

ヒューマニズムと階級闘争理論

「ライン新聞」時代のマルクスの思想
にみる両者の論理連関

富 沢 賢 治

ま え が き

A・コルニユは、初期のマルクスを思想史的に研究するさいに陥りがちな欠陥として、《結局はマルクス主義の革命的見透しを弱めることになる観念的、＜ヒューマニズム＞的偏向の危険が生れ》¹⁾ がちなことに注意をうながしている。このコルニユの指摘は、近年特に西欧諸国において盛んな初期マルクス研究の多くに適中しているようにみえる。これらの諸研究に共通してみられる傾向は、初期マルクスの《ヒューマニズム》を強調し、それを西欧近代市民社会の伝統的ヒューマニズムのなかに位置づけて考察することによって両者の関連性を特に強調し、マルクスのプロレタリアートのヒューマニズムをブルジョワ的ヒューマニズム一般に解消しようとするものである。この傾向は西独における諸研究に特に強くみられる²⁾。そしてこの共通の観点から出発することによりさらには、フランスにおける諸研究に主としてみられるように、マルクス

1) A. Cornu: *Karl Marx et la pensée moderne; Contribution à l'étude de la formation du marxisme*, Paris 1948. 青木靖三訳「マルクスと近代思想——マルクス主義形成過程の研究のために——」, 法律文化社, 1956年, 4頁。引用部分はフランス語版序文ではなく、「日本版のための序言」にコルニユが特に付加したものである。

2) 特に下記の諸論文参照。

Die Evangelische Studiengemeinschaft の一部会 Marxismus-Kommission の論文集である *Marxismusstudien* 誌 (1954年から1962年まで4集刊行) における諸論文。

E. Thier: *Die Anthropologie des jungen Marx nach der Pariser ökonomische - philosophischen Manuskripten; Einleitender Kommentar zur Karl Marx: Nationalökonomie und Philosophie*, Köln Berlin 1950. およびその改訂版ともいうべき *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 1957.

H. Popitz: *Der entfremdete Mensch; Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel 1953.

H. Schlawin: *Grundzüge der Philosophie des jungen Marx*, Basel 1957.

G. Dicke: *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln 1960.

M. Friedrich: *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Berlin 1960.

の《ヒューマニズム》を宗教的・神秘主義的な霧のヴェールに包みこもうとする傾向¹⁾や、極端な場合にはアメリカにおける諸研究にみられるように、それを反共理論として用いようとする傾向²⁾などが現われてきている。

これらの研究に共通してみられる誤りの一つは、初期マルクスの《ヒューマニズム》が彼の階級闘争理論と切り離されて考察されているところにある。この誤りを許しているのは、思想史研究の範囲に限って言うならば、従来の研究が初期マルクスの《ヒューマニズム》と彼の階級闘争理論との内的論理連関をマルクス個人の思想形成史に内在して明らかにしていないという点にある。マルクスが《人間の解放》におけるプロレタリアートの意義をいかにして見いだしたのかという問題は、マルクスの思想史的研究のなかで未だ必ずしも明確に答えられていない³⁾。この間に かんする従来の諸研究の一弱点は、それらの研究成果が、単にフランス労働運動の影響とかロレンツ・フォン・シュタインの著書の影響⁴⁾とかいう外面的・直接的な原因を指摘するか、あるいはまた内面的な原因を指摘する場合も《直観》⁵⁾とか《同情》⁶⁾とかいう 感覚的なモメ

1) イエズス会の社会科学研究所 (L'action populaire) に属するカトリック司祭たちの組織的なマルクス主義研究に特にこの傾向が強くみられる。代表的な著書としては所長である P. Bigo の *Marxisme et Humanisme*, Paris 1954. および J. - Y. Calvez : *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1956. 同じ傾向にあるものとしては、G. M.-M. Cottier : *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Paris 1959.

2) 特に下記の諸文献参照。

S. Hook : *Marx and the Marxists; The Ambiguous Legacy*, New York 1955.

R. Dunayevskaya : *Marxism and Freedom — from 1776 until today*, New York 1958.

E. Fromm : *Marx's Concept of Man*, New York 1961.

R. Tucker : *Philosophy and Myth in Karl Marx*, New York 1961.

3) マルクスにおいてプロレタリアートの問題がはじめて、《突然》であるかのようにあらわれてくるのは「ヘーゲル法哲学批判・序説」においてである。その理由については、従来の一般的見解は、それがパリで書かれたからであるとしている。すなわち、マルクスがパリで労働者運動と接することにより、ブルジョワジーと対立する現実のプロレタリアートを発見したからであるとしている。しかし、この解釈に従えば、マルクスのプロレタリアートの意義発見はあまりにも唐突にすぎる。パリにおける経験が直接的な要因であつただろうということは容易に推察されうる。しかし、それはマルクスをしてプロレタリアートの意義を見いださしめた内部的な中心要因としてよりは、むしろ外部的要因とみなすべきであろう。

