

構造と疎外

神 武 庸 四 郎

目次

はじめに——主題の構図——

第1節 構造と反復

I 構造と理論

II 循環から反復へ

第2節 疎外態を生成させる類の外化と物象化

I 序 論

II 抽象的想像力と疎外態

III 理性および心とカミ

IV 労働と労働力

V 技術と機械

VI 意志と国家

第3節 疎外と人間

I ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの関係

II 「自分」の基体——歴史的に共時的な構造の検出——

III 芸術における正常態

IV 「対象化」された「自然」

第4節 結論的覚書

I 現象学の成立根拠の崩壊について

II 自然的時間と社会的時間

Ⅲ 諸構造のモンタージュ

Ⅳ 絶対機械

凡 例

1. 本稿の引用文中で傍点の付されている部分は、原文がゲシュペルト体またはイタリック体であることを示している。
2. 本文中で、『経済学・哲学草稿』、と略記して引用されているマルクスの著作の原典は、Karl Marx, Werke · Artikel · Entwürfe, März 1843 bis August 1844, *MEGA*, I/2, Text und Apparat (Dietz Verlag, 1982) 所収の ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweit Wiedergabe) である (同書, SS. 323-444)。注に掲載されている頁数は同書のものである。なお、邦訳書としては、マルクス著 (城塚登・田中吉六訳)『経済学・哲学草稿』(岩波書店, 1964年)を参考にしその頁を掲載したが、訳語そのものは必ずしもそれにしたがったわけではない。ところによってはかなりちがった訳語をあてている部分があるので、あらかじめ注意を促しておく。
3. 本文中で、ウェーバー『経済と社会』、と略記して引用されているマックス・ウェーバーの著書は、Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann (Studienausgabe, Tübingen, 1972.) を指している。なお、訳書については参照したばあい限り掲載する。

はじめに——主題の構図——

歴史的に生起したものが或る構造をもつ、もっと厳格に或る体系をもつということは、それを捉えようとする観察者にとって体系的な考察が可能になることを意味しない。いろいろな構造、たとえば国家の構造やカミの構造あるいは商品世界の構造は、それ自体として、しばしば、体系性を帯

びるか、構造としての閉鎖性ないし完結性を示す。こうした対象の属性は構造の分析を可能にし、さらに構造の変形によって生ずる類型の抽出を容易にするであろう。しかし、そのような対象を分析する観察者は、アプリオリな体系的分析方法を前提するには及ばないのである。むしろ、構造を抉り出すことのできるいわゆる「本質直観」の働きが自覚的に規定されていけばよい。その上で対象にそくした用語法を規定し、それに基づいて——説明や分析をするのではなく——「記述」する（メルロ・ポンティ『知覚の現象学』序文、参照）ことによって諸構造が表現されるようになるわけである。諸構造の関係を見出しやすくするために可能な限り構造の形式化ないし記号化が追求されるであろう。とりわけ、数学者集団ブルバキが定式化している数学的「構造」は、このばあいの最も理想的な構造表現となりうるだろう。なぜならば、その結果として「記述」された諸構造は、先入観に囚われないという意味で自由に操作することの可能な対象となりうるからである。もちろん、形式化され記号化された構造は実在的な構造と同じではないので、現実の諸構造のあいだになんらかの関係を見出しうるかどうかという点はまったく別の問題群を構成する。ただいえることは、そうした関係はいつでも検出されうるとは限らないし、ばあいによっては検出不可能かもしれない。しかし、形式的諸構造間の関係の理論的措定によって非現実の存在を含めた可能性の範疇は定立されうるであろう。いずれにせよ、あらゆる臆見は排除されなくてはならないから、関係の措定にあたってあの弁証法的論理にことさら大きな優先権を与えるだけの理由があるわけではない。ばあいによると、エントロピーという言葉に示唆されるような諸構造の無機的な並存——端的に、無秩序——といった事態しか現われてこないかもしれない。とりわけ、或る構造の体系性が高まれば高まるほど、この事態は常態化するだろう。

こうした「絶望」的状况を前にして人間になにができるだろうか。おそ

らく、取り立ててできることはないだろう。しかし、これまでの観察を続ける努力だけにはならないだろう。そして、その努力をあたかもシーシュポスのように持続させていく観察者こそ、科学者とよぶにふさわしい。

本稿において私は構造と疎外というカテゴリーを方法的に体系化することをめざしているわけではない。そうした課題の設定はいかに巧妙な道具立てを調える結果をもたらしたとしても無内容に終わらざるをえない。人間的事実にくそして構造と疎外の内容を総括することこそ、意味のある方法を浮かび上がらせる最短の道であろう。むしろ、方法そのものに限定して問題となる言語＝用語を摘出するならば、それは構造と反復である。「本質直観」（ノエシス）による「還元」の結果として生成してくる本質（ノエマ）を繰り返し出発点にすることが本稿の「立場」なので、本質→現象、という構成過程を「記述」すること、いわば復元すること（本文中の「復元」とは異なる）が基本的な作業となる。そのための基礎的なカテゴリーこそ、構造と反復にはかならない。こうした観点から、人間の本質（「類」）の現象形態、すなわち、外化と物象化という作用に媒介された諸構造（疎外態）および疎外態の反復が分析される。したがって、疎外そのものも、さらに根源的なカテゴリーによって「記述」される対象であるにすぎない。

第1節 構造と反復

I 構造と理論

[1] 構造

構造とは、要素（あるいは元）と諸要素（あるいはいくつかの元）の間の関係を含む複合的な全体である。このばあい、数学に例をとれば、要素

には集合も「圏 (カテゴリー)」も含まれ、また、関係としては写像を含む「射」あるいは「公理」も想定される。したがって、集合と「公理」から成る「構造」も、また、こうした「構造」を「対象」とし特定の「射」がそこに挿入されている「圏」も、ともに構造と見なされる。ブルバキの用語法にしたがって、まず、狭義の「構造」の概念を明らかにしておこう。

三つの相異なる集合 E, F, G が与えられたとき、これら三者に、巾集合 $\wp(E), \wp(F), \wp(G)$, 直積 $E \times E, F \times F, G \times G, E \times F, F \times G, G \times E, F \times E, G \times F, E \times G$, を加え、さらにこれら 15 個の集合に演算を施す等々の操作をおこなう過程によって得られる任意の集合は「基底が E, F, G の集合の階梯 (l'échelle des ensembles ayant pour base E, F, G)」とよばれる。⁽¹⁾ 「階梯」の定義に基づいて「構造 (structure)」が規定される。すなわち、「ある階梯の中の一つの集合 M を考え、その階梯の基底は、たとえば、三つの集合 E, F, G からなるとする； M の元についての、具体的に記述されたいくつかの性質を与え、それらの各性質によって定義された M の部分集合全体の共通部分を T とする；そのとき、 T の一つの元 σ は、 E, F, G の上に、種 (espèce) T の一つの構造を定義する、ということにする；したがって、種 T の構造の全体は、 E, F, G から M を作り出す方式と、 T を定義しているすべての性質とによって特徴づけられ、その性質のことを、それらの構造の公理 (axiomes) とよぶ⁽²⁾」のである。

ここには構造一般に敷衍して適用できる構成要素が指摘されている。すなわち、構造はなんらかの「図式」(数学においては、とくに「階梯構成図式」⁽³⁾とよばれる) と (数学的には $+$, $-$, $\cdot$ などの記号を意味する) 「概念」によって表現される「性質」(数学の「公理」) をもっている。このばあいの「図式」は理論の根拠として規定されうるが、その点については後述しよう。しかし、この引用文に規定されている数学的な「構造」においては広義の構造そのものの備えている機能的な諸属性がなんら規定さ

れてはいない。そこで、構造を特徴づけるいくつかの属性が考慮されなくてはならない。ピアジェの総括的表現を借用していえば、構造は「全体的性」、「変換性」そして「自己制御」性をもたなくてはならない。⁽⁴⁾これらの属性は、数学的に表現可能なときもあるし、そうでないときもある。後者の属性こそが、おそらくは中心的な対象となるばあいが多いであろうが、それでも数学的「構造」の表す論理的形式が対象一般にかんする分析のプロセスと成果との双方に多大の発見的意義をもたらすことはまちがいないだろう。数学的に表現された構造の局面に分析を限定できるときには、諸構造間の関係はかなり明瞭な形で機能的に把握されうる。のちの議論においてはこの点が強調されることになるはずである。とりわけ社会的領域における構造のばあい、諸構造間の関係は、往々にして人間の意思とは無関係に「調整」されるが、そのときに成立する構造「調整」の形態は数学的に表現された限りでの諸構造の形式を踏まえることによって明瞭に識別されうる。わけでも人間が直接に介入しえない構造「調整」については、後述するように、疎外態と正常態という方法概念を援用して——とりわけ疎外態の分析を通じて——その基本的な構図が描かれるはずである。

[2] 共時的構造と通時的構造

対象を前にした観察者が特定の視点から当該対象に含まれる時間的要素を捨象し、思惟の力によって形成される空間的な造型を対象にそくして組み立てるばあい、そうした「理念的」な造型の表現する構造は共時的構造とよばれる。⁽⁵⁾共時的構造は、往々にして数学的な「構造」によって近似されうる。これに対して、人間のさまざまな営みの集まりとしての対象が特定の時間軸——それに刻みつけられる時間を固有時とよんでおく——にそって「累積」し、構造化するばあい、観察者によって過去から現在に向かって「記述」されうるそうした構造は通時的構造とよばれる。このばあい、固有時の「発見」とそれにそった時間軸の構成を可能にするのは観察者の

視線である。通時的構造は、叙述形式で表現されることが多く、そうした意味ではヘーゲル的な概念整序方法がしばしば有効になる。しかし、そのことは必ずしも数学的「構造」による近似の否定に繋がるわけではない。たとえば、逆元が存在しないことによって不可逆性を表すことのできる半群的構造表現や「有向グラフ」による構造の像型化が可能ならばいもある。他方、いうまでもなく、歴史叙述によって表現される構造も通時的構造に含まれる。マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は特定の期間の西ヨーロッパ史における一回限りの不可逆的過程を構造化した論文であって、それは叙述全体を通して通時的構造の表現となっている。

ところで、通時的小よび共時的という構造の両面性に関連して、いわゆる「弁証法」に触れておこう。「弁証法」をヘーゲルから継承したマルクスはそれを歴史の通時的構造化のための叙述形式たらしめた。その限りにおいて彼は「正当」であった。しかし、「弁証法」の一般的形式（ヘーゲルの用語法にしたがえば、an sich→für sich→an und für sich）——そして、たとえばレーニンやスターリンによって「捏造」されたその俗流的形式——に含まれている「発展」の概念は、断じて実体化されてはならない。マルクスは、観念ではなく物象の「発展」と「弁証法」を結びつけて歴史を実体化＝固定化するという過ちをおかした。むしろ、「弁証法」を観念の「運動」形式として用いた限りにおいてヘーゲルのほうが節度を弁えていたといえるかもしれない。なお、弁証法の形式と反復との関連については次項の所論を参照せよ。

[3] 理 論

構造との関連で理論の定義を明らかにしておこう。既述のように、構造に内在する「図式」は理論の展開の根拠となる。すなわち、「図式」は有意義な「概念」——広義には構造を規定する範疇——を媒介にして「性

質」を導き出す根拠なのである。ここでもまた、数学的な「構造」の概念に基づく「理論」の規定が有用である。

ブルバキによれば「 $\langle \langle \sigma \in T \rangle \rangle$ 」という命題から（すなわち、 T を定義している公理から）結論される命題は、すべて、種 T の構造の理論（ $\dot{\text{théorie}}$ ）に属している、といわれる⁽⁶⁾」のであるが、構造を組み立てるばあいの対象が拡大されることによって「公理」、したがって「性質」の内容は弾力的に、それゆえ多義的に考えられるべきであろう。なぜならば、多様な構造の特質を説明するための「準拠⁽⁷⁾棒」としての理論の主要部分は「多意的な（multivalente）」「理論」だからである。

また、「種」を定める「公理」そのものも記号によって表示されるばあいもあれば叙述によって表現されるばあいもある。さらに「公理」が範疇的ないし定型的（categorical）であるばあいとそうでないばあいの区別も必要になろう。すなわち、或る「公理」を満たすモノがすべて「同型」になるか否かという点も、諸「公理」相互の関係づけや非範疇的「公理」の発見的価値の評価を左右するばかりでなく、理論自体の拡がりにも少なからぬ影響を及ぼすかもしれない。要するに、理論は特定の構造に内在する固有の「図式」——理論形式——とそれに意味を与える範疇によって表現されるが、それが検出する「性質」の範囲は、その構造を成立させている場あるいは対象に応じて「自由に」拡張される。このように理論の規定に幅をもたせておくことによって硬直的な定義の問題をできるだけ回避したいというのが、ここで予備的な考察を試みた意図である。

[4] 社会の構造——「コンパクト化」——

構造一般を規定したついでに、今後、折にふれて対象となる社会の構造について予備的な考察を加えておく。

まず、抽象的に人間がなんらかの行為によって相互に関係する場として社会なるものを考えたとき、そこに見られる特徴、とりわけ自然界とは区

別される特徴について簡単に触れておこう。

自然界においては一般的に物質的な存在は、そのままに放置されたとき、いつか分解して均一に分散する均質の「粒子」へと変化してしまう。それはエントロピー増大法則の教える冷厳な掟である。これに対して、多様な人間の存在はどうであろうか。彼らがそのまま放置されたとき、すなわち、「自由」に「放任」されたとき、どんな状況が起こるであろうか。各々の個人、ないし最小の家族単位が、あたかもロビンスン・クルーソー的生活圏を構築して孤立無縁の生活を送るようになるであろうか。それが「自然」のなりゆきであろうか。おそらく、それとは正反対の事態が進行するはずである。或る抽象的な社会が想定されてそのなかで「自由」な人間生活が保障されたとすればその成員である人間の社会的行動の帰結はどうなるであろうか、という問いに対して「合理的」な解の存在を示唆したのはエーリッヒ・フロムであった。

フロムの著書『自由からの逃走』⁽⁸⁾は——社会「心理」の構造化を方法的に展開することなくやや情緒的に議論を進めているきらいはあるが——ファシズムの「魅力」にたやすく吸引されてしまった人間の本性を巧みに摘出し表現した傑作である。彼の説明方法を度外視して提出された答案の結論だけをなぞっていえば、「自由」が当たり前のものとして与えられている社会にあって各個人は「自由」を享受する意味をしだいに喪失し、ついには「自由からの逃走」という没意味的な行動に意味を見出すようになるのである。

彼の議論を敷衍すれば、人間社会においては自然界＝物質界とは逆の「法則」が作用することになる。社会のなかでなんの抵抗もなく「自由」を賦与され自己の思いのままに「放任」されている人間は、なんらかの契機によって特定化された「場所」——それは具体的かつ実在的な場所であるとは限らない——に密集して「集住 (συνουικισμός)」するようになる。

別のいい方をすると、社会のなかに各々自分の「位置」をしめている人間の膨大な集まりは、数学者のよく用いる表現を借用すれば、「コンパクト化」するのである。人間は自己の生命を維持するためにマイナスのエントロピーを「食う」わけであるが、社会のなかで、とりわけ精神的にひとりになろうとすればこれと逆のことをしなくてはならない。黙ってなりゆきに身を任せれば「コンパクト化」した社会に包摂されるばかりである。

抽象的な社会の普遍的な方向性が「コンパクト化」として把握されうるとすれば、つぎには「コンパクト化」の契機がどうしても考察されなくてはならない。それは次節の主題である疎外態によって与えられる。そして、多様な構造化が可能になるわけである。しかし、「コンパクト化」されない社会における疎外態の形成といった問題領域も存在しているので、それについては第3節で言及しよう。

- (1) N. Bourbaki, *Théorie des Ensembles (fascicule de résultats)*, 1951, p. 41, ブルバキ著（前原昭二訳）『数学原論』『集合論：要約』, 東京図書, 1968年, 48頁.
- (2) *Ibid.*, p. 42, 邦訳, 49頁.
- (3) ブルバキ著（田中・村田訳）『数学原論』『集合論』3, 東京図書, 1969年, 1-2頁.
- (4) Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, 1968, pp. 8-16. ジャン・ピアジェ著（滝沢・佐々木訳）『構造主義』, 白水社, 1970年, 16-25頁.
- (5) ここでの議論については、拙著『経済学の構造』（未来社, 1996年）「はしがき」を参照せよ.
- (6) Bourbaki, *op. cit.*, p. 42, 前掲邦訳, 49頁.
- (7) *Ibid.*, p. 45, 邦訳, 51頁.
- (8) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, 1941, E. フロム著（日高六郎訳）『自由からの逃走』, 東京創元新社, 1966年, 参照.

II 循環から反復へ

[1] 循環

循環とは、終わりの状態が始めの状態であるような運動のことをいう。終わりの状態と始めの状態について厳密な規定は不用であろう。いろいろな規定が構造の特徴に応じて工夫されなくてはならないからである。しかし、構造の内容も形式も繰返し再生されることが、このばあい必要である。したがって、循環は、たとえば経済モデルのような理念的像型の考察において主に用いられるべきカテゴリーである。実際に、循環の分析においては、とくに数学的な概念によってその分析が試みられるばあいには、構造を規定する諸関係は可逆的なものと想定されるであろう。

さらに循環が或る特定の時間軸にいわば「射影」されて均質な時間の枠組みのなかで考えられるばあい、そうした時間的循環は回転とよばれるべきであろう。そのような限定を加えることは数学的な定式化に一層明瞭な道を開くことになるだろうが、その分だけ理念的な性格が強められるであろう。回転に至る循環の認識は、たとえば、マルクスの『資本論』のなかで提示されている。とくに、その第二巻において展開されている論理構成は「資本の循環」から「資本の回転」に移行するという形をとっている。しかし、「循環」から「回転」に向かう方向だけが唯一のものではない。「資本の反復過程」とでも名づけられるべき、いまひとつの方向も考えるであろう。もっと一般的ないい方をすれば、an sich と für sich との繰返しもまた、「弁証法」とは異なるひとつの「運動」＝叙述形式である。それは循環であり、反復である。

ところで、エリアーデの指摘している「伝承文化」のもとでの「存在論」の特徴にここで言及しておくことは、循環と反復との区別を明瞭にするために役立つかもしれない。「伝承文化人」においては「ある事物もし

くは行為が実在的 (real) である」のは「その祖型 (archetype) を模倣する⁽¹⁾か、それをくり返す限りにおいて」である。これが第一の特徴である。「古代的存在論」の第二の特徴はつぎのように要約されている。

「一つの行為 (あるいは事物) が、ある種の典型的しぐさの反復 (repetition) を通じてある種の実在性を獲得する限りにおいて、そしてまたこれを通してしか実在性を獲得できないという点で、そこには俗的な時間、継続性、『歴史』の暗黙裡の撥無がある。そしてこの模倣的しぐさを再現する者は、自らその啓示の初めて現れた神話時代へ送り込まれたことを自覚する⁽²⁾のである。」

「祖型」の模倣と「反復」によって時間が超越され人間の行為や人間に関係する事物が神話的世界に回帰するという「伝承文化」的存在論の構造は、エリアーデによってこのようにみごとに表現されているが、当面の問題は彼の議論それ自体の評価にかかわるわけではない。むしろ、ここに提示された「反復」の意味づけが問題なのである。この「反復」は構造の不変性を維持し無時間化を規定する要素と見なされている。同一の構造＝「祖型」は「反復」によって、循環する構造となるのである。同じような議論は哲学者三木清によっても試みられている。彼は「或る一定の社会的機能を形体化している」「構造」を「制度」⁽³⁾と名づけ、つぎのような見解を述べている。

「制度の構造型は単に環境に対する適応を現はすのみでなく、また自己自身に対する適応を現はしてゐる。自己自身に対する適応は自己が自己を模倣することによって与へられ、従つて反復を意味する。かやうな反復は制度の自然性——自然は反復する——もしくは身体性を意味するこ

とになるであらう。⁽⁴⁾」

模倣によって循環の媒介されるこの種の「反復」は循環のなかで、それとの関わりにおいて意味の与えられるものであるから、次項で取り上げられる反復とは異なるカテゴリーに属している。今後、この種の「反復」のことを「繰り返し」とよんで、本来の反復と区別することにしよう。また、反復が「繰り返し」となることを「復元」とよぼう。もちろん、「繰り返し」でない反復を模倣が媒介するばあいもありうる。むしろ、こうしたケースのほうが一般的かもしれない。この点についても次項で再論する予定である。

[2] 反 復

哲学者キルケゴールは反復の概念をいかに規定したらよいかについて一定の意見をもっていたようなので、彼の意見に耳を傾けることからしよう。彼は『反復』という題名の「小説」のなかで、ギリシャ人の立場と「近代哲学」の論調とを対比しつつ、つぎのようにいっている。

「反復の弁証法は、じつに容易である。というのは、反復されるのは、かつて存在したものだからである。そうでなければ、反復されることはできない。しかし、ほかならず、かつて存在したというこのことが、反復を新しいものにするのである。すべての認識は想起である、とギリシャ人たちがいうとき、かれらが意味したのは、存在するすべての現存在はかつて存在した、ということである。これに反して、人生は反復である、とわれわれがいうとき、それが意味するのは、かつて存在した現存在⁽⁵⁾がいままた現存在になる、ということである。」

しかし、キルケゴールは「近代哲学」の立場に満足していたわけでない。

「小説」の主人公である「かれ」の抱く問題にひとつの解決方向を与える形で、また、ヘーゲルの弁証法を揶揄しつつ、彼はみずからの「反復」の概念を提示する。

「かれが当面している問題は、反復ということにほかならない。かれがそれについての説明をギリシャ哲学にも近代哲学にもとめないのは、正しい態度だといってよい。というのは、ギリシャ人は、反対の運動をするからである。ギリシャ人なら、この場合、良心の呵責を感じることもなしに、想起（思い出）のほうをえらぶにちがいない。近代哲学は、まったく運動などしないであろう。それは、一般にただ上を下への大騒ぎをするだけだ。たとえ運動をしても、それは内在にとどまる。これに反して、反復は超越であり、また永久に超越ででありつづける。⁽⁶⁾」

キルケゴールにおいては反復は形式的には「以前の状態の回復（redintegration in statum pristinum⁽⁷⁾）」であるが、それは同時に「超越」でなくてはならない。しかし、「超越」は彼の希望の表明にすぎない。事態はもっと静態的であり機械的であると解釈されるべきである。彼の「ロマン主義」的反復概念を超えたところに、反復の普遍性が求められるはずである。

そこで改めて概念規定を試みよう。循環運動が形式的に保存されているにすぎないばあい、それは反復とよばれる。すなわち、反復は、終わりの状態と始めの状態との内容的なズレあるいは変移を許容するのである。もちろん、このズレは「超越」であるばあいも、またそうでないばあいもある。換言すれば、形式の「繰り返し」が内容の変化を伴って進行する事態が反復である。したがって、このばあいには構造の同一性が保証されていないので、可逆性——すなわち、「復元」の可能性——を仮定することは無意味であろうし、均一な時間軸を想定した「モデル」化は不可能になる

だろう。むしろ、反復はいろいろな時間軸を介在させながら不可逆的に進むのである。前述の模倣による「繰り返し」についても、こうした定義に基づいてさらに一般的な規定が可能になるだろう。すなわち、模倣はしばしば、厳密な意味での反復を惹き起こすのである。模倣は模倣すべき対象についての知識を前提として行使されるとは限らない。むしろ、対象について構想されたモノ（image）にしたがって模倣がなされ、しかるのちに対象がトータルに知覚されるばあいも多いはずである。完全な映像ではなくイメージの模倣によってズレが起こり、それが持続されるために出発点への回帰は不可能になるのである。「模倣」と「共感」（パトスを共にすること、sympathie）とが構想力の両面に対応するものと考えた三木清は、「模倣」に構想力が介在してズレを起こす事情をつぎのように要約している。

「我々は知つて後に模倣するのでなく、模倣することによって知るのである。我々は見るものを模倣するのでなく、想像するものを模倣するのである。或は一層正確に云へば、我々が想像するものに従つて見るものを模倣するのである。」⁽⁸⁾

後の論点と関わってくるが、構想力というものは疎外状況を根本から遮断する肯定的意味をもっているばかりでなく、ここに指摘されているように、疎外された対象を反復過程の無窮道に導く案内役を務めるというネガティブな側面をも兼ね備えている。ことのほか注意を要する論点である。

これまでの行論のなかで反復の概念の輪郭が一応明らかにされたので、つぎに、いま少し具体的に反復の諸形態を取り上げることにしよう。

[3] 反復の諸形態

必ずしも体系的ではないが、反復を表現するいくつかの形態について述

べよう。

第一に自然史における反復があげられる。或る大きな構造の示す自然の秩序、たとえば生態系、に対して反復という表現を適用するとき、そこには特定の生態系の型の循環性ととも同じ生態系の「破壊」あるいは無秩序への方向性が含意されている。気象現象の時間的推移についても同様の推論があてはまるであろう。一般的ないい方をすれば、反復という過程はエントロピーの増大を許容しているのである。こうした自然史の過程は、カオス的な数理によつて的確に表現されるかもしれない。なぜならば、カオスの表現手段となっているリミット・サイクルは同じ循環経路の繰り返しが少しずつズレを生じて永久に収束しない経路を作り出すありさまを表すものだからである。

