



Title	初期マルクスにおける人格論の展開：ヘーゲル法哲学批判から
Author(s)	鈴木, 敏正
Citation	社会教育研究, 6, 3-21
Issue Date	1985-09
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/28444
Type	departmental bulletin paper
File Information	6_P3-21.pdf



初期マルクスにおける人格論の展開

—ヘーゲル法哲学批判から—

鈴木敏正

1. はじめに

本稿の課題は、初期マルクスにおける思想と理論の発展を、人格論の展開という視点から整理し、若干の考察を加えることによって、後続稿の序論的役割を果たさんとするところにある。

とはいえ 初期マルクスはもとより、マルクス(およびエンゲルス)の全著作を通して人格論独自のまとまった展開があるわけではない。そうした中で、人格論の基礎を与えるものとしてしばしば引用され、また論争の対象となっているのは、マルクス独自の世界観(史的唯物論)の成立を示すとされる『フョエルバッハに関するテーゼ』と、『ドイツ・イデオロギー』である。とくに『フョエルバッハに関するテーゼ』の第6テーゼにおける人間の本質(ないしは存在) = 「社会的諸関係のアンサンブル」という理解をめぐって、国際的な論争があることはよく知られている。また、『ドイツ・イデオロギー』とくに第1章(フョエルバッハ)における「生活過程論」は、人格論の基礎としてしばしば検討される⁽¹⁾ところである。しかし、本稿では、これらにおいて問題になっている概念、すなわち人間の本質(存在)⁽²⁾と社会的諸関係、人格的個人と階級的個人(平均的個人、偶然的個人)などについて直接的に検討を加えることを課題とするものではない。

むしろ、それらの概念を正しく理解するためにも、それ以前のマルクス(いわゆる初期マルクス)における人格(人間、個人)概念の展開を整理しておくことが必要である⁽³⁾と考える。このように問題をたてた場合、従来はもっぱら1844年の『経済学・哲学手稿』との関連で論ずるのが一般的であった。しかし、ここではヘーゲル法哲学の批判とのかかわりを中心に検討してみたい。それは、これまでその点⁽³⁾が必ずしも十分に検討されてこなかったと考えるからだけではない。マルクス独自の思想と科学を生み出すにあたっての、ヘーゲル法哲学批判の位置の大きさに留意するからにはかならない。

マルクスのヘーゲル法哲学批判と言う場合、直接的には、1843年から翌年初めに執筆の、「ヘーゲル⁽⁵⁾国法論批判」(いわゆる「クロイツナッハ草稿」,以下、『批判』と略)と『独仏年誌』に掲載された「ヘーゲル法哲学批判序説」が対象となる。しかし、1844年の『経済学・哲学手稿』(以下、『経哲手稿』)執筆の動機がヘーゲル法哲学批判の本論を書くところにあつたことまで考慮するならば、ヘーゲル法哲学との対決は初期マルクスの最大の課題であったと言える。さらに法哲学の批判がその市民社会論をのり超えるところ⁽⁴⁾に最大の課題があつたとするならば、それは経済学批判、したがって『資本論』の完成によってはじめて完全に終了したということになり、マルクスの生涯の課題だと言えないこ

ともない。

本稿では、主として『批判』をとりあげるが、それは以上のような拡がりをもったものとして位置づける。この『批判』そのものについては、すでにいくつかの研究があるが、それらとのかかわりをいちいち検討している余裕はない。ここではヘーゲルの『法哲学要綱、または自然法と国家学要綱』(以下、『法哲学』)を人格論の展開として読み、それに対するマルクスの批判とかかわらせてのみとりあげていくことにしたい。ヘーゲル批判、とくに『法哲学』との苦斗によって、マルクスの間人(個人、人格)観が形成されてきたことを重視したからに他ならない。

2. ヘーゲルの人格論

順序からして、まずヘーゲル『法哲学』の特徴を人格論の視点から概観しておこう。

『法哲学』の体系を人格論の視点から把握することは奇異な感じを与えるかも知れない。しかし、「法の理念」つまり「法の概念と、これの実現」を対象とする「哲学的法学」(§1)においては、単なる法体系が問題にされているわけではない。法の地盤を「自由な意志」とするヘーゲルは、「法の体系は、実現された自由の王国」、「第二の自然としての、精神の世界」であり、「自由が法の実体と規定をなす」と言う(§4)。こうして、法の体系は「即自かつ対自的に自由な意志の、理念の発展の段階順序」(§33)として構成されることになるのである。

この即自的にある意志が、対自的な段階を経て、「即自かつ対自的に有る意志」となる過程は人間(個人)の発達過程とみることができるのであり、この意志は「たんなる可能性、素質、能力ではなくて、現実的に無限なもの」(§22)となるもので、「即自的に理性的である人間は、対自的にもまたそうなるために、自分の外へ出てゆくことにより、だが同様にまた自分のなかへ入って自分を形成陶冶 Hineinbilden していくことにより、苦勞して自己自身を生産することをやりぬかなくてはならない」(§10)のである。周知のように『法哲学』の構成は、(I)抽象的な権利ないし法(以下、「抽象法」)→(II)道徳→(III)倫理(①家族→②市民社会→③国家)となっているのであるが、それは以上のような意味における「即自かつ対自的に自由な意志」の発達段階なのである。

ところで、この発達段階を個人の発展の側面からみるならば、ヘーゲルが、各段階での主題を、抽象法では「人格 Person」、道徳では「主観 Subjekt」、家族では「家族員 Familienglied」、市民社会では総じて「市民 Bürger」であると述べていること(§190、国家では公民または民族となろう)が注目される。これは個人の法体系における発展段階とみることができ。しかし、個人や主体は「完全に抽象的な自我としての自分について、主体が自己意識をもつかぎりにおいて」はじめて「人格性 Persönlichkeit」をもつのであり(§35)、『法哲学』の出発点としての抽象法が、このような意味での「抽象的人格」を対象としていることから、この発展段階は人格の発展段階を含んだものと言うことができる。

ヘーゲルによれば(抽象的な)人格とは「対自的に自由な、そしてもろもろの物件において自分に一つの現存在を与えるところの主体」(§33)である。したがって人格性は「眼前に見いだされた現存在(自然)を、自分のものとして定立しようとする能動的なもの」(§39)である。それは具体的には「所有(Eigentum)においてあらわれるのであるが、「人格は自分を自分と区別することによって他の人格にたいしてふるまう」のであり、「たがいに人格および所有者として認め合う」ことによって「契約」関係に入る(§40, 71)。これら抽象法における外的な、直接的な現存在に対して「主体的な個別性」として規定された意志が道徳Moralitätである(§33)。ここでは「意志の対自的に有る同一性が、人格を主観ないし主体にまで規定する」(§105)のであるが、ヘーゲルは人格主義的、あるいはカントの立場からみれば人格論展開の宝庫となるはずのこの道徳論においてはほとんど人格についてふれるところがない。

