

初期マルクスにおける政治理論の形成：＜独仏年誌＞を中心として

徳本，正彦
九州大学教養部助教授

<https://doi.org/10.15017/1489>

出版情報：法政研究. 31 (4), pp.27-64, 1965-05-15. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：



初期マルクスにおける政治理論の形成

——《独仏年誌》を中心として——

徳 本 正 彦

目 次

- はじめに
- 一 政治認識の出発点
 - 二 人間的解放と政治的解放
 - 三 プロレタリアートの発見
 - 四 国家と革命の理論の出発
むすび

はじめに

ハーバート・アプセーカーの批判をうけてマルクス主義理論にとりくんでいったライト・ミルズは、『その死の直前、『マルクス主義者たち』を書いてマルクス主義への接近をしめたが、ミルズがさいごまで重視した問題点は、『マルクス主義においては、理想と起動因、理論とイデオロギーとが、きわめて緊密に結び合わされ、混同されることとさえできる』^(一)ということであった。マルクス以後今日までの、マルクス主義と称する諸流派の理論的傾向をみると

説き、この指摘はすぐれて説得力があるようにみえる。マルクス主義が学的内容をもちながら、同時に反面において党派的な実践理論であるという事情が、とりわけ政治理論の領域において、さまざまな主張となってあらわれてきていることは周知のとおりである。しかも、その学的内容が、体系的なものとしては主として経済学に関するものである

ということになれば、ミルズならずとも、政治と政治科学との混同を指摘したところである。その意味では、マルクス主義の「批判的摂取」のうえにたつ、政治学の学制的自立の構想がでてくるのも、むしろ当然であるといわなければならない。

しかし、陥穽はそのつぎにある。「理論とイデオロギーとの結合」という表現は、理論をイデオロギーとみないという前提にたっているが、そのことをおくとしても、この結合はたして分離されるべきものなのか、また分離することができるものなのか、まずそのことが問われなければならない。そのことを追求することなしに、マルクス主義におけるあれこれの理論のなから、現代に妥当するものだけをえらびだそうとするなら、それはマルクス主義における生きた思想を見失う結果となるであろう。政治学は科学でなければならない。しかしそのことは、政治学が思想でないことを意味するであろうか。このことを、マルクスにおける政治理論の形成をとおして検討してみる必要がある。

ところでミルズは、右の著作において、マルクス主義の理論的諸命題について、その鋭い批判的考察を展開している。かれがいくつもの命題についてその不完全さを指摘していくとき、そこには傾聴すべき点が少なくない。だが批判の方法は、必ずしも方法の批判となっていない。史的唯物論を検討するばあい、しばしばみられるように、その定式を吟味するだけでは充分ではない。定式は、社会現象にたいする把握のいわば骨格だからである。たしかにこの定式は、政治学の観点からみるかぎり不充分である。そこでは政治現象はごくおおまかな位置づけをあたえられて

いるにすぎず、したがって当然さらに厳密な政治把握の方法が発展させられなければならない。しかし、このばあい忘れてならないことは、方法としての原理の発展は、すでに一定の原理を生みだしてきた方法の継承のうえにしかありえないことである。骨格を生成させ、血や肉をとおしてそれを生きたものたらしめてきた過程、その過程のなかに発展的な原理を追求していく契機がかくされているものとみななければならない。

私見によれば、かかる視点からの初期マルクスの再検討が必要なのである。したがって、考察は『経済学・哲学手稿』以前からはじめられなければならない。さきに『ヘーゲル国法論批判』の方法を吟味したのもそのためである。^(三)本稿では、『独仏年誌』における二つの論文——『ユダヤ人問題によせて』と『ヘーゲル法哲学批判序説』——を中心に、『経済学・哲学手稿』が書かれるにいたるまでの、初期マルクスにおける政治理論形成の過程を追求していくことにする。^(三)

(一) C. Wright Mills, *The Marxists*, New York, 1932. 陸井四郎訳『マルクス主義者たち』 青木書店 一九六四年 上

巻、三四頁。なお、アプセーカーの批判については、Herbert Aptheker, *The World of C. Wright Mills*, New York, 1960. 陸井三郎訳『ライト・ミルズの世界』 青木書店 一九六二年を参照。

(二) 拙稿「『ヘーゲル国法論批判』の方法について」『法政研究』第二九卷第一—三合併号、参照。

(三) 本稿におけるマルクスの文献は、Karl Marx-Friedrich Engels Werke, Institute für Marxismus-Leninismus beim ZK SED, Dietz Verlag, Berlin, 1955～（以下、Marx Engels Werkeと略す）にもどつてゐるが、とくに必要な場合をのぞき、引用はその邦訳、『マルクス・エンゲルス全集』大月書店一九五九年～（以下、『全集』と略す）によった。

一 政治認識の出発点

青年マルクスの最初の出発点は、理想主義的情熱にいろどられたものであった。一七才のときに書いたといわれる作文『職業の選択にあたっての一青年の考察』や、修学時代の手紙などはそれをよくしめしている。この理想主義的情熱を生みだし、逆にまたその情熱によってさえられたものは、人間の人間らしいありかたを追求するという問題意識であった。そしてこの問題意識こそ、初期のマルクスにおける政治認識の契機となったのである。むろん、素朴な人間愛はやがてより現実的な社会的人間像へと発展する。しかし、初期のマルクスを一貫して流れているものは、倫理的な立場からする人間の追求であり、人間的なものの確認である。「本来の——少なくとも初期の——マルクスにおいては、人間の人間らしい在り方こそ最大の関心事であった」ということは、思想史上の関心だけでなく、政治認識の問題をめぐっても注意をひく。なぜなら、「マルクスは徹頭徹尾、一貫してヒューマニストである」とミルズはのべているが、そのことが政治認識の方向や政治理論上の課題をひきだしたからである。

これはマルクスだけの特徴であろうか。また、それでは政治を科学的に認識することはできないであろうか。そうではなくて、むしろそれが政治認識のエネルギーではなからうか。政治とは、本来、矛盾の表現である。矛盾を意識することなしに、政治についての認識は得られないのではあるまいか。初期マルクスにおける政治認識は、ヒューマニズム——人間の解放という実践的意識にささえられつつ、人間の疎外の把握をとおしてあらわれてくる。それはマルクスにおける、政治認識の必然的な出発点だったのである。

△ライン新聞▽の時代は、この意味においてマルクスの政治認識の第一歩をなしている。マルクスは同紙上の第一論文では、自由の問題を一貫して強調している。自由こそは人間の本質であり、自由の実現こそが人間的な行為には

かならない。この見地からすれば、たとえば出版の自由を問題にしたばあいには、それは理念としては自由の表現であるが、むしろ問題は、ドイツ的現実のなかでは出版そのものが人間の自由に対立しているところにあるということが認識されるのである。つづいて同紙上の第三論文は、現実の人間関係における非人間的形態を非難し、類的存在としての人間を主張してやまない。木材窃盗取締法をめぐって、マルクスは、特権者が慣習的権利にうったえることの非人間的性格を糾弾し、貧民の手へ慣習法をかえせと主張している。マルクスの脳裏には、あきらかに法律制度や立法機関の「物化」が意識されていたにちがいない。マルクスはここで、州議会がその執行権を私的利益追求の物質的手段たらしめており、木材を物神化していることを指摘して、人間と事物との倒錯をついているのである。^(三) 人間の外についての、現実的な認識がそこにある。周知のように、ヘーゲル哲学の徒であったマルクスには、ヘーゲルにおける疎外概念が念頭にあったにちがいない。いやむしろそれ以上に、『キリスト教の本質』にあらわれたフォイエルバッハの人間像が意識されていたであろう。^(四) だがここにおけるマルクスのものは、ミルズのいう「道徳的エネルギーの源泉」としての自由にたいする信頼と、それにささえられた社会的現実との格闘である。たしかに、「マルクスは哲学のみによって哲学から脱出したのではない。哲学から脱出するためには、現実生活との、社会的、人間的、具体的との接触が必要」^(六) だったのである。

もとよりいかなる思想家も時代の子でないものはない。ヘーゲルもまたフランス革命の影響下に、共和的な改革を説いた実践的な理想主義者であった。両者のあいだにはフランス七月革命とドイツ産業革命を境とする、両者の時代的条件の相違があったことも忘れられてはならない。しかし、ヘーゲルがテルミドールの反動以後は、もっぱら哲学的思索に没頭しそこから政治をみていったのにたいし、マルクスは、哲学に出發しながらも、現実政治の具体ととりくみ、その具体を認識していくなから哲学をみたのである。したがって、ヘーゲルにおいては精神こそが人間の本

説 質であり、その眞の形態は思惟する精神、論理的・思弁的な精神であって、国家はその精神の实在形態としてとらえ
論 られるが、マルクスにおいては、ヘーゲル的な理性にたいする信頼に出發しながらも、人間の本質としての自由とそ

