



Title	市民社会批判と人間の自由(1):「自由と必然性とのあいだの争い」をめぐって
Author(s)	宮田, 和保
Citation	経済學研究, 35(4), 33-53
Issue Date	1986-03
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/31723">http://hdl.handle.net/2115/31723</a>
Type	bulletin (article)
File Information	35(4)_P33-53.pdf



[Instructions for use](#)

## 市民社会批判と人間の自由 (1)

— 「自由と必然性とのあいだの争い」をめぐって —

宮田 和保

### 序 論

(I) 人間存在の本質(存在論的本質)は、「人間が人間にとって最高の存在である」<sup>1)</sup> ということである。「宗教の批判は、人間が人間にとって最高の存在であるという教えでもって終わる」ならば、我々は「人間が人間にとって最高の存在である」ということから始めなければならない。このことは、「人間にとっての根本が人間自身であること」<sup>2)</sup> 人間にとって人間自身が自己目的であること、すなわち、自由なる存在者としての人間から始めなければならないことを教えている。そして、人間が「社会的諸関係の総体」である以上、自由は「社会的自由」でなければならない。このことは、したがって「人間の社会によって作り出された一定の諸条件を前提として社会的自由を実現するのではなく、むしろ反対に、人間生活のあらゆる条件を社会的自由の前提のもとで組織」<sup>3)</sup> しなければならないことを意味する。この自由の境地 (Element) において我々は全てを語らな

なければならない。

だが現状は果してそうか。

もし人あって市民社会における人間存在が疎外、物象化の世界にあるというならば、疎外、物象化の世界に生きている当該人として、なぜ疎外、物象化について語りうるかを、その人は問わなければならない。もし、疎外、物象化が何であるかを問うことにのみ終始したならば、その人はこれらの理解について片手落である。なぜなら、疎外、物象化が何であるかを問える地平 (Horizont) そのものを問うていないからである。すなわち、疎外、物象化が疎外、物象化論として成立している地平を思惟していない。このようなことについて、ヘーゲルは「思惟の思惟を思惟する (das Denken des Denkens denken)」<sup>4)</sup> のでなければならない、と言うであらう。

では、疎外、物象化の世界に生きている我々がなぜこれらについて語りうるのか。

仮に疎外、物象化から超え出ず、これらが絶対的の威力として人間生活を完全に支配しているならば、その当該人たる我々は、疎外、物象化をそれらとして意識しえないがゆえに、我々の意識は、疎外、物象化の意識ではなく、疎外された・物象化された意識とならざるをえない。したがって、我々は、疎外、物象化から超え出

1) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, Karl Marx, Engels Gesamtausgabe 1 Abteilung, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1982, S. 177 以下 MEGA I-2, S. 177 と略記する。原文中ゲシュペルトおよびイタリックの箇所には、傍点。。。で示し、引用者の強調は傍点。。。で示す。

2) *ibid.*, S. 177.

3) *ibid.*, S. 181.

4) Hegel, Texte zur philosophischen Propädeutik, in; G. W. F. Hegel, Werke Band 4, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 163. 以下 Hegel, Bd. 4, S. 163 と略記する。

ている地平に立って始めてこれらに対自化しえる（「知」の成立場面）。

疎外、物象化を知り、語るということとは、この疎外、物象化の世界とは反対のことを今 (jetzt) — 此処 (hier) において知っていること、すなわち、疎外、物象化の世界が制限されたものであることを知るということである。ヘーゲルが述べるように、「精神は直接的なものに他のものを対立させるかぎり、その直接的なものが制限されたものであることを知る」<sup>5)</sup> のである。したがって我々は言う、疎外、物象化の世界が「制限されたものであることを知る」ということは、今—此処において、まさに反対のことを「実践において (in der Praxis)」経験する (erfahren) ことである、と。

疎外、物象化とは反対の、今—此処での実践の経験 (現存在) をマルクスは述べる。

「共産主義的な職工 (Handwerker) が団結するとき、彼らにとってさしあたり目的となるのは、教育、宣伝、等々である。しかし同時に彼らは、この団結によって一つの新しい欲求、社会的結合 (Gesellschaft) の欲求を我がものとする。手段と見えるもの「社会的結合」をさす——宮田) がいまや目的となったのである。社会主義的なフランスの労働者たちが集会をしているのを見るならば、こうした実践的運動 (praktische Bewegung) がそのもっとも輝かしい成果において観察できる。……社会的結合、団結、また社会的結合を目的とする楽しい懇談が、彼らには十分にある。人間の兄弟のような愛は彼らにとって空文句ではなく、真実 (Wahrheit) であり、そして人間性の気高さが労働によって頑丈になった人々のうちから、我々に向けて光をはなっている」<sup>6)</sup>、と。

まさに、疎外、物象化とは反対のこの現実、今—此処において、社会的結合が手段としてで

はなく、それ自体が目的として現存している。この「現実が自ら思想となることを迫る」ことによる成果こそ、「社会的自由」の意識である。この「社会的自由」として思想が、その普遍的現実性を欲する実践的欲求となることによつて、すなわち「現実に迫る」<sup>7)</sup> ことによつてはじめて、「我々にとって (für uns)」市民社会が、疎外、物象化の世界として照らし出される。

したがって我々は、従来の哲学の要求、帰結から疎外、物象化のカテゴリーを拾い集め、このカテゴリーからアプリアリに現実の市民社会を分析するべきではない。精神的生活が没実践的であったり、実践的生活が没精神的であったりしてはならない。また、次のような見解も、すなわち、疎外概念が空に浮いた「人間固有の本質」=「実体」(所謂「本来の人間なるもの」) を前提しているがゆえに、この「疎外」概念が市民社会にたいして実践的批判能力を有しないと見る見解<sup>8)</sup> も、疎外そのものが語られる地平 (前述の今—此処=自由の意識) にたいしていかにも無反省であるかを逆に言い表わしている。のみならず、この見解は、気高さが光をはなっている現実の人間にたいする挫折感、不信感を背後に潜めている。

(II) 本稿では、疎外、物象化そのものを俎上に載せることによってではなく、市民社会を「分裂態」として把握することによって、そこでの人間存在の本質究明にせまる。なぜなら、疎外、物象化としてよりも、市民社会を「分裂態」として把握する理論的枠組によって、主体の概念がより総括的に登場しえる場面が保証されるからである。そして、この主体こそは自由の概念が顕現する地盤をなす。

おのれを真に主体=自由なる存在者として意識することこそ、自己の境遇、事態、生活諸条件を自己が支配しているかどうか、またそれら

5) *ibid.*, S. 219.

6) Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEGA I-2, S. 425.

7) Marx, *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEGA I-2, S. 178.

8) たとえば広松渉氏がこれである。ただ広松氏への本格的批判は他日に期したい。

が自己実現の場となっているかどうかを感じ、評価し、さらに自己の立脚点が不断に再吟味されながら自己の行動をも規定する。すなわち、「自由とは、自己の他者のうちで自己自身のもとにあり、自分自身に依存し、自分自身を規定するものである」<sup>9)</sup>。

市民社会は、主体（個人）と客体（社会）との「分裂態」<sup>10)</sup>である。諸主体は市民社会の契

9) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hegel, Bd. 8, 24. Zusatz.

10) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel, Bd. 7 §142-360, ヘーゲルは市民社会を「分裂態」として把握しているが、私の立場も一見するとヘーゲルと同じであるかのように見える。しかし、その内容は、ヘーゲルの批判的検討を媒介としている。ヘーゲル—マルクス関係を再検討しなければならないが、一部分はこの序論のなかで、一部分は本稿の第 III 章（別号）のなかでおこなう。ここで総括的に言えば、ヘーゲルと私との基本的な相違は次のことである。第一に、特殊と普遍との「分裂態」としての市民社会の成立起源について、ヘーゲルとは決定的に異なる。このことに関して言えば、ヘーゲルの『法哲学』のみならず、他の著作の検討を必要とするが、私は、その成立起源を、市民社会での諸個人の非自立性—すなわち、個人的でありながらも同時に社会的であることはできないという市民社会での諸個人の非自立性、それも人間の本源的存在の場でもある労働の次元におけるそれ—に求めている。そして、このことを、商品・貨幣論の次元で明らかにすることが、本稿の第 I 章の課題である。第二に、私は、市民社会に生きる諸個人を、自由なる意識の主体であるがゆえに、不自由、苦痛、苦悩する主体—これは第 1 点で言及した諸個人の非自立性にもとづくのであるが—として正面に据え、分裂した特殊と普遍とが反省しあう世界—市民社会での諸個人の現実的生活過程—を取り上げる。これが、本稿の本文第 III 章（別号）の課題である。それゆえ、このような主体は、市民社会そのものを止揚することによってしか、自己の解放を獲得しえない。しかし、ヘーゲルは、このような苦悩する主体としてよりも、事実上、特殊と普遍との「分裂」を「分裂」として是認せざるをえない主体として捉えている。したがって、第三に、ヘーゲルとの次のような相違が生じてくる。ヘーゲルにおいては、市民社会から移行した国家は、特殊と普遍との「分裂」、対立関係を保持したまま、この対立関係を「統合」しているようなものとして描き出される。このような「国家」が「理念」の行為として自由の実現過程とさ

機でありながらも、市民社会は諸主体から自立的なものとして現われ、主体と客体（社会）は相互に対峙する。すなわち、個人的でありながらも同時に社会的であることはできないという市民社会での諸個人の非自立性にもとずいて、自己から社会的なもの（普遍）を押し出し、これ自身を自立化させ、他方では自己を私的なものとしての個人=特殊の主体におとしこめざるをえない（特殊と普遍との分裂=主体と客体との分裂）。ここに主体は、社会（普遍）から分離された私的な個人として、「自由な自己規定の形式的要素」<sup>11)</sup> = 自己同一性 (Ich bin Ich) を得る。そして、特殊と普遍とが「分裂」しているがゆえに、社会（普遍）は、この特殊の主体にとって疎遠な、よそよそしいものとして聳え立つ。

しかし、特殊の主体は、このような社会（普遍）に自己を「形成陶冶 (Bildung)」<sup>12)</sup> せねばならない。なぜなら、この特殊の主体は、おのれをこの社会なる普遍性の形式へ高めざるをえず、この形式においておのれの存立を求め、持たざるをえないからである。したがって社会は、特殊の主体の根拠であるとともに、その究極的目的を支配する威力である<sup>13)</sup>。

ここに次のことが言い表わされている。

特殊の主体は、一方では「自由な自己規定の形式的要素」としての意志の自由を有しており、他方では外的な所与としての社会（客体たる普遍）に制約、根拠づけられている。したがって特殊の主体は、ここでは、所与としての客体からこの内容とかあの内容とかを選択する権利し

れる。これがヘーゲルにとっての市民社会の止揚である。それによつて、私は、苦悩する主体が、市民社会そのものを止揚する行為のうちに、また止揚したところに、自由の実現を見る。以上が私の観点であるが、これはマルクスの意図に沿っていると確信する。ヘーゲルそのものの批判については、近日中に、別稿で発表する予定である。

11) *ibid.*, § 15. Anmerkung.

