

李沢厚『批判哲学的批判』考（上）

— 現代中国のカント論 —

前 川 亨

一、序論

中国の文化や思想に関心を持つ人々にとって李沢厚（1930～）の名は馴染み深いものであり、わが国における彼の著作の翻訳・書評・研究も盛んに行われているのであるが⁽¹⁾、しかしそれらはいずれも、彼の中国の文化・思想論に対する関心や研究であって、彼の処女作が『批判哲学的批判 — 康德述評』（1979年）⁽²⁾と題されたかなり本格的なカント論であることの意味は、これ迄ほとんど看過されてきたとあってよい。そしてこれは理由のないことではなかった。まず、本書はカントの三批判書の西洋思想史上における位置づけをテーマとしているので、そこから中国の文化・思想に直接連関する課題を探りあてることは困難である。この点からいえば、中国文化・思想の研究者が敢えてこの書にとりくもうとしなかったのはむしろ当然であった。また、もし中国人によるカント論をとりあげるのであれば、主たる考察の対象である『純粋理性批判』の文体に似て — 李沢厚自身が認めるように — 平板かつ無味乾燥な敘述が続く本書より、仏教も含めた中国伝統思想の立場からカントを批判的に摂取しようとした香港の牟宗三の気宇壮大な試み（『現象与物自身』1953年）の方が関心を惹き易いかも知れない。更に、1980年代におけるいわゆる「文化熱」の代表的選手としての李沢厚の華々しい活躍を見聞しているひとは、彼が本書で、徹頭徹尾マルクス主義を擁護し、唯物論と観念論との峻別に腐心していることに対して、意外の感を抱くかも知れない。

それにもかかわらず、私たちが『批判哲学的批判』をとりあげるのには次のような理由による。なるほど本書においては、古い時代のマルクス主義からの「離陸」は不完全であるが、文化大革命終熄後まもなく出版された本書に、この点について過大な期待をかける方が無理というものである。過渡期の著作に古い要素と新しい要素とが混在しているのは通常のことなのであって、その古い要素と新しい要素との関係、あるいはその両者の比重などを検討して一定の座標上に位置づけることこそ、思想史研究の課題でなければならない。そしてこの課題のためには、独自の「哲学」を振りかざして東西哲学の融合を企てる類の——新しいようにみえて実は陳腐な——著作よりも、一見地味な本書の方が却って好都合なのである。蓋し、カント論がともかくもカント自身に即した研究として成り立っていて始めて、「なぜいまカントなのか？」という問いは、マルクス主義——西洋の思想伝統の産物としてのそれではなく、逆に西洋に対抗するための強力な武器として受容された毛沢東主義的なそれ³⁾——を政治体制のよりどころとし、かつその狂熱的形態としての文化大革命を経験した後の時期の「共産」中国において、意味のある問いかけとなるであろう。歴史的にみるならば、清末・民国初に始めてカントが中国に紹介されて以来、中国においてもカントの翻訳や研究がなかったわけでは決してない⁴⁾が、毛沢東主義的マルクス主義が中国の思想界に絶対的な位置を占めるにつれて、西洋の「ブルジョア思想」をとりあげて論ずることじたいの意味が極端に低下してしまった。世界史の最先端をいく最も輝かしい毛沢東思想がある以上、西洋の「ブルジョア思想」は劣ったものとして、或いは単に否定されるべき対象としてしか存在のしようがなかったのである。本書はそのような全面的かつ一方的なカント否定の書ではない⁵⁾。とすれば、毛沢東主義的マルクス主義の比重の相対的な、しかし無視することのできない程度での低下という「文革後」の思想状況において、李沢厚のカント論の出現は象徴的な意味を持っていたといえることができる。それは、不完全ではあるにせよ、一つの時代の終わりと新しい時代の幕開けを宣するものであった。

もし、『批判哲学的批判』が現代中国において、かく画期的な意義を持った著作とみなされるべきであるならば、そしてまた、「文革後」の一連の新しい思潮が単なる一時的な流行ではなく、従って李沢厚の登場と活躍にも一定の必然性があったとみなされるべきであるならば、私たちは、現代中国の思想状況を理解するうえでも、李沢厚の思想の全体像を正確に把握するうえでも、この書の検討を避けて通るわけにはいかない。李沢厚のカント論を、あくまでカントに即した研究として把えながら、しかもそこから現代中国におけるこの書の出現の意義を探り出すことは、もとより困難な作業であるが、私たちは敢えてこのことを目的として、以下の論述を進めていこうと思う⁽⁶⁾。