他方、こうした数理的な定式化の可能性をもたない自然史における反復現象として注目に値するのは、いわゆる「公害」である。荒畑寒村の『谷中村滅亡史』は、「資本」を基底とする自然破壊の構造を具体的に描いている。⁽⁹⁾「資本」は社会的諸力を糾合して自然破壊史としての「自然史」を刻印していく。もっと正確に言えば、それは自然破壊を反復し構造化するのである。したがって、荒畑の描いた「歴史」は実は歴史ではない。特定の村の「滅亡」の歴史ではない。「資本」の新たな標的として第二、第三の「谷中村」が選出され「滅亡」させられる反復過程こそ、『谷中村滅亡史』の構造的帰結である。

つぎに、経済学における反復の例をあげよう。経済学の主要な研究課題となっている景気循環にかんして、それがモデル化されて論じられるばあいには確かに循環——時間軸が特定化されるばあいには回転——の分析にちがいないけれども、現実の「景気循環」は反復にはかならない。反復が資本主義の「体制危機」にいたるという楽観的な「展望」をマルクスが示したことは周知の事実であろう。彼がこのような「展望」を試みることの

できた理由は、彼の「資本」分析にいわば「反復過程」の分析が欠落していたからである。「資本」の運動は反復しながら構造化し、救いがたい破局にまで進むかもしれないのである。また、経済学者シュンペーターが景気の反復過程において「資本」を存在させうる契機（「新機軸」）が徐々に欠落していくという点を強調し資本主義社会「崩壊」の自律的・機械的「運動」を構想したことも、同様に周知の事柄であろう。しかし、これらのモデルには共通した反復構造が見出される。その一例として、「資本」の運動を表現するうえでのカオスの数理の適用が考えられる。⁽¹⁰⁾

反復の第三の事例は「精神史」のなかに見出される。日本の「精神史」の分析において用いられる「無常」というカテゴリーは反復の一表現である。日本人の生活には冠婚葬祭として総括されうるような、反復という形式が存在している。作為が可能な限り排除されている分だけそうした生活の営みは「自然」であり「開放的」でさえある。もしそれが或る物語をもつとすれば、それは偶然的であり「まやかし」である。小説に表現される物語が「まやかし」でないのは、物語の展開する場や背景が小説のなかでは局部的にしか存在せず物語と対比される形で相対的に出没するにすぎないからである。ところが、映画化された小説はもはや小説ではなくなる。物語を成り立たせている場、自然そのものや人工的な「自然」——工場の煙突、動く列車、高層ビルディング等々——が否定しがたい独立の像型となって出現する。映像を見る観客の全神経を支配する絶対的な画像が物語の展開と並行して姿を現わすのである。人間を捨象した生活空間は観念の世界にしか存在しえないはずであるが、それが絶対的に現存しているかのような仮象を映画——たとえば「絶対映画」といった表現によってイメージされる映画⁽¹²⁾——はつくり出してしまふ。背景となる空間が絶対的だから、そこに展開する人間の反復する営みは頼り無い、「寂しさ」をすら抱かせるものとなる。その空虚感、その「絶対映画」のなかに映し出される、あの

映像空間に配置された物質的な静的存在の絶対性や映像化された観念の絶対性に対応している。そして、映像空間の絶対的な存在や、存在から「非存在」への絶対的経過が強調されればされるほど、人間の「弱さ」はそれだけ一層強く露呈されることになる。

とりわけ日本のような風土のもとでは、人間は彼の生活世界のなかで日常を繰り返すことによってしか生きられない。変化は繰り返しがズレを生ずるために起こるにすぎない。すなわち、ズレを伴った反復が人間の常態を変えていくわけである。それは「無常」の表現にほかならない。しかし、そうした人間の反復的生活は体系化される必然性を備えてはいない。どこにいくか、つまり、どこへ収束するかは誰にも定かではない。「無常」はまさしく無秩序なのである。反復と無秩序によって相対化された人間世界、それは日本人の「自然」なありさまを表現している。他方、反復によるズレの拡大を抑止する役割を果たしてきたのが、循環的日常生活を律する日本の家族制度である。これについては第3節で述べることにする。

四番目の例としてマルクス主義者トロツキーの思想を取り上げよう。実は彼の有名な「永続革命」論ないし「永久革命」論という考え方のうちにも反復の要素が明確に見出されるのである。彼は「永続革命」の三つの側面を区別する。ひとつは「民主主義革命」から「社会主義的改造」に至る「革命的発展」の「永続性」である。それは連続的な「発展」と表裏一体となった考え方である。同様の側面は「民族的基盤」をもつ「社会主義革命」から「先進諸国のプロレタリアートの勝利」によって完成する「国際革命」への「発展」である。「発展」の連続性という点で「国際革命」も「永続的過程」を表現している。しかし、これらの二側面は「到達点」が措定されているという意味において、「永続性」の本来的な表現とはなりえない。むしろ、文字通りの「永続革命」が出現するのは、ほかならぬ「社会主義革命」そのものにおいてである。トロツキーはこういっている。

「無限の長期間にわたって、また不断の内部闘争において、すべての社会的諸関係は変革される。その過程は必然的に政治的性格を保持する。すなわち、変革期における社会の諸グループの衝突をつうじて発展してゆく。内戦と対外戦争の勃発は、『平和的』改造の時期と交互にあらわれる。経済、技術、科学、家族関係、道徳および習慣の革命は複雑な相互作用において発展してゆき、社会をして均衡状態に到達することを許さない。⁽¹³⁾」

ここでトロツキーの用いている「発展」という表現はきわめて空しい響きを奏でている。なぜならば、「発展」のもつ未来への「肯定的」展望はここには積極的に打ち出されてはおらず、その用語をたんなる「変動」に置き換えても彼の見解はなんら変更されないからである。社会的諸関係のあらゆる側面が「均衡」することなく不断の「革命」を随伴せざるをえない状況とはどのようなものであろうか。そこにあるのは「諸矛盾」の弁証法的な「止揚」ではなく、「革命」と「反革命」との不可逆的な繰り返し、方向の定まらない反復であろう。

最後に、イデオロギーの領域における反復の実例をあげておく。或る種の学問分野における学説、政治思想や社会思想、宗教上の教義、あるいは「精神史」における「精神」それ自体などのような、一般的にイデオロギーと称することのできる対象は、或る対抗軸を備えた反復する構造をもっている。それは、おそらく、広義において「正統」と「異端」というふうになづけられるべきものである。一方で、この対抗軸は反復しつつ変容をとげていくが、その契機となるのは、カール・シュミットが「友・敵結⁽¹⁴⁾束」と規定した「政治」の存在であらう。しかし、他方では「異端」の掃討という形で対抗軸それ自体が消失せしめられ社会の「等質化」ないし

「同質化」への傾向 (Gleichschaltung) が醸成されるばあいもありうる。⁽¹⁵⁾ その典型はファシズムである。反復の帰結として出現するこうしたノッペラボウの社会はズレを生ぜしめる反復の契機そのものを喪失しているので、恐ろしく静態的な「定常状態」を循環的に繰り返すか、またはなんらかの外部的な力によって一挙に破砕されるかのいずれかである。

[4] 反復の理論

反復の具体的諸形態のなかから導かれる普遍的な「準樞樑」は、反復を理論的観点から捉える根拠となる。したがって、それは反復の理論となる。

まず、反復のコロラリーとしての無秩序にかんして、二つの局面＝類型が区別されるであろう。第一は生態系などの自然的秩序における無秩序である。それは無秩序への方向性をもつ（エントロピーの増大する）秩序であるともいい換えられる。しかし、自然的秩序は人間の社会にとっては無秩序の一要素として人間によって規定されている点が注目されなくてはならない。だから、人間が自然に対して「秩序」を「与える」ことは自然的秩序を破壊することになるのである。田畑を整地して高炉を建設し、農道をアスファルト道路に変えて大型輸送車の通行可能な産業用道路を造ることは、自然の「人工的自然」への変換を意味するだろう。それは近隣に暮らす人間の日常にとって——ちょうど「絶対映画」の画面を構成する背景と同じような——「新しい」絶対的な風景となる。そうした絶対性は自然史のなかでは相対的な、過渡的性格に置き換えられるが、現に生活している人間にとっては一種動かしがたいものを意味する。かくして、自然の側での秩序と無秩序との反復は人間の生活世界における無秩序と秩序とに対応する。ここから、自然「保護」の意味づけがえられる。すなわち、それは人間社会における自然の無秩序を「放任」することなのである。第二には社会内の秩序と無秩序との反復が想定される。まず、それは秩序（たとえば、自然法秩序）への理念的な方向性をもつ無秩序である。観念的秩

序と現実的無秩序との、理想的未来と現在との反復である。しかし、その方向性は、しばしば、人間の主体的意志とは独立に作動する。つぎには、個人が個人の形成する最小規模の単位家族によって営まれる生活のなかで秩序を希求するが、それが必ずしも社会の秩序を意味しないばあいである。それは個人的秩序の反復と社会的無秩序の反復との現実的共存である。

つぎに、反復の理論の所在を明らかにするために形式論理と弁証法との対比を形式的に試みてみよう。いま、なんらかの命題 A とその否定命題 $\neg A$ ($\neg$ は否定を表す) とを考える。形式論理の立場から判断すれば、否定命題 $\neg A$ の否定は命題 A になるはずである。形式的な表現をすれば、 $\neg(\neg A) = A$ である。命題 A が真のときには1、偽のときには0という真理値を想定すれば、このことは或る命題の真理値とそれが二重否定されて定立される命題の真理値とが1か0で対応していることを意味する。しかし、命題 A の真偽に関してさまざまな否定の度合いを考慮していわゆる「多値論理」を構成する立場（「ファジー理論」を想起せよ！）から A の真偽の度合いを示す真理値に閉区間 $[0, 1]$ に含まれる実数——すなわち、非加算無限個の元からなる集合——を対応させるとすれば、どんな事態が起こるであろうか。それは弁証法の「論理」に連繫する問題領域を形成するはずである。

そこで、弁証法の立場から「否定の否定」を考察してみよう。いま、 A の真理値を Ω ($0 \leq \Omega \leq 1$ [Ω は実数]) とし、 $\neg A$ の真理値が $1 - \Omega$ になると仮定すれば、 $\neg\neg A$ の真理値は Ω になるであろう。こうした仮定を認めない立場から $\neg\neg A = B$ という命題の存在を肯定するのが弁証法の立場である。一般的には、 $\neg\neg A = B \neq A$ であるが、確率的な要素の働きを容認すれば等号も成立しうる。このばあい、マルクス主義的な弁証法信者——そして、或る程度までヘーゲルやマルクス自身も—— B をもって「高次の」「発展した」命題（あるいは「発展した」存在あるいは物あるいは

人間あるいは民族等々)とよぶであろう。しかし、ヘーゲルやマルクス自身にあっては「否定の否定」の「論理」は「運動」する過程にそくして適用されるので、それは「発展」を単純に正当化する役割を果たすわけではない。たとえば、マルクスはヘーゲルをつぎのように批判している。

「ヘーゲルにおいては、否定の否定 (die Negation der Negation) は、まさに仮象本質 (Scheinwesen) を否定することによる真の本質 (wahren Wesen) の確証ではなくて、仮象本質、または自己から疎外された本質を、その否認において確証することである。すなわちこの仮象本質を、人間の外に住みそして人間から独立している対象的な本質として⁽¹⁶⁾は否認し、それを主体へと転化することである。」

したがって、ヘーゲルは「仮象本質」の「対象」性を否定し「主体」性を肯定することによって「止揚 (Aufheben)」の論理を構築していることになる。マルクスによれば、「仮象本質」＝「否定」命題の否定 (「否定の否定」) は「真の本質」、それゆえに「運動する本質」でなくてはならない。ヘーゲルにおいては「道德」は「止揚された私権」であり、「家族」は「止揚された道德」であり「市民社会」は「止揚された家族」であり、「国家」は「止揚された市民社会」であり、「世界史」は「止揚された国家」であるが、これらの主語＝「主体」はマルクスにとって「運動の諸契機」にすぎないものと見なされた。それらの「現実的な存在」を貫いて「運動する本質」が顕現するのである。上記の形式的表現を用いると、ヘーゲルはBを実体化して捉え、マルクスはBの位置をしめうるものに内在して、存在の「真理値」をいわば無限に「多値」化する契機としての「運動」の「本質」を検出しようとしたわけである。

しかし、分析手段としての弁証法の「論理」形式において、Bないしそ

の位置は弾力的に解釈されすぎてはならない。ひとつの可能な等式 $\neg\neg A = A$ から循環の論理しか出てこないが、「真理値」による対応が A からごく僅かずれた A' を想定してそれを B の位置に置き換えれば、弁証法の形式は反復の形式となりうる。すなわち、 $\neg\neg A = A' \neq A$ という表現は反復の「運動」を表すことができる。

ついでに、いまひとつの思考実験を試みよう。或る思想なり宗教的理念なりの全体は「正統」と「異端」のいわば「和集合」を形成しているから、その全体を $A \vee (\neg A)$ で表す。なんらかの理由——たとえば、革命的な動乱——によって「正統」と「異端」との関係が逆転したばあいには、その表現は $B \vee (\neg B)$ ($B = \neg A$ とする) に置き換えられるであろう。しかし、この「対抗軸」 $A \vee (\neg A)$ が否定されるとき、すなわち、 $\neg (A \vee (\neg A))$ のとき、同じく記号による表現では、 $(\neg A) \wedge A$ となるだろう。これは形式論理的には「対抗軸」そのものが存在しなくなる（なんでも存在する！）ことを意味するであろう。ところが、弁証法の形式にあっては $(\neg A) \wedge A = \text{etwas}$ なのである。それは「対抗軸」を欠いたイデオロギーであり、その意味で形式的には実在しないイデオロギーである。したがって、弁証法の形式はイデオロギーの実在性の意味を拡張することができる。だからといってそれがイデオロギーの「発展」や「進歩」を表現しているのではないことは明らかである。他方、形式的に言えば、 $(\neg A) \wedge A$ の「意味」を認めることは、直観主義を標榜する数学者たちが主張しているように排中律の否定につながるであろう。しかし、この「意味」づけについては、これ以上論及しないでおく。

なお、反復の理論構成においてどうしても言及しておかなくてはならない論点として「ノイズ（雑音）」がある。これまでしばしば登場した、反復に伴うズレという観念を理論化しようとすれば、そうした作業の少なからぬ側面は「ノイズ」という概念を出発点として再構成されるであろう。

近年、一部の哲学者によって「ノイズ」概念の普遍的意義が強調されているが、とりわけ反復とのかかわりでそれは分析的概念としての有効性を発揮しうるように思われる。ズレが反復に「伴う」というとき、そこには二つの局面が区別される。第一は、ズレが反復の過程のなかから生ずるばかりである。このときのズレは反復過程それ自体の局面として規定されるだろうが、それが過程そのものから識別され、それを惹き起こす要因が特定化可能なばあい、その要因は内生的「ノイズ」と名づけられよう。しかし、第二に、ズレを誘発する要因が反復過程の外から出現するばあいも考えられる。その要因は外生的「ノイズ」である。これら二様の「ノイズ」をいきなり一般化することはむずかしい。たとえば、「白色ガウス雑音（ノイズ）」とよばれる「理想化」された、「行儀のよい」対象だけを「ノイズ」の典型と見なしても——もちろん、いわゆる情報理論におけるようにそうした形式化が意味をもつ局面も存在してはいるが——あまり普遍的な分析的意味をもちえないであろう。むしろ、「ノイズ」概念を適用する対象の特殊性に応じた類型化が必要かもしれない。

＊

構造と反復についての、カズイスティークの構成に直接結びつく叙述は、以上でひとまず完了する。この主題にかんする議論は今後折にふれて登場してくることになるであろうが、そのばあいでも叙述の重点は疎外ないし疎外態にかかわる概念構成のほうに置かれるであろう。

- (1) M・エリアーデ著（堀一郎訳）『永遠回帰の神話——祖型と反復——』、未来社、1963年、48頁、ただし訳語は若干変更されている。
- (2) 同、邦訳、50頁、但し、訳語は変更されている。
- (3) 三木清著「構想力の論理」（『三木清全集』第8巻、岩波書店、1967年）、159頁。
- (4) 同、160頁。

- (5) キルケゴール著(前田訳)『反復』(『キルケゴール著作集』5, 白水社, 1962年, 所収), 235頁.
- (6) 同, 289頁.
- (7) 同, 228頁.
- (8) 三木清, 前掲書, 126頁.
- (9) 荒畑寒村著『谷中村滅亡史』(改版), 新泉社, 1970年, 参照.
- (10) シュムペーター著(塩野谷・中山・東畑訳)『経済発展の理論』, 岩波書店, 1977年, 参照.
- (11) そうした試みの一例として, 拙稿「カオスと資本主義」(『バーリアの楔』, 有斐閣, 1994年, 所収)が参照されるべきである.
- (12) ベラ・バラージュ著(佐々木基一訳)『映画の理論』, 学芸書林, 1992年, 251-253頁, 参照.
- (13) トロツキー著(姫岡玲治訳)『永続革命論』, 現代思潮社, 1957年, 121頁.
- (14) Carl Schmidt, 'Der Begriff des Politischen', in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 58, 1927, 参照.
- (15) 丸山眞男「ファシズムの現代的状況」(『戦中と戦後の間』, みすず書房, 1976年, 所収), 参照. 1950年代初頭に書かれたこの「論文」(講演記録)は, ファシズムをも含む思想状況一般への「正統」と「異端」という「準拠枠」の適用可能性を示唆したものとして画期的な意義をもっている.
- (16) 『経済学・哲学草稿』, SS. 411-412, 邦訳, 213頁.
- (17) たとえば, ジャック・アタリ著(金塚貞文訳)『ノイズ——音楽/貨幣/雑音』(みすず書房, 1985年.), 参照.

第2節 疎外態を生成させる類の外化と物象化

I 序論

疎外ないし疎外状況とは, 類が外化し物象化した状態を一般的に意味している. この状態を厳密に規定する必要があるときには, 次項で提示され

ることになるが、疎外態という用語が使われるであろう。類とは人間を人間たらしめている、あるいは人間全体に共通して普遍的に存在する本質性である。ヘーゲルによれば、類は「生命 (Leben)」の働きである。「生命」は「形態化 (Gestaltung)」と「過程 (Prozess)」との「統一 (Einheit)」として「単純な類 (die einfache Gattung)」である。⁽¹⁾ この「単純な類」は人間に対していまひとつの「生命」を産み出す。それは「自己意識 (das Selbstbewußtsein)」である。「自己意識」は「類が類としてあり、……自ら対自的 (自覚的) に類」であるような「生命」である。⁽²⁾ 「自己意識」は「無限性 (Unendlichkeit)」のもとでさらに展開するが、そうした展開方向はフォイエルバッハによる類の種別化につながる。彼にとって類とは「本来的な人間性 (die eigentliche Menschheit)」である。⁽⁴⁾ その意味において類とは——人間性というよりも——人類性である。かくて身体の内側に潜む類は、抽象的に表現されて外化する。外化とは意識された類が客体化され抽象化されることをいう。他方、マルクスはフォイエルバッハの規定した類を「感性」に還元し、身体の世界を超えて発現する類をもって類を規定した (後述)。それは「共同本質」に媒介されて自ら抽象化することにより外化し、身体との関連において十分な意味を与えられるのであるが、詳論は後回しにしよう。いずれにせよ、ここで一般的に規定された類の概念は、ヘーゲル、フォイエルバッハおよびマルクスの所論のいずれにもあてはまることが了解されればよい。

ところで、外化した類は具体化され現実化されうる。それは具体的な表現を与えられる現実的な可能性をもっている。具体化の過程ならびにその現実的表現は物象化として総称される。しかし、たとえばマルクスが『資本論』のなかで展開している論旨にそくして、疎外状況を創出する商品世界を分析するための用語法を考えようとするときにはいまだ狭い範囲に限定して物象化の意味を考える必要がある。特に外化してしまつたモノ

の具体的表現に限ってそれを物象化とよぶあいがある。

- (1) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, HEGEL GESAMMELTE WERKE, Band 9, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, S. 107. ヘーゲル著 (金子武蔵訳)『精神の現象学』, 上巻, 岩波書店, 1971 年, 179 頁.
- (2) *Ibid.*, S. 107, 邦訳, 上巻, 179 頁.
- (3) *Ibid.*, S. 109, 邦訳, 上巻, 183 頁.
- (4) Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in GESAMMELTE WERKE, Bd. 5, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin, 1984, S. 30, フォイエルバッハ著 (船山信一訳)『キリスト教の本質』, 岩波書店, 1965 年, 上巻, 49 頁.

II 抽象的構想力と疎外態

[1] 抽象的構想力と社会

後述するように, 人間の類的本質を構成する心情や理性は外化してカミを創造し, さらにそれは物象化されて宗教制度や宗教教義を産み出す。

しかし, とりわけ理性の外化は別の形態も取りうる。それは⁽¹⁾抽象的構想力である。一般的に構想力というものの根源的な意義に着目し, その論理の独自性を明らかにしたのは哲学者三木清である。彼の議論は疎外態の理論構造を構築する上で不可欠の役割を果たすと考えられるので, 今後, 構想力にかんする彼の理論的把握——それは彼の著作『⁽¹⁾構想力の論理』において, 不完全ながら力を込めて展開されている——に対しては折りにふれて言及していくことにしよう。三木の議論を一般化していえば, 構想力は⁽²⁾内的な類的本質の根源的形態であり, 理性も愛(ないし心情)も意志も構想力の所産として規定される。まず, 「構想力は理性よりも根源的」であり「人間と動物との最初の区別をなすものは理性でなく構想力である」。

また「構想力の根柢に意志があるのでなく、むしろ意志の根柢に構想力がある」のである⁽³⁾。さらに、三木は愛と構想力との関連について「愛と結晶作用とが結び附いたものである限り、構想力の論理は愛の論理である」と断言している⁽⁴⁾。構想力の概念はこのように根源的な位置を与えられているが、ここでは特にその抽象的的局面に注目して見ようと思う。すなわち、諸個人の具体的な構想力をなにか機械的に、その意味で「合理的」に抽象化したところに成立する構想力を抽象的構想力とよぼう。こう規定された抽象的構想力の物象化形態として頻繁に出現するカタチが社会にはかならない。社会を生成させる物象化局面は他の外化＝物象化連関を媒介する役割を果たす。

こうした意味における社会の認識は、自然法思想によってヨーロッパ思想史のなかに明確な形で表現されてきた。それはフォイエルバッハやマルクスの「疎外論」によって一層はっきりとした形態をとるにいたったけれども、「宇宙論」的な視座から再定式化されることは——とくにマルクスにおいては——なかった。また、20世紀になってからこうした社会認識はウェーバーによって深められ、社会に媒介された「物象」の諸類型が検出され構造化されてきたが、依然として社会理論の枠組みを超えるものではなかった。イデオロギーを新たに根拠づける具体的構想力の必要なゆえんである。

疎外状況という視点から把握された社会の認識、したがって社会の批判が既存の諸理論の限界を超えてもっと広い視点から実現されるためには、自然科学的な意味での地球史とは異なる「地球史」が構想されなければならない。そうした質的な「地球史」を展開させるためには、どうしても「宇宙論」が背後に用意されている必要があるだろう。文学的主題としての「宇宙論」をも含んだ、いわば「宇宙哲学」が構想されなくてはならないだろう。また、そうした「地球史」の構造認識が踏まえられるとき、社

会のあり方やそのなかでのみ自己の存在を肯定するほかのない人間の立場は厳しい弾劾を受けるであろう。「環境問題」としてよく話題にのぼる事柄の根源的意義は、こうした観点から考察されるばあいにはじめて明らかになる。

このような問題設定に示唆を与えてくれる論点を——体系的にはないが——提示しているのはフォイエルバッハである。マルクスは、『ドイツ・イデオロギー』以降の思想的「発展」のなかで、物象化されたもの——その意味における「社会」や「歴史」——の論理展開のほうに関心を向け、したがって「疎外論」における主体的契機を「捨象」してしまった。すなわち、彼はフォイエルバッハの観点から距離を置き、むしろ観[・]点[・]の[・]切[・]り[・]換[・]えという「飛躍」を遂げて物象化局面のヘーゲルの、それゆえに弁証法的な論理構造に問題を限定してしまったのである。それは具体的には『経済学・哲学草稿』から『ドイツ・イデオロギー』への「移行」の過程において実現された。マルクスにおける楽観的未来像、「明るい」将来への「展望」は——後に「唯物史観」とか「史的唯物論」とかいった俗称を与えられることになる思惟様式とともに——ここに出発点を得たわけである。確かに彼は、疎外されたものとしての国家の革命＝政治革命では社会的現実の根本的な変革が不可能である点を鋭く指摘し社会そのものの革命を唱えたけれども、そうした「社会革命」によっても救われがたい疎外状況について議論を深めることはなかった。彼以後の「マルクス主義者」たちは、そうした問題さえも見失ってしまった。しかし、フォイエルバッハは主体としての人間と対象としての「自然」を対比することを忘れなかった。それどころか、「自然」の非人間的本質について執拗な追求を試みた。『宗教の本質』の中で彼の触れている、「自然」の作り出す「奇形児」や「自然」を根拠にして実は人間の産み出した「奇形児」は、具体的な歴史状況の所産である「社会」から疎外されているのである。⁽⁵⁾「サリドマイド

児」や「水俣病患者」や「ヘレン・ケラー」が社会主義「社会」において「救われる」必然的な根拠は存在していないのである。要するに、疎外状況の主体的契機は「社会」というマクロ的「物象」の分析やその「運動法則」の解明からは出てこない。なぜならば、人間と「自然」とが対峙するとき、疎外状況は個別的・具体的な状況として現れるからである。したがって、フォイエルバッハを評価するのと同じレベルでマルクスを再評価するためには、『ドイツ・イデオロギー』のマルクスから『経済学・哲学草稿』のマルクスへと回帰しなくてはならない。後に労働と疎外との関係を論ずるとき、対象となるマルクスの思想は後者のそれである。