12) *ibid.*, § 20, 187.

13) *ibid.*, § 186, 187.

かない。それゆえ、ここでの主体の意志の自由は、「恣意 (Willkür)」＝「選抜の自由」<sup>14)</sup>である。さらに、この特殊な主体はおのれを社会なる普遍性の形式へ高めざるをえず、自己の根拠を他者(普遍)のなかにもつことによって、特殊な主体にとって市民社会は、自由としてではなく、「必然性 (Notwendigkeit)」<sup>15)</sup>＝「強制国家 (Notstaat)」<sup>16)</sup> たらざるをえない。

他面では、特殊な主体は、まがりなりにも自由な自己規定の形式(「形式的な自己活動」<sup>17)</sup>)を有しているがゆえに、おのれを普遍性の形式へ高めざるをえないという「必然性」において、自己を不自由と意識し、苦悩する (leidend) 主体となる。

したがってここで市民社会に生きる諸個人は、「現に存在し、生起するものを、存在し、生起すべき (sollen) ものに矛盾するとみなす」<sup>18)</sup> 自由(ないし不自由)の態度を得ている。それゆえ、市民社会は「自由と必然性とのあいだの争い」<sup>19)</sup> の時代であり、また「不自由、苦痛、苦悩」<sup>20)</sup> の時代でもある。したがって市民社会に生きる個々人は、「自由と必然性とのあいだの争い」に苦悩する自己分裂的な主体となる(ファウスト的悩み)。

もし、こうした主観(主体)的反省を欠いて、そのために普遍と個別とが無媒介的に一体化されるならば、普遍的なものが諸個人の現実的生活と単純素朴に同一となり、市民社会での諸個人の一般的行為＝「形成陶冶」は「習俗」とし

て、自然的なもの(第二の自然)<sup>21)</sup>として現われる。すなわち、諸個人は、「しかじかのことがあるから、そうであり、またそれはそうあるとありにあるべきものである」とする態度＝「運命 (Schicksal)」<sup>22)</sup> の支配下におかれる。つまり、「存在 (sein)」と「当為 (sollen)」との無媒介的一体性である。

したがって、「分裂態」としての市民社会での自由(ないし不自由)の意識(それゆえ苦悩している存在者)こそ、市民社会批判への、それゆえまた自己解放能力の胚芽を形成する。

しかし、客体をよそにしての主体の主観自身のうちでの批判に留まるならば、道徳的次元での市民社会批判へ傾斜せざるをえない。

この次元での主体は、客体から切りはなされたものとして「抽象的」「否定的な自由」<sup>23)</sup>の意識をもつ。この意識において主体は、即自的・直接的にある自己の意識を対自化し、意志の自己規定、動機、企図等々を問うことによって、自己分裂を動機・心情と行為・外観との分裂として自覚する。さらに、相互に敵対し合うアトム的諸個人の状況において、「各人が他人のなかに自分の自由の実現ではなく、むしろその制限をみい出す」<sup>24)</sup> 利己的な自己(単に自己目的とする自己)と、また利己的であるがゆえに他人との比較 (Vergleichen) において自己を規定しようとする他者依存的自己—— das Man 的な自己<sup>25)</sup>——とを発見し、これらの自己と自己の自己による規定——個人としての個人——

14) *ibid.*, § 14, 15, 206.

15) *ibid.*, § 186.

16) *ibid.*, § 183.

17) *ibid.*, § 15. Anmerkung.

18) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hegel, Bd. 8, § 147. Zusatz.

19) Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEGA I-2, S. 389.

20) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hegel, Bd. 8, § 147. Zusatz.

21) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel, Bd. 7, § 4, 151, ただヘーゲルは、この「自然的なもの」「第二の自然」を「人倫 (Sittlichkeit)」全体としているが、私はここでは異なった意味をもって使用している。

22) Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hegel, Bd. 8, § 147 Zusatz.

23) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel, Bd. 7, § 5.

24) Marx, *Zur Judenfrage*, MEGA I-2 S. 158.

25) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* で述べている周知のことがらである。

との分裂を感じとる。

しかし、ここでの主体が客体をよそにしているがゆえに、以上の自己分裂性は、自己（および他人）の主観の枠内において解決しようとする傾向をもつ。

それゆえ、こうした「抽象的」「否定的な自由」の意識において、特殊の主体は、行動の客観的規定を得るにいたらず、おのれのうちにとじこもっていつまでも一個の非現実性にとどまっている無規定性の主観から解放されえず、「空虚性と否定性の苦しみ」を味わうしかない「沈滞感 (Gedrückttheit)」から解放されない。

「抽象的」「否定的な自由」のこの「沈滞感」<sup>26)</sup>からの解放は「社会的自由」への転換によってのみなされる。

この「社会的自由」とは、今一此処として前述した「社会的結合」である。つまり、「現実の個人的な人間 (der wirkliche individuelle Mensch) が、個人的でありながら、その経験的生活、その個人的労働、その個人的諸関係のなかで、類的存在 (Gattungswesen) となったとき、つまり人間が彼の『固有の力』 (forces propres) を社会的な力 (gesellschaftliche Kräfte) として認識し組織する」<sup>27)</sup>ことである。この自由は、資本を媒介として、資本の否定的成果たるプロレタリアートの「実践的運動」のなかではじめて現実的に生み出され、現実化される。

「社会的自由」を現実化する意志は、真に規定された内容としてはじめて真に自由であって、こうした意志こそ対自的に自由であり、自由を対象としており、自由そのものである。すなわち、自分を自分のなかへ媒介する活動として、自分のなかへの還帰として自由である。自

由の確信は、こうした活動＝社会的活動（人間と人間との結合創造）において真なるもの (Wahrheit) となる。この自由は、したがって主体がそこにおいておのれの「自己感情 (Selbstgefühl)」<sup>28)</sup>をもつほどの本質的なものであり、主体がおのれと区別されない本来の境地において生きるほどの本質的なものである。

「社会的自由」の実現過程そのものが、「社会的自由」を不断に確証するものでなければならぬ。この自由は彼岸的存在であってはならない。だからマルクスは言う、プロレタリアートは、「人間の外部にありながら人間社会によって作り出された一定の諸条件を前提として社会的自由を実現するのではなく、むしろ反対に、人間生活のあらゆる条件を社会的自由の前提のもとで組織する階級である」、と。

市民社会自らの固有の矛盾によって生み出されたこの「社会的自由」の思想の地平において、市民社会がまさに「分裂態」＝「必然性」として十分に（自覚的に）照らし出される。そして、自己にとって彼岸的にある普遍＝抽象的普遍としてではなく、個人的でありながらも「社会的な力」を獲得しつつある意識的な存在者＝自立的な存在者へ、実践的に駆り立てられる主体にとって、市民社会での日常生活場面＝實在 (Realität) が、日常生活意識（疎外された、物象化された意識）にとって現われるのとは異なった仕方で、つまり「Mehr」なものとして意識される（疎外の、物象化の意識）。この「Mehr」こそ理論の場面である。したがって、「社会的自由」の思想の地平こそ理論の生成の境地をなす。

(Ⅲ) 市民社会は、特殊と普遍との「分裂態」である。我々は、この「分裂態」を「分裂態」たらしめる根拠と、特殊と普遍との両項が互いに反省し合うことによる市民社会での生活過程を分析する。このために我々は、経済的領域へまず足を踏み入れなければならない。なぜなら

26) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hegel, 7. Bd. § 7, 141, 149, ただヘーゲルは、「抽象的」「否定的な自由」による「沈滞感」からの解放を、§ 148, 149で理解されるように「理念の全範囲である国家」に救いを求めている。

27) Marx, Zur Judenfrage, MEGA I-2, S. 162-163.

28) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hegel, Bd. 7, § 7. Zusatz.