そこで本論はまず、予備的な考察として、カント自身の思想の特質と、それについてのマルクス主義（とりわけレーニン）の見解とを、論述を進めるにあたって最低限必要なだけ敘述することから始めよう（従ってそれはカント哲学全体についての過不足のない記述を目的とするのではない）。その後、かかるカントの思想的特質が李沢厚によってどのように受けとめられたか、カントの中のいかなる要因が李沢厚と共鳴したのかを検討し、更に「コペルニクス的転回」をめぐる認識と実践の問題に到達する。この場合、カント解釈の細部にまで立ち入ることは、紙数の制約という消極的な理由からばかりではなく、彼のカント論の骨郭を見失う危険を防ぐという積極的な理由からも避けたいと思う。また、『批判哲学的批判』がカント論一般として、今日までの欧米や日本における夥しいカント研究に伍してどの程度の意義を持ち得るかを正確に評価することは、筆者の能力をはるかに越える課題である。部分的にはこのことともかかわることにはなるけれども、本論の主要な関心はあくまで、李沢厚のカント論の現代中国における思想史的意義の追求に向けられているのである。更に、本論の敘述が、『純粹理性批判』を主とした認識論の領域にほぼ限定されることについても断っておかねばならない。これは、「カント個人の主観からいえば、倫理学は明らかに認識論より高位にあるが、客観的にみて、カントが認識論の中で提示した問題とその含んでいる内容とは、倫理学よりも広泛であり豊富であって、現代科学との関係もヨ

り密接である」(P.d.P., p.265)との判断から、認識論の検討に重点を置いて敘述を展開している李沢厚自身の立場を踏襲するものである。(李沢厚にとって美学は彼が最も得意とする領域の筈であるが、本書におけるカントの美学の検討は極めて限定的な地位に抑えられている。)カントにおいて認識論は倫理学の基礎となり前提となるものであって、『純粹理性批判』は「すでにカント倫理学の基本的な意趣を含んでいた」(P.d.P., p.266)とすらいえるのであるから、認識論を主とした考察によっても、李沢厚がカントに何を見出したのかという問題について、不十分ながら或る見通しをたてることは許されると思う。

李沢厚の述懐⁽⁷⁾によれば、1972年、「下放」先の農村で彼は、手荷物の中に忍ばせてきた英訳本の『純粹理性批判』を、時間をみつけてはこっそりと繰り返し読んだという。彼は、「下放」先から帰ると、その時のノートをもとに、即ちに本書の執筆を開始するのである。『毛沢東選集』のしたに隠して読まねばならないという苛酷な「下放」の状況下にあつて、難解な『純粹理性批判』に沈潜した李沢厚は、この一見抽象的なドイツ古典哲学の中にいったい何を読みとろうとしていたのであろうか？

二、予備的考察（カントとレーニン）

E=カッシーラーによれば、『純粹理性批判』は「古典的な書物」である。「なぜなら偉大な思想家の作品は、…それらがなご思想そのものの不断の生成や内的動揺を反映している場合に、最も真実の形態においてあらわれるからである」⁽⁸⁾。これはまことに知己の言というべきである。よく知られているように、『純粹理性批判』は実に十数年の歳月を費して漸く書き上げられたのであるが、かくも長い歳月を要してもなお、それは、完全には仕上げられていない労作との印象を読者につよく抱かせる。このことはカントの敘述の未熟さによるというより、彼の荷った課題の余りの巨大さ、複雑さによるものである。カントは、従来の独断的形而上学の不可能を証明することによって新たな形而上学の確立を目指し、大陸合理論とイギリス経験論との調停を

試み、唯物論と観念論との双方の問題点を指摘してそれらに代わる第三の途を模索し、当時目ざましい成果を収めつつあった自然科学（とりわけ物理学）的認識とその一方に確保されるべき信仰の領域との間の区別と統一を図った。しかし、言何ぞ容易なる。これらの課題の全てを矛盾なく整合的に、しかも異論の余地なく解決することが、カントの天才とひたむきな努力とを以てしたとしても、どうして可能であろうか。必然、『純粋理性批判』の内容は、一見壮麗で完璧な体系を備えているようでありながら、いな、そのような体系を外に向かって誇れば誇るほど、そこここに論旨の錯綜や矛盾を顕在化させずにはおかない。このことは、「理性」をはじめとして「先験的」「物自体」などカント哲学の最も重要な術語群がいずれも一義的に規定されておらず、『純粋理性批判』の中でしばしば相異なる意味で用いられている点に、顕著に示されている。或る哲学体系の中心となる術語群が一義性を獲得していないことは甚しい欠陥とみられよう。しかし、カントについては、そうした錯綜や矛盾の中にこそ、或いはカッシーラーの言を用いていうならその「不断の生成や内的動揺」の中にこそ、その哲学の偉大さがみいだされるのである。

