

A S S B

(オルタナティヴ・システムズ・スタディ・プレティン)

第3巻第3号 (1995年10月6日発行)

目次

- | | |
|---|------|
| 1. 「オウム」と近代の窮迫 (3) | 千田智之 |
| 2. 精神医学の現場から
<i>BORDER/LINE</i> (24) | 平野 啓 |
| 3. 中沢新一「はじまりのレーニン」の問題点 | 安藤一夫 |

編集人 安藤一夫

発行所 A S S B編集委員会
京都市左京区田中門前町42 共生舎

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

会費振込先 (郵便振替) (口座名) 資本論研究会

(口座番号) 京都9-67283

01090-5-67283 (当分の間上記旧番号も可)

「確かさ」を求めて

はたしてオウム真理教は「宗教」なのであろうか。もし、宗教だとしたら、その教義、儀式や拜礼或いは修行などの宗教的行為、さらには教祖と弟子の関係性ないし教団という宗教組織が揃ってなくてはならないし、それらが解明されなくてはならない（その点、宗教学者と言われる中沢新一や島田裕巳のくだらなさや不勉強については、社会学者の宮台真司が『終わりのなき日常を生きろ』筑摩書房刊で的確に指摘している）。だがここでは、その教義の分析や批判をしようとは思わない。また、したくもない。とは言え、マスコミの報道から垣間見られる荒唐無稽さに驚いてしまうと、「オウム」が偽装であれなんであれ、一定以上の信者を惹きつけてきたことがどのような意味を持つのかが見失われてしまう。

デュルケムは、原始宗教を考察するにあたって、「もっとも野蛮または無稽な儀礼も、もっとも奇異な神話も、人間の何かの欲求、個人的または社会的生活の一面を表現しているのである」という文章を受けて、「これを要するに、偽りの宗教は存在するものではない。あらゆる宗教はそのまま真実である。すべて様式こそ異なれ人間生存の一定の条件に依拠しているのである。もちろん、序列をつけその順位にしたがってそれらを配列することもできないではない。ある宗教は他のよりもある意味で高級だといえる」（『宗教生活の原初形態』上、p.19~20、岩波文庫）と述べている。

このようなデュルケムの見解に従えば、「オウム」が如何に破天荒で荒唐無稽であっても、それは「宗教」と見なされなくてはならない。だが、デュルケムは、「人が世界と自己について行った表象の最初の体系が宗教的起源のものであったことは以前から知られていた。神性に対する思索であると同時に宇宙論でない宗教は存在しない。哲学や諸科学が宗教から生まれたということは、宗教が最初は自ら科学と哲学を代行していたということである。しかし、宗教が、予め形成されていた人間精神を、いくつかの理念によって豊富にただけではないという事実は、それほど注目されてこなかった。宗教は精神そのものを形成するのに貢献したのである。人はその知識の内容だけではなく、これらの知識がそれによって洗練された形態をもまた非常に多く宗教に負うたのである」（同、p.29~30）とも述べている。

我々は、マスコミの報道がどうであれ、またオウム自身の目的がどのようなものであったとしても、既にそれがある規模をもって実在していることを知っている。それだけでも、それがたとえ特定の人々のものであっても、それらの人々の「人間生存の一定の条件」に依拠していることを見逃してはならない。だが、そのことによってオウムが、我々の時代の極く小さい範囲であったとしても、一定の知識を「洗練された形態」にまでメタモルファーゼ——どうしても

「高める」とか「昇華する」とかの言葉が使いにくいので、「変容」としておく——したかと言うと、とてもそうは信じられない。つまり、信じたくないと言う気持ちを持ってしまいうだろう。だがそれは、オウム真理教という教団の何らかの、つまり我々の想像の範囲を越える「行為」——とマスコミが報じている——の結果からの判断に過ぎない。

デュルケムの論旨は、ある「社会」を覆っている「宗教」を対象としていると考えられるから、それは必ずしもオウムを説明するものではない。だとしても、我々が上記のような判断を持つことは、我々に、ある宗教観が既にあるからなのではないか。私がかたえばプロテスタントであれば、当然オウムなどと言う教義は容認し難い。だが、たとえ特定の既成宗派に所属していなくとも、我々の考えには、「宗教」とは、そのように無謀無体な行為を執らないものだという既成観念が存在していると言えるのではないか。

我々は、知識としては我々自身が歴史的な存在であると分かっている、現に生きているこの場所においてそのことを思考の枠組みから除外してしまいがち。夫婦を中心とした家族という結合や男女の恋愛は神代の昔からあり、人は「幸福」や「自己の確立」を求め続けて来たと考える。いや、そう信じている*。だから、アーレントが、「ナザレのイエスの教えのある側面は、もともとキリスト教の宗教的託宣と関係がなく、イスラエルの公的権威に挑戦的な態度をとっていた彼の従者たちとの親密で小さな共同体の経験から生まれているのである。だから、それらの教えはもっぱら宗教的性格をもつものと誤って判断されたために無視されているけれども、真の政治的経験の一つであったことは確かである」（前掲書、p.374~375）などと言う、その記述を見ると、決して小さくない衝撃を受ける。

*メルロ＝ポンティはあるところで次のように言ったという。

「われわれの存在はあまりにびったりと世界のなかに取り込まれてしまっているため、世界のなかに投げ込まれているそのときにはそうになっている自分を認識することができない。したがって、われわれの存在は自分の事実性を認識し克服するためにはまず理念性の領野を必要とする」（木田元『現象学』岩波新書、p.131より）。

これが意味しているのは、我々の「存在」だけではない。我々が今居る、この「世界」を認識するためにも「理念性の領野」で世界が明らかにされなくてはならないのである。

伝えられている範囲のことだが、処刑されたイエスには12人の、弟子といえる程には確かでない僅かの従者しかいなかった。とても、「教団」と呼べるものではない。そのような「親密で小さな共同体」が世界史を形成するほどに大きな宗教として成長したことを往々にして忘れていく。「宗教」とは、英語で表記すると religion であるが、辞典を引くとその語の近くに reliant とか relic とかの語が見つけられる。前者は「信頼する」とか「当てにして」という形容詞であり、後者は「遺跡」「遺物」から転じて「聖骨」「聖物」と記されている。語

源的に似通っているように思えるが、アーレントによれば、ラテン語の religare 「元に結びつける」から来ていると言う（『革命について』ちくま学芸文庫、p.317、及び『過去と未来の間』みすず書房刊、p.165）。

つまり、彼女によれば、「始まりにさかのぼってそれに結びつくこと」こそが宗教の起源であり、宗教そのものなのである。残念ながら、我々の言語にはこのような起源を探る何の手掛かりもない。思い倦ねて××教に縋る人々の思考過程に淵源が見えないということは、多神教的習俗の弊害ではなくて、たんに相対的な選択肢の一つとして「宗教」を見てしまうことになりかねない。残酷さや厳格さと、我々が考える神性や仏性とはほとんどの場合相容れない。口当たり良く、物分かりの良い「思想」が選択されるだけである。

だが、そのようなフラットな感覚では、信条としての宗教的思想を選択することとその特定の教団や宗派に加盟することとは決して同じではないし、手酷いしっぺ返しがあることが忘れられているようだ。教団なりの組織がこの社会に存在出来るためには、それは経営されていなくてはならない。しかも、統制されていなくては組織として成立しないのであるから、そこには権力が生じる。従って、経営や統制という組織作用はほとんどの場合必ずしもその宗教の教義と一致しない。いや、一致させていたのでは教団は成り立たないのである。

例えば、キリスト教がイエスの普遍的な愛の心——この“愛”の定義については、アーレントに秀逸な見解がある、前掲『人間の条件』や『革命について』参照——をその本質としても、ローマ法皇庁やプロテスタント各派の教会や教団が、それを原理として維持されることはない。原理 principle とは、principium 「始まり」であったとしても、である。従って、奇矯に見えたとしても、正統派への抵抗として幾つかのプロテスタンティズムは、自己の肉体を教団とし、自分が立っている所を教会と見なしたのである。

しかし、それでは自己の肉体が滅びた時点で教団は解体され、教会は崩壊することになる。それで教義が広まるものだろうか。広布教宣の「組織」が形成されているか、或いは、対抗すべき正統派が存在するのでなくてはそうはならないだろう。ナザレのイエスもまた抵抗者であった。ヘブライに対するカトリシズム、カトリシズムに対するプロテスタンティズムなのである。そうすると、「オウム」は何に対するアンチ・テーゼなのだろうか。それ自体が何の「始まり」も持たないのであるから、その始まりは、借り物であるのか、そうでなければ「教祖」自身の「存在＝肉体」でなくてはならない。

それはさておき、「始まり」を求め、そこに「神」を見なくてはすまないのは、我々が我々の内に「確かさ」を見つけることができないからにほかならない。もとより、我々が真に「確かさ」を求めているのかどうかを検証する手だてではない*。だが、我々が、何一つ確かなものはなく、世界は定まることはないと言う「諦念」を手に入れることができたとしたら、それもまた、何処かの時点で超越的な宗教者が「教え」として垂れた道を辿ったものなのである。

*当時47歳のフッサールは、1906年9月25日付けの覚え書で以下のように述

べている。

「不明晰さとさまざまに動揺する懐疑の苦しみとをわたしはもう十分に味わってきた。わたしは内的確実性に到達しなければならない。そこでは大変なことが、きわめて大変なことが問題になっているのをわたしは承知しているし、偉大な天才たちがそこで挫折したことも知っている。だからかりにも自分をかれらに比肩しようなどとすれば、わたしは最初から絶望せざるをえまい」（木田元『現象学』岩波新書、p.37より）。

もち論、フッサールがこのように述べたからと言って、我々が真に「確かさ＝内的確実性」を求めているという確証になるものではない。

従って、事実はどうであれ、我々がかつて何らかの「確かさ」と結ばれていたと、またそのようなものと結合したいと考えがちであるとして見ると、多くのことがわかりやすくなって来る。歴史を見る「眼」が変われば、「歴史」が違って解釈できるように、歴史的な理解もそれ程頼りになるものではないとは重々知ってはいる。しかし、かつて《私》自身に起きた事実はどう否定することも出来ずに、たとえ記憶が曖昧だとしても「事実」としては在ったのだと思わなくては、《私》と言う存在の統一性が保持できないと我々は考えているはずだ。何故なら、現に《私》は今、此处に居るのだから。そして、常に《私》の前には、アーレントが、未来は本性上そうであると言った「不確実性の大海」が広がっている。

だが、我々は誰であろうと、この「大海」の前で佇んでいるだけではすまない。たとえどんなリスクがあろうとも、何かが始まり、何かを始めなくてはならない。それが生きるということだろう。それは、行動であり、「活動」にほかならない。ここで、「人間の条件」としての活動、つまり直接人と人との間で働く力をこの言葉として使用していることに注意されたい。

「言葉と行為によって私たちは自分自身を人間世界の中に挿入する」（アーレント『人間の条件』、p.288）しかないのである。この世界に人間として生きるということは、否応なく自分を人間的諸関係に「挿入」させることである。挿入すれば変化が生じる。変化はリスクである。

「始まり」とはそのようなことであり、しかも「すでに起こった事にたいしては期待できないようななにか新しいことが起こるというのが、〈始まり〉の本性である」（同、p.289）。しかも、「その上、活動というのは、それがどんな特殊な内容のものであっても、常に、関係を打ち立てるものであり、したがって一切の制限を解き放ち、一切の境界線を突破するという固有の傾向をもっている」（同、p.308）ということが真実ならば、「確かさ」を求めて「始まり」をある他者に依託することは全権を譲渡することに他ならない。

何故なら、他者の指示や命令があったとしても始めるのは自分自身に他ならない。それが何にせよ、私が始めることが私が私の唯一の主権者であることの《証》だからである。それほど始めることは重要である。例えば、アーレントは、「プラトンが『法律』の終りのところではっきり述べているように、〈始まり〉(αρχή)だけが支配する(αρχίζω)権利を与えられているということは、彼にとって極めて重要である。このように、〈支配する〉ことと〈始める〉ことと

は、もともと言語的に同一なのである。このため、プラトンの思想の伝統では、〈始まり〉はすべて支配を正統化するものとして理解されるようになった。しかし最後には、〈始まり〉の要素が支配の概念から完全に消滅し、それと共に、人間的自由にかんする最も基本的な本当の理解も政治哲学から消えた」（前掲、p.354）と指摘している。

どのような「活動」も人間の条件としての「多数性」が前提されており、活動は相互依存の中にしか生じないのである。つまり、「歴史は、強くすぐれている人でも、仲間の助けや協力を得る仕方*を知らない場合には、いかに無力であるかという例に満ちている」（アーレント、前掲書、p.305）のである。従って、「創始者＝指導者は援助を求めて他人に依存し、逆に、追従者たちは自分が活動する機会を求めて創始者＝指導者へ依存する」（同、p.306）という関係性が成立する。現代の経営学理論が教える「イニシアティブ理論」と同様の洞察がここに示されている。

*この「仕方」とは、システム理論的に言えば、コミュニケーション・スキルのことである。当然ながら、脅迫や恐喝などもそのスキルの一つであって、コミュニケーションとは、合意に基づくものだけではない。また、助けや協力も暴力的に徴求することも出来れば、同情や共感、共同体験、或いは共通の窮地などによっても得られることができる。

「確かさ」を求めることは「始まり」に行き着く。しかし、「始まり」は支配＝被支配の始まりなのである。オウム真理教は、それ自体の起源を「教祖」の存在以外に内部に持たないということにおいては、決して普遍的な宗教たり得るものではない。しかし、その「教義」がいかに借り物で満ちていたとしても、それ故に何らかのプロテストを保持し得る訳であり、「教祖」自らの肉体を始源とすることによって、宗教的組織を形成し得る。ある人々が自らの「活動」をそこに依存すれば、彼らはその全権を委譲したことになるのである。