の具体的实在との矛盾を知っていくなかで国家をとらえ、そこからふたび精神なるものを考えるという方向をとる
こととなる。この点においては、フョイエルバッハもまたマルクスの一歩手前で、現実的具体との接触からはなれて
いったことがおもしろいおこされる必要がある。方法の論理性ということでは、マルクスは、フョイエルバッハ以上に
ヘーゲルの継承者である。初期のマルクスをとらえた疎外の問題も、哲学的にはヘーゲルがマルクスに示めたところ
のものであった。しかしマルクスは、それを現実的具体のなかでつかみ、それを追求し、それをおして社会と政
治とを知っていくのである。「疎外の起源と意味とを説明した最初の人はマルクスであった。ヘーゲルはその意味の
一般的な直観より以上のものをほとんどもっていなかった^(七)」というマルクーゼの指摘は、この意味で理解することが
できる。

△ライン新聞▽における社会的諸問題との衝突をとおして現実政治の矛盾を意識しはじめたマルクスは、政治の理
念なるものとの対決を目指しはじめた。その課題は、「もっとも徹底した、もっとも豊かな、最後の表現を得た^(八)」
ヘーゲルの国家哲学と法哲学を批判していくことであった。マルクスのこのヘーゲル政治学との意識的な対決
は、まず、ヘーゲル『法哲学』にたいして批判的評註をおこなうというかたちであらわれた（『ヘーゲル国法論批判
』）。マルクスによれば、ヘーゲルの理念は「転倒」されねばならなかった。「転倒」において成立する現実的理念
こそが出発点でなければならず、そしてその現実的理念が人間存在であることは、すでにフョイエルバッハがマルク
スに示めたところであった。だがマルクスは、さらにすすんで社会的人間をみる。ヘーゲルによれば、国家は、市
民社会における個々人の恣意的な特殊の利害の追求にたいして外的な秩序を確保し、それに服従を強いる客観的精神

にほかならない。そこにおける形式と内容の不一致、国家と市民社会の対立は、官僚制や国会によって媒介され、その媒介の同一性において、客観的精神としての国家が普遍性をもってあらわれるのである。ヘーゲルにおいては、この客観的精神は、いきつくところ君主に体现される。これにたいしてマルクスは、ヘーゲルが自己完結しているような抽象的な理念、その理念を主語とすることによって、対象的实在を理念のなかへ解消し、対象的实在の現実的な本質を見失っていることを批判した。マルクスをしていわしむれば、市民社会や国家は人間の社会的な实在形態であるが、それらは人間の類的本質における対立的構造の対象化として分裂し、対立しているのである。^(九)このばあい、普遍性の領域としての国家は、その形式的普遍性から市民社会を包摂しようとしているのであり、その彼岸的な存在は国民生活のさまざまな領域における自己疎外の確認にほかならない。「君主制は、この疎外の完全なものにされた表現である」とマルクスは指摘している。^(一〇)したがって、君主と市民社会との現実的な対立は、相互に媒介されることはできないのであり、ヘーゲルのいう媒介は現実には市民社会の組織された政治的対立にほかならず、その対立は社会的实在における闘争によってのみ解決されるのである。それは対立物の自己認識にほかならない。

マルクスのこの国家についての疎外の認識が、さきにあげたように、人間の人間らしいありかたの追求にもとづいていることは、記憶されてよいことであろう。このノートが書かれていたと推定される時期に、マルクスはルーゲにあてた手紙のなかでこう書いている。「君主制の原理は、一般に、軽蔑された、軽蔑すべき、非人間的人間である。そして、モンテスキューがそれにたいして尊敬をはらったのは大きなまちがいである。かれは、君主制、専制、暴君制を区別して、なんとかしようとしている。しかし、それらは同一の概念の異なった名称であり、せいぜい同じ原理をもった習俗の相違なのである。君主制の原理が多数を占めているところでは人間は少数を占めており、君主制が疑われないところには人間は存在しない」と。^(一一)君主制のもとで、人間にたいする「沈黙が唯一の切抜け策である」よう

説なそういう状態^(二二)のもとで、マルクスがいたかったことは、つぎのことであった。「人間の自己感情である自由が、まずこれらの人間の胸のなかでふたたび覚醒されるべきであろう。この感情、すなわちギリシア人^(二三)にあっては世界の

そとで、そしてキリスト教にあっては天の空色のかすみのなかへ消えさるこの感情だけが、この社会を人間の最高目的のための共同体に、つまり民主主義国家にすることができるのである。」^(二四)モンテスキューとマルクスとの、政治認識の出発点における相違がここにある。そしてそれはまた、ヘーゲル政治学の批判者としてのマルクスの、政治認識の出発点でもあったのである。

ユージン・カメンカは、マルクスの初期の著作には倫理的なものがみちあふれていると^(二五)のべているが、倫理的という点ではヘーゲルもまたそうである。人間における自由の問題はヘーゲルの主題でもあった。ヘーゲルにおいては、

市民社会における個々人の主観的自由は、媒介的同一性において、国家における公民として普遍性の領域に包摂されなければならない。国家としての客観的精神と私人の自由としての主観的精神を総合した絶対精神は、その理念の形式を芸術と宗教と哲学とにみいだす。この概念の自己展開過程をと^(二六)おして到達する絶対的自由は、実在世界の彼岸にある絶対者（神）の把握をと^(二七)おして実現するのである。若きヘーゲルにおける自由についての理想主義は、客観的には共和制を指向するものであった。しかし、フランス革命の挫折はまたかれの理想主義の挫折でもあった。哲学的な思惟の論理構造のなかで、自由の問題は抽象化される。そこでは、国家の客観的強制のなかに理念の必然的發展をと^(二八)らえることが問題となり、自由もまたそこでは理念上の問題として処理されるのである。だが社会的現実のなかに自由の問題を追求しようとするマルクスは、理念と実在との矛盾から目をそらすことができない。国家の全体性の論理とその実在的基礎との矛盾、そこにおける人間の不在こそ、マルクスにおける国家の問題であった。マルクスはのべている。政治的国家は、「その観念的な規定とその実在的な諸前提との矛盾におちいるのである。」^(二九)「それゆ

え、政治的国家のこの自己自身との衝突のなかから、社会的真理をいたるところで展開することができる」と。^(二五) 政治的国家は人類の実践的闘争の目次であり、その形態のうちで、いっさいの社会的な闘争、欲求、真理を表現しているという把握がこうして生まれる。すでにこのなかに、マルクスにおける政治認識の基本的な姿勢をみいだすことができる。

後年、エンゲルスは、この段階でのマルクスについて、ヘーゲルによって位置づけられた国家ではなくて、むしろヘーゲルによってかき回されていた市民社会にこそ、人類の歴史的発展をとらえる鍵がひそんでいるという洞察に到達したとのべている。^(二六) それは、エンゲルスがいうほどすっかりしたかたちのものではなかったが、現実の人間生活の場から出発し、そこから国家の理念を考察するという点で、市民社会を重視する徴候があらわれているということではできよう。その意味において、政治認識の出発点は、マルクスのばあい、同時にまた市民社会の分析にむかって、社会科学の考察を開始していく最初の出発点でもあったということができる。

(一) 淡野安太郎『初期のマルクス』 勁草書房 一九六二年、三頁。

(二) ミルズ 前掲訳書、二六頁。

(三) Marx, Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags (Dritter Artikel), Marx Engels Werke, Bd.1, S.147.

『全集』第一巻、一七二頁。

(四) メーリングも指摘しているのであるが、《ライン新聞》のマルクスにはフォイエルバッハの影響はあまり認められない。この点については「フォイエルバッハに導かれていた」というリヒトハイムの見解はつよすぎる。しかしマルクスは、これよりさき、一八四一年の夏には『キリスト教の本質』を研究しており、同四二年一月には『シュトラウスとフォイエルバッハとの審判者としてのルッター』を書いて、フォイエルバッハの方法がマルクスによって意識的に継承されるのは、『哲学改

革への暫定的提言』(一八四二年)、『将来の哲学の根本問題』(一八四三年)が出されていくなかで、とくに『ヘーゲル国法論批判』においてである。その意味において『ライン新聞』におけるマルクスは、ヘーゲル哲学の徒でありながら、しだいにそれとの対決を目指しはじめつゝあったのである。なお、Franz Mehring, Karl Marx, London 1951. PP. 52—54. ならびに George Lightheim, Marxism-an historical and critical study, London 1961. PP. 37—38. 参照。

(五) ミルズ 前掲訳書、二六頁。

(六) Henri Lefevre, Pour Connaitre la Pensee de Karl Marx, Edit. Bordas, Paris, 1947. 吉田静一訳『カール・マルクス』ミネルヴァ書房 一九六〇年、一〇三頁。

(七) Herbert Marcuse, Reason and Revolution, New York, 1954. 榊田、中島、向來訳『理性と革命』岩波書店 一九六一年、二七五頁。

(八) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, a. a. O., S. 334. 前掲書、四二二頁。

(九) 拙稿 前掲論文 参照。

(一〇) Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§ § 261—313), a.a.O., S.232. 前掲書、二六五頁。

(一一) Marx, Briefe aus den “Deutsch-Französischen Jahrbüchern,” a.a. O., S. 340. 同書、三七六頁。この手紙が書かれたのは一八四三年五月である。『ヘーゲル国法論批判』が執筆されたのは、リヤザノフや向坂逸郎氏によれば同年三月—八月であり、ML研究所によれば同年夏であるが、いずれにせよ両者はほぼ同時期のものと考えることができる。

(一二) a. a. O., S.342. 同書、三七八頁。

(一三) a. a. O., S. 338—339. 同書、三七五頁。

(一四) Eugene Kamenka, The Ethical Foundation of Marxism, London 1963. P. XI.

