

マルクスの ヘーゲル君主権論批判から 民主主義論へ(一)

表三郎

せいせう

それまでのフーガソンやホッブスなどの哲学者とことなり、ヘーゲルがはじめて近代における国家と市民社会の分離・二重性を捉えて、これを記述したわけだが、残念ながら彼も市民社会をそれだけで自立した社会だと把握することができず、国家がこれを一つに纏めるものと見なした。彼にとつて何よりも重要だったのは、統一性 (Einheit) だったので、『論理学』においても一 (Eins) としての対自存在 (Fürsichsein) にはじまり、絶対知に至りつくものとみなし、『法哲学』でも一者としての「君主」が国家総体をまとめあげることにな

るわけである。

このヘーゲルに対して、自分なりの法体系、言い換えれば社会理論を確立する必要に迫られていたマルクスは、学位論文でエピクロスの抽象的個別的自己意識を明確に把握しえたのち、エピクロスの原子の第三の運動としての原子の反撥を〈多くの一 viele Eins〉と見なし、これを社会の根底的内容と把握する。マルクスによるヘーゲル法哲学批判のもつとも現実的で深い根底がどこにあるかというところ、ヘーゲル的な〈一 Eins〉にたいする、この〈多くの一 viele Eins〉にこそある(※1)。

今回は、ヘーゲル『法の哲学』の君主権論へのマルクスの批判を通じて、彼に独特の根底的な民主主義論を二回に渡っ

て論じることにする。そこで明らかになるのは、近代国家の本質であり、近代社会の自己矛盾なのである。この矛盾をもつとも深く解明したのが市民社会の解剖学としての『資本論』だったのである。

これまで何度も指摘したように、レーニン以来のマルクス主義者は、マルクスの民主主義論をまったく理解していなかったし、できなかった。そのため、「革命的民主主義」などの名前をつけて、自分は左翼で革命家なのだと言いつづけるをえないことになる。ところで、すでに形容詞を含む民主主義という用語に、さらに「革命的」だの、「ブルジョア的」、「プロレタリア的」、「人民的」といった形容詞を付加することに何か意味があるのだろうか。というのも、民主主義の原義は、ギリシャ語のデーモスクラトス(人民の権力・支配)であつて、このデーモスが貴族アリストスに対立する「民衆、人民」を意味し、したがって、貴族制アリストクラトスに対立する民衆、人民の支配のことだからである。だからこそ、国名に見られるような「人民民主主義」などは、「人民の人民の支配」という屋上屋を重ねる奇妙なものになって、結局支配者は、人民どころか、「共産」党であり、その党をやつる書記長や委員長だということになる(※2)。

一、ヘーゲルの個人概念批判

ヘーゲル『法の哲学』中の君主権は、第二七六節から始ま



るが、マルクスが本格的に深い検討を行うのは、そのうちの第二七九節である。だが、そこにいたるまでも、注意すべき論点が見られるので、まずそれを見ておこう。

ヘーゲルが第二七七節で「国家の特殊な諸職務と諸活動は国家の本質的諸契機として国家に固有のものなのであって、それらの職務を司り、活動をおこなう諸個人に——彼らの直接的な人柄に依りてではなく、ただ彼らの普遍的にして客観的な質に依りてのみ——結びつけられ、またそれゆえに、特殊な、人柄としての人柄、とは外的かつ偶然的なあり方で結ばれている。それゆえに、もろもろの国務と権力は私有物ではありえない」(MEGA¹ I 2, S. 222) マルクス・エンゲルス全集第一巻、真下信一訳、二五二頁)と書いたことに對して、マルクスは次のように批判している。

「わかりきったことは、特殊な諸職務と諸活動が国家の職務と活動、国務と国家権力ということばでいいあらわされる場合、それらが私有物ではなくて、国有物であることである。これは一つの同義反復である。

国家の諸職務と諸活動は諸個人に結びつけられている、つまり国家はただ諸個人を通してのみ作用する。だがしかし、この場合の個人というのは身体的な個人ではなくて、国家的な個人であり、個人の国家的質である。

だからお笑いなのは、ヘーゲルが次のように言う時で

れらはヘーゲルと同じく、個人と国家・社会を切り離し、国家の「職務と活動は「特殊な、人柄としての人柄とは外的かつ偶然的なあり方で結ばれている」と考えているのである。ところがマルクスの言う通り、「国家の諸職務と諸活動は諸個人に結びつけられている」ということは、「国家はただ諸個人を通してのみ作用する」という意味である。諸個人が存在も活動もしない国家とは、たんなる無か「国家」という言葉にすぎないであろう。とすれば、国家の内容をなす諸個人の方も、その内容として一定の国家的質を有しているはずである。このことをマルクスは、「この場合の個人というのは身体的な個人ではなくて、国家的な個人であり、個人の国家的質である」と述べているわけである。

マルクスのヘーゲル批判は、痛烈なものであるが、それはヘーゲルが、「もろもろの国務と活動を抽象的にそれだけとして (abstrakt für sich) とらえ、そしてそれとの対立において特殊な個人性を把握する」からであって、「特殊な人柄」の本質がその人の髻でも血でも抽象的身体でもなく、かえってその人の社会的質 (ihre sociale Qualität) であること、そしてもろもろの国務等々が人間のもつもろもろの社会的質の定在様式と活動様式 (Dasein und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten des Menschen) にほかならないということ、ヘーゲルが忘れていたからなのである。

これをまとめると、「諸個人が、国務を担当し権力を握る

ある。つまり彼が言うには、それらの職務と活動は「特殊な、人柄としての人柄とは外的かつ偶然的なあり方で結ばれている」とのことである。むしろそれらの職務と活動は或る実体的な絆によつて、個人の或る本質的な質によつて彼と結ばれている。それらの職務と活動は個人の本質的な質の演じる自然的な行為なのである。こういう無意味な言葉がはいってくるのは、ヘーゲルがもろもろの国務と活動を抽象的にそれだけとしてとらえ、そしてそれとの対立において特殊な個人性を把握するところにある。ところが彼が忘れていたのは、特殊な個人性が一つの人間的な個人性であり、そしてもろもろの国務と活動が人間の機能であることである。つまり彼は次のことを忘れていたのである。「特殊な人柄」の本質がその人の髻でも血でも抽象的身体でもなく、かえってその人の社会的質であること、そしてもろもろの国務等々が人間のもつもろもろの社会的質の定在様式と活動様式にほかならないということである。だから、分かりきったことだが、諸個人が、国務を担当し権力を握る者であるかぎり、彼らの社会的な質について考察されるのであつて、彼らの私人的な質についてではないのである」(Ibid., 同書二五二―二五三頁)。

ここでマルクスは極めて重要なことを述べており、それは現代の哲学や社会学でも理解されていないことである。そ

者であるかぎり、彼らの社会的な質について考察されるのであつて、彼らの私人的な質についてではない」ということになる。

二、ヘーゲル君主権論批判

ここからようやくヘーゲル『法の哲学』の第二七九節の検討にはいる。この節でヘーゲルは、彼に独自の君主論を展開することになるが、まずその全体を引用しよう。

「第二七九節、さしあたりはただこの理念性の普遍的思想でしかないところの主権は、己れみずからを確かなものと意識している主体性としてのみ、かつまた意志の抽象的な、そのかぎり無根拠な自己規定——この自己規定のうち決定の最後のものが存するのであるが——としてのみ現存する。これが国家の個的面としての個的面なのであつて、国家はそれ自身、ただこの面においてのみ一つのものなのである。ところで主体性はその真のあり方においてはただ主体としてのみあるのであり、人格性はただ人としてのみあるのであつて、実在的理性性を具現するまでには体制にあつては、概念の三契機はそれぞれそれだけで現実的な、別個の形態を有する。絶対的な決定をおこなうところの、全体的なもの、この契機はそれゆえに個性一般ではなくて、一個の個体、すなわち君主である」(Ibid.,

このようなヘーゲルの転倒した神秘化した説明にたいして、マルクスは丁寧な徹底した現実的反論を行っている。まずこうした箇所をわれわれは、じっくり丁寧に読むことこそ肝要であろう。

