

廣松理論を学ぶために

赤城 護

廣松理論を学ぶために

——山脈縦走への道案内

赤城 護

廣松理論を学ぶために——山脈縦走への道案内
第一峰 マルクス主義の復権と発展

目次

プロローグ	1
第一章 疎外論批判と物象化論	
一 廣松「疎外論批判」の位相	2
二 日常的語義における「疎外」	5
三 「自己疎外」回復の「主体」	10
第二章 唯物史観の宣揚と展開	
一 唯物史観を巡る理論的混乱	16
二 人間・自然の生態系的把握	22
三 「生産力」と「階級闘争史観」	27
第三章 近代パラダイムの刷新	
一 近代的人間・社会観の超克	32
二 弁証法的な自然観の新地平	37
三 歴史観・歴史法則観の転換	44
エピローグ	56

【「戦旗」掲載号】

- 一 疎外論批判と物象化論
 - 上=第681号 (94年8月5日)
 - 中=第686号 (94年10月20日)
 - 下=第692号 (95年2月5日)
- 二 唯物史観の宣揚と展開
 - 上=第699号 (95年5月5日)
 - 中=第708号 (95年10月5日)
 - 下=第717号 (96年3月5日)
- 三 近代パラダイムの刷新
 - 上=第723号 (96年6月5日)
 - 第724号 (96年6月20日)
 - 中=第727・728合併号 (96年8月10日)
 - 下=第732号 (96年10月20日)
 - 第733号 (96年11月5日)

本年（一九四五年）五月二日に亡くなった廣松渉氏が成し遂げたものは大きい、氏が次の世代に託したのもそれに劣らず大きい。廣松理論はいくつもの巨峰が連なる一大山脈をなしており、そのすべてを踏破するのは實際簡単なことではない。しかし、われわれは廣松理論を学ばなければならぬ。なぜか。

ソ連・東欧スターリン主義体制の崩壊と帝国主義世界の基軸国喪失の中で、新たな「世界秩序」が模索されているが、行方は混沌としていて。日本でも五五年体制が崩壊し、政治は流動化、否、液状化現象を呈している。実に「世紀末」である。ほどなく二一世紀が来たらんとする今こそ、われわれは、混迷の時代の真つ只中から、われわれ自身の未来を展望しなければならぬ。ここに、今日における理論闘争の格別に重要な役割がある。個別実証的な諸学の知見を広く吸収するに貪欲でなければならぬのは言うまでもない。だが、今や「学」や「知」の在り方そのもののラディカルな刷新、世界観の次元でのパラダイム・チェンジこそが問われている。だから、廣松理論に学ぶことが必須なのだ。

本連載（実際には不定期の「分載」となると思うが）は、廣松理論を祖述するものではない。下手な祖述や紹介よりも、読者自ら廣松氏の諸著作に直接触れることが理解への確実な道筋であり、結局は早道ともなるであろう。そうした読者のために案内役をつとめようというのが、本連載の趣旨である。

なお、本文は対話体で進めるが、これは実際の対談を再現したものではなく、専門用語の連続で読者の忍耐を超えることがないよう、また微妙なニュアンスが伝わるようにとの配慮に出る便法であることを、あらかじめお断わりしておく。

プロローグ

プロローグ

——廣松渉といえば大哲学者として評価されているが、マルクス研究者というか、マルクス主義者としても相当なものだと思ふ。今日は、廣松哲学というより、彼のマルクス論を中心に話してもらいたいのだが。

——廣松さんの業績が「マルクス研究」に納まりきれないのももちろんだが、廣松哲学をマルクス主義と截然と分けてしまっているものかどうか……。まあ、あれだけ幅広くかつ独創的な仕事の全体をカバーするのは大変なことだし、まずは僕らが最も関心のある領域から始めるのは順当かもしれないが。

——そういえば君は、廣松さんの書いたものの中で一番面白いのはマルクスものよりも独自の哲学プロローグのものだと言っていた。マルクスものはもう陳腐だということか？

——とんでもない。廣松さんのマルクス論は現在でも、国際的な研究水準の最高峰に位置していると思ふし、マルクス論を抜きにしては氏の哲学は到底語るべきではない。僕が言いたいのは、マルクスものと哲学ものをスパッと一刀両断してはまずいということだ。ちょうどヘーゲルやヘーゲル左派を読むとマルクスがよく見えてくると同じで、哲学ものを読むとマルクスものが、そればかりかマルクス・エンゲルス自身の著作もまた、よく理解できるし、すると今度は、マルクスとは無関係に見える廣松哲学独自の内容が実はマルクスを継承する仕事だったことも了解できる。

——なるほど。僕などは「マルクス主義の成立過程」⁽¹⁾や「エンゲルス論」⁽²⁾、「マルクス主義の地平」⁽³⁾、「現代革命論への模索」⁽⁴⁾、「唯物史観の原像」⁽⁵⁾、「青年マルクス論」⁽⁶⁾といった六九—七一年に相次いで出

された著作を興奮しながら読んだものだが、その後のものは「世界の共同主観的存在構造」⁽⁷⁾や「マルクス主義の理路」⁽⁸⁾あたりになるとフツッパールやハイデガーの用語が頻出してきて、いくらか着いていけないという印象を持った記憶がある。

——君のような受けとめ方をした活動家は少なくなかったと思う。その点僕は八〇年代になってやっと「同時代」的な読者になったので、これがある意味では幸いしているのかもしれない。その件はしかし、おおい話を進めることにして、まずは氏のマルクス研究について考えるところから始めよう。

- (1) 六九年、至誠堂から刊行。現在は同社から増補版が出ている。
- (2) 六九年、盛田書店から刊行、版を重ねたものの版元の倒産で絶版。永らく古書店でも入手困難であったが、今秋覆刻されるとも聞く。
- (3) 六九年、勁草書房から刊行、現在も版を重ねている。九一年には講談社学術文庫にも収められた。
- (4) 七〇年、盛田書店から刊行。七二年に新泉社から再刊。
- (5) 七一年、三一新書（三一書房。現在も版を重ねている）。
- (6) 七一年、平凡社から刊行。版を重ねたが、著者が旧版のまま世に送り続けることを潔しとせず、改訂を果たさないまま物故したため、現在では古書店でのみ入手可能。
- (7) 七二年、勁草書房から刊行、現在も版を重ねている。九一年には講談社学術文庫にも収められた。
- (8) 七四年、勁草書房から刊行、現在は新装版が版を重ねている。

第一章 疎外論批判と物象化論

第一節 廣松「疎外論批判」の位相

——廣松さんのマルクス論といえば、誰もがまず疎外論批判を想起すると思ふ。これは廣松さんの仕事の中でどのくらいの比重を占めているんだろうか。

——相当に大きいことは間違いないと思ふ。もつとも、疎外論批判というネガティブな形は物象化論というポジティブな理論の一部分だから、本当は物象化論の全体を捉える必要があるのだが、疎外論批判の領域に限っても、確かに大きい。

——大きいというのは、マルクス論にとってだけでなく、廣松哲学にとってもそうだ、ということか？

——僕はそう考えている。

——それは興味津々だ。早速ご高説を聞かせてくれたまえ。

——いや、挑発には乗らないよ。まずはマルクス論から、ということにしたばかりだからね。

——そうだった。では、設問を限定しよう。疎外論批判は、廣松さんのマルクス論においていかなる位置を占めているのか。これを聞こう。

——はぐらかすつもりはないのだが、僕の方から逆に質問していいだろうか。疎外論批判と一口に言うけれども、君はどのようにそれを理解してい

るのだろう。実はこれはいろいろな解釈・誤解を蒙ってきた経緯があるので、慎重に考えてみたいんだ。

——僕が疎外論批判ということと考えるのは、何はにおいても疎外革命論批判だなあ。第二次ブントの機関誌に廣松さんが門松曉鐘の筆名で寄稿した「疎外革命論批判・序説」(1)。

——つまり、革命論の問題としてまずは押さえるということだね。

——そう。「疎外されざる本質」とか「あるべき理想像」とかを尺度にして現実を評価するのではだめだということだ。現実を「非人間的」な在り方として批判したつもりになっていないけれども、「疎外されざる真の人間」なんて実際どこにもいやしない。それはこの世に住まう現実の人間ではなくて、勝手に思い描いた理想にすぎない。それが真理だとすれば、真理はいくらでも勝手に、各人各様に思い描くことができるというものだ。黒田イズムの革共同がやれ疎外からの解放だ、真の人間だ、主体性だとか叫んでいるけれど、そんなものは一種のユートピアへの逃避でしかなく、現実の階級闘争は一ミリも進みはしない。

——口を挟むようだが、君の言い方では、なるほど梅本克己批判としては大筋当たっているとしても、黒田寛一に対してはどうだろうか。もちろん革命論の大枠としては妥当するのだけれど、黒田疎外論の場合は抽象的人間ではだめだという自賞が一応あって、だからこそ「プロレタリア的人間」ということを強調したのだ、という異論が聞こえてきそうだが、それが、

——それは承知の上だ。「プロレタリア的人間」なるものは、しかし、実は現実のプロレタリアートではなく、理論的に抽象化された一種の理想像、イデオロギーにすぎない。「真のプロレタリアになれ」というのは、「真の人間になれ」ということのバリエーションでしかないだろうさ。

——つまり、疎外革命論批判ということと君がまず理解するのは、「真の

人間」であれ「真のプロレタリア」であれ、ともかくそういった抽象的理念を「疎外されざる本質」として想定する問題の立て方、のみならず、かかる「本質存在」を尺度にして現状を批判する超越的というか社会外在的な批判の在り方、と、こういうことになるのかな。

——それは誤読なんだろうか？

——そんなことはないだろう。ただ、今の話ではまだ事柄の半面が語られたにすぎないと思う。疎外論者が思い描き憧れている「本質存在」なるものは実はフィクションなり、と切つて捨てるだけなら、実はこの昔にシュティルナーがヘーゲル左派の人間主義を批判したときにやっているわけで、廣松さんの、というか廣松さんがマルクスから掘り起こした疎外論批判は、シュティルナーをも超えたところに立っている。結局それは物象化論というポジティブな面に関わるもので、あとでまた主題的に議論することになるだろうから、ここではさしあたり二点だけ、今の話との関連でコメントしておけばいいだろう。

——よし、あとで話すという約束を忘れないという約束つきで(笑)、許そう。

——抽象的理念を「疎外されざる本質」として想定する問題の立て方についていえば、マルクスも廣松さんも、シュティルナーのように、あるいはしないものへの崇拜だ、幽霊に憑かれていて、といつてナンセンスと片付けるのではない。人々が現にそういう理念を生み出してきた、今も生み出しているというものは一つの事実だ。しかもそれを崇拜、畏敬、願望、期待、等々の対象にして、自らの生み出したものに拘束され、支配されるという転倒も事実として存在する。こうした事実をまず正視したうえで、これらのイデオロギーがなぜまたいかにして生ずるのかを、現実の世界の在り方の問題として説明する、そういうイデオロギー批判を行なっている

ということだ。

——それが第一点。すると第二点は「本質存在」を尺度にした超越的・外在的な批判の在り方に関してだね。これについては、君にコメントされる前につけ加えたいことがある。革命論の問題としては、疎外革命論では現状分析が原理的に位置づかないということだ。原理的に、というのは、革命後の世界についても革命のプロセスについても、さらにそれを担う組織や諸個人についても、あらかじめできあがった理念があつて、この理念実現に向かつて一路邁進することが本分で、現状分析などはしよせんそのつどの戦術決定や政策のために参照される資料にすぎなくなるからだ。それに反して疎外革命論を退けるわれわれは、あくまでも現状に立脚し、現実のただなかからことを起こそうとするわけだから、現状分析は革命論にとって原理的な重要性をもつ。

——先回りされると話しづらいなあ。しかし、いい論点を出してくれた。マルクスも廣松さんも、疎外革命論を外在的批判の立場として退けるわけだが、では、外在的でない批判とは何だろう？

——外在的でないだから内在的さ。

——こりゃ漫才みたいになつてきたな(笑)。

——君は宇野経済学の件を問題にする魂胆なんだろう。

——それは確かに関係している。宇野経済学は第一次ブントの時からベールスになつていたので、疎外革命論批判と直接のつながりはないのだが、第二次ブントの一部、われわれも含まれるのだけれど、ここでは疎外革命論批判が「イデオロギー」と区別される科学の必要性という理解を生み、内在的社会批判ということが厳密に社会科学の現状分析というふうに表示されていった面があるように思う。

——君は以前、宇野の段階論の考え方は高く買つていたが、科学と

イデオロギーの区別についてはかなり辛いようだね。

——いや、歴史的な意義をもつたことまで否定するつもりはないんだ。が、現在評価するとなると、近代的科学主義を宇野氏が意識的に採用したことを僕としては見咎めざるをえない。

——ここで宇野経済学そのものの評価を議論しても始まらないし、廣松さんの宇野批判は昔の雑誌論文が近く単行本になるという話も耳にしているから、今は脱線を控えておこう。要するに君は、内在的ということは科学的・経済学的現状分析ではないといたいんだな。

——ではない、とまでは言わない。だけではない、ということだ。「科学的」ということの意味の捉え方からして実は大きな問題を含んでいるのだが、まあこれは暫し措こう。現実世界に内在するということは、世界を現実的に捉えることだ。人々がさまざまな欲求や感性をもち、イデオロギーをもち、意識をもっているということ、しかもたんにもっているというだけでなく、これらが実際の行動を、動機・目標・手段・熱意という種々のレベルで規定してさえること、これは紛れもない現実の姿だ。

——個々人についてはそうでも、一定の集団や階級という規模では、それらは結局は規定因とはなりえない、それらの背後の物質的諸関係こそが究極の規定因だ、というのがマルクスの考えではなかったのか？

——究極の規定因ということは、一切がそこに還元されるということではないだろう。マルクスをそういう経済還元主義、経済決定論として理解する傾向はマルクスの晩年にいち早くあつて、それに対してマルクスは、そういうのが「マルクス主義」なら自分は「マルクス主義者」ではないと言ったほどだ。

——なるほど、読めたぞ。スターリン主義者、いわゆる「正統派」たちの疎外論批判と廣松さんの疎外論批判をこっちゃんにするなど言いたいわけ

か。

——図星だ。

——宇野派の場合は経済学に特化しているのが当然といえば当然だけれど、正統派の場合は一応「弁証法的唯物論」や「史的唯物論」という形で哲学領域を持ち合わせている。ところがその内実となると、観念の土台は物質だ、生産力だという式のタダモノ論でしかない。だから彼らは、疎外論は観念論だという批判しかできない。

——「疎外革命論批判・序説」の中で、廣松さんはこう書いている。「疎外革命論の主張には、なかならずスターリン時代を通じて教条化され硬直化したマルクス解釈へのアンチテーゼとして当たっている点もあり、いくつかの新しい問題提起もみられる」と。

——つまり、疎外革命論を外在的な批判として退けるとはいっても、正統派みたいな決定論に後戻りするんではなくて、意識や情熱やらという「観念的」な契機まで含めた現実世界に足場を据えるということ、世界を内在的に捉えかつ批判するとはそういうことなんだというわけだ。

——廣松さん自身は、こういう文脈で外在的・内在的という言葉術語として使っているわけではないのだけれど、一応そういうことになるだろうね。

——スターリン主義に対するアンチとしての「反スターリン主義」、これに対するさらなるアンチとしての反「反スタ」主義、あるいはスターリン主義への回帰、こういうものとはそもそも違ふところに廣松さんの疎外論批判が位置していることはわかった。ところで、疎外革命論を批判する廣松さんの革命論は物象化論的革命論ということになるのかい？

——内容的にはそういうことになるが、本人は特にそういう呼び方はしていない。

——義の復権と発展を考えていた。大体こう理解したのだが。
——非難という点については、「公式的には」という限定を加えておく必要があるだろうね。党派の看板を背負わざるをえないとか、政治的な立場上「公式見解」に沿わざるをえない場面というのがあるわけで、それが必ずしも論者たちの本音とは限らない。それに、建設的な姿勢でなされた批判や傾聴すべき論点の盛られたものもあるわけだから、一概に決めつけるわけにはいかない。非難しているのは何々系学者、何々主義者だから……というレッテル貼りは便利だが危険だと思う。具体的な論議の一つ一つ、論者の一人一人についていう場合には、やはり対象の具体的内容に即して判断すべきだ。

——それは言うても、全体的な見取図を描くとすれば今言ったようになるわけだろう。
——それはそうだ。レッテル貼りで欺瞞的に自己納得しないで、批判的言説にはケース・バイ・ケースで対応するという、いわば当たり前のスタンスが確認されればそれで構わない。
——「公式的」「立場上」は廣松氏支持と称する側にも、ろくに読みもせず、まして理解もせず、おかしそうな所だけつまみ食いして利用する連中もいることだし、心しておかねばなるまいね。
——では、本題に入ろうか。

疎外論から物象化論へ

——「疎外論から物象化論へ」というテーゼは、発表された当時センサーションを巻き起こしたわけだが、疎外論批判と物象化論の関係についてまずスケッチしてもらおうか。疎外論批判というネガティブな面は物象化論というポジティブな理論の一部だということは前回聞いたが、廣松さんは

なぜだろう。

——語呂が悪いからじゃないか(笑)。言葉のリズムには随分と神経を使う人だったからね。本人に聞いたらなんて答えるかな。たぶん「ううよ。」「現代革命論」「マルクス主義革命論」でいいじゃない、だってスターリン主義も疎外論もマルクス主義じゃないんだから、ハッハッハ……ってね。

——今日は廣松さんにとって疎外(革命)論批判がどういう位置にあるのか、だいたいの見取り図を描いてもらった。次にはいよいよ疎外論批判の内容、あわせてポジティブな主張としての物象化論について聞こう。

——バランスを考えると廣松さんのスターリン主義批判についても少し辿っておいた方がいいようにも思えるのだが、いたずらに長くなっても仕方ないから、それは別の文脈に繰り込むことにして、君の提案にそって進もうか。

(1)「共産主義」第九号(六六年二月)に掲載。「現代革命論への模索」(七〇年、盛田書店刊)に収録されている。

第二節 日常的語義における「疎外」

——前回は、廣松さんの疎外(革命)論批判がどういう位置を占めているのか話してもらった。一方のスターリン主義(ロシア・マルクス主義)と他方の「反スターリン主義」(西欧マルクス主義)という「現代マルクス主義」の対立構造の中で、廣松さんは、スターリン主義の陣営からは観念論的異端として非難され、反スタ陣営からはスターリニズムの亜流と非難されてきたわけだが、廣松さん自身は、実は両者を超える次元でマルクス主

早くから物象化論の立場を固めていて、そこから疎外論批判を展開したの
だろうか？
——廣松さんの理論形成過程に即して言えば、物象化論が明確な形をとるのは六九年だが疎外論批判はすでに六三年に行なわれている。
——すると、疎外論批判の発展として物象化論が出てきたということか。
——いや、そう単純な話ではないと思う。廣松さんが物象化という現象(概念や理論ではなく「現象」)に注目するようになったのは学生時代に読んだデュルケムやその学派が機縁だという話だ。学生時代にはすでに共同主観性論や四肢的構造論が概略できていたというから、疎外論批判も物象化論も共通のルーツから出てきたのかもしれない。

——共通のルーツとは？
——小林昌人氏は、廣松氏がローティーンの時に読んだマルクスの文献や階級闘争の体験に基づく「原発想」ともいうべきことがらを挙げている(1)。僕もそれは大きいと思う。しかしそれだけじゃないだろう。小林氏はマルクス主義に引きつけて書いているのでそれ以上突っこんでいないけれど、理論的なルーツについてはもっと視野を拡げて考える必要があると思う。が、しかし、形成史的なことは話が込み入ってこざるをえない。疎外論批判に即しても、初期のそれと物象化論が確立してからのそれとの関係に言及するとなるとますます細かい議論が必要になってくるから、今は深入りしなくてもいいのではないだろうか。

——確かにその通りだ。僕もデュルケムやら何やらが突然出てきて当惑している。ただ、今の話から、廣松さんの物象化論が単純に疎外論批判の延長にあるわけではないということ、それともう一つ、ルカーチの物象化論とも直接の関係はないということ、これはわかった。
——ルカーチのそれは僕は念頭になかったんだが、君は物象化論という

やはりルカーチを想起するのかい？

——ルカーチ、それに物象化論というわけではないが疎外論批判という点でアルチュセールの名前は、ほとんど連想的に浮かんでくる。これは僕だけではないだろう？

——そうだと思う。実は、そのことが、廣松物象化論に対する理解——というか誤解というか——に大きく影響しているようだ。ルカーチが「物化」とか「物象化」という概念を再発見した功績はなるほど認められてよい。しかし、廣松氏からすれば、ルカーチは「物化」という概念を「疎外」や「外化」という概念とほぼ同義に用いている場合さえあって、物象化論を疎外論の一形態ないし単なる用語上の違いとして「理解」させる余地を多分に残していた。またアルチュセールの場合は、「経哲草稿」と「下・イデ」の間、つまり「初期マルクス」と「後期マルクス」の間の「断絶」を強調したわけだが、これが廣松氏の議論と二重写しに受けとめられた時代背景があった。しかし、廣松氏は単なる断絶説はとらない。アルチュセールだけでなく構造主義が概して「ロシア・マルクス主義」とも「西欧マルクス主義」とも異なる「第三の道」を展望した限りでは廣松氏と共通するところがあるけれど、彼らは歴史的問題関心が決定的に弱く、酷評すれば、構造主義は物象化された構造の分析にいそしんでいるにすぎない。

——ルカーチのように「疎外」と「物象化」を混同してはならないが、さりとてアルチュセールのように断絶させてもならないというわけか。ルカーチの物象化論やアルチュセールの構造主義と廣松さんの物象化論がどこでどう異なるのか、廣松さんがそれらをどう評価ないし批判しているのか、ぜひ聞かせてくれたまえ。

——質問をささざるようで悪いのだが、ここはひとつ提案したい。ルカーチ——そりゃあ、ないと言ったら嘘になる。一所懸命やった仕事が没にされたり、熱心に訴えても他人に理解されない、無視される、こういう時にはやはりある種の疎外感を抱かざるをえないさ。だけど、それを革命論にまで飛躍させるつもりはないぜ。