（一五）Marx, a. a. O., S. 345. 前掲書、三八一頁。

（一六）Friedrich Engels, Karl Marx, Marx Engels Werke, Bd. 16, S. 362.

二 人間的解放と政治的解放

国家についての右のような視角からの接近は、疎外からの回復をいかにして実現していくかという問題と不可避的に結合する。

それは人間の実現の問題にはかならない。ここにいう人間とは、現実的理念としての現実的人間（der wirkliche Mensch）であり、特殊性と普遍性との同一性においてとらえられる類的存在としての人間である。この類的本質としての人間の自己自身からの疎外が、国家と市民社会との分裂、対立として現象しているのである。したがって人間を実現するためには、近代社会の疎外構造を止揚しなければならぬ。ではその止揚において成立する実在的な定有形態はなにか、こうしてマルクスがしめたのが「民主制（Demokratie）」であった。

「民主制」とは、マルクスによれば、形式的な原理が同時にまた実質的な原理であるような、「普遍的なもの」と特殊なものとの真の統一^(二)である。したがってそれは、君主制はもとより共和制とも区別される。マルクスはのべている。「君主制と共和制とのあいだの闘争は、それ自体まだ抽象的な国家の内部における闘争である。政治的共和制は、抽象的な国家形態の内部における民主制である。したがって民主制の抽象的な国家形態が共和制である^(三)」と。ここで「抽象的な国家」という意味は、現実的な人間が存在しないということ、つまり疎外の領域を指している。民主制の概念そのものは抽象的であり明確でない。しかし注意すべきことは、君主制と共和制とのあいだの闘争は疎外からの回復を真に実現するものではないこと、現実的に普遍的なものの実現が問題とされねばならないこと、

説が意図されている点である。あきらかにそこではフランス革命の経験が念頭におかれており、そのうえにたってマルクスは、政治的解放にたいする人間的解放を問題としようとしているのである。そこには、哲学的な見地からではあるが、政治の本質にたいする接近をうかがうことができる。

マルクスのこの視角は、『ユダヤ人問題によせて』においてさらにふかめられている。まず注意をひくのは、なぜユダヤ人問題を取りあげたかということであるが、この点については、マルクスが、「現存するいっさいのものの容赦ない批判」^(三)が課題であると考えていたこと、そして「第一には宗教が、第二には政治が、今日のドイツの主要な関心事」であり、そこから出発しなければならないとしていたことから推測される。^(四)当時、ユダヤ人問題は、いわゆる進歩陣営の最大関心事の一つであり、ブルーノ・パウエルがそれについての理論活動を展開していた。マルクスは、さきあげた人間的解放の見地から、このパウエルの見解を批判することが当面の課題であるとみたのである。メーリングは、『独仏年誌』に関連して、実践的闘争がマルクスをして宗教の領域から政治の領域へ押し出させたとのべているが、それは当を得た指摘であったということができよう。ところでマルクスの批判の方法は、特殊な問題（ユダヤ人問題）をとおして普遍的な問題（国家）をつかみ、その普遍的な問題の追求のなかで特殊な問題をとらえかえす、ということであった。それは、連関と相互作用についての弁証法的な観点の適用にほかならなかった。では批判の内容はどのようなものであったか。

パウエルは、ユダヤ人の問題はユダヤ教にあるとみる。したがって、国家がユダヤ教とキリスト教との差別をなくすなら問題は解決されると考える。マルクスも、ユダヤ教がキリスト教の卑俗な適用であるという点ではユダヤ教を批判する。しかしマルクスは、同時に、宗教上の差別や対立をなくしてもユダヤ人は人間的には解放されないこと、現にその差別をなくしている国でも人間が利己主義の奴隷となっていることを指摘する。人間は宗教において疎外さ

れている。これはフョイエルバッハがすでにしめたところである。しかし、人間はまた営利的な商業主義においても疎外されている。後者における物質的疎外をなくすことなしに、人間的解放はありえないのだとマルクスは考えているのである。つまりマルクスは、宗教的疎外の問題を物質的疎外の問題にまですすめてとらえているのであって、この把握からすれば、パウエルの限界は、ユダヤ人問題を国家にたいする宗教的・神学的な対立の関係としてしかとらえていないということにある。マルクスの表現によれば、「この関係の批判は、国家が神学的な仕方で宗教に臨むことをやめるやいなや、国家が国家として、すなわち政治的に、宗教に臨むようになるやいなや、ただちに神学的な批判ではなくなる。こうして批判は政治的・国家的批判となる。問題が神学的ではなくなるこの点で、パウエルの批判は批判的でなくなる」のである。「神学的な仕方」とはキリスト教国家のように国教をさだめるやりかたを指し、「政治的に宗教に臨む」とは、言葉は適切ではないが、宗教の自由を認めるやりかたを意味している。神学的な対立の仮象のなかでユダヤ人の解放をいくら論じても、その根底にある国家そのものを問題としなければ、ユダヤ人問題の真の批判とはなりえないというわけである。では問題が神学的でなくなった段階では、宗教上の問題はどうかとえられるのか。そこでは宗教はもはや現世的偏狭の根拠とは考えられず、ただその現象であると考えられるにすぎない。したがって、宗教上の偏狭（Beschränktheit）をすてよと主張するのではなく、現世の障壁を除去すれば宗教上の偏狭をすてるということである。マルクスにとっては、宗教の存在は欠陥の存在にはかならず、その欠陥の源は国家のなかにしかもとめることはできないのである。かくてマルクスはいう。「宗教にたいする政治的解放の問題はわれわれにとって、人間的解放にたいする政治的解放の問題となる。われわれは、政治的国家を、宗教的欠陥とは切りはなして、その現世的な構造について批判することによって、政治的国家の宗教的欠陥を批判する。国家と、ユダヤ教のようなある特定の宗教との矛盾を人間化して、国家と特定の現世的要素との矛盾にかえ、国家と宗

説教、一般との矛盾を人間化して、国家とそれの諸前提、一般との矛盾にかえるのである」と^(七)。国家における人間の疎外こそいっさいの宗教上の差別や対立の根源であるというこの把握こそ、マルクスの見解の根幹をなすものであった。

ところで、宗教にたいする政治的国家の関係は、観念的にはヘーゲルのそれと一致する。なぜなら、ヘーゲルにおいても、国家が普遍性をもつのは、その前提である国民生活の諸要素との対立をとおしてだからである。マルクス自身、この点については、『法哲学』第二七〇節をひき、「そのとおり」と共鳴している。マルクスの表現によればこうである。「完成した政治的国家は、その本質上、人間の類的生活(Gattungslieben)であって、かれの物質的生活に対立している」^(八)。だが、一貫してマルクスのものは、マルクスが、終始、現実的人間を問題とし、そこから国家と市民社会との関係をみていることである。「政治的国家が真に発達をとげたところでは、人間は、ただ思考や意識においてばかりではなく、現実において生活において、天上と地上との二重の生活を営む」^(九)とマルクスはのべている。人間は市民社会のなか、つまり直接的な現実のなかでは一個の世俗的存在である。これにたいして国家のなか、つまり仮想的な政治共同体のなかでは、現実的な生活を失い非現実的な普遍性でみだされている。この現世的対立を問題とすることなしに、人間的解放などはないわけである。

このことを、マルクスはフランス人権宣言などにおける人権の問題をとりあげて論じている。マルクスは鋭く指摘している。自由、平等、安全といった人権が実際には市民社会における利己的な人間のために適用されていること、同時にまた政治的共同体が人権保全のための手段となっていること、しかも政治的共同体と衝突すれば人権のほうが権利でなくなること、そしてこれらのあいだに意識の錯覚があらわれていることを。マルクスによれば、封建制度からの政治的解放は、一方で普遍的な公共的領域としての政治的共同体を確立させ、他方で市民社会の利己的精神をしぼっていたきづなをいってその物質主義を完成させた。封建社会は、その基礎となっていた利己的な人間に解消され

