HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マルクス主義哲学における「意識」の意義について ： 唯物論的心理学の出発点としての
Author(s)	河西, 章
Citation	北海道大学人文科学論集, 1, 45-80
Issue Date	1962
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34266
Type	departmental bulletin paper
File Information	1_PR45-80.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

マルクス主義哲学における「意識」の意義について

――唯物論的心理学の出発点としての――

河西章

一　問題の所在

意識が何であるかという問題に対するマルクス主義認識論の解答は、「意識は存在乃至物質の反映である」という古典的定式のうちに見出される。そして、この定式がそこから直接に帰結されるマルクス主義の哲学的唯物論の基本的命題において、物質という一次的なものとの関連において二次的なものと定義づけられている意識という概念は、物質が、存在、物理的なもの、外界、もの、客観的実在等々の概念を含みうる最も広い哲学的、認識論的範疇とみなされているのと同様に、思惟、感覚、心理的なもの等々の概念を含みうる最も広い哲学的、認識論的範疇である。従って、心理学の対象という観点から見るならば、人間の意識という語を、心理学の全対象としての心理的なものを包括しうる、乃至はそれと同義にとりうるものと見なすことは通例の用法に反しており、通常の心理学の範囲においては意識は心理的なものの一つの分野、あるいは一側面にすぎない。しかし、意識を物質の反映とみなすマルクス主義認識論の基本命題は、心理的なものの自然的、物質的起源、その存在論的性格づけを示すとともに、また同時に、心理的なものの本質的構造をも示している。常識および科学と一致して、この命題は、われわれの脳・神経系が心理的

なものの必須の条件であること、にもかかわらず、われわれの心理的なものの内容は、客観的実在の諸性質によって規定されていることを主張している。網膜に光の刺激が与えられるとき、われわれは網膜の視神経乃至その脳への伝達過程等々を見るのではなく、その刺激の起源である客観的過程に対応した像を持つのである。そして、この像、心理的なものの内部に客観として現われ出るこの像は、神経系への刺激が大脳に伝達されて感覚が生じ、感覚に反映される刺激が、客観として現われる過程における一つの「飛躍」によって発生する。従って、意識が物質の反映であるという命題は、心理的なものの客観的実在への関係(構造)と、客観的実在からの心理的なものの発生とを相関的にとらえることを要求している。それ故、心理的なもの過程を支配する法則、心理的な活動がどのように行なわれるかという問題と、それが何であるかという問題ともまた、少なくともマルクス主義的見地から見るならば切り離すことができないものである。マルクス主義に立脚する心理学は、意識が物質の反映であるという命題からしか出発できないのである。(1)

それ故、マルクス主義的心理学にとっては、心理的過程において反映がどのように行なわれるかという課題に一つの焦点があることは疑いないところである。しかし、このことは、いわゆる「反映論」に意識の問題が解消されることを意味しない。マルクス主義古典によれば、反映という性格は、物質全体に、無生物および生物のすべてにそなわる一形態とみなされている。(2)従って、マルクス主義的心理学の基礎としての意識の反映的性格という問題は、いわゆる反映論とは、たしかに共通の諸分野を持ちはするが、本質上異なる問題意識の上に立つものである。(3)

心理的なものの特性としての反映は、客観的事物の内部での反映、(エンゲルスが全物質の運動から導き出したような意味での、また、レーニンが若干の制限を設けながら継承している意味での、またパヴロフがその生理学においてうち樹てた、脳神経系の本質的機能としての反射という意味での等々)とは相対的に区別されなければならない。ある時期の唯物論者たちが予想したように、いわゆる反射理論の発展が、心理学の全内容を唯物論的に明らかにする

だろうと考えるとすれば、心理学は結局生理学に解消さるべきものとなり、たかだか、神経系の、とくに、脳の研究が未発達の間だけやってゆけるところの、充分に科学的な基礎を持たない学としてしか、心理学を認めることはできないことになるだろう。ソヴィエトにおけるパヴロフの地位、また、心理学を自己の理論の上にきづかるべきものとしたパヴロフの意見、反射理論の研究のめざましい発展などに影響されて、とくに、ソヴィエトの心理学者の間に、また専門の心理学者でない多くの唯物論者の間に、このような、一種の生理主義的楽観論が生じえたことは推測に難くないところである。(4)

もしこのように考えるとすれば、心理的な過程は、その勝れて科学的な意味においては生理的な過程に他ならない。心理現象とは、脳神経系が、外的刺激を反射する生理的過程の単なる飜訳、科学的でない言葉でなされた飜訳に他ならない。心理的なものは、光の視覚的像からも明らかなように、外界の反映に他ならないが、それは単に脳内の生理的過程という科学的、一次的反映の二次的な影、脳内の過程の近似的な模写、文法上誤った飜訳ということになろう。科学的に正しい、生理学的な文法で外界を飜訳するか、科学的に不正確な、心理学の文法でそれを訳すかが、この場合問題になりうるだけである。こうした考え方が、反射理論が心理学の唯物論的基礎をなすという正しい考え方、大脳が思惟の器官であるという正しい見解の歪曲であることは常識的に見ても明らかなことである。こうした考え方は、歴史的に見れば、意識の随伴現象論に他ならないが、それは一見唯物論的に見えながら、実は、心理学から物質的な基礎をうばい、意識の器官としての脳を蒸発させる危険を含んでいる。われわれに意識の働きの結果として直接に与えられているものは心理的なものに他ならないから、意識の生理過程の研究の直接の手がかりとしては、むしろ心理的なもののしかないことになる。死んだ脳の解剖学的、生理学的研究は意識の働きの二次的、間接的なデータにしかならない。また、生きた被験者について実験を行なうとしても、その被験者にほどこされた生理的な諸操作は、それが生きた意識の働きのデータというかぎりでは、言葉そのものであれ動作その他であれ、被験者自身の心理的な言葉での

飜訳しかもたらさないだろう。従って、或る種の精神病理論のように、むしろ心理的なものを脳の生理的病いの、頼るべき主要な手掛りとみることも許されることになるだろう。かくして、随伴現象論は容易に心身併行論、心理的なものと生理的なものとの二元論に転化しうる。この場合心理的なものは独自の(sui generis)質として生理的なものに対立し、両者は同一の原文の二つの飜訳、同一の法則性の二つの側面での把握となり至る。しかし、心理的なものと生理的なものとは完全に併行するだろうか。心理的なものの中には、この場合、当然思惟の活動乃至所産をも含めねばならないが、例えば、ギリシャ人の思惟と現代人の思惟との間に明白な差異と発展が見られることから、ギリシャ人の脳髄と現代人の脳髄との差異が合理的に導き出されることになるだろうか。かくして、心理的なものの独自性は極端にまで高められる。心理的なものの過程を支配する法則と、生理的な、物質的、自然的過程のそれとはもはや同じものではなくなる。心理的なもの、意識、思惟等々は、このたとえからも分るように、本質上社会的なもの、社会意識とみなされざるをえない。この場合心理的なものの根源性、一次性を承認して、何らかの形の心理主義的観念論に移り行くことを避けようとすれば、唯物論を二つの異なる部分に分割し、たとえ言葉の上では一致乃至類似するとしても、原理上異なる二つの法則体系を認める以外に手段はなくなるであろう。

ソヴィエトの心理学者たちが、心理学における生理主義と心理主義との対立から免れるために、まづ試みたことはこのようなことであった。

一九五四年の「哲学の諸問題」誌に発表された「心理学の哲学的諸問題について(討論の総括によせて)」なる無署名の短い報告[5]は、同時に、ソヴィエト心理学の、この時期における水準と混迷を示しているもののように思われる。その報告は、一方、

(一) 心理学は、パヴロフ生理学と限られた形で関係するにすぎず、別の社会学的基礎の上にうちたてられるべきだという一部の心理学者の考えは、すべての意識を社会的意識に還元して史的唯物論の通俗化に陥るものである。

(二) また、心的なものを生理的なものと同一視し、心理学と生理学を一つに合体すべきものと考える他の一部の人々の清算主義的傾向も有害である。

(三) 逆に、心的過程の理解からパヴロフ学説を完全に締め出そうという、若干の人々の観念論的・心理主義的方向も同様に誤っている。

と批判しつつ、他方、

(一) 「心理学の対象は、社会的・生物学的存在としての人間（人びと）の意識、何よりもまず、その心的活動である」と規定し、次いで「人間の能動性の研究」が「科学としての心理学のもっとも重要な課題の一つ」であることを導き出しながら、

(二) この能働性の研究、別の表現を用いれば、人間の人格の研究においては、心理学は史的唯物論乃至社会科学と「密接に合流」していることを認めつつも、心理学と社会的意識・イデオロギーの研究とは明白に分離すべきものとし、

(三) 心理学は本来自然科学に属し、条件反射学説にもとづきながら、しかも動物と質的に区別される人間の心理（認識の過程及び、知、情、意の諸過程と内容）を研究するものであるとし、

(四) 心理の「生理学的発生の過程から抽象された思考の合法則性及び諸形態」（認識の心理学）としては、「論理学の基礎」をなし、「認識論の一般的基礎においては」哲学ともまた接近する。

と述べている。

以上の考え方の根底には、暗々裡に、心理的なもの、乃至意識の研究が、自然科学に属するか、社会科学に属するか、という設問が横たわっている。すなわち、対象領域と方法を社会と自然に二分するのに応じて、心理的なものを同時に二分し、かつ、心理的なものは主として自然科学的に扱うべきだというのである。物質と意識を横に二分する二元論に反対しつつ、物質及び意識をそれぞれ完全に縦に二分しよう、しかし単にそうするだけでは、すでに見たよ

うに二つの唯物論をつくる結果になることは自明であるから、唯物論の根本命題である「意識は物質の反映である」を、一方の唯物論――自然科学的唯物論の方に保存して、心理的なものを本質上こちらに含むものと考え、社会科学的唯物論の方において物質を反映する意識―社会的意識からは、心理的なものという資格を大体において奪い去ることが必要だというのが、この報告に見られる考え方の骨子をなしている。