人格が再びとりあげられるのは、抽象法と道徳という「二つの抽象的契機の一様性」としての倫理Sittlichkeitにおいてであり、しかも「人格性を揚棄している」家族の次にくる、倫理的実体の「分裂と現象においてあるあり方——市民社会」においてである。「家族がその実体的人格性の現存在をもつのは、資産というかたちでの所有においてだけ」(§169)であり、個人は「一個独立の人格としてではなく成員として」存在する(§158)。しかし、子供に対する教育は子供を「独立性と自由な人格性へと高め」ることによって、家族の「倫理的解体」をひきおこす(§175, 177)。かくして家族は「人格性の原理によって」多数の家族に分かれ、各家族は「相互に外的にふるまう」ことによって、市民社会に移行する。

市民社会における個人は「特殊的人格」あるいは「具体的人格」として把握される。この具体的人格は抽象法における「抽象的人格」に対するものであり、「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のとして、市民社会の一方の原理」をなす。これに対して特殊的人格は、後述の普遍的人格に対応するものと思われるが、お互いに「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(§182)。この具体的人格は「おのれ自身の利益を目的とする私的人格」であるが、普遍性によって制約・媒介されているために「全面的依存性の体系」、「外的国家—強制国家および悟性国家」としての市民社会の中におかれることになる(§183, 187)。市民社会における一様性は「自由としてではなくて、必然性として」存在するのであるが、理念または精神の側からみれば、それは市民社会の成員としての私的人格の「個別性と自然性を、欲求の恣意(自由選択)を通じてと同じく自然必然性を通じて、知と意志のはたらきの形式的自由と形式的普遍性とへ高め、彼らの特殊性のなかの主観性を陶冶する過程」である。この陶冶Bildungは「その絶対的規定においては解放であり、より高い解放のための労働である」(§186, 187)。

それは具体的には、欲求とその享受の仕方からすれば、第一に「欲求と手段を多様化すること」によって、第二に「具体的欲求を個々の部分と側面に分割すること、および区別すること」によってであり、それに対応した労働の仕方からすれば「労働の分割(分業)」によって労働の単純化・抽象化・機

械化をすすめることによってである（§190, 198）。このことは「欲求と手段の充足は他人の欲求と労働によって制約されており、この制約は自他において相互的である」ことを意味し、欲求と手段の抽象化は「諸個人の間の相互的關係の一規定」にもなる（§192）。

この万人の依存關係に存在する必然性は、「普遍的資産 allgemeine Vermögen」を生み出し、維持増大させるが、それに参与してその配分にあずかる可能性が特殊的・偶然的事情に制約されているため、「諸個人の資産と技能との不平等」さらには「知性的教養や道徳的教養の不平等」すらを必然的に生み出す（§199, 200）。しかし、そこに内在している理性は、人間のもろもろの欲求とその運動の体系を「もろもろの區別をもった一つの有機的全体に編成する」。諸個人が割り当てられているこの諸体系、それこそ「身分 Stand」であり、そこでは「私的人格は利己的であるにもかかわらず、他人のことを顧みざるをえないという必然性」をもっている（§201）。周知のように、この身分は実体的身分、反省的身分、普遍的身分の3つに分けられるのであるが、「身分に属さない人間はたんなる私的人格であり、現実的普遍のなかに位置を占めていない」（§207）ということになるのである。

かくして、普遍的に承認され、知られ、意志されたものとして、抽象法に現存在を与えるものこそ「この相関的秩序の圏、陶冶の圏」なのであり、抽象的人格であったものが「普遍的人格」として理解されるのも陶冶、すなわち「個々人を普遍性の形式において意識するものとしての思惟」のたまものである（§209）。ここで具体的に問題となっているのは司法活動であり「即自的に存在している普遍的なもの」と主体的特殊性との「一体性」がみられるが、普遍的なものは抽象法、主体的特殊性は個々の場合におけるそれであるので、この一体性を全範囲にまで拡大するためには、それを相対的合一として実現する「福祉行政」と、限られてはいるが具体的な総体性において実現する「職業団体」が必要となる（§229）。

福祉行政 Polizeiが必要となるのは、司法活動によって「人格と所有の妨害されることのない安全」が成就されるとしても、市民社会の必然性は「個々人の生計と福祉の保障」を要求することになるからである。とくに、一面においては、人間のもろもろの欲求を通じて人間の連関が普遍化することによって、またこれらの欲求を満たす手段を作製調達する方法が普遍化することによって「富の蓄積」が増大するが、他面では「特殊的労働の個別化と融通のきかなさ」とが増大するとともに、「この労働に縛りつけられた階級の隷属と窮乏」とが増大し、これと関連してこの階級は、その他のもろもろの能力（ないし自由）、とくに「市民社会の精神的便益を感受し享受する能力」を失うことになるからである（§243）。そのことによって「市民社会が富の過剰にもかかわらず十分には富んでいないことが、すなわち貧困の過剰と賤民 Pöbel の出現を防止するにたるほどもちまへの資産を具えていないことが暴露される」（§245）。

職業団体 Korporation は、直接的にせよ対自的にせよ、普遍的なものをもたず、本質的に特殊的なものをめざしている反省的身分、すなわち商工業身分に特有なものとしてあらわれる（§250）。「市民社会の成員は、その特殊的技能にしたがって職業団体の成員」となるが、そのことによって「おのれの特殊的なものをめざす利己的目的は、同時に普遍的目的であることが理解され、かつ実証される」の

である(§251)。こうして、家族に次いで職業団体は、「国家の第二の倫理的根柢」をなす(§255)。しかし、職業団体の目的は制限された有限なものであり、このことは福祉行政の限界とあわせて、市民社会から国家の圏へ移行せざるを得ないことを示す。

国家については後に検討することになるので簡単にふれる。まず国家の個人に対する関係については、「国家は客観的精神なのであるから、個人自身が客観性、真理性、倫理性をもつのは、彼が国家の一員であるときだけである」とされる(§257)。また、国家は「具体的自由の現実性」であり、「人格的個性とそれの特殊的利益が余すところなく発展して」それらの権利が承認されるとともに、一面では「おのれ自身を通して普遍的なものに変わり」、他面ではみずから「普遍的なものを承認」し、「おのれの究極的目的としてのこの普遍的なもののためにはたらく」ことになる。したがって、諸個人は私的人格として生きるだけでなく、「同時に普遍的なものなかで、普遍的なもののために意志し、そしてこの目的を意識した活動をする」(§260)。諸個人は「私的人格Privatpersonen」としても「実体的人格 substantielle Personen」としても現実的である限り、個性の極と普遍性の極ともつのである(§264)。

かくして、直接的な法においては抽象的であった人格性という根本契機は、その主体性のさまざまな形式を通じてつぎつぎと陶冶されたあとで、国家においては「国家の人格性、国家の自己確信性」になった。ところで人格すなわち対自的に存在する主体は「一者」なのであるから、「国家の人格性はただ一人の人格、すなわち君主としてのみ現実的」であるということになる。すなわち、国家が内部的に発達した真に有機的な総体として思惟される場合には「主権は全体の人格性として存在するのであり、そして人格性はその概念に適った実在性においては君主の人格として存在するのである」(§279)と。

3. 『批判』の立場

以上で概観してきたヘーゲルの人格論に対して、マルクスの『批判』はどのように展開され、そこにマルクス独自のいかなる立場が生まれてきたのであろうか。それを検討するのが次の課題である。

