「ブルジョア的人間観について」、⁽¹⁷⁾「世界」一九四八年七月号に発表された「哲学における修正主義——梅本克己氏の立場について」、⁽¹⁸⁾そして一九四八年八月発行『理論』六号に発表された「『哲学者』の主体性論について」⁽¹⁹⁾の三本である。

最初の論稿では、松村は梅本を名指しで批判はせず、ブルジョア的人間観一般の批判というかたちで批判している。その所論によれば、ブルジョア的人間観とは、人間の本質を社会的生産諸関係からひきはなして、抽象的にしか理解しえないこと、そのため主体といっても階級関係外的にしかとらえられず、結局は無階級の思考、超階級の思考におちいることになる、と批判している。

第二の論稿では、梅本批判を鮮明にし、梅本の立場は新カント派の

それと同じであり、倫理主義的修正主義であるという。梅本は「空隙」論から人間規定を提起し、人間の本来性なるものを説くが、これは Solen によって社会主義を基礎づけようとした新カント派と同じ方向にある。マルクス主義は、そのような超階級的なものではなく、「労働者階級の利益」に根ざしたものであるから、主体性の問題も搾取と抑圧という現実から出発しなければならない、という。

最後の論稿では松村は、梅本が「歴史的必然」をたんに物理的過程と考え、それを生きた人間から分離させてしまっていること、そのため「史的唯物論」と階級関係とが分離せしめられてしまっていることを指摘する。松村によれば、階級関係からはなれた「史的唯物論」はなく、人間が欠落した「歴史的必然性」もない。それにもかかわらず、かの分離や分離を説くのは階級的利害を認識しえないからであり、「空隙」とはマルクス主義にあるのではなく、「空隙」を感じる者にあるのだ、と松村はいう。

このように松村は、梅本の立場を超階級的であると批判するのだが、その内実は労働者階級の「利害」や「生活状況」からかけはなれていること、搾取と抑圧の問題から出発していないということである。こうして松村は、主体性論は「階級的利害」から基礎づけられねばならない、という。

こうした松村一人の批判に対して、梅本は一九四八年九月号『展望』に「唯物史観と道徳」⁽²⁰⁾、一九四八年十一月号『理想』に「主体性

と階級性——松村一人氏の批評にこたえて——」を發表した。⁽²¹⁾

前者において梅本は、松村によって新カント派と同方向な倫理主義的修正主義と断定されたこともあって、新カント派の問題提起が何んであつたのかについて論じている。彼らは次のように語つた。マルクス主義者は、マルクス主義が科学であり、歴史的必然性を明らかにしたものであり、道徳とは無関係だというのが、官憲の圧迫や誘惑に対しても自己の所信をまげないものもいるということは、「義務」とか「人間性」という倫理性にもとづいてゐるからではないか、と。だから、このような論議は、梅本によれば、マルクス主義において、道徳がどのように基礎づけられているかということであつたし、またより一般的に言えば、哲学と科学、認識と実践とがどのような媒介関係にあるのかという問題であつたのである。

こうした新カント派の問題提起に対して、梅本によれば、カウツキーは次のようにのべた。階級斗争には理想も義憤もあるが、それらは科学としての社会主義（マルクス主義）とは関係のないものである。社会主義（マルクス主義）とは、歴史の必然性を解明する科学であり、道徳がそのなかに入ることには誤謬をまねくことになる。道徳は手段にすぎない、と。すなわち、新カント派が科学と哲学との媒介問題を提起したのに対して、カウツキーはマルクス主義は科学である、としかのべていない。梅本によれば、このことは問題が正しくうけとめられなかったことの証明でもあるし、また深化せしめられなかった

ことの証明でもあるのである。こうして、この問題は今日でも依然として未解決であり、その意味では新カント派の問題提起は生きてゐると梅本はいう。

そこで、梅本はこの論議に介入する。社会主義社会は歴史的必然性として前提的に確認されうるのだから、道徳の内容もこのこととの関係のなかで決定されねばならない。すなわち、道徳も社会的諸関係のなかでの道徳であるのであるが、ただ道徳とはそうしたなかで個人が自己を貫徹する一形式なのである。つまり人格のことである。したがって、人格は社会的構造によって、その内容は異なるが、しかし自己自身であるということ、目的であり手段であるということではかわらないのである。だから、人格といっても旧い人格と新しい人格とが語られうるのである。この新しい人格とは、プロレタリア的人格であるが、そこでも目的と手段とが統一されている。もしそうでなかったなら、マルクス主義者は自らが体験しえぬ未来に、その身を献げうることがないはずだ。彼らが、かかる未来に献身するということは、プロレタリアートの歴史的地位から生じる義務が、単なる抽象にとどまらず、個と結びつくからなのである。と梅本は語る。では、いかにしてこの義務と個とが結合しうるのだろうか。観念論では、全と個との結合を神や無でもってなしており、そのかぎりでは主体の成立を論理化しているともいえる。しかし、これは一つの妄想である。これをうちやぶるためには唯物論がそれにかわる主体成立の論理を示すべき

である。また、そうすることによって新カント派の提起した問題も解決されうるのである、と梅本は語る。

「主体性と階級性」では、梅本の問題が一步進んだかたちで提起されている。梅本はここで、松村の批判に対応してこう語る。松村は搾取への憎悪とか憤怒を語っているが、これらは現実的な出発点であり、ある原動力ではある。しかし、それはマルクス主義の科学にうらずけられていなかったならば一つの盲動にすぎない。この科学のうらずけがあつて、はじめて搾取に対する憎悪や憤怒は科学性と客観性をもち、新しい倫理性をもつてくるのである。というのも、マルクス主義の科学とは歴史の必然性を明らかにすることによって、労働者階級の自己解放の必然性をかたり、しかもそれが人間解放でもあることを証明した科学であるからである。そこには、「人間性」が具体的に語られている。かくして、マルクス主義者は自覚的に一身の利害を放棄し、献身するのである。そこには、歴史への信頼があり、個が歴史に転入している。しかし、何故に歴史と個とが一体となりうるのだろうか、すなわち必然と自由とが一致しうるのだろうか。このように、梅本は、ここで自己の主体性論の問題を明示してみせている。

松村一人らの批判と、それに対する梅本の解答という媒介を経て、梅本の問いがマルクス主義における主体性論であり、全と個、社会と個人、必然と自由、科学と哲学との連関の問題であることが、整理、鮮明化されたのがこの期間である。