〔2〕 疎外態を生成させる類の外化と物象化

疎外態とは人間の身体と類との分離した状態をいう。このばあい、身体とは特定の「中心」ないし「始源」——たとえば、心臓とか脳——を想定しない或る「統一性」を備えた人間個体であり、その意味において身体は⁽⁶⁾主体である。

ところで、こうした意味で疎外態という概念を用いるとすれば社会もまた疎外態であろう。疎外態としての社会を所与の存在としたとき、しばしば、逆転した構造が成立してくる。すなわち、社会の客体的存立を容認する定型化した抽象的構想力の形成である。それは**仮象的構想力**と名づけられよう。仮象的構想力は社会を疎外態として認識する能力を人間から奪い去ってしまう、社会の「安定化」装置である。それは本来の構想力の否定を意味するであろう。仮象的構想力は物象化された対象の所与性を人間的認識の前提たらしめるので、その統御は人間そのものの統御に及んでしまう。それは多様なマス・メディアにおいて具体的に実現され、官僚の執務規則（レグルマン）によって典型的な形で「定式化」されている。しかし、仮象的構想力の「再生産」を可能にするのは教育＝学習システムである。

こうした仮象的構想力は、国家による社会の包摂という状況をつくりだす。そのばあいの国家は疎外態としてのそれであり、国家を疎外態たらしめる「機械」装置が官僚制にはかならない。この点の考察はVに回すこととして、まず、疎外態の「本源的」根拠の検討からはじめよう。

- (1) 三木清著「構想力の論理」(『三木清全集』第8巻、岩波書店、1967年)。
本書は「構想力 (Einbildungskraft, imagination)」の哲学的考察として内外の文献のなかで出色のものである。しかし、歴史の位置を必要以上に強調し構造的把握の意義を必ずしも十分に評価しえていない点で不満の残る作品である。
- (2) 同、40頁。
- (3) 同、40頁。
- (4) 同、60頁。
- (5) フォイエルバッハ著(船山信一訳)「宗教の本質」上(『フォイエルバッハ全集』第11巻、福村出版、1973年、所収)、73-74頁、参照。
- (6) この「定義」の含意についてはメルロ・ポンティが適切に表現している。
すなわち「身体の一貫性は、いつも潜在的であり、あいまいである。身体はいつもそれがあるところのものとは別のものであり、いつも自由であると同時に性であり、文化によって変形されるちょうどそのときに自然のなかに根を下しており、けっして自己のなかに閉塞しないがさりとてけっしてのりこえられてしまひもしない。」(Maurice Merleau-Ponty, *La Phenomenologie de la Perception*, 1945, p. 231. M. メルロー＝ポンティ著〔竹内芳郎・八木貞孝訳〕『知覚の現象学』I、みすず書房、1967年、325頁。)皮肉なことに、疎外態が明瞭な形で出現した結果としてはじめて身体の「あいまい」さや「自由」性が無上の「理念」として意識的に志向されるのである。

Ⅲ 理性および心とカミ

フォイエルバッハの指摘した通り、「理性」、「意志」および、「心情ない

し心 (das Herz)」は外化した「完全な人間」=カミをつくり出す⁽¹⁾。しかし、理神論のような形での理性の外化形態としてのカミの創出は、カミの本源的な構造の形成には結びつかない。カミ、あるいは神話の形成は、なによりもまず、「心」の外化に由来している。

[1] 心の外化

類ないし「類的本質」としての心はいくつかの要素から構成されている。第一には、本源的に具体的な構想力である。それは神話を産み出す力でもある。第二には、「外」の世界に対する恐れや驚きである。ド・ブロス (Charles de Brosses) にしたがえば、恐れはフェティシズムをつくり出し、驚きはサベイズムに根拠を与えるかもしれない⁽²⁾。また、「外」の世界の不滅性と「今」という瞬間を生きているにすぎない人間=「身体」の暫時性との対比によって類は身体から分離された「永遠」の生命を与えられる。身体から分離した類が別の身体を獲得するとき、そこにアニミズムが成立するだろう。アニミズムは疎外態の物象化形態である。そのばあいには物象として現れるのは生物や無生物であるが、別の人間の人格がその位置をしめるばあいも考えられる。とくに後者のケースにおいて他の人格が聖化され純化され神格化されるとき、それはシャマニズムとなる。他方、類から身体が分離して独立の存在を獲得するような疎外態の物象化形態も存在する。いうまでもなく、それは機械である。しかし、類からの身体の分離は「意識する類」としての人間、あるいは「自己意識」を備えた人間、そうした意味において人間としての人間が出現したのちにはじめて可能になる。アニミズムやシャマニズムと機械とは直接的に結びつきえない。むしろ、身体は人間と直結していて、その繋がりは往々にして身体を超えて延長される。それは自然界のさまざまな部分と連結するのである。すなわち、アニミズムやシャマニズムと共存するのは、自然が「非有機的身体」⁽³⁾として意識されず有機的身体、したがって人間固有の身体と連続したものの

と観念される状況である。その状況はトテミズムとよばれる。

第三の要素は、「内」なる世界における共感である。それはマルクスのいう「共同本質」（後述）と不可分の関係にある。共感は一ヘメリズムの観念を創造しうるかもしれない。しかし、共感の現実的基盤は生活にあるだろう。なかば無意識に経験され生かされている生活とは、衣食住と人間とを要素とし、衣食住をめぐる人間相互の関係、したがって「共同本質」を備えた構造である。この構造は受動的な意識に基づいて合理的に維持されるので、悟性的意識の培養土となりうる。こうして感性と悟性とは本源的な意識を構成しうる。その意識が原自然にふれたとき、意識の根源にある構想力の働きは人間に理性を認知させるはずである。しかし、理性が「共同本質」のなかに存在しうる場を与えられなければ、それは神秘化されざるをえない。そこに「最高存在」として、すなわち、崇拝の対象たりえない抽象として、⁽⁴⁾ 理性を位置づける現実的根拠が与えられるであろう。そのとき理性の力は「一神教」の基盤になりうるかもしれない。

[2] 神話と構想力

崇拝の対象としての神と「最高存在」という規定性だけを内蔵する或る存在とが未分離の状態、そうした意味でのあいまいな絶対者すなわちカミの存在が想定されている状態は、神話の創造にとって前提となる。こうしたカミの指定に基づいて構想力が働くとき、したがって悟性と感性、夢と現実、存在と非存在、魔術と技術とが「混成」してカミの物象化が生ずるとき、神話は成立する。

神話を創造する構想力の論理はなによりもまず個別のかつ一般的な類型を構成する論理であるから、神話はいくつかの類型として生成する。⁽⁵⁾

- (1) 構想力が直接的に神話を産み出すばあい。
- (2) カミの存在が制度として前提となり、それと相互規定的に神話が創出されるばあい。

- (3) カミの像型 (image) を理性に純化させる形で——具体的には、理神論のような形態で——神話が形成されるばあい。たとえば、「自由」や「平等」の神話。

これらの類型に共通する構造を識別する特徴として、第一に、神話は社会集団全体によってはじめて「生命」を与えられる「集合表象」であることがあげられる。そして第二に、集団の構成員たる個々の人間にかんしても当該集団の「象徴」としてのモノにかんしても「自同律」が成立しないという特徴が指摘される。この背景には、あの「融即律」の働きが見出されるであろう。⁽⁷⁾

神話はモノと人間集団との関係に対してばかりでなく人間の「歩む」時間そのものに対しても甚大な影響力を発揮する。それは時間に独自の律動を与え、物理的時間を超克する契機を人間にもたらす。三木清の適切な表現を引こう。

「神話的時間は物理的時間とは異つてゐる。神話の出来事は時間の外において、言ひ換へると、時間の全体の拡がりにおいて、或ひはむしろそこではすべての時間が共に同時存在的に結び付けられるところの全体の時間⁽⁸⁾を包むもののうちにおいて行はれる。」

ここには神話の共時的構造が的確に指摘されている。神話が歴史のはるか彼方から忍び寄ってくるばかりでなく、突如として歴史の現局面に出現してくる根拠はこうした構造のうちに求められるであろう。そうした意味で神話の「突発性」を媒介する「魔術」の存在は注目に値する。「魔術」はまさにそれ自身にとって否定的な契機となる技術⁽⁹⁾を内蔵している。技術は「魔術」と袂を分かつて、みずからの自律的世界を創造していくが、そこには新たな「魔術」化を伴った神話的世界への回帰という可能性が否応な

しに生成してくるであろう。技術そのものの意義については、とりわけ機械との関連で後述する予定である。

[3] 具体的構想力についての補注——巨視的文学と微視的文学——

既述のように、神話的構想力は具体的構想力であった。他方、具体的構想力の作用は広範囲に及び、人間の感性が働くところ、どこにでも現れてくる。文学もその代表的な領域のひとつである。ここでは、具体的構想力と文学との関係についてごく簡単に触れておこう。

神話とのつながりからも推察されるごとく、具体的構想力は本源的に共同的・集団的なものである。しかし、それは個人の次元への回帰という局面を展開する可能性をもつ。個人に凝集された具体的構想力は、しばしば、構想力一般の抽象化を否定することになるので、文学者の好んで取り扱う対象を作り出す。

まず、具体的構想力が個人を媒介にして普遍化されるばあい考えられる。いわゆる「宇宙論」は、もちろん物理学や天文学などの諸科学に裏打ちされた思惟を前提にしないで成立しがたいけれども、その根源的な主題として具体的な構想力の展開する場が導き出されなくてはならない。ゲーテは宇宙のなかに置かれた人間存在の肯定的意義を『ファウスト』において打ち出した。「大乘小説」とよばれる『大菩薩峠』の作者中里介山は、自己の生命の能動的意味を否定し他者の生命の否定によってしか自己の生命を肯定しえない個人——「机龍之助」——を創造し、彼を媒介にして仏教的存在論をベースにした宇宙の無機構の構造を叙述しようとした。また、埴谷雄高は彼のライフ・ワーク『死霊』のなかで生死の境界を相対化し「自由」化することによって具体的構想力から存在一般へのルートを開拓しようとしている。これらの試みに由来する「学」は、いわば存在論的な巨視的文学である。

これに対して、個人の心^{こころ}にそくして内面化された具体的構想力を深く掘

り下げて極限的な人間類型——中村光夫のいう「人間典型」⁽¹⁰⁾——を描き出そうとする文学的試みもまた考慮されなくてはならない。夏目漱石が小説『心』のなかで表現したように、心情は人間に罪を意識させ、さらには自らを自らによって罰する（自殺！）根拠ともなりうる。類的本質としての心を意識しなくとも、それに包まれている人間は、自然な形で罪を意識できるのである。彼はカミへの「信仰」を包懐しつつも、なお個人に止まろうとする志向を併せもつかかもしれない。こうした両面志向的な立場に基づいて人間学的な微視的文学が成立する。ドストエフスキーが『罪と罰』のなかで創造したラスコーリニコフ、フロヴェールが自らの化身として作り出した「ボヴァリー夫人」等々の「人間典型」はほかならぬ微視的文学の成果であった。しかし、人間を否定することによってしか存在できない人間を「人間典型」と見なしうるかどうかは不確定なので、「机龍之介」を微視的文学の立場から肯定的に評価することには多大の困難が伴うであろう。

- (1) Feuerbach, *a. a. O.*, SS. 30-31, 前掲邦訳, 上, 49 頁, 参照.
- (2) 古野清人著『原始宗教の構造と機能』, 有隣堂出版, 1971 年, 17 頁, 参照.
- (3) 『経済学・哲学草稿』, S. 368, 邦訳, 94 頁.
- (4) 崇拜の対象にならない「最高存在」としてのカミ観念にかんする学説については, 古野, 前掲書, 87 頁等, 参照.
- (5) 三木清, 前掲書, 35 頁, 参照.
- (6) 同, 37 頁, 参照.
- (7) L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les Société inférieures*, Paris, 1910, pp. 84, 86 (レヴィ・ブリュル著 (山田吉彦訳)『未開社会の思惟』, 岩波文庫, 1953 年, 上巻, 102 頁, 105 頁), 参照.
- (8) 三木清, 前掲書, 86 頁.
- (9) 同, 73-74 頁, 参照.
- (10) 中村光夫『小説入門』, 新潮文庫, 1959 年, 160 頁, 参照.

IV 労働と労働力

[1] 課題の限定

当面の課題は、とくに「労働の外化」および「物象化された労働」の概念をマルクスの所論にそくして明らかにすることに限定される。労働は主體的意味と客體的意味とをもっている⁽¹⁾。主體的な労働とは具体的な労働のことである。したがって、具体的な労働の生産物は物象化を惹き起こさない。他方、客體的な労働とは抽象的な労働にほかならない。なぜならば、客体としての労働は、労働の主体が知りうる限りの多様な具体的な労働について意識し反省し想像し、その結果として導き出された像型、抽象された像だからである。もとより、抽象的労働は物象による表現ではない。当面の——マルクスの、ではない——用語法において抽象的労働は労働の外化である。労働の外化としての抽象的労働は労働力とよばれる。マルクスによれば「国民経済学は労働をひとつの物象 (eine Sache) として抽象的なものと見なしている⁽²⁾」のであるが、まさに労働は外化して労働力になるのである。こうした意味における外化を、マルクスは「自己疎外 (Selbst-entfremdung)」とよんでいる⁽³⁾。このばあい「労働者」の身体が担っているのは「労働者の肉体的および精神的エネルギー、つまり彼の人格的生命」である⁽⁴⁾。

[2] 疎外態

マルクスのつぎのような言明は疎外態一般の意義を的確に捉えている。

「労働者は彼の生命 (Leben) を対象のなかへと注ぎこむ。しかし対象へ注ぎこまれた生命は、もはや彼のものではなく、対象のものである。したがって、この活動がより大きくなればなるほど、労働者はますますより多くの対象を喪失する。」⁽⁵⁾

すでに触れたように、ヘーゲルは生命の働きをもって類の一般的規定と
しているが、ここでのマルクスの議論はそれを継承するものである。引用
文中の「労働者」を人間に置き換えれば、このことは一層はっきりするで
あろう。実際に彼は「人間が神により多くのものを帰属させればさせるほ
ど、それだけますます人間が自分自身のうちに保持するものは少なくな
(6)」というような言い方をしている。

ところで、労働の外化は確かに疎外態を生成させる。それはマルクスの
いう「外化」であり「疎外」である。彼の表現を援用すれば、抽象的「勞
働の生産物が、ひとつの疎遠な存在として、生産者から独立した力として、
労働に対立する」のである。このばあい、抽象的労働の生産物は「対象の
なかに固定化された、物象化された (sich in einem Gegenstand fixiert,
sachlich gemacht hat) 労働であり、労働の対象化 (Vergegenständlich-
(7) ung)」である。この状況は「感性的外界」としての「自然」と人間との
関係を顛倒させてしまう。「自然」との直接的な物質代謝に基づいて営ま
れる「オイコス経済」のばあいのように、人間が「自然」に包摂されその
体系に組み込まれている限りではこうした顛倒は生じえない。しかし、抽
象的労働としての、労働力としての労働が「自然」に「対象化」されると
き、事態は一変する。

「第一に、感性的外界はますます多く彼の労働に属する対象であることを、彼の労働の生活手段であることをやめるし、第二に、感性的外界は
ますます多く直接的な意味での生活手段、労働者の肉体的生存のための
手段であることをやめるのである。」
(8)

要するに、「自然」に対する抽象的労働の「対象化」は「自然」の破壊に

帰着する。こうした「対象化」が続く限り、「自然」と人間との直接的な交渉はなくなり、「自然」は「対象化」された「自然」，「自然」でない「自然」となるわけである。それは人間の意識あるいは意識化された生命＝生活よりもはるかに速やかに変貌をとげる——「自然」は「発展」する——ので，人間生活と「自然」との折り合いがまったくつかなくなったとき，人間は手遅れになった事態を意識することができるにすぎない。彼はそのとき，自己の意識の変化——「革命」——が緩慢であることをひたすら慨嘆するばかりであろう。

以上の疎外態は外化した類にそくして表現されたものであるが，身体にそくして類の疎外を規定すること，したがって身体の観点から疎外態を表現することも，もちろん可能である。それは次項で言及する「人間の非有機的身体（unorganische Leib）」としての「自然」と人間との分離，それから類と有機的身体との分離という形をとるであろう。

[3] 労働の物象化

既述のように抽象的労働の「対象化」は「物象化された労働」である。その普遍的形態こそ商品にはかならない。すなわち，労働力は商品を生産するのである。しかし，労働力の働きはそれだけではない。

「労働は商品を生産するばかりではない。労働は労働そのものと労働者とを商品として生産する。しかもそれらを，労働が一般に商品を生産するのと同じ関係のなかで生産するのである。」⁽¹⁰⁾

ここには商品化の展開方向が指示されている。それは労働力の商品化と労働者の商品化である。労働者の商品化の典型は，いうまでもなく，奴隷ないし奴隷制度である。他方，労働力の商品化は工場制度，したがって機械体系に媒介されて普遍化する。こうした商品化の過程はマルクスの意味

での「物象」化であるが、この限定された物象化局面の形式は抽象的構想力を媒介にしてさらに大きな広がりを示すことになる。実際に、フォイエールバッハの挙げている「心」のような類はことに商品化されやすいであろう。「心」の商品化の夥しい実例はいまなお途轍もない勢いで「生産」され続けている。

ところで、抽象的労働、マルクスの表現にしたがえば「疎外された労働」は、根源的に四つの働きをもっている。第一にそれは人間から「非有機的⁽¹¹⁾身体」としての「自然」を疎外する。人間と自然との直接的関係が断ち切られるわけである。第二に、それは人間から類を疎外する。人間が「非有機的自然」のなかでそれに媒介されて営む生活、すなわち「類生活(das Gattungsleben)」は「抽象のなかにある個人生活」の手段となり、そうした「個人生活」は「類生活の目的」になる。⁽¹²⁾このような逆転が可能になるのは人間が動物ではないからである。すなわち、人間は「意識している生命活動」、「意識している存在」であるからこそ「彼の生命活動、彼の⁽¹³⁾本質を、たんに彼の生存のための一手段たらしめる」ことができるのである。第一、第二の「働き」の結果、「疎外された労働」は人間から「彼の⁽¹⁴⁾人間的⁽¹³⁾本質を疎外する」ことになる。これが第三の「働き」である。そして、最後に「疎外された労働」は「人間からの人間の疎外」という状況をつくり出す。それは主体としての自己と客体としての自己＝他者との関係からはじまり、自分と他人との関係に展開し、自分と他人一般＝社会にまで拡散する。

他方、「疎外された労働」は「私的所有(Privateigentum)の直接の原因」⁽¹⁵⁾である。このばあい、「私的所有」という言葉には二つの意味が合体されている。第一は物象＝「財産」としてのそれであり、第二は関係としてのそれである。マルクスは質的に異なる「私的所有」のあいだの関係を、その根拠に遡って解明し、そこに「労働」と「資本」の存在、両者の関係

＝対立関係の存在を確かめた。すなわち、彼は、まず、「私的所有」が「私的所有」に關係して「私的所有」をつくり出すという無限に循環する（と「国民經濟學者」が想定した）關係が、「労働」がその対象としての「資本」に關係して商品を生産するという關係によって規定されていることを明らかにした。つぎに彼は、後者の關係が、人間の具體的労働が「非有機的自然」に關係して具體的生産物を産み出すという關係から疎外を媒介にして導かれることを論証したのである。第一に解明された關係を論理的に順序づければ、「労働」から「商品」ないし「資本」へという形にまとめられる。マルクスの端的な表現によれば「資本＝集積された労働＝⁽¹⁶⁾労働」ということになる。これが「私的所有の關係」の總括的表現である。この含意は、ここでは自明のものとなっている。すなわち、多様な具體的労働を集計できる根拠はそれが具體性を喪失することである。抽象的労働であるからこそ集計可能になる。しかし、抽象的労働はそれ自身では存在できない。なぜならば、人間は抽象的労働なるものを目で見ること、それに手で触ることもできないからである。したがって抽象的労働が存在できる条件はそれが「対象化」されていることである。「対象化された労働」としてそれは存在する。かくして「対象化された労働」の集計されたもの、それが「商品」である。しかも「商品」は「資本」である。「資本」でない「商品」は存在しない。

こうして「疎外された労働」が「私的所有」にまで「展開」する過程は、マルクスによって巧妙に解明された。それは疎外のない「類生活」——したがって、「非有機的身体」としての「自然」に包摂された人間の、自己目的化した「類生活」——と疎外された生活＝世界（Lebenswelt）との類型把握を含むものであった。さらに、「自然」もまた二つの型に分けられる。まず、人間を包み込んでいる「自然」——いわば原自然——が措定され、つぎに、そのなかから人間の活動の対象化される場であると共にそ

れ自体が変容をとげる対象でもある「人間的自然」が生成してくる。こうした把握を踏まえたとき、疎外からの「解放」、正常への復帰は可能であろうか。あるいは、「人間的自然」の無秩序な、時には人間の手にあまるほどに凶暴な様相がますますあらわになってくるばあい、そもそも復帰すべき場は人間に与えられるのだろうか。「共同本質」の概念を手がかりにこの問題を検討してみようというのが次の課題である。

[4] 「共同本質」の概念

マルクスは類の概念構成にあたって「共同本質 (Gemeinwesen)」という契機を盛んに強調している。その意味を明らかにしつつ、類の「獲得 (Aneignung)」ないし「回復」の方向づけにかんして批判的な評価を試みることにしよう。

マルクスが『経済学・哲学草稿』の「第三草稿」で二度使用している Gemeinwesen という表現をどのような日本語に置き換えて解釈すべきであろうか。やや天下りの的ではあるが、この表現に対して、今後「共同本質」という訳語をあてることにしよう。Gemeinwesen をこのように訳す理由は、この言葉をいわゆる「共同体論」に結びつけて解釈するよりもむしろ普遍的・抽象的な、ばあいによっては経済外的な外化媒体の表現と見なすほうが一層有意義な効能が発揮されと考えられるからである。『草稿』においては「個別的な現存在」に対して、あるいは個人の「特殊性」の表現として、この言葉が用いられている。⁽¹⁷⁾ それらの用語法に共通している Gemeinwesen の意味は、主体としての個体の他の個体との関係における共同性と客体としての個体の共同存在という両面的な内容を含んでいる。それらを包括する表現として「共同本質」という訳語を案出した⁽¹⁸⁾ しいである。

具体的な労働は「共同本質」に媒介されて、いわゆる「共同体内分業」を創出するであろう。一般的にそれは計画的な社会的分業に連なる方向に

展開する。他方、抽象的労働、すなわち労働力は「共同本質」に媒介されて「自然発生的」分業を産み出す。両者は社会的分業の二類型をなしているが、それぞれの固有時にしたがって或る通時的構造を打ち出してくるであらう。⁽¹⁹⁾

ところで、マルクスによれば、「共同本質」は「生産的生活」であるが「生産的生活は類生活（das Gattungsleben）」である。⁽²⁰⁾しかし、このことは「類生活」と「生産的生活」とが同等であることを意味しないであろう。「類生活」は宗教生活でもあり、国家生活でもあり、そして「共同」生活でもある。フォイエルバッハの観点からすれば「類生活」はまさに「内面的」な生活にはかならない。マルクスは「類生活」を「共同本質」の実現される「生産的生活」と見なした。したがって、フォイエルバッハにおける類——マルクスの表現を用いれば「人間的な本質諸力（Wesenkräfte）⁽²¹⁾として確証される諸感覚⁽²¹⁾——は「感覚の対象」あるいは「人間化された自然⁽²²⁾」に媒介されて「生成する」と見なされ、フォイエルバッハのいわゆる多元的な疎外論は一元的な「疎外された労働」論に収斂することになる。

「私的所有の運動——生産と消費——は、従来のすべての生産の運動についての、すなわち、人間の現実化あるいは現実性の運動についての感性的な啓示である。宗教、家族、国家、法律、道德、科学、芸術等々は、生産の特殊なあり方にすぎず、生産の一般的法則に服する。だから私的所有の積極的止揚は、人間的⁽²³⁾生活の獲得として、あらゆる疎外の積極的止揚であり、したがって人間が宗教、家族、国家等々からその人間的な、すなわち社会的な定在へと還帰することである。宗教的疎外それ自体は、ただ人間の内面の意識の領域でだけ生ずるが、しかし経済的疎外は現実的生活の疎外である、——だからその止揚は〔意識と現実という〕両側面を含んでいる。」

彼においては、このように生産も労働も「類生活」あるいは「現実的生活」に帰着される形で解釈＝限定されている。また、フォイエルバッハの想定しているような「意識の領域」における疎外の構造的自律性は考慮されていない。したがって、フォイエルバッハの観点から見れば、「疎外」からの「回復」は限定された類の「獲得」になる。未来へのマルクスの楽観的「展望」はほかならぬフォイエルバッハ的観点の喪失に由来している。彼の「若々しい」発言を聞こう。

「一般的人間的な解放が労働者の解放のなかに含まれているというのは、生産に対する労働者の関係のなかに、人間的な全隷属状態が内包されており、またすべての隷属関係は、この関係のたんなる変形であり帰結であるにすぎないからである。⁽²⁴⁾」

