

「ヘーゲル国法論批判」における《民主制》理論

序

一八四三年は、マルクス理論の転換期、少なくとも一つの転換期、である。周知のように、マルクスは一八四三年『ライン新聞』主筆辞任後——『経済学批判』序言によれば、彼を悩ました「疑問」の解決のために——ヘーゲル法哲学批判をくわだて、(一)その最初の成果たる「ヘーゲル国法論批判」<sup>(1)</sup>では独自の《民主制》理論を展開し、つづく『独仏年誌』期(一八四三年一〇月—翌四四年一月)にはそれを《人間解放》理論へと転ずる一方、(二)この過程で世界観上もヘーゲル的な理念主義<sup>イデアリスム</sup>から「唯物論」への転換を遂行した。したがって一八四三年をマルクス理論の原理的転換期と規定しても、そ

れ自体に問題があらうはずはない。

渡 辺 憲 正

しかしながら、マルクス研究文献において、かかる理論転換は、一般的には転換Ⅱ移行と認められながら、なお概念的に把握されてはいないように思われる。まず第一は《民主制》理論から《人間解放》理論への転換の性格および根拠が十分にとらえられていない、ということである。総じて、研究文献では《民主制》理論と《人間解放》理論は理論構制上、差異性よりも同一性のカテゴリーにおいて把握される<sup>(2)</sup>。このことにかんしては、《人間解放》理論が本質的にマルクス本来の社会理論を意味するか否かで分れる諸解釈のあいだにも、一致の見られるところである。かくて《民主制》理論と《人間解放》理論の差異もさまざまに指摘されるが、にもかかわ

らず、ここに存在する理論転換は原理上の転換としては性格づけられず、したがってまたその根拠も問われないことになってしまふのである。——第二は、いま述べた理論転換といわゆる「唯物論」への転換との関わりが内在的に問われていない、ということである。すでに「国法論批判」においてマルクスが一つの「唯物論」——フオイエルバッハ主義的な「唯物論」——に転換を遂げていることは通説も言うとおりでである。ここでいま問題としているのは、《民主制》理論から《人間解放》への転換そのものが同時にマルクス独自の唯物論をも生成せしめる過程ではなかったか、ということである。これにかんしては、前者の転換が原理的転換として認められるに至っていないということからして——マルクスの唯物論の生成期としてよく論じられながら——十分に問われることがないのである。

だが私見によれば、《民主制》理論と《人間解放》理論とは、理論構制が原理的に異なるのであって、前者から後者への転換はマルクス独自の社会理論の生成過程であり、またフオイエルバッハ主義を止揚したマルクスの唯物論を創出する過程でもあった。一八四三年は、この

意味でマルクス理論の真に原理的な転換期として把握されなければならぬであらう。

とはいえ、この転換期の全体を論ずることは、問題が多岐にわたり、解釈も分れているだけに、小論のよく為しうるところではない。それゆえに私は、さしあたって本稿のテーマを、主として「ヘーゲル国法論批判」における《民主制》理論の性格を考察することに限定する。

それは《民主制》理論こそマルクスの抱えたと言う「疑問」の最初の解決として、一八四三年の理論転換を萌芽的にもせよ孕んでいるはずのものだからであり、またその性格づけに諸解釈の分岐ももっとも著しく現れていると思われるからである。

(1) 草稿「ヘーゲル国法論批判」の執筆時期については、リヤザノフ以来、一八四三年三月以降というのが通説のようになっているが、これにたいしてはE・レヴァルターの異論が知られている(vgl. E. Lewalter; Zur Systematik der Marx'schen Staats- und Gesellschaftslehre, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 68, Tübingen 1933, S. 645—646)。私は通説に従う。文献的根拠もさることながら、それ以上に論の展開にかかわることなので、のちに闡説する。

- (2) たとえば、D. McLellan: *Marx before marxism*, London and Basingstoke 1970, p. 142, 廣松渉『青年マルクス論』(平凡社、一九七一年)一六八ページ、参照。
- (3) コルニェによれば、マルクスはすでに「国法論批判」において人間存在の疎外の根拠を社会的諸関係、とりわけ私的所有に認めながら、しかし共產主義には至らず、なお急進的民主主義にあったと言う (vgl. A. Cornu; K. Marx und F. Engels *Leben und Werk*, Bd. 1, Berlin 1954, S. 439)。いわばマルクスは「不斉合」をおかしているわけであり、したがって《人間解放》理論⇨共產主義への転換もこの「不斉合」が正されさえすればよいことになる。これもしも原理的転換と言うのだろうか。山中隆次『初期マルクスの思想形成』(新評論、一九七二年)も基本的に同趣旨である。またルカーチは、この時期のマルクスにとって一貫して問題だったのはドイツのブルジョア民主主義革命であり、この構想は『独仏年誌』期にも本質的に不変だとする解釈を示している (vgl. G. Lukács; Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx [1840—1844], in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2. Jahrgang 1954, Heft 2, S. 314, 318)。

I

マルクスが《民主制》の概念を展開したのは「ヘーゲ

ル国法論批判<sup>(1)</sup>」のうちでもヘーゲル君主権論の批判のごく一部であるにすぎない。しかし《民主制》理論はその部分によってのみ構成されるのではなく、「国法論批判」の全体によってはじめて論拠・構制も明らかになるものである。つまり《民主制》理論はヘーゲル国法論批判の論理と一体である。それゆえ、まずはこの批判を行論に必要なかぎりで考察しておかなければならないであろう。

