

「矛盾」という概念 ——近代中国と近代日本の文脈において——

林 少 陽

第一節 序論に代えて：近代日本と近代中国における「矛盾」解釈小史 ——西脇順三郎を手がかりに

1 はじめに：西脇順三郎の詩学理論における「矛盾」概念

西脇順三郎は『詩学』において次のように述べたことがある。

ポエジイとしての想像はいつも二つの相反するものの均衡とか調和という形態をとる。または二つの相反するものの対立と緊張という形態である。ポエジイは自然や現実であると同時に超自然であり超現実である。これは矛盾である。だからポエジイは矛盾である。¹⁾

ここで「二つの相反するものの均衡とか調和」と「二つの相反するものの対立と緊張」という西脇の言葉に注意していただきたい。「相反」と「均衡」または「調和」との並列は、矛盾しているように聞こえるが、まさしくそのような形で言葉の間の力が釣り合っているからこそ、「対立」と「均衡」または「調和」とは同じものなのである。ここで西脇の「ポエジイとしての想像」は、「反」という言葉に集約可能なものとなり、さらにこの「反」の比喩的な言い方としての「矛盾」に置き換えることが可能なものとなる。注意したいのは、「ポエジイは矛盾である」と言い切っているように、西脇の詩学における「矛盾」という概念は基本的に言語論的なものである。

これはしかし、彼の同時代の「矛盾」概念に対する解釈の「主流」——ヘーゲル主義の観念論的弁証法とそこから出発したマルクス主義の唯物主義的弁証法の文脈にある「矛盾」解釈——とは決定的に違うものである。西脇の「矛盾」は弁証法と関係はなく、ひたすら「反」という原理に根差すものなのである。

彼はまた、「ポエジイはイロニイである」と頻繁に語っていた（例えば前掲『詩学』）。従って「ポエジイ」の原理である「矛盾」とは、彼の「イロニー」の別な表現なのである。即ち「反」=差異の原理に対する一つの彼なりの名づけが「イロニー」にはかならない。西脇のこの「矛盾」は、前近代漢字圏思想史の文脈内にある。

2 日本・中国における翻訳語としての「矛盾」概念の解釈小史

西洋思想におけるイロニーの解釈史の濫觴といわれる「ソクラテスの反語」は真理探究の方策

として使われてきたが、ごく「常識的」な解釈をすれば、その意味とは対話において一方が無知をよそおって相手に教えを請い、色々質問をかさねながら、いつの間にかその相手の無知が露見してしまう、という「計算」である。この解釈だけを見れば、日本や中国では韓非子（?—前233頃）の「矛盾」の話を想起せずにはいられないであろう。両者が共通しているであろうものは、少なくとも次の二点であろう。一つは同じく真理の探究法であるという点、もう一つは弁論術に関わっているという点であろう。しかし、漢字二字熟語としての「矛盾」という言葉自体は、その意味が「ソクラテスのイロニー」と文脈も異なるし、歴史的にも違いが大きいことが大事である。

ちなみに「矛盾」について『広辞苑』の解釈を主としながら見てみると、

- 1.『詩経』「秦風」「小戎」、疏「兵甲矛盾、備具如是」矛（ほこ）と盾（たて）。
- 2.戦い。喧嘩。日葡辞書「ムジュンニヲヨブ」
- 3.『韓非子・難1』]（楚の国に矛と盾とを売る者がいて、自分の矛はどんな盾をも破ることができ、自分の盾はどんな矛をも防ぐことができると誇っていたが、人に「お前の矛でお前の盾を突いたらどうか」といわれ、答えられなかったという故事に基づく）事の前後のととのわかないこと。つじつまの合わないこと。自家撞着。「前後が矛盾した発言」
- 4.〔論〕(contradiction)（明治15年『哲学字彙』初出）
- 5.同一の命題が肯定されると同時に否定されること。あるいは、命題とその否定との連言（AかつAでない）。
- 6.現実のうちにある両立しがたい、相互に排斥しあうような事物・傾向・力などの関係。

上の「矛盾」の意味を大きく纏めれば、比喩そのものとして使われている「矛盾」がまず挙げられる。これについて中国の修辞学者陳望道は韓非子の「矛盾」の話^{レトリック}を修辞学的手法の一つとして「諷諭」として見たが²⁾、これについて深く言及するつもりはない。さらに論理的形式としてのそれがある。即ち『広辞苑』の「矛盾」という項目でいう「命題とその否定との連言（AかつAでない）」という矛盾律である。

訳語としての「矛盾」は、字引によれば、contradictあるいはその名詞型である contradiction に当たる。それは、語源的にはラテン語の *contrā-*と *dicere*（言う）という二つの部分からなっており、…に対して、…と反対に（*against*）、…と反対側の、…と対照して、などの意味があり、あわせれば、否定、否認、反駁、相反対する、などの意味がある。日本では哲学者井上哲次郎（1855—1944）と有賀長雄（1860—1921）がその『哲学字彙』（明治17年、東洋館書店）において、contradictionを「乖角、背戾、矛盾、背馳、忤逆、柄鑿、反言対（論）」と訳している。訳語の多さから見れば、最初の訳はかなり不安定であることが窺える。この初出は明治17年の『哲学字彙』（井上哲次郎・有賀長雄著、東洋館書）であったが、後に漢字二字熟語として中国へ「逆輸入」された。

近代に入ってから、「矛盾」は、すこし図式的にいえば、主に次のような意味として使われている。まず、中国や日本において、西洋の論理学的用語から起因した、論理的形式としての *Kontradiktion* や *contradiction* と同一視されてしまうようになった「矛盾」である。次に日本や中

国では「矛盾に及ぶ」というように、現実的な矛盾の意味で使うことが多い³⁾。最後に近現代中国と日本において「矛盾」は寧ろ次のような意味を持つようになったのである。それは、近代以来、日本や中国、特に近代中国においてはKontradiktion、contradiction＝「矛盾」という等式に支配され、とりわけ近代中国においては弁証法という言葉を用いて殆どヘーゲルの弁証法を連想させられるように、「矛盾」という言葉も基本的にこのようなヘーゲル的弁証法、またはヘーゲル的弁証法から脱胎したマルクスの唯物論的弁証法の文脈においてのみ流通した、という点である。実際ヘーゲルの「弁証法」の最初の中国語訳は、「矛盾法」であった⁴⁾。

現代日本においては、佐藤信夫が「矛盾」を「対義結合と逆説」、即ちオクシモロンとして見ている。佐藤信夫は、西洋レトリック理論の問題性を意識しながら、言語表現と論理の「対結合」または逆説（パラドックス）を分けようとした。彼によれば、言語表現のそれは、矛盾しあう対義的事項を積極的に連立させることによって、「認識をかりうじて造形しようとする試みであるが、それに対して論理の「逆説」においては、困ったことに対義結合が連立してしまう」ということである⁵⁾。佐藤信夫のここでの指摘はもちろんレトリックは近代的に考えられるような言葉のあやだけでなく、認識力にも関わっているという彼のレトリック論の問題意識と関連しているものである。ここで佐藤が念頭においているのは近代における論理の支配というものであるが、これは上で纏めた漢字二字熟語の第一点目の論理的な使い方とそれに対する批判と見られるものである。

3 問題提起：翻訳語としての「矛盾」の意味付け・編成過程・その思想史的文脈を問うこと

「反」（及びその比喩的な言い方としての「矛盾」）＝ヘーゲル弁証法にある「矛盾」というような近代的等式によって韓非子の「矛盾」はもちろん、その思想さえが解釈されたことは特に中国の哲学史や思想史の叙述で顕著であった。かくしてヘーゲル的用語またはマルクス主義用語の翻訳語としての「矛盾」は、漢字圏思想の前近代的「矛盾」を借りながらその中身を一変させたのである。このことから見れば、訳語としての「矛盾」は、前近代的な「矛盾」とは別に、中国語と日本語の文脈、とりわけ近代中国語において支配的な意味を有していると同時に、近代日本と中国のそれぞれの思想史の独自の文脈を物語っているといえる。

近代日本と中国において、とりわけ近代の中国において前近代漢字圏思想史の文脈内にある「矛盾」と、近代が正当に継承した（いうまでもなくそれは西洋が多くを担った）弁証法的文脈内にある「矛盾」とは、どのような関係性にあるものなのか。もちろんこの質問自体は、この二つの「矛盾」の間には違いがあるという前提に立ったものである。この仮説が妥当であるとすれば、それはどのようなものなのだろうか。

言い換えれば、日本と中国において近代の「矛盾」という二文字の漢字熟語はどのように意味づけられてきたのか、ということである。これを明らかにするためには、この新たに意味づけられてきた「矛盾」は前近代的な「矛盾」とどのような違いがあるのか、という問いは必須であろう。近代日本と中国における「矛盾」の意味づけ方、編成過程を問うこと。それはもちろん、この編成はどのような思想的・社会的な文脈においてなされたのか、という問題を喚起せずにはられない。従ってここで我々は続けて西脇からの触発に沿いながら、近代中国の思想史における「矛盾」の流通史の一側面に絞って振り返って見たい。

第二節 老子的な「反」とは何か？

——錢鍾書の修辭論的視点の老子解説を中心に

1 老子思想における「反」という構造：錢鍾書の問題提起

老莊思想における「反」については、近代中国の学者錢鍾書（1910—1998）が老子の言語的特徴を成しているものに「翻案語」（paradox）と「冤親語」（oxymoron）があると指摘したが、これは老子的「反」の言語的特徴であるといえる。錢鍾書は次のように指摘している。

聖人云く、「邦の垢を受くる、是を社稷の主と謂ふ。邦の不詳を受くる、是を天下の王と謂ふ。正言は反の若とし」⁶⁾と。（略）夫「正言は反の若とし」は、老子の立言の方なり。その『五千言』において触る処に彌るほど望られている。即ち修詞の所謂「翻案語」（paradox）と「冤親語」（oxymoron）は、神秘家の言の句勢語式なり。

兩つの言がここにあれば世人は皆その意が相同じくして相合うとする。例えば、「音」は「声」に、「形」は「象」に。それに対して翻案語においては同じ者が異なり、合う者が背く。故に「大音は希声、天象は形無い」と老子が四一章においていう⁷⁾。又この兩つの言がここにあれば、世人は皆その意が相違相反とする。例えば、「成」は「缺」に、或いは「直」は「屈」に。それに対して翻案語においては違う者が諧であり、反する者は合である。故に四五章において「大成は缺けたる若し」「大直は屈するが如し」と老子がいう。復兩つの言が此にあれば、世人は皆それを相讐相克とす。例えば、「上」と「下」は、冤親語として間がないほど和解しているので、八章において「上徳は徳ならず」と言う。これはみな蘇轍のいう「道に合して俗に反するなり」。然しこれはなお其の文詞を皮相させる。若し髓を扶してその理を究れば、即ち否定の否定なり。反正是反とし、反の反は復正とす（Duplex negatio affirmat）。「正言は反の若とし」の「正」とは、反を反して正とする「正」なり。即ち六五章で云う「物と反す。乃ち大順に至る」。例えば七章において「其の自ら生きることをなさざるを以て也、故に能く長生す。……其の私無きを以てならずや。故に能く其の私を成す」⁸⁾と老子がいう。夫「其の自ら生きること」は、正なり。「其の自ら生きることをなさざる」は反なり。「故に能く長生す」は、反の反は正を得るものなり。「私」は正なり。「無私」は反なり。「故に能く其の私を成す」は、反を反して而して正を得るものなり。⁹⁾

錢鍾書の指摘の、次のいくつかのところに注意すべきである。まず、錢鍾書が老子の言説的「構造」を「正言は反の若とし」と見ていることである。これを錢鍾書は「翻案語」（paradox）と「冤親語」（oxymoron）として、修辭理論と結び付けて考えている。錢鍾書は、例えば「（老子の）所謂「天地自然に法る」¹⁰⁾は、天地自然を反て喩を立てるに過ぎず」（原文：所謂法天地自然者、不過假天地自然立喩而耳）とのべているが、ここから窺える通り¹¹⁾、彼はこの問題を哲学的次元とそれと不可分である言語学的次元で考えたのである。次に、錢鍾書の指摘した通り、老子の「大成は缺けたる若し」や「大直は屈するが如し」「上徳は徳ならず」などにおいて、「成」と「缺」、「曲」と「直」、「上」と「下」のような対立的構造を二項対立として見るのを拒絶し、

寧ろ錢鍾書のいう「オクシモロン」によって「和解」させている、即ち一つの関係性として成り立つものととらえている点である（錢鍾書の「否定之否定」という指摘の前提についてはまた後述する）。ここで指摘しなければならないのは、「翻案語」（paradox）と「冤親語」（oxymoron）を錢鍾書は言葉のあやという近代的なレトリック理論を意識しているところが見られることだが、それを以って老子の解説を解消しているのでは決してない。むしろ錢鍾書が「翻案語」と「冤親語」を老子思想の言說的「構造」において見ることは、老子的な「反」で西洋的な「翻案語」と「冤親語」を解消したといえる。

錢鍾書が上で引用した蘇轍（1039－1112）の解釈「道に合して俗に反するなり」は、蘇轍の『老子解』において、「正しい言は道に合して俗に反するなり。俗は垢を受くるを以てこれを辱とし、不祥を受くるを以てこれを殃とする故なり」といったところからの引用である（原文：正言合道而反俗、俗以受垢為辱、受不祥為殃故也）。しかし錢鍾書がここで蘇轍の読みが「皮相的」とであると批判した。それは、錢鍾書は修辭的な視点から老子思想を「反」という、言語論的な構造において見ているからである。

このような「反」的原理は實際『老子』に類出しているものである。例えば老子には、

有は無の相生じたる也。難きは、易きの相成せる也。長きは、短きの相形づくれる也。高きは、下きが相傾く也。音は、声の相和する也。前は後の相隨へば也（音は音律、声は単音）¹²⁾

という言葉がある。これに対して、三国時代（後漢滅亡後の魏、呉、蜀が鼎立した220年～280年晋の統一までの時代）の魏の学者王弼（226－249）は、「喜怒は同根なり、是非は同門なり。故に得るにして偏に挙げるべからざるなり」と註を付けた¹³⁾。『老子』でいう「有」と「無」の「相生」も、「難」と「易」の「相成」も、「長」と「短」の「相形」も、「高」と「低」の「相傾」も、その運動的境界領域の所産として見ることを意味するので、そのような理解を敷衍しながら王弼は、「喜」と「怒」、「是」と「非」を、対立項と見るよりも實際「同根」「同門」のものとして見ており、そのうちどちらかへ傾くこと、または二項の中の一項目を「中心化」することは間違えであると指摘したのである。この意味では、「喜」と「怒」や「是」と「非」などは、実体的に存在するものではない。唯一存在しているのは、その対立的＝差異的關係性であるといえる。だからこそ、老子は「物と反す。乃ち大順に至る」（原文：「与物反矣、乃至大順」「前篇・二八」）と言っているのである。

2 造語法と關係主義的表出法としての「反」

錢鍾書のいうような「オクシモロン」的な考えは實際、本研究で取り上げる批評伝統の言語的事象に多く浸透しているものである。こうした「反」的な結合と「引伸」（または「引伸」）、即ち、字・語の本来の意味から新しい意味が派生する、という転義法に基く造字法との関係について清朝末期民国初年の言語学者胡以魯は次のように指摘したことがある。

語意の引伸……相對應・相反對して而して引伸す者有り。此れは中國語において大抵双聲疊韻を以て之を為す。双聲とは、即ち韻が同じくして音が異なる語なり。例えば天に対し

て地を言い、陽に対して陰を言い、古に対して今を言い、生に対して死を言い、疾しつに対して
徐じょを言い、……等は是なり。¹⁴⁾

ここで胡以魯は「反」と漢字造語法の「引申」(「引伸」)と深く関わっていることを指摘した。「引申」とは、字面的にいうと、引き伸ばすことであり、それは言語の拡張性を比喩的にいっているものであるが、漢字修辞法の一つとして「意味を広げる」という意味である。これは転義(trope)のことであり、ただし多くの場合「死んだ比喩」として現在は使われていることが多い。例えば「兵」という字は昔「兵器」の意味であったが、それが転義し、「軍隊」「戦乱」の意味に転じた。そもそもそれは「軍隊」「戦乱」と提喩的な関係にある転義であったのである。

上のような造詞法においても老子の「反」に似たような考えが窺える。即ちある相互差異的な二項のどちらの一項(一極)をも中心化することなしで、逆にその相互差異的な二項の一つの関係性として表現しなければならない。このことは、物事を物事概念としてではなく、つねに物事を一つの相互関係的な出来事として示すことでもある。このような考えは言葉の関係によく表れている。例えば、世界のことを「天地」と言い、ある物事の可能な結果を「成敗」と言う。ものの善し悪しについて言いたいときは「善悪」と言い、これらと似たような言い方に、「方向を知らない」ことを「東西南北を知らず」と言っている。錢鍾書によれば、「得失」を権衡することをいうときの「得失」も、これと似た意味である「損得」や「利害」も、「是非」や「曲直」もそうである¹⁵⁾。

