

『経済学・哲学草稿』における 道徳イデオロギー批判

明 石 英 人

はじめに

『ドイツ・イデオロギー』（以下『ド・イデ』）において「イデオロギー」とは、現実的・物質的生活過程から超越していると思ひこんでいる人間の「理論的妄念（theoretische Sparrn）」（MEW-3, S.313. 三四九頁）のことであり、実はそれは「物質的諸前提と結びついた生活過程」の「必然的な昇華物」（S.116. 三六頁）だとされる。その具体的形態に関しては、「道徳（Moral）、宗教、形而上学、そしてその他のイデオロギー」（S.116. 三六～三八頁）というように、ここで道徳が明確にイデオロギーとして規定されている。だが『ド・イデ』はドイツ思想の道徳主義的性格やドイツ的小市民道徳に言及してはいるものの、道徳の中身をあまり詳しく説明してはいない。『ド・イデ』がイデオロギー一般についても議論している以上、我々は英仏の道徳イデオロギーにかんするマルクスの認識もふまえないわけにはいかない。

本稿はマルクスの道徳イデオロギー批判を『経済学・哲学草稿』（以下『経哲』）から読みとるという試みである¹。『経哲』は「イデオロギー」なる語をまったく用いていないが、とりわけ第二草稿と第三草稿で国民経済学と道徳の関連について論じている。そこには〈マナーズ（生活態度）論的道徳イデオロギー〉についての議論が含まれているが、土台・上部構造論的観点に偏重した旧来のマルクス主義は、それを軽視しがちであったのではないだろうか。こうした観点からマルクスを読み直すことで、今日の職場における能力主義・成果主義の評価や学校における道徳教育などにかんする議論を見る眼も鍛えていきたいと思う。

1 マルクス主義的道德論をめぐる

最初にマルクスないしマルクス主義の道德論をめぐる、いくつかのアプローチを見ておこう。アルチュセールは『マルクスのために』で、マルクスにおける「認識論上の切断」、すなわち「青年期の著作のイデオロギー的『プロブレマティック』と、『資本論』の科学的『プロブレマティック』とのあいだの根本的差異」（一七頁）を強調している²。彼によればマルクスは「ユダヤ人問題」「ヘーゲル国法論批判」等において、また『聖家族』においてすらも「人間の歴史の理解のために倫理的なプロブレマティックを適用する前衛的なフォイエールバッハ派でしかない」（七一頁）からである。また「経済学-哲学の草稿が、マルクスにかんする、あるいは倫理的な、あるいは（けっきょくは同じことになるが）人間学的な、さらには宗教的でさえある、ありとあらゆる解釈をはぐくんできた」（二七一頁）。それらは、道德的な傾向をもつ深いイデオロギー上の反作用、つまりスターリン的教条主義にたいする反作用を生み出したとされる（一三頁）。簡単に言ってしまうと、少なくとも同書のアルチュセールの理解では、初期マルクスやそれに依拠しようとする者は道德的イデオログということになるのではなからうか。

ローゼンベルクの見方は、同様タイプの初期マルクス理解を経済学サイドから提示したものととることができる。初期マルクスの経済学研究の導き役であったのが、エンゲルス「国民経済学批判大綱」（『独仏年誌』所収）であったことはよく指摘されるが、ローゼンベルクは同論文執筆時のエンゲルスについて次のように述べている。「『大綱』のなかには、空想的社会主義の、とくにそのイギリス的変種の刻印がまだのこっている。エンゲルスはそのなかで、しばしば、資本主義を道德と正義の永遠の法則という観点から批判している。あれこれの経済現象の深い理論的分析を、彼は普通、それらの現象を道德的に非難することでむすんでいる」³。彼はこのように初期エンゲルス（とマルクス）の経済学批判を「道德的に非難する」レベルにとどまったものとして、つまり発展途上の経済学批判としてのみ把握する。労働価値説を採用していないことなどから、初期エンゲルス・マルクスの経済学研究が未完成であり、彼らの「道德的」批判は、経済学的認識の不足から生じたということである。たしかにエンゲルスの同論文にはそうした傾向が強い。だが彼の「道德的」批判とは実は

