

Alternative Systems Study Bulletin

メール版 第26巻第2号 (2018年7月28日)

19回目のメール版を送ります。

ルネサンス研究所などの複数のメーリングリストに投稿しますので、これまで手に取っておられなかった方々にも届くことになります。配信停止の手続きは、メールで連絡して下さいればいいのですが、メーリングリストのばあいは配信停止ができません。お手数ですが届いたら削除して下さい。

この小冊子は、1993年から発行しています。最初は知的創造集団のネットワーク形成をめざし、数人の同人で始めました。しかし、私が阪神大震災以降多忙になったこともあり、第4巻(1996年)からは私の個人誌として再出発しています。そのころは協同組合のシンクタンクづくりをめざしていました。シンクタンクづくりは実現していませんが、以降隔月刊で発行し、主要な論文はHPに掲載しています。

メール版で発行したバックナンバーは、PDFファイルにしてHPの「バラキン雑記」のところに掲載しています。ぜひご覧ください。

2015年度の『ASSB』のPDFファイル。

http://www.office-ebara.org/modules/weblog/details.php?blog_id=239

2016年度の方は次です。

http://www.office-ebara.org/modules/weblog/details.php?blog_id=240

2017～8年度の方は次です。

http://www.office-ebara.org/modules/weblog/details.php?blog_id=244

メール版は拡散自由です。またいろいろな意見や異論があれば、メールでお知らせください

編集 境 毅(筆名:榎原 均)

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

購読料 無料 (カンパ歓迎)

カンパ振込先(郵便振替) 口座番号:01090-5-67283 口座名:資本論研究会
他金融機関からの振り込み 店名:109 当座 0067283

26巻第2号 目次

はじめに

文化知普及協会ホームページのご案内

A) 文化知創造ネットワークの呼びかけ

B) 聞き取り調査報告書

C) 文化知普及協会の活動 新しい大きな物語を紡ぎだそう

新しい大きな物語を紡ぎ出そう (5月19日イベントレジュメ)

資料

1. 社会革命と文化

2. 文化を基準とした政治

3. 本能的共同行為・無意識・意識形態

はじめに

前号に引き続き発行する予定でしたが、大幅に遅れてしまいました。素材はあったのですが、この間、初心者に教えるというこれまでやったことはない試みに挑戦していて、すっかり調子を落としてしまいました。社会主義理論学会で報告した時に、「その内容を講義するとしたらどうなるか」と問われたことがあり、私はあまり気にしないで、「教える立場に立ったことがないのでわからない」と答えたのですが、やはり、自分で解明したことを報告することと、それを理解してくれるように伝えることは全く別の問題であることに気づかされたのです。そして当分理解してもらえよう形にしていく努力を重ねることにしました。

今回収録した5月19日のイベントのレジュメ「新しい大きな物語を紡ぎ出そう」はその初めての試みです。私塾のようなことは、1990年代後半から、政治文化(PC)講座として相当長い間やりましたが、そのときにも理解してもらえよう形での報告ではなかったようで、聞き手のみなさまには申し訳ないと思っています。

今号は文化知普及協会特殊号とする予定でした。文化知の提案は1989年のことであり、それは政治運動から社会運動に転身して10年近くたってからのことです。しかし、そもそも70年代初頭の武装闘争の敗北の総括から、革命後の政治とはが問われ、文化の問題が大きな関心事でした。それで一番古い文献になりますが、1985年に書いた「社会革命と文化」を資料として収録します。これは機関紙『赤報』に掲載したものでしたが古いフロッピーを調べているうちにデータとして保存されていることが分かり、今回公開します。

そしてその次に掲載するのは『共産主義』21号(これが最終号です)に発表した文章「文化を基準とした政治」と協同組合運動研究会会報に掲載した「本能的共同行為・無意識・意識形態」です(いずれも私のHPには掲載済みです)。これらから文化知提案にいたる問題意識を把握できるでしょう。文化知提案以降には様々な関連文書がありますが、まだ整理できていません。今後の課題です。

文化知普及協会のホームページの日本語版と英語版はすでにできています。英語版にはまだ数本の英訳文しか掲載できていませんが、日本語版の方には聞き取り調査をおこない、それが掲載されています。いまのところ聞き取り対象者を、政治運動を経験した後社会運動に関わっている人々で私たちに身近な人達に限定しています。とりあえず、ホームページの紹介として、呼びかけ文と、聞き取り調査報告書を掲載しておきます。聞き取り調査報告書に挙げている聞き取り記録全文はホームページをご覧ください。

あと、呼びかけ文の末尾に「政治運動と社会運動を横断する新しい大きな物語を紡ぎ出そう」というテーマを掲げました。これに関連して、最近のプロジェクトを「C)文化知普及協会の活動 新しい大きな物語を紡ぎだそう」に掲げました。

文化知普及協会ホームページのご案内

アクセスは次です。 <https://www.cultural-wisdom.com/>

A) 文化知創造ネットワークの呼びかけ

2018年5月 一般社団法人文化知普及協会理事会

1. 文化知普及協会を始めます

榎原均著『資本論の核心』(情況新書、2014年)では、「資本主義を超えるプロジェクト」が提起されています。その時点ではまだプロジェクトの中身が不鮮明で、何をすればいいのか明確ではありませんでした。しかし、2016年になって、たんなるシンクタンクではな

く、文化知普及協会のような運動体を作りたいと考え、2017年に入って皆さんといろいろ議論する中で、文化知普及協会のイメージが定まってきました。

まず、文化知普及協会とそれが呼びかける文化知創造ネットワークの二本立ての活動を構想しました。文化知普及協会の方は、呼びかけ人単独でやり、文化知創造ネットワークの方は賛同する皆さん方にそれぞれ自由にやってもらう。

このような構想のもとに一般社団法人文化知普及協会を設立し、フェイスブックとホームページで、日本語だけでなく、英語バージョンも開設し、世界に呼び掛けます。

文化知創造ネットワークの方は、有志が活動を開始し、フェイスブックでお友達としてつながり合い、それぞれの活動をネットワークさせます。

2. 文化知創造ネットワークの世話人になってください

文化知創造ネットワークの方は、賛同する皆さんで自由にやっていただくという趣旨ですが、とりあえずは、世話人に文化知創造研究会を開催し、それに文化知普及協会のメンバーを呼んでもらって、文化知創造活動を実行することから始めます。どのようなテーマにするかは、研究会担当者を選んでもらって開催することとします。その際、私たちがどのようなテーマで問題提起できるかについて、要綱の作成が必要となりますが、それは世話人と打ち合わせの際に提示します。

3. 文化知とはなにか

文化知とはなにか、という問題ですが、榎原均は1998年に文化知の提案をしています。その文書はテキストとして次にあげます。その後自らの文化知の観点から西洋哲学の検討を始め、西洋哲学の大前提への批判の観点を次のようにまとめたことがあります。

1) 存在の論理と思考の論理の一致という従来的前提にその不一致を対置する。

2) 意志の自立という従来的前提に対してそれを疑う。

3) 主体と客体とを媒介する媒介者は対象化されえない、という従来的前提に反して、媒介者を対象化された形態においてしか認めない。

テキストでは科学がよって立つ前提を批判し、社会関係の分析にあたり、商品の価値形態の解明の方法を応用して、文化知の立場を提示しました。それを西洋哲学の批判へと進めるとこの三つの観点となります。西洋哲学批判はまだ途上ですが、しかしそこで得られた思想をもって、社会運動の発展のための問題提起を成し遂げていきます。

問題の焦点は、社会とはなんであり、社会変革はどのようにすれば可能になるか、ということの解明にあり、文化知の提案と、文化知普及協会の活動はそのための方策の一つです。

[「文化知の提案」](#)

4. 政治運動と社会運動を横断する新しい大きな物語を紡ぎ出そう

今年に入ってから、「政治運動と社会運動を横断する新しい大きな物語を紡ぎ出そう」というテーマを掲げました。この提案については、近いうちに文章化します。

B) 聞き取り調査報告書 一般社団法人文化知普及協会

1. 取材に協力していただいた方々

大澤博さん（NPO 法人結の会理事）
大学職員として就職し、職場で労働運動に関わる。71年より共産主義者同盟（RG派）に

参加し、76年に逮捕される。出獄後、印刷会社に就職するとともに、共同作業所「結の会」結成。以後さまざまな社会運動に参加している。

堀利和さん（NPO 法人共同連代表）

1950年静岡県清水市に生まれる。小学校就学直前に難病で失明、盲学校に入学。大学卒業後、保父や養護学校スクールバス添乗員などを務めたのち、参議院議員を通算二期務める。現在、特定非営利法人共同連代表、『季刊福祉労働』（現代書館）編集長。

柏井宏之さん（NPO 法人共生型経済推進フォーラム理事）

1940年韓国京畿道で生まれる。安保・三池闘争に参加し、青年運動に関わる。その後「はじけ鳳仙花」運動などのさまざまな文化運動を展開する。1983年に生活クラブ生協・東京に就職するとともに、社会的経済・社会的企業の研究をおこなうとともに、障害者運動に参加しNPO法人共同連運営委員を務めている。

平松民平さん（T&C 社）

1946年生まれ、中学時代はSF、真空管ラジオ作りに熱中する。父親の影響で『貧乏物語』などを読む。大学卒業後、エンジニアとしてソニーに就職する。第二組合改革の運動に参加する。ソニー退職後、仲間と共にT&C技術と文化社を設立。また、いくつかの研究会やフォーラムへ参加。地域コミュニティへの参加として自治会長や自治会連合組織の副会長を歴任。

田中正治さん（ネットワーク農縁）

1942年京都で農家の6男として生まれる。中高時代は卓球にあけくれるが、高3で哲学に目覚める。1960年大学入学後、共産主義者同盟に参加。卒業後私鉄労連関西地連に書記として就職する。1971年にRG派結成、参加し、76年に逮捕される。釈放後同盟を脱退。1990年代より農民運動に参加。2004年に千葉県鴨川に移住し、コミュニティネットワーク創成に係わる。

藤木千草さん（ワーカーズ・コレクティブ及び非営利・協同支援センター）

1956年大阪生まれ。その後、府中市・国分寺市で過ごす。大学卒業後、出版社に勤務。長女の出産をきっかけに生活クラブ生協に加入。そこで「仕事づくりワークショップ」に参加し、市民参加のコーディネーターや編集などが仕事になることを発見。1992年よりワーカーズ・コレクティブを立ち上げ、2010年にぷろぼの工房設立。2015年にワーカーズ・コレクティブ及び非営利・協同支援センター設立する。

2. 質問項目と皆さまのご意見

(1) 「文化知創造ネットワークの呼びかけ」および「文化知の提案」を読まれてのご感想

大澤博さん

文化知が実際の運動にどうつながるかというイメージがわからない。もう少しわかりやすい言葉で語ってほしい。勉強会をやったりすると、平易な言葉に翻訳するのが大事だけど、なかなか難しい。でも、それが出来ないのだめだと思う。実際の活動にとって文化知は必要だと思うけど、その有効性はその人その人によって違うだろうから、一般化して有効かどうかということとはできない。具体性を持たないといけないと思う。

堀利和さん

文化、働き方の現状を超えた理念を構築していく、現状に縛られない、資本主義に縛ら

れない実践論を伴う運動だと思う。実践論があることが重要。生活の場から社会を変えるというのは、私から言えば労働力の商品化、搾取があれば働けないので、それを乗り越え、止揚すること。いまの会社で労働者を雇うとき、健常者と比較して社会的労働量を実現する一定能力があればそこに雇用されるが、それ以下であれば障害者は福祉の対象となってしまう。それはおかしいのであって、能力のあるなしに拘わらず働くというのが基本理念となる。

能力の低い者も対等に働くことができることが必要。能力に応じて働く、生活に合わせて分配するというのは、自分なりの能力で働いても分配金を等しく受け取ることだが、現実の資本主義社会ではそれが有り得ない、不可能なことをやっている。今の世の中では広がらないのも仕方がないかもしれない。

柏井宏之さん

文化知普及協会には大変関心をもった。しかし、私自身は文化の独自性に学生自体からふれてきたので、今回の提起は哲学的な概念のところでの論理展開にとどまっていて、文化のもつ独自性についての知というのは何かということ、よくわからなかった。

おもしろいなと思ったのは、主体-客体図式は役立たなくて、媒体としてのネットワークについては重要との指摘だ。結局主体と客体というのが切り離されて、両方を相互浸透させるところに媒体が存在して主体が形成されていくわけで、その時の媒体の構造や内容がどうであるかということが大事だということに力点を置く考え方には、共感した。

文化そのもののもつ独自性、構造的性、世界性、普遍性というものの価値をもう一度再認識する文化知というタイトルをつけてアソシエーションを出発させるならば、その点をもっと論及する役割があるのかな、その一端を僕も担わなければならないと思った。

平松民平さん

科学知の限界を破るというのはわかるが、文化知とは何を指すのかがいま一つはっきりとは分からない。文化知、基礎理論としての抽象的一般論のほかに、具体的な事例に沿ってわかりやすく示してほしい。文化知のご利益を実感させてほしい。科学の方法を刷新するものとして、例えば吉田民人の「設計科学」があるが、それとはどのような関係にあるのだろうか。

自然科学は価値中立的で「ものはどうあるか」の探求だが、「設計科学」では科学は価値「ものはどうあるべきか」についても論じるべきだと主張する。文化知もこのような考えと交差するものか。前衛党は新しい社会を構想・設計すると思うので、それはまさに設計科学の領域と思う。これまでの社会主義党にはそういう発想がない。文化知も科学を排斥するものではないと言っているので、設計科学を受け容れることもできるのではないかと思う。

田中正治さん

第一に、もう少しわかりやすいものにしてほしい。この文章を読んでも、実践・行動のイメージが湧かない。何をやるのだろうかを読み手が深く考えなさい、と言っている文章になっている。

第二に、シュタイナーの人智学協会の手法と似ているな、と感じた。シュタイナーは人智学協会をベースに、教育、有機農業、建築、芸術、医療、銀行などのプロジェクトを作り、全世界的なネットワークを築いた。

第三に、カウンターカルチャーの資本主義批判版という感じがした。これまでのカウンターカルチャーには文化的な批判はあるが、資本主義批判はなく、なし崩し的に資本主義を変えようというもの。いつの間にかカウンターの側が力をもっている、というような方法なのかな、と感じた。

僕なりに考えれば、自然と人間との関係を考えると、労働を媒介とした物質循環があっ

て、文化知の方法で言えば、そこに循環しているエネルギー、労働が実体になるのかなと思う。つまり農業のあり方が人間および自然を規定する。例えば農薬を使えば田んぼの微生物がころされ、物質循環が損なわれる。それに対して有機農業では物質循環が成立する。だから有機農業の方が優れている。このような結論が価値形態論の方法を応用すれば言える、そこまで落とし込んでイメージできないと、僕には理解できない。

藤木千草さん

まず何をやりたいのか、いま一つよく理解できなかった。世界での連携というのはすごく大事なことだと思うが、ただ、あの文章を読んで、「わかりました。一緒にやりましょう」という人は少ないのではないかと、というのが正直な感想。ただ、こういう組織を作っていていこうというのは、面白いなどは思った。だから具体的な活動項目を箇条書きしたり、学習会を開いたりすればいいのではないかと。

(2) 文化という場合、どのようなものを思い浮かべられますか。広い意味での生活様式として文化を把握するという観点について、どのように考えられますか。

堀利和さん

これは大変に難しい問題だと思う。文化とは何かについて、私は生活文化と文化生活と言う言葉を考えている。文化生活といえ、それは電化製品が揃って、一定の生活水準で物質的な豊かさの享受ということが思い浮かぶ。他方、生活文化というのは、一つの生活様式であって物質的豊かさだけに価値があるわけではなく、生活という人間相互の営みで、消費部面での物質のみに価値があるのではない。そのとき労働というのは、生活文化とは一人ひとりが人間として市民として差別なく関係を持てる生活様式であり、共働なのだ。その意味で働き方、生活の仕方において、価値観の多様な、寛容性のある関係の一つの象徴が文化だと考えている。

実践レベルで言うと、自分たちは少数派の働き方、生き方—能力に応じて働き、生活に応じて分配する—であるが、だがこれは未来社会の一つの小さなモデルと見ている。いまの過労死や過労自殺を生む社会に対して、人間的な豊かさは、その対極にある。運動は小さくてもそうした理念を創出し、価値の創造という面で過労自殺のあるような働き方、企業文化、競争主義に対抗して、私たちの働き方にまで広げて普遍化していくべきだと考えている。この点で、私たちの共同連の存在価値があると考えている。これが広い意味での文化運動だと考える。

柏井宏之さん

僕としては60年代の学生運動の最初の時から、政治活動と文化活動を僕の中で分けながら運動を進めてきた。

労働運動とは別個に総合サークル運動、あるいは労働者⇨勤労者文化運動の必要性を感じて、働く者の演劇集団・音楽集団・絵画集団・詩作集団・写真家集団・批評家集団を独自につなぎ合ったネットワークを創っていた。それらの活動が、政治に結びついているのは結果であって、社会的な文化運動だったと思う。十分に脱政治で、党派からはサークル主義、日和見主義としてたたかれた。

60年代以降は、無党派あるいはもっと第三世界の民衆そのものとして連帯していく文化的社会運動という性格が非常に強い。たとえば「はじけ！鳳仙花」運動は、政治運動とはちょっと違った形で、あるいはアムネスティの活動家やもっと底を拓いた運動であった。そういう意味で文化運動はある特定の範囲でのみ影響するというよりも、枠を超えて大きく飛び火するように運動が広がっていく。文化知普及協会というのがスタートするのであれば、もっと地域の主体に引き寄せて、文化運動というのはどうだったのかを考えたい。

平松民平さん

僕のイメージでは、文化といえはやはり上部構造であって、生産力基盤との接点が薄いのではないと思う。他の人の未来論やアソシエーション論をみても生産力を具体的に分析した視点は薄い。生産力は生産関係や文化の材料だと思う。この材料を使ってどのような社会をつくるかという問題で、そういう意味でやはり生産力は基底的で根本的だと思う。生産力の高低に応じて生産関係や文化が決まると思っている。

藤木千草さん

生活者ネットワークのスローガンは、生活を変える、私たちは生活の道具です、というものだ。だから生活の根本は政治だと捉えている。あなたの生活は政治によって左右されますよ、といいたい。

(3) 科学・技術の現状について、どのようにお考えでしょうか。

大澤博さん

印刷屋の経験からいうと、技術の進歩は必ずしも良いとはいえない部分がある。たとえば、昔は機械の修理を自分でできたけど、今は人を呼んで基盤を変えないといけない。だから仕事が止まってしまう。食べものに関しては、自分の経験や子供がアレルギー体質なので、いろいろ勉強した。そういう意味では生活に科学は必要だと思う。

堀利和さん

科学を応用して、技術的發展するのは否定できないが、それを誰が支配しているのか、所有しているのか。核兵器や原発を必要とする支配者が、それらを科学としている。それらを誰が支配・所有しているかが問題。科学者が政治と離れて、科学としての客観的な立場というものは、それはありえない。

平松民平さん

進歩や欲望は人間の本質だからそれを抑えることはできない。それらに蓋をしないで済む科学をもとめたい。物質代謝に関しては、生存に必須だが地球の容量に限界があるから、最低限に抑える必要がある。他の欲望は環境との物質エネルギー代謝を最小限にできる非物質的財で吸収させるべきで、文化・芸術の分野で欲望を充足すべく消費していくべきだと思う。

田中正治さん

資本主義というのは、科学知を中心に進んできたと思う。特に 20 世紀は圧倒的に科学の時代だった。応用科学によって産業・経済を創出してきた。そのようにして 100 年間進んできた文明が行き詰っているような現象がたくさん起こってきている。科学は自らの実証を実験室でやり、それを社会的に応用している。その方法の弊害や限界が噴出している。実験室で実証したものを、複雑な社会に応用できるのか、という問題がある。また、科学は自然を絶対的に認識できるのかという問題がある。科学知が専門家に独占され、民衆の生活からかけ離れていっている。もともと技術は普段の生活から生まれてきたにもかかわらず、もはや民衆の理解できる世界ではない。

生活と科学知との関係で言えば、シューマッハーが「身の丈に合った技術」といっている。生活過程のなかに科学知を埋め込むということが必要だと思う。現在の科学の根本には原爆の問題があると思う。第二次大戦が終わったときに、原爆開発に従事した科学者が失業した。彼らが別の分野に移動した。原子力工学、遺伝子工学、情報工学、金融工学などへ優秀な研究者が流れた。その結果、諸科学が変質した。