特に私たちがここで注意しておかねばならないことは、カントがかかる困難な課題を自らに課したことが、一言でいえば時代の要請に基くものであったという点である。全学問の根底にあって、それらを妥当ならしめている人間の認識のあり方それ自体が問いなおされるということは、これ迄通用してきた古い認識の体系（世界観）——それが中世的カトリシズムであった——が揺ぎ、それに代わる新しい認識の体系（世界観）が求められていたということに他ならない。もちろん、中世的世界観の解体は、カント以前にすでに、一方に合理論、他方に経験論を生み出してはいた。しかしそれらはいずれも一面的たるを免れず、カントの頃にはそれぞれ行き詰まりの様相をみせていたのである。カントはそれらに不満であった。かくて、この両者を統合し、中世的（カトリック的）認識—世界観の体系に代わる新しい認識—世界観の体系を樹立するという課題は、挙げてカントの双肩にかかっていたので

ある。(カント哲学の体系が中世カトリシズムの世界観をいかに根本から覆すものであったかは、彼がカトリシズムの思想家たちの反目を一身に集めていることによって窺うことができる⁽⁹⁾。) カント哲学における「不断の生成や内的動揺」は、このような巨大かつ困難な課題をひきうけたという思想史的特質そのものに由来していた。

統一と解体、総合と分析、建設と破壊といった全ゆる両面性——それは経験と直観、現象と物自体、自由と必然性などのかたちで、個々の論述の細部にまで浸透している——を帯びたカント哲学の複雑な性格は、そのうちのどの方面に注目するかによってそれを読み、解釈し擁護もしくは批判する人々それぞれに多様なカント像を生み出すこととなった。カントは、或る人々にとっては形而上学の破壊者であり、或る人々にとっては典型的な観念論者であり、或る人々にとっては無神論に途を開いた張本人であり、また或る人々にとってはキリスト教の実存主義に一脈相い通ずる思想家である。このことを換言すれば、カント哲学は、それぞれの人々がいかなる思想的立場をとっているかを鮮明に映し出すいわばリトマス試験紙の役割を果たすということである。

ところで、カントが上述のごとき両面性を備えていることを明確に意識していたのはマルクス主義であった。マルクス主義の立場からは、カント哲学の、中世的世界観に対する進歩性・革新性と、現在の思想的位相における保守性という両面が正しく把握されねばならない⁽¹⁰⁾。カント哲学は中世的軛から人々の精神を開放するまさに「フランス革命のドイツ的理論」(マルクス『歴史法学派の哲学的宣言』)であったが、同時にそれはまた、別の方向から、すなわち新興プロレタリア階級を擁護する立場から批判されねばならなかった。マルクス主義が前者つまりカントの進歩性・革新性を承認しつつ、後者つまりその保守性を批判することは、カントからヘーゲルに至って完結する「ブルジョア観念論」=ドイツ古典哲学の精華の発展的継承者としての側面と、それに対する根本的批判者としての側面とを、マルクス主義が双つながら備えていることの反映である。そしてレーニン『唯物論と経験批判

論』に至って、カント哲学のリトマス試験紙的性格は見事に定式化された。李沢厚は『批判哲学的批判』の敘述の根底にこの著のカント観を置いているので、私たちはこの著についてやや詳しく検討しておかねばならない。

レーニンのカント観は次の一節に最も明瞭に示されている。「カント哲学の基本的特徴は、唯物論と観念論との調停、両者の妥協であり、種類のちがった、相反する哲学的傾向を一つの体系のなかでむすびつけていることである。カントが、われわれの観念にわれわれのそとにあるもの、なんらかの物自体が照応していることを容認するとき、ここではカントは唯物論者である。かれがこの物自体を、認識不可能な、超越的な、彼岸的なものであると称するとき、カントは観念論者としてたち現れる。…カントのこの中途半端さのために、徹底した唯物論者も徹底した観念論者も…容赦なく彼と闘争した」⁽¹¹⁾（同書、第四章第一節「左から右からのカント主義批判」）。ここでレーニンは、カントが観念論的側面と唯物論的側面とを合わせ持っていることをはっきり認めている。カント哲学がこの両面性を持つからこそ、そのうちの前者を肯定して後者を否定（ないし批判）する観念論者と、前者を否定（ないし批判）して後者を肯定する唯物論者とを識別することができるのである。レーニン自身が唯物論の側にたつてカントおよびカントより「右」に位置する者たちを批判・攻撃していることはいうまでもあるまい。『唯物論と経験批判論』には、唯物論と観念論とを峻別しようとする強烈な意欲が漲っているが、私たちはその峻別の基準がどこに求められているかに注意せねばならない。「唯物論者は物自体の存在とその認識可能性とを主張している」（全集第14巻122頁）のであるから、唯物論者は、物自体の認識可能性を主張する点で、その認識不可能性を主張するカントと決定的に対立する（唯物論と不可知論との差異）一方、物自体の存在を承認するという一点では、「われわれの意識のそとにある物の存在という、唯物論者にとって…基本的な問題をあいまいにし、混乱させ」（同129頁）ているマッハ、アヴェナリウス、バザーロフら経験批判論者たちに対してカントと共通の立場にたつ。すなわち、バークレー主義への経験批判論者たちの後退に対しては、唯物論者は