もちろん、自然と社会乃至歴史を、また諸自然科学と諸社会科学とを分けること自体には、この分離を絶対化しない限りでは、何ら異論をさしはさむ必要はないだろう。

ただ、マルクス主義的心理学が少なくとも認識過程の研究を含むものであるならば、レーニンが認識論の根本とみなした物質と意識との関係の全面的な解明は、定義上心理学に属さねばならない。それは意識が何であるかとともに、どのようにふるまうかを全面的に分析しなければならない。心理学を自然科学に主として属せしめることによって、言わば唯物論的認識論を二分し、自然科学的認識論と社会科学的認識論（少なくとも人格の心理学を含む）とし、一方を他方の応用として見ないとすれば、これらの上に哲学的認識論をみとめて、面倒なことは一切哲学に押しつけるしかなくなるだろう。これは哲学にとって迷惑であるばかりでなく、科学の上に哲学を置くという意味では、哲学についてのマルクス主義古典の考え方にも反するものである。

このような考え方は、社会科学としてのマルクス主義（史的唯物論）は認めうるが、自然科学としてのマルクス主義（自然の弁証法等々）は認めがたいという立場（フック、サルトルなど）と共通の分け方に立っており、ちがいは両方ともに認めるか、一方のみを認めるかにあるにすぎず、結局、唯物論を自然科学の原理的要約に、物質を自然科学の成果の総体に帰着させる以外に唯物論に具体的内容をもりこむことを不可能にするものである。物質と意識の横割りの二元論のかわりに、自然的‖心理的人間と社会的人間の二元論という形での併行論の変種をみとめるものに他ならない。心理学が自然科学か社会科学かという設問がなぜ提出されねばならなかったかは、この報告で見る限りで

は必ずしも明瞭でないが、さきに要約した批判の㈠から見て、それが当時問題となりはじめた社会心理学の方法に関しての、その方法の可能性をめぐっての国際的規模での論争に影響されていることは疑いない。そうであるならば、心理学の基礎理論をめぐっての論争は、同時にイデオロギー闘争的な性格を帯びざるをえないであろう。ところで、図式的に言えば、心理（生理）対外界という心理主義的設定と、生理（心理）対外界という生理主義的設定、及び、心理＝社会心理対社会的外界という通俗的に史的唯物論的な、乃至は社会心理学的な設定のいずれにも反対して、心理過程―生理過程―自然的外界の系列と社会意識―人間の能動性（生産）[6]―社会的外界の系列を設定し、心理学を前者の系列に属させながら、人間の能働性の研究（人格の心理学）は社会科学の援助をえながら心理学が行なうべき仕事だと主張しているこの報告の立場は、

1. 心理が外界を、社会的意識が社会的存在をともに反映すると考えるかぎりでは併行論の変種に他ならず、
2. 人間の能働性から生理的基礎を分離する限りでは反映を二義的に、受動的なものと能働的なものに二分してとらえ、かくして二つの唯物論―受動的、感性的、自然科学的唯物論と能働的、主体的、社会科学的唯物論――を認めることになり、
3. さらに、心理学を感性的唯物論の基礎の上におくことによって、心理学が主観主義と客観主義の対立を克服して、科学として確立される途をとざすものである。

これは、イデオロギー闘争において、心理学をいわば武装解除するに等しい。心理学が、個別科学としてその専門領域において、実証的研究上の諸種の理由から行なうであろう分類操作については批評の限りでないとしても、少なくとも心理学の哲学的基礎が論じられている限りではこのような混乱は批判されねばならない。問題は、マルクス主義唯物論の基本的問題に、物質と意識に関する古典的命題の理解の問題に、反映としての意識をどのようなものとして理解するかにかかわる側面を持ってくるからである。

ここ数年来、心理学の領域でのマルクス主義の立ちおくれが、イデオロギー闘争を遂行してゆく中でとくに鋭く意識され、科学的な心理学の基礎をめぐる問題への関心が、ソヴィエトにおいて、またソヴィエトについでイデオロギー闘争の活潑なフランスにおいて、さらにはわが国の一部の唯物論哲学者において見出されるのは理由のないことではない。(7)

では、さきのソヴィエトの心理学者たちの主要な欠陥はどこにあったであろうか。さきの簡単な敍述からも、それが主として、人間の能働性の問題にかかわるものであることが直ちに理解できるであろう。従って、より適切なマルクス主義的表現では「実践」(Praxis)の理解の中に、これらの諸問題の解決に至る少なくとも一つの鍵があるということができるであろう。マルクス主義が人間の能働性を強調する点で旧い唯物論から区別されること、従ってまた、意識は物質を反映するという命題がこの能働性にもとづいて、能働的反映として理解されねばならないこと、マルクス主義が「実践的唯物論」であるということは、マルクス主義古典から、その最も簡単な入門書に至るまで、いわばマルクス主義のイロハでありつづけてきた。にもかかわらず、この能働性、実践が優れて主体的なものとみなされたがために、諸々の形態の主体的唯物論（主体性論）を生み出す一方では、こうした主観主義、観念論をさけるための、客観主義的軽視が実践について行なわれることになった。すなわち、実践をその優れた意味においては政治的、革命的行動と見なし、これを史的唯物論の領域にまつりあげることによって、その軽視をオブラートにくるみながら、実際には唯物論の根本問題から実践を締め出し、感性的唯物論に固執するというやり方である。しかしこの後者の場合にも、実践が一面的に主観的なものと見なされている点にはかわりがない。このように実践をとりながら、しかもなお、「真理の基準は実践である」、乃至は、「実践は理論を検証する」という、マルクス主義の同様にイロハ的な他の教条を同時に認めるとすれば、真理の基準を何らかの意味で主観的、主体的なものに置くことを認めることになる。これは観念論以外の何ものでもないだろう。ここからの唯一の逃げ途は、実践による検証を、実験的検証と同義にとる

ことである。[8] いずれにせよ、実践のうちに何らか客観的、現実的なものが含まれていないならば、それは検証の基準となることはできないのは明らかである。すなわち、実践を主体的なものと客体的なものの統一として、いいかえれば弁証法的にとらえることなしには、能働的反映としての意識の理解も、従ってまた、意識の物質性の把握、マルクス主義的な心理学の唯物論的基礎の把握も不可能となるであろう。このような意味での実践の、いわば論理的構造の分析と適用が、マルクス主義の方法の基本的一側面をなしている。それ故、実践的であることをもって、他の唯物論から自己を区別したマルクス主義の成立と発展の歴史の中で、マルクス主義古典が実践という概念に与えている内容と位置をたどることによって、マルクス主義的と呼びうるような心理学の基礎理論についての、意識のマルクス主義的理論についての、より具体的な手がかりが与えられることになるだろう。

註

(1) ルビンシュテイン著、寺沢訳「存在と意識」、上巻、第一章は、心理的なものの認識論的性格と存在論的性格との関連をはっきりと述べている。

(2) キセリンチェフ著、田辺・山内訳「反映の理論」、第二章第一節、及び、R. Garaudy; La théorie matérialiste de la connaissance, Deuxième partie. ガローデイは、ここから出発して、唯物論的認識論を展開している。

(3) ルビンシュテイン前掲書、第二章第一節は、ガローデイよりもずっと立体的に考えを進めている。
ハスハチッヒ「物質と意識」(広島訳、青木書店)は、全体としてはガローデイと同じ線上に考え方を展開しているが、ルビンシュテインへの移りゆきをなすような洞察も見うけられる。意識についてのマルクス主義古典の理論の多くのものが簡潔に要約されているこの本は、基礎的な資料の一つとして役立った。

(4) 脳神経系とくに大脳の生理学的研究のみが、心理的なものの本質究明の唯一の科学的手段だと考えることがここでは問題になっている。生理主義に反対することは、心理学と生理学の関連を否定することにはならない。

(5) 「現代ソヴィエト哲学」一九五五年版、大月書店三三六頁以下。これ以前のソヴィエト心理学の水準の低さは、チェプロフ「ソヴィエト心理学」一九四六年、牧山訳、三一書房などからも推察できよう。

(6) 同、三四二頁、ガローデイもほぼ同様に考えている。Garaudy; op. cit. Quatrième partie.

(7) フランスについては、たとえば、Sève; Le matérialisme dupuis 1920. (Pensée, No. 90, 1960), Garaudy; Perspective

de l'homme, など、また、ダンハム「現代の神話」岩波新書、上巻第一章。わが国では、芝田進午「人間性と人格の理論」などをあげることができる。

(8) 「実践」を社会的実践とみなすのは、いわば通説になっている。コーンフォース、セルサム、ガローデイらは、いずれも認識論の中で実践を論じながら、そのような意味にとっている。しかし、コーンフォースに典型的に現われているこの考え方は、実は、科学の実験を社会的、集団的実践とみなし、従って、自然科学を本来社会的に規定される性格のものとみなした上での、実践の基準の承認に他ならない。コーンフォース「認識論」「科学と観念論」、セルサム「哲学の変貌」第四章など。

しかし、レーニンは「唯物論と経験批判論」の、真理の規準としての実践を説明している個所では、これをむしろ、「物質的生活一般」とみなしている。(岩波文庫、中巻二一―二頁)フォイエルバッハも、マルクスも、実践はすなわち、まず生活の見地と考えていたことは明らかである。「哲学ノート」に、実践が「普遍性の品位とともに直接的現実性の品位も持つ」と述べられているのも同様の考え方によるものである。毛沢東「実践論」は実践を社会的実践とみなしながら検証の問題では、たとえば「梨を知るためには梨を食べてみなくてはならない」などと述べている。

二　哲学から科学へ

「若きマルクス」をめぐっての、マルクス主義の成立史に関する論争は、ヘーゲルの弁証法とフォイエルバッハの唯物論の綜合としての弁証法的唯物論という近似的な表現に、より豊かな、より正確な内容を盛りこむことを可能にした。この論争は今日もなお続いており、かつ文献的にもかなりの量に達しているので、ここでその全論争の範囲と成果について正確な要約を述べることは不可能である。(1) しかし、当面の叙述に必要なかぎりでこの論争の成果にふれるならば、フォイエルバッハのヘーゲル哲学への批判と、「人間の疎外」という彼の哲学の中心思想が、マルクスのうちに、とくに若きマルクスのうちに想像以上の深い痕跡を残していることが明らかとなったことを指摘しておく必要がある。(2) ここから「疎外」の問題を介して、ヘーゲルとマルクスを結合させ、ヘーゲル哲学とマルクス主義との中心的支柱として疎外の理論を提示するやり方も生れえたのであった。(3) しかし、われわれの見るところでは、フォイエル