藤木千草さん

行き過ぎの部分があると思う。たとえば、遺伝子組み換えやゲノム編集の問題。特にゲノム編集は遺伝子をちょっといじれば自然に変わっていくというもので、安くできるから中小企業もやっていて、非常に危険だと思う。それは一見いいことのように、つまりみんなが飢えないように食料を大量生産できるからだ、とモンサントなんかはいう。確かにおなか一杯になるかもしれませんが、どういう影響が体にあるかわからない。それは行き過ぎではないか。そういう意味では科学の発展の横に哲学があるべきではないかと思う。

(4) あなたが参加されている運動において、現在どのような問題・課題・困難があるでしょうか。

大澤博さん

僕の運動の方法論としてはコミュニケーションを重視している。つまり、その人の問題意識とこちらの問題意識をつき合わせて、分かり合えることがあったら、一緒にやろうよと。しかし、知的障がい者や異文化の人とのコミュニケーションは非常に難しい問題がある。

たとえば、知的障がい者とのコミュニケーション、自分のところに引き付けられれば、これは結構大変。で、その知的障がい者とのコミュニケーションというのは、相手が何を要求したいのか、何を考えているのか、これを想像するしかない。知的障がい者は自分の意思を持っている。ただ持っていてそれが適切かどうかの判断を自分が出来ないから、また違っちゃうとパニックになっちゃうから、パニックも自己表現なんだけど、それが社会的に受け入れられないと落ち込んでしまう。

あと、多文化共生というのはすごく難しいと思う。習慣を一緒にしようというのはなかなか難しい。在日朝鮮人とかアイヌとかいろいろ知っているけど、彼らと心から友達になれるかと言うと難しい。若い人は別かもしれないが、戦前を引きずっている人や、二世とか親の苦勞を見てきた人は、心の底で日本に反感をもっているから、仲良くなっても、腹を割って本当に信頼して話せるかは疑問。

以上のような問題を考えるのが文化知ではないだろうか。

堀利和さん

いま、厄介なことは生活困窮者自立支援法が制定されて、これは単なる就労準備訓練の制度化にすぎなかった。それに対して共同連は、経済的な困窮者について社会的事業所の制度化によって困難な人が安心して生活できる制度を目指してきた。しかし、これは挫折した。

70年代の「きょうされん」、そこでは支援員が障害者の仲間を支援している、制度通りの、障害者が働く権利を保障すること。私はそれを否定しないし、権利保障の政策は否定しないが、私たちは、人間関係のあり方を問うているのだ。支援、被支援ではなく、同僚であり、労働者としてなのだ。そこでは、国が委託した職員によって働く権利を保障することだったり、店をもって指導してやったりするのが目的ではない。そこがなかなか理解されない。

上から作るのではなく、政治革命ではなくてボトムアップで社会変革することが必要で、時間はかかるかもしれないが、今はそうするしかない。社会の内部からの変革を進めれば、それがある程度充実してくると、権力や政治に手をつけられる。いまはまだそこまで社会は変革されていない。市民社会の充実のないまま、国家権力を手にすると、問題は大きい。だから、市民社会をどうやって変えるかと同時に、自分も変わることを考えないとならない。

支持する政権がやってくれればと考えてしまったら変わらない。それでは駄目だ。主体的な運動で、新しい人間観を創りあげていく、そうした人間関係を作ることが大事。それには時間も、手間暇もかかるので、資本主義の歴史と同じで100年200年かかるかもしれない。

い。あきらめているわけではないが現実はそのようだろう。左翼の力が小さいし、国民の7割が保守系であるから。彼らがあっちが良いと言ってもらえるように、明るくそれを示すことが大事で、楽しく喜びあう関係性を創るように、ネットワークを発信して、それを目指す。

柏井宏之さん

僕は大学時代に「黄金の眼」を大学の懸賞小説に応募、選者・野間宏によって受賞した。この小説の中で、60年安保以降の次の時代は、樺美智子のような左翼ではなく創価学会・オウム真理教・幸福の科学などの若者を主体とした新宗教が広がることを予感させることを私は無意識に描いた。若者の関心事は社会から心の癒しの問題に移っていくがそれらは大変個人的で閉鎖的だ。つまり、共生は社会に向かわず同質者間のものだけ。

それは21世紀前夜に起こったヨーロッパの社会的に排除される孤独で打ちのめされた個人の一人ひとりを包摂する運動のような「社会性」を持ったものとしては広がらなかった。このことが日本の保守化と停滞につながる。たとえば、イタリアの社会的共同組合では、心の癒しに向かうのではなく地域社会を「分権自治・共生共同・参加型」で組み替え、縦型でなく異質なものがネットワークし、コンソーシアムをつくりだして地域社会の市民自治の根幹に据えていく流れを社会実践していた。日本の場合、左翼の社会団体も右翼の社会団体も新宗教も同質の金太郎飴で、基本的に官僚体質だ。それを突き破るにはやわらかで鋭い文化的感性を必要としている。

平松民平さん

地域コミュニティへの参加として自治会で活動しているが、市民運動と自治会などとの交流は少なく、ある面では反目し合っていることもある。市レベルの行政との関係は市民の要求を通すときはぶつかり、一方で行政も含めて市民自治の内と見れば互いに仕事を分担して協力することも多い。どちらも両者をつなげる役割を担いたい。民主主義アップの場として学校、企業、地域コミュニティがあるけれど、地域コミュニティ（特に自治会）での活動が手薄と感じている。

田中正治さん

運動が抱えている困難ということ言えば、モンドラゴンが直面している問題と一緒だ。第一世代から世代を重ねるごとに理念が薄らいでいく。有機農業の運動でいうと、今の消費者は旨いか不味いか、安いか高いかという視点しかない。そういう問題に直面している。

有機農業運動や産消提携運動をやってきた人は、何十年も文化知運動をやってきたと僕は思う。産消提携運動というのは、消費者が農作業を手伝いにきたり、米などの価格を生産者と消費者が協議して決めるとか、あるいは災害に備えて基金を作るなどする。また、生活上の諸問題を共有して考え方をすり合わせていく。だけど、それが伸びて行かない。困難にずっと直面してきている。

若い人は別の方法で解決しているかもしれない。討論するとか理屈で納得させるとかいうことをやらない。僕らは認識させようとするが、若い人は知らない間に刷り込むという方法ではないか。論理的説明ではなく、感覚的な刷り込み。それが一番行動に結びついて持続していく。しかし、若い人が作るものは大したものではないので、伸びてはいかない。彼らには資本主義や市場に対する批判があまり見られない。お金に対する考え方が基本的に僕らと違う。上手く利用すればよい、という考え方だ。

藤木千草さん

いろいろあるが、まず若い人が関わってこない。運動が継続していけるのかという問題がある。今の若い人たちと話をすると、彼らは情報をSNSから得ているみたいだ。だからそういう

場で情報発信しなければと思うが、やっているメンバーが中高年なので、みんなそういうことが不得意だ。

いろいろなコミュニティの重なり合い・繋がり全体が社会だと思う。それは結局人間同士のつながりだから、もう少し繋がれるようなものにしていくべきだなと思っている。ところが価値観の違いというものがあるから、そこを突破できないかなと思う。

ワーカーズコレクティブは先端をつねにいつているので、制度は後からついてくるといふ感じだ。社会的事業所の取り組みもそう。だから社会運動を事業としてやっていくといふことは苦しい。だから互いに連携してモチベーションをあげながら何とか継続して、社会の仕組みを変えてやりやすいものに変えていく流れを作り出せばいいなと思う。

C) 文化知普及協会の活動 新しい大きな物語を紡ぎだそう

1. 新しい大きな物語を紡ぎだそう（企画書）

2018年6月27日 境 毅

5月19日に、「政治運動と社会運動を横断する新しい大きな物語を紡ぎだそう」という呼びかけで、ピースナビ主催のイベントを京都大学でやりました。盛りだくさんの内容を提起しましたが、やはり問題の中心は現在の経済・社会の動きをどうとらえるかということでしょう。そこでこの点に絞ったイベントを小規模でもいいですから企画したいと考えています。

簡単にいうと、新自由主義、負債、社会的連帯経済、という三つの異なった事物の関連付けが必要だということです。

従来新自由主義への批判は、「市場原理主義」というものであり、労働運動への抑圧と福祉国家の解体、そして貧富の格差の拡大というものでした。しかし、このような批判では、もっぱら保守的立場の表明につながり、新しい運動を作っていけません。

新自由主義はすべての市場に競争原理を持ち込み、主として労働市場と金融市場の規制を廃止しました。その結果、新自由主義者の想定してはなかった事態が起きたのです。それが金融市場のグローバル化の中で起きた「危険な債務」の増大でした。新自由主義はこの債務を抱え込み、これを防衛する必要から利子率を低下させ、資本主義のインフラである銀行の弱体化をもたらしています。また民間の「危険な債務」を国債等の公的債務に移転させ、国債残高をうなぎ上りにすることで租税国家の危機をもたらしています。他方、新自由主義は福祉国家の解体をめざし、国営企業や行政の事業の民営化を推進しましたが、これが実は社会的企業を作り出し、社会的連帯経済の拡大を促進したのです。

ある意味、新自由主義は意図せずに資本主義の弱体化と次世代のシステムの萌芽を育てたのです。このような大きな流れの中で私たちの現在を位置づけることが大事だと考えます。

新自由主義が作り出した行政の事務や事業の民営化は、社会福祉法人などの非営利組織を肥大化させています。しかし、受け手の社会福祉法人などの非営利組織自体には、自らが社会的連帯経済の担い手だという意識はありません。膨大に形成されていつている非営利事業体を社会的連帯経済の陣営に引き寄せていく活動が大事になってきています。そのためには三つの分野での横つなぎの活動が必要でしょう。

一つは労働運動を企業内の運動から地域に目を向け、地域の非営利組織と結びつけた社会的労働運動へと転換させることが必要です。もう一つは、非営利セクターの中で社会的連帯経済のモデルとなっている諸団体と様々な非営利組織をつないで行って、社会的連帯経済の拡大を図っていくことが大事です。また、生協陣営も社会的連帯経済の一員としての役割に着目した活動を展開していくよう促す必要があります。

このような問題意識で話し合う場を作りませんか。

連絡先 境 毅 携帯電話 080-3139-7820

Eメール：sakatake2000@yahoo.co.jp

2. 新しい大きな物語を紡ぎだそう プロジェクト

2018年7月26日 境 毅

みなさま

日程決めてくださってありがとうございます。

今回、新自由主義、負債、社会的連帯経済の三つのテーマにしています。その相互関連をつかみ取るのがとりあえずの目的です。7月14日にエル・コープでやってみて、関連を図式化してみました。

新自由主義の政策としての規制緩和及び金融市場の自由化。→これが金融市場で、資本主義ではない異物である「危険な負債」を増大させた。→この負債の増大によって金融当局者たちも資本主義は発育不全になっていることに気づき、「危険な負債」の除去をしようとしている。→しかし、確かな方法はなく資本主義は発育不全の状態が続く。→こうした中であくまでも成長政策にこだわる新自由主義は、さらなる自治体からの事業の引き出しや、大都市の再開発に期待している。→しかし、このような状況は、地域保全の事業やインフラ的な事業への投資となり、非営利事業を増大させている。

新しい大きな物語はこの関連を把握することから、各方面から紡ぎだせるのではないかと思っています。

● ところで、何が知りたいのかに関してアンケートをします。

1) 新自由主義について

①歴史、②理論、③問題点、

2) そもそも資本主義とは

①資本主義の成り立ち、②資本の蓄積衝動、③階級関係の特徴、④資本主義発展の帰結、

⑤不均等発展の現状、⑥資本主義批判

3) 負債について

①利子生み資本とは何か、②信用制度とは何か、③金融市場の自由化の問題点

4) 社会的連帯経済

①その起源、②現状、③評価の基準

5) 日本の現状

①官僚支配、②政治家身分の固定化、③お上頼みの民衆、④アベノミクス、⑤原発反対運動

6) その他（知りたいことを記述してください）

● 古い大きな物語については5月19日の京大での企画のレジюмеがあります。レジюмеのデータを送りましょうか。

新しい大きな物語を紡ぎ出そう

——政治運動と社会運動を横断する新しい大きな物語の創造——

(5月19日京大講演会レジюме)

社会的連帯経済理解のための話題提供と創作的な討論の呼びかけ

話題提供

1. 「私はなぜ政治運動から社会運動に転身したか」 2. 「現段階での社会運動の意義」

(チラシ表面より)

過去の大きな物語といえば、社会主義・共産主義でした。弁証法や史的唯物論を前提に、生産力と生産関係の矛盾から、社会変革の不可避性を物語っていました。しかし、ソ連崩壊後、この物語は人々の間では影響力を失いました。

新自由主義が、英米で政治権力を掌握して、30年近くたち、ソ連崩壊時には新自由主義は世界制覇をしましたが、しかし、先進国では格差が拡大し、労働者の非正規化が進み、社会の安定が失われてきています。そしてそれに対抗する様々な運動が世界中で巻き起こっています。その一つの運動基盤として社会的連帯経済があります。これは古い物語ではとらえきれない運動です。このような現実を超面している現在、古い物語に代わる新しい大きな物語を紡ぎ出すことには重要な意義があるのではないのでしょうか。

このような観点から、社会的連帯経済理解のための話題提供と創作的な討論を呼びかけることにしました。奮ってご参加ください。

(チラシ裏面より)

新しい大きな物語を紡ぎ出そう

大きな物語について

大きな物語といえば、ソ連崩壊までは、今の社会を変革して社会主義・共産主義をどのようにして創り出すか、というお話でした。いまそれは魅力のないお話として影響力を失っています。しかしだからといって、現在の資本主義社会が安定しているわけではないですね。

ソ連崩壊後、世界体制となった時の資本主義のイデオロギーは新自由主義でした。天下を取った新自由主義は、民営化と規制緩和を掲げ、特に金融の分野でグローバルな体制を作りましたが、それは債務を土台とした非資本主義的なシステム（負債経済）をはびこらせ、リーマン・ショックで負債経済の破綻を招きました。しかしその後、負債経済を救済するために、各国中央銀行は前例なき金融緩和に踏み切り、超低金利政策を続けています。その結果資本に利子がつくという資本主義の大前提がゆがめられ、非資本主義的な負債経済を救済するために、資本主義の存在そのものが破局的な事態にさらされるようになり、格差拡大、債務を抱えた人々の増大、等々（橋本健二『新・日本の階級社会』、講談社現代新書、参照）で社会の維持が困難となり、国家は危機管理国家としての機能をますます強化してきています。

このような現状は、この間大衆運動が低調だった日本でも、政治運動、社会運動の新たな展開を創り出していますが、それぞれ頑張っているのですが、しかし個別での闘いになり、全体としてのパワーを創り出せず、5年間にわたり、安倍を引きずり下ろすことに成功してきませんでした。

運動の側に欠落しているものは何でしょうか。いろいろありますが、私はやはり、過去の大きな物語が魅力を失っている状態で、人々が現在の社会を変革するための新しい大きな物語を紡ぎだせていないということに注目しています。それで、「政治運動と社会運動を横断する新しい大きな物語を紡ぎ出そう」という課題を掲げました。

この問題意識は、たとえば今皆さんが注目している社会的連帯経済自体、新自由主義の鬼子であるということと関連しています。新自由主義が官業の民営化や行政の仕事の民間委託などを実行したことによって、社会的企業が生まれ、それが成長することで、社会的

連帯経済が形を成していったという関連があります。古い大きな物語からすれば、新自由主義のこの動きは、福祉国家の解体であり絶対反対という視点に立ちますから、社会的企業自体も何か、妥協の産物的と捉えられ、それを運動の中に位置づけられません。これでは現在の運動を発展させるという要請にこたえることは出来ないでしょう。

当日の問題提起

私は、政治運動 30 年、その後社会運動 30 年を経験しました。それで最初に「私はなぜ政治運動から社会運動に転身したか」についてお話しします。1959 年から政治運動 30 年、その総括から 1988 年から社会運動の参与観察をはじめますが、その理由について説明したいのです。

次に、社会運動も 30 年になりました。社会運動の意義についていくつかの問題提起ができます。それで「現段階での社会運動の意義」というテーマでお話しします。

何分あまり聞きなれない事柄が多いと思いますので、質問を受け付け、議論をする時間を十分もうけたいと考えています。

● 主催団体ピースナビの関心事項

- 1、過去の「大きな物語」とは何か。その具体化であったと思われるソ連の、思想的中核は何だったのか。「マルクス主義」「レーニン主義」「スターリン主義」の解説
- 2、なぜソ連が崩壊したのか。そこに対する境さんの解釈。
- 3、その解釈が、境さんが政治運動から社会運動へフィールドを移したこととどのように関連するか。
- 4、いま世界を席卷している新自由主義をどうとらえるか。
- 5、負債論とは
- 6、これからの展望

1. 私はなぜ政治運動から社会運動に転身したか

● ソ連崩壊の原理的根拠

『資本論』初本文価値形態論と交換過程論の研究——商品からの貨幣の生成は、商品所有者たちの無意識のうちでの本能的共同行為による——政治権力を取って社会変革（商品・貨幣をなくす）へ、という革命論の矛盾——無意識のうちでの本能的共同行為を、国家の意志の力ではなくせない——無意識のうちでの本能的共同行為を必要とはしない交易関係を迂回して創り出す

● 労働の社会化に対抗する資本制的外皮の社会化

ヨーロッパ革命の敗北を、労働の社会化に対抗する資本制的外皮の社会化に求めた。『資本論』第一巻、第 24 章、本源的蓄積論の最後の方にある、「生産手段の集中と労働の社会化は、それらの資本制的外皮と調和しえなくなる時点に到達する。この外皮は粉碎される。資本制的私有財産の葬鐘が鳴る。収奪者たちが収奪される。」を反面解釈すると、革命が成功しなかったのは、労働の社会化に対抗して資本制的外皮も社会化されてきたという理解が生まれる——株式会社の普及、金融市場の発達、国家による労働三権の承認、等々

● 理論的な裏付け（これは本日は説明しません）

1. マルクスまたは『資本論』の哲学を巡って

1) 『資本論』の新訳

① 『資本論』初版に注目が集まっている。新訳、今村訳

② 『資本論』現行版の新訳も出ている。

○ いずれも、物象 (Sache) と物 (Ding) との訳しわけをしていない。マルクスは、

Sache (物象) と Ding (物) を別の意味に使用し、そしてこの二つの用語の区別の上に、Versachlichung (物象化) と Verdinglichung (物化) の区別がある。ところが翻訳文化の盛んな日本であるにもかかわらず、今もって訳しわけがなされていない。

2) 最近出た本

①熊野『マルクス資本論の哲学』(岩波新書) 及び、田上『マルクス哲学入門』(社会評論社) はいずれも『資本論』初版本文価値形態論を取りあげてはいない。わたしが注目しているところは専門家には哲学とは見えない。

②しかし、ここにこそ注目すべき。ここにはヘーゲル弁証法の転倒があり、反照論についての新しい読みがあり、事態抽象の分析と形態規定の発見がある。

③今回はこの議論を主体論として見直してみよう。

2. 『資本論』初版本文価値形態論を主体論として読む

1) 私の主体論の追求

個人の主体ではなくて、階級としての主体形成について考えてきた。ヨーロッパ労働運動の敗北の総括へと進んだ。社会運動に転身してからは、民主主義と協同の違いの解明にもとづいて、協同主体の措定に進んだ。

2) 日本での主体論

日本では主体性論が独特の私小説世界を展開した。哲学としての疎外論を取り込んで、個人がいかにして革命的な主体となるかを論じた。黒田寛一のプロレタリア的人間の論理が典型的。他方ヨーロッパはルカーチの物化論で、物化により自然法則的なものが社会に成立しているのがプロレタリアの社会認識が成立し、革命的意識が成立しようとした。ドライなヨーロッパ、キリスト教は市場と商品と個人主義の思想を背景にもつ。ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』参照。