カントと同様に、物自体の客観的实在を擁護して闘うわけである。レーニンは、往々にして皮相的に理解されているように党派性の名のもとに思想家たちに「主観的観念論者」のレッテルを安易に貼りつけているのではない。従来、『唯物論と経験批判論』については、マルクス主義内部における観念論的傾向を摘出して分離するその峻厳な立場に目を奪われるあまり、物自体をめぐるレーニンのこのような立場は十分に注意されることがなかった⁽¹²⁾。なるほど、レーニンの著作は甚だ党派的で非妥協的な相貌をしてはいるが、彼自身の思考は意外に柔軟であって、この点にこそ他の凡百のマルクス主義者から彼を区別する重要なモメントがある。カントというとすぐさま観念論者と決めつけて切り捨てる類の教条主義とは、レーニンは一線を劃していた。

しかし、スターリンによる「左」への暴進とともに、レーニンの持っていたバランス感覚は失われてしまった。例えば、スターリンは『弁証法的唯物論と史的唯物論について』（『レーニン主義の諸問題』所収、スターリン全集刊行会訳大月書店版764頁）の中で「観念論」を、「世界とその諸法則性を認識する可能性を否定し、われわれの知識が信頼できることを信ぜず、客観的真理をみとめず、そして、世界は科学によってはけっして認識しえない「物自体」でみたされている、とみなす」ものであるとしている。しかしカントは世界をわれわれが認識可能な現象界とわれわれが認識不可能な物自体界とに区分したのであって、世界が「物自体」でみたされているとしたわけではない。まして、『純粹理性批判』を少しでもまともに検討してみるならば、カントが「世界とその諸法則性を認識する可能性を否定し…客観的真理をみとめ」なかったなどとは到底言えず、むしろその逆であることがわかる筈である。（そもそもスターリンのいうとおりであったなら、カントが苦勞して『純粹理性批判』を著すこともなかったであろう。）スターリンにあっては、「観念論」と「唯物論」とがそれこそ観念的に固定されてしまっている。今日の私たちの観点からすれば、「愚鈍な唯物論よりも賢明な唯心論のほうが賢明な唯物論に近い」というレーニンの言葉（『哲学ノート』全集第38巻245頁）は唯物論者スターリンと観念論者カントとの間にも妥当するであろう。『唯物

論と経験批判論』もスターリン主義を離れた立場から読み直されねばならない。

私たちは、以上のことを念頭に置いて、いよいよ『批判哲学的批判』の検討に移ろう。

三、カントと李沢厚の位置

ここまでカントと彼をめぐる思想史の一端を辿ってきて、漸く私たちは、カントの位置と現代中国の思想的状況に占める李沢厚の位置との間に、一定の照応関係を見出すことができる。カント哲学の世界観が真っ向から対立していた中世的カトリシズムの体系に、李沢厚において照応するものは毛沢東主義的マルクス主義であった。換言すれば、現代中国における毛沢東主義的マルクス主義は、唯物論の名のもとに、政治・社会体制から学問・世界観までを支配する唯一正統な観念の体系として通用してきたということである。この体系の軛から解放された時、それまでいわば天上的な権威によって代行されていた個々人の世界認識のあり方を根本から問い直し、新しい時代の世界観を体系的に構築する必要が生じた。世界観そのもののかかる大規模な変動を前提として始めて、カントが、また李沢厚が、時間とか空間とか現象と物自体の区別とかいった、一見現実とは何のかかわりもない抽象的な思弁に過ぎないかに思われる諸問題に対して、何ゆえかくも深く沈潜したのかを知ることができるのである。李沢厚にとってカントは、自らと同じ課題を、別の時代・別の精神的世界において背負った先達として映じていたのではないか。

カントを「フランス革命のドイツ的理論」と評した前引のマルクスの語について、李沢厚は、「極めて簡明にして極めて深い重要な概括」であるとし、「カント哲学はフランス政治革命のドイツにおける思想的昇華である」としている（P.d.P., pp.14-15）。この評価は、「カントは純粹理性の目的としての「人間」というスローガンを打ち出したが、実質上これは、封建主義に対して「独立」「自由」「平等」を要求する叫びであった」（P.d.P. p.282）という見

