

経済と経営 17-3(1987. 1)

〈論文〉

生活過程概念の再認
——唯物史観の現代的再構成のために——

鷺田 小彌太

1

70年代以降の、反あるいは非マルクス主義的雰囲気には、それなりの理由があります。第一に、現存する社会主義の経済的失速・低迷・失敗と政治的非・反民主主義や民族的抑圧、文化的停滞等、あまりにも諸社会主義国自らが掲げている建前と異質な現実状況にあることが、判明したからです。それに、チェコスロバキアへの軍事介入、ベトナムのカンボジア侵攻、等々、社会主義が平和勢力であることを帳消しにするような侵略行動が引き続きました。又、日本の前衛党を名のる勢力をはじめとして、今日の世界史的な転換点を省察するに足る力能をマルクス主義グループは養ってきてはいませんでした。私は、もとより何もかも清算主義的に取扱うことには反対です。しかし、日本マルクス主義者の主要部分は、事態の急進展の前で、当惑しきっていたというのが本当でしょう。つまり、社会主義諸国の反社会主義的事実に対してきちんとした対応をすることができなかつたのです。もとより、私もその一人であります。自分だけその批難から逸れうる位置にいたというつもりは毛頭ありません。

では、私にできうることは何でしたでしょうか。あるいは、私にしかでき

ないこととは何であるか、と私は自問しました。まず私は、きわめて消極的に映ることを恐れずに、理論的な問題に限定して、なぜにマルクス主義理論はかくまで思想的に無力化してきたのかの、思想史的原因を明らかにしよう、と決意しました。私はいかなる意味においてであれ、自分の持ち場、闘争場を離れることを拒否する者です。ですから、アルチュセールの的にいって、私は私の固有な持場＝哲学の領野で自分のゆく道を発見しなければなりませんでした。マルクス主義の哲学を、一度、マルクス（エンゲルス）の哲学にもどしてみるということ、自分にできうる第一の仕事として課しました。もとより、これで、現実的問題が解決するわけではありませんが、その第一歩になることは間違いない、と自分を慰めてまいりました。

1. マルクスのテキストを自分の眼で読む。2. ルイ・アルチュセール（ならびにその学派）の諸著作を考究する。これは私が最初におこなったことです。その後すすんで、廣松渉（とその学派）と中野徹三の諸著作を検討しました。私の得た結論はこうです。

すでに何度も書きましたので簡潔にまとめます。

①マルクス主義哲学と人はいふ。しかし、マルクスは明確に哲学を否定している。では、社会民主主義者やK・コルシュのいうように、マルクス主義は哲学を否定しそれを実証科学に^{アウフヘーベン}解消＝揚棄することで足りるのか。私には、^{コムニスム}共産主義とは人類的理念を実現しようとする運動に他ならないのだから、実証科学に解消されうるような、たんに科学＝哲学（science of sciences）をマルクス主義の思考・実践原理とおくことに強く疑問を持ちました。なによりもマルクスは、哲学を否定しながら哲学を再建するというコースを採用しているということが分かりました。それは、通常いわれるように否定されるべき「哲学」＝「思弁哲学」＝「形而上学」、これに対して、再建されるべき哲学＝哲学的科学＝科学的哲学（エンゲルスの言でいえば、思考の科学）という意味においてではありません。あくまでも哲学を^{・・・フィジックス}メタ科学として位置づける点においてです。これは、^{フィジックス}科学の基礎づけとしての哲学＝形而上学を採るカン

ト、あるいはカント派社会主義への転落を意味するのでしょうか。こういう思想史的疑問を未解決のままかかえ、とりあえずのこととして、私はマルクスのテキストを自分なりに再構成してみました。

②そこから知りえた第一のことは、マルクスは唯一の科学、「歴史の科学」を樹立しようとしていたことです。この場合、「歴史」とは「自然」の歴史と「人間」の歴史を包括するものです。そして、マルクス自身はまず「人間」の歴史から手をつけたのです。(この場合も、「人間」は「自然」を排除した意味での「人間」ではなく、「自然」と一体となった「人間」ではあるのですが。)マルクス(エンゲルス)は明確にこういっています。

《思弁のやむところ、現実的生活のもとで、かくして現実的で積極的〔実証的〕学、人間の実践的活動、実践的な発展過程の叙述がはじまる。意識についての空文句はやみ、現実的知がそれに代わって登場しなければならない。自立的な哲学は糧道を断たれる。それに代わって登場しうるのは、高々、人間の歴史的発展の考察から抽象されるごく一般的な結論の総括ぐらいなものである。この抽象されたものは、それ単独では、つまり現実の歴史から切り離されては、まったく無価値である。それはただ、歴史的資料の整理を容易にしたり、資料の個々の成層の順序を予示するのに役立つだけである。それは、しかし、決して哲学のように、歴史の各時代がそれに則って切り盛りされるような処方箋や図式を与えるものではない。》(『ドイツ・イデオロギー』)

これはまさに、哲学の実証科学への解消を語っているかにみえる箇所として引かれるところです。しかし、私は、「自立的な哲学に代わって登場しうるのは、高々、人間の歴史的発展の考察から抽象されるごく一般的な結論の総括ぐらいなものである」という表現に、視線を釘付けにしてみることをおすすめします。

そして、ひるがえって考えてみて下さい。『経済学・哲学手稿』や『ドイツ・イデオロギー』は、マルクスがいうところの「歴史の科学」=「実証的学」=人間の現実的生活過程の叙述なのではないでしょうか。明確に、否、といわざるをえ

ません。それは科学についての叙述＝言説では（も）ありますが、もとより、科学ではありません。つまりは「人間の歴史的発展の考察から抽象される一般的結論の総括」に他ならない、とあっていいと思います。そして、この段階では、この「一般的結論」なるものに対して、マルクスもエンゲルスも明確な固有の名前を与えていない、ということです。

