

唯物論戦線の構築のためのノート(1)

流 広志 312号(2007年8月)所収

イギリスの経済学は、同時に、倫理学(道徳学)でもあった。その基本になったのは、功利主義である。竹中＝小泉構造改革路線は、功利主義を欠く、禁欲道徳を説教した。小泉は、人々に向かって、「痛みに耐えて我慢せよ」と繰り返した。プロテスタント的な禁欲主義が、節約から蓄積を生みだしたと説くマックス・ウェーバーのように、資本主義は、「節約＝蓄積」によって発展するという考えのようだった。小泉＝竹中の構造改革路線が、新自由主義と呼ばれるのは、古典派経済学以来の自由主義とは違う点があるからである。新自由主義は、利己心を強調しながらも、勤勉と節約の道徳を強調するアダム・スミスとそれを継承したハイエク主義の流れを汲んでいる。

古典派経済学の源流には、唯物論と功利主義(快樂主義)倫理があった。例えば、ベンサム「最大多数の最大幸福」の原理であるとか、J・S・ミルの全体の幸福の増進が功利主義の目的であるとかいうのがある。ところが、新自由主義の場合、全般的福祉は、利己心による完全な自由競争によって、「神の見えざる手」の人知を超えた働きによって行われる適正な配分が行われ、自動的に実現されるとした。アダム・スミスの時代の多数派の被支配階級が、新興ブルジョアジー、進歩的小ブルジョアジー、労働者などからなっていて、その多数派を旧来の支配階級から解放するのに、大いに役に立った思想であったが、ブルジョアジーが支配階級となり、その他が被支配階級になってからは、支配階級としての特殊利益を一般的利益として表現して、階級支配の現実を誤魔化す煙幕にすぎなくなつた。功利心による競争は労働者の場合は労働者同士で行われ、それによって、自らの首を絞めるものになっただけである。勤勉や節約の道徳は、労働者には厳しく求められるが、ブルジョアジーや金持ちにとって、高級嗜好品の贅沢は、一つの美德であり、ステータスとしての必要事になっている。功利心は、ブルジョアジーには、快樂の増大をもたらすが、労働者には競争による労働条件の悪化をもたらす。もちろん中には、一握りの成功者が出て、ブルジョアジーの仲間入りを果たすものもいる。封建制度からの解放をもたらした功利主義道徳は、ブルジョア制度が支配するようになると、今度は、それが支配思想・支配道徳になって、労働者階級にとって拮抗になる。

小泉構造改革路線という反唯物論的な「痛みに耐える」禁欲主義道徳を伴う自由主義、苦痛を通して快に達しようという苦行主義、そして、利己心をかき立てて、人間活動の活性化をはかり、その成果を一握りの成功者に独占させ、総取りさせようという「全般的福祉」の否定、アダム・スミスにあってはまだ高い位置を占めていたスコットランド道徳流の利他心の位置の引き下げ、上層の腐敗・不正に対する寛容と労働者大衆に対する非和解的な厳罰主義的な厳しい態度、自らは道徳から自由でありながら労働者大衆に高い道徳水準を求めると都合主義、等々を根本から批判するために、唯物論戦線の闘いを強化せねばならない。また、最近、倫理学に関する議論があまりなく、自分が守らない「国民道徳」のがらくたが、教育基本法改「悪」などを通じて、強制されようとしている。そして、一般に、これと闘う側が、道徳観を共有していたり、道徳論そのものを忌避する傾向があつて、それではこの分野での有効な戦線を築きにくい状況にある。もちろん、広松渉氏のように、共同主観論を基礎に、ディルケム社会学の再構成やパーソンズの機能主義的社会学への注目であるとか、システム論的あるいは機能主義的な規範問題へのアプローチということを課題として説き(『世界の共同主観的存在構造』、『唯物史観と国家論』)、その展開をある程度するという試みもある。それでも、積み残された課題が多いように思える。それはやはり人間行動の原理というか、行為の動機やその仕組みというか、要するに、ベンサムが言うところの「意志の論理学」にあたる領域の議論の必要を意味しているのではないだろうか。このレベルでの戦線構築も必要だと思うので、以下、それに資するであろう論点を考えていきたい。

功利主義と唯物論

功利主義者たちの前提は、個人主義であつて、抽象的普遍的個人の同型性ということが仮構されている。それが、功利主義者とエピクロスの違うところである。エピクロスは、幸福・快を善として、人間目的を幸福の追求、快樂の実現と苦痛の減少ということにおいている。彼は、価値判断、倫理・美・善悪・正邪の基準を、快か苦痛かという点に置いている。その点から、この安全を確保するために、相互に安全を保証しあう社会契約が成立したというのである。エピクロスは、「思慮深く美しく正しく生きることなしには快く生きることできず、快く生きることない人は、思慮ぶかく美しく正しく生きないのであり、(思慮ぶかく美しく正しく生きることのない人は、)快く生きることができないのである」(『エピクロス』岩波文庫 76 頁)と述べ、自らは、農業共同体で慎ましい生活を送りながら、研究や教育に打ち込んだと伝えられている。

功利主義者が、快樂を基本的基準としたのに対して、アダム・スミスは、利己的本能を重視し、それを人間活動の基本基準と考えた。スミスの利己心は、人間本能であつて、それを自由にすることによって、「神の見えざる手」の働きが、社会の利益を生みだしてくれるというのである。その点は、さすがに時代が下ってベンサムになると、「最大多数の最大幸福」という社会利益の実現のためには、「社会を構成する個々人の幸福、すなわち彼らの快樂と安全が、立法者が考慮しなければならない目的、それも唯一の目的であること、それこそ各個人が立法者に依存しているかぎり、それに従つて自分の行為を形成するようにさせられなければならない唯一の目的である」(『世界の名著ベンサム ミル』中央公論社 105 頁)とした上で、「作用因または手段の性格をもつ快樂と苦痛そのものを考慮することが必要だろう」(同 109 頁)と、物理的、政治的、道徳的、宗教的源泉からの人為的制裁について書いている。

アダム・スミスは、社会利益は、利己的個人の利己的活動が「神の見えざる手」で実現されるとして、基本的には社会に不介入の「夜警国家」論を説いた。とはいえ、彼は、『国富論』第5篇で、社会全体の一般的利益として、「社会を防衛する経費と主権者の尊厳をたもつこと」、「司法行政」、「社会全体の利益になる施設や公共事業」の三つを主権者＝国家の仕事だと主張している。大河内一男の解説によると、スミスは、利己的本能が社会利益につながるの、特権によってそれを妨害する階層(特権商人と大地主)ではなく、自由競争という条件下の、マニュファクチャ時代の新興階級階層である新興製造業者とそれと国内市場の形成によって結びついていた市民階級と賃金労働者という「社会の中層ならびに下層階級」においてであると考えた。この中層と下層は、スミスの生前の18世紀後半から19世紀の最初の3分の1の時期には、特権階級に対して共同の利害を持って共闘していた。やがて、この中層＝ブルジョアジーと下層＝プロレタリアートは対立するようになる。が、それは、アダム・スミス死後のことである。スミスは、

マニュファクチャ時代に、新興のブルジョアジーの利害を代表したのである。

アダム・スミスは、その経済理論において、商品価値・社会的生産物を、労働賃金(v)と剰余価値mの単なる収入に分解したために、年生産物全体が消費されるという誤った結論の上で、重商主義に反対して、消費こそ生産の目的であると主張した。しかし、社会的生産物は、不変資本c+労働賃金v+剰余価値mに分かれるのである(マルクス『資本論』第2巻 資本の流通過程 第3編 社会的総資本の再生産と流通 第18章)。スミスは、それによって、生産の目的は、全生産物の消費であり、したがって、全体の利己心が満足させられるという誤った結論を導き出した。それは、不変資本cの加速度的蓄積を含み、消費のための生産ではなく、生産のための生産、利潤のための生産を基本とする資本制生産の真の姿ではない。しかし、やはり不変資本は当然、アダム・スミスの目に映っているわけだから、彼は、それを別の回路から導入して、説明するのである(詳しくは前掲の『資本論』第2巻第3篇第18章などを参照)

ベンサムは、快楽と苦痛の基準をもちいて、諸種の刑罰を分類・整理し、法律改正や新監獄(一望監視方式=パノプティコン)の計画までつくった。しかし、エピクロスにあっては、快と苦の間に、弁証法的関係が認められていたのに、ベンサムにあっては、それは、快苦の量計算とバランスという力学的な「意志の論理学」になっている。ベンサムは、アリストテレスの「悟性の論理学」よりも、「意志の論理学」が重要であると主張し、その理由を「悟性のはたらきがなんらかの影響をもつことができるのは、ただ意志のはたらきを方向づける能力によるからである」(前掲書 79 頁)という。それは、力学主義的なブルジョアの俗物(マルクス)の見地であって、エピクロスの唯物論とは異なる。

エピクロスは、快の生活を生み出すものとして「素面の思考」をあげている。「快の生活を生み出すものは、つづげざるの飲酒や宴会騒ぎでもなければ、また、美少年や婦女子と遊びたわむれたり、魚肉その他、ぜいたくな食事が差し出すかぎりでの美味美食でもなく、かえって、素面の思考が、つまり、一切の選択と忌避の原因を探し出し、靈魂を捉える極度の動揺の生じるもとなるさまざまな臆見を追い払うところの、素面の思考こそが、快の生活を生み出すのである」(前掲書 72 頁)。また、エピクロスの快苦の弁証法は、「或る場合には、善を悪として扱ふし、反対にまた、悪を善として扱ふこともある」(前掲書 71 頁)というものである。そして、もちろん、彼は、快・苦が逆転する限界について言及している。快も過ぎれば、苦に転化する。その上で、彼は、快苦の種別性についても指摘している。「いずれの快も、それ自身としては悪いものではない。だが、或る種の快をひき起こすものは、かえって、その快の何倍もの煩いをわれわれにもたらす」(同 76 頁)。

それに対して、ベンサムは、功利性を対象の性質として、それが、その利益の対象者に、利益・便宜・快楽・善を生みだし、気概・苦痛・害悪・不幸を防止する傾向とした上で、この対象者に、社会を入れている。個人の利益の総計を社会の利益と見なすベンサムの社会観は、個人と社会の利益が矛盾・衝突する階級闘争の現実からして、あり得ないことである。ベンサムは、「社会とは、いわばその成員を構成すると考えられる個々の人々から形成される、擬制的な団体である」(『世界の名著ベンサム ミル』83 頁)という。そして、彼の「意志の論理学」は、事実上、快・苦の心理学・道徳学の形式的法学である。エピクロスが、認識の源泉を感覚に置いたが、ベンサムは、外部からの刺激が生み出す感受性心理として、快楽と苦痛を描いたのである。こうして、彼は、快苦の個人心理と、それに対する外部からの刺激の機械的關係を説いたわけである。そして、外部からの刺激・作用の源泉・制裁として、物理的、政治的、道徳的、宗教的の4つをあげた。ベンサムは、その中で、物理的制裁が、他の三つの制裁の基礎であるとしている。物理力という自然力は自分自身で作用できるが、官憲も人々全体も、自然力をとおしてしか作用できないからだというのである。この点で、ベンサムは、基本的に物理主義の力学主義、あるいは機械主義の力学主義というべき考えを表明している。

その上で、彼は、「快楽とそして苦痛の回避ということは、立法者が考慮しなければならない目的であるという。したがって、立法者はその価値を理解しなければならない。快楽と苦痛とは、立法者が仕事をするための手段である。したがって、立法者はその力を理解しなければならない。そしてその力とは、言いかえれば、その価値のことである」(前掲書 111 頁)として、快苦の価値計算を提唱する(主観的価値説)。そして、彼は、快苦の価値を増減させる7つの条件をあげた上で、「一方においてすべての快楽を、他方においてすべての苦痛を総計する。もしも、その差し引きが快楽のほうに多いならば、それはその個人の利益について、その行為に多いならば、それはその個人の利益について、その行為に全体としてよい傾向を与えるであろうし、もしも、その差し引きが苦痛のほうに多いならば、それは全体として悪い傾向を与えるだろう」(同 114 頁)という。そして、それに利益を持つと思われる人々の人数を計算に入れて、快苦の総計を計算し、両者を差し引きしてみる。その結果、「快楽のほうに多いならば、その行為は一般的によい傾向をもち、苦痛のほうに多いならば、その行為は同じ社会について、一般的に悪い傾向をもつ」(同 115 頁)という計算になる。そして、このような計算結果に基づいて、道徳的判断、立法、司法が行われねばならないという。彼は、政府は、こうして計算された「最大多数の最大幸福」を実現するために、制裁と報償つまりは「アメとムチ」を通じて、快苦の調節をはかるという。ベンサムは、こうした社会利益の総計計算において、個人を基礎にし、その単純総計を社会利益としていて、それは、階級階層間で快苦の増大がある状態を否認していることになるために、社会主義を容認する。しかし、実際には、ベンサムが基礎とする快苦を計算し快の増大を追求する個人とは、新興のブルジョア階級とプロレタリアートと進歩的な小ブルジョアの混合物の抽象物に他ならない。それは、絶対主義の支配階級たる特権商人と大地主と貴族に対しては、革命的な階級階層の利害を代表するものであり、その解放のイデオロギーであり、それに利する形で、唯物論を利用して、ベンサムの快苦の計算術は、「限界効用学派」のジェヴォンズの「快楽ならびに苦痛の計算学」に継承される。「ジェヴォンズはこの外に(生産物の使用価値以外に—引用者)彼の基礎見解たる「快楽ならびに苦痛の計算学」(Calculus of Pleasure and Pain)に関連して「労働の苦痛」(非効用 disutility)なる要因を財貨形成の第二の梃子として取り上げていた」(シュムペーター『経済学史』岩波文庫下 348 頁)。

エピクロスの唯物論は、ヘレニズム時代の、農業共同体の自治的な生活形態を背景にしているものである。そして彼は、政府活動の忌避を勧めている。が、ベンサムは、絶対主義政府の積極的改革を目論んだ。フランス革命に対して、その過激主義の行き過ぎには批判的だったが、基本的には啓蒙君主主義者だったが、フランスの共和制を評価した。ベンサムの周りに集まった、ミル父子、サミュエル・ロミリー、フランシス・バーデット、ヘンリー・ブルーム、ジョン・オースティン、リカード、マカロック、ジョージ・グロート、フランシス・ブレースらは、「哲学的急進派」と呼ばれたという(前掲書 21 頁)。さらに、彼は、晩年には、空想的社会主義者の

ロバート・オーウェンのアメリカでの共産村の実験にも資金援助したという(同)。しかしながら、ベンサムのパシフィック心理学と道徳学は、すでにあるそれらを整理・分類した目録に止まっている。それを、個人主義を基礎とし、功利主義を基準として、行ったのである。

それに対して、ニーチェは、功利主義道徳は、「結局は、イギリスの道徳を正当として承認することである。それが人類に、あるいは「一般的福利」に、あるいは「最大多数の幸福」に—いなイギリスの幸福にもっとも利あるかぎりにおいて、イギリスの幸福への努力がまさに道徳の正しき路であることを、かれらは全力をあげて証明せんとする」(『善悪の彼岸』新潮文庫 194 頁)と批判している。ニーチェは、自己保存の本能・生命への意志から出発し、キリスト教道徳や観念論道徳の「無私」性に対して、「自我主義(エゴイズム)」を対置する。その立場からすれば、イギリス功利主義は、エゴイズムの解放が不徹底で、それがもたらす必然的帰結である「万人に対してただ一つの道徳を課するという事は、ほかならぬ高級の人間に対する侵害である」(『善悪の彼岸』)、「人間と人間のあいだには順位があり、したがって道徳と道徳とのあいだにも順位がある」(同)階級階層社会の現実を否定しているということになる。そして、搾取を当然とも主張している。他方では、彼は、「敵意によって敵意は絶するにあらず、友愛によって敵意は絶す」、こう仏陀の教えの劈頭に記されてある—こう語るのは道徳ではない—こう語るのは生理学である」というように、唯物論的なテーゼをキリスト教道徳に対置している。ニーチェの思考はあっちこちに飛んでいる。それは脱構築的なものかもしれないが、でたために見える。

仏教が生理学を含んでいるということは、少量で栄養的に優れている精進料理などをみれば明らかで、道元は、庫裡で料理を担当する典座の役割を高く評価し、『典座教訓』を著わしている。さらに、道元は、『普勸座禅儀』で、「座禅ハ則ち大安楽ノ法門ナリ。若シ此ノ意ヲ得バ、自然ニ四大(人間の身体)軽安、精神爽利、正念分明、法味(微妙な仏法の力)神(精神)ヲタスケ、寂然清楽、日用(毎日のはたらき)天真ナリ」(『道元』NHK 出版 73 頁)と述べている。これはエピクロスの言うこととよく似ている。もちろん、仏教教団には、順位・序列があるが、少なくとも大乘仏教思想的には、生きとし生けるものすべてにひとしく仏性があるという平等主義がある。われわれのように、キリスト教道徳の支配があまり深いところにまで達していないところの人間からすると、このような主張は、現実離れしているように感じられる。日本仏教の場合、煩惱即菩提とか江戸期の天台有楽思想とか、明治初期の僧侶の婚姻公認であるとか、キリスト教的な禁欲主義は、仏教の場合それほど強くないし、歴史的に否定されている。浄土真宗は最初からそうである。ただし、日本仏教は、中世において、世俗権力としての頂点を極め、宗派としての頂点に達したが、その後、徳川幕府の下で、抑圧されると共に末端行政機構化され、宗教としては、衰退していく。逆に、学問としての研究は逆に江戸期に進んだ。明治以後、何度も宗派改革が行われたが、基本的に、また宗教的信仰的には、中世的性格を免れず、時代に対応できているとは言い難い。信仰という点では、やはり、新たな時代状況に対応できる新興宗教に圧倒されている状態にある。また、唯物論者フオイエルバッハは、「意志とは自己規定である。しかし意志は人間の意志から独立な自然規定の内部での自己規定である」(『唯心論と唯物論』岩波文庫 43 頁)と述べ、ニーチェが自然的人間を否定するのに対して、人間の自然性を前提とした意志の規定を与えている。

ニーチェは、人間生命を最上のものと見る西欧の人間中心主義に捉えられている。だから、仏教思想を生理学と呼ぶだけで、それを自然学と結びつけられないのである。そのことは、ニーチェが当時のダーウィンの生理学的な生理学から取り入れた「—精神」と呼ばれるかの命令的な或るものは、自己と周囲を支配し、自己を支配者として感じようとする」(前掲書 137 頁)という言明に明らかである。このことは、「人間はかれらの生活手段を生産することによって、間接的にかれらの物質的生活そのものを生産する」(『ドイツ・イデオロギー』合同出版 30 頁)ことによる自然の征服、そして、生産関係が指定するところの意志の反映である。精神なるもの一般を人間生活から独立させてあれこれ論じることは、なるほど「あまりにも人間的な」ことであるが、可能である。共産主義が目指すのは、すべての人が支配者なので誰も支配者ではないという状態である。つまりは支配意志を否定するものではない。ニーチェのように、一握りの支配者と多数の被支配者に分かれ、後者がただ前者を再生産するために奉仕するという階級関係ではなく、階級そのものを廃絶することを目的にしているということだ。ニーチェは、ブルジョア的近代を嫌悪し否定するが、その代わりに、貴族主義を持ち出したり、任意の思いつきを対置したり、生理学から仏教からなにかを持ち出したり、生活様式や行動様式ではなく文化や芸術などの創造性を価値基準に置いたり、生存本能などを持ち出したりする。混乱した彼の思想は、ブルジョア的近代に対するアンチではありえても、それを克服し、未来を創造する現実的力を持ち得ない。他方では彼は、マルクスの友人の詩人ハイネやエンゲルスが高く評価した情熱的行動の人で詩人のバイロンやパリ・コミューンの戦士画家のドラクロワを評価し、無神論を標榜し、愛国主義・国民主義を批判し、ブルジョア的俗物をこきおろしている。ニーチェの文章は、破片のような断片からできているようだ。しかし、ニーチェが晩年には、生理学、無神論、急進主義派の評価へと行き着いたことは見逃せない。

それに対して、彼が毛嫌いしたイギリス功利主義は、新興ブルジョアジー・進歩的小ブル・プロレタリアートに受肉して、かれらの自己解放運動の物質的力になったのである。いかに、かれらの思想が浅薄であり、俗物的であったとしても、それが、封建制からの物質的解放に力を与えたことは確かで、そういう歴史的な意義は認めなければならない。彼らの著作は、明治維新間もない日本にも翻訳され、自由民権運動に影響を与えた。

J・S・ミルは、功利主義が、「最大多数の幸福」の原理は、全体の幸福の総計の増進のことを言っているのであり、個人の幸福のことを言っているのではないことを強調し、それはキリスト教の「おのれの欲するところを人にほどこし、おのれのごとく隣人を愛せよ」というのは、功利主義道徳の理想的極致である」(『世界の名著ベンサム ミル』478 頁)として、既存のキリスト教道徳と変わらないことを言明する。ニーチェは、イギリス功利主義が、既存の道徳の寄せ集めにすぎないと批判し、道徳批判＝反道徳→新たな道徳の創造ということを対置した。もっとも彼は混乱しているのであるが。

ミルは、ベンサムが基本的には個人心理としての功利主義という個人の主観から抜け出せなかったのに対して、全体の利益という形で、功利主義の脱個人化を図ろうとした。したがって、ミルの場合は、「全体の福祉」「一般的福利」などを強調するのであり、その結果、ベンサムよりもさらに社会主義に接近する。ベンサムは、啓蒙君主制を支持したが、ミルは、共和主義者支持であり、代議制民主主義の支持者であり、労働組合運動の支持者であり、フーリエ主義・オーウェン主義の支持者にもなった。

しかし、功利主義は、エルヴェシウスなどのフランス唯物論の影響を受けつつも、功利主義的個人心理学と過去の道徳の再解釈以上には出ていない。ただ、功利の心情の肯定とその正当化、功利主義個人道徳の積極的肯定によって、キリスト教的禁欲道徳を利用して自らの特権を保護していた旧貴族・特権階級などに対して、新興ブルジョア階級・新興小ブルジョア、労働者階級の旧体制に対する闘いを鼓舞し、その武器を提供したのであった。しかし、パリ・コムニオンを経験した後のフランス社会学においては、階級階層を超越した個人を基礎としては、社会の解明は不可能であった。功利主義は、旧支配階級が支配的思想として利用していたキリスト教的禁欲主義に対して物質的利益の追求を肯定し、唯物論的な見方を多少取り入れることによって、被支配階級に戦闘力を与えたことは確かである。(つづく)

唯物論戦線の構築のためのノート(2)

流 広志 313号(2007年9月)所収

主観的価値論(効用学派)批判

リカードは、『経済学および課税の原理』第1章 価値について 第1節で、「ある商品の価値、すなわちこの商品と交換される他のなんらかの商品の分量は、その生産に必要な相対的労働量に依存するのであって、その労働に対して支払われる対価の大小に依存するのではない」(岩波文庫 17 頁)と労働価値説を冒頭に掲げつつ、アダム・スミスの価値論を引用している。すなわち、「価値という言葉には、二つの異なる意味がある。それは、ある時はある特定の物の効用を表現し、またある時はこの物の所有がもたらす他の財貨の購買力を表現する。一方を使用価値、他方を交換価値と呼ぶことができる」(同)。しかし、水や空気は大いに有用で、生存に必要不可欠だが、これは通常は交換価値を持たない。金は、水や空気に比べれば、有用性をもたないが、他の財貨の多量と交換される。したがって、「効用は交換価値の尺度ではない。だが、そうはいつでも、効用は交換価値にとって絶対に不可欠である。もしある商品が少しも有用でないなら、一言いかえれば、もしそれがわれわれの欲望の充足に少しも寄与しえないなら、—それは、どれほど稀少であろうとあるいはどれほどの労働量とその獲得に必要であろうと、交換価値をもたないだろう」(同上 18 頁)。

マルクスの『資本論』の冒頭(第1篇 商品と貨幣 第1章 商品 第1節 商品の二つの要因 使用価値と価値(価値実体 価値量))は、「資本主義的生産様式が支配的に行われている社会の富は、一つの「巨大な商品の集まり」として現われ、一つ一つの商品は、その富の基本形態として現われる。それゆえ、われわれの研究は商品の研究から始まる」(国民文庫 71 頁)という部分から始まる。ここで、注意すべきは、資本主義的生産様式における特殊歴史的具体的な「社会的富」(「物象的な富」—『ゴータ綱領批判』)が「巨大な商品の集まり」として現われるという点である。つづいて、「商品は、まず第一に、外的対象であり、その諸属性によって人間のなんらかの種類の欲望を満足させるものである。この欲望の性質は、それがたとえば、胃袋から生じようと空想から生じようと、少しも事柄を変えるものではない」(同上 71~2頁)という。様々な有用物は、量と質の両面から考察される。有用物は、様々な属性の全体であり、いろいろ面で有用でありうる。その使用方法は、歴史的に発見されてきたものだし、有用物の量を計るための社会的尺度を見いだすことも、歴史的行為である。「いろいろな商品尺度の相違は、あるものは計られる対象の性質の相違から生じ、あるものは慣習から生じる」(同)。物の効用・有用性を計ることは、使用価値を計るということである。「ある一つの物の有用性は、その物を使用価値にする」(同上 73 頁)。この有用性は、商品体の諸属性に制約されていて、商品体そのものが使用価値なのである。「商品体のこのような性格は、その使用属性の取得が人間に費やさせる労働の多少にはかかわりがない」(同)。

「使用価値の考察にさいしては、つねに、—ダースの時計とか—エレのリンネルとか—トンの鉄とか—というようなその量的な規定性が前提される。いろいろな商品のいろいろな使用価値は、一つの学科である商品学の材料を提供する。使用価値は、ただ使用または消費によってのみ実現される。使用価値は、富の社会的形態がどんなものにかかわりなく、富の素材的な内容をなしている。われわれが考察しようとする社会形態においては、それは同時に素材的な担い手になっている—交換価値の」(同)。

