

論 文

疎外論の問題意識と「物象化」論

— 廣松渉は何を誤読したのか —

松 尾 匡

1. はじめに

今仮に次のような主張をしだした人がいたらどうだろうか。

曰く。マルクスには「搾取論から剰余価値論への転換」があった。「搾取」という概念は、搾取されざる本来形から眺めてそうになっていない現実を不当なりと断ずる、リカード左派的な労働全収益説の立場に立った概念である。マルクスは労働と労働力との概念的区別の発見によって、この立場を超克し、正当な等価交換によって剰余価値が生じる客観的連関を明らかにしたのである。これを「搾取」として価値判断のこもった言葉で呼ぶことは、この転換の意義を忘却し、リカード左派的段階に議論を引き戻すものである。

こうした主張がマルクス解釈として誤っていることは誰にとっても明白だろうが、いざこれを論破しようとするとは容易なわざではない。『資本論』から「搾取」という言葉をいくつ引用してこようが、「リカード左派的常識を持った読者にわかるような表現をあえてとっただけで本心ではないのだ」と言い返されるだろう。マルクスは非労働者による剰余価値取得のない社会を目指したのだから、そもそもそれがよくないものという価値判断を持っていたはずだと言うと、「それは人間の意識から独立した発展法則に則ったまでのことであり、そもそも剰余が不当であるとの意識そのものがこの法則の力動のもたらしたものであり、搾取されざ

る本来形を現実と無関係に設定してそれへの回帰を唱道しているわけではない」と反論してくるだろう。当初の搾取概念との連続性をいくら見つけたとしても、「搾取論は剰余価値論に到達するための必要なステップだったから、両者の間に類似した構造があるのは当然で、にもかかわらずそこにある次元の断絶こそ重要なのだ」と言うだろう。

何を言っても言い返される。だが、近代経済学の教育を受けて「賃金は労働提供の報酬・利潤は資本提供の報酬」と素朴に思っていた若者が、いざ就職して雀の涙の賃金で毎日長時間激務に使役されると、この現実是不当であると怒りに震えるだろうが、「剰余価値発生は搾取にあらず、客観的連関なり」という「マルクス」経済学を学んで世に出た若者が同じ目にあっても、世の中そんなものとあきらめてしまうことうけあいである。

筆者はかねてより、晩年に至るまでのマルクスの全体系は、青年期から一貫する疎外論の図式によってできていると主張してきた。その意味で、初期マルクスの疎外論と後期マルクスとの間に断絶を見る通説と対立してきた。

一方、正統派通説にもまして青年マルクスと後期マルクスとの断絶を強調してきたのが、廣松渉であった。廣松は、マルクスには「疎外論から物象化論への転換」があったのだと称し、後期マルクスの全体系を、言うところの「物象化論」の図式によって説明したのである。であるならば、筆者は廣松理論を検討し、それと自説との異同を明らかにする義務があった。しかし筆者は、20年近くも前の学生時代に廣松の『世界の共同主観的存在構造』をざっと通読して「フランス構造主義哲学をドイツ哲学風タームで言い換えたもの」という印象を持ったにとどまり、本格的な所説の検討を怠ってきた。

そこにこの度、奉職する久留米大学の公開講座で、地元福岡県出身の政治家や思想家などをとりあげるシリーズのひとつとして、「柳川市出身のマルクス主義哲学者廣松渉」なるテーマで講演せよとの拜命を受け、ついに正面から廣松理論

と向き合わなければならないことになった。

廣松は博覧強記であり、専門の哲学者であり、しかもその文体は周知の通り難澁をきわめる。門外漢の経済学徒である筆者に、どこまで手に負えるか疑問であるが、この機会に、いつかはやらなければならなかったこの課題と取り組むことにした。諸氏のご批判をたまわりたい。

なお、廣松の文章を本文中で引用すると、多くの読者が挫折して本稿を投げ出すと思われるので、引用はすべて註の中で行った。

2. 筆者の疎外論的マルクス解釈

廣松の疎外論超克説との異同を明らかにするために、まず筆者の疎外論的マルクス解釈を解説しよう。詳しくは拙著『近代の復権』¹を御覧いただくとして、ここではざっとまとめる程度にとどめる。

青年マルクスがフォイエルバッハから引き継いだ疎外論の論点は次のようなものである。

- 1) 疎外とは、人間の社会的な側面をまわしていくための観念（＝理性、理論、法、道徳、制度、価値観など）が、現実の生身の個々人の自由にコントロールできないもの（疎遠な外化物）になることである。
- 2) 疎外が起こると、現実の生身の個々人は、社会的側面が自覚できなくなり、ただ個々の感性（＝肉体、欲望、感覚、物質、技能など）的側面だけが自分のものとして自覚される。そのため、各自は、自分の自由にならない観念に抑圧されるしんどい思いをして、はじめて社会的に生きていけるようになる。
- 3) しかし、そもそもその外化された観念は、現実の生身の個々人の感性的生活を満たすためにあったもののはずである。だったらその観念が個々人の感性の自由にならずに逆に抑圧しかえしてくるのは本末転倒した事態である。

人間の社会的な側面をまわしていくための観念は、現実の生身の個々人の感性に合致するように、個々人の自由にコントロールできなければならない。すなわち、疎外はなくなるべきである。

フォイエルバッハは、「神」が上で言う「外化された観念」なのだとやった。つまり、人間自身の社会的な側面である理性や思いやりや力強さを、人間でない他者(神)の属性として外に投影したものだと言うのである。こうなると、各自はその抜け殻になった利己的で本能にひきずられるひよわな自己だけが自覚でき、神にひれふすことではじめて本来の自分を取り戻すことができるようになっていく。これがフォイエルバッハの宗教批判であった。

青年マルクスは同様にして、国家²や資本家階級の支配³などを疎外として説明した。考えてみれば、第2次世界大戦末期の日本軍国主義などは、日本国民が全滅しても国家を守ろうとしたわけで、生命の抹殺こそ感性に対する抑圧の最たるものと考えれば、国家がいかに疎外であるかがよくわかる。このような典型例を思い浮かべながら、もう一度上の1)～3)を読み返してほしい。

しかしフォイエルバッハは、疎外がどうしてもおこってしまう原因を明らかにすることができなかった⁴。だから疎外を個人的な思い込みのようにみなした。そうすると個人的な発想の転換みたいなもので疎外が克服できることになる。

だが個々の感性的人間は、他者を傷つけて恥じない自分勝手な欲望と、社会的に共通する側面(=類的本質)とが一緒になっている。各自の感性のもとに観念をコントロールしようと言っても、各自の自分勝手な欲望のおもむくままにコントロールさせるわけにはいかない。だからフォイエルバッハは、類的本質のもとにコントロールさせるように言うのだが、いったいそれをどう自覚すればいいのか。結局は、「神」に代えて「類的人間」なる観念が自立して、そのもとに各自が再び抑圧される疎外が現れやしないか。マックス・シュティルナーはこのように批判して、各自がなるべく他者と依存関係なく自給自足して自立し、どうして

も関係しなければならぬときだけ最小限関係しあうことを主張した。こうすれば、社会関係をまわすための観念に支配される必要はそもそもなくなる。利己的だろうが類的だろうが唯一無二の個々人の感性が抑圧されることはもはやなくなる。

これはたしかにひとつの筋の通った解決である。しかしマルクスの解決はこれとは違った。マルクスは疎外のおこる根拠を現実社会のあり方の中に見だし、社会のあり方を変えなければ疎外を克服することはできないことを悟ったのである。その点において、マルクスはフォルエルバッハらヘーゲル左派の立場を脱却した。これが『ドイツ・イデオロギー』における転換である。

ではマルクスは、疎外がどうしてもおこってしまう原因をどこに見いだしたのだろうか。それは次の二条件が重なることである。

- 1) 個々人が社会的依存関係の中ではじめて生活できていること。
- 2) にもかかわらず、各自が排他的部分に埋没して相互に交流できないこと。

マルクスとエンゲルスは、『ドイツ・イデオロギー』において、この事態を指して「分業」と呼んでいる。このような状況におかれたならば、各自は相互に合意をつけて社会的依存関係をまわすことができないので、社会的依存関係は各自にとって他律的な観念にしたがって動かされざるをえなくなる。それがいやなら生きていけない。

だからシュティルナーは1)をやめて自給自足しようと言ったわけだが、それに対してマルクスらは2)を改めようと言ったわけである。つまり社会的依存関係の中にある人々が相互に話し合うことで合意をつけ、その合意のもとに社会的依存関係をコントロールすることを主張したのである。シュティルナーの主張からは、各自が独立して生きていけるよう、農地や農具などの私有財産が必要だということになる。他方マルクスの主張からは、社会的依存関係にある人々の合意で生産手段を動かさなければならぬので、生産手段の共有が必要になる。

マルクス、エンゲルスの全論点は、以降、上記1)、2)によって様々な疎外の根拠を説明するものとなる。

例えば、オリエントの専制君主制はもちろん疎外である。個々の人民は専制君主の命令によってどうとでも振り回され、生命すらかえりみられない。この疎外の原因は、大河の灌漑等で相互依存関係にあるはずの人々が、孤立的小宇宙をなして分散する共同体の各々に埋没して、相互交流できないことにある⁵。

あるいはルイ・ナポレオンのような小者の恣意的な独裁に、フランス国民がみな振り回されることも疎外である。この疎外の原因は、相互依存関係で結ばれた国民経済の中で、和解不能な労資両階級が拮抗し、自営農民がばらばらに分散していることにある⁶。

『資本論』の論点を見よう。価値形態は疎外である。人間労働の社会的共通側面（抽象的人間労働）が個々人の外に外化し、他のモノと交換できる力というあたかも商品の属性のように観念されて、各自とその産物はその抜け殻の個別感性的側面（具体的有用労働＝使用価値）だけが自覚されて、それに振り回される。この疎外が発展したのが貨幣で、あたかもそれに何でも買える力がそなわっているかのように思い込む観念が、個々人のコントロールを離れて自立して、各自を逆に振り回す。はなはだしいときには命をも奪う。このような疎外が起こるのは、各自が社会的依存関係で結ばれているにもかかわらず、商品生産者としてばらばらになっていて、社会全体の欲求に直接基づかずに見込みの私的判断で生産しているからである⁷。

あるいは価値法則というものそのものが疎外である。各自が商品生産者としてばらばらになっていて、社会全体の欲求に直接基づかず見込みの私的判断で生産しているからこそ、市場における価格変動という個々人の意識的コントロールのきかない自立的な形で、社会全体の生産編成が各自におしつけられるのである。その結果、倒産や首きりや首吊りに見られるような、個々人の感性への抑圧が生

じることになる。その他、マニファクチュアにおける資本の専制指揮、搾取と資本蓄積、商業資本、銀行資本等々あらゆる論点が同様の疎外論の論理で説明できる。

そして唯物史観もまた、実は疎外論にほかならないのである。社会全体をまわしていくための共同観念こそ「上部構造」と呼ばれているものであり、個々人が現実に生産・生活する感性的世界の総体こそ「土台」と呼ばれているものである。土台の中の個々人が分業でへだてられているから、上部構造は土台から自立する。すなわち疎外である。すると、技術や欲求などが変化して人々の分業のあり方が変わっていても、しばらくは上部構造はそのままで古いやり方を押し付けてくる。このギャップがはなはだしくなって、上部構造による土台の抑圧が耐えられないまでになったところで、上部構造は土台にもっと合致したものに置き換えられるのである。

3. 廣松物象化論と筆者の疎外論との異同

このような筆者の疎外論解釈の立場から廣松物象化論を検討すると、まずたじろいでしまうのは、対立点よりもむしろ共通点が多いことである。すなわち、廣松物象化論の解釈するマルクスと、筆者の疎外論の解釈するマルクスとは、ざっと以下のような所論において共通している。

- 1) 人々が現実の生活において社会的連関の中で生きているのに、各自が分業にとじこめられていると、こうした社会的連関をまわしていくための観念は、各自のコントロールのきかないものとして各自から自立せざるを得ない。
- 2) こうして自立した観念は、あたかも人々の頭の外にある客観物のように思いなされるが、実は、各自の頭の中に共有されている共同主観的意識である。
- 3) フォイエルバッハは、こうした観念の外化・自立を個人的な思い込みのよ

うにとらえていたが、『ドイツ・イデオロギー』以後のマルクスは、現実の社会的連関の中に、それがどうしてもおこらざるを得なくなる根拠を、上記1)のように見いだした。

- 4) それゆえこうした観念の自立は、武力や法令で簡単になくしてしまえるものではない。現実の生産・生活の社会的連関のあり方が変わって、分業がなくなり、人々の合意のもとに社会的連関をコントロールできるようにならないければ決してなくなるならない。

しかも、もっと根源的レベルでも、唯物論解釈において実在論をとらないというところまで共通している。

廣松は上記1) 2) のような観念の自立化、客観物視化のことを、「物象化」と呼んでいる。そうして上記3) の転換のことを指して、「疎外論から物象化論への転換」とか「疎外論の超克」とかと呼んでいるのである。

こう検討してみると、廣松は筆者の言う「個人的思い込みとして解釈された疎外」のことを「疎外」と命名し、筆者の言う「根拠を現実社会の連関の中に持つ疎外」のことを「物象化」と命名しているだけのような気がしてくる。本当にただの命名の問題ならば、筆者としても廣松がこうした用語法を用いることを認めるにやぶさかでない。「疎外」という言葉自体は、ヘーゲル左派の論客達の間で、フォイエルバッハや青年マルクスの使った用法にとどまらない様々な意味に使われたので、『ドイツ・イデオロギー』以後のマルクスは表立ってはあまりこの言葉を使わなくなった。無用の混乱を避けるために、後期マルクスのものは「疎外」と呼ばないでおこうというのは一つの道理である。

しかし、廣松が「疎外」という言い方を排撃するのには、ただの命名の問題にとどまらないこだわりがある。フォイエルバッハや青年マルクスの疎外論の中に、後期マルクスと共通の問題意識があることを重視せず、どうしても前者を間違った思想とみなしたいこだわりである。

実は廣松は、フョイエルバッハや青年マルクスの疎外論の中に、近代的な「主体 vs 客体」の図式を見て取っている。そして『ドイツ・イデオロギー』転換の中に、近代「主体 vs 客体」図式自体の超克という、人類思想史上の大革命を読み込みたらしいのである。

まさにここにおいて、筆者は二点ばかり根本的な異議がある。第1に、フョイエルバッハや青年マルクスの疎外論の中に、近代の「主体 vs 客体」図式を見て取る廣松の解釈は、あまりにヘーゲルの疎外概念との共通性にひきずられた解釈である⁸。第2に、フョイエルバッハや青年マルクスの疎外論は、廣松が解釈するような意味とはかならずしも一致しないが、しかしある意味ではたしかに「主体 vs 客体」図式にほかならないものを持っている。だが、この意味での「主体 vs 客体」図式は、後期マルクスにも決して「超克」などされずに一貫しているのである。

まずこの第1点目である。ヘーゲルの場合、「本質」が外化して「本質」と矛盾する形に化けるのが「疎外」と言われている。この場合なら、主体たる「本質」vs 客体たる外化物という図式にたしかによくあてはまる。しかしフョイエルバッハの場合には、外化物たる神は人間の本質そのものとされていて、さしあたりそれ自体が「本質」に矛盾するものに化けているわけではない。疎外によって本質に矛盾するようになるのは逆に主体たる人間の方である。だから、「本質＝主体」が「外化物＝客体」に向き合う図式にはあてはまらない。