この節の根本的欠陥を指摘することからマルクスは始めているので、その箇所を読んで見よう。

「もしもヘーゲルが国家の土台として現実的な諸主体から出発していたならば、彼は神秘的なやり方で国家に自身を主体化させる必要はなかったであろう。」ところで主体性はその真のあり方においてはただ主体としてのみあるものであり、人格性はただ人としてのみある」とヘーゲルはいう。これもまた一つの神秘化である。主体性は主体の一つの規定であり、人格性は人の一つの規定である。ところで、これらの規定をそれらの規定の主体の述語と解するかわりに、ヘーゲルは述語を自立させ、そしてこれらの述語が後で神秘的な形変じてそれらの主体となるようなことをさせるのである。

述語の現存が主体であり、したがって主体が主体性の現存である、等々。ヘーゲルは述語、客体を自立させるが、しかしそれらを自立させる際に、それらの現実的な自立性、

それらの主体から切り離してしまうのである。そうした後では現実的な主体は結果として出てきたもののように見えるのであるが、じつは逆に現実的な主体から出発して、この主体の客体化を考察しなければならぬ。だから、現実的な主体になるのが神秘的な実体なのであって、実在的な主体はなにか別な主体として、神秘的な実体の一つの契機として、あらわれる。

このようにここでは国家の本質である主権が最初にまず或る自立的な本質と観られ、対象化される。すると、当然この対象的なものが、再び主体にならねばならない。ところが、そうなる那么这个主体は主権の自己化身としてあらわれるのであるが、じつは、この主権は、国家を成す諸主体の対象化された精神にほかならぬ」(Ibid., s.24、同書、二五六頁)。

ここでマルクスが述べているのは、ヘーゲルの主語と述語の転倒を批判することではない。それなら前にも書いたように、フオイエルバッハの批判で十分だったであろう。ここでマルクスが行っているヘーゲル批判は、(独自の対象の独自の論理)を展開する渦中でのことであって、それが「現実的な主体から出発して、この主体の客体化を考察しなければならぬ」と書かれているわけである。ここでの「現実的な主体」こそ、「独自の対象」なのである。

ヘーゲルが主体の述語である主体性をその主体から切り離し、自立させることこそ、彼の転倒の出発点にすぎず、そこから彼は、切り離された主体性を主権として確立し、神秘化を推し進めるわけである。ところが「じつは、この主権は、国家を成す諸主体の対象化された精神 der vergegenständliche Geist der Staatsubjekte にほかならぬ」。

こうして、マルクスのヘーゲル批判は、こう続く。

「展開のこの根本欠陥は別として、本節のこの最初の文をみてみよう。この文の字面からすれば、そこにいわれているのは、国家の理念主義である主権は人として、「主体」として、現存するということにはかならない。人として、「主体」として、ということとは当然、多くの人、多くの主体としてということではない。というのも、どんな一個人も人格性の全圏を自分の内に吸収しきることとはなく、どんな一個の主体も主体性の全圏を自分の内に吸収しきることとはないからである。公民たちの現実的自己意識としてではなく、そのかわりに、国家の共通の魂として、ひとり一人、一個の主体であるような、そのような国家理念主義などというものはまた何と評すべきだろうか！」(Ibid., 同書同頁)。

ここで最も重要なのは、次のことである。国家を形成する主体、人が「多くの主体」viele Subjekte、「多くの人」viele Personenであって、その理由は、「どんな一個人であっても人格性の全圏 die Sphäre der Persönlichkeitを自分の内に吸収しきることとはなく、どんな一個の主体でも主体性の全圏 die Sphäre der Subjektivitätを自分の中に吸収しきることとはない」からである。

三、ヘーゲル君主権論批判

先にヘーゲル『法の哲学』の君主権第二七九節で言われていたように、ヘーゲルは、君主を「一」であり、一者だと明確に断言しているが、マルクスの批判は、もっぱらこの点に集中する。

まずマルクスは、こう述べている。

「ところでヘーゲルはまさに主権こそを国家の理念主義として、全体的なもの理念による諸部分の現実的規定として解しながら、その主権をこんどは「意志の抽象的な、そのかぎり無根拠な自己規定たらしめる——この自己規定のうち決定の最後のものが存るのである。」それが国家の個的面としての個的面なのである。さきには主体性のことと論じられていたところ、今は個体性のことが論じられている。主権的なものとしての国家は一つのもの、一個の

個体であるのでなければならず、個性性を有するのでなければならぬ。国家は「ただ」この面において、つまりこの個性性において、一つのものである「のみではない」。

個性性はただ国家の一体性の自然的契機、換言すれば、国家の自然規定であるにすぎない。「絶対的な決定をおこなうところのこの契機はそれゆえに個性性一般ではなくて、一つの個性、すなわち君主である。」なぜかといえば、「実在的理性性を具現するまでにいたった体制にあつては、概念の三契機はそれぞれだけで現実的な、別個の形態」を有するからである。概念の一つの契機は「単独性」であるが、しかしこのものはまだ一個の個性ではない。そして「普遍性、特殊性、単独性」がそれぞれ「それだけで現実的な、別個の形態」を有するなどとはいいたくない。またどんな体制なのだろうか？ およそいかなる抽象物でもなく、まさに国家のこと、社会のことが当の問題であるからには、ヘーゲルの区分けでも採用はできる。採用すればどうなるか？ 公民は普遍的なことを規定するものとしては立法者であり、個々のことを決定するものとしては、現実的に意欲するものとしては、君主である。国家意志の個性性は「一個の「個性」、すべての個性とは区別された一個の特殊な個性であるとは、何のことだろうか？ 普遍性、立法もまた一つの「それだけで現実的な、別個の形態」を有する。このことから、「立法がこれら特殊な個性である」と結論

て行動するものであることを、事実また疑いはしないのではないか？」(Ibid., s.26、同書、二五八頁)。

四、ヘーゲルによる学問の方法と国家編成との同一視への批判

ここまでで、マルクスによるヘーゲル君主制への批判は一応終えることができるが、ただヘーゲル『法の哲学』の第七九節には、相当に長い注がつけられており、この注へのマルクスの批判は、君主権に対するものではなく、ヘーゲルの学問の方法論、国民主権、民主主義論にわたっている。これをわれわれも詳しく取り上げざるをえない。

まずヘーゲルの学問の方法への批判を見ておこう。ヘーゲルは、この注の最初で、こう述べている。

「学というものの内在的展開、単一な概念からの学の内・容の導出——が示す特徴的なことは、同じ一つの概念、ここでは意志、——このものははじめは、はじめのものであるがゆえに抽象的である——が己れを保持しはするが、しかし己が諸規定を、しかもまたただ己れ自身によつてのみ、圧縮し、そのようにして一つの具体的な内容を獲得するということである。そういうふうには、最初、直接的権利において抽象的であつた人格という根本契機は、そのさまざまな主体性形式を通じて練り上げられてきていて、そして

できるであろうか」(Ibid., s.25-6、同書、二五七〜八頁)。

まずマルクスは、ヘーゲルに特有の形而上学的編成を法哲学に適用する上での自己矛盾を詳しく指摘する。もちろんそれは、ヘーゲルの主張する君主が一個人だという論理的に見える似非論理をくつがえすためである。

さらにこのマルクス流のヘーゲル批判は続く。

「今日のヨーロッパにおける立憲君主のあらゆる属性をヘーゲルは意志の絶対的自己規定にしてしまふ。彼は、君主の意志が最後の決定であるとは言わずに、意志の最後の決定が君主であると言う。第一文は経験的である。第二文は経験的事実をねじ曲げて一つの形而上学的公理に変えてしまふ。

ヘーゲルは「理念」を「一個の個性」にでつち上げるために、両主体、すなわち「己れみずからを確かなもの」と意識している主体性としての「主権」と「意志の無根拠な自己規定、つまり個体的意志としての」主権とをからみあわせるのである。

分かりきつたことは、みずからを確かなものとして意識している主体性がならずまた現実的に意欲せずにはおかず、また一個のものとして、個性として、意欲せずにはおかないものであることだ。だがまた誰も、国家が諸個性を介し