道徳イデオロギー批判でもあったのではないだろうか。

一方、分析的マルクス主義者の G.A.Cohen は、マルクス主義が道徳について原理的に語らなかったことに注目する。彼によれば、それは主に共産主義社会が必然的に道徳的にすぐれた社会であるとされたため、また労働者が一階級として道徳的優位性を保っていたためである。だが現在、環境問題にともなう資源の希少性及び各国労働者の生活水準の大きな差異によって、この二つの前提は成立しえないものになった。そのため彼は道徳原理としての平等原理について考察する必要性を主張するのである⁴。彼は旧来のマルクス主義に規範的・道徳的理論が欠けていたと考え、それを補完しようとしている。

だが、R.Nordahl のように、マルクスは「経験的 / 科学的分析と規範的関心・分析の間に一線を引くこと」を認めないとする論者も存在する。つまりマルクスにおいては「経験的なものと規範的なものは手をたずさえていくのである」(p.411)。彼によれば、マルクス主義道徳の問題に対する「伝統的なアプローチ」は、「マルクスはある社会で正義 (just) と不正義 (unjust) が何であるかは生産の社会的様式によって決定されると信じていた、と論じることであった」。つまり「正しい行為は当該の生産様式に照応するものであり、不正な行為は照応しないものである」とされた (p.410)。しかし彼の見るところ「この解釈には多くの誤りがある」。なぜなら「マルクスの資本制分析は明らかにシステムの規範的批判を含んでいる」(p.410) からである。「しかし、もしマルクスが規範的問題に関心があり、資本制が不正義であると信じていたならば、そのときどうやって道徳原理に訴えることについての彼のしばしば軽蔑的なコメントを説明すればよいのか」(p.411)。それは「あまりに頻繁な『道徳的』コメントは、必要とされる経験的分析の代用物となり」、「恐ろしい現状」を維持するのに役立ちかねないからである (p.415)。「マルクスはつねに社会批判 / 分析にふくまれる政治的 / 規範的意図 (implications) に敏感であった」。道徳的コメントについての彼の批判の激烈さは、「多くの労働者がさまざまなイデオロギー—ブルジョア自由主義、『ブルードン主義』、『人間主義』、『社会主義的修正主義』であれ—によってまどわされること、あるいはまどわされるかもしれないこと」についての関心を反映しているのである (p.425)⁵。以上の Nordahl の整理は適当だと思われる。だが、彼はシステム全体にたいする規範的問題を主に扱っており、個々の生活過程における生活規範の問題にかんしてはあまり

言及しない。マルクスがその点についても議論していることを見逃してはならないだろう。

最後にユージン・カメンカは、「社会主義」道徳が固定した真なる規範として確立されていなければならない、とイメージしているように思われる⁶。しかし各個人の生活関係における、客観的環境を作り変えていく中での陶冶・社会化にマルクス主義倫理学が着目するとすれば、そうした議論はカメンカにはあまり見当たらない。むしろ彼は次のように言う。「彼ら[マルクスの追随者]は『幸福』とは正確にはいかなることを意味するのか、と問いかけるかわりに、その眼を人間の幸福の実現途上にたちはだかるさまざまな条件に向けるのだ、と主張し、しかもそれを、自説の理論的欠陥をみとめるのではなく、理論的長所と讃えているのである」(一五二頁)。つまり彼によれば、マルクス主義倫理学においては、「幸福」の理論的体系化が欠如しており、その前提条件に関心が向けられていたが、それは倫理学における「理論的欠陥」なのである。だが、現実的生活過程から切り離されて、抽象的に倫理学や道徳哲学を体系化することこそ、マルクスが危険視していたものなのである。

現実的生活過程との関わりで道徳、生活規範をとらえようとするならば、『ド・イデ』の次の箇所が重視されるべきである。

「法律、道徳、等々のうちに観念的に表現された、支配階級の存在諸条件(これまでの生産の発展によって制約されている)。これらの存在諸条件はその階級的イデオログたちによって多少とも意識的に理論的に独立化され、この階級の個々の個人の意識のなかでは使命(Beruf)等々として現れることができ、被支配階級の諸個人にむかっては生活規範(Lebensnorm)としてかけられる。すなわち、あるいは支配の弁解または意識として、あるいはまた支配の道徳的手段としてである。」(MEW-3, S.405. 四五三頁)

道徳イデオロギーは「理論」であると同時に「使命」や「生活規範」でもあるという重層性をもっている。『ド・イデ』の「理論的妄念」としてのイデオロギー概念はいわば狭義のものであるが、以下ではこうした重層性と「支配」力をもったものとしてイデオロギー概念を捉えておきたい⁷。道徳「理論」は、現実的生活過程においては、一定の「生活規範」として現われる。そうした「生活規範」は意識活動内部の価値評価作用と結びつき、各種「実践」の一モメントをなすのである。では、このように各個人の取り結ぶ生活関係そのものに視