解と呼応している。李沢厚によれば、カントの世界観を形成せしめた最終的な要因は、「フランス革命を激発せしめたのと同じ思潮の影響」なのであって、その思潮とは要するに「当時のブルジョア階級が封建に反対する旗印」としたところの「“理性”と“啓蒙”」に他ならなかった (P.d.P., p.15)。これはカント哲学と近代市民社会の形成との牽聯をよく捉えた敘述であるが、私たちはまた、「理性と啓蒙」というスローガンが中国における1919年の五四運動を想起させるものであることにも注意せねばならない。1980年代の中国の文化思潮において、その「文革後」の状況と1919年当時の状況——すなわち清朝旧体制が解体し、近代が幕を明けた時期——とがパラレルに捉えられ、五四運動の精神の再生・再興の必要性が叫ばれたことはよく知られている⁽¹³⁾。李沢厚は、本書の中では五四運動の精神について直接言及してはいないけれども、彼の脳裡において、中世的世界観が解体した後をうけるカントと、清朝というアンシャン＝レジームが解体した後をうける五四運動と、そして毛沢東主義的マルクス主義が後退した後をうける文化思潮とが、その共通性を捉えられていたことは十分に想定できる。

この想定は、大陸合理論とイギリス経験論との統合者としてのカントを強調する哲学史の通説を不満とする李沢厚が、カント哲学に決定的な影響を与えた人物として、「フランスのブルジョア階級の革命的思潮」を代表するルソーとともに、「自然科学の進歩的思潮」を代表とするニュートンを挙げている箇所 (P.d.P., p.27ff.) によって一層強められる。もちろん、カント哲学にルソーとガリレオ・ニュートンの自然科学とがいかに強い影響を及ぼしたか——例えば、『純粹理性批判』の先験的感性論はガリレオ・ニュートンの時空観（およびユークリッド幾何学の空間把握）を前提にしなければ理解できない——ということ自体は周知の事実であって、格別目新しい指摘ではない。また、「自然科学の進歩的思潮」を合理論・経験論の流れと区別して論じられるのかどうかは、——合理論・経験論からよりルソー—ニュートンからのカントへの影響を重視してよいかどうかという点とともに——あくまで一個のカント解釈として検討されるべきであって、彼のそのカント解釈を中国

史の文脈に類推することには慎重であらねばならない。しかし、この点を充分留保したうえでなお、私たちは、「科学と民主とは、当時およびそれ以降の多くの世代における二つの大きな基本的問題であり、カントがニュートンとルソーとの巨大な影響を受けたのも、まさにこの点においてであった」（P.d.P., p.28）という李沢厚の語に注目せざるを得ない。「科学と民主」！^{サイエンス デモクラシー}これこそ五四運動の中心課題に他ならなかった。1980年代に入ってから漸く本格化する「五四に帰れ」の思潮を、本書がすでに先取りしていたことは間違いないと思われる。西洋において、科学を代表するのがニュートンであり、民主を代表するのがルソーであり、カントはこの両者の統合として現われるとすれば、李沢厚は、西洋の思想史を西洋の文脈の中で読み解くことによって、そこに中国において必要とされているものを、そしてまた自らが占めるべき思想史的位置を、探りあてようとしていたのである。このような試みがなされたことは、「「最高最活のマルクス主義」中国は「世界人民の革命の灯台」であるという迷夢から醒めて後、改めて落伍していることを痛感し、再び「西方に学ぶ」ことが高まりをみせている現実の条件下」（李沢厚「漫説“西体中用”」孔子研究、1987年第1期、『中国現代思想史論』1987年、312頁）に中国があること⁽¹⁴⁾を、何よりも雄弁に物語るものであった。

もちろん、李沢厚はカントの立場に同意するわけではない。『批判哲学的批判』はあくまで、マルクス主義の側からのカント批判の書である。しかし、思想内容ではなく、その思想の占める位置関係に着目した場合、一つの逆説がここに存在していることを見逃してはならない。すなわち、李沢厚がカントの「ブルジョア思想」に全面的に賛同してマルクス主義そのものを否定する立場にたったのではなかったというまさにこのことが、李沢厚の位置をカントのそれと類似したものにしたのである。ごく大雑把にいうならば、キリスト教に対するカントの関係は、マルクス主義に対する李沢厚の関係に等しい。カントが、旧来のカトリシズムに対立しつつも、決して自らを反キリスト教的と考えなかった（一部の人々にはそのようにみられたが）ように、李沢厚も、旧来の毛沢東主義的マルクス主義には反対しつつも、決して自らを

