

目 次

山之内 靖のマルクス批判によせて

第1章 山之内 靖の批判点

第2章 批判的マルクス学の系譜

第3章 ウェーバー社会学の前提

第4章 マルクスの物象化論

第5章 結論

編集人 境 毅

連絡先 〒600-91 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

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) 01090-5-67283

山之内 靖のマルクス批判によせて

第1章 山之内 靖の批判点

第1節 問題提起

1) マルクスとウェーバーの限界

山之内 靖は「システム化された現代社会の分析は、経済学や政治学といった個別領域に限定された分析、あるいは階級社会の存在を客観的前提とするマルクス主義の方法をもってしては、もはや不可能となっている」（『システム社会の現代的位相』岩波書店、1996年、まえがき）と断じている。

山之内によれば、経済的土台構造に社会現象のすべての変動の根拠を還元しようとするマルクス主義の方法は19世紀的な特性と限界を示しており、また日本の市民社会派が提出してきた「マルクスとウェーバー」という理論的基軸も不十分だというのである。そしてシステム化された現代社会の分析においてはマルクスについてもウェーバーについても、新たな観点にたつてその批判的社会科学としての可能性を問いなおす必要があると主張している。

2) システム化された現代社会とは

ではシステム化された現代社会とはどういうものか。山之内はメルッチに依拠しつつ、次のように述べている。

「現代社会の難題は現実には社会統合が進展した結果として出現しているという点で、近代社会のそれと根本的な違いを

しめしている。現代社会においては、社会統合はもはや拒否することができない生の条件となってしまう。生の条件そのものが支配の機能にからめとられてしまっている以上、それから完全に逃れる方法は原理的にいって存在しない。統合への社会的圧力は現代社会の超自我となって我々の意識に、あるいは身体に、規律化を要請し続ける。一見すると我々はマーケットにおいて豊富な商品群のなかから自由に選択して財を手に入れているように見えるのだが、現代の経済学がすでにそう前提してしまっているように、我々の欲望水準そのものがすでに個人の自由意志に属するのではなく、有効需要（ケインズ）として社会的カテゴリーなのであり、貨幣政策を統制する国家の操作対象となってしまう。」（『システム社会の現代的位相』16～7頁）

山之内によれば、近代と比べて現代社会の特徴は匿名的権力が行使する目に見えない支配にあり、そしてこの目に見えない匿名的な支配は、論理的にそうと特定したり、社会的に限定された場所を確定したりすることが困難だという性格を帯びている。

ここではもはや社会的差別をエネルギーとして権利の平等化を要請し、その平等化を社会的に制度化する運動は社会システムの問題性を解決する基本的筋道とはなりえず、これに代わって、現代世界が要請する当たり前と思われるルールがそれに従えない身体を差別し、排除する動きへの非合理的な反動があらわれてくる。

そこで問われてくるものはルサンチマンを公共的な表現によって抵抗するルートにのせることであり、匿名化した現代的権力の所在を目に見えるようにする意

識覚醒運動である。現代の最先端では身体的ないし感覚的な分野を本来の場とする美的表現が再び政治的意味を回復するようになったことに注目すべきだ、ということになる。

3) フォイエルバッハの「受苦的存在」

このようなシステム社会の前でマルクス主義は何故敗れたのだろうか。山之内はその原因を、マルクス主義によるフォイエルバッハ受容の一面性に求めている。そしてこれはマルクスに原因があり、「マルクスは折角フォイエルバッハに接しておりながら、遂にフォイエルバッハに内在する近代批判の意味を理解できなかった」(3頁)というのである。

というのも、フォイエルバッハの「受苦的存在」という人間認識は、「理性の自己言及的な増殖(理性の自己増殖的な増殖こそは、フォイエルバッハがいうところの疎外に他ならなかった)を“精神病理”とみなし、身体論の立場の復権を呼びかけるものであった」(4頁)からである。

第2節 フォイエルバッハの復権

1) マルクスに欠落しているもの

山之内は『社会科学の現在』(未来社、1986年)でマルクスの限界をフォイエルバッハの復権によって乗り超えようとしている。

山之内は椎名重明の『マルクスの自然と宗教』(世界書院)に内在しつつ、椎名がマルクスには宗教批判のための「体系的な方法的考察が欠けている」と断

じていることに対して反論しつつ、しかしマルクスが批判的宗教史や、宗教社会学を残さなかったという点で、椎名の断定を大筋としては認めている。山之内によれば、マルクスには宗教批判の体系的な方法はあったがそれは途中で終わっているというのである。山之内の言うところを聞こう。

「マルクスの真意は、『私的所有の主体的本質』として機能しつつある労働—つまり『人間を本質とすると同時に、非本質としての人間を本質とする』ような、あるいは『労働がその絶対性すなわち抽象において原理にまでたかめられてゆく』ような抽象的人間労働—を廃絶し、労働により具体的な活動性(その具体性は自然生態系の中での生命活動として現象する)を回復するにはどうしたらよいかを問うこと、ここにあった。だから、マルクスの立脚点は古典派経済学の労働価値説を継承し完成させることにあるのではなく、あくまでも、古典派経済学の基底におかれた労働観= (抽象的人間労働の絶対化)を批判し、それを再編成することにあった。

『経哲』第三草稿と『資本論』の物象化論をリンクすることによって浮かび上がってくる以上の脈絡は、しかし、残念ながら、マルクス自身によって十分に錬成された形では提示されず、剰余価値論を中心におく俗流的解釈の隆盛を許す結果となった。マルクス体系にこのような欠陥が生じた理由の一つが、椎名氏も指摘される場所の、批判的宗教史(=批判的宗教社会学)の欠落にあったことは否めない。この欠落の故に、マルクスは『資本論』の物象化論をブルジョア社会の価値規範に関する分析と結びつけることができず、抽象的人間労働を倫理的=合法的正当化基準として行為する商品経

済世界の秩序原理について、それを内在的に批判することができないで終わったのである。資本主義的商品世界の危機を『正当的秩序の危機』(ウェーバー)として捉えることは、かくしてマルクスにはできなかったのであり、残されたのは、恐慌論や、あるいは「資本制的蓄積の歴史的傾向」(『資本論』第一巻、第七節、末尾)に示されるところの制度的ないし機構=構造的な破局論であり、あるいは、濃厚に終末論的な響きを保った自由の王国論(『資本論』第三巻『三位一体の範式』『ゴータ綱領評注』『共産主義の第二段階』であった。)(『社会科学の現在』163~4頁)

ここでの山之内の論点は、第一に、マルクスは抽象的人間労働を廃絶し、労働により具体的な活動性を回復する、というフォイエルバッハの宗教批判と同等の問題意識をもっていながらも、第二に、批判的宗教史の欠落のため、この課題をはたせず、資本論の物象化論をブルジョア社会の価値規範に関する分析と結びつけられず、商品経済世界の秩序原理について内在的に批判できなかったというのである。

2) マルクスの疎外論

椎名の説をよりどころにしつつ、山之内はマルクスの疎外論のジレンマについて次のように述べている。

「マルクスには資本制社会のいかなる収奪、いかなる抑圧、いかなる畸型化にあっても完全には『変えられない』ところの『人間の本性、人間の自然』という確固たる基礎認識がある。人間に対する讃歌—といっても『人間が人間にとって最高の存在である』という立場に立つての

それではなく、人間もまた大地の地力によって支えられ、存在している生態系の一部であると認識したうえでそのそれ—といっても良いこのマルクスの観点からすれば、『一人の人間の他の人間に対する私有』『地球にたいする個々人の私有』が『馬鹿げたもの』として現れ、労働が『第一の生命欲求』となりうるような『より高度な経済的社会構成体』において始めて、『個々人の人間的本性は“全面的に発展”せしめられる』(『資本論』こととなる。)(同上、165頁)

「だが、かつて廣松氏が強調し、また、疎外論的認識の復権を目指すゴフ自身が認めるように、そうした立場には解き難いディレンマがつきまとっている。ゴフによれば、マルクスは『人間の真正の存在と本質』を『実践』においてとらえた。『人間生活の本質的かつ真正の問題は、社会的人間の自然との相互作用、および自然の人間化』にある。だが、そうだとすると、このように優れた特性を有するはずの人間活動は、いかにして『疎外の体制』としての資本主義を結果するのであろうか。マルクス自身、『経哲』第一草稿の終りの部分で『どのようにして人間は自分の労働を〔人間の本質的存在を〕外化し、疎外するようになるのか。どのようにしてこの疎外は、人間発展の本質のうちに基礎づけられるのか』と問うたのであった。しかしマルクスは、この問題に対する解答を保留したまま次第に資本主義社会の制度的・機構的分析へと重心を移行させてしまった。ゴフによれば、この後者の傾向とともにマルクス思想の実証主義化が避け難く進行したのであり、その結果としてマルクス体系の経済決定論的解釈が現れてくることとなった。かくしてマルクス主義は、未解決的方法的難題を抱えたまま、知識社会学的懷疑