座を設定するとき（生活過程論的観点とよぶことにしよう⁸⁾）、マルクスはどんな「生活規範」を想定していたのか。

2 「自業自得」論とパリ期マルクス

1830～40年代のイギリスにおいては、労働者の貧困の原因がしばしば彼らの人格的欠陥に求められた。労働者はせっかくの稼ぎを蓄えにまわすことなく、即座に酒場等で使い果たしてしまうというわけである。こうした労働者の「自業自得」論の存在をマルクスも知っていた。1834年の救貧法改正法案が「極貧状態は労働者の自業自得の貧困（das selbstverschuldete Elend）」であり「これを不幸として予防するのではなくて、むしろ犯罪として禁圧し処罰すべきである」と考えていたことを、1844年7月31日号の『フォアヴェルツ』紙に掲載された（これは『経哲』執筆中の時期にあたる）「批判的論評」で指摘している（MEGA I -2,S.453.MEW-1 四三五頁）。

こうした見解に大きな影響を与えたのはマルサス『人口の原理』であるとされ、「批判的論評」は同書の以下の箇所を引用している。「人口はたえず生活資料を上回る傾向にある以上、慈善は一つの愚行であり、貧困を公けに奨励することである。だから国家にできることは、貧困を成行きにまかせて、せいぜい貧困者の死をたやすくさせることだけである」（ibid. 同頁）⁹⁾。ちなみに、マルクスのパリ滞在中の研究ノート（「パリ・ノート」）にはマルサス『人口の原理』からの抜粋はない。おそらく彼はエンゲルス「国民経済学批判大綱」や「イギリスの状態—カーライル『過去と現在』1843年—」（ともに『独仏年誌』所収）などを読み、ブルジョア・イデオロギーとマルサス主義の関連を知ったのであろう。たとえばエンゲルスは後者の論考で、チフスが伝染して十七人が死亡した事件に関連して、「もしけちくさい『一七人』などではなくて、二〇〇—三〇〇万人死んだのだったら、なおさらよかったであろうに。—これが、イギリスの富裕なマルサス主義者の考え方である」（MEW-1 S.533. 五八一頁）と述べており、マルクスは『独仏年誌』編集中にこの論文を読んでいるはずである¹⁰⁾。

ただし、マルサスの人口論はたんなる労働貧民撲滅論ではなく、貧民の慎慮にもとづく結婚の延期とその間の節制、また彼らの生活状態改善願望にもとづ

く階層上昇を説くものであり、そうした議論がスミスのな「富と徳の一致」論と関連があることは明らかであろう¹¹。ここでスミス-マルサス関係や当時のイギリス社会思想状況について詳論できないが、少なくともブルジョアの道徳イデオロギーの一要素として、スコットランド啓蒙思想の影響を受けた、貧民の「自業自得」論があったと言うことはできるだろう。またそれは、国民経済学は、つねにスコットランド啓蒙思想の伝統を受けつつ、あるいはそれと不可分に結びつきながら貧民やその救済策について論じてきたということでもあるだろう。エンゲルスは「ロンドンだより」(1843年5月)で次のように述べている。「イギリスは国民経済学の祖国である。しかしこの学問は、教授連や実践的な政治家連のあいだではどうなっているのか？ アダム・スミスの貿易自由は、マルサス人口論という気違いじみた帰結(wahnsinnige Konsequenz)にまで追いこまれ、旧独占制度のいっそう開化された新しい形態のほかにも、なにも生みださなかった。」(MEW-1 S.469. 五一〇頁)

貧民の「自業自得」論とは、資本主義の構造的問題を隠蔽しながら、労働者に苛酷な生活・行動規範を押し付けるものにほかならない。エンゲルスに触発されながら、マルクスは、それを国民経済学の中に見出しており、その意味で国民経済学の＜マナーズ論的道徳イデオロギー＞性を見ぬいていた。彼はそれに対する批判を経済学批判とともに行ったのだが、その点はこれまで意外と重視されてこなかったのではないだろうか。彼は『経哲』で次のように述べている。

