

加藤正理論の理解と評価の試み序説

——認識論における実践の問題を中心に——

渡 辺 義 晴

ま え が き

さいきん「現代哲学」誌上（第3，4号）で藤野渉と竹内良知のあいだで哲学の対象は何かの問題をめぐる小規模な論争があり，筆者の注意をひいた。竹内が，昨年書いた論文「マルクス主義哲学発展のために」（東大出版，哲学研究入門下巻所収）その他のなかで，哲学は実在を対象にするものではなく，思考の論理学であるという昔の加藤正（1906—1948，エンゲルス「自然弁証法」ダンネマン「自然科学史」の訳者，戦前の唯物論研究会会員）の理論を支持した意見を発表したのに対し，藤野が世界観としての哲学の意義をみとめる立場からこれを批判し，竹内がまたこれに反批判を書いていた。これまで筆者は加藤理論をマルクス主義哲学のなかの，自然科学主義或は客観主義派としておぼろげに知っていたにすぎない。この論争にしげきされてはじめて加藤の論攻の主要なもの「フォイエルバッハ論第一テーゼの解釈」「主体性の問題」「唯物論における哲学の問題」「合理主義の立場」その他——1949年三一書房から原光雄杉田元直編で遺稿集として一書にまとめられ出版，「弁証法の探究」——を通読する機会をえた。いずれも加藤の20才代後期から30才初期に書かれたものであるが，筆者は多くの重要問題について考えさせられた。加藤の論文は，若さからくる経験不足と歴史的実証的研究の不足のためと思うが，たいへん難解である。しかしながら哲学の有効性についてそれこそ真剣勝負で書いており，ジャーナリズム又はアカデミズムぼけた現代のマルクス主義哲学者の鈍磨した意識を考えると，われわれの姿勢を正さしめる迫力をもつたものである。

筆者が加藤理論に大きな関心をもつた理由は大体つぎのようである。第一には，現代マルクス主義の理論と実践が避けておることのできない問題と加藤理論との微妙な連関である。政治的にはユーゴの独異なコムニズムの存在によつて生れている Revisionism と加藤理論との類似と相違の問題である。こんにち，修正主義の哲学的表現は，とうぜんのことながら，すでに国際的にみられることであり，特に社会主義国の内部にさえるのである。これに対する批判も筆者が東独の哲学雑誌を介して知るかぎりでも，Kammari (Moskau), Die revisionistische Theorie über die „Befreiung der Wissenschaft von der Ideologie“（その梗概を筆者は拙稿「科学的理論とイデオロギーとの関連をどのようにとらえたらよいか」〈社会倫理学研究〉第二号所収で紹介した），Seidel-Höppner (Berlin), Zur Kritik der Auffassung Positivismus über des Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften（以上 D.Z.F.Phil. 5, 1953），Klotz (Berlin), Über den Gegenstand der marxistischen Phil. (D.Z.F. Phil. 2, 1958) 等がみられる。その批判の要点は，科学の発達の結果実在を対象とする哲学を形而上学として排斥することにより，却つて唯物論が不可知論に貶下されてしまうという点にある。そういう側面からいえば加藤理論は修正主義の一類型といえることになる。しかし筆者はわがくにのマルクス主義の理論と実践の歴史からみて，加藤理論には理論を新鮮で力強くさせる積極的要素のあることをみとめたい。第二には，上記の関心と関連することだが，哲学者或は学者一般と批判的大衆との統一の問題を考察する見地から，加藤理論を評価してみる。党派的熱情のようなものは認識論的にナンセンスであるという加藤の言説は，かれを認識論における実践の意義を解しなかつたとする解釈にみちびきやすいのであるが，はたしてそうだろうか。科学労働（者）の積極的独異性をきそげなくては知識人と

大衆とのほんらいの統一はあり得ないからには、われわれは若くて死んだ不運の哲学者から学ぶものが非常に多いと思う。とりわけ哲学者の地位はこんにち徹底的に批判される必要はないか。いわれてみればもつともと思える思想斗争の物質的意義にかくれて、現実を変革していく *virtus* としての理論の探究はおろかその問題意識さえぼけているような哲学の現状は問題ではなからうか。第三に、実は筆者の当面の研究課題であるところの、大学と *Revolution* との関連の探究のなかで加藤理論の有効性と限界を考えてみたいこと。大学問題が階級斗争の圏外にないことは現在ブルジョアの大学の政策の異常な熱意をみてもうかがわれる。ただしこの問題は大学の機能そのものにかんする批判を前提にしなくてはならない。社会の変革期にはかならずきびしい学問意識そのものの批判がおきるものであり、そのうえに大学論も成立する。たとえば *Kant* にはじまる先験的観念論が独自の学問意識のうえに大学論を展開した歴史をみればいい。われわれの時代における学問意識の批判なしの大学論は、所詮 *convention* をみとめたおしやべりに終るほかはない。この問題のなかに加藤理論をひきこんでみることはそんなにおかしなことではない。もつとも加藤理論では大学における諸科学の協同的機能を総合する原則がどうなるか。どうもはなはだたよりないものになりそうに思われる。個別科学のもつ現実的対象の有限性が無限的対象全体と一致するという自覚が、たんに個別的科学者の方法的思惟の機能そのものによつて実現しているのだと考えただけでは、ことがすむだろうか。弁証法的唯物論は *einfache Weltanschauung* と規定している *Engels* 提言は、加藤理論のプラスを全部生かしつつ、唯物論を科学に解消するかのような加藤理論とはちがう哲学のとらえかたがあるのではなからうか。