(K・マンハイム)と実証主義の二極に分裂して動揺を繰り返すこととなったのである。」(同上、166～7頁)

「初期マルクス論において問題となるべき第二の論点は、そもそも疎外論の組み立てにおいて、マルクスのそれがフョイエルバッハのオリジナルと根本的な異なりをもっていた、ということである。マルクスの場合、確かに椎名氏の主張する通り、『解放されるべき人間の本性把握は基本的に変らない』のであり、この『マルクス人間学の自然法思想的色彩』こそは、資本主義批判の根底的基準をなしていた。『自然あるいは人間の自然のあるべき姿、変えることのできない本質』というマルクスの核をなす人間観こそは『資本主義批判の根底をなしている』のである(82、178頁)。この立場に立つ限り、疎外態としての資本主義の客観的運動性を解体すること、あるいは、疎外態としての抑圧的階級支配を廃棄することに主要な戦略的焦点がおかれるのは当然である。かくして、疎外された階級支配機構が解体された時、『人間の本性の全面的発展』は保証されることとなるのである(77頁)。この方法的枠組の中では、本来的に無限の可能性を内包している人間の『自由な個性』(『経済学批判要綱』)と階級的疎外態とは、相互に相容れない敵対関係に立っている。」(同上、167～8頁)

山之内によれば、マルクスの人間論は、「人間が人間にとって最高の存在である」といった立場ではないが、人間に対する讃歌があり、そしてそのように肯定的に捉えられた人間の活動が何故疎外をもたらすか、という点でジレンマに直面せざるをえない。

そこで疎外態としての資本主義の客観的運動性を解体すること、あるいは疎外

態としての抑圧的階級支配を廃棄することに主要な戦略的焦点がおかれ、疎外された階級支配機構が解体されたとき、人間の本性の全面的発展が保証される、ということになる。そうだとすると、マルクスにあっては、類としての人間に備わった普遍的な能力とは、科学的・芸術的活動性に他ならず、またこれは自然を人間の制作物へと転化せしめる可能的条件だが、これらが全面的に肯定されることになる。

3) フョイエルバッハの疎外論

山之内はマルクスの疎外論をこのように捉えたいうえで、これにフョイエルバッハの疎外論を対置させる。

「だが、フョイエルバッハにおける疎外の論理は、これとは全くその構成を異にしていた。というのも、フョイエルバッハにあっては、疎外の展開根拠は類としての人間存在それ自体の内に内包されていたからである。つまり人間は、その生物としての特性のレヴェルにおいて、すでに潜在的に分裂への志向をはらんだ不安定な類だ、というのである。

『キリスト教の本質』はこうのべている。『人間が自分との間に分裂を感じるようになる本質(存在者)は、人間が生まれつきもっている本質でなければならぬ』。かかる分裂をもたらす本質は人間に備わる『理性または悟性』つまりは普遍的な能力以外のものではありえない。『純粋な悟性人はどんな有限な一すなわち限定された一対象にも情熱的に夢中になることがない。…彼らは自由である。『何事も欲求せず、そしてこの無欲求によって不死の神々と等しくなる』とか、『自分を事物に服従させるのではなくて

事物を自分に服従させるのである』とか、『すべては空疎である』とか—これらおよびこれらと似た箴言は抽象的な悟性人のモットーである。悟性は…知性の純粋な・無感動な光である。…悟性はそれ自身客観的な本性のもの…〔であり〕また矛盾をもたないものの意識である』。

ここでは、『自由な活動』を肯定的に語ったマルクスと異なり、自由には皮肉な疑問符が付されていることに注意すべきである。理性や悟性として表象される人間の普遍的な能力は、それ自身の普遍性を純化することによって『完全で欠陥をもたないもの』へと昇華されてゆき、ついには神の観念を生みだすに至る。我々はこの神の位置に、科学的真理を置き換えてもよい。いや、フョイエルバッハが力をこめて告げようとした警告の筋道からすれば、正しく、この置き換えを常に念頭においてフョイエルバッハを読むべきなのである。かくして人間の普遍的な能力が欠陥をもたない完全者という観念を結晶せしめた結果、その対極には『心情上の苦悩や熱情や耽溺』にとらわれている生身の『感情人』がとり残されることとなる。今や後者は『原罪』とか『原始未開』とか『粗野な自然』と呼ばれるようになり、前者は『神』『近代合理性』『文明』として誇らし気な姿を現すこととなるのである。

こうしてみると、フョイエルバッハの疎外論とは、批判的宗教社会学として社会科学理論の一角を占めるものでありながら、同時に、自己の根拠を人間精神の病理学的分析に求めるものであることが判ってくる。事実フョイエルバッハは『キリスト教の本質』の序言において自らの手法を精神病理学と呼んだのであった。フョイエルバッハの疎外論におけるこうした構成は、マルクスのそれと全

くその質を異にしている。」(同上、169～170頁)

山之内によれば、フョイエルバッハはマルクスとちがって、人間の類的本性それ自体が二極分裂の可能性を内包した不安定な存在であり、従って潜在的な疎外態に他ならないと見る。マルクスは人間の理性の活動は、階級的抑圧さえなくなれば環境的自然である大地と矛盾することなく調和するのだと考えてしまったけれども、フョイエルバッハの観点に立てば、疎外の根拠は生物の類としての人間の外側にある制度的・階級的機構としてあるのではなく、生物の類としての人間の属性それ自体のうちに潜在していることになり、この制度的・階級的機構はこの潜在的根拠の顕在化され外化された表現に他ならないことになる。そうだとすると資本主義的機構を突破したとしても、自然の収奪という疎外の本源はそれだけでは克服できないことになる。

この見地から山之内は、「いかなる制度的枠組になろうとも、ユダヤ教=キリスト教によって設定された自然観・宇宙観が新たな自然観・宇宙観によってとって替われ、市民大衆の一人一人がその日常的行為として受け入れる新たな倫理体系が全社会的に定着しない限り、その制度的枠組が疎外された力能として機能しなくなる保証はないであろう」(171～2頁)と述べている。

4) フョイエルバッハの宗教論の特色

山之内はフョイエルバッハの宗教論について次のようにまとめている。

「フョイエルバッハによれば、孤立した個体が自己の有限性を自覚することなく、個体のままで直接に類的全体性を獲

得しようとする時、主観のもつ思弁性は経験的世界との関連を失って恣意的な自己運動を際限なく押し進めることとなる。経験的で社会的な関連性においてのみ存在する人間の類的生活は、こうした主観の自己転回のなかで経験的地盤を離れて観念の中で絶対化され、ここに神の観念を生み出すことになる。人間の類の本質が主観の中で疎外され、絶対化されたもの、それが神なのである。」（『現代思想』1997年6月号、55頁）

山之内によれば、マルクスはこのフォイエルバッハの宗教批判の論理を市民社会批判に採用したのだが、その際、フォイエルバッハが個体としての人間がもつ有限性をリアルに直視し、あくまでも経験的な感性的関連性に足をしっかりとふまえようと呼びかけているのに対し、マルクスは『ユダヤ人問題によせて』では市民社会の原子論的認識に妨げられて市民社会の現実を非人間的な世界としてトータルに拒絶しようとし、フォイエルバッハの宗教批判の核心をなす部分を継承しそこねたというのである。

もともとマルクスはすぐあとで、市民社会がバラバラな利己的諸原子の集合ではなく、外見上は疎外として現象してくる事態の根底に、実はそれなりの人間的で主体的な活動性をふまえていることに気づき、市民社会像の転換をはかると山之内は述べているが、しかし疎外された労働を軸にすえたことによって、社会的に構造化された次元で疎外を捉えることとなり、フォイエルバッハの疎外論の核心は継承しそこねて置き去りにされたと見ている。

第3節 マルクスの宗教批判論

1) 椎名説

山之内の問題提起とフォイエルバッハ復権の提案に対し、直接反論することからではなく、マルクスの宗教論について論じた椎名の本と、その後にもとめられた津田雅夫『マルクスの宗教批判』（柏書房、1993年）を手がかりに出発しよう。