たのであり、そのような人間がいまや市民社会の成員として、政治的国家の土台であり前提となっている。つまり特殊・私的領域の自立化が、他方で普遍的・公的領域の自立化を反省的に定立するのである。それは実在的な物質的生活にたいする抽象的な政治的国家を意味するものにほかならず、後者は前者の領域を実質的にみたすことなく、しかもなおその形式的普遍性において前者を支配しようとするのである。それは、人間がその共同生活を自己の外に、自己に対立させていることであって、類的存在の疎外にほかならない。近代社会は、ここでは国家と市民社会との分裂においてとらえられ、近代革命が人間的解放をなしとげたのではないことが洞察されている。マルクスは端的に表現している。「人間は宗教から解放されたのではない。宗教の自由を得たのである。所有から解放されたのではない。所有の自由を得たのである。」^(二〇)と。この簡潔な言葉のなかに、市民的自由の実現ではなく、疎外からの回復つまり人間的解放、にむかっての社会主義の鼓動を感じとることができる。

政治的国家と市民社会との対立は、カメンカもいうように、^(二一)論理的にはヘーゲルにおけるそれに出発している。しかしマルクスは、この対立を止揚するみちを、現実的人間がそれぞれの実在的定有のなかで類的存在を回復するという方向のなかでとらえたのである。レーニンは、すでに《ライン新聞》においてマルクスの観念論から唯物論への移行がはじまっているとのべているが、^(二二)ここにははっきりと唯物論的な見地をみとめることができる。その意味では、「ヘーゲルが国家を社会の上位におきかえたのにたいし、マルクスは事実において、社会が国家の上位におかれていることを見出した」^(二三)ということができよう。このような視点からして、はじめてつぎのような課題を提起することができるのである。

すなわち、

「現実の個別的な人間が、抽象的な公民を自分のうちにとりもどし、個別的人間のままでありながら、その経験的な生活において、その個人的な労働において、その個人的な関係において、類的存在となるときにはじめて、つまり人間が自分の『固有の力 (force propres)』を社会的な力として認識し、したがって社会的な力をもはや政治的な力の形で自分から切りはなさないときにはじめて、そのときにはじめて、人間的解放は完成されたことになるのである。」^(二四)

ここにおいて、マルクスとヘーゲルとの差異は決定的となる。ヘーゲルにおいては、国家と市民社会との現世的な対立は、理念の論理的な展開のなかで、より高次な客観的精神としての国家に止揚される。だがマルクスにおいては、^(二五)メーリングもいうように、国家はヘーゲルが想像するような道徳的理念が現実化したものではない。国家と市民社会の対立は、現実の個別的な人間がそれぞれの実在的な生活のなかで、人間が社会的な存在であることを認識し、組織し、疎外された自己をとりもどしていくみちをとおしてこそはじめて解決されるとマルクスは考えたのである。「政治的国家」ないしは「政治的」という概念は、ここでは、国家と市民社会の対立、市民社会における物質主義、それらの疎外的構造に対応するものとしてとらえられ、それにたいして「社会的な力」が疎外的構造の止揚、つまり人間的解放に対応するものとして把握されている。あきらかにここでは政治的解放が目的のではなく、人間的解放が目的なのである。かくして、さきにあげたエンゲルスの指摘は、ここにおいてははっきりと確認される。すなわちマルクスは、市民社会こそが人類の歴史的發展をとらえる鍵であるという把握に達したのである。

では、その人間的解放をすすめる「社会的な力」はどのようにして形成されるのであろうか。この問題について、『ユダヤ人問題によせて』は直接答えてはいない。しかし、それをさぐりはじめてはいる。マルクスは、市民社会における利己主義の原理が政治的国家を生みだしていると同時に、純粹にそれ自身の姿であらわれることを指摘してい

る。この利己主義の原理の純粹な姿とはなにか。それは貨幣である。貨幣はいっさいのものからそれらに固有の価値をうばい、すべてのものを商品にかえ、一般的、自立的な価値を構成する。「貨幣は、人間の労働と存在とが人間から疎外されたものであって、この疎外されたものが人間を支配し、人間はこれを礼拝するのである」と、はやくもマルクスは市民社会の解剖、資本主義社会の本質にメスを入れはじめている。これは、《ライン新聞》時代に直面した経済的諸問題の現実的認識を背景とした、市民社会にたいする最初の意識的分析である。それはまた哲学から経済学への移行の最初のきざしでもあった。

しかし、マルクスは、この段階ではまだ経済そのものを分析していこうとはしていない。それよりもまだマルクスをとらえてはなさなかったのは、疎外論の観点からする政治問題の追求であり、人間的解放の実践的主体の追求であった。

- (一) Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§ § 261—313), Marx Engels Werke, Bd. 1, S. 231. 『全集』第一巻、二六三頁。
- (二) a. a. O., S. 232. 同書、二六四頁。
- (三) Marx, Briefe aus den ‘Deutsch-Französischen Jahrbüchern’, S. 344. 同書、三八〇頁。
- (四) a. a. O., S. 344. 同書、三八一頁。このルゲ宛の手紙は一八四三年九月に書かれたものであり、『ユダヤ人問題によせて』が書かれはじめる時期に相当する。
- (五) メーリング、米田幸雄訳『独逸社会民主党史』第一巻 春秋社 一九三一年、一七五頁。
- (六) Marx, Zur Judenfrage, a. a. O., S. 351. 前掲書、三八九頁。

- (七) a. a. O., S. 352. 同書、三九〇頁。
- (八) a. a. O., S. 354. 同書、三九二頁。
- (九) a. a. O., S. 354—355. 同書、三九二頁。
- (一〇) a. a. O., S. 369. 同書、四〇六頁。数年後マルクスは、この点の把握をふりかえりつつ、「人権そのものは特権として、また私的所有は独占としてとらえられている」と再確認している。Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke, Bd. 3, S. 190. 『全集』第三卷、二〇四頁。
- (一一) Kamenka, op. cit., P. 56.
- (一二) レーニン「カール・マルクス」『レーニン全集』大月書店版 第二十一卷、六八頁。
- (一三) メーリング 前掲書、一九五頁。
- (一四) Marx, *Zur Judenfrage*, a. a. O., S. 370. 前掲書、四〇七頁。
- (一五) Mehring, op. cit., P. 73.
- (一六) Marx, *Zur Judenfrage*, op. cit., S. 375. 前掲書、四一一頁。なお、Kamenka, op. cit., P. 60. ff.

三 プロレタリアートの発見

マルクスにおける政治認識の発展は、宗教批判が、神学批判にかわって政治の批判が中心とならねばならないこと、そのばあい、政治的・法的意識のもっともすぐれた学的表現がヘーゲルの思弁的法哲学であり、したがってヘーゲル法哲学の批判をすすめることなしには政治の批判も発展せず、政治の批判はさらに人間的解放の条件の問題にまですすまなければならない、という問題意識となつてあらわれる。この意識活動がヘーゲル国法論にたいする批判的評註ではじまっていることは、すでにのべたとおりであるが、その準備過程をへて発表されたのが、『ヘーゲル法哲学批判序説』にほかならない。この点については、後年、マルクス自身、「私を悩ました疑問の解決のために企てた最初の仕事は、ヘーゲル法哲学の批判的検討」^(二)であつたと語っている。この論文でマルクスは、いまや政治の批判が中心課題であることをのべ、その政治批判の課題がどこにあるかをドイツ的条件の位置づけとの関連であきらかにしつつ、人間的解放の実践的主体としてのプロレタリアートを発見するにいたる。

まずマルクスは宗教批判を確認する。人間が宗教をつくるのであって、宗教が人間をつくるのではない。では人間とはなにか。それは抽象的な存在ではない。社会的存在としての人間こそ、マルクスのいう人間である。「人間、それは人間の世界であり、国家であり、社会である。この国家、この社会が倒錯した世界であるために、倒錯した世界意識である宗教を生みだすのである。」^(三)「人間存在が現実性をもたないばあいに、人間存在の空想的な実現として宗教があらわれる。すでにこれまでのマルクスの見解からわかるように、マルクスのいう人間とは現実的人間であり、この現実的人間とは、実存と本質とを統一した、その普遍性において類との自己同一性をもつところの存在であつて、近代社会ではその類的本質が疎外されているというのである。このばあい、現実性ということの意味は、実在的ある

いは実存的ということと同義語ではなく、特殊と普遍、実存と本質との統一という論理構造におけるそれであることに注意しておく必要がある。このような人間が実現されていないばあいには、その空想的な実現として宗教があらわれるというのである。この把握からすれば、宗教批判は、民衆が幻想を必要とするような状態をなくすという方向にすすまなければならないわけである。したがって、真理の彼岸が消えうせた以上、こんどは此岸の真理をうちたてることが課題となる。それはつまり、政治における自己疎外の仮面をはぐことにほかならない。

