

廣松渉の革命主体論 —物象化論への途—

渡 辺 恭 彦

はじめに

1. 「疎外革命論批判 序説」寄稿とその背景
2. 『ドイツ・イデオロギー』編輯と新たな人間観
3. 疎外論から物象化論へ
4. 物象化された革命主体
5. 自己変革と社会変革

おわりに

はじめに

全共闘（全学共闘会議）支持を表明し、1970年4月に名古屋大学を退職し野に下った廣松渉は、翌5月に新左翼思想を思想史的に討議する座談会に出席している。この座談会では、主体性という観点から、戦後の主体性論争や50年代の学生運動および全共闘運動などが分析された。戦後主体性論争とは、個人の主体的自由を認めず、組織の規律を重んじる共産主義運動への批判から、雑誌『近代文学』などを中心に巻き起こった論争である。¹それは、哲学や社会科学の分野にまで飛び火し、さらに現実の政治運動にまで広がっていたのだった。

『近代文学』は、1946年に本多秋五、荒正人、平野謙、小田切秀雄ら七人の若手文学者によって創刊された雑誌である。そこでは、主体性の問題、文学者の戦争責任、政治と文学の問題、自我の拡充を重要視することなどが主要な論点となっていた。²

¹ 小林敏明『<主体>のゆくえ 日本近代思想史への一視角』（講談社、2010年）、152～184頁参照。

² ヴィクター・コシュマン『戦後日本の民主主義革命と主体性』（葛西弘隆 訳、平凡社、2011年）、

主体性論争の争点となったのは、マルクス主義的唯物論における自由や主体性の問題であった。共産党への批判から、マルクス主義的唯物論自体の見直しがなされたのである。こうした背景から、先に挙げた1970年の座談会では、70年代に向けての大衆運動、また全共闘運動において、主体性が復権されているという見方が提示された。しかし廣松は、50年代の学生運動と主体性論争との間には断絶があるとし、次のように述べている。

全共闘の諸君は、50年代の後半、たんに実存の概念を持ち込んできて挫折とか、何とかいった連中とは全然違った角度で、そういう実存の問題—というよりはあくまで主体性の問題というふうにいったほうがいいと思うんですけども—、そういった主体性の問題をきちっと運動論的に位置づけることができるような地平を拓いた。私としてはこの点に注目するわけです。³

廣松によれば、全共闘運動を担った学生たちは、主体性論争を踏まえているというよりも、体験的な場面で自己否定という論理を押し出し、運動論に結びつけているという。

1950年代半ばには、実存主義関係の書物を学生達が広く読むようになっており、マルクス主義と実存主義を結びつける「マル存主義」などが現われていた。また一方で、マルクスの『経済学・哲学手稿』（1844）を重視し、初期マルクスへかえることを唱える風潮も出てきていた。そんななか現われたのが、黒田寛一（1927-2006）である。黒田は、戦後主体性論争の一翼を担った主体的唯物論者である梅本克己、そして京都学派の流れをくみ独自の唯物論哲学を打ち出した梯明秀の影響を受けた在野の哲学者である。黒田は、1947年に創刊された『季刊理論』のイデオログとなり、その周辺では主体性論が継承されていった。さらに黒田は、1956年に『社会観の探求』を刊行し、初期マルクスの疎外論をもとにした疎外革命論を展開する。また、1957年に黒田が結成した革命的共産主義者同盟（革共同）は、60年安保闘争後に組織的に拡大し、黒田の理論が影響力を持っていた。こうして、戦後主体性論争とは時を隔てた形で、主体性という考え方が問題になってきていたのである。そこには、個の主体性を謳うことで、革命に駆起するという意図が

65~124 頁参照。

³ 田中吉六・廣松渉・清水多吉「新左翼思想と「主体性」」『現代の眼』（現代評論社、1970年5月）、41頁。

あった。

先に挙げた 1970 年の座談会では、廣松は自身の革命理論について触れてはいないが、独自の革命理論を著したのは、こうした黒田らの初期マルクスをもとにした疎外革命論が注目を集めていた時期であった。

廣松は、この疎外革命論に対抗する形で、革命論を打ち出していくことになる。そしてその理論的な裏付けとなり、のちに廣松を象徴するタームとなる「物象化」というモチーフを垣間見ることができるのが、この時期の一連のマルクス主義論である。後年、「疎外論から物象化論へ」という成句で注目されることとなる廣松のマルクス解釈の端緒をここにみることができるだろう。廣松の革命理論と物象化論などのマルクス解釈とは別個のものではなく、相互に切り結んでいる。したがって、この時期の論稿を読み解くことによって物象化論を打ち出すに至った廣松の思考のみちすじを辿っていくことにしたい。

1 「疎外革命論批判 序説」寄稿とその背景

1956 年、廣松は『日本の学生運動 その理論と歴史』を東大学生運動研究会名義で発表し、その後も学内誌にいくつかの文章を残している。そして、大学院時代に初めて一般の理論誌に発表したのが、「マルクス主義と自己疎外論」『理想』(1963 年 9 月号)である。この論文で廣松は、自己疎外という言葉が流行し没概念化していることを危惧し、マルクス主義と実存主義を安易に折衷した「マル存主義」はマルクス主義からの後退に過ぎないという批判を行った。そして、自己疎外という概念を再定義したのである。そのうえで、ドイツ古典哲学とイギリス古典派経済学とフランス社会主義という「マルクス主義の三つの源泉」の総合的な統一の鍵は、初期マルクスにおける自己疎外論にほかならぬと述べる。廣松は初期マルクスと後期マルクスの間に飛躍をみるのだが、自己疎外論を貶しているわけではなく、自己疎外論の意義をこう結論づける。

自己疎外という考えを媒介として三つの源泉の総合的統一が成就されえたのであり、この意味において「自己疎外」はそれを俟つてのみマルクス主義が成立しえた当のものである。⁴

⁴ 廣松渉「マルクス主義と自己疎外論」『理想』(理想社、1963 年 9 月)、77 頁。

この論文は、たんなる学術的なマルクス解釈という以上のものであった。3年後の1966年、この論文の分量にして半分ほどがそのまま重複する形で転用され、「疎外革命論批判序説」として発表されたのである。掲載されたのは、共産主義者同盟（通称ブント）の機関誌『共産主義』第9号であった。