「市民社会の解剖学は経済学のうちに求めなければならない」<sup>29)</sup>からである。とはいえ、ここに留まることなく、この経済学の言葉を人間の言葉に翻訳しなければならない。

我々は本稿の本文において、「分裂態」としての市民社会と、そのもとでの生活過程、そこでの人間存在の本質を、資本概念を捨象した商品、貨幣論の次元で考察する。したがって、特殊と普遍との分裂は、商品生産者と社会・その物象的定在形態たる価値ないし貨幣との分裂として定立される。

本稿の本文は、資本概念を捨象しているがゆえに、一つの抽象性をまぬがれえず、人間存在の本質＝「社会的自由」が真に開示される地平、この地平の形成過程を展開することはできない。したがって我々は、別稿でこの地平を資本概念を取りいれながら展開しなければならない義務を有する。その意味で、本稿の本文は第Ⅰ部をなすものであり、第Ⅱ部は資本概念の展開をもって、市民社会批判と人間の自由を究明する。さらに、第Ⅲ部は市民社会と国家を組上にのせてこれを究明する予定である。本稿の序論は、この第Ⅰ～Ⅲ部を射程に収めている。

## 第Ⅰ章 「分裂態」としての市民社会の成立の起源——いかにして、なぜ、なにによって、市民社会は「分裂態」たらざるをえないか

市民社会は、普遍と特殊との分裂が徹底的に押し進められ、両項が離れ離れなものになることによって成立する。すなわち市民社会において、普遍は特殊から分裂し、ひたすらおのれのなかへ折れ返る純粋な自己内反省 (in sich Reflexion) をし、他面特殊は特殊でおのれのなかで自己内反省する。ここに近代市民社会が問

29) Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. (Vorwort) in : Marx / Engels Werke, Band. 13, Dietz Verlag, Berlin, 1961, S. 8 以下, MEW, Bd. 13, S. 8 と略記する。

い続けた社会 (普遍) と個人 (特殊) との関係についての問いそのものの成立場面がある。

我々は、この分裂の根源的成立を経済学的領域に求める。これを『資本論』第Ⅰ部第Ⅰ篇第1, 2章を手がかりとして考察する。そのさい人間を現実的諸個人、意識している存在として、またその意識を現実的生活を営む諸個人の意識的活動として捉える。

### 第Ⅰ節 いかにして市民社会は「分裂態」たらざるをえないか

『資本論』での「交換価値または価値形態」(第Ⅰ部第Ⅰ篇第1章第3節)の課題は、「価値関係のなかに含まれている価値表現」を追求し、「貨幣形態の発生を立証する」ことである。この課題の遂行のなかで「価値形態の秘密」、つづめていえば「労働生産物のすべてのブルジョア的形態の全秘密」が発見される<sup>30)</sup>。そして、もしこの「秘密」がわからなければ、貨幣は「謎的性格」をもって、「貨幣の謎 (das Geldrätsel)」として現われる<sup>31)</sup>。

「すべての価値形態の秘密は、簡単な価値形態のうちにひそんでいる」<sup>32)</sup>がゆえに、我々は

30) 「商品自身の自然形態から区別されたものとして表現されているにすぎないもつとも簡単な商品形態が、貨幣形態の全秘密を、したがってまた、つづめて言えば、労働生産物のすべてのブルジョア的形態の全秘密を含んでいる」(Marx an Engels, 22. Juni 1867 MEW, Bd. 31, S. 306)。「我々はこの簡単な価値表現のうちに、価値形態の秘密を、したがってまた、つづめて言えば、貨幣の秘密を発見する」(Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Band. I, Verlag von Otto meischer, Hamburg, 1867. 1. Auflage, S. 20 以下 Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 20 と略記する)。

31) 「いまなしとげなければならないことは、ブルジョア経済学によって決して試みられたこともなかったこと、すなわち貨幣形態の発生を立証すること…である。それによって同時に、貨幣の謎も消えうせる」(Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 62)。

32) Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 764.

この「簡単な価値形態」の考察に集中し、これを他の価値形態（「展開された価値形態」等々）の代表見本とみなす。さらに、この節では価値の「社会的実体」が「抽象的・人間労働」であることを周知の事実とする。

「簡単な・個別的な・偶然的な価値形態」において、すなわちマルクスが例示するところの、20エレのリンネル（相対的価値形態）＝1着の上着（等価形態）において、我々が見い出すべきことは次のことである。

リンネル商品と上着商品とのこの価値関係のなかで、上着商品は価値の実存形態として、「価値物 (Wertding)」として意義をもつ。というのは、ただこのようなものとしてのみ上着商品はリンネル商品と同じものであるからである。他面ではリンネルそれ自体の「価値存在 (Wertsein)」が出現する<sup>33)</sup>。

すなわち、上着は「いまやありのままの自然形態で、リンネルとの直接的交換可能性の形態をもつ。言い換えれば、上着の使用価値が経済的形態規定性を受け取ることによって、上着は何の区別もない人間労働の体化物として、その「直接的定在形態」として通用している。このようなものとしての上着に「等置される (gleichgesetzt)」ことによって、つまり「回り道」<sup>34)</sup>によって、リンネルの価値存在（リンネルに含まれている抽象的・人間労働）が出現する。

リンネルが自己の価値を上着との価値関係において表現するさいに、上着の自然形態がリンネル商品との直接的交換可能性の形態＝価値物として通用していることこそが、マルクスの言う「価値形態の秘密」である。そして、この「価値形態の秘密」の完成こそが、「貨幣形態の秘

密」である。このように、リンネルと上着との価値関係でのリンネルの価値表現のなかに、「価値形態の秘密」——その完成としての「貨幣の秘密」——が隠されている。

このような価値関係の内部およびその内に含まれている価値表現の内部では、「転倒 (Verkehrung)»が生じている。すなわち、抽象的で普遍的なものが、具体的な物の、あるいは感覚的で現実的なものの属性としてではなく、それとは反対に、ここでは感覚的で具体的なもの（上着の使用価値）が抽象的で普遍的なもの（価値）の現象している単なる形態として、またその現実化された形態として通用している<sup>35)</sup>。すなわち、感覚的で具体的なものとしての上着の自然形態が、抽象的で普遍的なものとしての価値属性をもつものとしてでなく、抽象的で普遍的なものとしての価値が、感覚的で具体的なものとしての上着の自然形態で「現実化された形態 (Verwirklichungsform)」として通用しているのである。

マルクスが言うように、ここでは「事態はねじまげられており」<sup>36)</sup>、「思弁的、ヘーゲル的構成の秘密」<sup>37)</sup>が現実を生じている。だから、マルクスは、価値関係およびその内に含まれている価値表現の内部で、上着の自然形態が価値の

35) 「この転倒によってはただ感覚的具体的なものが抽象的一般的なもの現象形態として認められるだけであって、逆に抽象的一般的なもの具体的なものの属性として認められるのではないのであるが、この転倒こそは価値表現を特徴づけている。それは同時に価値表現の理解を困難にする。もし私が、ローマ法とドイツ法とは両方とも法である、と言うならば、それは自明なことである。これに反して、もし私が、法というこの抽象物がローマ法においてとドイツ法においてと、すなわち、これらの具体的な法において実現される、というならば、その関連は不可解となる」(Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 771)。これが後に述べる「思弁的・ヘーゲル的構成の秘密」である。

36) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 72.

37) Friedrich Engels und Karl Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten. MEW, Bd. 2, S. 59-63.

33) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 64.

34) 「リンネルの自然形態はその価値形態の正反対なのだから、それは、なにか他の自然形態を、自分の価値形態にしなければならぬ。それは、直接に自分自身にたいしてすることができないことを、直接に他の商品にたいして、したがってまた回り道をして自分自身にたいして、することができるのである」(Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 20)



現実化された具体的形態として通用しているといった“転倒”を「価値形態の秘密」と言うのである。

ここに価値の最初の自立化がある。とはいえ、ここではまだ、リンネルと上着との価値関係の内部においてであるがゆえに、価値の価値関係からの自立化にまでは進んでいない。

この“転倒”のもとで、価値関係の外部でさえも、等価形態（直接的交換可能な形態）が上着の自然形態に生まれながらに具わっているかのように見える。上着の等価形態は、いわばリンネルとの反省規定（Reflexionsbestimmung）——価値関係——にもとづくのであるが、等価形態（直接的交換可能な形態）が上着の自然形態とゆ着し——自己内反省し——、価値関係から独立に、上着の自然形態に固有な「社会的な自然属性」として現われる。かくしてマルクスは言う。

「等価形態とは、まさに、ある商品体、たとえば上着が、このあるがままの物（Ding）が、価値を表現しており、したがって生まれながらにして価値形態をもっている、ということである。確かにこのことが通用するのは、ただリンネル商品が等価物としての上着商品に関連させられている価値関係の内部でのことにすぎない。しかしある物（Ding）の諸属性は、その他の諸物との関係から生じるのではなく、むしろこの関係のなかで確認されるだけである<sup>38)</sup>から、上着もまた、その等価形

38) 「現在存するものは、相関性、すなわち諸他の現存在と自分とのさまざまな連関性（Zusammenhang）を、自分自身のうちに含み、根拠としての自己のうちへ反省している。かくして現存在するものは物（Ding）である」（Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse, Hegel, Bd. 8, §124）。「物は根拠と現存在という二つの規定が発展して一つのうちに定立されているものとして、総体（Totalität）である。それは、そのモメントの一つである他者内反省からすれば、それに即してさまざまな区別をもち、それによってそれは規定された、具体的なものである。これらの諸規定は…物のうちにその

態を、直接的交換可能性というその属性を、重さがあるとか寒さを防ぐとかいうその属性と同じように、生まれながらにもっているかのように見える。そこから、等価形態の謎的性格が生じるのであるが、この謎的性格が経済学者のブルジョア的な粗野な目を見はらせるのは、やっと等価形態が完成されて貨幣となって彼の前に現われるときである」<sup>39)</sup>。

このように自然形態としての上着（Ding）は、価値関係の外部でも生まれながらにして、「社会的な定在形態」たる等価形態をもっているかのように見える。これが「等価形態の謎的な性格」である。そして、価値の第二の自立化、

自己内反省を持っている。それらは物の諸属性（Eigenschaften）であり、それらと物との連関（Beziehung）は持つ（haben）という連関である」（ibid., §125）。すなわち、「物（Ding）」は、他者と自己との連関性を自分自身のうちに含み、他者との関係から見るとさまざまな規定された具体物であるが、このさまざまな規定された具体物は「物」のうちに根拠をもっているのであり、それゆえ「物」がこの規定された具体性で、つまり「属性」として「持つ」と言える。したがって、自然形態たる上着（Ding）は、「等価形態」を自己の根拠において「属性」としてもっているかのように見える。

39) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 71-72 『資本論』初版では次のように表現されている。「この形態〔等価形態—宮田〕はまさに、一商品の物體的形態または自然形態（die Körper—order Naturform）が直接的に社会的形態として、他の商品のための価値形態として、通用しているということに存する。だから我々が問題にしている交易の内部では（innerhalb unsers Verkehrs）〔価値関係の内部または価値表現の内部では—宮田〕、等価形態をもつということは、したがってまた、それが感覚的にそこにありさえすれば他の諸物（Dingen）と直接に交換されるということは、ある物（Ding）の社会的な自然属性として、その物に生まれながらにしての属性として、現われる。ところが、商品 A の価値表現の内部で等価形態が生まれながらにして具わっているので、等価形態がこの関係の外部でも（außerhalb dieses Verhältnisses）生まれながらにして商品 B に具わっているかのように見える。それゆえ、金の謎めいた性格が生じる」（Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 775）。