「それゆえ国民経済学は—その世俗的で快楽的な外見にもかかわらず—、実際に道徳的な学問(moralische Wissenschaft)、この上なく道徳的な学問である。自制(Selbstentsagung)、つまり生活とすべての人間的欲求との断念が、その主要な教義である。」(S.421. 一五四頁)

この箇所は、国民経済学が人間的諸欲求を断念した「労働人間(Arbeitsmenschen)」を前提にしていることをレトリカルに述べているようにも見える。しかしここにスコットランド啓蒙思想以来のマナーズ論的道徳イデオロギーに対するマルクスの批判を読み取れるのではないか、というのが筆者の立場である。

3 土台-上部構造論的観点から捉えた道徳イデオロギー

問題のマナーズ論的道徳イデオロギー批判をみるまえに、土台-上部構造論的観点から捉えられた『経哲』の道徳イデオロギー論を確認しておく必要があるだろう。

階級闘争は道徳イデオロギーの対決でもある。つまり階級利益の反映としての道徳イデオロギーが激突するのである。『経哲』第二草稿では、地主と産業家による道徳的非難の応酬が次のように描かれる。

「同時に彼[地主]は、その反対者[産業家]をこう描きだす。すなわち狡猾な、金銭ずくの、難くせをつけたがる、詐欺師のような、貪欲な、買収されやすい、反抗的な、人情も才智もない者、また共同体にのけものにされて勝手気ままにそれを売買する・・・。」(S.379. 一一三～一一四頁)

「動産[産業家]はその反対者[地主]を、方正、実直、普遍的利益(allgemeines Interesse)、永続性という外観のもとに、運動不能、欲ふかい享楽欲、我欲、特殊利益(Sonderinteresse)、よこしまな意図をかくしているドン・キホーテとして描きだす。」(S.380. 一一四頁)

マルクスは、ここで両者が「相互に真理を語っている」(S.379. 一一三頁)と述べる。つまり両者の「特殊利益」は、「普遍的利益」とは一致しないのである。これは、『経哲』第一草稿でスミスの三大階級論を批判的に検討したうえで到達した結論である。すなわち、マルクスは労働者、資本家、地主についてスミスが述べる場所に内在しつつ、資本家と地主の「特殊利益」は、労働者や借地農、農僕などの利益と相反し、「普遍的利益」と一致しないことを指摘している(S.357. 七二～七三頁)¹²。スミス本人は地主の利益と普遍的利益は一致すると述べていたが、『経哲』における『諸国民の富』の引用は、スミスの主張に内在する形で、その自己矛盾・不整合をはっきりと指摘するものになっている¹³。

このように、道徳イデオロギー対立の実在的基盤が経済的利害対立であることは、『経哲』ですでに把握されていたし、それ自体、彼のイデオロギー論の到達点を示すものではある¹⁴。重田澄男氏も『経哲』第三草稿の一箇所(S.390. 一三二頁)を非常に重視して次のように述べている。「『宗教、家族、国家、法律、道徳、科学、芸術等々は、生産の特殊なあり方にすぎず、生産の一般的法

則に服する』という指摘は、まさに唯物史観的な土台＝上部構造論の基本的内容の定式化にほかならない¹⁵。

道徳イデオロギーが階級利害を反映・隠蔽することは旧来のマルクス主義が重視し、強調してきたとおりである。だが、『経哲』の道徳イデオロギー論は、この意味での議論だけではなく、生活規範あるいはマナーズに関する議論も含んでいたのである。それを汲み取るためには、土台－上部構造論とは異なる生活過程論的な視座を設定することが有効であると思われる。

4 生活過程論的観点から捉えたマナーズ論的イデオロギー

① 国民経済学の「偽善」と「贅沢」排斥論

マルクスはエンゲルス「国民経済学批判大綱」から影響を受けて、『経哲』第三草稿で次のように述べている。

「あの国民経済学が、人間、すなわち人間の自立性、自己活動性、等々を承認するという見せかけのもとに出発するとすれば、・・・国民経済学は、さらに発展していくにあたってこうした偽善 (Scheinheiligkeit) を脱ぎ捨て、その完全なシニズムをむきだしにせざるをえなくなる」(S.384. 一二一頁)

ここでマルクスは、スミスが富の主体的本質として労働を論じることの「偽善」性とりカード的シニズムを扱っている¹⁶。この「偽善」性という表現は、第一に、国民経済学 (スミス) が実は労働を抽象的活動 (機械的、部分的活動) に貶めていることに対して向けられている。そのうえで第二に、それは国民経済学のマナーズ論的性格に対しても向けられているように思われる。『経哲』第三草稿の一節をみてみよう。

