

A S S B

(オルタナティヴ・システムズ・スタディ・プレティン)

第2巻第2号 (1994年7月20日発行)

目次

- | | |
|---|------|
| 1. 労働の「人間化」は可能か? (3) | 千田智之 |
| 2. 精神医学の現場から
<i>BORDER/LINE</i> (16) | 平野 啓 |
| 3. 社会・文化・経済・国家 (2) | 安藤一夫 |
| 4. 本能的共同行為・無意識・意識形態 | 安藤一夫 |

編集人 安藤一夫

発行所 A S S B編集委員会
京都市左京区田中門前町42 共生舎

会費 正会員 : 年間1口 10万円
賛助会員 : 年間1口 3万円
購読会員 : 年間1口 1万円

会費振込先 (郵便振替) (口座名) 資本論研究会

(口座番号) 京都9-67283

01090-5-67283 (当分の間上記旧番号も可)

労働の「人間化」は可能か？ ③

—経済成長と労働・雇用・所得

千田 智之

【これまでの要約と補足、今後の展望】

マルクスは、人間の労働を、蜜蜂が蜂で巣を作るような動物の作業とは異なって、あらかじめ生み出そうとするものが人間の意識の中に構築（イメージ）されていて、その意識を具現化することであると。『資本論』の有名な文章を引用してみよう。

われわれは、ただ人間だけにそなわるものとしての形態にある労働を想定する。蜘蛛は、織匠の作業にも似た作業をするし、蜜蜂はその蜂房の構造によって多くの人間の建築師を赤面させる。しかし、もともと、最悪の建築師でさえ最良の蜜蜂にまさっているというのは、建築師は蜂房を蜂で築く前にすでに頭の中で築いているからである。労働過程の終りには、その始めにすでに労働者の心像のなかには存在していた、つまり観念的にはすでに存在していた結果が出てくるのである。労働者は、自然的なものの形態変化をひき起こすだけではない。彼は、自然的なものの中に、同時に彼の目的を実現するのである。その目的は、彼が知っているものであり、法則として彼の行動の仕方を規定するものであって、彼は自分の意志をこれに従わせなければならないのである。

このようにマルクスは、労働とは人間が構想したことを具体化する行為であり、その場合、その目的が行為を規定し、なおかつ労働遂行の意志をも規定すると考えた。彼の定義によると、目的が定かでない、しかも行為を規定するほどの明確さを持ち得ないものは、労働ではない。もち論、この文脈の中には、構想の実現を保障するものが何かは語られていないし、労働の目的がどのように当の主体である人間を服従させるのかについても語られてはいない。また、その目的としての「自然的なもの」とはあまりにも曖昧な言葉である。「自然」というものが何らかの「必然性」を含意しているようにも取れる。「自然的なもの」とは、既に在るもの、あるいはそれらの組み合わせなり、「形態変化」、もしくは拡大解釈すると、自然的性質を失わない「質的变化」までは含むものかも知れない。

マルクスは、上記の文章の後に、労働過程とは、「人間の欲望を満足させるための自然的なものの取得」と言う表現をしているので、「自然的なもの」が「人間の欲望を満足させる」多くのものの中の何かであることは察せられる。しかし、それでは、純粋に人工的なもの、特に社会関係の中でのみ成立する契約、貨幣ないし購買力、名声や名誉、あるいはさまざまな権利形態をとるものをそこには含まないということになるのであろうか。確かに、『資本論』という著述の目的（国民経済学批判）としての範疇からは外れるかも知れないが、この規定においては、知識や情報に直接関係するもの、あるいはそれらの加工、伝達や教育という行為は、間接的に「経済的行為としての労働」（生産労働）に役立ったり、影響を与えるにもかかわらず、そのものとしては労働ではないことになる。そして、この文章に登場する「労働者」とは、具体的な諸個人と人間の集団的な存在とが明確に分離されていない、極めて理念化された《存在》であるとしか考えられない。そうすると、それは《仮象》なのだろうか。

いずれにせよ、このようなマルクスの労働過程論の基本的様相の一つを小倉利丸（富山大学教員、経済思想史）は、「構想と行為の不可分性規定」と命名している（『搾取される身体性——労働神話からの離脱』青弓社刊、参照）。小倉は、そこでは、資本主義社会においては、「言うまでもなく、労働過程の構想は資本によって立てられる。労働者はこの資本の構想とそれに基づく生産手段や資金の準備があってはじめて具体的な労働に着手できる。また、資本は構想を立てることはできても実行行為は労働者の〈労働力〉を買入れることによらねばならない」（同書）のだから、この「規定」は成立しないとす。しかし、この小倉の反駁は、「資本」という近代以降に成立した経済的概念の神秘的な使用のみならず、マルクスの「労働者」概念のフェジーな理念性からするとまったく的外れである。

もっとも、非常に厳密に展開されている理論がその極限で危うい曖昧さを残すのは、マルクスに限ったことではないとしても、その労働価値説にも同じことが見られる。これは、「労働者」の定義の理念化——ウェーバー的に言えば「理想型」であろうか——の極限としての曖昧さが、多分労働価値説にも影響しているのかも知れない。だが、別の考え方も取れる。

現実の労働者が異なった熟練度を持つことは、経済分析あるいは企業経営、さらには社会構想においても決して無視し得ない要素であり、マルクスも当然認めていること——『ゴータ綱領批判』における冷徹な認識！——だが、あえて抽象化することでその論理が破綻することを免れている。これは、こうした労働者の個別の能力的な差異が評価されること自体が、資本主義ないし市場システムによるものであり、最終的な〈労働者＝人間〉の解放にとっては余計なことであるからかも知れないのである。同じ労働者でありながら、ただだ機械や道具などの操作の熟練度の差によって、労働者自身が差別や被差別、つまり支配と被支配の関係性を持つ〈社会〉を認めることはない、となれば、これはもう理論の問題ではなく、意志の問題であろう。

いずれにしても、マルクスの〈定義〉やそれを批判する小倉の論理によれば、わたしの、この著述という作業は、わたしの身体的な活動であっても、予め確たる構想を持っていないという意味では「労働」ではないことになる。また、これは言説としての「交換価値」の取得を期待したものではなく、「使用価値をつくるための合目的活動」（マルクス）では当然ない。

いま、わたしは、何げなく取り組んでみたテーマが大変なものに膨らみ続けて行くことに驚いている。このように、きちっとした構想もなく、物事を始めるととんでもないことになってしまうのだが、元来「書く」ことで「考える」（あるいは考えをまとめる）という習癖を持っていた。これは、多くの文章家の証言もあることで、必ずしもわたしだけの習癖ではないようだ。書いているうちに新しい〈発見〉があって、論旨が変わってしまうことはよくあることと言える。いや、その発見のために書いていると言う方が適切かも知れない（好意で読んでくれる人がもしあったとすれば、いい迷惑であるかも知れないが）。

前回述べたことをもう少し具体的に説明すると、もともと森嶋通夫の『思想としての近代経済学』にいたく感銘していたところに、都留重人の「『成長』ではなく『労働の人間化』を！」という論文を読んだことが出発点だった。

現代の主流派的な経済学が、数式と統計に頼り過ぎて「人間」を見失ってしまったとはよく指摘されていたが、ではどうすればよいのかは必ずしも明らかにされてはいない。歴史主義の復権（佐和隆光など）や価値論の再導入（並木信義など）が言われても手掛かりとしては明確ではない。そのような思いを持っていたところ、森嶋が経済学と社会学などの他の社会科学との総合化の必要を指摘したことがイメージを刺激した。彼が、さらに労働市場と土地市場は「社会学的」であって、従来の経済

学では十分解き明かしたとは言えないと指摘し、また、「耐久財のディレンマ」を抱えている現実経済では、「一般均衡解」は存在しないと指摘したことから、新しい経済学が生まれるとすると、その契機は「労働」ではないかと思いついたのである。

それから都留の論文を読んだ。都留は、「ムダの制度化」（彼の持論である）を必然的に孕む経済成長主義から脱却するためには、「労働」の人間化を図らなくてはならないし、それは可能である、と述べている。「労働の人間化」とは、彼によれば、生産に対するインプットとしての労働を生きがいのもてる仕事に変えることであり、それは「生活の芸術化」（ウィリアム・モリス）を目指すものであることになる。この論理には具体性・実践性は乏しいが、とにかくどういう形であれ、「労働」に注目しなければならぬということについては、現在の短期的な経済状況にかかわるだけでなく、深く考える必要がある。

しかも、都留が、経済学は規範性を含意したものに質的転換を遂げなくてはならないとするのは、要するに「価値中立的」な科学のままではどうしようもないということであり、その点では、森嶋が「社会経済学」へと経済学は進化すべきだとすることと通底するように思えた。この2人の大家の論理に通底し得る関係を経済学的に明確にしてみようと思って、これを書き始めたのである。それは、当然「社会経済学」（ソシオ・エコノミクス）に接近することになるだろうが、そのための「とば口」は間違いなく「労働」であろうと考えた次第である。

だが、これは大変な課題を自らに課したことになったと気がついた。小倉利丸によると、労働論こそは「マルクス主義の最後の砦」なのである（前掲書）。それだけに膨大な研究の蓄積がそこにはあるが、それらをすべてフォローすることはとても不可能だ。今のところ、この論考がうまく完結するかどうかの保障は見つかっていない。

但し、ここからは蛇足であるが、もともと都留と森嶋には、世代、経歴、専攻分野、経済学的方法論などの違いを越えて、本人が意図しない《親和性》が存在する。それは、彼らが、ある種の相対主義的な考え方に立ち、イデオロギーに囚われないフェアな学者であることだ。都留は、ハーバードの「黄金時代」にシュンペーターや、A・ハンセン、W・レオンチェフに学び、P・A・サムエルソンやP・スウィージーと親交を結んで、公共経済学を専門にしており、森嶋は、京大を出てから、オクスフォード大学やエール大学で研究生活を送り、ヒックスやP・スラフファと親交を持った数理経済学者である。彼らは、主要には外国で学んだため、日本的な学閥や学界の因習にとらわれなかったことにもよるのかも知れない。

オーストラリアのニュー・イングランド大学のテッサ・モーリス＝鈴木（日本経済史専攻）による『日本の経済思想——江戸期から現代まで』（岩波書店刊、原著1989年）——この本は、日本の社会経済思想家と経済学者の、網羅性にはやや欠けているが、良質のハンドブックである——では、都留に関しては、「近代社会の経済理論を正確に把握していることと、その理論がもつ欠点に鋭い目を向けていたことで、都留は日本の高度成長に関しても有力な批判者となっていった」と述べられており、森嶋については、「ナショナリズムや教条主義への徹底した嫌悪感」を持っているだけでなく、「森嶋も近代経済学とマルクス経済学の双方から実り豊かな洞察力を引きだした学者の一人であった」と述べられている。

モーリス＝鈴木の本から、今後の参考になる点を幾つか抜き出しておこう。彼によると、「マルクスの経済学は実物側面の構造と価値側面の構造に相違があることをよく認識していたが、近代経済学ではこの点があいまいであり、それ故に都留は、経済問題の分析をおこなうにはマルクスのアプローチの方が好ましいとしていた」と、都留の特色があげられている。都留は、「社会学者として

のマルクスが一番大きな貢献」は、「この二側面の相違を明確にしたことであり、その相違の中に含まれる矛盾を引きだし、その矛盾を原因とする緊張関係から社会が歴史的に進化することを描きだした点にある」(Marx and the analysis of capitalism: a new stage on the basic contradiction?, 1976年)とする。また、マルクスとケインズの理論的な対比については、「マルクスの集計概念(不変資本、可変資本、剰余価値など)が、いうなれば、X線を通して資本主義的な循環の骨組を描くとすれば、ケインズの集計概念(所得、貯蓄、消費など)はその同じ主題を平面の上に投影してみせるようなものである」(Merits and demerits of the mixed economy in economic development: Lessons from India's experience, 1976年)と述べている。

この後者の指摘については、少し解説が必要だろう。よく言われることだが、ケインズの集計概念は、中短期的な経済の変動についてはより敏感となる構造を持っている。当然それは弱点でもあるのだが、経済システムを投入と産出というフロー概念でとらえるケインズの理論では、経済の内部的な活動にまでは立ち入って分析することができないのに対して、マルクスの集計概念(再生産論)は多部門分割(生産財部門と消費財部門の二部門)の形で集計を行うために、そういった内部的な活動を分析するのが可能となっている、と都留は分析し、明らかに対比してみせたのである。

森嶋については、その数学的アプローチは、残念ながらわたしの手に負えない。但し、彼が、『マルクスの経済学』(原著1973年)で、『資本論』の論理構造は高度な数学を使って説明しなおすことができるほど十分に厳密なものであることを証明したのは余りにも有名だろう。そこでは、拡大再生産のマルクス・モデルは、少し手を加えるだけで、資本主義経済のもつ不安定成長に光をあてることのできるものと指摘されている。マルクス経済学者の高須賀義博(1992年没)や社会学者の橋爪大三郎(東京工業大学教授、『現代思想はいま何を考えればよいのか』勁草書房刊)などによっても、これは高く評価されているのである。