廣松は正当にも実在論的な唯物論解釈を批判しているが、もし理性的個人が主体となって外的実在に相對する図式が近代「主体 vs 客体」図式なのだとしたら、フョイエルバッハこそこの図式を乗り越え、感性こそ主人公で理性はその下僕となることを主張したのである。この点に観念論から唯物論への転換があるのであり、単に宗教批判をしたかどうかの問題ではない。廣松はこの点の転換の大きさを正確に評価していないように思う⁹。

次に第2点目には、にもかかわらず、フォイエルバッハにも青年マルクスにも、外化物を客体として向こうにまわした主体という図式はある。それはさしあたりは、疎外のせいで「しんどいしんどい」とハアハア言っている感性的諸個人である¹⁰。この主体はさしあたり近代啓蒙主義的な理性的個人ではない。だからヘーゲル的な疎外産出／克服の主体ではない。だが眼前に苦しんでいる生身の個々人としてたしかに現前しているのは間違いないのである。私見によれば、この現実の感性的諸個人をこの苦しみから解放しようということが、カントやヘーゲルを向こうにまわしたフォイエルバッハやシュティルナーや青年マルクスの共通の問題意識だったと思う。それゆえこの苦しみのない状態、社会的側面が生身の個々人の感性と対立せず合致している状態を、本来あるべき状態として想定する価値観も共有しているはずである¹¹。私見では廣松は、ヘーゲル観念論からフォイエルバッハ唯物論への転換を重視していないことにあわせて、この問題意識をよく共感できていないように思われる。

なるほどここからさらに進んで、疎外を自覚してその克服を意識的に求める主体を考えるとときには、フォイエルバッハは個人を孤立して想定するからこそ、わがままならぬ類的側面を我が身の内に探るために結局また観念をふりしほらなければならぬはめになった¹²。それゆえなるほどマルクスはそれを批判し、社会的連関の中で互いに感性的生活を生産しあう実践的諸個人から出発することになった。結果だけを見ればそれは廣松の指摘通りだと思う。

しかし、マルクスもまさにその実践的諸個人のもとに疎外を克服することを求めたのである。自己のコントロールに服さぬ外的観念にふりまわされることをよしとせず、あくまで自己が合意する自由な活動によって感性的生活を生産しあうことを望む主体こそが、そこに依然想定され続けていることは間違いないと思う。

4. マルクスを貫く疎外批判の価値判断

結局、社会的連関の個々人を離れた自立に関して、それが克服すべき悪いものという価値判断を、後期マルクスが青年期から引き継いでいるかどうか、これが廣松と筆者の見解を分かつ論点だと見ていい¹³。廣松はそうした価値観が超克されたと見ているから、個々人を離れた社会的連関の自立を指すのに、それが悪いものというニュアンスを持つ「疎外」という言葉を使わず、「物象化」と呼ぶことにこだわっているわけである。筆者はそれに対して、それが感性を抑圧する悪いもので克服されるべきだという価値観は、マルクス、エンゲルスの全生涯を貫いているとみなしている。

そもそもそうでなければ、どうしてマルクスは廣松の言う「物象化」がなくなる社会を展望したのだろうか。廣松は一方で「物象化」は善いも悪いもないどうしてもおこることと言い¹⁴ながら、他方でマルクスの共産主義的展望が「物象化」の克服にあることを正確に理解している。つまりそれは中央指令経済のようなおぞましい社会像ではない¹⁵。社会的連関の展開が各自の外で決まって各自に押し付けられることのない、みな納得する合意に基づいて依存関係が運営される社会なのである¹⁶。そこまで分かっているながら廣松は彼の解釈するマルクスを批判するわけでもなく、自分自身マルクスの共産主義的展望に進んで賛成していたようである。のみならず自らの主張として積極的に個々人の自由を唱道してまでもいる¹⁷。ここでいう自由とは、個々人が市場変動のような物象にふりまわされるブルジョワ的水準の自由ではもちろんなくて、そのような物象に支配されない「真の自由」のことである。これこそ「疎外の克服」と言わず何と云うか。

筆者はこのような矛盾が言える心理が正直よく理解できない。どうやら向こう20年かそこら以内に、それこそ物象の力か何かで善いも悪いもなく、共産主義革

命が起こるものと固く信じているから言えたのではないだろうかと思像する¹⁸。だが今日の私達が現実の社会的諸関係の総体をくもりなく観察するならば、当面グローバルな競争的資本主義市場という「物象」が、好むと好まざるとにかかわらずすべての個人を支配してきているのは間違いない。このような中で「物象化は善いも悪いもない」と言うことは現状肯定以外何も意味しない。これがいやだというならば、そしてたとえどんなに遠い将来であれ「物象化」が克服された社会を展望するならば、そのときには「物象化」は悪いもので克服すべきだという疎外論の価値判断に立っているのにほかならず、言う所の「物象化」を「疎外」と言い換えても何ら問題はないはずである。

仮に百歩譲って、マルクスの展望した資本制から共産制への移行が、何ら価値判断によるものでなく、それ自体一つの物象法則のもたらす人意を超えた力の結果なのだとしよう。だとしてもマルクスの共産社会展望にはさらに続きがある。いわゆる共産社会の第1段階から本来の段階への移行である。これは通常『ゴータ綱領批判』にしたがって分配様式で区分するが、『経済学批判要綱』や『資本論』第3巻ではこれを自由時間で区分している。

すなわち、共産社会の第1段階では、人間社会の相互連関関係を規定する法則をみなが自覚して、それを意識的に利用してコントロールするという意味で、個人は自由になる。しかしその程度の自由では、まだ人々は人間関係を規律する制約から逃れているわけではない。だから人々はまだ「必然の国」にいる。生産力の発展により自由時間が大いに増えてはじめて、他者との必然的連関の中になければならない時間が極短くなることによって、人々は人間関係を規律する制約を脱し、「真の自由の国」に暮らすことができるようになる。マルクスはざっとこのように言っている¹⁹。

このようなことは何らかの客観法則の作用として科学的に説明できるだろうか。特定の価値観なしにはとても言えない展望ではないか。他者との必然的連関によっ

て制約を受けることを根源的に嫌う価値観。個々人が自分の思い通りに生きる自由が万民に実現されることを、どこまでもどこまでも徹底して求める価値観。これがあってはじめて語るることができる理想と言えよう。

さらにもう一段そもそも論を進めたい。そもそもマルクスにせよ廣松にせよ、なぜ「物象化論」の手法によって社会分析をする必要があったのか。なぜ、あたかも客観物のように一般にみなされているものの正体を暴き、実はそれは社会的諸関係が個々人のコントロールを離れて自立した共同主観なのだと言う必要があるのか。「諸君は客観物なら我々の意のままにならないのもしかたないと思ってきたかもしれないが、実は我々自身の社会関係の産物ではないか。社会を変えれば我々が都合の良いようにコントロールできるしろものにすぎなかったのだ。」と言いたいがためではなかったのか。要するにやはり物象による人間支配はよくないものだという価値観があってこそ意味のある議論である。

もしこうした価値観を全く抜きで廣松「物象化」論を説くことは何を意味するだろうか。物象を素朴に客観物と思って、人間がそれに振り回される現実を受け入れている者には罪はない。やがてこの振り回しがはなはだしくなったときには、モノが人間を振り回す不当さに憤るだろう。しかし、モノと思っていたものが実は人間の社会関係の産物たる共同主観で、個々人がそれに縛られるのは善いも悪いもない必然だということを、批判的価値判断抜きで言ったならば、それは「世の中どうせこんなもの」という確信犯的な開き直りに通じるだろう。後でもう一度このことのもたらす危険性について触れたい。

5. 誤解の要点：疎外論は何を問題にしていたのか

そもそも廣松を読んで筆者が一番違和感を持つのは、「疎外」という言葉の意味や、疎外論が何を問題にしているのかということについての理解が、廣松と筆

者とではずいぶんズレているということである。廣松が批判する、おそらく60年代末あたりの疎外論流行当時の疎外概念理解にも、廣松の解説通りだとすれば、やはり違和感を感じる。廣松は全くヘーゲルの疎外概念そのものでヘーゲル左派の疎外論を読み込んでいるようだし²⁰、廣松の批判する俗流解釈は、何かものごとがその本質通りになっていないことそれ自体を問題にしているようである。

それに対して筆者がフォイエルバッハやシュティルナーや青年マルクスを読んでもまず共通に感じた強烈な問題意識は、社会をつなぐための観念が、生身の感性的個々人の自由にならないものになってこの身を抑圧してくることへの批判であった。外化そのものではなく、それが結果としてもたらす不自由さ、抑圧、そこにこそ批判の焦点を感じた²¹。その点でヘーゲルの疎外概念、すなわち、観念が本質で、その感性的物質的外化物がもとの本質と矛盾するものに化けてしまうことを疎外とする図式とは、さしあたり全く別物だと思う。

この問題意識から、では疎外をなくすためにはどうすればよいかという点で、論者各様の解決が提起されることになる。個々人が、社会的依存関係の中につながりながらわがまま勝手な存在ならば、各自の感性の自由にしたら互いに傷つけあって社会がなりたたないので、疎外をなくせなくなってしまう。当然、論者はみなこのことがわかっていた。「類的本質」も「唯一者」も『『ドイツ・イデオロギー』転換』なるものも、いずれもあくまでこの問題への解答として打ち出されたものと解釈できる。

すなわち、フォイエルバッハは、「神」が我が身の内の「類的本質」の投影であることを各自が自覚し、各自生身の感性の中の思いやり深い「類的本質」に従うことを主張した。シュティルナーは依存関係をもたないことで、わがままだろうが何だろうが「唯一者」たる個々人が自由に振る舞っても互いに傷つけあわない世の中を求めた。そしてマルクスとエンゲルスは、『ドイツ・イデオロギー』で、疎外の原因を感性的現実の中に求め、現実社会を変革しないと疎外は克服で

きないと言ったのである。

ところがどうやら廣松は、感性的個人の解放というフォイエルバッハやシュティルナーや青年マルクス共通の問題意識をよく認識していない。そのため今述べた「問題→解答」関係を理解せず、これらの論者の疎外論を、ヘーゲルの疎外論と同様の図式で読み込んでしまっているようである²²。

その証拠に、廣松はヘーゲル的な「対象化＝疎外」の図式でもって『経済学哲学草稿』の労働疎外論を理解している²³。そのような読み方をすれば、「労働生産物は労働者から対象化されるがゆえに労働者にとって疎遠なものとなり、他者の私有財産と化す」という論理に読める。これではこの世に生産活動があるかぎり永遠に疎外から解放されないことになるぞと、廣松が青年マルクスを批判したがるのも無理はない²⁴。

筆者の理解は全く異なる。労働という人間にとって本質的な社会的活動をつかさどるための観念が、実際に労働する個々人からは疎遠なところで作られる、この観念の外化のことをマルクスは疎外と言っているのである。労働によって生産物を対象化すること自体を指しているのではない。こうした外的な観念によって労働させられるために、労働過程そのものも、労働生産物も、労働者にとって自由にならないものになる。それを指して労働生産物が労働者から疎外されると言っているのだ²⁵。

また同様に廣松は抑圧された感性の解放という問題意識を共有しないために、なぜ「類的本質」や「唯一者」なる概念が疎外克服の基準点として持ち出されなければならなかったのかが理解できていないようである。これらはあくまでくだんの問題意識への解答なのである。この問題意識を離れた別の論点として、「類的本質」と現実的個人の一致それ自体を、アプリアリに望ましい状態として設定しているわけではない。

ところが推測するに廣松は、「類的本質」や「唯一者」が以上のような理由か

ら持ち出されたという事情がわからないので、ちょうどヘーゲルが絶対精神を主体としてその外化として疎外を説いたように、論者の頭にヘーゲルの疎外図式がまずあって、その「絶対精神」にあたる部分に、各自それぞれお好みの概念をア prioriに思弁的に設定して論じているように映ったのだろう²⁶。

青年マルクスは、諸個人がアトム化して類的本質を自覚的に把握できなくなることを批判しているが、これはそうなる と必然的に外的観念による抑圧なしには世の中が成り立たなくなってしまう原因だからこそである。ところが廣松は、あたかも青年マルクスが諸個人のアトム化それ自体を指して類的存在の非本来化であり疎外であると考えていたかのように解釈している²⁷。ここからも、廣松がくだんの「問題→解答」関係を理解していないことがうかがえる。

そして『ドイツ・イデオロギー』での所論も、本当は問題意識は共通の上での新たな解答だった。フォイエルバッハラが恣意的な思い込みのように見なした疎外観念が、実はエテ勝手な思い込みではなくて、現実の社会的総連関の中の分業に根拠があり、分業のあり方が変われば疎外観念も変わる。それゆえ現実の社会的連関の中に分業を廃棄する条件が作られていることを基礎に、人々が直接つながりあって社会的連関を諸個人の合意のもとにコントロールすることが、疎外をなくす方法なのだ。このような解答だったのである。

しかしくだんの「問題→解答」関係を理解しないで読むならば、ここにおけるフォイエルバッハ批判が、何らかの理想や価値観を設定すること自体の批判と読めてしまってもおかしくない。それが個々人の解放を求める疎外論の価値観だとしてもだ。そして、本当は理念（本当はフォイエルバッハらの批判対象たる宗教などのことだが）から話を始める立場への対抗として、所与の社会的連関に規定された諸個人から出発する立場が強調されていたのに、それがあたかも諸個人の被規定性という一面でのみ理解されてしまう。つまり自由を求めて立論すべからず、人はもともと不自由なりという議論に読めてしまう²⁸。

さらに、現実の所与の社会的総連関の中での諸個人の被規定性と、その疎外態に個々人が振り回されることとが、諸個人の被規定性、被制約性という点において同列に扱われてしまう²⁹。本当は後者は結果、前者はそれをもたらす原因であり、後者はその解消が問題意識になっているもの、前者はその解決を探る場なのに、唯物論的疎外論の問題意識を持たなければ、後者も前者同様、善い悪いを超えた当然事になってしまうのである。

6. 廣松物象化論のもたらす誤読

さて、廣松が「疎外論から物象化論への転換」という命題を掲げて華々しく世に風靡した後になって、『経済学批判要綱』といった後期マルクスの新しいテキストが公表された。するとその中ではあろうことか「疎外」という言葉があちこちで積極的に使われていた³⁰。

そんなこともあって、廣松解釈はだんだんと分が悪くなっていった。田上孝一は、廣松の引用するマルクスのテキストにいちいち丹念にあたり、往年の厳密な文献考証家廣松渉が、いまやテキストの参照の間違いや都合の悪い部分を飛ばした恣意的な引用や、自説に都合の悪いテキストの無視、訳語の恣意的な取り替えや挿入などに手を染めるようになったことを暴露している³¹。

廣松の疎外超克説にはマルクス解釈としてはどだい無理がある。無理を承知で押し通せば、マルクス解釈としては明らかに不適切な部分がでてくる。ここでは、それを特に二点ばかり取り上げてみたい。

