

初期マルクスの「社会的諸個人」把握
 ——『経哲草稿』のマルクスは「人間」実念論者だったか——

内 田 弘

序 — 宗教批判から経済学批判＝ヘーゲル批判への推展でなにが問われたのか

マルクスは「ヘーゲル法哲学批判・序説」で「ドイツにとって宗教の批判は本質的にはもうおわっている。……歴史の課題である人間の自己疎外の神聖な姿が仮面をはがされた以上

目 次

初期マルクスの「社会的諸個人」把握	内田 弘… 1
序——宗教批判から経済学批判＝ヘーゲル批判への推展で なにが問われたのか	1
I. 『経済学・哲学草稿』における「社会的諸個人」把握	4
A 「疎外された労働」の下向分析とヘーゲル批判および原蓄論の課題	4
B 「社会的存在」としての人間規定	6
C 「物象的所有の支配」としての疎外	11
II. 『聖家族』における「交換関係の自立化」の把握	15
A ヘーゲル批判と私的所有の枠内のB.バウアーとプルードン	15
B 「絶対的人格」＝「人間なるもの」に対する批判	16
C 私的諸欲求の関連の自立化	18
D 自我としての概念	20
III. 『ドイツ・イデオロギー』における貨幣把握	24
A 関係行為の貨幣関係への「疎外＝物象化」	24
B 実在的諸関係の「概念・自我としての関係」への抽象化	28
結 語	28
平井俊顕のリジョインダーに反論する	池尾愛子…35
<編集後記>	38

……宗教の批判は法の批判に、神学の批判は政治の批判にかわる」(MEW, Bd.1, 378-9)と書き、「市民社会の解剖学は経済学のうちに求められるであろう」(MEW, Bd.13, S.8)との見通しのもとで、法・政治への批判として「ユダヤ人問題」を執筆した⁽¹⁾。彼はそれをふりかえって、共に1844年7月下旬ごろ執筆した『経済学・哲学草稿』「序文」と「批判的論評」(MEW, Bd.1, S.405)で『独仏年誌』の二論文(特に「ヘーゲル法哲学批判・序説」)を「この科学〔経済学〕の「初歩的な諸原理をまったく一般的な仕方ですべて示しておいた」ものである、と位置づけた(城塚登・田中吉六訳、岩波文庫、12ページ。以下、岩12と略。訳文を変更する場合もある)。()内は引用者の補足。以下同じ)。

マルクスは、フォイエルバッハのキリスト教批判を共鳴しつつも、すでに『独仏年誌』以前、1843年3月13日、A.ルーゲへの手紙でフォイエルバッハを批判している。

「フォイエルバッハの箴言〔哲学改革のための暫定的提言〕は、彼が自然についてはいやというほど言及しながら、政治(Politik)についてはほとんど言及していないという点でのみ、私にとって正しくないのです。しかしそれは、現在の哲学を真理とすることのできる唯一の紐帯です」(MEW, Bd.27, S.417)⁽²⁾

マルクスが『独仏年誌』で「宗教の批判は政治の批判にかわる」と書いたとき、フォイエルバッハがおこなった批判はさらにヘーゲル法哲学批判に深めるべきであるという、かねてからの問題意識を示したのである。さらに『経哲(〔第三〕草稿)』では「宗教、家族、国家、法律、道徳、科学、芸術等々は、生産の特殊な諸様式にすぎず、生産の一般的法則のもとに従う」(岩132)と書き、ヘーゲル法哲学批判は経済学批判に根拠づけられるという、より深い認識を示したのである。

しかし、『経哲草稿』では、『独仏年誌』で示唆した経済学の「初歩的な諸原理」を経済学批判で積極的に展開するだけでない。フォイエルバッハが不徹底にしかおこなわなかったヘーゲル哲学批判を徹底する。『経哲草稿』「序文」で、マルクスは「実証的な人間主義のおよび自然主義的批判はまさにフォイエルバッハからはじまる」とフォイエルバッハを賞賛している。が、「ヘーゲル弁証法と哲学一般とにたいする対決」が「まだ成しとげられていない」という「不徹底さ」はたんにB.バウアーたち「批判的神学者」たちにだけでなく、フォイエルバッハにも妥当するといっているのである。「哲学の本質についてのフォイエルバッハの諸発見がどんな程度まで、やはりまだ — 少なくともそれらの発見の証明のために — 哲学的弁証法との批判的対決を必要としたかということは、私の〔『経哲(〔第三〕草稿)における〕展開そのものから見てとることができよう」(岩16)と表明している。『経哲草稿』ではむしろ1943年からマルクスのフォイエルバッハ賞賛は無条件ではなかったのである。

フォイエルバッハは、ヘーゲルにおける主語は神、述語は人間という関係を転倒し、すなわち人間が神を創造したのであって、人間が主語で神はその述語であることを論証した。しかしフォイエルバッハの提示した人間は、厳密に言えば、神を創造する宗教的人間を生む現実的根拠のなかで把握されていない。フォイエルバッハは宗教的世界を地上的世界の幻想であると指摘したが、なぜ地上の人間がこの幻想をいただくのか、その原因を地上的世界の内部、すなわち近代市民社会に突き止めてはいないからである。たとえてみれば、コップの水の中にストローを入れると折れて見える。ストローをコップから抜いてまっすぐだと主張したのがフォイエルバッハである。それでは、なぜまっすぐなものが折れて見えるのか、そのわけを証明するまでに徹底していない。これがマルクスのフォイエルバッハへの不満である。

マルクスは『経済学・哲学草稿』執筆の最後のころ〔1844年8月11日〕、自分の「個別的・現実的個人の立場」と「社会革命」を力説した「批判的論評」を同封しフォイエルバッハに送った手紙で、彼にその不満をあからさまにせず、むしろ自分の社会主義論の文脈にフォイエルバッハの諸著作をひきつけて、つぎのように書いている。

「あなたは — 故意かどうか存じませんが — これらの著作〔『将来の哲学〔の諸原理〕』と『〔ルターの意味での〕信仰の本質』〕で社会主義に哲学的基盤を与えました。共産主義者はこれらの労作をもすぐこのように理解しました。人間の実在的区別にもとづいた人間と人間との統一、抽象の天国から現実の地上へひきおろされた人類の概念、それこそ社会の概念 (*der Begriff der Gesellschaft*) でなくてなんでしょうか！」(MEW, Bd.27, S.425.)

マルクスは、フォイエルバッハが社会主義に哲学的基盤を与える意図でそれらの著作を執筆したか分からないと書いて、フォイエルバッハが、マルクスがめざす社会主義に与するか分からないと懸念している。その懸念はM.シュティルナーの『唯一者とその所有』が出た1844年の10月下旬にいたっても表面化しない⁽³⁾。翌年〔の春〕に書いた「フォイエルバッハに関するテーゼ」で決定的になる。

それでは、フォイエルバッハの宗教批判の徹底としての経済学批判およびヘーゲル批判はどのように関連するのであろうか。マルクスは宗教批判は「哲学〔ヘーゲル〕弁証法との批判的対決」を徹底することにあるという。しかしこの批判はその対象をヘーゲル哲学に限定してはならない。宗教が発生する基盤、すなわち地上的世界＝「市民社会」の「解剖」にまで批判は徹底しなければならない。『経哲〔第三〕草稿』の実際の執筆過程では、経済学批判が三回、交互に展開されたが⁽⁴⁾、この二つの批判には深い結びつきがある。経済学批判とは別のテーマを追ってヘーゲル批判をおこなったのではない。フォイエルバッハの宗教批判を徹

底することとは、経済学批判まで掘り下げることであり、しかも経済学批判をぐぐりぬけた眼でもって、プロテスタンティズム神学としてのヘーゲル哲学を批判することである。

この課題の焦点は端的に言えば、こうである。プロテスタンティズムを生みだす根拠と、労働を他人のものとして行わせる根拠はともに近代市民社会にある。その社会関係が経済的に「貨幣」に転態し、宗教的には「プロテスタント的な神」になる。この二重過程を経済学批判＝ヘーゲル批判でつきとめること、これが『独仏年誌』から継承した、『経済学・哲学草稿』におけるマルクスの問題意識であり、それ以後、続けて追求するテーマである。

I. 『経済学・哲学草稿』における「社会的諸個人」把握

A 「疎外された労働」の下向分析とヘーゲル批判および原蓄論の課題

これまで、マルクスは『経済学・哲学〔第一〕草稿』〔や「経済学ノート」〕で「私有財産」と「疎外された労働」との因果関係を明らかにしようとし、結局、循環論法におちいったというのが「通説」とされてきた。たとえば『第一草稿』の「前段」では「私有財産」を前提にして「疎外された労働」を導き出したが、その「後段」では逆に「疎外された労働」を分析して「私有財産」がその「結果」であることを論証しようとしたと見て、マルクスはトートロジーにおちいっているとする説である。

廣松渉氏は『経哲草稿』と「経済学ノート」との間に循環論法を見る。

「疎外された労働という概念から私有財産の概念を導出しようとしていたがために、『経哲草稿』のマルクスはアポリアに当面したのであった。しかるに、いまや〔「経済学ノート」で〕私有財産制の存在ということを前提条件として、そのもとで労働の疎外を説く途が拓け始めたのである。このことは、しかし、マルクスにとって問題そのものの解決にはならない。というのは、いまや前提条件に押し上げられた「私有財産」なるものが、いったいどのようにして成立し存立するのかということ、この大問題そのものは依然として残るからである。……私有財産（神のアナロジー）が存立して初めて労働疎外が生ずるというわけであるから、労働疎外論をフォイエールバッハの「神」の説明方式では使えない。……私有財産の成立を説明するためには労働疎外論では駄目だという帰結になる」⁽⁵⁾

はたしてこのような論定は、マルクスが『第一草稿』に定めた課題と研究の順序を正しくとらえているだろうか。『第一草稿』で私有財産を前提にし労働の疎外を論証しようとしたの

は、なにもフォイエルバッハの「神」の説明方式にならなくてではなく、国民経済学の前提を仮に受入れて（したがって原蓄を前提にして）、そのなかで国民経済学者（スミス）の主張が正しいか内在的に検証するためである。この方法視角のたてばマルクスが決して「アポリア」におちいっていないことが分かるのである。

スミスの主張とは、第一に、分業が広がりゆく文明社会では富が一般的に普及し、賃労働者の分配率は不平等であるかもしれないが、それにもかかわらず、年々歳々実質賃金が増大するであろうという命題である。第二に、資本家が市場に投資するものは、元来彼自身の「自己労働」の蓄積物であり、したがってそれで購入した「他人労働」もまた正当な自分の私有物であり、その成果も自分の私有物であるという主張である。

スミスのこの主張にマルクスはつぎのような三つの問題を洞察した。

第1に、「起源と概念」（『国富論』は第1編第1～5章）では労働者にその労働の全生産物は属するが、「現実」（同第6章以後）では彼らは「控除」でなく交換で「労働人間」（岩110）として生存できる分しか得られない。この「起源＝概念」と「現実」の隔絶を論証することである（岩25）。

第2に、スミスは私的分業＝交換をもつばら労働生産力発展＝富の一般的普及として評価したが、私的分業＝交換は近代的私有財産の最も基本的な形態である。そこには資本家と労働者との交換もふくまれる。両者の交換を通して、前者の「精神労働」と後者の「肉体労働」との分業が始まる。スミスは資本とは「自己労働の蓄積物」であるというが、その命題は、まず「自己労働」の私有を承認しても、どこまで正しいかという問題である。