このような現象についてフランソワ・ジュリアンは、哲学的な視点から次のように述べたことがある。

孟子が理解する個人性は、相互作用の現象と分離できるものではない。したがって、確かに個人は存在するけれども、それは主体である自我という孤立したパースペクティブの中で知覚されるものではなく、何よりもある関係の利害関係者として考慮されるものである。

*この点で重要なのは、中国ではよくあることだが、相関的な見方が先に来るということだ。一例を挙げると、西洋人にとって個体化された概念を表すのに、中国人は「東西」と言う。また西洋人にとっては単一概念である「風景」という概念を表すのに、彼らは「天地」や「山水」という相関関係でとらえる。¹⁶⁾

ここでフランソワ・ジュリアンは修辞的視点から、漢字圏思想における関係性に基づく相互作用の強調を造字法の一特徴を通して説明しているのである。即ち定義、概念化することを極力避け、その代わりに相互関係性そのものを表現すること。これは、寧ろ二項対立を排除する、関係性を重視する、極端化(中心化)するのを常に警戒する、というような思想的価値観が言語的現象に反映しているが故に、生まれた造詞法であろう¹⁷⁾。

中国学者郭紹虞(1893-1984)は、胡以魯の上のような言葉に依拠しながら、「駢體」(駢文)にある「対偶法」という主な修辞法をこのような視点から捉え直し、それは古代哲学の「弁証法的」考えと関わっているだけでなく、中国の漢字が単音節であるという音声上の特徴や、修辞と語法の結合と関わっていると指摘した¹⁸⁾。この郭紹虞の「弁証法」の指摘は実際、錢鍾書のヘーゲル的弁証法への言及とその意図において殆ど同じであった。即ち近代中国において支配的な地位にあるヘーゲル主義への過剰な意識であり、これは「近代」というものがこの二人の学者に対

して投げかける影であることを指摘しておきたいが、この点についてはまた後述することにする。

3 二項対立のない「反」、「止揚」のない「矛盾」

『老子』「後編・六九章」では、「道」について、「之に^{これ}字して道と曰ふ。強ひて^{これ}之が^なを為して大と曰ふ。大を^{せい}逝と曰ふ。逝を^{せい}遠と曰ふ。遠を^{はん}反と曰ふ」¹⁹⁾と述べている。三国の学者王弼は、「大を^{せい}逝と曰ふ」という言葉に対して、「逝は、行くことなり。一大体を守らぬのみ。周行して至らぬ処無し。故に「逝」なり」と注した²⁰⁾。また、「^{せい}逝を^{せい}遠と曰ふ。遠を^{はん}反と曰ふ」に対して、「遠とは、極なり。周行して窮極せぬ所なし。一逝に偏らぬなり。故に「遠」なり」と王弼は注した²¹⁾。王弼の上の解釈から見れば、「逝」＝「遠」は、「反」の展開される過程であり、「反」自体の運動である。そして「反」は直線的な運動ではなく「周行」であるからこそ、「一逝に偏らぬなり」と言っているのである。二者択一的に一方的なものではないと理解できる。

王弼の解釈から想起させられるのは、哲学者張鐘元がハイデッガーの「言葉の本質」というエッセイにおける「道」の解釈に対する言及である。ハイデッガーは、「道」という言葉は人間の思慮深い心を語る始元的言葉であり、老子の詩的思惟のキーワードであるこの「道」を道 (way) と解釈した²²⁾。このことに対して、張鐘元は、「道 (way, weg)」という言葉は表面的には「二つの場所を結びつける長さのように」考えがちであるため、西洋思想で意味する「道」という言葉で「道」ということを名づけるには、軽率で不相当であると指摘した²³⁾。ここで張鐘元のハイデッガー理解の可否を論ずる余裕はない。ただし少し指摘しておくなら、「道」とは、運動してやまないものであるが、同時に、「ある「一方」に傾かず^{こぼ}に逝ってしまうことはない(不偏於一逝)」という通り、「周行して窮極せぬ所」がないものなのである。即ちある無中心的な運動状態を常に求めようとするものだということだ。この「周行」の性質が、ハイデッガーの way という訳とすれ違っていることは明らかであろう。

この「周行」とは、ある全体的概念にあるような、「絶対」への線の運動状態ではないことが大事であろう。なぜかといえば、「直線的な運動」とは始終同一方向を持ちながら、常にある「点」または「中心」に基づきながらの運動である。ヘーゲルの運動においてはこのような「方向」とは「絶対」へのそれであり、このような「中心」とは「理念」と名づけられた。そしてこの楽観的な運動過程全体には出発と到着が楽観的に設定されてあるかのようにヘーゲルの世界においてはそれが「止揚的な弁証法」と呼ばれるのである。張鐘元は、ヘーゲルの弁証法とは違って「老子の弁証法では、包括的で合理的な絶対という決まった目標に向っての向上的運動はない。寧ろ西田幾多郎が矛盾的自己同一と呼ぶ段階がある。矛盾の自己同一において、有と無、美と醜といった対立物は高い総合にあるのではなく、それら自身の中で互いに同一化されるのである。このように、あらゆる矛盾を越えて絶対に向う前進はない」と指摘した通りである²⁴⁾。これに対して老子の「周行」とは、回転運動であり、軌跡を与えられた、予め設定された運動ではないだけでなく、その移動的な「円心」とは、実体的なものではないのである。従って「周行」とはそのような、前もって設定した、全体という閉鎖的な空間にある直線的運動を解体する運動のこととして理解できよう。老子は上のような「方向」や「中心」、そして運動の螺旋的上昇過程を拡散する概念装置として「渾沌」という名を準備した。この「混沌」とはヘーゲルの観念的な体系と相並ぶことのできないようなものであろう。

老子が「反は道の動なり」（「反者、道之動」、『老子』「二十五章」）といているが、ここの「反」とは、不可欠の関係性としての「否定」または「差異性」と「返る」（往復循環する、周行する）こと、という特徴を有しているのである。この老子の言葉に対して、王弼は『老子注』において「高は下を以て基とし、貴は賤を以て本とし、有は無を以て用とす。此れは其の反なり」と注を付けた²⁵⁾。道の真諦は「反」であると老子はここで言い切っているが、この「反」を王弼は、「高」と「低」、「貴」と「賤」、「有」と「無」などの二項間の構成原理として理解している。これは二分法と無縁の世界である。ここで注意しなければならないのは、ここの構成原理とは、二項のどちらかを中心とすることではなく、逆にその間の運動的境界線を指していることが一番重要な点である。

錢鍾書は、王弼のこの注について「註語は皆膚略であり、未だ微眇を窺えず」（林：微眇＝微妙で微細なところ）とその不足を感じながら、「反」には「正反の反、違反」という意味と、『漢書・文帝紀』に対する顔師古（581—645）²⁶⁾の注である「反、還なり」とある通り、もうひとつの意味として、「往反（返）、回反（返）」があると指摘した²⁷⁾。このような解釈は老子に関する齊藤响の訳注にも見られる。齊藤响は「反」を「かえってくる」「反抗する」という二つの意味に解釈し、「道は「大」の一種となると、限定されて「逝・遠・反」の範疇に嵌められる。ニーチェの「永遠循環」（die ewige Wiederkehr）を連想させる」と指摘した²⁸⁾。

実際、このような、原理としての「反」の考えは、老子思想においてだけでなく、莊子思想にも類出している。たとえば、『莊子・齊物論』において「彼れは是れより出て、是れも亦た彼れに因る。彼れ是れに方びに生ずるの説なり。（略）是れも亦た彼れなり、彼れも亦た是れなり」²⁹⁾と述べ、また莊子は、『莊子・秋水』において「東西の相い反して以て相い無かるべからざるを知る」と述べた³⁰⁾。

上の解釈をかいつまんで言えば、ここの「反」とは、対立というよりも差異の原理であり、実体というよりも一つの関係性に対する描出である。対立している両者は、「止揚」のための「相い無かるべからざる」というものではなく、お互いの差異を絶対必要としながら一つの関係性を成している、「相い無かるべからざる」というものである。それは両極というよりも、「正」（プラス）と「反」（マイナス）の間の運動的境界的場として理解すべきであろう。

第三節 毛沢東の『矛盾論』にある「矛盾」解釈

—アルチュセールと『矛盾論』との関連をめぐって（上）

近代における「矛盾」の解釈として知られているのは、毛沢東（1893—1976）の『矛盾論』（1937）である³¹⁾。毛沢東の「矛盾」は一般的には「現実的矛盾」と「論理的矛盾」を合一するような形で自ら唯物論的弁証法的に構築したと解釈されている。毛沢東自身の「矛盾」とヘーゲルの弁証法から脱胎したマルクスの唯物論的弁証法との関連は複雑なものであり、のちに論及するが、彼の「矛盾」と前近代的な思想的概念としての「反」及びその比喩的言い方としての「矛盾」との関連は、いままであまり言及されていない³²⁾。それもそのはず、上述したように、そもそも老子の「反」もその比喩的言い方としての「矛盾」も基本的にヘーゲルの的に解釈されてきたからである。

本研究は、毛沢東の「矛盾」とフランスのマルクス主義者ルイ・アルチュセール（1918－1990）の理論との異同・関連を明らかにしながら論を進めたい。このような論じ方は迂回的ではあれ、毛沢東の「矛盾」を理解する上で一助になるものであると信じている。さらに言うと、漢字圏の「矛盾」、近代中国の文脈での「矛盾」とは何であるかを明らかにする手がかりでもある、と信じている。付随的ではあるが、六十年代のフランス現代思想の文脈にある人々が、毛沢東思想に対して過剰に共鳴したりそしてその後敬遠したりすることを明らかにする手がかりでもあろう。他方、ルイ・アルチュセールは、青年期におけるヘーゲルの評価者から出発しながら、ヘーゲルの批判者としてマルクス主義者になり、徹底したマルクス主義者に終わる経緯があり、また、フロイト＋ラカンを総合的に通過した文脈においてマルクス主義を解説した経緯がある。彼の毛沢東の「矛盾」に対する評価はそのような文脈にあるものである。従って彼の「毛沢東」とはほかならずマルクス主義と精神分析を通過した上での「毛沢東」であることをまず断っておきたい。

1 毛沢東の「矛盾論」の背景

毛沢東の『矛盾論』は1937年8月に、延安の抗日軍事政治大学で行った講義がもとになっているが、1952年4月に修正を加えたあと、『人民日報』に正式に発表され、同年の7月に単行本として刊行された（北京：人民出版社）。本小冊子は、同じく1937年7月に書いた『実践論：認識と実践との関係—知と行との関係—について』（普通『実践論』と略されている）という小冊子と合わせて、「当時党内に存在していた容易ならぬ教条主義的思想を克服するために書いたものである」、と中共中央毛沢東選集委員会が説明した通りのものである³¹⁾。

ここから見れば、『矛盾論』が読まれている時期は、戦時中と戦後という二つの時期があり、その標的とされている「教条主義」の中身も異なるはずである。戦時中の時期については、抗日戦争という現実が背景の一つとなっていることは贅言を要しない。むしろそれまでの歴史的背景のほうがこの『矛盾論』を理解する上で重要であろう。

周知のように、1934年10月から、国民党の第五回目の包囲攻撃で王明（1907－1974）の指導のもとにある共産党の紅軍は華南の江西省にある拠点を放棄せざるをえなくなり、確定した目的地のない撤退が始まった。王明は本名陳紹禹^{ちんせうう}であり、1931年から党の総書記である。彼はモスクワで留学経験があり、ロシア革命を模範としながらコミンテルンの指導を重視するという考え方で終始毛沢東と対立していた。この失敗がきっかけで党内路線闘争が始まり、その結果1934年10月からの逃避行の途中で1935年1月に貴州省遵義で開かれた会議で党の軍事指導権が正式に王明から毛沢東に移ったが、党の指導権は相変わらず王明の手に残っていた。1934年10月からの大行軍は、最初は実力保存のための逃避行であったが、日本の華北侵略の策動もあるため、「北上抗日」という目的も明確となった。1935年10月ようやく西北部にある陝西省にある延安に辿り着いた。追われたままの、1万2500キロメートルにわたる、「万里の長征」によって紅軍の実力は大きく衰えることになる。この大きな犠牲をもたらしたのは、ソ連・コミンテルンの「教科書」を中心に路線決定をしてきた王明の教条主義が最大の理由だと毛沢東は見えていたのだ。1937年にこの講義が行われたのは、まさに「矛盾」の特殊性＝中国革命の特殊性を強調する意図で、ソ連の経験を特権化するような党内の教条主義を批判するためであった。建国後の1952年に再び党内に『実践論』と『矛盾論』を学習するように呼びかけているのも、こうした教条主

義に対する警戒感が強かったからである。

2 毛沢東の『矛盾論』の基本的な観点

ここで一通り毛沢東の『矛盾論』の観点を紹介したい。『矛盾論』の書き出しにおいて毛沢東は本書の内容や意図、背景について次のように述べている。

事物の矛盾の法則、すなわち対立物の統一の法則は、唯物弁証法の最も根本的な法則である。レーニンが言っている。「本来の意味からいえば、弁証法とは、対象の本質そのものうちにある矛盾研究である」。レーニンは、つねに、この法則を弁証法の本質と呼び、また弁証法の核心とも呼んでいる。したがって、われわれは、(中略) たくさんの哲学の問題を取り扱わなければならない。(中略) これらの問題とは、二つの世界観、矛盾の普遍性、矛盾の特殊性、主要な矛盾と矛盾の主要な側面、矛盾の二つの側面の同一性と闘争性、矛盾における敵対の地位である。ソヴェトの哲学界ではこの数年間デボーリン学派の観念論が批判されている。(中略) デボーリンの観念論は中国共産党内に非常に悪い影響をうんでおり、われわれの党内の教条主義的思想が、この学派の作風と関係がないとはいえない。だから、われわれの現在の哲学研究の仕事は、教条主義的思想の一扫を主な目標としなければならない。³⁴⁾

上のレーニンからの引用とデボーリン観念論に対する言及は、毛沢東が自分の問題提起を国際共産主義運動の流れに位置づけていることが分かる。毛沢東のレーニン引用は、レーニンの『哲学ノート』の「ヘーゲル哲学史講義、第一巻のエレア哲学」にある言葉である³⁵⁾。他方、デボーリン (A. M. Deborin, 1881-1963) は、1920年代のソ連のマルクス哲学の大家であるが、のちに観念論として批判されている。毛沢東が中国の教条主義批判とソ連におけるデボーリン観念論批判を関連付けているのは、現実的には国際共産主義の理論を強引に中国の実践に応用しようとする教条主義を暗に批判しているわけだが、同時に、理論的には観念論批判としてのマルクス主義の流れに『矛盾論』を位置づけているということである。即ち形而上学の批判書として『矛盾論』は登場したのである。王明が代表とする中国の教条主義は、言うまでもなくロシア革命中心主義的な立場のものであり、国際共産主義運動におけるヨーロッパ中心主義の表れでもある。

上の引用で毛沢東は、『矛盾論』の内容が「二つの世界観、矛盾の普遍性、矛盾の特殊性、主要な矛盾と矛盾の主要な側面、矛盾の二つの側面の同一性と闘争性、矛盾における敵対の地位」に対する研究であることを明らかにしている。まず、『矛盾論』の「二つの世界観」とは、「形而上学的見解」と「弁証法的見解」である³⁶⁾。毛沢東は形而上学の伝統をヨーロッパの思想にも中国の思想にもあると見ていた(後者に関しては、例えば彼は前漢の儒者董仲舒とうちゆうしよ<前179～前104頃>が「天は不変であり、道もまた不変である」といった言葉を形而上学の典型として見ている³⁷⁾。

次に、『矛盾論』の「矛盾の普遍性」とは、矛盾が遍在している、そして矛盾がつねに運動しているという二つの意味で、矛盾が絶対的であるということを示している³⁸⁾。この点はヘーゲルも同じであり、真意があるとは言いがたい。しかし、その上で、毛沢東が「特に重点をおいて研究し、十分紙面をさいて説明しなければならない」と思っていたのは、むしろ「矛盾の特殊性」であった³⁹⁾。矛盾の普遍性・絶対性に対応しているこの矛盾の特殊性・相対性とは、だいたい次のような意味がある。各種の物質の運動形式、その各発展過程・段階においてそれぞれ特殊な矛

盾と本質がある、という意味である。それと同じように、「あらゆる社会形態および思想形態は、すべてその特殊な矛盾と特殊な本質をもっている」⁴⁰⁾。矛盾の特殊性・相対性とは、人類の認識の順序からいうと、「人間の認識の二つの過程の相互の結びつき——特殊から一般へ進み、または一般から特殊へ進む」という意味をも含有している。むしろこの概念の現実的な意味は、「質的に異なった矛盾は、質的に異なった方法によってのみ解決することができる」ということである⁴¹⁾。

次に、『矛盾論』の「主要な矛盾と矛盾の主要な側面」とは、上でいう「矛盾の特殊性」と連動しているのである。「矛盾の特殊性」という一節において毛沢東はすでに、「われわれ中国革命にたずさわるものは、諸矛盾の特殊性を、全体として、すなわち諸矛盾の相互の結びつきにおいて、理解しなければならないばかりでなく、また、矛盾のそれぞれの側面からも研究に着手して、はじめて諸矛盾の全体を理解することができる」、と述べているのである⁴²⁾。逆に、「中国の教条主義的な同志および経験主義的な同志が誤りをおかすのは、かれらの事物の見方が主観的、一面的、表面的だからである」⁴³⁾。