本稿では1843年のマルクスが、ヘーゲル(あるいは朔ってルソー)の影響を受けながら、現実の人間を「公民と市民との分裂」として扱っていたことに注目するのであるが、この点は次節で検討することにして、まずマルクスの『批判』の視点と、それにもとづく人間(個人、人格)把握の特徴を整理しておきたい。『批判』が『法哲学』の国家論を対象にしているため、すでにみてきたように、人格論として直接的には君主論の批判として展開されることになるのであるが、われわれはそこにマルクスの人間把握の基本的視点の芽生えをみることができる。

マルクスは、『法哲学』の第262節をとりあげ、ここに法哲学というより「ヘーゲル哲学一般の全秘密が蔵されている」と言い、それを「論理的汎神論的神秘主義」と規定している(S.206, 208)。

ここで汎神論的神秘主義というのは、ヘーゲルがどこでも「理念を主体」にし、その結果、本来の現

「実的主体を述語にする」ということである。具体的には、「家族と市民社会は国家の前提」、「政治的
国家は家族という自然的土台と市民社会という人工的土台なしにはありえない」のに、「思弁のなかで
あべこべにされる」ということとなる（S. 206～7, 9）。言うまでもなく、ここではフォイエルバッハ
のキリスト教批判の論理、主客転倒批判の論理が念頭におかれているだろう。確かに、これは必要な批
判である。しかし、ヘーゲルの批判としては、これだけでは不十分である。『法哲学』においてヘーゲ
ルは、すでにみたように、国家の倫理的根柢は、第一に家族、第二に（市民社会に根ざす）職業団体で
あるとしているのであり、家族→市民社会→国家と展開する倫理体系の論理そのものが吟味されなけれ
ばならない。

そこで論理的神秘主義という批判が重要になる。マルクスは、ヘーゲルにおいては、主語にされるの
は「抽象論理的諸範疇」であり、「具体的内容、現実的規定は形式的なもの」とされ、結局、「法哲学
ではなくて論理学が真の関心事なのである」と言う（S. 215～6）。したがって、家族と市民社会から
国家への移行は「家族等々の特殊的本質と国家の特殊的本質から導き出されるのではなくて、必然性と
自由との普遍的関係から導き出される」ことになり、有機組織と理解された国家についても「有機組織
という普遍的理念から国家有機組織または政治的体制という特定の理念へ渡って行くどんな橋も架けら
れていない」のである（S. 208, 213）。

このような批判からマルクスは、より積極的に次のように言う。ヘーゲルの主な誤りは「現象の矛盾」
を「本質における、理念における、一体性」と解するところにある。しかし、現象の矛盾は「なにかも
っと深いもの」つまりある「本質的な矛盾」をその本質にもっているものであり、たとえば立法権におけ
る矛盾は政治的國家の、したがってまた「市民社会の、自己自身との矛盾」であるようなものである。
かくして今日の国家制度の「真に哲学的批判」は、もろもろの矛盾をただ指摘するだけでなく、「それ
らの矛盾を明らかにし、それらの生成、それらの必然性を把握する」。それはもろもろの矛盾を「それ
らの独自の意義」においてつかむ。「独自の対象の独自の論理をつかむ」というマルクスの著名な立言
の内容は、このようなものである（S. 296）。

以上のようなマルクスの「真に哲学的な批判」の視点は、明らかにフォイエルバッハの「主客転倒の
論理」を超えている。それは単に思弁主義的な「体系の自己完結性」批判や、「統一の優位にたいする
矛盾の優位」⁽¹⁰⁾、「理念の優位にたいする実践の優位」というだけではなく、現象的矛盾の根柢に本質的
矛盾があることを指摘し、この本質的矛盾の必然的展開として、もろもろの矛盾を独自の意義において
位置づけながら、現象的矛盾を解明しようとしたところにあると言えよう。その意味で、ただヘーゲル
の「媒介の論理」の思弁性を批判したというだけでもないのである。マルクスは後に、ヘーゲル法哲学
の批判にとって、その「思弁」の批判と、「材料そのもの」の批判とを区別する必要性を指摘している
のであるが、⁽¹¹⁾「国法論批判」というテーマの中から、市民社会という「材料そのもの」をとり出し、上
述のような脈絡で「市民社会の、自己自身との矛盾」を解明する必要をマルクスが感じていたというこ
とは注目に値する。⁽¹²⁾
⁽¹³⁾

しかしながら、この時期のマルクスは「市民社会の矛盾」を解明することには大きな関心を示していない。それは、ここでは「国法論」の批判が課題であったからだけではない。この『批判』は1843年の夏に書かれたとされているが、マルクスはその年の5月には「人間、それは精神的存在であるべきであり、自由人、それは共和主義者であるべきであろう」と言い、「人間の自己感情である自由」こそが「この社会を人間の最高目的のための共同体に、つまり民主主義国家にすることができる」と述べている⁽¹⁴⁾。さらに同年の9月になっても、社会主義（それは「共産主義」の「教条的な抽象」を克服するものと理解されている）の原理は真の人間的存在の「実在」に関する一面にすぎず、もう一方の面としての人間の「理論的あり方」を問題にしなければならず、具体的には宗教と政治から出発して、「政治国家のこの自己自身との衝突のなかから、社会的真理をいたるところで展開することができる」としている。そして「われわれの全目的は、ちょうどフォイエールバッハの宗教批判がそうであるように、宗教的および政治的な諸問題に、みずから意識した人間的形をあたえること」、「時代が自分の闘争と欲求とについて自己了解（批判哲学）すること」であると言うのである⁽¹⁵⁾。

人間の精神的・理論的あり方、意識変革を重要視し、確かに自然と宗教に主な関心があったフォイエールバッハに対して政治的・社会的問題に焦点をあわせてきてはいるが、なおその真理は「国家の自己自身との衝突」（「市民社会の自己自身との矛盾」ではなく）を通して明らかにしようとし、したがってまた、人間の解放も政治的国家の変革としての「民主主義国家」に求めることになったと言うことができる。この点は『批判』においても大きく異なるところはないであろう。「理念」を主体にするヘーゲルに対して「本来の現実的主体」を対置してはいるが、それは「現実的な精神」とも言われている（S. 209, 216）。

しかしながら、この「現実的主体」の把握の仕方の中に、マルクス独自の人格論展開の芽を探ることができるのである。次にマルクスの人格（個人、人間）論と関連する部分を検討してみよう。

マルクスはヘーゲルの君主論を批判する場合にも、国家の土台としての現実的な諸主体から出発して、この主体の「客体化」を考察すべきことを主張する。現実的な主体を問題とする限り、抽象的な人格性や主体性を主語とすることにも反対することになる。「人はその類的存在において、人々としてのみ、人格性の現実的理念である」にすぎない。「類的形成体のなかで、現実的な人は彼の現実的内容を現に存在するものたらしめ、己れを客体化して、『人としての人』という抽象性を放棄する」（S. 228）。ここで類的存在、類的形成体⁽¹⁷⁾というのは、ヘーゲルがなお抽象的であったと言った倫理的人格のことである。マルクスは「倫理的人格を現実的な、経験的な人の現実化」と解すべきことを主張し、「抽象的な人は社会、家族等々といった倫理的人格においてこそはじめてその人格性を真の現存へもたらしめた」と言う（S. 240）。