第3に、「自己労働」による「他人労働」の支配は、諸個人のいかなる関係行為によるのであろうか。

『第一草稿』「前段」で「第一の問題」に取り組む。マルクスは私有財産を前提にして「私有財産の運動からの結果として」（岩102）「疎外された労働」という概念を獲得する。いかえれば、労働者は富の実質的生産者であるにもかかわらず、ますます貧困になることを示して、「第一の命題」を反証したのである。

「第2の問題」、すなわち、資本はどこまで「自己労働」の蓄積物といえるかという問題には『第一草稿』の「後段」で取り組む。「前段」で獲得した「疎外された労働」という概念を、生産の「結果」から「過程」を経て「前提」にさかのぼって、下向分析し、「私有財産」とは、現実に労働者が生産したものを、理論的・法的に他人（資本家）が領有＝蓄積したものである。「疎外された労働」をおこなう「他人の労働」の蓄積物が資本家の財産（資本）であることを明らかにする。資本は「蓄積された労働」とスミスはいうが、それは、これから

資本家になろうとする可能的資本家の「自己労働」の蓄積物としては認めないわけではないが、「疎外された労働」の分析によれば、現実⁶⁾に運動している資本はほとんど「他人労働」の蓄積物である。こう反証したのである。

しかしマルクスの反証にはまだ「空白」がある。現実の資本の運動過程とは逆に下向分析をしてゆくにつれ、資本はしだいに小さくなり、最後に残る資本家の私有物は現実の資本に比べて「無限に小さい」〔無限小化論（望月清司氏）〕⁽⁶⁾。ではそれはどこから獲得したのか。資本家になるまえの自己労働蓄積物か。それとも別から得たものか。マルクスはこれを「どのようにして人間は自分の労働を外化し、疎外するようになるのか」との課題、「私有財産の起源」を問う課題として提起している。『第三草稿』で「労働の素材も主体としての人間も、全く同様に〔私有財産の〕運動の結果であるとともに出発点でなければならないということ、まさにこの点に私有財産の歴史的必然性が存する」（岩133）と書いて、私有財産（資本）の歴史的成立を明らかにする課題、すなわち原蓄論の問題を提起している。その最初の本格的な取り組みは『ドイツ・イデオロギー』でおこなわれる。マルクスは完成した私有財産＝資本を前提にし、その大半が「他人の疎外された労働」の蓄積物であることを論証し、ついでその分析の最後になお残る原資の「歴史的出所」を問う。「私有財産の成立を説明するために労働疎外論では駄目」ではなく有効である。「疎外された労働」の第3規定・「人間の自然からの疎外（私的分離）」および第4規定・「人間の人間からの疎外（人間の共同存在性の私的諸関係への推展）」は、歴史的には本源的共同体の解体から始まる。労働疎外論は私有財産の歴史的成立の解明にも生きるのである⁽⁷⁾。

第3の問題のヘーゲル批判は、主に『第三草稿』で経済学批判と交互におこなわれる。問題のありかはこのようである。「自己労働」による「他人労働」の支配は、自他の異質労働を概念的に同一化する、すぐれて「抽象的に精神的な労働」のはたらきによる。つまり私有財産者は分業＝交換過程で、たえず自他の具体物を抽象化し、そこで自分の財産の同一性・一貫性を確認する。スミスは私有財産家の抽象化を事とする精神労働を内面化し、資本を使用価値視点でとらえた「国民経済学上のルター」（岩120）である。その精神労働を実体化し主体化したのがヘーゲル哲学における「自己意識」であり「概念」である。したがってスミス批判はヘーゲル批判に連結しなければならない。

B 「社会的存在」としての人間規定

マルクスは『経済学・哲学草稿』の基本用語「疎外（Entfremdung）」をすぐれて関係概念として用いている。「疎外された労働」の第4規定「人間の人間からの疎外」の直後で、マル

クスはつぎのように、あらためて「疎外された労働」の四つの規定をすべて関係において規定する。

「人間〔賃労働者〕が自分の労働にたいする関係〔第2規定〕、自分の労働の生産物にたいする関係〔第1規定〕、自分自身に対する関係〔第3規定〕について妥当することは、人間が他の人間にたいする関係〔第4規定〕においても、人間〔資本家〕が他の人間〔賃労働者〕の労働および労働の対象に対する関係においても妥当する。……人間の疎外、一般に人間が自分自身にたいしても一切の関係は、人間が他の人間にたいしてもつ関係において、はじめて実現され、表現される。したがって、疎外された労働という関係のなかでは (in dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit), どの人間も、彼自身が労働者としておかれている尺度や関係にしたがって、他人を見るのである」(岩98)

この「疎外された労働という関係」はいかに発生したのか。私的交換＝分業をとおしてである。マルクスは『経済学・哲学〔第一〕草稿』ですでに、「分業と交換という二つのものの間の必然的関係」を「論証すべき事柄」として予定していた。「疎外された労働」を「労働人間」(岩108)「人間商品」(岩109)といいかえているように、「疎外された労働」とは「資本家」(岩102)と交換され、資本家の所有になった労働を指しているのである。「疎外された労働」とは賃労働者と資本家との交換関係をとおして資本家の私有財産になり、「資本の支配下におちいった」(岩87)「強制労働」(岩92)をいう。したがって「疎外された労働」は関係概念なのである。

自分の労働を資本家に売った労働者を「肉体的存在」(岩89)という。当然「肉体的存在」としての労働者にたいする資本家は「精神的存在」である。両者の間の分業は「肉体労働」と「精神労働」とのそれである。資本家が精神労働者であると規定されるのは、なによりまず彼が「他人労働の所有者」であることを労働者にたいする「所有＝関係」を確証しつづけるためである。近代的な所有＝関係はすぐれて観念的存在であり(川島武宜氏)、それは精神労働によってのみ確証される。マルクスは「疎外された労働」を「一面的抽象的労働」(岩28)という。その第3規定にあるように、自然史の所産として人間は本源的に精神的能力と肉体的能力を直接に統一している(岩98)。その統一態が資本家と労働者との私的交換をとおして資本家は精神労働者、賃労働者は肉体労働者にそれぞれ一面化・抽象化する。この交換＝分業関係に規定された労働を「疎外された労働」といい、『第一草稿』「後段」では賃労働者の視点から「疎外された労働」を分析する。『経済学・哲学草稿』では賃労働＝資本関係が、「ジェームス・ミル評注」では商品＝貨幣関係が、それぞれ主なテーマであるというのは正しい把握であるが、それにあやまって、『経済学・哲学草稿』のマルクスには商品＝貨幣関係に関

する知見がなかったという誤認にすりかえ、「疎外された労働」の分析のさい「分業＝交換関係」がまったくマルクスの念頭になく、「ミル評注」以後はじめてそれを研究したと考えてはならない。すでに彼は『国富論』を精読しているし、スミスの「分業＝交換」論のノートを丹念にとっている。『第一草稿』では分業＝交換は「前提」されているのであって、その展開形態として労働者と資本家との交換＝分業関係を主題にしているのである。マルクスは『第一草稿』から「ミル評注」にかけて「資本関係から商品関係へ」という抽象過程にあり、商品関係が資本関係の抽象態であることをあきらかにしているのである〔プルドン批判！〕。

「疎外された労働」の第3規定では、人間の自然との「不断の〔物質代謝〕過程」(岩94)を基準に、国民経済における「人間と自然の私的分離」を照らしだし、その第4規定では、人間の共同存在性(Gemeinwesen)、すなわち「直接的社會性」を基準に「人間の私的諸個人への分離」を照射した。「人間と自然との物質代謝過程」と「人間の直接的社會性」という人間の普遍史的属性、つまり「社会的物質代謝過程」⁽⁸⁾は資本の運動過程ではからみあって巨魔的に發展する。その様相を「工業と自然科学」として把握する。1837年のころ学位論文の準備過程でマルクスは自然史における人間学としてのアリストテレスの『デ・アニマ(*de anima*)』を研究していた⁽⁹⁾。マルクスは、アリストテレスのいう人間の「プシケー(psychē)」＝能力が近代では「工業と自然科学」という現実態として發展しているとみる。これは『ドイツ・イデオロギー』・『哲学の貧困』・『経済学批判要綱』・『資本論』の大工業論に發展してゆくであろう。

歴史的形態である資本のもとでこそ、人間の普遍史的属性が資本の形態でむきだしに展開する。そのかぎりでは資本の「現実的抽象」にマルクスの「理論的抽象」は依存している。しかし、「理論的抽象」でみがかれた、人間の対自然関係〔自然への根源的依存性〕と対他関係〔社會性〕という批判基準は国民経済をふくむ歴史的諸固体の分析基準となる。国民経済〔近代資本主義〕は人間のその二面の普遍史属性を顕勢化することで「生成しおわった社会(本史)」直前の「生成しつつある社会(前史)」なのである(岩140-141)。

そこでマルクスは人間存在の社會性の發展の仕方が歴史的形態規定を受けていることをつぎのようにのべる。

「社会的活動や社会的享受は、けっして直接的に共同的な活動や直接的に共同的な享受といった形態でだけ実存しているものではない。とはいっても、共同的な活動や共同的な享受、すなわち、直接に他の人間との現実的な社会のなかで自分を発現し確証する活動と享受とは、社會性のあの直接的な表現がこの活動の内容の本質において基礎づけられ、この享受の性質に適合しているところでは、どこでも現れるであろうが」(岩133-134)

マルクスは廣松渉氏が主張するように「個々人には解消できない次元での「人間」を立てる構制を採っていた」⁽¹⁰⁾のではなく、「批判的論評」でいう「個別的・現実的個人の立場」(Standpunkt des einzelnen wirklichen Individuums) (MEW, Bd. 1, S. 408) から、諸個人とは別次元に「人間なるもの」を「実体化」する「人間実念論」の考え方をつぎのように退ける。

『社会』をふたたび抽象物 (Abstraktion) として個人に対立させて固定することは、なによりもまず避けるべきである。個人は社会的存在 (das gesellschaftliche Wesen) である。だから彼の生命の発現は — たとえそれが共同的な、すなわち他人とともに同時に遂行された生命の発現という直接的形態で現れないとしても — 社会的生命の発現であり、確認なのである。……人間の個人的生活と類的生活とは別個のものではない」(岩134-135)

マルクスは、人間の個人的生活と類的〔社会的〕生活とは別物ではなく、「個人は社会的ヴェーゼンである」というこのテーゼを敷衍してつぎのように書く。

「死は〔特定の〕個人にたいする類の冷酷な勝利のように見え、そして両者の統一に矛盾するように見える。しかし特定の個人はたんに一つの特定の類的存在であるにすぎず、そのようなものとして死をまぬがれないものなのである」(岩135)

マルクスは「思惟と存在の一致した対自然的・対社会人間の本質を前提にしている」⁽¹¹⁾のである。彼はここで、特定の個人の死と、生存する他の多数の諸個人がなす社会とを対比しているのであって、けっして生きた諸個人がなす社会とは別に、不可死の「普遍者としての類的存在」を実体＝主体として想定している⁽¹²⁾のではないし、実存的個別者に解消できない本質的普遍者として「人間なるもの」を立てているのでもない。

同じように、マルクスは、誰が最初に自然と人間を生みだしたかを問う天地創造説が「抽象の産物」であり「思弁的創造説」であると批判し、「自然と人間が自らによって存在する」(岩145) 見地、すなわち、「自然発生説」(岩145) を対置する。人間の現存の根拠を無限にさかのぼる思惟が抽象化にほかならず、むしろこの「無限の進行に、感性的に直観できる循環運動」すなわち「人間が生殖において自己自身をくりかえし、したがって人間 (der Mensch) がいつでも主体としてとどまっている循環運動」(岩146) を確認する⁽¹³⁾。そのさい人間とは性的関係を結ぶ個々の男と女であり「無限遡及」的思考が実体化する、個々人に先立つ「人間なるもの」(universalia ante rem) では決してない。マルクスは、その「無限遡及」こそが「人間と自然との捨象」であり「存在していないものを措定する」思弁的な抽象であることを批判しているのである。『第三草稿』でそのような思弁をヘーゲルの「抽象の自己内循環