ここで、絶対的権利、すなわち国家、換言すれば意志の完全な具体的な客観性、においてそれは国家の人格、国家の自己・確実性なのである。——この最後のものはあらゆる特殊性を単一な自己のうちで揚棄し、人をして絶えずその間を右往左往させるところのもろもろの理由と反対理由の考量を打ち切り、それらの理由と反対理由に、われ欲すによつて決着を付けて一切の行動と現実性の元となる」(Ibid., s. 27、同書、二五八〜九頁)。

このようなヘーゲルの主張にたいするマルクスの批判は痛烈で、ヘーゲル哲学にたいして余裕さえ感じられるものとなっている。

「まず第一に、事柄の基本概念がいつも反復して出てくるということは「学の特徴」ではない。基本概念がいつも繰りかえし出てくる場合には、しかしまたどんな進歩もおこなわれなかつたわけである。抽象的な人格は抽象的な権利の主体であつた。それは変わることがなかつた。それがまた抽象的な人格として国家の人格である。ヘーゲルは現実的な人が、——そしてもろもろの人々が国家をなすのだが、——どこでも国家の本質として反復して出てくることをいぶかしくげんに思うべきではなかつたであらう。彼は、逆のことを怪訝に思わねばならなかつたはずだし、

それにもまして、人が国家の人として、私的権利の人と同じみずほらしい抽象性においてまたぞろ出てくることをなおさら不審がるべきであつたらう。

ヘーゲルはここで君主を「国家の人格、国家の、それ自身の確実性」と定義する。君主は「人格化された主権」、「人間となつた主権」、血肉を具えた国家意識であり、したがって、このことによつて、他のすべての人々はこの主権、および人格、および国家意識から閉め出されているのである。同時にしかしヘーゲルは、この「人である主権」に「われ欲す」という意志における恣意の契機以外のどんな内容をもあたえることを知らない。「国家理性」と「国家意識」は爾余のすべての人々をのぞいた「唯一の」経験的人であるが、しかしこの人格化された理性は「われ欲す」という抽象物以外のいかなる内容をもたない。国家とは朕がことなり」(Ibid., s. 278, 同書、二五九頁)。

ここでマルクスは、ヘーゲルの君主を、ルイ十四世のような絶対君主とかわりないものと批判し、さらに続いて、ヘーゲルの対自存在論をちいた君主擁護を次のように鋭く批判するのである。まずヘーゲルの注にある文章の引用からマルクスは始める。

「ところでさらに言えば、人格および主体性一般は無限

ヘーゲルの推論は、「みごと」である。自分の『論理学』で対自存在は(「Eins」だと定義したのはよいとしても、その一が実際には(多くの「viele Eins」として展開することを、彼は忘れてしまい、この一から君主のような絶対の唯一に到達するのである。だからこそ、このヘーゲルの推論に、マルクスは痛烈な皮肉を飛ばす。「——一個の人間は一つであるから、人類はただ一個の人間にすぎない」と。

結びに

まだマルクスの全体を纏める段階ではないが、『資本論』までの全体を入れて、マルクスはヘーゲルの『法の哲学』を根底からひっくり返したといえる。というのも、十九歳で父への手紙で自分の建てた法学体系を報告した時期以降、彼が常に考えていたのは、法学の実際的内容をなす社会の根本であり、それを学位論文からはじめて、『資本論』にいたるまでに総括したと言えるからである。だからこそ彼にとつて最大の敵とは、ヘーゲルであり、ヘーゲルの国家論、社会論としての『法の哲学』だったのである。この『法の哲学』は、ヘーゲルにとっては最後の本格的な哲学体系であるが、マルクスがこのヘーゲルを根底から批判する試みを開始したことこそが、マルクス思想の成功をもたらしたといえる。

マルクスが世界にもたらしたのはイデオロギーでもなんでもなかった。むしろ彼こそが最初に『ドイツ・イデオロギー』

な、己れを己れに関係づけるものであるから、もつぱらただ、人、対自的に存在する主体、としてのみ真実のあり方——しかもその「己れを己れに関係づけるものの」さしあたりの直接的な真実のあり方を有するのであつて、そして対自的に存在するものは、また同様、端的に一つのものである」。これは自明のことである。人格および主体性は人および主体の述語にすぎない以上、それらはただ人および主体としてのみ現存し、しかも人は一つである。しかし——と、こうヘーゲルは続けるべきであつた、一つはもつぱらただ多くの一つとしてのみ真実のあり方を有する。述語本質がその現存の諸圏をある一つのうちに汲み尽くすなどというためしはなく、多くの一つのうちに汲み尽くすのである。

そうもつていくかわりにヘーゲルはこう推論する「国家の人格はただ一個の人、すなわち君主としてのみ現実的である」。そんなわけで、主体性はただ主体としてのみ、そして主体はただ一つとしてのみ存在するのであるから、国家の人格はただ一個の人としてのみ現実的である。みごとに推論である。ヘーゲルはまたこうも推論することができるのである、——一個の人間は一つであるから、人類はただ一個の人間にすぎない」と」(Ibid., s. 28, 同書、二五九〜六〇頁)。

でイデオロギー批判を与えてくれたのであつて、それをイデオロギーに作り替えたのはエンゲルスだったのだ。娘のエリノアが言っているように、エンゲルスは、マルクスからの手紙を隠すようなことまでしたわけだから、たとえ『資本論』第二巻、第三巻をまとめる仕事がなくても、『ヘーゲル国法論批判草稿』、『経済学・哲学草稿』、『ドイツ・イデオロギー』を書物として出版することはなかつたであろう。というのも、これらの草稿は、エンゲルスには到底理解できるようなものではなかつたからだ。事実エンゲルスが担当をまかされた『ドイツ・イデオロギー』の第一編は、未完成に終わったのである。従つて、初期マルクスと後期マルクスを切り離して、初期を無視する試みは、イデオロギー的マルクス主義者が行つてきたことであつて、彼らは、必死で自分がやつと理解しえたイデオロギーとしての階級闘争と抽象的唯物論を守ろうとしていたのだ。

このマルクス論の予定では、『ヘーゲル国法論批判草稿』の検討を終えたところで、書物の第一巻を完結し、第二巻は、『経済学・哲学草稿』にはじまり『聖家族』までを扱うことになる。

注記

*1 ヘーゲルは『論理学』の対自存在論で、反撥としての(多くの)の次に、牽引として、ふたたび(一)への収斂を説いているが、マルクスは、学位

論文の自己意識においては、牽引の一をまったく無視している。エビクロスに学んだマルクスの「抽象的個別的自己意識の自然学」には、ルクレティウスの言うように「反撥としての（多くの）は運動として成立するものの、（牽引の）は、成立しえないからである。」

ここでついでに、マルクスのエビクロス原子論が自分にとって持つ意義を回顧しておこう。これまで長い間、マルクスにおける個人概念を把握しようと努力してきたが、その際に参考にしたのが、サルトル『自我の超越』やアンリ『マルクス』のモナド的主体性であった。その途中では、難しさに辟易していたボクを友人の旭凡太郎が「それこそ君の仕事だろう」とエールを送ってくれたこともあった。これでやっと、彼にも成果を報告できることになって、ホッとしている。

実際レーニンとは、カウツキー『プロレタリアートの独裁』に反論して、『プロレタリア革命と背教者カウツキー』を書き、その中で「ブルジョア民主主義」と「プロレタリア民主主義」とを対立させているが、彼がその時取り付かれていたのは、「独裁」を正当化することにすぎなかったのだ。このレーニンの独裁とは、プロレタリアとは無関係の政治的精神に取り付かれたフチ・ブルジョアのヒステリーから生まれたものなのである。こう言ったからといって、別にレーニンを罵倒するつもりはない。ただイヴァーノフ・ブズムニク『ロシア社会思想史』に述べられているように、レーニンが現れた時代には、ロシアのインテリゲンツィアも雑階級ラズノツィンツィイとなって、昔のような貴族ではなくなっており、ネチャーエフのようなプチブル・インテリが主流となっていたからである。しかもレーニンは兄を権力によって殺されたことを強く根に持っていたように、自分の著書『なにをなすべきか』の原型であるチエルヌイシエフスキー『何をなすべきか』を高く評価したのも、この兄の影響があったからだ、ニコライ・ヴァレンティノフ『知られるレーニン』が報告している。この兄の死に恐らくヒステリーの病因があったのである。