しかし、明敏な方ならばすぐに察しがつくと思いますが、マルクスがはじめて自立した思想体系家として登場した第一作たる1859年の『政治経済学批判』の序言にある「私の導きの糸として役立った一般的結論」と、『ドイツ・イデオロギー』の「一般的結論」との関係いかにです。いまごく単純化して『政治経済学批判』をマルクスの一科学的著作＝科学だとみなすならば、この一科学は、いまだ科学ならざるものによって導かれたという構図になっているのです。もとより、「一般的結論」とはまったくの非科学や前科学的なものではなく、A・スミス等の当該諸科学＝「歴史的発展の考察」を批判的に検討して抽出した結論ではあるのですが、1859年でいわれた「一般的結論」は、マルクスが明記しているように、『ドイツ・イデオロギー』のそれと同じものです。それを「定式化」したのが『政治経済学批判』の序言にある周知のもので、この「定式」にエンゲルスは「唯物論的歴史観」＝「唯物史観」という名辞を与えました。マルクスもこの名辞にとくに反対はしておりません。

ここで明確にしておきたい最大のことは、マルクスの「歴史の科学」は「唯物史観」なる「一般的結論」によって導びかれたということです。この「唯物史観」はマルクスの「科学」によって媒介されて得られたのではなかったのです。つまりは、科学それ自体ではありません。そのようなものを、私たちは、メタ科学フィジックスとよぶのかどうかは別にして、哲学とよびならわして来たのではないのでしょうか。

そして、次に指摘したいのは、この「唯物史観」なるものが、歴史時代がそれによって恣意的に切り盛りされる図式として採用されることに対する警告を、マルクスもエンゲルスも、はじめから終りまで（死の直前まで）繰り返

かえしおこなっていることです。つまり、「唯物史観」はたえず「自立」し、そのことによって「空論」^{フラーゼ}と化す本性的傾向を持つということです。簡単にいえば、哲学は常に自立化しようとする性格のものなのです。「自立的哲学」に死の宣告をしたマルクスが、哲学が自立することを極端に警戒しているのですね。ですから、私は、肯定—否定の意味をこめて、「唯物史観」を「構想としての哲学」とよぶことにしたのです。エルンスト・ブロッホ流に言えば、いまだ存在しない、しかし、存在すべきはずのもの（科学）というイデール性を表現しようとしてです。科学を構想するもののいいです。当然にも「科学としての哲学」に強く対抗する意味をこめてなのです。

③「唯物論的歴史観」((die materialistische Anschauung der Geschichte), ひらたく直訳すると「唯物論者の歴史の見方」とは一体どのようなものでしょうか。これが、次の問題です。つまり、マルクスはいかなる歴史の科学の構想を保持していたか、の確定にかんすることです。

2

すでに述べましたように、マルクスは「唯物史観」ということで、人間の歴史にかんする領域に限定していたわけではありません。この点は、「唯物史観主義」(批判的に、普通、用いられる)なる言葉がありますので注意を要すると思います。歴史とは自然と人間との歴史を包括するもののいいです。しかし、マルクスは、とりあえずのこと、まず第一のこととして、人間の歴史に考察を限定しました。もとより、自然と切断された意味での人間ではありません。自然主義=人間主義たる人間社会を第一の考察対象にしたのです。ですから、マルクスがその生涯において論究したかぎりでの「歴史」とは、人間の歴史である、といってもけっして間違いではないのです。否、むしろ、世に「唯物史観主義」として批判の対象となるもの(例えば、G・ルカーチや三木清)は、マルクスが具体的に論究=論述した学的範囲のことにかぎって

えば、とくに誤った見解ではないとさえいえるのです。否、むしろ有害なのは、マルクスの言説の中に、すでにして、「自然の歴史」の考察が即自的に、ないしは十分に展開されているとして、それを極端な形では、特殊＝「唯物史観」＝「史的唯物論」に対する普遍＝「弁証法的唯物論」と置くことの方なのです。

とはいえ、マルクスは内容上展開はしませんでした。展開すべきものとして「自然」の歴史を考えていたことは、否定すべくもありません。この点で、いわゆる「唯物史観主義」では不十分なのだといってよいのです。

こういう事情を知りつつ私の論述も、マルクスが言及している「人間の歴史」に限定せざるをえません。この点、ご了承下さい。

マルクスがヘーゲルの弟子であるということの強い意味は、人間社会を生きたもの＝自己を生産し再生産する生命体＝有機体とみなして論をすすめたことにある、とあってよいと思います。ヘーゲルの「精神哲学」の領域が、まさにマルクスにとっての「人間の歴史の学」の領域に相当するわけです。この領域では、ヘーゲルもマルクスも、一切（人間の身体ならびに人間社会と歴史）を生命の生産（再生産）論として展開することになります。もとより、事柄はマルクスにかんしてであります。

「生命」とはより広い意味でいえば「生活」です。いっそう広く「生」です。マルクスは人間社会全体を「生」を生産し再生産する過程、「生」の生産過程＝「生活」の生産過程としてつかまえます。マルクスがいうところの「生活過程」です。社会を生きた動態としてつかまえるこの視点は、まさにヘーゲル譲りのものだ、とあってよいのです。（以下は、『ドイツ・イデオロギー』と『政治経済学批判』序言の解説になります。）

中野徹三がはじめて明言したように、マルクスの「歴史の学」の総体概念は、社会総体を表現する「生活過程」^{レベンスprozess}なのです。マルクスの学はこの過程を生産・再生産する仕方＝様式を解明するという点でいえば、まさに、生活（過程）の生産様式論だといえるのです。若いときからマルクスは、ヘーゲルに

まねて、この生産過程の仕方を解明しようとしているのです。

ところで、マルクスは「生活過程」を四つの過程に分節化しております。

物質的生活過程—^{ソチアール}社会的生活過程—政治的生活過程—精神的生活過程の四つです。私はこの分節化をマルクスがどのような連関からつかんだかにかかわらず、きわめて卓絶したものだと考えます。