椎名はマルクスの宗教批判を宗教が消滅し、自然死するために宗教の民衆的基盤をなくすことを目指したものと捉え、「実践的な日常生活の諸関係が、人間にとって相互間および対自然のいずれにおいても透明な合理的関係をあらわすようになら」（『資本論』）ねばならず、そのためには、物質的生産過程が人間の意識的計画的な制御のもとにおかれることが不可欠の前提となるとまとめている。

だから椎名はマルクスが批判的な宗教史を残さなかったとしつつも、マルクスの宗教批判を、神を規範とすることから自然を規範とすることへの転換として捉えて、資本主義における労働者の搾取と自然の搾取という二重の搾取の告発という視点から、フォイエルバッハと共通なマルクスの自然観を復活させようとしている。

不思議なことに、椎名は『資本論』の商品論には全然ふれていない。マルクスの宗教批判の完成された内容がそこで展開されているにもかかわらず。

2) 津田説

ところが津田雅夫は商品論のうちにマルクスの完成された宗教批判を見いだしている。彼は宗教批判のめざしたものが

宗教を必要としない人間とその歴史的生成についての多様なイメージ形成の過程であるとし、マルクスの場合、宗教は倒錯した世界の本質を、その凝縮されたかたちで映し出す一般理論として位置づけられ、たとえ疎外された形態においてであれ、全人間的な富を、またそうした富の総体を自覚した人間的な主体を観念の極において表現し、同時に保存する働きをなすものだったと見ている。そして、『資本論』の商品論について次のように述べている。

「『資本論』商品章においてマルクスは、商品の物神性について『置き換え』の現象、すなわち、商品形態が労働の社会性や生産者相互の社会的関係をして、労働生産物の対象的属性として、物自体の本性として映し出せる事態を指摘し、そうした現象の解明のために、宗教的世界に手がかりを求めている。すなわち、手の所産である労働生産物は商品という形態を取ることによって、頭の所産である宗教観念と同じく、それ自身の生命を付与された姿態という外見をもつに至り、人間にとって不透明で倒錯した固有の世界を構成することになる。宗教と経済、この現実を構成する二大領域における転倒は、経済的疎外の根底性が前提とされつつも、互いに補完的なものとして、人間疎外の深さと広がりをも指し示すものであった。こうした二つの領域の対応は、さらに、商品・価値を生み出す『抽象的人間労働』と、宗教における『抽象的人間の崇拜』との関連を始めとして、社会構成体と宗教形態との関わりが歴史的に辿られていく。」（『マルクスの宗教批判』27頁）

津田の議論の特徴は欲求論を軸に、フォイエルバッハとマルクスの宗教批判を整理したところにある。それはシェーマ

化すれば、欲求と世俗イデオロギーとの癒着が宗教支配をもたらしているが、マルクスはこのような人間的な欲求の変質のメカニズムを経済学批判によってなしとげ、欲求と世俗イデオロギーとが癒着せざるをえないような世界の存立基盤の解体をめざした。だからマルクスの批判は、フォイエルバッハに見るような、たんに自然と欲求との根源的な一体性に依拠するだけのものではなく、欲求とイデオロギーとの癒着現象のなかで、あらためて人間的欲求を取り戻すことを要求するものだった、ということになる。

マルクス宗教批判の意義をこのようにまとめたうえで津田は残された課題として、今日では人間的欲求のものの再検討をかかっている。つまり、人間的欲求の生成が資本の文明化作用と短絡され、自然の収奪が見逃される危険である。

津田がマルクスの宗教批判の内容を商品論に求めたこと自体の意義は大きく、また、欲求論からの整理にも啓発されるが、しかし、彼は、肝心の商品論の内容自体を展開できていない。いわば問題のありかが指し示されただけである。宗教批判の完成された内容を商品論からとり出すことが問われている。

第4節 マルクスとウェーバー

1) 山之内の整理

再び山之内にもどろう。山之内は『マックス・ヴェーバー入門』（岩波新書、1997年）で社会科学の二つの潮流として、マルクスとウェーバーをとりあげている。山之内によれば前者は構造論的アプローチであり、後者は行為論的アプローチである。

構造論的アプローチについて、山之内は次のように述べている。

「マルクスにおいては、スミスと違って、市場メカニズムを中心に回転する資本主義の経済システムは、決して永遠に続くものではないとされていました。資本主義は、生産手段が全面的に公有化され、経済活動が社会的に計画化された未来の段階へと人類の社会生活が移行してゆくための、歴史的な経過点なのです。

けれども、この相違にもかかわらず、マルクスはスミスと同じ潮流に属していると見てよいのです。というのも、マルクスの眼は市場メカニズムの展開を可能にしている客観的構造と、その内部に働く作用—生産諸力と生産諸関係の矛盾—に注がれていたからです。マルクスにおいては、社会科学の主たる認識対象は経済的土台構造であり、主観の領域はイデオロギー的仮象、つまり土台構造内で進行する変化の影絵に他なりません。スミスの場合と同じように、マルクスにおいても、主観の領域は社会科学的考察の枠外に排除されたのであって、経済的土台構造から独立した分野として分析されることとはなかったのです。

さらに言うならば、マルクスの言明は、時間を貫いて変化してゆく歴史の経過を、史的唯物論の法則として構成することが可能だとした点で（『経済学批判』1859年、「序言」）、スミスと同様、確実な知を約束するものだったということも否定できません。その意味では、マルクスの方法は近代的知の枠内にまだとどまっていた。むしろ、スミスと違って歴史的時間経過そのものを確実な法則認識へと仕立てあげたという点からすれば、マルクスの社会科学は、スミスをさらに押し進めて近代知を完成にまでいたらせた、と言ってよいでしょう。」（『マッ

クス・ヴェーバー入門』13～4頁）

他方、ヴェーバーの行為論的アプローチについては次のようにまとめられている。

「ヴェーバーの場合、認識の直接の対象となるのは、スミスやマルクスとは違って、市場メカニズムが内包している客観的強制法則ではありません。というのも、市場メカニズムが生み出す客観的な社会的機能は、それ自体として自立しているものではないと考えられたからです。

ヴェーバーによれば、市場メカニズムは、その存立が可能になるための条件として、内面的な—つまり、倫理・道徳的な—動機づけが必要です。このようにヴェーバーの方法は、社会的行為の内面的動機づけに注目するものであり、そのために行為の理論と呼ばれています。また、行為を動機づけている文化的意味への共感と理解を中心に組み立てられていることから、理解社会学と呼ばれることもあります。しかし、だからといって、ヴェーバーは外面的な客観法則を無視していたわけではありません。むしろ問題の中心におかれていたのは、行為の内面的動機づけと外面的な客観法則との間の、複雑で時には逆説的でもある関連を解明するということ、これでした。」（同上、15～6頁）

このように、山之内はマルクスが、主観の領域を社会科学的考察の枠外に排除したのに対し、ヴェーバーは社会的行為の動機づけに注目し、宗教によってもたらされる観念の力が歴史において偉大な作用を果たしてきたことを、社会科学の内部に方法として組み込んだと主張している。

第5節 まとめ

これまで紹介してきた山之内によるマルクス主義とマルクス学批判の内容をまとめておこう。

第1. システム化された現代社会においては、社会統合はもはや拒否することのできない生の条件となっているが、階級社会論や社会の土台を経済に求めるマルクス主義ではこのシステム化された現代社会を分析できない。

第2. マルクスはフォイエルバッハの「受苦的存在」という人間規定に含まれている近代批判の意味を理解できず、社会の工業化の過程を生産力の増大と見て肯定した。

第3. マルクスには批判的宗教史が欠落しているため、せつかく『資本論』で物象化論を打ち立てながらも、それをブルジョア社会の価値規範に関する分析と結びつけられず、商品経済世界の秩序原理について内在的に批判できなかった。

第4. マルクスは人間の疎外の問題は、フォイエルバッハのように人間の属性それ自体のうちに潜在しているものとは捉えず、労働の疎外の問題と捉えたため、もっぱら疎外の根拠を人間の外側にある制度的・階級的機構に求めることとなった。その結果、類としての人間に備わった理性や科学や芸術、自然の制作物への転化能力、といったことが肯定的に捉えられることとなった。ところが、今日の環境問題は自然の収奪を許すこの立場からは解決できない。

