季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

特集●現代社会と「西欧マルクス主義」

1989

18号

〈座談会〉
現在の民衆と知識人
佐藤和夫／島田　豊／吉田傑俊
物象化概念と現代社会……福山隆夫
自然の追憶としての美的経験……上利博規
「時代の診断」とそれへの応答……庄司　信
唯物論を讃えて……鈴木　裕
イギリス労働者文化論少考……中西新太郎
〈ぶっく・えんど〉
「西欧マルクス主義」の系譜……吉田正岳

発売元
白石書店

岩佐　茂◉著

人間の生と唯物史観

［青木教養選書］￥一七〇〇（税別）

生命とはなにか、人間の生活とはなにか、分断され細分化されている現代の人間生活を、唯物史観の立場から根本的かつ全体的にとらえなおし、人間的な生の復活をめざした書き下ろしの労作。

田口富久治◉編著

ケインズ主義的福祉国家

先進6ヵ国の危機と再編

￥二三〇〇（税別）

米・英・西独・仏・伊および日本の一九七〇年代から現時点にいたる国家と政治の動向を、「ケインズ主義的福祉国家の危機と再編」の過程ととらえて比較研究し、近未来におけるその行方を展望する。

芝田進午◉著

人生と思想

好評発売中！

￥一七〇〇（税別）

青木書店　東京都千代田区神田神保町一　電話 03 二九二一—〇四八一

現代日本の支配構造分析

渡辺　治

質的変化をもたらしている高度成長後の社会関係と支配の構造を分析。

二五〇〇円（税抜）

ジャパメリカの時代に

加藤　哲郎

日本の現段階をどう見るか。現状認識は、どのような発想の転換が必要か。

二三〇〇円（税抜）

狂気の近代

藤田幸一郎

歴史認識はどのような転換をせまられているか。ユニークな西欧近代史試論。

一八〇〇円（税抜）

出会いのアメリカ

宮城　正枝

子育て後アメリカの女性たちは、いかに自分自身の人生を発見するか。女の生き方報告。

一八〇〇円（税込）

言葉の思想史

山田　洸

日本人は近代的思想といかに出会ったか。言葉でみる近代日本思想史。

一八六〇円（税込）

〒101 東京都千代田区西神田2-7-6川合ビル　花伝社　電話 03-263-3813　振替東京4-59661

発売元共栄書房

季刊 思想と現代 1989年6月 第18号

唯物論研究協会編集 発売元 白石書店

目 次

特集 現代社会と「西欧マルクス主義」

〈座談会〉

現在の民衆と知識人 ……佐藤和夫／島田 豊／司会・吉田傑俊 3

物象化概念と現代社会 ……福山 隆夫 25
——ルカーチとフランクフルト学派——

自然の追憶としての美的経験 ……上利 博規 37
——アドルノにおけるルカーチの物象化論批判と経験的主観の擁護——

「時代の診断」とそれへの応答 ……庄司 信 48
——ハーバーマスとオッフェ——

唯物論を讃えて ……鈴木 裕 63
——マルクスの正嫡としてのアルチュセール——

イギリス労働者文化論少考 ……中西新太郎 76

◈ぶっく・えんど

「西欧マルクス主義」の系譜 ……吉田 正岳 89

★海外論文翻訳

実践的唯物論の科学的含意を論ず …易 傑雄・卞 崇道／志田 昇訳 92

存在の論理と対話の精神……ゆかわ・やすお 110
——覚え書・江口朴郎教授の学風について——

〈もう一つの思想家像〉

花田清輝と近代の超克 ……石井 伸男 114

〈文化時評〉

バロック音楽に思う ……太田 直道 126

〈書 評〉

岩佐茂著『人間の生と唯物史観』……池谷 壽夫 138

平山知子著『現代離婚事情』……伊藤 宏一 140

福吉勝男著『自由の要求と実践哲学』……長島 隆 142

〈前号批評〉

国民のアカデミズム構築への真摯な模索 ……両角 英郎 144

「質問と対話のコーナー」設定のお知らせ…… 109

編集後記

装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

特集●現代社会と「西欧マルクス主義」

特集にあたって

欧米で、ソビエトで、中国で、いま政治が大きく動きだしています。そこでは、「改革」「自由化」「民主化」が交叉しつつ、激動の渦中にあります。そして、日本においても政治の季節が到来しつつあります。

このような時点において、普遍的な変革理論であるマルクス主義が、いまその活性力を再生することは必須の要件といえるでしょう。その際、二〇世紀におけるマルクス主義の一つの展開としての「西欧マルクス主義」が、政治、文化、思想の分野において現代の「先進」的な社会分析に有効な一定の成果を収めるものとして、その問題点をふくめた思想的再吟味は重要な作業とみられます。

本特集は、この「西欧マルクス主義」の批判的再考察を通して現代社会、なにより現代日本社会への接近を企図するものですが、読者の「現代」理解の一助となることを願うものです。

（編集部）

■特集　現代社会と「西欧マルクス主義」

〈座談社〉

現在の民衆と知識人

佐藤　和夫
島田　豊
（司会）吉田　傑俊

吉田　今日はお忙しいところをお集りいただきありがとうございます。本号のテーマは、現代社会とその変革のための理論を検討しようということになっていまして、その総論的な意味として現代社会をどうみるか、とりわけその精神的、文化的状況をこの座談会でさぐってみようと思います。とくに今日、思想的、文化的状況の閉塞的な状態が指摘されていますが、そのなかでいま知識人と民衆はどういう状況にあるのかということを考えてみたいと思います。戦後初期に、進歩的知識人たちが当時の時代状況のなかで積極的に活動した時期がありました。この、良き意味での啓蒙主義をどう再生するか、その方向についても触れることができればと思います。

ところで、周知のように昨年の秋からの天皇重病・死去のなかで、戦後民主主義を一夜にして吹き飛ばすような天皇キャンペーンが行なわれました。そのなかで、戦後日本が達成したモダニズムの地盤の脆弱さ、プレモダンの強固な地盤の存在があらためて指摘されています。ちょうどこの時期に、日本を留守にし、社会主義国のユーゴスラビアや東ドイツを見てきた佐藤さんに、まずその経験も踏まえて口火をきっていただきたいと思います。

知識人文化と大衆文化の分裂

佐藤　わらび座の原太郎さんが亡くなられたときに、映画監督の山田洋次さんがこんな追悼の言葉を述べています。「人間性が傷つけられ侮辱されている今のような時代に、芸術文化だけが独創的で新しい手法をとる、というようなことがあってもいいものか、むしろ今大事なことは手なれた手法で民衆と同じ思いを通い合わせること」なのだと。これをどう理解するか、考えるところがあるんです。

一方では、ご存じのようにアドルノは、ヨーロッパ左翼の一つの理論的支柱であったにもかかわらず、晩年に女子学生にあんたの時代は終わったのよとバカにされた。日本でも丸山真男が全共闘の学生に同じようにバカにされた。二人とも良心的知識人として、その深い洞察によって社会的に大きな影響を与えてきたのに、次の世代の学生たちによって嫌悪されたわけです。これは非常に象徴的なできごとで、そういう状況が今日、生まれている。このことをどう考えるかが問題だと思います。

それとの関連で言いますと、今日どの分野の芸術からも、深さという概念が消えているのではないかと思うんです。数十年前のドイツの音楽家の演奏などには深みとしか言いようのないものがあったが、現代の演奏家はそれをもっていない。これは私の偽りのない実感です。ニーチェからオルテガにいたるまで保守的な人たちはこのことについて、深みが消えたのは堕落だと評価しているわけです。『アメリカン・マインドの終焉』の著者も、この点では共通しています。これは「軽薄短小」と言われる概念をどうとらえるかということにつながっています。ウンベルト・エーコという現代の記号論の大家が、大衆文化と知識人文化ということを言っていて、知識人文化というのは、新しいものの見え方や知識が見えてくる構造をめざしているのにたいし、大衆文化と言われるものは、基本的には人びとがそれによってつながりとコミュニケートをいかに獲得するかを主としてめざしているのだと言っています。

今の若い人たちと知識人とのあいだに分裂があると思われるのは、知識人の方はもっと深みと洞察のある体系的な作品を作らなければならないと思っているけれど、若い人たちの間では、そういう深みの世界について、自分たちの日常の言葉で語られる場がほとんどなくなっています。それに、たと

え、そのような現実についての深い認識をもっても世の中が変わりそうもない以上、知ってもしかたないのではないかという感覚をもっているのかもしれません。それで「今、おもしろい」という形で笑いが共有できる人間集団の中で深みを避けながら絶えだえに生きぬくという感覚をもっている。そこには、文化や知識のあり方をめぐって大きなズレがあると思います。

島田　今の話にあった「軽薄短小」を文化領域でイメージするとすると、俵万智さんの『サラダ記念日』がそうですね。あの短歌集をベストセラーに押し上げたのは若い人たちで、自分たちの生活感覚の自己表現のサンプルをそこに発見して、それで支持したのだと思うんです。ああいう作品を読んだときに日本の知識人がどういう反応を示したかというと、たとえば江藤淳さんは、こんなものは短歌ではない、〝俵無知〟だとボロクソに悪口を言った。彼の保守主義的な文学の教養から言うと、短歌に入らないのでしょうが、民主的な作家や文学者がどういう受け取り方をするかと思ったら、すべてではありませんが、かなりの人びとが軽いという評価なんですね。創造的活動はもっと重くなくてはならないというわけです。しかし僕は、僕の好きでない人が悪口を言うものにはきっと良いところがあると思っているから（笑）、これもそうだろうと思って読んでみたらやはり楽しかったですね。そしたら、山田洋次さんが今度の寅さんの映画の題名に〈サラダ記念日〉を使いましたね。あれは山田さんの一つの見識だと思うんです。それから井上ひさしさんがある短歌の雑誌で大発明だと絶賛していた。短歌という日本の情感を含めた思想の伝統的媒体を使いこなして、今の人間の生活感情を日常語で言い表そうとするとこうなるのか、と。そういうところが大衆に支持されていると思うんですね。

今の社会状況からいうと、良くも悪くも近代化・社会化が進行した。ゼロ歳児保育を念頭においてもわかるように、かつては母親や父親の仕事であったことがどんどん社会化され、社会化それ自体の進行はいいことだというイメージを多くの人がもっていた。しかし育児と両親の役割という問題についての最終的な解答はまだでていない。今日の家庭の問題について山田太一さんは、愛の直接的世界が失われていることを認めたうえでそれを再生するという言い方をしています。日常的、身辺的なところに時代の文化的危機、思想的危機が浸透していて、そこから自分が本当に安心していられる領域、親密圏をどうやって作りだしていくのかが問題なのだと思い

ます。

ポストモダンとかプレモダンとか言われていますが、モダンをどうとらえるのか、近代化でおさえるのか、それは合理主義なのか、能力主義なのか、機能主義なのか、禁欲主義なのか等々で中身は違ってくる。僕は素朴に近代民主主義ととらえています。そして近代民主主義の歴史的発展という課題がなくなっているはずはないから、そのかぎりではあいかわらず僕はモダニストです。しかし僕は真下信一先生の不肖の弟子でして、学生時代から唯物論というのは合理主義ではない、主知主義ではないということをいやというほど教えられて育ちましたから、近代民主主義の発展ということなら人後に落ちないのだけれど、それ以外のモダンの諸要素というのは今、根本的に問い直されている、とくに生活のなかで問い直されていると思います。

山田洋次さんはこんなストーリーを作っているんですね。一人ぼっちのおばあちゃんが病院で死ぬのを嫌がり、おじいちゃんと一緒に生活した家で死にたいという。そこで女医さんは悩む。どういう死に方をするかはその人の権利ではないか。他方、見捨ててのたれ死にをさせるわけにもいかないという、近代的な病院の感覚もある。結局この問題は解かれていないのだけれど、問題はだしているわけです。

僕は失われた共同体の再建みたいなことを簡単に言われると反対なんですが、にもかかわらず近代化をそのまま推し進めていけば人間が幸せになれる、近代化の延長線上に社会主義があるというのは、もう説得力を失っていると思う。日常的な世界のなかで大切にされるべきものは何か、天下国家のレベルで作り変えられなければならないものは何かが同時にテーマになっているのではないでしょうか。

現代日本のプレモダン、モダン、ポストモダン

吉田　お二人からの知識人の文化と大衆の文化との関わりを導入として、モダンとポストモダンの関わりのなかでの現代の問題が話されたわけですが、先ほど佐藤さんがブルームの『アメリカン・マインドの終焉』についてふれられました。この間のアメリカ大統領選挙では、リベラルと反リベラルの対立のなかで結局リベラルが切られてしまったわけですが、この本でも言わば反相対主義という原理主義の基調のなかで、多様性とか寛容性にたいする一つのリアクションが見られます。

ポストモダンとは何かということは考えなければならないことですが、その一定の積極的な側面としては、産業社会にたいして消費社会を対置するなかで生産力至上主義を反省し、もっと個人の生き方や欲望を大切にしようというようなことがあげられます。また「中心」にたいして「周辺」、「公」にたいして「私」というものを前面にだしていこうという傾向もあります。

わたくしはこのようなポストモダン的なイメージを一概に否定しようとは思いません。日本の戦後思想は、前近代に反対するなかで近代主義を作っていこうという形で出発したわけですが、現在ではそういう問題意識はすでに遅れているのであって、日本のモダニズムはポストモダニズムに架橋しなければならないという意見もあります。

しかし近代主義は合理主義を基盤にしているわけで、日本のポストモダンは、前提とすべき合理主義の確実な実体がないところで、非合理主義を展開するという状況があったのではないでしょうか。また一方では天皇主義にみられるように、プレモダンが非常に底力をもっている。だから現代日本をモダン、プレモダン、ポストモダンの三重構造でとらえなければならないということになりますが、その連関はどうなっているのかというようなことについてはどうお考えでしょうか。

佐藤　私はその点については渡辺治さんの言っていることに基本的に賛成なんです。彼は日本の資本主義は搾取体系としては非常に成功したと考えていますね。それは日本のプレモダンをうまく取りいれたということになっているのですが、私は、資本というものは利潤をあげるためにはどんなものでも利用するのがその精神なんだと思うんです。だからプレモダンであろうとポストモダンであろうとかまわず利用する。

私もモダニズムということで何が言われているのかが問題だと思います。必要があって桑原武夫の「第二芸術論」を読んだのですが、これは非常に象徴的な議論なんですね。彼は敗戦直後、俳句や短歌はヨーロッパの巨大な個性の花咲く芸術に比べたら意味のないものだし、消えさっていくだろうといって、堂々と否定したのです。ところがこうして今日、俳万智がでてきました。短歌の世界は完全に新しい形式と内容に入っていったのですね。自分たちの感覚に一番合った新しい表現様式を探りかけていて、その典型として俳万智がでてきたということだと思うんです。

桑原にしても川島武宜にしても大塚久雄にしても、この三人は近代化というのは資本主義化であり、ヨーロッパ化だっ

たということははっきりしています。したがってそれ以前のものはすべて封建的で悪いものだという論理を立て、実は明治以降すでに資本主義化があったにもかかわらず、まるで封建的側面だけがヨーロッパ的文化の普及を阻害しているかのごとく封建制を批判し、これから純粋の「市民社会」、資本主義が形成されるのだという考えをもっていたのだと思うんです。その彼らが後に現状肯定に回った。それはなぜなのかを考えなければいけない。私の実感では彼らは本気で自分も社会も変わることを望んでいなかったのだろうと思うんです。

非常に荒っぽい大胆な言い方をすれば、大半の「進歩的」理論家たちは、自分の分析対象としている社会が変わることは願っていたかもしれないが、そのことによって、それまでの知識人の自分の一身上のあり方にまで、全面的に変化が起こることを考えていなかったのではないか。つまり、哲学の対象が、分析される対象の側のことであって、「公共」的な側面にすぎなかったのじゃないでしょうか。ルカーチはつれあいが死んだときに、はじめて自分の思想のこれまでのあり方を再検討する必要を感じたと言っている。帰するところ、哲学も含め近代思想はそのところをごまかしていたのだと思うんですね。昔「昼間のマルクス主義、夜の実存主義」ということが言われましたが、これを基本的に乗り越えていなかったのではないか。

もう少し言いますとね、女性と本当に友達になれるというのはどういう関係かといったことの重要性を日本の男性の大半はよくわかっていない（笑）。自分のとりくんでいる対象世界の分析にくらべれば、自己一身上の人間関係の問題などは個人的に内密に処理すべきことにすぎないという対応をして、思想の根本問題として関連付ける人は、ほとんどいなかった。時代の転換が根本的だと思うのは、資本主義が有効な機能を果たすためにあらかじめ抑圧して前提としてきた局面、私的な空間、親密圏の場に、大きな矛盾が現われてきている。このことは私に言わせれば根本的な問題なんです。

島田　男性の哲学者が「私たち」と言う場合、しばしばそこから女性がおっこちるんですね。人間について語っているつもりが、そのなかに女性が入っていなかったりする。

おとこ、おんな、家族の問題

佐藤　私が家族や男女の問題に興味をもちはじめた理由は、現実の問題ももちろんありますが、もう一つ理論的な問題も

あって、それはこれまでの議論がモデルにしてきたフランス革命の時代の理論装置は家族が基礎になっているところで形成されていたということにあったのです。ヘーゲルは〈家族・市民社会・国家〉であったし、ロックだって家族を基礎にしていた。それなのに私はそのことを勉強するまでは〈個人・市民社会・国家〉だと思っていたんです。というのは、マルクス主義者は市民社会と国家のことしか言わず、家族のことを誰も言わなかったからなんです。なぜ家族について言わないのか、これがそもそもの発端です。

市民社会の自立した個人というのをよく見ると、それは家長であって、そのもとに女性や召し使いをこき使っていて、こき使っていることを意識していない。できあがったメザシを食ってつましい生活をしていますといえば、立派な人格だと土光さんのように発想する社会が近代社会だったわけです。ところがその前提がどうにもならなくなってきている。いくら深遠な問題を考えていても、「あんた、そんなつまらない問題を考えていないで、わたしと離婚してよ」とつれあいに迫られる段階にきている（笑）。昔は簡単に離婚しなかったでしょう。そこがみんな困っているのではないですか。

吉田　「家」というのはそれだけでは存在しないで、戦前の「家」というのは「国家」にたいし従属的であった。戦後は「家」というのも当然「市民社会」的になってきている。家にも競争原理が入りこみ、個人の自立の契機が入ってきている。しかし日本の場合、家にはまだ広い意味で従属的な要素があって、国家的要素と市民社会的な要素のせめぎあいのところで問題が起きているわけでしょう。

佐藤　家族なんて国家からも市民社会からも自立しようのない存在で、いつでもそれらに関わっているのだけれど、家族固有のつながりというものがある。たとえば、いくら親しい友人でも彼の食い残しを食べようとは思わないが、恋人や家族の食い残しなら食えるというつながりね（笑）。この当り前だと思われていたつながりが破壊されかかっている。しかもここのところで一番最後まで差別が残る。マルクスの言葉をかえていえば、あらゆる差別がなくなっても男女差別はまだ残ると言えるような事態であるわけです。差別の廃絶ということでいえば、それだけ根源的な問題を含んだ場であるのに、これについて黙ってきた大知識人たちは、いったい何をしてきたのかということになる。別の表現をすれば、日常生活の「私的」空間まで、しっかり見据えたものでないかぎり、思想がニセモノに見えてくるという時代になっている。

島田　普通、近代市民社会の言葉でプライバシーの領域に属することを思想化するということは、歴史的にも大変ためらわれてきたことですが、今はもうそれを避けられなくなってきていると思います。

佐藤　そうなってくると言語が変わってきますね。アリストテレスの定義によると、言語をもっているのが人間なのだけれど、おしゃべりなはずの女性はそのなかに入らない。民会で通用する言語が言語なのであって、家庭内の言語はそのなかに入らないとされている。

吉田　日本の古文でも理論的なものは漢文で、和文は文学領域にかぎられていましたね。

佐藤　で、今でも親しみをもって読まれているのは「やまと言葉」の方でしょ。でも日本ではその「やまと言葉」で哲学を語り尽くすというところにはいかなかったんですね。

島田　僕は人間論を論じてきたんですが、かなり抽象的に普遍性の次元でのみ語っていたような気がする。だんだん年をとってきて、老人問題に気がつき始めたけれど、それを哲学のなかで論じる自信はない。これは具合の悪いことだと思う。人間のなかに女性が本当の意味で含まれるには女論をやらなければならない。そのように今、個々の論をやって、そのうえで人間論を組立て直す必要があるでしょうね。

啓蒙的知識人の終焉？

島田　ところで僕らがものを言うとき、「私は」という主語を使う場合と「私たちは」という場合とがある。「私たち知識人は」と照れないで言うことができるでしょうか。ヘーゲルの場合、für uns（私たちにとって）というのは〈哲学者にとって〉でしたね。僕は思うんですが、「私たち知識人は」という時代はもう終わったのではないか、啓蒙的な知識人の時代が終わっただけでなくて。今いろいろな形で知識人がいるが、彼らは必ずしも知識人として自覚しているわけではないし、僕たちだって「僕たち哲学者」という暗黙の了解が成りたっているわけでもない。このことは、ここで今話されていることと関係があると思う。

佐藤　私は無人称の文章や「私たち」という文章は原則としてできるだけ書かないようにしているんです。どうしてかというと、事実の問題としてそれでは読んでくれないからなんです。「私たち」かどうかは読者が判定することだと思います。また、無人称の文を書くと明らかに反応が落ちる。だ

れかが語るものが、普遍的で偉大な真理の啓示だという時代は終ったのでしょうね。今、時代を象徴するスターは超越的なスターではない。俺と一緒に悩んだり考えたりしている人だと思われる作者が圧倒的にみんなの支持を受けるわけです。そういう意味では要するに、知識人というものが模範ではなくて、自分を眺めるための鏡になっているんですね。昔は知識人が世界を解明してみせて、ああ現実はこうなっているのか、真理とはこうなのかと感動して終わった。その意味でいえば、昔の本は厚かったが、今は本を読むにも日常感覚で、あの人はどう考えているのかな、ということで本を読む時代になっている。

吉田　それは概念が前提されていて、それを共有するという仕方ではなく、現実からともに理念を作りあげていく、その先頭に立って、模索しながら理念を形成していく人が今日の知識人ということになりますか。

佐藤　先頭かどうかわからないけれど、人びとがそれにてらして考えるという鏡にはなっているということです。

島田　大衆社会、大衆文化の時代になり、知識人と大衆の区別などというものは崩壊し、大衆＝知識人がいるだけだというイメージが一方にある。他方、知識人のリーダーシップなどというものは、ある種の傲慢さの残存物であるから、そういうものが消滅していくことこそが時代の進展なのだと言われて、ノーという意見もでてくる。

しかし僕は、民衆と有機的にむすびついた知識人の形成という課題はなくなっていないと思う。知識人というものは、国家と民衆との関わり合いのなかで、自分の役割を見定めるということをいつでもやってきたのではないか。どっちかしか見ないのでは知識人の問題は見えなくなると思います。

グラムシの知識人について

吉田　今、知識人のあり方に触れられたわけですが、そのさい、グラムシの知識人論というのは一つの軸になるべきではないかと思います。彼の「市民社会」概念は上部構造の概念なのか下部構造の概念なのか議論が多いところなんですが、僕が依拠すべき重要な点というのは、彼が国家概念を拡張したことだと思っています。当時のファシズムの経験を踏まえていると思うんですが、国家＝政治社会＋市民社会という形でとらえて、国家が一元的に民衆を支配するものではなく、その中間階層として官僚層がいて、これが知識人といっても

いいと思うんですが、それが「強制の鎧をつけたヘゲモニー」を実践していく。それを味方にも援用しなければならないという議論は、とりあえず非常に重要な論点であろうと思います。「市民社会へ国家を再吸収する」という場合の市民社会というのは、「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件となるような自由なアソシアシオーン」とほぼ同義で、さきの意味の市民社会とはまた少しニュアンスが違っていて、このへんは議論すべきところはあると思うのです。

ただ、彼の国家概念の拡張という観点から、近代日本の問題を考えていきますと、たとえば福沢諭吉は「一身独立、一国独立」といって、結局国家主導の市民社会形成を主張した。最近の日本の政治、とくに中曽根時代の政治というのは、この福沢の「一身独立、一国独立」の再版を地でいったのではないかと思うんです。「自立」してセルフサービスでやっていける人間を作るというのですが、その目的は、「国際化」に対応できるような「一国独立」につながるもので、そこに奇妙なアナロジーが見える。

丸山さんたちの戦後啓蒙主義がなぜダウンしたかというと、前近代的な国家を粉砕し、市民社会を作らなければならないという、前半の部分の福沢に依拠してしまい、後段の国家が市民社会を作るという状態に対する対応ができなくなったことにあるのではないか。この時点で権力の側にすりよっていく知識人が現在目立っている。そのさい、民主的知識人というのはどういうところに位置して、どういうふうに機能していくべきかが問われています。

島田　僕は、グラムシは好きな思想家の一人なんだけれど、二十世紀末の現在まで西ヨーロッパで資本主義体制を突破して社会主義体制へ移行した実例は一つもない。そのことから出発して悩み抜いた人たちが何人もいて、彼らは社会主義の国のマルクス主義者から西欧マルクス主義と呼ばれた。その人たちの思想的な達成は大変な模索と苦労の跡で、グラムシにしても、ルカーチにしても、ブレヒトにしても、フランクフルト学派にしても、考えずにはいられない問題があったから一所懸命考えたのであって、そこに満点解答などはない。それぞれその国の歴史的課題に応じて、時代に密着して考え、悪戦苦闘している。だからそれを直輸入してきても日本の問題がそのまま解けるわけではない。

もちろん西欧マルクス主義が問題にせざるをえなかったこと、格闘せざるをえなかった問題は、日本にもしばしば共通にあると思う。歴史的にいっても、三木清や戸坂潤が自己形

成を遂げていくときの彼らのモチーフは西欧マルクス主義的なものだった。だから逆にいうと、ソビエトマルクス主義や中国マルクス主義という歴史的な思想形態のなかで、いったい何が歴史的にまとわりついている制約で、何が今なおすくいだされるものかということをきちんと検討しながら、西欧マルクス主義批判をやらないといけないと思う。ソ連の哲学教科書が基準になったりはしないのです。僕は西欧マルクス主義は研究する意義はあると思っている。研究しなければ、解答のだしなおしもできませんから。

グラムシの場合でいいますと、彼は西欧のマルクス主義者が大変苦労した問題の所在に触れていると思う。日本にとってはアジアの問題というのは大きいですが、お隣りの韓国でもこの間情勢が変化していて、資本主義が発展すると同時に市民社会という言葉でしか言いようのない、ある種の社会関係が形成されて、政治的なレベルでも軍事的独裁から議会制民主主義の支配形態にジグザグコースをとりながらも移行して、むきだしの専制支配が市民生活に及ぶという歴史的段階ではだんだんなくなろうとしている。そういうところでは、市民社会レベルでの粘り強い勝負が課題にならざるをえない。日本でも高度経済成長期をつうじて、日常生活のすみずみにまで天皇制支配が貫徹していた状況からいえば、はるかに高度な資本主義が進行し、市民社会領域の問題がでてきている。

僕がグラムシで好きなのは、純粋知識人を純粋なバカ者と批評したことなんです。純粋知識人というのは、知識はもっているが民衆とのつながりのない知識人のことです。丸山真男さんの言葉でいうと理論信仰をやっている人のことです。で、グラムシは知識人の形成を民衆のなかから形成されてくるリーダーシップとほとんどイコールにおいて考えたんですね。そしてその場合不可避的になくてはならない契機が、民衆との情緒的結合なんです。

知識人というと、理論レベル、イデオロギー・レベルでの民衆との結合という形で思い浮かべやすいのですが、グラムシは情緒的にも民衆と結合した知識人というイメージをもっていた。日本の今の歴史的段階のなかで普通に生活している人たちが、どうしたら自分の仲間として受けとめてくれるかが僕にとっては問題です。そういう形でしか知識人は存在しないのではないですか。だから知識人が知識人のことだけを論じているあいだは知識人論は成立しない。知識人論が成立するためには、同時代の民衆の思想・文化状況が徹底して掘り下げられるほかはないと思っています。

佐藤和夫氏

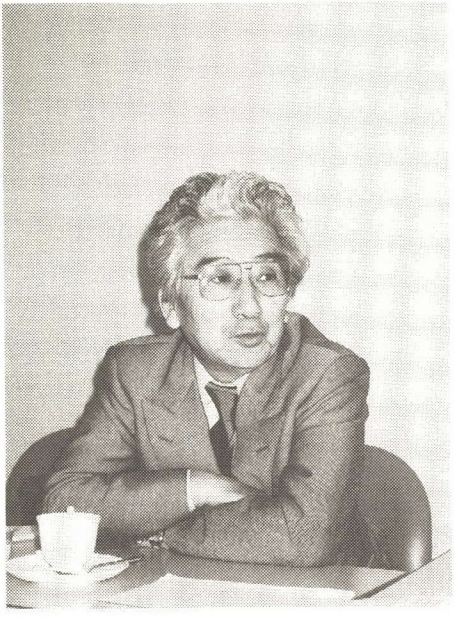
知識人と民衆の新しい接点

吉田　丸山真男さんのような、戦後日本の啓蒙的知識人の問題を考えると、彼らは西欧の近代化を一定に理想化して、それを作りあげなければならないという意味ではきわめてシャープな理論形成をされたのですが、しかし高度経済成長を通じて形成された「市民社会」はきわめて擬制的なものとして、まさにプレモダンを不可欠の要素としてできあがった。

戦後日本の企業社会は一貫して「イエ」の論理が貫徹されているというのはその通りだと思うんです。いかに自立を要請し、競争原理が企業社会の論理になっていようとも、同時に天皇を頂点とするイエ的な国家意識も残存し貫徹している。ヘーゲル的な〈家族・市民社会・国家〉の三つが混在しているような市民社会ができあがってしまった。こうなると理念化された市民社会ではやっていけないということで、戦後啓蒙主義が衰退していき、今日のできあがった日本型市民社会を前提にし、これを基盤に置き、それを推進するブレーンになるという形での知識人が跋扈（ばっこ）している。それにたいし、民主的知識人がどこに拠点を設けていくのかが問題だと思うんです。

佐藤　ちょっと微妙なズレがありますね。しばらく前に加藤登紀子がＮＨＫでどうしてこういう歌手になったかを説明していたんですが、彼女のお父さんは徹底したヨーロッパ文化崇拝者で、家庭で聴いた音楽というのはクラシックとシャンソンだけだった。それで歌手というのは人が歌えないものを歌う人だと思っていたのが、シャンソン・コンクールで優勝した後も、いくら歌っても誰も聴いてくれない。そこで悩んであるとき、歌ってほしい歌をいってくれといったら童謡

がリクエストされて、それを一所懸命歌ったら初めて真剣に聴いてもらえたというんですね。で、後で調べたらその童謡は大正時代に作られたもので、そのなかにヨーロッパ文化が根ついていた。そこで、日本人でありながらそんなに無理してシャンソンを歌わなくても、国民は両方の要素を求めているんだ、ということに気がついたというんです。つまり、プレモダンと思われていたもの自体がモダンとのかかわりで生まれてきたものであるという側面もあるというのですね。



島田　豊氏

島田　プレモダンと言われているものと民衆の生活的伝統・文化的伝統みたいなものをどう仕分けして考えているのでしょうか。前近代、近代、近代以降という図式が僕にはよくわからないところがある。近代といわれているものは、手短かに言えば資本主義の上部構造でしょう。だから資本主義の発展によって追い越されたものは丸山さんであろうと誰であろうと追い越されると思うんですよ。

一方民衆の生活・文化の伝統ということでみたら、たとえば、短歌や俳句というのは今、満開ですよね。これは社会主義になってもなくならないだろうと思う。文化状況からいったら、近代以前の全文化的遺産が今日の我々の目の前にあって、これをどう受け継ぐかが問題なのだと思う。プレモダンと言われているものが克服されなければならないものかどうか、僕は保留したい。天皇制はダメですが、天皇制を美化した落語なんかない。短歌は御歌所でやられていたが、天皇は俳句はつくらなかった。俳句は大きくいえば天皇制に組みこまれなかった。川柳はいうまでもない。

明治以降の知識人をみて思うんですが、内村鑑三など代表的知識人はたいてい武士が理想なんですね。サムライですね。気概という言葉があるが、あれも武士的用語で、百姓町人の気概という言葉はない。そういう意味では、町人層や農民層

のところに身をおいて考える知識人の伝統というのが、日本にあったかどうか考えてみる必要がある。他方、江戸以前のおおらかでのどかな民衆的伝統が、明治以降の富国強兵で強引に消し去られた。これを発掘する作業は大切で、それをプレモダンといって批判したところで、高度経済成長以降の生活のさまざまな破綻を経験してきた身からいうと、ピンとこないところがある。

吉田　私が今までやや強調してきたのは、政治的な場面におけるプレモダン、モダン、ポストモダンの絡みでして、今、島田さんがおっしゃったのは文化的・精神的状況においてのそれですね。そういうところからみていくとすれば、プレモダンにもポストモダンにも民衆的伝統があると思います。たしかに文化的・精神的状況というのは、ピタッと政治的状況と並行して歩むものではなく、相対的な自立性をもつもので、そういうところに民衆文化の新しい可能性の余地があると思います。

また知識人というものが専門バカではなく、民衆意識のなかまで分け入って機能しなければならないのだということはその通りで、そういったものは戸坂潤の風俗論や文学論にもあると思います。そういった広がりをもった知識人の機能についてもう少しお話し願えますか。

佐藤　ご存じのとおり西欧でも、いわゆる民衆が政治的に主人公であるという形ができたのは、この一〇〇年ですよね。一〇〇年前の知識人は民衆をそういう配慮の外においていたわけです。今日、本気で民主主義ということを言おうとしたら、今まで配慮の外に置かれていた人たちが実際に批判的で自主的になるために、知識人がどういう機能を果たすことができるかという問いをたてるしかない。そうすると、一〇〇年前の知識人と違って今の知識人はまず現に国民、民衆が自分でつかんでいるコミュニケーションの仕方なり、団結の仕方なりはいったい何であるのかを学ばなければならないと思います。

民衆の新しい可能性

吉田　先ほど知識人は民衆の鏡でなければならないと言われましたが、それは単純な鏡ではなく、民衆のもっている可能性をも投影するところの能動的な反映でなければならないと思うんです。そのさい、今日の民衆の新しい可能性をどこにみるのか。たとえば天皇死去の行事が仰々しく行なわれて

いるときに、テレビ局に抗議の電話をしたり、ビデオ屋に殺到したりというのは消極的な抵抗かもしれないですが、今の時点での民衆の可能性をどこにみるべきでしょうか。

島田　天皇問題をめぐるマスコミの大キャンペーンのなかでも、普通の日本人はわりあい冷静で、まともな市民感覚をもっていたと思う。あの頃タクシーに乗ると、よく運転手さんとその話をしたんですが、最大公約数は、あんなにまでして生かされていてかわいそうだということでした。それは、おたがいに天皇に生まれなくてよかったですねという話になるたちの感覚です。これは一種の平等感覚で、国民の平均的常識だったのではないですか。長期的な視角もありますが、今の歴史状況のなかの政治的効果ということでいえば、あれだけお金を遣って国際的にも最大のアピールをし、国内的にもいろいろやったけれど、直接に政府危機を回避するイデオロギー的機能はあまり果たさなかった。リクルートや消費税の問題の方がはるかに国民の政治意識にとっては生々しく直接的だった。だからマスコミのキャンペーンの投影がそのまま民衆のなかにあるとは思わないんです。

吉田傑俊氏

天皇問題では、日本テレビが沖縄を場として、戦争責任も戦後責任もえがきだすとても素敵なドキュメンタリーをやりました。あれを作ったのは、民放労連なのか、たくさんの抗議の電話を入れた民衆だったのか、あるいはキャンペーンをやりすぎたから均衡をとろうとした指導部の態度だったのか、日本のジャーナリストたちの良心なのかというと、僕はそれらのアンサンブルのなかで起こったことだと思っています。その程度のことは今の日本のなかでも行なわれうるのだという判断をもっています。

吉田　佐藤さんは民衆の新しい契機をどういうところに見ていますか。

佐藤　私はヨーロッパへ行くまではかなり絶望していたんですが、帰ってきたら意外にそうでもないなと思いました。今の話でもテレビや新聞で昭和史を系統的に流しましたが、結局は民衆がどんなに苦しめられた昭和であったかということが見えるようになっていて、やはりそういったものを作りだす人がマスコミのなかにいるのだなと思いました。

島田　それが、インテリゲンチャが何に依拠してどういう仕事をやっていくかということの、市民社会領域の一つのあり方を示していると僕は思うんです。ひところ知識人というと、すぐイデオローグを思い浮かべましたね。情報化時代の今は、コピーライターからデザイナーまで、従来知識人のなかに入れられなかった人たちが果たしている機能はすごい。

たとえば「食う・寝る・遊ぶ」といった糸井重里さんのコピーなど、かなりシャープな管理主義批判のアドバルーンですよね。「〈五時まで男〉と〈五時から男〉」などというのも、日本の勤労者の実態というよりも願望を受けとめている。こういったコマーシャルのもっているイデオロギー的機能というのは、いつでも幻想と真実の両面を含んでいますが、とても興味深くて、ある種の固定観念でしばられている知識人よりは、民衆のもっている感覚の方が優れている場合もあるというのが僕の実感なんです。

それから戦前の場合、ごく限定された先駆的な知識人は、天皇制国家に批判的な思想的・文化的財産を作ってくれたのですが、圧倒的多数の知識人は、民衆以上に天皇主義だった。かつての知識人が民衆よりも栄光にみちていると思うとまちがうのではないか。

佐藤　だから今の特徴というのは、生活の日常のあらゆる部門で、批判的精神か否かがセンスのところで問われている。そういう意味では全面的な闘いの時代になってきたわけで、昔のように一部の偉い人が空中戦をやっているのとわけが違う。そういうところで、私たち哲学をやっている人間がどういう役割を果たせるのかということだと思います。

吉田　今話されたことは、グラムシが知的・道徳的ヘゲモニーということで、被支配者自身が支配的な知的・道徳的な力量をもたないと支配的な位置にたちえないだろうということを言っていますが、そのことにつながると思います。

佐藤　世の中が見えないとよく言われますね。『アメリカン・マインドの終焉』の著者ブルームさんは一所懸命、原理的なことは言わなければいけないと言うんですが、原理的なこととして私たちが何を考えているのかがわからない時代な

んだと思うんです。だから向こうが見えないのではなく、私が見えないのだと思う。これをしっかり見つめないといけない。「世界がこうなっています」という解明と、「私たちはこうしたいです」という解明とが同時に行なわれないと、理論としては意味のない段階になっていると思うんですね。

しかし哲学はまだそこにまで到達していない。まだ対象的世界に向かっている段階でしょう。これまでの古典的な哲学者は、いわば普遍主義の立場に立っていたわけで、それは支配者のもつ普遍性につながる構造をもっていたような気がします。公害や原発による生活不安、家族の危機といった自分の一身上の経験から、もう一度、対象的世界とのかかわり方、見え方を基本的に吟味しなおす必要があると思います。

思想としての哲学

吉田　知識人にも純粋な意味での理論家もいれば民衆の意識に深く分けいっていこうという人もいる。知識人としての哲学者の機能というのは、理論だけ、公式だけで事態を要約するだけでは足りないのであって、民衆の中に分け入ることが必要です。しかし、そこに留まっているだけでもダメでしょう。思想家というのは理論分析だけでもダメだし、民衆意識の実態分析だけでもダメなのであって、人生観、世界観を提起できないといけないと思います。

今の思想状況は混沌としていて、思想家が自身、いったい私は何をしてきたのかと晩年になって考えるような時代でもある。高齢者、障害者などの社会的弱者や女性の問題などが、「私」の領域で顕在化しつつある。こういうなかで最近関心をもっているのは、たとえば林達夫が唯物論は「無神論」でなければならないといったことの意味なんですね。つまりそれは、たとえば史的唯物論の公式をしゃべっているだけではだめなんで、自分の生きている拠所を神におくのか、世俗社会におくのか、どこまでも徹底して超越的なものを排して人間として生きていくのか、生きるということ・死ぬということはどういうことなのかというところで徹底した世界観を貫かないといけないというようなことになると思います。

つまりたんに社会の発展史を提起するだけではなく、自分の生き方の最後の拠所をどこに求めるのかということなども提起しないといけないのだと思います。

島田　僕は若いころマルクスを読んで大変感心して忘れられないことがあって、それは必要から出発してものを考える

のを唯物論といい、理念から出発してものを考えるのを観念論というというところだったんです。今の場合だって、自分も含めて国民にとって歴史的に必要なことを一所懸命考える以外にないですね。

それからもう一つ。唯物論というのは元来、宗教の転倒から発生したものだということを忘れないようにしたい。宗教というのは、人間の要求の幻想的実現といおうと何といおうと、死までふくめて生きていることの総体にかかわる、プレモダン以来非常に強力な伝統をもっているもので、それは合理主義的体系であるわけはない。これは自明です。それは新たに発生する宗教も含めてそう言える。で、唯物論はフォイエルバッハも含めて、その宗教の転倒をやってきたわけです。転倒というのは、宗教を合理主義で批判するということと同じではない。そういうところから言っても、人間が生きていくうえでどうしても必要なことをどうやったら思想的に実現できるのか、一所懸命考えるほかないですね。そしてそのさい、文化的鎖国主義になってはならないけれど、どんなにすぐれた学説、イデオロギーでも直輸入ではだめで、そういう意味では日本の文化的伝統にもっと密着する必要がある。