アナーキズムも日本では個人の覚醒を原理としており、やたらと説教をする。グレーバーらと大違い。

いずれも、商品による意志支配と社会関係の持つ縛りに無自覚。

3) 価値形態論がなぜ主体論か

①価値形態論の主体は商品である。潜在的な主体としての個々の商品が、なぜ商品世界では貨幣を生みだし、社会性を獲得することで自らの主体性を確立するかという物語。

②この主体性の確立は、商品所有者の意志を支配することでなされる。

③商品の主体化は、人格の意志の従属化を伴う。

4) 商品の主体性確立の構造

価値関係における価値表現の分析がそれを示している。この分析は人間社会にも応用できる。→ 文化知の提起。

3. 文化知とは何か

1) 価値形態論からの出発

①価値形態論における商品の主体性確立の構造を社会に応用する。先駆的研究としてのアダム・スミスとそれに依拠したミードの一般的他者論。

②スミスは対面関係で人は他人を鏡として自分が何者かを理解し人間として成長するとし、ミードは対面関係で人は一般的他者の態度をとるとみた。これによって社会は都度更新されつつ存続する。

③見られる側が、一般的他者の態度を取らなければどうなるか。関係の動揺が起こり、社会の存続に亀裂が入る。

④そうではない態度とは、生活におけるオルタナティブであり、生活であり文化である。政治ではなくて文化として表出する。これを対象として考察する立場=文化知。

1-2. 大きな物語とは何か

1) 大きな物語とは

大昔は神話と英雄伝説。やがて、聖書やコーランや仏典。

近代、ある種の教条で、大勢の人たちが受け入れているもの。人権宣言、共産党宣言、等。

● これについては議論しません。

2) 過去の大きな物語

いろいろあるが、ここで検討するのは「マルクス・レーニン主義」。社会主義・共産主義が目標でいろいろな潮流がある。

① 主流：スターリン主義 『レーニン主義の基礎』、『弁証法的唯物論都市的唯物論』

世界観：弁証法的唯物論、

社会発展論：史的唯物論、生産力と生産関係との矛盾

組織論：コミンテルン 3 回大会組織テーゼに依拠しつつ国家の統治のために変容させている。

革命論：政治権力の奪取から社会革命へ

主体論：搾取されているプロレタリアート

② 反対派：トロツキー第 4 インター

反対の論拠：一国社会主義批判、官僚制批判、墮落した労働者国家

革命論：補足的な政治革命

主体論：自主管理社会主義

③ アナーキズム

反対の論拠：国家の即廃止

革命論：個人の覚醒

主体論：大衆の自然発生的反乱

④ 新しい反対派：戦後の新左翼

反対の論拠：反帝・反スタを極論に、ソ連労働者国家擁護の批判

革命論：マルクス・レーニン主義の復権

主体論：疎外論を極論に、物化論（ルカチ）、物象化論

● これを全部やれないので、「マルクス・レーニン主義」を一層教条化したのがスターリン主義なので、その特徴を見たほうが話が早い。

ソ連の体制は、生産手段の占有者である労働者の上に、官僚（党と国家）が上位占有者として労働者を搾取していた、官僚が階級に転化した歪められた過渡期社会。官僚階級が経済と社会の運営に失敗したことの帰結としての自己解体を経て資本主義化へ（ソ連崩壊）。

● ソ連崩壊については諸説あるのでこれも議論はしない。

● スターリン主義のどこが問題か

○ エンゲルスの弁証法の基本法則

量から質への転化、またその逆の転化の法則

対立物の相互浸透の法則

否定の否定の法則

○ スターリンの問題点

スターリンは、「新しいものと古いものとの闘争」という見地から、レーニンが哲学ノートで強調した「対立物の統一」を否定し、またエンゲルスの三つの法則も否定した。

史的唯物論で述べられている社会発展法則には階級闘争の役割が欠落している。認識と実践の分離、実践を認識の対象とする観点がない。

革命論としては、社会主義社会でも死滅しない国家（一国社会主義論）、社会主義のもとの商品生産論などソ連の現状を美化する論理。

○ エンゲルスとマルクスの違い（これは本日は議論しない）

エンゲルスに欠けていたもの。① ヘーゲル弁証法の転倒がない。ヘーゲルは自我と対

象と意識の三極を措定し、意識を主体と見て、自我と対象とを意識に統一し、弁証法を展開した。これを転倒すると、自我と対象とを主体とし、意識を媒介とすることになる。ここから価値形態論で採用されている反照の弁証法が生まれる。社会的関係においては、自然物そのものが、新しい社会的役割を持つという事態を、形態規定とみなし、事態抽象の世界を切り開いた。

② 思考産物と現実との区別がない。マルクスは経済学批判序説で、思考によって得られた概念を、現実そのものとは区別している。また、ヴィーコの人間が説明できるのは人工物だけという思想を評価もしている。

2. 現段階での社会運動の意義

● 社会的連帯経済の起源

社会的連帯経済は、新自由主義に対抗し、社会的排除に対抗して社会的包摂をめざして、世界各地から新たに巻き起こった運動から始まっています。

① 社会的企業という新しいモデルが成長してきました。

② このモデルは、働き方の面で、社会的排除に抗して社会的包摂を進めるものとして認められました。

③ 社会的企業の台頭は、非営利セクターを広げ、三つのセクター（公的セクター、営利セクター、非営利セクター）の存在を社会に認知させました。

● 世界的に見るとこの動きにずいぶん差があります。

① 日本で社会的連帯経済が話題になるのは、2004年のジャンテ氏招聘国際シンポジウム以降でしょう。私は2009年に出版した『誰も切らない、分けない経済』（同時代社）で日本の社会的企業と思われる団体を取材しましたが、その意識があったのは共同連だけでした。もちろん90年代末から、ヨーロッパの社会的経済の文献は翻訳され読んでいましたが、私自身ピンときませんでした。

② ヨーロッパ、とくにラテン諸国から、社会的経済の動きが出てきて、これはラテンアメリカに伝染していきます。ラテン諸国やラテンアメリカでの新自由主義の導入は、日本よりもずっと早く、ラテンアメリカでは1970年代初頭から、ヨーロッパでも、1974年の石油ショック以来、規制緩和と労働の流動化がなされ始めていたのです。

③ 社会的企業にはヨーロッパ型の「労働統合型」とアメリカ型の「ベンチャー企業」とがありますが、ここでは前者を取り扱います。社会的企業が、協同組合と異なるところは、従来公的な施設で社会的包摂がなされてきましたが、それが民営化されていったということから事業化された取り組みで、個々にはそんなに大きな規模ではありません。たとえば、イタリアでは一部を除く精神病院が廃止されることで、それまで病院が抱えていた生活困窮者たちを地域でケアする必要性が生じ、社会的協同組合A型とB型（日本のA形＝雇用契約、B形＝非雇用、とは逆）が誕生し成長していきました。（協同組合には公的助成はありませんが、社会的協同組合には交付金や仕事保証があります）

④ 日本の場合、社会的包摂をめざした社会的企業が成長していくのは、2000年代に入って、介護保険や障害福祉が制度化されてからのことです（措置から契約へ）。もちろんこの間急成長した社会福祉法人に、社会的企業や社会的連帯経済という意識があるかと言えば、ほとんどないと思われます。

● 新自由主義をどうとらえるか

① 従来の把握：市場原理主義、小さい国家

② 市場原理主義ではない。現在の主要な三つの市場：商品市場、労働市場、金融市場。これら三つの市場の原理はそれぞれ異なる。

「この問題はある種理解が困難なので、くどいようだが説明しておこう。そもそも市場

には主なものとして、商品市場、労働市場、金融市場があり、この三つの市場の原理はそれぞれ異なっている。自由はこれら三つの市場原理に共通しているものの、一つの要素でしかない。自由だけを強調し、『自由化』によってそれぞれの市場の規制を廃止することは、それぞれの市場原理の否定となる。いちばんわかりやすいのが労働市場である。この市場では資本家と労働者との間の労働力の売買がなされているのであるが、両者は平等な商品所有者のようにみえるが、実際には、資本家の方が圧倒的に経済的力を持っていてこの点では不平等である。だから、この市場での取引相手相互の間に形式的ではあるが、自由と平等を保障するために、労働者には団結権を始めとする労働三権が認められている。これが労働市場での市場原理であり、『自由化』ということはこの権利を廃止すれば、労働市場の原理は否定され、市場における取引相手相互の自由と平等は失われてしまうのだ。また商品市場でも商品の偽装などは販売者が罰せられるのであって、決して購買者の自己責任ではない。金融市場のみが売買ではなくて投資なので、自己責任が発生するが、しかし、この市場でも騙しやインサイダー取引は犯罪となる。金融市場においても、決して自由ばかりではない。新自由主義は三つの市場の市場原理を破壊することで、すべての市場に自己責任論を押し付けてきたのだ。」(ちきゅう座寄稿論文、・・・一部修正した。)

③ 新自由主義は国家を利用している。アベノミクスは明治国家への復帰をめざしているので強い国家であり、新自由主義ではないという見方もあるが、欧米の新自由主義国家がいずれも危機管理国家への道(アメリカはブッシュの「テロとの戦争」、フランスは、つい最近まで、「非常事態宣言」下にあった)をたどっていることを考えれば、新自由主義の枠内にあり、小さな国家という定義が間違っていたのだ。

④ 新自由主義の詳細は、ハーヴェイ『新自由主義』(作品社)参照。

● 負債経済あるいは「危険な負債」(ターナー)と新自由主義

① 新自由主義は、三つの市場の自由化を進めることで意図せざる事態を招き寄せた。金融市場は最も自由化に適していない不安定な市場であった(ターナー『債務、さもなくば悪魔』、日経PB社)。これを自由化したことで(最初は72年の変動相場制への移行、次に95年以降のグローバル資本市場の形成)負債経済及び負債資本(「危険な債務」)を増大させ、それがリーマン・ショックで破綻して以降、非資本主義的な負債経済防衛のために超低金利政策という資本主義の喉首を占める政策を余儀なくされている。

フリードマンは、1960年代に出版した『資本主義と自由』では、変動相場制への移行は為替相場を安定させると考えていたが、現実はそのならず、貿易実需を大幅に上回る投機塵引きを発生させ、負債経済への道を開いた。

ゴールドマンサックス会長だったルービンは、1995年にクリントン大統領の財務長官となり、アメリカの世界経済政策を通商から金融へと舵を切り、以降発展途上国も含めた金融市場の自由化がすすめられ、主として投機を目的とするグローバル資本市場を育成し、負債経済及び負債資本のグローバル資本市場での圧倒的なヘゲモニーを作り出した。

② 負債経済及び負債資本とは、ターナーが「危険な債務」とみなしているものだが、それは彼によれば、企業の設備投資には投資されず、消費者金融や不動産、国債に投資されている持続性に欠ける負債のことだ。

③ ターナーは負債経済から資本主義を救い出すためにいろいろなプランを提起しているが、ろくなプランはなく、一番手軽なものが政府と日銀との間で国債を償却することやヘリコプターマネーであるが、しかし前者は市中銀行への死刑宣告となることに彼は気づいていない。日銀保有の国債は、日銀も国の機関であるので、国との関係で償却可能というのだが、現実には日銀と国とのあいだでの償却は、市中銀行から日銀が国債を購入した代金(日銀のバランスシートに負債として市中銀行の当座預金が積み上がっている)の踏み倒しになるのだ。また、彼のヘリコプターマネー論は、人々の銀行口座に10万円を振り込むというものだが、先行き不明な現在、これは預金されるだけで消費には向かわないだろう。

④ 資本主義を延命させるために新自由主義が登場し、50年弱がたつが、その過程で負債経済の拡大と負債資本の蓄積がなされ、これに対する制御ができないことで、資本主義は破局を迎えている。

● 資本主義の破局についての覚書（この議論も控えておきたい）

① いったん落ちた後、また回復する金融危機と違って、破局は体制の構造的な欠陥の露呈であり、長く続く。破局は人類の文明の滅亡の可能性をはらみつつも、次世代の体制への移行期でもある。

② 新自由主義は、金融市場の自由化を促進することで、意図しない結果をもたらした。それは負債経済の拡大及び負債資本の蓄積である。これは今や資本主義の政治委員会（各国政府だけでなく、IMF、BIS、世界銀行、ダボス会議、等）によっては制御できず、手に負えないものとなっている。端的に言えば社会を疲弊させる高利資本の台頭である。高利資本は封建社会の解体と資本主義の成長に寄与した。現代の高利資本（負債経済）は、資本主義社会を疲弊させ、次世代のシステムへの移行を準備する歴史的役割を負っている。それは「経済成長」のためには混合経済を作り、拡大させざるを得ない衝動を持つ。

③ 資本主義が作り出す混合経済は過渡期経済としての意味をもつ。過去の過渡期経済はロシア革命後に実現されたが、しかしそれは当事者の主観とは裏腹に、結果として資本主義に向けての開発独裁となった。とはいうものの、この過渡期経済が欧米に与えた影響は計り知れず、いわゆる福祉国家体制を出現させた。しかし、ロシア革命70年でソ連が崩壊し、ロシアで過渡期経済から資本主義への移行がなされ、中国は共産党が支配しているとはいえ資本主義的發展を続けている。

④ 欧米の資本主義が負債経済のヘゲモニーによって、混合経済の重みを増していく、このいわば資本主義が作り出す過渡期経済化が起きていることは中国資本主義に作用し、従来の共産党独裁批判の主要内容であった、西側からの政治的民主化の要求の切れ味の摩滅が起きてくるだろう。民主主義的体制は、過渡期経済のシステム足りうるのか、これが検討されるべきである。民主主義と協同との関係について議論が始められるべきである。

⑤ 民主主義は個の自由と独立を基本思想としているが、それは資本主義社会における個々人が、物象的依存関係にもとづく個々人の独立という経済的関係に依拠したものである。これに対して協同思想は他者の足りないところを補う相互扶助だと考えられている。この具体的事例は資本主義以前の社会では、共同体の中に存在していた。しかし、現在の問題は、市場を超えることであり、自己利益だけを考え、社会全体のことは考えなくともうまくいくという、市場の便利さをを超えるような形での、協同思想の復活でなければならないだろう。

⑥ 私は1980年代末に、政治権力でもって社会革命を行うというソ連の試みの背理を明らかにし、迂回路線を提起した。迂回路線というと、まわり道を想像させるが、最初に「迂回」といったのは、権力奪取を迂回するという意味だった。資本主義の破局は、この迂回路が正道となれるような混合経済体制を形成していくであろう。商品から貨幣を生成する無意識のうちでの本能的共同行為を不必要とするような交易関係は、賃労働に依存しないもう一つの働き方、市場外流通による脱商品化、新たな形での持続可能な農業生産等、社会のいたるところから生み出されている。新自由主義が作り出す混合経済に社会変革の可能性を持ち込むのは、この迂回路の担い手たちであろう。

3. 大きな物語を紡ぎ出すために

① 今日の新しい大きな物語が、過去のそれと同じようなものであっては困る。大勢の人たちが関わっている共通認識あるいは共通感覚。参加型で紡ぎ出す大きな物語＝グラムシの有機的知識人のSNSを利用した発展形態。

② こういう観点からの物語は失格

主観的願望から描かれたもの。

感覚的な判断から描かれたもの。

単なる客体の科学的な分析ではスターリン主義的な物語と一緒。

③ 科学について考える

論理にしても科学にしても人間が作った人工物。哲学者やエンゲルスは、この人工物が自然と一致していると考えた。しかし、それは間違いだった。

原子力発電所の事故→太陽で事故は起こらない。合成化学物質→環境ホルモンや、薬害。遺伝子組み換え技術の問題点。

人工合成物と自然物が一致していれば現在の社会で発現しているような問題は起こらないはず。自然界にかつて存在しなかった人工合成物が自然を攪乱している。

④ 社会の動きに関する客観的な観測は成立しない

社会科学にも自然科学の方法が応用されてきた。しかし科学の方法の導入ではダメではないか。社会の動きには主体の動きも入っている。科学では捉えられない。主体の行動を入れた分析、あるいは客体を主体として分析する。

一時はやったグローバルブレイン。オカルト的・神秘主義的ではなく。関係をとらえる。

● 新しい大きな物語の提起

①文化知の観点から現代を考察する。

②新しい大きな物語は外から与えられるものではない。自らが紡ぎ出すことが問われている。

③グラムシが提起した有機的知識人は現在インターネットの発達によって誰にでも手の届くものとなった。

● 「大勢の私」にとっての大きな物語

①大きな物語を紡ぎだせるのは協同主体。

②協同主体の前提は、民主主義と協同の違いの認識から。

③他者の足りないところを補うことが協同の精神。

④資本主義を超えたオルタナティブな生活実践が協同主体の土台。

⑤SNSでネットワークの場を提供する。

4. 当面の活動についてのヒント（工藤律子さんからの提案）

ひとつは、今年10月にビルバオで開かれるグローバル社会的経済フォーラムよりもあと、2019年4月最初の週末にバルセロナで開かれる「世界 社会フォーラム」への参加です。ミゲルさん曰く、社会的連帯経済の実践現場・実践者を知るには、こちらのほうが意義が深い。私も確かにそんな気がします。

もうひとつは、たとえばスペインと日本のワーキングホリデーを使うことを提案するなどの形で、「スペインの社会的連帯経済の現場に飛び込む若者を育てる」、という話です。私自身、『雇用なしで生きる』を書いて以降、社会的連帯経済に関心を持つ方々とのさまざまな出会いが生まれ、感激していますが、その中心がやはり中高年であることに、寂しさを感じます。

20～30代の若者こそが、次世代に「もうひとつの世界」をつくる意義を伝え、自らが先頭にたって社会連帯経済に取り組むようになることが、未来のためには不可欠だと思います。

そのためには、もっと若い人たちが海外の現場を経験して刺激を受け、世界的視野に立って社会的連帯経済のアクターとして動けるような環境を、われわれ中高年の世代が築いて行くべきだと思います。社会的連帯経済関係団体で奨学金を出す、関係者でスペインの現場を訪問するスタディツアーを組んで（時期などの条件によっては協力できます。バ

レシニアならミゲルさんも)、学生には割引をして参加を促すなど、様々なことが考えられると思います。

ミゲルさんも、「(40代の自分よりも)若い人たちをけしかけ、育てる」ことは、ほんとうに必要なし、自分もこれからはそれに力を尽くしたいと話しています。私も、そんなことができるなら、すばらしいと思います。

最後に、来年の11月あたり(海外から日本に来るには航空券が安くて良い時期)を候補に、日本で(できるだけ行きやすい東京や京都、大阪などで)補完通貨を含む社会的連帯経済全般の取り組みの紹介や意見交換をする国際大会を開き、日本の様々な団体・グループが日本国内そして世界の社会的連帯経済の団体と交流し、ネットワークを築く機会をつくる、ということを考えられないか、ということです。スペインの、例えば時間銀行関係者には、ぜひ日本に行ってみたい、という人が複数います。

国際大会が無理なら、例えばスペインの仲間たちと協力して、様々な講演やワークショップ、現場交流をするということも、考えられるかと思います。私個人は、フリーランスのジャーナリストで、社会的連帯経済の研究者ではないうえ、組織も予算もコネもないため、組織・主催になるのは困難ですが、スペインの仲間とのやりとりや彼らのアテンド、通訳くらいならできます。

このようなことを、みなさんの中で検討できる方がいらっしゃれば、お知らせください。

参考文献

榎原均『資本論の核心』(情況新書)

榎原均『価値形態・物象化・物神性』

柏井宏之・境毅編『誰も切らない分けない経済』(同時代社)

資料編

1. 社会革命と文化 『赤報』第43～5号(1985年～6年)

(なお掲載に当たり段落は変更している。もともとは新聞用の原稿で、意識的に段落を短くしていた、それでは読みにくいため)

第一章 文化革命論の再検討

はじめに

今日のブルジョア文明の危機は、誰も否定できないほど深刻かつぬけ道のないものとなっている。この危機とは資本がつくりだした文明の危機ということに他ならないのだが、この危機の到来はつとに指摘されていた。この危機に対するプロレタリアートの側からの回答は、さしあたって文化革命論として与えられていた。中国文化大革命を契機に世界の新左翼に波及した文化革命をめざした運動は、しかし、この資本の文明的危機が進行する過程で、なすすべもなく解体されている。

この解体の経過を見るならば、当初はプロレタリア文化の形成という観点から出発した文化革命論が、資本の文明的危機が自然発生的に生み出す対抗文明としてのエコロジー運動の拡大の過程でその影響を受け、工業文明否定論を軸とした超階級的な内実へと歪曲化されていったことが、つまずきのもとであったことがわかる。

反工業文明ということであれば、それは資本の文明のたん一つの契機を批判するものにすぎないから、資本はこれを容易に取り込むことができる。エコロジー運動がつくりだした新たな生産の領域は、その拡大とともに資本の参入を呼ぶこととなり、反工業文明自