この論文は、名指しはしていないものの、題名からして黒田寛一の「疎外革命論」を批判する意図があったことは明白である。内容も、次のように、挑発的な表現を多く含む論争的なものであった。「物質的定在が人間から独立に存在し、人間から独立な運動法則をもつ限り、いくら自分で“創った”ものであれ、自分の意のままになるわけではない。〔中略〕それをまるで造物主（神）にでもなったかのように、自分の被造物が意のままにならないといって怒ったり、嘆いたりするのはうぬぼれも甚だしい！」。⁵

「疎外革命論批判 序説」は、自身の理論をさらに展開するというよりも、「疎外革命論」への対抗意識、党派的な意図がにじみ出るものだった。稿の末尾では、こうも述べられている。

われわれは来るべき本論において、わが疎外革命論者たちの主張と真正社会主義者たちの主張とを対照しそれに関するマルクス・エンゲルスの評言を併記するであろう。さらにはまた、真正社会主義ではないが『ドイツ・イデオロギー』第一巻であれだけの紙数を用いて批判されている聖マックス・シュティルナーの革命論—ちなみにシュティルナーは、最近、実存主義の開祖の一人として注目されはじめたと、わが疎外革命論者たちの「独創的な」主張とを対比してみせよう。それはおよそやりがいのない仕事ではあるが、茶番劇をみるという楽しみを読者に保証するであろう。⁶

「疎外革命論批判 序説」はその後、「付「疎外革命論」の超克に向けて」と題を改め、『現代革命論への模索 新左翼革命論の構築のために』（1970年4月）に再録されているが、

⁵ 門松暁鐘「疎外革命論批判—序説」『共産主義』（戦旗社、1966年12月）、48頁。門松暁鐘という筆名は、1956年に出版された『日本の学生運動』をはじめとして最もよく使われており、インタビューでその由来を尋ねられているが、廣松自身は「あんまり覚えていない」と述懐している。廣松渉・小林敏明編『哲学者廣松渉の告白的回想録』（河出書房新社、2006年）、154～155頁。

⁶ 門松前掲、53頁。

予告されている本論は結局発表されていない。また、この論文が最初に出されてから2年後の1968年12月には、再刊された黒田寛一の『ヘーゲルとマルクス』のまえがきで、執拗に論難されている。

　　いうまでもなく「疎外」という概念は、たとえばヘーゲルにおいて、またフォイエールバッハにおいて、そしてマルクスにおいて、それぞれ異なった哲学的意味をもち、また「疎外」そのものの構造も、それらにおいてはそれぞれまったく異なっている。にもかかわらず現在、ヘーゲルの理念の自己疎外とその止揚の論理（ヘーゲルにおけるそれを、われわれは、梯明秀にならって<のりうつり疎外>と<インチキ止揚>とよんでいる）を「疎外」の唯一の形態とみなしたり、あるいはヘーゲル・フォイエールバッハ・マルクスのそれぞれにおける「自己疎外」の構造の本質的なちがいを抹殺したりする、というような表面的で珍奇な解釈が横行している。⁷

　　黒田のこの辛辣な批判に、廣松は新たな論稿で直接応じることはなかった。⁸しかし、その後の展開を見ることがなかった疎外革命論批判が、たとえ勇み足だったとしても、マルクスの革命論を疎外論に見出す解釈を廣松が乗り越えようとしていたことはたしかである。

　　「疎外革命論批判 序説」において、廣松は次のように、疎外革命論者の問題提起を取り上げている。

⁷ 黒田寛一『ヘーゲルとマルクス』（現代思潮社、1968年）、xiv。黒田は、註で廣松の「疎外革命論批判—序説」を挙げ批判している。また、廣松の著作『マルクス主義の成立過程』（至誠堂、1968年）には政治的な意図から疎外論を放逐しようとする傾向があると批判している。「そして他方では、「疎外」概念を駆使した前期マルクス主義とそれを放棄したマルクスとのあいだに「断絶」または「切断」を設定し、マルクス主義から「疎外」論を追放しようとする傾向としてあらわれている。用語解釈としては、若きマルクスにおける「疎外」と『資本論』の段階にみられる「物化」ないし「事物化（物象化）」とは質的に異なるのだ、ということが力説される。こうした力説の背後には、もちろん、マルクス主義から疎外論を一切しめだそうとしたことからもたらされた理論的空白をなんとか充填する、という学問的ではない政治的な意図がある。」黒田前掲書、xviii。

⁸ 黒田の疎外革命論を批判する一方で廣松は、1968年に出版した『エンゲルス論』で、黒田の初期マルクス主義論をユニークな業績として挙げ謝意を表している。廣松渉『エンゲルス論 その思想形成過程』（盛田書店、1968年）、12頁。

旧来の現象を基軸にした批判ではもはや現代資本主義批判としての現実性と有効性を持ちえないことを洞察し、疎外現象を手掛りにして大衆とのコミットを企て、そこから本質的根底的な体制批判に遡ろうとする。この意味で現代資本主義の状況に適応した“新しい”体制批判の“通路と視角”を提出したこと。〔中略〕歴史とその発展、わけても革命における“主体の役割”を再評価したこと。⁹

ここで廣松は、旧左翼的な視点にとどまらない点、歴史を駆動する主体に注目する点などを積極的に評価するのだが、「疎外」という概念の扱いにおいて疎外革命論者と立場を分かちつのである。

まずは、廣松が批判する自己疎外論を見ておこう。¹⁰ それは、例えば、労働者が自分の作った生産物に規制される、あるいは労働者が資本家の賃金奴隷と化しているといったように、人間が“非本来的”な状態におかれていることを意味する。こういった疎外現象を記述する概念として「自己疎外」という言葉を用いることは、廣松も認めている。だがしかし、これを説明概念として用い、「初期の疎外論がマルクスに貫徹している」として革命論に結びつける疎外革命論に廣松は異を唱えるのである。“非本来的”というとき、そこには本来的な在り方があるということが前提とされている。しかし、取り戻すべき本来の人間像とは、一体何であろうか。廣松が問題とするのは、この主体概念、人間観なのである。

2 『ドイツ・イデオロギー』編輯と新たな人間観

1969年に廣松は、主体概念をもとにして革命をとなえる疎外革命論者を、さらに踏み込んで批判している。すなわち、人々の現状から理想として立てた人間なる主体を本来的な在り方として表象しつつ、現状をそれと対比することによって非本来的な在り方と見做すのは、二重の顛倒に陥っていると。¹¹ さらに別の箇所では、「社会的諸関係の総体」と

⁹ 門松暁鐘「疎外革命論批判 序説」『共産主義』（戦旗社、1966年12月）、36頁、傍点ママ。

¹⁰ 疎外概念の変遷に関して廣松は、詳細に記述している。（岡崎次郎 編集代表『現代マルクス＝レーニン主義事典 上』、社会思想社、1980年、1167～1171頁、「疎外論」の項）