つまり価値の価値関係からの自立化が生じている。

この「等価形態の謎的性格」が完成されたものとして「貨幣の謎」がある。すなわち、「簡単な価値形態」が完成されて「貨幣形態」になったとき、一般的等価形態が金銀の自然形態とゆ着し、この自然形態たる金銀が生まれながらにして貨幣であるという「神秘的な性格」をもって現われる。これが「貨幣の謎」である。

リンネルとの価値関係において、上着がリンネルとの直接的交換可能な形態として通用しているといった「価値形態の秘密」——またこの完成たる「貨幣形態の秘密」——が明らかになれば、「同時に」、 「等価形態の謎的性格」——またこの完成たる「貨幣の謎」——は「消え去る」。

「簡単な価値形態」の分析にこそ「真の困難」があった。我々は労を省くため「貨幣形態」を導き出したものとする。すなわち、他の全ての諸商品がそれらの価値を一つの商品＝金で表現する貨幣形態を導き出したものとする。それゆえまた、この一商品の自然形態は「社会的な自然属性」として貨幣形態をもっているかのようなものとして現われることを、導き出したものとする。

## 第2節 なぜ市民社会は「分裂態」たらざるをえないか

我々は前節で価値関係を分析し、ここに含まれている価値表現を追求した。本節では、価値関係と価値表現そのものの成立根拠を明らかにする。

私的諸労働——「ここでは私的諸労働というのは、分業の自然発生的な体制の、自立化されているが、特殊な分枝として、素材的に互いに依存しあっている私的諸労働のことである」<sup>40)</sup>——は、自己を社会的一分枝として主張し、実証しなければならず、このため、二重の

社会的性格を受け取らなければならない。

私的諸労働は、素材的に互いに依存し合っているがゆえに、他人のために有用でなければならず、またこのためには、特殊な有用な私的諸労働のそれぞれが別の種類の有用な私的諸労働と交換可能であり、同等であるという社会的性格を受けとらなければならない。

しかし「私的諸労働は直接的には社会的ではない労働なのだから、第1に、社会的な形態は、現実的有用諸労働の自然形態とは区別される、それらとは無縁な、抽象的な形態である」<sup>41)</sup>。この「無縁な、抽象的な形態」が価値という形態である。

しかし、私的諸労働が直接的には社会的ではない労働であるということをもって、ただちに、労働生産物は価値という形態を受け取るわけではない。ここに人間の意識が介在する。

私的諸生産者は、自己の諸生産物のいずれもが「第三者」に等しく、すなわち、自分自身(自然諸形態)とは等しくないものとおく。しかし、「両者〔自然諸形態——宮田〕とは異なったこの第三者は、ある一つの関係を表現しているから、まず(zunächst)頭のなかに、表象のうちに存在する。というのは、諸関係というものは、総じて、それらが、たがいに関係し合っている諸主体〔ここでは自然諸形態としての労働諸生産物——宮田〕から区別されて、確定されなければならないとされるばかりには、ただ思考されることのできるだけだからである」<sup>42)</sup>。

このように、「頭のなかに、表象のうちに存在」し、「思考」された「第三者」こそが、価値の観念である。価値と思考との関係はまずこのように把握されるべきであって、この価値観念を人間の意識から独立した客観的な存在の「反映」としてここでは見るべきではない<sup>43)</sup>。

41) *ibid.*, S. 33.

42) Marx, *Ökonomische Manuskript 1857/1858 MEGA II - 1. S. 77-78.*

43) 本文からわかるように、私は、マルクスが『経済学批判』の「序言」で「定式化」した所謂「土台—上部構造」論において、この「土台」から人間

40) Marx, *Kapital*, I, 1. Auflage, S. 31

つぎに、私的諸生産者は、「頭のなかに、表象のうちに存在する」この価値性格を自分達の労働諸生産物に対象的 (gegenständlich) 性格として付与し、もって労働諸生産物 (etwas) を商品形態 (mehr als etwas) たらしめる。かくして、彼らは、彼らの種類を異にする労働諸生産物を、それらの「自然形態とは区別される、それらとは無縁な、抽象的な形態」たる価値としてたがいに等置できる (等価関係の成立)。ここではじめて、私的諸生産者の頭脳は、労働諸生産物を商品として、価値対象性を有しているものとして「反映」する。

このように、私的諸労働が直接には社会的ではない労働 = 「自然発生的な社会的分業の体制 (das naturwüchsige System der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit)」 = 「社会的な存在」に「規定」されて、私的諸生産者の

意識 (Bewußtsein) の契機を放逐してはいない。しかし「土台—上部構造」論を所謂「反映」論の立場から解釈するならば、「土台」から人間の意識の契機を放逐せざるをえない。なぜなら、「土台」が人間の意識を契機とし、内包するとすれば、「上部構造」(「社会的意識諸形態」等々) は意識を含む「土台」を「反映」することになり、すなわち意識が意識を反映することになり、レーニンの哲学的認識論「意識は物質の反映」と矛盾せざるをえなくなるからである。したがって、この矛盾を解決し、レーニンの反映論をこの「土台—上部構造」に適応し、首尾一貫させるためには、どうしても「土台」から意識の契機を放逐せざるをえなくなる。したがって、私はこうした立場をとっていない。

『資本論』—「資本主義的生産様式とこれに照応する生産関係および交易関係」を研究した書物—での「労働過程」論において人間の意識的行為を放逐していないことは一目瞭然である。そして剰余価値とは労働 = 意識的行為を資本がうばっていることにもとづく。

こうしたことにもとづいて、価値概念を単に客観的なもの = 反映の対象としてではなく、「自然発生的な社会的分業の体制」に「条件」づけられて、価値なる意識をもって、これを労働生産物に付与し、労働生産物を商品形態に転化させ、交換関係を成立させる。「物質的な生活」過程も人間の実践 (意識ある行為) の創造物であって、人間の意識を媒介としない間が抜けたものではない。

間で「思考」されたものとしての価値観念、これを労働諸生産物に対象的性格として付与し、労働諸生産物を商品形態へ生成せしめることから、価値ないし商品形態は社会的な—間主観的な (inter-subjektiv) —「一つの思考産物 (ein Gedankending)」<sup>44)</sup> と言える (しかしこのことをもって「社会的存在」の「規定」を忘れるべきではない)。

また、今見たように、私的諸労働は社会的性格を、したがって私的諸労働者の社会的諸関係を、労働諸生産物の共通な価値性格で表現する(「商品形態の秘密」)が「しかし、ある諸物の諸属性〔性格—宮田〕は、その他の諸物との関係から生じるのではなく、むしろこの関係のなかで確認されるだけであるから」、この労働諸生産物もまた価値性格を「我々が問題にしている交易 (Verkehr)」の「外部」でも生まれながらにしてもっているかのように見える。「人間の頭の産物」たる価値—とはいえ、私的諸労働が直接的には社会的ではない労働という根拠にもとづいているがゆえに、価値観念は単に偶然的気ままな恣意の「頭の産物」ではない—が、労働生産物たる「物 (Ding) の社会的な自然属性」として現われる。「商品形態の神秘的な性格」がこれである。

「私的諸労働は直接的には社会的ではない労働なのだから、……第2に、すべての種類の私的諸労働はその社会的な性格をただ対立的にのみ、すなわち、それらすべてが一つの排他的な種類の私的労働に……等置されることによってのみ、得る。これによってこの排他的な労働は抽象的人間労働の直接的かつ一般的な現象形態

44) マルクスが「一つの思考産物」(Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S.17) と言っているのは、抽象的人間労働のことであるが、本文からわかるように、「価値」にも通用する、と言ってよい。価値、思考 (意識)、存在との関係についての本格的検討は今後の課題となる。私は、価値を、人間の意識から独立した客観的な存在とする認識論的視角からではなく、価値観念を定立する意識的实践的主体との関連で、すなわち意識論的視角で再度本稿の本文第 III 章 (別号) で検討する。

となり、こうしてまた、直接的に社会的な形態における労働となる」<sup>45)</sup>。

ここに2つのことが言い表わされている。

1つは、一商品が「他の一商品の自然形態を、自分の価値形態にしなければならない」こと、すなわち、「直接的に自分自身にたいしてすることができないことを、直接に他の商品にたいして、したがって回り道をして自分自身にたいして」<sup>46)</sup>せざるをえないことの根拠である（価値表現の成立根拠）。

2つには、「価値関係のなかに含まれている価値表現」の追求のなかで発見された「価値形態の秘密」——この完成である「貨幣形態の秘密」——の成立根拠である。

### 第3節 なにによって市民社会は「分裂態」 たらざるをえないか

「交換過程」(『資本論』第1部第1篇第2章)では、使用価値と価値との「現実的矛盾」をもとに、商品の二重化——商品と貨幣とへの二重化——が生じる。このことは、現実的に主体と客体(社会)とが分裂する場面である。我々は、同時に、この「現実的矛盾」=「商品の相互の現実の関係」が含意しているものを、その深部において、つまり「自然発生的な社会的分業の体制」において考察しなければならない。

私は前節で次のことを述べた。私的諸労働(諸商品)は、素材的に互いに依存し合っているがゆえに、その独自の有用な形態において他人のための使用価値でなければならないが、そのためには同時に、それらの抽象として同等(交換可能)でなければならない、と。

このことは、「商品が他の諸商品と現実的関係させられる」や否や、次のような「矛盾」として現われる。商品は自己を価値(同等)として実現する前に、他人にとって有用なものとして自己を實現しなければならぬが、しかしこ

の有用であることの実証のためには、価値(同等)として自己を實現しなければならない、という「矛盾」がこれである<sup>47)</sup>。

この「交換過程」の立場にある今の我々にとって、はじめて、本稿の第1、2節での「商品」は一つの直接的な矛盾(ein unmittebarer Widerspruch)<sup>48)</sup>、即自的(an sich)矛盾と規定される。

「交換過程」での媒介された矛盾をマルクスは次のように言い換える。

「どの商品生産者も、自分の欲求を満たす使用価値をもつ別の商品と引き換えにでなければ自分の商品を譲渡しようとはしない。その限りでは、交換は彼にとって個人的な過程でしかない。他面、彼は自分の商品を価値として実現しようとする。その限りでは、交換は彼にとって一般的社会過程である。だが、同じ過程が、すべての商品所有者にとって同時に**もつばら個人的であるとももつばら一般的社会的である**ということはあるまい」<sup>49)</sup>。

したがって、交換過程においては、他の全ての商品所有者の「社会的行為」によって、ある特定の商品を除き、この排除された商品によって他の全ての商品はそれぞれの価値を全面的に表示する(貨幣の価値尺度機能)。この特定の商品が貨幣である。

この「現実的矛盾」をその深部においてもう一度捉え返すならば次のように言える。

商品生産者の社会において、彼らの労働は「自立的な、互いに独立の、私的労働」「私事(Priyatgeschäft)」としてある。このことによって自分達の諸労働を自覚的に(selbstbewußt)「社会的労働力」「社会的な力」として支出することはできない。すなわち、私的諸労働は自己の自覚的、社会的な紐帯力をもっていない。こ

45) Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 33.