(4) 一九四八年十月——一九四八年十二月

前期間での問題の整理を土台にし、この期間梅本は唯物論における主体性を問いつづけるのだが、それを弁証法的物質とその自覚の論理として解明しようとする。このことは、一九四八年十月号『理論』誌上発表の「弁証法的物質とその自覚の論理」⁽²²⁾、一九四八年十二月発行『哲学評論』掲載「唯物論と自覚の問題」⁽²²⁾という表題にも明瞭に表われている。梅本によれば Sein と Sollen とを区別と統一とにおいてとらえるのが唯物論の認識である。しかし、正統派の人々はこのことを理解出来ず、ただ「階級的利害の実感」をとくだけである。たしかに「唯物論の場合……現在の苦しみを発条として、自分はこの社会でどのような位置を占めているかを知る」⁽²³⁾のだという。しかし、この「知る」ということは「自分のおかれている社会の科学的分析ときりはなせない。その科学的洞察によって、自分の社会での位置を知り、そこから本来何をなすべきかがわりだされてくる」⁽²³⁾こうした科学的洞察と主体的かまえとを、唯物論は成立せしめるのだが、それは「認識するものが物質それ自身である」⁽²⁴⁾、あるいは「対象化された自己を自己の内容として把握する」⁽²⁴⁾という、唯物論の命題によってなのである。ここに、唯物論における主体性の領域がある、と梅本はいう。つまり、対象認識を物質の自覚として解明することによって、主体成立の論理を明示出来るという。

梅本の議論では、「認識するものが物質それ自身である」⁽²⁵⁾、すなわち

意識を物質の自己展開の産物とすることによって、意識が物質から生じたことと、物質が意識との弁証によって展開することとを説明する。これがまた、「弁証法的物質」の自己運動といわれる。しかし、これは、梅本によれば、対象的把握でしかない。主体的自覚ではない。この主体的自覚は、対象的把握を「弁証法的物質」の自覚として主体的にとらえかえすところに成立する。あるいは、こうもいえる。主体的自覚とは、「弁証法的物質の自己運動の中に自我を主体的にはめこませる」ことだ、と。⁽²⁶⁾

このように、この期間、梅本は弁証法的物質の「自覚の論理」として、唯物論における主体性の成立を説明していく、という方向づけをなしたのであった。

2 問題の所在とその内容

(1) 無と「空隙」

主体性論の追求において、特に初期においてはであるが、梅本は「無」の思想を論議していた。それは、自己の思想系譜の批判的総括という意味を一面ではもつとともに、また「無」の思想を手がかりとして、唯物論における主体性論をさぐってみようというねらいをももっていたといえる。「無はいかなる意味においても歴史的必然を洞察する科学的真理の歪曲のためではなく、洞察せられたものと洞察するものとの主体的統一、その可能性の論理としての意味をもつ…

…⁽¹⁾」という前提にたち、「無の哲学における一切の英雑物」⁽²⁾をふるいのけることによって、唯物論における主体性論の追求の第一歩をなそうとする。

無の哲学についての梅本の所論からみていこう。梅本によれば、觀念論は「物質と対等の関係に立つ現在の意識の事実」⁽³⁾を固有の領域としており、「それ自身のなかに論理を追求するところに(觀念論が)成立するのである」⁽⁴⁾。しかし、その場合、いわゆる物質と意識の択一問題を括弧に入れ、現実世界の論理構造を説明しようとする。このとき、觀念論は二つの道をとる。「一つは意識と物質との関係を主観と客観との領域におきかえ、この両者の背後のものを括弧に入れて、現象それ自体の論理構造に固有の領域を見出すものであり、一つは意識と物質との相互に独立した対立のうちに、この二つのものの媒介関係を追求するものである」⁽⁵⁾。前者の道をカント哲学にみる事が出来る。けだし、カントは不可知な *Ding an sich* を設定することによって、他方では主観——客観の図式を構成し、その上で認識論的追求をなしていったからである。そうして、梅本は「第二批判」に重心をおきつつ次のように語る。カントは、プロテスタンティズムの哲学的結晶として自然的法則と人間的自由との対決に心血をそそいだ。その結果カントは「実践主体としての自我のうちに絶対に対象化しえぬものを見た……つまり対象的には絶対に無なるものを見た……そしてそこで、有のみを対象とする理性の理論的使用を抛棄したとき、自由の根源的

可能性への方向決定は果されている」⁽⁶⁾のを知った。つまり、カントは現象と本体、物自体とを区別することによって、自然的因果、客観的必然性から人間の自由をたち切り、しかもこの物自体を認識出来ない世界とすることによって、自然の背後にではなく、人間の背後にこの物自体を設定することによって、人間の主体性を確保したのであった。これが、カントの根源的な主体性であり、「断じて自己を単なる手段たらしめない近代的人間の自負」⁽⁷⁾である、と梅本は語る。だから、こういつてもいい。カントは、可想界を設定することで主体の根拠づけをしたのだ、と。

さて、後者の道は、梅本によれば、無の哲学の立場である。そこでは、現在の意識の事実が絶対化され、意識と物質との対立は絶対的なものとなる。その上で、「この二つのものの媒介統一の論理が追求される」⁽⁸⁾のである。そして、「ひとたびこの論理構成に成功した上では、この論理が實在の全体の根源におかれ、逆に自然史的発生の問題をもそこから基礎づけるといふことになるのである」⁽⁸⁾。

このことを、西田哲学においてみてみよう。「……意識と物質とは絶対なる断絶にあるから、この意識そのものを實在の全体とすることは出来ない。そこで一面において意識が、一面において物質が出てくるような絶対的媒介者が設立されなければならない。それが無であり、現実はこの無の自己限定となるのである」⁽⁹⁾。このように、物質と意識とは絶対的に断絶せられ、しかも無の媒介によって自己同一を保

つ。「このような立場からすれば……両項は絶対的な矛盾に立つ、……したがって対立項の間には透過も移行もない。絶対否定的な媒介である」⁽¹⁰⁾。では、こうした絶対否定性は主体生成の領域ではどのように展開されるのか。それを必然(性)と自由との問題でなければ、無の哲学ではカントのように必然から人間をきりはなすのではなく、必然のまっただなかに人間をほおりこむ。そこでは、「必然が人間の自由を全的に否定し」⁽¹⁰⁾てしまう。しかし、この「洞察する主体そのものが必然によって否定しつくされるとき、必然そのものが自我の根底となり、それによって必然は必然たることをやめる……」⁽¹⁰⁾。すなわち、「……対立の一方項が他方項を否定しつくすことによって、自からもまた既存の必然たる性格を否定されるという」⁽¹¹⁾ことである。これが絶対否定である。だから、そこに解示されるのは無の世界でしかない。「存在の根源としての無」⁽¹¹⁾である。この世界が「自由なる自覚存在生成の場面」⁽¹¹⁾であり、ここにおいて自由なる主体が形成される。無の哲学が最も得意とするのはこの領域なのである。