バッハにひたり切った、フォイエルバッハ主義者としてのマルクス[4]（「神聖家族」はこのようなマルクスを代表する）が、フォイエルバッハとちがう眼でヘーゲルを眺めはじめたときから、――「ドイツチェ・イデオロギー」はその第一歩であり、同時に、第一歩にすぎない――マルクス主義の形成が開始されたように思われる。

フォイエルバッハとマルクスの関係、フォイエルバッハのマルクス（及びエンゲルス）への影響を考えるに当っては、一八三八年以前のフォイエルバッハはほとんど考慮に入れる必要がない。オーギュスト・コルニュによれば、フォイエルバッハが決定的に唯物論者として現れたのは、宗教と哲学を融和しようと試みたルーゲへの批判（「積極哲学批判のために」一八三八年）を通じてであった。そして、さらに重要なことは、このルーゲへの批判を彼が本質上ヘーゲルへの批判と同視したことである。[5] このことはフォイエルバッハにあっては、ヘーゲル哲学が「形式的にはフィヒテ主義を取り込んだにもかかわらず、その内容から見れば、カント主義およびフィヒテ主義へのアンチテーゼを成すものであると認める場合にのみ、正当に認識され、評価され、判断されうる」[6]という視野の上に立ってのみ可能であったのである。すでに一八三四年以来、プロイセン政府はヘーゲル哲学そのものへの攻撃を開始し、シェリングはその先頭に立っていた。[7] そしてやや遅れて、一八四二年を中心に、マルクス、とくにエンゲルスは、シェリングの攻撃からヘーゲルを守る仕事にエネルギーをさいていた。[8] この攻撃と防禦の間には、当時政治的に尖鋭化していたヘーゲル左派の立場が介在していたことは疑いないが、このような観点が、フォイエルバッハをして、マルクス（及びエンゲルス）と異なって、ヘーゲル哲学の革命的側面を見落さしめる第一歩であったことは間違いないであろう。

しかし他方、同時に、シュトラウスの「イエス伝」によって口火を切られた宗教批判、神学批判を、本質上政治闘争の中心的テーマとして遂行していたところの、バウアー兄弟をリーダーとするヘーゲル左派の尖鋭な自由主義的政治意識が、この線上に立つフォイエルバッハの「キリスト教の本質」（一八四一）を熱狂的に受け容れたこともまた事実であった。さらに、宗教を人間の自然的本質の疎外として批判し、「自然的人間」を究極的実在にまつり上げる人間

学、フマニスムスによって、これらの急進的ブルジョアジーの政治的意識を自由主義から共産主義へと移行せしめたフォイエルバッハの影響が、ヘーゲル左派全体の中でもとくに尖鋭な政治意識に立つマルクスにおいて、最も決定的であったのは理由のないことではなかった。しかし、その影響の質からみれば、フォイエルバッハの影響は、唯物論者として、乃至は共産主義的フマニストとしてよりも、まず決定的な無神論者としてのそれであって[9]、フォイエルバッハがここから、宗教の起源と性格の探究へと、彼の思索のテーマを発展させてゆくに伴って[10]、ヘーゲル左派の、そしてマルクスの熱狂はさめてゆかないわけにはゆかなかった。ヘーゲル左派の政治意識は、フォイエルバッハのヘーゲル批判を介して、主としてヘーゲルの国家観の批判へと向けられて行った[11]。さしあたり、マルクスはフォイエルバッハが「余りにも多く自然について、そして余りにも少なく政治について論及している点においてのみ……正当でない」と感じ、政治は、「それによって今の哲学が真理になりうる唯一の紐帯である」と考えていたのである。（一八四三年三月ルーゲ宛書簡及び一八四二年三月同上）かくして、マルクスは、半ば意識的にフォイエルバッハと異なる途に踏み出してゆく。しかし、ほとんどヘーゲル左派的な問題意識で書かれた「ヘーゲル国家哲学批判」（一八四一―二年）から、「一般的な反抗的気分の表現としての共産主義」の、プロレタリア的社会主義による克服の一歩をなす「独仏年誌」の諸論文、とくに、「ユダヤ人問題について」、及び、「ヘーゲル法哲学批判序説」（一八四四年）へのマルクスの移行及び、より進んだ、ヘーゲル左派的問題意識の清算のために著わされた一連の諸論文、「国民経済学と哲学」（一八四四年）「神聖家族」（一八四四―五年）において、マルクスがヘーゲル左派への（ヘーゲルそのものへのではなしに）批判の主要な武器として頼ったのは、ふたたびフォイエルバッハのヘーゲル批判に他ならなかった。一八四三年三月、ルーゲ編集のAnekdota誌に、ついで同七月小冊誌となってそれぞれ現われた、フォイエルバッハの「哲学改革への提言」及び「将来の哲学の根本問題」、とくに前者は、メーリングが正当にも推定したように、この時期の、また、マルクスとエンゲルスが決定的にフォイエルバッハを「片づけた」後の或る時期までの、彼ら、とくにマルクスに、強い影響を与えて

いる。[12] フォエルバッハがヘーゲルの神学的、客観的観念論的性格の批判として述べた内容を、マルクスはフィヒテ主義へと傾いて行ったバウアーらの批判哲学の主観主義を批判するために用いたのであった。[13] いいかえれば、フォイエルバッハが、主として、ヘーゲルのシェリング的側面を批判するために行なった分析が、マルクスにあっては、ヘーゲルのフィヒテ的側面を批判する道具に変えられていった。さらに言えば、フォイエルバッハがより多く、ヘーゲルの、思弁的なもの——主・客観の絶対的統一の段階を、ヘーゲルのイデーの絶対的な自己同一性を、(フォイエルバッハによればシェリング的な、同一哲学的な、さらには積極哲学と神秘的性格を共有するところの)絶対者を手に入れるやり方を、ヘーゲル哲学の中心的な支柱と見なして批判を集中したのに対して、マルクスはより多く、ヘーゲルのこの思弁的、神学的外被に覆われた、さらにはこの外被を生み出したヘーゲルの方法における主観主義、方法乃至形式の絶対化にヘーゲル哲学の本質的欠陥を見出した。[14] (もとより、この表現は近似的なものである。ここで指摘しているのは、主としてフォイエルバッハのヘーゲル批判の性格乃至方向である。フォイエルバッハはヘーゲルがその体系を成立させるためのかなめをどのようにして手に入れたかを問題にしているのである。[15]) 従って、フォイエルバッハのヘーゲル批判は、彼の宗教批判、乃至神学と癒合した形而上学への批判、それを通じての利他主義的倫理学の建設という問題意識に従属し、ヘーゲル哲学の神学的、神秘的性格の批判が完了するとともに、ヘーゲル哲学は死んだ犬のように、無造作に片づけられてしまった。こうした性格がヘーゲル哲学の外被にすぎないとはフォイエルバッハは予想だにしなかったのである。このようなフォイエルバッハの見落しは、何よりもまず、あらゆる宗教的疎外を免れた新しい哲学の建設という、(彼自身の孤立的、冥想的な生活に基礎をもった)問題意識から生じたものである。このことは、フォイエルバッハ全体、とくにそのヘーゲル批判について指摘しうる第一の特徴である。

こうした観点からのフォイエルバッハのヘーゲル批判は、ヘーゲル哲学における思惟と存在との、理念と自然との「顚倒」への批判にしぼられる。しばしば誤ってマルクス自身の独創に帰せられる、従って、また、マルクス主義の

基本的要素とみなされる、ヘーゲル哲学の観念論的倒立への批判は、マルクスとエンゲルスが実にしばしばヘーゲルをひっくりかえすことの必要を強調しているにもかかわらず、本質上フォイエルバッハ的な構想、少なくとも言葉の上ではフォイエルバッハに出発点をもつものに他ならない。(16)

フォイエルバッハにおいては、ヘーゲル哲学のひっくりかえしは、さしあたり、次の二つの手続きに帰着する。まず、ヘーゲルのフィヒテ主義的な外被の核心に、シェリングの同一哲学と同じ図式を発見すること、ついで、シェリングの同一哲学の根底にその自然哲学を見出すこと、いいかえれば、ヘーゲル哲学のうちに、スピノザ、シェリングに通ずる汎神論を見出すこと。そして、この汎神論のうちに「顚倒された無神論」を見出すこと、「汎神論」の必然的帰結、徹底された「汎神論」としての「無神論」を発見すること、によってである。

「スピノザは近世の思弁哲学の本来の創始者であり、シェリングはその復興者、ヘーゲルはその完成者である。」「思弁哲学一般の改革的な批判の方法は、……ただつねに述語を主語に、そしてかくして、主語として客観及び原理にしさえすればいい――それ故に、われわれは思弁哲学をほんの顚倒しさえすれば、蔽われざる、純粋、明白の真理をもつのでのである。」真理は「顚倒された汎神論のうちにある。」ところで、ヘーゲルにあっては、主語一般たる絶対者の述語は主語自身であって、ちょうど、スピノザにおいて属性が実体に対してそうであるように、単なる名としての絶対者に、現実的な内容を与える存在、本質、概念等々が、あくまで述語として、「活動として定立された先世界的無に他ならない」絶対者の、この活動のモメントとして定立される。「ヘーゲル論理学は……論理学となされた神学」に他ならず、そこにおける「本質は、超越的な思惟、人間の外に定立された、人間の思惟である。」「ヘーゲルは自然並びに人間の単一な、自己同一的な本質を多様化し、寸断し、しかる後にこの無理に分離されたものを再び無理に媒介する。」従って「ヘーゲルの絶対精神とは、抽象的な、自己自身から分離された、いわゆる有限精神に他ならない」のであり、「抽象するとは、自然の本質を自然の外へ、人間の本質を人間の外へ、思惟の本質を思惟作用の外へ定立することである。」(17)「ヘーゲル哲学は、その全体系をこれらの抽象作用にもとづけることによって、人間を自己自身から疎外した」のである。ヘーゲル哲学は確かに「自己の分離するものを再び同一化する。だが、ひとつの、それ自身再び、分離しうる、間接的な仕方でのみそうする」のであって、ヘーゲル哲学には「直接的な