ただこのようなレーニンを批判するに際して、前回では、S・クルトフを代表とする『共産主義黒書』を参照したが、クルトフ達は、フランス革命の研究者フランソワ・フュレに従っており、このフュレ自身は、社会学者レイモン・アロンの弟子なのである。したがってフランス革命の

研究においても、フュレは、マルクスを批判し、貴族のトックヴィルに従っている。われわれは、マルクスを研究しているわけだから、こうした貴族主義的な高踏派ぶりを模倣するわけにはいかない。

現代のような大衆社会では、「知識人が我が身の孤立を貴族に擬することによって、紛らわそうとするのは、あまりにも通俗的ではないか。最近の日本人の例をあげておくと、他人に手伝ってもらって多摩川に身を投げた西部邁がいる。彼は多くの大衆社会批判を書いたが、自分自身を貴族だと見なしていた。雑誌『発言者』の設立集会で、故秦野警視總監にたいして「われわれ貴族は」と言うことがあった。『大衆の反逆』の著者、本物のスペイン貴族だったオルテガ・イ・ガセットの時代とはことなり、現代では、ヨーロッパの貴族の子孫でもないかぎり、貴族などは存在しないし、自分の誤った運転で自転車に乗っていた市中の母子を死なせてしまった「上級市民」がいるぐらいである。

このマルクス研究に引き続いて、マルクス主義研究を行う計画であるが、そのおりには、エンゲルスのマルクス思想の通俗化への批判ばかりか、レーニンの根底的な批判も行うつもりである。

『Zvezda』の訳語であるが、真下信一は、これを単個性と訳しているが、これは訳語として、こなれないもので、こう訳し変えた。

マルクスの

表三郎

ヘーゲル君主権論批判から
民主主義論へ(二)

はつねじ

今回論じたのは、マルクスの民主主義論であるが、これは「政治的國家と市民社会の分離(二)」の最初に取り上げた「一国民全体としての國家」を前提とするものであって、前回でも何度も言及した(多くの「一」が國家を生み出すことが分かっていなければ、理解できるわけがないのである。

たしかに『ヘーゲル国法論批判草稿』を理解し、評価するのは簡単ではない。いきなりこの草稿を読んで理解できるものでもないし、まして、通俗的なマルクス主義の常識を身に付けても、読めるしろものでもない。これを理解する前提に

みよう。この議論は、まずヘーゲルの国民主権の否定からはじまる。

「国民主権ということが言われうるのは、一つの国民は総じて対外的には或る自立的なものであって、自身の國家を構成するという意味においてである」

こうしたヘーゲルの国民主権の否定にたいして、マルクスは、こう答える。

「つまらぬことを言ったものである。君主が、「現実的な國家主権」であるのならば、対外的にも「君主」は一つの「自立的な國家」として、国民抜きにも、通用しえねばならぬであろう。しかし君主が至上(主権的)なのは彼が国民の一体性を代表するかぎりだとするならば、彼は自身ただ国民の主権の代表、象徴にすぎない。国民の主権が君主によつてあるのではなくて、かえつて逆に後者が前者によつてあるのである」(MEGA, I-2, s.29)、「ヘーゲル国法論批判」、マルクス・エンゲルス全集第一巻、真下信一訳、二六一頁)。

このマルクスの批判は、厳しいものであるが、むしろヘーゲルの君主擁護が、あまりにも形式的でばかばかしいものだ

は、ヘーゲルの『精神現象学』、『論理学』、エンチクロペディアの『小論理学』、最後に『法の哲学』の読解があるからである。しかもそのような前提知識があつても、ものごとを理解しようとする素直さがなければ、到底理解不可能なしろものなのである。ボク自身は、年齢の変化につれて、ほぼ十度は読み、ノートも原語のドイツ語も含めて、少なくとも三度はとつた。こうしてやつと、この草稿の全体が理解できたのであつた。

一、国民主権にたいするヘーゲルとマルクス

まず最初に、『ヘーゲル国法論批判草稿』の君主権論第二七九節への注のなかにあるマルクスの民主主義論を検討して

というのが事の真相なものだ。

続いて、ヘーゲルが国民主権について認めている議論にたいしても、マルクスはするどい批判を行っている。

まずヘーゲルは、こう述べている。

「したがつて対内的な主権についてもただ総じて全体について云々する場合にのみ、それは国民のうちに存するといふことができる。これはさき(第二七七節、第二七八節)國家に主権の属することが示されているのとまったく同然である」(Ibid. 同書)。

このヘーゲルの主張にたいして、マルクスは、こう批判している。

「これではまるで国民が現実的な國家であるのではないかのようである。國家は一つの抽象物である。そして、ためらいもなく抽象物に主権のようないきいきとした性質を持たせるヘーゲルが、ためらいながら、条件づきでしか具體物にそれを持たせることをしないのは注目すべきことである」(Ibid. 同書 同頁)。

ここでは、ヘーゲルにおける抽象と具體の転倒を指摘することが、マルクスの現実的観点をうまく示している。なかで

も、マルクスが「国民が現実的な国家である」と言い、「国家は、一つの抽象物である」と述べているのは、「政治的国家と市民社会の分離（一）」の最初に述べておいた次のことに関係している。

「ヘーゲルは、……一国民の全体としての国家を政治的国家と混同している」(Ibid., s.87-8, 同書、三一八頁)。

つまりマルクスが先に述べていた「国民が現実的な国家である」と述べているのは、「一国民の全体としての国家」のことであり、「国家は一つの抽象物である」と述べている国家というのは、「政治的国家」のことである。ところが、政治的精神に取りつかれた人々は、まさか自分が夢になつていゝる国家が抽象物などとは思わず、きわめて具体的に日々苦勞の耐えぬものだと考えている。この点で、ヘーゲルの国家観と同じなのである。

こうしてヘーゲルの国民主権への批判が出てくる。ヘーゲルはこう述べている。

「しかし、君主のうちに現存する主権と対立したものと解される場合の国民の主権が、近代において国民の主権というものについて云々されはじめた普通の意味なのであつて、この対立においては国民の主権というのは、粗笨な国民

のとまったく同然である。両者の一つは、たといそれが現存する非真理であるにせよ、やはり非真理である」(Ibid., 同書、同頁)。

最後にヘーゲルの国民主権への批判は、ヘーゲルの民主主義批判にいたる。

「国民は、彼らの君主、およびまさにこの君主とこそ必然的かつ直接的に連関する全体的編成を欠いて理解される場合は、無定形の衆であつて、このようなものははやいかなる国家でもないし、内部的に形式づけられた全体のうちにのみ存する諸規定—主権、政府、法廷、行政当局、身分代表議会等々のどれ一つといえどもはや、かかる烏合の衆に属すべきものではない。国家生活のような有機組織にかかわるそのような諸規定が国民のうちにあらわれることによつて、国民は、たんなる一般的觀念のなかで国民とよばれる、そのような無規定な抽象物ではなくなる」(Ibid., 同書、同頁)。

ここでヘーゲルが述べていることは、すべて君主権を前提とした議論である。つまりヘーゲルは、国家というものを考える場合、それはただちに君主のことだつたのだ。このようなヘーゲルが君主抜きに国民を、「無定形の衆」とか「烏合の衆」と呼ぶのは当然至極のことであろう。

觀念にもとづく混沌した思想に属する」(Ibid., 同書、二六二頁)。

マルクスは、このヘーゲルの国民主権批判にたいして、まずこう反論する。

「混沌した思想」と「粗笨な觀念」はここではただヘーゲルの側にのみある。もちろん、主権が君主のうちに現存する場合に、なにか対立的な、国民のうちなる主権について云々するのは愚である。けだし主権の觀念のうちに、それは重複して現存すること、ましてや対立して現存することはできないという意味がふくまれているからである。しかしながら、

