

Alternative Systems Study Bulletin

第21巻第1号

(2013年4月19日)

松下政治学の検討

第1章 松下政治学の実践的問題提起 第2章 市民政治理論の検討
第3章 松下政治理論の批判

カストリアディス論

1. 現代資本主義の把握 2. 自律社会論 3. 想念の社会生成力
4. マルクス商品論批判の問題点 5. カストリアディス批判

後記

編集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱 169 号 貿易研究会

ホームページ <http://www.office-ebara.org/>

メール sakatake2000@yahoo.co.jp

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

振込先 口座名 : 資本論研究会
(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-67283

松下政治学の検討

はじめに

松下政治学は、右派からは民主党の菅元首相や仙石元閣僚が依拠している理論としてネットで取り上げられ、官僚内閣制批判との関連で、国家死滅論が大きく取り上げられ、革命論として非難されています。このような論議があることを念頭に置きながら、松下政治学の批判的検討を行ってみたい。

文献は積み上げれば40センチを超えてしまっていますが、自らの仕事を振り返った講義が収録されている『現代政治*発想と回想』(2006年、法政大学出版局、以下『回想』と略記)、それから基本的な文献を収録した『戦後政治の歴史と思想』(1994年、筑摩学芸文庫、以下『歴史と思想』と略記)、そして最初の体系的著作である『市民政治理論の形成』(1959年岩波書店、以下『形成』と略記)が必読文献でしょう。

第1章 松下政治学の実践的問題提起

1. 現代日本の政治の問題点

松下は、現代日本の政治について、1980年代にジャパン・アズ・ナンバーワンともてはやされた時代に先進国に入ったと錯覚し、先進国状況への転換に取り組む戦略構築に失敗し、2006年当時ですが20年遅れとなっているとみなしています。

「日本は、戦後の中進国型経済成長に幻想をもちつづけ、また明治国家を継承して官治・集権型だった戦後政治・行政の構造特性ないし文化特性を自費し、自治・分権型への転型という「日本再構築」にとりくみえなかつたといえます。」(『回想』、4頁)

日本の政治体制を明治以来続く官僚内閣制と捉え、官治・集権型であった戦後政治・行政の構造と文化を転換し、自治・分権型の政治・行政を作り上げること、松下の問題提起はこれに尽きています。そして、日本の官治・集権型の政治・行政の構造と文化が何故自治・分権型へと転換される必要があるかについて次のように述べています。

「都市型社会の成熟にともない、市民の生活条件は、農村型社会のような「習慣」ではなく、「政策・制度」によってかたちづけられていきます。しかも、この政策・制度の発生源は、近代化過渡期のように国家=官僚組織にのみ専属されず、新たに「分権化・国際化」が時代特性となるため、Ⅰ市民活動レベル、Ⅱ団体・企業レベル、それにⅢ自治体、Ⅳ国、Ⅴ国際機構の三政府レベルへと「多元・重層化」していきます。つまり「分節政治」の展開です。この五つのレベルをつらぬく市民の思考方法としての政策・制度型思考の自立がはじまり、ついでこの思考への習熟が市民の課題となります。」(『回想』、69頁)

ここには松下政治学のいくつかのキーワードがあります。まず「都市型社会」で、これはもともと「大衆社会」という言葉で松下が1950年代末に提起した内容のいいかえで、「市民社会」が崩壊して、「都市型社会」へと移行したという文脈で使われています。そしてこの「都市型社会」においては、市民の生活条件が習慣から政策・制度によるものとなり、これが今日のグローバリゼーションを背景に、分権化・国際化を招来して政治は五つのレベルへと多元化・重層化し、「分節政治」が展開され、「政策・制度型思考」が求められるというのです。ところが日本はこの転換をなしとげることができていないのですが、その事態に対して松下は文化の問題をきっかけに次のように批判します。

「この『私文化』は、ムラの解体がはじまる明治国家の成立以降、とくに戦前知識人の『自我』『内面』、『教養』『哲学』から『思想』『精神』、また『私小説』にいたる言葉に象徴されるように、さらに戦後ではこれらがマス化されて、『マイホーム』『消費』さらには『大衆文化』などという言葉に変わりますが、いずれも同じく、官治政治のもとでの、社会に開かれた窓のない、閉ざされた『私文化』です。この『私文化』はハイブローにみえても、「政策・制度」の改革に未熟という、市民型の公共誘因のない政治小児病候群とってよいでしょう。

『鬼は外、福は内』がこの「私文化」の構造です。日本近代におけるムラ+官僚という政治のシクミのもとにおける『私』の充足感・幸福感を中核におく文化型です。『外』にたいしては、自治・共和つまり「公共」に文脈をかたちづくる発想と能力を欠いています。日常は交通法をめぐるような脱法・違法をかさねていますが、危機ともなれば個人は『国家』、つまり幻影としてのオカミにたよりきることになります。

日本の『私』は『公』にたいしてタテに従属あるいは対立する、近代国家成立期以来の「国家体個人」という思考惰性に閉ざされています。『私』がヨコに『公』を構成する『社会契約』型の「自治・共和」という、「公共」の政治文脈は成立していません。自治・共和とは、『福は内、外も福』という、市民のヨコの『相互性』を解決する市民みずからの政策・制度づくりではありませんか。この相互性が「市民倫理」の基本です。」(『回想』、69~70頁)

日本のタテ型社会における文化の特徴がよく捉えられています。国民の基本的政治姿勢は「国家対個人」であって、ヨコにつながることはなく、したがって排除型の内ゲバ社会となっています。ここで松下は個人がヨコにつながることに「『私』がヨコに『公』を構成する『社会契約』型の「自治・共和」という、「公共」の政治文脈」と述べていますが、ここに松下政治学のキーワードである「社会契約」が登場しています。この内容は、ロックの市民政治理論の継承なのですが、それについてはあとでふれます。

2. 日本の官治・集権型政治変革の方向性

日本の官治・集権型政治・行政の変革、それは、民主党政権のもとでも期待されたものの実現できませんでした。これはなかなか大変な事業なのです。松下はこの変革についてまずその条件について次のように考察しています。

「自治・分権政治が不可欠の都市型社会に移行したにもかかわらず、自治体、国の政策・制度が、いわゆる国家(官僚組織)を機関車として近代化をめざしてきた、農村型社会の官治・集権構造にとどまるというネジレをいかに解決するかという、文明的課題をもつ転型にあります。

しかも、自治体、国の各政府レベルそれぞれに、戦後再編され、半世紀つづく硬直した政官業既得権複合がかたちづけられて、政治・行政を劣化させるとともに、さらにこの政官業複合がムダをつみあげて国富を蕩尽したため、経済はともかく財政も緊迫しています。」(『回想』、118頁)

2011年の原発事故で明るみにでた原子カマフィア、これは自民政権になって大手を振って復活してきていますが、「戦後再編され、半世紀つづく硬直した政官業既得権複合」こそ問題で、これを解体する必要があります。松下はその処方箋として次のように述べています。

「このため、今後、市民文化の成熟につれて、しかも、すでに崩壊した『国家論』

にかわって、新たに「市民」を主体とする『自治』について『公共』という基本概念が、政策・制度の構想レベルで具体的に問いなおされることとなります。……

市民の相互性を踏まえた、自治さらには公共についての再定義・再定位が急務と考えます。」(『回想』、125頁)

この自治、公共についての再定義について、松下はどのように考えているのでしょうか。次にそれを見てみましょう。まず「都市型社会」の特徴づけが基本です。

「大衆社会ないし都市型社会への移行とともに、『階級』の存在形態の変化としての「マス化」を背景に、新しい市民層が登場することを、私は予測しています。……都市型社会への移行こそが、①閉じたムラ状況をきりくずして開かれたマス状況への移行となり、また②生活権(シビル・ミニマム)の公共保障が不可欠となるため、市民活動の発生条件をつくりだして行くのでした。」(『回想』、44頁)

松下が「市民社会」から「都市型社会」への移行というときの問題意識がここで述べられています。労働者階級の存在形態がマス化して市民層が登場すること、生活権が課題となり、市民活動が発生してくることがそれです。

3. 市民という規範人間型

ではこの都市型社会における市民活動の目標なり理念はどのようなものでしょうか。

「そのとき、〈市民〉を規範概念とする『人権・平和』『市民権・機構分立・法の支配』という〈現代民主政治〉の普遍市民政治(基本法)原理、つまり〈市民政治理論〉が造出した普遍価値を、『人類普遍伝統』をみなしていくというリベラルな発想が、あらためて要請されます。」(『回想』、46頁)

ここでふれられている「市民政治理論」これはロックの社会契約論の継承なのですが、松下はロックの理論から人類の普遍的市民政治原理を導き出しています。詳しくは後で述べるとして、登場してきた「新しい市民」とはどのような存在であり、市民の規範概念とはどのようなものでしょうか。

「マス・デモクラシーがうみだす、現代の〈市民〉とは、『自由・平等』という生活感覚、『自治・共和』という政治文脈をもつ〈シティズン〉、つまり規範人間型、という定位がこれです。しかも〈人間型〉をめぐっては、文化の型と人間の型とが同型ですから、市民が市民文化をかたちづくり、市民文化が市民をつくりだすという緊張をたえずもつこととなります。……だが、この『市民』は永遠に現実とならないため、つねに未完にとどまる規範概念です。」(『回想』、53~4頁)