6.1 「土台」と「上部構造」の意味の転倒

ひとつは唯物史観の解釈が全くひっくり返ってしまう問題である。

先述の通り、私見では、唯物史観は疎外論の一環である。個々人の感性的な生

活を生産しあっている世界である土台から、その展開をまわしていくための共同観念である上部構造が自立し、ズレていってしまうが、それは本来あるべき姿なのではない。だから、そのズレがあまりにはなはだしくなると、土台の中での人々の生活の作りあいがそのズレのせいでうまくいかなくなってしまうと、上部構造は土台にあわせて取り替えられる。つまり土台からの上部構造の疎外とその克服が繰り返されるという図式なのである。

しかし廣松は彼の言う「物象化」、すなわち筆者の言う疎外が、超歴史的な当然の事態と考えている。そして、マルクスが疎外論を克服し「物象化論」への転換を遂げたことで、唯物史観が確立されたというふうになしている。ここから大変な転倒が生じる。

つまり、社会的連関をつかさどる共同主観的意識が個々人の外に自立し、個々人の意思でコントロールのきかない、あたかも客観的なモノのようにみなされたもの、この物象をもって、唯物史観の「物」、すなわち「土台」やら「生産力」やらにあたるものとみなしているらしいのだ。そして、個々人がこの物象の力に圧倒されて有無を言わせず振りまわされることを指して、唯物史観の法則にあたるものと考えているらしい³²。

最も著しい例では、『経済学批判要綱』の、商品流通過程が人々から自立した疎遠な力となる事態を述べた箇所からテキストを抜き出して、その「疎遠な力」をもって、「生産力」を指すものなりと解説している³³。これは明らかな誤読か意図的な曲解である。このテキストにおける流通過程というのは運輸・交通を概念から除いた純粋な交換過程を指していることは間違いはないが、これが生産過程とは別物であることは、経済学上の常識からも、テキストの文意からも明らかである³⁴。そもそもマルクスによれば、流通過程は、生産過程における生産諸力の展開を、覆い隠したり、矛盾する姿に乱したりするものにとらえられている。それゆえこのテキストにおける「疎遠な力」は、生産力どころか、むしろ生産力に

対立する力とみなすべきである。

だいたい廣松の唯物史観解釈では、「土台」と「上部構造」の指す中身があべこべになってしまう。これでは神もまた、客観的実在と思込まれている以上は「土台」のうちに入ることになり、宗教によって人間行動が規定される事態を指して「唯物史観どおり」と言わなければならないことになってしまう。いくら廣松でもそれはおかしいと思うだろう。しかし実際、『資本論』では、貨幣の君臨も、機械の君臨も、直接宗教の比喻を使って説明してあるのだ。

同様に廣松の定式にしたがえば、文化慣習も、自立した共同主観的意識で、人々を意思にかかわらず外から拘束する物象なのだから、やはり「土台」のうちに入ることになってしまう。そしてそれが人々の行動を規定する事態を指して「唯物史観どおり」と言わなければならない。これはひょっとしたら廣松自身ならば「その通り」と答えるかもしれない³⁵。しかしこれがマルクスの唯物史観解釈として妥当であるとは多くの人は思わないだろう。

誰が何をどう生産し誰に渡ってどう消費されているかということは、感性的に確かめられる確固とした現実である。「社会的諸関係の総体」とはそういうことだ。このことと、それを人々に展開せしめている共同主観的観念とは別である。廣松理論では、関係によって個々人を規定するものという点で両者とも同じようなものと考えられているらしい。

しかし、現実の社会的諸関係は、それがうまく展開できなくなるとたちまち諸個人の感性的生活が破壊される。その意味で諸個人の感性と直結している。それに対して共同主観的な意識・制度の方は、「物象化」とか言うもののせいでいつ何時現実の社会的諸関係から乖離し、それを維持することがかえって諸個人の感性的生活を破壊してしまうやもしれない。こうなった場合には諸個人の感性的生活をまもるよう、物象たる共同主観の方が諸個人にあわせて取り替えられる。廣松とは逆に、究極にはこちらの規定方向(諸個人→物象)が働くことを示している

のが、本当の唯物史観なのである。

6.2 「物象化」は超歴史的か近代特有か

さて、廣松解釈のもうひとつの問題点は、「物象化」という言葉の意味がマルクスのもので廣松のものとはズレているという点である。ただの言葉の定義の問題ならばたいしたことではないが、この場合には深刻な問題につながり得るので看過できない。

周知のように、マルクスは『経済学批判要綱』で、「人類史の三段階把握」と呼ばれる歴史観を記している。それによれば、人類は第1段階目には人格的依存関係にあったが、第2段階目には物象的依存関係に入り、第3段階目において人格的依存関係が高次元で復活するというのである。すなわち、前近代においては、人間は共同体や上位者に人格的に従属していた。それが近代ブルジョワ社会になると、こうした従属の縛りがなくなり、個人が自立するが、そのかわり貨幣や市場変動のような物象に支配されるようになる。そして、将来の共産社会では、個人は自立性を保った対等のままで、しかし物象に支配されることなく、再び直接人格的につながりあうようになるというのである。言うまでもなく、同様の歴史観は、『資本論』の物神崇拜を説明した箇所でも見られる。

ここでは、「物象化」は近代ブルジョワ社会に特有に見られることとされている。筆者の場合は、社会的依存関係を規律する観念が外から諸個人を制約することを、すべて「疎外」と呼んでいるので、その中でも特に、一切の人為が効かない近代ブルジョワ社会特有の疎外を指すのが、マルクスの言う「物象化」なのだと整理することができる。

しかし、廣松の「物象化」は、およそ社会的依存関係が外から諸個人を制約する限りあらゆる時代についてあてはまることとして言われてきた。前近代的な領主の支配も、領主に臣下は従うべきだという共同主観が自立しているからこそ成

り立っているものである（信長もチンギス・ハーンも、家臣全員を敵にまわして勝てるはずがない）。その限り、いかに領主の個人的意思で左右できるシステムであっても、廣松の定義によればその支配は「物象化」と言わざるを得なくなる。後には人格が作用する度合いが前近代と近代ブルジョワ社会とでは相対的に差があることへの言及は見られるようになるが、基本的には「物象化」の超歴史性を強調してきたのが廣松のスタンスだった。

話がこの限りでとどまれば、ただ単に、マルクスの「物象化」と廣松の「物象化」とでは定義が違うというだけである。ところが、廣松は前近代的な疎外も近代ブルジョワ的な疎外も同じ「物象化」という概念でくくり、近代的なものを指す固有の概念を持たなかったために、マルクスが前近代と近代ブルジョワ社会との間に認識している巨大な人類史上の転換を、マルクスほどには重大にとらえられなくなっているように思われる。

マルクスが前近代社会から近代物象化社会への転換の中に、いかに巨大な飛躍的進歩を見いだしていたかは、拙著『近代の復権』のテーマそのものなので、ここであえて繰り返すことはしない。しかし、ここに極めて肯定的意義をおいていたのだということだけは強調しておこう。前近代の疎外は王侯などの生身の人間と結びついていたから、疎外としては不徹底であり、まだ人間臭い融通が効いた。しかし、近代の物象は、権力者だろうが何だろうがいかなる人為も効かないので、疎外として純化している。この純粋な疎外の方が、不徹底な疎外よりもはるかにマシだと見ていたのである。

疎外をなくそうと思っておきながら、なぜ中途半端な疎外よりも徹底した疎外の方を求めるのか。それは、近代の物象は一切の人為に結びつかないからこそ、配下の人々に、その人が誰であるかにかかわらない、地域にも血縁にも身分にも職業にも民族にもかかわらない、普遍的な影響を与えるからである。その結果、人々がみな、地域にも血縁にも身分にも職業にも民族にもかかわらない普遍的な

存在になる。特に、故郷も追われ財産も失い、機械化で職人的技能も失って、世界中どこでもみな同じ単純労働と生存維持的生活をしているプロレタリアートこそがそれである。

疎外が起こる原因は何であったか。分業，すなわち，依存関係につながりあっている人々が互いに排他的な部分領域に閉じ込められていることであった。単純労働プロレタリアートは一切の特殊性を失っているがゆえに，すでにこの分業を克服している。人一人生きるのに何が必要でそのためにどんな労働をしなければならないのか，みながわかっている。だから社会的依存関係を意識的に納得づくでまわしていくことができる。フォイエルバッハは頭の中で「類的本質」を抽象したが，プロレタリアートは現実によって特殊性を剥ぎ取られた生きた抽象なのである³⁶。要するに，「歩く類的本質」だと言えよう。よってこのもとに，はじめて疎外を克服することができるのである。

俗流「マルクス・レーニン主義」は，こここのところがよくわかっていないので，資本制から共産社会への移行を専ら危機論から根拠付けている。しかし，資本制が危機に陥ることが論証できたとしても，それは資本制が別の社会に変わるはずだということを言っているだけで，次にくる社会が階級のない共産社会であるという論証にはなっていない。何か別種の階級社会がやってくるのかもしれない。資本制の物象の力によって，有無を言わず分業が解体され，階級支配も市場もなしに合意と自己決定で世の中をまわしていく能力のある主体が作られるというところにこそ，マルクス本来の強調点があったわけである。

廣松が資本制から共産社会への移行をどう根拠付けて理解していたのか，筆者はよく読み取れていない。あの時代の常識ではいちいち根拠を意識することのない当然のことだったのかもしれない。しかしやはり基本的には危機論的根拠付けのように思われ，筆者が理解しているような，前近代と異なる近代ブルジョワ的物象化にこれを根拠付ける積極面を見いだす読み方はしていないように感じられ

る³⁷。マルクスやエンゲルスにあっては資本制の発展があくなく効率を追求して強引にもたらすものと理解されていた「分業の廃棄」が、廣松にあっては効率化に反するものにとらえられていることから、この論理を理解していないふしが見受けられる³⁸。ソ連・東欧崩壊後に地球環境問題に関する一種の危機論をしばしば口にするようになったことから、それがうかがわれる。

7. 廣松「物象化」論のもたらすもの

さて、マルクスにとって「物象化」は、疎外概念のひとつにほかならず、歴史的に特殊な疎外社会の中の、そのまた歴史的に特殊な一時代の疎外を指す概念であったことが、『経済学批判要綱』はじめ草稿研究が進行するにつれてますます明らかになってきたとき、すでに廣松は後戻りできないところまでいってしまっていた。「物象化」が近代ブルジョワ社会のみならず前近代的な疎外社会にもあてはまり、さらにのみならず階級なき未開社会にもあてはまる人間社会に通歴史的な普遍的事態とされ³⁹、さらにさらに！人間社会のみならず自然現象にもあてはまる全宇宙の森羅万象を説明する根源的な図式になったのである⁴⁰。廣松はこれを称して「モノ的世界観からコト的世界観へ」というスローガンにして、彼の哲学大系を作り上げた。

筆者には、大著『存在と意味』全体に示されるこの体系すべてを把握する余裕や力量はとてもないが、基本的に廣松哲学が言いたいことは、要するに「関係の第一義性」ということらしい。近代の発想では、各要素の確固とした実体がまず先にある、しかる後にそれらの間の関係が生まれるということになっているが、本当は関係こそが第一義的で各要素はそれによって規定されるものだというわけである。これは、「物象化」で自立した共同主観性によって個々人の意識や行動が規定されるという図式を、一般化したものである。

もう少し詳しく言うと、世界は次のようなあり方をしていると言う。感性的現実には生身の個人に対して感覚的現象を与えるが、社会の共同主観的意識がその現象に対して意味付けをする。例えば「目の前にあるのはナシやモモとは区別されたりんごというアイデンティティーを持った実体であり、それは食べたらいまいものであり、今手をのばして食べることは許される」といった意味付けがされて、その結果手をのばして食べるというわけである⁴¹。このようにして、認識の枠組みにしる実践的な価値規範にしる、ひとつの社会の共同主観的意識によって、その中にいる者はみな同じものが与えられるので、みな同じように感じ、同じように行動する。それによって、社会全体の相互依存関係が展開できるというわけである。

そうなってくると、筆者が学生時代に廣松を読んで「フランス構造主義哲学をドイツ哲学風タームで言い換えたもの」という印象を持ったことは当たっていたわけである。

構造主義の祖ソシュールの言語学によれば、文法や単語の構造たる「ラング」は、個々人の直面する感性的現実からは恣意的に切れてできている。だから同一の現実に対して、「イネ」「コメ」「メシ」を区別するラングもあれば、「rice」ひとつですませるラングもある。丸山圭三郎の非常にわかりやすい比喻によれば、おまんじゅう（確固たる実体）が箱の中に並んでいるのではなく、ふくらんだ風船がいくつも箱の中につままっているのだ。ひとつの風船がしぼめば周囲の風船が膨らんでその場を埋める。各風船の占める範囲は周囲の風船との関係で決まるのであり、関係に先立って決まっているのではない⁴²。このようなラングを、各自は共同主観的に受け入れているのである。この議論を受けて、言語におけるこのようなラングの構造と同じようなものが、あらゆる社会の文化慣習に見られることを発見したのが文化人類学者のレビ・ストロースだった。その後このような考え方に立つ一派が「構造主義」と呼ばれたのだが、廣松哲学が基本的に全くこれ

と同じ立場の上にあることは明白だろう。

筆者が学生時代この印象をもってそれ以上の廣松の検討をやめたのは、当時の筆者は「浅田彰ショック」を受けて構造主義自体を批判的に乗り越えなければならぬという問題意識の中にあっただからである。ドゥルーズやそれを紹介した浅田、あるいはデリダといった、ポスト構造主義の論客は、「構造」が各自の感性を切り刻んだ結果「構造」自身の想定していなかった方向に各自の感性は飛び散り、決して「構造」によって完全にとらえることはできないことを指摘した。「構造」を抑圧と感じ、「構造」からはみだす感性、この感性をどうしてくれる。これが「浅田ショック」の問題意識だった。その意味でフォイエルバッハショックの中の青年マルクスらヘーゲル左派の問題意識と共通するものがあつたと思う。廣松はこの問題意識を理解せず、依然我々にとってグロテスクなあ「構造主義」の図式の中にあるものだった。

さて、それから20年近くがたっている。マルクス主義者を自認し革命を夢見る廣松自身もすでに亡く、世界はいやおうなくグローバルな競争的資本主義市場に飲み込まれようとしている。人類史上最も徹底した物象化が進行している。もし物象化が善いも悪いもなく、疎外論的価値判断をすべきでないならば、この流れを受け入れて推進すべきである。

筆者はこの流れに対抗し、医療生協や福祉生協、消費生協、NPO、NGO、労働者自主管理企業などのアソシエーションを下から発展させていく変革展望を打ち出しているが、これは疎外論的問題意識があるからこそのことである。利用者や従業者が意志決定に自主的に参加して担われる事業に、疎外克服の実践的方向を見て取っているからである。

それだけではない。かつて19世紀単純労働の時代から20世紀重工業複雑労働の時代への転換に伴い、労働者の消費が生存維持的感性的消費から複雑労働力生産のための意識的消費に変わり、その結果、教育、医療、福祉などが複雑労働力生

産のための国家管理という、疎外システムによって担われることになったものだが、それが一転、今日ではME化、IT化で複雑労働力が要らなくなっていることに伴い、不要のものとして投げ捨てられようとしている。筆者の変革展望は、これらの事業を体制側が投げ捨てていることをチャンスとして逆手にとりつつ、今度は複雑労働力のためではなく自分たち自身のために、疎外のない合意と自己決定に基づいて自分たちで担っていこうというものである。

