慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	初期マルクスにおける貨幣の批判 : 宗教批判から経済学批判へ
Sub Title	The critique of money by "Early Marx"
Author	野地, 洋行
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1969
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.62, No.7 (1969. 7) ,p.715(53)- 728(66)
JaLC DOI	10.14991/001.19690701-0053
Abstract	
Notes	平井新教授退任記念特集号 論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19690701-0053

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ある。彼女以後においては，たとえば自由恋愛の主張者は参政権には関心がなく，文化上の権利を追う女性は経済上の権利に無関心であるなど，分裂が激しくなった。J. S. ミルは参政権を主張し，トリスタンは労働者教育を求め，サンドは自由恋愛にと問題を限ってしまったのを見る時，ウルストンクラーフトの問題提起はいかに大きかったことか。(63)

そして最後に，彼女が自身女性であり，先駆者として試練の道をみずから主体的に歩んだということが，やはり大きな意味を持つであろう。教育の重視や抽象的な平等性の主張は彼女以前にも見られたけれども，その多くは男性の立場からする同情か実用的な良妻賢母主義であって，これだけの包括的な問題を女性の立場から提起したものはなかった。彼女以後の女性解放思想家は，サンドやトリスタンやエレン・ケイを除けばほとんどが男性であって，ウルストンクラーフトの理想は，いまなおその実現を見ていないのである。

〔追記〕 ゴドウィンによる彼女の「思い出」の抄訳が近く未来社から出版される予定なので，彼女の伝記について詳しくは同書を参照されたい。

注(63) "「女性の権利擁護」には，その後の女性解放運動のなかで主張されたほとんどすべての問題が，未分化，未整理のかたちではあるが提出されている。女性における教育の機会均等，道徳的知的存在としての自立，社会的偏見の除去，法の前の平等，婚姻における不平等の除去，職業選択の自由，経済的自立，政治的権利の保障，母性保護の要求等は，その後の歴史がおおくの障害にぶつかりながらかちとっていった，またいきつつある問題なのである。この本は，こうした問題をすべてひろいあげたということで高く評価されると同時に，それらの問題を，相互に対立させることなく，女性解放というひとつの方向にむかって解決しようとしているところに，おおきな特徴があるといえよう。……解放運動を指導した女性のおおくが，問題の一面だけを強調する傾向があったのにたいし，ウルストンクラフトは，とにかくさまざまな側面をもった女性解放の問題全体を，一挙に克服しようと努力したのだった。"水田珠枝「メアリ・ウルストンクラフトにおける理性と感情」「社会科学論集」第1号，昭和41年6月，64-65ページ。

初期マルクスにおける貨幣の批判

——宗教批判から経済学批判へ——

野地　洋行

序
1,「ユダヤ人問題によせて」における貨幣の批判
(1) マルクスの方法
(2) 宗教批判と社会批判
(3) 貨幣批判
2,「経済学—哲学手稿」における貨幣の批判
(1) マルクスの方法
(2) 分業と交換の批判
(3) 貨幣批判

序

この小論は，貨幣論としての貨幣論，経済理論の一構成部分としての貨幣論をとりあつかうものではない。経済学批判要綱（以下「要綱」とよぶ）における第一の基礎概念が「貨幣」であり，この「貨幣」の中にマルクスは物化され，外化され，それ自体の論理をもつにいたった人間の社会的関係をみたとすれば，(1) われわれは「貨幣」論を，単に，客観性のカテゴリーとしての経済学としてだけではなく，一個の社会観，人間と人間との関係に関する哲学的認識としても理解することができる。そしてこの人間と人間の関係，この人間なるもの，ありうる，ないしあるべき人間，これこそ若きマルクスがその著作を通じて一貫して追い求めてきたものであった。だがまた人は当然にもいうだろう。マルクスの経済学，そしてそもそも唯物史観なるものは，かかる人間主義的立場や，理

注(1) 「たがいに無関心な個人の相互的かつ全面的な依存性が，彼らの社会的関連を形成する。この社会的関連は交換価値において現われている。……個人は一般的な生産物—交換価値を，すなわちこのそれ自身孤立化され，個体化されたもの，貨幣を生産しなければならない。……活動の社会的性格は，生産物の社会的形態，生産への個人の参与と同じく，ここでは個人に対立する無縁のもの，物的なものとして現われる。つまり，個人が相互に関係する行為 (das Verhalten) としてではなく，個人に依存することなく存在し，たがいに無関心な個人の衝突から生じる諸関係 (Verhältnisse) のもとへの個人の従属化として現われる。……その相互的な関連は，彼ら相互には無縁で，独立に，一個の事物として現われる。交換価値において，人間の社会的関係は事物の社会的な関係作用に転化し，人格的な力能は物的なそれに転化している。」K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rohentwurf) 1857—1858, Anhang. 1850—1859, Dietz Verlag, Berlin, 1953. S. 75. 訳：第一分冊，78頁。

念的な人間関係に関する哲学をのりこえたところに成立しているのだ，と。しかしわれわれは，マルクスの問いとその問いへのマルクスの答えとの間の有機的，弁証法的な関連を見失ってはならないであろう。その答え（経済学）自体の美しさのために，その答えが出されているもともとの問い（人間とは何か）を忘れることはゆるされない。それを忘れることは，実はその答えそのものの性格をかえてしまうことになりかねない。それはマルクス経済学を卑俗な意味での実証主義におとしいれることになる。

