

Title	マルクスにおける人権エートス(商学部創立25周年記念号(5))
Sub Title	Menschenrechtsethos bei Karl Marx(5 Commemorating the Twenty-Fifth Anniversary)
Author	石坂, 巖(Ishizaka, Iwao)
Publisher	
Publication year	1982
Jtitle	三田商学研究 (Mita business review). Vol.25, No.5 (1982. 12) ,p.625- 647
JaLC DOI	
Abstract	「われわれの知性を征服し,われわれの心情をうち従え,知力によってわれわれの良心にしばりつけられた思想(共産主義思想)は,自分の心臓をひきさかないかぎり,むしりとることのできない鎖である」(傍点筆者).....カール・マルクス 24歳の青年マルクスがライン新聞に記したこの一文は,の宣言以外のなにもものでもない。われわれはこのことを,しかと銘記することによって行論をはじめたいと思う。
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234698-19821230-03959635

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.

三田商学研究
25 卷 5 号
1982 年 12 月

マルクスにおける人権エートス

石 坂 巖

「われわれの知性を征服し、われわれの心情をうち従え、知力によってわれわれの良心にしばりつけられた思想（共産主義思想）は、自分の心臓をひきさかないかぎり、むしりとることのできない鎖である」¹⁾（傍点筆者）……カール・マルクス

24歳の青年マルクスがライン新聞に記したこの一文は、＜良心による思想の自由＞の宣言以外のなにものでもない。われわれはこのことを、しかと銘記することによって行論をはじめたいと思う。

はじめに

マルクスの思想や理論の研究は、没後1世紀を経て質的にも量的にも、かなりのレベルに到達している。小論はこのマルクス研究史に新しい1頁を書き加えようというものではない。むしろ多くの研究者たちにより積みあげられてきた成果の上に立っている。たとえばすでに広く知れわたっているヘーゲルやフォイエルバッハとの関係も既知のこととして、あらためて問うこともしない。マルクスはその活動を、時代の政治や社会あるいは思想の動向との対決のうちに始めた。多くの場合、それはたいへん鋭い論争的議論として現われたが、ここではそこに展開された思想や理論を整理し、そのなかにひそむ豊かな思想的内実の核を析出したいと思う。その核と理論の関係をみることにより、マルクスの学問的活動の軌跡を、その基軸から眺めたいのである。そのためにわれわれはマルクスの理論なり思想を、自己完結的なものとして取扱う。とくに青年期の、いわゆる初期マルクスといわれるころの彼の思想を考察の中心にすえる。それは次の理由による。

1) ライン新聞1842年10月16日、マルクス、エンゲルス全集（以下マルエン全集と略記する）第1巻125頁、大月書店。

マルクス自身が指摘しているように、概念は自分自身をうみ出すものではない。直観や加工することにより、概念はつくられるものである。²⁾たいへん判りきったことであるけれども、この概念の一定の論理的な組み立てにより、学問なり理論は構成される。そのかぎり概念的加工や論理的構成は人間の〈作為〉である。ヘーゲル流の理性や絶体精神の自己産出物ではありえない。学問研究は思考上の実践という点で、政治的実践や経済的実践あるいは社会福祉や教育などの、人間の他の実践活動とは区別されるとしても、人間の実践であるかぎり他のさまざまな形での実践的行為とひとしく、われわれの生きる意欲と結びついている。学問と実践的目的との結びつきが、方法論といえはすぐ思いうかぶウェーバーの出発点であることも今日、周知のことであろう。³⁾学問上の理論といえど、ボタンを押せば、自動的に動き出すようなオートマチックな論理的装置により、作りあげられるわけでは決してない。このごくかんたんな事柄が忘れられてしまうと、科学が客観性を本質的属性として声高く掲げているだけに、客観性の名のもとに意識的にも、無意識的にも、それぞれの主観的な立場でしかないものが、蔽いかくされたままに科学的理論のうちにすべりこむ。あるいは実践的行為としての自分の学問の営みの行方なり、意義、とりわけ社会科学であるならば、その学問の社会的意義を顧みることがないならば、その学問は知的な営みであるとしても、幼稚園の園児たちのゲーム遊びと、本質的には何ら変ることはない。それどころか学問的真理の名によって営まれるかぎり、社会的害毒をうみ出す。

この点でマルクスほど明白に自分の生の意欲、自分の生きる立場を真正面に掲げて、理論の構築をした例はほかにない。ソビエットのヴィゴツキーは資本論をめぐる論争史を編んだときに、マルクスが自分の作りあげた経済理論の党派性を変ることなく、公然と宣言し、これを労働者階級の経済学と規定したと述べた。⁴⁾これはまったく正当な発言であり、マルクスの理論は、人間の思想的実践(実践的思考ではない)としての学問の営みと、生ける意欲の結合の典型的創造物である。ここにマルクス理論をとりあげるのは、まさにそのためである。とくに初期のマルクスに焦点をしばったのは、学問形成の出発点であると同時に生の意欲の燃えあがるのも青年の世代の特権だからである。学問と生の意欲の結合が初期のマルクスに、くっきりと現われているからである。今の時代、われわれの社会状況は安易に学問にもたれかかることを許さない。われわれ自身、自分たちの学問の営みをふり返って、自分の学問構築のよって立つ地盤を省みることは、社会科学を学ぶ者がいつも担うべき、当然の課題でなくてはならない。

(1) 前提としての歴史的概観

2) マルクス『経済学批判序説』遠藤・加藤・武田・大内訳「経済学批判」岩波文庫 1950年、所収、314頁。

3) マックス・ウェーバー『社会科学方法論』富永・立野訳、岩波文庫

4) ヴィゴツキー編『資本論をめぐる思想闘争史』岡田訳、河出書房新社 1971年、11頁。

マルクスの生涯の動きをみると、政治に対するラディカルな批判や自分の政治理念に誠実に生きようとしたことの故に、祖国を追われ、ブリュッセル、パリを経てロンドンに定住するまで、外面的にはきわめて変動の多い生活を送っている。けれども内面的には、つまり思想なり理論の発展という点では、一貫したものがある。このごろよくマルクスとウェーバーが対比され、マルクス主義の側からも、これまでの公式論的、教条論的ではないウェーバー論がなされている。そのウェーバーの生涯はマルクスとくらべると、外面的には波立った動的な変動はない。しかし内的には動揺と反省のうちに深い思想的転回を経験している。たとえば「魔術からの解放」というあの有名な概念も、その概念の構成という点からみると、単に客観主義的に歴史社会学的概念としておさえることではすまないものをもっている。これについては稿を改めて論じるつもりであるけれども、このウェーバーに比べればマルクスの理論、思想の発展は、あの矛盾の論理の弁証法的発展といった動的なものであるより、青年期の思想の自からの延長、発展とすら言うことができる。イギリスの社会学者のアントニー・ギデンスが、マルクスの初期の論文であるヘーゲル批判から1844年の経哲草稿を経て、成熟期の思想としての史的唯物論にいたるまでの連続性を指摘しているが、⁵⁾ 肯くことができるのである。

外面的な生活の変動、内面的な理論的一貫性は対照的ではあるが、あい反するものではない。むしろ后者の内面的世界が、外的な現実世界の動きにもかかわらず妥協しなかった、その一貫性の故に、外的生活のあわただしさが形つくられたというべきである。こうしたマルクスの学問や理論の形成と、彼の生の意欲とがきわめて明確に結びついているとして、では両者の内的脈略はどうであったか。われわれの生の意欲がその現実化、具体化に努めるとき、当該社会や時代状況に直面するのは当然である。自己をとりまく社会的現実にたいして、一定の態度決定をせまられる。青年マルクスにとって時代状況としての自分の問題は何であったか。

マルクスの大学卒業後 (1841) の社会的スタートは、ライン新聞の編集担当であった。大学の教職志望が、封建的な政府の下では不可能であったためである。封建的なプロシヤ政府下でもライン州は、ナポレオン・フランスの影響下に自由な空気があり、鉄、石炭資源など工業化の基盤があった。ライン新聞はブルジョア的なリベラルなところのある新聞であった。マルクスがこうして社会活動を開始した19世紀前半のドイツの情勢はどうかといえ、それは近代国家とはほど遠く、中世的衣裳をまとった存在でしかなかった。神聖ローマ帝国の崩壊 (1806) 後、三百有余の独立主権国家に分裂し、それがナポレオンにより自由都市をふくめおよそ40ほどの国に整理された。これらの諸国はナポレオン没落後、ドイツ連邦をつくりはしたが、連邦中央政府も元首も存在せず、連邦構成諸国はそれぞれ独立の主権をもつということで、とても近代的統一国家といえるものでは