ここで、マルクスは、具体的欲望の対象、使用価値という点から、商品体を論じている。この面においては、商品体は、富の社会的形態に無関係に、富の素材的な内容をなし、商品の使用価値の面は、百科辞典的な多様な商品学の素材を提供する。商品体の使用価値の交換においては、商品尺度は、商品毎に違ふし、慣習によっても違ふ。富は、使用価値と交換価値を持つ商品の集まりとして現われるが、それは、後に見る限界効用学派のポエム・パウエルクの言うような人間の幸福の増進と結びついている財というものとは違ふ。富を多く所有しているからといって主観的な幸福感があるとは限らない。資本の人格化としての資本家は、富の増大・利潤の増大を使命として、それに努めるように駆り立てられるのであり、現存の社会諸関係に強いられて、職業としての資本家としての使命を果たすように駆り立てられるのである。もちろん、資本家は利潤を取得するが、それと引き換えに財を得ても、かれらの主観的幸福感を満たすとは限らない。富は、主観的幸福感を犠牲にしても、人にその増大を迫る価値=力だからである。

現代の経済関係における価値は、抽象的人間労働から生まれてくる。価値は、商品に含まれる労働とその測定単位である労働時間の量を他と交換することで実現するように迫る社会的力である。それに対して、限界効用学派も功利主義者も、主観的価値が、習慣の中に受肉することによって、経験的に価値として通用するようになって考えている。しかし、「人間があらゆる労働手段と労働対象との第一の源泉である自然にたいし、はじめから所有者として関係をむすび、それら労働手段と労働対象とを自分に属するものとしてとりあつかうばあいには、労働は諸使用価値の源泉となり、かくしてまた富の源泉ともなるのである」(『ゴータ綱領批判』岩波文庫 26 頁)。自然と労働が、富と使用価値の源泉である。労働は労働力の発現である。その労働は、資本制生産関係においては、発展した分業と協業の下の抽象的労働であり、それは、時間で計られている。だから、労働生産物としての商品の価値は、社会的な力として、通用できるのである。もちろん、資本制社会においては、それは労働の力としてではなく、資本の価値=力として、転倒して現われる。それ以外は、普遍的通用力が労働価値よりも弱く、部分的に通用するだけの価値しか持たないのである。例えば、主観的価値は、それを価値として認める人々の間でしか価値を持たない。例えば、みんなが自分で髪の毛を切るような社会では、理髪屋は価値労働を実現できない。そのサービス価値は、偶然に左右され、価値の高さも偶然的である。金持ちが気まぐれにたまたまチップをはずむこともあるかもしれない。しかし、社会的分業の発展によって、理髪業が専門化し独立して、このサー

ヴィス労働が市場価値を持つようになれば、その価値は偶然ではなくなる。そうなったら、その価値は社会的な力を持つようになる。客が個人的に値切ったりすることを難しくするなどの社会的拘束力を持つ価値＝力となる(『剰余価値学説史』2分冊参照)。この価値＝力を、主観的動機や心理や道徳などに基づく個人の行為の習慣の力と見るのか、労働という行為の社会的連関、歴史的生産関係に基づくものと見るのかという対立が、主観的価値説と労働価値説の間にある。

この主観的価値説について、ペンサム・ジェームズ・ミルの功利主義を継承し、主観的価値説に基づく経済学を追求した限界効用学派のポエーム・パウエルクの説を確認して批判していく。ただし、ここでは、本稿のテーマである唯物論に関係すると思われるところを主に取り上げ、経済学については関連して扱うだけであることをおことわりしておく。

「限界効用学派」の一人であるポエーム・パウエルクは、『経済的財価値の基礎理論(主観的価値と客観的交換価値)』の緒言で、価値を主観的価値と客観的価値に分け、「主観的意味における価値とは、主観的幸福の目的に対する一財、又は一複合財の重要性(Bedeutung)である。この意義に於て、ある財が私にとって価値を有すると言う時には、私の幸福がその財とある種の関係を有し、したがってそれを所有することによって、それが無ければ与えられず、乃至は我慢せねばならない筈の欲望充足、享楽、快楽等が与えられるか、あるいは苦痛が除かれるかを認めるものである。此の場合、其の財の存在は私にとって人生の幸福の利得を意味し、その喪失は人生の幸福の欠如を意味し、随ってそれは私にとって重要であり、価値を有するのである」(岩波文庫 15～6 頁 訳が古いのでところどころ適当に現代語に直した。以下同じ)。と、主観的価値について述べ、「これに反して、客観的意味に於ける価値とは、何らかの客観的効果をもたらすための財の力、もしくは能力である」(同)と客観的価値について述べている。この意味では、「人間が獲んと欲する外部的効果と同数の、多種の価値が存在する」(同)。それは、例えば、食物の栄養価値、材木や石炭の加熱価値、その他諸々、という具合に、それらの財の効用にしたがって、多種多様である。これらの客観的価値は、「経済的関係に関するものではなく、純技術的關係に関するものである」(同 17 頁)。これは、マルクスが、使用価値について述べたこととほぼ同じことを繰り返しているだけである。

それに対して、彼は、経済的関係における客観的価値は、客観的交換価値であるという。「財の客観的交換価値とは、交換に於ける財の客観的効力、換言すれば、交換の際に他の経済財の一定量を其の代りに獲得し得る可能性であって、此の可能性が初めの財の力、若しくは特性と見做されるのである」(同)。

こうして、主観的価値と客観的価値を区別した上で、彼は、前者から始める。

彼は、同書の「第1部 主観的価値の理論 1 主観的価値の本質と起源」で、「一切の財は例外なしに一財の概念から考えただけで既に一人間の幸福に対してある種の関係を持っている。同時に幸福の関係には二つの本質的に異なった段階がある。下位の段階は財が一般に人間の幸福に役立つ能力を有する時に存在する。これに反して上位の段階は財が幸福をもたらす際の有用な原因たると共に、不可欠の条件でもある」(岩波文庫 23 頁)と述べている。彼は、後者を、価値と呼ぶ。こうして、彼は、価値論においても、功利主義を貫いている。功利の低位と高位を区別し、後者を価値と名付けたのである。

そして、「財に対して人間は利己主義者(エゴイスト)だと断言することが出来る。彼等が財を評価し、欲求し、獲得に努力するのは財そのものの為ではなく、財の中に自己の幸福を求めが故である。それ故に何らかの幸福の関係の中に人間の経済行為の鍵もまた求められることは明らかである。財に効用があることは、勿論幸福に関係があることを意味するが、単にそれだけでは決定的な、重要な関係は生じない」(同 26 頁)と前置きしながら、「価値とはある主体の幸福目的に対する一財、または複合財の重要性である」(同 29 頁)と主観的価値を定義する。

こういう主観的価値説の立て方は、マックス・ウェーバーのように科学的分析と価値論を分離するという科学主義的態度が広まっている現在においては、奇異に映るだろう。しかし、これらを分離するというのはあくまでも方法論としてであって、実際問題としては、マックス・ウェーバーにしても、彼のエートス論の中に、彼なりの価値論を込めている。彼の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、新教的合理主義こそが、資本主義発展のエートスとして適合的だと書いているが、自身が、自由主義者・愛国主義者・フェミニスト(男女同権論者)にして、厳格なプロテスタントだった。その偏った精神から、儒教は資本主義のエートスとして不適合だとかいう実際とは違うことを結論したのである。また、彼は、唯物論と利己主義は違うのに、それらを結びつけている。

彼は、「価値は絶対に財に内在する客観的な特性でもなければ、又勿論単に人間の内心に現われる純粋に主観的な現象でもなくて、客体と主体との間の特殊な関係である。にも拘わらず私が今論究しつつある概念を常に(per eminentiam)主観的価値と呼ぶ所以は、云うまでもなくそれによって客観的要素の存在を否定するのではなく、主観的要素が強く、直接に加わっていること、随って我々の云う「主観的価値」を純粋に客観的な交換力、及びそれに類似の諸種の価値概念から分かち本質的相違を明らかにする為に外ならない」(同 30 頁)と述べ、価値とは、主観的な幸福の尺度によって計られるものだという点を強調する。彼は、それと客観的価値を区別するのだが、その土台はあくまでも効用だという。価値自体は、客体と主体との間の特殊な関係であるという。しかし、この部分には、彼のいう主観的価値は、社会的に客体化されて、逆に、幸福の社会的尺度化して個人に対するということになるというデュルケム・広松渉の言う物象化的現象に転化するということはないのだろうかという疑問がわく。それはここではおく。

次に、価値の大小という量規定を問題にする。彼の答えは、「財価値の大小は、財が幸福に役立つ重要度によって決定されるという原則」(60 頁)である。しかし、空気や水は効用が高いのに、価値がないということがあり、リカードが希少性と称する上述の問題がある。価値と効用が逆になるという問題である。そこで、彼は、大量に存在するために、通常は価値が生じない財を自由財と名付ける。それに対して、その財の需要・欲望に対して、処分できる総量が乏しい財を、経済財と名付ける。後者のみが価値を有すると彼は言う。その上で、彼は、「最大の効用を有するものが同時に最小の価値しか持たないとは、何たる奇怪な矛盾であろうか？」と問い、それは効用と「使用価値」を混同したためだと答える。彼は、この問題に、スミスを含めて誰も答えられなかったと言う。すなわち、「スミスから今日まで、無数の理論家はついには財価値の本質と尺度とを人間の幸福に対する関係の中に見出すことを全然断念して、奇態な、往々にして冒険的な説明の根拠、即ち労働とか労働時間、生産費、人間と自然との矛盾、その他特殊な事象に拠るに至ったことは当然である。しかるに財価値は幸福には何らかの関係があるとの感じを棄て去ることが出来なかった為に、財の効用と価値との間の不調和は、珍しい、解き難い矛盾として、即ち「経済的矛盾」"contradiction 'economique'"として記録された」(71 頁)とアダム・スミスやリカードなどの労働価値説を批判するのだ。その上で、彼は「限界効用」説を展開する。

ここで、彼は、感情と効用を一緒くたにして、いつの間にか、経済が感情を規定するように、すり替えている。もちろん、主観的感覚を二六時中比較計量している者などいるわけがない。また、最小の犠牲で最大の効用を求めるのが経済だという彼の言うテーゼは、近代経済学・ブルジョア経済学の功利主義的テーゼにすぎない。このようなテーゼに基づかない経済は、人類学の研究によって存在することが確かめられているし、意図的にそうした経済を建設する実験が、オーウェンのアメリカでの実験村として存在したこともある。さらに、現代社会においても、こうしたテーゼに基づかない経済関係は存在する。地域通貨・フェア・トレードなどの意識的実践、等々。

しかし、彼は、「我々が、ある快楽感が概して他の快楽感よりも弱いか、強いかを決定する能力を有することに付いては異議はないはずである。又我々はある快楽感が他の快楽感よりも非常に強いか、ほんの少しばかり強いかを判断する能力を有するかに付いても疑いは生じないはずである。しかしながら我々はその差異の大小をもつと正確に、即ち数字的に決定できるだろうか？我々は快楽感Aが快楽感Bの、例えば三倍にあたるなどと判断できるだろうか？」(84頁)と述べ、最後の問いに快楽感の数量的比較は可能だと答える。しかし、現実には、彼の仮構する合理的経済人などは、実在しない。現実には、このような快苦の計算や判断で、人はしょっちゅうミスを犯す。完全な経済的合理人など空想の中でしかあり得ないのは自明なので、彼は、一つには、彼の主張を、すでにある資本主義社会の経験的事実の観察結果から正当化し、二つには、経済的合理人を人為的につくるための啓蒙(知性の開発)、経験による進歩・漸進的進化を提唱した。彼は、感覚は比較不能だから幸福の大小の計量は不可能だという反対論に対して、「正否はともかくとして、かかる計量が事実として常に行われている」(89頁)と、経験的事実をもって反論している。

そして、彼は、この論点での自らの主張を4点にまとめている。すなわち、(1)我々の欲望、願望、感覚は実際に比較可能なものであり、殊に我々の感ずる快、不快の強度の中に共通の比較点がある。(2)我々は財によって与えられる快、不快の程度を比較的冷静に眺めて、絶対的にも相対的にも評価する能力を有し、且つ実際にも一評価上の過誤には無関係に一此の能力を発揮しつつある。(3)我々は財によって与えられる快、不快の大小決定こそは、財に対する我々の態度、殊に財の我々の幸福に対する重要性の大小に関する知的判断、随って価値評価と、我々の実際の経済行為とに関する根拠を構成するものなのである。これらことから、(4)経済学は主観的な欲望、感覚、及びそれに基づく主観的価値を観察外に置くべきではなく、直接にそれらの中に経済現象説明の根拠を求めねばならないということが帰結されるという。(89～90頁)

以上から明らかなように、功利主義者ポエーム・バウエルクは、エピクロス同様、快・不快の感覚・感情から出発しつつも、諸関係中から功利関係(利用関係)を人間一般の普遍的関係として取り出してイデオロギー化した。エピクロスには、快・苦の数量的計算という発想はない。功利主義は、エピクロスが言う「素面の思考」とはまったく違う。そこに、彼は、最小の犠牲によって、最大の効用を獲得するという効用主義を加えて、自分流の功利主義を作り上げているのである。効用は、「ブルジョアにとって問題になるのは、関係そのものではなくて特別な効用であり、そしてこの効用は一般に関係とはなんのかわりもなく、社会的諸条件によってはじめて関係とむすびつけられる」(『ドイツ・イデオロギー』岩波文庫 211頁)にすぎない。

ポエーム・バウエルクは、主観的価値説を擁護して、「限界効用を算出するには、財によって満足すべき具体的欲望を常に心中で排列し、次には自由に処分し得る財を列べて、その列のどの部分までが満足されるかを見るのである」(124頁)と述べる。これは、ブルジョア経済社会の現実的関係の反映であり、そこから抽象された心理像にすぎない。彼は、こうした「限界効用」計算の日々の実行によって、それに熟達している「経験ある経済人」(同)は、こうした価値評価の計算をたちどころに成し遂げられるし、それに、価値評価についての判断記録が既に蓄積されているので、それを利用するだけでもよいし、それは、自分の経験から導き出す必要はなく、同じ経済的立場にある他人の判断を見て、習慣にしたがえばいいだけである、と言う。

最後に、彼は、「国民経済学上研究の対象たる「社会法則」は個人の協同行為を土台とする。行動の協同は更に其の行動を促す協同的動機の結果である。それ故に、社会法則の説明は結局個人の行動を促す動機に帰せしめられ」(130頁)と彼の個人主義的方法を明らかにしている。結局、社会法則は、個人の行動を促す動機という心理的要因に帰着させられる。個人間の協同行為についての具体的解明は置き去られ、分業と協業の具体的なあり方は捨象される。彼は、ただ、社会法則を発生させる基本的な動機として、個人の幸福の考量をあげるのみだ。

エピクロスは、人生の目的を幸福に置くという考えを基本にしているが、それは、「心の平静と肉体の苦をなくすこと」で達成され、そして、他者との関係では友愛が大事だと言った。それは、効用関係(利用関係)とはまったく違う。エピクロスが言うのは、関係そのものへの欲求・社会への欲望というべきものである(『ドイツ・イデオロギー』同)。

今では、ブルジョア的効用関係は、人々の多数の幸福を増大させるのではなく、多くの人に不幸を生みだしている。

人々が幸福を求め、快・不快という感覚・感情をもって、それを計っているというのは確かだとしても、それが誰にとっても同じで、人が、それを数値化して、それを元に効用を計算して行動しているという功利主義者の思想は、一つのイデオロギーであって、同型的人間や個人を基礎とし、また、社会を観念にすぎないとする社会観(社会唯名論)を基礎にした想像物である。ベンサム時代なら、それは、封建制からの解放の大きな武器になったし、現に、ベンサムは、フランス革命からいろいろな内容を取り入れているし、ミルになると私益と公益の一致という形でそれを完成し、功利主義をもってすれば、完全な社会調和が達成されブルジョア階級と労働者階級の対立が止揚され、両者の幸福が実現できると思い込むにいたった。それは、イギリスの新古典派経済学派のマーシャルや厚生経済学に継承される。マーシャルは、経済学が、労働者階級の窮乏や生活向上を実現する手段を与えることができると信じていた。それに対して、ケインズは、功利主義では、それは不可能だと考え、心理学(流動性選好説など)・倫理学(ムア倫理学)等の新たな道具立てを揃えた上で、新古典派経済学の革新を行う。

ポエーム・バウエルクは、1880年代から20世紀初期のオーストリア学派の一員で、蔵相を三度つとめた実務家・政治家でもあった。この時期、オーストリアはまだ資本主義経済の発展の初期の段階にあって、したがって、この本でも、彼は、財が稀少であるケースを一般的と見ている。例えば、原始林の丸太小屋に住む植民者が、5袋の小麦を持って、次の収穫期までを、それで、生活していく場合とかである。この植民者は、食欲を最高の主観的価値として生きている経済的合理主義者として財の選択をするように描かれている(56～59頁)。しかし、資本主義経済の発展は、豊かさの中の貧困という豊富・過剰な財が存在する中で貧困や困窮という現実を生み出したのであり、それを、ヴェブレン、ガルブレイス、ケインズ、セン、スティグリッツなどの経済学者も指摘し批

判してきた。現代になるとさらに人々の幸福感は多様化して彼の想定を遙かに超えてしまっており、彼の描く限界効用図表などで正確に表わすことなど不可能だ。そこで、こういう図表化を断念して、なすがままに任せておけばよいと主張する者が出てきたりするのである。

他方で、限界効用学派の中からは、多様な財の交換を一般図表化して、その一般均衡条件を研究し、社会主義者になる者も出た(ワルラス、パレート)。もし資本制商品生産が、人類すべての幸福欲を満たす商品の生産を目的として行われ、それが実現するのであれば、それは社会主義的理想と一致する。しかし、実際には、資本制商品生産の目的は、基本的には、交換のための商品の生産であり、直接に消費を目的として行われるのではない。だから、財が豊富に生産されるし、その能力があるにもかかわらず、貧困や飢餓がなくなるのである。もし、彼の言う主観的価値(使用価値)が生産と消費を完全に規制するのであれば、それは一種の社会主義になることは明らかである。しかし、そうはならないことは、ここまでの検討で明らかであろう。ポエーム・パウエルクのは、効用の増進と幸福の増大とを無理に同一視するという非現実的な想定に基づいているにすぎないし、主観的幸福感の増減と財の効用の増減を同一視しているために、消費を犠牲にしても行われる交換のための資本制商品生産の実際とは一致しない。それに、彼は、作図されたにすぎない人類の欲望の図表なるものが、人々の心理や行為を縛るようになるという問題に無自覚だ。

ベンサム・ミルの功利主義を継承した限界効用学派の一人のポエーム・パウエルクの限界効用説をやや詳しく見たのは、このような限界概念と方法が、その後の近代経済学の基本になったので、この概念とその方法を知らないと近代経済学の発想を理解できないためでもある。

かれらは、一見するとエピクロスの唯物論を継承しているようだが、それを効用関係という一面的な関係の下に包摂し、変形し、一つのイデオロギーに還元し、それを功利主義心理学・道徳学(倫理学)・法学・政治学などへと応用していったもので、エピクロスの唯物論とは違う。彼の主観的価値説は、マルクスが『資本論』冒頭で、社会的富の基本形態と呼んだ商品の「使用価値」、ただし、彼がブルジョア的効用関係から抽象した想像上の「合理的経済人」(実際には、ブルジョアジーのことだが、彼は、人間一般として、他の諸階級もそれに含めている)の主観的幸福追求と関係する限りでのその具体的展開である。商品の「使用価値」については、『資本論』では、一般的なことが簡潔に書かれているにすぎないが、『剰余価値学説史』第4章「生産的労働と不生産的労働」とに関する諸学説2分冊では、アダム・スミスの生産的労働と不生産的労働の区別についての考察の中で、それよりは詳しく具体的に検討されている。ポエーム・パウエルクは、目の前の資本主義的関係・経済的諸関係を所与の素材として、その功利主義にその内容を盛り込み、それを主観的立場から構成していったのである。

しかし、その内容は、その後の独占資本の展開であるとか、心理学の分野でのフロイトの精神分析学の発展であるとか、デュルケムの物としての社会を自然科学的に分析する社会学の登場であるとか、価値論と科学的分析を峻別するマックス・ウェーバーの理解社会学であるとか、功利主義は私益と公益の対立を解決できないとして、それに、ムア倫理学の利害抜きの人間的交流と美的享受といった価値を対置したブルームズベリー・グループの一員であったケインズの経済学、ハイエクの功利主義批判、関係の束による構造決定を主張する構造主義であるとか、デュルケムの集合表象論を敷衍しつつ、倫理学の課題を、人間の意識と行為の本源的な共同主観性の構造を確定し、共同主観的な意識の全体的イデオロギー性とその存在被拘束性のメカニズム、共同主観的な意識性を依って在らしめる特殊的総合の動力学を、究明し、個性的な契機をも含む意識の objection-obkectibantion を定義すること(『世界の共同主観的存在構造』)に設定する広松渉氏の共同主観論、等々を見れば、功利主義が、今日、そのまま素直に受け入れられる状況にないことは明らかである。

ただ、現実の経済関係においては、功利的関係が一般的に存在するから、その力が社会的に強いのである。それに、それを反映した功利主義イデオロギーの宣伝も繰り返されているという事情もある。

功利主義というイデオロギーを持ち、利用関係を軸に、主観的には、自らの効用の最大化を自己の幸福として追求するブルジョアジー(ただし、資本の人格化としての資本家は、社会諸関係によって、そうするように駆り立てられているのだが)と肉体の苦痛の除去(労働苦・生活苦の軽減など)、心の平静(安心など)と友愛と正義(相互の安全を保証し合う社会契約)の関係を自らの幸福として追求するプロレタリアートの間の階級闘争が存在する。

「さまざまな国の労働者を結び合わせ、あらゆる解放闘争のなかで彼らをはげまして強固に連帯させるはずの友愛のきずな、これを軽んじるならばつねに、労働者たちのたがいに孤立した努力はともに挫折するというこらしめを受けることになる」(「国際労働者協会創立宣言」『ゴータ綱領批判』岩波文庫 155頁)。(つづく)

唯物論戦線の構築のためのノート(3)

流 広志 314号(2007年10月)所収

主観主義と唯物論との対立

今回は、経済学のオーストリア学派の主観価値説を検討・批判した。功利主義者(効用学派)は、エピクロスの唯物論を効用主義によってねじ曲げたものであった。エピクロスは、「われわれは、確証に期待されるものや不明なものごとを解釈しうる拠りどころをもつためには、すべてを、感覚にしたがってみるべきである。端的にいえば、精神での把握にせよ、いずれの感覚的判定機能での把握にせよ、現前する直覚的把握にしたがってみるべきである、同様にまた、(行為にかんしては)現前する感情(快と不快)にしたがってみるべきである」(『エピクロス』岩波文庫 11頁)と述べているのに対して、功利主義者は、このような感覚を心理に還元する傾向が強く、オーストリア学派の主観価値説に至っては、それが、経済合理的に啓蒙・開発された二六時中利害計算する知性によって、規制され統制されるものとされ、事実上、合理的経済人の知性による感覚・感情を管理するというふうにならざるを得ない。オーストリア学派などの主観主義者は、経済合理的知性が、感情(快・苦)を規定すると主張したように、唯物論ではなく主観的観念論になっているのである。かれらによれば、財は、主観的外部にある物質ではなく、主観的な感覚を表示するものとされる。商品Aは、欲望種類Aの重要性を表示し、商品Bは、欲望種類Bの重要性を表示する…。この財の組み合わせは、総体として、人の幸福度を示し、それは快・不快の感情によって計られる。ある人物の幸福度は、欲望と財の組み合わせ(商品A1と欲望A+商品

A2と商品 A2+商品 B1と欲望 B+・・・)、それも重要性の等級にしたがって配列された順序通りの組み合わせによって、決定されるとされる。人間欲望の図表にしたがって、欲望に対応する商品のセットが得られるとき、人は幸福であるという。逆に、欲望全体が満たされず、商品のセットが得られない時、人は不幸であるということになる。この場合には、合理的経済人の計算知性によって、人間欲望の図表通りに、財の獲得がなされることが前提されている。そのような主観の形成ということが、課題になるが、それには、功利主義イデオロギーとユートピアが必要だということである。かれらは、こうして主観の内容を計算知性によって規定し、規制し、管理するという立場に立ち、人間の幸・不幸の決定者としての経済合理的主観の支配をうち立てる。経済合理的主観の判断基準に外れる幸福は否定され、欲望の図表にしたがう快苦の判断だけが、合理的とされる。図表にしたがわない人間の行為は、非合理的とされてしまうということだ。人間の快苦の感覚が、いかに多様で、複雑で、経済主義的図表どおりになっていないことを明らかにしたのはフロイト以来の精神分析学である。精神分析学は、人々が、経済的合理性からはずれた行動に多く快を得ていることを明らかにし、快苦の感覚に基づく人間幸福が、象徴的なもののレベルで存在するというを明らかにしたのである。その基礎には、物的生活の仕方があり、歴史的な生産関係と生産様式とそれに基づく社会諸関係の歴史的なあり方があるということも言うまでもない。

同時に、経済学ばかりではなく、主観主義と唯物論の対立・論争は、20世紀初頭の物理学の革新の時期に、自然科学の分野でも激しくなった。とりわけ、マッハ主義は、大きな影響を与えた。その感覚論と自我主義は、認識論上の主観主義として、レーニンによって強く批判された。レーニンが、2000年来の唯物論と観念論の哲学的党派闘争の基準として強調したのは、エピクロスの次のテーゼにある基本的な唯物論哲学の「物体の有ることは、感覚それ自身が万人のままで立証していることであり、そして不明なものについては、前述したように、感覚にしたがい思考によって判断せねばならない。・・・われわれの感覚には、明らかに物体は運動しているものとして現われている・・・」(同12頁)という思想である。