その意味で「要綱」における「貨幣」の理論は，一方において初期マルクスの人間関係への問いをより直接的に，より明らかにさし示していると同時に，他方では，まさにそのような人間の社会的関係が，「貨幣」なる物化された関係としてだけ，「貨幣」関係なる外化し，自立化し，人間に対立する外的強制力としてだけ，現われるほかはないことをも示している。それゆえ，それは一個の経済学（物の客観的関係，法則性のカテゴリー）でありながら，同時に一個の社会観であり，かつ哲学でもある。それはかかるものとして，初期マルクスと後期マルクスの具体的な結節点をなし，マルクス経済学の基本的性格を明白にさし示すものであり，資本論における物神性論の意味を（商品物神としてではなく貨幣物神の形でではあるが）より直接的にわれわれにおしえるものである。「ドイツ・イデオロギー」において，より一般的に，より哲学的に，より認識論的に規定された，「自然生的分業」において自立化し，外的強制力となった「交通」Verkehr の関係は，いまや具体的に経済学的諸カテゴリーとして，「貨幣」「資本」「賃労働」等々として，われわれの前に現われる。もし人間の関係が，「貨幣」なる物，特殊な商品の関係としてしか現われえない——それはマルクスによって，はじめ「人間なるもの」とか「類」という理念としてとらえられた——とすれば，われわれはまず，この物化された人間関係を知るべきであろう。そしてこの物化された関係＝貨幣の関係を分析することの中で，この物的関係の中に労働力としての自分をまき込まれ，したがって人格としてはそのような自分自身をそこから回復させようとする人間の認識や，そういう人間の運動の根拠もまたそこからえられるであろう（だがこの小論では，そこまではふれない）。

唯物史観が単なる階級史観や，発展段階説ではなく，自然生的分業によって，人間が物化され，外化され，外的強制力に服している，という認識であり，またそのような自分自身についての認識であるならば，それは必然的にこの物化の関係，外的強制力の論理の分析と追求に移るであろう。そしてまた，もしこの科学が，客観性の領域に自己満足せず，それ以上に人間にとっての何らかの意味を自分自身にみとめるとすれば，それは，人間とはかかる普遍化された物的関係の中に生き，それに規定されながらも，逆にそれを克服しようとする存在であるという認識がそこにあるからだといっていいであろう。

マルクスが「貨幣」関係にそれ自体のメカニズムをみとめ，同時にそれ自体のメカニズムを分析することの意味をもみとめ（そして同時にそれをかかるものとして認識しかつ克服しようとする運動の根拠

もみとめ）たのは「要綱」においてであった。しかしながら，それ自体のメカニズムのためにではなく，一定のア・プリオリな理念に対置される形での貨幣の批判はすでに早くから存在した。それゆえ，マルクスの諸著作における貨幣批判のあり方を分析すれば，逆に，マルクスの方法の発展，社会観や人間観の転回のあり方がより具体的に跡づけられるであろう。「貨幣」批判という名称が同じだからといって，その内容や方法，その意味が同じであるということはできない。若きマルクスの思想の展開につれてその批判の性格もまた異なったものとなる。われわれは後期マルクスの方法をもって初期マルクスを逆に覆うことを厳につつしまねばならない。

この小論は，「要綱」における，物化され，外的強制力となった人間関係，社会関係としての「貨幣」の把握をはるか前途に展望しつつ，「ユダヤ人問題」における「貨幣」批判と，「経—哲手稿」における「貨幣」批判の意味を明らかにしようとこころみるものである。はじめに貨幣論としての貨幣論をとりあつかうのではない，といったことの意味はこのようなものである。

1. 「ユダヤ人問題によせて」における貨幣の批判

(1) マルクスの方法

すでにのべたように，われわれは，「貨幣」という言葉が同一であるからといって，のちのマルクスの理論と，この段階におけるマルクスのそれとの方法的，根本的接近方法の相違を無視することはゆるされない。「ユダヤ人問題」からほとんど時を移さずかかれた「ヘーゲル法哲学批判序説」の冒頭の一句は，この時期のマルクスの方法を知る上でくりかえし吟味さるべきものである。「ドイツにとって宗教の批判は本質的にもう終っている。だが宗教の批判はいっさいの批判の前提である。」そしてこのあとにすぐ「信仰なきものの宗教批判の基礎は，人間が宗教を作るのであって宗教が人間を作るのではない，ということである」[(2)]とつづくのをみれば，ここにおける「宗教の批判」とは，あきらかにフォイエルバッハの人間主義によるそれであることがわかる。では，なぜに，また，どういう意味で，フォイエルバッハの宗教の批判は「いっさいの批判の前提」なのであろうか。それは普遍的な意味でそうなのだろうか。つまり，だれでも，いつでも，いっさいの批判のためには宗教の批判を必要とするのだろうか。あるいはまた，この言葉は特殊ドイツにおいてはそうである，といっているのであろうか。

もちろん，この答えは二者択一的ではない。マルクスはドイツ人として，ヘーゲル哲学の学徒として出発し，フォイエルバッハの洗礼をうけた。このかぎりでは，マルクスの国籍はドイツにあり，宗教批判がいっさいの批判の前提であるのは特殊ドイツにおいてである，ともいえよう。しかしマ

注(2) K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. (1843—1844), Marx Engels Werke, Dietz Verlage Berlin, 1956. Bd. 1, S. 378. 訳（マルクス，「経済学・哲学論集」，世界の大思想，河出書房，ただし，訳文は多少手を加えることがある）35 頁。

ルクス自身がいうように，かれの国籍，出発点たるヘーゲル哲学こそは，ドイツにおいて「公認の近代と平価である唯一のドイツ史である」[3]とすれば，人はヘーゲル哲学を批判することによって，ヨーロッパの「近代」そのもののまっただ中に立つことになる。つまり，ヘーゲル哲学の克服ということは，哲学の領域の中での近代の批判であり，したがってそれは世界史的な意味をもっているのである。マルクスはこの過程で，ドイツ人から世界人になっていくのである。そしてそうであるかぎり，フォイエルバッハの宗教の批判もまた，単に特殊ドイツ史的な意味だけではなく，世界史的，普遍的意義をもつのである。