統一、直接な確実性、直接な真理が欠けている。」しかし、「抽象によって人間から引き離された、人間の本質の、人間との、直接な、明白な、ごまかしのない同一化は、積極的な仕方においてではなく、ただヘーゲル哲学の否定としてのみ」、「思弁哲学の総体的な否定として把握される時にのみ」理解されうる。[18] 思弁哲学が、間接的な、顚倒された仕方でのみ」言いあらわした「有限なるものの真理」、「徹頭徹尾一面的な哲学」としてのそれが「必然的にそれの対立物としてもっている経験」の原理、哲学がそこからのみ始めるべき「哲学ならぬもの」、「反スコラ的な本質」としての「感覚論の原理」に基づく新しい哲学は、ヘーゲルをその「消極的な端初として」有するのである。新しい哲学はその「本質的な道具、器官」として「能働性、自由、形而上学的無限性、観念論の源泉なる頭脳と、受働性、有限性、欲求、感覚論の源泉なる心臓とをもち、「ドイツの形而上学のスコラ的な粘液にフランスの感覚論と唯物論の反スコラ的、多血的な原理が合一される場合にのみ、その場合にのみ、生と真理は存するのである。」ヘーゲルは「抽象的思惟における」、「概念の中での」思惟の抽象性の否定に他ならず、シェリングは「想像における」その否定として、「夢の中なる」新しい哲学に他ならない。ヘーゲルには直観が、シェリングには思惟が欠けている。ヘーゲル哲学は、「カントが宣明した思惟と存在との矛盾の止揚」、古い哲学の終りであるが、ただ「思惟の内部での」この矛盾の止揚にすぎない。従って、ヘーゲル哲学そのものの止揚は、「思惟の他在を、思惟の他在の思惟」として、自然、実在をイデーによって「定立」されたものとして、存在を存在の意識としてのみとらえる立場をひっくりかえして、自然そのもの、この現存する非理性、この直接的なものから出発することによってのみ達成されうる。「抽象的なるものより具体的なるもの へ、観念的なるものより実在的なるものへ、の、思弁哲学の従来の行程は逆であ」り、「この道ではひとはとうてい真の、客観的な実在にまで達することはなく、かえってつねに、この道に固有な諸々の抽象の実現にのみゆきつくにすぎない。」「観念的なるものより実在的なるものへの移行はひとり実践哲学においてのみその場所を有する」[19]のである。「神学の最後の逃げ場、最後の合理的な支柱」であるところの「ヘーゲル哲学を廃棄しないものは、神学を廃棄しない」。新しい哲学は、頭脳と心臓との、思惟と直観との、理性と非理性との、「一切の反対と矛盾の、……現実的な（空想的ならぬ）絶対的な同一性として存在し、かつ、かく自らを識るところの人間」の立場、後方における、発生的見地における唯物論と、前方における、到達点における観念論との結合としての人間学、理性を唯一の中心とする円環的な体系に代る、二つの焦点をもつ楕円的な体系に他ならない。

フォイエルバッハの「哲学改革への提言」からの、（もっぱらマルクスがこれから直接的な影響を最も多く受けたと推

定されうるが故におこなった）やや長きにわたる引用の中に、フォイエルバッハのヘーゲル批判の中心点と、同時に、マルクスへの彼の影響の質を見出すことは容易であろう。「将来の哲学の根本命題」において、より詳細に展開せられたフォイエルバッハの思想は、ヘーゲルと同様に彼が哲学史に内在して、ヘーゲルをシェリングに、シェリングをフィヒテ、カントに、カントをライプニッツ、デカルトに還元し、ヘーゲルをこの歴史の総括として、従ってまた、ドイツの近世の思想史の総括としてとらえた上で、ヘーゲルそのものへの内在的批判を介して述べられている。この批判はヘーゲルにおけるフィヒテ的な主観主義的な側面とシェリング的な汎神論的側面とへの鋭い批判を含んでいるがひっくりかえさるべきものは、さきに見たように「汎神論」である。思惟と存在との、主観と客観との、根源的、絶対的な同一性が、「自己の限定性、それにおいて思惟が思惟、主観性の活動であるが、を奪われたところの思惟」の内部を、即自的、対自的、即かつ対自的に、自己の同一性を貫徹するという構想の否定、主観的な主観＝客観としての論理的理念と、客観的な主観＝客観としての自然と、絶対的な主観＝客観としての精神の体系を貫く絶対的な媒介の否定、潜在的には弁証法の否定を含むところの、このあらゆるものを貫く絶対的な、同時に形式的な否定性の廃棄、直接的なもの、個別的なもの、感性的なものへの、直観の立場への還帰である。さきの二論文に先行する「ヘーゲル哲学の批判」（一八三九年）において、フォイエルバッハの批判のこの性格は、いつそう明らかである。ヘーゲルの見方および方法の形式そのものは「排他的な時間」でしかなく、「彼れの体系は従属と継起を知るのみであり」、「自然における発展諸段階は……歴史的意義だけをもっているのではないのに、」ヘーゲルでは「統体が、絶対性が、特殊的な歴史的現象または在存にとって客観として主張され、かくて独立の存在としての発展諸段階は歴史的意義しか有せず、……絶対的段階の中に存続してゆくにすぎない」から、ヘーゲルの体系は本質上「敍述」であって、彼の方法も敍述の方法にすぎない。[20] この「媒介的、敍述的知識を直接的知識に」変え、「認識において時間的媒介過程を止揚し」、「認識の直接的源泉、思惟の直接的活動」に還り、言語を通じてのわれと汝との対話のうちに認識の本質を見なければなら

ない。そして、「ここに敍述 (Darstellen) という語で言いあらわされているものは、ヘーゲル哲学において定立 (Setzen) のいいである。たとえば概念は、即自的には既に判断であるが、しかし然るものとしてまだ定立されてはいない、判断は即自的には既に推理であるが、しかるものとしてはまだ定立され実現されていない。先きなるものは後なるものをすでに前提している、しかしながらまた、即自的に最初のものたる、この前提されたもの（即ち後なるもの）が、さらにまたそれ自体として定立されるために、先きなるものはそれ自体として現われなければならない。こういう方法の結果、ヘーゲルは、それ自体としては何ら実在性をもたない規定を自立させるのである」[21]とされる。ヘーゲル哲学の全体系は、ちょうど、フィヒテがカントに対してなしたと同じような、シェリング哲学を真なるものとして前提した上での体系化、形式化に他ならない。ヘーゲルによる思惟の媒介、すなわち発展の全道程は、絶対的イデーの、神秘的同一性を前提している。従って、「絶対者のイデーは、その積極的意義から見れば、カント＝フィヒテ哲学の主観性のイデーとの反立においてのみ、客観性のイデーに他ならなかった」のであり、同時に、「シェリング哲学の積極的意義は、もっぱら自然哲学にのみ存する」のである。シェリングの先験的観念論という出発点と、その、「ゲルリッツのシュスターの神秘論に陥った」同一哲学の終点とを批判しつつ、自然哲学の積極性をそこから援け出すこと、かくしてそれを「自然科学の対象としての自然」へと解放すること、自然を敍述から、同時に歴史から解放することによって、[22]ヘーゲル哲学のひっくりかえしは完了する。シェリングによって哲学のはじめに置かれ、ヘーゲルにおいては「形式上だけではあったが正しい場所に、すなわち哲学の終末のところに結果として置かれはしたが、依然として哲学の根底をなしていた、（主観的なものと客観的なものとの）統一は、哲学にとっては無益にしてかつ有害な原理」であって、発生的＝批判的哲学――与えられた対象の起源を研究する哲学、主観的なものと客観的なものとを厳密に区別する哲学――をさまたげるものとされる。

このひっくりかえしにもとづいて、フォイエルバッハは、意識、心理的なものの「真理は唯物論でも観念論でもな

く、生理学でも心理学でもない。真理はひとり人間学のみであり、真理はひとり感性、直観の立場のみである、」と主張する。そして、「人間はただ、彼が感覚論の生ける最上級、世界の何にもまして感性的な、何にもまして感覚的な本質であることによってのみ動物から区別される」ものであり、人間を身体と霊魂に、感性的本質と感性的ならぬ本質とに分ける理論的な分離は、「実践において、生において」否定されねばならないとする。(22)

「人間は意識されない根底の上に意識をもって立っている。人間はそこにあって非意的であり、自然の必然的存在物」、「自然に所属する」ところの「一つの必然的所産」である。そして、「意識とは何か？意志とは何か？意識に、意志に、何が必要とされるか？……これこそは、……まず第一に解答が与えられなければならない問題であって、しかも唯物論者が自分自身に提起していない問題」なのであって、その解答は、「意識は存在を前提するのであり、意識された存在たるにすぎず、知識され、表象されたものとして存在するもの (das Seiende) たるにすぎない」というにある。「形而上学的エセ推論」は「思惟は普遍的なものの活動である、思想は普遍性である。ゆえに、本質上普遍的な本質または主体を前提する、作用がそうなら原因もそうだからであり、この普遍的本質こそは精神、理性であるという推論から成り立っている。」そして、この推論の極悩は、この推論の土台、その前提にねらいをつけて、「普遍的なものとは何か？」を自問するに至るまで、われわれをとらえるのだとされている。(25)

マルクス（エンゲルス）の言葉として引用されるのを常とする「ドイッチエ・イデオロギー」の有名な言葉、「意識とは決して意識された存在 (das bewusste Sein) 以外のものではありえず、そして人間の存在とはかれらの現実的な生活過程である。」とほとんど同じ表現、ほとんど同じ思想を、このフォイエルバッハの「遺されたる箴言」のうちに見出して、われわれは直ちに、「人間の意識が彼等の存在を規定するのでなく、かえって逆に人間の社会的存在が彼等の意識を規定するのである」という、「経済学批判への序説」のマルクスの言葉を引用することによって、フォイエルバ

ッハとマルクスとの差異をきわだたせたいという誘惑にとらわれる。そして、この引用の背後には、同じマルクス（エンゲルス）の「意識ははじめからすでに一つの社会的な産物であり、そして一般に人間が存在するかぎりそうであるほかはない」、という文章がひかえている。（「ドイツチェ・イデオロギー」）しかし、意識全体が社会的意識に帰着しないのは、実践一般が社会的実践に、（比喩を恐れずに云えば）、労働が社会的労働に帰着しえないのと同様ではなかろうか。労働が自然的、私的、具体的、有用労働と抽象的・人間労働の二面を持ちうるのと似て、意識も、「同時に自然の意識」であるところのものとしても存在しうることは、この文章のすぐ後にマルクス（エンゲルス）の述べているところである。