では、政治批判の課題はどこにあるのか。マルクスによれば、ドイツの現状そのものから論じようとするなら、それは時代錯誤である。なぜならドイツの現状は、フランスのそれより半世紀以上もおくれているからである。しかし、ドイツ人は自分たちの後史を思想のなかで、哲学のなかで経験しているのであり、その意味では哲学的な同時代人である。ドイツの国家哲学や法哲学を問題とすることによって、ドイツ人は現代の焦点にたった政治批判をおこなうことができるというわけである。これは『独仏年誌』の目的や、パリに出ていったマルクスの自己意識があらんでいるのであろうが、ドイツとフランスとの対置や、全ヨーロッパ的視点から問題をとらえようとするあまり、法哲学がドイツの諸条件の反映でもあるという一面を捨象する結果となっている。だが『ライン新聞』の時代にくらべて、あきらかにその社会的視野が拡大され、「現代の課題」としてのヘーゲル法哲学批判が意識されていることが注目される。ではドイツの思想や哲学、その最高の表現であるヘーゲルのそれをどう批判するのか。この点について、マルクスは二つの課題をあげている。すなわち、第一に、近代国家およびこれと関連した現実の批判的分析、第二に、ドイツの政治的・法的意識の従来のありかた全体の否定がそれである。^(三)

第一の点についてのマルクスの見解はこうである。法哲学の現実性は、ドイツにとっては彼岸的なものでしかない。法哲学という近代国家についての抽象的な思考は、ただドイツでだけ可能であったのであるが、「もしそうだと

すれば、同じように逆に、現実の人間を捨象するドイツ流の近代国家の想像が可能であったのは、ただ、近代国家そのものが現実の人間を捨象しているためか、あるいは全体的人間を想像的になしかただけ満足させているためか、そのいずれかの理由によってであり、またそのかぎりにおいてである。^(四)しかし、近代国家についての抽象的な思考はたしてドイツでだけ可能であったのか、という疑問は問われなければならないであろう。この点については、ドイツ人は他国民が実行したことを政治のうえで思考したのである、とマルクスは考えている。他国民が実行したことは、国家と市民社会の分裂、そのもとにおける実在的人間の利己主義を指し、政治のうえでの思考とは、この分裂の理念的な把握と、それを統一する客観的精神としての国家の全体性の意味づけを指している。この両者が歩調をあわせているということは、ドイツ国家学が近代国家の未完成の表現であることをおしえているというのである。だがこれはまだ、現実の、とくにドイツのその批判的分析としては充分ではない。この仕事は、このあとあらためて『ドイツ・イデオロギー』においてはたされる。ここではその問題提起がなされているのである。

この問題提起は、第二の点については、「思弁的な法哲学の批判は、批判自身にとどまるものではなく、実践だけが解決手段であるような課題につきすすんでいく」というかたちで、より積極的にしめされている。実践とは、ただドイツを近代諸国民の公式水準にたかめるだけでなく、さらに「これらの国民のつぎの将来である人間的なたかき」までもひきあげるような革命^(六)を意味している。そこにはたして到達できるであろうか、と自ら問いながら、マルクスはこういつている。「批判の武器はもちろん武器の批判のかわりをすることはできないし、物質的な力は物質的な力によってたおさなければならない。しかし、理論もそれが大衆をつかむやいなや物質的な力となる」^(七)と。マルクスはさらに、ドイツの理論が宗教批判から出発したことにみられるように実践的エネルギーをもつものであること、歴史的にも宗教改革が理論的解放からはじまっていることをあげ、ドイツにおける理論的解放の意義を強調している。

説のちに『ドイツ・イデオロギー』に結実する問題意識を、ここにはっきりと読みとることができる。マルクスは理論活動を実践としてとらえた。それはマルクス主義のイデオロギー性を自らしめすものにほかならない。その実践とは、人間的解放に出發した、ドイツを「人間的なたかさまでひきあげるような革命」である。それがやがて党派性へとすすんでいくのであって、最初から一党一派の立場が自己目的化されたのではない。また、「理論もそれが大衆をつかむいかなや物質的な力となる」という簡潔な表現にもみられるように、マルクスは、イデオロギーのもつ積極的な役割を重視していたのである。このことを把握したうえで、いわゆる土台・上部構造論がたてられたことに注意する必要がある。

しかし、「現代」の実践的課題として理論的解放を位置づけたものの、つぎの段階で、マルクスはドイツ革命のまへの一つの重大な困難を意識する。すなわち、革命には物質的な基礎が必要である。理論はつねに、それが国民の欲求の実現であるばあいだけその国民のうちに実現されるのに、ドイツの思想と現実とのあいだには大きなずれがあるということがそれである。だがマルクスはここでたちどまらない。なぜたちどまらないですんだのであろうか。われわれはまたしてもそこに、ヘーゲルやフォイエルバッハとの相違をみる。現実的、具体的なものを把握していることの確信、あくことのない人間的解放への情熱、歴史的・論理的な追求の方法が生きていたからではなからうか。「哲学者たちは世界をさまざまに解釈してきただけである。かんじんなのはそれを変えることである」^(八)というあの有名なテーゼがここで想起されるのである。

マルクスは考える。ドイツは、抽象的な思考活動のみによって近代への発展を歩んでいるとすれば、その発展の楽しみや部分的満足にあずからないで、苦しみだけにあずかったのである。実際にドイツでは、近代国家の世界の文明的欠陥を、旧制度の野蛮的欠陥とむすびつけざるをえないようにされているのだと。

マルクスは、ドイツにおける旧制度の完成を、旧制度は近代国家のかくされた欠陥であるとみるみかたからとらえようとしているようである。「ドイツは、政治的現代の欠陥が一個独特の世界にまで形成されたものとして、政治的現代の一般的障壁をうちたおさないでにおいては、ドイツの特殊の障壁をうちたおすことができないであろう」とマルクスはのべている。ではそのような障壁をたおすことが、ドイツで現実性をもっているのであろうか。この点については、マルクスは、ドイツにとっては普遍的な解放が夢なのではなく、むしろ部分的なたんに政治的な革命が夢なのであると書いている。フランスとドイツの条件の相違から、フランスでは部分的解放が全般的解放の基礎であり、ドイツでは全般的解放があらゆる部分的解放の必要条件であるとされるわけである。このへんの理解は、政治理論としては十分な成熟をみていない。だが、マルクスは卒直に認めている。ドイツでは実践的生活が非精神的で精神的生活が非実践的であるので、市民社会のどの階級も、物質的な必然性、その鎖そのものによって強制されないうちは、全般的解放の欲求も能力もない、と。「それではドイツの解放の積極的な可能性はどこにあるのか？」とマルクスは自ら問いかけている。この問いへの解答は、マルクス自身の言葉をもって語らせる必要があるであろう。

「解答。それはラ、デ、イ、カ、ル、な、鎖、につなされた一つの階級の形成のうちにある。市民社会のどんな階級でもないような市民社会の一階級、あらゆる身分の解消であるような一身分、その普遍的苦悩のゆえに普遍的性格をもち、なにか特殊な不正ではなしに不正そのものをこうむっているためにどんな特殊な権利をも要求しない一領域（sphere）、もはや歴史的な権原（Titel）ではなくただ人間的な権原だけをよりどころにすることができると一領域、ドイツの国家制度の帰結に一面的に対立するのではなくその前提に全面的に対立する一領域、そして結局、社会のあらゆる領域から自分を解放することなしには、自分を解放することのできない一領域、ひとことではえば、人間の完全な喪失であり、したがってただ人間の完全な回復によってだけ自分自身をかちとることのできる領域、こうい

った一つの領域の形成のうちにあるのである。社会のこうした解決をある特殊な身分として体现したもの、それがプロレタリアートである。」^(一〇)

「市民社会のどんな階級でもない」とは、いかなる利己的な存在でもないという意味であろう。その実在において人間の完全な喪失のもとにおかれているがゆえに、プロレタリアートは社会のあらゆる領域を解放することなしには自らを解放することができない。つまり、人間を完全に回復することによってのみ自らを実現できる。そうした普遍的存在としてのプロレタリアートが把握されているのである。人間の疎外の理論から人間的解放のみちを追求してきたマルクスは、ついにここにいたってプロレタリアートを発見する。プロレタリアートは、まだドイツにおいてはようやく生成しはじめていた段階であった。しかしマルクスは、このプロレタリアートがそのような存在であることをつかみとったのである。かくて、理論はプロレタリアートのうちに物質的武器を見出すこととなる。マルクスはいう。「ドイツ人の解放は人間の解放である。この解放の頭脳は哲学であり、その心臓はプロレタリアートである」と。^(一一)