確かにヘーゲルにおいては、抽象的人格に対して倫理的人格とくに市民社会における人格は「具体的人格」であり「特殊的人格」であった。その限りで、この最後のマルクスの批判は正当でないかも知れない。しかし、ここでマルクスが強調しているのは、ヘーゲルにあっては君主のみが現実的に普遍的

人格であり、「現実的な人が国家に達するのではなくて、かえって国家のほうこそがはじめて現実的な人に達しなければならぬ」のだが、そうならざるをえないのは「人間の本質」をその「現実的、人間的現存」においてはたたらせようとするかわりに、「弧立的にただそれだけとして、一つの想像上の個性性」としてはたたらせようとするからだ、ということである。家族、市民社会、国家等々の展開にさいして「人間のこれらの社会的存在様式」が「人間の本質の現実化、客体化」とみなされるならば、家族等々は「一つの主体に本来つきものの諸性質」としてあらわれることになる。人間はつねにこれらすべての在り方の「本質でありつづける」が、これらの在り方はまた「人間の現実的普遍性、それゆえまた共通のもの」としてもあらわれる（S. 241）。

以上のような批判を通してマルクスは、ヘーゲルの君主論を批判し、それに対して「あらゆる体制の謎の解かれたもの」、「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、「はじめて普遍と特殊の真の一体性」がみられるものとして、「民主制」を対置させるのである（S. 231）。この「民主制」については、その意義と同時に限界も指摘しなければならないが、それは国家論の枠の中での「哲学的批判」に限定されていたところからくるものであると言えよう。国家における矛盾を、より本質的な市民社会における矛盾まで掘り下げて、その「独自の論理」を明らかにすることは基本的に残された課題とならざるをえなかったのである。

しかしながら、現実的・人間的現存において把握される「人間の本質 Wesen」とその「社会的存在様式 die sozialen Existentialweisen」（それは「類的存在 Gattungsdasein」, 「類的形成体 Gattungsgestaltung」とも言われ、個人レベルでは倫理的な人格として理解されている）という認識は、すでにみたようなヘーゲルの人格論を一步抜き出した視点であると言えよう。確かに、この時点では「人間の本質」の内容、「社会的存在様式」それぞれに固有な論理を本格的に解明することは残された課題となっている。しかし、このような「社会的存在様式」に固有な矛盾の展開の中に人間の「現実的普遍性」を探っていくという方向こそ、人格論の展開にとって決定的に重要な意味をもったのである。

もっとも、この段階では、「社会的存在様式」（したがって倫理的な人格）における矛盾は、市民社会と国家とのいわば外的矛盾として把握され、市民社会に固有な内的矛盾が国家における矛盾を規定するという視点——すでにみたように、そうした視点もみられるのであるが——がとられたのではなかった。そこでの人格は、公民と市民との分離・矛盾として把握される。

4. 公民と市民との分離

「市民社会と国家は分離している。したがって公民と市民、すなわち市民社会の成員もまた分離している。」とマルクスは言う（S. 281）。「政治的国家と市民社会の分離」を前提とするこの理解は、ヘーゲル『法哲学』の論理を受け入れたものであると言われる。⁽¹⁸⁾しかし、ヘーゲルの論理は矛盾に満ちたものである。マルクスは「ヘーゲルにおける比較的深いところ」は、彼が市民社会と政治的社会の分離を

一つの矛盾と「感じている」点にあるが、彼の誤りはその「解消の外見」に甘んじて、これを「実相そのもの」と称するところにあると言う（S. 279）。

もともとヘーゲルにおいては、社会契約説的な国家認識に対して、市民社会とは明確に切り離された、客観的精神の現実化としての国家を展開するところに力点があり、市民社会と国家の分離それ自体を独自の矛盾において把握することには重点がなかった。マルクスも、ヘーゲルの「政治的国家と市民社会の分離」というよりも、立法権論における「市民的⁽¹⁹⁾生活と政治的生活」の分離、「市民的諸身分と政治的諸身分」の分離という叙述をとりあげて検討しているが、その展開のうちに「ヘーゲルの叙述のあらゆる矛盾がいっしょになっている」と言っている。それは、ヘーゲルは市民社会と政治的国家の分離を知っているが、「国家の内部において国家の一体性が表現されていることを望んでいる」からである（S. 276～7）。そのことは個人の理解（公民と市民との分離）においても同様であろう。

しかし、フランス革命がはじめて「政治的諸身分の社会的諸身分への転化」をやりとげ、市民社会のもろもろの身分を「たんに社会的というだけの区別、すなわち政治的生活のなかでは無意義な、私生活上の区別」にして以来、政治的生活と市民社会の分離は現実的に「完了」していたのである（S. 284）。今日の市民社会は「個人主義の原理の徹底」であり、「個人的生活が窮極の目的であり、活動、労働、内容等は手段にすぎない」。現代の文明は「人間の対象的在り方を一つのたんに外的な、物質的な在り方として」彼から分離し、「人間の内容を彼の真の現実性とは解さない」。この一方、政治的意義において市民社会の成員は、彼の身分、彼の現実的な私的立場を脱するので、「国家成員としての規定、社会的存在者としての規定」が彼の「人間的規定」としてあらわれる（S. 285）。しかし、「統治としての国家の在り方は彼抜きで出来上がり済みであり、そして市民社会における彼の在り方は国家抜きで出来上がり済み」であるから、「公民であるための彼の唯一の在り方は彼の純粋な、ずんべらぼうの個人性」である。この意味で、市民社会と政治的国家の分離は必然的に「政治的⁽¹⁹⁾市民、公民の市民社会からの、彼固有の現実的経験的現実性からの分離」としてあらわれるのである（S. 281）。

このように「市民社会と政治的国家の分離」を歴史的現実の中で位置づけ、その分離を矛盾と理解することによって、市民社会の成員としての「市民」と国家成員としての「公民」とへの現実的人間の分裂を、近代社会における基本的な矛盾としたところに、この時期のマルクスの一つの特徴がみられる。しかし、そのことは、ヘーゲルの立憲君主制擁護論の批判に大きな精力を傾けたということとあいまって、人間解放の方向についてもある限定を設けざるをえなかった。すなわち、前述のように、「市民社会と政治的国家」、「公民と市民」との矛盾の解決の方向を、君主制に対する「民主制」、より具体的には身分的制限選挙に対する「無制限な選挙および被選挙」などに求めることになるのである。これは、基本的な矛盾の設定の仕方から、必然的に生まれてくる結論であるとも言える。

しかし、そうだからといって、この時期のマルクスの課題を「政治的疎外」と「政治的解放」の解明にあつたとして単純に割り切ってしまうわけにはいかない。それは、すでにみたようにマルクスには、ヘーゲルを批判して、「市民社会と政治的国家の分離」を矛盾として把握するという視点と同時に、へ

ーゲルの「倫理」体系（家族、市民社会、国家）を「人間の本質」の「社会的存在様式」として理解する視点があったからである。そして、後者の視点においては、国家に対して家族や市民社会は土台（Basis）と位置づけられていた。これがゆえに、「公民」においては、（個人主義的な市民の場合には現実的でない）「社会的存在者」としての「人間的規定」を求めることになるが、それは「現実的経験的現実性からの分離」としての「ずんばらぼうの個人性」でしかない。このような「市民社会がその政治的行為においてとび込むところの原子論的在り方は、個人の存在の場である共同体、コミュニティー、市民社会が国家から分離されていること、または政治的国家が市民社会を捨象した物であること、から必然的に出てくるのである」（S. 282）。