市民社会というときには、もともと生産過程も含む概念ですから、そこにおける人びとの関係を単純に「自由・平等」とみなせません。階級対立がそこにはあるからです。しかし、松下は、階級の存在様式が変化したという認識の下に市民社会の都市型社会への移行を論じており、階級対立が「自由・平等」と観念されるような事態に対応する認識を提起していることとなります。とすれば、松下の市民の規範概念は、松下自身の市民観であり、それも市民が抱くであろう観念についての想定だということになります。

第2章 市民政治理論の検討

松下政治学を検討していく筋道は、ひとつはロックを継承発展させた市民政治理論の是非であり、もうひとつは、現代(1950年代後半)では市民社会が崩壊して大衆社

会(現在では都市型社会と言換えられている)となったという認識の是非です。まず前者の検討からはじめましょう。

1. 『回想』の市民政治理論について

松下は『回想』で最初の著書である『形成』の内容について振り返りつつ、政治理論における近代を切り開いたロック研究からはじめ、ロックの市民政治理論の研究をふりかえって「工業化・民主化を普遍文明軸として設定するという私の思考原型は、この時点ではじまります。」(『回想』8頁)と述べています。いずれ『形成』の内容の紹介をしますが、その前の紹介を兼ねて、もう少し『回想』から引用しておきましょう。

「私は『初期』資本主義の〈自然科学〉(工業化)方法論であるこの〈近代認識論〉とともに、同時に『自然状態』としての〈市民社会〉(民主化)を設定して〈近代自然法論〉をかたちづくるというロック理論の構造連関に、この学生論文でとりくみました。」(『回想』、9頁)

もちろん松下の著書は単にロック理論を取り上げただけでなく、それを当時のイギリスの資本主義の発展段階と階級闘争の進展の中に位置づけ、さらに他の論客、ホブズやヒューム、ルソーを随時取り上げながら、今読んでもわくわくさせられる息遣いのある力作です。そして、ロックたちの理論の展開について、その限界を次のように考えて、現代の問題を提起しようとしているのです。

「『理論としての近代』の基本概念をなす『個人自由』、ついでこの個人自由を基体とした、自治・共和としての〈市民社会〉という、当時の原子論的・機械論的な理論構成に接近するには、〈個人〉の析出を起点とした『初期』資本主義型の自然状態→自然権→社会契約という、当時の近代自然法をめぐる概念装置へのとりくみだけでは理解できません。」(『回想』、12頁)

この限界の解明は『歴史と思想』に収録されている諸論文に委ねられるのですが、その際に松下はロックの市民社会概念を、スミス、ヘーゲル的な市民社会概念に意図的にずらし行きます。

「私は『市民政治理論の形成』で、ロックのシビル・ソサエティという用語法を古代からの世俗型政治社会という伝統的理解から飛躍させて、自然状態・自然法・自然権という構造関連からくる、自由・平等な個人の原子論的・機械論的構成としての、自立した『公共社会』に意味転換させていきます。」(『回想』、15頁)

この意図的な意味のずらしが検討されるべき課題ですが、松下はこの意味のずらしによって、次のような知見を導き出しているのです。

「市民政治理論の形成というロックの古典としての位置は、自由・平等の個人を主体に、『社会契約』というかたちで、〈市民社会〉観念の原型を構築し、この市民社会の『信託』によって〈組織・制御〉される『人工』政府の設定にあります。もし、この政府が市民社会の論理に反するときは、抵抗としての『革命権』の発動となる。……このように政府の道具性・可謬性・可変性があきらかとなってはじめて、思想としての『市民社会』は国家に従属あるいは吸収されることなく、むしろ国家は市民の〈信託〉による『政府』にすぎなくなり、市民社会自体が公共ないし社会として自立したのです。こうして、市民社会が政治社会つまり公共社会として自立するとともに、政府をつくりかえのできる市民の道具とみなす、市民政治理論の古典的形となります。」(『回想』、16頁)

この松下の政府と市民との関係に対する考え方はずっと維持されています。しかし、このようにいうときの市民社会は、実は元々ロックが念頭においていた市民社会＝政治社会という意味内容に再度ずれていっています。であれば、市民社会が崩壊して都市型社会になったという認識とどのように調和させるのでしょうか。

松下の問題意識は「2000年代になってもこの日本の中進国型官治・集権政治としての『官僚内閣制』型政治構造は、後述するように、ようやく転機にたち、自治・分権をめざすその《市民政治》型再構築が急務となっています。」(『回想』、17頁)というところにあり、このような主張が、国家廃止論として右派から非難される根拠ですが、しかし、市民社会の崩壊と都市型社会の到来という松下の主張と、ここで松下がロックが言う意味での市民社会＝政治社会の実現という問題意識とをどのように関連させるのでしょうか。

2. 『形成』を読む

松下はロックの社会契約論について次のように述べています。

「ロックは政治理論を『自然状態』からはじめる。自然状態においては自然法が支配し、自由平等な個人が自然権を行使しているが、その自然権を公的に保障するために『同意』すなわち社会契約によって国家を形成する。ロックは社会契約論によって国家の起源を追及しつつ、同時に国家の存在理由をも決定した。」(『形成』、41頁)

このようにロックの社会契約論は国家の起源とその存在理由を明らかにするいわば国家論であり、ロックの言葉で言えば市民社会論＝政治社会論です。松下はこの内容を正確に把握しています。しかしあえて松下はロックの政治社会論としての市民社会論に、別の内容の松下流市民社会論を読み込みます。それは「自由・平等な個人＝私的所有＝原子論的機械論的結合——こうしてロックの自然状態の構造原理においてすでに『市民社会』観念の実質的完成をみることができよう。」(『形成』、89頁)というものです。このように読み込んだ上で、次のようにロックの観点との相違が強調されます。

「しかしここで自由・平等な個人の私的所有を基体とする原子論的機械論的關係として位置づけられた自然状態の『市民社会』的構造と、ロックの市民社会という言葉の用法とは明確に区別しなければならない。ロックは、市民社会という言葉をもろ政治社会(ポリティカルソサエティ)すなわち市民国家(コモンウェルス)という意味にもちいている。……ロックは、自然状態が共存状態であるにもかかわらず、それに市民社会という言葉が適用しない。ロックによれば、市民社会＝市民国家は自然状態を克服する『社会契約』によってはじめて成立する。」(『形成』、90頁)

つまり松下流市民社会論は、自由・平等な諸個人の原子論的機械論的關係であり、今日の公共圏の意味に近いものです。ロックが社会契約による政治社会の形成によってはじめて実現するとした自由・平等を松下は次のように社会契約以前の自然状態に認めているのです。

「いまだ資本と労働の対立を十分に分化せしめることなく、共同体から析出されてきたばかりの私的所有の主体たる個人が自然状態における自由・平等な《個人》として観念化された。これが原子論的性格をもつ量的人間像の成立であった。」

それゆえ国家は自然状態における個人から演繹されなければならない。これまでの歴史から切断された『自然』を設定することによって、封建共同体ついで絶対主義国家が理論的に拒否され、理論上はそこに個人は完全に解放されたのであるが、この自

然状態における個人があらためて歴史(市民国家)の出発点となるのである。自然権の主体としての自然状態における個人は、時間的に前国家的存在であると同時に、価値的にも超国家的存在として位置づけられている。国家はアプリアリに、アトミスティックな個人の意志＝理性を媒介として、メカニカルに形成されることになる。国家は、個人を究極的実在単位とする個人の原子論的・機械論的な抽象的結合体となる。」(『形成』、45頁)

ここで、松下は社会契約論の前提となっている自然状態を、経済的關係の変革によって作りだされた人間像を根拠とするものと見なしています。しかし、ロックによる自然状態の強調は、封建主義や絶対王政の王権神授説などのイデオロギーとのイデオロギー闘争の中で生み出された思想としてみておく必要があります。

「もちろんロックのシビル・ソサエティという言葉も、社会契約によって成立する政治社会＝国家という意味にもちいてはいるが、ロックによる国家＝政治社会とはまさに自由・平等な《個人》の原子論的機械論的体系としての『市民社会』的構造をもつものであった。社会契約論はかかる原子論的機械論的『市民社会』観念に適合的な概念装置であった。こうして、ロックにおいて国家とは『社会』であり、『政府』はその基礎を社会から『信託』によってうるのである。」(『形成』、326～7頁)

ロックにあつては「自由・平等」は政治社会＝国家についての規定であったことを承知の上で、松下は、この「自由・平等」を「自由・平等な《個人》の原子論的機械論的体系としての『市民社会』的構造」と読み替えて、これを後には「《市民政治理論》が造出した普遍価値を、『人類普遍伝統』をみなしていく」ということから、都市型社会で成立する市民概念の規定に活かしています。

3. 植村邦彦の指摘

日本で市民社会というと、歴史的にはマルクスの文献翻訳から入ってきた経過があり、ヘーゲル、マルクスの意味、つまり社会の土台としての物質的生産の総体でした。松下が市民社会のこの規定に限界を感じて、市民社会から大衆社会(都市型社会)への移行を説いたことは明らかです。そのときにロックの政治社会論を都市型社会の市民の普遍的価値として、市民の規範人間型の定義を導きました。このような松下の市民社会消滅論を検討するために、最近出た植村邦彦『市民社会とは何か』(平凡社新書、2010年)を紹介しましょう。