偶然性と差異と人間の自由

メルロ＝ポンティはどこかで、「現代思想は偶然性を意識することから始まる」と述べていた（木田元『現代の哲学』講談社学術文庫、p.20より）。また宮台真司は、社会システム論の立場から「宗教」の現代的意味を問うと、それは「偶然性」を馴致させるものであると指摘出来るとしている。木村敏には、『偶然性の精神病理』（岩波書店刊）という著書がある。「理性」ないしは「神」による根元的な秩序がないとなれば、我々の行為のみならず世界の存在そのものがすべて偶然によるものと見える。いや、それ以外に説明のしようが今のところないのだ。フッサールですら晩年には、「歴史のうちに隠された理性」とか「志向的歴史」といった

考えに行きついたのでと言う(木田『現象学』p.183)。つまり、歴史のうちの一つの基本的志向を認め、すべての出来事その志向の実現、或いは逆行、隠蔽、逸脱その他として「裁くこと」ができるような、目的論的歴史観が成立するのであれば、「偶然性」すら秩序の中に位置づけることができるに違いない。

先述したように、我々が真に「確かさ」を求めているのかどうかを検証することは不可能だと思われるが、そのことと「偶然性」とは重大な関係があるように思える。しかも、その「偶然性」は、我々と言う人間主体から見れば、当然ながら人間自身の存在の在り様と在り様を認識すべき意識との両方にかかわっている。「自己を認識し得る自意識」は、そのフレームとして基礎的な言語(この場合には日本語)にほぼ完璧に規定されているだろう。何故なら、私は、話をする場合に使用している日本語の言語学的分析や文法理論に通じていなくても、その使用に何の支障もない。

前章で触れたデュルケムは、「宗教はすべて様式こそ異なれ人間生存の一定の条件に応じているのである」と述べた。この「一定の条件」の中には、我々の場合我々が使っている日本語が含まれているだけでなく、その条件を——私でなくとも誰かが——認識し、しかもそれに——すべての日本語使用者が——制約されている文化や社会性などの総体が含まれているはずだ。その現代の文化や社会性などと、我々と言う主体との間の「偶然性」はさらに複雑な関係の中にある。

例えば、我々が考え、慣らされているほどには、日本の文化や社会性には固有性や特殊性がないのかも知れない。さらに、言語や文化や社会を支えている、人間の「多数性」と、個別の、具体的な、一人一人別の我々という「単一性」は、それらの言語や文化を共通のものとしているはずなのだが、我々は同じ言葉を聞いても、文脈や状況によってのみならず、普通の場合においても違ったように受け取ることができる。

「人間生存の一定条件」と言う言葉からは通常、生産関係とかの経済性だけでなく、文化や制度、或いは、もう少し広げて知的水準とか科学理論と言ったものまで考えられるだろう。だが、それらが明らかにし得ていないものを含めて、個別の人間主体にとっては「偶然性」と言う言葉で括れるような、不可知の領域をもそこに含めておかななくてはならない。我々は十分に「偶然性」に振り回されている。このように認識している我々のその状態こそが「人間生存」そのものではないか。だが、この言葉は何をも語っていないことに等しいのである*。つまり、人間は、「神」を否定し、あまつさえ理性や絶対精神も、今や「イデオロギー」すらも否定してしまったが、それに代わる何ものも未だ用意し得ていないことを言い繕うために用いる言葉なのである。

*「神」を信じた人間にとっては、もち論「進化論」は冒涇そのものであっただろうが、「突然変異説」よりは受け容れられ易い仮説ではなかったろうか。我々の存在が何らかの根元を持っているとしても、全くの突然変異＝偶然性によるものだと言われ

るよりは、進化・発展・向上と言う言葉は心穏やかな感じがある。たとえ熾烈な淘汰や生存競争があったとしても、その結果我々は進歩するのだと言われれば「敗者」も納得するし、「勝者」の役に立ったことになる。

ニーチェの有名なフレーズに、「人間はどこから来たのか知らないし、どこに行くのかも知らない……〔行為の世界は〕未知である」(『権力への意志』*断章291**)というのがある。この短い断章でニーチェをどうこう言えるものではないが、このような人間としての哲学的詠嘆とでも言うべき言葉こそ、人間の無力と無能力を言い表しているように思える。

*先日、近所の書店で若い男性がこの文庫本を購入しているのを偶々見かけた。それを見て、今更ニーチェでもあるまいにと思いつつも、今時感心なことだと考えていた。もっとも、これも「オウム」の影響であろうかなどと連想している自分を顧みて、このフレーズを思い起こしただけでなく、自分の狭い精神的受容性にも思いが至った。多分、その青年はオウムに何の関係もなく、ニーチェを読もうとしたのかも知れない。**この断章は、アーレントの『人間の条件』からの孫引きであるが、参照した『権力への意志』原佑訳、ちくま学芸文庫「ニーチェ全集」12では、「起源を知ることにはできない、結果を知ることにもできない。——したがって、行為はそもそも価値をもっているであろうか?」となっている。

例えば、教育学の先駆者ペスタロッチの言葉に、人間は“自然の作品”であり、“人類の作品”であるとともに、“自己自身”の作品であるという名言があるのだが、その通りに自然＝人類＝自己自身は日常的感覚的に決して繋がらない。「自分」という作品を作り上げる「主体」が、自己自身を含めて、いずれも「自分」の意のままにならない。「神」が存在せず、歴史が超越的な目的を達成するために進展しないのであれば、自然と人類と自己自身との間を繋ぐものは全くの「偶然性」でしかないと言っても何の差し支えもないだろう。ニーチェのように、出てくる言葉は哲学的詠嘆であるほかはない。

しかもここでは、「作品」という言葉にごまかされたくはない。また、こうした洞察では、我々がこの時代だからこそ拘らざるを得ないテーマ、すなわち自然の一部としての、自然内存在としての「人間」がどうして環境＝自然破壊の道を突き進んでいるのかという基本的な疑問に答えるものではないと思うのである。

「作品」という言葉から次のことが連想される。それは、カウツキーが報告するマルクスの、実にマルクスらしいエピソードであって、これをアーレントの前掲の本(『人間の条件』、p.210)で見つけた時は、何か感動的な発見をしたように思ってしまった。カウツキーは1881年、晩年のマルクスに、自分の全集版を出すことを考えてみたことがなかったかどうか聞いた。これに対するマルクスの返事は、「まずそういう作品を書いてみなければならない」(Kautsky,

Aus der Frühzeit des Marxismus [1935] ,p.53) だったそうである。

このことから、マルクス・エンゲルス全集なるものは、マルクスの意図した「作品」ではないことになる。だが、現にカウツキーやアドラツキーその他の編集による、幾つかの「全集」がある。マルクス自身は、「ミルトンが『失楽園』を生産したのは蚕が絹を生産するのと同じ理由からである」と述べたとアレントは指摘している（同書、p.209）が、我々がミルトンの作品に接するのも、マル・エン全集を手にするのも、我々自身の「社会」の仕組みによるものにほかならない。しかし、もしこの「社会」がマルクスの許可なく「全集」を出したことを本人が知ったならきっと激怒したのではないか。

それはともかく、ベスタロッチの「名言」は、他に適切な概念がないために取りあえず「偶然性」など言う言葉で棄却しようとしても、我々は「作品」という呪縛に深く捕らわれているのである。次のエッセイにもそれが底流としてあることが関知されるだろう。

——直接的暴力は破壊を伴うし、その修復にも多くの労力が必要になる。こうしたエネルギー消費を嫌って、近代社会は人間関係のあらゆる側面から暴力を追放する方向へ向かって進んでいる。支配と統制は、より洗練された恐怖の内面化（内省による自己管理）によって行われるのが普通になってきた。虐殺と拷問は減り、その分だけ社会を構成する個人の自己管理能力が増した。直接的暴力による管理を象徴する監視塔や見せしめの刑罰が姿を消した代わりに、近代市民たちは個々の心の中に監視装置・処罰機構を内在させている。その結果、人々は他者にとっての良い人、無害な人であろうとしてきゅうきゅうとしている。

私たちの社会は、特殊なまでに発展した市場社会であるから、市民たちは、ひとりひとりが他者にとっての「商品価値」というものを考えるようになってきている。つまり「他者に対して良い人」とは、その人物が「売り物」として「良い製品」であることを意味しているわけである。

私たちはいつもいつも、自分が市場（世間）にとっての「上級品」か「中級品」か「下級品」か、あるいは「不良品」かと考えながら暮らしているが、この自己査定というつらい作業のことを考えないようにしている。この「否認（存在するものを無視するという無意識的な心の動き）」は感情鈍麻をもたらす。つらいことをつらいと感じなくしているうちに、喜びの感情もまた薄くなってしまふのである。商品としての機能だけが強調されて、感情が鈍麻に向かう時、行き着く先は人間のロボット化である。今や人々はサラリーマンらしさ、教師らしさ、父親らしさ、男らしさ、子どもらしさなどの役割をロボットの演じているように見える。

これは、精神科医の齊藤学という人の文章（95年6月18日付日本経済新聞日曜版連載コラム「ミドルの心理学」）だが、ここでは、人々は、「作品」よりも「製品」や「品物」にまで自らを貶め、もがき苦しんでいるのではないか。もち論、近代社会の国家構制は、諸個人の行為の

《責》を基本的にはそれぞれの個人に求める。それは完全に「偶然性」を否定しはしないとしても、私が自然や人類やの「作品」であるからと言って、私を免責することはない。日本においては、国家すらも「無答責」ではない。天皇のみが、かの肉体を維持する以外の、あらゆる責務を免れているに過ぎない。

もっとも、一般市場社会という概念はないから、「特殊」に発展した「市場社会」など言うものは比喩としても成立しない。ただ、齊藤は強調するための形容詞としてその語彙を使用したのであろう。だが、比喩であれ何であれ、市場社会は、あらゆる「偶然性」を言い繕いや先送りの方便ではなく、そのものとして承認させようとする力を持っている。アダム・スミスは「神の見えざる手」によって、利己的な取引のやり取りが全体の福祉を向上させると説明し、ワルラスやパレート以降の近代経済学者は、ケインズが疑義を呈するまで、市場は、与えられた条件下においては最適の資源配分を決定すると証明して来た。だが、結果として全体の福祉が向上すると、或いは、結果として資源の配分は最適な状態になると言われても、それは結局「現状＝現在」を受け入れよと言うメッセージを振りまくものでしかない。

ここで注意しなくてはならないのは、我々は、たとえ齊藤の指摘しているようなパターンの心理と行為を執ったとしても市場に拝跪している訳ではないということである。「市場」とは、多くの他人と言う存在＝多数性の比喩に過ぎない。取りあえず、資本＝市場などと言う御都合主義を排するならば、二つのことが言えると思う。

一つは、かつてマルクスが指摘したように、市場＝交換は、「共同体が終わるところで始まった」のである。市場社会はそれに先行する幾つもの社会的な在りようを前提しなくては成立し得ない。例えば、スミスやマーシャル、或いはケインズやハイエクでも、市場を成立させる、先行的な「精神」を承認していた。道徳や倫理や「善意」（ハイエク）がなくては市場は巧く機能してくれない。もし、我々が、市場＝他人の評価に汲々とし、自己の「商品価値」に精神が捻れる程に拘るのであれば、それは一体何がそうさせているのかを考えなくてはならないだろう。それは、決して「市場」のせいではないのである。

もう一つは、「作品」、或いはそれを「製品」や「品物」と貶めたところで大した変わりはないのだが、それを生み出す始まりは「仕事」であり、我々の「世界性」に結び付いた「人間存在の非自然性」（アレント）に他ならないということである。「作品」は予め「作者」においてイメージされなくては生み出し得ない。しかも、世界は確固としたものでなくてはならない。さらに、賃金労働や利潤衝動が生産する「製品」は、市場における購入者＝他人の購買意向が生産者側でイメージされていなくては産出されることがない。それが如何に大量生産の、安物の規格品であったところで、そのプロトタイプやモデル設計は、誰かの「仕事」であり、その「作品」なのである。それは、いずれにしても我々の自然的存在＝「肉体の生物学的過程」から発生するものではない。

在野の西洋思想家の関懐野は、市場社会の、そこに含まれる我々個人々々から見たアンヴィバレンツ、即ち人々の相互依存と原子化・個別化の同時進行について述べたことがある。それ

は例えば、「(したがって)近代的官僚制の成立要因は、伝統的共同体を崩壊させ万人を抽象的な個人へと孤立させながら、しかも同時に彼等を史上かつてない緊密な経済的相互依存の下に置くという、市場経済それ自体がはらむ二律背反的状况に求められねばならないのである」(『プラトンと資本主義』北斗出版刊、p.374)という文脈に現れていた。だが、「市場」が伝統的共同体を崩壊させたと言うことをそのままに受け取るのは短絡的である。また、我々のこの社会の経済的相互依存の未曾有の緊密性は貨幣によるものであって、貨幣もまたそれ自体が伝統的共同体と相矛盾するものではない。

市場経済が巧く機能することを見たベンサムやミル親子などの功利主義者たちが、市場=議会として議会制民主主義を推進したことを強ち責める訳には行かないだろう(藤原保信『自由主義の再検討』岩波新書、参照)。市場での取引そのものは、オープンであり明解であることにおいて、民主的であるように見える。つまり、それは、参加不参加の自由性、等価交換、相互有利化、理由開示の不要*を条件としているのであるから、参加者**を全く平等に扱うのである。とは言え、関が、「市場経済には、それ自体の中から何らかの共同体の政治的構造を進展させるような契機が一切欠けている」(前掲、p.375)とか、「市場経済を支配する利潤のための利潤の追求は、政治社会の形成に無能無力であるのみならず、本質的に反社会的なものである以上、共同体内の政治的=集会的要素を破壊してしまう」(同、p.375)と指摘しているのは真実だろう。