それから今、日本の国民が「私は」といってものを言い始めていることは、民主主義にとって大事なことだと思う。そういうなかで「私たち」と言うときには、民衆レベルで国民の一人として、ということでなければならないと思う。そうでないと創造的にものごとが運ばないのではないか。ホンネとタテマエということがいわれるが、僕はホンネのあり方も自分で吟味して、この時代のなかでタテマエのあり方を再吟味してみる必要があると思っています。

吉田　ただホンネを言ってしまって、そこに居座ってしまう知識人もいると思うのですが。

島田　今言ったことは、ホンネとタテマエの均衡をとるということではないのです。別の言い方をすると、個別をとおして普遍へはいあがるという形でものを考えるほかはないと思っているんです。

今日は、たとえば世界文化という場合でも、ありとあらゆる少数民族の文化の再発見や復興が進行する時代で、そのなかで、何が世界文化なのかまだ発見されていないというのがリアルな時代診断ではないかと思うんですね。それで今は過渡的に文化相対主義みたいになっていますが、これを乗り越えるのは大変な課題だと思います。

いまは、ヨーロッパ中心主義や文化絶対主義に足をとられ

ない形で文化の普遍化を語らなければならない。僕の切実なホンネから言うと、日本の民衆というのはいったい何かをもっと深くわかりたい。そして、日本の文化的伝統のなかで、天皇制に絡めとられている部分と、そうでない部分を分けて考えたい。そうでない部分というのは現に生きていると思うんです。それから先はどうやって普遍性を語りうるか、いまのところわからない。あえて僕がしがみついているのは平和と民主主義の普遍性です。

近代主義と民主主義

吉田　その点で最近、ウォルフレン氏と村上泰亮氏の論争があります。ウォルフレン氏は、日本の今日の知識人は非常に権力にすりよっていて体制的であるといって批判する。これにたいして村上氏が、そういう考え方はすでに終わってしまった西洋至上主義で、啓蒙主義の立場だ、ポスト啓蒙主義の時代にはむしろ反西洋主義でやっていかなければいけないと言っています。氏によればウォルフレンの考え方というのは西洋主義で、その西洋主義というのがインテリゲンチャの必要条件とするが、その内容は個人主義と進歩主義だということになる。

ウォルフレン氏は貿易自由化問題との絡みで発言しているのではっきりしないところもあるのですが、村上氏はそれにたいし、反西洋主義、多元主義、現状肯定主義を置く。高度大衆社会においては知識人と大衆との区別はほとんどないのであって、そのような啓蒙リベラル的論議は時代遅れだという。彼は政治的にはサッチャーリズム、レーガニズムの立場に立っています。森嶋通夫氏の『サッチャー時代のイギリス』によればサッチャーリズムというのは反シュンペーター主義で、シュンペーターという人は、資本主義は資本が社会化され、経営者と資本家が分離してくるにしたがって自閉症におちいるのは必然だとした。それにたいしサッチャーは、あくまで個人が中心で、市場自由主義で資本主義を再生しなければいけないといって福祉などを破壊していく。それを反シュンペーター革命というのですが、そのサッチャーリズムを全肯定的に展開しているのが村上氏です。

こういう権力型の知識人のあり方にどう対応していくのかというところはいかがですか。

島田　その論争のなかにでてくる西洋主義・近代主義なるものはずいぶん乱暴な話で、自由・平等・友愛、民主主義が

ふっとんでいますね。市場原理というものも歴史的産物としてはいろんな機能をもちますが、それに帰れという主張に反対しようと思えばどんなことでも言える。また反論している側もまともな反論になっていない。だからそういう論争については問題の提出の仕方を変えるほかないですね。

僕自身は、フランス革命いらいの近代民主主義革命の発展はまだ始まったばかりで、女性が人権を認められ、人間のうちに入ったのだってまだほんの四〇年でしょう、そういうものが乗り越えられたとは到底思えない。市場原理に歴史的に多少ともポジティブな役割があるとすれば、恒常的に大衆のフィードバックを意識しないでは、政治も経済も文化もやっていけない状態を作ったことだと思う。それはデカダンスも生みだすが、他方、大衆の発言権ももたらす。これは大切なことだと思います。

社会主義国があらためて市場原理の見なおしをやろうとしているときにも、手ばなしでは困りますが、そういうことをある程度含まなければ、民衆の自立とか創意とかを抜きにしたところで国家的統合だけが先行することになると思う。

吉田　おっしゃったように、今、世界的に政治はかなり動きだしているような気がします。サッチャーリズムでもレーガニズムでも枯渇化しつつある資本主義の再活生ということで、もう一度競争原理をもってくる。社会主義の方も「ペレストロイカ」で、自由主義経済の一部導入をも含めて、今までの枯渇化した体制を揺りもどそうとしている。

日本でも権力側の腐敗、汚職、重税政策のなかで政治的状況が動きだしているわけですが、その事態の動向と民衆の生活意識や政治意識とは大きくズレができている。いまの自由・平等にしても、競争に巻き込まれる自由、競争に参加する機会の平等ということになっていて、個々人、とくにハンディを負った人たちにとってはそれは何なのかというような問題が表面化しています。

こうした問題を具体的に検証しようという動きも若い理論家のなかにでてきている。そういう意味では、理論の空中戦から、生活の実態を踏まえた自由・平等・友愛の見直しに対処しつつあるという感じはしています。

佐藤　自然と人間との関係ということも今問題になっていることですが、この問題で私が考えているのは、T・モアの『ユートピア』のなかにあることなんです。ユートピアの原則は六時間農作業なんです。はじめ、ユートピアなのになんで六時間も農作業するのかと思ったんですが、それは自分の

生命の再生産に関わることを自分の手でやるということを自分の要求としてもつということなんですね。これはエコロジストの主張でもある。やりたくもないことをやらないでもいいという意味では社会化も機械化もいいのだけれど、その段階を越えると、もう一回、人間が自然と交流したいという要求がでてくる。ボタン一つで生活できるというのは一昔前には理想だったけれど、今はそうでない。

島田　それは、生活の社会化と生活の個性化はどんな仕方で支えあって展開できるかという問題で、それは課題になっていますね。つまり生産と生活の社会化が進行すると、資本主義的関係によって歪められている部分を除去すると素敵になるというイメージがあったのだけれど、生活の個性化という点からみるならば一概に言えないところがある。他方、資本主義の発展というのは、社会化が可能になった分だけ歴史が進歩したということは言える。

こうしたところからみると、哲学的生活論も必要なのでしょうね。人間の生活を豊かにしていくプロセスと自然環境の保全の関係にしても、人間の匂いのする自然とそうでない自然の問題について一つ一つチェックする必要があるし、隅田川がどぶ川から再生されるにしても一定の技術水準に依拠しているわけでしょう。都市生活のもっている快適さを前提としたうえで、どんなふうに自然の再生が言えるのかはじっくり考える必要があると思います。

佐藤　歴史的に事実としてはっきりしているのは、今日の男性は深刻な危機にあるということです（笑）。六〇過ぎて会社をやめたら、存在として無だという脅迫感をもつようになった。昔は公的世界で輝くことだけに気概をもっていたが、今はそれが奪われてしまい、どこでみずからの個性を開かせるのか問題になっている。

歴史的段階としての現在

吉田　最後に現代社会と変革の問題ということで、まとめ的に一言ずつお願いします。

佐藤　今現実に二つのタイプの人間が日本のなかにいる。本当に今の社会は腹が立ってしょうがないという人と、いろいろあるけれどまあまあではないかという人と。私にかんして言えば、とにかく女性とデイトしようにも、子どもと遊ぼうにも、そういうことのできる条件がないことに怒っています。こうした当り前の要求が実現できない社会は、人間とし

ての基本的な権利が破壊されている社会です。企業に勤めている人はもっとひどいでしょうし、女の人だってそうで、結婚している女の人とつきあうことなんか不可能でしょう。自由・平等・友愛というのは人間が求めているはずの原理で、この原理が破壊されている。このことが私は耐え難い。

島田　大変わかりにくい問題につきあたると僕はいつもそこへ帰るのだけれど、究極的には歴史を作るのは民衆であるということを徹底的に考えるという以外に、変革の展望なんてでてこない。新しい思想とか思考様式とかがなぜ発生するのかということはいろいろ議論できると思いますが、それが民衆が歴史を作ることにとってプラスならいいことだし、マイナスなら困ることだということです。

それから国民的合意と少数派の自己主張と権利の問題。少数派の立場をどんなふうに大事にしながら国民的合意点を明らかにしていくかというのがかなり重要な問題だと思う。たとえば、家族や家庭を作らない権利だって人間にはあるということです。

佐藤　ある人が芸術界の現状について聞かれて、今はいろいろなものを見直すしかない状態で、新しいものを生みだせない、「一回休み」の時だといったというんですが、思想的にも同じようなことが言える。今何が問題なのかをひとわたり見る必要があるのではないか。

島田　思い出しますが、中国で一九三〇年代に問題か主義かというインテリゲンチャの論争があった。このとき右派として叩かれたのが問題派で、一時的には主義派が勝った。文革ののちに歴史の見直しが始まるとそこまで遡るんですね。魯迅は、一枚の旗じるしを見つけると天下をとったような気になるインテリを痛烈にやっつけていました。今は問題を解きほぐしながら、主義、つまり思想を再把握する歴史的段階なのだろうと思います。

吉田　アクセントをどこに置くかの問題だろうと思います。まだまだ、言い残されたことも多いことと思いますが、いまの島田さんの指摘を今日の一応のまとめとして終わりたいと思います。

どうもありがとうございました。

（さとう　かずお　千葉大学・哲学）
（しまだ　ゆたか　日本福祉大学・哲学）
（よしだ　まさとし　法政大学・哲学）

■特集　現代社会と「西欧マルクス主義」

物象化概念と現代社会

――ルカーチとフランクフルト学派――

福山隆夫

はじめに　今なぜルカーチを語る必要があるのか

数多い二十世紀の哲学者達の中でも、ハンガリー生まれのマルクス主義哲学者ジェルジ・ルカーチ（一八八五～一九七一）ほど評価の定まっていない者はめずらしい。しかし興味深いことに、その様々な、時には相反する評価にもかかわらず、殆どの論者達が共通して認めることがある。それは、彼こそが「西欧マルクス主義の祖」であるという点である。(1)

それは何故か？　それは彼が哲学者としての鋭い歴史感覚と問題提起の能力を備えていたからであり、そのことによって、現代を規定する、少なくとも三つの根本的な現象、ファシズム、スターリン主義、管理社会（物象化）の問題性を最初に指摘し、のみならずその解明をみずからの哲学的研究の前提とし、二十世紀の二十年代以降一貫して探求を続けてゆずらなかったからである。その際、理論的に見て特に重要なのは、上記の三つの現象を説明するための鍵として用いられた物象化（Verdinglichung, reification）という概念である。従って、ルカーチと共に成立したとされる「西欧マルクス主義」とは、理論的には物象化概念を承認したマルクス主義の

ことなのである。

後に西ドイツのフランクフルト学派はルカーチの三つの問題設定をそっくり受け継いでゆく。我が国においても、たとえば一九六〇年代の後半に彼の著作が話題となり、多くの人々に読まれたのは記憶に新しいが、それも偶然ではないのであり、ルカーチの物象化論を中心とした問題設定が根本のところで時を越えてなお、いわば「六八年問題」の核心に触れていたからに他ならないからであった。

たしかに、ルカーチの提示した理論が後に見えるように多くの誤りを含んでいたことは否めない。しかし他方で、彼が物象化克服のための苦闘の中で残した積極的な提起が、その後十分に受け止められていないことも事実である。少なくともこの点でルカーチは現代においてもなお検討に値する思想家と言いうるのである。

したがって問題は、ルカーチの提起した物象化という概念はどのようなものであるのか、そして物象化概念は今日なお現代社会の解放のためにどのような意味を与えるか、ということである。本稿は、以上の視点からのルカーチ思想の概観である。

一　物象化論の前提——マックス・ウエーバー問題

ルカーチは「物象化」という概念を彼の社会分析の根底に置く。マルクス主義者として彼は『資本論』に依拠する。しかし彼は、それまではあまり注目されてこなかった「物象化」という概念をそこからとりあげて、剰余価値の搾取とならんで、近代ブルジョアジーの経済的、政治的、さらには文化的支配の特徴としたのであった。

「西欧マルクス主義」の成立にとってこのことは決定的であった。というのも、それによってマルクス主義はその基本カテゴリーの一つである労働概念のなかに、ひとつの「否定的要素」を見いだしたからである。しかも、理論史的に見ると、それはマルクス主義によるウエーバーの合理化論の承認という重要な帰結をもたらすからである。

周知のように、それまでのマルクス主義理論は労働のカテゴリーに絶対的といってもよい信頼を置いていた。それによれば、労働は人類の成立以来あくまでも積極的なものである。人々によって営々と積み重ねられてきた労働の蓄積はやがて生産力の発展に結晶化し、それに矛盾するようになった抑圧

的な生産関係が打ち破られ、より適合的な生産関係が組織されるという論理は、この労働それ自体の積極性・肯定性という前提に支えられていた。いわゆる「生産力論」、「大工業生産論」である。しかし、意識が物象化されるならば、生産関係の非合理性は単純には意識されなくなる。ルカーチはこの点でウェーバーの問題提起を重視し、逆に資本論の中に読み込んでいくのである。

周知のようにウェーバーは労働そのものの中に全く別の可能性、ないし否定性を見ていた。ウェーバーは彼の宗教社会学の研究『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、プロテスタンティズムの宗教的エートスに支えられた近代の資本主義的工業生産と労働の特徴を、「合理化」、「被造物神化の拒否」、「世界の脱魔術化」という概念によって示した。この合理化という概念は、人間と自然との媒介関係全体を規定するという点で、マルクス主義の労働の概念と重なり合う。

ウェーバーによれば、プロテスタンティズム、とりわけイギリスとアメリカを中心に発展したカルヴィニズムは、絶対的な超越神と人間との関係を一切認めない。神の意図はしょせん人間には推し量るすべもなく、その人間が現世に勝手に神の像を建て、聖域を設定するのは神に対する冒瀆である。こうして神的なものは人間の世界からすべて否定され、追放される。混沌のうちに残された自然と社会は、ただ「神の道具」（岩波文庫、梶山、大塚訳、下巻、五五頁）たる人間の手によって隅々まで合理的に組織されねばならない。それだけが「神の栄光」を地上にもたらす唯一のしるしである。

「地上の合理的な組織化」という一点に凝縮された宗教的エネルギーは、それまでの伝統的社会の人格的依存関係を解体し、合理的な人間関係、ウェーバーの言葉によれば「経営」（Betrieb）、「官僚制度」のシステムを生み出す。そのとき、人々は一方で「自らを縛り付けていた鎖が、音をたてて外れた」という解放感とともに自由な経済活動に邁進する。しかし他方で客観的に見ると、そこで生まれたエートス（倫理）こそは、近代初頭に成立した資本主義的な市場システムに最も適合した行動形態にほかならなかったのである。

資本主義的経済システムの発展とともにプロテスタンティズムの宗教的、世界観的要素は脱落する。「神と富とにふたつながら仕えることはならぬ」という命令はいつしか忘れ去られ、富の蓄積のみが自己目的となる。それとともに世界観やそれを支える価値についての探求（価値合理性の追及）は放

棄され、与えられた目的に最も適合的な手段の探求（目的合理性の追及）のみが残される。

以上の全過程をウエーバーは合理化と名付けた。この概念の持つ意味は、近代の労働そのものが自然と人間とを直接支配、抑圧していることを明らかにした点にある。ここで直接的というのは、自然に対して合理的に働きかけ組織する仕方そのものが、対象を手段、物としてしか見ないありかたに限定されているということである。そしてこの対象に対する態度は、すでに近代科学と生産をおこなう際の合理性そのものの中に含まれていたのである。これに対しマルクス主義の労働概念にあっては近代の労働そのものは支配とは関係がない。ただ剰余価値の搾取を通じて間接的に支配が形成されるとするのみである。労働に対する両者の評価の違いは明らかである。

ルカーチは以上のようなウエーバーの合理化概念を承認する。もとより彼は剰余価値の搾取も承認する。従ってルカーチにとっては、社会は剰余価値の搾取と合理化というブルジョアジーの二重の支配の下にある。また、ウエーバーはこの合理化という活動形態が、近代科学と工業生産が続く限り避けえないものであると考えていたが、ルカーチはそれが資本主義的商品経済に特有の支配形態であると考え、ふたたびマルクスの資本論に立ち返ってその説明と解決を試みたのだった。この課題に応えるために成立したのが『歴史と階級意識』において展開された物象化論であった。

二　物象化論の成立――『歴史と階級意識』

階級と階級との間の経済的搾取、ならびにそれに伴う政治的支配という関係が一方にあり、他方ではそれに限定されない、より広い、生産、コミュニケーション、文化から個人の行動様式に至るまでを含んだ社会の硬直化と抑圧の構造がある。この両者の関係をどう説明し、またそこからの解放の方途を見いだすのか、それがさしあたっての課題である。

①　物象化の現象――商品市場の独立　この問題に対しルカーチは、物象化現象の解明がすでにマルクスの『資本論』における商品の分析によって基本的に与えられていたのであり、これまでマルクス主義はそれをただ見落としていたにすぎないと答える。ルカーチはマルクスの指摘、「労働力が労働者にとって……彼に属する商品という形態をとる」その瞬間に「労働生産物の商品形態が一般化される」（一六七頁）という

指摘をとりあげ、商品形態がすべての生活現象に決定的影響をあたえる社会においては、人間の労働が物としてのありかたのうちに移し変えられ、生産者たちの社会的関係も商品相互の、物と物との関係に変形される事態が出現しているという。ここでは人間相互間のあらゆる関係は人間から独立した一種の「幻影的な対象性」（一六二頁）を持つ。この事態をルカーチは物象化とよぶのである。以下、ルカーチの著述を順を追って整理してみよう。

② 物象化の原理としての「計算可能性」　商品構造のこの物象的性格は社会のあらゆる活動領域に浸透し、みずからの姿に似せてそれらを作りかえずにはおかない。客観的には、市場法則が「人間には疎遠な固有の法則性によって人間を支配するもの」（一六七頁）として現れてくる。主観的には、人間労働の様々な抽象化が生じる。労働過程が計算できるものとなるためには、つまり目指している結果のすべてを前以てますます正確に計算するためには、労働過程は解体され、部分作業が技術的に自立化する。それとともに労働者の人間的個性と特性はますます「過ちのたんなる源」（一七一頁）として現れるようになる。人間は機械化された部分として、一つの機械的体系の中に組み込まれる。この機械体系はすでにできあがったもの、人間から完全に独立して機能しているものとして現れ、この体系の法則に人間は意志を喪失して従わなければならなくなる。労働者の活動は「静観的態度」（同）におちいる。この合理的機械化と計算可能性という原理はさらに、生活の現象形態全体をとらえる。

③ 国家と官僚制度　資本主義の発展はまた、以上のような活動に適合的な法律、国家をも作り出す。ルカーチは、社会科学的にみれば近代国家は工場と同様に一つの《経営》なのであって、基本的なありかたとしての計算可能性に依拠する点において両者はまったく同じであるというウェーバーの指摘を引用する（一八一頁）。そこでは生活のすべての法的規制の合理的体系化が生ずる。それは、起こる可能性があり考えることができるいっさいの場合を予想し、あらかじめ対応を想定しておく完結した体系を意味する。緻密な計算にもとづく近代的経営形態はこのシステムのもとで初めて可能なのである。

そればかりではない。ルカーチによれば、近代国家の中枢をなす官僚制度そのものが、こうした物象化の産物である。合理的法体系の担い手、執行機関としての官僚制の本質は、資本主義経済の一般的な社会的・経済的諸前提に、生活様式

や労働様式が、そしてこれに対応し意識もまた適応する（一八五頁）ところにある。法、国家、行政などを合理化するとは、制度的には、すべての社会的機能をその要素に分解し、その部分体系の合理的な、形式的な諸法則を探求することであり、主観的には、「労働を実行するものの個人的能力と欲求から労働を意識的に分離するということ、合理的非人間的な分業をおこなうこと」（同）を意味するのである。この結果、あらゆる問題の取り扱いはますます形式的・合理的となり、「物」の質的、内容的本質からますます分離する。こうして、分業の中で人間的本質を迫害する一面的な専門化が驚異的にすすむのである。このような精神的な労働にあっては、一つの精神的な能力が全人格から切り離されて、全人格に対立して客体化され、物となり、商品となるのである。

このように、商品関係は「人間の意識全体に対象性の構造を押し付ける」のである。人間本来の特性と能力は、もはや人格の有機的な統一から切り離され、「外界の様々な対象と同様に、人間が『所有し』『譲渡する』ような『物』となる」（一八七頁）のである。

④　近代諸科学――科学主義、実証主義　この「幻影的対象性」は最も発達した意識形態である近代諸科学をも覆わずにはおかない。ルカーチは近代経済学、法学、哲学をあげてその間の事情を説明している。それによれば、近代科学の基本的性格は、形式的な、特殊部分法則の完結した体系の形成にある。この方法の特徴は、「具体的素材」（一九四頁）「体系自身の具体的な現実的基礎」「存在問題」を把握できなくなり、それらを決定的に締め出してしまう所にある。

こうしてたとえば近代経済学の「限界効用理論」は形式的な一般性における交換行為を基本的事実とするのであるが、その抽象は「具体的には等しくないばかりでなく比較することすらできない素材のあいだに、抽象的な同等性という関係をつくりだす」（一九四頁）。経済学はこの抽象によってつねに完結した部分体系に転化する。この体系は素材やその基礎にある社会の総体を認識する道を失い、この素材を不変の永久の所与としてしまうのである。

近代法学も同じ道をたどった。ここでは問題は形式と内容の対立として現れる。この考えかたの本質は「法の内容はなにか純粋に事実的なものであり、したがって法そのものの形式的カテゴリーによって把握できないものである」とする点にある。法学はこうして「法が理性にもとづいて基礎付けられる可能性、法の内容的な合理性」（一九九頁）を方法的に放

棄する。法の成立と崩壊、法の成立の現実的基盤である諸階級の力関係の変化は把握できないものとなる。

個別科学はこのようにして自分の概念構成の物質的基盤から離れていった。それでは全体総括の学問である哲学はどうか。個別科学と根本的に異なる問題提起をおこない、認識すべきものの具体的な物質的な総体をめざすことによって個別化におちいっている形式主義の限界を打破するという本来のあるべき方向に近代ブルジョア哲学は向かわなかった。近代哲学の発展の基本的方向は、「個別諸科学の成果と方法を、必然的なもの、所与のものとして承認し、その上で、この個別諸科学の概念構成の妥当性の根拠を発見すること」に沿っておこなわれた。近代ブルジョア思想は、諸形式の根底にある存在を問わず、諸形式の妥当する「可能性の諸条件」（二〇三頁）（カント）だけを研究する。こうしていまや物象化された世界がわれわれ人間に与えられた、唯一可能な世界、概念的に把握される世界としてあらわれる。

『資本論』の商品論から始まり、市場と労働過程をへて国家、法、思想の領域に至る物象化現象解明の原型がここにあきらかとなった。ウエーバーとルカーチの提起したこの問題系列のインパクトはまことに大きく、以後、西洋思想展開の一つの軸になってゆく。たとえば、リュシアン・ゴルトマンも指摘するように、『歴史と階級意識』の四年後に刊行されたハイデガーの『存在と時間』は、物象化問題の実存主義的、解釈学的翻案という性格を多分にはらんでいた。この事実だけを取り上げてみても、ルカーチ思想の哲学的、理論的影響の大きさがわかるであろう。こうして、「西欧マルクス主義」は『歴史と階級意識』とともに成立したのであった。

残念ながらここでは、その後の物象化論の研究の進展、たとえば商品論と剰余価値論との関係、生産力論との関係、さらには見田宗介氏の指摘する物象化論のルカーチにおける未整理と混乱の問題等については、ここでは立ち入って論ずることはできない。[2] ここではわれわれは直ちに、ルカーチが提起したもう一つの問題、物象化からの解放をめざす運動の論理と、それが巻き起こした論争の検討に向かわねばならないのである。

三　物象化からの解放——運動論をめぐって

ルカーチが次にとりあげたのは、物象化からの解放の道の探求、物象化された世界の流動化、過程化、別の言い方をす

ると、運動論、組織論の問題であった。彼は論文「物象化とプロレタリアートの意識」第三節「プロレタリアートの立場」でこの問題をとりあげる。とはいえ、解放をめざす運動の理論は、物象化という前提のもとでは新しい困難なテーマを戦略的、理論的に抱え込まざるをえなかった。

① 前提　レーニンとの比較　周知のように、第二インターナショナルの崩壊という歴史的経験を出発点としてレーニンは、当時の革命運動の転換をなしとげていった。すなわち、第二インターナショナルの「経済主義」、「改良主義」、「自然発生性への拝跪」に対して、彼は「全面的政治的暴露」、「権力獲得」、「目的意識性」を対置した（『何をなすべきか』）。そこでの中心的な争点は、階級意識の内容規定であった。レーニンは権力の獲得による計画経済の実施、それによる剰余価値搾取の廃絶をめざす意識のみを階級意識と規定したのだった。

これに対し、ルカーチも同じ第二インターナショナル批判から出発するものであるが、その階級意識規定はかなり異なっていた。ルカーチは第二インターナショナルの崩壊を「西欧的な組織形態」（四八五頁）全体の行き詰まりと見なし、その根本的原因は物象化された運動形態であるとした。従ってその克服のためには、権力獲得という「社会学的レベル」での単なる支配の交替ではなく、「あらゆる支配そのものの廃絶」をより直截に提起してゆく必要があった。彼は、レーニンの提起した革命のさらに先までを問題にしている。こうしてルカーチにとっては、階級意識とは「究極目的」、マルクスの言う「自由の国」の実現を「プロレタリアートの世界史的使命」として自覚することなのである。同じ階級意識の獲得といっても、レーニンとルカーチとでは課題設定が異なるのである。[3]

レーニンは、剰余価値による搾取関係の廃絶をまず第一の目標とした。そこでは近代の労働そのものは善であった。これに対し、ルカーチはそのうちに物象化を見ていた。そのためルカーチにとっては、政治権力を獲得し、生産力を発展させたとしても、そのままでは物象化が自動的に克服されることにはならない。実際、ここで我々は革命後の「遅れたロシヤ」の官僚制度に対するレーニンの警告、その後に発生したスターリンの独裁という経験を想起せねばならない。スターリン問題は物象化問題の一つのバリエーションなのである。従ってルカーチにとっては、物象化を廃絶するためには、「支配そのものの廃絶」、つまり「自由の国」という目標を、どうしても常に運動に意識させざるをえなかったのである。ルカーチはレーニンとは異なった新たな意識的な運動の論理

を提起してゆく。

② ヘーゲル主義とその挫折　ルカーチによれば、この新たな運動を支えるのは、労働者階級の「世界史的使命」の「客観的可能性」とその「自覚」であった。まず「世界史的使命」であるが、これを理論化するために提示されたのが、有名な「歴史的発展の同一の主体―客体としてのプロレタリアート」という規定であった。この規定については、別のところですでに論じたことがあるので、その詳細を繰り返すことは出来ない。[4] しかし、「主体―客体の同一性」については、そこでは扱うことが出来なかったルカーチ自身の興味深い叙述があるのでそれを紹介しておこう。

ルカーチは一九一九年に書かれた論文「精神的指導の問題と精神労働者」のなかで、「社会の統一的な発展の過程の中に…、自己自身をさがしもとめついに自己を発見する意識」としての労働者階級の自己意識について、次のように説明している。彼によればこの意識とは「主体と認識された客体とがその実体において同質であるような、特殊な認識段階」である。その主要な意義は、「認識という単なる事実が認識された客体のなかに本質的な変化を呼び起こす」という点にある。ルカーチはそこで例として人間の道徳的な自己認識をあげる。確かにたとえばある悪事をなした人間が、その行いを本当に悪いことだと知ったときには、二度とそれをしないであろう。理論的認識はそのとき実践に転化しているというのである。ルカーチはこの論理を労働者階級の自己認識と重ねあわせる。労働力商品としての自己を認識した労働者は階級意識に、「自分こそは歴史を動かす真の動力だという意識」に目覚めるというのである。[5]

指摘しておかねばならないのは、この、一言でいえば「労働力商品の自覚の論理」とは、主体が対象を認識したとき、対象はその形態を変えるという典型的なヘーゲル観念弁証法の論理と同一の構造になっていることである。その絶対精神の位置に労働者階級が据えられている。これでは労働者階級はただ自分を意識しさえすれば良いことになる。しかも同一性を獲得した労働者階級は絶対化され神話化される。

そのうえ階級意識の具体的な規定に関してはルカーチはまだウエーバーの規定をそのまま受け継いでいるだけであった。そのため、ルカーチによれば階級意識とは「生産過程のなかの一定の類型的状態に帰属させられ、それに合理的に適合する反応」（一〇八頁）である。そしてこの「帰属関係」（一一〇頁）にもとづいて歴史の「客観的可能性のカテゴリー」

（一〇九、一一〇、一一七、一五六頁）が明らかになるというのである。ここに言う「類型」とはウェーバーの「理念型」にほかならず、「帰属性」、「客観的可能性」も共にウェーバーの社会科学方法論の重要なカテゴリーである。

これらの概念装置では、実際の階級闘争の複雑な状況を分析するためにはまだ不十分であった。戦術規定に際しても、「あらゆる妥協はよくない。逆に階級意識を目覚めさせるような戦術はすべて正しい」といった硬直したいわゆる「左翼急進主義・小児病」の典型的な決まり文句しか出てこないのである。[6] レーニンが当時のルカーチについて「厳密に規定された歴史的諸状況のリアルな分析が欠けている。」と批判したのも当然であった。[7]

このようにルカーチが提起した「同一の主体―客体としてのプロレタリアート」という規定は非常に危険な、観念論的な側面を持っていた。一九六〇年代の後半にルカーチが世界的に読まれた時にも、彼の優れた問題提起とともにこの観念論的側面も大きな影響力を与えた。この点ではたとえば当時のフランクフルト学派が徹底的にルカーチを批判したのもまた当然であった。[8]

③ 新たな展開――『ブルム・テーゼ』へ しかし、ルカーチ自身は、決してこの単純な急進主義の段階にとどまってはいなかった。彼は、物象化現象の克服とは民主主義の運動の展開とその実現であると規定する方向へと転換してゆく。つまり、労働者階級の運動が、社会の具体的な総体の視点からみて、決定的に重要な「媒介」すなわち「すぐ次の一歩」を把握する方向へと、論理を発展させてゆくのである。その成果が、一九二九年に書かれた『ブルム・テーゼ』[9]であった。ルカーチはそこで、後のコミンテルンの反ファッショ統一戦線の先取りと言われる、「革命的・民主主義的独裁」という民主主義革命の規定を生み出し、みずから観念的な労働者階級の絶対化を克服したのであった。[10]

四　フランクフルト学派――物象化論の展開

フランクフルト学派の第二世代を代表する理論家、ユルゲン・ハーバーマスは、『コミュニケイション的行為の理論』[11]において、「マルクス主義による最初のウェーバー受容の例」としてルカーチの名をあげている。ハーバーマスによれば、ルカーチの独自の業績は「ウェーバーとマルクスの双方を視野におさめて、社会的労働の領域が生活世界の脈絡から分離

するその過程を、物象化と合理化という二つの局面において考察するのに成功した」（中巻、一一八頁）点にある。

ハーバーマスは前掲書、第一部、第四章「ルカーチからアドルノへ――物象化としての合理化」において、ホルクハイマーとアドルノが、ウエーバーの時代診断を「資本主義的合理化を物象化とみなすルカーチによって提起された解釈に依拠しつつ」根拠づけようとしたと指摘する（中巻、一〇二頁）。一九四〇年代の研究を『啓蒙の弁証法』、『理性の腐蝕』（独訳名『道具的理性批判』）において世に問うホルクハイマーとアドルノは、そこでルカーチの物象化論をほぼ全面的に引き継ぎ、実証主義・科学主義批判、文化産業論、権威主義批判として展開した。後にこの同一のモチーフをより通俗化して論じたのがヘルベルト・マルクーゼの『一次元的人間』、『エロスと文明』などの著作であった。

以上のように、フランクフルト学派はルカーチの物象化論を引き継いでおこなったのだが、他方で当然ながら前項で扱ったルカーチの階級意識論は否定した。つまり二つフランクフルト学派はルカーチの物象化理論と階級意識論とを区別し、後者を新ヘーゲル主義的な「客観主義的歴史哲学」（同書、一三〇頁）として否定したのである。と同時に、しかしホルクハイマーとアドルノは、ルカーチとは別の形で運動主体を見出すことは出来なかった。物象化からの別の解放の道を求めて、ホルクハイマーとアドルノは「否定的弁証法」という静観的でペシミスティックな論理へと次第に近付いていった。

他方、それを批判するハーバーマスは、言語論（語用論）に依拠して間主体的で実践的なコミュニケーション的理性の理論へと向かうのである。ひとつ興味深いのは、「権威主義」を「理想的溌話状況」という理念から批判するハーバーマスの論理が、物象化を民主主義の理念から批判するという「ブルム・テーゼ」以降のルカーチの論理と基本的に同一の構造になっていることである。この点は、今後の運動の未来を探るうえで非常に重要である。今後の検討課題である。

おわりに

これまで概観してきたように、ウエーバーの合理化論に始まり、ルカーチの物象化論をへて、フランクフルト学派の道具主義的理性批判に至る展開は、現代社会の分析に有効な理論装置として、単に問題提起だけでなく、解放の条件に関する理論的貢献をなしてきたと言い得る。「西欧マルクス主義」

とは、こうした問題群にマルクス主義の側から批判的にかかわってゆく政治的、哲学的運動にほかならなかったのである。

もとより、未解明の分野は非常に多い。しかし以上の概観からしても今後検討せねばならぬ有効なテーマは多々あると思われる。今後の議論の発展を望みたい。

ルカーチ『歴史と階級意識』からの引用は城塚登、古田光訳の白水社版を用い、ページ数を示した。ただし一部訳を変更した。

(1) 「西欧マルクス主義」という言葉はカール・コルシュが用いたのが最初と言われている。参照メルロ・ポンティ『弁証法の冒険』滝浦静雄ほか訳、みすず書房、一九七二年、八一頁。

(2) 参照　見田宗介『現代社会の存立構造』筑摩書房、一九七七年、一六頁。

(3) この点については、『歴史と階級意識』より四年前に書かれた『戦術と倫理』のほうがわかりやすい。参照『初期ルカーチ著作集』池田浩士訳、三一書房、第三巻、二十頁以下。

(4) 参照　拙稿「G・ルカーチ『歴史と階級意識』における媒介のカテゴリーについて」早大『文研紀要別冊』第九集、一九八二年、掲載。

(5) 『戦術と倫理』前掲書、三七頁。

(6) 同、二四頁。

(7) 参照　レーニン「『共産主義』――南東ヨーロッパ諸国のための共産主義インターナショナルの雑誌」、『論争歴史と階級意識』池田浩士編訳、河出書房新社、一九七七年、所収。

(8) 参照　前掲拙稿一三頁。

(9) 同、一九頁。

(10) 参照　拙稿「民主主義概念の哲学的検討のために――G・ルカーチのマルクス主義的民主主義論によせて――」、雑誌『唯物論』第六一号、三三頁。

(11) ユルゲン・ハーバーマス『コミュニケイション的行為の理論』丸山高志ほか訳、未来社、一九八七年。

（ふくやま　たかお　青森大学・哲学）

■特集　現代社会と「西欧マルクス主義」

自然の追憶としての美的経験

——アドルノにおけるルカーチの物象化論批判と経験的主観の擁護——

上利博規

一　アドルノの問題定位——経験的個人の擁護

ハバーマスによって、フランクフルト学派は息を吹き返した感がある。しかしながら、一言でフランクフルト学派といっても、いわゆる第一世代とそれ以降とでは、その思想にかなりの違いがある。というよりも、ようやくベンヤミンの全集が完結し、今なおホルクハイマーとアドルノの全集が刊行中であることをみてもわかるように、第一世代の思想は十分には明らかにされていない、といった方が正しいであろう。

例えば、フォンタナの『現代思想事典』では、フランクフルト学派は次のような主旨で紹介されている。

彼らは、マルクス主義の批判的理論を提出するという点で一致しており、常に開かれた自己批判の継続の中でのみ、スターリニズムに代表されるようなマルクス主義のドグマ化を避けることができると考えた。初期マルクスの文献が明らかにされてきたこと、そしてそれを通してヘーゲルの弁証法との関連が注目され、その結果大衆社会や美的問題が単なる「上部構造」以上のものとして扱われるにいたったのである。

このようなフランクフルト学派の取り扱いは、マルクス主義者にしばしば見られるものである。しかし、これだけでは、十分なものではない。

我々はジェイの次のような言葉に十分注意しなければ、フランクフルト学派の第一世代の思想の最も大切なところを見落とすことになるであろう。ジェイの『弁証法的想像力』によれば、「フランクフルト学派のメンバーは、幸いにもマルクス主義の伝統以外の哲学的訓練を身につけていた。二十世紀のマルクス主義の賦活に寄与した他のものたち――ルカーチ、グラムシ、ブロッホ、サルトル、メルロ＝ポンティ――と同様、かれらは、その経歴の初期の段階で、より主観主義的な、むしろ観念論的な諸哲学の影響を受けた」（邦訳61）のである。

このとき、「より主観主義的な、むしろ観念論的な諸哲学」をヘーゲルの弁証法と考えるならば、フランクフルト学派を、ルカーチの『歴史と階級意識』やコルシュの『マルクス主義と哲学』の後継者として位置づけることで終わってしまうことになる。ジェイは、ヘーゲルのほかに、特にカント、そしてショーペンハウアー、ニーチェといった生の哲学者の名前をあげて、彼らからの影響を無視するわけにはいかないことを強調する。

ホルクハイマーやアドルノが生の哲学と何らかの近親性をもつというと、意外に感じたり、反発を感じる人も多いかもしれない。その近親性とは、次のようなものである。高度資本主義の社会、あるいは合理主義がますます硬化してゆく社会において個人の生活は全体への通路を失って閉じ込められたものになっていったが、生の哲学の基本的なモチーフはこのような社会変化に対する憤りの叫び声をあげたものであった。ホルクハイマーやアドルノは、マルクス主義における集団的主体や連帯ということの主張が、個人を過度に社会へと還元することによって、超個人的主観を過大評価し、経験的個人の問題を捨てていることを問題にする。ジェイの『アドルノ』の言葉によれば、「偶然的で苦難にさらされている経験的主観の哲学的擁護…こそが、彼の思想のうちにひそむ倫理的な意味での唯物論的契機を証示するもの」（邦訳127）なのである。

フランクフルト学派の第一世代ということを問題にするとき、我々はこのような通俗のマルクス主義には解消できない問題定位が存在していることを忘れてはならない。あるいは逆に、マルクス主義を問題にするとき、フランクフルト学派

がマルクス主義に対しておこなった批判を見過ごしてもならない。フランクフルト学派の中でも特にアドルノの思想は、「出口なし」、あるいは「（不毛な）深淵」（ルカーチ）であると評されることがあるが、アドルノにいわせれば、理想的社会を描き、そこにいたるための「出口」を示すことこそが、絶対的真理を不完全に表象するという誤りをおかすことであるという（『啓蒙の弁証法』）。故に、アドルノは繰り返し《ohne Leitbild（模範像なし）ということを主張し、止場ではなく、「規定的否定」を弁証法の本質と考えたのであった。

以上のことを念頭に置き、アドルノが経験的個人の擁護ということを、具体的にどのように理論化しているのかを考えることにしたい。

二　ルカーチの物象化論の誤り

(1) 創造的主観から批判的主観へ

アドルノを少しでも読んだことのある人は、ルカーチとアドルノの思想の違いの大きさに驚かされる。ルカーチがヘーゲル的であるのに対して、アドルノはむしろニーチェ的とさえいえる。

しかしながら、彼らの思想の出発点はそれほど違ってはいない。それを一言でいうならば、ブルジョア文化の担い手であった近代の能動的主観性の没落という問題である。ルカーチは文学から出発しているために偉大なる近代的主観の典型をゲーテなどに見る。対して、アドルノは音楽から出発しており、近代的主観の典型をベートーヴェンに見る。哲学で言えば、もちろんこれはカントの自律的理性やヘーゲルの弁証法の問題である。資本主義が浸透していく中で、なおそのような近代的主観は可能であるのかということが両者の根本問題であったということができる。

こうした時代的な問題を共有しながらも、それに対して二人のとった態度の違いが、二人の思想の違いとなって現れたということができる。

すなわち、ルカーチは創造的な近代的主観はなお可能であると考え、それがあるときは芸術作品を作り出す主観であり、あるときは階級闘争という歴史的実践を行うプロレタリアートであると考えられた。そして、そうした近代的主観に対応して芸術作品や、共産主義社会という有機的で豊かな世界が創り出されると考えた。

アドルノもまた近代的主観はなお可能であるとするが、し

かしルカーチほど楽観的ではなかった。アドルノは確かに、因習から解放された自由な人間性をベートーヴェンがうたいあげ、ソナタ形式における動的な展開の中で自らの全体性を現象させる姿に惹かれている。その点だけを見ればルカーチとさほど違いはない。しかしながら、アドルノがベートーヴェンを真に評価する点はそこではない。