体、今日では資本の文明のうちに包摂されてしまった。その結果、ブルジョアジーは、あらゆる文明論や文化運動を資本の蓄積過程のうちに消化しえることに気づき、このことを反映して思想界は文明文化論のブームとなっているのである。この過程は帝国主義による第三世界に対する文化侵略の新たな位置づけを内的に構成するものである。資本の文明的危機が顕在化したとき、既成の文化革命論が解体され、対抗文明からプロレタリア文化にいたる文明文化論がブルジョア文明のうちに取り込まれてしまったこと、ここに今日のプロレタリアートの革命運動の危機の基層が解明に現れている。

資本の文明的危機は、文明文化の問題についての大衆の広汎かつ深刻な日常的関心を生みだした。文明文化論のレベルでの革命運動の側の敗北を率直に認めること、このことは重要である。なぜなら、革命運動の思想上の権威は、今日この領域での思想闘争の帰すうにかかっているからである。だからその権威を再形成するみちは、さしあたってこの領域での思想闘争の敗北を総括することから開けてくるのである。

(一) 文化革命提起の歴史

従来の文化革命論は、それが政治革命とは区別されたものとして、それとは独自の領域をもつ社会革命の手段として提起されているところに特徴がある。このような政治革命と切断された形での文化革命の提起自体が誤りなのである。ソ連・中国では文化革命による官僚制の解消、帝国主義諸国では文化革命先行型の革命、といった一見もっともらしい主張は、この点から再検討されねばならない。

文化革命が政治革命と切断され提起されていることには歴史的な根拠がある。それゆえ文化革命が共産主義運動のなかで提起され展開されてきた経過が考察されねばならない。この種の文化革命論が共産主義運動のなかで提起されるにいたったそもそものきっかけは、ロシアで権力奪取して以降、直接に社会主義社会への移行に失敗し、商品経済を公認してネップに移行したことにあった。この時点でレーニンは、ネップのロシアが社会主義へと前進するための要件として、ロシアの労農大衆の文化的水準の向上をあげ、これを実現するために文化革命を提起した。後に毛沢東は中国の党、国家及び社会制度の官僚化に直面してレーニンの提起を受け、文化大革命を発動した。この文化大革命が中国をゆるがせる大闘争に転化するなかで、文化革命の問題が世界のプロレタリアート被抑圧大衆の関心の的となったのである。

以上の経過を見れば、まずロシアなり中国なりでプロレタリアートと農民による権力奪取がありながらも、この政治革命が共産主義に向けた社会革命を直ちに実現しえなかった時点で文化革命の提起がなされていることが明きらかである。こうしてレーニン及び毛沢東の文化革命論は、権力奪取の後に提起されたものだから、政治革命と切断されたものにならざるをえなかった。ところで今日の文化革命論は中国文化大革命を契機にその文化革命の理論を受け入れることによって形成されたものであるから、それは政治革命とは切断された社会革命の手段をいう内容を保存している。けれどもレーニン及び毛沢東による文化革命の提起自体の特異性をふまえるならば、彼らの理論をそのままの形で継承することがいかに誤っているかということが明きらかになる。

(二) 永続革命論と文化革命

そもそもマルクスは、文化の革命の問題を、政治革命を手段になされる社会革命の一つの要素として捉えており、それゆえ政治革命と切断され、かつ社会革命の手段としての意義をもつ文化革命論は提起していない。では何故レーニンの段階で独自の文化革命論が提起されたのだろうか。あるいはレーニンの指導の下に実現された政治革命は何故直接に社会革命を実現するものとはならなかったのか。この問題を解く鍵は、いわゆる永続革命論にある。永続革命論というと今日ではトロツキーの理論が有名であるが、ここではマルクスが一八四八年革命の経験をふまえて提起した理論を指している。

周知のようにマルクスは義人同盟を共産主義者同盟に改組して『共産党宣言』を起草し

た時点ではドイツが革命の前夜にあると考えていた。この革命はブルジョア革命と想定されていたが、このブルジョア革命をヨーロッパ全体を巻き込んだプロレタリア革命の序曲とせよ、というのが当時のマルクスの革命の戦術であった。四十八年革命の渦中でマルクスはこの戦術を発展させ、永続革命というスローガンを提起することになるが、その内容はブルジョア革命から出発して革命をひきつづき永続させ、世界的規模でのプロレタリア革命を実現させる、ということにあった。この場合、革命の永続性ということは、単にブルジョア革命をプロレタリア革命にまで永続させる、ということだけでなく、プロレタリア革命を世界的規模で実現させるまで革命を永続させる、という二重の意味があった。

永続革命論については多くの論議があるが、ここでは立ち入らない。明白なことは、これまでのプロレタリア革命運動史上で成功した革命はブルジョア革命をプロレタリア革命にまで永続させるという意味での永続革命型の革命であったということであり、逆にいったんブルジョア革命が終結し、ブルジョア独裁が成立した諸国でのプロレタリア革命は失敗してきた、ということである。マルクスの永続革命論はその前半の過程に関しては実現された例をもつが、その後半の過程は実践的に未決であること、ここに文化革命論が政治革命とは独自に、社会革命の手段として提起されてくる根拠がある。

(三) レーニンと文化革命

マルクスの永続革命論の前半の過程を実践したといえるレーニンの場合、その戦術上の特徴は、労農民主独裁というスローガンに端的に現れている。レーニンの労農民主独裁論は西ヨーロッパに発達した資本主義諸国があり、後進国ロシアがその周辺にある、という事情から形成される政治的経済的諸条件に基礎をおいていた。ロシアの資本主義は移植された大工業ではプロレタリアートの集中と集積を実現していたが政治的に発達したブルジョア階級を形成しえていなかった。また工業化の資金は農民からの強搾取と収奪によるので農民の不満も大きく、こうして当面する帝制打倒のブルジョア革命の時期に労働者と農民の同盟が実現すれば、ブルジョアジーを権力の座につけなくておくことができる、とレーニンは考えたのである。

労農民主独裁とは、下部構造である商品経済及び資本家的生産の変革の期は熟さず、それを日程にのぼせはしないが、しかし上部構造を徹底して民主化しようとする事を意図した戦術であった。労農民主独裁を実現させておけば、ヨーロッパ革命の発火点になるだけでなく、その進展によって、ロシアの社会主義的変革も日程にのぼるであろう、というわけである。そこで労農民主独裁というように、商品経済と資本家的生産を前提にした上で、上部構造の徹底した民主化をかかげている以上は、文化の革命は実践的な課題としては提起されえない、ということに注意する必要がある。というのは共産主義に向けた社会革命が実践的な課題になっていない限り、文化の革命は課題にならず、労農民主独裁を実現する政治革命は、この社会革命を実現するものとしては想定されていなかったからである。こうして永続革命の戦術のもとで、後進国におけるブルジョア革命をプロレタリア革命に転化させようとする場合に、ブルジョア革命の過程での労働者と農民の権力の樹立が、当然にも共産主義に向けた社会革命の内容抜きの政治革命として想定されることになり、その結果文化の革命ということも実践的な課題とはならない、という事態が起ころうるのである。

レーニンのその後の実践を見ていくと、一九〇五年革命でソビエトという形で労農民主独裁が一時実現されはしたが、しかしそれはツアーとブルジョアジーの同盟によって粉碎され、共産主義運動は後退を強いられる。しかし第一次世界大戦でのツアーの敗北を契機に、一七年に再びブルジョア革命が勃発し、この時にブルジョア権力と並んで労農民主独裁としての意義をもつソビエト権力が形成された。レーニンは大戦後のヨーロッパにおけるプロレタリア革命の勝利を確信し、またそれを実現するテコとしてロシア革命を位置づけ、資本主義の帝国主義段階への到達という認識にもとづいて、五年の段階ではかなりの期間続く想定していたであろう労農民主独裁を一七年では短期のもののみなし、ただち

に社会主義的変革を実現するためのプロレタリアートの独裁の樹立をめざしたのであった。

十月にプロレタリアート独裁の権力を樹立した後、レーニンは大戦期に社会主義変革に着手するが、ヨーロッパ革命の敗北によってロシア革命が孤立させられるなかで、せっかく形成した社会主義的な生産が、大衆の文化的成熟が不十分なために機能しない、という事態に見舞われることになる。もちろん、この時期の社会主義的な生産とは、戦時経済として組織され、農民からの食糧の収奪に基礎をおいていたので、内戦終結とともに解体する要素があったことは否定できないが、しかし、商品経済を承認し、ネップを導入せざるをえなかった根本原因は、大衆の文化水準という短期間では何ともしがたい問題にあった。こうして晩年のレーニンは、ネップから社会主義へと前進するためには大衆の文化的水準をあげる必要があり、そのためには文化革命が必要である、とくりかえしたのであった。そういうわけで、レーニンによる政治革命とは独自のものとしての文化革命の提起は、永続革命論のいわば第一段階たるブルジョア革命のプロレタリア革命への永続時に、共産主義に向けた社会革命を直接の目的としない政治革命をかかげたことにはじまり、そして、この政治革命が実現された時点で、永続革命の第二段階たる世界革命が挫折するという困難な条件のなかでなされた、ということをおさえておく必要がある。

(四) 毛沢東と文化革命

次に毛沢東の提起による文化革命を簡単にみておこう。

中国文化大革命の総括の根本は、毛沢東は文化革命の路線を提起しようとしたのだが提起しきれず、結局はそれを政治革命の路線に歪曲させてしまった、ということに求めることができる。その直接の原因は、敵の規定において劉少奇派を「走資派」と規定したことにある。中国がプロレタリアート独裁の国家と自己を規定している以上、資本家を収奪すべき階級闘争が闘われねばならず、資本主義は政治的に抑圧すべき対象であり、劉少奇派をこのように規定すればそれを政治的な打倒の対象と見なすことにならざるをえない。つまり敵をこう規定することによって、文化革命の路線は消失し、政治革命の路線への転化が生じたのであった。

敵を大衆の低い文化的水準によって生みだされた官僚層であり、かつそれが大衆の文化的水準の向上を阻害しているというふうにみなしておけば、政治革命とは独自に、社会革命を推進するテコとしての文化革命の路線が実現しえたであろう。そういうわけで、中国文化大革命は、文化革命として提起されながらも、実際には政治革命として、いわばある種の補足的な政治革命として闘われたのであった。そしていったんは権力を掌握した文革派は、文化革命の路線を形成しえていなかったが故に、その理想を実現しえず、その結果、官僚層のまきかえしにあって敗北したのである。

(五) 今日の文化革命論の問題点

レーニンなり、毛沢東なりにはあっては、文化革命の目的は社会革命の完遂のために大衆の文化的水準を向上させる、というところにおかれていた。これは政治革命が直接に共産主義に向けた社会革命を遂行しえなかった、ということの帰結として、一定の現実性をもっていた。そういうわけで、中国文化大革命以降に帝国主義諸国にひろまった文化革命論は、やはり、ある種の社会革命をめざしていた。だからこの文化革命論は、政治革命が未発の段階で、それをぬきにしては実現しえない社会革命を、政治革命をぬきにして展望する、というジレンマに陥っていた。そしてたいていの文化革命論者は、このジレンマを大衆の間に形成されている政治革命に対する嫌悪感におもねってあいまいにし、ブルジョア文明の危機がもたらしている大衆の文化指向に依拠して、何とはなしに文化革命の重要性なるものを強調してきたのであった。この種の自然発生性に任せられた文化革命論が資本の側に包摂されていくのは必然であったといえよう。

問題は今日の文化革命論にあるこのジレンマをどのように解決するか、というところにある。その解決の方向は文化革命論が提起されてきたいきさつを見ればおのずから明きら

かとなる。端的にいて、レーニンなり毛沢東なりによる文化革命の提起は、政治革命の質が共産主義に向けた社会革命を実現しえるようなものでなかったことに起因している。そして、社会革命を実現しえる諸条件の存在した諸国での政治革命が敗北するなかで、社会革命を遂行するための文化革命が提起されざるをえなかったのであった。したがって、彼らの文化革命論をそのまま継承すれば、ソ連や中国ではまた異なつてこようが、帝国主義諸国では先述したジレンマに直面せざるをえないのである。このジレンマは、そもそもその後文化革命を提起せざるをえないような政治革命のあり方自体を変革することによってはじめて解決される。文化の問題が重要だ、というとき、文化革命のためにではなく、社会革命を実現しうる政治革命を準備するために重要なのである。

第二章 マルクスの階級論

(一) 経済的服従の意義

従来の政治革命論が社会革命を実現するテコとしての内実をもちえていないこと、このことが従来の文化革命論を再検討することによって明らかとなった。ここから社会革命を実現しえるような政治革命を構築すること、これが新たな課題となる。

この課題を解決するためには政治理論について再検討し、社会革命を実現しえる政治革命の展望を明らかにすることが問われる。ところがこの政治とは、何よりも目的たる社会革命の内容に規定されるわけだから、社会革命の内実たる階級の廃止に集約されているマルクスの階級論に立ち返ることが必要となる。マルクスは、エンゲルスの手によって公表された『資本論』第三巻の末尾に置かれている階級について述べようとしていた章で「何が階級を形成するか」と問題を提起している。周知のように、この章は完成されていず、この問への回答は書かれていない。とはいえ、この問への回答は、それまでの『資本論』の叙述のなかに含まれているはずである。階級についての運動の側の認識の再検討のためには、まずもって、マルクス自らの問に対する回答を、『資本論』その他の彼の階級についての叙述のなかにさぐることから始められねばならない。「何が階級を形成するか」と問うとき、マルクスがいつも対象を関連において把握していることを考慮すれば、資本家階級と労働者階級との間の階級関係の根本的内容が知られていなければならない。階級関係の根本的内容とは、支配・隷属のことに他ならないから、資本主義社会において何が階級を形成するか、という問いへの接近は、資本家階級と労働者階級という両階級の間に、どのような種類の支配・隷属の関係が、いかにして形成されかつ維持されているか、ということを明らかにすることからはじまる。

ではマルクスは、それをどのような内容のものとして見ていたか。

「一方の極には労働諸条件が資本として現れ、他方の極には自分の労働力以外に売るべき何物ももたない人々が現れる、というだけでは充分でない。また、彼らをして余儀なく自由意志で自分を売らせるだけでも充分ではない。資本制的生産の進行につれて、教育や伝統や慣習により、この生産様式の要求を自明な自然法則として承認するような、労働者階級が発達する。発達した資本制的生産過程の組織は、あらゆる抵抗を打破し、相対的過剰人口のたえざる生産は、労働需給の法則したがって労賃を資本の増殖欲に照応する軌道内にたもち、経済的諸関係の無言の強制は、労働者にたいする資本家の支配を確立する。経済外的・直接的暴力もあいかわらず用いられはするが、それはただ例外的である。ものが普通に進行する場合には、労働者はやはり『生産の自然法則』に一すなわち、生産諸条件そのものから発生し、それらによって保証され永遠化されるころの、資本への彼の従属に一委されうる。」(『資本論』第一巻、七七六～七・七六五頁、原典頁数は前者が旧版長谷部訳、後者が新版全集版のもの)

ここで「生産諸条件そのものから発生し、それらによって保証され永遠化されるころの、資本への彼らの従属」と述べられていることに注意すべきである。これがいわゆる経済的隷属と呼ばれているものであり、資本家と労働者との間の経済的階級関係の帰結であ

る。

もちろん階級関係は、経済的關係にとどまるものではない。だが資本家階級と労働者階級との間の支配・隷属関係にとっては、この経済的な關係が決定的な意義をもっている。このことを明らかにしたのが、国際労働者協会一般規約前文である。

「労働者階級解放のための闘争は、階級特権と独占をめざす闘争ではなく、平等な権利と義務をめざし、あらゆる階級支配の廃絶をめざす闘争であること、労働手段すなわち生活源泉の領有者にたいする労働者の経済的な服従が、あらゆる形態の隷属、あらゆる社会的悲惨、精神的退廃および政治的従属の基底に横たわること、したがって、労働者階級の経済的解放が偉大な最終目的であり、すべての政治運動は手段としてこの最終目的にしたがうべきであること」。(『ゴード綱領批判』岩波文庫版、一六二頁)

ここでは経済的服従が、あらゆる隷属の基底にあるとされている点に注意しておくべきである。政治的自由の獲得がなされ、民主主義が国家形態として確立されたとしても、資本主義的生産が続くかぎり、労働者に対する政治的抑圧はなくなる。それゆえ、民主共和制の下でも政治的抑圧に対する労働者の闘争は不可避である。しかし身分制の下での政治的解放をめざした闘争が身分制を解体しえたのと同じようには、今日の政治的抑圧に対する政治闘争は展開されない。なぜなら、今日の政治的従属は、単に政治的要因によるものではなく、その基底に経済的服従があるのだから。身分制等の政治的従属、純粹に政治の分野にのみ要因をもつ従属に対して政治運動を組織することは、支配階級からのストレートな反発を受けるといふ点では困難であるとはいへ、政治運動のスローガンと展望を明らかにすることは容易である。

これに対し、経済的解放を目的とした政治運動とはいかなるものだろうか。今日の民主共和制においては、労働者階級は政治運動をはじめること自体、非常に容易である。しかしながら、これまで、労働者階級の経済的解放を目的とした政治運動のスローガンと展望が明らかにされ、実際にこの新しいタイプの政治運動が展開されたという経験を共産主義運動は持っているだろうか。マルクスがすでに新しいタイプの政治運動の必要性を明示していたとしても、彼自身はその種の政治運動が展開しうる諸条件が未形成な歴史的時期に活動した。レーニンにしても、毛沢東にしても、ブルジョア革命の時期に、政治的に未発達であったブルジョアジーに代わって、労働者階級と農民の権力を樹立したのであって、民主共和制の下での階級闘争で決着をつけたわけではなかった。民主共和制の下ではじめて全面開花するであろう新たなタイプの政治運動の準備という共産主義運動に問われている今日的課題の解決は、労働者の経済的服従をどう受けとめるかにかかっている。

(二) 経済的服従のあり方

経済的服従をどう受けとめるか、という問題に回答を与えるためには、経済的服従のあり方その自体を明らかにする他はない。『資本論』の蓄積論で強調されているのは、資本主義的生産過程が、単純再生産においても労働力と労働条件との分離を再生産する、ということである(『資本論』第一卷六〇七～八・六〇三～四頁、及び『資本論の復権』序章第二節参照)。過程がこのように進行するので、労働者の資本家への経済的隷属が生じる。この過程において、いかにして労働力と労働条件との分離が再生産されるかについては、すでに赤報三四号で述べたので、ここでは資本主義的生産過程がこの分離そのものを再生産することを確認しておくにとどめよう。

ところで、この労働力と労働条件との分離は、もともと資本主義的生産の基礎であり、出発点であった。

「しかるに、はじめには出発点にすぎなかったものが、過程の単なる継続—単純再生産—に媒介されて、資本制的生産の独自の成果として絶えずあらたに生産され、永遠化される。」(同前、五九八～九・五九六～七頁)

歴史上のすべての生産様式は、それ自身の前提を再生産してきた。問題はその再生産が純粹に経済的関係の内部で行われるかどうかにある。奴隷制や農奴制における階級関係の

再生産には単に経済的関係にもとづくだけでなく、何らかの経済外的強制が必要であった。ところが賃労働制の場合、階級関係の再生産が、純粹に経済的関係の内部でなされる。このことを証明したのが、かの取得法則の転変を指摘した部分（同前、六一二～三・六〇九～一〇頁）である。

資本主義的取得法則は、一言では所有と労働との分離として特徴づけることができるが、この所有と労働の分離が、資本主義的生産過程の経済的運動において、なんと所有と労働との統一を意味する商品生産の法則に従ってなされるのである。もっぱら所有と労働との統一に帰属する商品生産の法則（等価交換）にしたがって全ての経済過程が進行しながら、その過程の帰結としては、所有と労働との分離が生じる。この商品生産及び商品流通にもとづく取得法則の資本主義的取得法則への転変が、純粹に、両階級の間にとり結ばれている経済的関係の内部で行われることをしっかり確認しておくことが重要である。だから、資本主義的生産の出発点たる労働力と労働条件との分離それ自体を準備する本源的蓄積過程では、経済外的強制が大きな役割をはたすことになるのである。

（三）生産過程を包摂した規定

生産諸条件と労働力との分離は、生産諸条件の所有者と賃労働者という資本関係を生む。そしてこの資本関係が、純粹に経済的関係の内部で再生産されるから、両階級の関係は、経済的支配・隷属の関係となること、このことが明きらかとなった。