その際、青年マルクスの価値観を超克するのならば、教育も医療も福祉も破壊されるに任せて19世紀的感性的消費に戻ることを容認すればいいのだ。それをしないと言うのは、19世紀的感性的消費から20世紀的意識的消費に変わったことは、たとえ国家による疎外として担われたものであれ、ひとつの進歩とみなしているからである。それは、人間的自然に即自的に埋没した活動よりも、人間的自然に対して意識的に働きかける活動の方が人間の本質に照らして進歩であるという、ゴリゴリに「ヘーゲル的」な、初期マルクス的な価値観をひきついでいるからこそ言えることなのである⁴³。

しかし、グローバル市場化を容認しようという程度ですむならば、まだましかもしれない。廣松哲学がもたらしかねない本当の危険は、さらに別のところにあるのだ。

廣松哲学の次のような要素から当然帰結するものは何であろうか。

- 1) 個々人の意識は、内面の自由や眼前の現実には確固とした根拠を持っているように思われるかもしれないが、実はそんな根拠はなく、その人の属する社会の共同主観的意識によってもたらされているのである⁴⁴。
- 2) 個々人のものの感じ方や考え方、行動規範が、社会全体から共同主観的に決まっているのは、どの時代や国でも当然のことである⁴⁵。
- 3) 西欧近代は、個人から出発する見方をするので、こうした関係主義的にできている世界の真実を正しくとらえることができなかつた。

4) 近代ブルジョワ的物象化と、人格的要素を比較的残した前近代的な共同主観自立との間に、極端な概念的区別立てをしなくてよい。よって、前者の方が後者より決定的に進歩しているとするマルクスの見方は共有しない⁴⁶。

このような意識を持って、究極の物象化とも言える現実のアメリカ式のグローバル市場化を眺めてみよう。例えば、日本型企业制度が崩壊し、アメリカ式に個人主義的な業績給導入や雇用流動化、系列の崩壊と取引の自由化が導入されようとしている現実はどう評価されるだろうか。「アメリカ型のグローバル資本主義は優れ、日本型資本主義は劣っているという現実的根拠があるように言われているがそんな根拠はない。アメリカ人はアメリカの共同主観の基準にしたがって日本の制度を批判しているにすぎない。人々が共同主観的意識に縛られるのは当然なのだから、日本人が日本の共同主観的意識に縛られて行動しているのも当然で、変える必要はない。むしろ物象化が行き着いたアメリカ型市場経済は、個人主義的な発想をもたらし、物象化錯視に無自覚になるのでよくない。人格的要素を残した日本型制度の方が関係主義的などころが表れているのでましである。」こんなふう言い出しはしないだろうか。

物象が純化せず関係主義がむき出しのまま、中国大陸に出ていけば、互いに戦友から腰抜けと見られたくないためにレイプにはげみ、ビジネスをすれば、互いの目を恐れて内部告発もせずに企業スキャンダルに邁進するのだ！

近代の物象化によって直接の人間関係の縛りが断ち切られて、自立した「世界史的」個人が生まれることは、マルクスにとって、決定的な歴史的進歩を意味し、彼の共産主義的変革のための絶対必要な前提であった⁴⁷。今日においても、私達は、グローバル市場化によって人間関係の縛りが壊されていることをチャンスとして逆手に取って、自立した個人のアソシエーションにつなげていくことを目指すべきであって、決して旧来の国家や日本型企业などの共同体の防衛や再生を目指すべきではない。

廣松自身はさすがにマルクス主義者のつもりだったのであり、もちろん元来このくらいのことはわかっていた⁴⁸。だからこそ、自己の思想の行き着きかねないところを自覚して、強く自戒するつもりだったのだろう。彼は戦時体制下行われた「近代の超克」座談会周辺の京都学派哲学者などの知識人の言説を詳細に検討している⁴⁹。そこでは日本を代表する最高の知性が、日本の戦争を正当化する、今から見ればとんだ妄言を次々と吐いているのだが、それは決して治安維持法で脅されてのことでも時局をはばかったのことでもなかった。多くは元左翼のそれらの論客は本気も本気だったのである。

すなわち、当時は西洋資本主義物質文明も行き詰まり、他方でそれに対抗するはずだったマルクス主義にも展望がなくなった知的状況下にあった。多くの論客は若干の非転向の闘志よりも誠実に、スターリン体制の暴虐の実態や、共産党のソ連盲従・セクト主義的ひきまわしの問題を真正面から受けとめていた。その中で、西洋資本主義物質文明でもなくマルクス主義でもない解決の道を、東洋思想の中に見いだし、西洋を向こうにまわした東亜の団結と解放を希求したのである。そして、英米の自由主義・個人主義でもなく、ナチスの全体主義・ファシズムでもない両者の止揚、資本主義でもなく共産主義でもない両者の止揚と戦時新体制を位置付け、五族協和を掲げる満州国に理想の国を夢見たのである。その結末はどうだったか。日本の共同主観のもとにあっては竹やりも B29 を貫くという妄想がそれであった。

今日、マルクス主義の信頼が地に落ちている一方、アメリカ主導のグローバル資本主義市場のもたらす弊害もあらわになってきている。再び、西洋近代を超克した東洋的ないし日本的な集団主義なるものが、飛びつくべき格好の素材になってきつつある。

その上、国家主義的風潮はかつてなく世論をおおいつつある。自国民の優位を實在論的根拠から素朴に信じる昔の右派はまだました。今は、国が違えばも

のの感じ方が違うので、相互理解など不可能だから、各々自国文化の優位を（本当は根拠がなくても）信じていけばいいのだという開き直った風潮が高まっている⁵⁰。国家間関係をゲーム論的合理主義で説く昔のタカ派はまだままだった。今は、他国の対外政策をステロタイプ化された国民性や歴史文化で説く風潮が高まっている。構造主義者レビ・ストロースは今や極右国民戦線の支持者になっているのだが、これはこのタイプの思想の本質的帰結ではないのか。共同主観を諸個人の感性的現実から根拠付けず、それゆえ共同主観間の優劣の根拠を持たず、かつ共同主観内部の諸個人の異質性に無頓着な思想の⁵¹。

このような中で廣松思想の流れの中から上述のような論調が現れたらどうなるだろうか。廣松哲学の影響のもとに、かつての「近代の超克」論者と同じような議論が再び語られ、再び誤れる国策を支えることになったならば、もし廣松が生きていたらどうするだろうか。それは自分の真意ではないとストップをかけようとするだろうか。それとも、かつて「近代の超克」論を検討した際の自戒を忘れ、自ら積極的にこうした議論を推進しただろうか。

彼が故人となった今となってはそのような詮索は無意味であろう。ただ、最晩年の廣松は、欧米近代を超克するための東亜の新体制なるフレーズを口にするようになった⁵²。そのことは事実である。

註

以下で『著作集』とあるのは、岩波書店版『廣松渉著作集』のことである。MEWは、大月書店版『マルクス＝エンゲルス全集』のテキストを用いるが、ページは原書のものである。フォイエルバッハからの引用にある『全集』とは、船山信一訳『フォイエルバッハ全集』（福村出版）のことである。

- 1 松尾 匡 『近代の復権——マルクスの近代観から見た現代資本主義とアソシエーション』晃洋書房、2001年
- 2 「ユダヤ人問題によせて」MEW Bd. 1, s. 347-
- 3 「経済学哲学草稿」MEW Bd. 40, s. 467-

4 この点に関しては廣松も同意見である。「マルクスは、疎外論の論理を社会・経済問題に適用するにあたって、方法論的・哲学的な次元においても、さしあたり二つの点でフォイエルバッハを超えねばならなかった。／第一に、フォイエルバッハにおいては、疎外の歴史的成立とその自己止揚のメカニズム、その内的必然性が不明確であったが、これを明確化すること。」(『著作集』第10巻, 214-215ページ)

5 マルクス「ザスーリッチへの手紙」*MEW* Bd. 19, s. 389-390, エンゲルス「フランク時代」*ebenda.*, s. 475, マルクス「イギリスのインド支配」Bd. 9, s. 132-133, 「イギリスのインド支配の諸結果」*ebenda.*, s. 220-224.

6 マルクス「ルイ・ボナパルトのブリュメール18日」*MEW* Bd. 8, エンゲルス「『フランスにおける内乱』への序文」*MEW* Bd. 22, s. 190-191.

7 『資本論』第1篇商品・貨幣論の論理がフォイエルバッハや初期マルクスの疎外論の論理でできていることを示したのは、副田満輝である。副田『マルクス疎外論研究』文真堂, 1980年。特に第2章を参照。

8 本稿註20, 註26も参照のこと。なお、廣松は自己が否定したい疎外論のみならず、後期マルクスや自己自身の主張にも、ヘーゲルとの共通性を見ており、そのことを肯定的にとらえている。

「…ヘーゲルが^{ブルジョア}市民社会という概念を広狭二義的に用いつつ、^{ブルジョア}市民社会が国家共同体に止揚さるべきことを説く議論の図式と、共産主義的共同体による^{ブルジョア}市民社会の止揚というマルクス主義の議論とが同一の構造をもっていることを看過できない。」(『著作集』第10巻, 436ページ)

国家が上から市民社会を統括するヘーゲルの図式と、諸個人そのものが直接つながりあうマルクスのアソシエーションとの違いこそが決定的なのに。(もっとも、プロレタリア独裁国家による社会変革展望には、このヘーゲルの図式があることは間違いがないが。)

9 このように言い切ることは不当かもしれない。廣松は次のように述べている。

フォイエルバッハは『哲学改新のための暫定的提言』のなかで、「ヘーゲルの絶対精神とは抽象的な、自分自身から引き離された、有限的精神にほかならない」ことを喝破し、『将来の哲学の根本命題』では「総体性における肉体こそ、私の自我、私の本質そのものである」とさえ主張する。「新しい哲学が主体とするのは、…抽象的な理性ではなく、人間の現実的にして全体的な本質である」。彼は、感性的・自然的存在としての人間に立場を据え、「人間——その地盤たる、自然をも含めての人間——を以って、哲学の、唯一にして普遍的な、最高の対象とし、…生理学をも含めての人間学をば普遍学たらしめる」。(『著作集』第10巻, 102ページ)

翻って思うに、フォイエルバッハの「類」は、ヘーゲルとは逆のベクトルから、

我・汝といった「個」に即して発想されている。…個の立場を強調しつつ、そして個に定位しつつ「類的本質」を立言するフョイエルバッハの姿勢は、意想外にルソー・カント的な、つまり啓蒙主義的な人間観と近いものをもっている。（『著作集』第10巻、108ページ）

全くその通りである。本稿註22も参照のこと。

- 10 廣松も人々が「物象」の抑圧を感じる場合があることを認めている。しかしそれは特殊な時期についてである。

過去の歴史においては、「当事主体」自身が、発展のある局面において、そういう物象化ということを非常に強く感じざるを得ない局面が繰り返し現われた。非常に多数の人間が、物象化を物象化として感じると言うのは、für uns「われわれ」の立場から言えば、その社会構成体がひとつの歴史的な限界に来て、内部的な矛盾が非常に先鋭になってきたという、おそらくそういう状態において“感じられる”ということでしょう。（『著作集』第13巻、317ページ）

では労働者階級は、まだまだ資本主義が若く生命力に溢れていた1830年代のイギリスにおいては、物象化を「感じて」いなかったのだろうか。窮乏にのたうちまわっていた彼らよりも、廣松がおそらく資本主義の終末を期待していた1970年代あたりの労働者の方が、物象化を「感じて」いたとでも言うのだろうか。

- 11 廣松は言う。

現状を“疎外態”“非本来態”として規定することのうちには、現状が好ましからざるもの、否認さるべきもの、実践的に超克さるべきものであるという認定（価値判断）が含意されている。そして“回復態”“本来態”として表象されている状態は、単なる事実的な将来的状態ではなく、理想的状態（ないしは、少なくとも、現状よりはるかにベターな状態）という価値評価をこめられている。だが、ここにおける価値判断とその基準はいかにして権利づけられるのか？ 論者たちは、自己の願望ないし現状の否定を未来に投射し、その投射された“あらまほしき”状態を基準にしているのが実情であって、詮ずるところ、自己の願望を“客観的な”“当然の”価値基準にしてしまっているのではないか？ われわれは、論者たちの願望には十分に謂われがあることを認めうるし、多くの場合、論者たちと同一の願望を抱く。そのかぎり、論者たちと価値判断を共有しないではない。しかし、その価値判断が普遍妥当性・客観妥当性をもつかについて反省する段になると、われわれは単純に自己の価値判断を絶対化するわけにはいかない。（『著作集』第13巻、93ページ）

疎外論者の価値基準は抑圧を受けている当事者の願望である。論者は、これこそがその当事者によって望ましいとして受け入れられるだろうと思われる価値判断を、仮説的に打ち出しているのである。普遍妥当かどうかは、運動の中で人々に受け入れら

れるかどうかによって実践的現実的に確かめられる問題なのである。むしろ、人々の日常知では正体が知覚不能とされる物象化規制が社会変革をもたらすとする廣松理論こそ、大衆の感じる場所とは無関係に自己の判断を絶対化し、ブランキ＝レーニン流の革命家独裁を正当化することにつながりかねないと思う。

- 12 廣松は「思惟において、私自身のうちに他人が存在する。」というフョイエルバッハの言葉を引用している。（『著作集』第10巻、102ページ）
- 13 廣松のこの文章を読んでみよ。まるで革命的青年にそのへんの保守オヤジが説教しているような文章である。

物質的定在が人間から独立に存在し、人間から独立な運動法則をもつ限り、いくら自分で“創った”ものであれ、自分の意のままになるわけではない。屁はくさいのが道理である！それをまるで創造主(神)にでもなったかのように、自分の被造物が意のままにならぬといって怒ったり、嘆いたりするのはうぬぼれも甚だしい！「どこかの王様言ったとさ。こりゃこりゃ屁のやつ、にくい奴、お前をわしがつくったに。おれを困らす手があるか。…そこで屁の奴言うことにゃ。王様それはご無理です。わたしゃもともとクサイです」(ゲーテ!)。なるほど論者たちは、自然物ではなく、社会的関係や社会的定在を問題にしているのだと言うかもしれぬ。だが論理の構造は同一である。いかに人間が歴史形象をつくるといっても、神的に創るのではない。歴史的・社会的形象といえども、諸個人にとって、第一次的には外的な所与として現存すること自然物と同様であって、それは諸個人の活動をモメントとして含むとはいっても、諸個人に対しては相対的に独自性をもった運動法則に服している。(この法則性の故に唯物史観が成立しうるのではないか!)その限り、意のままにならぬのは、自然物と同様、当然の話である。「どこかの王様言ったとさ。こりゃこりゃ法律、にくい奴。お前をわしがつくったに。おれを困らす手があるか。…そこで法律言うことにゃ。王様それはご無理です。わたしゃもともとしばります」! (『著作集』第14巻、422-423ページ)

専制君主は自分のために意図して法律を作るのであり、その点で「屁」とは違う。自分のために作った法律が思い通りにならないならば、専制君主がお怒になられるのは当然である。

- 14 廣松の言うマルクス主義は「共同主観的・前人称的な、しかも『物に憑かれた』在り方を本源的本来的な在り方として」(『著作集』第10巻、76ページ)とらえるとされる。また、次のようなインタビュー記事もある。