むしろ、表現に関する限りでは、フォイエルバッハそのままの、乃至はフォイエルバッハに由来する表現は、マルクスの著作の到るところに、フォイエルバッハを根本的に批判したとみなされる、「フォイエルバッハに関するテーゼ」の中にさえも、また、後期のマルクスのうちにさえその痕跡を見出すことは容易である。重要なことは、マルクス（エンゲルス）とフォイエルバッハとのちがいである。

「国民経済学と哲学」において、また「神聖家族」において、マルクスがフォイエルバッハとそのヘーゲル批判に、ほとんど全面的な賛意を表していたことはよく知られている。若干の保留を述べている場合でも、それらはいづれも原理的なものではない。[25] しかし同時に、マルクスがフォイエルバッハのヘーゲル批判を、何よりもまず、ヘーゲルの弁証法の批判として、ヘーゲルの「止揚」(Aufheben) の、「否定の否定」の抽象性への批判に飜訳していることは、すでに後の離反のきざしを示すものである。フォイエルバッハが、ヘーゲルのうちにイデーの神秘的な同一性への、知的直観への憧れを見抜いたとしても、それは、実際のところは、フォイエルバッハ自らの直観への憧れの反映に他ならなかったのであって、フォイエルバッハは、さきの引用からも分るように、ヘーゲルをひっくりかえして自らの憧れを満すとともに、媒介の現実化、具体化ではなくて、媒介そのものの拒否へと、直接性の絶対化へとおもむいて、

弁証法をも投げ捨ててしまったのである。マルクスは、ヘーゲル左派の「自己意識」からの脱出という当面の必要に迫られて、「真の唯物論者」、「現実の理論的革命」をもたらした人、「形而上学の批判の全歴史の敍述者であるとともにその死の敍述者」[26]とみなしたフォイエルバッハの唯物論を、すでに自らのものに読みかえはじめている。ヘーゲルの否定の否定、止揚、否定性を、人間の生きた、現実的な活動の、抽象的な、無内容な形式として、ヘーゲルの弁証法を生きた現実の人間の活動の抽象的な把握として、とらえるということは、フォイエルバッハのひっくりかえしの単なる論理的な帰結ではなくて、すでに異なる途であるといえよう。すなわち、マルクスのこの読みかえの見地は、ヘーゲル哲学の唯物論的読みかえの見地であって、そこに、フォイエルバッハの唯物論の、また旧い唯物論全体の、とくに、フォイエルバッハのヘーゲルの顚倒への批判の、マルクスの意識への計りがたい影響を見出しうるとしても、この読みかえの見地のかなめをなすもの、この読みかえの文法はそこからはこなかった。もし、フォイエルバッハの貧弱な唯物論のかわりに、そして未成熟で、進歩性の稀薄なドイツ・ブルジョアジーというその基盤のかわりに、より成熟した、より進歩的だったフランスのブルジョアジーの基盤に立つ、ディドロの豊かな唯物論が直接にマルクスに与えられたならば、あるいは事情は変っていたかも知れない。このかなめ、この文法は、発生的見地にのみ限定された。受働的なフォイエルバッハの唯物論からはどのようにしても引き出しえないところの、人間の能働性の、「実践」(Praxis)のそれに他ならなかったのである。

今ここで、フォイエルバッハと自己とのちがいについての周知のマルクスの言葉を、「フォイエルバッハに関するテーゼ」から、また「ドイッチェ・イデオロギー」から引用する必要はもはやないだろう。これら二つの論文において、フォイエルバッハがマルクス(エンゲルス)の上になおもっていた影響力は単に言葉にのみ止まるものではなかったことは確かであるとしても、(「テーゼ」二、とくに一〇等)決定的に新しいものは「実践」の見地である。もとより、フォイエルバッハのひよわな唯物論の中にも、生活と実践の見地のかすかな跡をみることはできよう。しかし、マルクス(エ

ンゲルス）は、この見地を、ドイツ哲学の、とくに青年ヘーゲル派の運動全体の「つまらなさと地方的な（そして国民的な）せまくるしさ、〈そして下らなさ〉、ささやかな現実性〔についての〕あらゆる疑惑を〈ただしく〉はっきり認識する」ためのこの見地を、「ひとまずドイツ以外の立場から」借りねばならなかったのである。（「ドイツチェ・イデオロギー」異文、フォイエルバッハの項参照、傍点は筆者）ではどこからか。フランスの唯物論の実践的帰結としてのフランス社会思想と、イギリスの唯物論の実践的帰結としてのイギリスの経済思想からに他ならない。[27] そして、この「ドイツ以外の立場」からの批判を、「ほかならぬフォイエルバッハにさしむける」ことによって、マルクス（エンゲルス）はフォイエルバッハを超え出たのである。マルクス（エンゲルス）は同時に、フォイエルバッハに歴史が、少なくとも唯物論的歴史が欠けていることをも指摘している。「フォイエルバッハが唯物論者である限り、歴史はかれのもとにはみられず、そしてかれが歴史を考慮に入れるかぎり、かれはなんら唯物論者ではない。」この批判は、フォエルバッハの「人間」の、そのフマニスムスの抽象性への批判とも結びつくものであろうが、より多く、ドイツを支配した歴史的方法、観念論的歴史記述への全体的、根本的批判の、フォイエルバッハへの適用と結びついている。[28] フォイエルバッハは、その観念論的歴史観の故に、他のイデオローグたちと幻想をともにするものとみなされねばならなかった。それ故、マルクス（エンゲルス）にあっては、ヘーゲルの歴史とフォイエルバッハの唯物論の綜合が問題なのではなく、実践の見地からの、ドイツの歴史哲学への、とくにその巨大な根源であるヘーゲルへの批判が問題であったのである。「ドイツチェ・イデオロギー」は、さらに、それに先立つマルクスの諸著作は、次第に進行するこの批判の、マルクス（エンゲルス）による実践の見地からの批判の、マルクス（エンゲルス）によるヘーゲルの唯物論的読みかえの、（フォイエルバッハの唯物論ではなく、実践的唯物論による読みかえの）、最初の歩みに他ならない。そして、マルクス主義の成立の核心は、少なくともその一部は、この読みかえのうちにある。

われわれは、今ここで、フォイエルバッハとマルクス及びマルクス主義との関係を全面的に決定することを目的と

していない。また、フォイエルバッハのマルクスへの影響をできるだけ低く見積って、マルクスの諸著のうちに、彼自らによって述べられているフォイエルバッハからの影響を、マルクス主義の前史における一つのエピソードに、マルクスらのいわば善意の誤解に帰着させようとするものでもない。ただ、マルクス主義の成立過程における「実践」の見地の重要性を浮び上がらせることに当面の敍述の目標をおいたのである。マルクスがフォイエルバッハを通らずにマルクス主義に到達しえたとみなすことは、歴史の事実にも当事者の言明にも反するばかげた考えである。フォイエルバッハのヘーゲル批判、とくにヘーゲル弁証法批判が、「資本論」のマルクスの、ヘーゲルの弁証法についての敍述のうちにも明瞭にその痕跡を見出しうることは、(たとえ、われわれがさきにみたような諸事情をも考慮に入れるべきだとしても、)否定しえない事実である。(「資本論」第二版の後書参照)

しかし同時に、マルクスが、ヘーゲルをひっくりかえすというフォイエルバッハの意図をもはや捨てたことも明らかである。ヘーゲルの、それ自身円環的な体系をひっくりかえしてみても、ただイデーの位置に自然乃至物質が入れかわるだけであって、それはヘーゲルの思弁性から完全に脱け出すことにはなりえない。フォイエルバッハがヘーゲルの体系をひっくりかえしながら、それ自身自己完結的な楕円的体系に、新しい哲学に到達した、(乃至することをめざした)のとは全く別の途を歩んで、マルクスは実践の、実践的現実としての歴史の分析に、この二つの哲学の哲学的対立がそこに起源をもちその対立のメカニズムがそれによって制約されているところの現実そのものの分析に、一言で言えば科学に身を置こうとしたのである。従ってまた、「実践」の見地は、科学の見地でもある。それはさしあたり、フランスの政治学とイギリスの経済学を意味しうる。(このうちのいづれが、実践の見地の確立により強い影響力を持ちえたかは、今ここで、それを確定するだけの資料をわれわれは持っていない。恐らく、一八四四年という重要な年とマルクスのパリ滞在を結びつけて、また、ヘーゲル左派の影響下に主として政治的見地からまず全てを、とくに哲学を見渡したその年以前のマルクスの状態を考慮に入れて、——マルクスのフォイエルバッハへの不満は、さき

にふれたように、まず政治的な形で現われている。――フランスの諸思想の役割を、この面に関する限り重視するのが妥当と言えるだろう。[29]

この指摘は、ヘーゲル哲学の百科全書的体系そのものが、フランス革命の諸思潮とその諸帰結の、また先進国イギリスとフランスの諸実践と諸科学の、カント乃至ドイツ啓蒙思想家たちから始まる哲学的飜訳の集大成に他ならないという想定と結びつく。なぜカントは、自然科学を、すでに「資本がそれを包摂する」ことによって現実の（ベーコン的な意味での）実践として行なわれている自然科学を、先験的にのみ理解しうるものと見なす必要があったのか。ヘーゲルが、諸実証科学を、とくに社会科学を、すべてを理性化する彼の哲学的方法にとりこみうる限りでのみ自由に扱いえたのと同じ事情によってであるにちがいない。[30]

従ってまた、マルクスによるヘーゲル哲学の唯物論的読みかえは、哲学から科学への、思惟から存在への、抽象的なものから具体的なものへの、理論から実践への還帰に他ならず、同時にまた、マルクスとエンゲルスがしばしば決定的な年として描き出した一八四八年へ向っての、ドイツの現実の、またそれに制約せられた「教養あるドイツ」の発展の過程の一つの転換点に対応する。そして、ヘーゲル哲学そのものの源泉へのこの遡及によって、マルクスがドイツの現実の歴史のリズムに到達するこの過程において、唯物論は歴史を、科学は弁証法を手に入れたのである。[34] 弁証法的唯物論はこの意味で（哲学ではなく）科学であり、またこの意味で、史的唯物論の成立と弁証法的唯物論の成立とは同時である。ヘーゲル左派の「自己意識」のうちに、プルードニズムの「平等」という経済学的範疇を、またヘーゲルのうちにリカードーを、マルクスが見出しえたのもまた同じ事情によってに他ならない。