4) たとえば城塚登氏は、「独仏年誌」論文において突然《私有財産の否定》ということが登場し、それが《プロレタリアート》とむすびつけられていることは《それまでのマルクスの論旨からいって妙に不自然である》という理由でそこにシュタインの影響をみようとしている(城塚登「社会主義思想の成立——若きマルクスの歩み」弘文堂、1955、91～3頁、参照)。城塚氏の問題としていることが、《それまでのマルクスの論旨からいって》、少しも不自然でないことを論証することが、本稿の目的である。

5) 細見英氏によれば、マルクスは《プロレタリアートを……〈人間の解放〉を実現する実践的主体として直観し》た、ということになる(細見英「ヘーゲル市民社会論とマルクス」立命館経済学、第11巻、第1・2合併号、189頁、および196頁、参照)。

6) たとえば、ルカーチは、若きマルクスの歩みを《抑圧され苦しめられている人民大衆にたいする同情

ントを指摘するのみで、マルクスをしてプロレタリアートの意義を認識せしめたより根源的なものについての指摘を欠くというところにある。レーニンの「マルクス主義の三つの源泉と三つの構成部分」が図式的に理解されがちなことも手伝って、従来、マルクスの階級視点は彼のフランス社会主義理論研究あるいは経済学研究の結果得られたかのように理解されてきた。そしてこのような理解がマルクスにおけるプロレタリアート発見の契機とそれ以前の彼の思想との関連性を軽視して考えるという誤った見解を生ぜしめてきたのである。

初期マルクスの《ヒューマンズム》を彼の階級闘争理論と切り離して把握しようとする傾向、あるいは両者の関連をみながらも後者を前者の《俗流化》として把握しようとする傾向にたいして、本論は、「ライン新聞」時代のマルクス、すなわち社会主義理論と経済学とを研究する以前のマルクスにすでに階級視点の原基形態があったこと、当時のマルクスの《ヒューマンズム》が内在的に階級闘争理論と結びつく必然性をもつものであったこと、後者は前者の必然的な論理的帰結であったこと、を論証しようとするものである。

I

マルクスが学生生活に終止符を打ち、実社会にのりだしていった1841年という年は、ドイツにおけるヒューマンズムの理論の歴史にとって記念すべき年であった。マルクスが大学を卒業したからではない。フョイエルバッハの「キリスト教の本質」が出版されたからである。カントからヘーゲルにいたるドイツ観念論哲学の歴史のうちにすでに潜在的に形成されてきた無神論的傾向は、その後青年ヘーゲル学派による一連の宗教批判により顕在化されてきていた。そして、カントの「純粹理性批判」の出版からちょうど60年目の年にフョイエルバッハの「キリスト教の本質」が出版されるにいたり、《神学》は完全にその生命を失い、それに代わる《現実的人間学》が確立されたのである。その意味で「キリスト教の本質」の出版はドイツ社会におけるヒューマンズムの理論の歴史のなかでまさに一時期を画するものであった。

「キリスト教の本質」が出版される直前、マルクスも学位論文「デモクリトスとエピクロスの自然哲学の差異」においてアトム論を素材に彼自身の人間論を展開し無神論宣言をおこなっている。その論証方法もフョイエルバッハのそれに近いものをもっていた¹⁾。しかしそれは未だ十分に体系化・理論化されてはいなかった。そのようなマルクスの前に彼が待望していた理論、「キリスト教の本質」、があらわれたのである。この本に彼がいかに感激したかをエンゲルスは後年次のように述べている。《この本の解放的效果は、それ自

(Sympathie) から出発して、世界史を変革するプロレタリアートの役割を理解するにいたる歩み》(G. Lukács: *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*, 1840 - 1844, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2 Jg. Heft 2, S. 299. 平井俊彦訳「若きマルクス」ミネルヴァ書房、1958, 33頁.)と規定している。わが国においても、たとえば、宮錦幟氏は、「ライン新聞」時代から「独仏年誌」時代へのマルクスの発展を、《前者における、＜貧しい、政治的社会的に無所有の大衆＞へのヒューマニスティックな同情から、後者における、＜プロレタリアート＞の発見への前進》(宮錦幟, M・ヘルヴェークおよびF・ペーレンスの論文紹介、一橋論叢、第31巻、第3号、284頁。)と規定している。