だが、ここでは森嶋の『なぜ日本は「成功」したか?』(原著1982年)に注目しておこう。モーリス＝鈴木によると、この本で彼は主流派の経済学のすべてを捨て、虚心に文化や歴史に向かいあい、儒教や神道の影響という方面から日本の発展を説明する、言わばウェーバー理論の修正版をつくろうと模索していた。森嶋によれば、日本の経済成長を推進した文化的要素は、日本に特有なものというだけではなく、望ましくない社会的結果、たとえば国際的なパースペクティブの欠如や権威に対する卑屈さといった点からももたらされたのであった。これは、その後の『イギリスと日本』、『サッチャー時代のイギリス』、『政治家の条件』(いずれも岩波新書)から、最近の『思想としての近代経済学』に通じるものである。モーリス＝鈴木によれば、このような研究は、「経済発展に占める文化の次元というものへの関心が、経済学者たちのなかで復活したことを例示している」(前掲書)ことになるようだが、それは依然として少数派であろう。

いずれにしても、都留や森嶋のフェアで誠実な努力は得難いものであるだけに、日本の特にマルクス主義教壇経済学者たちの、ピュアではあるかも知れないが、陰湿で非人間的な党派性・集団性・閉鎖性は、始祖マルクスを裏切るものであることは間違いない。

以下、これまでの要約と補足を簡単に行い、今後どのようにこのテーマを考えて行けばよいのかについて、今の段階で見えていることを述べて、自らの整理としてみよう。

§ ビッグ・トレード・オフの再来

90年代の日本経済の後退、「平成不況」は、その発現のきっかけやプロセスにおいて、エコノミスト、経済学者、経済政策官僚に対する不信感を募らせてしまった。予測は当たらず、政策は有効に働かない。経済学そのものまで「冷や飯」を食らうような状態になっている。これは、さまざまなトレード・オフの問題に経済学が適確な解答を与えていないからなのだが、しかし、現在の経済学は、少なくとも理論的にはその解答を与える能力を持っているとされていたはずであった。

わたしたちは、今も、効率と衡平、失業とインフレ、競争力と雇用などのディレンマを抱えているが、この背後には、もっと長期的で本質的な「環境保全」と「経済成長」というトレード・オフが控えている。わたしたちが直面している短期的な課題に経済学が答えられないとしたら、より長期的な課題にそれは応じられるはずもない。

経済学はどのように変わるのか、いや、変えて行くべきなのか。その場合、少なくとも「経済学」は万能ではないという謙虚さが出発点としては必要であろう。それは、例えばオークンが示しているような態度のことであり、現実の経済やその諸問題に直面しなくては意味がないのである。

§ 幾つかの神話

現実の社会批判を直截に行う前に、社会秩序を成り立たせている幾つかの「神話」を覆す必要がある。(バブル)の崩壊で土地神話が崩れ、戦後最長の不況で成長神話が輸出依存として批判されたが、日本には、まだ平等神話と雇用神話などが残っている。現にその中で人々が生きている「特定の経済体制」を否定することはなかなか困難であるとしても、それを支える神話を事実が突き崩すことはあり得るだろう。「所得の平等」や「社会福祉の充実」が、国際的なデータ比較の研究によって事実と相違することが明らかになりつつある。

そこでは、制度やルールの見直し提起されてくる。制度を変えよということが国民的な要求になったとしても、俎上に上がる個々の制度が「改善」されることで、基本的なトレード・オフが解決されることはないのではないか。制度を含む様々なシステムを変えることは、それを成り立たせ、またそれらによって成り立っている「特定の経済体制」を変化させることになる。よりよい変化が果たして見通せるものであるのかどうか。「合成の誤謬」は生じないだろうか。結局それは、その体制が、何によって支えられているのかを解明しなくてはならないことを意味するのではないだろうか。

ここでは、既に「豊かになった社会」における労働、所得、生活水準などについて、もう少し明確に分析すべきだったかも知れない。また、「神話」と「社会意識」についての、いわば社会学的な考察が必要であり、それらが前時代の《産物》であるがゆえに、社会的な拘束力を持ち得ること、その拘束力を否定する《事実》がどのように生み出されるのか、などを明らかにできるかどうか課題であったのかも知れない。

§ 老碩学の提起

これはわたし自身が特に注目しているせいかも知れないが、近年、大家と言われるような、高齢の

学者や著述家の業績が目につく。しかも、こうした経済学の老大家が述べていることが、彼らのもともとの「近代経済学」を離れてマルクスへ近づいて行くか、あるいは極端にマルクスを意識したものとなっているように、わたしには思える。例えば、ドラッカー（経済学者とは言えないが）の近著『ポスト資本主義社会』は、冷戦構造の崩壊と言うこともあろうが、とにかくマルクスないしマルクス主義という言葉が頻出する。結局、それは端的に、《現代》がいろいろな局面で危機の様相を色濃くしていることを表しているのだろう。

ここで初めて、森嶋や都留の最近の提起から、何を端緒とすべきかを明らかにしようとした。森嶋は、その『思想としての近代経済学』には、実はマーシャルを取り上げていない。森嶋は、ある条件設定のもとで、リカード、ワルラス、シュンペーター、ヒックス、高田保馬、ヴィクセル、マルクス、ウェーバー、パレート、フォン・ミーゼス、ケインズの、11人の学者、思想家を対象としている。言及が最も多いと見られるのは、ワルラス、ウェーバー、ケインズである。

ワルラスの完全競争市場、ウェーバーの経済倫理観と官僚制理論、及びケインズの「セイ法則」の否定と「耐久財のディレンマ」などが、森嶋とわたしの問題意識の接点となりそうである。

やや蛇足の気味はあったが、マルクスの「土台・上部構造」論や科学と技術に関する、森嶋との観点の相違を整理しておいた。

ここでは世界的に見た「経済学教科書」について触れたが、このことに関して補足しておきたいことが一つある。かつてケインズは「経済思想」の重要性について述べたことがあるが、その異端の弟子ロビンソンは、「進歩がおそいのは一つにはたんなる知的惰性のためである。誤謬を完全にうちのめす手続きに一般の同意をえたものが何一つないような学問にあっては、学説の生命は長い。教師はかれの教えられたことを教え、またかれの弟子たちは、教師に対して自然な尊敬の念をもっていれば、自分たちがほかならぬかれの弟子であったというだけの理由で、その師を批評する人々に反抗を示す」（『経済学の考え方』）と述べた。

8 労働と雇用 — 奴隷と兵隊 —

ここでは、ヒックスの『経済史の理論』を援用して、日本では通常言われる「労働市場」が例外的にしか成立していないことを、先ず指摘したかった。ヒックスは労働市場は奴隷市場の代替物と見ていたが、その通りだとすると、日本では奴隷市場が一般的になるのだろうか。

それを明らかにする前に、労働価値説と労働力商品論を検討しておかなくてはならない。シュンペーターは、マルクスの労働価値説は成立しないと、返す刀でワルラス的市場に労働力商品は登場し得ない、と言う。ところが、吉本隆明は、マルクスの労働価値説はマーケットブルな概念ではなく、人間が「底無しの価値体」であることによって成立すると見る。

だが、彼らと異なって（マルクス理論の拡大“改”釈かも知れないが）、わたしは、人間とは社会的な産物（社会的諸関係の総和）であって、その意識も潜在的労働力も社会が人間に注入し、蓄積するものだと考える。従って、それを発現させるのも、社会的な諸関係や諸過程によるものなのだが、それが労働力商品として価格ないし交換価値を持つのは、まったく経済・社会状況の偶然性（市場性）によるのである。それを人々の側から見れば、「適応性」と言えるだろう。だから、雇用された労働者が有効な労働力を発揮するのは、彼を雇用した組織やその諸条件によるのであって、もともとそのような商品として市場に登場する訳ではない。

労働者の教育、訓練、全人格的管理などを重視する日本の産業組織では、「奴隷制」と言うより「徒弟制」が主流だと見ることが出来る。しかし、そのことが意識されないのは、何よりも企業を軍隊、社員を兵隊と見る通念が支配的だからではないか。企業間の市場競争が、アメリカではゲームのように見られているのに、日本ではまるで戦争になってしまう。「過当競争」という日本的な市場経済現象も、このような（経済＝戦争）感覚から生み出されたものかも知れない。あるいは、市場の閉鎖性・政府規制の強さ→投資の不均衡→特定局面での過当競争→経済・経営の不安定性増大→「企業競争は戦争だ！」という回路もあり得ることだが。

マーシャルの自由競争観は温和で自制的なものであり、ガルブレイスのそれはドライなもので、戦争の悲愴や悲慘を感じさせない。日本での受け止め方は、フランスやドイツにも当てはまることもかも知れない。ウェーバーの潔癖な倫理性は軍人的ですらある。英米的な市場観と大陸的あるいは日本的な市場観は大きく異なる。ウェーバーですらアメリカの（当時の）状況には驚いている。

但し、あらかじめ「労働」を明確に定義していなかった（この作業全体がそれを目指しているとしても）ために、「雇用」という契約行為の本質の解明と、さらにそれとの労働の関係は明らかにできなかった。マルクス主義的な労働論では、当然ながら「雇われる」側から見たことが問題として摘出され、資本主義的な企業経営論は、今や「雇用－被雇用」全体を視野に入れている。それがたとえ不十分であっても、人々を組織化することにおいてはマルクス主義的な論理に対して優位を占めている。労働論によって経済学の抱えたアポリア（難問）の解決に接近するとすれば、これらをも包含した視点を獲得しなくてはならないだろう。これも今後の課題である。

※今後の展望

自分の論考について「展望」を語るのも奇妙な話だが、考えを掛け継いで行くと何が生まれてくるか自分でもよく分からない。確たる「主義」がない、つまり、思考の基軸や体系がないものの宿命かも知れない。それは、一見柔軟性を獲得するようになって見えても、概念や用語の統一性を持たない場合があり得るため、論理的な確実性、共同性が保障されないことがあり得ることを意味している。同じ言葉を使っても、含意することが違ったり、それを本来使用すべき文脈を見失うことが充分あり得るだろう。このような面においても、わたし自身の能力とは関係なく、社会学や社会心理学（最近では、経済学的な用語を使用することがある種の流行となっているが）と経済学を統合することは容易なことではないと想像される。

現代社会における労働という問題を解明することを掲げた以上は、マルクス主義労働論だけではなく、専門分野としての労働経済学を取り上げない訳には行かないであろう。この分野もまた多岐にわたって展開され、それなりの学問的蓄積がある。そのすべてをフォローすることは当然不可能なことだが、それでも少なくとも、賃金論、労働組織論から「二重労働市場仮説」、「人的資本」論などの理論的な問題は解明しなければならないだろう。

また、日本的な現実から離れないことを心掛けているのであるから、終身雇用制や年功序列制度などの雇用システム、交渉賃金制と「春闘方式」や企業人事制度の建前と本音（現象的には、サービス残業、定刻前出勤、長時間拘束、過労死など）がどのように変化するのか、今後の問題としての年俸契約制、能力主義賃金制度と評価制度など（具体的には、フレックス・タイム、裁量労働制、「時短」要求など）をどのように評価するのか、などは取り上げてみたい。

今、アイデアとして浮かんでいる小項目は次の通りである（もち論、まだわたしが気づいていないことは多く、不勉強の分野もあるので、今後変更することは十分あり得るのだが）。

- § 雇用と所得——能力主義と人的資本論
- § 所得の配分——労働価値説の再考、社会的貢献と社会的福祉
- § 労働と経済成長——安易な共生論・人間解放論を批判する
- § 経済学の限界——経済倫理学か社会経済学か

人間労働を最も深く考察したマルクスの労働価値論や労働過程論などでさえ、さまざまな限界や制約を持っており、わたしがそのすべてをフォローし得ていない段階にあっても、マルクスの労働論で万全と言うことはやはりできないと考える。しかし、それでも彼が『ゴータ綱領批判』で述べた、未来の労働イメージ以上のものはまだないのではないかと、確認のためにも引用しておこう。

共産主義社会のより高度の段階で、すなわち個人が分業に奴隷的に従属することがなくなり、それとともに精神労働と肉体労働との対立がなくなったのち、労働がたんに生活のための手段であるだけでなく、労働そのものが第一の生命欲求となったのち、個人の全面的な発展にともなって、またその生産力も増大し、協同的富のあらゆる泉がいつそう豊かに湧きでるようになったのち——そのときはじめてブルジョア的権利の狭い限界を完全に踏みこえることができ、社会はその旗の上にかこう書くことができる——各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて！

これは、今さら言うまでもないことだろうが、マルクスが1875年に書いた『ドイツ労働者党綱領評註』の一部である。これについては、今村仁司の批判や桜井哲夫の注釈などがあることは承知しているが、それでもここには、最も優れた《ユートピア》的労働が語られていると思う。そのユートピア性は、もち論、その実現への具体的実践思想を彼がついに獲得できなかったことにあるが、それは同時に他の誰もがまだその領域にすら達していないことを表しているのであろう。だが、たとえそうであっても、この分野において思考作業を積み重ねようとする者はすべて、できる限りマルクスのユートピア性にアプローチすることを義務づけられている訳ではあるまい。

このマルクス的な労働のユートピアは、マルクスが言う「長い生みの苦しみののち資本主義社会から生まれたばかりの共産主義社会の第一段階」ではもち論のこと、「共産主義社会のより高度の段階」を想定して語ったところで、所詮は「社会神学」でしかない。人々の《目標》とするには、余りにも現在の人間の想像力と実態を超えている。