以上からみつけたモチーフから加藤理論に興味をいだいた。その評価のためには、加藤の伝記、歴史的背景、階級斗争の過程、かれの思想心理の系譜とその理論との連関等の実証的研究が要る。しかし筆者はこの仕事をこれからさきのものとして、とりあえず、加藤理論をかれのやつた仕方にしたがつて理解につとめてみたい。筆者自身のゆきづまりを突破していくための方法の探求において、加藤は有益な助言者になつてくれるように思われたので、こうした覚書を書かないではおれなかつた。

I

Leben の自覚としての哲学的思想から出発して科学的社会主義に近づいていく哲学者は、認識論においても、人間が一つの構造的連関としての *Leben* であるという考えをきそとして、認識する主観がただ知的なものではなく、知情意の統一体であることを思いつづけるものである。そこにこれらの哲学者が科学的社会主義におけるいわば実践優位の思想に注目していくしぜんな過程がある。三木哲学がマルクス主義を唯物論的人間学ととらえていつた理由がそこにあるだろう。そんな立場では認識論も究極的には *Antropo-centralismus* の見地から解釈されていく傾向は否定できなかつた。ところで三木哲学のこのような人間中心的解釈学が観念論的であることを批判したわがくにの唯物論がはたして認識論における実践の地位を正当にとらえていたかどうか。加藤の提起した問題の一つはここにあつた。

加藤によると、わがくにのマルキスト哲学者（当時の唯研主流船山永田その他大多数の哲学者）のまちがいは、実践する認識主観が、正しい認識が成立するための必然的条件だと考えた点にある。いいかえると、理論の形式・理論的方法・認識の過程のなかへ党派の実践をみちびきこまなくてはならないと考えたのがおかしかつたというのである。それというのも、わがくにのマルキスト哲学者がマルクスの *Feuerbach These* で述べている観点をあやまつて理解したためだというふうに加藤は論じている。そのテーゼというのはつぎのとおりである。加藤の翻訳をそのままあげてみよう。

「(第一句)従来のすべての唯物論の主たる缺陷は、対象(即ち現実性・感性)をば、ただ客観の形態即ち直観の形態においてのみとらえるのみで、感性的人間的活動(実践)としてとらえない、即ち主観的にとらえないことである。(第二句)そこで活動的方面は、抽象的に、唯物論とは反対に観念論から展開されたのである。——だが観念論なるものは、いうまでもなく、現実的感性的活動を然るものとして認めることをしないものである。(第三句)フョエルバッハは思考によつて立てられた客観とは現実的に区別できる感性的な客観をとらえようと欲している。しかし、彼は人間的活動そのものになると、これを対象的活動としてとらえていない。(第四句)それで「キリスト教の本質」を開いてみると、彼は理論的な態度のみを真に人間的なものとし、一方実践はといえば、ただ汚らわしいユダヤ的な形態においてのみとらえられ、それに躑躅せしめられる。(第五句)従つて、革命的活動、即ち実践的批判的活動の意義は彼の了解するところとならぬ」

さてこの訳はところにより誤訳とみられるものもありむづかしすぎるので、筆者が加藤の解釈の説得性をみとめるがゆえに、大胆に意識をこころみるとつぎのようである。「これまですべての唯物論(フョエルバッハのそれもいれて)の主要な缺陷はこういう点にあつたのだ。対象的なもの、つまり、現実的なもの、感性的なものを唯だ客観とか眺められてあるものというようなものだとかばかり思つていて、対象的なものが感性的な人間の活動、すなわち実践であるのとらえなかつたこと、つまり対象的なものを客観ではなく主観としてとらえなかつた点だ。それだから、およそ活動するという面は、唯物論ではなくて観念論により——いうまでもないが、現実的感性的活動自体なんて思いもおよばない観念論によつて、説明されてきたのである。フョエルバッハは感性的な、つまり思考物とは実際上ちがつたものをねらうことはねらつたのだが、しかし人間の活動そのものは対象的(現実的感性的)な活動ではないのだというふうに考えてしまつた。だから彼は「キリスト教の本質」のなかで、理論的にふるまうことだけが正身正味の人間のものだとし、一方実践を、それがきたなたらしいユダヤ的な現象形態をとるところだけをとらえ、そういうものとして固定させてしまつた。それだから、いわゆる<変革する>活動、実践的批判的活動の重要性はわからなかつたのだ」