1) たとえば、*Marx - Engels Gesamtausgabe*, Erster Abteilung, Band I, Erster Halbband, (以下、MEGA., I - 1 - 1 と略記), SS. 44, 106, 111-3, 119, 123, 参照。

ら体験した人でなくては想像することすらできまい。その感激は一般的であった。われわれはすべて瞬時的にはフョエルバッハの徒であった。どんなに熱狂的にマルクスがこの新しい見解を迎えたか、そして彼がいろいろの批判的留保をしているにもかかわらず、どんなにはなはだしくこの見解によって影響されたかは、「神聖家族」を読めばわかる¹⁾。マルクスは直ちにフョエルバッハの人間観をうけいれ、《フョエルバッハの徒》となったものと思われる²⁾。ドイツにおけるヒューマニズムの歴史の流れのなかでマルクスは明らかにフョエルバッハの人間観を継承しているのである。

どの点においてか？マルクスはフョエルバッハの人間観を、その唯物論的な側面を基礎に、特に《類的存在としての人間》把握という点を中心に継承した。「ライン新聞」時代のマルクスは、その最初の論文からしてすでにフョエルバッハ的な全体的人間観の立場に立っている³⁾。「第6回ライン州議会の議事——第1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」（以下、「第1論説」と略記）のなかでマルクスの全体的人間観がどのようにあらわされているかをみることにしよう。

彼は、ブルジョワの人間観について、ブルジョワは全体的人間の立場を見失うことにより、《この世にはただ小さな利益、型どおりの利己心の利益しか存在しないという誤った意見に到達している》と述べ、《これらの利口な連中の人間学や世間知は、なによりもまず、夢中になって自分の頭をぶつけるのたぐいである》⁴⁾と批判している。また騎士身分を代表する論者が、出版の自由は《悪い心情》を増すとして、出版の自由に反対するのにたいして、マルクスは皮肉まじりに《悪い心情》を次のように定義する。《悪い心情》とは何か？《それは、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

1) F. Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Dietz Verlag, Berlin 1960, S. 21. 邦訳「マルクス・エンゲルス選集」大月書店版、第15巻、438頁。

2) マルクスは「キリスト教の本質」に関心を示さなかった、または、彼が読んだのは1843年の第二版であった、とする見解がある（F. Mehring: *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig 1920, SS. 54 f. 栗原佑訳「カール・マルクス——その生涯の歴史」大月書店、1953、74—5頁。城塚登、前掲書、66頁。淡野安太郎「初期のマルクス——唯物史観の成立過程」勁草書房、1956、154頁、参照。）。その主要な論拠は、「ライン新聞」時代のマルクスにはフョエルバッハの影響が全くみられないためとされている。しかしながら、人間観にかんする限り、本稿が示すごとく、「ライン新聞」時代のマルクスはフョエルバッハの影響なしには考えられないのである。

3) 「学位論文」時代における《個体の内的自由の哲学》の立場から「ライン新聞」時代における全体的人間の立場へのマルクスの急激な移行が何によって可能とされたかを疑問視し、これを初期マルクス研究の一課題とする見解がある（古賀英三郎「カール・マルクス」一橋論叢、第47巻、第4号、72頁、参照。）。この急激ともみられる移行は、直接的・外面的には「キリスト教の本質」の影響を媒介にすることによって考えることが可能である。しかし、それをうけいれる素地として、マルクスには少年時代から一貫して全体的人間観の立場を求める態度があったことを見のがしてはならないであろう。この論証については別稿（富沢賢治「初期マルクスとキリスト教(一)」一橋論叢、第52巻、第6号）参照。

4) *Karl Marx・Friedrich Engels Werke*, Bd. I, Berlin 1961, (以下, Werke. I. と略記), S. 67. 「マルクス＝エンゲルス全集」第1巻、大月書店、1959、(以下、「全集」第1巻と略記)、76—7頁。

禁止し、未熟さを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。》上述のような理由で出版の自由に反対する人達は、《全体としての人類を信じてもないのに、個々の人間を聖徒にまつりあげる。彼らは、人間の本性について恐るべき形象を描きながら、われわれには個々の特権者の聖像の前にひざまずくよう、たえず要求する。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も知っている》¹⁾。ここにみ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、《私が他の人々にとってある存在でありえないとすれば、私は自分にとってもその存在ではなく、またありえない》²⁾、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ョ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るということができよう。

