

## カール・マルクス

—その学説の基礎にあるもの—

本稿は、マルクスの「人と学説」にかんする序論的考察であり、その目的とするところは、マルクスの学説の基礎をなすものとしての彼の人間観の側面を明らかにすること、いわばマルクスの人と学説とを結びつける媒介項としての彼の思想的基礎を究明すること、そしてそうすることによって、マルクスの「人と学説」にアプローチするための一つの見方を提示することにある。

本稿を書くにあたって私は、はじめからエンゲルスやレーニンのマルクス解釈に依拠するという方法をとらず、できるかぎりマルクスの論文に内在して、その思想的特性を究明しようと試みた。現代における社会主義の多元化現象は、マルクス、エンゲルス、レーニン、毛沢

## 富 沢 賢 治

東などの各社会主義者の思想をそれぞれその差異性において再検討することを要請しているからである。その意味で本稿は、マルクスの思想を現代のマルクス・レーニン主義一般から腑分するという「危険な」試みでもある。

### マルクスにおける「唯物論」の意味

マルクスの「人と学説」をもっとも簡潔にしかも包括的に紹介したすぐれた論文としてレーニンの『カール・マルクス』がある。そこでレーニンはマルクスの学説の最深の基礎を唯物論にありとみて、唯物史観を「社会的諸現象の領域への唯物論の首尾一貫した適用および拡

張」と解している。以来、マルクスの思想は、唯物論、弁証法的唯物論、史的唯物論などと規定され、今日ではこのようなマルクスの思想に唯物論という解釈が一般化している。

ところでレーニンの『カール・マルクス』で不思議に思われることは、マルクスの唯物論を論ずるさいに、レーニンがその典拠をほとんどエンゲルスからの引用に求めていることである。マルクスの思想が唯物論を基礎としている故に、彼の思想を唯物論であると解釈することは容易にできる。しかし、マルクスが自己の思想を唯物論として規定した適切な箇所を彼自身、文献のなかから見いだすことは困難である。なぜならば、彼は自己の思想を観念論と唯物論を継承しつつもさらにそれらを揚棄した新しい思想として特徴づけているからである。

認識論的見地から、すべての思想を唯物論と観念論とに二分し、マルクスの思想を前者のカテゴリーにおこなうのは後期のエンゲルスである。そうすることによってエンゲルスは、一方ではマルクス主義の認識論的問題を明確化した、しかし他方では同時に、マルクス主義唯物論という解釈を一般化させ、マルクス主義の主体

論的側面を現在にいたるまでも問題とするような状況をつくりあげてしまったのである。「唯物論と主体性」という現代的問題は、マルクスの思想に唯物論という公式を前提としているが、いまやこの公式自体が問題とされなくてはならないのである。

まず唯物論にかんするマルクスの言及を概観しておこう。それらは主として、『経済学・哲学草稿』(一八四四)、『神聖家族』(一八四四)、『フオイエルバッハにかんする十一のテーゼ』(一八四五)および『ドイツ・イデオロギ』(一八四五—四六)において見ることができよう。

ここで第一に気づくことは、唯物論にかんするマルクスの言及が意外なほど少なく、それもほとんどが未発表の草稿のかたちで一八四〇年代の彼の思想形成期に集中しているという事実である(これは後期のエンゲルスがますます唯物論研究に没頭していった事実と対照的である)。

第二に気づくことは、唯物論にかんするマルクスの言及がほとんど唯物論批判というかたちでなされており、自己の思想を唯物論としては展開していないという事実である。

まず『経済学・哲学草稿』のなかでは、マルクスは、

自己の思想を「完成された自然主義」ヒューマニズム」として展開し、それが「観念論とも唯物論とも區別され、かつ同時にこの両者を合一させる真理」であり、そしてそれだけが「世界史の行為を理解しうるものである」と述べている。また、『神聖家族』のうち「フランス唯物論にたいする批判的戦闘」と題する節においては、唯物論がいかにして共產主義にまで発展したかという思想史的過程に詳細な分析が加えられている。だが唯物論とマルクスの思想との関連は、むしろ『フイエルバッハ』についての十一のテーゼ」と称される彼の短いメモにおいても要約的なかたちで見ることができ、彼は第一のテーゼで次のように述べている。「従来すべての唯物論（フイエルバッハの唯物論をも含めて）の主要な欠陥は、対象、現実、感性がただ客体または直観の形式のもとでのみとらえられ、感性的な人間の活動、実践としてはとらえられず、主体的にとらえられていないことである。したがって活動的な側面は観念論……により、唯物論に對抗して抽象的に展開された。」ここでは唯物論にたいして「実践」の論理の必要性が強調されている。さらにマルクスは、人間が環境によって規

定されるという唯物論的見解にたいして、第三テーゼでは、「環境が人間によって変えられなければならない」ことを強調し、「環境の変更と人間の活動あるいは人間の自己変化とが一致するということは、これを革命的実践として見る場合にのみ把握することができ、また合理的に理解することができるのである」と述べる。「哲学者たちは世界をさまざまに解釈してきたにすぎない。重要なのは世界を変えることである」という有名なテーゼでおわるフイエルバッハについての全テーゼにおいてマルクスが強調しているのは、対象の主体的把握、実践の問題である。