この主体形成の問題は、梅本のいうようにいまだたしかにマルクス主義にとって大きな課題となっている。「無の哲学は唯物論が実践的に重視しながら、理論的に閑却したこの面の論理をその固有の領域として出発する」⁽¹²⁾と梅本はいう。そしてまた、その論理が「現実の実践主体の意識に即してみると、唯物弁証法にとっても見逃しえない一つの契機にはふれている」⁽¹²⁾ともいう。このことを前述の概括的論議を

ふまえたうえで、環境と人間との問題としてみてみよう。「すなわち、環境によって変革される人間と環境を変革する人間との弁証法的統一⁽¹³⁾」問題である。「つまり、環境（世界・社会）が個物を限定する面と個物が環境を限定する面との相即⁽¹⁴⁾」の問題である。

西田哲学は、この論理をどのように展開するのか。行為のためには足溜りが必要だが、それが歴史的社会的な世界（環境）である。この世界というのも人間の行為をはなれて成立するものではない。「行為は世界を前提し、世界は行為を前提する⁽¹⁵⁾」。こうした実践的世界の成立を、西田哲学は我と汝との関係で論理化する。すなわち、世界の成立は我と汝との相互限定、個物と個物との相互限定となる。だから、個物自体もこの相互限定ぬきには存在しえず、この相互限定においてのみ存在しうる。「この個物の相互限定をはかにして個物の自己限定⁽¹⁵⁾もない」。そしてまた「この個物の相互限定において、個物がある場所（環境）も成立する⁽¹⁵⁾」。こうして、「世界は自己が働くことにおいて成立する⁽¹⁵⁾」となる。これが「場所の論理」である。主体成立の論理でもある。もっといえば、我と汝とが相関しているという行為的現在が、実践的世界——一般者なのである。すなわち、「一般者といわれても、その真相は個物の相互限定である⁽¹⁶⁾」。だから、「いつでも現実の世界というものは、そういう絶対相反するものの自己同一⁽¹⁷⁾というふうな⁽¹⁷⁾」ものである。しかし、そうでありうるのは「絶対的な無⁽¹⁸⁾というふうなものの上⁽¹⁸⁾にいつでも接している」からなのである。そし

て、創造とは「何らの根柢に限定するもののない世界を限定する⁽¹⁹⁾」ことだとのべ、世界を絶対無の自己限定であるとする。また、「絶対無の限定というものは個物というものの成りたつ根柢である⁽¹⁹⁾」ともいう。つまり、絶対無の自己限定としてのみ、個は——我と汝とは実践的であり、創造的でもあり、主体なのである。主体性とは絶対無の自己限定である。だから、こういってもいい。我と汝との相即の場が、絶対無の自己限定だとすることによって、我と汝とはいかなる必然からも分離され、否、いかなる必然も消え、自由な我と汝とが現出するのである、と。

「しかし、——と梅本はいう——ここにはいかにして新しい一般者が成熟するか、その現実的基礎はない⁽²⁰⁾」。了解の論理があるにすぎない。ただ生起した事実に新しい一般者を見るはかない。「即ち、単なる場所的相関関係からは歴史は生れない。このような場所的限定の論理からは、個物が一般者を破り、更に新たな一般者を造りだす——世界が世界自身を破ってゆく可能性を見出すことは出来ない⁽²¹⁾」。

「田辺博士の種の論理は、西田哲学のこうした欠陥の批判から生れた⁽²²⁾」。無は種となって現実化する。しかし、それは歴史的有である。だから、種は消滅と登場をくりかえす。だが、それは無の絶対否定性の顕現でしかない。あるいは、無の絶対否定性は種としてのみありうるのである。すなわち、「個が単に個に対して自己を限定することが、ただちに無の自己限定ではなく、個を限定するものはどこまでも

歴史的な相対的な特殊の有としての種である⁽²³⁾。こうもいいうる。無が種となって個と関連する。個は種との関連においてのみ存在しうる。「個を否定するものも、個を生かすものも現実には種である⁽²³⁾」。したがって、この歴史的有である種の分裂、消滅、新しき種の登場が個の死復活をも限定する。「だから、無の絶対否定とか個の死復活とかいわれるものも、種の変化運動をはなれて現成するものではない⁽²³⁾」。種は歴史的媒介者なのである。また、こうもいえる。「種は自からの否定的転換を通じて個の死復活を現成せしめ、それによって無の有的媒介となる⁽²³⁾」。と。個に即していえば、個は種の否定的転換によってではあるが、自己を無、すなわち無底の底へ投げ入れることに於いて、そこから却って自らを恢復させる、ということになる。つまり、そこにおいて自由なる主体が現出しているのである。「個の死復活⁽²³⁾」とはこの意味である。このように、「それは（無は）どこまでも歴史において行じ行ぜしめられる主体的自由の根拠づけを固有の領域とする⁽²⁴⁾」。

しかし、「無は……種の歴史として展開されたかぎりにおいて自己を限定する⁽²⁵⁾」にすぎないのだから、種の歴史は無から説明され、現実の世界での有と有との否定的関係からは説明されえない。それ故、種の自己限定といっても対象的現実をもっていない。だから、「無はそれ自身において何らの方向決定を有しうるものではない⁽²⁶⁾」ことになる。それは、なんら「足溜り」をもたない。「無はそれ自身に方向決

定の原理はないのである⁽²⁷⁾。だから、無は「世界をその底から破る能動力⁽²⁸⁾」とはなりえないし、またそれをつくりえない。そこに「歴史理論としての無の哲学の無力⁽²⁹⁾」さがある。

こうして、梅本は次のように語る。「結局のところ歴史的現実の洞察はマルクシズムによるのであり、問題はただマルクシズムにおける人間の主体的自由の可能性に帰着する……⁽³⁰⁾。すなわち、「洞察せられた必然を洞察するものの根源として、主体的に把握する統一の論理⁽³¹⁾」を、マルクシズムが構築しうるか否かということである。「被限定を能限定に転ずる主体の弁証法的領域⁽³²⁾」を論理化しうるか否かである。

観念論では、すでにのべたごとく、可想界・神・無などの概念で必然と自由との、社会（環境）と個との、能限定と被限定との統一を説き、論理的擬制ではあるが主体成立の論理化を提示していた。しかし、マルクシズムにとっては、このことが「空隙」となっている、と梅本はいう。

したがって、「空隙」とは、マルクス主義における主体性論の問題なのであるが、梅本によれば、この問題は「実をいえばマルクス主義発生以来存在し、『批判』の拠点はつねにここにもとめられた。……つまり唯物論と観念論との対立がここに集約されているのであって、唯物論が観念論を止揚しつくさぬかぎり根はのこって、たえず『批判』の温床となる⁽³³⁾」そういう問題である。たしかに、マルクス主義者たちは、マルクス主義は科学だという。『空想より科学へ』というエ