ヘーゲル国法論批判における問題の核心は、言うまでもなく、近代——マルクスにとつての「現代」——の市民社会と政治的國家の関係にある。ヘーゲルは、市民社会と政治的國家の分離という近代の事実を前提として、(一)両者の関係を理念主義的に把握し、(二)ここに成立する市民社会と政治的國家との対立を官僚制——議會をとおして媒介的に綜合する。これにたいしてマルクスは、ヘーゲル国法論を批判しつつ、一貫して市民社会と政治的國家の関係を問題とし、それによって近代そのものの矛盾をあげきだす。それゆえ問題は、マルクスがヘーゲル国法論批判をとおして近代をいかに把握したか、ということではなくてはならないであろう。以下、私はこ

の問題を、国法論批判のもつ二つのアスペクトにおいて考察する。

第一は、ヘーゲルの理念主義イデアリスムスにたいする批判のアスペクトである。これにかんして、ヘーゲルが市民社会と政治的國家の關係を、國家精神イデアリスムスに理念による觀念性イデアリスムス(市民社会)の措定——対自的に無限な精神としての政治的國家の実現という、理念の自己展開の過程ととらえ、それをマルクスが主語と述語の転倒だとして批判的に転換したことは、もはや詳論するまでもない。また、それがフ・オイエルバッハの思弁哲学批判を基礎としているだろうことも、とくに問題はない。問題とすべきは、かかる転換によってマルクスが市民社会と政治的國家をいかに把握したのか、である。——このさい、マルクスがそれによって、いわゆる「土台—上部構造」論のごとくに市民社会を政治的國家の土台として把握したと言うのは、謬見である。たしかにマルクスは「政治的國家は、家族という自然的土台と市民社会という人為的土台なしには存在しえない」(S. 36)と指摘している。しかし、ここでマルクスが言わんとするのは、家族・市民社会への國家の自己分割が國家の本質〔在り方〕に属すると言うなら、

家族・市民社会こそ「國家の前提」(S. 38)であり、それ自体を國家へと形成する主体〔主語〕、「本来的に能動的なもの」(eig.)なのであって、これなしに政治的國家が自立的に存在するのではない、ということである。だから、いまや家族・市民社会は、いや國家もが、いずれも人間の本質的な「社会的存在様式」(S. 43)あるいは「類的成体」(S. 28)だと規定され、こうした類的成体の総体が國家(広義の國家)をなすとされるのである。

では、市民社会と政治的國家(狭義の國家)との關係をマルクス自身はいかにとらえるのか。さしあたってまずマルクスはそれを近代一般の關係として把握する。すなわち、近代は、中世における政治体制イデアリスムス所有体制の同一性を解体して私的圏域としての市民社会をそれ自体として成立させ、それによって私的圏域とは區別される普遍的圏域としての政治的國家を形成した、とするのである (vgl. S. 33)。前者が自立した現存を獲得したとき後者が完成されることは、マルクスにとって自明である。かくして政治的國家という抽象物は、私的圏域という抽象物と反省的關係におかれ、まずはこの抽象性において、私的圏域の土台なしに成立しえない普遍としてとら

えられるのである。——ところが近代の市民社会と政治的国家とは、たんに特殊と普遍として区別されるだけでなく、対立的な関係をも歴史的には生みだしてきた。マルクスによれば、政治的国家をそれ自体として形成することは「至難」(S. 32)であって、だから、それは「形式と同様、その内容も類的な内容であり、真に普遍的なものである唯一の圏域であった」(S. 33)が、にもかかわらず「他の諸圏域に対立する普遍的理性として、それらの彼岸として」(S. 33)展開され、かくして、それ自身一つの特種として他の諸圏域に対立することになったのである。この対立が何を根拠として生ずるのか、マルクスはかならずしも明確にしていなが、こゝでの論述によるかぎり、それは、市民社会の諸関係の、ではなくて、さしあたり国家形態の問題として把握される<sup>(3)</sup>。かくて、ともあれ、近代は人間の普遍的・類的理性を体制として人間自身に対立させるのである。マルクスは、このように対立する政治的国家Ⅱ体制を「国民生活の宗教的圏域、宗教」(S. 33)、特殊の諸圏域それ自体の「疎外」(abd.)の肯定態と、とらえる(「政治的疎外」と表わす)。近代とはこのような疎外として規定される、

政治的国家と市民社会との「抽象的反省的対立」(abd.)であり、「抽象的二元主義」(abd.)なのである。

この把握からすれば、ヘーゲル国法論は近代の疎外を無批判的に前提し、かえって疎外そのものを理念的関係として把握したのだと言わねばならないであろう。ヘーゲルは君主権論において結局のところ国家主権を君主主権たらしめる。それは、ヘーゲルが、国家主権を現実的諸主体に対立した「自立的存在」(S. 25)とするからであり、近代と同じ「二元主義」(abd.)を基本構制としているからにほかならない。しかし君主制こそマルクスによれば「疎外の完璧な表現」(S. 33)なのである。

さて、第二は、市民社会と政治的国家のヘーゲル的綜合にたいする批判のアスペクトである。

こゝでまず確認されねばならないのは、マルクスがヘーゲル国法論における綜合をその二元主義ゆえに否定した、ということである。既に述べたように、ヘーゲルは市民社会と国家の対立を官僚制(政府)と議会とによって綜合し媒介せんとするけれども、マルクスによれば、両圏域はそれによってかえって実践的に対立するに至ったのである。すなわち(一)官僚制のもとでは、普遍的