反マルクス主義の側に置かなかった。それどころか、カントも李沢厚も、自らの立場こそが新しい時代にふさわしいキリスト教でありマルクス主義であると考えていたに相違ない。この結果、李沢厚についていえば、彼は、毛沢東主義的な「左」と反マルクス主義的な「右」との両極の中間に位置することになったから、保守的な人々からはブルジョア自由主義ないし全面西化論の中に括られ、逆に例えば劉曉波（1955～）のようにマルクス主義そのものを精算すべきだとする側⁽¹⁵⁾からは曖昧な中間派とみなされることを免れなかった。

こうした立場にたつ李沢厚が、カントを論ずるに当って、その重要な拠りどころをレーニンの『唯物論と経験批判論』に求めたことは興味深い。もともと、マルクス主義的な思想研究においてレーニンの著作が指針とされ、多く引用されるのは通常のことであって、何ら新鮮味がないと思うひともあるかも知れない。しかしここでも問題なのは、それがどのように引照されているかという点にある。李沢厚は、前述のように、カントが中世的軀を破壊し、「フランス革命のドイツ的理論」を打ちたてたことを高く評価する一方、「左」の側から、つまりマルクス主義の観点から、カントを批判しているのであって、このカント批判の局面においてレーニンの見解が意識されていたことは間違いない。しかし、むしろ私たちは、カントを断罪する根拠づけとしてのみ『唯物論と経験批判論』が引照されているのではないことの方に注意を払うべきである。レーニンのこの著作がマッハ主義者による「右」からのカント攻撃に対して、カント自身の持つ唯物論的側面を擁護するものであることを、李沢厚は極めて明確に意識していた。このことは、彼がレーニンを引用しつつ次のように言っているところから明らかである。「マルクス主義者は、カント哲学の先験論を暴露し、批判し、〔その一方で〕弁証の否定の中において、カント哲学の合理的成分を計算に入れ、肯定するように主張する」(P.d.P., p.11)。この基本的な立場は本書全体に貫かれている。カント哲学の限界や問題点が指摘され、「暴露」「批判」される場合でも、「カント哲学の合理的成分」の指摘とのバランスが常に慎重に考慮されている。確かに、カ

ント哲学と相対する際には、カントの唯物論的側面や合理的成分を肯定することよりも、「その唯心論的先験論を深く分析すること」の方が一層重要だとはされている（P.d.P., p.49）が、これはマルクス主義の立場から非マルクス主義を検討する以上当然の姿勢であろう。むしろ『批判哲学的批判』は、「暴露」や「批判」の対象についても「深く分析する」姿勢を堅持していることによって、マルクス主義的思想研究がややもすると陥りがちな安易なレッテル貼りに傾斜することを免れている。レーニンの著作にみられた、カント哲学の両面性についてのバランスのとれた思考方法を活用することによって、李沢厚は、マルクス主義以外の「唯心論」を十把ひとからげにして葬り去る教条主義から脱することができたのだといってよい。

李沢厚がカントとバークレーとをはっきり区別する立場を終始とり続けていることは、このような李沢厚の思想研究の特質の現われである。「…この両種の唯心論〔カントとバークレー〕を同一視することは、事実合致しないし、哲学史の必然的行程とも合致しない。カントはバークレーに比べてずっと奥が深いのである」（P.d.P., p.108）。或る特定のドグマのために事実を分類・整理することを任務としていた「思想史」はここではかげを潜めている。李沢厚は、事実を出発点とし、その分析を通じて一定の理論を構成しようとするのである。従って、彼が最終的に到達した理論が果して私たち同意し得るものであるかどうかは、当面の問題ではない。彼がそこに到達するまでの過程が重要なのである。李沢厚はカントの「物自体」について、それを神・精神・意識・意志などと同一視しようとする一連のカント研究者に強く反対しつつ次のように言っている。「「物自体」のこの唯物論的側面〔人間の意識の外に独立して、物質的世界が客観的に実在していることを承認する点〕を取り消すために、カント哲学の注釈家たちの若干は、いろいろな方法を用いて、できる限りカントをバークレーと等しなみにしようとする。…こうした見方は、『純粹理性批判』初版が世に問われた時から（ガルヴェの批評のように）、今日に至る迄ずっと流行している。私はこのような見方に同意しない。カントの「物自体」は、實際上、物体が現実の対象として存在してい