一、まさに問題は、君主のうちに吸収された主権などというのはいつの迷想ではないかというところにある。君主の主権かそれとも国民の主権か、これが問題なのである。二、君主のうちに現存する主権に対立したあり方で国民の主権のことを云々することもできはする。しかしこの場合には一つの同じ主権が二つの圏に成立しているなどという事柄ではなくて、一方の主権は君主のうちに、他方の主権はただ国民のうちにのみ現存するにいたりうるような、そういう二つのまったく対立した主権概念が問題なのである。神が主かそれとも人間が主かが問われる

この点を踏まえて、マルクスはまずこうヘーゲルを批判する。

「これは全部、一つの同義反復である。一国民が一君主、およびこの君主と必然的かつ直接的に連関する一編成をもつ場合、換言すれば、一国民が君主制として編成されている場合、それはたしかに、この編成から外されると、無定形の衆およびたんなる一般的觀念である」(Ibid., 同書、同頁)。

このヘーゲル流の国民主権批判は、最後に民主主義の否定にいたる。

「国民主権ということの意味が共和制の形式、しかももっと明確に民主制の形式のことであるのなら、展開された理念にたいしてはやそのような觀念は論外である」(Ibid., s.30, 同書、二六二—三頁)。

ヘーゲルが、ここで「展開された理念」と言っているのが、先にも述べた彼の前提とする君主権のことである。とすれば、ヘーゲルは民主主義を「論外」というだけで、まったく何も展開できなかったのである。

二、マルクスの民主主義論

こうしてマルクスは、ヘーゲルが何も展開できなかった民主制を根底から論じることになる。ここで論じられる民主主義が、「真実の」ものでも、「正しい」ものでもなく、現実の国民を土台とした現実のものであることに注意しなければならぬ。そうでなければ、廣松渉のような奇妙な観念が生まれるだろう（*1）。次に注意したいのは、ここで民主主義が君主制と対比されていることである。

まずマルクスは、こう述べる。

「民主制は君主制の真理であり、君主制は民主制の真理ではない。君主制は必然的に、自家撞着としての民主制であり、君主制的契機は民主制のうちにおけるいかなる矛盾、撞着でもない。君主制はそれ自身からは把握されえず、民主制はそれ自身から把握される。民主制においては諸契機のどれ一つといえども、それに帰属する以外の意義をもつにいたることはない。一つ一つが現実的に全人民の契機であるにすぎない。君主制においては一つの部分が全体の性格をきめる。全体制は固定した点に合わせてそのあり方を修正せざるをえない。民主制は体制の類である。君主制は一つの種、しかも不良種である。民主制は内容と形式である。君主制はただの形式にすぎないとされるが、しかし

元の動詞 *verfassen* も *constitute* も「構成する」という意味なので、一つの全体を構成すること、あるいは、それを構成するものという意味だと分かる。

「もともと国民が全体的なものなのであるが、君主制においてはこの全体的なものとしての国民はその定在諸様式の一つである政治的体制のもとへ包摂されており、民主制においては体制そのものはただ国民の一つの規定、しかも自己規定としてのみあらわれる。われわれは君主制において体制の国民をもち、民主制において国民の体制をもつ。民主制はあらゆる体制の謎の解かれたものである。ここでは体制はたんに即自的、本質的のみならず、また現存的、現実的にも、その現実的根拠である現実的・人間、現実的・国民のなかにつねに連れ戻されていて、人間自身、国民自身、業として定立されている。体制は人間の自由な産物というそれ本来のあり方においてあらわれる。このことはある点においては立憲君主制についてもあてはまると言えようが、しかし民主制の種差は、ここでは体制一般がただ国民の一つの定在契機であるにすぎず、政治的体制がそれだけで独立に国家をなすわけではないところにある」(Ibid., S. 30-1、同書、同頁)。

この箇所を何度か読み思索を深めれば、マルクスが君主

それは内容を改竄する」(Ibid.、同書、二六三頁)。

一九四五年以後に育った人なら、戦後民主主義の中で生きてきたわけだから、以上に述べられているマルクスの民主主義論が、戦前の君主制と異なる現実のものだと容易に了解されるはずだが、これを了解できず理想の民主主義論だと思いつくものは、よほど政治的精神に取りつかれているのである。戦後の共産党員などは、さしずめそういう誤った観念を抱いて、「民主主義」を実現するブルジョア革命を待望していたからである。足下の現実を理解しないで、マルクスから学べると夢想するなどは、幼稚の極みではなからうか。もちろんここで年頭に置いているのは、廣松渉のことである。というの、彼は、このマルクスの民主主義論を「真の民主主義論」だと思いついてきたからだ。マルクスの言う「民主制においては諸契機のどれ一つといえども、それに帰属する以外の意義をもつにいたることはない。一つ一つが現実的に全人民の契機であるにすぎない」という表現にある「現実的に全人民の契機」(wirklich Moment des ganzen Demos)といった言葉が読み取れなかつたのであろう。

つづいてマルクスは、体制 (Verfassung) との関連で、民主制と君主制との比較を行っている。ここでいう体制 (Verfassung) とは、英語でいう constitution のことであって、「憲法」の意味もある通り、一国民の全体を示す言葉である。

制と比べて、民主制をどう全体として考えていたかがよく分かる。とくに重要なものは、民主制では、「体制はたんに即自的、本質的のみならず、また現存的、現実的にも、その現実的根拠である現実的・人間、現実的・国民のなかにつねに連れ戻されていて、人間自身、国民自身の作品として定立されている」(ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt) と言われている個所であろう。つまりなぜマルクスがここまで詳細に、民主主義論を展開するのかの理由が、ここで明確に分かるのである。

マルクスが『ヘーゲル国法論批判草稿』で探究しているのは、何よりもまず、人間の現実性であった。その現実性こそ、まずヘーゲルが探究したし、弟子たちもそうだと見なしていたはずなのに、マルクスには、そう思えなかつた。ヘーゲルは、現実性を探究するどころか、論理学においてその概念を確定しただけで、むしろ人間の現実性は、放置されてしまったのだ。こうした事態を批判することこそが、ヘーゲル批判におけるマルクスの中心的関心事だったのである。この点は、明確に『学位論文』への注で述べられていた。もう一度それを見ておこう。

「哲学がひとつの完成した全体的世界として完結したのにたいし（この全体性という規定性は哲学の発展一般によって制約されており、その発展は、哲学の・現実をたいする実践的關係への・転化がうけとる形式の制約である）、世界の全体性一般はそれ自身において分裂している。しかもこの分裂は極端におし進められている。なぜなら、精神的現存在は自由になり、普遍性にまで豊かさをまし、心臓の鼓動はそれ自身において、全有機体に固有な具体的仕方で、区別となつていからである。世界の分裂は、世界の諸側面がそれぞれ全体性であるとき、はじめて全体的である。したがって、世界は引き裂かれた世界であつて、それは、それ自身において全体的な哲学にたいして對抗する。この哲学の活動の現象は、それによつてまた、引き裂かれた現象であり、矛盾するものである。この哲学の客観的普遍性は逆転して、個々の意識の主観的諸形式となり、その諸形式のなかで哲学は生きていく。しかし、偉大な哲学、世界哲学のあとにつづくこの嵐に「よつて」迷わされてはならない。ふつうのハーブはどんな人の手にかかっても鳴り響くが、アイオロス（風の神）のハーブが鳴るのは、嵐がそれを奏でるときだけである」（MEGA, IV-1, s.100、『マルクス・エンゲルス全集』第四〇巻、一五八頁）。

ここで言われている哲学ということ、もちろんヘーゲルがそれ自身、現存としてあらわれ、そのため、本質にそぐわぬ諸現存にたいして、それ自身、一つの特種な種としてあらわれるというだけである。民主制の、爾余のあらゆる国家形式にたいする間柄は、その旧約にたいする間柄のようなものである。人間が掟のために在るのではなく、掟が人間のために在るのであり、掟は人間的・定在であるのにたいし、他の国家諸形式においては、人間が掟・定在である。これが民主制の根本的相違点である」（Ibid.、同書、同頁）。