国家利害はそれだけで一つの格別な現実的利害となるのであって、このように国家と市民社会との対立は固定される。したがって「一つの非現実的な対立」(S. 88)を指定しているかぎり、ヘーゲルは、官僚制によって「一つの想像上の、実際にはまたしても対立であるような同一性にたどりつくだけである」(ibid.)。また(二)狭義の立法権、議会も政治的国家と市民社会との中間項とされるけれども、ここにも二元主義は現れる。「議会とは、国家と市民社会との、国家における、指定された矛盾なのだ」(S. 71)。——さらにマルクスは、ヘーゲルが総体性としての政治的国家(広義の立法権)において問題とする君主||政府と議会との対立にかんしても、「真の対立は君主と市民社会にある」(S. 93)とし、だから事柄の核心は、立法権において、市民社会が議会的要素として、君主権が統治権「||政府」として「はじめて両者の現実的で直接に実践的な対立にまで奮いたった」(S. 99)ところにあるのだと、二元主義的構制の帰結を示している。二元主義を基礎とするかぎり、立法権そのものうちにある対立は「実は政治的国家と市民社会の二律背反であり、抽象的国家の自己矛盾である」(S. 100)。だか

ら、かかる対立そのものが現実的本質的な対立であって、いかにしても媒介されえないのだ、こうマルクスはヘーゲルの媒介(5)を否定したのである。

ところで議会は、市民社会と国家の綜合をなし遂げる中間項とされるが、本来市民社会の構成する政治的存在として、それ自体が近代の矛盾をかかえた特異な存在である。だからこそまたヘーゲルは、周知のように、議会を身分制によって構成し、私的身分が政治的身分となることにおいて特殊と普遍とが真に結合されるとみなしたのであるが、マルクスはむしろここから近代そのものの内的矛盾を析出する。——近代においては市民社会と政治的国家の分離が前提される。したがって「市民社会の身分「立場」は政治的身分ではけっしてない」(S. 85)。それゆえ私的身分は、政治的意義と働きとを獲得するために、ヘーゲルが言うのと反対に「私的身分としての自己を放棄」(S. 86)し、「自己の本質〔在り方〕の現実的市民的現存と共通性をもたないばかりか、かえってそれと真向うから対立する、自己のいま一つの本質部分を發揮させる」(ibid.)のでなくてはならない。マルクスはこれを「実体転化」(ibid.)と規定する。この実体転化は

一個人をも貫徹する「一般的法則」(ebd.)であって、個人も「自己自身を相手に本質上の分割をくだるのでなくてはならない」(ebd.)。かくて市民社会と政治的国家的分離が、つまりは近代が完成すれば、個人もまた二重の組織に、私人として市民社会に、公民として政治的国家に、それぞれ属することになる。近代とはマルクスによれば、本質的にこうした二重性にほかならない。この二重性は、政治的疎外において指摘された抽象的二元主義とは意味が異なる。政治的疎外が止揚されてなお存在するであろう近代固有の二重性と言うべきであろう。

だが、これもまた一つの矛盾ではある。近代そのものが内的に抱えた自己矛盾である。かかる把握によって、マルクスはいまや近代の二元主義を、現実的諸主体の本質的二重性に、あるいはこう言うてよければ、主体的二元主義に還元したのである。

それゆえマルクスにとって、議会Ⅱ代議制は近代固有の二重性の所産でしかない。近代的な意味ではそれは市民社会の政治的存在である。したがってそれは「近代の国家状態の、あらわな、いつわりのない、首尾一貫した表現」(S. 85)であり、その「包み隠しのされていない

矛盾」(ebd.)なのである。

要言すれば、マルクスはヘーゲル国法論批判をとおして、近代の政治的疎外・抽象的二元主義と市民社会の政治的実体転化とが孕む矛盾をまさに矛盾として措定した。それは、ヘーゲル国法論がむしろ基本構制ともし、また隠蔽しもした矛盾であった。近代の矛盾をあばき、かつ近代をこの矛盾において把握したこと、ここにこそヘーゲル国法論批判の意味があったと言うべきだろう。

(1) テキストは、以下の新メガ版による。Mark Engels Gesamtausgabe [MEGA], I—2: K. Marx Werke-Artikel-Entwürfe März 1843 bis August 1844, Berlin 1982. なお、このテキストの引用等はすべて文中にページ数のみを記すこととする。

(2) それ自体のうちに根拠をもつ自立的主体として現実をとらえるのが唯物論であるとすれば、マルクスは疑いもなくここで「唯物論」に転換を遂げていることになろう。

(3) 市民社会の自立が政治的国家と市民社会との対立の根拠とされていないことは、たしかであらうと思われる。むしろのちに述べる《民主制》そのものが他の国家形態Ⅱ政治体制と対比的に論じられ、それが「あらゆる国家体制の本質」(S. 33)などとされていることから言っても、政治的国家が対立的に現れることそのものは国家形態上の問題

とされていると考えるのが妥当であろう。

(4) マルクスはここで、立法権における諸矛盾を「現象の矛盾」(S. 100)とし、政治的国家と市民社会の矛盾をいはば本質の矛盾として把握し、後者を「政治的国家の自己矛盾」(eod.)とも「市民社会の自己矛盾」(eod.)とも規定する。これは、脈絡からして、政治的国家と市民社会の矛盾は抽象的反省的対立にある両圏域それぞれの自己矛盾でもある、という意味に解釈されなければならない。

(5) ヘーゲルはこの媒介を、周知のように、農民身分(土地貴族)によって構成する。この根拠はその独立した資産つまり「勝義の私的所有」(S. 107)たる土地所有にあるとされる。それゆえマルクスは、政治体制は——ヘーゲルの構成のもとでは——その頂点において「私的所有の体制」(eod.)以外の何ものでもないであろう、と批判する。だが、これを政治体制一般にかんするマルクス自身の見解とみなすことは、当然ながらできない。

## II

ヘーゲル国法論批判の成果は、本質的に否定的である。それは、ヘーゲル国法論の基本構制を否定したからばかりではない。同時にヘーゲル国法論がとらえていた近代そのものを矛盾としてとらえ、問題化したことにおいて