*交換・取引の理由を開示しなくてよいと言うことと、取引の匿名性とは違う。現在でもあらゆる市場外取引は、その理由を開示させられる。伝統的な共同体と市場の併存の時代においては、匿名取引はあり得ず、多くの場合取引理由は開示させられたと考えられる。経済的な意味での取引の自由がここまで広範囲に及んだ社会は、かつてなかったことに違いないが、信用取引部分が拡大するにつれて匿名性は排除される。但し、現代経済の証券化(セキュリタイゼーション)は、取引の新たな抽象化であろう。匿名性は貨幣が持つ性格であって、市場に固有なものではない。

**参加者を平等に扱うからと言って、参加を無制約とすることではない。市場=交換そのものが本質的に参加障壁を持っている。そのことから、市場は制度化の契機を内包していると言えるだろう。

従って、「市場」は制約されなくてはならない。だが、それは政治や権力が外部的に規制するものではなくて、市場を機能させている諸力が制限されるものでなくてはならないだろう。その最も重要なものは貨幣である。我々の生活や習慣だけでなく、羞恥、嫉妬、功名などの心的現象までもが市場社会作用に左右されているとしたら、「市場」が我々の管理下におかれなくても、少なくとも不安を増幅させるものとしないうように制約されなくてはならない。

伝統的な共同体は崩壊し、万人は抽象的な個人へと孤立させられている。しかし、そうせし

めたものは市場ではない。それは一般的には近代国民国家こそが為し得たことである。「市場」が歴史的に果たした役割は、リカード流に言えば「比較優位」の働きによって生産性を上昇させたことである。「資本」はそこで生まれ、国民国家によって自国の利益や福祉水準の上昇に役立つ限り保護された。しかし、比較優位の原則が機能するということは、「差異」があると言うことに他ならないのであって、そのことで生産効率が改善されたとしても、絶対的な生産力の拡大に結び付くことは保証されない。

比喩的に「差異」はそれ自体がポテンシャル・エネルギーであるかも知れないが、それは市場そのものが用意するものではないだろう。伝統的な共同体は農業生産性それ自体の増大によって崩壊したのである。発生論的には、市場=交換は剰余が絶対的な前提である。

ここで問題としたいことは、「市場」は、差異を増幅させたり、それを際立たせることはあっても、差異を生むことはないと言うことである。それはまったく偶然によるのである。差異は「市場」の外部に存在するのだが、それをそれとして確認させる力を「市場」が持っているのだ。経済的にはそれは「価格」で表される。価格 price とは、prix(賞)と同語源であり、市場はそもそもコンテストと言う性格を併せ持っている。

ケインズも指摘した通り、コンテストで「真の美人」を発見することは出来ない。美人は偶然決定されるに過ぎない。ケインズはかつて、「自由放任のもとでは、技能によるか運によるかを問わず、適切なときに、適切な場所に生産的資源をもって現れる個人に利潤が与えられることになる。技能のある個人ないし運のよい個人に、このような場合の全収穫の入手を許す体制は、明らかに、適切なときに適切な場所に身を置くわざの修練に強い刺激を与えるに違いない。かくして、最も強力な人間的動機の一つ、すなわち貨幣愛こそが、富の増大に最も適した方法で経済資源を配分する仕事に、人々をかりたてるのである」(『自由放任の終焉』「世界の名著」57中央公論社刊)と述べたことがある。市場が決定する価値の偶然性を熟知していたのだろう。

だが、市場の性格の中にコンテスト的なものを見出すということは、少なくとも需給関係における「希少性」価値という呪縛をより積極的なものと変えることができる。それは、単に言い換えではなく、語源的にも称揚、賞賛、喜ばしさと理解すべきことではないか。

現代社会においても我々はいきなり市場社会へ我が身を投じる訳ではない。市場社会=「人間の条件としての多数性」が自己の外に意識される時は、自己という意識が「利己」という観点に、ないしは利己そのものへと転じた時である。自己を「利己」へ転じさせることにおいては市場の果たす役割は大きいだろう。「苦悩する能力である情熱(パッション)と、他人とともに苦悩する同情(コンパッション)が終った地点から、悪徳がはじまった。利己主義は一種の“自然的な”墮落であった」(『革命について』、p.121)とアーレントは指摘しているが、では、市場経済システムが心的な比喩としてまで成立する近代社会は、人々を自然的=必然的に墮落させるシステムなのだろうか。この社会は、言うまでもなく人々に個別的自己として利己的に振る舞えと示唆し、人々がそうしていることを前提として成立しているのである。だが、

この社会そのものが、我々の希望や願望或いは思想やビジョンでは抗しきれない変化を遂げて行こうとする。

—なぜ、人は〔思想的に〕変わるのかという疑問に対して、かつての僕はこう考えていました。“お前が確固たる思想を持っていないからそういうことになるんだよ、お前がだらしなからいけいないんじゃないか……”と。……しかし、人が無意識に近いところから時代の変化の影響を受け、次第に意識的な考え方で変わって行こうとする。その変わり様を、個々の理念とか、思想とかで防ぎとめようとするのは、じつは不可能に近いほど困難なことなのです。そのことを当時の僕はあまりよく考えていませんでした。

それは単に迎合というようなものではありません。社会のうちの何かが変わりはじめれば、人は不可避的にその流れに飲み込まれていく。その力はちょっとすごいものだ、といまは考えています。そこが、以前とはまったく違ってしまっているのです。

僅かにこの力に抗うことができるとすれば、それはただ、意識することです。ああ、これは時代の流れに押し流されているんだ、ということをあたらかぎり明瞭に意識すること。それくらいしか言えないところが、この力にはあるのです。

これは、月刊誌「諸君！」95年9月号（文藝春秋刊）に載った「消費資本主義と日本の政治」と題する吉本隆明に対する芹沢俊介のインタビューの一部である。このインタビューで吉本はマルクス主義的な政治経済学の見方を例によって否定している。そこには「主観性」や「党派性」が必ず紛れ込むからだと言う。だが、上記のような所感を確認するのに産業経済学的な考え方が最適であり、そこを見ていなくては掴めないとするのであれば、マルクスと大して違う所がない。「不可避的な社会の流れ」としか彼が表現出来ないと言うものは何か。それが予めゴールを持った「流れ＝歴史」だと言ってしまうえば、それはフッサールの晩年の感想になるし、ヘーゲルやマルクスと違いはなくなる。もち論、吉本もそこまでは言わない。それが明らかに析出出来ない限り、それは「偶然性」と何ら変わるところがない。

だが、我々は「偶然性」に翻弄されることによって不安に駆られたとしても、そこに不条理で乗り越えたい差異が生じない限り苦悩することはないだろう。宝籤を当てられなかったからと言って不平や不満を洩らす者はいないのだから。或いは、かつては考えられもしなかった、偶然性への治癒力としての「宗教」を求めるときもあり得ない。

ところが、「差異」がなくては市場的システムは役に立たない。自己の「市場」評価を求めて差別化に向かうことは、商品の物象化による自己疎外が、商品だけでなく「作品」としての自己にまで二重に作用することになる。だが、翻って見れば、「偶然性」の関与しないところでは、すべては既に決定されているか、決定されたものを原因として結果が明らかなものしかあり得ない。人間の自由の領域は、まさしく「偶然性」によってのみ保証されているのではないだろうか。

【続く】95.8.31.記

BORDER/LINE 24 平野 啓

マルクス主義心理学の新潮流

1.1960年代の反精神医学、ラディカル精神医学、コミュニティー精神医学そして日本の青医連の運動は、どのような継承を経て現在に至っているのか。日本における学会闘争に取返し、新たな理論構築と運動的実践が求められているにもかかわらず、西欧・アメリカと異なり、精神医学改革の運動の出自が、医学連、青医連であって、その目標が精神病院解体のスローガンに集約されるように、急進民主主義的なものであったため、運動の中心は精神病院の開放化、地域精神医療の展開、社会的差別反対等、ヒューマンズムに頼ることになった。既存の精神医学体系の理論的・実践的批判は批判的なものとされるか、又は外国の文献の輸入に頼った(レイン、クーバー、フーコー、バザリア等)。中には森山公夫の『財界精神医学解体の論理』(岩崎学術出版社 1975)、『国家と狂気』(精神科医全国共闘会議 田畑書店 1972)などの批判的著作が出たが、現場での実践につながることはなかった。『国家と狂気』では、狂気を「抵抗の挫折した形態」と規定したが、その規定から、どのような治療実践を行うことができるかは不問だった。しかし最近では、1993年に医師のみならず、臨床心理士、他の分野のプロフェッションを加えた「日本社会臨床学会」がスタートした。この時期に森山公夫が『精神科医学雑誌 97巻 第5号 1995』において、再び『精神科分裂病の脱構築』と題して、その概念規定を疑問に付したことは象徴的である。残念なことにはこの論文は、20年前の同氏の主張のレベルを越えているとは言えないが、既存の論理の批判はあっても、批判的実践の基盤が抽象的である—「改めて地獄臨床的方法を磨き上げ、それに即した身体論を、近代的心身二元論を越えて構築する必要を意味している。ここで問われていることはむしろ主体身体の見直しに根差した身体の真の回復である」(同紙 323 P)—という意味で)ともかくも新たな準備を整いつつあるように思われる。以下では、我が国におけるこのような状況を踏まえつつ、知り得た限りでのマルクス主義的心理学の紹介をして、現状打開の一助としたい。

このうち一つは、フレッド・ニューマン、ロウ・ホルツマンを中心にアメリカで活動している「社会療法(Social Therapy)グループ」で、もうひとつは、クラウス・ホルツマン、トールマンら旧ドイツ時代から活動している「批判的心理学(Critical Psychology)グループ」である。引用する文献としては、前者からは『歴史が治療である』(『History is the cure』Lois Holzman(ed) 1988 Practice Press)、後者からは『批判的心理学』(『Critical Psychology』W. Tolman, Wolfgang Maier(ed) 1991 Cambridge University Press)を選んだ。双方ともに、60年代の社会闘争、文化闘争を経験しており、その総括の上に立って新しい理論・実践を拡大している(以降、前者のグループをST、後者のグループをcpと略記する)。

双方の共通点は、資本主義批判を前提としていること、感情、認知、思考、行為が社会的であるという基本的認識、セラピーがそのまま政治運動に直結するとはいえないが、セラピー自体が政治的意図を有していると認識していること、ヴィゴツキー、レオンテフらの旧ソ連の心理学者の理論を批判的に摂取していること、反パラダイムの、反規定主義的であること、フロイド・マルクス主義の拒否、フランクフルト学派の拒否などである。だが、資本主義批判の内容については、STは、物神批判と主体の歴史性の剥離を重視しているが、CPは様々な生産・分配論或いは現実の利害対立と、その対立の隠れ構造を重視している。

2. それでは、『批判的心理学』の概要を一部説明する。全部で12章にわかれていて、ここではCP成立の歴史と課題を扱った第2章と、ドイツの代表的フェミニストでもあるFrigga Haugが書いた第12章の「社会闘争における私的領域の機能」については説明を省く。

なお、重複を避けるために必要に応じて、STの上記の著作からの引用もする。

第1章「概観」では、既成の心理学が如何に基礎を築いたものか、目標さえはっきりさせていないこと

を批判して、CPの存在理由を次のように規定する。a.行動主義、ゲシュタルト・セラピー、認知療法、構造主義等のブルジョア心理学に対するプロテスト。ブルジョア心理学が資本の利益に奉仕していることの暴露。b.ブルジョア心理学が蓄積してきた知識と概念の再利用と再定義。c.ブルジョア心理学によって否定される傾向にあった主体性の構築の観点からセラピーを実践すること。以上のプロジェクトを遂行するために4つのレベルの分析がなされる。a.哲学的レベル、自らの立場を弁証法的唯物論と措定して、観念論や相対主義は、物事を規定できず問題を解決に寄与できないこと、最終的に善とか、良き意志などという抽象的ドグマを受け入れていること(トム主義)、経験主義や実証主義は、感覚主義的傾向に陥り、必然的に経験主義・現象学主義(マッハ)に導かれること、しかし一方では、唯物論は、本質主義、連合主義、機械論などの形而上学的傾向を持ち込んでおり、真の存在論的認識論に立脚するためには、まず問題の現実主義、表象主義を排斥して、直観的实在論を確立しなければならない。このきっかけを作ったのは、ギブソン(1979)のエコロジカルな知覚理論であって(ギブソン以前には、知覚は実験室で研究されたが、ギブソンは、ありのままの環境における知覚と行動を観察したことで知られる)、この理論の採用によって、対象自体へのアクセスが根拠づけられた。更にこの理論は知覚に意味付与する人間の能力を発見した。弁証法については、レーニンの言葉を引用している。つまり対象を把握するためには、その対象の全ての側面、全ての繋がり、媒介を知る必要がある事、第二に、弁証法論理においては、対象をその発展において捉える事、その「自己運動」を捉えること、その変化において捉えることが必要であること、第三に、全ての人間の経験が対象の十全な規定に差入れられるべきだが、それは真理のクライテリアとして、又人間の欲求するものとの繋がりをその対象の実践的指標とするものとしてである事、第四に抽象的真理はなく、あるのは具体的真理である事、以上である。ブルジョア心理学のカテゴリーの形成過程は精神分析による規定であり、その結果として、諸カテゴリーは抽象的となっている。弁証法的方法は、それに反して発展論的であり、より具体的なので、個々のケースに妥当し、より規定的である。