「彼 [国民経済学者] は、労働者の活動をすべての活動からの純粋な抽象物にしてしまうのと同様に、労働者を無感覚で欲求をもたない存在にしてしまうのである。だから彼には、労働者のどんな贅沢 (Luxus) も排斥すべきものにみえるし、またもっとも抽象的な欲求をこえるすべてのもの—それが受動的な享受としてであろうと、活動的な発現としてであろうと—は、彼には贅沢にみえるのである。それゆえ、国民経済学、すなわち富についてのこの科学は、同時に諦め (das Entsagen) の、窮乏 (das Darben) の、節約 (Ersparung) の科学であり、そして実際にそれは、きれいな空気とか肉体的運動とかへの

欲求さえも、人間に節約させるところにまで達している。驚くべき産業 (Industrie) の科学は、同時に禁欲 (Ascese) の科学であり、そしてその真の理想は、禁欲的ではあるが、しかし暴利を貪る守銭奴 (Geizhals) であり、禁欲的ではあるが、しかし生産をする奴隷である。」(S.420f. 一五三頁)

つまり国民経済学者が理論的に前提とする「労働人間」は、欲求を肉体的生存のぎりぎりまで制限しており、活動を機械的運動に制限したものになっている。だが、そうした理論的前提は理論内にとどまらず、動物的生存欲求をこえたレベルの労働者の欲求が「贅沢」だと見なされることとなって現れる。また彼らの貧困はそうした「贅沢」の結果だとされるのである。これは理論の通俗化の一側面である。

「それ〔国民経済学〕の道徳的理想 (moralisches Ideal) は、自分の給料の一部を貯蓄銀行 (Sparkasse) へおさめる労働者であり、そして国民経済学は自分のそうしたお得意の思いつきのために、一つの卑屈な芸術すらみつけたのであった。それが涙ぐましくも上演されたのである。」(S.421. 一五三～一五四頁)

「貯蓄銀行」とは、マルサスによれば、その重要な目的は「貧民に不慮の出来事に備える能力を身につけさせ、欠乏と寄食を防止することにある」¹⁷。つまりそれは貧民にたいして将来の結婚に備えて蓄えをさせると同時に、儉約の習慣を獲得させるための手段なのである。最後の「卑屈な芸術」が「涙ぐましくも上演された」というのは、国民経済学が労働者にたいして通俗道徳となって現れ、そこで生活規範が押し付けられるという実態を示すレトリックであろう。このように国民経済学の理論的前提としての「労働人間」と通俗的生活規範が、マナーズ論的道徳イデオロギーを重層的に構成しているのである。

② 人口増殖抑制論

マナーズ論的道徳イデオロギーを構成する要素として、次にジェームズ・ミルの人口増加抑制論がある。ミルは「刑罰と報償」という「立法」の作用原理は、「人類の増殖傾向を抑制するにはあまり適切でない」とし、そのためにはむしろ「世間の承認という強い影響力」を利用することを説く。すなわち「先見性に欠けて (Unvorsichtigkeit) 多くの家族をつくったがために貧困と隷属におちいった人々に公然の批難 (Tadel) があびせかけられ、ある種の自制

(Zurückhaltung) によって困窮と転落とから身を守った人々が、公然の賞賛によって報いられるなら、多分それだけで十分だろう」とする。それをマルクスは「パリ・ノート」に転写し¹⁸、『経哲』第三草稿では次のようにコメントする。「国民経済学の原理としての欲求喪失は、その人口論においてもっともきらびやかに姿を現わしている。人間があまりに多すぎる。人間の現存さえ、まったくの贅沢 (Luxus) であって、もし労働者が『道徳的 (moralisch)』であるならば (ミルは性的関係において抑制的であることをしめす人々にたいし公然と称賛することと、結婚しても子を産まないことを守らない人々にたいし公然と譴責することとを提案している。・・・これは道徳、禁欲についての教説ではないだろうか)、労働者は生殖について節約 (sparsam) するようになるというのだろう。」(S.423. 一五八頁)