多くの偉大な芸術家においては、後期から晩期にかけて様式上の破綻を見ることができる。アドルノが真の芸術とみなすものは、まさにその破綻の中にある。有名なことであるが、アドルノはベートーヴェンの『第九交響曲』よりも『ミサ・ソレムニス』の方を高く評価する。その理由は、『ミサ・ソレムニス』には諸対立・諸矛盾が、そしてその裂け目の深刻さがより明確に刻印されているからである。アドルノは次のように語っている。「（ベートーヴェンの）後期の作品群は一種のカタストローフである。」

つまり、ベートーヴェンにせよ、ヘーゲルにせよ、彼らは何がしかの押しつけがましさを伴っており、我々はその高邁（こうまい）な精神に敬意を払うと同時に嫌悪感を感じるものであるが、晩期のベートーヴェンはその断定的全体化に疑問を抱き、むしろ断片化への道を歩んでいるというのである。ここに、芸術における全体性と哲学における全体性との違いがあるとアドルノは考えている。芸術の全体性はあくまで想像的次元のものであり、芸術は所詮仮象であるにとどまるが、哲学が言語において示す全体化は論理的普遍性のために実定化されてしまう。ルカーチの誤りは、このゆきすぎた実定化に対して無防備な点にある。

このように、ルカーチは諸対立を近代的主観の能動的で総合的な理性によって止揚し全体性へと至ろうとした点においてヘーゲル的であった。アドルノはそのような弁証法的過程を射程におさめている点においてヘーゲル的であるといえるが、止揚による全体化の困難さに対して慎重であり、安易な止揚の虚偽を見抜いている点においてヘーゲルを越えているともいえる。

そして、骨の髄まで大衆化されようとしている現代において、アドルノが擁護しようとする近代的主観とは、決してルカーチの考えたような創造的主観でも、階級闘争を実践する歴史的主体としてのプロレタリアートでもない。大切なことは、歴史的客観が直ちに歴史的主観となることの困難さとその理由を十分認識することにある。言葉をかえれば、現実の虚偽、そして自己の思想の虚偽を見抜くこと、すなわち批判

が必要となる。

こうして、アドルノが現代唯一擁護しうる近代的主観のありかたとは、批判的主観ということになる。近代ブルジョアの自由を保証していた社会が歴史的に変化し、もはや楽観的に自由ということを語れなくなった現代、近代的主観の最大の遺産はカントに象徴されるような批判的精神であるとアドルノは考える。カントのアンチノミーに対してヘーゲルが弁証法の止揚を以て答えたとするならば、アドルノは再びカントに帰り、しかしそのアンチノミーを永遠化しないために弁証法の「規定的否定」を最後の拠り所としたということができよう。

(2) 物象化論における歴史の優位と自然の支配

アドルノはルカーチの影響のもとに物象化という問題を取り入れたのであるが、右のような両者の違いは、当然その物象化論の違いとして現れている。そして、アドルノを始めとしてフランクフルト学派の第一世代がなぜ美という問題にこだわるのか、またなぜ美の問題は社会の問題と必然的に関わるのかということを十分理解するためには、アドルノの物象化論を取りあげないわけにはいかない。アドルノの物象化論の本質には、ルカーチではなく、ベンヤミンの痕跡がはっきりと刻み込まれているからである。

ルカーチは『小説の理論』において「第二の自然」ということを語り、それを伝統的世界の因習化によって自然と化した歴史的形態において、疎外された主題はいかにしてその呪縛を解くかという物象化の問題へと発展させた。

では、ここでいわれている「自然」とは一体何であるのか。「第二の自然」というからには「第一の自然」が前提されているはずであるが、ルカーチにおいて「第一の自然」と考えられているものは何か。アドルノはそれを「自然科学的な意味における自然」というまさに疎外された意味において捉えていると批判する(『自然史の理念』)。ということは、ルカーチにおいては、誤った意味において自然を捉え、更に自然と歴史との関係を「第一の自然」、「第二の自然」という対比において捉えていることになる。

従って、ルカーチにおいては、硬化した歴史は自然を意味し、疎外された歴史の過程は自然化の過程にほかならない。そして、物象化の克服・覚醒の方向は、自然化の逆の過程、つまりヘーゲル的に言えば、外化されたものの内化・想起である。しかし、このような考えは、自然を硬直したもの、歴

史を流動的過程とする前提において成り立つものであり、それは既に述べたように、ルカーチが自然というものを自然科学的な対象性のもとで捉えることによって初めて可能になるものである。アドルノは、こうした考えは、自然に対する歴史優位のもとに自然と歴史の関係を捉えており、自然に対する歴史や精神の優位性は原初的な全体性・有機性・豊かさといった何らかの形而上学的で、神学的ともいえるような観念論的な基盤の上に立っているという。

アドルノがこのような自然と歴史との関係で問題にしているのは、こうした自然に対する歴史優位の考えは、人間による自然支配の思想と不可分だという点である。それは、客観に対する主観の優位・支配であり、既にニーチェ以来しばしば言及されてきたように、プラトンのイデア論を始めとして西欧の思想史を貫いてきた観念論にほかならない。精神や文化による自然の支配というモチーフには、確かに自然の脅威・自然の支配からの人間の独立という重要な側面が隠されているが、しかしそこには自然との共存・自然との交流というもう一つの重要な側面が欠けている。

アドルノが「啓蒙の弁証法」ということで問題にしているのもまさにこの点である。「啓蒙」、言葉をかえれば広く文明化一般において我々は自然的なものから解放される。アドルノの『主観と客観』によれば、主観とはそもそも、個人という次元と同時に個人を越えた超越論的（客観的）主観という次元ももつものであり、個人的主観は客観的形式において自己の個人性を超越することができるし、また事実既に我々はそのようにして有限な個人性を乗り越えながら生きている。ヘーゲル的に言えば、主観のうちには既に普遍的契機が入っており、言葉を始めとする様々な文化形態は、個人的主観の有限性を超越するための媒体である。

しかし、それは「啓蒙」の一つの側面に過ぎない。「啓蒙」化・文明化の過程を振り返るならば、『啓蒙の弁証法』の有名なオデュッセイアの話に典型に見られるように、自然から文明への過程は「力から知恵へ」の過程であり、その「知恵」とは抽象化であり、同一化・同質化であり、また交換でもある。つまり、人間の意識、あるいは思考の働きは異質なものの同一化を必然的な契機としており、意識や思考は自然の多様を何らかの形で均質化することによって自然を乗り越えているのである。このような、「啓蒙」におけるもう一つの側面、これこそがアドルノの考える物象化である。従って、意識・思考をもつ我々は、物象化から逃れることはできない。

故に、アドルノは、「人間性は…物象化自体を自己のうちに含んでいる」という。

従って、物象化の克服という問題も、自ずとルカーチとは違ったありかたにならざるをえない。アドルノにとって重要なことは、「啓蒙」の過程において自然が忘れられていくという点にある。自然の忘却によっていかなる問題が起こってくるのか、ということに関しては、むしろホルクハイマーの「自然の叛乱」（『理性の腐蝕』所収）の方がわかりやすいかもしれない。簡単にいえば、自然の支配という考えは人間の支配という考えにつながるということであり、人間は自己や他者の自然性を意識によって抑制してしまい、自然性はその合理主義のただ中で「叛乱」を起こし、非合理主義へと転化するということである。逆にいえば、人間は意識や思考の働きを不可欠とするが、他方で自己の自然性と共存する術を学ばねばならないということである。

ルカーチのように精神の優位の立場にあっては、物象化の克服は理想的社会という未来像の建設にゆきつく。そこには、「啓蒙」の一側面はあっても、もう一つの内的および外的自然との共存という問題は忘れられている。つまり、主観はあいかわらず客観を支配し、その支配において主観は客観から切断され、孤立したままである。同様に、マルクスにおける「疎外された労働」の問題も、「疎外された労働」よりも根源的である意識のもつ同一化・交換原理といった問題に目を向けない限り、片手落ちになってしまうとアドルノは考える。

繰り返すならば、支配という最も根本的な問題は、資本主義という観点において初めて解決されるのではなく、自然と人間との関係の問題として見て取られねばならないということをアドルノは主張するのである。このような、文明全体への見通しをもつという点において、アドルノはまさにニーチェ的であるといえる。

従ってアドルノが物象化の克服と考えるのは、未来へ向けて理想的社会を建設することではない。その逆であり、彼は過去を振り返ることが必要であると考える。つまり、いかに我々が自然を忘却してきたか、そしてそうした自然の忘却がいかに現在の我々自身をも規定しているか、このことが自らの支配性を自覚するためには不可欠であると考えるのである。

ここに我々は、歴史とは勝利者による支配・抑圧の歴史であり、従って、歴史を逆撫ですることによって歴史の連続性を打破しなければならない、というあのベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』の思想を見ることができる。ベンヤミン同様ア

ドルノも、忘れられた自然への眼差しをもつことが支配の永遠化を防ぐ道だと考えるのである。そして、現在に立ちどまり、「自然の追憶」によって、表面的に流れ過ぎ、未来へと先走ることを妨げることができると考える。このような在り方こそが、ベンヤミンやアドルノが物象化に対置したもの、即ち「経験の深さ」である。

以上が、ルカーチの物象化論とアドルノのそれとの違いである。次に、アドルノが「自然の追憶」ということを具体的にはどのように遂行しようとしていたか、このことを次に考えたい。

三　自然の追憶、すなわち美

(1) 美の経験において観念論は崩壊する

意識一般が同一化の働きを示すとすれば、何が「同一性から非同一性への転回」（『否定的弁証法』）を可能にするのであるか。言葉をかえれば、主観（の形式）には還元され得ない客観の回復はいかにして可能であるか。

観念論的哲学においては、感性は直接性の名のもとに、知覚の質料、あるいは感情といった意味において解されてきた。つまり、世界は感性と理性の絡み合いにおいて認識されるのであるから、感性的なものは常にそれに投げかけられた理性的なカテゴリーの網のもとで捉えられ、超越論的あるいは普遍的契機を欠いた経験というものは不可能であるとされている。とすれば、観念論・主観主義の内部にあるものが、いかにして自然へと到達することができるのか。

アドルノが美にこだわる理由は、まさにここにある。

確かに日常経験においては我々は何がしかのカテゴリーのもとにある。しかしながら、芸術における美的経験においては、事情は違っている。なぜなら、美的経験においては、感性的なものそれ自体の現象が問題とされるからである。もちろん、美的経験が普遍的契機を欠いているわけではない。しかし、芸術における普遍的な契機とは、美的形式にほかならない。芸術も理性的な側面をもつが、それは形式の問題としてであって、感性的内容を現実的・社会的に意味づけることによってではない。

芸術は、感性的なものをそれ自体として問題とするのである。

しかし、芸術における感性的なものが直ちに美であるわけではない。では美とは何か。アドルノは、単なる存在以上の

ものとして現象することであるという。つまり、物が物でありながら、物以上のものとして感じられるならば、そのような現象の仕方を美と呼ぶのである。例えば、音がきこえている場合、それが何かの音としてカテゴライズされて理解されるならば美ではない。小鳥の声は、小鳥の声として「理解」されている限り、美しいとは感じられない。その声が美しいと感じられるのは、それが単なる「小鳥の声」以上のものに感じられるからである。

感性的なもの「以上」としての美という定式において「以上」ということの意味を更に定義づけることは困難であるが、ただ次のようにいうことはできる。美とは謎である。つまり、美が単なる（カテゴリー化された）感性的なものに収まりきることはできないということは、逆にいえば、それは言葉による定義づけを越えたものであるということであり、主観的なカテゴリー化に逆らうということである。あるいは、美とはカテゴリー化の裂け目ということもできようか。

美は我々が定義づけることができないにもかかわらず、我々を圧倒するものとして現象する。ここに、主観と客観との逆転がおこる。美は「不意うち」によって、世界から自己を分離しつつ世界を認識する主観に反省を促す。

アドルノは教授資格論文『キルケゴール――美的なものの構成』において既に、感性的領域から倫理的領域へ、そして宗教的領域へと「高まる」キルケゴールの実存弁証法が、その最高の高みにおいて感性的なものによって復讐されていると指摘し、次のように語っている。「精神が自然と和解しない限り、自然は回帰する。」

(2) 自然との和解への願いとしての美

ところで、美が謎であるならば、芸術家はいかにして謎としての芸術美を創り出すことが可能なのであろうか。芸術の創作において芸術家の意図が働き、技術を通しての主体的な関与が必要であることは自明なことであろうが、意図的に謎を創り出すということは果たして可能なのか。

我々の活動は意識的なものばかりではない。例えば、子供が親に対して意識の上では否定的であったとしても、無意識の次元では何らかの形で親を模倣していることがある。この無意識的な模倣という我々の在り方は、恐らくこれまで理性的な哲学が見逃してきたものではなかろうか。我々が具体的に世界と関わるとき、意識的な関わりよりも、無意識的で模倣的な関わりの方がより重要なウェイトを占めてはいまいか。

春になれば何となく心が浮き浮きする。また、音楽を聞けば、思わずからだが動く。人と話をすれば、話し方がその人に似てくる。このような次元が基礎となって、我々は世界と交流しているのではないかと思う。

アドルノはこのような人間の模倣的な在り方を、ミメーシスという言葉で呼んだ。そして、芸術家は、芸術作品の中で自分自身を模倣するのだという。つまり、理性化・啓蒙化の過程は同時に自然的なものを捨てる過程でもあるが、芸術家はこのような過程の中で廃棄されたものを模倣（ミメーシス）するのである。だから、芸術家にとっては、自分が何を描こうとしているのかは、意識においては確定できない隠されたものであり、「心の内の声に耳をすます」必要がある。アドルノによれば、芸術家は無意識の領域へと追いやられたものへと自らを似せることによって、それを呼び出し、芸術作品のうちにつなぎとめるのだという。

こうして、芸術家はミメーシス的な態度をもって、啓蒙化において抑圧されたものを救い出す。しかしながら、啓蒙化の過程において捨てられてきたものは、ミメーシス的衝動そのものでもある。文明化の過程において、我々は自分の生を意識によって支配することを学んだ。それは、ミメーシス的な世界経験を捨てることでもあった。しかし、我々の中からミメーシス的な衝動を取り消すことはできない。演奏家はからだをゆらしながら演奏をする。聴衆も音楽の流れに身を任せることによって、世界を意識化・対象化することなく、世界の戯れの中に参加する。ホモ・ルーデンスという合言葉によって西洋文明への反省がなされたとき、「遊び」ということによって問題とされたのは、このようなミメーシス的衝動であったのではなかろうか。

いずれにせよ、以上のように、「啓蒙」のもつ自然の忘却という意味での物象化に対して、アドルノは自然の追憶としての美を以て答えるのである。それは、人間における意識的で合理的態度に抑圧されたミメーシス的衝動の解放でもある。意識による内的自然の支配という関係に代えて、意識とミメーシスとが調和している美を経験することこそが、人間と自然、そして人間と人間との調和的関係への要になっているとアドルノは考えるのである。

もちろん、美的経験は美的経験にとどまる。それが直接物象化の克服となるのではない。美的経験が真にその力をもつためには、美的経験において含まれている事柄を明るみに持ち出さねばならず、そのためには理論というものが必要とさ

れる。芸術家が芸術作品において描き出した何か重要な事柄、それが何を意味しているのかは作品の内在的解釈によって初めて知らされるものである。こうして、ジェイがいうように、「美的経験と批判哲学とのある弁証法的結合…だけが、アドルノのいう芸術作品の真理内容を明らかにしうるのである」（『アドルノ』247）。

＊　＊　＊

これまで述べてきたことを総括するならば、次のようにいうことができよう。『啓蒙の弁証法』で示されているように、西洋の思想は基本的には観念論的な形而上学であり、ルカーチもそれを十分越え出たわけではなく、そのために彼の物象化論も人間による自然の支配という歴史優位の立場にとどまっている。人間と自然、あるいは人間と人間との和解した関係というものは、意識の同一化の働きにおいて隠されていく人間のもう一つのあり方、即ちミメーシス的なあり方を救い出すことを必要とする。しかし、それが単に根源的自然への回帰に終わらないためには、客観的で合理的な形式である芸術という媒体を必要とする。芸術における美的経験こそが、支配され忘却されていた自然への追憶となり、自然との和解的関係の先取りとなることができる。

しかしながら、このような概括は、ある重要な問題を取り逃がすことになる。アドルノがベンヤミンと共に主張するように、大切なことは具体的な歴史過程において我々がいかに自然を支配してきたかということを認識することである。そして、アドルノの真骨頂も、具体的な歴史分析にある。つまり、彼が『音楽社会学入門』などを始めとする個々の音楽論で展開している批判的分析である。今我々に問われていることは、このような「ミクロロギー」と呼ばれる方法に対して我々がどのような態度を取るかということではないかということを付記しておきたい。

（あがり　ひろき　現代ドイツ思想）

「時代の診断」とそれへの応答

――ハーバーマスとオッフェ――

庄司　信

一　〈労働社会〉の終焉？（オッフェ）

筆者は他のところでハーバーマスの「コミュニケーション行為（合理性）」論展開の必然性をフランクフルト学派の第一世代の「道具的理性批判」[1]との関係で、いわば思想史的におさえてみたことがあるので、本節では〈労働〉から〈コミュニケーション行為〉へのパラダイム転換を主張する際、現状認識の点で大いに依拠しているオッフェの議論を見てみることにしたい。取り上げる論文は一九八二年のドイツ社会学会（そのテーマは「労働社会の危機か？」である）で行われた報告を元にした「社会学的鍵概念としての労働か？」[2]という論文である。これはすでに詳しい紹介がなされている（山口節郎「労働社会の危機と新しい社会運動」『思想』一九八五年一一月号）が、ここでは改めてその最も基礎的な問題意識を確認することから始めよう。少々長くなるが、このもともと簡潔な論文からの以下の抜粋だけによってもその基本的な現状認識と問題関心は十分明らかであろう。

まずオッフェは社会学的理論形成における根本的課題を次のように述べる。すなわち「理論形成において問題となるの

は次のような諸原理、すなわち社会の構造を形造り、社会の統合ないしはその紛争をプログラム化し、社会の客観的発展を導き、社会の自己自身およびその未来に関する像を司どる、そうした諸原理を定式化することである」[3]と。そしてどれほどアプローチの方法や引き出される結論が違っていようとも「マルクスやウェーバー、デュルケームにおいて彼等の探求の中心にあったのは、労働に携わり、労働の合理性によって駆り立てられ、労働紛争によって揺さぶられるブルジョア的営利社会というモデル」[4]であったと言う（もちろんこのようなモデルが妥当性を持っている社会を〈労働社会〉と呼ぶのである）。しかるに「今日社会学的に疑わしくなってきたのは、まさに（賃）労働という社会的事実、そしてそれを支配する企業的および社会的合理性、そしてそれらの諸矛盾という社会的事実が有していた、包括的でマクロ社会学的な規定力なのである」[5]。あるいはもう少し尖鋭な言い方をするならば、「いずれにせよ以下のような錯綜した状態について語ることができるかもしれない。すなわち、労働に関係した紛争の戦線と労働に関係しない紛争の戦線とが交差し、いたるところで次の問に関して理論的にも政治的にも同様に激しく争われる〈メタ紛争〔紛争の規定をめぐっての紛争――庄司〕〉を生じさせているのである――一体全体今日支配的な対立はどこに位置づけられるべきなのか、〈労働社会的〉に構成された右翼と左翼という陣営間にであろうか、それとも、この伝統的な……両陣営において基準となっている産業社会的合理性モデルの弁護人とその反対者達との間にであろうか」[6]。補足するならば、「多くの西欧社会において（平和と軍縮、生命の自然的基盤の保護、性の役割の定義と制度化、人間ならびに市民としての権利、といった）社会的ならびに政治的紛争のテーマが脚光を浴びているが、それらは少なくとも次のような否定的特徴、すなわち生産の領域にその発生源があり、所与の生産過程のコントロールとその生産物の分配とを対象とするような紛争からの派生物としては解釈されえない（あるいはせいぜいますます説得力を失いつつある思想的回り道によってのみそのようなものとして解釈されるにすぎない）という特徴を共通に持っているのである。むしろ問題となっている紛争は、生産の領域に対していわば外から持ち込まれ、しかもそこで極めてしばしば労働ならびに資本による一致団結した……抵抗にぶつかっている、そうした紛争である」[7]。

こうした状況認識をふまえて提出される問が、「様々な違いにもかかわらず〈資本主義〉や〈産業社会〉といった概念

の根底に共通にある〈労働中心的〉社会モデルは、今日でもなお社会学的概念形成と理論形成にとっての十分かつ適切な基礎とみなしうるか」[8]という問題である。そしてオッフェの答えは否定的なそれである。それゆえ「伝統的に〈労働〉と呼ばれてきた社会的活動諸形態が今日においては一つの根本的な合理性概念を共通に持っているわけでもなく、一致した経験的指標を示すわけでもない、ということが正しいとするならば、そしてまた、労働がこのような意味で客観的にはっきりとした輪郭を失ってしまったばかりでなく、主観的にも周辺的なものになってしまったとするならば、……社会学的な構造概念と紛争（コンフリクト）の構図はどのように設定されるべきか」[9]という問が当然ながら提出されることになる。そしてオッフェが有望な理論として言及するのがハーバーマスの「コミュニケーション行為論」なのである。

さてここで当然なされるべきは〈労働〉が「客観的にはっきりとした輪郭を失ってしまったばかりでなく、主観的にも周辺的なものになってしまった」という判断の根拠として挙げられている様々な要因の紹介であるが、その主要なものについては、前掲山口論文が紹介しているので、ここではただちに、オッフェのこうした判断を我々としてどのように受け止め、評価したらよいのかということを少し考えてみることとし、その中で挙げられている様々な要因についても項目的にだけでも触れることにしたい。ただし筆者にもまだ最終的な結論が出ているわけではないので若干の論点を提示する以上のことはできないが、読者の皆さんの議論の一材料にでもしていただければと思う。

まずは単純な事実の問題として、オッフェが客観的、主観的両面にわたって挙げている様々な経験的事実がどれくらい日本にも当てはまっているのかという問題がある。例えば、客観的側面として、労働が多様化・差異化し現在ではある人が〈労働者〉であると言っただけではほとんど何も言ってないに等しいような状況になっていること、したがって意識の点でも利害関心のありかたの点でも、さらには組織的あるいは政治的行動という点でもかなりの分散化が見られること等の基本的趨勢を指摘しているが、こうした傾向は日本でもかなりの程度当てはまるかと思う反面、具体的な根拠としての①労働市場の二分化、要するに平均的・一般的な〈第一次〉ないし〈部内者的〉労働市場と若・老年層、女性、身体障害者、民族的少数派あるいは外国人労働者等からなる〈第二次〉ないし〈部外者的〉労働市場への分化とか、②財とサーヴィ

スの生産のかなりの部分が、家族の一員や軍隊、監獄の住人あるいは非ないし半合法的なアンダーグランド経済の担い手等、普通の賃労働者以外の人々によってなされているとか、③賃労働者内部での垂直的分裂や〈中間的〉あるいは〈混合的〉な階級の増大、さらに④〈生産〉労働と〈サーヴィス〉労働への労働形態の分化[10]（オッフェは〈脱工業的サーヴィス社会〉（ベル）の議論も意識して「経済的な営利合理性の体制からもちろん〈解放〉されているわけではなく、機能的には確かに必要不可欠ではあるが、この体制からただ外的に制限されているだけで内的に構造化されているわけではない〈異物〉としてのサーヴィス労働[11]」にとりわけ注目する）といった点になると、確かに共通する面もある反面、だいぶ状況が日本と違いそうでもある。さらに主観的側面に関しても見てみるならば、オッフェはハーバーマスと類似に、価値や規範による「社会統合」とポジティヴ・ネガティヴな刺激・誘因による「システム統合」とを区別するが、まず前者の面に関して、「労働の倫理化」や「生産者の誇り」といったものが風化しつつあるというのは日本でも一定当てはまろう。しかし、その経験的根拠としての職歴の非一貫性とか一生涯において労働時間の占める割合の減少（逆に言えば、就業以前・以後だけでなく、就労期間中における自由時間の増大）、さらに労働市場の雇用容量の低下という見通しがけっして非現実的なことと思われないような状況下で失業を全く個人の責任に帰することができなくなってきているのに応じて、失業のスティグマ効果が無くなってきている[12]、といった話になると日本と状況がかなり違いそうであるのは明らかと思われる。また「システム統合」のメカニズムも有効に働かなくなってきている要因もいくつか挙げられているが、例えばそのひとつ、福祉国家政策に言及しているところで「〔労働市場における―庄司〕交換合理性の基礎を集団主義的に掘り崩す福祉国家的諸施策の結果として、早晩、経済システムの存立の諸条件がもはや有効、確実に、そして適時に個々の行為者の行為動機へと転換できない……ような危機的発展が予期される[13]」などと述べているが、日本ではそれほどまでに福祉・社会保障政策が進んでいるわけではないことは言うまでもなかろう。

さてこのように〈労働〉が「客観的にはっきりとした輪郭を失ってしまったばかりでなく、主観的にも周辺的なものになってしまった」という判断の経験的根拠における日本の現状との違いを確認してきてみると、多くの人は、仮に前半部（客観的側面）は状況のかなりの相違にもかかわらず基本的

趨勢としては一定当たっていそうだとしても、後半部（主観的側面）に関してはまだまだ完了形で語れるような状況ではないのでは、といった感想を持たれるのではないかと思う。これすなわち日本における労働者の〈企業社会〉への統合力の強さの問題である。確かに一方では客観的傾向として労働の多様化・差異化が進み、企業への忠誠心なども一定弱まりつつあるのかもしれないが、にもかかわらず〈労働者文化〉や〈市民社会〉の伝統形成が弱く、むしろ企業の論理に極めて適合的に作用した〈イエ社会〉の伝統によって「ジャパン・アズ・ナンバーワン」とまで言われるようになった日本においては、いわば企業の論理がとことんまで貫徹したと見るほうが自然であり（後藤道夫は「市民社会」の一定の成熟を経ずに「大衆社会化」が進行したという動向と合わせ「煮詰められた近代」と言う）[14]、それゆえ「企業による労働者支配（管理）」という議論はまだまだリアリティがあるし、やめるべきでもないと思われる。このように見てくると、オッフェが挙げる経験的根拠とのつきあわせのレヴェルだけで判断するならば、「〈労働中心的な〉社会モデル」はもはや妥当性を失ったという主張は日本には少なくともすっきりとは当てはまらないし、むしろ大いに疑問と言わざるを得ない。

ところで日本では企業の論理がとことんまで貫徹したという面こそ強調されるべきではないかと考えるならば、いわゆる「レギュラシオン学派」の「フォード主義的蓄積体制」論などは日本においてもかなりのリアリティがあるように思う。例えば本稿で引用した論文では福祉国家的政策に関してオッフェは〈労働社会〉を掘り崩す一大要因という面のみ論じているが、「レギュラシオン理論」の「内包的蓄積体制」論によるならば資本主義体制存続のための不可欠の一環ということになる。[15]もちろんどちらか一方が正しく他方は間違いということではないのであって、資本の論理の貫徹であると同時に〈労働社会〉を掘り崩すものでもあるという矛盾する二側面を同時に視野に入れておくことこそ肝要であろう。このことはオッフェが「営利合理性の体制」に対する「異物」的性格のみを専ら強調する〈サーヴィス労働〉についても同様であろう。言うまでもなく政治社会学者としてのオッフェも経済と国家あるいは階級的構造と政治的支配の関係を様々に論じてきており、福祉国家的政策の二面的性格は百も承知と思われるが、にもかかわらず、「レギュラシオン理論」のように資本の論理の貫徹、全生活領域の資本化という点に強調点をおき、そのことに対する批判的意識を喚起するというより

は、例えばハーバーマスと同じように政治的支配における「正統性問題」への注目やシステム論的議論――ただしルーマンのそれと違って諸システムの矛盾的関係を強調する――の摂取等にもうかがわれるように福祉国家の論理がいかに資本の論理に矛盾しそれを掘り崩す要因を生み出すことになるか――対比のためにあえて荒っぽく言えば、資本主義がいかに資本主義的でなくなるか――という面を強調し、そこに今日における危機の可能性を見ていく（＝批判）ところにオッフェ、ハーバーマスらの特徴があるのであろう。

さてこのように資本の論理の貫徹という面も重視しようとする立場からすると、〈労働〉が「客観的にはっきりとした輪郭を失ってしまったばかりでなく、主観的にも周辺的なものになってしまった」というのが趨勢として確かにそのとおりだとしても、より抽象的・一般的レヴェルの議論として、社会の構造と発展あるいは統合と紛争とを主要に規定しているのはもはや〈労働〉ではない、という判断はいささか性急に過ぎもう少し慎重に検討されるべきと思われる。例えばどういうわけかオッフェやハーバーマスにおいてはほとんど言及されないが、日本では多くの関心を集めている多国籍企業化＝帝国主義化あるいは多国籍人種化＝外国人労働者の急増化といった動向ひとつとってみても、経済的要因が今日の社会においてもまだまだそのダイナミズムの主要な源泉であることには変わりないのではなかろうか。あるいは〈労働社会〉の終焉を語らしめる有力な根拠のひとつであるいわゆる「新しい社会運動」についても、確かに「所与の生産過程のコントロールとその生産物の分配とを対象とするような紛争からの派生物としては解釈されえない」かもしれないが、「生産の領域にその発生源がない」とまで言うのは言い過ぎではなかろうか。反原発は言うまでもなくエコロジー的問題全般が資源浪費型・環境破壊的生産体制にそもそもの原因があることは明らかだし、反核・平和運動においても核軍産複合体が問題になろうし、フェミニズム問題やエスニックな問題でさえ〈労働〉や〈生産〉と関係がないとは言えまい。したがって「新しい社会運動」が取り組んでいる問題の多くはその発生源に関してはむしろ生産の領域とも深く関わっているが、にもかかわらず「産業主義的合理性」――ルーマン的言い方をすれば経済システムの「コード」と「基準（クライテリウム）」[16]――では対処することが極めて困難な問題と理解したほうが良いくらいではなかろうか。このように考えてくると、例えば「行為論」的次元と「システム論」的次元を区別するハーバーマスの理

論構成にならって、〈労働〉を「行為論」的次元の概念、〈生産〉を「システム論」的次元の概念と区別して、〈労働〉は確かに明確な輪郭と主観的意義を喪失しつつあるかもしれないが、〈生産〉（資本制経済システム）は社会における中心的意義を全く喪失していない、といった議論が必要なのかもしれない。あるいは「構造的分化」という観点を導きの糸とし、それぞれの「コード」にしたがって様々なシステムが分化・形成された現代社会は「中心を持たない社会」であるといった診断を下すルーマンの議論なども念頭に置くならば、社会の構造、発展、統合、紛争等を一括して〈労働〉に規定されているか否かと問うのではなく、項目間にズレもありうることを予想しつつ、それぞれの事項を事実に即して検討してみるといったことが今必要なのかもしれない。

最後に（オッフェの守備範囲を越えてしまうが）最も抽象的レヴェルの議論として、仮に今日「（賃）労働という社会的事実が有していた包括的でマクロ社会学的な規定力」が衰退しつつあるということを認めたとしても、人間学的あるいは哲学的レヴェルで〈労働〉をいかなるものとして考えどのように位置づけなおすのか、といった議論もなされるべきであろう。これはハーバーマスにとっても我々にとっても重要な論争点である「疎外された労働」論的議論が今日においても社会批判の規範根拠として有効か、という点にもかかわる問題である。[17] これはさらに歴史の「進歩」をどのように考えるかという問題とも直結することであり、したがってハーバーマスの「史的唯物論の再構成」をどう読むかという問題にも関わってこよう。その中でハーバーマスは曲がりなりにも「おそらく、生産様式という概念は、社会発展の論理にとっては、誤てる鍵なのではなく、まだ十分にはみがきあげられていない鍵なのではなかろうか」[18]と述べているのである。ただし、にもかかわらず、ハーバーマスにおいては（オッフェにおいても）「資本主義的生産様式」に対して基本的にどう評価し、いかなる態度をとるのかという根本的なところが全然はっきりしないというのが筆者の最大の不満である。右に述べてきたオッフェの〈労働社会〉の終焉という判断に対する様々な懐疑も、つまるところこの点に集約されるとさえ言ってもよいかもしれない。

ということで、最初の方でも言ったように〈労働社会〉の終焉という判断に対する明確な態度決定は保留にしたままで、次にオッフェが〈労働社会〉モデルにとってかわる最も有望な理論パラダイムとして挙げるハーバーマス理論の一端を見

ていくことにしよう。まずは〈労働社会〉の終焉という判断も受けて独自に構築されつつある彼の理論の最も根本的、抽象的議論を垣間見、それからよりアクチュアルな「時代の診断」を聞くことにしよう。

二　「社会進化論」による「近代」把握と資本主義の評価（ハーバーマス）

ハーバーマスの最も特徴的で根本的な主張と言えば、それはやはり〈労働〉から〈コミュニケーション行為〉へのパラダイム転換の主張であり、〈コミュニケーション合理性〉論の展開であろう。それは今見たように〈労働〉がその「包括的でマクロ社会学的な規定力」を失ったという現状認識に対応すると同時に、ホルクハイマーやアドルノ、マルクーゼといった人々の徹底した「道具的理性批判」が、自己の批判が拠って立つべき規範根拠を積極的に提示できていなかったという反省に立って展開されたのであった（マルクス主義における労働概念と同様に社会理論の基礎概念であると同時に社会批判の規範根拠という二重の位置づけを持つ）。すなわち「コミュニケーション合理性」論とは、そもそも人間のなんらかの行いが「合理的（＝理性的）」と言い得るのはどのような場合か、という極めて抽象的哲学的問に答えるものとしても展開されているのである。そして「コミュニケーション合理性」論こそはそのまわりに壮大なハーバーマス理論が構築されることになる中心軸であると言っても決して過言ではないと筆者は思っている。今日のように理論の普遍性が強く疑われている学問状況においてなおそれを志向し、理論の高度の抽象化を図るという方向性こそはハーバーマス理論の一大特徴である。例えばいましがたふれたように「生産様式という概念は、社会発展の論理にとっては……まだ十分にはみがきあげられていない鍵なのではなかろうか」というハーバーマスは「生産様式という概念は、社会的発展水準の普遍的要素をとらえるにあたって、十分、抽象化されているわけではない」[19]と述べて理論のより一層の抽象化を目指す。すなわち「人類史」というレヴェルでの「社会の発展」に関してその〈動態（ダイナミックス）〉と〈論理〉を区別し、「社会的発展水準の普遍的要素をとらえる」ことを目指す後者を「社会進化論」として展開するのである。その本格的検討は別の機会に譲らざるを得ないが、無理を承知でそのほんの一端だけでも見ておくならば、その基本的な着目点は「人類は生産力の発展にとって決定的な意味

をもつ技術的に利用可能な知識の次元においてのみ学習するのではなく、相互行為の構造にとって決定的な意味をもつ道徳的—実践的意識の次元においても学習する」[20]ということであり、とりわけ後者に焦点をあてて（生産関係を規制する機能を担っている制度——「未開社会」における「親族体系」、「高度文化社会」における「支配体制」、資本主義における「市場」——こそが社会の「土台」領域だという[21]ハーバーマスにおいては、そこに体現されている道徳的—実践的意識こそが社会の進化的発展を分析する決定的ポイントとなる）その学習の発展段階をコールバーグなどの道徳意識の発達心理学的研究、発生的行為論等に依拠して見ていこうというのが基本的着想である。かくして相互行為能力（端的にはコミュニケーション能力）における「前慣習的段階」「慣習的段階」「脱慣習的段階」を区別し、さらに「価値と規範とを通して社会的生活世界の統一性を保証する」[22]「社会統合」に（a）一般的な行為構造（b）道徳と法を規定する限りでの世界像の構造（c）制度化された法と拘束力をもった道徳観念の構造、の三つのレヴェルを区別するハーバーマスは「近代」の「社会統合の水準」を次のようにスケッチしてみせる。

（a）脱慣習的に構造化された行為領域、普遍主義的に規制される戦略的行為領域の分化（資本主義的経営、ブルジョア的私法）、原理によって根拠づけられる政治的意思形成の萌芽（形式民主主義）（b）普遍主義的に首尾一貫して形成された正統性の教義（合理的自然法）（c）合法性と道徳性の厳密な区別という観点のもとでの紛争規制、徹底的に合理化された普遍的形式的法、原理によって導かれる私的道徳[23]

さてこのような抽象的で難解な議論の一端を十分な説明もなしに紹介したのは、こういったハーバーマスの歴史の「進歩」の見方から、先に筆者が資本主義に対する根本的態度が曖昧だと不満を述べたような事態が生じて来る理由を推測してみようと思ったからである。

まず史的唯物論の社会進化論的再構成の意図としては「一八世紀の歴史哲学の構想と一連の弱点を共有している」「マクロ的主体の単線的・必然的・間断なき・上昇的発展」という人類史のドグマティックな理解に対して「もっと柔軟性のある理解を対置してみたい」という一般的なもののほかに、[24]社会の「進化的発展がいかにして行われるのかという問題」に対して、史的唯物論は社会的紛争や闘争、社会的運動、政治的対決等によってという記述的解答は与えてきたが、「なぜに社会は進化的発達をとげるのか、そして、社会的闘争が

ある条件のもとで社会統合の新たな形態へ、したがってまた、社会の新たな発展水準へと到達するということは、どのように理解されうるのか」という問題には十分に答えてこなかったのであり、そのためには、「人類は技術的に利用可能な知識においてだけでなく道徳的―実践的意識においても学習する」という洞察に基づく社会進化論的分析が必要だといった判断などもあるようである。[25]

以上の点も踏まえて近代資本主義社会をどのように評価しているのかということを推測してみるならば、まず言えることは、資本制とは右にスケッチされたような近代の社会統合の水準によって可能となり、そして曲がりなりにもそれを体現した制度であるという点である（まずその進歩的側面が確認されるべきである）。しかしマルクス主義が、「疎外」あるいは「搾取と抑圧」あるいは「物象化」の体制として暴露・批判してきたように、ハーバーマスにおいても資本制は近代の社会統合の水準を十全に発揮せしめず、むしろ破壊的に作用するものであるかぎりはそのメカニズムが解明され批判されなければならない（規範主義的傾向の強い批判）。とはいえ、資本制はその内在的矛盾によって必然的に自己崩壊へと至り、よりすばらしい社会主義社会へと革命的に転化するであろう、といったいわゆる「弁証法」的想定は多分に「歴史哲学」的なものとしてほとんど問題にしていないようである。労働者階級が体制内化したように、あるいは「危機管理」が語られ、その「危機管理の危機」が論ぜられ、そのまた「危機管理」が模索される……というように、近代資本主義社会とは、危機をその体制の中に内在化させ深化させながらも、同時にその危機になんとか対応し管理するだけの自己修正能力（学習能力）をも飛躍的に高めてきた社会なのであり、したがって例えば「生産の社会的性格と取得の私的性格」といった根本矛盾によってその自己崩壊があらかじめ約束されている、といったふうに事は単純ではないということがはっきりしてきたのである（「システム論」的議論からも大いに学んでオッフェが多面的に展開するのはまさにこうした具体的な資本主義社会の変容過程の分析と批判であり、オルタナティヴな制度の模索である）。さらに社会主義についてもふれるならば、「官僚制社会主義は、先進資本主義と比べて、そもそも、進化上より高度な社会構成体でありうるのか、それとも、両者は、同じ発展段階の二つの変種にすぎないものなのか」[26]という問題が記されており、それに答えてはいないが、どちらかと言えばハーバーマスの答えは後者であろう。[27]おそらくハーバーマスは社会主

義――あるいは「科学的」と称されるようなんらかの社会の全体的設計図――の実現を目指すならば社会の大部分の弊害は無くなるであろう、などといった甘い期待は持っていないのである。以上を総合して現在ないし近い将来の社会発展（変革）のイメージを推測するならば、その都度生じてくる問題に対してできるだけ敏感に対応できるように社会の反省能力を高める（システム論的発想）と同時に、近代が到達した社会統合の水準がより十全に発揮されるような（両側面は往往にして緊張関係にあるが）、そうした制度を人々の叡智を結集して手探りで作っていく、といった過程重視の「永続革命」的なものであろうと思われる。このように見てくるとハーバーマスにおいては資本主義に対する根本的態度がはっきりしない、といった筆者の不満の理由もある程度分かるような気がするのだが、いかがであろうか。

三　「時代の診断」と変革の方向性・可能性（ハーバーマスとオッフェ）

もはや紙数がほとんどないので、最後に、以上のような「コミュニケーション合理性」論と「社会進化論」を背景としてハーバーマスが下す「時代の診断」、すなわち「生活世界のシステムによる植民地化」というテーゼと、変革のより具体的な方向性、そして「植民地化」に対する抵抗としてのいわゆる「新しい社会運動」の評価について、オッフェの議論も若干補足しながら一瞥して本稿を終えたい。

生活世界の植民地化。ハーバーマスは右に見たように、その都度の社会の「社会統合」を重視するが、「生活世界」とはまさにこの「社会統合」の領域であり、ハーバーマスにとって「生活世界」と「社会統合」とは密接不可分の概念である（「社会統合」の水準の進化論的発展とは「生活世界」の合理化とほぼ同義）。そしてこの「生活世界」こそは、普遍的語用論などによって形式的に規定される「コミュニケーション行為」に対して、いわばその都度の具体的な意味世界を提供するものであり、逆に「生活世界」は「コミュニケーション行為」を通じてのみ再生産されるものと想定されているのである（したがってコミュニケーション行為の歪みは生活世界の再生産障害を引き起こし、生活世界の跛行的発展はコミュニケーション合理性の発揮を妨げる）[28]。ところでハーバーマスは、その社会統合重視の理論構成にもかかわらず、次のような立場、すなわち社会全体を「生活世界」と同一視してしまい、一切を意味理

解的方法によって捉えることができるかのように考える立場を「解釈学的観念論」と批判し、そうした意味世界、したがって行為者の意図や意味付与を貫いて、あるいは越えて成立している「システム」的関係性をも社会のもう一つの側面として考慮すべきことを主張する（「生活世界」と「システム」としての社会の重層的把握）[29]。そして先の近代の社会統合水準のスケッチの（a）からもわかるように、「生活世界」の合理化こそ近代に至ってこのシステム的連関の純化・自立化を可能とし、「貨幣」という「脱言語化されたメディア」に制御される「経済」と、「権力」というメディアに制御される「国家」という二つの主要なサブシステムが形成されたとみるのである[30]。ところが価値や規範から成る「生活世界」の拘束から解き放たれ、専ら「機能主義的合理性」に支配される二つのサブシステムの自己展開は、これらの自立化を可能とした生活世界を逆に従属化させ、さらには破壊的に「植民地化」するというのである[31]。そしてこの過程は「経済」との関係では社会的諸関係の「金銭化」と人々の「消費者」化、「国家」との関係ではその「官僚制化」と人々の「クライエント」化という経路を通じて進行するものと分析されている[32]。これが「物象化論」の新たな定式化としての「生活世界の植民地化」論の骨子である。なおこうした見方をオッフェも評価するが、さらに彼の他の論文からも若干補足するならば、オッフェは先進資本主義社会の抑圧的ないし危機的局面に関する様々な議論から次の三つの傾向を抽出する。すなわち一つ目は、経済的、政治的合理性の否定的影響が特定の階級、階層に集中するのではなく社会のほとんど全ての成員に実に様々な経路を通じて及ぶようになったという点であり（広域化）、二つ目は支配や社会的コントロールの質的変化、すなわち支配やコントロールが包括的になり、これまでその対象領域外にあったような生活領域にも及ぶようになったという点であり（深化）、三つ目は政治的、経済的諸制度が自己修正ないし自己抑制能力を喪失してしまい、自らは止めることのできない悪循環過程に陥ってしまったというものである（不可逆性）[33]。三点目のシステム自体の危機的展開という面はもちろんハーバーマスも論じている（それが「生活世界」へと転嫁される）が「生活世界の植民地化」というテーゼではその面が弱いので改めて補足、確認しておこう。最後に一言。第一節でふれたように、市民社会の伝統をこれから作って行かねばならず、しかも高度な「消費社会」化が進行している日本では、西欧以上に「植民地化」が進んでいるのかもしれない。

変革の方向性。次に資本主義や国家を一面的に否定しないハーバーマスがどのような変革の方向性を見通しているのか見てみよう。今見た「植民地化」論にもかかわらずシステムの自立化自体は進化の成果として評価するハーバーマスは、自立化したシステムを否定しそれを再び生活世界へ融合させてしまおうという発想（それはマルクス（主義）にもあったという）[34]を退ける（どれほど危機的悪循環に陥っていようとも「福祉国家」や「市場」といった制度を全くなくすことは不可能）。すなわちシステムの自律性を維持しつつも、それが「生活世界」を「植民地化」するという現状を改めて「生活世界」の優位を確立し、それがシステムの過度の展開に外側から歯止めをかける、というのがその基本線なのである。ではそれはいかにして可能なのであろうか。それに対するハーバーマスの答えは、結局のところ、草の根レヴェルから構築され、コミュニケーション合理性が発揮されるべき「自律的公共性」[35]の確立という初期からの一貫した主張に尽きるようである。

「新しい社会運動」の評価。さらに「自律的公共性」はいかにして可能かということが当然問われようが、ここで注目されるのが一節でもふれたいわゆる「新しい社会運動」と総称される動きである。ハーバーマスはそれらを大まかには「生活世界の植民地化」に対する抵抗と捉える。だがそうした動きをハーバーマスは手放しで評価するわけではない。一口に抵抗といっても、様々な方向を目指したものが入り乱れているのであり、彼の進化論的尺度からみて進歩的なものもあれば退行的なものもあるのである。だが我々はハーバーマスのように距離をおいた冷めた分析者の立場にとどまるのではなく、もう一歩踏み込んで社会変革の過程に何等かの貢献をしようと思うならば、時代の課題を最も敏感に反映するものとしてのこれらの動きのポテンシャルに依拠して新たな可能性を模索することは不可欠と思われる。この点ではオッフェの「新しい社会運動」の詳細な分析が大いに参考になる。彼はそこで「新しい社会運動」を担っている人々の階層分析を行い（「新中間階級」や社会的に周辺に押しやられている人々に注目）、さらにどのような社会的諸勢力間の連合がありえ、それらがそれぞれどのような可能性を孕んでいるのかスケッチして見せるのである。[36] 日本における「生活世界の合理化」の弱さ、強さといった論点なども加味して、こうした分析が日本でもなされることが強く望まれる。さらに言えばハーバーマスのコミュニケーション合理性はあまりにも抽象的すぎて人々を糾合する理念とはなりにくいという欠点がある。こ

の点でも我々はハーバーマス的普遍主義への自己限定を踏み越え、より具体的な理念あるいは「柔らかな社会変革のヴィジョン」(37)（庄司興吉）の提示を積極的に行っていく必要があろう。

(1) 拙稿「ハーバーマスとマルクス主義――アグネス・ヘラーとの討論を中心に――」『唯物論』六二号、東京唯物論研究会、一九八八。

(2) in : C. Offe, 》Arbeitsgesellshaft《 Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven, 1984.