以上が、マルクスがフョエルバッハの人間観から継承した重要な一面である。しかしながら、エンゲルスの証言にも見られるように、マルクスが《フョエルバッハの徒》であったのは《瞬時的》にしかすぎない。「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ョ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のである。

マルクスは1842年8月のD・オッペンハイム宛の手紙で、《真実の理論は具体的な状況のなかにおいて、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》³⁾と述べている。その意味においてフョエルバッハの《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確かに現実的な意味をもつものであったといえよう。しかしながら、人間の解放のための歴史的社会的条件を無視するという点においては、全く非現実的なものでしかなかったといわねばならない。フョエルバッハはその唯物論的立場を単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、彼自身が述べているように、《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》ともなってしまったのである⁴⁾。フョエルバッハにおいては、人間の本質とは、生ける現実の歴史的人間の本質ではなくして、《抽象的人間》の本質でしかなかった。彼の《抽象的人間》から現実生きている《歴史的社会的人間》に到達するためには、人間を単に《哲学的に》観想するだけでなく、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った。フョ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。《真実の理論は具体的な状況のなかにおいて、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》。フョエルバッハ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。

1) *ibid.*, S. 65. 邦訳, 74頁.

2) *ibid.*, S. 73. 邦訳, 84頁.

3) *MEGA.*, I - 1 - 2, S. 280.

4) L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, (1842), in *Kleine philosophische Schriften*, hrsg. von M. G. Lange, Leipzig 1950, S. 70. 植村晋六訳「哲学改革への提言」(「将来の哲学の根本命題」岩波文庫, 1930, 所収), 25頁, 参照.

マルクスは、「ライン新聞」時代を通じて現実社会における人間の諸問題と主体的に対決することにより、フォイエルバッハの実践哲学における観念論的側面を克服し、理論哲学における唯物論的側面を発展させていった。その過程は、フォイエルバッハが単に市民社会における抽象的人間のみを対象とすることにより、《愛》を基礎としたヒューマニズム一般を宣伝するにすぎないブルジョワ・イデオロギーにとどまったのにたいし、マルクスが現実社会における人間を対象とすることにより、階級対立を認め、プロレタリアートの立場に移行していったその重要な過程でもある。この移行過程を検討することは、抽象的な《愛》を中核としたブルジョワ・ヒューマニズムと階級闘争理論を中核としたプロレタリア・ヒューマニズムとがいかなる内的論理連関をもつものかを思想的に究明するさいに、重要な意味をもつものとなる。

I

上述の如く、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。しかしながら、両者の《類》概念の内容をより詳細に考察するならば、両者は重要な点で異なっていることが判明するであろう。1828年の学位論文から1841年の「キリスト教の本質」にいたるまでフォイエルバッハがその人間論において問題としてきたことは《個》を《類》との関連において把握することであった。フォイエルバッハの《人間学》にあつては《類》に対応する主要概念は《個》であった。しかるにマルクスは、人間を類と個との対応関係において把握せんとするこのフォイエルバッハの人間観を継承しながらも、ドイツにおける現実の社会問題に直面することにより、さらにそれに《種》の視点を付加しているのである。

「第1論説」においてマルクスは、州議会における発言を個別的に検討、批判し、《この討論がわれわれにもたらすのは自由な出版に反対する王侯身分の論戦であり、騎士身分の論戦であり、都市身分の論戦である。つまり、ここでは、個人ではなくて身分(Stand)が論戦しているの¹⁾》として、議会で発言しているのは個人ではなく身分であるという点をはっきりとおさえている。また、彼は出版の自由に反対する身分に反対して次のように述べている。《もし＜普遍的自由＞の実現としての＜自由な出版＞および＜出版の自由＞が拒否されるべきであるとすれば、特殊の自由の実現としての検閲および検閲下の出版は、なおさら拒否されるべきである。なぜなら、類が悪いのに、どうして種が良いはずがあるのか》²⁾。また、騎士身分出身の演説者は、出版の自由は悪い出版物を生むといって、出版の自由に反対するが、しかしそうすることによって、《彼は一つの良い種を維持しようとして、類全体を拒否しているのだ》³⁾とも述べている。このようにマルクスは、ここで《類》を《種》に対応させている。このことは、先ほど彼が州議会のなかで個人ではなく身分を重視していたことと並んで、注意すべき点である。彼は、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たのである。

この類と種の対応関係は「第6回ライン州議会の議事——第3論説・木材窃盜取締法にかんする討論」(以下、「第3論説」と略記)においてさらにはっきりとあらわされている。マルクスは、現実の人間が