ここではマルクスの哲学者としての慎重さが大きく後退し、政治家もどきのマルクスが顔を覗かせている。たとえば或る「未来社会」を想定して「類生活」を「手段」から「目的」に再逆転できたとしても、人間は必ずしも疎外態一般から「解放」されうるわけではない。その不可能性を素直に認めることは社会科学者の良心の吐露にちがいない。そうした良心があればこそ、彼は「変革」の流れに身を委ねるのを思い止まり、自己の世界「解釈」から踏み出す上で極力慎重な態度をとり続けることができるのである。次項ではマルクスの「未来社会」論としての「共産主義」論を取り上げ、彼の楽観主義的議論に別の角度から検討を加えよう。

しかし、こういったからといってマルクスによる類および疎外の「体系」的な把握、「疎外された労働」を起点とする「私的所有」論が全面的に否定されるわけではない。彼が人間と自然との「完成された本質統一(Weseneinheit)」として社会を規定し「社会的本質」としての「私」が

「実在的な共同本質」によって「普遍的意識」の主体となりうることを明瞭に示した点は、類を労働から基礎づけるばあいの理論的出発点として評価されるであろう。⁽²⁵⁾ 私のいいたいのは、そこからただちにフォイエルバッハの疎外論、あるいは「意識の領域」から理論化された彼の類概念を否定する根拠が導かれるわけではないということである。マルクスのように一元的に疎外状況を捉えるのではなく、多元的な疎外態の類型が構造として自律性をもっているような世界を想定するほうが、人間の直面する現実の妥当な認識を可能にするのではなかろうか、というのが私の主張である。

[5] 「共産主義」と疎外からの「還帰」

マルクスは、「第三草稿」のなかで「粗野な共産主義」から人間の自己への「還帰 (Rückkehr)」が完全に実現される「共産主義」にいたる過程を「段階」的に構想している。その「段階」規定はまったく成功していないが、二つの基本的類型として「粗野な共産主義」と、なかば理念的に——もっとはっきりいえば、空想的に——描かれた「私的所有の積極的止揚としての共産主義」、端的に理想的「共産主義」とを理論的に検討する手がかりを彼が提示したことには少なからぬ意味があるだろう。「粗野な共産主義」は「私的所有の普遍化と完成」を画するものであり、そこでは「私的所有」をめぐる「妬みと均分化の要求」が全面に現れ、「女性共有」⁽²⁶⁾が正当化される。それについてマルクスが叙述している内容は、極端なばあいには売春宿を公認し、また「利潤原理」なるものを導入して「私的所有」に動機づけられた粗野な「要求」を認めざるをえなかった 20 世紀におけるロシア・ソビエト連邦とその従属諸国の実態を髣髴とさせるに十分である。他方、人間的な、したがって疎外から「自由」な存在を可能にする場としての理想的「共産主義」の意義は、あたかも非現実の世界を論理的に描こうとするかのような危うさを伴って説明されている。そこでは「共同本質」としての類の規定を前提とした性急な議論がヘーゲルを模倣

した叙述形式を踏まえて展開されている。

「この共産主義は完成した自然主義として＝人間主義であり、完成した人間主義として＝自然主義である。……それは解明された歴史の謎であり、自己をこの解答として自覚している。それゆえ、歴史の全運動は、共産主義を現実的に生み出す行為……であるとともに、共産主義の思考する意識にとっては、共産主義の生成を概念的に把握し意識する運動である。⁽²⁷⁾」

ここで「歴史」を「精神」に置き換えればヘーゲルの『精神の現象学』に見られる論理がそのまま成立するだろう。このような「歴史」の用語法は大変なまやかしを導く。あたかも「歴史」が真の解決を与えるかのような錯覚を、この叙述そのものが作りだしている。ここでは「歴史」が宗教や国家のような外化形態として捏造されている。「歴史」から疎外された一群の人々——彼らはマルクス主義者とよばれる——は、こうしたまやかしへの「信仰」から産み出されるのである。

[6] 疎外からの自己回復

「歴史」への帰依を否定することによって、われわれは再びフォイエルバッハとマルクスとの比較という地点に回帰せざるをえない。

フォイエルバッハにおける「類」——すなわち、マルクスが「感性 (Sinnlichkeit)」とよんでいるもの⁽²⁸⁾——の働きから考えよう。フォイエルバッハによれば、人間の本質としての「類」は人間の外にある「対象」によって表現される。「対象」は「自然」とも置き換えられるので、「類」と「対象」との関係は諸感覚ないし「感性」と「自然」との関係に同じい。しかし、彼はこの関係をいわば「受動」的的局面において捉えているにすぎない。「能動」的局面、すなわち「類」的存在としての人間の「対象」への働き

かけ——「活動 (Tätigkeit)」——と「類」の規定とが分断されているところにマルクスのフォイエルバッハ批判の根本的な論点が見出される。「活動」とは「生命の表出 (Lebensäußerung)」であると同時に「生命の外化 (Lebentäußerung)」であるから、それは労働にほかならない。したがって、「自然」あるいはもっと広く「対象的世界」と人間＝類との相互関係こそが疎外に先行する正常態なのである。換言すれば、とりわけ「自然」とのかかわりでこの相互関係が貫徹する限り、疎外状況は現出してこないはずである。あたかも現象学者のノエマ＝ノエシ的存在論を髣髴とさせるマルクスの「存在論の本質規定」は、この間の事情をみごとに要約している。

「世界に対する人間的諸関係のどれもみな、すなわち、見る、聞く、嗅ぐ、味わう、感ずる、考える、直観する、感じとる、意欲する、活動する、愛すること、要するに人間の個性性のすべての諸器官は、その形態の上で直接に共同態の諸器官としての存在する諸器官と同様に、それらの対象的な行動 (Verhalten) において、あるいは対象に向かうそれらの挙動において、対象の獲得 (Aneignung) なのである。人間的現実の獲得、対象に向かうそれらの諸器官の挙動は、人間的現実を働かせることである。すなわち、人間的な能動 (Wirksamkeit) と人間的な受難 (Leiden) とである。なぜならば、人間的に捉えれば、受難は人間の自己享受 (Selbstgenuss) ⁽³⁰⁾ だからである。」

ところが、マルクスにしたがえば、「対象」への働きかけそのものが新たな「対象」を作り出す——「生命の外化」として「生命の表出」である——ので、やがて「対象」だけが支配的な「要素」となる「世界」が現れてくる。それは自律的な「運動」を展開する「対象的世界」——「人間的

および自然的な対象的世界」——である。

[7] マルクスの描く「対象的世界」の構図

「対象的世界」はつぎの順序にしたがって構成される。

(1) 分 業

非社会的な、それゆえに個人的な労働が社会的に結合されるということは、逆に見れば、完成した労働を前提した未完成労働の集合を意味するだろう。このように完成態を意識して未完成態の実現に指向する労働を可能にしているのは人間的労働だけである。要するに、労働の社会における表現が労働の分割としての分業（Teilung der Arbeit）である。マルクスによれば、労働は既述のように「生命の外化としての生命の表出」の一表現であるから、労働の分割としての分業もまた類的活動としての「人間的活動の疎外され外化された事態（Setzen）⁽³¹⁾」である。これが分業の抽象的普遍的な規定である。とくに「市民社会」においては「私的所有」に基づいて「どの個人も諸々の欲求の一全体」であり「彼らが相互に手段となる限りにおいて、他人は各個人のために、また各個人は他人のために現存する（da ist）⁽³²⁾」。したがって、「私的所有の形態化」⁽³³⁾としての分業が交換を規定し、同じく「私的所有の形態化」⁽³⁴⁾としての「自由放任された」交換が分業を規定する。すなわち、「市民社会」においては分業と交換との表裏一体的構造が現出することになる。

(2) 貨 幣

貨幣はすべての部分「私的所有」、不完全「私的所有」から成る「私的所有」⁽³⁵⁾、「卓越した所有における対象」である。それは数学者のいう巾集合と形式的に類似する構造をもっている。すなわち、マルクスの指摘するように、貨幣はそれ自体「対象」でありながら「すべての対象をわがものにするという属性」をもつ「対象」なのである。⁽³⁶⁾「わがものにする」とは、絶対的な交換可能性を前提としてすべての「対象」が貨幣によって量的に

表現されることを意味する。他方、貨幣以外の商品によって貨幣をこのように表現することはできない。したがって、貨幣は「すべての人間のおよび自然的な対象の世界と交換される」のである。⁽³⁷⁾ 極限的状况を想定すれば、人間的なもの——類的な存在——が疎外によって喪失され、対象化されたものだけが存在している「世界」のなかで、貨幣は全能の媒介者となるのである。

こうした貨幣の認識から、経済学的意味における需要——有効需要——の根源的規定もまた可能になる。マルクスの規定はこうである。

「貨幣に基礎を置いた有効需要と、私の欲望、私の情熱、私の願望等に基礎を置いた無効需要 (Effektlosen...demande) との区別は、存在と思惟とのあいだの区別、私の内部に実存するたんなる観念と私の外部に現実的な対象として私に対して存在しているような観念とのあいだの区別である。」⁽³⁸⁾

別の表現をすれば、「無効需要」とは「純然たる観念上の存在 (ein blosses Wesen der Vorstellung)」であり、「非現実的で対象をもたない (gegenstandlos)」ものである。⁽³⁹⁾ つまり、「対象的世界」において効力をもつ需要は、その「世界」の内で絶対的な交換能力を発揮する貨幣に裏づけられていなくてはならないのである。

ところで、貨幣は「対象的世界」の「運動」を絶対的に媒介するので、その「世界」を分析するための手がかりは貨幣の挙動に求められる。商品も貨幣も「私的所有」の所産である。しかも、たんなる所産ではなく労働力の対象化によって成立した疎外されたモノである。「資本」ないし営利はどうであろうか。マルクスによれば「国民経済学の道徳は営利 (Erwerb),⁽⁴⁰⁾ 労働と節約、分別である」から、「市民社会」における「道

徳」は「資本」という疎外されたモノに対応している。こうした事情を踏まえるとき、彼のつぎのような言明の意味が明らかになるだろう。

「道徳はひとつの規準を、国民経済学は他の規準をというように、それぞれの領域が互いに異なった対立した規準を私に押しつけるということは、疎外の本質に基づいているのである。というのは、それぞれの領域は人間の或る特定の疎外であり、そしてそれぞれの領域が疎外された本質的活動の特殊な分野を固定させ、それぞれの領域が他の疎外に対して疎外されたまま関係するからである。⁽⁴¹⁾」

ここから、疎外された物象どうしの関係づけや序列、端的に疎外の構造が浮かび上がってくるだろう。すなわち、商品→貨幣→「資本」、という「対象的世界」の根源的構造が措定されるのである。もとよりその「世界」はこの構造だけから規定されるわけではない。「機械」や「官僚制」や「法体系」の諸構造もまたその成立因子と見なされるべきである。しかし、これらの構造から成る或る複合体そのものに対してアプリアリな序列や論理的順序を想定することができないことはすでに示唆した通りである。

- (1) 『経済学・哲学草稿』, 邦訳の訳注, 259 頁.
- (2) 同, S. 337, 邦訳, 35 頁.
- (3) 同, S. 368, 邦訳, 93 頁.
- (4) 同, S. 368, 邦訳, 93 頁.
- (5) 同, S. 365, 邦訳, 88 頁.
- (6) 同, S. 365, 邦訳, 88 頁.
- (7) 同, S. 365, 邦訳, 87 頁.
- (8) 同, S. 366, 邦訳, 89 頁.
- (9) 同, S. 368, 邦訳, 94 頁.

- (10) 同, S. 151, 邦訳, 86 頁.
- (11) 同, S. 368, 邦訳, 94 頁.
- (12) 同, SS. 368-369, 邦訳, 94-95 頁.
- (13) 同, S. 369, 邦訳, 95-96 頁.
- (14) 同, S. 370, 邦訳, 98 頁.
- (15) 同, S. 373, 邦訳, 104 頁.
- (16) 同, S. 381, 邦訳, 117 頁.
- (17) 同, SS. 388, 392, 邦訳, 130 頁, 135 頁.
- (18) 因みに、『ドイツ・イデオロギー』の二種類の邦訳においてはその言葉は「共同体」(広松渉編訳『ドイツ・イデオロギー』, 河出書房新社, 1974 年, 86-87 頁)もしくは「共同体制」(花崎訳『新版ドイツ・イデオロギー』, 合同出版, 1966 年, 36 頁)などと訳されている.
- (19) 拙著『バーリアの楔』, 有斐閣, 1994 年, 第 4 章を参照せよ.
- (20) 『経済学・哲学草稿』, S. 369, 邦訳, 95 頁.
- (21) 同, S. 394, 邦訳, 139-140 頁.
- (22) こうしたフォイエルバッハ批判は、ひとつのコロラリーとして「科学」の位置づけにまで及ぶ。マルクスによれば、確かに「諸感覚」を統括する「感性」——フォイエルバッハのいう「類の意識」(『キリスト教の本質』, 邦訳, 上巻, 48 頁)——は「あらゆる科学の基礎」(『経済学・哲学草稿』S. 396, 邦訳, 143 頁)であるが、「ただ科学が感性的意識と感性的欲求という二重の形態において感性から出発するばあいのみ——だから科学が自然から出発するばあいのみ——それは現実的な科学」なのである(同, S. 396, 邦訳, 143 頁)。ここからマルクスの「一元的」科学観が生まれてくる。すなわち「人間についての科学が自然科学を自分のうちに包みこむのと同様に、自然科学は後には人間についての科学を包みこむ」ことによって「ひとつの科学」が成立するというのである。したがって、マルクスにとって経済学は経済的に活動する人間についての「自然科学」にはかならなかった。彼のこうした立場の意義と問題点については、拙著『経済学の構造——一つのメタエコノミック——』(未来社, 1996 年)を参照せよ.
- (23) 『経済学・哲学草稿』, SS. 389-390, 邦訳, 132 頁.
- (24) 同, S. 374, 邦訳, 104 頁.

- (25) 同, S. 391, 邦訳, 133-134 頁.
- (26) 同, S. 387, 邦訳, 127-128 頁.
- (27) 同, S. 389, 邦訳, 131 頁.
- (28) マルクスは「感性」という表現をきわめて広い意味で用いている。特にそれは客体と主体との「結合」の必然性を見通す概念として、また意識の働く——したがって、構想力の機能する——根源的な場として、重い位置を与えられている。たとえば、カント流の「感性的認識」における感性——一般的な意味におけるそれ——とは峻別されなくてはならない。
- (29) 同, S. 435, 邦訳, 178 頁.
- (30) 同, S. 392, 邦訳, 136 頁.
- (31) 同, S. 429, 邦訳, 168 頁.
- (32) 同, S. 429, 邦訳, 168 頁.
- (33) 同, S. 434, 邦訳, 176 頁.
- (34) 同, S. 432, 邦訳, 173 頁.
- (35) 同, S. 435, 邦訳, 179 頁.
- (36) 同, S. 435, 邦訳, 179 頁.
- (37) 同, S. 438, 邦訳, 186 頁.
- (38) 同, S. 437, 邦訳, 184-185 頁.
- (39) 同, S. 437, 邦訳, 184 頁.
- (40) 同, S. 423, 邦訳, 157 頁.
- (41) 同, S. 423, 邦訳, 157 頁.

V 技術と機械

機械は労働の「対象化」を前提しているので、論理的には技術——とくに、生産技術——の概念規定が先行しなくてはならない。また、以下の行論における技術とは生産技術のことを意味するものとしよう。

[1] 技術の概念

一般的に技術とは「行為の形」であるが、生産技術としての技術とは、

個人的であれ社会的であれ、人間の生活形成を目的とした、人間による自然統御の営みのことである。⁽¹⁾これをマルクスの用語法にそくして規定し直せば、技術とは、抽象的であれ具体的であれ、労働の意識的な方法と形態を意味する。技術の構造を分析するためには正常態の概念が必要になる。ここではとりあえず、疎外態との対比という形でその概念規定を試みておこう。類の外化が主体たる個人の意識にしたがって可逆的であるばあい、すなわち、類の「回復」が「自由意志」的におこなわれるばあい、そうした状況は、疎外態との対比に基づいて正常態とよばれるであろう。これに對して、外化が可逆的でないとき、すなわち類の外化が主体の外側に物象を創出し、そうした意味での物象化を不可逆的な形で生成させるばあい、この状況は疎外態を作り出す。

さて、一般的に技術は、原初的には人間の労働と直接に結びつき、人間の感性と不可分の形で存在している。したがって、労働力の物象化を惹き起こさないような、労働と技術の「調和」的表現が可能になる。つまり、外化が可逆的であるとともに累積的でないような、したがって循環的な人間労働の余地が広範に存在している。こうした正常態としての技術のあり方を典型的に表現しているのが、工芸である。正常態の概念はまた、「国民」のあり方についての議論にも適用できる。フリードリヒ・リストが「正常国民 (die normalmäßige Nation)」の「理念型」を構想したとき、そこに託された彼の主張は、結果的に、疎外態としての国家の存在そのものに否定的な意味を宿すことになった。⁽²⁾

他方、技術の疎外態は機械ないし機械体系——これについては次項で再び論じることになるだろうが——を産み出す。機械体系は工作機械の出現によって自律化するが、工作機械の原型としての轡は工芸において独自の役割を果たしてきた。機能的に同一のものが正常態と疎外態という対立的な領域に存在するとき、その意味は恐ろしく異なったものとなるであろう。

う。

技術が及ばない限りにおいて自然はいわば原自然として存在できるが、技術、とりわけ疎外態としての生産技術が展開する場としての自然は「第二の自然 (die zweite Natur)」(ヤスパース)⁽³⁾あるいは——それよりも広い意味をもっているが——「人間的自然」(マルクス)⁽⁴⁾である。汚染された大気、薬を不可欠とする人体、享楽のための自然「開発」などはそのさし迫った事例であるが、自然と「融和」した「第二の自然」も存在する。その実例としては、水車で粉を挽く村落、水田、あるいは風車のある風景などが想起される。このあたりの事情をいまい少し詳しく見てみよう。

国家とよばれるような制度の成立以前の状態を称して、ルソーのように「自然」とよぶこともできるかもしれないが、ここでは自然そのものの変化が問題なので、人間を一生命体として包摂していた自然、人間によって加工される以前の自然はあらためて原自然として規定されなくてはならない。それは、人間の生活世界の展開に応じて「人間的自然」、さらには「第二の自然」となった。「第二の自然」にせよ「人間的自然」にせよ、それらは原自然の一部にすぎない。したがって、火(マグマ)を根源とする原自然が自己運動を開始したとき、人間はそれを眺めるほかはなかった。火山活動に見られるような、原自然による原自然の破壊=変形に対して人間は無力である。というより、そうした本来の自然の赤裸々な姿は人間の存在と両立しないものである。古代的宇宙観における「火」の位置や、その種の世界観を再構成して自己の哲学を独自の展開したバシュラール(Gaston Bachelard)の「火」の評価は人間に内在する根源的な「恐れ」⁽⁵⁾の所在を暗示している。

ところで、「人間的自然」として人間が辛うじてその恩恵に浴することのできるようになった自然の部分は両面性をもっている。第一には、原自然への調和形態がある。水田や水車あるいは風車のある田園の風景は「人

間的自然」として原自然に溶け込んでいる。このとき人間は自然に包摂され、自然によって生かされている。もっと根源的な事例は Bio-top というドイツ語に表現されているような、「人間的自然」を復元して原自然——生命を内蔵したそれ——に変換しようとする技術の可能性である。それは対象化されないトポスへの回帰形態として、ひとつのユートピア (οὐ + τόπος) を意味するかもしれない。他方、第二の側面として指摘しなくてはならないのは、原自然の破壊形態である。人間は「人間的自然」を破壊することもできる。しかし、原自然を破壊することはできない。たとえ地球を破壊しても、人間のいない地球と同様な、荒涼とした原自然の風景は宇宙の至るところに生成しているだろう。

これは、ひとつの空想的な風景描写にすぎない。なぜならば、こうした危機意識を抱くことのできる人間は常に少数派にすぎないからである。大多数の人間は、ヤスパースのいうように「機械の中の機能的分子となり、非人格化して無思慮にひたすら生きることだけに没頭し、過去と未来の展望を喪失して狭い現在へと萎縮」している。彼らは「あらゆる仮面のもとで自分が本当に何者であるかをついに知らない」⁽⁶⁾のである。「仮面の告白」を余儀なくされているのは小説家三島由紀夫ばかりではなかった。

いずれにせよ人間は、なかば無意識のうちに原自然のますます大きな部分を「人間化」し続けている。疎外態と結びついた技術がそれを促進している。そうした技術の展開は機械を体系的に産み出すほどに疎外態の「支配」を強化しているのである。

[2] 技術体系

ところで、機械体系の成立にとっては技術の体系化が前提となる。個々の技術がなんらかの関係をとり結んで集積するばあい、そうした諸技術の集合を技術構造ないし技術体系とよぼう。これら二通りの表現に対して特に区別を設けなくておくことにする。

技術体系は共時的構造をもっており、さまざまな時代や地域にそれぞれ固有の仕方 で存在しているものである。技術ないし技術体系が孤立分散して存在しているかぎり、それはなんら自律的運動を展開できない。諸技術あるいは諸技術体系が或るまとまりをもって運動を開始したのは18世紀のヨーロッパにおいてであった。とりわけ蒸気機関の登場によって動力源の可動性が実現されるようになると、生命「進化」の過程にしばしば観察される集幅（しゅうふく）現象に似かよった事態が技術にかんしても発生する。すなわち、同じ生産条件のもとにある異なる諸産業における生産工程の技術体系が類似の構造をもつようになるのである。そうした現象は「技術的集幅（technical convergence）」と名づけられている。⁽⁷⁾ヨーロッパにおける「技術的集幅」は、まず、イギリスにおいて生じた。それは、周知の「最初の産業革命」のなかで既存の諸技術（体系）が集積する形式を表していた。

「技術的集幅」は技術ないし技術体系のあり方を大きく変えたといえよう。なぜならばそれによって諸技術（体系）の集合は孤立無縁の状態からもっと密集し連結した構造化への道を歩みはじめたからである。第1節で論じた社会の「コンパクト化」に対比させていえば、諸技術（体系）もまた「コンパクト化」するのである。たとえば、紡績工程の技術的編成や錬鉄生産における技術体系は、他の諸産業の生産工程に大きく影響し、多様な形をとって存在する諸工程のいわば「集積点」になりうるのである。そうした事態の推移はいろいろな新しい諸技術の一段と分化した集合を作り出すであろうが、少なくとも「技術的集幅」が諸技術（体系）の「コンパクト化」を促進する方向に作用することはまちがいなкаろう。そしてこの「コンパクト化」は諸技術（体系）が機械によって担われ機械の体系によって表現される傾向を促して諸機械（体系）の「コンパクト化」——簡単にいえば、機械化——に帰着する一方、今度は機械化の連続的な進行が際

限ない「コンパクト化」を、技術に限らず社会の「コンパクト化」を推進するにいたるであろう。

[3] 機械と機械体系——「人間機械」——

デカルトの示唆したように、機械は動物一般ではなく他ならぬ人間の表現である。人間の身体は抽象的想像力に媒介されて外化された身体としての「身体」になる。人間は身体以外の物質的素材を元にして身体の外側に身体に類似した物体を創造しようとした。それは機械の本源の形態である。すなわち、機械とは、人間の類と分離した身体が物象化した形態である。もっと簡潔に表現すれば、疎外態の物象化形態である。その本源的な形はジュリアン・ドゥ・ラ・メトリ (J. O. de la Mettrie) によって打ち出された「人間機械 (l'homme-machine)」である。⁽⁹⁾

ラ・メトリには、もちろん、「類的存在」としての人間の把握はなく、それゆえに疎外態といった概念も着想もなかった。彼にとって人間は動物であり、すべての動物と同じく目的論的に存在するのでない人間＝動物であった。物理的に構築された諸物体の組み合わせとして、そうした意味における「機械」として人間も他の動物も存在しているのであった。人間は比類ない豊かさの「想像力 (imagination)」を脳の働きによって発揮する動物の一種にほかならず、またその点で「他の」動物と量的に区別されたのである。人間＝動物は「自然」によって育まれ、固有の「想像力」——それは「魂 (Ame)」とまったく同じ「役割」を演じるがゆえに「魂」と等置される——⁽¹⁰⁾によって「人為 (Art)」(芸術、技術、学術等)を可能ならしめ、今度は「自然」と対峙する存在性を獲得したのであった。したがって、彼のいう「機械」とはひとつの自律的な抽象像であり、唯物論的な立場から構築された動物の像型としての「機械」、その意味で「人間としての機械」であった。すなわち、ラ・メトリは人間＝動物の実像の神的ないし目的論的な解釈を否定することによって「機械」という抽象像

——しかし、無規定的な、「永久運動」をするゼンマイ時計に類比されるイメージ——を案出したわけである。キリスト教の人間観のみならず「精神」と「物体」との二元論に依拠した「合理主義」の人間観をも放逐して人間の唯物論的観察を徹底的に押し進めた点で彼の「人間機械」認識には画期的意義が認められる。とはいえ、他方では重大な欠陥も指摘されうる。ラ・メトリの議論においては——そして、現代の自然科学者たちの「社会」観にも少なからず見受けられることだが——人間と人間との関係を捉える視点がすっかり抜け落ちているのである。したがって、倫理の問題や社会科学的な論点は有効に展開されえず、動物の個体にあたかも倫理的資質が備わっているかのような珍妙な「結論」が導かれるはかなくなるわけである。当然のことながら、人間の外側に作り出されたモノ、労働の対象化された物体としての機械という認識は断じてラ・メトリのものではない。それは、のちにマルクスによってはじめて理論的に打ち出されることになる。