史的弁証法を人類の歴史的意志として読むかぎりは何ら異論はないが、すべての当事者がいずれ必ずその《意志》のもとに社会を変革し得るとしてしまえば、その「仮説」の検証は不要であり、また、検証され得る仮説を立てるという「経済理論」の役割も意味をなさない。これは、ワルラス的な市場均衡理論にも言えることで、すべての人々が正確な将来の見通しあるいは情報を持っているときにのみ初めて機能するような「完全市場」を仮定するならば、そのこと自体を検証すべき立脚点もなければ、その仮説の論理の中においては何ら反論の余地もないのではないだろうか。それに対しては、すべての人々が取引すべき財貨ないし労働力についてすべての《情報》を持ち得ることはあり得ないと言っただけにとどまり、この反論そのものの仮説を検証する手続きも不要であろう。

労働概念の転換を図り、しかも現在の社会のシステムが生み出す《余剰》を前提とすれば、「労働

なくしても社会は存在し得る」（ハイルブローナー）かも知れないし、地球上のすべての人々に、必要かつ最低の生活物資あるいは所得の保障をすることは何ら不可能ではないだろう。現にほとんどの人々はどのような生活形態と水準であれ、存在し得ていることは間違いないのだし、その存在に十分の富以上のものが、いかなる形かであれ、どこかで浪費されているのである。生命維持ライン以下のカロリーや栄養しか手にしていない数億人の人々のことを考えれば、その事実でもって現行の社会システムを変更すべきだという論拠も当然ながら成り立つだろう。

だが、「どんな真実も特定されて言明されねばならない。この人物にしかじかの時に言われないような場合は、それは益どころか害になるか無用であるか、である。一つの文をめぐるその正誤や善悪を論ずることは、論理的ないし科学的性質を欠く。それらはタイミングの問題である。或るかけがえのない瞬間において同じ文が正であり真であり善である」というローゼンシュトック＝ヒュッシーの洞察に依拠して言うならば、マルクスとワルラスのまったく位相の異なるユートピアのいずれをも受け入れる《タイミング》には人類は未だ至っていないことになる。

では、何が今後とも可能なのか。歴史的状況を特定しなくても成り立ち、押し売りしなくても成立する《正義》はあり得るのかどうか。これらを解明せずに、労働論や一般均衡理論だけを飛躍させる訳には行かない。現実を遊離した途端にそれらは「神学」となってしまう。森嶋通夫の痛烈な言葉、「神の存在さえ証明できるのだから、存在することが証明された均衡解にどれだけの意味があろうか」は、彼が、現在の「発達」した社会的な意志決定論（システム理論）や正義論を批判する視点にも通じているのだろう。理論の証明、あるいは反証だけで済まないのが《労働》を考えることのポイントだろう。

もち論、具体的な明日の糧に役立たないという理由で、労働過程論や労働組織論を拒否する必然もあり得ない。確かに、いかに労働論を構築しても、食糧の増産や工業製品の効率的生産には役立たないかも知れない。しかし、資源や所得の配分、経済成長の意味、社会構想の論拠を探るためには、《労働》をお座なりにしてはおけないだろう。ハイルブローナーは、その著書『隠された経済思想——資本主義経済の本質を求めて』（原著1988年）で、次のように述べている。

経済学は、労働というものを対象にしなくても考えられるものなのだろうか。私はそうは思わない。経済学者は労働時間、労働比率、労働の選択、といったことについて詳しく論じるが、労働そのものについてはあまり考えない。これはおそらく、労働には非常に多くの人間の経験——喜びと悲しみ、達成と挫折、創造と退屈——が含まれるので、社会科学者の冷静な考察範囲を超えているようである。社会研究の出発点というものがわかっているとすれば、当然、その出発点は労働であることは誰もが認めている。

従って、今の日本の社会において、何らかの庇護（両親や保護者の労働の成果、社会的な保護による生計など）から自立しようとする若者が、どのような選択に直面するのか。そのような若者たちとまったく立場を逆転させられる人々、「人類の夜明け以来、これよりも生きがいのない生活をした人々は無数だが、所得水準が高いわりにそうだという点では、彼の場合が最低だろう」（『新しい産業国家』）とガルブレイスに指摘される「定年退職者」たちにとっての《過去の労働》とは何か。これらをも考えなくてはならない。

労働論がともすればユートピア論へと傾斜し、それがわかっているユートピアを語る中で現在を批判的に照射し得ると考えられるのは、《労働》には常にマイナスのイメージがつきまとうからであ

ろう。

そこで、《労働》は《解放》（自由）と必ず対比される。解放されるべき労働が、苦痛、桎梏、義務、拘束、責任、受苦、消耗、疲労、差別、搾取などと言う人間存在のマイナス面を一手に引き受けているとしても、《非労働》より不快なものでなくてはならないという本来的な理由もまたないのである。かつては、「報酬の多いことよりも、労働の少ないことの方が彼を動かす刺激だった」（ウェーバー）としても、「工業社会の文化が出現するに及んで、人は仕事というものを自分自身のイメージの中心に置くようになった」（デビッド・リースマン）のである。

今や、《労働》は、生きがい、社会参加、存在証明（アイデンティティ）、所得、地位、尊敬、達成、昇進にも結びついている。そこでは、解放も自由も労働を通じてしか考えられないことになる。

《労働》と《解放》との関係をスローガン風に述べてみると、極めて多義的な様相が浮かんで来る。

- ・労働の解放
- ・労働による解放
- ・労働への解放
- ・労働からの解放

「労働の解放」とは、一つには、封建的身分労働（家内奴隷、農奴、徒弟など）やギルド制度に組み込まれた労働そのものの解放を意味するだろう。それらが苦痛であるかどうかに関係なく、それらの労働に自由に参画できないこと、それらの労働から他の労働に自由に移動できないことを解き放つことである。従って、職業選択の自由が法制度的に保障されれば、形式的には獲得されるものだ。さらに、その後、特定の労働の内部において、熟練労働と未熟練労働の区別が存在するとすれば、その区別の解消も「労働の解放」と言うことができる。労働の解放は段階的に進むと、歴史的経験からは言えるのではないだろうか。従って、これをさらに推し進めると、労働時間や強度を自ら決定する裁量労働制や自主的労働の獲得ということになる。

「労働による解放」とは、例えば、何らかの桎梏を労働によって取り除くこと、あるいは人間的な共同性を労働によって獲得することと考えたい。共同労働による共同体の確立や家事労働に閉塞している家庭の主婦が、外に出て働く、社会参加の回路としての労働（所詮は賃労働であったとしても）もここに含めることができる。《労働》は、新しい社会的関係を構築する手段である。

「労働への解放」とは、《労働》が、手段ではなく、目的であることが前項と違う。奴隷や農奴が自由労働者になること、つまり人々が《労働》に向けて解放されることである。その労働が賃労働であれば、これは、今村仁司の言う社会構成員総体のプロレタリアート化をも意味する。賃労働は、たとえ搾取が前提としてあっても、労働の成果の一部は労働者のものとなる。労働が主たる生産要素であって、それが重視されるかぎりにおいては、その労働需要の高まりは、人種や性による差別を解消（少なくとも低減）し得る。市民社会的自由の獲得は、多くの人々が賃労働へと組織化されることである。ここでは、奴隷市場も徒弟制度もないことになる。ここでは、純然たる労働価値説が成立する。たとえ、社会主義的労働経済であっても、「生産者の権利は生産者の労働給付に比例する」（マルクス『ゴータ綱領批判』）ので、この平等な権利は、不平等な労働にとっては不平等な権利である。

「労働からの解放」は、必然的労働からの解放であり、自由である。奴隷的搾取的労働から、さらに疎外的労働からも人々は解放される。精神的労働と肉体的労働の区別はなくなる。労働と非労働の感情的心理的な落差もない。《生産》という義務から《労働》そのものも解放されてしまう。では、人々は何をするのか。ただ、自己のアイデンティティ（存在証明）の獲得に、つまり自己実現に生涯を費やすのであろうか。

労働と解放をスローガ的に組み合わせて見てもさしたる成果は得られないようだ。だが、「労働からの解放」が果たして人類の最終の目的かどうかはともかくとしても、このようにわたしが勝手なイメージを並べることができると言うのは、既に何かもう語られていることを意味している。歴史は、これらの幾つかを実現し、未実現のものをすら垣間見せているのである。

「労働からの解放」が達成されるべき指標として、何が適切かはわからないが、労働の記号化、抽象化は着実に進んでいる。それが、人々のストレスとなり、生きがいを見失わせているとしても、「労働からの解放」を先取りするものとは言えるのではないか。所得とは無関係の、また成果物とは切り離され、何らの予めの構想も要しない、「自然的なもの」とは無縁の、人格なき《労働》、労働の「匿名化」が進展している。これを経て「労働の人間化」が得られるのであろうか。

ここで《解放》という言葉に「自由化」に置き換えてみると、少し現代的な展望が見えて来るような気がする。もっとも「自由化」という概念も曖昧なものだが、「匿名化」と「自由化」が同時に進展し、その行きつく果てにしか「人間化」はあり得ないのではないが、そして当然その過程では、反作用ないし反動もあり得る。野菜や米などが当たり前の「商品」として匿名化され、自由化されて行くことに対して、何々某の作った野菜や米も「商品」として流通し、ブランド化される。だから、何々某の「労働」が、流通する一切の商品に顯示されるべきだとすることが、「労働の人間化」の目的であると把えることもできないではない。

本来、「自由」と「平等」は両立し難い観念であろう。個人個体の絶対的尊厳性や独立性を社会規範の根拠とするのであれば、「労働の人間化」をそのように把えることもあり得るだろう。そしてそれは現にそのように在る個人個体をそのように確立させることによって、至って大きな不自由と不平等を個人個体に課すことにもなる。流通する一切の商品が、顯示させるべき何々某の「労働」を捕縛するのである。

規定は否定の契機を孕むというスピノザの《宿命》を惧れていては論理の展開はできないかも知れないが、生きて動いている存在はすべてその宿命を免れない。だからこそ「どんな真実も特定されて言明されねばならない」のである。従って、なろうことなら、これからの1世紀を見通したい。それこそ虞れを知らないもの言いのようだが、《自然》の制約以外のすべてのものが、「人間化」に向かって進む状況とはどのようなものであるのかを考えてみたいのである。

それは当然「社会化」された人間の問題であるから、そこにはア prioriに個人個体の絶対自由や不可侵性がある訳ではないことになる。現在の政治秩序と経済水準を維持し、発展させようとする努力と工夫の度合いの強さそのものが、より一層の全般的な危機を招来する。貨幣、資本、生産、労働、国家など（それらから、或いは、それらへ）の自由化と匿名化がその努力と工夫であって、それは、それぞれを価値や意義のあるものとしている《システム》全体を（或いは個々を）崩壊させないではおかない。それでも人々は生まれ、生き、そして死ぬのであるから、「社会」は、在る。これまでのすべての難問を抱え、これまでとは異なった桎梏と課題を付与された「社会」を、「人間の労働」を基軸として、これからの1世紀という枠内で考えることが目的である。（続く）

思考と言語

1. 精神分裂病の名付親であるE.ブローラーは、精神分析の考えをとり入れて分裂病の基本障害は連合弛緩、即ち感覚、観念、運動などの要素的体験が法則的に結び付くという連合が弛緩することに注目した(1911)。

他方、発達心理学の見地からヴィゴツキーは概念形成の機能の破壊に分裂病の基本障害を求めた。いずれの見解も障害の基本を個人に内在した思考障害に求めている点では共通している。

しかしこれらの見解は、普遍的論理的な思考が存在し、その思考は規則にしているという暗黙の前提を立てている。更に、思考と言語の関係を明確にしないままに、思考レベルでの問題と言語レベルでの問題を混同しているように見える。例えば、言語形式(文法、統語、音韻)が崩壊してジョイスの「フィネガンス・ウエイク」によく似た「言語新作」は思考レベルの問題なのか、言語レベルの問題なのか明らかにされていない。

そこで以下では、思考と言語の関係に関する諸説を整理してその妥当性を検討し、次に思考が規則拘束的な性格をもつかどうか、拘束されているとしたらその拘束主体は何かという点を検討したい。(これへの回答は思考形態の諸様式が存在するという主張で基本的には済んでいるが)この主題は精神障害のみならず、論理

実証主義、分析哲学、数理論理学の妥当性に関わることなので、含みが大きく、一つの問題提起として受け止めて頂ければ幸である。

2. モスカトーらは、「言葉の心理学」(文庫クセジュ 751)において思考、言葉、認知活動の相互関係について、三つの説にまとめている。第一は、思考は言葉であるというロック、ヒューム、コンディヤックらの経験主義、ないし感覚主義者の説であり、それによれば語は最小の要素であり、語によって思考するのであり、他のいかなる活動も認知水準にかかわりない。第二は思考と言語の間の恒常的干渉を重視しいくつかの統辞論的、意味論的的局面との関係を維持しながら、一時的に何等かの言語的拘束から自由になりうる精神作用が存在する、という説、第三は言葉がなくても思考は成立するという立場で、この見方によれば言葉の運用は人間の認知能力の一局面にすぎないということになる。モスカトーはこの見解の代表としてピアジェをあげているが、この説はピアジェの批判者であるヴィゴツキー、無意識的思考を主張したフロイト、レヴィー・シュトロース、ポランニーらも共有しているのではなかろうか。私見によればこの第三説が重要かつ妥当性をもつように思われる。それでは言葉の運用が認知能力の一局面であるとすればモスカトーのいうアナログストとアノマリストの論争の総括はどうか。モスカトーはプラトンの「クラテュロス」