行為」(岩221)に洞察する。マルクスは個別の実存とは区別される「人間なるもの」を措定しているのではない。逆に、「無限遡及」を事とする思惟こそ「自然なるもの」(シュトラウス)「人間なるもの」(バウアー)を思弁的に措定すると批判しているのである。このことを確認してマルクスが書いたことを読もう。

「人間と自然が本質をそなえていること、すなわち人間が人間にとって自然の現存として、また自然が人間にとって人間の現存として、実践的・感性的・直観的となったことによって、疎遠な一本質についての、自然および人間を超越する一本質についての問い……は、実践的に不可能となった」(岩147)

マルクスは、私的分業=交換関係に人間の諸個人の転倒した社会的存在を読みやぶったのである。ヴェーゼン(Wesen)というドイツ語は日常語として、本質、個別的存在、共同存在態(総体)という三つの意味があるとヘーゲルは『小論理学』で指摘しているが⁽¹⁴⁾、マルクスは、本質的普遍者が実存的個別者に宿る(universalia in rebus)という「実念論」の発想は、現実的には国民経済に根拠をもつと考える。すなわち、そこでは人間の共同存在性が私的關係に分裂し、商品関係によってのみ「回復」する。そのため、商品関係というすれて抽象的なザッハが普遍的な実体=主体に転化され、その普遍者がその関係をむすぶ諸項に内在する、ととらえられる。このように転倒した発想である。ヘーゲルは、そのようなブルジョアの普遍者を「自己意識」・「概念」と表現した。のちに(1844年11月)マクスは『聖家族』を脱稿した直後、「シュティルナー・ショック」を受けたエンゲルスから「僕らは個物から普遍を導き出さなければならない」⁽¹⁵⁾と訴えられたが、マルクスにしてみれば、すでに指摘したように、同年7月下旬に執筆した「批判的論評」で「個別的・現実的個人の立場」を表明していたのである。その訴えを当然のこととして受けとめたにちがいない。「普遍は個物の後に存在する(universalia post rem)」という唯名論は「一般に唯物論の最初の表現である」(MEW, Bd. 2, S. 135)が、マルクスは「諸関係の唯物論」⁽¹⁶⁾を展開する。すなわち、人間の「本質」は、物質的生活という現実態では、社会的諸関係の「総体」として存在していると見るのである。その社会的諸関係の総体は、いま私的分業=交換という歴史的形態で展開している。否定的形態(私的所有)に媒介されて積極的な内容(社会的物質代謝過程)が顕勢化している。マルクスは、上の引用文の直前で、つぎのように書き、「フォイエルバッハに関する第六テーゼ」の「人間的ヴェーゼンとはその現実態においては社会的諸関係の総体である」と同じ水準を示すことができたのである。

「人間は、たとえ彼がどれほど特殊な個人であるにせよ、—そして彼の特殊性が彼を個人とし、そして現実的な個体的な共同存在(Gemeinwesen)とするとしても、——同

じ程度にまた彼は思惟され感受された社会そのものの総体、観念的総体、主観的な定在であり、同様にまた現実態において (in der Wirklichkeit) も、彼は社会的定在の直観や現実的享受として、ならびに人間的生命の発現の総体 (Totalität) として定在するのである」(岩135) (17)

マルクスは上で、人間の「社会的ヴェーセン」を「観念的総体」と「現実的総体」で、二重に把握している。近代市民社会では、「観念的総体」と「現実的総体」という人間の二重の社会性は、「宗教 (とくにプロテスタンティズム)」と「物象的所有の支配 (Herrschaft des sachlichen Eigentums)」(岩127) という疎外態をとっている。

マルクスは、フォイエルバッハに自分たちの戦線に加わるように促してきたけれども、フォイエルバッハは宗教批判そのものに拘泥しつづけ(18)、宗教の世俗的基礎そのものの矛盾を解剖し変革する戦いに踏み込んでこない。そのためマルクスは「宗教批判」と「物象の世界 (Sachenwelt)」(岩127) (19) という疎外への批判のうち、フォイエルバッハの功績である前者、すなわち宗教批判を省いて、経済学批判をとおして把握した、後者の人間の物質的生活過程の現実的総体を「フォイエルバッハ・テーゼ(6)」で再説するのである。

C 「物象的所有の支配」としての疎外

スミス分業論にブルジョア的形態をとった人間の社会的存在性を洞察したマルクスは、ヘーゲル哲学にもそのブルジョア的社会関係を読みやぶる。それが『経済学・哲学〔第三〕草稿』のヘーゲル批判の主題の一つである。『経哲〔第三〕草稿』に書かれた「ヘーゲルは近代国家経済学の立場に立っている」とか、『論理学』は精神の貨幣である、という表現に、経済学とヘーゲル哲学とを重ねて批判しようとするマルクスの問題意識が示している。マルクスはB.バウアーやシュトラウスへの批判という問題意識からだけヘーゲルを批判したのではない。ヘーゲル批判自体ためにも、その批判基準を経済学とヘーゲル哲学における「批判的な要素」から得るのである。『精神現象学』からの摂取をみよう。

マルクスは『現象学』の「不幸な意識」「誠実な意識」「高貴な意識と下賤な意識」などにおける、宗教・国家・市民社会など諸領域全体の「批判的な要素」「批判のあらゆる契機」をみいだす。

(1) 『現象学』の「B 自己意識」「主人と奴隸」における二つの推論「主人は自立的存在 (物) によって間接的に奴隸に関係する」・「主人は奴隸を介して間接的に物に関係する」(榎山欽四郎訳、「世界の大思想」第12巻、119、120ページ。以下、訳119、120と略) を、マルクスは資本家・労働生産物・労働者の間の二つの推論形式として適用する。すなわち「資本家

……労働の主人」(岩102)は生活手段によって「労働者という奴隷階級」(岩25)に関係し労働者を「対象の奴隷」(岩89)にするという推論と、この推論によって関係する労働者を通して資本家は生産手段に関係するという推論、この二つの推論は関係＝支配様式としてヘーゲルの推論と同型であると見る。

(2) その直後の「不幸な意識」における記述「意識と現実の行為は無の行為となり、意識の享受は意識の不幸な感情となる。そのため、行為と享受[生産と消費]はあらゆる一般的な内容と意味を失ってしまう。……意識はこの現実的個別者としての自己を、動物的な機能のうちに意識している」(訳135)をマルクスは「疎外された労働」の第二規定「労働そのものにおける疎外」に対応する「動物的消費」に援用している。

(3) 「C 理性」の「B 理性的自己意識の自己自身による実現」におけるスミスの分業＝交換論をふまえた記述「対象は物性 (Dingheit) という形式をとっている」や「他者に対する存在すなわち自己を、物にすること (das zum Dinge Machen) と自分で存在することとの統一」に、マルクスは市民社会における各人の相互手段化と人間の没個性化を洞察する (岩168)。

(4) 「C 理性」の「精神的な動物の国とだまし、または『物件そのもの (die Sache selbst)』の「誠実な意識」における記述「物件そのものは、……すべての人および各人のこの行為としてのみ一つの存在あるような一般者である。……純粋な物件そのものは自我 (Ich) であるような存在である」(訳244)に、マルクスは「物象的所有の支配 (Herrschaft des sachlichen Eigentums)」(岩127)を見る。マルクスはヘーゲルのこの物件論を念頭につきのように書く。

「疎外は……あらゆる物件そのもの (jede Sache selbst) がそれ自体とは別のものであるということにも、……そしてこれは資本家にもあてはまることだが、一般に非人間的な力 (die unmenschliche Macht) が支配しているということにも、現れる」(岩163-164)

疎外は本来人間の諸感覚の対象である物件 (岩137) ⁽²⁰⁾が「それ自体とは別もの」[商品]として現れ、人間が相互に自分の欲望の手段にしようとする関係行為が「疎遠な力」(岩164)に転化して人間を支配する「物象世界 (Sachenwelt)」(岩127)として現れる、とマルクスは見るのである。

(5) 「Dは精神」の「自己疎外精神の世界」における、各人の労働と享受における無意識な相互依存関係では「利己心」が思い込みであると指摘するヘーゲルに、マルクスはブルジョア的疎外態のなかの人間の普遍的な社会的存在性を洞察し刮目したであろう。

(6) 「高貴な意識と下賤な意識」における記述「富は善である。富は万人に享受され万人の

犠牲に供され、自分の自己を意識させるからである」という「富の一般的必然的な本性」(訳290)に、マルクスはスミス分業論でいう「富の一般的普及」を見破り、このスミスの主張を『第一草稿』「前段」で批判した。

(7) 「D精神」の「II.啓蒙」における、下記の「有用性 (Nützlichkeit)」論に、マルクスは商品所有者の相互関係と商品の使用価値の社会性をみただけであろう。

「人間にとりすべてのものが有用であるように、人間もすべてのものにとり有用なのである。そこでやはり人間の使命は、共同に有用であり (gemeinnützlich)、一般的に使われうような成員になることである」(訳324)。「有用なものは、他者にとってのものであるが、自体的には存在すると同時に、他者にとって存在する」(訳344)

マルクスはこの有用性論を念頭に、市民社会では人間の欲望あるいは享受は「利己的な性質」をもち、自然は「そのむきだしの有用性」(岩138)をもっと指摘して、つぎのようにいう。

「通常の物質的な産業において、われわれは感性的な、疎遠な、有用な諸対象という形態のもとで、疎外という形態のもとで、人間の対象化された本質諸力を見いだすのである」(岩141-142)

『現象学』にはヘーゲル自身のベルン時代以来の経済学研究が鑄込まれている⁽²¹⁾。それをマルクスは知らないが、そこに批判的契機をすどく読みやぶり、ヘーゲルおよび経済学にたいする「批判のあらゆる契機」に転化するのである。この批判的摂取を基礎に、自己意識(人間)が「意識の対象を克服していく運動」が集約される『現象学』の最終章「絶対知」を詳細にノートし、そこに自己意識と対象の関係が実は近代的な私的所有者とその所有物との関係であることを見いだす。マルクスは指摘する。

「対象は自己 (das Selbst) へと還帰しつつあるものとして現れるだけではない。人間は自己と等置される。しかしこの自己とは、抽象的にとらえられた、抽象によって生みだされた人間にすぎない。……それだけ独立に抽象化され个体化された自己とは、抽象的なエゴイストとしての人間であり、思惟という純粋な抽象まで昇華されたエゴイズム (Egoismus) である」(岩201)

マルクスは『現象学』における自己意識とは「抽象的なエゴイスト」「思惟という純粋な抽象まで昇華されたエゴイズム」であらう。彼はこの認識を、三回目のヘーゲル批判の直後のスミス研究でも「交換を行う者の動機は人間性ではなく、利己心 (Egoismus) なのである」(岩174)と確認する。このように、マルクスのヘーゲル批判はスミス批判と内的に結合して

いるのである。

マルクスは『現象学』の最終章「絶対知」で「意識が対象を克服するということが、あらゆる面にわたって表現されている」とみて、「絶対知」を8点に要約し、それぞれ論評している。なかでも第2点「自己意識の外化が物性 (Dingheit) を措定するものであること」に関しては一番長く論評している。彼はその論評でいう。