——飛躍させるかどうかはともかく、人が「疎外感を抱く」ということ、これは事実だ。しかもこの事実は、単に人々の「勘違い」のせいといってすますわけにはいかないんで、現にある社会関係の中から不可避的に、不断に生み出されてくる。とすれば、この事実はまさに現実の社会問題そのものということにならないだろうか。

——君の意地の悪い言い方に便乗すれば、社会問題であるだけでいい。「あの代議士はおれたちが選んでやったのに、おれたちをまるでわかっていない、偉そうにふんぞりかえって腹が立つ」という場面では、まさに政治問題でさえある。政治構造や代議制の問題としてね。だがね、当事者が疎外感を抱くということ、たんに抱くというか、心理的現象と限ったわけではないが……。

——正確にいえば「当事者にとっては『疎外』として現われる現象が存在する」ということ……。

——そう、それは事実には違いないが、さまざま問題の一部にすぎない。君のいうとおりだ。が、もう少し意地悪に聞こう。一部にすぎないというの、社会や政治の全般を見る立場からすればそうなのであって、一人一人の当事者の立場からは必ずしもそうとはいえないのではないか？ 例えば、若者が命を賭けた恋に破れて自殺を図るとか、一切の人間関係がうまくいかずに疎外の崖っぷちで生死の境を越えようか迷っているとか。死ぬ死なないうまいか、いじめによる不登校・登校拒否の子供たち、過労とストレスで身心が摩滅寸前の管理職や中小末端の労働者、会社と家

チやアルチュセールを引き合いに出して、それと対照しながら廣松さん独自の位置を際立たせるのは、手法としては面白いと思うのだけれど、余りに回り道を重ねることになりはしないだろうか。むしろ疎外論とは何かをはつきりさせたうえで、次にそれと物象化論はどう違うのかを見ていくという順序をとった方がわかりやすいと思うのだが。

——もちろん異存はない。そもそも、僕は話の流れを寸断しようとして質問を挿んでいるわけではないし、君の話しぶりがそうさせているだけだからね。

——ひどいなあ、脱線させているのは僕の方か(笑)。

——前回僕は君の口車に乗せられて(笑)、疎外論(批判)をまずは革命論の問題として喋らされたわけだが、疎外革命論が疎外論のすべてじゃないことぐらいは僕だって承知している。

「疎外」とは何か

——疎外あるいは疎外論という言葉で何を理解するか、これは結構、人によって違っているのが実情だと思うのだが……。

——革命論としては、未来から現在を逆規定する発想法、「人間なるもの」であれ「プロレタリアの人間」であれ、「あるべき」理想像から現状を告発する問題の立て方、これが疎外革命論だと僕は思うが。

——革命論としてはおおむね君の理解でカバーされると思う。ただし、君が「未来から現在を逆規定する」といった問題には、歴史というものが、特に歴史法則とか歴史的必然性といった問題領域が実は深刻に絡んでいることを銘記したうえで、という慎重な条件をつけておきたいところだが。しかし、それは今は棚上げにしよう。ぶっちゃけた話になるが、君は「疎外感」を抱くことはないか？

族のためにと働き通して突然「人員整理」された企業戦士、等々……、こういう当事者の立場からすれば、自分にとっての「疎外」は全存在のかかった問題であるはずだ。

——それはそうさ。僕だってそのたぐいの経験は人並みにもっているつもりだ。だがね、疎外論が彼らに救いをもたらすかといえば、決してそうじゃない。なるほど、緊急避難で当座の足場を確保することはできるだろう。「現状はこうでも本当は違うんだ、本当は人間はもっといいものなんだ」、「今日は雨でも晴れの日は来る」式にね。この避難場所が「永遠の地」であるかのように思いみならず自分で欺瞞的に救われるということもあるだろうさ。しかし、それは宗教と変わらないじゃないか。

——そうなんだ。宗教といえども、そこにしか救いの道を見いだせない人々が現にあり、またそれ以外に現実的方策の立てようがない状況がある限り、宗教は一定の存在意味をもっている。だからマルクスは、宗教は強制的に廃止できるものではなく、それを必要とするような現実世界の在り方が変えられることによって消滅するものと捉えたわけだ。実は、廣松さんの疎外論批判も、マルクスの宗教批判を念頭に置くとかわりやすい。

——個々人の悩みは疎外論にまかせて、全体状況に関わることを物象化論の対象にするということなのか？

——そうではない。個々人の悩みはそれぞれ具体的な内容と背景があるのだから、疎外論に限らず、どんな理論も哲学も、それを適用すれば万事解決というようなことはどだいありえない。人格というものは既存の言語体系ではおそらく捉え尽くせないほど豊かな諸規定の総括だから、そこに關わる具体的な問題はそれこそ具体的な場面場面で解決していくより仕方ない。具体的な解決策は千差万別だろう。哲学に処方箋が書けるかのように思うのは、それこそ自己欺瞞というものだ。自己欺瞞に陥ることなく第一

に押さえておかなくてはならない基本的な問題は、「疎外」をもたらす人間たちの諸関係、協働連関の在り方——これが実は「個性」をも規定している——、この変革が要件をなすということだ。宗教とのアナロジーでいえば、宗教を生み出す、宗教を必要とせざるをえない、そういう社会関係そのものが変革されない限り、宗教(あるいは種々のイデオロギー)が不断にまた不可避免的に再生産され続けるということになる。

——たしかに、疎外論に「救い」を求めても抜本的・恒久的な解決が与えられるわけではない。しかし、少なくとも疎外論には「人生哲学」的な関心が込められていた。物象化論にはそうした関心がないというわけじゃあるまい？

——関心がないどころではない。ただ、関心だけでは何もことが進まないから厄介なのだ。「疎外論から物象化論へ」というテーゼが一般に受け取られたさい、疎外論に求めていた「救い」を今度は物象化論に求めるといふ風潮があった。時代の雰囲気の中ではやむをえない面もあったにせよ、これは大きな誤解だ。物象化論は「疎外」なるものを別の言葉で説明したものじゃない。両者は端的に次元が異なる。別の言い方をすれば、物象化論は疎外論の対概念ではない。

——誤解だ、次元が違うと言うけれど、中身を説明してくれなくては、君、それこそレッテル貼りになってしまふぜ。

——さつき、疎外(論)という言葉で理解する内容が人によって違うということを書いた。通常の理解あるいはイメージを浮かび上がらせる魂胆で「疎外感を抱くことはいか」と意地悪な質問をしたわけだが、「疎外」ということで通常は、君も認めたように「人生哲学」的な内容が考えられている。この意味での「疎外」現象に対して、「関心があります」「私たちも心を痛めています」というのはやさしい。しかし、そう言明したか

語では同じ「ズブイェクト」なんだ。マルクスを読む場合には訳語に引きずられないよう心がけたほうがいいのだが、今の話では、あえて「主体」といいたい。

——思い入れや期待がたんに受動的なものではなく能動的なものだということ、その意味で「主体的」なものだというならわかるが、それはしよせん「主観的」なものとも思える。君があえて「主体」というからにはもつと別の含みがあるのだろうか。たんに心理的・主観的のものではすまないということなのか。

——そうだ。が、今までの話の範囲では、にわかには合点がいかないかもしれない。主観的な「疎外感」や「疎外現象」という局面を去って、次のステージに話を進めた上で考えてみよう。マルクスが自己批判的に超克したと廣松氏が言う当のもの、常識的に連想される疎外論ではなくて初期マルクス自身のそれを検討することで、物象化論の基本的な発想法も浮かび上がってくると思う。

(1) 小林昌人「廣松哲学とマルクス主義」(「情況」臨時増刊「廣松渉の世界」、九四年五月)

(2) 「物象化論の構図」(八三年) 六一―六三頁。

第三節 「自己疎外—回復」の「主体」

——「疎外」として現われる現象が「主体」の在り方と緊密に関係しているということの意味を、主観的な「疎外感」や「疎外現象」という局面とは別次元で説明してくれる約束だったね。

らといって人間も世界もどれほど変革されるかは疑わしい。もうひとつ質問させてもらっていいだろうか。

——どうせまた魂胆あつての意地悪な質問なんだろうが、まあいい、つきあおう。

——先ほどは「疎外感」という漠然とした言葉を使ったが、仕事に没にされたとか、他人に理解されないという場合、必ず常に「疎外感」を抱くわけではない。心理的にはある種の「むくわれなさ」を伴うにしても、特段に「疎外感」を生じない場合もある。その別れ目はどのあたりにあると考える？

——はつきりと一線を画するのはむづかしいが、概していえば、自分が注ぎこんだものの大きさに比例しているのではないか。注ぎこんだものが大きければそれだけ「疎外感」も大きく、逆の場合は逆というように。

——注ぎこんだものとは？ またその大きさはどうやって測るのだろうか。——とりあえず「疎外感」という当事者の心理的な状態との関係でいえば、やはり心理的な思い入れ、情熱、期待、その他の主観的な評価ということになるだろうね。

——うん。実はそれが重要な問題なんだ。期待が大きければ失望も大きい、始めから期待していなかったことが成就しなくともことさら失望には及ばない。心血注いで作ったものが評価されないと大きな挫折感を伴うが、いいかげんな手抜き作品なら「やっぱりこんなもんか」でまあ納得できる。——ということだよ、「疎外」として現われる現象は、「主体」の在り方と緊密に関係しているということだ。

——「主体」というのはおかげさな。せいぜい「主観」というべきところではないのか。

——日本語では「主体」と「主観」はかなり語感が異なるけれど、ドイツ

——これまでは「疎外」という言葉をあいまいなまま使ってきた。疎外論の超克という問題を考えるにあたっては、もう少し理論的に整理しておく必要があると思う。

——革命談義や人生談義からこんどは哲学談義に移ろうというわけだね。

——そう茶化さないでくれよ。哲学といつてもマルクスのそれだから、形而上学の話じゃない。安心してくれたまえ。

「自己を疎外する」主体とは

——「疎外」という言葉をあいまいに使ってきたというが、どこがどうあいまいなのかをまずはつきりさせてもらおうか。

——「疎外感」という心理的事実が存在することや、「疎外現象」と呼ばれる疎遠な関係、ある種のよそよそしさが社会現象として存在すること、これは進んで認められてよい。実際、後期マルクスにも「経済学批判要綱」などに「疎外」という用語が見られる(ついでにいえば、このことが、初期と後期の「切斷」を強調するアルチュセールには難題をつきつけ、他方「連続」を説く疎外論者には援軍を提供する次第となつた)が、そこでの「疎外」は言葉の日常的な意味で用いられているものだ。

——日常的な意味というのは、心理的な「疎外感」ということか？

——「要綱」は経済学の対象を取り上げているので、心理的な事柄は扱っていないけれど、生産者にとって貨幣関係や商品関係が「疎遠な・よそよそしい」関係になるというような使い方がもつたら、本質が疎外されてけしからんという議論はしていない。

——つまり、後期マルクスの「疎外」は「疎遠な・よそよそしい」関係を記述する日常語であつて、初期マルクスの、特に「経哲学草稿」で展開されたような「あるべき本質」を中心に据えた疎外論の用語法とは違うという

ことか。すると、疎外論における「疎外」というのは日常的な意味とは異なるということになるが……。

——廣松さんが批判する疎外論、つまりマルクスが超克した疎外論、これは正確には「自己疎外論」というべきものだ。廣松さんは「マルクス主義と自己疎外論」という論文でこう書いている。「いやしくも『マルクス主義と自己疎外論』を論じようとする限り、しかも『自己疎外』に原理的な意味をもたせようとする限り、少なくとも差当っては、ヘーゲルの乃至ヘーゲル学派的な語義において、すなわち、マルクスが踏襲している語義において、それを問題にすべき」だ、と。

——マルクスが踏襲した「疎外」の語義がヘーゲル(派)的なそれだということ、そこに「主体」の在り方という問題が絡んでくるわけか。

——廣松さんは続けて書いている。「元来、自己疎外ということは、特別な主体概念と不可分である」。「自己自身を疎外する主体をぬきにしては、『自己疎外』ということとは意味をなさない」。

——ちよつと待ってくれ。「本来の在り方から疎外されている」とか「真の本質から疎外されている」という場合に、「本来の姿」とか「本質」をぬきには意味をなさない、というのならわかるが、「自己自身を疎外する主体」とはどういうことなんだ。

——ヘーゲル—マルクスのな疎外論は、「何々からの疎外」ということに主眼があるわけではない。「何々からの疎外」というのは、要するにあるものが元来の(本来の)場所なり姿なりから離れていく、つまり疎遠になる、よそよそしくなるということだろう。よそよそしさを乗り越えて桎梏になる、対立するということもあるが、論理の構造は変わらない。

——そういう日常の意味とは違う独特の「疎外」の語義においては、「主体が自己を疎外する」という論理構造になっているということか。

要するに三つ組揃いということさ。三大ニュースとか三種の神器というあの「三」だ。「三」という数は据わりがいいからだろうか、洋の東西を問わず、よく使われるようだね。

——脱線させてしまったようだ。君はトリアーデの「三」という数そのものを問題にしようとしたわけではあるまい。

——もちろんそうだ。ここでの眼目は、「本質—疎外—帰還」がワンセットになっているということだ。この過程は必然性に貫かれていて、疎外も必然的な帰還も必然的と考えられる。疎外は、偶然に、あるいは非本質的な外的強制でむりやり生じさせられるのではなく、いわば「本質」のうちからビルトインされているわけだ。疎外から本質への帰還もまたしかりというわけさ。

——なんだか、えらく形而上学めいて聞こえるぞ。

——君、そういうけれど、自覚的かどうかは別にして、疎外論を唱える人たちは暗黙の前提にしているはずだよ。

——というところ？

——例えば、「現在の疎外された在り方は非本質的で不自然で、永続するはずがない。必ずや本来の在り方を取り戻す、本質的な在り方に復帰するはずだ。それは必然的なのだ」というような言い方がされるだろう。

——なるほど、その場合、必然的は論理的に証明されたものではなく、いわばア・プリオリに信憑されたものでしかない。

——これを論理的に整理すれば、「疎外された在り方は本質へ帰還する必然性を内に秘めている」ということだ。そこで、では、なぜ必然性なのかと問うてみるがいい。なんだかんだいって、結局、「本質」というのはそういうものなのだ」という答えに落ち着くんじゃなからうか。廣松さんは「マルクス主義の地平」でうまいことを言っている。「仮に次のような、ほ

——あまり単純化すると戯画になりかねないのでおそれるのだが、イメージを描いてもらう手がかりとして、あえて単純化しよう。ヘーゲルの「エンチユクロペデー」、つまり哲学体系は「論理学」「自然哲学」「精神哲学」の三部門から成っているのだが、それがヘーゲル弁証法の疎外論的構制に見合う配備になっている。理念の精神の即自的存在が、次には自己を自然へと外化し、疎外して対自的存在となる。この疎外態にあつて精神は「我を忘れて」、対象に没入してしまふわけではない。廣松さんのうまい訳語を借りれば、それは憑自的存在であつて、他在のもとにありながらも自己を保持している。

——茶釜に化けたタヌキが茶釜になりきってしまったのではなく、自分はタヌキだということ忘れずにいるというわけだな。

——まあ、そんなところだ。茶釜になりきってしまったのは、もうタヌキには戻りようがないからね。で、この疎外態を経めぐる経験を通して精神は、他在のもとにありながら自己の内容を豊かにし、やがては再び精神に帰還する。ただし経験を積んで内容豊富になった後だから、単純にもとに戻るのではなくて、高次の帰還だ。ここに至って即自・対自的(アン・ウン・ト・フュアジツヒ)存在へと止揚された絶対精神が現われる。

——正—反—合で一件落着、めでたしめでたし(笑)。

——いや、そう笑った話でもないのだよ。そもそもヘーゲル自身は正—反—合という言い方はしていないんで、鍵になるのは「即自—対自—即自かつ対自」という概念だ。が、今注目したいのはそのこと自体ではない。この展開図式に含まれている「本質—疎外—帰還」というトリアーデが問題だ。

——トリアーデというのは英語のトライアングルか？

——ちよつと違うな。ヘーゲル弁証法はむしろ円だからね。三角ではなく、

は同じ構造の文章を立ててみよう。いわく「割れた茶碗は割れていない本来の姿を回復する必然性をもっている」！ 誰しも、この文章の論理的な飛躍に気がつく「だろうってね」。

——しかし、生産物は資本家ではなく労働者に属すべきだということ、それこそプランキが論文名に掲げたように「スープは作った者が飲むべきである」ということ、これと割れた茶碗を同列においていいものかどうか。ちよつと抵抗があるなあ。

——同列においているのは誰なんだろう？ 疎外論者の主張は、それがたとえ善意に発するものと認めたとしてさえ、論理的には、労働者の要求を割れた茶碗の復元要求と同一水準に貶められているということ、廣松さんはむしろこれを指摘しているんだ。

疎外論における「人間」の問題性

——そうなつてくると、そもそも「本質」というのは何なんだ、という疑問がわいてこざるをえないが、それを問題にしはじめると、君のことだからアリストテレスやカントやから話し始めかねないからね。やぶへびにならないように切り抜けるとしよう。

——いや、そこまで遡らなくても、ヘーゲルの「精神現象学」における「主体—実体」概念や、「論理学」の「本質論」の最後に位置する相互関係論あたりから話を始めれば、かなりマルクスとの接点も見えやすくなると思う。ヘーゲル左派論争から始めるという手もあるし、逆に「資本論」からアプローチする手もないわけではない。が、「本質とはなんぞや」という大問題には、あとで多少は言及するおりもあるだろうから、ここでは差し控えよう。

——さしあたっては、こう理解していいだろうか。「本質—疎外—帰還」

という疎外論の論理構造においては、「本質」が同時に「主体」として機能する仕組みになっている。この「本質」は、現象的な、つまり非本質的なさまざまなものをほぎ取って、最後に残る動かしがたい「本質」というのは違つて、逆に自らが動いていくんだな。

—— そうなんだ。

—— だが、まてよ。ヘーゲルと初期マルクスが、疎外論の論理構造としては同じだということはわかる。しかし、ヘーゲルは本質ないし主体の位置に神様を置いたわけだろう。人間を置いたヘーゲル左派やマルクスは正反對のように見えるが。

—— そうだね。「人間」こそが「本質」であり「主体」である、というわけだから。そこで考えてみなければならぬのは、自己を疎外し、自己を取り戻すところの、本質であり主体である「人間」、これはいったい何物なのかだ。

—— 僕は、疎外論者の語る「人間」はたんなる理想像としての「人間なるもの」で、抽象物でしかないとして解してきたが、問題はともそれだけではなさそうだな。

—— もちろん、それだけではないのだが、そこへ話を進める前にもう少し抽象物としての「人間」について喋っておきたい。

—— そうか、たんに抽象だというだけなら、シュテイルナーのフォイエルバッハ批判があつたわけで、マルクスも廣松さんもそういうレベルで疎外論を批判しているんじゃないか。

—— 「マルクス主義と自己疎外論」から引用しよう。「非人間化、非本来的な状態、等々という時、それは人間らしい人間、本来的な状態、何かしらそういったものと対比されている筈である。……しからば、本然的人間とはいかなるものか。それはいつどこに実在したのか。それがもしかつて

実在したことのない理想化的構造物とするならば、一体どういう根拠でそれが人間本来の姿だと主張できるのか。このように問うてみれば、かの『常識的自己疎外論』の背景には一定の哲学的人間学がひそんでいることが判ろう。問題なのは「この人間観」なのである」。

—— なるほど、抽象物だと言つて批判したつもりになってはだめだということか。抽象物でしかないのに本質的なものと錯覚するのは、特定の人間観が前提にあるからで、まさにそこに問題がある。

—— 続けて読もう。「常識的人間観における「人間」「人間本来の姿」それは人間の尊厳、ヒューマニズム、人間らしさ、等々という際の「人間なるもの」。「一言にして云えば、「自然法的人間」にはかなるまい。しかるにこのような「人間」は、先に引用した「ドイツ・イデオロギー」の表現でいえば、まさに「分業に下屬せざる人間なるもの」であり、……常識的自己疎外論は、まさしくマルクス・エンゲルスによつて超克された「常識的」人間観を前提としている」。

—— 「ド・イデ」の当該箇所を廣松版で引用しておこうか。「もはや分業に下屬されない諸個人を、哲学者たちは、理想として「人間」という名のもとに表象してきた。そして、われわれがこれまで展開してきた「歴史の」全過程を「人間の」発展過程として扱えた。その結果、従前の各歴史段階の諸個人に「人間」が押し込まれ、歴史の駆動力として叙述された。かくて全過程が「人間の」自己疎外過程として扱えられた。これは本質的には、後の段階の平均的個人が次々と前の段階に押し込まれ、後代の意識が前代の諸個人に押し込まれることに由来する。そもその初めから現実的な諸条件を捨象するこういう倒錯によつて、歴史全体を意識の発展過程に変えることが可能だったのである」(3)。

—— あと少し続けさせてくれ。「常識的」人間観といつても、それは決して

て古代や中世以来の常識であつたわけではない。それは、自由、平等、博愛という近世ブルジョア・イデオログのスローガン、その根底となつた人間観なのである。そして「支配階級の思想が支配的な思想である」限りに

—— 万人は「人間」として同じだ、均質だという観念が近代ブルジョア社会の産物だということ、その意味で、疎外論が「人間の本質」と想定しているものはブルジョア・イデオロギーのひとつでしかない。

—— マルクスにおける疎外論の超克のうちには、廣松さんが書いているように「人間観における決定的な転換」があり、しかもそれは「社会観の転換とも相即している」。これはとても重要な指摘だと思う。

—— しかし、だよ。よしんばブルジョア・イデオロギーにすぎないとしても、それなりに積極的な意味もないわけではないだろう。例えばそういう人間観にもとづく平等の欲求は、貴族に対するブルジョアの要求にとどまらず、今度はブルジョアに対するプロレタリアの、一般に抑圧者に対する被抑圧者の要求となることができる。

—— 要求となることはできても、解決となることが出来るだろうか。「われわれは人間だ！」しかり。そして「資本家もファシストも天皇陛下も人間だ！」

歴史主体の在り方と物象化

—— 話を戻すことにしよう。超階級的な「人間」という抽象物がブルジョア・イデオロギーたる近代特有の人間観にはかならないことは了解できた。それがヘーゲル—マルクスの、日常的な意味とは違つて自己疎外論の主体概念とやらに、どう関係してくるんだ？