疎外態の一類型としての機械というマルクスの概念規定には人間にとっての有用性という観点が具体化されているから、機械自体は有用性あるいは「使用価値」の増大する過程として「高度化」しなくてはならない。したがって、諸機械の無秩序な存在はまさにそれらの生成の仕方によって規定される以外にないので、諸機械ないし機械「集合」はなんらかの「順序」＝秩序を形成しなくてはならない。すなわち、諸機械は或る構造を、とりわけ体系としての——形態が変化しても不変の本性を頑強に維持し続ける構造としての——構造を創出する必然性をもっている。その構造はマルクスによって緻密に分析され理論的に一般化された。周知のように、それは「機械体系 (Maschinensystem)」あるいは「機械装置体系 (System der Machinerie)」という名称のもとに彼の著書『資本論』第1巻⁽¹¹⁾において理論的に考察されている。諸機械は工場の内部においては作業

機間の「協業」、作業機と伝導機構と動力機との「分業」——「機械体系」——という形で体系化される。そして機械相互の「協業」や「分業」に人間が従属するようになる。しかし、社会内において「機械体系」——より正確に言えば、後述する「自動装置」を伴った「機械装置体系」——が完結する、あるいは「閉じる」ためにはいまひとつの要素が不足している。それは工作機械である。かくして社会的「機械装置体系」の環ができあがる。すなわち、動力機→伝導機構→作業機、という運動方向全体に工作機械が作用し工作機械を生産する工作機械の運動がこれに加わるような体系が完成するのである。

こうした社会的連関の内部で普遍化し、時には観念化する、機械の体系化——そうした意味での機械体系の成立——は社会的な労働の規模の拡大と質的変容に呼応している。この局面をヤスパースは的確に要約している。

「労働量の増大は、労働する人間の機械化、自動機械化を惹き起こす。労働を規定しているものは、御しがたい自然を処理する労苦の軽減ではなく、人間を機械の一部に転化させることなのである。」⁽¹²⁾

要するに、機械体系の成立は目的論と因果論とが統一されて「人間そのものが、目的に適合するように加工されるべき原料」となり「手段」となることを意味しているのである。⁽¹³⁾

ところで、マルクスによれば、機械の「発展」は「自動装置 (Automat)」によって機械相互の「協業」と「分業」との区別を解消した形態の生成によって完成される。それは「自動的な機械装置体系」であり、しかもそれは自ら労働者に対して主体としてふるまう「独裁者 (Autokrat)」でもあった。⁽¹⁴⁾ 人間の手から「自由な」機械の姿こそ「自然」であるということになる。機械の自動化はますます精密な物象化を促すだ

ろう。あたかも写真が人間の身体を正確に模造するごとく、機械は限りなく高い精度で身体に、それどころか、身体と密着した類の一部分としての「心」に近づこうとした。人間の創造した機械が人間の顔をもつようになる。そうした方向のひとつの帰結はサイバネティックスという名称のもとにノーバート・ウィーナーによって厳密に定式化された。

[4] 「機械人間 (la machine-homme)」

ウィーナーのいうサイバネティックスとは κυβερνητικός に由来する言葉であり、統治 (governing) の知識と技能を意味する。それは、ウェーバーの規定した「支配 (Herrschaft)」にも通じる知的な構造をもち、機械と人間とを同一化する「理論」に帰着するものであった。その出発点に位置する概念が「饋還 (フィードバック, feedback)」である。それは「機械を、それがやるはずの行動によってではなく、実際にや[・]った[・]の[・]行動に基づいて制御すること」を意味する。⁽¹⁵⁾ たたとえば、エレベーターの扉の開閉や照準器つき大砲や、もっと手の混んだものとしては、ミサイルの誘導装置などがあげられよう。また「フィードバック」可能な機械は「感覚器官」を備えた生物体への第一次近似を意味しており、その発展した形態が「学習する (learning)」機械である。それは「単純な諸動作のフィードバック」ではなく「戦略型フィードバック (a feedback of policies)」を備えた機械⁽¹⁶⁾にほかならない。しかし、単純であれ複雑であれ、機械のシステム⁽¹⁷⁾の制御構造を特徴づけるフィードバックの概念は一般的につぎのように定式化される。すなわち、

「フィードバックとはあるシステムがすでに遂行した仕事の結果をそのシステムに再挿入することによってひとつのシステムを制御する方法である。」⁽¹⁷⁾

哲学者ハーバーマスはこの議論を「技術の科学化」にかんする彼の議論に類推適用している。すなわち、「科学」が「技術」に「フィードバック」をかけることが「技術の科学化」にほかならないので、そうした局面は「科学技術の進歩」それ自体が「国営」化される可能性を示している、という推論に役立てられることとなる。⁽¹⁸⁾

このような「フィードバック」を体化する制御系を装備した機械の出現は、なかば自動的に機械の定義そのものの拡張につながる。ウィーナーの定義を借用すれば、機械とは「はいってくる通報 (message) を出てゆく通報に変換する装置」⁽¹⁹⁾であり、一言でいえば「多重入力・多重出力変換器 (multiple-input, multiple-output transducer)」⁽²⁰⁾である。このばあい、「通報」は、信号を表示する物理現象であればなんでもよい。「通報」を或る記号の出現する確率で表示すれば、その記号の生起する「確率の負の対数」が「情報」(正確には情報量) ⁽²¹⁾を表している。この「情報」の期待値が「エントロピー」であるから、機械とは管理できない情報量の増加を示す「エントロピー」の増大を食い止め「通報」の「不確かさ」を低減させる入出力調整装置であるとも規定されうる。こうした形で機械の定義を拡張していけば、国家の創出する諸制度——その典型としての官僚制度——も「機械になる」であろう。たとえば、「役人」の日常業務は『六法全書』などの「執務規則」のプログラム化された機械の「情報」管理作業となるだろうし、「教員」の教育活動は効率的に「知識」を投入して「機械人間」を「更新」したり「修理」したりする作業を意味するであろう。

ところで、ウィーナーによれば、「システム (系)」としての人間と機械との類似性は「生物系」と「機械系」との関係に投影される。ここで注目されるのは両者間に成立するアナロジーである。それが理論的に可能であることによって人間と機械との同一性が推定されるわけである。その可能性の第一はあらゆる現象の「信号」化である。すなわち「空間的および時

間的な構造と時間的な通報（信号の列）とは相互に変換できる。」⁽²²⁾第二は、制御系の広範な適用可能性である。「フィードバック」の原理にはじまる制御系の機械への適用は「学習する機械」、「自己増殖する機械」を作り出し、かくして「機械による機械の生産」が「商品による商品の生産」のシステムのなかで進行し、しかも機械は人間に「限りなく」接近する。商品をC、機械をMとし、それらのn個の組み合わせをそれぞれ、 C^n 、 M^n として定式化すれば、或る規則f、gにしたがって、

$$C^n \xrightarrow{f} C, \text{ のもとでの } M^n \xrightarrow{g} M$$

となるわけである。⁽²³⁾

ウィーナーの議論を突き詰めていくと、最終的には、機械と人間とは文字通り同一化可能か、という問いに到達するであろう。彼の議論を素直に解釈すれば、機械がアミーバと寸分ちがわらないものになることは十分に予測される。果たして機械は人間になりうるだろうか。この問いに対してウィーナーはひとつの解答を与えている。彼の見解を要約すれば、機械は人間のように感性的な直観能力、あるいは理性的能力を保持しえないので、人間と機械との共同（「機械—人間混成系（mixed systems or human-mechanical systems）」）が必要である、ということになる。

「今日われわれが必要としているのは、人間と機械を要素として含む系の独立な研究である。このような系は機械の方へも反機械の方へも偏らない立場で考察されねばならない。私は、このような研究がすでに始まっており、それがオートメーションというものを従来よりずっと深く解明してくれるにちがいないとみている。」⁽²⁴⁾

彼のこうした楽観的見解に同意しうるかどうかはともかく、少なくともそ

の根底にある認識は「人間としての機械」という機械観である。機械が人間に限りなく近似するという摂理を甘んじて受け入れそこから人間の叡知を発現させよ、というのが彼の与えた「教訓」である。こうして機械は「自動機械」として「人間」、したがって身体になる。ラ・メトリと同じくエピキュリアンとしてのウィーナーの人間探究はここで終わる。

そこで、あらためて彼らの議論に欠落している社会科学的立場に戻ることにしよう。一般化していえば、身体は類の「故郷」であり、類が「正常」にしめるべき場所である。仮象としての「身体」が人間の現実的姿態であると見なされ本来の身体が忘却されるとき疎外態の解消は一段と困難になる。他方、マルクスが『経済学・哲学草稿』のなかで指摘しているように、⁽²⁵⁾「身体」としての人間は機械と競争せざるをえなくなる。このように機械は疎外態から脱却しようとする人間にとって二重の桎梏となる。さらに事態は進行する。機械は人間にとって「理念的」な合理性の担い手である。それはいかなる感情にも左右されずに任務を「冷静」かつ合理的に遂行する。したがって、人間の労働にとって、今度は機械が規準を与えるようになる。機械が人間に近づけば人間も機械に近づくのである。ウィーナーの議論に欠けているのは、この後者の局面である。彼が「社会の恒久的なホメオスタシス」を構築する必要性を強調したとしても、この欠点は⁽²⁶⁾解消されるわけではない。社会的に人間が機械化するにつれ、機械に近似した人間、すなわち「機械人間」がこれまた社会的に要請されることになる。実際に、20世紀の世界では至るところに「機械人間」を構成要素とする機械体系が出現してきた。それは「合理的官僚制」である。国家、教育制度、「資本」の組織などのさまざまな構造のただなかにこの機械体系が根をおろすようになってきたのである。

(1) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949,

- S. 129, ヤスパース著 (重田英世訳)『歴史の起源と目標』(理想社, 1964 年), 183 頁, 三木清『技術哲学』(『三木清全集』第 7 巻, 岩波書店, 1967 年, 所収), 206 頁, 211 頁, 参照。
- (2) Friedrich List, *Das nationale System der Politischen Ökonomie*, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Günter Fabiunke, Berlin, 1982, S. 191, リスト著 (小林昇訳)『経済学の国民的体系』(岩波書店, 1970 年), 238 頁。
- (3) Jaspers, *a. a. O.*, S. 129, 邦訳, 183 頁。
- (4) 『経済学・哲学草稿』, S. 388, 邦訳, 129 頁。
- (5) パシュラールによる「火」の「分析」については, とりあえず, 『火の精神分析』(前田耕作訳, せりか書房, 1990 年)が参照されるべきである。
- (6) Jaspers, *a. a. O.*, S. 130, 邦訳, 184-185 頁。
- (7) 経済史家フィリス・ディーンは「技術的集幅」の意義を経済の「成長」過程における技術「進歩」の評価に関係づけているが, そうした限定的な用語法に拘泥する必要はないであろう。Phyllis Deane, *The Industrial Revolution in England 1700-1914*, 1969, pp. 37-38, 参照。
- (8) 人間としての人間は「神の手によって造られ, 比類なく善き秩序を與えられ, 人間の発明しうるいかなる機械にもまさって驚くべき運動をその内部にもつところの, 一つの機械としてこの身体を眺める」ことができるのである (デカルト著 (落合太郎訳)『方法序説』, 岩波文庫, 1953 年, 68 頁)。
- (9) 'L'homme Machine' (1747) in *OEUVRES PHILOSOPHIQUES*, Tome 1 (1984), ド・ラ・メトリ著 (杉捷夫訳)『人間機械論』, 岩波書店, 1932 年, 参照。しかし, ここではラ・メトリの議論に立ち入った論評を加えるつもりはない。それは稿を改めて取り上げられるべき課題である。
- (10) *Ibid.*, p. 82, 邦訳, 69 頁, 参照。
- (11) K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, Dietz Verlag, Berlin, 1968, S. 393 ff, 長谷部文雄訳『資本論』1 (『世界の大思想』18, 河出書房, 1964 年), 300 頁以下, 参照。なお, 残念ながら, 翻訳においては「機械体系」と「機械装置体系」とが訳し分けられていない。
- (12) Jaspers, *a. a. O.*, S. 158, 邦訳, 225 頁。
- (13) *Ibid.*, S. 159, 邦訳, 226 頁, 三木清, 前掲書, 242 頁, 参照。

- (14) Marx, *a. a. O.*, SS. 402, 442, 邦訳, 306 頁, 337 頁, 参照.
- (15) Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, USA, Second Edition, 1954, p. 24, ノーバート・ウィーナー著 (鎮目・池原共訳)『人間機械論』[第二版], みすず書房, 1979 年, 19 頁. 原書の第一版は 1950 年に公刊され, その邦訳も 1954 年に出版されているが, 第二版においては大幅な加筆・修正が加えられ叙述の仕方も一層洗練されているので, ここでは後者のほうを典拠として採用することにした. また, 第一版のまとまった叙述が一括して削除されているばあいもあるが, それについては第二版の邦訳のなかで復元されている.
- (16) *Ibid.*, pp. 59, 61, 邦訳, 59, 61 頁, 参照.
- (17) *Ibid.*, p. 61, 邦訳, 61 頁.
- (18) Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als > Ideologie <*, 1969, S. 79, 参照.
- (19) Norbert Wiener, *God & Golem, Inc.*, 1964, p. 32, ノーバート・ウィーナー著 (鎮目恭夫訳)『科学と神』, みすず書房, 1965 年, 34 頁.
- (20) *Ibid.*, p. 32, 邦訳, 35 頁.
- (21) Wiener, *The Human Use of Human Beings*, p. 21, 邦訳, 16 頁, 参照.
- (22) Wiener, *God & Golem Inc.* p. 46, 邦訳, 50 頁.
- (23) この定式化については, 拙著『経済学の構造——一つのメタエコノミック——』, 未来社, 1996 年, 71-72 頁, 参照.
- (24) Wiener, *God & Golem Inc.*, p. 73, 邦訳, 79 頁.
- (25) 「労働者は機械にまで転落しているから 機械は労働者に対して競争者として対抗することができる。」(『経済学・哲学草稿』S. 330, 邦訳, 23 頁)
- (26) Wiener, *God & Golem Inc.*, p. 83, 邦訳, 90 頁, 参照. しかし, ウィーナーはこうした「ホメオスタシス」の可能性について楽観的な見通しを立てているわけではない. 彼の議論にしたがえば, 「継続的に再検討されることのない或る組合せのパターンを同種の対立する組合せをもつ同じようなパターンによって置き換えることによって」「社会の真にホメオスタシス的な調整を実現するうえでの困難」を克服することはできないのである (*Ibid.*, p. 84, 邦訳, 91 頁). 実際, 社会の内部ではそれを構成する多様な構造がなかば自律的に「運動」しているが, それら各々の「ホメオスタシス」を確立することは必ずしも

社会全体の「ホメオスタシス」の実現を意味しないであろう。

VI 意志と国家

[1] 国家の物象化

労働のもたらす疎外態の成立を前提とした上で、類としての意志の「共同本質」が社会に媒介されたとき、それは国家という存在に外化する。国家それ自体はなんら具体的な姿態をもってはいない。むしろ、国家は多様な物象化形態を創出して固有の疎外態をつくり出す。

ところで、国家のもたらす物象化形態の代表として法大系ないし、より狭く法典が考えられるが、これにかんして代表的な法社会学者の見解を引こう。

「裁判規準の論理構成は、裁判規準の論理的理解ならびに論理的操作の道具として人が作ったものであるのに、ひとたびそれが作られると、その道具性は見失われ、人びとの思考を拘束する外界的存在に転化（「物化」⁽¹⁾ reification）する傾向がある。」（傍点は原文による。）

このばあい「裁判規準」といわれているものの「言語的伝達」は「法律」であるから、ここに論じられている事柄は「法律」の「物化」——したがって本節冒頭で規定された意味における物象化——であるといえよう。しかし、諸個人は国家を媒介しない限り「法律」を直接制定することはできないので、正確な表現を用いるならば、「法律」は意志の共同化による外化形態としての国家が物象化したひとつの形態である、と規定されなくてはならない。

ところで、武力や経済力などの社会的諸力の配分が不均等である結果、

またそうした不均等性が再生産される社会的「法則」が働く結果、社会内の人間の集合にはなんらかの「順序」が成立する。数学的な順序の定義においては或る関係＝順序が満たす論理構造が問題となるが、定型化された諸条件が充足される限り、順序そのものの「質」はまったく問題とはならない。しかし、当面の「順序」においてはまさにその「質」の内容が決定的意味をもつ。それはウェーバーのいう「身分状況」を指すばあいもあるし、マルクス流の「階級関係」を意味するときもあろう。いずれにせよ、こうした「質」を備えた「順序」が想定されなくてはならないばあいに、意志の「共同本質」の外化形態たる国家はどのような「物象」を創出するであろうか。その典型として官僚制が考えられる。

[2] 官僚制

(1) 「機械人間」と官僚制

ウェーバーのいう「専門的官僚 (Fachbeamtentum)⁽³⁾」が支配的役割を果たす官僚制は既述の「機械人間」の最も合理的な組織形態である。それは、とりわけヨーロッパ諸社会のなかで「順調に」展開した。すなわち、ヨーロッパにおいてはローマ法の継受の過程で培われた形式合理的思惟をひとつの有力な基盤として生成してきた「合理的法律 (das rationale Recht)」あるいは「計算可能 (berechenbar)」な法律の広範な形成が確認される。⁽⁴⁾ こうした法の構造にそくして定められた「法令」ないし「執務規則」にしたがって規制された行動の「体系」を創出する「機械人間」こそ、「専門的官僚」にはかならない。「人間としての機械」が社会の前面に立ち現れるようになった 20 世紀の世界において官僚制は「自由に」展開してきた。いわゆるホワイト・カラーは株式会社形態をとった「資本」のつくり出した官僚の典型である。また、ホワイト・カラーや「専門的官僚」の「予備軍」を育成するための教育制度は「官僚」の作成した準拠枠に応じて段階的に配置された資格審査（「試験」）による選抜制度へと変化

し、その機構によって、構想力を喪失した「機械人間」が社会的に再生産されるようになった。本来豊かな構想力に恵まれていたはずの人間を「機械」化するこうした機構はそれ自体として、盤石の備えを誇る要塞にも似た構造を幾重にも取り込んだ強固な「体系」を「拡大再生産」してきた。人間がそれを解体することは不可能に近い。なぜならば、多くの人間たちが人間として生まれ、そして人間であることを意識しはじめるやいなや、彼らはこの巨大な構造物に飲み込まれてしまうからである。人間が官僚制の影響から脱して本来の人間の姿を取り戻すことのできる状況がおとずれたとき、それは人間の死ぬときである。

他方、中国に典型的に見られた——たぶん、今日においても見られる——マンダリン的官僚が支配的なばあいの官僚制は異なった仕方では類似の帰結をもたらすであろう。「教養人」的な非専門的官僚の支配力が少なからぬ社会的効果を発揮しうればあい、国家の「政策」と見なされる対象全部にわたって「なにもかもが本質的に自由放任 (Im wesentlichen ist alles sich selbst überlassen.)」という原則のまかり通る可能性がきわめて⁽⁵⁾高くなる。とくにこのばあい、法律の形式性が侵害され法律の「計算不能 (unberechenbar)」性が拡大する傾向を伴うので、ますます非合理化が促進される。しかし、そうなったとしても国家に吸着する「資本」それ自体は普遍的構造を維持しようとするから、まず、「資本」が構造的に定着し、それにいわば従属する形で法律の合理化——したがって形式化——や官僚の専門化が強制されるであろう。こうした傾向は明治維新以後の日本において典型的に観察される場所である。しかし、この関連で着目されるべきことは、従属の対象が「資本」ではないばあいの官僚制である。

(2) カリスマ的官僚制

専制君主、あるいはそうなることを可能にするカリスマ的人格だけが絶対的に支配しているところに成立する官僚制は、しばしば、被支配者すべ

てが官僚として編成されると同時に奴隷と見なされ、そうした存在として序列を伴っているような、カリスマの官僚制である。こうした官僚制の存在する国家は「アジア的専制国家」という表現でよばれることがあり、またその経済構造は「アジア的生産様式」として規定されるばあいがある。しかし、これらの概念をめぐる論争史に立ち入ることは無益なので、当面はそうした官僚制の共時的構造にもっぱら焦点を合わせるに止めよう。

カリスマの官僚制は中国の諸王朝や律令制下あるいは明治憲法下の日本やツァーリズムとスターリニズムのもとでのロシアなどに見られるが、その機能は戦争に関係づけて考察されるときに明瞭な形をとるだろう。第二次世界大戦におけるロシアと日本の動向はこうした観点から意味のある指標を提供してくれる。日本のばあい、戦争遂行の目的が不明瞭であるにもかかわらず国家権力の発動が直接的にカリスマとしての天皇の権力の行使であるから、「臣民」という名の奴隷たちにはその事実だけが意味をもっていたにすぎない。彼らが個人として戦争の無意味を了解したとしても、自らを日本「臣民」と見なしているかぎり戦争から逃れるすべはない。彼らは天皇の統治する領域から脱却するか——文学者伊藤整の指摘したように、そうした領域からわずかに隔離された「私」を追求した文士の試みは「逃亡奴隷」のそれであった⁽⁶⁾——、もしくは死ぬかする以外には「自由」を享受することができないのである。他方、抽象的に神話化された「共産主義」にいたる「未来」への最高の「指導者」として君臨したスターリンは戦争の目的を前面に打ち出すことによって、「マルクス・レーニン・スターリン主義」の教義に対して絶対的な忠誠を強いられた奴隷的「同志」を鼓舞し戦争に駆り立てた。彼ら「同志」は——たとえ強制されたにしても——明瞭な目的意識をもっていた点で「臣民」の兵隊とは決定的に異なっていた。スターリンを評価した毛沢東の構築したカリスマ的官僚制のもとでも中国の「人民」は同様の目的意識に鼓舞されて戦場に向かったので

ある。

ところで、そうした目的意識をまったく与えられずに戦場に駆り出された「臣民」奴隷が戦後「解放奴隷」となって「国民」という名称を与えられたとき、彼ら自身が日本の将来に目的を抱くことなどできるはずはなかった。彼らに「目的」を与えたのは「資本」であった。そこに成立する「資本」と官僚制との関係については前項に述べた通りであるが、事態はそれほど単純ではない。いわゆる「カリスマの日常化（Veralltäglichung）」という過程は両面指向的（アンビヴァレント）であるから、⁽⁷⁾ ばあいによっては二重の支配関係を並存させる可能性をもっている。すなわち、ウェーバーの表現を借用すれば、神秘主義的あるいは宗教的な恭順という人間的な側面を伴う「伝統的支配」と「機械人間」の存在に適合する「合法的」ないし「官僚的」支配とのふたつの支配関係が「カリスマの日常化」の結果として生成し構造化する可能性である。第二次世界大戦後の日本では、文字通りの疎外状況が極端な「機械人間」群を生み出すと同時に、彼らに残存する「人間的な側面」は「天皇」への恭順という形で定型化され（「象徴天皇制」）、かくして典型的「日本人」の両面性を吸引する「二重構造」が作り出された。ふたつの支配関係はいわば「同調」して構造化したのである。代表的「日本人」は機械のように「猛烈に」働く一方で、「日の丸」や「君が代」に涙するのである。したがって、「合法的支配」ないし「官僚制的支配」という表現は、たとえば欧米の歴史的経験にそくした形であまり純粋に規定されるべきではない。むしろ、「合法的支配」と「同調」する支配類型が時として狂気の支配構造（ナチズムや天皇制やスターリニズムなど）を創出するチャンスに注目しなくてはならない。

戦後日本に出現したこうした「二重構造」は、社会心理学的な観点から⁽⁸⁾ も根拠づけられるかもしれない。すなわち、疎外状況への不適応という意味での個人の「危機」は二つの、対極的な類型の「反応」を呼び起こすだ

ろう。ひとつは「知的反応」である。それは疎外状況そのものを客観的に批判し自己の行動規範を合理的に構想しようとする「反応」である。しかし、それは往々にして社会の「少数派」や「異端者」によって担われるにすぎない。大多数の「個人」の「反応」は「原始的」なものである。それは本能的ないし動物的とも規定されうる。「知的反応」を拒絶するこの「反応」は「逃避集団」を拡大させながら、ついには「体制」や「正統」を創出していく。

[3] コミュニケーション

ところで、国家はさまざまな物象化形態を産み出すばかりでなく、その意志を伝達する手段をも創出する。ヤスパースのいうように「国家意志 (der Staatswille) はコミュニケーション制度 (das Verkehrswesen) を通じて、及ぶ限り広大な地域にわたり、いついかなる時でも、各家庭の隅々まで働きかけることができる⁽⁹⁾」のである。しかし、コミュニケーションという機能はこれよりもはるかに遠大な領域に広がっており、さまざまな構造のあいだで媒介的役割を演じ複数の構造をひとまとめにして独自の構造連関を、複合的な構造結合を生成させる一方、それ自体もまた自律性をもつ構造に転化する。コミュニケーションが転形してできる構造のうちで特に重要な意味をもっているのは、既述のようなサイバネティックスの根幹となる「情報」の数理的構造と、交換への指向に支えられる「コミュニケーション経済 (Verkehrswirtschaft)⁽¹⁰⁾」である。ここでは、まずコミュニケーションの働きに媒介されて成立する構造連関をとりあげ、続いてコミュニケーションそのものの構造の検討に移ろう。