それに対して、マッハの影響を受けつつ、主観主義的な感覚論を唱えたオーストリー学派のハイエクは、「感覚を外部世界(物理的秩序)の刺激が感覚器官に刻印を与えたものと見るのではなく、それが神経系によって識別分類され、別の秩序(感覚秩序)に変換されたものと見る」(間宮陽介『ハイエクとケインズ』中公新書36頁)と主張したという。言うまでもなく、ここでハイエクは、物体とその運動が感覚されるというエピクロスの唯物論思想とは異なる物理的秩序と感覚秩序という概念について述べているのである。この感覚秩序は、主観的であり、人ごとに違うし、変容するものであるという。さらに、ハイエクは、「感覚器官は外的な刺激を「解釈」している。感覚とは解釈され秩序化された産物だと、という主張である。ハイエクは、感覚秩序を感覚要素の意味をもったまとまりとして見るわけである。各々の要素はこの秩序の中において初めて特別の意味を担う、しかも、この意味のまとまりとしての感覚秩序は「学習」、つまり個人の具体的な「感覚経験」によって変化していく」(同36頁～7頁)。このことは、前号で見たオーストリー学派のポエム・パウエルクの「人間欲望の図表」なるものと同じである。感覚秩序の方は、感覚要素の函数的秩序とされているのだから、例えば、色の配列は人によって違った印象を持つというように、主観的に意味づけられている。しかし、通常は、われわれの目は、赤い色なら赤いと認識するし、それを青色と識別する。それがどういふ印象をもたらすかは、人ごとに異なる。ある人は、赤い色に、暖かいという印象を持つかもしれないが、別の人は、冷たいという印象を持つかもしれない。その違いは、「経験は心や意識や感覚などの函数ではなく、反対に心や意識や感覚などのほうこそが経験の函数」(37頁)であるところから来るというのである。そこで、通常感覚論において感覚とされてきたものは、実は感覚ではなく、「前感覚的連関(pre-sensory linkage)」と呼ばれる、秩序化以前のカオスなのだということ。それから、経験と感覚の相互作用によって、感覚秩序が形成されるというのである。「人間の中の無定形なあるものが次第に形をとって感覚となり理論となり、そして思想となるのである」(同38頁)。そして、「ハイエクにとって、理論はすでに在る世界を映しとったものではなく、理論は世界、世界は理論、である」(同)。その上で、「以前の理論の矛盾点を取り除いて「理論を変更し改善することにある」(『科学による反革命』佐藤茂行訳)のだ」(同39頁)。つまり、理論を変更し改善することは、世界を変更し改善することを意味するということである。しかし、間宮氏は、ウイットゲンシュタインの思想にハイエクの思想を重ねすぎだと思う。ウイットゲンシュタインは、『論理哲学論』で、「世界とは、その場に起こることのすべてである」(『世界の名著70』329頁)「世界は、事実の総体であって、事物の総体ではない」(同)と述べ、ハイエクのように主観主義や独我論ではなく、客観的実在論の立場を明確に表明しているからである。彼の記号主義は、エピクロスが哲学研究の方法上の規則としてあげる次の(1語の最初の意味)の思想に近い。

「そこで、まず第一に、ヘロドトスよ、われわれは語の基礎にあるもの(語の示す先取観念)を捉えるべきである、というのは、それ(基準としてのそれ)に帰着することによって、判断・吟味・問題の対象となるものを判定しうるためにであり、そして、果てしなく説明をつづけるばかりで何ひとつわれわれに判明にならなかつたり、あるいは、われわれが無意味な語をもちいたりなどするような、そういうことのないためである。じっさい、このためには、われわれは、おのおのの語について、最初に浮ぶ心像に着目せねばならないのであり、もしわれわれが、吟味・問題・判断の対象となるものの帰せられるべき拠りどころ(語の基礎にある先取観念)をもっていならば、語の説明などはもはや何らの必要もなくなるからである」(『エピクロス』岩波文庫10～11頁)。

また、『論理哲学論』につけられた序文で、新実在論の立場をとるラッセルは、「この書は、記号主義の原理から、そしてまたどのような言語にとっても避けられぬ語と事物の関係(という問題)から出発して、その研究成果を伝統哲学のさまざまな部門に適用し、伝統哲学のさまざまな部門に適用し、伝統哲学と伝統的解決策がじつは記号主義の原理についての無知に、そしてまた言語の誤用によるものであることを、そのつど指摘しています」(『世界の名著70』中央公論307頁)と述べているが、ウイットゲンシュタインは、この書の中で、論理絵を現実のモデルと述べ、「命題が真であり、あるいは偽でありうるのは、ひとえに、それが現実の絵であるからである」(同358頁)とも述べているのであり、ハイエクのように理論矛盾を解消するということではなく、理論の真偽を判断することを主張しているのである。さらに、ウイットゲンシュタインは、ハイエクのような主観主義的独我論に対して、「独我論が正しいこととはまったく正しいのであるが、遺憾ながらそのことは、語られえぬことである。みずからを示しはするけれども、世界は私の世界であるということは、言語の(それだけを私が理解している言語の)境界が、私の世界の境界を意味している、ということのうちに示されている」主体は、世界のうちに属するものではない、それは世界の境界なのである」(同404頁)「独我論は、厳格におしつめてみると、純粋なリアリズムに合致することがわかる、独我論でいう自我は、結局は延長のない点に収縮してしまっ

て、残るものは、それに対置されていた実在だけである」(同 405 頁)「ここに、哲学において自我は非心理学的に問題になりうるということの意義が厳存する。／すなわち自我は「世界とは、私の世界である」ということを通じて、哲学のなかに登場してくる。／哲学でいう自我とは、人間、人間のからだ、あるいは心理学で取り扱われる人間の魂などではない。かの形而上学的な主体、つまり世界の一部分ではない境界なのである」(同)と述べ、それを事実上否定した。独我論は、結局は、外部の実在を示してしまうのであり、自我自体は、境界であって、延長のない点に収縮してしまつて、実在の諸属性・性質だけが内容として残るとことになる。独我論は、語りえぬ事を語るという不可能性を持っているというのである。間宮氏は、他のところでも、ウイトゲンシュタインの思想を主観主義者ハイエクの思想と同一視し、主観主義の側に入れようとしているが、以上のところから、それが不可能であることはわかると思う。

マツハは、物体は私の感覚の集まりであると述べ、それをレーニンが『唯物論と経験批判論』で批判した。ハイエクは、ソクラテス流の「無知の知」を強調し、個人に知られることは限られており、「具体的事実を十分に知っているという想定は一般に、理性がすべての価値を判断できると思い込む一種の知的驕りを生み出すのに対し、すべてを知ることは不可能であるとの洞察は、現存する社会の価値と制度の中に沈殿してきた全体としての人類の経験に対する謙遜と崇敬の態度へと導く」(『現代思想ハイエク特集』1992年12月号青土社133頁)と主張した。彼は、不可知論が、現存の社会の価値と制度に対する謙遜と崇敬の態度に導き、それを理性によって価値判断して、否定したり、乗り越えようとするような傲った態度を否定するがゆえに、言い換えれば、現存秩序を間違つても破壊しようというような意識や態度を生まないようにするために、重要だというのである。つまりは、不可知論は、現存秩序への信仰を生み出すゆえに、価値があるというのである。ハイエクは、感覚は秩序化されており、それは漸進的な改善の過程によって進化するのであり、それを尊重することはあつても、理性によってその感覚秩序を変革したりすることを、驕りであるとして、否定する。というのは、感覚秩序は、直感的なパターン認識能力であつて、すでに理論化されているからだという。それに対して、理性は、大した役割を持っておらず、むしろ、命題の形式で、思考することは、物理現象のような単純な法則を扱う場合には有効だが、社会現象などの複雑現象については、大した効果がないと言つたのである。彼の不可知論は、独我論的な限界を世界の側に押しつけるものであつて、無数の不完全な知性を通じて進んでいく知識を進展させていく社会的思考形態の存在を無視するものである。彼にとつて、感覚といへば、私の感覚しかなく、集合的感情・社会的感覚・共通感覚・共同主観(われわれという主観)などの超私的な感覚や感情を認められないのである。それでは、例えば、阪神大震災の時に、全国から駆けつけたボランティアたちの行為は、私利を犠牲にした利他行為という私的感情と感覚による行為としか見えないだろうが、そうではなく、あれは社会的感情・社会的欲求の存在を示したのである。私利と利他のバランス計算などした上で、人々は、神戸に駆けつけたのではない。そんな計算するまもなく、うまく言葉にできない感情と欲求に突き動かされて、行動してしまつたのである。そうでなかったらあんな短期間にあれだけ多くの人が、現場に入って活動するわけがない。

社会学の分野での唯物論と主観主義の対立

それに対して、社会現象の学である社会学の分野では、デュルケムが、「社会生活の内容は、純然たる心理的な要因、すなわち個人意識の諸状態によっては説明されないということ、これは明白であるように思われる。じつさい、集合表象が表現しているものは、集団がおのれにかかわりをもつ諸対象との関連のみならずからについて考える仕方である。ところで、集団は、個人とは異なつたものとして構成されており、またこれにかかわりをもつ諸物も個人とは異なつた性質をもっている。おなじ主体もおなじ客体も表現していない表象が、おなじ原因にもとづいているということはいへない。社会がそれ自身および周囲の世界を表象するところの様式を理解するには、個々人の性質ではなく社会の性質を考察しなければならない」(『社会学的方法の基準』岩波文庫33頁)と述べ、個人主義的方法を否定している。その上で、彼は、集合体によって制定されたあらゆる信念や行為様式を制度とよび、社会学を、「諸制度およびその発生と機能にかんする科学と定義」(同43頁)する。そして、彼は、社会学の対象たる社会的事実を定義する。すなわち、「社会的事実とは、固定化されていると否とを問わず、個人のうえに外部的な拘束をおよぼすことができ、さらにいえば、固有の存在をもちながら社会の範囲内に一般的にひろがり、その個人的な表現物から独立しているいっさいの行為様式のことである」(同69頁)。

このようにして、デュルケムは、社会的事実を外部に存在する物として扱う科学の一部門としての社会学を提唱したのであつた。

それに対して、主観主義者で個人主義的方法をとるハイエクは、社会的なものに対して貧弱な考えしか持っていない。例えば、「個人が共同目的の実現のために協力するときに、個人がそのために形成する国家のような組織には、組織自体の目的体系ならびにそれ自体の手段が与えられている。けれども、こうして形成される組織は、いかなるものであれ、一つの「人格」であることに変わりはなく、いずれも独立したかぎられた分野をもち、組織の目的が至上となるのはこの分野においてである。国家のように他の組織よりはるかに強力な場合もしかりである。この分野の限界は個人が特定の目的に同意する程度によって決する」(『隷従への道』東京創元社78頁)という具合である。国家の限界が、個人の同意の程度によって決まるならば、それは限界ばかりではなく、国家の存在そのものの廃止も個人の同意によって決まるとも言える。通常の諸個人の同意によってつくられた組織は、解散することがあるから、同じ原理を国家にも適用するハイエクの考えからは、そういう結論が出てくる。さらに、組織を人格とする彼の考えは、社会有機体説的なものなのだろうが、国家のような集合的「人格」と個人の「人格」の間に、個人の人格間の関係を適用するものであり、集合的「人格」と個人の「人格」の間の違いや非対称性という誰が考えても当然のことを無視するものである。

それに対して、デュルケムは、この書の第一版の序文で、「人は、社会生活を観念的な諸概念の論理的な展開として思いえがくことを習慣としているため、集合生活の変化を空間的に限定された客観的諸条件に規定されたものとみなす方法をおそらく粗雑なものとして判断するにちがいないし、また、筆者を唯物論者として扱うことも考えられないことではない」(『社会学的方法の基準』岩波文庫19頁)と述べ、自分の方法は、一部唯心論的でもあるが、科学的合理主義的方法であると称した。唯心論や唯物論の彼流の定義については、ここではおく。彼の集合生活の変化を空間的に限定された客観的諸条件に規定されたものとみなす方法、社会的事実を自己意識の外部に実在する物として扱うことは、唯物論的である。そのことは、「物の外的な特徴がわれわれに与えられているのは感覚を通してであるから、要約して次のようにいうことができる。科学は、客観的でありうるためには、感覚を経ないでつくられた概念からではなく、感覚によってつくられた概念から出発しなければならない。科学は、その出発点における定義を構成する諸要素を、可感的な与件から直接に借りなければならないのである」(同114頁)と述べていることから明らかである。さらに、彼

は、そのことを、科学が、あるがままにその物を表現するためには、それにふさわしい概念をつくらねばならないのだが、それには、「あらゆる概念の最初の素材である感覚に立ちもどる必要がある。真であると偽であるとを問わず、また科学的であると否とを問わず、あらゆる一般的観念がみちびかれてくるのは、感覚からである」(同 115 頁)とも述べている。

デュルケムは、同書の第3章「正常なものと病理的なものの区別のための諸基準」の中で、この基準を三つ上げている。「(1)、あるひとつの社会的な事実、その進化の特定の段階において考察された特定の種の諸社会の平均のなかに生じるとき、その発達特定の段階において考察された特定の社会的類型にたいして正常である。(2)、現象の一般性が、考察されている当の社会的類型のなかにおける集合生活の一般的諸条件にもとづいていることを明らかにすることにより、前の方法の諸帰結を検証することができる。(3)、この事実が、いまだその全体的な進化を完了していない社会種に関係している場合には、右の検証は不可欠である」(同 148 頁)。

その例として、彼は、犯罪について取り上げる。その中で、犯罪を正常な社会現象であると述べている。その証拠として、19世紀初頭からの犯罪率の増加を示している。フランスでは、犯罪の増加率は300%にもおよんでいる。それは、「犯罪がこのように集合生活全体の諸条件と結びついてあらわれている以上、およそこれほど明白なたちで正常性のあらゆる徴候を呈している現象もないことになる」(同 151 頁)。

そして、彼は、人々の道徳心を逆なでするようなことを主張する。

「まず第一に、犯罪をまぬがれないような社会はまったく考えられないということからして、犯罪は正常なものである」(同 153 頁)。というのは、「犯罪は、特別な力と明白さをそなえたある種の集合的感情を傷つけるような行為から成っている」(同)が、それは、このような集合的感情の状態によって変化するものだからである。かつて少年の万引き行為は、説教、非難、親への通報、叱責、弁償、私的な始末書、などの道徳的措置ですまされていたが、近年では、それに対する集合的感情の強度が増大し、明確な犯罪として逮捕・補導の対象となりつつある。絶対的な道徳意識の一致は不可能であり、「われわれの依存している社会的諸影響は、個人によって異なり、したがって意識を多様化させずにはいけない」(同 156 頁)ので、集合的类型からの個人のズレから犯罪の特徴と見なされる行為が存在するのは避けられないというのである。「犯罪としての特徴を付与するものは、それらに内在する重大性ではなく、共同意識がこれにみとめるところの重大性である」(同 157 頁)。

このことから、犯罪を通じて、社会生活上の集合的感情が進化していくので、犯罪は、「道徳および法の正常な進化にとって不可欠なもの」(同)だという結論が導き出される。そして、集合生活の変化にともなう法や道徳意識の変化が、道徳の根底にある集合的感情が強すぎることによって阻害されると、不動の形態に固定化され、社会生活は窒息してしまうという。「道徳意識の変化には個人の独自性が実現されることが必要である。とすれば、世紀に先んじていることを夢みる理想主義者の道徳意識が表明されるためには、その時代の水準にも遅れをとっている犯罪者の道徳意識の存在をもゆるさなければならないことになる。つまり、一方は他方なくしては存在しえないということである」(158 頁)。

これが間接に有用であるにすぎないのに対して、「犯罪の存在は、たんに必要な諸変化への道が開かれているということを含意するばかりでなく、場合によっては、直接にそれらの変化を準備するのである」(同 159 頁)。これはどういうことだろうか。「犯罪の存するところでは、集合的諸感情は、あらたな形態をとることのできるほど十分な柔軟性をもった状態にある」(同)し、そればかりではなく、集合的感情がとらうとしている形態をあらかじめ決定するのに寄与している。犯罪が、来るべき道徳の予兆をなし、道徳変化への一過程となった例が無数にある。その例として、デュルケムは、ソクラテスの事例をあげる。彼の犯した犯罪は、今で言えば、思想の自由であるが、それは当時のアテナイの人々の生活諸条件と適合しなくなっていた伝統を脱し、新たな道徳と信念にアテナイ人が移行するのに寄与したと彼は評する。ソクラテスが犯罪者とされたのは、当時のアテナイ人の多数の集合的感情に背くものであったからだが、同時に進行していた諸変革の前奏をなした点で、有用であったという。「事実、自由哲学の先駆者たちといえば、中世の全時代を通じ、そしてじつに現代の前夜にいたるまで、世俗の裁判権が正当に罰してきたところの異端者たちにほかならなかった」(160 頁)。

こうしてデュルケムは、「通念に反して、犯罪者は、もはや根本的に非社会的な存在、社会のなかによび入れられた一種の寄生的な異物などではなく、まさしく社会生活の正常な主体としてあらわれる」(同)と主張する。そして、彼は、通常考えられているのは逆に、犯罪の発生率が平均から異常に低下する場合、それは、社会的混乱の徴であるという。犯罪が病態的なものではないとすれば、そのような観点からの刑罰＝治療という目的ははずれなものにすぎないので、彼は、刑罰の理論は、一新されねばならないと言う。同じように、フランスのミッシェル・フーコーは、非行が、監獄制度が、再生産している正常な社会現象であることを『監獄の誕生』で指摘している。こうして、功利主義が、個人心理や個人道徳心の概念化に終わるだけの認識主義から抜け出せずにいたのに、デュルケム以後の社会学は、社会制度や社会現象、共同意識や社会意識、社会的思考形態や集合的感情などの集合的現象としての規範や道徳・法・制度の解明に進んでいくのである。それに対して、ベンサム・ミルなどの功利主義者は、法や道徳の基礎に、功利心を置くのだが、それを人間一般の心理として同一なものと信じているのである。ベンサムは、犯罪は、犯罪者の快楽のために犯されるのであるから、それに対して、犯罪者には、苦痛を与える刑罰を下す必要があると言う。しかし、犯罪が個人の功利心から発生するのであれば、犯罪の抑止は、それ以外の手段での功利心の満足を図る必要があり、したがって、社会全般の福祉・幸福の達成が必要となる。そこで、功利主義は、社会主義へと接近することになる。

それに対して、カント主義的な道徳論をとるハイエクの場合は、個人主義を基本にする点は功利主義者と同じだが、道徳の根拠を個人に先天的にそなわる「良識」に求める。『隷従への道』において、道徳は個人の行動の現象であるばかりではなく、「個人が自由に自ら決意し、道徳律を守るために自発的に個人の利益を犠牲にすることを求められているところにのみ、存在しうるものである」(東京創元社 266 頁)と述べ、自由・自発性・内なる道徳律ということをも道徳の基礎に置いている。さらに、「個人の責任をともなわないところには、善もなく悪もなく、道徳的美点を発揮する機会も、また人が正しいと考えるもののために、その欲求を犠牲にして信念を明らかにする機会もない。われわれが自分自身の利益に対して責任を負い、その利益を自由に犠牲にする場合にも、われわれの決意は道徳的価値をもつのである」(同)と、道徳を個人信念としている。そして、「物質的事情が選択を行わせるところにおいて、われわれ自身の行動を秩序づける自由と、われわれ自身の良識にしたがって生活の設計を行う責任は、そのなかにおいてのみ道徳的感覚が成長し、道徳的価値が個人の自由意志によって日々新たに作り出される大空のようなものである。指導

層に対してではなく、人が重きをおく物事のうちに何を他者のために犠牲にするかを決定する必要があること、そして自分自身の決意の結果に責任をとる必要があるということなどは、真に道徳という名に値するものの本質というべきものである」(同 266~7 頁)として、自由と良識による責任が、道徳的感覚を育むという。これは、あきらかにプロテスタンティズム的な道徳観であり、小生産者的な倫理観である。このような個人主義的な良識を元にして、彼は、集産主義を、功利心の抑制ではなく集団でそれにふけることであると非難している。彼は、個人企業者の理想社会の倫理を「独立、自助、すすんで危険を負担しようとする気風、多数と対立する自分自身の信念を曲げぬこと、自発的に隣人と協力しようとする気持ちなどは、個人主義的社会の運営が基調とするものである」(同 268 頁)」と表わしているのである。

現在の個人主義的な自由社会の現実が、ハイエクの理想的個人主義的良識を裏切り続けていることは、誰の目にも明らかで、われわれは、日々、政治家・企業・官僚・学者等々の犯罪・反道徳行為のニュースを嫌というほど聞かされている。自由化の中で、自発的に隣人と協力することは少なくなってしまった。それは、共同体があり、その集団的感情があるから成り立つものであった。また、日々の物的生活の過程、職業過程は、個人の道徳感覚を成長させてはいない。その責任を、ハイエクの時代のように、集産主義の影響とすることは無理である。なぜなら、今、勝ち誇って時代の支配思想となっているのは自由主義だから。自由主義の支配の下で、これだけの犯罪が起きているということは、やはりデュルケムの言うような新しい社会諸条件が解放されるべき時が来ている証であろう。それに対して個人の良識を対置することは、社会進化を妨害する反動にしかならないし、それは現実に対して、究極的には無力である。

それから、道徳の規準が、個人の良識ではなく、共同意識にあるというデュルケムの思想は、歴史的に、例えば、通常は悪とされている殺人が、戦時においては、善とされ、敵を多く殺した兵士が誉め称えられるということでも明らかである。それも、古代のアステカ社会では、戦争での殺人はタブーとされていたように、共同体の共同意識の在りようによって異なっているのである。個人の良識を育成するのは物的生活の仕方であるとハイエクは言うが、彼は、それを生産関係に基づく社会諸関係の具体的な解明によって明らかにするのではなく、個人主義的な主観的良識に還元し、個人心理・個人の道徳心に解明の鍵を求めたことで、良識の歴史的变化や、善が悪に、悪が善に転化する弁証法的な道徳の実際を捉えられないのである。要するに、彼は、その哲学上の師であるカント同様の半唯物論者なのである。

あえて、ハイエクをとりあげてはいるが、もはや、彼に言及する者も少なくなっしまい、彼は忘れられつつある。現代の経済条件からは、新たな集合的感情の状態が日々創られているが、それは、ハイエクのいう良識とはずいぶん中味が違ってきている。例えば、環境破壊の問題は、今では先進国の人々の集合的感情が厳しくなりつつある分野で、それまで犯罪と考えられなかった行為が次々と犯罪とされ、不道徳と見なされるようになってきている。企業や個人の行動の自由を規制しないと自分たちの存在が危ういという状況では、ハイエクのように無邪気に自由を礼賛するわけにはいかないのである。こういう点も含めて、ハイエクの道徳律が現代の状況に対して間に合わないことは明らかである。(つづく)

唯物論戦線の構築のためのノート(4)

流 広志 315号(2007年11月)所収

廣松渉氏の共同主観論的規範論・倫理学について i

廣松渉氏は、『世界の共同主観的構造』で、デュルケムの社会学を再構成することで、蘇らせるという課題を提起している。ただ、その前に、氏は、既存の認識論・哲学・倫理学に対する不満と批判が述べられている。そこで、氏は、その限界を突破するために、共同主観論を展開する。氏は、認識論を中心としていて、マツハの感覚論やゲシュタルト心理学などを援用している。氏は、マツハの限界を指摘もしている。

ただ、廣松氏は、レーニンの『唯物論と経験批判論』の言うところの「単純模写説」に強い批判意識をもっているようである。「単純模写説」と言われるものについては、ことはそう単純ではないということだけをここでは指摘しておく。

氏の共同主観論という認識論の体系においては、認識の変化や相対性といった変化であるとか、実践と認識の動的な関係性であるとか、要するに、変化や飛躍といった動的に動く現実の在り様に対して、構造や共同主観による決定や物象化的錯視の強さとか、変化よりも、普遍化な安定性や保守性や固定性といったものが、強いように感じられる。もちろん、氏としては、デュルケムの社会学の動力学ということ強調しているし、歴史の発展の動因としての階級闘争ということを踏まえているのであって、静的な歴史観・社会観をとっているわけではない。

氏の意志の論理学・社会倫理説を確かめるためには、その前提となっている認識論を見ておかなければ、その意味が理解できないので、氏の共同主観論から確かめていきたい。ただ、廣松氏の提起を本稿のテーマに沿って、見るためであって、それに必要と思われる限りで見ていくだけであることをあらかじめお断りしておく。なお、氏の使う用語は難しいのであるが、それは、氏が、既存の概念や学知を批判し、自らの新たな学知を立てようとするところから来ているものである。日常用語にない言葉が多く出てくるので哲学的訓練を受けていない人には読みにくいということはあるが、新知をたてる際にはある程度やむを得ないことでもあるので、ある程度は勝手に直したりしてもいい。その点ご容赦いただきたい。

廣松氏の全著作を見たわけではないが、『世界の共同主観的存在構造』が、氏の主著であって、その後の氏の論考の基底となっていると見てよいと思う。熊野純彦氏が『情況』2002年7月号の「経験をひらく思考 『世界の共同主観的存在構造』を読む」で、同書は、「廣松の「哲学的見解を開陳したものとしては論域が最も広く」またその内容がその他の廣松の諸著にたいして「基底的」なものである。その意味では、廣松渉の「実質上の主著」であるとすらいってもよいかもしい」(107頁))と述べているが、最晩年の『存在と意味』をざっと読んで限りではあるが、基本的な部分は、『世界の共同主観的存在構造』と変わっていないと思われるので、熊野氏の指摘に同意できる。

まず、序章冒頭において、廣松氏は、当時の哲学や諸科学の停滞を指摘し、その閉塞状況が、近代的世界観の根本図式とりわけ近代的认识論の「主観—客観図式」から来ているという。氏は、近代的认识論の「主観—客観図式」の超克が必要だと言うのである。この近代的认识論の「主観—客観図式」の前提として、氏は、(1)主観の「各私性」。「主観は、いわゆる近代的“自我の自覚”

と相即的に、究竟的には意識作用として、つねに各個人の人格的ペルゼンリッヒな意識、各自的な私の意識だと了解される」こと、(2)認識の「三項性」。「意識作用—意識内容—意識作用」、(3)与件の「内在性」。「三項図式においては、いわゆる近代的な“物心の分離”と相即的に、認識主観に直接的に現前する与件は、「意識に内在」する知覚心像、観念、表象、等々、つまり「意識内容」にかぎるとされ、客体自体は意識内容を介してたかだか間接的にしか知ることができないものと了解される」こと（勁草書房 7～8 頁以下同書からの引用は頁数のみ）の三点をあげる。