¹¹ 廣松涉「マルクスにおける疎外論の超克 広松涉氏へのインタビュー」『三田新聞』1969年11月19日付。

しての人間には、超歴史的・超階級的・超社会的な「本来的な在り方」などはない¹² と言いつている。

こうした主体概念への廣松の考察には、マルクスが、『経済学・哲学手稿』（以下『経哲学手稿』）執筆時に抱いていた疎外論を、『ドイツ・イデオロギー』（1845-1846）執筆時には乗り越え放棄したという文献実証的な裏付けがあった。

結論から先に言えば、自己疎外論超克の必然性は、なによりもかの主体概念に根ざすものである。上述の通り、自己疎外論は或る特有な主体概念をまっではじめて存立しうるのであるが、マルクス・エンゲルスは、自己疎外論がよってもって成立しうる如き主体概念一般を、端的に克服した。このことによって、自己疎外論はもはや維持されがたいものとなったのである。¹³

この時点で既に廣松は、「現行版『ドイツ・イデオロギー』は事実上偽書に等しい¹⁴」として、『ドイツ・イデオロギー』の草稿を緻密なテキストクリティークにより再構成し、マルクス・エンゲルスの思想形成過程を歴史的に復元しつつあった。そしてそのうえで、初期マルクスの自己疎外論をもって事足れりとする疎外革命論者を、文献実証的な研究をもって批判したのである。¹⁵

¹² 廣松渉『マルクス主義の地平』（勁草書房、1969年）、248頁。

¹³ 門松曉鐘「疎外論革命批判一序説」『共産主義』第9号（戦旗社、1966年12月）、44頁。

¹⁴ 廣松渉「『ドイツ・イデオロギー』編輯の問題点」『唯物論研究』（青木書店、1965年3月）、104頁。

¹⁵ この時期に廣松が発表した『ドイツ・イデオロギー』関係の論稿としては、「バガトゥーリヤ版『ドイツ・イデオロギー』によせて」（『図書新聞』1966年3月）、『ドイツ・イデオロギー』新版のために（『名古屋工業大学学報』1966年12月）等。なお、『ドイツ・イデオロギー』編輯に関する廣松の研究は、後年まで続き、手稿復元版『ドイツ・イデオロギー』（河出書房、1974年）を編むに至っている。また、廣松の『ドイツ・イデオロギー』研究に関する挿話としては、廣松著作集の月報に寄せられた柄谷行人の以下の回想が興味深い。「むしろ、廣松氏は黒田寛一の自己疎外論を批判し、『ドイツ・イデオロギー』の意義を話した。それは、ブントの幹部が一斉に黒田の組織（革共同）に移ったばかりだったから、党派的な意味合いがあったかもしれない。[中略]たとえば、最初に述べたように、1950年代後半初期マルクスの疎外論への回帰が全盛であったところに、彼はアルチュセールなどよりずっと早く、しかも緻密に実証的にそれを批判していた。」柄谷行人「廣松渉の思い出」（『廣松渉著作集第六巻』月報13、岩波書店、1997年、6～8頁）。

それでは、『ドイツ・イデオロギー』など後期マルクスに見られる人間観とは、どのようなものであったのだろうか。そこにこそ、疎外論革命とは違う形で現状の変革を志す廣松の真意があるように思われる。マルクスは『ドイツ・イデオロギー』でこう述べていた。

社会的威力、すなわち幾重にも倍化された生産力—それはさまざまな諸個人の分業の内に条件づけられた協働によって生じる—は、協働そのものが自由意志的でなく自然発生的であるために、当の諸個人には、彼ら自身の連合した力としてではなく、疎遠な、彼らの外部に自存する強制力として現われる。彼らはこの強制力の来しかた行く末を知らず、したがってもはやそれを支配することができず、反対に、今やこの強制力の方がそれ独自の、人間たちの意思や動向から独立な、それどころかこの意思や動向を第一次的に主宰する、一連の展相と発展段階を閲歴するのである。¹⁶

人間が一定の分業体制に入り込み協働することによって、物象的な強制力が生じる。その強制力によって、諸個人は規制されるのである。ここで個人が主体的に分業体制に入りこみ、客体的な存在となった社会的威力に規制されるという解釈は誤りである。そのような解釈では、主体と客体を分け、それぞれを実体視するという近代的世界観の域を出ない。そうではなく、個人は前の世代から継承された所与の環境、すなわち「生産諸力・諸資本・社会的交通諸形態の総体」¹⁷に産み落とされる。こうして分業体制へと参入するのである。このとき、主体と客体という区別は重要ではない。まさに、「人間が環境を作るのと同様、環境が人間を作るのである」。¹⁸

すなわち、『ドイツ・イデオロギー』における人間観とは、「分業に下属する」、具体的な規定をもった人間である。廣松によれば、抽象的な一般者としての人間を立てて、抑圧された賃労働者の不遇を嘆くのではなく、一定の分業体制に入り賃金奴隷としてこき使われる在り方が本来の姿であるという。そしてそのうえで、廣松はこう述べる。

¹⁶ マルクス/エンゲルス『新編輯版ドイツ・イデオロギー』（廣松渉 編訳・小林昌人 補訳、岩波文庫、2002年）、69～70頁。

¹⁷ マルクス/エンゲルス前掲書、88～89頁。

¹⁸ 同上、88頁。

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。¹⁹

理想的なユートピアや理想的な人間像を取り戻すという発想ではなく、自己そのものの本質を自覚し否定すること。ここに廣松は革命の力をみている。さらに、マルクスが『フォイエルバッハに関するテーゼ』²⁰ において打ち出した「社会的諸関係の総体」たる人間像を廣松は強調する。

アトムとして、自由な存在として「契約的」社会関係に入り込むブルジョア・イデオログの描く個人とは反対に、マルクスにあっては、人間はその本質において「社会的諸関係の総体」として把握されているのである。ここには人間観における決定的な転換が存する。この点を看過し、ひそかにブルジョア的人間観を前提しているのみか、さらには、マルクス・エンゲルスによって超克された“人類解放論”ひいては同じく止揚されたヒューマニズムに通ずる限りにおいて、よしんば常識的な自己疎外論であっても肯んじ難いのである。²¹