46) *ibid.*, S. 20.

47) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 100-101.

48) Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 44.

49) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 101.

れが「自然発生的な社会的分業の体制」における労働である。この意味で私的諸労働は非自立的と言える。したがって商品生産者は、交換過程を介して、自己からこの社会的な紐帯力を、物象的定在形態たる貨幣として押し出し、これ自身を自立化させ、他方では自己を私的な個人＝商品所有者におとしこめる<sup>50)</sup>。それゆえ、「貨幣は、私を人間的な生活に、社会を私に、私を自然と結びつける紐帯」<sup>51)</sup>であり、「紐帯のなかの紐帯」であり、社会のなかの社会である。

そして、直接的には社会的でない私的な個人は、利己的利益をめざして社会のなかの社会たる貨幣で自己を表示（評価）し、これへ帰化することによってはじめて、自己が社会的存在者として、「ひとかどの人物 (etwas)」<sup>52)</sup>として認知される。これに失敗した個人は「単なる私的人格 (die bloße Privatperson)」<sup>53)</sup>にすぎない。

我々は、「分裂態」たる市民社会の成立起源を商品・貨幣論の次元で考察し終えた。ここでヘーゲルが言う——神秘的な言い回しを含むが——次の文句に到達することができる。

「理念は、この分裂態においては、特殊性と普遍性の両契機にそれぞれの独立の存在を与える——すなわち特殊性〔特殊的主体たる商品生産者——宮田〕にはあらゆる方面に発展して思いのままに活動する権利を授け、普遍性〔社会・その物象的定在形態たる貨幣——

宮田〕には普遍性こそ特殊性の根拠であるとともに、同時に必然的形式であることを実証し、なおまた特殊性とそれの究極的目的とを支配する威力であることを実証する権利を授ける」<sup>54)55)</sup>。

特殊的主体は、それだけではおのれのもろもろの欲求、偶然的恣意、主観的好みを自由奔放に満足させることになるが、しかし諸個人の目的は社会（貨幣）＝普遍性に媒介、根拠づけられざるをえないから、彼らの目的が彼らによって達成されるのは、ただ彼ら自身の知と意志の働きと行動を、この普遍性の形式で規定し、彼ら自身を普遍性の一環たらしめるかぎりにおいてだけである。

それゆえ、「分裂態」たる市民社会において、特殊的主体はおのれをこの「普遍性の形式へ高めざるをえず、この形式においておのれの存立を求め、かつ持たざるをえないという必然性として存在する」<sup>56)</sup>。「分裂態」であるがゆえに、また「必然性」でもある市民社会での生活過程の考察へ進まなければならない。これは第III章の課題である。

#### 第4節 「市民社会の立場」にもとづく『マルクス論』への批判

我々は、「分裂態」たる市民社会の成立起源

54) *ibid.*, § 184.

55) ヘーゲルが言うように、したがって市民社会では二つの原理が支配する。「特殊的人格として自分が自分にとって目的であるところの具体的人格が、もろもろの欲求のかたまりとして、また自然必然性と恣意との混合したもものとして、市民社会の一方の原理である。一ところが特殊的人格は、本質的に他人のこのような特殊性と関連している。したがってどの特殊的人格も、他の特殊的人格を通じて、そして、それと同時に、まったく普遍性の形式というもう一方の原理によって媒介されたものとしてだけ、おのれを貫徹し満足させるのである」(Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel, Bd. 7, § 182)。このことについては、同様に、本稿の本文第 III 章(別号)に譲る。

56) *ibid.*, § 186.

50) 本稿の序論で述べたこと、すなわち、「個人的でありながらも同時に社会的であることはできないという市民社会での諸個人の非自立性にもとづいて、自己から社会的なもの(普遍)を押し出し、これ自身を自立化させ、他方では自己を私的なものとしての個人＝特殊的主体におとしこめざるをえない」といったことがこれであった。このことは、ここでは、商品、貨幣論の次元ではあるが、資本の次元でも同じく妥当する。資本の次元での考察は第 II 部の課題である。

51) Marx, *Ökonomisch - Philosophische Manuskripte*, MEGA I-2, S. 436.

52) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel, Bd. 7, § 207. Zusatz.

53) *ibid.*, § 207. Zusatz.

を考察したが、ここでの課題は、この成立起源の考察のなかで明らかにされた事柄と成果とを踏まえ、「分裂態」たる市民社会の立場にもとづくマルクス主義解釈の見解を批判することである。なぜならば、この見解を批判することなくしては、マルクス主義の現代的再生は決してありえないからである。このことは同時に、本稿の今後の展開のさいに指針を与える。

ヘーゲルは、周知のように、特殊的主体と客体(普遍)との分裂を是認する立場を市民社会の哲学=近代的啓蒙思想のそれであるとし、この分裂を止揚することを自己の哲学的使命とした。

ヘーゲルは、主体と客体との分裂を自明なものとする立場、すなわち彼の言う「实在主義 (Realismus)」「唯物論 (Materialismus)」の立場(=近代啓蒙主義思想)にたいして、この分裂を止揚せんとする自己の哲学的立場を「絶対的観念論」、すなわち主体にとって独立的に存在するものの規定性を剥ぎ取り、自己の契機に落としこめ、再定立すること、と規定した。

それゆえ、分裂を自明なものとするこの啓蒙主義の思想における主体概念は、客体の前提 (Voraussetzung 前もって定立していること) を承認することによって、有限な主体にすぎない(主体にとって彼岸的存在としての客体の是認)。これにたいしてヘーゲルの主体概念は、概念論の立場に立つことによって、客体の所与性を無媒介的に承認せず、これを自己の契機に落としこめるがゆえに、無限な主体と規定でき、また客体を主体の精神そのもののなかにその根拠をもつところの対象として把握するのである。ここにマルクスが言うように「活動的側面」が「抽象的」ではあるが「観念論」(ヘーゲル)によって「展開」されている<sup>57)</sup>。

我々は、分裂の止揚=主体概念の徹底化をめざすこのヘーゲルの批判的継承者でなければならず、ここに近代批判としてのマルクス主義の

真髓があると言える。

しかし、この近代批判としてのマルクス主義において、現在、この分裂の止揚の観点が稀薄になっているのみならず、さらにマルクス主義をヘーゲルの言う啓蒙主義思想へ暗黙裏に変質せしめ、マルクス主義の特殊ブルジョア化、つまりこの啓蒙主義思想からのマルクス主義の理論的解釈が進んでいる。この現象こそ哲学的反映論(「意識は物質の反映」)の絶対化であり、これはマルクス主義の換骨奪胎へと導く。したがって我々がマルクス主義の現代的再生を願うならば、反映論の絶対化の発生根拠を解明し、そのイデオロギー論的な批判を抜きにしては考えられない。

主体と客体(社会)との分裂において両者は無媒介的に対峙しているがゆえに、ここでの主体は、客体から切り離されたものとして、「抽象物 (Abstraktion)」として取扱われ、客体を反映する主体として規定される。ここに反映する主体にたいする、「存在」の規定性が欠如する。つまりこうである。

『社会』を…抽象物 (Abstraktion) として個人に対立させ固定化することは、なによりも避けるべきである<sup>58)</sup> ように、反映する主体を「抽象物」として客体(社会)に対立させ固定化させることも同様に避けるべきである。反映する主体自身=「個人は社会的な存在である」<sup>59)</sup> からである。すなわち主体—客体と主体との分裂構造たる市民社会から発する「抽象物」として捉えられた主体—においては、反映する主体自身がすでに「彼らの社会的な存在」に「規定」された一定の意識—彼らの存在が社会的存在であるがゆえに彼らの意識もまた社会的意識—をもって(「社会的な存在が人間の意識を規定する」)、客体(社会)を反映していることが理解できなくなる<sup>60)</sup>(抽象的認識主観主義)。

58) Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEGA I-2, S. 391.

59) *ibid.*, S. 391.

60) このことは、本稿の本文第 II 章でアダム・スミスを検討するさいに、重要な意味をもってくる。

57) Marx, *These über Feuerbach*, MEW, Bd. S. 5.