ここでは「諸矛盾の相互の結びつき」、「矛盾のそれぞれの側面」、「諸矛盾の全体」という部分の要点に留意すべきであろう。特に「矛盾のそれぞれの側面」という言い方は、「主要な矛盾と矛盾の主要な側面」に直結しているのである。即ち「主要な矛盾」とは、多くの矛盾の共存のうち、「かならず一つが主要な矛盾であって、その存在と発展によって、その他の諸矛盾の発展が規定され、または影響される」という意味である⁴⁴⁾。即ちほかの諸矛盾が第二義的で従属的な位置を占めるということだ。

とはいえ、主要な矛盾をつかめば、ほかの諸矛盾も解決される、と言ったら、楽観的である。というのは、「主要矛盾にせよ、第二義な矛盾にせよ、さまざまな矛盾する二つの側面は、同等にとりあつかってよい」というわけではない。なぜなら「どんな矛盾でも、矛盾の二つの側面の発展は不均等である」からである⁴⁵⁾。ここは毛沢東の二元論的な「矛盾」観に対する警戒の現われとして見られようが、さらに複雑なのは、次のことである。「矛盾の主要な側面と主要でない側面とは、たがいに転化しあい、それにしたがって事物の性質も変化する。」それと同じように、矛盾の主要な側面と主要でない側面も発展過程によってはお互いにその位置をかえる、ということである⁴⁶⁾。ここから見れば、『矛盾論』は、現実的には当時蒋介石の国民党との対立において弱い立場にある紅軍や、日本の侵略に面している中国が時勢を客観的に判断することを通して自らの戦略戦術を正しく決定するのか、という意図のための理論書でもあったことがわかる。

さらに、『矛盾論』の「矛盾の二つの側面の同一性と闘争」について、毛沢東は次のように説明している。「同一性、統一性、一致性、相互浸透、相互貫通、相互依存、相互連結、あるいは相互合作など、これらの異なった言葉は、すべて同じ意味であって、次の二つのことがらを意味している。その一つは、事物の発展の過程のうちにあるそれぞれの矛盾の二つの側面が、それぞれ、自己に対立する側面を自己存在の前提としており、双方が一つの統一体のうちに共存しているということであり、もう一つは、矛盾する双方が、一定の条件にしたがって、それぞれ、その反対の側面に転化するということである」と⁴⁷⁾。この論点は、上で述べた、矛盾する二つの側面が不均等である、という命題と直結しているものである。なぜなら、「二つの側面」という言い方自体は相対的なものであり、そのため歴然と分けられる二項ではなく、つまり二項対立的なものではないからである。むしろ不均等にある二極がお互いに自己存在の前提としながら、一つ

の相互関連的・相互運動的關係性を成しているのである。

最後に、『矛盾論』の「矛盾の二つの側面の同一性と闘争」については、「敵対とは、矛盾の闘争の一つの形式であって、矛盾の闘争の普遍的な形式ではない」と毛沢東が説明しているところを確認しよう⁴⁸⁾。即ち矛盾の敵対関係はつねに変化可能なものなのである。

以上、毛沢東の『矛盾論』の観点を概略してきた。まず、毛沢東が矛盾の普遍性・本質性を主張する点においては、「矛盾」を真理の基準として見るヘーゲルに通じるものであるが、観念的なものを批判し、大きな現実での「矛盾」である点においてヘーゲルとは異なるものだといえる。むしろマルクス的な「矛盾」であるし、マルクスの範囲を超えているとはいいがたい。毛沢東が「形而上学」と「弁証法」を相対的に並べていることもマルクスの範囲内のものである。しかし、矛盾の特殊性という概念の提起は、むしろマルクス主義の歴史においてはそれまでにない概念である⁴⁹⁾。

また、「主要な矛盾と矛盾の主要な側面」という概念の提起や、矛盾の二つの側面の発展が不均等であるという命題も、マルクス主義の一パターンとしては、毛沢東の独創的な概念であろう。「矛盾の二つの側面の同一性と闘争」と「矛盾の二つの側面の同一性と闘争」とは、上の「矛盾の特殊性」と「主要な矛盾と矛盾の主要な側面」という二つの基本的な命題の変奏にすぎないのである。これは一見ヘーゲルの「正一反」には似ているものの、「合」という高い段階への止揚がない点で、根本的に違うのである。

3 アルチュセールの毛沢東の「矛盾」評価の理由と両者の異同：言語の問題において

フランスのマルクス主義者で、六十年代以来、ポスト構造主義の理論圏に莫大な影響を与えたルイ・アルチュセール（1918—1990）が、毛沢東の『矛盾論』から色々示唆を得ていることは、周知の通りである。アルチュセールは毛沢東の『矛盾論』をレーニンの『哲学ノート』の発展として見ているほどである⁵⁰⁾。ここでアルチュセールと毛沢東『矛盾論』の、両者の異同・関連を明らかにし、その評価の理由を明らかにしたい。

たしかに、同じマルクス主義者として、毛沢東もアルチュセールも、理論的なスタンスや、革命の力で世界を変えることに對して執拗な信仰を持っている点などにおいて共通するものがあるはずである。しかし、「革命」に対する意味づけなどの点において、両者が果たして一致しているかといえ、必ずしもそうではない。それに、そもそもアルチュセールの仕事は、言語論的な転換の雰囲気にあるものであり、始終言語論的にマルクス主義の課題をとらえ、その観点からイデオロギー構造の解明、国家権力のイデオロギー的構造の解明を広い範囲において徹底していた。この意味において革命という実践は、アルチュセールにとってまずは言語的に始発されねばならず、その過程においても一貫して言語的なものである。また、政治的結果としての階級闘争という社会実践・政治行動自体もアルチュセールにとってはむしろ言語的なものと不可分なものであった。

他方、毛沢東はむしろ革命の指導者として革命の暴力を信奉するものである。革命の暴力の信奉者は、言葉の力を必ずしも深く信用しているわけではない。にもかかわらず、毛沢東は例外として言葉の力を重視している面もなる。言葉を「革命」の道具とする意味においてはではあるが。彼は言葉を通して人々の意識を変革させることを始終信じているし、なお全力を挙げて実践してきた。したがって彼の中国語の言文一致運動に対する過大な情熱をこの角度から見るべきである

う。なぜなら、まず、古い書記体系としての「文言文」は必然的に「封建的」意識に直結していると彼が見ている以上⁵¹⁾、進歩的な「革命」的「人民」を養うためには、それに相応する社会主義文化が必要であり、新しい社会主義文化を創るには、それがもとづく新しい言語が必要だからである。「新しさ」は往々にして革命者にとってはつねに疑うことの許さない価値である。この意味において中国の革命は同時に言語的な文化的革命にほかならない⁵²⁾。

次に、古い文言文を変えて言文一致の白話文にすることはまた倫理的な動機によるものでもある。即ち、なかなか労働大衆の手に届かない「文言文」をやめて分かりやすい言文一致にするという考えである。これは知識の所有の問題を階級的に解決する前に、当の知識それ自体を階級的に裁断したという側面があると言えなくもない。さらにいうならば、この裁断は、同時に、古/今、封建/現代、停滞/進歩などの二項対立の中で為されたものである。中国の近代文脈における革命とは、本来「均」や「公」のような倫理的前提があるものであるが、「革命」が進行しているうちに、往々にして「新」という価値のみが絶対視されることで終わってしまいがちである。伝統文化の批判者と自任しながら自らの指導で「新しい文化」を創り出せると楽観視している革命者の毛沢東は、同時にこうした進歩主義的枠組みの中で思考しているのもであった。

この進歩主義的マルクス主義的枠組みは、1910年代の共産主義者にとっては、進化論の枠組みを通過してからのマルクス主義にほかならなかった。しかし、1920年代になると、1927年に共産党総書記となった瞿秋白（1899～1935）などの積極的なマルクス主義宣伝によって、若い世代の共産党員は、進化論という古いイデオロギーを経由せずに直接、もっと体系的で「科学的な」マルクス主義的唯物史観の信奉者となれたのである⁵³⁾。さらに、1930年代になると、毛沢東思想の確立をその印とするマルクス主義の中国化によって、若い人たちはより中国の特殊性に適するようなマルクス主義（唯物弁証法と革命と階級闘争を中心とする史的唯物論）を摂取することができるようになった。この意味において毛沢東思想はある程度マルクス主義の西洋中心的な色彩を薄くしたといえよう。薄くしただけでなく、毛沢東は時には反西洋的な考えの持ち主でもある。しかし、この場合の「西洋」とは、往々にして「帝国主義」とそれと結託している「資本主義」の代名詞であるので、西洋文明が意味している「進歩」そのものに対しては彼も対抗の態度を持っているとは言えないであろう。

けっきょく、進化論であれ、唯物史観であれ、進歩主義的枠組みのなかにあることは変わりがないし、進歩主義である以上、どうしても西洋中心的な考えと連結せざるをえないのである。この西洋中心主義的考えは、「帝国主義的文化」に対する抵抗の言説として出ているにしても⁵⁴⁾、歴史の進展に対する展望としては、「過去」が「封建的な」ものとして止揚され、高い段階へと止まることなく発展してゆく点で、進歩主義的である。そして中国語の言文一致運動がまさにこうした進歩主義的な枠組みの産物でもあった。この点は、1920年代と1930年代の中国共産党の指導者である瞿秋白からも、後の指導者である毛沢東からもはっきりと現れている。瞿秋白は党の指導者の立場からも個人的な考え方からもラディカルな漢字ローマ字化の推進者であった。1950年代になっても毛沢東はなお漢字のラテン化を信じていた。これも彼の、「表音文字」によって代表される新しい普遍性——即ち西洋文明そのものに対する態度が見てとれようが⁵⁵⁾、この態度は、時には「全盤西化」（全面的な西洋化）に対する否定的態度と矛盾するほかはない⁵⁶⁾。全面的な西洋化を主張する者にとって西洋という新しい普遍性が一つの絶対的な模範だとすれば、しかし毛

沢東にとってはこうした模範を単に認めるのではなく、むしろ自分の手で構築してゆくということになる——この過程において前近代の文化は、むしろ封建的なものとして実質上廃棄されるのである。他方、伝統文化を封建的なものとして否定し、西洋文化に急接近する側面を持っている「五四」運動（1916～1921）を「プロレタリア世界革命の一部」として見ている態度や、「中国革命」を「世界革命の一部」としてとらえていることから⁵⁷⁾、彼の西洋文明と国際共産主義運動によって代表される「新しさ」＝新しい普遍性を抱擁する態度を表すものとも見ることができよう。

言文一致に対する毛沢東の態度は、「大衆」に分かりやすい「文芸」を創り上げようとする意図に直結しているが、この意図は道徳主義的倫理的意図であると同時に、「文学」を「革命」の道具にする政治的イデオロギー的意図でもある⁵⁸⁾。そして上述した通り、進歩主義的な枠組みの中にある考えでもある。この意味において毛沢東は党の指導者としてむしろ瞿秋白の、言語に対する路線、観点を忠実に継承したといえる。ただし、言葉を「革命」に奉仕する、というイデオロギー的動機と、言葉を弱いものに共有してもらうという倫理的な動機は実に孤立的に見ることができるものではない。

かくして言文一致の角度から中国の近代をごく単純に捉えるならば、言文一致運動は「言文一致」＝封建意識＝古いイデオロギーという等式に基づいているとして、この式はまた、言文一致＝先進的＝新しいイデオロギーという新しい等式をも成り立たせるものである。

4 アルチュセールと毛沢東との違い：精神分析的視点の有無とイデオロギーの問題

しかし、ここに——即ち言語の問題に——こそ、毛沢東とアルチュセールとの違いが潜在しているのである。まず、アルチュセールと違い、毛沢東の言語に関する議論はかなり限られており、基本的に言語の階級性に止まっている。毛沢東にとって言葉は始終革命の道具に過ぎず、それはありのままの現実にとって付随的な存在にすぎないものである。毛沢東自身は哲学的には反映論者ではないが、彼の言語に対する見方、少なくとも文学世界の言語に対する見方は機械的反映論の域を出ない⁵⁹⁾。こうした考えは、戦争期間においては大衆動員の意図において実践的な意味が大きい。政権取得後にもなお国家的権力で強制的にこのような文芸政策を推進したのでは、文学、ないし言語そのものをマスメディアそのものに転化し、イデオロギーの搭載物に還元してしまうことに等しいものであろう。

それに対して、毛沢東と同じくマルクス主義者でありながら、アルチュセールは毛沢東と、さらにはマルクスとは異なる態度を示したといえる。初期のマルクスは言語と意識の関係について論じたことがあるが⁶⁰⁾、于治中の指摘した通り、マルクスは意識と言語の問題を実質的には回避し、その後の言語に対する観点も断片的なものであり、ほとんど言語の起源や使用、および思想との関係にのみ集中している。まして相互に矛盾するところがあるほどである⁶¹⁾。

他方、アルチュセールにとっては「世界」や「現実」自体が言語的なものである。次の引用は彼自身がラカンの理論を通過した箇所を示す一段であるが、同時に彼における言語論的視点を表す箇所でもある。

このことこそラカンの作品の最も独創的な部分、つまり、彼の発見である。ラカンの示し

たところによれば、(極端に言えば、純粹に) 生物学的な存在から人間としての存在(人間の子供)へのあの移行は、私が<文化>の<掟>と呼んでみようと思っている<秩序>の<掟>のもとで果たされ、この<秩序>の<掟>はその形式上の本質から言って言語の秩序と混融することになる。⁶²⁾

ラカンは<秩序>の<掟>の効力を示す。この<掟>は、これから生まれるはずのどんな人間の子にたいしてもその誕生前から待ち伏せをし、産声をあげるやすぐにも彼に襲いかかり、彼の場所と役割を、したがって、彼の強制された目的地を指定するわけだ。⁶³⁾

この通りアルチュセールは、ラカンの精神分析の実践において言語が果たした役割を指摘しながら、ラカンの、「禁止」によって出来上がった言語的な秩序の形式に対する探求、即ち、コミュニケーション・非コミュニケーションに関するコードの支配原理に対するラカンの探求を、アルチュセール自身のイデオロギーの形式・コードに対する探求に重ね合わせていることがわかる。このような角度からアルチュセールは伝統的なマルクス主義にある軍隊、監獄、警察などを含む「抑圧装置」としての「国家権力」と区別して、宗教、家庭、メディア、学校などの諸装置にまで視点を拡大し、それを「国家のイデオロギー諸装置」ととらえることによってマルクス主義の「国家」概念を補足したのである⁶⁴⁾。

次に、言語論的視点の違いと連動してアルチュセールと毛沢東の間に、二つ目の大きな違いを指摘することができる。即ち「イデオロギー」という概念に対する理解である。于治中の指摘した通り、意識形態という言葉はマルクスによって広げられたが、奇妙なことに晩年の著作にそれは消えてなくなり、ようやく資本主義社会の「商品拝物教」を論じたときに似たような問題構成が現れることになった。晩年の『資本論』は、直接言語の問題を扱っていないにせよ、資本主義社会の最も基本的な要素、すなわち商品から始めたために、近代言語学の出現と密接に相関している問題、すなわち「価値」の概念に触れていたのである⁶⁵⁾。

マルクスのイデオロギーに対する態度は、アルチュセールが次のように指摘している通りである。

マルクスは、形而上学は、道徳(および、イデオロギーの他の諸形態、ということが言外に含まれている)と同様に歴史を持たない、と主張したのである。『ドイツ・イデオロギー』においてこの定式は、全く実証主義的な文脈のなかで現れる。イデオロギーは、純粹な幻想、純粹な夢、つまり無である。イデオロギーのあらゆる現実性は、それ自身の外部に存在するのである。したがってイデオロギーは空想的な構築物として把握されており、その規定はフロイト以前の著者たちにおける夢に関する理論的な規定にきわめてよく似ている。(略)イデオロギーが想像的なでっちあげであり、物質的に自己の存在を生み出す具体的で物質的な諸個人の具体的な歴史の現実である、あの充実し実在する唯一の現実の、「昼間の名残」によって構築された、空虚でむなし、全くの夢である。『ドイツ・イデオロギー』においてイデオロギーが歴史を持たないのは、この意味においてである。⁶⁶⁾

上のアルチュセールの引用から、アルチュセールと毛沢東、ないしマルクスとの一つの違いが引き出されている。即ち、マルクスのイデオロギー規定が「実証主義的」であり、「フロイト以前の著者たちにおける夢に関する理論的な規定にきわめてよく似ている」というアルチュセールの捉え方である。つまりアルチュセールのマルクス主義は、前にも述べた通り、ほかならずフロ

イト、厳密な意味において批判的な意味も同時に兼ねればラカンを通過した上でのマルクス主義であるので、無意識とイデオロギーとの関連の視点の有無も、毛沢東とアルチュセールとの大きな違いである。言い換えれば、上の引用の文脈では、アルチュセールは自分を「フロイト以後」と自分自身を位置づけているといえよう。アルチュセールにとって、19世紀におけるフロイトの到来はマルクスの到来なみの意味を持っている（ときに彼はニーチェをも似たような存在として見ているが）⁶⁷⁾。むしろつねにこうした並立で両者を見る点においてアルチュセールをとらえることが大事であろう。