それでは、「社会的諸関係の総体」としての人間が革命へと投企する主体的な契機は存在するのだろうか。疎外革命論においては、非本来的な在り方を強いられる被支配者が、本来の自己を取り戻すことを目指していた。そこには、個としての人間に主体性を見いだそうという意図がある。しかし、廣松の見方はそれとは違い、次のようなものであった。

¹⁹ 同上、49頁、傍点ママ。

²⁰ 1844年から1847年にかけてマルクスがノートに書いたものが、エンゲルス『フォイエルバッハ論』（1888）の付録として公表されている。ここで掲げたテーゼにより、神とは人間の類の本質の疎外態であるというフォイエルバッハの宗教批判の方法を、マルクスは乗り越えようとしたのであった。「フォイエルバッハは宗教の本質を人間の本質へと解消する。しかし、人間の本質とは、個々の個人の内部に宿る抽象物なのではない。それは、その現実の在り方においては、社会的諸関係の総体なのである。」マルクス／エンゲルス「フォイエルバッハに関するテーゼ」『新編輯版 ドイツ・イデオロギー』（廣松渉 編訳・小林昌人 補訳、岩波文庫、2002年）、237頁、傍点・ルビママ。

²¹ 廣松渉「マルクス主義と自己疎外論」『理想』（理想社、1963年9月）、81頁。

人間の本質を社会的諸関係の総体として把える以上、かかる人間は、第一次的には歴史の能産的主体ではなくして所産的主体である。いわゆる唯物史観の公式を援用していえば、「人々はその生の社会的生産において、一定の・必然的な・つまり彼らの意志から独立な諸関係に＜受動的被規定的に＞入り込む」のであって、人々が歴史の主体たりうるのは、かかる被規定性・第二次性においてなのである。²²

廣松によれば、個が主体的に行動し歴史にはたらきかけることはできない。というのも、個それ自体が一定の歴史的・社会的な諸条件のもとで生まれ、その場その場の具体的な実践によって、日々現体制の不断の再生産を行っているからである。受動的に投げ込まれた環境で、人が生活していくこと。それ自体が体制の再生産にほかならない。こうした二次的なかわり方でしか、人は歴史を動かすことが叶わないのである。つまり、人間の完全な自由というものはなく、あくまで歴史的・社会的に規定された限りで、人間の主体性が認められるのである。

人間の自由という概念について廣松は非常に慎重であり、論稿「マルクス主義と実存の問題」『理想』（1968年8月）において、次のように述べている。

問題は、しかし、その自発性や人間の在り方を“純粋な自発性”として、また没歴史的に抽象化された“人間なるもの”の性格や在り方として絶対化することなく、その背後の社会的動因、歴史的・社会的被投企性において「本源的にわれわれとしてある」在り方を一歩ほりさげて、その“真の自由”に即してとらえることである。この歴史的・社会的決定性はカント以前の悟性因果で理解してはならず、マルクス主義的自由＝必然、必然＝自由論に即して弁証法的に理解さるべきであって、一汎通的に誤解というよりも曲解されているこのマルクス主義「自由論」を積極的に論定することが、サルトルの実存主義とマルクス主義との次元と世界了解の地平の差異を闡明する所以ともなるのであるが、もはやこれに立入るべき紙幅を持たない。²³

²² 同上、82頁。

²³ 廣松渉「マルクス主義と実存の問題」『理想』（理想社、1968年8月）、41頁。

廣松は、個人の「純粋な自発性」を救いとうろろという発想を取らず、あくまでも、すでに歴史的・社会的な文脈に投げ込まれたものとして個人を措定する。そしてそのうえで、マルクス主義的な自由を論じることを目指すのである。

3 疎外論から物象化論へ

1969年10月から12月にかけて『三田新聞』で3回に渡って物象化論の特集が生まれ、²⁴ それと対応する形で、廣松は編集部からインタビューを受けている。このインタビューでは、疎外革命論に対する立場を改めて明確に述べている。

あえて一般的にいえば疎外革命論はマルクス・エンゲルスが後期においてはじめて確立したところの科学的社会主義の地平を見失い、マルクス・エンゲルスが自ら超克した彼らの旧い見地の埒内にとどまっているというところに本質的な難点という限界があると考えます。後期マルクス主義の地平、これこそがマルクス主義以前の諸々の社会主義思想をも含めて近代＝ブルジョアの発想法の地平を端的に超えるものでありと私は考えるのですが、疎外革命論はこの間の事情を見失い、マルクス主義をマルクス主義以前の思想性の地平に押しもどすものと評さざるをえません。²⁵

すなわち、廣松は、初期マルクスと後期マルクスの間に質的な飛躍（ゲシュタルト・チェンジ）を認め、後者に近代的な発想法の地平そのものの超克をみている。²⁶ 廣松は初期マルクスの自己疎外論を否定するわけではないが、その先の後期マルクスにこそ、マルクスの飛躍をみる。

²⁴ 掲載された論稿は、進藤稔「物象化論第一回 プロパティティーク [序論]」『三田新聞』1969年10月29日付、進藤稔「物象化論第二回 物象化論の視座」『三田新聞』1969年11月5日付、進藤稔「物象化論第三回 ブルジョアの思考の二律背反」『三田新聞』1969年12月10日付。第二回の論稿では、廣松の論文「世界の共同主観的存在構造—認識論の新生のために—」『思想』（岩波書店、1969年2月）が検討されている。

²⁵ 廣松渉「マルクスにおける疎外論の超克 広松渉氏へのインタビュー」『三田新聞』1969年11月19日付。資料によっては廣松が広松と表記されている場合があるが、以後特記せずママとする。

²⁶ 初期マルクスと後期マルクスの間に認識論的切断があるとみるアルチュセールに対しては、廣松は後年こう述べている。「筆者はL・アルチュセールの謂う認識論的切断の主張を全面的には追認しないが、しかしやはり、1845年を境にしてマルクスの思想に弁証法的飛躍が生じたとは見る。」廣松渉『ヘーゲルとマルクス』（青土社、1991年）、274～275頁。

そして、ここではじめて廣松は、独自のマルクス解釈のテーゼ「疎外論から物象化論へ」という着想を公にすることとなる。

「疎外論から物象化論へ」という私の問題意識は、マルクス主義—とって多義的であれば、マルクス・エンゲルスの思想—を成立史的に捉え返し、体系的に再構成する視座に関わっているわけです。²⁷