国民経済学のマナーズ論的性格は、「その人口論においてもっともきらびやかに姿を現わしている」。「ノート」と『経哲』の該当箇所を合わせ読めば、ミルの主張とは「世間の承認という強大な力」を利用しながら、自己抑制的な生活規範を押しつけることであると言える。労働者が子どもをたくさん作ることは先見性に欠けた「贅沢」であり、そのための貧困は「自業自得」とされるに違いない。事実、人口論を展開するなかでミルは「貧者の階級において、大多数のものに節約 (Oekonomie) しようという動機が欠けているのは、かれらには将来のために現在を犠牲にすることができるだけの反省力がないからである」とさえ述べており、これもマルクスは「ノート」に書き写している (S.435. 七二頁)。ミルの人口論が保持しているイデオロギー性をマルクスが強く意識したと言っている。

③ 分業と交換性向論

スミスにおいて分業と交換は人間本性との関わりから論じられる¹⁹。『経哲』第三草稿は次のように要約している。

「アダム・スミスの説明はつぎのように要約される。すなわち、分業は労働に無限の生産能力を与える。分業は、交換および売買への性向 (Hang) を、おそらく偶然的なものでなく理性や言語の使用によって条件づけられている人間特有の性向を、その基礎にもつ。交換をおこなう者の動機は人間性ではなくして、利己心なのである。人間的な諸才能の多様性は、分業すなわち交

換の原因であるというよりも、むしろその結果である。また分業すなわち交換がはじめて、この差異性を有用なものにする。」(S.432. 一七四頁)

これに関してマルクスは「パリ・ノート」で、分業と交換の間に「循環論法」があるとコメントしている (S.336. 四〇頁)。『経哲』第一草稿でも、分業と交換の関係が「ある架空の原始状態」によって説明されていると批判する (S.364. 八六頁)。さらに、第三草稿においては、「分業と交換とのこうした[スミスらの]考察は、はなはだ興味深いものがある。なぜなら、分業と交換とは、類に適合した活動および本質力としての人間的な活動と本質力との、明らかに外化された表現だからである」とされ、「分業と交換とが私有財産を基礎にしているということ」(S.433. 一七五頁)が重視される。マルクスから見ると、「分業と交換という二つの現象は、そこにおいて国民経済学者が、みずからの学問の社会性を自負するかと思うと、たちまちまたその学問の矛盾を、つまり非社会的な特殊利害 (das ungesellschaftliche Sonderinteresse) による社会の基礎づけを、同じ口の下から無意識に表明しているもの」(S.433. 一七六頁)である。つまりスミスの交換性向論は結局は近代の階級社会を前提にし、ブルジョアの利益を肯定するものでしかないのである。

以上のような、パリ期マルクスによるスミス交換性向論批判は、ブルジョアの利害関係のもとに「商業社会」が自然的社会とみなされることや、そこでの「商人」的性質が人間本性とされることを批判しようとするものにはかならない。彼から見れば、スミス交換性向論は、ブルジョア的「行為規範」を「自然的本能」として偽装するものであり、マナーズ論的イデオロギーの基本前提なのである²⁰。つまり、『諸国民の富』が暗黙のうちに前提にしている人間像は、分業体制のもとで勤勉に働き、生産物を交換して、資本蓄積しながら財産を築くというものである。だが、それらが「原始状態」においても看取される人間の本能的行為と結び付けられることによって、資本主義社会の特異性が隠蔽される。その結果、こうした本能的行為から離れた「怠惰」な人間は、とうぜん否定されることになる。それにたいして『経哲』第二草稿は次のように批判している。

「それゆえ国民経済学は、就業していない労働者、この労働関係の外部にいる限りでの労働人間 (Arbeitsmenschen) を認めない。泥棒、詐欺師、乞食、失業し、飢えている労働人間、窮乏した犯罪的な労働人間、これらは国民経

済学にとっては実存せず、ただ他の者にたいしてだけ、すなわち医者、裁判官、墓堀人、乞食狩り巡査などの目にたいしてだけ実存する者どもであり、国民経済学の領域外にいる亡霊たちである。」(S.376f. 一〇八～一〇九頁)