物性とは、自己意識としての人間・「人間の抽象態」が措定した「それ自身抽象でしかない物・抽象化による物」であり、「現実的な人間」が対象化した対象的世界ではない。したがって「精神が自己についての知の形式を駆り出そうとする運動は、精神が現実の歴史として完成する労働 (Arbeit) である」(訳449)。

マルクスはヘーゲルのこの労働概念を「抽象的に精神的な労働である」と規定する。マルクスはヘーゲルのその労働概念をただ否定的に見ているのではなく、現実的な意味を読みとるのである。その労働は現実的には商品所有者の所有意識である。なぜであろうか。

ヘーゲルは「自我の存在は一つのものである」「物は関係において (im Verhältnisse) つまり自我によって (durch Ich), 自我との関連 (Beziehung) によってのみ意味をもつだけである。……つまり物はただに有用であり、有用性の点から考察されるべきである」(訳442-443) という。この記述で「物」というのは、たんなる物ではない。「自己意識」の「自己」とはマルクスによれば「エゴイスト」であり、スミスのいう商品所有者である。したがって「自我との関連」におかれた物とは、商品所有との関連におかれた物、すなわち「商品」にはかならない⁽²²⁾。「有用性」とは「他人にとっての商品の使用価値」のことである。たんなる有用物を「物性」=商品とするのは私的所有という関係である。マルクスは『経哲草稿』でヘーゲルのいう「物性」に商品の規定を読んでいたのである。

ヘーゲルは『精神現象学』の最終章においてなお「物性」と「有用性」を自己意識の対象として語る。しかもそれらを「消滅する諸契機」として規定し、そのような諸規定を「超えて包み込んでいる主体性」「一つの過程としての絶対的な主体性」「自己のなかでの純粋な休みのない循環」(岩218) に上りつめてゆく。経済学に批判的に沈潜してきたマルクスにとって、このイデオロギカルな主体の現実態は、循環する資本のことであろう。ヘーゲルは『現象学』の「批判的諸契機」において「経済」を語り、ついで「E宗教」へと移行するが、「最終章」でふたたび「経済」に論及する。経済は宗教を経過したヘーゲルをなお執拗にとらえる。そこに、マルクスは経済学批判と宗教批判が別個の課題ではなく、近代市民社会批判として一個同一の問題である根拠を見いだすのである。彼はこの二重の批判をとおして、私的諸個人を社会的に編成する近代的様式は、物質的生活と精神的生活を二分し、諸個人の社会

的諸力が前者では「物象的所有の支配」として現われ、後者では「プロテスタンティズムの支配」となって現われることを把握した。『精神現象学』を貫くもの、それは具体的な事物を抽象的社会性を総括してゆく近代人の意識である。それは、経済において価値と自己増殖する価値(資本)として現象し、宗教においてプロテスタンティズムという形態をとる。『経済学・哲学草稿』におけるヘーゲル批判の成果は、ヘーゲルのいう自己意識とはブルジョア的に抽象する意識であり、それが国民経済とキリスト教(特にプロテスタンティズム)との相同性をもって現われるという認識である。この認識をもってフォイエルバッハが踏みとどまる地平を超えたのである。

こういえるとするれば、『経済学・哲学〔第三〕草稿』に書かれたフォイエルバッハ賞賛を字面のみで計っていいのだろうか。むしろ、マルクスがそこで展開しているフォイエルバッハ超克を読みとり、その視点から、マルクスのフォイエルバッハ賞賛は、けっしてマルクスがフォイエルバッハの領域に軽々して踏み込んだものでなく、自分の戦略に引き入れようとする戦術であるとみるべきではなかろうか。

II. 『聖家族』における「交換関係の自立化」の把握

A ヘーゲル批判と私的所有の枠内のB.バウアーとブルードン

マルクスは『経済学・哲学〔第三〕草稿』でB.バウアーがヘーゲル『論理学』の枠にとどまっていると批判したが、『聖家族』におけるブルードンにたいする評価も基本的に同じである。

マルクスはブルードンを「経済学の基礎である私的所有に、……最初の決定的な、遠慮のない、それと同時に科学的な検討をくわえる」点で評価する。特に経済学が「富から」出発して私的所有を弁護するのにたいして、「貧困から」出発して私的所有を否定するというブルードンの方法視角は、マルクスが「疎外された労働」という「労働者の視角」から出発して、「完成した私的所有」(岩116)である資本が他人労働の蓄積物にほかならないことを暴露するさい示唆をあたえた。しかし、ブルードン批判は彼の「給料平等」論にみられるように、「国民経済的疎外の内部で国民経済的疎外を止揚する」(MEW, Bd. 2, S. 44)という限界をもつ。ブルードンは貨幣と資本を廃止するが商品形態は保存しようとするかぎり私的所有の枠内にとどまっている。マルクスのこの条件付きのブルードン評価は『経哲草稿』と同じである。マルクスは『経哲草稿』で、ブルードンによって「社会は抽象的な資本家として

把握されている」(岩104),すなわち貨幣と資本を潜在的にはらんだ商品の社会としてつかまれていると論じていた。このブルードン批判は、マルクスが『経哲草稿』でB.バウアーがヘーゲル哲学という、私的所有者の抽象的な思弁を事をする精神の哲学的表現にそれとは気づかず踏み止まっていることを批判したことに対応する。ブルードンもB.バウアーも私的所有の内部で私的所有を批判するという無自覚な方法態度では同じなのである。

マルクスが両者を重ねて批判することができたのはなぜであろうか。経済学,特にスミス研究をとおして「社会的物質代謝過程」という普遍史的視点を抽出し,それが近代私有財産制度ではどのような諸形態をとっているかを分析し,それを批判の基準としてヘーゲルの『精神現象学』にそれ自体を批判する諸契機を洞察したからである。

B「絶対的人格」=「人間なるもの」に対する批判

マルクスは『経済学・哲学〔第三〕草稿』におけるヘーゲル批判の成果を『聖家族』に継承する。彼は『経哲草稿』を思いおこしながら、ヘーゲルが非常にひんぱんに、しかし「思弁的叙述の内部で、現実的な、物件そのもの(die Sache selbst)をとらえる叙述をしている」(ibid., S.63)とか、「『現象学』は、その思弁的原罪にもかかわらず、多くの点で、人間的諸関係のある現実的性格描写の諸要素を示している」(ibid., S. 205)と評価する。しかし「果実なるもの」という抽象的悟性物を個々の果実を創造する主体に転化し、個々の果実を「果実なるものたんなる実存様式・様態」(ibid., S. 60)にすぎないとするヘーゲルの方法を批判する。

「この操作を、思弁的な言いまわしでは、実体を主体として、内的過程として、絶対的人格(absolute Person)として理解すると呼ぶ。そしてこの理解がヘーゲル的方法の本質的性格をなすのである」(ibid., S. 62)

この転倒した方法は「現実の人間の諸個人は歴史なるもののたんなる担い手にすぎない」(ibid., S.83)というかたちや、マルクスの基本的立場である「〔社会的〕経験的個人」(ibid., S. 85)ではなく、B.バウアーの「人間なるもの」を実体=主体とする思惟にもあらわれる。すなわち

「すでに〔現実的経験的〕人間がすべての人間的活動と状態の本質であり基礎であると認識されたあとで、……人間なるもの自体(der Mensch selbst)を……全カテゴリーの原理に転化しようというのは「批判」なるものぐらいなものである」(ibid., S.98)

社会をなす「個別的・現実的個人の立場」に立つマルクスは「歴史なるもの」「人間なるもの」を実体=主体とするヘーゲル=B.バウアーの思惟様式を退ける。その思惟様式によれば

「人間が定在し歴史が定在するのは、真理が自己意識に到達するためである」(ibid., S. 83)。こう主張する「思弁的創造説」(ibid., S. 149)を、すでにみたように、マルクスは『経哲草稿』で批判していた。彼はそこで「〔人間的諸〕個人とは社会的ヴェーゼンである」との認識を基準に「歴史なるもの」「人間なるもの」という抽象物を実体＝主体に転化する考え方を退けていたのである。

廣松渉氏は「少なくとも『経哲手稿』時点までのマルクスは……個々人には解消できない次元での「人間」を立てる構制を採っていた」といい、「〔マルクスのばあい〕歴史的主体として、個の実存とは区別される類の本質存在としての「人間」が、論理構制上、積極的に措定されていた」⁽²³⁾と主張している。しかし、事態はまさに逆ではなかろうか。『経哲草稿』で「思弁的創造説」を批判した観点を『聖家族』でも堅持し、実念論的思惟様式をくりかえし批判しているマルクスが「人間なるもの」を実体＝主体とする実念論におちいっていたのであろうか。

ヘーゲルによる物的な実体観の克服は「ザッハそのもの」に示されているが⁽²⁴⁾、そこにヘーゲルの実念論的思惟様式が示されている。彼は、各人が各自の労働の生産物(ザッハ)を相互に交換しあう「関係そのもの」を「ザッハそのもの」といい、それを「精神的を本質」・「個性性によって浸透された実体」(榎山訳, p.243, 244)という。マルクスはそこに、抽象的に精神的な労働で確証＝維持される商品関係に転倒した社会関係を読みとり、「物象世界(Sachenwelt)」と命名したのである。「ザッハそのもの」はヘーゲルによれば、精神的な実体であり、本質、すなわち主体である。彼はいう。

「すべての人および各人の行為という契機のいずれも主語(Subject)ではなく、むしろ一般的なザッハそのものなかに解消する。……そのためザッハそのものは述語(Predikat)という地位を……失う」(榎山訳, p.243-244)。

ヘーゲルによれば、個々人の関係行為を通じて「ザッハそのもの」が顕現するが、彼らは実体＝主体としての「ザッハそのもの」のなかに消滅する。「ザッハそのもの」はすべての人および各人の行為を「述語」としているような「主語」である(訳, p.244)。ここにこそ、実体＝主体としての自己同一性を担う本質的普遍者というヘーゲルの実念論的思惟が示されている。W.カミンスキはいう。

「ヘーゲルは「ザッハそのもの」、すなわち商品を、実体にまで高める！ その実体はブルジョア社会の主体である。ヘーゲルは「ザッハそのもの」の運動に具象への帰還が保証されるとみることができると信じた。」⁽²⁵⁾

商品交換の関係行為が自立したものが「ザッハそのもの」である。そこにマルクスはヘー

ゲルの実念論の實在的基盤を洞察し、ヘーゲルが現実の「ザッハそのもの」を「思弁的叙述の内部で」叙述したと論定したのである。『経哲草稿』と『聖家族』におけるマルクスは「歴史実念論者」でもなければ「人間実念論者」でもない。彼は『聖家族』で「なにになくなるもの」を実体＝主体とする思弁的思惟をくりかえし批判しているのである。その彼が「人間なるもの」を実体＝主体とする実念論におちいっていたとすることはできない。彼は『経哲草稿』における、人間的諸個人とは社会的ヴェーゼンであるとの認識をつぎのように確認する。

「もし人間がその環境によってつくられるものであるとすれば、ひとはその環境を人間的なものにつくっていかねばならない。／もし人間が本性上社会的なもの（von Natur gesellschaftlich）であるとするれば、人間はその真の本性をその社会においてはじめて発展するものであり、人間の本性のもつ力は、個人ひとりびとりの力によってではなく、社会の力（Macht der Gesellschaft）によってはかられなければならないのである」（*ibid.*, S.138）