も、それは否定的である。しかしマルクスにとつては、この否定の措定は、否定の否定の措定でもある<sup>(1)</sup>。すなわち、ヘーゲル国法論批判は近代の矛盾の解体を——《民主制》を積極的に措定する。かくして《民主制》理論はヘーゲル国法論批判の示した近代の矛盾を——政治的疎外と主体的二元主義を——この矛盾ゆえに止揚せんとする理論として構想されるのである。

だが、実はこのことはなお証明されるべき事柄であろう。まだ《民主制》理論がとる理論構制は示されていないのであって、いま述べたことはたんなる《民主制》理論の暫定的な性格づけにすぎない。それゆえ、さしあたりここでは、マルクスの言う《民主制》の「展開された理念」(S. 30)そのものが考察されねばならない。

さて、このマルクスの《民主制》の理念の概念は、基本的に二つの脈絡で把握しうるものと思われる。

一つは、政治的疎外の止揚、という脈絡である。マルクスによれば《民主制》は「あらゆる体制の謎の解決されたもの」(S. 31)にはかならない。換言すれば《民主制》とは、国民(Demos)自身が体制を積極的に形成している共同体なのである。それゆえ「ここでは、体制は

たんに即自的・本質的にのみならず、現存・現実から言ってもその現実的根拠である現実的人間、現実的国民のうちにつねにつれもどされていて、人間自身の、国民自身の<sup>ソツノカ</sup>仕業として措定されている」(ebd.)。つまり、即自的には他の疎外された国家体制においても体制の現実的根拠は人間・国民にあるが、《民主制》にあってはそれが対自的になっていると言うのである。したがって《民主制》においては体制そのものが「国民の一規定、しかも自己規定として」(ebd.)現れる。これが「民主制の種差」(ebd.)をなす。——この視角からマルクスは他のあらゆる国家形態＝体制と《民主制》の体制を対比的に論じている。まず《民主制》以外の国家体制は、一つの特殊な国家形態として、他の特殊の諸圏域と並存し、この、「いわば「実質的国家」(S. 32)にたいしては、「それを組織する形態」(S. 31)として、つまり「支配する契機」(S. 32)として対立する(政治的疎外)。これに反して《民主制》にあっては、体制は体制としては止揚されるのだ(vgl. ebd.)。たしかに《民主制》は抽象的国家形態として共和制をもつが、もはやそれは「たんに政治的であるにすぎない体制たることをやめている」(ebd.)。

体制そのものがここでは人間の自由な所産であって、それゆえにかえて国民の「一つの特種な内容」(ebd.)を形成し、実質をさえもかたちづくるのである。マルクスが《民主制》を、あらゆる国家形態の「真理」(ebd.)あるいは「あらゆる国家体制の本質」(S. 31)などと規定するのも、おそらくは以上の意味においてのことであろう。それゆえ、かかる《民主制》の概念からして、ともかくもマルクスが《民主制》を政治的疎外の止揚として、つまり実質的国家に対立する体制としての体制を止揚するものとして、構想していたことは十分に確証されるものと考ええる。

だが《民主制》が国家体制の止揚という脈絡からのみ問題とされていたのではないことは、周知のとおりである。マルクスによれば《民主制》は私的諸圏域の、すなわち市民社会の私の本質「在り方」をも止揚する共同体でなくてはならない。マルクスは、体制の止揚という私的諸圏域の「権利返還請求」(S. 32)にさして「特殊の諸圏域はその私の本質が体制または政治的国家の彼岸の本質と共倒れになる……という意識をもたない」(S. 32-33)と、右のことを示唆する。また、近代の矛盾をあら

わに表現すると言う代議制議会に闕説して、無制約的な選挙において市民社会が自己を捨象し政治的に実体転化を遂げるこの意味を、こうとらえる。「この捨象の完成は同時にその捨象の止揚である。市民社会は、その政治的定在を現実とその眞の定在だと措定することによって、同時にその市民的定在を……非本質的なものとして措定したのであって、分離されたものとともにその他の者……も共倒れになるのである。したがって選挙改革は、抽象的な政治的國家の内部では政治的國家の解体の要請であるが、それはまた市民社会の解体の要請でもあるのだ」(S. 130—131)と。分離されたものとは國家を、その他者とは市民社会のことを意味するだろう。いずれにせよ、ここでも、体制の止揚と一体的に市民社会の私の本質の止揚ないし解体が問題とされていることは明らかである。それゆえ《民主制》は、おそらく市民社会の私の本質の止揚として、したがってまた近代そのものの二重性の止揚として構想されたであろうことが確認されるのではあるまいか。

かくして、マルクスの構想する《民主制》においては(1)「形式的原理が同時に実質的な原理」(S. 31)とな

り、普遍が特殊なものとなるばかりでなく、(2)特殊がまた普遍的なものとなり、ここにはじめて「普遍と特殊の眞の一体性」(einf.)が実現されることになる。これこそ「人間の最高目的のための共同体」(S. 476)たるべき《民主制》の眞の概念にほかならない。——これが概念的に言って、ヘーゲル法哲学の人倫的共同体と一致するのを見ることはたやすいであろう。事実、かかる一体性を構成する普遍も特殊も「国法論批判」においては基本的にヘーゲル法哲学のそれと同一であると言っている。そのかぎり、ここでも『ライン新聞』期と同様、マルクスはなおヘーゲルの原理の圏内にある。しかし、マルクスはこの原理のゆえに、近代そのものをも止揚する共同体を構想し、いわばヘーゲル法哲学の「眞理」を展開したのである。