第5. マルクスは人間の主観の領域を社会科学的考察の枠外に排除したため、ヴェーバーの行為の理論が解明した領域に手をつけられなかった。

以上5点の批判について検証していこう。

第2章 批判的マルクス学の系譜

1) はじめに

山之内の批判は通俗的なマルクス主義や、あるいは「マルクス学」に関しては当たっている。しかし、システム化された現代社会が形成され、と同時に環境問題がこのシステム社会によって解決しようのない形で出現しているとき、通俗的なマルクス主義や「マルクス学」の破産を確認して、マルクス以外のところに何か救いの神をさがすのではなく、マルクスの物象化論それ自体のうちに新たなメッセージを読みとることが問われているのではなかろうか。

この見地から、廣松 渉はいうまでもなく、山之内やハーバーマスも含めた「マルクス学」の現状を見ると、マルクスの物象化論が全然理解されていない、ということに気づく。その根拠をさぐっていくと、廣松の場合は別だが、いわゆる正統派マルクス主義（かつてのスターリン主義）や社会民主主義的マルクス主義に批判的なマルクス学者は、ルカーチに始まり、レーヴィットによって引き継がれ、フランクフルト学派によって広められた物化論をマルクスの物象化論の内容として受けとっていることが判明する。従って批判的マルクス学のこの源流自体の検討から始めなければならない。

2) ルカーチの物化論

ルカーチは1918年のドイツ革命、それにつづく19年のハンガリア革命の挫折のなか、その総括として23年に『歴史と階級意識』を出版した。そこに収められている論文「物化とプロレタリアートの意

識」の冒頭で述べられている「経済の物化」が、今日の批判的マルクス学の物象化論の土台となっている。

平井俊彦訳では、「物化」が「物象化」と訳されているが、原文ではVerdinglichungであって、マルクスが物象化という意味で使ったVersachlichungは『資本論』の引用文以外はほとんど使われていない。従って、訳本で物象化と意識されている部分は本来の物化という訳語にもどしておくことにしたい。(なお、ハーバーマスも未確認ではあるが、物化という用語を使っているが訳本では物象化と訳されているようである。)

さて、ルカーチは商品構造の本質について次のように述べている。

「すでにたびたび力説されてきたように、商品構造の本質とは、人間と人間との関係またはかかわり合いが物性の性格を、こうしてまた幻想的对象性をおびており、そしてこの物が外見上は完結した厳密な合理的な独自の法則にしたがっているなかで、物性の本質である人間関係の一切の痕跡はかくされているということ、これである。」(『歴史と階級意識』未来社版、9頁)

ルカーチの問題意識は、「商品関係の構造のなかに、ブルジョア社会でのあらゆる対象性の形態と、これに対応する主体性の形態との原型を見つけ出すこと」

(同上、8頁)にあった。従って彼はこの課題をはたすに当って、『資本論』の商品の物神的性格と、他方では商品形態に対応する主体の態度という二つの方向から考察を進めることになる。次にルカーチが把握した内容を見てみよう。

まず商品の物神的性格から導き出されたものとして。

「この商品関係の神秘化によって、人間固有の活動である労働が、なにか客観

的なるもの・人間から独立しているもの・人間とは無縁なそれ独自の法則で人間を支配するものとして、人間に対立させられる」(同上、15頁)

次に主体的側面について。

「(商品経済が完成した場合)人間の活動は客観化されて人間自身に対立し商品となるのであって、この商品は人間とは無縁な客観的な社会的自然法則に従い、こうして商品体となった欲望充足の財と同じように人間から独立して、自己運動をおこすのである。」(同上、15頁)

『資本論』でマルクスが述べた「商品形態は人間自身の一定の社会関係にほかならないのであって、この関係がここでは、ひとびとの目には物と物との関係という幻影的な形態をとるのである」ということを受けて、ルカーチは、人間の活動が商品化されることで、人間とは無縁な客観的な社会的自然法則に従うものとなったと見なしている。つまり、人間関係の物化と、物の法則への人間の従属ということを主張することがルカーチのメインテーマだったことになる。

ところでルカーチは、この物化の際に起こる現象を人間労働の抽象化と捉えている。そして彼の独自性は、労働の抽象化を単に、商品交換において、異種労働が同等化される、という点に見るだけでなく、資本主義的生産過程での分業と合理化の進展を労働の抽象化と見ている点である。

結局ルカーチは、生産過程での労働の抽象化と、交換過程での労働の抽象化とを統一し、これらを商品関係の構造のもたらすものと捉えることによって、単なる物としての商品だけでなく、労働者の労働力と、その労働過程をも商品関係の構造のなかに組み込んだのであった。そして、このルカーチの物化論は抽象的人

間労働が社会的実体であり、まぼろしのような対象性である、ということへの理解が及んでいない。また、物化にとらわれて物象化を物化をひきおこす要因と捉えていないため、物象化が何故起きるかという問を提出していない。

けれども今日の物象化論に問われているものは、ルカーチの誤りを正し、ルカーチが問題にしていない領域にふみ込むことなのである。

3) レーヴィットの疎外論

レーヴィットは『経哲草稿』の公表前という制約はあったが、ルカーチの物化論を初期マルクスの疎外論にひきつけて解釈し、マルクスの体系を①人間の自己疎外の経済的表現としての〈商品〉、②人間の自己疎外の政治的表現としての市民社会、③人間の自己疎外の直接的に社会的な表現としてのプロレタリアート、という三系列にまとめあげた。

レーヴィットはマルクスの物象化論についてはそれを物化論のレベルでしか理解しなかったルカーチよりもより正確に把握している。とはいえ、その把握は1842年の木材法についてのマルクスの論文に依拠したものであった。レーヴィットは言う。

「しかし木材のような一見〈物それ自体〉とみえるものも、一定の社会的諸関係に基づいて人間の存在と態度を規定するようになると、人間の自己意識が〈物化〉し、それと同時に、今度は物がそれ自身、人間の尺度になる。物的諸関係が、人間を支配する準人格的な力にまで人間化することによって、人間関係そのものが物象化する。」(『ウェーバーとマルクス』未来社、88頁)

マルクスの物象化論は、ここでレーヴィットが述べている、物的諸関係が人間を支配する準人格的な力にまで人間化することは何故か、ということをはっきりと明らかにしたものである。ところがレーヴィットはこの物象化を人間の自己疎外の経済的表現と捉えてしまう。そうすると、人間が物に支配されている、という事実の確認だけで探究の糸を切ってしまうことになる。というのも、自己疎外規定は関係の転倒の確認以上のものを含まず、この関係の転倒自体を解明しようとすれば、一たんは疎外概念を放棄し、人間の社会的関係そのものの分析に移行しなければならないからである。

レーヴィットはマルクスの物象化論を初期マルクスの疎外論の枠組みに閉じ込めてしまうことによって、マルクスの物象化論の展開に無関心となっている。その代わりにレーヴィットは、商品の構造における物化、転倒した人間存在の様式を自己疎外の原基とすることによって、市民社会の人間と人民的国家の人間との矛盾から初期マルクスの政治的解放の限界の指摘と人間的解放イメージを復権し、さらに疎外された人間の典型として、プロレタリアートを指定している。

「賃金労働者は〈生きんがため〉に(頭の先から爪の先まで)すっかり売却されたものであり、およそ〈人間〉ではなく、自己の労働力の単なる利用者、販売者であり、さらには商品そのものであるということのために、その階級は普遍的な機能をもつのである。」(同上、112~113頁)

ルカーチの物化論とレーヴィットの自己疎外論とは、公認のマルクス主義＝スターリン主義と社会民主主義とは異なる第三の潮流としての主体的マルクス主義の源流である。この潮流は学問的には、

ヨーロッパではフランクフルト学派として、日本では、梯 明秀、宇野弘蔵らに体现されている。

宇野の価値論はルカーチの労働過程における抽象的人間労働の成立という論点を経済学的に体系化したものであるし、梯の自覚の論理は、ここに引用したレーヴィットのプロレタリアート観の哲学的体系化であった。これらについては70年代初頭に批判を提起したが、しかし当時はマルクスの物象化論の復権にまでは到らなかった。

4) 廣松 渉の場合

60年代から、マルクスの物象化論について注目していたのは廣松 渉であった。彼の物象化論の特長は、『ドイツ・イデオロギー』の協働論から出発しているところであり、これをマルクスにおける疎外論から物象化論への飛躍と捉えたところにあった。

ところで『ドイツ・イデオロギー』での協働とは社会的分業ではなくて、作業内分業である。作業内分業としてある協働が、一つの生産力となるのだが、それが分業の担い手である個々人の威力が統合されたものとはみえず、彼らの外部に存在する強力であるかのように見える。この内容を廣松は疎外論から物象化論へと受けとった。