だが，より具体的に，この過程はどんなものであり，どんな意味で「宗教の批判はいっさいの批判の前提」なのであろうか。フォイエルバッハの宗教批判は，単に宗教としての宗教の批判であるばかりでなく，哲学化された神学たるヘーゲル哲学の批判，哲学化された神たる絶対精神の批判の方法を与えた。マルクスはのちに「経—哲手稿」のさいごの一節で，「フォイエルバッハこそは，ヘーゲルの弁証法にたいして真剣にかつ批判的にのぞんだ，またこの領域で正真正銘の諸発見をとげた唯一の人であり，一般にいえばふるい哲学を真に克服した人である」とし，その業績の第一として「哲学が，思索によっていちいちの部分が実現される思想というかたちをとった宗教にほかならず，したがって人間的本質存在の疎外のもう一つの形式やありかたとして，おなじく断罪されるべきことを，証明した点」[4]をあげている。それゆえ，この宗教批判こそは，その知的完成にまで達したヨーロッパの唯心論を，まさにその絶頂においてその反対物へと，唯物論へと逆転せしめたのである。思惟と存在の関係がもともとあいまいなところには，貫徹した唯物論も，貫徹した観念論もありえない。ヨーロッパ社会において，貫徹した観念論が存在したからこそ，そしてドイツがこの観念論を哲学的に完成したからこそ貫徹した唯物論がヨーロッパに成立しえたのである。マルクスはフォイエルバッハの宗教批判の方法によって，ヘーゲル哲学，とくにその国家哲学，法哲学を批判し，その弁証法の主語と述語を逆転させ，弁証法の主体を「自己意識」から生きた「人間」へとおきかえる。そしてこれらのことによって，結局は哲学そのもの，哲学としての哲学を克服していったのである。この意味で宗教の批判は「いっさいの批判の前提」であったのだ。

ところで，このフォイエルバッハの宗教批判の方法とは，「宗教の批判は，人間にとって至高の存在は人間であるという教義につきる」[5]とあるように，ポジティヴには，「人間」に関する一定の理念を前提とするものであった。もちろん，だからといってマルクスの「人間」に関する理念と，フォイエルバッハのそれとが内容的に同じである訳ではない。すでにマルクスは「しかし人間というものは，けっしてこの世界の外にうずくまっている抽象的な存在ではない。人間とは人間の世界

注(3) Ibid., S. 383. 訳 39 頁。

(4) K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). Marx Engels Werke, Erganzungsband, Erster Teil. S. 569. 訳 167 頁。

(5) K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. Werke, Bd. 1, S. 385. 訳 41 頁。

のことであり，国家，社会のことである。この国家，この社会が宗教という倒錯した世界意識を生み出すのは，この国家社会が倒錯した世界であるからである」[6]とのべており，フォイエルバッハの「人間」という抽象的概念をのりこえていく姿勢を明白に示しているし，「マルクスがヘーゲルを批判してこれを転倒することは，同時に内容的にはフォイエルバッハをも超克することと完全に一体をなしていた」（ルカーチ「若きマルクス」）点は確認されるべきであるが，それにもかかわらず，マルクスの批判の方法を根本的に規定するものは，「宗教の批判は，人間にとって最高の存在は人間であるという教義につきる」のであるかぎり，形式の上ではいぜんフォイエルバッハであった。それは第一に，「人間」に関するア・プリオリな理念を前提としている，という点で「経—哲手稿」をも規定しており，第二には，とくに「ユダヤ人問題」においては，それがユダヤ神たる貨幣の批判とより直接的に結びついている点でそういえるのである。

さて，われわれは，いささかの廻り道をして，マルクスにとって「宗教の批判がいっさいの批判の前提」であるゆえんをたしかめた。そこでいまやわれわれは，マルクスが宗教批判の方法を社会批判におしすすめ，「ユダヤ人問題」に対決しようとしているのをみる。ところで，もし根本的な立場が「神が人間を作ったのではなく，人間が神を作った」というところにあるならば，マルクスにとっては「いかなる人間がいかなる神を作るのか」が問題となるであろう。そしてつぎには，「いかなる人間ならば，神という形での自己の外化を克服できるか」が問題となるだろう。このように「人間」についての一定の理念を前提とする現実批判の「形式」はフォイエルバッハと同じでも，その人間観の「内容」はすでに異なり，ある社会的内容をふくんでいることはすでにのべたとおりである。

事実，マルクスは上の問いをより具体的には，(1)政治的に解放された人間はどんな神をつくるのか，あるいは，政治的に解放された人間は神を廃棄できるか，(2)いかなる人間ならば神を廃棄できるか，(3)ユダヤの神はいかなる人間によって作られたる，いかなる神か，という形で問うている。この(1)(2)に対する回答が「ユダヤ人問題」の中の第一論文（ブルーノ・バウアー「ユダヤ人問題」，ブラウンシュヴァイク，1843 年）であり，(3)に対するものが第二論文（ブルーノ・バウアー「現代のユダヤ人とキリスト教徒の自由になりうる能力」《21 ボーゲン》56—71 頁）をなしている。それは，バウアーが「ユダヤ人問題」を宗教問題として扱っているだけに，マルクス自身の立場が，どれだけ宗教批判から内容的に超え出ているかを如実に示して興味ぶかい。その意味でも，まさに宗教批判はいっさいの批判の前提であり出発点であるのみであって終着点ではないといえよう。いまや宗教批判との共通項は「人間」主義，かの「人間にとっての最高の存在は人間である」という人間主義の形式だけである。

