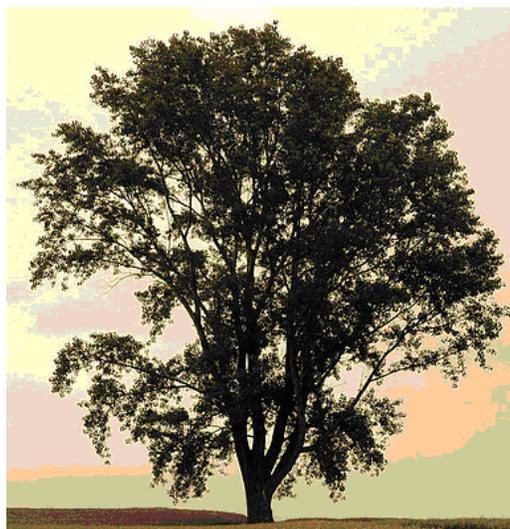


やすいゆたか著作集第十四巻

☐  
《廣松渉》  
論集  
☐



## やすいゆたか著作集第十四巻『廣松渉』論集

第一篇 廣松渉とは何か…………… 3

第二篇 廣松渉『資本論の哲学』批判…………… 44

第三篇 廣松渉物象化論における「物」把握批判 157

第一篇は、事的世界観への偏向を批判する立場で、事的世界観と物的世界観の調整をめざす「哲学の大樹」の立場から書かれている。第一篇・第三篇は三十年前の作品なので、物的世界観からの一方的な批判に偏っている。廣松哲学との三十年以上の格闘を通して弁証法的な成長を遂げることができた。廣松先生の学恩には深く感謝したい。

### 第一篇 廣松渉とは何か

#### 第1回講演用テキスト

- 一、論文「初期マルクス像の批判的再構成」…………… 3
- 二、自己疎外論の流行とマルクス研究…………… 4
- 三、「自己疎外」とは何か…………… 6

四、自己疎外論とマルクス主義の成立…………… 8

五、第一バイオリンを弾いたのはエンゲルス…………… 10

六、何故疎外論を脱却したのか…………… 13

七、廣松渉の「物象化論」について…………… 15

#### 第2回講演用テキスト

一、主観・客観認識図式について…………… 17

二、「現相的所与」と「意味的所識」…………… 21

三、能識的或者としての能知的誰某…………… 25

四、事的世界観と共同主観性…………… 27

#### 第3回講演用テキスト

「近代の超克」という課題について

一、廣松渉の「東亜新体制」発言…………… 29

二、近代の超克の思想的な中身は何か？…………… 37

# 第一篇 廣松渉とは何か

やすいゆたか 聞き手佐々木肇

この『第一篇 廣松渉とは何か』は京都勤労者学園「ラポール学園」の哲学講座の講演のテキストとして作成したものです。

## 第1回講演用テキスト

### 一、論文「初期マルクス像の批判的再構成」

佐々木・やすいさん京都の勤労者学園であるラポール学園で、今年度（二〇〇五年一月）は三回にわたり、「廣松渉」を講義されるそうですね。

やすい：ええ、私が日本思想を担当することになっていまして、西周、西田幾多郎、梅原猛に次いで、今年は廣松渉を取り上げることになりました。

佐々木：廣松渉に関しましては、やすいさんは若い頃にかなり突っ込んで批判されていたようでしたね。

やすい：はい、でも最初はすごく惹かれたのです。彼が論壇で広く注目を浴びたのが『思想』一九六七年一〇月号の「初期マルクス像の批判的再構成」という論文でした。私が立命館大学で、学部3回生の時です。至誠堂から翌年出版された『マルクス主義の成立過程』に納められています。これがなかなかすごい論文でしたね、『経済学・哲学手稿』から『フオイエルバッハ・テーゼ』を経て『ドイチェ・イデオロギー』に至る過程でのモーゼス・ヘスの圧倒的な思想的影響を指摘したものでした。

佐々木：疎外論から物象化論への変化の過程が説かれていたのですか。

やすい：廣松自身は、すでにその四年程前に「マルクス主義と自己疎外論」を『理想』に発表していました。そこでは物象化論は論じられていませんが、自己疎外論の超克が主題的に論じられていました。私はそれは読んでいませんでした。この論文はそのことには関説していませんでした。フオイエルバッハの類の本質から捉えた人間理解に対して、モーゼス・ヘスは諸個人の協働関係から人間の本質を捉えていて、それがマルクスに影響したことを展開していたのです。念のためヘスの言葉を引用します。

「フオイエルバッハは神のヴェーゼン（普通「本質」と訳す）は人間の……ヴェーゼンであり、神的ヴェーゼンに関する真の

理説は人間的ヴェーゼンに関する理説だという。これは正しい、しかし……人間のヴェーゼンは社会的ヴェーゼンであり、諸個人の協働である。……」このヘスの言葉がマルクスの『フオイエルバッハ・テーゼ』の「第六テーゼ」の元になっているというのです。

佐々木：「フオイエルバッハは宗教的ヴェーゼンを人間的ヴェーゼンに解消する。しかし人間的ヴェーゼンは個々の個人に内在する抽象的存在ではない。その現実性においては、社会的諸関係の総体（アンサンブル）である。」ですね。

やすい：それに理論的、解釈的な態度に対する、実践的な態度の強調もヘスのフオイエルバッハ批判の影響だということです。つまり現実の社会的、経済的な人間の諸活動を踏まえて、それらの実践的な関係として人間を捉え、その変革を図っていくという立場です。マルクスやエンゲルスをヘーゲル左派の中で相対化して、生々しく思想形成の実相に迫っていく迫りに圧倒されたのです。

佐々木：やすいさん、あなたの研究者としての興味で語られても読者やラポール学園の受講者にはつうじませんよ。

やすい：これは失礼、つい懐かしさに三十年前に戻っていました。

## 二、自己疎外論の流行とマルクス研究

佐々木：のつけから、なんだか、オタクキーな議論になってしまいましたね。当時一九六〇年代末、廣松渉は、自己疎外論が脚光を浴びている時代にあつて、自己疎外論を若きマルクスは超克して科学的社会主義が成立したという立場ですから、かなり異端的でマイナーな見解だったのですか。

やすい：いや、若きマルクスの自己疎外論は、ヘーゲル的な思弁が残っているもので、『フオイエルバッハ・テーゼ』や『ドイチエ・イデオロギー』で唯物史観が成立することによって、払拭された未熟な思想であるというのが、ソ連共産党など正統的なマルクス主義の保守派の見解でした。これに対して西欧マルクス主義の影響を受けた人々の間で疎外論が活発でした。新左翼ではスターリン的な官僚主義に対する批判から、主体性を強調する疎外論が活発だったのです。その新左翼の中で廣松が疎外論批判の論陣を張っているのが、かえって新鮮でした。

佐々木：日本共産党の理論家でも、やはり分裂していたのですか、自己疎外論を強調する人と、警戒する人に。

やすい：党内外を問わず、戦前からのマルクス研究家では警戒していた人が多数派だった気がしますね。戦前からの疎外

論者で一貫している私の恩師の梯明秀先生などは特別ですよ。でも時代が疎外論に有利に作用していきましたね。一九六〇年代の高度経済成長は、公害問題などの資本主義のひずみを拡大しましたので、人間が生み出した富が人間に敵対して、人間を圧迫し、支配するという自己疎外論の捉え方が、とてもぴったりにきたのです。それに西欧マルクス主義、ルフェーブルなどですね。アメリカに渡ったフランクフルト学派特にフロムなどは評判でしたし、パツペンハイムの『近代人の疎外』という名著もありました。それにサルトルなどのマルクス主義も疎外という用語を重視していたと思います。それで疎外論が流行したわけです。ただ、マルクス主義者の中では、それを後に克服される「若きマルクス」の思想として限定して再評価すべきか、生涯にわたってマルクスが抱き続けていた思想として全面的に評価すべきかで議論がわかれていたようにうでした。

佐々木：フランスでも廣松渉と疎外論超克論では同様の議論をしていたのが、構造主義的マルクス主義者のアルチュセーユルでしたね。

やすい：ほぼ同時期だったと思います。彼は、マルクス主義は「矛盾の重層的決定」を重視する科学だという立場なんです。そして自己疎外論はヘーゲル主義の残滓であり、イデオロギーにすぎないというのです。それは『フォイエルバッハ・テーゼ』を切断点にして、自己疎外論は清算されているとい

う議論でした。でも後期マルクスでも「疎外」[Entfremdung]という概念は使用されているじゃないかという批判がなされたのです。それでアルチュセーユルは『資本論』を彼の考える科学の典型としていたのに、疎外論の展開がみられるので悪しきヘーゲル主義に汚染されていると見なすようになり、レーニンの『帝国主義論』や毛沢東『矛盾論』などを持ち上げるようになりました。

佐々木：その点、廣松渉はどのように、後期マルクスにおける「疎外」概念の使用問題を扱っているのですか。

やすい：要するに理論の要の概念になっっているかどうかですね。廣松はいわゆる「物象化論」や「物神性論」を後期マルクスの立場として強調していますから、人間の社会関係が物と物の関係に置き換えられることにより生じてくる問題を「疎外」という言葉で形容しても、それは物象化論の展開であって、自己疎外論の展開ではないとみなすのです。しかし全ての用例を調べますと、後期マルクスの「疎外」も自己疎外論として展開されていることが分かります。それで私は、廣松の自己疎外論批判に関する支持を撤回したのです。

佐々木：それじゃあ、やすいさんの廣松批判は当初は、いわゆる廣松物象化論・共同主観性論批判であって、自己疎外論脱却論は支持されていたのですね。

やすい：ええ『ドイチェ・イデオロギー』や『共産党宣言』まではエンゲルスが主導的で、ヘーゲル左派の自己疎外論からの脱却をリードしていったというのが、廣松の論議です。なかなか説得力がありましたからね。一九八〇年ぐらいまでは自己疎外論からの脱却説は支持していました。

### 三、「自己疎外」とは何か

佐々木：ところで「自己疎外論」それ自体を知らない読者も多いと思いますから、まず「自己疎外」とは何かから説明していただきますでしょうか。

やすい：廣松の功績もありますが、自己疎外論は一九七〇年代には衰退に向かうのです。一九六八年のパリ「五月革命」がその転機だったかもしれません。先進諸国で一斉に学園紛争が起りましたが、彼らは資本主義体制の下での大学は、労働力商品の再生産工場になっており、結局資本主義世界体制という体制を再生産するだけだから、大学を解体すべきだと叫んだのです。

佐々木：しかし資本主義世界体制は、急に別のものに変えられるわけではないし、いつまでもバリケード封鎖が続いていると、労働力商品の再生産ができなくなって、だれも就職できなくなってしまうですね。それではかえって困るので結局は、

授業を再開し、また元通りにならざるを得なかったということでしょう。つまり「自己疎外」状態を克服しようとしても、かえってその不可能を思い知らされるだけだったのですね。

やすい：「自己疎外」とは何かですが、一八四四年のマルクスの『経済学・哲学手稿』で「四つの疎外」として展開されています。これは哲学史的にはヘーゲルの「自己疎外論」を批判的に継承していますし、フョイエルバッハによるヘーゲル批判も引き継いでいます。

ヘーゲル哲学では自然というのは意識が、自己という意識主体から離れて、感覚諸要素となり、それが統合されて事物として捉えられたものなのです。つまり意識が意識でない意識の疎外態である事物となったと考えます。

佐々木：事物などの存在と意識が同一であるというドイツ観念論の「同一哲学」の立場にたっているわけですね。

やすい：ええ、ヘーゲルでは、事物は意識ではないもののように現れますが、実は、事物を認識するということは、対象を意識で述語づけることなのです。つまり対象が様々な意識の統合であったことが分かって、意識の他者であることを止めたとき、事物は意識に還元されていますから、意識の自己疎外は克服され、自己の下に還帰しているわけです。これがヘーゲルの自己疎外論です。

佐々木：それに対してフォイエルバッハはどのように批判したのですか。

やすい：自然や身体の立場を対置するわけです。ヘーゲルだと自然や身体は意識が自己を自己ではない姿にして、つまり自己の外に対象化して捉えたものだということで、意識の自己疎外だったわけですが、では意識というものはどうして生じるのか、それは自然や身体活動ではないのか、ヘーゲルでは神である絶対精神の自己展開として自然や歴史、国家が捉えられます。そして全ては絶対精神に還帰するわけです。しかしこの絶対精神なるものは一体どこから生じたのか、自然や身体を基礎にして展開される人類の営みの疎外された姿ではないのかというわけです。神は人間の様々な能力を全て集めたもので、神として外化されて崇拜されているものは、実は人間の類的本質なのだということです。それでフォイエルバッハは神を人間の類的本質として、疎外されていない形で人間に取り戻そうとしたのです。

佐々木：マルクスの「四つの疎外」というのは、それを労働の疎外として具体的に経済活動に適用したものですね。

やすい：『経済学・哲学手稿』の「疎外された労働」という題のつけられている断片で出てきます。「生産物からの疎外 労働からの疎外 類的本質からの疎外 人間からの疎外」です。

「1」生産物からの疎外 - 人間は自分たちが生み出した生産物が、自分たちのものにならないで、自分たちから独立し、自分たちに敵対して自分たちを苦しめる「生産物からの疎外」に陥っています。この生産物には広い意味では文明もふくまれます。人間が生み出した文明は人間から自立し、一人歩きして、人間の手におえないものになり、人間に対立して人間を苦しめています。

「2」労働からの疎外 - 「生産物からの疎外」が起こるのは、労働が自由な活動ではなく、強制された苦役として無理やりやらされる「労働からの疎外」に陥っているからです。

「3」類的本質からの疎外 - 「労働からの疎外」が起こるのは、「類的本質からの疎外」によるのです。つまり人間という類は労働することを本質的な特長にしています。労働によって自己の能力を発揮し、自己実現できるのです。労働によってさらに人間生活を豊かにし、自然をそれに相応しく作り変えて人間環境として素晴らしいものにするのです。ところがこの活動が、実際には苦役であり、衣食住などの消費生活の手段としてしか捉えることができません。本来は目的である筈の自己実現活動が自己喪失活動としてなされており、実際の目的である生活手段を獲得する為の手段ではないのです。これが「類的本質からの疎外」という意味なのです。これは「1」「2」の帰結であると同時にその原因でもあるのです。

「4」人間（他人）からの疎外 - もし人間同士が互いを共同で働き、共同で消費する身内と見なすことができたら、

「類的本質からの疎外」も起こらなかつたでしよう。自分が作った物が人々の欲求を充足することに自己実現を感じ、生きがいを感じられる筈です。しかし現実には、労働を通して各人が作るものは分業社会では、見ず知らずの他人の消費するものです。自分も他人の作った物を手に入れるために、自分が作った物を提供しています。ところが両者は互いにできるだけ少ない労働で、他人のできるだけ多くの労働の成果を支配しようとしていますから、相互支配であり、対立的な関係にあるのです。労働自体が他人を支配する為に他人に支配される関係になつてしまい、類的な共同として実感できないのです。この相互支配、敵対的な人間関係が「人間からの疎外」です。この原因は生産物を排他的に所有し合う私有財産制度にあるのです。私有財産を無くして共同的な人間関係を築き上げることができれば、互いは同じ共同的な全体の身内として意識され、四つの疎外も克服できるということです。

#### 四、自己疎外論とマルクス主義の成立

佐々木：それでは自己疎外は私有財産制度を克服することによって、克服できるというのなら、自己疎外論によって共産主義理論が打ち出せるわけですね。それをどうしてマルクスやエンゲルスは棄ててしまったつていのですか。

やすい：廣松も自己疎外論のマルクス主義成立に果した決定的な役割を認めているのです。

レーニンは、マルクス主義の三つの源泉を「イギリス古典経済学、フランス社会主義、ドイツ観念論哲学」と言いましたが、これが「自己疎外」をキーワードにして結びついているのです。スミスやリカード経済学は私有財産を労働の産物として捉えて、労働量から価値量を規定したわけですが、これをヘーゲル自己意識の自己疎外論理を使って、主体の自己疎外として捉えようと、資本主義的富の蓄積を労働者の労働の自己疎外として捉えられるわけです。

佐々木：労働者たちは本来、類的本質の自己実現である筈の労働の自己疎外が、結果として資本主義的富を蓄積して、労働者に巨大な敵対的な力としてのしかかってくるわけで、それを生産関係を共産主義的に変革することによって、労働の自己疎外を克服しなければならなくなるわけですね。なるほど、自己疎外論が三つの源泉を結合しています。すると自己疎外論を払拭してしまうと、マルクス主義も成立しなくなりますか。

やすい：ところが自己疎外論でいきますと、自己を疎外する主体はヘーゲルの場合、精神とか自己意識ということになります。自己を疎外することで、疎外された事物化された自己を自己にあらざるものとして否定し、それを意識に取り戻す

わけです。もっと大きく捉えますと、自然は精神の疎外態であり。現実には理念の疎外態であったということになります。

佐々木：そういう観念論的な自己疎外論に代えて、主体を自然や身体におく唯物論的な自己疎外論を、神は人間の類の本質の自己疎外だという形でフオイエルバッハが展開しましたね。それをマルクスが高く評価し、『経済学・哲学手稿』で、主体を労働者に置き換えて、私有財産を疎外された労働の疎外態とらえたわけでしょう。唯物論的に転倒しているじゃないですか。

やすい：主体概念が、ヘーゲルの精神に対して、ブルーノー・バウアーは自己意識を、フオイエルバッハやグリーンは類の本質を持ち出したわけです。マルクスもそれに習っていたわけですが。しかしそれらは元来は疎外されていなかった主体があつて、それが疎外に陥つて本来の自己を疎外態である私有財産や文明のなかで喪失しているという捉え方になっています。そういう本来の主体というものがあつたという仮定に立っていますが、そういう仮定には根拠がないということです。そういう「類の本質」「理想的な人間」「本来のな人間」「平均的な人間」「人間なるもの」もヘーゲルの「精神」や「自己意識」同様の抽象的な本質ではないかというわけですね。

佐々木：どうも納得がいきませんね。近代は大航海時代以来の貿易や商業の発展で市民社会が形成され、等質的な人間という観念が発達しました。これが十七世紀以降の自然的な人権意識を醸成します。そして自由・平等・博愛の旗印の下に市民革命を齎したのです。それに産業革命以降は労働の等質化が進行し、その面でも平均的・抽象的な人間という観念も現実化しているのです。これが労働するという類の本質をヘーゲル左派に自覚させたわけでしょう。そしてそれが私的所有制度や資本主義体制の下で、自己の労働生産物がそれを生み出した労働者たちに疎遠な存在として敵対しているというのも事実でしょう。

やすい：そのことでは廣松の文章を直接引用しておきましょう。

「たしかに、現代社会においては、マルクスのいう『日々行われている現実的抽象』によって、人々は均質化され、規格化され、『人間』になりつつある。奴隷制社会においては、奴隷主は奴隷を自分と同じ『人間』だとは感じなかったであらうし、奴隷の側でも自分を主人と同じ『人間』だとは思わなかったであらう。貴族と農奴との間においても同断である。『王権と貴族とブルジョアジーとが支配権を争う結果、支配権が分裂しているような一時代に至り、三権分立の学説が現われ、これがやがて『永遠の法則』だと言言される……』のと同様、『人間』の思想はブルジョア社会における均質化、規格化の表現である。

しかし、アメリカや南ア連邦における黒人問題を引合いに出すまでもなく、そもそも階級が存在する限り、『人間』なるものは『神聖家族』にいう『果物なるもの』と同様、悟性的抽象たるにすぎない。その上、それは「平等」でありたいという願望の物神化である。それは現に在る人々の本質ではなく、理想として表象された構造物にすぎない。しかも、それは、被支配者における不平等に対する不満、平等の欲求が物神化され「本然的な姿」と思念された顛倒なのである。括弧つきの『人間』は自己の現実の顛倒された表象として、まさしく「神」なのである。プロレタリアは彼が賃労働者たる限り、賃金奴隷であるのが『本然的な姿』なのである。彼はかかる自己の本質、自己の存在を自覚しこの自覚を契機として、自己の本質を革命的に否定するのであって、本然の姿に帰るのではない。『本然の姿を回復する』というような発想、『本質を実現する』というような発想、『平等の要求』という類のことは、『反テューリング論』で揶揄されている通り、階級意識のプリミティブな表現にすぎない。マルクス主義はこのような即目的な階級意識を理論的にも止揚しているのである。』(73～74頁)

当時のマルクス主義成立期の階級的な捉え方は、「人間」という抽象では収まらなかったのです。「イギリスにおける労働者階級の状態」を目の当たりにして分析しているエンゲルスにとっては、人間なるものを自然科学の対象にして論じている場面ではないでしょう。歴史的現実、社会矛盾、階級闘争の中で、生産や消費をしている具体的な人間を問題にし

ているわけです。そうしますと、人間なるものも、そういう抽象的な本質として個人に内在しているのではないんだ、現実的な諸個人は社会的諸関係のアンサンブル(総和)なんだというわけです。

佐々木：つまり資本家や賃金労働者という立場を離れた、抽象的人間の立場で論じても、建前論、理想論になって現実的な矛盾の解決のための実践的な答えは出てこないということでしょうね。

## 五、第一バイオリンを弾いたのはエンゲルス

やすい：廣松の議論で新鮮だったのが、科学的社会主義の成立に果したエンゲルスの主導的な役割です。晩年のエンゲルスの謙遜な言葉でマルクスのイニシアチブが強調されすぎていたくらいがあつたのですが、廣松は丹念に若きマルクスとエンゲルスの著作を読みこなして、第一バイオリンを弾いたのはエンゲルスであつたことを証明したのです。エンゲルスは一八四三年には既に共産主義の立場を表明していますが、マルクスは一八四四年までは共産主義に懐疑的でした。マルクスが『経済学・哲学手稿』の諸論稿を執筆していたころ、エンゲルスは『カーライル論』を『独仏年誌』に発表していました。マルクスはヘーゲルが思惟の内部でしか疎外を考え

ていないことを惜しみますが、エンゲルスは、「疎外の論理」そのものを斥けるのです。

佐々木：それはフォイエルバッハ的な「類的存在」を主体とする立場に対して、観念的な主体だと批判したのですか。

やすい：マックス・シュテイルナーの『唯一者とその所有』という問題作が出ました。絶対的自己関心のエゴイステイックな個人の立場から社会を捉え返そうとしたものです。これに刺激を受けて、「類的存在」としての人間が主体として存在するのではなく、具体的・経験的な現実的諸個人から、社会を展開しようとしたのです。理念が自己実現するヘーゲル的な「思弁」を排していたのです。

「シュテイルナーは、フォイエルバッハの『人間』……をしりぞける点で正しい。『人間』はたしかに未だ神学的な抽象の後光を背負っている。……われわれは我から、経験的な身体をそなえた個人から出発しなければならぬ。……手短かに云えば、われわれは経験論・唯物論から出立しなければならぬ。われわれは普遍を個別から導出しなければならぬのであって、それ自体から、ヘーゲル式にルフトから導出してはならない。」「ヘスも理論上の事柄について語る段になると、きまっかてカテゴリーへ先導してしまつたので……まだ観念論的な誤魔化しをやっている。」「(エンゲルスのパリのマルクスあて第二信)

佐々木：ちょうどその時期にマルクスとエンゲルスは『神聖家族』という共著でヘーゲル左派と対決していますね。

やすい：ええ、それはマルクスが仕上げました。パウアーの自己意識に対してフォイエルバッハの「類的存在」が対置されているだけでしたね。そしていよいよ一八四五年四月から、ブリュッセルで『ドイチュ・イデオロギー』の共同執筆が始まります。両者の書き込みを比較してみますと、廣松いわく「マルクスの方がいかに甚だしく立ち遅れていたか、また唯物史観は主として専らエンゲルスの創見によるものであって、マルクスはむしろエンゲルスに学んだのだということ。これが判る。」(98頁)なのです。特に「共産主義」についてはエンゲルスはプロレタリア階級による国家権力の掌握などのプロセスや、固定化された分業のない社会として共産主義、必然の王国に対する自由の王国としての共産主義を展開していますが、マルクスは分業のない社会という構想に対して、「批判的批判家になる」「食後に批判をする」と冗談めかしているのですね。そして共産主義を次のように規定しています。

「共産主義は我々にとっては、打ちたてられるべき或る状態(社会体制)ではなく、現実がそれに則つて自らを律すべき理想ではない。われわれが共産主義と称するのは、現在の状態を廃絶する現実的な運動である。」

佐々木：その言葉、大好きなんです。二十世紀に社会主義世界体制は崩壊し、国際共産主義運動は見事に瓦解したのですが、協同主義としてのコミニズムは二十一世紀の運動として受継がれると思います。経済のグローバル化に伴う様々な国際協力体制づくりも、地域的な互助的経済活動、その他集団安全保障体制やグローバル国家による大量破壊兵器の集中管理体制の構築、宇宙船地球号の自覚に基づく、生命の共生と循環の惑星づくりもコミニズムなわけです。これはマルクスの規定にぴったりです。

やすい：そういう発想をコミニタリズムというそうです。おおいに現代的意義があります。私有財産の止揚の問題、企業や協同体の運営を職場や地域や自治体、国民国家、世界政府などどのように民主的に行うことができるのか、問題です。それらを不問にして、共産主義や社会主義の継承を語ろうとするのは、懐古的なロマンチズムです。

当時の共産主義運動の発展という見地からみますと、エンゲルスがいくい主導していると言えます。

佐々木：『ドイチェ・イデオロギー』では、唯物史観が確立したといわれていますね。その面でもエンゲルスが主導だったのですか。それにマルクスが悪筆だったので、口述したのをエンゲルスが筆記をしたと習ったような気がします。

やすい：エンゲルスが書いた原テキストに「唯物史観の公式」あたるものがあります。

「ここでは行論を辿る余裕を欠くが、次の事実を指摘することによって、彼の到達した思想水準とその内容を端的に示唆することができよう。それは、後年のマルクスがいわゆる唯物史観の公式として定式化した諸論点が、いずれもほぼ完全な形でエンゲルスのウア(原)テキストのうちに現われているという事実である。即ち、

(a)「現実にあるがままの個人」つまり、生活手段を「物質的に生産しているところの、従って一定の物質的な、彼らの恣意から独立な諸前提と諸条件のもとで活動している個人」(手稿11頁、異稿五)から出発し、

(b)「この条件の総体、つまり、従来のあらゆる歴史段階に存在せる、生産力によって制約されるも逆にそれを制約する交通形態」(手稿16頁)「生産関係」(手稿59頁)をヘーゲルの語義で「市民社会」と呼び(手稿24頁、68頁)、これこそが「国家およびその他の観念的上部構造の土台をなす」(手稿 68頁)こと、

(c)「このものは、相連関する一系列をなし」て歴史的に発展すること、それは「桎梏となった旧来の交通形態がより発展した生産力…に照応する一つの新しい交通形態」(手稿61頁)によって次々に取って代られるという仕方で継起すること、

(d)それは「生産力と交通形態との矛盾」(手稿22頁、52頁)に由因するものであって、この矛盾は「その都度一つの革命となって爆發せずにはおかない」(102頁)

佐々木：でもこれだつてマルクスの口述をエンゲルスが筆記したものだとしたら、そういう可能性はないのですか。

やすい：元々、エンゲルスの方が共産主義の理論も、ヘーゲル左派からの脱却も先行していたわけですから、エンゲルス主導で原テキストを書き、それにマルクスが補筆したと考えた方が自然だという解釈です。

## 六、何故疎外論を脱却したのか

佐々木：何故自己疎外論を脱却しなければならなかったのか、脱却したらどういうメリットがあり、どういふ世界が開けてくるのか、よくわからないのですが。

やすい：ヘーゲルが絶対精神の自己展開として歴史を展開し、ブロイセンの啓蒙専制国家を『歴史哲学』や『法の哲学』を合理化したのをご存知でしょう。それに対抗するには理念の自己展開として人間は生の現実の人間ではない、生の現実の人間を捉えるべきだというのがヘーゲル左派の運動です。

佐々木：それでパウワウ は自己意識を原理に据えた、フォイエルバッハは類的本質を人間の本質として主張したわけですね。現実の生の人間を捉えているつもりだった。だつて自己意識は市民社会の発達に伴う、諸個人の意識の対立や分裂が反映していますし、類的本質は人間社会の分業や人間と自然の關係に踏み込んでいきますからね。それでもまだまだ抽象的な議論ですね。

やすい：自己疎外は、ヘーゲルの論理を現実の社会の労働關係に適用して、人間の生の現実に迫っているわけですが、それはやはり疎外されない本来の人間を前提して、人間の理念としての類的本質の疎外と回復という、理念の自己展開になっているわけです。そこでそういう理念の自己展開でなく、現実の諸個人の關係として社会を捉え、そこから説明すべきではないかと考えたのです。

佐々木：ところがそういう構えをとってしまいますと、折角の歴史の発展の中で育んできた人間の分業や協業、労働による自己実現、自然の開発などの類的本質が、理念に過ぎないとして棄てられてしまい、人間について倫理的に考えることができなくなってしまうませんか。

やすい：そこが肝心なところですが、かれは現実に存在するものを理念の自己実現として捉える観念論や、存在するものは個物や物質(マテリー)でしかないと捉える素朴な唯物論

に対して両者を乗り越える論理を提示しようとしているわけ  
です。

佐々木：また急に難解な哲学論議にはまり込むのを避けるた  
めに、疎外論の問題点を整理しておきましょう。自己疎外に  
は自己疎外の主体が仮定されるけれど、疎外される前の疎外  
されざる本来的な主体が置かれるからだめだというのはどう  
いう意味ですか。

やすい：もし疎外されざる本来的なあるものを想定しますと、  
それは完全な理念そのものになってしまい、生身の人間では  
なくなってしまうという考えがあるのかもしれない。その  
ような理念とおりの人間なら何の問題も起らないので、かえ  
って現実的ではなくなくなってしまいます。観念の世界ですね。  
逆に個々の生身の身体から出発するとしますと、自然的な関  
係しか説けなくなってしまう。

佐々木：現実の人間が、言葉によってコミュニケーションを  
交わし、概念で構成したものを自然界に作り出して、自然を  
獲得する類的存在であり、工作人であるという本質をもつて  
いて、その能力を実現する存在だと規定するのは間違ってい  
ると廣松は主張しているのですか。

やすい：イエスそしてノーですね。予めそういう本質があつ  
て、そのような類的能力のある諸個人が集まって社会を構成

しているように捉えてはいけないという意味では、イエスで  
す。

佐々木：つまり元々、独立した諸個人がいて、彼らが人間と  
しての類的能力をもつていて、社会が形成されたのではなく、  
そのような言葉を交わすとか、労働を行う類的能力というも  
のは、社会的な諸関係の中で育まれたものであるということ  
でしょう。

やすい：社会契約論だと、独立した諸個人が自然状態では人  
間としての固有の権利や能力が守れなくなったので、社会契  
約によって社会の力で諸個人の権利を守ろうとしたのです。  
ですから、社会以前に類的本質が存在したという理解になっ  
ています。それに対してマルクスは言語や意識や労働自体が、  
社会的な生産の諸関係の中から生み出されたものだというわ  
けです。

佐々木：確かに言葉というのは他人とのコミュニケーション  
の中で生まれるものです。その言葉によって構成されている  
概念を使った人間的な意識も、社会的に生み出されているこ  
とは否定できません。しかし言葉を使っている主体として個  
人的な人格があり、自分の意志によって生産や様々な経済的  
文化的な活動を行っているわけで、そういう主体が、自らの  
権利や能力を維持するために社会や国家を形成しているのも  
確かでしょう。

やすい：ええ、そうですね、社会契約論などの個人主義的  
社会論とポリス的人間論は、人間社会についての対極的な見  
方を示していますが、どちらも一理ありますね。ただ社会契  
約論では社会の形成についての契約という歴史的行為を前提  
しますから、その意味で社会形成以前に人間的意識や生産な  
どの社会的行為を前提してしまうという背理を含んでいるわ  
けです。そして自由で平等な人格が自分の意志で生産してい  
るかに前提してしまい、それでその通りなっていないものだ  
から、労働が疎外であることになるということです。

佐々木：ところが社会的な諸関係から諸個人が規定される  
としたら、労働者の引き受けている悲惨な立場がそのまま、  
彼の現実的な本質であり、そこには自己の本質を喪失してい  
るという意味での「疎外」はないということになるのでしょうか。  
でもそのような疎外された類の本質、言葉を話し、思考し、  
生産し、家庭生活や社会生活を繰り広げるといふ能力がある  
から、現に生産しているのでしょうか。

やすい：しかし廣松によれば、それは個人に内属した本質で  
はないということです。社会的な諸関係に置かれる事で、それ  
ぞれの役割に応じて個々の作業を行い、与えられた役目を果  
しているだけです。社会的な分業や市場を通して、個別の労  
働やその生産物が交換されることによって、あたかも労働一  
般が存在し、類的な本質が個人に内属するように見なされて  
いるだけだということです。

佐々木：しかし労働というのは一定の訓練をすれば、職業を  
取り替えることも可能です。それは労働一般の能力が個人に  
内属していることを意味しませんか。廣松の発想では類的存  
在や社会は、個人の外にあって、個人はその都度社会から規  
定を与えられていることになりませんか。

やすい：そこが廣松哲学の最大の特徴であり、問題点でもあ  
ります。そしてそれは主観・客観の認識図式の超克の問題と  
も絡んでいます。次回に共同主観性に基づく四肢構造的認識  
図式として検討してみましよう。

## 七、廣松渉の「物象化論」について

佐々木：それでは疎外論を脱却して物象化論になるとい  
うのはどうということなのか、説明して下さい。「物象化論」とは  
そもそも何か、初めて聞く人も多いかもしれませんが。

やすい：マルクスは『資本論』で、資本主義社会を巨大な商  
品集成として捉えました。商品という物の関係に人間関係が  
置き換えられていることを指摘したのです。そこから物と物  
の関係に人間関係が置き換えられたり、表現されたりしてい  
ることを「物象化」と呼んだのです。

佐々木：「物化」と「物象化」とは違うのですか。

やすい：「物」と「物象」はほぼ同じ意味ですね。ドイツ語で versachlichung が「物象化」、verdinglichung が「物化」です。ですから「物象化」と訳すより「事化」とか「事象化」と訳した方がよいように思われますが、なにしろ人間関係を物と物の関係に置き換えることを versachlichung と表現しているものですから、「物象化」と訳しているわけです。

しいて用法的な違いを挙げますと、物化の場合は物によって人間や人間関係を表したり、物が人間の役割を果します。また組織や制度が固定して人間によっては簡単には動かせなくなり、人間を支配するようになりますと、これも物化と呼びますが、物象化とも呼びます。これは「疎外」という言葉でも表現できますね。

佐々木：商品交換という物と物の関係は、実は人間の労働関係の表現なんだというわけですね。人間たちは自分の作ったものを他人の作ったものと交換して、一つの物しか作らないのにたくさん種類の財貨を手に入れることができますから、この物象化は肯定的な意味で使われているのですか。

やすい：廣松によれば「疎外論から物象化論」ですから、疎外として問題視されていたことが、物象化として問題視されているわけです。だからむしろ否定的な文脈でつかわれているわけです。といいますのは、商品関係や貨幣・資本などに人間関係が置き換えられますと、それはもはや人間同志の関

係であることが見えなくなつて、物の関係として、自立的に展開していくのです。経済は物の関係として捉えて、それに従わなければならないわけです。

佐々木：廣松の「物象化」解釈は、マルクスの物象化論を忠実に受継いでいるのですか。

やすい：本人はそのつもりですが、「廣松物象化論」という固有名詞になつていているように、独特の発展を遂げています。それは人間関係を物と物の関係に置き換えることだけでなく、すべからく物の関係や、物として認識すること自体が「物象化」です。つまり廣松は世界はすべて物ではなく事、事態から構成されているという「事的世界観」に立っているのです。そして世界を認識する際に事や事態を物と物の関係として説明するのだということです。

佐々木：話が随分飛躍しましたね。事や事態というのは物の運動や関係として生じるのではないのですか。

やすい：そのように人間は認識するけれど、物というのは事や事態を説明する際に仮に立てた暫定的な機能的なもので、物というのが先ずあつて、それが事をひき起こしているというの、倒錯的な見方だということです。



若き廣松渉

佐々木・物より事の方が第一次的な存在だというわけですね。しかし事は物の関係としてしか認識できないとしたら、物の第一次性も否定しきれないのではないですか。

やすい・そこが私の廣松批判の眼目です。ただ廣松にすれば、物の第一次化は、物を実体化することになり、物が実は意識に先行してしまい、客観的な物の世界を主観的な意識が認識するという、近代的な主観・客観認識図式を超越できなくなってしまうわけです。これは次回の廣松渉の共同主観性による四肢構造的認識論を検討する際に説明しましょう。

廣松渉の著作写真 池田信夫ブログより



## 第2回講演用テキスト

### 一、主観・客観認識図式について

佐々木：いよいよ廣松哲学の核心の主観・客観認識図式を超越した共同主観性に基づく四肢構造的認識図式に入るわけですが、その前にそもそも「主観」とか「客観」とか「主観・客観認識図式」とかについて説明願います。

やすい：物事を認識する際に、認識される側と認識する側があると考えます。分かりやすく言えば、ここに携帯電話がありますね。としますと「これは携帯電話だ」という認識が成立します。その場合、認識される側は「携帯電話」という事物です。認識する側は認識している側の意識です。認識される側、認識される対象を「客観」と呼び、認識する側、認識する意識を「主観」と呼びます。「主観・客観認識図式」とは認識の仕組みを主観と客観の関係として捉え返す図式です。

佐々木：なんだか言葉のまんまという感じですね。それじゃあ、主観・客観認識図式というのは、認識である限り超克できないのじゃないですか。

やすい：主観と客観に二分できるとした場合、デカルトによれば、主観は純粹な意識として捉えられ、客観はその意識の対極としての事物だということになります。ところで主観を意識、客観を事物だとしますと、客観の事物は意識の対極だから、意識ではない事物だということになりますね。

佐々木：ええ、客観的な事物を認識するわけです。

やすい：しかし、認識されている内容は意識ですね。

佐々木：いいえ、携帯電話という事物です。

やすい：そうですが、認識の内容は「これは携帯電話である。」とか「携帯電話は携帯できる電話である。」とかいう事物についての意識だということです。

佐々木：それでは事物は物自体であって、認識できないことになりますね。というより認識は事物についての意識です。事物の述語付けだといえます。

やすい：認識は意識ですので、事物についての認識も意識であるのは当然です。意識は意識の外に出られません。ですから、意識から自立した事物があるというのは推論に過ぎないのです。

佐々木：確かに、でも知識はくつつける糊みたいなので、その糊にくつついているのが事物としての携帯電話でしょう。たとえ見えないものでも、つまり意識に上らないものでも、意識するとしないと関わらず存在します。「畳の中にダニはいる」わけです。

やすい：少し噛み合つてませんね。「畳」や「ダニ」という事物があるから、それを意識が認識できるという構図が、すでに主観・客観認識図式を前提しているわけです。畳という事物が存在するためには畳についての意識が必要でしょう。

佐々木：それじゃあ「畳」という意識が存在するためには「畳」という事物が必要ともいえますよ。これは循環論法ですね。

やすい：ええ、そうです。だから意識はあるものについての意識であり、事物は意識されたあるものであるわけです。

佐々木：しかし「龍」という観念は意識できても、実際には「龍」という事物は存在しませんね。

やすい：想像上の事物の場合は、事物が実在していなくても意識があるわけですが、その場合でもやはり、龍という事物の観念なのです。それは「丸い三角形」というような想像できないものとは違います。

佐々木：一体何が言いたいのがよく分かりません。龍は実在する動物の体の一部分を集めて再構成したものだと言われませんが。

やすい：ですから観念も事物の観念であり、観念として意識された事物でもありません。だから観念も事物も、第一義的な存在ではありません。経験の解釈から派生したものにすぎないということです。

佐々木：その論理は西田幾多郎の純粹経験論でしょう。主観・客観に分かれる前のあるがままの経験は、未だ何々という観念でもなければ、自分の外にある事物でもない、生の感覚そのものである。しかし廣松哲学を説明するのに西田哲学を使うと余計ややこしくなりますね。

やすい：とはいえ廣松が晩年東洋思想それも主・客図式を超越した禅思想に共感を深めていた節は窺えます。最近昭和戦前期に活躍された唯物論者が高齢で亡くなっておられます。そういう場合、私の恩師船山信一・梯明秀両先生もそうですが、無宗教の葬式をされておられます。二〇〇一年九月十四日に亡くなられた大阪音大の高橋準二さんの場合は、軽音楽を使つていい雰囲気でしたね。廣松渉は禅宗で葬式を出しています。ですから廣松を理解するのに西田を参考にするのは全くの当て外れではないのです。余計に難しくなることはあるでしょうが。

佐々木：それでは西田の純粹經驗にあたるところに直接的な  
というか、第一義的な存在として何がくるのですか。

やすい：「事態・事」ですね。あるいは本質の現れとしての  
現象ではなく、現にある生の姿として「現相」とかと表現し  
ています。意識や事物はそれらの解釈のための機能的な概念  
になるわけです。

佐々木：その機能的な概念とは何ですか。ファンクショナルな  
概念ですから函数的な概念でもあるわけですね。

やすい：第一義的な存在は主観・客観を超越した事態なので  
すが、それを説明するのに第二義的な意識や事物という概念  
を使って説明せざるを得ないわけです。これら第二義的存在  
は、第一義的存在を説明するためのあくまで便宜的、機能  
的なものでして、それ自体で存在しているわけではありませ  
ん。ですから物と物が先ずあって、それらが関係しあって事  
態が惹き起こされるといふ捉え方ではなくて、先ず事態があ  
って、これがどういふ事態かという説明に、便宜的に物と物  
の関係として説明するということです。

佐々木：意識や事物を第一義的存在と置いたら、主観・客観  
図式のままだけれど、主・客を超えた事態を第一義存在に置  
き、その説明のための存在に意識や事物を格下げすることで、

この認識図式は、主・客図式を超越していることになるので  
すかね。

やすい：廣松自身はそのつもりでしょう。

佐々木：どうも納得がいきません。事態が主・客を超越した  
ものであるとしても、それを客観的事態として突き放して意  
識は認識しようとはしません。とすれば、その結果、事態は客体  
としての事物間の関係として解釈されることになるのでは  
ね。

やすい：ええ、そうなりがちだということです。

佐々木：事態解釈によって、客観的な事物を主観的な意識が  
解釈する主観・客観認識図式になっているんじゃないです  
か。

やすい：私もそういう批判を廣松に投げかけているのですが、  
シカトされているのです。それは返答に窮してではなく、う  
んと格下の私の批判に一つ対応する必要を認めなかったから  
でしょう。その批判は本質を衝いていると今でも思いますが、  
廣松にすればはずれでしょうね。

佐々木：事態解釈によって了解された事物というのは、あく  
まで主・客図式を超越した事態の解釈にすぎないから、意識

から客観的に独立した実在としての事物ではないということですか。

やすい：その通りです。事態を函数的に捉えた時の「項」にすぎないのを、それ自身で存立していると捉えてしまうと、項が物象化されて「事物」だと倒錯されるという理屈です。廣松は、デカルト流の近代的主観・客観認識図式を超越するという問題意識に立っています。ですから意識は純粹主観で、事物は純粹客観ですね。とすると主・客未分な事態の解釈から出てきた、意識や事物はそうした純粹な主観・客観ではありえないことになります。

佐々木：それでは、やすいさんはどうして廣松の議論に納得されないのですか。

やすい：それは認識の定義に関わるのですが、認識するということとは、事態を主観から相対的に自立した客観的な事物の関係や運動として把握することだと考えるからです。その場合、デカルト的な形而上学的なそれ自体で存在している事物や、「我思う故に我あり」的な超越的自我は認めません。人間の認識する事物は意識された存在であり、意識はある物の意識です。それは厳密に言えば「物」ではなくて、自然的・社会的な事態函数の項だと廣松なら言うでしょうが、「事物」というカテゴリー自身が弁証法的に発展しているのです。

## 「**現相的所与**」と「**意味的所識**」

佐々木：そろそろ認識の四肢構造の説明に移っていただきたいのですが、記号論でいうシニフィアンとシニフィエにあたるのを廣松は、現相的所与と意味的所識と呼んでいるらしいですね。インターネットよりシニフィアンとシニフィエについての解説を引用しておきます。

シニフィアンとシニフィエ(「**ぼくはついで先生の自覚式社会学感覚**」より引用)

この記号論における「記号」シニニエはふたつの要素に分けられる。

「意味するもの」「シニフィアン」と「意味されるもの」「シニフィエ」である。シニフィアンは記号の形態のことである。とこども言語の「とはかりではない。しべさをはじめとして音楽・絵画・映画・テレビ・ファッション・建築・機械・道具などあらゆる文化現象がシニフィアンたりうる。それに対してシニフィエとは記号の意味であり概念内容のことである。たとえば一枚の白地の布の中央に赤い円が染められていればそれがシニフィアンであり、これを「日の丸」と呼び、日本国の国旗である」とされていけば、それがシニフィエである。しかし、それが「旧日本帝国」を象徴するものと感ずる場合、それはもうひとつのシニフィエである。「国旗」という表層の意味を「デノテーション」といい、「旧日本帝国」という深層の意味を「コンnotation」という。前者を「外示的意義」もしくは「明示的意味」と訳し、後者を「内示的意義」もしくは「伴示的意味」と訳す。

やすい：おそらく廣松のねらいとしては、事物というのが客観的実在ではないことを論証しているつもりでしょう。「日の丸」の例でいいますと、国旗としての「日の丸」は白地に赤い丸の入った布付き棒の意味に過ぎません。つまり国旗としての「日の丸」という事物はないのです。また当然「国旗」一般も事物ではないこととなります。

佐々木：すると「旗」一般も特定の布の意味だということになりますね。

やすい：はい、そうです。「旗」というのは、旗が使用される文化圏における、社会から外的に付与される布の意味だということになります。事物としての布にとっては勝手に「日の丸」だの「五星紅旗」だの「星条旗」などのデザインを書き込まれて、無理やり押し付けられた役回りなのだそうです。

佐々木：では「布」はどうですか、布という事物も客観的的事物ではないのですか。

やすい：布は現相的所与としては「織られた糸」だといえます。布というのも実は、織られた糸が物の包装に使われたり、衣類に使われたりしますね。そのような社会的な実践が「織られた糸」に投影して、「織られた糸」の意味的所識を「布」と呼んでいるというわけです。

佐々木：それでは自然的な事物はどうですか、「桜の木」は客観的な事物でしょう。

やすい：桜の木を梅ノ木や桃の木と区別することができるのは、それぞれに觀賞用や木材用に植林し、栽培する文化があるからです。それらの木は日本人の生活文化に深く根をはっています。そうした歴史的社会的な文化的な生活的な関連から、それぞれの特色を示す木に梅・桜・桃という名前をつけているわけです。桜の木がそれ自体であるのではなくて、社会的実践の投影としてあるということになります。廣松によれば鉱物から粘菌類あるいは星でも人間社会の歴史的発展につれて自然観やコスモロジーに変容が生じる中で、様々に発見され、鑑賞され、利用されてきたわけです。

佐々木：例えば、星は古代では天にある小さな穴で、そこから天上の光が洩れていると解釈されたそうです。それが近代では、恒星と惑星に区別されて、無限の膨張しつつある宇宙に拡散していると捉えられています。見えていた感覚としては同じ光の現相であって、そのシニフィアンとしては同じでも、シニフィエは全く違うわけです。このシニフィエの面は社会的諸関係から捉えているわけで、それは客観的実在としての事物とはいえないのでしょうか。

やすい：そういう捉え方は、廣松の理解に近いと思います。

佐々木：やすいさんは、そういう廣松哲学をどう批判されたのですか、おもしろそうですね。

やすい：私が三十五歳の時、一九八〇年二月二十九日に『廣松渉『資本論の哲学』批判』を茨木教材社から経済哲学研究会編で発行しました。これは自費出版です。一冊の本に二万字にのぼる本格批判です。これで天下の廣松と論争をやって、社会的に認知されたいと思っていたわけです。でも廣松も世間も無視です。ただ鷺田小彌太氏に注目され、当時大阪唯物論研究会哲学部会が再開されるので、その最初の研究会で発表させていただいたのです。おかげで三重短大で倫理学とドイツ語の非常勤講師になれたわけです。

佐々木：そういうキャリアの話は、どうでもいいので、廣松批判の中身のお話をお願いします。

やすい：廣松批判は、彼が新左翼の理論的支柱であっただけに、雑誌などで批判論文はでたものの、これだけの本格批判はなかった、それで結局、日本のマルクス主義哲学の代表、あるいは戦後日本人哲学者の最高峰みたいに彼は評価されるようになったのです。まあそれはいいとして、私は、「糸」や「布」や「旗」や「日の丸」などの社会的事物は社会を構成する主体的事物として、客観的に実在するという立場なのです。たとえばここに「携帯電話」がありますね。これは携帯電話として作られ、携帯電話として機能しています。鉄や

軽金属や樹脂を組み合わせた物を、社会的に携帯電話と呼んでいると言えるような物じゃない。

佐々木：やすいさんの浮ばれなかった理論活動の恨みが、その本には籠められているわけですね。その廣松批判の本もただの紙切れの束じゃない。紙爆弾だぞというわけですね。

やすい：いや、そんな大袈裟なものじゃありません。ほんの「紙つぶて」ですよ。実際、廣松にとつて、痛くも痒くもなかつたんだから。冗談はさておき、廣松はダンボール箱でもその前に座つてもものを書けば机と見なされるという言い方をします。