このようにみえてくるならば、「公民と市民の分離」はあくまで「分離」であり、厳密には「矛盾」と把えることができないと言いうことができる。現実的な矛盾をいうならば、公民や市民したがって国家や市民社会それぞれの固有の矛盾を明らかにし、それらの展開を「本質的矛盾」から解明するという、すでにみたような視点こそが活かされるべきであったろう。この点で、この時期のマルクスは自らがたてた矛盾把握の視点を、国家と市民社会、現実の人間の把握において徹底できなかったと言いうことができる。「公民と市民との分離」の視点をおし進めて、より具体的に現実的な人間の矛盾と人間的解放の条件を探っていこうとする時、この限界は現われざるをえず、克服されていかねばならない。それが問われるのは、『批判』の直接的延長線上に書かれたと思われる「ユダヤ人問題によせて」（1843、以下『ユダヤ人問題』）である。

『ユダヤ人問題』では、「市民社会と政治的国家の分離」の視点をより徹底させ、近代社会の人間の矛盾を公民（citoyen）と人間（homme）との分離から説明しようとしている。そこでは、人間の解放は「民主制」や「無制限な選挙」に求められるのではなく、むしろ、「政治的解放」は「一方では市民社会の成員への、利己的な独立した個人への、他方では公民への、精神的人格 moralische Person への人間の還元」であると言う。そして政治的解放と区別される「人間的解放」は、「現実の個別の人間」が、個別の人間のままで、その「経験的生活」、「個人的な労働」、「個人的な関係」において「類的存在」となったとき、人間が自分の「固有の力」を「社会的な力」として認識し組織し、それを「政治的な力」の形で自分から切り離さないとき、そのときはじめて完成されるとするのである（S. 370）。

『ユダヤ人問題』そのものについて詳しくふれる余裕はないが、⁽²¹⁾『批判』において公民（Staatsbürger）と市民（Bürger）との分離の矛盾としてたてられていた視点を徹底させようとするマルクスの意図がうかがえる。すなわち、その分離を、政治的性格を直接的なかたちでもっていた「古い市民社会」からの歴史的必然として、とくに政治革命という「同じ一つの行為」によって生まれたものとして、しかも共同的・類的性格を示す公民と、利己主義そのものとしての人間という両極の、不可分かつ相互依存的な関係として理解するのである（S. 368～369）。そこでは公民と人間とを結ぶ何の「媒介」も設定されず、たとえば、ヘーゲルの「福祉行政」が保証する安全は「利己主義の保証」でしかなく、公民であることや政治的共同体も利己的な人権の保全のための「手段」にすぎなくなっていると言う（S.

366)。政治的人間は「抽象化された人為的人間」であり、市民社会の一員としての人間は「感性的・個別的・直接的あり方における人間」であるという指摘（S. 370）はこの上で理解される必要がある。

かくして、公民と人間との分離＝矛盾という視点の徹底は、政治的解放から人間的解放への発展、現実的人間が個別の人間のままで「類的存在」となることを「要請」せざるをえなくなるのである。ここで重要なことは政治的解放から人間的解放への転換そのものではなく、現実的な人間が「類的存在」となる場を政治的生活ではなく、「経験的生活」、「個人的な労働」、「個人的な関係」に求めているということである。それは、すでに『批判』においてみたような、「倫理的人格」の具体的な分析をすすめていくことを、マルクスが自らに課すことになったということの意味する。もちろん、それは「倫理的人格」がそのまっただ中にある市民社会の「固有な論理」を解明することと結合してはじめて可能となることである。

5. 『批判』後の展開

——『パリ・ノート』を中心に——

以上でみてきたような経過からマルクスは、「思弁」の批判と「材料そのもの」の批判を区別し、政治的國家の土台としての市民社会という「材料」の「固有の論理」、その内的矛盾を解明し、その展開の中に「人間的解放」の根拠を探っていくという方向をとらざるをえなくなってきた。そのことは、個人を「公民と市民（ないし人間）の分離」の矛盾として把える視点を乗り越えるという課題をも含んでいる。

この課題は、結局のところ、身分から階級への視座の転換、プロレタリアートの発見とその歴史的役割の経済学的研究による解明ということに集約されるだろう。すでにふれたようにヘーゲルは、特殊的・具体的人格と理解される市民社会の個人が、より普遍性へと高まっていく論理段階を基準に、3つの身分別を設定していたが（そして、これこそがヘーゲルの中心的論点であったが）、この一方で、福祉行政論において、「富の蓄積」の対極に、隷属と窮乏から市民社会の精神的便益を享受できなくなった「労働に縛りつけられた階級」が必然的に生まれてくることを指摘していた。『批判』におけるマルクスは、フランス革命がはじめて「政治的諸身分の社会的諸身分への転化」をやりとげたことを重視しながら、「金と教養が主な指標となる」市民社会の「諸サークル」については「ヘーゲルの市民社会の叙述を批判するところで展開する」と言い、ただ特徴的なこととして「無産の状態と直接的労働、具体的労働の身分とは市民社会の身分をなすよりはむしろ土台をなし、市民社会の諸サークルはその上にのっかかり、その上で動く」ことを指摘していた（S. 284）。

しかし、われわれはこの時期のマルクスのヘーゲル市民社会論批判をみることはできず、その階級論・労働者論は、よく知られているように、『ヘーゲル国法論批判序説』（1843年末から44年1月に執筆）の「プロレタリアートの発見」を待たねばならない。しかし、ここでのプロレタリアートは「突然

やってきた産業の運動をとおして」ようやくドイツに生成しはじめてきた階級で、「人間の完全な喪失であり、したがってただ人間の完全な回復によってだけ自分自身をかちとることのできる領域」とされ、（「個人主義の徹底」としての市民社会の中から生まれてきた）「普遍的性格」をもった階級として位置づけられてはいるが（S. 390）、その生成の歴史的必然性において、その本質、とくにブルジョアジーとの真の矛盾関係において理解されておらず、プロレタリアートが現実的に市民社会において獲得していく普遍性の内容と条件が示されているわけではない。

この課題は、国民経済学批判的検討をぬきにとりくむことはできず、その検討によってはじめてヘーゲル法哲学とくに市民社会論の積極的批判が可能となると言える。周知のように、それは「パリ・ノート」とくに1844年の『経哲手稿』によって開始される。その「第2手稿」で資本と労働の関係を「直接的あるいは媒介された統一性」→「対立」→「敵対的な相互的対立」と把握するようになっていたマルクスは、「第3手稿」において「無所有と所有との対立は、労働と資本との対立として理解されない限り、まだ無頓着な対立、おのれの内的関係にたいする活動的なつながりにおいて把握されていない対立であり、矛盾として把握されていない対立」であるとし、「所有の排序としての私的所有の主体的本質である労働と、労働の排除としての客体的労働である資本は展開された矛盾の関係としての私的所有であり、それゆえに一つの力動的な解体へつき進む関係である」と言う（④⑨、S. 533）。労働一般と賃労働の区別、所有・私的所有一般と資本主義的所有との区別は未だ確立されていないとは言え、ブルジョアジーとプロレタリアートの関係の基礎としての資本と（賃）労働の関係を、対立一般とは区別される「矛盾」として把握しようとする視点が明確である。かくして、「私的所有の運動、まさしく経済の運動のなかに、全革命運動がその経験的ならびに理論的な土台を見出す」（④⑩、S. 536）ということになる。