なお、STにおいても、そのアプローチは発展論的、歴史的であることが基本である。

b.社会・理論的レベルにおいては、マルクスの方法を採用するとしているが、その場合、人間の事象を発達の物質的プロセスの結果として歴史的に見ることが強調される。それは単に歴史や社会を考慮に容れるという意味ではなく、心理的事象自体を歴史的・社会的に把握するべきであるという意味である。ブルジョア心理学は主体を多かれ少なかれ「抽象」的に取り扱っている。ブルジョア心理学の目標の一つは可能なかぎり広範に適用できる法則を発見することであり、そこでは主体は排除される(ソーンダイク、スキナー)。しかし一方では、科学的理論と実践は歴史的・社会的に規定されていることを承認することが、支配的な理論を克服するための最小限の要請である。

同様な主張がSTにおいてなされているが、ロア・ニューマンらは、発達心理学と臨床心理学の革新という立場から、前記3行本に「反パラダイムとしての歴史」という一章をもうけており、物事の弁証法的・歴史的把握の重要性に言及している。そこではまずヴィゴツキーの見解が紹介される(『心と社会』1978)。彼は1920-30sの「発達と学習」の関係に関する三つの見解を整理する。1.相互に独立している 2.同一である 3.相互作用している、の三つである。ピアジェは第一のグループに属する。そこでは思考形成は、学習と独立して考察される。第二の立場は、行動主義者のもので発達と学習は条件反射の獲得にすぎないと見る。第一と第二の立場では、発達と学習は内的能力から外に見ると見る点で共通している。第三の立場では、発達と学習を結合させる統合システム=成熟システムが規定され、そこでは双方が強化しあふ。ヴィゴツキーはこれら三つの立場を拒否して、学習と発達の同一性ではなく、統一を措定する。彼によれば、学習は発達ではないが、適切に組織された学習は発達の発達につながり、多様な発達過程を開始させるが、それは学習とは切り離せない。だから学習は文化が発達に必要なプロセスであり、更に私的で個人的でなく、社会的プロセスであり、発達を継続させるには、発達に先立つ社会的学習が必要である。と、どのような研究によってこの結論に到達したかは省くが、重要な点は、彼が学習を諸個人の社会的相互作用を通じて遂行されると主張したのでなく、学習とは諸個人間の心理から個人の内的心理次元への社会的相互作用の産物である(つまり、学習とは本質的に社会的活

動である)と主張した点にある。したがって社会的なものとしての学習は、世界の在り方についての存在論的な事実であって、世界について学習する方法についての認識論的な事実ではない。この社会活動が新たな知的機能を創造する(象徴形成、記憶、言語、等)。多くの知的障害者の施設において暗黙のうちには仮定されているのは、ヴィゴツキーと逆に学習は発達に左右されるという仮説ではないだろうか。ヴィゴツキーの教説を説明した上で、ニューマンは、学習と発達の関係をどう理解するかアイデンティティのコンセプトにリンクしているとする。伝統的心理学では、発達が個人的アイデンティティを形成するとする。この形成過程は社会との関係プロセスのなかで達成される。この関係のなかで特定の仕方では自己の欲求、欲望などが組織され、個人が規定される。更に既成の心理学では、学習は発達に左右されると規定する。

それに対して、ヴィゴツキーは「社会的で歴史的な活動の内化が人間の心理学の特徴であり、動物心理学からの質的な飛躍である」とする。ここにおいて、個人よりも社会に優先がある人間の新たなアイデンティティのコンセプト=社会的アイデンティティのコンセプトが生ずる。社会的アイデンティティという概念を理論的に適用することによって個人の精神的な成長(終生の)というコンセプトが派生し、そこでは精神的な発達(すなわち、社会的なアイデンティティの変化)が可能となる。しかしながら、ヴィゴツキーは発達と学習のある種の統一を主張したとは言え、その統一が社会的かつ歴史的に基礎づけられたものであるとまでは主張せず、結局、個人を社会に関係づけることにとどまり、心理学的二元論を残した。ここでCPと同様に、心理的事象を歴史的に見るという要請がニューマンらに生ずる。検証すべきなのは、個人の社会への関係ではなく、個人と社会の歴史への関係なのである。ここでCPと異なり、STでは、いきなり資本主義の特質から、上記の関係の内実が解明される。CPにおいては、人間の歴史一般から、ブinker、人間精神の成立とその特質を解く点か特徴であり、この章ではまだその点は解かれていない。しかし前記STの論点を整理しておこう。ニューマンらによれば、歴史の現代的組織的特徴は、個人と社会の双方が歴史から疎外されており、個人的アイデンティティよりも社会的アイデンティティを強調していても、社会的なものとお互いに再編成するだけの結果に終わる。つまり、その再編成は個人と社会双方の歴史への関係を再組織化できない。むしろ、社会的アイデンティティを歴史的アイデンティティの構築に向けて再組織化して、個人と社会を歴史のなかで位置づけるべきなのである。だがそれでも十分ではない。個人と社会を歴史のなかに関係づけることは、それ自体が二元論の可能性を秘めており、そして歴史を結局抽象化してしまう。ヴィゴツキーに対する反駁になるが、発達とは個人が到達する欲求、ニード、などの発展(個人的アイデンティティ)でもなく、そのような欲求、ニードなどの発生源たる社会において個人が占める位置の確立(社会的アイデンティティ)でもない。むしろ、個人の歴史的アイデンティティとは「歴史内アイデンティティ」=力動的で、実践的・批判的であり、個人的アイデンティティの発達と社会的アイデンティティの学習の統合である。それは、集団の目標に向かう集団的文脈における個人の欲求、ニードを再組織化する持続的な活動に基礎づけられた個人的なものと政治的なものの統合である。しかし、更に進むには、このコンセプトを発展させる上での障害になっているイデオロギー上の問題「物事の理解の仕方を如何に理解するのか」という設問に答えなければならない。

カントの批判的著作に基づいて発展した西欧近代哲学の哲学的・理論的次元における物事の心理学的把握のパラダイムは二元論に支配された。つまり現実からの永遠の疎外と、その現実の知覚。カントのパラダイムによれば、我々は絶えず無常に変化する経験を区画するために準備された一連のカテゴリーによって事物を理解可能にするだけでなく、理解それ自体に到達する。こうして、色々な理論やパラダイムに二元論が拡大し、物事は二元論的に定式化されるのが常となった。例えば、人間/自然、内/外、心/物質、等。心理学的二元論についての二つの歴史的出来事がある。この領域の検証をより困難にしている。第一に、そのパラダイムが大衆性を獲得して、通常の人々はその思考の仕方になじんでいること、第二に、実際には、このパラダイムが成功しているということである。このパラダイムは人間社会の発展に重要な寄与をなし、ブルジョアイデオロギーのすべての重要な要素(現代哲学、論理学、理性)は徹底的にこの心理学的二元論によって多面的な規定を受けている。それでは、どのような方法によって現代科

学の基礎と物事の理解の仕方を変革すべきか、なぜそうすべきか。

まず、この二元論自体が歴史、つまり人間労働の産物であると言う自明の理から出発する。同時にこのパラダイムは、歴史的限界にきており、さらなる社会発展の重要なイデオロギー的制約となってきたという証拠が増大している。カントの自己意識の哲学から生まれた新しい学問である心理学は、知ろうとするものの属性、本質、発達、行動、特にその概念的・知覚的・感情的装置を探求して、それによって現実を理解し、インパクトを与えようとした。他の自然科学も同様に成長したが、心理学では心/物質、自然/養育、学習/無知、異常/正常、自己/他者、個人/社会、等の二元的な用語がこのパラダイムで使用される。発達それ自体は、他者(社会、世界)の文脈のなかでの自己の生成、自己のアイデンティティの形成として二元論的に把握される。だがこの二元論に挑戦できる武器はマルクスの方法論である、とニューマンはいう。伝統的心理学においては、個人と社会の関係が、アイデンティティ概念形成に中心的役割を持っている。個人は社会と関係するプロセスのなかで発達する、とされる。伝統的な心理学が従来は個人が社会を編成し、個人が社会で、発達のゴールは自己実現である。それと反対に、伝統的マルクス心理学(ラディカル・セラピー)においては、諸個人は社会の反映であり、社会が社会で、発達のゴールは社会的生産力である。この立場の人々は伝統的心理学に対して、ブルジョア個人主義を物神化していると批判し、後者は、前者に対して、社会の下に個人を置く、とか、個人を信じないなどと批判する。実際には、伝統的マルクス主義心理学と社会学が基本的に二元論的フレームワークの中で動いているという批判が妥当である。社会的なものが社会にあるという、その主張が個人を社会とする伝統的心理学の単なる否定でしかない。ここでニューマンが執拗するのは、ドイツ・オデオロギーの次ぎの部分である「このアプローチの方法は、無前提という事ではない、それは現実の前提から出発し、ひとときもそれを忘れない、その前提とは人間だが、それは排他的な孤立と不変のなかにいる人間ではなく、規定された条件下で現実的に知覚し得る発達プロセスのなかにいる人間である」ニューマンがこの叙述から引き出す結論は二つある。第一に、前提とその帰結を区別すべきだという主張を否定する。第二に、諸前提は、命題的ではなく、歴史的である。マルクスは、諸前提の存在を否定しないが、それがアприオリであることを要求しない、むしろ、歴史科学に置いて、諸前提は命題的であり、アприオリではなく、歴史内人間である。歴史内人間とはニューマンはいう、さやのなかのえんどう豆でなく、社会内の一つの機能でもない、更に把握不能の世界の中の知的探求者でもなく、知覚ゲンシュアルトの中の一つの色でもない。歴史は、内包(inclusion)概念における内(in)を強調する、というのも歴史が何者も排除しないから。歴史は一つのパラダイムではなく、パラダイムが歴史の産物である。ニューマンはさらにマルクスの方法を掘り下げる。マルクスの方法とその主題は歴史である、と。歴史は、社会変化の精神的な発展であるが、同時に社会変化の批判的な道具である。更に歴史は根本的に一元論的であって、二元論の形而上学的幽霊を排除する。マルクスに従えば、人間を個人化するのには、社会への関係ではなく、歴史への関係である。ラディカルな歴史一元論は社会と個人を対立させず、個人的アイデンティティを否定しない、むしろそれは、個人的アイデンティティを歴史的に位置付ける。人民は諸個人でも社会的なものでもない、彼らの個性とその社会性も特定の社会・歴史的状況に規定されている。一方、CPにおいては、ホルンカンプが、社会的・個人的生活プロセスという文において、人間の「社会的本性(societal nature)」という、一見矛盾した性質がどのようにして歴史的に出現したかを考察している。そこでは、ヒト属が地上に現れてから、遺伝や自然毎に規定されたnatureをどのようにして変化させて、社会性を獲得したかが、エコロジーと経済論的角度から論じられている。だが、当面ニューマンの議論をフォローしていこう。ニューマンによれば、歴史は葛藤と矛盾に満ちており、したがって歴史的アイデンティティは葛藤した矛盾に満ちたアイデンティティである。汝自身を知れという事は結局、汝の葛藤と矛盾の積極的な歴史的自覚を持つことである。私とは誰か。私はどこから来たのか。個人的アイデンティティはどこからくるのか。どのようにして我々は自己とこの世界を現在のごとく理解するように学習したのか。これらの疑問は真の歴史的自己意識を発展させることにつながる。これらの疑問は命題的でも、宗教的でもなく、むしろ持続的な人間の発達のプロセスの現実的・批判的要素である。このプロセスが歴史的アイデンティティの発達であり、

そのなかで個人的・社会的アイデンティティと、それを生み出した歴史のプロセスの関係が組織される。自己に奉仕する後期資本主義はそのような関係を全く無視するように組織されている。それゆえにラディカルな歴史一元論は除外され、ますます人民は感情的に、知的に、そして政治的に退化する。だから歴史的アイデンティティの発達は我々の過去を再組織化して、新たな個人を形成するだけでなく、特定の社会プロセスから発展したものであるという実践的・批判的自覚を持った新たな歴史的個人を形成する。

以上から、発達論のドグマへの批判が生まれる。第一に発達が時間的に規定されたプロセスであるという仮定であり、それによれば、発達は非同期に生じて、学習のための性格学的素地が作られるという。発達はアイデンティティ形成として理解され、それゆえ基本的に普遍的である。一方、学習は社会と文化に規定される。このように理解すると、発達は非同期にあり、同時に学習には、無限の可能性があるということになる(適応、習性、改革、等)。この二元論とは逆にSTは、発達は排他的であり、生存のいかなる時期にも起こり得ると主張する。第二の仮定は、発達が外的なもの外への開花であるというものである。外的環境は、そのプロセスを始動させる機会を与えるが、プロセス自体は、内的に、自我中心的に規定されたものとして理解される。ここでは個人が突出して、社会的アイデンティティは、個人的アイデンティティの派生物とみられる。これらの仮定が既成の発達心理学を制限しており、その研究目的は個人となる。さらに、その研究は例外をアприオリに前提とするので、孤立、離脱、疎外一括して「人間の条件」とされる。幼児期を通じて、葛藤回帰的なアイデンティティのセンスを発達させると(私性 me-ness)、目下の葛藤に満ちた世界をナビゲートできなくなる。私は自分を知っている。しかし世界を知らない」というのも発達過程が現実を把握させるような道具無しで起こるからだ。現代社会では、通常の人々は、狼少年のように一旦歴史から放り出されて、その後、現実に適応するように社会と関係づけられる。ここでは発達は停止する。結局、現代社会の葛藤から生まれた発達理論は、非常に保守的であり、そのメッセージとは、発達は自然に停止するということである。これを個人的なレベルでいえば、発達は青年後期で停止するということになり、階級・社会レベルでいえば、技術的に発展した資本主義の目下の組織のレベルで停止するということになり、種のレベルでいえば、学習能力は上がるが、道徳的・政治的には現在の種のレベルで停止するということになる。このような歪曲によって、現代社会における人間の発達の葛藤が、学習の問題にすり替えられる。例えば、アメリカにおける黒人の未発達の問題が、学習の問題にすりかわり、「正しく教育せよ」ということになる(ヴィゴツキーの発達論も結局、この修正論に陥っている)