このようにマルクスは自己の思想を、唯物論を継承・発展させたものではあるが、しかもなお唯物論とは區別されるべき新しい思想として展開している。このような思想をもって、唯物論を揚棄したまったく新しい思想と解することもできようし、あるいはまた、古い唯物論を揚棄した「新しい唯物論」（フイエルバッハについての第十のテーゼ）と解することもできよう（『ドイツ・イデオロギー』においては「共產主義者」が比喩的に「実践的な唯物論者」として表現されている箇所がある）。だが、いずれにし

ても、ここで指摘されなくてはならないことは、マルクスが自己の思想を積極的な意味では「唯物論」として体系化しなかったという文献的事実であり、さらに、マルクスの思想が、従来「唯物論」として一義的に規定されることによって、不必要な誤解を多くうけてきたという歴史的事実である。

「弁証法的唯物論」と「史的唯物論」にかんしても同じことが言える。これらの用語をマルクスの文献のなかから見いだすことは困難である。彼はこのようなかたちでは自己の思想を展開していないからである。マルクスにおける弁証法の問題は後に論ずるとして、さしあたりここでは「史的唯物論」を問題としよう。

「史的唯物論」という用語がこんにち「唯物史観」という用語と同一の意味内容を持つものとして用いられている。しかし、この慣用の故に、マルクスの思想が従来どれだけ誤解をうけてきたか、その弊害はおそらく無視できぬほどのものがある。私の限定された文献的知識の範囲内で言えば、「史的唯物論」という表現は、後期エンゲルスのものである、マルクスのものではない。そして「史的唯物論」という表現は、「弁証法的唯物論」

という表現と同じく、マルクスの思想に「唯物論」という公式を前提としているのである。言葉の一般的用法から見ても、「史的唯物論」とは意味のあいまいな表現である。それは、唯物論が歴史的な性格を持つことを意味するか、あるいは、歴史にたいする唯物論的な見方を意味するのか、その意味内容が不明である。もし後者を意味するものであるならば、それはその意味内容にしたがって正しく「唯物論的な歴史観」として表現されるべきであろう。

だがマルクス自身は彼の歴史観を「唯物論的な歴史観」と名づけることすら注意深く避けているのである\*。

\* 『ドイツ・イデオロギー』新版の編集者であるバガトウーリヤは、『ドイツ・イデオロギー』ではじめて『唯物論的な歴史観』という用語そのものが登場する」と述べているが、私は当該箇所を見いだせなかった。あるいは私の読み落しがあるのかもしれない。

マルクスの歴史観は一般に、観念論を否定し、唯物論を基礎とした歴史観であると解釈されているが、しかしマルクス自身が自己の歴史観の基礎をこのように二者択一のかたちで規定したかどうかは疑問である。『ドイツ』

イデオロギー』における次の文章は、後期エンゲルスによる唯物論対観念論というテーゼとの対比において、注意深く読まれる必要がある。「この歴史観は……いつでもたえず現実の歴史地盤にとどまり、実践を観念から説明するのではなくて、観念的形成物を物質的实践から説明するのである。」ここで対比されているのは、観念論と唯物論ではなく、観念と実践である。ここで強調されているのは、観念論か唯物論かという認識論的な問題であるよりは、むしろ歴史の創造主体としての「現実的な歴史的人間」の「物質的な実践」の問題である。そしてすでに述べたように、マルクスは自己の「実践」概念を、観念論的な主体・客体の論理と唯物論的認識論とをともに揚棄したものと把握しているのである。<sup>\*</sup>

\* 「唯物論的な見方と観念論的な見方との対立」という『ドイツ・イデオロギー』第一章の副題は、マルクスの死後、エンゲルスが注記したものである。

では、この歴史観の核心をなす歴史創造主体としての人間とその実践の問題は、マルクスによって、どのような把握されているのであろうか。以下、この問題を、彼の思想形成史にそくしながら、発生的に説明していく

ことにしよう。

#### マルクスにおける弁証法の意味

すでに明らかにしたように、マルクスにおける「唯物論」はなんら人間主体論と矛盾するものではない。彼の弁証法についても同じことが言える。マルクスにおいては弁証法は、なによりもまず人間を主体とする主体と客体との関係にかんする論理として把握されているのである。このことを明らかにするため、ここでは、まずマルクスにおける人間主体論の成立について述べ、次にヘーゲル弁証法批判における彼の弁証法理解を検討することにしよう。

マルクスは、『経済学・哲学草稿』のなかで、ヒューマンイズムとしての共産主義の生成過程について次のように述べている。「神の揚棄としての無神論は理論的ヒューマンイズムの生成であり、私有財産の揚棄としての共産主義は……実践的ヒューマンイズムの生成」である。それ故、「無神論は当初はまだ共産主義であることからは遠い」とはいえ、「共産主義は無神論とともにただちにはじまるのである。」こうして、マルクスの図式にしたがえ