(1) 「上から」の構造連関と「下から」の構造連関

「国家意志」は、往々にして「資本」の支配的影響のもとに「国民」に伝達される。国営放送やそれに類似の機関ばかりでなく「資本」としての「民間」放送もまた、そうした伝達手段として、マス・メディアとして機

能する。また、特定の官僚機構と「資本」との情報交換によって「国旗」と「商船」とが共同歩調をとる。ここでは、「資本」と国家との構造連関を前提とし帰結とする形で、「役人」と「企業」との「馴れ合い」やマス・メディアを媒介にした「国民」に対する「国家意志」の一方的伝達が実現されるわけである。この局面におけるコミュニケーションは多くの媒介項を介在させているので、なかば無意識のうちに「国家意志」が「国民」に浸透し、潜在的な「依存効果」が働くことになる。さらには、情報の連鎖が官僚機構の体系に媒介されているうちに「国家意志」の発動される根拠自体が曖昧になり、結果的には「綾にかしこきもの⁽¹¹⁾」を「中心」に立てるような社会心理が蔓延していくのである。これはコミュニケーションの創出する「上からの」構造連関である。これに対して、「下から」の構造連関をつくり出す働きもコミュニケーションの重要な機能である。

個人の立場、したがって諸個人の社会的協同を意識した市民の立場から見ると、コミュニケーションは有効な役割を果たしうるかもしれない。とりわけ疎外態の存在を意識しそれを客観できる市民にとって「コミュニケーション制度」は相互に連帯できる場をつくり、複数の「市民団体」の結びつきを深め、「市民運動」を構造化するのに貢献するだろう。内発的に組織化された諸「市民運動」を相互に連繋させる市民的コミュニケーション——それは、ばあいによっては通常のコミュニケーションの流れる方向を逆転させる可能性をもっているので、ファイバー・コミュニケーション（fibre-communication）とよんだほうが適切かもしれない——は「国家意志」の一方的強制への「拮抗力」として実効性を発揮しうる。こうした「下から」の構造連関は疎外からの「回復」、本来の自然への「還帰」への展望を与えてくれる契機として微かな希望の種子ではある。しかし、事柄はそう簡単ではない。疎外態の連鎖は、すでに述べたように、「機械人間」を広範に作り出すほどに進行している。他方では、とりわけ日本の

ような国では合理化が、個人や市民の意識の成長とともに進んできたヨーロッパ諸社会とは対照的な形で、「資本」の要求にしたがって進行してきた。そうするとどんな事態が生ずるであろうか。まず、官僚制的に制度化された教育制度のもとで育成されてくる人間はまた「機械人間」でしかない。それは市民的意識や個人の自覚といった人間的契機の導入される余地のない形で、それゆえに「上から」の構造連関に組み込まれる形で「陶冶」される。そうした従順な「機械」は再び「機械人間」として官僚制のなかにはいるか、あるいは「資本」の「機械」となるだろう。逆にいえば、「下から」の構造化を推進する担い手とはなりえないだろう。この「人間機械」の再生産構造は低い「民度」や野蛮の維持、社会的意識の欠落を恒常化してしまう。それは、しばしば、日本の、あるいはアジアの「後進性」とか「前近代性」という表現で、いわゆる「進歩的文化人」とよばれるような意識的に市民的な人々によって批判されてきた現象である。しかしながら、このような構造そのものを「先進」的で「近代」的なヨーロッパを模範として克服することなどできるはずがないのである。というのは、構造「変革」の担い手がそもそも生成してこない構造こそがこの構造の特徴だからである。そこで、今度は事態をヨーロッパ的な範型を通して眺めてみよう。それに基づく推論は政治学者——というより傑出した思想家——丸山眞男に代表される「精神」的なデモクラットの立場から導かれるはずである。

(2) デモクラシーの「精神」

デモクラシーの本質はその「内容的な価値」に基礎づけられた自主的行動のうちにあると見なす丸山眞男の立場は、デモクラシーの⁽¹²⁾実在する基盤を過程的な運動のうちに、いわば「永久革命」の過程としての人間の社会的行動のうち⁽¹³⁾に求めようとするものである。この立場からは、人間的担い手を喪失して制度化した「仕方がない」デモクラシー、したがって疎外態

の構造を内在させたそれは、デモクラシーの「精神」を欠いた虚構、したがって将来において再構築されるべき対象にすぎない。他方、こうした批判的視点を注ぐことのできる諸個人は、職業的な政治家とは異った庶民（*δημος*）の視点と方向から政治を担うという使命を帯びている。彼らは社会的に自立的であり社会的な意識に目覚めた存在でなくてはならない。彼らの雛形は、おそらく、イタリア・ルネサンス期以降の歴史的展開のなかで西ヨーロッパを中心に生成した「近代社会」のうちに育まれたので、そうした歴史的経過をも含めて「近代ヨーロッパ人」なるものが理念化され典型化されたのである。また、こうした¹⁴⁾理念的諸個人こそが公共の問題を提起しその解決を指向する「自主的なグループ」——たとえば、労働組合——を結成する能力を備え、さらに、幾重にも媒介項をつくって巧妙な宣伝をおこなう体制化したマス・メディアの「世論」づくりにも、またそれに支えられた政治的権力や宗教的権威にも正面から対抗することができるのである。

しかし、この種の「人間類型」は——少なくとも日本社会にとっては——異常なものである。異常に凝縮した政治的・経済的・文化的・思想（宗教）的諸条件の出現によってのみ、そうした人間存在の生成は説明されるにすぎない。したがって、正常な人間のあり方はもっと動物的な次元の近傍に求められなくてはならない。ことに日本のような、知性——もっと広く、*ἐπιστήμη*——の蓄積が諸個人に内部化されるとともに連続的に進行するといったことがなく、無定型の「文化」が浮沈を繰り返す歴史を辿ってきた国では、文化の結晶としての人格や我を備えた個人は現出しがたいのである。また、「鹿鳴館」や「戦後日本」のごとく、かりにそうした諸個人の登場が社会的に象徴的な出来事として外生的な力によって——さらに、その力に順応した日本の「進歩的」マス・メディアによって——演出されたとしても、それらはうたかたの夢の舞台にすぎず、一回かぎりの

祭事でしかなかった。

いずれにせよ、日本社会を基底において支える構造やその社会を取り囲む疎外態にかんする一層立ち入った分析をぬきに議論してみても、ペシミズムばかりが先行して問題の輪郭が一向に見えてこない。こうした課題への手がかりを求めて次節では疎外態の構造化が人間社会にもたらす意味をもっと一般的な観点から検討することになるが、そこに移る前にコミュニケーションの意味を問う上で不可欠の局面を二点だけ取り上げておく。

(3) コミュニケーションと「情報」

Vで論じた「情報」という立場から見たとき、コミュニケーションというのは「通報」の集合としての「情報」交換である。ウィーナーによれば、「情報」とは「われわれが外界に対して自己を調節し、かつその調節行動によって外界に影響を及ぼしてゆくさいに、外界との間で交換されるものの内容を指す言葉」⁽¹⁵⁾である。そうした「情報」の存在様式について二通りのばあいを想定してコミュニケーションと「情報」との関連をまとめておく。

まず、コミュニケーションが希薄なために「情報」そのものが限定された形でしか存在しない状況が考えられる。たとえば、封建社会の構造においてははじめから強固な「コミュニケーション障壁 (the blocks to communication)」⁽¹⁶⁾が築かれていて将来の「不確かさ」がほとんどなく、循環する構造の特徴が顕著に現れている。ウィーナーによれば、将来に向かった「不可逆的運動 (the irreversible movement)」こそが「人間生活の真の条件」であり、そのためにはコミュニケーションの充実が必要なのである。⁽¹⁷⁾ つぎに、これと正反対のばあいを想定しよう。それは「情報」が自由に行き交うのみでなら有効な形で統御されないケースである。この状況では「通報」される内容の「情報量」の期待値、すなわち「エントロピー」は増大するばかりであり、したがって「情報」の「不確かさ」は高

まる一方である。したがって、意味のはっきりしたコミュニケーションが可能となるためには「情報」は「制御系」を通じて「管理」されなくてはならない。「管理」とは「エントロピー」の増大を抑止して「情報」のあいまいさを除去することである。換言すれば、コミュニケーションを成立させるためには——理念的にいうと——ファイバー・コミュニケーションを許容しうる「管理」が必然の要請となる。このような相互性のあるコミュニケーションのあり方をウィーナーは「両方向コミュニケーション (two-way communication)」あるいは「社会的フィードバック」とよんでいるが、⁽¹⁸⁾そうした意味合いを踏まえて、つぎに、「コミュニケーション経済」という概念に触れておくことにしよう。

(4) 「コミュニケーション経済」

「コミュニケーション経済」という言葉を社会科学的なカテゴリーとして規定し、それに重要な分析的意義を与えたのは、おそらく、マックス・ウェーバーが最初であろう。そこで、経済活動とコミュニケーションとの関係を抽象的に捉えるための素材として、ここでは彼の用語法について私見を述べておく。

ウェーバーによれば「コミュニケーション経済」とは『『利害状況』⁽¹⁹⁾に指向する類型的かつ普遍的な社会的行為のうちで最も重要な種類のもの』である。それは「交換」に媒介され、したがって「自由」な「市場」に媒介されて可能になる「社会的行為」である。そのばあいの「社会」とは「ゲゼルシャフト」であるから、「コミュニケーション経済」は「ゲゼルシャフト関係 (Vergesellschaftung)」⁽²⁰⁾を前提にしている。こうした用語法にしたがえば、典型的な「コミュニケーション経済」とはいわゆる「自由放任」的な「資本主義」のもとで成立する「社会的行為」にはかならない。しかし、第一義的に「資本計算」への指向をもたない、協同組合のような組織の結成に帰着する「社会的行為」もまた「コミュニケーション経済」

である。

ところで、「コミュニケーション経済」はこのように「資本計算」を論理的に前提とはしないが、「利害状況」に動機づけられた「交換」、とりわけ「市場」に媒介される「交換」を不可欠の前提としている。「交換」は多量の「情報」を伴うが、そうした「情報」の「曖昧さ」は除去されなくてはならない。すなわち、「情報」の観点から把握された意味でのコミュニケーションが有意味な形態で成立していなくてはならない。そのためには直接的あるいは間接的に「交換」に関係する「情報」は「管理」されるべき必然性をもつので、「コミュニケーション経済」は「規制された（regulierten）⁽²¹⁾コミュニケーション経済」とならざるをえない。ウェーバーは後者の「コミュニケーション経済」を彼の用語法から排除しているが、コミュニケーションの意味内容を限定しない限り、そうした操作は論理的に不可能であろう。「コミュニケーション経済」は、それがいかに「純粹」な類型を意味するものであれ、「資本」や国家や労働組合や「消費者」等々によって多元的に「管理」されている「行為」類型なのである。それは疎外態に規定された社会的な経済行為の宿命的な様相を示しているといえよう。

- (1) 『川島武宜著作集』、第5巻、岩波書店、1982年、240頁。
- (2) 同、238頁。
- (3) Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, München und Leipzig, 1924年, S. 289, ウェーバー著（黒正蔵・青山秀夫訳）『一般社会経済史要論』下巻、岩波書店、1955年、216頁。
- (4) *Ibid.*, S. 290 ff, 邦訳、217頁以下、参照。
- (5) *Ibid.*, S. 289, 邦訳、216頁。
- (6) 「逃亡奴隷」の位置づけについては、伊藤整『小説の方法』（1957年、新潮文庫）、参照。

- (7) 『経済と社会』, SS. 142-144, 世良晃志郎訳『支配の諸類型』(創文社, 1970年), 80-104頁, 参照.
- (8) 宮城音弥『社会心理学ノート』, 河出書房, 1955年, 52頁以下, 参照. 宮城の主張するように社会心理の分析に動物行動学的な見方や精神病理学的観点を導入することには少なからぬ意味があるように思われる. しかし, 「原始反応」を「退行」と称するのは「知的反応」を「進歩」ないし「発達」とよぶことの裏返しにすぎない.むしろ「変換」というべきであろう.
- (9) Jaspers, *a. a. O.*, S. 159, 邦訳, 227頁.
- (10) ウェーバー『経済と社会』, S. 59 ff, 参照.
- (11) 石川淳『文林通信』, 中公文庫, 1978年, 125-126頁.
- (12) 丸山眞男「日本人の政治意識」および, 同「ファシズムの現代的状況」(丸山著『戦中と戦後の間』, みすず書房, 1976年, 所収.), 参照.
- (13) 丸山, 前掲書, 348頁.
- (14) 丸山, 前掲書, 554-555頁, 参照.
- (15) Wiener, *The Human Use of Human Beings*, p. 17, 前掲邦訳, 11頁.
- (16) *Ibid.*, p. 50, 邦訳, 49頁. ただし, 邦訳ではこの部分を「コミュニケーション障壁」とは訳していない.
- (17) *Ibid.*, p. 51, 邦訳, 50頁, 参照.
- (18) *Ibid.*, p. 50, 邦訳, 49頁, 参照.
- (19) ウェーバー『経済と社会』, S. 60.
- (20) 同, SS. 21-22, 参照.
- (21) 同, S. 61.

第3節 疎外と人間社会

疎外態がさまざまに出現して構造化し, 無秩序な空間を専有している状況のなかで, 三つの局面から人間のありかたを改めて考察しようというのが本節の目的である. 第一は, 疎外態の顕著な展開を所与としたとき, 人間の社会関係の変容が示す諸特徴と, 社会学者テンニエスによる周知の類

⁽¹⁾型化を起点とする理論的枠組みとの関係である。第二の局面は、こうした検討結果を踏まえたとき、とりわけ日本社会に特有の人間類型と社会類型とが抽出される基盤に関係している。第三の局面は、疎外状況から「正常」への回帰を志向する人間のありかたと、規範的な意識、ことに美意識との関係である。そして第四の局面として取り上げられるのは、疎外態の生成と密着した「対象化」された「自然」が「環境」として人間の生命活動に、したがって生産にかかわる仕方である。それは「公害」現象の問題でもある。

I ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの関係

当面の課題は、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの「移行」が機械的ないし必然的には起こりえない根拠を明らかにすることであるが、その前にゲマインシャフトおよびゲゼルシャフトという言葉の意味を明確にしておこう。

テンニエスの規定にはいくぶん曖昧な点が含まれているので、ウェーバー⁽²⁾の提示した論点をも踏まえて定義を試みることにする。まず、ゲマインシャフトについてであるが、それは社会的行為が当事者たちの主観的に抱く「一体感 (Zusammengehörigkeit)」に基づいて調整され、しかも当事者おのおのがそうした感情を個人的かつ意識的にもつのでない——換言すれば、多くの他者の行為に依存する「一体感」だけが前面に現れ自己の感情表現に独立性が見られない——ばあい、その限りでの社会関係を意味する。このばあいに「一体感」の成立する根拠は直接的かつ機械的に、対象化された人間存在の形式、したがって外化され物象化された疎外態に求められる。この社会関係の内部にいる人間にとってそれは無意識的な所与性を表し、「当たり前」の生活的事実として現存しているにすぎない。こ

れに対して、ゲゼルシャフトは社会的行為が当事者たち個人の——ウェーバーの用語法を借用すれば——「価値合理的」ないし「目的合理的」観点から意識的に、かつ独立におこなわれる「配慮」によって調整されるとき、その限りでの社会関係のことをいう。このときに成立する「配慮」は結果的に疎外態をつくり出し、さらにそうした「配慮」が繰り返し構成され反復して生成してくるようになると「合理的」な疎外態の運動と類の意識とのズレが著しく進み、ついには意識的に合理的な諸個人の社会的行為に非合理的な変移がもたらされるかもしれない。個人の意識における「葛藤」や社会と自己との「軋轢」という感覚がここではしばしば生み出される。

さて、以上のように規定された二つの社会関係の構造を比較するために、次項ではフロイトの議論を導入しよう。

[1] フロイトによる人格の構造化と社会

フロイトによる「自我 (das Ich, ego)」, 「超自我 (das Über-Ich, super-ego)」および「エスないしイド (Das Es, id)」の連関構造の把握はなんらかの社会構造を想定するものであった。テンニエスによる社会構造の二類型把握にそくして考えるとき、フロイトの議論はどのように役立てられるだろうか。これがつぎの問題である。

まず、フロイトの用語法を必要な限りでまとめておこう。彼にとって「意識」は「自我」との関連で機能的に規定されており、その点を明確にしておけば、マルクスが類との関連で根源的な意味を与えている意識とは矛盾しない形で意味を限定することができる。彼の表現によれば「自我」とは「個人の精神過程の連続した一組織」であり「意識」は「自我に結びつき、運動機能 (Motilität) への通路、すなわち、外界に興奮が排出される通路を支配している⁽³⁾」。また「意識される」ということは「相応する言語表象 (Wortvorstellungen) によって」或る対象が「前意識的に (vorbewußt) なる」ことである、とされている。このばあい「前意識的」な⁽⁴⁾

ものとは「潜在的であるが意識されうるもの」であり、これに対して「無意識的」なものとは「抑圧されてそれ自身のままでは意識されえないもの」である。⁽⁵⁾したがって「意識」されないものは二つの類型に分けられることになる。しかし、「前意識的」なものは「意識」に隣接して存在している。

つぎに、「自我」と「エス」との関係について触れよう。「自我」は、本来「未知で無意識的な」存在としての「エス」に由来し、「知覚＝意識 (W-Bw)」に媒介され「外界の直接の影響」を受けて変化した「エス」の部分である。⁽⁶⁾さらに「抑圧されたもの」＝「無意識的なもの」も「エス」の一部であり、「抑圧抵抗 (Verdrängungswiderstände)」によって「自我」から分離されている。⁽⁷⁾

最後に、「超自我」の意義を明らかにしておく。「超自我」は「自我の内部分化」したものである。⁽⁸⁾それが生成する過程をフロイトはいわゆる「エディプス・コンプレックス (Ödipuskomplex)」に関係づけて論じている。「エディプス・コンプレックスが強ければ強いほど、またその抑圧が（権威、宗教教義、教育、講義の影響を受けて）加速度的におこなわれればおこなわれるほど、後になって超自我は良心として、おそらく無意識的な罪悪感として自我を厳格に支配する」のである。⁽⁹⁾このようにして形成される「超自我」は「自我」を統御する機能を最も強力に発揮する「存在」である。その「存在」こそはカントのいう「理性」である。

さて、フロイトによる「超自我」生成の説明に対しては特別の関心を向けておく必要がある。というのは、それがきわめて特殊な諸関係、或る定型化された——おそらく、ヨーロッパ的な——家族関係、およびその「発展」形態としての社会関係を想定したばかりにのみ説得力をもつにすぎないからである。彼が、エディプス・コンプレックスを立論の根拠として積極的に取り上げている点は、「超自我」成立の論証の普遍性を損なうばか

りでなく、その議論の性格を著しく狭隘にもしている。「自我」は「外界」から影響を受けた「エス」の転化形態であり「超自我」によって内的に方向づけられうる、というのはひとつの見方ではあるが、それはまた、なにがしかの社会的連関のなかで外的に統御されうるにちがいない。「自我」は、特定の社会関係の内部において幼児期から強い規制を受け、いわば他我として機能することを——当事者にとって意識的であれ無意識的であれ——強制されうるはずである。したがって、すでに規定した二つの社会関係——ゲマインシャフトとゲゼルシャフト——のもとで「自我」の展開は結果的に大きな相違をもたらすにちがいない。

[2] ゲマインシャフトの「解体」と「コンパクト化」しない社会

ヨーロッパにおいてはゲマインシャフトの「解体」が少なからぬ局面でゲゼルシャフトの形成に繋がった。このことはさまざまな歴史研究のなかで立証されている。とりわけ、その経過がヨーロッパ固有の諸条件に規定されていることも多くの論者によって明らかにされている。このことは、裏を返せば、ゲゼルシャフトの形成に連繫しないゲマインシャフトの「解体」もありうることを示唆している。この点こそが、これから分析されるべき論点である。

ゲマインシャフトの「解体」は他我の喪失を意味するだろう。それが同時並行的にゲゼルシャフトの形成を伴うばあい、他我は「自我」の「発展」に裏付けられ「超自我」の確立によって再生されるであろう。このことは、朝永三十郎によって巧みに叙述されているような過程を経て、とくにヨーロッパにおいて著しかった。しかし、他我を失った人間は直ちに「自我」を担えるだろうか。他我の喪失が同時に「イド」への回帰を促進するばあいも考えられよう。他我に内在している「我」は「超自我」を産み出せずに、むしろ「イド」に引きずられながら「自分 (under-ego)」の状態を維持しつづけるだろう。こうした状態は疎外態の広範な展開と並

行してゲマインシャフトが「解体」するばあいには起こりうる。「自分」は、「自我」のように自己抑制的要素としての「超自我」を創出する能力をもたないので、「イド」の支配下にしばしば赤裸々な欲望を推進しようとする。また、「自我」・「超自我」の連関構造に見られる社会性は、「自分」のばあいにはその内でも外でも往々にしてすっぱりと切れ落ちている。換言すれば、「自分」の存在と社会とは直接的に結びつかず、「自分」に対する意識は社会の存在と無関係に行使される。それはまさにラ・メトリが想定した「人間機械」にはかならず、彼が『人間機械論』において試みた分析結果のかなりの部分は「自分」の挙動にもあてはまるのである。

さて、こうした「自分」がゲマインシャフトの「解体」の結果として大量に産み落されたとき、血縁関係や地縁関係に基づく他我集団の社会的形態はどうなるだろうか。とくに家族関係はどう変質するだろうか。家族、あるいは家族という表現によって切り取られた複数の人間の集まりは、同質的な「自分」の集合体となる。自己規制能力をもたない「自分」たちがお互いに欲望の実現を図ろうとすれば、家族という集合体は分裂するほかはない。他方、「自分」にとって社会の存在は前提とされていないから、「自分」の欲望に抵触する社会的諸関係——「近所」の関係、友人関係、恋愛関係、先生と生徒の関係、政治家と有権者との関係、先輩・後輩関係、等々——は「自分」にとって意味のないものと見なされ、ついには否定されてしまう。こうした「自分」がいかにたくさん集まっても社会秩序は形成されえない。前に規定した用語法を用いれば、「コンパクト化」が生じないのである。それどころか、集合化した「自分」はエントロピー増大法則の支配をまともに受け、無秩序な粒子として拡散するばかりであろう。そこではマイナスのエントロピーを「食う」ための疎外態——神話や国家や「資本」の諸制度——がつぎつぎに作り出されるが、それを意識的に統御できる人間の生まれてくる基盤はどんどん掘り崩される。この種の「自

分」ばかりがいわば「集合」した社会は決して観念の産物ではなく、経験的世界のなかに、とりわけほかならぬ「現代」の日本や「資本主義化」をめざすロシアのなかにますます大規模に確認されるようになってきている。猿が人間の挙動を真似るように米国人の「文化」や生活様式を模倣し米国の「合理的」権力行使に対しては黙従するばかりで自己主張のできない「戦後」の日本人の集団を分析するばあい、また、さらに対象を広げて「歴史貫通的」に見出される日本人の集団行動の構造的な特質を解明しようとするばあい、哲学的人間学の立場よりも「自分」というカテゴリーを中心にすえた動物行動学的観点のほうが一層有効な役割を果たすのではなかろうか、というのが私の見解である。そこで次の項では、とくに日本「社会」を素材として「自分」論を展開させてみよう。

- (1) 典拠となるのは、Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriff der reinen Soziologie*, Achte Auflage, 1935 (杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』, 岩波書店, 1957年, 上下二分冊)である。
- (2) マックス・ウェーバー『経済と社会』, S. 21, 参照。
- (3) Sigmund Freud, 'Das Ich und das Es', in *Gesammelte Schriften*, Band 6, 1925, S. 359, 井村恒郎・小此木啓吾ほか訳『フロイト著作集』6, 「自我論・不安本能論」(人文書院, 1970年), 267頁。
- (4) *Ibid.*, S. 363, 邦訳, 270頁
- (5) *Ibid.*, S. 357, 邦訳, 265頁。
- (6) *Ibid.*, SS. 367-368, 邦訳, 273-274頁。
- (7) *Ibid.*, S. 368, 邦訳, 273頁。
- (8) *Ibid.*, S. 372, 邦訳, 276頁。
- (9) *Ibid.*, S. 379, 邦訳, 281頁。
- (10) 朝永三十郎『近世における「我」の自覚史——新理想主義とその背景——』, 角川書店, 1952年。

Ⅱ 「自分」の基体——歴史的に共時的な構造の検出——

日本の歴史のなかに存在してきた「自分」の姿を把握しようというのがここでのねらいであるが、それはすでに丸山眞男によってかなりの部分が巧みに抉り出されているので、彼の議論を私流に敷衍しながら「自分」の歴史的基盤を整理しておこう。

〔1〕『古層』の構造

「葦芽」の「萌え騰る」形式の繰り返しが歴史的内容を捉えていくという丸山の議論は、『忠誠と反逆』に収録された論文「歴史意識における『古層』」のなかの中心的命題を構成している。歴史の中身が『円環的法則性』をもって再現される、あるいは歴史は「繰り返す」という発想は中国の思想史＝儒教思想史を顕著に特徴づけてはいるが、日本の歴史意識の独自性とは直結しない。彼の表現を用いれば、『葦芽の萌え騰る』生命のエネルギーから大地・泥・砂・男女身体の具体的部分が、つぎつぎとなりゆく過程は「天地の運行の……（中略）……循環という円環的法則性の表象よりはむしろ、——究極者の欠如によってまさに無限の遡及性と不可測性を帯びた——『初発』のエネルギーを推進力として『世界』がいくたびも噴射され、一方向的に無限進行してゆく姿」なのである。⁽¹⁾