を引用して両者の論争を紹介している。訳注によれば(増田治子)アナログストとは言語の規則性は思考の規則性の反映であり、論理性をもつことを主張する。一方、アノマリストは言語の不規則性を主張し、論理性よりも、慣用を重視する。モスカトーによればソシュールの言語学はアノマリスト的思潮の継続であり、一方アナログスト的思潮は論理学と心理学に受け継がれているとされる。しかし「クラテュロス」をよく読むとその論争は事物を一つの言語で表現できるか否かをめぐって争われたものであり、いわゆる写像論の是非を問うたものである。しかし言語は個別者でなく類を言い表すのである。ここに論争の総括の鍵がある。

言語運用が認知活動の一局面であるとし、なおかつ言語を写像論的角度から見ることから解放するためには認知活動と言語の関係を論理学ないし心理学的にあるいは言語学的に考察することから離別する必要がある。初期のヴィトゲンシュタインはラッセルの影響を受けて論理的原子論の立場をとったが後期の「哲学探求」ではその立場を脱して思考規則を論理学の中にでなく社会的な共同行為に求めた。規則に従うことは習慣的实践であるとされる。彼によれば、論理的な私的言語は存在しないと同様私的な心的状態も又存在しない。

しかし彼は共同体の習慣によって言語が形式だてられるとはいうが、初期の写像論を修正して事物と言語の対応関係を

あらためてどう考えるかという問題は抜け落ちてしまっている。このことによって彼は一種の認識論的相対論に傾いたように思われる。

彼の隘路を突破するには思考と言語が内在的規則性をもたないという洞察を受け継ぎながらも一度認知(認識)と言語の関係を独自に検証する他はない。

3. ヘーゲルは「エンチクロペディー」において認識とは理性的なものを見つけるという仮象を反駁することであるとしている。「知性は自らが規定されていることを見いだす。このことは知性の仮象であって、知性は、その直接性においてはこの仮象から出発する。だが知としては知性は見いだされたものを自己自身のものとして措定するということである。理性のはたらきは理性を見つけるという空しい形式に関わる。知性の目的は、その概念が知性に対してのものであることすなわち自律的に理性であること、そのために内容が同じように知性にとって理性的になることである。この働きが認識である。」(445節)この場合、「認識を現実とするはたらきの契機は直観、表象、想起などである」(同節)。こうした認識の契機は意志なしでは実現しない。すなわち、認識は特定の目的志向的な労働だとされているのである。そして広義の労働は絶対的に発展するのであって一定の規則に従うことはない。

ヘーゲルは認識過程を、 α . 直観、 β . 表象、 γ . 思惟に分類し、表象の部

を 1.想起 2.構想力 3.記憶 に分けて
いる。そして記号と言語は構想力の部で
解説されている。

直観的段階では、「精神はその織りな
しの中では無造作にただ個別的な精神と
して在りまた共同—主観的な精神として
ある。」(446節)この形式は一定の感受状
態である感情である。この直接性を分割
するのは注意である。(448節) 注意によ
って感覚内容は空間と時間の形式を獲得
する。この叙述部分は個体発生的にも、
系統発生的にも注目に値し、単に
哲学的言辞と片付けるわけにいかない。
(ゲーザ・サモシの「時間と空間の誕生」
1991 青土社、などを参照せよ)次に表象
の部においては「内面性という主観性を
廃棄すること」(451節)が課題となる。ま
ず空間と時間の形式におかれた感情的内
容を内面的に措定することは像であり、
それは潜在的な占有から顕在化されて知
性の前に置かれる(外化される)。「内的な
像と内化された定在とのこのような総合
が本来の表象である」(454節)

本来の表象たる像に対して自我が作用
すれば構想力がでてくる。「この所有物
の中で働いている知性は再生産的構想力
であり、自我自身の内面から像が出てく
ることである。」(455節)そして「表象は
そのまますでに普遍の形式をそれ自身
においてもっている。抽象作用は表象が
働く中で起こり、それによって普遍的表
象が生み出される。」(455節)抽象作用は
個々の像に普遍性を与えるものとされて

いるが、この過程はマルクスの術語に置
き換えればいわゆる下行過程であろう。
しかし再生産的構想力は抽象作用にとど
まらない。それは「この貯えを形成(構想)
して自己の内容とする。つまり知性は想
像であり、象徴化し、寓意化するもしく
は詩作する構想力」(456節)であり、いわ
ゆる上向過程に向かう。ここで想像が記
号をつくとされている。「理性として
の知性のはたらきは(438節)、知性の中で
具体的な自己直観に完結したものを、存
在するものとして規定する、すなわち自
己自身を存在とし、こととするという、
今問題になっている点から出発する。こ
のような任務をもってはたらくものとし
て、知性は自己を外化するものであり、
直観を生み出すものである。これが(γγ)
記号をつくる想像である。想像は中心点
である。この中心点で普遍と存在、固有
のものと見つけられたもの、内なるもの
と外なるものが完全に一つに創りあげら
れている」(457節)想像が記号をつくる中心
であり、それが総合作用であるとすれ
ば、記号形成は絶対的に自由であるとと
もにそれが内的なものとの外的なものとの
総合であるという点から、内的な矛盾を宿す
ことになりはしないだろうか。ここでい
われる内的なものとの外的なものとの区別は換
言すればソシュールのいう記号の恣意性
に相当する事態ではなからうか。しかし
一方でソシュールは個別的物と個別的
記号の対応関係についての恣意性を想定
していたのであり、記号が普遍、ないし

は類に関わるものであるとは考えなかつ
た。この点ではヘーゲルの方が的をつい
ている。

さて「想像によってつくりだされた像
は主観的にだけ直観的である。記号とな
ったときに想像の付け加えるものが本来
の直観性である。」(457節)しかしここで
は既に述べたように自立している表象と
直観が統一されており(あるいは総合)「こ
のような同一性にあつては積極的な者、
自己自身を表象するものと考えられてい
るのではなく、なにか自分とは別のもの
を表象していると考えられている……この
ような直観が記号[記すこと]である。」
(458節)したがって記号は「自分がもつ
ているとは全く別の内容を表象してい
る。」(458節)しかし記号は自己自身の規
定がその本質からみて、多少とも、自分
が象徴として表現している内容となつて
いる直観である象徴とは違い、全く直観
自身の内容とは関係がないから象徴より
もずっと自由な恣意と支配を働かされ
る。

「このように記号を創り出すはたらき
は生産的記憶(当座のところ抽象的な記憶
の女神)ととくによばれてもよい。」(458
節)そこにおいて「形態は音であり、自己
を知らせる内面性の充実した表現であ
る。」(439節)しかし「言葉の形式なも
のは悟性がつくったものである。悟性はそ
の範疇を言葉の中に形成し入れるのであ
る。悟性の論理的本能は言葉の文法的な
ものをつくりだす。」(459節)

ここで言われる悟性の本能はチョムス
キーの生成文法論を想起させるが、この
説の妥当性はヘーゲルの観念論的傾向の
露出として保留しておいた方がよいだろ
う。ともあれ生産的記憶が記号をつくり
だす働きとされていることはヘーゲルに
独特の見解であり、一歩進んで彼は外面
的な記号を想起[内化]することが記憶であ
るとする。「内的なものとしての表象と
外的なものとしての直観の結合はそれ自
身外的である。この外面性の想起[内化]が
記憶である。」(460節)「前節に述べた結
合は記号であるが、知性はこれを自己の
ものとしながら、今言った内化を通して
個々の結合を普遍的な結合に高める。こ
の結合においては、名前と意味とは客
観的に知性のために結び付けられる……そ
れゆえ内容、意味および記号は一致させ
られて一つの表象となる。」(461節)しか
し一方で「意味と名前としての存在の結
合はまだ総合であり、知性は、このよう
な自らの外面にいるので、単純に自己に
帰っているとはいえない。」(463節)ここ
でヘーゲルのいいたいのは意味と名前の
結合が総合にすぎず、名前が無意味にな
る可能性である。この次元における記憶
をヘーゲルは機械的記憶としているが、
機械的記憶によって知性が思惟の契機の一
つすなわち客観性を得る。「知性は機
械的記憶としては例外的客観性と意味
とを一つにしたものである。このように
知性は、この同一性の現存として措定さ
れている。すなわち理性として自体的に

[潜在的に]あるところの、このような同一性として自覚的[顕在的]に働いている。そういう仕方では記憶は、もはや何の意味ももたない思想が、すなわち自らの客観性からもはや主観的なものを区別していない思想が働きに移行することである。」(464節)「記憶から思惟への移行は、われわれにとっては、もしくは自体的には、理性と現存の仕方との同一性である。この同一性はいま理性を主観のなかに現存させ、主観の働きとする。だから理性は思惟である。」(464節)ヘーゲルにあっては存在と思惟の同一性が前提とされているので理性が神秘化されているが、一方、構想力から生産的記憶としての記号形成、機械的記憶への移行、記憶からしいへの移行という一連の過程を想定してその中で言語を契機とすることは労働産物として言語を見ることにつながり、人間が先天的な文法能力をもつとするチョムスキー的見解への批判となっているとともに、一般に言語が何等かの規則拘束性を受けているという前提に立つ言語学派への批判ともなっている。「知性は再認識的である」(465節)というヘーゲルの指摘をよく吟味してみる必要がある。知性は言語的思惟[思考]によって、最初に感受されたものを再指定するのだが、この指定の過程は矛盾を孕むものである。つまり知性の働きが通過する各契機の間それぞれ矛盾が生じ得る。これらの矛盾を検証し、訂正するのが再認識の作用であり、フロイト的に言えば無意識的思考

の分析である。例えば夢判断(内容はともかく)は無意識的思考の分析の好例であろう。4次にコミュニケーション説を吟味しておこう。ソシュールが記号学を提唱したとき、時枝誠記は個々の言語記号に意味があるとしたソシュールの見解を批判した。例えば、山を旅する旅人が、落ちていた杖を拾って「いい杖ができた」と述べる時、ソシュールの記号論では何故に杖が杖と表明されたのか説明できない。時枝はこのアポリアに対して主体が志向している場面を想定しなければこの問題は解けないとした。しかし時枝は結局思想を表現する手段としての言語という見解を対置するにとどまりソシュールの陥ったアポリアを解けなかった。要するに両者ともに思考を個人の内部の過程としていたので思考とコミュニケーションを分離して考察せざるを得なかった。だが、ヴィトゲンシュタインが言うとおり、私的な心的状態は存在しない。人間は一人では思考できない(ポール・ヴァレリー)。時枝は主体が一人で事物に思考している場面を想定したが、実際には人間は自然と他の人間に集団的に関係しており、その実践的關係を感受して、次にその関係を知性の働きによって再認識(指定)する。したがって、最初の感受状態からしてそもそも知性活動は社会的であり、それゆえ構想力も再生産的記憶たる記号形成も社会的である。だから、思考とコミュニケーションは分離できない。しか

し思考とコミュニケーションを分離して解明しようとする傾向は相互的他者たる社会関係が優勢なブルジョア社会に適合するものである。

5次に無意識について。フロイトは「夢判断」において次のように記している「無意識はリップスの言葉でいえば、心的生活の一般的地盤と見られなければならない。無意識の世界は、意識のより小なる世界を自己のなかに含むより大なる世界である。すべて意識的なものはある無意識的前段階を持っているのに、無意識的なものは、この段階にとどまったままで、しかも心的作業の完全な価値を要求しうるのである。無意識的なものは、外界の現実と同じようにその内的性質からこれをみればわれわれにとって未知であり、外界がわれわれの感覚器官の報告によっては不完全にしか捉えられないと同じように、意識のもろもろのデータによっては不完全にしか捉えられないところの、本来現実的な心的なものである。」(「夢判断 下」新潮文庫 385p)フロイトの願望充足論を保留してこの文章を読めば無意識を「本来現実的な心的なもの」としたときの現実とは何か、そして意識的生活圏とは何かを新たな角度から見るようになるのではないかと。本来、フロイトは夢、錯誤行為、神経症、精神病の解明の武器として無意識の領域を開拓したが、その領域を新たな角度から規定し直すことができれば、フロイトの意図を批判的に継続

することができるようになるのではないかと。ある夢の分析にあたって彼は次のように述べている「ここにあるのは、永いあいだ抑圧された諸記憶と、それら諸記憶の、無意識のままにいた生産物なのであって、それらが自分のためにうち開けていた迂路を通して、一見無意味な映像、形象として意識の中に忍び込んできたのである。」(同 393p)