社会は有機的全体ですから、さまざまな分節から成っております。いまかりに、人間の[・]身体[・]を考えて下さい。(内田義彦さんは『社会認識の歩み』〔岩波新書〕の中で、^{ボディ}身体=総体という連関で説明しています。)身体は、無数の、無限の構成要素(=分子)からなっています。しかし、私たちは、身体をなす無数の分子を数えあげることがまずせずに、頭・四肢・胴体(これが学的な分節化であるかどうかは、一応別として)とか、皮膚・内臓・骨格・体液とかに基本分節化します。この分節化は、もとより客観的な対象が固有にもつ差異に従っておこなうわけですが、しかし、分け方の基準は、頭・四肢・胴体(たとえば、別様な基準でいえば、バスト・ウエスト・ヒップ)という分節化と皮膚・眼・内臓・骨(いま、医科の分類を想定して下さい)という分節化とでは、おのずと異なるのです。マルクスの分節化は、何を基準にしているのか、これが分らなければ、その分節化はただの社会学的分類化と本質的に異なるらないのです。

マルクスが思考をはじめた1830年代から40年代にかけて、ヨーロッパ世界は、まさに革命の時代だったのです。王侯貴族もブルジョアも労働者も(ただし農民層については、複雑ですが)、それに反対するか賛成するかのいかんにかかわらず、当該時代が根本的な変革の時代にあるということを、鮮烈に意識せざるをえなかったのです。この革命をめぐる攻防戦は、経済戦線、政治戦線、イデオロギー戦線という三つの領域で熾烈におこなわれました。「三重の革命」といわれるゆえんです。しかし、革命するといっても、経済とは、政治とは、イデオロギーとは何であり、どのように変革されなければならないかが、明らかにされなければなりません。時代の先進的意識はまさしくこ

の点に向けられていたのです。たとえば、ヘーゲルの『法哲学』はプロシアドイツの上からの革命の一つの学的回答であったのだ、といえれば分り易いと思います。自由競争下における経済機構は、ゆきつくところ資産階級と下層無産階級との激突による恐怖革命に終結する。それを防ぐためには、全階級の政治的統合(ハーモニー)をなしとげうるような、政治—イデオロギー—経済の有機的結合を持つ国家様式が必要である。それは、無政府主義的な経済運動統制型の立憲君主制以外にない、とヘーゲルは構想したわけです。ヘーゲルも、言葉の本来の意味で、ポスト・モダニズム(近代を超えて)をめざしていた、といつてよいと思います。

ところで、なぜ三つの戦線なのでしょう。

それぞれが強固な統合的な社会構造を形成しているからです。マルクスは、それぞれを経済的構造(土台)—政治的上部構造—社会的意識形式(イデオロギー構造)と名づけますが、まさに的確な命名です。事柄をそれに相応しい名でよぶ、これは大変なことです。この点でいえば、社会の総体を生活過程としてつかまえ、その諸過程をそれぞれ統一的な構造をもつ構成体としてつかまえるマルクスのイメージ豊かな手順に感嘆せざるをえません。(この点でも、マルクスは真のヘーゲルの弟子です。)

では構造とはどのようなイメージでとらえられているのでしょうか。構造とはいかにも不変的な、安定的なイメージを喚起させます。その通りです。レヴィ・ストロースは人類史を貫ぬく祖型としての不変な家族構造をとりだして、その人類学的構想を叙述しました。マルクスにおいて、しかし、構造とは常に諸関係なのです。関係(Verhältnis)とはいうまでもなくある状態(Verhältnis)に他なりません。関係はその諸項が不変のままであっても変動するのです。状態は変異を内に含んでいるのです。マルクスは、構造を、諸関係がそれより成る諸項の不変な実体的要素に還元せずに、変異する諸関係自体としてつかんでいることにも注目して下さい。(そして、この点でも、マルクスはヘーゲルの真正の弟子なのです。)

そうすると、私たちは、生産諸関係というマルクスのキイ・コンセプトに異なったイメージを持って出会うことに気づかざるをえません。マルクスの有名なテーゼを引きますと、こういうことです。

《人間の[・]本質は、その現実性において、社会的諸関係の総和である。》

《人間の[・]存在は、彼らの現実的生活過程である。》

本質—存在、関係—過程を対概念として理解すると、この二命題はともよくみえてきます。先に生活過程を生を生産（再生産）する過程だといいました。社会的関係は同様に生を生産する関係、短縮して、生産関係なのです。生産をたんに物質的生活領域にかぎらず、全社会領域にまで拡大すると、政治的（生活）生産関係、精神的（生活）生産関係としてつかまえることができます。ただし、マルクスは物質的生産関係領域にまず光を当て、そこで基本的に生涯を消費してしまったため、政治的—精神的生産関係論を学として形成することはできなかったのです。この点は、マルクスが何を書き残したのかということと、何を書き残そうとしたのかということとの、学の現実と学の構想との弁別を必要とすることを示しています。ですから私は、現存するマルクスのテキストでもってマルクスの必要にして十分な像を構成できるとすることには反対ですし、つまらないことだと思います。

さらに注目して欲しいのは、マルクスは生活過程を総体展開しようとしたのですが、それは物質的生活過程領域にとどまっただけではなく、物質的生活過程を構造的局面からつかんだだけに終わったということです。私たちは、マルクスが『資本論』で経済的社会構成体を解明したのだ、という風にいとも簡単に語って、そのことが何を指示しているのかにデリケートになってこなかったのではないのでしょうか。他でもない、資本家社会の総体を経済的社会構成体として展開するということの含意は、この社会を経済的構造の局面から、すなわち、物質的生産関係にもとづけて総体展開することと同じなのです。つまり、この社会の経済構造的把握なのです。（たとえば家族を経済的構造から把握しますと、まずもって、労働力の再生産の場ということになりま

す。)