植村は、ヨーロッパでは、古代ギリシャ以来市民社会という言葉は政治社会という言葉で用いられていて、ロックはその伝統的な用語の意味を守っていたのですが、スミスがこれを商業社会という意味で使用し、そしてヘーゲルがスミスに学んで市民社会を欲求の体系と捉え、この把握が初期マルクスに引き継がれたこと、日本ではマルクスの市民社会論が先行して紹介されたことで、日本の研究者たちにとっては、市民社会の伝統的意味は理解されてはいなかったことについて詳述しています。

この植村の指摘を踏まえれば、ロックの市民社会論をその本来の政治社会という意味からずらして、これをヘーゲル的な意味での市民社会論として捉えなおしたことは、日本の研究者の無意識的な意味ずらしと言えないこともありません。松下のロック把握もこの延長で捉えることができそうです。

4. 松下市民政治理論の成立

松下は社会契約論の変遷について次のように述べています。

「以上にみられるように、社会契約論は、ホッブズにおいては『リヴァイアサン』、ロックでは『市民政府』、ルソーでは『一般意志』——国家絶対主義、社会・政府二元論、社会絶対主義と、それぞれ特殊な政治状況を背景として提起していたが、この社会契約論の問題性は、権力対自由という絶対主義国家対市民的自由の対立を、自然状態を理論的に設定することによって、純化し、自然状態における「個人」から「国家」を導出していった点にある。ここでは国家は、個人に超越する存在ではなくして、A個人に存在理由（正統性の基礎）を持ち、B個人の契約（合意）によって主体的に構築される、C個人の相互結合体に転化している。こうして、社会契約論は、政治状況を個人と国家の関係に還元してしまった。そこには個人と国家しか存在しない。」（『形成』、70頁）

絶対王政はルイ14世の王権神授説のように、人民から超越した国家像を描いていましたが、松下は自然権にもとづく社会契約論をこの絶対王政のイデオロギーに対するイデオロギー闘争の産物として位置づけています。そして絶対王政のもとの権力対自由という対立関係を社会契約論では個人と国家の関係に還元したと見ています。そして松下はこの関係に矛盾を発見します。

「そしてそのとき、「国家」は ①自由 ②平等な「個人」を前提とした ①絶対性と ②統一性をもった主権国家でなければならなかった。これは矛盾である。これは経済的基礎における『階級』を「個人」への理論化していくところに成立する国家対個人という市民政治理論自体の矛盾であった。」（『形成』、70～1頁）

国家と個人の関係として想定した社会契約論の欠落していたのは階級だと松下は主張しています。そしてこの欠落は社会契約論が登場した初期資本主義における階級形成の未熟さから説明されます。

「初期資本主義が可能とした『市民社会』原理が『自然』の状態と表象化され、また『自然』の法、『自然』の権利として理論化されていたという点を指摘することによって、次節の『古来』の法、『古来』の権利の観念との対照を明確とし、第三章への展望をおくことであった。」（『形成』、91頁）

先走って言えば、この初期資本主義の階級形成の未熟さにおける政治社会論としての「自由・平等」原理は「『市民社会』的構造をもつ国家＝社会観念を結晶せしめたロックの社会契約的観念」（『形成』、327頁）であったのだが、しかしこれはかえって、市民社会が都市型社会に移行したときの市民の普遍的な市民政治理論として活かせるのではないかというのが松下の問題意識なのです。この論理展開は若干込み入っています。ロックの社会契約論への批判者たちであった、ヒューム、ファーガソン、アダム・スミスに言及しつつ松下は次のように述べています。

「『市民社会』とはすぐれて分業にもとづく生産社会としての『商業社会（コマーシャルソサエティ）』であったことを注目しなければならない。……スミスにおいては『見えざる手』に導かれる「個人」の私益追求は『市民社会』たる『国民の富』自体の拡大再生産の起動力となる。ここで『市民社会』の観念は、経済学にまで深化せしめられ、ロックによって自然法として表象された市民社会の運動法則は経済学的法則にまで転化する。ロックが理論的前提として設定した自己労働にもとづく所有を基礎とする「個人」は、初期資本主義から産業資本主義への移行の前夜において、資本の運動法則の内部にのみ入れられ、『市民社会』は契約的社会であるよりも、むしろ社会的生産の体系として歴史的对象的に把握されてくる。『社会契約』的市民社会論は、ファーガソンにおいては『市民社会史』として歴史的に把握されたが、アダム・スミ

スにおいては『政治経済学』として解剖される。」（『形成』、395頁）

このように松下は市民社会把握の変遷と市民政治理論の変遷を資本主義の発展から位置づけています。市民社会の概念がロックにあっては政治社会＝国家であったのが、スミスにあっては商業社会へと変更されたこと、ここから市民社会論の研究は法学から政治経済学へと移行されていきます。そしてその後松下は一気呵成にマルクスの革命論にまで跡付けていきます。

「ロックにはじまる市民政治理論の展開は市民政治理論の祖国イギリスのベンサムでもってその最高の形態をもつことになる。ついでその後新しく市民政治理論は第一に市民国家の国民的特殊性をもった制度化の問題、第二に労働者階級の台頭に対処しなければならなくなるであろう。

第一に普遍的「個人」の原理は、市民体制の各国における歴史的不均等発展に対応しつつ「国民」的体制として実現されるからである。ここで機械体を原型とする合理的思考は有機体を原型とする『歴史主義』と接合していくようになる。

ついで第二に普遍的「個人」の「自由」は、実質上ブルジョア「階級」の「自由」を意味するにすぎないことが明確になり、ここで「個人」の階級性が露呈されるとともに、この「自由」から疎外されたプロレタリア「階級」をいかにふたたび普遍的「個人」の「自由」へと転化せしめるかが日程にのぼる。これが『社会主義』運動となる。」（『形成』、417～8頁）

松下は、マルクスの『共産党宣言』の未来社会像を市民社会の予定調和だとみていますが、これは「資本主義生産内部に発生するプロレタリア「階級」による、ブルジョア『市民社会』すなわちブルジョア「国家」の爆破を提起する。」（『形成』、419頁）という戦術にもとづくものでした。そして松下はさらに資本主義の独占段階にまで論を進めていきます。

「しかし資本主義の独占段階にともなってブルジョア理論自体においても、「自由」な「個人」の『市民社会』という観念が崩壊する。……このような独占資本主義の成立は、『市民社会』の観念を、その①構成主体と②構形成態の二点から崩壊せしめていく。」（『形成』、419～20頁）

松下があげている構成主体の変化とは、プロレタリア化した大量の人間、個人観念の内容の変化であり、構形成態の変化とは、①圧倒的人口のプロレタリア化、②テクノロジーの発達、③普通選挙権の成立、ということです。ここから市民社会の崩壊が、「自由な個人の市民社会」という観念の崩壊として認識され、その崩壊後の社会が大衆社会と位置づけられます。大衆社会では、夜警国家が経済国家に、市民国家が大衆国家になるといいます。

5. まとめ

以上の松下の市民政治理論を顧みれば、第一に、松下自身は市民社会論を社会の中で成立している社会についての一般的観念と捉えており、ここから独占資本主義段階での市民社会の崩壊を主張しています。第二に、このような市民社会把握はロックの政治社会論と共通し、ここからロックの政治理論を大衆社会における市民の政治理論として構築するという課題が生まれてきます。第三に、松下はこのような見地から、ロックの社会契約論を大衆社会における国家論として展開しています。松下自身は1950年代後半からこの問題意識をもっていました。

「たしかに現代はロックの時代をはなれてまったく別世界にはいつている。しかし

本書の課題は『序』でみたように、第一に市民政治理論の古典的形成を問題にすることによって現在政治思想へのアプローチの視覚を築くこと、第二に思想革命の模型を設定することにあつたが、さらに第三にここでロックの定式化した「自由」な「個人」という観念の普遍的意義を現代的問題状況を前提にして問うことをかんがえてよいであろう。」(『形成』、421頁)

現代の市民社会論に関して言えば、1989年から91年にかけてのソ連・東欧の崩壊後、これが市民革命であったという見地から、80年代以降顧みられなかった市民社会論が再興し、その際の市民社会の概念は、市場と国家からは区別された公共空間というものでした。松下の『形成』での提起は、この市民社会論の変遷を先取りしたものと見なせます。しかし、岩田昌征がいうように、ソ連・東欧崩壊時に市民・インテリゲンチヤは労働者と共に旧体制に反対して連帯したのですが、旧体制の崩壊後は市民・インテリゲンチヤは一部の例外を除いて一目散に資本家側に加担して行き、労働者は取り残されています。まさにこの旧体制崩壊後の世界では市民＝ブルジョアでした。松下の都市型社会論のアキレス腱は、市民の、労働者としての存在が理論化されていないことです。この観点から、松下理論の批判に入りましょう。

第3章 松下政治理論の批判

既に紹介してきたように、松下理論の特徴は、第一に、ロックの社会契約論にもとづく市民政治理論を素材とした新たな市民政治理論の提起であり、第二に、資本主義の発展段階についての認識によって裏付けられた市民社会から都市型社会への移行論であり、第三に、都市型社会での政治的主体としての市民の規範人間型の提起でした。この理論にもとづいて、政策型思考やシビルミニマム論や都市・自治体論が都市政策論として展開されています。私がここで取り上げるのは、上にあげた3点の理論にしばります。