加藤が反対しているマルキストたちはこのテーゼの本質的意義をもつばら認識主観についていわれていることと解釈し、「対象の主観的把握とは何よりも先ず、対象の模写が実践によつて与えられること、人間は対象を観照するものであるだけでなく、それに働きかけるものであることを意味するのである」と。つまり、これまでの唯物論的認識は対象への働きかけという実践から身をひいて、ただ観照によつてのみその目的を達しようとしたが、あたらしい唯物論的認識はただ眺めるだけでなく、それに働きかけることによつて、その目的を達成しようとするというわけである。いわゆる「実践的模写論」による解釈。これに対し加藤はこのテーゼはむしろ唯物論的認識の対象について述べたものだと説いている。対象の主観的把握という命題が独異な運命をもつたのである。道徳的観念論の伝統が唯物論を標榜する哲学者にさえ影響をあたえたといえるかもしれない。加藤によれば、第一句の対象を主観的に把握することと、第二句の現実的感性的活動自体を知ることと、第三句の人間活動そのものを対象的活動としてとらえるということが、つまりはおなじ意味である。ここがテーゼの核心とみられる。対象の主観的把握とは、対象的活動の把握のこと、主観的对象(主観的活動的な形態のもとにおける対象)の把握のことである。そして人間活動そのものを対象として

とらえるとは、人間活動そのものが認識の対象、したがってまた、働きかけの対象とならねばならないことを強調しているのである。

いつたい、マルクスは従来の唯物論と自分の唯物論とのあいだに認識方法にかんして原理的な差別をおこうとしたのだろうか。実践的模写論の友はそうだというが、加藤はそんなことはない、問題は対象が拡大されたことだという。これまでの唯物論だつてただ観照するだけの *Kontemplation* の態度をとつたわけではない。たとえば Bacon は自然を拷問にかけることについて語り、知は力なり、というている。自然を征服するために自然に服従する。これまでの唯物論だつてそういういみでは実践的な態度をもつていた。もともと観照するということでも、それはなんらかのいみの実践を予想して成立しているともいえる。話はちがうのだ。マルクスのいうそれら唯物論の欠点は、対象を、働きかけられるのを待つているところのひたすら受動的客観的なもの、として固定した点にある。かれらは自然はいうまでもなく人間も、働きかけを待つもの、眺められるもの（直観の形態でとらえられるもの）とみたわけである。直観の形態のもとに把握された対象を自然というならば、かれらの対象はもつぱら自然であり、人間もまた自然であつた。しかし、対象の主観的把握の本質は、自然を能動的な活動のなかでその所産 *Produkt* としてとらえることである。ここで加藤がほんのすこし引きあいに出しているマルクスの *Deutsche Ideologie* の一節は意味深長であり、しかも加藤理論の不明瞭な点とも関連するので、引用してみよう。

「*フォイエルバッハ*は、かれをかこむ感性的世界が何物にも媒介されないで永遠この方与えられており、常に自己同一的であるのではなく、産業と社会状態の所産であることを知らなかつた。しかも、その感性的世界は、それぞれの時代において、ふるい先輩の肩の上に立つて産業と交通を發展させ、変化した要求にしたがつて社会秩序を変えてきた諸世代の全系列の活動が生みだした所産であるという意味でそうなのだということを理解しなかつた。だが、もつとも単純な＜感性的確知＞ *sinnliche Gewissheit* の対象そのものでさえも、社会的發展、産業と商業上の交通に媒介されてはじめて、*フォイエルバッハ*の前に与えられたものとしてあるのだ。桜桃の樹は、大抵の果樹とおなじに、わずか数世紀前に商業によつてわれわれの地帯に移植されたものにすぎない。それゆえ、これは、一定時代の一定社会のそんな活動によつてはじめて*フォイエルバッハ*の＜感性的確知＞の前に提供されたのである。ともかく、このように、事物をそれがあるがままにあり、そうなつてきたとおりに把握するようになれば、いつさいの深遠な哲学的問題は解けてしまい、しごくあつさり、一つの経験的事実になつてしまう。たとえば、自然と人間の関係にかんする重々しい問題、たとえば *Bruno* のように、自然と歴史は互にきりはなされた＜もの＞であるかのように、人間はかれの前に歴史的 *geschichtliche Natur* と自然的歴史 *natürliche Geschichte* をもたないかのように考えて提出した＜自然と歴史の対立＞の問題といつたものは、——それを解こうとして＜実体＞とか＜世界精神＞にかんする *Bruno* のいつさいの＜いと高遠な著作＞ができたわけであるが——、もしもあのとても評判の＜人間と自然の統一＞は、人間と自然の斗争がそうであつたと同様に、産業のうちにとつくの昔からできており、各時代毎に、産業の發達程度の相違に応じて相異つた形態で成立し、その結果人間の生産力がそれに相応した土台のうえに發展するようになった、こうしたことを洞察すれば、おのづとなくなつてしまうだろう。産業と商業、諸々の生活必需品の生産と交換とは、それらの側で、分配つまり種々な社会階級の編成を制約するが、こんどは逆に、前者はその経営の仕方という点で後者の側から制約