上と連動して、毛沢東が依拠した「意識形態」^{イデオロギー}という用語の中身が異なるのも無理もあるまい。毛沢東の「意識形態」^{イデオロギー}に対する態度は二通りであろう。一つは、まさに上で指摘したマルクスの文脈において、毛沢東の「意識形態」^{イデオロギー}に対する態度は、基本的に前期マルクス主義に止まっている。即ち、マルクスの実証主義的文脈を脱出できず、それは欺瞞、でっち上げに似たような意味で使われている。これは基本的に毛沢東が前近代の「封建的」な文化や「ブルジョワ」的な文化^{イデオロギー}に対して言っている、マイナスなものである。彼は生涯封建主義的意識形態の革命者として自任したし、実践してきたのだ。

しかし、毛沢東の「意識形態」^{イデオロギー}に対する、全く違う、もう一つの態度がある。それは、「能動的革命的反映論」というものに基づいているものであり、即ち「意識形態」^{イデオロギー}がその一部となっている上部構造それ自体の反作用を高度に重視する態度である。この場合、彼のいう「意識形態」^{イデオロギー}とは、社会存在に対して強い能動性、反作用を持っている「社会意識」の形成、変容に繋がる「意識形態」^{イデオロギー}であり、具体的には文学、芸術、とりわけ革命理論自体が「意識形態」^{イデオロギー}というものである。毛沢東は「文化」を「観念形態」として見て、それは「一定的な社会における政治的経済的反映でありながら、偉大な影響と作用を一定的な社会における政治と経済に与えるものだ」と見た⁶⁸⁾。ここの「観念形態」とは、即ち、諸観念の形成・形態ideologieという言葉の直訳にすぎない。この意味において同じく上部構造にある言語そのものは、躊躇なくさらに「意識形態」^{イデオロギー}の道具にされた⁶⁹⁾。このような考えは抗日戦争のような非常時期において農村部で大衆を発動するために重要な意味を持っているが⁷⁰⁾、建国後にも国家政策として似たような文芸政策と言語政策を続けていることから見れば、それはイデオロギー的な一時的な選択よりも理念的な思考によるものであることが分かる。文学、芸術が「革命」という観念の反映論的な道具に還元されたのも、言語思想的には、言語道具主義的な、言葉そのものに対する軽蔑があるからである。建国後に、「意識形態」^{イデオロギー}という中国語は少なくとも公的な場においては、中性的な意味、ないしプラス的な意味となって現在に至るのもこのような経緯があることと無関係ではない。このこと自体は、意味深長なことである。

しかし、この点は、一見イデオロギーを中性的に見るアルチュセールに似ている。なぜなら、アルチュセールは「一次的」イデオロギーによって「生産」された「二次的な」イデオロギーの出現によってはじめて「反抗」も「革命」も可能だと見ているからである⁷¹⁾。しかし、建国後の中国の場合、アルチュセールの上の言い方に則しているならば、「二次的な」イデオロギーが「一次的な」イデオロギーに逆転されたということが言えることは重要である。これがイデオロギーの構造解明というアルチュセールの意図とは決定的な違いであろう。つまり、本来人間の意識を革命させる手段としての中国近代の「言葉」の役割は、「革命」の過程において明らかにそのイデ

オロギー的役割が変質するようになった、ということである。「一次的な」イデオロギーにとってむしろ言葉は一元的、同一的な「革命的」大衆——「人民」という名の大衆であるが——を作り上げる道具に低下してしまうのである。これも前近代的な「文」という概念が持っている言語の他者性、媒介性、意味生産の多元性などのような性質に正反対のものであるといえる。

そして、上のような違いで毛沢東とアルチュセールとの間に「主体」に対する意味づけも異なることも大事である。アルチュセールは、「イデオロギーは具体的な諸個人（あなたや私のような）に対してしか存在しないのであり、イデオロギーの目指すものは主体によってのみ、つまり主体というカテゴリーとその機能によってのみ可能だということである」と述べている。言い換えれば、「主体というカテゴリーは、あらゆるイデオロギーが具体的な諸主体（あなたや私のような）を構成することをその機能としている（この機能がイデオロギーを決定する）かぎりにおいてのみ、あらゆるイデオロギーにとって構成的である。」ということだ⁷²⁾。これがアルチュセールの独特な「主体」に対する捉え方である。即ちアルチュセールの主体とは、個人という単位において個人と言葉との関係や、個人と国家との関係に照準しつつ、それらをイデオロギー形成の視点において捉えているといえる。これは彼の「個人」という主体がつねにイデオロギーとの関連において捉えていることを意味しており、この意味においては彼の階級闘争に関する視点も個人から階級へとという順序で探求しているものであると言える。

それに対して毛沢東の「主体」は異なるものである。まず、中身的には弁証法的唯物論を中国の実践において活用しようとする際に毛沢東の「主体」は、認識論的主体とそれに関わる実践的主体であり、彼はつねにそれに絞って議論してきた。かかる毛沢東の「主体」は、認識と実践、ないし陽明学的術語である「行」と「知」との関係において考察されてきたといえよう。例えば、彼の一九三七年の『実践論』は、中共中央毛沢東選集出版委員会の説明によれば、「マルクス主義の認識論の見地にたつて、党内の教条主義と経験主義——とくに教条主義——という主観主義の誤りの暴露にあった」ものであるが、本書のサブタイトルはまさしく「認識と実践との関係——知と行との関係——について」が付されていたのである⁷³⁾。

次に、毛沢東の「主体」とアルチュセールの「主体」とを比較する際に重要なのは、毛沢東が始終「階級」を単位とする「主体」にのみ関心を持っているということである。即ち「個人」という「主体」というミクロな視点が毛沢東の議論には全く欠けているということである。そして、毛沢東はゼロから主導的に「革命的」な意識形態で均質的な階級的主体を作り上げようとしているのに対して、アルチュセールは、個人のレベルでのイデオロギー的呼びかけ（審問 *interpolation*）の構造を明らかにしようとした。その中で、規範は、道徳的イデオロギーの形式のもとで、まさしく、「主体」として、個人に呼びかける内面の声を通じて与えられる。この点についてスラヴォイ・ジジェックが指摘した通り、「（アルチュセールの）イデオロギー的再認における転倒とは、遂行的な次元での誤認なのだ。すなわち、主体が自分自身を、イデオロギー的な呼びかけ *call* のうちに再認する〔認める〕とき、主体は、自分がそこに自らの姿を認める〔再認する〕内容を、まさに、再認という形式的な行為そのものが創造するのだという事実を、自動的に見過ごすのである。」と⁷⁴⁾。すなわちジジェックは、アルチュセールの理論にある「主体」を「イデオロギー的再認/誤認の効果＝結果として」捉え、「主体」を「自分自身の因果性を不可視にする行為において登場する」ものとして捉えたわけである⁷⁵⁾。アルチュセールの理論におけるフロイトの介入

はジジェックの「自動的に」という言い方と「不可視」という言い方にあると理解できる。それに対して、毛沢東はまさにその自分の行為の因果関係を自動的に見過ごし、無自覚である個々の「主体」に対する催眠師そのものである。「主体」に関する毛沢東とアルチュセールの違いは根本的に違うことが一目瞭然のものである。

「主体」に対する上のような違いと連動して、毛沢東の「実践」に対する意味づけが高度にプラスのなものであるのに対して、アルチュセールの「実践」に関する考え方はそれと一致するところが多いが、多くの場合は、中性的である。例えば、アルチュセールは、「イデオロギーを構成しているように思われる〈観念〉あるいは表象等々が、理念的、観念的、精神的な存在ではなく、物質的な存在を持つ」というテーゼを出している。このテーゼは、イデオロギーとは言葉の中に存在するものであり、言葉それ自体が物質性に基いているという点と関わっているが、同時にそれは、「一つのイデオロギーはつねに一つの装置の中に、さらにはその装置の実践、あるいはその諸実践のなかに、存在する」という意味でもある⁷⁰。これについてさらに主体との関係において説明するなら、イデオロギーは「物質的なイデオロギー装置のなかに存在し、この装置は物質的な儀式によって調整される物質的な諸実践を命令して、これらの諸実践は自己信仰に従って全く意識的に行動する主体の物質的な諸行為の中に存在する！」ということである⁷¹。即ち、アルチュセールの「実践」とは、人間が意識的に行動を通して社会を変革し、認識（理論）と実践との運動的な関係において捉えるというプラスの意味の、伝統マルクス主義的な「実践」の意味があるという点において毛沢東と同じであるが、他方、イデオロギーが主体の実践と不可分な関係にあるという、中性的、ないしマイナス的なアルチュセールの「実践」があることも見過ごすことができないのである。

アルチュセールと毛沢東とのさまざまな違いは、言葉、イデオロギーというものに対する理解の違いが決定的であるといえよう。というのは「革命」に対する意味づけの違いや無意識に対する視点の有無もこれに連動しているからである。とはいえ、さらに根本的な違いは、一人の左翼知識人ともう一人の革命的政党的指導者との、身分上の違いによるものである。

第四節 毛沢東の『矛盾論』にある「矛盾」解釈

——アルチュセールと『矛盾論』との関連をめぐって（下）

1 毛沢東の「矛盾」とアルチュセールの「重層的決定」としての「矛盾」との関連

以上、アルチュセールと毛沢東との違いについて述べてきたが、両者の間に上のような違いがあるとはいえ、アルチュセールが毛沢東の『矛盾論』に惹かれたことも事実である。アルチュセールがあれば毛沢東を激賞している以上、両者の間には理論的な親和性のあるところがあるに違いない。これから論及するように、毛沢東の『矛盾論』を評価するアルチュセールと、マルクスとフロイトを平行してとらえるアルチュセールとは全く無関係ではない。

アルチュセールは『矛盾論』について次のように述べている。

一九三七年に書かれた毛沢東の小冊子（『矛盾論』）には、矛盾のマルクス主義的概念がそこでヘーゲルの展望とは無縁な光の下に姿を現す一連の分析が含まれている。このテキスト

トの本質的な諸概念、主要な矛盾と副次的な矛盾、矛盾の主要な側面と副次的な側面、敵対性の矛盾と非敵対の矛盾、矛盾の発展の不均等性の法則などを、ヘーゲルの中に探しても無駄であろう。しかしながら毛沢東のこのテキストは、中国共産党における教条主義に対する闘争から生まれたものであり、一般に記述的descriptifにとどまり、その当然の結果として若干の点では抽象的である。それが記述的であるのは、その諸概念が具体的な経験に対応しているからである。部分的に抽象なのは、これらの概念が、新しく豊かなものではあるが、社会と歴史のマルクス主義的概念にとって必要な含意としてよりも、むしろ弁証法一般の特殊性の諸規定として提出されているからである。⁷⁸⁾

上の引用から見れば、アルチュセールが毛沢東の『矛盾論』を評価したのは、まずアルチュセールが毛沢東の「矛盾」概念を、ヘーゲル主義を乗り越えた「マルクス主義的概念」と見ている点である。ヘーゲル概念を乗り越えた、一つの理由は、実践的にいえば、毛沢東の『矛盾論』は観念的な「矛盾」についてのものではなく、中国の実践の中から生まれた理論だということであり、理論的にいえば、「弁証法一般の特殊性の諸規定として提出されている」、ということである。本稿の文脈ではここで一つの問題が提起されている。即ちアルチュセールの「矛盾」と毛沢東の「矛盾」との関連を取り上げているといえる。

まず、具体的にいうと、この関連の一つとしては、毛沢東の「矛盾」とアルチュセールの「矛盾」の「重層的決定」という概念との関連である。「重層的決定」(surdétermination)というアルチュセールの独特な概念は、精神分析から借用したものであるが、彼におけるマルクス主義とを総合しながら再構築した概念だといえる。同時にこの「重層的決定」という概念を構築する際に、この概念は毛沢東の『矛盾論』からも示唆を得ていることは周知の通りである。なぜアルチュセールの「重層的決定」というフロイトを通った概念が精神分析と全く無縁である毛沢東と関連を持ちうるのか、ここで両者の関連とその理由を見てみたい。

ここでアルチュセールの「重層的決定」を説明するために、概略的にこの概念の理論的背景をフロイトとの関連、さらに彼におけるフロイトとマルクス主義の総合を紹介したい。

まず、フロイト自身の「重層的決定」については、ラプランシュとポンタリスの『精神分析用語辞典』において、次のように纏められている

無意識の形成物——症状、夢など——が、複数の決定的要因に関係しているという事実。このことはかなり違った二つの意味に理解されよう。すなわち、

- a) 無意識の形成物は、いくつもの原因が合わさった結果であり、ただ一つの原因によっては十分に説明されえない意味に、あるいは、
- b) 無意識の形成物は、多数の無意識的な要素に関係しているという意味に理解される。これらの無意識的な要素は、違った意味をもついくつかの場面系列として組織することができ、解釈の水準の取り方によって、それぞれの水準に固有能一貫性のある意味を持つものである。もっとも一般的に認められているのは、この第二の意味である。⁷⁹⁾

アルチュセールとフロイトの「重層的決定」という概念の関連は後述するが、フロイト理論一般に対するアルチュセールの見方は次のようなものである。彼によれば、「無意識とその効果を発見したフロイトは、「意識」によって統一性が保証される、あるいは完成される「主体」とし

ての人間に関する「自然的」で「自然発生的」なある種の考え方を批判したのだ。このような「主体」または「意識」をめぐる理論は、「ブルジョワ・イデオロギーの哲学的形態にはかならない」と指摘した⁸⁰⁾。しかし、フロイトは哲学的には「意識」の優位性を否定したのであるが、方法論的には「意識」そのものを排除したのではもちろんない。むしろ意識を複合的な全体の一部として見ているのである。アルチュセールによれば、フロイトは「外部世界との境界線で特殊な「心的体系」(「知覚—意識」)を付与しているのである。その中で「意識はく諸々の心的体系の差異」には気が付かない。意識は単に心的体系のひとつにすぎず、諸々の心的体系の全体が抑圧という葛藤性の力動にしたがっている」と説明していた⁸¹⁾。ここで言われている、「意識」が「心的体系」の一部として無意識の抑圧の「葛藤性の力動」によって決められているものだという指摘は、アルチュセールの「重層的決定」との理論的関連が垣間見れる箇所である。

即ちフロイトは、「意識—反映論」というレーニン主義の命題とはちがって、「心的装置」(無意識と前意識と意識的なものを包むもの)という総合的運動的関係性において、考察したのである。アルチュセールから見れば、「心的装置」は無意識の抑圧作用によって構成された様々な審級(instance)の複合体であり、何らかの中心(例えば「意識」のようなもの)があるような統一体では決してなく、むしろ力動的な総合体・力動的な場である、と理解できる。

上のような文脈においてアルチュセールのマルクス主義的な「フロイト像」(同時にアルチュセールの「フロイト像」または「マルクス主義像」でもあるが)が登場したのである。アルチュセールは、「フロイト自身は唯物論者、無神論者であり、心的現実も含めて現実を科学的に認識できるようになるという可能性を信じていた。ただしマルクスやマルクス主義を直接は知らなかったようだし、攻撃したこともない。」と述べていた⁸²⁾。ここでアルチュセールは、フロイトのマルクス主義との関係を事実以上に理想化したようだが、このことはさておくことにする⁸³⁾。アルチュセールは、マルクスの史的唯物論(あるいは階級闘争の条件、形式、結果をめぐる理論)の発見とフロイトの無意識理論の発見を、19世紀の「社会科学」と「人文科学」の最大の成果だと絶賛したのである。なぜならば、この二つの発見によって、「古典時代」、即ちブルジョワジーが上昇し、権力の座についた時代(十六世紀から十九世紀にかけて)の、歴史や社会や「人間主体」の様々な文化的イデオロギーを覆したからである、とアルチュセールは見たからである⁸⁴⁾。

ここでアルチュセールはイデオロギーの批判者としてフロイトとマルクスを同一視したのである。このことは、彼のフロイトまたはマルクス解釈の特徴であるとさえいえる。実際フロイトがイデオロギーという言い方を直接取ったことは、晩年の講演「精神人格の分析」に見られぐらいであるが、「世界観」などのキーワードでマルクスと似たような問題関心を示していた。それだけでなく、彼の精神分析理論の関心の重点は、イデオロギーそのものの内容よりも、イデオロギーの機能、形成過程と使用過程の機能のほうに置かれているのである⁸⁵⁾。アルチュセールによれば、イデオロギー批判者としてのフロイトは、家庭、学校、教会などの社会的抑圧を加える国家のイデオロギー諸装置、という客観的な社会の抑圧の観察に依拠しながらイデオロギーを考察したのではない。むしろ患者の言語的素材を分析することによって、幼児の無意識の性欲に、威嚇や脅かしや禁忌の力を及ぼす無意識の抑圧の存在を考察することにある。即ち内部から外部へ、見えないものから見えるものへという方法である⁸⁶⁾。つまり無意識の性欲が社会的に検閲されていることを考察するフロイトである。この点についてアルチュセールは、「フロイトは家族、道徳、