1) *Werke*. I, S. 34. 邦訳「全集」第1巻, 38頁。

2) *ibid.*, S. 51. 邦訳, 58頁。

3) *ibid.*, S. 54. 邦訳, 62頁。

《類》として統一されておらず、《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、《人類は一定の動物種属にばらばらに分れてあらわれ》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《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。……動物の現実生活のなかであられる平等は、ただ一つ、つまりある動物が自分と同じ特定の種に属する他の動物とひとしいという平等であり、特定種のものでおしが平等であるということであって類の平等ではない。動物の類そのものについていえば、この類とは、ほかならぬ種類のちがった動物がたがいに敵対的態度をとって、それぞれの区別のある特性を主張しあうということ、なのである。》《精神的な動物の国》、すなわち現実の人間社会においても、《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》¹⁾。このようにマルクスは、《特種身分》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》への分裂にみたのであった。

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》への分裂にみてとったのにたいし、マルクスは彼の社会批判により、人間の問題を《類》の《種》への分裂にみてとったのである。フォイエルバッハが抽象的人間把握にとどまった結果、人間を主として類と個との対応関係においてみたのにたいし、マルクスは歴史社会における現実の人間をみることににより、人間が単に個に分裂しているだけでなく、問題はむしろ人間が種に分裂していることにあるという点を重要視した。すなわちマルクス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《身分》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。その意味で、マルクスのこの《種の視点》こそ人間における類と個とを結びつけるための現実視点となるものであったといえよう。そしてこの視角からマルクス独自の人間観が展開され、それはやがて階級闘争理論にまで具体化されるのである。

この種の視点は、抽象的人間把握の立場からは導き出されるものではなかったし、また、現実社会における人間の単なる観察からも導き出されるものではなかった。人間を単にその本質の側面から抽象的に理論化する（たとえば、フォイエルバッハの立場）だけでも不十分であり、人間を単にその現存の側面からのみ記述する（たとえば、当時のマルクスが批判した《歴史法学派》の立場）だけでもまた不十分であった。人間を常にその本質とその現存との対応関係において把握するという複眼的な視角が必要であった。このような視点に立ってはいじめてマルクスは、人間の社会問題の根底に、その《類》の《種》への分裂があることを認識しえたのであった。

II

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。かくして、この統一の原理とその実践主体を現実社会のどこに求

1) *ibid.*, SS. 115f. 邦訳, 133—4 頁。

めるかがマルクスにとって次の問題となる。

「第1論説」においてマルクスは、特権身分が自らの特殊利益を求めることにより、《種をみて類をみない》¹⁾のにたいして、自由主義者たちは類の立場を観念的に語るのみで現実的欲求としては求めておらず、《そのため、反対者たちの特殊のなくすぐれた>論拠に対抗するのに、あまりにも一般的な、漠然とした議論をもちだす結果になっている》²⁾、ということを明らかにしている。これを逆の面から見るならば、マルクスにとっての問題は、《欲求から生まれる根本的で真剣な関心をもって》³⁾類的立場を求める実践主体を現実社会のどこに見いだしたらよいのか、ということである。これにたいしてマルクスはここでは問題を提起したのみで未だそれに解答を与えられないでいる。「ライン新聞」時代はこの解答（プロレタリアート）を探ってのマルクスのいわば模索の時代であったといえよう。

「ライン新聞」時代のマルクスは、種の類への統一原理をどこに求めようとしたのであろうか？彼は、「第3論説」において、この統一原理を《貧民大衆の慣習の権利》において求めようとしている。彼は現実社会に存する権利を《特権身分の慣習の権利》と《貧民大衆の慣習の権利》とにわけ、両者を対置し、前者はなんら人間的権利ではなく、後者こそ人間的な内容をも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している。

彼は《特権身分の慣習の権利》を次のように批判する。私的利害に目をうばわれた特権身分は自らを世界の究極目的と考え、全体をみる目をもたない。私的利害の心は、いつなんどきうばいさられるかわからない外的な対象物にあるので、常に臆病であり、そして臆病な人間が公布する法（Recht——権利）にみられる特徴は残酷さである。《利己心にこりかたまつた立法者は、このような非人間的なもの、外的で物的な存在を自己の最高の本質としている。その彼が、どうして人間的でありえようか》⁴⁾。利害はその本性上、無法な自然本能である。無法者は立法することができない。《私的利害が立法者の王座を与えられたところで、なんら立法能力をもたないことは、啞がとてつもなく長いメガホンをもたされたからとて、ものが言えるようにならないのと同じことである》⁵⁾。マルクスはかくして、《種》的な権利でしかないものを普遍的な《類》的な権利であると主張し、またそのように実践する特権身分の行為を《人類の神聖な精神に反する罪悪》⁶⁾であるとして糾弾するのである。