廣松 …ともかく、従来の社会においては、物化のひとつの形態として、様々の形で物象化された制度というものがあつたわけですけど、将来においても、——官僚制とはいませんが——、functionとしての分業の編成が物化して現われかねないという基本的な構造は、常に残る。だから、具体的にその都度出て来る形態で

の物象化を自覚的に克服していかななくてはいけない。しかし、物象化の基礎的な構造そのものは、ある意味からいうと、宿命的にというか、残らざるを得ない。何かしら、実体的な物が、物化されて現われてくるというような構造は、これはさげがたく基礎構造としてつきまとうのではないかと思う。

ですけど、それでいいじゃないかと、私はいいたいのです。つまり、疎外論者は、疎外は悪いという。そのことをスライドさせて物象化は悪いという言い方をされたりしますが、——言ってみれば、物象化にも悪い物象化といい物象化があるとは言いませんが…(笑)…未来社会においては、旧来のような物象化は生じなくなる。が、物象化という機制が人間社会の協働的編成につきまどっているような構造だとすれば、いいとか悪いとか言ってもはじまらない。

—— あの率直に言わせてもらいますと、何かしらペシミスティックな…(笑)…

廣松 その場合、ペシミスティックだと言われるのは、物象化ということがそれ自体として何か悪いものだという前提があるからでしょう。私としては、物象化の基本的な構造というか機制そのものは、価値的にはニュートラルなものだと思うんです。それじゃ、資本主義社会における具体的な形態での物象化について、——とりわけ諸々のフェティシズム（物神崇拜）となって定在するような物象化について——“いいか、悪いかをお前の立場で価値判断しろ！”と言われれば、勿論、常識的な意味ではネガティブに価値判断します。それから、未来社会においては、勿論、階級社会にみられたような物象化現象は、基本的にいつて解消すると信じて疑いません。

ところで、しかし、物象化ということは、マルクスの立場からいうとき、そのこと自身で、いいとか、悪いとか、価値性を帯びているのでしょうか。（『著作集』第13巻、310-311ページ）

15 廣松は言う。

マルクスは、また、ルイ・ブラン流のそれであれ、ラッサール流のそれであれ、ウーグナーその他、一部講談社会主義者たちのそれであれ、「国营企業」主義に対して一貫して批判的であった。「生産手段の国有・国营」を説く「国家社会主義」（これはシュターツゾチアリスムスの訳語であって、ヒットラー流のナチオナルゾチアリスムスとは別）に対するマルクスの批判は、部分的国营では駄目だということにポイントがあるのではない。彼の理念からすれば、全面的な国有国营でも駄目なのである。——前述の通り、マルクスは国家の即時的廃止は不可能であると考えたが、国家はいずれ死滅すべきものとしていたのであるから、彼は「国有・国营」などで自足すべくもなかった。——ポイントは、「国家」という名の巨大法人資本の下での賃労働制であっては不可だという点にある。

脱線を憚らずに記しておけば、マルクスは私的所有制（私有財産制）の廃止、社会的所有制は主張しても、“生産手段の国家所有制”という表現を唯の一回もして

いない。筆者の知る限り、エンゲルスも唯の一度、過渡的措置としての国有化を云々しているだけである。私有財産制の廃止に際して、一旦は国家が没収するのであるから、過渡的措置として国有化がおこなわれるには違いない。マルクスも当然そのことは承知している。貴族領を没収して国営農場を作るとか、国立の発券銀行を過渡的には創設するとか、このたぐいのことを彼は現に書いている。それにもかかわらず、マルクスは“生産手段の国家的所有制”という表現を慎重に避けている。

(『著作集』第14巻, 469ページ)

全くそのとおりだと筆者も思う。

16 廣松は言う。

国家も無く政治も無い社会(勿論道徳的・倫理的な自己規制はある)の実現を俟って、一切の政治権力的規制の解除、すなわち、謂う所の「自由」が実現する。

『共産党宣言』の表現で言えば「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件であるような^{アソチアチオン}連合」、『資本論』の表現で言えば「自由人たちの^{フェライン}結社」、これを建設することにおいて「自由」を実現しようというのがマルクスの理念的意想なのである。

マルクスは、国家権力に自由を保障させるのではなく、政治的規制を端的に廃棄する^{アウトノミー}自律の地平における各人=万人の自由を展望したのであった。(『著作集』第14巻, 462ページ)

全くそのとおりだと筆者も思う。また、次のようにも言う。

… [共産社会においては] あの「合成力」の方向は、もはや、階級的・階層的な特殊の利害関心に方位づけられた多様なベクトルの合成として結果的に成立するのではなく、人々の目的意識的な協働において初めから自差されていた方向の実現になるであろう。このかぎりにおいて、人々は、生態学的その他の制約条件下にありながらも、そのことをも計算に入れたうえでの目的意識的協働によって、目的意識的に「歴史を創る」ようになる。その軌跡を歴史の法則的進展と呼べば呼べるであろうが、しかし、これはもはや所謂“必然的法則”ではない。エンゲルス式に言えば、人類は「必然の王国」を脱して「自由の王国」を実現するのである。

エンゲルスの言うところを聴けば、社会が生産手段を掌握し商品生産が廃止されることによって、「生産者に対する生産物の支配が廃止」される。「社会的生産内部の無政府状態に代わって、計画的・意識的な組織が現われ」、「いままで人間を支配してきた生活諸条件の全範囲が、いまや人間の支配と統制に服する。…これまでは、人間自身の社会的行為の諸法則が〔物象化されて現象し〕人間を支配する外的な自然法則として人間に対立してきたが、これからは人間がこれらの法則を適用し、支配するようになる。これまでは、人間自身の社会的結合が…人間に対立してきたが、いまやそれは人間自身の自由な行為となる。これまで歴史を支配してきた客観的な、外来の諸力は、人間自身の統制に服する」。「生存競争が終りを告げ」、「人間は動物

的な生存条件から真に人間的な生存条件に進み入る」。

「このときから初めて、人間は十分に意識して、自分の歴史を自分で創るようになる。このときから初めて、人間が作動させる社会的諸原因は、大体において人間が望んだとおりの結果をもたらすようになり、また、時とともにますますそうになっていく。これがすなわち、必然の王国から自由の王国への人類の躍入である」。

ここにおいては——物象化の機制そのものは存続し、或る種の物象化が新たに生ずるとしても——「人類の前史」において汎通的であったごとき桎梏的な物象化はもはや止揚されるものと予科される。（『著作集』第13巻，142-143ページ）

17 マルクスに即しては次のように言う。

マルクスは「自由・平等・所有・ベンサム！」と言って、揶揄したのではなかったか？ 彼は自由・平等・友愛主義に対して、顔から冷淡だったのではないか？ 結論から事前に答えれば、否である。彼はたしかに近代市民主義流の自由・平等主義イデオロギーを痛烈に批判した。がだか、それは彼自身の高次の自由・平等・友愛の理念を背景・基準としての批判だったのである。（『著作集』第14巻，459ページ）

18 廣松は、共産主義的社会変革を、「この必然の王国の内在的法則性そのものが、しかし、マルクス・エンゲルスによれば、即自対自的に組織化された社会を招来しつつある」（『著作集』第10巻181ページ）「現行の物象化とその諸矛盾を克服・解消する所以の新しい関係態たる共産主義的未来社会は、恣意的な構想物ではなく、まさしく物象化された人類史的進展が法則的に帰向するものである点で、単なるユートピア的見取り図とは厳に区別される」（『著作集』第13巻139ページ）と、物象法則のもたらす所産とみなし、「プロレタリアートは、その歴史・内・存在において、これを実現すべく規定されている」（『著作集』第10巻74ページ，141ページ）と言う。

そしてこれをもとめる疎外論的価値観の出現自体、かかる物象法則のもたらす所産なのだという。

「社会的諸関係の総体」としての人間には、超歴史的・超階級的・超社会的な「本来的な在り方」などはない。従って「本来的な在り方」を回復するなどということはそもそもできない相談である。しかるに今日、新しいより合理的な社会関係を実現しうべき時点にさしかかっており、現存の生産関係（交通関係）が生産力にとって桎梏に転じていることの屈折した意識的投影として、現存の不合理性が“非本来性”という形で意識され、理想として表象される将来の在り方が“本来性”という形で意識されているのである。ここにおいて、理想と現実を逆構成し、現実を以って“本来的な在り方”からの疎外、理想（これ自体、歴史的・社会的・階級的に規定されたものである）の実現を以って“本来的な在り方”への復帰、“本来性の回復”だと考えるイデオロギー的顛倒が生ずる。（『著作集』第10巻，226-227ページ）

けだし、それは、現在の社会状態が桎梏として感ぜられるほどに社会的矛盾が成

熟しており、しかもこの矛盾を止揚しうる諸条件が予見されはじめていることの表出であって、これを対自的に把え、当の矛盾と条件を「科学的」に究明すること、これが課題となる所以である。（『著作集』第10巻、124ページ）

そうだろうか。註10でも書いたが、物象の支配のある限り、当の社会体制のまだ生命力のあるうちから、すでに被支配階級の人々はこの支配から苦しみを受け、陰に陽に階級闘争を続けてきた。それが歴史的事実ではないか。我々疎外論者はこの大衆感性に言葉で説明を与えているにすぎない。

19 拙著『近代の復権』第2章で詳しく論じた。

20 ヘーゲルの疎外論は本質たる観念の自己外化とその本質への復帰という図式で説いているので、一連の発展の「起動的な説明原理」となっている。私見ではこれは、フォイエルバッハ＝マルクスの疎外論の意義とは別物である。フォイエルバッハ＝マルクスの疎外論の意義は、本来個々人の感性的生活に奉仕すべき社会的観念が、自己目的化して個々人の感性的生活を抑圧する事態への批判にあるのだから。廣松がこの点を理解せず、青年マルクスを含むすべてのヘーゲル左派の疎外論を、ヘーゲル疎外論の図式で読んでいることは、次のような文章からも明らかである。

論者たちが、(a)という歴史的状态から(b)という歴史的状态への変化を“社会科学的”に説明できるようになり、また、(b)から(c)への変化を、“社会科学的な法則性”に即して説述できるようになると、——なるほど、そこでも、依然、(a)→(b)→(c)を疎外と回復という範式で“哲学者に判り易いように”標記することは一応可能だとしても、そこでは、もはや、自己疎外に因って(a)から(b)に成るとか、自己回復に因って(b)から(c)に成るとかいうような“起動的な説明原理”としての意義が「疎外」「回復」という概念装置から失われるに至っており——、疎外・回復という概念装置は、もはや“起動的な説明原理”としては無用になる。ここでは、(a)から(b)への歴史的变化、および、(b)から(c)への歴史的变化が、諸個人の具体的な歴史的営為の“合成力”に即して説明されるのであり、疎外とか回復とかいうことが“起動的な説明概念”としては効かない以上、説明の原理はあくまで、諸個人の具体的な営為の“合成”に即して物象化される“社会科学的な法則性”に置かれる所以であって、よしんば(a)→(b)→(c)という歴史的な変遷に疎外・回復の範式的構図を当て嵌めたとしても、ここでは、もはや疎外論が元来もっていた意義と機能が失われるに至っている次第である。（『著作集』第13巻、63ページ）

もっとも、筆者が読んだマルクス以外のヘーゲル左派の論客は、強烈な自然主義者のフォイエルバッハと強烈な個人主義者のシュテイルナーにとどまり、廣松が詳しく研究しているバウアーもヘスも全く読んでいないので、筆者のような理解になったのかもしれない。どうやらバウアーについては、ヘーゲルの図式をそのまま使っている疎外論で間違いのないようだし、廣松によればそのバウアーからマルクスへの影響は大

きかったらしい。しかし、マルクスとエンゲルスが共にフォイエルバッハに心酔したことや、ヘーゲルを読まずにフォイエルバッハだけから唯物弁証法に到達したとしてマルクスに評価されているディーツゲンの存在から考えて、やはりフォイエルバッハの疎外論の問題意識が決定的に重要だったと思う。

『経哲草稿』では、マルクスはバウアーを指して、「少なくとも潜勢的にはまだとことんまでヘーゲル論理学の内側にとらえられている」（MEW. Bd. 40, s. 568）と言い、この批判に続いて、ヘーゲルを批判して「真の唯物論」を作り上げたとしてフォイエルバッハを評価している。

- 21 フォイエルバッハは『キリスト教の本質』で、「自然の強さであって、感性的衝動の強さ以外の強さが存在するか？ しかるに最も強い自然衝動は性欲ではないか？」（『全集』第9巻，181ページ）と述べたパラグラフの後、次のように言う。

自然をもたない人格性・「自我性」・意識は無である。またはこれと同じことであるが空洞で本質をもたない抽象物である。しかるに自然は——証明されており且つ自明なように——肉体をもたないでは何物でもない。（同上，182ページ）

彼が「神は人間の本質」だと言うのが宗教批判なのは、このような生身の現存する人間を離れて「本質」が自立するところに、生身の現存する人間への抑圧の元を見ているからである。

宗教とは人間が自分自身の本質に対して関係することである。ここに宗教の真実性と道徳的治癒力とが横たわっている。しかし人間には〔宗教においては〕、自分自身の本質としての自分の本質に対して関係するのではなくて、自分からは区別された——そうだ自分に対立させられた——他の本質（存在者）としての自分の本質に対して関係するのである。ここに宗教の非真実性・宗教の制限・理性や道徳やとの宗教の矛盾が横たわっており、またここに宗教的狂信の禍をはらんでいる源泉が横たわっており、さらにここに血なまぐさい人間犠牲の最上の形而上学的原理が横たわっている。つまりそこに、宗教史という悲劇のなかにあるあらゆる諸残虐と身の毛がよだつようなあらゆる諸場面との原初的根拠が横たわっているのである。（『全集』第10巻，23ページ）

フォイエルバッハは「肉体と靈魂，肉と精神の二元論に抗して」と題した論文の中で、もっと直接にこの問題意識を語っている。彼は「人間が人間であるのはもっぱら、人間は動物とちがって制限された感覚主義者ではなくて絶対的な感覚主義者であるということによってである」としたパラグラフの後で、次のように述べている。

もし人間の本質が感性であって幽霊のような抽象物すなわち「精神（霊）」でなければ、そのときはこの原理に矛盾するあらゆる諸哲学・あらゆる諸宗教・あらゆる諸制度はただ誤ったものであるばかりではなくて、また根本的に有害なものである。もしあなた方が人間たちを改良しようとするならば、そのときはあなた方は人

間たちを幸福にせよ！ しかしもしあなた方が人間たちを幸福にしようとするならば、そのときはあなた方はあらゆる幸福とあらゆる諸喜悦との諸源泉——すなわち諸感官——に接近して行け！ 諸感官の否認は人間生活におけるあらゆる幸福とあらゆる悪意とあらゆる病気との源泉である。諸感官の肯定は物理的・道徳的および理論的健康の源泉である。諦念・断念・「自己拒否」・抽象は人間をいんうつにし・怒りっぽくし・不潔にし・放らつにし・臆病にし・貪欲にし・嫉妬深くし・策謀的にし・悪意あるものにする。しかるに感覚享受は人間を快活にし・勇敢にし・高貴にし・公明にし・明けっぱなしにし・同情的にし・自由にし・善良にする。あらゆる人間たちが喜びのなかにあつては善良であり、悲しみのなかにあつては邪悪である。しかるに悲しみの源泉は、さてそれが自由意志による捨象であれ、自由意志によらない捨象であれ、諸感官の捨象である。