上の引用文のうち最初の文は、上と同じページにある「人間のすべての発展は、その教育と外部事情とに依存している」という文とともに、環境と教育とによる人間形成と人間による環境の変更との相互関係を説く「フォイエルバッハ・テーゼ(3)」と同じ認識に立つ。『聖家族』と「フォイエルバッハ・テーゼ」とはその意味でも同一水準にある。なお、上の引用文でいう「社会の力」とは、人間的諸個人が社会的に結合に実現する力であって、彼から自立した「社会なるもの」の力ではないことはいうまでもない。人間の本質は、諸個人とは別のところに「人間なるもの」といった実念論的普遍者として存在するものではなく、また諸個人が結ぶ諸関係と離れて諸個人は実存できない。ヴェーゼン（諸個人）が形成するヴェーゼン（諸関係の総体）それ自体が、ブルジョア的形態では、すぐれてイデアールなものとして自立する。そのため、その自立態をヴェーゼン（本質）とみて疑わない。そこにヘーゲルの思弁的思惟様式の発生根拠がある。しかし、その転倒したヴェーゼン認識に読みとるべきなのは、人間の本質（普遍）と諸個人（個物）とは現実態では社会的諸関係の総体として同一である、ということである。これが『経済学・哲学草稿』以来のマルクスの認識である。

C 私的諸欲求の関連の自立化

マルクスはすでに『経済学・哲学草稿』で人間の現実態を社会的諸関係の総体にもとめる見地に達していた。『聖家族』ではさらに、その社会的関係の結ばれ方と、その関係が、関係を結ぶ諸人格から自立し「物象的な力」に転化する事態を把握しているのである。

まず、関係の結ばれ方についてマルクスがいうことを聞こう。

「ある個人の欲望は、その欲望を満足させる手段をもった他の利己的個人にとって、ひとりてわかるような意味をもっておらず、したがってそれを満足させることとはなんら

直接関連がないのであるから、各人はひとしく、他人の欲望とこの欲望の対象〔自己の私有物〕との媒介者となることによって、この関連をつくりださなければならない。だから自然必然性や……人間の本質的な性質や利害が、ブルジョア社会の成員を一つにまとめる」(ibid., S.127-8)

マルクスは『経哲草稿』で論及したスミスの分業＝交換論を念頭においているだけでなく、そのスミスの分業＝交換論を摂取した『精神現象学』「ザッハそのもの」の記述(榎山訳244。III. Aで引用)を批判的契機として意識しているだろう。マルクスはスミスのように分業を労働生産力増加の原因としてだけみない。分業には近代的私的所有の「分裂の原理」(岩122)が労働の社会性に貫く。「分業は疎外の内部での労働の社会性についての国民経済学的な表現である」(岩168)。私的に分裂した労働はその社会性をいかに「回復」するか。ヘーゲルはスミス分業論を分析し、欲望の多面化・私的労働の分割は交換と労働の抽象化とを必然化すると把握し、私的労働が社会性を「回復」する形態を「すべての人及び各人のこの行為としてのみ一つの存在である普遍者」すなわち「ザッハそのもの」〔商品〕であると規定する(訳244)。すなわち、各人は互いに他人の欲望とその対象である自分の物を媒介する関係行為そのものを、「物に内在する価値」(「個物に内在する普遍者」)として意識することによって、物(ザッハ)を商品(ザッハそのもの)に転化する。ここにマルクスはヘーゲルの実念論の経済的根拠を読む。私的諸個人の排他的な媒介行為が価値として彼らから疎外＝自立する事態をマルクスはつぎのように指摘する。

「ブルジョア社会全体は、まさにその個人性によってたがいに排除しあうすべての諸個人のこの相互の闘争であり、特権の桎梏から解放された不可抗力な生活諸力の一般的な無拘束な運動である。……この個人は彼から疎外された生活要素、たとえば財産、産業、宗教などが、もはや一般的きずなによっても、また人間によっても縛られないで、無拘束に運動することを、彼自身の自由と考えている」(ibid., S.123)

マルクスによれば、諸個人はたがいに私的分業関係に組織されて、精神的生活をふくむ生活の諸要素から分離されている。すなわち疎外されている。生活要素は諸個人から自立した諸力となっている。生活諸力はその事実上の担い手である諸個人から疎外＝分離されて「一般的な無拘束な運動」となる。いいかえれば、人間が労働で発現する社会性は私有関係によって分割され、その社会性は人間から自立して「物象的な力(die sachliche Macht)」(ibid., S.51)として現象する。マルクスは『ドイツ・イデオロギー』に先んじて『経済学・哲学草稿』で「物象世界」における「物象的所有の支配」を認識していたし、ここ『聖家族』では、人間的諸個人の社会関係が私有制度によって「物象的な力」に転倒して現れる事態を

把握していたのである。

D 自我としての概念

マルクスは『聖家族』で、社会関係が物象的力へ転化する事態を把握していたが、その事態の抽象的表現をヘーゲルに洞察する。マルクスはヘーゲルのいう「概念」が利己的人間の哲学化であるという。

「ヘーゲルはいう。『概念は…自由な実存にまですすむと……自我あるいは純粋な自己意識ほかならない』（『大論理学』）⁽²⁶⁾」（*ibid.*, S.146）

マルクスは『経哲〔第三〕草稿』で、ヘーゲルは国民経済学の立場にだっていると喝破し、『現象学』でいう「自己意識」の「自己」とは現実的には「抽象的なエゴイストとしての人間」（岩201）にほかならないと指摘していた。したがってB.バウアーが依拠する「自己意識」とは、『国富論』に登場する「利己心（エゴイズム）」をもった人間と同じである。『聖家族』では、その利己的人間の精神を『大論理学』の「概念」に洞察し、のちにみるように、その洞察を『ドイツ・イデオロギー』に継承するのである。

ヘーゲルの「概念」とは、ブルジョアの人間の実在的な諸関係そのものが自立し、その自立態に実在性を内面化した概念である。主体的に見れば、それはブルジョア的生活過程で抽象されたブルジョア精神であり、私有意識である。だからこそ、マルクスは「概念」を経済人と同じ「利己心」をもつ精神、すなわち「自我」「純粋な自己意識」とよぶのである。マルクスは書く。

「ヘーゲルは、人間と自然の現実的関連のかわりに、全自然であるとともに全人類であるような絶対的な主観＝客観を、つまり絶対精神をおいた」（*ibid.*, S.177）

マルクスは、私的に分離＝疎外された人間と自然が、ヘーゲル左派内部においてB.バウアーの「抽象的人間」とシュトラウスの「抽象的自然」に再現しているとみた。ヘーゲルは、実念論的普遍者である「絶対精神」による自己措定〔論理学〕・自然の措定〔自然哲学〕・人間の措定〔精神哲学〕という遍歴に、絶対精神が主観＝客観である論証を行った。ヘーゲルにあっては、自然も人間も絶対精神が措定した抽象的存在にすぎず、絶対精神が宿る姿態である。すなわち絶対精神は主語＝実体＝主体である。

マルクスは、「思弁的創造者」である絶対精神が措定する人間と自然とは、ブルジョア的人間の人間と自然に対する所有意識であるとみた。それらの抽象的属性は価値である。その具体化が「価値という概念としての貨幣」（岩186）である。抽象的人間と抽象的自然は価値意識の対象であるかぎりでの人間と自然である。マルクスはこのように経済学批判をとおして

B. バウアーとシュトラウスたちの対立にあらわれた、ヘーゲル哲学の現実的基盤を暴露したのである。マルクスはこの文脈でフォイエルバッハの意義をのべる。

「フォイエルバッハがあらわれるにおよんで、彼は形而上学的な絶対精神を「自然という基礎のうえにたつ現実的人間」に解消することによって、はじめてヘーゲルをヘーゲルの立場にたつて (*den Hegel auf Hegelschem Standpunkt*) 完成し、批判した」
(*ibid.*, S.147)

フォイエルバッハが「ヘーゲルの立場にたつて」おこなったヘーゲル批判とはなんであろうか。

フォイエルバッハは『将来の哲学の根本命題』で、マルクスの「社会的ヴェーゼン」という人間の体質規定に近い、つぎのような主張をしていた。

「真理は、ただ人間の生活と本質の総体である」「人間の本質はただ協同体 (*Gemeinschaft*) のうちに、すなわち、人間と人間との統一のうちにのみ含まれている。この統一は、しかし、私と君の区別の実在性にのみ支えられている」(松村一人・和田楽訳、岩波文庫、94ページ)

しかし、マルクスは『経済学・哲学草稿』で、フォイエルバッハがいう「人間と人間との統一」に「社会的関係」(岩191)を読み込み、彼の「人間の本質」規定の積極的意義を称えつつも、その限界を確認している。フォイエルバッハはヘーゲルの「否定の否定」という「媒介性」に、感性的な確実性という直接的肯定を対置したが、それは現実では「自然科学と産業」に媒介されていて「無媒介」に到達できない。その点、ヘーゲルは絶対精神を主体とする転倒した形式においてはあるが、「否定の否定」という媒介過程に「歴史の運動の批判的な形態」(岩193)を無意識に潜在させていた。絶対精神の自己疎外と回復の歴史という実念論的形式にはらまれた実在的な・ブルジョア的な意味を解説してこそ、ヘーゲルを乗り越えることができる、とマルクスはみる。

なるほどフォイエルバッハは感性的な人間を主体にすえ、「絶対精神」が自然と人間を生みだすという転倒した思考を批判し、宗教を批判した。しかし、それで宗教批判は完成したのか。彼がヘーゲルの絶対精神の代りにおいた「人間」とはなにか。フォイエルバッハは人間の本質を「人間と人間との統一」にもとめているが、その内容は「私と君の対話」であり、しかもその対話によって実現する「私と君の統一は神である」(松村・和田訳、p.94-95)。いったい宗教を生みだす現実の社会構造を分析しないで、そのままにして、彼のいう「対話」は可能か。フォイエルバッハは直接的な考え方のため、ヘーゲルに潜在する「批判的諸契機」を読み落としている。その契機でこそ、宗教的疎外と経済的疎外とが同じ発生根拠をもつこ

とをあばくことができる。P.マレーがいうように「マルクスは資本主義の経済学を研究して、ブルジョア社会が、ヘーゲル以前とヘーゲル（と、ついでに言えば、青年ヘーゲル派）の学問の疎外された認識の仕方の歴史的实践の基礎である、と確信したのである」(27)。フォイエルバッハは、マルクスの誘ないにもかかわらず、ヘーゲル哲学を根底から批判するためにブルジョア社会の实在的研究に進んでこない。フォイエルバッハは「ヘーゲルは一切の实在性を捨象する実念論者である」(同訳65)というが、フォイエルバッハの「人間」は、キリスト教を再生産するブルジョア社会の批判的解明で把握された人間ではなく「抽象的人間」である。

フォイエルバッハの自然も「抽象的自然」である。『経哲草稿』でマルクスは「感性（フォイエルバッハをみよ）は、あらゆる科学の基礎でなければならない」（岩143）で書き彼を肯定したが、それは全面肯定ではない。フォイエルバッハは『哲学改革のための暫定的命題』で「哲学はふたたび自然科学と、自然科学は哲学と結合しなければならない」（松村・和田訳、p.121）と主張したが、マルクスは『草稿』の同じ個所で反論した。

「〔哲学と自然科学との〕一時的な結合もたんなる空想的な幻影にすぎなかった。……自然科学は産業を介してますます实践的に人間生活のなかに入り込み、それは改造し、そして人間の解放を準備した。……産業は、人間にたいする自然の、したがって自然科学の現実的な歴史的關係である。」(岩142)