宗教などの存在をきわめて重視していた。私自身の言葉を用いるならば、国家のイデオロギー装置の存在が幼児に、したがって幼児の無意識の性欲やその無意識的な抑圧におよぼす影響をきわめて重視していた」と述べた⁸⁷⁾。ここでアルチュセールは、フロイトを「立派な唯物論者」として見ているように⁸⁸⁾、彼はほとんどマルクスの用語でフロイトを紹介したのである。

かくして、アルチュセールにあって、マルクスとフロイトが合流したのである。まず、フロイト理論において無意識が一番重要な決定作用を果たしている心的装置の力動的相関関係は、以上のような、マルクス理論における社会的相互関係性との類似性において見られているといえよう。この類似性においてアルチュセールはフロイトの「重層的決定」という用語をマルクス主義の生産関係、階級闘争などの諸関係が有している「数多くの決定の総合」と合一したのである。即ちアルチュセールはフロイト理論の「重層性」をマルクスの社会的関連性の視点から考察したのである。アルチュセールは、マルクスの社会構成体に対する問いかけとその過程に出てくる階級闘争についてのマルクス理論を、生産関係、階級闘争などの諸関係が決定的な役割を果たす理論として見ている⁸⁹⁾。次に、上の点と連動して、アルチュセールはマルクス理論において階級という「単位」が含有しがちな「個人」の不在・希薄化を意識しつつ、「マルクスが具体的な個人を失ったわけではなく、個人もまた「具体的なもの」であるがゆえに、「数多くの決定の総合」にほかならないのだ。」と説明したのだった⁹⁰⁾。さらに、フロイト的な「抑圧」という概念がマルクス弁証法にある「否定」という概念と同一のレベルのものとなったのである。

最後に、マルクス主義にとって肝心の「現実」という概念は、アルチュセールの解釈した「マルクス主義的」なフロイト、またはその逆のフロイト的なマルクス主義の理論的世界においては、無意識という「特殊な現実」となるだろう。フロイトの「幻想」^{ファンタスム}も無意識の同意語として「欲望と結びついている」「特殊な現実」だと解釈される。この「特殊な現実」とは、「<知覚されない>けれどもやはり客観的な現実を指し示している。」⁹¹⁾ものである。現実を見つめる思想者としてのフロイトを構築しようとすることは、マルクスを通過してのアルチュセールのフロイト像がうかがえる。いうまでもなく、アルチュセールの解説は、マルクス主義の社会的関連性の理論を精神分析のレベルにおいて考察したことを意味しているが、その逆をも意味しているのである。

2 ヘーゲル主義的「矛盾」批判の同盟軍として：アルチュセールの毛沢東への情熱

次に、上述したアルチュセールの『矛盾論』言及からも窺えるように、アルチュセールは、ヘーゲル主義的「矛盾」を批判する同盟軍として毛沢東を見ている。彼は自分の「重層的決定」という概念に対する説明として「この用語が、われわれがなぜヘーゲルの矛盾とは全く別のものを問題にしているかをかなり良くしめすことができるので、使用する。実際、ヘーゲルの矛盾は、重層的に決定されているかのようなあらゆる外観をしばしばしめすにもかかわらず、現実には決して重層的に決定されていない」と説明している⁹²⁾。「矛盾」を重層的に見ているか否かは、アルチュセールの評価を左右するものである。

アルチュセールが毛沢東の「矛盾」を言及した理論的な文脈については、次のようなものである。まず、アルチュセールは殆どマルクスの「矛盾」と毛沢東の「矛盾」を同一の文脈において語ったのであるが、それもマルクス主義的な「矛盾」とヘーゲル主義的「矛盾」を混同することの問題性を力説した文脈でなされたものである。1948年に『ヘーゲル思想における内容概念に

ついで』という資格論文で出された哲学者アルチュセールではあるが、マルクス主義者になっ
てからずっとマルクスとヘーゲルとの違いを力説してきた。「矛盾」に関しては、例えばアルチュ
セールの論文「矛盾と重層的決定」(1962)によれば、マルクスの「矛盾」は、「そのなかで作用
する社会全体の構造から切り離すことができず、また存在の形式的な諸条件、およびそれが支配
する諸審級からもきりはなすことができない」⁹³⁾。したがって、アルチュセールは、
「原理的に言って重層的に決定される」と指摘し、その対照としてヘーゲルの矛盾は、現実的な
重層的決定の複雑さとは関係なく、「重層的決定の外観を持つに過ぎない累積的な内面化の複雑
さである」と見た⁹⁴⁾。アルチュセールから見れば、ヘーゲルの弁証法とマルクス弁証法との違い、
さらに言うと、両者の「矛盾」の違いは、前者が理念を基とする単一的抽象的なものであるの
に対して後者は現実的な「重層的決定」の矛盾である。アルチュセールは毛沢東の「矛盾」をも
そのような「重層的決定」の「矛盾」に振分けたのである⁹⁵⁾。

アルチュセールの毛沢東の「矛盾」を論及する理論的な文脈について付け加えると、また次の
ようなものである。まず、理論的にいうと、それぞれの社会に内在する諸原理の弁証法、すなわ
ち理念の諸契機の弁証法というヘーゲルの弁証法の「単一の内的原理」のかわりに、「その反対
物である単一の原理」＝「正確な対応物」として、「内在矛盾という同じ原理によって<経
済>の継起的な諸契機が問題となるだけで」、「ついには歴史の弁証法を、継起的な生産様式の発
生の弁証法に、即ち究極的には、さまざまな生産技術の発生の弁証法に根本的に還元すること
になる」⁹⁶⁾。要するに、アルチュセールの批判は、ヘーゲル主義的にマルクスを解釈した経済中心
的歴史決定論に向けられたものである。この歴史決定論はヘーゲル主義の均質な時間観念に基
づく歴史観である。その代わりにアルチュセールは上部構造も経済的土台に対する反作用を持っ
ていること、そして、現実から出発する「一社会のあらゆる矛盾とあらゆる構成要素のこの重
層的決定」を主張したのだ。そこでは経済は単にそのような矛盾のなかの一要因となってしまう
のである。

毛沢東が矛盾を経済中心的な視点から捉えるのではなく重層的に見ているという点は、前述した
通りである。そのような毛沢東はつねに上部構造の反作用を強調したのである⁹⁷⁾。アルチュセール
の「重層的決定」、そしてさらに毛沢東の考えを展開させた別の用語としての「複合的全体なる
もの」こそ、アルチュセールが毛沢東に対して共鳴している箇所であろう⁹⁸⁾。この「重層的決定」
という言葉は、まさに下部構造と上部構造のような用語を不要とした装置である。たとえば、ジ
ャック・ビデ (Jacques Bidet) は次のように述べている。

この著作の中心的主題の一つは、^{トピック}場所論、つまり下部構造と上部構造の比喩は十分ではな
く、誤解を招きやすい、ということである。なぜなら、この比喩は、経済的土台が残りのす
べてを決定することを示唆するが、アルチュセールの考えでは、社会的諸関係こそ、最終審
級において、一つの生産様式を特徴付けるのであり、生産諸関係の再生産は、国家の抑圧装
置+国家のイデオロギー諸装置の総体によって保障されるからである。⁹⁹⁾

^{トピック}場所論というジャック・ビデの言い方は、アルチュセールの理論に対する、適切で有効な解説
であろう。なぜなら、それは、下部構造と上部構造という比喩にある「上/下」の二項対立を避
けることを可能にし、その代りに二項をも場所的に＝関係主義的に見るのが意味されるように

なった、と理解できるからである。他方、伝統マルクス主義における、「下部構造」に当たる「経済的土台」という用語の場合、「社会的諸関係」の相互関連性を表現するに当たって建築の比喩としての「土台」=基礎と「上部構造」=「土台の上の建築の本体」というような比喩的表現に終始する以上、それは、「場所」=「重層的」という言い方によって付与しようとする関係主義的意味を、十分表すことができないであろう。この点は次の彼のヘーゲル批判の言葉からも十分見られるものである。

ヘーゲルにおいてはけっきょく、「情勢」や「状況」というものは、やはり現象でしかなく、したがって次第に消滅するものでしかない、というのは、それらは「《必然性》の実在」と名づけられた「偶然性」という例の形式のもとに、《理念》の運動のあらわれしか、決して表現していないのだから。(中略)「状況」というものは、真にヘーゲルに存在していない。単純性が複合性へ発展するという見せかけのもとで、単なる内在性しか、外在性がその現象にすぎないところの純粋な内在性しか、問題になっていないのだから。¹⁰⁰⁾

上の引用から見た通り、正確な意味では、アルチュセールは本研究のこのような「関係主義」を使っているのではなく、「重層的」「状況」「情勢」「複合性」などのキーワードを使ったが、同じことである。これらの言葉が示す関係主義的な考えを、アルチュセールは「重層的矛盾」という言葉に凝縮しながら、毛沢東の多元的・「重層的」な『矛盾論』と接点を持たせているのである。

他方、毛沢東の「矛盾」は、「解決する」という、実践にかかわる楽観主義的側面がある点においてヘーゲルを通ったマルクスに負うところがあるろうが、毛沢東が矛盾を関係主義的に見ていることは、むしろ中国の前近代の思想史に負うところが多いのであろう。現に『矛盾論』において毛沢東は、上で言及した老子的な「反」またはその比喩的な言い方としての「矛盾」についてマルクスの用語で再展開しているのである——「われわれ中国人は、「相反し相成る」(相反しながら、相互に成立させあう)という。これは相反するものが同一性をもっていることを意味する。この言葉は、弁証法的であって、形而上学と反対のものである」と¹⁰¹⁾。ここの「同一性」とは相互依存の意味である。ここでさらにアルチュセールの的に解説するならば、この「相反し相成る」何物かが重層的に決められるものであり、「複合的全体なるもの」であろう。偶然であるかもしれないが、ここにわれわれは、フランス現代思想と漢字圏前近代思想との通じる箇所を垣間見ることができるだろう。

3 老子的「マルクス主義」としての毛沢東の「矛盾」とフロイト的「マルクス主義」としてのアルチュセールの「矛盾」

アルチュセールのヘーゲル批判はまた、彼なりにフロイトから「弁証法」なるものを見出そうとしたことでなされたものでもある。彼は「幻想は一連の幻想からなる、つまりそれ自身からなる、つまりみずからの無益な反復からなる一つの全体にほかならない。こうして幻想が矛盾したものであることを理解できよう。」と述べている¹⁰²⁾。幻想=無意識という「現実」が「矛盾したもの」であると上でアルチュセールが言っているのは、幻想=無意識においてはすべてが欲望であり、すべてがタブーだという意味においてである。アルチュセールから見れば、フロイトの「抑圧」「禁止」は、即ち弁証法的な「否定」と同じレベルのものである。また、フロ

イトの術語である「置換」「圧縮」「重層的決定」などのカテゴリーは、みなフロイトの「弁証法」の「独特な形態」である¹⁰³⁾。アルチュセールのこのよう解釈は、ヘーゲルの弁証法との対照が意図的である。彼のいうように、フロイト的な「矛盾」または「弁証法」は、「ヘーゲルの影響が強すぎて、マルクス主義的分析にとっては方法として役立ちえない古典的矛盾のモデルをく粉碎>してしまうような何かがある」¹⁰⁴⁾のである。

アルチュセールの構築したフロイト的な弁証法は、次のような意味においてヘーゲルの弁証法とは異なるものであろう。まず、ヘーゲル流の観念的な弁証法と違ってアルチュセールの構築したフロイト的「弁証法」は、経験的な事実に基づく弁証法にほかならない。この経験的弁証法は、治療という実践と関わっている。このような実践についてÉ・バンヴェニストが指摘したように、フロイトの理論において無意識的な動機付けと象徴的代用物としての障害（現象）との関係は、自然科学にある古典的な因果関係に取って代わった。そして分析医と患者との関係は、徹底的な言葉を媒体とする対話関係であり、そうした関係は主体性の世界でもある。なぜなら、患者の人格は、自分の言（parole）と話（discours）とを用いて、自分が見たいと欲する姿、「相手」を促して認めさせようとする姿で、「自分自身を解放し、自己を創造し、相手に到達し、自己を認めさせるようにする」からである。他方、分析医は患者の意向とは関係なしで、患者の記憶に埋もれているある未知の「身の上に関するhistorique」データを探し求められるようになる¹⁰⁵⁾。これは言語的な実践にほかならない。

次に、ヘーゲルは二項対立を乗り越えようとしながら「正一反一合」という弁証法的過程を構築したわけだが、結局この弁証法は、ヘーゲルの注目した差異という問題に対する関心に反して同一的に終わってしまうものであった¹⁰⁶⁾。それに対してアルチュセールから見れば、フロイトは始終二元論的伝統に冷淡であるどころか、正反対の思考を示したものである。例えば、アルチュセールの指摘によれば、フロイトは「エディプス・コンプレックスと名づける奇妙な三項対立のなかで」生きる存在として幼児を見た¹⁰⁷⁾。即ち二元論の伝統に対する批判者としてのフロイトである。このようなフロイトを、さらにアルチュセールはフロイトの「欲動」(Trieb)という概念にも見出そうとしたのである。アルチュセールによれば、フロイトは、「欲動（つねに性的）とは身体的なものが心的なものに送り込んだ一種の<代表>であり、<身体的なものとの心的なものにあいだに位置する境界概念>だ、と主張することによって切り抜けようとした」¹⁰⁸⁾。

ヘーゲルの「正一反一合」という弁証法的過程とは違って、アルチュセールの構築したフロイトの「弁証法」は、ほかならず「抵抗―批判―修正―分裂」という段階を繰り返す「分裂の科学」であった¹⁰⁹⁾。アルチュセールの構築したフロイト理論が始終「無益な反復からなる一つの全体」であった以上、ヘーゲルの弁証法のように、対立している二項をさらに高い段階に「aufheben止揚＝廃棄して高める」というような「矛盾」の螺旋状の上昇は、そこにはないのである。したがって、アルチュセールの構築したフロイトの弁証法は、自己自身のあり方・傾向を規定する原理力を持っていない意味において、ヘーゲル弁証法のような目的論的なものでもないのである。

それでは、上でも多少触れたが、アルチュセールは、フロイトと、いや精神分析全体と全く無縁である毛沢東とは如何にして接点を持つようになったのか。アルチュセールが非常に強調している一段を見てみよう。

マルクス主義の見地における矛盾の種差的な差異は、矛盾の「不均等性」あるいは「重層的決定」であり、この「不均等性」は矛盾のうちに、その实在条件を反映している。すなわち、つねに——すでに——所与の複合的な全体——それが矛盾の实在である——の種差的な不均等性の（支配的な関係をもつ）構造を反映している。矛盾は、そのように理解された場合、あらゆる発動の原動力である。置換と凝結は、矛盾の重層的決定に基礎付けられていて、それらは自らの支配の性質により、複合的過程の、つまり、「事物の生成の」实在を構成する諸局面（非敵対的な、敵対的な、そして、爆発的な）を説明する。（「唯物弁証法について」〈1963〉、強調はアルチュセールによる）¹¹⁰⁾

上の引用から見られるように、フロイトから借りた「置換（移動）」（déplacement）は、アルチュセールから見た毛沢東の矛盾の置き換え、諸矛盾の転移のテーゼと合体するようになる。そして同じくフロイトから借りた概念である「圧縮（凝縮・凝結）」（condensation）は、アルチュセールから見た毛沢東の矛盾の同一性＝対立物の「同一」性（すなわち相互依存性）そのものと同じレベルで捉えられている。この「圧縮」という精神分析の用語は、アルチュセールによる、毛沢東の矛盾の融合現象に対する解釈において活かされたのだ¹¹¹⁾。これらの二つの用語の使い方は、例えば、アルチュセールが、「毛沢東によると、「過程は発展するそれぞれの段階では、ただ主要な矛盾だけが指導的な役割を果たしているということは疑いもないことである」。しかし、置換によって生み出されるこの主要な矛盾は、凝結（融合）によってのみ、「決定的」となり、爆発する。」と述べているところにも見られるだろう¹¹²⁾。

さらに、『矛盾論』にある「どんな矛盾でも、矛盾の二つの側面の発展は不均等である」¹¹³⁾ という毛沢東のテーゼは、特にアルチュセールに重視された。実際ヘーゲル弁証法の有機的なカテゴリーに対抗すると理解されている毛沢東の矛盾発展の「不均等性」という概念も、「あらゆる矛盾が不均等性の大法則にしたがって」いるとアルチュセールが理解しているように¹¹⁴⁾、無意識世界の不均等性とも親縁性を持つ用語であろう。その親縁性は、むしろ毛沢東から由来し、アルチュセールが愛用した「複合的な全体」（tour complexe）、複合性（complexité）、不均衡性（inégalité）などの用語のように、無意識の世界そのものに通じる用語としてアルチュセールによって使われていると理解しても差し支えなからう。

実際、不均等性・不均衡性（inégalité）、不均等的発展、複合性（complexité）などのアルチュセールの用語は、取り分け1963年の長い論文「唯物弁証法について」に頻出している用語であり、この論文は毛沢東の『矛盾論』と対話関係にあるテキストだというのも過言ではないぐらいである。この意味において、アルチュセールは少なくとも「矛盾と重層的決定——探求のためのノート」（1962）と「唯物弁証法について」（1963）において、マルクス、フロイト、毛沢東とを彼なりに融合しながら再構築したといえる。