《民主制》理論とは、以上に考察した《民主制》を、近代そのもののもつ矛盾の止揚として構想する理論である。この理論構制そのものはなお論じられねばならないところではあるが、しかし《民主制》概念の展開だけによってもおのずからその輪郭は見せてきたように思われる。だが、これ自体を問題とするためにも、それに先立

って『ライン新聞』期のマルクスのかの「疑問」を論じておかねばならない。

(1) たとえば、総体性としての政治的国家は、政治的国家のもつ矛盾の指定であるが、同様にしてその指定された解消でもある、とされる (vgl. S. 100)。

(2) マルクスは、ヘーゲル官僚制論の批判において、官僚制の止揚は普遍的利害が現実には特殊な利害となることではありえず、これはまた特殊の利害が普遍的な利害となることによってのみ可能なのだと、ほぼ同一の趣旨のことを記している (vgl. S. 52)。

### III

いったいマルクスの懐いた「疑問」とは何であったのか、これにかんして定説は存在していない。彼が『ライン新聞』期に抱えた問題、とりわけ私的利害の問題および共産主義の問題との関わりはよく指摘される——このことはマルクス自身が証言している——が、それがいかなる「疑問」を惹起せしめたのか、また何故にほかならぬヘーゲル国法論批判へとマルクスを向かわしめたのかは、なお判然としていない。以下、まずはこれを私的利害の問題との関連で考察する。

さしあたって問題となるのは、当然のことながら『ライン新聞』期のマルクスの原理論からして私的利害の問題がいかなる意味をもったのか、ということであろう。研究文献上でも一般に認められるように、この期のマルクスは普遍的・理性的自由を原理とし、この自由の実現態たる人倫的共同体を国家理念としていた。自由は人間の普遍的本質であり、さまざまな形態のうちに普遍的に実現されねばならない究極目的である。国家はこの目的を自由の法と制度にもとづいて普遍的に実現するのでなくしてはならない。こうした、それ自体ヘーゲル主義的な、自由を原理とする理論が『ライン新聞』期を貫くマルクスの原理論なのである。そしてマルクスはかかる原理によって、検閲、身分制議会等に批判をくわえたのであった。一八四三年二月に執筆された「内閣訓令の非難にたいする評註」は、以上のマルクスの見解をよく示している。ここでマルクスは、『ライン新聞』が——つまりは主筆としてのマルクスが——主張したのは、身分支配、一面的な官僚制、検閲等が国家原理一般としての君主制原理に矛盾する、ということだったのだと述べ、つづいて『ライン新聞』が特殊な国家形態を格別に偏重したこ

とはけつしてない、肝腎なのは人倫的の理性的共同体だつたのであつて、かかる共同体の要請はこれをいかなる国家形態のもとでも実現されるべき、また実現されうる要請とみなしていたのだ、と論駁しているのである。<sup>(2)</sup> こうして、マルクスは『ライン新聞』期をおして人倫的共同体を国家理念とし、そして「評註」に言うところとはむしろ逆であるが、かかる理念のゆえにいや応なしに現存国家と対立し、すでに原理的には立憲君主制を否定して国家形態の变革の問題を提起するに至つていたことが確認されうであらう。<sup>(3)</sup> では、こうした原理論とマルクスの意識にたいして、私的利害はいかなる問題となつて現れるのか。

マルクスが私的利害あるいは経済の問題にはじめてつきあつたのは、木材窃盜取締法にかんするライン州議会の討論においてのことである。ここでマルクスは私的利害そのものが国家の法となるという事態にまみえることになる。私的利害か普遍的法か、の対立において普遍的法こそが国法にならなければならないことは、マルクスにとって自明である。にもかかわらず、私的利害——ここではさしあつて特権身分をなす私的所有者の利害

——にとらわれた個人は自己自身を世界の究極目的とみなし、それゆえに自己の特定の利害を法たらしめる。<sup>(4)</sup> かくて普遍的法は利害の法の前に屈し、ライン州議會も特定身分の利害を代表することによって身分制議會たるの実を示したのである。<sup>(5)</sup> 当然マルクスはこれらを普遍的法と国家理念のゆえに批判する。近代は「普遍的法律の時代」<sup>(6)</sup>なのであつて、特権身分の利害を国法とするのは、現在ではもはや現実性を失つた「動物的な形態の法」<sup>(7)</sup>を要求することにほかならない。それはまさしく「精神的動物の国」への回帰を意味する。

こうして、マルクスが利害の法を普遍的法と国家理性のゆえに否定しえたことは疑いないであらう。ここに問題があるとも思われない。しかし、マルクスはこの批判において、ある二律背反に行きついたのでなからうか。マルクスはここで利害を特権的な身分利害ととらえ、それを近代の法の原理を以つて否定する。だが、それを否定する近代こそ、私的利害の圏域をそれ自体として実現した時代ではなかつたか。それゆえマルクスは、身分利害を否定すればするだけ近代の私的利害の問題に行きつかざるをえないであらう。かくしていまや利害一般が本

質的に問題となる。マルクスも言うように、利害は利己のかつ偏狭であり、しかも外的な物的実在をその最高の本質とする一つの実践的な力である<sup>(3)</sup>。人は私的利害にとらわれてはならない、と言ったところで、人間は現実私的利害にとらわれ、そのかぎりでの一切を自己の手段たらしめる。このことはなにも特権身分に限られたことではない。他方、こうした私的利害一般を実践的に止揚することなしに普遍的法がありえないことも明らかである。ここには近代そのものもつ二律背反がある。