5) アントニー・ギデンス『資本主義と近代社会……マルクス・デュルケム・ウェーバー』犬塚訳、研究社、1974。

なかった。その中心勢力は中世的土地領主（ユンカー）を基盤とするプロシヤ国家であった。

この前近代的なドイツの状態にエンゲルスは、専制主義、警察国家、専断裁判、検閲制度という表現をあたえている。それ故、侵略者ナポレオンは解放者ですらあった。すくなくともナポレオンが農民解放と法的平等、所有権、信仰の自由などのフランス大革命の精神をもちこんだかぎり、⁶⁾ そうであった。ライン地方のドイツ人たちはナポレオン治下で、一ドイツの歴史家の言うように、⁷⁾ <人権の国>に属していると感じていた。だがそれはナポレオン法典の及んでいたかぎりのことでしかなく、プロシヤに典型的にみられる封建的専制は依然として支配的であった。だが他面、鉄道の建設、関税同盟など、ドイツ全体にひろがる国内市場のための土台づくりも進行し、資本主義経済システムへの離陸の条件づくりは進められつつあった。

分裂国家、封建的専制の、この時代の現実のなかからうまれた叫びは、<市民的自由>と<国民的統一>であった。具体的な要求としては参政権、普通選挙法、出版・言論の自由であり、ひと口に言えば<近代的人権>の要求であった。

新聞人として社会に登場したマルクスの目の前の舞台や、彼の掲げた要求もいま上にのべたところのものであった。ライン新聞紙上での検閲問題、材木窃盗問題などを論じた鋭い政治批判の立場は、いつまでも編集者でいることを許さなかった。自由な言論活動を求めて去って行ったパリーで、いくつかの論文をまとめた。それがプロシヤ国家の旧体制のきびしい批判であったのは、当然であったが、その批判の鋭くすぐれた点は次の点にあった。つまりプロシヤの前近代的国家体制の批判であると同時に、それを越えて近代国家と、その土台としての近代社会そのものの鋭利な摘発にまでおよんでいたということである。単なる批判を越えた的確な時代認識があったということである。

マルクスは自己の時代の問題を、先ず宗教と政治のそれとみなした。「宗教が人類の理論的闘争の目次で、政治的国家は人類の実践的闘争の目次である」と、そのころマルクスは友人への手紙で記している。⁸⁾ エンゲルスもまた「フォイエルバッハ論」のなかで、1840年代の戦いの目標は、直接に伝統的宗教と現行国家を滅ぼすことであったが、政治がいばらだらけの原野であったから、いきおい主要闘争は宗教に向けられたものの、それは間接的な政治闘争であったとのべている。⁹⁾ それ故、宗教の批判はすべての批判の前提（マルクス）となるわけである。¹⁰⁾

「ユダヤ人問題」と「ヘーゲル法哲学批判序説」の2つの論文はパリー時代の産物であるが、これらの論文は彼の思想の展開からみれば、自己の歴史社会的課題の宣言であった。視点はドイツ社

6) エンゲルス『フォイエルバッハ論』佐野訳、岩波文庫、30頁。

7) アブッシ『ドイツ』成瀬・道家訳、筑摩書房、1955、64頁。

8) マルクス『ルーゲへの手紙』マルエン全集第1巻382頁。

9) 前掲フォイエルバッハ論 40頁。

10) マルクス『ヘーゲル法哲学批判序説』マルエン全集 第1巻415頁。

会の現状の批判的把握であると共に、批判の行方は神学批判から政治批判に、天国批判から地上の批判に進まねばならないということであった。そして批判の課題とするところは、<人間の全面的解放>であり、プロレタリアートによってこそ解決さるべきという主張であった。

われわれの課題はしたがって、地上の批判とプロレタリアートによる人間の全面的解放という、マルクスの主張の根底に何があったかを明らかにすることである。

(2) マルクスの人権論

マルクスは直面した現実の問題を、まずドイツ近代化の問題としてとらえた。彼はドイツの体制を時代錯誤の存在とし、古い体制が死滅して代って形成された英仏など、近代世界では、それはピエロの如きものでしかない¹¹⁾とした。したがってドイツの旧体制が克服されなければならないのは当然であるとしたが、マルクスの優れた点は、ドイツを単に近代化のレベルに高める課題にとどまらなかったところにある。近代化の先にある未来を担うべき人間の高みにまで、ひきあげる革命の必要を見通していたということである。すなわち近代の夜明けのまだこないドイツの暗さのなかで、きたるべき近代をみつめると同時に、まだ到来しない近代そのものに附着する腐敗を見やり、これをのり越えるべき課題を自己のものにしたということである。

マルクスにおいて、ドイツ社会の近代化の促進と、近代そのものの超克の思想的座標軸になったものは、いまこれからみるように近代的<人権>の理念であった。人権の理念が座標軸として、どのような論理的脈略でマルクスは近代化論を押しすすめ、そしてさらに近代のり越えの思想を展開させたのか。

まず第一の後進性批判の理論の軸心として、人権理念がいかに作用したかを眺めよう。マルクスがドイツ社会の後進性を批判した時の立脚点は、当然のことながら先ず近代的立場であった。すなわち個々人の人間的権利としての人権が確立されているか、どうかであった。

「1843年当時のドイツはフランスの1789年以前¹²⁾」だというマルクスの認識は、言いかえれば、1789年8月、フランス憲法制定国民議会が制定した<人および市民の権利宣言>以前の段階に、ドイツはあるということであった。フランスではこの大革命宣言に即して、1793年には普通選挙法の制定に進むのであるが、1843年のドイツでは、ほとんどの諸国が身分制の州会を代議機関としてもつにすぎなかった。領主的騎士層、都市有産者層、農民的土地所有者層の三身分の代表によるもの¹³⁾であった。それ故、職人、労働者、日雇、僕婢などの一般大衆層のドイツ人は、政治参加からは排除されていた。大多数のドイツ人がそうであれば、ユダヤ教を信仰するユダヤ人が、その信仰のために、政治的に差別され公民権をあたえられなかったのも当然でもあった。

11) マルクス上掲論文418-419頁。

12) 同上 416頁。

13) G. シルファート『ドイツ三月革命の研究』上杉・伊東訳、日本評論社、1956年、7頁。

マルクスはこのユダヤ人の政治的差別問題をめぐる当時の論議のなかで、信仰の特権こそは一般的人権なのであるから、一般的人権を得るために、ユダヤ人は何らユダヤ教を放棄する必要のないことを論じた。そしてこの論点を足場に近代的人権の考察を展開した。ユダヤ人がユダヤ教の故に政治的差別をうけることは、信仰による差別であるから、どのような信仰をもとうと、政治的参加の権利(人権)はみとめられなければならないという、〈近代的原则〉の未確立を意味する。宗教、信仰による政治的差別は、それ故、特定の宗教が依然として国家にはりついて、宗教から国家がまだ解放されていないということである。宗教から国家が解放されるとは、マルクスによれば国家は国家としてどのような宗教も信奉せず、国家がみずから国家として信奉することである。国家は自分の形で、自分の独自の仕方¹⁴⁾で国家としてそびえ立つので、もはや自分の権威づけのために宗教をなんら必要としない。

マルクスは信仰特権としての人権の確立が、宗教と政治の分離、教会と国家の分離という政治的、社会的機能をもつことを正当に認識していたのである。同時にそれはまた、なまの権力機構としての国家の出現を直視したということである。だから彼は宗教からの政治的解放は、まだ矛盾のない人間的解放ではないし、また人間が自由人でなくても、国家は自由でありうるというので¹⁵⁾ある。

権力機構そのものとしての近代国家は、それまであった政治的であれ経済的であれ、さまざまな局部的、ローカルな集団や組織の権力を、国家に一元的に集中しようとする。それ故、権力機構としての国に対して向きあう、個人としての人間の問題が生じてくる。つまり主権的領域国家(国民的統一国家)が、逆に人間としての個々人に帰属すべき権利とは何かという考えを、よび醒ましたのである。そこに人間の権利思想が重要な実際上の意義をもつことになり、それが法的要求という形をとるとい¹⁶⁾う歴史状況が生じたのである。ではそのようなものとして人間に帰属すべき権利はどういうものか。マルクスはどうとらえたか。

マルクスは北アメリカ人とフランス人により人権は発見されたと言い、彼らのもったものが本来の姿の人権だと¹⁷⁾する。これは1776年ヴァージニアを先頭に北米諸州で宣言された「権利章典」(Bills of Rights)と、1789年のフランス大革命期の「人および市民の権利宣言」(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen)のことである。マルクスはフランスについては1791年、1793年、1795年の憲法の権利宣言を論点として¹⁸⁾いる。フランスの人権宣言、とくに起点の1789年の大革命宣言は、¹⁹⁾イェリネク以来、今日では北米13州の権利章典の影響をうけたというのが、一般的な見方である。

14) マルクス『ユダヤ人問題によせて』マルエン全集 第1巻 390頁。

15) 同上

16) W. Brugger, Menschenrechtsethos and Verantwortungspolitik, 1980, S. 14.