マルクスは自然科学にたいするフォイエルバッハの非実践的姿勢を暗に批判したのである。フォイエルバッハの力説する「感性」は「实践的に理論的なもの」と結合していない。すでにマルクスは『経哲草稿』で、フォイエルバッハが直接的感性主義の立場に立って「物質的なもの・感性的なもの」と概念的なもの・理論的なものとの媒介が欠如していること(28)を察知していた。したがってフォイエルバッハの人間も自然も「抽象的人間」・「抽象的自然」であり、非実践的な存在である。

フォイエルバッハはヘーゲルの「絶対的人格」(MEW, Bd.2, S.62)に「感性的人間」を対置したが、それは実質的にどうちがうのか。フォイエルバッハのいう「人間の基礎としての自然」も抽象的である。諸個人が生活する現実態は「自然にたいする理論的態度と実践的態度、つまり自然科学と産業」(ibid., S.159)であり、それらは商品関係・資本関係という疎外された社会的ヴェーゼンに組織された物質代謝過程である。『経哲草稿』以来、マルクスはこう認識してきたし(岩141以下参照)、けっして人間の实践とは無縁の「自然なるもの」が存在するとは考えない。实在するのは「自然の社会的現実」(岩144)「人間の真の自然史としての歴史」(岩208)であり、その観点を『ドイツ・イデオロギー』で「歴史的自然」(マル

クス筆跡。廣松渉編訳、河出書房、p.18)と記すのである。

フォイエルバッハは「自然」と「感性的人間」を語る。しかし、いっこうにその現実態に迫らない。マルクスは、かつて『独仏年誌』では「『社会的』という言葉のところでたちどまらないという誤りをおかした」(ibid., S.115)とここ『聖家族』で反省しているが、この反省は、彼の「経済学ノート」と『経哲草稿』における人間の社会的本性の現実態把握、すなわち「自然科学と産業」に具体化した社会的物質代謝過程の把握をふまえてのものである。彼はフォイエルバッハが宗教批判で提示した「感性的人間」に共鳴しつつも、宗教的人間を生む現実的基盤を解剖するために経済学批判に踏み込んだ。経済学批判できたえたマルクスの眼でみると、フォイエルバッハによるヘーゲル哲学の主語と述語との転倒にもかかわらず、主語となった「人間」は、ヘーゲルの「実体を主体として概念的に把握する」(ibid., S.62)「絶対的人格」と本質的に変わらない抽象的人間であることがわかる。フォイエルバッハの人間学は実在するブルジョア社会の分析に媒介されない非現実的なものである。むしろ社会諸関係のブルジョア的形態が抽象的主体に自立することに「人間なるもの」という実念論の根拠があり、フォイエルバッハはそれに無自覚である。彼は事実上「概念レアリズム」⁽²⁹⁾を主張している。このように批判する境位にマルクスは到達していたのである。

『聖家族』では過渡的唯名論者「イギリスのスコラ学者ドゥンス・スコトゥス」(ibid., S.135)に論及しつつも、B.バウアーたち「批判家」の「自己意識」、すなわち「人間なるもの」を主語＝実体＝主体にする実念論で批判したが、この批判はフォイエルバッハの人間学にも結局妥当するのである。しかしマルクスは、フォイエルバッハがその制限をつきやぶり、ブルジョア社会の経済学批判という共同作業に参加するよう期待しつづける。その可能性が消滅したと判断したとき、その決別の決意を「フォイエルバッハに関するテーゼ」と『ドイツ・イデオロギー』で記すのである。

マルクスは『経済学・哲学草稿』と『聖家族』では、ヘーゲルたちの「主語＝実体＝主体」という思弁を批判する見地に達していた。しかし、用語「実体 (Substanz)」に関してみれば、『聖家族』で彼はリカードウのいう「自然価格」＝労働価値説は本源的共同体で妥当するという視角から、そこでの生産物の生産費は「労働時間」であり「価値 (Wert)」である (ibid., S.52)と分析しているが、「物体、存在、実体とは同一の実在的な概念である」(ibid., S.136)といういわば「自然的実体」の立場にたち「非物体的な実体 (eine unkörperliche Substanz)」を矛盾した観念として退けている。『経済学批判要綱』でのように、労働時間を尺度とする抽象的労働が価値の「社会的実体」とであると規定し「非物体的な実体」という観念的な実体概念が実在的根拠をもつ深みまで掘り下げていない。

むしろ、マルクスはおそらく『聖家族』魔では、リカードウの「市場価格」のほうが現実の国民経済に妥当すると考え、労働者が生産した価値に資本家が利潤を付加したのが「市場価格」であり、利潤は流通過程で発生するというプルードンを支持していたのであろう。しかし、マルクスは1845年3月ごろ「イギリスの反穀物法同盟全体の理論的基礎」としてのりードウ学説に注目し、リカードウの労働価値説をそのころ書いた「F.リスト評注」（『マルクス・エンゲルス全集』補巻1）から支持するようになり、リカードウの「賃金の自然価格」（事実上の労働力の価値規定）を『ドイツ・イデオロギー』「聖マックス」を肯定的に引用する（MEW, Bd.3, S.388）。マルクスのリカードウ評価への旋回とプルードン批判への旋回とは不可分なのである。

だが、マルクスは『聖家族』で「市場価格」論的アプローチから、商品の交換関係全体が市場として自立化する事態を認識し、『ドイツ・イデオロギー』でその自立した関係が貨幣に物象化するという商品物神性論を確立するのである⁽³⁰⁾。

III. 『ドイツ・イデオロギー』における貨幣把握

A 関係行為の貨幣関係への「疎外＝物象化」

マルクスは『聖家族』で、私的分業＝交換関係がその関係を結ぶ諸人格から自立化する事態を把握していたが、「明らかに主としてマルクスのものである」⁽³¹⁾『ドイツ・イデオロギー』第1巻第3篇「聖マックス」では、その自立した関係が貨幣にまで展開することを指摘する。

まず、「疎外する」と「物象化する」を同義語に用いて、私的分業＝交換の自立化についてのべる。

「個人的利益が諸々の人格に抗していつも階級的利益へ、すなわち個々の人格に対して自立する共同的利益へと発展し、この自立化（Verselbständigung）において一般的利益のすがたをとり、そのようなものとして現実的諸個人と対立するようになり、そして、この対立……のなかで、意識によって理想的な利益として、宗教的な神聖な利益としてさえ表象されるのは、どうしてなのか？ 個人的利益の階級的利益への自立化のうちに、個人の人格的な関係行為（Verhalten）は、物象化され、疎外されずにはおかないし（sich versachlichen, entfremden muß）、また同時に、個人から自立した、交通によって作りだされた力（Macht）として個人なしにも存立し、社会的諸関係に転化する、すなわち、個人を規定し従属させるような、したがって表象のなかで諸々の「神聖な」力とし

て現われるような一連の力に転化するが、これはどうしてなのか？」(MEW, Bd.3, S.227-8)

マルクスは『経哲草稿』で、資本家と賃労働者の関係をふくむ「一切の疎外と貨幣制度との本質的関連の概念的把握」(岩86)という問題意識をいだきつつも、その解明はのちにまわしたのであった。その解明は「ジェームズ・ミル評注」で試みられたが、『ドイツ・イデオロギー』の特にこのシュティルナー批判で疎外=関係を貨幣制度の次元で把握しようとしているのである。

上の引用文で確認できるように、マルクスはけっして用語「疎外」を破棄していないし、「疎外」を「物象化」と同義語で用いている。もっとも、シュティルナーが『唯一者とその所有』で「疎遠な」とか「疎外」という用語を頻繁に用いるので、用語上の区別が必要だという意識がマルクスにはたらく。そのため、『ドイツ・イデオロギー』のフォイエルバッハ批判で「この“疎外” — 哲学者たちに分かるようにこの言葉を用いつづければ」(廣松編訳, p.37)と留保し、シュティルナー批判でも「疎外されたもの(哲学的〔表現〕をしばらく保持するとするなら)(MEW, Bd.3, S.262)と留保し、「疎外」語を限定的に用いている。

しかし、後者のシュティルナー批判での留保の少しあとで「疎外のカテゴリー(これまた、対立、区別、非同一性、等々と理解することができる)」(ibid., S.263)と書いて、「疎外」語を肯定的に自分の考えを表現する用語としてもちいている。これは『経哲草稿』におけるつぎの「疎外」の語義と同じである。

「疎外とは、……抽象的思惟と感性的現実態との、思想そのもの〔抽象〕の内部における対立である」(岩196)

のちの『経済学批判要綱』では「疎外される」というとき、疎外されるものを私有する主体を、それを生みだした実践的主体との関係で把握している。それに対して「自立化する」というときは、疎外されたものが主体化する側面で把握している。「物象化する」とは、その自立したものが「自然的実体」の姿態をとって現象する事態をいい、「体化する」ともいう⁽³²⁾。しかし、ここ『ドイツ・イデオロギー』では上の引用文にあるように、「物象化」を「疎外」と同じく「諸個人の私的な関係行為が彼らから自立化する事態」との意味で用いている。『ドイツ・イデオロギー』では『聖家族』における「自然的実体」の立場を継承していて、『要綱』のように「社会的実体」の存在を認め、「社会的実体」の「自然的実体」への転態を「物象化」と定義するにはいたっていない。

ところで、「物象化(Versachlichung)」(ibid., S.357, Z.10)というこの新しいマルクスの表現は、どこに起源があるのだろうか。それは「批判のあらゆる諸契機」を含むヘーゲル

の『精神現象学』,特に「C 理性」における「ザッハそのもの (die Sache selbst)」におけるつぎのような叙述⁽³³⁾と深い結びつきがあらう。

「行為〔消滅するもの〕の存在〔持続すること〕とのこの統一こそ、真の仕事であり、これがザッハそのものである」「ザッハそのものとは、個人性と対象性が浸透して対象的になったものであるが、このザッハそのものにおいて、自己意識は自らについて真の概念 (Begriff) を自ら得たのであり、自己の実体 (Substanz) の意識にたどりついたのである」「ザッハそのものは、個人性によって浸透された実体である。いいかえれば、ザッハそのものは、個人性が個人性そのものとしてあるか、あるいはこの個人性としてあり、しかも同時にすべての個人としてあるような、そういう主体であり、また、すべての人および各人のこの行為としてのみ、一つの存在 (ein Sein) であるような、そういう一般者である」(榎山欽四郎訳, p.238-9, 244)

すでに(本稿のII. B)でみたように、この「ザッハそのもの」に関する叙述は、マルクスにとって事実上「商品という疎外=物象化された諸関係」を指示している。引用文の「行為〔消滅するもの〕と存在〔持続するもの〕」は使用価値と価値のことである。したがって「ザッハそのもの」になること、すなわち商品関係の発生をマルクスはVersachlichung (物象化) といったのである。彼は、おそらく「フォイエルバッハに関するテーゼ」と同じ時期に書いた「現象学のヘーゲル的構成」というノート (MEW, Bd.3, S.536) でおこなった「ヘーゲルは思弁の内部で、現実的なザッハをつかむ諸々の区別をあたえた」という確認を『ドイツイデオロギー』でつぎのように詳述している。

「諸個人の諸関係はいかなる事情のもとでも彼らの相互の関係行為以外のなにものでもありえないし、彼らの区別に自己区別以外のなにものでもありえない」(ibid., S.423) 相互に私的に区別する諸個人の関係行為は彼ら自身から「ザッハそのもの」、商品関係として自立する。その商品関係は歴史的に発生したものである。

「個人的関係行為その反対物、すなわち一つのたんなる物象的な関係行為 (ein bloß sachliches Verhalten) への転化は……一つの歴史的な過程である」(ibid., S.423)

ヘーゲルによれば「ザッハそのもの」は「それが主体となっていない」「単純な一般性」から「真に実在的な実体」すなわち主体に発展していく(榎山訳239)。これは商品関係から貨幣商品が発生する過程に相当しよう。マルクスはいう。