その上で、氏は、それが、近代的認識論の三つの躰きによるという。すなわち、

(1)「未開人の精神構造や精神病者の意識構造の研究の進展によって、かれらの意識構造が正常な“文明人”とは「異型的」であるということが解明され、「知性的能力」はおろか“感性的能力”にいたるまで、歴史的・社会的に共同主観化されていることが明らかにされたため、意識の人格性ペルゼンリッヒカイト、各自性というかの大命題そのものが・・・もはや維持できなくなったからである」（同）。

(2)「ゲシュタルト心理学は、一定の局所的刺激に対して常に一定の感覚が対応する（刺激が同一であれば、それに対応する感覚も同一である）という「恒常仮説」をくつがえし、あまつさえ、知覚が本源的にゲシュタルト的に分節化していることを明らかにした」から。

(3)「フランス社会学派、なかんずくその「集団表象」の理説がもたらした発想と知見。集団表象の理説は、人びとの意識が集団化され共同主観化されているということ指摘するにとどまらず・・・さらに一步を進めて、人々のもつ“意識内容”“表象”がいうなれば物象化することを究明し、社会的事実 *fait social* を、この意味での物 *chose* として処理する。道徳的事象や「言語活動」を考えてみれば瞭然たる通り、「集団表象」は決して諸個人がもつ表象の代数和ではなく、特殊的総合 *synthese sui generis* であり、新しい存在性格を獲得する。なるほど、もし人間（意識）が誰一人存在しなければこの *chose* も存在しないというかぎりでは、それはたしかに“主観的なもの”であるが、しかし、それは個々の意識主体と客体との直接的な関係によって生ずるとき「意識内容」ではない。この物象化された意識、集団表象は、精神と物質という近世的な二元分類に収まりにくいという点は措くとしても、意識の直接的な与件でありながら「意識内容」ではないことにおいて、かの「意識の命題」を躰かせる一契機たらずにはおかなかった」（14 頁）から。

この躰きを解決するため、廣松氏は、近代的発想法の地平そのものの自己批判し、その基礎的構造を破砕し、新たな世界観の権利づけを図らんとする。

そのための与件として、氏は、(1)人間の意識が本源的に社会化され共同主観化されているという与件、(2)「意識がゲシュタルト的に体制化されているという与件」、(3)集団表象の物象化という与件」（17～8 頁）の三つをあげる。

その上で、氏は、反省以前の意識に現れるままの世界としての「フェノメナルな世界」とそれを形成している諸分枝を「フェノメノン」と呼ぶ。フェノメノンは、「即自的に「或るもの」として、「単なる与件 *als solches* 以上の或るもの」として、現われる」（24 頁）という。意識は、所与をなまのまま受けとるのではなく、所与をそれ以上の或るものとして意識するというのである。音声記号は、単なる音ではなく、それが表わす或るものとして意識されるのである。それを廣松氏は、フェノメノンの対象的二要因のレアル＝イデアールな二肢的な構成体と呼ぶ。主体も同様に二重化されている。こうして、廣松氏の認識論の「現象的世界の四肢的構造連関」が示される。

氏は、フェノメノンが、私の人称的意識に属する主観的なことからではなく、フェノメナルな世界が、前人称的・非人称的であるという。ところが人々は通常、対象の意識と意識の意識（自己意識）を臆断的に区別して意識の本源的人称性なる想念に固執してきたというのである。それに対して、共同主観論が立てられるわけであるが、それは、「フェノメナルな世界は“所与がそれ以上の或るものとして「誰」かとしての或る者に対してある”*Gegebenes als stwas mehr einem als jemandem* とでもいうべき四肢的な構造連関において存立している」（45 頁）ことから解明されるべきものだということである。

次に、氏は、言語＝記号の領域に進む。それは、情報によって伝達される世界は、知覚の世界同様に、われわれの意識・心理・生理的な機構に直接的影響を及ぼし、反応を引き起こすからである。従来、物在了宇宙こそ世界の第一次的な環境であり、情報的世界は、準環境として、あるいはその一部とされてきたが、実際には、「われわれに如実に拓けている世界、すなわち、われわれの心理・生理的な営みに直接的に規定的影響を及ぼしているところの、そしてわれわれがそれに対して対象的・実践的に関わっていると現与の世界は、実は、殆んどもっぱら情報化された世界である」（49 頁）という。

さらに、氏は、情報的世界の基本である記号＝言語について、「言語が歴史的に成立して以来、「思考」はもちろんのこと、フェノメナルに与えられる知覚的世界そのものが、そもそも共同主観的な言語的交通を離れては存在しない」（54 頁）と述べる。しかも、「知覚そのものが記号（象徴）的な在り方をしており、言語的記号はそれを典型的に具現したものにほかならないのであるが、フェノメナルな世界は言語的交通の媒介による意味づけられた分節に俟つてのみ、はじめて現与のものになっている」（55 頁）ので、言語の存在構造を解明することが、フェノメナルな世界を理解する鍵になることになる。

廣松氏は、言語機能が、(1)対象的事態を叙示する機能、(2)対象的事態に関する発話者の措定意識や感情状態を表示する機能、(3)聴取者に一定の精神的感応や身体的反応を喚起する機能の三つに大別され、(1)の機能は、さらに、陳述されるべき関心の対象を指示する機能とその対象をしかじかの或るものとして *als etwas Bestimmtes* 述定する機能に分かれる（58 頁）。したがって、言語機能は 4 つになる。

言語は、一方に具体的人称的な主体から自立化された言語主体一般との相関関係にある記号と意味の体系が物像化された言語ラングとして表象されるという。他方で、言語主体は、自己分裂的自己統一を発話者と不断に形成していくことを通して、言語的活動に媒介された対象把握と「表現」の仕方を共同主観化していき、共同主観的に、自らも「言語主体一般」として、自己形成を遂げる（83 頁）。

廣松氏の共同主観論の共時論的展開を、ごくおおざっぱに見てきたのだが、本稿のテーマと関連するのは、この後である。

まず、廣松氏は、「本章では、われわれが内存在するところの世界を、単なる認識という関心ではなく、生の全体的関心の対象と

して正視しつつ、世界を人間の実践という共同主体的(intersubjektiv=間主体的)な営為によって被媒介的に措定されるものとして捉え返すこと、これが課題となる所以であるが、「歴史的」という限定は、世界が—狭義の「歴史」のみならず「自然」を含めて—原的に間主体的実践による被媒介性において存立するという了解—を表示するものにほかならない(90頁)と述べる。

氏は、まず、生活的関心に対する道具的有意義性を指摘する。フェノメナルなものは、単なる「もの」以上の道具的有意義性をもつものとして現れる。それは、他の人間とその行動でも同じである。人間の行為の場合には、「規制的有意義性」と呼ぶが、それは「人間の行動様式そのものの物像化」と関係しているという。

次に、氏は、制度や習慣は、「集团的・規範的拘束性において存立するところの、本源的に共同主体的(=間主体的)な現象である」(98頁)であることを指摘した上で、歴史的文化的形象(道徳・法律・芸術・宗教・学問等々)を検討する。そこで、氏は、文化的有意義性を「価値的有意義性」と呼ぶ。

氏は、文化的価値の価値と反価値との相補性を指摘する。「価値は、日常意識においては、或るときには性質として、或るときには実体として、ともあれ主観からは独立な客観的な或るものとして表象されている」(101頁)のだが、それは、直覚的認識の対象であるが、経験的直感の対象ではない。それは、マルクスが、商品価値は、超感性的なものだと指摘したのと同じものであるという。

続けて、氏は、日常生活において、われわれが、道具的・規制的・価値有意義性を帯びた環境世界に内存在しつつ、社会習慣的・制度的に様式化された仕方で行動していることを指摘する。われわれは、俳優が役柄と場面にふさわしい仕方で行っているように演技しているという。そして、「人間活動の汎通的な形式的・構造的規定として、role-taking という概念を採用し、これを援用しながら」歴史的主体の在り方にアプローチすることにしよう(105頁)という。

われわれは、für uns 人の行動は常にある役柄演技として、単なる身体的動作以上の或るもの etwas Mehr, etwas Anderes として二肢性において現存在するという。そして、われわれは、人生劇場において、演技者として演技しているのだが、「人間の活動は、こうして、一般に、彼が一定の役柄を演ずるその都度すでに、舞台・背景・道具、ならびに、役柄・筋書・振付という既存性によって拘束される」(107頁)という。人には、「舞台外の生活」はありえず、「自己としての自己」と「俳優としての自己」のレアルな区別はなりたない。デカルト的なコギトですら、コギタースム(我々が考える)であって、本源的な共同主観性においてある。人間には実体的な本質はなく、「社会的諸関係の総体」(マルクス)なのである。そこで、氏は、person(人格)が、舞台上の仮装(仮面 etc)を意味するペルソナが語源であり、personate(演技する)と同根であることを指摘する。演技は、相手との関係においてある共同主体的協働の一射影である。この演技において役者は、誰であってもよく、任意の数値で置き換えられる。役柄・配備・演技・構成態は、 $y=f(x)$ といった函数的性格をもつというのである。

それに対して、制度は、「特定の諸個人によって現に演ぜられているということにおいてではなく、可能的な生身の人間、誰かしらしかるべき諸個人によってレアルに演ぜられようというイデアリテートにおいてある」(112頁)。

氏は、制度・習慣などの「規制的有意義性」が「われわれの身体的行動を規制するだけでなく、“内的な行動”すなわち、思考や価値評価をも規制し、この内的拘束性において、イデオロギー的ひいては権力的支配の槓杆をなす」(114頁)という。つまり、それは、単なる知識ではなく、当為意識をわがものとして受肉し、現実的な拘束性を発動するものである。

つぎに、廣松氏は、倫理・道徳の次元に議論を進める。

氏は、道徳的規制という時、親兄弟や隣人が、人を叱責したり、道徳的非難を加えるのかは、根源的に制裁サンクションの role-taking をおこなわざるをえない心理的圧力に押されているのではないかと、ジンメルが、『社会的分化論』でも取り上げている事例を指摘しつつ、「未開人においては、タブーを犯す者が出ると、集団の全員が心理的恐怖におちいるといわれるが、同様な機制メカニズムが作用しているのではないか」(115頁)と述べる。そして、氏は、唐突なようではあるがと断りつつ、「生霊憑き」を道徳的制裁として機能していると述べる。氏は、その催眠現象に着目する。「端的にいて、規制的有意義性、規範的拘束性という案件には、究極的には条件反射に基づくものであるにもせよ、深層催眠、自己催眠の次元に即して捉え返さるべきものであろう」(118頁)という。つまり、「各種のサンクション、叱責、嘲笑、非難、崇り、懲罰、等々は、条件づけ、催眠の機能を果たすだけでなく、条件反射理論でいう意味での「強化」(条件づけの手段としても機能している。或る意味では、この強化こそが賞罰サンクションの基本的な機能であるかもしれない)(同)というのである。

それに対して、規範的価値意識のない場合は、懲罰は、たんなるむきだしのゲヴァルト(物理的暴力)にすぎない。それは、当の権力支配が甚だ脆弱であることを意味する。道徳その他の掟が形骸化している場合もそうである。

そして、氏は、共同主観的な催眠が根強い網を張っているが、その催眠が表層的意識の尖端に現れるのが、神話(民主主義、ナショナリズム、企業意識等々)に他ならないという。そして、「この汎通的な被拘束性、相互規制的な間主体的協働のこの屈折を介して、我々としての我 Ich als Wir としての我々 Wir als Ich が形成される。すなわち、人間は、単なる認識主観の次元においてのみならず、実践的構え Gesinnung において既に共同主体(観)的な主体として自己形成をとげ、この次元においても intersubjektiv=gemeinsubjektive な個体として二肢的構造成体として現存在するに至っている」(119頁)というのである。

氏は、用材的有意義性の「共同主観的一致」は、動力学的な緊張をはらみつつかろうじて存在するものであって、それは観念的演技と現実的な演技での心態の違いによるものとしている。役柄と特定人格との結合は分業などによって固定化されるが、例えば、身分の違う者でも観念的演技によって、他の身分の道具や風習や芸術などの文化形象を観念的には捉えることができるが、それにとどまるのである。それは同一の階級の中でも起きるし、新規の体験が共同主観化されていくので、動力学的な変化の過程が存在するというのである。

次に、氏は、物象化論をとりあげる。物象化には、(1)人間そのものの物化、(2)人間の行動の物化、(3)人間の力能の物化、がある。これら以外に、後期マルクスの物象化論があるが、それは範疇が異なるという。

「マルクスのいう物象化は、人間と人間との間主体的な関係が物の性質であるかのように倒錯視されたり(例えば、貨幣のもつ購買力という「性質」、人間と人間との間主体的な関係が物と物との関係であるかのように倒錯視される現象(例えば、商品の価値関係や、多少趣を異にするが、「需要」と「供給」との関係で価格が決まるというような表象)の謂いである。それはもちろん、対象から引離された人間と人間とだけの関係ではなく、況んや、静的・反省的な関係ではなく、対象的活動にたいして動力学的な関わり合いであり、機能的相互連関である。すなわち、それはわれわれが謂う意味での広義の間主体的協働関係の謂いであって、これが

或る屈折を経て、物の性質や物と物との関係であるかのように仮現する事態を指す」(125～6頁)。

廣松氏は、歴史という次元で、超個人的な「大きな主体」という物象化的錯視をしりぞけつつ道具として使っているこの形象は、任意の間主体的協働形象で置換されようという。

ここまでの氏の議論では、まるで人間は既成性の網の目に捉えられ尽くして、神学的決定論や経済的決定論の類の宿命的決定論におちっているように見えるが、それは、物象化的錯視によって生じているのであって、「既成性からして人間の対象的活動によって創造されたものにほかならない」(129頁)ので、氏の議論は、けっして宿命的決定論ではないという。氏は、role-takingな構造は人間実践を拘束するものではあるが、実践は、対象、道具、演技様式、人間そのものを変容せしめるものであるという。それは、人間の間主体的協働としての対象的活動によるものであり、弁証法的な相互作用 Wechselwirkung によるものであるというのである。

この role-taking の基幹は、物的生活の生産であり、歴史的現実において、物的生活の場面での role-taking の構造、すなわちマルクスの規定した意味での「下部構造」の機軸性だと氏はいう。しかし、氏は、「人間の主体性」や「自由」が没却されてしまうのではないかという疑問を想定して、それについては、さしあたり『マルクス主義の地平』第三部、「歴史法則と諸個人の自由」を参照することを求めている。これについては、後に取り上げることとする。(つづく)

唯物論戦線の構築のためのノート(5)

流 広志 316号(2007年12月)所収

廣松氏の共同主観論的規範論・倫理学について ii

廣松氏は、『世界の共同主観的存在構造』のIIで、一 主観性存在論的基礎、第一節 身体的自我と他在性の次元、第二節 役割的主体と対他性の次元、第三節 先験的主観と共存性の次元、二 判断の認識論的基礎構造、第一節 判断論の心理学的諸相、第二節 判断論の意味論的諸相、第三節 判断論の構造論的位相、を論じている。これらは、興味深い論点を様々含んでいるが、本稿のテーマを端的に論じている三 デュルケム倫理学説の批判的継承に進むことにする。関心のある方は、直接当たられたい。

廣松氏は、デュルケム社会学の倫理説に注目する。デュルケム社会学については、本稿でも簡単に見た。

廣松氏は、「デュルケムの倫理説は、道徳の科学を標榜する道徳社会学(sociologie morale)の名を以て知られる」(前掲書251頁)という。「道徳社会学は、規範学としての規範学でないことはもとより、「応用科学」でもなく、道徳現象をそれ自体として「その固有の法則性において」理解することを図る事実学である」(同)。

問題は、この事実学が、特殊的総合観を立場的前提としているということである。この特殊的総合とは、全体は部分の総和以上であり、部分の代数和・機械的集合ではなく、化学的・産出的な総合であるということである。したがって、デュルケムは、一種独特の社会的実在論と社会的事実を「物」として扱うという方法的基準を立てるわけである。

氏は、デュルケムの考えを推測して、次のように言う。「デュルケム社会学によれば、超個人的な人格としての社会という実在が、その二系列の作用様態において顕れるところに道徳現象が成立する。すなわち超個人的な人格としての社会が個人に対して外在的である限りで強制力として(義務・規則)発現し、諸個人に自律的な行為を機縁づけること、ここに道徳現象とその拠って立つ所以がある」(255頁)。

廣松氏は、道徳は、(1)義務・命令された行為・規律の精神、(2)非人称的なものにたいする愛着、(3)自由意志による欲求、の三点において、成立するものだという。それから、社会的事実の三つの契機をあげる。すなわち、(1)道徳的実在は、複合的なものであると同時に単一のものである、(2)道徳的実在に統一性をもたらしめているものは、その基体となり、その本性を表しているところの具体的な存在、すなわち社会のそなえている統一性にほかならない、(3)「義務と善」、これら二つの道徳的要素は、同一の実在の二側面にすぎない。これらの二系列の作用様態において顕れるところに道徳現象が成立する。すなわち超個人的な人格としての社会が個人に対して外在的である限りで強制力として(義務・規則)、それが、にもかかわらず個人に対して内在的である限りで望ましきものとして(善・愛着)発現し、諸個人に自律的な行為を機縁づけること、ここに道徳現象とその拠って立つ所以がある(255頁)。

重要なのは、道徳社会学が、理想という社会事実を認識することによって、道徳的実在の改善やわれわれの行為を向けるべき方向を見いだしめるということである。「さらにはまた「われわれが漫然と目ざしている理想を決定せしめる」。この限りで、道徳社会学は実践的指針を提示するのであって、決して観賞的な学たるに終始するものではない」(256頁)。「そもそも「社会的連帯の基礎条件を示す」というところに道徳の特質が存する。個人を一全体の構成部分として仕上げるのが道徳の本質的な機能である」(同)。氏は、この点に、道徳社会学あるいは倫理学の特徴があり、それが、事実学が主観的な道徳的説教に墮している既存の道徳論・倫理論を批判する視座を見いだしているのである。すなわち、人間のごとく社会生活を営む者においては、この「有機的に組織化された生活形態に照応する規則性が必要となり、「あるべき人間関係を律する基準を定め、個人をこれに従わせしめる必要がある」。ここに道徳の存在根拠がある」(同)というのである。

そして、「この道徳の要求を要求する社会的有機体が超個人的にしてしかも外在的・内在的であるところから、それは往々にして「神格」として意識され「義務と愛着」とはこの神格との間に成り立つものとして表象される。「社会は人間から神を創り出し、自からそのしもべとなったのである」。ここにいわゆる神聖性と道徳性との並行的対応が存在する結果となり「宗教生活の中心たる神が同時に道徳的秩序の最高の守護者」であること久きに亘ったのだが「神は今日ではもはや道徳の番人たるにすぎない。——今やわれわれは、神と道徳という二つの仕方を一体化させていた絆を一刀のもとに両断する日を歴史の流れのうちに迎えている——今やその機が熟したのである」(257頁)というデュルケムの発言を引用している。

ニーチェは「神は死んだ」と宣言したが、18世紀唯物論者は、神を事実上棚上げにすることによって、フョイエルバッハは、神を人間が創り出した創作物であることを明らかにすることによって、そして、マルクスは、それを、物的生活の社会関係の歴史的反映物として扱うことによって、それぞれ、道徳の根拠としての神の死をそれぞれ明らかにした。ニーチェは、道徳の基礎を、負債の概念に求めたのであるが、それは、社会関係のある一面を抜き出したものに過ぎず、道徳論としての全体性を持つものではない。それ

に対して、デュルケームの道徳社会学は、歴史的社会的総体との関係において、道徳・倫理を扱う可能性を与えたのである。廣松氏が指摘するのはそのことである。

デュルケームは、道徳現象を、社会的歴史的な形成物として扱う方法を開示し、神に代わる社会の「魂」の開示によって、道徳的行為の指針を提示できると考えた。それに対して、旧来の倫理学は、「(1)人間性は時と処にかかわりなく同一であり、(2)道徳意識は調和的にして矛盾なき体系をなす、という二つの公準のもとに構築されている」(259頁)。「伝統的な倫理学においては、道徳が神与のものとしてせよ、人間の自然に具わるものとしてせよ、”真の道徳”を以て恰かも人間なる存在にとって超歴史的に普遍妥当性をもつ筈のノルムとして想定する傾きがあった。従って、そこにおいては、あるべき道徳が問題であり、現実に見出される道徳現象、実定的な道徳律と人々の道徳意識は、高々”真の事実”の歪んだ発現、その”現象”たるにすぎず、これの実証的な研究においては、道徳を本源的に社会的・歴史的な形象として把握することによって、歴史的所与としての道徳事実研究こそが、倫理学の本質的な契機となる。現にこの学派においては、倫理学が一個の実証的な歴史科学となったのである」(261頁)。

「そもそも道徳法則が成立するのは、文法規則の場合も同断であるが、いわゆる自然法則とは畢竟、人々がそれに則って思惟し、それに則って行為するが故であって、それはあく *nanpiore de pensore et de faire* である。しかも人々がそれに則るのは、それが強制的権威をもってあり、愛着 *saticcher* すべきものとして意識のないし前意識的に意識されるからである」(264頁)。

それに対して、デュルケームの後継者たちは、「人々が則るべしという強制を感じるところの当の規則体系を、脱主観化して、それ自体として研究したのであったが、デュルケームはこのいわばラング *langue* の次元の法則それ自身ではなく、いわばラングージュの場面における合法的規制を問題にしたということができよう。そして道徳科学が単なる思弁に終わることなく、実践への指針—それが道徳教育への指針という形で間接的であるにせよ、直接的に世人に訴えうるものであるにせよ—として有効性をもつことを欲するならば、まさしく右にいう「ラングージュの場面」に関する科学的な研究が不可欠である。この志向と、その可能性を欠くならば、倫理的事実法則の研究は—人々の文法意識を端的に脱主観化した文法規則の研究と同様—高々好事家の記録趣味を満足せしめるものでしかありえない。もとより十全とは云い難い」(同)という限界があると廣松氏は言う。

デュルケームは、社会的事実を「物」として扱うことを主張したのであったが、この規定によって、彼は、社会唯名論をしりぞけ社会実在論の立場を標榜するとともに、他方では社会有機体説という形での社会実在論をもしりぞけたと廣松氏は言う。社会的事實は、個人の生理・心理的な営みの代数和以上であり、諸個人の意識にとって”不透明”である。したがって、それは観察と実験によってしかアプローチできない「物理現象」と同じ外的存在である。しかし、この「物」は、物理・科学的現象体とは異質である。それは、「人間の思惟と行為の様式」である。そして、それはさらに集団表象と規定される。

現実には、「有機的総体」と称されるものしか存在しないのであって、集団表象が「より以上」として存在するのは、アトマの代数和が「より以下」であることによる。従って実相をとらえるためには「アトマの意識・行為」という擬説に隠して生じた「より以下」すなわちグリーダーとアトマとのギャップを埋めねばならない。このギャップがいわゆる集団表象としての性格を帯びている。コギト—は本源的に *iclation collective* としてのコギタスム(われわれは惟)であり、*facio* はそもそも *facimus*(われわれは為す)である。「思惟と行為の様式」は本源的に集団的・共同主観的である。この共同主観的な思惟と行為の *oblation-obliectiration* それがデュルケームのいう *fait social* にほかならない」(267~8頁)というのである。

また、人々の意識は「絶えざる集団的命令 *impereatifs* の圧力のもとにおかれている」ために、共同性、同調性をもったものに仕上げられるのであって、対象—ならびに、その触発によって生ずる精神・物理的個人心理の状態—によって意識状態が決まるものではない。そしてそのことは“高等な精神作用”になればなるほど著しくなる価値判断はその最たるものということができるよう。しかるに旧来の理説は、意識、判断、価値判断を、対象と個人的主観との関係で律しようとする努力、意識の社会性をも高々その複合としか考えぬところから、共同主観的一致の在所として、価値という客観的対象性を要請することになる。そして、果ては、形而上学的な超越的価値存在を立てたり、本質直感において与えられるとか称する価値対象性“錯視”することになる。／われわれとしては、これに対して、デュルケーム学派の視角を継承し、コペルニクス的転回をおこなって、価値判断の共同主観的一致、それがいわゆる“客観妥当性”の存在根拠であることを反定立すべきだと考える」(270頁)。

次に、氏は、「われわれの考えでは、倫理学とは畢竟するに当為意識の反省的基礎づけ *Die reflektierende Begründung des Sollen-Bewusstseins* の学といっているのであるが、—当為意識をいかに説明しようかという問題」(271頁)に移る。「一方では人間は人格に固有な、絶対的・先天的な *innere orientierende Aktualitat* 命令者の自己意識として、他方では超個人的な人格に発する絶対的な命令の組織として、二極的な当為の意識への理念化を形成しつつ、その実は具体的な諸人格相互間の強制・強圧を通じて、共同主観的に一致する当為ならびに規範の体系が成立するのである」(273頁)。

そして、氏は、「当為意識の成立条件にかかわる命令と抵抗との動力学は何によって決定されるか、何が命ぜられるか、当該社会集団において抵抗に打克って遵守される命令はいかなる種類のものであり、その興廃は何によって決定されるか、等々、当為意識、したがってまた道徳体系の歴史的社会的被制約性とその変遷とを決定する要因の確定を必要とする」(同)。そしてそれを、「存在がいかにして意識を、そして無意識を決定するか、一言でいえば、下部構造がいかにして上部構造を規制するかという問題にもほかならない」(274頁)と言う。

最後に、「与えられた歴史的社会的内部においては、なるほど上述の通り、可成り広汎な共同主観的に一致する心懸 *ich als wir. cogito cum cogitamus* が存立しており、ここに「集団表象」の認められる所以もあるが、しかし「集団表象」は、諸個人とその意識は、動力学の総体の一項として、動かされ動かすものとして存立する。倫理学者とその主張自体、かかる動力学の一項であって、それは集団表象の大枠を超えることはできないにしても、個性的な契機をそこに持込むことにおいて集団表象を存立せしめ、その変遷を促す一契機としてはたらいっている」(277頁)という。