無意識は意識に忍び込む力を持っているが、意識生活の検閲によって歪曲されて、形象化される。この力は本来の現実由来している。それでは本来の現実とは何であり、なぜ意識と無意識の領域が分割されるのか。それは、剰余価値の源泉の領域が、社会関係が物化することによって隠蔽されることによるのではないかと。骨化した諸社会関係を生きることを生産当事者は必然であり、現実であると考へており、表面上、自由で平等であるが、実は強制関係であり、相互的他者たる抽象的諸個人として互いに関係し合う。他方、剰余価値の源泉の領域は「本来の現実」ではあるが、虚偽の諸仮象によって隠蔽されアプローチが困難である。しかしこの「本来の現実」は感受される。フロイトは夢判断において無意識的思考は言語的性格を持ち、それが形象化されて表現されると考へた。「抽象的に表現するということは、ちょうどたとえば新聞の政治論説を図解することが困難であるように、夢にとっては表現困難なことなのである。」(同

下 44P)しかし、知性活動を感受が先行して言語がそれを指定するという考えればフロイトの想定は逆転している。夢とは「本来の現実」の感受であり、意識生活の影響を受けて無意識的に加工された認識産物ではないだろうか。個別的な感受は総合による抽象の媒介を受けないから非社会的・具象的な性格を持つのではないか。アリストテレスは夢とは睡眠時の思考であると規定したが、この思考を非言語的思考であるとすればフロイトの見解を逆転することができよう。

6.最後に思考と言語の関係についてこれまで考察したことをまとめてみる。思考とはフロイトのいう「本来の現実」の領域まで含めた非言語的認識であり、言語とはその再認識、非言語的思考の指定であるとまとめることができよう。しかし、知性活動は個別的であると共に社会的であるのだから総合による抽象の媒介を受けなければ前進できない。すなわち事物は社会的にしか認識できない。フォイルバッハは他者に媒介されなければ事物の確実性は認識できないと言っている。夢が幻覚に似ているのは、社会的に睡眠するという事態が不可能だからではないか。夢の研究は精神障害の解明につながるとフロイトは終生信じていた。もしこの確信を継承するとすれば、一部の精神障害の解明を無意識的思考と意識的思考の関係ではなく、個と共同の関係に還元すべきではないか。個と共同の関係が錯綜していれば、認識活動が阻害さ

れる。そうであれば、精神分裂病を思考障害、概念形成の障害としたプロイラー、ヴィゴツキーの規定が新たな意義を帯びてくる。プロイラーに代表される大抵の精神医学の教科書では精神異常を知覚、感情、思考、行動の各分野の異常に分けた上でそれらを総合している。しかし、この方法論では各分野の機能障害と知性活動を保障する個人の社会性の障害を区別できない。ここに脳の機能障害と個人の共同性の障害を混同し、前者に精神異常の根拠を求めていく還元主義がたえず生まれる理由がある。

他方、非感性的領域の思考は妄想だろうか。リーマンは次のように述べている。「現在の研究目的にとって最も重要なのは、ユークリッドが基礎としたものであります。これらの事実、全ての事実と同じく、必然的ではなく、経験的に確実であるにすぎず、それらは仮説であります。」事実の必然性と経験的確実性の区別が重要であり、科学とは事実の必然性の探求である。

第一章 無意識と本能

1) . 本能と欲動

今回はレヴィ＝ストロースから離れ、“無意識”や“本能”の概念について考察しよう。ここで問題とするものはこれらの一般的概念ではなくて、商品からの貨幣の生成が、商品所有者の「無意識のうちでの本能的共同行為」にもとづく、というときのこれらの概念である。

精神分析では本能は人間以外の動物に見られる、その種に特有の、個体差のほとんど見られない、遺伝的な行動様式とされ、人間については同種のもは、“欲動”とされている。欲動とは人間のみに見られるいわば疑似本能ともいふべきもので、本能とは違ってそのエネルギーの放出経路が遺伝的に決定されていない。そしてフロイトは本能を *Instinkt*、欲動を *Trieb* という言葉で区別している。(『フロイト以後』鈴木晶、講談社現代新書、86頁)

例えば、Eフロムは『自由からの逃走』(東京創元社)のなかで人間を本能から一步自由になった存在として描いている。

「人間の歴史もまた、系統発生的には、個性化と自由とが成長していく過程として、特徴づけることができる。人間は強制的な本能から一步自由になることによって、人間以前の段階から脱出する。本能とは、遺伝的な神経学上の構造によって決定される特殊な行動様式をさすとすれば、それは動物の世界にはっきりとみられるものである。発展段階の低い動物であればあるほど、自然への適応やすべての行動が、本能的反射的なメカニズムによって支配されている。ある種の昆虫にみられる周知の社会組織は、全く本能によって作りだされている。それに反し、発展段階が高い動物であればあるほど、生まれたばかりのときには、その行動様式は可塑的なものであり、肉体的な適応はより不完全である。この発展は人間において頂点に達する。人間は生まれたばかりのときには、すべての動物のうちで、最も無力なものである。人間の自然への適応は、本質的には学習過程にもとづいており、本能的な規定にもとづいていない。」(フロム、41頁)

今回はフロムの社会心理学には立ち入らないので、この本能の代わりに人間が獲得するものが文化であり、その文化が人間の社会的性格を決定する、というフロムの文化論を紹介するにとどめておこう。

「本能によって決定される行動が、ある程度までなくなるとき、すなわち、自然への適応がその強制的な性格を失うとき、また行動様式がもはや遺伝的なメカニズムによって固定されなくなるとき、人間存在ははじまる。いいかえれば、人間存在と自由とは、その発端から離すことはできない。ここでいう自由とは『……への自由』という積極的な意味ではなく、『……からの自由』という消極的な意味のものである。すなわち、行為が本能的に決定されることからの自由である。

いま論じたような自由は一つの曖昧な贈物にすぎない。人間は生まれたとき動物のように適切な行為をする準備をもっていない。人間は他のどんな動物よりも長いあいだ、

両親に依存している。そして人間の環境への反応は、自動的に調整される本能的な行動とくらべて、非常に緩慢で効果に乏しい。本能的な準備がないために、そこから起こる危険と恐怖とをすべて経験する。しかもまさにこの人間の無力さこそ、人間の発展の生まれてくる根底である。人間の生物学的弱さが、人間文化の条件である。」(同書、42頁)

フロムの文化についての規定は、なかなか面白い。しかし、この立場から、社会心理学の原理を述べる段階になると問題をかかえることとなる。

「われわれは、この原理を、社会的性格という言葉でもう一度述べることができる。社会的性格は、社会構造にたいして人間性がダイナミックに適應していく結果生まれる。社会的条件が変化すると社会的性格が変化し、新しい欲求と願望が生まれる。これらの新しい欲求が新しい思想を生み、ひとびとにそれらの思想をうけいれやすいようにする。これらの新しい思想が、今度は新しい社会的性格を固定化し強化し、人間の行動を決定する。いいかえれば、社会的条件は性格という媒体を通して、イデオロギーの現象に影響をあたえる。他方、性格とは社会的条件にたいする消極的な適應の結果ではなく、人間性に生得的な生物学的要素にもとづく、あるいは歴史的進化の結果内在的となった要素にもとづく、ダイナミックな適應の結果なのである。」(同書、326~7頁)

フロムの説は社会的構造を人間集団(主体)から分離させ、双方の関係から社会的性格を導き出そうとしている。しかし、人間集団自体は、社会構造に組み込まれているのであるから、双方の分離を前提にして議論を組み立てることはできない。

一寸横道にそれだが、もとにもどって、本能と欲動とを区別する、という精神分析学の問題点を検討していこう。

2) . 動物行動学の“本能”論争

本能を遺伝的な行動様式とする本能概念にもとづく人間と動物との区別は、動物行動学の発達により、不正確なものであることが明らかとなった。というのも、動物も学習して行動を発達させるのであり、さきの“本能”の概念から導かれるような純粋に本能的な行動を認めることができないのである。

マーク・リドウソーによれば、“本能”という言葉は1950年頃までは、ごくありふれた用語であったが、50年代と60年代になって、この用語の有用性をめぐって大論争がなされ、いこう動物行動学ではあまり使われなくなっているという(マーク・リドウソー『新しい動物行動学』蒼樹書房、91頁)。

論争をまきおこしたのは、ローレンツによる“本能”概念の提起であった。ローレンツは、行動の違いの根本的原因を、遺伝によるか、環境によるか、の二つに分けた。

「彼は、行動の類似性を環境とは独立の遺伝によって適切に説明した。彼は経験とは独立に発達する(と彼は信じていた)行動を本能的行動と呼んだ。もちろん彼は経験が行動パターンに何らかの影響を与えることを否定したわけではなく、したがって行動パターンを本能的(経験とは関係なく発達する遺伝する行動パターン)とその反対の学習的とに分けた。」(M・リドウソー、91頁)

この二分法に対して反論が出された。リドウソーはその内容を次のようにまとめている。

「ある団体の行動の発達を説明するには、遺伝子の発現に対する環境の一連の影響について述べなければならないだろう。ある一つの行動パターンを遺伝的(すなわち本能的)あるいは学習的と呼ぶことはできない。この区別は個体間の行動の違いの原因について述べるときにのみ適切に用いることができる。ミツバチのある巣は腐蝕病にかかったが他の巣はかからなかった場合には、この違いが遺伝的起源にもとづくのか環境に起因するのかを問うことができる。しかし、これは行動の発達自体が遺伝によるのか環境によるのかを問うこととは非常に異なる。遺伝か環境かは、行動の違いの原因については問えるが、発達の全過程については問えない。」(同書、92頁)

ローレンツ自身はずっとこの二分法にこだわったが、初期の二分法を修正し、「動物の行動が環境に対して適応的であるためには、動物は環境に関する何らかの知識(情報)を持っていなければならないこと」(同書、93頁)にもとづき、この情報が遺伝子によってもたらされるとした。だからローレンツによれば「本能的行動と学習的行動の二分法的区別は、行動の発達には適用できないが、行動の適応性には適用できる」(同書、93頁)のだった。

リドウソーは本能論争をこのように整理したうえで、次のように総括している。

「本能という語は、それが行動の発達の誤った理論と関連があるために流行遅れになった。行動の発達に遺伝的か学習的か(すなわち環境による)に分けることはできない。すべての行動は両方の要因によって影響を受ける。原則的には、個体間の差異のみがどちらか一つの原因に帰することができる。しかしながら、行動の適応性は遺伝子的情報にもとづくというLorenzの概念はいまだに有効で重要である。」(同書、93~4頁)

このように、伝統的な“本能”概念は、動物の行動についても、その発達を考慮するならば、妥当なものではないことが明らかとなっている。そして、行動の適応性が遺伝的情報にもとづいている、という事態を“本能”の概念とするならば、この概念は人間にも当てはまることになる。

ところが動物とは異なって、人間は言語をもち、それによって意識を蓄積し、意志を持続させることができる。動物行動学では、その行動を考察する際、意識と無意識とは問題にはならなかった。しかし、人間の“本能”を問題にする場合には、意識、無意識、意志といった範疇が関与してくる。

第二章 フロイトの無意識論の批判

1) . フロイト批判の観点

フロイトの精神分析には全然なじめなかった。無意識についての彼の説をまとめようとして読みなおしてみても、全然頭に入ってこない。

小林敏明は『精神病理からみる現代思想』(講談社現代新書)で歯切れよく、フロイトの無意識論を紹介している。

「『無意識』は実体ではない。それはあくまで意識によって意識されないものという、その否定性においてとらえられねばならない。裏を返せば、意識が成立していなければ無意識なるものも存在しえないのである。フロイトはこれを力動的、局所論的、経済的

の三つの観点から記述しようとしたが、これらはあくまで否定性という特殊な在り方をする『意識されないもの』をとらえるために、仮に設けられたパースペクティブにすぎない。」(小林、96頁)

「忘れられ、意識されなくなったものとは、消失とか無といったものではない。それは抑圧されたものとしてのみ存在するなものかなのだ。かくして無意識もまた存在する。ただしそれは抑圧されたものとしてのみ存在する。ということは、無意識とは、意識の抑圧があって初めて存在するという、本質的に否定的な正確をもった存在だということになる。」(同、98頁)

フロイトの無意識のポイントがうまくまとめられている。フロイトにとっての無意識とは、あくまでも意識の側から見たものであり、何らかの形で意識にのぼってくる可能性のあるものであり、意識が抑圧することによって成立するものであった。そうだからこそ、この無意識を意識化することが、精神分析の目的とされ、療法の要とされたのであった。

しかし、この立場だと、商品の本性に意志支配されて、無意識のうちに本能的共同行為をしている現代人の無意識は説明できない。というのも、人々は本能的共同行為を意識でもって抑圧しているわけではないからだ。

どこに問題点があるのかさがしあぐねていたとき、千葉康則の『人はく無意識の世界で何をしているのか』(PHP)にめぐりあった。

「受容器が体の内外の変化を受けとめた情報が送られてきて脳がはたらくのですが、その情報の大部分が本人にわからないのですから、脳のはたらきの大部分が本人にわからない無意識の世界であることは当然ということになります。そして、その脳によって支配されている私たちの行動の大部分は無意識のものということができます。

私たちは意識とか心の世界しか自覚できないし、それらによって人間は動かされていると思ひ込むので、無意識に動かされている部分があるといわれると、不思議に思われ、特殊な関心をもち、神秘的な思いを抱きます。