カメンカは、プロレタリアートの発見について、「プロレタリアートは弁証法的図式のなかで必要な地位をしめているのだ」として、それが現実的諸条件の分析のなかからではなく、もっぱら論理的な思考のなかからとらえられたものであることを指摘している。^(一二) たしかに、マルクスの思考は、この段階ではまだ哲学的領域にとどまっている。それが最後に、「哲学はプロレタリアートを揚棄することなしには実現されえないし、プロレタリアートは哲学を実現することなしには揚棄されえない」という言葉となつてあらわれている。^(一三) ここでは哲学の揚棄が問題ではなく、その実現が問題だったのである。

しかし、右にみてきた過程は、それが哲学的領域からの脱皮の過程でもあることが忘れられてはならない。この脱

皮への重要な転換点として、プロレタリアートの発見が位置づけられる必要がある。マルクスにおけるプロレタリアートの発見は、ヒューマニズム→人間の解放という実践的志向にささえられて、社会的矛盾の発見→人間の疎外の追求→社会的矛盾の確認とその解決方法、という理論的考察がすすめられていくなかでできたのである。社会科学の考察は、このプロレタリアートの発見をうけて『経済学・哲学手稿』での「疎外された労働」の追求となり、それを転機として経済学研究となって発展していく。哲学的な思考からではあれ、このプロレタリアートの発見は、資本主義社会における近代工業の発展が、私的所有との関連において人為的な窮乏化を生みだし、そこに革命的な階級が生成してきつつあることを把握するという、対象の實在的な諸関係のなから普遍的なものをつかみとっていくという、社会科学的なもののみかたが生成してくるなかでできたのである。したがってこの過程には、社会的存在としての人間把握があり、そのことによって、個人主義的理想主義に出發したヒューマニズムは、現実的社会観にたった社会主義的人間観へと発展していくのである。それは思想形成の視点からいえば、主観的人間主義から社会科学的な世界観への転換のはじまりとしてとらえることができるであろう。

メーリングは、『ヘーゲル法哲学批判序説』について、「その形式と内容とからみて、この論文は残された若き日のマルクスの全著作のなかで第一級のものである」^(四)とのべているが、右の過程こそ、この論文のすぐれているゆえんであり、そこにマルクス主義の原初的な姿をみいだすことができるのである。この点について、リヒトハイムが、「この論文の意義は、マルクスがルーゲや他の自由主義者と袂をわちち共産主義へ転ずる以前に書かれたという事実からひきだされる」^(五)としているのは、的はずれであるといわなければならない。

(一) Karl Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Marx Engels Werke, Bd.13, S.3.『全集』第十三卷、六頁。

(一) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie—Einleitung, Marx Engels Werke, Bd. 1, S. 378. 『全集』第一四巻、一五頁。Mehring, op. cit., P. 65. なお、邦訳『全集』は「国家社会」なる訳語をつかっており、津田道夫氏などもそれを引用しているが、これは誤っている。初期マルクスには「国家社会」なる概念はない。津田道夫『現代マルクス主義論争』新興出版社 一九六四年、三四九頁。

- (三) a.a.O., S. 384. 同書、四二二頁。
- (四) a.a.O., SS. 384—385. 同書、四二二頁。
- (五) a.a.O., S. 385. 同書、四二二頁。
- (六) a.a.O., ebenda. 同書、同頁。
- (七) a.a.O., ebenda. 同書、同頁。
- (八) Marx, Thesen über Feuerbach, Marx Engels Werke, Bd. 3, S. 7. 『全集』第三巻、五頁。
- (九) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie—Einleitung, a.a.O., SS. 337-338. 前掲書、四二四頁。
- (一〇) a.a.O., S. 390. 同書、四二七頁。
- (一一) a.a.O., S. 391. 同書、四二八頁。
- (一二) Kamenka, op. cit., P. 68.
- (一三) Marx, a.a.O., S. 391. 前掲書、四二八頁。
- (一四) Mehring, op. cit., P. 68.
- (一五) Lightheim, op. cit., P. 38.

四 国家と革命の理論の出發

《独仏年誌》における二つの論文が、その後のマルクスにおける政治認識の足がかりとなったことは、『ドイツ・イデオロギー』がしめすとおりである。^(二)レーニンは、『独仏年誌』で観念論から唯物論への移行が最終的に完成されているとのべているが、^(三)「最後の」というのはいいすぎである。しかし他方、メーリングのように、それらが唯物史観の「萌芽」をふくんでいる、^(三)というのも不充分である。その意味では、ルカーチのいう、「マルクスの階級的見地は一八四三年から四四年にかけて変っていき、そのために、かれの世界観の形成過程に決定的な質的転換が生じたのである」^(四)という評価が適切であろう。この世界観の質的転換の契機となったのが、プロレタリアートの発見にほかならない。

ところで、ルカーチは、『ヘーゲル法哲学批判序説』は、「ブルジョア民主主義革命にプロレタリアートが指導権をもち、ブルジョア民主主義革命をプロレタリア社会主義革命に転化する」ということをドイツについてみたものとしているが、^(五)これは適切ではない。おそらくかれは、一八四八年革命を念頭において、そこから逆にこの論文を位置づけようとしたのであろう。卒直に言って、『独仏年誌』では革命の戦略が説かれているわけではない。しかし、「現代」のなかで特殊ドイツを位置づけ、ドイツ的諸条件を検討しつつ実践の主体に目をむけ、プロレタリアートの発見にいたるというその過程には、革命理論へのいちじるしい接近をみることができるのである。この見地からふたたび国家の問題をとりあげ、そこから革命の問題を考察したのが『論文「プロイセン国王と社会改革——プロイセン人」にたいする批判的論評』^(六)であり、それは初期マルクスにおける国家と革命の理論の出発をしめしている。

マルクスがプロレタリアートを意識しはじめてからまもなく、一つの重要な事件がおこった。一八四四年六月初旬のシュレージエン織布工の蜂起がそれである。それは、ドイツにおける、最初の大規模なプロレタリアートとブルジョアジーとの衝突であった。この蜂起が、国王や官憲にたいして「恐怖心」をおこさせなかったとする一プロイセン

説人（ルーゲ）の見解を批判するというかたちで、この論文は書かれている。マルクスはまず、この織布工の蜂起を説論おして、ドイツにおける政治的諸關係を位置づける。第一に蜂起はプロレタリアートとブルジョアジーの衝突であること、第二にプロイセン国王は絶対主義君主であること、第三に正統王朝派の直接的対立感情はブルジョアジーにむけられていること、をマルクスは指摘し、ついで「非政治的な国」の特質から労働者の困窮を説明する論者を批判すべく、「政治的な国」であるイギリスにおける労働者の困窮を論じていく。注意をひくのは、このなかでかれの国家論が展開されていることである。

マルクスはいう。いろいろな政党が存在するところでは、どの政党も、自党のかわりに反対党が政權をにぎっていることに、あらゆる害悪の原因があると考えている。急進的で革命的な政治家たちでさえ、害悪の原因を国家の本質のなかにみないで、特定の国家形態のなかにみて、これにかえるに他の国家形態をもってしようとしている、と。のちにマルクスが、過渡期の国家形態としてのプロレタリアート独裁を強調するにいたることは、よく知られているとおりである。ここで留意しておきたいのは、国家そのものに害悪の原因をみるというその基本的な視角である。現実の政治的諸対立の渦中では、この視角は見失われやすい。このマルクスの指摘は、政治を自己目的化しがちな現代のマルクス主義者たちにたいする警句となっている。

そこで国家とはなにか、という問題へすすむ。マルクスによれば、国家は社会組織（*Einrichtung der Gesellschaft*）である。国家が社会的弊害をみとめるかぎりでは、国家はそれを、自然法則か、国家から独立した私生活か、もしくは行政の不適切さにもとめる。しかし国家は同時に、国家の欠陥の救済策を行政措置のなかにもとめる。なぜなら、行政こそ国家の組織活動だからである。この矛盾した存在としての国家について、マルクスは簡潔にこう要約している。すなわち、「国家は自分自身を廃棄しないかぎり、一方における行政の使命および善意と、他方における

行政の手段および能力との矛盾をなくすることはできない。なぜなら、国家はこの矛盾に基礎をおいているからである。国家は公生活と私生活との矛盾、普遍的利益と特殊的利益との矛盾に基礎をおいている」と。^八

ここでは、国家の二つの側面がとらえられている。だがマルクスはさらにつづけている。「行政は形式的かつ消極的な活動にかぎられざるたえない。」^九なぜなら、市民社会の矛盾、その奴隷状態こそ、近代国家をささえている自然的基礎だからである。そのような私生活をなくそうとするなら、近代国家は自分自身をなくさなければならぬ。なぜなら、近代国家は私生活との対立においてのみ存在するのだからである。「無力が行政の自然法則である」とマルクスがいうとき、一見、その理解は事実と相違しているようにみえる。たしかにこの表現は適切ではない。だが、マルクスは、国家の「普遍性」を念頭においてそういっているのである。それはマルクスが、同時に、国家が強力であればあるほど、その国家の原理のうちに社会的欠陥の原理をもとめなくなると指摘していることからもうかがうことができる。