17) マルクス『ユダヤ人問題によせて』マルエン全集 第1巻 400頁。

18) 人権宣言については高木、宮沢、末延『人権宣言集』岩波文庫、1957が詳しい。

19) 初宿正典編訳『人権宣言論争』みすず書房、1981。

北米諸州の権利章典は独立戦争、フランスの人権宣言は大革命と、いずれも世界史的出来事を通じてきらめいた人間の権利要求であった。歴史の重みを感じさせるこの事象の担い手たちが掲げたものは、〈個人〉にぞくすべき人間の権利の政治的、法的要求であった。

マルクスはこうした起源をもつ本来の人権を、2つの部分にわけた。1つはいわゆる公民権であり、他は個人としての人間の権利である。前者は政治的権利として共同体への参加の権利、つまり政治共同体としての国家組織への参加の権利である。後者は先ず第1に〈良心の自由〉すなわち良心に基く信仰の自由であり、マルクスはこれに続けて平等、自由、安全、所有権をあげている。マルクスは広義の人権概念のうちに市民として政治的権利である公民権と狭義の人間の権利である宗教的良心の自由、平等、自由、安全、所有権の権利をあわせふくめているのである。彼が公民権とは区別される一般的人権として信仰の自由をとりあげたのは、教会と国家の分離、政治と宗教の分離という近代的原则に着眼したという点で、正当な把握といってよい。それは前記のように、イエリネクが指摘していることであるが、フランスの人権宣言は北米諸州の権利章典の影響をうけ、北米のそれはロックを経て遠くはピュウリタンたちの良心による信仰の自由の主張に発すると、今日では考えられているからである。²⁰⁾

(3) 人権と市民社会

マルクスはさて〈公民の権利〉と一般的な〈人間の権利〉とに、人権を区別した。だがフランスの〈宣言〉をみると、1789年のそれから始まり、93年のジロンド憲法草案やつづく山嶽党憲法の宣言も、また95年の共和歴第3年の権利義務の宣言においても、いずれも〈人および市民の権利〉宣言として並記された見出しをもっている。これらの宣言の起草当事者たちの頭のなかでは、上記の2つの権利はつながるものとして併せられたのであろう。

マルクスがそれを公民権と一般的人権と区別したねらいはどこにあるのか。たしかに公民と個人のそれぞれの権利が1人の人間に宿るというのは、レーヴィットに流に言えば一人二役である。一方は市民相互の秩序に属し、他方は神と自己に属し、両者かならずしも合致しない。これは近代的人間の矛盾的特性だと、レーヴィットは言うのであるが、²¹⁾マルクスもまたこの矛盾をとらえている。さらに人権の社会的行方の洞察することにより、矛盾解決の方向性を明らかにしようとした点に、彼の人権論議の独自性がある。

さてはっきり公民権から区別される〈人間の権利〉を、マルクスは93年の憲法の宣言を引用し「平等、自由、安全、所有権」であると言う。このなかで彼が重視するのは〈自由の人権〉と〈所有権〉である。自由の人権とは、他人を害しないことはすべてなしうる人間の権利である(93年権利宣

20) 上掲書のイエリネクの論文をみられたい。

21) カール・レーヴィット『ルソーよりニーチエに至る市民社会の問題』、柴田訳『ヨーロッパのニヒリズム』1948年、筑摩書房に所収、同書157頁。

言第6条)。所有権はすべての市民が自分の財産、所得、労働および労働の成果を任意に享受しまた処分する権利である(93年権利宣言第16条)。この2つの権利が結びつくと、任意に他人と関わりなく²²⁾社会から独立に自分の資産を享受し処分する権利、つましく利己>の権利になるからである。さらにこの利己の権利の主体として、各人がひとしく認められることが<平等>だとマルクスはみる。また<安全>とは、全社会が各成員にその人身、権利、財産の保持の保障のためにのみ存するという警察概念だとする。要するに安全は<権利>としての人身、財産の保障ということになる。

こうして各個人に属するものとしての<人権>はマルクスの言い方によれば、どれ1つとして利己的人間を越えるものではない。²³⁾したがって「私利、私意にとじこもって共同体から分離された個人である人間」をつくり出すことになる。人間相互は結合されず分離される。そうした利己的人間を結びつける唯一のものは、自然的必要、欲求と利己、つまり財産と利己の人身の保全以外に²⁴⁾ない。それはまた結局、欲求、利害により結びつきまた離れるところの万人が万人と戦う、あのホッブスの社会な²⁵⁾のである。

政治と宗教の分離の産物は、一方に権力国家としての政治国家であり、他は私利私欲的要求に関してのみ結びつく市民社会であった。前者は各個人が公民として共同に参加し構成する場である。めいめいが自分を共同存在と考えるところの政治共同体の局面である。後者はめいめいは私人として活動し、他の人間を手段とみなし、自身もまた手段にまでおとしめ、他の勢力のオモチャになる生活である。一方は共同の場、他は争いの場、マルクスはこれを天上の生活と地上の生活²⁶⁾という。天上の住民は共同生活を営む類的な人間であり、地上の住民は利己的人間である。それ故、天上の生活つまり政治的国家は、普遍的利害を代表するかのようふるまう。地上では感性をもち個別的で直接的な人間、すなわち<現実性>をもつ人間は、私利私欲、私利私欲をまもり求めて相争う。²⁷⁾天上の政治的国家の類的人間とは、つまるところこの地上の人間の感情性、直接性、現実性の抜けがらである。したがって抽象的存在でしかなく、それ故また政治的国家が代表するかにみえる普遍性も、非現実的なものでしかない。マルクスはこれらのことを、<現実の人間>は利己的個人の姿でしかみとめられず、共同生活するところの<真の人間>は抽象的な公民の姿でしか存在しないと²⁸⁾いう。要するに公民権をもった人間=公民とはマルクスによれば、想像上の主権の空想的成員で²⁹⁾かないのである。

22) 『ユダヤ人問題によせて』マルエン全集 第1巻 402頁。

23) 同書 403頁。

24) 同上

25) 同書 394頁。

26) 同書 392頁。

27) 同書 406頁。

28) 同上

29) 同書 393頁。

真の人間と現実の人間のこの矛盾は、政治的国家と市民社会の矛盾である。レーヴィットはこのことを、生まれながらの全体的統一的な人間と、政治的社会という異種の統一的全体との間の対立³⁰⁾と言っている。

キリスト教ヨーロッパが、人間の譲り渡すことのできない権利としての〈良心による信仰〉という形で、個人の信仰と国家(政治)の間に、越えることのできない明確な境界線をひいたところに、そしてまた唯一の統一的権力の主体として近代国家が登場してきた時に、始めて〈公民と個人〉の人間の二重性の問題が生じたのである。このような個人の良心による信仰の強いほとぼしりが、国家との間に鮮明な一線をひくことのなかったわが国では、国家はやすやすと個人の生活をのみこんでしまい、個人の側でもその意識において個人、家族、社会、国家は切れ目のない直接的連結性をもっている。こういうところでは近代的人間の二重性の問題は生じてこない。

ヘーゲルはこの問題を、一方の欲望の体系としての市民社会は、道義的実体としてのプロシヤ国家により止揚される³¹⁾として、御用学者的解決に昇天した。これはヘーゲルもまたマルクスの言う「天性きわめて恭順、服従心に富んだドイツ人」³¹⁾的思考の域を出なかったということであろう。