—— 結論から言うと、歴史、あるいはその主体をどうとらえるかという

ころに集約される。

—— 初期マルクスに即して説明してくれないか。

—— 『経哲草稿』は典型的な疎外論とみなされているが、論理構造に着目するならば、そこには二つの疎外の論理が含まれている。一つは個々の労働者に即して語られているものだ。

—— 生産すればするほど疎外が大きくなる、彼の産み出した対象が彼にはますます疎遠になる、というあれだな。

—— 労働主体と労働生産物との関係で語られた疎外は、「疎遠になる」という日常的な語義に属するといつていいだろう。「主体」が自己を対象化する、客体の側へと「外化」する、これが自己確認とならずにかえつて自己喪失となる、これが「疎外」の一方の論理構造だ。

—— ルカーチが「外化」とか「物化」「物象化」と呼んだものはだいたいそのセンに位置している。

—— もう一つの疎外の論理は一種の歴史哲学ともいうべきもので、「主体」が自己を疎外し、再び自己に帰還するという自己展開の過程がそのまま歴史の展開過程としてとらえられる。さっきの、第一の疎外論は個人としての主体とその客体があれば成立する論理だったが、第二の方で問題となる主体はもはや個々の個人ではない。

—— 「類」というやつだな。「人間なるもの」の本質とされる。

—— 「類」といい「人間」といい、要するにある普遍的な「本質」が自己疎外—自己回復の過程を貫く「主体」になつてはいるわけだ。

—— スケールがでかいといえはでかい。

—— 確かにそうだ。この壮大な歴史哲学のゆえに、マルクスはブルジョア社会、ブルジョアの近代—現代を永続的なものとしてではなく特殊歴史的なものとして批判的に相対化することができたわけだから、マルクスの思

想的形成過程に果たした役割は大きい。さらに、この第二の疎外の論理こそが、初期マルクスの疎外論の本諦だとさえいえることができると思う。

——第一の方は特にマルクスのではないという意味だね。それは日常的な語義だと。

——語義、用語法ということだけではいい。第一の論理は、例えばリカードウ派社会主義にも見られるわけで……。

——価値を産み出すのはただ労働だけである、したがって生産物は労働者のものであるべきだ、というやつだな。

——第一の論理が『経哲草稿』ではアダム・スミスの労働価値説との関係で導かれているのは偶然じゃないんだ。それはともかく、第二の論理の構造だが……。

——その欠陥は僕にもわかる。構造としてはヘーゲルと同じだからだ。歴史主体としての「類」は、歴史を貫いて生き続けて自己を展開し続けるのかもしれないが、現実の人間は歴史のなかで生まれ、生きて、死んでいく存在だ。

——そこで、「類とは新たな神にほかならない」というシュティルナーの批判が登場することになる。

——ずいぶんと衝撃的だったんだろうね。

——廣松さんは「シュティルナー・シヨック」と呼んで早くから注目していた。実際、このシヨックがフォイエルバッハ、バウアーといったヘーゲル左派の「大御所」たちにあつてすら理論的・思想的な修正、転換をもたらししていく。

——しかし、シュティルナーのように普遍的なものを一切合財否定して「個」の立場に純化してしまうと、歴史の法則性とか必然性ということは問題にもならなくなるんじゃないか。

マルクスが疎外論を自己超克した所以、等々については、「物象化論の構図」⁽⁴⁾の第I論文に詳しく書かれている。その第II論文も次回にはベイスになると思うので、読んでおいてくれるとありがたい。

(1) 『増補・マルクス主義の成立過程』(至誠堂、一九八四年)五六頁以下。

(2) 『マルクス主義の地平』(講談社学術文庫、一九九一年)三二〇頁。

(3) 廣松編・訳『新編集版ドイツ・イデオロギー』(河出書房新社、一九七四年)邦訳テキスト篇一五二頁。

(4) 岩波書店、一九八三年。第I論文は「唯物史観の宣揚のために」。第II論文は「物象化論の構制と射程」。

——そのとおりだ。歴史なんてすべて偶然の積み重なりだ、未来がどうなるかなんて考えたって仕方ない、という具合に刹那的に現在を生きたいならともかく、未来に目標を持って生きようとするなら、歴史法則から眼をそむけるわけにはいかない。問題はまさにここにある。かつて万能の神は法則そのものだった。今や「人間」がこれにとつて代わった。しかし、こういう大文字の「人間」を原理として歴史法則を立言する限り、シュティルナーが批判したように、生身の諸個人、現実の人間たちは居場所がなくなってしまう。そういう法則、歴史の必然性とやらは、結局、キリスト教的宿命論の構図をいくばくも出るものではない。しかしまた、だからといって、歴史は「個」に還元できるものではない。現にシュティルナー自身、積極的には歴史について語ることはできなかった。

——神であれ、大文字の「人間」であれ、そういう絶対的な主体を歴史に押し込むことへの批判が、さっき読んだ「ド・イデ」の一文には込められていたわけか。

——シュティルナーの批判は、実は、『経哲草稿』のマルクス、特にその疎外論の第二の論理構造に、もつとも深刻に響いてくる。「ド・イデ」では、絶対的主体の自己展開という疎外論の歴史観と、歴史を構想しえないシュティルナーの個我的イデオロギーを、ともどもに超克することになる。

——それが物象化論というわけだな。いよいよ本題に入れるか。

——いやいや。物象化論を主題的に考えるためには「資本論」を無視するわけにはいかない。今せっかく歴史が問題圏にのぼってきたところだから、次は唯物史観を廣松さんがどう復権したのかをたどり、その中で物象化論についても見ていくという段取りにしたいと思うが、どうだろう。

——じれったいが、しかたない。

——疎外論の二つの論理構造、それとシュティルナー・シヨックとの関連、

第二章 唯物史観の宣揚と展開

第一節 唯物史観を巡る理論的混乱

——前回で「疎外論批判と物象化論」という話を一応終え、今度は歴史と唯物史観を主題的に取り上げることだったね。

——物象化論の積極的な内容は前回までで確認しおえたわけではないから、君としては不満が残るだろうけれど、よろしくお付き合い願いたい。

——疎外論の決定的な難点は歴史主体の在り方、ひいては歴史というものの存在構造をどう捉えるかという点に凝縮されているということ、これは、一応これまでの話から理解できた。物象化論は「疎外」という言葉を「物象化」と言い換えただけのものではなく、人間観や歴史観といった次元にわたつて疎外論とはおよそ異なる発想になっているようだ。だから、歴史観を問題にするのは物象化論の説明の続きと了解している。

「唯物史観」をどう理解するか

——「唯物史観」という場合、この言葉でもって何を表象するかは人によつてかなり差があるようなので、まずは用語法というか、唯物史観とはなんぞやという一般論から問題にしておいたほうがいいかもしれない。

——唯物史観というのは「唯物論的な歴史観」を圧縮した言い方だろうか？ 観念論的な歴史観に対する唯物論的な歴史観、これは自明のように思える

が。

——言葉だけ見ればそうかもしれない。しかし、従来、唯物史観という用語の下で、ある人は「土台—上部構造」論を主として考え、別の人は「社会構成体論」を主として考え、また別の人は「史的唯物論」を考える……という具合で、論者によって理解に幅があることは事実だ。

——言われてみると、なるほど思いあたる。特に経済学方面では「経済学批判」序言の「唯物史観の公式」で理解することが多いようだ。しかしこれは、マルクス自身が「公式」と呼んでいるのだから、間違いというわけではないだろうか？

——いや、正確に言えばマルクスは「唯物史観の公式」と呼んでいるわけではない。「私の研究にとって導きの糸として役立つ一般的な結論は、簡単にいえば次のように定式化することができる、云々」といつているだけだ。

——今の引用では「定式化」だが、定式も公式も原語は同じなんだろう。「導きの糸」とはつまり唯物史観なのだから、「唯物史観の公式」といつても差し支えないんじゃないのか？

——この「序言」には「唯物史観」という言葉は出てこないのだが、名前こそあげていないが明らかに「ドイツ・イデオロギー」と判る言及があるので、論者たちが「導きの糸」を「唯物史観」とイコールで結んでしまったのもうなずけなくはない。

——君は、それは経済学者の短見だと言うつもりかい。

——そうではない。「導きの糸」だから唯物史観は研究の方法論にすぎないとか、宇野弘蔵氏のように、経済学という「科学」によって実証されるまでは唯物史観は「イデオロギー」であり「仮説」にとどまるということになると、僕も否定せざるをえないけれども、あの「公式」で語られてい

る内容が唯物史観の具体的な内容の一つであることは確かだと思う。

——不確かな記憶で話が混線しても不毛だから、一応「公式」の内容を引用しておいてくれないか。

——既存の訳文にあれこれクレームをつけたりコメントを挟んだりするのも面倒だから、廣松さんの「唯物史観の原像」から引こうか。長くなるが一気に引用してしまおう。「人びとはその生の社会的生産において、一定の、必然的な、彼らの意志から独立な諸関係に入りこむ。すなわち、物質的生産諸力の一定の発展段階に照応する生産諸関係に入る。この生産諸関係の総体が社会の経済構造、実在的な土台を成し、これのうえに法制的・政治的な上層建築がそびえたち、またそれ「土台」に一定の社会的意識形態が照応する。物質的生活の生産様式が、社会的、政治的、精神的、生活過程一般を規制する。人びとの意識が彼らの存在を規定するのではなく、逆に、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである。社会の物質的生産諸力は、その一定の発展段階で、既存の生産諸関係と、ないしはこれの法律的な表現にすぎないのだが、それまでの生産諸力とその内部で運動してきた財産「所有」諸関係と、矛盾におちいる。これらの諸関係が生産諸力の発展形式からその桎梏へと一変する。そのとき社会革命の時代がはじまる。経済的基礎の変化にともなって、巨大な上層建築全体が、徐々にせよ急激にせよ覆る。……社会構成体は、それが生産諸力にとって十分の余地をもち、生産諸力がすべて発展しつくすまでは、決して没落するものではない。……大づかみに言って、アジア的、古代的、封建的、近代ブルジョア的の生産諸様式を、経済的社会構成体の諸階梯として挙げる事ができる」。

——そうだった、そうだった。エンゲルスも、唯物史観はもっぱらマルクスの業績だといつてその内容を簡潔に説明する時には、この「公式」のセ

ンで語っている。

——実は、そのエンゲルスの後年の「証言」が曲者なんだが、それはまあいいでしょう。

——ちょっと待ってくれ。エンゲルスの証言が信用できないというのは由々しい問題だ。廣松さんはエンゲルスを復興したものと思っていたが、君は、この点では廣松さんに批判的なのか？

——おいおい、ちょっと待ってくれとはこちらのセリフだ。廣松さんはエンゲルスを神格化したわけじゃない。等身大のエンゲルスを再評価することで復権したんだ。今の件についていえば、氏は、いわゆる唯物史観の「エンゲルス主導説」を提唱したわけだが、エンゲルスが「新思想の創見」の功績をマルクスに帰せようとする姿勢は年を追うごとに強まっていること、つまりエンゲルス自身の果たした役割について次第に謙虚になつていくことを指摘して、その心理的背景や政治的背景をも推及している。

——「エンゲルス論」は出版当時読んで大いに刺激されたが、そういう細かいところは覚えてない。覆刻版も出たことだし、読み直してみるか。それはそれとして、功績をマルクスに帰せようとしたためにエンゲルスの「証言」が微妙な問題を含んでいるというのは、あくまでも「第一バイオリン」をどちらが弾いたかに関してだろう。唯物史観の内容については問題はな

いんじゃないのか。

——個々のテキストを読み直してみればわかることだが、エンゲルスだけでなくマルクスも、唯物史観を簡潔に説明する場合、あるときは「土台—上部構造」論を語り、あるときは階級闘争史観、あるときは「社会構成体論」、またあるときは歴史理論、歴史把握について語る、という具合で、内容は必ずしも一義的でない。

——「土台—上部構造」論や「社会構成体論」は唯物史観の具体的な内容ではあるけれど、それは部分であつて全体ではないということだな。唯物論的歴史観という以上は歴史観であり、この歴史観に立つて社会という具体的対象をとらえた局面が「土台—上部構造」論等々であるわけで……。

——そう単純化するとまた別の問題を生じかねないが、今は概略そういうことにして議論を進めようか。

——別の問題というのは、唯物史観には経済決定論的が含まれるという理解、というよりも誤解のことかい。

——それももちろん重要なのだが、他にも、例えば「生産力」や「生産関係」あるいは両者の「矛盾」といったことをどう理解するかなど、一歩内容に踏み込むとなかなか厄介な問題を生ずる。そういった内容の一つ一つについて、廣松さんは「通説」を厳しく検証しているのだが、今はそこには立ち入らないで、君の言ったような「全体ではなく部分だ」というラフスケッチにとどめたほうが、議論の錯綜を避けられそうだな。

「史的唯物論」と唯物史観

——とすれば、唯物史観を「史的唯物論」と解する人の方が、経済学主義的ないし社会学的に解する人よりも包括的にとらえているということになるのだろうか。

——それは微妙な問題だ。

——史的唯物論というと「歴史的」が形容詞になつてしまつて「唯物論」が眼目になるから、アクセントとして唯物論的歴史観という言い方と逆になるということはあるが。

——アクセントというだけの問題で済めばいいのだが……。

——党派性が絡むということか？ 僕の雑駁な印象では、代々木系とか、いわゆる「正統派」の連中は「史的唯物論」という用語を好み、新左翼系は「唯物史観」という用語を好んで使っているような気がするが。

——ブント系は確かに唯物史観という言い方をすることが多いようだが、田中吉六氏の影響もあって史的唯物論の語をポジティブに使う部分もあるし、新左翼全般ということになると史的唯物論も唯物史観もほとんど同義語として使うケースが少なくないんじゃないだろうか。ただ、スターリン主義やその系譜に属する、あるいは属した人たちが史的唯物論という言い方を好むのは確かだ。

——唯物論的歴史観といい歴史的唯物論といい、内容的にはさほど違わないような気がするが、やはり「観」では「科学性」が弱いので「論」をとったということだろうか。

——さあ、それはどうか知らない。ただ、ソ連でも、スターリン・ミーチンによるデボリーリン派哲学者の「正統」を境として、以降は史的唯物論の名称がもっぱらになったようだ。

——スターリンが意図的に用語を変更して強制したのか？
——確実なことはわからないが、用語法それ自体についていえば、政治的なし組織的決定というよりも、次第に定着したというのが実相だろうと思う。三〇年代前半でも両方の用語法が同義語として用いられているケースはあるからね。

——そういえば、スターリンの有名な論文のタイトルが「弁証法的唯物論と史的唯物論」だったわけ。三〇年代のスターリン主義支配体制の確立とあいまって、哲学・理論戦線でもこの論文が「教典」みたいになっていったんだよね。

——ここでソ連哲学史を話すつもりはないが、スターリン主義体制下で

——たんに知識的な裏付けというだけではない。シユティルナー・シヨツクの意義を顕揚して、歴史主体や歴史法則の在り方をめぐる問題構制がマルクス・エンゲルスをして疎外論の自己批判的超克の途につかせた次第を説得的に提起したのは、なんといっても廣松さんの業績だ。

——形成過程に即した時間的先行説ではないと、君はさっき言っていたが。

——廣松さんは、田中説に言及したあとにすぐ続けて、「体系の構制からしても、果たして唯物史観は弁証法的唯物論なる『第一哲学』を『適用・拡張』したものであるか」という点に疑問を投げかけているんだ。

——時間的にだけでなく論理的にも唯物史観が先行するということが。これは、さっきの二つめの問題、つまり、自然界と人間界を二分して前者を「自然弁証法」に、後者を「史的唯物論」に振り分けるスターリン主義的「体系」への批判と重なっている。

——すると廣松さんも「自然弁証法」を否定しようとするのか？

——早合点しないでほしい。君はルカーチの「自然弁証法批判」を想起したのだから、廣松さんはスターリン主義的「自然弁証法」や「史的唯物論」はしりぞけても、エンゲルスの自然弁証法についてはむしろ高く評価しているほどで、スターリン主義批判をエンゲルス批判と重ね合わせたりしない。

——自然弁証法については、またあとで話題にすることにしよう。大ざっぱにいうと、自然と人間との二元論を前提にした「史的唯物論」ではとても狭い、唯物史観はそんな一面的なものじゃない、こう廣松さんは考えるわけだな。

——自然と人間との二元論に関しては、ルカーチの「主体・客体の弁証法」やアルチュセールなどを持ち出して二元論の止揚を云々する人もいるかも

「教義体系」として流布した「マルクス主義哲学の三大部門」構成、これが唯物史観の理解を大きく規定してきたことは間違いないと思う。

——三大部門というのは、第一哲学としての「弁証法的唯物論」、これを自然に適用したのが「自然弁証法」で、社会と歴史に適用したのが「史的唯物論」というあれだな。

——そういう区別における「史的唯物論」は、自然界を含まない人間界の社会・歴史に対象が局限され、しかも「弁証法的唯物論」のたんなる適用例となり下がる。

——そこで黒田寛一などは「技術論」を導入することで三大構成の「主体性論」の手直しを図ったが、「史的唯物論」や三大構成そのものに痛打を浴びせるには至らなかった。

——今さら黒田哲学を話題にする必要もないだろう。僕が言いたかったのは、廣松さんが力説したことへの復唱だけれども、唯物史観は「弁証法的唯物論」という第一哲学のたんなる適用ではないこと、同時にまた、自然界と二元論的に区分けされた形での人間界だけを対象とするものではないということだ。

——一つめの、適用ではないという問題は、唯物史観の形成過程に関して言われているのだろうか。

——それも含まれる。君は田中吉六氏の提起を連想するかもしれないが、廣松さんもそれは認めている。日本のマルクス研究者の間では、幸いにして「田中吉六氏による弁証法的唯物論に対する唯物史観の時間的先行説が定着しており、『適用・拡張』ということをや義通りに受け取るむきは少ない」といっている。ただし、廣松さんの時間的先行説は田中氏の復唱ではない。

——廣松さんの一連の周到な初期マルクス・エンゲルス研究に裏付けられているというわけか。

——しれないので、この問題はしばらく先送りしてもいい。当面の話をわかりやすくするために結論を先取りして言えば、廣松さんは唯物史観を「世界観」としてとらえ、その包括的かつ基礎的な発想法の意義を強調する。

——いきなり結論を出されると話が飛んでしまつて当惑する。やはり順を追って説明してくれないか。

——そうか。では、とりあえず今回は、「土台—上部構造」論に局限された理解も、いわゆる「史的唯物論」的な理解も、唯物史観の全体像、その地平を逸しているということだけ確認しておこうか。

——確認といつても、当の全体像も地平も君はまだ語っていないのだから、内容的にはペンディングだ。理論的にはそういう配置になっているというか、見取り図として、一応了解はしておくが。

——それでもかまわない。きょうの話の前提にして、次には、唯物史観がなぜ世界観として宣揚されるのか、されなければならないのか、それはどのような世界観なのか、といった内容に話を進めることができると思う。

——その前に、一つ聞き忘れたので質問させてほしい。さっきは「史的唯物論」がスターリン主義「体系」の中で特殊な位置を占めるようになったことがもっぱら話題になったけれど、「史的唯物論」という用語そのものはスターリンの独創というわけではないだろう。レーニンも使っていたし、マルクスやエンゲルスも使っていたんじゃないか？

——洗いざらい調べたわけではないけれど、マルクスは使っていないようだ。

——するとエンゲルスの「創見」ということになるのか。最近ではエンゲルスへの風当たりが強いから、これは分が悪いなあ。

——エンゲルスは確かに使っている。だが、それは最晩年、一八九〇年代になつての話だ。

——そうなる、晩年のエンゲルスがスターリン主義の「ルーツだ」という論調を勢いづかせそうだな。

——いやいや、文面から察するに、エンゲルスとしては積極的に使いたかったのではなさそう。九〇年代には、史的唯物論という用語が周囲でかなり一般的に用いられるようになっていた様子で……。

——周囲というのはドイツ社民党、つまり「マルクス主義者」たちをも含めてということか？

——そうだ。刊行物の文面のニュアンスや書簡などからは、エンゲルスは当時のポピュラーな言い回しに妥協して使っただけではないかとの印象を受ける。

——積極的に使わなかったにしても、妥協したことが問題だという連中もいるだろうね。

——エンゲルスがもし神様みたいにスターリン主義の出現を予見していたとすれば、この妥協も責めを負わなければなるまい。しかし、エンゲルスの生きた時代にはその時代の課題があったわけで、それを無視することが出来るのはよほど歴史感覚の欠如した人だと思ふのだが、どうだろう。

——今回は、唯物史観とは何かに入る前に、唯物史観とは何でないかという話で終わってしまった。

——実は、何でないかということも、ごく外面的、一面的に触れたにすぎない。「土台—上部構造」論ないし「生産力—生産関係」論や、いわゆる階級闘争史観と唯物史観との関係といった重要な問題についても、本当はとりあげなくてはいけないのだが……

——ここは内容紹介や細かな解説の場ではない、「山脈縦走への道案内」なのだから許してくれということだね(笑)。

——個々の内容は、やはり自ら読むことで理解してほしい。それが一番確

実な道なのだから。

(1)『唯物史観の原像』(三一新書、七一年)八六—七頁(「内は廣松氏の、「」は赤城の挿入。あえてここからマルクスを重引したのは、その前後における廣松氏の叙述の参照を讀者に求めたいからでもある)。

(2)『エンゲルス論』(盛田書店、六八年)二四三—三四五頁(第六章冒頭部分)、及び三〇九—三一頁を参照。本書は昨秋情況出版から覆刻され、入手が容易になっている。昨年末にはちくま学芸文庫版も出版された(若干の事実誤認が見られるが、佐々木力氏の解説が付されている)。

(3)一九一七年革命直後のロシアは哲学・理論戦線の百花繚乱の様を呈したが、革命ロシア建設のために科学技術が重用されたことも手伝って、唯物論の陣営では「機械的唯物論」が著しく伸張した。これに対抗してデボリン派は雑誌「マルクス主義の旗の下に」を創刊、「機械論的唯物論」を批判しつつ「弁証法的唯物論」を顕揚した。不世出のマルクス文献史家とも評されるリヤザノフもデボリン派に属し、マルクス・エンゲルス研究所初代所長として(レーニンの指示をも受けて)マルクス・エンゲルスの遺稿の発掘・収集・整理・刊行に尽力した(「ドイツ・イデオロギー」第一篇「フォイエールバッハ」や「自然弁証法」は彼の手で初めて活字に移された)。デボリン派は二〇年代にはソ連哲学界の主流となったが、三〇年代に入り、「哲学の党派性」「哲学のレーニンの段階」を掲げる哲学青年ミチンと党書記長スターリンによって葬られた。デボリン派は哲学論争を通して論破されたと言いがたく——ミチン・スターリンは、デボリン派の提起した諸問題に独自の回答をもって臨んだわけではなく、「メンシエヴィキ化した観念論」なる「党派性規定」をもって臨んだのであった——「論争の総決算」は政治的・組織的な力関係によってもたらされた