この抽象的認識主観主義においては、ただ主体が客体をどれだけより正しく反映＝認識しているかどうかという点だけが問題にされ、この点において客体をより正しく反映した主体＝科学的認識を獲得した主体＝啓蒙する人と、そうでない人々＝非科学的認識主体＝啓蒙される人々、といった認識主体の区別・差別がもうけられる（抽象的認識主観主義）。

主体を抽象的認識 (Erkenntnis) 主観主義に貶めることによって、意識 (Bewußtsein) が現実的生活過程を営む諸個人の意識的活動であること、したがって現実的諸個人の意識的活動が「彼らの社会的存在」によって「規定」されつつ、世界を創造することが葬り去られる<sup>61)</sup>。

したがって抽象的認識主観主義は、一応、我々の知識は我々が感性的知覚を通して認識するところの諸々の対象をもつ（ヘーゲルの言う「感性界 (sinnliche Welt)」＝「精神の理論的態度」）ことが言われるが、一方では反映する主体自身の「社会的な存在」による被規定性が、他方では「現実的諸個人」（「意識している存在 (das Bewußte Sein)」が世界を創造すること（ヘーゲルの言う「精神の実践的態度」）が、葬り去られる。

かくして反映論を絶対化する論者は、実践概念を卑小なものとして事実上捉える。

彼らは、主体と客体との分裂のもとで、実践によって (durch die praxis) それらの一体性（形式的一体性——後述）を獲得しようとする。ここに分裂のもとでの分裂止揚として実践が位置づけられる（手段としての実践）。

この手段としての実践の把握は、「社会的生活の本質」としての「実践」<sup>62)</sup> が市民社会では「手段」として位置づけられることに通底している。すなわち、この実践把握は、第 III 章（別

号）で見るように、市民社会では「社会的生活」それ自体が自己目的としてではなく、社会的「生活そのものが生活手段として現われる」<sup>63)</sup> ことに相応している。

したがって、この論者の実践把握は、マルクスの言明、「人間は彼の思考の真理性、すなわち現実性と力を、此岸性を、実践において (in der praxis) であって durch die praxis ではない、証明しなければならぬ」<sup>64)</sup> ということと全く意味を異にしている。

さらに彼らはマルクスのこのテーゼが述べる「真理」論において不可避免的に不十分性を露呈する。すなわち彼らは、「正しさ (Richtigkeit)」を述べても「真理 (Wahrheit)」を述べることはできない。

「正しさ (Richtigkeit) とは、一般に我々の表象とその内容との形式的一致をさすにすぎず、この内容がどんなものであるかは問題ではない〔なぜなら主体にとって内容は所与であったから。またこれがヘーゲルの言う啓蒙主義思想の立場であった——宮田〕。これに反して真理 (Wahrheit) とは、対象の自分自身との、すなわち概念〔実践と読め——宮田〕との一致である。或る人が病気でであると……ということは正しい (richtig) かもしれない。しかしこうした内容は真理ではない。なぜなら病気にかかっている肉体は、肉体の概念に一致しない……からである」<sup>65)</sup>。

すなわち、表象と内容との形式的一致（反映）としての「正しさ」にたいして、「真理」とは客体（対象、内容）の主体への契機化（主体－客体の分裂の止揚）である。前者においては啓蒙主義思想の立場が、後者においては「絶対的観念論」＝ヘーゲルの立場が言い表わされてい

63) Marx, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, MEGA I-2 S. 369.

64) Marx, These über Feuerbach, MEW, Bd. 3, S. 5.

65) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hegel, Bd. 8, § 172. Zusatz.

61) このような立場から、本章の第2節で価値を人間の意識の産物とみなした。

62) Marx, These über Feuerbach, MEW, Bd. 3, S. 7.

る。前者の立場を継承した反映論の絶対化は、表象と内容との形式的な一致を求めるにすぎず、この内容がどんなものであるか、すなわち、我々にとって内容そのものが実践的に変革されるべきか否かについては直接何も語ることはできず、この意味で実証主義的傾向をもたざるをえない。安易に“知は力なり”と言うなかれ。

## 第II章 市民社会分析の未完成形態をめぐって——スミスとプルードンをとりあげて

〈はじめに〉

他の全ての諸商品が自己の価値を一商品で表示するがゆえに、その一商品は貨幣となるが、こうした価値関係から独立にこの一商品は生まれながらにして貨幣であるかのように現われる。「貨幣の謎」がこれであった。

このようなものとして現存する貨幣への批判が科学的分析の出発点である。そして、この批判は人間によってなされる。

では、「貨幣の謎」で語られている人間状況はいかなるものであったのか。

商品の人格的定在たる商品生産者は、社会(貨幣)にたいして無媒介的に対峙しているがゆえに、ここでは即自的には「自我のまったくなくともきめられない純粹の無規定」<sup>66)</sup>的な存在であった。すなわち、「抽象的自己意識」がこれである。

この抽象的自己意識は、即自的には「純粹の無規定性」であるから、ヘーゲルが言うように、あらゆる制限を解消でき、現実が導く特殊化、分節化を度外視し、もろもろの区別を廃止する可能性をもつ。それゆえ、この自己意識は「普遍的平等」<sup>67)</sup>を欲し、自己を普遍性へと駆り立てる(客体にたいする主体の優越性の主張)。

このような自己意識が民衆の先入観にまで定

着した時代において、この自己意識を介して、特権的・自己外的存在(Sichäusserlichkeit)としての貨幣が批判にさらされる。

そしてこの自己意識が、対自的には商品の意識であり、さらに商品を生産する意識的活動であるがゆえに<sup>68)</sup>、貨幣を生まれながらの水平派たる商品にとかしこみ(貨幣の特権性の否定)、貨幣は商品であるという「貨幣分析の端緒」が形成され、さらに貨幣を意識的活動たる労働において再定立する端緒を形成する(自己外的存在としての貨幣の止揚)<sup>69)</sup>。

### 第1節 スミスの商品・貨幣の分析によせて——スミスへのイデオロギー論的批判——

本節の課題は、スミスが商品・貨幣を分析するさい、彼が暗黙の前提としているイデオロギーを露にし、もってこれをイデオロギー論的に批判することである。このイデオロギー論的批判を介することによって、スミスの理論の成立地平そのものと、その理論の意義と限界とが明らかになる。

スミスの商品・貨幣論は、周知のように『諸国民の富』第1篇第1～5章において、次のような構成をもって展開されている。

分業(人間本性たる利己心にもとづく分業の発生) → 商業的社会(commercial society)の形成 → 交換過程の「事態の不便」から貨幣

68) 本稿の第I章第4節で述べたように、意識が現実的生活過程を営む諸個人の意識的活動であることに注意されたい。したがって、ここでの自己意識も即自的には「無規定」的と言えようが、対自的には現実の生活を営む=商品を生産する意識的活動であり、それゆえ自己意識は内容規定をえる。

69) たとえば、ロックにみられるように、貨幣は本来商品であり、労働生産物であり、そして諸個人の「合意」「契約」—これ自身も「普遍的平等意識」を基礎としているが—によって、特殊な一商品を貨幣たらしめる、とする(詳細は『市民政府二論』を参照)。かくして、ロックは、金銀だけが真の価値をもつとする重商主義を粗野な形態ではあるが批判した。

66) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts Hegel, Bd. 7, § 5.

67) *ibid.*, § 5. Zusatz.



の発生〔第4章〕→商品の真の価格（労働価格）と商品の名目価格（貨幣価格）〔第5章〕。

まずこの第4章を一瞥してから問題点をフォローしよう。

スミスは貨幣の起源を交換過程の「事態の不便」（交換過程の矛盾）に求める。たとえば商品は使用価値としては任意に分割可能ではないが、価値としては任意に分割可能でなければならない。このことが交換過程で「事態の不便」として顕現し、これを解決するものとして——任意分割としての価値を金銀の属性（可分性、耐久性）と結びつけることによって、この金銀に貨幣という規定性を与え——貨幣が発生する、と。幾つかの問題点はあるにしても、スミスはこのように交換過程を商品と貨幣とへの商品の二重化を生む場面として正しく捉えている。

しかしスミスは、この貨幣を直ちに流通手段機能（「商業の普遍的用具」）と規定する。ここでは価値尺度機能は明示的には登場していない（暗示されてはいるが）。

そして次章（5章）で貨幣を価値尺度機能（名目価格）として、さらに労働を「真の尺度」（真実価格）として捉える。

ここで、多くの研究者によっても指摘されているように、次の疑問が生じる。

(1)スミスはなぜ貨幣をまず流通手段とし（4章）、後に（5章）価値尺度機能と規定したのか。というのは、マルクスによっても指摘されているように、流通手段機能は価値尺度機能を前提するからである。(2)スミスは、なぜ、貨幣の価値尺度機能が登場したところで（5章）、価値——労働の分析を行なったのか。マルクスとの相違はここでは明瞭である。

まず手がかりとして、スミスが貨幣の価値尺度機能をいかなる視角からどのように見ていたのかを検討しよう。

このことの解決のためには、次の事実、つまり種々のニュアンスを含みながらも、スミスが商品形態を理論的に分析するさいにこれを「自明な自然的必然性」として把握しているこ

とに気づかねばならない<sup>70)</sup>。

スミスは「分業」が一方では労働に無限の生産能力を与え、同時に他面では商品・貨幣を生むことを述べていた。しかし彼にとって、商品を生む「分業」が人間の「本性」たる「利己心」（self-love）にもとづくとする以上、商品は当然にも「自明な自然的必然性」として映る。

このようなスミスにとって「現実の生産物の交換価値への転化は自明なことであり、したがって問題は、その価値量を測る尺度を発見すること」<sup>71)</sup>であった。

すなわち彼は、商品価値を自明なものと思倣すブルジョアの視野（イデオロギー）に規定されて価値の大きさに関心が惹かれ、この大きさを評価するものとして——その一つとして貨幣を取り上げ——貨幣の価値尺度機能を見る<sup>72)</sup>。したがって彼は、価値量を測る尺度として貨幣を見ているがゆえに、価値尺度機能を独自の機能たらしめる「質的な契機」が等閑視され、その「量的な契機」に心が奪われた<sup>73)</sup>。

70) スミスは、豊かな歴史感覚によって、労働生産物がつねに商品形態をとるのではないことを語っている (aussagen) が、しかしこのことの真の意味はわかって (wissen) いない。

71) Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW, Bd. 13, S. 42 本文中の引用はマルクスがフランクリンにたいして言っていることであるが、ここではスミスにも妥当する。

72) こうした貨幣観は、言い換えれば、商品生産者の日常的行為が商品価値の大きさをどれだけ正確に実現するのか、このためにこの大きさをどれだけ正確に評価するのか、といった生のブルジョア的利害関係に規定されて、貨幣を反映していることに相応する。