佐々木：脚付きの台を机と呼ぶか、テーブルと呼ぶかは用途次第ということでしょう。

やすい：たしかにそういう場合もありますね。でも実際の商品社会では、机とテーブルは別種類の商品として製造され、消費されています。ただ転用しやうい商品だというだけです。それに廣松式に思考すれば、現相的所与と意味的所識の關係が外的なんです。ある物が特定の社会の中では、その文化を投影して特別の意味を帯びる、例えば、子安貝の貝殻が貨幣として交換の媒介をするというように。でもこの服は、布がたまたま服として呼ばれているのではなくて、服として製造され、販売されているところに特色があります。別に布でな

くても、毛皮でも、なんだったら紙でできていても服は服です。

佐々木：「三匹の子豚」の「藁の家」「木の家」「煉瓦の家」を思い出します。藁や木や煉瓦が家なのではなくて、それらは家の材質に過ぎないわけですね。家という事物があるのだという理屈ですね。その議論はたしかにそうだとしても、現相的所与と意味的所識の区別それぞれ自体は有効なのでしょう。例えば勾玉が縄文社会では、霊に通じており、様々な霊力を持つ呪物であるとか。

やすい：先ほどのインターネットからの引用にもありましたように、もともとシニフィアン・シニフィエという用語はソシユールの言語学の用語として、特定の音がシニフィアンとなり、シニフィエとしての社会的な意味を担うわけです。例えばある鳥を日本語で「ハト」と発音します。「ハト」という音が、その音自身が元々持っている一つの鳥の種類を意味します。音と意味には必然的なつながりは無いことをソシユールは強調したのです。

ところが廣松の場合は、その有るがままの姿かたちというのが、その物の意味と深く関係している事物にまで、その論理を拡大して適用してしまっただけです。例えばインドのサリーという反物でしたら、それは反物という意味だけでなく、体に巻きつけて着物の意味を同時にもちますが、洋

服にする前の布地の場合は、それは服という意味を担えませんが。服という物があると考えるべきです。

佐々木：それはあくまで人間社会においてである、そのままでは服ではない、布切れでもない、ところが服だけを取り出して、これを服だと言っている。そこに倒錯があるのだと指摘しているのでしょうか。

やすい：ええ、「猫に小判」みたいなもので、猫にとっては小判はただの食べられない平たくて硬い物に過ぎません。「小判」という範疇が猫の世界には存在しないわけです。だから、服を人間社会の外に持つていって、それが本来服かどうか考えるという発想がおかしいのです。つまり廣松は、服を服だと捉えると、それはある物をそれ自体で社会関係を捨象して捉えていることになるから見なすのです。特定の社会関係の中でそう規定されているのだから、服という規定は現相的所与にとつては外的なのだということです。

佐々木：現相的所与自体が社会的諸関係から生み出された物なのだから、社会的事物としてみなすべきだということですね、やすいさんの議論は。ところが廣松も社会的諸関係から生み出されたということ論拠に議論を展開しているわけですね。

やすい：その結果、廣松は社会的物事の規定性を社会関係に奪還してしまふのです。服という規定は人間の特定の行為、ふるまいを物の規定性にしてしまつたものだというわけですから。

佐々木：服の場合、体温維持行為や扇情行為、みせびらかし行為としての布の装着行為を布自身の本質規定としたのが、服だということでしょう。

やすい：これは人間行為の物象化です。たしかにそういう面を捉えることは大切です。しかしそのことによって、服という社会的物事が成立しているわけで、そこには倒錯性はないのです。

佐々木：廣松にすれば、物象化だと認識することで、物の本質が人間の社会的連関から発する行為に還元されたから、それをなおかつ物の規定と考えるのは倒錯だということでしょう。

やすい：だから廣松自身がデカルトのそれ自身で存立するとする「物」把握に止まつていて、社会関係の中で生産され、社会関係を取り結ぶ社会的諸物事を捉えることができないのです。

佐々木：ところでマルクスはどうだったのでしょうか。社会的諸物事をどう捉えていたのですか。

やすい：マルクスの『フオイエルバッハ・テーゼ』で「従来のすべての唯物論の主要な欠陥は、対象、現実、感性がただ客体または直観の形式のもとでのみ捉えられ、感性的な人間の活動、実践としては捉えられず、主体的に捉えられていないことである。」という言葉があります。例えば「服」を事物の規定としてだけ物象化して捉えていて、人間の实践活动として主体的に捉え返されていないことが批判されていたのです。とはいえ、社会的物事を有用性によって規定していたわけで、商品論では使用価値に関わりません。ただし価値は、抽象的人間労働のガレルテ（膠質物）なのだという議論です。これは商品の本質なんですが、使用価値である生産物に内在しているわけではないのです。ガレルテとしての価値が生産物に膠着しているわけです。だから、生産物自身には価値はないけれど、抽象的人間労働の固まりである価値が生産物にくつついて、生産物自身が価値を内属しているように仮現しているという捉え方なのです。

佐々木：やすいさんのオリジナルな解釈である、マルクスの「価値」つきもの」論ですね。要するにマルクスは生産物の本質を有用性に認めていたから、人間の実践としても捉え返していたけれど、事物の本質ではないと言つたわけではない。価値については商品の本質ではあるが、あくまで人間の労働関係の投影あるいは刻印、あるいは付着であつて、人間の関係に還元されるべきだという点では廣松と共通しているわけですね。

やすい：ええ、そうです。マルクスは抽象的人間労働の固まりであるガレルテが付着するというような実体的な捉え方をしています。廣松はそういう表現はあくまで「叙述の便法」だというわけです。価値を人間労働に還元し、事物の属性とは認めないという点でマルクスと廣松は共通しているわけです。

### 三、能識的或者としての能知的誰某

佐々木：廣松哲学の認識の四肢的構造ですが、認識する当事者も二肢的構造になっているのでしたね。

やすい：ええ意味的所識として現相的所与が現れるのは、知る側の誰某が社会的に規定された或者として社会的な役割を担っているからです。例えば佐々木肇さんが、大阪に住み、日本語を理解し、現代思想研究会の会員として現代思想や哲学に興味をお持ちになって活動されておられるわけですが、それでこういう対話が可能になっているわけです。常に社会的に規定された或者となっているので、このややこしい廣松哲学についての会話も可能なのです。

佐々木：その場合、わざわざ二肢構造になっているというところは、佐々木肇と現代思想研究会員の間には布と服の違いみたいな違いがあるわけですか。

やすい：布が服にもなればカーテンにもなり、雑巾にもなれるように、佐々木肇さんはテニス同好会に入ることも、登山や書道をすることもできたわけです。短歌の会もありますね。職業的にも高校の社会科の教師をされていますが、国語の教師でもなれただろうし、システムエンジニアに成っていたかもしれない。

佐々木：というような捉え方をしているということは、社会的な諸規定というものは、各個人に対して社会から外的に投影されていることになりませんか。それはやはり主観・客観的な認識図式の超克と関係あるのでしょうかね。

やすい：大いに関係あります。日本語文化圏で暮らし、社会科教師で哲学に関心が深い佐々木肇という主体があつて、様々な事物や現象を哲学的に考察する。あるいは科学的に認識するということになれば、主観・客観図式になってしましますが、日本語や社会科の知識や哲学の教養というのが、社会から佐々木肇に投影してくるような感じになりますからね。

佐々木：それでもやはり私、佐々木肇が主体的に思考し、認識し、客観的な事物や現象を捉えていることになるのでしょうか。

やすい：もちろんそのように、あなたが受け止めるように、近代の思想ではなっているわけですが、それは廣松に言わせれば倒錯しているのです。第一、あなたは、自分が思考する主体として客観的事物に対峙していると思っておられます。しかし先ずもってあるのは廣松に言わせれば、現相的所与として諸感覚の束に過ぎません。それを何か自分の意識とは違う客観的な事物として自分の意識の外に立ててしまっているのです。そして、それに対する自分は純粹な意識であるかに思い込んでいるのです。本来、薔薇と薔薇を見ている意識は区別できないものなのです、と廣松は論ずるのです。

佐々木：西田の純粹經驗論だとそうなりますね。廣松の場合は西田とはどう違うのですか。

やすい：廣松の場合は、意味的所識としての現相的所与と能識的或者としての能知的誰某は渾然一体となっています。主客未分化という面では西田と同じですが、西田の場合は規定される前の状態と考えられているのに対して、廣松の場合は意味がはっきりしています。それはやはり社会的諸関係の総和として意識内容が規定されるからだと思われます。そのことを「共同主観性」というタームで説明しています。つまり同じ社会では言語や思考パターンがある程度共有されています。そうでないと意志伝達ができませんか。私が「共同主観」という言葉を使って批判しますと、葉書で「共同主観」

とは言っていない、「共同主観性」だと反論がきました。これが唯一の反論ですね。

佐々木：どう違うのですか。

やすい：「共同主観」があるとなると、実体的な主体として「共同主観」があるように受け取られかねないと思ったのでしよう。社会的諸関係の中で、存在被拘束性によって意識が同じように働くように制約されていることを「共同主観性」と表現したのでしょうか。

佐々木：意識内容が社会的諸関係によって規定されるというのはよく分かるのですが、それは意識主体が成立する条件のようなもので、その上にたって主観・客観的認識が成り立つように思っているのですが。

やすい：それは、私の考えでは、高校社会科教師で市井哲学者の佐々木肇が存在して、物事を客観化し、対象化して認識されておられるからです。佐々木肇はその他にも通勤電車の乗客として通勤地獄に苦しんでおられますし、家庭では子煩悩で愛妻家です。もし佐々木肇がいて、それに社会的諸関係ががんにがらめに拘束するのなら、社会的諸関係を離れた生身の佐々木肇が先に存在することになってしまいます。しかし高校社会科教師でない、現代思想研究会員でない、父でも夫でもない佐々木肇は存在しません。それらの規定は

佐々木肇自身の存在のあり方に他ならないのです。佐々木肇は、主体的に仕事に取り組み、苦悩のうちに哲学されています。そういう仕方です。社会を構成し、作り上げている主体なのです。

#### 四、事的世界観と共同主観性

佐々木肇：やすいさんに励まされれば励まされるだけ、余計に私の主体というのは不安になっていきます。私などだれとでも入れ替え可能で、さまざまな社会のシステムや慣習やおきてで縛られ、決まりきったステロタイプな言動しかはけない、この場面ではこうするだろうと期待されていることを考え、行えなかつたらどうしようといつも怯えているのです。ですから「存在被拘束性」とか「共同主観性」とか廣松がよく使いますね、はつきりした意味はよく分らないけれど、「自由」だとか「主体性」という言葉より説得力があるように響くのです。

やすい：一九六八年の五月革命というのがあったのです。これは実際に政治権力を握る革命ではないけれど、フランスの学生たちが中心に既成の体制や価値を否定し、自由や主体に基づく社会を作ろうと「否定」や「抗議」の叫びをあげました。パリの学生街「カルチエラタン」を占拠して立て籠もつ

たのです。労働者や市民も合流して大きな盛り上がりを示したのです。しかしいつまでも無秩序は続きません。やがて敗北しました。その結果、実存主義は息の根を止められてしまったのです。「自由」や「主体性」など幻想だというわけです。言語まで体制的なもので、何を考えるかは社会構造によって決まっているというわけです。これをフーコーは「人間の死、言語の支配」だと言ったのです。構造主義が流行します。

佐々木：廣松の活躍も一九六〇年代の末からピークは一九七〇年代です。日本でも五月革命と連帯し、それに匹敵するようないわゆる「全共闘」運動があり、これが「連合赤軍浅間山荘事件」で悲惨な結末を迎えるわけです。

やすい：フランスの構造主義も日本の廣松理論も決して変革や革命を否定するわけではありません。ただ「主体性」や「自由」を叫んでも、人間存在自身が深く社会構造のからの拘束を受けているので、ガス抜きに終わってしまう。よほどしっかり社会構造を見据え、構造自体の中に変革の方向性を見出していかなければならぬわけです。ただ構造主義では、主体としての人間の死の宣告がなされたりしたので、社会形成主体としての人間の論理を構造主義に対して対置しなければならぬと、我々は思っていたのです。

佐々木：廣松自身が新左翼運動の理論的指導者でもあり、マルクス主義哲学者の中でアカデミズムで最高の権威を持つという特異なステータスをもっていたわけですね。その中で社会構造からの拘束性を強調した論理を構築したのは冷静だったような気がしますね。

やすい：でも彼の革命論は、ブンド的で少数のエリートの前衛集団の陰謀による、権力の奪取と、プロレタリア独裁権力の樹立という古風でアブナイ過激派路線にかなり晩年まで固執していました。

佐々木：廣松哲学に戻しましょう。四肢構造で認識する個人も認識される対象もそれ自身で存在するのではないわけです。社会的諸関係や協働関係から規定された現相が先ずあって、そこに渾然一体になっているわけです。この現相は後で客観的な事物として倒錯的に捉えられることになるけれど、第一義的には事態とか事とかとして捉えられるべきだということで、事的世界観が打ち出されるのでしたね。

やすい：だから事物として捉えてしまうと、主観の側の意識と客観の側の事物は断絶してしまいますね。人間対物という形です。それを事態・事として捉えればどうでしょう。それは五感が展開する状態であり、感じられているものと感じているものの区別はないわけです。

佐々木：しかし物と捉えれば意識の外にある事物と見なしていることになるというのが、よく分かりませんね。どんな事物でも形や色や重さや匂いなどがあるわけでしょう。事物はすべからず感覚の束として知覚されているわけですから。

やすい：カメラモデルで認識を理解してください。フィルムに写った像と被写体は別ですね。フィルム像が意識で被写体を事物と考えますと、事物には意識の契機が抜けていると思われがちです。

佐々木：いわゆる「模写説」ですね。この模写説でおかしいのは、フィルム像は事物の摸像です。ですから似ているわけです。何が似ているかというと、事物の姿かたちです。しかしよく考えてみますと姿かたちというのは意識なんです。ですからやはり事物自体も意識の契機が含まれているということです。

やすい：全く、仰るとおりです。その意味で事物も本来的に意識抜きには成立し得ないことになります。ただしその意識を人間の意識に限定しますと、人間の誕生以前にも自然史はあるわけですから、困った事に成りますが。ともかく逆にいえば事物が世界を構成しているという物的世界観でも、物の定義次第では意識の契機の捨象にはなりません。

佐々木：だから廣松は、物をデカルト的に意識と対極の延長  
実体として受け止めていて、主観・客観的認識といえ、意  
識抜ききの形而上学的実体としての物の集まりとして世界を捉  
えることだと見なして、事的世界観を提唱しているのではし  
ょう。それに対してやすいさんは物を意識された存在として捉  
えた上で、物的世界観を擁護されたのですね。

やすい：世界を事・事態の集まりとして捉えることは素晴ら  
しいと思うのです。我々はこれまで事態や事件を要素主義的  
に分解して、物と物の関係として捉えがちでした。それを刻  
一刻変容し、生成、消滅する事態の断続として世界を新鮮に  
捉え返すのですから。しかし事や事態の推移や発展を理性的  
に捉え、それに対応することが可能でしょうか。事態  
を函数的に叙述して法則を見出すことができるでしょうか。  
やはり事態を理性的に把握するには、物と物の関係に置き換  
えて記述する必要があると思われま。

佐々木：『資本論』の場合、マルクスは一応商品という事物  
の運動として展開しています。でもマルクスは、廣松による  
と叙述としては物と物の関係として捉えても、それはあくま  
で叙述の便法だというわけですね。

やすい：廣松は事物と捉えること自体、事態の倒錯視だとい  
うわけです。服や机と見ること自体、人間の関係行為を物の  
属性に置き換えているというのですから。しかし物の側から

の働きかけというものも考慮に入れれば、物の属性とするの  
は倒錯とは言えません。

佐々木：例えば服は着る人を格好良く見せるとか、机は人  
前に座って勉強させるといふようにね。機能を物の働きかけ  
と捉えるのですか。

やすい：意志や意欲などが人間身体の脳の特定位にしか生  
じないと考えるのは、一面的な気がします。人間論を身体論  
と取り違えて、思考や感情をすべて脳の組織で説明しようと  
する科学者がいますが、人間は身体に限定できないのです。  
自然的社会的な諸機構が巨大なシステムとして自己再生産し  
ているわけで、その中で言語のコードだけでなく、様々な思  
惟や感情も生まれています。脳中枢は中心的な役割を果すと  
はいえ、思想や意志は生産物の中に保存され、消費過程で再  
生され、発動されます。そうした文脈で考えれば、服は着る  
人を格好良く見せるように働きかけていると考えて差し支え  
ないのです。

佐々木：マルクスに言わせれば、それは「机が踊りだす」と  
んでもない擬人化であり、フェティシズム（物神崇拜）の極  
致ですね。

やすい：所詮マルクスも現実的諸個人の立場で人間を身体に  
限定する「身体主義的人間観」の枠内で思考していたのです。

廣松も社会的諸関係を意識形成のシステムとして捉えていたけれど、その場合の諸関係は結局、現実的諸個人が取り結ぶ協働関係でしかなかったということでしょう。折角、共同主観性まで行き着きながら、その中に社会的諸事物を入れて考えることができなかったのです。だから物は身体と違って人間ではないから、物の社会的諸規定を物を差し引いた身体的な諸個人の協働関係に取り戻してしまっただけです。

佐々木：それは主・客図式の超克にこだわって、物を事に還元しようとしたことにもよりますね。

やすい：物を事態の説明のための機能的概念として捉え返すのはいいと思うのです。そういう事的世界観も大いに結構です。でもやはり理性的に世界を捉え返し、その中で生活し、変革するには事態を物と物との関係としても捉え返しておく必要があります。また物として捉えても決して倒錯ではないのです。その辺の倒錯だと決め付ける議論は詰が甘いと思います。

佐々木：さて廣松派の論客たちが、このやすいゆたかの挑戦を受けて立つか興味深いところですね。

やすい：それは佐々木さん、世間はそんなに甘くないですよ。宮本武蔵は示現流とは絶対に立ち合わなかった、それは勝てなかったからです。廣松渉は、やすいには反論しなかった。

それはこちらに権威や地位がなかったからです。反論すれば私の議論に市民権を与えてしまう。それは何のプラスにもならないわけです。同じ事を廣松派の論客たちも考えているでしょう。しかしそれではお互いに相互批判を通して学びあい、高めあうことができないのですがね、残念なことです。

佐々木：廣松には相当複雑な思いがあるんですね。

やすい：いや、相手は横綱で、こちらは幕下以下ですからね。論争を挑む方が身のほど知らずと思われるかもしれませんが、むしろ大変勉強させてもらって感謝しています。なんといつても、根底からマルクス主義哲学や哲学一般を捉えなおしたわけでしょう。物凄い力ですよ。それと真正面から格闘したのですから、相当鍛えられたのは確かです。それにフクヤマの歴史終焉論やヤスパースの再評価について論じた拙著『歴史の危機 歴史終焉論を超えて』(三一書房刊)については、かなり共鳴するところがあつたとみえて、出版の心配してもらったのですが、何しろ肺ガンが末期に成つていて、それどこではなかったのです。そういう経緯もありまして、人間的には一番好きな哲学者の一人です。彼の死を知って、人知れず泣きましたよ。号泣しましたね。

## 第三回講演用テキスト

廣松 渉

### 「近代の超克」という課題について

#### 一、廣松渉の「東亜新体制」発言

佐々木：廣松が最晩年に「東亜新体制」発言をして物議を醸しましたね。やすいさんもあれは問題発言だと見られていますか。

やすい：いや我々は京都学派の東亜協同体論を批判的に継承しようと考えている立場ですから、別に問題発言だとは捉えていません。一九九四年三月十六日夕刊の朝日新聞の寄稿文です。それほど長くはないですから、引用しておきましょう。

#### 東北アジアが歴史の主角に

#### 日中を軸に「東亜」の新体制を

世紀末について語るにはまだ少し早過ぎるような気もする。ましてや、東北アジアが歴史の主角になるとの予想は、大胆すぎるかもしれない。しかし、二十世紀がもうすぐ終わろうとしていることを考え、また、筆者が哲学屋であることに免じて、書生談義をお許し願いたい。

つい数年前までは、欧米の落日は言われていたが、ソ連や東欧が大崩壊するなどとは誰も予測していなかった。ソ連や東欧の「社会主義体制」は内部に矛盾をはらみながらも、もう暫くは存続するものと思われていた。

日本では好景気と五十五年体制が続くと思われており、細川連立内閣の登場など考えもおよばなかった。アメリカに対して「ノー」と言える日がやがて訪れるとは思われていても、大統領の口から公然と「日米経済戦争」という言葉がこんなに早く聞かれるとは予期されていなかった。

米ソ日が構造的に変動したばかりではない。ECヨーロッパも様子が変わってきている。

このさなかにあつて、東南アジアはたしかに様相が別になっている。が、これとて、今のところは、アメリカやヨーロッパあつての経済成長であり、東亜の隆昇ではある。

将来にあつては、だがしかし、どうであろうか？コロンプスから五百年間つづいたヨーロッパ中心の産業主義の時代がもはや終焉しつつあるのではないか？もちろん一体化した世界の分断はありえない。しかし、欧米中心の時代は永久に去りつつある。

新しい世界観、新しい価値観が求められている。この動きも、欧米とりわけヨーロッパの知識人たちによって先駆的に準備されてきた。だが、所詮彼らはヨーロッパ的な限界を免れていない。混乱はもう暫く続くことであろうが、新しい世界観や価値観は結局のところアジアから生まれ、それが世界を席卷することになる。日本の哲学屋としてこのことは断言してもよいと思う。

では、どのような世界観が基調になるか？これはまだ予測の段階だが、次のことまでは確実に言えるであろう。

それはヨーロッパの、否、大乘仏教の一部など極く少数の例外を除いて、これまで主流であつた「実体主義」に代わつて「関係主義」が基調になることである。

実体主義と言っても、質料実体主義もあれば形相実体主義もあり、アトム(原子)実体主義もあるし、社会とは名目のみで実体は諸個人だけとする社会唯名論もあれば、社会こそが実体で諸個人は肢節にすぎないという社会有機体論もある。が、実体こそが真に存在するもので、関係はたかだか第二次的な存在にすぎないと見なす点で共通している。

これに対して、現代数学や現代物理学によって準備され、構造的発想で主流になつてきた関係主義では、関係こそを第一次的存在と見なすようになってきている。しかしながら、主観的なものと客観的なものとを分断したうえで、客観の側における関係の第一次性を主張する域をいくばくも出していない。更に一步を進めて、主観と客観との分断を止揚しなければなるまい。

私としては、そのことを「意識対象・意識内容・意識作用」の三項図式の克服と「事的世界観」と呼んでいるのだが、私の言い方の当否は別として、物的世界像から事的世界観への推転が世紀末の大きな流れであることは確かだと思われる。(これがマルクスの物象化論を私なりに拡充したものとどう関係するかは措くことにしよう)。

価値観についても同じようなことが言える。もっとも、こちらには屈折しており、一口には言いにくいのだが、物質的福祉中心主義からエコロジカルな価値を中心に据える価値観へ

の転換と言え、当座のコミュニケーションはつくであろうか。

もちろん、世界観や価値観が、社会体制の変革をぬきにして、独り歩きをするわけではない。世界観や価値観が一新されるためにはそれに応ずる社会体制の一新を必要条件とする。

この点に思いを致すとき、ここ五百年つづいたヨーロッパ中心の産業主義が根本から問い直されていることに考えがおよぶ。単純にアジアの時代を言うのではない。全世界が一体化している。しかし、歴史には主役もいれば脇役もいる。将来はいざ知らず、近い未来には、東北アジアが主役をつとめざるをえないのではないか。

アメリカが、ドルのタレ流しと裏腹に世界のアブソルバー（需要吸収者）としての役を演じる時代は去りつつある。日本経済は軸足をアジアにかけざるをえない。

東亜共栄圏の思想はかつては右翼の専売特許であった。日本の帝国主義はそのままにして、欧米との対立のみが強調された。だが、今では歴史の舞台が大きく回転している。

日中を軸とした東亜の新体制を！それを前提にした世界の新秩序を！これが今では、日本資本主義そのものの抜本的な

問い直しを含むかたちで、反体制左翼のスローガンになってもよい時期であろう。

商品経済の自由奔放な発達には歯止めをかけねばならず、そのためには、社会主義的な、少なくとも修正資本主義的な統御が必要である。がしかし、官僚主義的な圧政と腐敗と硬直化をも防がねばならない。だが、ポスト資本主義の二十一世紀の世界は、人民主権のもとにこの呪縛の輪から脱出せねばならない。

それは決して容易な途ではあるまい。が、南北格差をはらんだまま、エコロジカルな危機がこれだけ深刻化している今日、これは喫緊な課題であると言わねばなるまい。

佐々木：この発言は、一九八〇年代末のバブル景気全盛期の発想ですね。掲載された一九九四年は既にバブル崩壊後の不況が深刻化しており、アメリカ経済は復調していますから、タイミングがずれています。まあもちろんもっと長い目で捉えればいいのかもかもしれませんが。

やすい：哲学者としての発言でもあるわけですから、もっと大きな目で読んであげてください。欧米中心の近代を超えて、東亜中心の二十一世紀を展望しているのです。

佐々木：グローバル化は欧米中心から東亜中心へと進展せず、むしろアメリカ一国中心への傾向が、バブル崩壊後はさらに強くなった気がしませんか。たしかに中国の経済成長は続いているので、将来的には東亜の比重が高まる可能性はありますね。でも日本はなかなか回復傾向を示せないでいますから、今のところ期待はかけにくいのではないのでしょうか。

やすい：廣松の場合、東亜新体制を反体制左翼のスローガンとして打ち出そうとしていたわけですから、東亜中心の二十世紀像というのも実践的な目標になっていたわけですね。ですから不良債権の処理にてこずり、アジア諸国の追い上げに悲鳴をあげている日本経済の現状をどうすべきかということについての議論は、まったく棚上げになっています。

佐々木：それにしても何故「東亜共栄圏」などという戦前・戦中を思わせるような、いかがわしい用語を持ち出すのでしょうか。

やすい：たしかにグローバル化の時代にあつては、東アジアや東北アジアという地域にこだわる必要はないかもしれませんが、また個人とすれば、自ら日本人であることにもこだわる必要はありません。グローバル市民として自分が最も活躍できる場所で住み、グローバルな視野で活動すべきでしょう。資本などは本来が無国籍な性格が強いですから、最も成長力の強い地域に流れていきます。グローバル・デモクラシーが

らみれば、結果としてそれが人類全体や地球環境にとってプラスに作用すればいいわけです。

佐々木：といってもそのために弱者の切り捨てになつては困ります。人権や人間の安全保障の視点も忘れてはなりません。

やすい：全くその通りです。ともかくグローバル化は地球全体の統合ですが、当然その過程で、地域的な結びつきも強くなります。東亜の協力体制を強く、深くしていく必要があるわけです。

佐々木：それだけでなく、欧米の時代である近代から東亜の時代である脱近代、21世紀という発想があるのはどうしてでしょうか。

やすい：それはグローバル化に伴って、社会体制や経済体制も抜本的に変革されなければならぬし、そうした時代に相応しい新しい世界観や価値観が創造され、受容されなければならぬと考えられるからです。

佐々木：欧米の近代を支えた産業資本主義や機械文明に取って代わる、新しい思想は東洋から生まれるのだということですか。

やすい：もちろんです。その思想こそ自分の主観・客観認識図式を超越した事的世界観なのだということも、おおいに匂わせています。日本と中国が世界の軸になるというのも、経済力における結合の意味だけでなく、近代の世界観を越えうる芽を東洋思想から見出すべきだという発想があるからです。

佐々木：そうしますと、廣松哲学もマルクスやマツハや現象学の批判的発展という性格だけではなく、やすいさんの指摘の通り、西田哲学や禅からの発展という性格も持っていたことを廣松自ら自覚していたことになりませぬ。その意味で禅宗での葬儀は象徴的ですね。

やすい：東亜共栄圏や東亜協同体という発想も、実は京都学派の発想であり、それを廣松自身が検証しなおい、批判的に継承しようとしているわけです。ということは西田幾多郎や三木清とも親近感を感じていたことになりませぬ。ですから戦中における「近代の超克」の議論も、決して突き放して馬鹿にするのではなく、また体制翼賛的で戦争協力的だからといって糾弾するだけでなく、内在的に理解し、批判的に継承しようという姿勢をもっているのです。

佐々木：そういえば戦時中の「近代の超克」の議論についても論及しているようですね。

やすい：西田幾多郎を中心にする京都学派には右派と左派があつて、戦争に積極的に協力して、戦争で死ぬことを美化したのは『世界史の哲学』で知られた高山岩男らの右派で、三木清、船山信一らの左派は野蛮な侵略や帝国主義的性格に抵抗していたと知識人からは見られがちです。

佐々木：そういえば、梅原猛も高山岩男のことは自分たちに戦争で死ぬことの意義を示してくれたと、責任を厳しく追求していますが、西田や三木の責任は追及していませんね。

やすい：梅原は西田の苦悩の哲学に惹かれていたので、西田の責任にしろくないという心理が働いていると思われませぬ。高山たちの世界史の哲学は、欧米帝国主義の支配から、東洋が脱出することによって欧米中心の世界史が終焉し、真の人類的世界史が始まるというものです。その際に日本民族が中心的な役割を果せるかどうか、民族のモラーリッシュ・エナジーが問われているという構えで、第二次大戦に参戦する日本の世界史的使命を説いたのです。

佐々木：やすいさんの『西田哲学入門講座』によりませぬと、西田も「死して生きる」という論理を展開していたわけですね。

やすい：それに昭和研究会を中心に三木や船山らが説いた東亜協同体やその協同主義哲学は、「世界史の哲学」と何ら矛盾

盾するものではありません。欧米からの東亜の解放を勝ち取るための協力的体制の構築を目指したものですから。両方とも西田幾多郎自身が持っていた方向性にそったものです。

佐々木：しかしそれらは野蛮で凶暴な帝国主義的侵略を美化し、隠蔽するものでしかなかったのでしょうか。

やすい：ええ、歴史的にはそういう否定的な役割しか果せなかったのですが、東亜の協力的体制を築き上げて、欧米帝国主義の世界支配を克服するという「近代の超克」の課題自体は批判的に継承していくべきだということです。

佐々木：しかしそれは侵略の合理化だったという意味では抵抗を感じますね。

やすい：最近廣松著作集の中国語訳が出ていますが、何が中国の人々にとって魅力かといいますと、東亜協力的体制の構築をとえ、欧米の近代思想を超越する東洋的な思想の伝統を踏まえた脱近代の思想の構築を試みているところだと言われています。昭和研究会で三木と共に「協同主義の哲学」をとえ、松山信一、私の恩師ですが、中国では大変高い評価を受けています。日本を代表する哲学者と思われるわけです。松山によれば戦前は日本が近代化で先行したので東亜の協同で主導しようとしたが、戦後は中国が主導的になるのは当然だという見解でした。

佐々木：ということは中国は、東亜協同体の形成を日本を巻き込む形で行おうとしており、そのための参考にするために、「協同主義の哲学」や廣松哲学から学ぼうとしているということですね。

やすい：それは大いに考えられますね。中国主導で東亜協同体が形成されても共存共栄できるのなら、大いに結構ですが、今のままで日本が落ち込んでいって、中国の経済圏に吸収されることにもなりかねません。日本側にもしっかりとした主体が形成されていないと困ります。

## 二、近代の超克の思想的な中身は何か？

佐々木：東亜協同体を中心に新しい超近代の文明を作り、その原理でグローバル化された世界を引っ張っていくということですね。しかしそれが相変わらずの産業資本主義であるとする、中国・インドなどの十億人を超える地域での工業化は、地球環境に壊滅的な影響を与えるのではないかと心配です。

やすい：廣松もそれを一番憂慮しているのです。豊かさの象徴である乗用車の普及だけでも相当深刻な影響があるでしょうね。このまま中国が生産力至上主義で資本主義的な自由競争でやっていると、地域格差や所得格差が大きくなり、その

面での不満も飽和に達するでしょうし、環境破壊の深刻化で経済発展にブレーキがかかるようになり、やがて大恐慌で破綻するような事態も招きかねません。その意味で社会主義的な規制や計画性の導入なども不可欠になり、修正資本主義的な社会保障政策も重要になります。その意味で廣松自身はただ社会主義の息の根は止められていないとみていたようですね。

佐々木：社会主義も生産力至上主義には変わりがなく、おまけに官僚主義や統制経済で破綻したのではないのですか。環境問題でも中国では市民運動ができないだけに、かえって公害問題は資本主義国以上にひどいようですね。

やすい：確かにそのとおりですが、環境問題の解決のためにはかなりの強制力が必要なのも事実です。事態次第ではエコ独裁権力の必要性すら論議されています。

佐々木：そういうことと廣松哲学はどのように関連しているのですか。

やすい：物的世界観から事的世界観へというスローガンは、工業製品の大量生産大量消費から情報やサービスという事に近いものへ生産の中心が移行せざるをえない時代に相応しいかもしれません。

佐々木：情報自体をとつてみても、書籍からインターネット情報に移行すれば、物から事への移行と言えますね。住宅や衣服の比重がこのところのデフレで落ちてきて、旅行やショッピング見物やイベントに、あるいは教養や文化に触れることの比重が大きくなるのも、事を中心に世界を観る見方とつながるかもしれませんね。

やすい：廣松自身は「物から事へ」を経済の情報化・サービス化と関連させてあまり論じてないようですが、その面に応用すれば分かりやすくなりますね。

佐々木：情報やサービスでも商品化されれば、物のごとく売買されるわけで、逆に事の物化であるとも言えますからね。「物から事へ」というのは思想的にどういう意味があるのでしょうか。

やすい：世界を物と物の関係としてでなく、常に事態として生起している事として捉えるわけです。常に自己自身の生々しい体験として捉えられるわけです。物と物の関係なら、物となつてしまっているのですから、その物というものの知識や今までの慣習的なやりかたで関わっておけば、たいていは済んだし、また自分の力の限界からみてこれだけしかできないというのか、固定的に分かつていたわけです。ところが事の場合は対象は自己自身の体験であり、遭遇している事態

であって、常に自分自身の状態として引き受けてしまっているわけです。

佐々木：「物と物の関係」として捉えるといいますが、廣松も事的世界観の説明で「関係主義的」という用語を使っているようですが。

やすい：ええ、物的世界観では、先ず物と物が在って、それが関係しあうわけで、物が在るのが前提なんです。ところが事的世界観では、先ずあるのは事、事態であって、物はその倒錯的な物象化的錯視に基づいているのです。やすいと佐々木の関係も、物的世界観ではやすいと佐々木が先ず在って、両者が対談をするという構図です。対談の内容やその成果は、それぞれの人物の内容によって決まってくるのです。ところが事的世界観では、対談という事態が進行しているわけで、内容も成果も常に事態として生起し続けているのです。この事態を函数的に記述する際に、対談というやすいと佐々木の関係が先ず捉えられ、関係の項としてやすいと佐々木が機能的に語られることとなります。それで「関係主義的」というのです。その場合、事的世界観によりますと、やすいや佐々木を物として固定してしまつてはだめです。両者とも事の契機なので、事の成り行き次第では、思いもよらない事態が起るかもしれません。

佐々木：弁証法では「対立物の統一」といいますが、物的世界観に即して言えば、「対立している物どうしの統一」であるのに対して、事的世界観で言えば、「統一の両契機としての対立物」ということですね。そういえば、精神病は多分に関係病で家族関係の危機が家族の誰かに精神疾患として現れたりすると言われます。個人の精神だけ見ていたのでは、とても精神疾患発生メカニズムは分からないけれど、家族や会社や学校あるいは社会などの関係から生じるらしいですね。

やすい：先ほどちょっと触れられた「死して生きる」というのも事的世界観でいえば、息を吸い続けているから生きているわけです。断食し続ければ死んでしまいます。また古い老廃物を排出し、今までの自己と決別し、更新し続けているわけです。つまり日々刻々と我々は、環境と共に自らを再生しているということで、生きるということも、単なる連続ではなく、生と死の微分的な連続なのです。宮沢賢治のいう交流の電灯です。一秒間に何百回もついたり消えたり、生死を繰り返しているようなものです。そのように事として生を捉え返しますと、それぞれの刹那において自分が自然や社会の環境や関係によって造られ、生まれさせられているということですから、その大いなる力や意志を感じ、それと一つになつて生きることが大切になつてきます。

佐々木：そつといえは、廣松哲学については革命家のわりには、実践的な主体についての展開が弱いという評判だったように

すが、事的世界観ではその刹那刹那に世界と自己が更新されるので、それぞれの刹那に新しい創造のチャンスがあるというところに実践的意義があるのですか。

やすい：その意味の事的世界観は廣松だけでなく、西田哲学での行為的直観では先ほどの「死して生きる」という論理でいわれていることです。また渡辺慧なども廣松より以前から事と物の違いに注目して、事的世界観を打ち出していました。廣松の場合は、それに加えて巨大な物質文明として立ち上がったっている国家や資本主義的な社会機構も結局は、人間関係である。だから関係を変えれば、資本主義でも倒せるのだという点にあるんだと解説する廣松派の人がいましたね。誰だったか忘れましたが、さすがに本人はそんな単純な説明の仕方はないと思いますが。

佐々木：物や機構だったらでっかくてとても倒せないけれど、人間関係なら組織的に団結したり、相手の弱点を衝いたりすれば倒せるのじゃないかということですね。

やすい：私はどうせ革命をするなら、民主的な多数派を形成して、国民的な合意の上で行うべきだと思います。それが急にはできないのなら、職場や地域で民主的な改良を積み上げていけばいいのです。社会を人間関係それも階級関係に還元して、そこから変革の可能性を探ろうとしたのはマルクスのな発想です。ヘーゲル左派の論客たちは、ヘーゲルが絶対精神

を歴史の主体と置くのに反撥して、現実的諸個人を主体とする方向性をもっていたのです。フョイエルバッハは、ヘーゲルの論理の自己疎外を見抜いて人類の類の本質こそが現実的な主体だとしたのです。ブルーノ・パウワ は自己意識を、へスは諸個人の協働を絶対精神に取って代わらせたのです。マルクスは社会的諸関係のアンサンブルとしての現実的諸個人が社会を構成していると捉えたのです。

佐々木：廣松にすれば、現実的諸個人が諸個人という個体の集合が社会を構成しているというのなら、物的世界観による社会観である。マルクスはあくまでも社会関係の網の目として、関係を第一義において人間を捉えているということですね。

やすい：しかしその社会関係を構成しているのはやはり現実的諸個人でしかなかった。

佐々木：でもそれは関係の第一義性から捉えられた諸個人ですから、単なる個人の集まりではありません。

やすい：廣松の限界はそこではないかと思うのです。関係から捉えたり、事として捉えたりすることが肝心なことなんです。その際に物というのがしっかり捉えられていない。

佐々木：だってそれは、物は事の倒錯視によるのですから、廣松の原理では。

やすい：私が言いたいのは、社会を構成しているのは身体的な諸個人だけではなく、社会的な諸事物も含まれているという事です。

佐々木：廣松の場合は主客図式の超克がありますから、社会的諸事物も当然含まれることになりませんか。

やすい：商品論でも人間の労働関係が商品間の関係に置き換えられて捉えられることを、人間関係が物どうしの関係に置き換えられる物象化であり、だから生産物は人間の社会関係の規定を受け取って、人間を支配するので、物を神にする最も野蛮なフエティシズム信仰に陥っていると、マルクスは『資本論』を展開しているのです。つまりマルクスは生産物は物だから人間の社会的規定を受け取るのは倒錯だと批判しているわけです。この議論を前提にしているのですから、廣松も、社会的事物の商品化を人間の物化あるいは人間関係の物象化と捉えており、そこに倒錯性を指摘しているのですから、人間社会を身体的な諸個人によって構成されると捉えているのです。ですからいかに商品が人間の社会関係を示しても、それは労働の社会関係が物に投影して、元々物とは無縁な社会的諸規定を受け取らせ、人間が物にすりかわっているとしたのです。ということやはり、社会関係はいかに巨大な物

を包み込んでいるようにみえても、その実は人間関係なのだという見地にとどまっているのです。

佐々木：それではやすいさんは物が人間の社会関係を形成していると言われるのですか。

やすい：現代思想研究会は会員相互の関係から成り立っていますが、経済的な社会関係は、商品生産社会では商品間の関係として成立しています。その場合に商品には労働力商品だけでなく、ありとあらゆる商品が含まれているわけですし、物と物の関係なのです。

佐々木：一見、物と物の関係として見えるけれども、その本質は資本と賃金労働の搾取関係であるということを解明したのが『資本論』でしょう。

やすい：マルクスはそう考えたのです。そのことによつて、あたかも身体的な諸個人の関係に還元できるかに思ってしまった。そこが根本的な誤りなのです。社会的な諸事物を含めて成立する人間を捉えなければならぬ、本当の「近代の超克」は事的世界観への転換だけではだめなんです。物的世界観においても発展がみられなければならない、というのが私の立場です。

佐々木：廣松哲学では、「実体から関係へ」「物から事へ」という移行が、「倒錯」というタームを使っているので、「実体」や「物」から説明することが倒錯だということになりますね。極言すれば「実体」や「物」なんて本当はないんだという立場なんですよ。まあ仏教でいう「空」みたいなものですね。結局ナーガールジュナの立場では「一切皆空」なんですから。

やすい：宗教的な悟りとしてはなかなか凄いですよね。しかしその場合でも『般若心経』で「色即是空」と言つて、すぐ「空即是色」と言いますね。それと同様ですが、「物は関係である」のですが、同時に「関係は物の関係」なんです。「事態が第一次的存在である」としても「事態は物の運動や関係としてしか現れない」のです。ですから「物の第一次性」も同時に承認されなければならぬのです。

佐々木：やすいさんの議論はもどかしいですね。「事の第一次性」に反論するのだしたら、「物の第一次性」を主張すればすつきりするのにな、「それは凄い発想だとか」「大切な視点だ」とかいいながら、やはり「物の第一次性」も忘れてはならないというのですから。

やすい：そこが議論の弁証法的発展というものです。最初はやはり「事・事態」に還元する廣松の議論では非合理主義に陥る感じがして、世界は物と物の関係として捉えるべきだと

いう「物的世界観」で批判しようとしていたのです。でも物も事態の統合でしかないということも否定しきれません。ところが廣松の議論では「物」は事の物象化的倒錯視という批判的な捉え方しかできないことになります。物の主体性や実体性、物の大切さとかいうものが捉えきれなくなっています。

佐々木：廣松は要素主義、実体主義の近代思想を超克しようというのですから、やすいさんは廣松からみれば近代を乗り越えられていないということになりますね。

やすい：哲学的な立場というのは、決して単純に乗り越えるべきものではないのです。プラトン学者に言わせれば、プラトン後の哲学史もすべてプラトンの注釈に過ぎないので、決して乗り越えてはいないことになります。主観・客観認識図式はデカルト以降の近代的な認識図式だと廣松はみながら、主客図式の乗り越えを「近代の超克」のようにいいますが、私に言わせれば、言語の主語・述語構造に既に認識の主客図式が含まれています。仏教や老荘思想には主客図式の超克の問題意識は強烈です。私の立場は、「哲学の大樹」なので、当然主客認識図式も、その超克も、物的世界観も事的世界観も、その占めるべき位置を確定できれば両立できるのだという立場です。

佐々木：それはとてつもない大風呂敷ですが、果たして論証できるのでしょうか。

やすい・私が一人するのは荷が重過ぎますが、そのうち「哲学の大樹」という学派ができるので、きっとできるでしょう。

佐々木：おやおやまた大風呂敷ですね。一体どこに共鳴者がいるのでしょうか？



## 第二篇 廣松涉『資本論の哲学』批判

この論稿は一九八〇年二月二十九日に経済哲学研究会より藤田友治氏の編集で発刊されたものを底本に少し手直しを加えたものです。

目次……………44

はじめに……………45

第一章、廣松氏の「俗流」投下労働価値説に対する批判の批判

第1節、具体的有用労働の対象化、凝固、物質化について

a、自己対象化と自己疎外論の問題点……………50

b、労働の自己対象化の論理……………52

第2節、抽象的人間労働の凝結について

a、「単なる生理学的労働力能の支出」と「社会的実体」……………55

b、抽象的人間労働の歴史的相対性……………58

c、労働時間と価値量の関係……………59

d、「俗流」投下労働価値説批判の論拠……………60

e、再生産に必要な労働量と価値量……………61

第二章、価値形態論をめぐってー廣松説の特徴ー

第1節 商品交換の論理的主体は商品か商品所有者か……………69

a、価値形態論に商品所有者が登場させる動機……………69

b、価値形態に商品所有者が登場する根拠……………70

c、商品自身の主体的な交換論理……………72

第2節 二種商品間の交換は貨幣によって前提されるか

a、端初商品の性格規定……………76

b、抽象的人間労働は相対的価値形態で測定できるか……………79

第3節 価値的諸関係の「四肢的」存立構造と関係規定

a、交換において商品所有者が捨象される意味……………80

b、商品における人称性の捨象と抽象的人間労働……………84

c、抽象的人間と抽象的人間労働の実在性、商品関係に包摂された分業関係……………85

d、商品関係に包摂された分業関係……………92

第三章 「価値」とは何か、その存在性格

第1節 商品価値とその判断……………95

第2節 関係規定としての価値……………98

第3節 美の客観的実在性について……………100

第4節 「事物」と「関係」の関係について……………107

第5節 効用としての労働生産物の本質……………110

第6節 商品は人間の抽象的な現存である……………111

第7節 抽象的人間としての商品……………112

第8節 身体および生産物としての「商品」人間……………114

第9節	社会的な物的支配力としての価値	115
第10節	抽象的人間労働の論理構造	117
第11節	価値の実体性	119
第12節	存在性格としての価値	124
第13節	価値と価値意識	125
第14節	美と価値の存在性格の比較	126
第四章、「商品」の物神的性格をめぐる		
第1節	商品の物神性とは何か	127
第2節	商品がくり広げる奇怪な妄想	129
第3節	労働生産物と価値の内在	135
第4節	人間関係の商品関係への物象化	138
第5節	「倒錯視」とは何か	139
第6節	「社会的な物」としての商品	142
第7節	「商品世界の物神崇拜」論とその問題点	143
第8節	自然的規定と社会的規定	148
第五章、名探偵廣松渉氏の見事な推理 マルクスの叙述の便法について		
	結びにかえて	155

## 廣松渉『資本論の哲学』批判 はじめに

私は広松氏から大変大きな学問的影響を受けている。というのは氏の学名が世に轟く最大の機縁となった出世作『マルクス主義の成立過程』、その中でも特に「初期マルクス像の批判的再構成」という論稿に電撃的な衝撃を受けたからである。

それまでの私は熱狂的な疎外論の信奉者であったが、この衝撃によって私の中の疎外論は爆砕されてしまった。(もつとも、その後のマルクスの『疎外』という用語の使い方を詳細に検討した結果、疎外論は払拭されていないことが分かった。) 私にとってほそれは最大の思想的転向体験であった。従って私が氏の学才に対して最大級の畏敬の念を今もって持続していることは言うまでもない。また、氏の『ドイツ・イデオロギー』研究から受けた感銘も忘れることはできない。エンゲルス主導説によってマルクス・エンゲルスの自己疎外論からの脱却をあとづけられた業績は高く評価されてしかるべきである。(自己疎外論からの脱却説への支持は撤回させていた)。

しかし氏が独特の共同主観性論によって主・客図式による近世的世界了解の地平を超越する論理を本格的に展開される段に至るや、私の「粗笨」な唯物論は氏の根本的な哲学的立場の対極に自己を発見せざるを得ないのであった。かくして私の学的営為はそれ以来廣松説との対決によって自説を鍛え、成長させることを重大な問題意識とすることになる。そのことは私の理論形成が廣松理論との対決を不可欠な要素としていることを意味する。従って私の理論的成果を本格的な形で世に問う前に廣松説との対決の姿をはっきりと把え返し、廣松説批判をまとめ上げる作業が不可避となった次第である。

もちろん廣松理論に対する批判は焦眉の課題である。弁証法的唯物論も廣松理論との対決を通して再検証され、より平板な図式主義から脱却しなければならぬ。廣松氏自身がマルクスの真の唯一の継承者をもつて自認し、氏のマルクス解釈が一定の市民権を得つつある現状をこれ以上、表面的な批判や黙殺によって放置することは決して許されるべきではない筈である。氏の問題提起は世界観の根本に関わる基底的なものであり、それだけに氏の提起を根底的に受け止め、充分に消化した上で反論することによって、これまで平板な図式主義に陥ってきた弁証法的唯物論も実のある成長を期待できると思われる。

氏の主観的な理論展開は『世界の共同主観的存在構造』及び「事的世界観への前哨」において為されている。(後に『存

在と意味』が主著として出版された)従って私の本格的な世界観的地平における批判もこの二書に対するものでなければならぬ。しかし、自説をまとめ上げる為の対決は、私の専門領域である経済哲学に関する氏の代表作『資本論の哲学』に対してひとまず行わざるを得ない。氏の主著に対する批判はやむを得ず私の当面の課題である「人間学的商品論」の仕上りを待つて存分に行ないたい。また『資本論の哲学』に対する批判を先行させることは、理論の戦場からの要請とも一致しよう。何故なら氏独特の存在論、認識論がマルクス自身のものであるとする根拠が、『資本論』における物神性論、物象化論の廣松氏流解釈にあり、その正否を問うことは氏の論理の有力な柱を崩すことになる筈だからである。