ば、「神の揚棄としての無神論」Ⅱ「理論的ヒューマニズムの生成」↓「私有財産の揚棄としての共産主義」Ⅱ「実践的ヒューマニズムの生成」ということになる。この過程は、思想史一般の過程であると同時に、マルクスの個人の思想形成史における過程でもある。この過程を歴史的・理論的に明らかにすることは初期マルクス研究における一課題であるが、ここではさしあたり、従来比較的研究されることが少なかったマルクスにおける「神の揚棄としての無神論」Ⅱ「理論的ヒューマニズムの生成」という問題を検討しておくことにしよう(その詳論は拙稿「初期マルクスとキリスト教」(一)、(二)、『橋論叢』五十二巻六号、五十三巻二号、参照)。

まず最初に、少年マルクスの思想にキリスト教の影響がどのようなにあらわれているかを明らかにしておく。

マルクスは、六歳のとき新教の洗礼をうけ、十五歳のとき堅信礼をうけ信仰告白をしている。キリスト教にたいする彼の最初の思想表明は、彼が十七歳のとき高等学校を卒業するにさいして書いた論文のなかに見られる。

彼はドイツ語で二つの論文を書いているが、「職業の選択にあたっての一青年の考察」と題する論文において

は次のように述べている。「地位の選択にさいしてわれわれを導かねばならない主要な導き手は、人類の福祉、われわれ自身の完成である。この二つの関心が相互に敵対的に闘争し、一方が他方を絶滅しなければならぬなどと、思い違いをしないように。そうではなくして、人間の本性というものは、こうして一緒に住んでいる他のすべての人々の完成と福祉とのために働く場合にのみ、自分自身の完成を達成することができる、という風にできているのである。」ここに素朴な形においてではあるが、この頃すでにマルクスが、彼の間人観・社会観の中心問題である、人類全体と個人・類と個の調和の問題を持ち、「個人の完成」が「人類の福祉」と敵対するものではなく、人間の本性として、人類全体のために働く場合にのみ個人の完成もあるという理想社会をイメージとして持っていたことが指摘されうる。そしてこのような理想社会のイメージにもとづいてマルクスは、結論部分において、職業選択にかんする決意をこう述べる。「もしわれわれが、人類のためにもっともよく働くことができるような地位を選んだとするならば、その場合にはいかなる重荷もわれわれを屈服させることはできない。な

ぜなら、その重荷はすべての人々のための犠牲にすぎないからである。そうなれば、われわれは決して貧弱な、狭小な、利己的な喜びを楽しむのではなく、われわれの幸福は百万大衆のものである。われわれの行為は、静かではあるが、しかし永遠に働きながら、末永く生き続ける。そしてわれわれの遺骸は、けだかい人々の熱い涙によってうるおされるであろう。」

マルクスの最初の思想表明、職業ベルリフにかんするこの決意は、その後の彼が実際たどった生涯とその後のマルクス主義の歴史とをすでに知っているわれわれにとって、興味深いものがある。

ではマルクスは、このような、人間における類と個が完全に調和をみるような純粋な理想社会のイメージを、どこから得たのであろうか。この間に答えるにあたって見逃がされてならない資料は、十七歳のマルクスが書いたもう一つの論文、「ヨハネ福音書第十五章第一——十四節による信仰者とキリストの合一——その根源と本質、その無条件的必然性、およびその作用における叙述」、である。

ヨハネ福音書第十五章第一——十四節は、神の国にか

んするイエスの譬話（「私はぶどうの木、あなたがたはその枝である」と、それにもとづいた愛にかんする説教（「私のいましめは、これである。私があなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい。人がその友のために自分の命を捨てること、これよりも大きな愛はない」と）からなっている。マルクスの論文は、このキリストという一本の幹を中心とした無数の枝である各個人の人類体への一体化、合一（Vereinigung）という問題を考察したものである。マルクスによれば、ぶどうの木と枝の譬話以上に美しく合一の本質を表現しうるものはない。「もし枝が感じることができぬならば……枝は枝がそこから伸びだしている幹と自分とが非常にびったりと結びつけられていると感じるであろう……枝はきつと他の枝をも愛するであろう。」このような結びつきにおいては、「互いに愛し合え」というキリストの戒めを守ることにより、人は、互いに犠牲になりあうことを厭わず、そこに倫理の規準を見いだす。「人がこの徳に、このキリストとの合一に達するや否や、彼は静かに安らかに運命の打撃を待ち、情熱の嵐に勇敢に立ち向い、悪の狂暴性を恐れず耐え忍ぶであろう。」かくしてキリストとの合一は……人間

愛、すべての高貴なもの、すべての偉大なものになりたい  
する心を与えてくれるのである。」

このようにマルクスによれば、キリストという一本の  
幹につながる各々の枝であるすべての人間はもっとも内  
的などころで一つの生命につながっている故に、兄弟で  
あり、互いに愛し合うべき存在なのである。このような  
キリスト教社会観にしたがえば、「個人の完成」は本来  
「人類の福祉」と敵対するものではなく、人間の本性と  
して、人類全体のために働く場合にのみ個人の完成もあ  
る、という前論文におけるマルクスの主張も当然説明さ  
れうるものとなる。同時期に書かれたこれら二論文は思  
想的に無関係ではない。