人間は彼の実存をもっぱら感性に負うている。理性や精神やはもろもろの書物を作るが、しかしいかなる人間たちをも作らない。…あなた方はまた、ちょうどあなた方があなた方の実存を今人間の感性に負うていると同じように、かつてはあなた方の発生を自然の感性に負わなければならなかったということを推論しなければならない。しかし、もし感性が人間の根源であるならば、そのときはあなた方は人間に関連するあなた方の諸教説・諸法則・諸制度のなかでもまたこの根源を拒否するな！（『全集』第2巻、206-207ページ）

この最後の部分の「この根源」とは感性一般を指しているが、特にこの部分の文脈では性交がイメージされている。

さて、シュティルナーの同様の問題意識はさらに強烈である。自由解放を唱える思想をも含むあらゆる思想・制度が、結局生身の個々人を抑圧してしまうことを告発し、「私にとって、私を超えて何のものもないのだ！」と力説する。

私が、事物の背後に、自らを、まさに精神として発見するのと同様にして、やがてまた、私は、思想の背後に、自らを、まさにそれら思想の創造者・所有者として、発見するにいたる。精神の時代、思想は、本来その生みの親である自己の頭脳をもこえて生い育ち、熱病のさ中の妄想のようにして、自己に去来し、自己を震撼させる、一個の戦慄すべき力。思想は、それ自身において現し身の体をそなえたものとなり、神やら皇帝、法王やら祖国といった、妖怪となる。その現身性を打ちこわしてこそ、それら思想を私は自らの内に奪還し、我こそ唯ひとり現し身なり、といいきれることとなる。かくしてこそ、私は、世界を、それが私にとってあるがままのものとして、我がものとして、自らの所有として、受けとることとなる。つまり、私は、すべてを、私に引きよせることとなるのだ。（シュティルナー『唯一者とその所有』上、片岡啓治訳、現代思潮社、18ページ）

一の「偉大なる理念」、一の「善なる事柄」とは、たとえば、そのために数しれぬ人びとが死におもむいたところの神の誉れであり、心おきない殉教者を見出したと

ころのキリスト教，異端の犠牲を貪欲に求めたところのカトリック教会であり，また，血なまぐさいギロチンが仕えたところの自由と平等である。

…ロベスピエール，サン・ジュストらは，まさに徹頭徹尾，理念によって鼓舞されたところの坊主であり，狂信の徒であり，この理念の徹底した道具であり，理念の人なのだ。（同上，100-101ページ）

…今日の坊主主義的幽霊どもは，あらゆるものから，一の「宗教」を作ろうとするのだ。いわく，「自由の宗教，正義の宗教，等々」。そして，あらゆる理念が彼らにとっては「聖なる事柄」となり，たとえば，公民権，政治，世論，出版の自由，陪審制度，等々でさえもが，そうになってしまうのだ。

ところで，では，この意味での「非利己性」とは何であるのか。ただ一の理想の関心事をもつことであって，これのまえには，個人への配慮などもののかずではない，ということだ！

…世俗のエゴイストが，一の高次の力・たとえば旧約の掟，ローマ法王などをふるいおとしたと思ったとたん，たちまち，七層倍も高次の力が彼のうえに君臨することとなったのだ。たとえば，掟にかわる信仰が生まれ，制限されていた僧職にかわって俗人すべてが僧侶になる，等々といった工合にだ。いうなれば，一つの魔から脱れたと信じたときに七つの魔にとり憑かれた者と同じようにだ。（同上，104ページ）

現代の我々はこうしたテキストを読むと，真っ先に，ボルシェビキ革命のたどった道を思い浮かべるだろう。

青年マルクスの『経哲草稿』の場合，同様の問題意識は次のような箇所から見て取れるだろう。

…今日では普遍的意識は現実的生活を抜き去った一つの抽象物なのであって，そういうものとして現実的生活に敵対してくる。…

「社会」をまたしても抽象物として個人に固定的に対置することは，わけても避けられねばならない。（*MEW*. Bd. 40, s. 538. ただし，「捨象物」（*Abstraktion*）は「抽象物」と改めた。）

感性（*フョイエルバッハ*を見よ）があらゆる学問の土台でなければならない。ただ感性，それも感性的意識ならびに感性的必要という二重の形態における感性から出発する場合にのみ——したがって自然から出発する場合にのみ——，学問は現実的な学問なのである。（*MEW*. Bd. 40, s. 543. 強調の一部を原文に従って改めた。）

しかし社会主義としての社会主義は，もはやこのような媒介を必要としない。それは実在するものとしての人間と自然との，観想的および実践的に感性的な意識から始める。（*MEW*. Bd. 40, s. 546）

22 廣松がフョイエルバッハの問題意識を理解していないと言い切るのには実は不当かも

しれない。フォイエルバッハに関しては次のように解説している。

フォイエルバッハの場合にも、やはり同様な事情にあるわけでした、彼の場合、類的存在という概念そのものが多義的ですので、一義的に言い切るのは不正確になりますけれども、諸個人が類的活動をおこなうわけです。類とかいう独立自存の大きな主体がどこかしらにいてはたらくのではなく、それはあくまで諸個人において定在する。ヘーゲル以来の発想で、普遍・本質・類というものは、個別・実存・個から離れてどこかしら超越的世界に自存するわけではない。諸個人において類的本質存在が本質発揮（Wesensäußerung＝本質外化）をおこなうわけです。或るフランス哲学の研究者が、「フォイエルバッハは類的本質存在としての人間を論じていると聞いていたが、実際に読んでみると彼は実存を論じている、フォイエルバッハは実存概念の発見者だ」と大真面目で言っているのを耳にしたことがあります。こういう“大発見”が生ずるぐらい、フォイエルバッハは具体的な諸個人に即した議論をしているわけです。そうでなければ「感性」「感覚」ということをあれほど強調し、唯物論の立場に立つことはできないわけで、フォイエルバッハの主体概念が「類的存在」「類的本質」だと聞いて、彼は具体的な諸個人を無視していると思ひ込むとすれば、早合点もいいところで、とんだ悲喜劇になってしまうわけです。（『著作集』第10巻、402ページ）

しかし、フォイエルバッハの疎外は観念の疎外であると正しく説明しながら、青年マルクスの疎外はそうではないと思っているらしい。

ともあれ、ヘーゲルにおいては、外化・疎外は文字どおりでなければならなかったし、また、そうでありえた。ところが、フォイエルバッハの場合には「感性的対象に対する関係においては対象の意識は自己意識から区別されうるが、宗教的对象の場合、対象意識は自己意識と直接的に一致する。感性的対象は人間の外部に現存するが、宗教的对象は人間の内にあり、それ自身、内的な対象である」…。こうして、自己疎外といい外化といっても、それは意識内部の出来事であり、いわば想像的・幻影的な対象化だとされたのであって、この限りではヘーゲルの“疎外”の原義が失われた[その通り！——松尾]。とはいえ、まさしくそのことによって形而上学的な神秘性を免れることができた。

マルクスの場合には、しかるに、私有財産や貨幣といった感性的対象の現実的定在を、人間の労働という対象的活動の「外化」「凝固化」として、——「現実的な疎外」を説かねばならなかった。（『著作集』第10巻、402ページ）

しかし、私の生産物が私の自由にならず他の誰かの意思によって処分されるべく人々が振る舞うことや、食べた腹を壊すだけの金属を誰もが有用物と見返りに受け取ることは、想像的・幻影的な対象化のなせるわざではないのか。

23 『経哲草稿』の「私有財産が外化された労働の所産」とする論点を解説する中で、廣

松は言う。

この際、論点の鍵をなす「凝固化」「事物化」「対象化」、ひいては、外化された労働、疎外された労働というときの「外化」や「疎外」という概念の意味に留意を要する。これらの用語は、言葉としては後期の諸著作にも現われるが、『経哲草稿』においては、それが特殊ヘーゲル学派的な含意で用いられていることを看過できない。

当事のマルクスの発想法を知る者にとってはあらためて多言を要せぬと言え、それを端的に示す条りを掲げておこう。

「労働者が懸命に働けば働くほど、彼が自分の向こうに創り出す疎遠な対象的世界がそれだけ強大になり、彼自身が、彼の内的世界がそれだけ貧しくなる。宗教におけるとまさしく同断だ。人間がより多く神のうちに置き入れれば置き入れるほど、彼が自分自身のうちに保持するものがそれだけ少なくなる。労働者は彼の生命を対象のなかに置き入れる。——が、それは、もはや彼には属せず、対象に属する。…彼の労働の生産物が大きくなればなるだけ、彼自身はなかみが少なくなっていく。労働者の、彼の生産物中での外化ということは、彼の労働が一つの対象、一つの外的な現実的存在になるという意味をもつだけでなく、労働が彼の外部に、彼から独立して、疎遠に現存し、彼に相対する一つの自立的な力になるという意味を、彼が対象に賦与した生命が、彼に対して敵対的に疎遠に立ち向かってくるという意味をも持つのである」…

一読して明らかな通り、ここでは「労働者の労働が一つの対象、一つの外的な現実存在になる」「労働者の彼の生産物中での外化」、遡っては「労働が対象のうちで凝固し物象化する」ということが、いわば文字通りに用いられている。（『著作集』第10巻、217-218ページ）

24 廣松は『経哲草稿』の労働疎外論の問題点と見なす点を列挙する中で言う。

（三）『経哲草稿』の論理では疎外からの回復が結局は説けない仕儀に陥ること。（共産主義の第三形態・第三段階の議論と「私有財産と共産主義」という節の末尾の部分とを読み較べよ！）。『経哲草稿』では、疎外、私有財産・資本等々の成立を説かんがために、労働が、いな自己活動そのものが、対象化や外化であると論ぜられている…。このため労働が存続する限り、疎外は永久に再生産されることになる筈である。ここにおいて人々はいふ。対象化、外化と疎外とを区別して読まないからそうなるのだ、と。しかし、テキストに則する限り、そのような読み分けが無理であることは、最近疎外論者をも含めて多くの研究者たちが一致して認めている通りである。（『著作集』第14巻、420ページ）

筆者は認めていないし、岩淵慶一も認めていない。岩淵『神話と真実——マルクスの疎外論をめぐる』時潮社、1998年、88-92ページ。

25 『経哲草稿』では、本稿註23で示した廣松のテキストで引用されている労働生産物の

疎外の叙述の後で、それが労働活動そのものの疎外を条件としてはじめてなりたっていることを示している。つまり労働活動が外的強制によってやらされるものになっている結果（「要約」）として、労働生産物の疎外が現象するという因果関係でとらえられているのである。

われわれはこれまで労働者の疎外、外在化を一方側の面についてのみ、つまり労働者の、彼の労働の産物にたいするあり方だけを見てきた。しかし疎外はただたんに結果においてのみならず、また生産の行為のうち、生産的活動そのものの内側にも、見られるのである。もしも労働者が生産の行為そのものにおいて自己から自己自身を疎外することがなかったとすれば、どうして彼は彼の活動の産物に余所ものとして対立してくることができようか？ 産物はまさに活動、生産の要約にすぎない。したがって労働の産物が外在化であるのならば、生産そのものは活動的外在化、活動の外在化、外在化の活動でなければならない。労働の対象の疎外のうちには、労働の活動そのものにおける疎外、外在化が要約されているだけである。（*MEW. Bd. 40, s. 514*）

26 これは、廣松はいたるところで述べているが、この文章がわかりやすい。

実際、ヘーゲルのいう「絶対精神」というのは、人類つまり類としての人間、人間の本性のことなのだ、それをヘーゲルは神学的に転倒してとらえてしまっている、「絶対精神」とは、実際には「人類の自己意識」、「人間の類的本質」なのである云々、こういう仕方では、ヘーゲル左派の連中は、ヘーゲルの絶対精神という主体=実体を、*Menschheit, Selbstbewußtsein, Gattungswesen* といった「大我的人間」として解釈し、置き換えていったのでありまして、そこではかつて造物主としての神が占めていた位置に、文字通り、類としての人間精神、人間の類的本質が祀り上げられていくという過程がみられたのであります。（『著作集』第10巻、388-389ページ）

もしその通りなら、ヘーゲル左派疎外論の論客達は批判されて当然であろう。筆者はフォイエルバッハ達に関するかぎりこれはお門違いだと思う。むしろ廣松の共同主観論こそ、廣松のこの批判があてはまると思っている。これについては、本人自身が次のように述べている。

それでは、ヘーゲル哲学において、絶対精神というかたちでイデオロギーに投影されているところの原事象は何であるのか？ すなわち、依って以って、存在論と認識論と論理学の統一を可能ならしめつつも、総じて彼の哲学を絶対的観念論たらしめている当のもの、ならびにまた、そこに投影されている原型的構造は何であるのか？

臆言を惧れずにいえば、意識の共同主観性、そして、人間的世界の共同主観的存在構造がそこにはイデオロギーに投影されているということ、私としては、まずは、この点を揚言しておきたいのであります。（『著作集』第10巻、326-327ページ）

ジ)

27 「初期のマルクスは、そして一時期のエンゲルスも、ヘーゲル主義的発想にもとづいてブルジョア〔市民〕社会における諸個人のアトム化的分立状態を『類的存在』たる人間の非本来的な状態と看じ、個と類とが即自対自的に合一する社会状態の実現を志向したのであった。」（『著作集』第10巻，123ページ）

28 次のような廣松の文章には恐ろしささえ感じる。

マルクスの Totalismus においては、人間の存在性の一切が「社会的諸関係」
「協働」^{かか}に懸るのであって、原理的な場面でいえば、個体は *αυτόνομος* を認められず、弁証法的な動力学の「項」たるにすぎない。（『著作集』第10巻，97ページ）

前項でみた通り、歴史的・社会的に存在被拘束的な生の発現 *Lebensäußerung*、これこそが第一次的であって、“人格”“個性”は機能的・函数的な関わり合い *functionnellens Beziehen* の“項”たるにすぎない。（『著作集』第10巻，121ページ）

ちなみに「分業に下屬」せる人間、たとえば農奴は、人類史一般がその疎外と回復の過程たる如き主体たりえまい。かえって逆に、それ自身一個の歴史的産物なのである。また、「分業に下屬」せる人間、たとえばプロレタリアは、その自己疎外によって「国民経済学的諸カテゴリー」、たとえば賃労働が成立する如き主体たりえない。プロレタリアは賃労働の人格的定在として、たかだか同時的被規定者であるか、或いは論理的にはむしろ、資本や賃労働をまっしてはじめて、プロレタリアという規定をもった主体となるのである。一般化していえば、人間の本質を社会的諸関係の総体として把える以上、かかる人間は、第一次的には歴史の能産的の主体ではなくして所産的の主体である。いわゆる唯物史観の公式を援用していえば、「人々はその生の社会的生産において、一定の・必然的な・つまり彼等の意思から独立な諸関係に〈受動的被規定的に〉入り込む」のであって、人々が歴史の主体たりうるのは、かかる被規定性・第二次性においてのみである。人々は、歴史的展開、ましてやその一部たる「国民経済学的諸事実」の成立と消滅の主体的動因たる以前に、かえって第一次的には歴史的被規定態なのである。（『著作集』第14巻，419ページ）