1. 新たな市民政治理論への疑問

松下の新たな市民政治理論について、再度『回想』から引用しておきます。

「私は『市民政治理論の形成』で、ロックのシビル・ソサエティという用語法を古代からの世俗型政治社会という伝統的理解から飛躍させて、自然状態・自然法・自然権という構造関連からくる、自由・平等な個人の原子論的・機械論的構成としての、自立した『公共社会』に意味転換させていきます。」(『回想』、15頁)

2001年の京大スクーリングの報告に加筆された『回想』冒頭論文は、2006年に『回想』が出版されていますから、ソ連・東欧崩壊以降の新たに興隆した市民社会＝公共空間論に接して、松下は自身の都市型社会論の基礎となる市民政治理論にわが意を得たと感じていたことでしょうか。しかし、松下政治学の特徴は、公共空間でのコミュニケーションによる社会変革ではなく、社会契約論の観点からの信託論にあります。再度の引用になりますが松下は次のように述べています。

「市民政治理論の形成というロックの古典としての位置は、自由・平等の個人を主体に、『社会契約』というかたちで、「市民社会」観念の原型を構築し、この市民社会の『信託』によって「組織・制御」される『人工』政府の設定にあります。もし、この政府が市民社会の論理に反するときは、抵抗としての『革命権』の発動となる。……このように政府の道具性・可謬性・可変性があきらかとなってはじめて、思想としての『市民社会』は国家に従属あるいは吸収されることなく、むしろ国家は市民の「信託」による『政府』にすぎなくなり、市民社会自体が公共ないし社会として自立しえたのです。こうして、市民社会が政治社会つまり公共社会として自立するとともに、政府をつくりかえのできる市民の道具とみなす、市民政治理論の古典的形成となります。」(『回想』、16頁)

私は第1章で紹介した松下の実践的問題提起はすばらしいものと評価するのですが、しかしどこか違和感をもってきました。それはここで展開されている市民が属する公共社会の社会契約によって国家・政府が創られ、両者の関係は「信託」関係であるという理論そのものにあります。社会契約論は松下も論じているように、絶対王政に対するイデオロギー闘争の産物であり、それ自体イデオロギーでした。ヨーロッパ諸国の近代的統一国家はいずれも絶対王政から出発し、社会契約によって創られた国家の実例はありません。松下自身近代国家について次のように述べています。

「国家自体は、民主主義と工業の諸国・ヨーロッパの発明品である。……国家はまず封建的支配体制にたいして技術的優位性をもつ家産官僚制的な統治機構としてルネサンス期ヨーロッパに登場し、絶対主義君主の権力拡大の機構的支柱となる。……この絶対主義段階における「権力対自由」の対立を、理論的に解決するのが『社会契約論』であり、政治的に解決するのが『ブルジョア革命』である。」(『現代政治』、東大出版会、1968年、16～8頁)

ここに見られるように歴史的には社会契約論は絶対王政を批判した理論であり、その実践はブルジョア革命でした。このブルジョア革命の理論として準備された社会契約論が果たして今日の市民政治理論の中心を占めることが可能なのでしょうか。むしろ今日社会契約論的イデオロギーは支配階級のイデオロギーに転化しているのではないのでしょうか。このことを確認するために『歴史と思想』の白眉をなす力作「第12章、組織・制御としての政治」の諸説に立ち返ってみましょう。

政治とは何かという問いから始まる第12章で松下は「現代政治の構造変動」について次のように展開しています。

「今日からみれば、近代化とは、国家を過渡推力とした工業化・民主化による、農村型社会から都市型社会への大転換を意味しているといつてよい。」(『歴史と思想』、442頁)

この松下の近代化把握で全く欠落しているのが資本の果たした役割です。松下によれば、工業化は資本の蓄積ではなくて、国家を推力として実現されたこととなります。しかし、国家を推力として利用した真の権力としての資本は分析の外にあるのです。

「だが、この『政治化』は逆転して、かえって政治の市民管理への転化の条件となる。」

A 都市型社会における生活権＝シビル・ミニマムの公共整備という近代化Ⅲ型政策の課題は、政策争点の日常化・全般化をひきおこす結果、市民活動を主体とした地域での市民参加・自治体改革を不可欠とする。

B 都市型社会での近代化Ⅲ型政策によって生活権＝シビル・ミニマムが保障される時、①余暇・教養の増大、②政治習熟の拡大がはじまるため、市民活動の条件を成熟させ、それも地域規模から地球規模までにひろがる。」(『歴史と思想』、445頁)

確かに都市型社会の特徴としてこのような政治の構造変化が起きていること自体は事実の問題として確認できます。しかし、国家について次のように述べるとき、問題の捉えそこないがあるように思われます。

「国家とは、農村型社会から都市型社会への「大転換」をうながす過渡推力にとど

まる。絶対・無謬の国家観念とは、近代化をめぐるその過渡推力である国レベルの政府の神秘化であった。今日では、国家とは、自治体、国際機構とならぶ国レベルの政府にすぎない。……この市民から出発し、分権化・国際化をともなう国家観念の崩壊、つまり自治体・国・国際機構の三政府レベルでの分節政治の展開は、政治概念の『20世紀的転換』として記憶されるだろう。」(『歴史と思想』、448～9頁)

国家を過渡推力とみなすなら、それを推力とした主体の規定が必要です。どうも松下は工業化・民主化をその主体とみなしているようですが、そうならば、工業化・民主化の主体としての資本の規定が問われます。それ抜きに、過渡主力だから国家は崩壊するというのでは、あまりにも楽観的過ぎます。依然として資本は国家を利用して

いるのです。「都市型社会が成熟すれば、意見、利害について政党のヒロバである議会型政治が定着する。都市型社会では政治思考の決定的転換がおきるといってよい。……国家観念から解放された政治は、自治体、国、国際機構の三政府レベルで、市民活動＝意見分化、団体・企業＝利害分化を踏まえ、複数政党による議会型調整というかたちになる。政治は、各政府レベルの議会つまり公開のヒロバでの調整となり、そのための組織・制御技術へと脱魔術化する。」(『歴史と思想』、453～4頁)

政治が国家に引き寄せられて理解されていて、資本のロビー活動や市民相互の政治的団結あるいは政治的要求という観点が弱いのが気になります。以上に述べてきた疑問が一気に解消するのが次のくだりです。

「社会の管理は行政機構・官僚組織があつてはじめて可能となる。行政とは、市民が各レベルの政府によって組織・制御する社会の管理をいう。市民の代行機関である行政機構は、市民の代表機構である政府によって組織・制御されるのである。……でなければ管理⇔行政⇔政治によって、人工的に組織・制御されている都市型社会は崩壊してしまう。」(『歴史と思想』、468～9頁)

今日社会の管理は圧倒的に資本による日常支配に任されています。東京都民の勤労者が朝いっせいにすし詰め満員電車に乗り、夕方から深夜まで働き、疲れ果ててかえってくる、という生活を余儀なくされていますが、これは大多数の都民が資本によって雇用されている結果です。そしてこれほど完全な都民に対する組織・制御は行政の力の彼方にあります。この資本の日常支配を前提にして都の行政は展開されているのであり、都市型社会といえども、人工的に組織・制御されているのは極一部分に過ぎません。

政治を変えるにはイデオロギーが必要です。社会契約論は絶対王政との闘いで有効なイデオロギーでした。しかし今日の社会で果たしてそれは有効なイデオロギー足りうるのでしょうか。松下がここでの展開で露呈しているように、それは資本がはたしている日常的な支配＝組織・制御の機能を見失わせるようなイデオロギーではなかったのでしょうか。

2. 市民社会崩壊論への疑問

松下の市民社会崩壊論は、資本主義の段階規定によるもので、しかも、市民社会を思想としてみる見地からのものでした。スミス、ヘーゲル的な市民社会論と、それを受け継いだマルクスの市民社会論について、階級闘争的な視点から位置づけており、プロレタリアートが階級意識から市民意識をもつようになったことでもって市民社会の崩壊と大衆社会への移行を論じたのでした。しかし、松下も認めているように今日

の都市の市民は労働者であり、それを思想的な位相でのみ論じることは市民の労働者性を無視することにつながります。

今日市民が労働者であるということはどういうことでしょうか。それは生産手段をもたないことによって、生産手段の所有者に経済的に隷属することを余儀なくされている存在です。伝統的なプロレタリアートの階級意識、労働者の団結形態としての労働組合や労働者政党への帰属意識は希薄になっているとはいえ、経済的隷属は継続しています。そして市民社会こそがこの経済的隷属の関係をもたらしめているのです。ですから市民社会の崩壊という論点は、この経済的隷属という事実を見えなくさせてしま

まいます。資本による日常支配は何よりも匿名による支配です。というのも、それは商品や貨幣や資本が人に意志を支配するシステムであることによります。そして人びとの認識を曇らせてしまう理由は、この意志支配が、人びとの意識に支配されているという意識を生み出さず、逆にある種の自然法則を利用し順応しているという意識を生み出すところにあります。つまり経済的隷属という事実は人びとにとってはある種の自然法則の利用であり、自然に対する支配であると意識されているのです。ですから市民社会における資本の日常支配、働く人びとの経済的隷属は、人びとに個人の自由な選択という意識を持たせ、結果として市民社会は自由で平等な空間だという認識をイデオロギーとして人びとの頭脳に生産してしまうのです。そうだとすると、市民社会や都市型社会を自由・平等な空間と見る思想は、経済的隷属を覆い隠すイデオロギーだということになります。