周知のように、このあと、マルクスの国家論は、国家の本質を階級性でとらえる階級国家論へと発展する。しかしこの階級国家論は、右にみたように、矛盾した存在としての国家、国家の二つの側面の把握にはじまっていることに注意する必要がある。マルクス主義は国家の公共性を否定しないは無視するという非難はあたらない。むしろ、この国家の公共性の把握が、なぜ、国家の本質を階級性でとらえる視点へと止場されていたかを考えてみなければならぬであろう。この点については、稿をあらためて検討してみる必要があるが、ここではさしあたり、ヘーゲルとの対比において、つぎのことに注意しておきたい。最初、マルクスは国家をみるばあいには、国家と市民社会との分裂から出発した。この分裂の理念的把握においては、ヘーゲルのそれが継承されている。しかしマルクスは、この分裂についての認識を、社会的現実の追求のなかでふかめてきている。ここで、労働者の困窮という社会的弊害を検討して

説 いるのもそれである。そして、実在的諸関係における矛盾の把握が、こんどはふたたび国家の現実的役割の認識へと論 つかうのである。この方法の発展のうえに、のちの階級国家論がでてくる必然性があったということである。

それにしても、この段階でのマルクスの国家論は、疎外論にたって展開されているという点で特徴的である。ここでマルクスがいつている「国家の本質」とはなになのか。それは、人間の自己疎外ということである。この自己疎外がイデオロギー的な自己疎外をさしていることは、一八四三年九月の『ルーゲ宛の手紙』にもしめされているように、^(二〇)『独仏年誌』以来の一貫したマルクスの問題意識からあきらかである。しかし、マルクスは同時にまた、さきに見た貨幣の把握からもわかるように、他方では物質的な自己疎外（労働の疎外）をとらえはじめており、その意味においてこの段階における疎外の把握は、物質的疎外をつかみはじめていくなかでのイデオロギー的な自己疎外と解さなければならぬ。もっとも、ここでは国家の階級の本質はまだとらえかえされてはいない。むしろここで学ぶべきことは、国家の階級性をとらえるばあいには、その現象的な政治支配の機能をみるだけでなく、疎外の見地から国家の本質を追求するという視角である。階級支配をなくすという方向のなかであらわれた、社会主義国家における個人崇拜や官僚主義の問題を考察していくばあいに、このマルクスの視角が生きてくるとおもわれるからである。

さて、国家を論じたあと、ふたたびマルクスは実践の主体の問題に入っていく。シュレージェン織布工の蜂起についての評価は、^(二一)メーリングも指摘するように過大にすぎているようにおもわれる。このような革命運動への過度の期待は、一八四八年革命に際してもみられたところである。おもうに、人間的解放への情熱がそうさせたのであろう。理論に人間の個人的資質が入りこむことはマルクスにおいても例外ではない。しかし、かれの資質という点からしても、このばあい、より重要なことは、この蜂起をきっかけとして、マルクスはルーゲとちがって、政治と人間との関係についてのさらにたちいった考察を展開しているということである。この点になると、メーリングの理解も不充分

である。

マルクスは、シュレージエンの蜂起がプロレタリアートの本質の自覚からはじまっていることに注目している。この自覚を政治意識というふうに考えるならば、「ルーゲはシュレージエン織布工の蜂起を、それが政治的魂をもたず、政治的魂なしには社会革命はできないとして重要な出来事とはみなかった」^(二二)のにたいして、マルクスは「確実に存在しなかったような傾向をそこにみいだして」^(二三)いるということになる。しかし、マルクスの考察はもう一つ本質的である。マルクスによれば、労働者は人間の本質という真の共同体から孤立させられている。その共同体とは生活そのものである。だから産業上の蜂起は、どんなに部分的であってもそのなかに普遍的精神を秘めており、これにたいして政治的蜂起は、どんなにかたちはりっぱでもそのかげに偏狭な精神をかくしている、とマルクスは考える。かれはここで、現象的に特殊な産業上の蜂起における普遍の把握と、普遍を看板にしてあらわれる政治上の蜂起における特殊の把握を問題としているのである。マルクスが革命の政治的精神の本質は国家支配からの自らの孤立をなくそうとする傾向のなかにあり、その立場は抽象的全体の立場であって現実生活からきりはなされていることによって存立しており、そこから政治的精神による革命は社会を犠牲にしてそのなかに一つの支配的集団を組織するというとき、そこには、政治にたいするふかい洞察が秘められていたということができる。マルクスはここで、政治の本質を、抽象的普遍と現実生活における特殊的諸関係との分離、つまり政治的疎外にみいだしているのである。そしてこの政治的疎外にたいしてより本質的なものは、具体的、現実的普遍と現実生活における特殊的諸関係との分離、すなわち社会的疎外にはかならない。この社会的疎外からの回復こそが目指されなければならない。それが実現すれば政治的疎外も回復される、とマルクスは考えているのである。

しかしマルクスは、この政治的疎外の産物である国家が、社会的疎外を客観的に強制していることを知っている。

説だからこそマルクスは、「だが、革命なしには社会主義は実現できない^(一四)」とのべている。つまりマルクスは、政治的精神と社会的精神とを区別し、政治的共同体と真の共同体とを区別し、抽象的人間と現実的人間とを区別し、政治の自己目的化をきびしく排除しながら、しかもなお、人間的解放の過程におけるやむをえざる段階として政治をとらえているのである。かくて、マルクスの結語はこうである。社会主義は、破壊と解体とを必要とするかぎりでは政治行為を必要とする。しかし、「社会主義の組織活動がはじまり、その自己目的、その精神があらわれるようになると、社会主義は政治的ヴェールをかなぐりすてる。」

すでにあきらかなように、ここでは、国家と革命の理論が政治理論として展開されているわけではない。ここでは、国家と革命の理論を展開するにあたっての、基本的な視点が定められたのである。マルクス主義においては、政治は目的なのではない。実に、人間的解放こそが出発点であり目的だったのであり、そこにその政治理論——国家と革命の理論——が出発する根拠があったのである。

(一) Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke, Bd.3, SS.180—181, S.190, SS.217—218.『全集』

第三卷、一九三頁、二〇四頁、二三六—二三七頁、参照。

(二) レーニン「カール・マルクス」『レーニン全集』大月書店版 第二十一卷、六八頁。

(三) メーリング、前掲書、一九五頁。

(四) Georg Lukács, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*, 1954. 平井俊彦訳『若きマルクス』ミネル

ヴァ書房 一九五八年、九九頁。

(五) 同書、九二頁。

(六) この論文は、「二プロイセン人」という匿名で書いたルーゲ (Arnold Ruge) を批判したものである。ルーゲの論文は、一八四四年の一月から二月にかけてパリで発行されていたドイツ語の新聞『ヴォルヴェルツ (Vorwärts)』の一九四四年七月二七日号に、マルクスのそれへの批判は同紙の八月七日、一〇日号にそれぞれ発表された。これはマルクスが、同新聞の編集に協力しはじめたのと期を一にしており、ルーゲとの衝突によって『独仏年誌』の終刊をよぎなくされたマルクスが、ルーゲ批判をおしてその政治批判の姿勢を一層はっきりと確立しようとしたものと考えられる。この事情についてくわしくは、Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels*, Bd.2, SS.94—97. 参照。

(七) Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel: Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen*, Marx Engels Werke, Bd.1, S.401. 『全集』第一巻、四三七頁。

(八) a.a.O., ebenda. 同書、四三八頁

(九) a.a.O., ebenda. 同書、同頁。

(一〇) マルクスは自らの課題を要約してこういつている。「われわれの標語はつぎのようであればならない。すなわち、教条によってではなしに、神秘的な、それ自身不明瞭な意識を、それが宗教のうえであらわれようと政治のうえであらわれようと、そうした意識を分折することによって、意識を改革すること」である。Marx, *Briefe aus den "Deutschen Französischen Jahrbüchern"*, a.a.O., S.346. 同書、三八二—三八三頁。

(一一) Mehring, *op.cit.*, P.85.

(一二) Ibid., P.82.

(一三) Ibid., P.85.