29 もっとも廣松もこの二つのレベルの違いは認識している。「物象化された相に即して言うかぎり、“舞台的・道具的”な実在的・事実的条件が基底であり、“規範的”な観念的・価値的条件は第二次的形成態として位置づけられる」（『著作集』第13巻，123ページ）。しかし、この文章は、「事実的制約条件」と「規範的拘束条件」とは二元論的に峻別されるべきではないとする行論に続いて述べられているものなのである。

30 廣松は次のように釈明している。

今問題のノート『経済学批判要綱』においては、「疎外」という言葉の語法と語義が、初期のそれとは多分に異なったものになりはじめていることに留意せざるをえ

ない。「疎外」という言葉自体は『資本論』でも用いられており、後期のエンゲルスも用いているが、これら後期の語法では「疎外」という言葉がもはや初期におけるがごとき説明概念としての原理的な意味を失っていること* は夙に指摘されている通りである。『経済学批判要綱』での語法はその過渡にあたるということができよう。このノートでは、「価値」を「商品の貨幣的性質」として把えた関係もあって「価値とは商品の社会的関係である」ことがはじめから押出されており、——価値形成過程の考察を欠いているという事情もさることながら、——人間の主体的活動が“対象的定在となって凝結する”といった意欲は殆ど見出せない。ともあれ、このノートの語法では、所有・帰属のうえで、或るもの（その性質や関係）が *eigen* でなく *fremd* である場合に、唯それだけの含意で *entfremdet* とされており、『経済学批判』での広義の「譲渡」への接続が可能な状況にある。

* 『資本論』では「労働者が生産過程に入る前に、彼の労働は彼自身から疎外され〔つまり〕資本家に取得され、資本に合体されているので…」(MEW, Bd. 23, S. 598) といった語法で現われる (vgl. *ibid.*, S. 639 S. 680, etc.)。

後期エンゲルスの用例で最も代表的なものは『家族、私有財産ならびに国家の起源』における“国家の定義”の個所であろう。

「国家は、この社会が解決不能な自己矛盾にまきこまれ、…非和解的な対立に分裂したことの告白である。この対立者、相拮抗する経済的利害をもつ諸階級が、自己と社会とを無益な闘争で亡ぼさないために、見かけ上社会のうえに立つ力が必要となった。この権力は当の葛藤を抑止し、“秩序”の枠内に把持するという建前なのであるが、この社会から生じた、とはいえ社会の上に立つ、そしてますます自己を社会から疎外する権力 *sich ihr entfremdende Macht* が国家なのである」云々。

みられる通り、これら後期の用語では、ヘーゲル学派的な本来の語義が殆ど脱色されてしまい、「疎遠になる」「遠ざかる」といったドイツ語の極く日常的な語法に通ずるものになっている。(『著作集』第10巻, 228ページ)

筆者から見ればとても「遠ざかる」といった価値中立的言葉ではなく、初期マルクスの疎外概念そのものに思える。すなわち、社会公共的なことが個々人の外に個々人の自由にならないものとして自立して、個々人を抑圧してくることへの批判をこめた語である。廣松は勝手に初期マルクスの疎外概念をヘーゲルの疎外概念と共通な部分に限定して、それが後期の疎外概念には見られないと言っているにすぎない。それ自体はもっともな見方なのだが、この論証は、社会的観念による抑圧への批判という初期マルクス疎外論の問題意識までもが後期に捨て去られたことの論証には全然ない。「物象化」が疎外でなく善いも悪いもない当然事と説く廣松にとって、やらなければならないのはこちらの方の論証なのに。

31 田上孝一『初期マルクスの疎外論——疎外論超克説批判』時潮社, 2000年, 第9章。また第8章註15も。

32 まず、本稿註13に引用した廣松の文章の一部を再掲しよう。

歴史的・社会的形象といえども、諸個人にとって、第一次的には外的な所与として現存すること自然物と同様であって、それは諸個人の活動をモメントとして含むとはいっても、諸個人に対しては相対的に独自性をもった運動法則に服している。（この法則性の故に唯物史観が成立しうるのではないか！）（『著作集』第14巻，423ページ）

あるいは次のようにも言う。

唯物史観は——ドイツ・ロマンティークとヘーゲル主義の先駆を承けて——近代ヨーロッパ的 Individualismus を再び自覚的に転倒して Totalismus の立場を回復する。（『著作集』第10巻，93ページ）

33 廣松は言う。

エンゲルスは、『フォイエルバッハ論』のなかで次のように議論を起こす。「社会の歴史においては、行為者はことごとく意識をそなえ、熟慮や情熱をもって一定の目的をめざして行動する人間である。意識された意図、意欲された目標なくしては何ごとくも生起しない。…人間各人が、自分の、意識的に意欲した目的を追求することによって、人間が歴史をつくる」(MEW, Bd. 21, S. 296f.)。——「これら多くのさまざまな方向にはたらく意志、ならびに、これらの意志の外界に対する多岐多様なはたらきかけの合成力がまさしく歴史にほかならない。それゆえ、多くの諸個人が何を意欲するかということが問題になる。意志は情熱や熟慮によって決定される。この情熱や熟慮を直接的に決定する槓杆にはさまざまなものがある。それは外界の対象であったり、観念的な動因、名誉心だとか、“真理と正義に対する至情”だとか、個人的な憎悪、純粹に個人的な妄想だとかでありうる。…しかし、一步問い進めて、これらの動因の背後にいかなる起動力が存するのか？ 行為者の頭の中でそのような観念的な動員力に転形するのはいかなる歴史的原因なのか？ この問いを旧唯物論は提出したためしかなかった。…この起動力を究明することこそ」肝要である(ibid., S. 297f.)。

ここに謂う「起動力」は、超越的神意といったものでないことは無論として、直接的な物理力でないことは言うまでもない。それは諸個人に対して“外部拘束的”に介在する物象化された「社会的力」にほかならない。（『著作集』第14巻，453ページ）

そうだろうか。ここでエンゲルスの言っていることをまとめると、(1)「起動力」が個々人の意志を作り、(2)その個々人の意志が合成されて歴史を作る、ということである。廣松の「物象化」、我々の「疎外」は、個々人の意志行為が合成されて、それが個々人から自立して動くことであるが、これは、(2)の個々人の意志が合成されて歴史を作るところを指したものである。その個々人をしてかかる意志をいだかしめる

(1)の「起動因」は、個々人のおかれた生産・生活上の感性的諸条件のことである。こちらが唯物史観で言う「土台」であり、なかならず「生産力」である。

本文で問題にしている廣松のテキストは、これとは別の箇所、全く同様のエンゲルスからの引用をした後に続いている。

ここに謂う「起動因」、それは諸個人に対して“外部拘束的”に介在する物象化された「社会的力」にはかならない。——マルクスを援用して言えば、「運動の全体が社会的過程として現われれば現われるだけ、過程の総体は、いよいよ自然生的に生ずる客観的な関連として現われる。しかも、意識した諸個人の相互作用から出てくるものであるにもかかわらず、それは彼らの意識の中にもなく、全体として彼ら個々人に従属せしめられることもない、客観的な関連として現われる。諸個人自身の相互的合力が、彼らの上に立つ、よそよそしい社会的力を彼らに対して生み出す」。

このマルクスの謂う「よそよそしい社会的力 fremde gesellschaftliche Macht」、エンゲルスの謂う「起動因」は、種々の媒介的・被媒介的な定在形態をとりうるとはいえ、究竟的には「生産力」と呼ぶことができる。（『著作集』第13巻、117ページ）

「よそよそしい社会的力」とはまさしく疎外態を指す表現であろう。これが「生産力」でないことは、次の註を参照せよ。

- 34 註33の廣松のテキスト中に引用されているマルクスのテキストは、『経済学批判要綱』の「貨幣にかんする章・ノート1」,「貨幣の流通」のうち、「流通のために本質的なこととして大切なのは…」と始まっている流通についての説明の一部である。それを廣松の引用の前後を含めて改めて引用しておく、次のようになっている。

流通は運動であり、この運動では一般的外化は一般的領有として、また一般的領有は一般的外化として現われている。ところでこうした運動の全体が社会的過程として現われれば現われるだけ、またこうした運動の個別的諸契機が諸個人の意識した意志や特殊の諸目的から出発すればするだけ、過程の総体はますます自然生的に成立する客体的連関として現われる。しかも、意識した諸個人の相互作用から出てくるものではあるのだが、彼らの意識のうちにもなく、全体として彼ら諸個人に服属させられることもないような客体的連関として現われる。諸個人自身の相互的衝突が、彼らのうえに立つ、疎遠な〔fremd〕社会的力〔Macht〕を彼らにたいして生産する。つまり彼らの相互作用が、彼らから独立した過程として、強力〔Gewalt〕として〔現われる〕。流通は、社会的過程の総体であるから、また、たとえば貨幣片、または交換価値といったものの場合でのように、社会的関係が諸個人から独立したあるものとして現われるだけではなく、社会的運動それ自体の全体までもが諸個人から独立したあるものとしても現われるところの最初の形態でもある。諸個人のうえに自立化した力としての諸個人相互間の社会的関連は、いまやそれが自然力として、偶然として表象されようと、またはその他の任意の形態で表象されようと、出発点が自由な社会的個人でないという、そのことの必然的結果であ

る。このことを直感するのに、経済学的諸範疇のうちで第一次的総体としての流通が役立つのである。(MEGA. 2. Abteilung, Bd. 1, s. 126; 大月書店版『草稿集』第1巻)

この話が「生産力」を指したものでないことは一見して明らかであろう。また、諸個人から自立した疎遠な力のことを暴力(Gewalt)と表現し、それが諸個人が自由な社会的個人であればなくなるはずとみなしている点には、明らかに批判的視点がある。廣松はそれが明らかに読み取れる部分を除いて引用しているのである。(なお、廣松の引用には断りなき省略があるほか、強調は原文にはなく、逆に、疎外を強烈にイメージさせる fremde は原文では強調されているのに廣松の引用ではそうになっていない。)

35 実際、廣松には次のような文章がある。

この際、これら生産諸力、環境的諸条件、対自然ならびに対他人の諸関係には、いわゆる精神文化的諸契機や精神文化的諸制度をも勘案しうる筈である…

(『著作集』第10巻, 489ページ)

いったい上部構造には何が残るのだろうか。

36 マルクスはすでに『ヘーゲル法哲学批判序説』において、「人間の完全な喪失であり、したがってただ人間の完全な回復によってだけ自分自身をかちとることのできる領域」(MEW. Bd. 1, s. 390)という根拠で、プロレタリアートを変革主体に位置付けた。『ドイツ・イデオロギー』では次のように言う。

いま一方の側にはこの生産力をその手からもぎはなされており、したがってあらゆる現実的生活内容を奪われて抽象的な個人となっているのであるが、しかしまさにそのためにこそ、彼らは個人として結ばれ合うことができる立場におかれるのである。(MEW. Bd. 3, s. 67)

37 廣松は言う。

なるほど、現代社会においては、マルクスのいう「日々おこなわれている現実的抽象」によって、人々は均質化され、規格化され、「人間」になりつつある。奴隷制社会においては、奴隷主は奴隷を自分と同じ「人間」だとは感じなかったであろうし、奴隷の側でも自分を主人と同じ「人間」だとは思わなかったであろう。貴族と農奴との間においても同断である。「王権と貴族とブルジョアジーとが支配権を争う結果、支配権が分裂しているような一時代に至り、三権分立の学説が現われ、これがやがて“永遠の法則”だと宣言される…」のと同様、「人間」の思想はブルジョア社会における均質化、規格化の表現である。しかし、アメリカや南ア連邦における黒人問題を引き合いに出すのは止めるにしても、そもそも階級が存在する限り、「人間」なるものは『神聖家族』にいう「果物なるもの」と同様、悟性的抽象たるにすぎない。そのうえ、それは平等でありたいという願望の物神化である。それは現に在る人々の本質なのではなく、理想として表象された仮構物にすぎない。しかも

それは、被支配者における不平等に対する不満、平等の欲求が物神化され「本然的な姿」だと思念された転倒なのである。括弧つきの「人間」は自己の現実の転倒された表象として、まさしく「神」である。プロレタリアは、彼が賃労働者である限り、賃金奴隷として機械にこき使われるのが「本然の姿」である。彼はかかる自己の本質、自己の存在を自覚し、この自覚を契機として、自己の本質を革命的に否定するのであって、本然の姿に帰るのではない。（『著作集』第14巻、425ページ）

前近代社会では職業や地域、民族によって、人々は全く違うものとして特殊化されていた。マルクスの時代の資本主義はこれらの差異を現実解体していったのであり、その究極の産物が、生物学的生存維持と単純労働にまで世界的に共通化されたプロレタリアートとして現実化したのである。そういう意味で彼等を「人間一般」となったということも許されよう。奴隷は奴隷としての本質を、農奴は農奴としての本質を、革命的に否定するしかなかった。それゆえその闘争は無階級社会をもたらすのではなく、せいぜい新たな階級社会をもたらしたただけだった。しかしプロレタリアは、自己の内に人類一般が確かに潜在していたのであり、全社会での個々人の合意による社会運営という意味で、この本質を「革命的に肯定して」「本然の姿に帰る」ことが期待できたのである。廣松はせつかく近代ブルジョア社会による均質化・規格化、人間一般化を指摘しながら、それが単純労働プロレタリアの身の内に極限的に現実化される論理を把握していない。

- 38 廣松は将来社会での分業の克服を展望する文章の後に、「因みに、マルクス主義は『生産力第一主義』であるかのように言われるが、分業廃止論の一点に鑑みただけでも、誤解であることが明らかであろう」「マルクス本人は、…人々がもはや『欲望の奴隷』にならずに済むような社会、効率第一主義に走らずに済む社会を予期していたのである」（『著作集』第14巻、467ページ）と述べている。

全く、「誤解」は廣松の方である。マルクスやエンゲルスの発想は逆である。資本主義のもたらす大工業が生産力と効率を追求してきた結果として分業が解体される。しかし資本主義は他方で分業を骨化させたり新たに生み出したりしてしまうために生産力の妨げになってきたのであり、社会主義のもとでは分業が廃止されることで、効率がよくなって生産力が制約なく発展できる。このようにみなされているのである。

エンゲルスは、『共産主義の原理』の私的所有を廃止したらどうなるかという問いに答える形での叙述の中で、次のように書いている。

各人が、ただ一つの生産部門に従属し、その部門にしばりつけられ、その部門によって搾取され、他のすべての素質を犠牲にしてただ一つの素質だけをのぼし、一つの部門あるいは生産全体の一部門のなかの一部門だけしか知らないような今日の人間では、生産の共同経営などはやれない。現に今日の工業でさえ、ますますこんな人間を必要としなくなってゆくのである。社会全体が共同で、また計画的に経営する産業は、あらゆる面に素質の発達した、生産の体系全体を見とおせる人間をな