注(6) Ibid. S. 378. 訳 35 頁。

(2) 宗教批判と社会批判

マルクスは「どんな人間が神そのものを廃棄することができるのか」と問題をたてているのであるから，政治的に解放された人間は神を廃棄できるか否かを問うことができる。かれはバウアーがユダヤ人問題を宗教問題としてとりあげるのを批判しつつ，端的に問う。「政治的解放の立場は，ユダヤ人にユダヤ教の廃止を，人間一般に宗教の廃止を要求する権利があるか[7]」と。これに対する答えは否定である。結論だけをのべれば，政治的解放は真の人間の解放ではなく，したがって人間を宗教からも解放しない。人間が政治的解放ではなく「人間的解放」をとげたとき，すなわち現実の個別的人間が，その生活，その労働，その関係の中で，個別的人間のままでありながら直接に「類的存在」となったとき，人間は人間そのものに復帰するのであり[8]，したがって，その結果として宗教ははじめて廃棄されるのであるとマルクスはいっている。

では，なぜ「政治的解放」には宗教の廃止が可能でないのか。マルクスはバウアーが宗教の政治的な廃棄（国教の廃止）が宗教の廃棄そのものであると考え，「政治的解放の人間的解放にたいする関係を研究せず，そのためただ政治的解放と一般的な人間的解放との無批判な混同」をしたことを非難し，政治的解放そのものの批判がなされるべきであるとのべた。このようにして，バウアーによって宗教問題として提起されたユダヤ人問題は，マルクスの手によって政治的解放の限界性という，より一般的な問題に転化され，同時に宗教批判の方法は社会批判，政治批判の方法へと転化された。宗教問題は，人間的解放の結果として，その一部分として解決されるものとなる。「人間」主義という形式は宗教批判と同一だが，その「人間」観の内容は抽象的人間から，社会的，歴史的人間へと大きく転回したのであった。こうしてマルクスはいう。「宗教にたいする政治的解放の関係の問題は，われわれにとっては，人間的解放にたいする政治的解放の関係の問題となる。われわれは，政治的国家を，宗教的欠陥とは切りはなして，それの現世的な構造について批判することによって政治的国家の宗教的欠陥を批判する。国家と，ユダヤ教のようなある特定の宗教との矛盾を人間化して，国家と特定の現世的要素との矛盾にかえ，国家と宗教一般との矛盾を人間化して，国家とそれの諸前提一般との矛盾にかえるのである[9]。」

ユダヤ教の問題から出発したマルクスは，ユダヤ教の問題から宗教一般の問題へすすみ，宗教一般の問題は「人間が宗教をつくる」という視点を軸に，政治的解放一般の問題へと転回する。「政治的解放」の限界の問題は，ヘーゲル⟶マルクスの思想史のコンテクストの中では「市民社会」の問題との関係の中でしか語れないから，ここで必然的に「市民社会」が登場することとなる。このようにして宗教問題は「市民社会」——「すなわち欲望と労働と私利と私権の世界[10]」——との関係を確立し，その一構成部分となった。

注(7) K. Marx: Zur Judenfrage, (1843), Werke Bd. 1, S. 351. 訳 10 頁。 (8) Ibid., S. 370. 訳 25 頁。
(9) Ibid., S. 352. 訳 11—12 頁。 (10) Ibid., S. 369. 訳 25 頁。

マルクスは政治的解放が宗教を廃止させうるか否かを考察し，つぎのように結論づける。「以上でわれわれが示したのは，次のことである。すなわち，宗教からの政治的解放は，たとえ特権を与えられた宗教を廃止するにしても，宗教を存続させる。ある特殊の宗教（たとえばユダヤ教——野地）の信徒が彼の公民であることとのあいだでおちいる矛盾は，政治的国家と市民社会とのあいだの一般的な現世的矛盾の一部にすぎない[11]。」だから，政治的解放は，人間を宗教から解放することはない。それは単に宗教を解放するのみである。「だから人間は宗教から解放されるのではない。宗教の自由を得たのである。所有から解放されたのではない。所有の自由を得たのである。営業の利己主義から解放されたのではない。営業の自由を得たのである[12]。」人間を宗教，所有，営業の利己主義から解放するのは「人間的解放」のみであり，人間がその生活，労働において直接「類的存在」となるときのみである，とマルクスは考える。

このような展開は，フォイエルバッハの宗教批判の方法が社会批判へとおしすすめられる過程であり，ヘーゲル法哲学の対象領域たる国家や社会が「人間」そのものの属性として復権してくる過程であり，またその過程は逆に，ヘーゲル法哲学がフォイエルバッハを媒介に方法的転回をとげる過程でもあったのである。宗教的解放は人間的解放の結果となり，その一部分となった。

(3) 貨幣批判

さて以上のマルクスの宗教批判の方法は，「ユダヤ人問題」の第二論文において，ユダヤ教という特殊な宗教の批判に適用される。人間が神を作ったとすれば，ユダヤ教を作ったユダヤ人とはそもそも何者なのか，またユダヤ教とはいかなる宗教であり，ユダヤ神とはいかなる神であるのか。これがここでマルクスのたてた問いである。

しばらくマルクスのいうところをきこう。「われわれは，こころみに神学的な問題のたて方をやめにする。われわれにとって，ユダヤ人の解放能力の問題は，ユダヤ教を廃止するためには，どんな特殊な社会的要素が克服されなければならないか，という問題にかわる[13]。」宗教人としてのユダヤ人ではなく，現世のユダヤ人をみようとマルクスはいう。これは「人間が神を作る」という人間主義的立場，フォイエルバッハ的方法の延長から出てくることである。どんな社会的，歴史的人間がユダヤ教を作るのか。「ユダヤ教の現世的基礎は何か？ 実際的な欲望，私利である。ユダヤ人の現世の祭祀は何か？ きたない商売である。彼らの現世の神は何か？ 貨幣である」「よろしい！ それではきたない商売からの，貨幣からの解放が，したがって実際の現実的なユダヤ教からの解放が現代の自己解放であろう。」こうしてユダヤ教を作ったものは私利，私欲の世界，一言ですれば市民社会でありユダヤ教を廃棄するためには，われわれは市民社会そのものを廃棄せねばならない。