さらに廣松は、この直後の1969年11月23日には、法政大学学園祭の唯物論研究会の企画で「疎外論と物象化論」という講演を行っている。廣松は、「「疎外論」と「物象化論」とは実質的には同じものだという考えが多いかもしれません」と留保しつつも、自身の立場として、「「疎外論」と「物象化論」とは、或る意味では根本的に違う」という考えを前もって強く主張している。²⁸ さらにそこでは、すでに黒田寛一から廣松に向けられていた批判にも触れ、誤解を避けるよう周到に議論を進めている。

私が今から申し上げることについて、ある種の人々は、それは黒田寛一氏のいわれる「乗り移り疎外論」であって、マルクスの疎外論というのは「乗り移り疎外論」とは全然違うんだ—お前はヘーゲル的な「乗り移り疎外論」とマルクスの疎外論との区別が分かっていない—という風な批判をなさる方がありませんけれども、まず、「乗り移り疎外論」的なところから申します。²⁹

たとえばヘーゲルの場合、「外化」「疎外」とは、精神という主体＝実体が非本来的な自然的な存在に、いわば化けるようなものだと言ったと廣松はいう。そして、フォイエルバッハの人間の本質といったある種の主体も、ヘーゲルの「精神」の位置に人間が据えられたものであるという。このようなヘーゲル・フォイエルバッハにおける「外化」「疎外」の論理を、マルクスは乗り越えなければならなかった。『経哲手稿』におけるマルクスには、こうい

²⁷ 廣松渉「マルクスにおける疎外論の超克 広松渉氏へのインタビュー」『三田新聞』1969年11月19日付。

²⁸ 廣松渉「疎外論と物象化論」：廣松渉著、小林昌人 編『廣松渉 マルクスと哲学を語る 単行本未収録講演集』（河合文化教育研究所、2011年）、61～102頁所収、61頁。

²⁹ 廣松同上、72頁。

ったある種の主体が自分を外化して再び本来の姿に帰っていくという図式が前提にあることは確かであるとし、それゆえ、「何かこういった主体というものが背景にあって初めて人類史の全体を人間の自己疎外と自己回復のプロセスという風に考えていくことが可能になっている」³⁰と廣松は説明する。

そしてこのような理路によって、マルクスが『経哲手稿』で提示したのが、共産主義であった。

人間の自己疎外としての私有財産の積極的止揚としての共産主義、それゆえにまた人間による人間のための人間の本質の現実的な獲得としての共産主義。それゆえに、社会的すなわち人間的な人間としての、意識的に生まれてきた、またいままでの発展の全成果の内部で生まれてきた完全な自己還帰としての共産主義。この共産主義は完成した自然主義として=人間主義であり、完成した人間主義として=自然主義である。³¹

人間の自己疎外された形態である私有財産を止揚できるのが、共産主義である。そこでは、やはり人間の本質が基底に据えられている。歴史の全運動は、人間を解放し回復する過程としての共産主義を現実的契機とし、駆動されるのだ。

この議論を突きつめると人間を神と同一視する神秘主義へとつながるが、マルクスは、抽象的な議論だけに終わらず、具体的な経済学的な場面と結びつけている。そこで、抽象的な主体ではなく、具体的な主体として近代的なプロレタリアが持ち出されるのである。しかし、そういった抽象的な主体と具体的な主体とが統一されていない点に疎外論の限界があると廣松は考え、こう述べる。「けれども類的存在としての人間と自己活動（労働）の主体としての人間という二つの面を十分統一的に議論していくことはできていない、というのが『経哲手稿』時代における疎外論の実態であると申さざるをえません」。³²

そして、こういった疎外論からの転換が生じるのが、先に述べてきたように、『ドイツ・

³⁰ 廣松同上、73～74頁。

³¹ マルクス『経済学・哲学手稿』（城塚登・田中吉六 訳、岩波文庫、1964年）130～131頁、傍点ママ。

³² 廣松同上、75頁。

『イデオロギー』の時点であると廣松は考えている。

『ドイツ・イデオロギー』においては、『経哲手稿』では疎外ということから分業その他を導いていたのに対して、逆に分業を基軸にして議論を展開していき、そういった分業の論理で私有財産その他を説明し、さらには先ほど申しました人間観、ひいては人間の本来的な在り方というような発想についていろんな意味で批判します。³³

マルクスは、『経哲手稿』では疎外から私有財産や分業を説明したが、『ドイツ・イデオロギー』では、それを逆転させて分業をもとに説明するのである。そこには、人間観の大きな転換がある。

4 物象化された革命主体

こうして、『経哲手稿』における行き詰まりから出て来たマルクスの新しい発想法を、廣松は「物象化の論理」と象徴的に表現したのである。「物象化」という概念自体は、マルクスにおいても見られ、廣松固有のタームではもちろんない。たとえば、『資本論』(1867)の第一章商品 第四節「商品の物神的性格とその秘密」(Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis)で論じられた商品の物神性もまた、「物象化」の一種といえるだろう。マルクスは次のような例を出す。材木から机を作るとき材木の形状は変わるものの、机そのものはありふれた感覚的なものである。しかし、それがひとたび商品となったとたんに超感覚的なものとして現われる。そのとき机は、感覚的であると同時に超感覚的(übersinnlich)なものとなるのである。³⁴ こうして備わった超感覚的な性質が物象化の産物であると見なせるのだ。また、「物化」(Verdinglichung)や「物象化」(Versachlichung)という概念は、ルカーチによってマルクスの言葉として再発見され、新カント派をはじめとした哲学者や社会学者のあいだで広く用いられてきた。

しかし、廣松は、「そのルカーチは、周知の通り、「物化」という概念を「疎外」や「外化」という概念とほぼ同義に用いている場合さえあるほどであって、彼は「疎外」と「物

³³ 廣松同上、76頁。

³⁴ マルクス『資本論』第1分冊(岡崎次郎 訳、大月書店、1972年)、133頁。

化」とを、概念的に明別することなく、離接不全のまま使用した感がある³⁵として、改めて「疎外論から物象化論へ」というテーゼを打ち出すのである。こうした「疎外」と「物象化」の混同が起こるのは、「主体—客体」図式の埒内で「主体的なものが客体的な物に転化する」という発想があるからであると廣松は述べる。廣松が捉える後期マルクスの「物象化」とは、こういった発想とは異なり、次のようなものであった。

後期マルクスのいう「物象化」は、主体的なものがストレートに物的な存在になるといった発想ではなく、人と人との社会的な関係があたかも物と物との関係であるかのように、ないしは物の性質であるかのように倒錯視されるという現象に関わる。たとえば、商品の価値関係とか、「需要」なるものと「供給」なるものとの関係で物価が決まるとか、貨幣は購買力をもつとか、資本は自己増殖力をもつとか、こういった現象が身近かな例である。³⁶