『資本論の哲学』で氏が主題としていることは労働生産物が商品として把えられることを物象化的倒錯視として批判することにある。この論証は抽象的人間労働の凝結を実体主義的に把えているマルクスの叙述を、物象化的倒錯視に陥っている読者に合わせたものとして把え返すことによって行われている。これが倒錯視であることは後は説明され、物象化的倒錯視の論理構造が商品の存立構造として浮び上ってくるというわけである。この推理が仮に当たっているとすれば実に驚嘆に値するが、仮に当たっていないとしても、このような大胆な推理を為し得る廣松氏の学才は尋常のものではない。

そのような叙述の便法がとられていることを氏に確信させたのは自己疎外論の払拭に関する氏独特の解釈である。抽象的人間労働が価値の実体であり、これが凝結して価値になるというマルクスの叙述は氏にすればマルクスがとづくに払拭してしまっている自己疎外論そのものであり、従ってそのような論理をマルクスが用いる筈がないと考えられたからである。

廣松氏は労働が対象化され対象に凝固すること自体、自己疎外論としてしりぞけられるのである。しがって自己疎外論の払拭という解釈の批判から始めて、労働の対象化の論理を明確にしなければならない。

次に抽象的人間労働の実体的な凝結の把握が物象化的倒錯視に迎合した暫定的な了解であることを証明するために、廣松氏が指摘する矛盾、即ち抽象的人間労働を一方で「単なる生理学的労働能力の支出」としながら他方で「社会的実体」と規定する矛盾について、マルクスの論述に従ってこれが決して矛盾したものでなければ一方が暫定的な了解でもないことを論証する。

さらに労働時間と価値量、価値変動の検討仁よって投下労働価値説の妥当性を否定しようとする廣松氏の論理に反論し、価値量が投下労働時間によってではなく必要労働時間によって決定されるとする氏の論拠を検討し、投下労働価値説の妥当性を論証したい。

廣松氏は抽象的人間労働という概念が機能的な概念であることを論証しようとして、これが価値形態論によって商品所持者間の交換論理に媒介されて成立するものであり、それ故商品所持者間にとって労働が抽象的なものとして見なされ、商品に価値が内在しているかに仮現すると立論される。その際氏は字野学派の周知の論理、すなわち価値形態論に商品所持者を登場させる論理、展開された価値形態に相対的価値形態が媒介されるという論理を導入する。これに対して、価値法則が貫徹されるためには、商品自体の内在的な論理によって商品交換の論理を構築しなければならず、商品交換の論理の主体はあくまで商品自身であり、その際舞台装置にすぎない商品所持者は首を出してはならないわけを説明する。そして、相対的価値形態は未展開のものとしては展開された価値形態に媒介されたものであるという面は捨象されるべきであり、従って抽象的人間労働も相対的価値形態において指定されうることを明らかにする。

廣松氏は価値形態論の分析を通して、商品所持者の論理を商品生産者の分業関係の論理に置換し、そのもとで商品交換の論理を分業関係から機能的なものとして再構成され、氏の得意の「四肢的」存立構造を応用される。これに対してはあくまで商品交換を商品を主体として把えるマルクスの叙述を尊重し、分業関係を氏とは逆に商品関係に包摂されたものとして把える論理を対置する。

廣松氏にあつては価値はあくまで共同主観的在形成物ではない。そのことは氏の大前提である。しかしマルクスは価値を抽象的人間労働の凝結物として実体的に把えている。しかし氏はこれを叙述の便法とされる、その際、氏の確信を支えているのは価値を関係規定として把えているマルクスの論述である。氏にあつては関係規定と実体的規定は相容れないのであるから、関係規定であるからには実体的規定ではあり得ないことになる。そこで私は関係規定とは何かを検討し、関係規定は実体的規定としてでなければ関係自体が成立たず、実体的規定も関係規定として措定されなければ関係性を持たないことを開示し、両規定の抽象的区別に固執するところに氏の立論の機制があることを確認する。

次に価値が何であるかについて積極的に自説を展開し、読者諸氏の批判を仰ぎたい。経済的価値は単に評価の対象であるのではなく抽象的人間労働の凝結したものであり、そこで価値とされているのはどれだけの人間労働に相当しているかである。価値はそのことによつて他商品に対する支配力を意味するものとなつており、しかもそれは人間の抽象的な現存である抽象的人間労働を実体としている。だから、価値は商品に対象化された人間の他人に対する支配力として把え返される。人間は私的分業社会においては何よりも先ず、他人に対する、他人の労働の成果に対する一定の支配力として、抽象的な権力として公認されなければならない。かくして価値

は私的分業社会「商品交換社会における社会人の本質規定となつてゐる。かく把えて始めて、価値形成的労働は、人間の自己増殖として認識される。この論理構造が抽象的人間労働の論理構造である。

抽象的人間労働の論理構造によつて、労働主体及び労働生産物の本質が価値として措定され、労働主体及び生産物が商品であること、かくして両者の本質的同一性が確認される。人間は自己の本質を価値として示すために自己を生産物の本質に対象化し、生産物を自己の本質の顕示、自己の現存とする。かくして、人間は単にその身体にとどまらず、生産物でもある。かくして商品は身体と生産物の同一性であり、人間そのもの、人間「商品であり、商品「人間である。この人間学的商品論によつて価値の実体性、抽象的人間労働の凝結の実体性は疑問の余地なく論証されることになる。

しかるにマルクスにおいても、人間と物との抽象的な区別は固執されており、商品が人間関係を取り結ぶことを物神崇拜とし、迷妄の一種と考へている。従つて生産物に凝結している価値は再び生産物ではなく人間であると把え返され、物と物の関係として仮現しているのは実は人間関係にすぎないとされるのである。これでは人間が物となつてゐること、物が人間の現存である事實は、人間は物ではないという固定観念によつて見失われ、物と物の関係が人と人の関係を隠蔽するものと見なされてしまふ。しかし、人間の労働は既に生産

物に投下され凝結されてしまっているのであるから、それを  
実体とする価値は生産物の外部に存在するわけにはいかない。

マルクス自身は従って使用価値規定の捨象によって商品は  
人間に還帰しており、この人間が抽象的人間労働の凝結であ  
る価値であると考えているのである。その意味では価値は商  
品に内在しているが、この価値は人間でしかなく、生産物で  
あることは捨象されているから、その定在は結局宙に浮いて  
しまうことになる。その矛盾をマルクスは徹底して追求しな  
かったから、あくまで実体主義的に投下労働価値説を展開し、  
商品自体の内在的論理によって価値形態論を展開することが  
できたのである。

しかるに慧眼にもこのマルクスの弱点を発見し、価値を共  
同主観的なものとして措定し直し、商品の価値内在性を仮現  
と見なす見解が登場した。廣松氏による独特の『資本論』解  
釈である。氏にあつては価値は私的分業社会の機制が労働生  
産物の中に再生産に必要な労働時間が内属しているかに見な  
すことによつて合理的に労働生産物を流通、配分するための  
機能的、函数的概念にすぎない。つまり、あくまで社会関係  
の機制が先立し、これが全構成員の共同主観性を各商品に価  
値が内在しているかに汎通的に意識させることによつて自己  
制御を実現し、再生産を維持しているとされるのである。従  
つて抽象的人間労働の凝結を実体主義的に了解するのは、こ  
のような汎通的な意識に即したものであり、事実問題に関わ

っている性格のものではないとされるわけだ。

氏の論理に対して、次のように反論したい。私的分業社会  
の機制そのものは商品交換の論理に基づいて構成されており、  
この交換論理そのものは商品自体の内在的論理によつて展開  
される他ない以上、私的分業社会の機制から商品交換を基礎  
づけることはできない。それ故、あくまで商品交換から出発  
して私的分業社会の機制が説明されなければならないのだ。  
そして更に、社会の汎通的意識はこのような商品の論理の反  
映したものである。

マルクスの主観的意図は、決して商品の価値内在性を価値  
が社会関係でしかないという立言によつて否定しようとした  
ものではない。価値が商品の使用価値の捨象によつて措定さ  
れる以上、価値を使用価値である労働生産物の内的規定と見  
なし得ないと考えただけである。

つまり使用価値を捨象すれば商品は自然物としての生産物  
であることが捨象されるから人間として把えるしかない。換  
言すると、人間労働の一定量と見なすしかないと考えただけ  
である。しかしこの人間労働の一定量というのはやはり、生  
産物として把え返えされてはじめて商品という定在を得るの  
であるから、価値が生産物の存在性格であることは否定し得  
ない筈である。ところがマルクスには、使用価値〓生産物〓  
自然物〓物 とその対極に 価値〓抽象的人間労働の凝固〓

抽象的な人間の現存「人間」という図式が固執されており、商品においてこれが梯氏流に絶対矛盾的自己同一になっているのである。あと一步で人間は商品であり、商品は人間であるという認識に到達するのであるが、人と物の抽象的区別に固執するために果せないのである。しかしマルクスの論理は抽象的人間労働の実体的な凝結を出発点とし前提していること、そこで商品の価値内在性は自明視されていることは疑えない。

廣松氏は商品の価値が再生産に必要な労働時間によって実際は決定されるのであって、決して投下され凝結された労働時間によって決定されるのではないから、価値の内在性は仮現にすぎないとされるのであるが、そしてこの認識が実に氏の最大の論拠になっているが、その仕組みについては充分に説得力のある説明が為されているとは言いがたい。この点につ



いての私の反論も充分つくさ  
れているとは言いがたいかもし  
れないが、読者諸氏に熟考を願  
う。この点については充分に

## 第一章、廣松氏の「俗流」投下労働価値説 に対する批判の批判

### 第1節、具体的有用労働の対象化、凝固、物質化 について

#### a 自己対象化と自己疎外論の問題点

廣松氏がいわゆる「俗流」投下労働価値説を批判されるのは、投下労働が対象に凝固して、物化、物体化、物質化するという論理を自己疎外論として受け止められているからである。廣松氏によればマルクスは自己疎外論を払拭したのであるから、自己が外化して対象に凝固するという論理を今更用いる筈はないのである。氏によれば自己を対象化すること自体、自己疎外論的発想なのである。しかし若きマルクスの自己疎外論は、自己の外化、対象化が他者の定立となり、自己に対して疎遠に振まう他者によって支配され抑圧される事態に関わっていた筈である。従って決して、自己の外化、対象

化だけで自己疎外が構成されているわけではない。もちろん廣松氏もそのことは承知しておられるだろう。それ故、廣松氏によれば対象化された自己が他者となって主体としての自己

に疎遠になるという自己対象化から自己疎外への転換の論理だけを自己疎外論的発想に包むのではなくて、自己対象化も含めて自己疎外論としてしりぞけることになる。つまり、廣松氏によればマルクスが自己疎外論として払拭したのは、自己対象化まで含めた自己疎外論、即ち、主体・客体図式に基づく認識論的、存在論的な了解の構造の総体なのである。

廣松氏は『ドイツ・イデオロギー』の研究を通してエンゲルス・マルクスがいかに主・客図式に基づく近世的世界了解の地平を超越したかを「発見」される。しかしいかに諸個人の営為が協働的関連に基づく間主体的なものであり、その認識が共同主観的なものであることが確認されたにしても、だからと言って、いかに舞台装置がそうだからと言って、諸個人の実践や認識の構造は主体―客体図式に基づいていることまで否認しえない筈である。だから、諸個人の実践、労働、認識についての主・客図式まで自己疎外論の払拭とともに払拭する必要性はなかったと思われる。

私の解釈では自己疎外論の問題点は次の諸点にある。(私は一九八四年頃から疎外論再評価を打ち出しており、当ホームページの「疎外論再考ノート」を参照していただきたい。)

一つは自己が自己にあらざるものに自己を対象化して非自己(「他者」)になり、その非自己(「他者」)である自己が主体である自己に疎遠に対立するという論理では、対象化された自己、例えば資本、商品が本来の自己ではないとされることで、ゾレン(当為)によるザイン(現実)の否定という構えになってしまうことである。現実の労働者は資本であり、商品である。労働力の商品化を非人間化として把える疎外論は現実的諸個人の立場に立ち切れていない、それ故「批判的批判」の立場に止まっている。

そのことは類的結合を実体化し、そこから現実のばらばらになっている諸個人を批判するという構えにも当てはまる。自己疎外論を払拭した『ドイツ・イデオロギー』の「フォイエルバッハ章」はフォイエルバッハの類的結合の立場から見る社会観、自然観、人間観に対して、人間の社会史がいかに現実的諸個人の物質的利害の相克で彩られて来たか、いかに諸階級、諸個人が私的利害によって時に相争い、時に協調する社会、即ち市民社会が歴史の真のかまどであったかを示している。

このように自己対象化したものを非自己として把える把え方、ザインをゾレンから批判する批判的批判、現実的諸個人を類的結合を実体化する立場から批判する方法等が自己疎外論の誤りであって、これらを払拭したのが自己疎外論の払

拭であった。このことを私は他ならぬ廣松氏から学んだのである。

## b、労働における自己対象化の論理

では自己対象化が廣松氏からどのように批判されるか見てみよう。

マルクスは、そもそも具体的有用労働の対象化といつ言い方すら比喩的に用いているのであって、現に彼は「人間は、生産において自然そのものと同様にしか、つまり、物材の形態を変化させること」ができない」と明言している(ib.S.57)。具体的有用労働ですらヘゲル的な語義での「物質化」を遂行するのでない以上、況や抽象的人間労働の「凝結」は「realiterでありえない」(「マルクス主義の地平」(27頁))

広松氏がヘゲル的な語義での「物質化」という時、自己意識が自己疎外態としての物質となること、精神の化肉を指している。労働の論理に援用すれば、労働が自己を対象化して物質になることが労働の自己対象化である。

ところが廣松氏に言わせれば精神が物質になることが観念論的誤謬であるように、労働はそれ自身作用にすぎず、労働によって主体が対象の中に入って対象になるわけでもないし、

労働という作用が物質になるわけでもない。即ち、物材の形が変ったただだから、労働そのものは作用として機能した後には消滅しており、物になつたわけではないのだ。何故なら労働が物になるのならその分だけ質料が増加していなければならず、そのような質料の増加は一切起りえないからである。もっとも質料の増加云々は廣松氏の立言に対する私の補足であり、解釈である。この解釈は「物材の形態の変化」を労働の対象化、物質化とみる我々の見解を氏が否定する以上、自然の中に労働が新たな物質として付加されない限り労働の物質化を認め得ないという見解が帰結されざるを得ないからである。

例えば折り紙がある。折り紙を折って折鶴にする。この折鶴は折紙の形が変つただけで折るという作業の前後には少しも質料の変化、物質の増加は認められない。従って折るという作業は物質化していないと氏は考える。もし形が変つたら、折るという作業は折鶴の形に物質化して凝固していると主張するならば、氏はそれは比喩にすぎないとその主張を却下されるに違いない。つまり、折鶴になつたのは折紙だけで折る作業ではないからである。しかし折紙が折鶴になるためには折るという作業が付加されている筈で、折紙十折る作業II折鶴(たし算が妥当かどうかは措くとして)の図式が成立し、折鶴には折るといふ作業が挿入され物質化されている筈である。ところが廣松氏は質料だけに物質性を認められる為か折る作業の物質化は否定されるのである。労働が力学的な仕事

として行われる際には一定のエネルギーの転入が認められるだろうが、機械を用いる労働は完全に自然エネルギーに依存する以上、エネルギーの投入による労働の対象化、凝固、物質化を説くことはできない。従って我々が労働の物質化を説く際にも、労働が質料の増加、エネルギーの増加を持たらすことを意味するものではない。

ヘーゲルのな語義での「物質化」では精神が自己疎外態としての物質になったり、無から有の創造、バイブル的な神の言葉が物質になって天地創造することなどを廣松氏は念頭においておられるのだろうが、そのような意味においてもいわゆる労働の物質化はありえない。

しかしマルクスが具体的有用労働の対象化という言い方を比喩的に使っていると見破ることができたのは名推理でマルクスの叙述の便法を暴くことができた廣松氏だけである。我々と廣松氏の間には「物質化」の「化」の意味に余程異なつた表象が浮んでくるという溝があるのであつて、そのことを自覚していないと議論は噛み合わない。我々は無から有の創造でなくても、単に形姿を変えるだけでも立派に創造と認めるし、折るといふ作業が折紙に鶴に似た形を与えれば、その作業が折鶴の形に物質化し、凝固していると卒直に字義通り認めるにやぶさかでない。さらに植物がでんぷんを作るのは太陽のエネルギー放射の物質化だと認めてもよいし、或いは、葉緑素の作用の対象化だと認めてもよい。

主・客図式を超越してしまつている廣松氏から言えば、このような把え方は、自然の相関的な関係のどこかに視点を置き、勝手にそれを主体にして作用主体を仮想し、そこから能動・受動を措定して、受動の変化を能動の作用の成果と一面的に観ずるところからくる倒錯視と見なされるべき妄論であるか。

しかし作業、作用、労働と言つた言葉は既に主・客図式から物の相関関係を把えているのである。たとえ相互作用と見なした場合でも主体即客体、客体即主体の主・客図式で把えざるを得ない。関係そのものを実体化してその関係の両契機として両者を把える視点では、作用そのものが視座から消去されてしまい、両者の様態の変化だけが記述されるにすぎない。その記述の後でやはり両極に視点を置いて主体、客体図式から記述を解釈し直す必要が生じるだろう。なぜなら人間はやはり作用の主体として、実践主体として振まわなければならないからである。

我々のいう唯物論は決して質料主義ではない。我々は物質を質料と形相の統一として理解しており、ヘーゲル哲学を唯物論的に転倒したマルクス・エンゲルスの立場も単なる形相主義に対する質料主義であつたとは思われない。だから質料の増減と労働の物質化を直接結びつけて考える必要は全くない。例えば木材が机になつたとする。確かに質料に増加はな

い、むしろくずの分だけ減少している。しかし机という形が造られた。これは単なる形の変化に終るものではない。新しい物質の創造である。何故なら今や木材という物質は消失し（机が木製であることは机が木材であることを意味しないから）、机という物質が生じた。机を成している木は単に素材にすぎない。この机が木製であるかスチール製であるかは机の感触、耐久性等を左右するに過ぎない。最早木材であることは机にとって絶対的な要件ではないのだ。我々はこのように机を全く新しく創造された物質として把握する。

では一体、この新しい物質は何によって生み出されたか。労働である。机は労働の成果であり、労働が行われたという事実は机をみれば解る。机という生産物の形姿の中に、目に見える物質の形で労働は保存されている。これを労働の物質化と表現するのは比喩であろうか。

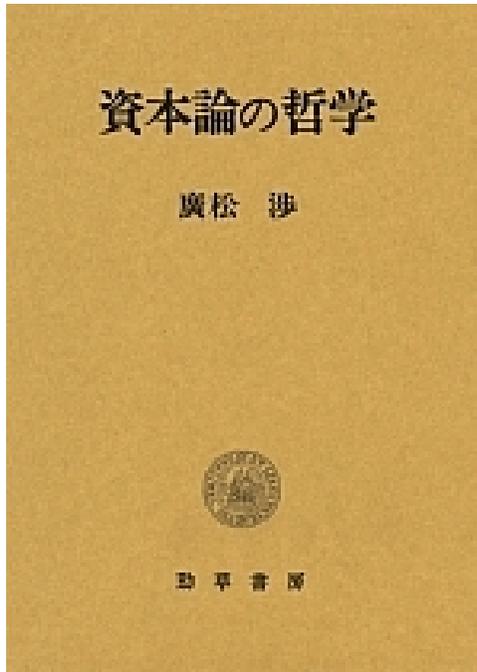
廣松氏は木材が机になったのであつて労働が机になったのではないと強弁されるであろう。例えば炭水化物はブドウ糖に、蛋白質はアミノ酸に最終的には分解される、これが消化である。その際、分解したのは作用因としては消化酵素であるが、消化酵素がブドウ糖やアミノ酸になるわけでもない。ブドウ糖に変わったのは炭水化物であるし、アミノ酸に変わったのは蛋白質である。

たしかにその意味では労働が成果に化けることはない。し

かし労働は跡形もなく消え去るのではなくて労働生産物の中にはつきりと刻印を残し、いかなる労働が行われたかは労働生産物を見れば解る。つまり物質に対象化されているのである。消化酵素がどれだけのブドウ糖やアミノ酸を造り出したかは、ブドウ糖やアミノ酸の量に対象化されているし、画家が何をしたかは彼の作品を見ればわかる。生産物という物質に労働は自己の姿を表現しているという事実は廣松氏も否定し得ないであろう。

労働がこのように物質を産出して、そこに自己の姿を表現している事実、これが労働の対象化、物質化、凝固である。また労働は決して労働している姿だけで自己の何であるかを示すことはできない。この事実に刮目すべきである。むしろ生産物という物質において、物質という形姿を自己の痕跡とするのである。大工は決してその動作の巧みで彼の仕事を表現することはできない。彼が建てた家屋が彼の仕事であり、我々は家を見て大工の仕事振りを評価するのである。大工の仕事は家屋そのものであり、我々は労働生産物に労働を物質化された姿で見るとることができる。労働生産物の中にこのように労働は止揚され保存されていること、このことを承認しないで我々は労働の何たるかを決して把握できないだろう。それでも廣松氏は労働生産物に労働が自己を対象化して示すことを労働の対象化、体化、物質化、凝固として把えるのは比喩であると言われるのだろうか。

それでは精神の物質化も同様の論理で認めざるを得ないではないかという反論が予想される。例えば仏像を通して我々は仏の慈悲を見るし、仏像に仏の慈悲が物質化されているとも言い得る。確かにその通りである。我々はいわゆる無から有の創造や、霊が固まって物質になるという発想、神の言葉がそのまま物質になるという発想をしりぞけるが、精神が物質によって表現され、物質化していること、その意味で精神の化肉を大いに認める。『資本論の哲学』という書物は廣松氏の思想の物化であり、凝固である。『ゲルニカ』という絵画には反戦思想が物質化されている。それでいいのである。(拙稿「物と人間」、『立命館文学』所収参照)



## 第2節、抽象的人間労働の凝結について

a、「単なる生理学的労働力能の支出」と「社会的実体」

具体的有用労働の対象化、凝固すら字義通り把えようとはされない廣松氏にあつては、「抽象的人間労働の凝結」というマルクスの表現は到底素直に受容できる代物ではない。「抽象的人間労働とは、実は、或る社会関係の物象化的表現なのである。従つて、また、人間労働の物化、凝結、対象化という言葉い方も、ヘゲル学派的な意味での「人間の類の本質力としての労働の外化」「疎外」ではなく、**社会関係が倒錯的に物神化された世界了解に即しての、便宜的な言い方にすぎない。**」(『マルクス主義の地平』 231)

社会関係が倒錯的に物神化された世界了解に即してという表現は次のことを意味している。ある社会関係が維持されるためには生産が行われ、その生産物が配分され、消費されて再生産が行われなければならない。私的分業社会では生産物は私有されているから、各人の必要を満たすためには生産物を交換し合わなければならぬ。その際妥当な交換比率が必要である。この交換比率は再生産に必要な労働時間を基準にしたものにならざるを得ない。さもなくば必要量が少なく

ても高く評価される生産物に労働が集中し、その結果、生産物が不足したり、過多になったりするだろう。商品交換が繰り返えされ汎通している社会ではやがてその間の事情が反省され、生産物の交換比率がそれに必要な労働時間によって規制されていることが対自化されるようになる。しかしその際、労働時間を代表しているのは生産物であるから、あたかも、生産物に労働時間が内在し、凝結しているように思われるのである。抽象的人間労働が凝結していると考えれば価値が商品に内在しているように見えられ、そのことによって価値法則が説明され、商品交換の原理が一応理解できる。だからマルクスは便宜的、暫定的な了解として、抽象的人間労働の価値への凝結を文言しているのだと廣松氏は考えておられる。

もちろん労働が実際に凝結するものと考えている我々にとつては「便宜的、暫定的な了解」ではない。抽象的人間労働が価値に凝結しており、それを根拠にして価値法則を導きださなければいのであつて、各商品に投下された労働量が再生産に必要な労働量に一致するという機制もその中で明らかにされ得るものである。

何故、それが倒錯視なのかはそもそも労働の凝結を倒錯視として扱えるところに最大の動機があるのだが、氏は抽象的人間労働のマルクスの規定に色々な矛盾を発見し、それを傍証しようとする。

マルクスは、先ず商品を交換を前提にして扱っている。使用価値(≡効用、私は「使用価値」という言葉を使用することには抵抗を感じる、『資本論の人間観の限界』参照)と交換価値を持つものとして先ず扱えることになる。そのうえで何故交換価値を持てるのが問題とされ、二種商品が等価値を持つからだとされる。この等式において使用価値(効用)は捨象され、量だけか関心事となり、専ら二種商品は抽象的な価値物として扱えられる。そして何故等価値在のかが問われるが、その際両者が等しいのは同一量の労働が投下されているからだと考えられる。

このように等式の両辺に置かれた労働は、実は質的に異なつた具体的有用労働のだが、質的差異は量的関係においては無関心にならざるを得ず、捨象して考察されなければならぬ。従つて、価値を形成する労働は単に生理学的な労働として抽象的人間労働として分析される。

だから、労働生産物はこの等式においては「**同じ幽霊みたいな対象性、無差別な人間労働の単なる凝結しか残留していない。――つまり共通な社会的実体の結晶として、それら**は**価値、商品価値なのである。**」(『資本論の哲学』51頁の『資本論』からの引用、大月版では「幽霊」が「まぼろし」になつている。)

このようなマルクスの分析に対して、廣松氏は対話の形で「**実在的なものはすべて捨象されてしまっているのだから、レアールには何も残留しない筈だ**」と質問者に問いかけさせ、だから『**幽霊みたいな対象性**』と**言っているじゃないか**』と反応する。(同書53頁)それがあたかも実体的に存在するかのよう受け止められるのは『**社会的実体の結晶**』だからであり、言い換えれば**社会関係が商品に物象化しているから**、そのような倒錯視が生じると廣松氏は解釈されるわけだ。

さらに氏はマルクスが一方で抽象的人間労働を純粹に生理学的な労働力能の支出としながら、他方で社会的実体の結晶とする事を矛盾としている。(同書55頁)

では廣松氏が先の引用で……とされた個処を補ってみよう。「**労働生産物に残っているものは、同じまぼろしのよう**な対象性のほかに**はなにもなく、無差別な人間労働の、すなわちその支出の形態にはかわりのない人間労働力の支出の、ただの凝固物のほかに**はなにもない。

**これらのものが表わしているのは、ただ、その生産に人間労働が支出されており、人間労働が積み上げられているところとだけである。**」このようなそれらに**共通な社会的実体の結晶として**、「**これらのものは価値・商品価値なのである**」(国民文庫版『資本論』77頁)

マルクスの文面を素直に読めば、無差別な人間労働の凝固

「人間労働の積み上げ」「社会的実体の結晶」はどれも抽象的人間労働の凝固についての説明であり、言い換えにすぎない。

生理学的云々も「無差別な人間労働の支出」「支出の形態にはかわりのない人間労働力の支出」を指しているのだから「社会的実体の結晶」と別物ではないのである。

マルクスは「社会的実体」を「無差別な人間労働」つまり抽象的人間労働として把握しているのである。「共通な社会的実体」とは商品関係が社会関係であるという把握に基づいて立言されており、社会関係として成立させるための共通性、同一性を意味している。やはり抽象的人間労働のことなのである。

廣松氏は生理学的云々では個人的営為を表象され、社会的実体では社会関係全体を表象されて、そこに矛盾を見出されておられるようだが、それはこの交換関係における二種商品の等置という事態を分析の前提としていることに無関心だからである。

交換関係はそれ自体社会関係である。二種商品が等置され、そのことによって使用価値(効用)は捨象され、等量の価値物として把握される。また、その根拠として、双方に投下された労働が量的に等しいとされ、かくして労働の質も捨象される。こうして労働は抽象的な労働として、同一の人間労働力

の支出として把握され、その凝結したものとしての等量の価値が双方の商品に内在していることになる。

しかし、この価値は使用価値を捨象したものとしては目に見えないし、つかまえることもできない。だから幽霊のようなど形容されたのである。かくして価値関係としての社会関係が二種商品間で成り立つが(もつとも関係の論理は価値形態論で展開されるが)、この社会関係の実体、即ち社会的実体は、今や無差別となり、同一性に還元された人間労働であり、抽象的人間労働である。だから社会的実体の結晶と純粹に生理学的な労働能力の支出である抽象的人間労働の結晶とは全く同じ意味である。

### b、抽象的人間労働の歴史的相対性

さらに広松氏の指摘を議論が多岐にわたることを恐れず述べることにしよう。『凡そ労働というものは、一面では、生理学的な意味での人間労働力の支出であって、この抽象的人間労働という属性において、労働は商品価値を形成する。』というテーゼだが、この規定でいけば、人間の労働というものは社会的編成の如何にかかわらず価値形成的ということになるだろう。つまり、労働が人間の生理学的能力の支出である限り、労働生産物は必ず価値物という性格を持つ筈だということにな

る。すなわちこのテーゼを額面通り受けとれば、原始共産社会であれ、未来の共産主義社会であれ、生産的労働が行なわれる限り、当の生産物は単なる使用価値ではなくて、同時に価値物でもあるということ、従って、それは商品の生産だということになる。これはおかしな話だろう。)(『資本論の哲学』57頁、以下『哲学』は同書を指す。)

廣松氏が引用されているマルクスの文章は第1章「商品」の第二節「商品に表わされる労働の二重性」の末尾にある。マルクスはこの節で商品に含まれている労働が一面では価値を形成する抽象的人間労働であり、他面では使用価値(效用)を形成する具体的有用労働であることを説明しており、両者の具体的な内容を展開した後で最後にまとめの形で「すべての労働は」と述べているのであって、これがその前に「商品に含まれている」という言葉を省略したものであることは自然に理解できるように書かれている。廣松氏の引用を続けると「すべての労働は、他面では、特殊な、目的を規定された形態での人間の労働力の支出であって、この具体的有用労働という属性において、それは使用価値を形成するのである。」(国民文庫版91頁)

あくまで第二節「商品に表わされる労働の二重性」の説明であり、そのまとめである。まとめの部分表題を超越して労働一般についての論述であるかのように解するのは文脈を無視した解釈と評さざるを得ない。ただし労働を商品を形成

する活動に限定して解釈するなら別である。そうすれば廣松氏のような疑問はそもそも生じないであろう。

共同体においては商品関係がないのだから労働が商品価値を形成することもまたあり得ない。しかし生産物の評価、労働の配分、生産物の分配において、価値法則がどのように作用するか、またどのように価値法則を利用すべきかという問題が残っているという議論もあり、別稿で詳論したい。

ともかく廣松氏の引用部分は「生産的労働は使用価値生産的ではあっても、必ずしも常に価値生産的ではない」と述べている条りと矛盾する。「哲学」57頁、58頁ことはないのであり、氏の文脈の取り違えである。商品を形成しない労働は使用価値を形成しても価値を形成することはないというのは同義反復である。

### C、労働時間と価値量の関係

廣松氏はさらに続けて『同じ労働は同じ時間には、生産力がいかに変動しようともつねに同じ価値量を生み出すのである』と『資本論』では一筆者(明言されている。「この立論は、抽象的人間的労働という価値形成的な労働というものが、まさに一切の社会的属性を捨象して、純然たる生理学的力能の支出という規定で押えられているところから、そこではじめて可能

になっている主張だと思つ」と質問者に問わせ、これに対して「同一時間の労働は生産力が変動しようとも依然として同一量の価値に体现される」というような「こういう俗流中の俗流的投下労働価値説は決してマルクスの探るところではない」と断言される。「俗流」投下労働価値説(私見によれば俗流投下労働価値説とは労働時間を時計で計れると単純に思い込んでいる人々の考えを指す。従つてマルクスも私も俗流ではない。)に組する私としては氏がマルクスが「俗流」投下労働価値説をきつぱりと止揚したという論拠を提出する前に、このマルクスの論述を弁護しておきたい。

この論述は使用価値の増大に反比例して価値が減少することがあり得ることを労働の二面的な性格から説明している個処であつて、生産力が増大してより多くの使用価値を同じ労働時間で生産するようになった場合、一商品当りに投下される労働時間は当然少なくてすむから、一商品の価値も減少することを説明している。このことは生産性の向上が遅い一次製品の値上りが、生産性の向上が速い二次製品の値上がりより相対的に大きいという事実によつても証明される。これを悪用して、独占資本が二次製品の相対的値下がりや独占価格を設定して抑制することによつて独占利潤を獲得するという現象が生じている。この価値法則の蹂躪という現象を暴露するのにも、このような「俗流」投下労働価値説で行われている。

もちろん生産力が変動しても同じ労働時間は同じ価値を生

み出すというのは、同一種類の商品の生産力の増大が平均的に遂行されるといふ仮定に立った立論である。つまり平均的な生産力の増大によつてその商品一個あたりの価値は減少することが価値法則なのである。かく解すれば「同じ労働は同じ時間には、生産力がどんなに変動しようとも、つねに同じ価値を生み出す」といふマルクスの論述は法則的、原理的、原則的に正当であるだけでなく価値法則の根本である。

#### d、「俗流」投下労働価値説批判の論拠

では廣松氏が「俗流」投下労働価値説批判の論拠をいかに持ち出すかを見ていこう。

先ず氏が引用されるのが、マルクスがアダム・スミスの支配労働価値説を評した下りである。ある商品の価値はその商品が支配し得る相手商品の労働時間に当たるといふアダム・スミスの説は価値の意味を他者に対する支配という相対を以て絶賛すべき把握なのだが、マルクスはこれを批判的に捉えており、抽象的人間労働の等置、つまり社会的労働(社会的実体)の等置として、社会的に規定されていないから不十分だとしているのである。(MEW, Bd. 26, S. 49f)ところがこの文章に「私の労働または私の商品に含まれている労働がすでに社会的に規定されており、その性格が本質的に変わっていることをアダムは見落している」とあるのを捉え、やはり社会的規定を

生理学的云々の抽象的人間労働と矛盾するものと考えて、「だから『資本論』を書いた時点でマルクスの真意は、決して生理学的に抽象化された労働力能ということでは規定できない筈だ」(『哲学』60頁)とされるのである。

同様に次いで引用される『経済学批判要綱』の文面についても「実体としての社会的労働」と「生理学的力能としての抽象的人間労働」を矛盾したものと捉え、「実体としての社会的労働」は「関係としての規定」であり、「常識的という意味での実体」規定ではない」とされる。(『哲学』60〜62頁)

しかしマルクスが抽象的人間労働を分析的に折出す際、商品交換という社会関係が前提されていたのであって、その意味で「生理学的力能の支出」は抽象化された人間労働の形容であり、社会的実体を成している。交換という社会関係が前提であるから抽象的人間労働(生理学的云々の)は「社会的関係」によつて規定された「関係規定」と言つてもよい。

廣松氏は「価値」「交換価値」「商品」はみな関係規定であると強調されるがそれは解り切ったことである。ただし関係規定はまた、実体規定でもなければならぬ。両者は対立させてとらえてはならないのだ。だからマルクスは「フイエールバッハ・テーゼ」で「人間は社会的諸関係の総体」であると述べているのではないか。しかしこの関係たる人間は生身の身体として定在していること

も忘れてはならない。この人間の純粹に生理学的な労働が凝結して体化し、抽象的な人間となつていふ規定性において、労働生産物は価値物であり、商品なのである。かくして単なる自然物ではなくなり、社会的実体の結晶としての価値を対象化し、商品は社会的関係を、つまり人間関係を担うことができるのである。

廣松氏が抽象的人間労働の凝結に対して論難される中で最も自信を持つて主張されるのはマルクスの次の引用に關してであろう。「商品は使用価値としては或る独立なものとして現われる。これに反して、価値としては単に定立されたものとして、つまり、単に、社会的に必要で、同等な單純な労働時間に対するその商品の割合によつて規定されているものとして現われるだけである。このようにまつたく相対的なものであるから、再生産に必要な労働時間が変わるならば、たとえその商品に現実に含まれている労働時間は変わらなうとして、その商品の価値は変化するのである。(MEW Bd.26.S.154) このことは『資本論』の読者ならば明解なことである。

ある商品の価値は抽象的人間労働(社会的に必要で、同等な労働)を幾時間分凝結しているかによつて決まるが、同一種類の商品全体の平均的生産力が変化すれば、その商品は同一種類の商品の平均的な労働時間を凝結しているとか評価されないから価値が変動する。全く当然の事である。半分の労働時間で同一種類の商品が生産されるようになれば、最早、そ

の商品はこれまでの価値を維持しえない。しかしこのことから投下労働価値説が否定されるわけでは決してない。やはり価値の実体は投下されている、含まれている労働時間であるし、たとえ以前のように評価されないとしても、やはり幾分かの価値評価を与えられる根拠は抽象的人間労働が凝結しているからである。廣松氏は凝結してしまえば変化できない筈だから価値量に変化することを認めることは投下労働価値説を放棄することになると臆断しておられる。そのような批判は労働時間を單純に時計で計れると考えているような俗流投下労働価値説に向けられるべきである。

### e 再生産に必要な労働量と価値量

ここで廣松氏がいかにかこのマルクスの立論に勇氣づけられているかを拝見し、その内容を吟味することにしよう。

「コメントを挿むまでもなく、マルクスが価値の実体として、したがつてまた、価値の内在的尺度として『労働』を云為するとき、その労働量は、現実に投下されて凝結している労働量ではなくして、それを現時点で再生産するとした場合、現時点の生産性の水準のもとで、再生産のために社会的に必要とされる労働の量なのであり、この「社会的実体」は決して不易な形而上学的実体なのではない。それは、その内実においては、一種の社会的な関係規定なのである」(『哲学』98～99頁)

廣松氏のこの文面はそのものとしては正しい部分もある。確かに現実に投下されている労働量は生産物に表示されているわけではない。だから再生産に必要な労働量から逆に凝結している労働量を類推して、その価値尺度とすることはあながち不当ではない。しかし、再生産に必要な労働量はあくまで類推的な価値尺度であつて、価値実体を成しているわけではない。価値実体はあくまで凝結している労働量であつて、これに取って替わることはできない。氏の意図は再生産に必要な労働量を凝結している労働に取って替わらせ、抽象的人間労働の凝結を商品の物神性に起因する物象化的倒錯視として卻けることにある。

廣松氏の意図を明瞭にするために長文に亘るが次の文面を紹介しておこう。

「再生産のために現在のに必要な労働量というこの規定が労働価値説のプロブレマティクを一変せしめるものであることは駄目押しするまでもあるまい。それはリカードを苦惱せしめ、ヘイリーをして古典派批判の一章を設けしめた『異時における価値比較』というアポリアの解消という域を越えて、実は存在論的了解の推転をもたらす体のものである。」

価値の内在的尺度であり実体であるところの労働(労働時間・労働量)が、もし投下され、対象化されて「凝固」している

過去の労働(その量)の謂いであるとするれば、当の労働量そのものは固定的な大きさを保つ。つまり、例えば十時間の労働が対象化されているという事実性は、たとえその後生産性の変動があつたとしても、もはや変化の仕様がなない。(そこで仮に同一製品が今日では五時間の労働で生産できるようになった場合、旧製品は新製品の二倍分の「労働量」を含むことになる。ここにおいて、価値の内在的尺度「実体たる労働(量)なるものを悟性的に固定化して」投下されてる「労働量なりと考えるとき、かの異時における価値の比較をめぐるアポリアが生ずることになる)。

これに対して、再生産のために社会的に必要な労働量は、或る製品にどれだけの労働が現実に投下されているかという事実性からフリーである。たとえ十時間の労働を要した製品であるとしても、現在の社会的生産性のもとでは、それが五時間の労働で再生産されるならば、当の製品は五時間分の「労働量」の対象化物とみなされる。

こうして、価値の内在的尺度、かの『共通の単位』『価値実体』は自己完結的に固定的なものではなく、まさしく歴史的、社会的な諸関係の一結節ともいふべく、社会的諸関係の「函数」である。

「この再生産のために社会的に必要な労働量」の存在性格、これがいわゆる entity とはありえないこと、それが特異な存

在性格をもつことまでは容易に理解されよう。因みに『価値尺度としての労働時間はイデアールに存在するにすぎないので、価値(マム)比較のマトリーとては役立たない』旨をマルクスは既に『経済学批判要綱』(S. 58 f.)のなかで書いている。』(『批評』104～105頁)

(マムの個処は「価格」の誤植である。  
Weil die Arbeitszeit als Wertmaß nur ideal existiert, kann sie nicht als die Materie der Vergleichung der Preise dienen.)

抽象的人間労働を折出す際、マルクスは具体的有用労働を捨象し、労働の質的差異をことごとく捨象して同一の労働として把える。ということはおたかも同一の労働力を有した、つまり同一の生産性を持った人間の労働が両商品を創出したかに把えることによって正当な資格で交換し合えると考えたのである。生産物の交換は生産物の価値評価であり、結局はそこに対象化された労働に対する評価である。どれだけの労働が費やされたかは、生産物に凝結した形で表現されているのであり、生産物を見て判定するしかない。ところが生産物には当然凝結された労働量の表示はない。「価値尺度としての労働時間はイデアールに存在するにすぎないので価格比較のマトリー(材料)にはならない」のである。

たとえ現実に費やされた労働時間に大きな開きがあつても、真実にどれだけの労働がこめられているのかはそれでは解ら

ない。もし両者が交換されたら、それは等量の労働がこめられているということになり(もちろん、一回の偶然的な交換ではなく、交換が繰り返えされるうちに法則的、平均的に一定割合で交換される場合)、その本当の労働時間が暴露されることになる。

ともかく、労働も一人よがりの労働時間であつてはならず、社会に通用し、認められる一人前の労働、労働時間でなければならぬ。その意味で「社会的に必要で、同等な単純な労働時間」でなければならぬのである。つまりは「社会的実体」とならなければならない。

抽象的人間労働は世間の風に当って厳しく評価されるので、優れて「社会的な関係規定」である。だから当然、生産性の向上によって、旧来の労働力能による労働時間は低い評価を受けるはめになるが、平均以上にかかった労働時間は平均的な労働時間に還元されるのが運命である。実際に客観的にはこめられている労働時間は減少したのであるから。ところが廣松氏にはその間の事情がどうもよくのみこめないらしい。氏はもし過去の労働が凝固して固定しているのだつたら、価値量も固定し変化しようがないと信じ込んでいたのである。

労働紙幣を発行し、労働時間に応じてそれを各労働者に給付しようという妙案を考えついたブルードンやダリモンらもそのような固定観念に支配されていた。というのは例えば十

時間の労働に対して「十時間」という名称入りの紙幣を給付するとする。それを受け取った労働者があまり日を置かず十時間分の生産物を購入すれば混乱は少なくて済む(価値と価格の直接的な一致を前提しているのではやはり混乱はあるが)、しかし、その労働者が儉約家で貯蓄意欲に燃えて労働紙幣を退蔵したとする。また生産性は不断に向上し、過去において十時間でつくれたものが現在ではわずか五時間でつくれるようになったとすると、現在の十時間の労働は過去の二十時間の労働に相当することになるのでこの労働紙幣の価値は倍化することになり、公平な分配は不可能になる。

廣松氏はそこで短兵急にだから労働の凝結という前提そのものが背理なのだ論結しようとする。それはさておき、ブルードンやダリモンが労働紙幣を主張した論理は価値は労働時間によって規定されており、この労働時間は体化されたものであるで固定しているから、価値変化が生じることを考慮に入れる必要を認められなかったのである。(『経済学批判要綱』「貨幣に関する章」特に廣松氏の引用部分の前後を参照されたい。)

ブルードンやダリモン、さらに廣松氏の固定観念の誤まりはどこにあるのか。それは投下された労働時間が絶対量として悟性的に把握されていることにある。マルクスにあつては、労働時間は生産物に投下され凝固して、生産物の価値の実体となつており、一定の生産物を創造する労働量とその生産物

の労働時間である。従つて同量の生産物(同一種類の同一品質の)を創造した労働量は等量であり、労働時間も同一である。もし時計で測った労働時間によって価値が決定されると考え、これに労働紙幣を発行したらどうということになるか、ブルードンのこの種の提案に、マルクスが『哲学の貧困』で断固反対したのは当然である。なまけものが得をするのは自明なだから。

社会主義の分配原則は「労働に依じて」と言われる。これには私個人としては原則的に反対であるが、それはさておき、マルクスがその際、時計で測った労働時間を念頭に置いていることは明らかである。あくまでどれだけの品質の製品をどれだけ産出したかが労働の内容となり、分配の基準となるべきだとマルクスは考えたに違いない。

このような視点から労働時間を見直すとき、一人よがりの労働時間は、一人よがりの勉強時間と同様、全く信用できないことが解る。本当に十時間分労働がこめられているかどうかは決して時計の針と一緒に十時間働いたという事実からはでてこない。その職業に専門的に携わっている労働力能の平均的な十時間分の生産物を実際に創出できて始めて十時間分働いたと世間では認められるのである。マルクスが世間と同様、労働時間について厳しい見方をしていることは疑えない。

このように生産物から労働時間を見返すことで「異時に

**おける価値比較のアポリア**」も解消する。何故なら、過去の十時間分の労働は現在の五時間分の生産物しか創出しえていないのであるから、その生産物の価値が半減するのは当然である。その際、過去の十時間分の労働も、現在の五時間分の労働と等置され、労働時間も半減していると評価されているのである。(実際は逆に時間の倍化)

時間概念を検討する際、時間を地球の自転運動を基準に考えることは日々の生活にとって極めて有益ではあるが、労働量を計測する際、この基準は極めて信用できないものである。時間を物質の運動量、変化量として相対的に把握直す作業は現代物理学によって為されたが、マルクスは既に世間の常識を対自化して、労働時間の検討において相対的な時間論を打ち出しているのである。

このように相対的労働時間論は、投下労働価値説と矛盾しないばかりか、投下労働価値説に依拠しているのである。もし労働が凝結するのでなければ、労働時間を比較することは正しくできない。何故なら、その場合は労働時間は物化しておらず、従って生産物は労働時間を代表する資格に欠けることになり、どれだけの労働が投下されているか問うことはできない。そこで労働時間は一人よがりな主張を始めることになる。「十時間たしかに自分は働きました。だから十時間分の生産物を下さい。」そうしなければなまけ者は得をするし、異時の価値比較のアポリアにぶつかり、市場は混乱し、公平な分配

は行えず、社会は必ず破綻する。

また生産物が労働時間を凝結していることによって生産物が労働時間を代表しないでも、生産物の再生産に要する労働時間がどうして割り出されるのか疑問である。たしかに個々の生産現場では経験的に幾時間分かは捉めても、それが社会的に必要な平均労働時間に対してどれだけの割合になるかは交換を通して生産物に対する評価を通して評価されるのであるから、やはり生産物に労働が何らかの形で含まれていると解さなければならぬ。市場原理のない共同体的計画経済なら別であるが、市場経済では生産物の交換が労働時間を査定するのだから、生産物自身に労働時間が含まれていると解すしかない。

廣松氏の指摘された投下労働価値説の欠陥は、労働時間を時計で測れると憶い込んでいる俗流投下労働価値説の欠陥であり、マルクス流の投下労働価値説には当てはまらないことが了解されたと思われる。「異時における価値比較の了ポリア」も相対的労働時間論によって解消するし、投下、凝結を前提して初めて説明されるのである。

ではいよいよ後半部分である。「再生産に必要な労働時間が**変わるならば、たとえその商品に現実に含まれている労働時間は変わらな**いとしても、その商品の価値は変化する」というマルクスの立論自体は、相対的労働時間論に立った立論と解す

れば、投下労働価値説と矛盾するどころか、労働の投下、凝結をかえって前提していること再言するまでもなからう。

ところが廣松氏は、価値実体、価値の内在的尺度としての労働を現在の水準で新たに再生産のために社会的に必要な労働とされ、これを投下され、凝結している労働ではないとされる。つまり生産性の向上によって以前より少ない労働時間しか含んでいない同一商品の出現によって、内包されている平均的労働時間が減少し、その為に既存商品の価値が減少する事態の説明としてマルクスの立言を解さないわけである。

廣松氏の論法でいくと、再生産のために必要な労働時間が短縮されると価値量がそのような新製品の出現に影響されて減価するのではなく、唐突にも新たな生産力に基づく再生産に必要な労働時間が価値量を規定してしまうことになる。しかしこのような論法は衆人を納得させることはできないだろう。何故ならたとえ再生産に必要な労働時間が減少しても、旧製品が市場に残っている限り、平均的な労働時間は旧製品と新製品(もちろん同一品質で生産性のみ異なることは前提)の双方を含んだ平均的労働時間となる筈だからである。例えば新製品と旧製品の市場に占める割合が半分半分で、一個あたり必要な労働時間は新製品の場合五時間になっており、旧製品は十時間労働を平均的に必要としたと仮定しよう。その場合、両製品とも同一価値量を含んでいることになり、その労働時間は七時間半であったことになる。つまり旧製品を作

った十時間と新製品を作った五時間は、生産物から把え返す相対的労働時間論からは共に七時半の同一労働時間なのである。そしてこれが価値実体であり、価値尺度である。

廣松氏の議論では新製品に含まれた労働時間でさえ価値を規定することはできない。何故なら廣松氏は「再生産」の「再」の字に執着しておられるからである。価値を規定するのはあくまでこれから新たにもう一つ作り出すために社会的に必要な労働時間であつて、まだ稼動していない近接未来形の労働時間である。つまりどれだけ労働時間を要したかではなく、どれだけ要するのかが問題だと言われるのである。