これにたいしてマルクスは《貧民大衆の慣習の権利》を次のように擁護している。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（die arme Klasse）》の権利を無視したために、貧民階級に帰属していた共有財産まで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も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（Okkupationsrecht）に帰属し、したがってこの所有対象物は、まさに先占権に

1) *Werke*. I, S. 77. 邦訳「全集」第1巻, 88頁.

2) *ibid.*, S. 33. 邦訳, 37頁.

3) *ibid.*, S. 76. 邦訳, 87頁.

4) *ibid.*, S. 121. 邦訳, 141頁.

5) *ibid.*, S. 146. 邦訳, 171頁.

6) *ibid.*, S. 147. 邦訳, 172頁.

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、に帰属するものである」¹⁾。市民社会における非所有者階級こそ普遍的権利の担い手である。ここでマルクスは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はいないが、《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おいてみることができのではあるまいか。

かくしてマルクスは次のように要求する。《非実際的人間だとされているわれわれは、しかしながら、政治的にも社会的にもなにものもたぬ貧しい大衆のために次のことを要求する。いわゆる歴史家という学のある物わりのよい召使階級が、いかなる不純な越権をも純粹なる権利の黄金と化するために真の賢者の石として発見したものを、貧民の手にわたせ、と。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、といたいのである》²⁾。すなわちここでマルクスは、根源的な大衆の慣習的権利は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しているのである。彼は「第1論説」においては真の現実的欲求をもって類的立場を要求する主体を未だ見いだせないでいたのであったが、約半年後に書かれたこの「第3論説」においては、それを貧民階級のうちに見いだしている。彼は、《この階級が自然的欲求をみたそうとする衝動を感じているとともに、またこの階級が権利に合致した衝動をみたそうとする欲求を感じていることをも》³⁾ 見いだしたのであった。それ故、彼は、次のように主張する。《貧民階級のこれらの慣習のなかには本能的な権利感覚が生きており、その慣習の根源は確固として正当なものである。そして従来、貧民階級の存在そのものが市民社会の単なる慣習であるにとどまり、自覚的な国家組織の領域内では未だふさわしい地位を獲得するにいたらない慣習にすぎなかったことをおもえば貧民階級のあいだでの慣習的権利という形式はこの場合なおさら自然的であるといわねばならない》⁴⁾。市民社会のうちにある貧民階級が、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」時代における彼の《人間の解放》の要求に通ずるものをもっている。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、マルクスがパリに移住したことによって、突然見いだしたというようなものではない。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みられるのである⁵⁾。この意味において、「ライン新聞」時代におけるマルクスの思想と「独仏年誌」時代におけるそれとの間には断絶があり。その断絶はシュタインなどをもってくる以外

1) *ibid.*, S. 118. 邦訳, 137頁。

2) *ibid.*, S. 115. 邦訳, 133頁。

3) *ibid.*, S. 119. 邦訳, 138頁。

4) *ibid.*, S. 119. 邦訳, 138頁。

5) これは、当時のマルクスが、資本主義社会の経済分析のうえにたった階級闘争理論を明らかにしていた、

接続されえないとする見解は正しくないといえよう。

上述の如く、マルクスは、現実のドイツの社会問題を考察することによって、人間の問題が類の種への分裂にあることを認め、本来貧民階級に帰属すべき普遍的権利を貧民階級に返還することを要求し、これによって問題解決の方向を指し示した。しかしながら、そこでは貧民階級は末だこの要求をかちとるための《実践主体》としては必ずしも明確に認識されていなかった。同時に、この要求を実現する方法も明らかにはされていなかった。当時のマルクスは種の類への統一をいかなる方法で達成しようと考えていたのであろうか？

「ライン新聞」時代最後の長論文「モーゼル通信員計の弁護」においてマルクスは、外見上は任意の行為としてあらわれる個々の行為にも実際は《普遍的な、目には見えないが不可抗的な力》としての《一般的な諸関係》¹⁾が作用していると述べ、このような《諸関係の客観的本性》を認識するために必要不可欠な《第3の要素》として《自由な出版》、すなわち、《もはや個人としてではなく、知的力として、知性の基礎としての自由な出版》、を想定している²⁾。彼は、統治者も被統治者も種として、ものごとの本質を全体的観点からみることができない故に、類の調整のためには、私的利益にとらわれない《知的な力》としての第3の要素が必要であると主張する。