ンゲルスの言葉をまつまでもなく、新カント派との論争でカウツキーは次のようにのべている。「社会主義の科学は、ただ社会の発展法則と運動法則とを研究して、プロレタリアの階級斗争の必然的傾向とその究極とを知ることが目的とするものである⁽³⁴⁾」と。カウツキーをあげるまでもなく、「マルクス主義」においては梅本のこのような主体性論的発想が欠けていることは事実といえよう。

こうしたマルクス主義の「空隙」をついたのが、まず新カント派であった。彼らは、それをマルクス主義における道徳の基礎づけというかたちで提起したのであった。たしかに、「一般にマルクス主義は道徳を説かない⁽³⁵⁾」。つまり、唯物論は個々の道徳内容の発生史的記述的説明はなしえても、この価値の権利づけをなしえない。「しかし、マルクス主義は暗黙のうちに一つの道徳的理想を前提している。或いは価値判断の基準を前提している⁽³⁵⁾」と考えられる。たとえば「いかなる官憲の圧迫や誘惑にあっても断固として自己の所信をまげざらしめたものは何か……」⁽³⁶⁾と問うてみたとき、暗黙の道徳的前提をみつめざるをえない。「新カント派修正主義者」によれば、その前提とはカントの「義務」や、その根拠としての「人間性の概念」といったものであった。こうした前提があつて、マルクス主義者の思想や歴史に対する信念がはじめて納得されるというのである、という。もっといえば、「汝及びあらゆる他の人格における人間性を、単に手段としてのみ取り扱うことなく、つねに同時に目的として取り扱うように行爲せよ」

というカントの命題に基礎づけられた「汝の実存性を持たぬかぎり、われわれは階級的全体的利害のために、自己の『一切の傾向性を誇らかに拒絶する』⁽³⁷⁾」ことではないだろうか」ということである。「歴史の前途を信じて一身の利害を抛擲することができぬのも、こうした汝の実存性が無意識的にせよ確信せられている⁽³⁷⁾」からである、と。このように彼ら、新カント派はマルクス主義の「空隙」をカントの道徳概念でみたそうとした。だから、このことは同時に道徳と唯物論との結合、一体化という試みでもあつた。「唯物論はそれ(道徳)に科学的階級的実質的規定を与えるのである⁽³⁷⁾」と。すなわち、マルクス主義とカント的人間人格⁽³⁸⁾な個人との結合の試み、ということであつた。しかし、それはマルクス主義における実践と認識との結合の試みでもあり、また哲学と科学との結合の試みでもあつたのである。「唯物論における科学的領域と哲学的領域との媒介関係⁽³⁸⁾」の解明の試みだったのである。ここに、新カント派の提起の内実があるのだ、と梅本はいう。

そして、梅本はこの問題を歴史と個人との関連性の問題として具体化し、追求する。梅本によれば、マルクス主義はプロレタリアートの現実の窮迫を根拠としているのであるが、そうした現実から発する斗争が、やがて全人間の解放に通ずるということを科学的洞察の結果として明らかにしている。そして、この科学的洞察によって、プロレタリアートが歴史的主体となりうるという客観的普遍的裏付けをもつこ

とになった、ともいう。すなわち、プロレタリアートが歴史の未来の担い手であるという科学的裏付けが解明されたのである。だから、「人（マルクス主義者）は自覚的に自己一身の利害を放棄する」⁽³⁹⁾のではなからうか、と梅本は語る。こうして、梅本は、マルクス主義を科学としてとらえ、科学として絶対視する。他方、梅本はこうも語る。「しかし、階級斗争下のさまざまな困難は、利害を共通にすることから生れる自然的な連帯感をしばしばその限界にさらすのであって、利己心を去れとか、報いられぬことを期待せぬ献身とかが要請せられるのもそこにおいてであらう。このことは自分たちの属する階級性の位置に対する科学的認識の徹底のみによって解消しつくされるものかどうか」⁽⁴⁰⁾と。「人はいかにして将来の人類のために自己の生命を放棄しうるか」⁽⁴¹⁾、いかにして「全に背反する個」がなくなりうるのか、と梅本は問う。科学的見透しといっても、それは必ずしも自己の体験しうる時間的範囲の中であるものではない。にもかかわらず、それが現実の自己を支える主体的支柱となりうるということは、どういふことか。この問いへの答えは、プロレタリアートの階級的位置が解放への献身と自己（個）の幸福との完全な一致を保証しているという、大きな歴史的視点に立つことのなかにあるとしかいえない、と梅本はいう。ここに、歴史と個人との結合がある、と梅本はいう。すなわち、「一言にしていえば、歴史そのものが、その人の生存の根底にすみ込んでいる」⁽⁴²⁾ということである。歴史と個人との一致ということである。それは、

「個から歴史への転入」⁽⁴³⁾ともいいうることである。

だが、こう梅本が主体性論を語るとき、個は歴史からはなれた個でしかなく、歴史は個を排除した歴史であるということをも同時に語っている。両者は、相互に内在連関化されていないものとして語られ、そしてそれらの結合が説かれているにすぎない。外在的二物の結合が説かれているにすぎない。だから、梅本のいう個とは抽象的個人であり、そして個人から外在化している歴史であり、対象、科学としての歴史でしかない。そうしたものの結合をさぐる。かくして、梅本はくりかえし問う。「いかにして人は自己の体験しえぬ未来のために死にうるか」⁽⁴⁴⁾、歴史と個人はいかにして自己同一を保ちうるのか、と。

したがって、梅本主体性論、つまり「空隙」の問題とは、マルクス主義における歴史と個人、全と個、必然と自由との問題を核とし、哲学と科学、実践と認識との弁証法的統一の問題へと拡がりゆくものではあるが、しかしそこでの歴史と個人とは、個人を外在化した歴史と、歴史を外在化した個人でしかなく、相対する両項はなじまない両項でしかない。

こうした梅本の所論は、梅本主体性論の特徴をも描き出しているのである。それは、マルクス主義、唯物論は科学であり、客観的真理であり、歴史的必然性を解明しているという前提から出発していること。したがって、梅本自身が獲得しているマルクス主義がいかなるマルクス主義かを問わないこと。つまり、現にあるマルクス主義と

priori な人間との連結を試みていること。しかし、そのマルクス主義では人間主体がはみ出されているのであるから、そのマルクス主義が、唯物論や歴史的必然性という考え方が問題とされるべきである。そしてもう一方は、そうしたマルクス主義と結合しえない主体人間論の問題でもある。梅本においては、人間、主体はいつも歴史・全・科学・必然・認識の外にいる。人間・主体は a priori な人間としてある。「人格」、「人間性」、「全に背反する面」、もっと適確には「社会的個」としてある。人間、主体を排除する「科学」と「科学」となじまない人間、主体、歴史的必然という a priori と人間、主体という a priori、これが梅本主体性論の特徴である。すなわち、主体性論を歴史と個人との連関性⁽¹⁾の問題としている。しかし、この課題はマルクス主義の展開のなかで、同時に解決されうる問題である。ただし、主体性論は就中、マルクス主義の問題であるからである。