ところが、この生活過程はけっして構造に解消できません。それで、私は、生産関係に相對する生産諸力という概念に注目せざるをえないわけです。スピノザでもライブニツ（これらはみなマルクスに甚大な影響を与えました）でも、力が総体概念になっています。力＝過程＝生命なのです。関係と力の對置は、普通表象されているように形式と内容とか、質と量とか、断絶と連続とかで理解すると、随分狭小な、そしてブルジョア学的な概念に切り縮められてしまいます。生産力とは、他でもない生命（生活）を生産する主体とよぶに相應しい概念、生命（生活）を生産する力なのです。まさに、生産力とは、社会の総体を「^{いきた}生活過程」としてつかもうとするマルクスにとって、最上位のカテゴリーなのです。

関係を包摂し、関係に規定されつつ、この関係それ自体を超出してゆく脱構造のあり所として力をつかむことは、スピノザからマルクスが学んだ最高のことではないでしょうか。（私はこうゆう行き方を、私と同世代のアントニオ・ネグリや少し若い、ロバート・ライアンが試みていることを、ずっと後で知りました。）社会と人間を関係とか制度とかという局面で理解するだけではなく、つまり、構造把握するだけではなく、力—力能の総体として把握する視角を、私は強くマルクスの構想の中にみることができません。マルクスは、対象化された力に対して非対象化の力を根源的なものとして仮定さえしております。もとより、これだけをいえば、一寸、神秘主義気味になりますが、なぜ哲学が人間にとって不可避なのかということ語る一助とはなると思います。

脱線を恐れず、この点にいくぶんかでも言及してみましよう。

3

カントは、形而上学（この場合、哲学とってよいと思います）がかつて

女王の座にすわっていた、ところが、そこから諸科学が独立、分離してゆき、やせ細った形而上学はついにみすてられた魔女のごとくにいみきられるものになりおおせた、とのべています。カントは、ここから哲学＝形而上学を、科学に解消されえない領域として再定義し、再建しようという方向に進むのです。この試みはきわめて大規模で、驚嘆に値するものだと、私は考えます。しかし、私は、科学が進展する範囲をカントのごとく限界づける必要はさらさらないと思います。科学が諸対象の存在様式を明らかにすればするほど、その背後に、知をとりかこむ存在がもつ闇の世界が相対して拡大するからです。これは、科学が無力であることを意味するものではありません。知というものの本性なのです。つまり、事柄を本質的につかめばつかむほど、そのエレメントに相対する非エレメントが増大するのですから。例えば、色彩を様々なに区分したとします。しかし、その差異の確定は、とどのつまり、差異それ自体、差異を決定する基準それ自体を無効にしてしまう程の力をもつにいたるのです。学とは、厳密な学を持つ不思議な細部にまでとどく透明度（論理性）と、それがゆき着くところほとんどナンセンスにみえることとの間には、必然的なつながりがある、と私は考えます。このことで、私は論理の厳密性とか透明度を否定したり、批難したりしようとするものではありません。いっそうの学的展開は、学的構想（哲学）の縮小ではなく拡大をこそ意味するわけなのですから。科学と哲学との関係は、以上のごとき性格をもつものだと私は考えています。

対象的力に対して、その本源力たる非対象的力を想定することの意味を、現実態—可能態、顕勢力—潜勢力との対比としてつかむことは、哲学に固有な考え方なのです。

私は、マルクスの「生活過程」論の中に、このプロセスを構造においてつかむ側面——生産関係的的局面と、今一つの、このプロセスを力動的な生命それ自体としてつかむ側面、つまり生産力的局面との二系列を想定したく思います。前者を本質論とするなら、後者を存在論とっていいと思います。存

在を本質においてつかむとともに、本質が存在の全体性の中で力動的に生きついでいること、この二方向が明示的に展開されて、はじめてマルクスの学的構想の全体性が全貌を明らかにするのではないのでしょうか。

この点からいいますと、「社会構成体」という概念は、経済的—政治的—イデオロギー的構成体のいかににかかわらず、社会的生活過程を構造的局面から展開する学の論理構成にほかならないことが分ります。したがって、この概念は、社会の一統体を表示しますが、全的な総体性概念ではないことが判明するのです。

大層、大雑把に、唯物史観の全表象をなぞってまいりましたが、一般に流布している、そして、私が学んだマルクス主義哲学—「弁証法的唯物論と史的唯物論」—とは、ずいぶん異質なものに会うことになったのです。

私は、自分の哲学理論が、従来私が抱いていた観念と違うことに気づくとともに、その違いの原因が何に起因するのかを明らかにしなければならない破目におちいったのです。

しかし、思ってもみて下さい。マルクスは階級闘争こそがすべてを決定すると、一見すれば、学も理論もその存在理由を失うほどの乱暴な言辞を吐いています。私が大学生になりたてのころ、ベトナム戦争が勃発して、文学部で最初の集会がありました。二年先輩のTさんがみなの前に立って、ベトナムで飢え死につつある子供を救えないような学問をやっていて何の足しになるのか、と火を吐くような演説をしたのを今でも思い起します。しかし、私は、いつもうだうだと評論家然とした姿勢で是々非々を展開する自分を幾分はずかしく思っておりますが、マルクスの言辞を単純に理解しない方がよいと考えています。こういうことです。

階級闘争の現実性の中において、学を階級闘争に相応しい形に仕上げるとともに、学によって階級闘争をその概念に相応しいものにする任務があるのです。つまり、学や理論も階級闘争の一勢力として参入しうるものであることが必要なばかりでなく、階級闘争が戦い抜かれるに相応しいものに自己形

成する道すじを、学や理論は指し示さなければならないからです。

マルクスは、労働者階級こそ最大の革命勢力（Kräfte）であるとのべましたが、階級を力として、民主主義をデモス（大衆）のクラフト（力）として理解することの中に、階級闘争を再定義してみる今日的意義があるように、私は考えております。つまり、生産関係論としてばかりでなく、生産力論として階級闘争を論じる視角が必要だということです。その一端は、私の一番新しい本、『イデオロギーの再認』（白水社）でのべましたので、参照下さると助かります。