さてマルクスの場合はどうか。公民と人間の矛盾、真の人間と現実の人間の相剋の問題の解決は、マルクスにあっては論理明快である。マルクスによると政治的国家は市民社会の産物なのである。普遍的人権の承認は、市民社会を自然的土台としたということである。言いかえれば人権の宣言により、近代国家は自分の出生の場所と基礎を承認したのである。³²⁾近代国家は政治的国家としてのみ現われ、その政治国家の全体性は立法権である。³³⁾こういうマルクスのその立法権への参加とは、公民権の世界のことである。すでにその公民権の世界が抽象的なものでしかないとすれば、問題は抽象化されないもとの現実の人間の場、すなわち国家の出生の場であり土台である市民社会にある。この市民社会の積極的代表者はブルジョアジーだとマルクスは言い、そして彼らが市民社会を支配すると言う。こうなると「人権はたんに理論のうちだけに存在するものではなくなる」³⁴⁾(傍点マルクス)わけである。理論にのみ存在するのではない人権は、私有財産の姿態で現実化し、それにより抽象的国家に、現実性の息吹きをあたえるというわけである。ブルジョアジーはもはや、公民権の世界の構成者としても、抽象的存在ではない。ブルジョアジーは市民社会のそのままの現実的代表として参政権の担い手であり、従って政治的国家の現実の構成者である。こうしてみれば国家は、階級支配装置としての権力機構そのものになる。市民社会を代表し、政治的国家の構成者であるブルジョアジーには真実の人間と現実の人間の矛盾、公民と個人の矛盾の悩みはもはや

30) レーヴィット前掲書 156頁。

31) マルクス『ライン新聞1842年5月15日』、マルエン全集 第1巻 78頁。

32) マルクス『聖家族』マルエン全集 第2巻 118頁。

33) マルクス『ヘーゲル国法論の批判』マルエン全集 第1巻 361頁。

34) 同書 128頁。

ない。

ところで権力機構としての政治国家が、もはや宗教的聖化を必要としなくなったとすれば、宗教はどこにいったのか。宗教が国家の精神ではありえない以上、今や市民社会の精神になる以外にない。すなわち万人が万人と戦う領域の精神になったのである。マルクスは言う、「その社会の全機構のために随落し、自分を失い、他に売渡され、非人間的諸関係や諸要素の支配のもとにおかれた人間³⁵⁾」、一言でいえば決して<類的存在>ではない人間が、その領域の住民である。宗教はそういう自分自身を自分のものとしてない人間、あるいは一度は自分のものとしたが、また喪失してしまった人間の自己意識であり、自己感情である³⁶⁾。市民社会の全機構が、現実的で類的な存在としての人間をうみ出すことなく、むしろ人間と人間を争わしめ、自分をも他人をも失わせるものであるとすれば、マルクスの論理からすれば、宗教は市民社会では不可欠になる。人間の本質が真の実現性をもたぬために、人間の本質を空想的に実現したものが、マルクスの言う宗教なのであるから、それは万人が万人に戦う利己的社会のベールにはかならない。宗教が市民社会の精神になったとはそういうことである。

それ故、宗教を批判することは、宗教というベールをかぶった現実市民社会の批判にならざるをえない。宗教にたいする闘争は、市民社会への闘争である。国家の宗教的聖化の剝奪により、なまの権力機構としての国家があらわになったように、市民社会の宗教的美化の剝奪により、私利私欲の欲求がぶつかり合う、なまの「物の社会」（資本主義的営利社会）の本質があらわになる。一方は社会の後進性の剝奪であり、他は近代社会そのものの露呈である。

マルクスが宗教の批判はあらゆる批判の前提だと言うのは³⁷⁾、以上のことである。近代のただなかの後進国であるドイツは、こうした後進性と近代性の二重の批判を、宗教の批判によって始めねばならない。まさにそれ故に宗教はマルクスにとり、「人類の理論闘争の目次」なのである。この目次にしたがってマルクス思想の頁をくくっていけば、われわれは社会や歴史の宗教的ベールを剝奪する理論としての「史的唯物論」にぶつかり、そしてそれにより宗教的ベールを剝がされた物としての市民社会の現実機構の分析のための経済学（資本論）におめにかかることになる。

宗教の批判から始まるすべての批判が、こうして前近代社会から近代社会そのものまでにおよぶ。現実の経済、政治の社会的メカニズムの科学的解明になる。そのとき「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³⁸⁾」（傍点筆者）として終るというマルクスの言明は、やがて確に共産主義の理念に昇華するのであるが、われわれはそこに、北米市民や仏大革命の担い手をつらぬいた、あの<人権エトス>を見ないわけにはいかないのである。

35) 『ユダヤ人問題によせて』マルエン全集 第2巻 398頁。

36) マルクス『ヘーゲル法哲学批判序説』マルエン全集 第2巻 415頁。

37) 同上。

38) 同書 422頁。

〈人権〉のマルクスの追求は、こうして近代の〈市民社会〉の本質の把握に到達する。それはまた後の資本主義経済社会の運動法則の研究につらなる論理的起点ともいえる。その点でマルクスの学問活動の営みの根底には、〈人権〉の問題がしっかり根をはっていたといえることができる。マルクスが単に知的興味や関心によってこの問題を考察したのでない以上、また彼がつねに生の意欲と結びつけて知的、認識的活動を営んだ以上、われわれはさらに〈人権と市民社会〉のマルクスの認識が、どのような行方にその理論、思想を発展させたかをみなくてはならない。行論を進める前にかさねてマルクスの人権と市民社会の論点を整理しておきたい。

すでにのべたように〈人権〉を、政治共同体としての国家への参加の権利（公民権）と狭い意味の人間の権利を包括するものとしてとらえた。後者の狭義の人権は、まず良心の自由としての信仰の自由であり、さらに平等、自由、安全、所有権を内容とする。この狭義の人権を一般的、普遍的人権とも言っているが、この人権がみとめられた社会と人間の特性は、マルクスによるとつぎのように規定される。その社会は、解放された自然力的な生活諸力の、あるいは生活衝動が一般的に、拘束されないままに運動する場なのである。³⁹⁾したがってそこでの人間は、私的利害と無意識の自然必然性により動かされ、それにより他者と結びつく独立した人間である。⁴⁰⁾

〈自然的衝動性〉と〈無意識性〉に支配され〈私的利害〉をめぐる相むすび、争う、その意味でまさに〈生まれながら〉⁴¹⁾の人間で、しかもなんら共同性のない人間、それが人権の市民社会的人間像である。では人間が人間として存在理由をもつことのできる、〈自覚的活動性〉と〈共同性〉はどこにみられるのか。それは政治共同体への参加としての政治的行為に、自覚的活動が集中するものとしてあらわれる。⁴²⁾しかしそうふるまう人間は感性をもたない、人為的につくられた「抽象的な人間」でしかないのである。⁴³⁾マルクスによれば現実の人間は利己的個人、真の人間は抽象的公民の姿でしかみられない。現実のなまの人間は利己的である。だが抽象的公民は政治世界で共同行為を自覚的に行う、それは人為的抽象的なつくられた人間でしかないけれども、〈真の人間〉である。こうしたマルクスのレトリックのおかげに、人間が人間としての存在を示すことのできる、あるべき人間像としてマルクスが考えているのは、やはり本能的自然性から抜け出した、「自覚的なそして共同性をもつ人間」ということである。

ところで人権の社会と人間像が以上のようなものであるとして、国家はどうか。宗教、教会から解放された国家は、純政治体として権力機構そのものである。だがその権力機構は、生命や財産の安全と自由の保証のためである。イギリス近代社会で叫ばれた夜警国家である。

39) 『聖家族』マルエン全集 第2巻 121頁および126頁。

40) 同書 118頁。

41) まさに生まれながらの人間とは、つまり「天賦」の人権をもった人間のさまである。

42) 『ユダヤ人問題によせて』マルエン全集 第1巻 406頁。

43) 同上

マルクスは市民社会が国家の土台だといった。その市民社会は、個々人の私的な立場に附着するさまざまな要素が、自由に運動するところである。⁴⁴⁾ 営業であれ財産であれ、信仰であれ出版であれ、裁判であれ、それぞれが自由に行動することにより、それぞれの内的本質が発揮される場である。⁴⁵⁾ このような物質的、精神的な各要因が自由に活動する、その無政府性こそ国家の基礎だとマルクスは言うのであるから、⁴⁶⁾ 逆に言えば国家の存在理由は、そういう無政府的な自由の場の保障にある。

このように権力機構としての国家により保証された、無政府的自由の場をそれはそれとして律するものがなくては、人間の集団生活はつづけることはできないはずである。マルクスの論理はその点では、すでにのべたように市民社会の人間は、自然的に「ただ生存し享樂するのみ」⁴⁷⁾ なのであるから、その生活上の欲求とその充足能力のみが、無政府的な活動を律するだけだということになる。⁴⁸⁾ それぞれ個々人は自分の欲求充足を、他者の欲求充足の媒介によってのみ行い、同時にお互いに他者の欲求充足を押しつけることによって、自分の欲求を充足させる。欲求充足の私利私欲が、あいせめぎ、押しあいするなかで離合集散の社会関係が形成される。したがって「私的身分」の活動が拘束されず、自由に無政府的に展開されれば、物を言うのは欲求充足の享受能力、つまり<私有財産>でしかない。政治世界の天国では平等であっても、地上社会に不平等が生じるので⁴⁹⁾ ある。