これから稼動する労働時間が商品交換の際に商品所持者の意識に心理的な影響を与えて価格の変動に一定の作用因になるというのなら素直に納得してもよいが、現実に流通している商品の総労働時間とその商品の数量によって価値を規定しないで、それらを無視して未稼動の労働時間を想定して価値量を規制するという発想は実に大胆な発想の転換であり、主体・客体図式を超越し、近世的な世界了解の地平を越えて進んでおられる廣松氏ならではの非凡な着想である。従つて我々には容易に納得し難い。

氏の任務はこの未稼動の労働時間が一体どのようにして、既に完成され市場に流通している諸商品の価値実体となつて価格形成の主要因となるのか、その仕組を具体的に展開され

ることである。それが果されない限り投下労働価値説は微動だにしないだろう。

廣松氏は再生産に必要な労働時間を分業組織における労働配分とそれに基づく機能的な生産物分配の視点から機能的に取り扱われようとされる。そこでは各商品は再生産にはどれだけの労働時間が要りそうだという商品所持君の推量が交換を遂行し、それが法則的、平均的に、再生産に必要な労働時間に一致すると仮定されている。もちろん、そのように把えることもあながち極端な誤謬ではないし、一定の現象的説明としての有効性もあるかもしれない。しかし価値を価格形成の基準として把え、現実の経済現象を根本的に科学的に説明しなければならぬ場合にそれでは不充分である。というのは現実の価格は生産物の需給関係によつて変動を規制され、その変動の中心点は生産物の総労働時間を生産物の総量で割つた一個当りの平均的な必要（これからではなくて既に要した）労働時間になつてゐるからである。

つまり再生産に必要な労働時間がどうであれ、現に手に入らなければならない商品の価値は既定のものでありそれに従わなければならない。これから五時間で作れるものでも市場に出回つてゐる商品の平均必要労働時間が十時間であれば、十時間分の価値に照応した価格で買わざるを得ない。逆に過剰に作りすぎたため、大量生産によつて一商品当たりの労働時間が節約できた生産物を取つてみよう。この商品の価値は

少なく、価格も暴落してその価値以下であろう。しかしここでは価格については問えない。過剰な製品の生産は手控えられ、減産されるので、大量生産の利点は減り、一商品当たりの再生産に必要な労働時間は増大し、価値も増大する。

しかるに、この再生産に入る時点の市場に出廻つてゐる商品の価値は、減産計画の実施時点で突然、新たな再生産に必要な労働時間の水準に引き上げられるのだろうか。そのような議論の説得力をだれも認めないだろう。やはり、市場価値に変化はないが市場価格を引き上げる投機的な要因になると考えるのが妥当ではなからうか。

ところが廣松氏は恐らくそのような反論に動揺されるとは思われない。氏の論理は投下、凝結を否定して、社会的な協働関係からの反照規定として価値を把える以上、この価値を規定する再生産に必要な労働時間がどの程度経済現象を左右するかは柔軟に受け止められておられるだろう。つまり、機能的に重要な要因として再生産に必要な労働時間が把え返されておれば事足りるのであつて、それだけで説明がつき難い現象には別のファクターを導入すればよいわけである。

従つて我々も投下労働価値説に向けられた氏の論難を相対的労働時間論によつて克服し、再生産に必要な労働時間を価値実体に比定される難点を指摘できたのだからこれで満足すべきだろう。ただ、マルクヌの次の引用に關しては、どうし

てもコメントしなければならぬ。

「或る商品に含まれている労働時間とは、その生産に必要な労働時間、すなわち与えられた一般的生产諸条件のもとで、同じ商品を新たに同じ一個生産するために必要な労働時間である。」(MEW, Id.13.S.19)

この文章は素直ではない、何故なら、「成る商品に含まれている労働時間」は既に「含まれている」のだったら「新たに同じ一個生産するために必要な労働時間である」筈はない。従って文意をどう解釈するかがわかれ道である。廣松氏は「含まれている」というのは「含まれていると思われる」と解さなければ何故わざわざこのような矛盾を含んだ立論をしたのか理解できないと解釈される。つまり「或る商品に含まれている(と思われる)労働時間とは、(実は含まれているのではなく)」と解釈されるわけである。

マルクスのこの文章の前後の文脈を読み返えしてみると「新たにひとつ生産するのに必要な労働時間」とは再生産と同義であり、決して「新たな」という意味は未稼働の労働時間と既に含まれている労働時間との相違を積極的に表明しているわけではないことがわかる。

「交換価値が労働時間によって規定される」といふことは、さびにある一定の商品、たとえばトーンの鉄のつちには、

それがAの労働であるのかBの労働であるのかには無関係に、いずれも同じ量の労働が対象化されているといふこととあるいは、量的質的に一定の使用価値を生産するためには、それぞれの個人が同じ大きさの労働時間を用いるといふことと、を前提している。いいかえれば、ある商品のつちにふくまれている労働時間とは、その生産に必要な労働時間、つまりあたえられた一般的生产条件のもとで、同じ商品を新たにひとつ生産するのに必要な労働時間である、ということが前提されているのである。(同上、訳は岩波文庫版28頁)

この文面の前半は生産物から労働時間を把握返えす相対的労働時間論が展開されており、問題の廣松氏の引用部分はおくまでその言い換えにすぎない。従って、生産物にとって必要な労働時間を指して、そこに含まれている、凝結している労働時間としてるのである。

つまり、労働主体にとつての主観的な、時計で測った労働時間は真の労働時間ではないことを言い直しているのである。そして「つまり」で接続されている以上、「あたえられた一般的生产条件のもとで」という意味も、労働が行われる際の生産力水準を主に指していると考えられるが、別段市場に流通している商品の生産力水準との相違が考慮されているわけではない。かえって生産力水準の変化を捨象した議論をするために「あたえられた」という表現を用いていると考えられる。でなければ「新たに同じ一個生産するための必要な労働時間」

は価値実体とはなり得ない。あくまで「新たに」にこだわらなから末尾の「である」を「とほぼ一致する」という意味に解せばよい。

廣松氏の解釈は相対論的な労働時間論に対する無理解に基づいており、氏の投下労働価値説批判の論拠になりそうな個処を文脈を無視して引用し、自説を補強されているようにも受け取られかねない。

抽象的人間労働が実体的に凝結しているところを倒錯視的な了解に合わせた暫定的な立言であるとする廣松氏の立場を傍証するために、廣松氏が指摘された投下労働価値説の問題点、並びにマルクス自身が投下労働価値説を脱却していると思われる立言に関する引用についての議論はここまでによろ。

投下労働価値説を廣松氏の論難から擁護する任務は一応果していていると思われるからである。我々 我々とは大部分の常識的な人間たち、即ち日々の労働で、自分の労働生産物には自分の労働が労働生産物という物になって凝固しており、労働生産物にはたしかに自分の労働が投入されており、保存されている筈だと思っ込んでいる善良な働く人びとを指す。

我々は自分の認識が決して憶い込みではないこと、廣松哲学が出現した後でも、その確信を捨て去る必要は全くないことを再確認してわけばよいのである。

## 第二章、価値形態論をめぐる―廣松説の特徴―

### 第1節、商品交換の論理的主体は商品自身かそれとも商品所持者が

#### a、価値形態論に商品所持者を登場させる動機

ではもし廣氏の言うように労働が凝結しているのではないとしたら、どのように商品の価値規定が生じ、どのようなきさつで、抽象的人間労働の凝結という仮言が必要になり、いかなる論理構造でこれらが把えられるのか廣松氏の教説から学ぶことにしよう。

廣松氏は実体主義的な抽象的人間労働の把え方を物象化による倒錯視とされながらも、それが生じる社会関係においては、実体主義的な了解は汎通的になっており、逆に倒錯的な相互了解によって社会関係がスムーズに機能することになるので、その意味で積極的に実体主義的に把える認識の存立構造を説明しようとする。

廣松氏はそこで価値形態論の考究に移る。というのは、価値形態論は抽象的人間労働を商品関係の論理の中で展開しており、実体主義的な把え方も実はこの商品の相互関係に根拠を持ち、従ってこの関係によって実体主義的に凝結しているように見えるという氏の物象化的倒錯視論の型にはめることが容易であるように氏には思われるからである。ところで、これに対して「資本論商品章」第一節、第二節では抽象的人間労働が「単なる生理学的な労働力の支出」というもろに実体主義的な規定によって強く把えられており、関係の第一義性は立論し難く感じられたのである。

しかし、これは廣松氏の誤解である。第一、二節においても商品交換は前提であり、この前提から、社会的規定として、交換価値、価値、抽象的人間労働とその凝結が析出されている。抽象的人間労働とは、労働主体がその個性を捨象されて同一の労働主体という抽象(抽象的人間)に還元され、ここで具体的有用労働が捨象されて(裁縫・織布といった具体性が労働から漂白されることによって)、単なる純粹な生理学的労働力の支出と形容されるようになった労働である。従ってそれは交換によって特徴的な労働が、社会の実体を為す一般的な労働に抽象されたという意味で、勝れて「社会的実体」として把えられた労働であり、社会的規定、関係規定なのである。

それはさておき、廣松氏は価値形態論によって、社会関係

の中で抽象的人間労働の実体主義的な把え方が生じる由縁を見出すために、価値形態論の申に商品所有者を登場させる。つまり、商品交換関係に立つ人間の意識に抽象的人間労働の凝結という事態が仮現することを見出そうとされるのである。凝結は事実ではなく了解なのであるから、商品という物が即目的に有する、或いは関係において主体的に有する論理からの帰結であつてはならない。あくまで商品交換を行う人間の行為を拘束する人間関係、社会関係の土壌へのイデオロギー的投射として把える必要があると考えておられるのだ。

### b、価値形態に商品所有者が登場する根拠

交換の現場において、交換を行なうのは商品所有者であるということは一見自明のことのようである。廣松氏や宇野氏でなくても、マルクスが示した商品語を語り合い、自ら主体的に交換を商品自身が行っている図を奇異に感じられる「資本論」読者は多いだろう。そこでマルクスは商品交換の論理そのものを明らかにするために、あたかも商品自身を行為の主体に見立てているのだと解釈するのは無理からぬことである。廣松氏にあっては当事主体が商品自身であるとは全く思ってもみないことで、そのような論述はマルクスの論述が学的見地からのものであることを表現しているにすぎないと考えられておられるようである。(『哲学』131～132頁)

そして当事主体(氏にとつては勿論商品所有者)の視座が論理展開に含まれているのは、相対的価値形態と等価形態の区別と対立がリンネル所有者の視座から構えた学制的規定であることから明瞭であり、「**当事主体の視座ということとは論理構成上の必須の契機をなしている**」(同書133頁)廣松氏に言わせれば、たしかに当事主体の意識を勘案すれば「無用の錯綜」が生じかねないという配慮がマルクスにはあつたかもしれないが、この手法は「**しかし、ここでは商品(リンネルおよび上着)が擬人化され、当事主体の視座、視角が後景に退いてしまうため、論理の立体的な構造が見えにくくなる**」(同書134頁)ので困るのである。

マルクス自身が生存していない以上、本音を聞くことはできないが、叙述そのものからは商品交換の主体は商品自身であり、商品所持者は商品の指令で商品を市場に運ばされ、所持者の欲望(必要)によって相手商品を商品にとつて偶然的に選択させられるお膳立て役に過ぎない。決してリンネル所持者の視座に立った論述ではなく、リンネル自身に視座をおいた論述になつている。商品語というのも商品の主体的な論理であり、商品に内在している価値、即ち抽象的人間労働の凝結が語り出すものである。

しかし、商品は単なる物塊である以上、それが主体的に交換するといふのはおかしいではないか、商品関係というの

は実は人間関係、即ち社会関係であつて、これを商品の関係に仮託していいのではないか、かく解する方があるいはより自然であるとも考えられよう。マルクス自身、後の物神性論では、商品関係は物の関係ではなく、人間の社会関係であり、その *quid pro quo* 置き換え(廣松氏は倒錯視と訳す)であると叙べているではないか。だとすればここに至つて、俄然廣松氏が優位に立つ。もし抽象的人間労働が実際に凝結しているならば、商品は内包的な論理として自己内に関係主体にふさわしい論理を持つていふのだから、これが人間関係でしかないとか物の関係ではないとかの立論は一切不要のはずであるところが実際にこのような立論をしているだから、抽象的人間労働の凝結も仮言であつたことになる。だからマルクスは労働の二重性を強調したのだと廣松氏は胸を張る。

具体的有用労働は労働生産物を産出し、抽象的人間労働は価値を産出する。ところが抽象的人間労働は具体的有用労働と別に存在するわけではない。しかるに一方は有用物を、一方は価値を産出するとはいかなる意味か、もし単なる具体的労働の抽象という意味でならフランクリンだつて強調しているではないか。マルクスの意図は具体的有用労働で労働生産物の創出を確認しつつ、これを社会関係からは価値の生産としても把え返さなければならぬ、その為に具体的有用労働は、価値を形成するという面においてはその具体性を捨象して把え返えされることになり、抽象的人間労働として見直される。その点だれしも同意見である。しかし廣松氏は、そこ

で具体的有用労働を事実の側に置き、抽象的人間労働を機能的概念にすぎないと区別される。これにはだれしも同意見というわけにはいかない。

事実概念と機能概念の区別という問題意識から労働の二重性を折出したという廣松氏の指摘はたしかにシャープである。だから抽象的人間労働の凝結という表現も機能概念のオリの中で押えることができることになり、物神性論でこのオリを露見させることによって全体が解明されることになる。

その為に抽象的人間労働の凝結が機能概念でしかないことを示すためには、抽象的人間労働が価値形態論における商品所有者間の関係において所有者の意識に仮現するものでなければならぬ。かくして廣松氏は商品所有者に視座を置いていわゆる「四肢的」存立構造の中に抽象的人間労働を位置づけようとされる。これについての詳しい検討は後に廻し、いわゆる商品所有者を、価値形態論といかに関連づけるかという問題に私なりの解答を与えておこう。

### C、商品自身の主体的交換論理

私は最も素直に解釈する。というのは抽象的人間労働の凝結を認める以上、商品は価値を内包しており、主体的に関係し得る資格を持っていると思われるからである。

従って商品交換の主役は商品所有者というよりむしろ商品自身である。商品所有者は舞台監督にすぎないのである。たしかに単純な偶然的な、或いは特個的な取引に限ってみれば、商品所有者の恣意は商品交換の主体のようにみえるかもしれない。

しかし市場全体を視圈に入れれば等価交換の法則は貫徹されているのだから、商品交換を行っている所持者たちはこの価値法則に従って粉砕させられているのであって、彼らの行為は結局、価値法則が自己を実現させる媒介にすぎない。しかしそれはあくまで商品所有者たちの主体的な行為の結果にすぎず、交換の主体が所持者であるという事実は消去できない筈だと反論されるかもしれない。

それは問題のはき違いであって、今ここで問題なのは交換をだれがしているかという事実を捨象したところで、交換を規制する論理的主体とは何かが問われているのである。たしかに商品は人間によって関係させられる。ではそこで関係させられた諸商品はいかなる関係論理で相互に主体的に関係するのか、又できるのか、この課題に答えているのが価値形態論であり、それ故、商品所有者は必然的に捨象されるのである。

従って現に商品所有者が捨象されている価値形態論を展開したマルクスの問題意識には、投下労働価値説が前提されて

いるのである。というのは、諸商品が主体的に関係しうる根拠は商品自身が内在的に有しており、そこには所持者が干渉しえないという確信があつてはじめて、所持者の捨象が可能となるからである。

リンネルが上着を等価形態に選ぶかどうかは確かにリンネルの意志ではないとも言えよう。リンネルは靴を選ぶかもしれないし、パンを舐めるかもしれない。この偶然性には所持者の意志が媒介されよう。しかしいずれかの商品を等価形態とするという事態がこの際問題になり得るのであつて、いずれかの商品を等価形態にしているのは所持者ではなくてリンネル自身である。所持者はむしろリンネル商品によつていずれかの商品を等価形態にするためにお膳立てをさせられているのである。

仮に所持者の意志なり主張が商品交換を行うとすれば、彼らの欲求や自己の所持した商品に対する主観的な評価が対峙し合つて、その取引は主観的なものになり、水掛け論になる。その結果、ある種の妥協によつて交換がなされることになるが、これは偶然的な取引の単なる描写にすぎず、決してそこからは商品の等価交換の論理は導出されず、そのような交換の繰り返しによつて何故等価交換が法則として貫徹されるのかは展開できない。

我々は法則的には等価交換が為されているという現実から

出発し(等価交換が法則的に貫徹されていること自体の虚構性についての議論は一応措くとして)、個々の不等価交換が所持者の恣意によつて生じているにしても、法則性に立つて論じる限り、商品交換は等価交換であり、交換の論理そのものは所持者の恣意からではなく、商品自身の関係論理を商品自身から聴き取ることによつて把握しなければならぬと考える。(この議論は商品所持者についての宇野・久留間論争で既に論決済みなのではあるが。)かくして商品語を商品自身が語り出すのである。

商品語を商品自身が語ることを擬人的表現と考え、商品の関係論理を所持者の関係論理として把握直そうという廣松氏の試みには従つて同意できない。大部分の読者は廣松氏とともにここで大変こつけない思いにかられるかもしれない。商品が所持者に命令して自分を市場に連れていかせ、相手商品に立ち向わせ、取引をさせる。そこでは物が主人となり、人が道具として物になつていくかと思える。これこそマルクスが物神崇拜といった事態そのものではないかと。マルクスは物神性論で商品関係は実は人間関係だと叙べているではないか、この議論に限る限り、商品関係を人間関係の視座から把え返そうとする廣松氏の方が明らかに正当ではないかと思われるかもしれない。

しかし、そのような把握は商品と人間をあくまで別物と思ひ込んでいるからであつて、マルクスが商品関係は実は物と

物の関係ではなくて人間関係なのだという意味を誤解しているのである。

マルクスが物としてイメージするのは自然物であり、自然対象性を持った物体である。商品、価値は具体的有用性、自然対象性を捨象しているのも、そのような自然物ではなく、従ってマルクス流には物ではない。マルクスは商品となつた生産物に社会的な物という表現を与えているが、その場合彼の考えている物概念から隔離した物として、つまり物でなくなつた物として扱っているのである。そのような物はマルクスにすれば最早本来の物ではなくなつており、人間の抽象的な実存たる抽象的人間労働の固まりにすぎず、それ故価値はむしろ人間自身の現存在している姿なのである。

かくしてマルクスは商品関係を物と物との関係としてではなく、人間の社会関係として扱っている。従つて商品交換の主体はそのような商品自身(=人間)なのであつて決してそれを所持する者ではないのである。

商品の物神性論についてもこのようなマルクスの独特の物についての把握に基づいて展開されており、その点を了解しておく必要がある。私見を挿むならば、マルクスの物に対する把握はやはり物と人間を抽象的に対立させる見地に立っており、効用(使用価値)と価値の論理的関係が正しく把握されておらず、廣松氏流の解釈につながる弱点を持っている。この点については後に詳論したい。

ともかくここでは価値の社会的実体である抽象的人間労働を持つているのが決して商品所持者ではなくて、商品そのものであるという自明の事実さえ確認しておけばよい。何故なら、マルクスは商品交換を生産物の交換という形をとつた労働の交換という社会関係として扱っているが、商品所持者はこの労働を代表することはできないからだ。というのは商品所持者は商品所持という事実でもって彼がその商品の労働の主体であるか否かを示すことはできないからである。これに対して商品自身は自己の内に労働を含んでいることによつて、その労働を代表する資格を持っている。労働の交換の主体は、それが商品交換として行われる以上、商品自身である他ないのである。

労働が交換されるためには、その具体性が捨象されて、同一の抽象的人間労働に還元されていることとともに、その一定量として自己を提示するために凝結していなければならぬ。この凝結の場として労働生産物が用いられ、具体的有用物としての労働生産物に自己を否定的に対象化するのである。

否定的ということは次の意味においてである。抽象的人間労働は抽象的であり、単なる純粹な生理学的労働能力の支出にすぎず、非感性的な行為として自己を表出させるべきであるにもかかわらず、抽象的であるが故に、具体の抽象としてしか自己を示し得ないため、具体的有用労働として、感性的

な行為として中傷的人間労働を行なわざるを得ないことが先ず自己に対して否定的である。

次に否定的であるのは価値という抽象に自己を凝結すべきであるにもかかわらず、価値は労働生産物の有用性の捨象を通してしか自己を示し得ないという抽象性であるため、抽象的人間労働は自己を否定して具体的有用労働となつて具体的有用物を産出し、産出した具体的有用物の否定的契機となつて、その有用性の捨象を行ない、自己を価値に凝結させざるを得ないという面倒な関係においてである。このような抽象的人間労働の凝結、体化、物質化によつて商品は価値を有し、抽象的人間労働は自己を交換の対象になし得る定在を得るのである。

商品に体化された労働が交換される以上、交換されるのは現在完了形の労働であり、決して商品の外部にいる労働者がこれから為そうとしている労働ではない。近接未来形の労働は現実には交換しようがないのである。私的分業における労働とは労働主体がどれだけの社会的分業の量をこなしているか実を示す行為である。ところで近接未来形の労働は未だ実を示し得ていないのであるから、実を示していない者に対して世間の風は冷たいことは廣松氏でなくても皆その体験によつて骨身に染み付いている筈だ。だからこれからもう一個その商品をつくるにはどれだけの労働時間が必要かということとその商品が示そうとしているのではなくて、あくまで自己に

体化した現在完了している労働の実を示しているのである。だから私的分業における労働の交換も商品に含まれた現在完了形の労働の交換であり、近接未来形の労働の交換ではない。商品が取り結ぶ社会関係はそれ故、近接未来の分業関係ではなく、現在完了の分業関係であり、そこでの労働は実の追認の、評価の社会関係を担っているのである。

生産物が商品となるのは、私的分業社会においてであり、もし私的分業社会でなければ生産物は商品という形態をとらないことをマルクスは物神性論の個処で強調している。その意味ではたしかに商品は私的分業社会を前提している。そこで廣松氏は私的分業の社会的諸関係を説明する機能的概念として商品を捉え、生産物そのものは商品ではないから、商品は社会関係でしかなく、社会関係から生産物が商品と見なされているにすぎないのであつて、商品自身を物的な定在、実体的な実在と見ることを物象化的倒錯視とされるのである。

しかしマルクスの立論は資本主義的生産様式の歴史性の認識に立つて、これを永遠のものと憶い込んでいるブルジョワ経済学を批判してかく語っているのである。私的労働に基づく分業関係と商品交換は相互に前提し合っているのであつて、決して一方的に前者が後者を規定しているわけではない。抽象的人間労働を体化した商品の相互関係として私的労働に基づく分業関係は成立しており、それだからこそこの分業関係が生産物に内包している価値量を生産に社会的に必要な労働

量と見なし得るのである。

ちなみにマルクスは物神性論においても、価値論を再措定する際に「新たにもう一つ生産するのに必要な労働時間」としては把え返していない。未稼働の労働時間と誤認されるような表現は慎重に避けている。この点、廣松氏の物神性論に対する位置づけとは明らかに矛盾する。

「互いに独立に営まれながらも社会的分業の自然発生的な諸環として全面的に互いに依存しあう私的諸労働が、絶えずそれらの社会的に均衡のとれた限度に還元されるのは、私的諸労働の生産物の偶然的な絶えず変動する交換割合をつつじて、それらの生産物の生産に社会的に必要な労働時間が、たとえばだれかの頭上に家が倒れてくるときの重力の法則のように、規制的な自然法則として強力的に貫かれるからである」（国民文庫版『資本論』139～140）

「生産物の生産に社会的に必要な労働時間」がその生産物の生産のため要した社会的に平均的に必要であった労働時間を意味しており、抽象的人間労働の凝結量を指すことを疑う根拠も必要もどこにもないのである。たとえこの「科学的認識」をマルクスはブルジョワ経済学の認識として批判的に把えているのだと解釈してみても、その他に物神性論には、価値量が未稼働の労働時間を指していると思われる個処は一切ないのである。「必要」という言葉が機能的な響きを持つているからと言って、実体的な労働の凝結が仮現であると帰結するの

はあまりにも強引ではあるまいか。

## 第2節 二種商品間の交換は貨幣によって前提されるか

### a、端初商品の性格規定

廣松氏は社会関係全体から商品交換の論理を見るから、二種商品間の交換の論理を考究する際にも、それは貨幣にまで展開された商品関係の論理に初めから媒介されたものとして把えられている。もちろん、現実に貨幣が汎通している社会では、ほとんどの商品交換に貨幣が仲介役を果すことになる。その場合、二種商品交換が貨幣によって前提されているというのは現象的には正しい。しかし仮に貨幣を媒介しない商品交換が先在しなかったとしたら、いかにして貨幣が発生したのかを説明することは不可能ではなかるうか。だから二種商品間の交換は貨幣を前提しなくても展開しうる論理を持たなければならぬのではなかるうか。このような素朴な疑問にも道理はある。

『資本論』の端初商品を資本主義的商品として把えるか、単に一般的な商品として把えるか、または歴史的商品として

把えるのかという論争は実にこの疑問と深く関わっている。もちろん『資本論』である以上、歴史的発生過程は検討の対象に必ずしもする必要はなからう。端初が終極の成果によって媒介されているという弁証法的な体系的体系を考慮すれば尚更そうである。従って端初商品は資本主義的商品であるという把握はあくまで正当である。しかし、この端初商品は未だ貨幣や資本としての自己を開示し得ていない以上、商品という抽象性に止まつているものとして考察されなければならぬということも確かである。

時代によつて商品の役割や性格が異なることは充分考えられる。しかし商品という同一の規定を与えられる根拠はどの時代の商品にも共通している筈であり、その意味で一般的商品という呼称にも正当性がある。

問題は『資本論』の第一章の第一節、第三節の商品論がどこまで適用可能かという点である。例えば貨幣を前提しない物々交換の段階の商品は価値を内包していたか、内包していたとしたら、それはやはり抽象的人間労働の凝結であつたのかという問が立てられなければならない。それに否定的に答えるとすれば価値がないのに何故交換しえたのか、或いは抽象的人間労働の凝結ではないのにどうして価値でありえたのかを納得させる必要がある。しかしこれは至難の技である。というのはマルクスは端初商品を展開するに当って、使用価値と交換価値という二つの規定からだけこれを展開している

からである。つまり、価値は交換価値の本質であり、抽象的人間労働の凝結はこの実体であり、価値や抽象的人間労働の凝結なしには交換価値を有するという現象は説明しえないように論理展開されているからである。だから一般の商品も歴史的商品(原初の商品が始源の商品とでも名付けた方がよい)も交換価値を有していたと考える他ない以上、これらも価値を内包しており、この価値も抽象的人間労働の凝結であつたと考える他ないのである。ただ物々交換の段階は商品種類や商品量が価値形態を貨幣まで進展させる程充分には発達していなかつただけである。

原初的には二種商品間や何種類かの商品間での交換という範囲で商品交換が社会関係として成立していたのであり、労働も使用価値を形成する具体的有用労働という面と価値に凝結する社会的実体としての抽象的人間労働という二重性において把え返されるのである。商品流通が未成熟な社会では等価交換を原理とする価値法則は極めて不十分にしか貫徹されない事例を無数に挙げることはできよう。(『哲学』192頁)しかしそれでもつて交換が使用価値の捨象に基づく共通の価値量への還元を意味することや、交換によつて労働が同一の人間労働へ還元されていることまで否定することはできない。何故ならそれらのことは交換概念の中に初めから含まれているのだから。

この考察によつて「資本論」の「価値形態論」を見直すな

らば、我々は単純な価値形態が貨幣形態によって初めて立論できる論理を先取りしているという意味に再検討を加える必要が生じる。(同上<sup>140</sup>、<sup>141</sup>頁)(同上<sup>150</sup>)単純な価値形態は展開された価値形態の一契機として止揚されるし、貨幣へ展開することによって初めて交換が全体として可能になるのだから、この交換は貨幣に媒介されており、単純な形態における価値は貨幣との関係に入って初めて有効になり、その抽象的人間労働も貨幣を媒介にして大きく拡がった社会全体の間労働を社会的実体として同一の労働と見なしたものの一分肢である。

もとよりそのことに異論があるのではない。その意味では先取りというのも首肯してよい。しかし一面ではやはり単純な価値形態は未だ展開された価値形態になっていないのであるから、それを論ずる際に安易に展開した価値形態や貨幣からの論理を拝借することは厳に慎まなければならぬ。単純な価値形態で論ずる対象はあくまでリンネル―上着という二種商品間の論理であり、この二種商品間の関係にわいて、既に価値や抽象的人間労働の凝結が語られていなければならぬ。上着とリンネルの交換が可能なのは、同じ単位の表現、即ち価値量に通約されているからである。この等価表現は、異種の諸商品の異種の諸労働を共通なものに、人間労働一般に還元することを表現している。マルクスは「相対的価値表現の内実」という断片でこれを二種商品間の論理で語っており、そこでは試験管的には価値は二種商品からでも指定され、

社会関係も二種商品間関係に限って把えられ、抽象的人間労働も二種の労働の抽象として指定することも論理的には可能である。このような単純な価値形態のレベルでの交換の可能性を認めて初めて展開された価値形態のレベルでの交換の可能性が生じるのである。

『資本論』の「価値形態論」では単純な価値形態において相対的価値形態リンネル商品、等価形態上着商品が分析され、リンネルと上着の位置は入れ替っていないが、もちろん上着の視座から等式を見直せば位置は入れ替わり得るものがあり、単純な形態でも交換可能であることは白明である。ところが資本主義社会ではこのような交換は滅多に生じないから、『資本論』としては貨幣形態まで展開されないうちに為される交換の論理は考察の外に置れることになる。従って資本、貨幣に媒介されたものとしては価値や抽象的人間労働も巨大な商品集成に含まれたものの一分肢であるが、反面、未展開のものとしては二種商品間に成立する価値、抽象的人間労働である。

このように把え返せば、端初商品は資本主義的商品であり、しかも論理的には歴史的(原初的)商品との共通性を有するものとしても把えなければならぬ。かくして初めて、ヒトの研究がサルの研究に役立つことと、『資本論』は資本の発生史、貨幣の発生史を説明する鍵を与えるのである。

## b、抽象的人間労働は相対的価値形態の段階で指定できるか

ではこの問題では廣松氏との見解の相違はどこにあるのだろうか。単純な価値形態での価値や抽象的人間労働が、貨幣にまで展開された価値形態における価値や抽象的人間労働と同じものであるというのは、単純な価値形態が展開された価値形態の一契機にすぎず、貨幣から逆に媒介されている以上正しい認識である。しかし廣松氏にあつては、価値、抽象的人間労働という概念そのものが本来、単純な価値形態では成立し得ないものとして説かれている。(『哲学』140頁～141頁、146頁～148頁)

確かに相対的価値形態は一契機にすぎない以上、全体において初めて成立する概念によつて自己の論理を展開するのもあるいは許容されるかもしれない。それでもそれは貨幣が汎通している社会において始めて立論し得るのであつて、それ以前の社会では適用しえない。だからそれは貨幣社会だけを非歴史、靜的に取り扱う、単に論理的な体系的にすぎない。それは繰り返すが決して貨幣のゲネシス(發生史)を知る手掛りを与えないのである。

廣松氏は全社会的労働が同一の人間の労働と見なされると

ころに抽象的人間労働及びその主体としての抽象的人間の論理的な成立を見ておられるが、その解釈は貨幣、資本の社会に対する分析としては正しいけれども、商品のみを社会を認められない以上誤つた解釈である。相対的価値形態のレベルでは二種商品間で構成される社会関係が前提されている。しかし廣松氏は展開された価値形態における社会しか社会と認めようとされないのである。

社会という概念から人間の全面的な、全生産物に互る交わり(Verkehr)の関係を想定するのはごく自然なことであり、二種商品間に限定するのはかえつて不自然である。しかし、全面的な生産物の交わりは、二種商品間の交わりの発展した姿であつて、二種商品間の交わりに原基的な形があるのである。原基的な形での社会を認めて初めて発展した社会の論理が展開可能になるのだ。

総労働というのもしかりである。氏は一般的等価形態に対する無数の相対的価値形態の系列、そこで初めて総労働に対する抽象が成立するとされるのである。(『哲学』146頁～148頁)しかし、それは抽象という言葉に対する氏の想い入れがあるのであつて、抽象は差異の捨象による同一性の定立である以上、二種労働の具体性の捨象の上に先ず抽象的人間労働の基本原理が見出されるべきである。先ず初歩の本源的な極く単純な形態での抽象から始めて、次々と展開される抽象性の深まりを把握すべきで

あり、単純な形態では抽象的とは言えないとするならば、やはり展開された形態でも抽象的ではない筈である。鈴木鴻一郎氏の『価値論争』を以前に読んだ時と同じ感想を廣松氏に対しても抱いた次第である。

価値形態論における商品所持者の登場といい、単純な価値形態を貨幣まで展開された価値形態から逆指定する手法といい、『資本論』を自己の論理で読み直し、修正する手口は宇野学派に範を取っておられることは容易に見てとれる。ただ、宇野学派はその点に限定すればマルクスは誤っている旨を素直に指摘しているのに対して、廣松氏はよく言えば遠慮深く、悪く言えば狡智に丈けて、叙述の便法として我田引水しようとする。私の廣松説に対する批判は多くの点で宇野理論に對するこれまでの批判と共通していることはことわっておく必要もないだろう。

### 第3節 価値的諸関係の「四肢的」存立構造と関係規定

#### a、交換において商品所持者が捨象される意味

本章、第1節・第2節で廣松氏が宇野学派に同調して商品所持者を登場させたり、単純な価値形態に一方的な前提として展開された価値形態を置いたりすることに批判を加えておいたのは、それらが廣松氏が抽象的人間労働を氏独自の仕方論ずる際に不可欠な道具立てになっていたからである。本節ではこれらの誤った枠組を使って氏がいかに抽象的人間労働を把握され、「価値形態」の対自、対他の四肢構造とやらを組立てられるかを拝見し、私見を対置することしよう。

マルクスは第一、二節で二種商品が交換される根拠を分析し、そこで価値を、さらには抽象的人間労働を析出した。第三節はそれを承けて、では商品自身がいかなる仕方に関係し、自己の価値を確証し、抽象的人間労働の凝結物として互いに労働を交換するのかを展開している。従ってマルクスにあつては、価値の内包、抽象的人間労働の凝結は、価値形態論を論ずる際には既に前提されていたものであつて、それがいか

に商品自身に反省されるかが問題意識であった。

廣松氏は第一、二節では抽象的人間労働は単に生理学的労働力能の支出としてしか、即ち実体的な規定としてしか積極的には論述されておらず、社会的な関係規定としては第三節をまつて展開されることになる。第一、二節における「社会的実体」の結晶という立言は単に伏線にすぎないと見られるわけだ。

第一、二節において抽象的人間労働が析出される根拠は商品交換関係において(即ち社会関係としての交換において)、具体的有用労働が同一の人間労働に還元されて、社会的に把握返えされることにある。そのことによって抽象的人間労働とされるのだから、この抽象的人間労働は社会的実体の措置であり、また、抽象的人間労働は社会的実体として把握返えされた労働である。かくして抽象化された人間労働の共通性として生理学的労働力能の支出という規定が導出されたのである。従って廣松氏が強調されるような、実体的な規定を先ず与えておいて、後に関係規定から把握直しているという把握は重点としては正しいかもしれないが、第一、二節が商品関係を分析的に解明しているのに対して、第三節が商品自身に即して関係論理を把握返しているという論理的な考察次元の差異を考慮されるならばその一面性に気付かれるだろう。

第一、二節を読めば明らかだが、抽象的人間労働というのは交換を前提すれば必然的に導出されるものであって、マルクス自身の抽象的思惟への反映である。ところが廣松氏はこれを仮言とされるのだから、価値・抽象的人間労働は特定の社会関係において物神崇拜的な意識に生ずる幽霊のようなものでなければならず、価値形態論において呼びでない商品所産者をわざわざ登場させてその意識に對自化させようと試みられるわけである。

もつとも、廣松氏が展開される「価値形態」の對自対他四肢構造」の論述自体は実に素晴らしい切れ味であって、いつもながら氏の学才には感服させられる次第ではある。論理展開の見事さ、おもしろさに魅惑されてつい無自覚のうちに同化させられてしまうような魔力を廣松氏は持つておられるようで、氏が頭脳明晰な学生達に入気を博するのもよく理解できる。

価値形態論における最大の論争点の一つは、いわゆる「廻り道」の論理をいかに解するかであった。単純な価値形態において相対的価値形態であるリンネルが上着を自己の等価形態、即ち価値鏡とする論理である。廣松氏はこれについてリンネル生産・所有者A、リンネル商品a、上着生産・所有者B、上着商品bの関係で説明される。

「リンネルAにとって相手Bはいかなる存在者であるの

か？眼前にいろのはもとより自分と同様に具体的な人物である。しかし、当血の關係においてAが関心を寄せているのは、上着という物(使用価値物)なのであって、相手Bの人格的個性ではない。上着の生産、所有者でありさえすれば、相手の人格などどうでもよい。……(中略)、この意味では、AにとってはBは没個性的な人格、単に上着の生産・所有者というかぎりでの人物たるにすぎない。もちろん眼前のBが具体的な人物であることをやめるわけではない。正確に言えば、眼前の具体的な人物Bが、Aにとって für sich 単なる上着の生産・所有者と者いう没個性的な謂うなれば das Man と同じ (Bals das Man)、二肢的二重性において眼前する」(『哲学』140頁)

価値形態論は交換關係における商品に即した、商品自身の關係論理であつて、決して商品所持者の關係論理ではないということ、つまり交換過程論ではないということは繰り返すまでもない。宇野学派の欠陥はこの相違に無頓着なことである。貨幣も価値形態論では価値形態としての貨幣形態であつて、商品自身の価値形態の発展したものであり、商品自身にとつて必要なものである。これに対して交換過程論での貨幣は商品所持者が商品交換を行う際に必要な貨幣商品である。貨幣を導出する際に商品所持者の交換行為を媒介した方がよく説明できるからといって価値形態に商品所持者を登場させるのは価値形態論における貨幣が貨幣形態という発達した価値形態であることの意味をよくのみ込めていないからである。もっともこれは廣松氏の議論ではないが。

ところでこの廣松氏の論述は、生産物上着には上着生産者の個性は捨象されていることを把握している点で評価されるべきである。ピエール・カルダンの意匠による上着は、これと同品質の無名のデザイナーによる上着よりも商品価値が高いというのは確かにフェアではない。上着そのものの値うちは上着の品質によつて決まるべきである。つまり同品質の上着には等量の労働が凝結していると見なされるべきである。

しかるにAとBという人格的關係によつては、互いの人格に左右される危険が生じる。たとえ関心が商品にだけあるとしても交換相手が眼前し、自己に積極的に働きかけてくる以上、「相手の人格などどうでもよい」という訳にはいかなくなる。AはBの口車に乗せられるかもしれないし、Bの品格に接して、bの価値を見誤るかもしれない。Bを完全に無視しえるのはAではありえないのである。aとbの価値關係を純粹に問題にするのだつたら、AやBは舞台裏に引っ込んでもらい、aとbを直接つき合わせて關係させるしかない。ところが廣松氏にとつてそもそも価値はaやbに内在的なものではなく、bの価値はAに現われる意識であり、aの価値はBに現われる意識である。aとbの直接的關係からは決して価値は生じないのである。これに対して私は後で詳しく考察するが、価値は価値ありとする価値判断と同一ではない。ある物の価値は人によつて様々でありうる、しかしそれらの判断した対象は一つであつて、内在的なものである。価値は対

象の側にあるのであつて意識の側にあるのではないと考える。

もちろん上着やリンネルに意志や意識があるわけではないから、直接関係すると言つても商品所持者の交換行為に媒介されていることは言つまでもない。しかし×量のa商品とy量のb商品を所持者に交換させる根拠はa商品とb商品に共通に内在しているものであり、結局は法則的には商品交換は等価交換として行われている。ここでは商品所持者が媒介することによつて生じる不等価性は相殺されている。従つて商品所持者の役割はa商品がb商品と等価交換を行うのを手伝つただけであり、客観的には交換は商品間の関係であつたことになる。

あくまでも商品交換行為を所持者の行為としか見なし得ないところに偏見がある。物は常に受動的でしかなく、主体的ではありえないというのは偏見である。価値を内在している商品の立場に立つて、その主体的な関係行為として価値関係、商品交換を把え返して初めて、客観的に価値法則を定立し得るのである。だから商品所持者に交換行為に際して生起する知覚や判断は、商品自身の持つ効用や価値に導かれたものであり、それを代弁するものである。それ故、商品自身の関係行為として把え返す際には、それらは各商品が相手商品を知覚し、判断する助手である。例えばリンネルは相手を上着として知覚できないがリンネル所持者がリンネルを上着に關係させることによつて、リンネルは所持者の知覚を我がも

のとし、上着を知覚することになる。リンネルが上着の価値を判断する際もやはり所持者の判断を自己の判断にすることになる。

だとすればやはり所持者の知覚、判断が不可欠となり、それに左右されることになるではないか、それ故、商品所持者が価値形態論で重要な主体的役割を演じていることは否定できないのではないかと思われるかもしれない。たしかに現実の個々の交換は不等価交換であり商品所持者の知覚、判断によつて行われている。しかし法則的に等価交換であるといふことは、商品所持者の知覚、判断を商品自身が規制し、支配しえていることを意味し、商品自身の知覚、判断となし得ていることを意味する。知覚、判断をあくまで所持者のものに固定してしまつと、商品所持者が法則的に捨象され、商品間の關係として客観的な価値法則が貫徹される事態を論理化できないのである。

物と物の社会的關係は常に人間が媒介している。しかし物と物との關係として人間を捨象して把えることも必要であり有効である。車は道の上を走行する。車と道の關係は物と物との關係である。しかしこの關係は人が運転することによつて助けられている。人の目は車の目の役割をし、人の手は車が道の上を走行するのを保障する。しかし、道の上を走行しているのは車自身であり、カーブするのも車自身である。道が車をカーブさせるのであり、車の大きさや性能が道幅や道

の硬度などを決定する。それを媒介する人間はその際車と一体化し、車の一部になることによって、一応捨象されているのである。交通事故は人の手や目が車の手や目になりきれないことよって発生する。

aはbを効用として把えるが、この効用は自己の価値を映す鏡ではない。aとbは物理的関係にあるのではなくて、交換という社会的関係にあるのだから、aはbとの等価関係において、先ずbの価値を感じるのである。所持者Aの目がbを効用として把え、bの価値を感じているとしても、Aの目や頭脳はAのものであるということとを離れ、aのものとなつていふことが、客観的、法則的には意味があるのであつて、あくまでAのものでしかないなら、aとbの価値関係は指定できない。

aはそれ自身抽象的人間労働が凝結された価値物なのだが、bに等置されていなければそれを自己の内容として未だ自覚できていない。ちょうどてんびんの片方に自己が乗っているだけでもう一方は空であると同様である。価値てんびんにbを乗せて、aは平衡を感じする。その時aが先ず感知するのは自己の価値ではなくてbの価値である。ちょうどシーソに相手に乗った時に感じるの、自己の重さではなく相手の重さであるように。そして次にbにつり合う自己の重さを反映し、自覚することになる。もちろん価値てんびんという交換関係が前提され、実体的にa、bに労働が凝結していること

が前提されている。それらを前提した上での自覚の論理が展開されているのである。

aはこのようにbという有用物の具体的性格を捨象し、かくして平板で単に価値を写すだけの鏡にしてしまうのである。bはたしかに上着という有用物である。しかしこの有用物はそのままaの価値鏡である。aにとつてbが上着という有用物である必要があるのは価値が有用物の有用性の捨象において成立する抽象概念であるからで、もしbが単に価値であるだけなら、aはその有用性を捨象することができず、従つてbを価値として指定できないからである。

## b、商品における人称性の捨象と抽象的人間労働

廣松氏は、Bを抽象的人間として指定するのはAであるかのように立論されるが、即自的にbがBの労働を止揚して凝結していること自体がBの人称性の捨象なのである。もちろんb自体の有用性においては人称性は捨象されても労働の具体性は捨象されおらず、その意味では、上着は裁縫によつて造られ、裁縫労働の主体たるBの具体性も又、保存されている。Bは差し当り上着製作者という次限での抽象的人間ではない。しかし、価値関係によつてbは単なる価値鏡とされることによつて、bの有用性とともに、その労働の具体性も捨象されるから、Bの人格も完全に抽象化され抽象的人間

にされるのである。従って抽象的人間労働はこのような抽象的人間の労働である。廣松氏も抽象的人間労働を抽象的人間の労働として把握されておられる。抽象的人間労働は単に論理的な抽象にすぎないのではなく、現実の生きた抽象を繰り返す中で、人間が抽象的人間として存在せざるを得ない事態を労働に反映しているものなのである。この事態を追求している廣松氏は高く評価されてしかるべきである。（『哲学』第七節）

残念な事に廣松氏は抽象的人間の労働という視点を持ちながらも、これを実体的に凝結するものとは見なそうとはされない。抽象的人間が  $A_{als}$ 、 $A$ 、 $B_{als}$ 、 $B$  としてとして措定されながら、その労働が生産物に価値性格を付与する事態をあくまで仮現としての枠にとどめようとされている。

又、廣松氏にあつては  $A_{als}$ 、 $A$ 、 $B_{als}$ 、 $B$ 、つまり抽象的人間としての  $A$ 、あるいは  $B$ 、それらのものとしての  $A$ 、 $B$  という把握は二種商品間の価値関係から導出されるものではなくて、全社会的な規模での抽象であり、社会的関係規定から把握返され、抽象化された  $A$ 、 $B$  である。そこでは私的労働による分業関係の生産物への反映という面ばかりが強調され、二種商品間で成立する、相互支配と自己喪失の論理を、抽象的人間労働の論理構造の中で浮彫にさせることができない。ここで本論からはずれるが廣松氏による抽象的人間やその労働の実在性の否認に根本的な批判を加え

ておこう。

### C、抽象的人間と抽象的人間労働の実在性

廣松氏の論理の核心は  $A_{als}$ 、 $A$ 、 $B_{als}$ 、 $B$  とされる時、 $A$  は必ずしも  $A$  と同一のものではなくて、 $A$  の方は生身の人間という実体であり、 $A$  の方は社会関係の函数的な一契機としての  $A$  である。 $A$  がレアルであるのに対して  $A$ 、イデアールであるというところにある。イデアールと言つてもいわゆる觀念が真実であるという意味ではなく、 $A$  という実在が  $A$  とみなされる、あるいは、 $A$  が特定の関係の中で  $A$  としての意味を持ち、役割を果すという程の意味である。

$A$  が行うレアルな労働、これが具体的有用労働である。そして抽象的人間としての  $A$  が行う労働、これが抽象的人間労働である。しかし  $A$  がイデアールである以上、抽象的人間労働もイデアールであり、レアルな具体的有用労働と別物ではない。 $A$  が行う具体的有用労働をあたかも  $A$  が抽象的人間労働を行っているかに見なされるにすぎない。つまり社会関係からイデアールには抽象的人間労働として受け取られるだけである。

このようにレアルとイデアールの表裏関係において、存

在と意味」を一たん区別して、合成し、事物を意味成体（レアル、イデアールの合成体）として一般的に把えるのが廣松哲学の特徴の一つである。（『世界の共同主観的存在構造』での議論を参照されたい。）例えば文字は物としてはインクのシミにすぎないが、特定の文化圏において文字としての役割を果たす。文字においてレアルなのはインクのシミであり、文字は社会関係によって規定し直されたインクのシミ以上のもの、レアルなインクのシミ、以上のものとしてイデアールなものである。かくして文字としてのインクのシミはレアル、イデアールな意味成体である。机として木材、上着としての布、夫としての男の身体、海としての水の集まり、哲学者としての廣松氏、この世に存在するものすべてがこのような意味成体と見なされる。

この廣松哲学の立場からすれば、抽象的人間労働と、その凝結を具体的に把えることなど土台できない相談である。実体的規定（そのものの規定、レアルな規定）と、関係規定（氏によればイデアールな規定）は硬貨の表と裏のようなもので、関係の規定は決して実体的規定ではないし、実体的規定も関係規定として把え直されるとき既に別の規定になっているからである。

ともかく廣松氏は私的労働に基づく分業社会における労働主体を抽象的人間として把える。これについては私も同意見である。そしてこの抽象的人間が行う労働だから抽象的人間

労働であると見なされる。これも正しい。だから私は抽象的人間が実在していると考えるわけである。ところが廣松哲学が干渉する。

《抽象的人間と言っても生身の人間の関係規定である事をお忘れなく、具体的人間が社会関係に拘束されてイデアールにそう見なされているだけなのです。抽象的人間労働にしてもしかり、決して具体的有用労働と別物ではありません。現にあるのは具体的有用労働だけです。抽象的人間労働というのはそれが社会の分業関係を反映して、同一の人間労働と見なされていることからイデアールにそう把えられるだけです。》

ああレアルな廣松氏の前頭葉は折角抽象的人間、抽象的人間労働をリアリストイックに把握しようとしていたのに、イデアールな哲学者 廣松氏 がイデアールな注文をつけて邪魔をするのである。

しかし廣松氏が単なる身体としてだけレアルで、マルクス解釈に画期的な業績を挙げられ、今や廣松哲学の開祖としてその名も高い哲学者廣松氏は、哲学者としては社会的にそう見なされ、レアルな身体がイデアールな哲学者として粉技しているなどと廣松氏の愛読者は考えているのだろうか。哲学者廣松氏の実在は今や哲学界、思想界では動かし難い事実であり、氏の物質的実在は氏の身体に止まらず、氏の名著と