マルクスが、とくに資本主義に固有な法則を発見し体系化することを通して、この「土台」をいかに豊かにしていったかについてはここで述べるべきことではないが、上掲のような結論を得る跳躍台となったのが、第1手稿における「疎外された労働」の概念であったことは、やはり指摘しておかざるならぬだろう。とくに、それを分析的にみた場合、①労働の生産物からの疎外→②労働・生活活動からの疎外→③類的存在からの疎外→④人間からの人間の疎外、と展開していることに注目すべきであろう。一般に、人間論・人格論としては③の部分のみがとり出されて議論されることが多いのであるが、①～④は一つの全体をなしているものであり、しかも、①から④に向けて、いわば「下向」している（厳密に、とは言えないが）のである。

すでにみたように、ヘーゲルは『法哲学』の抽象法において、「自分に実在性を与えようとする能動的なもの」としての人格を「所有」を基礎にして論じている。それは物件 Sache をわがものとする所有として、さらには占有取得 Besitznahme → 物件の使用 Gebrauch der Sache → 所有の外化 Entäußerung od. Veräußerung des Eigentums と展開されて具体化されていた（§53）。ここでヘーゲルは「所有の外化」を「人格性と精神の実体的な存在との外化」とみなしているが、とくに「労働を通じて具体的な私の全時間と私の生産物の総体を外に譲渡する」場合には、「私の普遍的な活動と現実

性、私の人格性を、他人の所有たらしめる」と言う（§67）。しかし、「生産行為ないし用役行為」を「ある制限された時間ぎめで、ないしはそのほかのなんらかの制限にしたがって、外に譲渡する」ような「雇用契約」は、「たがいに人格および所有者として認め合う契約関係の一つ——「売買」などとともに「交換契約」に含まれる——となる（§80, 71）。

これに対してマルクスは、まず所有一般と私的所有を明確に区別する。そして、「第1手稿」執筆後に書かれた（ラーピン説）いわゆる『ミル評注』において、私的所有が人間の「人格的な」定在となるのは、人間が私的所有者として、すなわち「排他的な占有によって自己の人格性を確証し、またこれによって自己を他の人間から区別するとともに他の人間に関係づけもするような、排他的な占有者」として前提されているからであるとする（④⑨, S. 452）。さらに、（ヘーゲルが、量的にのみ規定される必要一般＝普遍性とみている）物件の「価値」と、その抽象的表現としての「貨幣」（§63）を、「私的所有にたいする私的所有の抽象的關係」とその「現実的実存」と理解した上で、交換をおこなう人間は「人間として相互に関係しあうのではないのだから、物件は人間的所有、人格的所有という意味を失い」、貨幣は「私的所有の外在化であり、私的所有の特有な、人格的本性からの抽象 Abstraktion」となると言う（④⑩, S. 447）。未だ労働価値説や価値形態論は完成されていないとはいえ、ヘーゲルに対するマルクスの価値・貨幣論の積極性は明らかであり、それによって私的所有を基礎にした人格・人格性の限界が示されていると言えよう。

次にマルクスは、この私的所有を（外化ないし疎外された）労働と不可分のもとと把握する。「第1手稿」では私的所有を「外化された労働の所産」、労働の外化の「仲介手段」あるいは「実現」としていたのであるが（④⑪, S. 520）、「第3手稿」の始めに「私的所有の主体的本質、すなわち対自的に存在する活動としての、主体としての、人格としての私的所有は、労働である」と言う（④⑫, S. 530）。すでにみたように、この主体としての労働に対する客体としての私的所有は資本である。すなわち、私的所有⇔外化された労働、の視点が、私的所有—

{	資本
	労働

へと展開されているのである。ここではまだ、自分の労働にもとづく私的所有と資本主義的取得、労働一般と賃労働とが概念的に区別されていないが、私的所有の矛盾の展開と、それが資本と（賃）労働の対立を生むにいたる過程の解明こそ、「どのようにして人間は、彼の労働を外化し、疎外するに致るのか？」という自らたてた「第1手稿」における設問（④⑬, S. 511）に答え、私的所有のもとでの人格的自立の実質的変容を示すための基本的課題となったと言えるであろう。

第3に、この労働を「疎外された労働」と把握していることである。ヘーゲルの「雇用契約」についての指摘は、形式的に自由な労働者の理解にとって重要であっても、それ以上ではない。しかし、市民社会論におけるヘーゲルは、労働を「もろもろの特殊化された欲求を満たすのに適した、同じく特殊化された手段を作成し獲得する媒介作用」とした上で、労働の抽象化・機械化、労働の分割（分業）にふれている（§196, 198）。これは、マルクスが国民経済学批判から「疎外された労働」の事実を引き出し、「分業」と「資本の集積」の拡大につれて、労働者が「ある特定の、一面的な機械のような労働

働に依存する」ようになり、「ひとりの人間から、一個の抽象的活動と一個の胃袋になる」と述べている(④, S. 473~4)ことに影響を与えているかも知れない。だがヘーゲルは、これらの概念を展開してはおらず、「疎外」や「(私的)所有」との関連にふれることもなく、全体として、労働と欲求満足との相互依存性の増大を強調しているのである。そして、その結果生まれるものは、「資本」ではなくて「資産」であり、諸個人の集団は「階級」ではなくて「身分」に区別されていくことになる。

これに対してマルクスは、上掲の引用文の前提として、資本=集積された労働と理解し、資本と収入の増大は「労働者の生産物がますます多く彼の手から奪い取られ、彼自身の労働がますます多く他人の所有として彼に立ち向かい、彼の生存と彼の活動との手段が、ますます多くの資本家の手中に集中される」ことによって可能となると述べており(④, S. 473)、資本主義下の「疎外された労働」の事実(それは「疎外」の4つの規定と重ね合わせて理解できる)をはっきりと把握していたと言える。それを資本主義に固有な法則として必ずしも展開できなかったのは、「剰余価値」の理論がなかったことや「疎外」と「外化」の区別が明確でなかったこととも関連しているだろう。しかし、ここでは、すでにみたように、資本と(賃)労働の固有の矛盾関係を把える方向性をもちながらも、「疎外された労働」がもっぱら「労働者の側」から考察され、「非労働者」したがって(資本主義社会では転倒されて能動的要素となる)資本家・資本の側からの考察が詰められなかったこと(④, S. 519)を指摘しておきたい。

ここで、ヘーゲルの労働論に陶冶論を含めて考えるとすれば、さらに別の評価を必要とすることを付言しておかなければならない。ヘーゲルが「労働の本質」を把えているとして、マルクスによって評価されているのは、「ヘーゲル哲学の真の生誕地」である『精神現象学』である(④, S. 574, 571)。マルクスの労働論はもとより『経哲手稿』全体が、『精神現象学』批判を媒介にせずして検討できない。しかし、それは本稿の課題の範囲を超えるし、「労働からの疎外」、「類的存在」からの疎外について本格的には、後続稿でとりあげられるだろう。