このような個人、市民社会、国家の関連において、ここにのべたような市民的生活を基にして、国家がまとめあげられるので、国家により市民生活がまとめられるのでないと、マルクスは⁵⁰⁾ 言う。したがって国家は、市民社会をつらぬく原理である私有財産と営利欲のために存在し、市民社会を代表するブルジョアジーのための国家、つまりブルジョア的階級国家となるのは、論理の必然的帰結でしかない。ここにただの政治的国家は、共同性の抽象的衣裳をぬぎすてて、市民社会の私利私欲と私有財産の現実性を担うものとなる。

(4) 理念としてのプロレタリアート

北アメリカ諸州、フランスで宣言された普遍的人権が生み出すものは、マルクスの目には、その行きつくすところ利己的個人、相互闘争の社会、抽象的政治共同体としての国家であった。ひと口に⁵¹⁾ 言えば営利と商業、財産と人間の体制であった。マルクスはそこに<個人の完全な隷属性>と

44) 『ライン新聞』1842. 5. 15, マルエン全集 第1巻 79頁。

45) 『聖家族』マルエン全集 第2巻 118頁。

46) 『聖家族』同書 122頁。

47) 『ルーゲへの手紙』マルエン全集 第1巻 379頁。

48) 『ヘーゲル国法論批判』マルエン全集 第1巻 321頁。

49) 同書 319頁。

50) 『聖家族』マルエン全集 第2巻 126頁。

51) マルクス『ルーゲへの手紙』マルエン全集 第1巻 379頁。

52) <非人間性>の本質的問題をみてとった。祖国ドイツの中世的抑圧から逃げて、パリーでみた<人権>の近代社会と近代国家とは、このような問題性をはらんだものであった。ところでその祖国、マルクスが生まれ育った19世紀前半のドイツの情勢はどうであったか。自由都市をふくめほぼ40あまりの国に分かれ、これら諸国の代表の集まり(連邦議会)は形の上ではあった。けれども「ドイツ国会もなし、ドイツ最高裁判所もなく、貨幣、度量衡、交通、兵制の共通性もない」⁵³⁾分裂と停滞の状態であった。別の言い方をすれば、<統一>も<自由>もないありさまであった。ドイツとあい接する英仏では統一と自由の近代化をなしとげ、資本主義の潮流が音をたてて流れ出していた。ドイツも政治と経済の近代的潮流のしぶきを浴びないわけにはいかない。1948年の3月革命はその象徴的出来事であった。マルクスはこのドイツを、「旧制度の野蛮の欠陥のたっぶりした堪能」と「文明的欠陥をもつ近代国家の利益にあずかっていない」⁵⁴⁾国と巧みに鋭く表現している。

青年マルクスの実践的課題はこうして、一方の野蛮の欠陥(後進性)の打破と、他方の文明的欠陥(近代性)の克服でなくてはならなかった。それは政治の世界の差別(宗教と国家の分離)をなくす革命=政治革命と、現実生活(市民社会)の非人間性から人間を解放する普遍的革命を、あわせもつ「根元的な革命」の課題であった。

つぎに革命的理念の実現には、実践的強力をもちいる人間が必要になる。マルクスはそうした人たち、社会層をどこに求めたのか。

彼は当時のドイツの社会層をながめて次のように分析した。すなわちドイツではどの階級も徹底さ、鋭さ、勇氣、心の広さ、革命的大胆さをもちあわさない。国王と諸侯が争い、官僚と貴族が争い、またこれらすべてとブルジョアジイが争っている。とみるとそのブルジョアジイにもうプロレタリアートが闘い始めている具合で、どの階級も自分より上層の階級と闘争を始めるやいなや、自分より下との闘争にまきこまれてしまう。⁵⁵⁾どのみちどの階級も社会一般と結びつき、その普遍的な代表者として、自己の階級の要求と権利が、社会そのものの要求と権利となる役割を果すものが存在しないと言うのである。国境の外から押しよせる近代化の波と共に、分裂と停滞のドイツを自由な近代国家に統一し、あわせてさらにその近代的欠陥を克服する力のある社会層は、ドイツには存在しないというマルクスの分析は、半世紀ほどあとのマックス・ウェーバーの分析を思い出させる。⁵⁶⁾

19世紀後半になると、ドイツは、自由によっての統一ではなく、ビスマルク的強力による統一をなしとげる。統一ドイツは急速に資本主義経済大国にのしあがる。19世紀末、独占段階の資本主

52) 『聖家族』前掲書 121頁。

53) アブッシュ前掲書 83頁。

54) 『ユダヤ人問題によせて』前掲書 424頁。

55) 『聖家族』前掲書 124頁。

56) 同書 425~426頁。

義列強の世界支配をめぐる国際闘争は激化した。この時にあたって青年ウェーバーは、国民国家ドイツの経済的、政治的世界戦略を担うべき社会層の有無を論じた。⁵⁷⁾だが彼の期待を担う社会層は存在しなかった。これまでの支配階級ユンカーは経済的に没落しつつある。没落しつつある階級が権力をもつことほど危険なことはない。一方、上昇したブルジョアジイは経済的世界にねむりかけて、国民的政治的情熱をもちあわさない。さらに労働者階級は部分的には経済的に成長してはいても、政治的には発育不全で国民国家的権力関心を担うにはとても未熟であった。

ウェーバーもマルクスも、自己の理念の課題の実現を托すべき社会層を、ドイツの現実のうちに見出すことができなかった。ただマルクスの方は、すぐに担い手たるべき力はないにしても、将来に望みをかけうる社会層は見出し得た。すなわちプロレタリアートである。しかしプロレタリアートは、ウェーバーが今のべたように世紀末の段階ですら、発育不全で未成熟だといっていたぐらいであるから、19世紀前半のドイツではまったく微々たる存在でしかなかった。

なにしろドイツの資本主義は、1850年代に入ってはじめて産業革命期をむかえるのであるから、それ以前はおしてしるべしである。マルクスがプロレタリアートに未来の担い手と期待をかけた1840年代、労働者は全住民の4.8%でしかなく、プロレタリアートの基幹になるべき金属、鉄の工場労働者数は、わずか0.6%でしかなかった。⁵⁸⁾第1に資本主義を担う会社企業の設定を、プロンヤでは認可制によって抑圧していた。言うまでもなく土地貴族としてのユンカーが、自己の勢力基盤の崩壊をおそれたためである。会社設立が準則主義により法的形式がととのいさえすれば、自由にできるようになったのは1870年のことである。⁵⁹⁾したがって1840年代といえは資本主義はほんの芽生えの段階にすぎない。それ故、労働者階級もまた実質、階級といえる存在には、はるかほど遠かったのである。

この段階でマルクスがプロレタリアートのもつべき将来の役割を認めたというのは、たとえ英・仏の先進資本主義を目にいれ、フランスの共産主義思想を承知していたとはいえ、マルクスの天才でなくてはならない。そのことは半世紀あとの、上記のウェーバーとくらべるとよく判る。あの段階のウェーバーには情熱的な国家関心はあっても、青年マルクスがもっていたような国家論、市民社会論さえ、本質的にはもっていなかったのである。ウェーバーがそれをもつのは、ある〈回心〉を経てからのことである。この点については稿をあらためて論じる。

いずれにせよ、たとえば1960年代始めにドイツ進歩党が結成された。⁶⁰⁾この政党がかかげた政策目標は、営業の自由と信仰の自由、国家と教会の分離であったのだから、60年代のドイツはマルクスが1840年代にパリーで論じた〈人権〉以前の状態に尚、あったのである。マルクスが言った旧体