以上の考察から明らかなように、少年マルクスの思想  
にあつては、個人と人類、人間と社会とは、はじめから  
切り離されては考えられておらず、その意味において、  
後の「人間、それは人間の世界……社会のことである」  
〔ヘーゲル法哲学批判・序説〕という人間規定の素朴な考  
え方が、すでにこの頃から見られる。また彼は後に共産  
主義を「人間と人間との抗争の真実の解決であり……個  
体と類との闘争の真の解決である」〔経済学・哲学草稿〕

と規定するが、その素朴な形態での人類共同体の理想像  
は、すでにこの頃から見られる。そして、この理想像を  
支える一つの思想的基盤としてキリスト教の「神の国」  
概念があったと推測されるのである。

ではマルクスにおける無神論の成立、「理論的ヒュー  
マンイズムの生成」は、どのようになされたのであろう  
か。

ドイツにおける無神論の成立過程において興味深い点  
は、無神論が、キリスト教思想史の外部においてではな  
く、キリスト教思想の発展過程の内部からうみだされ  
きたということである。ルターにおけるプロテスタント  
イズムの成立(信仰の教会から世俗への移行)からドイツ古  
典哲学(カントの宗教批判からヘーゲルにおける哲学の宗教に  
たいする優位性の確立)を経てフォイエルバッハ(キリスト  
教の本質自体におけるヒューマンイズムの発見)にいたる、神  
学から無神論への発展史を見ると、キリスト教思想は、  
その生成・発展のうちに自己を否定する要素をうみだ  
し、その矛盾を原動力としてさらに発展することによ  
り、その内包する否定的要素が宗教思想としての許容量  
を越えたとき、キリスト教思想そのものが質的变化をと

げ、無神論へ転化せざるをえなくなったかのような過程を経ている。

マルクスにおける無神論形成史は、このようなドイツ無神論形成史における系統的発展を個体的に表現したものとみることが出来る。大学生マルクスは、このようなドイツの思想的潮流の最先端にあるヘーゲル左派のグループの一員として、彼の思想的疾風怒濤時代を迎えたのであった。

マルクスを無神論の方向へ押しやる最初の衝撃を与えたのはヘーゲル哲学であった。ヘーゲルによれば、「人間が救われ、人間が幸福になるということは、人間が神との統一を意識し、神がたんなる客体であることをやめ……恐怖の対象であることをやめることによってのみ実現される。……われわれのなすべきことは……神がわれわれの真実な本質的な自己であることを意識することにより、この救済にあずかることにある」(『小論理学』)。

こうしてヘーゲルにあっては、超越神は否定され、「神の真の姿」は「精神」であると規定され、宗教と哲学とは哲学を上位として融和され、宗教の発展は理性の弁証法的自己発展として把握されるにいたる。宗教は、ヘー

ゲル哲学においてはじめてその現実の歴史的発展において把握される根拠を得る。ヘーゲル哲学のこの側面を発展させ、ついに無神論にまで到達したのが青年ヘーゲル学派であった。ベルリン大学の学生マルクスがヘーゲル哲学に強く影響されたとき、彼はすでに青年ヘーゲル学徒たちと共に無神論へむかってその第一歩を踏み出していたのである。当時の彼はこう述べている。「幕はおりました。私のもっとも聖なるものは引き裂かれました。

……イデアリスムスから離れて、私は現実そのものの中に理念を求めるようになりました。」「私は仕事そのものに、すなわち神がいかに概念それ自体として、宗教として、自然として、歴史として顕現するかという哲学的弁証法的な神の展開の仕事に立ち向っていきました。私の最後の命題がヘーゲル体系の始まりでした」(一八三七年、父への手紙)。

ここでマルクスが「神の展開の仕事」という場合、その「神」はもはや超越神ではなく、ヘーゲルによって天空から地上に引きずりおとされた「神」であり、フオイエルバッハがヘーゲルの「神」概念について述べているように、「自分自身に矛盾せる神、無神論的な神」(『将来の哲学の根本命題』)であった。このような

「神の展開の仕事」の結果、マルクスはついに彼の学位論文『デモクリトスとエピクロスとの自然哲学の差異』（一八四一年）において無神論とヒューマニズムを宣言するにいたるのである。

この論文の序言でマルクスは、「私はすべての神々に憎悪をいだく」と言ったプロメテウスを「哲学史のうちでもっとも高貴な聖者であり殉教者である」と評価して、神の立場ではなく、人間の立場こそ哲学固有の立場であると主張する。そして本論の結論部分においてマルクスは、「地上の人々の生活が宗教の重荷にひしがれ、神が天上の高みから人々を脅かしていたとき、あえてひとりのギリシヤ人がはじめてこれに彼の人間的な眼をむけ、最初の者として反抗した」というルクレティウスの詩を引用し、「エピクロスこそはもっとも偉大なギリシヤの啓蒙家である」として、人間の解放者エピクロスを高く評価する。さらに「付論」においてマルクスは、「神の存在にかんする証明」について論じ、「非理性こそ神の定在である」と結論している。

マルクスの学位論文の中心的テーマは、宗教的必然論にたいする人間の抵抗の可能性であり、必然論、決定

論、運命論にたいする人間の自主性、行動性の賛美である。ここにわれわれはマルクスにおける無神論とヒューマニズムの成立を見ることが出来る。

このようなマルクスのヒューマニズムは、やがてヘーゲル哲学と、さらにはフォイエルバッハ哲学と対決することにより、さらに一層論理化され、実践的な性格を獲得していく。フォイエルバッハの唯物論とマルクスの「唯物論」との関連についてはすでに論じたので、ここではヘーゲルの弁証法とマルクスの弁証法との関連について簡単に述べておこう（その詳論は拙稿「弁証法における主体の問題」『一橋論叢』五十三巻六号、参照）。