ることに相当するのあって、…カントをバークレーと等しなみにすることはできないのである」(P.d.P., pp.234-235)。ここには、「カント哲学の合理的成分を計算にいれ、肯定する」視点がよく発揮されている。李沢厚もいうように、カントをバークレー流の知覚主義——「存在するとは知覚されることであるEsse is percipi」——と同一視する見解は早くからあり、実際、カント哲学の中にそのように見られかねない要因もあったのであるが、李沢厚は明確にかかる見解を斥け、カントにおける「物自体」の客観的実在を擁護するのである。カント自身、『純粹理性批判』初版がバークレー流の主観的観念論と等しなみに見られたことにかんがみて、その第二版では両者を区別することに特に意を用い、また『プロレゴメナ』第十三節ではバークレーの観念論を「神秘的・陶酔的観念論」と決めつけ、自らの「批判」が「彼の観念論およびこれに類する幻想を治す対症薬を含んでいる」ことを言明している(篠田英雄訳、岩波文庫69頁)。このことからみるならば、李沢厚とカントとは共通する角度からバークレー流の主観的唯心論に対抗しているのだと考えてよい。従って、『批判哲学的批判』についていえば、レーニンの『唯物論と経験批判論』の大量の引照が教条主義を導いたりしなかったのみならず、その思考方法を学んだことは逆に、一定の範囲での教条主義からの「離陸」を可能にしたのであった。(未完)

〔注〕

- (1)李沢厚の論文の翻訳には坂元ひろ子・佐藤豊・砂山幸雄訳『中国の文化心理構造——現代中国を解く鍵』(1990年)、村田雄二郎訳「中国におけるマルクス主義試論(上)(下)」(思想、第783・784号、1989年)がある。書評には近藤邦康「書評、李沢厚著『中国現代思想史論』」(社会科学研究、第40巻第3号、1986年)など、彼の思想に関する研究では湯本国穂「現代中国におけるマルクス主義の行方——李沢厚「中国におけるマルクス主義試論」「漫説『西体中用』」を中心に」(千葉大学教養部研究報告A、第21号、1989年)を始めとして、現代中国の思潮を論ずる際に言及しているものが多くある。
- (2)その一部は、「關於康德的“物自体”学説」として、哲学研究、1978年第6期に掲載されたものである。
- (3)この事情は毛沢東『論人民民主專政』の有名な箇所(後注(14)参照)から知られる。かか

李沢厚『批判哲学的批判』考（上）

る受容形態は中国のマルクス主義に以下の特質を付与した。(I) マルクス主義の中で陰に陽に前提されているブルジョア民主主義の諸成果（議会制・自由主義・個人の尊厳等）の相対的軽視ないしそれらへのペシニスム、(II) 中国の伝統的支配を変革する方向と伝統的ナショナリズムに密着する方向との重畳、(III) マルクス主義の理論的理解における教条主義的傾向とそれを中国の現実に適用する場合の無際限な状況追従的傾向との癒着（中国の発展段階とマルクス主義理論との不適合）。これらは必ずしも中国に特異な現象とばかりはいえない。非西欧後発地域におけるマルクス主義がしばしば直面する諸問題といえよう。（レーニン『国家と革命』にも（I）の傾向は強く表われている。）ただ、中国の場合、西欧列強によって半植民地化され、ナショナルなエネルギーを武力に集中することでそこから脱却したという歴史的状况があるため、これらの傾向が顕著に現象したのである。

(4)中国におけるカント受容の経過は、賀麟「康德・黒格爾東漸記——兼介紹我对康德・黒格爾的研究」（中国哲学、第2輯、1980年）に詳述されている。

(5)おそらく中国における最も早い本書に対する反応と思われる黄枏森の書評も、黄氏自身の立場は李沢厚とかなり異なると想像されるにもかかわらず、この点を明確に評価しており、「文革後」における思想的環境の変化を窺わせる。黄枏森「『批判哲学的批判』一書簡評」（哲学研究、1980年第5期）74頁。しかし1989年の六・四惨案以降、思想的環境が再び悪化し、李沢厚に対して厳しい攻撃が加えられるに至ったことは周知のとおりである。

(6)本論では、以下の略号を用いる。『批判哲学的批判』——P.d.P., 『純粹理性批判』——K.d.r.V.。『純粹理性批判』の訳文は高峯一愚によるものを借用する。引用文中の〔 〕は引用者の補足。傍点は、断らぬ限り原著者自身による強調を示す。

(7)「走我自己的路」〔坂元ひろ子他訳前掲書12頁〕、『批判哲学的批判』後記。

(8)Ernst Cassirer;Kants Leben und Lehre. 1918. 門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文監修『カントの生涯と学説』143頁。

(9)カトリック系の学者が従来カント哲学に厳しく対立してきたことはよく知られているが、今日でもその傾向がみられる。B=ド=ソーヴィニ（上智大学中世思想研究所監訳）『ロマン主義時代のキリスト教』（『キリスト教史』第8巻、1991年）239頁—240頁の記述によれば、「それほどキリスト教徒の目にとまらず、しかも長い目で見ればはるかに危険な…〈無神論的ヒューマニズム〉に通ずる」哲学体系であるカントの観念論は、「フィヒテとシェリングの体系を誕生せしめ、ついでヘーゲルの力強い統合へ到達した。…そこから、神はもはや人間の利己主義的傾向の産物に過ぎないとするフォイエルバッハ

の冷徹な唯物論が現われ、また、宗教的不安を…根本から排除したオーギュスト・コントの実証主義が生まれてきた」(傍点引用者)ことになる。このカトリック的思想史に従えば、「無神論的ヒューマニズム」の諸思潮は全てカントから流出するのである!