(3) ibid. S. 13f.

(4) ibid. S. 14.

(5) ibid. S. 16.

(6) ibid. S. 18.

(7) ibid. S. 38.

(8) ibid. S. 36.

(9) ibid. S. 36.

(10) ibid. S. 23ff. 山口論文一七頁以下。

(11) ibid. S. 25.

(12) ibid. S. 30.

(13) ibid. S. 33.

(14) 後藤道夫「階級と市民の現在」『モダニズムとポストモダニズム』青木書店、一九八八所収。

(15) 田口富久治編著『ケインズ主義的福祉国家』青木書店、一九八九参照。

(16) N. Luhmann, Ökologische Kommunikation, 1985. ただし邦訳『エコロジーの社会理論』（新泉社）は犯罪的といってよいくらい意味不明の日本語が羅列されている。

(17) 「労働のオントロギー」を展開してきた今村仁司が最近の本の中で〈労働〉とは基本的に「必然性の領域」の活動であり、奴隷的活動であるとして「遊戯性と結合した〈労働〉」としての「仕事」という概念を提起しているが議論の材料としておもしろい。『仕事』弘文堂、一九八八。

(18) J.Habermas, Zur Rekonstruktion des Historishen Materialismus, 1976 S. 167. 邦訳『思想』一九八二年五月号、二一九頁。

(19) ibid. S. 167. 邦訳二一九頁。

(20) ibid. S. 162f. 邦訳二一六頁。

(21) ibid. S. 158f. 邦訳二一三頁。

(22) ibid. S. 159. 邦訳二一三頁。

(23) ibid. S. 173. 邦訳二二三頁。

(24) ibid. S. 153f. 邦訳二〇九頁。

(25) ibid. S. 162f. 邦訳二一六頁。

(26) ibid. S. 167. 邦訳二一九頁。

(27) 『後期資本主義における正統制の諸問題』岩波書店、二七頁参照。

(28) 『コミュニケイション的行為の理論』未来社、下巻、四八頁以下。

(29) 同五七頁以下。
(30) 同一〇〇頁以下。
(31) 同一〇八頁以下。
(32) 同三〇八頁以下。
(33) C. Offe, New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Poltics, in: SOCIAL RESEARCH, Vol. 52, No. 4, 1985, p. 844f.
(34) 『コミュニケイション的行為の理論』未来社、下巻、三三七頁以下。
(35) Habermas, Die Neue Unubersichtlichkeit, 1985, S. 157ff.
(36) C. Offe, ibid.
(37) 庄司興吉『社会発展への視座』東京大学出版会、一九八九、二七四頁以下。

（しょうじ　まこと　一橋大学・社会学・哲学）

大月書店
東京都文京区本郷2-11-9
電話 03(813)4651〈代表〉

言語的コミュニケーションと労働の弁証法
尾関周二著

●現代社会と人間の理解のために

「労働一元論」とも呼びうる傾向や，ハーバーマスに代表される労働軽視の傾向を批判検討しつつ，人間起源論，人間本性論，疎外論，認識論などを通して，〈労働〉と〈言語的コミュニケーション〉との区別と内的連関を解明し，その人間化・解放の理論展望を探求した意欲作。46判カバー・予価3100円(税込)　6月下旬発売予定

生命の倫理を問う　好評発売中

佐藤和夫，伊坂青司，竹内章郎著　嬰児の障害，脳死，妊娠中絶……あなたはどう考えますか？　三人の哲学的が自らの体験を交えて根本的な問いをなげかける。　46判・1339円

■特集　現代社会と「西欧マルクス主義」

唯物論を讃えて

――マルクスの正嫡としてのアルチュセール――

鈴木　裕

哲学者アルチュセールは両義的な存在である。「人間主義」的なマルクス主義者からは、初期マルクスを否定する「教条的」ドグマの擁護者として忌避され、伝統的マルクス主義者からは、「市民主義的偏向」である「ネオ・マルクス主義」の元祖として、今また新たに批判されている。かつては、「構造主義」の哲学者、あるいは「マオイスト」と思われたことさえもあった。しかし、このような複雑な相貌を持つアルチュセールは、とりわけ日本においては、未だ正しく受容され、その様々な可能性が十分に論じられたとは言い難い。最近の批判をみても、アルチュセールは何を言ったのか、どのような新しい問題提起をしたのかについて誤解もあるように思われるからである。確かにアルチュセールは、その著作には難解なものもあり、従来のマルクス主義とは異なった概念、論じ方をしているところも多い。その思想がマルクス主義にどのような新しい貢献をしたのか、批判的考察も含めて、慎重に検討されねばならないであろう。しかしそのためには、まずアルチュセール哲学そのものが適切に理解されていることが必要である。私は以前あるところで、新しいレーニン解釈の可能性としてのアルチュセール哲学を論じたことがあるが、今回、「ネオ・マルクス主義」批判の一環としてアルチ

ュセール批判が提出されたのを契機に、彼の認識論についてあらためて若干の私見を述べてみたい。(1)

アルチュセールの認識論は様々な論点を含んでいるが、なかでも特に興味深いのは、その経験論批判と、歴史概念の自明性への批判であろう。これらは、後期アルチュセール哲学のイデオロギー論とも密接につながると同時に、最近の批判でも争点になっているからである。小論ではまず、経験論批判と歴史概念の自明性批判の二点について、私自身のアルチュセール解釈を提示し、彼のイデオロギー論については稿を改めて論じることにしたい。

1　アルチュセール認識論の主要テーゼ

まず、『マルクスのために』『資本論を読む』などにおける、いわゆる前期アルチュセールの認識論をテーゼ風に整理してみよう。

〈1〉「認識の対象」と「実在する対象」は厳密に区別されなければならない。

〈2〉「認識の対象」は、机、家、芸術作品などと同じように、ある材料を加工し、練り上げることによって「生産される」。

〈3〉「認識の対象」は、表象や概念の複雑な組み合わせから出来ており、ある種の「一般性」を持っている。その完成態である「思考における具体的なもの」といえども、一見そう思われるように、眼前の具体的対象から「抽象」したと考えてはならない。

〈4〉「認識の対象」と「実在する対象」の区別は、意識と物質という区別に属するものであり、「実在する対象」の内部に見出される領域的な区別ではない。

〈5〉「認識の対象」は、何度も手直しされ、精密化されることによって、「実在する対象」を認識する度合いを無限に深めていくことができる。これが認識の発展であり、この過程は終わることがない。つまり、「認識の対象」が「実在する対象」と完全に一致することはない。

まず〈1〉のテーゼから検討していこう。「認識の対象 objetde la connaissance」と「実在する対象 objet réel」の区別は、アルチュセール認識論の最も重要な柱でありながら、理解の難しいものだからである。アルチュセールによれば、

認識と実在の関係を考察することを困難にしている原因の一つは、「対象」というきわめて具体的で即物的な意味を持つ言葉の存在にある。というのは、この言葉は、何よりもまず見える対象、知覚に与えられる対象を意味するからである。そして我々が認識を考察の対象とする時、認識もまた対象と呼ばれることになる。ところが「対象」という同一の言葉によって、実在と認識がともに対象化されることになるので、認識は大きく歪められて捉えられることになる。なぜなら、スピノザが「観念を絵のようなものと考えてはいけない」[2]と警告したように、認識は、知覚されるような対象とは本性上まったく異なるにもかかわらず、「対象」と呼ばれることによって、絵画のように眼前の対象と一致したりしなかったりするコピーにされてしまうからである。スピノザが、「犬は吠えるが、犬の観念は吠えない」「円は丸いが、円の観念は丸くない」と述べたのは、認識の非絵画的な性格に注意を促し、認識を知覚の呪縛から解放するためであった。

認識が絵画的に理解されることによって、認識と実在の関係は、眼前の対象において一致・不一致が示されるという「明証性」の錯覚、経験論の錯覚が生じる。そして、認識の絵画化は、「対象」という語の具体的・直接的な意味に無意識のうちに引きずられることによって生じる。従ってこうした陥穽を防ぐためには、「対象」という用語を意図的に用いること、つまり、「対象」という語の単独の使用を禁止し、「認識の対象」「実在する対象」のように限定句つきで用いるのである。そうすれば両者は、常に差異を持つ別の言葉になる。「本当の言葉の遊びが行なわれるのは、その仮面である実在という言葉ではなく、対象という言葉についてである。……対象という言葉の欺瞞的統一性から解放するために、その差異が生産されねばならないのは、対象という概念である。」（LC. I p.45, 邦訳五〇頁）

我々の通常の言葉で言うと、アルチュセールの「認識の対象」と「実在する対象」の区別は、「こと」と「もの」の区別に近い。例えば、目の前に赤いリンゴがひとつあるとしよう。このリンゴを写真に撮れば、この写真は実物のリンゴと一致するように思えるであろう。しかし認識とは決してこの写真のような「もの」ではなく、「このリンゴは赤い」ということ、「このリンゴは値段が高い」ということ、「このリンゴは商品である」ということ等々の「こと」なのである。「このリンゴは赤い」ということは決して赤くないように、「こと」としての認識はその本性からして、「もの」として具

体的に実在する対象とは一致しない。我々は、「このリンゴは赤い」という命題は、赤いリンゴの知覚によって実在との一致が保証されると思いがちであるが、これはアルチュセールのいう「再認 reconnaissance」であり、「認識 connaissance」ではない。認識を認識として形成するものは、あくまで「こと」であり「もの」ではない。このことは、リンゴのような眼に見える対象の場合には見落とされがちであるが（「経験論」の錯覚）、後でみるように、「歴史」や「変化」、「経済」「政治」のような「こと」に関わる認識の場合には、認識を「もの」のように捉えることは、重大な誤謬に結びつく。認識としての本性を正確に維持しながら、それと実在の関係を述べるためには、決して「再認」の場面で考えてはならないのである。

テーゼ〈2〉と〈3〉に進もう。曖昧に放置された「対象」という語によって比喩的に捉えられた認識ではなく、非絵画化された「認識の対象」をよく考察すれば、それは実に複雑な構成物であることが分かる。「果物」というような概念でさえも、目の前に置かれた梨、リンゴ、すもも、イチゴ等から共通項として「抽象」して得られたものではない。それは、食糧になり、農業によって生産され、供え物として宗教的・儀式的にも用いられ、商品として流通し、ある化学的な成分を含み等々の規定をもっている。こうした規定は、果物を知覚しても分からないのであって、人間が種類を異にする多くの実践を通じてそれぞれの規定を作り出し、それらが合成されて概念が生産されたのである（PM.p.195, 邦訳Ⅱ九五頁）。「果物」という概念が、長い歴史を通じた人類の諸実践によって生産された複雑な構成物であるならば、それは前の時代から伝承された概念に、その時代の新しい実践による新たな規定を付加しつつ、変形され練り上げられて作り出されたものである。それは、ある材料を加工して作られた製品、すなわち労働による生産物なのである。概念すなわち認識は、決して眼前の対象からすぐ取ってこれるようなコピーではなく、一つの概念といえども人類の諸実践の歴史を背負っているのである。「フォイエルバッハの欠陥は、対象を観照の形式のもとでのみ捉えたことであり、人間の実践として捉えていない」というマルクスのテーゼの意味はまさにここにある。

概念や認識は、多層的な含意をどこまでも維持しており、最初から最後までこの統合的性格から抜け出すことはない。それゆえ、認識がある具体的なものを語っているように見えても、それは「思考における具体的なもの」であり、実在す

る特定の対象と完全に「一致」するものではない。「思考における具体的なもの」とは、概念の統合的性格が曖昧さを脱し、多数の直観や表象を統合する構造や他の諸概念との相互関係が明確化され、概念それ自体の分節構造がはっきり捉えられる事態のことである。それに対して、他の諸概念とのつながりを失い単独で漂っている概念は、言葉だけの存在であり、「抽象的」な思考である。従って、「思考における具体的なもの」というのは、「単純なもの」「直接的なもの」とは正反対のものであり、概念の統合的性格の度合いがより深化し、複合的な構造が確立すればするほど、思考はより具体的になるのである。スピノザが認識の絵画化を強く戒めたように、認識は概念によってのみ可能なのであり、実在する具体的なものに近づくには、見えることの直接性とは反対に、概念はより複雑で高度な分節構造へ発展しなければならないのである。

アルチュセールは、概念を形成する際にまず与えられている材料を「第一の一般性」と呼び、それに働きかけて加工する主体的な装置を「第二の一般性」、そうして作られる製品としての概念を「第三の一般性」と呼ぶ（PM. p.187-193. 邦訳Ⅱ八五―九二頁）。伝承された、我々の前につねに既に与えられた材料である「第一の一般性」は、イデオロギーであることもあれば、制度化された通常科学においては科学的概念である場合もある。その「第一の一般性」を否定的に加工して「第三の一般性」へ移行するのが、科学革命であり、「認識論的切断」である。また、さらに細部を仕上げたり部分的に修正する加工が、通常科学の営みである。「第三の一般性」のことをアルチュセールは「具体的な一般性」とも呼んでいるが（PM. p. 187. 邦訳Ⅱ八五頁）、これは、認識はあくまで一般的なものであり続けながら、その深化とともに、実在する世界のより多くの個別的側面を結合するものになることを意味している。また、社会的な存在に関する概念であれば、それは日常言語による自己理解を必然的に含むがゆえに、イデオロギー的なものと科学的なものが分かちがたく融合しており、簡単には「切断」できないであろう。このように「認識の対象」は、決して単純には科学ともイデオロギーとも言えないという側面を持っている（LC.II p.49-50. 邦訳五三―五四頁）。この微妙な両義性は、後期アルチュセール哲学にもつながる興味深い論点の一つといえよう。[3]

「認識の対象」を複合的構造と捉えることによって、認識の生産について正確な理解が可能になる。認識は、ある直観

や表象から直接生じるものではない。直観や表象は認識に不可欠の契機であるが、概念によるそれらの構造的統合の修正と進展という仕方によってのみ認識は生み出される。つまり、ある直観や表象に対応する概念があるのではなく、概念は概念の変容として、その統合的構造の変容としてのみ生産される。観察や実験、調査といった場面では、確かに直観が参照されるが、しかしその新しい直観が直接それに対応する概念を生み出すのではなく、その直観が他の既にある直観や概念とどのような仕方で統合されるかという、その統合のされ方が新しいのであり、これが新しい概念すなわち認識が生み出されることなのである。アルチュセールの用語では、材料としての概念すなわち「第一の一般性」が与えられているところでのみ、それは「第三の一般性」へ加工されることができる。この加工に用いる装置である「第二の一般性」に、観察や実験という直観が含まれることもあるが、単なる思考実験である場合もある。理論もまた装置として主体的に働くからである。要するに我々は、「主体」がそれと向きあう「対象」からそのつど認識を引き出すのではなく、すでに存在する概念を加工することによってのみ新しい認識を手に入れる。いかなる認識も、このように数多くの概念を経た「重層的」で全体的なものであるから、実在と認識の関係は全体的な関係として考えられねばならず、具体的な直観の場面で直接に対応し合う関係とみなしてはならない。それにもかかわらず、認識を具体的で直観的な実在と性急に対応づけようとするのが「認識の起源の問い」（LC. I p. 75-77, 邦訳八〇―八一頁）である。

実在する対象から認識を直接に「抽き出す」と考える、認識の「抽象説」は、こうした「起源の問い」の典型的なものであり、アルチュセールによって「経験論」と呼ばれる。最初の明証的経験にまで遡ろうというフッサールの『幾何学の起源』はもとより、ヘーゲルもある意味ではそれに含まれるほど、アルチュセールの「経験論」は広い概念である（LC.I p.38, 邦訳四三頁）。それは、ある特定の哲学的立場というよりも、認識を絵画的な比喩に転落させる強い傾向のことであり、それから本当に自由であったのはスピノザくらいのものなのである。

テーゼ〈4〉は、こうした「経験論」の立場が認識論をどのように歪めるかを指摘している。「主体」がそれと向き合う「対象」から認識を「抽き出す」という経験論の構図は、不純物を含む原鉱石から、純粋な金属成分を分離して取り出

す操作に似ている。この意味での「抽出」が「抽象」の原義であるが、そうすると、認識とは、「実在する対象」の「内部」に隠れて潜んでいる「本質」を抽き出して眼に見えるものにする、という操作になる。一方、我々に知覚され、その「表面」をいつも我々に見せている原鉱石は、認識以前から存在しているのだから、「実在する対象」である。とすれば、認識と実在の関係は、抽き出された「本質」としての金属成分と原鉱石との関係になる。このようにして、認識と実在の関係が、実在する対象の「内部」と「外部」という区別、実在世界の中に置かれる領域的区別に転化してしまうのが、経験論の必然的帰結なのである（LC.I p.39-41.Ⅱ p.65-68. 邦訳四四―四五、二七三―二七五頁）。

アルチュセールは、経験論のこのような構図を「写鏡的な再認構造」と呼んでいる（LC.I p.41,66. 邦訳四六、七一頁）。鏡の中の自分の顔はすぐ分かるように、我々は良く知っている対象を再認すると、それがそこにそのように存在していると考えてしまう。「ある対象の存在を再認することをもって、その存在の認識とみなすことは、きわめて容易であろうし、それゆえ誘惑なのである」（PM.p.183. 邦訳Ⅱ八一頁）。「主体」と「対象」が向き合うという構図は、顔を鏡に写すという関係であり、そこに投影されて存在するものを、自分の認識であると考えることである。それは、「認識の対象」を、いつでも眼前の対象の中にたやすく見いだされるもの、部分として含まれるものとみなすことであり、その結果として、認識と実在の区別、換言すれば、意識と物質の区別が、領域的な境界線、空間的な境界線であるかのように錯覚されることになる。つまり、意識と物質の区別という哲学の根本問題が、正しく立てられないことになるのである。

テーゼ〈5〉に進もう。もし「認識の対象」を、眼前に置かれた対象から直接「抽象」したとみなしてはいけないならば、我々はいったい、認識と実在、意識と物質の関係をどのように考えたらよいだろうか。認識と実在は、個別的・具体的対象において直接一致させることはできないのだから、認識の全体と実在の全体との関係として、つまり全体的なものとしての両者の関係を考えなければならない。アルチュセールによれば、「認識の対象を不断に手直しすることによって、実在する対象の認識を不断に深化すること」を明確に述べたのはレーニンである（LC.Ⅱ p.21. 邦訳二二七頁）。手直しを介して認識はすべて互いに時間的に連結するものとなり、個々のものとしてではなく全体的なものとして、実在の全体に対

置しうるものになる。全体としての実在を表現するカテゴリーが、レーニンの「物質の哲学的概念」であり、全体としての認識を表現するカテゴリーが、「物質の科学的概念」である。問題のこの側面においては、アルチュセールの「認識の対象」と「実在する対象」の区別は、レーニンの「物質の科学的概念」と「物質の哲学的概念」の区別に対応する。「こと」の総体としての認識は、「もの」すなわち我々が感覚や知覚において出会う対象の総体としての物質についての認識であるが、「もの」が「こと」として分節される仕方は無限にあるがゆえに、「こと」によって「もの」が尽くされてしまうことはないのである。レーニンが「物質の哲学的概念」について強調したように、物質は「汲み尽くしがたい」のであるから、認識はこの意味での物質に一致することは決してなく、それに無限に近づくことができるだけである。アルチュセールの言う「実在する対象」は、感覚される個別的な対象であると同時に、総体としての物質でもあるという両義性をもっている。これはレーニンの「物質」が、「感覚において与えられる」と同時に「感覚から独立である」という両義的規定であることと対応している。我々の身体とその外部の実在との物質的接触が感覚なのであるから、感覚規定は「実在する対象」にどこまでもついてまわる。しかしまさにここが躓きの石なのであり、バークリーやマッハの「存在＝感覚」というテーゼもまた限りなくここに接近してくるからである。経験論的再認の場に唯物論の根本を置くことは、バークリーの軍門に降りすべてを失うことを意味する。そうでなく「物質」を規定するには、認識が何かに「似る」「一致する」という再認の構図を避けねばならない。既に知られているものにのみ、何かが「一致」したり「似たり」できるのだから、再認の循環に陥ることはすなわち観念論の勝利なのである。従って唯物論は、全体としての認識と全体としての実在という差異を初めから立てることによって、別の構図を対置する。これが、物質の「汲み尽くしがたさ」であり、「認識の対象」は「実在する対象」に決して一致することはないというテーゼなのである。

アルチュセールは、この問題についてはレーニン以上の新しい観点や考察を示しているわけではない。しかし問題の所在は正確に押さえている。彼は、認識の生産についての理論だけでは、それが認識であること、つまり実在と認識の区別を与えるものではないことに注意を促している（LC.I p.75, 邦訳七九頁）。認識もまた材料を加工して作られる生産物であ

るというだけでは、それが「ハンマー、交響曲、説教、政治的スローガン等々ではなく、認識」であるということを言ったことにはならない（LC.I p.85, 邦訳八八頁）。つまり、認識を認識として性格づける規定が別になければならない。しかし、認識は決して物質の世界の一部ではなく、物質世界の内部に認識と実在を区別する線を引くことはできない。「概念の『発展』や区分と、ものの発展と特異性とを分離している絶対に越えられない境界を、我々は、いかなる瞬間にも、またぎ越すことはない。というのも、この境界が原理的に越えられないのは、それが境界では全くなく、そもそも境界ではありえないという、当然の理由からなのである。つまり、あるものの概念という抽象的なものと、そのものという経験的で具体的なものとの間には、（精神でも実在でも、どちらでもよいが）共通の等質的空間が欠けているからであり、共通の等質的空間だけが境界という概念の使用を正当化できるはずだからである」（LC.II p.67, 邦訳二七四頁）。

認識と実在の区別に関するアルチュセールのこの文章は、表現は違うが、レーニンによる意識と物質の区別と同じことを述べている。意識と物質の間に「線を引く」ことは、意識内部に、あるいは物質世界の内部に、それぞれ線を引くことは全く別のことである。それは、越えられるような線、空間を二つに分ける線ではない。空間でないものと空間の間には線が引けないからである。レーニンによれば、意識と物質という概念は、さらに他の概念によって包摂されることができない極限概念であるから、それぞれが何であるかを単独に言うことはできない。その一方が何であるかを定義しようとすれば、他方との関係を述べるしかない特殊な概念なのである。必ず対置されたセットで登場し、しかもどちらが一次的かという関係しか与えられない、つまり「方向を指し示す」定義のみが可能なのである。[4] 物質と意識の関係規定をどう表現すれば最善であるのかは、非常に微妙で難しい問題であるが、レーニンのそれは最も優れたもののひとつであろう。アルチュセールが、認識と実在の関係は実在的な関係ではなく、認識の関係であると言うのも（LC.I p.107, 邦訳一三二頁）、同じ意味なのである。[5]

2　歴史的時間の概念

認識の経験論的把握は、哲学の根本問題だけでなく、歴史をも歪めてしまう。アルチュセールは歴史の経験論的把握の

例として、ヘーゲルの時間論と、構造主義における「共時態」「通時態」の区別を取り上げて批判する（『資本論を読む』第二部、第四章）。アルチュセールによれば、ヘーゲルが時間を「定在する概念 der daseiende Begriff」と定義したことに典型的に示されているように、ヘーゲルにとって時間とは、概念（＝理念）がそこに現われるところのもの、本質が顕現する場というべきものである。現在とは、歴史がある特定の時点で輪切りにされたもの、その切断面であり、この現在という切断面には、経済、政治、宗教、イデオロギー、文学、音楽、哲学など、歴史を構成する異なった要素がすべて揃って並んでいる。従って、これらの経済、政治、文化等々の相互関係は、この現在という切断面に示されており、そこから読み取れるのである。これが、存在のすべての要素を「精神」の歴史的展開とその「現象」において把握するヘーゲルの「表現的全体性」であり、その「本質的切断」としての「現在」なのである。構造主義における「共時態」もまた、実態はこれと同じであり、ある特定の時点だけをとっても、そこに含まれるすべての要素の相互関係が十全に与えられていると考えられている。このような時間的「現在」の把握は、確かに我々に理解しやすいものであるが、実は、この「今」において物の関係を一度に見るという「現前」のモデル、認識の絵画化という経験論の錯覚に陥っているのである。こうした「現在」の把握は、歴史的な時間の本性を歪めてしまう。それは、構造主義の「通時態」が、「共時態」の単なる前史として、関係の把握には不要のものとなり、歴史が事実上切り捨てられているだけではない。ダイナミックな歴史観と思われているヘーゲルでさえ、「現象する精神」の推移としての「弁証法的」な歴史では、経済と政治の関係、政治と文学の関係など、要するに異なった要素、異なった水準のものの関係を、歴史的な関係として正しく捉えることはできないのである。

我々は、今日の新聞を開いてみれば、そこに経済、政治、宗教、文化などがすべて分野別に区別され、しかも同時に並んでいるのを見ることができる。日常的に経験するこのような「現在」は、なぜ歴史的な時間としてはまずいのだろうか。我々はここで、歴史という概念を十分に反省してみなければならない。アルチュセールは、「歴史」という一般的・包括的な表象ではなく、まず、経済史、政治史、宗教史、科学史、文学史、音楽史、哲学史などの個別の歴史を考えてみるべきだという。これらがそれぞれ歴史であるのは、それが固有の

時代区分を持つからである。経済史であれば、「重商主義」「自由主義」「帝国主義」の諸段階、政治史であれば、「王制」「共和制」あるいは「革命の前と後」「戦前と戦後」等々、音楽史であれば、「バロック」「古典派」「ロマン派」「現代音楽」などである。ここで重要なことは、各分野の時代区分はそれぞれの分野における本質的な出来事によって区切られることであり、何をもって「本質的な出来事」とみなすかは、その分野の内容的な認識に完全に依存している。従って時代区分論は、それぞれの分野の認識の成否が賭られ、学派の存在がかかった熾烈な闘争の場であり、科学的認識とイデオロギーの戦場である。「昭和」「平成」という無意味な区分の認否、講座派と労農派による明治維新の規定、「全般的危機の段階」の削除、「近代と現代の区別」「前衛芸術論」「ポスト・モダン」等々。

アルチュセールは、各分野に固有の時代区分のことを「固有の時間」と呼ぶ。そして、この「固有の時間」の成立は各分野の固有の対象、つまり本質的なものの認識の成否にかかっている。というのも、固有の時代区分を持つということは、何か本質的なものが変化するからであり、何も変わらずにただ時間が過ぎるなら、それは歴史ではないからである。とすれば、本質的なものが変化したと言うためには、何が本質的なものであるかが明確に規定されねばならない。「出来事」という概念は決して自明ではなく、「変わった」「いや、変わらない」という争いは、歴史研究にどこまでもついてまわるのである。下部構造が上部構造を決定するという命題は、前者の変化が後者の変化を引き起こすという主張であるが、そのためには、何が経済における本質的な変化であり、何が政治や文化における本質的変化であるかの認識がすでに得られていなければならない。

さらにまた、分野と水準を異にする各々の歴史の時代区分は、決して揃ってはいない。経済史、政治史、文化史などは分節の長短が違うだけでなく、節目も重なっていない。とすれば、各分野の歴史を合わせて、全体としての歴史を構成するためには、水準の異なる各歴史の事象を、年表の同じ日付の上に重ねて並べても、歴史としては無意味であることが分かる。それでは、各歴史の「固有の時間」が見失われてしまい、各歴史がそれぞれの歴史性を喪失したのでは、それらの間に存在する因果関係や相互作用を認識することは到底望むべくもない。ヘーゲル的な「現在」や、構造主義の「共時態」による歴史の輪切りの断面がなぜ真の歴史を不可能にしてし

まうかは、以上の理由によるのである。「ある時点」における断面に、確かに経済、政治、文化等々のすべての要素が現われているが、それらのそこにおける相互関係は何も本質的なものを表現していないからである。歴史認識は、事象の集積としての「全体の歴史」を先行させてはならない。なぜなら、そうした歴史は、年表の線的な流れによる「一つの時間」に封じ込められてしまい、複数の「固有の時間」による分節を不可能にし、その結果、水準を異にする各歴史の間の因果関係の認識の可能性を排除してしまうからである。ヘーゲル的な「全体としての歴史」という壮大な観念は、その外見とは逆に、「一つの時間」によってすべてのものを現前させるという経験論の錯覚に深く侵されている。マルクスによって初めて可能になった歴史、科学的認識としての歴史は、これとは全く別のものであり、それは、下部構造による上部構造の決定、すなわち水準の違う複数の歴史の間の因果関係と相互作用の認識から成り立つ歴史像である。因果関係と相互作用を認識するためには、水準の違う多数の歴史がその「固有の時間」を維持しつつ「重層的」に分節し、しかも相互に「構造的」に関係づけられていなければならない。こうした事態を表現するために試みられたのが、アルチュセールの「重層的決定」「構造的因果性」という概念である。それらの用語が、たとえフロイトや構造主義と似かよっていたとしても、それはアルチュセールが語ろうとした事柄の側から理解されるべきものなのである。

＊ アルチュセールのテクストは以下の通り。引用は邦訳書によるが、変えた所もある。

・ *Pour Marx*, 1965, Maspero.（PMと略記）

・ *Lire le Capital* I II, 1968, Maspero.（LCと略記）

・『甦るマルクスⅠⅡ』（河野健二他訳、一九六八　人文書院）

・『資本論を読む』（権・神戸訳、一九七四　合同出版）

（1）・鈴木　裕　「哲学者としてのレーニン（1）―D・ルクール『危機とその賭金』による」（東京唯研『唯物論』五八号　一九八四）

・　同　　「哲学者としてのレーニン（2）―アルチュセール哲学の視点から」（東京唯研『唯物論』五九号　一九八五）

今回出されたアルチュセール批判は、次のものである。

・河村　望　「アルチュセールの構造主義と国家論の批判」（『科学と思想』六九号　一九八八年七月）

・田代忠利　「マルクスに『裏切られた』アルチュセール」（『科学と思想』七〇号　一九八八年一〇月）

（2）『エチカ』第二部、定理四三備考、同四八備考。

(3) 認識の形成における科学とイデオロギーと哲学の複雑な関係は、『マルクスのために』『資本論を読む』などでは必ずしも明確ではなく、後期アルチュセール哲学において主題的に展開される。すなわち、科学的認識の空間を切り開くためイデオロギー的表象との差異を明らかにする「線引き」の活動すなわち哲学を絶えず行なわなければならず、哲学は「介入」という機能を本質とするものとなる。しかし、このような議論は、前期アルチュセールにおける「認識の対象」の複合的形成という問題をさらに発展させたものとみることもできる。

(4) レーニン『唯物論と経験批判論』(国民文庫) 一八六—一八七頁。また左記参照。
鈴木 裕「哲学者としてのレーニン (2)」一五五頁

(5) 意識と物質の関係規定 (=根本問題) と、個別的対象と身体との相互作用である「反映」との関係は、難しい問題の一つである。アルチュセールはこの点についてほとんど述べていないが、ルクール『危機とその賭金』は、アルチュセール哲学の立場からこの問題を論じている。

(すずき ひろし 東京唯研会員・哲学)

日本経済評論社
東京都千代田区神田神保町3-2 ☎230-1661

イギリス流通史研究
道重一郎 やがて来たる産業革命を前にして，17世紀の市民革命を経験したイギリス社会の経済的変化を，商品の流通という面からとらえ，イギリス経済が資本主義へと進む底流をデータをふまえて明らかにする。 2800円

現代アメリカ経済論
岡本登太郎・島田克美編 日米及び欧米の経済関係が複雑化している現在，アメリカ経済の現状を捉えることの必要性は大きい。ポスト・レーガンの経済，財政，金融のシステム，通貨対策，企業の海外進出，中小企業の動き，そして日米関係を分析する。 2800円

株式の本質と評価
副島保 株式の本質的・具体的権利は，①配当権，②経営参加権，③残余財産分配請求権，にあるとする。住ノ江理論の批判と内外諸学説の解析により，著者積年の株式論を説く。 2000円

経済成長と分配理論
理論経済学統論
N・カルドア／笹原昭五・高木邦彦訳
「経済成長の新モデル」として大きな波紋を呼び起こした論文や，一般均衡理論の批判的吟味を企図した論文など1950年代末以降に公刊された主要論文を一書にまとめたものである。 5200円

新聞を味方にする方法
古川和 新聞は読者が求めるニーズを的確に提供するのが役割である。しかし近年，新聞を活用して情報を多くの人々に伝達したいという読者がふえている。新製品の紹介，小グループの催し，イベントの紹介等，新聞利用のノウハウ！ 1200円

黎明期労働運動と久留弘三
久留正義 労働組合の揺籃期に野坂参三らと共に友愛会に身を投じて日本労働総同盟（総評の前身）に育てあげたのち，賀川豊彦らと川崎・三菱大争議を指導した久留弘三。その波瀾の生涯を息子の目を通して描く同志〈父〉への鎮魂曲。 2000円

円の侵略史
円為替本位制度の形成過程
島崎久弥 第一銀行の韓国支店進出から，太平洋戦争下の大東亜金融圏形成まで，日本の植民地金融・通貨政策の軌跡を鳥瞰し，膨大な資料を基に，体系的かつ実証的に分析した労作。 4800円

イギリス労働者文化論少考

中西新太郎

アクセル・ホネットによれば、「イギリスに根づいている文化理論的マルクス主義」は、「分析された日常文化を、制度化された解釈モデルのもつ強力な連関（国家や経済システム）の中に、体系的に押し込めるのには、ほとんど成功していない」（「支配と従属――マルクス主義の哲学的遺産のために――」『思想』一九八九、二月号、一〇ページ）。これにたいして、マルクス主義救済の第三のモデルである「権力論的マルクス主義」の場合には、経済還元主義批判の点で文化理論的マルクス主義と軌を一にしながら、「社会的権力形成のメカニズムを経済的再生産過程の機能連関から解き放ち、それ独自の論理で追求しようという考え方」（同、八ページ）の点で文化理論的マルクス主義を超えようとする。

ホネットのいう二つのモデルの間の論争は、イギリスでは、ヘゲモニー論、アルチュセール理論、記号論の評価などをめぐって行われた。[1] 一九六〇年代後半以降に注目され始めたこれらの理論装置をもちいて「文化理論的マルクス主義」に挑んだ、新世代のイギリスマルクス主義による労働者文化論を、いわゆるバーミンガムグループ[2]に焦点を当てて検討することが本稿の課題である。

《ホガート・ウィリアムス・トムソン》リンク

リチャード・ホガート『読み書き能力の効用』（一九五七）、E・P・トムソン『イギリス労働階級の形成』（一九六三）、レイモンド・ウィリアムス『文化と社会』（一九五八）、『長い革命』（一九六一）は、イギリス労働階級の文化と意識とを問題にするときつねに言及される、戦後イギリスマルクス主義にとっての共有財産というべき著作である。[3] 三者の決して小さくはない差異やマルクス主義へのスタンスのちがいにもかかわらず、「文化理論的マルクス主義」の実質的内容を《ホガート・ウィリアムス・トムソン》リンクとして考えることは妥当であろう。[4] 新世代のマルクス主義が批判的継承と理論的克服の対象として念頭においたのも《ホガート・ウィリアムス・トムソン》リンクであったといってよい。正統マルクス主義の理論伝統では、文化のイデオロギー機能が主として支配階級の権力支配の一翼をになうイデオロギー攻撃の面でとらえられ、結果的に狭く解釈されてきた。資本主義社会のもとで搾取され、抑圧された労働者階級がそれにもかかわらず、階級として結集し、資本家との闘争に立ち上がらないのはなぜか、という文脈で語られた支配文化のイデオロギー機能は、多くの場合、単純化された虚偽意識生成のしくみないし階級意識歪曲のしくみに収斂させられることになった。