この廣松の解釈は、先に挙げた『資本論』『商品の物神性』論から援用したものであろう。³⁷『資本論』で述べられているのは、次のようなことである。労働生産物が商品形態をとるときには、それを生産した労働者たちの社会的関係が、その労働生産物同士の関係に反映されている。このように、人と人との関係が、物と物との関係に置き換え（*Quidproquo*）られていることを、廣松は「物象化的錯視」と呼ぶ。³⁸

疎外論から革命を唱える場合、疎外されている主体、抑圧している体制というように、

³⁵ 廣松渉『物象化論の構図』（岩波書店、1983年）、62～63頁。もっとも、廣松自身が書いているように、ルカーチが物象化論を再発見し『歴史と階級意識』（1923）を著したさい、マルクスの『経哲手稿』は公刊されていなかったという事情がある（岡崎次郎 編集代表『現代マルクス＝レーニン主義事典 上』、社会思想社、1980年、1170頁参照）。この点に関してもさらに検討が必要であろうし、近年の研究では、廣松が疎外論と人間主義を結びつけて解釈し、物象化論と疎外論とを峻別しようとしたという以下のような指摘もある。「アルチュセールの「認識論的切断」論も、廣松渉の「疎外論から物象化論へ」も、ともに疎外論と人間主義が不可分一体であるという前提のうえでの議論である。」田畑稔『マルクスと哲学 方法としてのマルクス再読』（新泉社、2004年）、160頁。「廣松の「物象化」論の特徴は、マルクス「物象化」概念に流れ込んでいる「疎外論」的モチーフ、たとえば「人格の物件化」といった主題を事実上カットしてしまう点にある」前掲書、420～421頁。

³⁶ 廣松渉『唯物史観の原像』（三一新書、1971年）、63～64頁。

³⁷ マルクス前掲書、135頁。

³⁸ 商品の物神性に関する廣松の所説については、以下をも参照。廣松渉『資本論の哲学』（勁草書房、1987年）、197～217頁。

それは主—客の図式の枠内にとどまっている。廣松がマルクス・エンゲルスの思想形成過程をたどって明らかにしたのは、そうした近代—ブルジョア的発想の地平が、後期マルクスにおいては乗り越えられているということであった。後期マルクスにおいては、人間をアトム化された実体ではなく、社会的諸関係の結節ととらえる。そのさい、ひとびとが歴史的・社会的に取り結ぶ一つの「関係」が先にたてられる。そして貨幣や商品といった社会的な諸形象は、ひとびとが様々に取り結んだ間主体的・共同主体的な関係が倒錯視されているとみなされているのである。

ここにあつては、いうところの主体性、共同主観性ですらその本源的な歴史的・社会的な被制約性において把えられているのであって、人間なるものは、もはやズブエットゥーム＝ヒポケイメンではなく、諸個人が本源的に歴史内存在とでもいうべき在り方において捉え返されるわけであつて物象化現象とは一定の歴史的社会的な世界に内存在する諸個人の即自的な意識に対して世界が展ける展^マらけ方の一様相にほかならないことが対自化され、この了解が歴史化され自然という把握とも相即することによって、近代＝ブルジョア的世界観の地平、主・客図式の地平を超越しうる所以となる—どうも抽象的な話をながながとやっしまいました、論点の基軸を押出していえば—こういう具合に私としては考える次第です。³⁹

このように表明された廣松の物象化論は、事物に力が備わっているように見えるといった位相を超えて、関係主義的な世界観（事的世界観）に視座を据えている。だが、人間を共時的に社会的諸関係の結節と捉える見方から、革命へのモメントはどのようにして出てくるのだろうか。人間が無数に取り結ぶ社会的諸関係の結節に過ぎないとすれば、社会的関係に還元され全く実体のない存在となってしまうかねない。たしかに廣松は実体主義を批判し、関係主義という立場をとるのだが、そうした立場から打ち出される主体性とはいかなるものなのか。人間の主体性や自由をどこに、いかにして見いだすかは、マルクス主義の歴史においても常に大きな問題であった。そして、この時期フランスから流入していた構造主義の隆盛を受け、廣松は改めてマルクス主義の優位性を説こうとする。

³⁹ 廣松涉「マルクスにおける疎外論の超克 広松涉氏へのインタビュー」『三田新聞』1969年11月19日付。

すなわち、初期マルクスの疎外論の復活を唱える人間主義と、それに対抗する“構造主義派”の科学主義という対立が生じているとすれば、それは「マルクス主義自身が自己の切り拓いた地平を見失い、ブルジョア・イデオロギーの地平にまで頹落していることの表白」⁴⁰であると廣松はいう。

そしてさらに、近代的世界像の超克を目指した思想家としてハイデッガーを取り上げている。世界・内・存在として投げ込まれた現存在が投企するというハイデッガーの論は、たしかに、人間の主体性を担保しているように思える。廣松はハイデッガーの論をこうまとめている。「現存在の究極的な実存構造たる慮の本質的性格は、まさに被投的投企にあり、死を先駆的に生き、良心の呼び声に応える先駆的決意性 *laufende Entschlossenheit* にある。人間は、先駆的決意性において頹落を超脱して、単独者としての本来的な自己へと「到来」する」。⁴¹ 廣松によれば、ハイデッガーは共同主観的・人称以前の「ヒト」を非本来的としてしりぞけ、先駆的決意性において、単独者としての本来的な自己へと至る。ハイデッガーにあって歴史を駆動するモメントは、この先駆的決意性にある。しかし、こういった一人称的な純粋な自発性を唱えたハイデッガーを、廣松は近世的な主体—客体の図式に回帰しているとみる。

廣松は、共同主観的・前人称的な、「物に憑かれた」在り方が、近代社会では本源的であるとみなす。そしてそのうえで、近代社会そのものを捉え返す点にマルクス主義の優位性を見出したのだった。

マルクス主義は、しかも、単に「時代の問い」を転換しただけではない。歴史・内・存在の *Grundverfassung* [根本的な構え] に徹し、存在者としての歴史、歴史化された自然に定位することを通じて、一因みに、近世的諸個人とその契約的社会関係という理解では、神意の顕現という中世的な了解以上に、歴史を把握することができないのに対して、一歴史をはじめて歴史として解明する途を拓いている。そのことにおいて、また、マルクス主義は、近世的な世界了解と発想そのもののイデオロギー的基盤を解明し、それを一定の歴史的条件下における歴史・内・存在の必然的な在り方の