なつて日本全国の店頭や知識人の書棚を占有し、次第に新しい思潮にまで成長しようとしていることを顕示しているではないか。

我々にとつて廣松氏の實在はスラリとした長身の紳士然とした体つきや柔らかい人当たりの優しい物腰にあるのではなくて、哲学者廣松氏の方である。廣松氏にお目にかつたことのない読者にとつては廣松氏の實在は廣松氏の著書の方であり、氏の身体はかえつてイデオールに表象されているにすぎない。もちろん廣松氏は『資本論の哲学』を廣松氏のレアルな姿とは見なされない。かえつて『資本論の哲学』は廣松氏のレアルな身体を社会的に拘束してイデオールな哲学者にしている一契機にすぎない。この契機たる本も実はレアルには紙と活字のかたまりにすぎないのであつて、社会的な役割から本とイデオールにみられているだけである。紙の實在性(実際にあるもの)も実は暫定的であり、本のリアリタスであるという意味においてであるにすぎない。紙もレアルには纖維質であつてそれが紙として使用されて、イデオールに紙とみなされ扱われているだけである。

このようにあらゆる規定性において把えられる定在は、あらゆる規定性が関係規定であることを免れない以上、イデオールな存在であつて、純粹にレアルな定在というものはありえない。あえて求めるとすれば質料そのものということになる。しかし質料そのものはいかなる規定性も身に受けない

ならば、質料のリアリタスはイデオールなりリアリタスであり、その實在性に対する確信は形而上学的であり、觀念的である。

氏によればレアルな規定性が暫定的であり、規定性一般、意味一般がイデオールな存在性格である以上、このようなレアル、イデオールな意味成体として物の定在そのものが実は暫定的な了解であつたことになる。そこで氏は物が第一義的な存在ではなく、関係(こと)が第一義的な存在であり、物は関係の函数的な項を自存化し、実体化したものにすぎないという事的世界觀に連らなるのである。

これまでの論義で用語自身に対する広松氏と我々との把握の仕方における越えがたい溝を感じとられた読者も多いことと予想される。我々は質料をレアルなもの、形相をイデオールなもの、というように決して分けてとらえない。だから机がたとえ木でできていようがスチールでできていようが、机自体をレアルな規定性として把える。もちろん机が関係規定であることを否定するつもりは毛頭ない。その机は物としては木ではないかなどという発想自体、物は関係規定ではないという前提によるのであつて、なぜ物が、レアルな物が、関係規定であつてはならないのか納得しがたいのである。

我々は又、木が机として見なされているとは考えない。木材は木材として存在している限り、決して机ではないのであつて、机を構成している木材は木の素材にすぎず机自身では

ない。

机を木材として見ている限り、机という物は対象ではないのだから、意識にとつてレアルなのは木材だけである。机を対象にする意識にとつては机がレアルなのであり、木材は従属的な存在なので素材にすぎない。机のレアルな性格は人間との関係において机が人間に読書をさせたり、書き物をさせたりするという実践的な有用性において示されているのである。

人間がその前に座り、読み書きする以上、机は堅固な平板と数本の脚で出来ていなければならず、このような特色を持った物を机と呼んでいる。従つて机がレアルであることは机を使用している人間によつて日々たしかめられている。なぜこの段階でレアルであることを確認できないのか不思議である。机は木材、スチールといった素材への反省によつてレアルであることを確かめられるわけではない、木材やスチールのレアル性自体が問い返えされ、この問は悪無限的に続けられることは、廣松氏が先刻御承知である。我々はパントマイムをやっているのではないから、我々の実践で机がレアルな定在であることを確認しているのである。

文字がレアルにはインクのシミであるということも、我々は認めない。インクのシミは文字ではないのであつて、もし私が今書いている文字をインクのシミと見なす人がいる

とすれば、その人は日本語をよく知らないか、遠くから見ているインクのシミのように見えるのか、私の字が悪筆すぎるかのいずれかである。文字が素材としてはインクのシミであるとしても、文字と成つたインクのシミでなければ文字としては読めないことは自明である。インクのシミがインクのシミである限りではそれは文字ではないか、文字であつても文字として読まれていないかのいずれかである。

インクのシミは文字という物の素材となつてはじめて、文字を構成するのであつて、文字がインクのシミとして反省されるのは素材への反省にすぎない。文字のレアルな性格が素材への反省によつて基礎づけられると考えるのは、廣松氏の術中に陥ることになる。文字がレアルであるのは人間との関係においてであり、人間に対して視覚的に音や意味を伝達するという実践においてである。

もちろん、机や文字にしても反省的意識の意味づけの後に知覚される物である。しかしそのことから机が木材の意味であり、文字がインクのシミの意味であるということにはならない、机の木性は実は木材ではなく、木性は机の素材であることを捨象すれば既にイデアールなものとなる。机でもなければ他のものでもない木製品の木性はイデアールに想定されるにすぎず、木材という定在は未だ木製品になつていない前の物であつて、製材所や材木商、あるいは家具工場にある木製品の材料である。

インクのシミも文字の素材にすぎない以上、インクのシミとしては文字とは見なされない。文字とみなされた以上、最早インクのシミではありえない。文字とみなされない場合に限ってインクのシミなのである。だからあくまでインクのシミはインクのシミ以上のものではないのである。

我々が物を意味成体(所与と所知の統一)として把えることに反対し、(廣松氏にとってもこれは暫定的である。)机や文字を人間との実践的關係によってレアルなものとして措定する時、その实在性は感覺的なものであつて、かえつて人間の意識相の实在性にすぎぬと反論が予想される。

しかしこの反論自体、感覺を事物間の相互關係の反映として把えていないことよつて成立するのであつて、各対象間のレベルでの対立物の統一、相互浸透を相互的な实在性の確証とみなす唯物論にあつては、物どうしが自己の实在性を根拠に他者の实在性を措定し合ひ、他者の实在性に根拠づけられ規制されて、自己の实在性を維持しているのである。感覺の次に限定すれば錯覚によつて対象の位置や形状その他の取り違えがおこり得るが、人間の自己活動としての実践のレベルで相互關係を措定すればこの確証行為そのものが検証されることになり、対象の实在性も信頼できるものになる。

従つて我々の見解では廣松氏とレアルな契機とイデアー

ルな契機が反対である。かえつて形相的契機の方がレアルであり、質料的契機の方がイデアールであると我々は把える。なぜなら質料は質料である限り、それは何ものでもあり得ないのであるから、その实在性はイデアールに想定され、前提されているにすぎない。机は素材への反省によつてそれが木でできているかスチールでできているか明るみになるのであつて、木、スチールという形相として質料が把え返されてはじめてこの質料の实在性が検証される。反省以前には素材の实在性は机の实在からの推論にすぎないのである。だから唯物論はこの推論の必然性に立脚する世界観であると言い得る。

廣松氏の議論に立つてもレアルな質料は常にイデアールな關係規定として把え返されることよつて存立しており、純粹にレアルなものは形而上学としてしりぞけられているのであるから、イデアールなものしか实在せず、逆にイデアールなものこそレアル(實在的)であることになりはしないか。物と事の關係にしても物は事の契機にすぎない以上、この世に存在するものはすべて事であり、従つて事こそが存在する(運動している)物なのであり、事が物であるとは言えないか。物は自存的であり、恒常的に自己同一的であることを錯視とするなら、物は事と成つて、事を起していなければならず、このような事に成つてはじめて物に成つていたのである。従つて事こそは物である。

その意味でなら我々の物的世界観は決して事的世界観を排棄していいのではない。我々も物は事であると把えている。しかし事となつた物は物でなくなる訳ではなく、事こそが物の姿であると把えているのである。しかるに廣松氏は事を物として把えないで、物を相対的に自存的、自己同一的に仮現するものとして事に対する説明の機能的概念、倒錯視とされる。結局、物を事から切り離し、抽象的に対立させることによつて、物を第一義的存在である事ではないから倒錯視と見なし、そのような物によつて世界を構成する物的世界観をしりぞけられるのである。しかし物の関係として事が措定されない限り、事的世界観は事態の解釈学に陥り、事そのものの関係づけ、発展を正しく説明できないだろう。関係づけそのものが事を物として把え返すところに出発するのだから。

人間は実は生身の身体としてだけレアルなのではない。逆に身体としてだけ実在すると把えるのは一面的である。身体は自然との代謝において実在しているし、自然から身体の実在だけを切り離して認めることはイデアールな作業であり、身体が本当にレアルに存在しているかどうかは自然との対象関係で実証が必要である。個人の身体が実在するには、その個人が自ら構成する社会の実在によつて前提されており、社会が実在しないのに個人だけがレアルであるわけにはいかない。社会にしてもそれを構成する個人の实在が前提されており、そこではじめてレアルである。また、個人は単に身体としてのみ社会を構成するのではなく、社会の一分肢と

しては社会的役割を担つて、社会的な実在でなければならず、社会人として実在しなければならぬ。

私的労働に基づく社会においては、人間は社会人としては、私的労働生産物、即ち商品を創出する労働主体であることを要請され、彼の労働は社会的実体として立派に一人前の人間としてどれだけの労働をこなしたかを評価されることになる。このような一人前の人間としてどの人間も同じもののみなされることから抽象的人間となる。この評価は商品交換の場で行われるわけだから、労働量は従つて生産物に対象化されていなければならない。ともかく人間はこの社会ではこのよつな抽象的人間として現存しており、抽象的人間でなければ現存しえないのである。

具体的人間はこのよつな抽象的人間が自己を抽象的人間として現存させるためにとる姿であつて、その具体性はとりかえがきくものである。寿司屋になつて、旋盤工になつて、哲学者になつて、抽象的人間としては自己を一人前の社会人として認めてもらえるならばどれもいいのである。だからレアルなのは寿司屋であり旋盤工であり、哲学者なのであつて、抽象的人間ではないと把えるは事態を逆にみているのである。先ず抽象的人間として実在しなければならぬから、即ちレアルでなければならぬから、彼は自己のリアリタス(実在物)たることの維持のために「屋」「工」「者」になるのである。抽象的人間がレアルであり、実在する

から、その実在する姿として彼は身体的存在としてヒトであり、一屋として職業人なのである。

廣松氏にすれば抽象的人間は一屋に対してイデアールであり、一屋は身体的存在に対してイデアールである。しかし、もし廣松氏が特異な学才を發揮する哲学者としてレアールでなかつたら、廣松氏のレアールな存在はどこにあるのか、単に食物を消化し排泄する廣松氏のレアール性など世人の注目するところではない。(氏の容貌のハンサムなことは私の羨望の的ではあるが)廣松氏のレアールな存在はむしろ關係規定としてあるのである。教師は生徒に対する關係規定だからイデアールな規定とはなにか、生徒にとって教師の身体は教師そのものではないか。ある人が単に五体としてレアールで教師としてはイデアールというのは詭弁にすぎない。五体は実は教師がレアールに存在していることを証しているではないか。教師でも何でもない五体などは実は医学の実験材料としてレアールであるにすぎない。しかもその際でも実験材料という關係規定においてはじめてレアールなのである。

我々は關係規定こそがレアールな規定であるという視点に立たなければならぬ。しかし、それは關係のみが実在し、物は実在しない、或いは關係が第一義性的実在であり、物はその契機として第二義的実在であることを言わんとするのはない。それならば全くミイラ取りがミイラになる例え、やぶ蛇である。

例えば木綿の布地は人間との關係において、ワイシャツになり、レアールに存在するものになる。しかしそのことはワイシャツが關係になつて物でなくなることを決して意味しない。この關係においてワイシャツは人間に外的で対象的な物になつており、それを着る人間にも人間としての実在性を与えているのである。何も着ない人間は浴場なり、その他特殊な自然物によつて実在性を与えられない限り、実在しえないことは自明である。

關係である限り、それは物と物との關係であり、物の關係に対する第一義性は前提である。しかし物が物として実在するためには、他の物と關係し得る規定性を自己のうちに持つていなければならないのである。事、事態を關係として措定するや否や、第一義的実在は物に逆転する。事、事態の第一義性に固執するならば事、事態を關係として措定することはできない筈である。物と裏の抽象的區別に執着する限り、このアポリアは解消しない。

かくして、我々は抽象的人間は私的労働に基づく社會關係によつて規定されて存在している社會人として把えられた人間であるのだから、実在しており、つまりレアールな存在であり、その労働を指すのだから抽象的人間労働も又、レアールに実在していると考える。この社會では抽象的人間労働として評価されないならば具體的有用労働はレアールな存在で

はなくなってしまう。抽象的人間労働でない裁縫、織布は社会的実体としての実在性を失ない、単にイデオールに考えられるだけのものである。

むしろ抽象的人間労働もその実を示すためには具体的有用労働の姿をとらなければならない。このように労働の両性格は個々に取り上げればどちらもイデオールであるが、同一労働の両契機として互いに実在性を支えあっているのである。抽象的人間も、抽象的人間労働も単なる論理的抽象ではなく、人間が私的労働に基づく分業社会で先ず取得すべき資格であり、労働の性格である。例えば日本国民としての様々な権利、義務を享受するためには日本国籍を持たなければならないとか、車を運転するためにはどんな車を運転するかにかかわらず、先ず運転免許を取得しなければならないとかと類比される。

#### d、商品関係に包摂された分業関係

現に抽象的人間労働がレールに存在しているからこそ、それが生産物に特有の価値性格を与えて、商品交換が生じるのである。もし生産物が抽象的人間労働によって生み出されたものでなく、従ってそれを凝結していなければ商品とはならず、交換も生じない。商品交換が全物資の流通を支配している社会では、生産物は先ず商品でなければならず、商品で

はない生産物はかえってレールな存在性を持たない。

しかし商品は交換される以上、その資格として価値物でなければならず、そのためには有用物の有用性を捨象したものでなければならない。商品は有用物として自己を他の商品に示し、その有用性を捨象したものでなければならない。商品は有用物として自己を他の商品に示し、その有用性を捨象して価値に還元してもらわなければならない。この関係が価値形態である。

リンネルは上着と関係することによって上着に価値を認め、それと等値関係にある自己の価値を自覚し、自己を商品として認識する。ここに価値や抽象的人間労働や商品が関係規定であることが明確となるが、そのことによってリンネルは商品としての実在性を確認するのである。もしリンネルや上着が単に有用物であるだけなら、それは互いに関係することは出来ない、上着やリンネルは互いに引き合うことも反撥し合うこともないし、对象的に関わり合うことなど出来ないからである。

ところが私的労働に基づく分業関係のもとで、それぞれ一人前の労働として立派に認められた社会的労働を実体として含んでいる場合は事情が異なる。それらはそれぞれ抽象的人間労働を体化して代表する物となり、それぞれ自己がどれだけの体化物であるかを競い合うことになる。かくして価値関

係を取り結ぶことになり、関係することができるのである。

ここで関係し合っているのはたしかにリンネルであり上着であるが、それは商品としてのリンネル、上着であつて、リンネル、上着という具体性、有用性は抽象されて価値に還元するためにとる仮の姿にすぎない。あくまで価値てんびんに乗っているのは体化された社会的実体、即ち抽象的人間労働の凝結量である。ということは抽象的人間がどれだけ労働を社会的責任において果たしたかが評価されているのであり、物と物との関係ではなく人間と人間との関係であるとはその意味である。だから価値は生産物に物質化された人間である。商品はその本質においてこのように人間なのであり、商品関係は人間関係である。

抽象的人間はその労働によつて価値としての自己を示し、社会の評価を受け、社会的に存在を認容され、価値に見合う社会からの分配を享けなければならぬ。それ故、価値関係とは社会分業をどれだけ担ったか互いに承認し合う関係であり、そのことによつて相互に支配し合い、支え合う関係である。従つて廣松氏が価値を特定に分業関係の反映としての関係規定として説かれているのは正しいのである。しかし生産者相互の直接的な関係ではなく、あくまで商品となつた、生産者を離れた関係なのであり、この価値関係に生産者は止揚されており、顔を出すことはできず、価値形態に余計な首をつっこんではいけぬのである。商品関係では既に生産者は

死んでおり、生きてゐるのは商品自身である。社会関係は商品としての人間関係である。ところが廣松氏にあつては商品自身の関係と思われぬのは実は生産者相互に分業関係だと把握られており、あくまで商品に即した価値関係は仮現なのである。

廣松氏は商品生産者 A としての A 氏を  $A_{als}$  A と表し、商品 a としての a を  $a_{als}$  a と表す。同様に商品生産者 B としての B 氏や商品 b としての b も  $B_{als}$  B や  $b_{als}$  b として表現している。そして商品交換関係を  $A_{als}$  A と  $B_{als}$  B とが、 $a_{als}$  a と  $b_{als}$  b を交換しあう関係として価値形態の四肢的構造を把握  $a_{als}$  a と  $b_{als}$  b の直接的交換と見られるのは、実は  $A_{als}$  A と  $B_{als}$  B の分業関係すぎないと考えておられるからである。  $a_{als}$  a の中に  $A_{als}$  A が止揚されてしまつてゐるという事態を、また元に返えしてしまつたから、そのように考えられたのである。しかし  $A_{als}$  A と  $B_{als}$  B の関係として分業関係が成立するのは商品交換社会ではないのである。商品相互の関係の中に分業関係は止揚されており、あくまで  $a_{als}$  a と  $b_{als}$  b の関係として把握しなければならぬのである。

$A_{als}$  A と  $B_{als}$  B が直接生産者であり、商品所有者でもある関係を想定してみよう。  $a_{als}$  a と  $b_{als}$  b が相互に交換し合つたとする。この交換で分業関係が価値関

係として成立したのであるから、 $A_{als}$   $A$  と  $B_{als}$   $B$  はこの分業関係に従わざるを得ず、間接的に分業関係に組み込まれたのである。 $A_{als}$   $A$  と  $B_{als}$   $B$  の関係を直接的な分業関係とみなすと、 $a_{als}$   $a$  と  $b_{als}$   $b$  の商品関係は成立する余地がないのだ。

ところでこの分業関係で  $A$  は  $b$  を享受し、 $B$  は  $a$  を享受するから、 $A_{als}$   $A$  と  $B_{als}$   $B$  が分業関係の主体となつているとする反論も予想される。しかしこの享受は、 $A_{als}$   $A$  や  $B_{als}$   $B$  が生産主体であつたからではなく、専ら所有関係に関わつているのである。だから、 $a_{als}$   $a$  や  $b_{als}$   $b$  をだれが生産したかは交換の場面では忘れられているのだ。同一の抽象的人間の労働とみなされているのである。それゆえ分業関係はあくまで無人称となつた労働の分業関係であり、それが  $A_{als}$   $A$  と  $B_{als}$   $B$  の分業関係であるということとは間接的に立言できるにすぎない。

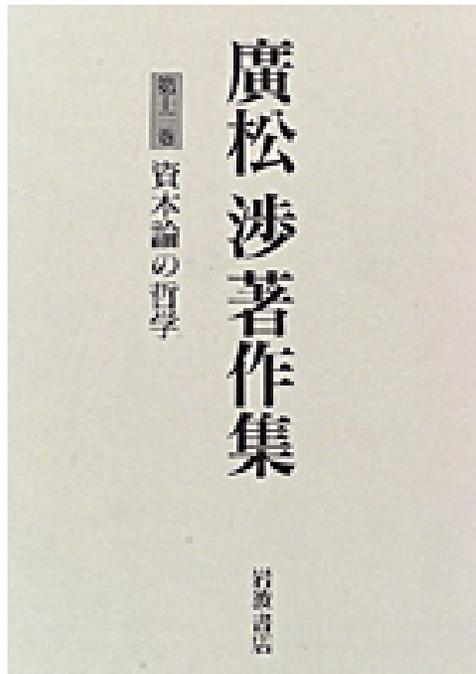
$A_{als}$   $A$  と  $B_{als}$   $B$  が  $a_{als}$   $a$  と  $b_{als}$   $b$  をそれぞれ所有主体として交換する以上、この交換の当事者が  $A_{als}$   $A$  と  $B_{als}$   $B$  であるということは否定しがたい事実関係には違いない。しかし  $a_{als}$   $a$  と  $b_{als}$   $b$  の関係は価値関係である以上、この交換は法則的には  $a_{als}$   $a$  と  $b_{als}$   $b$  の間の論理的关系であり、 $A_{als}$   $A$  並びに  $B_{als}$   $B$  はこの交換の後景であるに止まり、内在的な価値法則を左右することはできないのである。従つて  $a_{als}$   $a$  と

$b_{als}$   $b$  を交換の論理的主体として把え、 $A_{als}$   $A$  と  $B_{als}$   $B$  をこのお膳立てとし把えてはじめて価値形態論を把握できることになる。

個々の実際の交換に定位するのではなく、商品交換の全体を法則的に解明し、そこに貫らぬく価値法則の解明に焦点を当て、商品関係を価値関係として把え返し、交換の論理的主体を浮び上がらせているのが価値形態論である。この観点からは、交換の主体は  $a_{als}$   $a$  と  $b_{als}$   $b$  であり、その労働も  $a_{als}$   $a$  と  $b_{als}$   $b$  に体化されたものである。だからそれは無人称な抽象的人間労働なのである。人間だけが能動的で物は受動的であるという固定観念を払拭して、交換において物と物との能動的な論理関係を見究めることが、価値形態を明るみにするのである。

ここで問題なのは分業関係であつて  $a_{als}$   $a$  と  $b_{als}$   $b$  の中に内在している非人称の労働が相互に自己の量を主張し、評価される。こうして現在完了の労働が物としてその位置を交代することで商品が場所を入れ替わり、そのことによって所有主体が替えられ、有用物が新たな所有者によって消費される。この最終的な消費が人間労働力の再生産を帰結し、商品の再生産を喚び起すのである。この全体が分業関係であり、従つて分業関係は商品関係の中に包摂されているのである。だから、分業関係を取り結ぶ労働は、 $a_{als}$   $a$ 、 $b_{als}$   $b$  に包摂されている現在完了の労働であり、裁縫として、

織布として行なわれた抽象的人間労働である。



### 第三章 「価値」とは何か、その存在性格

#### 第1節 商品の「価値」とその判断

私は抽象的人間労働の実体性を証明することによって廣松説を崩そうとしてきた。しかしそれも、それが凝結した「価値」がそもそも実体性を持たなければ議論は総て水泡に帰することになる。価値は評価によって存在が承認されるものであつて、目に見えるような自然物の形姿ではない。価値が目に見えるのはそれが既に評価されたものである場合だけである。(価値が見えるかどうかは後に詳論したい。)そこで価値は評価によって形成されるものであり、評価対象自体に先在的に内在しているものではないという主観的価値論と、評価される以上、評価される対象にそれに対応する性格が内在している筈だという客観的価値論の対立が生じる。

廣松氏によれば、経済的価値は市場において形成されるから、人々が共同で形成するものであり、いわゆる間主観的に一致したものである。人々はそれが一定の価値で客観的に通用するところから、その価値が客観的に内在しているかと思念する。しかしそのことが実際に価値が内在していることの証明には実はならない筈で、そう考えることが客観的な妥当性を持つにすぎない。では間主観的に価値判断が一致する根

拠は何か、廣松氏はこのように論述を進め、「いかなる価値判断が間主観的に一致して存立するかは、歴史的、社会的な具體的諸条件によって定まる。それは個々の判断主観と客体との一対一対応の関係で定まるのではなく、総社会的な諸条件の屈折的媒介によって定まるのであって、この意味で、それは総社会的な諸関係の一結節というべきである」(『哲学』195頁)と結論する。

この議論は一応もつともな議論である。価値評価する人々の意識を対象として分析すれば、たしかに氏の立論は説得力がある。実際、価格形成するのは人々の交換の繰り返しであって、その都度、評価しているのは人々の意識であり、これらが間主観的に一致して決定されていき、人々はそれを客観的に受当すると認め、かくしてそれがその商品に内在する価値と一致すると思念する。しかし、それは決して価値内在の証明とはならない。というのは単にそれは人々がそう考えて一致したにすぎないし、それを強制したのは必ずしも当該の商品だけでなく、社会的な諸条件によって媒介されたものである。

これに対して我々はでは何故、その商品が総社会的な諸関係の一結節となり得たのか、それは社会的実体としての抽象的人間労働を凝結しているからではないか。その凝結している姿が生産物に現われているものとみなしてはじめて人々はそれを価値評価するのだし、間主観的な一致が生じる必然性

があるのではないか。だからこそマルクスは抽象的人間労働の凝結が価値の実体だと言っているのではないか。と反論できる。

しかし、廣松氏は価値評価の主体を人々に認めるのだから、その原因を当該の商品とそこに凝結している労働との一対一対応に帰するのは不当であり、人々が取り結びそこから拘束されている総社会的な諸関係から把え直すべきであり、あくまで人々の機能的関連から把え直すべきであると反論されるだろう。その際、氏が念頭におかれているのは、既に論じた**もつ一つ再生産に必要な労働時間がその商品の価値を決定する**。というさわりである。それについての再論は不必要だが、価値はたとえ内在しているとしても、それを表示しているわけではないから、どうして人々を間主観的な一致に導くことができるのか論証が必要であろう。

まず商品は具体的有用物の姿をとるから、同一品質の同一種類の商品の価値は同じであり、それは同一の人間労働の同一量の凝結であるとみなされる。これは既述したように、主観的な労働時間が実はこれだけの労働時間であったことを平均的な必要労働時間で示しているものであり、決して異なる労働時間を同一労働時間とみなしているわけではない。みかけの労働時間が実の労働時間に還元されているのである。

次に異種類の有用物が等置される場合の価値評価の問題に

移ろう。人々は二十エルレのリンネルは一着の上着と等価だと評価が一致したとする。この評価の一致は果して二十エルレのリンネルの労働時間と上着一着の労働時間が一致していることを証明しうるのかが問題である。

もし二十エルレのリンネルの本当の労働時間が上着一着のそれより多いのに等価とみなされたとすれば、リンネル生産者はリンネル生産に不利を感じる。というのはリンネル生産者は自己の労働時間をリンネルにだけ費やしているのだから他の必需品をつくる労働を他人にまかせなければならず、リンネルが労働時間を少なく評価されれば、他人以上に長時間働かなければならぬことになる。そのような不利から逃れるためにはリンネルをより高く売るか、リンネル生産を他の商品の生産に切り替えるか、リンネル生産の時間を凝縮して上着との等労働時間に近づけるかしなければならぬ。このように等労働時間へ近づける努力がリンネル生産者の側からなされることになる。

逆に上着の生産者は有利を感じ、より多くのリンネルと取り替えようとし、それに対してリンネルは売り惜しみをするから、結局、等労働時間に落ち着くことになる。むしろ、リンネルの労働時間が上着より少なくて済む場合も、同様に等労働にしようとする力が働くのであるから、たとえ商品に労働時間が表示されていなくても、等価交換へ市場を導く力が、商品に内包されている労働時間である価値には備っているの

である。

だから、間主観的に一致した人々の価値評価としての価格は、常にその商品に内在する価値と一致しているのではなく、一致するように法的に上下させられるのである。間主観的に一致しているのは価値そのものではなくて、価値の間主観的な評価であり、価値判断にすぎず、判断される当の価値は商品の側に内在しているのである。客観的妥当性、客体内に内在しているように間主観的に思念されているものを廣松氏は価値と考えておられるが、それは実は価格であって価値ではない。あくまで価値と思われるものにすぎない。価格には売手が主張する定価、売り手と買い手間で協約される売価、市場で間主観的に一致する相場(市場価格)等があり、これらは日々、刻々変動するが、価値自身も変動しており、変動しているかどうかは価値と価格の区別ではない。廣松氏の議論では価値と価格の区別はきわめてあいまいにならざるを得ない。

しかしそれでは価値は形而上学的な実体ではないか、そんな価値などどこにもないではないか、見せるものなら見せて欲しいものだと反論されるだろう。そのうえ既述した議論、価値が抽象的人間労働の凝結であるならば固定している筈であり、変動するのはおかしいとか、価値が不等価の際、等価にしようとする努力は生産者が行うのならば、それこそ生産者の間の機能的な関係であることを意味するにすぎず、別段、

凝結していることの証明にはならないとかのそれこそ水掛け論になりかねない反論が次々出て来るに違いない。

## 第2節 関係規定としての価値

凝結していることの論証は既に行っている。労働は対象化され、凝固するということは第一章で論証したし、抽象的人間労働のレアルな存在も第二章で議論されている。生産者間の機能的な関係は、労働量が商品の量的比として顕示され、商品が体化して表出してこそ可能なのであるから、凝結は前提である。価値内在は論決済みであって、それがいかに人々に判断されるかが問題であった。残された問題は「価値」とは何か、またその存在性格はいかなるものかという議論である。

「価値」とは何か、この言葉は日本語および中国語では「価（あた）」「値（ね）」の合成によって出来ている以上、語源的には「価格」と同義と考えられる。ラテン語の「axis」もそのような意味であったと考えられる。（岩波講座『哲学 価値』27頁）しかし「value」はラテン語の「valere（強い）」から来た言葉であり、支配力の大きさを意味するところから支配労働価値的なニュアンスや重要性を意味する言葉となつたと考えられる。「wert」については御教示を仰ぎたい。

これらから察するに価値は経済的にはある商品が他の商品のどれだけに当たるかを指示していると考えられる。その意味では確かに関係規定である。廣松氏にすれば、関係規定であるから内在していることはありえないことになるが、私から見れば関係規定であるが故に内在的な規定、あるいはそのものの規定でなければならぬと考える。

語源的に価値は交換価値であるが、価値は交換価値を示す根拠として商品に内在しているものとして把え返され、その実体として凝結した労働量が措定されている。それが古典経済学の成果である。関係の根拠は関係するものに内在しているものとして求められなければならないのである。

廣松氏は重量について「当該の物体と地球との間の引力、厳密に言えば、宇宙の全物体との間の万有引力という関係的な規定性であり、自存的な実体ではない。」(178頁)と述べている。しかしだからと言ってもし諸物に質量が内在しているければ引力が生じないわけで、重量関係は内在している質量の相対的表現であることは認めないわけにはいかない。

価値関係においても同断で、二十エルレのリンネルが一着の上着と等価である以上、双方には共通のものが内在していなければならず、これが価値である。この等価関係はたしかに厳密に言えばリンネル、上着間で決定されるものではなく、全社会的な生産諸関係の諸事情を反映したものである。しかし、絶対的な意味で自存的な実体ではないということとは、相対的な意味でそうであるということを決して排除できるものではない。物体の重量はその物体と地球との質量比で算定しうるものであり、宇宙の全物体を捨象してもかまわないし、捨象してはじめて算出可能なのである。

二種商品間の交換が総社会的な商品の総体的関係に前提されていても、価値関係の原基的なアトムミックな関係をそこから抽出し、その複合として社会的諸関連を展開することなしに、社会関係を正しく把えることはできない。

もっとも経済的価値の意味を「抽象的人間労働の凝結物」と解するのは誤りである。「抽象的人間労働の凝結」はあくま

で価値の実体であり、価値の意味ではない。意味としては価値はある物がどれだけ他のものに相当するかを示しており、ある物の価値はそれに相当する他のものの量によって示される。しかしそれは価値が内在していることを示しているのである。

関係規定が事物に内在しうるか否かは実は水掛け論に終る。世界観的な了解の次元をはつきり異にしているからである。物体的世界観からみれば関係はあくまで物と物との関係であり、物は関係規定の総和を自己の内的規定にすることによって対象的な実在となつていく。物的世界観からみれば物は事態の契機を物象化的倒錯視によって実体化、自存化したものにすぎないから、関係規定が内的規定とみなされること自体、物象化的倒錯視の特色なのである。

例えば石をつかんで固いと感じる。では固さはどこにあるのか。固さは手の感覚であり、感覚に属するという感覚論はそれなりの説得力を持つている。しかし固さは手と石の関係において生じる感覚である以上、手と石の関係であると考えることもできる。また、固いという限り、手と石の密度の相異に対する知覚であり、相対的に手が石より密度が薄いとこから固く感じる以上、より固いのは石の側であり、固さは石の密度の手による相対的表現だと考えることができる。その意味では固さは石に内属している。感覚主義、関係主義(事的世界観)、唯物論の世界観の相異がこれらの見解の相違とな

って現われているのである。

### 第3節 美の客観的実在性について

類似した議論が『文化評論』の誌上で十年程前に展開されたことがあった。「美の客観的実在性」に関する論争である。美は主観にあるのか対象にあるのかという議論である。現在手許には当時のものはないので、本格的にその論争を総括できないが、永井潔氏を批判する形で私見を叙述しておきたい。ただし本書の一部として展開するのはあくまで関係規定が内的規定でもあることの論証のためである。

その際、最も活躍されたのが永井潔氏である。氏の説は『芸術論ノート』（新日本出版）にまとめられている。彼はある物を美しいと感じさせるものが内在している筈であり、だから美は客観的に実在するという単純素朴な考えを批判する。そのような考えは、「人間は美しいと感ずる、ゆえに美は客観的に存在する」と言うことと同じであって美的感情を対象の性格に押しつける議論であると批判されるのである。

永井氏は美は感情であり、愛や憎しみと同じであるから、美の客観的実在（美が対象に内在すること）は「愛は客観的に存在する」というのと同じように馬鹿げていると考えておられる。しかし永井氏のこの感情一般に還元する議論は非常に

乱暴な混同である。何故なら、愛や憎しみは主観の対象に対する態度に伴っており、あくまで主観の心の様態を示している。愛しているのは主観であり対象ではない。ところが美しいのは主観ではなく対象なのである。

美的感情はあくまで対象を美しいと感じることである。たしかに美しいと感じるのは感情であり、それは主観的な心の働きである。だから美をあくまで主観的なものと解し、対象に内在しないとすれば「バラは美しい」のではなく「バラは美しいと感じさせる」と言うべきであって、万人が言葉の使用を誤っていることになる。永井氏はたしかにそう考えられておられるようである。もちろん言葉の誤用も万人が共有すればそれなりの意志疎通になりうるのだから別段構わないのかも知れない。

永井氏に対してバラは主観に美しいと感じさせる形象を備えていればこそ美的感情を喚起した筈だから、この形象はバラに内在する美的実体の筈で、やはり美はバラのうちに客観的に実在していると言えるのではないかという反論が可能である。ところが永井氏にすればこの形象は実は対象に内在する形象ではなくて、主観が実践的に造り上げてきた形象的思惟であり、例えば「平たい」「正三角形」「対称性」等々という形象的観念であり、対象がこれらの形象的思惟を触発し、美的感情が喚起されるのだから、形象的思惟のうちに美的感情の心理的実質が存すると考えられておられるのである。

「美という概念は美的感情が対象(=認識)に与える心理的な実質として理解される時にのみ、正しい実際的な効用を持つてあろう。美は美的感情と同義語的に使用されなければ実際的ではない。(中略)美が美的感情を生むのではなく、美的感情がある種の形象を美と思ひこむのだ。『美的なるもの』とは美的感情を満足させるもの以外ではない」(『前掲書』111頁)

もちろん氏のこのような美の概念規定が、美の客観的實在論を論破しうるものではないことは明らかである。たしかに形象の觀念は実践の末、人間が平たいものや対称的なものを造形しえたときにやっと獲得したものであって、この造形によって得た満足感が美的感情を生み出したという歴史的経緯が仮に実証しえたとしても、形象的觀念に照応する自然的形象は客観的に実在しているのである。

たとえ人間の造形物であったとしても、自然の中に造形されたものであり、やはり客観的實在であり、対象になつていく。それを美と感ずる限り、やはり、美は対象に内在しているとは言えない、美は対象の性格規定であるのに、美的感情という主観の心理と同一視するところに混乱のもとがあるのである。

そこで彼は人間だけが美を感じるという事実<sup>1</sup>に依拠する通俗的な議論も併用している。

「美を物質的實在とみなせば、何ともつじつまのあわぬ奇妙なことがたくさん起きてくる。人間に關係のない、人間の外に、人間に意識されない「美」などという實在を想定することは、私には馬鹿ばかしい無意味に感じられるのである。人間のいないところで美があらわれたなどということは過去にも一度もなかつたし、未来にもありえないだろうと私は思う。犬や猫が美を感じているとは思えない。それは美が客観的に実在し、人間のみでなく犬や猫にも平等に作用をなげかけているのに、ただ犬や猫がそれを知覚しないだけだといえるだろうか。」(同102頁)

犬や猫に美的感覺がない以上、美が犬や猫に感知されないのは当然であり、犬が色盲だからと言って、光に色彩がないことにはならない。色彩は光の波長を實體として持つており、色彩感覺は光の波長を区別する感覺である。色彩は感覺であるから客観的な實在ではないと言える人もいる。しかし、対象を赤、青として措定する限り、赤、青は感覺による対象の性格づけ、区別であり、対象について言われている。

光を出す、或いは光を反射する当の対象は光そのものではないとか、受光する感覺器や、光を伝える媒質等々によつて異つた色に見えるとかの諸条件は、色が客体に備つていて、このことについて疑念を生じさせている。しかし特定の諸条件においてある物がある色に見えること、これが対象につい

ての色別であり、対象の色による指定であること、対象は自己をその色に見させる何らかの性質を備えて、見る側に対しては否定できない。色を感じるということは対象のこの性質を見ているのであって、対象が主観に対してこの性質を示すことを、特定の環境において見ているのである。

特定の振動数の音は犬には聞えるが人間には聞えないこともある。永井氏の議論ではそのような音も客観的に実在しないことになってしまう。音についても音である限り、聴覚であって、客観的実在である空気の振動は音ではないと唱える人もいるだろう。しかし我々が聞いているのは特定の空気の振動であり、空気の振動を音として知覚しているのである。

たしかに幻覚や幻聴、夢における知覚等を根拠に、知覚を感覚中枢における生理的作用に還元し、対象としての客観的実在についての知覚ではないと解することも可能である。しかし人間が知覚によって客体を知覚し、客体との相互作用を行うことによって生きていくことは否定しえない。知覚を身体の実践的活動として把える限り、知覚が対象についての、客観的実在についての知覚であること、仮にそうでない場合があっても、対象との関係において成立する知覚はそうであることは否定しえない。

人間だけが美を感受しうるという場合の人間は美的感受性

を持った感覚主体として把え返されなければならない。宇宙人(正確には異星人)は地球人のような哺乳動物ではないだろうし、それが人間と呼ばれるのは知性的生物であるからである。このような異星人が美的感受性を持つことは充分考えられるし、優秀なロボットにも美的感受性が生じる可能性がある。

美は優れて関係規定であって、美的なものが客観的に実在すれば、あらゆる主観に美と感ぜられるものではなく、逆に美的感受性さえあれば、いかなる客観的実在も美しいと感じられるものでもない。また、あらゆる美的実在が美的感受性のすべてに美と感ぜられるものでもない。对象的な関係を離れて議論すること自体無意味なのである。

美は感情という次限で把えれば、確かに主観的なものであり、美は美的感情であるといつのはその限りで説得力がある。また、対象と主観の関係の仕方とみなせば、美は関係であるとも言えよう。しかし美的感情を喚起する対象の作用に視点を移せば、対象の側に美的実体が内在していると考えられることは少しも不自然ではない。要するに世界観的な了解の相異に根ざしたものであって、世界観そのものの当否が議論されるべきなのである。

美をあくまで美的感情と考えられるならば、美的感情は対象に美が内在すると思ひ込む物象化的倒錯視と考えなければ

ならない。例えば、円は円でありて決して美ではないが、円を美と感じる人が円を美と思ひ込んでそうみなしているだけであると、しかし、このような議論は円に美を感じる人に円に美が実在しているという主張、円は美であるという主張を取り下げさせるのに何の役にも立たないだろう。何故なら、その人には円が美しいのであり、美しいのは自己の感情ではなくて、あくまで円であるからだ。美の起源や、美意識の生じる場所等々の議論は決して美の客観的実在性の素朴な確信を崩せるものではない。

これは直接、永井氏の議論ではないが、美の客観的実在性に対する批判は次の形でも現われている。即ち、美が客観的に実在するという意味は、客観的に美として妥当するという意味である。その意味でなら、美には客観的な規準があり、人々は社会的に汎通している規準に拘束されて美を意識する以上、美は客観的に実在すると言ってよい。しかし決して美的実体が即ち美なのではなく、美として歴史的、社会的に妥当しているのであるという批判である。

この議論は、同じ対象を見ても、歴史的、社会的関係によつて美意識は異なるし、個人間の差もある。しかし歴史的、社会的なイデオロギ的環境によつて美意識が形成されるのだから、美的評価は一定の歴史的、社会的基準があるという事実根ざしていて有力である。美意識をイデオロギーとして把えるこの視点の一定の有効性は否定しえない。特にこの

議論は美意識の個人差による美の客観的実在性への懐疑をカバーしうる点で説得力を持っている。

Aはバラを美しいと感じ、Bはバラを醜いと感じることは可能である。そのことはバラがそのものとして美しいのではなく、だからあくまでバラは一定の形象(芳香・感触も総合して)であるに止まり、即目的に美ではないことを示している。この形象はたしかにAにとっては美的形象であり、Bにとっては美的形象ではない。とすれば形象に美的性格を付与するのはあくまでAの美意識であり、従つて美は主観的なものである。しかし、バラに対する美的評価は社会的に汎通的なものであるから、バラが美しいと感じるAの美意識には客観的な妥当性がある。多数のものがバラに美的形象を承認することによつて、バラは美的形象であるという思念が妥当性を持ち、バラ自身が美であることが社会的に承認されている。その意味ではたしかに「バラは美しい。」或いは「バラが美しい。」のである。このような客観的妥当性による美の客観的実在性の承認の構造は、廣松氏の物象化的倒錯視による価値の事物への内在の論理と同じである。

このようなイデオロギーとしての美意識の把握にもとづく美の客観的実在に対する批判に対しても、反論は可能である。たとえば美意識が社会的、歴史的な関係によつて規制された意識であっても、それはそのような意識であることの説明にすぎず、やはり美意識が対象的な意識であることは少しも否定

されていないのだから、美的対象が美であること、或いは美を内在することは少しも否定できない。また、同一の美的対象がAに働きかければ美的感情を、Bに働きかければ反対の感情を引き起したとしても、Aに関する限り、美であることはたしかだから、その美は美的対象の側にあると言える。Bにはその感受性が欠けているだけである。

美が対象と意識との個別的な関係において成立するものであるという事実は、美意識がいかに社会的な規準に左右されるか、また、社会的な規準に媒介されるかという舞台装置を背景に持っていたとしても、否定しえない事実である。なぜなら、このバラとこの人との特個的な関係において美を感じるのである。バラであるこの花に触発されて、バラは美しいという教養が想起こそされ、この教養に刺激されて美的感情が生じたという評論家的な説明はAがこの花に美を見出したという事実を、美しいのはバラであって、バラに関する教養的な美的形象の観念ではないという事実を否定しようるものではないからだ。もちろんAの意識aをA als Aの意識a als aとして把握する廣松氏の哲学では、Aは社会人としてAであり、その意識も社会的意識としてaとしての個別的意識にすぎず、Aに内在する個別的意識とは区別がつかず、社会的意識がaとして表出されているにすぎないと考える。

廣松哲学においては主・客図式そのものが物象化的倒錯視

に基づくのであり、対象(客体としての)に美が内属するといふ立論自身が倒錯視的な妥当性しか持ちえないことになっている。我々は言うところの共同主観的な意識を共通の意識のレベルで把握しており、Aの美意識と社会的美意識の同一性は特定の社会関係における諸個人の意識の共通性であると考えから、Aの意識の個別性は確保しようと考える。また、主・客図式を倒錯視ではないと考える我々は、Aと美的対象の特個の対象関係をあくまで堅持する。この点に関する廣松哲学との本格的対決はこの課題ではない。

Aがこのバラを美しいと感じ、Bが醜いと感じたということは美的感覚の優劣を決めるものではない。このバラに美を感じるAの美的感覚は大変凡庸であって、このバラの醜さを喝破するBの美的感覚の方がはるかに鋭いのかもしれない。しかしバラの形象はAにとつてはやはり美的形象であり、しかも客観的に、対象的に実在する美的形象である。

ところでAは美意識でこのバラを美と感じたが、Bは感じない、ということとは実はバラが単なる形象であり、Aが勝手に自己の美意識からこの形象を美的形象としたのではないか、あくまで美を付与したのはAの感覚ではないかという疑念が生じる。客観的な対象は同一である場合、Bはこのバラを写實的に観察して、シミや汚れ、しおれを見抜き醜いと感じたかもしれないし、Aは想像力を補って美的形象に仕立てあげ

たかもしれない。その場合、Aはバラの形象に美的性格を付与したと言えるだろう。しかしこのバラを美しいと思いついでいる限り、その美の要素がバラにあることには違いないのだから、美しいのはバラの方である。

つまり、このバラはAの描く美的形象の素材、一部、構成要素として役立つ以上、美的実在を形成しているのである。同様にA、Bが写實的にみていてなおかつA、Bの見解が岐れる場合は、このバラはそれ自身でAにとつては美的形象であり、Bにとつてはそうではない。しかしBにとつてそうでないということはAにとつてそうであることを否定する根拠にはならないから、Aとの対象関係においてこのバラが美的形象であることは、だれも否定できない。美が特徴的な対象関係において成立する関係規定であることを見忘れるから、混乱が生じるのである。美は、受動的な感覚によって生じる意識である以上、対象に美的性格を主観から付与するというのは背理であり、幻想や想像力の次限で問題になるだけである。

ところで永井氏は「美の他在を信じてその本質をつきとめよ」とした歴史上の人々は、理論家であろうと芸術家であろうとことごとく失敗した。」(同111頁)と述べている。万人に共通する美の規準を求めようとすれば必然的に失敗することは私も否定しない。しかし美の実体は調和、均斉、和含、流動、乱調、均衡、比例、幽玄、ものあわれ、等々として見出さ

れ、立派に創出することに成功し、共感を与え続けている。これらは対象の内にあつて、我々は対象のうちにそれらを見出し、「これこそが美」であると感嘆しているのである。

ところが永井氏は「合目的な構成の表象が美しい」といつと、**合目的構成を美と命名することとは別のことである。ミニスカートが美しいと感じたからといって、美とはミニスカートである、などといえるはずがない。**」(110頁)と言われる。

美とはミニスカートであると美を定義する人は恐らくないが、ミニスカートに美があると感じる人は多いし、ミニスカートをはいた女性を美しいと感じる人や、ミニスカートをはいた女性の中に美を発見する人は多いのである。たしかに美的実体が美であるのだが、それは非対象的な即自的性格において美であるのではなく、あくまで美的感覚を触発する限りで、対象的な、対他的な性格において美なのである。美的実体が美であると言つと、形象は形象であつて美ではないという反論がすぐに返つて来るが、これは即自的性格と対象的性格の区別を見忘れているからなのである。美的実体はナルシストではない。美を感じる者に対して美なのである。

客観的妥当説を含めて美の主観性に固執する議論は、美を主観のうちにある美的世界とみなしており、形象が主観の中で美的形象に転化して美意識を構成するという構図になっている。だからあくまで対象は美的世界の外にあつて外的に刺

激を与えるにすぎず、美はあくまで主観内の美的世界での出来事なのである。だからこのバラを美しいと感じるのは、このバラが主観内でのバラについての美的形象觀念に一致した場合であり、美しいのはこのバラではなく、バラについての美的形象觀念であるということになる。

もし、主観がある美的形象觀念を持つていなければ外的対象は働きかけることはできず、従って美的感情は生じない。主観の美的形象觀念は社会的、歴史的環境から存在被拘束性によって与えられ、陶冶され、訓練され、形成されたものである。こう考える永井氏によれば、従って美的世界は間主観的な被造物であつて、美の客観的妥当性の根拠はその形成過程にある人々はバラが美であると感じるように訓練されてきたから、バラに美が内在すると思ひ込むのであつて、實際はバラは主観の美的世界に与える外的刺激にすぎない。永井氏は主観内の意識は総て客体の反映でなければならぬという反映論の教条主義解釈を批判して、美は客観的實在ではないとされる。

主観が個人的主観であろうと、共同主観的に形成されたものであると主観であることは否定しえない。美的形象觀念があつて美が感受されるという議論は、実は形象觀念があつて形象が知覚されるというのと同じ議論である。もちろん形象觀念が共同主観的な形成物であることは言うまでもない。我々は様々な形象觀念を持つており、対象の形象を形象觀念

によつて把えている。もし形象觀念が訓練され豊富でなければ対象の形象を的確に把えることは困難である。しかしこの形象觀念は先天的なものでなく、後天的に培われたものであり、対象との実践的關係によつて対象から学びとり、教養化されたものである。従つて形象觀念が客観世界の形象の反映であることは否定できない。

自然物が形象を構成していることは、視覚に映ずる自然物が様々な形象をしていることからわかる。太陽や月が丸いか、水滴が球形であるとか、湖面が平面であるとか、これらは形象はあくまで自然物の形象であり、対象の形象である。人間が造形した形象もやはり自然物として客体化して実在している。もし自然に形象がないならば我々は觀念の中だけで形象をつくり上げることは不可能であつた筈である。

ある形象を美しいと感じるのも、美的形象觀念が主観にあつて、それに照応するものが対象として見出されるからと決めつけるのは誤つてゐる。平面が美しいのは湖面が美を感じさせたり、磨かれた石器が美を感じさせたりしたからであつて、平面を美的形象とするから湖面が美しいのではなく、湖面が美しいから、平面をその実体として美的形象として見出したのである。