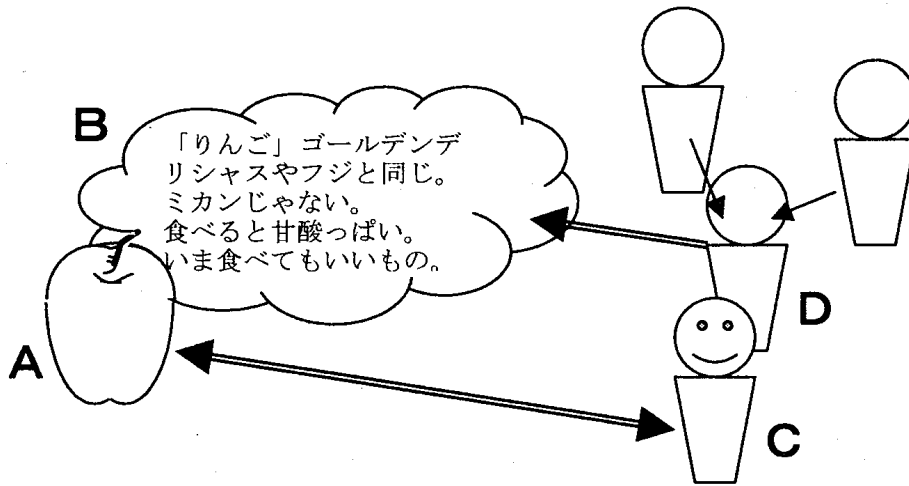
によりも前提としている。ひとりが農民に、つぎが靴屋に、第三のものが工場労働者に、第四のものが株式の投機屋になるというような、もういまでも機械によってくずれている分業は、したがってまったくなくなるだろう。(MEW. Bd. 4, s. 376) これとよく似た表現が、『資本論』にある。

機械や化学的工工程やその他の方法によって、近代工業は、生産の技術的基礎とともに労働者の機能や労働過程の社会的結合をも絶えず変革する。したがってまた、それは社会のなかでの分業をも絶えず変革し、大量の資本と労働者の大群とを一つの生産部門から他の生産部門へと絶えまなく投げ出し投げ入れる。したがって、大工業の本性は、労働の転換、機能の流動、労働者の全面的可動性を必然的にする。多面では、大工業は、その資本主義的形態において、古い分業をその骨化した分枝をつけたままで再生産する。…大工業は、いろいろな労働の転換、したがってまた労働者のできるだけ多面性を一般的な社会的生産法則として承認し、この法則の正常な実現に諸関係を適合させることを、大工業の破局そのものをつうじて、生死の問題にする。大工業は、変転する資本の搾取欲求のために予備として保有され自由に利用されるみじめな労働者人口という奇怪事の代わりに、変転する労働要求のための人間の絶対的な利用可能性をもってくることを、すなわち、一つの社会的細部機能の担い手でしかない部分個人の代わりに、いろいろな社会的機能を自分のいろいろな活動様式としてかわるがわる行うような全体的に発達した個人をもってくることを、一つの生死の問題にする。…「靴屋は靴以外のことには手を出すな」！この、手工業的な智慧の頂点は、時計師ウォットが蒸気機関を、理髪師アークライトが縦糸織機を、宝石細工職人フルトンが汽船を発明した瞬間から、ばかげきった文句になったのである。(MEW. Bd. 23, s. 511-513)

- 39 「物象化のあれこれの形態は特定の歴史段階に固有であるにしても、物象化という機制は歴史貫通的であり…」(『著作集』第13巻, 70ページ)
- 40 「すなわち、客観的に自存する物的実体、そのような実体の具備している物的性質、そのような実体の間に成り立つ物的関係、自然科学が対象とするこれらの物的実在態それ自身が既にして物象化の所産にほかならない。」(『著作集』第13巻, 248ページ) 「マルクスが物象化ということを明確に語っているのは、社会現象の場合だけですが、私としては、自然現象も含めて、というよりは、世界観全般の場面、存在論的な了解の全般にまで拡張したいという思いがあるわけです。」(同上書, 306ページ)
- 41 廣松はこれを「四肢的連関構造」と名付けている。下図 A は感性的現実, B はその感性的現実がそのもの以上に持っている意味, C は生身の個人(「私としての私」), D は社会から共同主観的に規定されている「人」(「誰かとしての私」)である。A は C に感覚的現象を与えるが、人が認識するのはそれだけではない B である。その B は D によって作られる。この ABCD を、廣松は各場面に応じて様々に名付けているが、

それを整理すると図の下の表のようになる。

四肢的関連



	A	B	C	D
世界の共同主観的存在構造(第1章)	所与質料	意味形式	私としての私	誰かとしての私
世界の共同主観的存在構造(第3章)	単なるそのもの	道具的意義性	私としての私	役柄を演じている私
資本論の哲学	使用価値	価値	具体的有用労働	抽象的人間労働
存在と意味第1巻	現相的所与	意味的所識	能知的誰某	能識的或者
存在と意味第2巻	実在的所与	意義的価値	能為的誰某	役柄的或者

42 丸山圭三郎『ソシユールの思想』岩波書店, 1981年, 96ページ。

43 拙著『近代の復権』第2章を参照。

44 特に廣松の次のような一節を見よ。まるで右翼雑誌から取ってきたようである。

…アトム的個体の自由・平等などということは真の自由・平等とは殆ど無縁だからである。アトム的諸個人の自由とは、いわば、有機的全体の諸分枝、手、足、頭、胴体、等々がバラバラに自己運動を志向するとき状態であって、外的な衝突と相互牽制のため、とうてい自立的な Selbstbetätigung は不可能である。真の自由とは、諸分枝が有機的全体のうちで所を得て In-seinem-Elemente-sein 存在することであり、「最高の共同こそが最高の自由」なのであって、自由とはアトマの恣意的放縱の謂いではありえない。このことをマルクスは唯物論的な存在被拘束性を把える以前から、ヘーゲル主義的な視角から了解していた。(『著作集』第10巻, 445ページ)

45 本稿註39。

46 それどころかむしろ、廣松はあちこちで、ゲマインシャフトは善い、ゲゼルシャフ

トは悪いというイメージを当然の前提のようにして議論している。その最も典型的な例が、ファシズムを批判した次の文章であろう。そこでは、廣松はファシズムの持つ反資本主義的性向を正しく指摘した後、次のように言う。

…往時の国民的生産協同聯関態の編成構造そのものが、資本制的商品経済の論理に律せられるゲゼルシャフトであったこと、——なるほど、強力な国家権力の介入によって資本の論理の貫徹する現象形態がよりマイルドになり、そのためゲマインシャフトリッヒに意識されたかもしれないが、また、民族意識の作興によって共同体意識が共同的幻想として鞏固に確立したかもしれないが——まさしくそこにイデオロギーギッシュな錯誤と欺瞞性の根因が存したといわねばなるまい。

社会編成のゲゼルシャフトリッヒな原理をそのままにして（私有財産制の公認！）“全体”なるものを物神化して奉公を求めるとき、資本の論理にからめとられ、たかだか国家独占資本主義の確立と維持に終始することは理の必然である。そして現にこれがファシズムの論理必然的な帰結であった。（『著作集』第10巻、530ページ）

要するに、ゲマインシャフトが足りなかった、ゲゼルシャフトが多すぎたという批判なのである。ゲマインシャフト的価値観でゲゼルシャフトを押さえ込もうという志向こそ、ファシズムの諸悪の根源だったのに！

47 『ドイツ・イデオロギー』では次のように言う。

…さらにはまた、生産力のこの普遍的な発展とともにのみ人間たちの普遍的な交通が実現し、それゆえこの普遍的な交通は一方において「文なし」大衆の現象をあらゆる民族のうちに同時に生みだし（普遍的競争）、それら諸民族のそれぞれを爾余の民族の変革に依存させ、そしてとどのつまりは世界史的な、経験において普遍的な諸個人を局地的な諸個人にとって代わらせているからである。このことなしには、（一）共産主義はただある局地的なものとしてでしか存在しえないであろうし、（二）交通の諸力そのものは普遍的な、それゆえに堪えられぬ力として発展するということはあるえなかったにちががなく、それらの力はその土地特有の迷信的な「厄介物」であるにとどまったであろうし、そして、（三）交通がすこしでもひろがればそれによって局地的共産主義は廃止されることになるであろう。（MEW. Bd. 3, s. 35）

『経済学批判要綱』では次のように言う。

物象的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は第二の大きな形態であり、この形態において初めて、一般的社会物質代謝、普遍的諸関連、全面的諸欲求、普遍的諸力能といったものの一つの体系が形成されるのである。諸個人の普遍的な発展のうえにきずかれた、また諸個人の共同体的、社会的生産性を諸個人の社会的力能として服属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす。（MEGA. 2. Abteilung, Bd. 1, s. 91; 大月書店版『草稿集』第1巻）

48 次のような廣松の文章を読むと全くその通りと思うのであるが、このような議論が、個人の被拘束性が善いも悪いもない当然事とする理論からどのように導かれるのか不思議に思う。(もっとも筆者は「ゲマインシャフト」という言葉にマイナスイメージしかないので、下のような表現に違和感はあるが。)

近代社会と言うのは、ゲゼルシャフトで悪い悪いとは言うんだけど、ある意味からいうと、所与のポジションにどの人間が場所を占めるかということは、相対的に自由になった。規格品化された部品の取り替えといった程度にすぎないと言われるかもしれませんが、ともかくこの点は、ひとつの歴史的な発展としてみなくてはいけない。

将来の共同体というのは、昔の共同体みたいに、ポジションが決まってしまうっていて、流動性がなく、ステロタイプ化されているような有機体ではなくて、——一方において完全な流動性があるとともに、そこにおける人間関係がゲゼルシャフトリッヒなものではなく、ゲマインシャフトリッヒなものになっているような、そういう共同社会でなければならない。ということになりますと、ポジションとポジションとの関係が、矛盾や相克のないようなかたちで編成されていて、しかも、——言ってみれば草野球ではないですけど——どの人物も全てのポジションを原理上、占めることはできる。必ずしも、各人が全部のポジションを演じてみるというわけではありませんけれど、将来におけるゲマインシャフトは、ロールの編成態がステイタスというかたちで、属人的に固定化されることのないような、その意味での流動性のある編成にならなければならない筈です。それは、前近代的な共同体が有機体の比喻で、近代的な市民社会が部品の入れ替えのきく機械の比喻で表わされるのに対して、未来の共同社会は、ヘーゲルがバッコスの祭りになぞらえた流動態の比喻を容れるようなものになるでしょう。ということつまり、単純なかつてのゲマインシャフトへの復帰ではない。“自由な諸個人の Assoziation” でありながら、調和のとれた有機的な一体性をもっている、そういう共同社会の建設でなければならないと思います。(『著作集』第14巻, 315ページ)

マルクスは、私有財産制の廃止、生産手段の社会的所有といった共産主義的主張を認め、階級社会の根絶を「平等」実現の必要条件と認めはした。がしかし、近代市民社会のアトミズムを却けて共産主義的共同体を志向する際、彼としては同時に、個々人が全体に埋没するようなホーリズム(全体主義)的な古典的共同体をも却けた。彼がああ「連合」社会、「自由人たちの結社」を説き、「個体的所有の再建」を説く所以でもある。(『著作集』第14巻, 464ページ)

49 『〈近代の超克〉論』(『著作集』第14巻に所収)。ちなみに廣松は、『マルクス主義の理路』においても、付論においてドイツ・イタリアのファシズム思想を同様の問題意識で検討している。『著作集』第10巻, 505ページからを参照。いずれも、これらの全体主義イデオロギーが、近代ブルジョワ社会の諸矛盾を強く認識し、近代的個人主義

的原理の超克を志向して人々の共感を集めた点を重視し、頭からの無検討の批判では再びこうした思想が人々を捕らえてしまうという危惧から執筆しているのである。筆者は廣松と違って近代を超克しようなどとは思っていないから、全体主義イデオロギーの中に自分と共通する問題意識を見いだすことなどないが、しかし、それが無検討のままならばかえって左翼的心情の人々を再び広範に捕らえてしまうという危惧は、筆者も常々強く感じているところである。

- 50 こういう風潮を推進する論者がまさに言っているようなことが、以下の、廣松が肯定的に取り上げている出所不明の議論である。これは、認識の「存在被拘束性」を把握したのがマルクスの「画期的な業績」だと述べた文章に、註として続いているものである。

次のような議論は周知のところであろう。「比喩的にいえば、或る歴史社会に住んでいる人間達にとっての『素朴的实在物』と他の社会に住んでいる人間達にとっての『素朴的实在物』とは全く異なりうるのである。われわれが東洋的思想をわれわれの思想の未発達な段階、つまり、彼らのものから若干のものをすて去り、若干のものを附加することによって、それがわれわれの思想になるとは考え得ないように…それらは全く異なった別々の体系に属すると考えらるべきであるように…或る社会にとっての世界と他の社会にとっての世界とは全然異なった体系をなす。…感覚器官の同一性の故に、人間はすべて同じような知覚をもつ、乃至、もちうると考えるとすれば、それ程甚だしい誤りはない。われわれは謂わば『社会の感官』で物を知覚するのである。異種の動物が異なった知覚をするであろう如く、異なった社会、異なった時代は異なった知覚をする」。(『著作集』第10巻、255ページ)

もしその通りなら、21世紀に希望はないだろう。幸いなことに、そして廣松にとっては残念ながら、今日の諸科学は、人間の類人的普遍性を次々と発見してきている。

- 51 廣松は『ドイツ・イデオロギー』でのマルクスの立論を指して、肯定的立場から、「ここには、諸個人の類的本質をなすところのものを、固有の意味での『民族精神』 Volksgeist のエネルゲイヤとエルゴンにみたドイツ・ロマン主義や初期ヘーゲル式の了解の構図との連続性をすら看取することができるように思われる」(『著作集』第10巻、434ページ)と評している。

- 52 「東北アジアが歴史の主役に——日中を軸に「東亜」の新体制を」(「朝日新聞」94年3月16日夕刊。『著作集』第14巻所収)。こういう文章を見て「右翼」だと反発するのはいかにも短絡的だと言われそうなので言いたくないが、よく読んでやはり右翼である。欧米を实体主義、アジアを関係主義と図式化して並置し、近代的資本主義原理の諸矛盾のすべてを欧米的原理に起因させ、アジアにその超克の道を見るなど、廣松が検討したはずの「近代の超克」論者らの戦時イデオロギーの一番安っぽい普及版と同じではないか。「近代の超克」論者の元左翼たちは、自分では決して最後まで日本が帝

国主義的に大陸侵略することを肯定したわけではなかった。にもかかわらず積極的に戦時体制を支え、未曾有の惨禍をもたらしたことに違いはないのである。自己の反体制性を疎外論的批判意識から根拠づけられない廣松は、社会主義への移行の大「物象」法則に自信が持てなくなったならば、今度は東洋原理への移行の大「物象」法則を信じたくなったのかもしれない。だが、まさにこれと同じ歴史展望を抱いていたのが、かつての「近代の超克」論者や企画院官僚等の、戦時体制を支えた多くの元マルクス主義者だったのである。

物象に同化できない自己を自覚してこれに立ち向かう疎外論の価値観なしには、そして近代欧米個人主義に一旦は浸って、関係主義的「周囲の目」よりは神なり人類なりに責任を負う自己を確立することなしには、今何度「侵略はしない」と言おうとも、自己の作り出した状況が物象として自己の手を離れて雪崩のようにごう音立てて動きだしたとき、いっしょに喜んでのまれていくことになるだろう。

[付記] この研究の機会を与えて下さり、様々な応援をいただいた、公開講座担当の大家重夫本学法学部教授に深く感謝します。