上でまとめた、アルチュセールの「フロイト」とヘーゲルとの違いの順序に即しながらアルチュセールと毛沢東との接点をさらに付け加えよう。まず、毛沢東は矛盾が遍在している点においてヘーゲルに通じるが、観念的矛盾に関心を持たずにもっぱら現実的な実践的な「矛盾」を注目した点ではマルクス的で、ヘーゲルと決定的な違いがある¹¹⁵⁾。この点においては、アルチュセールがフロイトの理論において経験的実践的弁証法を見出そうとした点において毛沢東とも接点を持っているということだ。次に、アルチュセールのフロイト像は、二元論的伝統との戦いで失敗した

と彼が見たヘーゲルの同一的な弁証法との対照にあり、アルチュセールのそうした二元論批判者のフロイト像も、毛沢東と接点を持っているものである。「主要な矛盾と矛盾の主要な側面」という概念の提起や、矛盾の二つの側面の発展が不均等である」という命題も、事実上二元論を解体したものであり、上でいうように多元的關係主義的なものである。これは毛沢東が引用したように、むしろ老子の「反」——二元論的な対立とは違う、ただたんに対立している二極からなる差異的境界的空間に対する表出としての「反」またはその比喩的な表現としての「矛盾」に負うところが多い。「矛盾」が「相互浸透、相互貫通、相互依存、相互連結、あるいは相互合作」という毛沢東の観点は、老子の「相反し相成る」という言い方に示された「反」または前近代的な「矛盾」概念に負うところが多いことが明らかである。二元論的考えとは完全に無関係である老子の運動的な「無」という概念も、多少毛沢東の「矛盾」に示唆を与えているものであろう。アルチュセールの二元論的な構造に対する拒絶は、毛沢東の『矛盾論』と問題意識を共有している「重層的」「状況」「情勢」などの概念において一目瞭然である。この意味において毛沢東の思想は東洋の思想とマルクス主義とを融合したものである。

4 毛沢東とアルチュセールの「矛盾」解釈の文脈・毛沢東の二つの「矛盾」：理論と実践の齟齬

アルチュセールのマルクス主義再解釈の政治的な文脈に、ソヴィエトと西ヨーロッパのブルジョワ・ヒューマニズムとの結合によって含蓄されているマルクス主義のドイツの哲学への解消と、これによって生まれた西洋中心的な「停滞したアジア」への眼差しを相対化しようとするアルチュセールの試みがある¹¹⁶⁾。これは1956年のスターリン批判後に社会主義陣営において登場した、青年マルクス評価に基づく「社会主義ヒューマニズム」という人間主義的マルクス主義勃興であるが、市田良彦が指摘した通り、これはスターリン批判後の「真空を埋めるイデオロギー」にはほかならない¹¹⁷⁾。毛沢東の「矛盾」に対する評価の国際共産主義運動、とりわけヨーロッパの現実的背景があるからこそ、アルチュセールはそのようなマルクスの「矛盾」を毛沢東の「矛盾」と同じものとして称揚したのである。しかし、アルチュセールの毛沢東思想評価の時点、即ち1957年に毛沢東によって引き起こされた反右派運動と1966年における毛沢東によって発動された「文化大革命」という時点を考えれば、アルチュセールがより意識しているのは、中国の現実というよりも、毛沢東の理論自体であるといえよう。

周知の通りヘーゲル流の形而上学的観念論的弁証法を歴史、社会、現実一般の考察に批判的に継承し、転回させたのは、マルクスであった。このような文脈において毛沢東の『矛盾論』を見れば、彼の仕事はむしろそのようなマルクス主義を中国の特殊性の中に発展させたと考えられる。このような意味において、観念論的形而上学的なヘーゲル主義に対する批判者として、アルチュセールは毛沢東（の著作）を見ているのである。思弁世界の意識の自己運動としてのヘーゲル主義を、毛沢東は少なくとも『矛盾論』の書かれた1937年の時点においては、現実のレベルにおいてロシア革命やコミンテルンの理論を特権化する党内の教条主義と同一視したのだった（建国後に毛沢東自身が教条主義者になったことはその理由がかなり複雑だが）。

アルチュセールと毛沢東との接点としてはまさに理論と実践との関係である。実践に対する視線は、アルチュセールがフロイトの「転移」と「逆転移」の概念をマルクス主義的に応用しながら「マキャヴェリも「君主」を理解するためには民衆にならなければならない」と言っていた。

そして知識人が「民衆である」ための唯一の手段は、民衆の闘争という実践的な経験をつうじて民衆になることなのである」と述べているところからも窺える。似たような論理で彼は、知識人が「プロレタリアート階級闘争によって教育されてはじめて、プロレタリアートの有機的な知識人になれる」とも言っている¹¹⁸⁾。マキャヴェリらしい言い方というよりも、いかにも毛沢東らしい言い方である。これはアルチュセールがその「転移と逆転移について（携帯用のちょっと不謹慎な言葉）」(1973)において「哲学は「大学」の講義室から抜け出して、広く大衆一般の中に入り込むべきである」と毛沢東の『政治的合言葉』(1966)を引用しているところからも窺えるものである¹¹⁹⁾。

また、実践重視と連動して、彼のフロイト評価も反教条主義の文脈でなされた。これはラカン批判の文脈でもあるが、アルチュセールは、「最晩年に至るまで仮説を変えた」フロイトを「真に科学的な精神、その批判精神、反教条主義を示す最も深い証拠」として見ているのである¹²⁰⁾。この反教条主義、自己批判の精神というのは、アルチュセールのフロイト評価の理由の一つだとすれば、これもまた多少彼の毛沢東評価に繋がるものであろう。アルチュセールの指摘の通り、毛沢東のこの「矛盾」は「実は階級闘争の実践における矛盾のみをのべるためだった」¹²¹⁾、とはいえる。六十年代のアルチュセールはまさに三十年代の毛沢東と似たような、現実における教条主義的状况に直面したのである。毛沢東はロシア革命特権派の教条によって莫大な損失をもたらした王明のような党内の仲間を批判するために『矛盾論』を書いたのであった。それに似たように六十年代のアルチュセールは、究極的な現実の到来を盲信しているフランス共産党の教条主義に対して批判的な態度を持っていたのだ。

しかし、アルチュセールがこの論文を執筆している時期には、毛沢東はすでに完全に教条主義者になってしまい、批判精神どころか、個人崇拜を助長する存在となったのである。この意味においてアルチュセールは現実にある毛沢東を見ているより、歴史的にあった毛沢東とその『矛盾論』を見ているのである。毛沢東の個人崇拜を助長するレトリックの一つに、じつに皮肉なことに「科学的マルクス主義」ということばがあった。このような結果をもたらすのは、政治的なレベルでの社会民主主義の制度の探求を短絡させた形で、経済的なレベルのみの社会主義を実験したことが最大の原因の一つであろうが、複雑な問題である¹²²⁾。

批評史における漢字二字熟語としての「矛盾」の意味を考察する本研究の主旨の一つとしては、ここで理論的思考としての「毛沢東思想」と政治指導者としての毛沢東との乖離、即ち理論と実践の乖離を見るべきであろう。実際、毛沢東の著書はほかの党内の理論家も参加した事実と、中国共産党の正統的な教義を見れば分かる通りに、「毛沢東思想」は「毛沢東の思想」とは同意語ではなく、往々にして中国共産党の集団的思想という側面もあるのである¹²³⁾。これも思想家としての毛沢東と政治的指導者としての毛沢東を分けて見るべきである理由の一つでもあろう。

1957年に入ると、毛沢東の『矛盾論』にある「矛盾」という語は、現実政治のレベルにおいてその意味が徐々に変わることになる。「矛盾」の相互依存と相互転化を内容とする「対立物統一の法則」は、現実的な政治の世界においては「一分為二」（一つのものは二つに分けて見るべきである）という解釈で1957年以來の政治の世界に流通するようになった。さらに文化大革命（1966—1976）になると、「矛盾」は「革命」対「反動」などのような二項対立的な社会構造に応用され、それは「敵対」——それは往々にして「階級闘争」というイデオロギーとして

出ているが——という意味に実体化された。このため、ヘーゲルの弁証法の「止揚」は、「革命」「造反」「闘争」の代名詞として解釈されてきたのである¹²⁴⁾。

かくして「矛盾」の重層性と「矛盾」の移行という、理論的にユニークである毛沢東思想の「矛盾」は、政治的世界においてはそれとはあまり関係ないかのように、「矛盾」＝「対立物統一の法則」→「矛盾」→「一分為二」→「敵対」という単純化された解釈図式への歴史的な移行が行なわれたのである。これが起こった理由は複雑なものであり、かつ主旨と関係がないが、一つだけ指摘しておけば、それが不可避であったのは、「重層的矛盾」に対する認識が重層的政治決定のプロセスを経て行動に移ることが必要だったからであろうが、もう一つ言えるのは、実践的なレベルにおいて目的論的歴史観に基づく「進歩」観＝「革命」観があるからだ。このような「弁証法」＝「革命」は、ヘーゲル主義的に翻訳された「矛盾」に対する否定としてとりあえず理解されよう。それは「封建／進歩」、「旧／新」などの一連の対立的二項の内部における後者に対する前者の「否定」（止揚）として実践された。それゆえ「反動／革命」という実践的なレベルにおいては、一つの「革命」が完成するたびに新たな「反動」がつねに必要となる。しかし、ここで明らかなのは、このような弁証法にある「矛盾」こそ、単純で単一的な矛盾ではないのか¹²⁵⁾。ここにおいてわれわれは毛沢東思想という理論と中国の政治的現実との明らかな乖離を目にするのである。

このような乖離を具体的にいうと、まずは、毛沢東本人も『矛盾論』で注意した通り、「敵対とは、矛盾の闘争の一つの形式であって、矛盾闘争の普遍的な形式ではない」¹²⁶⁾ということである。「矛盾」を「闘争」として実体化させるのは、観念の実践への「適用」を通じて実践が得られるという実証主義的図式であると同時に、また普遍的でないものが恰も普遍的であるかのように実践するものでもある（個別性の普遍化とでも呼べよう）。次に、「階級的」敵対にある双方の身分を決める際、誰がどのように「革命」という政治化された倫理的身分または倫理化された政治的身分を決定できるのか、そこには言語の権力性・暴力性という問題が孕まれている¹²⁷⁾。こうなれば一連の問題が生じてしまうであろう。例えば、理念（イデオロギー）そのものによる人間に対する支配が生じたり、または逆にある特定の間がこの自明の「理念」をハイジャックしたりする恐れがあるのではないのか。そしてさらにこのようなやり方を拡大すれば、暴力＝抑圧の新しい構造が出てくるのではないのか。また、この暴力＝抑圧の真相を隠蔽するような「神」のような存在としての「革命」的言説が人間（「反動的な人間」であれ「革命的な人間」であれ）を支配するようになるのではないのか、などの実践的なレベルの問題・政治決定の過程における問題が不可避的に出てくるのではないだろうか。最後に、「主要な矛盾」と「矛盾の主要な側面」「矛盾の移行」という毛沢東の独自の「矛盾」観によって示された通り、「矛盾」は決して単一的に二元論として存在することはないのである。ただしどれが「主要矛盾」、「矛盾」の主要な側面であるのかは、また実践的なレベルの問題・政治決定の過程における問題である。

さらに問いたいのは、実践的なレベルにある二元論的実体化としての「矛盾」は、逆に毛沢東が理論的に批判したヘーゲル的な「単一的」な矛盾ではないのか。「革命」を続けるためには「矛盾」をつねに発見しなければならない。この「発見」＝「設定」は、不可避的に観念的になりかねないものとなる。かくして現実的なレベルの毛沢東の「矛盾」と理論的なレベルにおけるヘーゲルの「矛盾」の違いは、かなり近くなっているのである。ただ単に前者が「革命」＝「矛

盾」の「止揚」という「イデオロギー」を「革命」という「倫理的」装いをした形で言説化されているということだけは明らかな違いであろう。根本的にはこれは「革命」という倫理に基づく理念・観念の支配と実体化であるといわざるをえない。次元間のさまざまな矛盾が作用と反作用の重層的決定——毛沢東自身の言い方では「主要矛盾と付随的矛盾」及び「矛盾の主要的側面と付随的側面」の間の移動＝「矛盾の移動」を繰り返すという思想家毛沢東の関係主義的・多元主義的視点は、現実的な指導者としての教条主義にその位を譲った。この教条主義は均質な時間に基づく部分が宿る均質な全体を目指しながら、歴史を停滞/進歩という二元的構造における螺旋状的な発展としてとらえ、そして社会を敵/我、革命/反動という単純な二項対立的な構造にしてしまったのである¹²⁸⁾。この均質な全体は「革命的な人民」という名のものである。だが、中国の文脈にある音声中心主義的な言文一致の理念は、前にも触れた通り、「文化」を普及させるという倫理的な動機があることも否めないが、同時に均質な「人民」を作り上げようとする、イデオロギー的な操作でもある。

このような政治実践と毛沢東思想との矛盾はまたその『実践論』（1937）との対照においても窺える。例えば毛沢東は「実践を通じて真理を発見し、また実践を通じて真理を立証し真理を発見させる」と述べている通り¹²⁹⁾、事実上の実践そのもの（歴史）は逆に毛沢東思想としての「矛盾」と実践的な「矛盾」とのずれを露わにするのである。

アルチュセール自身は、理論的に理論と実践とのずれ、また理論と実践のそれぞれの一定的な自立性を高く意識した。彼は党内批判に対する返答としての論文「批判的・自己批判的ノート」（1967年10月）において、政治的実践を「理論の階級闘争への純粋な適用にすぎないという（間違った観念）」の「実証主義的定式」にはかならない「理論」と「実践」との同一観を批判し、そして「政治的実践は理論的実践の延長ではなく、まったく別の過程であり、マルクス主義理論はこの別の過程の内部に、特有の機能を果たしながら、存在するのである」と強調したのである¹³⁰⁾。アルチュセールから見れば、理論と政治は、「適用」の関係ではなく、「統一」の関係であり、前者は「外部」から「労働階級と大衆に対する組織の外在性を想定している」のに対して後者は「融合」として「現実の中で」「労働者階級によるマルクス主義の我有化と発展」をすすめるものである¹³¹⁾。

かかる視点から見れば、正しい理論が間違った現実を導いたと言うよりも、理論と現実（実践）、理論と政策、理論とイデオロギーとの間にはいかなる同一性を見出すことができないということである。そうでなければ、正しい「理論」も直ちに恐ろしいイデオロギーを隠蔽するものになってしまうのである。ここでわれわれが警戒しなければならないのは、毛沢東思想を確認することによって中国の「文化大革命」などの歴史を肯定することの問題性である。なぜならば、こうしたことは、「言語」（理論）の「現実」への還元、また言語そのものを歴史性そのものに還元することを意味するからだ。いうまでもなくこれは非歴史的な解説にはかならない。

第五節 結語：前近代批評史の「反」概念と弁証法的「矛盾」との間に

1 銭鍾書と郭紹虞の「反」の読みとヘーゲル主義的弁証法の近代中国における支配

「矛盾」やヘーゲルの弁証法に対する過剰な意識は、近代中国においては学問の領域にも多大な

影響を及ぼした¹³²⁾。例えば、前に錢鍾書が「上徳は徳ならず」という老子の言葉を「否定の否定」として見て、老子思想は「否定の否定」という弁証法と類似的であると指摘したが、錢鍾書がヘーゲルを念頭に置いていることはいうまでもない。これはほかでもなく彼が漢字圏の古代哲学に対するヘーゲルの西洋中心的な見方を意識しすぎたからである¹³³⁾。同じように郭紹虞が「弁証法」について言及したのもヘーゲルの弁証法を意識しているからである。錢鍾書と郭紹虞は本研究で取り上げられる批評伝統の思想や文学における「反」或いは「矛盾」の原理を、「パラドクス」と「オクシモロン」という言語的構造との関係において見直したにもかかわらず、結局そのような原理に無理やりにヘーゲル主義的な「脚注」を付けようとしたのである。

錢鍾書と郭紹虞の上の「注脚」が無理やりなのは、彼等が生きる時代の中国におけるヘーゲル主義の圧倒的な支配を物語っている。この支配は公的哲学としてのマルクス主義の中国における地位と直結している。そもそも両氏とも客観的には音声的な現代中国語に対して批判的であるため、この音声の国語の背後にある線の進歩主義とそれを裏付けているヘーゲル主義の伝統に対してはもちろん拒絶しているのである。事実上文化大革命後に白話文中心主義を相対化した錢鍾書の著書が20世紀80年代以来の中国においてブームとなっていることも偶然ではない。それは、中国語の「白話文」イデオロギーを批判することがタブー視された時代において、「文」の問題に関する執拗な問いを示しつつ戦略的な策略を取った結果であろう。また「革命」後の中国の読者が詩文の伝統の弁護者である錢鍾書を読むことによって、「革命」のイデオロギーの所産である音声的な中国語に対する信頼を懐疑しはじめた結果でもあることは無視できない。