彫刻家が自己の觀念の中に美的形象を構成していても、それが本当に美的形象なのかどうかは自然物として対象化した

造形物の形象が美を感じさせてはじめてわかることである。だから美的形象はあくまで客観的な实在であり、美しいのは客観的に实在する火的形象であつて、又的象観念ではない。

美意識は洗練されるものであり、一種の教養である。しかし美に対するこの感受性はあくまで対象の中に美的形象を見出す能力であつて、対象に美的形象がないのに美を見出せるものではない。バラに美がないのに多数の人間がバラを見て美を感じる訓練を行える筈はないのである。

美意識が人間の対象に対する心理であり、美の起源は人間の形象に対する心理の分析によつてのみ解明され得るといふ事情そのものは決して、美が対象の側に实在することを否定するに足る証拠にはならない。美が主観的内面的、感情的性格を持つということは美意識としては自明である。美の实在



性について問題なのは、何故対象が美と感ぜられるかではなくて、何が対象の中にある何が美として措定されているのかである。美意識の起源その他については稿を改めて論じることとし、価値の問題に戻ることにする。

#### 第4節 事物と関係の関係について

価値や美(美を真・善などとともに価値に包摂することの当否はここでは問わない。ここで価値とは経済的価値、特に商品の本質としての価値である。)が自然的質料ではなく、事物の対象的性格であるという事情からその客観的实在性を否定したり、主観にとつての客観性(対象性)にすぎず、対象に内属しているように思念されるものにすぎないと考え、結局は主観的、或いは共同主観的なものであるとみなすことは、関係規定に対する不当な解釈である。

現代唯物論は事物を対立物の統一として把える。それは神のごとき純粹に独立した自体的存在者を認めはしない。事物は互いに関係し合い、前提し合っている。しかし、そのことは関係を存在の第一義的性格として把えることを決して意味しない。また、現代唯物論は個物を總体的な連関の系の中に位置づけ、個物を諸関係の総体として把える。しかしだからといって、個物に対する諸関係の存在の第一義性を説く教説でもない。

事物は関係する主体としては、主体としての相対的独立性を持つている。対立物の闘争、対立物の相互浸透、対立物の統一という唯物論の把握は事物を関係する主体として、主体

性に力点を置いており、その点、事物を事態の諸契機の物象化的倒錯視による実体化として把え、事物の主体性を視圈に入れない事的世界観とは好対照を成している。従って唯物論における事物の相対的独立性は独立性が仮現であるという意味での相対性ではないのである。たしかにこの独立性は諸関係によって前提され、支えられた独立性であり、諸関係の変化によって独立性は侵され、崩壊する性格のものであり、関係の優越はその意味では首肯されうる。

しかし主体に即して把え返せば、関係は自己の存立のための諸条件にすぎず、諸前提にすぎない。逆に自己の存立によって主体的に諸関係を自己のものとして取り結んでいるのであり、諸関係はかかる主体的な諸事物の相互関係であるにすぎず、連関であるにすぎない。その意味では、主体的な諸事物は諸関係の前提であり、関係に対する事物の優越性も承認されなければならない。関係の第一義性と共に事物の第一義性も共に承認するところに弁証法的唯物論の特色があるのであつて、いずれかの優越性のみを偏寄ると、客観主義的偏向、主観主義的偏向を生じることになる。

弁証法的唯物論は事物と関係を決して固定的に抽象的に対立させて把えたりはしない。それらは相互に移行しうるものであり、事物は内的矛盾としては対立物の統一としての関係であり、外的矛盾としてはこの関係が事物として主体となり、客体的事物と相対している。事物が実在するためには、それ

は関係規定を内的本質としなければならず、関係が実在するためには事物の内的本質として現出しなければならない。また、事物の内的規定はすべて関係規定でもあるが、関係は事物として主体的に把え返えされてはじめて関係するものとなりえる。関係はあくまで事物の関係であつて、そのことは関係という立言そのものの内に既に主張されている。その意味では唯物論（ゆいぶつろん）は唯物論（ただものろん）である。しかし事物は正に規定性において措定されうるものとしては関係として把えられる。このことから帰結されるのが物質の階層性である。

物質の階層性においては、事物は事物の関係として措定され、関係は総体としては事物である。かくしてあらゆる事物は自己を構成する諸事物の総体的な連関からなり、また、あらゆる事物は総体的な連関を取り結んでより大なる事物を構成する。かくしてマク口的にもミク口的にも悪無限的な物質の階層性を構成する。この物質の階層性の思想を形而上学とするなら、弁証法的唯物論も一個の形而上学であることを認めざるを得ない。

廣松哲学はレアル、イデアールの意味成体の分析においてこの物質の階層性を取り扱い克服しようとしている。あらゆる物は質料としてはレアルであるとみなされるが、それが規定されるとイデアールな意味を持ち諸関係の函数的、機能的な役割を演じる。しかるにレアルな質料と見なされて

いるものも実はイデアールな関係規定であり、レアル・イデアールな意味成体である。例えば本はイデアールな関係規定であり、レアルには紙と活字である。紙もイデアールな関係規定であつてレアルには繊維質である。繊維質もイデアールな関係規定であつてレアルには蛋白質である。このように位階的な関係を一応認めている。

しかしこのような物質の階層性は物を第一義的存在として把えない事的世界観にとっては暫定的な定言であつて、物を実体化することから生じる倒錯視であるとされる。

廣松氏にとって真に第一義的存在であるのは諸関係の総体、連関自体であつて、事態そのものである。物はこの事態解釈の機能的、函数的な項の実体化であり、倒錯視的な解にすぎない。従つて物質の無限の階層性も物の実体化という倒錯視による論理的な要請にすぎない。

もちろん物質の階層性の思想が実証的に追跡しうる物質の階層はマクロ的には星雲宇宙であり、ミクロ的には素粒子及び基礎粒子程度であり、それ以上は推論にすぎない。それぞれの限界においては場の理論その他で事態的に把握の必要があるし、事態的な把握はあらゆる場面で一定の有効性を持っている。とはいえ、我々自身が身体として物体であること、我々が実践的に関係し合っている事物もまた、物体的存在として相互に対立し、作用し合っていること、このことは我々が

日々実証していることであり、これを事態的に解釈し直したところで、諸物の主体的な関係論理を没主体的な、極端に客観主義的な、或いは恣意的なものにしてしまうだけである。我々が物体的な世界観を持たざるを得ないのは我々が身体として物体であるからで、環境世界と物と物との関係として対峙しているからに他ならない。物質の階層性もそこから必然的な推論である。唯物論は人間が自己を物として自覚するところに発する世界観であり、観念論はそのはかなさに対する自覚から発する世界観である。廣松哲学の画期点な意義は自己の物としての自覚を超越しえていることであり、決して我々凡人がなまはんに追従できるような代物ではないのである。

## 第5節 効用としての労働生産物の本質

人間実在しうるためには諸個人が自然的諸事物(他人も含めて)と総体的な関係を取り結ぶことが必要であり、この総体的な関連が社会である。かくして社会も総体としては一つの事物である。人間社会という総体のもとで諸事物は社会的諸関係を自己の本質的規定として持つことになる。従って諸事物は、自然的な属性とともに社会的属性を自己のうちに持ち互いに関係することになる。労働生産物が私的労働の分業関係のもとで持つ独特の社会的性格もこのような社会的属性の一つである。

労働生産物は私的労働の分業関係のもとになれば人間にとつての有用物であるにとどまる。机、上着、自動車、パン、本等々は人間の有用物である。これらの有用物はその効用を自己の本質にしている。これらは人間を離れて観念的に実在しているのではなく、人間との関係において、人間にとつての効用として実在している。その意味では有用物は本質において人間に属している。人間に対する対象的性格のみを自己の本質規定にしているからである。しかしこれら有用物は人間の効用であるに  
しても、あくまで身体から外的に存在し、そのことによつて人間に対して対象的な存在となつている。それゆゑ客観的な

(客体的な)実在である。従つてその効用は有用物が發揮するのであつて有用物に内属している。例えばカミソリの切れ味は人間がそれを使用することによつて發揮されるものであつても、あくまでカミソリの能力である。床屋はそれを素人よりもより多く引き出す能力を持つにすぎない。

ところで森信成氏は安部隆一氏の「使用価値」物」説を批判して、使用価値は人間にとつて存在するにすぎないから物ではないとされる。(森信成著『史的唯物論の根本問題』<sup>123</sup> 152頁)例えば机は物でなく木やスチールが物であるとされる。これはレーニンが物質を「思惟から客観的に自立して存在しているもの」と規定したのを「人間から客観的に自立しているもの」と改訳したものである。事物はすべて相互に前提し合い、対立し合つているのであり、人間が創造した物はもちろん人間に属する物としての規定性を自己の本質にしている。そうでなければ人間が創造したものとは言えないだろう。とはいへ、それは人間との関係において立派に対象的に存立している物である。そのことは人間が日々これを使用していることによつて確認されている。人間にとつては木やスチールが対象的な物ではなくて、机が物なのである。机にとつても人間は自己を使用している物であり、人間に勉強するよう仕向けているのである。

## 第6節 商品は人間の抽象的な現存である

では労働生産物は私的労働の分業関係においてどのようなものとなるのか。人間はそこでは自己の労働生産物を他人の労働生産物と交換することによって、必要なものを入手しなければならぬ。その際、彼は自分が分業関係の中でどれだけの労働を分担したか、ひとりよがりには主張し、それを根拠に他人の労働生産物を勝手に自分のものとするわけにはいかないのだ。当然自己の労働生産物によって自己の労働量を示さなければならぬ。だから労働生産物は労働量を示す唯一の手段である。

たしかにある社会において必要な有用物の量は決まっているし、それに要する労働量は生産力水準によって決定されているから、労働生産物は同一の人間労働の産物とみなすことによって特定の労働量を示すことができる。とはいえ、生産物自身は労働量を表示できないので、生産物間の交換比率の形で労働量を示すことになる。

このようにして労働生産物は自己に内包する労働量を代表するものとなり、交換行為によって法的に価値が実現する。その際、マルクスによれば、交換比率のもとになる価値は、あくまで同一の人間労働とみなされた社会的実体としての抽

象的人間労働の凝結であり、物理的な対象性ではない。

価値は自己を抽象的な人間の労働量として示しているものであり、その意味で価値は人間自身が自己の現存を示しているものである。従って労働生産物は価値としては人間の幾時間かの労働という抽象的現存に還帰しているのである。つまり労働主体は自己の価値を労働生産物のうちに対象化して示しているわけであって、労働生産物を自己自身の抽象的現存として取り戻しているわけである。

労働生産物は具体的な効用であり、人間に対する自然的対象物である。それは人間の生命発現が豊かになればなるだけ多くの種類に岐れて豊富になっている。しかし、交換においてはそれは単に同一の人間労働の抽象的な発現に還元されて評価されるから、人間の労働の抽象的な姿を示すだけのものとなる。商品としては人間がどれだけの労働を抽象的に行っているのかを示すにすぎない。その意味では無差別であり、同一である。そこで物ではなく人間が問題になっているとマルクスは把え、本質においては物と物との関係ではなく、人間と人間の関係であるとみなしているわけである。しかし、この人間は実は物となつた人間である。

商品は本質において価値であり、それは実体としては抽象的人間労働の凝結である。各人の労働を同一の人間労働に抽象したもの、ただ量としてのみ把えられた労働、社会的な平

均労働時間として表わされる労働が抽象的人間労働であるから、その凝結は人間の現存である労働の抽象的な一定量であり、その意味で抽象的な人間の現存である。だから商品は実体としては正に人間の抽象的現存である。ここから商品は人間であると言つことができる。しかし、商品は人間であつて物でないというわけではない。そうではなくて、人間は自己の抽象的な現存を商品として示しているのであつて、人間は自己を一定量の商品にすることによつて、抽象的な現存を示し、社会に先ず商品としての自己の抽象的な現存を認めさせているのである。従つて商品は物となつた人間なのである。

## 第7節 抽象的人間としての商品

商品生産社会においては、人間は自己を商品として示し、そのことによつて先ず商品として認められなければならない。そうでなければ、彼は何物(何者)としても認められないのである。いかなる風体をもつて、いかなる威厳をもつて、いかなる体格をもつて、いかなる心情をもつて自己を示しても、そのことによつて人間は商品社会において独立した人格となることはできない。彼はたとえどんな種類の効用でもよいから、ともかく商品として自己を先ず示さなければならぬ。私はリンネルである。私は労働である。私はサービスである。ともかく人間は商品とならなければものともされないのである。かくして商品は人間であり、人間は一人前のものとしては商品なのである。

もちろん商品であるという抽象的な現存のレベルでは各個人の人称性は消去されている。従つて各商品は人間としてはだれであるかは必ずしも示す必要がない。実際、複雑な分業体制のもとでは各商品はだれによつて作られたかは示すことはできないし、無名の多数の人間の共同作品である。これを肯定的に把えるならば、各商品の無人称性は商品が品質においてのみ優劣をつけるべきであるという公正さの保証でもある。とはいへ各労働力の発現の現場においては各人の労働が

どれだけ商品の品質を左右し、価値を産出しているかはある程度知ることができるし、各人の労働は商品のでき栄えによって評価される。ところが商品となってしまうえばそれはだれが産出したかには最早無関心である。従って、人間労働もそれに対応して、何を産出したかではなくて、どれだけ労働時間を凝縮して凝結したかだけが問題である。それ故このような人間労働力は商品の種類には無関心な流動的な労働力である。労働のこのような流動性は人間を同一の人間労働の主体として把握するのを容易にする。これが商品としての人間の無人称性である。

このような人間一般、抽象的人間への各個人の還元によって、各個人は無人称で無差別な商品としての現存を与えられ、そのことよって社会人としての資格を得る。社会人はそれぞれ個別の特殊な効用しか産出していない。にもかかわらず、かかる個別性、特殊性は捨象され、単なる抽象的な社会的実体としてのみ彼の産出物は承認されている。そこであらゆる種類とみなすことよって、社会的実体の量に照応して、これらを自己のものとする権利を有することになる。彼らは自分では全く手を下していない労働生産物をあたかも自己の生産物であるかのようにみなしている。彼らは自分の衣食住を自分の甲斐性で手に入れており、他人のお陰で手に入れたとは思っていない。衣食住を他人が生産したという事実は捨象されているわけである。

彼らは他人と自己の区別を捨象し、同一の抽象的人間に自己を還元しているのである。各個人がこのような抽象的存在者であることよって、どの商品に対しても同等の抽象的な権利を有するものとなる。かくして自由な商品流通の論理が展開されうるのである。

商品の本質としての価値は、抽象的人間が自己を労働生産物の形姿において示しているものであって、労働生産物となつた抽象的人間の現存そのものである。従ってそれは純粹に人間関係であるとともに、労働生産物の物的関係でもある。ここでは、人間と物の抽象的対立及び区別は見事に止揚されているのである。

## 第8節 身体および生産物としての 商品=人間

我々は人間と言えば人間の身体を思い浮べ、労働生産物や商品はあくまで人間の生産物であり、人間そのものではないと憶い込み勝ちである。しかし人間の身体そのものは医学の対象ではない。ビーバーが壮大なダムを建造し、自然を改造して、巨大なテリトリーを形成しているのを観察して、はじめてビーバーが何であるかを知ることができるように、人間も、その文化と切り離して、身体だけで人間の何たるかを知ることはいできない。ビーバーのダムをビーバーの歯の鋭さに還元できないように、人間の文化を人間の脳髓の容量や手の形に還元することはできないのである。

ビーバーとはビーバーが生産したダムであり、その中の快適な家屋であり、彼らのほほえましい家族生活であり、それらの総体である。人間とは目白台の豪邸であり下町の文化住宅であり、巨大な石油コンビナートであり、家内工場であり、広大な小麦畑であり、狭い水田であり、摩天楼であり、人民公社であり、難民であり、核兵器であり、スモン病である。人間とは何かはまさに人間が産出している広義の労働生産物がそれを示しているのである。従って人間の抽象的規定を得ようとするのなら、労働生産物の抽象的規定を捉えなければならぬ。私的労働の分業体制においてはそれは商品に他な

らないのである。かくして人間は商品であり、商品は人間の現存である。そして人間は先ず商品の本質として、即ち価値として抽象的に存在し、常に商品に内在することによって、自己を価値として示さなければならぬ。

価値の存在性格は従って商品として現存在し、しかも商品に内在する人間の抽象的性格である。それは決して商品に商品ではない、商品の他者としての人間をみることでなく、商品としての人間をみることなのである。

もちろん、身体として人間に固執する限り、商品は人間に外在的であると言える。しかしその場合でも、人間の身体は実は商品性を持つていたのである。人間の身体は奴隷でない限り売買されえないという意味においてはたしかに断じて商品ではない。しかし、単に抽象的に身体は自己の自立性を主張することはできない。身体は自己を常に身体的な能力として発現させなければならない。

ところでこの力能の発現が社会的に商品価値を認められない限り、一人前の社会人としては無能力者であり甲斐性無しである。知力にしる、技術にしる、物理的な力量にしる、身体の諸能力は価値として発現され、商品化されなければならぬ。その意味で身体は能力としては商品となり得るものがあり、商品となつてはじめて一人前である。その意味では身体としての人間も又、商品である。

しかし、身体がこのように直接的に商品であることは賃労働者によって初めて対自化されることである。賃労働者でなければ身体自身を一定時間売り出すことはないから、自己が価値であることは自己の生産する商品において自己の身体から外在化して示すしかない。賃労働者にあつては、身体は能力として商品価値を認められ、発現の以前に買いとられ、資本家の支配に委ねられる。そのことによって賃労働者としての労働力商品の価値はその労働力が産出する価値量との直接的なつながりを失ない、これが搾取の源泉になる。そのことは人間が賃労働者となつて初めて商品化したことを意味するものではなく、賃労働者の存在によつて、人間の商品性が直接的な形で初めて対自化されたことを意味するにすぎないのである。

価値はたしかに人間の性格であり、人間が自己の力を社会的な力として規定しているものである。人間は相互に価値として測定しあふことによつて、自己を他人の支配に委ね、他人を自己の支配下置くのであり、価値は従つて他人に対する支配労働量を意味することはアダム・スミスが既に示している。しかし、この人間は単に人間の身体のみ限定されるのではなく、人間社会は巨大な商品集成であり、人間社会の細胞形態は商品であるのだから、価値は、身体にも労働生産物にも内在しているのである。

## 第9節 社会的な物的支配力としての価値

価値が意味としては支配労働量であるということと、実体としては抽象的人間労働の凝結量であるということとは決して二元的なものではない。商品としての人間が、他人の労働を商品として支配するためには、自己自身が社会的実体としての抽象的人間労働の凝結量として商品のうちに内在しなければならぬことを意味するにすぎない。マルクスがアダム・スミスを評して、価値が支配労働量であるということは交換価値の概念にすぎないといったのはその意味である。ここでは機能的な関係としての相互支配が、その根拠として相互支配されうる労働量の内在を前提していることを確認しておけばよい。

人間を抽象的人間として、抽象的人間を商品として、商品としての人間の本質を価値として把え返すことによつて、我々は人間の存在性格を抽象的には、他人に対する物的支配配力として把え直したことになる。かくして人間関係は相互支配に基づく利己的關係となり、市民社会の実相が如実となるのである。私的労働の分業社会では、諸個人は単に一種類の効用しか産出できず、彼らの衣食住はほとんどすべて他人の労働生産物を支配することによつてまかなわなければならない。そのためには何よりも先ず、彼は他人に対する抽象的

支配力として社会に通用する価値でなければならない。そして価値としての自己を価値物としての労働生産物によつて示さなければならぬ。このような関係が人間の抽象的規定を先ずもつて価値とするところのものである。しかし、読者の中には人間が価値を有するというならまだしも、人間が価値であると規定するのは納得しがたい向きがあるかもしれない。

人間についての概念規定は無数に与えられてきた。いわく「考える葦」「労働するもの」「道具を使う動物」「社会的動物」「有限者」「実存する者」「言語を使う動物」etc. なにしる人間に概念規定を与えること自身、人間学という学問を形成するぐらいである。もちろんどの規定もそれなりの根拠がある。

ここで私は人間は本質として価値であり、それ故商品であるというのだから、商品性があたかも永遠の本質であるかのように把握され、結局、ブルジョワ経済学の赤裸々な立場表明とも受け取られかねない。そうではなくて、私は人間は商品としての存在構造を持つことによつて初めて動物と完全な意味で自己を区別する存在となりえたのであり、又、商品性の克服こそが人間が人間としてかかえた問題を真に解決し、新たな人間へと自己を超越する鍵であることを本気で説いているにすぎない。しかしこの問題はここで詳論するべきではなからう。人間学としての商品論の本格的な展開は近著『人間学的商品論』で果したい。(これは『人間観の転換―マルクス物神性論批判―』青弓社、一九八五年刊で一部果たしてい

る。『資本論の人間観の限界』と改題して『やすいゆたか著作集第一巻』に収録している。)

人間が先ず価値であるということは、抽象的に他人に対する物的・社会的な支配力でなければならぬという意味にすぎない。そこで人間は自己の価値価値を労働生産物という物の形で示すために、自己の身体から出て対象的な自然の中に自己の価値の塔を打ち樹てる労働をすることになる。とはいえ彼が生産者でなければ自己の価値を別の仕方ですることになる。ある者は略奪によつて、ある者は政治的手腕によつて、ある者は詐欺によつて、ある者は家事や育児を受け持つことによつてそれを果すことになる。しかし非生産者の創出する価値は、比喩的には生産者の労力との同一視によつて抽象的人間労働の凝結とみなすことができるだろうが、生産物の価値として交換の対象にならない事情を考えれば、経済学的考察の対象からひとまず除外しておくべきであろう。

## 第10節 抽象的人間労働の論理構造

価値が価値であることを、価値物としての実を示すことなしに繰言している段階では、価値は単なる抽象物にすぎず、未だ何ものでもない観念的な存在である。価値はこの観念的抽象にとどまっただけは何物も得ることはできないから、自己の抽象性を否定して具体物としての自己に目覚めなければならぬ。かくして抽象的人間は具体的人間に、観念的存在は自然的対象的な身体に目覚めることになる。彼ら自己の身体的能力を発揮することによって自然的対象に働きかけ、具体的有用労働を行う。他人の必要を充足させる何物かを創出することによって自分がいかに他人にとって必要な存在であるかを示すのである。

しかし単に有用物を造り出したからといって、それに対する見返りがすんなりともたらされ、自己の必要が充足されるような甘い世間ではない。この有用物は他人が産出した有用物を支配しうる力を、即ち価値を内在していなければならぬ。しかも自己の必要を充足するだけの有用物を支配しうるだけの価値を内在しなければならぬのである。ここにおいても、価値の意味は商品の他商品に対する物的支配力である。このような物的支配力を形成する労働として、即ち価値形成的労働として具体的有用労働は行なわれなければならない。

たのである。

このような価値形成的労働はどの商品も価値を示すために造られているという事情によって、労働の具体性には一切無関係であり、また、どの価値も生産者でなく商品が示すという事情によって、だれの被造物であるかにも一切無関係である。従って同一の人間の抽象的労働であるのみならず、それ故労働主体としての価値が自己を示す労働は抽象的人間労働として現存する。とはいえ抽象的人間労働が抽象的であるためには具体的労働の抽象である他ないから、抽象的人間労働は具体的有用労働として行わなければならない。そのためやむを得ず労働主体は価値である自己を否定して具体的な身体的能力となったのである。

しかも抽象的人間労働は直接自己を自然物として凝結させることはできない。というのは価値は有用物が商品としても社会的な力、他の商品に対する支配力であり有用物に内在する力としてはじめて経済学的考察の対象になるからである。つまり価値であるためには先ず有用物でなければならないのである。従って抽象的人間労働は具体的有用労働として具体物を形成する。具体物の形成そのものにおいては労働の抽象性は否定されている。できるだけ品質のよい、効用の大なる有用物をつくるのが問題なのである。

しかし生産物は商品としては再び具体性が捨象され抽象

的な価値に還元される。ここでは、どんな、どれだけの効用かは顧みられない。ただ同一の効用は社会的な平均的必要労働時間で生産されたものとして把え返され、すべての商品はその中にどれだけの抽象的人間労働が凝結しているかだけで評価される。労働の評価は従ってどれだけ巧みに効用を産出したのかではなくて、一定時間内でどれだけ多くの労働を行ったか、労働の凝縮度が評価されるだけである。

抽象的人間労働が具体物の形成にあたって行った自己否定は実はみせかけであって、具体的有用物の否定的契機となるための自己否定であつたにすぎない。なぜなら抽象的人間労働は主体である価値が自己を価値として示すための営為であり、有用物を自己否定的に産出したのは、実は有用物の有用性を非本質的なものとして捨象し、価値としての自己に還帰するためにすぎない。そのことによつて人間が他人に対する物的支配力を示すために、自己を商品の持つ他の商品に対する物的支配力に対象化しようとしたのである。従つて労働生産物は、商品社会の関係においてはもっぱら価値物として取り扱われ、価値物として本質的に存在するのである。

価値が労働主体の本質であり、商品としての労働生産物の本質でもあるという関係は自己還帰である。というのは主体としての価値は自己を、即ち社会的な物的支配力としての自己を、商品の社会的な物的支配力として示したのであり、この関係においては主体としての価値は商品の価値以外の何物

でもなくなっているからである。つまり主体が対象の中に自己の現存の圏を形成したのである。労働主体の価値というものはそれが産出した商品の価値である。そしてその実体は彼が一人前の社会人として行った抽象的人間労働量、即ち総労働時間に占める彼の労働時間の割合、彼に分業への公認された貢献度である。

なお「抽象的人間労働の論理構造」は既に十年程前の修士論文「労働概念の考察」の一部分で詳しく展開したものを関西哲学会の個人研究発表用に印刷したものに詳しい。

## 第11章 価値の実体性

価値が他商品に対する社会的な支配力を意味し、実体としては総労働に対する商品に凝結された抽象的人間労働の量的割合である以上、価値は個別的な商品が自立的に自分だけで示しうるものでないことは自明である。そこで他商品との価値関係に入り、価値形態をとることによって、他商品に自己の価値を映し出さなければならぬ。価値や抽象的人間労働が優れて関係規定であるのは、このためである。

論理的順序を考えると、商品が価値を有し、抽象的人間労働が凝結していることが価値関係、価値形態の前提である。とはいえ、価値関係なしに価値内在は証明されない。そこで廣松氏は価値関係を第一義的に考え、価値関係から、生産物が商品とみなされ、そこに価値が内在しているように扱われて、労働の凝結が立言されるとされる。しかし価値関係が何故生じるのかを検討すれば、商品の価値内在を仮定せざるを得ない。

廣松氏は観念的に私的労働に基づく分業社会の機能的概念として汎通しうる限りにおいて、価値観念の有効性のみを認めておられるが、そもそも私的労働の分業関係は私的所有を前提として持っており、私的所有は実は商品交換を前提している。従って私的労働はあくまで商品をつくる労働の言い換

えにすぎない。氏は私的労働という用語を使う際、いかなる労働として表象されるのか具体的に展開されるべきである。私的労働に基づく分業社会は、商品生産と商品交換に基づく商品(人間とその労働生産物)間の交わりの形態以外の何物でもない。決して私的労働という概念から商品関係を演繹したり、私的労働の概念から私的労働に基づく分業社会の機能的な関係を展開できるわけではないのである。

廣松氏にあつては、規定性はあくまで共同主観的な形象であり、関係を示すだけであつて、その物ではない。人間は身体であつて、商品及び価値ではないし、リンネル商品はリンネルであつて商品ではない。労働は具体的有用労働であつて、抽象的人間労働などどこにもないのである。みな関係としてそうみられているだけであつて、その物としてそうではないのである。ただそうみられていることによって、そのように取り扱われ、妥当性を持つているから、関係規定がその物の実体的規定であるかのようにみなされているだけである。このように物と関係を故意に抽象的に分離したままに止めておいて、物は結局規定されたものでしかないから、すべて関係に還元しようという策略にのつてはならない。

あらゆる規定が関係規定であるということは我々も賛成なのである。しかしだから関係が第一義的存在だとして、物の実体性を関係に還元し、仮現とされることに我々はどうしても承服できないのである。私がある人と友人関係にあつたと

する。しかし友人関係によって、双方の実体性は仮現とされるだろうが、逆に友人関係によって私も私の友人も双方の実体性はたしかなものなる筈である。我々は様々な人間関係や対物関係によって自己の存立を確保しているのだから。関係なしで存立しうるものなど何もないのだから、あらゆる規定は関係において成立しうるものであるし、ある物の規定が実は関係規定だと解ったところで、その規定がその物の実体的規定でなくなることは決してない。また、そのことは規定が共同主観的に発見されたかどうかということによって、その物の規定が実体的であることに決して影響を蒙るものでもない。ということである。

例えば鉛筆が素材としては木と黒鉛で造られていることが解り、人間との関係においてだけ鉛筆として共同主観的に措定されていると解ったところで、鉛筆は人間との関係においては立派に鉛筆として実在し、字を書く道具として実体的に存続し続けることに何ら変りはないのである。廣松氏がいくら実体概念についての古典的、スコラ的な意味についての教養が深いからといって、鉛筆が鉛筆としての実体を持つていくことを決して現代的な意味では否定し得ない筈である。

廣松氏があくまで完全に自存的なものという意味で実体概念を使われるなら、そんな物はどこにもないから、この世に実体的なものはないし、従って物そのものも実体ではない。たしかに事的世界観に立てば、そのような実体概念を使つて

物の実体性を否認しつつ、事に還元する方法をとられるのは当然かもしれない。しかし我々は関係を物の関係として、事を物の状態及び運動状態、対立物の闘争及び統一としての事態として把えているのだから、実体概念もこのような物の把握に相応したものになつていく。

現代的な意味においては、実体は事物の本質の根拠であるとともに、本質を構成している実質として汎通している用語である。机が使用者の体に合った大きさで、堅固な平板と四本以上の脚を持つておれば、机は机としての実体を持つていたのであり、実体的に存在しているのである。また、鉛筆で書かれた文字は書いた道具が鉛筆としての実体性を持つこと、鉛筆が実体的に存在していることを証明している。日々行われている商品交換行為は商品の実体性の証明になつている。商品が商品としての実体を持つていくかどうかは交換されうるかどうかで判断されるのであつて、実際に交換された商品は商品としての実体性を持つていたのである。

そして商品交換が価値法則に適つていくという事実が、価値の実在を証明しているのである。価値が商品の本質である以上、これを商品の本質たらしめている価値の根拠が価値実体である。それを古典経済学は労働一般として把え、マルクスはさらに抽象的人間労働として把え返した。マルクスがその際優れて関係規定として分析したという理解は廣松氏の卓見であつて、大いに賛成である。しかし関係規定であるこ

とは、実は抽象的人間労働が価値の実体的な根拠であるということを支えているのであって、抽象的人間労働が単に共同主観的に思念されたものにすぎないことを意味するものでも、凝結という立言が暫定的であるということにもならないのである。

廣松氏は商品、価値、抽象的人間労働が単に關係規定だけでなく、実体的な規定でもあるのなら、それを見せると言われるに違いない。感覺的に見えるものは形象、濃淡、色相、大小、遠近、明暗等であつて、各個物は反省を介して見ていると考えることもできよう。形象や色相なども共同主観的な形成物である形象觀念や色彩感覺によつて見ているとも言える。従つて特定の個物を見る際に、見えているのは形状にすぎず、内的規定性ではないという受け取り方も成立しうる。例えば鉛筆が見えているのではなく、10<sup>0</sup>ぐらゐの細長い六角柱が見えているだけで、それが鉛筆であるというのは知覚像に対する判断であつて、知覚そのものではないという考えである。

この考えは、知覚の発達を考察すれば説得力が無いことが分かる。赤子の視覚、特に誕生直後の視覚は、明暗以外には見えないが、次第に生活実践によつて物の形象が把握されるようになる。とはいへ、はじめは視覚像の地中に同一濃淡部の移動、或いは同一色相部の移動等が識別される程度であり、いわば形象以前の知覚である。それが生活体験の豊富化に

よつて、形象を区別し、形象に対する対応を区別するようになる。しかし、形象が物として把えられるのは言語の習得によつてであり、言語の習得には不十分なものであつても、規定内容についての共同主観的な了解が前提されている。言語の使用は物と形象との一対一対応を形成し、それによつてある形象はある物の形象としてみられることになる。形象の知覚がそのまま物の知覚であり、その間に反省の時間をほとんど要しないのはそのためである。このように知覚は形象觀念や言語による形象と物の一致によつて物を形象として知覚するのである。形象も物の形象からの抽象に昂まることによつてはじめて明確に意識されるのであるから、形象の知覚と物の知覚を区別するのはあまり意味のあることとは言えない。言語とそれに対応する物的形象觀念なしでは我々は明瞭な知覚像を形成することは困難である。

我々は机についての物的形象觀念を持つており、机がありそうな場所においてこの觀念に一致する形象に出会うと、その対象を机として直感する。この場合、見えているのは机の形象であつて、木及びスチールという素材ではない。素材は机を検証する際にはじめて見えてくるものである。しかも、この机は關係規定である。従つて關係規定が見えるものであることは確かである。

もちろん価値は物的規定と同様に視覚にもたらされるものではない。机が価値であるのは交換されうる限りにおいてで

あり、机が交換されうるものであるという知見があつてはじめて、机は価値であるとみなされる。ところで商品社会では机は商品価値を有することは既知のことであり、それは新製品であれ中古品であれ、多少なりとも認められるものである。だとすれば机は価値物であり、机をみることはそのまま価値を見ることになる。もちろん、どれだけの価値量であるかまで見たければ、それが他商品とどれだけの比率で交換されるかを見なければならぬ。しかし、商品社会はほとんどの生産物を商品化しているのであるから、任意の労働生産物（労働力を含めて）を見るものが即ち価値を見ることである。

我々は美を見るとき、美しい物を見ることによつて美を見ているのであつて、美しいものを見ても美を看取できない人はあわれである。価値を知る人間は商品を見ることによつて商品を価値としてみれる人間である。

商品は視覚に映ずる像としては効用であり価値ではない、価値は不可視なものであるという立場に固執するのは実は誤つてゐる。効用が価値を持つてゐることが分つておれば、そのような効用として価値は目に映じてゐるのであり、効用は価値の形姿である。

抽象的人間労働も当然ながら目に見えるものである。その凝結した姿は商品となつており、商品を見ることが即ち、抽象的人間労働を現在完了の形でみることである。三万円分に

当たる抽象的人間労働を見なければ、この腕時計を見れば凝結した形で見ることが出来る。実際に稼働している状態では非とも見たいと望むなら、時計工場に行けばよい。そこでは抽象的人間労働なのに、それが具体的有用労働という形で行われているから、よく見える筈である。

目にしてゐるものはすべて具体物であり、抽象的規定や関係規定でないと考えるのは憶見である。というのは具体物は抽象的規定や関係規定であることによつてはじめて本当に見えるからである。廣松氏は価値として存在しているのはリンネルそのものではなくて、上着との関係であると言われるだろう。しかし目に見えてゐるのはリンネルであり、上着であるのだから、やはり上着との関係にあるリンネルが、リンネルが価値として見えてゐるのである。

廣松氏にすれば、社会の全体的な関係からリンネル・上着の価値関係が存立するようにみられ、これが主観、客観的に見る見方によつてリンネル、上着に価値が内包されてゐるようになされてゐるのだということになる。しかし個々の商品関係が基礎になつて、商品集積の社会が形成されており、リンネル、上着の価値関係は社会の前提である。リンネル・上着が価値関係に立つ根拠はそれを第一義的に商品として規定している事情である。つまり効用としての具体的規定を与えられる以前に、社会的な物的支配力でまずなければならぬという事情である。

もちろん商品が商品であるためには具体的効用でなければならぬ。しかし効用は商品が商品であるための条件である。従つて商品における本質的契機は価値であり、効用はこの価値関係の中で価値がとる形姿にすぎない。

人間は他人の労働を支配するために、自己の社会的支配力を物として提示しなければならず、社会に通用する一人前の抽象的人間労働を物として示すことによつて労働量を客観的な物として示すのである。この事情から、そのような物は先ず商品であつて、社会的な物的支配力としての価値物であり、効用はそれがとる具体的形姿にすぎない。商品は物的支配力を示しうるためにはそれだけの根拠を自己の内に内包していなければならず、それが抽象的人間労働の凝結量である。仮にこの内包が仮現にすぎないなら、何故、社会的な物的支配力を示し得るのか不可解である。だから、価値は価値関係において成立するにしても、それぞれの商品が価値物である。

もちろん、価値は自然的質料として商品体の一部分を構成するような意味での存在ではない。かと言つてリンネルや上着が価値ではなく、そう共同主観的にみなされるといった性格の存在でもない。たしかに価値は共同主観的に承認されることによつて実現するとしても、やはり商品体としてのリンネル、上着が価値であることには変りはない。マルクスは価値をあくまで商品体に凝結された抽象的人間労働と考え、商

品体そのもの、即ちリンネル、上着は価値ではないと考えていたようである。彼の商品の物神性論にはそのような見方が現われている。しかしひとたび凝結された労働は商品体に化したのであり、価値が商品体と別物であるという論理には無理がある。抽象的人間労働はたとえ凝結してもあくまで人間であり、商品体は物であるから、物と人間が別物である限り、商品体と価値は区別されなければならないという固定観念、即ち、物と人間の抽象的区別への固執が災いしているのである。では価値はいかなる存在性格なのか。

## 第12節 存在性格としての価値

価値の存在性格を論ずる以前に、価値が一つの存在性格であることに注目すべきである。リンネル・上着は社会的な物的支配力としての価値を有するものであり、従ってリンネル・上着は価値としての存在であり、価値はリンネル・上着の存在性格である。価値が自然的質料か観念的主観的なものか、共同主観的なものかという問自身に問題があるのだ。

存在するものには、それが実体を持つかどうかを度外視すれば、物質的なものもあれば、観念的なものもあり、感情的なものもあるだろう。たとえば神は物質的な存在ではないが、観念として存在している。丸い四角形は観念としても表象できないが、言葉としてだけなら存在できる。そして、存在するものがいかなる存在者の連関を形成し、その中でどのような役割を担い、どのような契機となって他の存在者に影響を与えるかによって、その存在性格が決まってくる。例えば美はバラという花であつてもよいし、やさしさという感情であつてもよいだろう。

価値自身、神、真蓋美、愛、効用、交換価値などを有する様々な存在するものにこの呼び名が与えられているのも、価値が存在性格であることを示しているのである。自然物質の存在性格にも触媒、還元剤、電導体、絶縁体等々が挙げられ

る。このように存在性格として扱えれば、リンネル・上着がそのものとしては価値ではないという議論そのものが的を得たものでないことが明瞭になる。

ただそれでは価値が商品に含まれている、内包されていると言つたものを得ていないのではないかという疑問が生じるかもしれない。たしかに含まれているとか、内包されているという立言自身、全体に対する部分の形成を連想されるとすれば正確な表現ではないだろう。しかし或る商品体がどれだけの社会的な物的支配力を持つかが考察の対象なのだから、その商品体を持っている価値量をその商品体に含まれている価値量と把握することは、あながち比喩的表現とは言えないだろう。

労働生産物が価値としての存在性格を持つということは、労働生産物が人間の社会的支配力の現存となつていふことである。かくして労働生産物は商品としては人間としての性格を持つていふのである。従つて、価値としての存在性格は労働生産物にとつて、自己が商品社会の中で現存するための第一義的な前提であり、決して単に一つの属性でしかないのではない。だから商品社会としての人間社会の構成物である限りにおいて、すべての構成物は、第一義的には価値存在でなければならぬのである。かくしてはじめて価値の存在性格を次のごとく規定することができる。

### 第13節 価値と価値意識

価値とは私的な社会的支配力としての労働主体とその労働生産物の存在性格である。労働主体も生産物も価値存在としてともに「商品」人間である。従って価値は「人間」商品として実在するものであり、その根本的、第一義的な規定性である。これに対して価値意識は価値の自己意識であつて価値とは区別されなければならない。主観的、或いは共同主観的に形成されるのは価値意識であつて価値自身ではない。

価値は意識としては価値意識によつて測定されるが、決して自己自身にそのまま忠実に測定されるのではない。何故なら、商品としての人間は必ずしも自己の本質としての商品価値を肯定的にのみ扱えているとは限らず、かえつて自己を否定的に扱え返し、価値を価値なきものとして否認することさえあえてできるからである。というのは人間は経済的価値追求の悪無限やはかなさをいやという程体験させられているからで、かえつて真無限としての神や、かけがえのない愛情関係、真善美などを真の価値として測定し、経済的価値を低位の価値、真の価値のための手段、或いは必要悪、さらには偽価値として測定する者もいるからである。

このように価値は一見、主観的、恣意的なもの、或いは共同主観的形成物として汎通するが、かかる価値判断を下す主体としての人間の存在性格が価値なのであり、人間は価値存

在としては商品なのである。したがつてあらゆる価値意識は経済的価値を土台にして、それを直接あるいは間接に反映しており、それに対して肯定的あるいは否定的対抗的に価値を測定するのである。

価値概念を抽象的に規定する際、このような土台と上部構造の複雑な反映関係を無視して、無理やりに一般的意味を導出すると欲求充足手段とか、効用とかになるようである。ところがこれでは物的な社会的支配力という経済的価値にも、精神的諸価値の深遠な意味にも棹さすことはできない。価値は元来、経済的価値を意味していたと考えられるが、精神的価値は経済的価値における価値の意味(交換価値、他の効用に對する支配力)を否定して、新たな価値の意味を形成しているのである。二義的なものを一義に統一したところで二義性が見失われてかえつて価値が何であるかは理解できなくなるだけである。この価値の二義性の構造を価値存在としての人間自身の分析を通して明らかにすべきなのである。この仕事は『人間学的商品論』(『資本論の人間観の限界』参照)に譲ることによつて。従つて本稿では一応経済的価値だけを取り扱うことにする。

## 第14節 美と価値の存在性格の比較

美と価値は関係規定であり、存在性格であるという点では同じであるが、美が対象と意識との関係で対象の側がとる存在性格であるのに対して、価値は生産物と生産物の社会的関係における双方の側の存在性格である。

価値を措定するのは価値判断であり、その点だけ考慮すれば美と同様である。意識にとつての効用を持つものは総て価値存在であると言い得るが、これは価値に対する主観的判断であり、精神的価値判断や効用判断としては妥当性を持つても、こと経済的価値においては事情が異なる。

経済的な価値判断は価値が自己を実現するための媒介であり、それが措定するものは価値と思われるものにすぎず、価値そのものではない。価値そのものは生産物相互の関係において既存するものであり、共同主観的な価値判断によつて形成されるものは価格でしかなく、価値に近似的なものにすぎない。しかし価格は法則的には価値と一致するので、価値は価格として自己を実現するし、また、価格としてしか自己を実現することはできない。そ意味では価値は価値判断によつて措定されると言い得る。とはいえ価値判断の根拠としての価値そのものは判断の前から既存し、意識から自立的に存

在していることも見忘れてはならない。

かくして意識から自立的なものとしての価値は、生産物相互の関係が私的分業社会のもとでとる社会関係を反映して、抽象的人間労働の凝結量の量的比となるわけである。抽象的人間労働は各人の個別の人間労働が一人前の人間労働として、同一の人間労働に還元されたものである。それ故、価値は実体としてこのような社会的に承認された社会的実体を根拠に持つわけで、ここに価値が安定し(不変ではないが)、市場が形成されることになるのである。

美があくまで特個的な美意識と对象的な対応関係にとどまっている以上、いかなるものを美的実体とするかは恣意的であることができる。その際、社会的根拠は絶対的要件ではない。それでも美的実体に関する認識は共同主観的に形成されるものである以上、美的実体にも社会的に承認されたものが有力となり、美意識を強く刺激することになる。ただ、やはり美意識と対象の関係の特個性は美の創造的契機として重要である。それは凡庸な美の限界を突破して新たな美的世界を形成し、共同主観的な美に反作用するものであるからだ。その点、価値意識と価値対象の特個的な関係を捨象するところに成立する価値とは対照的である。

価値はあくまで抽象的な人間存在であり、その実体は抽象的な人間の現存としての抽象的人間労働である。抽象的人間

労働が抽象的人間としての自己を表わしたものが商品である。だから、抽象的人間とは商品としての身体であり生産物である。このように解するとき商品、価値、抽象的人間労働の実体性についての廣松氏の疑問はすべて氷解する筈である。

### 廣松渉の墓



## 第四章、「商品」の物神的性格をめぐって

### 第1節 商品の物神性とは何か

商品の価値関係は商品間の関係であり、その意味で物と物との関係である。ところがマルクスは商品の物神的性格を検討する際、「諸物の関係という幻影的な形態をとるものは、ただ人間自身の特定の社会的関係でしかない。」(『資本論』<sup>136</sup>頁 国民文庫版)と宣言している。というのは商品の価値関係、価値対象性は「労働生産物の物理的な関係とは絶対になんの関係もない。」(同書<sup>135</sup>頁)からである。マルクスにとっては物理的関係(もちろん化学的、生物的關係も含まれるだろう。)を結ぶものが物なのである。ところが労働生産物の関係としての価値関係は、そのような自然的関係ではないからこれは「諸物の関係」ではなく「人間自身の社会的関係」でしかないということになる。

マルクスにとって物とはこのような自然的属性を示すものであるから、自然物としての労働生産物が效用としての自然的属性を示す他に、商品としては、超感覺的な価値性格を示すことを、「神秘的」であると受け止めるのである。目に見えるのは自然物の形姿であり、価値はその存在性格である。従って価値は生産物の形姿をとって現われている限りでは目に見える感覺的なものであると言ってよい。しかしマルクスは

後に詳論するように、労働生産物そのものは使用価値であつて価値ではないと把え、商品としての労働生産物の本質を価値とする。価値はあくまで使用価値の捨象によつて措定されるために、労働生産物＝使用価値＝事物、という視点によつて、価値は内向し、そのことによつて自然的形態に蔽われて超感覺的なものになる。しかし、ここでは価値は自己の使用価値体によつて自己を表出できないという意味で超感覺的であると把えておけばよい。労働生産物が自然物であるのなら、感覺的なものである筈なのにどうして超感覺的な性格を持つのか、これは不思議ではないかと考えるのである。こうしてマルクスは労働生産物に超感覺的な性格が付着する原因を、それを産出する労働の社会的性格に求め、特定の社会関係において、労働生産物が人間の私的労働に基づく分業関係を反映する仕組を解き明そうとする。

この問題意識は明らかにブルジョワ経済学に対する批判から出発している。何故ならブルジョワ経済学は労働生産物が価値性格を持つのは、労働或いは労働一般を対象化しているからだと考える。ところで、労働生産物は常に労働を対象化したものであるから、労働生産物が価値性格を持つのはごく自然なことで、超歴史的なものであると考へてしまふ。たしかに労働生産物は常に労働を対象化したものである。しかし、労働生産物が価値対象性を示し、商品となるのは特殊な社会関係のものである。だから各商品体が価値を持つのは労働生産物であるからではない。それらが私的労働に基づく分業

関係を自己の関係として引き受ける限りにおいてである。

ところで労働生産物がそのものとして超感覺的な性格を持つているように思われ、価値関係が単なる労働生産物相互の関係として現われるのは、商品関係がリンネルと上着、小麦と机といった労働生産物間の、つまり具体物相互の交換としてしか見えないからである。このように商品交換は物と物との関係として現われ、それが私的労働間の分業関係であるということをして隠している。そこで単なる労働生産物であるリンネル、上着、机等がそれ以上のもの、つまり価値対象性を持つようにみなされるのである。マルクスはこれを商品の物神性と呼ぶ。リンネル、上着、机はそのものとしてはただのリンネル、上着、机でしかないのに、そのものとしても価値であるかのように見えるからである。

以上のマルクス理解には廣松氏ははなはだ不満足の筈である。というのは私の理解では労働生産物が価値を内包した商品であることは少しも傷つけられないからである。何故なら、諸商品は私的分業関係を反映し、自己のものとする限りでは立派に商品として価値でもあるからである。ただ労働生産物としてだけ見られる限りで、つまりそれが特定の社会関係を反省させることなく、先験的に固定観念で習慣的に価値とみなされ、何故価値であるかを見失わせる限りで商品の物神性が問題になる。商品の社会的背景を了解して、労働生産物が何故商品となり価値性格を持つのか解れば、労働生産物が

商品であり、価値存在であることは事実として承認されるのである。秘密が解かれればそれは秘密ではなく、何ら神秘的ではない。ただしマルクスは商品としてはその本質は価値であり、これは使用価値を捨象しているから、労働生産物「使用価値」という見方から、労働生産物は価値ではないという区別に固執しているようにも見受けられる。とは言え、このものが労働生産物であり、商品として価値を本質とするものでもあると扱えていることは疑えない。

廣松氏にすれば、マルクスは「諸物の関係」ではなく、「人間自身の特定の社会関係でしかない。」と明言しているのであるから、労働生産物が商品として価値存在であることや、それが抽象的人間労働を凝結していることは特定の社会関係からそのように見えるにすぎないことである。これはマルクス自身によって疑問の余地なく示されているということになる。この問題はマルクスが「諸物の関係」と立言するとき、この「物」という意味をどう受け止めるべきかという点にかかっている。この問題を解くためにも「第四節」を最初から検討していく。

## 第2節 商品が繰り広げる奇怪な幻想

マルクスは第四節の冒頭で、先ず「商品が使用価値である限りでは、……少しも神秘的ではない。」その理由として「使用価値」が感覚的なものであることをあげる。ところが商品としては、机は「感覚的であるとともに超感覚的であるものになってしまふ。」ことを挙げ、「他のすべての商品に対して頭で立っている」と述べ、「奇怪な妄想を繰り広げる。」としている。