これに対して、STは歴史的アイデンティティの確立をゴールとするが、発達の再点火はその手段である。個人の歴史(社会ではなく)への関係の再構築は、既成の発達モデルと縁を切るプロセスの中で起きる。個人の社会への適応に替って社会的なものの再組織が始まり、学習に替って精神的な発達が始まる。要約すると、個人と社会との二極化され、二元論的關係は、両者の間の葛藤と闘争と一元的關係に置き変わる。

c.さて、CPの分析レベルの第三は、カテゴリー・レベルの問題である。カテゴリーレベルで注意すべきことは、カテゴリーも又、歴史的産物であり、さしあたりブルジョア心理学における、感情、認知、行動などのカテゴリーなどを、「前カテゴリー-preconcept」として借用して、これを練り上げる必要がある。

ブルジョア心理学におけるカテゴリーの再構築にあたっての原則は「発生論的」であるということである。つまり、進化論から由来する分類学にならってモデル化されるべきである。この時、分析の第一は前概念的な組織体から、概念的な組織体への移行を刻印する質的飛躍は何か、ということだが、二者を区別する指標は、まず前者では、有機体と直面する環境に反応して、運動したり、分泌したり直接的行動を起こすが、後者では、目標とする対象を探索するのに必要な対象に方向づけられる、という点である。媒介物質の利用という点が重要であるとされる。この分析と総合能力の発展によって、何か再生産に必要な、諸個人の生活システムの組織に必要なものが区別され始める。この過程で、内的条件に照らし併せて環境を評価する手段としての感情(emotion)、モチベーションの初歩的形態、そしてコミ

コミュニケーションと社会構造の発展へと分化する。次には、学習と発達能力の発達だが、第一には、発達の方が学習よりも、生存にとって重要な役割を占め、次の段階では、学習がその個体の発達の可能性にますますリンクしていく。このレベルで、モチベーションが感情から区別され始め、動物において支配的だった固定的な行動パターンに替って、学習されたパターンが支配的となる。モチベーションの発達が、ここでカテゴリーの発達の再構築にとって、重要となる。基本的なカテゴリーは、志向性(orientation)、感情(emotion)、モチベーションである。最初、感情が、環境評価の手段として発達するが、次第に、探索的行動に伴う志向性にとって重要な前提条件となる。次に志向性の前提条件から、モチベーションが、感情に先行する要素として発達する。●今や●先行するのは対象の感情的評価であり、それに基づいて、行為が目標を明確にする。

d.次に、トルマンは人間精神の特殊性を明かにしようとする。人間に特殊なのは、その社会的本性であるといわれるが、その社会的本性は、二段階を通じて達成される。第一は、道具の使用とともに始まるが、動物の道具の使用と異なるのは、対象となる目標と独立して道具を生産することである。道具を将来の備えのために生産し始めたときを指して、CPは目標と手段の反転と呼ぶ。この反転の持つ心理的意味は大きく、抽象的思考と言語の発達にもたらした影響は大きい。道具生産者は、道具が使われる対象を表象できなければならぬ。道具自体がその使用状況を表象しなければならぬ。次に、道具の使用と生産者の労働の分離が起こる。こうして、分業に基づく社会編成が始まるが、ここで重要なことは、その社会に属する諸個人の生存が、次第に各有機体の生物学的特徴よりも、社会編成に規定されてくるという事である(社会的なものの生物学的なものに対する優位)

この第二ステップをCPは、社会的媒介性societal mediatednessと呼ぶ。つまり、前人間的な有機体の世界への関わりは直接的だが、人間は媒介的に世界に関わるということである。最も明白な媒介は道具だが、大部分の道具は、使用者によって生産されていない。だから道具の使用自体も他者によって媒介されている。だが、道具の使用によっても我々のニードは満たされない。もし、食事したければ、我々はレストランに行く。つまり個人は社会と呼ぶ一定の社会的編成に参加して自己を再生産する(この側面から拒食症をみるとよいだろう)事実、個人を物質的世界に媒介しているのは社会なのである。それゆえ我々が精神と呼ぶ存在の諸側面は根本的に社会的存在によって規定されている。ブルジョア心理学によって用いられている学習、感情、モチベーション、認知などのカテゴリーは、人間の社会的媒介性という事実を考慮しないとは妥当でなくなるだろう。トルマンは、媒介カテゴリーの中で最も重要なものは、意味(meaning)であるという。我々は、単に物理的世界に生きているのではなく、意味の世界に生きているという。媒介と意味が創造する、この特定の世界への人間の関係を、CPは可能性の関係possibility relationと呼ぶそして、世界が私に提示するのは、色々な可能性のセットであり、そのセットの中で私は行為を規定する。ところで意味は個人を世界に媒介するが、もっと重要な媒介は社会全体に適用される媒介であり、これを意味構造と呼ぶ。意味構造は、その中で個人が行為し、生存する社会的文脈を形成する。この意味構造は、もしその社会が生き残らなければならぬとしたら平均的個人が遂行すべき行為の総体を表わしている。だからこのカテゴリーは社会的必然性を表わす。個人の意味は社会的意味構造によって規定され、その可能性を規定するから、主体的には宿命を受け止められ、社会内の個人の行動可能性を表わす。

e. ニード概念の再構築 行動能力Action Potence

個人の社会的媒介性を掘り下げると、ニードという、最も生物学的なカテゴリーまで再考せざるをえない。動物にとって、食べ物を狙って捕食するのは、生物学的行為である。だが、人間にとっては、対象との間にそのような直接的関係はない。食物を欲するという事と、食物の間には非常に複雑な社会関係、生産と分配関係を含む分業とともに、文化的関係なども媒介する。資本主義国では、食物を生産し、分配する能力は、そのニードを遥かに越えている。だが、第三世界をおぼるまでもなく、第一世界にも飢えた人々はいる。これらの人々の生産は生物学的でなく社会的である。更に、人間は動物とは同じようには満足しない。人間の飢えは、食物の利用可能性と消費によって満たされない。人間存在の社会的媒介性を考慮すると、消費し得る対象が生産され、分配される社会編成に参加できる可能性に

応じて、自分たちの対象へのニードを変形させる、といつてよいだろう。

それゆえ、生産条件のコントロール可能性に応じて、ニードも変形する。ニードをこのように理解して、次の二つの概念に結び付ける。一つは、関係の諸可能性である。例えば飢えの問題を単に食物の利用可能性の問題ではなく、その個人やグループが取り結ぶ関係の可能性の問題として取り扱うことができる。われわれのニードが動物と質的に異なるのは、諸個人の世界への関係が、社会に媒介された諸可能性によって特徴づけられているからである。第二の概念は、主体(主観的)状況Subjective situationである。これは個人の世界への客観的関係の主観的側面である。それは、自分の経験の個人的評価であり、直にニードの対象が生産される条件に結び付けられる。これらの諸概念の合意するところはつぎのようである。第一に、これらの概念を包括する中心概念である行動能力Action Potenceという概念にCPは達したということである。行動能力は、個人の再生産と社会の再生産を媒介するものである。第二の合意は、人間の行動が基礎づけられているものと関係している、ということである。すなわち、人間の行動は主観的に意味づけられていて、その意味づけはその個人の客観的な関係可能性を反映している。だから、行動の主観的根拠は、われわれのある行為の当面の解釈をしたいときに探求するものである。CPは、客観的な社会条件は、単に、個人の行為の前提を提供するだけで、原因を提供するのではないとみなす。これは、多くのブルジョア心理学が屈している事柄である。

次に資本主義下における行動能力についてトルマンは述べている。行動能力概念に特有なことは、その概念が主観的側面を持っており、それゆえ同一の条件下においても、個人によって違った行動が発現する。つまり、この概念は分析的カテゴリーであり、それによって個人が自分の可能性と関係する仕方を分析する。社会でわれわれに与えられた可能性に対して、我々は二つの選択をする。第一は、与えられた可能性を受け入れ、その中でベストを尽くすこと、しかし、事実上、それが最良の選択ではないことを示している。生活の質を向上させなければ、既存の可能性を超越えなければならぬ。これが第二の選択である。第一の選択をする事を、拘束的行動能力Restrictive actionpotence、第二の選択をすることを可能性の拡大に結び付くという意味で、総合的行動能力Generalized Action Potenceと呼ぶ。戦略として表現すると、各々が矛盾を抱えていることが分かる。第一の拘束的戦略をとった場合、「権威」とうまくやり、良い市民として承認されるから短期的には成功する。だが、長期的に見ると、それは不満足な状況を作り、多くの不幸、悲嘆の源となる。したがって、このような戦略を長期的に続けるためには、理性化、転位、抑圧などの手段が要求され、精神障害のサインとなる。それに対し、総合的行動能力に根差した総合的戦略においては、可能性の現実的拡大に賭け、個人の主観的状況の摩擦を克服し、客観的にもより良き存在に向かう。だが、この戦略をとる場合には、資本や社会編成に対して抵抗しなければならぬという不都合がある。どちらの行動をとる場合でも、行動は自分の了解できる枠組みで遂行される。だが、拘束的戦略をとった場合、それは常にイデオロギ的に正しかりと、自分の首を絞めることになる。更に、人間の進った系統発生的進路を逆に回ることになる(退行)。

このように行動能力概念を活用すると、それは自己と世界の錯綜とした関係を分析し、生活の拘束性を暴き出し、可能性の拡大に向かう意識の成熟の武器となる。その概念が認知、感情、モチベーションに対してもつ意味合いは次のことである。まず、二つの行動能力の差は、認知能力の差となってあらわれる。拘束的行動能力には、解明的思考が、総合的行動能力には、包摂的思考が対応する。解釈思考においては、存在の社会的媒介性がとらえられないという欠点があるので、個人の精神関係拡大可能性のための行動が選択できるという事実の認識ができない。もし拘束感を感じたとしても、当面の環境のせいだと解釈される。ある人は自分の貧困や失業を呪うだろうが、その社会的原因は把握しない。その結果、不幸の原因が隣人や、同僚、配偶者、両親に求められるようになる。その個人が位置付けられているより広い文脈は了解不能のままである。したがってその個人の自己了解の一般的な結果は、自分の欠陥の呪いとなる。その場合、とられる行動は自己改善を目指すものかもしれないが、社会的媒介の歪みを強化することになるので、より自己拘束的となる。こうして個人の中で社会的状況が再生産される基礎が強化される。包摂的思考は、解釈思考にとってかわるというよりも、止揚する。ポイントは、既存

の状況を乗り越えるのではなく、それを社会的・歴史的・文脈の中で理解するということである。トルマンは、ここで精神療法の役割に触れて、こうした社会・歴史状況の思考のなかに患者を導き入れる以上、精神療法の教育的要素を持つし、更に、参与的・政治的であることは避けられないと述べている。

感情というカテゴリーについては、ブルジョア心理学と対照的に、これを理解過程の本質的要素と見做す。それは環境を評価して知を導く。それは知が妥当かそうでないかを告げる。拘束的形態で行為する人間は、総合的形態で行為する人間と違った目で感情を見るだろう。感情の拘束的側面を、トルマンは感情的内面性 inwardness と呼ぶ。ここで問題なのは、拘束的行動能力のもとでの行為は、諸問題の現実的側面を扱うことができないことに結び付くという点である。これは、認知能力が機能しているのに、感情的な不安定と非適切な感覚を産むことを意味している。つまり、認知能力は最も効果的に機能しているときに、それが感情的に言って最も重要な問題を産むということである。この矛盾の結果、感情はそれが評価している環境から切り離されるようになる。ブルジョア心理学では、感情と思考は分離されているから、この事態が、ブルジョア心理学では、感情が思考を阻止するものとしてつかまえられる。総合的行動能力様式のもとでは、感情はそのままにとらえらる。それは人間間的な感情的相互作用となる。それから脅威的な環境を修正し、ニードの達成に必要な条件のコントロールを増すように注意が向けられる。感情はここでは敵ではなく、同盟者となる。

さて、モチベーションの概念を再構築すると、このカテゴリーは感情に先行するものである。もっと正確に言えば、行動の結果の感情的報酬物に先行するものである。モチベーションというカテゴリーは、個人的行為のゴールと、個人と社会の相互依存性の超個人的性格の認識なしには理解できない。他の人間と共有するモチベーションが期待するものは、感情的高揚あるいは安定、生活の質の高まりである。行動がモチベーションをもつには、三つの必要条件が要る。第一に、その個人が社会維繫に貢献していることと彼固有の存在の安定の間に実質的な結び付きが存在すること、第二に、この結び付きが、社会的思考形態の中で適切に表現されること、第三に、その個人がその結合を理解できなければならぬ。これは非常に高い水準の要求なので、総合的行動能力形態にのみ適用できる。厳密に言えば、拘束的様式での行為はモチベーションされておらず、これは折衝できないという意味ではなく、内的な強制に基づく行為をしているという意味である。この拘束的形態で行為している人々は、その社会的媒介性を認識していないので、自分の行為が、自分の利害になるか、特定の他人の利益と繋がるのかを知らない。この結果、自分の抑圧を強化することになる。第二に、自己の拘束的行動形態の機能性を維持するために、行為の強制的性格を抑圧せねばならず、かくて強制は内面化される。だがその現実的な力は今度はその人間の「無意識」の側面となる。