松下の提起とは別の今日の主流の市民社会論は、市民社会を、市場や国家とは区別された、自由・平等な公共空間であるとみており、この考えも市民社会における経済的隷属という事実を覆い隠すイデオロギーとして機能しているのですが、松下の都市型社会論も同様ではないでしょうか。

3. 都市型社会の主体規定への疑問

都市型社会の市民という規定は、市民の労働者性を見ないものでした。では市民の労働者性を踏まえうえて、市民社会とそれを美化するイデオロギーである、公共空間論などへの批判はどのようになされるのでしょうか。

先に述べたように、市民社会をその構成員である労働者を資本が経済的に隷属させるシステムと把握することが出発点です。市民は毎日長時間労働に縛り付けられており、その結果公共空間に登場することもままなりません。松下はこの市民の労働者性を見ていないので、公共空間としての市民社会に過度な期待をかけていますが、それは次のように日本の官僚政治を官治・閉鎖型の国家観念とみていることにもよります。

「明治以来 100 年余つづく官治・閉鎖型の国家観念の解体・再編という、この分権化・国際化の解決を 1990 年代の市民は求められているのである。」(『歴史と思想』、471頁)

現実の国家を社会契約の産物と見る松下は、日本の官僚支配を「国家観念」とみなして、これに代わる「分権化・国際化」という国家観念を市民の社会契約によって行おうというのです。このような認識の基礎にはマルクスの革命論に対する次のような見解があります。

「つまり、『工業化』がうみだすプロレタリアートいいかえれば労働者階級の形態変化としての『市民』がおしすすめる『民主化』による解決である。マルクスの予言は、

マクロには革命ではなく政策・制度による解決となったのである。」(『歴史と思想』、508頁)

これは『歴史と思想』につけられた解題に書かれているのですが、資本の制御や、自主管理といった生産の領域での問題解決抜きに、政治の民主化だけしか視野に入っていない。市民としての労働者の経済的隷属からの解放は政治の民主化だけでは実現できないでしょう。そしてまた今日の日本の国家は、「国家観念」ではなくて、市民としての労働者の経済的隷属を永続させる目的をもつ資本の意志とお金の力で維持運営されていて、官僚はその総番頭であり、物質的裏づけをもった機構です。

「都市型社会における政治の起動力は市民である。政府ないし政治家のあり方を決定するのは、市民分化水準・政治熟度である。そのとき、政治は管理⇔行政⇔政治という循環のなかで、社会工学へと脱魔術化され自治体、国、国際機構という三レベルの政府は市民によって組織・制御される、社会の組織・制御の機構にとどまることになる。」(『歴史と思想』、483頁)

結局松下の政治学は、市民社会を公共空間とみ、国家を社会契約の産物とみて、工業化、民主化が実現した都市型社会では、市民が政治のヘゲモニーを握ることができるという認識なのですが、市民社会を資本と労働との結合による生産のシステムという物質的側面から捉え返すと、このような議論は裏づけのない楽観論であることが判明します。市民政治の行方を決めるのはグラムシの言う市民社会におけるヘゲモニー抗争であり、これは政治社会の外で、市民の日常生活(労働現場も含めた)においてなされています。この見地から日本の官治・閉鎖型政治に対してどう闘うかという市民の主体形成に関していくつかの提案を示すことが必要です。

ひとつは市民社会を公的セクター(国・自治体)、私的セクター(株式会社・営利事業)、サードセクター(非営利・協同事業)という三つのセクターから構成されているという認識に基づいて、このセクター間バランスを実現していくことが問われています。日本のサードセクターは、規模としては大きいのですが、公的セクターの植民地とされており、これが官治・閉鎖型日本の官僚支配体制の物質的基礎となっています。サードセクターに所属する諸団体が、社会的経済や連帯経済といったアイデンティティのもとにこの現実に対抗してヘゲモニー抗争を仕掛けることが不可避となっているのです。

次に市民を公共空間における政治的主体としてのみ見るのではなく、その生活全体をトータルに見ることから、生活を変えるという実践がみえてきます。生活クラブが実践してきたのは、市民生活をトータルに捉えるところから、市場経済に対する消費者主権による異議申し立て、自らの経営体の自主管理・自主運営を基礎としたコミュニティの自治、そして政治・行政に対するコントロールという多角的な運動です。それも誰かに要求する運動ではなく自らオルタナティブを提案し作り出す運動です。このような運動体が市民社会におけるヘゲモニー抗争の主体となりえるのです。

生活クラブのオルタナティブを実現する運動で特に注目しておくべきは、レイドロウ報告の提起した実践をワーカーズ・コレクティブの創業という形で成し遂げていることです。これは市民社会における労働者の経済的隷属を打破する試みであり、企業の自主管理の先行的実現であって、市民社会の根底的批判であり、新しい文化の発信源となっています。ヨーロッパでは労働統合型の社会的企業がサードセクターにおけるヘゲモニー抗争の担い手となっていますが、日本においても地域での社会的企業の創業が期待されており、ワーカーズ・コレクティブはその先駆例です。

市民社会においては住民のヨコの団結を作り出すことがヘゲモニー抗争の主体形成の第一歩であり、日本の官治・閉鎖型の官僚政治は意図的にこの住民のヨコの団結を妨害してきています。生協はこのヨコの団結を実現する組織として、地域のコミュニティ作りを企画し、地方自治に関しては予算を決められる政府機能を地域のコミュニティにもたせることが問われています。

カストリアディス論

はじめに

今回はカストリアディスの晩年の著作には言及できなかった。なにぶん大部の諸著作があり、その全体像を把握する事が出来ていなかったからだ。しかし、やはり気になっていたもので、今回検討してみたい。

まず、カストリアディスは1997年12月26日に亡くなっている。享年75歳とのことだから、1989年～91年のソ連・東欧崩壊の頃は、すでに60代後半であった。晩年のカストリアディスは、哲学や精神分析についても作品を残しているが、ここではやはり彼の自治論を究明することを目的に、政治的論文のみを取り上げる。次に取り上げる諸論文をあげておこう。

『したこととすべきこと』は、1997年に出版されているが、それに収録されている同名の論文「したこととすべきこと」(1988年頃)は、1989年に出版された『社会の自律と自己転換——コルネリウス・カストリアディスの戦闘的哲学』という論集に寄稿した論文の再録であり、論集に収録された論文の著者たちに言及しながら自らの思想の変遷について述べているものだが、なにぶん相手が哲学者たちのために、自律(カストリアディスは晩年には自治社会を自律社会と表現するようになっていく)の説明も哲学的である。

『意味を見失った時代』(1996年、以下『意味』と略記)にはソ連・東欧崩壊と同時代の論文が収録されている。取り上げるのは「マルクス＝レーニン主義の崩壊」(1990年、『意味』、36～51頁)、「西欧の崩壊」(1991年、『意味』、62～94頁)、「意味を見失った時代」(1993年、『意味』、95～122頁)、「ギリシャと近代の政治的想念」(1990年、『意味』、193～226頁)、「アテネの民主主義、その諸問題の真贋」(1992年、『意味』、227～241頁)、「民主主義社会の文化」(1994年、『意味』、242～257頁)「手続としての、体制としての、民主主義」(1995年、『意味』、278～305頁)である。

さらに『迷宮の岐路』(1978年)は雑誌『社会主義か野蛮か』を廃刊して以降の沈黙を破る最初の著作『想念が社会をつくる』(1975年)に続く著作であり、論文「価値、平等、政治、政治」(1975年)ではマルクスの商品論批判とアリストテレスの復権を試みているが、それを検討する。

1. 現代資本主義の把握

労働者の抵抗がなければ、資本主義は維持できないと考え、またソ連を官僚制資本主義と考えていたカストリアディスにとって、1980年代の新自由主義の登場と、1980年代末から90年代初頭に掛けてのソ連・東欧の崩壊は面食らうような事態だったと思われる。論文「マルクス＝レーニン主義の崩壊」は正直に「崩壊の唐突さ」について述べ、「なぞは深まるばかりである」(『意味』、37頁)と述べている。ここで「なぞ」

とされているのは、「いかに、なぜ、あの乱雑な構築物があれほど長く保たれたのだろうか」(同書、37頁)ということだ。この「なぜ」に対してカストリアディスは次のように説明している。

「もし(経済についての)《科学》と、歴史についての合理主義的形而上学と、非宗教的終末論を組み合わせた、あの奇妙な錬金術が、あれほど長い間にわたって、あんな強い吸引力を及ぼしえたとすれば、それが、確信への渇きにはかない不確かな人間の活動よりはるか以上のもの、つまり《歴史の諸法則》に保証される典拠への希望に、応えたからである。」(同書、43頁)

カストリアディスにとっては、ソ連は、資本主義的工業化のもう一つの道であり、官僚主導であるという点では西欧資本主義の先駆者であったはずだった。だが、ソ連・東欧の崩壊に直面し、その官僚主義が全体主義に転化し、そして崩壊したという筋道を考えた。そして、マルクスの中にもこの全体主義の要素はみられるが、しかし、その継承者には社会民主主義者もいることを考慮すれば、「全体主義の真の創造者はレーニンである」(同書、54頁)と述べている。その上で、この全体主義が70年以上続いた理由は「歴史の諸法則」という典拠だったと見ている。