まとめにかえて

田島慶吾氏はスミスの『諸国民の富』を『道徳感情論』の改訂過程のなかに位置づけることによって、スミス経済学はマナーズ論を中核にした制度主義経済学であると理解している²¹。実証することは難しいが、マルクスもそれと近い形でスミスを理解していた(かりに『道徳感情論』を読んでいないにしても)と筆者は想像する。スミス以降の国民経済学が提示する「労働人間」の生活規範は「禁欲」「節約」「自制」などであり、マルクスはそれらが「支配の道徳的手段」(『ド・イデ』)として作用していることを見ぬいていた。彼がいう「全体的人間 (ein totaler Mensch)」(『経哲』S.392. 一三六頁)とは、人間の諸性質、諸能力をそうした偽善的な制限から解放し、全面的に発現しようとするものにほかならない。ただし、このとき彼はすでにフォイエルバッハ的な抽象的人間本質論の次元で国民経済学的生活規範を批判しているのではない。道徳=生活規範は生活実践の一モメントであり、それは客観的現実の創造のなかで作り変えられる。つまりマナーズ論を生活過程論のなかで考察するという立場に『経哲』のマルクスはいる。もちろん、彼は道徳そのものを軽視・否定しているのではない。共産主義的な道徳=生活規範は長い歴史のなかで形成されるものであり、あらかじめ体系化できるものではないのである。

土台-上部構造論的観点に限定すれば、マナーズ論は階級利害を反映するイデオロギーに包摂されるということもできるだろう。しかしイデオロギーを生活過程論的観点のもとで考察した場合、国民経済学のマナーズ論的イデオロギー性が浮き彫りにされる。二つの観点は対立するわけではない。マルクスは『経哲』において、萌芽的にはあれ、二つの異なるパースペクティブから国民経済学=道徳イデオロギーを重層的に把握し、批判しようとしたのである。

- 1 主に依拠した原典と参照した翻訳は次の通り。Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, In: *Marx Engels Gesamt Ausgabe* (MEGA) I -2, 1982. (『経済学・哲学草稿』城塚登・田中吉六訳, 岩波文庫, 1964年)。Marx, Engels, Weydemeyer, *Die deutsche Ideologie*, In: *Marx-Engels-Jahrbuch*, 2003. (『ドイツ・イデオロギー』渋谷正訳, 新日本出版社, 1998年)。その他に *Marx Engels Werke* (MEW) と大月版全集訳も使用したが, それについては本文中または脚注に示す。
- 2 ルイ・アルチュセール『マルクスのために』河野健二他訳, 平凡社ライブラリー, 1994年。本文中カッコ内に同書の頁数を記す(以下同様)。
- 3 ローゼンベルク『初期マルクス経済学説の形成』上巻, 副島種典訳, 大月書店, 1957年, 八六頁。
- 4 G.A.Cohen, *If you're an Egalitarian, How Come you're So Rich?*, Harvard University Press, 2000. (コーエン『あなたが平等主義者なら, どうしてそんなにお金持ちなのですか』渡辺雅男・佐山圭司訳, こぶし書房, 2006年) とくに第6章を参照のこと。
- 5 R.Nordahl, Marx on Moral Commentary: Ideology and Science, In: *Karl Marx's Social and Political Thought — Critical Assessments - Second Series*, Bob Jessop with Russell Wheatly, ed. London, 1999.
- 6 ユージン・カメンカ『マルクス主義と倫理学』木村雅昭訳, 紀伊国屋書店, 1970年。
- 7 ただし, これは『ド・イデ』のイデオロギー概念を無視するというのではない。『ド・イデ』の狭義の「イデオロギー」概念は, 思弁的なドイツ・イデオログの批判という課題設定によるものであり, 厳密に言えば日常的・通俗的意識や経済学を含まないものである。だが『聖家族』『ド・イデ』以外の著作の中心課題は, 英仏のブルジョア・イデオログにたいする批判である。その際, イデオロギー概念を明確にはしてしないが, 実質的には諸経済学, またそれらが前提とする日常的意識, 生活規範といったものも包括的に批判しようとしている。
- 8 生活過程論に最初に着目した中野徹三氏によれば, 「生活過程論は, 人間社会を上から鳥瞰して図式化しようとする見方とは異なり, 主体としての人間とかれらの諸活動の側から展開する理論であり, この主体が個人であれ, ある集団であれ, それぞれの主体に即して考察を進めることができる。」(中野徹三『生活過程論の射程』1989年, 窓社, 一七頁)。
- 9 ただし, 筆者は現時点で, マルクスがマルサス『人口の原理』の何版の何頁から該当箇所を引用したのか特定できていない。
- 10 エンゲルス『イギリスにおける労働者階級の状態』(1845年3月)もブルジョアとマルサス主義の関係について詳細に扱っている。とりわけ「プロレタリアートにたいするブルジョアジーの態度」章を参照のこと (MEW-2, S.486f. 五一〇頁〜)。
- 11 周知のように, アダム・スミスが展開した道徳哲学体系においては, 次のように述べられている。「中流および下流の, 生活上の地位においては, 徳への道と財産への道, 少なくともそういう地位にある人びとが獲得することを期待しても妥当であるような財産への道は, 幸福なことに, たいいていはあいにほとんど同一である。すべての中流, 及び下流の専門職においては, 真実で堅固な専門職の諸能力が, 慎慮, 正義, 不動, 節制の行動と結合すれば, 成功しそこなうことは, めったにありえない」(『道徳感情論』第六版, 水田洋訳, 岩波文庫上巻, 一六六頁)。こうした議論は, スミス自身の真意がどこにあるにせよ, 結果的に財産をもつことができなかつた人間は人格的に欠陥があるのだという見方につながる可能性を否定できない。
- 12 ただし, ここにスミスとマルクスの生きた時代のタイムラグに関わる問題, すなわち資本の発展段階にからむ問題が介在している。スミスが『諸国民の富』で批判した対象は, 独占的商業資本や親方製造業者であり, マルクスが扱おうとしていた産業資本ではなかつた。またスミスが地主階級のイデオログだったと言うこともできない。したがって, ここでマルクスがスミスの階級イデオログの立場を暴露したとは言いがたい。