されるのである。——そこでフォイエルバッハは、たとえば、百年前には紡車と手織機しかみられなかつたマンチェスターにおいて現在では工場と機械だけを見、或はかれがアウグストスの時代に生きていたらローマの資本家たちの葡萄園と別荘以外のなものも見出せなかつただろうローマの平原に、ただ牧場と沼地だけを発見するということになるのだ。フォイエルバッハはとくに自然科学の直観について語る。かれは物理学者や化学者の目にもみ啓示される秘密について述べている。しかしながら、産業と商業なくてどこに自然科学があるだろうか。このいわゆる<純粹>自然科学でさえ、実に、その目的および材料を商業と産業によつて、つまり人間の感性的な活動に媒介されてはじめて得ているのである。

この活動、このたえまのない感性的な労働と創造、この生産こそ、ほんとうに現在あるところの全感性的世界の基礎である。そしてもしそれがただの一年でも中絶されたならば、フォイエルバッハは、自然界のうちにおどろくべき大きな変化を見出すばかりでなく、全人間世界、彼自身の直観能力、いや彼自身の存在さえ、たちまちのうちに失うであろう。こういうことをいつた場合、外的自然の先行性 *Priorität* はどこまでも存在するのであり、以上に述べたことの一切は原生的な無授精発生によつて生まれた人間には適用されないだろう。なるほどそうに違いないけれど、こういう区別をすることは、人間を自然と違うものという側面からみるばあいにだけ意義をもつにすぎないといえよう。ともかくも、フォイエルバッハがそのなかに生きているところの、人間の歴史に先行するこの自然は、こんにちでは、あらたに生成したオーストラリアの個々の珊瑚島においてでもなければ、どこにも存在せず、したがつてフォイエルバッハにとつても存在しないような自然のことではないのである。』(Vgl. *Deutsche Ideologie*, 「意識の生産について」の項)

以上ながい引用文をかかげたが、この文章を熟読してみると、マルクスは、およそ感性的世界の基礎が人類の歴史的实践とその成果であることを強調していることはわかるように思われる。マルクスが産業的实践に注目しているところから、たとえば三木哲学は、ここでマルクスは歴史の唯物論的説明のきそとして、絶えざる労働と創造の实践をおいたのだというている。労働において人間は自然との連関のなかにあり、それゆえ自分自身感性的活動としてあるのだ。マルクスが感性的活動とか対象的主観に注意したのは、労働の人間をモデルにしてのことである、と。しかしながら、いわば自然との物質代謝の自然的行程のなかでみられた人間は、眺められた人間、直観の形態のものと人間にすぎない。そこでは人間も自然である。しかし自然を全人類の实践の成果として、实践としてとらえることが大切であつた。いわゆる自然ばかりでなくあらゆる領域の人間の活動も対象的であることの主張がマルクスのものだつた。

实践を認識主観の契機としてではなく、認識の対象とみるならば、認識主観は理論的思惟というほかはない。対象が实践であり、实践が対象である以上、認識主観としては、対象的实践＝人類の成果として与えられている対象＝实践において検証された成果＝経験的実証的諸事実の総体を、それを実証され経験されるがままの連関において摂取すること、つまり、概念判断推理をその連関に合致させること以外に何をすることが要るか。いつたい、实践的模写論は、実践概念によつて、主体の働きかけによる変革行為を表象するのが好きであるが、変革とは現実たる対象的实践の発展変化のことでなければならない以上、対象から実践をぬきとつて、客観的直観的な形態において実在をみているものが、どうして現実の変革をやれるだろうか。そんな連中は、認識論的にいえば試行錯誤の無原則におちいつていくのはやむ

をえないだろう。実践を認識主観の契機とみるのではなくて、すなわち実践を理論の形式にするのではなくて、理論の内容にとりこむことがなければ、変革の実践はむなしの表象におわるだろう。かれは他者を変革することができない、従つて、自己を変革することができない。自己同一的な自己を設定して、それが他者に働きかけにでるといふようなのは、じつは実践のなんたるかを知らないものであり、他者をも自己をも対象的实践として対象的につかむものこそ変革的行為、実践的批判的活動の意義を知るものである。このようなのが、筆者の理解したところの、Feuerbach These I の解釈論で展開した加藤の見方である。