この二律背反をいかに廃棄するのか。マルクスがこれにたいして、私的利害一般の止揚を課題として立てただろうことは確実である。否、そもそも人倫的共同体の概念が近代市民社会の原理の止揚を前提していたのである。しかし、それにしても私的利害は君主制の廃止のごとくに単純に国家形態の問題としてはとらえられない。いったい私的利害にとらわれた人間によって人倫的共同体は可能であるのか。ヘーゲル法哲学が止揚されるべき市民社会を真に止揚するものでないことは、マルクスにはすでに明白のはずである。それゆえここに私的利害の止揚の問題、換言すれば現実に私的利害にとらわれた人間を

いかにして普遍的理性的存在たらしめるか、という問題がマルクスに生じてこざるをえないように思われる<sup>(3)</sup>。

ひるがえって、すでに当為としてあった立憲君主制の否定にしても、それが国家形態の問題としてとらえられるかぎりは、いわゆる「自由な制度」を構想すれば事足りるとしても、この国家は「政治的動物界」(S. 476)である。マルクスは一八四三年五月のルーゲ宛書簡において、君主制ドイツを、政治的動物界、つまり世襲の主とこの主たちをいただき主たちのものとなって臣従するだけの俗物のなす世界だと、性格づける (vgl. ebd.)。それは非人間化された人間を原理とする「首尾一貫した体制」(ebd.)である。マルクスは、だからこそ旧体制は破綻せずにはいないと断ずるが、いまや判明するのは、君主制の廃止が「受動的な、無思想に享受する俗物どもの動物界」(S. 479)ないし「営利と商業の、財産と人間搾取の体制」(ebd.)の総体的変革と一体でなければならぬということである。要するに、ここでも人間をいかに理性的に変革するかということが問題の核心にならざるをえないであろう。マルクスもまた「体制」という表現にその自覚を示しているように思われる。

こうして、私的利害の問題はマルクスの原理論にかかわる意味をもったのだと、私は考える。マルクスとしては私的利害の止場の課題を措定するとともに、改めて国家形態の変革をそれと一体的な課題として設定せざるをえなかったであろう。そしてそれゆえにまた、近代の諸個人のトータルな理性的変革はいかに可能なかという問題を抱えこんだのだと思われる。畢竟すれば、ここにこそマルクスの「疑問」はあったのではなからうか。

- (1) この期のマルクスの国家観等にかんしてはたしかに諸説があるが、ヘーゲル哲学を原理としていることは否定されなす。Vgl. J. Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn 1970, S. 116f.
- (2) Vgl. Marx: Randglossen zu den Anklagen des Ministerialescripts, in: *MEGA*, I—1, S. 351
- (3) 周知のことではあるが、すでに一八四二年三月にルーゲに宛ててマルクスは「国内体制にかんするかぎりでのヘーゲル自然法の批判」を予告し、その核心を「ますます自己矛盾をきたし、自己を止揚する半陰陽体としての立憲君主制にたゞする闘争」だと記してゐる (vgl. *MEGA*, III—1, S. 22)。
- (4) Vgl. Marx: Debatten über das Holzdiebstahls-Gesetz, in: *MEGA*, I—1, S. 223, 233

- (5) Vgl. ebd., S. 235
- (6) Ebd., S. 206
- (7) Ebd., S. 205
- (8) Vgl. ebd., S. 210—211

#### IV

いま一つの問題、すなわち共産主義、社会主義の問題が、以上に論じた私的利害の止場と関連していることは言うまでもないであろう。したがって共産主義が同じ脈絡でマルクスの問題になっただろうことは、十分に考えられることである。しかしマルクスは一八四二年一〇月にも、そして翌四三年の九月にも、共産主義の現実性を認めず、これを批判した。一八四三年九月の書簡によれば、マルクスの批判はこうである。(一) 現存の共産主義は一つの教条的抽象にすぎない。(二) それはその対立物である私的制度に感染した人間主義的原理の特異な一現象である。(三) 共産主義は社会主義的原理の一つの特殊な、一面的な実現である。(四) 社会主義的原理の全体はそれ自体がまた、真の人間存在の实在性にかかわる一面にすぎない。もう一方の側面である人間の理論的

な在り方（宗教・学問等）をも批判の対象としなければならぬし、同時代に働きかけるためには、宗教と政治を批判しなければならない。以上（Vgl. S. 487）。

現存の共産主義ないし社会主義とはいかなるものであったのか。この研究はここでテーマではないし、また力に余る仕事でもあるが、それにしても一八四二年—四年の諸文献によって概要は得ておかねばならないだろう。ここではとくに、共産主義をドイツに知らしめた基本文献の一つ、L・フォン・シュタインの『現代フランスの社会主義と共産主義』（初版、一八四二年）をとりあげる。

さて、シュタインによれば、共産主義の本質は既成のもの一切を純粹に否定することに<sup>(1)</sup>ある。この否定の基礎は、フランス革命以来の平等原理にもとづく抽象的人格性、無限な自我の理念である。無限な自我は自己の抽象的自由を要請し、かくして現存世界——国家・宗教・社会という形態をとって現れる既成世界——とのたえざる闘争（革命）に行きつく。こうして生まれる否定の理念の今日的形態が、共産主義なのである。したがってそれは、なんらかの規定された成果をつくりだすことがない<sup>(3)</sup>。

ところで、この純粹否定の事実上の基礎をなすのは、シュタインによれば、プロレタリアートである。それゆえプロレタリアートにおいてのみ共産主義は可能である<sup>(4)</sup>。

このことから共産主義それ自身が規定性をおびることになる。なるほど無限な否定の要請ゆえに国家・宗教の否定はなお無規定的であるとしても、共産主義は財産の共有制を構想し、これによって平等を実現せんとするのである<sup>(5)</sup>。かくして平等原理がプロレタリアートにあってとる欲求の形態はごく身近な欲求にもとづくのであって、共産主義においては物質的欲求が「第一の、もっとも主要な欲求」となる。それゆえシュタインによれば、共産主義では産業上の利得が生活の全形態のうちでもっとも優位を占め、国家・学問・芸術は自立した目的をもたないのである<sup>(7)</sup>。