73) すべての商品価値の金での「表現では、質的な契機と量的な契機とが区別されなければならない」(MEW, Bd. 13, S. 50)。「商品の貨幣としての表示のなかには、諸商品のさまざまな価値の大きさが、それらの価値の・排除された一商品の使用価値での・表示によって計られている、ということ」〔量的な契機—宮田〕が含まれているばかりではない。そこには同時に、諸商品はすべての形態において—そこでは諸商品は社会的労働の体化として存在し、したがってまた他のどんな商品とも交換可能であり、任意にどんな任意の使用価値にも転換可能である、という形態において、自

このように問題の質的な側面(形態面)をなおざりにすることは、スミスの視野がブルジョアのイデオロギーに限界づけられていたことの必然的帰結である。

したがってスミスの貨幣の価値尺度機能は、諸商品の現実的交換を媒介する貨幣の流通手段機能、これを営むさいの、諸商品の交換割合(比率)を評価するものとして登場する。

このように価値尺度機能の「質的な契機」の等閑視こそが、この機能を流通手段に包摂、従属させられた理由である。

ところが、スミスが価値尺度機能を流通手段機能に包摂・従属させた理由を、スミスの「価値形態」論の欠如にもとめる短絡した見解がある。では、私はこの見解の持主に問う、なぜ、マルクスは「価値形態」論を展開できえたのか、と。

マルクスは、現に我々の目の前にある貨幣の「研究」において、貨幣の価値尺度機能をもつ「質的な契機」と「量的な契機」をまずわがものとする(事実の発見)。そして〈はじめ〉で見たように貨幣は商品形態に源を発していることの洞察から、最も発展した価値形態たる貨幣をその原初の簡単な価値形態に還元し、この簡単な価値形態のなかに価値尺度機能をもつ「質的な契機」「量的な契機」の「萌芽(Keim)」を発見する。さらに簡単な価値形態を始点として貨幣形態を展開することによって、「質的な契機」「量的な契機」を理論的に根拠づける。

したがって、価値尺度機能をもつ両契機の発見=分析こそが、簡単な価値形態にこの両契機の「萌芽」を見出し、「価値形態」論の展開

らを表わす、ということ〔「質的な契機」—宮田〕が含まれている。(Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1864) MEGA III-4, S. 1318)。諸商品は価格においては、「第1に諸価値として、すなわち質的に等しいもの・同じ労働の物質化・または労働の同じ物質化・金として現われ、第2に量的に規定された価値の大きさとして現われる」(Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 55-56)。

の“飛躍点”をなす。

商品形態(価値)を自明とするブルジョアの視野に限界づけられて、価値尺度機能の「質的な契機」を等閑視したスミスは、貨幣が商品に源を発していることを知っていても、簡単な価値形態に「質的な契機」の「萌芽」を発見できないようがない。

というのは、質的な側面をなおざりにする視角から「x 量の商品 A=y 量の商品 B」という簡単な相対的表現において……我々が見出すものは、……商品の価値量はそれらの生産のために必要な労働時間によって規定されているということ……だけである」から<sup>74)</sup>。

とはいえ、もし「x 量の商品 A=y 量の商品 B」を「質的な側面」から考察すれば、ここにただちに「貨幣の萌芽」を見出す訳でもない。というのは、この「萌芽」が「貨幣」の「萌芽」であるとの洞察は、現に我々の目の前にある貨幣の正しい分析を前提としてはじめて可能であり、この正しい分析はまたブルジョアの視野からの解放を必要とする。

それゆえ、スミスの価値尺度機能の不十分性の原因を、短絡的に「価値形態」論の欠如に求めるべきではない<sup>75)</sup>。スミスがブルジョアの視

74) Marx, Kapital, I, 1. Auflage, S. 20.

75) 現存する貨幣の分析が先行し、このあと、これをその原初の商品形態に還元し、ここにはじめて「貨幣の萌芽」が見出される。これが「研究の仕方」である。しかし「叙述の仕方」は「まるで先験的構成をなしているかのように」(MEW, Bd. 23, S. 27)、つまり現実の価値尺度機能を分析を媒介としていなかったかのように、「価値形態論」から価値尺度機能論が自動的に演繹されたかのように思われる。したがって叙述の弁証法的な形態は、自己の限界を知っているばあいのみ正しいのである。

「価値形態」論の欠如こそが、スミスをして貨幣の価値尺度機能を不十分なものとしたとする見解は、マルクスの「先験的構成」に惑わされて、機能論から本質論への人間の意識の発展過程を考へることさえない。この見解は、ただひたすら『資本論』をメタフィジックにしか読めない思想の貧困である。したがってスミスとマルクスとの対比に終始する悟性的判断は、スミスにおける「価値形態」論の欠如の「発見」をもって全ての

野(イデオロギー)に規定されて貨幣(対象)の一面的な「反映」に陥っているのであるから、このブルジョアの視野に着目し、問題を解明しなければならない<sup>76)</sup>。

さて、第2の疑問点の検討にはいるが、スミスの視角をもう一度確認しておこう。

「物が価値をもつのは、物体が重量をもつのと全く同様に自然である、と思っている」ならば、この「観点からすれば、この価値[の大きさ—宮田]がどのようにして最大限正確に評価されるかを見い出すことだけが、問題なのである」。ここに「ブルジョア経済学

事柄を終わらせる。

それのみではない。マルクスの歪曲さえなされる。「ここで[スミスの貨幣形成論—宮田]、われわれは、貨幣が商品の交換過程から導き出されていること、そしてこれに対応して貨幣は流通手段として把握されていることを見る。そしてこれをマルクスの『資本論』の論理と対比するとき、まさしくその第一巻第一編第二章(交換過程)に対応することを知るのである」(藤塚知義『アダム・スミス革命』東京大学出版会 1952年 64頁—65頁)と。すなわち、マルクスにしたがっても「交換過程」論からは貨幣の流通手段機能が登場する、と。このような藤塚氏の見解は、たとえば、武田信昭氏(『価値形態と貨幣』梓出版社 1982年)においても一定のニュアンスの相違はあるにしても、基本的に継承されている。

しかし、諸商品の「交換過程」から導き出された貨幣を流通手段機能と把握するスミスは、『資本論』の「交換過程」論から導き出されたマルクスの貨幣とは、藤塚氏の言明とは異なって、決して「対応」していない。「交換過程」論—商品と貨幣への商品の現実的二重化の論証—でマルクスは言う、「他のすべての商品の社会的行為がある特定の商品を除き、この排除された商品によって他のすべての商品はそれらの価値を全面的に表示する」(Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 101)。そして「これまでのところでは、貨幣は一つの機能しか知らない。すなわち、商品価値の現象形態として、または商品の価値の大きさが社会的に表現される材料として、役立つという機能だけである」(ibid., S. 104)。と。

76) マルクスは、単に対象(市民社会)をどれだけ正しく(richtig)「反映」するかを古典派経済学と争ったのではなく、古典派が対象の「反映」のさいに暗黙の前提としているイデオロギーを、イデオロギー論的に、つまり古典派経済学のイデオロギーの対自化において批判する。

が行なう分析のやり方の一例<sup>77)</sup>がある。

商品価値を自明とするスミスの観点からは、商品価値の大きさを最大限正確に評価できる「真の尺度」の追求がなされる。「不変の価値尺度」の追求がこれである。そしてスミスは、それ自体の価値が絶えず変動する商品は他の諸商品の正確な尺度とは決してなりえないとして、貨幣としての金銀も例外ではないがゆえに、貨幣の価値尺度機能を否定的に把握し、「労働」を「真の尺度」とし、「本源的購買代金」とする。

しかしスミスは、労働(実質価格)と貨幣(名目価格)との内的紐帯を掘り下げることなく、日常生活場面では「労働」でなく、「目に見え手で触れる物」たる貨幣に尺度を求めた。では、なぜスミスは労働と貨幣との内的紐帯を発見できえなかったのか。

スミスにあっては、商品形態=価値関係が自明なものとされている以上、問題はここでの価値の大きさを最大限正確に測る尺度(「不変の価値尺度」)を発見することであった。このようなブルジョアの視野から労働が分析されたがゆえに、価値として対象化されている労働の相対量に心が奪われ、「価値の実体」としての労働が取るところの「特定の形態」が等閑視された。

すなわち、スミスは、等量の労働は等量の価値を生み、諸商品の交換割合を規制する限りにおいて、労働を一般的労働に還元するが、この労働の一般的人間的性格を労働の独自の社会的形態として、社会的労働としては理解しえなかった。これこそスミスにとって「商品に含まれている労働の二重性」の自覚的把握の失敗をもたらした。

スミスは、それゆえ「交換価値に含まれてい

77) Le Capital, par Karl Marx. Traduction de M. J. Roy, entièrement révisée par l'auteur, Paris, Éditeurs, Maurice Lachatre et C<sup>ie</sup>, 1872-1875, P. 32 本文の引用もマルクスがフランクリンにたいして言ったことであるが、ここでも基本的にスミスに妥当する。

る労働を抽象的人間労働として、個人的労働の全面的脱皮から生じる社会的労働として展開しなかったから、必然的に貨幣がこの脱皮した労働の直接的定在形態であることを知りえなかった」<sup>78)</sup>。

問題の質的・形態面をなおざりにするブルジョア的視野に限定づけられて生じた「不変の価値尺度」の追求は、労働と貨幣との内的紐帯の発見を不可能にする。したがって「不変の価値尺度」論の批判的考察は、ブルジョアイデオロギー批判として、価値の実体（労働の二重性）、価値表現、商品の物神的性格などの概念的把握に迫る<sup>79)</sup>。

さてスミスは、「本源的購買代金」とした労働にいかなる意味内容を込めていたのか。

スミスは、労働を対象的富たる貨幣の本質存在とすることによって、富の外在的な没思想的な対象性を、したがって重商主義者の貨幣物神を批判した。しかし富の主体的本質の発見は、市民社会の枠内においてでしかなかった。

78) Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW, Bd. 13, S. 24.