II

上述のおなじ考え方を加藤は社会的実践における認識の意味を研究することにより、くりかえし展開している。筆者もこれにそうてその理解につとめてみよう。

非常に多くのマルキストがこんにちでも分有している常識的通念がある。ひとくちにいえば、理論の党派性というものだ。いわく、「認識主観は先験的でもなければ歴史の外にうづくまつた抽象人でもない。それは歴史的社会的存在であり、階級社会では階級的党派性を帯びている。理論の党派性は実践の従つて認識の党派性の不可避的な帰結である」「保守的な偏狭な実践は一面的な認識を真理として確証し、反対に進歩的な実践は認識を全面的に発展させる」等々。

ブルジョアの保守的实践→一面的認識、観念論、形式論理。プロレタリアの進歩的实践→全面的認識、唯物論、弁証法。この図式は政治的経済的・道徳的或はまた宗教的な生活の知慧や感情の自然成長性にささえられて、うけいられやすいものである。しかし、認識の一面性と全面性の区別は、対象的实践（人類の歴史）の発展段階のもつている制限（科学的認識の発達水準）からくるのが真相ではあるまいか。現実的に認識活動を語るばあい、保守的实践、進歩的实践そのものが対象的实践として、認識の対象でなければならぬ以上、認識主体は階級的区別とは無関係な理論的思惟そのものというべきであろう。プロレタリアの实践が全面的真理を、ブルジョアのそれが一面的真理を頭脳に媒介するのだというとき、その認識の基礎には全感性的世界、人類の全实践の現実的経験がしつかりと置かれていないことに注意。实践が対象的にとらえられないで、たとえば、プロレタリアの認識主観に帰属させられるならば、その实践とはどんなものになるか。じつさいの認識活動のなかでは、それは現実そのものから超越したところの、プロレタリアの主観的な、認識の理念とおなじものになるのではなからうか。たとえば未来の生産力の高度な育成の担当者として期待されている階級の实践が表象されるといつたぐあいであろう。そういう認識主観の实践は対象（全感性世界）の規定のもとに自分をとらえることのできない「社会的自我」とでもいえるものになるほかはない。

こうした観念的な自我は、直接的所与としての対象を思惟のなかに把握しようとする認識活動のなかでは、あたらしい経験を小前提として或るあたらしい認識を推論するときの大前提になる理念の地位をしめる。社会的歴史的な存在者としての实践者が認識の過程のなかへ認識主観としてはいつてくるためには、こんなふうな翻訳をせずには意味をなさない。すると理念になつた实践が、現実に対する空想や独断的信条を保証することこそ起りうるが、科学的認識を促進することはできない道理である。そこで認識（科学）と思想（イデオロギー的

解釈知)とがごつちやにされて、理論の発展がさまたげられて、その結果プロレタリアの階級斗争に寄与できないものになってしまう。よく言葉だけでは指摘されるところの, Proletarier an sich と P. für sich との 区別を深く考えるべきであつて、この移行の契機となるものは、ほかならぬ理論的思惟である。

いわゆる真理の基準としての実践のことがよくいわれる。しかし認識の理念化した実践が基準になるとはどういうことか。それは、観念的な社会的自我の価値評価を実践的検証だということになるほかない。新認識を指導する普遍者は絶大な統制力をもっており、しかも検証において自己を確認するだけの絶対者となる。感性の基礎と批判から原理的に自由であるから、変革と能動が本当は無視されており、それこそ観照の立場があらわれる。怠惰な認識は怠惰な行動と双関的である。

真理の基準としての実践の意義をどんな方向に考えたらよいかということは、たとえばレーニンの示唆が教えている。„Empirikritizismus“ のなかで著者は Bogdanov の、真理は相対的であるという説を批判している。Bの考えでは、マルクスの社会経済学説はかれの時代の特殊的条件のなかでのみ真理であり、その適応範囲をひろげると独断論となるというのだが、レーニンはそれはまちがいだという。マルクスの社会経済学説全体[●]の客観的真理は「さいきん数十年間におけるすべての資本主義国の発展の経過がこれを証明している」といい、それはナポレオンが 1821.5.2 に死んだのが真理であるとおなじように真理であると述べている。(Vgl. Das Kriterium der Praxis in der Erkenntnistheorie の項)

もつとも、加藤は絶対的真理の問題、真理の基準としての実践の意義についてあまり深くふれておられない。これはかれの、いつてみれば一種の経験主義的発想法と関連があるのだと思う。だがいずれにしても、レーニンの実践観が対象的实践の確認のうえにたつており、実践の理念化の傾向をもつものでないことは注意してよいであろう。いいかえると、かれは認識と思想とを無差別にとらえていなかった。そこで、加藤によれば、実践の党派性から理論(思想ではない)の党派性がでてくるのではなく、理論の科学性がどうしても党派的实践とむすびつくようになり、これを指導することになるのである。理論の党派性とは対象的实践を、言葉の厳密ないみで wirklich に、つまりそのあるがままに wie sie wirklich sind und geschehen sind. (Marx), とらえるか或はそうしないかという立場のことであつて、実践が認識主観たるあれこれの階級にぞくすることからくるのではない。「もはやどんな場合にも肝要なことは事物の連関を頭のなかで考え出すこと ausdenken ではなくて、事実 Tatsache のなかでそれを発見 entdecken することだ。」(Engels, Feuerbach 論, IV) 加藤はこれを「エンゲルスの観点」とよんでいる。