注(11) Ibid., S. 361. 訳 19 頁。
(12) Ibid., S. 369. 訳 24 頁。
(13) Ibid., S. 372. 訳 27 頁。

そしてまた貨幣こそはユダヤの神であり，われわれは市民社会の廃棄とともにこのユダヤ神をも廃棄する。「市民社会はそれ自身の胎内から，たえずユダヤ人を生みだす」「『実際的な欲望，利己主義』は，市民社会の原理であり」「実際的な欲望と利己主義の神は貨幣である」「貨幣は，その前には他のどんな神の存在をも許さないような嫉妬ぶかいイスラエルの神である。貨幣は人間のいっさいの神をいやしめ——それを商品にかえる。貨幣はあらゆるものの一般的な，自立的なものとして構成された価値である。だからそれは世界全体から，人間界からも自然からも，それらに固有の価値をうばってしまった。貨幣は，人間の労働と存在とが人間から疎外されたものであって，この疎外されたものが人間を支配し，人間はこれを礼拝するのである。」(14)

要するに，市民社会，私利私欲の世界，アトム的な私人の世界がユダヤ教を作った。そして，ユダヤ教の神は「貨幣」である。われわれはここに，神が人間を作るのではなく，人間が神を作るのだ，という宗教批判の方法が，率直かつ完璧にユダヤ教批判にもちいられているのをみる。しかもこの「人間」は社会的歴史的視角を与えられ，フォイエルバッハの抽象的人間，愛する人間ではなく，ヘーゲルの労働，欲望，私利等の概念によって内容づけられた人間なのである。

さて，このようなマルクスの宗教としての貨幣批判は，「要綱」における，外化し，自立化し，外的強制力となった人間の社会的関係としての「貨幣」の批判と，まったくかけはなれているといっても誤りではないであろう。貨幣は神でも，宗教でもなく，一個の実在である。ユダヤ教の神はユダヤ神であって貨幣ではない。「要綱」の貨幣批判は宗教の批判でも，哲学の批判でもなく，まさに「経済学批判」なのである。

宗教批判の方法——人間が人間にとって最高の存在であるとする立場——は，特定の宗教の具体的内容をポジティヴに説明しようとするときには，特定の社会的関係から直接に特定の宗教の教義内容を導出しなければならず，たとえばこのばあいのように，市民社会は他のどんな宗教でもなくユダヤ教だけを必然的に生み出すことを証明しなければならないことになる。ここではユダヤ教内在的な神学理論の把握をぬきに，一挙にユダヤ教の神は「貨幣」であるとされ，また同時に逆に，市民社会の貨幣はユダヤ神である，とされる。ここでは市民社会の批判と宗教批判とが直接的に，無媒介的に結びつけられている。くりかえしていうが，「要綱」の立場からみれば，「貨幣」は宗教でも神でもなく，外化された人間の社会的関係なのである。ユダヤの神は「貨幣」ではなく，その特有のあり様をもつはずである。

もちろんわれわれは同時に，「貨幣」が「市民社会」の人間の疎外態である，というこの把握自体は，宗教批判との関係をぬきにすれば（ユダヤ教との関係をぬきされば）のちのマルクスにつらなるものであることを確認しなければならない。マルクスはいっている。「人間が宗教にとらわれているかぎり，自分の本質をある外部の幻想的な存在とするよりほかには，それを対象化することがで

注(14) Ibid., SS. 374--5. 訳 29 頁。

きないように，人間は，利己的欲望の支配下では，自分の生産物および活動をある外部の存在の支配下において，それらに外部の存在——貨幣——の意味をあたえることによってはじめて，実践的に活動し，実践的に商品をつくりだすことができる。」(15) だから問題は，貨幣批判それ自体よりも，それが同時にユダヤ教なる宗教の批判になっていることであり，経済学批判と宗教批判とが混同されている点にある。

マルクスはユダヤ人問題に関し，市民社会批判を機軸としてユダヤ教の批判をこころみたが，それはユダヤ神としての「貨幣」の批判を導出した。まさにそれゆえにこの貨幣批判は宗教批判の論理のうちにあり，貨幣批判と宗教批判はアナロジカルな同一物をなしている。ここでは貨幣は神と同じく人間の（市民社会における利己的な人間の），自己についての外在化したシンボル以上の意味をもってはいないのである。

さいごに，こころみにこのような「貨幣」批判が，われわれが一応の終点とみなしている「要綱」の貨幣批判にいたるまでに，どんな媒介項を必要とするかを考えてみたい。第一に宗教批判は単に宗教批判にとどまらず，哲学一般の批判，さらには哲学的認識の批判にいたらなければならない。第二に，方法論的に，疎外概念が克服されねばならない。人間の本質からの，神や，貨幣の外化，疎外という，人間の本質をア・プリオリに想定する立場の克服。フォイエルバッハにせよマルクスのばあいにせよ人間主義の誤りは，人間を中心におくことにあるというよりは，人間の本質として一定の理念をア・プリオリに前提とせざるをえないところにある。第三に，その前提として，人間の本質把握の内容の転回。人間の本質を単に類的存在としてとらえるのではなく，「類的」な「労働」としてとらえること。このようにその本質を労働，行為，制作，活動としてとらえることにより，人間の本質を静態的に，ア・プリオリにとらえる方法自体が変革される。第四として，これらによる「認識」一般の相対化，精神労働と肉体労働の分業によるその位置づけ，哲学としての哲学の廃棄，唯物論的弁証法の確立。第五に，自然生的分業によって，人間と人間の関係が物化し，自立化し，一個の外的強制力となることの認識。第六，この物化した外的強制力を経済学的諸カテゴリーとして具体的に展開すること，である。