という性格を強く帯びている。

(4)『物象化論の構図』(岩波書店、八三年)二頁。

第二節 人間・自然の生態系的把握

——前回は、唯物史観とは何かということの前段として、唯物史観とは何でないか、ということをお話してもらった。「土台—上部構造」論に局限された理解や「史的唯物論」的な理解では、唯物史観の全体像はカバーできないという話だったね。

——唯物史観、つまり「唯物論的な歴史観」をたんなる歴史理論と考えると、社会学理論や経済理論や哲学理論といった諸理論と並ぶ一理論ということになり、その全体像とか地平とか言われても合点がいかないかもしれないが、唯物史観は、何よりも「世界観」なのだ。

世界観としての唯物史観

——廣松さんは唯物史観をどのように捉えているんだ？

——『唯物史観の原像』(1)から引用すれば、こうだ。「疎外論の地平から物象化論の地平への飛躍、これが唯物史観の視座設定と相即する」。物象化論の「視座に立って歴史の構造と法則を把握するもの、それが唯物史観——歴史の唯物論的把握にはかならない」。

——「歴史の唯物論的把握」というのは、唯物史観を直訳したものなのか？

——原語はデー・マテリアリスティッシェ・アウフファッスング・デア・ゲシヒテだから、そうだね。

——すると、唯物史観の元来の意味は「歴史」という対象を「把握」する理論なのだが、廣松さんはそれをより広い意味で捉え返す、ということなのだろうか。

——いや、マルクス・エンゲルスの用語法でもたんに歴史把握の理論という狭い意味ではない。「把握」とか「把握」「観」といった訳語があてられている「アウフファッスング」という言葉には「ものの観方、考え方、捉え方」といった広い意味があり、「理論」と言ったのでは尽くせない。

——それでも、把握する対象は「歴史」に限定されているわけだろう。

——廣松さんは、今引用した箇所ですぐ続けてこう書いている。「唯物史観は、しかし、狭義のいわゆる『歴史』観ではない。それは、単に「同時に社会観でもある」といっただけでは尽くせない。それは、或る意味ではマルクス主義の世界観そのものであるということもできる」。

——唯物史観、「歴史の唯物論的把握」が、どうして狭義の「歴史」観ではなく世界観だということになるんだ。ここはもつと説明してくれなくてはわからない。

——要は「歴史」というものをどう理解するかに係っている。今の引用箇所にもある通り「把握」の対象は「歴史の構造と法則」であって、個々の歴史上の出来事、事件や、ローマ時代、ルネサンス時代といった個々の歴史段階を対象とするものでもない。

——唯物史観は歴史学のような個別具体的・実証的な理論ではなく、「歴史」というものを扱う歴史哲学だ、ということか？

——哲学というのをどう定義するかにもよるので一概には言い切れない。歴史そのものを対象にするという意味では歴史哲学と連なるところがあるけれど、マルクス・エンゲルスは「哲学の止揚」を志向したわけだし、実際、唯物史観は、対象領域においても「把握」の構えにおいても、哲学の

一部門としての伝統的な歴史哲学には収まりきらない。が、唯物史観が歴史学や歴史哲学とどう重なりどう異なるかという回り道よりも、端的にマルクス・エンゲルスに即して見た方が分かりやすいと思う。

——では、そうしてくれ。

——マルクス・エンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』でこう書いている。「われわれはただ一つの学『ヴィッセンシャフト体系知』、歴史の学しか知らない。歴史は二つの側面から考察され、自然の歴史と人間の歴史とに区分される。両側面は、しかし、切り離すことはできない。人間が生存するかぎり、自然の歴史と人間の歴史とは相互に制約しあう。自然の歴史、いわゆる自然科学には、われわれはここで関説しない。人間の歴史については、しかし、立入っておくべきであろう。というのも、イデオロギーというものは、元に戻してみれば、その殆んどすべてが、人間の歴史を歪曲して把握したものか、人間の歴史を全く抽象化したものか、そのいずれかに帰着するからである」²³。これについて廣松さんは、『物象化論の構図』で、「ここに見られる『歴史』という概念の広袤に留意されたい」と注意を喚起している。「それは『自然の歴史』と『社会の歴史』とを『両つの側面』とする単一的・統一的な『歴史』である」と。もう少し引用しておこう。「唯物史観（唯物論的な『歴史』把握）というさいの『歴史』が、ここにみるように、格別な意味での『自然の歴史』と『社会の歴史』とを包括する『歴史』であるとすれば、そして、唯物史観が『われわれは唯一つの学、歴史の学しか知らない』と言われるさいの単一的・統一的な『歴史の体系知』にはかならないとすれば、唯物史観は、断じて、自然界と並ぶ歴史界という半球に関わる通常の歴史観ではなく、総合的な世界観である」²⁴。

——なるほど、「自然弁証法」の対象は自然で「史的唯物論」の対象は人間に実在している全感性世界の基礎なのである。……尤も、このさい、外的自然の先在性ということは残るし、史上はじめて登場した太初の人間には当てはまらない。がしかし、こういう区別立ては人間を自然から区別されたものとして考察するかぎりでしか意味をなさない。因みに、この人類史に先行する自然なるものは……最近誕生したばかりの珊瑚島上といったところを除けば、今日もはやどこにも現存しない……」²⁵。

——つまり、「人類史に先行する自然」はひとまず棚上げするとして、人類登場以降は自然史といえども人類史との関わりの中でしか問題にならないということか。けれど、現在だって、惑星の歴史だとか宇宙の歴史ということとは人間とは別個に問題になるだろう。

——それは当然問題になる。が、宇宙のようなマクロな世界を扱う場合は相対性理論における時空間の収縮・伸張といった案件、電子のようなミクロな世界を扱う場合は量子力学における観測問題、不確定原理といった案件があり、これを踏まえた存在論と認識論の抜本的再検討が必要になる²⁶。そういう自然界、自然史的過程が唯物史観の対象たりうるかということは確かに問題になるが、これは括弧に入れたままでも、当面の話には支障はないと思う。

——自然科学の細かな話は括弧に入れてくれた方が僕も有り難い。括弧が開かないように頑丈な鍵をかけておけるともっと有り難い(笑)。

——僕だって自然科学は専門外だから、詳しいことは分からない。けれど、いやしくも唯物論者を自称する以上は、自然科学をめぐる理論・思想動向に関心だけでも持っておかないとね。最近はいいい啓蒙書も随分と出ていることだし。

間界Ⅱ歴史界、という理解では唯物史観が狭められてしまうというのは、そういう意味か。

——唯物史観は世界観だというさいの第一の意味は、自然と人間社会を包括する「世界」の総体をその対象とするということだ。この場合の「世界」が「歴史的世界」であることはいうまでもない。

——第一の意味という言い方は、他にもあるということなのだろうが、もう少しこの点で聞いておきたいことがある。「自然の歴史と人間の歴史」は「歴史」の二つの「側面」であって、両者は切り離すことができないということ、これは、理屈としては分かる。しかし、『下・イデオロギー』も二つの側面から「考察され、区分される」といつているわけだし、実際、「自然の歴史」には言及しないで「人間の歴史」だけを扱っているのだから、唯物史観の対象は世界全体だといっても、実質的内容は人間の歴史ということになるのではないのか。

——たしかに、狭義の自然史には言及されていないが、自然史と区別された人間史だけが扱われているわけではない。マルクス・エンゲルスは「フオイエルバッハの感性的世界の『把握』を次のように批判している。『物象化論の構図』の一段落が手際よくまとめているので、そこから引用しよう。『フオイエルバッハは、彼をとりまく感性界が……産業と社会状態の生産物であることを理解しない』。彼は『自然科学の直観』を云々為し、『物理学者や化学者の眼にしか開示されない』客観的存在としての自然、人間とは無関係に『永遠の昔から存在し、常住不変の同一的事物界としての自然を考えているが』、そういう自然なるものは実際にはむしろフィクションにすぎない。『現実の感性的自然界は、産業と社会状態の生産物であり、……しかも、それが歴史的な生産物であるという意味で、諸世代の全系列の活動の成果なのである。……感性的な労働と創造、この生産こそが、現

唯物史観と生態史観

——それはそうとして、話を戻したい。卑俗な例だが、自然の中のスポーツだとかいってゴルフに興じる連中がいるだろう。ゴルフ場なんてのは山林を切り開いて殺虫剤をおちこんで、ひどい自然破壊だと思っただが、自然というものはそもそも「産業と社会状態の生産物だ」ということになると、自然破壊や人工的な自然も、みんな自然だと合理化されることになりやしないだろうか。

——それは重要な問題提起だ。唯物史観がエコロジーを含む内容になっているということは、実は廣松さんが力説したところだ。

——しかし、手付かずの自然なんてない、自然は多かれ少なかれ「産業と社会状態の生産物」だ、ということになれば、自然破壊の是非もしよせん程度の問題ということになるんじゃないのか？

——程度の問題といえは、ある意味ではそうだ。君はゴルフ場の例を出したが、農業だって、化学肥料や農薬を使う使わないという以前の問題として、湖沼を埋め山林を切り裂き川を堰止め、等々して農地を作って生態系を大規模に変更しているわけだから、自然破壊であることに違いはない。しかし、だからといって農地もゴルフ場も五十歩百歩だということにはならないだろう。そこにはやはり質的な差がある。

——量的差異もある段階を越えると単なる量的な差異ではなく質的差異になる、量から質への弁証法的転化というわけか。

——抽象的には、まあ、そういうふうにいえるかもしれないが、それだけでは、どこからが質的变化なのか肝腎の境界線が不明なままだ。ヒトという種の宿命というか、ヒトは自然の中の一存在でありながら、自然としての自然からはみ出した部分があつて、純粋自然の生態系では生きて

いくことはできない。このはみ出した部分には意識とか文化とかが属して、これは地理的・歴史的・社会的等々の違いに応じて非常に相対的だ。だから、人間の自然に対する一定の関係が、ある文化圏の人々には生活に必要な自然の制御・利用であっても、別の文化圏の人々にとっては自然破壊・虐待とみなされることにもなる。

——君の言うことはどうも要領をえないな。質的変化の境界線があるといながら、それは相対的だというのは、あつてなきがごとくしじやないか。

——エコロジの問題を具体的に論ずる余裕がないので抽象的にならざるをえないのは仕方ない。が、今の話を「ド・イデ」につなげれば、さっきの箇所でマルクス・エンゲルスは、自然が「産業と社会状態の生産物」だといふさい、価値評価としてそれが善いとも悪いとも言つてはいない。彼らが今でいうエコロジ的な発想をもっており、生態系の破壊などに批判的な言及もしていることは確かだが、「ド・イデ」がそれを具体的に論じているわけではない。「ド・イデ」ではむしろ、相対的ではない境界線を、当の相対性を規定する諸条件と併せて視野に収める基本視座が表明されているといふべきだろう。

——どうということだ？

——生態系とか生態学^{エコロジー}という場合、実はある落し穴が存在する。ある種の論者たちは、一方の側に「自然としての自然」における生態系をおき、他方の側に人間をおいて議論するからだ。マルクス・エンゲルスは、そのような自然と人間を「切り離す」発想を退けて、いわば総体を含む生態系を問題にしているのだ。「ド・イデ」にはこういう文面もある。「人間史全般の第一の前提は、いうまでもなく、生身の人間諸個人の生存である。第一に確定さるべき構成要件は、それゆえ、これら諸個人の身体組織ならば

——そうだ。生態学は、或る生物にとつての環境を考慮するだけのものではない。廣松さんが言うように「当事生体群の営為が環境条件を改造していくこと、そしてこの改造的変様が生体群の在り方を逆規定すること、この相互規定的なダイナミックな関連に主眼がある」。

——さっきの「ド・イデ」の箇所では、人間が逆規定されるということが書かれていなかったが。

——別の箇所で端的に語られている。「歴史においては、どの段階にあつても、或る物質的な成果、生産諸力の一総体、歴史的に創造された対自然ならびに諸個人相互間の一関係が見出される。これは各世代に先行世代から伝授されるもので、……一面では新しい世代によって変様されるとはいえ、他面では当の世代に対してそれ固有の生活諸条件を指定し、この世代に一定の発展、或る特殊な性格を賦与しもする。——こうして、人間が環境を作るのと同様、環境が人間を作るわけである」。

——人間と自然環境とは相互に規定し規定される関係だから、総じて人間生態系、というわけか。環境問題との接点でいえば、固定的な「純粹自然」を守るという発想ではなく、ダイナミックな人間生態系のシステム・バランスを守るという発想になるのかな。さっきの農地とゴルフ場の質的な境界線というのも、そういう観点から考えた方がよさそうだ。

——ことはたんなる自然観の問題ではない。今の引用に続けて廣松さんは書いている。「マルクス・エンゲルスが『歴史』を観ずるにあたり、人間の主体と自然的環境との生態系的な相互規定態を表象していたこと、……これは銘記に値する。／われわれとしては、しかし、生態学的ということそれ自体には、ここでは、これ以上闡明することを差控えよう。われわれは、マルクス・エンゲルスが、世界に「内・存在」する「人間」の在り方をさしあたり生態系的な「対自然ならびに諸個人相互間の関係」の次元で

にそれによって与えられるところの、彼らと爾余^{じよ}の自然との関係である。……歴史記述なるものはすべて、この自然的基礎ならびにそれが歴史の行程中において人間の営為によってこうむるそれらの変様から出発しなければならぬ」。

——唯物史観の出発点をどこにおくかという問題で論議される箇所だね。「諸個人」を出発点におくことがいいのか悪いのかとか、それはエンゲルスの経験主義であつてマルクスとは違うのではないかとか。

——出発点の「諸個人」をめぐる問題について言い出すとまた大幅に脱線せざるをえないから、重要な問題ではあるけれど今は立入らなくてもいいだろう。さて、廣松さんは、今の箇所を踏んで、——実際にはその前後を含めてもう少し詳しく引用した上でだが——こう書いている。「読者のうちには、唯物史観の視座と出発点を表明した右の一文に、昨今流行のエコロジーの構えと相通するものを看取するむきさであることであろう。ヘッケルが『生態学（エコロジー）』という詞を新造し、『動物の、有機的環境ならびに無機的環境に対する関係の学』と定義したのは、これより二十余年も以後のことであるが、マルクス・エンゲルスがいち早く人間生態系的な視座で『歴史』を把握していたことは銘記されてよい」。

——「人間生態学的な視座」というのは廣松さんのネーミングだね。

——『生態史観と唯物史観』から引けば、ヘッケルの定義「における『動物』を『人間』という種に特定したケース、すなわち、人間生態学流の構え」ということになる。要は、「自然としての自然」内部における動物と環境の関係だけでなく、人間—自然の総体を生態系的に捉えるということだ。

——「生態系」という語を使うことで、人間による自然の変更^{チェンジ}を中心にした発想とは違うということを言いたいのだろうか。

押さえていること、そして、「生産関係」という唯物史観の基幹のカテゴリもこの基礎場面に定位されていること、このことを対自化しうれば足る。／「生産」ということは、「人間—自然」の生態学的な動態的関連（資本論）での表現を茲^{こゝ}に藉^かりていえば「人間と自然との物質代謝」の基軸であつて、物質的生産の場という結節環における人間生態系的な編制関係、それが「生産関係」にはかならないのである」。

——きょうは、唯物史観が歴史的世界の総体を対象化する「世界観」であり、そこには生態学的な視座も含まれているということ、いわば総論的な話だったが、次には生産力・生産関係といった各論に進めよう。

——総論・各論という分け方になるかどうかかわからないが、もう少し具体性をもった話になるだろうね。

(1) 『唯物史観の原像』（七一年、三一新書）七二—七四頁を参照。

(2) 廣松版「ドイツ・イデオロギー」（七四年、河出書房新社）邦訳テキスト 二三四頁。「人間の歴史」が「社会の歴史」と誤植されている箇所は訂正して引用。

(3) 『物象化論の構図』（八三年、岩波書店）三—四頁。

(4) 同、六九—七〇頁。「ド・イデ」一八頁以下。

(5) 興味ある読者は、廣松氏の『科学の危機と認識論』（七三年、紀伊國屋書店）、『事的世界観への前哨』（七五年、勁草書房）、『相対性理論の哲学』（八一年、八六年に勁草書房から新版）を参照。

(6) 「ド・イデ」二三四頁。

(7) 『物象化論の構図』三五頁以下。なお、『生態史観と唯物史観』（八六年、ユニテ。九一年に講談社学術文庫版）第一部第一章も参照。

(8) 「ド・イデ」五〇頁。

第三節 「生産力」と階級闘争史観

——唯物史観は、「自然」から切り離された「人間社会」ではなく、人間生態系、ともいべき歴史的世界の総体を対象とすること、その意味でそれは世界観なのだということ、前回はこういう話だった。

——唯物史観が「世界観」だという場合、対象が「歴史的世界」だということではなくともう一つの意味がある。この対象、この世界をどう捉えるかという「世界観」なのだ。

——対象をどう把握するかは認識論の領分だろう。認識とはすなわち世界観だともいえるのか？

——たんなる認識の問題ではない。ものごとの観方・考え方という基本的な構え、発想法の次元に関わることだ。哲学の伝統的な分類でいえば、そこには認識論だけでなく存在論や方法論（論理学）なども含まれる。

——マルクス主義は近代哲学、近代イデオロギーを超える地平を拓いていると、廣松さんが力説した論点はそこらあたりでありそうだね。しかし、哲学談義は敬遠させてもらって、前回の話からも少しつっこんでいきたいと思います。

——今回は具体的な論域に入る約束だったから、唯物史観の世界観としての地平というテーマは別の機会に譲ることにしよう。

生産力と生産関係

——廣松さんは、生態学的な視点を人間—社会—歴史にも拡張して「人間生態系」ということを言ったわけだが、そこでポイントになるのが、「生態史観」をも包摂する廣松流唯物史観にあつては、生産力・生産関係とい

う問題がどう位置づけられるのかだ。

——細かいことかもしれないが、生態学的視点を「拡張」したという言い方は誤解を招きそう。『ド・イデア』における「自然—人間」把握が、後に登場した生態学という用語を借りれば「人間生態学」とでも呼びうる構えになっているということであつて、「拡張」という性格のものではない。もう一つ、唯物史観が生態史観を「包摂」するという言い方も誤解を招く。「史観としての『生態学的史観』の着想の若干については、これを唯物史観の構造的契機として包摂しよう」ということであつて、既存の生態史観をそのまま包摂しようというのではない。この点は、京都学派や右翼的論客と廣松さんを同一視する「批判」が散見されるだけに、注意しておきたい。

——それはともかく、「物質的生産の場」という結節環における人間生態学的な編制関係、それが「生産関係」にはかならない」ということは、構図としてはわかるのだが、生産関係という場合には、それと生産力との関係、あるいはいわゆる上部構造との関係を語らないとまずいのではないか？

——もちろんそう。ただし、「生産力」というものと「生産関係」というものをそれぞれ想定して、これら二つのものの関係を問うということになると、それは問題設定の次元で退けざるをえない。

——両者が「もの」か「こと」かは廣松さんにとつては重要な問題なのだろうが、ひとまずおいておこう。普通には、唯物史観の「公式」ということで生産力と生産関係の矛盾が言われ、これが歴史の原動力と言われる。矛盾それ自体が原動力なのか、むしろ生産力の方が究極の原動力ではないのか、という論争はあるけれど。

——君の言い方では、生産力と生産関係は別のもののように聞こえるが。

——生産関係は生産力と照応する場合もあるが、生産力が発達すると照応しなくなり極端に転化する、とマルクスが書いているじゃないか。

——原点に戻って考えてみる必要があると思う。皆が自明のように「生産力」と言う。しかし、さて、それはどういう「力」なのだろう。

——生産物を生み出す力だろう。手の代わりに水力や蒸気、さらには電気が使われるようになれば、同じ時間でもたらされる生産物は格段に増える。これが生産力の発達だ。

——スターリン時代には、そういう自然力の応用という自然—人間関係で「生産力」が語られた。他方、生産過程における人間相互の関係は「生産関係」と呼ばれた。しかし、マルクス・エンゲルスはそのような自然と人間の二分法をとっていなかったはずだ。

——なるほど、たしかに、生産力は自然の利用・応用だけではない。家内制手工業、マニファクチュア、大工業という発展過程は、協業、労働編成の在り方を変えることで生産力を高めたという面をもっている。

——『ド・イデア』の言葉でいえば、「歴史においてはどの段階にあつても、或る物質的成果、生産諸力の一総体、歴史的に創造された対自然ならびに個人相互間の一関係が見出される」⁽¹⁾。

——自然と人間を切断するのではなく、「対自然ならびに個人相互間の一関係」に立脚しようということか。で、この「一関係」がすなわち「生産諸力の一総体」と意味することなのか？

——結論を言ってしまうえばそういうことになる。『ド・イデア』の別の箇所では「この協働の様式がそれ自身一つの『生産力』なのである」⁽²⁾といわれているように……。

——ちよつと待って。そうすると生産力と生産関係は実質的には同じということになってしまう。

——現われ方まで同じとは言わないが、実質的には同じだ。廣松さんの言葉を引けば、「生産」という協働の対象的活動……この動力学的な総体を、デユナミスというよりもポテンツの相対概念としたものが「生産力」であり、当の協働関係を共時的な構造としてとらえるとき、「生産関係」という概念が描定される⁽³⁾という次第だ。

——現実には「能力」とか「潜勢力」とか訳される。デユナミス（可能態）というのはエネルギー（現実態）の対概念だが、「デユナミス」というよりもポテンツ」というのだから、たんなる存在様相としての可能性というよりも、それ自身が有している能動的な可能性、現実的に発揮される能力、といった含みになるだろうか。