マルクスは、『経済学・哲学草稿』において、ヘーゲル哲学一般を特にその弁証法を中心に批判している。そのさい彼が主要な分析対象としたのは、第一に主体の問題であり、第二に客体の問題であり、第三に疎外の揚棄の問題であった。彼は自己の理解する弁証法の特徴をヘーゲルの弁証法の特徴にたいして次のように対置している。

ヘーゲル弁証法のトリアーデにおいては、主体は「自己意識」、客体は「自己意識の外在態」であるとされる。

それ故、疎外の揚棄にさいしては、主体にたいする客体の「対象的な性質」が問題とされ、対象性の揚棄は「精神的労働」である「知ること」によってなされる。それは「思惟された存在」の「思惟の上での揚棄」にすぎない。ヘーゲル弁証法は「抽象の自己内循環行為」の論理化であり、「純粹思想の弁証法」にほかならない。これにたいしてマルクスの理解する弁証法のトリアーデにおいては、主体は現実の人間、客体は人間や社会をも含む「現実的な自然」である。それ故、疎外の揚棄にさいしては、「対象の特定、性質」あるいは「独自の対象についての独自の論理」が問題とされる。そして疎外の揚棄は、「人間が対象的世界の疎外された規定を破棄し、対象的世界をその疎外された現存において揚棄することによって、現実的にその対象の本質を獲得する」ことによつてなされる。

このように、マルクスの理解する弁証法における活動主体は、自分の対象にむかってエネルギーに努力をかたむける情熱的な存在としての人間、主体としての人間である。それ故、対立物の統一の過程も、人間をぬきにした対立物の自己発展による統一の過程ではなく、基

本的にはまずなによりも主体である人間が現実の客体に働きかけ、それを克服する過程であるとされる。そしてこのことは、客体そのものの持つ論理を厳密に究明することを要求する。「事物の論理」(『ヘーゲル国法論批判』)を追求する透徹した頭脳が要求される。そしてその冷えた頭脳に熱い血潮を送りこむ心臓が人間の情熱性であり主体性であるとされるのである。

ヘーゲル弁証法が「純粹思想の弁証法」であるならば、マルクスの理解する弁証法は、人間の主体的活動の弁証法であると言えよう。

#### マルクスにおける階級の問題

すでに述べたように『経済学・哲学草稿』のなかでマルクスは、「人間の自己疎外としての私的、所有の積極的な揚棄としての共産主義」について次のような規定を与えている。「この共産主義は完成された自然主義としてIIヒューマニズムであり、完成されたヒューマニズムとしてII自然主義である。それは、人間と自然との、また人間と人間との抗争の、真実の解決であり、現存在と本質との、対象化と自己確認との、自由と必然との、個と類

との闘争の眞の解決である。」共産主義にたいするこれらの規定は、それぞれ論すべき重要な問題を内包するが、さしあたりここでは、「人間と人間との抗争の眞実の解決」としての共産主義の問題を、階級と民族の問題を中心に、考察することしよう。

マルクスの階級視点は、前節で論じた彼のヒューマニズムの発展過程のなかからどのようなようにみだされてきたのであろうか。本節では、この問題を究明することによって、マルクスにおける階級闘争理論の原基形態を探ることしよう（その詳論は拙稿「ヒューマニズムと階級闘争理論」『一橋研究』十一号、参照）。

マルクスがフォイエルバッハの人間観を、とくに「類的存在としての人間」という概念を中心に継承していることは、すでに『ライン新聞』時代（一八四二―三年）のマルクスの諸論文において明らかに読みとることができると。『第六回ライン州議会の議事——第一論説・出版の自由と州議会の議事の公表とにかんする討論』（一八四二年）と題する論説においてマルクスは皮肉まじりに「悪い心情」を次のように定義している。「悪い心情」とは「自己の救済に絶望して、個人的な弱点を自分の良心か

ら払い除けるためにそれを人類の弱点に仕立てあげる心である。それは、人類の救済に絶望して、人類がその固有の自然法則に従うのを禁止し、未熟さも必然的なものであると説く心である。それは、神の現実性、善の全能を信じてもないのに、神を楯にとる偽善であり、自己の私的救済を全体の救済よりも高しとする利己心である。」「われわれは個々の人間が弱いことを知っているが、同時に全体が強いことを知っている。」ここに見られるような全体としての人類への絶対的信頼、あるいはまた、「私が他の人々にとつてある存在でありえないとすれば、私は自分にとつてもその存在ではなく、またありえない」、というような人間の連帯性を基盤とした「類的存在としての人間」把握こそマルクスがフォイエルバッハから継承し、彼の人間観の中心に据えたものであった。

だが同時に、『ライン新聞』の主筆としてドイツ社会の現実問題に直面していたマルクスは、フォイエルバッハの抽象的な「現実的人間学」に無批判ではいられなかった。マルクスは、「眞実の理論は具体的な状況のなかで、そして現存する状態において、明らかにされ発展せ