2. 「経済学—哲学手稿」における貨幣の批判

(1) マルクスの方法

いわゆる「経—哲手稿」の基本的方法は，「疎外された労働」にある。すなわち，本来類的であり，かつ自発的で自由な制作，活動，改作としての労働が，「類」的でもなく（共同的でなく），またみずからに発する自由な制作活動でもなく，したがってその成果も（労働生産物も）たえず制作者の

注(15) Ibid., SS. 376—7. 訳 30—31 頁。

手からうばい去られるばかりか，彼を支配する力に転化させられてしまう状態，これが「国民経済的状態」であり，ここに資本はこの労働生産物を取得し，労働を支配する一個の「権力」としてとらえられている。

この方法は，形式的にはいぜん人間の本質に関するフォイエルバッハ的な理念設定の形をとっており，国民経済学的状態も，かかる本質からの人間の「疎外」の状態としてとらえられている。しかし，ここで注目すべきことは，「ヘーゲル法哲学批判序説」において，哲学の「受動的要素・物質的基礎」[16]の必要，「武器の批判」[17]の必要が確認されたのに対応して，ここでの「疎外論」もまたフォイエルバッハと形式は同一でも，その内容をまったく変えていることである。すなわち，人間の本質は，もはやフォイエルバッハ流の自己意識ではなく，（また「ユダヤ人問題」でのマルクスのように単なる「類」でもなく）類的労働，あるいは「労働によって自己を確証する類」となっており，それに応じて，かかる本質の疎外形態も神，宗教の如き意識の疎外ではなく（また幻想的類としての「国家」でもなく），「国民経済的状態」という現実の，経済的な疎外状態となったのである。ここにおいて宗教批判の方法（より正確には人間主義の立場，人間本質についての理念から出発する立場）は，社会批判（より厳密には国民経済批判）として適用され，まさに国民経済の批判は意識の批判に終らないがゆえに，この本来は意識批判であった方法は，方法としてその限界にまでゆきついていたといえよう。形式は同一だがその内容はこの形式に矛盾し，形式は形骸となった。人間の本質，人間がそれを前提として出発すべき人間主体は，自己意識ではなく，「労働する類」となった。労働によって自己を確認する類としての人間は，労働によって自己を自然的にも歴史的にも無限に展開させ，発展させるがゆえに自己の本質をア・プリオリに設定する方法そのもの，「疎外論」そのものをのりこえるであろう[18]（それは「ドイツ・イデオロギー」でポジティヴな形で実現される）。

以上がこの著作の方法，基本的方法である。このような「疎外」は，人間の本質たる類的労働の疎外であり，それは，労働と労働生産物をめぐる，資本対賃労働の権力支配の関係として現われる。手稿の国民経済把握は，まさに権力支配の関係としての，非合理的な，政治的支配の関係としての資本対賃労働の関係把握にその特徴がある。それは非合理的な関係であり（等価交換の，合法則的な関係ではないから），政治的な関係であり（労働力が一個の商品としてとらえられておらず，したがって労賃が等価交換の関係によって理解されていないから），権力支配の関係でもある（剰余価値の理論がないから）。そうであるがゆえに，それは資本制生産の批判と私有財産一般の批判とを区別することができない。

注(16) K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. (1843—1844), Werke, Bd. 1, S. 386. "Die Revolution bedürfen nämblich eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage." 訳 42 頁。ここでは，物質的要素がパッシィヴなもの，哲学や理論がポジティヴなものであるのに対して，受動的，消極的なものとされていることに注意。

(17) Ibid., S. 385. 訳 41 頁。

(18) 以上の点については，拙稿（研究ノート）「初期マルクスにおける理念」(1)（三田学会雑誌，第61巻，第12号）を参照されたい。

こうして「疎外された労働」の原因でもあれば同時にその帰結でもある「国民経済的状態」とは一個の階級対立の状態であることを確認しよう。この点は「貨幣」論との対比の上で重要である。

(2) 分業と交換の批判

手稿のなかで「貨幣」は，第三手稿において，「分業」につづいて論じられている。分業論は「ドイツ・イデオロギー」では疎外論に代わって中心概念となる重要な概念であり，「要綱」での貨幣論を媒介するものでもあるのでここであわせて考察することにしよう。分業については，スミス，セー，スカルベク，ミルの分業論が大まかに論ぜられ，つぎのように総括されている。（「分業」と「交換」に興味がもてるのはなぜかといえば）「それらは，類に適合した活動と本質の力とにほかならない人間的活動と本質の力とを，ありありと目に見える外在態において表現しているからである」[19]「分業の本質，すなわち類の活動としての人間活動のかかる疎外され外在化された形態」「分業とは，疎外のわくのなかでの労働の社会性の国民経済学的表現である。……分業とはまた『実在的な類の活動としての人間的活動，ないし類的本質存在たる人間の活動としての人間的活動を，疎外態において，外在態においてうちたてること』以外のなにものでもない。」[20]

第一手稿では，賃労働に対する資本の権力支配の関係，二階級の対立的関係こそが「疎外された労働」の「帰結」であり，人間的活動の疎外態であるとして把握されたのに対して，これとは交叉しない形で，これとは無関係に，「分業」や「交換」もまた「人間的活動と本質の力」との「ありありと目に見える外在態」としてとらえられていることに注意すべきである。資本と賃労働の階級的対立は，人間の「類」的活動の疎外されたものとしてとらえられたのに対して，ここでは「分業」と「交換」とが同様に人間の類的活動の外在化されたものとされているのである。