ここで言われているように、ここでは明確にヘーゲルの国家論が「国家から出発して、人間を主体化された国家たらしめ」るものとなること、これに反して民主主義においては、「人間から出発して、国家を客体化された人間たらしめる」ものであると言われている。上でも述べたマルクスの言う「現実性」が、ここでは民主主義にこそあると言われる。この国家論でも、ヘーゲルとマルクスは正反対の見地に立っている。これこそヘーゲルの転倒の現実的内容である。ヘーゲルはそのため、〈政治的国家と市民社会の分離〉を見つけたはずなのに、結局国家が最終的には、中心をなすことになったのである。

では次に〈政治的国家と市民社会の分離〉を、何が歴史の中で、もたらしたのかを、近代以前の中世の社会状態を検討

ル哲学のことだが、そのヘーゲル哲学が哲学として完成して「偉大な哲学、世界哲学」となつていくということは、人間の現実世界が哲学的世界と現実の世界の二つに分裂しているということになる。そのことを、マルクスは、「引き裂かれた世界」と呼んだのである。そこからマルクスの仕事は、完成した「偉大な哲学」を批判して、引き裂かれた現実世界に足場を置いて、人間の現実世界を打ち立てることになるのである。

その現実世界こそ、まず民主制なのである。そこで、この国家を、ヘーゲルの国家と比較し、マルクスはこう述べる。

「ヘーゲルは国家から出発して、人間を主体化された国家たらしめ、民主制は人間から出発して、国家を客体化された人間たらしめる。宗教が人間を創るのではなくて、人間が宗教を創るように、体制が国民を創るのではなくて、国民が体制を創る。ある点では民主制と爾余のあらゆる国家形式との間柄は、キリスト教と爾余のあらゆる宗教との間柄のようなものである。キリスト教は勝義の宗教、宗教の本質、神化された人間が一つの特殊な宗教としてあるあり方である。同様に民主制はあらゆる国家体制の本質、社会化された人間が一つの特殊な国家体制としてあるあり方であり、それと爾余の国家体制との間柄は、類とそれのものとの種との間柄のようなものであるが、ただここでは類

することによつて、見てみよう。

三、近代に先立つ中世社会の特質

まずマルクスは、『ヘーゲル国法論批判草稿』の民主制論につづいて、中世と近代との比較論を書いている。

「中世においては農奴、封土、職業団体、学者団等々が存在した。ということは、中世においては所有、交易、社会団体、人間が政治的であるということである。国家の実質的内容は国家の形式からきまつてきており、私的諸圏の一つ一つは政治的性格を有する。換言すれば、それぞれの私的な圏は一つの政治的圏であり、さらに換言すれば政治はまた私的諸圏の性格でもあるのである。中世においては政治的体制は私的所有の体制であるが、しかしそれは私的所有の体制が政治的体制であるからにすぎない。中世においては国民生活と国家生活とは同一のものである。人間が国家の現実的原理であるが、しかし人間といつてもそれは不自由な人間である。国家は、したがって不自由性の民主制とことんまで遂行された疎外である。抽象的な、反省的な対立は現代世界にこそはじめて属する。中世は現実的な二元主義であり、現代は抽象的な二元主義である」（Ibid.、s.33、同書、二六六頁）。

この中世と近代に関する議論は、『独仏年誌』に掲載された「ユダヤ人問題によせて」の一にも書かれているので、それも検討しておこう。

「政治的革命は市民社会の革命である。古い社会の性格はどんなものであったか？ その古い社会を一言にして特徴づければ、封建制ということである。古い市民社会は直接、一つの政治的性格をもつていた。ということは、市民社会の、たとえば所有とか家族とか仕事の仕方とか等、こういった諸要素は領主権とか身分とか団体とかの形式をとって国家生活の諸要素に高められていたということである。これらの要素はこの形式において一個の個人の国家全体にたいする間柄、すなわち彼の政治的あり方、換言すれば社会の爾余の構成部分から分離し閉め出されているという彼の在り方をきめた。けだし人民生活のあの組織は所有とか仕事とかを社会的要素に高めることをしないで、むしろそれらの国家全体からの分離を完璧なものたらしめて、それらを社会のなかの特殊な諸社会たらしめたのだからである。その問、相変らず市民社会の生活諸機能と生活諸条件は政治的、ただし封建制の意味において政治的であつた。ということ、それは個人を国家全体から隔離し、彼の団体の、国家全体にたいする特殊な間柄を人民生活にたいする彼自身の普遍の間柄に変えるときに、彼の特定の市民的な活

のごとき外見そのものからの解放であつた。封建社会はそれの基底へ、人間へ、解消していった。ただし、現実的にそれの基底であつたとき人間、すなわちエゴイストの人間へである。市民社会の成員であるこの人間がこんどは政治的、国家の土台であり前提である。この人間は政治的国家によつてそのような土台、前提として、もろもろの人權において承認されている。エゴイストの人間の自由とこの自由の承認は。しかしながらむしろ、彼の生活内容を成す精神的および物質的諸要素の放怒な運動の承認である。人間はそれゆえに宗教から解放されず、宗教の自由を得た。彼は所有から解放されず、所有の自由を得た。彼は生業のエゴイズムから解放されず、生業の自由を得た。政治的国家の設立と、市民社会の独立的諸個人への解体―身分的およびギルド的人間たちのあり方が特権であつたように、これらの独立的諸個人のあり方が権利である―は一つの同じ行為において遂行される。ところで市民社会の成員であるような人間、非政治的人間は必然的に自然的人間としてあらわれる。人間の権利は自然的権利としてあらわれる。けだし自覚的な活動は政治的行為へ集中するからである。エゴイストの人間は解体した社会の受動的な、ただ目前に在るといふだけの成果であり、直接的確実性の対象であり、それゆえに自然的対象である。政治的革命は市民的生活をその構成部分へ解体しはするが、これらの構成部分そのものを

動と境遇をも彼の普遍的な活動と境遇に変えたということである。この組織の帰結として必然的に国家約一体性、ならびにこの一体性の意識、意志および活動であるところの普遍的国家権力もまた同じように、人民から切り離された一人の支配者とその臣たちの特殊な仕事としてあらわれる。この支配権力を倒して国家の仕事や人民の仕事に高め、政治的国家を皆に共通の事柄として、換言すれば現実的な国家として、定立した政治的革命は、人民のその共同体からの分離をそれぞれ表現している身分とか団体とかギルドとか特権とかのことごとくを必然的に粉砕した。これによつて政治的革命は市民社会の政治的性格を廃棄した。それは市民社会を一方においてはもろもろの個人、他方においてはこれらの個人の生活内容、市民的境遇を形成する物質的および精神的諸要素、といったその社会の単純な構成諸部分へうち砕いた。特定の生活活動と特定の生活境遇はたんに個人的な意義しかもたないものになり下つた。それらはもはや個人の国家全体にたいする普遍的な間柄を形成するものではなかつた。公事としての公事がむしろ各個人の公共事となり、そして政治的機能は各個人の普遍的機能となつた。政治的軛を振り落すことはとりもなおさず、市民社会のエゴイストの精神をしぼつていた絆を振り落すことであつた。政治的解放はとりもなおさず市民社会の、政治からの解放であり、何か普通的内容のものであつてもあるか

変革して批判に付することはしない。政治的革命の、市民社会にたいする関係、必要、労働、私的利益、私的権利、の世界にたいする関係は、あたかもその存立の基礎にたいするごとき関係、何かそれ以上には基礎づけられていない前提にたいするごとき関係、それゆえにその自然的土台にたいするごとき関係である。つまるところ、市民社会の成員であるような人間が本来的な人間とみなされ、公民と区別された人間とみなされる。なぜならそのような人間は感性的な、個体的な、もつとも卑近な在り方における人間だからであり、これにたいして、政治的人間は捨棄された、作りものの人間であり、一個の比喩的な人格、精神的意味での人格としての人間だからである。現実的な人間はエゴイストの個人の姿においてはじめてみとめられ、真の人間は抽象的な公民の姿においてはじめてみとめられる。(Ibid., s. 160-2, 同書、四〇四―四〇六頁)