57) マックス・ウェーバー『国民国家と経済政策』田中訳、未来社 1959。

58) G. シルファート前掲書 30頁。

59) 大野英二『ドイツ金融資本成立史論』有斐閣、17頁。

60) 望田幸男『ドイツ統一戦争』教育社、1979、66頁。

制の〈野蛮的欠陥〉は、まったく克服されないままだったのである。

このことを考えると、マルクスの天才がいくらプロレタリアートに未来の期待をよせたとはいえ、その期待の現実性は、はるか彼方のことでしかなかったのである。上に記したドイツ進歩党の政策目標はさらにプロイセンによる国家統一、立憲法治国家、領主警察権（ユンカー）撤廃であつた。⁶¹⁾ 60年代のこのような中間的政党の政治日程目標は、いぜんとしてこのレベルにあった。この時代の旧体制の強力さは明白であった。ましていわんや1840年代のドイツのプロレタリアートが革命力をもちうるとは、幻影でしかなかったはずである。しかし現実が弱ければ弱いだけ、それだけプロレタリアートによせる期待は純化され普遍化される。ひとことでいえば〈理念〉としてのプロレタリアートの出現である。⁶²⁾

〈理念〉としてのプロレタリアートとは何か。それはなにより人類の普遍的課題としての人間解放を、最終的に実現すべき役割を担う階級である。プロレタリアートはその生活条件のうち、今日の社会のいっさいの非人間的な生活条件を揚棄しないかぎり、自分自身の生活条件を揚棄できない存在である。⁶³⁾ それ故、社会のあらゆる領域からの自己の解放は、社会のあらゆる領域の解放であるという階級である。先にのべたようにあい争う王侯、貴族、官僚、ブルジョアジイ、どれをとっても自己の階級の要求と権利が、社会そのものの要求と権利となるような普遍的役割を果す階級ではないと、マルクスはみた。今やプロレタリアートがそのような課題の担い手として登場した。それは何故か。

それはプロレタリアートの人間としての人間性が〈完全に喪失〉されているからで、したがって人間の〈完全な回復〉によってしか自分自身をかちとることができないからである。⁶⁴⁾ つまりマルクスによると、プロレタリアートはなにか特殊の要求をするのではなく、〈人間としての権限〉によってのみ、人間の完全な回復を求め階級だからである。⁶⁵⁾ こういうマルクスの主張は〈人権〉の要求以外のなにものでもないであろう。

プロレタリアートは人類の生活を支える生産する労働者でありながら、その生産物を手中に自由にできないことにより、かえってその生産物にしばられる。その労働は自己発揮を許されない苦悩の労働でしかなく、それ故、労働は自分を生かすためではなく、単なる肉体的生存維持のためでしかない。生活を意識的に形成して歴史を創造するような自由な〈意識的生命活動〉はもはや不可能で

61) 同上。

62) 渡辺京二氏の『日本コムニオン主義の系譜』葦書房1980年をよむと、このなかでアルトウーア・ローゼンベルク「ボルシェヴィズムの歴史」の紹介がなされている。そしてローゼンベルクがマルクスのプロレタリアートとは、理念としてのプロレタリアートであるという主張をしていることがのべられている。私はローゼンベルクの本をよんでいないので、私の立論と同じであるかどうかは判らない。ひと言、附記しておく。

63) 『聖家族』前掲書 33-34頁。

64) 『ユダヤ人問題によせて』前掲書 427頁。

65) 同上。

ある。労働する人間からこうして＜人間の本質＞が消えうせ、そのことにより人間が手段化され人間的共同性はあとかたもない。⁶⁶⁾言うまでもなくこれはマルクスが＜労働の疎外＞と言ったことである。プロレタリアートは、市民社会の日々の労働のなかで彼の表現にしたがえば、日々＜絶対無＞へ転落していくのである。⁶⁷⁾その意味で人間の＜完全な喪失＞がら＜完全な回復＞を要求する、人間としての権限をもつというのである。これはもう再度いうが、プロレタリアートの＜人権＞の要求以外のなにものでもない。

ところで、アンシャン・レジーム（旧体制）の革命のさけびとしてのフランス大革命の＜人権＞の要求と、マルクスがプロレタリアートに托した普遍的革命の＜人権＞要求とのちがいは以下にある。プロレタリアートは労働する主体として自ら生産する生産物の奴隷になることなく、そして彼らの労働は単なる生命維持を越えて歴史を形成する生命活動としての労働であること、そのかぎり自由な意識的生命活動の展開であり、人間本質の展開であること、さらにお互いが手段化しあい争う代りに、お互いが自己目的である人間として大切にしあう共同性の形成の実現ということである。これはマルクスの疎外された労働の裏返えしたものにすぎないといわれれば、その通りである。つまり疎外されない労働の姿のうちに、プロレタリアートの労働する主体像が刻印されているのである。これをマルクス自身がのべた押象的表現に直せばこうなる。「個々人が個体的人間でありながら、その経験的生活、その個人労働、その個人的諸関係のなかで類的存在となる⁶⁸⁾」と。

要するに本能的、盲目的衝動にかられて自利のために相互に闘争する代りに、人間が自由な意識的生命活動の本来の主体になり、そういう人間のための、そういう人間による共同生活の実現である。ここに北米諸州や仏大革命の人権宣言とのちがいが明白となる。すなわちこれらの人権は、旧体制の歴史のうちにつくられ因襲化された特権に対抗して、天賦の、生まれながらの権利、⁶⁹⁾ということは自然の権利として要求された。それに対しプロレタリアートの人権は、自由な意識的生命活動の本質にめざめた人間の、共同生活の実現に向う、プロレタリアートの人間的＜自覚＞に発するものである。前者が＜人権宣言＞と銘うたれたのに対し、後者は後に＜共産党宣言＞として昇華するのである。

けれども今みたところの、後の共産党宣言に昇華していく＜理念としてのプロレタリアート＞とは、窮極、＜人間が人間にとり最高の存在＞であり、そしてまた「人間の自己感情である自由の覚醒によってのみ、この社会を人間の最高目的のための共同体にすることができる」という、青年マルクスの＜人権エートス＞の結晶であった。

66) マルクス『経済学・哲学草稿』城塚、田中訳、岩波文庫、1971年、第一草稿の「労働の疎外」参照。

67) 同書 110頁。

68) 『ユダヤ人問題によせて』前掲書、407頁。

69) 同書 428頁。

(5) 人権と近代社会の問題

北米諸州やフランスの〈人権宣言〉は、近代の歴史的指標として決定的に重要なものである。マルクスも当然のことながら〈近代〉⁷⁰⁾の考察の手がかりに人権宣言をとりあげた。彼の近代論の内容が、政治と宗教の分離、公的身分と私的身分の分離、市民社会と国家の関係、そして意識的共同性の政治的国家なるものが抽象でしかないこと、人間の現実態は市民社会にあるということはすでにみた通りである。市民社会が私的所有に基づく利己的欲求の場でしかなく、欲求満足のための人間と人間の結びつきは、実体は人間と人間の分離でしかないのである。マルクスによれば〈人権宣言〉が作り出したものは、このような人間と人間のあい争う市民社会でしかなかったのである。

近代—市民社会—資本主義はマルクスにあってはイコールであり、そこに一貫している特性は人間の疎外性である。マルクシズムの立場をとる人の多くは〈市民社会〉の概念を、今のべたようなとらえ方をするのが通例である。その一例を示しておきたい。

たとえば重厚な評論を、腰のすわった視点で論じられる渡辺享二氏は、評論集「日本コミュニズムの系譜」⁷¹⁾のなかで、二・二六事件の指導者の一人、磯部中尉の心情についてふれた文章をつぎのように記している。

「ただ彼は金銭なり権勢なりの利益を合理的計算のうでで追求するゲームが対人関係の実質であり、そのようなゲームのためルールと設備の体系が、すなわちそのまま社会であり、その間の合法的優勝劣敗は、これ個人の才覚でありとするような社会観にたえきれなかつただけである。いうまでもなくこれは市民社会の一切の道徳的修飾を剝いだ時の実質であって……」(傍点筆者)

これはまたウェーバーの近代社会論を思わせる文章でもあるが、マルクスの市民社会の概念とびったり一致している。渡辺氏は別に市民社会論を正面から論じているのではなく、二・二六事件の被告の精神構造を論じているうちに、筆がそこにおよんでいったのである。それだけに氏の市民社会概念が端的に表明されたわけであるから、この概念利用のあるパターンがうきぼりにされている適例である。

以上のようなマルクスの市民社会概念について、独自の見解を示されるのは平田清明氏である。平田氏の言うところをかいつまんで記すところである。⁷²⁾

資本主義社会は市民社会という第1次的社会が、資本家的な第2次的社会に、ふだんに転成するものとして現実に形成される。ここにいう市民社会は、具体的人間がひらの市民として相互に自立的に対応し、その所持する物を、したがって意思を交通しあう社会である。言いかえれば各個人は、生産において自由に考え、理解し行動してこそ、交通において自由に考え理解する、それでま