『ドイツ・イデオロギー』や『政治経済学批判』序言「定式」、の後半部分はいずれも、階級闘争—力論として展開されていることは、偶然ではないと思います。もとよりそれは大雑把なデッサン—構想にとどまってはおりますが。

マルクスは社会を^{レベンダイヒ}生動的過程としてつかまえようとします。しかし、まずもってこの過程の統体をなす三構造を解明し、この構造を変革すべきだとします。ところが、この変革のためには、そもそもこの構造がそこで定立可能な力の過程の解明が必要なわけです。この構造を変革する力の様式を発見しえないならば、私達は、社会をレヴィ＝ストロースのように半ば宿命論的に理解する他しかないでしょう。こういうことです。

私たちは、小さいときから受験勉強という一種の強制労働によってとことん鍛え抜かれております。時たま偏差値のかたまりのような人間が存在することになることもありますが、この強制労働によって人間の力能が鋳型にはめられ、文字通りのロボット人間が形成される危険を感じるのと、実際にそうなることとのあいだには無限の開きがある、と考えます。私は、どんなに教育が悪くても、能力のある人間は本質的に変らないなどという反動的で楽観的な教育論を肯定する者ではありません。そうではなくて、人間がどのような無慈悲な強制にさらされても、その力能を枯渇させない戦いのプロセスを獲得する歴史を保持してきたのだということを承認して欲しいからで

す。資本主義的腐敗によって国家が汚染されて、社会が滅びることも想像できますが、私はこの社会の中にこそ、この腐敗を根絶するに足る力の発現を発見し、誘発し、拡大させることが必要だと考えます。マルクスは課題の提示（発見）は、なかば課題を解決したに等しいといましたが、その通りだと考えます。

4

政治的上部構造論 — 政治的社会構成体論, イデオロギー的上部構造論 — イデオロギー的社会構成体論, を展開するだけでも、マルクスの「歴史の学」はぐーんと豊かになります。今、私は、経済的構造論 — 経済的社会構成体論をマルクスが「資本」論として展開したように、政治的上部構造論を「国家」論, イデオロギー的上部構造論を「言語」論として展開する展望を示唆的に語りうる地点にまでできました。

それとともに、「資本」論を、こんどは生産力視角から（「国家」論, 「言語」論も同様に）論述する必要があることを確認できると思います。（ところで浅田彰さんが『構造と力』という本を書いてしまいました。ずい分前からこの表題で、マルクスの哲学構想を述べようと心づもりしていたので、口惜しいことになりました。）つまり、資本家的生産様式の内部に、この構造様式を揚棄してゆく力の発現 — 展開過程をたどってゆく方向ですね。マルクスが労働者階級勢力こそが最大の革命の推進力だとした方向でです。これは従来の科学論理を超えた議論を展開することになると思います。私は、スピノザを例解として、力の体系論を展望する試をしてみました。『人間社会の論理』（共著、青弓社）の第二章においてです。科学をはみだすような論理の世界、あるいは科学をさえもうながすような論理（ロゴスではありません）の世界といたの方が正確かと思います。従来、イデオロギーだといって、科学の世界から排除されてきた現実的・実践的意識を組みこんだ論を展開することです。

たとえば、こういうことです。

スピノザは、大衆は無知である、だから、大衆に政治権力を委るのは、無謀であり、決定的悲惨をもたらさずにはおかないのだ、という敵対者に対して、大衆は無知ではない、という具合に反論はしませんでした。大衆が知をもつことから排除してきたこれまでの歴史が、昨今の^{デモス}大衆＝無知という現状ならびに非難をよびおこしたのであって、このような議論は、結果を原因ととりちがえる倒錯論理に他ならない、とまず反論するのです。ですから、大衆が政治支配の知を獲得する唯一の方法は、彼らが現に政治力を行行使することを通じる他ないという結論を導き出すのです。このことは、次のような問題にゆきつきます。科学は最短コースをいこうとします。いってみれば「思考の^{エコノミー}経済学」(省力化)ですね。現実を解決するに足る最も効率的・効果的な方式を提出する、とあってよいのです。この方式を知るに足る知性を持つ人間—^{エリート}指導者が存在しなければなりませんね。これに対して、大衆(デモス)は知ではなく力の代表者とされます。いわゆる愚衆—大衆の暴走、暴力が知に対置されます。知は力を導くという意味で、「知は力」(ベーコン)とされるのです。しかし、スピノザは、目的意識性を持たないこの大衆の暴力＝自然成長的な力の発展＝展開に照応した説明様式の存在が必要不可欠だといふのです。ゆきつ戻りつジグザグな道を通してしか実現されえない、きわめて効率の悪い方途ですね。この点で、私は、政治思想としては、ルソーを民主主義の敵であると考えます。ルソーは、結局、理性の指導(一般意志)、すなわち科学の指導を、人民大衆を超えた(多数意志にかかわりなく)、大衆を導ぶくものだとして、第一義的に要求するからです。私を導びいて下さった森信成先生の決り文句は、真理は多数決ではない、一人でも社会性を代表できるのだ、ということでした。これは、その通りですが、しかし科学の論理でのことにすぎません。真理いかんのことにはすぎません。ですが、正(義)は多数によって、真理に反してさえも、実現される(なければならない)のです。民主主義とは、ひらたくいえばこういうことです。デモス(大衆)の