ここまで、廣松氏の規範論・倫理論を視てきたのであるが、それは、共同主観性を根拠として客観性が成立するという認識論を基礎にしたものであった。道徳は、共同主観的一致として形成され、それが外的強制と同時に内的な愛着として、思惟と行為の様式を共同で規制せしめるところに成立するとされる。それはしかし、動力学的に絶えず運動しているために、歴史的社会的に変化するものである。しかもそれは下部構造による上部構造の決定というマルクスの唯物史観の法則に従うものである。しかし、同書にお

いては、心理・意識の学としての認識論の枠内で論じられていて、マルクスが、下部構造の解明の鍵を経済学に求めたのに対して、ほぼ上部構造の領域の議論に終始している。ただし、マルクス・エンゲルスは、認識論を否定したわけではなく、そうした領域については、後の課題に残されてきただけである。その点を廣松氏は追求したことは評価すべきである。従来、マルクス主義者にとって、倫理の領域は、ブルジョア道徳批判が、道徳論自体の忌避として現れているように見えるなど、手薄な領域である。その弱点を保守主義者につかれて、マルクス主義といえば、反道徳・非道徳的なものとして批判されてきたわけだが、エンゲルスが、『反デュリング論』で、プロレタリアートの未来道徳を云々したように、マルクス・エンゲルスは、道徳論を否定したわけではない。ブルジョア道徳に対して、プロレタリア道徳を対置することは、ブルジョア道徳が不道徳に転化して、国家的強制を道徳にすり替えようとする動きが活発化している現在、喫緊の課題と言える。そのことは、新自由主義など今日流行のグローバル化の無道徳の世界的な蔓延の時代においては、なおさらである。言うまでもなく、未来を先取りしているプロレタリア道徳行為は、現時点では、ブルジョア道徳によって、反道徳的なものとされる。例えば、労働者が工場で共同で使用している機械を実際に共有物として扱えば、私有制をたてに、資本家から不道徳として非難される。ところが、実際には、資本家は、機械を操作することもできず、生産も労働もできない。機械の所有者というだけである。実際に機械を動かす、その使い方に熟知し、それを使いこなしているのは、労働者なのである。もちろん、そこには、労働者間の分業と協業であるとか、資本による労働指揮権の掌握であるとか、科学技術の応用の知識の独占であるとかの諸問題がある。それでも、労働者同士は、労働の必要に迫られて協働するし、労働者から選抜された現場長はしばしば労働者の側に立つし、科学技術も労働として組織されているので、資本—賃労働関係がそこにも当然存在している。

自由＝無という新自由主義に典型的な自由論に関して、廣松氏が、共同主観論を決定論から区別する根拠とした『マルクス主義の地平』での自由論についても確かめておきたい。

『マルクス主義の地平』の廣松氏の自由論

まず、廣松氏は、決定論と非決定論を区別する。そして、マルクス主義は、決定論と非決定論を止揚したところに成立したという。氏は、プレハノフやブハーリンのロシア・マルクス主義の決定論を批判する。ロシア・マルクス主義は、科学主義的発想から、「因果律を承認する以上、マルクス主義が決定論の立場をとるのは当然である」(勁草書房 160 頁)と称したという。しかも、因果律をもって、結局は機械論的な、力学主義的な因果律に事実上還元してしまうというのである。

次に、カント・シェリング・ヘーゲルの自由論を確認している。シェリングは、真の内的必然性が自由であるという命題を主張し、カントは、「意志の現象、すなわち人間の行為は、他のあらゆる自然事象と同様、普遍的な法則によって規定されている」「個々の人間は、そして民族全体すら、各々自分の思い通りに、しばしば他人の意図に反して、自分の意図を遂行しようと努めることによって、…彼ら自身の知らない自然の意図を促進」すると述べている。ヘーゲルは、「必然性の洞察が自由」という命題を立てる。

次に、氏は、自由概念の二極的な両義性を指摘する。一つは、自発性・自律性という意味の自由であり、それは究極的には無に帰結する。二つは、選択の自由である。しかし、絶対的な選択の自由については無記(態度未決定)である。この「選択の自由」は、裏返していえば、行為をいわば状況の多価函数として把捉しようということ論理的に前提している(同 184 頁)。「多価函数、例えば、 $y^5 + y + x = 0$ や $y = \sin - 1x$ において x (状況、原因) に或る一定の値を入れるとき、 y (行為、結果) は幾通りかでありうる。その値は、しかし、無制約的にあらゆる可能性をもつのではなく、或る限定された範囲内で幾つかの可能性をもつにすぎない。しかも、それは x の値によって規定されている。とはいえ、 x の値によって一義的に決定されているわけではない」(同)。

そして、氏は、「歴史的实践のこの次元では、それを意識すること、そして決意すること、これが実践を、従ってまた、その対象化を通じての歴史的法則の貫徹をたしかに左右する」(同 194 頁)と述べる。階級意識の覚醒や「必然の王国から自由の王国」へ、さらに「各人の自由な発展が万人の自由な発展のための条件であるような共同社会」の建設(共産党宣言)は、この次元においてであるという。「目標を介してそれを実現しよう」ためには、すなわち自由であるためには、合則性にアンガージュしなければならぬと氏は言う。「実現が必然的」であり、よって「自由」が「必然的」になるためには、法則性に自覚的に服さなければならない(同 195 頁)というのである。

そして、「歴史における真の自由を語りうるのは、こうして、まさしく共産主義的共同体の歴史的形成」(同 196 頁)によってだと言う。「この共同体が、諸個人のアトミズム的な同型の均等化においてではなく、しかも、非固定的な分業、機能的な分業と協働において存するとすれば、それはまさしく『共産党宣言』にいう意味での人間の全面的開花と相即する」(同)。

最後に『反デュリング論』のエンゲルスの自由論を引用している。部分的に孫引きする。「来たるべき真の共同社会においては、諸個人はその連帯のうちで、また連帯を通して、同時に、彼らの自由を得るのである」、従来歴史を支配してきた客観的な、そして疎遠な諸力が、今や人間自身の統御に服することになる。そうやって初めて、人々は全く意識的に歴史をつくるようになり、そのとき以降、人間の作動せしめる歴史的諸原因が、おおむね、そしてますます、人びとの予期どおりの結果を招来するようになるであろう。これすなわち必然の王国から自由の王国への人類の躍入である」。

氏の結論は、「自由の問題は、かくして、マルクス主義においては、与件とその对象的認識のスコラ談義ではなく、プロレタリアートの geschichte Bestimmung、先駆的決意性 laufende Entschlossenheit の問題となる」ということである。

ハイエクの自由論が、基本的にカント的自由論の引き写しであることは、以上のところから明らかであろう。また、功利主義者の自由論も、個人のみを實在と見なし、その自由な行為の結果として、「神の見えざる手」によって、社会法則が成立し、秩序を形成する点で、カントの自由論と基本的に一致することも明らかである。というよりも、カントは、イギリスの功利主義思想の影響を受けつつ、それと対質する形で、思想形成したのであり、そのために、半唯物論的になったのである。廣松氏の共同主観論からすれば、個人實在のみから展開されるイギリス功利主義の思想は、社会的事実＝「物」という集団表象という實在的でもあり、非實在的でもあるような共同主観的存在に対して、まったくの幻想を置くことで物象化的錯視に陥っており、そこからする個人の自由という思念もまた物象化的錯視の最たるものに他ならない。

廣松自由論では、現存社会における自由の対象としての理想の抽出とその認識を明らかにすることで、招来すべき未来の新道徳・新倫理を共同主観的實在に転化するという投企の決意性において、あるいはその選択において、プロレタリアートの自由があるということになる。歴史的に限定された選択肢の中で、意識と意志が、実践とその対象化を通じて、歴史法則の貫徹を左右する

ことができる。それが自由だと廣松氏は言うのである。それは、自然発生するものであり、そこに発展の萌芽を含むものであるが、それを対象化し、認識として明らかにし、科学化し、表現として仕上げるのは、自覚したプロレタリアート・共産主義運動の重要な課題である。

他方、われわれは、通常、自我を実在するものと疑わず、自我の行為を利己的なものと認識する場合が多いわけだが、廣松氏が、法則性の成立の場面として例示する需要供給の法則の成立が、諸個人の多様な動機に基づく個別の売り買い行為の統計的結果として成立するという場合、功利主義者は、自己の幸福を求めて利己的に売り買い行為をする結果として、需要供給の法則が成立すると考えたことは、拙稿で確認した。このとき、功利主義者は、多様な動機の基礎に、利己的個人による合理的経済思考・判断が存在することが、経済行為の秩序を正常なものにすると考えた。したがって、かれらは、経済的合理人の育成のための啓蒙が必要と考えたわけである。それに対して、カントの自由論を援用するハイエクは、アダム・スミスの「神の見えざる手」の働きを信用することを説いた。しかし、それは、今日の新自由主義の蔓延の中で、経済人のモラル・ハザードが深く広く進行している事実からしても、たんなる幻想にすぎないことは、今や誰の目にも明らかである。その基礎に、自発性・自律性の究極としての自由の根拠としての「無」があることは、廣松氏の議論から明らかである。しかし、無はそれ自体では、無規定・「無記」であり、自由とも言えない「なにか」でしかない。カントは、それに対して、統計的・結果的な法則性の認識とそれに基づく行為を自由と規定している。ヘーゲルは、弁証法的に、自由と必然の対立と統一という形で、それを止揚しようとした。マルクス・エンゲルスにおいては、自由は、擬設共同体を転覆しての共産主義的共同体建設の理想の認識とそれに向けた先駆的決意性において自由があると主張したと廣松氏は言う。それは、階級闘争において、プロレタリア階級に自然発生する理想の抽出と認識を元にその実現に向かって決意し、行為するという自由である。繰り返しになるが、歴史・社会法則においては、状況に限定された選択肢の意識と意志と、その実践の対象化によって、歴史的な法則の貫徹が左右される。廣松氏は、それが自由だという。

他方で、無に積極的な規定を与えようとした西田幾太郎の思想がある。西田哲学を積極的に取り入れつつ、戦後革命の運動の中で、大きな影響力を持った主体性論が生まれた。次は、主体性論を見ていきたい。(つづく)

唯物論戦線の構築のためのノート(6)

流 広志 317号(2008年1月)所収

主体性論と西田哲学

今回は、廣松渉氏の「意志の論理学」をみたわけだが、そこで、共同主観的一致が意志と道德の基礎にあるという氏の見解を確かめた。しかし、他方で、氏の言う共同主観的一致がどのようにして得られるのか、また、それがどのように変化するのかのメカニズムなどについては、氏の見解は、必ずしも明瞭ではない。その原因は、氏が、下部構造による上部構造の規定を述べているにも関わらず、下部構造の解明とそれの上部構造への反映という領域について、明らかでないことからきていると思う。

マルクスは、『経済学・哲学草稿』で、「国民経済学と道德との対立も、また一つの外観であるにすぎず、そしてそれは一つの対立であるとともに、またなんらの対立でもないのである。国民経済学は道德的法則をただ自分のやり方で表現しているにすぎないのだ」(岩波文庫 158頁)と述べている。この段階では、マルクスは、観念論から脱していないが、すでに、経済と道德の間の結びつきをはっきりと指摘している。

新自由主義は、基本的には、無＝自由主義であり、それは、資本の自由、資本の専制支配の自由を意味するものであり、その限りでは、上層には自由を、労働者大衆には、不自由を意味するものにすぎないが、マルクスは、19世紀の段階で、「生産が富者たちとの関係においてもっている意味は、生産が貧乏人たちにたいしてもっている意味のなかにはっきりと示される。この表明は、上に向っては、つねに洗練されており、遠まわしで、あいまいである。つまり見せかけであるが、下に向っては、粗野で、露骨で、率直である、つまり真相である」(同)と述べている。廣松氏にないのは、こうした点である。

廣松氏における主体の自由は、一つには、共同主観形成の動力学というところに求められ、二つには、共同主観的理想の認識を先駆的に決意性として選択するという点にあるとされた。それは、自由を「必然への服従が、ここに自己の根源への環帰として受けとられ、自由即必然、必然的自由として、必然への洞察たる科学そのものが随順に転化され、そこに人間における絶対自由のまさにその同行において、「自由の王国」はこの地上に生まれ出るであろう」(『唯物論と主体性』現代思潮社 18頁)ととらえる主体性唯物論者の梅本克巳氏の自由論とは違う。戦後のスターリニズムに反対する新左翼に大きな影響を与えた主体性論は、哲学的には、西田幾太郎の思想を一つの源流とし、マルクスの初期の『経済学・哲学草稿』や「フォイエルバッハ・テーゼ」を基礎としていた。

この西田哲学は、初期の純粋経験の立場から、後には、ヘーゲルの現象学の領域に踏み込んでいき、その中で、行為的直観という実践的な視点を取るにいたり、社会哲学や政治哲学などを基礎づける方向に転じた。そこで、まるで、初期マルクスのようなヘーゲル左派的な観点を打ち出すようになる。その基本的な性格は、梅本氏が言うように、自由主義的なものである。西田は、西田幾太郎全集の付録 11 の 1940年3月7日の対談で、「全体主義というものは何もかもその全体というだけ。個人というものを否定してゆく。否定してゆく、個人主義というものが悪いとか。そこで個人主義と全体主義というものがどういところで互いに結びつかなければならぬかという意味がわかっておらんというんだ」と述べている。西田は、個人と全体の双方を否定しつつ同時に結びつけることを、無の論理を使って行うわけである。この対談では、まるで戦時体制を批判しているように聞こえるが、そうではなくて、全体主義と個人主義の結合を主張しているのであり、「革命的」なことを述べているわけではない。しかし、彼の門弟たちからは、ドイツ・イデオロギーを取り入れたと言われる和辻哲郎やマルクス主義に傾倒していく者が出た。それは、西田のヘーゲル現象学的な社会哲学や政治哲学や歴史哲学などの領域への踏み込みがあり、そこで、現実的な人間の主体性の解明という領域に踏み込んだことによるものだろう。そのことは、以下の西田の言うところと、マルクスの『経済学・哲学草稿』の一部に似たところがあることからもうかがえよう。

「歴史的現実の世界は制作の世界、創造の世界である。制作というのは我々が物を作ることであるが、物は我々によって作られたものでありながら、何処までも自立的なものとして逆に我々を動かす、加之我々の物を作る働きそのものが固、物の世界から生

まれるのである。物と我とは何処までも相反し相矛盾するものでありながら、物が我を動かし我が物を動かし、矛盾的自己同一として世界が自己自身を形成する、作られたものから作るものへと行為的直観的に動いて行く。我々は制作的世界の制作的要素として、創造的世界の創造的要素として、制作可能なのである。而して斯く我々が歴史的制作的なる所に、我々の真の我というものがあるのである。故にこの世界は労苦の世界である、人間は自由と必然との矛盾的存在であるのである。単に考えられる矛盾だけならば、何の当為もなければ労苦もない。世界に始があると考えねばならぬと共に然考えることはできない。それは自己矛盾である。併しその問題は姑く哲学者に任せて置いてよい。矛盾が現実の生命の事実なるが故に、我々に無限の努力があり、無限の労苦がある。無限の当為もそこから出て来るのである。矛盾は人生の事実であるのである。それは我々の生か死かの問題でもあるのである。而してそこに歴史的現実があるのである」(全集第9巻9～10頁 一部、現代語に勝手に直している。以下同じ)。

「対象的世界の実践的な産出、非有機的自然の加工は、人間が意志している類的存在であることの確証である。すなわち人間が、類にたいして、自分自身の本質にたいするようふるまい、あるいは自己にたいして、類的存在にたいするようふるまう存在であることの確証である。あるいは自己にたいして、類的存在にたいするようふるまう存在であることの確証である。なるほど、動物もまた生産する。蜂や海狸や蟻などのように、動物は巢や住居をつくる。しかし動物は、ただ自分またはその仔のために直接必要とするものだけしか生産しない。すなわち、動物は一面的に生産する。ところが人間は普遍的に生産する。動物はたんに直接的な肉体的欲求に支配されて生産するだけであるが、他方、人間そのものは肉体的欲求から自由に生産し、しかも肉体的欲求からの自由のなかではじめて真に生産する。すなわち、動物はただ自分自身を生産するだけであるが、他方、人間は全自然を再生産する。動物の生産物は直接その物質的身体に属するが、他方、人間は自分の生産物にたいし自由に立ち向かう。動物はただそれを属している種族の基準と欲求としたがって形づくられるだけであるが、人間はそれぞれの種類の基準にしたがって生産することを知っており、そしてどの場合にも、対象にその[対象]固有の基準をあてがうことを知っている。だから人間は、美の諸法則にしたがってまた形づくるのである。／それゆえ人間は、まさに対象的世界の加工において、はじめて現実的に一つの類的存在として確認されることになる。この生産が人間の制作的活動的(werktaetig)な類生活なのである。この生産を通じて自然は、人間の制作物および人間の現実性として現われる。それゆえ労働の対象は、人間の類生活の対象化である。というのは、人間は、たんに意識のなかでのように知的に自分を二重化するばかりでなく、制作活動的、現実的にも自分を二重化するからであり、またしたがって人間は、彼によって創造された世界のなかで自己自身を直観するからである。それゆえ疎外された労働は、人間から彼の生産の対象を奪いとることによって、人間から彼の類生活を、彼の現実的な類生活を、彼の現実的な類的対象性を奪いとる、そして動物にたいする人間の長所を、人間の非有機的身体すなわち自然が彼から取りさらられるという短所へと変えてしまうのである」(岩波文庫96～7頁)。「対象的な感性的な存在としての人間は、一つの受苦的[leidend]な存在であり、自分の苦惱[Leiden]を感受する存在であるから、一つの情熱的[leidenschaftlich]な存在である。情熱、激情は、自分の対象にむかってエネルギーに努力をかたむける人間の本質力である」(208頁)。

西田幾太郎は、『善の研究』の純粹直観の立場から、後に行為的直観の立場に移行して、歴史や社会といった現実の領域に、絶対矛盾の自己同一なる論理を立てて、踏み込んでいる。彼が制作という概念を導入したのは、ヘーゲル的な歴史哲学を意識しているのだろう。だから、ヘーゲル左派であったマルクスのこの時期の思想と似たような部分があるのも当然なのだろう。しかし、西田の場合は、そこに人間一般の作る働きであるとか、それが絶対矛盾の自己同一的に自己生成していくとか、だからこそ、労苦するのだとか、仏教的な思想や世界観やロマン主義的な表現主義であるとか、いろいろな思想が、無の媒介によって、結び合わされている。

それは、「歴史的世界においては主体が環境を限定し環境が主体を限定する。主体と環境とは何処までも相反するものでありながら、主体は個性的に自己自身を否定することによって環境を限定し、環境は個性的に自己自身を否定することによって主体を限定する。主体と環境とは個性を通じて相互否定的に相限定し、世界は作られたものから作るものへと個性的に自己自身を限定して行く。主体というのは矛盾的自己同一の作用的方面であり、環境とは見られた物の方面である。作られたものから作るものへと、世界が個性的に動いて行くということは、世界が表現作用的に自己自身を形成し行くことである。而してそれは絶対否定によって媒介せられるということ、絶対に超越的なもの、絶対無によって媒介せられるということである」(同51頁)だと西田は言う。

ここで西田は、無に絶対的という規定を与えられている。これは、それに対して、相対的な無というものがありうることでもある。このようにして、無にもいろいろあるということを主張した点が、西田の無論の特徴なのであるが、その元には、仏教における唯識論の影響があるのだろう。西田の思想は、一見すると、ヘーゲル的な観念論のように見えるのだが、その根底に絶対無というものを置くことによって、現実的な歴史的变化を取り入れられるようになっている。もちろん、そのことは、ヘーゲルの論理学においても、有と無の対立からの成という形で述べられてはいるのだが、その無はあくまでも無一般、抽象的な無にすぎないものであった。つまり、どんな有も否定できるということ一般でしかない。西田の場合は、絶対無と絶対有との対立と絶対的矛盾の自己同一という規定によって、弁証法を歴史の生成発展の根本に置く。それに対して、ブルジョア経済学などの諸科学は、社会が歴史的に変化してきたことを経験的知識的には認めているが、その理由を明らかにすることなく、ただ目の前の諸関係を永遠であるとして扱う。そのことは、ベンサム・ミルらが、人間心理や道徳を、ただ、目の前にある現象を拾い集め、整理したにすぎないものを、人間一般の心理や道徳として示したことで明らかである。ミルは、自らの道徳論を、既存のキリスト教道徳と一致すると述べた。

西田は、「人間が環境を作り環境が人間を作ると考えられる。併し人間があつて世界があるのではない。人間というものも、歴史的に造られたものである、歴史的世界から生まれたものである。歴史の世界には単に与えられたものというものはない。与えられたものは作られたものであり、作られたものから作るものへの世界である。作られたものから作るものへの頂点において、人間というものが生まれるのである。かかる世界は単に独立する多の外的な相互関係として機械的に考え得る世界ではない。又単に一つのモノダの発展の如く合目的に考え得る世界でもない。絶対矛盾の自己同一として多が一が多の世界でなければならない。多即一即多の絶対矛盾の自己同一の世界が作られたものから作るものへと動き行く世界であり、作られたものから作るものへと動き行く世界は多即一即多の絶対矛盾の自己同一の世界であるのである」(78～9頁)とのべ、仏教における「即」を絶対矛盾

の自己同一という概念に解して、対立物の統一をはかる。これが、ある種の融和主義になることは明らかである。その点について、西田派の和辻哲郎に師事し、後に、マルクス主義者となり、主体性唯物論者となった梅本克巳は、「西田哲学は、…唯物論と観念論との「止揚」を企図したもので、明治以降の天皇制絶対主義下の日本的近代的自我が自己を基礎づけるために生み出した、きわめて日本的な観念論である」(『唯物論と主体性』現代思潮社 336 頁)と述べているが、個と全体を「即」の論理で結び合わせようとしたのには、そうした意図があったものと言えよう。ただし、それは、後に、種の次元を導入することで、具体性を与えられることになる。そうしなければ、特殊具体的な現象世界の論理を解明できないからである。個と全体の対立ということだけだと、個人と全体あるいは全体としての国家とか世界の対立しか出てこず、例えば、現にある民族という現象を説明できないのである。あるいは、「具体的人格は歴史的身体的でなければならない。社会は作られたものから作るものへという歴史的生産作用として成立し、我々の自己はかかる矛盾的自己同一的に自己自身を形成する社会の形成要素としてあるのである」(哲学論文集第3集 210 頁)。という時、全体は、絶対的一般者としての神という極であくまでも一なるものであり、個人は、個物的多としてあることが、矛盾的自己同一であるというあり方においてある。われわれは、すでにデュルケーム・廣松氏の社会論を見たので、この神が、社会の「魂」として物象化されたものであると理解することができる。

こうした部分で、西田が、この頃、哲学において、現象学などの新潮流が生まれたことに、彼なりの対応をしようとしていたことがうかがえる。そこで、彼は、リッケルトなどの新カント派を批判して、弁証法などヘーゲル哲学から、具体的世界の論理的解明を志したと言えよう。そしてそれを、「即」の論理を絶対矛盾の自己同一として、そこから、見ること＝働くこと、作られたものから作るものへ、無を媒介とした自己発展、等々の現象世界の基本論理を明らかにしようとしたのである。

とはいえ、それは、「東洋的無の宗教は即心是仏と説く。それは唯心論でもなく神秘主義でもない。論理的には、多と一との矛盾的自己同一ということではなければならない。一切即一というのは、一切が無差別的に一というのではない。それは絶対矛盾的自己同一として、一切がそれによって成立する一でなければならない。そこに絶対現在として歴史的世界成立の原理があるのである。我々は絶対矛盾的自己同一的世界の個物として、いつも之に対するということもできない絶対に接して居るのである」(217 頁)という仏教的な論理を哲学化したものでもある。それは、東洋と西洋の融合・統一の論理でもある。そして、西田は、神を道德の根拠としてもちだし、さらには、倫理の実体としての国家ということも主張している。

他方では、「或民族が一定の土地に住み、一定の生活を営むことによって、一つの社会が形成せられる。人間が自然と結合するというのは、技術的に結合することではなければならない。最初に云った如く、我々は身体的存在でありながら、身体を道具として、表現作用的に物を形成することに可能なのである。如何なる原始的社会と云えども、その存在的基础として、何等かの経済機構を持たなければならない。而して経済機構と云うものは技術的に成立するのである。私の所謂歴史的身体的なものでなければならない。技術というのは、個人的と考えられるが、技術は言語などと同じく、その成立の根拠において、社会的でなければならない。ギリシャ人は最初に技術を神の賜物と考えていた(Espinasによる)」(284 頁)と述べ、唯物論的なことを言う。梅本氏は、西田哲学の特徴は、観念論と唯物論の「止揚」を目指したというのとおり、西田哲学は、半唯物論的である。

西田は、「或民族が、或自然的環境において、技術的に生活を営むことによって、社会が形成せられるのである。無論、そこに主体というものがなければならない。民族というものが主体的と考えられる、而して民族というものは種族的と考えられる」(283 頁)として、現にあるものをそのまま無批判に主体として立てることで満足している。これは、ある人々がある自然的環境において、技術的に生活を営む、つまりは生産活動と生活を営む経済活動によって、社会が形成され、それが主体となるということをひっくり返したものである。それは、『経済学・哲学草稿』で、マルクスが、まだ、ヘーゲル左派として、「自己意識」の哲学から抜け出していなかったのと似ている。すなわち、マルクスは、「動物はその生命活動と直接的に一つである。動物はその生命活動から自分を区別しない。動物とは生命活動なのである。人間は自らの生命活動そのものを、自分の意欲や意識の対象にする。彼は意識している生命活動をもっている。〔人間は生命活動をもつものとして規定されるとしても〕それは人間が無媒介に融けあるような規定ではないのである。意識している生命活動は、動物的な生命活動から直接に人間を区別する。まさにこのことによって人間は一つの類的存在なのである。あるいは、人間がまさに一つの類的存在であるからこそ、彼は意識している存在なのである。すなわち、彼自身の生活が彼にとって対象なのである。このゆえにのみ、彼の活動は自由なる活動なのである、疎外された労働はこの関係を、人間が意識している存在であるからこそ、人間は彼の生命活動、彼の本質を、たんに彼の生存の手段とせよというふうに、逆転させるのである」(95～6 頁)と述べ、この段階では、意識をもって、人間を動物と区別しているのである。それに対して、『ドイツ・イデオロギー』以降においては、マルクスは、人間を社会諸関係の総体と規定し、社会関係をもって、動物と人間の区別を立て、それを人間性の基本規定としている。