これにたいして社会主義は、産業組織の体系<sup>システム</sup>を社会組織として実現しようとする、学問的・実践的な活動の総体である<sup>(8)</sup>。すなわちそれは一方では全社会を包括する法則を知り、新しい社会組織の真理を肯定的に措定する一つの学問、社会の学であり、他方ではこの組織化によって「完成された人格<sup>(10)</sup>」という理念を成就する実践である。

究極目的は完成された人格であって、この人間の最高の使命が社会主義のすべての体系の基礎をなしている。<sup>(11)</sup> 社会主義はこの理念を産業組織のうちで、とりわけ人間の享受欲求を充足させることによって実現する。すなわち人格の平等だけでなく、おのおのの人格に享受をもたらしそうと云うのである。<sup>(12)</sup> 社会主義はこうして「享受の道徳」<sup>(13)</sup>に、当為の真理に到達する。しかしシュタインによれば、以上の社会主義の基本理念から二つの帰結が生ずることになる。一つは個的人格を究極目的とするがゆえに国家などの共同生活のいかなる形態もたんなる手段に墮するということ<sup>(14)</sup>であり、もう一つは民族、国民性にたいする無理解ということである。<sup>(15)</sup>

以上、シュタインにしたがえば、共産主義・社会主義は、いづれも、人格性ないし完成された人格という理念を物質的享受において実現せんとしていること、他方、国家・政治、宗教は——共産主義にあっては学問・芸術等も——これを否定するか、独自の意味を認めないこと、そして現実には、社会主義のみならず共産主義さえもがなんらかの理論上の体系を構想しているということ、等が知られよう。だが、こうしたシュタインの了解は、現

存共産主義にかんするかぎり、ブルンチュリ『スイスにおける共産主義者』はもとより、見解に相異はあれ、エンゲルスの「大陸における社会改革の進展」やバクーニンの「共産主義」などの文献においても基本的に確認されうる事柄であろう。それゆえ、かかる了解にしたがって、マルクスの批判を問題とすることができらるうと思われる。<sup>(16)</sup>

いまや(二)の批判はよく了解のいくところであろう。抽象的人格性を理念とする共産主義はたしかに人間主義的ではあろうが、しかし人格性を財産共有制・享受において実現しようとするかぎり、それは今日の私的制度的普遍的実現でしかない。(三)も、共産主義による私的所有の否定そのものが財産にとらわれて一面的なものであることを指摘していると言つてよい。いづれも批判の核心は、財産共有制による享受の実現という一面性に共産主義がとらわれているということにある。そしてこの論点を社会主義原理全体に一般化したのが(四)にはかならない。共産主義も社会主義も人間存在の实在性のみにかかわるだけで、国家・宗教などはこれをたんに否認するにすぎない。しかしマルクスからすれば問題はたん

なる否定では済まない。人間存在はマルクスにとって何よりも本質的に自由な理性的存在だったはずである。この人間を享受のみに局限してはたしてトータルな変革が可能となるだろうか。マルクスはまだ感性の普遍性 $\parallel$ 理性性には想到していない。それゆえ問題を人間存在の一面に還元することは許されなかったであろう。ここでも問題となっているのはあくまで人間存在のトータルな批判である。

最後に(一)の共産主義 $\parallel$ 教条という批判は、以上とはいささか趣を異にしているけれども、マルクスの意識からすれば、やはりきわめて本質的だったものと思われる。同じ書簡で、批判が新しい原理 $\parallel$ 教条をかかげて空論的に世界に立ち向かうことを、マルクスが繰り返し戒めていることから、それは知られうる。マルクスが問題としているのは何か。一言で言えば、批判の内、在、性、と、いうことである。実際、教条的構想によって私的所有を否定するとしても、どうしてそれが私的利益にとらわれた人間を変革しえようか。だが、この問題の解決なしに共産主義はありえないであろう。ここでも問題はかの私的利益の問題とかさなりあう。

マルクスにとって問題は、近代をトータルに、しかも内在的に批判し変革することであった。この問題ゆえにマルクスは、私的所有を否定する共産主義・社会主義をしりぞける。そして逆に、この批判をとおしてもマルクスの「疑問」の何であったかが了解されてくるのではなからうか。

- (1) Vgl. L. von Stein; *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig 1842, S. 354
- (2) Vgl. ebd., S. 351
- (3) Vgl. ebd., S. 354
- (4) Vgl. ebd., S. 355
- (5) Vgl. ebd.
- (6) Ebd., S. 357
- (7) Vgl. ebd.
- (8) Vgl. ebd., S. 130
- (9) Vgl. ebd.
- (10) Ebd., S. 131
- (11) Vgl. ebd., S. 132
- (12) Vgl. ebd., S. 133
- (13) Ebd., S. 135
- (14) Vgl. ebd., S. 137
- (15) Vgl. ebd., S. 138
- (16) 共産主義とマルクスの関係について、とくにシュタイ

ンを介在させて論じた文献として、廣松渉「フランス社会主義と初期マルクス」(『現代の眼』一九七一年四—七月号、所載)がある。参照されたい。

V

マルクスにとって問題なのは、いまやたんに君主制の廃止でも、たんに私的所有の否定でもない。問題は、非人間化された体制システムとしての君主制システムあるいは近代の二元主義であり、そして近代そのものの原理的矛盾である。この体制システム・近代の変革は総体的かつ内在的のしかありえない。つまるところ、マルクスの問題とは、この変革をいかにし遂げるのか、にあったのである。