以上の中世から近代への移行論は、経済史などで言われる共同体の解体論であるが、いわゆる大塚史学などの農民層分解除論とは、本質的に異なる。というのも、これらの理論では、国家の問題が無視されているからだ。ということは、それがたんに経済史であつて、歴史ではなかつたということになる。しかも、マルクスは、こういう歴史のおかげで、近代国家の形成が解明できたおかげで、本質的にヘーゲルも批判できた

のであった。しかもこれによって、エンゲルスやレーニンのブルジョア社会否定論をも、しりぞけることまでなしたのである。かれらが、ロシア革命や中国革命に夢中になつていゝうちに、生まれ出たのは昔と変わらないアジア的生産様式にもとづく東洋的専制国家にすぎなかった。この点に気がついた、アジア的生産様式の研究者カール・ウイットフォードがドイツ共産党をやめ、マルクスを再評価したのも、当然といえば当然だったのである（*2）。

四、マルクスの人間解放論

「ユダヤ人問題によせて」一の末尾で、マルクスは、ここまでに彼が展開した民主主義論をも超えてる（人間解放論）を書いているので、これを検討してみよう。

マルクスは、こう書いている。

「現実的な個体的人間が抽象的な公民を己がうちへ取り戻し、個体的人間として彼の経験的生活のなかで、彼の個人的労働のなかで、彼の個人的境遇のなかで、類的存在者となつたとき、人間が彼の「固有の力」を社会的な力とみとめてこれを組織し、したがつて社会的な力をもはや政治的な力の姿において己れから分離することをしないとき、このときにこそはじめて人間の解放の成就があるのである（Ibid., s. 162 同書、四〇七頁）。

社会の批判には、同時に近代国家の解明が欠かせないということになる。

五、媒介の問題について

最後に人々が相互に関係しながら、社会を形成するには、必ず媒介者が存在しているはずであろう。この問題も、マルクスはしつかりと考えている。これは、とくに「ユダヤ人問題によせて」二で解明されているので、これを検討してみよう。

まず「ユダヤ人問題によせて」の一で、近代国家が媒介者であると言われているが、そこを見てみよう。

「人間は国家という媒介物を通じて、つまり或る制限から己れを解放するということである。つまり人間は己れ自身との矛盾のなかで、換言すれば、抽象的で限られた仕方において、部分的な仕方において、この制限を越えるわけである。したがつてさらに言えることは、人間が己れを政治的に解放するということは、回り路をし、媒介物一たといこれは必然的な媒介物であるにもせよ一を通じて、己れを解放するということである。したがつて結局、言えることは、人間は国家の媒介を通じて己れを無神論者と宣言する場合でも、換言すれば国家を無神論者と宣言する場合でも、相変らず宗教的にとらわれたままであるということである。けだし彼はただ回り道をしてのみ、換言すればただ媒介物

ここでマルクスの主張している（人間の解放）こそ、彼の共産主義論の基礎となつたものであり、廣松渉が思い込んだように、マルクスの民主主義論が彼の共産主義の土台となつたわけではないのである。廣松渉に理解できないのは、結局国家であり、国家と社会の関係であり、社会だったのである。

マルクスの述べている「現実的な個体的人間が抽象的な公民を己がうちへ取り戻し、個体的人間として彼の経験的生活のなかで、彼の個人的労働のなかで、彼の個人的境遇のなかで、類的存在者となつたとき」に人間の解放が成就するということは、共産主義者になつたときでも、共産党に入つたときでも、人間の解放が成就されるわけではないのである。したがつて重要なものは、体制ではなく、「現実的な個体的人間」なのである。ここでもエピクロスの原子（アトム）と（多くの）が、議論の中心となつてすることに注意しよう。

類的存在者というのは、個々人が相互に敵対しないようなということとは、彼らが、相互に協力しあう存在という意味であつて、類ということから、奇妙に寄り集まつた集団的なものを想像してはならないであろう。

こういう人間の解放論に行き着いたのは、マルクスが、『ヘーゲル国法論批判草稿』で政治的国家を根本的に解明できたからであつた。ということは、社会、なかでも近代市民

を通じてのみ、己れ自身を是認するのだからにほかならない。宗教は回り路をしての人間の是認にほかならない。一つの媒介者を通じての是認にほかならない。国家は人間と人間の自由との媒介者である。あたかもキリストという媒介者に人間は彼の神性のすべて、彼の宗教的・とらわれのすべてを荷なわせるように、国家という媒介者のうちに人間は彼の無神性のすべて、彼の人間的なとらわれなごのすべてを移し入れるのである。（Ibid., s. 147 同書、一九一頁）。

ここでマルクスの述べていることすべてが、後々までマルクスの根本思想となる。彼の哲学が、なぜ深く鋭いのかというところ、この媒介（Vermittlung）の思想があるからだと言えるのだ。たとえば神が人間のことだと証明したフオイエールバッハに、媒介者（Medium）、つまり回り道（Umweg）の思想があつたであろうか。この媒介の思想は、『資本論』の価値形態論にまで継続し、ついにマルクスに固有の論理にまで成長するわけである。したがつて媒介が分かつていないか、重視しない人がマルクスを理解しているとは、まったく言えないわけである。もちろんこの媒介の思想は、マルクスがヘーゲルから学んだものではあろう。ヘーゲルは、論理学の第二巻「本質論」において、媒介を作用因として、その反省論を解いているが、この点は、彼の論理学の中核をなすものなので、本格的な議論が必要となるわけだから、これは二〇二二

年の著書の方で取り上げることになろう。しかも国家を媒介であり、回り道だと述べるさいに、マルクスは神との比較を論じているが、この宗教の比喩は、『資本論』で何度も出てくるのなので、その最初が、ここにある点も注意してほしい。その価値形態のはじまりはしたがって、貨幣の考察にある。その始まりは、「ユダヤ人問題によせて」の二にある。そこでマルクスは、こう述べている。

「ユダヤ主義は歴史にもかかわらずもちこたえてきたのではなくて、かえって歴史によつて持ちこたえてきたのである。それ自身の臓腑から市民社会は間断なくユダヤ人を生み出す。もともとユダヤ教の土台になっているものは何であつたのか。実際的必要、エゴイズムである。ユダヤ人の一神教はそれゆえに現実においては多くの必要の多神教、便所をすら神命の一对象たらしめるような多神教である。実際的必要、エゴイズムは市民社会の原理なのであつて、それは市民社会が政治的国家をすつかり己れから外へ生み出してしまふやいなや、すつきりとそういう原理としてあらわれ出る。実際的必要と私利との神は貨幣である。貨幣はイスラエルの妬みぶかい神であつて、その前にはどんな他の神も在ることは許されない。貨幣は人間のあらゆる神々を貶しめて、それらを商品に変える。貨幣は一切万物の普遍的な、それ自身のために制定された価値である。そ

人間の自己および自然からの自己疎外を観想的に成就してのちはじめた普遍的になることができたのである。ここにおいてはじめたユダヤ教は普遍的に支配する立場に達し、手放された人間、手放された自然を、譲渡しえ、売却しうる代物、エゴイスト的必要にもてあそばせ、あくどい商売の餌食となる商品にすることができたのである。譲渡することは外化の実践である。人間は宗教的にとらわれているあいだは、己れというものを何か己れとは別種の、空想的なものたらしめることによつてでしか対象化するすべを知らないのであるが、それと同じように彼はエゴイスト的必要の支配下にあつては、己が生産物を、己が活動をも何か余所のものの支配下に置いて、それらに或る余所のもの―貨幣―の意義を付与するというやり方によつてでしか、実践的に己れをあらわすことができず、実践的に対象を作り出すことができないのである。(Ibid., s. 164-5, 同書、四〇九頁)。

ユダヤ人の解放は、かれらの神である金、貨幣からの解放であり、その貨幣こそ、「人間の自己疎外の最高の実践的表現」(den höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung) だと言われていることは重要であろう。というのも、もうここでは、国家だけではなく、その国家を生み出す市民社会の問題こそが、その中枢において、論じら