マルクスは『資本論』第二巻では、視点を変えて次のように述べている。

「資本家と賃労働者との階級関係は、両者がG—A（労働者の側からみればA—G）という行為で対応する瞬間に、既に現存し、既に前提されている。これは売買であり、貨幣関係であるが、購買者は資本家、販売者は賃労働者として前提される売買であって、この関係は、労働力現実化の条件—生活手段及び生産手段—が他人の所有として労働力所有者から分離されるとともに与えられている。」（同二巻、二九・三七頁）

「資本関係が生産過程の中でくるのは、資本関係自体が流通行為のうちに、購買者と販売者とが対応しあう相異なる経済的根本条件のうちに、彼らの階級関係のうちに、実存するからにすぎない。貨幣—これの本性とともに関係が与えられているのではない。むしろ、この関係の定在こそ、単なる貨幣機能を資本機能に転化させうるのである。」（同前、第二巻、三〇・三七頁）

ここでマルクスは、資本関係と、資本家と賃労働者との階級関係とを区別している。資本関係の概念は両階級の純粹に経済的な関係である資本主義的生産過程を分析するために用いられてきた。実際『資本論』第一巻主要にでてくるのは、資本関係か、あるいはそれの人格化したものとして資本家と賃労働者であった。もちろん階級としての資本家と労働者もときには出てくるが、それはこの経済的関係の分析における主役としてではない。それゆえ「何が階級を形成するか」というマルクスの問をとく鍵は、資本関係と階級関係とを区別しているこの第二巻の叙述に求めるべきであろう。そうすれば、資本関係の前提であり、かつそれがたえず生産過程で再生産される、生産条件と労働力との分離が、ここでは「労働力現実化の条件が個人の所有として労働力所有者から分離される」というように言い替えられており、このことが階級関係の内実とされていることがわかる。資本関係は貨幣自体の力ではなくて、この階級関係のうちに実存しているとされているのだから、階級を形成するものは、労働力現実化の条件が労働力所有者から分離され、他人の所有となっていること、という経済的条件であることがわかる。

（四）新たなタイプの政治運動の創出へ

階級の概念の形成について、単に生産手段の所有関係だけでなく、生産過程の契機を包摂することによってはじめて、『ゴータ綱領批判』でマルクスが賃労働制を一つの奴隷制度として批判しているくだりの真意が明きらかとなる。

「賃労働者はある時間のあいだ無報酬で資本家のために（したがってまた過剰価値に群

がる資本家の伴食者たちのために) 働く限りでのみ、自分自身の生活のために働くことすなわち生きることを許されるということ、資本主義的な生産制度全体の中軸をなす問題は、労働日の延長や労働力の生産性の発展、その緊張度の強化などを通じてこの無償労働をより長くすることにあるということ、かくして賃労働制度とは一つの奴隷制度であり、しかも労働者の受ける支払がいかかわるいかとにはかかわりなく、労働の社会的生産諸力の発展につれてますます苛酷なものになってゆく奴隷制であること、これである。」(『ゴータ綱領批判』岩波文庫版、四七～八頁)

ここで賃労働者は、単に生産手段の無所有ゆえに労働力を売り渡さざるをえない、とか搾取されている、というような事柄ではなく、「ある時間のあいだ無報酬で資本家のために働くかぎりでのみ、自分自身の生活のために働くことすなわち生きることを許される」ということが強調されていることに、注意しなければならない。これこそが経済的服従の内容であり、その階級理論に生産過程の契機を包摂して、労働力現実化の条件が他人の所有となっていることの賃労働者にとっての意味をマルクスは語ったのである。

次に、ここでの奴隷制度という言葉の意味は、「ローマの奴隷は鎖によってその所有者に繋がれていたが、賃労働者は目にみえない糸によってその所有者に繋がれている」(『資本論』第一巻、六〇一・五九九頁) という意味であり、その隷属が経済的隷属のことを指していることはいままでのない。このように経済的隷属について正しく把握し、マルクスの階級理論を甦らせることによって、この隷属を廃止するための政治運動、という政治運動の新たなタイプを創出することが可能となろう。ここではその手がかりだけを指摘するにとどめておこう。マルクスは『ゴータ綱領批判』の先の叙述に続いて、ラッサールの賃金鉄則説がはたす政治的役割について述べている。

「それはちょうど、奴隷制の秘密を見やぶってついに反乱にたちあがった奴隷たちのなかで、時代おくれの考えにまだとらわれているひとりの奴隷が、反乱の綱領にこう書くようなものである。一奴隷制は廃止されねばならない。なぜなら、奴隷制度のもとでは奴隷を養う費用は低く決められたある限界をこえることができないからだ！」(『ゴータ綱領批判』、四八頁)

奴隷制の秘密は、人が人を人身的に支配・隷属させているところにあった。したがって人身的な隷属からの解放が、奴隷制度廃止の反乱の綱領でなければならない。今日の賃労働制においては、その秘密が労働者の経済的服従にある以上、賃労働制度廃止の政治運動の綱領は、労働者階級の経済的解放でなければならない。マルクスはさらに続けて、ゴータ綱領にあった「あらゆる社会的、政治的不平等の除去」という結びの句にコメントをつけている。

「このパラグラフの漠然たる結びの句のかわりに、階級差別が廃止されればそれから生じているあらゆる社会的、政治的不平等はおのずから消滅する、というべきであったのだ。」(同前、四八～九頁)

ここで前にみておいた国際労働者協会一般規約前文にある経済的服従と、政治的従属等のその他の隷属との関連について述べている部分を思い起こそう。このマルクスの階級と政治運動についての思想が、今日新たなタイプの政治運動を創出していくための出発点にすえられねばならない。

第三章 マルクスの政治理論

(一) 社会意識の形態としての政治とその批判

国際労働者協会一般規約前文にある経済的服従の観点から新たなタイプの政治運動を創出しようとするならば、この観点を政治理論にまで具体化しなければならない。ここで政治理論という場合、それは既成のブルジョア政治の批判にもとづいたものでなければならない。政治は、宗教、道徳、哲学、法などと並んで存在してきた社会意識の一つであり、しかもそれは社会における階級対立の存在によって、特有の形態を取っている社会意識である。

マルクスは『共産党宣言』で階級所有の廃止にともなう、「階級的文化の廃止」に言及し、彼らの社会意識の特有の形態の解消について展望している。

「階級対立の形はどうあろうとも、社会の一部が他の部分を搾取していたことは、過去の時代の全体に共通の事実である。だから、すべての時代の社会意識が、実に多種多様であるにもかかわらず、ある共通の形態をとって、すなわち階級対立が完全に消滅するときにはじめて完全に解消するところの形態、意識形態をとってうごいてきたことは、おどろくにあたらない。

共産主義革命は、伝来の所有関係ともっとも根本的な断絶である。したがって、その発展途上において伝来の諸思想ともっとも根本的に絶縁することは、おどろくにあたらない。」(『共産党宣言』、国民文庫、五四頁)

では政治理論の分野でマルクスは、どのような根本的絶縁を実現したのであろうか。

(二) 政治理論の形成過程

マルクスが自らの政治理論を独自の定式として提出したのは『フォルヴェルツ！』六〇号にのった一論文に対する批判的論評においてであった。その定式は「社会的精神をもってする政治革命」ということであるが、この政治理論は『ユダヤ人問題によせて』執筆中に形成された。いまその形成過程をみよう。

マルクスはバウアーの主張を批判するために、「政治的解放の人的解放に対する関係を研究」(全集第一巻、三八八頁)し、国家そのものの批判を行った。マルクスはまず、成立している政治的国家(これは中世ヨーロッパのキリスト教を国教とする国家とは区別された、国教を廃止した国家)においてもその成員が宗教を信じているということを具体的に示したうえで、これを政治的国家の宗教的欠陥と考える。この政治的国家の宗教的欠陥はたしかに問題とされるべきだが、しかしマルクスは、すでにフォイエエルバッハが『キリスト教の本質』で展開した宗教批判をふまえており、人間が宗教にとらわれているという現実を批判しようとするれば、その宗教的欠陥を批判するのではなくて、現実の生活における障壁を批判しなければならないことを知っている。というのは「彼らは現世の障壁を除くやいなや宗教的偏狭をもすてる」(同前、三九〇頁)だろうから。

「宗教に対する政治的解放の関係の問題は、我々にとっては、人的解放に対する政治的解放の関係の問題となる。われわれは、政治的国家を、宗教的欠陥とは切りはなして、その現世的な構造について批判することによって、政治的国家の宗教的欠陥を批判する。」(同前、三九〇頁)

ここでマルクスが述べている政治的国家の現世的な構造とは結局は下部構造としての市民社会に還元されていくが、その還元されていく過程に、マルクスの政治理論の独自性があらわれている。

(三) 政治的解放の人間にとっての意味

マルクスはこの「現世的な構造」をまずは政治的国家への人間のかかわりの問題と捉える。政治的国家は国家が国教から自己を解放することによって成立したが、この解放が人間にとってはどのようになされるか、ということの問題とする。そうすると、政治的国家においては、人間は国家を媒介にして自分を宗教から解放していることになるが、このような回り道による解放ということ自体宗教的である、とマルクスは主張する。「国家は、人間と人間の自由との媒介者である」ことによって、「キリストが、人間のもつ神性、宗教的偏執のすべてを人間から負わされている媒介者であるように、国家は、人間のもつ非神性、人間的自然さのすべてを転嫁されている媒介者」(同前、三九一頁)となる。

ところで人間がそのうちにとじ込められている障壁から、国家を媒介にして自由になる、ということは、その障壁からの人間の政治的解放ということに他ならないが、マルクスは、私的所有を例にとって、この国家を媒介にした自由の獲得の欠点と長所とを考察する。普通選挙権の成立は、その資格にあった納税条件の廃止だから、「国家は国家として、例え

ば私的所有を撤廃する」が、「けれども、私的所有の政治的な撤廃によって、私的所有は廃止されないばかりか、かえって前提さえされている」（同前、三九一頁）とマルクスは分析する。ここから市民社会の分析へはあと一步である。げんにマルクスは、この考察のあと、市民社会について言及していくが、ここで注目しておくべきことは、マルクスが、政治的国家を分析する際、その「現世的な構造」に着目し、それを「国家を形成する人間」の政治的解放のあり方と捉え、これを分析することから政治的解放の宗教性につき当たり、こうして政治的解放は人間を現実には自由にするわけではない、ということから、現実の人間の生活の問題に到達したことである。つまり、政治的国家と市民社会との分裂ということがよく語られているが、マルクスの場合、市民社会という人間の現世的な生活における種種の障壁の存在ということを前提にして、政治的国家が人間の障壁からの解放を宣言しているということなのだから、市民社会に対する批判が直接に政治的国家に対する批判としての意義をもたされているのである。

（四）政治的国家と市民社会

だからマルクスにとっては、政治的国家と市民社会とへの社会の分裂は、何か二つの本質をもったものへの分裂ではない。それはなによりも、人間の生活における二重性であった。

「完成した政治的国家は、その本質上、人間の類的生活であって、彼の物質的生活に對立している。この利己的な生活のいっさいの諸前提は、国家の領域の外に、市民社会の中に、しかも市民社会の特性として存続している。政治的国家が真に発達をとげたところでは、人間は、ただ思考や意識においてばかりでなく、現実において、生活において、天上と地上の二重の生活を営む。」（同前、三九二頁）

このような人間の二重生活、そこにあっては、従来のキリスト教は、市民社会の精神となるが、そうなることによって、政治的国家は自己をキリスト教国家として完成する、とマルクスは分析する。政治的国家の成立は、人間が宗教から自己を解放する政治的な仕方に他ならなかったが、そのことが市民社会を成立させ、その精神が宗教となるのだから、この国家とキリスト教国家とを比べると、この国家では「宗教の人間的基礎の現実的な実現」（同前、三九五頁）が認められるから、キリスト教国家としてはより完成されている、というわけである。

こうして政治的国家を形成する人間は、市民社会の生活と政治的生活とが二元的となるから宗教的となるが、また市民社会の精神が宗教となることによっても宗教的となり、さらにまた政治的解放のあり方が回り道を必要とするというその宗教性、つまりは「政治的民主主義はキリスト教的である」（同前、三九八頁）ことから宗教的となる。

このように、マルクスは政治的国家の宗教的欠陥を、「その現世的な構造について批判」することによって、三重の欠陥として明らかにした。これら三重の欠陥のうち、市民社会の精神が宗教となる、という点については、その本格的な批判はやっとな『ユダヤ人問題によせて』の第二論文で開始され、『資本論』に到るまでの長期の研究を必要とした。ここでは市民社会批判の未完成という限界はありながらも、この三重の欠陥を摘出したマルクスが、その作業のなかでいかに自己の政治理論を確立していったかを検討しなければならない。

（五）ブルジョア革命における謎

マルクスは『ユダヤ人問題によせて』第一論文の後半では、フランスとアメリカの人権宣言を分析し、二種類の人権があることについて指摘することから論をおこしている。

二種類の人権とは、公民の権利と、それとは区別された人の権利のことなのだが、前者は政治的共同体への参加において行使されるものであり、後者は、市民社会の成員として生活するさいに行使されるものである。前者は類的存在としての人間の生活に関連し、後者は利己的人間の権利であるとすれば、前者が後者の手段になっているという現実には謎であ

る、とマルクスは見る。革命の渦中で、「政治的生活は市民社会の生活を目的としたたんなる手段にすぎないと宣言された」（同前、四〇四頁）ことばかりか、革命的实践において、政治的生活の必要上個人の人権を制限するということが起きているときでも、政治的解放者の頭のなかでは、実践は例外というように考えられ、目的が手段として、手段が目的としてあらわれているが、これも謎である。

マルクスがここで立てた謎は、社会革命の時の革命的实践の側の社会意識と現実との間のズレにかかわる問題であった。論理的に首尾一貫した政治的主張からすれば、当然にも目的とならなければならないものが、現実には手段として処理されていること、この謎に対し、マルクスはブルジョア革命を具体的に、封建制度で組織された社会の解体と新たな市民社会の形成として分析することで答える。

（六）封建制度解体としての政治的解放

「政治的解放は、同時に、人民から疎隔された国家制度が、つまり支配者の権力が、よってたつところの、古い社会の解体でもある。政治的革命は、市民社会の革命である。古い社会の性格は何であったか？それは、ひとことであらわすことができる。すなわち封建制度である。古い市民社会は政治的性格を直接的なかたちでもっていた。」（同前、四〇四頁）

封建制度の下での古い市民社会の諸要素は、たとえば農業労働や手工業が、身分制や職業組合といった政治制度と結びついているように、国家生活の要素にまで高められていた。その結果人々の労働組織は社会化されず、社会全体からは分離された小社会にとじ込めることになったが、このような社会全体の細分状態のなかでの生活を人民に対して普遍的なものとして認めさせる、特殊な、人民から遊離した支配者による国家権力が、小社会のうえにある、とマルクスは分析する。

「この支配者の権力をうちたおし、国家的事項を人民の事項にまで高めた政治革命、政治的国家を普遍的な事項として、すなわち現実的な国家として確立した政治的革命、こうした革命が、共同体からの人民の分離の表現であったいっさいの身分、職業団体、同職組合、特権を粉碎したのは必然的であった。政治的革命は、これによって、市民社会の政治的性格を揚棄した。それは市民社会をその単純な構成部分に、つまり一方では個々人に、他方では、これらの個々人の生活内容である市民的状况を形成する物質的および精神的諸要素に、粉碎した。」（同前、四〇五頁）

このように、マルクスは、政治革命を、具体的なブルジョア革命における封建制度の廃止の問題として捉え、分析した。そうすれば「政治的国家の構成と独立の諸個人—身分人や同職組合人の相互関係が特権であったように、諸個人の相互関係が権利である—への市民社会の解消とは同じ一つの行為によって完成される」（同前、四〇六頁）ことがわかり、かつ、市民社会の非政治的人間は、自然的な人間としてあらわれざるをえないことがわかる。こうして市民社会の成員として人間は、本来の人間、自然人としてあらわれ、他方、政治的人間、公民は人為的な、法人として人間としてあらわれるから、この現実に規制されて、類的存在として人間という論理からは当然目的となるべき政治的共同体が、市民生活を実現するための手段とされているということが生じ、ここに謎がとける、とマルクスは展開した。

（七）革命的实践の展望

マルクスは謎をたて、そしてそれを解いたが、次に、マルクスが何故あのような謎をたてたかが考察されねばならない。それは他ならぬ革命的实践の展望を求めてのことであった。マルクスは、フランス革命における革命的实践に対し、先につきのように述べていた。

「政治的国家が政治的国家として市民社会のなかから暴力的に生まれでる時代、人間的な自己解放が政治的自己解放の形式をとって自己を完遂しようとする時代には、国家は宗教の廃止、宗教の絶滅にまですすむことがありうるし、またすすまないわけにはいかない。

しかし、それはただ、国家が私的所有の廃止、最高価格令、財産没収、累進課税にまですすんだり、生命の廃止、ギロチンにまですすんだりするのと同じことである。政治的生活は、それがとくに自負をもった瞬間には、自己の前提である市民社会とその諸要素とを押しさえつけて、自己を、人間の現実的で矛盾のない類的生活として確立しようとつとめる。だがこのことは、ただ政治的生活が自己自身の生活諸条件に対して暴力的に矛盾対立することによってしか、ただ革命を永久のものと宣言することによってしか、可能ではない。だから政治のドラマは、戦争が平和によっておわるのと同じ必然性をもって、宗教、私的所有をはじめ市民社会のいっさいの諸要素の再建をもっておわるのである。」(同前、三九四～五頁)

マルクスは、ここで述べているような革命的実践の限界をわきまえてはいたが、しかし、断固として革命的実践の立場に立っていた。だから政治革命の理論を革命的実践がのりこえてしまっている、という事態の下でも、政治的解放者の間で、実践は例外にすぎない、というかたちで、目的と手段との転倒にとらわれていたことは重大な問題であった。マルクスは、政治的解放の人的解放に対する関係を研究するにあたり、政治的解放の限界を政治的国家の現世的な構造の分析から明らかにすることとどめず、進んで政治的革命を考察し、そこでの革命的実践を分析しようとしたのであり、言い替えれば政治的解放を勝ちとった革命的実践のなかに人的解放の展望を読みとろうとしたのであった。こうしてマルクスは「政治的革命は、市民生活をその構成部分に解消するが、これらの構成部分そのものを革命し批判することはしない」(同前、四〇六頁)とし、時として革命的実践は、政治でもって市民社会の革命を提起したが、それは革命家の側の敗北に終わらざるをえなかったことを総括して、人的解放について展望することができた。

「あらゆる解放は、人間の世界を、諸関係を、人間そのものへ復帰させることである。政治的解放は、一方では市民社会の成員への、利己的な独立した個人への、他方では公民への、法人への人間の還元である。

現実の個別的な人間が、抽象的な公民を自分のうちにとりもどし、個別的人間のままでありながら、その経験的な関係において、類的存在となったときはじめて、つまり人間が自分の『固有の力』を社会的な力として認識し組織し、したがって社会的な力をもはや政治的な力のかたちで自分から切り離さないときにはじめて、その時にはじめて、人的解放は完成されたことになるのである。」(同前、四〇六～七頁)

初期マルクスの共産主義論については別に述べるので、ここでは、マルクスが、この人的解放を実現する主体がプロレタリアートであることを発見したのが、この論文と同時に『独仏年誌』に掲載された『ヘーゲル法哲学批判序説』であったことを指摘するにとどめておこう。

(八) 政治的理解力と社会的欠陥

『ユダヤ人問題について』で展開された政治的国家、政治的解放、政治的革命、つまりはブルジョア政治の批判をふまえ、マルクスは『批判的論評』でプロレタリアートの階級闘争の政治的性格についての素描を与えている。問題は『フォルヴェルツ!』の一論文がシュレーゲンの労働者蜂起について論評していることに対する批判として展開されているのだが、ここではその全体の脈絡をたどることは断念し、マルクスの政治理論が鋭く表現されているいくつかの文章について考察する。

「国家が強力であればあるほど、したがってある国家が政治であればあるほど、その国家の原理のうちに、つまりその国家を自己の能動的で自覚的で公的な表現とする現行社会制度のうちに、社会的欠陥の一般的原理をつかんだりすることを、ますますしなくなりがちである。政治的理解力がまさに政治的理解力であるのは、それが政治の枠内で考えるからこそである。政治的理解力は、鋭く、生きいきしていればいるほど、社会的欠陥を捉えることがますますできなくなる。」(同前、四三九頁)