マルクスを悩ましたと言うかの「疑問」を、およそ以上のようにまとめて大過ないのだとすれば、彼はそれをいかなる根拠によって解決しようとしたのか。あるいは同じことであるが、「ヘーゲル国法論批判」は何を以ってかかる「疑問」の解決をはかったのか。この問題に立ち返って論じなければならぬ。

結論的に言えば、かかる根拠をマルクスに与えたものこそフォイエルバッハ主義だったのだと、私は考える。

フォイエルバッハの宗教批判は、神的存在を人間存在の対象化II疎外ととらえることによって、宗教的疎外を人間の類の本質と人間個人の対立に還元し、この対立・矛盾ゆえに意識の改革を実現して、ここに世界的な転換をはかるうとするものであった。<sup>(1)</sup> 宗教の矛盾を解体する根拠は、人間の類の本質II理性にある。こうした理性を根拠とする批判をフォイエルバッハ主義と言うなら、これこそがマルクスに現実の総体的かつ内在的な批判の啓示を与えたものだと思うるのである。マルクス自身、すでにふれた一八四三年九月の書簡で「われわれの全目的は、フォイエルバッハの宗教批判が為したように、宗教的および政治的諸問題に自覚的人間的な形態を与えること以外にはありえない」(S. 488)と述べている。

マルクスが考えている——フォイエルバッハ主義的な——批判とは、理論的・実践的意識のいかなる形態もととりあげて「現存の現実の固有の諸形態から、真の現実をそのの当為および究極目的として展開する」(S. 487)ことである。この根拠は現存の諸形態と矛盾する理性にある。具体的にマルクスが問題とするのは、近代の政治的國家であって、同書簡によれば、政治的國家は一方では

理性の存在を前提するが、他方では「その理念的規定とその實在的な諸前提との矛盾」(S. 488)に陥る。それゆえ「政治的國家のもつこの自己自身との衝突から、いたるところで社会的真理を展開することができる」(eod.)。この視角からすれば、國家形態の問題、たとえば身分議會制と代議制の違いの問題も「原理の水準」(Gnd.)にもとるものではなく、政治的な形態をとって人間の支配か私的所有の支配かが争われているのである。——こうして、マルクスは、近代のあらゆる國家形態に存在する理性の諸要請と現實との矛盾から新しい原理を展開し、これによって「意識の改革」(Gnd.)を、すなわち「時代の自己了解」(S. 489)を、成就せんとするのである。

以上をフオイエルバッハ主義と呼びうるかどうか、それ自体解釈が分れようが、近代に存在する理性と現實の諸形態との矛盾によって真理を展開するという理論構制にかんするかぎり、それは、マルクスの意識においてそうであったばかりでなく、それ自体がフオイエルバッハ主義的であったと言ふことができる。そして、かかる批判を現實に遂行したのが「ヘーゲル国法論批判」であったことは、もはや詳しく指摘するまでもないだろうと思

われる。政治体制を「國民生活の宗教」と規定したのも偶然ではなく、また、市民社會の政治的實體転化に主体的な二元主義をとらえたのも意識的なものであったと言ふべきである。かくて《民主制》は、まさに近代の諸矛盾のうちから書簡に言われる「社会的真理」として展開されたのだということも了解されるであろう。しかもそれはそのようなものとして、マルクスによれば「教条」でない、新しい原理なのである。ここにこそ、かの「疑問」の解決がある。少なくとも一八四三年九月のマルクスはそう考えたであろう。

何故にマルクスはヘーゲル法哲学批判をくだてたのか。マルクスによれば、それはかの「疑問」を解決するためであった。だが、それはすでにフオイエルバッハ主義に定位した批判を前提していたのである。フオイエルバッハ主義によってこそ、マルクスは政治的國家の「あらゆる近代的形態」を批判して、ここから「眞の現實」を展開できる。だから、ヘーゲル法哲学が近代の國家をとらえているかぎり、マルクスはその批判によってまさしく「疑問」をも解決しようと考へたのではなからうか。——もちろんヘーゲル法哲学批判の目的はそればかりか。

りではなく、やはり年来のヘーゲル立憲君主制批判を遂行するためであったであろう。しかし、これもまた体制の批判の脈絡において意味づけられ、私的利害の止揚と一体の課題として措定されたうえのことであって、ここでもフイエエルバッハ主義が力を得ているのである。以上二つの批判の同時的遂行のために、マルクスのくわだてるべきはヘーゲル法哲学批判でなければならなかったのであらうと私は考える。

もはや《民主制》理論の性格は行論のうちに明らかである。総括的に言うなら、マルクスの《民主制》理論とは、フイエエルバッハ主義を基礎として、近代の理性と現実との矛盾を、その矛盾のゆえに解消し——それゆえ一方では政治的疎外を止揚しつつ、他方では市民社会の私的利害の体制を解体し——真の人倫的共同体すなわち《民主制》を実現せんとする理論だったのである。そ

れは、近代に存在する理性を前提し、この理性と現実との矛盾ゆえに近代そのものを理性的に変革するという理論構制をもつ、そのかぎりでもことにフイエエルバッハ主義的な、理論であった。もしマルクスのフイエエルバッハ主義を云々しようと言うなら、それは《民主制》理論にこそ認められて然るべきであらう。

(1) フイエエルバッハの宗教批判にたいする私自身の了解については、拙稿『フイエエルバッハ・テーゼ』六にかんする「解釈」、『一橋論叢』第九十一巻第一号、所収）参照。

(2) だから、近代的理性を疑うときに《民主制》理論は破壊する。ここに『独仏年誌』期における《人間解放》理論への転換の必然性がある。この理論転換が把握されてはじめて《民主制》理論の性格づけも完全になるであろうが、それを考察することは別稿の課題である。

(元一橋大学助手)