実際、錢鍾書と郭紹虞が言っている「反」はヘーゲルのそれと本質的に異なっている。ヘーゲルの弁証法は、他者（矛盾・対立の存在）を一旦見つけることを通してなされる自己同一的過程（和解）を経てより大きな自己へと成就する弁証法のことである。だからこの場合の他者は厳密な意味では他者ではない以上、差異＝他者の原理としての「反」とは同じものでないことは明らかである。このようなヘーゲル的「矛盾」についてジル・ドゥルーズも指摘した通り、「ヘーゲルの技法は、矛盾の運動の中にある（差異は矛盾にまで行き着かなければならず、矛盾にまで拡張されなければならない）」¹³⁴⁾。そしてこのような過程を一般の事物に発展させ、その過程の樂觀的な（限りなくより高次な段階への）発展を通して直線的に絶対的な理性へと至る、というのがヘーゲルの全体的論理であるのだから、「合」という全体性と無縁な差異的運動の原理としての「反」とも異なるものである。言うまでもなく、ここは錢鍾書の「反」に対する解釈と異なるところである。ヘーゲルにおいて矛盾が最大の差異だとすれば、このような差異は唯一なる差異、すなわち巨大な同一性そのものである。なぜならば、肯定へ向う「否定」的な弁証法としてすべての差異を回収する力をヘーゲルはこの矛盾、この最大の差異に付与したのであるから。従ってこの肯定を原理とする「差異」＝ヘーゲル主義的な「矛盾」は、差異を否定する「観念的な差異」、または「擬似的な差異」にはかなるまい。これに対して錢鍾書の「反」は、ヘーゲル的弁証法に回収されえない「反」であり、そのような弁証法と無縁な否定性・差異性そのものである。

これに関連して、本研究で整理してきた批評伝統にあるこのような「反」について中国の哲学者張岱年（1908—）はその『中国哲学大綱』（1935—1937）において次のように指摘したことがある。

凡ての物は皆三つの変化がある。一は生成、二は反、三は反にしてまた反、最後にまた最初に戻る。(中略) 中国哲学も「反復」を内容とし、そして凡ての事物が必ず反に終わると主張する。さらに極端になれば必ず反し、質の反転する前に必ず量の変化があり、量の変化は必ず質の反転を引起こすと主張する。にもかかわらず、西洋哲学における弁証法の否定の否定は、表面上は最初に戻るように見えるが、実際それは一級前進した。従って西洋哲学でいう弁証的過程は限りなく進化する過程である。中国哲学のいう「復」とは、眞に最初に戻ることであり、実際循環の意味がある。¹³⁵⁾

ここで張岱年^{ちやうたいねん}が念頭においている「西洋哲学」とは、ヘーゲルの弁証法にはかならない。具体的には、ヘーゲル的な「否定」と本研究で取り上げる批評伝統にある「反」との違いである。このような「反」はヘーゲル主義を基とする進歩主義に対する批判でもある。この時期(20世紀30年代)の「反」概念は、まだ完全にヘーゲル的な「否定」または「矛盾」に回収されていないことを物語っている。錢鍾書と郭紹虞の話に戻れば、繰り返し言っている通り、錢鍾書も郭紹虞もヘーゲル主義者ではない。ただ単にヘーゲルのオリエンタリズムを批判しながら自分自身も逆転したオリエンタリズムに一瞬陥っていることに意識できなかったにすぎない。錢鍾書と郭紹虞のヘーゲルに対する過剰な意識は逆にヘーゲル主義の中国の「近代」における強固な支配を物語っているのである。

2 老子的「反」の比喩的表現としての韓非子の「矛盾」

最後に再び韓非子の「矛盾」の話に戻ろう。この話から法家思想の代表者としての韓非子の現実的で政治的な動機が窺える。韓非子の「矛盾」説は、『韓非子』の「難一第三十六」と「難勢第四十」に出ている¹³⁶⁾。「難一第三十六」において韓非子が論じようとしたのは、中国の上古の理想上の帝王とされる堯の「明察」と舜の「徳化」を「両得」することは困難である、ということだ。なぜかといえば、法には時間的な差異が重要であるからである。そして「難勢第四十」において韓非子が論じようとしたのは、賢人と権勢を「相容れる」ことは不可能である、ということだ。即ち、「賢」(知識人)と「勢」(帝王)という対立項を政治においてバランス良く並立することの重要性である。

韓非子の「矛盾」は、矛と盾のどちらが強いかと聞くのでもなく、無知を装う質問者が矛と盾を売る人に論理的な間違えを注意してやるのでもない。そのような「論理」自体は、二者択一的である以上、上でいう原理としての「反」と異なるものとなる。そこでは「矛」と「盾」それ自体からなる関係の運動はなく、「論理」というもとの媒介者の擬似的運動となってしまう。「矛」と「盾」の原理を説明する際に、その間からなる運動的境界領域、あるいはその両者の間の引き裂かれでしかそうしえないこと、そして「矛」と「盾」は永遠に勝ち負けがつかず、原理的に対立してゆくものである、ということを経験は言おうとしているのである。この意味においてこの終わりなき「反」とは、反復でもある。『易経』が「反復は道なり」¹³⁷⁾と表明している通りである。

「矛」と「盾」。この二つの異なる事物は一方から他方へと境界を越えるような移動があっても、無くなること、または否定されることはないのである。これこそ上で引用した、「東西の相い反して而も以て相い無かるべからざるを知る」と莊子のいった意味である(『莊子・秋水』)。「矛」

は「盾」を「盾」たらしめること、逆もまたそうであることは、まさに差異の共存の原理である。この原理では対立（違う）する二項はお互いに相手を「同じもの」として回収しない。寧ろその二者からなる関係こそ問題の関心となる。即ち「矛」と「盾」という実体に関心を持つというよりも、「矛」と「盾」をある種の関係性の中においてこそ意味があるということを言おうとするものである。韓非子の「矛盾」の説も言語的視点から見れば、言語の限界性または表象の不可能性という問題が根本にあるわけだ。一方、対立要素間の引裂かれ、またはその運動的境界領域に対しては言語は無力である。とはいえ他方、人間はそのような引裂かれ、または運動的境界領域を言語化することの宿命を避けられないのである。

かくして前近代的「反」を無理やりに訳してしまった「矛盾」の意味の日本語における登場の歴史と近代中国での展開の歴史を、「反」との関連・対照の文脈において論じてきたが、かいつまんで言うと、ここで指摘しておきたいのは、韓非子の「矛盾」という概念自体は、翻訳語としての「矛盾」概念ほど近代中国と近代日本の思想史における重要性が高いとはいえないということである。前近代的な「矛盾」は寧ろ老荘的な「反」、とりわけ老子的な「反」の比喩的な言い方として言われているにすぎない。韓非子の「矛盾」は正しく老子的な「反」を政治理論的な文脈において発展させているのである。毛沢東思想にある「矛盾」観とこのような「反」または韓非子の「矛盾」との関連はマルクス主義の中国における形態という複雑な問題と関わっているのである¹³⁸⁾。

注

- 1) 『詩学』、『西脇順三郎全集』第5巻、筑摩書房、昭和58年、10頁。
- 2) 陳望道『修辭学発凡』、上海教育出版社、2001年7月、123頁。
- 3) 『哲学・思想翻訳事典』、「矛盾」（石村多門）、石塚正英・柴田隆行監修、論創社2003年1月。
- 4) 賀麟「康德、黒格爾哲学在中国的伝播」、賀麟『五十年来的中国哲学』所収、北京：商務印書館、2002年11月、122頁。
- 5) 佐藤信夫『レトリック認識』、講談社学術文庫、2000年8月、194頁。傍点は佐藤信夫による。
- 6) 「聖人」とは老子のことである。『老子』七十八章からの引用。『老子』の伝本が多いため、ここでの「章次」は、錢鍾書の説明による。次の「…章」というところは全て『老子』のことを指していることを断っておく。錢鍾書の文体は古典漢文体であるため、できれば当訳には原文の文体を伝えようとしたが、念のために原文を添付しておいた。なお、本文における『老子』の読み下しは、『全訳漢文大系15・老子』を参照したことを断っておく（斉藤响訳注、集英社、昭和55年9月）。
- 7) 『老子』「後編五八」において「之を聴いて聞こえず、之を名づけて希と曰ふ」（「聴之而弗聞、名之曰希」と「希」について説明されている。
- 8) 前掲斉藤响訳注『全訳漢文大系15・老子』後編六十九、255頁。但し錢氏の版は本論文において引用する訳文と異なるため、訳文の版に従った。
- 9) 錢鍾書の原文：
聖人云：「受国之垢、是謂社稷主；受国之不祥、是謂天下王。正言若反。」（略）夫「正言若反」、乃老子立言之方。『五千言』触处彌望。即修詞之所謂「翻案語」（paradox）與「冤親語」（oxymoron）、固神秘家言之句勢語式耳。有兩言於此、世人皆以為其意相同相合。例如「音」之與「声」、「形」之與「象」；翻案語中則同者異而合者背矣。故四一章云：「大音希声、大象無形」。又有兩言於此、世人皆以為其意相違相反、例如、「成」之與「缺」或「直」之與「屈」；翻案語中則違者諧而反者合矣。故四五章云「大成若缺」、「大直如屈」。復有兩言於此、世人皆以為相仇相克、例如、「上」与「下」、冤親語乃和解而無間焉、故八章云「上德不德」。此皆蘇轍所謂「合道而反俗也」。然猶皮相其文詞也。若抉髓而究其理、則否定之否定爾。反正為反、反反復正（Duplex negatio

- affirmat) ; 「正言若反」之「正」、乃反反以成正之正、即六五章云「與物反矣、然後乃至大順」。如七章云：「以其不能生、故能長生。……非以其無私耶？故能成其私」。夫「自生」、正也。「不自生」反也、「故長生」、反之反而得正也。「私」正也。「無私」、反也。「故成其私」、反之反而得其正也。(錢氏の版は「大象無形」とされているが、前掲齊藤响訳注の版は異なるため「天象無形」とされている)。錢鍾書『管錐篇』第二卷、北京：中華書局、1986年6月、463—464頁。
- 10) 「天地自然に法る」とは、老子の「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」からの転用である。前掲齊藤响訳注『全訳漢文大系15・老子』(後編六十九)、308頁。
 - 11) 前掲錢鍾書『管錐篇』第二卷、434頁。
 - 12) 原文：有無相生、難易相成、長短相較、高下相傾、音声相和、前後相隨(『老子』「後編四六」)。前掲齊藤响訳注『全訳漢文大系15・老子』、238頁。但し、引用する『老子』の伝本の一致を考慮するため、調整がある。
 - 13) 原文：「喜怒同根、是非同門、故不可得而偏舉也」。『王弼集校釈』(上卷)、王弼著、樓宇烈積、中華書局、1999年12月、6頁。本稿における王弼の読み下しは引用者によるものである。
 - 14) 胡以魯『国語学草創』、1923年、上海：商務印書館、29—30頁。
 - 15) 前掲錢鍾書『管錐篇』47—49頁。
 - 16) フランソワ・ジュリアン『道徳を基礎付ける：孟子vs. カント、ルソー、ニーチェ』、中島隆博・志野好伸訳、講談社現代新書、58頁。
 - 17) 錢鍾書によれば、清の学者顧炎武(1613—1682)はその『日知録』卷二七「通鑑注」において「並及」の例として「得失」や「利害」などを挙げ、その意味は「失」や「害」しかないと解釈した。これは即ち唐初の經学者孔穎達(574—648)がその注疏『正義』において「言を兼ねる」(「兼言」)と言っていることであると指摘した。しかし他方、錢鍾書も孔穎達が「難易」をただ「難」と「易」を孤立的に解釈したのは間違えであると批判した。錢鍾書の解釈は語の構造から解釈しているというより、音、形、義にある「義」からの訓詁学的な解釈であるが、「反」的な言語関係性に留意したことは重要である。前掲『管錐篇』第一卷、48—49頁。
 - 18) このような考えは、郭紹虞論文「駢文文法初探」(郭紹虞『郭紹虞説文論』所収、上海古籍出版社、2000年5月)や郭紹虞『漢語語法修辭初探』(北京：商務印書館、1979)を参照されたい。
 - 19) 原文：「字之曰道、強為之名曰大、大曰逝、逝曰遠、遠曰反」。前掲齊藤响訳注『全訳漢文大系15・老子』、308頁。
 - 20) 原文：「逝、行也。不守一大体而已。周行無所不至、故曰「逝」也」。前掲『王弼集校釈』(上卷)、63頁。
 - 21) 原文：遠、極也。周行無所不窮極、不偏於一逝、故曰「遠」也。不隨所所適、故曰「反」也前掲『王弼集校釈』(上卷)、64頁。
 - 22) 『ハイデッガー全集第12卷、言葉への途上』、龜山健吉、ヘルムート・グロス訳、創文社、1996年10月、239頁。
 - 23) 張鐘元『老子の思想』、上野浩道訳、講談社学術文庫、1998年12月、16頁。
 - 24) 前掲張鐘元著・上野浩道訳『老子の思想』、58頁。
 - 25) 原文：「高以下為基、貴以賤為本、有以無為用、此其反也」。前掲『王弼集校釈』(上卷)、109—110頁。
 - 26) 顔師古、唐の学者、名は籀、祖父は顔之推(531—602、南北朝末期の儒者)、訓詁学者、太子の命で『漢書』に注した。
 - 27) 前掲錢鍾書『管錐篇』第二卷、445頁。中国語では「反」は「返」の仮借字である。
 - 28) 前掲齊藤响訳注『全訳漢文大系15・老子』、309頁。
 - 29) 原文：「彼出於是、是亦因彼、彼是方生之説。(略)是亦彼、彼亦是也」。『中国の古典5・莊子・上』、池田知久注、学習研究社、1989年6月、64—65頁。
 - 30) 原文：「知東西之相反而不可以相無」。前掲池田知久注『中国の古典5・莊子・下』、48頁。
 - 31) 毛沢東『実践論・矛盾論』、松村一人・竹内実訳、岩波文庫、1995年5月。
 - 32) 中国的な理論文脈と毛沢東思想との関連については次のような研究がある。この辺の問題につい

ては中国のマルクス主義者（中国語の非公式的な意味とは異なる用語として）の李沢厚の論文「青年毛沢東」と前掲「試談馬克思主義在中国」（李沢厚『中国現代思想史論』所収、安徽文芸出版社、1994年）及びArif Dirlik: *Postmodernity's Histories-The Past as Legacy and Project* (Rowman & Littlefield Publishers, 2000) に取められた同氏論文“Theory, History, Cultural Identity and the Politics of theory in Twentieth-Century China”を参照されたい。李沢厚の「青年毛沢東」はマルクス主義者になる前の毛沢東と前近代的な哲学との関連を提起し、「試談馬克思主義在中国」は毛沢東をはじめとする中国の近代の知識人とマルクス主義との関連を提起した。ダーリク論文はマルクス主義の「中国化」の問題を提起した。ダーリクは毛沢東哲学の中国思想史的文脈を強調しながら、毛沢東の弁証法が歴史の終結という認識を拒絶した点においてヘーゲルとマルクスと似ているというより仏教と道家に似ていると指摘した（p.100）。なお、毛沢東思想の確立によるマルクス主義の「中国化」を「農民化」と「儒家化」（とりわけ陽明学化）と同一な意味において捉えている研究としては、金観涛・劉青峰の『開放中的変遷：再論中国社会超穩定結構』（香港：中文大学出版社、1993年、370－382頁）や、同両氏『毛沢東思想和儒学』（台北：風雲時代出版社、2006年5月、171－216頁）がある。

- 32) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、32頁。
- 33) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、32頁。
- 34) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、33頁。
- 35) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、33頁。
- 36) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、34頁。
- 37) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、35頁。
- 38) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、40頁。
- 39) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、40頁。
- 40) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、46頁。
- 41) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、48頁。
- 42) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、50頁。強調は林。
- 43) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、52頁。
- 44) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、60頁。
- 45) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、64頁。
- 46) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、65頁。
- 47) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、70頁。
- 48) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、80頁。
- 49) 高青海主編・舒焯光・車文博・張維久副主編『馬克思主義哲学基礎』上巻、北京：人民出版社、1985年、429頁。
- 50) アルチュセールの「唯物弁証法について」、『マルクスのために』所収、河野健二・田村俣・西川長夫訳、平凡社、1998年2月、315頁。
- 51) 例えば毛沢東が「新民主主義論」（1940）において前近代中国の文化を、「封建的政治」と「封建的経済」に対する「反映」としての「封建的文化」として規定した。『毛沢東選集』第二巻、北京：人民出版社、1969年2月、625頁。
- 52) 毛沢東は中国の革命を「政治革命」「経済革命」「文化革命」という三つに分けられた。「新民主主義論」（1940）、前掲『毛沢東選集』第二巻所収、659頁。
- 53) 李沢厚「試談馬克思主義在中国」、前掲李沢厚『中国現代思想史論』所収、165頁。
- 54) 例えば、毛沢東がその「新民主主義論」（1940年）において「半封建的文化」と「帝国主義的文化」が「反動同盟」として結託して、「新文化」に反対したと述べた。この時代の文脈から推測すれば、この「帝国主義的文化」とは、日本帝国主義の文化か文化的に日本帝国主義と協力している中国の文化人のことであろうが、文化的にかつて反共の国民党に協力した「一部の欧米派の文化人」をも指していることが分かる（前掲『毛沢東選集』第二巻、655頁、614頁。）。
- 55) 中国の政治家で中国語ラテン化新文字の推進者である呉玉章（1878—1966）はその文章「文字必