市民社会の成員としての人間の権利が自然権としてあらわれ、人間の政治的生活が社会

的なものとしてあらわれていることをふまえれば、単に政治の枠内で考える、という意味での政治的理解力が、この社会の社会的欠陥を、自然のうちにある欠陥というように認識するか、あるいは人間の社会性としてある政治生活のなかでの国家制度の欠陥というように認識する他はない。マルクスは続けている。

「政治的理解力の古典時代はフランス革命である。フランス革命の英雄たちは、国家の原理のなかに社会的欠陥の原因を見るところか、かえって社会的欠陥のなかに政治的弊害の原因を見ている。こうしてロベスピエールは、ひどい貧乏と大きな富は純粋民主主義を妨げるものとししか考えない。だから彼は万人にスパルタ的儉約心をうえつけたいと望む。政治の原理は意志である。政治的理解力が一面的であればあるほど、言い替えればそれが完成していればいるほど、それは意志の全能をますます信じ、意志の自然的かつ精神的限界がわからなくなり、こうして社会的欠陥の原因がますます発見できなくなる。」(同前、四三九頁)

ここでマルクスが「国家の原理」といっているのは社会制度の原理のことである。マルクスは後で、批判対象の一論文が「政治的精神をもってする社会革命」と述べていることに対置して、「社会的精神をもってする政治革命」をおくが、ここで述べられているロベスピエールの実行しようとしたことが「政治的精神をもってする社会革命」と捉えられている。マルクスは「政治的精神をもってする社会革命」ということが、もし、政治革命に対立する意味での社会革命を念望において語られたのなら不合理であり、そしてそうでないとすれば、従来の政治革命の言いかえにすぎない、と述べているが、これを言いかえと受け取れば、ロベスピエールの綱領と一致することになるのである。では「社会的精神をもってする政治革命」とはいかなる現実にもとづいているのだろうか。

「一国民の政治的理解力が完全かつ普遍的であればあるほど、プロレタリアートは一すくなくとも運動の初期には一無分別で無益な、かつ流血のうちに鎮圧される暴動で、その力を消耗するものである。プロレタリアートは、政治の形式で考えるために、あらゆる弊害の原因は意志にあるとみ、救済手段は全て力と特定の国家形態の打倒にあるとみる。その認識は、フランスプロレタリアートの最初の暴発である。…このように彼らの政治的理解力が彼らの社会的本能をあざむいたのである。」(同前、四四四頁)

ではプロレタリアートの社会的本能にもとづいた闘争とはどのようなものだろうか。マルクスはシュレーゲン蜂起に則して述べる。

「しかし、労働者が孤立させられているこの共同体なるものは、政治共同体とはまったく別の現実性と、まったく別の規模とをもった共同体である。労働者自身の労働によって彼らから切り離されているこの共同体は、生活そのものである。つまり、肉体的および精神的な生活、人間の倫理、人間の活動、人間の楽しみ、人間の本質である。人間の本質は人間の真の共同体である。この本質からひどく孤立することのほうが、政治的共同体から孤立することよりも比較にならないほど全面的であり、耐えがたく、恐ろしく、矛盾にみちたものであるが、それと同じように、この孤立をなくすこともまた、そしてこの孤立にたいする部分的反抗すなわち蜂起でさえもまた、人間が公民より、そして人間生活が政治生活より無限であるのと同様、はるかに無限である。だから産業上の蜂起は、どんなに部分的であっても、そのなかに普遍的精神をひそめており、政治的蜂起は、どんなに普遍的であっても、形はどれだけりっぱでも、そのかげに偏狭な精神をかくしているのだ。」(同前、四四五頁)

マルクスは、蜂起というものは、すべて例外なく人間が共同体からひどく孤立しているところでおこると指摘し、政治的解放をめざした蜂起は、政治的共同体からの孤立にもとづくとする。他方、シュレーゲン蜂起は、生活そのものにおける共同体からの孤立にもとづくものとみる。

(九) 社会的精神をもってする政治革命

マルクスの政治理論は、従来革命論、つまりは戦術論のレベルで捉えられるか、あるいは

は共産主義論、つまりは政治思想のレベルで捉えられるが、さらには国家論というレベルで捉えられることはあっても、政治という社会意識の形態の批判として捉えられることはなかった。しかしここまであとづけてきたマルクスの政治理論をみた限りでも、政治という形をとった社会意識の批判をマルクスは一貫して追求しており、したがって、この観点から、革命論や共産主義論や、さらには国家論を論じようとしたのがマルクスの理論であり、「政治とは、諸階級のあいだの闘争である。政治とは、解放をめざし、全世界のブルジョアジーとたたかうプロレタリアートの諸関係である。」（『レーニン全集』第三一巻三七三頁）というレーニンの政治についての定義は、この見地から捉え返されねばならない。

革命論、共産主義論、国家論については、それぞれあとで論じることになっていることもあり、これまでの展開のなかでこれらに言及すべきところでも、そうすることをさけてきたが、それは他ならぬ、政治という形をとった社会意識批判というマルクス政治理論の原典を甦らせるためであった。

「社会革命が全体の立場にあるのは、それが一たとえ工場地帯におころうと一非人間化された生活にたいする人間の抗議だからであり、現実の個々人の立場にたっているからであり、また個人がそれから切りはなされていることにたいして反抗するような共同体こそ、人間の真の共同体であり、人間の本質だからである。これに反して、革命の政治的精神の本質は、政治的勢力のない階級が、国家制度と支配権からのみずからの孤立をなくそうとする傾向のなかにある。その立場は国家の立場、つまり抽象的全体の立場である。そしてこの抽象的全体たるや、現実生活から切りはなされていることによってのみ存立し、人間の普遍的理念と個別的存在とのあいだの組織的な対立なしには考えられないものである。したがってまた、政治的精神による革命は、この精神の制限された分裂的な性質により、社会を犠牲にして、社会のなかに、一つの支配的集団を組織するのである。」（同前、四四五～四六頁）

革命の政治的精神が、政治という形をとった社会意識であり、その形をとることによって生じる、現行の社会制度のうちに、社会的欠陥の原因を求めなくなる、という欠陥に対し、マルクスは社会革命の立場、革命の社会的精神を対置する。そしてこれこそがプロレタリアートの社会的本能なのである。

「革命はすべて従来を解体する。そのかぎり、それは社会的である。革命はすべて従来を打倒する。そのかぎりそれは政治的である。」

”プロイセン人”氏よ、きみは言いかえでも、不合理でも、どちらでも選ぶがよい！だが、政治的精神をもってする社会革命なるものが言葉の言いかえであるか、あるいは不合理であるかにつれて、社会的精神をもってする政治革命はそれだけ合理的になるのである。いやしくも革命というもの一現存権力の打倒と従来諸関係の解体一は一つの政治行為である。だが革命なしには、社会主義は実現できない。社会主義は、破壊と解体を必要とする限りで、右のような政治行為を必要とする。しかし、社会主義の組織活動がはじまり、その自己目的、その精神があらわれるようになると、社会主義は政治的ヴェールをかなぐりすてる。」（同前、四四六頁）

社会的精神をもってする政治革命とは、結局は、政治の枠を従属化した社会的理解力にもとづいた政治運動ということである。このような新たなタイプの政治運動は、確かに社会意識がとる政治という形を超えている。そしてこの政治思想が、国際労働者協会一般規約前文にある思想と一致していることも明きらかである。社会的精神をもってする政治革命は、こうして政治という社会意識の形態を批判することによってしか実現しえないのだが、それ自身が政治運動として存在しているために、常にそれは、政治という社会意識の形態にとらえられるという条件の下にある。このことが、かの政治革命が、永続革命として文化革命を展開しなければならない根拠でもある。今日までの共産主義運動が、いまだ新たなタイプの政治運動を現実化していないことの主要な要因はこうした事情にある。だから政治という社会意識形態の批判が決定的に重要なのである。

第四章 マルクスの宗教批判の方法

(一) 社会意識形態の批判と唯物史観の公式

ひきつづき『ユダヤ人問題によせて』に内在していくが、その際、この著作がマルクスの完成した理論に到る過渡の産物であること、さらにそのためもあってか、そこで展開されている論理の筋道がすっきりしているとはいえないこと、をふまえ、内在していく際の問題意識を明確にしておく必要がある。マルクスは『経済学批判』の序言で、自らの経済学研究の歩みについて述べている。これはいわゆる唯物史観の公式を述べたものとして有名であるが、いまここで問題とするのは公式そのものではなく、マルクスがどのような理論的な変遷をへて経済学研究にむかうことになったか、ということである。

「私を悩ました疑問の解決のために企てた最初の仕事は、ヘーゲルの法哲学の批判的検討であって、その仕事の序説は、一八四四年にパリで発行された『独仏年誌』に掲載された。私の研究の到達した結果は次のことだった。すなわち、法的諸関係ならびに国家諸形態は、それ自体からも、またいわゆる人間精神の一般的な発展からも理解できるものではなく、むしろ物質的な諸生活関係に根ざしているものであって、これらの諸生活関係の総体をヘーゲルは、一八世紀のイギリス人およびフランス人の先例にならって”市民社会”という名のもとに総括しているのであるが、しかしこの市民社会の解剖学は経済学のうち求められなければならない、ということであった。」(『経済学批判』国民文庫、一五頁)

こう述べたあと、マルクスはかの公式を続けるのだが、しかしこの公式の内容は、マルクスがある程度経済学にとりくんでから明きらかとなったもので、最初にマルクスが経済学研究に手をつけた理由を説明するものではない。公式の内容そのものについてはここで論議しないが、しかしこの公式の俗流的理解が一般化していることを考慮し、マルクスが経済学による考察の対象の中心を「社会革命の時期」におき、「このような変革の時期をその時期の意識から判断することはできないのであって、むしろこの意識を物質的生活の諸矛盾から、社会的生産諸力と生産諸関係とのあいだに現存する衝突から説明しなければならない。」(同前、一六頁)と述べていることに注意をうながしておこう。マルクスは、経済学それ自体を自己目的的に研究したわけでもなければ、唯物論の立場から歴史の発展法則を知ることを目的としたわけでもなく、「社会的精神をもってする政治革命」の実現のために、社会的精神を打ち鍛えようとしたのであった。

さて、マルクス自身がここで明らかにしている経済学研究に向かった理由とは、法的諸関係ならびに国家形態が、物質的な諸関係に根ざしている、ということであるが、このこと自体が一つの発見であったわけであるから、現象形態は実は逆の形をしているとみななければならない。だから、マルクスの経済学研究への途は、法および国家という現象は、人間精神の一般的な発展の産物であり、物質的な諸生活関係の根源である、という内容でもってあらわれていることに対して、この現象形態が転倒したものであることを発見したことによって開かれたとみなすことができよう。

このように考えると、公式そのものが、もっぱら本質的關係について述べていて、それが現象形態をとったときにあらわれる諸關係の転倒についての言及がひかえられていることがわかる。公式の俗流的適用や、その裏返しにすぎない上部構造を共同幻想から説明しようとする試みは、この現象形態に生じる諸關係の転倒を考慮していないところに生まれているのであるから、意識諸形態の批判の重要性と、「社会的精神をもってする政治革命」という政治理論を発掘した段階で、マルクスが現象形態のうえでの転倒をどのようにして発見していったかを調べることは義務的なものとなった。

(二) 初期マルクスの宗教批判

すでに第三章で『ユダヤ人問題によせて』の前半部分の大筋を紹介したときに説明しておいたように、マルクスはフォイエルバッハによる宗教批判に学んで、その批判の方法を国家批判に採用し、政治的国家の宗教的欠陥を批判する際に、その国家の現世的な構造の

批判からはじめた。この政治的国家の現世的な構造とは、さしあたって国家を形成する人間の政治生活としてとらえられ、それ自体もまた宗教性をもつことが明らかにされる。こうして国家を形成する人間の政治生活における宗教性が明きらかとなれば、さらにその現世的基礎が追求されねばならないという手順で、市民社会の存在が明るみに出されてきたのであった。こうしてマルクスが国家批判から出発して市民社会批判へと到達していく際にその推進力となったものが宗教批判、つまり宗教という意識形態がもつ転倒性を反面教師とした社会意識批判、であることがわかる。というわけで、まず宗教批判に注目する必要があるが、しかし問題は単純ではない。宗教批判が完成し、その後に国家批判を進め、市民社会批判に到達した、という単線的発展ではなくて、宗教批判の方法の確立、その方法の国家批判への適用による市民社会批判への到達、市民社会批判に基づいての宗教批判の完成というようになっているからである。

マルクスは『共産党宣言』では社会意識の形として、宗教、道徳、哲学、政治、法、の思想を例示しているが、これらの社会意識の形態に一定の共通性があったことが、宗教批判の方法が他の社会意識批判に適用しえた理由であろう。とまれ、『ユダヤ人問題によせて』のすぐ後で書かれた『ヘーゲル法哲学批判序説』冒頭の宗教批判をみておこう。

「ドイツにとって宗教の批判は本質的にはもう終わっている。そして宗教の批判はあらゆる批判の前提である。

天国的な祭壇とかまどのための誤りが論破された以上、迷妄の現世的な存在も明るみに引き出されることとなった。人間は、天国という空想的現実のなかに超人間をさがし求めて、ただ自分自身の反映しか見いださなかった以上、自分の真の現実性を求め、また求めなければならない場合に、もはや自分自身の仮象だけを、非人間だけを見いだす気にはなれないであろう。

反宗教批判の根本は、人間が宗教をつくるのであって宗教が人間をつくるのではない、ということである。そしてたしかに宗教というものは、自己をまだかちえていないか、あるいはかちえながらもまた喪失してしまった人間の、自己意識であり自己感情である。しかし人間といっても、それは世界のそとにうずくまっている抽象的な存在ではない。人間、それは人間の世界のことであり、国家社会のことである。この国家、この社会が倒錯した世界であるために、倒錯した世界意識である宗教を生み出すのである。宗教は、この世界の一般理論であり、その百科辞典的な綱要であり、その通俗的な形の論理学であり、その精神的主義的な名誉問題、その熱狂、その道徳的是認、それのおごりかな補完であり、その慰藉と弁明と存在との一般的根拠である。宗教は、人間存在が真の現実性をもたない場合に起こる人間存在の空想的な実現である。それゆえ、宗教にたいする闘争は、間接的には、宗教を精神的香料としているあの世界にたいする闘争である。

宗教上の不幸は、一つには現実の不幸の表現であり、一つには現実の不幸に対する抗議である。宗教は、なやめるもののため息であり、心なき世界の心情であるとともに精神なき状態の精神である。それは民衆の阿片である。

民衆の幻想的幸福としての宗教を廃棄することは、民衆の現実的幸福を要求することである。民衆が自分の状態について描く幻想をすてると要求することは、その幻想を必要とするような状態をすてると要求することである。宗教の批判は、したがって宗教を後光とするこの苦界の批判をはらんでいる。」(全集第一巻、四一五頁)

マルクスは宗教に対する本質的批判を、「人間が宗教をつくるのであって宗教が人間をつくるのではない」ということに求めている。このことがすでにフォイエルバッハによって明らかにされた限り、宗教に批判は本質的には終わっているが、しかしこの批判がなされたからといって宗教はなくなりはない。何故なら、倒錯した世界意識である宗教が生み出されるのは、「この国家、この社会が倒錯した世界であるため」であるからであり、この社会の倒錯をなくさない限り、宗教はなくなるからである。だから、宗教の批判を徹底していけば、当然にも宗教を生み出している社会の批判へと進むことになる、という意味で、宗教の批判はあらゆる批判の前提だ、ということになるだろう。

ここでのマルクスの展開に則す限りにおいては、「宗教の批判があらゆる批判の前提」だということは、こういう意味だろう。しかし『ユダヤ人問題によせて』でマルクスが実践したのはもっと別の意味であり、人間が宗教を媒介にして自己の類を承認するという媒介構造と、この種の構造のもとで必然化される類の抽象化、幻想化、ということを経験した国家と市民社会に見いだした、ということだから、国家および社会自体が倒錯した構造をもっているが故に、倒錯した世界意識である宗教の批判が、あらゆる批判の前提になるということであった。

(三) 宗教批判の方法による国家批判

前おきが長くなったが、いよいよ、マルクスによる宗教批判の方法を適用しての国家批判の展開をみてみよう。

「ところで、国家の、とくに共和国の宗教にたいする態度は、国家を形成する人間の宗教にたいする態度にほかならない。ここからまず次の結論がでてくる。人間は、自己自身と矛盾しながら、すなわちある抽象的な局限された仕方、部分的な仕方、ある障壁をのりこえることによって、国家という中間項をとおして、つまり政治的に自己をその障壁から自由にする。さらに次の結論がでてくる。人間は、自己を政治的に自由にするによって、回り道をして、すなわちたとえ避けられない中間項であろうがある中間項をとおして、自己を自由にする。そして最後の結論はこうである。人間は国家の媒介によって自分を無神論者として宣言する場合でさえ、すなわち国家を無神論者として宣言する場合でさえ、なお依然として宗教的にとらわれている。なぜなら、彼はただ回り道によってだけ、ある中間項をとおしてだけ、自分自身を承認しているにすぎないからである。宗教とはまさにこうした回り道による人間の承認にほかならない。すなわちある媒介者によるのである。国家は、人間と人間の自由との媒介者である。ちょうどキリストが、人間のもつ神性、宗教的偏執のすべてを人間から負わされている媒介者であるように、国家は、人間のもつ非神性、人間的自然さのすべてを転嫁されている媒介者である。」(同前、三九一頁)

ここで注目しておくべきなのは次の諸点である。第一に、すでに言及したことであるが、マルクスが、国家の「現世的な構造」をさしあたっては「国家を形成する人間」と捉えたことである。第二に、こう捉えたことによって、国家は、人間の意志行為として捉えなおされ、人間が自己を政治的に自由にする場合の媒介者とされる。第三に、この媒介者による回り道自体、宗教が神という媒介者による人間の類的本性の承認であることをふまれば、宗教的だとみなしていることである。

国歌は支配階級の機関であり、階級支配の手段である、という国家に対する本質的規定にはマルクスはまだ到達していない。というより、この規定にマルクスは感性的には到達していたであろうが、それをふりまわす気にはなれなかった、という方が正確であろう。むしろマルクスは、国家を政治が展開される場と捉え、国家を媒介とする政治そのもの、人間の政治共同体での生活そのものを批判する。それも、階級の存在による抑圧の機関としての国家の必然性と、その種の抑圧的政治を退けるというのではなくて、政治を展開している間は人間は人間的解放を実現しえていない、という観点から批判を展開する。

支配階級の抑圧的政治や、政治生活での腐敗を悪として退けるだけでは、民主主義や市民主義を美化することにしかならず、かえって国家の共同性という幻想を強化し、プロレタリアートをブルジョアジーの政治思想に従属させている、という今日の階級闘争の現実をみると、マルクスのここでの政治批判は、大衆の階級意識への目ざめを推進する適切な素材となろう。また、ここで述べられている回り道が、『資本論』の価値形態論でも述べられ、さらに商品の構造をしばしば宗教との対比で分析していることをふまれば、回り道の構造が、宗教、国家のみならず、商品にも認められることになり、このことは、社会意識の諸形態がある種の共通性をもつという場合のその共通性の根拠をこの回り道の構造が形成しているということの意味しよう。ということは、今日でも宗教批判の方法を、マルクスに習って、あらゆる批判に適用することは有効である、ということになる。

マルクスは回り道をへて得たものはうさんくさいものと感じる感性をもっている。宗教が神という媒介者をたてて、人間にその類的本性を承認させる、という場合、人間が直接に類的本性を承認することができないという事情を含んでいる。神という媒介者は人が創ったものだが、それは人間の類的本性を空想的に表現したもので、これ自体うさんくさい。神のうさんくささについては今日では大衆の日常意識においても当たり前となっはいるが、(うさんくささという認識があることと、信仰が存続することとは矛盾しない)しかし国家のうさんくささについてはどうであろうか。残念ながら、国家は今日でも大衆の意識のなかで正義を代表している。いわんや商品のうさんくささについては、共産主義者を自認する人々の間でも感じられることはまれである。このような事情があれば、回り道の構造自体のもつ特徴について確認することも重要であろう。

(四) 政治的国家の宗教性

マルクスは、人間が国家という媒介者によって回り道をして人間の自由を獲得する場合、この媒介者に、人間の理想化された人間性が転化されて表現されてしまうと説く。種種の障壁からの人間の自由はこうして国家に表現されているのだが、しかしこれはうさんくさいもので、現実に人間が種種の障壁から解放されているわけではない。

「国家は、これらの事実上の区別を廃止するどころか、むしろその区別を前提としてはじめて存在し、自己を政治的国家として感じるのであり、自己のもつこれらの諸要素と対立することによってはじめて国家は自己の普遍性を発揮するのである。」(同前、三九二頁)