『ドイツ・イデオロギー』の段階では、このようなヘーゲル左派的な観念論から抜け出て、同時期の「フォイエルバッハ・テーゼ」においては、フォイエルバッハの唯物論を批判するまでに、唯物論の立場を徹底させていくのである。

フォイエルバッハ・テーゼの第一テーゼは、「いままでのすべての唯物論(フォイエルバッハのもふくめて)のおもな欠陥は、対象、現実・感性がただ客体または直観の形式のもとにのみとらえられて、感性的な人間の活動・実践としてとらえられず、主体的にとらえられないことである。したがって活動的な側面は、唯物論とは反対に抽象的な観念論—これはもちろん現実的な、感性的活動をそのものとしてはしらない—によって展開された。フォイエルバッハは感性的な一思惟客体から現実的に区別された客体を欲する。しかしかれは人間の活動そのものを対象的活動としてとらえない。だからかれはキリスト教の本質のなかで理論的な態度だけを真に人間的なものとみなし、これにたいして実践はただそのきたならしいユダヤ的な現象形態においてのみとられられ、固定される。したがってかれは『革命的な』『実践的・批判的な』活動の意義をつかまない」(『ドイツ・イデオロギー』岩波文庫)と述べている。

ここから、主体性唯物論が展開されるのであるが、それは、スターリン主義の弁証法的唯物論の機械主義的な体系に反対する一派をなすことになった。戦前の唯物論研究会で加藤正が起こした主体性論争が、フォイエルバッハ・テーゼを根拠として行われ、それは、加藤の除名に結果したが、戦後の主体性論争も、このテーゼをめぐって論争されたのである。それに、戦後主体性論争の場合は、戦争体験が色濃く反映されており、さらには、中国革命や中ソ論争やハンガリー事件やチトーらのユーゴ・スラヴィアからのソ連批判であるとか、様々な契機が加わって全面的な論争になった。いずれにしても、その中で、「フォイエルバッハ・テーゼ」の第一テーゼは、マルクス主義的唯物論のポイントになっているのである。

梅本克巳の自由論

戦後主体性論争の当事者の一人だった梅本克巳は、「人間の自由の限界」という論文で、自由とは、「人間が人間の主人たること」(エンゲルス)と規定している。それは、「人間が自己自身の意識的主人となる」(『唯物論と主体性』現代思潮社 3 頁)ということの意味すると梅本はいう。もちろん、その前提として、「物質的に各人が自己の主人公となること」(同)を述べている。そして、戦後という時代状況を踏まえて、「悲しいことではあるが結局われわれに智慧を与えてくれるものは苦悩の現実である。それが深ければ深いだけ迷いも少ないといえるであろう。現存のものによってはもはや救済のぬけ道はないということの自覚だけが、一切の右顧左眄をたちきってくれるのである。残されたものはそれへの推移の技術的措置にあるといつてよかろうが、問題は、そうした共産主義の背景とする立場において、人間の自由の可能性が究極においていかに取扱われているかである。そこにおいて自由を与えられる人間なるものに対して、共産主義において、また総じてその背景をなすマルクシズムの哲学において、人間における自由の、その可能性の背後が、どれほどまでに自覚されているかというかということである。そこで十分に発揮されるといわれる個性とか人格というものの背後にあるものについてそれがどれほどまでの洞察を下しているか、そこで平等に食を与えられても、そこに前提される人間に対してホモ・ファールベル以外の規定を許さぬとすれば、結局、人間はついに人間に還帰しえないのである」(同3~4頁)と述べている。

他方では、歴史を階級闘争の歴史と見ることには自ら限界がある」(同5頁)と述べている。問題は、「人間の非人間的支配の根拠は、すべて、客観的なものうちに横たわる法則の無知からくる」(同6頁)だと氏は述べる。その上で、「意志の自由とは、事実の知識を以て決定するという能力以外の何ものでもない」(8頁)という言葉は自由の主体的根拠を欠くが、正しいと言う。それには、「作ることと作られることとの相互媒介、原因と結果との相互転換、必要と自由との交錯、その系列をめぐり自由の前提は当然みとめられねばならない」(同9頁)。そして、「歴史はそれが先行のものからでてくるものでありながら、しかも先行のものをを超えるものを含むことによって成り立つ。歴史は無からの創造を前提する。既存の必然系列のうちに、自己の背後に何ものをもたざる新たな必然系列のふみこむことを可能ならしめるものとしてである。真正の意味で偶然が必然に転化するとはかくの如きものである」(同 10~11 頁)と述べる。

この前提として、ヘーゲルの弁証法を使いつつ氏は、「運動する物質は一定の条件の下に精神に転化する。そこで物質は、自己を意識し、その自己意識とともに、物質は自己を超える。物質の秩序の外に出るのである。そしてこの外に出たものに対してはじめて、物質が認識の対象となる。物質はその自己意識において、物質を超え自らに対して、すなわち物質に対して、絶対なる他者となる。精神となる」(同 13 頁)と述べる。この自己意識が、個人意識ではなく、社会意識であり、人間意識であるという点を、廣松渉氏なら指摘するところである。それは、『ドイツ・イデオロギー』で、言語をもって意識の発生と見なす記述があることからそうである。言語をもって交通することで意識が発生するならば、それ以前に、自己意識は存在しないのである。あるいは、それは、社会的意識の中で、自他を区別する意識が発生するのである。すなわち、「言語は、意識とおなじだけふりー言語とは、実践的な、他の人間たちのためにあってこそ、はじめてまた、私自身のためにある現実的な意識である。そして言語は、意識と同様、まず他の人間たちとの交通の要求、渴望からうまれたものである。なんらかの応答関係(ein Verhältnis)が存在する場合、その関係は、私にとって存在している。動物は、なにに対しても《応答》ない。およそ応答関係をもたない。動物にとっては、他のものへのかれの応答関係は、応答関係としては顕在化しない。意識はそれゆえ、そもその始まりから、すでに社会的産物であり、およそ人間があるかぎり、それはかわらない」(『ドイツ・イデオロギー』合同出版 59~60 頁)。

梅本氏は、エンゲルスが、「階級支配の記憶のなくなったとき、そのときはじめて真実の人間の道徳がよみがえるであろうといっている」(16 頁)と言っているが、続いて、「罪悪こそは、何にもまして自由への、その可能性への問を不可避ならしめるであろう」(同)と述べ、自由と罪悪を結びつけている。その上で、「もとより人間の自由の可能の許しうるかぎり、われわれは一切の罪悪の根源をわれわれの手によって除去されねばならない」(17 頁)と述べる。それには、「一切の安易なる諦念、妄想の欺瞞を破り、一切の神秘をはぎとる科学こそは真実の神の言葉であるともいえる」(同)と述べ、科学の力を頼むしかないと言う。そして、「自己意識にとって自己脱出が不可能であるとすれば、その「奪命」を自己の業としてうけとりうるはずもなく、まさにそれは「神符」としてうけとられる。ここに科学、また総じて人間努力それ自体が、「無」の自己還帰として反省されるのであって、親鸞の三願転入といえるものもこの反省の感慨以外のものではない」(17~8 頁)と言う。それは、「必然への服従が、ここに自己の根源への還帰としてうけとられ、自由即必然、必然即自由として、必然への洞察たる科学そのものが随順に転化され、そこに人間における絶対的自由の行が、科学の場所において、行ぜられずるのである。この行を同じうすることによって、まさにその同行において、「自由の王国」はこの地上に生まれ出るであろう」(18 頁)と言う。氏の言うように、自己意識にとって自己脱出が不可能であるならば、それはそれが必然であるということの意味する。自己意識は、必然であるという洞察、自己意識を超えられないという必然性の洞察によって、自己意識の自由即必然として実践・行為を行うことが、「自由の王国」の現実化であると言うのである。

かくして主体は、自己意識の牢獄の中から抜け出せず、それは、科学的洞察の進展によって明らかにされる必然への服従によってのみ、自己の根源は無だが、行為においては、自由であるという自由即必然という絶対弁証法的に「自由の王国」が成立するというのである。

自己意識が社会的意識であるという点については、廣松氏の論から明らかであり、さらに、ミッセル・フーコーは、近代的主体が、自己意識の牢獄として、ミクロな権力によって生み出され、自己が自己を監視するという形で、作動させられているシステムであることを強調している。そのことは、功利主義が、合理的経済人を啓蒙によって作ることと同時に、ベンサムが、一望監視システムの監獄を考案するなど、近代的処罰システムを提示したように、労働者大衆の規律をできるだけ自動化されシステム化された形で設計しようとしていたことから明らかである。工場・職場において、労働者に資本の指揮に従った労働を強制する必要がある、さらに、それは、熟練や団結をたてに職場支配権を実効的に掌握してしまう労働者に対して、できるだけ穏やかで自動的に資本が願う労働規律を守るための社会的システムの構築へと資本主義イデオロギーを駆りたてたことの証拠である。その際に、人間心理が重視され、そのために、人間心理の歴史的集計と比較検討が行われた。とはいえ、それは、功利主義の主体の類型として構成されたものであり、結局は、類型化された人間心理のモデルを強制するものでしかない。フーコーは、教育・訓育の手段は、暴力的強圧的なものではなく、穏やかで平和的なものとなって、個人化が進められたのというのである。そこで、自由というものも、個人化と結びつ

けられるようになる。

梅本氏は、自由を個人意識と結びつけ、その個人意識が、物質から意識が生まれた時と同時に生まれたと主張している。物質と意識は絶対に他者であり、そこで、氏は、個人意識の誕生と罪悪の誕生を結びつけているのであるが、社会意識と道徳意識、したがって罪悪もまた社会的事実であるというデュルケーム的観点からすれば、おかしなことを言っている。梅本氏によれば、罪悪は、その社会の規範に対する違反であるが、未来の道徳の基準に向かうための自由な行為である。未来は、現在からすれば未だ到来していない「無」であり、意識のなかで空想しうるにすぎない。しかし、自己意識に浮かぶ空想は、社会的意識の部分であり、社会的理想を反映しているかもしれない。それに対して、科学が神の役割を果たして、人間を全知全能化していくとするなら、それは、梅本氏の論の場合は、自己意識の全知全能化＝神化ということの意味することになる。すなわち、それは、個人の神格化をもたらすことになる。そして、それと科学的認識が同行するという事は、事実上は、個人神格化の道具と化すことになる。とはいえ、梅本氏自身は、「わたしたちの魂のすみずみまでを犯しているふい社会の因襲がどのようにぬぎたいものであるか、私利私欲、相互不信、他人をおとし入れるためには手段をえらばぬ、卑劣、一こうしたふい社会の発酵物は形は異っても共産主義者の内部を犯すものであり、共産主義者はすでにそれから自由であるとはいえないのである」(同 252 頁)と述べ、それに対して、内面的な人間変革の困難に屈服しない人間性の高さ、美しさを共産主義者の理想像として掲げているのであるが、その後の主体性論者の中からは、自己絶対化・自己神格化をはかり、党＝特定人格の自己意識としてほとんど宗教化する宗派が生み出された。

もとより、これは近代的資本主義社会における個人や個人主義の歴史的特殊的性格についての話であって、超歴史的な個人一般の否定でも自己の否定ということでもない。それらは歴史的に変化するもので、「作られて作る」ものとして時代性を持っているということである。自己否定を強調する梅本氏も、その場合の自己とは、社会化された自己であると述べている。それに対して、廣松氏は、そもそも社会が形成する自己・社会的自己しか存在しないと述べている。それが、『経済学・哲学草稿』と『ドイツ・イデオロギー』の違いを反映していることは確かだが、マルクス・エンゲルスは、『ドイツ・イデオロギー』の中で、哲学者の用語と断つた上で、疎外という概念を使っており、その意味内容は、止揚されているのであって、完全否定して捨て去ったというわけではないのである。(つづく)

唯物論戦線の構築のためのノート(7)

流 広志 318 号(2008 年 2 月)所収

梅本克巳氏の党論によせて—唯物論的な党組織論についての一考察

梅本克巳氏は、主体性論に基づく党論を提出している。

「組織と人間—主体性論の後に」(『唯物論と主体性』現代思潮社所収)という論文で、氏は、「主体性論の名の下に論議せられたことは動機からいえば大別して二つに分かれる。一つは、唯物論の外部で各人の意識的環境に不釣り合いな実践への跳躍台スプリングボードに関する場合と、こうした立場から提起される唯物論への批判に応じて唯物論本来の主体的性格を解明しようとする立場とである」(前掲書 188 頁)と述べている。

氏は、これは、ファシズムに対する観念論や宗教との協同への寛容さを生み出す反ファシズム統一戦線の主体形成を基礎づけるものだという。そして氏は、「マルクス主義は集団の主体性は基礎づけなくても、個人の主体性は基礎づけえないなどという批判がある。あたらしいファシズムの準備段階ともいべきさまざまな理論形態は大体においてこうした批判形式をまとうているが、各個人の主体性と集団の主体性とは機械的に分離するものではない。そして集団の主体性が確保されるためには、それとの関連の下に個人の主体性こそもっとも強く確保されねばならぬ。鉄の規律は一切の盲目的な服従とは全く無縁のものである」(190 頁)と述べる。そして氏は、主体性論への批判者であった清水幾太郎・宮城音弥らの近代主義を批判して、レーニンから、「マルクス主義が革命的プロレタリアートのイデオロギーとして世界史的意義を獲得するに至ったのはマルクス主義がブルジョア時代の尊い成果を捨て去ったからでなく、むしろ反対に二千年以上に及ぶ人類の思想および文化の発展に含まれている重要なものをすべて摂取したためである」を引用した上で、「あたらしい人間のメルクマルが、現在における人間解放の集約的表現としての革命的組織、すなわちプロレタリアート前衛党のために、寸毫のためらいもみせずかれの一切を犠牲にするというところにあることは基本的な土台である。それへの前進の度合いに応じて新しいものとふいものとの交替が行われてゆく。しかしこの土台の上にもられるあたらしい精神の世界の内容は、その実践過程における異なった精神的支柱相互の批判と共同とを通して行われる。そして、一つの組織の中にこの過程の意味が正しく内面化されたとき、組織は一切の封建的閉鎖集団と区別され、しかも近代的集団の市民性を完全に止揚するのである。かくして組織は、現在における唯一の、ありべき真実の、人間関係の場所となる」(214 頁)と述べる。

このような党組織論は、マルクス・エンゲルス・レーニンにはない独特なものである。例えば、マルクスが『経済学批判序説』で使った土台という概念を梅本氏は、プロレタリアートの前衛党への自己犠牲的献身が土台だというふうに使っている。マルクスの有名な史的唯物論のテーゼとして知られている部分で、マルクスは、物質的土台＝下部構造と精神的文化的法律などの上部構造という形で、土台という言葉を使っている。それに対して、梅本氏は、前衛党に対する献身という土台の上に、さらに精神の世界があるというふう論じていて、前衛党をほぼ先進的意識とイコールとして論じている。

このような前衛党論は、氏が引用する中国共産党の劉小奇が共産党員の修養を論じた「共産党員は人類のもっとも偉大にしてもっとも高尚な一切の美德をそなえと同時に厳格にして明確なるプロレタリア的立場(すなわち(党性と階級性)をもたなければならない。……党のため、階級と民族の解放のため、また人類の解放と社会の進化のための犠牲であるならば、その時には共産党員が、あたかも死を視ること帰するが如く、寸毫のためらいも見せずにかれの一切を犠牲とするであろう。『身を殺して仁をなし』『生を捨てて義を取る』ことは、多くの共産党員にとっては、当然のことと見なされる。しかもそれは、かれらの社会進化に対する科学的理解と自覚とによるのである。これ以外にはわれわれは階級社会におけるいわゆるより偉大、より科学的にして超階級的な道徳一般なるものを認めない」(同 212～3 頁)というのに近い。

しかしこれは、レーニンのいう「鉄の規律」とは違う。レーニンのいう「鉄の規律」は、工場・職場規律とのアナロジーで語られており、当時の資本制工場・職場では、それは、軍隊的・兵營的規律であった。それは、レギュレーション派が明らかにしたように、現代では、ある程度のフレキシビリティを持っていたり、労働者の形成する自己規律を基本的に採用しているような場合もあるなど、一様ではな

い。しかし、具体的な形態は、ある程度多様であるが、資本制労働規律が基本的には軍隊的規律を基礎としていることに変わりはない。

レーニンの「鉄の規律」というのは、マルクス・エンゲルスが『共産党宣言』で、「共産主義者は、他の労働者の運動より少し未来の見通しを多く持っているにすぎない」と述べたことの具体的な適用である。当時のロシアにおいてもっとも先進的な規律を実現していたのは資本制大工場であり、近代的軍隊であった。それが当時のロシアで最も先進的な組織だったからこそ、資本制大工場の労働規律は、先進的プロレタリアートの規律の基礎として取り入れられるべきものだと考えられたのである。それに対して、当時の中国は、欧米列強と日本帝国主義による植民地争奪戦の舞台として、領土分割、植民地支配が進んでおり、上海などの沿岸の大都市では外資による資本制大工場などが生まれていたが、基本的には、農村部の膨大な農民が大地主の支配を受けていた農民社会であった。民族解放と大地主制からの農民の解放ということが主要な課題であり、その主体は、大地主・封建勢力・買弁勢力以外の人民大衆すべてということだ。その場合には、かかる主体の精神内容は、「階級と民族の解放」「人類の解放と社会の進化」といったものとなるだろう。しかしながら、もっとも資本主義が発展した地域の一つである日本資本主義下において、このような内容では革命的精神を発達させることは不可能である。梅本氏は、戦後直後の時期において勃興してきたファシズムに対して戦う統一戦線の主体を早急に形成しなければならないと考えて、ファシズム勢力以外の全人民の結集のための主体の在り方として、全人類の進歩のために死をもいとわずに献身することを提起したのである。それは、レッド・パーズが吹き荒れる反動期を迎えている中で、進歩的勢力の闘いが大きな意義を持ったことを反映していたのである。それに、大都市部は、空襲や原爆などの攻撃を受けて焼け野原となっており、工業は壊滅状態にあって、人々の多くが、農村で主に農業に従事しているような時代であり、大工場的な規律などは現存しておらず、それを基礎に、党の規律を打ち立てることにはリアリティがなかったのである。それをそのまま現代にあてはめるわけにはいかないことは言うまでもない。

梅本氏は、「共産主義的人間の形成」という論文で、「前衛ということは、相たかう二つの陣営の最前線にあることであり、階級闘争の場合でいえば、敵階級の圧力とその攻撃をまともに受けねばならぬところだ。このように前衛は敵の攻撃を集中的にうけるところだから、そこでの組織、規律が後方にあるものよりきびしい形をとってくるのはどうぜんであるが、一方からいえば、こうした困難な場面であるだけに、さまざまな人間の弱点に対して後方とは異なった危険があるのだといわねばならない」と書いている。そして、「前衛は人間の美しさをもっとも高い姿をもって現われるところであるとともに、そのみにくさをもっとも出でるところである」と述べる。さらに、レーニンの「一つの政党が、自己の誤謬にたいしてとる態度こそ、その政党が自己の階級および勤労大衆にたいする義務を、真に忠実に、また実際に続行するか否かの最重要にして信頼すべき標準である。公然と誤謬を承認し、この誤謬の原因をあばき出し、この誤謬を発生せしめた環境を分析し、この誤謬を匡正する方法を詳細に討論する—これこそ、真に忠実なる政党の標識であり、これこそ、政党が自己の義務を履行することであり、これこそ、階級を、さらには大衆をも訓練することなのである」を引用している。その上で、氏は、「真実の共産主義者は外なる敵に対して不屈であるとともに、自己の内なるものとのたたかいかいにもあくまでも誠実であった人々であったといえよう。このような真実の共産主義者の人間関係にうらづけられて鉄の規律というものもちたてられてゆくのであり、前衛党の組織そのものはこのようにして、それ自体人間変革の組織として、人間のもっとも奥深いところをつらぬくものである。共産主義者の主体性といわれるものはこれ以外のものではない。そして鉄の規律とはそれ以外のことを意味しない」(253～4頁)と独自の前衛党論を述べる。

氏は、外なるものと同時に内なるものと闘うことが真実の共産主義者の人間関係だというのであるが、意味がよくわからない。レーニンが言っているのは、党が自己の誤謬を正すために、その誤謬の原因や環境を徹底的に討論することが必要で、それが党ばかりではなく、階級や大衆を訓練することになるということである。討論は、複数の人間で行われるのだから、そこに人間関係があることは自明のことであり、また、討論は主に言葉のやり取りで行われるから、言語＝社会的意識行為による社会関係が存在することも明らかである。そこにおいて、一定の集団的規律・社会的規律が生まれ、その基準が形成されるのは当然で、その点についても討論課題がある。各党員が、そうした基準に照らして、自己を省みるということが氏の言う内なる闘いということなのだろう。しかし、そうした基準そのものをめぐって議論する場合もある。問題はその中身である。

それについて氏は、「鉄の規律」は、「ふるいくさった人間関係に対しては鉄のように冷たく固い。けれどもこのくさったものをきびしく拒絶して、透明な水晶のように透明な人間関係がつくれるのである。そうでなければ困難な条件のもとで、さなきだにしのびこむ人間の弱点、相互不信、利己心等のくもの巣をきっぱりはらいのけてゆくことはできず、大衆の信頼をかちとることは不可能である」(254頁)と書いている。これは、精神主義的である。氏は、相互不信、利己心等を人間一般の心性として論じているのである。その上で氏は、それらは、全体的には生産力の発展によって消滅するものとしつつ、その未来を、党内人間関係において先取りし、実現しうるし、それによって大衆と結びつきうるとしている。しかし実際の歴史的事実から言えば、利己心をかきたてた経済主義の民同が労働運動で多数派になったということがある。同じく、六全協で経済主義路線を採用した日本共産党も一定の勢力を確保した。学生運動では、全学連は、学生自治会サービス機関論を打ち出し、学生のニーズにこたえる物取り路線を採用した。それによって、労働者階級の解放が進まなかったことは言うまでもない。問題は、人間的弱点たる相互不信や利己心等々の精神的・心理的要因の変革を、経済変革・政治変革と不可分に結びつけて闘うことである。それによって、功利主義的心理学・人間学からの解放が進むのである。それは、人間一般の心理にあるのではなく、近代ブルジョア的な歴史的心理からの解放ということである。そしてそれは、経済変革と政治変革とむすびつけた闘争によって進むのである。そのことは、日本のブルジョア政治が、高度経済成長路線の下で、経済は一流、政治は三流などといって余裕を見せていた時には、あたかも政治と経済は分離可能であるかのように振舞っていたが、経済が苦境に陥るや今度は政治に助けを求めたことから、明らかである。

例えば、新自由主義者ミルトン・フリードマンは、「経済学と政治学とのあいだには密接な関連があるということ、政治組織と経済組織にはある種の組み合わせのみが可能であるということ、そしてとりわけ、社会主義社会は個人の自由を確保するという意味で同時に民主的ではありえない」(『資本主義と選択』マグロウヒル社8頁)と述べている。経済と政治の間に密接な関連があるというのは正しい。だが、個人の自由という物象化された理念が出てくるのは、彼の頭の抽象性・空想性を表している。そのことは、「資本主義という制度の本質は、強制のない協力関係であり、自発的な交換であり、自由な企業である」(『政府からの自由』中央公論社

98頁)というところからも明らかである。大企業から中小下請けという企業間の縦のヒエラルヒーが存在し、仕事を得るためには上からの強制に従わざるを得ない下請け企業の姿は彼の頭の中の立派な資本主義像に反映していない。さらには、彼の道徳論は、「人間関係で最も基本的な道徳は、一人一人の尊厳を認め、個性を尊重することです。人間は、誰かの自分勝手な目的や価値観に合わせて操作してよいものではなく、それぞれが権利と独自の価値観を持つ独立の存在です。説得することはできますが、絶対に無理強いしたり、威嚇したり、ましてや洗脳したりしてはいけません。それが社会関係における基本的な道徳だと思うのです」(同97頁)というのだが、そんな道徳が支配している職場を経験した人はほとんどいないだろう。それは抽象的なユートピアにすぎない。

経済主義的労働運動には、経済主義的政治が対応している。経済主義的労働運動は、労働者を効用主義思想に縛りつけ、俗物化を押し付けようとしている。しかし、それは一面的であって、労働者は、自然発生的にも経済主義的労働組合が押し付ける俗物的レベルを超えてようとすし、実際にそうしている。

日本共産党の経済主義的な六全協路線に対して反発を強めていったのは、全学連である。そして、政治闘争の復権を目指して全学連主流派となった共産主義者同盟(ブント)は、60年安保闘争を政治決戦として闘うことになる。それに対して、日本共産党系学生運動は、この大激動に遅れを取るのである。また、国際共産主義運動において、トロツキー派の第4インター潮流の影響も入って来ていて、反スターリン主義の探求派が生まれ、それから革共同ができていた。そして、そこには主体性論が入っていたのである。それに対して、ブントは、レーニン主義の復権を掲げて、政治闘争に全力を傾けることになる。しかし、59年から続く党内論争の中で次第に求心力を失い、60年安保闘争の時点では、すでに指導部の内部解体がかなり進んでいたというが、その後、三分解(革通派・プロ通派・戦旗派)し、戦旗派とプロ通派の一部は、革共同に加入した。レーニン主義の復権を掲げながらも、レーニンの上で引用した部分のような党組織思想を捨て去って、党物神崇拜の道に行ってしまったのである。60年安保闘争において、主流派として闘う位置にいたブントが方針を出せなくなっていたわけだが、それを党内討論の組織化を通じて解決することができなかったのである。そして、一部の人が信仰する宗教を変えるようにして、黒田主義への全面的屈服・坊主ざんげを行って、ブントから抜けて、第一次ブントは解体していったのである。再建されたブント6回大会を主導したマル戦派は、革通派の流れを汲む。6回大会は、「生活と権利の実力防衛」を掲げた。それは、利己心に拝跪したのではなく、経済闘争と政治闘争の結合という観点から掲げられたものである。