70) 「ルーゲへの手紙」上掲書 375頁。

71) 注62参照。

72) 平田清明「市民社会と資本主義」岩波書店、1969年、引用箇所の明記をさけたが、すべて本書によっている。

た消費においても自由な選択と享受が可能となるのである。氏はこのことを個体的所有というのであるが、さらに今ここにのべたことは、自由、平等の市民的原理の形式で、これが市民社会のマルクスの把握の第一歩だとされる。つぎにこうして成立する市民的生産様式のなかで、個体的所有が現実には「私的所有」としての形態的規定をうけることにより、生産、交通、消費における排他性をうみ出し、生活と生産における共同性が排除されてしまうという。

こうして自由と平等は質料転換をとげ、私的所有の不平等を産出する。いまや自由、平等は不平等社会の仮象の外形でしかない。現実の資本家社会は、こうした市民社会の資本家社会へのふだんの転成過程である。こうした意味でマルクスは市民社会の言葉で、資本家社会を意味させたのであるから、単に商品経済社会と資本主義社会という、タダモノ論的把握(平田氏自身の用語)はまちがいと主張されるのである。

平田氏の市民社会の資本家社会へのふだんの転成の論理は、マルクスを通じてのヨーロッパ市民社会の読みこみか、あるいは逆にヨーロッパ市民社会を通じてのマルクスの読みこみかもしれない。いずれにしても氏の論理が妥当であるかどうかは、氏の論理じたいの問題であるより、本来的にはマルクスの理論じたいの問題に帰着する。われわれはまたマルクスにもどらなくてはならない。

確かにマルクスは市民社会について、外見上は個人⁷³⁾の完全な独立性であるから、外見からすればまた最大の自由であると言っている。この個人の完全な独立性、最大の自由という点を読みこんでいけば、平田氏の論理のような構成もできるかもしれない。しかしそうなりうるためにもっとも重要だと思われる論点が、人権問題に関して、マルクスによって、したがって平田氏の場合にも見落されている。基本的にはマルクスの市民社会の論理は、私的所有による私的利益追求の諸個人間の闘争の場だということである。マルクスより1世紀前の資本主義形成期のアダム・スミス時代は、そこに見えざる手による予定調和を楽観できた。だがマルクスによるともはや、個人の完全な隷属と非人間性を結果することではかない。そしてその闘争の場を保証するところに、国家の役割が存在する。私的利益の個の立場と国家を構成する公人の立場という、市民社会の人間に附着する分離、対立点はたしかにみとめられる。だがマルクスの場合、この個と公、個人と国家の間の対立は、その両者の間に越えられぬ溝をはさんで分けられているというていものではなく、その対立はむしろ外見上のものでしかなく、両者は連結しているという点については、この論文においてすでに論じたところである。この論点をはっきりさせるものが、マルクスが市民社会論の手がかりとした、その〈人権宣言〉のとりあげ方である。

マルクスの〈人権〉をめぐる論議をみると、フランスについては1891年、93年、95年の憲法の

73) 「聖家族」前掲書 121頁。

宣言をとりあげている。〈良心の自由〉つまり信仰の自由については、フランスの宣言と共に、北米諸州のそれをあわせてとりあげている。しかし彼の市民社会論に直接かかわりのある人権、すなわち自由、平等、所有権については、すべてフランスの憲法の宣言によっている。そのことじたいは問題はないにしても、マルクスはそのフランス憲法の人権宣言条項のうち、たいへん重要な条項を見落している。或は無視している。

マルクスは公民権から区別される人間の権利の説明のために、彼自身いうところによると、もっともラディカルな憲法である1793年の憲法第2条を引用している。その引用するところは先ず、第2条の「これらの権利（自然的で不滅の権利）は、平等、自由、安全、所有権である」（カッコ内および傍点はマルクス）⁷⁴⁾となっている。

確かに第2条はその通りなのであるが、しかしなおこのいわゆる山嶽党憲法といわれる93年の権利宣言を読むと、第33条に「圧制に対する抵抗はそれ以外の人権の帰結である」という条項がある。それ以外の人権と、この条文で言っているのは、自由、平等、安全、所有権や営業、教育、社会保障、出版などの権利などのことである。そういったすべての人権の帰結が〈抵抗権〉だということである。さらに第34条にはこうある。「社会の構成員の唯一人でも圧迫されるときは、社会統一体に対する圧制が存する。社会統一体が圧迫されるときは、その構成員に対する圧制が存する」と。そして93年の権利宣言は最終的しめくくりとしてこうなっている。

第35条「政府が人民の権利を侵害するときは、叛乱は人民および人民の各部分のため、権利の最も神聖なものでかつ義務の最も不可欠なものである」。

圧政に対する〈抵抗権〉は人権の最も神聖なものとされ、さらに神聖であるが故に抵抗権の遂行としての叛乱は義務とさえ言いきっている。いかに抵抗権が人民の政府に対する権利として強調されているかが、これで判ろうというものである。

この抵抗権の人権は、93年の権利宣言（山嶽党憲法）の成立するしばらく前の、同じ年につくられ、山嶽党により攻撃され流産したジロンド党憲法草案の宣言においても、先ず第1条に「人々の市民的、政治的自然権は、自由、平等、安全、所有権、社会的保障および圧制への抵抗である」（傍点筆者）と明記されていた。

またフランスの人および市民の権利宣言の大原点である1789年の宣言では、第2条に「あらゆる政治団結の目的は、人の消滅することのない自然権を保全することである。これらの権利は、自由、所有権、安全および圧制への抵抗である」と、抵抗権は高らかに他の権利と共にかかげられている。

こうみると、抵抗権は、95年の保守的な憲法では消えるにしても、大革命時代の人民の意識の盛

74) 『ユダヤ人問題によせて』前掲書 401頁。なお以下に引用するフランスの権利宣言はいちいち注記しないが、すべてすでに注記した岩波文庫の『人権宣言集』による。

りあがった人権要求として、一貫していたことが判る。マルクスはこの抵抗権という人権の問題を、何故かいっさい捨象し無視している。91年、93年、95年の権利宣言をみているマルクスが、89年の宣言を読む機会がなかったとは、とても考えられない。あるいは95年の宣言で消えたから論ずる必要がなくなったと考えたとすれば、フランス大革命はそもそも消え去ってしまう。いずれにせよ圧制に対して、政府に対して、国家に対して、人民の＜抵抗権＞があって始めて、個人や、人民の完全な独立が確立されるのは、改めて言うまでもない。この点、今日でも西欧社会の市民意識のうちにあるものは、長い武力的支配と天皇制的支配のもとで、＜良心の自由＞を制限されていた(マックス・ウェーバー)⁷⁵⁾ われわれ日本人の気風と、なにかちがったものがあるように思われる。

フランスの人権宣言は今みたように、抵抗権を明確にすることにより、国家権力＝政府とは明らかに一線を画された＜人権＞＝人民の権利を確立した。この点でルソー思想はフランス大革命に影響したと一般に言われ、そしてフランス人権宣言の思想的淵源でもあると言われるが、どうもちがうようである。ルソーの場合には、共同体構成員は共同体にそのすべてを委ねるのであるから、国民は自由、生命、財産を共同体意思の担い手である権力担当者にかかせてしまうことになる。⁷⁶⁾ ここからは抵抗権の思想は出てこない。したがってフランスの1789年の人権宣言の思想的淵源を北アメリカ諸州から、ロックを経てピュウリタンにまでさかのぼらせたイエリネクの理論の方が妥当だと思われ⁷⁷⁾。

ピュウリタンの、良心による信仰の主張は、国家から明確な一線を画したものである。それは国家権力にたいしてもつ、個人の神聖な権利であり、かつまたこの権利をまもることは、彼らにとってみれば神にたいしての最高の義務となるはずである。先にあげた89年宣言第35条の「叛乱が人民の神聖な権利で、また不可欠の義務である」という人権の政治的理念は、歴史的原型をあの市民革命を担ったピュウリタンの宗教精神にもつということとは明白ではないか。

抵抗権が譲り渡すことのできない人間の権利として認められるならば、それは＜市民社会＞を考える場合、重要かつ根幹的な要因にならざるをえない。そうなれば市民社会の論理としても、また個人と市民社会と国家の関係についても、マルクスの説いたところとちがった様相があらわれなければならないはずである。

そもそもマルクスがライン新聞によって、鋭いプロシヤ体制批判の論陣をはったために、祖国を去らねばならなくなり、ブリュッセル、パリを経て最後に定住することができたのはロンドンであった。ロンドンで彼はその奮闘の生涯を終えるまで、プロレタリア解放のため、共産主義の運動