もっともカストリアディスは、ソ連が崩壊し、西欧資本主義がわが世の春を謳い、人々が私的なことにかまけていくことを助長している現実の中でも、自律社会(自治社会)の構想はなんら放棄すべきではないと述べている。しかし、そう考えるならば、ソ連の崩壊は、生産力と生産関係の矛盾から説明した方がいいだろうし、官僚支配から自治社会への道も可能性としてはあったことを見ておくほうが現実的だろう。ソ連の生産関係は資本主義そのものではなくてある種の変種であり、過渡期の経済を官僚が階級となることで固定化してきたが、それは依然として協同組合的社会への過渡としての意義を持っていたのである。そうならなかったのはなぜかと問う方が生産的だろう。

ところでここではソ連論を問題にしようというわけではない。現代資本主義についてのカストリアディスの考えを紹介することが目的である。

想念が社会を創ると考えるカストリアディスは、資本主義の想念について「資本主義的想念は解放と自律の構想とは真向から対立している。」(同書、40頁)と指摘し、「問題は《生産諸力の発展》にすべてを従属させることである。生産者としての、ついで消費者としての人間たちは、その発展に完全にしたがわなくてはならない。」(同書、41頁)と述べている。ソ連・東欧が崩壊したことで、この資本主義の想念は一層支配的になった。

「左翼の数々のイデオロギーの、段階的な、ついで加速された、崩壊です。すなわち、消費社会の勝利、近代社会の想念の諸意味作用(進歩の、そして/あるいは、革命の、諸意味作用)の危機です。改めてまたふれることにしますが、これらはすべては、意味の危機を表明しています。」(同書、104頁)

想念が社会を創るといふときにポイントは想念の諸意味作用だった。カストリアディスにとっては社会は諸意味作用の作用しあう場であった。

「近代の西欧は、何世紀も以前から、相互に汚染し合ったとしてもまったく対立した、二つの社会的想念の意味作用によって生気を与えられてきました。個人的・集団的な自律という構想、知的・精神的なものであるとともに社会的な現実の中で有効なものでもある、人類の解放のための闘争と、一方での資本主義的な気違いじみた構想、久しい以前から総体的な(それだけにいつそう異常な)構想であるために、単に生産

力や経済にのみかかわることを止めた、偽=合理的な偽=制覇の限りない発展の、物理的・生物学的・精神的・社会的な与件の完全な制覇の、構想です。」(同書、105~6頁)

ところが90年代の「現行社会をまさしく特徴づけているのは、社会的・政治的な紛争の消滅です。」(同書、106頁)そして、「公的な諸政党は、同じことをいっています。……実際、対立している綱領もありませんし、人びとの紛争ないし政治闘争への、あるいは単に政治活動への、参加もありません。社会的な面では、労働組合の官僚化、そのやせさらばえた状態への収縮があるだけではなく、社会的な闘争のほとんどの消滅があります。」(同書、106頁)と述べている。この闘争の消滅が資本主義の腐敗をもたらしているとカストリアディスは見ている。

「現行の政治・経済体制の中に見られる一般化した腐敗は、例外的なもの、挿話的なものではありません。それは、われわれが暮らしている社会の、構造的・組織的な特徴になっています。」(同書、107頁)

このような腐敗は、資本主義を生み出した人間類型を破壊し、資本主義の存続を可能とする人間類型の生産を不可能にしているのではないかとカストリアディスは次のように問題を提起していく。

「資本主義は、それ自身が生みださなかつたし、これから生みだすこともできないであろう、一連の人類学的な人間の型を継承することによってしか、機能しえなかつた、ということです。……ワタキシ化によって、公的空間がますます荒廃してゆくのが見られるのと同時に、体制の存在そのものを条件づけていた、人類学的な人間の数々の型の破壊が、確認されます。」(同書、76頁)

では今日の資本主義はどのような人間類型を生み出しているのか。まず、個人化を自律と見る見方に対しての批判がなされている。

「個人たちのアトム化は、自律ではありません。ある個人が冷蔵庫や車を買う時、彼はほかの4千万もの人がしていることをしているのですし、そこには個性も自律もありません。……資本主義は自律ではなく、順応主義を必要としています。その現在の勝利、われわれが全般的な体勢順応の時代を生き延びていることで確認されるその勝利は、単に消費に関してのみではなく、政治、思想、文化等々にも及んでいます。」(同書、118~9頁)

資本主義の生み出す人間類型が順応主義でありそれが大勢を占めるとすれば、資本主義は労働者の抵抗がなければ継続できないというカストリアディスの考えは事実によって反駁されることになる。「資本主義といったものは、民主主義と全く関係がありません(戦前戦後の、日本を見さえすれば十分です)。そして経済的な面では、社会的な諸闘争がなければ、資本主義はこの二世紀来、何十回も崩壊したことでしょう。」(同書、75頁)と考えるカストリアディスは、今日人びとの順応主義が大勢を占める時代の批判ポイントを次のように定めている。

「現在の体制(自由主義的少数者支配制……引用者)が、受身の市民たち、諦めた賃金生活者たち、等々といった人びととともに、機能しつづけられるのかどうか、大いに疑わしいところです。」(同書、121頁)

資本主義を継続させる不可欠の闘争が消滅した資本主義がどうなるのか、このような時代の課題についてカストリアディスは次のように述べている。

「必要なものとは何か。エコロジー的な危機、豊かな国々と貧しい国々との間の富の極端な不平等、体制が現在の発展をつづけていくのはほとんど不可能であること、

を考慮すれば、過去には類例のない規模の想念上の新たな創造が必要ですし、それは、生産と消費の拡大以外の諸意味作用を人間生活の中心におく創造ですし、やるだけの価値あるものとして人びとから認められることのできる、さまざまな生活の目標を提起する創造です。そのことはもちろん、社会的な諸制度の、労働の諸関係の、経済的・政治的・文化的諸関係の、再組織を要求します。さてこの方向づけは、今日の人間たちが考えていることから、おそらく望んでいることから、極端にずれています。そうしたものが、われわれが立ち向かわなければならぬ絶大な困難です。われわれは、そこでは経済的な諸価値が中心的な（あるいは、唯一の）ものであることを止め、経済が最終目的ではなく人間生活の単なる手段として、しかるべき位置におき直されている社会、したがってつねに増大する消費へのあの気違いじみた競争を人びとが断念している社会を、望まねばならないでしょう。」（同書、113頁）

ここでカストリアディスは闘争ではなく、想念上の新たな創造の必要性を課題として提起している。資本主義の想念に対抗する想念の創造である。そしてそのような想念の創造のためには、資本主義とは別のものの提案が必要となる。

「その別のもの、それは人間の発展です。珍奇な新製品の発展の代わりに、です。そのことは、苦役であることを止め、人間の諸能力の発揮の場となるはずの、労働の別の組織、別の政治体制、諸決定の採択への全員の参加をともなう真の民主主義、アリストテレスが見事にいったように、統治することも統治されることもできる市民たちを養成するための、パイディア（教育）の別の組織、を要求しましょう。」（114頁）

このような別のものを造りだすためになすべきことは何かと言えば、教育活動だということになっている。

「課題の恐ろしいほど重大な性格を自覚している人びとが、語ろうとし、深淵にむかうあの競争を批判しようとし、自分たちの同胞たちの自覚をうながすよう、試みなければならぬ、ということです。」（115頁）

今の言葉で言えば脱成長に向けて、人びとの自覚を促す試みがカストリアディスの提案である。

「僕にとってはっきりしているのは、世界の状況は我慢できないし維持できないこと、現在の西欧は、それを本質的に改善する手段も意志ももっていないこと、そこでは解放の運動が消滅していること、だね。同様に僕にとってはっきりしているのは、何かをするためには、それを望まなければならない、ってことだ。」（同書、59頁）

カストリアディスがこのように述べたのは、ソ連・東欧崩壊の時点であった。資本主義は新自由主義への転換を成し遂げていて、まだそのほころびが出てきてはいなかった時期のことだった。リーマンショック以降の現在の資本主義を見ればカストリアディスは何を語るであろうか。

2. 自律社会論

カストリアディスの自律社会の定義は次のようなものだ。

「支配的な意味、これは他律です。自律社会、真に民主主義的な社会は、すべての支配的な意味を問い直す社会ですし、そのことによって、そこでは新しい意味作用の創造が自由である、社会です。」（同書、69頁）

自律社会を真に民主主義的な社会と定義するカストリアディスは、この民主主義に独特の意味を与えている。その意味は、まず社会の創出についての次のような考え方を土台にしている。

「人類の歴史は創造です。その意味するところは、社会の創出は常に自己・創出で

ある、しかしそうしたものとして自覚されている自己・創出でも、そうしたものとして自覚することを望んでいる自己・創出でも、ない、ということです。歴史は創造である、ということは、そこで生まれた社会のある形態を、実際の諸要素ないし論理的な諸考察にもとづいて、説明することも推論することも、人はできない、ということの意味します。」（同書、119頁）

カストリアディスは社会の創出を自己・創出と見ているが、この自己・創出は人びとには自覚されえないものとしてある。そしてその社会の形態について、説明することも推論することもできないのだ。では自律社会の要求はなぜ可能なのか。これは民主主義が古代ギリシャに始まり、ルネサンスで再現されたという歴史に依拠することから構想されている。