(2) 「正統派」の批判

正統派の代表として梅本批判を展開した松村は、梅本の問題提起に対して、どのような批判的解答をなしたのか。

松村によれば、梅本のとく「人間は、本源的に利己的存在でありながら、しかもこの利己的な自己を殺して全体との一致に生きるところに自己本来の使命をもつような存在である」⁽¹⁾。そのような「本来の人間性」、「人間の本来性」からマルクス主義の実践を理解しようとしている。しかし、梅本のとなえるこの「本来の人間性」は、真正社会主

義者のいう「抽象的個人の共通性としての人間性」⁽²⁾とも、また新カント派の超人間的規範ともことなる。そこに梅本の特徴があるのだが、それは人間を社会的存在として認めている点である。だから、「人間の本来性」と梅本が語るとき、それは「個人的利害と社会的利害との完全な統一としての人間」⁽²⁾、つまり「全と個との一致した人間」⁽²⁾である。この「社会的人間」⁽²⁾によりマルクス主義を基礎づけようとする。

こうして、「社会的人間のうちに、かつて新カント派が空しく求めた倫理的基準をさぐるということになる」⁽²⁾すなわち、「社会という形式一般から一つの普遍的な倫理的基準、当為をひきだそうとする」⁽³⁾そして、それでもってマルクス主義を基礎づけようとしている。しかし、それは階級的見地の完全な欠除でしかない、と松村はいう。これも、結局「社会的人間」なる規定の誤りの結果でしかない。この「社会的人間」とは「一口にいえば、個にたいする全の優位であり、個人的利害にたいする社会的利害の優位である」⁽⁴⁾。すなわち、全と個との相剋としての「人間」である。松村によれば、こうした人間観は社会的観念論とよばれるものだ、という。それは、個人主義とともにブルジョア的人間観から生ずる一つの傾向だという。個人主義は、孤立した個人のうちに人間の本質を求め、結局、社会的なものは幻想であり、人間に無関係なものだと考える。社会的観念論は、これに対して、人間には個人主義の立場では理解できないような諸能力、規範、観念等々がそなわっていることを認めるのだが、それらの真の起源、社会的な

起源がわからないために、これらを観念化する立場である。この場合、人間は精神と肉体、理性と官能、超人的なものと個人的なものというような二つのものに分裂させられる。全と個との分裂も、これではないと松村はいう。松村によれば、こうしたブルジョア的人間観は「人間の本質を社会的生産関係からひきはなして抽象的に理解しようとする」⁽⁵⁾ところから生ずる。「すなわち、商品生産関係……において……は、マルクスがいつているように人と人との社会的な生産関係は、物と物との関係としてあらわれ、さまざまの社会的結合は個人の私的目的のためのたんなる手段として、外的必然として個人に対立するようになる。かくして、この立場から普遍的なものを考えようとする」と、多くの個人に共通の性質『人間性』というようなものが抽象的に考えられてくる。重要なことは、この個人、人間が社会的生産関係の外において理解され、したがって歴史社会以前のものと考えられている点である⁽⁶⁾。したがって、梅本が「人間」をかたるとき、抽象的人間であり、具体的人間ではないから、当然にも梅本においては「歴史的必然」と人間とが分離せざるを得ない。つまり、史的唯物論も階級関係から分離されたかたちで、語られるにすぎない。だが、階級関係をなれた史的唯物論はなく、またそういう主体性論もありえない。このような主体性論、史的唯物論をかたりうるのは、現実の階級関係を知らないものだけである。「……桎梏と化した資本主義的生産関係の変革と新しい社会主義的生産関係の建設とにたいする生死の階

級利害、この利害を直接に感じないか、あるいは認識しない者のみがマルクス主義に『主体性』の欠除、『空隙』を感じるのである。この意味で『空隙』はマルクス主義にあるのではなくて、マルクス主義に『空隙』を感じる者にあるのである⁽⁷⁾。このように、松村はあくまでも梅本の提起をマルクス主義の問題としてではなく、マルクス主義人間論、主体性論の問題としてではなく、誤りとして、一般的人間論の問題として、さらに梅本自身の問題としてのみとらえようとする。松村はマルクス主義における理論の問題として、問題をとらえず、あるいはとらえず、単に事実と説教とを対置する。しかも、それが唯物論の主体性論として語られる。「抑圧への反抗、窮迫への抗議、人民大衆に解放と幸福を保証する新しい社会の建設の意識などを除いて、『歴史的必然』と自由との関係が理解できるであろうか⁽⁸⁾」、と松村は語り、主体性論を社会階級の現実に求めることを説く。搾取と抑圧とに、その根拠を求める。階級的利害と敵との斗争の必要から出発することが、マルクス主義の基本である、という。だから、松村はいう、「マルクス主義の主体的側面は労働者階級の利益であり、その解放の必要であり、協同の闘争のうちに形成されている階級意識と連帯の意識である⁽⁹⁾」と。

これは、松村が理論の問題に対して、現実、事実を対置しているにすぎない。即自主義を梅本に説いているにすぎない。だから、梅本と松村とはかみ合わない。梅本はマルクス主義での主体性論を問うこと

で、マルクス主義そのものを問うている構えにある。これに対して、松村は主体性論のみをきりはなして、主体性にのみかぎって論じ、梅本のそれ、人間論は無階級的、歴史社会以前ののだといい、階級的現実の即自的事实を対置する。たとえば、梅本が個と全というとき、全とはマルクス主義での歴史的必然性だったのであるが、松村はそれをそうとは理解しない。そういう問題設定がまちがっているという。したがって、松村は梅本の提起には答えない。ただ即自論を対置するだけである。しかし、こうしたことそれ自体、正統派マルクス主義の問題であるのである。

(3) 梅本の唯物論

自からが提起した能限定と被限定との統一という主体性の問題に、梅本自身はどう答えようとしたのか。梅本は語る、「……『どうあるか』と問うことは『どうすればよいか』ということとときはなせない。そしてまた『どうすればよいか』ということは『どうあるか』ということによって大きく規定される。この二つのものの区別と統一との関係がはっきりつかまれているのが弁証法的唯物論の認識である⁽¹⁾」と。しかも、唯物論の場合「どうあるか」とは階級的に規定される。したがって、「どうすればよいか」は階級的利害の実感を土台としている、といえる。しかし、この「階級的利害の実感」では主体性の問題は解決しえない。こうして、梅本は「すでにそれ自体歴史の原動力たる位置に密着する階級としては、歴史的必然は彼らの自由意志の