そうであるとすれば，同様に人間的本質＝類的活動の外在態である階級支配の関係と，「分業」「交換」の関係との相互連関こそがあきらかにされ，一本の論理の糸で結び合わされるべきであろう。だがこの手稿においてマルクスはこの相互の関連を明らかにはしていない。それは第一手稿と第三手稿との間で断絶し，別個に，ともに人間的本質の外在態としてのべられているにすぎない。「経一哲手稿」においては「疎外」概念が中心にあり，「ドイツ・イデオロギー」においては「分業」概念がこれにとって代わることを思えば——そしてさらに，究極的には「資本論」において「商品」——「貨幣」——「資本」が一本の軸で（等価交換と労働力商品の概念に媒介されて）論理的に展開されていることを思えば，「階級論」と「分業論」とは，ここでははっきりと分裂している，とわれわれは指摘しなければならない。少なくともこれら二つの概念は有機的に，あるいは論理的に結びつけられてはいないのである。

注(19) K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, (1844), Werke, Erganzungsband. Erster Teil. S. 561. (以下，Manuskripte と略す)，訳 160 頁。

(20) Ibid., S. 557. 訳 156 頁。

分業論に媒介されず，商品論や労働力商品の概念に媒介されない階級史観は，科学としての価値をもたないばかりか，一個の形式的な歴史運行に関するテーゼ，発展段階説に転化し，現実の歴史過程に参与する個々の人間は，自己をプロレタリアなる階級に同化させ，一体化させないかぎり，自己を個体として歴史形成のプロセスに参与するものとみなすことはできないであろう。

このようにみてくると，マルクス自身の中の「分業論」と「階級論」の間の関係，時に「ドイツイデオロギー」の中のマルクスとエンゲルスのもち分問題としてとりあげられ[21]，さらには「経一哲手稿」の疎外論と「ドイツ・イデオロギー[22]」の疎外論の問題としても提起され，またさらには「疎外論」と「物神性論」の関係としても表現され，さらにはマルクスにおける「市民社会[23]」の問題としても論ぜられるところの，さまざまに形をかえこそすれ実はマルクスの思想展開をつらぬくただ一つの問題を，われわれはここにふたたびみいだすのである。二階級対立の理論と分業の理論の問題は，単にエンゲルスのもち分問題であるにとどまらず，「経一哲手稿」の中にすでに伏在するマルクス自身の二つの構成部分として，マルクスの思想展開，理論形成のコンテクストの中で，より理論的な問題としてとらえられるべきであろう。

さいごに，以上の立言をたしかめる意味で，もう一度手稿の分業論に帰ってみよう。第一手稿における「疎外された労働」——「私有財産」——「資本の権力」という図式は，ここでは(第三手稿では)「疎外された労働」——「私有財産」——「分業」という図式になっている。私有財産という概念は，第一手稿においては「資本，すなわち他人の労働の生産物を私物と化してえられる私有財産[24]」という言葉で判るようにほとんど「資本」と同義に用いられていだといってよい。人間の疎外された労働は，私有財産を他人の手に，すなわち資本家の手に蓄積する。「労働にたいする労働者の関係は，労働にたいする資本家……の関係を産出する。さればこそ私有財産とは，自然や自分自身にたいする労働者の外的な関係の，すなわち外在化された労働の必然的な帰結，成果，生産物なのである[25]。」

これに対して第三手稿ではつぎのようにのべられている。「『分業と交換とは私有財産にもとづいている』と主張することは『労働は私有財産の本質である』と主張することにほかならない」「『分

注(21) 広松 渉「マルクス主義の成立過程」(至誠堂)参照。また望月清司氏は，広松氏の問題提起を前提としつつ，これをもち分問題としてよりはマルクスとエンゲルスの分業論の論理的一貫性の問題とし，マルクス的な，分業＝所有→交通の論理，エンゲルス的な，分業＝私有→階級の論理とが「ドイツ・イデオロギー」の中に不協和的に併存しているとしている。望月清司「『ドイツ・イデオロギー』における『分業』の論理」，(「思想」1968年12月号) なお，広松氏の問題提起は，マルクス主義哲学，唯物史観の領域でのスターリニズム批判をふくんでいるがゆえに重要であると考える。

(22) 大塚久雄「社会科学の方法」(岩波新書) 第一章を参照。大塚氏はこういう形で問題を提起してはいないが，もっぱらマルクスの「疎外」概念を「経一哲手稿」ではなく，「ドイツ・イデオロギー」にもとめ，自然生的分業との関係で説明しておられるので，このような問題を必然的に提出することになると考えられる。

(23) 平田清明「50年代マルクスの市民社会論——歴史理論としての商品論の成立」(経済学史学会編「『資本論』の成立」岩波書店 所収。)

(24) K. Marx: Manuskripte, S. 483. 訳72頁。

(25) Ibid., S. 520. 訳106頁。

業と交換とが私有財産の体現している形態である』というまさしくこの事実[26]。」一方で資本が，他方では分業と交換とが，ともに肩を並べて，「私有財産の体現している形態」として，人間の本質たる労働の外在態としてのべられているのがみられる。わたくしがたてている問題は，では，ともに人間の類的本質，その活動的本質の外在態であるこれら「分業」「交換」は，なぜ資本の賃労働に対する「権力支配」とならねばならないのか，「分業」と「階級」の必然的関係は如何，という問題であり，マルクスはこれら二つのモメントを，どのように理論的に止揚したかという問題である。マルクスは，この手稿ではまだこの問いには答えていない。

(3) 貨幣批判

「ユダヤ人問題」第二論文における貨幣の批判は，ただ宗教批判の方法のアナロジカルな(ただしその「人間」観が社会化され歴史化されたその分だけ社会批判に転化している)適用であり，象徴としての，神としての，宗教としての貨幣批判であり，経済学的にはそれ以上の意味をもたないことは，すでにのべたとおりである。だが，マルクスの方法，現実的ヒューマニズムの立場が，まさに社会批判に適用されたとマルクスが自覚するその程度に応じて，それは単なるシンボル批判を脱せざるをえない。われわれはすでに「貨幣」が「市民社会」の人間の疎外態である，というマルクスの把握自体はのちのマルクスにつらなるものであること，このさいの不都合はこのような把握そのものにあるのではなく(不十分ではあるが)，このような把握が直接，ユダヤ教の批判となり，貨幣こそはユダヤ神であるとのべられ，宗教批判と経済学批判とが混同されているところにあることをのべた(第一章3節)。