この「奇怪な妄想」という立言から、机という商品が価値を持つていないのに価値物であるように振舞うとか、価値関係自体が商品体としての机から超越したものの、例えば手品の種が舞台のどこかに隠されているとかいうような意味で机に対して超越的であるように説かれているかに解することは早計である。

あくまで机は効用としては感覚的なものなのにどうして超感覚的なものでもあるのか、これが難問であって、ブルジョワ経済学者たちに、役に立つから価値があるとか、相対的に貴重だから価値があるとか、労働(社会的実体としての抽象的人間労働まで反省されていない。)の生産物だから価値であるとか言う奇怪な幻想を惹き起している。その妄想たるや卓踊

術よりはるかに奇怪だということマルクスは述べているのである。

廣松氏はこの冒頭文を補強するために『経済学批判』から次の条りを援用する。

「交換価値を指定する労働を特徴づけるのは人と人との社会的関連が、謂うなれば転倒して物と物との社会的関係として現われることである。一つの使用価値が他の使用価値に対して交換価値として関連づけられるかぎりにおいてのみ、人々の労働は同等で一般的な労働として互いに関連づけられるのである。それゆえ、交換価値とは人と人との間の一関係であると言いつのは正しいとしても、物的な外被の下に隠された関係だと言いつ言を要する。」(『哲学』199頁)、『経済学批判』岩波文庫版31頁)

この条りでマルクスは人と人との社会関連が物と物との社会関連に転倒することを強調しており、人と人との社会関連が物と物との社会関連として見誤まれていることを強調しているのではない。人と人との関係は物と物との関係としてしか商品社会では現われないのである。だからこの関係は等量の労働が直接交換される関係ではなくて、使用価値という物どうしの交換であり、使用価値体に含まれた労働が、交換によって等量と評定される関係である。だから人と人との関係とほ言え、一たん物となった、物としての外被によって客観的になり、妥当性を持った人と人との関係である。この付

言は積極的な肯定的な意味を持つ。この付言を落とすと、商品関係は単なる人間関係とされてしまい、労働の等置が必ず商品関係を生じるかのような錯視に陥いる。この点を注意しているのである。

スミスやリカードもたしかに商品関係が労働関係を隠しているということを見出し、商品関係を労働関係として扱えた。しかし彼らは単純に等置してしまったために労働関係が物と物との関係として現われること、物と物との関係の下に労働関係が隠されることの積極的な意義を把握することもできなかったし、商品関係が特殊な歴史的な社会関係であることも見抜くことができなかった。

次に廣松氏は「諸商品の交換価値というものは、実際には同等で一般的な労働としての個々人の労働相互の関連にほかならず、労働の特殊社会的な形態の对象的表現にほかならない。」(『哲学』199頁)、『批判』32頁)という文言を引用する。廣松氏は交換価値自身が商品に備っているのではなく、この相互関連から、商品に労働の一定量が内在しているように思われるだけであって、それが交換価値として取り扱われるだけであると言いたいのである。特殊社会的な労働の関連があつて、それが諸商品の関連として扱えられ、対象化される。従つて交換価値は労働の関連の機能的表現であると解するのである。

しかし労働の特殊社会的な関連が先ずあるのではない。商品の関連によって、労働の特殊社会的な関連が生じるのである。我々は商品の関連を分析しはじめ、商品の関連が実は労働の特殊社会的な関連を形成していることを知ることができる。商品の関連が実は労働の特殊社会的な形態の表象的表現であることが解ったところで、労働の特殊社会的な形態に商品が解消したり、還元したりできるものではない。何故なら、そのような労働の特殊社会的な形態は再び商品関係として指定される他ないからである。関係を第一義的存在としよととする廣松氏の試みは、それが関係であることによつて再び第二義的存在に貶められざるを得ない弱点を持っているのである。

更に廣松氏は次の文章を引用する。「一ポンドの鉄と一ポンドの金とが、物理的・化学的な諸性質を異にするにもかかわらず、同一の量の重さを表わすと同様に、同一の労働時間を含んでいる二つの商品の使用価値は同一の交換価値を表わす。という次第で、交換価値というものはあたかも使用価値(物)のもつ社会的な自然規定性であるかのようになり、事物としての使用価値に属する一つの規定性であるかのように現象する。」(同書同頁)

ここでマルクスが商品としての机や腕時計が三万円の交換価値を持っていないと言っているのではない。机や腕時計が三万円で売買される以上、それだけの交換価値を持つもので

あることはだれしも否定できない。そうではなくて、机とか腕時計とかの使用価値(効用)とは全く無関係に、机や腕時計がどれだけの社会的実体としての抽象的人間労働を凝結しているかだけが、価値を法的に決定しているのであつて、あたかも机や腕時計という使用価値体を取り引きされているかに見える交換の現場を目撃していると、机や腕時計の使用価値(効用)が交換価値を持っているかにみえること、このことを錯視として指摘しているのである。

机や腕時計は商品としては第一義的に机や腕時計という具体的効用であるのではない。何よりも先ず抽象的な価値物である。効用は価値が他在において現われるための場にならずない。ところで価値は自己を価値としては具体的な姿で見ることができないから、他の商品の効用を鏡として自己を見よととする。これが相対的価値表現である。

机は腕時計に自己の価値を見るが、腕時計の姿を通して見ているのは、実は腕時計という効用ではなくて、その自然対象性を捨象した抽象的な価値であり、自己自身の価値が腕時計という価値鏡に写った姿である。だから使用価値体の交換として外見上みられているが、その実は価値関係である。それ故、使用価値の属性として価値があるのではなく、使用価値(効用)は実は価値のとり仮りの姿であつて、使用価値(効用)からは価値は導出できないのである。その上、効用の属性として価値を把えようとすると効用問の需給関係のもとに価

値は解消され、需給関係そのものの法則がいかに生じるかは  
測定できなくなるのである。

「……社会的生産関係が対象の形態をとり、そのため、労働  
における人と人との関係がむしろ事物相互の関係および事物  
の人に対する関係として現われること、このことをありふれた  
自明のことのように思わせるのは、もっぱら日常生活の習慣で  
ある。」これは先の引用の続きである。

マルクスが「社会的物」或いは「社会的事物」ということ  
わりなしに単に「事物」と立言する際には、自然的事物を指  
している場合が多い。とくに人と事物を峻別しようという考  
えが働いているのかもしれない。

商品においては、使用価値を事物としてとらえ、価値とし  
ての商品そのものは社会的な物として扱えられるという区別  
がマルクスにはある。このように人と物との抽象的区別にこ  
だわることにはなほだ低抗を感じる次第であるが、それは  
後に詳論するとして本論に戻ろう。ここで「労働における人  
と人との関係」とは労働価値説に基づく価値関係を指してお  
り、「事物相互の関係」とは事物を商品としてみれば当然価値  
関係であるが、「神秘化」として扱えられているところをみる  
と、事物は使用価値を意味しており、机と腕時計という使用  
価値が価値を属性として持つかに思われることを指している  
ようである。そのことは後続の文章からも察することができる

る。

さらに続く引用、「商品においてこの神秘化はまだしも甚だ  
単純である。……より高次の生産諸関係にあつては、この単純  
性の仮象が消失する。重金主義の幻想はすべて、貨幣は一つの  
社会関係を、但し、一定の属性をそなえて自然物という形態で  
現わすのだ」ということを看取しなかつた」とに由来する。」

重金主義は金という使用価値に価値があると幻想するイデ  
オロギーである。しかし金という使用価値は、実は金という  
商品が一般的等価物として他の商品に対して立つ際に、他の  
商品価値たちが自分たちを価値として測定するための価値鏡  
にすぎないのである。このことが看取できないところに重金  
主義の錯視があるのである。ここでもマルクスの論旨は使用  
価値の属性が価値ではなく、価値関係としての社会関係  
が金を一般的等価物とすることによって貨幣表現を自然物の  
形で得るということである。

引用は更らに続く、「重金主義の幻想を嘲る今日の経済学者  
たちにあつても、彼らがより高次の経済学的範疇、例えば、資  
本を扱つ段になると、たちまち同じ幻想に足もとをすくわれ  
る。彼らがやつとこさ事物としてつかまえたと思つたものが社  
会関係として現われ、そして彼らが社会関係として固定しおお  
せたものが、今度は事物として彼らを愚弄する場合に、彼ら今  
日の経済学者たちの淳朴な驚嘆の告白のうちにそれが顕われ

価値増殖する商品としての資本は再び使用価値と価値の二重性を持ち、それぞれの使用価値が価値を属性として持っているかに思われたり、価値を産出するかに思われる。これが資本の物神性である。マルクスはここで事物という言葉で使価値を表象し、社会関係という言葉で価値関係を意味している。しかも価値関係は社会関係として扱えられているので、人と人との労働における関係として扱え直されていると考えよう。

廣松氏の立場からはこの長文の引用は、使用価値は事物であり、価値、商品、貨幣、資本は社会関係であること、特定の社会関係において使用価値としての事物が価値、商品、貨幣、資本であると物神化的に倒錯視されていることを明確に説明しているとみなされる。しかし我々はこの長文を商品、貨幣、資本の二重性(使用価値 効用 及び価値)の物神性論による説明と受け取る。

社会的な物としての商品、貨幣、資本はマルクスによれば、事物としては使用価値であり、社会関係としては価値である。ところで価値は使用価値の捨象であるから、使用価値を価値表現の素材、価値鏡としなければならぬ。しかし価値は使用価値から決まるのではなく、価値実体は抽象的人間労働の凝結である。それ故、価値は実は労働における人と人との関

係であったのであり、それが物と物との関係として表現されているにすぎない。これが物象化であり、使用価値をそのまま価値とみなすのが物神性的倒錯視である。この腕時計を商品とし、その本質を価値とすることによって社会関係に還元したところでこの腕時計は物在であることをやめるわけではなく、価値もこれに凝結している労働もこの物から離れていくわけではない。だから社会関係はこの物の外にあるものではなく、この物が取り結んで自己のものにしている関係であり、内的規定である。マルクスはこの物は商品としては第一義的に社会的実体である抽象的人間労働を凝結した価値であり、この価値はこの物がいかなる使用価値かということとは無関係であり、従って使用価値の属性ではない。このことを強調しているのである。

しかしながらこの物とこの物の使用価値を区別するのは不可能ではないかという疑念が生じるのは当然である。このセーターの使用価値はもちろんセーターとして規定される。労働生産物は一般に人間に対する対象性、人間との関係における外面的本質をその本質的規定とするのであって、自然的事物としては効用(使用価値)が本質である。マルクスが事物を使用価値と同じ意味で使用しているのはそのためである。ところで使用価値は価値ではないのだから、事物としても、この物としても価値ではないことにはならないか。とすればこの物は商品ではなく、商品とみなすのは物象化的倒錯だとマルクスも扱っているのではないか。こう解釈するのが廣松

氏の立場である。

しかしマルクスが社会的物としての商品の存在性格を社会的関係からは価値として、人間に対する自然的対象性からは使用価値として扱っていることはたしかであり、両者ともこの物の存在性格である。それならば使用価値を事物として措定しないで、自然的属性、自然的対象性等と規定すべきである。たしかにその通りであって、使用価値＝事物はその通りであつても、事物＝使用価値 とすると、この物は商品として、つまり社会的物として措定し得なくなる筈である。マルクスは商品を社会的物として一方で措定し、使用価値を事物として扱っている。これは矛盾しているし、混乱している。もし廣松氏のような解釈家が存命中にいたらマルクスは事物＝使用価値 という用語法を改めたであらう。

それでも、この自然物、つまり使用価値が、この腕時計が商品であることが否定できない以上、価値は使用価値の属性であり、存在性格であることは否定できないのではないか。このような疑問にも道理がある。マルクスは価値は使用価値の自然的属性ではないということを強調しているのであり、使用価値が労働生産物であり、商品となるものであること、従つて社会的な存在性格として価値存在になることまで積極的に否定できないと思われる。しかし、マルクスの問題意識は価値を使用価値の捨象によつて措定するところにあつたから、価値が措定された時にはそれが使用価値であつたことは

忘れられており、その為使用価値の属性として価値を理解することには強い抵抗感があつたと思われる。そして後に詳述するように使用価値は超歴史なものであるのに対して、価値は歴史的なものである、従つて使用価値そのものは価値ではないという論理が固執される。このような観点から価値を使用価値の属性として扱えることを極力排そうとし、いわゆる物神性論が形成されたのである。

### 第3節 労働生産物と価値の内在

廣松氏はマルクスが価値を単純に、安易に使用価値の属性とみなしてはならないことを指摘した文章を把えて価値を商品に内属していると把えることに対する批判として把え、価値は社会関係であつて、対象的關係の双方の側にそなわつてゐるように仮現しているにすぎないとされる。<sup>3)</sup>ところが商品次元の物神性は却つて気付かれにくい。現に人々は、商品体はそれ自身で「内在的交換価値」を蔵しており、商品それ自身が「価値」という対象性をそなえているものと私念して「ないか?」(『哲学』200頁)もちろん、それ自身でという言葉の商品關係、価値關係抜きでという意味でとるなら、だれもそのような私念を抱いていないだろう。しかし商品關係のもとでなら、商品体に価値が内在していないと私念する人はむしろまれである。

廣松氏の根本的な発想を推察すればこうである。商品形態をとらなければ内在していないものが、商品形態をとれば内在すると考えるのは奇怪な妄想である。商品形態をとると価値対象性を示すのは、特定の社会關係が労働生産物に投射して価値を映し出すからであつて、言わば労働生産物は価値のスクリーンのようなものである。

私は商品としての机と、商品でない机を同じものとは考えない。無論、机としては同じものであることは認める。しかし商品としての机は、机という自然物である以前に価値であり、人間の社会的支配力が机として現存しているものである。人間に対して机という効用でだけ関わっているものとはわけがちがうのである。

マルクスはブルジョワ経済学が価値を使用価値の自然的属性と考え、それによつて商品關係を超歴史的なもののみならず見解を徹底して批判するために、使用価値「事物の超歴史的価値の歴史性を浮き彫りにさせる議論を展開した。その限りで、机の非商品的形態と商品形態の同一性は強調されてよい。しかし価値物としての机と単なる効用としての机を同一視することによつて価値が机に内在しえないように解すると、明らかに行き過ぎである。

これは原始社会の人間も、市民社会(商品交換社会)の人間も、将来の共同社会の人間も人間としては同じであるという議論と同断である。人間として同じだということはもちろん正しいが、それは自明であつて、なんら人間についての意味のある知見ではない。原始社会の人間と市民社会の人間と、将来の共同社会の人間の違いを明らかにすることにこそ意味があるのである。

労働生産物も原始社会では人間の非有機的身体(器官、生体

としては同じではないが人間の身体の一部になっている。)として人間自身から未分化なものであった。この本源的な所有原理をマルクスは『先行する諸形態』で詳論している。(拙稿「所有の二つの意味」日本哲学会機関誌『哲学』25号所収参照)商品の発生によって、人間は自然から、労働生産物から自己を切断して主体となり、主客分裂を行ってはじめ、事物は客観的な事物となり、人間の目的との関係で用在となった。人間は事物の他在を否定して自己の支配のもとに置き、自己の現存の圏として、事物に対する所有(私的所有)を形成する。かくして事物は人間の現存在として把えられるが、事物としての他在の形態は止揚されなければならず、効用は捨象されて価値となる。この価値は自己の他在の形式としての効用を自己でないものとするために、他者に譲渡することになる。この譲渡は自己の価値の実証であるから他者の所有する事物との交換でなければならない。このように労働生産物は商品である。以上はヘーゲルの『法の哲学』の所有の抽象的規定の私なりの要約でもある。

労働生産物は人間相互の他者性、人間と自然的事物、とくに労働生産物の人間に対する他者性とその観念的揚棄、他者間の交わりとしての交換等々を市民社会で運命づけられており、原始社会のそれとは存在性格がまるで異っている。むしろ労働生産物の効用としての契機は止揚されるべきものとして従属的な契機であり、価値としての契機すなわち主体との自己同一の契機こそが本質的な契機である。だから労働生産

物はそれが価値の現存在として商品であること、即ち人間に還帰していることに根本的な存在性格があるのである。それ故、労働生産物があくまで効用であり、自然対象性であることに固執しては本質的な契機を見失うことになる。

将来の共同社会では労働生産物は商品ではなくなる。生産が共同社会の総体的な結びつきのもとで行なわれ、共同社会の分枝としての構成員は共向で計画的に生産し共同的に消費するからであって、そこでは私的労働やそれに基づく交換は消滅するからである。だから労働生産物は商品のように価値として他人を支配するための手段ではなくなり、相互に支え合つための相互の生命発現となり、他者による享受は自己の能力の確証になる。このように人類史は、主客未分化な原始状態、商品交換の発生によって生じた主客分裂に基づく商品交換社会即ち市民社会、それに将来の共同社会の三段階に区分される。それぞれの人間の存在性格は根本的に異なり、それによって労働生産物の存在性格も異なるのである。

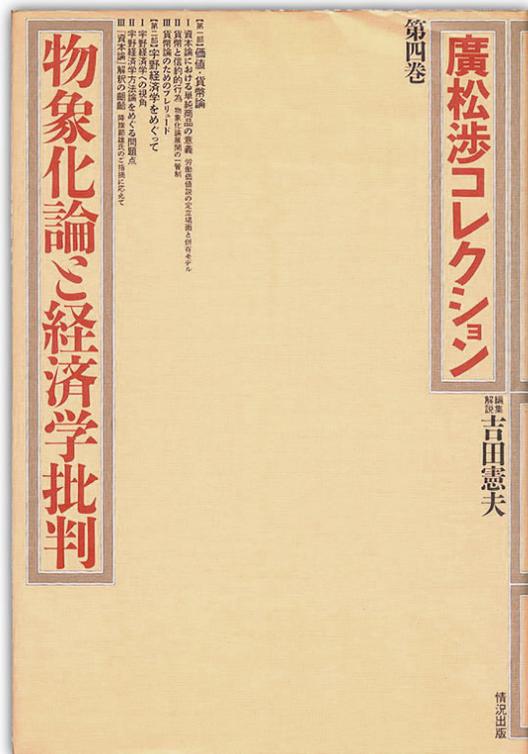
ところで一口に市民社会と言っても、商品性の原理が貫徹されるのは資本主義社会をまたなければならず、それに至るまでは、労働生産物の商品性はいろんな変様や否定を蒙り、不十分にしか現われなかった。しかし私的所有が商品交換によって生じ、私的所有の本質が商品性にあることが論理的に見抜けるとすれば、私的所有の展開過程としての市民社会の歴史全体はやはり商品交換社会の歴史として見直されるべき

なのである。しかしこの視点からの歴史哲学の展開は別稿に譲るしかあるまい。ここで重要なのは市民社会における人間（身体とその生産物）の存在性格が価値であること、かくして市民社会の人間は商品であるということである。

このように把握すれば、労働生産物が価値を持ち、商品として現われるのは市民社会においては決して仮現ではないことがわかる。労働生産物が価値としてみえるのは商品関係を労働生産物が映し出すからであるというのはそれ自体としては正しい。しかし商品関係を構成しているのは、実は商品となつたこれらの労働生産物なのであり、労働生産物を差し引いた人間の身体ではないのである。そのことは商品関係が身体間の直接の関係でないことから帰結されるし、人間自身が人間の身体に限定しては把握できないことから帰結されるのである。

廣松氏はマルクスが「商品の神秘的な性格は商品の使用価値から」も「価値量の規定の根底にあるもの」(「生理学的能力」の支出の継続時間)、「労働量」、「相互のための労働」としての「労働の社会的な形態」からも出てこないと言じたのを、価値が商品に自体的なもの内在的なものではないことの説明と受け止められているようである。(『哲学』201～203頁)しかし、マルクスの意図は労働一般の対象化を価値形成とみなすブルジョワ的な古典経済学を批判するところにある。「価値量の規定の根底にあるもの」は対象化された労働を指し、「(生

理学的能力)の支出」「労働量」というのも同じ意味である。これらを抽象的人間労働と考えることも論理的には可能であるが、商品交換、価値関係を前提にしない抽象的人間労働は単なる論理的抽象にすぎず、未だ労働一般から概念的に区別されたものとは言えない。「相互のための労働」としての「労働の社会的形態」も協業或いは分業を意味するにすぎない。



#### 第4節 人間関係の商品関係への物象化

次にマルクスはこの謎めいた労働生産物の性格を「商品形態そのものから」生じるものとして説明する。商品形態においては、いろいろな人間労働の同等性はいろいろな労働生産物の同等な価値対象性という物的形態を受け取り、その継続時間による人間労働力の支出の尺度は労働生産物の価値量という形態を受けとり、最後に、生産者たちの労働の前述の社会的規定がそのなかで実証されるところの彼らの諸関係は、いろいろな労働生産物の社会的関係という形態を受け取る。」(『資本論』国民文庫版135頁)

この文章ではマルクスは労働一般の対象化が「価値実体」「価値量」「価値形態」を生じる原因ではなくて、あくまで商品形態のもとでの労働の対象化が価値実体「価値量」「価値形態」を生じる原因であることを説明しているのである。

古典経済学は労働の対象化が商品形態を生じさせると考えた。古典経済学では労働量がそのまま価値量であり、労働の社会関係がそのまま価値関係であるとみなされる。ことはそれ程単純ではないのである。五時間の労働が五時間の労働と等置されるのは、労働生産物が五時間の労働によって創出されたというひとりよがりな主張によってではない。労働生産物が商品形態をとることによってはじめて、それが客観的に

世間に通用する五時間の労働であったかどうかを検証され、同等の価値対象性を得ることができるのである。だから商品形態こそが人間の労働を物化し、労働に社会的性格を物的形態によって与えることができるのである。このような認識を受けて、問題の「物象化」および「物神崇拜」についてのマルクスの説明が展開されることになる。

「だから、商品形態の秘密はただ単に次のことのうちにあるわけである。すなわち、商品形態は人間にたいして人間自身の労働の社会的性格を労働生産物そのものの対象的性格として反映させ、これらの物の社会的な自然属性として反映させ、したがってまた、総労働にたいする生産者たちの社会的関係をも諸対象の彼らの外に存在する社会的関係として反映させるということである。」(同上書135頁)

マルクスがここで秘密といっているのは、労働生産物が効用(使用価値)としては決して価値関係を取り結ぶものとはなり得ず、又、労働一般の対象化されたものとしてもなり得ないにもかかわらず、商品形態をとると労働生産物が人間の社会的関係を代表し、労働の価値性格を代表することができることを、商品形態の持つ特有の神秘としてとらえているのである。

## 第5節 「倒錯視」とは何か

「このような置き換え *quidproquo* によって」と続くが廣松氏は「置き換え」とは訳さず「倒錯視」と訳される。*quidproquo* が「取り違え」や「錯視」の意味も持っているらしいので廣松氏の訳は誤訳とは決めつけられない。人間労働の社会的性格や、人間の社会的関係を反映するのは商品の効用(使用価値)ではなくて、価値の方である。マルクスにすれば労働生産物は事物としては効用(使用価値)であるから、これは価値ではない。しかし価値は抽象的な性格であって、労働生産物の効用(使用価値)の捨象によってのみ見出される。従って価値は、眼前する労働生産物(自然的な事物としては効用としてしかみえない)の对象的性格とみなされる。

その意味では価値は価値でないものに取り違えられることになる。だからここでは決して価値が商品の对象的性格でないとか、商品関係が価値関係でないとかが立言されているのではない。また、労働生産物もそれが第一義的に価値存在であると捉えられていけば、即ち商品として捉えられていけば、労働生産物が価値を对象的性格として持ったり、価値関係をとり結ぶものであることまで取り違えとされているわけではないのである。ただマルクスは商品となった労働生産物を、その商品の従属的契機、即ち使用価値として捉え返すため、労働生産物が価値として捉えられることも取り違えとしてし

まつのだ。

ではいかにして人間関係が商品関係として現われるのか、商品関係は実は労働生産物の関係ではなくて人間の関係であることをマルクスは言いたいのではないかという反論はもつともである。しかし商品となった労働生産物は最早、労働生産物そのものではない。それは既に人間の労働の社会的性格、即ち他人の労働に対する支配労働量として自己を規定しているのである。それは人間の他人に対する支配力として価値になっている。人間とは商品社会においては相互支配力として第一義的に存在しているものであるから、労働生産物も商品としてはそのような価値存在として既に人間そのものなのである。

マルクスが労働生産物や商品を人間そのものとして捉えることができず、かえって価値を人間と捉える(価値関係は実は人間関係である)のは、抽象的人間労働の凝結を人間の現存として捉え、即ち商品の本質としての価値を商品(商品となった労働生産物と身体)の存在性格として明確に把握しなかつたからである。だから商品の本質は人間であるのに、商品そのものは人間でないという奇妙な論理になっている。

何故、労働生産物が人間の労働の社会的性格や社関係を代表することができるのかは、労働生産物が商品形態をとることによって、実は人間そのものに還帰しているからに他なら

ない。労働生産物はあくまで労働生産物としては自然物であり、使用価値だということに固執しては、決して労働生産物が価値物として商品となることは説明できない。そのことは人間はあくまで人間の五体であつて、労働生産物でないことに固執しては何故、労働生産物に自己の社会的性格を代表させることができるのか、が解明できないのと同様である。

再確認しておく、倒錯視は効用(使用価値)としての労働生産物がそのまま人間の労働の社会的性格を自己の対象的性格としたり、社会的関係を効用としての労働生産物の社会的関係として取り結ぶかに取り違えることである。

**「このような置き換え Quiproducto によつて、労働生産物は商品になり、感覚的であると同時に超感覚的である物、または社会的な物になるのである。」(同上書 135頁)**

労働生産物は商品形態をとる限り、その第一義的な存在性格は価値であり、効用ではない。しかし、この机やこの腕時計ははじめからこれこれの価値であると手前勝手に主張することはできず、先ず机や、腕時計として立派な効用であることによつて市場に登場してくる。このように効用に先ず商品という形態が与えられ、あたかも「価値実体」や「価値量」をこの効用が代表し、価値関係を効用が取り結んでいるようにみえるのである。このような仮象は商品交換にはどうしても必要である。この仮象が仮象であつて、実は効用が価値で

はないということがわかるのは価値法則の貫徹を見抜く学問的な営為によつてである。従つてこのような倒錯視によつて労働生産物が商品になる。だからこの時の労働生産物は未だ価値存在であることの反省以前であつて効用そのままである。

実は商品の価値関係は効用が取り結んでいるのではなく、商品に内属する、より正確に言えば商品の第一義的存在性格である価値が取り結ぶものである。しかし眼前するものとしては商品は効用であり、商品関係は効用関係として仮現している。物を眼前するもの、自然的物理的対象性に限定して扱っていると、商品間の関係は物と物との関係であつて、人間間の関係ではないかのように見える。しかし、効用は実は価値が現われ出るためにとる仮りの姿であつて、商品は第一義的には価値であり効用は衣裳にすぎない。この価値は実は労働生産物が人間の現存在であることを意味しているのであるから、物と物との関係として現われているものは、価値関係としては人間関係であつたのである。この関係が人間関係を物と物との関係に「置き換え」る関係である。それは価値法則が交換を支配している事実の認識によつて発見の手がかりを与えられるのである。

しかるに、この置き換えでは価値が人間の現存在であること、価値関係が人間関係であることは蔽われている。そこで、価値はあたかも人間でない自然物としての労働生産物の対象

的性格であるかに思われるのである。労働生産物を人間の現存在として把握してはじめて、この関係が人間関係であることがわかるのである。ところがマルクスは価値の実体を抽象的人間労働の凝結として把握することによって、価値関係を人間関係であることまでは捉えたが、労働生産物を人間として捉えていないために、価値関係が労働生産物の関係として置き換えられる論理が、単なる反映、置き換え、倒錯視で終わっている。労働生産物の第一義的存在性格を人間に還帰した価値として捉えておいてはじめて、労働生産物が使用価値を捨象した価値を本質とする商品になりうる論理が明確になるのである。原始社会と市民社会とでは労働生産物に変わりがないことに固執することが彼の誤りなのである。

こうして商品は「社会的な物」である。物理的な関係でなく、社会的な関係を取り結んで相互に支配し合う物的関係であるのだから社会的な物なのである。このことは商品として労働生産物の第一義的存在性格が効用でなく価値であることを意味してわり、商品が人間として人間関係を取り結ぶことを意味している。商品は商品社会の細胞形態なのであり、この商品社会は実は特定の人間社会なのであるから、人間社会の細胞としての人間は商品なのであり、商品も人間なのである。

人間に人間の身体を商品に身体以外の自然物を表象するという固定観念が災いする。この固定観念は実は人間を物として捉えることに対する根源的なタブーから来ている。身体も

それ以外の自然物も共に自然物であり、双方とも自然対象性とともに、それらが社会的に取り結ぶ関係によって社会的な物としての存在性格を示すことには変わりはない。労働生産物が効用でしかなく自然対象性ではないことにいつまでもこだわりの、社会的な物として振まうことに奇異の念を抱き続けること自体、固定観念に災いされているのである。



## 第6節 「社会的な物」としての商品

マルクス自身、「物的関係」というと既に自然物の間の物理的な関係のみを表象し、社会的な物としての商品の価値関係をそれと区別して人間関係として把え、あたかも物的関係が物理的関係のみを指し、人間関係、社会関係を指すことがないかのような言葉づかいの中に人間を物としてとらえたくないという偏狭なヒューマニズムを露見させている。人間の社会関係も人間が物である以上物的関係には違いなく、物もそこに凝結している抽象的人間労働の凝結としての価値を本質とする以上、物自身が人間であり、物的関係は人間関係、社会関係に違いない。ただ物理的法則ではなく経済法則に左右される物的関係は人間関係であるにすぎない。このようなマルクスへの批判的視点を保持しつつ、次の文章を検討しよう。

「物が視神経に与える光の印象は……物理的な物と物との間の一つの物理的な関係である。これに反して、商品形態やこの形態が現われるところの諸労働生産物の価値関係は、労働生産物の物理的な性質やそこから生じる物的な関係とは絶対になんの関係もない。ここで人間にとって諸物の関係という幻影的な形態をとるものは、ただ人間自身の特定の社会関係でしかない。」(同上書 135～136頁)

上記の批判的視点を持つていれば、この「諸物の関係」が

文脈において効用間の関係として価値関係が幻想される事態を指していることは明白である。ところが廣松氏にとっては、この文面は商品間関係として幻想されるのは実は人間関係の投射なのだから従って商品関係は実は物的関係ではない。それ故、労働生産物が商品としてみられたり、価値を含むかみられることは幻想である。商品なり価値なりは人間の社会関係を示すための機能的な術語にすぎないのである。この認識は廣松氏にはあまりに自明であり、わざわざ注釈を加えるまでもない程である。

商品関係が実は人間関係だとわかってても、商品関係をやめられないし、労働生産物が商品でなくなるわけではない。人間関係は商品関係を離れて存在しない。商品関係として存在するのである。人間の労働は直接分業関係を取り結んで全体分のいくらだからこの商品の価値はいくらと決定されるわけにはいかない。集団や個人の労働が生産物にたん凝結し、生産物相互の関係となつてはじめて労働量も検証され、私的労働における分業体制が形成されるのである。

経済学的には商品に内在した人間の関係のみが問題なのであって、人間関係はあくまで商品関係でなければならぬ。むしろこの商品も労働生産物として存在し、労働生産物が商品なのであって、商品のように見えるわけでは決していない。それ故人間関係は生産物の相互関係として商品関係なのである。だからマルクスが「諸物の関係」という幻影的な形態をと

るものは、ただ人間自身の特定の社会関係でしかない。」という時、効用間の関係のようにみえる価値関係は人間の社会関係であると述べているだけである。この人間の社会関係も価値関係である以上、商品としての生産物に対象化され凝結している社会的実体として抽象的人間労働の関係なのである。だから人間の社会関係は諸物の関係として現われなければならない。しかしマルクスはこの文脈では諸物を自然物としての効用の意味に使っている、商品としての、社会的な物としての諸物の関係という把握が「人間自身の特定の社会関係」では明確ではない。つまり一方的に諸物の関係を人間の関係に引き戻しているために、人間関係としての労働の関係は諸物の関係ではないかのような誤解が生じやすくなっている。生産物の関係でないような人間関係は経済学の対象外である。

## 第7節 「商品世界の物神崇拜」論とその問題点

「宗教的世界の夢幻境」では「人間の頭の産物が、それ自身の生命を与えられてそれら自身の間でも人間の間でも関係を結ぶ独立した姿に見える。同様に商品世界では人間の手の生産物がそう見える。これを私は物神崇拜と呼ぶのであるが、それは労働生産物が商品として生産されるやいなやこれに付着するものであり、したがって商品生産と不可分なものである。」(同上書<sup>136</sup>頁)

ここでマルクスは「商品世界では人間の手の生産物」が「それ自身の生命を与えられてそれら自身の間でも人間の間でも関係を結ぶ独立した姿に見える」ことに留目している。労働生産物は人間が創出したものであって、人間によって使われるものである。だからいかに人間から独立した関係を持つように見え、また、人間に対して独立して、ある場合には人間を生産物が支配するように見えても、それは実は人間の社会関係の屈折した表現であるに違いない。人間からの独立性は仮現であり、あくまで独立的なものと思ひ込むのは物神崇拜である。

イギリスでダッライト運動という機械打ち壊し騒ぎが起つたのは、労働者たちが機械に支配され、機械が自分たちを苦しめる元凶だと考えたからである。しかし機械がなくなるこ

とは労働者にとつて露頭に迷うことでしかなく、資本家の蒙むる打撃は部分的であり、一時的なものにすぎない。階級関係そのものの止揚にはならないのである。

現代では核兵器が人類を滅亡の淵に追いつめている。しかし核兵器は現代が科学技術の最高水準を用いての総力戦の時代であることを示しており、核兵器の廃絶は実は国家間対立の緊張が根本的に解消しない限り不可能であるし、仮に核兵器が廃絶されたとしても、別のさらに強力な兵器がそれにとつて代わるだけである。もっともかといつて、栗本慎一郎のように核兵器廃絶運動をナンセンスと考えるのは暴論であるが。

機械や核兵器は実は人間とは別物なのではなくて、人間の化身であり、他者に対する支配力なのである。だから機械や核兵器を人間からの物の独立、人間に対する物の支配と把握するのは幻想であつて、機械は資本家の非有機的身体であり、核兵器は国家権力の肉化、物質化したものであると把握すべきである。

だから労働生産物どうしの関係である商品関係も実は価値関係であり、社会的実体としての抽象的人間労働の量的関係なのである。それは人間の抽象的現存である抽象的人間労働の間の関係であり、人間の社会関係に他ならない。ただし、それは最早、身体としてだけ把えられた人間の社会関係では

なく、労働生産物となつた人間の社会関係なのである。もし人間を身体としてのみ把えるならば、労働生産物は人間の五体ではないのだから、その関係はあくまで人間から独立した関係と思われてしまう。労働生産物も結局は人間の現存であり、その相互間人間の社会関係の一つであることを洞察すれば、人間からの独立性も仮現であつたことが理解できるのである。

もちろん、労働生産物どうしの自然的関係や、人間に対する自然的対象性を注視すれば、労働生産物は、身体の外部に立ち、自然的関係を身体から独立して取り結ぶ主体として認知される。しかし労働生産物の商品としての対象性は価値対象性であり、商品関係は価値関係である。しかも商品である労働生産物の第一義的存在性格は価値であるのだから、商品関係としての労働生産物の相互関係や人間に対する関係における独立性は仮現なのである。

問題はマルクスがこの労働生産物の人間からの独立性の仮現を「物神崇拜」と表現しているが、そのことのはである。物神崇拜は物を神として、或いは神的なものとして崇拜することである。物自体は物である限り、神ではありえないにもかかわらず神として崇拜される。「呪物信仰」と訳し改えても物が靈力を宿すと憶い込むことであるから同じことである。だからそれは幻想であり、非合理的な信仰として批難されている。商品に関して言えば、労働生産物はあくまで自然

物である、にもかかわらず商品形態では価値になる。そこでは効用（＝使用価値）が価値とみなされる。だから物神崇拜（呪物信仰）であるというわけだ。

ところが商品社会では、労働生産物の第一義的存在性格として価値があるのだから、労働生産物が価値であること自体は決して幻想ではない筈である。もし商品に抽象的人間労働が実際に凝結しており、価値も内在しており、しかも商品が労働生産物であるならば、労働生産物を価値物とみなすことには錯視はない筈である。ところが「物神崇拜」「呪物信仰」という言葉にははつきりと批判的な響きを感じられる。マルクスは労働生産物は価値ではなく、効用にすぎないと考えているわけであって、商品となつてはじめて価値物となると考えているようである。商品となつた労働生産物は最早、労働生産物であることは捨象され、忘れられており、この忘却によつてはじめて価値存在になると考えているようである。このように労働生産物（＝効用）と価値は絶対矛盾的に扱えられている。

ところが商品はやはり労働生産物であり、価値も労働生産物に凝結した労働量であるのだから、労働生産物（＝効用）の存在性格として価値が措定されざるを得ない。従つて労働生産物と価値は絶対矛盾的自己同一の論理構造を持つと梯氏は西田哲学を援用してマルクスの論理を見抜かれたのは見事である。（梯明秀著『ヘーゲル哲学と資本論』参照）

私としては商品となつた労働生産物は第一義的には価値存在であるから、これが人間の現存であり、人間関係を取り結ぶこと自体は少しも錯視ではないと考える。たしかに物が人間となると考えるとこれは物神崇拜と同様の論理を持つことになる。私はそのような批判をむしろ喜んで甘受したい。なぜなら、物が人間であることを幻想と考えるのは、物と人を抽象的に区別し、その区別に固執しているからであつて、価値となつた労働生産物は人間労働を自己の本質としている以上、立派に人間になつて見抜いていないからである。（拙稿「物と人間」『立命館文学』所収参照）

価値が効用の捨象においてはじめて措定されるという事情は、決して商品が労働生産物であることの捨象によつて成立することを意味しない筈である。労働生産物の存在性格として効用も価値もある。一方で効用はその自然的属性であり、他方価値は社会的属性である。価値は労働生産物が商品社会において存在資格を得るための優先的な存在性格であり、効用はそのために価値が取らざるを得ない仮りの姿にすぎない。価値はこの効用の具体性を捨象したところで労働生産物が抽象的な価値として扱え返されたものである。それ故労働生産物が商品となつても、労働生産物でなくなる必要はない。むしろ抽象的人間労働の凝結物としての抽象化された労働生産物は、商品の実体性の根拠である。労働生産物を使用価値としてだけ扱えるマルクスの論理は、商品の実体性を仮現とす

る廣松氏を勇気づけるだけである。

ところで「物神崇拜」という表現から、価値が労働生産物の存在性格でなく、抽象的人間労働の凝結もだから「物神崇拜」に基づく幻想だとしたら、価値は労働生産物から離れ、逆に外的に労働生産物を規制し、機能的、函数的に社会関係の中に位置づける量的比となる。つまり社会関係は労働生産物とは別に存在し、この社会関係が機能的に労働生産物を取り扱うための機能的概念として商品・価値・抽象的人間労働という言葉が使用されていると廣松氏は解釈してわられる。

廣松氏にすれば、労働生産物も人間との対象関係や様々な自然的対象関係などの関係、事態に還元されるものであり、その意味で労働生産物に内在するとされる価値も関係に還元され、社会関係の投射にすぎないわけである。

しかるに社会関係なるものがあるためには人間の身体や生産物を包摂する様々な人間的自然がなければならない。関係の第一義性を説かれても、たかだかそれらを構成する諸物をあくまで関係の契機にとどめよと云う要求にすぎない。諸契機をあくまで契機であり自体的でなく実体的なものでないと叫んだところで、それぞれの契機が契機たりえ、それによって社会関係というどこかい生々しい現実を構成するだけのものであるためには、それ自身余程しつかりした存在根拠を自己自身に持たなければならぬ。結局、社会関係は諸物の関

係として把え返されざるを得ないのではなからうか。実際に商品として交換されているものに対して、これは関係から商品と思われるだけで、そのものとしては労働生産物であり、価値が内在しているように思われているだけです、といくら叫んだところで、それが立派に商品として価値物として通用するからには、その物に社会関係を投射するだけの立派な根拠がある筈であり、その根拠を価値と云ってるのだから価値は内在的だという主張と水掛け論になるだけである。

マルクスは労働生産物が商品であることを検討する際、先ず第一・二節で社会的実体としての抽象的人間労働の凝結が価値であることを論証し、それを前提として価値量・価値形態を展開した。そうすることで労働生産物が商品形態をとり、価値関係を取り結ぶ事態を人間労働の相互関係として把え返すことに成功したと考えたのである。だから価値関係は実は人間関係だと確信した。しかし労働は労働生産物に凝結し、価値はその存在性格になつてしまっているから、今更、価値や抽象的人間労働を労働生産物から引き揚げることはできない相談であり、あくまで生産物に内在した人間の現存であり、人間関係である他ない。そうすると労働生産物は人間になつてしまいこれは困るとマルクスは思った。そこで労働生産物は使用価値であると把え、価値はその捨象によって成立するから、この捨象によつて物と人間の等置を避けようとしたのである。かくして価値は商品に内在はしても物(≡使用価値)ではない、という論理で労働の凝結を前提とする投下労働価

値説と、価値は生産物の属性ではないという議論を調和しようとしたのである。

廣松氏は投下労働価値説と物神性論の矛盾を厳しく批判的に扱えた、その点は高く評価すべきであろう。ところが氏は物神性論の中の弱点を改めるのではなく、逆に商品の価値内在まで仮現とすることによって投下労働価値説を根底的に否定し、それに基づく叙述をすべて物象化的倒錯視に陥っている読者への叙述の便法としてしまったのである。

しかしマルクスはただ 労働生産物自身が価値なのではなく、そこに凝結している人間労働の抽象的な姿が価値対象性を示す実体なのだ と言いたかっただけである。廣松氏は抽象的人間労働の凝結を実体的に把握することからくる矛盾をいくつか挙げられているが、それについては逐一反論しておいた。従ってここで問題にすべきなのは、この価値実体の存在の場所である。

労働そのものはたしかに身体的活動であるが、それが価値であるためには生産物に凝結したものでなければならぬ。だから凝結し物化したものとしてはそれは労働生産物でなければならぬ筈である。それ故価値は労働生産物の抽象的性格である。抽象的であるという意味においては効用（＝使用価値）は捨象されているが、労働生産物であることまでは捨象されていない。従って価値関係を人間労働の間の関係とする

ならば、それは労働生産物となった人間労働の間の関係であり、物と物の関係としての人と人との関係である。だから、これを物象化として扱え、物のくせに人として振るまうので物神だと扱えるとしても、だから倒錯視とすることはできないのである。

マルクスは価値関係を効用関係ではなく人間労働の関係であると扱え、効用関係と思われていることを倒錯視と考えた、これは正しい。しかし人間関係であるから物と物の関係ではない筈なのに物と物の関係になっっていることを物神崇拜とした、ここに物を人として扱えることができない弱点があるのである。

しかし、物と物の関係として人間労働の関係が定立される根拠を抽象的人間労働の凝結が価値の実体であるという命題に持っている以上、マルクスの投下労働価値説は物神性論においても貫徹されているのであって、その確信は少しも揺いでいない。とは言え、物と物の関係を人と人の関係の倒錯視と扱えれば、価値は物に内包されず、従って抽象的人間労働も物に凝結していることにはならない筈だという廣松氏の解釈はマルクス批判としては核心を衝いたものである。

ただ残念なことに廣松氏はこれを論拠に抽象的人間労働の凝結の否定へと進まれる。ところが抽象的人間労働の凝結こそはマルクス商品論、価値論の大前提であり要諦であって、

この否定は実はマルクス経済学の全面的否定を帰結せざるを得ないものである。

## 第8節 自然的規定と社会的規定

労働生産物そのものは原始社会でも市民社会でも、また将来の共同社会でも労働生産物であることに変わりがない。だから、労働生産物が商品であるということ、また商品になるということは労働生産物という規定からだけ導出できるものではない。そこでマルクスは労働生産物（使用価値としての）はそのものとして価値ではないと考え、そこに含まれ、凝結している抽象的人間労働が価値であると考えた。そうすると価値は労働生産物（＝事物）に内属する規定性ではなくなってしまう。事物に凝結しているながら事物に内的な規定でないとするのは一見矛盾しているが、事物を効用（＝使用価値）と捉えるマルクスにあってみれば、使用価値の捨象が価値である以上、この事物は抽象的人間労働の凝結に還元され止揚されてしまつて事物性を喪つているのである。

廣松氏は『経済学批判要綱』での「固定資本と流動資本」に関するマルクスの見解を取上げ、マルクスがいかに事物の内的規定として社会的規定を捉えることに反対したかを紹介される。「経済学者たちの粗笨な唯物論、人間の社会的生産諸関係ならびに物象が受けとる諸規定性を当の諸関係に下屬せ

しめられた（包摂された 大月書店版）ものとして、事物の自然的属性として考察しようとするのは、同様に粗笨な觀念論でもあり、まさに物神崇拜である。この物神崇拜は、社会的諸連関を事物に内的な規定性とみなして事物に所屬させ（のせいじつ）にすることによつて、事物を神秘化してしまふ。<sup>1</sup>

(Grundrisse, Dietz Ausgabe, S. 579)

事物の自然的属性として社会的諸連関を捉えることを事物に内的な規定性として諸連関を措定することとマルクスは考え、これを事物の神秘化、物神崇拜と捉えている。この場合の事物もやはり使用価値である。

ある事物が固定資本であるか流動資本であるかは、生産過程でその事物が果たす役割によつて決まるものであり、固定資本、流動資本が事物の自然的属性であるわけではない。事物そのものをはじめから、固定資本、流動資本と考えることはできない。

マルクスによれば、あくまでも資本というのは関係規定にすぎない。事物を固定資本と流動資本に振り分け、生産過程を構成するのは人間であつて、事物そのものではない。だから事物そのものがあたかもその自然的属性によつて生産の社会的諸連関をつくり上げるかに考えるのは物神崇拜である。

その上、資本として取り扱われる以上、自己増殖する価値であり、固定資本と流動資本の相違はそこに投下された労働量が徐々に生産物に転入するか、一ぺんに転入するかの違いでしかなく、あくまで凝結した労働の関連を言表しているにすぎない。その意味では事物は固定資本でもなければ流動資本でもない。そもそも資本ではないのである。事物は生産過程で徐々に或いは一ぺんに消滅するが、資本は融解し流動状態に戻って新たな生産物に凝結していく抽象的人間労働を主体としている。資本とはあくまで価値であり凝結した労働量なのである。マルクスは資本にもやはり抽象的人間労働の凝結を前提しているのであり、廣松氏の解釈はやはり的を得ていない。ともかくマルクスはこうして資本を事物の内的規定と考えないことになる。

ところで私はマルクス流にはまさに粗笨な観念論者、粗笨な唯物論者、物神崇拜者である。生産を構成しているのは原材料であり、機械であり、その他の工場施設であり、人間の労働力である。それらはその自然属性によって生産を構成し、生産物を産出している。製鉄において鉄鉱石の自然属性は、鉄の原料であるということにある。溶鉱炉の自然属性は鉄を溶かす炉であるということにある。このように自然物の相互関係として生産関係がなければそれは自然的関係となりえず生産物を産出することはできない。生産関係に包摂された諸規定性をそれぞれの事物の自然的属性、内的規定として把えてはじめて生産過程を正しく作動させることができるのである。

る。

価値増殖過程として生産過程を把え返せば原材料は流動資本であり、機械及び工場施設は固定資本であり、これらは不変資本である。これに労働力が可変資本として稼動して、価値増殖過程として生産過程が活動する。仮に鉄鉱石という事物が資本でなければ、資本は凝結した抽象的人間労働なのであるから、鉄鉱石に凝結した労働は価値とは言えず、鉄に転入することはできなくなる。もちろんマルクスは鉄鉱石に凝結しているのは採鉱という具体的有用労働であって、抽象的人間労働は価値に凝結していると考えている。しかし少なくとも鉄鉱石という具体性を捨象したこの労働生産物には抽象的人間労働は凝結していなければならない。そうでなければ価値を持たないものを集めて価値増殖を行なうということでもない背理になる。

だからマルクスは事物の効用(≡使用価値)に価値を内属させるのは物神崇拜であると言うに止めるべきであった。事物(≡労働生産物)が価値を有し、労働力の稼動と結びついて全体として価値増殖を行っているというのはまぎれもない事実であって、これが事実でなければ資本制的生産も事実でなくなる。原材料、機械、諸施設労働力は生産諸関連において、社会的な物として諸連関を構成し、そこで社会的規定性を自己の自然的属性に相応して受け取り、内的規定としているのである。鉄鉱石は鉄分を高度に含むが故に、鉄の原料となり

製鉄工業を担っており、これが価値増殖過程である限りで、社会的規定として流動資本として関係する主体である。価値増殖過程としての生産過程を立派に担っている以上、鉄鉱石はあくまで鉄分を含む鉱物にすぎず、資本というのは人間の手前勝手な規定でしかないと言ってもそれは大して意味のある立言ではない。鉄鉱石は採鉱の際に抽象的人間労働をたっぷり凝結したのであるから価値物として商品になり製鉄資本に買い取られたものであり、製鉄の過程で立派に原料となり価値増殖のための流動資本となっているのである。抽象的人間労働を体化していること、価値を含んでいいること、このことの立言、主張こそが意味があるのである。