- 13 R.L. ミークによれば、スミスの自己矛盾においてすでにマルクスの要素は多分に表出していたのである。R.L. Meek, *Smith, Marx, & After*, London, 1977, p.8 (ミーク『スミス、マルクスおよび現代』時永淑訳、法政大学出版局、1980年、一三～一四頁)を参照のこと。
- 14 そして『ド・イデア』において、こうしたイデオロギイ的対立は普遍性 (Allgemeinheit) をめぐる闘いとして定式化される。「というのも、自分より先に支配していた階級にとってかわるなどの新しい階級も、その目的を遂行するためにだけでも、その利害を社会の全成員の共通の利害としてしめざるをえない、すなわち、観念的に表現すれば、その諸思想に普遍性 (Allgemeinheit) の形式をあたえ、それらの思想をただ一つ理性的で、普遍妥当的な諸思想としてしめざるをえないからである。」(S.42f. 一〇四頁)つまり支配階級が自らの特殊利害を普遍的利害だと標榜するのである。
- 15 重田澄男『資本主義の発見』(改訂版)、御茶の水書房、1992年、七五～七六頁。
- 16 『経哲』第三草稿によれば、「そこでミシェル・シュヴァリエ氏は、リカードが道徳を無視しているといつて彼を非難するのだ。しかしリカードは、国民経済学にそれ特有の言葉を語らせているのであって、たとえ国民経済学が道徳的に語らないとしても、それはリカードのせいではない。」(S.422f. 一五七頁)。
- 17 マルサス『人口の原理』大淵寛他訳、中央大学出版部、1985年、六三二頁。
- 18 MEGA IV -2, S.435. (杉原四郎・重田晃一訳『経済学ノート』未来社、1962年、七二～七三頁)。以下、「バリ・ノート」の参照箇所については同書の頁数のみ記す。
- 19 田中正司氏によれば、「この交換性向論は、『感情論』の同感原理で法や経済の問題をも基礎付けようとしたスミス思想の特色を最も特徴的に表現したものとといえるだろう」が、その「実態は、実際には可成り曖昧なものでしかない」(田中正司『経済学の生誕と「法学講義」』御茶の水書房、2003年、二〇頁)。
- 20 内田弘氏は『経済学批判要綱』に依拠して、次のように述べている「スミスのいわゆる『交換性向』は、けっして人間生まれながらに持つ本能ではない。・・・商品関係を結んで生活をせざるをえない人間自身のなかにその商品関係が内面化し浸透した行為規範である。・・・この批判は、スミスが第一編第八章の貨銀論で指摘する『勤労性向』や第二編の再生産=蓄積論であげる『貯蓄性向』がこれまだけって人間もって生まれた自然的本能ではなくて、資本の自己増殖運動が賃労働者や資本家の内面に植えこまれた行為規範であると規定しかえすのと照応しているのである。」(内田弘『経済学批判要綱』の研究』有斐閣、1985年、二六頁)。
- 21 田島慶吾『アダム・スミスの制度主義経済学』ミネルヴァ書房、2003年。