そこから加藤の哲学解消論もでてくるのである。それは実践の理念化を排斥するかれの見解と対応するものといえよう。認識の理念をゆるすことは、エンゲルスの観点たる徹底的に事実にもとづく唯物論をくずしてしまうことをいみする。現実を思惟の内容に摂取していく認識活動は科学の立場であり、それ以外にはないわけだから、唯物論とは実証的科学のことである。科学以外に実在を対象とすることができるというものがあれば、たとえそれが唯物論を僭称しても、実践を認識の理念化していくものにほかならないというべきである。加藤によれば、エンゲルスがフォイエルバッハ論のなかの上に引用した文にすぐつづいて「かくて自然および歴史から追い出された哲学に残るところのものは、ただ純粹思惟の領域すなわち思惟過程の法則にかんする学問、論理学と弁証法とである」と述べたのは、哲学から実在の

学としての地位をうばつたのだと解している。それゆえ、観念論と唯物論の党派性は階級的党派性つまりイデオロギーには関しないことで、じつさいには、宗教と科学の立場の対立、そういうみの党派性をゆびさすのである。つまり、宗教的神学的世界解釈と、実在をそれ自身の原因からその法則によつて超自然的原因とは独立におこなわれる説明との違いであり、それ以外のものではない。唯物論＝科学。それでも残る哲学といえ、対象又は実在の学ではなくて思考の学であらねばならない。

思惟とは対象を把握する思惟、すなわち認識主体としての思惟である。思惟法則とはこの認識主体が、経験的事実をあたえられ、これを思惟固有の操作によつて処理し弁証法的唯物論的認識にまで仕上げる場合の内的過程のことである。この過程の大規模なあらわれは哲学史と科学史である。それだから哲学にふさわしい任務があるとすれば、思惟の弁証法的発展法則をよく知つて、そこへ到達できるための条件を意識させることだけにかぎられよう。つまり哲学は科学にサービスするだけのものであり、哲学をこのように規定することにより、認識活動を従つて実践を形而上学的で非生産的なものにおちこむのをすくうことができる。

Ⅲ

認識論における実践概念の問題を中心に加藤理論の筆者なりの理解を述べてきた。そこでまだ十分に考えあげたものではないが、この理論の全体的性格について若干の評論を書いてみたい。

理解の叙述そのもののなかで、すでに読者は筆者が加藤理論のどんな側面に学ぼうとしているかを気づかれているだろう。ひとくちにいえば、かれが理論の現実的（本当の）意義を探究していることである。そういえば加藤はレーニンや毛沢東のように革命的実践と科学をむすびつけたすぐれた唯物論者にみられる不思議ともいえる思考の現実性又は創造性を探究しているものようである。

ところで、加藤はこのような理論意識の純化を理論を思想から解放させる方向で求めている。そこにかれが哲学者を特にくそみに排撃する理由もあろう。なぜならばわがくにおけるマルクス主義哲学の発達過程をみても、哲学者はイデオロギーの教師を自己の主要な任務とし、科学的認識の発展にかんする方法的研究には力も興味もそそがなかつたという事情があつたことは否定できないからである。だがかれの理論と思想の区別説は、たとえ上述のような哲学の状況のなかで大きな説得力と批判力をもつているとしても、理論と思想のあいだの深い内面的関係の問題をかなり無雑作にすててしまったともいえはしないか。筆者はまずそこに疑問と不満をもつものである。

加藤のそうした radicalism は、客観主義という昔の加藤理論に対する特色づけからみれば奇異にみえるかもしれないが、いろいろの形態の「主観主義」的傾向とむすびついているのではないか。いつたい、かれの認識論のとりあげ方は認識のはたらきそのものに集中していくところがあり、認識の条件やその成果の歴史的関連を捨象していく傾向がある。おそらくかれの思想心理のなかには、学者の自己点検自己批判の道徳的 Rigorismus ともいえるものがあつてそれが認識論の理論的把握のなかにも反映されているに違いないと思う（この認識のために加藤のイデオロギーを明らかにする歴史的研究が要るわけだ）。

理論的思惟の超階級性の主張は加藤の内面主義的個人主義的心理と関連しあうものではな

いか。筆者は経験と実在の関係にかんする加藤の或る種の不明瞭さはこれと関係していると考え。この問題をとりあげてみよう。

「認識の対象、全感性世界は実践として、主観的に、即ち人間活動の内部において把握されねばならない。人間活動の内部においてこの活動は<単なるそのままの自然>が感性に与えられるままの側面を思惟に提示する、即ち活動の中で、活動に依存せざる側面を現実的に具象的諸規定のもとに確証する。この側面こそが人間および社会の外なる現実の自然である」
(加藤のフォイエルバッハ第一テーゼ解釈論Ⅳ傍点筆者)