表現であり、必然の認識はただちに自己の自由の条件となる⁽²⁾」という前提をもって、主体性論の解明をなしていく。必然の認識が自由だ、という方向で主体性論を解明しようとする。そして、梅本はこの解明を唯物論の解明、展開のなかでなそうとする。したがって、その論議は唯物論とは何か、という議論ともなる。

梅本によれば、唯物論的主体性の本質的な特徴は、「認識するものが物質それ自身であるという点にある」。すなわち、「対象化された自己を自己の内容として把握することによって、物質が自己自身にかえってゆく」という論理が唯物論における主体性の論理だ、という。これを「物質の自己意識」として、「つまり物質が自己を超えて出て精神となり、自己を超越するものを自己自身の内容として直観する⁽⁴⁾」こととして、「物質の自覚の論理⁽⁴⁾」として解明しようとする。つまり、意識は物質の自己展開として把握されねばならない、ということである。「意識自体、物質の高度のはたらきである⁽⁵⁾」のであり、意識（精神）は物質から生れたものである。「物質が精神の産物ではなくて、精神それ自身が物質の最高の産物にすぎない⁽⁶⁾」。つまり、意識は物質の自己展開である。逆からいえば、物質は意識において自己完結的である。だから、物質は「人間において自己を意識した⁽⁷⁾」ともなり、また「人間において物質ははじめて自己を対象的にとらえる⁽⁸⁾」ともなる。

「では、物質はどのようにして自己自身を意識したか⁽⁸⁾」。梅本によれ

ば、それは人間種属の誕生と同時にである。人間種属は物質的生活の生産をなすが、そのとき一定の社会的諸関係のなかでそれをなすのだが、ここに言語が生れ、『意識が生じる。』人間が生産によって社会関係を結び、言語をもつことなくして意識は生れない。人間が社会的に交渉し合うという『一定の仕方』において、脳髓という物質は意識する『一定の仕方』に組織される⁽⁸⁾、と梅本はいう。エンゲルスも、「われわれの意識と思考はそれがどんなに超感覚的に見えようとも、物質的で肉体的な器官、脳髓の産物である⁽⁹⁾」、という。したがって、物質が自己自身を意識するとは、社会的諸関係としての人間の結合とともにあるのだから、このことを「物質それ自身に即していえば、自己運動する物質の自己の可能性の展開である⁽¹⁰⁾」、といえることになる。すなわち、自然の歴史の一定段階で、自然が自己展開として人間種属を誕生せしめ、社会の段階、つまり人間史の段階が訪ずれたのだが、それは物質の自己展開として把握すべきことなのである。だから、社会の段階自体、物質の自己展開の新たな次元だということになる。それはちょうど光とプリズムの例にあたる。光は無色だが、プリズムを通せば七色となる。このことは物質の自己展開である。しかし、それはプリズムを媒介としてである。すなわち、人間の技術を媒介としてである。このように自然（物質）は、人間史の段階では人間をもつて自己展開する。「自然は精神を生む。その精神との対立において、物質の自己運動は新たな次元にはいる。技術に媒介されたものとな

る⁽¹¹⁾」。これが、「弁証法的物質」の自己運動ということである。

しかし、梅本によれば、こうした把握は物質の自己展開ということの対象の把握ではない。「自己自身を物質として知る主体的自覚⁽¹²⁾」ではない、という。そしてまた、「この対象の把握が、またに『弁証法的物質』の自覚として主体的にとらえられるところに、人間の自由は最終的に基礎づけられるのである⁽¹²⁾」、という。いいかえれば、「弁証法的物質の自己運動の中に自我を主体的にはめこませる⁽¹²⁾」ことによって、主体性論が基礎づけられる、という。これは、いかなる意味なのか。梅本は、このことを「自覚の論理」として説明するのだが、それを社会と人間とを論ずる梅本の所論から描き出してみよう。

人間と社会とを論ずるとき、「人間は社会的諸関係の総体である⁽¹³⁾」といわれるが、これは対象の把握ではない。つまり、そこでの人間とはだれでもないよう人間でしかない。これが対象の把握である。主体的自覚とは、この「関係」がわれわれの自我において自己自身を自覚している⁽¹⁴⁾、ということ、つまり弁証法的物質の自己展開の論理からすれば、『関係』が人間でもあるから、人間において『関係』が自己自身を自覚していることである。このことは、現実の個人が関係を自覚的に把握して、はじめてありうる。しかし、全体は「弁証法的物質」の自己展開であるから、それは「弁証法的物質の自己展開とその自覚」となる。だが、それは人間をぬかしてはありえない。しかし、

それは物質の論理であり、「物質は人間にめざめた」⁽¹⁵⁾、ということである。すなわち、主体的自覚とは現実的諸個人が「関係」を自己との相即において自覚化していることである。換言すれば、主体的自覚——主体性とは「関係の総体——歴史が自己の中にすみこんでいることの自覚である」⁽¹⁵⁾と梅本はいう。だから、こういつてもいい。自己が社会の自己展開としてあり、社会は自己を媒介にして展開している。このことの自覚化が自覚の論理の基軸であり、主体性論の基礎である、と。弁証法的物質の自己展開として諸個人があり、諸個人を媒介にして物質としての自己展開があるのだ、ということの自覚、これが自覚の論理であり、主体性論である、と梅本はいう。対象的把握の諸個人による内在的把握のしなおい、これが自覚の論理である、ともいえる。

しかし、これは必然性と一体となるということである。自覚的にではあるが、自由が必然性であり、かくして必然と一体である、ということである。a priori な人間が必然性を自覚するということではかない。けだし、「歴史が自己の中にすみこんでいる」⁽¹⁵⁾というとき、自己は被限定としてのみあり、感性的現実としてのみあり活動としてないから、諸個人といっても a priori な人間となってしまう。「歴史が自己の中にすむ」のではなくて、歴史は感性的人間的諸活動であるということが把握されていない。したがって、弁証法的物質の論理で二元論の他方項を包含しようとし、弁証法的物質の自覚が諸個人の主体性

自覚の論理であるとしたところで、能限定成立の決意の場面を論理的に説明することに失敗している。それ自体、梅本のいう対象的把握ではない。それは、一方では物質の論理であり、他方では抽象的個人の論理でしかない。両者は初めから解離しており、そのため認識と「自覚」とに主体性成立をかけることになる。

3 梅本主体性論の揚棄

梅本主体性論の特徴は、弁証法的唯物論と a priori な人間との結合にみることができる。したがって、梅本主体性論の問題は、この両者と両者の連関性として主体性論を説く点にあるといえる。