最後に、これらの疎外の最も奥深い原因として「人間からの人間の疎外」があげられていることに注目しておきたい。マルクスは「人間の疎外、一般に人間が自分自身にたいして立っているあらゆる関係は、人間が他の諸々の人間にたいして立っている関係のなかで現実化されており、表現される」と言う(④, S. 518)。これは、『批判』における人間の「社会的存在様式」の具体化、『序説』以降における階級論の一般化であり、後の『フォイエルバッハに関するテーゼ』における現実の人間=「社会的諸関係のアンサンブル」という定式化に結びつくものと理解することができよう。それはまた、類的存在としての人間のうち、共同的・社会的存在としての側面の具体化でもあり、「社会的諸関係」から「生産関係」概念にまで展開されていくのであるが、他方において、意識的存在・対象的存在としての人間の側面が、労働の生産物と労働そのものからの疎外の経済学的研究として展開されていくこと(価値論だけでなく、分業論の展開、労働手段概念の確立など)とあいまって、類的存在としての人間把握は後景に退いていくという結果をもたらす。

しかし、このことは『ドイツ・イデオロギー』以降のマルクスにおいては、類的本質と類的存在、人

間の本質とその「社会的存在様式」という視点が失われたという見解に同調することを意味しない。⁽²²⁾むしろ、『批判』では、人間は人間の社会的存在様式の中でその「本質でありつづける」とされた視点が、『経哲手稿』における、いわゆる世界史全体は「人間的労働による人間の産出、人間にとっての自然の生成よりほかのなにものでもない」、「人間的な生活はその実現のために私的所有を必要とした」、「産業の歴史と産業のすでに生成した対象的現存在とは、人間的な本質的諸力の披かれたる書物」であるといった主張(④, S. 546, 562, 542)を通して、『ドイツ・イデオロギー』における人間の本質の現存在＝「社会的諸関係のアンサンブル」という把握にそのまま生きていると言うことができる。それは「人格的個人」と「階級的個人」との関係にも生かされるべきであろう。

かくして、史的唯物論の確立とその後の経済学的研究の展開は、初期マルクスの思想との断絶を示すものではなく、むしろ、その延長線上に理解されるものであり、われわれが検討してきたテーマにそくして言えば、それはヘーゲル『法哲学』批判の徹底であり、マルクス独自の人格(人間、個人)論の具体化・豊富化であり、そのことを通して、市民社会の内部に人間解放の条件を探っていく努力であったと言うことができるのである。

6. おわりに

さて、マルクスのヘーゲル『法哲学』批判を以上のようにみるとしても、いわゆる初期マルクスから中期マルクスにかけての人格(人間、個人)論の展開を検討するためには、さらに次のような具体的テーマにそくしての吟味が必要となろう。それらはそれぞれ後続稿のテーマとなる。

まず第1に、「家族」についてである。われわれは、人間の本質とその社会的存在様式、「倫理的人格」の具体的認識を深めるためには、市民社会自身の内的矛盾から議論を展開しなければならないことをみてきたわけであるが、ヘーゲルの倫理体系が家族→市民社会→国家として構成されていることにふれるまでもなく、家族についての科学的理論の確立は、市民社会に「固有な論理」を明らかにする上でも、基本的な前提となるであろう。

第2に、「階級」である。ここでは、ヘーゲルの身分論からマルクスの階級論への発展を「プロレタリアートの発見」とかかわって検討してきたのであるが、マルクスの階級論にしばっても、『ライン新聞』時代の「貧民」論から、『共産党宣言』の労働者階級・プロレタリアート論まで独自の展開がみられる。その展開を整理・検討することはそれ自体として意義があると同時に、「人格的個人」と「階級的個人」との関連を具体的に把えるという課題にとっても重要な意味をもつことになるだろう。

第3に、「疎外された労働」についてである。本稿では、課題の性格上、この点については直接的に論ずることはできなかったが、これまでマルクスの人間把握にかかわって最も多くの論議を呼んできたこのテーマについて、現在の時点でなお具体的に展開しようとしたら、何が問題となるか。とりわけ、「疎外」論だけでなく「労働」論を具体化することによって、どのような地平が切り拓かれるのか、こ

の課題の重要性については、指摘するまでもなからう。

第4に、「分業」についてである。『経哲手稿』のマルクスは「分業と交換は、一つの類的な活動および本質的力としての、人間的な活動および本質的力の、自だって外化された表現」であると言う(④, S. 561)。資本主義下の人間の発達にとって、分業のもつ二面的性格と固有の論理は規定的な作用を及ぼす。マルクスの分業論は、A. スミスやヘーゲルのそれを克服することから始って、社会的分業と工場内分業の区分を生み、最終的には、とくに『資本論』の相対的剰余価値の理論の中に位置づけられていく。その分業論の発展は、人類史や諸個人の発達の理解の深まりと結びついていたはずである。この発展過程の解明は、資本主義以後の社会における分業のゆくえの理解の仕方をも規定することになるだろう。

第5に、「社会的諸関係」である。人間の本質の「社会的存在様式」から「社会的諸関係」を経て「生産関係」に到る概念の重要性については、本文でふれた。これらは、いかなる視点の展開と論理の豊富化によって発展してきたのか、そこには人間(人格、個人)についての認識の新しい展開が含まれているはずである。この点は、独自の検討を必要とする。

第6に、市民社会の内部から生まれてくる個人と個人との新しい結合様式についてである。たとえば、労働者の結合様式に関して、『哲学の貧困』や『共産党宣言』において、Assoziation, Vereinigung, Koalition,あるいは、union, combination, などという形態が問題となっている(④, S.180～1, 473～4, 482)。われわれは、これらの概念の相互関連に留意しながら、中でもとくに結合または連合などと訳されることが多く、将来社会の人間の結合様式の表現としても使われているAssoziation概念をとりあげ、それが科学的理論の中に位置づけられ、内容が豊富化されるとともに厳密化されていく過程を追ってみたい。その意義については、改めて述べる必要はなからう。

註

- (1) とくに、L. セーブとA. シャフの論争が著名である。この点については、大枝秀一「『個人と社会』をめぐる哲学論争」(『唯物論』第4号, 1975)、この論争後の両者の見解については、L. セーブ『マルクス主義と人格の理論』(大津真作訳, 法政大学出版局, 1978)の巻末のフランス語版第二、三版あとがき、A. シャフ『社会現象としての疎外』(花崎卓平訳, 岩波書店, 1984)pp. 62～65などを参照。
- (2) そのような位置づけをしている最近のものとして、池谷寿夫「マルクス主義人格概念の検討」(『社会科学年報』1984年版, 合同出版)がある。
- (3) 人格論を初期マルクスに溯って検討するという研究は多い。たとえば、哲学的な立場から『ユダヤ人問題』(1843)以降のマルクスの人間観をとり扱った、岩瀬充自「人格的自由」(岩崎允胤編『価値と人間的自由』, 汐文社, 1979)、マルクスの学位論文から始って人格論を展開しようとしている、山本広太郎『差異とマルクス』(青木書店, 1985)、教育学的立場から少年マルクスの作