しかしながら、『経哲草稿』や『ミル評注』ではもっぱら社会的分業、つまり商品・貨幣関係がとりあげられていて、作業内分業には言及されてはいない。ここに廣松説が落ち込んでいる落とし穴がある。

『資本論』の物象化論は商品の分析であり、社会的分業論であって、作業内分

業論ではない。にもかかわらず、『ドイツ・イデオロギー』の作業内分業論に注目して、「マルクスの物象化論」を捉えようとする廣松は、テーマの設定において錯誤をおかしていることになる。廣松が何故この落とし穴に気づかなかったかと言えば、彼の物象化論が、近代思想の主体-客体図式を超えた思想と思い込まれており、ある種の認識論であって、物象そのものの解明へと決して向かわないものだったからである。

なお、私事になるが廣松の物象化論には同意できなかった。『資本論』の核心が物象化論にあると気づくまでは、物象化論に批判的だった。しかし、価値形態の分析こそが物象の分析であり、それ自体が物象化論の要であることが判明することによって、廣松式物象化論とは全然異なる物象化論をマルクスが展開していたことを主張できるようになった。

5) ハーバーマスの場合

事のついでにハーバーマスの『コミュニケーション行為の理論』にもふれておこう。ハーバーマスはこの本の第四章でルカーチの物化論（訳本では物化が物象化と訳され、Versachlichungの方が、これと区別して「即物化」と訳されている）を肯定的に紹介している。そして第八章でマルクスの価値論に言及し、ハーバーマス自身の問題関心である生活世界の合理化の根拠に、労働過程で成立している抽象的労働をすえている。だからハーバーマスはもっぱら生活世界の物化を説明するためにマルクスの価値論を利用していただけで、マルクスの物象化論が把握された上で、生活世界の物化が展開されているわけではない。訳本では物化が物象化と訳されているのでこの関連は読み

とりにくい。

第3章 ウェーバー社会学の前提

1) 経験的知識の客観的妥当性

山之内はウェーバーの行為の理論の観点からマルクスの物象化論を解釈しようとしている。ところがマルクスの物象化論は、ウェーバー式の行為論の存立の前提そのものをくつがえすものであり、従ってウェーバーの行為論の立場からはマルクスの真意をはかることができない。このことをウェーバーに則して示しておこう。

ウェーバーは論文「社会科学および社会政策の認識の客観性」のまとめの部分で次のように述べている。

「あらゆる経験的知識の客観的妥当性は、与えられた現実が、ある特殊な意味で主観的なところの、即ち我々の認識の前提を表示するところの、また経験的知識のみが与え得る真理の価値を必ず前提するところの諸範疇によって整序されるという事実、またこの事実のみに基づいている。…経験的社会的文化科学の領域においては、既に見たように、事象の限りなき豊かさの中で我々にとって本質的なものを有意味に認識し得るためには、必ず種別的に特殊化された性格をもつところの、且つ結局は価値理念によって整序される場所の諸観点をつねに使用せねばならぬのであるが、この価値理念そのものはなるほど意味ある一切の人間の行為の要素として経験的に確認され、体験されはするけれど、しかも経験的素材からしては妥当なるものとして根拠づけられ得ないのである。むしろ社会科学的認識の〈客観性〉は、経験的所与はつね

に価値理念—これのみが社会科学的認識に認識価値を与える—に基づいて規定され、この価値理念からその意義が理解されるのではあるが、しかも認識の妥当の証明という経験的に不可能なことのための足場とされることは断じてない、という事柄に依存するのである。そして我々はすべて、自己の生存の意味を結びつけている究極の最高の価値理念の超経験的な妥当を何らかの形で心の中で信じているのであるが、この信念は、経験的実在がそれによって意義を得るところの具体的諸観点の絶えざる変動を斥けるものではなく、かえってこれをも含んでいるのである。即ち生はその非合理的な現実性において、また可能的な諸意義の豊かさにおいて汲みつくされることができず、従って価値関係の具体的な形成はつねに流動的であり、人間文化の幽遠な未来にまで変動していく。かの最高価値理念の与える光明は、時を貫いて流転していくところの、巨大な混沌たる生起の流れの中の、絶えず交替していく一有限部分の上にふり落ちるのである。

さてすべて以上に述べたことから、社会科学本来の任務は、絶えず新しい観点と概念構成とを追求することにあるべきだ、というような誤解をおこさないで欲しい。反対に、ここで何にもまして強調したいのは、具体的歴史的諸関連の文化的意義の認識に対して奉仕することこそは唯一の究極目標であって、他の手段と並んで、概念構成的及び概念批判的研究もまたかかる目標に役立つとするものである、という命題である。」（『社会科学の方法』岩波文庫、105～7頁）

ウェーバーによれば、あらゆる経験的知識は、人々の認識の前提となっている何らかの価値にもとづく諸範疇によって整序されている。ところが価値理念その

ものは経験的素材からは妥当性を根拠づけられない。それでこの知識の客観的妥当性はまさに経験的な素材がこの価値理念に基づいて整序されるが、しかしこの価値理念自体は経験的素材からはその妥当性をたしかめられない、というのである。

社会科学的認識を価値あるものとする価値理念は経験的素材からは根拠づけられず、それは超経験的な妥当性を何らかの形で心の中で信じていることだ、という言明はウェーバー自身の告白であろう。彼は自分の価値認識がどのようにして形成されたかを合理的に理解できなかったのである。

そこでウェーバーが何故宗教社会学の研究に熱を入れたかが明らかとなる。ウェーバー社会学の核心は価値意識の解明であった。そして、価値意識が、経験的素材からは根拠づけられず、「価値の妥当性を評価することは信仰の問題であり…我々が研究すべきものとしての経験科学は決してそうした事柄を扱うものではない」（同上、19頁）としながらも、彼の関心は価値意識の社会的形態である宗教に向けられていたのであった。こうしてウェーバー社会学は、価値意識が実践的関心となり、行為が形成されてくる過程の分析を通して社会を説明しようとするのである。

2) 法則ではなく、対象と価値との関係

ウェーバーからすれば、マルクス主義は、諸法則や諸要素から生の現実を演繹しようとする試みと想定された。そうだとすると、意義あるものはそれ自体としては、法則と一致しているわけではなく、

また、实在の一部分が有する特殊な意義は、それができるだけ多くの他の部分と共通する関係のうちにあるわけではないから、「それに意義を与えるところの価値理念に实在を関係せしめ、かくして色彩づけられた实在の部分と、その文化意義の観点の下に抽出し、秩序づけること」（同上、52頁）が必要で、この作業は法則に基づいて实在を分析することとは全く異なった見方だということになる。

ウェーバーの見地からすれば、貨幣経済的交換についても、取引当事者の価値理念とのかかわりでその文化意義を解明しなければならない、ということになる。そこで、ここでもう一度、ウェーバーの法則批判をみてみよう。

「科学的研究の理念的目的は経験的なものを（法則）に還元することでなければならぬという意味における文化事象の（客観的）取扱いが無意味だ、ということである。無意味だというのは、よく主張されるように、文化現象または精神現象が（客観的には）法則的に生起することが少ないからではない。そうではなくて、（一）社会的諸法則の認識は社会的实在の認識では決してなくして、かえってこの目的のために我々の思惟が用いる種々の補助手段の一つに過ぎないからであり、また（二）つねに個性的な形姿をもつ生の現象が一定の個々の関係において我々に対して有する意義を基礎とする以外には、いかなる文化現象の認識も考えられないからである。ところが如何なる意味で、またいかなる関係においてそうなのかは、法則が明らかにしてくれるところではない。何故ならこのことは価値理念に従って決定されるからであって、我々は個人の場合にいつもこの価値理念の下に（文化）を考察するのである。

（文化）とは、世界生起の意味のない無

限のうちから人間の立場において意味と意義とをもって考え出された有限な一片である。」（同上、53頁）

ウェーバーには貨幣経済的交換が、人間の労働の交換の歴史的に規定された形態であり、従って人間の実践（行為）そのものだという意識はない。彼にとっての世界とは人間の手の産物として、人間の実践の対象化されたものとして、主体的なものとしてはみなされず、個々人が価値理念にもとづいて解釈する認識対象であるにすぎない。

だからウェーバーにとっては資本主義は不可避であり、（同上、29頁）これとの斗争は問題とはならず、個々人が価値理念でもって資本主義と関係してつくり出す文化を分析することが課題となったのである。そうするとそこに、前提される人間像は意志の自立をなしとげた個人だということになる。

「一切の文化科学の先験的前提は、我々が一定の、若しくは一般にいずれか或る（文化）を価値ありと認めることではなく、我々が意識的に世界に対して態度をとり且つこれに意味を与える能力と意志とを具えた文化人である」（同上、59頁）