そして、意識の世界から人間を見ていると、それ以外の世界には『無意識』とか『意識下』とか『潜在意識』というような表現が使われることになります。そのために、無意識の世界は『二次的』または『副次的』に扱われます。意識の世界の下には底知れぬ無意識の世界がある、といわれても、それはあくまでも人間を説明する『別冊』としてしか受けとめられません。あるいは、その無意識の世界を『聖域』扱いすることによって神秘化されます。……

しかし、人間は脳によって統括支配されていて、そのはたらきの一部が意識されるに過ぎない、という形で人間を理解してゆくと、話は全く逆転します。意識と無意識の世界を別々にとらえたり、意識の下に無意識を位置づけたりすることもなく、脳のはたらきの中に含めて意識の世界も論じることになります。そして、脳のはたらきを知ること、ふつう無意識とか潜在意識といわれている世界の仕組みや出来事を客観的にとらえる手がかりも得られます。研究者の中にもこのことに気づいていない人がいるかもしれませんが、『自分にわからない自分』ひいてはほんとうの『自分』を知るためには、脳のはたらきを知ることが大切です。」(千葉、17~8頁)

マイケル・ボラニーの言う暗黙知(『暗黙知の次元』紀伊國屋書店)が、商品のつくりだす無意識のヒントになるだろうとずっと考えていたが、もの足りないところがあった。ところが、この千葉の説によって、問題の所在を明確にすることができた。

千葉によれば、脳のはたらきの大部分が無意識の世界にあり、かつ、その脳によって支配されている人間の行動の大部分は無意識のものとなるから、意識されているものは、ごく一部分だということになる。

そうだとすると、フロイトの意識と無意識のとらえ方は逆転していることになる。この逆転は、意識から人間を見ようとしているために引き起こされたものだということになる。

そこで一つの仮説を立てることが可能となる。フロイトの無意識論は、資本主義的生産が発達し、社会の経済生活に商品や貨幣や資本が支配的な役割をするようになり、精神労働と肉体労働との分離にもとづく意識形態(法、政治、技術、諸科学など)が自立し、社会的意識に転化しつつあるときに意識されるようになったものであり、それは、もともとは、旧い社会的意識形態に属するものであった。封建時代における旧い社会的意識形態が、新しく成立し、広まっていった新しい社会的意識形態にもとづく新しい意識論の立場からすれば、旧い社会的意識形態は抑圧されるべきものであり、フロイトの考えた無意識の内実をなしているのである。

以下にこの仮説の検証を試みよう。

2) . 当時の無意識論

フロイトは無意識を発見した、と一般に認められているが、そうではないことはフロイトの信奉者以外の学者の間では常識になっている。

H・J・アイゼンクによれば、フロイトの説は、フォン・ハルトマンの『無意識の哲学』(1868年)に似ているという。『フロイト以前の無意識』を書いたホワイトは、ハルトマンの著書が出版された頃について次のように述べている。

「1870年頃は、『無意識』は専門家ばかりでなく、教養をひけらかしたいひとびとにとっても既に格好な当世風の話題であった。ドイツの作家フォン・スピールハーゲンは、1890年前後に書かれた小説の中で、1870年代のベルリンのサロンの雰囲気を描写し、当時の主な話題は二つ、すなわちワーグナーの音楽、つまりトリスタンと、フォン・ハルトマンの無意識の哲学、つまり本能であったと述べている。」(アイゼンク『精神分析に別れを告げよう』批評社、35頁)

フォン・ハルトマンの無意識の哲学が本能の探求であった、ということは興味深い。この時代の無意識論について、アイゼンクはいくつか紹介しているので、少し長いが引用しよう。

「フロイトが登場する以前に、無意識がどの程度重要視されていたかをつかむために、イギリスの正統的な精神科医の文章をいくつか引用してみましょう。1860年にレイコックはこう書いています。『無意識の生活や行動ほど、人類の経験から規定の事実とされ、人生の指針として万人に認められているものはない』。モーズレイは、1867年に刊行されたその著書『精神の生理学と病理学』の中で、イギリス学派の考えを次のように表現しています。『無意識の精神活動は、精神活動の最も重要な部分であり、思

考は無意識という中心過程に依存している』。そのほか、カーペンター、プロディ、テュークらの文章にも似たような記載が認められます。

最後に、ウィルヘルム・ヴントを引用すれば充分でしょう。ヴントは実験心理学の父でしたが、鋭い内省家で、創造を絶することに無意識にも多大な関心を持っていました！彼は、『幸いなことに、人間の精神はじつに有能だ。思考という複雑な作業の知識がほとんどなくても、思考に最も重要な土台を我々に提供してくれ、我々は思考の結果だけを意識する。無意識とは、人間のために我々の知らないうちに創造や生産を行い、熟した果実という結果だけを与えてくれるような未知の存在である』と述べています。」(アイゼンク、36頁)

アイゼンクは充分注意を払っていないが、これらの引用で示されている無意識と、フロイトの無意識とは全然内容が異なっている。これらは、意識とは独立に存在しているものであって、フロイトのように、意識から見た無意識ではない。

意識から独立して存在している無意識については、この時代から意識されていたとしても、その科学的解明は生理学の発達を待たねばならなかった。千葉が提起している見解は、まさしく、今日の脳生理学を土台にしているのである。したがって、当時はこの種の無意識論は、これ以上に展開されようがなかったといえよう。

こうしたこともあって、この種の無意識論とは別種のフロイトの無意識論が華々しく展開されることとなった。その要点を紹介しよう。

3) フロイトの無意識論の概要

フロイトの無意識論といっても、その範囲は広い。例えば、彼は心的過程をそれ自体として無意識的なものと捉え、その心的過程を精神活動が伴う身体的随伴現象に還元し、その生理学的な構造について言及している。いわゆるニューロン仮説であるがこの仮説が現在の生理学の知見からして、どの程度の妥当性があるか、といった問題は筆者の能力に余る。

また、心の構想が、自我、超自我、エスの三つの局所からなる、といった説が、今日の認知科学の水準からどのように評価されるか、といった問題には興味もてない。

というわけで、ここでとりあげるフロイトの無意識論は、筆者自身の無意識論を展開する際に必要な諸課題を含んでいると考えられる場合に限定される。

まずフロイトによる無意識の定義を紹介しよう。

「無意識的表象とは、われわれにはそれと認められないが、しかしそれにもかかわらずわれわれがある種の徴候や証拠にもとづいてその存在を承認したいと考えざるをえないような表象なのである。」(『フロイト著作集』6巻、43頁)

意識には決してのほりはしないが、その存在を承認せざるをえないもの、無意識をこのように定義したフロイトは、その存在の承認を、それがもつ意識との関係に求めている。例えば、潜在的なものが浮かび上がってきて、意識となったとき、その潜在的なものは、無意識的なものだ、というわけである。

「行為の意図は、被験者の心の中に潜在的形で、あるいは無意識的に存在していて、それが定められた瞬間になって意識されたのである。」(同書、43頁)

「催眠中に指示された行為の観念はある一定の瞬間にただたんに意識の対象となった

だけではない。行為の観念は働きはじめたのである。……行為の観念は、意識がその存在に気づくや否や、行為に移されたのであった。……

しかしながら、指示の観念の産物、すなわち行為の観念は意識の面に採り上げられたが、指示の観念は意識の面に浮かび上がってこなかった。指示の観念は無意識のままにとどまっていた。だからそれは働きつづけながら、しかも同時に無意識だったのである。」(同書、43～4頁)

ここに、フロイトの無意識論の積極面があらわれている。彼は意識の身体に対する優越性や、意志の自立が説かれていた時代に、いち早く意識と意志とが何ものかに支配されていることを示そうとしたのであった。

しかしながら、フロイトの限界は、この積極面自体の中にあつた。彼は意識や意志を支配している無意識的なものを、潜在的な心的過程として、結局は意識の領域にあり、個人の内面にあるものとして捉えるにとどまったのである。

「従来われわれは潜在的な観念はすべてそれが弱いから潜在的なのだ、しかるべき力を獲得すると意識化されるのだと考えるのが慣わしであった。

ところがわれわれは、たとえどんなに強烈でも、意識の舞台上が上がってこないある種の潜在的観念が存在する、という確信を得たわけである。」(同書、44頁)

無意識もある種の「観念」だ、とされると、これとその他の種々の観念との区別づけが問題となる。無意識を強烈ではあるが、決して意識にはのほらない観念と捉えると、強くなると意識にのぼってくる潜在的観念は、前意識として、無意識とは区別される。ではこの区別は何によってもたらされるのだろうか。それが抑圧であり、防衛である。

「われわれは困難もなく意識面に移行する働きつづけている前意識と、無意識のまま、意識とは断絶していると思われる働きつづけている無意識とを発見した。……

無意識はわれわれの心の営みを基礎づけている諸過程における規則的な、避けることのできない段階である。おのおのの心理的作用は無意識的なものとしてはじまり、抵抗に出会うか出会うまいかで無意識的なものにとどまるか、それともさらに発達して意識の領域に踏み込むことになるのかのいずれかである。前意識的な営みと無意識的な営みとの違いは本質的な違いではなく、「防犯」が登場するにおよんではじめて生じてくるのである。」(同書、45～6頁)

無意識と前意識とを区別し、その区別が抑圧や防犯によって生じてくるという見地に到達することによって、フロイトの無意識論は精神分析の根底におかれることとなった。精神分析が療法として、実際に有効かどうかについては、否定的な見解が多い。筆者はこの領域に立ち入るだけの知見はない。しかし、無意識をこのように捉えたフロイトが、自分の精神分析療法の有効性に確信を深めたことは間違いのないだろう。

最後に、無意識を精神分析とのかかわりで論じている部分を紹介し、フロイト説の紹介を終わろう。

「無意識的な精神活動を支配している諸法則は、意識的な精神活動を支配している諸法則とは大幅に違ったものである、ということである。」(同書、47頁)

「無意識の過程は、われわれには、ただ夢と神経症という条件のもとで、知られるだけである。つまり高次の意識体系の過程が低下(退化)して、以前の段階にひきもどさ

れるときに認められるのである。無意識の過程は、それ自体では認識されえないし、また存在することもできない。」(同書、101頁)

「われわれの精神的活動は一般に二つの対立した経過方向に動いていき、欲動から“無意識”体系をとおり、意識的な思考過程へいたる方向か、あるいは外部からの刺激で“意識”と“前意識”の体系をとおり、自我と対象の無意識的な充実にいたる方向をとるのである。」(同書、113頁)

無意識を潜在的観念の一種と見たフロイトは、結局、無意識をつくるものを欲動に求めることとなった。そして、この欲動自体は、外部からの刺激で、無意識が意識化されるコースを逆にたどって、充当される、というわけである。エネルギーの放出と充当というモデルに合わせて、人間を解釈したのであろうが、彼はそうすることによって、無意識を社会的なものとして捉えることになった。ここから、フロムやライヒなどの社会心理学への道が開ける。恐らく、この道がフロイト説の正当な発展コースを示したものだらう。

では、フロイト説にも、また社会心理学にも不満であるとすれば、どのような無意識論が展開されるべきであろうか。

第三章 千葉康則『行動科学とは何か』を読む

1) . 本能と本性(無条件反射)

60年代の脳生理学の発達は、意識、無意識、意志や心について一定の仮説を提出しうるところにまで到達した。すこし古い本であるが、千葉康則の『行動科学とは何か』(NHKブックス)から、脳生理学の知見を紹介しよう。

千葉の説がどの程度評価されたか、あるいは、それに対する批判が展開されたかどうか、についてはいま調べがつかない。最近の脳生理学の一般書を見る限りでは、研究テーマが非常に専門化され、今日の専門的研究者が、千葉のように幅広い領域をそれなりに消化して、人間の問題にせまっていっては無理ではないかと思われる。脳生理学の最新の到達段階をふまえて、総合的な観点からの人間論を近日中に期待することはできないのかも知れない。

さて、千葉は、「人間や動物は本能によって動かされている」という考え方が、その内容が別に厳密に限定されているわけでもないにもかかわらず、また学問的には色々な問題点が指摘されているのに多くの人々にゆきわたっている理由を、この考え方が「日常経験を通じて、それを肯定するような事実にあたえず直面しているからであらう」(千葉、48頁)というところに求めている。そして、本能について次のように整理しその内容を脳生理学の立場から吟味していく。

「大ざっぱにいえば、本能とは生まれつき(遺伝的)のものであり、それは人間や動物の生存をささえているものであり、人間や動物の行動はどこかで本能と結びついている、という三つの考え方を合わせたものである。」(同書、48~9頁)

このように、生まれつきそなわっている能力として、本能を捉えた場合、そういう能力をささえている機構については何も述べられていないが、それを脳の機能として捉えかえせばどうなるだろうか。千葉は本能に相当するものを無条件反射に求めている。

「すでに説明したように、脳のはたらきは、その中の神経網を信号が通過した結果としておこる。となると、脳の中にどのような神経網があるかが問題になるが、複雑な神経網を顕微鏡でたどるといようなことは不可能なので、考えられるいろいろな方法で少しずつ探っていくことになる。そこで、まず大きく分類して(これはきわめて意義のある分類だが)、生まれつき、つまり遺伝的に脳の中にそなわっている路と、生後に形成される路とにわけて考える。そうして、生まれつきの神経路を信号が伝わっておこる反射を無条件反射といい、生後に形成された神経路を信号が伝わっておこる反射を条件反射とよんでいる。この命名はパブロフによるものである。