「民主主義は、ギリシャの創造です。——確かに限られたものにとどまった創造ですが。というのも、奴隷制、女性の社会的地位、等々があったからです。しかしその重要性は、共同体は明白に自己・創出されることができし、自己統治されることができるといふ、ギリシャ以外の世界にとって当時は想像もしえない、思想の中にひそんでいます。」

歴史は創造です。社会の各形態は独自の創造です。私は、社会の想念上の創出について話しています。というのも、この創造は、匿名の・共同の想念の仕業だからです。」

（同書、119～20頁）

ギリシャの民主主義が特別な思想にもとづいたものだったこと、これがカストリアディスの構想の中心を占める。

「人類の歴史の諸創造の中で、一つが、特異に特異なものです。それは、当の社会に自分自身を問題にすることを可能にさせる、創造です。自律の、自分への内省的な立ち戻りの、批判と自己批判の、いかなる限界も知らないし受け入れない疑問の、思想の創造です。したがって同時に、民主主義と哲学の、創造です。……この創造の最初の形態が、古代ギリシャにおいて出現した形態であることは知られています。知られているし、知られなければならないことは、その形態がほかの諸性格をともなって、西欧において再現されたことです。」（同書、120～1頁）

つまりカストリアディスの民主主義論は、古代ギリシャで創造され、ルネサンス以降西欧に再現されたもので、「自律の、自分への内省的な立ち戻りの、批判と自己批判の、いかなる限界も知らないし受け入れない疑問の、思想の創造です。」という内容である。これは制度というよりも政治思想と見たほうがいだろう。

「私はただ、西欧文明の特殊性は、自己を問題にする、自己批判をする、あの能力にある、といたいのです。西欧の歴史の中には、他のすべてにおけるのと同様に、非道な行為も残酷な行為もあります。しかし西欧だけが、内部からの異議申し立て、自分たち自身の諸制度や諸思想を問題にする、あの能力を創造しましたし、それは、限りなく開かれている、最終的なドグマを知らない、人間同士の間の理性的な議論の名においてでありました。」（同書、112頁）

カストリアディスの自律社会論は、この古代ギリシャの民主主義の特徴を社会内部からの異議申し立てと見、これの再現を現代社会において実現しようという試みなのだ。「国家をもたない社会、すなわち、社会から分離され、社会を支配する、階級的に組織された官僚的機構を持たない社会」（同書、279頁）を実現していく想念の意味作用を今現在の社会の中で創りだそうというプログラムなのだ。

3. 想念の社会生成力

さて、以上の予備的考察を踏まえていよいよカストリアディスの独創的な思想である、想念の社会生成力について検討しよう。まず、社会、人間、言語、社会性といったことについて端的に述べられた叙述を紹介しよう。

「社会外の人間はありません。社会的なものがない、社会外の、ないし社会に先だつ、《実質》としての人間《個人》は、現実としても、首尾一貫した虚構としても、ありません。われわれは、たとえば、言葉のない個人を考えることができません。言語は、社会的な創造、創出としてしか存在していません。その創造、その創出は、滑稽なものでないとすれば、《個人》たちの自覚した協力の結果として、理解されうるものではありません。——《主観相互間の》網の総和としても、そうです。相互を結ぶ・主観性があるとすれば、人間たちの主体たちがおり、彼らの間で意思を通わせる可能性がなくてはなりません。——いいかえれば、すでに社会化された人間たちと、彼らが個人たち（一つないし複数の《主観相互間の網》）として彼ら自身が生み出すことはできないであろう、彼らの社会化によって受けとるはずの、言語とが、必要です。同じことが、われわれが個人と呼んでいるもののほかの無数の面についても、いえます。現代の《政治哲学》は——しかも経済学とみなされているものの要点と同様に——あらゆる社会の外でか、それに先立ってか、基本的な諸確定の中で十分に決定されている、個人・実質という、あの支離滅裂な虚構にもとづいています。このバカげたものにこそ、単なる《手続き》としての民主主義という観念も、現行のニセ《個人主義》も、必然的に支えられています。」（同書、279～80頁）

現在の政治哲学や経済学が、社会の外かそれに先立つものとして、個人を措定していること、これが虚構であることを示すものとしてカストリアディスは独自の人間論を展開している。自然法にもとづく社会契約論自体、社会に先立つ個人を想定し、その個々人の社会契約の産物として国家という政治社会の成立を説くのであるが、これが典型的な例である。そうではなくて、個人は社会の中で社会化されているのであり、しかもこの社会化は、個人の自由意志の領域外にある。つまり社会の外にあり、自由意志を持った個人という人間類型の想定自体が現実には存在していない架空の虚構であり、このような虚構にもとづいた政治理論や実践が目的を達成できないのは自明のことなのだ。

「根底的に生活に適さない、人間の新生児という希望に満ちた恐ろしい怪物は、人間化されねばなりませんし、この人間化とは彼の社会化ですし、幼児のごく身近にいる人びとによって媒介され効力をえた、社会の仕事です。社会の社会であるものとは、諸制度です。それらの制度が体現し、社会的実効性の中で存在させる、社会的想念の意味作用です。この諸意味作用こそ、人間たちの生活に、活動に、選択に、死に、ある意味を——言葉の深い意味において、想念上の意味を、すなわち、人間の自発的な根拠のない創造である意味を——与えるものですし、それらの意味作用が創造し、そこで人間たちが生き、死なねばならない世界にも、意味を与えます。極性は、個人と社会との間には見られません。——なぜなら個人は、社会の、一断片であるとともに、その小型化されたもの、あるいはむしろ社会的世界の一転写物だからです。極性が見られるのは、精神現象と社会の間に、です。精神現象は、どうかこうにか制御されねばなりませんし、初めから、ある意味では最後まで、自分にとって異質のものであり無縁のものである《現実》を、受け入れなければなりません。この《現実》とその受け入れは、制度の仕事です。」（同書、280～1頁）

個人としての人間の生誕に先立って社会が存在し、個人は社会化されることで人間

となる。そしてこの社会化は、個人の自由意志とは無縁な想念の諸意味作用によってなされている。この想念の諸意味作用の形成に当たって、個人と社会との間には関係の極性は見られず、極性は精神現象と社会との間に成立するとカストリアディスは主張している。ここで極性といわれているのはほかならぬ人間の主体性であるが、従来疎外論を展開していたカストリアディスは、想念の諸意味作用が人間の自由意志を超えて制度による精神現象への支配として貫徹している、という事態への精神現象による反撃を予想しているのだ。しかしその反撃はとてつもなく困難な事態である。

「自分の誕生以来、人間の主体は、社会・歴史的な一つの領域の中にとらえられ、創出してゆく共同の想念の、創出された社会の、その創出の一時的な帰結である歴史の、同時の影響下におかれます。社会は、最初に社会に適合している・ついでこんどは社会を生みだす、社会的個人を生みだすこと以外はなしえません。」（同書、281頁）

人間の主体性自体が、想念の諸意味作用による社会化によって訓化され、自由意志を超えた社会生成力を担わされている。しかも、社会には不可避的に権力装置が備わっている。

「この暗黙の基礎・権力、脇や《上に》、明白な権力がつねにあつたし、つねにありましょう。それは、権力といったものとして制度化されたものであり、それ特有の諸機構、その定められた運営、権力が行使する合法的諸制裁、をともなっています。」（同書、282頁）

ここにきて、カストリアディスの想念が社会を創るという言明は、人びとが自由意志に反して社会生成を担わされている仕組みの解明だったことが判明する。その意味で雑誌『社会主義か野蛮か』の時代に、大戦後早期の革命を予期していたことの総括としての意義をもち、現代革命の困難さの解明としての意義をもっていた。というのも、想念の諸意味作用とは他律であり、人間社会はおおむね他律社会であるからだ。

「社会のこの型の創出は、人間の歴史のほとんど全部に及んでいます。それは、他律的な社会です。それらの社会は、確かにそれら自身の諸制度と書意味作用を創造しますが、それらは、その自己・創出を掩蔽しています。社会外の、いずれにせよ実在する実際の共同体の現実の活動とは無関係な、源泉、先祖たち、英雄たち、神々、神、歴史の法則、あるいは市場の法則の、責任にすることによって、です。それらの他律的な社会においては、社会の創出は、意味の閉鎖の中で行われます。」（同書、283頁）

先に見たように、民主主義を生み出したギリシャと西欧の政治的意義は、他律という事例が破られていることだとカストリアディスは見ている。民主主義と哲学の誕生の意義は政治による想念の諸意味作用への批判にあるというのだ。

「政治とは、既存の諸制度を問題にすること、ですし、哲学とは、民族の偶像、共同で受け入れている表象を問題にすること、です。」（同書、283頁）

「政治を、望ましい諸制度の創設にかかわる明白で自覚的な活動として、民主主義を、共同の明白な活動次第である、社会的諸制度の、できる限り明白で自覚的な自己・創出の体制として、定義することができます。」（同書、284頁）

カストリアディスが「政治」という時に現実の政治を「政治的なもの」ということから明らかなように、自律社会への政治的意志を指している。それは民主主義の実現であり、自律社会の創造である。しかし、想念の諸意味作用によって他律社会に生きている人びとが、どのようにしてこの政治的意志を獲得できるのか。「できるだけ自由で公正な社会を目指している」（284頁）この政治運動の可能性はどこにあるのか。カストリアディスには政治運動論が不在である。というのも、資本主義はそれに対抗す