ウェーバーにとっては意志の自立した個人は、文化科学を担う文化人の特質とされているだけで、現実の個人は色々な理念に支配されていると見ている。そしてこの理念は理想型として表現すべきと主張している。

「ある時代の人間を支配する、つまり彼らの間に分散して作用する（理念）自体を概念的に明確に把握するためには、それがいくらか複雑な思想形象だとすると、またもや一つの理想型の形による他はないのである。」（同上、82頁）

ウェーバーによればマルクスが分析し

た経済価値もこの理想型の性格をもっているということになる。

3) ウェーバーとマルクス

こうしてウェーバーの方法論の前提が明らかとなった。それはまず資本主義を客体的で不可避なものとして捉え、そしてその時代の理念を一つの理想型として明らかにして、双方の関係によってつくり出される文化を解明することが社会科学の課題であり、その際に研究者は時代の理念に価値を認めるのではなく、その価値から自立した文化人たることが要求される、というわけである。

これに対して、マルクスの物象化論はこのウェーバーの前提そのものをくずす。まず資本主義はマルクスにとっては単なる客体ではない。それは物と物との関係ではなく、人の意志を支配する物象として、人格化された主体的なシステムである。

さらに支配的な理念となっている経済価値は、マルクスにとっては理念のモデルではなく、人の手の産物が物象化することで人の意志を支配するメカニズムへと転化したものであり、それ自体が概念的な存在なのである。

そうだとすると、経済的な面での意志の自立はありえないことになる。若きマルクスは『ユダヤ人問題によせて』で政治的解放の一面性をはっきり自覚し、自分の求めるものが人間的解放であることを示した。これは資本主義の下では政治的には意志の自立はありうるが、しかし、経済的には隷属が残されていて、こうして経済的隷属からの解放としての人間的解放がなされねばならない、ということだった。

4) 宗教批判の二つの方法

最後にマルクスにはウェーバーのような批判的宗教史がない、という通説について検討しておこう。

ウェーバーによれば、宗教とはある時代の人間を支配する理念であり、そして、これを概念的に把握するためにはそれを一つの理想型にまとめる他はない。従ってキリスト教の場合もキリスト教的なものとしてある一つの思想形成体であり、それは諸信条、教会法的並びに倫理的規範、処世原則、その他数知れぬ個々の連関を研究者が一つの理念に結びつけることを内容とする宗教社会学によって解明されるというわけである。

これに対してマルクスは、フォイエルバッハが明らかにした宗教の本質をふまえ、フォイエルバッハのように、宗教の個々の内容を人間の本質へと還元するだけでなく、人間の思考産物が人間を支配する根拠を明らかにしようとした。そしてその解明の過程で人間の手の産物が物象化し、人間を支配している、という資本主義的商品経済の現実に突き当たったのだ。そして、この現実の生活における宗教的構造が、宗教の存立の根拠となっていることを知り、現実の生活における宗教的構造の形成の論理を物象化論として解明したのであった。こうしてマルクスの物象化論の根幹をなす価値形態論は、人間の手の産物のもつ宗教的構造を解明することで、現実の宗教の存立の論理をも示しているのである。従って通説は価値形態論が宗教批判としての意義をも持っていることを理解しなかったが、その原因はそもそもマルクスの物象化論そのものを理解していないところにあった。

第4章 マルクスの物象化論

第1節 マルクスの宗教批判の方法

1) 宗教の批判があらゆる批判の前提

山之内の批判に応える形でマルクスの物象化論の内容を展開しようとするれば、宗教批判とからめて問題をとりあげねばならない。

マルクスは『ヘーゲル法哲学批判序説』で「ドイツにとって宗教の批判は本質的に終わっている。そして宗教批判はあらゆる批判の前提である」（マル・エン全集1巻415頁）と述べていた。本質的に終わっている、という意味は、フォイエルバッハが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ことを証明したということであり、そして、宗教批判があらゆる批判の前提となる、ということは、宗教によって幻想的な幸せにひたらざるをえないみじめな生活という現実があるなかで、宗教批判は、そのようなみじめな現実を打破せよというところにまで行きつかねばならないからである。

マルクスはここでは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現実社会への批判に進まざるを得ない、という意味だけでなく、国家及び市民社会が転倒した構造をもっており、宗教と同じ構造をしているが故に、宗教の批判があらゆる批判の前提である、というようにも考えていた。従ってマルクスは宗教批判の方法を利用して、国家及び市民社会の批判を開始したのであった。

2) 国家の宗教的構造

『ヘーゲル法哲学批判序説』のすこし前に書かれた『ユダヤ人問題によせて』では次のような国家批判が見られる。

「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出てくる。人間は、自己自身と矛盾しながら、すなわち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。」（同上、391頁）

フォイエルバッハが、科学（人間学）や国家を神聖視していたのに対し、マルクスは国家の本質を人間が政治的に自己を自由にするにありと捉え、そしてその自由の獲得が国家という媒介物をへた、回り道をへたものであると見なし、そこに宗教がもつ構造と同種の構造を発見したのであった。

3) 市民社会の宗教的構造

次に宗教批判の方法を利用した市民社会批判の典型を『ミル評註』に見ることができる。

「ミルは貨幣を交換の媒介者と位置づけているが、これは卓見で、事柄の本質を概念において把握している。貨幣の本質は、さしあたり、そのうちに所有が外在化されていることにあるのではなく、人間の生産物がそれをつうじて相互に補完しあうところの媒介的な活動や運動、つまり人間的社会的な行為が、疎外されて、それが人間の外に存在する物質的な物の、すなわち貨幣の属性になっていることにある。」（『マル・エン全集』40巻、364頁）

「なぜ私的所有は、貨幣制度にまで進まなければならないのか？それは、人間が社会的な動物として交換に、そして交換は一私的所有の前提のもとでは一価値にまで進まざるをえないからである。すなわち、交換をおこなう人間の媒介的な運動は、なんら社会的な運動でも人間的な運動でもなく、また人間的な関係でもない。それは私的所有にたいする私的所有の抽象的な関係である。そしてこの抽象的な関係が価値であって、この価値の価値としての現実的な実存が、まさしく貨幣なのである。交換をおこなう人間は、人間として相互に関係しあうのではないのだから、物象は人間的所有、人格的所有という意味を失う。私的所有にたいする私的所有の社会的な関係ということがすでに、そこにおいては私的所有が自己自身を疎外している関係である。この関係の対自在的な実存である貨幣は、したがって私的所有の外在化であり、私的所有の特有の人格的本性の捨象である。」

(同上、365頁)

マルクスにあっては市民社会とは私的所有者たちが回り道をして社会的関係を結ぶ場であった。その回り道を媒介するものが貨幣であるが、これ自体は社会的な運動や人間的運動ではなし、また人間的な関係でもない。そこにあるのは私的所有と私的所有の抽象的な関係であり、人々の社会関係が疎外された形でそこに存在しているのである。

価値(神)の化身である貨幣(キリスト)が媒介となって人間の社会性を実現する。これは神(類)の化身であるキリスト(人間)を媒介にして、人間が類を獲得するという宗教と全く同じ構造がある。しかし宗教の場合、人間の観念の産物であり、人間の自己疎外でしかなかった。しかし貨幣は人間の手の産物であり、物象であって、この疎外は物象化として現象する。

「貨幣において、すなわち、私的所有の材料の性質、私的所有の特有の自然的性質にたいしても、また私的所有者の人格性にたいしても、完全に無関心である貨幣において、疎外された物象の人間にたいする完全な支配が、現象するにいたっている。人格にたいする人格の支配であるものが、いまや人格にたいする物象の、生産者にたいする生産物の、普遍的な支配となっている。」(同上、374頁)

宗教批判の方法を市民社会の批判に利用することによって、マルクスは市民社会の宗教的構造を明らかにするとともに、そこに物象による人格の支配を読みとることができた。こうして物象化論への道が開かれた。そしてこの道筋をたどることで、マルクスは自身が『経哲草稿』で提起した、どのようにして人間は彼の労働を疎外するようになったか、という問題を解いていくのである。

第2節 価値形態の秘密

1) 超感性的な現象形態

価値形態の秘密とは何か、と言えば使用価値がその反対物たる価値の現象形態となるという答が帰ってこよう。武田信照はこの答では不十分だとした。というのも、商品の価値が他商品の使用価値で表現されるということ自体は何ら秘密ではなく、表面的な形態にすぎない。「価値形態の秘密とは、商品の価値が他商品の使用価値で表現されるということではなく、このような現象を可能ならしめる隠された事実、つまり一商品の使用価値が価値形態となることによって、他商品の価値の現象形態として役立っていることであるという点を、くれぐれも銘記しておかなければならない。」(武田『価値形態と貨幣』梓出版、196頁)