そしてまた、この現実的実践の地盤への還帰によってのみ、哲学の次元においては絶対的であるところの観念論と「唯物論」との対立を免れて、科学の次元で、人間の現実的活動の次元で、事実の次元で、経済学の批判と社会主義の批判を行なうことが可能となったのである。

「フォイエルバッハに関するテーゼ」の最後の短い文章は、哲学から科学への、実践への、源泉への還帰であると同時に現実における前進であるところのこの過程、世界の解釈から、世界の変革へのマルクスの移行の、最初の意識的宣言に他ならない。

註

(1) ここでは、参照しえた論文を列挙しておくにとどめる。
L. Althusser; Le jeune Marx, Pensée 1961（この論文は非常に参考になった。）
A. Cornu; K. Marx et F. Engels. 2 vol.（歴史的な叙述は大部分これを規準にした。）1934.
F. Grégoire; Aux sources de la pensée de Marx; Hegel et Feuerbach. 1947.
J. Hypolite; Études sur Marx et Hegel, 1955.
J-Y Calvez; La pensée de K. Marx. 1956.
Bigo; Humanisme et marxisme 1953.
Sartre; Situations, matérialisme et révolution.
H. Marcuse; Reason and Revolution, 2nd Ed. 1954.
S. Hook; From Hegel to Marx, 1958.
トリアッチ「ヘーゲルからマルクス主義へ」（「現代ソヴィエト哲学」一九五六年版）
カルプシン「K・マルクスの世界観の形成におけるL・フォイエルバッハの役割について」（同一九五五年版）
等々。ルカッチについては、ここでは意識的に論及しなかった。

(2) Cornu; op. cit. は、この点をはっきりさせた最初のものの一つであろう。ヘーゲルの疎外論に対するフォイエルバッハの批判とマルクスの初期の著作とのつながりは否定できない。そしてこのつながりの間にヘスの介在することも同様に明らかである。t. II, pp. 135, 139～40, 及び、343, とくに、219～.

(3) イポリットの考え方は、このやり方の典型的なものである。前掲書及び、ガローディの批判、Perspective de l'homme, p. 119～cf. グレゴワールはより客観的な叙述につとめているが、ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクスを疎外論の系譜としてとらえている点ではイポリットに通ずる面をもつ。

(4) Althusser; art. cit. は、初期マルクスのこうした性格をとくに強調している。

(5) Cornu; t. I, p. 149.

(6) フォイエルバッハ「ヘーゲル哲学の批判」（岩波文庫）四六頁

(7) Cornu; t. I, p. 252, 363.

(8) マルクスはフォイエルバッハ宛の書簡（四三年一〇月）で、シェリング批判をやるようにはげしく要求していたようである。エンゲルスのシェリング批判が、若い時期の仕事の中の重要な一側面をなしていたことはよく知られている。フォイエルバッハに傾倒したのはマルクスの方が早く抜け出すのもまた早

かった。一八四四年の両者の歴史的な対面の際に、すでにフォイエルバッハ主義者となっていたマルクスが、なお、ヘーゲル左派の代表的論客として知られていたエンゲルスを比較的冷たくあしらったというコルニュの叙述は興味深い。

(9) Cornu; t. I, p. 251, Marx; Frühschriften; p. 328.

(10) Cornu; t. I, p. 247.

(11) Cornu; t. II, p. 122 etc.

(12) Marx; Kritik der Hegelschen Dialektik u. Philos. überhaupt. Dietz 版 Heilige Familie 所収、p. 74.「フォイエルバッハ論」ドゥンカーの序文（岩波文庫）など。

(13) Cornu; t.I, p. 178, 185 etc.

(14) マルクスとエンゲルがしばしば用いるヘーゲル哲学の神秘的性格という表現のもとはここにあるとみてさしつかえなかろう。例えば「資本論」後書における、「神秘的外被」等々。

(15) コルニュとフックは、フォイエルバッハとマルクスとの重要な差異の一つとして、ユートピア的な倫理学の見地とその否定をあげている。この点ではヘーゲルとマルクスが一致しているとみなす。Cornu, t. II, p. 133, Hook, op. cit. Chap. One, II, 2. さらに、コルニュはこの見地がフォイエルバッハをふたたび哲学へとおいやったとしている。

(16) フォイエルバッハの批判は、要するに、自然を理念の外化とみるヘーゲルの立場に集中されたのであるが、ヘーゲルにおいては、すでに意識が「我と対象」を含むのであるから、そのかぎりでは、これをひっくりかえしてもっぱら対象性の面を強調しただけでは、ヘーゲルから完全に抜け出すことにはならない。いわば「半観念論的な地盤でのひっくりかえし」に他ならない。この意味でも、フォイエルバッハのひっくりかえしが、シェリングに、ヘーゲル哲学内部のシェリング的な側面の強調に終ることは明らかである。この故に、フォイエルバッハは依然として意識のうちにとじこめられ、「哲学」は彼にとって輝かしい未来をもちうるものとなったのである。
Hegel; Enzyklopädie; § 413〜, とくと 415, etc.
Cornu; t. II, p. 131.
Althusser, art. cit.

(17) フォイエルバッハの批判が「定立」(Setzen) に向けられていることからもわかるように、絶対的否定性がヘーゲルの論理の、少くとも「本質論」の論理の根底にあって、これがヘーゲル弁証法の原動力となっているのだが、フォイエルバッハはこれを否定する。従って、あらゆるものは「過程」であるという思想も同時に否定される。フォイエルバッハの自然が形而上学的なものにとどまったのは当然であった。マルクスはこの否定性に現実的意味、政治的、社会的内容をもりこんでゆきながら、これを保存した。

(18) フォイエルバッハは、こう考えることによってすでにヘーゲル哲学の圏内に、少なくともその延長上に身をおいているのであって、この点が、マルクスをして、フォイエルバッハをドイツの歴史哲学の線上において批判せしめることになったのである。（後出）

(19) 晩年のフォイエルバッハが、かなりはっきりと、生活と実践の見地を唯物論と結びつけていたことは、全集第一〇巻の「遺

された箴言」や、レーニンのそれからの引用(「唯物論と経験批判論」訳、中巻二二頁)などから推定される。そこには、後出のように意識と存在についてのマルクスとほとんど同じ表現が見うけられるし、また、「観念論の根本的過ちは、世界を容観的か主観的か、現実的か非現実的かという問題を、理論的見地からのみ提起し解決する点にある。」というような表現も見出される。「フォイエルバッハに関するテーゼ」と、さらにはマルクス全体とフォイエルバッハのこのような表現との間にはどのような関係があると見たらよいのだろうか。これらは、いづれもマルクスがフォイエルバッハを片づけた後に書かれたものと推定される。それ故、マルクスがフォイエルバッハから実践の見地やさらには表現などを借りたのでもなく、またその逆に、フォイエルバッハが晩年にマルクスの影響をうけたのでもなく、マルクスを実践の見地に向わせたのと同じドイツの現実が、全く別々に、フォイエルバッハやディーツゲンをかりたてたものと見てさしつかえなかろう。しかし、この点はもっとよく調べなくては断定は下せない。

(20) フォイエルバッハと同様に、マルクスもヘーゲルの弁証法を叙述の方法とみなし、この抽象から具体への方法に、具体から抽象への分析的方法を対置している。見田石介氏はここから、マルクスに固有の方法(とくに「資本論」における)を分析にかぎろうとしているように思われるが、価値形態論に見られるように、マルクスが綜合、叙述を全く否定したとは云えない。マルクスはヘーゲルの弁証法のこの面をも含めて保存したように思われる。ここでは、この問題には、これ以上ふれえない。「資本論」(第二版への後書)、「経済学批判」序説等及び註(22)。

(21) ヘーゲル、大論理学、本質論、とくに「措定」の項、参照。

(22) 叙述としての弁証法の否定は、歴史的方法の否定につながる。マルクスがヘーゲルの歴史感覚を肯定的に評価するとき、それは同時に叙述的方法の肯定的評価につながるのである。そして、この点がフォイエルバッハとマルクスのちがいである。

(23) 以上の引用は、フォイエルバッハ「将来の哲学の根本命題」(岩波文庫)所収の論文から一四五頁以下。

(24) 以上の引用は、フォイエルバッハ「ヘーゲル哲学の批判」(岩波文庫)所収の「遺された箴言」から。

(25) Heilige Familie; p. 71, 77 etc.

(26) Heilige Familie, p. 254. マルクスはここで、フランスとイギリスの社会主義と共産主義が実践の領域で表現した、フマニスムスと結びついた唯物論を、フォイエルバッハは理論の領域で表現したと述べている。

(28) このかぎりでは「ドイツチェ・イデオロギー」は、フォイエルバッハのヘーゲル批判の徹底、また、フォイエルバッハの唯物論の不徹底への批判と見ることもできる。「ドイツチェ・イーデオロギー」が過渡的性格をもつことは否定できない。しかし、基本的方向はすでにフォイエルバッハとは別のものである。

(29) 註(27)「フォイエルバッハ論」ドゥンカーの序文。他方「経済学・哲学手稿」は、逆の事柄を示している。この点はコルニュの見たごとく、ヘスのマルクスへの影響の質が一つのポイントとなるであろう。Cornu, t. II, p. 135, 139~40.

(30) Hegel; Enzyklopädie; Einleitung, § 16, 12 etc.