たしかに、認識活動の機能の面からいえば、「感性に与えられるままの側面」が思惟に提供されたもの以外に、現実的な自然はないといっておくだけで問題はないだろう。しかし、このことは、ちょうど Kant の認識論において感覚的所与 *das Gegebene* と物自体 *Ding an sich* との関係が不問にされたばあいのように、問題を残すのではないか。なるほど加藤は一方では「人間の身体の外に現実的对象を確認できる」といつておる。これが一つの命題。しかし他方「人間に優越(先行)する自然の存在も、それがまさに人間活動の対象として感性上のものになっておればこそ、吾々の思惟はそれを現実的として表象できるのだ」「主観を離れ、実践を離れて世界を論ずるなかれ」「この点において感性の外なる世界を否定し、或はそれを認識し得ざる物自体と考えたヒュームのカント的観念論はある種の積極性をもつていた」と述べている。

加藤のこのへんの議論ははつきりしない。しかも、いまこれをくわしく追跡したとしても、加藤からあまり明瞭な説明は得られないとおもわれる。なぜかといえば、この問題は、あたかも Kant がニュートン物理学の正当性を *regressive* に、即ち *kritisch* に (*genetisch* ではなく) 基礎づけていつたときに、*Ding an sich* と *Das Gegebene* の関連が真向からの問題にならなかつたように、加藤にとつても主要な問題にならなかつたからだと考える。

そこで、すくなくとも、加藤理論と実証主義との根本的区別はどのように説明したらよいのかという率直な疑問を出したい。哲学が実在を対象にしないというとき、実在の統一性全体性は自然と社会を対象とする個別的諸科学の認識活動(思惟機能)そのものに内在するのだということになるだろうが、それは、実在を個別科学の対象の総和としてしかとらえない実証主義と根本的にどこが違うのだろうか。一つの個別科学の認識活動に従事していけば、そして現実をあるがままにとらえるように思惟の操作を改良していけば、実在の認識は全面的に発展していき、その結果理論は社会的実践の党派的立場とむすびついていく(一芸に長ずれば万芸に長ず)。このような見解は、各個の理論家の、或は歴史的行為の全体から切り離された科学活動の、研究態度の吟味を注意する点で正当であるといえるとしても、社会全体の、従つて科学活動全体の発展を保証する考え方としては不十分ではないか。たしかに従来のマルキスト哲学者が哲学を実在の最普遍的法則の学としてとらえたとき、科学の機能を正に評価しないで、対象の反映としての本当の理論を立場による対象の解釈学にかえていつた傾向は否定できない。そのいみで、加藤が、福本和夫や三木清が「プロレタリアの自己認識」「無産者的基礎経験」から科学の中身をしばらく出そうとしたのを形而上学だといつて批判したのは正しいとおもう。こうした形而上学的傾向はこんにちでもあり、それどころか昔の道徳的党派的熱情が特殊二十世紀的状况によつてひからび、スコラ的になつていふことを考えれば、加藤の批判はとても大きな有効性をいまももつている。教条主義的な認識活動の怠慢、あらゆる領野における階級斗争の戦術戦略の理論的研究の軽視、政治的実践の事務活動化、

技術における科学労働の地位を正当に評価できないあやまち等々、はそこから生れてくる。

しかしながら、実在全体を反映する世界観すなわち世界の最普遍的法則の学としての哲学をみとめないでは、個別科学を実在の反映であるとする保証が得られなくなるではないか。またこのような普遍的法則を実在の反映（思惟と実在との同一性）とみなくては、科学活動における思惟はたんに理論意識の、所与材料を操作する手段又は道具 Organ になつてしまい、唯物論が思惟の科学性を保証するということはなんら意味をなさないことになりはしないか。唯物論は科学に解消できない。それは世界観としてあるのでなければならぬ。哲学は思考の科学につきてしまうものとはいえない。加藤のいわゆる「エンゲルスの観点」ははたして本当かという疑問をもつわけである。

筆者はこんなことを大学教授の職業意識から哲学を合理化したいからいつておるのではない。問題はあくまで現実であり、実践である。たとえば加藤理論のこの抽象性は、自然科学はともかく、社会科学の理論活動は、その科学的誠実さに比例して発展するかのような安易な楽観のなかにあらわれている。だから、ブルジョア社会では社会科学がイデオロギーそのものであるかのような密接な関連をもっている事態があまりに主観主義的に過小評価されてしまう。科学活動と階級斗争とは現実的にからみあつておるのである。もちろん個々の学者の認識活動の主体に実践がぞくさねばならないというのはおかしいが、社会における認識活動の全体は階級斗争と離れてはいない。それだから世界観としての唯物論と観念論の対立は、たんに科学と宗教のそれだというようなものではなく、イデオロギーの敵対と対応するものとも考えねばならないだろう。そこで、科学の認識活動と世界観したがつてまたイデオロギーとの内面的（単に外面的でない）関係も問題になるのである。世界観は決して思惟の操作と関連するばかりではなく、認識の方法とふかい関係をもつのではないか。