しかしながらマルクスは、やがて「ライン新聞」の発禁により、この第3の要素がそれ自体としては現実的な力としてあまりにも弱いことをおもいしらされ、あらためてこの理性的な立場を主体的に支えうるエネルギー源としての現実変革の主体をどこに求むべきかを熟考する必要にせまられた。おそらくはこれを一つの契機として、マルクスは従来彼の思想の基盤をなしてきたヘーゲル哲学を徹底的に批判することを試み、この試練を経ることによって彼独自の現実分析の理論を形成するにいたる。そしてこの理論が現実変革の実践主体としてのプロレタリアートと結びついたとき、すなわち理論的な力と実践的な力が結びついたとき、マルクスの人間解放理論の基礎ができあがるのである。

すでに「ライン新聞」時代において、現実における理性の立場が考察され、人間の類回復の現実的欲求者として貧民階級が見いだされている。この段階から「独仏年誌」における人間解放理論へいたる道は、たとえ険しくとも遠くはない。人間解放理論が形成されるためには、この知的な力、あるいは類の立場を代表する哲学は、類の現実的欲求者としての貧民階級と結びつけて理論化される必要があり、さらに類の哲学は「ヘーゲル国法論批判」を通して一層鋭い現実批判の方法として鍛えられ、類の現実的欲求者としての貧民階級は類回復のための現実的実践主体として再規定される必要があった。そしてそのためにはさらに、国家と市民社会との内的構造が明らかにされ、市民社会におけるプロレタリアートの位置および意義が明確に認識される必要があったのである。しかしこの過程を考察することはすでに本稿の範囲外である。さしあたりここでは、初期マルクスの人間観にかなする限り、その階級闘争理論を中核とした人間解放理論を構成する要素がすでに「ライン新聞」時代においてみられることを確認するととどめよう。

ということの意味するものでは勿論ない。当時の彼は、直接的には「ライン新聞」がライン州における新興ブルジョワジーの反封建運動の立場を代弁するものであったところから、また間接的にはドイツにおける資本主義発展の後進性からして、近代資本主義的な意味での《階級》対立の事実を封建的な《身分》対立の事実から明確に区別して認識することができなかったのである。

1) *ibid.*, S. 195. 邦訳, 224頁.

2) *ibid.*, SS. 189f. 邦訳, 218—9頁.

む す び

まず、本稿の考察から導きだされるフョエルバッハとマルクスとの《類》概念の相違を図式的に要約すれば、およそ次のようになる。前者にあっては《類》に對置される主要概念は《個》であり《類》と《個》の関係が主として問題とされているのに対し、後者にあっては《類》に對置される主要概念は《個》であるよりもむしろ《種》であり、《類》と《種》の関係が特に重要な問題として強調されている¹⁾。前者にあっては《類》の《個》への分裂、すなわち《類》としての本来の人間と《個》としての現実の孤立化した人間との関連が問題なのであり、後者にあっては《類》の《種》への分裂、すなわち《類》としての本来の人間と《種》としての現実の分裂した階級との関連が問題なのである。前者にあっては、人間の問題は、一方では人間の類の本質が意識の領域で《神》に疎外され、他方では現実社会で個人が孤立化しているところにある、とされ、後者にあっては、人間の問題は、一方では人間の類の本質が社会の領域で《国家》に疎外され、他方では現実の市民社会で人間が階級に分裂しているところにある、とされる。それ故、前者が人間の問題を個人の意識の変革によって解決しようとするのに対し、後者はそれを現実の市民社会における階級の解放によってなしとげようとするのである²⁾。

- 1) 邦訳の問題についていえば、フョエルバッハやマルクスの著作の邦訳において、Gattung はしばしば《種》と訳されてきた（たとえば、フョエルバッハの邦訳では、植村訳、前掲書、および出隆訳「キリスト教の本質」河出書房、1954。マルクスの邦訳では日下藤吾訳「経済学・哲学ノート」育生社弘道閣、1949。参照）。梯明秀氏はマルクスの「経済学・哲学手稿」にかんする論文において Gattung を《種属》と訳し、《生命的な具体的一般者》という意味内容を伝えるには、《種》の範疇を連想させる《類》という訳語は不適当だと主張している（梯明秀「四四年手稿断片『疎外された労働』におけるマルクスの哲学思想」(中)、立命館経済学、第3巻第7号、参照）。そして城塚登氏もこの見解に賛意を表している（城塚登「『自己疎外』の思想史的承譜」社会科学紀要、1955、99頁、参照）。しかし、本稿の考察によってすでに明らかなごとく、マルクスの用法における Gattung はまさに Art と密接な関係をもつものであるから、当然「種」の上位概念たる《類》と訳されるべきものである。