梅本氏は、利己心と私有制を結びつけている。それはそうなのだが、利己心の否定は同時に利他心というもう一方の極と弁証法的に結びつけているのであって、片方だけをなくすことはできないのである。それは、両極の廃棄、つまりは止揚されねばならないのである。それは、利己でも利他でもない「何か」である。それは抽象的には新しい社会関係そのものに他ならない。その存在が垣間見えたのが、阪神大震災時のボランティアたちの姿であった。とはいえ、それは、自動的に日常化するものではなく、討論によって、あるいはコミュニケーションの意識的組織化、点検・総括の中で、新たな命を吹き込まれなければ、持続・維持することはできないものである。

第二次ブントは、7回大会において、議論抜きに、マル戦派が離脱し、関西ブントを中心とする統一委員会が主導権を握るが、やはり、党内論争を組織することができず、赤軍派・情況派・叛旗派・戦旗派と分裂を繰り返していつて、分解してしまう。とはいえ、ブントは当時のベトナム反戦、学生運動等々の世界的高揚の中で、闘いの先頭に立ったのであり、階級闘争のために一定の先進的な役割を果たしたのである。

脱線したが、黒田主義は、主体性論争の中から、さまざまなものを摂取しつつ、黒田の自己意識として形成されたものである。黒田主義の基本は、原始的蓄積批判であり、ほぼそこに収斂する。すなわち、「要するに、資本蓄積過程において資本の定有としての生産手段としての生産手段が労働者に対して敵対的に迫ってくるという直接的現実性、あるいは、それによって自己の生活諸手段からも完全に疎外されている賃労働者の現実の姿、しかも資本がそのための生活諸手段からも完全に疎外されている賃労働者の現実の姿、資本からの現実的威力を発揮するたびごとにますます尖鋭化されるところの賃労働者自己喪失、—この事実からして彼ら「資本の臣下たち」は、彼らが一切の労働諸条件を、あらゆる生活＝および生産手段を喪失しているのは、ほかならぬ彼らの主人公たる資本家によってそれが収奪されたからだ、と感性的に自覚するのである。／賃労働者の物質的自覚において定立されるのは、それゆえに、資本制蓄積過程の根源的で本質的な事態としての「根源的蓄積過程」でなければならない。現実の生産過程における剰余労働の搾取の根源的な原因としての直接的生産者からの生産諸手段の暴力的収奪の過程でなければならない。「無慈悲きわまる蛮行をもって、かつ、もっとも賤しむべき・最も不浄な・もっとも陋劣にして腹黒き・激情のもとで遂行され」た「資本の史的創世記」=生産諸手段の資本への根源的な変化でなければならない。賃労働者の自己分割の物質的直観(資本制的生産判断)は、現実の生産過程における賃労働者の生産諸手段に対する疎外関係の、すなわち生産諸手段を資本の定有として自己に否定的に定立せしめている(だからその労働は資本家によって強制された労働である)ことの、感情的確認であったが、いまや、かかる分離の根拠=原因としての「労働者を彼の労働諸条件から分離する過程」を、だから資本制生産関係の成立を、生産者と生産手段との歴史的分離過程以外の何ものでもない。それが『根源的』なるものとして現象するのは、けだし、それが資本のおよび資本に照応する生産様式の・前史を形成するからである」(K・1の七五三頁)とは、まさしく労働者の歴史的自覚においてはじめて把握されるのである」(黒田寛一『プロレタリア的人間の倫理』こぶし書房 108～9頁)という具合である。

そこから、彼は、「直接的生産者たちの賃金奴隷化の直接的原因である資本制蓄積過程の本質的な事態としての「根源的蓄積過程」への歴史的反省、さらに根源的な「種族生活」の疎外された独自の形態である資本制社会の歴史的必然性における機動的把握、だから「歴史への信頼」、したがって共産主義的意識の獲得、自己の普遍的目的=歴史的任務の自覚へと、プロレタリアの感性的直観はその即自性を脱してますます高揚され、主体的自覚へ転化してゆく。と同時にそれに呼応してますます革命化した断乎たるプロレタリアの決定と自信のもとに不屈の英雄的な闘争を遂行するにいたる。「日々その充実した無から絶対無へ」つきおとされている賃金労働者たちは、いまや「現在は無だが必ず一切になってみせる」(マルクス)と確信する。こうしてブルジョアジーに対する道徳的感性は理性的なものとなる。その個人的諸利害はますます階級的全体性—組織化され、階級的全体性がプロレタリアの個人性(プロレタリアの主体性)に、この疎外された人間性に意識せしめられることによって普遍的人間性へ浸透され、ここに

あらわれる社会的全体性と個人性との統一にある道徳的本人(共産主義的人間)が、自由なる人格が、可能的に生み出されてゆくのである。すなわち階級闘争は人間変革の場であり、過程なのである(162~3頁)として、賃金奴隷制批判を「根源的蓄積過程」批判へと切り縮めている。そして、「かれの意識が階級的利害につらぬかれる度合に応じて、政治的表現としての組織はもっとも充実した人間関係の場所となり、真にかれが自己自身たりうる場所となる。そしてこのような個人の自覚的な創意が高度に発揮されるとき、組織は真に大衆の心臓となる」(梅本克己・『組織と人間』『理論』第7号の一六頁)という梅本克己の組織論を引用した上で、「個人の利己的傾向(一)は組織と意識における自覚的な革命的精神・階級的連帯性へ高められ、個人性そのものが変革されてゆく。革命的自己と利己的自己との二重性が組織の実践を通じて止揚されて克服されてゆくのである」(166頁)という組織論を提示する。そこで、梅本氏は、階級的利害意識の程度が、その政治的表現としての組織の内容と人間関係と自覚的な創意の場を規定すると述べているわけだが、氏は、マルクスが唯物論哲学を頭脳とし、プロレタリアートを心臓とする階級闘争のことを述べたことを党イコール労働者組織と解しているようである。しかし、労働者は職場においても地域や社会においても、資本の支配の下にあって、その圧倒的な価値観・文化などの影響下にある。それと闘うのはもちろんプロレタリアートの階級闘争であるが、党という組織内で意識さえ高くあれば、それで人間関係が充実したり、自己自身たりえるというものではない。むしろ、マルクス・エンゲルスが『共産党宣言』で規定したように、共産主義者の組織は、既存の労働者の闘争組織より少しだけ遠くを見通しているだけの階級闘争の推進翼である。レーニンの党組織論は、当時最高度の組織性を身につけ実践していた大工場の組織性をモデルにし、高度化したものであった。そこで、大規模工場的な分業と協業の体制がとられたのである。それにロシア的特殊性を取り入れた形で、ポリシェビキは組織されていたのである。それに対して、当時のイタリアでは、工場協議制度などの労使の協議の場があるなど、職場規律にしても、兵營的規律のみという状態ではなかった。したがって、そこではその特殊性具体性に対応した組織性と組織形態が必要であった。そしてそのことをレーニンも認めていたのである。レーニンは、第三インターのイタリア支部の代表を、トリノで工場評議会運動を組織したグラムシらのイタリア社会党『オルディネ・ヌオーヴォ』派に認めたのである。

梅本氏は、党＝組織＝プロレタリアートと考えているように、そこからは、黒田の言うような、共同体＝党ということが結果しても不思議ではない。それに対して、マルクス・エンゲルス・レーニンの党組織論は、党はプロレタリアートが階級闘争で使う道具であるというもので、一言で言えば、党＝機能論というのが適当なものである。それはかつて関西ブントが主張した党論である。それがまさにレーニン主義党組織論の継承であることは、レーニンの晩年の短い手紙やメモや指示の類を読んでみればよくわかる。それらには、必要な仕事についてやその仕事に適した党員の選抜のための党員の性格から癖から得意不得意などの具体的な細かい分析や評価や注意などについて書いた実務的なものが多い。この頃のレーニンはまるで工場長だ。仕事を成し遂げるために、適材適所で仕事をする人を選び、配置することに心をくわしているのである。最晩年のスターリンを書記長から解任し、トロツキーを後継者とすることを指示した「遺書」にもそうした観点が貫かれている。官僚を指導するのではなく、官僚に操られ、その利害を党内に持ち込んでくるスターリンに対して、熱中しすぎるほど実務にのめり込んで仕事をし官僚以上に官僚仕事をこなすトロツキーを比較して、官僚による党の篡奪を防ぐにはトロツキーが適当だと判断したのである。そしてこの晩年の闘いで重要なことは、党改革と同時に労働者大衆が国家を監視・統制するための労働監督部の設置を指示したことである。党が実務的能力において官僚を凌駕して指導するとともに下から労働者大衆の代表によっても監督することで、特殊な専門階層として国家を取り仕切っている官僚機構を解体に導こうとしたのである。官僚がレーニンの死をきっかけに、スターリン派を使ってただちに両者の骨抜きをはかったことは言うまでもない。

ここまでで、黒田主義が、マルクス・エンゲルス・レーニンの党組織論とはまったく異なるものであることは、明らかだろう。

もう一つの革共同系主体性論派である革共同中核派は分裂した。その対立点の一つに、党組織論がある。中核中央派は、プロレタリアートの特殊な解放が人間一般の解放になると梅本氏と同様の主張をしている。そして、労働者党員を主体にした地区党建設を階級形成＝階級的労働運動の推進することを主張している(『前進』2329号)。その上で、中央は一細胞であって、他の細胞と同格・同等であることが基本であるとしている。だが同時に、分派主義と陰謀主義を同じように扱っていて、分派の存在と党内討論の存在を一つの基礎とするレーニンの党組織観を否定している。また、同格・対等である党中央と各細胞との関係がどのようなものかという点が明らかではなく、混乱している。党は階級そのものだというのも、マルクス・エンゲルス・レーニンにはないかれら独自の思想である。党は階級の一部であるのは確かだが、階級そのものというのは間違いだ。かれらの5月テーゼ(1991年)―6回大会路線(2001年)から、かれらは、労働者党員が党に責任を持つことはイコール階級そのものを形成するもので、それが地区党だといひ、その中央たる中央委員会およびその諸機関の一つで階級的労働運動の指導部である中央労働者組織委員会は、常任主導から、労働者党員主導で進めなければならないという。現場の労働運動には現場の特殊性や具体的条件があるから、レーニンは、労働組合運動がどうしてもそうした現場利害から視野が狭くなりがちであることを考慮して、現場から学びつつも(レーニン自身、嫌がられるほどしつこく現場労働者からいろいろなことを聞いた)、現場利害にひきずられ、自然発生性に拝跪しないようにした(例えば、自民党は、よく、特定の業界や企業の利益の代弁者になるし、労働組合を基盤にした社民民主党も組合利害の代弁者になりがちである)。

それから、かれらは、「体制内労働運動と決別し、階級的労働運動の課題と教訓を部落解放運動の中にも豊富化していく闘いが開始されました。地区党建設における労働者の闘いによって、プロレタリア自己解放の主導性・牽引(けんいん)性・刻印性・強制性が進んでいくのです。労働運動・市民運動・住民運動・解放運動の連合ではなく、労働者の闘いを基軸にすべての課題を統一していく観点が、地区党建設をおして単一党建設として具体的に現れていきました」と連合党を否定して単一党を対置している。しかし、これは党組織論の一般原則というわけではない。具体的な条件次第で、連合党が適当な場合がある。レーニン自身が、二つの中央をつくらうとしていると後のメンシェビキになる連中から批判されたことがある。中央細胞とは、中央としての諸機能によって他の細胞と区別されるものだから、レーニンは、『イスクラ』を中央機関紙として機能するように位置付けたのである。それが、中央委員会と『イスクラ』編集局との二つの中央を作ったとして非難されたのである。亡命を余儀なくされたレーニンは、ポリシェビキの在外代表を務めながら、『イスクラ』を通じて、中央としての機能を発揮し責任を果たしたのである。

また、マルクスが書いているように、階級闘争における労働者の闘いは、敗北の連続を余儀なくされ、その度ごとに団結が失わ

れるが、プロレタリアートは、繰り返し立ちあがって、高度な団結をものにしていくのであり、分散を余儀なくされる場合もある。さらに、今日においては帝国主義的超過利潤によって帝国主義的労働貴族がブルジョアジーによって買収・育成されるなど、労働者は分断されている。それらの階級闘争の具体的な条件に対応した党が必要なのである。

『前進』は、その差別・分断支配を打ち破って、階級的に統一するのが地区党であり、それは常任中心ではなく、労働者党员によって運営されねばならないという(「労働組合を土台にして全労働者・住民の運動と組織を一つの階級的団結にまとめていくこと」とも述べている)。

それに対して、『革共同通信』(創刊準備号 1月1日付)は、このような、かれら言うところの安田派の党＝労働組合一体論とも言ふべきものを、第二インターへの転落と批判している。いわゆる安田派言うところの関西の塩川派は、同紙の山田発言では、「私は3全総・4全総のころ、党に結集したわけですが、これをうけつぐ3回大会、二重対峙・カクマル戦、フェイズI・フェイズIIを闘い、5月テーゼ、19全総、6回大会と、紆余曲折しながらも築き上げて革共同の革命路線が正しいと思います」と言われているように、革共同中核派の原点に戻るという主張をしており、7月テーゼをそういう点から党を変質させるものだとして批判している。これは、第一次ブントで、島書記長が「ブントは終わった」と述べたことなど、ブントの総括の仕方の徹底性とは対照的である(おそらく、第1次ブントも、第2次ブントの明大闘争のヘゲモニーも、自ら解体する必要はなかった等々)。

ともあれ、両派とも、革共同中核派は正しかったが相手を変質してそれを放棄したのだと非難しあっていることは同じである。しかし、この間の事態は、革共同は終わったとして、根本的に総括した上での、共産主義運動としての再出発を必要としていると私は考える。革共同主義の原点である探求派まで総括しなければならないのである。両派ともそれはまったくなく、どちらが正しい後継者かという点をめぐる正統性を争っているだけである。ブントは組織的には解体したが、つまらない組織を残して、中途半端に生き恥をさらして生き延びることはなかった。敗北を勝利と偽り誤魔化すこともなく、敗北を敗北として認め、敗北の中から不死鳥的に蘇ろうともがいてきた。共産主義者たらんと思うなら、革共同中核派は自己解体して、共産主義運動として、きちんと蘇るという階級闘争の原則に従うべきだ。そうして生まれ変わった党は、高度な団結体として、新たな生命を得ることができるかもしれない。今のところ、両派とも、党内論争や分派に積極的な位置を与えることなく、党のための闘いなる革共同特有の誤謬を抱いたまま、偽の「党の革命」を呼号している。革マル派は、黒田死後、ますます黒田主義への先祖がえりを強め、写経するように、黒田教祖の経典を書き写すように求める記事を掲載した。革命のため、共産主義のため、プロレタリアートのために党があるのではなく、黒田教祖と黒田教のために党があるという転倒に陥っているのだ。

ブントは失敗し敗北したが、階級闘争の先進的な推進役としての役割を一定果たした。それだけに多くの教訓を残せたと言える。だからこそ、敗北と分散から、勝利と団結へ、再生と再結集へと向かう中で、新たな質・内容と高度な団結を実現し得る可能性が高いのである。大きくは、ブント以外にそれが可能な共産主義運動の「主体」は、日本に存在しなかった。われわれは唯物論者として、無から始めるのではなく、ブントは、日本共産党から生まれ、日本共産党がコミンテルン日本支部として生まれ、コミンテルンは、第二インターから生まれ、第二インターの指導者たちは、第一インターを創設したマルクス・エンゲルスの指導を受けていた、第一インターは、義人同盟とマルクス・エンゲルスらから生まれ、マルクス・エンゲルスは、ヘーゲル左派から出発した、ヘーゲルは、フランス革命から大きな影響を受け、フランス革命には、百科全書派の啓蒙主義者やフランス唯物論派の思想が影響を与え、フランス革命はイギリスの功利主義者・哲学的急進派に影響を与え、イギリス唯物論の形成を促した、……というように、歴史的な関連性をもって、出発するほかはないのである。

ここまで、主体性論的な党組織論を梅本氏の論から見てきたが、それは、スターリン主義的な機械主義的な唯物論思想に対して、主体性を能動性・意識性・感性・理性において強調し対置したもので、国際共産主義運動の圧倒的なスターリニズム支配からの解放という点で大きな意義があった。それは、マルクス・エンゲルス・レーニンの思想とは異なる独特な思想として形成されたものであり、そこに、西田幾多郎の絶対無の思想なども取り入れつつ、さらには、ヒューマンイズムと共産主義の結合をも試みるものとしてあり、それは戦後革命への反動期を迎える中で、反ファシズム統一戦線形成という政治目的を基礎づける企てであった。しかし、その党組織論は、意識・観念をもって、人間関係の内容をはかるものであり、基本的には観念論である。それに対して、マルクス・エンゲルス・レーニンの党組織論は、党＝階級の道具論であり、それは関西ブントが基本的に継承したものであった。そして、今復権すべきは、そうした党組織論であると私は考える。プロレタリアートが、党を使って、階級闘争を闘うということである。したがって、レーニンがいうように、超歴史的な党組織というものはいない。道具は使いやすいうように改良しつづけなければならない。道具を磨くことと同時にそれを労働者が使いこなす力・能力をもたなければならない。そういう腕を磨かねばならないのである。

いずれにしても、意思の問題を考えていくと、個人の意思の問題にとどまることはできず、集団意思・社会意思・党組織意思というものを考えねばならないが、主体性論はその一つの回答である。それは同時に、ヒューマンイズムの一つの結果という面も持つ(「そもそも階級的労働運動とは、労働者階級の特殊な解放をとおして階級支配をなくして共産主義社会を実現すること、この中にすべての人間の人間の解放を実現するということです」『前進』前掲号)。帝国主義的ヒューマンイズムが侵略と虐殺に行き着いた顕著な例が、アメリカ帝国主義のイラク侵略戦争である。人権主義を標榜しつつ、かかる虐殺に寛大な態度を取りつつ、自称共産主義国家の非道な行為という過去の話蒸し返してばかりいる批判家がいるのは問題である。もちろん、スターリニズムソ連が行った人民抑圧は批判すべきだが、同時に、人権の名において行われる残虐行為や蛮行も許容することはできない。NGO・NPOであれなんであれである。スターリニズム憎しのあまり、差別的表現を平気で使う者もいるが、それでは今日のブルジョア的人権思想のレベル以下になってしまう。それでは、先進的意識・意思を持つ党組織・個人としての先進性は持てない。ヒューマンリストの中に、そうした反省のないまま、反共主義を吹聴している者がいるが、そういう人たちは、「人のふり見て我がふり直せ」である。人権についても、具体的歴史的にその内容をよくよく吟味しなければならないのである。

ここでは、主体性論が、フォイエルバッハ・テーゼの第一テーゼ「いままでのすべての唯物論(フォイエルバッハのもふくめて)のおもな欠陥は、対象、現実的感性はただ客体または直観の形式のもとにのみとらえられて、感性的な人間の活動・実践としてとらえられず、主体的にとらえられていないことである。したがって、活動的な側面は、唯物論とは反対に抽象的に観念論—これはもちろん現実的な、感性的な活動をそのものとしてはしらない—によって展開された。フォイエルバッハは感性的な—思惟客体から現実的に

区別された客体を欲する。しかしかれは人間的活動そのものを対象的活動としてはとらえない。だからかれはキリスト教の本質のなかで理論的な態度だけを真に人間的なもののみなし、これにたいして実践はただそのきたならしいユダヤ的な現象的な形態においてのみとらえられ、固定される。したがってかれは『革命的な』『実践的・批判的な』活動の意義をつかまない」を復権したことを高く評価したい。

ただし、梅本氏は、フョイエルバッハの人間主義を高く評価しているのであるが、また、戦前の唯物論研究会で加藤正の批判者であった船山信一は、戦後にはフョイエルバッハ主義者になった。彼らは、後期のマルクスが、初期の意識や人間主義や情熱や感性といったものをあまり言わなくなって、下部構造の科学的解明として経済学の研究に打ち込んだことに不満があったのだろうか？ また、主体性論あるいは疎外論と宇野経済学との結びつきということもある。梅本克巳と宇野氏の対談本もある。黒田主義の場合は、ヘーゲルばい認識論があるが、それは原始的蓄積批判を基本にするものであり、資本主義批判として問題がある。それに対して、廣松氏は物象化論を基本にした廣松認識論を打ち立てようとした。氏の資本主義批判としては、分業批判ということがある。機能的連関を社会構造の基礎に論じたことは、機能連関としての党組織論というところまで徹底されればよかったが、氏の党組織論は、共同体論に近い。もちろん、党は、人間集団である以上、共同体的な面を持つことは言うまでもない。しかし、それは、党のすべてではない。(つづく)

唯物論戦線の構築のためのノート(8)

流 広志 319号(2008年3月)所収

最後に

ここまで、現代において唯物論を発展させることに資するために、あちこち彷徨いながら、様々なことを考えてきた。その際に、ペンサムから「意思の論理学」という概念を借りて、この分野における唯物論についてあれこれと考えてみたわけである。その結果の一つとして、意思の論理学は、個人意思の論理学には還元できず、社会的意思の分有という形で個人意思が成立するという点をデュルクム・広松氏の論から確かめた。したがって、それは、政治的共同意思・集団意思というレベルの意思の論理学の中に位置付けられねばならないことになる。そこから、党という集団意思の場についても考えてみたのであるが、そこで、主体性論が、社会と切り離れた形で、意思の問題を扱っていることを確かめた。そのために、個人意思と集団意思の間には、非合理的な飛躍が求められることになり、宗教的な信仰のごとき態度が、主体に帰せられた。したがって、党は、信仰団体と変わらないものになった。ここでは、社会的歴史的な相対的でもあり絶対的でもある弁証法的な認識ではなく、絶対的な教義が支配し、したがって、信仰が棄教かという宗派的な争いが起こるのである。

それに対して、党＝機能論は、党を、機能的連関としての諸個人・諸機関間の協業と分業の関係態として規定し、それぞれの役割遂行のあり方において、ブルジョア的な功利関係を超越する同志的信頼関係を創造することを基本にするものとする。それが階級闘争を絶えず推進していくプロレタリアートの道具であるということは、道具が手の延長として手ができない高度で困難な作業を可能にするように、党は、プロレタリアートの熟練した手によって使いこなされれば、階級闘争の武器として高い機能を発揮することができるようになるということである。そのような高度な道具として党を作り変えていくことが必要なのである。そのための一つの基本的な手段は、できる限り公開された討論であり、それによって、党の誤謬を正していくことである。それが公開を基本とするのは、それが階級と大衆を訓練することになるからである。それはもちろん、特例として具体的条件次第で限定される場合を排除するものではない。しかし、それは期限付き条件付であり、例外である。

個人意思や集団意思を規定するところの社会的意思は、「作られて作るもの」として絶えざる変化と保守の錯綜する動力学のうちで形成されているものであった。資本の意思は、資本の社会的歴史的運動によって集団意思として形成される。だから、マルクスは、『資本論』では、資本の人格化としての資本家について語るのである。他方の極には、賃労働の人格化としての労働者があることは言うまでもない。資本の廃絶は、これらの両極の止揚を意味しているものであり、単に一方の極である資本だけを廃止しようというものではない。

資本主義社会において、資本―賃労働関係という両極の対立関係が支配しているのであるから、一方には資本の人格化としての資本家・資本家階級、他方には賃労働の人格化としての労働者・労働者階級があるのは言うまでもない。資本家階級には、資本主義的利害に基づく集団意思・社会的意思が生み出され、労働者階級には賃労働の利害に基づく集団意思・社会的意思が生み出される。諸個人はそれを分有すると同時に反発などの態度を通じて、偏差が生じ、個性的で多様な態度が形成される。現実には資本家だが、労働者階級の集団意思を我がものとするというエンゲルスのような者も生み出される。賃労働者であるにもかかわらず、資本主義的集団意思を持つ労働者も生み出される。階級利害の集団意思は、純粋に現われることはあまりなく、それを完全に自覚することもあまりない。

新自由主義と経済のグローバル化は、資本の人格化としてのブルジョアジーの利害と集団意思を露骨に表現している。しかも金融資本主義としてのそれを。

マルクスは、『資本論』第3巻第5篇利子と企業者利得への利潤の分割。利子付資本第21章利子付資本において、「生産担当者のあいだに行われる諸取引の公正は、これらの取引が、生産諸関係から自然的帰結として生ずることに基づいている。これらの経済的取引が、生産諸関係から自然的帰結として生ずるということに基づいている。これらの経済的取引が、関係者の意思行為として、彼らの共通の意思の表出として、また個々の当事者にたいして国家の側から強制される契約として、現われる、法律的諸形態は、単なる形態として、この内容そのものを規定することはできない。それらは、この内容をただ表現するだけである。この内容は、それが生産様式に対応するものであれば、これに相当であれば、公正である。これに矛盾していれば、不公正である。奴隷制は、資本主義的生産様式の基礎の上では、不公正である。商品の質にかんする詐欺もそうである」(岩波文庫7分冊 10頁)と述べている。ここで問題にされているのは、その前にある貨幣の貸し手が利潤の一部である利子を借り手から取得する経済取引のこと

である。

経済的取引関係は、共通の意思・共同意思・社会的意思を生み出す。法律の形で国家によって強制される契約とされる場合には、最終的には警察などの実力装置によって強制執行される。違反は犯罪行為とされる。そうでない場合には、共通の意思の強制は、社会的制裁にとどまる。取引停止や非難や場合によっては同業組合からの追放などの措置にとどまる。しかしそれがその企業にとって命取りになるという場合もありうる。