つまり、本能に相当する脳の機構は無条件反射ということになる。もっとも、本能は哲学的、心理学的なことばであり、無条件反射は脳生理学的なことばなので、内容は必ずしも同じではない。」(同書、51~2頁)

千葉によれば、本能論では、人間にどのような本能があるかを決めてかかる場合が多いが、脳生理学では、どのような無条件反射があるかはたえず追求していかなければならない課題であり、ここに大きなちがいがあ

るとはいえ、「人間のすべての行動は必ず無条件反射と結びついていると考えられる」(同書、54頁)し、「無条件反射は人間の生存をささえているものであるから、それ

はおさえることのできない力を持っている」(同書、54頁)ほどの重要なものが無条件反射であるが、千葉はこれを本能と呼ぶことは避け、本性と呼んでいる。

では、本性と条件反射とはどのように関係しているだろうか。有名なパブロフの実験は、犬にエサを与えるときに必ずベルを鳴らしていると、ベルの音を聞いただけで犬が唾液を出すようになることを明らかにした。つまり、エサを食べるときに唾液が分泌される、という無条件反射が、新たに形成された条件反射によって、別の刺激でひきおこされたのである。

「つまり、条件反射とは、無条件反射が、それをおこす刺激と時間的、空間的に環境の中で結びついている刺激によってひきおこされるというもので、一種の『見通しを立てた反応』ということができる。見通しの立てかたがすぐれているほど、無条件反射は有効に発露されるのは当然で、無条件反射は諸動物にも人間にも共通しているのに、高等さに差がついてくるのはそのためである。これでわかるように、後天的に獲得する機能(条件反射)は本性(無条件反射)を助けるためのものということができる。」(同書、63頁)

ここまでで述べられた本性と行動の関係について、千葉自身のまとめを紹介しておこう(引用カッコははぶく)。

1. 人間には生まれつき本性(無条件反射)があり、それによって生存がささえられている。
2. 人間のすべての行動は本性と結びついている。あるいは、人間のすべての行動の土台には本性がある。
3. 人間の本性にどのようなものがあるかは、たえず追求されねばならぬ。
4. 単一の行動として名づけられているものは、必ずしも単一の本性を土台としているわけではない。
5. 後天的に獲得する脳機能は本性が有効に発露されるためのものである。

動物行動学からしても、生理学からしても、伝統的な本能概念は受け入れがたいものであった。また、それを欲動といった、何かしらエネルギーを想定しているような概念もそぐわない。このことに注意を払ったうえで、本能的行動行為について考察しなければならぬ。

2) 言語・意識・無意識

ことば(言語)とは何か。これは研究者をたえず悩ませつづけてきた難問であった。しかし、生理学者千葉の手にかかると単純明解な議論が展開される。まず、ことばがものごとの記号であることから出発し、その生理的側面について次のように述べている。

「このように、ことばは記号だから、それを使って他人にもものごとを伝えることができるだけでなく、ことばはものごとに結びついた一種の条件刺激で、ことばがあたえられれば、そのものごとを直接受けとめたときと同じような変化を脳や身体にひきおこす。『リンゴ』ということばは唾液を分泌させ、その形や色やイメージとして浮かぶ。そこで、パブロフは、ふつうの条件刺激を第一信号系とよび、ことばを第二信号系と名づけた。

このように、動物と違って、私たちは過去の体験を言語化して脳の中にとり入れるた

めに、体験をことばで表現することもできるし、ことばによって体験をひきだすこともできるわけで、そこに認知が成立する。人間では、記憶といわれるものも、このようにことばとして脳の中にしまいこまれるものが多い。そのために、そういうことばをつなぎあわせれば、そこには存在しないできごとを脳の中に出現させることができる。ものを考えるとは、こういうことを指している。もちろん、私たちはいろいろの光景や音を思い出すことはできるが、それだけでは思考ではなく、そういうイメージをことばによってつなぎあわせて、ひとつのスジができて、はじめて思考ということができる。思考といえ、脳の中にひとりだけで湧きでてくる全く『自分の産物』と思っている人も少なくないだろうが、このように、思考はことばによってつくられているもので、ことばは実際のものごとの記号であるとする、思考といえども現実の世界を反映したものといえるだろう。」(同書、101~2頁)

ことばの本質を記号と見ることは誤りであろうが、生理学から見れば、音であり、記号だ、ということになる。そして、それを条件反射と結びつけると、ことばと思考と意識との一致が判明する。ここから千葉の無意識論が出てくる。

「ところで、脳機能の記号化されたものが言語だとしても、脳機能のすべてが言語化されているわけではない。わかりやすいいえば、脳の中におこっているはたらきのすべてがことばで表現できるわけではない。ことばで表現できないとは、自分にわからないということであって、つまり、無意識ということである。」(同書、110頁)

「このように考えてくると、脳機能の大部分が無意識であることがわかる。しかも、それは無条件反射か条件反射か、自律神経系か体性神経系か、というような分類とは特に関係はない。そこで、脳機能の中で言語化された部分が意識(認知)される、ということになる。そうして、意識の流れが思考ということになるだろう。ただ、ここで問題になることは、脳機能の中で言語化される部分とされない部分がどのように区別されるかということである。それは言語との関係で考えられるべきだし、言語は社会的、歴史的なものであるから、意識も社会的、歴史的に決定されるものであろう。」(同書、111~2頁)

脳機能の中で、言語化される部分を意識とみなし、そうではない部分を無意識と捉える見解は非常にわかりやすい。この考え方が正しいかどうかについては、しばらく検討する時間がほしい。

ところで、千葉の見解には、社会システムは考慮されていないから、あくまでも受容器(感覚器)が受けた情報を脳がどのように整理していくか、というメカニズムの分析が軸となっており、人間の無意識的な生理的過程が追求されるにとどまっている。この見地から社会的無意識を論じようとするれば、個人が無意識的な生理過程をどのように制御するか、といった優生学的発想に陥る危険性がある。この点に十分な注意を払うことが必要であろう。

第四章 社会的無意識論の地平

たとえ社会的無意識であっても、ある社会的行為が無意識的になされるようになることは、生理学的無意識の形成過程を経なければならない。生理学的無意識の形成にとつては、自然的環境と社会的環境との区別はない。

精神分析で問題にされる無意識が、社会的無意識であることは言うまでもないが、そうだとすると、その無意識は、人々の社会的関係を要因として形成される生理学的無意識なのである。

ところで意識が無意識を問題にする場合、それが捉える無意識のイメージは、必ず、意識の社会的形態がもつ文化的イデオロギー性に制約されざるをえない。

フロイトが考えた、意識によって抑圧された無意識、という存在がもし合理的なものであったとすれば、それは、封建時代から資本主義時代への移行期にあって、社会的意識の形態が変化しつつあったときに必然的に行われる、新しい社会的意識による古い社会的意識の抑圧（あるいはその逆）を反映する限りにおいてであろう。

さて、社会的無意識が、人々の社会的関係を要因として形成されることが判明すれば、社会的無意識への働きかけは、人々の社会的関係を変革する実践によってなされることが知れる。政治的な意志の働きかけを受け付けなかった商品、貨幣を形成する本能的共同行為に働きかける術も、ここにひらけてくる。この点に関しては、後続、「本能的共同行為・無意識・意識形態」にゆずり、無意識論の考察をひとまず終るとしよう。

本能的共同行為・無意識・意識形態

安藤一夫

はしがき

以下の論文は、『協同組合運動研究会会報』18号、「物象化論への招待」と同20号、「本能的共同行為・無意識・意識形態」をまとめたものです。

(一) 物象化論への招待

1) . 新しい社会運動

物象化論、このなじみのないテーマを何故とりあげるのでしょうか。また、このテーマは、協同と民主主義シリーズの中で、どのような位置を占めているのでしょうか。

70年前後に食品公害が深刻化するなかで、カネ万能の世の中に異議をとらえ、新しいライフスタイルをつくり出そうとする社会運動が始まりました。

従来の政治運動や社会運動が政治的な解決を目標にしていたのに比べ、新しい社会運動は新たな経済システムを形成しようとするところにその特徴がありました。

食品公害や環境汚染は資本主義の経済システム自体が生み出したものであり、従ってこれらの根本的解決を目指そうとするなら、資本主義の経済システムに代わるもう一つの経済システムを形成する他はなかったからです。

もう一つの経済システムは、衣食住にかかわる部門から成長してきました。共同購入会や生活協同組合が伸長し、とくに生活協同組合は、組合員数が労働組合よりも多くなり、住民の多数を組織しているコープこうべのような事例も見られるようになりました。

2) . 社会変革論の未形成

もう一つの経済システムが成長していったにもかかわらず、社会変革を目指した新しい社会運動はそれ相応の力をつけることができていません。

まず、伝統的な左翼諸政党は、新しい社会運動を育てることができませんでした。全てを政治的解決へと収れんさせる政党の手法は、新しい社会運動と折り合えなかったのです。伝統的な左翼の社会変革論は影響力を失いました。

伝統的な左翼の社会変革論に代わって登場したのは、市民主義でした。市民1人1人が新しい価値観を持ち、ライフスタイルを変えて行けば、結局は大勢を制することができるのではないか、という想いが広がりました。運動に参加しようとした人達は、それぞれこだわりを持ち、自分の頭で考えてライフスタイルを変えていきました。

食にこだわる人、ゴミにこだわる人、水にこだわる人、リサイクルにこだわる人、……伝統的な左翼の活動家に代わって新しいタイプの運動家が生まれてきました。しかし、自覚した市民達が、それぞれのライフスタイルを賢くかえていっても想いはとどきませんでした。たしかに市民主義のネットワークがつくりだした思想と運動はこの社会に大きな影響を与えました。しかし、その影響は現在のシステムをより柔軟にする方向に働いたのでした。

そういうわけで、新しい社会運動は、従来の社会変革論に代わる自前の社会変革論をまだ持っていないのでしょうか。経済システムは巨大化したのに運動としての力が伸びていない、という現実、新しい社会運動が自分自身の意味と力についていまだ自覚しえ

ていないことのあらわれでしょう。

新しい社会運動にとって、いま問われていることは、それにふさわしい社会変革論を身につけることです。そのためには何から始めるべきでしょうか。

3) . 従来の社会変革論

資本主義の経済システムに抗して、もう一つの経済システムを形成し、全国的規模に成長させていくことは不可能だ、ということが社会変革をめざす左翼の人々の間では常識でした。だから、社会変革のためにも政治権力を掌握しなければならない、という社会変革論が大きな影響力を持ってきました。

他方、新しい社会運動とともに成長してきた市民主義の政治意識はどのようなものであったでしょうか。それは、伝統的な社会変革論を認めた上で、労働組合や政党といったタテ割り組織を批判し、市民運動の組織論（ネットワークなど）を対置しようとするものから、カネ万能の価値観に代わる新たな価値観を確立し、生産者と消費者とを結ぶ新しい経済システムを展望するものに到るまでの、多くの考え方がありました。

新しい社会運動が始まって20年以上経過した今日、社会変革を望む人たちは、自分自身の想いも含め、これまでの様々な社会変革論の果たした役割を検討するところから、新しい出発点をさぐる必要があるのではないのでしょうか。

4) . 運動が要求されるもの

私自身は、伝統的な左翼の社会変革論に多くの批判を持っていたとはいえ、資本主義社会の中に、もう一つの経済システムを形成していくことを通して社会を変革することは不可能であり、まず政治権力を掌握して、それから社会変革が始まる、という考え方には疑いを持っていませんでした。

新しい社会運動が、新しい価値観にもとづき、小規模ではあるとはいえ新しい経済システムをつくりだしたとき、共感したものの、その延長に社会変革を展望することはできなかったのです。

そこで問われた問題は、政治権力を掌握してから社会変革を進めるというのなら、どのように社会変革を進めるか、ということ、政治権力を掌握する以前から、人々に提起しておかなければならない、ということでした。現在活動している左翼の政治党派のどれもがこのことを明示していません。彼らの主張は、今日の政治と社会への民主主義の見地からの批判であり、政治を変えよう、という訴えであって、自分達が政治の主宰者になったとき、どのように社会を変革していくか、ということについては何も語っていません。

新しい社会運動は、そもそもの出発点から、社会変革の問題に突き当たっていました。それぞれの個別の要求を追求しようとするれば、今日の社会システムを変革しなければならないこと、このことは自明であり、ライフスタイルの変革という合い言葉はこのことの表明でした。

従って、私のように、伝統的な左翼の社会変革論の枠内にあったものとしては、新しい社会運動に共感するのなら、政治権力を掌握して以降どのように社会変革をなしとげるか、ということをおもい明らかにする義務があったのです。

5) . 物象化論の意義

資本主義の経済システムの前条件は、商品と貨幣にもとづく市場経済です。もう一つの経済システムとは、究極のところでは、商品・貨幣に頼らないシステムということになります。商品・貨幣に頼らないシステムなど本当に形成しうるのでしょうか。