以上が、トルマンの文章の要約であるが、彼は最後に、関係の中にある個人 individual in relation という立場から、主体の科学としての批判的心理学の構想を描こうとしている。

3. CP文献の第三章はクラウス・ホルツカンブによって書かれ「社会的及び個人的生活過程」と題されている。ここで問題なまず、ブルジョア心理学と俗流マルクス主義心理学による「個人」概念を解体することである。とりわけ、マルクス主義心理学では、個人を「経済化」するか、個人を社会関係の総体とみなすフォイエルバッハ・テーゼあたりで停止している(リュシアン・セーヴ)。マルクスやエンゲルスが「我々はただ一つの科学、歴史の科学だけを認める」と発言していること、あるいはレーニンが「唯物弁証法」についてのべて、それを最も包括的で根本的な「発達」の教義であるとしていることを考慮すると、「経済的分析」はその歴史的次元に向かって開かれなければならない。その次元において、個人のカテゴリーも掘り下げられる可能性が大きくなる。このように主張する点は、既に見たようにSTも同様である。しかし、STにおいては、発達と学習の二元論の克服、歴史的アイデンティティの獲得に方向づけられた治療戦略の枠組みのなかで、発達の問題が掘り下げられていたが、CPIは、ここでは人間社会の発生史の特質に関連づけて、人間の「社会的本性」という問題を提起している。チンパンジーにいくら人の真似をさせたところで、所詮はチンパンジーでしかない。端的に言えば、人類は、彼らの「自然的」naturalな発達能力のおかげで社会過程に個人的に参与できる能力をもつ。社会的本性

societal nature というコンセプトを導入すれば、人間の社会性もすでにその本性とされるので、自然と社会性の対立は解消される。しかしそのようにすると、伝統的な精神科学を利用して探求ができなくなる。自然科学、例えば生物学は自然を探求し、自然科学的組み立てられた心理学は、人間の「内的本性」innernature を探求し、社会科学は社会関係を探求することになっている。従って、社会的本性を語ることは、労働のこの分割を否定することに等しい。そこでさしあたり、このコンセプトを仮定とし、次の問題で答えていくことになる。個人の内的本性が、社会的・経済的生活生産形態の発展と同時に社会化されるようになるのはどのような歴史的プロセスの中においてなのか、このような出来事が可能になり、ある種の「本性」が生産されたことをどのような科学的手段を使って証明できるのか。ホルツカンブは、この問題を扱うに当たり、伝統的な遺伝学を採用している。遺伝学の知識が乏しいので、突然変異、選択等の概念の妥当性が分からないが、ここではホルツカンブの説明に従う。

彼女によれば、ヒト化のプロセスとヒトの社会・経済的レベルの達成は、まず生物学的進化的法則、特に突然変異と自然選択の法則にそったプロセスが前提となる、という。だが、しかし、進化の過程で、ヒトの「社会的本性」の基盤の上で成長した生活条件と手段の「経済的」生産によって、突然変異と選択という進化の法則は規定因として作用しなくなるという。一見矛盾したように見えるこの説明を詳細すると次のようになる。

このプロセスを、進化的・系統発生的段階から、社会的・歴史的発展への飛躍、ある種の量から質への転化とみれば、ここに二つのステップが必要であることが概観的に分かっている。一つは、社会関係が拡大して生活の生産の超個人的・集団的な調整が進展し、その中で個人は一般的ゴールに追随した部分的機能に従事する。二つめは道具の止揚と生産の発展である。この二つを基盤として、ヒト化への第一の質的飛躍がもたらされ、その中で道具の生産が目標とされるという、いわゆる「連鎖」が生まれる。道具は最初は具体的な面前のニードの対象に対する媒介物として生産されたが、次には、具体的な行動と切り離されて、総合的な目標のために生産されるようになる。この機能的变化の重要性は、それが生活プロセスの生産に組み込まれた計画的で総合的な装置の次元となる点である。道具はこうして、社会の将来を見越した社会的生産の対象となり、この過程は社会の協同的・超個人的活動と結びついて、今度、社会の協同が質的な質を獲得し、道具の使用と生産が分割し、総合的な道具生産装置が社会的生活過程生産の中心的位置を占めるようになる。この新たな生産形態は、生物学的な生活過程が支障的な時点で次第に強まっていたが、まだ後者が優勢であり、突然変異と選択が作用していた。だが、この生活形態における社会的道具生産によって総合的な装置の可能性が高まることは、巨大な「選択的向上」である。この選択的向上によって、社会的生活過程が遺伝的制限を作用し、そしてヒトの生物学的本性に作用する。この媒介のプロセスによって生物学的な発達の要求が、社会的生活生産形態への参与能力の方向に向けられ、そこにおいて、ヒトの内的本性が社会的なものになる。

このように、ホルツカンブにとっては、社会的生活の生産形態と人間の社会的本性双方の発達もヒト化の過程において相互に強化しあうものとして映る。この「第一の飛躍」に続いて、有機体の環境への適応が優勢な段階から、環境の積極的な変化による適応へとシフトする「第二の飛躍」が続く。人間による客観的世界の改変と、社会関係の創造は同時に起き、その世界は発達の独立したキャリアになった。自然のエコロジーが社会的エコノミーに変化していく程度に応じて、系統発生的過程の上に社会・歴史的過程が重ね合わされ、その中で、積極的で・集団的な自然改造を媒介とする人間と自然の相互的な適応プロセスが起る。同時に、進化の法則は、規定的な要因としては、その力を失っていく。つまり、自然毎度は、もはや「経済的」な社会生活形態では、支配力を失う。反対に、自然毎度に抵抗し、克服するための集団的・総合的な社会装置が創造される。このように見ると、人間の社会的本性はある種の人類学的な不変数ではなく、ある歴史的次元に属する発達能力であり、それによって、自然の社会的所有を拡大し、又自分の自然をも変えていく。したがって、自然的な発達能力としての社会的本性は、同時に、特定の個人の年齢、階級、ポジションに応じて、彼の本性を具体的に社会化することを可能にする条件でもある。

次にホルツカンブは、人間精神の特異性、その諸相、諸欠元を、発生論的につまりは歴史的に解明し

ようとしている。特定の個人の学習と発達能力を規定する契機は、社会生活条件を意識的に提供するプロセスに関与する事である。人間は彼らの生活を個人で形成できず、むしろ個人的生存の維持は、社会生活の維持の一側面である。したがって、人間の個人的生活条件は、常に、ある程度、その個人にふさわしい社会生活条件である。だから個人的生存の安定と発達社会プロセスをコントロールすることと等しくなる。だから、一般的に言えば、人間の主体性の発達、換言すれば、自己自身の生活条件を意識的にコントロールできる可能性は、常に、必然的に、個人を越えて、集団的に社会生活条件をコントロールするプロセスに参与することに規定されることになる。個人的生活が適切で、彼らの社会的結合と相互規定作用が増すほど、個人は、彼らの生活条件を規定する力が強くなり、個人的主体として、しかし、社会的主体の一モメントとして、他者と結合する限りにおいての個人的主体として自己を示す。個人性のこうした克服を、CPIは、人格的personal行動能力と呼ぶ。行動能力の点から、精神の色々な契機を分析すると次のようになる。

a. 理解のプロセス;つまり人間の思考は単に、個人が特定した問題を分析・総合することではなく、思考の社会的様式の所有として理解されなければならない。その思考様式によって諸個人は、それぞれの思考の中で分析と総合の社会的に発達した形態を実現させる。このことによつてのみ、これらの思考形態の発展に寄与できる。

b. 感情的側面;ここでは人間に特有な感情性を規定する構成要素として「生産的ニード」という基本概念を立てる。個人の生活をコントロールするために必要な社会参加という客観的必然性に照応する主体的必要性が生ずる。当面の要求を他人に満たしてもらい、集団的な社会プロセスコントロールに参加できないことは、主体の苦痛、ないし我々がいうところの**人間的不安、つまり行動不能**、を意味する。生産的ニードという概念は、この受動的状態、孤立状態を克服するための主体的必要性に関連して当面の経験を分析するカテゴリー的武器である。いわば、生産的ニードは、行動能力の感情的側面なのである。

ニードの質がこのようなので、人間的レベルにおける基本的なニードの満足は特殊な性格を持つ。人間は、飢えや性などのニードを瞬間的に満たすだけでは満足できない。人間は安定した個人的生存が可能であるという見通しのなかで、自分たちのニードを満足させることができると思越したときのみ、満足した状態となる。つまり、満足の条件は、彼らが社会的な生活条件をコントロールするプロセスの中で自分たちの行動能力を発展させる場合だけである。ただし、ブルジョア社会では、行動能力は、部分的、かつ神秘化された状態で現れ、自分たちの社会プロセスをコントロールしようという傾向は、具体的な・歴史的景観の中で、転倒した・神秘化された・あるいは微少な形態で現れる。

ブルジョア心理学は、ブルジョア社会の表面に現れた諸現象の中を動き回っており、それゆえ、ブルジョア社会の諸矛盾から現れた主体の苦痛を再生産し、解釈することに終わる。それは一方では、主体を抜きにした変数心理学を生み出し、他方では、行動を抜きにした解釈学を生み出す(精神分析)。それでは、主体を抜きにしないで、行動概念を含み、かつ主体の内的経験を考慮することのできる心理学は可能なのか? この問題にホルツカンブは第四章で答えている。

4. 心理学上の結論を得るための、第一の前提は、ブルジョア心理学と違い、主体の経験である、とホルツカンブはいう。私の意識を前提にすることは非理論的ではない、むしろ、人間的レベルにおける社会関係は、間主体的関係である、つまりその関係の中で異なった諸主体の志向センターが関係しあっている。或る瞬間に、私は、私の立場から他人を知覚するが、同時に私は他人が他人の立場から私を知覚していることを知覚し、その他人は、何者かとして自己を知覚している。(この主張についてはASSBの安藤氏の主張と異なるようなので注意して使用する)この意味で、我々のパースペクティブはお互いにクロスオーバーしている。もし心理学を間主体性の科学であるとするならば、心理学者は、自分を抜きにして他人に関与し、研究できなくなる。間主体性は人間のレベルに特有の関係の形態だから、このレベルに焦点をあわせた心理学においては、他者の主体性のみならず、研究者の主体性のオーバーラップを経験的なレベルに属する事になるだろう。更に、この心理学は人間「について」ではなく、「のため」の

ものとなることを意味する。それは各々の「私」に奉仕して、私固有の経験と生活実践を明確にし、変革する。だからこの立場は「客観的」で「科学」的たりえるか、客観性と主観性を相互規定するものとしてとらえると、客観性とは、主観的なものの客観化を意味する。それではこの立場からもう一度、

「私」の経験を捉えてみる。私の主観的な自己経験は実際ある時点で「私」に与えられるが、私はその経験に飲み込まれるのではなく、むしろ、その経験は私の行動の主観的側面であり、経験の個人的ヴァリエーションであり、その経験の一般的な性格は客観的な社会的行動可能性と具体的・歴史的な制約と矛盾に関連している。だから、個人的経験において、私は、私の行動の可能性と制約性を規定する社会関係を通じて、他の人々と結び付いており、その人々も彼らの行動において同じ可能性と制約に直面している。従つて、私の個人的な社会への同化ないしは具体的な社会行動の可能性と制約を変革する手段と方法が理解できる限りにおいては、私の経験は、間主体的経験の文脈の枠内での主観的経験として客観化でき、普遍化できる。そして主体的・科学的リサーチの一般的な目標は、特定の矛盾した社会関係の下で生存している主体の経験を、その個人の行動の客観的可能性と制約として理解できるような媒介レベルを捜し出すことである。主体の「ために」知る研究は、生存条件のコントロールの拡大への関与の一般的な形態となる。ホルツカンブらの長期にわたる研究は、ブルジョア心理学の批判から始まり、基本的カテゴリーを再構築して、認知、感情性、モチベーションなどの精神機能に新たな意義を与えて、それらを主体-間主体的行動能力の諸側面とし、それらを基礎として個人的葛藤、防衛機構、無意識の理解に向かったのである。

5. 第五章は精神分析の批判に充てられている。まず、古典的精神分析批判が批判され、次にフロイト-マルクス主義の批判、ホーナイ、フロム、ラカンらの新精神分析は、フロイトよりも退化していることを指摘した上で彼らの政治運動への関与が、社会運動を歪曲させているという。そうした現状を踏まえて、ホルツカンブは、精神分析の全く明らかな弱点を無視した上で残る基本的な精神分析の性格を同定するために、マルクスが「抽象の力」と呼ぶものに頼って新たな批判点を見つけていく。

まず歴史的観点から精神分析とそれに対立してきたアカデミー心理学の双方の発展を調べると、両者の対立以前には、ヴントが存在しており、彼が心理学の内容として「直観的経験」を強調した。この「直観的経験」は、外的現実から離れた出来事の「内的状態」ではなく、特定の観点から見られた世界の経験だった。各々の経験において、「抽象」が「経験する主体」と区別されると考えられた。自然科学は媒介的経験、つまり、経験する主体から独立する経験(ママ)に依拠するとされたのに、心理学は経験の全内容をその主体との関係において探求するとされた。「経験する主体」からのこの抽象とそこから生ずるすべての帰結は克服されなければならないとされた。ヴントの見解だと、個人の主観性とは、それが我々すべてにあたえられた、唯つの客観的現実の経験の主観的側面を示していたという点では、間主体的にアクセス可能であった。ここで心理学の課題は、現実の世界が主観的経験として構成されるような一般的に妥当する法則を見つけることだった。つまり、直観的経験の究極の抽象的要素に到達し、それから、これらの要素の組み合わせに関連づけてこの経験の構成を説明することが、ヴントのやり方だった。