「経一哲手稿」ではこの点はさらに一歩をすすめられており，ここに分業論が介在する以上，(そして「類」という哲学的理念はいぜんとして保持されているにしても)分業が，類の外在態として，具体的，国民経済学的に把握されている以上，「貨幣」もまた単なる「ユダヤ神」，シンボルとしてだけとらえられることはない。また利己主義が支配する市民社会における「人間の労働と存在とが人間から疎外されたもの」としてだけとらえられることもないだろう。それは，一歩をすすめて，このように外在化された人間の社会的連関をつなぐ輪として，国民経済学的にとらえられるであろう。

ここでマルクスは貨幣をその二つの属性に分類しつつうきぼりにする。その一つは「ユダヤ人問題」以来の，シンボルとしての，ユダヤ神としての貨幣であり，他は，疎外された類の本質としての，人間の社会的連関の輪としての貨幣である。

シェイクスピアを引用しつつ，マルクスはいっている。「(1)それは目に見える神である。それは，あらゆる人間および自然の属性をその反対物に転化するものであり，事物をことごとくすりかえ，逆転するものである。それはできぬことどうしを融和させる。(2)それは一般的な娼婦であり，人間

注(26) Ibid., SS. 561—2. 訳160頁。

と民衆とのあいだの一般的なとりもち役である。」「もしも貨幣が，わたしを人間的な生活に，社会をわたしに，わたしを自然や人間にむすびつけるきずなであるとすれば，貨幣はあらゆるきずなのなかのきずなではないだろうか。」(27)

このように，ここでの貨幣の把握は，人間を自然や社会にむすびつけるきずなとしてとらえる点で前進を示してはいるが，いぜん，なぜ貨幣は人間と人間を結びつけることができるのか，どのようにして結びつけるのかについては何もこたえず，この進歩は「要綱」の貨幣把握の立場からみれば，余り高い評価は与えられないのである。むしろ，ここでの最大の評価は，「分業」や「交換」とひとしく，「貨幣」の本質もまた，「人間の疎外された本質，自己を外在化し譲渡しつつある人間の類の本質にほかならない。貨幣は人類の外在化された能力である」(28)としてとらえられ，したがって分業や交換とひとしく，もう一つの類の外在態としての階級関係，資本と賃労働の支配関係との関連の問題がはっきりと提起されていることにみとめられるだろう。結論的にいえば，この手稿の貨幣批判に関する進歩は，貨幣批判そのものに由来するというよりは，その外に，労働疎外論に由来するというべきであろう。マルクスは労働疎外論をうちたてることそのことによって，二次的に，それともう一つの類の疎外態たる分業，交換，そして貨幣との関係をみずからに問わざるをえないことになった。事実「ドイツ・イデオロギー」では，疎外論に代わって分業論が，中心的な概念となって場処を占めることになるのである。

後記　学生時代をふくめ 20 年にもなろうとする長い間，浅学非才の身を御指導くださった恩師平井　新教授の御退任にさいし，心から感謝の意を表させていただきたい。

注(27)　K. Marx: Manuskripte, S. 565. 訳 163—164 頁。
(28)　Ibid; S. 565. 訳 164 頁。

ヒルファディング経済学における理論と歴史

——『金融資本論』の学説史的評価をめぐって——

飯田　裕康

1. 序
2. ヒルファディング経済学の構造
3. 『金融資本論』の論理構造と信用論
4. マルクスからヒルファディングへの理論的継承
5. ヒルファディング経済学の現実的・歴史的立脚点——まとめ——

1. 序

20 世紀初頭の 10 年間は，帝国主義段階という資本主義の新たな発展段階の画期であった。この時期は，たんに，資本主義経済組織のみならず，それを分析し，再構成すべき経済学そのものにとっても転換期をなした。帝国主義論なる理論領域の生成は，その事情を端的にものがたるものである。資本主義自体の画期が，自由競争の支配的な段階を経過しつつ内的・自生的に新たな段階へ突入してゆかざるをえなかったのと同じく，経済学の側においても，20 世紀に入って帝国主義がはじめて論議の対象とされた訳ではない。マルクス死後，マルクス主義経済理論の発展を担った人々の問題意識のうちに，このことは避けられ難く喰い込んだのである。エンゲルスによる 70 年代以降，とりわけ，「大不況」期の資本主義の変貌の率直な認識(1)，またかれ以後の，ドイツ社会民主党内での修正主義論争等をつうじて，この事情は明白となる。レーニン『帝国主義論』に一つのピークを見いだす帝国主義論は，これら 19 世紀末年以来の長期の論争の成果といっても過言ではない。しかるに，この論争過程が，マルクス主義とくに経済学に，どのような方法的な問題を提起したのかということにかんしては，今日まで，十分検討がなされてきたとは言い難い。というのも，19世紀から 20 世紀にかけての世紀の転換期は，いわば下部構造（経済的・物質的土台）の変化としてまず把握され，その把握をマルクスの方法においてではなく，たんに理論的適用の問題として処理されてきたということである。なるほど，独占段階を法則的に解明するべき独占理論の展開は，レーニンの帝国主義論によって，理論的には措定された。しかし，方法的に，どれだけ発展してきたといえるであろうか。

注(1)　帝国主義にかんするエンゲルスの見解については，降旗節雄「エンゲルスと帝国主義」『思想』1969 年 6 月が興味深い分析を示している。