経済的取引関係は、商業信用などの信用取引関係を発展させる。それは、やがて、貨幣の支払手段機能の独立化としての手形などの信用貨幣を生み出す。それは、貨幣取扱業と結びついた支払・決済業務を集中させた銀行業者による銀行券という信用貨幣まで進む。商品は、支払い約束証と引き換えに、買手に渡ることになる。銀行資本においては、預金を預かって、それを投資する業務を基本としつつ、手形割引業務や信用供与・融資などの金融業務が行われる。最近の規制緩和による保険・投資信託業務の取扱い解禁によって、銀行は、金融商品の取扱い業務をも加えた金融資本としての総合性を備えつつある。

銀行券は、銀行が手形割引の際に渡す一覽払い手形であって、貨幣支払い約束証である。それが、流通手段として、一般に流通しているわけである。貨幣は、金や銀行券という形態を取ってはいるが、それは、経済的関係の機能連関の独立形態であって、それが物に貼り付いているものとして、共同観念化されているのである。日常の経済関係において、それが信用というほとんど宗教的信条に近いものにまで固められていれば、まるで、物自体に価値が備わっているようにしか見えなくなるのである。経済的社会的関係が社会的意思を形成するので、経済的取引の場合にその当事者たちは、ただその社会的意思の代弁者として振舞うだけなのである。

しかし、こうした過程をわれわれは反省することができ、認識することができる。例えば、日銀券は、印刷された紙という物であることをわれわれははっきりと認識することができる。物としての紙の使用価値として、それを燃やして暖をとることもできる。しかし、そうしたからといって、日銀券の貨幣機能をなくすことはできない。貨幣機能は、社会的機能であって、社会関係が日々生み出しているものだからである。それは、社会関係の全般的かつ根本的な変革によってしかなくせないものである。それは不可能事ではない。実際に、人類は、歴史的に貨幣・商品のない社会を経験しており、また現代においても、部分的限定的ではあるが、そうした経験をしているからである。われわれは、商品化されない物をつくり、その使用価値を消費するしそうできる。それを貨幣を媒介としな

いで交換することもしているしできるのである。それらのことが可能でもあり、現に存在していることは、それらが集団的意思行為としても可能であり、存在できるということの意味している。なぜなら、それらは社会的行為としてしかあり得ないからである。つまり、複数人との交換という行為を前提とする。ブルジョア経済学の一つの抽象的理想郷であるロビンソン・クルーソーの自給自足の孤島生活ではなく、協同生活・社会的生活という現実的な生活のあり方を考えなければならないのである。

功利主義が、ブルジョアの諸関係の一面を反映した思想であることを確かめた。したがって、功利主義をなくすには、ブルジョアの諸関係を廃絶しなければならない。つまり、それは、実践の問題であって、たんなる観念の問題ではない。もちろんそれは、思想闘争・イデオロギー闘争を伴っている。

功利主義が、目の前にある人間心理と道徳を収集・整理し、それから任意の類型を取り出したものにすぎないことは、ニーチェが、功利主義は、イギリス的な思想にすぎないと喝破した。功利主義は、資本主義が誕生するにあたって、ブルジョア道徳の基礎の一つをなした。日本でも、明治初期から、ベンサム・ミルなどのイギリス功利主義の文献が翻訳され、自由民権運動に影響を与えた。それに対して、マックス・ウェーバーは、勤労道徳や節約・儉約による資本蓄積という点を、プロテスタンティズム道徳に帰した。なぜなら、手にした利潤を消費しきってしまったら、生産方法を改善したり、事業を拡張するなどのための資本が蓄積できないからである。しかし、マルクスが明らかにしたように、資本蓄積は、労働者を搾取することによって行われるのであって、資本家が自分の収入からの支出を節約することによって行われるのではない。中小の個人企業家については、確かに、節約は資本蓄積の有力な一手段である。しかし、信用の発展や株式会社が一般化するようになると事情は変わる。それについてマルクスは、以下のように言う。

「信用は、個々の資本家または資本家と見なされる者に、他人の資本および他人の所有にたいする、したがってまた他人の労働にたいする、一定の限界内で絶対的な支配力を与える。自己の資本ではなく社会的な資本にたいする支配力は、彼に、社会的労働にたいする支配力を与える。人が現実にも、または公衆の意見において、所有する資本そのものは、もはや信用という上部建築の基礎となるのみである。とくにこのことは、社会的生産物がその手を通過する卸売商業にあてはまる。一切の尺度は、資本主義的生産様式の内部ではなおお少なかれ是認される一切の弁明理由は、ここでは消失する。投機する卸売商人の賭するものは、社会的所有であって、彼の所有ではない。資本の起源は節約にありとする文句も、同様にばかげたものとなる。なぜならば、彼はまさに、他人が彼のために節約すべきことを求めるのだからである。(近時全フランスがパナマ運河山師のために、一億フランを貯蓄した如きである。だからここでは、全パナマ詐欺が、その起こるよりもまる二〇年前に、正確に記述されていることになるではないか。—F・E)もう一つの、節欲にかんする文句を、いまやそれ自身信用手段にさえもなる彼の奢侈によって、真向からやっつけられる」(『資本論』第3巻第5篇利子付資本第27章資本主義的生産における信用の役割 岩波文庫7分冊 178～9頁)。

自由民権運動がつぶれた後、日露戦争後に花開いた大正デモクラシーの中で、西田幾多郎が『善の研究』で、功利主義を批判する。それは、資源の多くを外からの輸入に頼っていた大日本帝国の経済基盤の脆弱さは、観念の中で解消されるほかなかったことの反映である。米価高騰の中で起きた米騒動の解決策として、朝鮮からの米の移入に頼らざるを得なくなったし、次第に国内矛盾の激化に対応するために、外地の存在が大きくなり、後には、「満蒙は生命線」などのスローガンに示されたように、ますます対外拡張策によって解決の道を進むことになっていくのである。労働者や貧農・小作農には、勤労と節約が強く求められ、支配階級の間には、私利私欲むきだしの功利主義道徳が広まっていた。こうした財閥や政府・軍・地主などの腐敗は、内部からも批判されるようになり、右翼と結びついた軍隊内からのクーデターをも引き起こすようになる。そして革新派が次第に勢力を拡大していく。そうして、国民総動員体制・体制翼賛化が図られるが、それでもやはり、上層の腐敗はなくなることはなく、様々な抜け道を通して、

奢侈が行われた。太平洋戦争中も、上層を相手とする商売はなくならず、贅沢な遊興が行われつづけた。軍の幹部不足や規律・綱紀の緩みが深刻化した。功利主義的な利害得失の計算は、大本営でも行われていた。ソ連と交渉して停戦するのが得かどうか終戦工作会議で検討され、対ソ工作が決定された。「本土」防衛のための時間稼ぎとして沖縄が「捨石」にされた。だが、原爆投下とソ連の参戦によって、「本土決戦」は幻と消え、アメリカとの国体護持の裏取引と引き換えに、無条件降伏のポツダム宣言を受諾することになる。

戦後の経済成長の中で、被支配階級の間にもある程度功利主義道徳が広まるようになった。大量生産・大量消費のフォーディズムの到来によってである。とはいえ、それは、一部の成り上がりを除いては、ささやかな豊かさを与えたにすぎなかった。大企業正社員などの中間層に上がった層を除く、中小零細企業の労働者や相対的過剰労働力とされた半失業者や細業の従事者などは、下層に取り残されたままであった。支配階級はその何百万倍も豊かになったのであり、功利主義は相変わらず支配階級にとってのみ真実であるにすぎなかった。

しかし、本稿で確かめたように、ベンサム・ミルの功利主義は単に私利私欲を解放するものではなく、あくまでも「最大多数の最大幸福」を人間行動の基本基準とするものであった。それは社会的な快を善とするものであった。それが、ニーチェには俗物的なごまかしに見えたのであり、それに対して彼は、支配階級と被支配階級に分かれている現実を肯定し、それぞれが別個の道徳に従う階級社会の姿を示して見せたのである。新たな支配階級であるブルジョアジーには、貴族階級としての哲学や道徳が必要であると、それに対して被支配階級には奴隷としての哲学と道徳が必要であると主張したのであった。新たな支配階級の資格は、悩みの深さによるとされた。それが、階級社会の現実を反映しているという点ではニーチェは、キリスト教道徳に媚を売ったミルよりは正直ではある。信用制度の発展にともなって、ブルジョアジーは禁欲道徳を捨て、享楽主義者となっていく。しかし、支配階級と被支配階級の階級闘争が必然的に起きる。もっとも、イギリス功利主義の「最大多数の最大幸福」の原理は、私利私欲の規制としても働くもので、それはブルジョア的の社会主義の基本原則となった。リカード派社会主義などが生まれたし、厚生経済学やマーシャル経済学はそうした方向に向かったのである。

それに対して、反アダム・スミスの方向で、信用と株式会社が発展し、独占化が進みつつあり、国家の経済への介入への誘引が増大するようになってきたことに対応した経済学を提唱したのが、ケインズであった。彼は、国家が経済に積極的に介入しなければ、失業問題は解決しないと主張した。「市場の神」に委ねていけば、何年かに一度の好況末期にだけ、失業問題は解決するだけである。失業問題は、治安問題を悪化させ、革命にもつながりかねない。事実として、第一次世界大戦の敗戦国ドイツに対して戦勝国が多額の賠償金を課されたことによって、すさまじいインフレに襲われたドイツでは、失業者や労働者が次第に革命化していったのである。同時に、国家社会主義が台頭することになった。ロシア革命に対抗するための安定したヨーロッパ秩序をつくるために、賠償の放棄を訴えたケインズの戦後復興プランは各国政府に受け入れられなかったが、革命を防ぐための政府による積極的な経済介入による失業問題の解決というケインズの考えは、アメリカで、ニューディール政策として実現された。しかし、ケインズが功利主義を批判して採用したムーア倫理学は、インテリのサークル主義的なユートピア倫理であって、無力な観念論にすぎなかった。

デュルケム社会学は、社会的事実の解明に向かうことによって、私利私欲をも社会的事実としてつかむ可能性を与えた。それに注目したのが、廣松氏であり、「私という意識」もまた社会的意識として物象化されたものであり、社会的定在であることを主張した。マルクスにあっては、その点は、『経済学・哲学草稿』の段階では、ヘーゲル左派的な「自己意識」の哲学の中にあっただが、その後、『ドイツ・イデオロギー』の段階になると、意識の社会性をはっきりと打ち出すようになり、社会諸関係の解明を具体的に進める中で、経済的諸関係が意識の土台をなすという『経済学批判・序説』における有名な唯物史観のテーゼへと到達するのである。また、階級闘争が歴史の原動力であるという『共産党宣言』に代表される階級闘争史観のテーゼは、意思の問題を考える上で基本的なものである。経済的関係が人間の意志を規定するものとして、『資本論』の中では、商品所有者同士の商品交換の場面が第1巻にあり、さらに第3巻の信用論は、その解明である。アダム・スミスにおいては、その点は神秘化され解明されないままであったし、それを引き継いだハイエクにおいてももちろん解明されなかった。彼は、ただ、そういう慣習を社会進化の証として尊重せよと言うのみである。しかし、信用制度は、資本主義の拡張を促進すると同時にそれを破壊する信用恐慌の基をなしているものであり、しかもそれは社会主義社会への過渡的形態を生み出すのである。株式会社がその一つであり、もう一つが協同組合企業である。前者は、「資本主義的生産様式そのものの内部における資本主義的生産様式の止場であり、したがって自己自身を使用する矛盾であって、それは明らかに一つの新たな生産形態への単なる過渡点として表示される」(『資本論』第3巻第5篇利子付資本 岩波文庫 178頁)。また、「資本主義的株式企業も、協同組合工場と同様に、資本主義的生産様式から結合生産様式への過渡形態として見られるべきものであるが、ただ、一方では対立が消極的に、他方では積極的に止場されているのである」(181頁)。

第1巻の交換過程論では、まず、商品交換が商品所有者(私有者)の間の自由意志による契約という意味関係による行為であり、したがって法的関係であることが指摘され、つぎに、この内容が問題にされる。商品私有者には、自分の持っている商品の使用価値はない。それと引き換えに、他者の持っている商品の使用価値を欲しているのである。彼が持っている商品の使用価値はただ交換手段であるという使用価値である。誰も自分が欲しい使用価値をもつ商品としか自分の商品を手放さない。このかぎりでは、交換はただ個人的な過程でしかない。他方では、彼は商品を価値として実現しようとする。そのかぎりでは、交換は彼にとって一般的な社会的過程である。同じ過程がすべての商品所持者にとって個人的であると同時に社会的過程ということはいえない。すべての商品所持者の持つ商品も一般的等価物ではないので、諸商品は労働生産物または使用価値として相対するにすぎない。それを解決するのは、商品の社会的行動として一定の商品を除外することによって、この商品で他の全商品で自分たちの価値を全面的に表すようになることである。この除外された商品の現物形態が、社会的に認められた等価形態になり、一般的等価物であることが、社会的過程によって、この商品の独自の社会的機能になって、この商品が貨幣となることによってである。

商品所持者は、一般的等価物である貨幣と引き換えに商品を手放す。貨幣を得て商品を手放した元商品所持者は、貨幣で自分の欲する使用価値を持つ商品を買う。貨幣と商品が交換される。貨幣には商品価値を測る価値尺度機能、商品交換を媒介する流通機能の二つを基本に、支払手段機能、蓄蔵機能、世界貨幣機能、がある。このうち支払手段機能は、商品流通において形成される債権・債務関係から生まれ、債務証券が貨幣として機能するようになったものである。債権・債務関係は言うまでもなく、後払

い契約であるが、貨幣支払約束の期日が来る前に、持ち手を変えて流通することが可能であり、それは貨幣支払約束への信用によって支えられている。商業関係で貨幣支払約束の確実性を確信する者同士で、お互いに与え合う信用関係が、手形などの信用貨幣の基礎をなす。もちろん、そこにあるのは、契約であり、意思の関係であり、法的関係である。信用を集中し取り扱うのが銀行業であり、銀行が発券する銀行券は、貨幣支払約束証であり、銀行の債務証券なのである。それが流通手段として一般的に流通しているのである。銀行券は、債権・債務関係という意味関係・法的関係の物化した物的形態なのであり、イギリスの中央銀行券は、「私は貨幣を支払います」という銀行の意思(貨幣支払約束)を表示した一覧払い債務証券なのである。

唯物論者を自認する柄谷行人は、『世界共和国へ』(2006年岩波新書)で、ポスト・モダニズムをシニカルに資本主義の現状肯定するものと批判した。しかし、唯物論者なら、やはり階級闘争を認めなければならないのに、氏にはそれがない。

氏は、この本の中で、交換形態の四つのパターンを掲げている。どうしてその四つなのかは、柄谷氏の選択にかかっているが、氏はそれをポランニーから借りている。そしてその理論からは、見事に、階級闘争が抜け落ちている。マルクスは、資本主義における信用制度の発展が、協同組合工場の存続を促進すると言ったが、ブルードンのように、政治闘争を否定することを批判した。上で確かめたように、経済的關係は、意思的法的關係を取るものであり、したがって、政治的意思としても、代表されるのであり、つまりは、経済的闘争は、政治闘争としても闘われる意思的行為となるのである。この結びつきを否定することに、ブルードン主義の誤り、空想性が示されているのである。

日本の近代史の中から、一つ例を取るなら、大正時代の米騒動がその後の社会や政治に与えたということがある。それは、朝鮮での産米増殖計画を急ぎ、日本への米輸入を増やさせることになるし、米騒動に多くの被差別部落民が参加したことから、その対策に乗り出したということもあるし、これに衝撃を受けた右翼は、国体の崩壊の危機感を強め、体制の革新が急務であると判断し、急進的な行動を激化させていききっかけにもなった。米騒動が、瞬く間に全国各地に飛び火して、全国化したことは、支配階級に統治危機を感じさせた。それに対して、大正デモクラシーの並みの中で登場した左翼や社会主義者の側は、とりわけ、日本共産党で、福本のインテリ主義が支配し、大衆との結びつきよりも、結合する前に分離するとして、理論闘争に力を注ぎ、少数インテリによる孤立した党建設が行われていたのであった。そうして大衆との結びつきが必要な段階であるにも関わらず、孤立を深めるのである。なにやらニュー・アカデミズムの末路を見ているような感じだが、当時は、政治的チャンスはあり、普通選挙を利用した議会への進出にも望みがあった。それにもかかわらず、その機会を逸したのは、左翼の側の主体的要因によるところが大きい。もちろん、共産主義の浸透を恐れた支配階級が、治安維持法などによる左翼弾圧を強化したということはあるのだが、それとても、大衆との強い結びつきがあれば、打撃は少なく抑えられただろう。そして、右翼の側から、体制の革新が叫ばれ、農本主義者は農業農村指導に乗り出すことになり、大日本帝国指導部は、国内危機を対外膨張によって解決するという帝国主義的解決策よりのめりこんで行くのである。

福本は、左翼が大衆を訓練して、帝国主義統治に対する抵抗主体として、これを打倒し、もって、経済的政治的社会的解放を実現するのではなく、インテリ同士の理論闘争に明け暮れることで、党を建設しようとしたのである。しかし、米騒動は阪神地区での日本農民組合の運動に大きな影響を与え、全日本労働総同盟友愛会などの大衆の労働運動が生まれていたものであり、そこに共産主義者・社会主義者がはいて活動していたのであるから、レーニン主義者であれば、工場・職場をつなぐ全国政治新聞での全面的政治暴露に力を注ぐべきだったのではないだろうか。もちろん、理論闘争の意義を軽視するわけではない。米騒動で、大衆が政府に対して「米をよこせ」として行動に立ち上がったことは、ロシア革命で言えば、血の日曜日事件の時の女性デモ隊が「パンをよこせ」と叫んでそれが官憲によって弾圧されたことから革命が急速に進んだのに近い情勢があったことを物語っているといえるだろう。もちろん、ロシア革命では、ロシアの左翼は、1905年の第一次ロシア革命を経験して、それから10年以上の政治経験を積んでいたものであり、できたての日本の左翼とは経験の差は歴然としているのだが。

こういう過去を教訓化するなら、柄谷氏も、先の本の最後で、人類の直面する課題として、戦争、環境破壊、経済的格差の三つを上げており、新自由主義政治がもたらした経済的格差の問題が、帝国主義国と第三世界の南北格差に加えて、帝国主義本国内でもワーキングプアと呼ばれる貧困の拡大として現われてきていることに対して、貧困の経済的解決を目的意識的意思的に解決するための政治闘争が必要になっていることは明らかだろう。この間、明らかになっているように、ワーキング・プアの中に、1999年の労働者派遣法の改悪によって生み出された働く貧困者が多く含まれているが、それはブルジョアジーの経済状態から生まれた政治意思の政策化として政治的に決定され法律化されたことに起因している。企業の経済的要求は、「厚生労働省『派遣労働者実態調査』(2005)によれば、派遣先が派遣労働者を活用する目的は「欠員補充等必要な人員を迅速に確保できるため」(74.0%)や「一時的・季節的な業務量の変動に対処するため」(50.1%)が中心である」『日本労働研究雑誌』No566「派遣労働者の人事管理と労働意欲」島貫智行(山梨学院大学専任講師))というもので、これを意思的法的に表現して法律化したのが、1999年の労働者派遣法改正と2003年の製造業での派遣解禁での派遣の原則自由化であった。この改悪は、ILOの条約改正によって、派遣の原則自由化を促したとする解釈をもとに、政労使の合意の下に行われたして行われたものである。しかし、『中央公論』3月号のある論文によれば、それは、まったく恣意的な解釈であり、しかも、これを推進した側も、解釈の不当性を自覚しているというのである。それにも関わらず、法改正が強行されたのは、企業側の要求が強かったせいである。ILO条約の不当解釈で、条約の濫用に当たるとは、条約そのものにも曖昧なことが、こうした拡大解釈を助長した面もあるという。それに対して、非正規労働者の組織化が労働運動として進められ、1999年の同法改悪以前に戻すことが労働運動側からの要求として掲げられている。そしてこの闘いは、日本国憲法の第25条生存権の保障という項目に基づく憲法をめぐる政治闘争としても闘われているのである。それは、貧困の拡大によって迫り来る生存の危機からの解放という政治闘争と経済闘争とを結びつけなければならない闘いである。

柄谷氏のあげる全人類の三大課題、i 戦争、ii 環境破壊、iii 経済格差、の解決のためには、これらの諸領域において、反戦、環境保護、経済的解放・貧困の解消という政治的社会的経済的解放の集団的意志をもった闘いが必要であることは明らかである。それを、資本主義的帝国主義と資本制経済とを地球上から一掃する国際革命まで発展させる必要がある。そして、世界単一プロレタリア共和国の段階から、階級が死滅するにしたがって階級闘争の非和解性の産物たる国家が死滅する。資本主義世界では、支配階級＝国家同士の功利主義的競争があるから、戦争も環境破壊も経済格差もなくなる。国益という支配階級の利害が対

立するために、互いに自国の利益にならないことをしない。米帝は、イラク侵略戦争によって手にしたイラクなどの石油利権を手放そうとしないし、日帝はアジアで築いた利権を固守している。発展途上国が経済発展を優先して、環境保護規準や労働者の権利保護が先進国に比して甘いことを利用して大きな利益をあげている。他方では、資本流出によって利益が減ったり、発展途上国と競争関係にある国内業者は、反中国などの排外主義を煽り、ライバルを蹴落したいという願望を示す。歴史が証明しているように、経済戦争は軍事戦争の土台をなす。

柄谷氏の考えとは逆に経済闘争は、政治闘争として代表的闘争として意思的に闘われることによって、経済闘争としても徹底して闘い抜かれるようになるのである。すなわち、柄谷氏があげる三つの全人類課題の解決のためには、被支配階級が次の時代の支配階級としての意志を持ち、権力を握り、そして、全世界のプロレタリアートと被支配者との連帯を築き、援助して、それらを解決に導く主体とならなければならないのである。プロレタリアートの政治的解放は、経済的解放の政治的表現に他ならず、したがって、政治闘争は、経済闘争と結び合わされねばならないのである。プロレタリアートの経済的解放は、プロレタリアートの政治闘争の目標(マルクス・エンゲルス)なのである。プロレタリアートがそのような社会的政治的意思を持つことは、自己解放にとって、絶対に必要なことである。

とりとめないものになってしまったが、少なくともここまでで、「意思の論理学」の唯物論的な再構築という課題に取り組む必要があることについては明確にしたつもりである。そして、われわれにとって「意思の論理学」は、階級階層の相互関係において形成される社会的意識形態としての意思の歴史的社会的な階級闘争の論理学に他ならないということも。言うまでもなく、これは終わりになき思考の運動の一部分過程にすぎない。

なお、蛇足だが、廣松氏の社会理論には、エンゲルスの『イギリスにおける労働者階級の状態』や『ドイツ農民戦争』のような仕事が必要だったと思う。

(余録) 天道イデオロギーと農民戦争

本稿では取り上げられなかったが、近世日本における社会的意識形態について、新たな興味深い議論が歴史学において進められていることの一例を紹介したい。

例えば、幕末の農民一揆で掲げられるようになる「世直し」というスローガンが、天道思想に基づくものであり、それは幕府の公式イデオロギーとしての儒教的仁政主義を内面化しつつも、公的利益の元を「天」に置いて、その「公儀」の執行受任者としての幕府とその下で「御百姓」として、農業を「天職」とする職業観と勤労意識、そして、それに対する違反を「天」に代わって懲罰するという「天誅」という観念の形成、そしてそれに「太平記読み」が大きな影響を与えたことなどが指摘されている。江戸後期には、小作化がかなり進展していたし、農村の階級構成は、複雑化しつつあった。幕府財政の逼迫化対策として進められた新田開発や農業労働力不足を補うための入植による新旧農民間の対立や出稼ぎや渡り職人や「通り人」と呼ばれる博打・宿・目明しなどを経営する者などが存在し、農民一揆にはそれらの多様な層の農村住民が参加するようになった。そこで、「天」が命じる幕府や領主の職分である仁政を怠るならば、「天」に代わって、制裁を加えんとする論理が、唱えられたわけである。それが、身分制度を批判して平等主義を唱えた安藤昌益の思想にも現われているという。

社会的意識形態としての天道イデオロギーは、小農の共同体としての村の階級階層分解に伴って、支配階級へと上り詰めようとする豪農・地主層の社会的形態としての国学イデオロギーがナショナリズムに転化するのに対して、農村の多様な層の連合体を結合するのに形成された天道思想に基づく「世直し」イデオロギーへと転化するのである。もちろん、江戸期を通じて進んだ商品経済の農村への浸透や農村副業の展開とか、その他いろいろなことがかかっているのだが、ざっと見たところでは、これまでの研究では、社会的意識形態としての民衆イデオロギーと儒学や国学などの諸思想との関係が切り離されて論じられているようである。農民がその生活様式からどのような世界観を形成し、それに諸思想がどのように関わっているのかの解明はこれからのようだ。本居宣長の国学が、当時の実力をつけ自信を深めていた商人の自負を表現していることは明らかであるが、それがあくまでも幕藩体制を前提としていたのに対して、幕末の国学派は、宣長の保守性を批判して、倒幕へと向かっていく。等々。

このように、社会思想史の分野における社会的意識形態という集団意識・集団意思の形成と階級階層の関係、そして階級闘争の関連についての解明が進められている。エンゲルスが『ドイツ農民戦争』で指摘したように、日本でも農民一揆は、農村の小農・小作農・半プロ層などが中心になるにしたがって革命的となり、「天」に代わっての倒幕というところまで進み、それはやがて明治の自由民権運動の秩父困民党の闘いの中で、新たな公儀である天朝様に弓を引くという自覚にまで進んでいくのである。幕府や政府や天皇は、「天意」を実現するための機関にすぎず、「天意」に反すれば、民衆の手で打倒すべきだという考えに到達するのである。明治維新は、上からの平和的の革命であったとする説があるが、これは史実を一面的に見たものに過ぎない。農民の革命的運動は、明治に入ってからも続き、とくに、明治3年(1870年)の日田県一揆には、後の大蔵卿で旧日田県知事の松方正義が派遣され、後に雑税廃止を建言したことが、廃藩置県・地租改正の一契機となったと言われる。小作争議・農民運動は、第二次世界大戦中も止むことなく続いた。

(了)