(10)夙に古在由重はいう、「ドイツ古典哲学はその本質において保守的なものと進歩的なものとの矛盾にみちた相剋である。矛盾にみちたこの二重性こそとりもなおさず当時のドイツ・ブルジョアジーの地位の社会的・政治的な二重性に忠実に対応する…」(『現代哲学』1937年〔古在由重著作集第1巻43頁〕)、「…カント哲学には実証的な自然科学(ことに物理学)に対するすくなくとも尊重があり、しかも個々の点における唯物論への譲歩と同時に唯物論への原則的反撥がある…」(『唯物論通史』1936年〔同著作集第1巻176頁〕)。古在のこうしたカント理解については、山田洸「近代日本における理性の態様」(季刊思想と現代、第3号、1985年)82頁以下参照。山田がいうように、古在や戸坂潤ら優れた唯物論哲学者が「カントの認識論からマルクス主義へ」という思想的営為の展開を示していることは、日本のマルクス主義を考えるうえで重要な点であろう。

(11)訳文は大月書店刊『レーニン全集』第14巻235頁による。但しそこでは、下線を付した部分の訳が欠落していて文意が通じなくなっているため、森宏一の訳文(新日本文庫版)によってその部分を補った。

(12)例えば門脇卓爾他監修前掲書471頁注(63)では、「…カントの物自体説は、マルクス主義の立場からも、従来レーニンに端的にみられる如く、それは単なる不可知論にすぎないと一蹴されてきた」とする。

(13)その典型として劉再復(1941～)の著名な論文「『五四』文学啓蒙精神的失落与回帰」(文藝報、1989年第16・17期)〔坂井東洋男訳「『五四』文学の啓蒙精神の失墜と回帰(1)(2)」(みすず、第343・344号、1989年)〕をあげることができる。また、吉田富夫「十年」を見る視点」(『反転する現代中国—文学・演劇・文化』1991年)108頁—111頁も参照。

(14)李沢厚のこの言葉が、「帝国主義の侵略は、西方に学ぶという中国人の迷夢を打ち破った。おかしい、なぜ先生はいつも学生を侵略するのだろうか?中国人は西方に少なからず学んだが、それは通用せず、理想はいつも実現できなかった。…ロシア人は十月革命を断行し、世界初の社会主義国家を創立した。…中国人と全人類とはロシア人に尊敬の眼を向けた。この時に、そしてこの時にこそ、中国人は考え方から生き方まで、新たな時期を出現せしめたのである。中国人はマルクス主義というこの人類全てに普遍的な真理を探しあて、中国の面目はただちに改まった」(『論人民民主專政』)という箇所をふまえ、それを逆転させていることは明らかである。このように毛沢東主義的マルクス主義

李沢厚『批判哲学的批判』考（上）

を拒否したことが、1989年6月以降、彼が「全面西化論者」「ブルジョア階級自由化論者」として攻撃される要因であった。しかし李沢厚のこの立場がマルクス主義そのものの否定を意味しないことは本論でも言及するとおりである。彼に対する攻撃は、中国におけるマルクス主義の実態を却って鮮明に反射しているといえるかも知れない。

(15)劉曉波の思想的・政治的立場を明確に示す評論「中国当代知識分子与政治」（1989年3月から1991年9月まで香港の『争鳴』誌に連載）は野澤俊敬訳『現代中国知識人批判』（1992年）として翻訳されている。劉曉波には、西方の政治・思想を理想化するあまり、現代資本主義の病理をほとんど見ないという、「左」とは逆の意味での問題点があるが、このようなラディカルな批判が出現したこと自体が注目に値する。（彼もやはり六・四惨案とのかかわりから弾圧された。）なお、劉曉波と李沢厚との対立は深刻であり、これに劉再復を加えた三人それぞれの位相を把握することは現代中国の思想状況を考えるうえで重要な課題である。この点についてはすでに、宇野木洋「「自己責任」と「自己否定」の論理——劉再復と劉曉波をめぐる覚書」（季刊中国、第27号、1991年）という好論がある。もっとも、中国共産党の公式的な立場からすれば、この三人の対立など、所詮「ブルジョア自由主義」のコップの中の嵐に過ぎないことになるのであろうが。