マルクスのこのような把え方は、自然物としての事物と人間の現存としての労働をあくまで別物として把える把え方である。機械は自然物としてはあくまで自然物であり、人間の労働の凝結した物としてはあくまで資本であり、資本である以上、それは事物ではない。価値増殖過程はあくまでこの資本の関連であつて、自然的過程と混同してはならない。混同すれば価値増殖過程は自然過程となり、物神崇拜となる。つまり、永遠に価値増殖過程は止揚されなくなってしまうと考えたのである。ところが、価値増殖過程は現実には自然的過程として実現される他ないから、実は同一過程の表裏の違いではない。梯氏言つところの絶対矛盾的自己同一である。

同じ自然的過程が資本制的生産様式では価値増殖過程とも

なり、共同体的生産様式では単なる効用生産過程ではないということはいかに解すべきなのか。価値増殖過程は自然的過程が人間の労働量の視点から把え直されたものであるということ、この認識には異議はないだろう。資本制的生産様式、商品生産はこのような人間の労働量の視点からの把え直しを法的に要請している生産様式である。ということは自然的過程を人間の労働の凝結過程として把えるように我々に迫っているのである。

自然的過程が価値増殖過程として機能する社会的諸関連にあつては、その中ではこの自然的過程をあくまで自然的過程としてだけ把えていたのでは、どうにも経済的諸関連はつかみようがないのである。これは現実であつて、この現実を無視することはできない。だから我々はマルクスのように事物は資本ではないという視点にいつまでも止つていいることはできない筈である。たとえ事物が資本でなくなり、商品でなくなり、価値存在でなくなる社会が以前に或いは将来にあるとしても、その時はその時であつて、現実においては事物は資本として把えなくてはならない筈である。自然過程は不変であり、社会過程は可変であるという教条を振り回して、人間と自然をあくまで別物と考えるとところに混乱のもとがあるのである。

人間も自然も一体であつて、共に変化していく、人間が共同体的結合のもとにある時は、自然過程は単に効用生産過程

でしかなかったが、商品生産社会となつて価値生産過程としての性格を示すようになり、資本制社会となつてそれは価値増殖過程となつた。将来、新しい共同体社会になれば、自然過程は価値増殖過程であるという性格を止揚することになるだろう。このように把えるのが一番自然ではなからうか。

生産物が商品として人間にとつて外的存在者として現われ、その価値が盲目的な法則によつて規定され、それに人間が翻弄されていると考えられていたものを、実はその商品の価値は人間の労働量によつて規定されていると見抜いた古典経済学の業績は偉大である。そのことによつて人間に外的に対立している商品関係は逆転して、人間の労働の諸関係として把え直されることが可能となつた。労働の生産物は最早単なる自然物ではなく、人間の労働量の凝結物として把え直されたのである。かくして我々は労働の生産物を人間の現存する姿として、人間自身として把え直すべきである。労働の生産物は商品になることによつて、かえつて人間に還歸しているのである。

もちろん諸個人の意志から独立し、価値関係を取り結び、諸個人を翻弄するという商品の本性はこうした認識によつて解消するものではない以上、諸個人にとつてあくまで商品は外的であり、対立物である。しかし、このような経済法則の盲目的支配、そのもとでの諸階級の対立、大多数の人民の窮乏化という現実的矛盾にもかかわらず、価値の源泉が労働で

あるという認識は、労働生産物が実は人間の現存している姿であるという認識を照らし出すものである。

労働の生産物は商品としては一定量の労働の凝結物である。自然的生産過程を労働量の視点から把え返す商品社会の経済法則のもとでは、労働の凝結物であるという性格が自然物であることの自然的規定性に先行する。それ故、労働の生産物は特定の自然物であるまゝに抽象的人間の現存として商品であり、社会的な規定が自然的な規定に優先するのである。このことは人間と自然、人間と事物をあくまで別物と考えること正しく理解できない。それこそ絶対矛盾的自己同一となるのである。梯氏の解釈はマルクスの弱点をそのまま見事に論理化したという点で、梯氏こそマルクスの唯一の正統な継承者である。

## 第五章 名探偵廣松氏の見事な推理

### ―マルクスの叙述の便法について―

『資本論の哲学』で最も注目し、最も感服させられるのは何と言っても、廣松氏の名探偵ぶりであって、氏の頭脳の明晰さは実に驚嘆させられるばかりである。

廣松氏はマルクスが投下労働価値説に立つて叙述している内容はすべて暫定的な立言であり、読者の常識に合わせたものであって、叙述を展開していくうちに、それが矛盾していることに気付かせ、再び規定し直されていると言っているのである。

我々何千万人に及ぶ『資本論』読者はすべてつかつかにも投下労働価値説に立つたマルクスの叙述をそのままマルクス自身の見解と信じ込んできたのであるから、もし廣松氏の推理が正しいとすれば、これは画期的であり、マルクスの真意を汲み取れなかった我々は実に情けない読者であったことになる。それにしても、読者の水準もよく弁えず、手の込んだ叙述の便法を行ったマルクスを何と評すべきであろう。もちろん私としては投下労働価値説を真理として受け止めているので、仮に廣松氏の推理が正しいとしても、その時はマルクスを廣松主義者として批判するつもりである。

私は既に本書において、廣松氏が投下労働価値説を批判し

た論点については総て反論を加えておいたし、それを繰り返す必要はここではない。また、マルクスが物神性論で展開した論理が、廣松氏流解釈のつけこむすぎを与えており、その点の修正が必要であることは認めるが、マルクスの意図としては物神性論にも投下労働価値説が根拠になっている。そのことについても既に触れておいた。

もしマルクスが投下労働価値説を脱却していたとすれば、マルクス自身投下労働価値説による叙述を行うことはなかった筈である。廣松氏によればそれは一つには価値の実体論的規定を形態論的規定に先行させる必要があったことに起因する。廣松氏はマルクスのベイリー批判に着目しており、諸商品の価値を諸商品に向けられた評価の相対的、名目的な量に還元するベイリーの価値ノミナリズムに対置して、諸商品の価値を当該商品を再生産するに必要な労働けとして把えるマルクスの立場を賞揚される。その際、廣松氏によれば、この再生産に必要な労働量は当該商品に投下された現在完了の労働ではなくて、近接未來的な労働である。従って廣松氏は、その意味では労働価値説を採っておられるが、決して投下労働価値説ではない。つまり、人間が特定の社会的諸関係において分業に携わる際、その生産物を価値評価して配分する基準として必要労働量が有効であり、その必要労働量を当該商品の価値量として取り扱うということになる。このような把え方に対する批判は既に行っているので再論の必要はない。

廣松氏は必要労働量を当該商品が代表する必然性、氏流には人間たちが当該商品に必要な労働量を社会関係を媒介して反映するプロセスについての科学的説明は一切捨象されている。そのために氏の論議は投下労働量に必要な労働量を故意に対立させて、投下労働価値説を論難しているという印象を受けるのは私一人ではあるまい。それはさておき、必要労働として当該商品の価値量を測定するためには、当該商品が必要労働量を代表していることをひとまず前提してかからねばならないとマルクスが考えたことと廣松氏は解釈されているようである。

しかも廣松氏の解釈では、マルクスは叙述を必要労働量がいかにして諸商品に反映するのか、その仕組みを社会関係や生産過程から説き起こすことは出来ない。何故なら、そのような関係は既に商品の生産に関わる関係であり、その際、商品は前提されているから、商品の説明が先になされていなければならぬからである。ところで商品を生産過程に先立って叙述する際には、必要労働量というのは再生産過程での労働量であるので、この用語を先取り的に使用するのはいかなる相談である。だからマルクスは商品の価値を単に諸商品の評価の相対的な関係から把握するベイヤール流の相対的価値論をしりぞけるためには、不易の実体的なものによってひとまず価値を測定しておかなければならないと考えたそうである。その為、価値は古典経済学流に商品に投下された労働量として叙述されることになったというのである。

元々、労働は総社会的労働の一分肢でしかあり得ず、社会的に規定されたものである。ところがこのような社会的関係はひとまず捨象されている以上、この労働は具体的な個々の商品に依りて投下されたこととされている労働ではない。しかるに具体的な使用価値を産出する労働を価値の実体としたのでは、何故、生産物が価値規定を受け商品となるのかは導出できない。そこで「単なる生理学的な意味での労働力能の支出」として抽象的人間労働をひとまず具体的有用労働から区別する必要がある。

こうして価値が商品間の関係として、更には社会関係の反映規定として成立する価値形態論に先がけて、ひとまず「単なる生理学的意味での労働力能の支出」として実体的に測定しておく、これが価値形態論の展開をまっとうして「社会的実体」として再測定されることになる。だから廣松氏は「生理学的意味での規定と「社会的実体」という意味での規定を矛盾したものとして扱えよう」とされ、かなりの紙幅をさかかっている。このことについても詳しく反論しておいた。ともかくこれによつて抽象的人間労働とその凝結としての価値が社会的規定として見直され、価値実体は再生産に必要な労働量が商品に反映したものを抽象的人間労働の凝結として仮言したものであったことが了解されることになっている。

ところでマルクスは商品の二要因や労働の二重性を説く際「抽象的人間労働を「社会的実体の結晶」として扱え、また単

純労働に還元して、社会的平均的必要労働時間を測定しているが、これらは既に社会関係を前提している。だからこれらは廣松氏によれば価値形態論ではじめて展開される筈の総社会的労働や社会関係を前提しており、相互前提になっているというのだ。我々にすれば商品そのものが関係規定である以上、実体的に価値を測定する場合も社会的実体として、総社会的労働を前提せざるを得ないのは当然と考える。生理学的云為は抽象的人間労働の抽象的性格の形容でしかない。このことについて廣松氏は相互前提では困まるから、相互前提になっている規定よりも

「生理学的云為」の規定を押し出しているのだとされる。そして廣松氏は価値形態論を商品所持者の交換論理として把握することによって、抽象的人間労働を、社会関係、私的分業関係から商品の価値量を測定するための機能的用語として把え返すことになる。商品所持者が商品を交換する際、同一労働量が当該商品の双方に体化されているかにみなすことによつて等価値であるともなされる関係として価値形態をとらえるのである。その際、抽象的人間労働が実際に凝結しているかどうかは既に前提ではなく、そのように仮現することが重要なのである。

では何故マルクスは価値形態を商品所持者を捨象して商品自体の価値関係として展開したのか、私の解釈では、価値が抽象的人間労働の実体的な凝結として既に測定されている以上、価値関係は商品に凝結している抽象的人間労働の相互関

係である他なく、商品所持者は首を突っこめない筈だからである。このように抽象的人間労働の凝結を前提にして価値形態論が展開されているという観点から廣松氏に対する批判を行つておいた。

氏によれば商品所持者が価値を測定する論理としての価値形態論を反省して物神性論では積極的に労働生産物は価値を含んでおらず、従つて抽象的人間労働の体化、凝結というのは仮言であつたことが明確にされている。だから価値は人間労働の私的分業関係の反映であり、再生産に必要な労働量が当該商品に社会関係から被媒介的に投射したものにすぎず、労働が投下されて価値に凝結し、これを労働生産物が自己の内を含んでいて、労働生産物そのものが価値物であり、商品であるというのは物神崇拜であるということになる。もちろん商品社会ではこのような物神崇拜的倒錯視が汎通していて、あたかも労働生産物に労働が凝結し、商品として自ら価値関係を取り結び、社会関係を形成しているかに見えるが、実はこれは特定の社会における人間間の社会関係にすぎず、人間関係が物と物との関係として仮現している幻想であると、このように広松氏は理解されるわけである。

マルクスが物神性論で強調していることは労働生産物という事物(≡使用価値)ではなくそこに凝結している人間労働が価値であるということである。内的規定でないという意味も商品の内的規定でないと言つのではなくて事物(≡使用価値)

の内的規定でないと言うにすぎない。たしかにマルクスの物神性論だけを抽出すれば廣松氏の解釈は成り立つが、それは物神性論までの叙述と著しく矛盾する。そこで廣松氏は暫定的立言とその修正というパターンで商品論の論理展開を把え直されたのである。

## 結びにかえて

廣松涉著『資本論の哲学』について批判すべき点はすべて批判を完了した。一書に対して十万字に及ぶ批判は膨大にすぎたかもしれない。しかしマルクス経済学の根幹に触れた議論であり、しかも世界観的な了解の仕方に樟さず議論でもある以上、単に氏の叙述の矛盾点や欠陥、誤認等に対するチェックに止めることはできず、積極的に私の自説を対置しての全面的対決の体裁をとらざるを得なかつたわけである。しかし本書の批判は未だ廣松哲学全般に対する批判への序曲にすぎない。廣松氏の全業績に対する綿密な検討と氏の名著『世界の共同主観的存立構造』『事的世界観への前哨』及び現在氏が代表作にすべく取り組んでおられる『存在と意味』に対する本格的な批判を今後行っていかなければならない。

廣松哲学に対してマツハ主義の再来、現代観念論諸学派の混合物等々のレッテル貼りだけで形式的な批判を行って事足

れとする傾向が伝統的な弁証法的唯物論の側にあるならば、極めて不幸なことである。まともに採り上げて批判すること自体廣松哲学に対して市民権を付与する結果になるといつ危険があるのかもしれない。しかし弁証法的唯物論にとつて、廣松哲学は現代観念論の諸潮流が事的世界観という形で面目を一新して、世界観的次元で最も根底的な攻勢を弁証法的唯物論に対してかけて来ているものである。我々は弁証法的唯物論とはそもそも何であるのかを問い直しつつこの攻勢を受けて立たなければならぬ。(このいささか硬直した姿勢は20世紀に入った現在、修正されるべきである。現在では私は、「哲学の大樹」という立場である。つまり弁証法的唯物論も相対化して、様々な哲学が合い補い合つて、厳しい相互批判を前提にした対話によって、巨大な哲学の大樹を形成している」という立場にたっている。)

時代はまさに転換期である。二十世紀は既に押しつさり、二十一世紀に向つて、新時代を担うべき新しい思潮が次々と沸き起こり、格闘を演じつつ淘汰されなければならない。弁証法的唯物論もこの格闘の炉の中で流動化し再生される必要がある。既に政治思想の分野ではマルクス・レーニン主義という用語すら死語化しつつあり、プロレタリア独裁という観念でマルクス主義を象徴させることもできない。哲学思想においても弁証法的唯物論はその内外から問いかげの前に大いに動揺を見せるに違いない。「物から事へ」という廣松氏のスローガンはその際無視できない意義を持つことになる。

私が廣松哲学との対決を極めて重大なものと考えるのはその為である。

『資本論の哲学』の批判を通して私が得た最大の収穫は物神性論に対する再検証であった。廣松氏が最大限に依拠したマルクスの「事物の価値内在の否定」の命題に対する批判的検討を通して、私は「人間＝商品」論の立場を更に確固とすることができたのである。この点に関してマルクスを全面的に擁護する立場からの批判が頂ければ幸いである。

なお本書の叙述は批判論文であるにもかかわらず、廣松氏の叙述を直接引用し、逐一これを批判するという体裁をあまり採っていないという欠陥が指摘されるかもしれない。そのため、氏の見解に対する私の浅薄な理解が露呈し、後で冷汗をかくことが多いかもしれない。氏に対する誤解が読者に悪影響を与えたとしたら、ひとえに非才の為せる業であり、御寛恕を願うしかない。ただ氏の叙述の引用があまりに冗長にすぎると紙幅が膨大となり、読者にとって苦痛ともなりかねない事情も勘案してのことである。もちろん賢明な読者は私の氏に対する理解をそのまま信じ込むことはなからうし、氏の『資本論の哲学』を熟読されるに違いない。そのことによつて氏に対する理解が助長されるとすれば、本書は廣松氏自身にとつても有益である。

もちろん本書の意義は廣松説に対する批判ということに加

えて、自説を廣松説との対決の中で練磨し、豊富にするということであつて、そのことの方により大なる意義を認められる読者がありとすればこれ以上の幸福はない。そのような難い読者には近く上梓を企図している『人間学的商品論』に御期待を乞う次第である。ただし浅学非才に加えて、研究者としての社会的地位を認められない私の出版計画であつてみれば、それがいつ実現の榮譽に与れるか天のみぞ知るところではある。

最後に本書の出版にあつて、経済哲学研究会の仲間の暖かい支援と励ましに厚く謝意を表したい。特に発行人を引き受けて頂いた藤田友治氏には大変御尽力を頂いた。本書は藤田氏の御尽力と茨木教材社の良心的な仕事によつて支えられているところ大である。改めてここに謝意を表する次第である。

## 第三篇 廣松渉・物象化論における「物」 把握批判

### 1 廣松説の素描

この論稿は一九八一年発行の『季報唯物論研究3』に掲載されたものである。

#### 目次

1 廣松説の素描	157
2 事態函数の項としての「物」	158
3 主体⇨実体としての「物」	160
4 存在と意識の関わり	163
5 「物」の認識と個人の成立	165
6 主・客図式と「物」の認識	167
まとめにかえて	170

世界を構成している実体、要素を物質的なものと捉えるか、精神的なものと捉えるかが唯物論と観念論を分けると言われている。廣松氏は、そのいずれもが主観・客観を二元的に対立させる近世的世界了解に基づくとして、端的に両者を超克しようとする。(『マルクス主義の地平』、勁草書房、一九六九年)

意識から客観的に自立しているかに思える物質は、実はそれ自体で存在しているわけではない。存在は意識された存在でしかないのである。物質の属性と考えられているのは、感覚的諸要素にすぎない。質量、密度も属性と思念されるのは、主・客を包む事態の連関を客体に一方的に固定し、物に帰属させたからである。時間・空間は物質の容器ではなく、諸事態の連関の形式を示す機能的・函数的な概念である。(『事的世界観の前哨』勁草書房一九七五年)

主観的な意識も自存しない。常に何かの意識であり、何かを離れて実体⇨主体としての主観が自立しているのではない。廣松氏は主・客図式を批判した上で、氏独特の四肢的な認識構造を明らかにされる。対象は、インクのシミが文字、木材が机、身体が教師と言った具合に、「それ以上の或るもの」そ

れ以外の或るもの」として意味づけられて認識される。つまり、対象は、意味と素材の結合体「意味成体」として二肢構造で把えられる。

認識主観も二肢的に把え返えされる。意味は社会的な協働関係に基づいた共同主観的形成物である。だから意味を付与するのは、社会的な存在被拘束性に即してであり、社会的に妥当する仕方に即している。従って個人は人としての普遍性において行為し、認識する。つまり、社会的連関での役割を個人が演ずることになる。哲学者としての廣松氏、大工としての何々氏等の二肢的な構造になる。こうして都合四肢的な構造が認められる。（『世界の共同主観的存在構造』勁草書房1972年）

この四肢構造を通して、世界は函数的な事態として構成される。この事態は主観に対峙する客観ではない。客観として主観に対峙している事態は物象化して把えられた事態に他ならない。

世界は人間をもその函数的な連関の項として包摂する。連関の結節としての項も、それ自体函数的な事態である。それぞれの項も諸連関の結節でしかないから、それを把握するには諸連関の総体、宇宙の全体を把握しなければならない。従って、ある事態を把握するのは、体系的、弁証法的でなければならぬ。そこで廣松氏は主・客図式の止揚としての事、

事態を原始函数として世界を体系的に構成する立場をとられる。（『弁証法の論理』青土社一九八〇年）

## 2 事態函数の項としての「物」

廣松説は「物」を諸関係の結節として把える。物は形而上学的な実体ではないことは我々も認める。廣松氏は、事態を主・客図式によつて物象化することで「物」が把えられるとされるが、その事も認めてよい。ただし、我々は事態を物象化することが必ずしも倒錯ではないと考える。

廣松氏は、四肢構造を認識論と存在論の同一性に立脚して把えるので、存在の要素に人間の意識を組み込まれる。存在は意識された存在であり、事態は意識において成立する。かくして、主・客の二元的対立は超克される。（『論理』）

事態が人間の意識を介して成立するなら、人間に先行する自然史は、事的世界観では存在の資格を失なう。廣松氏は、時間は物の存在性格であつて事は非時空的であるとされる。だから、時空は事態を物象化的に錯認する時に措定されるのである。人間に先行する自然史などどこにもないと言つのである。（『もの・こと・ことば』勁草書房、一九七九年）

我々も「物は事態である」という命題を受け容れる。世界

は、様々に生起する事態の連関でしかない。しかし、事態が連関し展開しているならば、この連関には連関する項が必要である。項もそれ自体では事態であるが、項としての結節性がなければ力オスでしかない。廣松氏は、従って、事態は函数であるとされ、項は函数的な項であるとされる。

函数としての事態は、意味を持った連関であり、それぞれの項は意味を担った定在である。その項自体が意味連関としての事態関数であるとされる。だから悪無限に陥るかと思われるが、事態自身が意識に媒介されて成立するのでその心配はない。

我々として事態を函数的に考察することに反対する者ではない。しかし、この函数は実在的な連関であり、単に考えられた函数ではない。各項も実在的に把えられなければならない。諸事態の連関は諸実在の連関でなければならない。個々の事態は全体的な事態の契機であり、現相であるにしても、逆に、全体的な事態も個々の事態の連関でしかない。

事態が連関、或いは関係であるという点に固執し、連関そのもの、関係そのものの第一義性に固執すると、それが物の連関、関係に他ならない事、又、物の連関や、事態の統合として函数化された事態はそれ自身物であることが見失われる。関係や連関は、物の関係や連関である限り、時空的存在である。廣松氏は、事態を人間的意識にどうしても媒介させようとされるため、事態を単なる関係そのもの、非時空的存在と

されるのである。

事態は、対立物の相互関係、連関であって、対立物の中に人間が介在しなければ、人間にとっての事態とはなり得ない。人間が連関の項になつている場合にだけ事態は人間的である。だから人間に先行する自然や、未知の自然物が引き起している事態が存在したし、現存していると推論するのが当然である。事態が函数的に存在し、意味を持つということが人間的であるのではない。反対に、事態が意味連関であるから、人間はその意味を把握できるのである。

事態を函数として把え、関係、連関を項としての物に対して第一義的だと踏まえた上で、項自体が事態であるとされる廣松氏の立場は、結局、物を事態に解消する議論である。氏の立論に従えば、物は事態を物象化して把えることによりて成立するのであり、事態を函数として展開することによって世界は事態によつて構成できるし、それが真の学的方法、「資本論」の方法であることになる。廣松氏の『資本論の哲学』（現代評論社）によれば、商品・貨幣・資本は物ではない、社会的な関係である。マルクス『資本論』は人間社会を事態連関として叙述しており、生産物の連関とみなされているのは事態の物象化的倒錯視によるのだということマルクスは暴露していると廣松氏は解釈されるのである。（拙著『廣松渉「資本論の哲学」批判』経済哲学研究会刊、一九八〇年）

マルクスは資本制的生産様式を物と物の関連としてでなく、物に媒介された人間の社会関係、資本を産出する人間の営為の連関として把えようとした。物の社会的規定は、人間の社会連関が物に外的に投射した規定であり、物自身に内属していると考えるのは物神崇拜に陥っているとマルクスは考えたのである。だから、むしろ、マルクスは社会連関を人間の営為からだけ構成し、物の営為とは把えていない。物と人間の抽象的、外的対立が固執されている。主・客図式を超越しているとしたら、物に属すか、人間に属すかと言うような社会規定についての議論の立て方は乗り超えられていた筈である。

### 3 主体＝実体としての「物」

物は、たしかに形而上学的実体として自存するものではない。従って、物の諸性質(諸属性)は対象性ではない。つまり、対立物との連関において措定される。この連関が事態として現われる。この連関＝事態を離れて物が在るわけではなく、この連関＝事態が対立物の統一として物である。このように、物が事態として把え返えされたとしても、物が物でなくなるわけではない。それ故、事態を物として把える事が倒錯視であるわけでもないのである。

廣松氏は、物と言え、自存的実体でしかあり得ないと懸念される。だから、あえて、事態と物を峻別され、物を事態

の物象化的倒錯視と考えられるのである。もちろん、氏は我々が、物を事態の統合、諸性質の統合と見なし、形而上学的実体としての物を認めない立場に立っていることを理解しておられる。(『もの・こと・ことば』参照)要するに、物を実体＝主体として世界を構成すれば、人間の意識に媒介されない物の實在性を推論せざるを得ず、結局、実在としての物に意識は不可欠ではなくなり、主・客図式の超越は不可能となることを懸念されているのである。

我々も、素粒子でさえ、観測装置によって媒介されて把えられ、それ故、自体的存在者ではなく、事態として把捉されることを知っている。だから素粒子は事態を説明するための機能的・函数的概念である、しかし、素粒子によって事態が構成され、世界が構成されているという推論は決して不当な推論とは思われない。

素粒子が認識主観との事態連関の中で把捉されるということとは、認識にとつて素粒子の主観との事態連関が不可欠であることを意味するにすぎない。素粒子を認識するための連関が創造される以前にも素粒子はあった筈だし、我々が素粒子を知ると知らないに関係なく、素粒子は世界を構成している筈である。廣松氏には認識論と存在論の同一性に固執する傾向が見受けられると言わねばならない。(『論理』)認識論と存在論の同一性は、廣松氏の場合、世界を事、事態によって構成しようという意想と深く関わっている。

ミクロ、マクロを問わず、世界が事態でしかないとするれば、物は、事態を主・客図式によつて二項化し、物を主観の対極に立てたり、事態を物と物に分極したりすることによつてのみ成立する。だから、主観抜きに物は絶対に存立しえない構図になる。

ところで、事態が物と見なされるのは、主・客図式に基づく。これは、主体が客体に対して物として対峙するところに原因するのである。人間の場合、個人が身体的主体として自己を意識している場合に主・客図式が認識図式になる。物と物の対象的關係を認識するのは、人間であるが、それは、人間が身体として一個の物であるからである。人間以外の物は、物と物との対象的關係に立ち、相互に前提し合い、措定し合っているが、この關係を認識することは人間の意識に依らざるを得ない。だから物と物の關係があるということとそれを認識するということは別である。

物と物の対象的關係、これは主体 客体關係である。客体は主体を超越した他の物として主体によつて措定されている。しかし、主体は諸客体を措定することによつてのみ主体であるから、主体は逆に客体によつて措定されている。同時に客体は主体であり、主体は客体である。主体は客体の措定によつて措定されるという意味では諸規定の統合、対立物の統一であり、客体も、諸規定の統合、対立物の統一として主体

実体の構造において把握されなければならない。(船山信一『人間学的唯物論の立場と体系』未来社一九七一年)

身体にしても、物質代謝を考慮すれば同一物ではないという議論がある。廣松氏は近世的な物的世界像にアニミズム的世界像、生態論的世界像を対置されており、生物体を物として把握るのは近世的な想像入れによるとされている。廣松氏にはニュートン力学的物体觀念に基づいて形而上学的実体として物体を把握られるから、生物体は物体としての物の概念に適しくないことになる。

形而上学的実体としての物を否定すれば、物は生成消滅する無常な存在であるから、むしろ、質料的不変性は物の概念に適わしくない。物は対象關係を取り結ぶ主体として、關係主体であるところに、世界を構成する実体としての契機が認められる。その意味では、常に代謝關係によつて他者から措定されることによつて同一性を保つ生物体の方が物の概念に適合していると言える。

世界を構成し、現象として生起し、事態を惹き起している当のものを実体と名付けるとしたら、実体は主体でなければならぬ。もちろん、それが世界と別に存在したり、現象や事態と別に存在する形而上学的実体である必要はない。しかし、連関や事態そのものを第一義的存在と考えると、連関や事態そのものは形式や表象にすぎないから決して主体 実体

ではありえない。そして、それらを構成する成素も第二義的存在と扱えられ、説明のための機能的・函数的概念と扱えられると、決して主体 $\parallel$ 実体ではありえない。従って、廣松氏は、要素主義的・実体主義的世界観を端的に超克されることになる。

現象、事態及び連関が単なる形式ではなく、実質即ち質料であり、しかも、それらが主体として世界を構成する実体として扱えられる時、それらは物として扱えられていることになる。だから、物は現象としての諸規定の統合であり、諸事態の統合、連関として事態にすぎないが、世界を構成する主体 $\parallel$ 実体としての要素的な事態である。そしてこの要素的な事態、事態函数の項としての事態は、対立物を措定することによって措定される実体として主体的な事態である。

措定や規定を人間の意識の営為に限定することはできない。認識という形式の措定や規定以前に、対象関係は、物理的、化学的、有機的に措定し合っている。認識はこれを対自的にしたものである。だから措定し、規定する主体 $\parallel$ 実体は、あくまで物なのである。例えば鹿を餌食として措定するのはライオンである。人間はこのライオンの措定を措定するのである。

世界を現象や事態として扱える事に誤りがあるのではない。ただし、現象や事態は世界の言い換えにすぎない。それ

らが何によって構成されているかが問題なのである。廣松氏の立場は所与としての世界を事態函数として記述すれば足りるという立場に帰着する。その際、世界 $\parallel$ 事態函数の項、成素を実体化する必要はないとされる、しかし、我々は、物として現存し、対立物を措定し、対立物から措定されて現存している。我々は個体と種の維持のために実践的に世界と関わり、世界を構成している。その我々が、世界を我々と我々が措定し、我々を措定している諸物によって構成しないわけにはいかない。そうしないことは、我々の現存から離れることにはならないか。

個物が主体 $\parallel$ 実体であるというと、個物の領域や規定は思惟が決定するとか、函数的な項にすぎないとか、個物の実体性についての様々な反論が予想される。しかし、对象的な関係が様々なレベルで実在し、これが事態を構成している以上、その両極は、相互に前提し合い措定し合う主体 $\parallel$ 実体である。個物は、諸対立物との間に各種の对象的関係を取り結ぶ。言い換えれば、いくつかの対象性が統合される関係にある時、この統合が個物である。

個物は諸対立物から措定されるが、それは対象性として措定される。同時に、個物は諸対立物を対象性として措定している。個物は自己が示す諸対象性の統合以外に別の実体を持つものではないが、諸対象性の統合である限りで、諸対立物から実体性を承認され、そのことによって、諸対立物の根拠

になっている。この関係を、関係を第一義的存在と見なすことによって諸物を関係の単なる契機であり実体ではないとすると、関係自身が、単なる実体になってしまう。関係は関係する諸主体の関わりの中に存在するのであって、関係する諸主体が関係の根拠である。そう把えてはじめて、関係は形式でしかない状態を脱することができる。かく把え返された内容を持つ関係は、再び関係する主体即ち物として定在することになる。

関係の項に対する第一義性、事態の物に村する第一義性の主張は、悟性の偏狭に起因している。関係はより大なる関係に対して項であり、項によって構成される。関係とは関係する当体の関わり方、存在性格、規定性以外の何者でもない。関係の実体的根拠は常に、関係する当体のうちに求められる、他方、項は関係によって前提され、関係のうちに止揚されてむり、自己の規定性の根拠を関係のうちに持っている。だから関係と関係する主体は相互に前提し合い、移行し合う。

事態は物の関係、様態、運動以外の何かではありえない。物も事態の統合として、統合的な事態にすぎない。事態自身が事態の統合として把えられた時、事態は物として把えられている。だから、関係や事態が先か、項や物が先かという議論の立て方自身が一面的なのである。

#### 4 存在と意識の関わり

存在と意識を二元的に把え、存在を客観に据え、意識を主観に据えて、主・客図式によって認識を問題にすれば、意識は意識にとつて現われる存在のみ、即ち現象のみを相手にすることが出来、従つて存在自体、物自体は把握できないという構図になる。

現象しない本質、対象性でない物の属性等は、自体的存在を仮定することになる。又、意識も、存在に対峙して主観として把えれば、自立的、自存的に把えられるが、意識は、対象と意識主体を取り巻いている諸連関が現相している姿である。

廣松氏は、存在を意識された存在、意識を存在の現相として把える事によって、存在と意識の二元論を超越される。そして、存在は個々の個物として現われるにしても、それは諸連関を物象化的に倒錯したものにすぎない、又、意識も個々の意識として現われるにしても、共同主観的な作用であると把え返される。

我々も、存在が対象性として現象するものでしかない事を認めないわけではない。ただし、対象性として現象するのは決して人間の意識に対してのみではなく、対立物間の相互浸

透に普遍的に見られると推論する。

だから、世界が人間に対して存在する面を我々が垣間見るだけであって、大部分の存在は、我々の許に現われない。我々が不可知論をしりぞけるのは、決して知が無限、無制約なものであることを主張するからではない。知は、我々と対立物との本質的な連関によつて、指定され、実践的に確証し得る性格を持つていることを主張するからである。

物は、我々が認識する対象としては、我々に示される諸性質の統合である。そして、我々との連関においてそのように定在している。そのような物として物は可知なのである。もちろん、物自体という議論を立てれば、ミクロ的には汲みつくせないし、突然不可思議な力を発揮するかもしれない。しかし、ミクロ的な考察は、物の構成、素材の考察であり、より下位の物、別の物の考察である。その物は素材の研究によつてより理解を深められるとしても、その物自体の対象性によつてその物を規定する他ない。又、物が何か異なる対象性を発揮して、その面が主要な性質となれば、別物に変質したことになる。だから、物を対象性の統合として把える限りにおいて物は不可知ではない。

人間の意識、人間に現前する事態は、全宇宙的連関の現相である。その事は、全宇宙的連関が人間の意識に媒介されて成立するという面を持つ、しかし、その局面を過大評価し

て、すべての現象、事態が人間の意識に媒介されていることを強調すれば、人間存在が宇宙の中で芥子粒程の存在であり、その連関が極めて限局されており、意識に現相する連関、事態が、全宇宙連関のほんの一面にすぎないという事実を歪めることになる。

全宇宙連関は、無限の階層を成す物質の運動連関であつて、現象・事態は諸物質の様態、連関として成立している。人間もその中に組み込まれた物質であつて、その諸性質、諸能力の範囲で、諸物と連関し、ひいては全宇宙連関の構成に参加している。このようを限界性を踏えた上で、意識は、人間に関わる諸物の連関としての事態であり、意識された存在としての事物の現象、現存在である。

人間の諸物との関わりが、物質的であり、実践的である限りで、意識は諸物の連関を自己の内容にするから、意識は単なる混沌ではなく、諸物の意識、連関の意識として論理的であり、思考となる。従つて、思考は諸物の連関が自己を意識の形式において対自化したものである。それは単に人間の身体が思考しているのではなく、諸物が人間の身体を媒介して、自覚に達しているのである。人間の側から把えれば、自己を思考によつて諸物の主体へと昂めているのであり、諸物の中に自己を定立しているのである。かくして人間は自己を自然の中に、人間的自然として定立する。存在と思惟の同一性、意識と事態の同一性、主体と客体の同一性は、人間と人間以

外の諸物の実践的連関によって、始めて成立するのであり、まさに、実践的連関を必要とする諸物との対立関係、相互前提関係を前提している。もし、諸物の対立、相互前提がなければ、諸物を他者として把え、その他者性を止揚する実践は成立しえない。実践的連関があつて、諸物を区別するというのは認識の成立についての議論である。認識の成立をもたらす実践的連関自身はやはり諸物の対立、相互前提に根拠を持つている。だから、唯物論を、実践的唯物論として把える際、物質や諸物の根拠に実践を置くという議論は警戒を要する。(もっともこれは廣松氏の議論ではない。)

## 5 「物」の認識と個人の成立

人間が自己を身体的にも人格的にも独立した個人と把えない限り、事態を物に分解し、物から構成するということはありえない。社会をアトミックな個人によって構成されていると観ずる時に、この意識が世界観に投射して、世界を要素主義的に、アトミックに把えることになる。廣松氏はこの事情に勘案して、物的世界像は、近世的世界了解であるとされるのである。(『地平』『前哨』参照)

廣松氏はアトミックな個人の成熟を近世に置かれる。たしかに、商品生産の普遍化を俟って、村落共同体から個人が自立したという経緯が見られる。しかし、より本源的には、個

人は商品交換における対他関係に媒介されて成立すると把えるべきである。そうすれば原始共同体のプナルア婚期まで遡り可能な筈である。

世以前は、個人が未成熟であつたという議論はそのものとしては肯ずける。しかし、ここで問題にすべきは、物を認識する主体としての個人、或いは主観の成立である。廣松氏は、原始社会では生態論的世界像、古代・中世ではアニミズム的世界像を立てられ、近世的な物体的世界像と明確に区別される。その際、氏が想定される物、物体は、ニュートン力学的な物体概念から把えられる。これに照応しないから、近世以前の世界像は物体的ではなかつたとされる。

ニュートン的な力学的物体観は、力学的関係を生物的、化学的關係の基礎に置くために、様々な生物的、化学的諸属性を捨象して抽象的な物体観を提示した。従つて古代アトミズムと共通する面を持つている。しかし、この物体観も、物体観の抽象的形態であり、一つの物体観である。これを根拠にそれ以前の物体観が物体観でなかつたということにはならない。(『前哨』)

生物体も靈魂具有体も、アトム的、力学的物体ではないにしても、やはり物体には違いない。だから生態論的世界像やアニミズム的世界像が物体的世界像の一種でなかつたとは断定できない。

万物を元素やアルケーに還元して、その運動によって説明したり、形相・質料から説明したり、理気二元論で説明したりしても、それが万物の生成流転の説明である限りは物体的世界像を端的に超克した議論ではない。万物の実在そのものが全くの虚妄であり幻想であつて、世界が物以外の何かから構成されていると考えない限り、物体的世界像を否定し去つた議論とは言えない。

古代・中世において、個人家長制的な制約、共同体的制約が強く、自我が強く規制されていたことは事実であるが、だからと言つて自我が成立していなかったとか、個人が未成立であつたことにはならない。むしろ、家族や共同体を背負つて立つ個人が自我が形成されていたと見なければならぬ。この個人が自我は常に家長制約、共同体的束縛の中で葛藤しており、この葛藤を前提にして道徳的意識の昂揚がみられたのである。

アリストテレスが「人間はポリスの動物である。」と説いたのは既に諸個人の成立、諸個人間の利害対立、個人とポリスの対立を前提し、その止揚を図るためである。アリストテレスは個物一人を実体的に扱っている。しかし、この個人は決して孤立しているのではなく、ポリスに前提されており、自己の存在の根拠をポリスに持っている。商品社会の原理が貫徹しつつあり、利己主義の横行がみられ、ポリスの共同体

は崩壊しつつあつた。だからこそ、個人は自己のポリスの根拠に目覚めなければならない。アリストテレスはこの想いを託してかく語つたのである。

だから、自我の成立による個人の成立は、交換の発生にまで遡つて考察しなければならない。自我は他者によって媒介される。自他間の人間関係は、原始的な血縁的共同体の原理からは出てこない。そこでは真の他者は存在せず、個人は共同体的な身体の器官として、共同体に埋没していた。最初の他者との出会いは交換による異縁の共同体との接触であつた。ここに自我が成立した。最初は共同体全体が一個の自我を形成していたが、やがて自他の区別は家族間、個人間に及び、共同体が分解していった。

動物的知覚は、事態を事態として受容し、感覺的、生理的にのみ事態に反応する。事態は生理の状態であり、それとは別に自己は措定されていない。だから主・客未分化である。自他の区別は、事態を事物に分解し、事物の運動及び連関として措定する契機である。だから、自他の区別が人間的認識を成立させる契機になる。

他人の出現は、同時に他人の物の出現であり、自己の物の出現でもある。又、他人の物が自己の物を在り、自己の物が他人の物になることを意味する。かくして、対立物を区別し、事態を物象化して把える訓練がなされる。事態が物の運動、

運関として語られる時、主・述構造を持った言語が成立する。

物を認識する主体としての個人は、従って交換を媒介して成立した私人<sup>11</sup>市民であって、もちろん、私人の論理は近代市民社会に至ってはじめて十全に貫徹されるにしても、交換の成立、展開と相即して成立するのである。

## 6 主・客図式と「物」の認識

言語は、その成立において「物」把握を前提している。つまり、言語は事態を物の様相、運動、連関として把握返す。その際、物は主語であり、様相、運動、連関は物の属性として述語を成す。主語が事である場合でも、事は節を形成し、その主語は物である。

廣松氏は言語は、事態を物象化するが、事も表現することを強調される。又、「牛が大きい」という文は「これは「牛である」「これは大きい」という言説を前提しているとして、事態の統合であることを示される。』『論理』もの……』参照)

言葉は記号にすぎないから、事物の内容(様相、属性)を表現しない。だから、事物は述語が内容を表現する。言語は事物を事態として記述するのであるなら、言語が事態の表現であるというのは同義反復である。言語の物象化は、主語が事

物に対応し、述語が事物を説明する形式に現われている。

事と物は相対的な区別でしかない、水素と酸素が結合している事が持続すれば水という物として把握られるし、逆に事は瞬間的な物である。例えば、建物が燃える事は火事である。火事は様々な影響を与える主体として物である。火は事であり、水は物であると断り切ることができない。火も様々な属性を持った物であり、水も一定条件下での水素と酸素が引き起している事、事態である。

廣松氏は『もの、こと、ことば』で「雪が白い事」は白くないとされ、事と物の位相の相異を打ち出されている。たしかに「兎が走る」事は走るではない。だから節における主語と、文全体における主語は異っている。節が主語となるのだから、事、事態が主語である。その場合の述語は事、事態が、示す諸性質、諸様相、諸影響である。「雪が白い事は美しい」「兎が走るのは速い」この場合「雪が白い物は美しい」とは言えないから、事は物ではないとされる。しかし、「雪が白い」は「白い雪」という物を事で表現し

ているにすぎないし、「白い雪」は「雪が白い」という事を物象化しているにすぎない。だから表現や把握方に相異があつても、対象としては物と事態は同一である。問題は事態を物象化して把握する事が倒錯視であるか否かである。

「雪が白い事」「兎が走る事」はたしかに事であるが、その

表現では「兎」が主語として措定されており、「白い」「走る」は述語として主語を説明している。だから、事は、事物の様相、運動、連関としてのみ把握しえる。ところが廣松氏は、これらり言表を「それは雪である。」「それは白い」という事態の統合に還元する述語論理で説明される。「それ」は物を指すか事態「表象を指すかが問題である。「雪」が主語に置れるのは、「雪」が物象化されているからではないのか。単に表象とすれば「雪」も「白い」も、「兎」も「走る」も、それが主語に来るかに必然性はない。人間の表象は既に物象化されており、「白い」も「走る」も常にその主体が想定されている。表象は物の表象でしかないのである。

我々は、事態がいかなる事態か知るといふ事を、常に、事態を物の様相、運動、連関として把握する事に他ならないと了解している。だから、事態がいかなる物の様相であるか知りえない時、事態を知ったとは考えない。それ故、物は知の唯一の形式なのである。物が事態に還元されうる事、物はマテリーの一樣相、存在形式として把握されうる事は、事態やマテリーが物である事を妨げるものではないし、物でしかない事を否定できる事も意味しない。何故なら、事態やマテリーは物としてしか知りえないからである。

たしかに、物の認識は主・客図式によって成立している。そこで主・客図式を超克すれば知の形式が変化し、世界を事として認識できるといふのが廣松氏の発想を成している。し

かし果して、主・客図式の超克が、物を形而上学的実体として把える立場への批判にとどまらず、物自体の弁証法的把握をも乗り越え得るものかは疑問である。

表象を事態として、情況としてしか把えられず、それを他者として認識することができない動物の知覚にあつては、主体・客体の対立関係、相互前提関係は自覚されない。事態は、事態でしかなく対立物の関係ではない。事態は対応すべき生理状態にすぎず、この対応は種・個の蓄積された体験に基づくものである。

事態「表象を他者として措定する人間的認識によつてはじめて、事態は主体、客体の対立関係、相互前提関係になる。かくして、事態は、客体が主体に対して現われる姿として意識される。諸表象、諸事態は、自己の対立物へと統合されなければならぬ。何故なら、交換による対他的関係の成立によつて、自己の区別、諸物の区別が生じ、表象「事態が、自己にあらざる物の世界へと変じたからである。

人と人、人と物、物と物の区別、対立は決して、事態の倒錯視によるのではなく、実在的な関係である。この区別が関係に前提されているにしても、関係自身が区別に前提されている。動物は知覚や対応の仕方において、主・客対立を生体内の事態のうちに止揚しているから、主・客未分化な行動様式をとるが、即自的には主体的、実践的であつて、対立物と

の対抗、同化・異化の関係を取り結んでいる。生体が個物であり、自己保存し、生体外の諸物と自己を区別し、これと対他のな代謝関係にあることは否定しえない。

もちろん、対他関係が相関的、相対的であって、自然関数の項でしかないとしても、やはり、生体の原理は同化・異化の代謝関係、自己保存にある以上、生体の実在性は、個物の実体性にあると言わざるを得ない。人間の認識はこの個物の実体性を自覚し、諸事態を諸個物の関係として把え返すのである。

事態は、表象としては人間の知覚によって把えられた表象にすぎないから、一方的に知覚内容を物に帰属させるのは誤りである。と廣松氏は考えられる。もちろん形象や諸属性は、対象と知覚、そして両者を取り巻く環境によって形成されているのである。だから、一つの事態は極端には全宇宙連関の様相にすぎないということができよう。

しかし、表象は非常に限局された表象⇨事態でしかない。森羅万象を把握しようと思えば、表象から表象へ、事態から事態へと展開しなければならず、一表象、一事態の底に隠されている無数の表象⇨事態が姿を現わさなければならぬ。所詮、一表象は一表象にすぎない。

我々は、事態を事態として措定しても、事態は把握されな

いから、事態として境われている物が何であるかを知る事が大切である。物は一定の環境における主体との対象関係の中で、表象としての事態を惹き起す当体として措定される。かくして、事態は物の性質、属性と見なされる。もちろん、一定の環境という限定がついており、これが変れば性質が変化するような当体として措定される。

例えば日中は白く見えていた球が、夕焼と共に赤く見え、日暮れと共に次第に灰色を濃くするとすれば、この球の色は日中は白、赤色光の許では赤、暗くなれば灰色である。我々は通常、自然光に慣れているから、この球を「白い球」と規定するが、それを絶対的規定と考えれば形而上学に陥いる。白色、赤色、灰色は、特定の環境下でのこの球の属性である。

そもそも色彩は光の目に対する刺激であって、球の属性ではありえないと考えるのは穩当とは言えない。白でも赤でも灰でもない球、一般に色彩を持たない球は見えないから、目に対する対象性は持たない。従って、少なくとも人間に対する実在性は軽減される。同様に軟硬も、皮膚に対する刺激にすぎないから、柔かい皮膚には硬いし、硬い皮膚には柔かいから球の属性ではないとすれば、球は全く実在性を人間に示すことはできない。だから、世界は感覚の束によって構成されているという議論が成立する。

人間の生体に感覚の束として知覚される当体を措定するこ

とが認識なのである、だから、一定の環境において一定の諸性質を示す物として感覚表象を惹き起した当体は規定される。諸性質には既に認識主体や諸環境が前提され、物はそれらに前提されて諸性質を持つ物として措定されている。換言すれば、それらによって物は実体性を付与されている。

ある物を実体として措定することによって、主体及び諸物は、ある物にある規定を与える物としてある物から措定し返えされる。だから、ある物が措定されていることが同時に、ある物を措定する物が措定されることを意味する。こうして諸物は対立物の統一として相互前提関係にある。

だから、事態がある事物の性質とみなすことは、同時にその事物をかかる性質として受容している主観の性質、及びその事物をその性質として主観に映じさせている諸環境の性質を規定することになる。

普遍妥当的な意識は、ある物が通常規定されている主観的、客観的諸条件を捨象して「白い玉」という規定を与え、この規定に真理性を与える。この規定の真理性が諸条件によって制約されている事を忘れる時、物が形而上学的に固定して把えられることになる。それ故、我々は物をそれを成立させている諸物の連関の結節、諸事態の統合として把える。

しかし、連関が結節し、事態が統合されなければ、連関は

連関でなく、事態は混沌でしかない。しかも結節し、統合する諸物や諸事態は逆に結節、統合によって前提され、措定されている。従って、結節、統合自体が、諸物を結節し統合する主体 $\equiv$ 実体である。これを我々は物と名付ける。

そこで物の性質、属性は、主体 $\equiv$ 実体として対立物を措定する仕方、対立物によって措定される仕方、即ち、対立物への関わり方である。従って、関係規定であるが故に、実体の属性ではあり得ないという廣松氏の議論（『哲学』）は首肯できない。

### まとめにかえて

物を事態函数の結節として把え返えし、形而上学的な物把握を批判しようとされる廣松氏の問題意識には、我々と共通したものが見られる。しかし、物を事態とされるならば、事態は再び物として措定されるべきではなかったか。形而上学的実体としての物の止揚は、弁証法的な物把握の出発点である筈である。

廣松氏は、事態を事態から構成することによって、世界の弁証法的な体系構成が可能とされる。しかし、関係する主体 $\equiv$ 実体として把えられない事態そのものにとどまる限り、

それはいかなる事態でもありえない。何故なら、事態は、物の様相、連関としてのみ存立しえるし、知りえるからである。それに、我々人間が主体＝実体として存在している限り、身体に対して超越した主体＝実体を措定せざるを得ないからである。しかもそれらは互いに無関心であり得ず、相互に対立し合い、前提し合っている。このような関係として世界は対立物の統一として連関を成している。

主・客図式の超克も、決して頭から端的に超克してしまうのではなく、対立物の措定を媒介にして、対立物の中に自己を措定するという弁証法的な超克でなければならない。

(一九八二年九月十八日)

Copyright (C) 2010 Yutaka Yasui. All rights reserved.

PDF版やすいゆたか著作集第十四巻「廣松渉」論集」  
WEB上梓二〇一〇年三月三〇日