《ホガート・ウィリアムス・トムソン》リンクではこれにたいし、労働階級の文化圏や生活圏を中産階級のそれと対抗して具体的に存在するものとして抽出する。労働階級に固有の意識や態度、価値観を市民社会に支配的な中産階級文化を基準として推し量らず、自己の階級的凝集の経験的な核として理解することがもとめられた結果、いきおい支配文化の権力作用の領域もまた広く（たとえばホガートにおける読み書き能力の扱いなどのように）とらえられる。文化次元での階級的対抗の固有の意味と役割とが、経験的観察の面から強調されるとともに、文化次元の固有性を明確にするうえで不十分なマルクス主義の理論装置の修正が要求される。[5]「文化理論的マルクス主義」とホネットが呼んだのはこの意味合いからであり、それが「イギリスに根づいている」とされるのは、彼らの経験的観察が、長い経歴をもつイギリス労働階級の生活と意識とを系統的に調査し、記述してきたメイヒュー以来の伝統をふまえていたからである。

六〇年代前半に『ニューレフトレヴュー』の編集者からバ

ーミンガム文化研究センターでのホガートとの共同作業に転じたステュアート・ホールの方針下でバーミンガムグループによる労働者文化研究の新局面がひらかれる。バーミンガムグループの労働者文化研究はその主題上当然に、ホガートの文化論とりわけその大衆文化批判を前述リンク検討のさいの中心に据えていた。ホガートの大衆文化批判は、では、どのような特徴をそなえたものだったろうか。

『効用』は「奨学金授与資格をえて社会的に上昇可能な位置にいた（労働階級出身の――中西）少年であるホガートによって、個人的に感知され、直感された」[6]労働者文化と大衆文化との衝突を、そして労働者文化の内的変質を描いた。『効用』が対象にした五〇年代はイギリス労働階級にとって、経済生活の安定と上昇がのぞめる時期であり、アメリカ型大衆文化・消費文化の流入によってこれまでの生活関係が揺り動かされ始めた時期でもあった「豊かな社会」論が肯定的に労働階級変質の根拠としたこの同じ時期にホガートは労働階級の文化的危機を察知する。労働階級の階級としての共同性や凝集性を具体的に保証している生活のありさまが、新しい大衆文化なかんずくマスメディアの普及によって労働者の生活と意識の内側から掘り崩されつつある、というようにホガートは感じ、これに警鐘を鳴らした。新しい大衆文化は結局のところ（オーウェルがいち早く同様の恐れと懸念とを表明していたことを考えるなら二重三重に結局のところ）[7]労働者の健全な意識を駄目にする、外部からの労働者文化変質装置とみなされたのである。そしてそれだけ、つまり新しい大衆文化による労働者文化侵食の関係を強調する度合いにしたがって、本来の・伝統的な労働者文化像が確固とした輪郭をもって描きだされるようになる。

そこで筆者としてはいったん、次のような『効用』評価に同意しておこう。「一九三〇年代から一九四〇年代にかけて経験された労働階級の生活模様を見事に浮き彫りにしたこと、また十全な仕方で大衆文化批判を始めたことにホガートの『効用』の功績がみとめられるが、一九五〇年代以後の労働階級文化の転換にかんする研究としては彼の著作は十分ではないのである」[8]。この評価はただちに、新しい大衆文化の圧倒的影響下にある労働者意識の内容を明らかにする課題を提起する。ホガートの描いた構図にしたがうなら労働者文化は解消の一途をたどっているだろうし、そうでなければ、つまり大衆文化状況のなかでも何らかの仕方で労働階級に固有の文化が成立する余地と可能性とを主張するなら、ホガートの

構図、すなわち新しい大衆文化の機能と伝統的労働者文化の枠組みとが共々に問い直されねばならない。バーミンガムグループが選択したのは無論、この後者の道であった。

《六〇年代以後》をどのように課題に据えるか

五〇年代の大衆文化到来期をすでに一人前の労働者として経験しつつあった世代に眼を据えていた《ホガート・ウィリアムス・トムソン》リンクにたいして、新世代のマルクス主義は労働階級の主体に新たな部分を加えようとした。彼らの視野に抑圧された主体として映しだされたのは、正統な労働者文化の担い手である旧世代の労働階級であるよりは、権力の社会的支配のネットワークにとらわれて身動きできないと感じている、よりマイナーな、しかし労働階級出身の、あるいは現に社会の下層で働かねばならない労働者である。ポール・セルー描くところの（『わが家の武器庫』）主人公たちがおかれている閉塞感に似通った被支配感を感じている集団とでもいえるだろうか。スラム化した公営住宅に住み、あてのない失業生活や職業訓練という名の社会不安慰撫策に囲いこまれて日々を過ごす青年「労働者」や、低賃金労働に従事する西インド諸島などからの移民労働者、労働者文化のマチスモによって被抑圧階級の文化圏のなかでさえ正当な位置づけから阻害されてきた女性労働者、労働階級の妻たちがそうだ。そしてたとえば労働者向けの低家賃公営住宅提供が労働党政権下の福祉政策によってすすめられてきたことを考えるならば、労働党勢力の消長に応じて自分たちの世界を伸縮させるような旧世代の行き方に彼らがすぐさま同調できないのは自然である。五〇年代以後の「大人の」労働階級のあり方には、サッチャー政権による労働組合押さえこみや「法と秩序」宣伝の浸透を許してしまう弱さがあった。そしてそれはまた、伝統的労働者世界の固有性に依拠していたホガートらの文化理論的アプローチの欠陥をも明らかにするものであった。

労働階級の経験的世界の承認が同時に彼らの文化の下位文化としての位置を彼ら自身に自覚させ、納得させる構造の承認につながりかねず、したがって労働者世界の固有性を発見し、認めただけでは、この固有の世界をもつらぬく権力作用を覆す展望は生まれない。むしろ労働者世界の独自性が擁護されればされるほど、彼らの伝統の内側にしみこんでいる《従属》的な諸観念を容認することにもなり、民衆の生活世界の解放性という命題はその意味でポピュリスムの理論伝統

に引きこまれる可能性をいつでも孕んでいる。このように労働階級の労働―生活経験が、資本の社会的支配のもとでどうしても従属的な意味を帯びざるをえないとするならば、労働者の日々の生活につきまとうこの受動性をどのような理論展開によって反転させることができるのだろうか。

新世代のマルクス主義が直面していた理論的プロブレマティークは大要、以上のようなものであった。彼らの《理論》が成功したかどうかは別問題だろう。経験の受動性を克服するために「経験主義」を批判して「構造主義」を対置するような仕方は実りないものである。[9] むしろ階級的経験の変貌を経験構造にそくして明らかにすることの方が重要だし、労働階級にとっての《六〇年代以後》の経験を五〇年代以前のそれと、経験というレベルにそくして対比してみなければなるまい。しかし、それはそれとして、資本の社会的権力に対抗する方策を労働者意識の伝統的枠組みの問い直しをつうじて果たそうとする課題設定は有意義だと思う。バーミンガムグループが大衆社会状況下での労働者文化の存立を主張し、その諸形態を分析してきたのも、おおむねこうした理論戦略にそってのことであった。

文化的応答 cultural response の理論

新しい大衆文化の影響力を遮断することで労働者文化の独自性を守ろうとしたホガートの試みは六〇年代から後ではもはや不可能に感じられた。より若い世代にとっての労働者文化は、存在するにしても、「無階級的に」流通するかのような外観をともなう大衆文化の内側に堆積するしかない。メディア機能による生活経験のすりかえの危険性が不断にともなうような文化圏域で階級的性格をそなえた《文化》を発見することはそうたやすくない。

バーミンガムグループの解答をみよう。

バーミンガムグループはそのテーゼ的な論文「下位文化群・諸文化および階級」[10]（以下テーゼと略称）において、労働階級の若者文化のもつスタイルに着目し、それが彼らの共有する階級的な問題状況にたいする象徴的な次元での応答 response である、と主張する。応答は大衆文化が提供する種々の内容を消極的に受容することを意味しない。象徴的下位体系 symbolic subsystem としての文化構造を抽出することによってバーミンガムグループは、労働階級の若い世代の文化的独

自性を労働階級の親文化からも支配文化からも自律的なものと考える。ヘブデッジやフィル・コーエンらによって着目された、モッズやスキンヘッズの「スタイル」の差異性、大衆文化のなかで消費される商品の社会的意味をくみかえる行為、また街頭での様々な逸脱行動（たとえばdoing nothing）などは、親の世代のようには表出することのできない階級的経験が象徴化作用を経て変形されたすがたである。[11] そしてそれは、変形ではあるけれども彼らをとりまいている現状への応答である。

彼らの経験は彼らが労働階級に属しているために出会わなければならない経験であるから、《単一の若者文化》という架空の次元の文化に組みこまれてしまうようなものではない。彼らにとっての階級的経験の中心がなにかというと、それは失業であり、教育上の不利益であり、教育の欠如を強いられることや先のみえてしまっている仕事、単調で細分化された作業とか、低賃金、熟練の喪失など（テーゼ、四七ページ）である。だとすれば、彼らのこの具体的な階級的問題状況はなぜ象徴化作用による変形をこうむった形態でしか表出されえないのだろうか。

階級的問題の現実的解決の困難さこそが、問題の象徴化された表出を促している根拠であろう。失業青年の現実的《出口なし》が、象徴的《出口なし》表現に転態させられているのであり、階級的問題状況の現実的解決が困難なのは、それが象徴システムに転化させられているという理由によるのではない。だからバーミンガムテーゼが文化次元での儀式化された応答では階級的問題状況を解決できない、とするのは言わずもがなのことがらである。階級的問題の文化次元での「解決」はそれ自体としては観念的でしかありえない。象徴化作用にもとづく大衆文化変形が問題の実際的解決とは異なる経験のレヴェルを構成することは、そうした文化のあり方の欠陥を示すものではなかろう。問題は、意識化の次元におけるこうした応答が支配文化にどのような意味で対抗しているかである。

ところがこの点にかんしても文化的応答はバーミンガムテーゼによれば対抗文化にふさわしい対抗機能をもちえてはいないようである。「戦後の時期に労働階級全体にとって生じている構造的次元の問題に下位文化戦略が相手になり、答えを出すということはできない。それで、戦後の下位文化が彼らの階級的経験の問題状況を指し示しているにしても、そのやり方は、しばしば、問題のリアルな取り扱いと象徴的に置

き換えられた《解決》との間の裂け目・ギャップを繰り返し生み出す仕方なのである。下位文化は確かに《解決する》が、それは想像的なやり方でしかなく、具体的で物質的なレヴェルでの諸問題は未解決のまま取り残される。」（テーゼ、四七～四八ページ。なお傍線は筆者による。）

支配文化の影響力を象徴化作用によって遮断し、意識のうえで支配文化に統合されない圏域を確保するのは可能だ。なるほどそれは、「やつらとわれわれ」との境界を自前の仕方で確定する一手段ではある。と同時に、変形をつうじての応答はまた、経験的世界の受動性を反転させる意識化のあり方を困難にもしてしまう。経験の受動性を克服するという当初の課題からすれば、文化的応答理論は、それが批判してきたはずの文化理論的アプローチの欠陥をかたちを変えて再生産していることになる。労働階級の青年たちの言説を彼らが共有する階級的経験に全体として照応させたり、結びつけたりできない状況を理論構造上で固定化させる symbolic subsystem 論が経験的世界を意識化する枠組みを制約するために、むしろ一層受動性の克服は難しくなるのである。こうして、バーミンガムグループによる大衆文化の階級的差異化戦略はその方法論上から、自らの問題設定を解決しにくくしているといえよう。

《ポール・ウィリスの職場文化論》

労働階級の下位文化は、「家庭―学校連環の一連の社会化および労働過程への統合というウィークポイントを補ってはたらくが、これは次の世代にとって親文化への回帰を意味する」（コーエン前掲論文、⑤―五三ページ）。労働者予備軍である青少年集団に特徴的な集団意識、なわばりの強調、男性中心主義などは、大人の労働者文化の力で「広く、歴史的に位置づけられた焦点的関心」（テーゼ、五三ページ）として下位文化に投影された内容である。労働階級の下位文化は「親文化にたいする自律と差異という矛盾した二つの要求」（コーエン、同）を満足させなければならないけれども、このように枠組みからして親文化を継承しており、下位文化の担い手が現実の労働の世界に入るときには、彼らの親文化への適応、《回帰》を助ける。とはいっても、この《回帰》が伝統的労働者文化への各人の編入に終わるだけであれば、それによって下位文化の困難を回避できるにせよ、ホガート型の労働者文化は修正をうけることなく存続しつづける。トムソンの

『形成』に前後して、イギリスマルクス主義の労働史研究とりわけ意識研究は、通説的に理解された労働組合主義とこれに照応する意識・態度を中核に据えた階級像を前提とせずに、より広い視野からの生活・意識研究を蓄積してきた。支配文化からの労働者文化の自立性の意味や服従 deference 観念の複雑な様相が問われてきたし、階級意識の政治的・社会的分岐についても論及されてきた。それはたとえばバーミンガムテーゼが労働者意識のあり方を、労働階級トーリー主義や《やつらとわれわれ》意識、組合主義的意識、いわゆる Labourism、戦闘的経済主義等に分化したかたちでとらえていることで明らかなように、[12] 新世代のマルクス主義にとって自明の前提のはずである。そうなると、労働階級のもろもろの下位文化が単一の伝統的労働者文化に回帰する図式はもはや想定できない。回帰という関係で下位文化を労働階級の親文化と結ぼうとするなら、下位文化の対抗性を逆に包含しうるような親文化の核心――下位文化に影響を与え、支配文化にたいする対抗的性格をつくりあげる点での階級的経験の同質性を内面的に保証するところの――をどう規定するのかが問題となる。

バーミンガムグループのなかで、最も徹底したエスノグラフィーによって上述の対抗的性格を吟味しようとしたのがポール・ウィルスである。主著 Learning to Labour においてウィリスが行った分析、すなわち洞察 penetration と制約 limitation との関係を軸にした労働階級青少年の意識分析は、支配文化のからくりをいわば階級的な感受性によって探り当てる彼らの能力、そうした態度を共有することで支配文化に対抗的に形成される集団のあり方などを説得的に描きだした。[13] 支配文化としての学校文化にたいする労働階級出身のはみだし生徒 working class 'lads' の反抗は、ウィリスにあっては、資本の要求と支配にたいする「労働階級の自立能力」の先取りされた表現である。このように下位文化が回帰してゆく労働者文化の核心をウィリスは労働階級の職場文化 shop floor culture にもとめる。

「職場における労働者文化についての絶対的に中心的なことがらはこうだ。すなわち、悪い条件下で働き、奪い取られ、他人から指揮・命令され、個人的に打ちひしがれていても、労働者たちは意義というものを何とか見つけだそう、自分たちの段取りをもちこもうとする。仕事をするなかで楽しみをさがし、彼らのいろいろな能力を実際に使ってみる。彼らは、自分たちの経験とか可能性とかにたいする自分たちなりの見

方を、象徴的な意味でも実質的な意味でも取り返すのである。彼らはぞっとする仕事の経験をくぐり抜けて逆説的に、生きた文化をつくり、その文化というものは単純に挫折の反映ではない。この文化は、自動的な搾取の結果人の側に残された残留物ではなくて、経験を積極的に転換させることであり、シンボルとか加工品あるいは種々の目標にこめられた価値をお互いが共有していることへの賛歌である。この文化はまた、人々に自己を理解させたり、彼らを成長させたりさえする。というのも、労働階級のこの仕事文化は単なるあぶくみたいな人生の埋め草でも、仕事の不愉快さをやわらげ、自分をそれから隔てるためのゴムマットでもないからだ。つまりこの文化はそれ自身の権利の確証であり、スキルを試してみることであり、一つの行動、目標に向かっての活動なのである。」（③―一八八ページ）

熊沢誠氏の労働者世界論を想起させるこうした職場文化論は、ホガートの労働者文化論が主として日常生活における意識・態度群に関心を寄せていたのにたいして、労働場面に焦点を当てている。ホガートの労働者文化が流入する消費文化への対抗という視点から構成されていたのにくらべ、ウィリスは資本による労働者支配に具体的に対抗する文化を発見しようと努めている。ウィリスが挙げている、職場文化の具体的内容、すなわち、きつい仕事とひどい労働条件のもとでもやってゆけるだけの精神的・肉体的なたくましさ（男性中心主義の文化、男らしさの誇示はこの要求に応える労働者文化の要素である）、集団主義と職場内のインフォーマルな集団形成、はっきりと区別されたことばの使い方、理論よりも実際にやってみることの方がずっと大事だという信念などは、こうして取りだされた労働者文化の対抗的枠組みをなす。

ウィリスのいう職場文化は、ホガートが言外に前提としていたはずのLabourismとか、分化した政治・社会意識のどれかに直結するものではない。社会的に凝集され、制度化される以前の、労働者が働く職場に自然に備えられるようになる雰囲気やそこでの態度群を「経験的に」記述したものといってよい。その点では、ショップ・ステュアードの階級意識分析を焦点に据えてきた社会学者たちの職場調査とも異なり、それ自体としては人間的でも知的でもない仕事をこなしてゆかねばならない労働者の意識に密着した《文化》を追求しているのである。

こうして、ホガートの態度分析をある意味で継承するウィリスの職場文化論は結果的に、階級文化の土壌を再構成する

試みとなっている。そしてウィリスがこのような職場文化論を提出するにあたっては多分、下位文化の参与観察が大きな役割を果たしたはずである。労働階級子弟の行動と言説との枠組みを（予定調和的にではないけれども）変換させることで、ウィリスは階級的経験を労働者文化に仕上げている内面的メカニズムの継続性を指摘したのである。

結論にかえて

資本主義社会のもとでの労働階級の階級的結集に有効に機能する文化とは何かを考えるとき、バーミンガムグループの議論はさしあたり、下位文化内での逸脱行為やラディカル意識が階級文化の枠内にあるものとして正統化されるにとどまっていた。ウィリスは下位文化の反抗スタイルを職場文化の対抗性につながる経験的通路とみなすことによって、労働者文化の階級的枠組みを総体として再建する方向に議論を展開している。労働階級の経験的世界がもっている視野の制約性をまさに経験の地盤で克服する論理ぬきに（したがって経験主義批判というだけの構造論の強調にとどまるのでなしに）どのような労働者文化論も文化的受動性の問題を解決することができない以上、この方向づけは妥当であろう。しかし、この方向づけによって同時に、下位文化がとらわれていたあの従属の再生産構造が労働者文化全体に拡大される可能性が生まれる。ウィリスの場合でいえば、せっかくの階級的洞察が、その洞察のゆえに自らを従属的な位置に貶める制約としてはたらく悪循環の可能性が、である。ウィリス自身もこの点に気づいてはいるようだ。というのも彼は、労働者意識や文化にたいする《再生産パースペクティヴ》をとる議論が（ボールズ・ギンタス、ブルデューなど）変革主体を制約する権力作用を構造として固定化する結果に終わっていることに異を唱えており、Learning to Labour で自らが示した、洞察と制約という概念装置を楽観論、非観論双方を生みだすきらいがあるとして修正し、より精緻な理論装置を提案しているからである。[14]

残念ながらウィリスのこの新たな提案を検討するにはもはや紙幅がない。議論を残さざるをえなかった論点について若干の注釈をして稿を閉じよう。

階級的問題状況を文化次元に転換させるからこそ階級的経験の自立化が可能になるという経験―意識関係がバーミンガムグループにあっては明瞭でないように思う。意識化をつうじて経験のフレームがかたちづくられるところに意識化の実

践ともいうべき文化的実践 cultural practice の固有の意味がある。文化の次元を直接的経験の次元とこのように区別したときに、日々の経験の階級的性格を意識のうえで外側からみる場面とこの場面のもつ力とを問題にできよう。そうした文脈に照らして、支配文化の側が備えている理念や論理に労働階級がすり合わせられる場面をとらえなおすことが必要である。バーミンガムグループの労働者文化論では、中産階級文化の価値体系は総じて、労働者がそこから離脱するべく想定された外的な障壁のように扱われており、その意味ではホガートのあの《外から攻撃してくる支配文化》の構図を脱しているといえないのである。

（1）アルチュセールのイデオロギー論とグラムシのヘゲモニー論の咀嚼がほぼ同時であったこの時期のイギリスマルクス主義論争の全体をここではカバーできない。ペリー・アンダーソンとE・P・トムソンとの論争、テリー・イーグルトンの評価など以下では検討外におく。トムソンにかんしてさしあたり、市橋秀夫「E・P・トムソン――経験の政治学」（『クリティーク7』一九八七年、青弓社）を参照。トムソン自身も論争の決着を留保したといい、ペリー・アンダーソンを構造主義者とはみなしていないと言う（①――一七ページ）。

（2）バーミンガム文化研究センターでの研究活動にかかわるグループを総称してこう呼ぶことにする。バーミンガム文化研究センターの活動の概観は文献⑤にえられる。とりわけ、Hall, S., *Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems.* を参照されたい。なお、バーミンガムグループは放送大学（Open Univ.）の活動と密接にかかわっており、その「民衆文化コース」の理論的背景をつくっている。

（3）ホガートの *Speaking to Each Other* もふくめていずれもペンギンブックスに収められている。

（4）たとえば、ディック・ヘブディジがホガートを social democrat と呼んでいるように（Hebdige, D., *Towards a Cartography of Taste 1935 - 1960.* ⑦――一九八ページ）、ホガートをマルクス主義者とするには無理がある。また、ウィリアムスの「汎文化主義」を批判する議論の先鞭をつけたのはトムソンであった（E・P・トムソン「R・ウィリアムスの『長い革命』批判」田村進編『文化革新のヴィジョン』合同出版社、一九六二年）。こうした相互のちがいを無視はできないが、ここでは新世代のマルクス主義が自分たちの理論的営為の批判的出発点としたことに留意してリンクと呼んでいる。なお、ウィリアムス、トムソンのマルクス主義者としての自己形成史については、それぞれのインタヴュー記録（①及び Williams, R., *Politics and Letters*, 1981, Verso.）を参照。

（5）たとえば、Williams, R., *Marxism and Literature*, 1977, Oxford Univ. Press.

（6）Cronin, J. E., *Labour and Society in Britain 1918 - 1979*,

1984, Batsford Academic, p.161.

(7) ホガートと「ラディル・ポピュリスト」オーウェルとの近似性にはヘブディジも触れている（前掲書一九九ページ）。ハードリー・チェイスの、今となってはどうということのない「ギャング小説」（『ミス・ブランディッシュの蘭』）が「すっかりイギリスに根づくことにでもなったら、これは大いに狼狽してよい」（『オーウェル著作集Ⅲ』小野寺健他訳、平凡社、二一二ページ）とのべたオーウェルを五〇年代に引き継いだのがホガートだとすれば、ホルクハイマーの大衆文化否定論から始まってホガートのは再三にわたる否定ということになろう。

(8) クローニン前掲書、一六二ページ。なお、ホガートの議論は拙稿「権威的秩序の内面化と主体形成」（藤田勇編『権威的秩序と国家』、東大出版会、四六七～四六八ページ）で扱ったことがあるので参照いただけると幸いである。

(9) こうした経験主義批判の代表例はリチャード・ジョンソン。Johnson, R., *Three problematics: Elements of a Theory of Workings-class Culture.*（④所収）参照。トムソン論文「イギリスの特殊性」（*The Poverty of Theory*, 1978, Merlin Press.）をめぐる論争（Hall, S., *In Defence of Theory*.; Johnson, R., *Against Absolutism*.,Thompson, E. P., The Politics of Theory. いずれも⑥所収）でも《経験》概念のとり扱いが焦点になっている。

(10) Clark, J., Hall, S., Jefferson, T., Roberts, B., *Subcultures, Cultures and Class: A Theoretical Overview.*（②所収）

(11) ディック・ヘブディジ『サブ・カルチャー　スタイルの意味するもの』（山口淑子訳、未来社、一九八六年）、Cohen, P., *Subcultural Conflict and Working-class Community.*（⑤所収）。ここでは紹介しきれないが②③④に労働階級の下位文化にかんするバーミンガムグループの具体的検討が網羅されている。

(12) テーゼ四六ページ図表による。なお、初出は Clark, J., Jefferson, T., *Working Class Youth Cultures.*（③—一四五ページ）にみられるものであろう。

(13) Willis, P., *Learning to Labour*, 1977, Saxon House.1980, Gower. この他にウィリスの論文・著作を目に触れえたかぎりで挙げておく。i *Shop-floor Culture, Masculinity and the Wage Form.*（②所収）ii *Profane Culture*,1978, RKP. iii *Notes on Method.*（⑤所収）iv *Cultural Production and Theories of Reproduction.*（⑧所収）

(14) locking, destressing, transformation, isomorphism がそれである（⑧—一三一～一三七ページ）。

《文献》

① Abelove, H. et al(eds.), *Visions of History*, 1976, Pantheon.

② Hall, S. & Jefferson, T.(eds.), *Resistance through Rituals: Youth subcultures in post-war Britain*, 1976, Hutchinson.

③ Mungham, G., Pearson,G.(eds.), *Working Class Youth Culture*, 1976, RKP.

④ Clark, J., Critcher, C., Johnson, R.(eds.),*Working Class Culture*, 1979, Hutchinson.

⑤ Hall, S., Hobson, D., Lowe, A, Willis, P.(eds.),*Culture, Media, Language*,1980, Hutchinson.
⑥ Samuel, R. (ed.), *People's History and Socialist Theory*, 1981, RKP.
⑦ Waites, B., Benett, T., Martin, G.(eds.), *Popular Culture: Past and Present*, 1982, Croom Helm.
⑧ Barton, L., Walker, S. (eds.), *Race, Class and Education*, 1983, Croom Helm.

（なかにし　しんたろう　鹿児島大学・哲学）

✢

哲学を学ぶ人のために
唯物論研究協会編
哲学史から現代哲学の重要な問題まで、これから哲学を学ぶ人々に必要な基礎知識が、読みすすむなかで自然に身につくよう、また写真を多く入れ叙述スタイルも座談・対話・手紙体と、読みやすいように編集した。現代人のための哲学入門書。
○内容から　**Ⅰ哲学とはなにか** ― **座談会**　**Ⅱ哲学史から学ぶ**　古代ギリシアの哲学の誕生と展開／自由と人権の問題の展開／近代の認識論――科学と哲学の接点／マルクス主義哲学の研究的アプローチ／対話でたどる日本の唯物論の歴史　**Ⅲ現代の哲学**　史的唯物論 ― 人間と歴史／自然、自然科学、社会／実践論 ― 人間と自由／現象学・構造主義／言語・その哲学的問題性
定価1700円
東京都千代田区神田神保町1-28　白石書店　振替東京2-16824

◆ぶっく・えんど

「西欧マルクス主義」の系譜

吉田　正岳

(1)　「西欧マルクス主義」とは、**メルロ＝ポンティ**が**『弁証法の冒険』**（みすず書房）において使い、そこから普及しはじめた言葉だといわれている。

社会民主党的なマルクス主義、ソ連型マルクス主義に対して、主体性を強調し、主体―客体の弁証法を唱えた**ルカーチ**（**『歴史と階級意識』**白水社、**『論争・歴史と階級意識』**池田浩士編訳、河出書房新社）をメルロ＝ポンティは西欧マルクス主義の始祖としている。ここから、「西欧」マルクス主義という言葉が、「ソ連型」マルクス主義に対抗的に用いられるようになった。そしてその後に、スターリン批判の影響もあって、マルクス主義は一元的・一枚岩的ではない、西欧には西欧独自の歴史性を帯びたマルクス主義があるはずだ、「教科書」にまとめあげられたマルクスではなくて、本源的なマルクスの思想は何か、といったような問題意識が、西欧マルクス主義という用語をより広めていった。

(2)　西欧マルクス主義という言葉は非常に広範囲な人々に対して用いられている。例えば、ルカーチから始まってハーバーマスあたりまでをも指して用いられているが、これらの人々の生きた時代と地域を考えてみれば、「西欧」マルクス主義といっても非常に様々な内容が含まれていることがわかる。

マルクス、エンゲルスの死後のことを考えてみると、帝国主義時代の中心国よりも周辺国、矛盾の集積が激しかった地域から独創的な思想家が出てきたといえよう。

例えば、革命ロシアの**レーニン**（**『レーニン全集』**大月書店）、**トロツキー**（**『トロツキー選集』**現代思潮社）、**ブハーリン**（**『史的唯物論』**青木書店）たちが、「東欧」あるいはアジアに。

彼らにひきつづいて、ルカーチ（**『ルカーチ著作集』**白水社）や**ローザ・ルクセンブルグ**（**『資本蓄積論』**岩波文庫、**『ローザ・ルクセンブルグ選集』**現代思潮社）が「東欧」あるいは「中欧」にあらわれ、そして**グラムシ**（**『現代の君主』**青木文庫、**『グラムシ選集』**合同出版）がイタリアの周辺部から出てきたように、それぞれの地域の資本主義的・帝国主義的矛盾の解決を探求する過程のなかから、彼らの思想が形成されてきた。

ドイツでは社会民主党が前世紀から勢力を持っていたが、フランスにマルクス主義の影響があらわれるのは一九二〇年代である。

以上のようなことを考えると、「西欧」マルクス主義といっても、その「西欧」が直ちにヨ

ーロッパの先進諸国＝中心諸国の問題を解決するパラダイムを提供しているとは必ずしもいえない。西欧マルクス主義の「西欧」ということで通常考えられている以上に、中欧的、東欧的なかたよりをもって彼らの提起した政治的、文化的、地域的、思想的諸問題を考える必要がある。

(3) 以前、西欧マルクス主義が批判されたとき、自然の存在を認めない唯物史観主義だとか、主体的唯物論だ、というような批判がされることが多々あった。ルカーチの主体―客体の弁証法、グラムシの実践的唯物論をスターリン的な唯物論の客観主義的理解（**『弁証法的唯物論と史的唯物論』**国民文庫）に対置させてみると、人間の主体性を重んじるメルロ＝ポンティの西欧マルクス主義評価もわかるし、彼とは逆の立場からの批判がでてくることも了解できる。このような議論は認識論レベルの議論である。しかし、西欧マルクス主義の源流に数えられるグラムシのことを考えてみても、単に認識論レベルの事柄が問題だったのではなく、政治的・社会的な変革の戦略的・戦術的な事柄が問題だったのである。とくに、今日の西欧マルクス主義、「ネオ・マルクス主義」の問題の取り上げかたをみると、グラムシの提出した「市民社会」や「陣地戦」の概念が議論の内容を規定していると考えられる。

この点から、グラムシとアルチュセール派の関係、グラムシとイギリス・ニュー・レフトの関係、グラムシと日本の構造改革論との関係を考えることができるであろう。ここでいうアルチュセール派とは**アルチュセール**（**『資本論を読む』**〔バリバールとの共著〕合同出版、**『レーニンと哲学』**人文書院、**『国家とイデオロギー』**福村出版）、**バリバール**（**『史的唯物論研究』**新評論、**『プロレタリア独裁とは何か』**新評論）、**プーランツァス**（**『資本主義国家の構造』**1・2、未来社、**『ファシズムと独裁』**社会評論社、**『資本の国家』**ユニテ、**『国家・権力・社会主義』**ユニテ）といった人々を指し、イギリスのニュー・レフトとは**レイモンド・ウイリアムズ**（**『文化と社会』**ミネルヴァ書房、**『長い革命』**ミネルヴァ書房）、**ペリー・アンダーソン**（**『西欧マルクス主義』**新評論）、**ジェソップ**（**『資本主義国家』**御茶の水書房）、ラクラウといった人々を指している。

(4) ところで、ドイツにおける西欧マルクス主義にも触れておかねばならない。それは**フランクフルター・シューレ**である。**ホルクハイマー**（**『理性の腐蝕』**せりか書房）、**アドルノ**（**『ミニマ・モラリア』**法政大学出版局、**『権威主義的パーソナリティ』**青木書店、**『美の理論』**河出書房新社）、**ベンヤミン**（**『ベンヤミン著作集』**晶文社、**『ドイツ悲劇の根源』**法政大学出版局）、**フロム**（**『自由からの逃走』**東京創元社）、**マルクーゼ**（**『初期マルクス研究』**未来社）といった人達は、ルカーチの「物象化」概念から初発の問題意識を喚起されつつ、それにフロイトの精神分析を噛み合わせて、現代の「大衆社会」の問題、ナチズムの問題を分析した。彼らにつづくフランクフルター・シューレの代表者として**ハーバーマス**（**『コミュニケーション的行為の理論』**上・中・下、未来社、**『イデオロギーとしての技術と学問』**紀伊國屋書店）がいることは周知のことである。

(5) こうしてみると、スターリン批判にともない西欧マルクス主義が、その起源はどうであれ、西欧独自の（東欧、中欧独自の）社会変革のプランを提出しようとしたことは確かであって、それは当の社会の文化的独自性（キリスト教）、社会的独自性（市民社会、民主主義、大衆社会の成熟度）、社会意識の

レベル（国家、教育、家族のイデオロギー）を重視したところにみることができる。このことは当然のことながら、政治的な諸問題に連結し、前衛党と民主集中制、社会運動の諸団体と前衛党の関係の問題などが問われることになった。

うえに述べたことがらは、第二次大戦後の日本、ことに高度経済成長をとげる過程（五〇年代の半ばから、七〇年代の初頭まで）と、オイル・ショック以後の低成長の過程において、それぞれの時期にみあったかたちで問題化された。戦前に、ルカーチと福本和夫との関係というような例外はあるが、戦後になって西欧マルクス主義と日本のマルクス主義との関係がより緊密に論じられるようになった。たとえばルカーチと主体性論、前衛党論、グラムシと構造改革論、「市民社会―国家」論などがそれである。

(6) ところで第二次大戦後の西欧マルクス主義をみてみると、一九六八年を境にしてかなりの変化がみられる。いわゆる六八年革命といわれるものがマルクス主義におよぼした影響は、先進資本主義国の高度な産業的発展とその矛盾の噴出、社会運動・市民運動の展開（必ずしもマルクス主義によらないエコロジー、フェミニズムなどの運動）、社会主義国の現実、社会主義理念と現実とのギャップ（スターリン批判、ハンガリー事件、チェコ事件）などのあとをうけたものだったゆえに、深くかつ大きいものだったと思われる。**マルクーゼ**（**『文化と社会』**せりか書房、**『ソビエト・マルクス主義』**サイマル出版会、**『一次元的人間』**河出書房新社）はこの時期の学生運動におおきな影響をおよぼした。サルトルの影響力の低下、アルチュセールをはじめとする構造主義の台頭、その後の、**デリダ**（**『声と現象』**理想社、**『グラマトロジーについて』**現代思潮社）、**ドゥルーズ**（**『アンチ・オイディプス』**ガタリとの共著、河出書房新社、**『ニーチェと哲学』**国文社）、**ガタリ**（**『カフカ』**法政大学出版局）、**リオタール**（**『ポスト・モダンの条件』**風の薔薇）などのポスト構造主義者の活躍、ハーバーマスと学生運動との関係、フランクフルター・シューレの第三世代（**ネークト**、**オッフェ『後期資本制社会システム』**法政大学出版局）、イギリスのニュー・レフト（**イーグルトン『批評の政治学』**平凡社）などが、新しい西欧マルクス主義を示す例としてあげられるであろう。これらの思想の動きは「一九六八年革命と西欧マルクス主義」としてまとめられるとおもわれるが、この時期の特徴は、一般的民主主義がより強調されてきたこと、公害問題をきっかけとして「産業」「生産力の発展」が疑問に付されるようになり、「生活の質」を問わねばならず、また社会的富、生活の豊かさ、欲望そのものが問いなおされるようになったことである。エコロジー、原発反対運動、技術の社会性への着目、オールタナティブ・テクノロジーなどはそのような問い直し運動の一例であるし、またそのような運動形態がマイナーであったり、ネットワークを重視した形態のため、政治権力（政権）に問題を帰着させる思考法と重なり合わなくなってくるケースも生じてきた。

今日、「ネオ・マルクス主義」について議論されているが、そこでのかなり限定された内容をこえて、西欧マルクス主義の発生（周辺）と展開（先進資本主義国の中心＝イギリス、ドイツ、フランス）をおさえて議論することは、現在の日本を考えるにあたって重要なことだと思われる。「経済大国」となった日本と西欧とは、社会的・政治的問題の質において同質のものを持っていると考えられるからである。

（よしだ　しょうがく　都留文科大学・哲学）

★海外論文翻訳

実践的唯物論の科学的含意を論ず

易傑雄（イジエシオン）
卞崇道（ビエンチョンダオ）
志田昇 訳

筆者の紹介

ここに紹介される「実践的唯物論の科学的含意を論ず」は、筆者の一人である卞崇道氏から、知人の吉田傑俊氏を経て本誌への掲載を要請された論文（一九八八年九月執筆の論文を一部訂正したもの）の邦訳である。

易傑雄氏は、一九四五年生まれで、四四歳。北京大学哲学系助教授をつとめている。専攻はソビエト哲学で、主要著書として「ソ連におけるマルクス主義哲学の発展」などがある。

卞崇道氏は、一九四二年生まれで、四七歳。現在、中国社会科学院哲学研究所助教授。専攻は日本哲学で、主要著書は、「日本哲学史教程」などがある。

（訳者）

＊

周知のとおり、マルクス主義哲学の創始者はかつて「弁証法的唯物論」という術語を使用したことがないし、「弁証法的唯物論と史的唯物論」というような言い方で自分の哲学を表現したことはなおさらない。マルクス主義哲学を弁証法的唯物論と史的唯物論という二大分野として理解するこの種の枠組みが最も早く現われたのはソ連の二〇年代初めの哲学文献（一九二二年、エス・ヤー・ヴォルフソンがミンスクで出版した『弁証法的唯物論』という本）においてである。その後、スターリンが「弁証法的唯物論と史的唯物論」の発表、教条主義のソ連の理論界における長期的な支配によって、この枠組みがモデル化された。この種の哲学モデルは、歴史上マルクス主義哲学の若干の原理を広めることにある種の役割を果たした。しかし、それが形成された時には、マルクス主義の創始者の多数の著作がソ連でまだロシア語に翻訳され広められてはおらず、ソ連のマルクス主義の隊列の理論水準はまだ非常に低く、当時すでに発表されていたマルクス主義の古典的理論家の著作に対する理解はまだ非常に浅かったので、マルクス主義哲学をはっきり述べる上ではまだ少なくない欠陥と短所が存在した。たとえば、「一枚の鋼」としてのマルクス主義哲学を相互に独立した二大分野に変え、二つの対象、二種類の唯物論に変えてしまったり、弁証法的唯物論をマルクスとエンゲルスが断固として反対した「かの歴史的過程を排除した抽象的自然科学的唯物論」[1]に変えてしまったり、人々にあたかも弁証法的唯物論は非歴史的で、史的唯物論は非弁証法的であるかのような錯覚を与えたり、史的唯物論を弁証法的唯物論の社会歴史的領域への拡張であると見なしたり、マルクス主義哲学の本質的特徴を軽視してしまったり、弁証法と唯物論を切りはなしたり、マルクス主義哲学を叙述する際に、抽象から具体への原則を堅持しえず、多くの点でまだ形而上学的で非歴史的であった、等々。

これまで長い間、社会主義各国で、実践中に多数の共通の問題が出現し、今では全て改革を行わないわけにはいかないのは、指導的な思想の核心をなしているソ連型マルクス主義哲学が完全には科学的でなく、マルクス主義哲学の本来の姿に完全には一致していなかったことが一つの重要な原因であった。

五〇年代以来、社会主義各国の哲学界は、スターリンと一部のソ連の哲学者が理解しているような社会主義各国のイデオロギーの中で支配的地位を占めるマルクス主義哲学に対して続々と疑問を提起した。最近わが国の哲学界の少なくない

同志も、改革の順調な進行を保証しようとするのなら、まず第一に我々の指導的な思想をなす理論の基礎的な核心――すなわちマルクス主義哲学の本来の姿――を復活させなければならず、また新しい社会的実践と科学の成果とに基づきそれを発展させなければならない、と認識するようになり、マルクス主義の実践的唯物論の哲学的問題を復活させ、発展させることを提起した。我々はこれは非常に正しく、非常に重要だと考える。しかし、「実践的唯物論」の科学的含意はいったい何であるか。マルクス主義哲学の根本的特質と主要精神はいったい何であるか。これは深く探求を待たれる問題である。本論文では我々の見解を述べてみる。

一　マルクス主義哲学全体は実践を基礎とする統一された唯物論哲学である

マルクス・エンゲルスは、社会的実践に参加する過程でヘーゲルからフォイエルバッハを経て最後に自己の哲学を形成した。彼らは実践的唯物論を自己の新しい哲学の名称としたが、これは観念論とも異なり、また一切の古い唯物論の哲学の本質的特徴とも異なっていることを最もよく反映した。我々はマルクス主義哲学の創始者がマルクス主義哲学に対して与えたこの科学的名称を当然復活させるべきである。

マルクス主義の創始者は自分の新しい哲学を実践的唯物論と呼んだ。実践の後ろになお唯物論という文字を加える必要があるのは、実践というカテゴリーは唯物論的に理解することもできるし、観念論的に理解することもできるからであり、彼らが断固として言明したように、彼らの哲学は自然界、物質は第一次的であり本源的であり始源的であり、その他の一切のものが生成・存在を依存する前提と基礎である、という立場を堅持しているからである。実際、社会的実践があるならば、まず第一に実践の対象――すなわち改造と認識を要する客観的世界――と、実践主主体――世界の改造と認識の人為的前提――とがぜひなくてはならない。しかも、自然の特殊な部分をなしている人間の生成も必然的にその自然的前提をもたねばならない。当然ながら、自然界・物質は実践の前提と基礎であると言っても、それらのことがマルクス主義哲学においてはじめからおわりまで最も重要なものであると説くのとけっして同じではない。実践性こそ、マルクス主義の哲学がその他の一切の哲学と区別される最も本質的な特徴である。同様にマルクス主義哲学に対して実践がもつ重要な意