——それはかなり強引な廣松さんの読み込みではないだろうか。

——そんなことはない。『ド・イデア』の「哲学的」文言を根拠にしていると思われると不本意だから、別のテキストを引いてもいい。『経済学批判要綱』では、「生産諸力の発展、つまり富ならびに富をつくりだす様式の発展」⁽⁴⁾というように、「様式の発展」が「生産諸力の発展」と同義的に用いられているし、『資本論』第一巻ではこうも述べられている。「騎兵一中隊の攻撃力とか歩兵一連隊の防御力とかが、各個の騎兵や歩兵が個々に発揮する攻撃力や防御力の合計とは本質的に異なっているように、個別労働者の力の力学的合計は社会的な潜勢力（クラフトポテンツ）——それは、分割されていない同じ作業で同時に多数の手が協働する場合……に発揮される——とは本質的に異なっている」⁽⁵⁾。

——それでも「ポテンツ」というのが出てくるのか。

——「潜勢力」と訳したのは「クラフトポテンツ」、つまり力(クラフト)のポテンツだが、これはすぐあとにも出てくる。「新たな潜勢力は、多くの力が一つの全体力に融合することから生ずる」と。一人が一〇日働く場合と、協働した一〇人が一日働く場合とは、同じ一〇労働日とはいっても後者の方がより多く生産する。1×10≡10×1とはならない。マルクスはこれを「結合労働日の独自の生産力」と呼び、それは「協業そのものから生ずる。他人との計画的な協働においては、労働者は彼の個体的な制限を脱して彼の類的能力を発揮するのである」⁽⁸⁾ というような言い方している。

——つまり、こういうことだろうか。例えばここにあるものをむこうへ運ぶのに、一人だと一〇時間かかる。一〇人でも各自ばらばらにやれば各一時間、計一〇時間で変わらないが、リレー式でやれば間違いなく早い。もしかしたら五時間で片付くかもしれない。この場合、生産力の違いが生ずるのは一〇人の労働の編制様式以外ではありえない。だから、この編制様式はリレー式という構造からいえば生産関係だが、潜勢力としてみればそれ自身が生産力なのだ、と。

——力という言葉はそもそも略語であつて、物象化に仮託した表現なのだから、「力なるもの」をどこかに実在するモノとして探求しても徒勞に終わると思う。文脈は違うが、エンゲルスが『自然弁証法』で面白いことを書いている。「力の観念は……人体がその環境の中で行なう活動から借用してきたものである。われわれは筋力、腕の起動力、脚の跳躍力、胃腸の消化力……云々という。いいかえれば、われわれの身体のある機能によつてひき起こされた変化の現実的な原因を挙げることを省略するために、われわれは架空の原因を、その変化に対応するいわゆる力なるものを、押し込むのである。ついでわれわれはこの便利な方法を外界にも転用し、かく

してさまざまな現象があるのと同じ数だけの力を案出するのだ」⁽⁹⁾。

——「力」の物神崇拜はやめて、「ひき起こされた変化の現実的な原因」を探求せよということか。生産力というものも、生産様式の背後にそれとはまったく異なったものとして潜んでいる神秘的な力ではないのだから、問題は協働連関の在り方そのものにある。

——そのように捉え返すならば、いわゆる生産力と生産関係の矛盾なるものも、協働連関それ自体における内的な構造変動の契機として捉え返す途が拓かれることになるだろう。廣松さんは詳論しなかつたから、これはわれわれに遺された課題ということになるが、構造変動における「揺らぎ」や「自己組織化」といった問題などは物象化論に踏まえた革命論にとつても重要な課題だ。生産力と生産関係に関する廣松さんの議論は、たんに従来の説に代わる一解釈という枠を超えて、構造変動論ともリンクする革命論の新たな構想にまで連なつていくと思う。

階級闘争史観と唯物史観

——唯物史観をめぐっては、階級闘争史観との関係がもう一つの争点になつていく。「すべてこれまでの歴史は階級闘争の歴史であつた」という『共産党宣言』の条りは有名だが、廣松さんは、たしか唯物史観は階級闘争史観ではないという主張だつたね。

——次元が違うということは力説している。両者は同一ではなく、唯物史観の方が優位に立つ。

——『共産党宣言』のあの箇所には、あとでエンゲルスが註をつけて、原始共産主義社会を除外するという限定を施した。廣松さんは、階級闘争史観では人間の歴史の一部分しかカバーできないということと唯物史観と区別したのだろうか。

——それもある。廣松さんは唯物史観を「人間生態系」に及ぼすわけだから、人類史全体が唯物史観の対象となる。しかし、階級闘争史観と唯物史観は対象が違うというだけでなく、次元が違うのだ。

——階級闘争史観は特にマルクスの創見ではなく、前からあつたということか。たしか、マルクス自身がどこかでそんなことを言つていたわけ。レーニンがたびたび引用した有名な文句。

——一八五二年三月五日付けのヴァイスマイヤーあての手紙だ。『唯物史観の原像』でも引用されている。

——ああ、これか。「近代社会における諸階級の存在にせよ、これら階級の闘争にせよ、それを発見したのは僕の貢献ではない。僕よりもはるかに以前から、ブルジョア歴史家たちがこの階級闘争の歴史的發展を叙述していたし、ブルジョア経済学者たちが、その経済学的解剖をやつてみせていた。僕が新しくやつたことと言えば、①階級の存在は生産の一定の歴史的發展局面にのみ結びついていること、②階級闘争は必然的にプロレタリアートの独裁に到るということ、③この独裁そのものは一切の階級を止揚して無階級社会が形成される過渡にすぎないということ、これを証明したことである」⁽¹⁰⁾。

——話の拡散を避けるために、いま②と③は置いておこう。①の論点は、これだけでも十分、階級闘争史観と唯物史観を決定的に異ならせている。

——階級闘争史観では、階級と階級闘争の基礎が不明だが、唯物史観はこの基礎を生産力・生産関係として明らかにした、ということだな。

——ひとまずはそう言つていいと思う。階級とは何かという問題にここで深入りするつもりはないので、結論的な箇所を引用しておけば、「階級を階級として規定する所以のものは、要言すれば結局のところ、社会的分業的協働態の基底たる生産関係における諸成員の地位に帰趨する」。「階級関

能なのか？ もし不可能だとすれば何故であるか？ このこと自体は闘争史観そのものでは説明できない。それでは完全な均衡が可能なのか？ もし可能だとすれば、その時には史的發展がやむことになる。ただし、發展の動力たる対立抗争がその際には相殺されるからである」(12)。

——二者抗争論、闘争史観では、歴史の記述はできても、一歩踏み込むととたんに説明に窮するというわけか。が、そうすると、弁証法そのものが無効だということになるのだろうか？

——たしかに、「弁証法は二元的対立によって事象を説明する発想法と共通性をもってはいる」。しかし、考え違いしてはいけない。ヘーゲルにおいてもマルクスにおいても、弁証法は、「当該の二元的対立抗争それ自体をもって究極的な原因とするのではなく、必ず当の対立抗争そのものを規定しているところのより根底的な規定因子を明らかにする」ところに真骨頂がある。階級闘争の場合であれば、「拮抗する二勢力の存在とそれぞれの強さを規定するものは何か」という問題、これが階級闘争史観では不問に付されていたわけだ。これに解答できれば、「一応の平衡状態がどの線で成立するかも明らかにし、両者が均衡する場合にも全体的發展の方向性と規定因子とを明らかにすることができる」。

——なるほど、そこで生産力・生産関係が効いてくるわけだな。

——そういうことだ。二者抗争論のジレンマに関連して、廣松さんは「この点に関する方法的な指摘については、例えばマルクスの『剰余価値学説史』におけるベイリー批判の箇所などを参照されたい」と書いているが、階級闘争史観の問題性は、広い意味では相対主義の隘路（かいりちやう）という大きな問題に連なっている。

——ベイリーはリカードウの労働価値説を批判して徹底的な価値相対主義を説いた人物だったね。

——廣松さんは「資本論の哲学」では価値論の文脈で「ベイリー問題を重視しているが、問題がたんに価値論にとどまるものでないことは明らかだ。廣松さんが「実体主義」を批判して「関係の第一次性」を説く場合でも、それはベイリー流の、あるいは表層的な階級闘争史観の相対主義を採るわけでは決してない。廣松流「関係主義」は、いろいろな局面で「実体」をも取り込んだ形になっている。もちろん、体系構成における弁証法の配備とか物象化論の役回りとか、いろいろと複雑な構造があつてのことだけだ。

——唯物史観についていえば、それは政治やら意識やらの基底にある生産力・生産関係に定位することで、階級闘争史観を基礎づけたばかりか、階級闘争あるいは階級の存在そのものの基盤を明らかにする。だからこそ無階級社会にまで射程を延ばすことができる。いふなれば、上部構造にとつての「土台」というにとどまらず歴史の展開にとつての「土台」として、生産力・生産関係を位置づけたというわけだ。

——構図的にはそう言っていると思う。ただし、土台とか基礎づけという場合、それが一義必然的に上部構造や歴史を規定するかのように見える人たちがいるわけで、そういう決定論的な理解との対決がまだ残されている。

——では、今回はその問題を片付けてもらおうか。

——マルクス・エンゲルスが決定論者でないというだけのことなら、直接引用によって簡単に確認することができるし、決定論がどんなアポリアに陥らざるをえないかということも指摘することは簡単だ。面倒なのは、唯物史観のダイナミックな構制を再構成する場合には、必然性と偶然性、歴史法則と諸個人の自由、意識の実践とその物象化的進展、等の問題が絡んでこざるをえない点だ。当然、人間観、社会観、自然観なども関係する。

——また、例によって「回り道」しようということか。

——どういう順序で話を進めたら理解を得やすいか、これが思案のしどころだね。これまでの話の延長という形ではなく、いったん仕切り直しというか、今回はちょっと場面を移して再出発してみたい。

- (1) 『生態史観と唯物史観』（講談社学術文庫）二〇〇頁。
- (2) 『物象化論の構図』（岩波書店）三八頁。
- (3) 廣松版『ド・イデ』（河出書房新社）五〇頁。
- (4) 同、二二六頁。
- (5) 『唯物史観の原像』（三一新書）九九頁。『物象化論の構図』一一四頁も参照。
- (6) 『資本論草稿集』（大月書店）第二巻、二二八頁。
- (7) 『マル・エン全集』（大月書店）第三巻、四二七―八頁。
- (8) 同、四三三頁。
- (9) 『マル・エン全集』第二〇巻、三九六頁。
- (10) 『唯物史観の原像』一一六頁。
- (11) 同、一一二頁。
- (12) 『マルクス主義の地平』（講談社学術文庫）二四八―二五〇頁。

第三章 近代パラダイムの刷新

第一節 近代的人間・社会観の超克

——仕切り直しということだったが、今度は何の話をするつもりだ。

——これまでとまったく無関係な領分に飛ばうというわけじゃない。前回、唯物史観はものごとの観方・考え方という基本的な構え、発想法の次元で新しい地平を拓いた「世界観」だということを言った。唯物論的な歴史観という場合、たんなる歴史理論としてではなく、この世界観的地平に照らして捉え返す必要があるわけで、そのためには「回り道」をしておくのが上策だろうという判断だ。

——世界観的地平とやらを抽象的に喋られたら、回り道どころか「迷い道」になりかねないぞ。

——それは心しておくつもりだ。人間観、社会観、自然観といった、ある程度具体的な場面に即して話を進めよう。

近代的「人間・社会」観の特徴

——ではさっそく、人間観から始めてもらおうか。前にも（連載第三回）疎外論の人間観をめぐって議論したことがあったね。疎外論ではブルジョア的・近代的人間観が無批判的に前提されているという話だった。

——今回は疎外論との関連というよりも、もう少し視野を広げて、近代に

おける人間観に比べてマルクス主義がどういう新しいパラダイムを拓いているかを考えてみたい。

——人間とはなんぞや、だな。

——いや、そこまで広げると厄介だ。人間とはそもそも何かを一般的に問おうとすると、環境的自然との関係における人間、動植物との対比における人間、神や靈魂や精神との関係における人間、等々というふうに広くなりすぎるし、精神、意志、自由、人格、個性、その他その他の問題群も連なってくる。ここではむしろ、社会観とも関わる場面に即して進めたいと思う。

——残念だが、時間も限られていることだし、仕方ない。

——廣松さんは「近代的人間観」の特徴を、人間—社会的な視角からいくつか挙げています。ただ、この箇所は横文字が多用されているので、そのまま引用してもしんどいかも。しれない。

——カタカナ読みするか、適宜日本語に直してくれた方が、僕としてはありがたい。テキストはあとでちゃんと読み返すから、それでいいだろう。

——工夫してみよう。まず第一の特徴は「人間が、社会・国家に対するサブエクトウムとして考えられていること」だ。ただし、サブエクトウムというのは、この場合たんなる「主体」ではなく、「ヒュポケイメノン、すなわち、自ら真に基底的に実在しつつよって他を在らしめるもの」という意味での「実体」「基体」として「考えられる」。

——うーん。カタカナにしてもらっても何のことやら……。

——サブエクトウムというのは、英語のサブジェクト、ドイツ語のズプイェクトなどの元になったラテン語だ。ヒュポケイメノンとは元来は「下に置かれているもの」「基礎にあるもの」という意味のギリシア語で、「主語・主体」の意味もあるが、「形相」に対する「質料」の含みで変化の

「基体」という意味もある。ラテン語訳でサブエクトウムとズプストラトゥームの二つの語があてられたのを經由して、ドイツ語ではズプイェクト(主体)とズプスタンツ(実体)となった。ヘーゲルは「精神現象学」で実体を同時に主体としても捉え返すことで……。

——ストップ！ ちょっと待て。こうしよう。引用はやめだ。要するにどういうことか、大筋がわかるようにまとめてくれ。

——古典時代と近代を対比するとわかりやすいかもしれない。ギリシア時代にはまだ社会と国家が完全に分離していなかったもので、社会とか国家という概念を持ち込むと混乱を招きかねないけれども、言ってみれば国家と社会をかねた共同体としてポリスが あった。そして、このポリスは、諸個人に先立つ存在として了解されていた。「先立つ」というのは時間的に先行するという意味ではない。アリストテレスが「ポリスは本性上、家族ならびに個人に先立つ」、「全体は部分に先立つ」と言う場合の意味、つまりポリスが あってこそ諸個人が存在するのであって、その逆ではない、という意味だ。ところが近代になると、個人が あってこそ社会・国家は存在する、というように発想が逆転する。近代においては、「社会」ではなく「人間」が第一次的な存在とみなされるようになった。

——人間が先と考えるのはナチュラールではないだろうか。人間が存在しなければ、そもそも社会なんて存在できない。

——なるほど、ナチュラールな考えであるには違いない。これが普通の、ごく自然な発想となつていくからこそ、たんなる一理論ではなくて一つの時代を画する支配的な通念、世界観的なパラダイム(発想の枠組)として通用している次第だ。しかし、自明視された事柄も、少し反省を加えると、自明性が揺らぐはずだ。

——よし、存分に揺るがしてくれ。

——まあ、あせるな。まずは近代的人間—社会観の特徴を追認することが

先決だ。第一の特徴は、人間を「主体」ないし「基体」として捉えること

だった。社会は第二次的な存在とみなされる。廣松さんから引用しよう。

「近代的社会観の父」と言われる「ホップスが、彼の著『リヴァイアサン』を人間論から始めていることにいち早くそれが象徴されている。モンテスキューは『法の精神』の序文にいう通り「人間を第一に考究」したのであったし、ルソーの『社会契約論』も「人間をありのままにとらえ」そのことに即して『社会秩序』の基本的構造を討究する姿勢になっている。ロックにせよフーアガソンにせよ、スミスにせよ、一七・八世紀の著名な社会思想家は「サブエクトウムたる人間の自然的本性から『社会』を規定している」。

——近代以前はそうではなかった、というわけか。

——アリストテレスが「ポリスは個人に先立つ」という場合、そこにはもつともな理由があった。ギリシアのポリスには多くの奴隷がいたことは君も知っているだろう。彼ら奴隷たちは、しかし「人間」とはみなされなかった。なるほど、「生きもの」としては奴隷の身体も一つの単位ではあるし、彼らがかつては別の共同体に属していた、つまり「人間」であったかもしれない。が、別の共同体の奴隷となった以上は、もはや「人間」とはみなされない。

——誰は人間で誰は人間でないかを、社会の方が決める構造になっていたわけだな。

——日本だって、明治の近代化以前には家制度があったろう。

——そんな認識では女性から批判されるぞ。今だって根強く存在しているんだから。

——もうなくなったなどとは言っていない。しかし、江戸時代と現代を同

一視はできないだろう。近代化の過程でも、明治後半から大正期にかけては特に都市部でかなりの変動があり、昭和になって家制度が反動的に再編成されたという経緯がある。江戸時代でも、家制度や一般に「イエ」に対する考えは百姓と武士や商人の場合でずいぶん違っていたようだが、いま問題にしたいのはそういうことではない。

——家制度にあつては、人間諸個人が主体ではなく家が主体になっている

と言いたいのだろう。一見すると家長が主体にも見えるが、家長は養子の

場合もある。代々の財産と姓を引き継いでいく主体は家だ。

——そこでは、家は人間によって作られるものというよりも、逆に家が人間を規定するものとして現われる。

——そういうことを考えると、まず人間があつてそれから家や社会や国家が成立するという観念は、なるほど、近代に特徴的なものかもしれない。

——第二の特徴は、「人間の本源的な同型性」という了解だ。もちろん、身体的特徴や性格などの個人差がないという意味ではなくて、「現象的にはいかに相違しようとも、或る本質的な性格において、人格的に相等だ」という了解だ。そのさい、人間は個人(インディヴィデュム)として考えられる。イン・ディヴィデュアル(分割不可能)な基本単位、アトム(原子)だ。アトムとして諸個人は互いに区別されない、つまり同一であり、平等だとされる。そしてこれらの原子の集合体が社会ということになる。

——われわれは、奴隷といえども一人の人間であり、社会の構成員だと考えることに違和感がないが、古代ギリシアでは奴隷は人間ではなく動産の一部であつて、社会の構成員とはとうてい考えられなかった。奴隷に平等な人格を認めるといふことは、なるほど、近代になってそういう同型性という発想が支配的になることによって初めて可能だったのかもしれない。

い。

——第三の特徴は、「人間がホモ・サピエンス・エト・ファーベルとして了解され、かかるものとして「自由な主体」とされていること」だ。ホモ・サピエンス（英知人）という観方が近代的人間観を特徴づけるのは、この「英知（サピエンティア）」が自然をも支配する「力」として了解されるからだが……

——フランシス・ベーコンの「知は力なり」だな。

——同時にホモ・ファーベル（工人）でもあることによって、近代的「人間」は自覚的・能動的な「自由な主体」とされる。そして社会は、この意味での人間による形成物とみなされることとなる。

——なるほど、そこで、自然による支配や土地とか血縁とかの紐帯から解放されて、むしろ逆にそれらを支配する「人間」が標準としてイメージされるようになる。おそらく「社会」のイメージも、農山漁村とはつきり区別された人工的な都市空間の発達が背景にあるのだろうね。

——近代人にとっては当たり前のように思われている人間・社会観、これは永遠普遍的の真理などではないこと、少なくとも近代以前には別の了解が支配的だったこと、ここまでは納得してもらえらると思う。

人間・社会観の隘路と唯物史観

——僕らが普通に考えるものの観方・考え方は近代になって成立し支配的になったものだから、歴史的に相対的だということは判る。近代的人間・社会観がどうい問題性を孕んでいるのか、そしてまた唯物史観がどのようになそれを乗り越えているのか、はちばち話を進めよう。

——これらの人間・社会観が一九世紀になって随所にほころびを呈するようになって手直しや再検討の動きが生じた次第や、そこでの論点は何であ

ったかという問題を、まずはたどっておく必要がある。

——それはパスしよう。

——近代知の隘路を見定めるためにはそれ自身の展開過程に即して追認する必要があるんだ、本当はね。しかし、希望を容れてショートカットで行くか。近代的人間観は「人間主義」と「科学主義」との相補的対立次元を超えておらず、また、この人間観の前提する「自由な人間」という想定が自由の及ばない領域を常に他方の側に残さざるをえないために、さまざまに矛盾にさいなまれることになるが、これについてはあとで自然観や歴史観との関係で触れる折もあるだろう。さしあたり今は人間・社会観をめぐら問題構制に即して、その基幹的な発想法の特徴に絞って考えてみることにしよう。

——あせるなど君は言うだろうが、要望がある。近代思想の説明よりも、できるだけマルクス主義の地平とは何かという点にひきつけて話してほしい。

——そうしよう。人間観では、君もなじみの「類的存在」と「個の実存」との対立という問題がシンボリックだ。構図を見やすくするために、森林の比喩を挿んでおくのが便利かもしれない。個々の木々と森林との関係は、諸個人と社会の関係になぞらえられる。この関係をどう捉えるかをめぐって、古来、二つの見方が分かれてきた。「個体主義」と「総体主義」だ。個体主義（インディヴィデュアルイズム）によれば、森は木々の集合体にはすぎない。木を全部抜いてしまえば森は跡形もないから、森は第二次的な存在で、個々の木の方が森に先立つ。総体主義（トータルイズム）も、木々がなくては森もないということは否定しない。しかし個々の木々が多少伐られたり別の木に植えかえられたりしても森は「同じ」であり続ける。個々の木は成長の仕方や枝ぶりなど、具体的な生存の在り方を森に負

っており、森という総体的連関を離れて抽象的に自己同一的な木を想定することはできない。その意味で、森は木に先立つ。

——アリストテレス的な意味で「先立つ」ということだな。

——人間・社会観の場面で個体主義を極端まで推し進めれば、真実に存在するのは個々の人間だけということになる。類とか社会などというものは実在しない、それらは名前にすぎないということになる。総体主義を極端にすれば、社会や類という普遍存在は実在するばかりか、これこそが真の存在だ。個々の人間は普遍存在によって存らしめられているにすぎず、それ自身では存在できないのだから、真実の存在ではない、ということになる。

——若きマルクスが直面した問題はまさにそれだ。ヘーゲルからフョイエルバッハに至る「総体主義」とシュテイルナーの「個人主義」の対立という形で、ヘーゲル左派は両極端の間の典型的な論争になっていたわけだね。マルクス・エンゲルスは、シュテイルナー流の人間・社会観を退けたけれども、たんにヘーゲル・フョイエルバッハ流の総体主義に復帰したわけでもなく、新しい地平を拓いた。今やこの地平を確認する段取りだ。