る運動抜きには存続し得ないという考え方からすれば、運動はあらかじめ存在しているものとして、政治的意志の前提条件として措定されているからだ。だからカストリアデイスの提起は次のような運動の政治的目標の提示にとどまる

「共同体の自律は、明白な自己・創造と自己統治によってしか、実現されないものですし、その自律は、共同体を構成する個人たちの実際の自律なしには、考えられないものです。」(同書、286頁)

結局カストリアデイスの提起は、古代ギリシャの民主主義における社会の自己統治を今日の社会において再現することであり、そのための教育と到達目標の提示に尽きている。この提起はなんとなく現実離れしているように思われるが、この提起が現実離れせざるをえない根拠は、実はマルクス批判とアリストテレス復権にあった。

4. マルクス商品論批判の問題点

カストリアデイスは論文「価値、平等、正義、政治——マルクスからアリストテレスとアリストテレスから我々まで」でマルクスの商品論の批判を試みている。カストリアデイスはマルクスの主として価値実体論のところを紹介した後、次のような批判をしている。

「彼がいつも使う化学的『メタファー』はたんなるメタファーであるどころではない。実体・労働は、この章で——また『資本論』全体で——生産物に結晶されており、そこで沈殿したり、凝固したりして、未定形のゼラチンのように存在し、そしてある生産物から他の生産物へ移される(例えば、生産道具の摩滅は、生産物におけるその一般的価値を移動させる)が、少なくとも最初は、これはその保存の基本法則の下でのみ考えられる。剰余価値の生産の発見は直接的には、資本主義的工場というあの搾取のレトリックから、そこに前に入ったよりも多くの一般的価値が出てこない、という考えからきている(また一般的価値は、ブルジョア経済学が信じているように労働力の価値としてではなく、労働としてそこに入っていることを発見するだけで十分である)。化学の弁証法(これをエンゲルスは、マルクスの同意を得て、『反デューリング論』で述べる)があるのと同様、社会的弁証法の化学がある。

この化学はもちろん錬金術である。つまり、後で分かるように、社会・歴史的なものを生理学的なものに、またその逆に変えさせる錬金術である。」(『迷宮の岐路』、293頁)

「では『実際は』、社会的に必要で単純な抽象的労働とは何か?この実体/本質の存在様式はどんなもので、これを純粋状態で分離したり(化学的に)完全に決定づける(哲学的に)ことにどのようにしていたのか?」(同書、293頁)

ここでカストリアデイスが「社会・歴史的なものを生理学的なものに」と述べているところに注目しよう。マルクスがアリストテレスに言及し、アリストテレスにあっては奴隷制の下で人間労働の平等という観念がなかったことから、商品交換の土台にある人間労働の同等性に気付きながらも、現実にはそれはありえないとしていることに対して批判しているが、カストリアデイスは逆にアリストテレスの方に軍配を上げているのだ。

マルクスの抽象的労働論に対して批判した後、カストリアデイスはアリストテレスの政治学や倫理学についてえんえんと紹介しているのだが、結論的には次のように述べている。

「アリストテレスは、生産物——つまりは労働——の平等性/同一性の設定が『実際の欲求のための便法』であるとは言っていない。彼は個人(したがってまたその労働

と結局はその生産物)は『まったく別で、平等ではなく』、交換と社会が存在するためには、『人々を平等にしなくてはならない』、と言っている。この平等化はノモス、法律、社会・歴史制度の所産である。この制度はけっして生産物、労働、個人を真に通約可能なものにはできない。……しかしながら、制度は『欲求/使用に関しては十分に』これらを平等化している。」(同書、306~7頁)

ここにカストリアデイスが何故教育にこだわり、到達目標である自律社会の提示にこだわるかの根拠が示されている。商品交換における労働の同等性、これは現実には人間の差異のためにありえないのだが、ノモス(制度)が唯一それを可能にすると言うアリストテレスの説に同意しているのだ。

「アリストテレスは……きわめて明白な真実として、個人、労働、生産物は本当は通約可能なものではなく、社会的掟だけがそれ自体、『まったく平等でない』ものを『平等化する』と言っている。」(同書、307頁)

つまりカストリアデイスにあっては商品価値は社会的掟の下で成立するものであり、したがって社会的掟を変更するための取組みが肝心だと言うことになるのだ。あとアリストテレスの説の紹介を引き続いて引用しておこう。

「彼(アリストテレス)は言う。正義が関係の平等(均衡)にあることは、『価値によること(配分が行われるべき普遍的に認められた基準)を元にして明白である。なぜなら、誰もがこぞって、配分における公正がある種の価値(axia)に応じてある(確立される)べきであると言うが、この価値を誰もが同一であるとは言わず、民主主義者は(これを)自由、寡頭制政治の信奉者は豊かさ、他の者は高貴さ、貴族政治の信奉者は徳(と言う)からである。』」(同書、325~6頁)

「したがって、社会を構成する交換の問題は配分的正義の問題ときわめて等しい。二つはすぐさま、前述した不確かな基本的関係と称するものを提起する必然性を出現させる。」(同書、338頁)

「だから『貨幣が協約により生まれたのは chreia の代替物としてである。またこれが貨幣の名を持つのはそのためであり、それはこれが自然にあるのではなく、協約/制度(ノモス)によっており、また我々が修正したり、無効にする力を持つからである。』だから、全てを通約化する必要な尺度/単位は協約/制度によって、公準化によってしかありえない。」(同書、339頁)

価値を配分が行われるべき普遍的に認められた基準と考え、それを配分的正義の問題として政治的課題と考え、貨幣も協約の産物とみなすこの発想は、なぜ社会的想念の諸意味作用が無意識の領域にあるという自身の社会理解と折り合っているのだろうか。例えばカストリアデイスは次のように言っている。

「社会は、意味作用を創造しながらでしか、生きることはできません。意味作用は、理想を意味します。しかし、哲学の伝統的な意味ではありません。理想はここでは、きわめて重要な、物質的な諸事物よりも重要な、何かしら、社会に内在する知覚できない一要素を、意味します。言葉の真の意味での諸制度は、言葉と同様に、内在する知覚できないものに属しています。」(『意味』、219頁)

アリストテレスが考えた、価値を分配的正義と考えて、それを規制する制度を作るということは、一つの想念の意味作用の帰結であろう。ここでは想念は理性によって把握され政治的意志によって実現される制度の問題として語られている。しかし他方で、この意味作用は知覚できない一要素だというのだ。何故このような混乱があるのだろうか。後者の思考に一元化したほうがいいのではなかったか。

カストリアディスはソ連批判と工場の自主管理を提案していた時に特に収入の平等を強調していたがその理由が次のように語られている。

「社会を調和よく保つ想念の意味作用と、個人の教育が問題なのだ。その可能性の『社会的に客観的な』条件つまり、収入の差異化を壊しながら、経済的動機を壊すことが問題出る。社会がそれに応じて調整され、機能する原価値としての経済的『価値』を壊すことが問題である。」(同書、362頁)

「『経済的』労働の『平等』と『通約性』は、経済と階級制度の絶対性を廃し、その働きを誰にとっても分かりやすくし、個人の別の教育を容易にするため、自治的社会により、その制度の手段として制度化されるべきだろう。」(同書、363頁)

カストリアディスは、価値を決めるのは規範だというアリストテレスの見解を支持し、政治による価値の破壊を展望している。しかし、これは望みのない展望である。

5. カストリアディス批判

カストリアディスの混乱があまりにも「大胆」なので、批判の文章を書く気がしなくなる。ここでは単に問題点を列記するにとどめておこう。

すばらしい問題提起

①個人と社会の関係についての提起

②自治のイメージの提起

③社会が個人の自由意志を超えた想念の諸意味作用をもつ存在であることの解明
だめなところ

①階級闘争によって資本主義は継続可能な体制となっているというテーゼについて

階級闘争も政治的意志によってしか組織し得ない。資本主義への対抗意識がないところに闘争はない。階級闘争の組織化と政治との切り離し、政治の理念=見取り図への矮小化。②想念の諸意味作用について

資本主義における人格への意思支配を見逃して、フロイトの無意識論から社会の無意識的支配を見ようとするために、順応の意味作用しか定義できずに、社会の変化についての説明ができない。その結果古代のギリシャ民主主義という特異性に社会変化の要因を求めることになる。しかしこれでは既成社会の外からの問題提起にならないか。また近代民主主義と資本主義との親和性を否定しているので、手続的民主主義と真の民主主義との対比に終わっているが、説得力がない。

後記

今号は自治論の探求の一環としての作業です。あまり実践的な問題提起には至りそうにもありませんが、ルネサンス研究所では市民社会の再定義に向けての議論を開始しており、次号あたりで実践的な問題提起をします。

『情況』誌に楊枝嗣朗さんの『歴史の中の貨幣』をはじめとする問題提起に批評を書くことになっていて、今過去の論文などを読んでいます。楊枝さん自身も1983年の段階では、信用の利子生み資本化を解き明かすという抱負を述べているのですが、90年代になってイメージナリーマネーに注目することでこの抱負は実現されず、マルクス貨幣論への批判へと重心が移ってしまっています。それを何とか信用論に引き戻す形で批評をしてみます。それもあって頭の中が大変なので後記は短く終わらせていただきます。