梅本の弁証法的唯物論の源流をたどれば、エンゲルス・レーニンにそれを見ることが出来る。梅本は物質の自己展開として意識をとらえ、この段階を社会の段階、人間史の段階としてとらえていた。しかも、意識、人間によるこの過程の認識をも、弁証法的物質の自己展開とし、それを同時に弁証法的物質の自覚の論理としたのだ。当然にも、エンゲルスも物質から意識の存在をとく。「物質が精神の産物ではなくて、精神それ自身が物質の最高の産物にすぎない」⁽¹⁾、とエンゲルスもいう。あるいは、それらを存在と意識(思考)といいかえ、エンゲルスは「すべての哲学の、とくに近世の哲学の大きな根本問題は思考と存在との関係の問題である」⁽²⁾とのべ、「唯物論的歴史観がうちたてられ、これまでのように人間の存在をその意識から説明するの

ではなくて、人間の意識をその存在から説明する道が見いだされたのである⁽³⁾ともいう。存在から意識を説明するとか、精神が物質の産物であるというのが要旨であるが、それはどういう意味なのか。エンゲルスはいう、「われわれの意識と思考は、それがどんなに超感覚的に見えようとも、物質的で肉体的な器官、脳髓の産物である」⁽⁴⁾。また、こうもいう。「それでは思考と意識とは一体なんであり、またどこから生じたものか、と尋ねるならば、それが人間の脳髓の産物であること、そして人間そのものが自然の一産物として自分の環境のなかで環境とともに発展してきたものであることが分る。そうすると、人間の脳髓の所産も、終局においてはむしろやはり自然の産物なのだから、それ以外の自然の連関と矛盾するものではなく、むしろ照応するものであることが、おのずから明らかになるわけである」⁽⁵⁾。したがって、精神が物質の産物だということは、精神が自然の産物だということであり、また自然から意識の発生を説明するという意味である。概括的にのべれば、人間が自然の一産物だということ、そして自然に働きかけ、働きかけられて生きていること、ここに意識や精神の発生をみるのである。そうした存在性から意識を説明しようということになる。したがって、存在と意識という構えにかたむけてのべれば、物質とは「現実の世界」といえる。「われわれ自身がその一部である物質的な感覚的に知覚しうる世界が唯一の現実の世界である」⁽⁶⁾とエンゲルスはいう。また、物質と精神という構えにかたむけてのべ

ば、エンゲルスにとって物質とは自然ということになる。だから、エンゲルスはこういう、「自然にたいする精神の本源を主張し、したがって結局なんらかの種類の世界創造を認めた人々は……観念論の陣営をつくった。自然を本源的なものと見た人々は唯物論のさまざまな学派にぞくする」⁽⁷⁾と。だから、エンゲルスにとっては物質とは「現実の世界」でもあるが、より「自然」を意味する概念であったといえよう。

弁証法的唯物論とは、こうした本源的な物質の自己展開の論理である。この発展の論理は、一九世紀の自然科学上の発見によって最終的に確立されたのである。エンゲルスによれば、一九世紀の唯物論はヘーゲル哲学からの分離をなす過程において登場したのであるが、それは「現実の世界——自然と歴史——を、先入の観念論的な幻想なしにそれに近づく者のだれにでも現われるままの姿で把握しよう」⁽⁸⁾というものであった。それは、観念に対して現実を対置したともいえるが、それだけではなく、エンゲルスによれば、ヘーゲルの「革命的側面、弁証法的方法」⁽⁹⁾をうけついたのである。すなわち、「ヘーゲルにおいては弁証法とは概念の自己発展である」⁽⁹⁾。概念の自己展開がヘーゲルの弁証法であった。かくて、現実の事物とはこの概念の現象であった。一九世紀の唯物論はこれを逆転し、「われわれの頭脳のうちにある概念を現実の事物の映像と見た」⁽¹⁰⁾。すなわち、「概念弁証法そのものは、現実の世界の弁証法的な運動の意識された反映にすぎないもの」⁽¹¹⁾

となった。こうして、世界と自然とを一つの過程としてみることに、「外見上固定的な事物もわれわれの頭脳のうちにあるその思想的映像である概念にとらず、発生と消滅の不断の変化のうちにあり、そしてこの変化のうちで、あらゆる外見上の偶然事や一時的な後退にもかかわらず、けっきょく前進的な発展がおこなわれるという根本思想」⁽¹²⁾が、そしてそれとともに反映論がうちたてられたのである。しかし、こうした根本思想の最終的確立は一九世紀における自然科学の発達によっている、とエンゲルスはいう。すなわち、「自然科学は……今世紀（一九世紀）においては本質的に整理の科学であり、諸過程の科学、これらの事物の起源と発展の科学、これらの過程を大きな全体へ結びつける連関の科学である」⁽¹³⁾と。したがって、またこうもいう。「近代の唯物論は自然科学の近時の進歩を総括する。これによれば自然もやはり時間上の歴史をもち、天体も生物の種も……発生し、消滅し、また循環もそもそもしたものが認められるかぎり、その規模が無限に大きくひろがってゆくのである」⁽¹⁴⁾と。「だから、世界全体とその発展、人類の発展、ならびにまたこうした発展の人間頭脳における映像についての精密な叙述は、弁証法的なやり方をして、生成と消滅、前進的または後退的な変化の全般的な交互作用をいつも考慮してゆくのでなければ達成することができない」⁽¹⁵⁾、とエンゲルスは語り、反映論が唯物論における認識方法であることを強調している。

われわれは、こうしたエンゲルスの議論のなかに弁証法的唯物論の

基本原型をみることができる。それは、観念論を批判して「物質」を対置し、意識を「物質」の産物だとする。そして、この「物質」は発展、後退を含めて自己展開し、この事実の意識への反映が概念の弁証法であり、認識である、という。

しかし、ここに梅本の論述する弁証法的唯物論を直接的にみることはできない。ただし、梅本の論述は、全自然的過程は天体的、生物的、社会的の三発展段階からなり、自然の自己展開の過程として人間Ⅱ社会の誕生があるのだとする梯明秀⁽¹⁷⁾の唯物論によっているからである。エンゲルスは、意識が物質の産物であるからというとき脳髓の産物という意味でのべたのだが、梯明秀は自然Ⅱ物質の自己展開の過程として人間が登場することをもって意識の発生をとくのである⁽¹⁸⁾。梅本は、梯明秀のこの唯物論を学ぶことによって、物質への意識の吸収、歴史への個人の吸収、必然への自由の吸収、認識への実践の吸収をなそうとしたのである。弁証法的唯物論による a priori な人間の吸収をもし、二実体の連関性として主体性論を展開しようとした。