79) 古典派経済学のブルジョア的視野の限界性から生じる問題性については久留間敏造氏(『マルクス経済学レクシオン』2 方法 I 1969年 大月書店)から多くのことを学んだ。特にここでは「IV 抽象 22, リカードゥその他の経済学者たちが問題の質的な側面(ないし形態面)をなおざりにしていること一彼らの視野がブルジョア的に限界づけられていることの必然的な結果」から示唆を得た。

スミスを継承したリカードゥにおいても同様である。「このまわがった外観(「不変の価値尺度」の追求—宮田)がリカードゥの**ばあい**に**で**くるのは、**彼**にとって**価値量**の規定が**決定的な課題**となっているからである。**だから**彼は、労働が価値の要素となるさいの**独自の形態**を理解せず、とくに、個々の労働が、抽象的一般的な労働として、またこの形態において社会的な労働として現われなければならない、ということを理解しなかったのである。だからこそ彼は、貨幣形成と、価値の本質との、労働時間によるこの価値規定との、関連を把握しなかったのである」(Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), MEGA, III-4, S. 1324)。リカードゥにおいて「**価値量**の規定が**決定的な課題**」となったのは、商品形態を自明なものとしていたからであった。

スミスの労働観は、労働を「概念的」には富の主体的本質としながらも、「[現実的]<sup>80)</sup>」には「安息、自由、幸福」の「犠牲」、「労苦と骨折り」であった。これこそが、マルクスが言うように、国民経済の矛盾の表明として、国民経済学の「自己分裂的原理」<sup>81)</sup>である。

スミスにおいては、しかしこの「自己分裂的原理」は和解される。

労働はスミスにとって一方的な「犠牲」ではない。自由の放棄(労働)のかわりに別の代償(代価)を要求する権利を有することによって不自由の意識は慰められる。この「慰め(Trost)」の心術こそが「近代の心術」<sup>82)</sup>でもある。この「慰め」を媒介として、労働の豊かな報酬は勤勉の刺激剤となる(高賃金論者としてのスミスを想起せよ)。したがってスミスにとって労働は自己目的的活動としてではなく、自己にとって疎遠な活動、自由の犠牲としての活動として、代償を得るための手段である(労働の手段化)。スミスはこの労働をエホバがアダムに与えた呪詛として、労働一般の性格とする。これこそ商品を生産して商品を生産する労働観である。それゆえスミスの富の主体的本質の発見は、マルクスが言うように、市民社会の枠内における発見であり、このことの端的な

80) 「国民経済学者 [スミス—宮田] は我々に言う、起源からみても概念の上からみても、労働の全生産物は労働者に属するものだ、と。しかし同時に国民経済学者は我々に言う、現実においては (in der Wirklichkeit)、労働者の手にはいるのは生産物のうちの最少部分、まったく必要不可欠の部分だけなのだ、と。すなわち、ただ労働者が人間としてではなく、労働者として生存するに必要な部分だけ…だ」と(Marx, Ökonomisch-Politische Manuskripte, MEGA I-2, S. 331)。「経済学—哲学草稿」の若きマルクスは、古典派経済学の「概念」と「現実」との乖離から問題にする。そして、この根拠としての「疎外された労働」を発見する。

81) Marx, Ökonomisch-politische Manuskripte, MEGA I-2, S. 384.

82) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hegel, Bd. 8, § 147. Zusatz.

表現が「本源的購買代金」としての労働である。

しかしスミスのこうした労働観を別の角度からみれば次のことが言いうる。すなわち、代償を見込む「慰め」の立場は、「自己の目的を断念せざるをえない」という「不自由の意識」<sup>83)</sup>——「現に存在し生起するものを、存在し生起すべきものに反するとみる意識」(sein と sollen との対立)——「不満」の意識が背後にある(とはいえ自己の自由を非労働にあるとみている限界はあるが)。したがって、スミスの学説は、国民経済の矛盾を表明している、と言ってよい。

## 第2節 プルドンの貨幣批判によせて—— マルクスのプルドン批判を手がかりとして——

(I) 他の全ての諸商品が自己の価値を一商品で表示するがゆえに、その一商品は貨幣となるが、こうした価値関係から独立にこの一商品は生まれながらにして貨幣であるかのように現われた。

ところが、マルクスが指摘するように、この「貨幣の謎」においては、「人が王〔貨幣——宮田〕であるのは他の人々が彼にたいして臣下〔商品——宮田〕としての態度をとるにほかならない。ところが、彼らは彼が王〔貨幣〕であるから自分達は臣下〔商品〕であると思う」<sup>84)</sup>ようになる。

すなわち、他の諸商品がそれらの価値を一商品によって全面的に表示するがゆえにこの一商品は貨幣=王となるのであるが、この一商品が貨幣=王であるがゆえに他の諸商品はこの一商品によってはじめて諸商品=臣下になるかのように、通約可能となるかのように見える。言い換えれば、貨幣が生産物を商品に転化させるかのように、生産物に価値対象性を付与するかの

ように見える。「貨幣の魔術 (die Magie des Geldes)」<sup>85)</sup>がこれである。

こうした「貨幣の魔術」は、かつてはこの「魔術」の威力によって商品経済を発展せしめようとした(後期)重商主義に見出すことができよう。

また「貨幣の魔術」は、ベイリー (Samuel Baily) が価値概念を否定する根拠となっている。彼は、本来、価値なるものは商品に存在せず、存在するのはあくまでも交換割合(交換価値)でしかないとする。この自説を根拠づけるために、「貨幣の定在こそは価値概念の仮構にまでかり立てる」<sup>86)</sup>と、言い換えれば、貨幣こそが商品に価値なるものがあるかのような「仮構」にかりたてる、と主張した。彼は、つまり我々の日常的意識たる「貨幣の魔術」に無批判的に依拠して、価値概念を否定したのである。

さらに、これは貨幣が諸商品の「価値」を規定するとする貨幣数量説にも見い出される。この説は、流通手段機能が価値尺度機能を前提としていることを単に看過しているのみならず、貨幣が生産物に商品としての価値対象性を付与するかのような仮象を生む「貨幣の魔術」に支配された没精神的状態にもとづく。

以上のような没精神的状態が「日常的」生活を現実的威力をもって支配するのは、自己の社会的生活の評価(尺度)と実現とがまさにこの「貨幣の魔術」の威力に依存しているからである。

(II) こうした没精神的状態のなかで、「分裂態」としての市民社会は、この分裂が徹底的であればある程、すなわち、「貨幣の魔術」の威力が支配的であればある程、市民社会の枠内において、「貨幣の力」に対する批判がなされる。

貨幣と商品とが両項の関係(価値関係)から独立に、無媒介的に現われることによって、一方では「貨幣の力」が聳え立ち、他方では前述

83) *ibid.*, § 147. Zusatz. このことについては、本稿の本文第 III 章(別号)で再論する。

84) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 72

85) *ibid.*, S. 107

86) Marx, zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863), MEGA III-4, S. 1330

したように、「普遍的平等」意識が生じた。そしてこの意識は商品（商品生産者）の意識であった。この両者は相互補完的ではあるが、ここでは無関係なものとして意識される。

この「普遍的平等」意識に立脚して、我々の目の前に所与としての、特権的存在者としての貨幣——かつ自己外的存在——を批判して、自分達が同時に直接的に貨幣なる属性（力）を有しているものと規定しようとする。ルターの批判がこれである。

ルターは、「僧侶を俗人に変えたが、それは俗人を僧侶に変えたからであった」<sup>87)</sup>。単に比喩的意味ではないが、これと同じことが生じた。つまり、俗人＝商品を僧侶＝貨幣に変えることによって、僧侶＝貨幣を俗人＝商品に変えたのである。その人こそブルードンであった。

ブルードンは、フランス古典派の影響のもとに、貨幣をヴェールとして、つまり単なる流通媒介物として把握するのである。しかし貨幣は現実的世界において異様な力をもって人々を支配する。この現実にたいして、ブルードンは、特権的なる一者存在としての貨幣の廃止を、つまり貨幣を商品にとかしこみ、すべての商品に直接的交換可能性の形態（貨幣）の刻印することを主張したのである。それゆえ、ブルードンが主張したのは、貨幣そのものの廃止ではなく、一者存在者としての貨幣の廃止であった。ここにまさに「普遍的平等」意識を見ることができよう。

直接的交換可能性の形態が、価値関係から独

立に、一般的等価形態にある使用価値それ自体の属性として現われた。これこそが市民社会で生きる個人々々にとっての直接的な日常意識である。これが無批判的に継承されるとき、「この直接的交換可能性の形態が……非直接的交換可能性の形態〔相対的価値形態——宮田〕と不可分離であるということは、決してわからない」<sup>88)</sup>。ここに主体と客体とは完全に分離していた。この分裂から生じる「普遍的平等」意識を土壌として、この「不可分離」の無理解から、ブルードンは、「すべての商品に同時に〔平等に——宮田〕直接的交換可能性の刻印を押すことができるかのような妄想」<sup>89)</sup>にとりつかれた。かくして一者存在たる僧侶を放逐した。

こうしたブルードンの貨幣批判には、歴史を「自然的制度」と「人為的制度」とに峻別する一つの啓蒙主義の歴史観がある<sup>90)</sup>。

なぜなら、ブルードンは、今迄の考察からも明らかなように、商品そのものを「自明な自然的必然性」（＝「自然的制度」）と見做し（「商品の物神的性格」）、ここからこの「自明の自然的必然性」とは異なるものとしての、特権的なる一者存在としての、貨幣（「人為的制度」）を否定しているからである。

かくしてマルクスはブルードンを揶揄して言う、ブルードンは「すべてのカトリック教徒〔商品——宮田〕を教皇〔貨幣——宮田〕にすることができる」<sup>91)</sup>かのような「妄想」にとりつかれた、と。

（続く）

87) Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEGA I-2, S. 177

88) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 82

89) *ibid.*, S. 82

90) Marx, Das Elend der Philosophie. Antwort auf Prodhons „Philosophie des Elends“ MEW, Bd. 4, S. 139.

91) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 82.