(31) 前節註(8)参照、ここからも、実践による検証を、歴史による、社会的実践による検証におきかえて、科学の実験に結びつけてゆくやり方の誤りが指摘できる。それは、マルクスとレーニンの媒概念をヘーゲルに求めることになるからである。

三　物質・意識・実践

前章で素描したマルクス主義の出発点の一つの側面からだけでも、科学としての心理学のマルクス主義的基礎を論ずるに当っては、心理主義と生理主義をしりぞけると同時に、「史的唯物論主義」（前々節で見たような）をもしりぞけねばならないことが、まず明らかとなるであろう。人間の能働性、実践を、社会的実践にかぎることは、マルクスを史的唯物論の建設者の枠のうちに押しこむとともに、エンゲルス、レーニンとの分離にいとぐちを与え、さまざまの歪曲の源をつくり出す以外のなにものでもないからである。

前章の場合と同様に、ここで、マルクス以後のマルクス主義の発展、とくにレーニン主義とマルクスとの関係を全体的に論ずることは不可能である。当面の議論に必要なかぎりで、次の諸点を指摘するに止めねばならない。

レーニンが、マルクス主義の歴史的源泉として、ドイツ古典哲学、イギリスの古典経済学及びフランスの社会主義を挙げていること、また、戦闘的唯物論におけるヘーゲル研究の意義を強調していること、ヘーゲル哲学の唯物論的読みかえ[1]を「哲学ノート」においてしばしば試みたこと。（この表現自身がレーニンから借りられたものである）また、エンゲルスがマルクス主義成立の略史とみなされる「フォイエルバッハ論」において、ドイツのプロレタリア運動が「ドイツ古典哲学の継承者である」ことをもって結語とし、かつ、敍述の比重を、フォイエルバッハについての比較的懐想的な敍述に比して、著しくヘーゲル哲学、とくに弁証法においていること、などをまず指摘することができるであろう。

マルクス以後のマルクス主義の発展は、マルクスの天才的な創造にかかる諸理論の論理的帰結を意識的に展開することによって行なわれたと言うことができよう。エンゲルスはマルクスの第二ヴァイオリンであることを自ら認め、レーニンもこの自認を正当とみとめ、かつ、資本論の（小文字の）論理学から、（大文字の）論理学＝弁証法を引き出しうるとみなしつつ、あらゆる科学がその応用に他ならないこの論理学の、[2] 弁証法的唯物論の、もっとも整った敍述を、エンゲルスの「反デューリング論」と「フォイエルバッハ論」のうちに見ようとしている。[3]

従って、この発展乃至展開の過程は、マルクスによって創造された論理の、諸科学への、とくに自然科学への、（弁証法の、「運動――外部的の世界と人間の思惟との両方の運動――の一般法則の学」への、エンゲルスによる「還元」乃至拡張を介しての、）適用に他ならない。[4]（「フォイエルバッハ論」四節、「アンティ・デューリング」三つの版の序文等）「自然の弁証法」もまた、自然の動運の研究へのこの論理の適用に他ならない。マルクスが「自然的歴史と歴史的自然」の統一から、すなわち、自然的で同時に社会的な人間の感性的活動、実践から出発したのに比して、時には「盲目的外的自然」と「歴史」とに関する実証科学と述べ、時には「自然と人間の歴史」と述べるエンゲルスの敍述は厳密を欠くきらいがあるように見えるかも知れない。[5] しかし、「ドイツチェ・イデオロギー」が、フォイエルバッハの自然主義を批判しながら、われわれの自然、感性的な世界が「一つの歴史的な産物」であって、「直接に永遠の昔からあたえられたところの常に自己同一の事物ではなく」、「人間と自然との調和は産業のうちに以前から存在」していること強調して、生産的実践に出発点を求めていることを考慮するとき、もし実践そのものが弁証法的な過程でないとするならば、いいかえれば、もし実践そのものがエンゲルスが還元乃至拡張したような弁証法的論理構造を含んでいないとするならば、史的唯物論は弁証的唯物論から不可避的に切り離されざるをえないであろう。かくして、実践は史的唯物論に押しこめられ、また、エンゲルスの還元は、エンゲルスの独創に乃至は歪曲に、エンゲルスの拡張解釈に帰着せざるをえなくなるであろう。同様にして、マルクスは主体的唯物論に、エンゲルスは自然主義的唯物論に還元されることに

なるであろう。「真理の基準は実践である」というレーニンの命題は、悪しき政治主義乃至、社会科学主義以外のものを意味しないこととなり、「哲学ノート」におけるレーニンの、「実践」をめぐっての、ヘーゲル哲学の唯物論的読みかえは、その場の思いつき以上の意味を持たなくなるであろう。そして、実践は、真理の、検証の基準ととるかぎり、「実験」以外のものを意味することはできなくなるだろう。

マルクスは社会科学においては「顕微鏡も試薬も役に立たない。抽象力がこの両者に代わらなければならない」と述べている。(「資本論」第一版への序文) レーニンもまた、「哲学ノート」で、マルクスのこの敍述と商品の分析を想起しつつ、「生きた直観から、抽象的思惟へ、そしてこれから実践へ」の科学的な認識の過程について、実践による検証の過程について、しばしば述べている。[6] エンゲルスにとっても「実践はすなわち実験と産業」[7]に他ならない。実践を「実験」としてのみ検証の基準として採用することは、不可避的に、弁証法的唯物論が自然科学の基礎の上にのみ築かるべきことを意味せざるをえない。「運動する物質」を弁証法的唯物論の根本に置くスターリンの規定は、[8] 少なくとも、今述べて来た関連の中で言うかぎり、弁証法的唯物論の成立過程を逆転した規定、言わば体系的な観点に立っての規定に他ならず、また唯物論の根本規定から意識をとりのぞくことによって、物質を感性的唯物論の枠内にとじこめるものである。だが、マルクス主義はあらゆる哲学的体系からの離脱ではなかったか。レーニンは物質を自然科学の枠内にとじこめてはならないと主張したが、それは一つには、「人間の意識、科学は、自然の本質、実体を反映するが、それと同時に、この意識は自然に対しては外的なものである（すぐに訳なく自然とは一致しない）」が故に、反映という概念を介して意識を物質のうちに解消させてしまうことはできないことを知っていたからである。[9]「運動する物質」というスターリン的出発点は、実践を政治のうちにとじこめ、物質のくみつくせないことを、反映の歴史的過程のうちに、実践の弁証法的性格のうちにではなくて、自然科学的自然の空間的、時間的無際限に直接に帰着させ、歴史を実践へではなくて、実践を歴史に（マルクスをヘーゲルに）還元する手続きを経てのみ、史的唯物論を弁証法的唯物

論と結合しうるものとするのである。

マルクスは、その出発の当初から、「人間にかんする科学が自然科学をそのもとに包括するように、自然科学はのちにまた人間にかんする科学をそのもとに包括するであろう、すなわちそれは一つの科学となるであろう」と考えていた。(「経済学・哲学手稿」)そして、この二つの科学はただ「歴史の科学」、「自然の歴史と人間の歴史」の科学としてのみ存在しうる。(「ドイッチェ・イデオロギー」異文)そして、マルクスが、さしあたり、人間の歴史にしか立ち入る必要を感じなかったとしても、それは、大産業が、「自然科学を資本のもとに包摂し、そして分業から自然成長性の最後のみせかけをとりさった」という観点からに他ならなかった。(同前、フォイエルバッハの項)それ故、実践から実験を分離しようというどのような形の試みも、不可避的に二つの唯物論に至ることは明らかである。エンゲルスとレーニンは決してこの途を歩まなかったのである。彼らは、ヘーゲルを接着剤としてのみマルクスと合体しうるのではなくて、実践の見地によって、直接にマルクスと結びつくのである。

レーニンによれば、実践は一つの論理的な推理である。そして、実践のこの論理的性格は、実践が論理の外化であるからではなく、実践そのものに固有の形式であるところからでてくるとされる。その形式は、

第一前提　主観的目的(対外的現実性)
第二前提　外的手段(＝客観的なもの)
結　論　主観と客観の一致、検証

という形で述べられる。(10)

このことは、レーニンにとってはまず、次のことを意味していた。すなわち、実践によって、外的現実性がその外面性を失って、客観的なもの、真なるものに変化すること、(11)すなわち、判断における仮りの対立が破られて、概念が真なるものとして確立されること。それ故、実践による検証の過程とは、主観的なものとして、当初外的な、抽象的

現実性と対立した意識が、実践を通じて、正しい反映に、容観的なものに転化する過程と同じである。このことはまた、人間の脳内に現われた心理的なものが、さしあたりその源泉と考えられた外界と対立しながらも、実践の見地に媒介されて、言いかえれば、われわれが利用しうる科学的知識（客観的なもの）に援けられて、反映としてとらえられるに至る過程とも一致する。そして、「人間の意識は客観的世界を反映するばかりでなく、客観的世界を創造する」[12]ものであるが故に、反映を受動的に、実践と切り離して理解してはならないのである。心理的なものの現実性は外界の非現実性としてしかありえないが[13]、この対立は単に外面的なものにすぎず、実践の見地がこの対立を廃棄するのである。[14]この故に「マルクスは直接ヘーゲルにくみして、実践の基準を認識論に導入した、（「フォイエルバッハに関するテーゼ」の中で）」[15]とされるのである。実践が、客観的なもの、普遍的で同時に直接的に現実的なものでないならば、言いかえれば、主観的であると同時に対象的なものでもあるのでないならば、こうしたことはすべて不可能であるにちがいない。心理学における心理主義と生理主義の誤りは、心理的なものと外界の外面的な対立に、判断の立場にあくまでふみとどまって、一方が、意識が外界を反映した後もあくまで外界は外界として残るということから、意識が外界をくみつくせないということから、意識があくまで主観的なものとしてこの抽象的外界と対立するということから心理的なものの独自性のみを導き出し、他方が、この抽象的外界に生理学等々の科学的知識を全面的に投入してこの抽象的物質と、科学の具体的な、技術的に実践的な、客観的な認識とを混同することによって、生理過程と心理過程のみせかけの対立と二者択一のみを、それぞれ導き出したことから生じたものに他ならない。レーニンは、エンゲルスの定式をふえんしながら、唯物論と観念論の対立の絶対性が、認識論の限界内でのみ妥当することを主張した。「唯物論と経験批判論」で、レーニンがエンゲルスを引用しつつ、理論がどのような意味で相対的となるかを指摘している個所を併せ読むならば、この対立の性格はいっそう明らかである。エンゲルスとレーニンによれば、理論が相対化するのは歴史においてである。[16]言いかえれば実践においてである。唯物論の相対的誤謬が、たとえばフォイエルバッ