ヴント以降、還元主義的な諸派、行動主義、機能主義が現れたが、精神分析は、ヴント以来の古典心理学の流れを汲んで、直観的経験を対象とした。そしてこの経験を、主体の間主体的な自己と世界への関係として客観的に明確にし、探求しようとした。ブルジョア心理学と違い、精神分析に用いられる諸コンセプトは、「例外」から「他者」に押し付けられるのではなく、自己の直観的経験を当事者が明確にし、理解する手段として用いられた。という意味では、主体の科学を基礎づけたものとして歴史的に位置づけられる。ただし、法学や病理学から借用したコンセプトは、精神分析の解釈のためのアナロジーとしてのみ正当化できる。そして、精神分析の本当の貢献は、経験の解釈において、単にその個人的状況や観点ではなく、それを越えて、客観的関係との隠された法則的な結合を洗い出すことに向けられたことである。

つまり単に個人的な経験と見えるものが、一般的な、人間的-社会的テーマと一般の葛藤の個人的表現

であると捉えることができる」と主張した点だった。この立脚点をなしたのがエディプス・コンプレックスだが、このコンセプトが究極の本来的意味は、彼が直感的経験を科学的に客観化することを可能にする新知的な基礎だったことである。この意図が明らかになれば、超自我のコンセプトとその機能について明らかになる。又他の概念も同様、主観的経験と客観的な社会関係を媒介する機能に奉仕していることがわかる。ブルジョア心理学にとっては、諸個人の差異を抽象して、一般性を探求することが目標だが、精神分析においては、媒介プロセス、つまり、葛藤、適応、防衛など、それによって一般的な社会的配置が自己を表現しているところのプロセスが考慮に入れられる。だから、ここでは一般化は、個人の抽象を抽象を要求しない、というのも個人的経験の差異は、除去されるのではなく、媒介プロセスによって説明されるからである。他方では、この自己洞察を通じて一般的なものが個別の形態をとり、主体の独自の状況を受け入れることを可能にする。

我々のいう主体の科学の発展という見地から精神分析を顧みると、それらのカテゴリーの問題と矛盾がより鮮明となる。第一に、個人的欲求と社会的要請の間に非相調的な効果をもたらす理由は、単にブルジョア社会の誤った一般化ではなく、むしろこの社会関係のもとでの諸個人の主体的状況のある側面を、一般的な抑圧を共有する次元として描いているからである。他方では、主体の欲求の社会的抑圧が不変であるというフロイトの把握は、主体の科学にとって問題を孕む事になる。適応、抑圧に直面して、主体が示す色々な欠陥、現実否認、反行動などは、各自にとって、人間に基本的な葛藤として説明されることを通じて了解可能になるが、一方では、概観は変化しても抑圧は残ると主張される。このようにして、ブルジョア社会における諸個人は、精神分析的解釈においては、「諸関係の犠牲者」として自己を再発見する事になる。主体が彼の個人的で当面の葛藤を認識し、取り扱うようになるに依りて、彼らは、もっと基本的で、巨大な圧力の束縛を取り扱う事を回避するようになる。精神分析のカテゴリーに従えば、葛藤は結局、彼の幼児期と照らしあわせて説明されるから、個人が味わっている苦痛が注み出される現実の条件と戦うように誘う説明は不可能となる。

最後に、意識という古典心理学のテーマについてだが、人間に特殊のこの経験を、古典心理学は、間主体的関係の媒介として扱った。だが歴史的にこのコンセプトを再構築すれば、そのコンセプト自体が、物質的生産・再生産から由来していることがわかる。ブルジョア心理学では、ブルジョア的な相互的他人関係から由来する私的意識を、ブラック・ボックスとして取り扱っている。一方フロイトは私的経験の中に隠された諸相を詮取、これを無意識的諸相として、一種の外観と本質の区別を堅持した。だがフロイト的な意識概念はまだ古典哲学の圏内にある形式的な諸相にあるから拒絶すべきだが、同時に、直感的経験と個人的存在の社会的に媒介された本性との間の抜き差しならない矛盾のゆえに、自己と世界の主観的経験の無意識的側面は、生存の意識的モードのための闘争に必要な役割を果たしていることが認められなければならない。以上がマルツカンプの主張である。

6.7章では、ユテ・ホルツカンプ・オステカンプが「行動能力・教育・精神療法」と題して、ブルジョア心理学の教育への応用の批判とそれと対峙して独自の精神療法論を展開している。ここでは適応を目標と作られたレヴィンらの教育論が批判された後、精神療法の先行状態としての適応が述べられている。適応とは、既存の諸関係に依存して、自己に固有のニードを殺していく過程である。精神療法を起すファクターは常に現実の生活の諸可能性の非難、すなわち、行動能力を拡大することの拒否、および依存している他人の承認をめぐる不安からかかると同時に、当面の依存にしがみつくことである。特に他者の期待に依存している人が、その他者に期待されなくなった時に、精神療法が起りやすい。さらに精神療法は、客観的な社会関係と自己のニードと行動不能の間の矛盾に対する感受性の高まりを前提とする。それは常に、抵抗と服従の同時進行であり、既存の諸関係に対する変革のニードと可能性の認識と、その行動から生ずるであろうリスクと不安の認識の抑制の同時進行である。この服従と行動不能の状態の中で、個人が自分の能力を越えたと感じた要請に直面したとき、重要な決定が彼らに任されるように見えるのに、彼らが何を為すべきか決定できないとき、精神療法が発症する。

前記のようなストレス過剰の状態、つまり、行動不能と行動への圧力が同居した状態は、生理学的な

過剰状態として現れる。この状態をてっとり早く鎮める手段として、アルコール、薬物、様々なリラックス技法が用いられるが、それらの手段は、個人に倒錯した自由を提供する。つまりニードなしの個人の自立である。

更に、ケリー、バニスター、リードが示したように、決定能力をもち、行動能力を持つようになる前に確実性を求める方向は、特異な志向様式を導く。外部の情報も幾重にも構造化され、幾重にも規定されているのに、出来事を予想するための情報整理が不可能になり、更に正確で詳細な情報を求める傾向が強まる。行動目標がはっきりせず、目標が妥当かどうかの基準も無く、ただ安全を希求したいゆえに情報の正確さを求めれば、情報をセレクトする基準がないから、世界は万華鏡のように細分化し、思考は散逸化する。これは強自覚症、精神分裂病に見られる。更にこのプロセスが進むと、経時的な知覚が破壊されて、各々の情報の変化がメタモルフォーゼとして経験される。ここでは、自己と世界のバリエーションが無くなくなったように感じられ、もはや主体は、意識ある行為者として世界に直面することができなくなり、この無差別から、精神分裂病に特有の症状、例えば自己の衝動が外側からの影響として経験される等が生まれる。

こうした一般的な知見から、CPは、治療の機能とガイドラインを提示している。それによれば、まず感情を、当面の生活状況を改善したいと願う主体のニードの現れとして捉えることにより、感情を治療のガイドラインとする。そして認知、その感情的等価物、および特定の社会関係から生じた行動への欲求との間の結び付きを捕えなければならない。諸個人は彼らの感情の客観的な内容を知ることを学ばば、それらを行行動の指針とすることができる。感情の客観的な内容が解れば自分のニードと他者のニードを区別し、それらを積極的に示して、世界に対してより積極的に行動できることを学ぶ事ができる。だが依存関係が根柢く一種の安定化作用を果たしているため、個人の行動空間を拡大する全ての努力は、直感的な反作用、抵抗、不安、攻撃性を生み出す。したがって治療的作業の中心要素は、不可逆的に発生する抵抗に対して備えをつける事、その依存関係が如何に客観的条件に関係しているかを解明することによって、それらを取り除く事を示すこと、みせかたの調和を解体すること、利害関係を明確に文節化することによって、諸関係を新たに規定し、行動を再方向付けること、である。認知と行動可能性の間の密接な関係という見地からいうと、諸個人は予測される困難を客観化でき、克服できると思われる程度、ないしは世界とぶつかることから生ずる客観的・主観的不安定をコントロールし抵抗できる程度に応じて、自己の利害関係を積極的に表明できるだろう。この抵抗能力が治療過程で生ずる抑圧的反作用に抵抗する本質的力である。

ここから、治療はクライアントの当面のニードを充足させるものでないことが明らかになる。重要なことは、治療の中でクライアントが自己固有のニード、利害のために戦い、そうして生活に対するコントロールを確保できるような諸条件を形成することである。だが、自己のために戦うと言っても、それは自己主義を意味するのではない、むしろ、自己固有の行動可能性の基礎は、結び付いている他者の利害の認識である。社会関係の拡大と改善は個人の行動可能性の基本的な前提であり、それらはいずれもソーシャルスキル、エンパシーなどの治療技法によって達成できない、それゆえ、治療の本質的機能は、個人の社会的孤立を打破し、他者との社会的結合の中で、社会プロセスをコントロールするように行動能力を高めることを標榜する点にある。CPによる治療のガイドラインは以上のように設定されているが、その詳細と困難については10章にある。困難の原因は、クライアント、治療者双方の側の両義性にある。そしてこの両義性は、社会的に対立した利害関係の存在に、その根がある。

7. STの治療戦略とゴールはCPと似ている。歴史の象徴が精神療法の原因であり(歴史一内一存在が人間であるから)、歴史が治療する、という彼らの考えから、歴史的アイデンティティの再獲得が治療ゴールにされるが、その時STが取り扱うのは、抑圧された感情を見つけたり、発見したりすることではなく、葛藤を示すことである。葛藤は社会的に生産され、社会一内一個人と歴史一内一個人の関係のうちに位置している。葛藤の解消は葛藤にみちた社会への適応であり、STはその解消を望まない、むしろ、葛藤を示して、それを利用してクライアントが自分たちの歴史を知り、生活を向上させることに使

う。
STもCPも、基本的に「診察室」の内部でクライアントの精神状態が改善するとは考えていない。その治療の場は、社会と歴史のプロセスの中である。両者とも「頭の中」に精神障害の原因を求めない。根本原因は、STのいうところの歴史の剥脱、CPのいうところの行動不能であるが、結局、生産手段の剥奪という事態を、言葉を替えて言っている。それゆえ治療のゴールは、生産手段のコントロールにおかれている(CPのいうところの社会プロセスのコントロール)

24/8/95

中沢新一『はじまりのレーニン』の問題点

安藤一夫

1) 「オウム」論への疑問

何かの雑誌で「宗教学者は廃業する」といっていた中沢新一が、イマーゴ8月臨時増刊号で「オウム真理教の深層」を編集し、自らも宗教学者として巻末に一文を寄せている。

そこではもっぱら宗教上の教義にこだわって、オウム真理教がどこで間違っただのかを分析している。そこにあるのは「オウム」コンプレックスであり、そのラジカルさを買いつつも、それがニヒリズムへと陥ったところに事件へとつながっていた要因を発見しようとしている。

非合理ゆえにわれ信ず、という宗教の原点をふまえるならば、教義について合理的なものさしで分析することがどんな馬鹿げたことかは自明のはずである。ところが中沢はそこで教義の分析に没頭している。

これは一体どういうことだろうか。恐らく中沢は政治的ラジカルさの理解においては麻原と同一なのだろう。だから彼は麻原の政治的ラジカルさの検討へとは進めず、そのラジカルさがヨガの教義をどう踏みにじったか、という分析へとむかっているのだろう。

しかし問題は教義の歪曲にあるのだろうか。そうではなく、70年の全共闘をマンガ化したような麻原の政治的ラジカルさこそが「オウム」事件の要因ではなからうか。

中沢は末尾でこう言っている。

「マハームドラーは、ラジカルに『マンダラを裂く』精神の運動として、生まれた。しかしその内部には、無限に豊穡な『生産する無』の思想が、その運動をささえていたのである。オウム真理教もまた、この日本において、なにがしかの意味で『マンダラを裂く』運動として、出発した。しかし、それは本質において、内部に『生産する無』の原理を欠如した、サイバネティックス機械として、成長をとげてしまうことになったのだ。その姿は、奇しくも、現代日本の文化や経済の本質を、合わせ鏡のように映し出している。はたして今日の日本社会に、オウム真理教が陥ったニヒリズムを否定し去るだけの、思想的な潜在力が、残されてあるだろうか。」(277頁)

中沢によればマンダラとは、中心と周縁からなる構造をもち、外部から侵入をくわだてようとする異質なものの力を、柔らかく吸収して、みずからの内部にとりこんでしまう能力をもっているとされている。だからそれは日本人の精神的な制度をつくりあげるのに力を発揮してきたが、制度としての宗教をこえようとするれば、逆にこのマンダラ的な秩序を否定していかねばならず、こうして「マンダラを裂く」かねばならない。

マハームドラーとはチベット秘教の修業体系の第三段階で、それは「マンダラを裂くラジカルきわまりない密教」と中沢はみなしているが、しかし、そこには女性性によって示される生産性が認められていて、悟りにしても悟らせられる側の主体性が前提となっている。

ところが「オウム」の場合、中沢によれば、悟りをグル(教祖)のコピーをつくるというサイバネティックス発想となっており、「生産する無」を認めないニヒリズムに陥つ

ている、というわけだ。

中沢による「マンダラを裂く」イメージはまさに全共闘にあったいくつかの発想のうちの政治的ラジカルの発想そのものだ。そして「オウム」に「なにがしかの意味」でこのイメージを求めるとすれば、それは、反国家権力というところ以外にはない。そうだとすれば、ラジカリズムとニヒリズムではなく、「マンダラを裂く」という場合のその政治的ラジカルのイメージの方に問題があったのではなからうか。