(一四) Marx, *kritische Randglossen*, a.a.O., S.403. 前掲書、四四六頁。

(一五) a.a.O., ebenda. 同書、同頁。

むすび

以上のことは、理論形成の視点からとらえたばあい、『経済学・哲学手稿』における「疎外された労働」の概念が、「人間の自己疎外」の把握のなかから出てきたものであることをしめしている。この「人間の自己疎外」の把握は、宗教における自己疎外の確認にはじまり、主としてイデオロギー的自己疎外の方折となつてあらわれ、その過程において物質的自己疎外の認識を生みだしつつ、しだいに疎外のこの両側面が統一されてとらえられはじめようとしている。この疎外の内容を、政治という場面をとおしてみると、政治的疎外と社会的疎外という二つの場で理解することができる。政治認識がふかまっていくにつれて、この二つの疎外では、社会的疎外がより本質的なものとしてとらえられており、政治的疎外は社会的疎外の外被でありその補強物として位置づけられるにいたっている。

この疎外論の発展は、宗教、国家の認識から市民社会の方折へという理論的指向性をもつてあらわれる。市民社会の方折の視点は、すでにみたように、これまでにも、営利主義の認識から貨幣、労働の疎外の認識となつてあらわれつつあるが、これがさらに唯物論への確信のふかまりのなかで、この視点からする国民経済学の批判となつて展開していき、そこにおける市民社会の方折の視点として、「疎外された労働」の概念が確立されていくわけである。経済学への移行がこうしてはじまることになる。しかし、「人間の自己疎外」から「疎外された労働」へという発展を、しばしばいわれているように、「人間の自己疎外」は正確には「疎外された労働」であるというふうに理解するならば、これは正しくない。そのような理解にたてば、たとえ相対的であるにせよ、人間の意識活動の独自性が見失われることとなり、国家におけるイデオロギー的疎外の方が過少視されることとなる。初期マルクスの政治理論がもっている積極的意義は、むしろ、国家の幻想的共同性の秘密や政治の物神化が生まれる秘密を、国家における自己疎外から

とらえているところにあるのである。その意味では、和田八策氏にたいする津田道夫氏の反批判^(二)はうなづける。しかし津田氏においては、△疎外された労働Ⅴがその後のマルクスの学的展開におけるキイ概念となっていることの把握がよい。マルクスは、市民社会は国家存立の基礎であるということ、△疎外された労働Ⅴの追求にすすんでいくのであって、このことは、国家についてとらえてきたようなイデオロギー的な自己疎外を、△疎外された労働Ⅴからとらえかえすという方向であらわれていくのである。津田氏は、「一般に人間の活動には物質的な生産活動と、精神的な活動との二種類がある。そしてこの両者ともに疎外という形式をとって、現われるのである」とのべておられるが、ここでは、同時にこの両者の関係が注意されなければならないのである。マルクスにおけるこの関係は、物質的活動と精神的活動の両者ともに疎外という形式をとってあらわれるという段階から、精神的活動における疎外を正確にとらえるためには、物質的活動における疎外を把握し、その精神的活動における疎外への規定性をおして、精神的活動における疎外をより高次の段階でとらえかえすという方向に発展していくものとして考えなければならぬ。『ドイツ・イデオロギー』は、そうした方法上の発展の産物として考察されるべきであろう。

こうして把握された△疎外された労働Ⅴの概念が、「近代つまり資本主義社会における労働者階級の現実的役割をあきらかにするための分析的道具として使われる」^(三)こととなる。唯物論への移行にともなうこの疎外論からの追求の結果を、マルクスは、あの有名な『「経済学批判」序言』における史的唯物論の定式をしめすにあたって、こう要約したのである。

「私の研究の列達した結果はつぎのことだった。すなわち、法的諸関係ならびに国家諸形態は、それ自体から、またいわゆる人間精神の一般的発展からも理解されうるものではなく、むしろ物質的な諸生活関係に根ざしているものであって、これらの諸生活関係の総体を、ヘーゲルは、一八世紀のイギリス人およびフランス人の先例に

ならって、『市民社会』という名のもとに総括しているのであるが、しかしこの市民社会の解剖学は経済学のうちに求められなければならない、ということであった。^(三)

ここでみてきたものは、ここにいたるマルクスの方法上の発展の、いわば第一段階に相当する部分である。しかし、この第一段階をみただけでも、初期マルクスにおける政治認識は年とともに生成、発展してきていることがわかる。そこに一貫してながれているものは、人間的解放へのあくことのない追求である。この点に関するかぎり、ミルズの理解は、他のどのマルクス主義者よりまさるともおとらない。ミルズはマルクスについてこのべている。

「かれが理想とするところは、『真の自由がおこなわれ、あらゆる階級ばかりでなく、国家そのものが消滅する』ような政治社会である。かれの理想は『自由の国』であり、この概念によってかれは、古典古代の都市国家のイメージを受けつぎ、さらに発展させる。ここでは奴隷主も奴隷も『真の人間——個人の人間的尊厳にあふれる人間』である。マルクスが変ることなくいだきつづけた課題のなかでもっとも重要なのは、この自由が真の人間的現実となる具体的条件をあきらかにすることであった。^(四)

たしかに、マルクスは、このような土壌のうえにその社会科学的な世界観を展開したのであって、この土壌からはなれたマルクス主義は、『本筋から外れて一面に偏したものと いわねばならぬ』^(五) といいえよう。

しかしミルズは、そして淡野教授もそうであるが、重要な一つの問題をみおとしているようである。それは、マルクスにおいて、なぜ理想が現実に変化したかということである。理想は、それ自身にとどまるかぎり主観的意識である。マルクスも、最初はこの主観的意識から出発した。素朴な、青年らしい正義感である。この素朴な感情はやがて自由の理念と結びつき、『真の人間』を実現する理想社会の設定へといたる。この過程でも、理想は発展している。しかし、それはヒューマニズムの域を出ない。ヒューマニズムであるかぎりにおいて、個人的、主観的である。だ

が、マルクスはこの理想を実現しようとした。実現しようとしたときに、実在する人間社会を正確に究明していくことが必要になった。そして、現実を正確に把握しようとするほど、客観的、科学的な思考が必要となっていくのである。この客観的思考が社会科学の理論となつてあらわれてくるのであり、その科学的理論にささえられてはじめて、理想は現実に変化するのである。この過程は、ヒューマニズム→人間の解放という主観的、実践的志向にささえられつつ、社会的矛盾の認識→疎外の追求→市民社会の解剖という客観的、理論的認識がふかめられ、客観的認識がすすんでいくにつれて実践的志向における主観性が止揚されていくという過程をとる。プロレタリアートの発見とそれにつづく市民社会の分析が、この理想における主観性を止揚する契機となつたことが注意されなければならない。こうしてマルクスにおける理想は、ヒューマニズムから社会主義的世界観へと質的転換をとげていくのである。

本稿で考察したのは、このマルクスにおける発展の最初の段階である。ここで、発展の内的契機となつたのは、人間的解放ということである。これこそが、「あらゆる社会的生活は本質的に実践的である」ことを認識させ、古い唯物論の立場が市民社会であるのにたいし、「新しい唯物論の立場は人間社会もしくは社会的人類である」と宣言させるにいたさせたのであり、プロレタリアートを発見させたのである。しかし、この段階では、マルクスの思考はまだ哲学的領域にとどまっている。その意味では、「マルクスの社会学はかれの歴史哲学の表現である」ということもできよう。だが同時にマルクスは、人間の経験的、物質的な現実を、「ヘーゲルから相続された理論的武器」をもつてしては理解できないと考えるにいたつた^(九)。だからこそかれは、『経済学・哲学手稿』において、「ヘーゲル哲学の（なによりも方法の基礎となっている）問題基盤そのものにたちかえつて」^(一〇)その本来の内容をとらえなおしたのである。そしてそのつぎには、かれはこういつている。「哲学から跳びだして、普通の人間として現実の研究にとり

説 かわらなくてはならない」^(二)と。

論 この、哲学から社会科学への移行の過程こそ、マルクスにおける社会科学の方法樹立の過程であったことを考えて

みれば、方法論的な反省をすすめようとするものにとって、この間におけるマルクスの苦渋はまた、われわれにとつての苦渋でもなければならぬようにおもわれるのである。

(一) 津田道夫 前掲書、三四七—三五六頁、参照。

(二) Lichtheim, op. cit., P.45.

(三) Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Marx Engels Werke Bd.13, S.8.『全集』第十三巻、六頁。

(四) ミルズ 前掲書、二七頁

(五) 淡野安太郎 前掲書、三三三頁。ただ、淡野教授のいわれる、観念論と唯物論の両者を合一する真理としての「人間主義」自然主義」という概念は明確でなく、賛成できない。

(六) Marx, Thesen über Feuerbach, Marx Engels Werke Bd.3, S.7.『全集』第三巻、五頁。

(七) a.a.O., ebenda. 同書、同頁。

(八) Lichtheim, op.cit., P.45.

(九) Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, Marx Engels Werke, Bd.3, SS.217—218 『全集』第三巻、二三六—二三七頁。

(一〇) Herbert Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in: Die Gesellschaft. 2.Bd.1932. 良知力 池田優三訳『初期マルクス研究』未来社 一九六一年、五頁。

(一一) Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, a.a.O., S.218. 前掲書、二三七頁。