マルクス学ではこの武田説すらどの程度普及しているか、はなはだおぼつかないが、この武田の正論が理解されないのも、価値の現象形態が超感性的なものだからである。例えば20エンのリンネル=1着の上着という簡単な価値形態を例にとろう。ここで上着がリンネルの価値を表現している、といっても、この事実は感性的に把握されはしない。そもそもリンネルも上着も私有物であった。この価値形態は私有物同士がこの割合で交換される、ということを示しており、それは私有物をそのまま社会に通用させる社会的形態なのである。

人間同士では私的私有物を社会に通用させることはできないが、自分達の手の産物を商品とし、価値形態を形成すれば社会に通用させられる。何故そういうことが可能なのか、このことを明らかにす

ることが価値形態の秘密を解くことなのである。

では超感性的な現象形態をどう捉えるのか。宗教や法や政治などの社会的意識の形態も超感性的である。それらは信仰や倫理や社会的強制力などをともなっている。ところが商品の場合はニュートラルである。この超感性的な現象形態はどのようにして人に影響を与えるのだろうか。それは商品の価値形態が思考と同様の概念的な存在であり、人がそこに自分の意志を宿すことができるからである。

2) 総合による抽象

人間の思考は対象を分析し、抽象的なものを取り出し、それを再構成して対象の概念をつくる。この概念は判断の形式をとる。

商品の価値形態においては、リンネルが上着を等価形態とする、という関係のなかで、使用価値の抽象化がなされる。この抽象化は分析によってではなく、二つの商品の関係のなかで、いわば総合によってなされる。これは総合的抽象である。価値形態の秘密とは価値表現の秘密であるが、それは同時に総合的抽象のメカニズムなのである。

リンネルが上着を等価物とする、ということは、リンネルが上着を自分と同等なもの、交換可能なものとするのである。それは自分と上着との同等な質である抽象的人間労働を上着で表示するのだが、その際、この具体的なものの抽象を、上着という具体的なものを抽象的なものの化身とするという形で行うのである。

具体的なものを抽象的なものの化身とする、これこそは神の受肉による神の子としてのキリストの構造である。キリス

トは人間でありながら神の化身であり、神と人を媒介する媒介者である。

上着はいまや上着という自然形態のまままで抽象的人間労働の、つまりは価値の化身となっている。そして、価値とは私的私有物の社会性に他ならなかった。価値形態において、等価形態にある上着は、その自然形態のまま商品社会性を代表している。

総合的抽象の働きで上着がそのまま価値の化身とされれば、上着という自然物が価値の鏡としての機能をはたす。等価形態にある商品はそれ自身の商品体で相対的価値形態にある商品を抽象し、その価値の大きさについて判断を下す。この判断は等価商品の商品体の量で表示されるので、人は容易にその判断の結果を知ることができる。つまり、人間は価値形態において、上着がリンネルの価値の現象形態となっている、という超感性的な形態は理解できなくとも、概念的な存在としての商品が開示する判断だけは知ることができるのである。

3) 等価形態の謎性

さて、等価商品上着がもつ価値形態は超感性的な現象形態であった。上着が価値の鏡となり、リンネルの価値を判断するのはそれが価値の現象形態たる限りにおいてであった。しかしながらこの現象形態が超感性的であるから、人はそこに上着の自然形態を見るだけである。そこで、等価物として、リンネルと直接に交換できるという上着のもつ社会的な力が、価値形態から生じているにもかかわらず、人にはそれが見えないので、その力を上着に自然にそなわっている力としか見ない。これが等価形態の謎性であり、商品

の物神性の原因である。

フランクフルト学派をはじめとするマルクス学は物化と物象化とを区別せず、物象化を物化と捉えている。それは、価値の現象形態は超感性的なのに、物がその形態から受けとる社会的力の方は知ることが出来るということにもとづいている。つまり、価値の現象形態は人々の眼には幻影的形態としてしか見えないのであり、価値の現象形態がもたらす物象化は、物化という幻影的形態としてしか人の眼にあらわれないのである。

そういうわけで、物象化を物化と受けとっている人々は、価値形態の秘密をその謎としてしか捉えていず、現象形態を押さえずにそれを幻影的形態ととり違えているのである。これではマルクスの物象化論は理解不能となる。超感性的な価値の現象形態を感性的な幻影的形態から区別する思想力がここで問われてくる。価値形態の秘密はこの謎によって神祕化されているのである。

4) 具体的なものと抽象的なものとの関係の転倒

それだけではない。価値形態の秘密自体にも人間の思考にとっての難問が含まれている。というのも、価値の現象形態にあつては、具体的なものと抽象的なものとの関係に転倒が起きているからである。例えば上着という具体的なものと衣類という抽象的なものとの関係では、抽象的なものは具体的なものの規定であり、その属性となっている。ところが価値形態にあつては、上着は抽象的人間労働の化身である。ここでは具体的なものである上着は、抽象的なものの皮であり、単なる実現形態とされている。抽象的人間

労働は本来は上着の属性であった。ところが価値形態にあつては抽象的人間労働の規定態として具体的な上着があることになる。つまり上着が価値形態という形態規定を与えられることで、その自然的質とは別の社会的質の担い手となり、そしてこの社会的質を表現するものが上着という自然形態となっている。

ここには具体的なものを観念の実現形態と説く観念論の論理構造があり、また個人を霊の実現形態と説く宗教と同じ論理構造がある。市民社会の宗教的構造とは、実は商品の価値形態の秘密をなしていたのであった。

哲学上は観念論者であったとしても、飲み、喰いする生活者としては唯物論を實踐している。というのも食物の属性としてのパンは食べることが出来ず、現実にはパンが食べ物としての属性をもつが故に食べるに値するからである。人は生活の上では唯物論者たらざるをえないが、しかし、価値形態は人が唯物論者としてふるまう生活の場面で観念論の構造を演出している。

存在とは何であるか、とか、人間とは何であるか、といった抽象的なテーマに関しては哲学が登場し、観念論の花が咲きやすい。しかし商品の価値がいくりに相当するか、といった個別的具体的問題に関しては人は唯物論者として対応する。したがってそこに超感性的な現象形態があり、具体的なものが抽象的なものの仮の姿になっているといった観念論の構造があつたとしても、それに気付かない。

5) 個物として存在する類

この観念論の構造は、貨幣が生成されるや完成される。価値の化身としての貨

幣金は、それ自身個別の商品を抽象した類的なものである。しかしそれは類でありながら商品金という個物としても存在している。

人、トラ、ライオンこれらを抽象して、動物という分類がなされる場合、この類概念である動物は抽象的な規定であり、個物としては存在しない。ところが商品世界では、類概念をなす貨幣が個物として存在している。

類的なものが個として存在する、という思惟構造こそがフョイエルバッハが明らかにしたキリスト教の秘密であつた。フョイエルバッハは次のように言っている。

「神はキリスト教徒のもとでは、類と個性との直接的統一に関する直観・一般的な本質と個別的な本質との直接的統一に関する直観以外の何物でもない。神は一つの個体としての類という概念である。」（『キリスト教の本質』上、312頁）

キリスト教においては、個人が神という回り道をへて類的意識に到達するが、その際類的なものである神がキリストとして、個体として存在することとなった。同じように商品世界にあつては価値の化身としての貨幣が個物として存在している。

第3節 物象化とは何か

1) 私的生産物の社会的形態

商品の価値形態に見られるこのような宗教的構造は何故に存在しているのか。それは他でもない、商品が、相互に独立した私的生産者たちの社会性を實現する形態であるからである。類の象徴である神との関係という回り道をへて、人間が

自己の類と関係する、という宗教と全く同じ構造で、現代の人間は、自らの社会性を商品交換という回り道をへることによってしか實現できないのである。

従つて価値形態が生じる原因は、相互に独立した私的生産者の存在であり、そして、価値形態の秘密は、私的生産物が私的性格を変えないままで社会的形態を受けとるにはどのようにすれば可能か、というところに見いだされる。