筆者の紹介した Kammari 論文でも、科学では、認識され精査された事実と法則にもとづいて形成される一般理論・推論・見解とともに、今後の認識を指導し認識方法の根底になるところの諸理論諸推定の哲学的解釈と理論の根本理念という要素が入りこんでくることに着眼しなくてはならない、と述べている（「社会倫理学研究」第二号拙稿参照）。理論の根本理念というのはなにか。もちろん、それは科学を超越した主観的なものであつてはならないであろう。だが、なんらか実在の反映という性格をもつたものとしなくては、それは認識を指導していく方法的意味をもつものとはならない。Kammari もまた科学的認識と世界観の内面的関係を指摘したものということができる。そこで、戸坂潤が世界観の党派的性格と科学的認識における思惟のカテゴリーの体系との間の共軛関係を説いたことも、加藤がそれをかれのいわゆる「エンゲルスの観点」とルカチ的立場（科学を無産階級の自己認識に包摂する）とのくだらない折衷主義としてかんで捨てるかのようなのはおかしい。問題がむづかしいのであつて、あくまでこだわらねばならないと考える。加藤の科学からのイデオロギー追放の態度は必然的に社会的な科学認識の生産過程をたんに科学外の問題にしてしまわせた。そのために、却て、なぜ理論がイデオロギーと混同されてきたかの問題を現実的理論的に提起しないし、また従つて克服する道はどうしたらよいかを問わなかつた（大学、出版文化界、研究所等々直接的に理論生産と関係のふかい社会、ことに大学についての問題意識を加藤がほとんどもつていなかったことは、かんたんな彼の伝記からもわかる）。しかし、そのような克服のみちが学者の理論的思惟のきびしい自己点検によつてのみ可能であらうか。むしろこういつたからとて認識論固有の領域を否定しようとするのではない。むしろ反対である。そのよ

うな問題意識の自覚が固有の認識論の構想自体のなかに生きていくことのできるものだし、そうならねばならないことに注意したいのだ。レーニンがマルクス主義理論の研究のためにはマルクスとエンゲルスが大小無数の戦術問題について論じたかれらの書簡集を綿密に研究することをすすめているが（その著 Karl Marx, Die Taktik des proletarischen Klassenkampfes をみよ）、たとえばあの態度は認識論そのものの研究にもあてはまると思う。加藤の認識論研究がかなり論理主義的なのも、逆説的ながら、かれの主観主義的態度をあらわしたものともいえよう。このへんに加藤の欠乏があつたのではあるまいか。三木清を批判してやまなかつたかれ自身も、ひつきよう、ほかならぬ三木とおなじように、わずかの啓蒙された人の友情にささえられた孤高純粹の文化人におわらざるを得なかつたのではなからうか。

それゆえに理論的思惟の超階級性を説く加藤理論はこんにちの国際的修正主義のなかに継承されていく要素をもっていることはみとめなくてはならない。しかしながら、くどくいうようだが、こんにちわれわれはこれをマルキシズム理論の自己批判のための營養として、つまり加藤のマイナス面は人民内部の矛盾としてとらえていくようにつとめるべきだとおもう。そして筆者は加藤理論の生きた面は、あくまでも、理論の物質的（実践的変革的）意義を強調した点にあつたと考える。ここを確認していけば、イデオロギーを理論と区別しなければならないと同時に両者の内面的関係、従つて思想、イデオロギーの理論的性格についても知らねばならぬこととなるわけだから、加藤理論の継承をたんに理論家とプロレタリア階級の平板な統一戦線の考え方において生かそうとするような道には進めないとおもう。加藤はイデオロギーまたは世界観の教育者としての哲学の意義を正しくとらえることはできなかつた。しかし、道徳文学芸術等とともに哲学はひとびとの世界観を純粹にさせ、それはやがて矛盾の現実的处理の物質力の養成とむすびつくのである。加藤の排撃した哲学者たちに観念論的要素がひつついていたことはそのとおりとしても、かれらもまたわれわれのこのうえもなく貴重な先輩であることにまちがいないであろう。問題はイデオロギーの物質的意義を哲学者がわすれてはならないことである。そして何と何者に対して斗つているかを胸におとさねばならないのである。

（附記） この序論のつづきは「社会倫理学」誌上で書いてみる予定。なお本稿を書くにあたり、今夏大阪で船山信一、森信成の両兄から加藤理論についての独異な評価を聞くことができ、たいへん参考になりました。厚く御礼申し上げます。

（1960. 11. 12記）