——進行に気を使ってもらって感謝申し上げる（笑）。ただ、ヘーゲルやフョイエルバッハは単純な総体主義ではないし、まして全体主義と呼ばれるものではないのだが……。

——感謝の気持ちがまだ足りないんじゃないか（笑）。

——そうだね。思想史の話はよそう。総体主義と個体主義の対立は、社会観における「社会実在論」（社会有機体論）と「社会唯名論」（社会契約論）の対立とも通底する。実在論、唯名論というのは、神とか概念といった普遍的なものが果たして実在するかどうかをめぐる中世の「普遍論争」に由来する言葉だ。普遍は個物から独立にそれ自身で実在すると主張するのが

「実在論」（リアリズム）、概念の実在なので「実念論」ともいう）、他方、実際に存在するのは個物だけで普遍は名前（ノミナ）にすぎないと主張するのが「唯名論」（ノミナリズム）だ。近代的人間・社会観の主流が唯名論的了解に立つことは、もう説明するまでもないだろう。ヘーゲルは個性・主体性の原理が登場したことを近代の積極的な意義として評価しながら、古典古代的総体主義への復帰ではなく、「具体的普遍」という新たなモチーフを提出した。……おっと、そう睨むなよ。感謝の気持ちを忘れたわけじゃないから（笑）。で、このモチーフを継承したのがヘーゲル左派でありマルクス・エンゲルスであったわけだ。

——それではマルクスから引用しよう。彼はこう書いている。はい、バトントッチ（笑）。

——なんといつても有名なのは「フョイエルバッハ・テーゼ」だろうね。「フョイエルバッハは宗教の本質を人間の本質に解消する。しかし、人間の本質は個々の個人に内在する抽象的一般者ではない。それは、実態においては社会的諸関係の総体である」。マルクスは、シュテイルナーのように、類とは端的に無だとは言わない。しかし抽象的・普遍的な類が個体を離れて実在するという実念論に与するわけでもない。ここには、唯名論とも実念論とも異なる存在了解が表明されている。

——「社会的諸関係の総体」という人間規定が近代的「個体主義」と違ふ点がよくわかるが、「総体主義」とどう違うのか。単純な復帰ではないということだが、もう少し説明してくれ。

——例えば「経済学批判要綱」の序説で、「個々別々の個別化された漁師や漁夫から出発する」アダム・スミスやリカードウ、「生まれながらに独立した諸主体を契約によって関係させ結合させる、ルソーの社会契約」を批判しながら、「人間は文字通りの意味で社会的動物（ゾーオン・ポリティ

コンニポリスの動物)である。たんに社会的(ゲゼーリヒト群居的)な動物というだけでなく、社会の内においてのみ自らを個別化することのできる動物なのである」というとき、マルクスがアリストテレスを踏襲していることは明らかだ⁵⁾。その限りでは、ひとまず総体主義の立場に立つているといえることができるかもしれない。しかし、いうところの「総体」は、きあいの形で、諸個人に対して既存のものとして君臨するだけではない。あくまでもそれは「諸関係」の総体だ。再び『経済学批判要綱』から引けば、「社会は諸個人から成り立っているのではなく、これらの諸個人が相互に関わり合っている諸連関・諸関係の総体を表現している」⁶⁾。

- (1) 『マルクス主義の地平』(講談社学術文庫) 一一八頁以下、および『唯物史観と国家論』(講談社学術文庫) 九一頁以下。
- (2) アリストテレス『政治学』第一巻第二章。
- (3) 『地平』一一二頁以下。
- (4) 『マル・エン全集』(大月書店) 第三巻所収。
- (5) 『資本論草稿集』(大月書店) 第一巻、二五―二七頁。「人間はゾーオン・ポリティコンである」というのは、アリストテレス前掲書、同所。
- (6) 同、三二二頁。

第二節 弁証法的な自然観の新天地

——前回には、廣松さんが力説した、近代主義的パラダイムを超えるマルクス主義の地平⁷⁾を、人間観―社会観をめぐって話してもらった。今回は自然観に即して話を進めるといふ約束だったね。

いたのではないか?

——もちろん、フォイエルバッハという大先輩がいるからね。フォイエルバッハとは、マルクス・エンゲルスはヘーゲル左派時代だけでなく、一八五〇年代以降もいわゆる俗流唯物論を媒介として屈折した関わりをもっている。しかし、今は唯物論をそれ自体として取り上げるよりは、自然観に即して話を進めよう。マルクス・エンゲルスの自然観の形成過程や同時代の思潮との対質といった細かな話もやめて、基本的な観方をきわだたせることに本線を設定したい。

——異存はない。

——廣松さんによれば、自然科学は現在歴史的な転換点を迎えている。大雑把な言い方をすれば、ニュートンに代表される古典力学の世界像・自然観が、アインシュタインの相対性理論をターニング・ポイントとして動揺にさらされ、量子力学によって決定的な限界性を突き付けられた。この歴史的傾向は実体主義から関係主義へのパラダイム・チェンジとして特徴づけられる。マルクス・エンゲルスは、ある意味でこれを先取りしていた、ということになる。

——古典物理学、相対性理論、量子力学という流れの中で、近代的自然観という場合はどこまで含まれるんだ?

——相対性理論もある局面ではそうなのだが、典型的には古典力学だろうね。古典というのは、今世紀の新しい力学と区別するためのネーミングであって、特に古臭いといった意味が込められているわけではない。

——いじわるな質問をさせてもらう。量子力学はなるほど二〇世紀の科学だけれども、しかし世紀初頭のもので、今では素粒子論が最先端を行っている。そこでは、しかし、場とか関係とかよりも粒子という一つ一つの実体が主役になっていて、関係主義から実体主義へ再転換しているように見

——マルクス主義の自然観をそれ自体として解説する場所ではないから、近代的自然像との対比でパラダイム・チェンジをもたらしている次第にポイントを絞ろう。

自然観の新天地

——近代的自然像と一口に言っても、唯物論の場合と観念論の場合を同列に置いて論じるわけにはいかないんじゃないか。

——もちろんそうだ。しかし、パラダイムということでは、マルクス以前の唯物論と観念論とは互いに補い合うような関係にあり、両者の論争は同一パラダイム内部での争いということもできる。厳密には、唯物論と観念論が常に対立してきたわけではなく、マルクス以前にはむしろ唯物論(マテリアリスム)と唯心論(シュベリチュアリスマス)、实在論(レアリスム)と観念論(イデアリスム)という対立図式だったこと、これをマルクスが唯物論と観念論という対立図式に置き直したことなど、廣松さんが注意を促している事項も忘れてはならないのだが……。

——細かな哲学史の話は敬して遠ざけよう。要するに、自然を神様が創ったものと考えた立場(神学的自然観)と、神様はにおいて自然そのものを科学的に研究する立場(科学的自然観)とは、一括りにはできないのではないかという疑問だ。

——通俗的な、つまり義務教育で習ったようなイメージでは、神学の中世、科学の近代ときれいに区分されるかもしれないが、実際はそんなものじゃない。観念論者のデカルトが同時に自然科学者、唯物論者でもあったように、コペルニクスやニュートンや、近代科学の祖と呼ばれる連中も皆、自然界は、神の創り給うた世界⁸⁾と信じて疑わなかった。

——マルクスの生きていた時代には、すでに無神論的な唯物論も登場している。そうすると、量子力学がもたらした関係主義的な自然観というのは歴史の趨勢を特徴づけるものではなく、何十年か流行っただけのエピソードだったとは言えないだろうか。

——確かに、「究極の粒子」「物質の究極の構成要素」とうたわれるクォークの説明では、クォークという実体的粒子が回転したりヒモで繋がったりという具合に、まるでニュートンの「物体」モデルを見ているようではあるね。もちろん、万有引力に代わって強い力・弱い力など別の力が絡んできたり、相互不加入性という原則が崩れてボース統計に従う振舞いが出てきたりするわけだし、ミクロの「物体」はニュートンの「物体」そのままではないけれど。

——僕だって、クォークを「物質の究極の構成要素」と考えているわけではない。かつて電子が発見されて、それまで究極粒子と考えられていた原子が内部構造をもつことがわかったように、クォークだって、それを構成しているもつと小さな要素がそのうち発見されるかもしれない。

——究極とみなす理由がないという点では同感だ。が、問題はどこが究極かという線引の場所にあるのではなく、実体主義的発想の復活だ。クォーク仮説を最初に提唱したゲルマン本人はクォークを数学的記号と考えていたようだが、今では多くの専門家がこれを実体的粒子として考えているらしい。

——説明を簡単にするモデルとして実体的に扱うのではなく、考え方の次元でそうなっているということか?

——どうもそのようなのだ。

——廣松さんは相対性理論や量子力学については盛んに議論していたが、素粒子論までカバーできていなかったんじゃないだろうか。

——いや、それは違う。『科学の危機と認識論』⁹⁾の最終章は「素粒子論

の隘路と哲学的問道」となっている。「発想の哲学的・認識論的な構えと
いうことで言えば、素粒子論では意外と古典的な発想が復権しているかの
観がある」ことを認め、そこには、素粒子論という分野が抱える固有の困
難など、それなりの理由があることも確認している。その上で、「素粒子
論の行き詰まり」を打開するためにも、関係主義的世界観が必要だと主張
しているのだ。

——具体的な内容は専門的になるから、これ以上聞かないことにするが、
要するに、素粒子論は最先端の学問ではあるが、理論的には隘路にはまっ
ているということだな。

——理論的というよりも世界観・自然観のパラダイムという次元の問題
だ。これは物理学に限った現象ではないと思う。

——生物学でも、究極の原因遺伝子、探しが最近流行っているものね
え。

——マルクス・エンゲルスの自然観に話に進めようか。

弁証法的自然観の要諦

——マルクス主義の自然観といえ、普通は弁証法的と形容されるんじや
ないか？ 廣松さんはそれと区別して、あえて関係主義的と呼ぶのだから
か。

——弁証法的自然観でも構わない。エンゲルス自身そう呼んでいる。ただ、
同じく弁証法的といつても、論者によって内容はまちまちなので厄介だ。

——以前、唯物史観を廣松さんが世界観として宣揚したという話の中で、
いわゆる三大部門区分の問題性の指摘があったのを思い出した。第一哲学
としての弁証法的唯物論、それを社会と歴史に適用したのが史的唯物論で、
自然に適用したのが自然弁証法だという区分。この枠組みでいけば、弁証

法的自然観と呼んでも、それはただか弁証法的唯物論の適用パージョン
にすぎず、しかも人間—社会の歴史とは最初から切断されている。

——廣松さんの「物象化論の構図」には第IV論文として「自然界の歴史的
物象化」⁽²⁾が収録されている。序文によれば、「マルクス・エンゲルスの
自然概念について主題的に論じた唯一の論稿」だ。

——唯一？ 他では書いてないのか。

——これを主題とする形では唯一ということだ。ここでは、たんに弁証法
と言っただけでは済まないどころか「常識的な理解」に引き付けて誤解さ
れかねないので、議論の運びに工夫が施されている。この論文を順を追っ
て辿ると、君から「要するにどうなんだ」と言われそう。

——ご配慮かたじけない(笑)。君なりに整理し直して再構成してくれ。

——マルクス・エンゲルスの自然観の特徴としてまず特筆すべきは、人間
と自然との二元論を始めから退けていることだ。人間をも含む生態系的な
連関として自然が捉えられている。

——前に唯物史観は世界観だという文脈で話されたところだね。自然観と
して見たとき、それはどういう新地平を拓いていることになるのだろうか。
——原始アニミズムの自然観にしても、アリストテレス—スコラの自然学
にしても、自然はある種の「いのち」ある存在と了解されていたのだが、
近代になって様子が一変した。近代的自然像では、デカルトの精神と物質
の二元的分離に象徴されるように、自然は脱靈魂化されて一種の機械的な
存在とみなされるようになった。

——物理的自然だけでなく、生物までもが機械とみなされたということ
か？

——そうだ。精巧に創られた機械にすぎない。ただし、創ったのは人間で
なく神様だから、とてつもなく精巧にできているはずだ、ということにな

るのだがね。機械というと歯車とゼンマイ仕掛けをイメージするかもしれ
ないが、機械的自然観の眼目は、靈魂とか精神とかを抜きにしても(神に
よる「最初の一撃、さああれば」自動的に動いていくという点にあるので、
相手が生物だからといって例外扱いする理由はない。

——そういえば、日本の子供がカブトムシをばらばらにして「どんな仕組
みで動いているのか知りたくて分解してみた」という話があったつけ。

——極端なケースでは人間機械論というのまで登場した。最近でも、脳
死・臓器移植をめぐる論議などをみていると、臓器がやはり一種の機械の
ように扱われているように思えてならないのだが、ともあれ、物心二元論
は、近代人にはけっこう「常識的」な考え方として定着している。

——精神と物質、人間と自然という二元論は、主体と客体の二元論とも重
なっているのではないか。

——その通りだ。それが、量子力学の「観測問題」と関わってくる。二元
論的理解に立つ近代的自然像では、自然を観察する場合、対岸の景色をな
がめるように、ありのままの自然を認識することができると信憑されて
いた。ところが、量子力学では、そういう主客二元論ではやれなくなっ
てしまった。

——もう少し説明してくれ。

——ニュートン流の「物体」は、絶対空間・絶対時間という座標系の中に
存在していて、物体の大きさが限りなくゼロに近くても、観測精度を高め
ればある瞬間における位置と運動量を同時に測定できるはずだった。電子
レベルでは、その位置を精確に知るためには照射する光の波長を短くすれ
ばいい。ところが、波長の短い光はエネルギーが高いので、電子をはじき
飛ばしてしまうのだ。そうすると、光と衝突した瞬間の電子の位置は確定
できるけれども、当の電子の運動量は測りようがない。運動量を測るため

には電子を蹴飛ばしてしまわないように波長の長い光を当てる必要がある
が、そうすると今度は、電子の位置がばやけてしまっただけで正確には判らな
いという事態が生ずる。つまり、位置と運動量の両方を同時に知ることでは
できない。これは技術的制限ではなく、原理的な限界なので「不確定性原理」
と呼ばれる。

——わかったような、わからないような話だな。

——今は電子を実体的粒子に見立てて話したからかもしれない。実際には、
電子の存在は場の確率分布の状態なので、粒子と波動の二つの顔をもつ。
しかし、細かい話はよそう。要はどういうことかというところ、客観的自然
対象をありのままに観察しようとしても、観測という「主観的人
間行為」が対象の姿を変えてしまうという点だ。

——なるほど、近代的二元論では立ちいかなくなったというわけか。

——「事的世界観への前哨」⁽³⁾には、「量子力学の開祖の一人であり、か
つ、不確定性原理の創唱者であるハイゼンベルグ」からの引用がある。
「今日の精密自然科学の自然像について語りうるとすれば、それは実際に
はもはや自然の像ではなくして、自然に対するわれわれの関係の像につい
てである。時空間における客観的事象とそれを模写する精神との二分、思
惟的実体と延長的実体とへのデカルト流の区分は、もはや不適切である。
……自然科学はもはや観察者として自然に対向するのではなく、人間と自
然との相互作用の一部なのである」。

——人間と切断された自然の像ではなく、両者の関係の像か。相手の表情
をうかがっているつもりでも、その表情はこちらの表情との呼応関係にあ
るから、すでに「共演者」の表情になっているみたいなんだな。

——マルクス・エンゲルスは、もちろん量子力学のこうした「観測問題」
そのものを予見していたわけではない。しかし、二元論的観方を退けた発

想の根底的なところではけっこう徹底している。それは、生態学的連関ということだけではない。ナトゥール・アン・ジツビ（自然それ自体）ではなく、ナトゥール・フエア・ウンス（われわれにとつての自然）に定位して（ハイデガー用語でいえば「物在中」ではなく「用在中」の相で）自然を観ずるといふ基本的な世界了解の次元で、自然観の新天地をいち早く拓いていることが認められる。

——先を急ごう。

——マルクス主義的自然観の第二の特徴として挙げるべきは、自然を歴史的に捉えるということだ。

——唯物史観（唯物論的な歴史観）が人間界だけでなく自然界をも対象とする世界観である以上、自然界をも歴史的に捉えるのは当然だろうね。

——当然といつてしまえばそれまでだが、実は「自然にも歴史がある」というこの当たり前の事実を認めるといふことは、歴史的には大変な困難を伴う出来事だったのだ。

——ああ、そうか、ダーウインの進化論が登場した時は激しい非難を浴びたっけ。

——アメリカでは、公立学校で進化論を教えるのを禁止する州法が廃止されたのはほんの一〇年ほど前のことだし、最近はまだ反進化論団体の活動が活発化している。

——そういう抵抗は、しかしキリスト教によつてもたらされたもので、理論的な次元とは別だろう。

——あなたがちそうとも言い切れない。無神論者、唯物論者でも、自然に歴史を認めることは容易ではなかった。例えばフォイエルバッハの場合だ。彼のヘーゲル批判に際して「自然」は「確実なもの」であるがゆえに拠点と目された。ヘーゲルの「発展」とは、ただ思弁が自己展開していくだけ

の両方を含む形で了解されているからこそ「当然」なのであって、二元論的の了解を前提すれば、人間界が歴史的世界だからといつて自然界もそうだというには必ずしもならない。

——マルクス・エンゲルスは、協働を軸とする人間生態系に定位することで二元論を退け、もつて自然観においても歴史的な観方を貫徹する新天地を拓いたというわけだね。

——先へ進もう。マルクス主義的自然観の第三の特徴は、実体主義に代わる関係主義的な観方にある。「構図」から引用しよう。「エンゲルスは——この点ではマルクスも勿論同様であるが——一言でいえば、機械論的な唯物論の自然像に対して「弁証法的」な自然観を対置する。」「機械論的の対弁証法的」という対比の視軸のうちに、彼の自然像の基本的構制を索めることができる。」

——機械論対弁証法という構図はわかるが、それと実体主義対関係主義の構図がどう重なるのか、もう少し説明してくれ。

——廣松さんはそこで、エンゲルスの「反デューリング論」から引用している。やや長くなるが、一気に引いてしまおう。「エンゲルスは、機械論をもその一部とする如き非弁証法的な思考方法を、ヘーゲルの語法を踏んで「形而上学的」と指称するのであるが、彼は例えば次のように書く。／「自然科学はせいぜい一五世紀の後半に始まる。……自然をその個々の部分に分解すること、さまざまな自然過程や自然対象を一定の部類に分けること、生物体の内部構造をその多様な解剖学的形態について研究すること、これが、最近四〇〇年のあいだに自然を認識するうえでなされた巨大な進歩の根本条件であった。しかし、それはまた、自然の事物や自然過程を個々ばらばらに、大きな全体的関連から切り離して把えるという習慣、従つて、運動するものとしてではなく静止しているものとして、本質的に変

で、それは移ろいやすい「不確実なもの」にすぎない、確実なものは移ろうことなき自然だ、という具合に。自然は変化しない、だから確実だ、という立場から思弁や絶対精神や神といったものを否定するわけだから、自然も変化するとすると、確実性という立場的前提が崩れてしまうことになる。」

——自然は変化しないといつても、四季の移り変わりや植物の成長、動物の変態といった事実が無視されるわけではないだろうか？ 陽は昇つてまた沈み、月は満ちてまた欠け、星座は天空を航行し……、事実として自然は変化にあふれているはずだ。

——確かに森羅万象は不断に変化している。けれど、変化といつても、それは毎年毎年、毎回毎回、同じことを永遠に繰り返すだけだ。永遠の繰り返し、これは長い目で見れば何も変化しないと同然ということになる。

——そこには、やはりキリスト教的な発想法が影響しているのだろうか。今ある自然は、始めからそのままの形で神様の手で創られたという。

——だろうね。歴史という巨視的变化は、精神をもつ存在、つまり人間にだけ神様が授けてくれたものらしいから。

——しかし、一九世紀ともなれば、地層や化石の発見で、自然にも歴史があるということが明らかになっていったんじゃないのか？

——世界観的パラダイムというのは、「事実の発見」とやらで簡単に転換するものじゃない。旧約聖書の大洪水、ノアの方舟の時代を地層から推定しようなんてことが、大真面目で考えられていたほどだ。

——精神と物質、人間と自然、主体と客体、こういう二元論を止揚してはじめて自然をも歴史的存在と見ることができるといふわけか。

——君はさっき、唯物史観が世界を歴史的に捉える以上は自然をも歴史的に捉えるのは当然だと言ったが、唯物史観の場合は「世界」が人間と自然

化するものとしてではなく固定した恒常的なものとして、生きているものとしてではなく死んだものとして把えるという習慣を、われわれに残した……。」／「形而上学的な考え方は、個々の事物にとられてその連関を忘れ、それらの存在にとられてその生成・消滅を忘れ、静態にとられて運動を忘れ、木を見て森をみない」。形而上学は、事物ならびにそれに照応する概念を「個々ばらばらな」「他のものと無関係な」「固定的で不動の」相で悟性的に規定する。「形而上学は、ものごとを無媒介的な対立の相で考える。……彼にとつては、或るものは存在するかしないかのどちらかである。同様に、物はそれ自身であると同時に他のものであることはできない。積極的肯定的なものと消極的否定的なものとは絶対的に排除し合う。形而上学者にとつては、原因と結果は、これまた不動の領域をなしている。この考え方は、いわゆる常識の考え方もあり、一見してもっともらしく思えるが、しかし……一定限界から先では解決不可能な矛盾撞着に陥ってしまう。」

——エンゲルスの言わんとすることはよくわかる。が、今の引用部分にはいろんな問題提起が含まれていて、かえつて論点が見づらくなつたような気もしないでもない。

——廣松さんの暫定的総括はこうだ。「ここにおいて弁証法が対置される次第であるが、右に引用した範囲だけでも、エンゲルス自身の存在観が間接に泛かぶ筈である。彼は、万象を共時的には相互浸透の相で、通時論的には生成流転の相で観ずる。これは、もとより、古代的な自然観への単純な復帰ではありえない。彼としては、近代科学流の存在観、すなわち、実体的に固定化された諸事物という不易的な諸要素の機械論的な複合として自然界を把える観方を批判しているのであって、彼によれば、自然界は「諸事物の複合ではなく諸過程の複合」なのであり、自然は「在るのでは

なく成るのである」。ちなみに、最後の引用は『フォイエルバッハ論』と『自然弁証法』からのものだ。

——前回の人間—社会観の場合と同じだな。社会をアトミックな個々人の複合としてではなく、総連関に即して捉えるという。理論的な構造としては、弁証法を自然にも適用した、適用と言うと語弊があるかもしれないが、いわば徹底させた、そう理解していいんだろう？