須在一定条件下改革」において、「毛主席が1951年に「世界各国の文字に共通する表音文字の方向に進まなければならない」と指示した」と述べた（『中国語文』誌、中国語文雑誌社、第41号、8頁）。

- 56) こうした毛沢東の批判は、彼の「新民主主義論」（1940年1月）において見られている。前掲『毛沢東選集』第二巻、667頁。
- 57) 毛沢東「新民主主義論」（1940年）、前掲『毛沢東選集』第二巻、626-633頁。
- 58) 言文一致の文芸を、ある種の政治実践のためのマス・メディアにするという文芸功利主義的意図が毛沢東にあることは、二つの時期に分けて見るべきであろう。一つは戦争期間、取り分け抗日戦争期間において、農村部において抗日戦争のために大衆を発動するという時期である。これについて毛沢東は、「抗日戦争の中で自分の文化の軍隊を持つべきであり、この軍隊とは人民大衆である。（中略）この目的に達するために、文字は必ず一定的な条件の下で改革を加えるべきであり、言語は民衆に接近すべきである。民衆こそ革命文化の無限なる源泉であることを知っておかなければならない」と述べている。（『新民主主義論』、前掲『毛沢東選集』第二巻、668頁）。もう一つの時期としては、建国後である。この時期の文芸政策は、大衆に文化を共有してもらうという倫理的な考えが継承されてはいるが、同一的な社会を作り、同時に支配側のイデオロギーに奉仕するという性質のものである。この点は、言語を抗日戦争期間の、侵略者に対する抵抗の道具と見ていることとは全く異なる文脈・異なる倫理性のものである。
- 59) 毛沢東の文芸に対する反映論的な考え方は、次の引用からも窺える。毛沢東は、「觀念形態としての文芸作品は、みな一定的な社会生活の、人間の頭脳における反映的産物である。革命的な文芸は、即ち人民の生活の、革命的作家の頭脳における反映的産物にほかならない」と述べている。同時に彼は「人民の生活」を文学芸術の「唯一の源泉」として見た。「延安文芸座談会における講話」（1942年5月）、『毛沢東選集』第三巻、北京：人民出版社、1969年、817頁。
- 60) 例えば、マルクスが「言語は意識と同じ年である。——言語は実践的な、他人の人間たちにとっても実存する、それゆえに私自身にとってもまた最初に実存する現実的な意識である。そして言語は、意識と同様、＜交通から＞他の人間たちとの交通に対する欲求と必要から、初めて生じる。」と述べている。マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（新編輯版）、廣松渉編訳・小林昌人補訳、岩波文庫、2003年3月、57頁。
- 61) 于治中「意識形態から商品拜物教へ」（中島隆博訳）、『思想』、岩波書店、2000年8月、140頁。
- 62) 「フロイトとラカン」（1964年）、ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、石田靖夫・小倉孝誠・菅野賢治訳、人文書院、2001年5月、42頁。
- 63) 「フロイトとラカン」（1964年）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、44頁。
- 64) 于治中「阿爾杜塞與意識形態的物質性」、『台湾社会研究季刊』第31号、1998年9月、102頁注。
- 65) 前掲于治中「意識形態から商品拜物教へ」（中島隆博訳）、『思想』、138頁、152-153頁。
- 66) ルイ・アルチュセール『生産諸関係の生産』（1970）、ルイ・アルチュセール『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』所収、西川長夫・伊吹浩一・大中一彌・今野晃・山家歩訳、平凡社、2005年5月、244頁。
- 67) 「フロイトとラカン」（1964）、「フロイト博士の発見」（1976）、「マルクスとフロイトについて」（1978）などの論文において似たような言及が見られている。ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』所収。ニーチェに関する上の言及は、同書29頁。
- 68) 毛沢東「新民主主義論」、前掲『毛沢東選集』第二巻、624頁。
- 69) この辺は毛沢東の「延安文芸座談会における講話」（1942年5月）を参照されたい。前掲『毛沢東選集』第三巻所収。
- 70) 毛沢東は「文芸は政治に服従すべきである。今日の中国政治の最大の課題は抗日である」と述べている。「延安文芸座談会における講話」（1942年5月）、前掲『毛沢東選集』第三巻所収、823頁。
- 71) ルイ・アルチュセール『生産諸関係の生産』（1970）、前掲ルイ・アルチュセール『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』所収、261頁。

- 72) ルイ・アルチュセール『生産諸関係の生産』（1970）、前掲ルイ・アルチュセール『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』所収、262頁。
- 73) 毛沢東『実践論』、前掲毛沢東『実践論・矛盾論』、8-9頁。
- 74) スラヴォイ・ジジェック『否定的なもののもとへの滞留』、酒井隆史・田崎英明訳、ちくま学芸文庫、2006年1月、145頁。
- 75) 前掲スラヴォイ・ジジェック『否定的なもののもとへの滞留』、324頁。
- 76) ルイ・アルチュセール『生産諸関係の生産』（1970）、前掲『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』所収、256-257頁。
- 77) ルイ・アルチュセール『生産諸関係の生産』（1970）、前掲『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』所収、263頁
- 78) 「矛盾と重層的決定——探求のためのノート」（1962）、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』所収、196頁注。強調はアルチュセール。
- 79) ラブランシュ (Jean Laplanche)、ポンタリス (J.B. Pontalis)『精神分析用語辞典』、村上仁監訳、新井清他訳、みすず書房、1984年6月、308-309頁。
- 80) 「マルクスとフロイトについて」（1978）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、256頁、257頁。強調はアルチュセール。
- 81) 「マルクスとフロイトについて」（1978）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、264頁。
- 82) 「フロイト博士の発見」（1976）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、221頁。
- 83) ここでアルチュセールが、フロイトはマルクスを「攻撃したことがない」と指摘しているのは、筆者の読んだ限りでは、事実に反しているようである。例えば、フロイトはその『精神分析入門(続)』（1933）の第三十五講「世界観というものについて」においてマルクスの理論に敬意を表しながら、マルクスの理論それ自身が宗教的イデオロギーに近い形で集団的なイデオロギーになる可能性を警告している。フロイトは、「マルクスの著作は啓示の源泉として、聖書や回教經典の地位を占めるに至りました。とはいうものの、それがいろいろな矛盾や曖昧さから脱却していないという点は、これら昔の聖典と五十歩百歩なのです。そして実践的マルクス主義はあらゆる観念論的体系および錯覚を情容赦もなく一掃したにもかかわらず、結局自分の手で錯覚を作り上げてしまったのです」と述べている。フロイト『精神分析入門(続)』、『フロイト著作集』第一巻所収、懸田克躬・高橋義孝訳、人文書院、1973年7月、534-535頁。
- 84) 「フロイトとラカン」（1964年）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、29頁。
- 85) 于治中「意識形態中的主体形構」、『台湾社会研究季刊』、2006年6月（総62号）。
- 86) 「フロイト博士の発見」（1976）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、233頁。
- 87) 「フロイト博士の発見」（1976）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、236頁。
- 88) 「フロイト博士の発見」（1976）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、233頁。
- 89) 「マルクスとフロイトについて」（1978）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、260-261頁。
- 90) 「マルクスとフロイトについて」（1978）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、261頁。強調は林。
- 91) 「フロイト博士の発見」（1976）、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、241頁。
- 92) 「矛盾と重層的決定——探求のためのノート」（1962）、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』所収、165頁。
- 93) 「矛盾と重層的決定——探求のためのノート」（1962）、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』所収、165頁。
- 94) 「矛盾と重層的決定——探求のためのノート」（1962）、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』所収、165頁。強調はアルチュセールによる。

- 95) この辺についてはアルチュセールの「唯物弁証法について」と「矛盾と重層的決定」を参照されたい。前掲『マルクスのために』所収。
- 96) 「矛盾と重層的決定——探求のためのノート」(1962)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、176-177頁。
- 97) この点については、毛沢東が次のように述べている。「たしかに、生産力、実践、経済的土台は、一般的には、主要な決定的なはたらきをするものとしてあらわれる。この点をみとめないものは、唯物論者ではない。しかし、生産関係、理論、上部構造などの側面も、一定の条件のもとでは、主要かつ決定的なはたらきをするものとしてあらわれる。このこともみとめなければならない。(中略) われわれは、歴史の発展の全体のうちでは、物質的なものが精神的なものを決定し、社会的存在が社会的意識を決定することを認めるが、同時にまた、精神的なものの反作用、社会的存在に対する社会的意識の反作用、経済的土台に対する上部構造の反作用をも認めるし、また認めなければならない。」前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、68頁、69頁。
- 98) 「唯物弁証法について」(1963)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、332-372頁。
- 99) ジャック・ビデ「序文にかえて」、前掲ルイ・アルチュセール『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』、13頁。
- 100) 「唯物弁証法について」(1963)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、354頁。
- 101) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、79頁。
- 102) 「フロイト博士の発見」(1976)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、242頁。
- 103) 「マルクスとフロイトについて」(1978)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、248頁。
- 104) 「マルクスとフロイトについて」(1978)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、249頁。
- 105) 「フロイトの発見におけることばの機能の考察」、É・バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』、岸本通夫監訳・河村正夫・木下光一・高塚洋太郎・花輪光・矢島猶三共訳、みすず書房、2000年11月、83-86頁。
- 106) このようなヘーゲル弁証法についてデリダは、「ヘーゲルが大『論理学』で差異〔différence〕を矛盾〔contradiction〕と規定していますが、彼がそうするのは、思弁的弁証法の推理過程にしたがって、ある存在一神論的ないし存在一目的論的な総合の<自己への現前>において差異を解消し、内化し、止揚しうるためにほかならない。」と指摘している(ジャック・デリダ『ポジション』、高橋允昭訳、青土社、2000年2月、64頁)。
- 107) 「フロイト博士の発見」(1976)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、236頁。強調はアルチュセール。
- 108) 「フロイト博士の発見」(1976)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、241頁。
- 109) 「マルクスとフロイトについて」(1978)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、250頁。
- 110) 「唯物弁証法について」(1963)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、370頁。
- 111) 例えば、「唯物弁証法について」(1963)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、359頁。
- 112) 「唯物弁証法について」(1963)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、360頁。強調はアルチュセール。
- 113) 前掲毛沢東『矛盾論』、毛沢東『実践論・矛盾論』、64頁。
- 114) 「唯物弁証法について」(1963)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、359頁。
- 115) 新島淳良も指摘した通り、「毛沢東はじめ中国の革命家たちは、伝統的観念論との闘争は必要ではなかった。この点は西欧のマルクス主義者と異なるところである。」、新島淳良『毛沢東の哲学』、勁草書房、1966年10月、254頁。強調は新島。
- 116) 「訳者解説——現代マルクス主義の二つの立場：ヒューマニズムと構造主義」、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』、452頁を参照されたい。

- 117) 市田良彦の「理論主義と真空の概念——『マルクスのために』の頃のアルチュセール」を参照されたい。前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』所収、499頁。
- 118) 「マルクスとフロイトについて」(1978)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、254頁、262頁。
- 119) 「転移と逆転移について(携帯用のちょっと不謹慎な言葉)」(1973)、前掲ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、193頁。
- 120) 「フロイト博士の発見」(1976)、ルイ・アルチュセール『フロイトとラカン：精神分析論集』、石田靖夫・小倉孝誠・菅野賢治訳、人文書院、2001年5月、230頁。
- 121) ルイ・アルチュセール「唯物弁証法について」、前掲『マルクスのために』所収、316頁。
- 122) 中国共産党の初代書記長である陳独秀(1880-1942)は、政治上の民主主義と経済上の社会主義が相互補完的であることを説いた。この辺の研究として、佐々木力『21世紀のマルクス主義』(ちくま学芸文庫、2006年10月、95-109頁、245-252頁)を参照されたい。
- 123) この中国共産党の正統的教義に対して、アリフ・ダーリクは毛沢東思想と毛沢東の思想が「代替可能」なものであると論じた。前掲アリフ・ダーリク「毛沢東思想における近代と反近代」、『岩波講座現代思想・14・近代/反近代』、260頁を参照されたい。「毛沢東思想」という言い方に関して、中国の元書記長である胡耀邦(1815-1989)は、党内理論家王稼祥(1906-1974)が1943年7月8日の『解放日報』において始めて「毛沢東思想」という概念を提出したと指摘した(胡耀邦「深切悼念王稼祥同志」、『人民日報』1986年8月15日)。
- 124) 陳力衛が『共産党宣言』のAufhebungという語の漢字訳について『共産党宣言』の日本語版(1906年の幸徳・堺訳と1930年の早川・大田黒訳)と中国語版(1920年の陳望道訳と1949年の定訳)を比較して指摘した通り、中国の政治矛盾が激化したことにより、暴力革命の強度も自然と増加していったが、それに伴って、1920年の訳語である「廃止」は中国語として暴力感の強い訳語「消滅」に変えられ、そしてその登場する頻度も高くなったのである。日本語の自動詞の「消滅」は「自然に消えてしまう」という語気があるのに、中国語の「消滅」は暴力感を伴う他動詞であると指摘されている(陳力衛『『共産党宣言』的翻訳問題：由版本的変遷看訳詞的尖鋭化』、『二十一世紀』雙月刊、香港中文大学中国文化研究所、2006年2月号)。
- 125) 李沢厚は、マルクス主義の中国の問題、とりわけ「文化大革命」の悲劇を念頭に置きながら、近代主義者的な立場から「ヘーゲルから現代の一部のマルクス主義理論まで歴史の必然性に対する、宿命に近い不適切な強調がある。これは個体、自我の自由的な選択を無視し、そしてそのような選択によって生まれた様々な偶然性の歴史的現実と結果を無視した」と批判した。これは李沢厚の中国におけるヘーゲル主義批判として見られる。李沢厚「試談馬克思主義在中國」、前掲李沢厚『中国現代思想史論』所収、202頁。
- 126) 前掲毛沢東『実践論・矛盾論』、79頁。
- 127) 李沢厚は「何が資産階級、資本主義なのか、何がプロレタリア、社会主義なのか……これらの観念が始終曖昧なままであった」と指摘し、「両軍対戦」という軍事的モデルの現実における運用は二項対立的単純化という「人為的な運動」において現れたと指摘した。前掲李沢厚「試談馬克思主義在中國」、前掲李沢厚『中国現代思想史論』所収、191頁。
- 128) 俗流ヘーゲル主義の中国における近代的な政治的展開をドゥルーズの言葉を借用して説明すれば、「歴史というものは、否定を経由せず、また否定の否定をも經由せず、反対に、諸問題の決定と諸差異の肯定を経由するのである。だからといって歴史の影たちはやはり、血臭く残酷なものであることに変わりはない」ということであろう(ジル・ドゥルーズ『差異と反復』、財津理訳、河出書房新社、2000年4月、399頁)。
- 129) 前掲毛沢東『実践論・矛盾論』、28頁
- 130) 「批判的・自己批判のノート」(1967)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』所収、475頁、478頁。強調はアルチュセールによる。
- 131) 「批判的・自己批判のノート」(1967)、前掲ルイ・アルチュセール『マルクスのために』所収、483-484頁。

- 132) 現代中国におけるヘーゲル主義的影響に対する研究はあまりないが、現代の思想者李沢厚思想とヘーゲル主義との関連については、顧昕『黒格聖主義的幽霊與中国知識分子——李沢厚研究』（台北：風雲時代出版公司、1994年4月）を参照されたい。
- 133) 前掲錢鍾書著書第二巻、445頁。なお、第一巻の書き出しにおいても、ヘーゲルの西洋中心的な態度に論及している。前掲第一巻、1頁。
- 134) 前掲ジル・ドゥルーズ『差異と反復』、392頁。
- 135) 張岱年『中国哲学大綱』中国社会科学出版社、1985年3月、108頁（初版は、商務印書館、1958年）。訳文は林によるものである。
- 136) 前掲金谷治訳注『韓非子』第四巻、17—21頁。
- 137) 日本語訳は「反復して道を履み行ふことである」とある（高田真治・後藤基巳注訳『易経』「上経乾」、岩波文庫、2001年5月、84頁）が、本論文の文脈において王弼のこれに対する注である「反復は皆道なり」に従った（前掲『王弼集校釈』上、213頁）。
- 138) 似たような問題として毛沢東の儒家、例えば湖南出身の儒者・政治家曾国藩（1811—1872）の思想などとの関連もそうである。曾国藩との関連については李沢厚の断片的な指摘の通りである。李沢厚「青年毛沢東」、前掲李沢厚『中国現代思想史論』所収、142頁。

後記：本稿は小森陽一先生の指導に負うところが大きい。それに石田英敬先生からはアルチュセールと精神分析について、エリス俊子先生からは論文の進め方・論理上の問題について、齋藤希史先生からは漢文解説・訓読みの諸問題について、それぞれ貴重なコメントを頂いた。活字になる過程において小林宜子先生から大変お世話になった。友人中沢忠之氏からは、日本語の問題などを指摘される機会を得た。文責は作者にあるが、あわせて感謝したい。