義を強調するため、実践を世界の実体そのものであり、その他一切のものにとって本源的なものであり、まるで実践がなければ自然界もないかのように説いてもならない。したがって、我々の考えでは、マルクス主義哲学を実践実体論あるいは実践一元論と呼ぶのはいずれも非科学的である。なぜならば、これはただ重大な混乱を引き起し、観念論または不可知論に傾斜させることができるだけだからである。このような哲学が依然としてマルクス主義であることは決してありえない。

もし実践実体論と実践一元論という言い方が成り立つとすれば、人間と社会的実践が出現する以前には別の物が存在しなかったことを証明できなければいけない。実際、ある人はまさにそうしているのである。彼らはマルクスの「抽象的孤立的に理解され、人間から切り離されて固定された自然界は、人間にとって無である」[2]という言い方を人間に先行して存在する自然界が存在しない証拠としている。実際には、ここで、マルクスが言っていることは根本的に、この意味ではない。彼は、ヘーゲルの言うところの自然界が神秘的な絶対理念の外化にすぎず、「自然界の諸規定からの抽象にすぎない。したがって全自然は、ヘーゲルにとっては、感性的外的な形式においてくりかえされる論理的抽象にすぎず」[3]、人間の外部に存在して、人間の生成と存在の前提をなしている生き生きとした自然界とは根本的に別の物であることを指摘したのである。

いわゆる実践的唯物論は以下のように説くにすぎない。すなわち、社会的実践がなければ、認識はなく、科学的な哲学の知識もありえない。マルクス主義哲学はすべての社会的実践を基礎としており、実践はマルクス主義哲学の出発点であり生成の基礎である。マルクス主義哲学は、社会的実践とまったく無縁で超人類的な哲学者の自由な構想を自己の哲学の対象及び内容とすることを断固として排除する。このように、マルクス主義哲学の全ての知識は実践から来た、実践を通して検証しうる真の科学的知識である。これこそマルクス主義哲学をして酔っぱらった思弁に完全にたよって体系化された古い哲学と区別させているのである。科学的な哲学は人類が実践において認識したすべての知識の中に含まれた存在と思考が共通にもっている各種の法則を概括すべきである。現存の哲学体系はわずかに狭義の認識論の中でやっと実践を論じているにすぎず、しかも認識論はわずかに弁証法的唯物論の一構成部分にすぎず、人類の社会的生活過程を対象としてい

る唯物史観の中にはなんと社会生活の基礎をなす社会的実践の席がないのである。明らかにこれはマルクス主義哲学の創始者の思想と一致していない。

社会的実践がマルクス主義哲学全体の基礎である以上は、この哲学が同時に弁証法的でもあり歴史的でもある唯物論でないことは不可能である。実践は人間が世界を改造する物質的活動であるから、それは現実的な歴史的過程である。実践の対象である客観的世界と実践の主体である人間はどちらも現実的な時間・空間の中に存在しており、その中で共に発展するのである。したがって、それらの一般的な法則性および人間たちの頭脳の中でのそれの反映が歴史性をそなえないことはありえない。同様に実践それ自体が一つの弁証法的な総体であるので、それは人間と自然界との統一、自然界、人間および歴史の統一を体現している。マルクス・エンゲルスは正に実践の中で実践それ自体のこのような弁証法的本性を発見し、人間社会が異なる目的と要求をそなえていることによって、情熱的な人間的活動の過程をもつけれども、自然界も社会も同じ発展法則をそなえていること、すなわち両者ともに弁証法的に前進し発展することを認識するに至ったのである。したがって、彼らが古い唯物論の基礎の上に発展させた、存在と思考を概括する共通の法則をもって内容とする新しい哲学はどれも全体的に弁証法的性質をそなえていなければならない。彼らが創立した新しい哲学は同時に全てすでに弁証法的性格をそなえているからには、歴史性もそなえているので、「弁証法的・史的唯物論」と呼ぶこともできるのである。実際、マルクス主義哲学の創始者は別のところでは「弁証法的」と「歴史的」という言葉を用いているが、両方とも唯物論を説明するのに使っているのである。マルクス主義哲学はただ一つの統一的対象をもつだけである。それは自然、社会、人間の思考および認識に共通する法則に関する統一された唯物論哲学である。現在の狭義の唯物史観の発見は、社会主義を空想から科学に変え、一切の社会科学を真の科学にする可能性を与えた。これはマルクス主義の創始者の人類社会に対する偉大な貢献である。マルクス主義哲学も社会的実践を研究する過程の中で唯物史観と同時に形成されたものであるが、狭義の唯物史観それ自体は決して一般の世界観的な意義をそなえているわけではない。したがって、それがマルクス主義哲学それ自体の構成部分であると考えるのは非常に難しい。

マルクス主義哲学全体は、社会的実践を基礎とするものであるので、人類が実践の中で獲得した一切の科学的知識の中

に含まれている思考と存在の共通の法則に対する概括と総括である。すなわち、主観的弁証法は客観的弁証法の反映にすぎないので、両者は本質上同じであり、ただ表現形式が異なるだけである。論理と歴史は一致するので、論理は認識史の精華にすぎず、それは認識の歴史的過程の総計と総和である。いいかえれば、人間の思考、論理および認識過程が全て弁証法的である時に、はじめて外部世界の正確な模型を作ることができる。このことはすなわち、マルクス主義哲学全体は実践を基礎とする唯物論的認識論であり、それは弁証法と論理学でもあり、弁証法、論理学および唯物論的認識論が同一の科学的世界観であるということである。現存の哲学体系が弁証法と唯物論、認識論と論理学とを切り離し、それらの機械的総和とみなしているのは、根本的にいえば、社会的実践がマルクス主義哲学全体の基礎であるという思想にそむいたからである。

実践的唯物論は社会的実践を自己の哲学全体の基礎とし、社会的実践はまた一つの歴史的過程であるから、それは常に実践の対象、実践の手段および実践主体の変化、発展に伴って不断に豊富化、発展する必要がある。実践の発展に伴って、人々の客観的世界に対する認識は必然的に断えず豊富化し深化することができる。このことが人類の認識に対する科学的概括をなすマルクス主義哲学も、必然的に社会的実践の前進と豊富化に伴って発展する必要があることを決定する。それは一切の古い哲学と異なって、永遠に、最終的に完成することが不可能な一つの開放的な体系であるだけである。

二　人間の問題はマルクス主義の中心問題である

マルクス主義哲学全体はすべて実践を基礎とするものであり、また、人間は社会的実践の主体である。したがって、このことがマルクス主義哲学全体は、必然的に人間を中心とする必要があることを決定づけるのである。社会的実践を行う指導的な思想と目的は全て人間によって提出されたものであり、社会的実践に使われる道具も人間によってつくられたものである。そして社会的実践とこの過程の中での世界（実践主体＝人間自身を含む）および人間と世界の関係に対する認識も人間によって行われるものである。実践の対象をなしている客観的世界でさえも、圧倒的多数の状況のもとでは、すでにもういわゆる「純粋な」自然界ではないので、人間によって改造された「人間化された自然」なのである。このことは

つまり認識対象や認識方法にせよ、認識主体にせよ、全て人間から分離できないということである。このような状況のもとで得られた一切の認識はおのずから不可避的に人間の刻印を押されている。一切の知識に対する科学的概括及び総括としてのマルクス主義哲学―唯物論的認識論も当然ながら人間の刻印を押されていないことはありえない。事実上、人間は結局客観的世界と人間の認識に共通の法則を認識できるのか。もしできるとすれば、認識の過程の中で、それは人間自身のどんな要素の影響を受けるのか。人類は自己の世界に対する認識を利用して世界を改造する闘争を指導していくことができるのか。すべてのこれらの問題の解決は最終的にはまた人間自身の本質と特質に対する探求にいきつく。このことが人間の問題の研究をしてマルクス主義哲学をきずく前提条件の一つとさせている。マルクスおよびエンゲルスもまさにこのようにしたのである。彼らが集中的に哲学を研究し、ヘーゲルの観念論、神秘主義とフォイエルバッハの唯物論哲学の機械性、不徹底性を批判した時、すなわち『一八四四年の経済学・哲学手稿』の執筆にとり組み、『聖家族』など初期の著作を書いていた時期には、まさに初めから終わりまで人間の問題を自分たちの関心の中心としていたのである。その後、彼らの著作の中で人間を具体的に論じた問題が少なくなったのは、以下の理由によるのである。第一に、マルクスおよびエンゲルスはまずプロレタリア階級の革命家であり、彼らがそういう立場でマルクス主義哲学思想を革命の情勢と任務の分析に具体的に運用するには、それを用いてプロレタリア階級の革命を指導することの方がマルクス主義哲学をつくることよりもはるかに重要であった。第二に、彼らは、人間の本質が社会関係の総和であり、しかも社会関係は階級社会の中ではまず階級関係として表現されるので、人類の解放を実現しようとするならば、まずプロレタリア革命を行い、階級の解放を完成しなければならないと認識していた。したがって、このことはマルクス・エンゲルスがその後人間が哲学の中心問題であるという主張を放棄したということを示すものでは少しもなく、彼らは実際上は一つの特殊な方面から、さらに一歩深い次元で人間および人間の本質を研究したのである。しかし、見ておかなければならないのは、マルクス主義の創始者はやっかいな革命の任務のために、その後は終始自分の哲学の中心問題をなしている人間について一歩進めて総合する時間がみい出せず、人間の生物的要素および生物的要素と社会的要素との関係についても深い探求を行うことができな

かったことである。これは我々がマルクス主義哲学を発展させる過程で解決しなければならない問題である。

マルクス主義哲学全体は全て実践を基礎としている。このことは単に一切の認識、マルクス主義哲学の一切の知識がすべて社会的実践に由来し、社会的実践の基礎の上での客観的世界の普遍的な法則に対する科学的な概括であるということを示しているだけでなく、さらにそれが社会的実践の中にもどり、実践を指導し、人間の欲求に応じて世界を変革するということをも示しているのである。このような意味から言えば、マルクス主義哲学は自然界を人間の欲求に合致した世界に変える科学であり、人間の欲求に合う世界を革命的に改造して人道的な社会にし、「人間を人間の高みにまで高める」科学にほかならない。この点を達成しようとすれば、まず思考と存在、人間と世界との関係の問題を正確に解決しなければならない。そしてまた人間はこれらの関係の中心におかれる。というのは、人間を通じて、人間の能動的活動＝社会的実践を通じて、はじめて思考と存在の総体的な関係を生み出すことができるからである。さらに、人間の世界に対する本当の関係もまた、ただ現実の人間およびその能動的活動、すなわち物質的世界を変革すると同時にまた自分自身をも変革する労働と社会的実践のそれぞれの形式を通じて、はじめて表出しうるのであり、把握できるのである。したがって、世界に対してこのような関係の中におかれた現実的な人間がはじめてマルクス主義哲学の中心対象なのである。実際には、世界の中心の地位におかれた人間はすでに客観的な独立した存在をもっているばかりか、認識、思考の主体でもあり、それ自身が思考と存在の統一体なのである。それ故に、現実的な人間から出発するならば、哲学の一切のその他の側面を正確に理解できる。しかし、マルクス主義哲学の中では、人間は実践的な人間であり、したがって現実的な人間であり、社会的な人間であり、「歴史の中で行動している人間」である。労働と社会的実践によって人間は、動物と区別されるようになった。労働と社会的実践は人間の本質を生み出した基礎である。したがって、思考と存在の統一は、単に思考と存在の人体の上での統一として現われているばかりではなく、人間の認識と客観的世界との、人間がたずさわる実践活動の中での統一としても現われている。したがって、マルクス主義哲学にとっては、現実的な人間およびその社会的な存在の仕方を理解するための鍵もまた一定の歴史に規定された社会的実践とそのような実践の中に現われてきた人間の世界に対する

関係として示される。その中で最も主要なものが実践的対象的関係である。人間の世界に対する関係は、人々が世界にかかわるすべての形式と世界を確証する全ての形式を含む人間の一切の活動形式、人間の活動の成果等々に全て関係し、それらを一つの統一的総体に変える。人間の活動のこのような総体性は正に人間自身の総体性を反映している。それゆえ、人間をマルクス主義哲学の中心対象とするのである。このことは自然、社会、および人間の思考と認識の共通の法則を哲学の対象とすることと一致するのである。

我々が知っているところによれば、あらゆる哲学の最高の問題は思考と存在との関係の問題であり、もっと適切に言えば、実際上思考と存在が同一性をそなえているか、両者の同一の基礎は何か、どのように同一か、などの問題である。実はヘーゲルは早くもその観念論的な思弁においてこの点を意識するに至った。彼は『哲学史講義』において、近代の一切の哲学は思考と存在の統一に対して興味をもち、[4] この統一の解決の仕方の違いによって、経験論と実在論という両派に分かれると述べた。彼の『論理学』がくり返し論証しようとしていることも思考と存在の同一性の問題である。ただ客観的観念論の立場が彼をしてこれに対して一種の神秘的な解決をせしめたにすぎない。彼はすでに客観的に独立した存在をもち、また認識能力をもち、しかも一切を創造することができる絶対的理念を自分の哲学の研究対象および自分の哲学体系を構成する基礎としている。彼の『論理学』のカテゴリー体系の形成は絶対的理念の自己展開、自己規定、自己認識の運動過程についての忠実な描写である。実は、これらの特徴を真にそなえているのは現実的な人間だけである（当然ながら、人間が認識と創造を行おうとすれば、必ず客観的物質的前提をそなえなければならない）。それゆえ、マルクスとエンゲルスは『聖家族』という本の中で、次のように述べている。「ヘーゲルの体系の中には三つの要素がある。スピノザ的な実体、フィヒテ的な自己意識および前の二つの要素のヘーゲルにおける必然的な矛盾した統一、すなわち絶対精神である。第一の要素は形而上学的に改作された、人間から分離された自然である。第二の要素は形而上学的に改作された、自然から分離された精神である。第三の要素は形而上学的に改作された以上二つの要素の統一、すなわち現実的な人間と現実的な人類である。[5]」彼らはさらに一歩進んで、以下のように指摘した。「フォイエバッハは形而上学的な絶対精神を『自然を基礎とする現実的な人間』に解消し、したがって宗教に対する

批判を完成した。同時にヘーゲルの思弁および一切の形而上学に対する批判の基本的な要点を練り上げた[6]。別のところで彼らは次のように明確に指摘している。「ヘーゲルは『現象学』において人間のかわりに自己意識をおいた。このため、最も複雑な人類の現実は、ここでは単に自己意識の特定の形式にすぎず、単に自己意識の規定性にすぎない。……『現象学』は、最後に全く論理的にあらゆる人類の現実のかわりに『絶対知』をおいている。人類の現実が知におきかえられるのは、知が自己意識の唯一の存在様式であり、しかも自己意識は人間的とみなされる唯一の存在様式だからである。ヘーゲルは人間を自己意識的な人間に変えたが、自己意識を人間の自己意識に変えず、現実の人間、すなわち現実的・対象的世界の中で生活し、この世界によって制約された人間の自己意識に変えない。ヘーゲルは世界を逆立ちさせた[7]……」。提起に値いするのは、マルクス・エンゲルスのこれら全ての論述がレーニンから見ても「注意に値する箇所[8]」であったことである。『聖家族』という本の前に書かれた『一八四四年の経済学・哲学手稿』の中で、マルクスは何度もこの点を確認している。すなわち「人間の本質、人間はヘーゲルから見れば自己意識と等しいものである[9]」。

これら全てのことは何を説明しているのであろうか。マルクス・エンゲルスから見れば、第一に、ヘーゲルが哲学の対象および哲学体系を構築する基礎として用いているもの＝神秘的な絶対理念、自己意識、絶対精神は、実際には、現実的な人類および「一定の個体的な人間[10]」でなければならないことである。第二に、ヘーゲルが現実的な人間を神秘的な絶対理念、絶対精神に変えたので、その結果、彼の哲学は「世界を逆立ちさせる」哲学になってしまったこと。第三に、フォイエルバッハは、ヘーゲルを批判する過程で、ヘーゲルの形而上学的な絶対精神、絶対理念を現実的な人間に解消したが、これは問題の急所をつかんだものであり、哲学史上の一大進歩であった。しかし、フォイエルバッハはけっして真に社会的実践およびその意義を理解したわけではなく、それをただ自然を基礎とする人間に解消したにすぎなかったので、形而上学的な人間主義の哲学に堕してしまったこと。第四に、もし、哲学全体がすべて社会的実践を基礎とし、実践の中にある現実の人間、歴史の中で行動している人間、社会的人間を自分の中心対象とし、人間の問題を哲学全体の中心問題とすることができるならば、ヘーゲル哲学とフォイエルバッハ哲学に対する改造を実現して、真の科学的哲学となり、さまざ

まな非科学哲学を批判する鋭利な武器となり、人間の要求に応じて世界を変革する行動の指針となることができることである。

エンゲルスが「新しい世界観の天才的萌芽を含む最初の文献」と呼んだ『フォイエルバッハに関するテーゼ』の中で、マルクスが第一テーゼの中で指摘しているように、これまでの一切の唯物論は、対象、現実および感性的世界をただ客体的または直観的な形式でのみ理解し、それらを具体的な人間的活動（すなわち実践活動）としては理解せず、実践的主体（すなわち人間）の側面から理解したのではなかった（このドイツ語原文は、“nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht Subjektiv. である。『マルクス・エンゲルス全集』ドイツ語版、第三巻、五ページ”）（私は、現在の『マル・エン選集』第一巻のこの部分については不正確に訳されていると思う――筆者）のであり、その結果、能動性は反対に観念論によって抽象的、一面的、単純な思考の能動性として展開された。[11] また次のように述べている。「古い唯物論の立脚点は『市民』社会である。それに対して新しい唯物論の立脚点は人類社会または社会化された人類である」。[12] このことは、マルクスが一八四五年にも依然として実践的主体である人間と社会化された人類を哲学の中心問題とするよう主張していたことを明らかにしている。

マルクスは、一八五八年一月十四日にエンゲルスへ送った手紙の中で、彼がマルクス主義哲学の専門的著作を書く計画を提案した。「もし、今後この種の仕事をする時間が再びあったら、私はぜひ二～三ボーゲンの紙でヘーゲルが発見したが同時に神秘化した方法の中に存在している合理的なものを一度明らかにして、一般の人間でも十分理解できるようにしたいと思う」[13]と。彼がこう述べたのは、「ヘーゲルの『論理学』にもう一遍目を通した」[14]後のことである。彼がいうところのヘーゲルが発見したが同時にまた神秘化したものとは、『論理学』の中で明らかにされている思想である、と見ることができる。上述の分析を根拠として、我々は次のように推測する理由を完全にもっている。すなわち、ヘーゲルは現実的な人間を絶対理念に変え、それを自分の哲学の対象と哲学体系を構築する基礎としたが、そのことはまたマルクスが考えている「ヘーゲルが発見したが同時に神秘化した方法の中に存在している合理的なもの」の一つである。彼が自分の新しい哲学をすでに熟慮成熟させるまでになり、ヘーゲルが発見した原理をあらためてはっきり述べ、自分の哲学の専門書を書

く準備をしていた時にも、やはりまだ現実的な人間、社会的な人間を自分の哲学の対象として哲学体系を構築する準備をしていたのである。

注目に値いするのは、毛沢東同志も「マルクス以前の唯物論は人間の社会性を離れ、人間の歴史的発展を離れて、認識の問題を観察してきた。したがって、認識の社会的実践に対する依存関係、すなわち、認識の、生産と階級闘争に対する依存関係を理解できなかった」[15]と考えていることである。このことが示しているように、彼〔毛沢東〕も社会的人間がマルクス主義の前提と中心問題でなければならないと考えているのである。

当然、マルクス主義哲学は人間を対象とし、人間の問題を自己の中心問題としたが、このことは決して現代の社会生物主義のように、人間の生物学的な発展の要素を絶対化したり、人類の行為の中で従う多数の基本的な社会原則の主要な根源を全て遺伝的要因の要素を含む内在的な生物学上の要素に還元したり、人間と社会を生物学化したり、あるいは生物学上の非社会的な人間の本能と人間の本質とを混同して論じたりしようとするものではなくて、具体的に実事求是の精神〔事実に基づいて真理を追求する精神〕で、社会的存在物をなしている人間の社会的要素とその先決条件をなしている生物的要素の身体上の具体的表現、およびその相互関係を研究しようとするものである。同様に、現代人間主義と各種の哲学の人間学の諸流派のように、いわゆる「純哲学」的方法を採用して、人間を研究し、人間を科学の対象の反対物であるとみなしたり、生物的要素の、人間の本質を理解することに対する意義を完全に否認したり、あるいは社会的要素を個人的要素に還元して、人間の真の社会的本質が一切の社会関係の総和であることを軽視したり、ただ人間を抽象的類的本質として、個体として規定し、人間についての研究の上で全体的方法を絶対化したりすることを主張しているのでもない。マルクス主義哲学が人間を対象とし、人間を中心としていることは、単に哲学的思考を通じて総体として人間を探求しようとすることであるばかりでなく、同時にますます多くの実証科学――心理学、生理学、社会学、生物学、遺伝学、医学、行動科学、等々を含む――に依拠し、それらの研究成果を概括することを通じて、人間に対する系統的、全面的な総合を行い、不断に自己の理論内容を充実させようとすることでもある。現代科学の急速な発展は、人間と世界の多面的な関係と連関をますます充分に把握し、それぞれの角度から人間の本

質を日増しに深く明らかにし、人間に対して全面的、系統的総合のために理論的前提を提供している。われわれ哲学研究者は今日これらの成果を利用して、マルクス主義哲学の理論研究を前進させなければならない。

マルクス主義哲学は人間をもって中心としなければならないということは、マルクス主義哲学が人間の利益、要求、願望から出発して人間と自然、人間と社会の関係を説明しなければならないと言うことにほかならない。世界文化に対するある種の科学的概括をなしているマルクス主義哲学は、人間の存在についての反省でなければならず、人間の存在意義に関する語り合い、すなわち人間が他者をなしている自己および自己をなしている他者と共に行う対話でなければならない。人体の解剖はサルの解剖の鍵である。人間は、単に自然界の王者であり、地球上の生物有機体の進化の中での最後の環であり、人間の存在と活動の中で止揚された形で弁証法的に発展し人間以前の存在形式自身に内在している特質と法則性を支配するばかりではない。さらに重要なのは、人間が自由と創造能力をそなえた社会的存在物であり、認識と思考の主体でもあることである。人間についての研究、人間の活動についての研究を通じて、自然、社会、人類の認識と思考が共有する法則を把握することができるのである。つまり、マルクス主義哲学は世界を認識し世界を改造する科学的な世界観と方法論となることができるのである。

三　科学的能動性を強調することはマルクス主義哲学の神髄である

マルクス・エンゲルスが自己の創立した新しい唯物論哲学を実践的唯物論と呼ぼうとしたのは、まさに「フォイエルバッハに関するテーゼ」の第一テーゼで述べられているように、以下の理由からである。「これまでの全ての唯物論――フォイエルバッハの唯物論も含めて――の主要な特徴は、事物、現実、感性的世界を、ただ客体的または直観的な形式からのみ理解して、それらを具体的な人間の活動として、すなわち実践として理解せず、実践の主体から、すなわち人間の側面から理解しなかったことである。かくして、唯物論に対立して、かえって観念論が能動的側面を発展させた。しかし、それはただ抽象的にのみ発展させた。なぜなら、観念論はもちろん真の現実的感性的活動そのものを知らないからである」[16]（この中の一部の訳文は、われわれが原文に対する自分の理解にし

たがって改めた――筆者)。この部分の叙述は、一面では最もうまくマルクス主義哲学とあらゆる古い唯物論とヘーゲルの観念論哲学との批判的な継承関係を示し、実践と科学的能動性との関係を示している。フォイエルバッハの唯物論を含めたあらゆる古い唯物論は、真の科学的実践およびその意義を理解せず、社会的実践が全ての認識の基礎であることを知らなかったので、彼らのもとでは、認識活動は消極的な直観にすぎず、人間の認識過程における能動的な働きを見ることができなかった。このため、すべての古い唯物論は機械的決定論だったのである。ヘーゲルの絶対的観念論は能動性を非常に強調したけれども、「真の現実的感性的活動そのもの」――すなわち社会的実践を知らなかったので、能動性は彼のもとでは神秘的な絶対理念の能動性にすぎなかった。マルクスの言葉でいえば、能動性はヘーゲルのもとではただ抽象的にのみ展開されたにすぎない。マルクス主義哲学の創始者であるマルクスとエンゲルスは社会的実践を自己の哲学全体の基礎としたが、唯物論的決定論を堅持しようとしたばかりでなく、科学的能動性をも強調しようとした。すなわち、存在の第一次性と意識の第二次性を自己の理論的前提とする条件のもとで、実践主体の科学的能動性を自己の哲学学説全体の神髄としたのである。

科学的能動性を自己の哲学の学説全体の神髄とすることは、これもまたマルクス主義の創始者が当時哲学を研究する目的によって規定されたものであり、彼らが創立した哲学学説の革命的性格によって規定されたものであった。マルクスは「フォイエルバッハに関するテーゼ」の第十一テーゼの中で、彼の当時の哲学を研究した目的を明確に述べた。すなわち、「哲学者たちはただ世界を様々な仕方で解釈したにすぎない。しかし、問題は世界を変革することにある」[17]と。もちろん、これは、世界を解釈することと世界を変革することとが無関係だと言っているわけではないし、過去の全ての哲学者がみな世界を変革する問題を論じなかったとか、あるいはまた、マルクス主義の創始者が自己の哲学を用いて直接に世界を変革しようと言っているわけではない。そうではなくて、彼らの哲学を研究する目的は世界を変革するために自覚的に精神の武器をきたえることであるということを表明しているのである。マルクス・エンゲルスにおいては、実践は主に「革命的実践」[18]すなわち私有財産制度を廃止する共産主義的実践である。従って、彼らの目的は、世界の変革に役立つ哲学こそプロレタリア階級の頭脳とならなければならない、というと

ころにあったのである。やや後で、「ドイツ・イデオロギー」においてマルクスとエンゲルスは再度明確に次のように指摘した。「実際には、そしてまた実践的唯物論者すなわち共産主義者にとって問題は現存する世界を革命化し、実際に事物の現状に反対し変革することにある」[19]。明らかに、革命をしようとするからには、それは歴史が自発的に発展するのを消極的に待つことではないし、革命的条件の全部（主観的側面と客観的側面の条件を含む）がみなそろうのを待ってやっと前進するのでもないであろう。それは必然的に人々が自分の最大限の潜在的力量――能動性――を発揮し、積極的に条件を創造し、勇敢に革命的実践の探求を行うことを要求するのである。つまり、プロレタリア革命に奉仕するという任務に規定されて、マルクス主義の創始者は必然的に科学的能動性を自己の新しい哲学の神髄としなければならなかったのである。

実践は、人類が目的をもって客観的存在を変革する物質的で社会的な活動として、それ自身人間が客観的存在に能動的に働きかける過程であり、世界を変革するとともにこの過程の中で自分自身も変革することができる過程であり、実践主体の積極的な創造過程である。マルクス主義哲学全体はみなこのような社会的実践を基礎としているが、それは当然科学的能動性に満ちた革命の哲学でないことはありえない。第一に、この過程の中では、事物の本質と法則を認識する必要があることは言うまでもない。特に必要なのは思考と存在とに共通する最も一般的な法則を認識することである。主体的能動性を発揮し、抽象的思考を行わなければならない。たとえ、いろいろな具体的現象の把握を扱う場合でも、人々が何に注意するか、対象に対してどの程度まで注意するか、対象が認識主体においてはどのように反映されるのかは、みな全て認識主体の欲求、すでにもっている知識、道徳観念、美意識、さらにはその時の身体の状況、感情等々とさえも関連をもっており、特に人間の利益と関係があり、階級社会において最も重要なのは、階級的立場と直接関係があることである。人々はいつも自分の欲求を満足させ、自分の目的に合わせて世界を変革し、認識をすすめていくものである。認識主体自身が認識過程の中でこのような能動性をそなえているので、反映される客体と完全に一致した「純客観」的な認識はありえない。だが、マルクス主義的唯物論からみれば、このような能動性を強調する目的は、認識主体に依存しない客観的世界の存在を否定したり、世界を認識する可能性を否定したりす

ることにあるのではなく、まして、認識主体が気ままに欲する所にしたがって認識の対象を創造することができると考えているわけではない。そうではなくて、認識過程の中で、主体の創造性が認識に対して与えるいろいろな影響を考慮し、認識された客体の本来の姿をもっとよく把握し、この認識にもとづいて能動的に世界を変革するためなのである。

第二に、客観的世界の発展がある活動に従事する可能性と客観的必要性をもった時には、人々が行動するかどうか、どのように行うか、最終的に成功できるかどうかは、これら一切のことが社会的実践の主体に関係がある。このことが示しているのは、人間は自分の活動を客観的対象の尺度に一致させること、すなわち外部の世界の発展法則に一致させなければならないばかりでなく、さらに客観的対象を自分の内在的尺度に一致させること、すなわち自分の目的と欲求に一致させなければならないということである。つまり、人間は自己の生活の中で外部の世界に単純に直接服従するのではなく、自己の実践を通じて、外部の世界を超越し、自己の理想世界を創造し、自ら自己を創造するのである。したがって、極めて大きな能動性を発揮するのである。このことが社会的実践にきわめて複雑な状況を呈させるのである。このような状況のもとでは、社会の運動の一般法則を認識しようとすれば、さらにすすんで社会と自然界及び人間の認識と思考とに共通の法則を概括し、人間の活動の巨大な能動性を如実に反映しないわけにはいかないのである。

事実上、ただ存在が意識を規定するとだけ言うことは、決してマルクス主義的な観点ではなくて、マルクスが批判した機械的唯物論と環境決定論の観点である。この種の見方によれば、人間は能動的な創造者ではなく、外部環境の作用の結果であり、人間は価値についての認識にもとづいて世界を変革するのではなく、ただ環境に対して消極的に適応するにすぎない。反対に、マルクスは、もともと人間が環境を変え、同時に自己を変えると理解していたのである。

要するに、上述した原因のゆえに、ただ実事求是の見地から実践主体、認識主体のこのような能動性を見る場合にのみ、客観的な実際と一致し、マルクス主義哲学を真の科学的哲学たらしめることができる。このように、マルクス主義哲学こそが科学的視点と価値的視点の統一であり、美学、倫理学等々と科学的認識論との一つの有機的な総体でありうるのであり、弁証法的・史的唯物論の自然理論と社会理論との統一でありうるのである。この意味からも、マルクス主義哲学は、

決定論の前提のもとで、科学が主体的能動性を発揮する可能性を論証する哲学であるということができる。

必ず見ておかなければならないことは、マルクス主義哲学の発展過程において、特に二〇世紀初めに、新カント主義、マッハ主義等の主観的観念論と不可知論の思潮の氾濫に出会ったので、レーニンは『唯物論と経験批判論』という本の中で外部世界の客観的実在性、存在の意識に対する決定的な役割を重点的に強調したが、これが当時はマルクス主義哲学の唯物論的基礎を防衛するのに十分必要だったのは疑いないことである。しかし、彼の当時の執筆任務は主観的観念論と不可知論を批判することにほかならなかったので、現実的人間に対する研究の側面、認識の過程における人間の能動的な役割、人間が実践の基礎の上で客体を主体に服従させる科学の能動性の側面については、あまり多くは言及できなかった。これに加えて、その後、ソ連では、教条主義が長期にわたって盛んに行われ、『唯物論と経験批判論』という本を不適切に高くもち上げすぎて、現実の人間、主体性、科学的能動性等の問題についての研究を長期にわたって行わず、はなはだしい場合には、ある程度それらの問題を軽視ないし否定する、という状況さえ作り出されたのである。マルクス主義哲学においては、この非常に重要な内容がしかるべき反映を得ていない。これはマルクス主義哲学に今に至るまで存在する大きな欠点である。現代科学のこの方面における研究成果を十分利用して、それを補充し、それを改善することは、マルクス主義哲学研究者が直面している重要な任務である。

以上を総合して我々の考えを述べれば、マルクス主義哲学は一つの社会的実践を基礎とし、人間を中心とし、思考と存在、主体と客体との関係を柱とし、決定論の前提の下で主体の科学的能動性の発揮の可能性の論証を主旨とし、自然哲学と社会哲学の分裂がなく、不断に豊富化され、発展する有機的総体でなければならない。

(1) 『マルクス・エンゲルス全集』中国語版、第二〇巻、四一〇ページ。
(2) 同右、第四二巻、一七八ページ。
(3) 同右、一七九ページ。
(4) ヘーゲル『哲学史講義』中国語版、第四巻、八—九ページ参照。
(5) 『マルクス・エンゲルス全集』中国語版、第二巻、一七七ページ。
(6) 同右。
(7) 同右、二四四—二四五ページ。

(8) レーニン『哲学ノート』中国語版、三一―三六ページ参照。
(9) 『マルクス・エンゲルス全集』中国語版、第二巻、一六五ページ。
(10) 同右、七ページ。
(11) 同右、第一巻、一八ページ。
(12) 同右、一八―一九ページ。
(13) 同右、第二九巻、二五〇ページ。
(14) 同右。
(15) 『毛沢東選集』合冊本、二五九ページ。
(16) 『マルクス・エンゲルス選集』中国語版、第一巻、一六ページ。
(17) 同右、一九ページ。
(18) 同右、一七ページ。
(19) 同右、四八ページ。

〈**追記**　訳文作成にあたって、下書きを中国経済研究者の木幡伸二氏に校閲していただいた。深く感謝する。ただし、誤りがあれば、責任は、すべて志田にある〉

（しだ　のぼる　美学）

「質問と対話のコーナー」設定のお知らせ

編集部では今回、従来の「こだま」を発展的に解消し、「質問と対話のコーナー」を設け、原稿を募集することにしました。掲載内容は本誌の論文などの内容に対する質問・意見・感想です。字数は一二〇〇字以内で、質問に対してはなるべく解答を寄せてもらう予定です（原稿を縮小させていただくこともあります）。編集部は、このコーナーを契機に読者相互の対話とコミュニケーションが活発になることを期待していますので、ふるって御応募下さい。

あて先　〒101千代田区神田神保町一の二八　白石書店気付　唯物論研究協会

存在の論理と対話の精神

――覚え書・江口朴郎教授の学風について――

ゆかわ・やすお

1　歴史哲学

『思想と現代』（16号）の座談会「フランス革命二〇〇年――その光と影」の冒頭で、司会者の「あまり細かい議論に立ち入るというよりは、フランス革命という強い光源から私たちの生きているこの時代がどのように照らし出されてくるのかという、そういう問題意識でお話しいただければさいわいです」という言葉をうけて、江口さんはこんな発言をしている。「私はねえ、まわりの連中からみると〈あいつは歴史学じゃなくて哲学だ〉……なんて言われるんで、細かい実証的な議論に迷いこむ心配はありませんよ」と、こう答えた後、続けて――

私の歴史観の根本は、ヘーゲルの「およそ存在するものはすべてvernünftigである」という、あれですね。およそ歴史上に生起したできごとは、たとえそれがどんなに悲惨なことであったにしても、それなりの根拠があったとしか考えられないんで、それを後の人間が「ああすればよかった」とか「……ではあるはずのないことが起こった」なんて言ってみてもおかしなもんでね。だいたい「あるはずのないこと」なんていうのはやっぱり起こるはずはないんですよ。

この短い発言に、江口さんの歴史哲学が実に鮮かに織りなされている。ただ、念のために付言すると、(1)このコトバは〈何事もすべて必然的に起った〉のであり、したがって〈今後も、やはり、成るようにしかならないであろう〉などということを強調しているわけではないということ、また(2)ここで主として主張されていることは歴史過程の〈存在の論理〉を客観的にとらえなければならない、ということである。そして、ついでに、(3)存在の論理の分析を抜きにした人物批評・政策批判にしばしば見られる主観主義（ひとりよがり）を皮肉っているのである。

2　人間哲学

レーニンもロマン＝ロランも、これは大変なロマンチストですよ。暴力もなく、権力もない世の中を信じ、夢見ていたんですから……。しかし一方は実際の革命のただなかに飛び込む。他方はそれを外から観察する。……〈暴力のない世の中〉っていっても、実際には内戦、反乱、外敵の侵入……ですからねえ。おそらくレーニンは、自

分の理想が実際の革命の過程でいろいろ挫折していくのを経験したでしょうね。ロマン＝ロランはそれを外から批判することはできたけれども、革命の内部というのはそれだけではすまないリアリズムというものがあったんじゃないでしょうか（座談会、前出）。

歴史家の眼、文学者の眼、哲学者の眼が重なってみえる、みごとな〈人間（とは何か）〉の分析、「人間哲学」がここにある。

「結婚しなければ国際関係はわからない」

これは江口さんが数年まえに津田塾大学の学生、卒業生の〈自主ゼミ〉でおやりになった講義の演題である。なかなか面白い題だと思ったので小見出しがわりに借用したが、もっとわかりやすい、ありふれた言いかたを使っていえば、「人間というものがわからなければ、国際関係はわからない」、あるいは「人間不在の国際関係論では駄目だ」と言いかえることもできよう。しかし、さらに言えば、核兵器の開発・核軍備競争の進展が人類の生活・人類の存続を脅しているという情況、他方、人民大衆が世界史の正面舞台ではたす役割が、第二次大戦後、大きく前進したという現実、また、階級闘争・民主主義闘争・平和運動・独立運動の発展とそこに新しく発生した諸問題をふまえて、それらの運動にかかわる基本概念、〈人間〉・〈階級〉・〈民族〉・〈独立〉・〈平和〉・〈民主主義〉・〈連帯〉・〈矛盾〉・〈相違〉・〈差別〉・〈調整〉等々を、またそれらのあいだのつながりを〈人間〉を中軸にして吟味・検討・解明しなければならない、ここに人間哲学の理

論的課題がある。

3　対話の精神

数年まえのことである。江口さんが、この国の平和と民主主義をまもる運動の戦線、進歩陣営の一部の人たちによって激しい非難と攻撃の対象、「徹底糾弾」の標的にされてしまったという不幸な出来事があった。そのとき、わたしは中国の文化大革命ふうの〈人民裁判〉を、同時にまた〈対話〉の哲学者ソクラテスをふと想い出した。公然たる非難は、その後、まもなく下火になったが、攻撃は最近まで続いていた。結局、江口さんの存命中には、問題は解決されなかったのである。

人びとのこころに〈対話の精神〉がよみがえり、人間哲学が〈対話の論理〉として自覚されるようにならないかぎり、悲劇は繰り返されるだろう。あえてそのことを記してこの短文の結びとしたい。

もう一つの思想家像

花田清輝と近代の超克

石井伸男

花田清輝に『近代の超克』（一九五九年、未来社）という評論集がある。この言葉を聞けばだれもが連想するのが、あの太平洋戦争開始の翌年に雑誌『文学界』上に掲載された座談会「近代の超克」であろう。そしてこの座談会の主催者が戦争への「知的協力会議」と称されていたこと、これを批判的に分析した竹内好の言葉ではその実際の担い手は「文学界グループと日本ロマン派と京都学派」という「三つの思想の要素、あるいは系譜」であったこと、西欧近代文明の矛盾を日本主義の方向で打開するというその基調にある思想が近年「大国ニッポン」の掛け声とともにまたぞろ新京都学派などによって復活させられつつあること、――これらはみな自明の事実である。

だとすると、花田清輝はなぜこの「悪名高い」（竹内）名称を自分の本の題名に選んだのか、左翼の花田はこの本で右翼に転向したのか？　むろん、そうではない。

わたしはこの小論で、まだまだ不当に遇されている花田清輝（一九〇九～一九七四）というきわめて魅力的な思想家的文学者――いや文学的思想家とよぶのがより正しいと思うが――、の像をえがき、その継承の試みに手をつけたいと考えているのだが、まずそれにあたって、花田思想の根本モチー

フが、読んで文字の通りに「近代を超え出る」ことにあった、と言いたいのである。

花田自身の証言をあげよう。彼は右の評論集『近代の超克』が出される前年である五八年の五月にこうのべている。

「わたしは、かれの連想（平野謙が花田の深沢七郎『笛吹川』の評価を聞いていて、戦争中の「近代の超克」討論を思い出したという、連想のこと）をいささかも不当だとはおもわない。なぜなら、戦争中『文学界』にのった右の討論は、『文学』（四月号）の小田切秀雄の『「近代の超克」論について』によれば、およそわたしとは相反する立場からの発言らしいが、しかし、その当時からいまにいたるまで立場こそちがえ、わたしもまた、終始一貫『近代の超克』を意図してきたからだ。近代の確立していないところで、『近代の超克』を説くとは矛盾しているではないか、といったような古い歌にはききあきた。その昔、ツァーリ・ロシアにおいても、同じ歌がうたわれた。そこでレーニンは、獄中で『ロシアにおける資本主義の発展』をかかなければならなかったのである。はたしてツァーリ・ロシアや革命前の中国にくらべて、今日の日本は、近代化が不十分であろうか」。