2) 実践の対象性が欠落

中沢新一の読者ではなかった私にとって、彼の仕事全体を評価できる立場にはないが、イマーゴの論文には妙にひっかかるものがあった。それで、立場上最もコメントしやすい作品『はじまりのレーニン』を読んでみることにした。

一読してみて、これは作品として成功しているだけでなく、中沢がまじめにレーニンと取り組んでいることが判明した。あらためて精読してみると、「実践」という概念についての異和感に気づく。そこから問題の所在をさぐってみよう。

出発点はトロツキーだ。

「レーニンが魚を釣りあげて、熱狂して叫ぶとき、彼が自然にたいしていただいている熱愛がわかる。彼は自然に近いすべてのもの、子供、動物、音楽を愛した。この強力な思考機械は、思考のそとにあるもの、科学的探究のそとにあるものに、ごく近くにいたのだ。原始的で言語であらわせないもののごく近くにいたのだ。」(6~7頁)

トロツキーは強力な思考力をもったレーニンが、同時に、自分を言語であらわせない自然、例えば子供や動物のごく近くにおり、それらを理解できた、と述べている。

ところが中沢はこのトロツキーを手がかりに、笑いについての考察を進め、次のように結論づけている。

「レーニンの唯物論は、その『物自体』、その『知りえぬもの』の内部にわけいて、思考がその外にあるものに接触していく『実践』の運動の重要性を主張したのだ。実践としての唯物論は、トロツキーの書いているように、『思考の外にあるもの、科学的探究の外にあるもののごく近くにあつて』、まるで子供の頭をなでるようにして、あるいはまるで犬のおなかをさするようにして、その『思考の外』や『科学的探究の外』としてあるものの内部を感知しようとする、知性の働きにほかならない。」(21頁)

中沢によれば、まるで思考の外にあるものの近くなれば「実践」が成立しないかのようにになってしまうが、それは別にして、思考がその外に接触していくことによってその内部を感知する知性の働きが「実践」だと言われると戸惑いを覚える。

というのも、実践自体人間の活動の対象化であり、それが単なる思考の段階にとどまる実践的理性であったとしても人間の思考の外にある対象となっていて、それ自体対象的存在であるからだ。

中沢はレーニンのボグダーノフ批判から、物質が意識の外に存在していると主張している点を大きく評価し、そして、哲学ノートの段階での「人間の意識(認識)は、客観的世界を反映するだけでなく、それを創造しもある」に依拠して独自の実践論を展開し

ていくが、彼に欠落しているのは実践ということの対象性についての認識である。

「人間の意識(主観)が、イマジネールやサンボリックの限界をこえて(それらはまだ、客観の自己運動を正確に反映していないから)、その外にある客観的実在の『脈動』に近づけば近づくほど、人間は自分のほうが現実的(レール)で、世界のほうが非現実的であることを知るようになる。

『世界は人間を満足させず、そして人間は自己の行動によって、世界を変えようと決心する』。

実践が、ここからはじまる。唯物論的な実践は、しかし、欲望する意識によって、それをおこなうのではない。ここが重要だ。意識が客観的になればなるほど、イマジネールやサンボリックを踏みこえて、客観=実在に接近していくようになればなるほど、唯物論的な意識は、自分を取りまく世界を非現実であると考え、実践によって、それをより客観的な、新しい世界として創造しなおそうとするだろう。

それが、レーニンの考えた実践なのである。そのとき、実践する人間の内部には、『物質』である客観の運動が、積極的に侵入してくる。主観のなかに、それをはるかに過剰した運動の質と力をもったなにものが、侵入を果たすのだ。そのとき、人間は笑いながら、世界を変革する(ヘーゲルの『精神』は、世界の変革はうながすが、人間を笑わせることがない。レーニンの『物質』とヘーゲルの『精神』を分ける、大きな差異がそこにある。このことはあとで大きなテーマになってくるだろう)。

『物質』の自己運動が、その実践をつき動かすのである。『物質』が、弁証法をその生命としているからだ。」(86~7頁)

実践が思考の外にあるものに接触していった、その内部を感知する知性の働きだとされるとき、その根拠はこのように、実践する人間の内部に物質である客観の運動が積極的に介入してくることに求められている。そうすると、実践の基準は全く主観的となってしまうのか。

中沢にあっては、個人と客観とをつなぐものが実践なのだが、実践によって外から個人の意識に侵入してきたものの客観性はどこで保障されるのだろうか。

実はそれはグノーシスとしての党なのだ、と中沢は語る。

「グノーシスとは、存在と歴史の秘密にかんする『知識』という意味をもっている。グノーシス主義者たちは、自然発生するものとはちがって、ラジカルな知性をそなえた人々だったのである。彼らは、完全なる『新しい人間』の誕生をめざして、はげしい修行を重ねた。」(181頁)

意識に侵入してきたものの客観性を保障する基準をグノーシスに求めるということは、結局はそれを個人の叡智に求めることになる。そして個人は叡智を獲得するために修行をしなければならぬ、とすればそれは麻原の世界と重なってしまう。

しかし、そのようなラジカルはどこまで行っても個人のラジカルであつて、しかもその実践は検証を欠いている。

3) 「底」をしつらえて底がわれる

意識と客体があり、あるいは主体と対象であってもいいのだが、それらを媒介するものを実践と捉える発想は極めて常識的なものである。西田や梅本の無の弁証法はこの発想の先駆であった。このような発想は、今日ではあらためて論じる必要がないほどゆきわたっている。

中沢もこの発想の上ののっかっているのだが、この発想からすれば、実践（主体性）の成果は全て主体の認識にかかわってくる。中沢はその主体の認識の構造のなかに、客体の側からの働きかけを加え、それを実践という知性の働きとした。とはいえ実践を媒介者と捉えている限りでは、それはいつまでたっても個的なものにとどまらざるをえない。

マルクスの実践論は、実践の一つの典型である労働についての分析からわかるように、何よりも実践をその対象化された形態において捉えた。実践はなるほど媒介ではあるが、同時にそれは対象化される。それは主体と客体とを媒介するだけでなく、客体に対象化され、それを変化させる。

実践をこのように対象化されたものとして捉えることによって始めて、実践の検証が可能となる。同時に実践の対象化は集団的なものだから、その実践は集団的なものとして、単なる個人の理性を超えた知として、文化形成へと向かえるだろう。

ところがあくまで個人的実践の限界にとらわれている中沢は結局はイメージやシンボリックに「底」をしつらえることになる。そしてその「底」の「むこうに異質な運動をおこなうリアルが実在する」（168頁）と主張するに到る。そしてこの「底」を破る実践が共産主義だと言うのだ。

ここで中沢の思想の底がわかれてしまう。というのも「底」をもちだして、彼は現世のとなりにもち込んだからだ。別の世界があり、それこそがリアルなのだという宗教的発想をレーニンのなかにもち込んだからだ。

4) 「底」破りでなく脱物象化へ

「商品の価値形態は、概念としての自己展開をおこなう。それは、概念が、有機的なこの生命そのものではないけれど、『生命のようなもの』だからである。概念の自己運動のなかには、生命の活動そのものが『反映』されている。だから、商品はひとつの概念として、三位一体的な論理運動をおこなうのだ。概念を普遍—特殊—個別の相互媒介としてとらえる、ヘーゲルの概念論によって、その様子ははじめて、正確にとらえられるようになる。つまり、正確に『反映』される。価値というものが、『生命のようなもの』だからである。

しかし、商品も貨幣も、生命ではない。それは、概念が生命そのものでないのと同じだ。マルクスとレーニンの『唯物論』が、ヘーゲルのかなたに切り開こうとしていたものとは、『生命のようなもの』の『底』を破って、そこから生命そのものにたどりついていく、未知の思想の運動を発芽させることだった。概念には、『底』がある。価値にも『底』があり、商品社会のフェティシズムは、そのことを見えなくさせる。商品社会は、生命そのものを隠す社会なのだ。

共産主義とは、そうしたもろもろの『底』をつき破るための思想ではないのか。概念の『底』、価値の『底』をつき破って、底なしである生命の運動が出現する。」（164～5頁）

中沢の価値形態論はここで述べられている概念としての自己展開をおこなう生命のようなもの、あるいは「価値の形態というのは、ひとつひとつの商品のなかで活動をおこなっている『価値の概念』が自分を展開して、しだいに客観化していくプロセスそのものこと」（115頁）というものだ。

この把握が間違っている。たんなる物が生命をもつ理由は、それが人間の意志を支配するからである。だから商品は人間の意志を支配する概念的な存在ではあるが、それ自身は概念ではない。商品の価値形態が自己を展開できるのは人間を道連れにするからであり、概念的な存在が人間の意志を支配し、商品の運動のなかに道連れにすることが物象化であった。

商品が人を道連れにしていることが見えなければ、それは物に生命のあるように見ざるをえなくなり、このような見方自体、物神性にとらわれている。商品はたしかに概念的な存在だがそれに生命を吹き込んでいるのは人間であり、実践であり、労働なのだ。ただ人間の生命が物の関係に支配されていることが問題なのだ。

従って価値に「底」があるわけではない。価値とは人間の実践の対象化なのだが、その実践を支配しているものが、物の関係となっていて、この物の関係の形式が概念的な存在なのだ。

だから、資本主義こそが、人間の生活の現実のむこうにあるもう一つのリアルな世界となっているのではなからうか。つまり現代人はすでに宗教的世界に生きているのであり、これが現世となったため、人間の現実の生活の追求が宗教的発想によって支えられたりもしている。

他方で、物の関係に支配されることを拒否し、人間らしい生活を追求する人も跡をたたない。ところが、商品が人を道連れにするシステムは、宗教の如き意志行為ではなく、本能的共同行為を土台としているので、意識的行為で対抗しても個別的成果しか得られない。

そうであるなら、残された道は価値としてある物の関係の形式に、別の内実を形成していくことしかありえない。価値の形式は個別の労働を抽象的人間労働としての同等性に還元することによって、私的労働を社会化するところに成立している。であるなら、価値の形式のなかに、具体的労働を復権すればよいのである。それは物の関係にそって人の関係をコミュニケーションとして組織していくことから始まる。脱物象化と脱商品化は、具体的労働の復権によって、個別の労働がそのまま社会的労働の単位となるところに成立する。従来は、私的所有を廃絶しない限り、私的労働がそのまま社会的労働にはなりえないと理解されていた。いま進行しているものは、資本制の外波の社会化であり、生産手段を共同占有へと転化するための現実的条件が形成されてきていることである。そうだとすると、個々の私的所有を法的に廃絶しなくとも、集中された生産手段を共同占有化する道が開かれる。巨大株式会社の協同組合化がその具体的方法である。ここまで来ると、政治権力の打倒なしに、生産手段の共同占有化が可能かどうか、とい

う大問題につき当たるが、その検討は後日にしよう。

5) 社会的ラジカルの政治的理解

中沢は全共闘運動に含まれていて、それこそが全共闘を全共闘たらしめていた社会的ラジカルが見えていない。社会的ラジカル抜きの政治的ラジカル、これは全共闘の一面でしかないのだが、彼はこれにこだわったのだ。

あるいは実践を媒介としてしか位置づけず、その対象性に気づかなかつたために、社会的ラジカルを政治的にしか理解できなかつたのだ。この意味で中沢の政治的ラジカルは、新左翼のそれとは異なる。新左翼のそれはもっぱら政治権力を奪取することを目的とする限りでの政治性であった。ところが中沢の場合、商品、貨幣、資本を廃絶するところまでを射程に入れた政治的ラジカルなのだ。

ではこの種の政治的ラジカルが何故宗教的心性に同化されてしまうのだろうか。それは先にもふれたように、資本主義の社会が人間関係のリアルさを喪失させた、魔法にかけられた世界であることとかかわっている。ここでは魔法を解くこと、脱物象化の実践が問われており、全共闘の社会的ラジカルはその第一歩だったのだが、これを政治的に理解した中沢の政治的ラジカルにあっては、魔法にかかった現実の「底」を破ることへと向かう。非現実的世界の外にリアルな世界がある、というわけだ。このような政治的ラジカルはもはや政治性を失う。というのも、現実自体に魔法がかけられているわけだから、それは中沢や麻原が説教するまでもなく、リアルではない世界にすでになっているのである。リアルではない世界のうちでリアルな領域をつむぎ出すことが日程にのぼり、このような時代を反映して、新興宗教もブームとなっている。その時一気に仮想世界からリアルな世界へとつき抜けようという宗教的心性に政治的ラジカルを接ぎ木すれば「オウム」になる他はない。「オウム」にならない他の教団は、ただ政治的ラジカルへの菌ドメをもっているからに他ならない。

もともと原初的宗教は現実世界が動物的な人間関係であった時代に、類としての人間の理念をかかげて人間社会形成に大きな役割をはたした。いまその宗教の精神が資本主義のもとで客観的世界の精神となり人々が政治的に解放されたとき、この魔法にかけられた世界の魔法とき、つまり社会革命が日程にのぼった。このような時代に、政治的にラジカルな教団の役割がどのようなものか、ということ「オウム」は明らかにした。社会的ラジカルの立場から脱物象化の視点で誰もが行える実践をあみあげて一つの全般的な見通しをつくりだすこと、このことが問われている。そうでない限り、修行（これは誰にでも出来る）——叡智の獲得、——現世を破ってリアルを獲得する、という宗教的ラジカルは生きながらえることだろう。