等価物の自然形態を価値の化身とすることによって、それに価値鏡の役割をはたさせること、これが私的諸労働の生産物に社会的形態を与えるために必要なことであつた。ところが簡単な価値形態にあつては、商品の社会的形態は偶然的なものにとどまっていた。しかし、それが一般的価値形態にまで発展すると、他のあらゆる商品が、単一の商品で価値を表現することによって、単一の商品の使用価値を価値の化身とする。こうなると、あらゆる商品がこの単一の商品、貨幣商品と関係することによって、それらが私的労働生産物であるにもかかわらず相互に社会的労働の一分肢であることを表現できる。

2) 商品所有者の意志

ところが商品自体は意志をもたない物である。商品の社会的形態が、一般的価値形態として獲得されたとしても、その形態を實現するには商品所有者をまきぞえにしなければならない。

さきに商品は綜合によって抽象し、判断の形式をもつ概念的存在であると指摘しておいた。商品所有者は自らの商品の価値（社会的労働としての妥当なわけ前）を知るには商品の価値形態が示す判断を

読みとるだけでよかった。この判断の形式が物化されたものであり、価値の現象形態をおおいかくすものだったとしても、価値の大きさを知る分には何の影響もなかった。

商品の社会的形態の形成に際しても、概念的な存在としての商品は商品所有者にサインを送っている。それは自分の私的生産物を社会的労働とするためには単一の商品でその価値を表現せよ、という指示であり、この指示に従って商品所有者が、意識せずに共同行為をすれば、貨幣が生成する。

概念的な存在ではあるが、意志をもたない商品に商品所有者が自らの意志を宿すことで貨幣が生成される。一たん生成された貨幣は価値の化身であるが、物化によって、商品所有者にはその価値の化身としての力が、貨幣商品金に生まれながらそなわっている力に見える。こうなるとあとは貨幣の力は永続する。

貨幣が価値の化身たりうるには、他の全ての商品所有者が自らの価値を貨幣商品で示すからであった。この社会的関係のなかで始めて貨幣の力が生じてくる。ところが意志を宿した商品所有者には事態が逆に見える。貨幣に力があるから、自分の商品にも価値があるのだと。物象化と物化の関連がここにある。

3) 本能的共同行為

商品が社会的形態を獲得するためには、他の全ての商品が単一の商品で自らの価値を表現することが必要だった。従って商品所有者の共同行為がなければならなかった。

一たん貨幣が成立すると個々の商品所有者は、自らの生産物に価格をつけるこ

とで、この共同行為に参加する。この共同行為は商品に意志を宿しているが故に形成されたのであって、人々が合意のうえで形成したものではない。従って、自らの生産物に価格をつける商品所有者は、何ら共同行為に参加しているという意識はもたない。それどころか、自らの行為が共同行為であり、しかもそれが貨幣を生成する行為であるという意識ももたない。だから、商品所有者が価格をつける行為の裏には、貨幣を生成させる無意識のうちでの本能的共同行為があることになる。

商品所有者たちは、貨幣に価値があるから自らの生産物を貨幣と関係させることで商品にできると考えている。ところがこのような商品所有者の行為が貨幣の生成という意図せざる結果を生んでいるのである。もし、誰もが生産物に価格をつけず、商品にしないなら貨幣も生成しない。従って貨幣の存在は商品所有者の行為の反映であり、所有者の行為いかんでは廃絶できる。但し、所有者の行為は無意識のうちでの本能的共同行為であり、このようなレベルの行為は政治や行政などの意志行為の彼岸にある。

マルクスの物象化論のこのような内容をふまえることによって、ソ連の崩壊をはじめとする「マルクス主義」の失敗を総括することが可能となることについてはすでに何度も述べてきた。

4) 物象による人格の意志支配

ごく簡単にふり返ってみたマルクスの価値形態論からすれば、超感性的な現象形態こそが、物象化された形態であり、人がその形態を捉えるときそれが幻影的形態となり、物化としてあらわれること

が物象化理解のポイントである。

次に、物象化された形態としての商品は概念的な存在であり、人がそこに意志を宿せるような存在であった。こうして、マルクスが商品、貨幣、資本における物象化を人格の物象化及び物象の人格化と捉えたことの真の意味は、物象による人格の意志支配ということの内であった。

ここから出てくる第一の結論は、近代人の意志の自立は制限されたものである、ということであり、これを無制限と見ているウェーバーやハーバーマスはその学問の前提において足をふみはずしている、ということになる。

第二の結論は回り道の構想にかかわるものであり、社会的意識の諸形態が回り道の構造をもつ根本的な要因に無意識のうちでの本能的共同行為をおくべきではないか、ということである。フロイトは無意識を意識の内面に求めたが、マルクスの無意識論はそれを社会関係のなかに成立している社会的象形文字に求めているのである。

第三の結論は物象による人格の意志支配が、人格にとっては意志支配と観念されず、自然法則への順応と同じ、自由の領域として観念されることである。物象的依存関係が今日の社会性の内実をなし、そして「自由」な人間がこれを制御できない、というこの変な現実、自由の公共空間の創出では克服できず、脱物象化の運動論の解明こそがいま問われているのではなからうか。

第5章 結論

1) ウェーバー説の問題点

マルクスの価値形態論を物化論とは区

別された物象化論として読み解くと、ウェーバーの主張した価値理念そのものは経験的素材からは妥当性を根拠づけられない、という主張には根拠がないことがわかる。とはいうものの、価値の現象形態が超感性的なものだから、これは経験的素材には入らない、という反論が成立しうる。そこで価値理念は心のなかで信じるものとされるのだが、しかしマルクスの物象化論は、価値形態が概念的な存在であり、ある種の社会的象形文字であることを明らかにすることによって、少なくとも経済生活における価値理念の信の構造を解説したのである。ということは、ウェーバーの言う価値理念そのものが、対象的な社会関係のうち、人格の意志を支配しうる概念的な存在としてすでにあることが示されたことになる。

そこで次に、実在に対してそれに意義を与えるところの価値理念を関係させて行為を説こうとするウェーバーの方法に移ろう。ウェーバーにあっては、貨幣経済的交換は一つの実在であって、それに所有者の価値理念とが結びついて交換行為が起きる、ということになる。ところがマルクスの物象化論からすれば、貨幣経済的交換自体が一つの理念的な存在であり、所有者はその与えられた理念に合わせて行動したのである。そして、商品所有者が全て、商品に意志支配されて、貨幣生成の共同行為に、無意識のうちで本能的に参加するわけだから、この行為を人々が反省すれば、それが規範＝文化となるのである。だから、人々が文化に従って行動しているのではなく、物象に意志支配され規範的に行動する結果として、今日の文化が形成されているのである。そうだとすると、システム社会論の原理としては、ウェーバーの行為論よりも、マルクスの物象化論の方が妥当だとい

ことになる。

だから、ウェーバーが理想型を認める
とき、それを単に思想形象として捉える
だけでなく、それを物質的諸関係として、
なおかつ、それを概念的存在として捉え
るべきであった。恐らく、商品経済以外
の社会関係や政治的關係自体もある種の
概念的存在なのであろう。ウェーバーの
宗教社会学は、人間の頭の産物を理想型
にまとめようとするのだが、むしろ、商
品経済、その他の社会関係、政治的關係
の概念的構造の解明として転倒させるべ
きであらう。

2) 山之内説の問題点

山之内がいうように、「マルクス主義」
「マルクス学」の欠陥は明らかである。
というのも、すでに述べたようなマルク
スの物象化論が誰によっても継承されな
かったから。しかしながら、マルクスの
物象化論が開示されたいま、この理論こ
そが、山之内の求めていたものではなか
らうか。

例えば、システム化された現代社会に
おける匿名的な支配は、物象化論で十分
解明しうる。この場合、階級社会論や土

台・上部構造論をふまえ、その限界を明
らかにしたうえで、新しい知見へと到達
できるのである。

従って近代批判もフョイエルバッハ的
自然観の復権ではなく、物象化に抗する
脱物象化（脱商品化ではない）としてな
されるべきことになる。メルッチの言う
公共空間は実は政治的空間としてではな
く、脱物象化の経済システムとして位置
づけなおすことが問われている。

そして、山之内が、『資本論』にはブ
ルジョア社会の価値規範に関する分析が
なく、商品経済世界の秩序原理について
内在的に批判できなかつたと見ているの
は見当ちが良かった。山之内は人間の頭
の中の産物として、価値規範や秩序原理
を捉えている（ウェーバーの言う理想型
として）ようだが、規範や秩序は独立し
た人格が依存している物象的關係のうち
にあったのであり、マルクスはこれを解
明したのであった。

なお、マルクスが工業化と自然の収奪
を手ばなしで認めていた、という評価に
ついては、福富正実の『経済学と自然哲
学』（世界書院）の参照を求めておこう。