⁴⁰ 廣松涉「人間主義 対 科学主義の地平を超えるもの 世界・内・存在と歴史・内・存在」『現代の理論』（現代の理論社、1968年7月）、28～29頁。

⁴¹ 同上、40頁。

一つとして諒解しつつ *entfernen* [相対化] し、それを理論的に超克するだけではなく、歴史として近代社会そのものを *geschicklich* [適切] な条件のもとで根底から実践的に止揚しうべき思想となっている。⁴²

近代社会では人間の意識はすべからく物象化されており、そこに個の純粋な自発性を見いだすことはできないと廣松はみる。近代社会ではなぜ物象化が起こるのか、そのメカニズムを解明し近代社会を総体として乗り越えることに、廣松の意識は向いている。

次節では、こうして掲げられた廣松の理論が、現実的な場面、すなわち自身が支持した全共闘運動の分析にどのように結び付けられているのかをみていく。

5 自己変革と社会変革

全共闘運動で盛んに使われた「自己否定」というスローガンを、廣松は自身のマルクス解釈によって国家の否定へと結びつけ説明している。国家を実体視し人間の彼岸に立てるのではなく、人間そのものが社会的諸関係の結節であり、それが拡張されたものとして国家や体制といったものがある。自己を否定するとは、たんに社会の歯車になることを断念しそこから降りるのではなく、自己が体制と結びついていることを自覚し行動に移ることを意味する。

人間の本質は社会的諸関係の総体だというような、マルクス主義の人間のテーゼがありますね。自己否定というときの自己というものは、まさしく社会的諸関係の総体としての自己であるということになりますと、論理とか、自己を否定するということが、いきなり国家とっていいか、社会といわなければいけないか、わかりませんが、とにかくそういった体制の否定というものとべつのことじゃなくて、一つのことをしてつながる。[中略] 国家とって、自己の外にあるんじゃないんで、人間の諸関係が実証化されたものとして国家というものがあるとすれば、近代的な個人主義で考えられた個人の否定からはけっして国家の否定はでてこないかもしれません。マルクスの人間概念では自己否定ということと、国家否定とが、すぐつな

⁴² 同上、42～43頁、傍点ママ。

がるような論理構造になっているように思うのです。そういう点で、いままでは国家の否定というものは、外にある敵をなんとかいうので、人間の問題が切り離されていたのに対して自己否定と国家否定とを結合したところに、こんどの全共闘の方が提起された問題の意味があるんじゃないかと思っていたのですが……。⁴³

自己と国家とを短絡的に結びつけることは危険だとしても、社会的諸関係が形を持ったものとして国家を捉えんとするならば、たしかに自己と国家とは無関係ではありえない。普段の何気ないふるまいが、期せずして国家をはじめとした体制の再生産に一役買ってしまおうという論理を自覚的に取り出した点に、廣松は全共闘運動の意義を見いだしたのである。この座談会が行われた1969年、廣松は名古屋大学に在職しており、自身の理論を積極的に提示するというよりも、全共闘運動をマルクス主義の立場から擁護する発言を行っている。しかし、1970年4月付で名古屋大学を辞職した直後の討論では、全共闘運動との廣松自身の関わり方についてより踏み込んで次のように述べている。

今度の全共闘運動というのは、適当な妥協はせずに、容赦なく問題を突きつけてくるので、適当に自分をごまかすわけにはいかない。一たんかれらが突きつけてきた論理を認めれば、もうあとは同じ運動をする以外にない。それを、何とか理屈をつけてのがれようとするれば、ノンポリの人だったらいいかもしれませんが、やくざにマルクス主義者づらをしてきただけに、やはりマルクス主義のタームを使って、結局は、それと対決する理論構築をやらなければならない。第三の途はありえないわけで、そういった理論構築をやって、実際の動きにおいても非常に積極的に全共闘をつぶす方向で動くか、それとも全共闘の運動にアンガージュするか、二者択一を迫られるという状況になったわけです。[中略]ということになれば、おまえとしてここで最善な行き方をするにはどうするのかということをも自分自身につきつけるとき、知識人として—私は知識人のうちに入るかどうか知りませんが—学校の中に残るといった必然性はなくなってくる。[中略]ともあれ、いままでみたいにして何とか学内に残ることを運動論的な場面から自己合理化することはできないということをギリギリのところで

⁴³ 柴田高好、長崎浩、高尾利数、廣松渉「《討論》個体の喪失から連帯へのめざめ」『日本の将来』（潮出版社、1969年8月）、212頁。

思い知らされた、これが全共闘運動が私に与えたインパクトというか、体験的な問題であったわけです。⁴⁴

言行の不一致を許さない全共闘から、「おまえは学校の教師商売を続けるのかどうか」⁴⁵ という問いを突き付けられたとき、すでに全共闘運動の論理をマルクス主義の立場から正当化していた廣松は、大学側に立つか全共闘側に立つかの岐路に立ったのである。

こうして、いわば体制側の大学人であった廣松は全共闘を支持し、マルクス主義者としての立場と運動を支持する立場との緊張関係が保てなくなるや、大学に残ることを断念し下野したのだった。廣松が、理論において当事者の立場（für es）と分析者（学知者）の立場（für uns）を厳しく分ける姿勢が、現実の行動にも現われたと見てよいだろう。とはいえ、立場上の自己矛盾に苦しんだのは、廣松だけではなかった。

大学で研究することへの葛藤は学生のあいだでも広く共有されており、東大全共闘代表であり物理学者としての将来を囑望されていた山本義隆は、同時期にこう切実なことを残している。

ぼくたちは王子や三里塚の闘争に参加した。しかしデモから帰ると平和な研究室があり、研究できるということはたまらない欺瞞である。研究室と街頭の亀裂は両者を往復しても埋められない。

では研究をやめるべきか。それは矛盾の止揚からの逃亡ではないか。徹底した批判的原理に基づいて自己の日常的存在を検証し、普遍的な認識に立ちかえる努力をすること。そうして得られた認識に従って、社会に寄生し、労働者階級に敵対している自己を否定し、そこから社会的変革を実践する。抽象的にしか語れないが結論らしいものはこうでしかない。⁴⁶

ここには、学園闘争に関わりながら研究を続けることへの葛藤がみてとれる。自己否定か

⁴⁴ 相沢義包・富岡倍雄・廣松渉・村尾行一「I 学園闘争が与えた衝撃」『深夜討論 知識人の虚像と実像』（旺紀書房、1970年5月）、9～10頁。

⁴⁵ 同上、10頁。廣松自身の発言。

⁴⁶ 山本義隆「攻撃的知性の復権 一研究者としての発言」『朝日ジャーナル』（朝日出版社、1969年3月2日）、22頁。後に『知性の叛乱』（前衛社、1969年）に所収。