文にまでもどってマルクスの人間=教育論を検討している、黒沢惟昭『疎外と教育』(新評論, 1980) などがある。しかし、いずれも、ここでとりあげたヘーゲル法哲学批判とのかかわりについてはとりあげられないか、(ヘーゲルの道徳・教育論に関する一つの章をもつ黒沢氏の著書を含めて)不十分にしか検討されていない。こうした中で、池谷寿夫「『人間の本質』とはなにか——初期マルクスにそくして」(名古屋哲学研究会編『現代の哲学研究』, 合同出版, 1977)は、「ヘーゲル国法論批判」以降のマルクスの人間観の発展を整理しているが、「ヘーゲルの〈国家—市民社会〉論を、したがってまた市民社会の私的人間を真に克服しえず、いわばヘーゲルを媒介にしてルソーに戻っている」(同上書, p. 208)という『批判』の評価には賛成できない。

- (4) K. マルクス『経済学・哲学手稿』, 邦訳, 大月書店版『マルクス・エンゲルス全集』第40巻, 序言。
- (5) K. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261 – 313), 同上全集第1巻, 所収。以下, マルクスの著作からの引用は, Dietz版の原ページによって示すが, とくに断らない場合は第1巻である。
- (6) 赤沢正敏「マルクスの思想的出発点としての『ヘーゲル国法論批判』」(『倫理学年報』第11集, 1962), 細見英「マルクスとヘーゲル」(経済史学会編『『資本論』の成立』, 岩波書店, 1967), 津田道夫『ヘーゲルとマルクス』(季節社, 1970), 長洲一二「ヘーゲル国法論批判」(現代の理論社編集部編『マルクス・コメンタール I』, 同社, 1972), 山中隆次『初期マルクスの思想形成』(新評論, 1972)など。国家論にかかわるものも多いが省略する。
- (7) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 藤野渉・赤沢正敏訳「法の哲学」(岩崎武雄編『世界の名著 35. ヘーゲル』中央公論社)。以下, 『法哲学』と略し, 引用は E. Gans 編の Berlin 版, 邦訳は原則としてこの訳書により, 節(§)番号によってその箇所を示す。
- (8) この部分は補遺 Zusatz(同上訳書では「追加」)にあたり, 「1822~23年のヘーゲルの講義を筆記したホトーのノートと, 同じく翌年の講義筆記に仕上げを加えたフォン・グリースハイムのノートから, ガンスが選んで各節につけ加えたもの」(同上訳書, p. 85)である。しかし, マルクスは本文と補遺とを異なる筆者のものとして区別はしていないので, マルクスの批判を検討することに重点がある本稿では, これにならうことにする。
- (9) 「思弁哲学一般を改革的に批判する方法」は「述語を主語とし, かくして主語となった述語を客体, 原理としさえすればいいのである。だから, 思弁哲学をひっくり返しさえすれば, われわれは蔽われない, 純粹で, あからさまな真理をもつのである。」(フォイエルバッハ「哲学改革のための暫定的命題」, 松村一人・和田楽訳『将来の哲学の根本命題』, 岩波書店, 所収, pp. 98~9)。
- (10) 長洲「ヘーゲル国法論批判」, 前出, pp. 13, 21。
- (11) この点, 細見「マルクスとヘーゲル」, 前出, pp. 128~9, を参照。
- (12) 津田『ヘーゲルとマルクス』, 前出, p. 58。津田氏は, 市民社会と政治的國家の矛盾の媒介の「中

間項」として、ヘーゲルは「身分」をおいたと言う。しかし、「中間項」と言うのなら、市民社会の側からみただけでも、司法活動と福祉行政・職業団体を位置づけなければならないだろう。

- (13) K. マルクス『経済学・哲学手稿』, ④, S. 467。以下、『経哲手稿』の邦訳は、主として藤野涉訳(国民文庫版)によった。
- (14) ヘーゲル法哲学の批判においてマルクスが、国法論とりわけ立憲君主制の批判に焦点をあわせていたことは、1842年3月のA. ルーゲあての書簡からもうかがえる。マルクスは「国家の内部体制に関するかぎりでのヘーゲル自然法の批判」を計画しているが、その「核心は、どこまでも自分と矛盾し自分を止揚する両性体としての立憲君主制にたいする攻撃である」と書いている(②, S. 397)。
- (15) K. マルクス『「独仏年誌」からの手紙』, ①, SS. 338~9。もっとも、この時点でも、「営利と商業との、財産と人間の搾取との体制が、人口の増加よりもはるかにはやく、現存の社会内部である破綻にいきつく」といった指摘もしている(同上, S. 343)。
- (16) 同上, SS. 344~6。とはいえ、『批判』執筆後でも、国家観そのものについてなおヘーゲルの枠を脱しきっていなかったことは、1843年末の『ライン新聞』の評にもあらわれている。すなわちマルクスは、「真の国家」においては「存在するのは、ただ精神的諸力だけ」であり、「物質ではなく形態が、国家のない自然ではなく国家の本性が、不自由な対象ではなくて自由な人間が支配している」とし、民主制にかかわるものとしては、「人民の知性」が国家そのものとなることを要求している(⑩, S. 419)。
- (17) ここでマルクスはヘーゲル『法哲学』第279節の“Eine sogenannte moralische Person, Gesellschaft, Gemeinde, Familie, ……”を問題にしているのであるが、『全集』訳においてはmoralischを、『法哲学』の引用部分では意味をくんで「倫理的」と訳しているのに、マルクスの本文では「道徳的」(S. 228 S. 240では「倫理的」)となって一致していない。また、『法哲学』の藤野・赤沢訳では「精神的」となっている。ここでは素直に「いわゆる道徳的」と訳し、それはヘーゲルの意味で「倫理的」(sittlich)と解せばよいのではなかろうか。Gesellschaft, Gemeinde, Familieも『全集』訳では「社会, 団体, 家族」、藤野・赤沢訳では「法人, すなわち社会, 地方自治体, 家族」となっているが、「社会, 共同体, 家族」とした方が、人間の本質の「社会的存在様式」をより構造的に把握することにつながるものと思われる。これらを含めて、本稿では原文でイタリック体となっているmoralischを内容的には「倫理的」と解釈した。
- (18) たとえば、津田道夫氏は「ヘーゲルこそ、この市民社会と国家の分離を、はじめて明確に認識した最初の理論家」であり、ヘーゲルもマルクスもこの分離を矛盾として確認したことこそ「43年草稿において、ヘーゲルとマルクスを転軸する素材上の要諦をなす」と言う(前掲『ヘーゲルとマルクス』, pp. 54~5)。ただし、公民と市民との分離に重点をおくと、ルソー→フォイエルバッハの系譜が重視される傾向がある。たとえば、廣松渉『青年マルクス論』(平凡社, 1971) pp. 147~9
- (19) この点を重視してヘーゲルの市民社会と国家の差異を論じ、それらの「媒介」のアポリアを指摘

しているものとして、M.リーデル『ヘーゲルにおける市民社会と国家』（池田貞夫・平野英一訳、未来社、1985）がある。

(20) たとえば、山中隆次『初期マルクスの思想形成』、池谷寿夫「『人間の本質』とはなにか」、いずれも前出、などをみよ。

(21) さしあたって、注(3)の諸論稿を参照されたい。

(22) たとえば、初期マルクスと『ドイツ・イデオロギー』の断絶論にたつ廣松渉氏などを批判した、山本『差異とマルクス』、前出、などをみよ。