こうして人間の自由を政治的自由としてしか捉えられなければ、国家は永遠のものとなることになる。政治的理解力の限界はここからも説明がつく。ところが回り道の構造によって、媒介者に人間の何らかの普遍性が集中された場合、媒介者による人間の支配が生じるが、このことは、媒介者に集中された諸要素と対立する諸要素が媒介者の外に自立して、これと対立しているからである。宗教の神が俗界と対立しているように、政治的国家は市民社会と対立している。

「政治的国家は市民社会に対して、ちょうど天上が地上に対するのと同じように、精神主義的に臨む。政治的国家は市民社会に対して、宗教が俗界の偏狭に対立してそれを克服するのと、同じように対立し、同じ仕方ですべてを克服する。すなわち、国家もやはり市民社会を改めて是認し、たてなおし、その支配をうけないわけにはいかないのである。人間は、その直接の現実のなか、市民社会のなかでは、一個の世俗的な存在である。人間が自分にも他人にも現実的な個人だと考えられている市民社会のなかでは、人間は一つの真でない現象である。これに反して、人間が類的存在だと考えられている国家のなかでは、人間はある仮想的な主権の空想的成員であり、その現実的な個人的生活をうばわれて、人間は非現実的な普遍性でみたされている。」(同前、三九二～三頁)

人間が媒介者をつくるのは、一般に、人間の現実の生活がみじめだからであった。だから媒介者には普遍的なものが集中され、現実の生活はこれとの対比でますますみじめなものとなるが、そこで、人間は観念のうえで事態を転倒させることによって、現実の生活のみじめさに耐えるのである。つまり、媒介者の世界こそが現実であり、現実の生活はある種の演技の要求される仮の世界であるということになり、こうして媒介者による人間の支配が成立する。現実の生活と非現実的な幻想の世界との対立のなかで、非現実的な幻想こそが真実であり、現実の生活は仮の姿でしかないという転倒を実現することが宗教の秘密であり、ここにみじめな現実の生活に疲れた大衆をなぐさめることによって彼らをもそのみじめな生活にしばりつける役割をはたしうる理由がある。政治的国家と市民社会との関係において、この転倒が明らかにみられるという点で、政治的国家は宗教的であるが、しかしそれは宗教ではない。

(五) 政治的国家と宗教

マルクスは、政治的国家と宗教とのちがいについて展開する。

「人間は、宗教を公法から私法へ追いやることによって、自分を宗教から政治的に解放する。宗教はもはや国家の精神ではなく、市民社会の精神、すなわち利己主義の領域、万人の万人に対する戦いの領域の精神となっている。宗教はもはや共同の本質ではなくて差別の本質である。それは、共同体からの、自分と他の人間とからの、人間の分離の表現となっている—これが宗教のもともとの姿であったのだが。」(同前、三九四頁)

政治的国家の成立が人間が自己を宗教から解放する政治的な仕方であること、しかし人間は依然として宗教にとらわれていること、この「政治的国家の宗教的欠陥」の原因をマルクスは、宗教が市民社会の精神になったことに求めている。こうして市民社会の分析がマルクスにとっての課題となるが、しかしマルクスは引き続き、政治的国家の宗教性に対する批判を続けている。

「たしかに、いわゆるキリスト教国家、すなわちキリスト教を基礎とし国教として信奉し、したがって他の宗教にたいして排他的にふるまう国家が、キリスト教国家の完成であるのではなく、むしろ無神論的な国家、民主的な国家、宗教を市民社会のほかの諸要素と一っしょにしてしまう国家がそれなのである。…いわゆるキリスト教国家は、自己を国家として完成するために、キリスト教を必要とする。民主的な国家、現実的な国家は、自己の政治的完成のためには、宗教を必要としない。この国家においては、宗教の人間的基礎が現世的な仕方でも実現されているので、国家はむしろ宗教を度外視することができる。」(同前、三九五～六頁)

マルクスがここで国家の完成という場合、それは国家を形成する人間にとっての国家へのかかわりの問題であり、政治的共同体へのかかわりを問題としている。つまり国家を形成する人間の政治的国家への参加が政治的に平等であること、これが国家の完成ということである。では何故この国家の完成が、「キリスト教国家」の完成なのか、といえば、宗教発生の基盤という意味での宗教の人間的基礎を、市民社会として現実化することが、この政治的国家の前提であるのだから。こうして「完成された国家が、国家の一般的な本質に含まれている欠陥のために宗教をその前提に数えている」(同前、三九五頁)ということは、国家の一般的な本質ということでマルクスが政治的国家と市民社会との分裂を指していることと理解してはじめて意味をもち、そしてこのような国家では「完成された政治さえもがもっている不完全さが宗教となってあらわれる」(同前、三九五頁)というように、政治の限界を指摘していることが意味をもってくる。

結局マルクスは、政治的国家をその対立者である市民社会との関係のなかで捉えており、政治的国家と市民社会の分裂、このことは人間の生活が物質的生活と類的生活に二重化する、ということなのだが、この分裂自体を政治的国家の本質的な欠陥と捉えていることがわかる。だから、政治的共同体の枠内でしか発揮されない社会意識としての政治の不完全さが明確になり、市民社会における人間の物質的生活を単に仮の生活としかみなさない政治の不完全さが宗教を呼ぶこと—それが明白になるのである。

(六) 国家批判から市民社会批判へ

以上、マルクスによる宗教批判の方法を適用した政治的国家批判に内在してきたが、これまで追ってきた事柄をふまえれば、法的諸関係ならびに国家諸形態が「それ自体からも、またいわゆる人間精神の一般的発展からも理解できるものではなく、むしろ物質的な諸生活関係に根ざしている」という見解に到達しえた事情がはっきりするであろう。政治的国家の宗教性、これはかの回り道の構造及び、政治的国家と市民社会の分裂の下で、政治的国家が市民社会を前提とする事によって示されたが、当時宗教をその人間的基礎から批判すべきことを主張していたマルクスにとって、政治的国家の宗教性の発見は、先の見解への到達を意味していた。では国家批判から市民社会批判への移行はどのような論理にもとづいていたであろうか。

(七) 宗教の人間的基礎の現世化としての市民社会

政治的国家の宗教性を、その「現世的な構造」の分析によって明らかにしたマルクスは、しかしまだ、政治的国家の成員が宗教にとらわれている、という意味での政治的国家の宗教的欠陥についての批判には進めなかった。この批判に進むために、マルクスは宗教的精神について検討することからはじめる。

「いわゆるキリスト教国家では、なるほど疎隔は重んじられているが、人間は重んじられていない。重んじられているただ一人の人、国王は、他の人間から特に区別された存在であるが、しかもなお、天国と神に直接つながった、宗教的な存在である。ここで支配している関係はまだ信仰上の関係である。宗教的精神は、したがってまだ現実的に現世化されてはいない。

だが、宗教的精神が現実的に現世化されることはできもしないことなのである。なぜなら、宗教的精神自体、人間精神のある発展段階の非現実的な形式以外の何であろうか？宗教的精神が現実化されうるとすれば、それはただ、宗教的精神によって宗教的に表現されていた、人間精神の発展段階が、その現世的な形式であらわされて確立される場合にかぎられる。このことは民主的な国家でなされる。キリスト教ではなく、キリスト教の人間的基礎がこの国家の基礎である。宗教はここでもその成員の観念的な非現世的な意識として存続する。なぜならそれは、その国家において実現される人間の発展段階の観念的な形式であるから。」(同前、三九七～八頁)

政治的国家の成員が依然として宗教にとらわれていること、この政治的国家の宗教的欠陥の本質は、政治的国家が完成したキリスト教国家であることにあるのだが、この完成したキリスト教国家は、宗教的精神の現世化を意味するわけではない、とマルクスは見ている。

そもそも宗教的精神とは、人間精神のある発展段階の非現世的な形式であったのだから、それが直接に現世化されることはありえない。だから、それが現世化されるとすれば、その人間的基礎が現世化される他はないが、このことが民主国家でなされるのであり、政治的国家が完成されたキリスト教国家である、ということもこの意味においてである。

こうして、キリスト教の人間的基礎がこの国家の基礎であることが明らかになるが、そうすると、政治的国家の宗教的欠陥の実質は、宗教の人間的基礎の現世化としての意義をもつ市民社会の方にあることが明白となる。

「政治的国家の成員は、個人的生活と類的生活とが、市民社会の生活と政治的生活とが、二元性をもっているために、宗教的である。すなわち、人間が自分の現実的な人格の彼岸にある国家生活に対して、それが自分の真の生活であるとして臨むことによって、宗教的であり、宗教がここでは市民社会の精神であって、人間と人間との分離と疎遠の表現である限り、宗教的である。政治的民主主義はキリスト教的である。」(同前、三九八頁)

これは、マルクスが政治的国家の宗教的欠陥に関して結論的に述べられている部分である。でマルクスは、政治的国家の宗教性と宗教が市民社会の精神となっていることの二方面から、政治的国家の成員が宗教的となることを説いている。しかし宗教批判の方法にもとづくならば、政治的国家の宗教性たる成員の二重生活とそれにもとづく国家の媒介者としての役割、といったことは、いずれもその現世的基礎を追求していくことによって市民社会につき当たることになるから、マルクスによる政治的国家批判の完成は、市民社会批判への出発ということにならざるをえない。

(八) 今日の市民社会論批判

七〇年代以降市民社会論がブームとなり、種種の市民社会論が登場した。しかし市民社会から国家へと上向して現代の政治を批判するという試みはなされていない。

そもそも市民社会論自体、平田清明や望月清司に見られるように、単純流通における商品交換を実体化したものにはすぎず、しかもそれに自由・平等という法的・政治的イデオロギーも含めてしまうという、およそ理論とは言えないようなしろものなのであるが、しかしこの種の市民社会論が、大衆の日常意識において、階級概念が空洞化してきていること

の軌を一にしてブームとなったことに注意しておく必要があるだろう。そうであれば、市民社会論自体一つのイデオロギーであったこと、大衆が体制の利益を自己の階級的利益として受け入れていると言う現状の理論化としての役割をもったものであったことがわかる。

今日の市民社会論が成果をあげていない、ということの理由については、マルクスの市民社会批判が、政治的国家に対する政治の枠内での批判の完成ということを前提となされていることを明らかにしてきた後では明白である。また、階級概念の空洞化という事態の下では、プロレタリアートの階級意識をつくりあげていくうえで、政治や宗教という社会意識の形態を批判することは不可欠の作業となっている。宗教が市民社会の精神となっており、市民社会が宗教の人的基礎の実現としての意義をもっているならば、まさに、市民社会批判の前提に宗教の批判がおかれねばならない、ということは今日でも真理なのである。

第五章 市民社会美化論の批判

(一) 平田説

今日の市民社会論者たちに共通する思想的立場を簡明に表明したのが平田清明であった。平田は『市民社会と社会主義』で、「社会概念としてマルクスに存在したものは、商品経済社会や資本主義社会ではなくて、『市民社会』と『資本家社会』である」(五一頁)とし「社会概念がこのようなものだからこそ、社会の経済過程の形態規定が、政治的・道徳的過程の形態的特質を規制するものとして、はじめから措定されるのである。経済的・政治的・道徳的諸過程の共時的展開としての社会形成、これをこそ、市民社会の資本家社会への転成の過程として、マルクスは把握したのである」(五二頁)と主張した。

平田によれば、歴史のある一定時点において、市民社会なるものが歴史的に実存したわけではなく、また、市民社会が資本家社会に転成する、というとき、市民社会段階なるものがそれ自体として存在しているわけではないが、しかしながら「市民社会という第一次的社会形成の資本家的な第二次的社会形成への不断の転成として、現実的な社会形成が展開する」(五三頁)以上、市民社会の概念が非常に重要になってくる、ということなのである。

では平田の想定する市民社会の概念とはどのようなものだろうか。

「それはまず、特定の交通様式として把握される。市民社会は何よりもまず、交通的社会としてある。それは、『私的諸個人』が対等な所有権者として自由に交際(交通)しあう社会である。」(五六頁)

これはつまりは、商品世界のことであるが、平田によれば、市民社会の資本家社会への転成とは、市民社会における市民的生産様式のもとの競争による私的不平等の促進の帰結として、勝利者が敗北者を「市民的交通形態を経て、おのが生産過程のなかに包摂する」(五九頁)ことによってなされるものであり、この転変における市民的交通形態の保存とそのなかでの資本家敵内実の形成とをとくに顕示する過程が、蓄積過程である、ということなのだが、平田説の特徴は、市民的生産様式における自由と平等は本物だが、資本家社会に転変後も保存されている市民的原理はニセモノだ、とするところにある。つまり「ただしその場合の自由・平等は、すでに質的転換をとげた私的所有の不平等にとって、おのれの仮象としての外形にほかならない」(五九頁)というわけである。平田が、市民社会と資本家社会をことさら区別する理由はここにある。このような把握にもとづいて、「市民社会とは、何よりもまず、具体的な人間がひらの市民として相互に自立して対応し、その所持する物を、したがって意思を、交換しあう社会である。」(八六頁)というように規定され、資本家社会を止揚した社会主義社会における個体的所有の再建という事態を市民社会の継承として捉えることが主張されることになる。

「近代市民社会において私的所有におおわれていた個体的所有が、いま、資本家的所有の、さらには私的所有一般の否定によって、再び措定されるのである。…近代市民社会に

において、私的形態によって歪曲されていた勤労人民の個性・個体的労働・個体的所有が、いま社会主義社会において、真実に開花しようとするのである。」(一〇三～四頁)
こうして「社会主義社会における市民的権利」が主張され、「このような市民的権利こそ、社会主義社会における個体的所有の法制的保証である」(一一九頁)とされるにいたる。つまりは、スターリン主義を批判する理論上の拠点として、市民社会概念が強調されていることがわかる。

ここでは平田の社会主義論が全くブルジョア的であり、社会主義社会をブルジョア的眼鏡でみていることを指摘しておこう。まず平田は今日の市民社会における労働者の労賃を、私的形態によって歪曲された個体的所有とみているが、このことは、個体的所有を労働元本としてしか見ていないことを示しているという点があげられる。次に、労働に応じた分配が平等な権利である、といっても、まだブルジョアの制約を負っており、それは、平等が労働で測られている、というように、本来、ブルジョアの権利があるということは、社会主義社会の欠陥として捉えられるべきであるのに、この欠陥が美化されるに到っている。

(二) 望月説

平田の市民社会論は、結局は社会主義論として展開されている。そのせいか、市民社会の理論として自ら説いている価値形態論にはここで取り上げるほどの理論内容がない。他方、価値形態論には手をつけていないが、市民社会論を歴史理論として、平田よりもより詳細に展開したのが望月清司であった。望月は「市民社会の復権要求とは、ゲゼルシャフト化された人格的関連の回復要求であり、そのかぎりにおいて将来のゲマインシャフトの譲るべからざる『自由人の連合』構造をもあらかじめ眺望しているものといえよう。」(『マルクス歴史理論の研究』六一三頁) というように、今日の労働者階級が「市民社会の復権要求」をもって、この要求は、将来の共産主義社会の構造をもあらかじめ眺望していると見ているのだから、平田よりもいっそうブルジョア的である。

望月は、マルクスの歴史理論のなかには「三重層の市民社会規定」があるという。一つめは歴史貫通的な、前歴史の真のかまど、生産と交通から直接に展開される社会的組織体としての市民社会。二つめは等価交換原理に保障された同格の市民的交通がある商品交換者の社会としての市民社会。三つめは、二つめの社会が展開された資本家社会としての市民社会。(六〇九頁)

あとの二つの「市民社会」規定は平田と同じだが、最初の規定は望月独自のものである。最初の規定にもとづくことによって望月は、「市民社会の復権要求」を発見しているので、最初の規定の当否を見ておこう。望月のこの規定は、『ドイツ・イデオロギー』に出てくる、全歴史のかまどとしての市民社会という規定に依拠し、他方で、『経哲手稿』で述べられている労働者からの自然の疎外、という疎外された労働の第一規定を、歴史貫通的な労働の規定として、いつの時代にも労働をすれば自然から疎外され自然に支配される、というように解釈することによって支えられている。

ところが『ドイツ・イデオロギー』の先の市民社会規定のあとには「ところで、市民社会という言葉は、18世紀に、所有諸関係がすでに古代的および中世的な共同体から脱却しおえたときになって現れた。市民社会が市民社会として発展するのはブルジョアジーを俟ってである。どの時代にも国家ならびにその他の観念的上部構造の土台をなしているところの、生産と交通から直接に発展する社会的組織は、しかし、ひきつづき同じ名で指称されてきた」(広松版、一五二頁)とあり、マルクス・エンゲルスが「この市民社会が、全歴史の真のかまどであり、舞台である」(同、三八頁)と書いたとき、それは望月が主張する「生産と交通、人間と自然の、そして人間と人間との物質代謝、そこから展開してくるゲゼルシャフト組織をマルクスは、あらためて市民社会と命名した」(二四六頁)というようには読みとれないであろう。マルクス・エンゲルスは一般に使用されていた規定に従ったと見る方が正確である。

さらに、望月は、マルクスが人間からの自然を疎外すると述べている点について、「感性

的外界＝自然対象＝自然という歴史貫通的なものの疎外」(八七頁)と捉えて、これを労働生産物の疎外と見るのは当たらないとしているが、「労働はさしあたり、人間と自然との間の一過程」という『資本論』の第五章第一節労働過程をみるまでもなく、マルクスが労働生産物を自然対象とは捉えなかったと見る見解の方が誤っている。

(三) 管説

こうして、あとに残るのは、平田・望月に共通な市民社会規定であるが、これの批判に移る前に、市民社会論者ではないが、平田・望月説を検討している菅孝行の説をみてみよう。菅は「市民社会とは、苛烈な、ブルジョアジーの欲求の自己貫徹の場であり、階級支配の実体そのものである。つまり、現実にはブルジョア階級独裁が行われる場のことである」(『マルクスと現代』、九八頁)というように市民社会美化論を批判したうえで、平田・望月の転成説を受け入れて次のように展開している。

「近代市民社会が資本家社会であるのは、たえず資本家社会へと『転成』されるためであるとするならば、その『転成』を可能にさせる機制が働いているのでなければならない。法によって集約的に自己を表現する政治的国家こそ、この『転成』の媒介にほかならない。政治的国家に媒介されて、はじめて市民社会は資本家社会たりうるのである。」(九八頁)

「近代市民社会とは、ブルジョアジーが、そこにおいて自らの階級による支配を貫徹し、つまり、主権を全面的に掌握し、それを通じて、『個体的所有』を私的所有として存立せしめ、社会の関係を資本家社会たらしめている場のことであるといえる。裏がえせば、プロレタリアートがブルジョアジーの支配に隷属し、受苦的な存在として生存する場であり、それゆえに、ブルジョアジーの『主権』に対して闘いを挑み、両階級の抗争が展げられる場でもある。」(一〇四頁)

菅のこれらの主張に特徴的なことは、市民社会が、階級支配の実体そのものだ、といて市民社会論者を批判したにもかかわらず、市民社会内部にその実体を見いだせなかったせいか、「転成」の媒介に政治的国家を持ち出していることである。その結果、市民社会が階級闘争の場と規定されてしまい、事実上政治的国家に転化されてしまっている。菅は例えば『現代の部落差別と天皇制』では、「国家は、差別の構造化の媒介である」(一〇六頁)と述べている。これは市民社会に差別の原理を見いだせなかった帰結なのだが、その原因は、菅が自由・平等を内容とする「市民社会原理」(一一四頁)を政治的国家の原理とは見ずに、市民社会の原理と見ていることにある。

マルクスの『ユダヤ人問題によせて』を見るまでもなく、自由・平等は、市民社会から生み出された政治的国家の原理である。にもかかわらず、菅はこれを市民社会の原理と見ているので、市民社会を階級支配の実体そのものであると主張する際に、この実体を市民社会の原理から導き出せず、媒介者として国家を持ち出し、結局は国家の階級的な性格に基づいて、市民社会の階級制を主張する、ということになっているのである。市民社会論者を批判するためには、市民社会の原理のうち階級支配の実体を見いださねばならないが、そのことは、市民社会の原理を経済的支配・隷属の関係に求めることによるのみ可能となろう。とまれ、自由・平等という政治的国家の原理を市民社会の原理ととりちがえているのは、一人菅のみではない。菅はむしろブンド系諸派の政治理論をこの点では代弁しているにすぎない。