れゆえにそれは人間界をも自然をも含めた全世界からその独自の価値を奪つた。貨幣は、人間の労働と人間の暮しの人間そのものから疎外されたあり方なのであつて、この余所の存在が人間を牛耳り、そして人間はそれを崇める。……ユダヤ教はどんな新しい世界をも創り出すことができなかった。それはただ新しく創り出された諸世界とそれらの状態を己が攷々たる営みの圏内へ引き入れることができただけである。けだし私利を分別とする実践的必要は受身の姿勢で臨むのであつて、勝手に我れと我が身を掲げることはせず、かえつて社会的状態の進展とともに我が身の拡がつていくのを知るのだからである。ユダヤ教は市民社会の完成とともにその頂点に達するが、しかし市民社会はキリスト教世界のなかではじめて完成する。あらゆる民族的、自然的、習俗的、理論的關係を人間にとつて外的なものたらしめるキリスト教の支配のもとでのみ、市民社会は国家生活とすつかり切れ、人間の一切の類の絆をすたすたに引き裂き、これらの絆に代るにエゴイズム、利己的必要をもつてし、人間世界を原子論的な、相互に敵対しあう個人たちの世界に解消することができたのである。キリスト教はユダヤ教から出てきた。それはまたぞろユダヤ教へ解消した。……キリスト教はユダヤ教の崇高な思想であり、ユダヤ主義はキリスト教の低俗な適用であるが、しかしこの適用は、キリスト教が、出来上り済みの宗教として、

れはじめているからである。

次に重要なものは、譲渡 (die Veräußerung) は外化 (die Entäußerung) の実践だと言われていることであろう。これは『経済学哲学草稿』で執拗に論じられた疎外 (Entfremdung) と外化の相違を考える時に、とくに重要となる。疎外論の論争では、疎外についてだけは、何度も詳しく論争されながら、それが最初に問題にされるのが「ユダヤ人問題によせて」だとは触れられたこともなかったからだ。

つぎに市民社会とユダヤ人との関係について、マルクスは、こう述べている。

「それ自身の臓腑から市民社会は間断なくユダヤ人を生み出す。もともとユダヤ教の土台になっているものは何であつたのか。実際的必要、エゴイズムである。ユダヤ人の一神教はそれゆえに現実においては多くの必要の多神教、便所をすら神命の一对象たらしめるような多神教である。実際的必要、エゴイズムは市民社会の原理なのであつて、それは市民社会が政治的国家をすつかり己れから外へ生み出してしまふやいなや、すつきりとそういう原理としてあらわれ出る。実際的必要と私利との神は貨幣である。貨幣は、人間の労働と人間の暮しの、人間そのものから疎外されたあり方なのであつて、この余所の存在が人間を牛耳り、そして人間はそれを崇める。……ユダヤ人の実際のあり方が市民社会において普遍的に現実化し、現世

化したのである以上、市民社会はユダヤ人に彼の宗教的あり方—このものこそはまさに実践的必要の理念的見方にはかならない—の非現実性を納得させることができなかつた。そんなわけでモーゼ五書のなかとかタルムードのなかとかにおいてのみならず、今の社会のなかにおいて、われわれは今日のユダヤ人のあり方が或る抽象的なあり方ではなくて、或るきわめて経験的なあり方にほかならぬこと、それは単にユダヤ人の狭隘さというだけのものではなくて、社会のユダヤ的狭隘さでもあることを知るのである」(Ibid.; s.166-9、同書、四一—四頁)。

最後に、いま述べたような市民社会の人間解放とユダヤ人の解放との関係を、マルクスがどう述べているかを見ておこう。

「社会がユダヤ教の経験的なあり方であるあくどい商売とその諸前提を無くすることに成功するやいなや、ユダヤ人というものはありえないものになる。けだし彼の意識はもはやいかなる対象をもつことがないのだからであり、ユダヤ教の主体的土台である実践の必要は人間化されているのだからであり、人間の個人的感性的あり方と類的あり方との衝突は無くなっているのだからである。ユダヤ人の社会的解放はユダヤ教からの社会の解放である」(Ibid.; s.169、同書、四一—四頁)。

もの、人間のものを操作する活動が、人間の外に在りしかも人間の上に在る・ある存在の操作になっている。人間自身人間の仲介者になるかわりに、この疎遠な仲介者とおして、人間は自己の意志、自己の活動、自己の他の人間にたいする関係が、自己や他の人間から独立した力となっているのを直観する。こうして人間の奴隷状態は頂点に達するいまやこの仲介者がこの世の神になつていゝことは明らかである。なぜなら、この仲介者は、それがなかだちになつて私に媒介するものを支配するこの世の力であるのだから。仲介者の跪拜が自己目的になる。諸対象は、この仲介者から切り離されると、自己の価値を失つてしまうのである。元来、仲介者が価値を有するのは、それが諸対象を代表するかぎりでのことであるかに見えたのに、いまでは諸対象は、それがかの仲介者を代表するかぎりでのみ価値を有する。本源的な関係のこの転倒は不可避である。だからこの仲介者は、私的所有の自己を喪失した疎外された本質である、つまり私的所有が人間の生産と人間的生産との外化された媒介であり、人間の外化された類的活動であるのにならざるに、このようにして、この活動の生産に含まれていて、本当は人間に帰属する一切の属性が、あの仲介者に移譲される。だからこの仲介者が豊かになればなるだけ、人間は人間としてますます貧しくなる、すなわち、この仲介者からますます切り離されるのである」

ここではマルクスはまだ共産主義について何ものべてはいないことに注意しよう。それよりむしろ市民社会の自己矛盾をくわしく説明しはじめていたのである。

このマルクスからの引用では、商品、価値、貨幣については、かなり詳しく論じられていたが、貨幣が媒介だとは述べられていなかった。

それが論じられるのは、この「ユダヤ人問題によせて」の後に書かれた「ミル評注」においてである。これについて論じるのは著書の第二巻になるので、おそらく二四年以降のことになるだろう。したがってここでは、この点に触れるだけにしておこう。

「まことに適切で、ことからの本質を概念にもたらしめているのは、ミルが貨幣を交換の媒介者だといっていることである。貨幣の本質は、さしあたり、それにおいて所有が外化されていることにあるのではなくて、人間のつくりだしたものが相互に補充されあうときの媒介的な活動や運動、つまり人間的・社会的行為が、疎外されて、人間の外に在る一物質、つまり貨幣の属性になつていゝ点にある。人間はこの媒介する活動そのものを外化することによつて、ここでは自己を喪失した、非人間化された人間として活動しているにすぎない。すなわち、ものともとの関連その

(MEGA, IV-2, s.447-8、マルクス『パリ手稿』、山中隆次訳、御茶ノ水書房、二〇〇五年、九四—九五頁)

この後のパラグラフにまでは、『資本論』の価値形態論の原形となるものが書かれているが、この検討も著書の第二巻で行う予定なので、楽しみに待つていただきたい。

注記

*1 廣松渉『唯物史観の原像—「青年マルクス」を参照—』マルクスがここで積極的に主張しようとしている「民主制」なるものの内容は必ずしも明確ではないけれども、これがやがてマルクスのな共産主義としてとらえかえされていくことは後論が示す通りである」(『青年マルクス』平凡社ライブラリー、一六九—七〇頁)。ここで廣松渉が、マルクスの民主制論を、まったく理解できていないことが明確になる。というのも、マルクスは、民主主義を「積極的に主張」しようとはまったく考えていなかったことは、この「ヘーゲル国法論批判草稿」第一七九節の注を、素直に読みさえすれば理解できるはずであろう。しかも廣松渉は、自分の誤解した「民主主義」が、「やがてマルクスのな共産主義としてとらえかえされていく」とまで言っているが、これも大きな誤読で、マルクスの言う革命の主体であるはずのプロレタリアートがまだ登場していない時点で、「共産主義」が問題になるはずがないのである。

*2 G・L・ウルメン「評伝ウィットフオーゲル」新評論、一九九五年を参照。この書物は、現代において、マルクスとマルクス主義について考えるものには、必読である。