この問題を考える素材として、ソ連の計画経済の試みとその失敗があります。もう一つの経済システムを展望するなら、ソ連の失敗の原因を解明することも要求されるでしょう。

ここで、物象化論が登場します。従来、資本主義のシステムに対しては多くの批判が投げかけられてきました。労働者の労働を搾取するシステムだ。いや富んでいる者をますます富ませ、貧しい者をますます貧しくするシステムだ。他民族を抑圧し、人々を差別し、抑圧する政治を不可避とするシステムだ。生産過程での労働を疎外するシステムだ。賃労働は、生産者の自由を奪う奴隷制だ、等々。

ところが資本主義のシステムは、これらの批判と抵抗運動に直面すると、都度システムを柔軟にし、批判を吸収してしまいました。どうも、これらの批判は、このシステムのアキレス腱を突いていなかったのです。

物象化論が明らかにしたことは、資本主義のシステムでは人格が物象化し、物象が人格化する、ということでした。私達が工場や農場で生産した電化製品や野菜が商品になっていくと、私たち生産者は、商品を生産する装置として人間的な性格を発揮できずに物象化され、他方商品を買う場合には、人間的な欲望にかかわりなく、持っているカネで欲望の範囲が決められてしまいます。

一寸考えればその不自然さに気付き、非人間的なシステムであることがわかるにもかかわらず、何故このシステムは続いてきたのでしょうか。それは、このシステムにあつては、人々は、商品や貨幣に自らの意志を支配されているからです。この物象による意志支配は、非常に巧妙に出来ていて、人々はなかなか支配されていることに気付かず、たとえ気付いたとしても、その支配から逃れる方策が立てられないのです。

6) . 物象化に向き合う協同思想

今日社会変革を考えると、この物象化を廃止できるかどうか、という問題を避けて通れません。そして、協同と民主主義のシリーズで明らかにしてきたように、民主主義は他から個人を守るシステムとして機能するのに対し、協同は、他への働きかけでした。民主主義的要求では、物象化の解体には手が届きませんが、協同思想は、この物象化に正面から向き合っています。

新しい社会運動は協同思想を選択することによって、今日の経済システムがもたらす物象化の解体という課題に正面から向き合っています。ここに、新しい社会運動が自分自身について知るための手がかりがあります。

(二) 物象化論が明らかにしたこと

1) 物象化と物神性

商品における物象化とは、一言にまとめるならば、人間の社会的な力が物(商品)にのり移り、物(商品)に人が支配される、ということでした。

例えば、スイカが市場に出されて商品となる場合、スイカに価格がつけられますが、この価格は生産者が好き勝手につけられるものでなく、市場に出されている商品量と需要との関係で決まります。スイカは食物となる自然物でありながら、1,000円の値段がつけられたとき、人々は、その価格が、スイカという自然物から由来するものであるかのように考えます。しかし、同じスイカが、昨日は1,500円だったのに、今日は1,000円に値下がりした、という市場の現実を見れば、価格(価値)がスイカにそなわっていると考えたのは錯覚だということがわかります。

とはいえ、人間の社会的な力(価値)が物(商品)にのり移っていますから、物象の人を支配する力は、人間の社会的力としては見えず、自然物にそなわる力と見えます。これが商品の物神性です。

2) 商品の社会性

市場にある商品は全て誰かの私有物です。従って、これを自分の物にするためには、等価物(お金)を用意し、交換しなければなりません。

物象としての商品がそれぞれ誰かの私有物でありながら、交換によって、社会の成員の誰にも利用できるものとなること、これを商品が社会性をもつことと考えましょう。そうすると、商品の社会性とは、あらゆる商品が無理なく交換される社会的形式をもつことだということが判明します。

あらゆる商品が単一の商品で価値を表すとき、この社会的形式(一般的価値形態)が出現しますが、その時、商品は共同行為をとらねばなりません。

商品自体には意志はありませんが、商品にはこの社会的形式を実現したい、という本性があります。この本性に商品所有者が従うとき、商品の共同行為が実現し、貨幣が生成されます。

このことは、水が高い所から低い所に流れることを利用し、水力発電所を建設するときに、人々が自然法則に従うことと共通性があります。しかし、この場合は自然法則の利用であるのに対し、商品の場合、人間の社会的関係を物象の相互関係として出現させてしまう点に違いがあります。

つまり、人間は物象に意志を支配され、その本性を実現する行為を行うことによって、物象化を成立させているのです。

3) 無意識のうちでの本能的共同行為

ルソーの社会契約論を引くまでもなく、人と人との社会関係は意志と意志との関係であり、今日では契約という形式をとります。経済生活は全て契約によって行われますし、法律も契約の形式をとっています。

しかし、商品が商品所有者に共同行為をとらせ、貨幣を生成させるとき、そこにはどのような契約があるのでしょうか。考えてみれば、契約は人と人との関係で成立するものでした。商品の共同行為に人が参加するとき、人は他人との関係には関心を持ちません。

人は商品の本性に従った行動をすることによって、他人との関係をもちうる経済的主体になりうるのです。つまり、今日の市場経済では、人々は自らを物象化することなしに経済的主体として登場しえない、ということになります。物象化することによって、人々ははじめて、経済的契約の主体として登場します。

物象化すること、とはこの場合、商品の身になって考え、行動することでした。これが慣習となると個人にとっての物象化とは、無意識のうちになされるものとなります。人々は、商品の本性が要求する共同行為に参加しますが、その行為は、契約などの意志行為とは意識されず、無意識のうちになされる本能的共同行為となります。

4) 物象化の廃絶が課題に

生協の産直や共同購入会の産消提携などの市場外流通とは、関係者がどのように考えていようと、この物象化のシステムへの意義申し立てだった、ということが判明します。それもただ発言するだけでなく、物象化されない関係を現実に創造しようとしてきたのです。

ライフスタイルの変革や、顔のみえる関係、といったスローガンは単なる合い言葉ではありませんでした。生産者と消費者とが産直の関係を結び、市場の実勢に影響を受けながらも、自らを物象化させることなく経済主体として登場させ、契約を結んだとき、この契約は今日の社会に通用している本能的共同行為の一つの風穴をあけたのでした。

今日市場のシステムに代わるもう一つのシステムを創り出すことは簡単になりました。多くの試みがなされています。そこで新たな問題が問われてきました。それらを持続させること、あるいは、それらが連合し、市場経済を浸食することが可能かどうか。

物象化されない関係を一時的に形成しえても、商品の本性にもとづく共同行為にとって代わりうる社会的関係が形成しえなければ、物象化をなくすことはできません。今世紀最後の社会的難問が解決すべき課題として、いま提出されています。

(三) 無意識と意識形態

1) フロイトの無意識論

物象化論が切り開いた地平は、市場経済における人々の日々の生活が、無意識のうちでの本能的共同行為によって自らを物象化し、そうすることによって自らを経済的主体として登場させることによって成立している、ということでした。

であるならば、無意識とか、本能的共同行為とかについて明解に把握することが問われます。

無意識が大々的に取りあげられたのは、フロイトの精神分析だったこともあり、流布している無意識論はフロイト説に依拠しています。

他方で、哲学者たちは無意識の問題について、何ら有効な接近をすることができませんでした。彼らは意識を、それも書かれたものを素材にしていたからでした。

フロイト説は、無意識をいずれ意識化されるものと捉えています。欲動→無意識→前意識→意識→外界というシェーマで説明しますと、無意識のうち、意識化される潜在的意識は前意識をへて、意識化され、外界に働きかけるが、それだけでなく抑圧によって無意識のままにとどまる観念があると見るのがフロイト説のポイントです。

外界から刺激を受け、意識かとは逆のルートで無意識をへて欲動が蓄積される、というようにフロイトの心のモデルは、エネルギー論の見地から体系化されています（後期の自我—超自我—エス、にはふれません）。

フロイト説の特徴は無意識をあくまで意識として捉えようとするところにあります。従って意識あつての無意識であり、無意識を意識から独立したものとはみなしていません。

とはいえ、フロイト説の長所は、人の意識が自立したものではなく、何かに支配されていることを明らかにした点にありました。フロイトのいう無意識とは、社会的な無意識のことであり、人の意識を支配しているものだ、というように捉えなおせば、その長所を継承することが可能となります。

ただその場合もフロイトは、意識を支配するものを、あくまでも個人の内面に求めました。だから無意識から欲動、リビドーへと追求がなされたのでした。しかし、物象化論をふまえるなら個人の意識を支配する社会的無意識の内容は、個人の内面にあるのではなく、物象相互の関係にあり、個人の外にあることが判明します。

社会的意識の内面が個人の内にあるのではなく、個人が属する社会関係にあること、諸個人を社会的諸関係の総体として捉える、ということはこういうことでしょう。

2) 生理学から見た無意識

次に問題となるものは、意識から独立して存在する無意識です。フロイトに先行する無意識論の多くはこの見地だったようです。例えば、モーズレイは、1861年の著書で「無意識の精神活動は、精神活動の最も重要な部分であり、思考は無意識という中心過程に依存している」（アイゼンク、『精神分析に別れを告げよう』批評社、36頁）と書いていますが、ここでは無意識が土台となり、思考はその一部分とされています。

しかし、このような科学的見地は、生理学の発達度合いに制約されていました。1960年代に入ってやっと脳生理学の最新の知見をもとにした無意識論が展開されるようになったのです。当時から生理学の立場に立って、人間の社会行動を論じてきた千葉康則は、最近出版された『人はく無意識の世界で何をしているのか』（PHP出版）で、フロイト説を意識の世界から人間を見ているものとして批判し、次のように述べています。

「人間は脳によって統括支配されていて、その働きの一部が意識されるに過ぎない、という形で人間を理解してゆくと、話は全く逆転します。意識と無意識の世界を別々にとらえたり、意識の下の無意識を位置づけたりすることもなく、脳の働きの中に含めて意識の世界も論じることになります。」（18頁）

千葉の見解には、社会システムは考慮されていないから、あくまでも受容器（感覚器）が受けた情報を脳がどのように整理していくか、というメカニズムの分析が軸となっており、人間の無意識的な生理過程の科学につきています。この見地から社会的無意識を論じようとするれば、個人が無意識的な生理過程をどのように制御するか、といった優生学的手法に陥る危険性があります。

とはいえ、社会的無意識を論じようとするなら、人間の無意識的な生理過程についての科学的知見は不可欠のものでしょう。

3) 本能的共同行為が生み出す意識形態

いよいよ貨幣を生成する無意識のうちでの本能的共同行為についての考察に移りましょう。

ここで人々は商品に意志を宿し、物象に意志を支配されます。この社会的行為はくりかえされるうちに、無意識に行えるようになります。人間が誕生後、学習によってものにする社会的行為は例えば言語の使用のように無意識に行われるようになりますが、物象による意志支配も無意識のものとなります。

しかし、言語における無意識と商品・貨幣のもたらす物象化における無意識との違いがただちにあらわれてきます。言語自体人間にとっては新しい意識形態ですが、それを使用すること自体は何ら人々の意識を支配しません。ところが、物象による意志支配は人々の意識に一定の意識形態を与えます。

フロイト説を紹介したところで、意識を支配するものを個人の内面ではなく、物象の相互関係に求めなければならないと述べました。この作業にとりかかるといってしまっていることとなります。

私たちは通常世界を主体と客体に分割します。その上で、双方から相対的に独立した意識として、科学的知を捉えます。この枠組みそのものが一つの意識形態であり、この形態は実は物象化によってもたらされたものなのです。

主体—客体の二分は近代的（ブルジョア的）知の枠組みであり、この二項対立図式を克服すること、このことは多くの哲学者や文芸批評家によって試みられています。しかし、筆者の知見が狭いからかも知れませんが、まだ、なるほどと思われる解は目にかかっていません。

というのも、哲学者は伝統的に意識のみを純粹にあつかいますし、文芸批評家は物象化の原理を解明するだけの努力をすることはまれですから、人の意識を物象の相互関係が支配することによって成立している一定の意識形態として解明するには役不足なのでしょう。

商品が自己の社会性をどのように表現するか、ということに注目してみましょう。或る商品テレビは他の商品上衣と関係することによって、上衣をテレビと同じ質のものとし、テレビの社会性を表現させます（5月例会レポート「図解価値形態論」参照）。このとき、上衣は上衣という自然物でありながら、テレビの社会性を表現しています。テレビの社会性とは、テレビでもなく、上衣でもないが、両者に共通な抽象的なもの（抽象的人間労働）です。ここでは上衣はその自然な形のままで、抽象的なものの化身となります。

この商品の価値形態の論理構造が、主体からも、客体からも切り離された、抽象的なものである科学的知をはじめとする意識形態の原形を提供しているのではないのでしょうか。

そして、意識が具体的なものから切り離され、抽象的なままで自立化されたとき、フロイトの言う無意識が浮上してきたとみなせるでしょう。資本主義以前の社会では、意識が科学として自立することはなく、精神は肉体から分離せず、肉体の活動が無意識として意識されることもなかったのでしょうか。

そうだとすると、物象化にもとづく本能的共同行為の解体は、今日の意識形態の批判とその克服、つまりは新しい文化と知の創造から始まることになります。

市場経済のまっただなかに生み出されているもう一つの経済システムは、新しい文化と知を創造するネットワークとして機能する限りで、社会的に意義あるシステムとして持続し、本能的共同行為に代わりうる社会的共同行為を形成して、物象化を廃絶していく道を並けていくことになるでしょう。

※最後の部分は試論です。