しめられるべきである」(一八四二年、オッペンハイムへの手紙)、と述べている。その意味においてフォイエルバッハの「現実的人間学」は果してどの程度「現実的」でありえたのであろうか。それは、人間を神学的疎外状態から自然状態のなかへ取り戻したという点においてはたしかに現実的な意味を持つものであった。しかし、人間の解放のための歴史的社会的条件を軽視するという点においては、まったく非現実的なものでしかなかった。フォイエルバッハは、その唯物論的立場をたんに観想の領域にとどめて、実践的に主体的に把握するにはいたらなかった。それ故、彼の「現実的人間学」は、一方では宗教批判でありながら、他方では「愛の宗教」という新しい「宗教の肯定」(『哲学改革への提言』一八四二年)とならざるをえなかったのである。フォイエルバッハにおいては、人間の本質とは「抽象的人間」の本質でしかなかった。そこから現実には「歴史的社会的人間」に到達するためには、人間をたんに「哲学的に」観想するだけではなく、歴史のうちで現に行動している状態において主体的に把握する必要がある。フォイエルバッハの新宗教の中核をなしていた抽象的人間の**本質の礼拝**

は、現実の歴史のうちにおける**具体的人間の活動**にかんする科学によっておきかえられねばならなかった。彼の進まなかった道をマルクスが切り開かなければならなかった。

マルクスの人間観は、人間を「**類的存在**」として把握する点において、フォイエルバッハの人間観と共通しているが、両者の「**類**」概念の内容は重要な点で異なっている。フォイエルバッハが、彼の宗教批判により、人間の問題を「**類**」の「**個**」への分裂にありとしたのであるにたいし、マルクスは彼の**社会批判**により、人間の問題を「**類**」の「**種**」への分裂にありとしたのである。彼は、歴史社会における**現実の人間の問題**を見ることにより、人間がたんに個人という「**個**」に分裂しているだけでなく、問題はむしろ「**類**」としての人間が「**身分**」とか「**階級**」とかいう「**種**」に分裂していることにあるという点を重視した。彼は、フォイエルバッハの**類の哲学**を現実のドイツ社会のなかで検証することによって、**普遍と個別**との間に「**特殊**」を、**人類と個人**との間に「**階級**」を、**強く意識し、類と個とのフォイエルバッハ的対応関係**に**種の視点を付加する**にいたったのである。

前述の出版の自由にかんする論説においてマルクスは、議会で発言しているのが個人ではなく身分(Stand)であるという点をはっきりとおさえており、また、個々の身分代表の論争を分析することによって、意見の相違の根底に社会的階級的利害の対立があることを認識している。さらにマルクスは、「第六回ライン州議会の議事——第三論説・木材窃盜取締法にかんする討論」(一八四二年)において、現実の人間が「類」として統一されず「種」に分裂していることを指摘して、次のように述べている。現実においては「人間は文字どおりにカストに分割されており、偉大なる聖人である聖ホモの、自由に流動しあう高貴な諸肢体は細分され、分断されて、むりやりに引きはなされている。」このような人間社会は「精神的な動物の国であり、区分された人類の世界である。」そこでは「一種属が他種属を食いつくそう」としている。しかも、「自然的な動物の国においては雄蜂が働き蜂に殺されるのに、精神的な動物の国では、働き蜂が雄蜂によって、しかもほかならぬ労働を通じて殺されるのである。」このようにマルクスは、「特権身分」が「貧民大衆」を「ほかならぬ労働を通じて」搾取して

いる現実を考察することによって、現実社会の人間の根本問題をその「類」の「種」への分裂に見たのであった。

現実社会における人間の問題が類の種への分裂というところに設定されたのであれば、問題の解決はただ一つ、種の類への統一でしかありえない。この統一の原理とその実践主体を現実社会のどこに求めるかがマルクスにとって次の問題となる。この問題の解答を彼は「貧民大衆の慣習的権利」に求めようとする。前述の木材窃盜取締法にかんする論説においてマルクスは、現実社会に存する権利を「特権身分の慣習的権利」と「貧民大衆の慣習的権利」とにわけ、両者を対置し、前者はなんら人間の権利ではなく、後者こそ人間的な内容を持った権利であると主張し、後者の人間的権利を中心に類の統一を求めようとする。彼は「貧民大衆の慣習的権利」を次のように擁護する。中世から近代への移行にさいして、「啓蒙的な立法機関」が特権階級の権利を立法化しながらも「貧民階級」の権利を無視したために、貧民階級にも帰属していた共有財産が特権階級のために私有化されている。しかし、その本性上、私有財産とはなるべきではな

い対象物がある。「つまり、この所有対象物は、その本性上、私有財産となるべき性格を持ちえないものであり、さらに、その本質がきわめて自然発生的でその定在が偶然的であるために、先占権に帰属し、したがってこの所有対象物は、まさに先占権によってあらゆる他の所有権からしめだされている階級の先占権、この対象物が自然のなかで占めているのと同じ地位を市民社会において占めている階級の先占権、に帰属するものなのである。」「われわれは貧民の手への慣習的権利の返還を、しかも地方的でない慣習的権利、あらゆる国々の貧民の慣習的権利であるような慣習的権利の返還を要求する。われわれはさらにすすんで、慣習的権利というものは、その本性上、このような最下層の無産で根源的な大衆の権利以外ではありえないのだ、と言いたいのである。」