クラフト（力）ですね。ですから、真理の（ための）戦争はありません。真理の愛もありません。真理の国家も、もしかしたらないかも知れません。正しい人間を私は想定することができますが、真の人間（絶対普遍的な人間の本質）を想定することはかなりむづかしいですね。この正しいという事柄にかかわる論理をこそ、スピノザは人々を、ひいては社会全体を根底で動かす力だとするのです。私は卓見だと思えます。誤解を恐れずにいえば、「正（義）は力」だということです。しかし、同時に大層危険でもあります。まったくのデマゴギーが大衆をつかむことによっても社会は動くのですから。そこで、スピノザは、理性—科学の論理は、この感性—想像の論理に比べて無力ではあるが、批判的意識として、彼等に強力に介入する、というのです。介入であって、先導—指導ではありません。真理と正しいとは次元が異なるのですから、相互に相手にとってかわることはできません。ですから、スピノザは表現者としては大衆の敵たる知識人としてふるまうのです。知識人たる資格は大衆に殺される運命を甘受する覚悟が必要であるという切羽詰った緊張感がスピノザにはあります。そして、マルクスにもです。

唯物史観の問題からそれたわけではありません。構造論的理解の他に力論的理解のイメージを喚起するために、このようにスピノザを引いているのです。

5

マルクスの唯物史観の「定式」の問題について、今一つのことが残っております。マルクスが「生活過程」のいま一つの過程とした「^{ソチアル}社会的な生活過程」のことです。これについては、マルクスはどのような言辞説明も与えておりませんが、最低限度以下のことは確認できうと思えます。

第一に、経済—政治—イデオロギーと比較して、統体的な構造を持たない過程領域である。構造を持たないのではなくて、統体的な構造を持たない。

だから、構成体論として展開できない領域である、と。

第二に、それは、経済的構造から社会の総体を展開する、政治的—イデオロギー的上部構造から社会の総体を展開する——したがって、その領域は相おおっている——、それら構成体論からもれる領域の総称に違いない、とひとまずは想定しえます。たとえば、性活動の問題を、経済的構造から——したがって、労働力の再生産の問題視角から、あるいは、権力衝動から、感性論等から分析可能ですが、性活動それ自体の問題は、つまり、生発現行為としての意味は、排除されており、これこそ「ゾチアールな生活過程」の領域に属するというふうにです。

しかし、第一も第二も、いずれも消極的な位置づけにすぎないのです。この「ゾチアールな生活過程」論は、完全にマルクスその人から離れて展開する他ないものと、私は考えています。私が極小から極大までの人間について関係のあることがらに関心をよせようと思っていることは、このことと無関係ではありません。

以上が私が唯物史観について持つ全体イメージです。これが論述の第一部です。次に、以上の論述を今度はネガの側面から照らし出してみたいと思います。以上の理解にいくぶんでも深みが増せば幸いです。

6

私は、マルクスの唯物史観を「歴史の学」の構想論理＝哲学とみなしました。そして、そのトータルな概念を、社会を生きた総体としてつかまえる「生活過程」であるとししました。それも、「物質的—社会的—政治的—精神的生活」を生産し再生産する過程論理としてであります。マルクスの全体系を生産の生産過程論としてつかまえ、構造論としての生産関係論、力論としての生産力論という二つの体系系列を想定しました。

しかし、すぐに次のような反論が生じてまいります。なるほど、これは、

経済中心主義的マルクス主義を逸れてはいるが、生産中心主義の一変種ではないか、と。言葉というものはきわめてやっかいです。すでに述べましたように、生活—生—生命—生涯は同じ一つの言葉レーベン（ライフ）に対応するのに、その指示する内容が微妙に異なるのです。ただし、「生」と同様に生産にも、私はきわめて広い、したがって抽象度の高い観念をもちこんで用いております。物質的[・]生産[・]だけでなく、消費も、政治も、精神もすべて、生きる過程、自己を生産する過程としてつかむという含意をこめているのです。ヘーゲルいうところの「精神」と同義だとみなしてよいと思います。むしろ、私は、生産—労働と対になった概念でもって、消費—遊びに対置し、前者をプラス価値として考える思考法を、資本家社会特有のイデオロギーに他ならない、と考えます。

たとえば、人間の本質は労働である、共産=共同社会は、この本質活動たる労働を自由に発揮させる労働社会なのだ、という表象は、現存する社会主義だけに固有な通用観念ではないように思います。（そんな社会になると、固有な意味での労働をしていない私などのいる場所がなくなりかねません。）

自由な労働の社会は、強制された労働（疎外された労働）からの解放の一形式ではあるでしょう。しかし、労働からの解放をともしなわぬ自由な労働とは、資本家社会でも部分的には可能なのです。労働とはなんといっても人間の本質力の対象化だと思いなされているのですから、自らすすんでやる労働、ヘーゲル的意味でいうと、搾取のあるなしではなく、必然性を自覚した労働=自由な労働=生きがいのある活動となるのです。

私は、マルクスが労働日の問題を労働者階級の焦眉の問題だと設定した意味を強く再確認したいと思います。これを、搾取されない時間の再奪取という程度に考えてはならないと思います。休日も実は労働力の再生産日として設定されているのですから。むしろ、疎外された労働の解放という観念の中に、労働=人間の本質とする近代市民社会の第一テーゼを超える含意を読み取るべきだと考えております。

人間の本質を、生産—労働においてつかまえることを排除せよというのではありません。人間（社会）がいかなる本質存在にせよ、物質的生産—労働なしに一日でも存続してゆくことは不可能だからです。しかし、人間の本質は非労働として定義可能であるということもまた事実だと、私はいいたいのです。否、この定義の方があるべき人間の可能性を指示していると思います。つまり、私たちが実現しようとする社会は、自由な労働の世界であるばかりでなく、労働からの自由を人間の本質として実現する世界である、と考えるからです。マルクスはそこでは「美の法則」にしたがって労働がなされるといっていますが、それは労働時間によって価値尺度されうるような「労働」概念とは異質のものとなっているといつてよいと思います。

しかも、労働からの解放を、共産社会実現の課題にするだけではなく、それが現代資本家社会のまっただ中において接近可能な重要不可欠な課題として登場していることに眼をふさぐのは、唯物論者ではありません。