「貨幣の力のうちに、つまり一般的交換手段が個々人と社会にたいして自立するということのうちに、生産および交通の諸関係の自立化はおよそ最も明瞭に現れる」(ibid., S.380)

私的な分業＝交換関係の自立化は社会的諸個人から自立した力としての貨幣にまで発展する。マルクスは貨幣を『精神現象学』の「有用性」と結びつけて、つぎのようにのべる。

「ブルジョアジーにとってただ一つの関係すなわち利用関係(Exploitationsverhältnis)だけがそれ自身ゆえに重要性をもつ。……この効用の物質的表現が、すべての事物(Ding)、人間および社会的諸関係の代表である貨幣である。ついでにいえば、一見してわかることだが、「利用(Benutzen)」というカテゴリーはけっして反省やたんなる意志から抽象されるのではなくて、まず、私が他の人間たちにたいしてもっている現実的な交通諸関連から抽象され、そのあとで逆にそれらの諸関係が、それら自身から抽象されたこのカテゴリーの現実態であると称されるのである。これはまったく思弁的なやり方である。これとまったく同じ仕方で、かつ同じ権利をもって、ヘーゲルはすべての関係を客観的精神の諸関係として叙述したのである」(ibid., S.395)

ブルジョア社会ではすべての関係は「利用〔搾取〕関係」に解消され、その物質的表現が貨幣である⁽³⁴⁾。ヘーゲルは『現象学』の「啓蒙と迷信の闘争」で「人間相互の多様な相互関係をすべて有用性という一つの関係に解消するという」「一見形而上的な抽象」をおこなった。それには「近代ブルジョア社会の内部ではすべての関係が實際上、抽象的な貨幣関係および商売関係という一つの関係のもとに包摂されている」(ibid., S.394)からである。ヘーゲルは現実的な諸関係から抽象されたカテゴリー「有用性」を逆に実体と主体に転化し、現実的諸関係はそのカテゴリーが自らを措定した現実態であると称した。マルクスは、『現象学』の「有用性」理論にもみられる、この転倒したヘーゲルの方法を『経済学・哲学草稿』と『聖家族』で批判していたが、ここ『ドイツ・イデオロギー』で再説しているのである。

『ドイツ・イデオロギー』における「物象化された生産＝交通諸関係」という認識は『資本論』の商品物神性論の理論的起点である。『ドイツ・イデオロギー』の「すべての関係が……貨幣関係……という一つの関係のもとに包摂されている」という認識は、『哲学の貧困』では「貨幣は一つの物ではなくて、一つの社会的関係である」こと、しかも貨幣関係は「一つの環」として「他の諸関係と緊密に結びついている」と継承され、その認識のもとに、貨幣形態の発生史、すなわち価値形態の問題を提起している(MEW, Bd.4, S.107)。同時に『哲学の貧困』では、さきに指摘した、リカードウの「自然価格」論をブルジョア経済に妥当するものとして積極的に評価するように旋回した「リスト評注」の基本線上で、「労働の量」を価値尺度と規定するにいたる。こうして、「市場価格」論視角から獲得した商品物神性論は、「自然価格」論視角からする価値実体論を結合する理論的可能性を『哲学の貧困』でつかむのである。その実現は『経済学批判要綱』でおこなわれる。

B 実在的諸関係の「概念・自我としての関係」への抽象化

さて、いままでみてきたように、ヘーゲルの転倒した方法は実在的な基盤をもつ。観念が自立し主体化するのには、人格的諸関係が商品関係として自立化した事態が生みだした一つの結果である。この認識にたつて、マルクスはヘーゲル哲学にブルジョア的所有の抽象的表現を読みとる。

「ヘーゲルで特徴的なのは、彼がブルジョアジーの慣用句を現実的な概念にし、所有の本質にしているということである」(MEW, Bd.3, S.189)

ブルジョアの現実的生活の場合と同じように、その言語でも「個人的あるいは一般的に人間的な諸関連」は「商業的諸関連」を基盤にしている。ヘーゲルはそれを逆転する。マルクスは、ヘーゲルが「ザッハそのもの(商品関係)」において「自己意識(抽象的人間)」は真の概念、すなわち主観と客観との統一を獲得するというのを想起して、すでに引用した、『聖家族』におけるヘーゲルの「概念」に関するマルクスの規定と同じ指摘をする。

「〔ヘーゲルの〕概念は「自我」であり(ヘーゲルの『論理学』第3部をみよ)、自我としての論理である。それは世界にたいする自我の純粋な関係であり、彼にとって存在するすべての実在的諸関係を脱がされた関係である」(ibid., S.259)

ヘーゲルの概念・自我とはブルジョア社会の実在的諸関係を捨象して、実体=主体にした抽象である。この抽象は経済的な基底では商品関係にはかならない。ヘーゲルがいう「ザッハそのもの」としての自己意識=概念は商品所有者の意識である。

結 語

マルクスの『経哲草稿』における理論的獲得物の核心は人間の「社会的本性」認識である。すなわち、彼が『草稿』と同時期の「批判的論評」で宣揚した「個別的・現実的個人の立場」からみれば、人間の本質(普遍)は諸個人(個物)から分離できず、彼らのなす社会的諸関係の総体として実在している。バウアーたちの「自己意識」や「人間なるもの」という実念論的主体はその「社会的諸関係の総体」のブルジョアの形態が自立したものであり、ヘーゲルの「絶対精神」の派生形態である。フォイエルバッハの「人間」もその実念論的主体の範疇に属する。フォイエルバッハの宗教批判はそれを発生させる根拠にとどいていないため、人間把握を「ヘーゲルの立場にたつて」おこなったのである。その主体に対応する経済的主体は、近代ブルジョア社会の生産=交通諸関係の物象化としての「貨幣」である。

このように、マルクスは経済学研究を決定的条件として『独仏年誌』と『経哲草稿』とのあいだで人間=社会認識において飛躍したと考えられる。『独仏年誌』では「社会的」という

言葉のところで立ち止まらないという誤りを犯した、と『聖家族』で反省しているのは『経哲草稿』における人間の「社会的本性」把握にもとづいているのである。

さきに見たように、彼は『経哲草稿』「序文」で「『独仏年誌』のなかでは」「この科学〔経済学〕のための」「初歩的な諸原理にまったく一般的な仕方では略示した」と書いた。しかし、「経済学ノート」と『経済学・哲学草稿』における経済学研究をきっかけにして、「ヘーゲル法哲学批判」という『独仏年誌』から継承した問題から経済学批判に焦点が移ったのである。当面、研究の成果を「独立のパンフレット」で「法、道徳、政治など」について公表するつもりだと断ったうえで、経済学に関してはわざわざこういっているのである。

「本稿では、国民経済学と国家、法、道徳、市民生活などとの関連は、国民経済学がこれらの対象に明白にふれているちょうどその程度にしか、ふれられていないことがわかるだろう。国民経済学に精通している読者にたいしては、私の成果は、国民経済学の良心的な批判的研究にもとづいたまったく経験的な分析によって得られたものである」(岩11-12)

いまでは研究成果の中心は「市民社会の解剖学」としての経済学批判に移ったが、発表しようとしているのはヘーゲル法哲学批判という『独仏年誌』から継承した問題枠に収まるかぎりでの内容である。このギャップをマルクスは実感しているのである⁽³⁵⁾。人間の「社会的本性」の把握・疎外された労働」の downward analysis による資本関係の再生産構造の把握・人類史における労働疎外の位置づけ・産業と自然科学の統一として実現している社会的物質代謝過程の把握・ヘーゲル哲学およびキリスト教の国民経済的根拠の分析など、『経哲草稿』の成果は「ヘーゲル法哲学批判」という枠に収まりきれない内容である。

むしろその成果は当面直接に「経済学批判」という出版計画で実現されることなく、「ドイツ哲学」と「ドイツ社会主義」にたいする批判 (MEW, Bd.27, S.448-9), すなわち『ドイツ・イデオロギー』の基準として活かされることになる。エンゲルスはシュティルナーの『唯一者とその所有』(1844年10月下旬刊行) に一時「ショック」を受けたが、同年12月にすでにシュティルナー批判を計画してきたマルクス (ibid., S.432) に説得され、「熟慮」のすえ「シュティルナーについては君とまったく同感です」(ibid., S.14) とマルクスの同調するよう変化する。マルクスは「シュティルナー・ショック」を受けなかったのである。なぜだろうか。P.マレーはいう。

「われわれは、マルクスの『経哲草稿』におけるヘーゲル批判を論じたときに見たように、悟性のこの宗教的論理は資本の論理でもあるということを知ればよい。たとい、マルクスが絶対的観念論 (absolute idealism) の論理と資本主義の論理を同じものとみな

すことをためらったとしても、シュティルナーの代表作『唯一者とその所有』の出版によって確信したにちがいない。シュティルナーの絶対的観念論の変形は理念 (Idea) の外化と私的所有との結びつきを確実なものにするのである。シュティルナーはバウアーと一緒に、自分を絶対精神と同じものと見なすまでに踏み込み、客観的世界を自分の生産物であるみなすところまですすみ、人の生産物はその人の所有であるという便利なロックの原則によって、世界は自分の所有であると主張するのである。」⁽³⁶⁾

マルクスはシュティルナーの著書をきっかけに、いままでの研究をますます確信することはあっても、けっして、その著書に「ショック」を受け「人間なるもの」という人間存在の実念論的把握から旋回をよぎなく迫られることはなかったであろう。なぜなら、マルクスはすでに『経哲草稿』で、社会的諸力をわがものとしようとするブルジョア的所有意識がヘーゲルの「自己意識」・「概念」として現象し、それが貨幣という「物象的所有」に対象化される事態を分析し、そこに「人間なるもの」という実念論の発生基盤を洞察していたからである。『経哲草稿』でおこなったヘーゲルという核心に対する批判は、青年ヘーゲル派のなかの「批判的の神学者たち」(E.バウアー, B.バウアー, M.シュティルナー)にたいする批判にも役立つのである⁽³⁷⁾。マルクスはシュティルナーの『唯一者とその所有』を読んで、そこにヘーゲルの「自己意識」の一つの矮小な変形物を見たことであろう。

- (1) 『独仏年誌』におけるマルクスの二つの論文の執筆順序については、従来とは逆の順序「ヘーゲル法哲学批判・序説」→「ユダヤ人問題によせて」という説(高木正道・八柳良次郎「初期マルクスにおける法哲学批判と経済学研究」『法経研究』, 1985年3月)にしたがう。
- (2) 城塚登氏はこの引用文をひいて「マルクスの不満はフォイエルバッハが政治の問題に彼の原理を適用して発言することが少ない点にあったのであり、原理そのものの正しさは認めていた」(マルクス(城塚訳)『ユダヤ人問題によせて・ヘーゲル法哲学批判序説』岩波文庫, 「訳者解説」, p.171)という。マルクスのこの不満に注目する点では同感するが、マルクスがフォイエルバッハの「原理そのもの」を「政治」に適用できると考えていたとは思われない。のちに(II. Dで)見るように、フォイエルバッハは「ヘーゲルの〔実念論的〕立場で」ヘーゲルを批判したのであって、その立場を超えることがマルクスの眼目であった。
- (3) 1845年2月22日～3月7日、エンゲルスはマルクスあての手紙で、フォイエルバッハを説得し続けることを確認して、こう書く。「フォイエルバッハは言う。自分が著述によって共産主義を主張するほどにそれを研究できるようになる前に、自分はまず宗教的な汚物を徹底的にやっつけてしまわなければならない。……とにかく、自分は共産主義者なのだ、そして自分にとって問題なのはただ実行の仕方だけなのだ、と。もしかすると彼はこの夏にはラインにやってくるかもしれない。