それでは、日本思想史に根ざす『古層』はいかなる構造をもっているのだろうか。丸山によれば、その根源的な形式は「つぎつぎになりゆくいきほひ」と表現される。それは「絶対的始源者または不生不滅の永遠者」⁽²⁾、したがって、「ゴッド」や「アラー」や「仏」を欠いた「時空的エネルギー」の機能する形式にほかならない。「つぎつぎになりゆくいきほひ」というかたちは、歴史意識のなかに明瞭な姿をとって頻繁に再生し、歴史の実在を表現し解釈する機能を与えられている、というのが彼の主張の帰結であろう。とすれば、『古層』というような、累積した「地層」の下下部

分というアナロジーは相応しくない。それはいろいろな内容を無限に取り込むことのできる或る形式でなくてはならない。それを今後、生活形式とよぶことにしよう。

したがって、「つぎつぎになりゆくいきほひ」という語句の表す生活形式は、その形式だけに着目すれば、数学上の関数 (function) ないし写像の構造をもっているといえるかもしれない。丸山説を突き詰めていけば、つぎのような結論に落ち着くのではなからうか。すなわち、歴史を目的論的に見るのではなく、いくたびも「葦芽の萌え騰る」ごとく機械論的な自然の姿にあてはめて見るという姿勢が、あまねく日本人の——自己意識とよべるほど明瞭な輪郭のない——自己観念の底流に存在している、と。まさしく歴史を「一方向的」に、それゆえ不可逆的に「無限進行」するものと見るのが、ほかならぬわれわれ日本人の心底に無意識の形で刻みこまれた非歴史的な生活感覚なのである。思想家藤田省三にならって逆のいい方をすれば、歴史を遡るにつれ起点そのもの——カミ自体！——が「消失」してしまうわけである。⁽³⁾ この立場をいま少し形式化してみよう。

歴史に出現する事象 ε_i は「過去」とも「未来」とも途切れた形で順々に並び、同一の空間のなかに投影される。数学的なイメージで表せば、つぎのような諸命題にまとめられるだろう。

- (1) $f_i: \varepsilon_i \rightarrow \varepsilon_i$ ないし $f_i(\varepsilon_i) = \varepsilon_i$
- (2) $\varepsilon_i \rho \varepsilon_i \cdots$ 反射律
- (3) $\varepsilon_i \rho \varepsilon_j, \varepsilon_j \rho \varepsilon_i$ ならば、 $\varepsilon_i = \varepsilon_j \cdots$ 反対称律
- (4) $\varepsilon_i \rho \varepsilon_j, \varepsilon_j \rho \varepsilon_k$ ならば、 $\varepsilon_i \rho \varepsilon_k \cdots$ 推移律
- (5) 任意の事象 $\varepsilon_x, \varepsilon_y$ について、 $\varepsilon_x \rho \varepsilon_y$ または $\varepsilon_y \rho \varepsilon_x$ のいずれかが成り立っている。

これらの命題には「初発」の「エネルギー」 ε_1 (数学的には全順序集合の「最小元」) の所与性以外になんら「神秘的」「威力」は前提されていない

い、このことは数学的には全順序集合に「最小元」が与えられていることを意味するので、『古層』——正確には、生活形式——の構造は数学的構造という観点からは「整列順序集合」として規定される。また、対称律の成り立たないことを ε_i と ε_j (自然数の大小関係として $i < j$ と仮定する) との不可逆性を意味していると解釈すれば、その構造は全順序半群という数学的構造に置き換えられる。

したがって、このように構造化された生活形式——もっと形式化していえば、「順序」構造——のうちには、もちろん、「絶対者」は存在しない。それらは、一見すると、歴史の「進化」論的あるいは「発展段階」論的な解釈を表現しているように思われる。形式的には確かにそうである。しかし、注目に値することだが、ここには「進歩」も「展望」も過去への「反省」も何もないのである。在るのは「機械的自然」としての歴史の形式だけである。内容として存在しうるのは、結局、「いま」だけである。

「神」もいなければ「神」に代位しうる人間的構想力の担い手もない、このように恐ろしく殺伐とした『古層』の存在を丸山眞男は結果的に実証している。彼自身はそんな茫漠とした干からびた風景の出現を望んではいなかったにちがいない。しかし、そこに登場する大多数の人物は「いま」を生きる「葦芽」のごとき「自然的」存在である。彼らは、もちろん、「自我」の担い手ではありえない。「いま」を生かされ「イド」に支配されるばかりの「我」、つまり「自分」である。そして、この「自分」は「葦原」の盛衰にも似た、なかば無機的な循環過程のうちに出現し消失していく。それでは「自分」の「集合」はいかなる「順序」で編成され支配されることになるであろうか。そこで改めて、なんらかの宗教的絶対者（仏、アラー等々）を欠いた「時空的エネルギー」を考慮しなくてはならない。

[2] 日本社会の「順序」構造

或る「時空的エネルギー」が無限に自己保存可能な形で想定されうると

すれば、「自分」の「集合」は、その個別的側面における無機性的性質とはかけ離れた、おそるべき運動能力を発揮し、きわめて強力な求心力をもつ「秩序」を形成する。このこともまた、丸山によって深く考察されている⁽⁴⁾。実際に日本史上においてそうした「秩序」の始まりは明治維新に求められる。そのときから日本社会は「天壤無窮の皇運」といった開かれた「エネルギー」によって「コンパクト化」されたのである。すなわち、無限に開放的な——「神聖ニシテ侵スベカラ」ざる——軸心＝「国体」を不可欠の要素として含む「コンパクト化」した社会、その軸心が喪失されると同時にいとも簡単に脱「コンパクト化」する社会、そうした社会が明治維新による「権威」と「権力」との合一によってなかなば無意識のうちに生成してしまったのである。

日本のような、それ自体で「コンパクト化」の起こらない社会では少数の支配者は「順序」を保つ任意の「集合」形式——端的に言えば、制度——を容易に挿入して意図的に「コンパクト化」を惹き起こすことができる。彼らは——この主語そのものが実は無規定的なのであるが——明治期以降「国家神道」といったイデオロギーを諸宗教の根底に配置し教育制度のなかでそれを「たたきこむ」ことによって「現人神」を頂点とするピラミッド型の「順序」を構築した。意識的な少数の個人は、当然のことながら、この「馬鹿げた」「信仰」強制に対抗しようとしたが、成功はしなかった。というのは、個人でない「自分」が社会の大半をしめているからである。抵抗を試みたところで、少数派は「異端」視され「非国民」として詰られるのが関の山である。ここで、ピラミッド型の「順序」構造の形式的内容についていまだ少し立ち入った考察を試みておこう。

いま、或る支配関係、同じことであるが、命令＝服従関係を想定し、それを前出の記号 ρ で表そう。或る家 F_1 を例にとれば、その内部においては、弟妹 ρ 兄姉 ρ 母 ρ 祖父母 ρ 父＝家長、といった関係が存在している。

日本の家は「直系家族」として類型化される構成をもち、そこでは同じ家族構成が「無限に」循環⁽⁵⁾している。個別的観点から家を見たばあい、この循環構造はなんらかの巡回群によって形式的に表現され、その連続性は「祖霊信仰」といった疎外態によって保たれるであろう。こうした特質を備えた個々の家に対して、こんどはひとつの家と多数の家（例えば、隣組や町内会など）との関係が成り立っている。そこでは、 $F_1 \rho F_1 \cup F_2 \dots \cup F_\lambda$ といった「順序」が構造化しているわけである。さらに、全部の家の集合としての「国家」を $\forall F_i$ とすれば、

$$F_1 \rho F_1 \cup F_2 \cup \dots \cup F_\lambda \rho \dots \rho \forall F_i$$

といった「順序」が成立することになる。日本社会を前提としてこの「順序」を考えれば「国家」に命令するという関係が存在しないので、「国家」はいわば「最大元」である。さて、ここに登場する「国家」とはなにを表しているだろうか。「国体」であろうか、それとも「天皇家」であろうか、それとも司法・立法・行政を総括する公権力体系であろうか。おそらく、それらすべてを含み、なおかつ、 ρ によって「順序」づけられて構造の最後の「要素」として天皇の位置している「家」、それがここである「国家」である。しかも、こうした支配関係の最後に位置する天皇なるものはきわめて曖昧で空虚な存在でしかない。というのは、あの明治憲法の規定するごとく、「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラ」ざる存在だからである。支配関係の最後には無規定的で抽象的な存在、したがって実在的な支配関係を担うことのできない虚像——それを実像化する役割を果たしたのが、「輔弼」である⁽⁶⁾——が君臨するというこの構造は、究極的な命令権力の存在の否定に繋がり「無責任の体系」(丸山眞男)を固定化するにいたるであろう⁽⁷⁾。

これと同じ構造は太平洋戦争後に復活してきた。今度は「資本」の「価値体系」が新たな制度としてひとつの「順序」をつくり上げた。天皇制的なピラミッド構造が形式的「順序」構造として温存される一方、「資本」

は社会の頂点に実質的な支配的地位を占めたのである。そこでは物質的富の配分高に応じて実質的「順序」構造が定立された。多数派たる「自分」集団は「資本」の発揮する「依存効果」に左右されて彼らの集团的・多数派的「意志」を貫徹する。反「資本」の立場は、それが左右いずれの「翼」に所属していようと、少数派として潰される。

『古事記』の時代にまで遡ることのできるこうした「順序」構造は容易には破砕しがたい存在である。さらに、日本「社会」を常に覆い尽くしている諸疎外態の複合的構造もまた、おそるべき生命力を保持している。というのは、ほかならぬその「社会」の存立が疎外態の存在に依存しており、常になんらかの疎外態を取り込まない限りそれは無秩序に陥るしかないからである。そこでは疎外態を吸引することによって生活形式が維持されるので、疎外からの脱却などといった発想が出現するはずはまったくないのである。したがって、少なくとも日本「社会」にかんする限り、自生的な構造変革の可能性は無きに等しいと慨嘆するほかになすすべはないといえるかもしれない。いくばくかの希望的観測をこめて、次項において正常態の「回復」を普遍的な——しかし、ささやかな——課題として取り上げるけれども、だからといって私はそれを手がかりに将来への「展望」を切り開こうなどという大それた望みを抱くつもりなど毛頭ない。それどころか、事態はもっと深刻である。なぜならば、日本人の集団をとにもかくにも社会もどきの組織としてまとめあげる上で媒介項となっているのは疎外態のなかでもとりわけ厄介な「運動」をする疎外態、つまり「資本」であり、日本「社会」を特徴づけているのは「資本」から派生した諸疎外態と「資本」によって「保護」されている「歴史貫通的」諸構造だからである。しかも、この「資本」こそは、「形式合理的」な貨幣＝資本「計算」に基づいて予測不能の不確定性を増幅させる「運動」の主体でもあるのである。⁽⁸⁾

- (1) 丸山眞男『忠誠と反逆——転形期日本の精神史的位相——』, 筑摩書房, 1992年, 326頁.
- (2) 同, 327頁.
- (3) 藤田省三『異端論断章』(みすず書房, 1997年7月刊), 第2章, 参照.
- (4) 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」(増補版『現代政治の思想と行動』, 未来社, 1964年, 所収), 参照.
- (5) 社会学者鈴木栄太郎は「家族構成の世代的発展の形式」を「同族家族」、「直系家族」および「夫婦家族」という三つの種類に分類し, 「無限に同型を反覆し安定した家族型」としての「直系家族」をもって日本人の「平均的家族構成」類型と見なしている. そのイメージは正弦関数や余弦関数のグラフによって近似されるようなものであることを, 鈴木は図解によって示している. 他方で彼は, 都市化の進展とともに「夫婦家族」類型が急速に台頭してきており, その群生が「直系家族」の「安定」を脅かしている, と指摘している. 同著「日本人家族の世代的発展における周期的律動性について」(『鈴木栄太郎著作集』Ⅲ, 未来社, 1971年, 所収)を参照せよ. なお, この論文が発表されたのは1942年のことである.
- (6) 丸山眞男『日本の思想』, 岩波書店, 1961年, 38頁.
- (7) 同, 37-39頁, 参照.
- (8) 「資本」の「運動」がカオス的な不確定性を示す一局面については, 拙著『バーリアの楔』(有斐閣, 1994年刊), 第6章, 参照.

Ⅲ 芸術における正常態

疎外態の蔓延した「此世」のなかで「資本」の圧倒的な力の及んでいない場所があるとすれば, それは孤立した非体系的なアフォーリズムの万華鏡として存在するほかはないだろう. そうした場所は, しばしば「資本の漁場」に境を接したような, いつ消失してもおかしくないスレスレの時空世界を形成している. たとえば, 工業(industry)と区別された工芸(craft)の世界はその一類型であるかもしれない. 工芸の展開する場は疎外態の支

配下でない数少ない空間であり、したがって正常態の揺籃の地となりうる。しかし、それは個人によって担われ意識的に保持されない限り、存続したい場でもある。すなわち、それはゲゼルシャフトを透過して培われる諸個人の規範的意識によって支えられなくてはならない。そこにまた、いわゆる美学の存在理由も求められよう。他方、同じく正常態の生成する場に類似の、しかし、実態はまったく異なった芸術の分野も存在する。その極端な実例となっているのは「近代日本」文学の世界である。

まず、工芸における正常態の形を検討することからはじめよう。

[1] 工芸における正常態

ひとつの存在の型を考えよう。それを人間が規定することはできないが、それによって人間が規定されているような存在、これを自然とよぼう。自然を知覚しようとする人間の意識的志向を美意識と称する。こうした意味における美意識は、コーヘンのいう「純粹感情」に同じい。

人間の美意識の表現が芸術である。したがって芸術の営みには主体である人間自身が無規定的になること、すなわち自由であることが必要である。しかし、自由が感性的に表現されるためには、シラーのいうように、「技術（Kunst）」——或る規則にしたがった形式——が不可欠である。⁽¹⁾

「われわれは先づ第一に、美はしい物は自然物なることを、即ち、それは自己自らに依ってゐることを知らねばならない。次に、それは恰も一つの規則に依ってゐるかのやうにわれわれに思はれねばならない、……（中略）……しかし自己自らに依ってゐるといふことと・規則に依ってゐるといふこと・のこの二つの観念は、ただ一つの仕方によって合一せられてゐる。……（中略）……技巧における自律、技術性における自由（Autonomie in der Technik, Freiheit in der Kunstmässigkeit）はそれである。」

同じ著書のなかでシラーは「美は技術性における自然である⁽²⁾」と述べているが、そこには「自由」な主体が「技術」の助けを借りて「自然」への志向を実現しようとする美意識の構造が適切に示されている。

このように規定していくと、美意識なるものは決して日常性とは無縁のものではなく、ほかならぬ日常生活のなかから生成してくることになる。生活に必要な物資の自由な生産活動とそのため「技術」を称して工芸とよぼう。当然のことながら、経済生活上の事実からも美意識は生まれるし、美的な諸契機も見出されるはずである。とくに19世紀後半のイギリスに相次いで登場した芸術批評家ラスキン(John Ruskin)およびモリス(William Morris)の思想には経済生活における美意識の問題が工芸を媒介にして色濃く提起されていた。とりわけ工業との比較を基準にした工芸の概念規定を試みつつ、疎外態を超える場を垣間見ておこうというのが、つぎの課題である。

まずはじめに、経済学的な観点から工業と工芸とを区別してみよう。いわゆる工業の対象は、「価値法則」の適用される労働およびその生産物に限定される。このばあい、経済学者アルフレッド・マーシャルが「標準化」と名づけた過程を前提にして可能になる「財」の商品化が想定されている⁽³⁾。他方、工芸は衣食住を基本とする日常的な「欲望」の充足に指向する労働およびその生産物が対象となるだろう。原理的に営利と切り離された日常生活の内部から工芸は生成してくるのである。ここから工業製品と工芸製品との区別が可能になる。両者は生活の必要を充足させるという共通の性格をもちながらも、工業製品は営利原則に支配されるのに対し、工芸製品は自然に取り囲まれた人間の自然な日常生活が体化されたモノ、したがって美意識の表現形態である。しかし、工芸製品は、しばしば、気づかれることなく日常的な商品世界に送りこまれ工業製品に転化してしまっている。他方、工芸製品に含まれている自然的性格、したがってまた芸術

性は、往々にして日常性から遊離しはじめ、ついには「自立化」する。そして、美意識の商品化という一般的な傾向に合流するにいたる。

こうした区別を踏まえたとき、工芸の独自の意義はどんなところにあるのだろうか。第一にそれは、自然環境や自然のなかの日常生活や恵み豊かな自然といった、総体としての「自然」に則した人間の営みを意識的に合理化しようとする点で、「資本」の合理性に指向する工業の営みとは異なっている。換言すれば、工業は「自然に叛いた報い」によって美を薄くしているのである。⁽⁴⁾第二に、工芸は「標準化」を否定することによってその地方性、特殊性を実現しようとする。しかし、この点は工芸の普遍性を否定するものではない。というのは、もともと「自己流 (Manier)」であった工芸は繰り返して生産されることによって「様式 (Stil)」になるからである。⁽⁵⁾「標準化」による商品生産の普遍性は「資本」による「自然」の否定を根拠にしているのに対し、「様式」の普遍性は「自然」の循環構造によって規定されている。第三に、工芸の本来の形は手工である。それが機械より優れているのは「自然がじかに働くからである」。⁽⁶⁾とはいえ、このことは機械工芸の存在を直ちに否定することにはならない。機械の内容をどう限定するかに応じて機械工芸の現実的意義もまた多様に規定されるであろう。しかし、すでに見たように、機械の一般的な実存様式自体が疎外態の構造をもっており、しかもその構造は「自然」とは相容れない諸要素を含んでいる。機械と両立する「自然」、すなわち「機械的自然」はもっぱら工業生産の媒介契機としての意味しかもちえないだろう。第四に、クラフト・ギルドという表現に示されるように、工芸活動はしばしば集団的である。個人工芸は実用性を度外視する傾向に陥り易く、芸術性の追求に踴躍する結果、美意識の商品化に飲み込まれがちである。個性の生み出す美がそれ自体として売りものにされるわけである。これに対して集団工芸は、個体ではなく個人の工芸資質を相互に意識的に高め合う方向に作用し、

それを担う諸個人が日常性から遊離するのを防止する。集団生活を基本とする日常生活世界が共働して「生産」されることを前提として、日常性への絶え間ない回帰は個人の美意識に還元され、その結果、工芸活動ならびに工芸作品の存在そのものが常に新たな意味を作り出すことになる。

かくして、人間の美意識がゲマインシャフト的に組織化され物を制作する諸個人の営みが人間生活の日常性に密着するとき、工芸は工芸を再生産する構造を自ら産み出し、工業の存立を支える疎外状況そのものは工芸の世界から遮断される。そこに生まれる諸個人の営みは、すでに規定した正常態を「生産」する。しかし、正常態が存立できるトポスが理念として構想できるということと、それを現実^にに或る場所で発見できるかどうかということとはまったく別の問題である。実際には人間の日常生活の場は同時に「資本」の働く世界でもあり、工業製品と工芸製品との現実的距離はさほど大きくはない。それは人間の個人的行為や社会的行為における意識性の希薄さに、意識における目的や「価値」の欠如に由来している。「自分」の集団として編成されたゲマインシャフトにおいては、「家元制度」に類した工芸家秩序しか生まれてこないであろうし、「資本」の牛耳るゲゼルシャフトにあってはもっぱら「芸術家身分」が孤立的に珍重され、高い貨幣的評価を受けるにちがいない。いずれにせよ、正常態のトポスはユートピアに属している。

[2] 文学における空虚な正常態——「無」の構造——

以上のような正常態の姿はどちらかというと模範的なものである。強固な疎外態の奔めいている場には恐ろしく歪な「正常態」が出現してくる。それは「近代日本」文学のなかに典型的な形で見出されるので、文学者伊藤整は社会的かつ構造主義的な観点からその形を巧妙に摘出することができた。⁽⁷⁾彼の主張するところによれば、文学者に代表される日本の知識人たちは、なにがしかの神への信仰を抱きえなかったばあい、上述した日本社

会の構造から「自立」して「個我」を確立するために独特の思考装置を案出した。それは、一言にしていえば、「無」の意識であった。すなわち、人間は本来「非存在」としての「無」に帰すべき存在であり、人間の存在自体はかりそめの状況にすぎない、と措定するのである。日本「社会」というゲマインシャフトからの「魂」の救済を求める知識人たちは「反社会的 (unsocial, gesellschaftfeindlich)」になろうとしてもゲゼルシャフトそのものが成立していないので、「非社会化 (dissociation, die Trennung)」するほかはなかった。彼らは「社会」から孤立した「達人」になることを余儀なくされたのである。

こうした「現世」的状況からは遁世や自殺といった帰結が一方では考えられるが、それ以上に現実的な意義をもっているのは志賀直哉に代表される「現世肯定」型の「無」の「思想家」たちの立場である。伊藤によれば「仏教や老子の思想が日本で形式化し葬祭の儀式化して生命を失ったあとに残した無の認識の型」は「明治二十年頃から多く輸入されたスペンサーなどの進化論的認識と結びついて、無、宇宙、微生物、植物、動物、人間という順で積み重ねられて現代日本の知識人の無信仰性を支えている」⁽⁸⁾のであるが、その立場は親戚関係を上限とする狭隘な「社会」の「平穩」を希求する一方で「自然的存在としての人間」を抽象的かつ非社会的に「肯定」することを可能にしている。この議論は、もちろん小説家のばあいだけにとどまらず、多くの芸術家や自然科学者の「社会的立場」にも妥当するように思われる。

結局のところ、「無」の意識なるものは疎外態の存在の否定にも肯定にも繋がらず、それとすれちがったところでひとつの社会的構図を志向しているにすぎない。それは正常態といった個の積極的な自覚形態を創造するものではありえず、むしろ、疎外態に覆われて構造化した社会のただなかにひっそりと身を置いている「弱々しい葦」のような存在である。しかし、

「無」の思想もまた或る構造を形成して存在していることは確実である。その構造とは、連続する「無」のなかから刹那的な「有」の「連環」⁽¹⁰⁾が無限に切り取られ、そこになおも残存する「無」の「集合」であり、あたかも数学者のいう「カントール集合」に類比されるべき存在である。ことによると日本の現実の社会自体も、ゲマインシャフトとかゲゼルシャフトといった概念に収まらない、この種の無機的な「連環」構造を絶えず産み出す仕組みそのものかもしれない。

ところで、こうした構造を突き詰めて具現化し、大域的な日本社会の素描を試みた異端的小説家がいる。最後に彼の偉業に触れておこう。いうまでもなく、彼の名は中里介山である。文字通りのライフ・ワークとなった介山の作品『大菩薩峠』は、「大衆小説」的な筋立てに託して「日本社会」の縮図を内蔵させていた。『大菩薩峠』にかんする人文科学的な研究によれば、そこで彼の描いた構造は「カルマ曼陀羅」に類比されるような世界であるともいわれている。そこには悪そのものの存在を不可欠とする輪廻⁽¹¹⁾の場が克明に描かれ、外来の文化的・宗教的諸契機を内部化する習合構造が巧妙に表現されている。介山の描出する個性的な人物像が生死を演じる『大菩薩峠』の時空世界は、あたかもフラクタル図形によって表される集合⁽¹²⁾に類似の曼陀羅構造を作り出し、そしてその構造は単に循環するだけでなく反復して無限に相似形を再生産しているのである。それは彼以外にはだれ一人として描くことのできなかつたきらびやかな「無」の世界である。しかし、他面、『大菩薩峠』に現出する「社会」は恐ろしく「静態」的であり、そこでは定型化され「カースト」化された登場人物が或る摂理にしたがって動くばかりで、各々の人物が所属する階層間の秩序は不変に止まる。とくに、「部落民」と目される人物はこの「カースト」の最下層に位置したままで、「社会」の変質（＝明治維新）にもかかわらず変化への兆しを見せない。その位置は、明治期以降の「日本社会」で、人種的に異質の

「植民地人」——原住民と植民者——や、いわゆる「新平民」がしめた位置——まさしく「天皇制カースト」の縁⁽¹³⁾——とまったく同一である。

- (1) シラー著〔草薙正夫訳〕『美と芸術の理論——カリ阿斯書翰——』、岩波文庫、60頁。
- (2) 同、48頁。
- (3) 「標準化」の一般的意義については、拙著『パーリアの楔』（有斐閣、1994年）、第3章、参照。
- (4) 柳宗悦『民芸四十年』、岩波書店、1984年、115頁。
- (5) シラー、前掲訳書、85頁。
- (6) 柳、前掲書、117頁。
- (7) 伊藤整「近代日本人の発想の諸形式」（同著『近代日本人の発想の諸形式 他四篇』、岩波書店、1981年、所収）、参照。なお、この論文は1953年に『思想』（岩波書店刊）に発表されている。
- (8) 同、54頁。
- (9) たとえば、映画監督の小津安二郎は志賀直哉に似た存在であった。彼の作品のなかには構造化した人間生活のすぐれた表現が見出される一方で、志賀と類似の「現世」肯定の立場が鮮明に出ている。因みに、小津の墓石には「無」という文字が刻まれている。
- (10) ここで「連環」という表現を用いたのは、幸田露伴の小説「連環記」（『露伴全集』第6巻〔岩波書店、1953年刊〕所収）を意識しているためである。1941年に書かれたこの作品のなかで彼は、かりそめの魂を反復させながら彼独自の「無」の思想を描き出そうとしている。「保胤」と「定基」といった対立的契機（Aと¬A）を線分の両端とする直径が無数に含まれ、円の成分となっている個々の人には全体を見渡すことのできないほど巨大な閉じた円環、これが露伴の描いた日本人の生と死との果てし無い構造、したがって「無」の構造であった。それは、個々の部分では一定の律動を示しながらあらゆる矛盾をそのまま飲み込んでしまうような、平面的な形でしか存在しえない単純な線画である。
- (11) 橋本峰雄『「大菩薩峠」論』（桑原武夫編『文学理論の研究』、岩波書店、