75) マックス・ウェーバー『支配の社会学』(2) 世良訳、創文社、1962年、653頁。なお、丸山真男『忠誠と叛逆』は＜日本思想史講座 第六巻「自我と環境」所収論文 1960年、筑摩書房刊＞とくに明治以降の日本人の抵抗思想の推移を的確にとらえている。

76) ルソーの政治思想については、飯岡秀夫「ルソーにおける政治論の構想」高崎経済大学論集、第22巻4号が明快である。

77) G・イエリネクについては注(19)

を続け、資本主義経済法則のあますことのない研究にうちこんでいる。第一インターナショナルは彼の指導のもとに設立され、資本による労働力搾取のメカニズムの解剖である資本論の理論構築もされた。いずれも周知のことである。だがここで必ずしも広く明らかにされていないのは、資本主義の中心点ロンドンで、すなわち資本主義イギリスの市民社会では、資本主義打倒の共産主義運動なり理論研究をマルクスが、しかも亡命者でもあるマルクスがこのように自由にできたのは何故か、ということである。当のマルクスはもとより、マルクス主義の側の人たちも、この点を問うてはいなかったようである。このところの重要さは、社会主義国家では政府批判が許されていないことを考えれば、〈社会主義と自由〉の問題とまで大げさにしなくとも明らかかなはずである。

ともかく今、上にのべた問題性にこそ、市民社会の、マルクスが説いたのはちがった特性が顔をのぞかしていることである。

ではそのような市民社会の特性はどこにあるのか。これを追求していくことは、青年マルクスの理解と学問形成のつながりを問うてきた小論の論点をはみ出すことになる。それ故、以下マルクスの市民社会論の特徴を明らかにする範囲内で、つけ加えておきたい。

さて問題は、マルクスが市民社会論の出発点とした教会と国家の分離、宗教と政治の分離そのものの根底にひそむ。つまりマルクスにより〈人権〉の論議にあたり先ずとりあげられた、「良心による信仰の自由」が、人権として社会的、政治的に要求された根拠を問うことである。そうなれば教会や国家による倫理や霊の救いにたいする配慮を、無意味として拒否した⁷⁸⁾信仰の持主たちの集団 (Sekte) に、どうしても眼をむけねばならない。マックス・ウェーバーは「そうした社会集団⁷⁹⁾を基盤として、権力に対する被支配者個人の不滅のものとみなされる権利が成立した」と言う。

ウェーバーは、良心の自由の権利を自己の良心の自由ばかりでなく、他の人たちのそれぞれの良心の自由として (たとえばクエーカーでない者がクエーカーであるかのように行為をすることは強制されない) 国家権力からの自由を保証する人権であるからといって、原理的に〈第1次的〉人権と規定⁸⁰⁾した。さらにこの第1次人権に附随する人権が、形式的な権利の平等と、私有財産、契約、職業の自由などの経済上の運動の自由であるとする⁸¹⁾。

このように〈人権〉を規定しておいて、それが一方に家産制、封建制など、前近代的社会体制の基礎の破壊を用意するとともに、他方「資本の増殖欲が物財と人間を自由に支配するための前提条件を提供した⁸²⁾」と、ウェーバーが言うとき、マルクスの「市民社会」の出現となるのである。

78) ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚、梶山訳、岩波文庫、下巻35頁、1963年。

79) ウェーバー前掲書 655頁。

80) 同上。

81) 同上。

82) 同書 666頁。

ウェーバーは〈人権〉の理念を、このように第1次的人権と附随的なそれとに区別し、その上で、その理念が伝統社会解体と近代社会形成の2つの作用をもちえたことを指摘した。ということは伝統社会解体の担い手であると同時に近代社会形成に向った変革の(抵抗の、ともいえるであろう)担い手に、視点をあてていたということである。その担い手を彼自身の言葉であらわせば次のようになる。

〈市民風な物の見方〉、〈市民道徳〉、〈市民的・合理的正直〉、〈市民的意識〉、〈市民的家庭〉、〈市民的職業エートス〉、〈市民的・経済的合理的生活態度〉、〈市民的自立独行人〉、〈市民的企業家〉、〈合理的・市民的経営と労働組織〉、〈工場労働の市民的・私経済的組織〉、〈市民的労働組織〉、〈市民的財産蓄積〉等々と言われる人たちである。これらはあの有名な「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の論文のまとめの部分に集中的にあらわれる。そしていうまでもなく伝統社会のそれと対比されるものとしてである。これら〈市民〉とか〈市民的〉の言葉は、マルクスの市民社会のそれとは、明らかにちがった様相で使われている。

飯岡秀夫氏はこのへんのところを、〈原近代〉⁸³⁾と言っているが、妥当であろう。〈原市民社会〉とそれは又いいかえることもできようが、先にあげたタダモノ論的でない市民社会論も、実はこのところまで一歩ふみこんで考察されねばならないはずである。

最後に稿を閉じるにあたり、あえてつぎの2点をつけ加えておきたい。

1つは先にのべた疑問、何故、イギリス市民社会でマルクスは自由に活動できたのか、である。この点はすでにのべた、良心の自由というピュウリタンの主張に発する〈第1次的人権〉が根をおろした、イギリス市民社会の特性を抜きにしては考えられない。

第2点は、マルクスが大革命人権宣言のうち〈抵抗権〉という、決定的に重要な人権を無視した点にかかわる。何故、無視したのか。それは彼の論理の展開に障りとなるためであるとしか考えられない。すでにのべたように、マルクスの近代社会論では、すべての基底は市民社会にあり、国家はその上の形成物でしかない。マルクスによれば私利の相争う市民社会の積極的代表者であり、支配者であるのはブルジョアジイである。したがって国家を構成するのもブルジョアジイである。市民社会を支配し代表するブルジョアジイが、国家を構成する。したがって市民社会を支配し代表するブルジョアジイと、国家を構成するブルジョアジイとの間には、支配と服従関係はありえない。ブルジョア社会(市民社会)のための、ブルジョア国家なのであるから。両者間には等質関係しかないのである。したがって、そこに〈抵抗権〉があったら、マルクスの市民社会と国家の理論は破綻しなければならない。まさに現代の共産主義国家が、人民のための人民による国家を標榜している以上、国民の抵抗権どころか政府、党に対する批判すら許さないのは、それなりに論理は

83) 飯岡秀夫「ウェーバー社会理論の構造と意義」、雑誌「理想」、理想社、1982年 2号。

一貫していると言すべきではあろう。

こうして人権宣言を基に展開されたマルクスの市民社会論には重要な欠陥があった。しかしそれはドイツの政治的貧困に心せいたマルクスの過剰な情熱であり、ちょうどその政治的貧困さの打破を、微弱なプロレタリアート勢力に託さねばならずして、その微弱なプロレタリアートを人類解放の担い手として<理念化>したのと、同じ精神の現われであった。つまり、社会の後進性を解放したあとにも貫く、近代社会のもつブルジョア的階級性の特徴を、ただただ摘出し打倒したかったという青年の抑制しえなかった熱情だったのである。

そしてその情熱は人間的自由、人間尊重としてのエートスとして結晶し、彼の理論、活動のすべてを動かす指導理念になった。青年マルクスが主張した人間解放は、「人間にとり人間が最高の存在」(ユダヤ人問題)だという信念により裏打ちされたものであった。そしてその人間解放は、<人間的権限⁸⁴⁾>のみをよりどころとする、<人間の完全な回復>(ユダヤ人問題)ということであった。

人間の完全な回復とは何か。それは私有制の廃止による人間的感性や特性に息吹をあたえることであり、その意味で現実的、具体的であるとともに真実の人間性の確立である。同時に抽象的な仮象の共同性でなく、真の人間の共同性の形成である。まさしく無所有なるが故に、いっさいの利害関係からはなれて人間の全面的回復の担い手たるべき、<理念>としてのプロレタリアート、この青年マルクスの思想は、マルクスが意識した以上に、<人権エートス>のうみ出したものである。これをしも青年マルクスは、未だブルジョアリベラリズムの意識で主張していたと言いさってしまい、彼の全思想運動の根基たるべきものを見失うならば、そこにとなえられる社会主義とは、自由の根なきアダ花でしかない。

マルクスじしん、フランス革命はすべての古い世態の理念をこえ出るところの理念、つまり共産主義をうみ出したといっている。そのフランス革命をつらぬいた思想的尖光は、もはやこれ以上、説明の要もない<人権>に発するきらめきであった。

84) マルクス『聖家族』前掲書、124頁。