——理論構造の第三者的な整理としてなら、一応はそう言っていいたいだろうと思う。

——ところで、さつき君は、廣松さんの暫定的総括と言ったな。その先があるのか。

——気持ちが悪いから引用してしまおうか。もう少し別の引用を挿んだ上でだが、こう書かれている。「爰に提示されるエンゲルスの自然像は、空間・時間・物質を絶対的な存在として自存化させることなく、運動的物質ないし物質的運動という統一態を以って原基的存在者とみなし、原因—結果という連鎖の構図に代えて、相互作用というカテゴリーを基幹に据え、決定論的な法則観を卸けて、新しい法則概念に依って展相を把え返していることをはじめ……、トルソーではあれ、陸離たるものがある」。

——早口でまくしたてている感じだな。

——引用を省略した箇所では「もはや祖述の紙幅を欠くので、拙著『マルクス主義の地平』『マルクス主義の理路』の当該箇所を参看ねがえれば幸甚である」と記されている。この論文が書かれた後に出た『事的世界観への前哨』と『弁証法の論理』⁽⁴⁾もぜひ参照すべきだろう。

——ははあ、僕の「要するにどうなんだ」を封じ込めようと(笑) 気を回して、暫定的総括のあたりでお開きにしようと企んだわけだな。感謝申し上げるよ。

(3) 勁草書房、七五年。引用箇所は一七八頁。

(4) 青土社、八〇年。

第三節 歴史観・歴史法則観の転換

——マルクス主義の世界観が近代的なパラダイムを超越している次第を、前々回には人間—社会観について、前回は自然観について見てきた。今回は歴史観について話すという予定だったね。

——歴史観については唯物史観を主題的に扱ったときにも話しをしたが、今回はそれは違う角度から考えてみることにしたい。

——前回の予告では、歴史と法則性という問題に即して、ということだったが。

——歴史の法則性とか必然性という大問題そのものを本格的に議論するのは大変なことなので、いくつかの誤解や無理解をただす含みも持たせながら、廣松さんの基本的な考え方を浮かび上がらせることに意を注ぎたいと思う。

——誤解というのは、最近になって日向派が廣松さんの法則論をヘーゲル主義、エンゲルス主義だといって批判し始めたことを意識しているのだからうね。

——念頭にないわけではないが、彼らの議論を直接批判の俎上に乗せても不毛だろう。幼稚園児とまで言う気はないけれど……。

——ませた小学生の読書感想文程度とでも言いたげだな。たしかに消耗戦だ。君のペースで進めてくれ。

——実際、これは、廣松さんの弁証法的体系構成や弁証法的存在観について論じないと、了解をつけるのは難しいと思う。

——きょうは自然観がテーマだから、そこまで話を広げてくれなくて結構だ。これまでの話を一応まとめると、マルクス主義的自然観は「客体としての自然」ではなく人間—自然の統一的な生態系の連関において「われわれにとつての自然」を捉えるということ、第二に永遠不動のものとしてではなく生成流転する歴史的存在として捉えるということ、そして第三に、機械論的な要素・実体の複合という観方ではなく、総体的関係に定位した観方をとる、こういうことだね。

——現在の自然科学の隘路を脱するためにも、マルクス・エンゲルスの自然観は改めて注目に値する。隘路を自覚的に打開しようとする新たなパラダイムを模索している自然科学者も少なくない。ニューサイエンスといわれた試みは別の隘路にはまってしまったけれど、科学論の分野では、近年マルクス主義の再評価の気運があるそうだから、希望はもてそうだ。

——再評価されても、われわれ自称マルクス主義者が応答できないとまずいだろうね。

——そりゃあ、まずいなんてもんじゃすまない。

——本当は『自然弁証法』をめぐる問題なども聞きたかったのだが、きょうはこのへんでお開きとしようか。

——次には、歴史と法則性といった問題に即してマルクス主義の新天地を見ていくことにしよう。

(1) 紀国屋書店、七三年。

(2) 岩波書店、八三年。もとは七四年に発表された「歴史化された自然と自然化された歴史」。

力学的法則モデルの陥穽

——歴史の法則性と言う場合、議論を錯綜させている事情の一つに、いうところの「法則」をどう理解するかという問題があるように思う。

——歴史にはそもそも法則性があるのかどうかという大前提からして論争になっているわけだろうか？

——論争と呼べるほどのものが実際展開されているかどうかは疑問だが、歴史に法則性を求めるのはナンセンスだという考えが、昨今の歴史学では多数派になっているような印象を受けることは確かだ。

——歴史関係の新刊書を見ると、あれこれと細かな事実の掘り起こしばかりで、歴史とは何ぞやというスケールの大きな議論はほとんど目にしなくなったね。

——細かな事実の掘り起こしは、それはそれで重要な意義がある。そうした地道な研究のおかげで、例えば産業革命とか近代化といった重要な歴史的事実のイメージが大きく変えられているわけだし、それによって、公式的・ドグマ的な「歴史の説明」なるものの出番がなくなってきたのは歓迎すべきことだと思う。

——しかし、細かな事実が重要だということと、歴史に法則性があるか否かということとは、まったく違う次元の問題だ。もちろん、無関係ということではなく、細かな事実の積み上げによって、それまで法則と考えられていたことが修正されたり抜本的に変更されたりすることはあるだろう。けれど、例えば、A社のティッシュとB社のトイレットペーパーとC社のレポート用紙の落下速度を計測したら細かな違いがあった、だから物体の落下法則は存在しない、ということにはならない。

——さつきも言ったように、「法則」というものの了解の仕方が、法則を

認めるにせよ認めないにせよ、論者たちの間で自覚的に反省されていないことが、問題を混乱させているのだと思う。君がいみじくも物理法則を例にとつたように、普通に「法則」という場合、自然科学のそれを想定するのが一般的だ。しかもそのさい、自然法則ということ、実際には物理法則、とりわけ古典力学的な法則がモデル化されて表象されていることが多いのではないだろうか。

——歴史に法則性を認める側の人たちは確かにそうかもしれない。

——歴史法則を否認する人たちにも共通していると思う。力学的法則をモデル化した上で、人間界・歴史界はそんなものでは測れない、ゆえに「歴史に法則なし」、との主張に及ぶわけだから。

——その力学的法則モデルというのを簡単に特徴づけておいてくれないか。

——歴史法則という問題を考える上で当面必要な事項に絞れば、大きくは二つ挙げることができると思う。一つは「因果的必然性」、もう一つは「支配的自立性」とでもいった性格だ。第一の点から話をしよう。自然現象には、一定の傾向性なり反復性なり、何らかの規則性が多かれ少なかれ認められる。近代科学はここから、偶然的な要素を排除して、あらゆる事象に共通する「一般法則」を引き出した。ここにおいて、かの規則性は必然性として了解される。もちろん、傾向性や反復性がそのまま無条件に必然性とされるわけではない。一定の条件の下では必ずSはPである、一定の条件の下では必ずAはBとなる、ということだ。逆にいえば、条件が同じであれば必ず「SハPデアル」のであって「SハPデナイ」ということはありえず、Aは必ずBとなるのであってCやDになることはありえない。そういう意味で、事象は単なる規則性としてではなく必然性としてとらえられる。

猫が出てくる時間はもちろん、途中のある時点でどの地点にいるかも、確実に予測・確定することができるはずだ、ということになる。

——猫には脳があるからデータの完璧さは覚えまいだろうが、論理構造としてはそうだろうね。少なくとも建前上は、データが完璧であれば結果は確実に見通せることになっている。が、今は、観測とか予測という論件は棚上げしておいても構わない。必然性ということが力学的法則観では因果論的な一義必然性として想定されていること、この存在論的な構えの特殊性を銘記しておくことがポイントだ。

——力学的法則モデルとしてはもう一つ、「支配的自立性」という特徴を挙げているが。

——「法則が支配する」とか「法則に服する」といった言い方がよくされる。そこでは、「法則」というものが自己貫徹的に独立自存しているという了解が暗黙の前提となっている。

——重力の法則は人間が廃止したり変更したりできるものではなく、せいぜいそれを認識して利用することができるだけだというようにか。

——廃止とか利用といった問題には別の論点が含まれてくるので、もっと単純な例をとろう。落下の法則でもいいが、これは落下する物体が何であるかに関わりなく貫徹されている。法則は個々の物体に依存せず、それらから独立に存在しており、しかも個々の物体は法則に則った振る舞いをする。この意味で、法則が個物を支配し、個物は法則的支配に服する。

——それはやはり法則の物神化というべきなのだろうね。

——その通りだ。実際には、個々の物体の運動をぬきに法則なるものがどこかに存在するわけではない。個々の運動が一定の法則性を示すという事態が、あたかも、個物に先立って法則なるものが独立自存しており、これが個々の運動を支配しているかのように、転倒して表象されるわけだ。

——その意味での必然性であれば、別に問題はないんじゃないのか？

——初期条件が同一であれば、結果は必然的に同一だという場合、結果は初期条件によって一義的な必然性で決定されることになる。しかし、例えば量子力学では、初期条件が同一でも結果が異なることがありうるんで、一義的必然性という概念では手に負えない。が、今問題にしたいのは、この必然性概念の有効範囲ということではない。必然性ということを因果論的・決定論的に了解する発想法が、むしろ問題だ。

——決定論的必然性では、結局中世の神学的な宿命論と大同小異ということになってしまふ。

——いや、そうではない。廣松さんが書いているが、前近代的な宿命論では、結末はあらかじめ決まっているにしても、途中経過はランダムだ。これに対して近代の力学的法則観では、「経過の逐次の展相が因果必然的に決定されているのであって、結末の既定性は経過の微分連続的な一義的必然性からの帰結である。ここには、もはや「偶然」いわんや「自由」の余地は残されていない」。

——なるほど。例えばこんなイメージでいいだろうか。箱の平行な面に入口と出口を開けて猫を入れてやる。時間の不可逆性を担保するために、猫が入ったら入口を塞ぎ、入口側の壁は移動式にしておいて出口側の壁に向かってゆっくり接近していくように作っておく。猫は、遅くとも入口面が出口面に接触するまでには必ず出口から出てくる。これはいわば運命的に決まっている。いつになるか、また箱の中をどう動き回るかは必然的に決まっているわけではないから、途中のある時点で猫がどの地点にいるかは箱の中を覗いてみなければわからない。ところが、因果論的な必然性という考えでは、猫の物理・生理的な状態や箱に入れられた時の角度や速度、壁面の硬度や移動速度等々、初期条件のデータが完璧にわかっていたら、

——物神化された法則が、しかも因果的・一義的に決定された必然性として了解される。これが法則だということになると、たしかに、歴史法則というものを認めたくない気持ちがある気持ちはわかるほどという気がしないでもないね。

法則的必然性の確率論的再措定

——歴史に法則性があるのかないのかという問題が深刻な理論的課題となつたのは、近代においてだろうと思う。よくいう「歴史は繰り返す」ということは古代から認められており、その「繰り返す」には何らかの法則性・必然性が考えられていた。中世には神様が定めた法則の存在が広く信じられていたし、それは「人類進歩の必然性」というように形を変えて近代啓蒙思想にも流れ込んでいる。歴史の法則性・必然性ということは、当の法則をどう観るかでは種々岐れるにしても、自明の前提とされていた。

——ところが、一方で力学を典型とする近代科学的な法則観が確立し、他方で同時に「近代的個人」が登場して、事情が変わってきたわけだな。

——そうだ。廣松さんから引用すれば、「近代知の地平においては『歴史にそもそも法則性が有るのか無いのか』ということからして大問題になる。というの、近代知は、一方においては、森羅万象が因果的必然性に随って法則的に推移するものと了解し、このかぎりでは『決定論』的世界像を描きつつも、しかし、他方においては、いわゆる『近代的自我の自立』と相即的に、人間諸個人は自由意志をもった自由な行動主体であるものと了解し、人間の営為が因果的必然性を破るかぎりでは、歴史には決定論的必然性はなく、歴史界は『非決定論』的であると観じ、茲に、決定論と非決定論とのアンビヴァレンスが生じるからである」。

——自然と歴史とを二元論で切り離せば、一応の問題解決にはなるのだから

うね。

——ヴィンデルバントの「歴史と自然科学」という論文⁽³⁾はその典型的な例といえるかもしれない。彼は「法則」つまり「恒常的・自己同一的」なものと、「事件」つまり「一回起的」なものとを区別し、「法則定立的（ノモテーティッシェ）」な「法則科学」と「個性記述的（イデオゲラフィッシェ）」な「事件科学」とを区別した。自然科学は前者で歴史科学は後者というわけだ。「法則と事件とは、われわれの世界観にとって、通約不可能な究極量として互いに併存し続ける」というのが結論なのだが、これでは、一応の解決どころか、問題そのものの回避といわざるをえない。

——そこで話は、マルクス・エンゲルス、あるいは廣松さんが、このジレンマをどう解決しているかということになる。

——さっきの議論と接点をもたせるために、まずは法則観の転換を確認し、そのあとで歴史法則性の存立構造をめぐる問題に進むことにしよう。

——一口に「法則」といっても、マルクス・エンゲルスの場合は力学モデルのそれとは違うということだね。

——決定論的な因果的必然性をマルクスたちは退けている。このこと自体は引用文を並べてみせるには及ばないだろう。

——ショートカットで結構。マルクス・エンゲルスの新しい法則観とはどういうものなのか、その内容を早くしゃべってくれないと、じれったくてかなわん。

——スローガン風にいえば、因果（論）的必然性に代えて「確率（論）的必然性」という観方に立つということになる。

——「確率的」というのは「統計的」ともまた違うのか？

——難しいというか、微妙なところだが、廣松さんも「マルクス主義の地平」⁽⁴⁾では「統計的」の語を使っていることだし、さしあたっては似た

——その上で、君が「統計的」ではなく「確率的」という魂胆は何なんだ？

——ではなく、というほど強い含みがあるわけではない。ただ、統計的というと、事後的にしか法則性を語れないということになりはしないかと、いささか躊躇を覚えているだけの話だ。自説というほどのものがあるわけではないし、言葉の違いにこだわるつもりもない。

——脱線させてしまったようだから話を戻そう。確率的ないし統計的な必然性というのは、因果的必然性みたいに個物の一つ一つ、途中経過の一瞬一瞬まで決定されているということではなく、大枠において結果は決まっているにしても偶然や個性や自由というものが存在することだろう。しかし、それだけのことだったら、近代以前の宿命論とどう違うのかが、まだはっきりしない。

——途中がランダムというだけではないんだ。初期条件が同じでも結果は異なる。【マルクス主義の地平】では「確率変項を含む多価函数的連続観」という言い方がされているのだが、引用しようか。「旧来の発想法においては、因果的連続性を考えるとき、前件と後件との間には、例えば $y = ax + b$ というような一価函数的な規定関係が成立しているものと想定されていた。従って、 x の値（原因、前件）によって y の値（結果、後件）が一義的にきまると想定されていた」。これに対して「多価函数、例えば $y = x^2 + 2x + 0$ や $y = \sin x$ において、 x （状況、原因）に或る一定の値を入れるとき、 y （行為、結果）は幾通りかでありうる。その値は、しかし、無制約的にあらゆる可能性をもつものではなく、或る限定された範囲内で幾つかの可能性をもつにすぎない。しかも、それは x の値によって規定されている。とはいえ、 x の値によって一義的に決定されているわけではな⁽⁵⁾」。

ようなものと考えてくれてもいい。

——なんだかもったいぶった言い方で、かえって気になるぞ。

——確率という概念は「義的だ。存在論的場面で実体主義に対する関係主義の立場からいわれうる場合もあるが、別の場面では認識の限界としていわれる場合もある。「ラプラスの魔」という言葉は君も聞いたことがあるだろう。ラプラスは因果的決定論の典型で、もし初期条件の全てを知り尽くした絶対的知性があれば、全ての経過と結果は予測可能なはずだと考えた。この絶対的知性が後に「ラプラスの魔」と呼ばれるようになったのだが、彼自身は実は数学者で、確率論の専門家なのだ。人間は絶対的知性に及ばない、ただ確率的にしか法則を認識できない、という立場から確率論を考えた。遠藤真一氏の言葉を借りれば、ラプラスにとって「確率論とはこの人間の無知をわずかに部分的に救う手段」⁽⁶⁾にすぎない。

——日常的な用語法でも、「五分五分」とか「十中八九大丈夫」とか、ある程度あいまいさを含んだ形で確率的表現に頼ることはあるね。

——「あいまいさ」ということになるとまた別の問題が絡んでくる。僕としてはプリコジヌラの「ゆらぎ」とか最近のカオス論など構造変動論につながる議論には積極的な意義を認めているので、「あいまい」という言葉が必ずしもネガティブとは考えないのだが、まあそれは措くとしよう。ラプラスの確率論は、とりあえず、認識論における不可知論的の一種とみなすことができるということだけ言っておく。

——廣松さんとしては、単に確率論的といったのではラプラス的なそれと混同されかねないというので統計的と表現したということだね。

——いや、実際のところは正直言ってわからない。そういう消極的な理由よりも、もつと積極的に、デュルケーム社会学の統計的方法が意識されていたのかもしれない。推測の域を出ないけれども。

——数学で説明されてもよくわからんが、おおよその趣旨は了解できる。一つの状況から複数の異なる行為が、一つの原因から別々の結果が生じうるということ、ただしまったくのカオスになるわけではなく既定の大枠の中でそうなるのだということ、そういう非一義決定論的な必然性として統計的・確率的必然性を考えるということだね。

——これは、しかし、まだ事柄の半分ではない。法則を確率的必然性として捉える場合、いわゆる全体と個別との関係という問題が重要な意味をもつ。

——ヴィンデルバントの「個性記述的」だったつけ。あれでは全体ということとは問題にもならないのだろうね。理屈の上では、全ての事件を数え挙げれば全体が構成されることになるのかもしれないが、そういう仕方では、いずれにせよ法則なんて捉まえられるはずもない。

——「地平」で例に挙げられている「河流の法則」を紹介しておこう。「河流を形成している個々の分子は、直接に重力と河床の状態によって、つまり河流の法則によって、一義的に決定されているわけではない。分子は巨大な速度で四方八方に運動している。しかし、このような分子の運動を全体として結果的・統計的にみれば、水流は河床の状態と重力によって規定された時速数キロの速さで流れ下る」。

——個々の分子をいくら追跡してみても、河流全体の法則的進行は見えてこない。統計的法則性が成り立つのは、河流という全体についてだ、と。同じことは「需要と供給の法則」にも言えるね。

——そういうことだ。「河流の法則、需給法則、いな、歴史法則一般は、それを個々人の行為との関係でみる場合には、斉一に一義的に、個々人の行動を決定するわけではない。歴史的法則の支配は事象の総体に関して立言されるのであって拋物運動の法則のごとき一律的・一義的な支配とし

て立論されるのではなう」。

——とはいえ、歴史法則とは総体に関わるものだというだけでは、諸個人の自由度が多少拡大されたにすぎないという反論も出てきそうだ。

——再び引用すれば、「河が時速数キロの速さで流れるためには、水の分子の『自由運動』を前提する。すなわち、個々の分子があらゆる方向にあらゆる速度で運動しようということを前提する。この点においては、需給法則の貫徹が『売買の自由』を前提するのと同様である。しかも、個々の分子の運動は、河流の法則に対して『偶然的』である。まさしくかかる『偶然的』な『自由運動の』『合威力』としてのみ河流が存立する」。

——水の分子の自由運動がないと、河は凍って流れないか。戦時統制経済みたいに市場の自由度が硬直すれば、需給法則も成立しない。法則は「自由運動」の「合威力」として生じる。

——「合威力」というのはエンゲルスが『フォイエルバッハ論』で述べた見解だ。「地平」からの引用をもう少し続けさせてもらいたい。「エンゲルスはいう。『社会の歴史においては、行為者は……一定の目的をめざして活動している人間である。しかし、その行為から現実には帰結する成果は、意欲されていたものではなく……結局のところ、欲求されていたものとはおよそ異なったものである。……かくして、歴史の出来ごととは……偶然によって支配されているようにみえる。だがしかし、皮相にみれば偶然のたわむれである場合にも、その偶然はつねに内奥にひめられた法則に支配されているのであって、この法則の発見こそが問題である。』この法則を発見するためには、人びとが意識している意図や目標をつかむだけでは不十分である。というのは、需給法則の例からも明らかのように、そして右の引用文にも言う通り、意欲された意図がそのまま実現されるのではなく、それは当該の法則性に対してむしろ偶然的だからである。さらにいえば

『このさまざまな方向に作用する意志と、その多岐多様な外界に対する働きかけの合威力がまさしく歴史』だからである。／エンゲルスは続けている。『旧唯物論の不整合は、観念的な動因力を認めたということにあるのではなく、この観念的な動因力から問い進んで、それを動かしている原因へと遡及しなかった点に存するのである』。

——なるほど、歴史法則は「事象の総体に関して立言される」というのは、個々の意図や行為はミクロ、極小値として無視しようということではなく、むしろミクロなものからマクロなものが出来るといって構造的契機を捉えての話だったわけか。

——ついでにいえば、エンゲルスの「合威力」がベクトル合成だということとは留目に値する。ベクトルは量と方向をもつ。方向をもたないスカラ量の合成では、ケトレ流の統計論（算術平均論・平均タイプ論）的な静態的法則は導けても、歴史法則という場面で問題になるような動態的な確率論的法則には至らないだろう。

——確立的・統計的法則観が因果的決定論とは異なる地平で必然性を捉えていることはわかった。そこでは偶然や個性や自由といった問題が法則に対する対立概念ではなくなる。つまり、決定論と非決定論、必然性と偶然性といった対立を止揚するかたちで必然性が新たに措定されている。因果的必然性が歴史に妥当しないからといって、歴史に法則性が存在しないということにはならない。しかし、今のエンゲルスの文章には「偶然はつねに内奥にひめられた法則に支配されている」という表現がある。なるほど、この法則は因果決定論的なものではないにしても、法則が支配するという構図そのものは、さっき話のあった「支配的自立性」という法則観と同じだということにはならないだろうか。