このようにマルクスは、根源的な大衆の慣習的権利こそ類的な人間の権利である、と主張し、特権階級にうばわれているその権利を大衆の手に返還することを要求する。市民社会における非所有者階級が、その普遍的権利を実現することによって「自覚的な国家組織の領域内」でそのふさわしい地位を獲得すべきである、という『ラ

イン新聞』時代のマルクスのこの要求は、まさに『独仏年誌』(一八四四年)時代における彼の「人間の解放」の要求に通ずるものを持っている。普遍的人間解放の実践主体としての「プロレタリアート」は、パリ移住後のマルクスが突然見いだしたというようなものではなく、その発見の基盤は、すでに『ライン新聞』時代のドイツにおける貧民階級の分析において見られるのである。すなわちマルクスはそこで、いまだ非常に漠然とした表現によってではあるが、原始的蓄積過程の一面をその法制化の面からとらえ、近代市民社会における階級対立とその揚棄の方向について言及している。「プロレタリアート」という言葉こそ用いていないが、「人間の解放」の基本的命題——市民社会における非所有者階級の普遍的権利の完遂——は、萌芽的にはすでにここに見ることができ

る。西欧での初期マルクス研究における一つの有力な見解として、初期マルクスの「純粋なヒューマニズム」をのちの「俗悪な階級闘争理論」から、異質なものとして、分離させ、彼の「純粋なヒューマニズム」だけを強調しようとする見解がある。だが、このような解釈がいか

マルクスの思想を歪曲するものであるかは、これまでの考察からすでに明らかであろう。マルクスをして「人間の解放」におけるプロレタリアートの意義を見いださしめたものとしては、まずドイツにおける現実の社会問題と理論とにたいする彼の対決をあげることができるのであり、このようなアクチュアルな問題意識に支えられておればこそ、彼は、フランス革命を中心とする近代社会の歴史的研究から、またパリにおける労働者の運動などから、「人間の解放」におけるプロレタリアートの意義を探りだすことができたのである。マルクスの階級闘争理論は彼がフランス社会主義理論から借用して彼の「ヒューマニズム」という本木の上に接木したというようなものではない。それは彼のヒューマニズムが結実したものであり、両者はけっして異質のものではないのである。

#### マルクスにおける民族の問題

すでに明らかなように、マルクスの思想においては、人間の解放と階級の解放とは同一視点から把握されている。では、「人間と人間との抗争」のもう一つの重要な側面である民族対立の問題は、これまで論じてきた彼の

ヒューマニズムと階級闘争理論との関連で、いかに位置づけられるのであろうか。この問題を、ここでは、マルクスのイギリス植民地主義批判にそくしながら、究明することにしよう。

マルクスは、「イギリスのインド支配の将来の結果」(一八五三年)のなかで、次のように書いている。「歴史のブルジョワ時代は新しい世界のための物質的基礎をつくりださなければならぬ。その基礎とは、一方では、人類の相互依存性にもとづく世界的交通とこの交通の手段、他方では、人間の生産力の発展と、物質的生産を自然力にたいする科学的支配に転化すること、である。ブルジョワ商工業が新世界のこれらの物質的条件をつくりだすしかたは、まさに地質の諸革命が地表をつくりだすしかたと同じである。」ここに要約的に示されているように、マルクスは、植民地主義をいたずらに道徳的見地からのみ批判する態度をしりぞけ、人類史の見地から、植民地主義の歴史的必然性とその革命的役割に注目している。

マルクスによれば、「世界的交通」と「生産力の発展」という「新しい世界のための物質的基礎」を形成するう

えてイギリス植民地主義の果たした役割は非常に大きい。イギリス植民地主義は、世界市場を形成し、停滞的な旧社会を破壊し、生産力の発展を基礎とする新社会創造のための前提条件をつくったのである。

「イギリスのインド支配」(一八五三年)のなかでマルクスは、人類史におけるアジア的停滞社会の変革の意義について、こう述べている。「なるほどイギリスがヒンドゥースタンに社会革命をひきおこしたのは、もっぱらもっとも下劣な利益を動機とするものだったし、これらの利益を追求するしかたも愚かしいものであった。しかし、それが問題なのではない。問題は、人類はアジアの社会状態を根本的に変革せずにその使命を果たすことができるかどうかということである。」マルクスは、停滞的社会が根本的に変革されないかぎり、人類はその使命を果たすことができないと主張する。ところでこの停滞社会の基礎をなすものは、マルクスによれば、相互に孤立した村落共同体である。この村落共同体が、「人間精神を考えうるもっとも狭隘な限界にとじこめ、この人間精神を、迷信の従順な道具に、伝統的な習慣の奴隷にし、そしてこの人間精神からすべての偉大さと歴史的エ