これは早稲田大学新聞に載った「モダニストの時代錯誤」と題する短論からであるが、いま読んでみると、さまざまな感想が浮かんでくる興味深い文章だ。

いささか詮索してみよう。まず彼は自分は「終始一貫『近代の超克』を意図してきた」とのべている。実は同じことは『群像』同年六月号にも「戦争中から戦後へかけて、私は終始一貫『近代の超克』を意図している」とのべられている。これは本当のことだろうか？　いったい、「戦争中から戦後まで」一貫して企てられた「近代の超克」とはなにを意味するか。その答えはレーニンを引き合いに出すことで示唆されている。ずばり言えば、近代とは資本主義であり、近代の超克とは社会主義の実現である、となろう。では本当に花田清輝は戦争中からそうしたことを「一貫して」考えていた人なのか？——また別の感想。この文の題名や「古い歌」への反発からうかがえるのは、彼が社会主義者であるだけでなく一種の「ポスト・モダン」論者ではなかったかということだ。そう考えられる要素は実は初期の「もはや『私』という『人間』はいない」という言明、精神の錯乱をむしろ時代の当然とする言説以来彼にはつきまとっているのではないか。また別の感想。彼の中国認識は、これはなにも彼だけではなく多

くの左翼傾向の知識人に共通していたとはいえ、万事についてシヴィアーな彼としては珍しく、甘く、ロマン的だったのだな、と、これは文革破綻後のいまだからいえる感想。……もうやめよう。短い文章をあまりこねくりまわすのは。

だがしかし、わたしの理解では確かに彼は、はじめからおわりまで「終始一貫」した思想の持ち主であった。彼の言うことは四五年以前に書いた『復興期の精神』から死の年七四年の『日本のルネッサンス人』にいたるまで、三十年以上のあいだほとんど変わっていない。逆にいえばほとんど成長も、発展もしていない。むしろあえていうなら、言うことは同じだとしても、思想内容は頑固なくらい不変だとしても、ポテンツは最初が一番高くて、後は徐々にカーブを描いて下り坂をたどってきたのが花田清輝ではないかとさえ感じる。そして、ここに彼の精神構造の秘密を解く鍵のひとつがありそうなのである……。

本題にもどる。『近代の超克』であった。しかしながら、この評論集に表題の内容が展開されていると期待しすぎると、読者は裏切られる。これは彼の他の評論集と同様その時期に書かれたものの集成にすぎないからである。だが重要な文章もないではない。それは「柳田国男について」と題されたものであるが、のちにふれたい。

わたしは花田清輝の、近代を超え出る構想がもっとも鮮明に打ち出されているのは、やはりあの実質的な処女論集『復興期の精神』（四六年十月単行本として刊行、我観社）においてである、と見る。そしてそのことにも彼自身の証言があるのだ。一九五九年版跋で彼は旧著についてつぎのように語った。

「現在、わたしは、ともすれば永遠について考えがちである。ルネッサンス以来の近代は、近代以前にながれさった——そして、近代以後にながれさるであろう歳月にくらべると——まるで物の数ではないような気がしないこともないのだ。といって、いまなお、わたしの課題は、この書物を書いたときと同様、近代をこえるということであるが——しかし、いまのわたしは、そのためには、近代以前と近代以後の対応について、もっとおもいをひそめてみなければならないと考えるようになった。そして、そのキッカケを、わたしにあたえてくれたものに、たとえば柳田民俗学がある。……」。

ここにも柳田国男が顔をだしていることに留意されたい。ともかく『復興期の精神』は「近代をこえる」という課題の本だった、と著者自身によって言明されているのである。

さて、その評論集『復興期の精神』であるが、これこそ問題の書である。

読者は、著者によって西欧ルネッサンスの世界にみちびかれるのであるが、そこで花田流に思うままに翻弄されることになろう。出だしの、ダンテ『神曲』をあつかった「女の論理」からしてそうである。

冒頭から「三十歳になるまで女のほんとうの顔を描きだすことはできない」とバルザックが言った、と書きだされる。われわれは、なるほど「至極もっともだ」と思い、花田はきっとその意味を掘り下げてくれるのだろうと期待する気持ちで先を読むのであるが、数行すすむとその期待は「まことにおめでたい」と、水をあびせられる。「男のほんとうの顔がかけるくらいなら、女のほんとうの顔だってかける筈だからだ」だと言われる。そう言われると、それももっともだと思うし、花田は「人間のほんとうの顔をかけ」と言いたいのだな、とここでは期待する。ところがである。またそれはひっくり返され、「人間のほんとうの顔を描きだそうとつとめることとそれ自体が、すでに古いのではなかろうか」と言われるのである。読者はエッと声をあげたくなる。花田清輝という人はいったいなにを考えているのだろうか、と。

話は、女の抽象的な顔、それは女の心理や生理ではなく、女の「論理」であって、それが問題だということになっていき、女の論理とはイエスと同じく抑圧されたものとして、「修辞を武器」として、「現実の変革のために果敢な闘争を試みる」種類のものだ、というところにまで一気にすすむのだが、それがどうだかはここではよい。ともかくこのようなロジックあるいはレトリックが、『復興期の精神』全篇に駆使されているのであり、読者はその波に木の葉のように巻き込まれて、どこに連れていかれるか茫然とするのである。

レオナルド・ダ・ヴィンチが好んで玩具をつくったことをテーマとする次篇「鏡のなかの言葉」にしても、レオナルドの玩具制作へのさまざまなもっともそうな解釈が並べられたあとで、読者はまた「だが、はたしてそうか」とやられる。スウィフトの『ガリヴァ旅行記』をあつかった「極大・極小」などはその最たるもので、ガリヴァが「大人国にいたため、普通人が小人のようにみえる」のが正しいのか、それとも彼が「小人国にいたため、普通人が小人のようにみえてくる」のが正しいのか、との両説が提起され、すこぶる目が回るような話のあげく、スウィフトはマニュファクチュア時代の影響をうけた「比量的思惟の所有者」で、そこには「人間の質

のみを強調するルネッサンス以来の人間主義」への批判がある、と言われて、読者は、もしかしたらそうかしら、と狐につままれたようながら、なんとなく納得させられてしまうのである。

花田の『日本のルネッサンス人』のなかには、「ナマズ考」という如拙の「瓢鮎図」——瓢簞でナマズをつかまえようとしている男の絵——についての話があるが、わたしには花田清輝こそ、この大ナマズのような気がしてならない。つかまえたと思ったら、もうすり抜けてむこうに行ってしまっているのが、彼の文章だからである。ヘーゲルもナマズかウナギだが、花田もその同類である。困ったものだ……。

だが、そう言って嘆息してもいられない。『復興期の精神』という大ナマズの急所を、まないたに刺し止め、さらに料理すべく奮闘してみよう。二十篇ほどの評論からなるこの本の主題はなにか？——それは「転形期における知識人の闘争のしかた」だ、というのがわたしの理解するところである。

転形期とは、直接には前近代から近代への転形期——ルネッサンス——であるにちがいないが、花田があちこちでちらりと「今日のような転形期」と言いつつ、現代を近代から超近代への転形期とみて、後者を前者にダブらせて考えていることは疑いない。ここで、彼の時代把握を多少図式化しておさえてみよう。まず現代は「爛熟資本主義時代」（「歌」）であり、それが死の手前にきている時代である（ゴッホとゴーガンの時代は「死の韻律が、二度目の制覇にむかって、その第一歩を踏みだそうとするとき」だった）。ルネッサンスもまた中世の死の時代であって、たとえばティコ・ブラーエは惑星の軌道を「楕円」としたが、それは彼の心が「中世と近世を二つの焦点」とする楕円を描いていたからなのである（「楕円幻想」）。そして「今日、我々の歩く道もまた、楕円」なのである。暗示されていることを明言するなら「近代と超近代を二つの焦点とした楕円」と、なろう。

だから、資本主義の乗り超えがいまの時代の課題であるから、その「ユートピア」は「レッセ・フェールの状態を拘束し、生産と消費を調和させる」こと、「我々の社会学者」によって「集団表象や鉄の規律や円滑な再生産の過程をもつものとして描きだされる社会」、なのである（「ユートピアの誕生」）。

以上で花田清輝が戦争中に、一見ペダンティズムの極にも見えるその評論で、実は大胆にも社会主義の未来を提起していたことが、明らかであろう。だが、それだけではない。

そうした転形期における「闘争のしかた」が、探究されていることである。『復興期の精神』という「この文章」は、なにより「闘争のなにものであるかを明らかにしたいと望む」（「歌」）ものなのだ。ではどう闘うべきだというのか。それはまずコペルニクスがやったように（「天体図」）、「対立の激化を促しながら対立物相互の均衡を維持し、次第にこれを克服するという闘争の仕方」をとることだ。「敵」と「一見味方」を咬み合わせ、闘わせ、双方の自滅をまち、その間に自分の力をのばすのだ。コペルニクスが、保守派レオ十世と「進歩派」ルター（なおルターを論じた「肖像画」は絶品である）とのあいだでとった態度のように。

さらに花田の闘争についての態度としてすさまじいのは、一見右と反するが、真の闘争とは「どん詰りからの反撃」（「終末観」）にほかならぬ、とするところである。それをやったゴッホへの思い入れは深い。ゴッホについてのべつつ花田は言う。――「体あたりの突撃以外に手はないのだ。しかし、忘れてはならないことに、この体あたりとは、直観だとか、本能だとか、内的な衝動だとか――人間と同様、動物にもあたえられている自然のままの心の状態に左右され、無我夢中でうごくことではない。この劇的な動作が、真にその恐るべき力を発揮するのは、これを支えている思想そのものの強度によるのだ。自己の思想の正しさを確信すればこそ、人間は、やぶれて悔なき果敢な突撃を試みもするのだ」。そして「生きることもできず、死ぬこともできない現実が……今日の現実であり、我々の現実」（「ブリダンの驢馬」）である以上、闘争は「すでに生きることをやめた人間の、やむにやまれぬ死からの反撃」（「球面三角」）なのだと。

ここで、花田清輝の思想の秘密が明かされてくる。死と言えば人は通常不毛の観念をいだくのであり、死と虚無とは同義語であろうが、しかし花田の死の観念は違う。「死とは、いっぱんに考えられているほど、それほど不毛な観念ではなく、「万事が終わったと思った瞬間、新しく万事が始まる」（「終末観」）のだ、と言う。だから、いわば一挙に豊饒な死にたどりつき、そこから豊富な内容を展開してどうしていけないか、ということになる。ソフォクレスにたくして語る「晩年の思想」がそれをのべたものである。「いきなり晩年から出発するのが、ルネッサンス的人間の克服の上にたつ、我々すべての運命」であって、「闘争にとって不可欠なものは、冷酷な晩年の知慧であり、一般に想像されているように、奔騰する青春の動物的エネルギーではない」のだから、「な

ぜ一気に物々しく年をとってしまうことができないのか」と彼は問いかけるのである。

まさしくそのように彼の理論どおりに「一気に物々しく年をとった」のが、花田清輝だと、わたしには思えてならない。だからこの『復興期の精神』が彼の一番高い水準を示していて、戦後の夥しい作品は、多少、そのボルテージが下がったコピーのような気がするのである。なおそれでも彼の戦後の作品が、他の思想家のものより質が低いということはないのだけれども。

太平洋戦争のただなかで書きつがれた彼の評論が、ただならぬ緊張感を帯びているのはまったく理解できることである。多くの自由主義的知識人もがその熱狂にまきこまれて体制の追随に走り、日本的なるものの賛美に向かったのであった。まさにその渦中にあって、その正反対の思想をレトリックを駆使して提示しようとした彼の戦闘姿勢には、そう書けば当然予想できるように、ある種の実存主義的な構えが感じられる。「どん詰りからの反撃」は、「限界状況」に直面しての人間の投企という、実存主義的観念と変わらないのではないか。それがあるかあらぬか、花田清輝はサルトルを高く買っており、戦後に書いた「サルトル」（『仮面と顔』に収録）では、「われわれが、死（あるいは物）とすれすれのところまで追いつめられたばあいにのみ、自由をみいだす」、別言すれば「徹底的におのれが客体化されるばあいにおいてのみ、おのれの主体性が確立する」というのが、自分の考えであって、これはサルトルと同様だ、とのべているのだ。

ルネッサンス人といえば、もちろん知識人が主人公である。だから『復興期の精神』は知識人の闘争論でもある。彼は「時局」に迎合する知識人たちのうちに「ブルジョア唯物論」（「晩年の思想」）を発見する。つぎの文章はそうした者への痛烈な皮肉である。「絶対の探究を目ざしつつ、肉体への過大評価から、まず生きることの重要さに思いおよび、我々の同時代の多くのものが次々に転落していっているのであり、それはかれらの肉体の質にもとづくというよりも、むしろ、精神の怯懦からきているもののようにみえる。そういう「現実的な」心構えでは、断じて今日のはげしい現実に徹することはできまい」（「ブリダンの驢馬」）。「転向」という語の語源をコペルニクスにさぐって、「誰でもがする現在の転向」を批判する「天体図」の書き出しも、同趣旨であろう。

では、知識人が闘争するばあいの要件とは、右にあげた以

外なんであるか。戦後の一九四七年に彼はもはや検閲をくぐるレトリックを使うことなく、つぎのように簡明に書くことができた。

「庶民の立場を代表するものの知性は、必ず庶民の知性とは比較にならない大きな振幅をもっていなければならず、ソクラテスの知性と共にゴルギアスの知性をも自らのうちに含み、自然科学の問題と共に形而上学の問題に――解決可能な問題と共に、解決不可能な問題に通暁している必要がある。それ故にこそ、かれは庶民的であるのであり、あらゆる偏向と戦い、熱に浮されたような小児病患者を、一撃の下に粉砕し、厚顔無恥な、老獪なデマゴーグを堂々と笑殺することができるのだ」（「笑う男」）。アリストファネスのような男が、知識人花田の理想だというのだ。

こうした立場を根っこにもって、ゴッホのように「家庭を闘争のためのバリケード」にし、さらには「制作を第一義とし、これを媒介として結合した人間同志が、共同戦線をはってたたかっていく」こと、「生涯を賭けて、ただひとつの歌」をうたうために（「歌」）。――これが花田の理想だったのではあるまいか。

戦後の花田清輝は、しかし、過大な期待――おそらく急速な民主主義的変革――を裏切られて、失望のプロセスを歩むこととなった。けれども彼の理論どおりに絶頂から下り坂をおりることにはなりつつも、けして最後まで「ただひとつの歌」をうたうことを止めることなく、闘いつづけた。

彼が、「近代文学」の同人となり、また『新日本文学』編集に携わり、そして「記録芸術の会」を結成するなど、文学・芸術畑で実作をふくめて旺盛に活動し続けたことは、ここで改めて言うまでもない。

ここでの問題は、「近代の超克」にかんして、戦後彼がなにを新しく考えるにいたったか、である。彼が芸術理論家として「アヴァンギャルド芸術」を唱え、リアリズムを唱えた「民主主義文学」派主流と対立したことは、周知の事実であるが、ことは現実主義対超現実主義の対立という図式で、単純に理解して済ますことができるようなものではない。彼の言うアヴァンギャルド芸術とは、けして奇をてらったものではなかったからである。

「わたしは通俗も嫌いだが、反俗もまた、嫌いだ。芸術にしても、人間の生きかたにしても、だ。こういうわたしの好みは終始一貫しているのであるが、さて、これが、なかなか

もって、ひとには通じない」（「芸術総合化への道」）というのが、彼の信条であり、わたしなどはこれを読んで「わが意をえた」言だとピンとくるのだが、さて皆さんはどうか。――ともかく芸術の前衛性といっても、彼は例のごとく、それを大衆性をもうひとつの焦点にもった楕円構造においてとらえていたのである。

この基本線から、五十年代の後半に、文化における近代の乗り超えの新たな模索がおこなわれた。先に触れた評論集『近代の超克』のなかの、「柳田国男について」は、その成果を示す。

「柳田国男について」は、花田のなかでも評論とよぶより本格的な論文とよぶべきものであって、彼の柳田の勉強ぶりがうかがわれるものである。花田は家永三郎の柳田評価から筆をおこす。近代主義者家永によれば「柳田史学の社会的性格は在村地主イデオロギー」だと言われるが、花田はこうした評価に正面から挑みかかる。――初期の柳田の労作『時代ト農政』は、まさに当時の「報徳会」指導者、岡田良一郎の在村地主イデオロギーへの批判を核心としたものではないか。そこでの柳田の構想は、報徳社は道徳団体で信用組合は実利団体だと、両者を截然と分離した上で報徳社に固執する岡田を批判し、「報徳社そのものを協同組合として生かすことを主張」したものではないか。この柳田の態度はまた他面では、報徳社を官製であるとして全面否定し、これとは別に協同組合の必要のみを説く、山路愛山とも違っているのだ。

花田清輝はここにいたって、柳田国男の「根本態度」を、「前近代的なものを否定的媒介にして、近代的なものをこえようとする進歩的態度」だと定式化するのである。この論理は、内容上は以前から存在していたとはしても、花田が前には明確には表現していなかった新しい定式だといえよう。

花田の主な関心は新しい文化の創造にあるので、彼は柳田の「口承文芸」の重視に着目する。家永がそこに活字文化への攻撃を読みとっている『女性生活史』での「柳田国男は、報徳社のばあいと同様、かれのいわゆる「口承文芸」を否定的媒介にして、活字文化をこえた、別個の伝達方式を探求しているのかもしれないのだ」。こうして、彼は文化創造についての定式を提起する。つまり、活字文化以前の視聴覚文化→活字文化→新たな視聴覚文化、がそれであり、これが先の論理の文化面への貫徹であることは、いうまでもない。「要するに、現在、われわれは、説話の具体の世界から、文字の

抽象の世界へ到達し、さらにまた、文字の抽象の世界を踏まえて、映画やラジオやテレビの具体の世界へ飛躍しつつあるのではないか」。

近代の産物である活字文化は、それでは全面否定すべきなのか？　むろん、花田はそうは主張しない。「今日の課題は、いたずらにルネッサンス以来の活字文化の重要性を強調することにあるのではなく、柳田国男によってあきらかにされた活字文化以前の視聴覚文化と、以後の視聴覚文化とのあいだにみいだされる対応をとらえ、前者を手がかりにして後者を創造することによって、活字文化をのりこえていくことにあるのではなかろうか。ということは、むろん、活字文化をかえりみないということを意味しない。それのもつ固定性、抽象性、純粋性、高踏性をもう一度、あたらしい視聴覚文化のなかで、流動化し、具体化し、総合化し、さらにまた大衆化するということなのである」。

では、古い視聴覚文化を「否定的媒介」にする、とは具体的にはどんなことかというと、彼はたとえばそれを、民間説話の「パーソナル・コミュニケイション」のプラス面にとらえる。「送り手と受け手との相互交通の上に立った、文字によって拘束されない、ダイナミックな表現」、アド・リブのような「即興性」、「顔の表情や身ぶりをともなった口頭的表現」などが、それである。こういう諸要素を現代にいかし、映画やテレビというメディアを使って作品創造にあたる、というのである。それはまた、大衆が芸術創造の主体として復活することだとも、花田は考えていた。

これが花田清輝の到達した、彼流の「近代の超克」路線だったとすれば、従来その名前でよばれてきた道との相違は、はっきり示されなくてはなるまい。「近代主義」との相違とあわせて。――それについて、彼は言う。

「たとえば戦争中、小林秀雄の『無常といふ事』などによって代表される「近代の超克」の風潮に抵抗して、近代をまもるために『光をかかぐる人』〔プロレタリア作家徳永直による日本の印刷史の黎明期の記録〕をかくことは、戦後になって、近代の顕彰につとめた『近代文学』一派の仕事などにくらべると、段ちがいに困難な仕事だったのである。活字文化以後のあたらしい視聴覚文化の創造になんらの関心もいだかない「近代の超克」は、むろん、「超克」でもなんでもない。それは単純な文化反動にすぎないのだ。わたしには、家永三郎流にいうならば、活字文化の最後のまもり手と考えるとき、はじめて戦前のプロレタリア文学者たちや戦後の『近代文学』

同人たちの相対的進歩性と保守性とが十分に了解されるような気がするのであるが、如何なものであろう」。

ほぼ以上が、わたしのいま把握している、花田清輝の積極的な「近代の超克」論である。それが花田の全思想営為の核心に位置していたことは、ともかくも示されたと思うのだが、如何なものだろう。書き足りなかった点を二・三おぎなって結ぶことにする。

花田は、一般的には、前近代と近代を二つの焦点とする、楕円、文化面では旧視聴覚文化と活字文化を二つの焦点とする、楕円で、近代の変革を構想した。ここまでは見たとおりである。さらに、楕円は静止しているのではなく、運動する。この楕円の運動はそれ自体、現実の変形運動である。「変形」といえば、植物の変形（メタモルフォーゼ）を論じたゲーテが問題になるが、ゲーテ自然学もまた、楕円構造なのだ。――「一方の焦点に生々流転する変形の過程があり、他方の焦点に確呼不動の種属的固定性があり、これら二つの焦点を基点として描かれた楕円こそ、ゲーテの自然科学の象徴であるとするマイアーの説は、浪曼派的観点からは種々の批判もでるであろうが、極めて正確であるということができる」。

こう見ると、全体としての変形運動は、一方的な変化とはとらえられないこと、となる。そこに、これまた花田に独自な、運動を成り立たせる二つの力――ベルグソンの言う「エラン・ヴィタール」と古典派文学者バビットの言う「フラン・ヴィタール」――が、介在してくるのである。ゲーテによれば「植物の変形は、拡張と収縮の二つの作用を交互に繰返しつつ、葉の変化してゆく過程」である。花田はこの拡張の力、あるいは遠心力をエラン・ヴィタール（生命衝動）に代表させ、また収縮の力、あるいは求心力をフラン・ヴィタール（生命統制）に代表させる。社会も生物体と類似性があり、そこでこの両力が働くと、彼は見る。「一方は、本能、感情、欲望、衝動等を強調し、他方は、理知、計画、規律、訓練等に重点をおく」（以上「変形譚」、戦後の「エランとフラン」も参照）。

彼が強調したのは、往々無視されている「フラン・ヴィタール」の要素であった。社会の発展を、ただ一方的な拡張の方向でとらえるべきではない。「私には、このフラン・ヴィタールを身につけている人間でない限り、とうてい、社会の変形などできないような気がするのだ」と、花田は言う。そして、彼の考えでは、工場という有機的な組織で規律をもっ

て働く「労働者」こそ、その第一の体現者であるはずだった。

花田について、わたしは彼の一つの顔をスケッチするにとどまったかも知れない。あまりにその論理を追い、彼を切りちぢめてしまったかも知れない。しかし、彼は主に文学方面で仕事をしたとはいえ、すぐれて論理的思想家であったことは疑いなく、あまり言われていないその顔を取り出すことが、花田ファンの一人として是非はたすべき義務だと考えたのである。

よく知られているように、五十年代の後半、花田は吉本隆明と大論争をした。花田はすでに亡く、吉本はいまだ「健在」で、一方の教祖であり続けている。この論争については近年、好村富士彦による『真昼の決闘』と題する好著がでて一読にあたいするが、しかしわたしも、いまの時点でこの論争の意味をどう受けとるか、花田が当時語気鋭くつめよったように、吉本ははたして「戦後責任」をとってきたのか……、それともまた花田は吉本の評するようなオールド公式主義者にすぎないのか……、この論争がわれわれに提起したのはなんだったのか、を論じてみたい誘惑にかられる。しかしそれにはまた、他日を期さなくてはならない。

テキスト

『花田清輝全集』全一五巻別巻二巻、講談社。
『花田清輝著作集』全七巻、未来社。
『復興期の精神』、講談社文庫。
『日本のルネッサンス人』、朝日選書。

参考文献

『別冊新評・花田清輝の世界』、新評社、一九七七。
小川徹『花田清輝の生涯』、思想の科学社、一九七八。
高橋英夫『花田清輝』、岩波書店、一九八五。
好村富士彦『真昼の決闘―花田清輝・吉本隆明論争―』、晶文社、一九八六。
関根弘『花田清輝――二十世紀の孤独者』、リブロポート、一九八七。

（いしい　のぶお　高崎経済大学・哲学）

バロック音楽に思う

太田直道

一

私は永年のクラシック音楽ファンであるが、数年前に異変が起こった。バロック音楽にとりつかれたのである。以来、バロック三昧を決めこんで、すっかりバロック一辺倒となった。私にとってバロック音楽は新しい世界だ。モーツアルトやベートーヴェンの耳なれた響きとはちがった、繊細の世界である。聴くたびに異空間に迷いこんだような気分、書院を通り抜け庭園に出たときによぎるすがすがしい涼風の明るさにも似た印象を覚える。

もちろんすべてのバロック音楽が同じ印象を与えるわけではない。バロック期は国民性がそれぞれの民族で急速に発達し分化していった時代である。またその期間は一七世期初めから一八世紀中葉までの一五〇年に及ぶ。それぞれの作曲家の作品は互いに独得の世界を繰りひろげ、きわめて多彩だ。またイタリア・バロックとドイツ・バロックとでは、そのカラーは截然と区別できる。

しかし今はバロックに共通なものを求めよう。バロック音楽の響き——旋律の細やかさと揺れるような流れ、感性

に直接訴えてくる抒情性、余韻と残響、効果を狙った技法と即興――、要するに細部の美と各部における表現の技巧性にはどこかイコン的世界の静謐さが漂っているとはいえないだろうか。およそバロックの世界は、絵画や建築をも含めて、様式美と豊富な装飾、各部の仕上げの美しさを極端なまでに追求する。

旋律の美しさに加えて、バロック音楽の楽しみは古楽器（オリジナル楽器）の優美できらびやかな音色に尽きる。朗々とは響かないが、独特の色艶とくすんだ蔭りとを併わせもつ響きは、心の襞の深くまで滲みこんできて、かえってリアリティに溢れている。チェンバロやオルガンのような代表的なバロック楽器だけでなく、バロック・ヴァイオリンやビオラ・ダ・ガンバ、木管のフルート（フラウト・トラベルソ）やブロックフレーテ、そしてリュートなどの楽器はわれわれに音楽の再発見を経験させる。われわれはピアノやヴァイオリンの音を、唯一の美しい音、完成された音として無条件に受け入れてきた。それに比べてバロック時代は楽器の発展期であって、劣った音とみなされてきた。古楽器の正しい復元と奏法とが確立したのは一九七〇年代に入ってからだという。古楽器による表現技術の確立が今日のバロック音楽の再生を可能にしたといってもよいだろう。当時の響きが劣ったものだという先入観はもはや過去のものである。むしろ楽器の変化は音楽世界の変化と対応している。バロック音楽の世界と古典派以降の一九世紀音楽の世界とは構造も音響も異なるのである。

バロック音楽と一九世紀音楽とはクラシックの二つの大きなジャンルを形成している。バロックの豊かな異次元世界はもう一つの西洋音楽としての魅力にあふれている。わが国ではバロック音楽の受容は意外なほど新しい。とくにバッハ以前の作曲家が聴かれ評価されるようになったのは、一般には六〇年代以降であろう。しかしバロック・ブームとはいっても、ビバルディの「四季」の甘美なメロディか、ムードづくりのBGM程度にしか受けとめられてこなかったというのが真相であろう。バロック音楽が本当に日本人の間で高度の芸術として愛好されるようになったのは八〇年代前後からではないか。バロックは今、一つの新しい世界としてわれわれの前にある。この非常に広大で多彩な世界は音楽鑑賞の新しい沃野となろう。それは或る特殊な音楽上の分肢ではなくて、忘れられていた新世界、芸術の世紀の再発掘ではないか。バロック音楽に触れることによっ

て、その背後にあるバロック・ヨーロッパの生活がリアルに見えてくるであろう。

バロック音楽はもともと声楽が主体の世界であった。それはルネサンス音楽を受け継いでおり、民衆のさまざまな民謡、舞曲を母胎とし、あるいはグレゴリオ聖歌などの宗教音楽に根ざしたものであった。宗教音楽はとりわけこの期に華麗な開花をみせる。まるで人々が急に信仰心篤くなったかのように、さまざまな宗教曲が咲きほこる。またオペラが成立したのもバロックであり、とりわけ宮廷生活の華やかさを演出するためには不可欠の要素であった。

他方で器楽曲はその比重をますます大きくしてゆく。少数の楽器によるきわめてていねいな音の展示や、翅の振動にも似た弦の繊細さ、華美な野外儀式を彷彿させる金管などがバロックの特徴であろう。バロック期にはさまざまな音楽形式が試みられた。もともと器楽曲一般を示したソナタ形式をはじめ、フーガなどの変奏法、対位法やカノンなどの技法が試みられ、追求される。コレルリのコンチェルトはバロック器楽曲の一つの頂点を示していよう。コンチェルト様式ではさまざまの楽器が「追いかけ合い」、「闘争し合って」一つの世界を築きあげる。コンチェルトはさらにビバルディやヘンデル、バッハなどの盛期バロックの中心的な音楽形式となってゆく。

しかしバロックの世界に大編成のオーケストラはない。ソロか少人数の楽団がバロックの許容範囲である。少編成であることによって、鑑賞者はそれだけ一つひとつの楽器に近づくことができる。楽器は耳もとで息づき震える。ていねいな造りの曲に接すると手造り小道具を手にとって眺めているような感慨を覚える。バロックの名作はまさしくテクネーとしての芸術なのだと思う。一方で華やかさと仰々しさ、他方で節度と職人的技巧とが一つに溶けあうのである。

「バロック的感動」――その繊細な旋律と典雅な音色によって精神の各器官の沈澱物を洗い流してくれるかと思う感銘を他にどう呼べようか。しかしバロック音楽の何が今日のわれわれの精神への浸潤を可能にするのであろうか。バロック的精神というものがあるのだろうか。現代文化とバロックとはどのような波長が重なりあうのだろうか。

二

バロック音楽は近世前半期の芸術である。一九世紀の「芸術の時代」は確かに巨大な芸術的造山運動の興った時代であったが、しかしクラシックは何も古典派やロマン派などだけをさすのではない。むしろそれらを遡ったところに広大なエリア――バロック・クラシック――が開けるのであって、その峰々の美は一九世紀芸術に劣らないであろう。性格と表現方法とは対照的に異なるけれども、芸術的洗練と美的表現力とでは一段と秀でた山容が望めるはずである。ともすれば一九世紀芸術という前景に眼を奪われて、近代音楽はバッハからはじまったとか、古典派以降がクラシックだと思ったりする傾向があったのではないか。あるいは、バロックやルネサンスの音楽には距離感を感じて、現代との精神的一体性を認めないという「常識」がありはしなかっただろうか。

一般に芸術に限らず、哲学や文学においても近代前半期と後半期との間にかなり明確に区別される境界線が存する。それは近代社会全般の大きな転回点でもあるのだろう。音楽の場合には、バッハの死（一七五〇年）とモーツアルトが活躍する時期（一七八〇年前後）との間に「谷間の時代」があり、この谷を隔ててバロックと古典派とが区別される。

古典派以降の音楽が興隆する市民社会の芸術的天才たちの文化創造であったとするなら、バロック音楽は近世絶対主義期の宮廷社会と教会とにおける芸術的職人たちの文化創造であったといえるだろう。バロック音楽は宮廷音楽であり教会音楽であって、市民たちの芸術とは言い難い。作曲家の多くは宮廷楽長であったり、教会の音楽監督であったりする。要するに彼らは宮仕えの職人たちだ。彼らの芸術創造は徹底した職人意識と同業者組合（ギルド）的有能さに貫かれている。少し乱雑な言い方をすれば、一九世紀とバロックとのちがいは、芸術家意識と職人意識とのちがい、天才の自覚とプロの自覚とのちがいであろう。バロックの作曲家たちは宮廷や教会の行事に着実に耐えることができ、国王や貴族たちを喜ばせ、宗教的権威を満足させることのできる力量が要求された。音楽が自己目的でなかったがゆえに、かえってパフォーマンスとしての水準と条件とをクリアすることが求められた。彼らは芸術の達人たちだが、作曲はなりわいであった。各人がきわめて個性的で

あるが、その作風は没個性的であり、ひたすらミューズの方を向いている。バロック音楽は個我の原理の上に立つものではなく、イデア的な感応性を原理とする音楽だとはいえないだろうか。

バロック音楽は、歴史が「逆相的様相」を示す時代の産物である。一七世紀に入るとヨーロッパはルネサンスを経て、本格的な近代世界の構築へとむかうが、それはまっすぐに近代市民社会の形成と近代文化への脱皮という形で進行するのではない。近代への転回は中世的形式の最後の、そしてもっとも華麗な繁栄という現象をひきおこすことによってはじまった。この形式とはもちろん王権とキリスト教である。

近世前半期は絶対王制の時代である。王権は中世的秩序の崩壊と民族国家の成立とともに、かえってその勢力を強め、栄華を誇る。たとえばバロック期の宮廷は、古い都市を脱出し、郊外に荘麗な宮殿を建てはじめた。あたかも王制こそが新しい時代の秩序であるかのように。ヴェルサイユ宮殿はこの「君主制的華麗」（V・L・タピエ『バロック芸術』、五二頁）の典型例だ。いかに膨大な富とエネルギーが新しい宮廷生活のために費されたことか。バロック建築は過剰なまでの美的効果を求める。建物は、遠くまで広がる草地の明るい平面、樹々の繁み、並木道、池や噴水といった構図の中に組みこまれなければならない。また宮廷儀式を演出するためには、車寄せや広い階段、吹き抜けや回廊、円柱やアーチ、数多くの彫刻や絵画といった装置をもった、大規模で豪華、荘重で優雅な空間構成から成る建物が必要であった。宮廷に仕える人々も儀礼的な構成をもつ。親衛兵、腰元、台所女中、調馬師、庭師、狩猟係、教師、はては道化師といった各種の任官たちが宮廷生活を演出する。そしてもちろん宮廷楽団もその必需品の一つである（P・ラーンシュタイン『バロックの生活』、一六頁以降）。

かくして宮殿の中はすべてが演技であり儀礼である。王権は、重々しく儀式ばった恰好でそれぞれの役割を演じる人間集団によって構築されている。宮廷生活のこの虚偽形式は祝祭や儀式においてその真価を発揮した。祝祭の中で人々は役割への陶酔を経験し、きらびやかな宮殿はその生命をえたのである。「バロック精神は祝祭の中で実現される」（同書、一四七頁）。

バロック音楽はこのような宮廷生活の中で育ったのである。とりわけフランスやイギリスでは音楽は宮廷楽団の中

に閉じこめられていたといっても過言ではない。芸術は君主の栄光のためにもっとも眩惑的なものを与えなければならず、芸術家は宮廷生活の演出に貢献しなければならなかった。リュリやクープラン、パーセルやヘンデルたちはそのような作曲家であり、その限りで英雄であった。

他方で、キリスト教もまた最後の開花をむかえる。プロテスタンティズムの成立と反宗教改革の高揚の中で、ヨーロッパの宗教的緊張はかつてなく高まった。宗教戦争がヨーロッパを蹂躙し、ドイツを奈落の底に突き落した。しかしその中からルター派やカルヴァン派は高揚を遂げ、イエズス会はその勢力を拡めていったのである。この時代に宮殿に劣らずブームになったのが教会建築であった。鋭い尖塔と中空高く浮びあがる円天井、きらびやかな聖像、ステンドグラスによる採光、そしてオルガンなどの装置がいやが上にも宗教的情緒を駆りたてる。社会全体に宗教的雰囲気がみなぎり、社会の精神構造そのものがキリスト教的となった。芸術はあたかも神とマリアの栄光をたたえるためにのみ存するかのようである。バロックは宗教芸術が最後の高揚を示した時代であり、宗教的意識と芸術的創造性とが結合した時代であった。

さながらピタゴラス派のように信仰の証しを音楽が担った。教会は音楽堂に変身した。人々はコラールの中で神への敬虔な心情を磨きあげた。中世のグレゴリオ聖歌の伝統は、バロック期に扇状地に流れ出たかのような拡がりを示す。このことはとりわけルターが教会音楽を奨励したことにも原因があるのかも知れない。典礼用の讃美歌から興って、教会音楽はミサ曲、カンタータ、レクイエム、受難曲、そしてオラトリオと多様な発展を遂げる。また声楽とともにオルガン曲が前奏曲とフーガ、トッカータ、シンフォニアなどの形式を生み出しながら発展してゆく。そしてこれらの教会音楽の諸形式はバッハにおいて集大成され、完結する。

三

バロックという語はbarroco（いびつな歪んだ真珠）というポルトガル語に由来し、調和を欠いた不均衡を意味する。バロック期に入ると芸術は俄然主情的表現、動的不均衡を好むようになる。ルネサンスとバロックとはよく対比される。ルネサンスが均整と調和のスタティスティックな

美を求め、知的性格を特色とするのに対し、バロックは心情に訴え、心に激しい動揺を駆りたてようと試みる。バロック絵画はほとんど激情的表現にあふれているといってよいほどだ。

この点でルソーが『百科全書』で述べた説明は示唆的である。「バロック音楽とはその和声が乱れ、多くの転調や不協和音があり、抑揚が難かしく、不自然な動きを示す音楽のことである」（V・L・タピエによる。九～一〇頁）。バロックが悪趣味、大げさな調子としてとらえられているのだ。確かに。宮殿も教会も大げさな造りである。すみずみまで「誇大表現」にあふれている。今日のわれわれからみると古風で抒情的なバロック芸術も、当時の眼からみればさぞかし新奇だったのであろう。

ルネサンス―バロック―古典主義―ロマン主義と、芸術は知性と心情、調和と不協和の大波を受けてきた。バロックは内的な情熱の発露、霊感の表現を重んじる。バロック的熱情とバロック的感応性――奔放なまでの抒情性、情緒主義こそバロックの独壇場だ。バロック音楽は何よりも音楽のもつ、心をゆさぶる作用を重視する。そのために彼らはデカルトの『情念論』を拠り所にしたという（礒山雅『バロック音楽』、一四九頁）。音楽は一定の比例美によって人間の心に或る情念を喚起させ、喜びや悲しみを感じさせるという。そのような作用を狙って音楽技法が編み出される。旋律が心への「浸透作用」と「情念効果」を伴いつつ、湧きおこりおしよせる波となって感性を圧倒する。

教会音楽も情念表現と無関係でない。むしろ「信仰的なもの」と「情念的なもの」との融合がバロックの世界であり、神をテーマとしながらそこに人間の生身の姿をリアルに描き出すことがその関心事である。いわば「天上のリアリズム」、「信仰の感性化」だ。

バロックは感応的表現を追求する中で対極的なコントラストを発見した。通奏底音（バッソ・コンティヌオ）の発見。「嘆きの底音」とも呼ばれて、そのゆるやかなうねりと規則性は感性の基底をゆさぶる。その上に明快な主旋律をのせることによって、その旋律ははるかに自由で生き生きとした躍動感をえる。レチタティーヴォとアリアとの分離。レチタティーヴォでは抑揚のない対話によってストーリーが進められ、アリアに到ってたっぷりと感情をこめて歌いあげる。アリアはまさしく感情そのものの音声化だ。さらに組曲の基本形式の確立。舞曲からはじまった様式化は緩

急の交代によって緊張感を跛行的に高めてゆく。ここでも一曲一曲が一つの感情として完結する。抒情世界への集中と沈潜――しかも一時の感情から普遍的感情への、「悲しみそのもの」の結晶化がそこではみられるであろう。それは規範的均衡に対抗し、主観的で内面的なものを旋律と音響へと変換し、非現実的なまでの超空間を創造しようとする営みである。

バロック音楽はさらに戯曲的効果を意識的に採用している。二つの対立する極の緊張関係による展開はまさしく劇の原理にのっとっているという。「バロック芸術は劇の原理が支配する芸術であり、それなればこそ、ゆがんで、仰々しいのである。それは激昂と昂奮の芸術であり、運動と変化とを追求する芸術である」（皆川達夫『バロック音楽』、三四頁）。

これらのバロック音楽の特質は、バッハに到って総合と「完成」を遂げる。バッハはバロック音楽の終局であるとともに、揚棄でもある。ベートーヴェンが譬えたように、バッハはそれまでのすべての音楽が流れこみ、無限の拡がりの中に溶けこむ「大海」である。「音の組み合わせと和声とのあの無限の、汲み尽しがたい豊かさのゆえに、彼は小川Bachでなくして大海Meerと称すべきだ」（角倉・渡辺編『バッハ頌』、九一頁）。バッハの世界はあらゆるバロック的なものを吸収しながら、すでにバロックを超えており、ある種の絶対性を帯びている。彼は音楽的技巧を完成の域に導き、後の作曲家たちの汲み尽せない源泉となった。

『バッハ頌』からなお二、三の言葉を引いてみよう。ゲーテは「まるで永遠の調和がそれ自体と語りあっているかのようだ」と形容し（一一五頁）、シュヴァイツァーは「かくてバッハは一つの終局である。……われわれが畏敬の念をもってその偉大さの前に佇立する作品は、数世紀、数世代の手が加えられて完成したものである」と語り、その芸術を「終局的精神」と呼んだ（一八七頁）。P・カザルスは「マタイ受難曲」にショックを受け、「バッハはすべての高貴な感情を音楽に移す必然性を感じた詩人なのだ」と詠嘆している（五〇二頁）。

われわれもまたバッハの内に、まるで音楽そのものが自らの秘密を語り出したかのような永遠性を感じる。それはいわば人間精神の純粋結晶のごときものであり、そのために一種の窒息感にも似た迫力を受ける。このようなバッハの作品の力は何によるのだろうか。その場合確実なことは、

バッハを支えていた精神がルター主義に他ならなかったこと、彼自身のことばによると、「あらゆる音楽の究極の原因は神の栄光と心情の慰め以外のものであるべきではない」（F・ハーメル『バッハと時代精神』、八八頁）と固く考えていたことである。バッハをプロテスタンティズムから切り離すことはできない。むしろ彼は音楽の世界における「ルター」、神の言葉の音楽的告知者というべきだ。