ら社会的変革を実践するという主張は、廣松と同様である。しかし、山本自身が「思想—自己否定の思想の物質的基盤はなにか。「叛逆のバリケード」なき今、それが厳しく問われている。なかば非合法化されゲリラ活動を余儀なくされ、むき出しの権力と生身の対決をせまられている今、形而上学化される危険を孕んだ思想では闘いきれない」⁴⁷と述べているように、自己否定とは抽象的なスローガンに過ぎず、形而上学化される危険性を秘めているように思われる。自己否定を理論化することと実践に移すことのあいだには、大きな隔りがある。スローガンが独り歩きし、新左翼運動では不毛な内ゲバがくりかえされたことは歴史が教えるとおりでである。廣松自身は、全共闘における自己否定の論理を次のように総括している。

諸個人の営為の総体が物象化されて体制という“網”をかたちづくっているのであり、各自が深くこの網の目に組込まれている。この限りにおいて、諸個人とその営為が体制の存立にとって不断に共犯的であり、この共犯関係の総体を否定的に変革しない限り、自己を実践的に否定することはできない。〔中略〕

翻って思うに、マルクス主義の運動はプロレタリアートの自己否定の運動にほかならない。マルクスによれば、プロレタリアートは単に商品を生産し、資本を拡大再生産するだけでなく、資本—賃労働関係そのものを不断に再生産するのであって、プロレタリアといえども彼がプロレタリアたる限り、日々の営為において体制の「共犯者」なのであり、共産主義革命は最後の階級たるプロレタリアートの階級的自己否定として遂行される。この階級的自己否定は、各人の対自化された決意性によってはじめて可能なのであり、マルクス主義においては、人間変革と社会変革とは全く相即的である。〔中略〕東大闘争は、かの戦後的“常識”を打破り、一定の条件が成熟している場合、一部の先進的集団がまずは突出した闘争に突入し、日常性に埋没している“大衆”にインパクトを与え、“ノンポリ層”の好意的中立化をかちとりつつ、広範な部隊を自己の周囲に結集し、場合によっては既成指導部を吹き飛ばして、事後的に大衆的な信認をとりつけるという運動方針の現実性を立証した。⁴⁸

⁴⁷ 山本義隆『知性の叛乱』（前衛社、1969年）、340頁。

⁴⁸ 廣松渉「東大闘争の現代史的意義」『朝日ジャーナル』（朝日出版社、1970年1月18日）、9～10頁。

廣松は、東大闘争に関して、主体性の問題を改めて取り上げたことに一定の評価を与えている。また、諸個人の個々の具体的な営為は、体制を再生産し続けることの一翼を担っていることを指摘している。個々の営為が、次々と連結されて物象化された網の目を形作っている。それゆえ、こうした個と体制の「共犯関係」をトータルに否定しないかぎり、自己を否定したことにはならないという論理である。

物象化された網の目に絡め捕られている、つまり共同主観的に日常性に埋没している大衆は、いわば近代社会の埒内にあるといつてよい。そういったメカニズムを自覚した者が、闘争へとアンガージュすることができる。ここで、前衛が大衆を唆し闘争に巻き込むという図式は適当ではない。前衛がまずは立ち上がることが、問題とされるのだ。

自己否定という言葉には、ペシミスティックな響きがある。たしかに、廣松は、本来的な人間像あるいは理想的な人間像というものを立てそれを取り戻すといった形での疎外革命論に対抗する形で、物象化論を打ち出した。そして、その物象化論を理論的基盤として自己否定を契機とした社会変革を唱えたのだった。そこから、自己犠牲が強いられ、人間自体が消失してしまうようなニュアンスが感じられるかもしれない。しかし、肯定的な人間像を棄て去っているわけではないことは、次の言葉からもうかがうことができる。

たしかにプロレタリアートの階級意識にとっては現実が耐えがたい一つの桎梏として感じられるような、そういった状況になってきている。その中において本来的な状態を回復するのではなくて、いまから自分に、ある意味から相応しい、そうして歴史的に条件が保証されているような、そういった社会体制にもっていく事によって、言ってみれば自己自身を自己変革的に新しく実現する。マルクスはこのような発想法をとるに至ったのであります。[中略] つまり本来性を回復するのではなくて、歴史的・社会的にいまや可能になってきたところの次の新しい社会に見合うような形で自分自身を変革していく、自己を変革するのであって、もはや本来性を回復するという考え方はとらえない。こういう転換がとげられたのであります。⁴⁹

⁴⁹ 廣松渉「疎外論と物象化論」：廣松渉著、小林昌人編『廣松渉 マルクスと哲学を語る 単行本未収録講演集』（河合文化教育研究所、2011年）、61～102頁所収、78～79頁。

可能な次なる社会へ向け、自己を変革すること。この不断の営為によって、自己と社会とが進んでいくことができる。

しかし、その後新左翼運動が連合赤軍事件へとつながっていったことに対する廣松の分析はほとんど行われていない。1972年4月、自ら創刊にかかわった『情況』の連合赤軍事件特集号に掲載された廣松の論文は、「人間存在の共同性の存立構造」という高度に理論的な論文であった。

おわりに

廣松は、「疎外革命論」などの学生運動論を視野に入れ、それに対抗する意志を抱きながら、理論面では初期マルクスと後期マルクスのあいだの質的な飛躍を『ドイツ・イデオロギー』編輯問題にかんする研究で文献学的に立証した。それをもとにして、疎外論に代わる新たなパラダイムとして「物象化論」を提示するに至ったのだった。物象化論自体が新たな関係主義的世界観（事的世界観）となっており、そこから自己を否定し自覚することを廣松は求める。廣松が、イデオロギー化された日常的な意識からの覚醒を促し革命へと投企する理論として物象化論を応用していたことが、学園闘争の分析からも読み取ることができる。疎外論では被支配者が革命を起こすために立ち上がるという論理になるが、物象化論においては一見被支配者のように思われるプロレタリアも体制の共犯者である。それゆえ、物象化論では、革命を担う主体の立ち位置は問題にはならず、どこにでも革命が起こる可能性が残されている。

自己を変革するさい、新しい社会への期待はあるが、廣松は特定のユートピア像を掲げているわけではない。自己を変革し、社会を変革するその先にあるものとは、〈外〉としかいいようがないものである。