ハにおいて、観念論の相対的正しさが、たとえばヘーゲルにおいて、それぞれ認められうるものであるように、歴史の中では、この対立はつねに相対的でしかなかったのである。原始人の自然必然性に制約された生産に対応する「人間そのものと同じようにふるい」唯物論が、分業が開始せられるや否や、享受と労働の、消費と生産の分裂が生み出されることによって、観念論と唯物論の対立に転化して行ったこと、従ってまた、この分裂の克服としての、精神的活動と物質的活動との対立の止揚としての、未来の社会に対応するマルクス主義は、もはや科学として、この対立の実践的な克服に他ならないが、同時に、物質的生産の見地のより高い次元での恢復として、実践的な唯物論の形をとるのである。(「ドイッチェ・イデオロギー」)そして、このように哲学においては絶対的であるところの対立を、ただ一つの科学の見地に立つことによって、マルクス主義は相対化したのである。歴史を意識の歴史ではなくて、実践の歴史としてとらえるときにのみ、マルクス主義は観念論の現実的な批判となりうる。

それ故、まず第一に、生理学を、心理的なものと外界の、意識と物質の対立の中に投げこむこと(生理主義)をやめて、これをその対立の外に、むしろ、この対立を相対化するための手段として、媒介として考えなおすこと。

次に、心理的なものと外界との対立を解消するあらゆるやり方をしりぞけて、媒介の両項をあくまで保存すること。(この対立の解消は、心理主義、生理主義、行動主義などの形をとる。とくに、行動主義は認識論的には実証論となるが、これは不可知論の一形態にほかならない。そして、不可知論――「はにかみやの唯物論」――こそが、マルクス死後の、マルクス主義――レーニン主義――の段階におけるマルクス主義の主要な論敵である。それは、さしあたり「物質」を蒸発させようと試みたが(マッハ)、物質の蒸発が、「意識」の蒸発を直ちに帰結することをジェイムズが示している。[17] マルクス主義の心理学は、物質と意識をあくまで保存する。ただしそれを実践の推理の第一前提として。)

次に、あらゆる科学の成果を、自然科学のそれであろうと、社会科学のそれであろうと、綜合的に利用すること。（実践の立場はそれを要求している。心理学を、この自然的であると同時に社会的な人間についての理論として把えること。）言いかえれば、心理学が自然科学か、社会科学かという議論は、心理学の基礎理論としては不要である。

さらに、今までの心理学の成果を、観念論的か、「唯物論的」かという見地からでなく、それが具体的で、実践的な人間の研究であるかぎりにおいてデーターとして採用すること。（自然科学においては、その人間が観念論的世界観に立つか否かは、彼の業績と一応区別して扱われる。心理学ではその学問の性格上、こうした扱いはより困難ではあるが、ある心理学者が提供するデーターと、その解釈とを分離しうる場合は皆無ではないだろう。例えばピアジェなど。）などを、今まで述べて来たマルクス主義唯物論の実践的性格の分析の中から、心理学のマルクス主義的基礎としてとりだしてくることができるであろう。

註

(1) レーニン「哲学ノート」（広島訳）一六頁等。レーニンはとくに、ヘーゲルの「概念論」の部分、その中でも理念の部分の読みかえに力を入れている。この部分は「観念論がもっとも少なく、唯物論がもっとも多い」とみなしている。同一三三頁等。

(2) 同前一〇二頁。

(3) レーニン「カール・マルクス」、「マルクスの学説」弁証法の項。

(4) 「フォイエルバッハ論」七七頁、レーニン「カール・マルクス」一一〇頁、とくに一二二頁。

(5) エンゲルスを自然主義的唯物論者とみることの誤りは、たとえば、「アンティ・デューリング」（岩波文庫）上巻五七―五八頁を見ただけですぐわかる。

(6) レーニン「哲学ノート」（同前）一四〇頁、七四頁、一三四頁など。

(7) 「フォイエルバッハ論」四七頁。

(8) スターリン「弁証法的唯物論と史的唯物論」、この論文の観点からのスターリン批判は（言語の問題も含めて）充分に可能だと思われたが、ここでは割愛した。

(9) 「哲学ノート」五〇頁等、このことからわかることは、反映という概念はあらゆる唯物論にいわば共通の規定であり、マルクス主義の反映はとくに能働的に理解すべきだということ、さらに言えば、物質と意識の関係のマルクス主義的理解は、反映であるよりも、むしろ実践だということができてくる。もちろん、レーニンが、この本のアリストテレスの項などで、とくに強調

している感覚の重要性は、これによって否定されない。だが検証は、あくまで実践によってであって、感覚によってではない。実践は感性的であるとともにまた理性的なもの、感覚よりも高次の概念である。

(10) 「哲学ノート」一一六頁。
(11) 同　一一七頁。
(12) 同　一一一頁。
(13) 同　一一二―三頁、八九頁。
(14) 同　一一七頁等。
(15) 同　一一一頁。
(16) 「アンティ・デューリング」上巻、第一篇、第九章及びレーニン「唯物論と経験批判論」中巻、八―一二頁及び二二―二三頁。

ここでレーニンはマルクス主義を「科学的イデオロギー」と呼び、この認識の自然との照応は「絶対的」だと規定している。こうした考え方、及び「論理学、弁証法、認識論の統一」という思想を、ここで述べている趣旨への反証としてとることも不可能ではない。しかしエンゲルスが哲学から引きつぎうる科学的要素として挙げた「弁証法と論理学」の基礎の上に、当時問題となりはじめた認識論の科学的基礎を「実践」の概念を介して築こうというのがレーニンの考え方だつたと思われるから、この点についてはこれ以上ふれないことにする。マルクス主義の唯物論が、感性的唯物論と観念論との批判の上に成立していることは何人も否定しないであろうからである。

(17) レーニン主義の、したがってまた今日のマルクス主義が当面する敵が、実証論だということは、現代哲学における一つの事実である。このことはフランスのマルクス主義者にはかなりよく気づかれている。レーニンの唯物論の規定の仕方をよくみれば、レーニンが意識を物質に帰着させることをではなく、この両項をあくまで保存することを主張していることがわかる。「運動する物質」から出発することはこのやり方と全くちがう考え方に立つものであって、実践を不可避に主観性のみへおしこみ、主体的唯物論のアンチ・テーゼに顛落する。

心理学の基礎理論としての行動主義については、ジェイムズの諸著の他に、

C. L. Hull; Principles of Behavior.
P. Fouquié; Le béhaviorisme.
M. Merleau-Ponty; La structure de comportement.

などを参照した。

四　結　び

マルクス主義から見た意識の問題の解明を、心理学の基礎理論の探究という問題意識から出発して、これを主としてマルクス主義唯物論の実践的性格の分析の中に位置づけながら行なってきたこの論文において、私は主たるねらい

の一つを心理学を「哲学」から解放することにおいてきた。心理学への「哲学」の混入は、不可知論者（例えばメルロー・ポンチ）におとらず、唯物論者の陥りやすい一つの弊害だと思われる。このことは心理学者たちにはすでに済ませてしまったことのように思われるかもしれないが、少なくとも私にはそう考えられないし[1]、また哲学研究者が心理学について発言するためには避けられない途すじのように思われる。こうした途すじを通って、科学としての心理学の次元での心理学者たちの仕事の具体的分析を行なうことが、私自身の問題意識にとってむしろ本題をなすものに他ならないが、この究明は資料的にもまだ不充分であるためと、紙数の関係とから別の機会にゆずらざるをえなかった。

この論文で行なった引用は、その大部分がすでに周知のマルクス主義古典からのものであって、マルクス主義研究者が議論を展開するに当ってたえず用いている文章ばかりである。この論文のもう一つのねらいは、従って、今まで光を当てられなかったマルクス主義の何らかの側面を描き出すということよりも、むしろ、それらの周知の命題を統一的に、一貫した筋みちでとらえることができるものかどうか、もしできるとすればそれはどのようなものでなければならないか、を明らかにしようとするにあった。私にとっては、そうした導きの糸はマルクス主義の実践的性格のうちに与えられているように思われた。このようなねらいからして、この論文は主として、マルクス主義から見ての、意識というものの教条的な意味の敍述に、またそれに関連して、マルクス主義唯物論そのものの、古典のうちに見出される教条的意味の要約にあてられた。

従って、この論文は主として哲学者、それもマルクス主義研究者の関心にしか訴ええないかも知れない。しかし、マルクス主義がどのようなものであったか、またあるべきかという問題は、あらゆるマルクス主義者にとって常に実践的な問題でありつづけたとともに、現代哲学の最も興味ある問題の一つともなっているのであるから、そのかぎりではこの論文は論争的な意図をも含まざるをえないのである。

意識についての、また実践についての論議の過程では、当然マルクス主義における科学の意味を、もっと詳細に述

べる必要があったと思われる。しかし、このテーマそのものは別の科学論的究明なしに全体的な要約を行なうことは不可能に属するので、ここでは、議論の進行に必要なかぎりでのみふれるに止めねばならなかった。見通しとしては、科学は、私が実践を位置づけたその場所に、置かれるのが至当のように思われた。すなわち物質、乃至客観的外界の中にではなく、哲学的範疇としての物質のいわば外に置く必要があると考えた。同様の理由から、意識と言語の関係についてもここでは触れることができなかった。言語は実践の見地から言えば科学と同じ位置に、すなわち物質に対して二次的に客観的なものの位置に、置かれるのが至当と思われるが、科学が上部構造かどうかという議論との関連を必然的に持ってくるのでここでは割愛した。

また言語と関連して、普遍的概念と観念論の発生との関連についてのマルクスとレーニンの興味ある見解も割愛した。フォイエルバッハからの引用がすでに事の本質を示しえていると考えたからである。

また、この論文においてはヘーゲルからの引用を全く行なわなかった。フォイエルバッハの批判とヘーゲルの論理学、とくに本質論などとの関係は誰の目にも明らかな事柄であると思われるし、また、ヘーゲル自身の意識についての敍述の唯物論的な読みかえは、それ自身別のテーマとしてとりあげた方が便利と思われたからである。

最後に、私は産業を「感性的に与えられた人間の心理学」だという、マルクスの初期の一断片に見られる言葉を念頭におきつづけて来たし、この方向をふみはずさないで済んだと信じている。それとともに、ルビンシュテインの「存在と意識」(一九五七年)のとくに第一章から多くの啓発をうけたことを附記しておく。この論文が、ルビンシュテインのその著書との対比において読まれるならば、多少とも説得力を増しうるであろうと思われるからである。

註

(1) ルビンシュテイン、前掲書、第二章など参照。