——僕もそこに話を進めようと思っていたところだ。確率的必然性という

だけなら、特に法則性と呼ぶ必要はないかもしれない。傾向性とか蓋然性といっても別段不都合は生じないだろう。それをあえて法則性と呼ぶ所以は、法則には「支配的」という性格が否応なく着いて回るからだ。もちろん、マルクス・エンゲルス、そして廣松さんの場合には、力学的法則観における「法則の支配」とは異なる次元で問題が設定し直されるのだが。——これまでの話は、歴史観、歴史法則についての議論というよりも、まだ「法則とは何か」というような抽象的な議論にとどまっているような気がする。ここからがやっと本番ということか。

——歴史法則の存立構造を考えるためには、物象化論と役割論が不可欠だ。とりあえず一服して、それから再開しよう。

- (1) 『マルクス主義の理路』（勁草書房）第六章「歴史法則存立の問題論的構制」、二二七―八頁。
- (2) 『物象化論の構図』（岩波書店、八三年）一〇八頁。
- (3) W・ヴィンデンバルトのシュトラスブルク大学総長就任演説（一八九四年）。『フレルデーエン』第一巻（篠田英雄訳、岩波書店、一九二七年）所収。
- (4) 『マルクス主義の地平』（講談社学術文庫）第五章「歴史法則と諸個人の自由」参照。以下の引用もここから。
- (5) 『科学史技術史事典』（弘文堂）。
- (6) ここで引用されているのはエンゲルスの『フォイエルバッハ論』。
- (7) ケトレの社会法則概念に対する興味深い批判が、アェルケーム『自殺論』第三編第一章にある。

歴史法則と物象化

——法則というものが、力学的法則モデルで考えるような因果必然的なものではなく確率論的なものだとしても、それが法則として支配するというのでは、結局は力学的法則観と同じ物神化に陥っているではないか、という批判が当然出てくるはずだ。法則には「支配的」という性格が否応なく着いて回ると君は言うが、そう言っただけでは居直りで終わってしまう。——支配的という性格が着いて回るといえるのは、すべて個々人の意のままになるとは限らないという意味であって……。

——人間が重力圏に住まう以上は重力の支配から自由でないという意味で、自然法則が人間を支配するというのなら、それはそれで筋が通っている。しかし、歴史法則が自然法則と違って諸個人の意志と行為の「合威力」であるなら、なぜ意のままにならないのか？ 意識と行為によって逆に法則を支配できるはずではないのか？ と、こう批判者は言うだろうね。

——順を追って考えていこう。まず、力学的法則モデルの特徴として挙げた「支配的自立性」ということだが、ここで法則による個物の支配という構図を支えているのは、法則が個物に依存しないこと、個物に先立って独立自存すること、こういう了解だ。

——エンゲルスの場合は、「さまざまな方向に作用する意志と、その多岐多様な外界に対する働きかけの合威力がまさしく歴史なのだ」というのだから、歴史法則は諸個人に依存しないどころではない。むしろ諸個人のさまざまなベクトルの在り方次第で法則の在り方も規定されることになる。

——その通りだ。しかし、諸個人の側で歴史法則を自由自在に変えられるかといえば、そうではない。

——変えられるのは既定の大枠内でのことで、大枠は諸個人の意志や行為からは独立している。この点では依然として法則的支配が貫徹する。

——早呑込みしなさんな。エンゲルスの所説を辿り直しておこう⁽⁸⁾。彼は、歴史においては行為者はみな意識や目的をもっていること、各人が目的を追求することによって「人間が歴史を創る」こと、この率直な事実にまず定位して、人々の多様な意志と行為の合成力として歴史を捉える。当然、そこで、多数の個人が何を意欲しているかが問題になる。ところが、各人についていえば、彼を駆り立てる動機は名誉心や個人的打算であったり宗教的信念であったりすることもある。結果として実際に生じた事柄は、多くの場合、各人が直接めざしていたものとは一致しない。

——コロンブスのアメリカ大陸「発見」が、本人にしてみればとんでもない勘違いだったようなものだね。

——そこでエンゲルスは問いを一步進める。「これらの動機の背後にいかなる起動力があるのか、行為者の頭の中でどのような動機に形を変えるのはいかなる歴史的原因なのか」と。問題は、人間たちの背後にあつて、たいていは意識されていない、「究極的な歴史の起動力を探索する」ことにある。「個々人の動機」「動因」ではなく、大衆を、全諸国民を、一国民中の全階級を動かす動因が、問題である。この動因はしかも、一瞬のものではなく「持続的な、偉大な歴史的变化を貫徹するものでなければならぬ」。「この起動力を究明すること、これこそ、全体としての歴史法則はもとより、個々の時代や個々の国の歴史を支配している法則を研究するにあたっては、われわれを導きうる唯一の途である」。

——その「起動力」がつまり生産力ということになるわけだね。

——究極的にはそうなのだが、生産力を何かしら実体的な力としてイメージしてはまずい。

廣松さんは、こうして、次のように総括する。「まさしく、この物象化の機制によって歴史の法則的進展が現成するのである」と。マルクス・エンゲルスは、「多数諸個人の営為の『合成力』とその物象化という機制によって歴史の法則性を説明する」わけだ。

——諸個人の営為から生じたものであつても、その合成力は物象的な力として現われるから、必ずしも個々人の意のままになるとは限らない。むしろ支配的な威力、強力として個々人を規定する。そういう意味で、「法則の支配」ということが言われるということだね。力学的法則モデルとはそもそも違う次元で問題が設定されているのだと。

——念のために言い添えておきたいのだが、支配といつても、歴史法則の場合には、諸個人の行為を逐一支配するような形で存在するわけではない。「マルクス主義の理路」⁽⁹⁾から引用しておけば、「革命家や大英雄の場合には「歴史法則」に目的意識的にアンガージュするということもあるが……一般には、歴史法則として形象化されるようなものがそれ自身として諸個人の行動の動機や制約条件になるという形で、諸個人の営為を規制しているとは認めがたい。例えば、個々の農民は作物の育成ということを目的意識的に追求することはあつても、別段、日本農業の歴史をつくらうとか、歴史法則を貫徹させようとか志向するわけではないのであつて、歴史の法則性が直接的な主体的自己規定因子になっているとは立言できない」。

——本人の主観ではそうでなくても、客観的・結果的には法則に規定されているということだね。

——いや、そうではない。引用を続けると、「例えば、農民の耕作という行動は、農地・農具・農法、等々、過去の農業の歴史によって規定されているという言い方がなされる。しかし、実態を考えてみれば、過去から歴史的に蓄積・継承されてきた現在の与件によって規定されているというの

——それは前に話があつたつて。生産力も生産関係も協働連関の在り方にはかならないということだった。

——エンゲルスの所説を承けて廣松さんはこう書いている⁽⁹⁾。「ここに謂う『起動力』、それは諸個人に対して、外部拘束的⁽¹⁰⁾に介入する物象化された『社会的力』にはかならない。——マルクスを援用して言えば、『運動の全体が社会的過程として現われれば現われるだけ、過程の総体は、いよいよ自然的に生ずる客観的な関連として現われる。しかも、意識した諸個人の相互作用から出てくるものであるにもかかわらず、それは彼らの意識の中にもなく、全体として彼ら個々人に従属せしめられることもない、客観的な関連として現われる。諸個人自身の相互的合力が、彼らの上に立つ、よそよそしい社会的力を彼らに対して生み出す」⁽¹⁰⁾。

——エンゲルスだけが主張しているわけではない、マルクスもそうなんだ、ということを押さえておく必要があるだろうね。

——廣松さんからの引用を続ける。「ドイツ・イデオロギー」の有名な条りを引いて言えば、『社会的力、すなわち、幾重にも屈折された生産力』は「諸個人の協働によって生成する」ものにかならない。とはいえ、この『社会的生産力、すなわち、幾重にも屈折された生産力は……協働それ自身が、自由意志的でなく、自然的である』かぎり、『当の諸個人たちに対して、もはや彼ら自身の力の統合されたものとしてではなく、彼らの外部に自存するよそよそしい強力として現象する。……彼らはもはやこの力を支配することができないどころか、逆に、この力の方が固有の、人々の意志や動向から独立な、それどころか人々の意志や動向を主宰する、一連の展相と発展段階を闊歴する』所以となる。／『社会的活動のこういう自己膠着、われわれ自身の産物がわれわれを制御する物象的な強力になるこの凝固こそ、……従来の歴史的發展における主要契機の一つである』。

が内実であり、過去の『歴史法則』によって農作業が直接的に規定されるわけではない。過去から未来にかけての歴史的發展の法則に關していえば、……諸個人の行動がこの未だの法則によって直接的に規制されるのではないどころか、歴史的未来に対しては諸個人の行動のほうで規定する側なのである。こうして、客観的にも『歴史法則なるもの』が個々人の行動を直接的に規定するわけではない。

——それならば、何も「法則の支配」などと言わなくてもいいではないか。——「支配」ということにこだわっているのは君の方じゃないのか？ 僕はその重点を置いているわけではない。歴史の展開は、単なる蓋然性、傾向性というだけでは尽くせない。まさに法則性と呼ぶしかない独特の存在性格を帯びている。眼目はこの点にあるのであつて、「支配的という性格が着いて回る」と言ったのは、合成力⁽¹¹⁾が諸個人の代数和以上の物象化的な存在にかならないからだ。

——廣松さんが因果的必然性を退けて統計的必然性とか蓋然性とか言う場合、それは法則性を否定するものではなく、物象化論にふまえて新たに措定し直そうとしたのだ、ということか。

——僕はそう理解している。さて、『物象化論の構図』に戻って話を進めよう。「唯物史観においては、歴史的法則は超越的に既存して諸個人の営為を直接的に統御する」ときものではない。『唯物史観における歴史的法則性とは、謂うなれば、諸個人の営為の物象化された合成力⁽¹²⁾の軌跡にも警え得べく、一定の所与的条件のもとでは蓋然的に帰結して行く航跡⁽¹³⁾的な形象である。われわれとしては、このゆえに、歴史的法則が如何にして諸個人の営為を服属せしめるかという物象化された視角において論ずるのではなく、諸個人の営為のヴェクトルの合成の蓋然的⁽¹⁴⁾方角⁽¹⁵⁾が如何にして帰結するかを究明する途に就いたのであつた。廣松さんは、こ

「規範的拘束性」という問題にスポットを当てていく。

——規範的拘束性？

——実在的制約と規範的拘束を対照させると分かりやすいかもしれない。卑俗にすぎると、と廣松さんが断り書きをつけて挙げている例はこうだ。「田畑という、舞台的条件」の場で漁撈という活動の遂行は不可能であり、釣竿という、道具的条件」の許で農耕という活動の遂行は不可能である」というような「実在的・事実的な制約」がある。が、人間の行為には、それとは別の、「例えば、人前に素裸で出ることにはできない」とか「人肉を喰うことはできない」とか、実在的には現に可能であるにもかかわらず、慣習的・習俗的・道徳的・規則的・法律的……な当為的規制による拘束」がある。これが「規範的拘束」と呼ばれるものだ。実際には両者は二元的に切断できないのだが、今は大旨にしよう。

——規範的拘束性というのは、そうすると、無意識というか深層心理・潜在意識の領域でも効いてくるんだらうね。

——もちろんそうだ。それに、「するべからず」という抑止的なものだけでなく、「せざるべからず（しなければならぬ）」、「すべきである」というような促進的な当為（ゾレン）も含まれる。だから、廣松さんは「規範的当為性」という表現も使っている。

——自由意志とか目的意識性というものも、前提として実在的制約を受けているし、その制約からある程度自由な領域にあっても、何らかの形で多かれ少なかれ規範的拘束性・当為性を帯びている。特段の決意などを要しないような通常の行為の場合はましてや、ということになるだらうね。

——この問題は「役割理論」の再構築という、廣松実践哲学」に深く関わることなので、本当はもっと詳しく話す必要があるのだが、残念ながら時間が無い。

物象化的錯認にもつきつても、自己拘束するという事態である」。

——自己拘束か。それは「するべからず」だけでなく、「すべき」という場面も当然含んでいるわけだね。

——そうだ。だからこそ、「歴史においては、観察者の視座に対して歴史が物象化された進展を呈するだけでなく、……当事諸主体にとっての物象化という事態が歴史の進展の構成的一契機をなしている」。行為主体、各当事者は、「舞台的・道具的・規範的」条件を物象化した相で覚知しつつ自己拘束的に行動する」。そのことを通してこそ「現実の歴史が進展する」。

——なるほど。歴史法則の存立機制といわれるもの、さつき引用された表現では「諸個人の営為のヴェクトルの合成の蓋然的」な「方向」が如何にして帰結するか」という問題、これは、諸個人の意志・目的・行為が規範的拘束性・当為性を帯びていることから説明がつく。「合成力」はまったくラジアン方向に進むわけではなく、偶然性を含みながらも一定の蓋然的方向をとる。だから、未来の予見ということも、もちろんラプラスの魔のようない義必然的な形ではなく確率的な蓋然性としてではあるけれども、一定の大枠内での趨向を予見することができる。

——廣松さんのうまい表現を使えば、「マルクス・エンゲルスは、一面においては、歴史の合法性則性を否認する非決定論の見解に対して（つまり、人間は自由意志の主体であるが故に歴史には法則など存在しえない、とする見解に対して）、人間は一応、自由意志の主体」であるにもかかわらず物象化の機制によって歴史の法則性が成立する旨を説いた。が、これは事の一面であって、彼らは、他面においては、より積極的に、人間諸個人が物象化された所与の条件下で……ともかく自己拘束的に「有意」的活動をおこなうが故に歴史の現実的進展が合法性則的に現成する旨を説いている」。

——全然残念そうな顔をしていないじゃないか（笑）。ほっとしているんじゃないのか？

——僕ごときが分かりやすく解説するのは確かに難儀ではあるが、まあ、ここは、時間がないという実在的制約と話を進めねばという規範的拘束に従うということ（笑）許してほしい。

——いいだろう。廣松役割論」は、以前雑誌に連載されたものが本にまとめられたことだし¹²、時間をみて読んでみることにしよう。

——引用を続けよう。「人々の行動は、いかに、自由意志的」「自発的」であるといっても、舞台的環境」や「道具的条件」によって「実在的・事実的」に制約され方位づけられているうえに、このように制約されてはいてもまだしも事実的・実在的には広大な可能性をもった行動領域の内部で、行動の種類や様式が「規範的」に拘束されている。その結果、所与の「舞台的・道具的条件」下における人々の行動というものは、微視的にみればいかに多岐多様であれ、巨視的にみれば極めて限定された大枠内に概ね納ってしまうのであり、故に「合成力」の「方位」が劃定される所以となる」。

——大枠が決まっているというのは、物理的法則の支配とか、実在的制約というだけでなく、諸個人の意志や行為が規範的拘束性に条件づけられているという意味で言われているんだな。

——条件づけられているということも、もし、外部からの拘束」によって範囲があらかじめ制限されているというふうに理解すると、意味がずれてくる。「規範的拘束」は、物象化された相では諸個人の外部に自存する「社会的力」が各人を「統御する」かのよう「観察」されるが、実際には「社会的力」は諸個人の外部に自存するわけでも、直接的な物理作用を及ぼすわけでもない。現実には存在するのは、意識的存在たる諸個人が、

——歴史法則は、諸個人の自由な行為」にもかかわらず、成立するだけでなく、自由な行為」のゆえに「成立する、か。なるほどね。ゆえに」というのは、力学的法則モデルに依拠して経済決定論的な歴史法則を説く正統派のマルクス解釈にはまったく存在しない観点だな。

——君としては、「必然のくから自由のくへの参入」という将来の共產主義社会においては歴史法則はどうなるのかとか、現状を否定して別の未来を切り拓く革命的実践と歴史法則の関係はどうかとか、まだまだ問題にしたい事柄があると思うが、きょうは歴史観・歴史法則観の場面で基本的な構図を顕揚することが主題だから、このへんで一区切りとしたい。

——残念ながら時間がないか（笑）。では、今の話との関係で一つだけ、最後に聞いておきたい。規範的拘束性・当為性によって大枠は決まっているというが、規範というものは歴史的・社会的に違いがあり変化があるはずだ。資本家にとつての規範と労働者にとつての規範は、外国からみればどちらも日本人らしいといわれるような共通項はあるかもしれないけれども、まったく同一ということはあるまい。ある一定の社会の成員がみな同じような規範に従っているならばともかく、社会が階級や民族によって分裂している、あるいは対立を内包しているような場合、規範的拘束性をあまり大きく見積もることはできないのではないか？

——そうではない。社会的コンフリクトが強い場合は、むしろ、労働者は労働者らしく、資本家は資本家らしく自覚させられ、はっきりとした役割行動（階級の行動）に自己拘束的に駆り立てられるのが通例だ。社会的矛盾が隠蔽され、糊塗されている時には、規範というものが超階級的・抽象的な準位で間に合う。しかし矛盾が露呈し、対立が先鋭化する局面ではそうはいかない。それぞれの階級の利害や組織性、意識性、行動力に応じて、それぞれの規範がはっきりした形をとってくる。そういう時こそ、「何を

なすべきか」ということを新たな階級的規範として提示し、実践することが要求される。

——規範の具体的内容は歴史的・社会的に相対的だといって客観化するのではなく、むしろ相対的だからこそ主体的に変えていくことができるし、しなければならぬということか。

——そうだ。それはいわゆる革命的昂揚期に限った話ではない。社会的行動、階級的行動というのも一種の役割行動だから、対立が隠蔽されている局面においても、歴史的役割という観点から新たな規範を目的意識的に形成していくことができる。

——せっかく威勢のいい話になってきたところで残念だが、廣松実践論はまた別の機会に聞くことにして、歴史法則論についてはひとまずこれで終わりということにしよう。

——廣松実践哲学の骨格とモチーフを知るためには、さしあたり『物象化論の構図』⁽¹³⁾や『新哲学入門』⁽¹⁴⁾がある。歴史については、歴史法則論という哲学的・抽象的なテーマだけでなく具体的な議論を展開した著書もあるから⁽¹⁵⁾、ぜひ読んでもらいたい。

(8) エンゲルス『フォイエルバッハ論』第四章。

(9) 『物象化論の構図』岩波書店、第II論文「物象化論の構制と射程」。特に断らない限り以下の引用もここから。

(10) マルクス『経済学批判要綱』〔資本論草稿集〕大月書店、第一巻、二〇五頁。

(11) 『マルクス主義の理路』(勁草書房)第六章「歴史法則存立の問題論的構制」。

(12) 『思想』に連載された「役割理論の再構築のために」(廣松渉著作集)

エピソード

この連載(どうよりも分載)を書き始めたのは、廣松渉氏が亡くなった直後であった。当初は、氏のマルクス論だけでなく、「廣松哲学」と呼ばれる独自の思想・理論の内容まで筆を進める予定であった。マルクス主義論を扱った第一峰「マルクス主義の復権と発展」は、構想の上では、廣松哲学を論ずるための前提という性格のものであった。もし、初めから氏のマルクス主義研究を主題としていたならば、内容や構成は多分に違ったものになっていたはずである。その場合には、ヘーゲル左派論、初期マルクス論、「ドイツ・イデオロギー」の編集問題や、経済学、革命論などにも説き及ぶこととなったであろう。

本稿は当初、次のような構成で計画されていた。

第一峰 マルクス主義の復権と発展

- 一 疎外論批判と物象化論
- 二 唯物史観の宣揚と展開
- 三 近代パラダイムの刷新

第二峰 共同主観性論と事的世界観

- 一 共同主観性と四肢構造
- 二 事的世界観と関係主義
- 三 物象化論の意想と構図

第三峰 実践哲学とその歴史的射程

- 一 実践的世界の役割構造
- 二 協働的行為と構造変動
- 三 世界史の新たな段階へ

第五巻「役割存在論」、岩波書店、九六年七月、所収。

(13) とりわけ第II論文の後続箇所を参照。

(14) これは岩波新書で、第三章が実践論にあてられている。その他に、註

(12) の連載論文、『哲学の越境——行為論の領野へ』(勁草書房)、そして『存在と意味』第二巻「実践的世界の存在構造」(岩波書店)を、ぜひとも勧めたい。

(15) 『生態史観と唯物史観』(ユニテ/講談社学術文庫)、『近代世界を剥ぐ』(平凡社)など。

いざ書き出してみると、第一峰のマルクス主義論だけでかなりの分量になってしまった。簡潔・平明を心がけたつもりではあったが、筆者の技量不足は否めない。当初の構想のままこの分載を継続するとすると、どれだけの分量になるのか、いつになったら終わるのか、筆者にさえ予想がつかない有様である。そこで、本分載は第一峰をもって終了とし、残された諸課題については折をみて別個に(独立論文の形で)発表することにしたと思う。物象化論は第二峰で立ち返る予定であったから、当然、第一峰では完結していない。この欠も、他日を待て塞ぎたいと思う。

廣松氏が亡くなったのは九四年五月二二日だった。それから二年余が過ぎた。この間、『エンゲルス論』が情況出版から復刻され、また、ちくま学芸文庫にも収められた(佐々木力編)。五木寛之氏との対談「哲学に何ができるか」も中公文庫に収められた。『廣松渉コレクション』(全六巻)が情況出版から刊行され、本年六月には岩波書店から『廣松渉著作集』(全一六巻、毎月一回配本)の刊行も始まった(ちなみに、『コレクション』と『著作集』は一部分しか重複しない)。エッセイを集めた『廣松渉哲学小品集』(小林昌人編、岩波同時代ライブラリー)もこの夏刊行された。夏にはまた情況出版から「年譜・廣松渉の足跡」を含む論文集『廣松渉を読む』も刊行された。廣松版「ドイツ・イデオロギー」を元にした新編訳も岩波文庫から刊行される予定という。

廣松氏の業績は多岐にわたり、そして深部に及んでいるから、それを継承することは多くの人々の協働によるほかないであろう。本稿がこうした協働へのささやかな参画として、いささかなりとも資するところがあれば本望である。本稿は、しよせん「道案内」にすぎず、しかも、読み直してみると、廣松理論の紹介と筆者の見解が——マルクス・エンゲルスの所説の紹介や解釈とも交差しながら——混線していて、反省させられる。「簡

単なことを難しく言うのは簡単で、難しいことを難しく言うのも難しくな
い。難しいのは難しいことを簡単に言うことだ」という誰かの言葉が思い
出される。ともあれ、しかし、少なくとも筆者としては、マルクス主義論
としても「廣松論」としても、世上の風説や臆説に対する露払いの役目は
ある程度果たしているものと自負する。読者はどう判断されるであらう
か。率直な批判を期待している。