Gattung を主として Individuum と對置せしめるフョエルバッハの用法においては、梯氏の主張がいかにも妥当するように思われる。しかしながらこれもフョエルバッハを詳しく読むならば、誤りであることがわかる。たとえば、彼は「ヘーゲル哲学の批判」において、《人間の形態は、もはや制限された有限の形態ではない、……形態は多様な動物種を分類するものであるが、それが人間においてはまさにもはや種 (Art) としてではなく類 (Gattung) として存在している》(Ludwig Feurbachs Sämtliche Werke, neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl, Bd. II, SS. 202f. 佐野文夫訳「ヘーゲル哲学の批判」岩波文庫版、64頁) と述べ、「キリスト教の本質」でも、明らかに Gattung を Art の上位概念として、すなわち「類」として用いている (Sämtliche Werke, Bd. VI, S. 262. 出訳、前掲書、233頁、参照)。

以上の論拠により、マルクスにあってはフョエルバッハにあっては Gattung は《類》と訳されて然るべき内容をもつものと考えられる。

- 2) さらにいうならば、フョエルバッハの思考した人間は、近代の《市民社会》において解放されたいわゆる《市民的個人》を反映したものであった。彼の《私と君》の理論は、どのような人間関係といえども現実の歴史社会の一般的諸関係により規定されているのだということを無視して、実践における《市民的個人》と同じく、個々の単なる私的関係に退いているのである。このように人間を抽象的な平等的な《市民的な》人間としてしか認識できなかったフョエルバッハは結局ブルジョワ・イデオロゴの域をこえることができなかったのである。彼が《私と君》との間を《愛》をもって結びつけることによって人間の

次に、本稿において考察した如く、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、まずなによりもドイツにおける当時の現実の社会問題と理論との対決をあげなくてはならない。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から、《人間の解放》におけるプロレタリアートの意義をさぐりだすことができたのである¹⁾。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。それは初期マルクスのヒューマニズムから必然的に生じたものであり、両者は決して別々の二本の木ではなく、同じ一つ根をもつ一本の木なのである。

初期マルクスの人間観と彼の階級視点との内的関連をこのように解するとき、本稿のはじめに考察した初期マルクス研究における一つの有力な見解、すなわち初期マルクスの《ヒューマニズム》と市民的ヒューマニズム一般との関連性を強調することによって、初期マルクスの《純粋なヒューマニズム》を《俗悪な階級闘争理論》から分離させようとする見解が、いかに初期マルクスの人間観を歪曲するものであるかは、すでに明らかであろう。マルクスのヒューマニズムと彼の階級闘争理論とは別物ではない。マルクスの階級闘争理論は、初期マルクスの人間観の論理構造からする当然の帰結であり、その具体的な現われである。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。それは初期マルクスの思想においても決して切り離しては考えられないものである。

自己疎外からの解放を図ろうとするとき、彼はブルジョワ・イデオログとして《愛》の讃歌をうたっていたにすぎない。これにたいしてマルクスは、階級対立のある現実社会を揚棄せずしてはいかなる個人的人間解放もありえない、と主張する。彼に従えば、この現実の《精神的動物の国》において真に人間的たらしめとするものはすべからず、階級対立を揚棄して《類》の統一を図ろうとする人間解放運動の実践主体たる《貧民階級》（後の《プロレタリアート》）の立場に立つように要請される。ここに愛の説教者と階級闘争の理論家との根本的な対立点がみられる。それはまた、より一般的にいうならば、ブルジョワ・ヒューマニズムとそれを揚棄した階級闘争理論（プロレタリア・ヒューマニズム）との相違点であるともいえよう。

- 1) マルクスが人間解放におけるプロレタリアートの意義をはじめて明らかにした「ヘーゲル法哲学批判・序説」においても、彼の追求した中心テーマはドイツ革命の問題であった。この問題を分析することにより、彼はドイツ解放の積極的可能性をプロレタリアートの形成のうちに見いだしたのであった。マルクスにおいてプロレタリアートの意義の発見が、まずなによりも祖国の現実的社会問題の分析のうちにおいてなされている、ということは軽視されてはならないであろう。