そのときには〔マルクスのいる〕ブリュッセルにも行かせたい。さっそく彼にそう伝えてやろうと
思っている。……もしフォイエルバッハがやってこなければ、僕のほうから彼のところに出かけて
いく」(MEW, Bd.27, S.20-21)この時点でも、マルクスとエンゲルスはフォイエルバッハに「現
実の利害関係を問題に」(ibid., S.58)するように説得している。

- (4) 村上俊介氏は「ブルーノ・パウアー批判としての『経済学・哲学草稿』」(『専修経済学論集』, 1978
年8月, p.173-4)で、マルクスが経済学批判とヘーゲル批判を交互におこなったことに先駆的
に注目して、つぎのように主張する。「〔自己意識の哲学という〕いわば平面のヘーゲル像は、
パウアーの手でそれなりに純化された〔本来のヘーゲルとは異なった〕ヘーゲルの像と言えるであ
ろう。……ヘーゲルは宗教を自己意識の中で外化として把らえながら、その宗教のうちに自己意識を
埋没させた。そうではなくて自己意識の中で宗教の正体を確認することが真の止揚である、とマル
クスは指摘するのである。」〔強調点は原文、以下同じ〕この「自己意識の中で宗教の正体を確認す
る」作業はフォイエルバッハの宗教批判の限界を越える作業でもある。そのためにも、「パウアー・
バイアス」から離れて「本来のヘーゲル」における「宗教、国家、市民生活などのような諸領域全
体の批判的な諸要素」(岩198)を検出する手続きが不可欠な前提ではなかったろうか。
- (5) 廣松渉『青年マルクス論』, 平凡社, 1971年, p.258-9。
- (6) この「無限小化論」は『経済学批判要綱』の領有法則転回論と『資本論』の拡大再生産論に継承
される。これにたいして、『経哲草稿』における、勤労=禁欲か浪費かというファウスト的苦悩に
着目した「彼は彼の資本そのものを食い潰して (verzehren) 没落するか、さもなければ、みずか
ら産業資本家にならなければならない」(岩165)との記述は『資本論』の単純再生産論の「食いつ
ぶし論」(望月清司氏)に発展して行く。
- (7) マルクスの原蓄論の現代的視座からする精緻な分析, 望月清司「本原的蓄積論の視野と視軸」,
『思想』, 1982年5月参照。
- (8) マルクスは『国富論』第1篇第5章の、農業→工場→国内商業という、いわゆる「自然投資順序
論」に、自然物資が社会的分業によって加工され配給され消費される過程を読んだと思われる。な
お「疎外された労働」の第3・4規定は『ドイツ・イデオロギー』で「歴史的に創造された対自然
ならびに個人相互の一関係」(マルクス筆跡。廣松渉編訳, 河出書房, p.50)と表現される。
- (9) Cf. MEGA, IV/1, S.155ff. 『経哲草稿』の「人間の歴史——人間社会の成立行為——のなかで
生成してゆく自然は、人間の現実的な自然である」(岩143), 「あらゆる自然的なものが生成してこ
なければならないと同様に、人間もまた自分の生成行為, 歴史をもっている。……歴史は人間の真
の自然史である」(岩208)などの記述に『デ・アニマ』の影響がみられる。『聖家族』の「物質は
あらゆる変化の主体である」(MEW, Bd.2, S.136)も同じであろう。
- (10) 廣松渉『物象化論の構図』, 岩波書店, 1983年, p.24。
- (11) 村上前掲論文, p.171。

- (12) 廣松前掲書, p.23。
- (13) 廣松渉氏はこのマルクスの文にフォイエルバッハのいう「類の本質・類的存在」としての「人間なるもの」という見方を読む。前掲書, p.13。
- (14) ヘーゲル (松村一夫訳)『小論理学』, 岩波文庫, 下巻, 112節, 補遺, p.12。
- (15) *MEW*, Bd.27, S.12.エンゲルスはこの「個物から普遍を導出すること」は「フォイエルバッハによってもすでに一つ一つ言われている」といって「わかりきった平凡事」としている。
- (16) Ebbach, Wolfgang, *Gegenzüge—Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus—eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Materialis Verlag, 1982, S.155. エスバッハは、マルクス・エンゲルスとシュティルナーとの論争の核心を「諸関係の唯物論」と「自我の唯物論」との対立と規定する。エスバッハいう。「シュティルナーの自我の唯物論を自然主義的な後退として分類することは、あらっばい単純化であるだけでない。核心問題を埋めてしまう取扱いである。唯名論的な懷疑を主体的領域に適用すれば、自我の諸力の結合を広範に成就し社会的な生産的なものにするを、主体と客体、普遍と特殊を、概念あそびにゆだねるような論理中心的な取扱いにしてしまうことができる」(*ibid.*, S.116)。
- (17) マルクスのこの表現は、M.ヘスのつぎの文に示唆を受けているかもしれない。「個体的生命活動の相互の交換、交通、個体的諸力の相互の誘発、このような協働が諸個体の現実の様態であり、現実的能力である。……交通こそ人間の現実の本質であり、しかもそれは人間の理論的本質たる現実的生命意識であり、同様に人の実践の本質たる現実的生命活動である」(山中隆次・畑孝一訳『初期社会主義論集』, 未来社, 1970年, 所収「貨幣体論」, p.117-8)。
- (18) cf. *MEW*, Bd, 27, S.20。
- (19) 前掲書 (p.134) でヘスは「近代の商業世界 (Sachenwelt) の本質である貨幣は、キリスト教の實現態である」と書いてマルクスに、Sachenweltという表現を示唆したかもしれない。ヘスも近代資本主義とキリスト教に内的関連を見ているのである。
- (20) 次の文を参照。「物件 (Sache) が人間にたいして人間的にふるまう場合は、私は実践的に物件にたいして、ただ人間的にのみふるまうことができる」(岩272)。
- (21) G.ルカーチは「ヘーゲルがすでにイエーナ時代 (1801-6年) の初めにアダム・スミスを知っていた……ということはまず確実であると見てよい」(生松敬三・元浜清海訳『若きヘーゲル』(上), p.316。〔 〕は引用者補足。以下同じ)と推定しているが、H.S.ハリスはヘーゲルの『国富論』との出会いをもっと早く、ヘーゲルのベルン時代 (1793-6年) と推定する。「それ〔『国富論』〕は、ドイツで1796年と1799年の間に、ガルヴェ (Garve) が翻訳し出版された。ヘーゲルは彼の1804年の「精神哲学」ではっきりとそれに論及する。彼がそこで引用する版は明らかに (英語版の)1791年のバーゼル版であった。彼はこの版をもっていたが、われわれは彼がそれをどこで入手

したかわからない。しかし、彼がスイスにいるあいだに、しかもドイツ語訳が入手可能になるまえに、おそらくそれを購入したのであろうということははっきりしている」(Hegel's *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. & trans. by H.S.Harris and T.M.Knox. Albany, 1979, p.95.)。この点についてはすでに指摘したことがある。cf. Uchida, H, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, 1988, p.151.

(22) ヘーゲルは『イェーナ実在哲学』で「物性」についていう。「自我の物性 (Dingheit) は他人の占有であることに成り立った。……ただ他人が自分の物件 (Sache) を売り払うかぎり、わたしはそれ〔他人の所有物をわがものとするという〕否定行為をおこなう。しかも諸物におけるその内的なものとしてのこの同一性はその価値 (Wert) である。」(Hegel, *Jenaer Realphilosophie ; Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806*, hrsg. von J. Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, 1967, S.216)

(23) 廣松渉, 前掲書, p.25.

(24) 上妻精「ヘーゲルにおける物と事」, 『理想』, 1975年10月, p.108以下, 参照。P.シャンレーは、ヘーゲルのチュービンゲン時代 (1788–9年) のJ.ロック所有論読書ノートにロックの原理が『精神現象学』の「ザッハそのもの」にはっきりと意味転換されていることを指摘している。cf. P. Chamley, *Les origines de la pensée économique de Hegel*, *Hegel–Studien*, Bd.3, 1965, S.226.

『イェーナ実在哲学 (1805–6)』でも「私の所有しているものはすべて、労働によるか、あるいは承認されたもの交換による」(Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, S.217) とある。

(25) W.Kaminski, *Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx*, Haag+Herchen Verlag, 1978, S.95.

(26) ヘーゲル (武市健人訳) 『大論理学』, 岩波書店, 下巻, p.14.

(27) Murray, P., *Marx's theory of scientific knowledge*, Humanities Press International, Inc., 1988, p.222.

(28) Murray, P., *ibid.*, p.75.

(29) Lange, M.G., *Ludwig Feuerbach und der junge Marx. Einleitung zu: L. Feuerbach, Kleine philosophische Schriften (1842–45)*, hrsg. von M.G.Lange, Leipzig 1950, S.176.

(30) 拙稿「『哲学の貧困』は「前史」著作か」, 『マルクス・エンゲルス・マルクス主義研究』第9号, 1990年3月, 参照。

(31) 廣松渉『エンゲルス論』, 盛田書店, 1968年, p.276.

(32) verkörperen, Verkörperung (MEGA, II/2, S, 138, S.77.cf.Uchida, H., *ibid.*, p.42.

(33) ヘーゲルは『イェーナ実在哲学 (1805–06)』でいう。「抽象的な向自有としての欲望のためにのみ労働がなされるので、労働もまた抽象的にしかおこなわれないのである。これが、ここに存在す

る欲望の概念であり真理である。……普遍的な労働は、こうして労働の分割であり、節約である」(Hegel, *ibid.*, S.214.前掲訳書, ルカーチ『若きヘーゲル』(下), p.159)。ヘーゲルはスミス分業論に、欲望の多面化・労働の分割が各人の生産物の交換および労働の抽象化の必然化を洞察した。

- (34) ヘーゲルは『精神哲学(1803-04)』でいう。「物としての欲望のなすこうした多様な労働もやはりその概念、その抽象を実在化しなければならない。この労働の普遍的概念も労働と同時に一つの物でなければならないのだが、それは普遍的なものとしてすべてを表象する物である。貨幣、これこそがこの物質的な存在する概念であり、その統一の形式であり、言いかえれば、欲望の向かうすべての物の可能性の形式である」(Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, Felix Meiner Verlag, 1986, S.230.ルカーチ『若きヘーゲル』(下), p.166)。マレーはいう。「われわれはマルクスの有用性理論の評価の手がかり、すなわち悟性(*Verstand*)の論理は商品交換の論理であるということを思い出してさしつかえない。商品交換が一般化し、それに随伴して価値が支配的な社会的カテゴリーとして浮上してくると、有用性理論と自然科学に道が開られる」(Murray, P., *ibid.*, p.77.)
- (35) 高木正道・八柳良次郎の両氏は、前掲論文(p.307)で「『批判的論評』の時点(1844年7月下旬)ではマルクスは、ヘーゲル法哲学批判という土俵のうえで彼は経済学研究を進めてきた」と論定しているが、経済学研究の諸成果はヘーゲル法哲学批判という問題枠を超えてしまったのではなかろうか。彼は『経哲草稿』執筆中に経済学を「市民社会の解剖学」として確証し、「宗教、家族、国家、法律、道徳、科学、芸術などは生産の特殊な(精神的な)あり方にすぎず、生産の一般的(物質的)法則に服する」(岩132)という命題を書いたのであろう。
- (36) Murray, P., *ibid.*, p.66.
- (37) cf. Murray, P. *ibid.*, p.46.