労働疎外論の通俗する理解に従えば、資本家的生産において、労働者は人間の本質活動たる労働過程の内部で、抑圧・強制され、疎外されている。つまり、その本質活動を奪われている。そして、逆に労働の外部で、人間の非本質活動の内部ではじめて自由と解放を感じ、自分のもとにあるとみなしている。これは人間の本質活動を喪失し、非本質活動の中に自己の存在理由をみいだす転倒された過程、意識である。こういうことになると思います。このような理解の下では、当然次のようなイメージが喚起されるのは避け難いことなのです。

幼児・児童・少年たちは、一個の労働力の所有者として自己形成するべく準備している、未・半人間である。老人は、すでに自力の労働力を涸渇させてしまった不用人間である。労働以外の時間は、労働の準備・再創出の時間に他ならぬ（余暇＝リ・クリエーションとは、労働のあまりであり、再生である）。なんとも淋しい光景ではないでしょうか。働きづくめの人生、働けど働けど我がくらし楽にならぬ、というような切ない状況を想定する必要はあ

りません。ゆったりとした労働環境において、収入もほどほどの総「中流意識」の時代にも、かの労働＝人間の本質という倫理は、ブルジョアジーの管理意識の中においてのみならず、より強い程度で、マルクス主義者の意識の中に根を生やしているのです。

1960年代末から、「学生反乱」が世界的規模で生じました。その時の基本思想の一つに、賃労働として自己を形成してゆく労働力商品予備軍養成機関（「産学共同」機関）たる大学を解体し、学生はそのような商品になり資本に奉仕すべき自己の存在を否定するという、大学解体と自己否定の論理がありました。しかし、その場合、アンチ・テーゼとして構想されていたのは、商品労働ではなく、本来の人間本質活動の労働実現の場たるコンミューンの思考でした。そこでも、労働は人間の唯一の、独占的な本質活動たるべきだと理解されていたのです。

私は、労働がいかなる形態をとろうと人間の不可避な活動領域であることを、認めます。とりわけ、物質的生産活動が飛躍的な進展をみた二十世紀後半にいたるまでの人類史において、生産—労働が人間の基本的活動でありつづけたとみなしてよいと思います。だから、生産と労働のあり方の中に、人間社会の存在様式がクッキリと映し出されてきたことに対しても、異論はありません。

しかし、たとえば、男女の性活動が、生殖行為—人間の生産活動であること、あったことと、性活動の本質が生殖行為であるとみなすこととは別だと思えます。性活動は人間の生活過程であり、生を享受—消費する本質活動の一種だと、私は考えます。性活動と生殖活動とを切断することは、現在のところできませんが、しかし、それ自体が人間の生命活動—自己目的的活動として、生の解放的契機を持つものだと考えております。これは自由な性活動（フリー・セックス）を賞揚することとは違います。性活動それ自体が人間の自由な活動の一形式に他ならないことを確認したいのです。

マルクスもエンゲルスも、人間—人類の二系列の生産行為をとりあげ、一

方を労働，一方を生殖行為としていますが，労働においてもまったく同じです。労働は生殖行為と対応するのであって，性活動と対応していないのです。

私は、次のような現代的問題について答えをみいだしたいがために、労働＝人間の本质とみなす生産観を揚棄する必要があることを語っているのです。

最近出版されました吉本隆明の『重層的な非決定へ』（大和書房）は大変面白いエッセイ集です。「重層的な非決定」という思考自体もきわめて重要ですが，この本に書いてあることを少し学的に理解しようと思いたい人は，これも最近でた小倉利丸『支配の「経済学」』（れんが書房新社）という本を精読することをすすめます。しかし，ここでの話しは，吉本です。

文学者の反核署名運動に端を発し，吉本の『反核異論』をへて，大岡昇平・埴谷雄高『二つの同時代史』（岩波書店）での吉本揶揄を次のステップとして，吉本と埴谷の間に論争がおきました。世評のものとはちがって，この論争でとわれていることは大変大切なことだと思います。次の点です。

埴谷は，1984年9月21日号の『アンアン』にのったコム・デ・ギャルソンのデザインに身をつつんだ吉本をこう評したのです。

《「ぶったくり商品」のCM画像に，「現代思想をリードする吉本隆明」がなってくれたことに，吾国の高度資本主義は，まことに「後光」が射す思いを懐いたことでしょう。吾国の資本主義は，朝鮮戦争とヴェトナム戦争の血の上に「火事場泥棒」のボロ儲けを重ねに重ねたあげく，高度な技術と設備を整えて，つぎには，「ぶったくり商品」の「進出」によって「収奪」を積みあげる高度成長なるものをとげました。》（『海燕』4月号）

これに対する吉本の反論的解答は，人をうならすものがあります。

《「アンアン」という雑誌は，先進資本主義国である日本の中学や高校出のOL（貴方〔埴谷〕に判りやすい用語を使えば，中級または下級の女子賃労働者です）を読者対象として，その消費生活のファッション^{マニアル}便覧の役割をもつ楽しい雑誌です。》

まず，こう軽くジャブでいなすのです。そして，いくぶん反語的にズバリ

こういいます。

《総じて消費生活用の雑誌は生産の観点と逆に読まれなくてはなりません。この雑誌の読み方は、貴方の侮蔑をこめた反感とは逆さまでなければなりません。先進資本主義国日本の中級ないし下級の女子賃労働者は、こんなファッション便覧に眼くばりするような消費生活をもてるほど、豊かになった、というように読まれるべきです。》

つまり、生産—労働中心主義的なレーニンの理念神話の解体、意識と生活との視えざる革命の進行が、OLの「感性と叡知」の中にみいだされる、と吉本はするのです。つまり、埴谷や《理念的な同類たちが、ただ原罪があると思ひ込んだ古いタイプの知識人を恫喝し、無知の大衆に誤謬の理念を植付けるためにだけ行使しているまやかしの倫理を乗り越えて、自分たちを解放する方位を確定してゆくであります。それは「現在」すでに潜在的には、招来されつつあると私は考えております。》