実際、ブンド系諸派の差別論をみれば、みな、差別の要因を政治的国家に求めているのであって、このことは、自由・平等を菅と同様に市民社会の原理とみなしているからそうなのである。ところが実際には、市民社会に差別の原理があり、だからこそ自由・平等を自らの原理とする政治的国家が、階級支配の機関として市民社会にある差別を正当化し、合法化しようとしているのであるから、まず市民社会における差別の原理を撃つことによって、プロレタリアート被抑圧大衆は自らの政治的勢力を形成しなければならないのである。にもかかわらず、ブンド系諸派の政治理論からすれば、市民社会は善で、差別は国家が媒介する、というわけだから、市民社会における差別の原理を免罪し、社会革命

の展望を拒否し、政治的精神による社会革命、つまりは政治改革へと大衆の運動を分散化させることになるのである。

(四) 市民社会論者の倒錯

菅が代表して理論化したブンド系諸派の政治理論にみられる政治的国家の原理と市民社会の原理とのとりちがえ、この誤りは、平田・望月にあっても見いだせる。そもそも自由・平等という政治的国家の原理を、市民社会の原理とみなしているために、平田は、市民社会の資本家社会への転成なる発見をしたのであった。では何故階級支配の機関である政治的国家の原理に、市民社会に実存する階級支配の事実が反映しないのだろうか。

平田から菅にいたるまでの論者が市民社会の原理とみなしている自由・平等は、市民社会に支配的な資本主義的生産様式の単純流通の部面で起きる経済的関係の反映である。だから、先の問題は、市民社会においては、何故、単純流通の部面で起きる経済的関係のみが政治的国家の原理へと反映され、その他の、資本による賃労働に対する経済的支配がなされている当の経済的関係が、この原理に反映せず、この原理とは無縁の階級闘争という形態をとって政治の場に出現するのか、という問題に転化される。この問題は、市民社会において、人が政治的国家に参加するのは、公人としてであって私人としてではない、ということから解ける。市民社会では個々人が私的所有物を社会労働に転化するための物象相互の社会関係の形成が社会の公的実質をなしており、他方、私的所有物の個々人による処分は私事であって、社会の公的活動の外にある。だから、資本主義的生産様式にあっては、単純流通に属する資本家相互間および資本家と労働者との間の商品交換のみが市民社会の公的活動として現れ、その他の資本家と賃労働者との間の経済的諸関係は、私的所有物処分の範疇に属する私事として、社会の公的活動から排除されている。だから市民社会における経済的関係が政治的国家の原理へと反映されるとき、この単純流通における公的経済活動のみが反映されることになる。そして、資本家と賃労働者の階級関係を表現する経済的関係から生じる階級闘争に対し、政治的国家は公安および刑事事件としてこれに対応するのである。

政治的国家の実態は、公安および刑事事件への対応という形をとった被支配階級に対する階級支配として日常的に露呈されている。だから、この国家の原理が自由・平等にあることが忘れられやすい。他方で市民社会における公的経済活動は日々、自由・平等という法的関係を生産している。ここに自由・平等という政治的位国家の原理が、市民社会の原理とみなされてしまう原因がある。そもそもマルクスによる市民社会の規定は、『経済学批判』序言によれば、「物質的な諸生産関係」であり、「これらの諸生活関係の総体」であった。この見地からすれば、市民社会における公的生活として現れる単純流通の部面も、私的生活として現れる直接的生産過程の部面も、等しく同じ意義をもつ。だから、単純流通の部面の経済的関係だけを市民社会として取り出し、これの資本家社会への転成をとく平田説は法的現象から市民社会の経済的関係をランクづけしているのであって、こうして生まれた市民社会論は実は政治的国家の原理に反映されている限りでの市民社会でしかなかったのであった。

(五) 市民社会論復元のために

マルクスの市民社会論は、物質的な諸生活関係の総体を市民社会と規定するものである以上、単純流通の部面からなる商品世界につきるものではなかった。商品世界における人々の社会関係と、資本・賃労働関係における人々の経済的な関係は、その市民社会論において、同等な意義をもっているのである。だから、マルクスの市民社会論とは何よりも階級論であり、その内容についてはすでに第二章で明らかにしてきた。

ところで、今回、商品世界に焦点を当てて、マルクスの市民社会論の内容をさぐってきたことにはそれなりの理由がある。というのは、市民社会のこの領域における経済的関係が政治的国家の原理を形成し、通常人がこの政治的国家への反映を市民社会の原理そのも

のと把握するという倒錯視が存在しているので、さしあたっては、商品世界に限定して、一般的に信じられている自由・平等なる市民社会の原理なるものを検討する必要があったからである。

われわれはマルクスの価値形態論に学び、商品形態に差別の社会的自然法則化の原理が含まれていることを明らかにした。こうして自由・平等は、商品世界の経済関係の全体的な反映ではなく、その部分的関係の反映であることが示されたのである。こうして、市民社会論者の誤りと、彼らが何故誤りをおかすことになったか、という理由が明らかになった。

と同時に、平田らの市民社会論者を批判するに当たり、林直道のように、自由・平等な市民社会なるものは「ブルジョア的観念にすぎない」（『史的唯物論と経済学』上、二三二頁）と言ってみても、全然批判になっていないことがわかる。それはブルジョア的観念だといっても、デマや幻想のたぐいではなく、政治的国家の原理であり、そういうものとして、単純流通の部面を不可欠のものとして含む資本主義的生産様式によって生産され再生産されているのである。そして、この政治的国家の原理が市民社会の原理と倒錯視され、市民社会論者の見解が生じている以上、単純流通の部面に限ってみても、市民社会の経済的關係は自由・平等ではないことを示さねばならなかったのであった。

2. 文化を基準とした政治 『共産主義』21号(1994年発行)巻頭論文

1) 提案

労働者階級が資本家の下に働きに行かない、という、もう一つの革命の戦略を採用すると、政治は自己変革しなければならない。

資本主義社会のただ中で、この戦略にもとづく新しい経済圏が一つの文化圏として形成される時、改良と革命という、従来運動がかかえていたジレンマは解消する。これは、大衆運動が最大限綱領レベルの要求で自己を組織していることの帰結である。しかし、最大限綱領レベルの要求といっても、もはや社会革命を展望しなければ、解消しようもない課題をかかえている、といった消極的な意味では、まだ伝統的政治の枠組みから抜け出せてはいない。

経済圏の形成を自己目的化することは、本能的共同行為によって成立している商品、貨幣を意志の力で廃絶しようとする政治につながり、現実性を持つことができない。そうではなくて、経済圏の形成を文化的勢力の形成のための情報のネットワークづくりと捉えようと、新たな文化圏をシステムとして形成するという課題が日程にのぼってくる。

そうなると、文化的勢力を拡大していくために、政治を奉仕させることが可能となる。最大限綱領レベルの要求にもとづく運動の主体形成が可能となる。この文化を基準とした政治こそが、プロレタリアートの独裁の下で花開かねばならなかったものであり、そして、今日共産主義者に求められている目的意識性である。

2) 社会的無意識と主体の形成

(1) 今日の課題

今日の環境問題は、資本主義の終末の到来を告げている。人々が資本主義のシステムに忠実に従って働くことによって、取り返しのつかない環境破壊が進んだからだ。今後はこのシステムがながらえようとするなら、資本の論理とは別の論理を導入せざるを得ないの

だが、資本にはこの別の論理を使いこなすことができるわけではない。というのは、この別の論理とはおそらくオルタナティブな文化のことだろうから。

終末が訪れているにもかかわらず、引導を渡すべき主体が形成されていないという認識が左翼の間で一般的である。はたしてそうだろうか。そのような認識は、左翼が試みてきた伝統的な主体形成の方法の破産を意味しているだけではなかろうか。

(2) 政治のパワーの相対的低下

たとえば、1989年から始まった東欧とロシアにおける旧体制の崩壊において、意志行為としての政治はどのような役割をはたしたであろうか。反体制派がもっとも組織されていたポーランドでは、〈連帯〉の政府が形成されたが、これは、プロレタリアートの独裁が復活されたこと以外の何物をも意味してはいなかった。しかし、この独裁を担った〈連帯〉は、過去の反体制派の時代に掲げてきた政綱を実現することができず、また、それに変わる新たな政綱を明らかにすることもできずに立ち往生してしまった。

こうした事態は、出現している政治的勢力の能力の問題に帰すわけにはいかない。今日の社会では、政治、つまり意志の力で動かすことのできる領域が縮小してきているのだろう。民主主義的政治制度、(逆説的だが、ソ連・東欧の旧システムは、実は民主主義であった)が形成されてしまえば、政治の持つパワーは相対的に低下していくのだ。

今日の社会は、日々変動していつている。政治のパワーが低下しているとすれば、日々の変動はどのようなパワーに基づいているのだろうか。

(3) 無意識の力の増大

政治のパワーは保守にしる革新にしる、意志的な力である。社会を動かす力で意志的な力の領域が縮小してきているとすれば、無意識的な力の領域が増大していることになる。

無意識的な力については、フロイトを始祖とする精神医学によって取り上げられてきたが、ここで問題にするのは、個々人の個的な無意識ではなくて、歴史的、社会的な無意識である。それは今日の新興宗教がテーマとして取り上げているが、左翼が運動上の問題として捉えたことはなかった。

歴史的、社会的に形成されるもの、と規定してみても、それが「無意識」であってみれば、個々人の内面の問題と捉えられる。内面の問題、心の問題は、従来、観念論や宗教がテーマにしてきたことで、左翼は主体性論を掲げている小グループを別にして、それを運動上の大問題とは考えてこなかった。また、主体性論も意志の領域であって、無意識については無関心であった。

社会の変動にかかわる無意識の力が増大してきているとき、意志の力のみを頼ってきた左翼が力を失ってきたのは当然の帰結であった。左翼は左翼の見地から、増大してきている無意識の力をどう捉えるか、ということが問われているのである。

(4) マルクスの可能性

今日歴史そのものによって破産を宣告された左翼の運動も、その始祖マルクスにまでさかのぼると、そこに新たな可能性を見いだすことができる。というのもマルクスその人こそ、歴史的、社会的に形成される無意識について解きあかしているからである。

その理論は物象化論(といっても、今日流布しているものは、無意識を解明できていない)なのだが、マルクスの生きていた時代には、意志の力の領域が大きかったため、彼は、

物象化論に基づく政治理論を打ち立てる必要性を感じることができなかつた。こうして、無意識の力を解明する物象化論に基づく政治理論を打ち立てることは後世の人々の役割となっているのである。

(5) 物象化と社会的無意識

物象化論の見地からすれば社会的な無意識の行為を生成するものは、個人の内面にはない。個人の外にある物象が人格の意志を支配し、個々人に無意識の行動をとらせるわけだから、無意識を形成するものは、対象的世界の方にあることになる。

だから、対象的世界は二重化している。眼に見える世界と、意志支配のシステムとしてのそれと。眼に見える世界にも、例えば法則のように、直接眼に見えないものもある。しかし、それは眼に見えるもの同士の関係であり、眼に見えるものを手がかりに論理的に把握することができる。意志支配のシステムとしての世界は、眼に見えない世界ではない。眼には見えているが、それは実は仮象であり、眼に見えない関係を表現しているのだが、しかもその関係が人々の社会関係を取りもっているのだ。

眼に見える世界は認識の対象として成立し、人々はその認識から判断を導き、意志行為を行う。政治の世界はこの領域にある。

眼に見えない世界は、意志を支配するものとして、人々の内面に介入している。従ってそれは認識の対象として、主体と切り離して措定することができない。認識主体としての意識と無意識を媒介にしてつながっているものを認識する認識論は未開発である。

労働者階級が資本家階級のもとに働きに行かない、というもう一つの革命戦術を考えるとき、この無意識の問題は避けて通れない。ここで身近な実践の問題をとりあげよう。それは今の資本のシステムから抜け出す具体的な方法である。

3) 多文化時代の政治

(1) 多文化時代とは

新しい価値観にもとづくライフスタイルの変更、これが、今日の環境問題を解決するためには不可欠のものであること、問題に関心のある人々ならば、このことをだれもが認める時代となった。だが、問題は提起されてはいるものの、実践的な解決方法については不透明なままである。どうしてだろうか、だれもが新しい価値観の必要性を主張するが、しかし、皆それぞれが異なった内容の価値観をもっている。だから、ライフスタイルの変更といっても、無数の提案が生まれてしまう。そこには統一的な、あるいは総合的な、価値観がなく、統一的あるいは総合的計画が作り出されてはいない。

この事態はいったい何を意味しているのか。一つの価値観があり、それにもとづくライフスタイルがあれば、そこには一つの文化圏がある。このように捉えると、現代はすでに多種・多様・多重の文化圏によって構成されている多文化時代であることがわかる。

多文化時代が始まってから久しいときが流れているのだが、文化ほど今日共通意識が獲得されていないものはない。というのも、政治運動とは異なって、文化運動は意志の統一でもって組織できるものではない。だから文化は従来の政治理論の手におえない領域にある。仮に理論がそれを解明しようとしたことがあったとしても、大した成果をあげることができなかつた。

例えば政治運動であれば、多様な見解があったとしても、ある時点で運動全体を一つのスローガンでまとめることが可能であり、そして、そのスローガンでもって力を結集することができた。だが今日の多様な価値観と無数にあるライフスタイル変更計画をどうやって一つにまとめればよいか。伝統的な政治がその生命力を失いつつある根拠の一つはここにある。

(2) 多種・多様・多重の文化圏

古い価値観とは何であったか。それはカネ万能の価値観であり、企業社会における会社中心主義であった。この古い文化はたしかに人間の頭脳がみ出したものであるとはいえ、その思考はモノやカネに支配されていた。古い文化のルーツは人間の頭の中にあつたのではなく、商品や貨幣や資本にあつた。

古い文化にも多様性はあつた。しかしそこにはカネ万能という統一原理があり、なおかつ、この原理は人々の生活の関係を支配していた。だから古い文化が栄えていた時代の多様性とは、一つの文化の多様性にすぎず、多様なものは決して独自の文化圏を形成しえていたわけではなかった。したがって、文化圏は民族や国家として出現していた。

では新しい価値観のルーツはどこにあるのだろうか。そしてその多様性がなぜ、文化圏を形成しえるのだろうか。これは今日の環境問題を根底から捉えることから判明してくる。

今日の社会システムが、役立たないものとして、その社会の外部に排出したものが、自然の諸循環サイクルから脱落して大量に蓄積し、それが独自の生命力をもって今日の社会システムをしめつけてきている。今日の社会システムが人間社会存亡の危機を招来させるほどに環境破壊を拡大させたことによって地球を「ガイア」（地球生命体）として目覚めさせた。こうしてカネ万能の価値観にかわる「ガイア」の価値観が多種・多様・多重に生み出される時代が到来した。

新しい価値観のルーツは「ガイア」にある。それは古い文化自体が作り出しながら制御できないものをルーツとしている。だからそれは依然として生活の関係では支配的な古い文化のただなかに、新しい文化圏を生み出すことができる。その価値観はその内容を伝統的社会のシステムやイデオロギーから得ているかも知れない。

だが伝統的社会のシステムやイデオロギーは、古い文化の中に溶解させられた。何故ならそれは生態系にルーツをもってはいたが「ガイア」（生態系の新段階）にルーツをもつものではなかったから。

現在、人々の頭の中には「ガイア」（環境問題）をルーツとする新しい価値観が多種・多様・多重に芽生えている。ところが生活の関係で支配的なものは、依然として古い価値観に基づく古い文化、古い社会システムであり、人々はこれにとらわれている。こうして新しい文化圏に基づくライフスタイル変更の提案は古い社会システムから生活の関係を脱出させようという試みにならざるを得ない。ところが、この試みが一つの困難を抱えている。

(3) カネ万能の文化圏からの脱出

もともと人間の社会は人間の身体と自然の関係から生じてきた外的強制によって形成された。社会の形成によって人間ははじめて人間たりえるようになったとしても、この社会を構成員の自由意志によって形成することはできなかった。

古い価値観に基づく今日の社会システムも例外ではない。カネ万能の社会が自由な社会

に見えるのも、人と人との生活上の地位と役割とがモノとモノとの関係で決まってしまうからである。だから今日の間人は人と人との政治的關係では自由を主張できるがモノとモノとの関係から決まってくる所有の問題には平等を主張することができないのである。

さて、新しい価値観にもとづくライフスタイルを実行しようとするれば生活の關係の場にあるモノとモノとの關係から生じている拘束を断ち切らなければならないが、そこに困難が顔を出してくる。この拘束を部分的に断ち切ることは簡単であるが、しかし部分的切断が決して全体的な切断へと波及しては行かないのである。だから、部分的に断ち切ったことによつてかえつてより強固に拘束されてしまうといった事態があらわれてきたりもする。

カネを万能とするシステムはモノの側の共同行為によつて成立している。他のすべてのモノがカネだけをたててやるから、カネが万能となるのであり、このような共同行為に加わるモノが商品なのである。モノの側の共同行為を成立させるためには人間の関与が必要である。人間はモノに引きずられて、この共同行為に参加する。そこでは人間はモノの關係に自分の意志を宿す。だから人間は頭の中では共同行為に参加したとは考えていない。この共同行為は人間にとっては、無意識のうちになされる本能的な行為である。

自分ひとりがモノの側の共同行為に加わらなければ、この拘束は部分的に切断される。このことは個人の決断によつて、実現しえる。ところが、個人は他者との生活の關係を結ぶことなしには生きて行けないのだから別種の生活の關係を共同行為として形成しなければならない。そのとき、この文化圏は、無意識のうちになされる本能的共同行為を排除できるだろうか。本能的共同行為は意志の力によつては排除しきれない。意志の力によつて維持される新たな共同行為は、本能的共同行為に浸透されることはあつても、それを排除しえない。部分的切断が決して全体的切断へと波及しない原因がここにある。

(4) ネットワークの共鳴をさそう政治

モノとカネのシステムを部分的に切断できても全体的切断へと波及させていくことができないとすれば、迂回作戦が必要となる。新しい価値観に基づく文化圏は生活の關係の場で本能的共同行為を排除しえないとすれば、それはモノとカネのシステムを受け入れざるをえない。では何故それが文化圏たりえたのだろうか。それが文化圏たりえたのは、モノとカネとのシステムとは別種の情報のネットワークを形成してきたからである。

情報伝達自体についていえば、古い文化の方がマス・コミをはじめとして大規模な手段をもっている。だがそれは、参加者のだれもが中心となれるという意味でのネットワークにはなっていない。従つて、今日は新しい価値観にもとづいて、情報のネットワークをつくりだせば、それが文化圏となれる時代なのである。

論理的に考察すれば、本能的になされるものであるとはいえ、共同行為をなくすことができるものは、やはり全員参加の共同行為である。そして何らかの共同行為が成し遂げられるためには情報のネットワークが発達していなければならない。ここで本当の困難があらわれてくる。情報のネットワークは本来共同行為を組織するためのものではない。

それは古い政治が考えるような、宣伝、扇動の場でもない。ところがそれが情報の発受を行う場であることは自明としても、それが文化圏を形成しえているという側面からみると、新たな内容が浮かび上がってくる。

主体間の共鳴を実現する場、これが情報ネットワークがもっている新たな意味である。

ここから、共鳴が積み重ねられることによって、ついには共同行為へと到るという新しい政治力学が見いだされ、新しい政治の使命が生まれてくる。

多文化時代の今日、古い文化と社会のシステムに対抗する数多くのネットワークはすでに形成されている。それらが新しいタイプの政治集団として確立されるかどうかは、それが他の数多くのネットワークの共鳴を誘う共鳴板として形成されるかどうかにかかっている。

3. 本能的共同行為・無意識・意識形態

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となえ、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だしたものであり、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、という思いが広がりました。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思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。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、という現実には、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、全国民的規模に
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
ったのでしょうか。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、自分達が政治の主権者になった
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ならば、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、
ということをいま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提条件は、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、このシステムにあっては、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円に値下がりがした、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、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もちません。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ある。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は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に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なのか。

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、にはふれませんが）。

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た。

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〈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、脳の働きの中に入れ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けています。この見地から社会的無意識を論じようとするならば、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にではなく、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ことがいま問われ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—客体の二分割は近代的(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粋にあつかいますし、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となります。

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拓げていくことになるでしょう。

※最後の部分は試論です。

(四)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くこと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ろう」(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。

「大ざっぱに言えば、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う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ない。

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、ことばはものごとと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。わかりやすくいえば、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。

(五)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ぬ。生理学的無意識の形成にとっては、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。