正統ルター主義という精神世界に住む以上、バッハは興隆し、キリスト教を根底から脅かしつつあった時代の潮流、「啓蒙主義」と正面から闘わざるをえなかった。啓蒙主義と理性崇拝は音楽感覚にも強力に変更を迫る。それは想像力と心情の芸術に対して、悟性と合理性の精神を注ぎこむ。啓蒙主義こそはバッハの芸術にとって最大の敵対者であったという。「啓蒙主義というものが、バッハの精神世界がさらされていたあらゆる対立的諸力のなかでもずば抜けて最も危険なものであった」（ハーメル、一八八頁）。彼にとって音楽は人間の精神的完成と内奥の自由の発見へと導くものであったが、それは信仰と不可分だったのである。啓蒙的精神はしかしバロックそのものの土台を切り崩し、古典主義の息吹を運んでくる。王権とキリスト教との芸術創造に終焉が訪れる。時代の精神的土壌が芸術と一体であり、その緊張関係から作品が生まれ、葬り去られることをわれわれはバッハに見るのである。

啓蒙主義は一八世紀の時代精神をリードしてきた。とりわけフランス啓蒙主義からカントにいたる啓蒙の哲学は、時代におけるもっとも進歩的でラジカルな理論を与えつづけた。この思潮によってヨーロッパの精神構造は急速に近代化され、市民化されてゆく。しかしそれは同時に高度な芸術の破壊であり、荒々しい悟性の作業による解体である。バッハが信仰の立場から神をたたえ、ルター主義を主張するために産み出した作品、宗教的な力の自己主張である芸術の前に啓蒙は一つの野蛮であった。

四

芸術が「時代の精髄」であり、その緊張関係の中での一つの精神的態度の表明であるとすれば、異なる時代に生き、異なる精神的態度をもつわれわれにとって、「理解可能性」はどこに存するのか。バロックの宗教曲を聴くとき、その宗教的な力を感ずるゆえに魅せられるのではないのか。こ

の疑問には次のように答えよう。芸術作品の力と美は人間の精神活動の表明として産出されるが、この表明が普遍性の域に達し、人間的な感性の局面を描き出しえたとき、それはわれわれにとって共感可能なものとなる。

音楽にはそれに適した大地があって、むりやり風土の異なる大地に移植しても繁殖しないであろう。また大地の状況が変われば、その精華であり、表現である音楽も、新たな植生にとってかわられるであろう。しかし絶対王制ともキリスト教とも「無縁」である現代のわれわれはバロック音楽に耳を傾け、心酔することができる。バッハはまったく頑迷なルター主義者であり、クープランはヴェルサイユ宮殿の只中で作曲し、そしてわれわれはそれらからあまりに遠く隔たった殺伐たる現代社会の中を生きているにもかかわらず。

この問題は文化と芸術の可能性にかかわる。芸術創造としては、現代社会のこの機能主義と商業主義、都市化の中でバロックや古典派の音楽が産み出されることはない。そんなことを試みるアナクロニストはいない。社会と時代の土壌は自らの営みに適した表現方法をもっており、芸術をほとんど必然的な仕方で育てあげる。現代が産み出すのは現代芸術であって、バロック芸術ではない。芸術創造はたえず自らの使命を果たして、地中へ消えてゆく。時代とその表現形式とは厳密な方程式によって結び合わされている。

このことが認められた場合、二つの困難が惹起する。すなわち一方で、芸術創造における自由とは何か、どんな「自己」を表現するのかという問題。芸術は社会の都合に拘束されてはならない。あらゆる時代において芸術家はつねに無限の可能性の中を生きる。しかし、それでいて芸術作品はまさしくその時代の精神的表現として成立する。とすれば、文化創造のこの無限の可能性と時代の枠組との関係はどう考えればよいのか。他方で、芸術鑑賞はその関心を同時代にとどめず、あらゆる過去の古典的作品へと向ける。それどころか生活も文化も隔絶した修道院の宗教音楽、宮廷音楽を愛好し、それが静かなブームとさえなることがどうして可能なのか。現代生活にバロックは不思議に「似合う」のである。鑑賞、趣味こそは人さまざまでなければならない。趣味は時空をこえてあらゆるものへと向かう。趣味が方向づけられたり統制されたりするなら、それはファシズムの極みである。

ここにわれわれは精神文化の一つの根本問題に逢着する。

文化を創造し、愛好するのはまさしく「精神」である。人間精神の或る奇跡的な特質が美を創造し、芸術を育てあげたのだ。精神は自己の内に自由を感じたときにのみ芸術的となる。精神は己れの資質によって想像の世界を飛翔し、時空を飛びこえる。過去のあらゆる文化を自分のもの、自己表現とすることができる。プラトンが言ったように精神には天空をはばたく羽が生えている。羽なき精神は死に等しい。われわれは地面をのたうちまわりたくはない。

しかし現代文化は、大衆の生活文化はどうなのか。人びとの生活の中でのみ生き、育まれる、あの国民の文化創造は「飛翔」ではなく、まさしく「根ざし」ではないか。飛翔する精神は現実の己れの生活の中の諸表現のことは忘れ、かえって想像世界に逃避しているのではないか。このような疑念に対しては次のようにだけ答えておこう。すなわち、人間精神は時空をのりこえるが、それは決して現実から飛び去ってどこかの隔離された地に不時着するわけではない。むしろ逆であって、それは強力な「吸入器」にも似ており、過去のどのような遺産をも自己のもとに引き寄せることができる。精神はさまざまなものを吸いこむことによって自らの生活と現実とをふくらませる。現代文化とは本来そのような精神の作用の上に成り立っているはずである。

現代における文化の可能性は、むしろ古典的遺産をどこまで自己のものとして「吸入」しているかによるであろう。「古典の再生」こそが現代文化の焦眉の課題ではないかと思う。現代文化が本格的に「美」を追求しようとするのであれば、その題材の大きなものはむしろ過去に求めるべきである。なぜわれわれは「歴史」に関心を寄せるのか。それは自己自身の題材を求めてである。過去の人間の営みが今日のわれわれの営みと同一であることを悟ったとき、われわれは大きくなる。新しきものは古きより興れ。過去なき現代文化は単純軽薄、真四角のビルディングのようなものである。

文化とは機能の上の余裕ではなく、余裕の上の機能だということの意味が共通理解になるべきであろう。過去の芸術文化は決して幸運な時代の創造物ではないが、今日をはるかに上回る想像力が傾けられたという事実を発見することが重要なのである。バロックの音楽は現代人の「耳」の再生の良薬であり、バロック芸術は現代文化の生命力を甦らせるための「題材」である。

参照文献

皆川達夫『バロック音楽』一九七二年、講談社現代新書
礒山雅『バロック音楽』一九八九年、NHKブックス
服部幸三『バロック音楽のたのしみ』一九七九年、共同通信社
今谷和徳『バロックの社会と音楽』上・下、一九八八年、音楽之友社
V・L・タピエ『バロック芸術』一九六一年、文庫クセジュ
P・ラーンシュタイン『バロックの生活』一九八八年、法政大学出版局
J・N・フォルケル『バッハの生涯と芸術』一八〇二年、岩波文庫
F・ハーメル『バッハと時代精神』（バッハ叢書2）一九五一年、白水社
角倉・渡辺編『バッハ頌』一九七二年、白水社（バッハに関する諸家のアンソロジー）

（おおた　なおみち　宮城教育大学・哲学）

〈次号予告〉1989年9月下旬刊　予価1236円

季刊 **思想と現代** 第19号

特集　象徴天皇制の現在を問う（仮題）

支配者の意図する天皇像は、権威的存在である。日本人の「皮膚感覚」としての天皇制、「内なる天皇制」について分析し、それと対決していくことで、象徴天皇制の廃棄を展望する、天皇問題特集の第2弾。
座談会―網野善彦・古田光・河野勝彦　**執筆予定者**―加藤哲郎「国家論からの象徴天皇制の分析」／鈴木しづ子「象徴天皇制と女性」／田平暢志「日本人の宗教意識と天皇制」／古田光「日本文化と天皇制」／吉崎祥司「教育と天皇制」（タイトルは仮題）。他に、エッセーとして「象徴天皇制とわたし」を予定。
ご期待下さい。

唯物論研究協会編集
発売元　白石書店　千代田区神田神保町1－28　☎03(291)－7601

■書評

岩佐　茂著『人間の生と唯物史観』

池谷　壽夫

本書は、今日人間の生が問題となっている背景には生の全体性の回復への欲求があるという問題意識のもとに、人間の生とそのあり方を、マルクスの「生活過程」概念を基底にすえ、原理的に考察したものである。その章構成からもわかるように、人間の生とその諸側面、それに関わる諸問題が手際よく網羅されている。その意味で本書は、生の問題を考える際の格好な導きの書の一つとなるであろう。しかし今日生の問題を考え解決していこうとすると、いくつか気になる問題や論点が本書にはある。それを呈示して書評にかえたい。

第一の論点は、フェミニズムの問題提起に関わるが、「生活手段の産出」と「種の繁殖」という二種類の生産をどう人間の生の問題の中に位置づけるのかという問題である。著者の言うように、物質的生活の生産を「種の生産を契機として含む労働力再生産過程」として一元的にとらえてよいのかということである。というのは、もしそうすると、種の生産に関わる諸問題（例えば出産・育児をめぐる性関係や支配の問題）は生活における本質的な問題としては位置づけられないのではと恐れるからである。本書で、家族の問題やその中心をなす「性」の問題がほとんど扱われていないのは、こうしたとらえ方と無縁であろうか。

第二の論点は活動と交通の関係をどう人間の生活の中でとらえたらよいかという問題である。本書では、交通は人間的活動の本質的契機として活動の一形態ではあるが、活動一般には解消できない異質な活動として位置づけられ、展開されている。しかし人間的活動との同一性を強調するあまり、活動には解消し得ない交通の独自性が充分展開されているとは言いがたい。しかも交通は「生活活動をとおしてひきおこされる」といわれるところをみると、生活そのものの本質的な構成要素ではなくて、活動の二次的・派生的なものとして位置づけられているようである。こうした把握は先ほどの物質的生活の生産の一元的とらえ方と関係していよう。また交通をコミュニケーションと同義としているように、交通を、マルクスと違って「性関係」を含めずに狭く用いていることも気になる。評者は交通を、主体―客体論理にもとづく活動には解消できない独自のもの（主体―主体関係）として広義にとらえ、活動と並んで生活の本質的な契機をなすものと考えるが、それは今日の発達理論の中でも対人関係の重要性としてつとに指摘されてきている。評者としてはさしあたりまず交通の独自性を明らかにし、その上で活動との連関を問うことが必要ではないかと考えている。

第三の論点は、生の倫理や生の意味に関わる問題である。著者は「生活様式」の質や「よき生」のメルクマールとして、個人の活動における本質的な類的諸能力の表出をあげる。またいたるところで「本質諸力の対象化」というテーゼを提起している。しかしこのテーゼにはいくつかの問題性がないか。まず個人が共同的なものとしてあるとしても、このテーゼでは能力は個人に付着し内属する能力として想定される。しかもこうした能力の発

現や獲得に生の意味が求められるとすれば、生きること＝能力の発揮となり、「能力主義」との境界が曖昧になる。となるとこのテーゼでは障害児・者や老人の生とその意味は軽視ないし無視されることになる。第三に、生活様式に関わって言えば、能力の発揮の解釈にもよるが、環境破壊しないような生活様式のためには時には能力の一定の発達を抑制することも必要ではないか。評者はとりわけ生とその意味を考える際には、まず対人関係（交通）と関係系としての能力という視点のもとに「人間存在すべてに意味がある」というテーゼから出発する必要があると考えている。

第四の論点は人格概念をめぐる問題である。著者はカントによりながら、人間とその生の尊厳に人格の尊厳の根拠を求めている。しかし人格の尊厳、人間とその生の尊厳という倫理で今日の脳死や安楽死、胎児（とくに障害胎児）の中絶などをめぐる倫理的問題をとらえることができるのだろうか。その倫理にそのまま立てば、中絶を余儀なくされる社会的・物質的条件が考慮されないまま、中絶そのものが許されないことになり、女性の「産む・産まない自由」が否定されることになろう。しかし同時に、他者を自己意識を持った人格的主体として承認するという立場からすると、胎児や植物人間は自己意識を持たないから人格ではない、したがって中絶や安楽死は倫理的に許されるという英米流の結論が出てくる可能性もある。このように従来の人格の概念をそのまま用いて生の倫理を考えることには難点がある。今近代的な人格概念を根本的に検討し直すことが求められているのではないか。ここでも、社会的・物質的諸条件を問題にした上で、胎児や植物人間や死者という他者との親密な交流・交通の視点がまず必要とされるのではないか（例えば、障害胎児に対して母親は、胎児が自己意識を持つか持たないかに関わりなく、一人の人間ないしは人格として扱い交流し得る）。

最後に、資本の論理と生活の論理の対立という図式で、今日の支配と解放の問題がとらえられるのかという問題がある。著者は、生活の論理には共に生きることと、より良く生きることという倫理があり、それは資本の論理と対立するゆえに階級的連帯を帯びざるをえないし、同時に階級的連帯も生活の論理に貫かれていると言う。だが生活の論理でさえ資本の論理に包摂されている側面がある。例えば、生活の論理と矛盾せずに、学力がないよりはあるほうがましだということで能力主義という資本の論理を受容し増幅する教育家族。また私たちの生活には、資本の論理と対立するどころかそれと共有する論理も働いている。依然として多くの労働者家庭は「男は仕事、女は仕事も家事も」という性差別の上に成り立っている（家父長制）。さらに日常の生活はしばしば「定型化された生活」として、自らの生活をカオスにおとしめる異物（浮浪者や精神障害者など）や異質の論理（エコロジーやフェミニズム）を予め排除することで成り立っているという側面がある。例えば自らの生活を乱すという理由で自閉症者のための施設設置に反対する住民運動。いずれにせよ今日の生活の論理がもつ矛盾構造を明らかにすることと同時に、異質なものを豊かに包摂していく生活の論理や階級の論理を探求することが必要であろう。

（青木書店　一七〇〇円・税抜）

（いけや　ひさお　高知大学・教育哲学）

■書評

平山　知子　著
『現代離婚事情』

伊藤　宏一

人間の自立という問題は、八〇年代を通して、一方で「自立より関係性だ」という声に、他方では「今こそ日本人としてのアイデンティティの確立を」というおどろおどろしい声にかき消されてきたかのように思えるが、しかし人々の生活の次元では極めて切実な問題として問われ続けてきたし、問われ続けている。また共同の問題、つまり功利のためではなく、人間らしく生きるための生活における共同も切実な問題として鋭く問われてきている。競争の相手としての他者でも、自分の私利のための手段としての他者でもなく、人間らしい生活を築くための他者と、その共同……。

離婚の問題及び家族の問題は、この文脈に沿って言えば、人間の自立と人間的成長のための共同とを私的生活領域の中枢において、いかにして同時に成立させるかどうか、という問題である。それは私的生活領域における〈相互に自立をめざす人間どうしの愛〉もしくは〈自立した人間どうしの愛〉の問題であり、落合恵子さんや渡辺圭さんの言う〈I can't live your life.〉と、〈I live my life with you.〉とをつなぎあわせる問題とも言える。

さて八〇年代に入って我が国で離婚件数が増えるにつれて、離婚問題を扱う本が増えてきた。八二年に出版された斎藤茂男氏の『妻たちの思秋期』（共同通信社）はその代表例である。この本の後半は「妻が夫を捨てるとき」と題されていて、高度成長を支えた企業戦士の離婚を妻の側から扱っている。しあわせ芝居を演じているかのように見える「中流」家庭の夫婦と家族の深刻な実像を描いて、妻たちがようやく人間としての悲痛な叫びをあげたことが克明に記されていた。またこの本では企業社会を支える夫婦を、職業人としては一人前であっても生活人としては一人立ちできない夫、生活人としては一人前でも職業人としてはゼロの妻、つまり二人でやっと一人前の「半分人間」と整理し、結婚の条件は男女の自立であり、一人でも十二分に生きていける主体性ある人間が寄り集まって暮らし、生きる楽しさを共有することが結婚であることを訴えていた。平山知子さんの『現代離婚事情』は、団塊の世代の夫婦を、「経済的自立はあるが生活上の自立のない夫、経済的自立はないが生活上の自立はある妻」の相互補完という言葉で捉え、やはり自立とそれに基づく愛の大切さを主張している。斎藤氏の本が中年夫婦の離婚に焦点をあわせていたのに比べ、平山さんのこの本は、企業社会化の深化・女性の社会進出の高まり・日本社会の高齢化・子どもを他立に甘んじさせる競争管理教育の強化という八〇年代の新しい社会状況を背景に、団塊の世代＝中年、若年世代、さらにシルバー世代という幅広い世代の離婚事情を弁護士らしい観点で扱い、全世代をとおして自立が大切であることを示し、「自分自身の人生をわが手に」というメッセージを読者に送っている。

内容を少し紹介してみよう。前半は団塊の世代の離婚が語られている。第一話は、まじめな教員で組合活動家の離婚で、斎藤氏の本には登場してこないケースだ。彼の仕事は、企業人間とは違って民主的教育をめざすという社会的意義のあるものだが、そうした人で

さえ、「仕事は男、女は家庭」という性による役割分担意識にどっぷりつかりこんでおり、家庭をかえりみず家族をエンジョイできないという問題を抱え込んでいることが指摘されている。第二話は、典型的な企業人間のケースであり、互いに依存しあっている人間どうしの、競争の勝者をめざす手段としての共同が、いかに空疎で非人間的かが描かれている。そして会社人間の夫が変わらないのに対して、妻が自立志向を強くして離婚に至ることを指摘している。子どもが肺炎で入院した時に、たった一度だけ病院を訪ねた夫の関心は、子どもやつきっきりの妻のことではなく、自分の食事や洗濯であったという話は、本当にぞっとする。斎藤氏の本の中に、深夜の火事で、下の子を背負い長男を抱きかかえて、寝巻のまま裸足で外へ飛び出した妻が、火事がおさまってあたりをみまわすと、夫が一番上等の背広を着て身なりを整え、通勤カバンをもって突っ立っていたのを見て唖然とする、という話が出てきたのを思い出した。第三話は、小企業経営者の夫の女性関係を軸とする従来型の離婚のケースである。以上の団塊の世代の離婚事情をまとめて、疲れきった企業人間・仕事人間の夫が、人間関係も視野も狭く価値観も単一化させられているのに対して、子育てに一段落した妻の方が地域と結びつき仕事もしという具合で、人間的に成長できる条件をより多く持っていることが指摘される。そして地域で妻たちが本気で「夫を家庭にもどそう」という運動を起こす必要を述べている。

後半ではまず若者たちの離婚がとりあげられる。親に精神的に依存したままで大人になりきれない、若いカップルの結婚と離婚。結婚自体も愛という内在的価値に基づくというより、他人の眼からみてまるで「絵に書いたような」を地で行く「ファッション感覚」に基づくものであることなどが示される。子どもの自立を阻害する競争管理教育という背景もふれている。最後はシルバー世代の離婚二話である。斎藤氏の本ではこの世代の離婚問題はほとんど描かれていなかったが、平山さんは、何十年にもわたる「家庭内離婚状態」の夫婦の離婚を、有責配偶者からの離婚訴訟という今日的視点から取り上げている。これが第一話。第二話は離婚したお年寄りの再婚が失敗するという問題である。

平山さんはエピローグで離婚問題は個人的問題であり、かつ社会的問題であることを強調している。家庭の空洞化や家族破壊を生みだす社会構造に眼を向けることと、同時に家族の共同のための個人的営みの大切さを述べる。また「自分が生きがいと感ずる運動だけをやっていれば、自然に家庭もうまくいくことにはならない」とも述べている。ここには私的生活領域の独自性と社会との関連という問題がある。私的生活領域は社会的諸関係に深く規定されており、人間らしい私的生活のためにも他の人々と手をつないで企業社会構造や競争教育を変えていくことは大切である。他方私的生活そのものの価値を手づくりしていくことも極めて重要だ。家事労働や育児労働の社会化がいくら進もうとも、家族関係がまるごとサービス業で代置可能であるとはいえない。愛の代用品とか家庭の団欒の代用品などというものは存在しないのだ。家族と夫婦の関係の核はいわば直接民主主義でしか成り立たない世界であり、機能だけを考えて代用するという思想はきかない。この点をどう考えるかは、生活を変えることと世界を変えることとの関係の問題の一つの論点となるだろう。

（新日本出版社　九八〇円・税抜）

（いとう　こういち　法政大学・倫理学）

■書評

福吉　勝男著
『自由の要求と実践哲学
——J. G. フィヒテ哲学の研究』

長島　隆

今日ドイツ観念論研究において、これまでのフィヒテ→シェリング→ヘーゲルという単純化された発展図式に対する反省に立って、ドイツ観念論の理論的全体像を解明しようとする機運が生じている。フィヒテ研究におけるミュンヘン学派の業績、シェリング研究における自然哲学に対する注目（東西ドイツでの個別研究、三回に渡るシェリング会議→国際シェリング学会の創設）等々。今日我々が迫られているのは、「現代哲学」が跳梁跋扈する中で、ドイツ観念論から個々の教訓を引き出すことではなく、その理論的全体像を明るみに出し、現代の問題に全体として対峙することではなかろうか。

本書はまさにフィヒテと全体として対決し現代に対する自らの理論態度を確定しようとする営みの記録である。本論全六章と付論三篇（ドイツ語論文）から構成され、福吉氏の過去十年に渡る研究の成果を総括したのが本書である。

本書はM・ブールの仕事、フランス革命に対する直接的な応答としてフィヒテ哲学を解読する試みを継承するものである。けれども、それはブールの仕事よりも、より内在的に、かつ包括的に「時代の要請」に応答する哲学的営みとして、フィヒテ哲学の理論的全体像を提示している。しかも、本書はこれまでのフィヒテ研究の水準を自覚的に踏まえ、それらの研究に対する本書の位置を明確にし（第一章）、フィヒテ研究の水準を全体として高めている。しかも、氏の理論分析は私のように、直接フィヒテ研究に携わっていない者にとってもすぐれて方法的に示唆を与えるものになっている。

さて、本書のフィヒテ理解の基本線は、氏の言葉を援用すれば、こうである。「フィヒテ哲学は時代の最も根本的な、社会的、政治的課題と密接に連関しているということ、それゆえ、時代の進展とともにその課題が内容上変化しているということ、それに対応して知識学の立論構造も変化し、転回しているということ」（一七頁）である。この基本線に基づいて氏の所論をまとめると以下のようになろう。①フィヒテ哲学の原理的な位置を占める「知識学」は一八〇四年に転回する。この転回はフィヒテの現実的な社会的、政治的課題の転回（フランス革命→ナポレオンの支配からのドイツの解放・プロイセンの改革）に由来する。②この「転回」の内容は、a「構想力」が消失し「知的直観」が重要な役割を果たすこと、b「絶対知」と「絶対者」、「絶対者の現象」の原理的考察が重視されるようになること、c自我の「演繹論」から絶対者の「現象論」への転回、d演繹的学問体系から帰納的学問体系に転回すること、e「国家論」の転換と歴史論・道徳論の成立、現実の国家改造・変革の企図の登場である。③この転回による絶対者の「現象論」の具体的内容が一八〇七年以後、更に変化する。④フィヒテ哲学の発展区分は一八〇四年の転回を基本として、更に③を考慮に入れて前期・中期・後期に区分される。⑤この「転回」に基づく中期—後期の進展の中でフィヒテのいわゆる「超越論哲学」が成立する。

当時のドイツの社会的、政治的現実—フィ

ヒテの理論的営みという問題設定において、ややもすると安易な思想史的考察に堕し、その政治的な進歩・反動（これを言えば、氏も指摘するナチスによるフィヒテ利用に基づく評価の例、またフィヒテの学生運動に対する態度から「反動」と評価することさえできる）の断罪に陥りがちである。けれども、注目すべきは、氏の理論分析の態度である。氏は安易に、フィヒテの政治論、歴史論、道徳論から当時のドイツの現実に対するフィヒテの態度を評価するのではなく、あくまでフィヒテの「理論」に定位し、その原理的構造―体系構造を丹念に分析する。したがって、前期フィヒテの考察においては、『基礎』の理論構造の分析が（第二章第二節）、また中期フィヒテの考察でも、一七九四／九五年、一八〇二年、一八〇四年の知識学の構造とその転回が（第三章第一節）明確に浮かびあがらせられる。「第五章『超越論哲学』の基本問題」は以上の分析に基づいて、フィヒテ理論の全体像を総括的に提示している。氏のこのような理論態度が、まさしく一八〇四年「転回」説として示されているのである。そしてこのような氏の態度が本書のフィヒテ理解の基本線を説得力のあるものにしているのであり、現代に向かいあう視座の提示を恣意的なフィヒテの「現代的意義」ではなく、すぐれて現実的なものにしていると思われる。

私が特に興味深く感じたのは、氏の、いわゆる「超越論哲学」の考察である。すでに指摘したように、氏はフィヒテの理論発展の中期・後期にかけて「超越論哲学」が成立したとし、その特徴を「相互人格性」論に見出している。これは、氏の六点の現代的課題の提起につながるものであり、また現実的・実践的レベルにまで理論を貫徹しようとする氏の志向をも示すと言えよう。この点で私が若干疑問を感じた点を一つだけ挙げておきたい。すなわち、氏が指摘する「相互人格性」論は「〈絶対者―自我〉関係を根拠にした〈自我―自我〉関係、〈相互人格性〉」（一六六頁）である。この場合重要なのは傍点部分ではなかろうか。つまり、「相互人格性」の成立根拠を示すのが傍点部分であり、この点を抜きにしては、「相互人格性」論が論じえないことを示しているものと思われるのである。実践的には「相互人格性」論は「相互承認」論であり、現代的には「社会関係」論、「コミュニケーション」理論につながるものである。傍点部分の軽視は例えば、まさにハーバマス的偏向につながるものではなかろうか。それ以上に、傍点部分はデカルト以来の「知の確実性」の問題を自我に定位して展開しようとした近代哲学そのものの転換点を示す、と私には思われるのである。だから、むしろ「自我」論こそ（そして傍点部分こそが「自我」そのものの成立根拠となる）が「超越論哲学」の核心である、と押さえられるべきだ、と私には思われるのである。そして「相互人格性」論は、まさにその「自我」論のアポリアに基づいて根拠づけられるべきだ、と考えるのである（この方向で、シェリング・ヘーゲルの歩みもまた考えられる、と私には思われる）。

蛇足的に私の拙い疑問を舌足らずに述べたが、これは氏には無視して頂きたい。私は何よりも、氏の誠実な理論態度に深い感銘を覚えるものである。本書がフィヒテ研究者にとってばかりではなく、私のようなフィヒテ外の研究者にも広く読まれることを願って筆を擱くことにする。

（世界書院　定価四二〇〇円・税抜）

（ながしま　たかし　日本医科大学・哲学）

〈前号批評〉 特集 いま、大学とは 学問とは

国民のアカデミズム構築への真摯な模索

両角英郎

前号特集では、「今、大学、学問は再び大きく問われている」との認識に立ち、「座談会」以下六篇の論文によって、今日の時点での正しい大学、学問のあり方を追求している。

ところで、本特集を促した背景には、当然今日の臨教審路線による露骨な大学の反動的再編の動きと、これに公然と大学の内部から呼応し、いわゆる「東大（教官人事）問題」をひきおこした保守派の知識人たちの大学論、学問論があった。本特集は、これらの保守派知識人たちの大学・学問論を契機に、これを批判し、これに対置するかたちで、国民の立場に立った大学・学問論を積極的に提示しようとしたものである。

そこでまず「座談会」では、右の保守派知識人たちの大学・学問論の論点を念頭におきながら、大学と学問の現状、大学における知の特質、専門・教養・一般教育、アカデミズムとジャーナリズム、知識人の役割等について、ひとわたり三氏（小原／浜林／矢澤）による率直な意見が交換されている。

なかでも、論点の全般にかかわって、三氏ともこぞって強調している、いまの大学には教員の側にも学生の側にも、歴史的なものの見方、全体的な総合的な知（識）がない、という指摘が印象にのこった。それこそ大学を内側からみた場合のこんにちの大学の最大の弱点ではなかろうか。

学生についていえば、それは受験教育のもたらしたものであるが、その学生を受けいれる教員の側では、それが悪しき実証主義や個別専門主義、業績主義をうみ、一般教育の軽視をもたらしているのである。こうして大学における真の教育・研究が現に阻害されていることが、大学レジャーランド化とか大学人の知の崩壊といった保守派の知識人たちの攻撃をまねくもとになっている。

しかしここからかれらが、いきなり（この点ではニュー・アカデミズムと全く同様に）現状打開の方策として、ディシプリンやインターディシプリンをも越えたトランスディシプリンの主張や日本的組織原理をもちだしてくる点については、それは科学の総合の観点となりうるどころか、神秘主義・非合理主義への逸脱であると批判されている。

したがって、けっきょく右の歴史的・全体的・総合的な知、いいかえれば、批判的で実践的な「人間にとっての知」こそ、大学における知であり、真の教養であり、専門教育と一般教育をつなぐ知であることになろう。そして、そうだとすれば、いますぐ大学においてこの知を回復し、培い、この知によって打ち固められた「知の砦＝大学共同体」を、学生をもまきこんでつくりだしていくことが、こんにちの大学の危機を内部から克服してい

くための道であり、とりわけ大学人（知識人）の務めであることになろう。

「座談会」での、およそこのような主旨の三氏の結論に基本的に同意したい。またそれは、憲法によって自由な研究と自治を保障された大学の国民にたいして負う義務でもあるといえよう。

さて、以上の総論をうけて、つぎに各論の第一論文である矢澤論文（「現代日本社会と大学・学問論」）では、まず前段において「東大問題」の当事者である西部、村上両氏の大学・学問論が取り上げられる。

両氏の「大学人の人格崩壊」論や「大学大衆社会」論、「個別専門主義」批判や「科学主義・客観主義・実証主義」批判、ひいては「大学解体・再編」論等々は、それ自体としてはもちろん「国家や資本主義的生産様式の問題を括弧にいれ」た「根本的に転倒した議論」である。しかしこのような転倒した議論が現れてくるところに、逆にこんにちの大学、学問がかかえている大きな問題点がある。

そこで著者がその解決のために、後段においていま最も重要な課題と考えるのは、「人間の解放」を共通価値として、多様な価値の共存を許す、研究者たちの「ゆるやかな大学知的共同体」の建設である。著者はそれをアメリカの社会学者A・グールドナーその他に依拠して、社会解放、実践理性、具体的全体性、歴史性、弁証法等々の棲まう「武装されたロゴス」の共同体として構想している。

それは方向性としてはおおいに理解できよう。しかし構想全体としてはまだ未展開であり、現在の大学の実態にそくしてさらに具体化されることを期待したい。

つぎに碓井論文（「アカデミズムとジャーナリズム」）は、これもやはり保守派の論点の一つであったアカデミズムとジャーナリズムの交流という問題を取り扱う。しかし、両者の本来の交流のためには、まずそれぞれの本質とそれぞれが現代においてかかえている矛盾を解明する必要がある。

そこで、時事性、総合性、常識性、実践性を本質とするジャーナリズムと、非日常性、分析性、専門性、理論性を本質とするアカデミズムが、まず概念的に区別され、つぎにその本質のゆえに現代資本主義社会において、一方は俗流化、体制化、センセーショナリズム化し、他方は保守化、閉鎖化、貴族化せざるをえない必然性を明らかにする。

しかしこの両者の資本主義的疎外形態のうちにあっても、なお両者は自覚的に「国民的立場」に立つことによって、そこに互いに活性化しあう真の交流が成立しうるとする。この点の論証には説得力があった。それからみれば、保守派のいう交流とはただ双方を資本の論理で統一するものでしかないといえよう。

川口論文（「知の構築への出航」）では、大学を辞め科学ジャーナリストとなった切実な体験をとおして、こんにちの大学における学問や研究者の社会的責任が問われている。没価値的な細分化・専門化・標準化された現代科学のあり方への批判には、迫力があった。

そして著者は、大学における「知の再建」にこだわるよりも、「普通の人たちの生活に根ざした『知の構築』の場（科学と価値を統一した「社会変革に繋る」知の場）に移ったわけであるが、しかしなお大学における「知の再建」や「知の構築」の可能性を完全に否定してはいない。つまり著者はそのさいの真の知の基準を示しているのだと受けとれた。

さて、つぎにこの現代における真の知、現代の教養とはなにかを、大学における教養教育との関連で正面から論じたのが、松井論文（「現代における教養とはなにか」）である。

まず著者は、戦前の旧制高校のliberal arts

型の教養教育と、戦後の民主主義の理念に立った general education としての教養教育との比較から、後者の意義を高く評価する。しかるに、それがその後、諸要因により十分実現されずに形骸化させられてきたところに、こんにち「教養教育無用論をはじめとする反動的圧力」の原因があるとみる。

ところで、現代の教養を大学で教えるのが大学における教養教育である。とすれば、ここから現代の教養とは、右の教養教育の目標（民主的社会の担い手としての高度な市民的人格の育成）に照らして、民主的主権者にふさわしい批判的で主体的な知恵、客観的な科学的認識と主体的な価値観との真の統合、そして歴史的、実践的、普遍的理性の教養等として特徴づけられるとする。卓見であろう。

北村論文（「学問と政治」）では権力と知識人の関係が問題とされる。まず最近話題になったオランダ紙特派員ウォルフレンの論文「なぜ日本の知識人はひたすら権力に追従するのか」は素朴ではあるが真実を鋭く突いたものであった。だが、かれが見落とした点として著者は、そうした権力への追従者としての一部の体制派知識人しか重用せず「日本の真の知識人を巧妙に神隠ししている」日本のマスコミ、ジャーナリズムを強く批判している。

つぎにしかるに、そのウォルフレンにたいして前出の村上氏が、こんにちは「脱進歩派」の時代であるといい、政治への協力は「権力への追従」ではなく「政府への有効な影響力の行使」だとしている点に、著者はアメリカ生まれの社会科学の「政策科学」化の見地、科学の批判的、規範的機能の放棄と現実の無批判的追認の立場があることを確認している。

最後に、石井論文（「社会主義戦略と知識人の役割」）は、少し別の角度から左翼知識人のイデオロギー闘争の重要性を論じている。

すなわち著者は、ネオ・マルクス主義者ラクラウの民主主義論をめぐるイギリスでの論争を検討しながら、「大学においてもジャーナリズムにおいても左翼的知識人の影響力が低下してきた大きな理由は、マルクス主義者たち」の「政治的・イデオロギー的レベルでの闘争の意義」の「過小評価」にあるのではないか、と問う。そして、そのまた理由はかれらの経済主義、階級還元主義にある。

しかし、これはおおいに興味ある問題ではあるが、大学論とはまた別の（無関係ではないが）多くの議論を要する問題ではないかと思われた。ただたしかに、迎合ではない、説得的な「呼びかけ」の「言葉」を作り上げていくことは、「左翼的な知識人の義務」であるだけでなく、およそ真の知識人の義務であろう。そしてその成否は、思想の違いや技術によるよりも、主として思想の深さによるのではなかろうか。その点だけのべておきたい。

さて以上、本特集の主旨にそって各論文をみたが、全体として今日の大学の危機を主体的に受けとめ、どうすれば国民の立場に立った大学と学問（アカデミズム）の構築がなしうるかという視点から多くの重要な示唆が与えられており、特集の意図は十分達していると思う。

ただ今日の臨教審路線による大学の危機は、大学の存在そのものを脅かすほど深刻であり、その克服は国民的課題となっている。その点で大学の内も外もふくめた大学論のなお一層の深化の必要性が痛感される。また大学における知については、自然科学者の論文もふくめて分析的知の位置づけなど、もっと深める必要があろう。その点では新シリーズの水原論文（「自然科学の人間像」）が今西理論の落ちついた批判をしており、たいへん参考になった。

（もろずみ　ひでろう　羽衣学園短期大学・哲学）

■編集後記

◇本号の特集は、現代社会と「西欧マルクス主義」というかなり大状況的なテーマ設定となりました。このテーマ設定は、一つには昨秋おこなわれた本誌への会員・読者アンケートのなかで、現代社会論やマルクス主義の動向など少しマクロ的な特集も必要ではないかという声が少なからず寄せられたことにあります。難問への挑戦となりましたが、読者の皆さんの積極的な御検討、御批判を期待したいと思います。

◇各特集論文は、「西欧マルクス主義」の思想家や思想的問題について堅実な研究を続けている比較的若い研究者や理論家による、力作がそろったと考えています。編集部からの要請は、「西欧マルクス主義」の吟味を通した現代社会(とくに日本の)の分析ということでしたが、やむをえないことですが、各論文には多少とも前者の後者にたいする比重の差が現われています。しかし、基本的には、「西欧マルクス主義」の系譜と全体像(「ぶっく・えんど」もふくめて)やその現代的問題性には肉薄するものであると思います。ただ、予定筆者の都合から「グラムシ論」が掲載できなかったことが残念です。

◇座談会は、逆に「西欧マルクス主義」を正面から論じることにはなりませんでしたが、現代日本の民衆と知識人の問題を柱として、知識人の現代的位置づけや機能、民衆とその文化の新しい可能性、哲学の今日的あり方等々について自由に論じあうものとなりました。その趣旨を、「西欧マルクス主義」であれ何であれ、たんに無批判的な受容ではなくして、それらの問題性、問題意識を現代日本の歴史状況のなかでいかに展開するかの態度と方法に関するものとして、一読願えればと考えます。

◇本号には、期せずして、現代中国の哲学者からの寄稿も掲載されています。東西のマルクス主義の問題意識が並ぶことになったことは幸いでした。並読して、普遍的な理論であるマルクス主義も、それが本来的に実践的な理論であるがゆえに、短期的には、その時代と〝ナショナルな〟基盤、さらに政治的、社会的諸条件からの規制を完全には除去しきれないのではという思いがしました。したがって、マルクス主義研究、唯物論研究における、自己の立つ独自的基盤と普遍的理論との統一の努力、また他理論への一面的賛美か断絶かを排した批判的研究の必要性、を一段と痛感した次第です。　(吉田)

『思想と現代』第18号©　1989年6月25日発行　(季刊)定価1236円(本体1200円・税36円)
編　集　唯物論研究協会　東京都小平市喜平町　3-3-16-304
発行所　唯物論研究協会　発行人　秋間　実
発売元　株式会社白石書店　東京都千代田区神田神保町1-28　〒101　☎03-291-7601
印刷所　東銀座印刷出版株式会社　製本所　坂本製本

思想と現代●バックナンバー

創刊号
　特集　人間の解体？
第２号
　特集　戦後40年と知識人
第３号
　特集　問題としての理性
第４号
　特集　民衆と文化のヘゲモニー
第５号
　特集　現代科学と人間の変貌
第６号
　特集　教育の現在
第７号
　特集　やわらかい保守主義，かたい保守主義
第８号
　特集　性（セックス）——欲望と制度
第９号
　特集　いのちにふれる——バイオエシックスの周辺
第10号
　特集　揺らぎのなかのメディア

YURIKO MIYAMOTO

宮本百合子の女性シリーズ 全5巻

Message from her works

十代の若いひとが、人生にめざめそめて、
朝霧がいつかはれてゆくように
自分の育って来た環境を自覚しはじめたとき。
人間としての自我が覚醒しはじめて、
自分を育て来ていまも周囲をとりかこんでいる社会と家庭のしきたりに、
これまで思いもしなかったはげしい批判の感情がわき立つようになったとき。
そういう自分におどろかない少年少女はひとりだってなかったろうと思う。
十代の人たちの肉体と精神とにうまれる秘密、不安、
はげしい人生への欲望が燃えるのに、
その内容が自分にもまだはっきりつかめないという、
あてどない寂しさとあこがれ。
十代は初々しく苦しい人間のめざめである。

愛と知性(若い人たちの意志)より

愛は創造の力です。

★6月17日発売

宮本百合子の女性シリーズ I

愛と知性

解説＝滝いく子

どのように人を愛し、理性を育み、生きてゆくべきか。若い世代の苦悩に共感し、女性の成長にかぎりない励ましをあたえつづけた百合子からのメッセージ。

ものわかりよさ／婦人の創造力／
明日をつくる力／青春／幸福の感覚／
生きるための恋愛／ほか

小B6判上製カバー装
全5巻セット定価6,000円(税込み)
定価各1,200円(税込み)

以下続刊(毎月刊行)

II. 平和は眠りを許さない

平和をわれらに／新しい抵抗について／
戦争はわたしたちからすべてを奪う／
世界は求めている、平和を！／ほか

III. 女性のあゆみ

新しい船出／三つの「女大学」／
女性の歴史／人間の結婚／ことの真実／
衣服と婦人の生活／ほか

IV. 真実に生きた女性

キュリー夫人／明日の知性／
フロレンス・ナイチンゲールの生涯／
ケーテ・コルヴィッツの画業／ほか

V. 獄中の夫へ

苛酷さをのりこえ、非転向をつらぬく夫への、書簡でつづる愛と抵抗の人間記録。

東京・渋谷・千駄ケ谷4-25 新日本出版社 ☎03(423)8402(営) ☎03(423)9323(編)
振替東京3-13681 〒151

季刊

思想と現代

定価1,236円（本体1,200円・税36円）
ISBN4-7866-1029-1 C1010 P1236E