一般的にいつて、唯物論は観念論が意識、精神、思考をより本源的なものとするのに対して、物質、存在を対置し、それを本源的なものとする。これは、どちらを第一のものとするかの論議でしかない。物質か意識か、という議論でしかなく、それぞれが実体化されている。かかる意味において、弁証法的唯物論もデカルト的二元論の近代理性の地平をこえていないといえよう。またここに、梅本主体性論が歴

史、唯物論と a priori な人間とに二元論的に分岐してしまう根本原因があるといえよう。したがって、近代理性の二元論を揚棄する方向において、梅本主体性論の揚棄も可能であるといえる。その方向とは何か。

デカルトの二元論は物質と意識(精神)とを実体化してしまつて、両者を分離させているのだから、この二実体を非実体化すること、すなわち相対化、あるいは関係概念化することで具体化することが必要である。一方では、物質を「自然」、「世界」と措定し、その方向においてこの概念を具体化し、社会的諸関係、あるいは共同的世界、「場所」とする。他方では「意識」を感性的人間、現実的諸個人とし、しかも人間を社会的諸関係の総体とし、さらに人間を感性的な人間的な活動と⁽¹⁹⁾とらえること、である。

しかし、このように二実体概念を具体化しても、それ自体では両者は結合しえない。この結合関係、二実体の反照関係を説明するためには、両者反照の場面、つまり現実をそれ自体として問うことによってのみ、それは可能なのである。けだし、その現実から二元論的構えが、普遍的に生じているのだから、二元論が発生する根源を説明していくことによってのみ、両者反照の具体像をつかみだすことができる。では、この二元論的構えはどうして生ずるのか。それは、諸個人の活動が物化し、客体となってしまうという、諸個人の活動とその結果とが解離してしまうという事実と、その感性的認識とに根源をも

っている。こうなるのも、諸個人の活動が客体の活動、「対象的活動」ではないからである。したがって、諸個人の活動とその結果とが分岐してしまうのである。ということは、客体、つまり社会的諸関係がそのような構造になっているということである。⁽²¹⁾現実的諸個人、具体的人間は、そういう社会的諸関係の総体 ensemble としてある。すなわち、現実的諸個人は、客体の活動でしかない諸活動の担い手としてある。人間は社会諸関係の実体として、ensemble として、感性的な人間的活動の主体である。しかし、その人間的諸活動は客体の活動としてのみあり、対象的活動としてのみある。だから、現実是对象的活動、諸関係である。

このように、人間の世界内化と物質世界の人間主義化とをなすことによって、二元論の揚棄が可能になり、梅本の主体性論の揚棄も可能となるのではなからうか。

注

1

- (1) 梅本克己著「唯物論と主体性」(現代思潮社)所収、以下Mとす。
- (2) 同著「過渡期の意識」(現代思潮社)以下Kとす。215頁
- (3) M 324
- (4) M 326
- (5) M 324
- (6) M 328-329
- (7) (1) 参照
- (8) M 所収
- (9) M 21-25 参照

- (10) M 20
 (11) M 所収
 (12) K 所収
 (13) K 98
 (14) M 59
 (15) K 106
 (16) M 325
 (17) (18) (19) 松村一人著『弁証法と過渡期の問題』(法政大学出版局) 所収、
 以下 D とす。
 (20) K 所収
 (21) M 所収
 (22) K 所収
 (23) K 118
 (24) K 152
 (25) (24) 参照
 (26) K 163
 2 (1)
 (1) M 39、40
 (2) M 40
 (3) K 92
 (4) (5) K 93
 (6) M 44
 (7) M 46
 (8) K 94
 (9) K 96
 (10) M 49
 (11) M 50
 (12) K 99
 (13) K 98
 (14) K 102
 (15) K 104

梅本主体性論の検討(伊藤一美)

- (16) K 105
 (17) 日本の名著 47 「西田幾多郎」(中央公論社) 389 以下 N とす。
 (18) N 389-400
 (19) N 401
 (20) K 106
 (21) K 105
 (22) K 106
 (23) M 57
 (24) M 58
 (25) M 57-58
 (26) M 57
 (27) M 59
 (28) K 108
 (29) M 61
 (30) M 62
 (31) K 109
 (32) K 111
 (33) K 34
 (34) カウツキー著堺沢「倫理と唯物史観」、K 49-50 より重引
 (35) K 38
 (36) K 48
 (37) K 49
 (38) K 35-36
 (39) M 96
 (40) M 99
 (41) M 96
 (42) M 103-104
 (43) M 104
 (44) M 105
 (1) D 189
 (2)

- (2) D 192
 - (3) D 200
 - (4) D 197
 - (5) (9) D 170
 - (7) D 219
 - (8) D 223
 - (9) D 201
- (3)
- (1) K 148
 - (2) K 151
 - (3) K 152
 - (4) K 156
 - (5) K 160
 - (6) エンゲルス著『フォイエルバッハ論』(岩波文庫) 37 以下Fとす。
Marx-Engels Werke (以下Wとす) 21 S277-S278
 - (7) K 159
 - (8) K 160
 - (9) F 37, W 21-277
 - (10) K 161
 - (11) K 162
 - (12) K 163
 - (13) Marx. Thesen über Feuerbach 6. W 3. 534 参照
 - (14) K 164
 - (15) K 165
- 3
- (1) F 37, W 21-279-278
 - (2) F 28, W 21-274
 - (3) エンゲルス著『反デュリング論』(岩波文庫) 以下Aとす。45, W 20-25
 - (4) F 37, W 21-277
 - (5) A 60, W 20-33
 - (6) F 37, W 21-277
- (7) F 30, W 21-275
 - (8) F 60, W 21-292
 - (9) F 61, W 21-292
 - (10) F 61, W 21-292-293
 - (11) F 62, W 21-293
 - (12) F 62-63, W 21-293
 - (13) F 64, W 21-294
 - (14) A 43, W 20-24
 - (15) A 40, W 20-22
 - (16) レーニン「唯物論と経験批判論」で、後者を批判するという視角から唯物論を展開したので、認識論が基軸となり、反映論を強調することになった。そのため、Materie は Ding となり、外在物を示す概念となった。また反映論も一そう機械的となった。
 - (17) 梯明秀著『社会の起源』(青木文庫)、「物質の哲学的概念」(青木書店)を参照。梯哲学については別稿を期す。梅本は一九四八年夏、野間宏から教えられ梯の著作を読んでいる。M 347 参照。
 - (18) 梯著『社会の起源』一章一節参照
 - (19) Marx. Thesen über Feuerbach 1 W 3-533
 - (20) gegenständliche Tätigkeit (61) と同じ
 - (21) Marx. Thesen über Feuerbach 6 W 3-534 参照

昭和五十二年十月五日受理