1967年、所収)、参照。

(12) これは「マンデルブロー集合」ともよばれている。曼陀羅を連想させる多くの興味深い事例についてはマンデルブロー自身の著作 (Benoit B. Mandelbrot, *Fractals: Form, Chance, and Dimension*, 1977.) が参照されるべきである。

(13) 『大菩薩峠』に登場する主要人物のうちで「米友」は「山窩 (サンカ)」に類した放浪者であるが、「サンカ」について柳田国男は救貧政策の適用しがたいほどの「反社会的感情」の深い階層であるために特別の監視が必要であると論じている (『所謂特殊部落の種類』〔大正三年〕, 『定本柳田国男集』第27巻, 筑摩書房, 1964年、所収)。同じ論文において彼は「特殊部落ノ特殊タル所以ハカノ印度等ニ存スルガ如キ先天的ノ階級制度ニ在ラザルコトヲ自他ニ開示」する必要を訴えている (同、387頁)。

IV 「対象化」された「自然」——「公害」と「文化」——

「対象化」された「自然」、したがって原自然でない「自然」の概念については前節の疎外態を論じた箇所ですでに規定した通りである。ここでは、まず、そうした「自然」が人間に対して恐るべき負のエネルギーを発揮する状況について検討しておこう。それはいわゆる「公害」という言葉によって象徴的に表現されている。つぎに、「対象化」された「自然」と「文化」ないし「文明」との関連についても簡単に言及しておく。

[1] 「自然」と「公害」

「公害」の定義をめぐる⁽¹⁾は多くの議論が存在するようだが、ここではそれをつぎのように規定しよう。すなわち、「公害」とは、「対象化」された「自然」から構成される「環境」が人間の本源的な生産活動の条件となっているばあい、そうした「環境」が生産そのものをなにかしかの度合いで阻害する現象、を意味する。当然のことながら、生産そのものにはその

担い手である人間の生存条件も含まれている。端的に言えば、「公害」は「対象化」の機構を通じて「自然」が生産を制約し、ばあいによっては破壊する現象なのである。したがって、「公害」と疎外態の形成とは密接不可分の関係にあり、わけても私的所有の生成は「公害」の原点をなすであろう。マンデヴィルの警句をもじって言えば、「私益は公害なり」というところか。実際に、間接的にせよ直接的にせよ、なんらかの形で「公害」の発生に結びつかないような産業活動は、サービス産業を除くと、珍しい。すでに多くのケース・スタディによって「公害」の多様な形態が検出され、対症療法がいろいろと考案されてきているが、根本的なところで「公害」を「治療」する方法は見当たらない。なぜかといえば、「公害」は人間の経済活動の根源的な場から生まれてきたからである。マルクスが「対象化」された「自然」と名づけた領域、それこそが「公害」発生の場合＝根拠である。

人間の存在する以前から存在し、いまなお広大な宇宙の大半を蔽っている自然は原自然と称されるべき自然であるが、人間の労働がかかわった原自然のほんの一部は「対象化」された「自然」になっている。しかし、地球だけに限定してみればこうした「人間的自然」は急速な勢いで増大してきたし、いまも増大しつつある。人間の生きる「環境」を構成しているのは、これである。「対象化」された「自然」あるいは「人間的自然」は人間の生息条件を一般的には劣悪にしつつある。とりわけ、統御されない「自由な」私的産業活動は営利の規模を拡大する一方で、生産から派生する負の財(bads)の産出規模をも増やしている。いわゆる「産業廃棄物」はその代表的な類型をなしている。また、戦争企業に営利の根拠を求めている産業は局地的な戦争によって潤いながら世界中に危険な物質や武器をばらまき、地球を巨大な武器庫たらしめている。見方を変えれば、人間は武器や放射線や「産業廃棄物」の国際的な流れを掻い潜って正の財

(goods) を手にいれ、なんとか生活しているのである。

人間は、自らの種の生命を継続的に維持しうるように、ひとたび「対象化」された「自然」を統御することができるだろうか。そのためには営利を求める産業活動を、したがって「資本」を支配するすべを身につけておかななくてはならないが、そうした人間は果たして存在できるであろうか。残念ながら、疎外態の形成や構造化といったこれまでの議論は、こうした可能性に対して必ずしも明るい「展望」を切り開いてはくれないだろう。いくばくかの虚しさを感じつつも、強いて明るい希望のささやかな灯し火を見つけようとする者があるとすれば、彼はエピキュリアンを自認するラ・メトリの潑刺とした議論に耳を傾けるほかはないであろう。なぜならば、ラ・メトリは、人間にくらべて「自然」がはるかに深い存在性と計り知れぬ広さを備えていると考える人間、「自然」に畏敬の念を抱く人間に対してつぎのような「救い」の手を差し伸べているからである。

「かく考えるものは、……（中略）……生を愛し、いかにして嫌悪の情がこの無上の愉楽にみちた場所にありながら人の心を蝕むことができるかを知らず、自然に対する尊敬の念に溢れ、自然から受けた感情と幸福とに応じて、十分の感謝と愛着と優しさにみち溢れ、最後に、自然を感じこの世界の麗しき光景を目の当たり見ることを幸福に思い、決して自己の中における自然を破壊することもなく、他人の中における自然を破壊することもないであろう。それどころではない！ 慈悲心に溢れて⁽²⁾いるから、自分の敵の中の自然の性質まで愛すであろう。」

ここでは、ラ・メトリの穢れなき素直さを歴史の彼方に確認するだけに止めなくてはならない。やや角度を変えて、次項では「自然」にまつわる語義論にふれておこう。

[2] 「自然」と「文化」

人間によって原自然から剝離され「対象化」された「自然」は「文化 (Kultur)」あるいは「文明 (civilization)」である。「文化」をドイツ語からの訳語として、また「文明」を英語からの訳語として取り上げること(3)は一定の歴史的意味をもっているのだが、そうした方面の詮索はここでは無用である。むしろ、「文化」や「文明」といった日本語表現そのものが疎外態に由来していることに注意を喚起してこの種の表現が指し示すべき真実を明らかにしたいだけである。

とりわけ「文明」に対立させて、しばしば「野蛮」という言葉が使われる。それは、われわれの用語法でいえば、原自然のなかに人間の生活が同化している状態であろう。別のいい方をすれば、「野蛮」とは疎外のない状態、疎外態から「自由な」人間の存在様式である。そこでは「対象化」が日常生活の内部に限定されているために原自然の領域から「自立」した「自然」は生成していないのである。この限定的な「対象化」が繰り返されるばあいの「自然」は広義の「文化」と称されるかもしれない。そのように規定するとき、「野蛮」のうちにも「文化」は存在するといえるだろう。それは人間によっていわば統御された「自然」としての、「対象化」された「自然」であり、「人間的自然」である。人間の生活にそくして考えれば、「文化」とは「対象化」を統御する人間の知性である。しかも、その知性は継承され蓄積されるので、レヴィ・ストロースの表現を借用して「文化」とは「累積された」エビスターメの体系そのものであるとも規定されよう。(4)「文化」と区別して用いられるばあいの「文明」の用語法もまた、この関連で十分な限定が加えられよう。すなわち、諸「文化」の創造する集合的な知性の構造が「文明」にはかならない。レヴィ・ストロースの卓越した定式化を引用すれば「われわれが文明と呼んでいるあらゆる秩序の創造の複雑な総体を全体化するについて、一つの文化がもっている

機会は、その文化がある共通の戦略を——大ていのばあい意図しないので——つくるのに共に参加している諸文化の数と多様性の関数である⁽⁵⁾ということになる。「文明」の概念はこのように「対象化」された「自然」を根拠として規定される「文化」概念から構成されるときにはじめて有効な分析的意義をもつ。それは、たとえばルネサンスの構造を組み立てる上で決定的な役割を果たすであろう⁽⁶⁾。

確かに、「文化」や「文明」という日本語をどう使うかは人それぞれだから喧しい詮索は「学者」に委ねればよい、と決め込んで「文化論」や「文明論」を展開し刹那的な「知性」をひけらかすのは「個人の自由」に属することかもしれない。しかし、原自然や「対象化」された「自然」との関連を度外視したまま「文化」や「文明」が独り歩きするとき、これらの言葉の無概念化が起こることは必定である。このことは多種多様の「文明史」や「文化史」にもあてはまるにちがいない⁽⁷⁾。

(1) たとえば、都留重人著『公害の政治経済学』（岩波書店、1972年）第二章、参照。

(2) La Mettrie, *op. cit.*, pp. 116-117, 邦訳, 118頁。

(3) この点については、和辻哲郎「日本の文化についての序説」（『和辻哲郎全集』第20巻、岩波書店、1963年、所収）を参照せよ。

(4) C. レヴィ・ストロース著（荒川幾男訳）『人種と歴史』、みすず書房、1970年、43頁、参照。

(5) 前掲訳書、63頁。

(6) 同、64頁。

(7) 「歴史の教訓」への帰依を要求するような、トインビー流の「文明史」は「文明」の語義論にかんしてのみならず歴史の解釈そのものについても多くの誤謬を含んでいる。そもそも「歴史の教訓」として主張されている事柄は、或る観点から歴史を構造化した結果得られる意見なり思想にほかならない。歴史に「教訓」を求めたり、歴史から「教訓」を引き出したりすることができると

主張するのはまやかしである。

第4節 結論的覚書

人間の社会的存在様式にとって疎外態の構造化がもたらす影響は計りしれないから、前節に略述したトピックス程度の手掛かりを与えるだけで当面は満足しなければならないだろうが、この問題をさらに掘り下げていくばあいの出発点として最後に若干の論点を挙げておくことにしよう。

I 現象学の成立根拠の崩壊について

まず、こうした問題の立て方にとって恰好の題材を提供してくれるのは、現象学である。その提起している人間学的事実は、フォイエルバッハにおける類の規定と深くかかわって類の本質の輪郭を明瞭に描き出すと同時に人間の意識作用の構造をメタ自然科学的観点から組み立て直すときの根拠を指し示してもいるのである。しかし、類の外化、したがって疎外態の形成は、現象学の立場そのものの成立根拠を着実に蝕んでいる。この点こそが、最後にどうしても言及しておかなくてはならない論題のひとつである。

現象学者の明らかにしているように、「本質直観」における意識の「志向性」は「対象」を措定する。そこで、意識の「志向」する「対象」を所与としよう。この「対象」は、これまで用いられてきた意味において構造化するであろう。それはウェーバーのいう「社会形象」あるいは疎外態として、構造へと生成する。第1節で論じたように、構造は循環する構造であり反復する構造である。もっと一般化していえば、運動する構造である。ばあいによっては、構造は自律化して自律的構造となる。

こうした自律的構造はつぎのような「段階」を経由して意識を統御していく。第一に、自律的構造は自我の「自由」を制限し、その結果、意識の働きをこの角度から制約していくであろう。フッサールは「たんに自我極 (Ichpol) であるだけでなく、存在し、かつ相存在している (soseiend) と見なされる世界をも酌量して、いたるところで能作し、能作による獲得 (Leistungserwerben) をめざしている自我」を構想しているが、こうした「自我」ないし「われわれ」は「哲学的孤独 (philosophische Einsamkeit)」という非社会的契機をぬきにしては存在できないであろう。したがってまた、「脱他化作用 (Ent-Fremdung)」もこの点に⁽¹⁾かんする限り不可能であろう。可能なのは「自分」への自我の「墮落」と「疎外 (Entfremdung)」である。そこでつぎに「不自由な自我」あるいは「自分」の意識作用に目を向けよう。それ自体で自律的に働かない自我の意識作用は構造の求めに応じて多様化し定型化するにいたる。自由な構想力の活動によって創造される無限の領域は有限の、機械的な類型に制限される。それは「本質直観」の定型化を意味するであろう。自然に意識している自我は、「対象」のなかへ、なかへと自己を没入させて構想力を働かせるのではなく、構造の運動が制作した「劇場」の内部で「自分」を演じるにすぎない。このように定型化した「本質直観」は構造化の一般的過程に順応して記号化されるであろう。その記号化は形相の純粹類型にふさわしく数学的形式化というかたちをとる。そこに成立するのは「対象」の空虚な「本質」と幾何学的アナロジーとの単純な対応である。林檎は「球」であり、山は「三角」であり、碁盤は「正方形」である、等々。こうして記号化された定型的「本質直観」は言語＝記号との対応関係のなかに「復元」されて、人間生活の日常性を規定するか、または機械過程に直接に対応して「機械人間」の製造を促進する。構造の「支配」、したがって運動する構造が下す「命令」に対する人間の「服従」はこうして着実に進行する。それは、

一言にして総括すれば、意識の構造化の帰結である。

- (1) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, HUSSERLIANA Bd. VI, Haag, 1954, S. 87, フッサール著(細谷恒夫・木田元訳)『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』, 中央公論社, 1995年, 334-335頁.
- (2) *Ibid.*, S. 188, 邦訳, 335頁.
- (3) *Ibid.*, S. 189, 邦訳, 338頁.

II 自然的時間と社会的時間

つぎに、これまでの議論を踏まえて構造から無秩序を導く過程を時間論的な観点から見直しておく。

或る物質の塊、例えば半径5メートルの巨大な岩石をそのまま放置しておくとしよう。それは1000年経過し10,000年経過するうちに、徐々に崩壊し、さらに1000万年、1億年経るとともに極小の「粒子」となって空間に飛散し、ついには「粒子」間の距離が均等になるように分散するであろう。これは——どのような尺度を用いるかに関係なく——或る定まった方向への自然的時間の経過に対し、heat balanceやheat deathへと収束するエントロピーの増大傾向が導く典型的な形式を示している。人間もまた、こうした自然的時間の経路に必然的に組み込まれている。人間個人はせいぜい100年ほどで骨になり、1000年も経つと土にかえってしまうだろう。しかし人類は継起的な個体発生の大量的な循環によって系統発生過程を実現し、「崩壊」への自然的過程に対抗してきた。この過程もまた自然的時間の経過に対応していることは当然である。

他方、人間相互が関係し、そうした関係行為を媒介にして作られている

社会について、自然的時間と同様の時間を想定することができるだろうか。社会科学的な訓練を受けていない自然科学者の社会的議論は、往々にしてこの論点をひどく単純化し安易な処理方法だけで済ましている。そこで、この問題を少し整理し直しておくことにしよう。たとえば、歴史のなかに出現してきた多くの社会秩序の継起的展開をなんらかの観点から観察し、その内容と形態とに、自然的時間に沿った或る「増加関数」を当てはめることは可能である。その「関数型」を形容して「発展」とか「成長」とか「進歩」といった表現を試みるのも、けだし当たり前の人間的な営みであろう。しかし、同時に、自然的時間に沿った「減少関数」や「定値関数」を想定することも必要であろう。すなわち、自然的時間に対して「停滞」、「退行」、「循環」あるいは「反復」といった表現を使って社会を捉えることもできるはずである。したがって、このような三つの局面に配慮して社会的時間なるものを自然的時間によって表現するならば、そこには「正常な」時間以外に「静止」時間と「反転」時間とが含まれていなくてはならないだろう。さらに、こうして表現された社会的時間は、単にノッペラボウな存在ではなく、人種や宗教上の差異や社会の諸局面（政治、経済、社会生活等々）に応じて色々な律動を含んでいるはずである。すなわち、社会的時間の軸は「直線」ではなく「曲線」に類比されるべきである。

社会的時間を自然的時間によって表現しようとするれば、このように「方向不定の曲線」というイメージが生まれてくるので、自然的時間との対応を過度に意識することは必ずしも有意味な方法的態度ではない。社会的なモノを把握する上では、むしろ、社会的時間の軸を意識しつつ空間的な構造を組み立てていくほうが有効なやり方であろう。そこで、改めて「社会空間」における「粒子」の挙動を考察してみよう。

このばあいの「粒子」こそは、多様な拡がりや深さを秘めた諸構造にほかならない。「粒子」としての諸構造の累積過程に対してア・プリオリな

準拠棒を当てはめずに、それを素直に記述するとすれば、その帰結は無機
 的な分散化という光景を生み出すように思われる。まさしく物質界におけ
 るエントロピーの増大過程に等しい過程が社会の物質的構造のうちに出現
 するだろう、という予感を私は抱かざるをえない。そう考える根拠をいく
 つか挙げておこう。第一は、「個人」生活の構造化である。理念化された
 個人や市民の創出されうる基盤が失われるにつれ、個体化した「個人」の
 無機的な共存が支配的になってきたが、その背景には機械化の進展が認め
 られる。「個人」生活は、「情報」の量的拡大と質的操作性の増大に象徴さ
 れるような、機械の人間化の急速な展開とともに確実に自律化し、したが
 って構造化してきた。そこでは「自由な」「個人」の並存が、家族的社会
 を分解させながら均一に分散した「粒子」のごとく安定したシステムを作
 り出している。第二には、こうした状況に対応した事態と見なされること
 だが、社会そのものの構造化が考えられる。とりわけ、法体系、官僚制、
 官僚の支配する教育体系等々の諸制度は疎外態に転化するか、あるいは疎
 外態に媒介されて構造的な安定性を保つようになってくる。こうした過程
 の実現を、潜在的にせよ顕在的にせよ、根底において規定している要因は
 自律的な機械体系の抽象化ないし普遍化である。最後に、「資本」の自律
 性の増大が挙げられる。社会一般が営利経営あるいは「資本」の共同体
 ——「資本家的共産主義」！——をぬきにしては存在できなくなってきた
 という事実、人間の経済生活一般が「資本」の「自由社会」を承認するこ
 となしには成立しがたい状況こそは私のベシミズムに決定的な根拠を与え
 ている。人間の社会的な理性の上限を設定しているのは、この「資本」と
 いう「粒子」であり「運動する」構造なのである。

III 諸構造のモンタージュ

われわれは、ここで再び構造の問題に逢着した。そこで第三番目に、構造の概念規定に或る限定を付していろいろな構造の結びつきそのものについて簡単な整理を試みておく。

時空世界に存在する多様な構造はなんらかの仕方で結合していると、一般的には考えられている。その仕方を秩序とよべば、秩序の双対的な表現としての無秩序がまったく同等の存在として意味をもってくる。したがって、「初期条件」と「結果」とが秩序と無秩序との順序対に照応している状況こそが諸構造の落ち着くべき「定常状態」にほかならない。あたかも上述したエントロピー増大の過程が収束する究極的状況のなかに諸構造のしめるべき最終的位置——いわば、death balance——は絶対的に確定していると見なすほうが自然であろう。

このことを別の角度からいえば、諸構造の連関する秩序（無秩序）という想定は秩序（無秩序）そのものが諸構造の、いわばモンタージュであることを意味している。こうしたモンタージュを実現する指針となるのが理論であろう。たとえば、弁証法とか相対性理論などはこの意味における理論である。また、モンタージュ操作に伴う不確実な残渣を測定する理論も存在する。社会学的な類型論や統計力学的命題などにはそうした理論が多く含まれている。しかし、これらの諸理論は諸構造のモンタージュを構成する意味と論理の集積であるという共通の特徴をもっている。その限りでは論理的に妥当な形式をもっているだけにすぎない低俗かつ欺瞞的な「理論」、というより臆説——たとえば、マス・メディアの側から（その意味で「上から」）一方的に提供された「テレビ番組」や「番組編成」に見られるごとく、特定の映像およびいくつかの映像の組み合わせに対して言語表現を通じて作為的に意味を賦与しようとするニュース「解説」や「学識

経験者」のコメント等々——はおのずから廃棄されなくてはならない。他方、諸理論をいくら分解し再構成してみてもモンタージュ操作そのものの限界を超克しうる契機は見出されることがない。したがって、これらの理論は、必然的な要請として各々の外側に或る種の超理論（メタセオリー）を予定せざるをえないのである。そうした問題領域は本稿の範囲を大きく逸脱しているのでこれ以上の議論は当面不要であろうが、しかし、この関連でいまひとつ注意を促しておかなくてはならない論点がある。

静止や運動といった多面的様相を呈して存在している諸構造の集合は上述のようにモンタージュとしての意味づけを許容するから、構造を表現することは直ちに「対象化」を意味するわけではない。すなわち、構造化は「対象化」を超えており、いわば様相（エイダス, *εἶδος*）化の契機を創出しうる。したがって、存在としての構造は *Anfang* でもある。ヘーゲルのいうような、規定されなくても直接に存在しているものとしての「有」、規定された存在としての「定有」等々のカテゴリーあるいは様相の *ἄλλ* は、構造化によって具体的かつ普遍的な存在を獲得する。世界あるいは宇宙の認識における構造の論理的始元としての意味はここに由来するであろう。そのばあい、諸構造の検出は抽象的カテゴリーを論理的に再生させる前提なのである。この検出＝再生という営みは、新しい意味を世界に産み落としながら無限に反復することになる。

ところで、諸構造を検出するばあい、構造という存在の識別はいかにして可能であろうか。これについては少なからぬ限定が必要である。すなわち、時間を通じて「運動する」構造の識別——同一性の認定——を議論できるためには経済学者ジョージ・スキナー＝レーゲンの「擬数主義（*Arithmorphism*）」批判に由来する論点を顧慮しないわけにはいかない。彼の議論を紹介するゆとりはないので、ここでは同一性というカテゴリーの意味の有効性を評価するばあいの仮定について触れるに止めておこう。結論

的にいえば、時間を捨象して時点を抽象したときの構造の同一性にとって、決疑論的——「詭弁的」ではない！——エルゴード性 (casuistic ergodicity) とでも名づけられるべき仮定がどうしても必要なのである。ここに、決疑論的エルゴード性とは、或る時空世界における平均化を抽象化に置き換えた上で、類似の構造から成る集団内部での抽象化と、時間的に継起する類似の諸構造連鎖における抽象化とが同じ属性の保存を実現している状態を意味する。決疑論的エルゴード性を充たす同一性という仮定が必要な構造は、いうまでもなく、共時的構造である。通時的構造においては「あいまいさ」——ジョージ・ジェスク＝レーゲン流にえば「弁証法的」な性質——をも表すことのできる叙述という構造表現の方法がこの仮定を無用にしているのである。

他方、時間を通じて「運動する」構造は必然的に過程 (process) を含んでいる。また、異なる構造の置換や変換不能な構造——レヴィ・ストロースのいう「システム」——⁽²⁾のいわばスクラップ・アンド・ビルド的な変動も過程である。これらの過程は総過程＝全体の部分過程であるが、逆にいえば部分でない過程としての総過程は過程ではない。このことは目的論的な論理の表現である。また、真の過程、したがって部分過程は連続的な過程となるばあいもある。このときには厄介な方法論上の問題が生じてく⁽³⁾る。とくに通時的構造の析出にはこの手続きが不可欠であろうが、この点にかんする検討は別稿にゆだねよう。

(1) Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard U. P., 1971, Chapter 3 (邦訳：『エントロピー法則と経済過程』、みすず書房、1993年、第3章)、参照。

(2) レヴィ・ストロース日本講演集『構造・神話・労働』、みすず書房、1979年、38頁、参照。

(3) Georgescu-Roegen, *op. cit.*, Chapter 9, 参照.

IV 絶対機械

最後に、人間と機械との究極的な関係について、いくぶん仮説的な見通しを与えることによって本稿を締め括ろう。

すでに述べたように、機械は人間に近づいてきたし、人間も機械に近づいてきた。しかし、機械は人間であり人間は機械であるという命題の定立にまでは到っていないかった。もしこの命題、すなわち人間＝機械という相等関係、が成り立つとすれば、いかなる条件が必要であろうか。条件のひとつは人間が物理的現象として生起しうることである。遺伝子情報の物質化された存在としての人間の時間的な生成過程と、そこに作用する外部環境（ことに社会と自然）の働きとが、ウィナーの提示した機械の普遍的定義——「多重入力・多重出力変換器」——から説明されなくてはならない。もちろん、機械の「学習」能力や「増殖」能力はすでに検証されているのであるが、第二の条件は、人間の類的本質——愛や意志や理性や労働——がこの機械装置の出力として生成することである。したがって、類的本質あるいは類の外化する働きは遺伝子の構造（組み換え可能な組み合わせ）と後天的に獲得された形質の諸作用とから物理的過程として導かれなくてはならない。これら二つの条件が充足されている現象としての「人間」は機械である。しかも、現存するいかなる機械の働きによっても実現されることのない極限形態の機械、アイデアとしての機械、それゆえに絶対的な機械である。このとき人間は、いわば絶対機械になっているのである。もとより絶対機械という概念の理論的な可能性は、ヘーゲルが「絶対精神」を導いた手続きに倣って、あらためて「弁証法的」な形式に則って示されなくてはならないかもしれない。しかし、これはあくまでも樂觀

的な見通しを語ったにすぎない。むしろ、そうした概念の定立される以前に人間のもつ諸能力は自覚されずに忘れ去られてしまい、人間の総体的な能力の上限をたえず競り上げてきた文化という「運動」はますます衰退の一途をたどるであろう。それどころか、人間の全的な能力低下が着実に進行し、ついには人間が機械の位置にまで引きずり降ろされるといった状況は、すでに現実のものとなっているのである。