吉本は、消費者革命のことをいっているのでしょうか。所得成長によって基本的には「飢の恐怖」からはまぬがれた。今や、豊かさをいかに生きるかの問題が最大の問題と化しつつある、というのでしょうか。そうではありません。労働—生産革命とともに、非労働—消費革命、つまり、労働からの解放という究極革命の問題がすでに課題として俎上にのぼってきている、というのです。吉本は続けます。《埴谷さん。その日はいつ顕在化されるのでしょうか？ 少なくとも理論的にはその日付を指定することが可能です。それは先進資本主義「国」の賃労働者が、週休三日制を超えたときからだとおもいます。そのとき消費としての賃労働者と生産としての賃労働者とは自己対立を媒介にして、はじめの抑圧勢力（それは貴方や理念的な同類のようなスターリン理念であっても、保守的な資本理念であっても同じです）を超えるために、あらゆる場面でたたかいをはじめるのであります。》

吉本は、ここでマルクスの『資本論』の「労働日」章に参照をもとめ、《日本の先進資本主義が賃労働者の週休二日制の完全実施を容認する傾向にある

ことは、百年まえのマルクスが見聞したら、驚喜して祝福したにちがいないほどの賃労働者の解放にほかならないのです。》と注釈をほどこします。

私は、吉本の言を、資本に半身を譲り渡した者に一流の自己弁証として読むことも可能だと思えます。だが、その正否について、私は、否、とまず答えておきます。その上でいえば、私にとって、吉本の身の処し方が問題ではありません。その言及している思考—理念こそが問題なのです。まさに、先進国の革命の問題は、副次的には60年代半ばごろから言われた「欲求」の問題、「消費」の問題を、階級規定ならびに階級戦の正面にかかげうる、なければならない局面に達している、ということなのです。

もとより、問題を吉本のいうように、ごくごく単純化するわけにはまいりません。しかし、現在、相変らず、古色蒼然たる生産—労働中心主義的革命観から脱するためには、吉本的な単純化は是非とも必要なのです。わたしたちは、労働国家を創出するために共産主義革命をめざすのでしょうか。その国では〈労働が自由への道だ〉というアウシュヴィッツの正面門に揚げられたと同じ標語が飾られるべきではない、と私は思います。

吉本のいうように、問題は週休三日いかにある、それが定量的メルクマールである、という点にかんしては、判断を保留してもよいと思えます。しかし、今日における階級闘争の基本的なスタイル動向をさぐる上で、吉本が考えていることは、異常でも孤立した思考でもないという点に注目して下さい。先にも述べましたように、消費は生産の従属概念としてみなされてきました。異化作用と同化作用は同じ生命活動の一側面にもかかわらずにです。しかも、生産は消費=享受のためにあるというのが固有の意味であるのにもかかわらず、生産的消費、生産のための生産（リカード）が資本家的生産—消費の本意とみなされてきたのです。もとより、生産のための生産という形式を媒介することを通じて（のみ）、消費としての生産という局面に到達したのであって、その逆ではありません。とはいえ、消費のための生産という意味は、「生活過程」の生産論という唯物史観の根幹にかかわることなのです。吉本がい

うように、「消費的」生活と「生産的」生活との局面は自己内的な逆立関係として、労働者階級にはあるのです。「生産」としての階級規定ばかりでなく、「消費」としての階級規定も要求されるゆえんです。私は、この「生産」「消費」の二局面を含む概念として（広義の）生産概念をつかもうと思います。マルクスの唯物史観の構想に添ってであります。ですから「生産」を、生産—労働概念として限定的に用いることとは、区別しているわけです。そうすると、唯物史観が喚起する解放のイメージはずいぶんふくらみます。階級闘争の諸局面も格段に複雑になります。消費＝享受としての労働者階級の存在様式の鋭利な分析がただちに要求されます。「中流意識」を持つことに、資本家社会のイデオロギー支配の貫徹をみるだけでなく、消費としての階級の労働者側からのアプローチの不足、否、欠如という問題がただちに出てきます。

そうです。問題の焦点はやはり階級闘争なのです。ですが、階級がなにか自明の姿で存在するわけではありません。私は、最低限度にせよ、次のような手続きで階級規定をおこなう（階級の概念把握のことです）必要があり、それが具体的な局面でどのような凝集力（プーランツァス）として存在するかを見る必要があると思います。

第一に、階級を生産—労働局面から規定する。①生産手段の領有いかん②生産—労働過程でしめる地位③その地位にもとづいて分配される収入いかん。この三つのメルイマールをそれぞれ、物質的（—社会的）—政治的—イデオロギー的構造連関において明らかにする。そして、それがどのような凝集力（階級勢力）として存在—実現しえるのかを明らかにする。

第二に、階級を消費—享受の局面から規定する。狭義の消費だけでなく、「家事労働」や性活動をも含む多様な領域のコンプレックスとして諸階級は存在しているのです。まさしく吉本のいう「重層的な非決定」の領域なのです。ここでマルクスの「^{ゾチアール}社会的^{生活過程}」の固有な領域が開示されるように予想しえます。

私は、吉本とは別の意味で、資本家社会が倒錯した限界内においてであれ、第二の局面が、第一の局面から自立化して、逆にせりあがってくる必然性を感じないわけにはいきません。これは、たしかにマルクスの世界像の限界外に出ることを意味するだろうと思います。唯物史観の全体表象^{イメージ}はマルクスの視界を超えて進むことを私たちに課しているのです。これは、マルクスを歪曲することでも、否定することでもありません。第一、社会を変革することに第一義的関心を持ったマルクスにとって、マルクス自身の構想の限界を超えてすすむことほど愉しいことはないと考えられる十分な理由があると思います。唯物史観は、したがって、どこまでも開かれているのです。