ネルギーをうばい」、そして人間を「下劣で、不活動的で、受動的な存在」となし、かくして人間を自然に隷属させ、「自己発展する社会状態を不変の自然の運命に変え」、墮落した「粗野な自然崇拜」をうみだしたのである。このような停滞社会に革命をもたらしたのはまさにイギリス植民地主義であった。「イギリスの干渉は、この小さな半野蛮、半文明の共同体の経済的基礎を破壊することによって、共同体を解体させ、かくしてアジアがかつて見た最大の、そしてじつは唯一の社会革命をうみだしたのである。」だから、イギリスがインドに社会革命をひきおこした動機、方法、犯罪がどのようなものであったにせよ、「イギリスはこの革命をもたらすことによって、無意識に歴史の道具の役割を果たしたのである。」

マルクスは、このように植民地主義の歴史的必然性とその革命性を認めている。だが、それは彼が植民地主義の正当性を認めていることを意味するものではない。植民地主義の必然性と革命性にたいするマルクスの認識は、植民地主義にたいする彼の強い批判的態度に基礎づけられており、彼の資本主義批判の場合と同様に、植

民地主義もまた揚棄されるべきものとして認識されているのである。マルクスによれば、植民地における「イギリス工業の破壊的影響」は「現存の生産組織全体から生じた有機的結果であり、この生産は資本の至上の支配ということに基礎をおいている。……資本集中が世界の諸市場におよぼしている破壊的影響は、こんにちどの文明都市にも作用している経済学の内在的有機的法則を、もっとも大規模にあからさまにあらわしたにすぎない」

(「イギリスのインド支配の将来の結果」)。マルクスにあっては、植民地主義は資本主義的生産様式の理論的必然的帰結であり、資本主義的生産様式と植民地主義の発展は、それ自体の発展のうちに、人類の資本主義時代を終結させざるをえない矛盾を内包するものとして、認識されている(その矛盾の展開過程、あるいはマルクスにおける階級闘争と民族解放闘争との関連の問題についての詳論は拙稿「マルクスのイギリス植民地主義批判」『経済研究』十九巻一号、一九六八年一月、参照)。

すでに述べたように、マルクスによれば、植民地主義は、世界市場を形成し生産力を発展させることによって、新世界の物質的基礎をつくりだしてきた。だが、ブ

ルジョワ時代におけるこの世界市場形成と生産力発展という自然的過程にも似た人類史の必然的過程は、人類の多くの犠牲をとまわらずには達成されえなかった。

「これまでブルジョワジーは、個人をも諸国民をも、血と泥のなか、悲惨と墮落のなかを引きずることなしに、一つの進歩でもなしとげたことがあるうか」(「イギリスのインド支配の将来の結果」)。人類の進歩が人類の犠牲をとまわざるをえないというこの矛盾は揚棄されねばならない。「将来、偉大な社会革命が、このブルジョワ時代の成果である世界市場と近代的生産力とをわがものとし、これらをもっとも先進的な諸国民の共同管理のもとにおいたとき、そのときはじめて人類の進歩は、むごたらしく打ち殺した人間の頭蓋骨からだけ神のうま酒を飲もうとする、あのいとうべき異教の偶像に似ることを、やめるであろう」(「イギリスのインド支配の将来の結果」)。

このようにマルクスにあっては、他民族支配を基礎とする植民地主義が揚棄されないかぎり、人類社会本来の歴史は始まらないとされる。彼の歴史観においては、ブルジョワ時代は、階級の揚棄とともに民族対立の揚棄を

も展望するものとして位置づけられている。だから彼はこう述べるのである。「ブルジョワ的生産諸関係は、社会的生産過程の最後の敵対的形態である。ここに敵対的というのは、個人的敵対の意味ではなくて、諸個人の社会的生活条件から生まれてくる敵対の意味である。しかしブルジョワ社会の胎内で発展してくる生産力は、同時にこの敵対を解決するための物質的諸条件をつくりだす。だから、この社会構成体がおわるとともに人類社会の歴史がおわるのである」(『経済学批判』序言、一八五九年)。

後期マルクスによれば、イギリスの第一の植民地であるアイルランドの独立こそ、世界革命の中心地であるイギリス本国におけるプロレタリアートの解放にとって、不可欠の前提であった。初期マルクスにおける人間の解放という一般的課題は、中期マルクスにおける階級闘争理論の経済学的基礎づけを経て、ここにおいてアイルラ

ンドの独立という民族問題にまで具体化されたのである。<sup>\*</sup>

\* 以上、本稿では、「唯物論」、「弁証法」、「唯物史観」、「階級闘争理論」、「剰余価値法則」、「プロレタリアート独裁論」などという名称で表現されているマルクスの学説の基礎にあるもの、いわば彼の思想的基盤といったものを、彼の人間主体論を中心に、探ってきた。それが、思想として体系化され、学説として論理化される過程についてはさらに究明されるべき幾多の問題がある。そして、これらの問題を考察することが、マルクスの「人と学説」にかんする本論をなすのであるが、この問題にかんしては、さしあたりここでは本誌「人と学説」特集号における左記の論文をあげるにとどめる。

種瀬茂「カール・マルクス」三十九巻四号(詳細な文献紹介がある)。

岡稔「カール・マルクス」四十三巻四号。

古賀英三郎「カール・マルクス——経済の論理と政治の論理・序章——」四十七巻四号。

(一橋大学助手)