

マルクスの主体形成論の再審 —「プロレタリアート」概念を視軸に—

A Re-examination of Marx's Subject-formation from the Proletariats' Point of View

黒 沢 惟 昭*

Nobuaki Kurosawa

はじめに

一九八九年の「ベルリンの壁」の崩壊は私にとって大きな衝撃であった。当時、総合理論誌『季刊 窓』が「社会主義はどこへ?」という特集を編み、何人かの人々にアンケートを求めた。まず、それについての私の「回答」を掲げ当時の私の心境を示したい。次に「グラムシ生誕100年」に出版した拙著『グラムシと現代日本の教育』(社会評論社、一九九一年)の「はしがき」と「あとがき」から一端を抜き出し思い出をやや詳しく綴ることにしたい。アンケートと私の回答を次に記す。

・質問・

拝啓 時下ますますご健勝のこととお慶び申し上げます。

さて、この度、小社から新しく創刊いたしました総合理論雑誌『季刊 窓』の第二号におきまして「社会主義はどこへ?」という特集を編むことにいたしました。つきましては、同特集の一環として次のアンケートにご回答賜りますことをお願い申し上げます。

この間の社会主義国の動向をふまえて、あらためて社会主義とはなにか、あるいはなんだったのか、そして社会主義国でいま起こっていることからなにを学びうるかなど、一九八九年一〇月の現時点で社会主義へどのような関心をもっておられ

るか、そのありかを四〇〇字以内でお聞かせください。「社会主義への視点」というタイトルで同特集に掲載させていただきます。

敬具

・私の回答・

いま中国、東欧で起こりつつある“激動”には驚愕の念を禁じ得ません。自由と平等という両立しがたい二者を自由の制限のもと、国家権力によって平等を強行してきた壮大な実験に否の答が出されたということなのでしょう。

社会主義とは労働力の商品化をはじめ資本主義、社会の諸矛盾の解決へ向けての意思の結集と考えるてきました。それを阻むものへの直接の力を含めてです。この場合、力の源は人との関係に根ざすことに注目すべきです。

この点と関連して、グラムシがしばしば「知的道徳的改革」といい、「実践(慣習)の反転」といっているのは示唆的です。道徳の母体としての慣習の掘り起こしこそ人との間の総体=社会の変革であるという謂でしょう。

とすれば、従来の社会主義運動では軽視されてきたフェミニズム、エコロジー、家族などの問題も重要性を帯びます。それらの諸運動とのブロックの形成、接合のディスクールによってこそ、否の否としての社会主義が展かれると思います。

『窓』1989 Winter 2 窓社因みに、回答者には私のほか、石堂清倫、武藤一

*社会福祉学部教授

洋、大内秀明氏、教育学者では海老原治善氏らの名がみられる。(総計26名)

東欧・ソ連を震源地とする世界の激動はいまなお加速度的に進行中である。その上、イラクのクウェート進行に始まった“湾岸危機”はついに“湾岸戦争”へと進展し、東西問題は南北問題へと“リンケージ”して激動の規模は拡大し、かつ複雑怪奇な様相を呈している。さらに、この土台の激震は旧来の「上部構造」のほとんどを倒壊させてしまい、「地殻変動」を分析・総括することが不可能なまま今日に至り、現在のカオスが新たな秩序への転換の契機なのか、また終末の前触れなのか恐らく誰も判断できないのではない。現在の「知性」による限り、現状はベシミズムが色濃くといわざるをえない。

しかし、所詮“未来は希望であり或いは不安である”(小林秀雄)とすれば、やはり希望の方に賭けるほかない。「知性のベシミズム」の不安に耐えつつも、なお未知の領域へと投企する人間の「意志のオプチミズム」を信じたいと念う。(「知性のベシミズム」「意志のオプチミズム」とはロマンロランの言葉でグラムシが好んだ言葉である。)

グラムシの思想は、日本では従来政治的関心から移入されたため、政治党派による“正統”“異端”という意味づけがなされてきた。だが近年、その傾向は弱められ、広く文化にわたる様々な分野からの解・改釈がすすめられてきた。

グラムシ思想の要石はヘゲモニー論であり、その核芯は「強制によって自由を創り出す」アポリアを孕む教育と深く関わる、というのが私の持論である。ただし、グラムシは親—子ども、教師—生徒、やや広く、知識人—大衆の関係におけるヘゲモニー(教育)の考察と、国家—市民社会のヘゲモニー関係を統一して把握しようとする。ここでは、「諸関係の総体」として人間=社会・国家(人と人との間のネットワークのアンサンブル)観が前提とされている。したがって、国家を市民社会に吸収して、真の共同態を実現する人間の集団意志は同時に「知的・道徳的改革」(「慣習」の転換)でもある。

激動の一端と関説してみよう。東欧の場合は、支配集団による市民社会へのヘゲモニーが瞬間的

に逆転し、政治社会が短時日のうちに崩壊してしまった典型例であり、端的に、「国家の市民社会への再吸収」というテーゼの実証と見ることができる。(ダン・チョバヌ・智片通博『この目で見た政権の崩壊』日本放送協会、1990年、参照)

因みに、そこでは市民社会のカウンター・ヘゲモニーを凝集させ、政治社会崩壊の中核となったのは、制度化された「党」ではなかった。それは文字通りの「フォーラム」(「広場」)であり、情報社会化の象徴的なメディアの集約点—放送局であった。

しかし、東方(中国・天安門、1989年6月)では、逆に「市民社会の国家への再吸収」が強権的に行われた事実も想起されるべきである。つまり、国家・市民社会という二分による分析法だけでは単純化過ぎるという批判も当然生じよう。民族、ナショナリズム、具体的には言語、宗教、風土、習俗などをも含めた各国の個性化的把握(グラムシはこれらの諸面に強い関心を抱いていた)、しかしそれを自存的にはなく世界システムのなかで明らかにすることこそすぐれて現代的課題である。こうした多元的思考なくしては、“湾岸”・バルト三国問題をはじめとする現代の難問に対してはアプローチさえ不可能であろう。四年前(1987年)はグラムシ没後50年でわが国でも幾つかの記念研究集会、シンポジウムが開かれた。私も二つの集会で報告を行う機会を得た。なかでも同年秋のイタリア文化会館における国際シンポジウム「グラムシと現代」(その記録は『グラムシと現代』〈御茶の水書房〉に収録)には、主催者の一人として主体的に関わったのでとりわけ思い出が深い。そこで得た知見はもちろんであるが、いまでも続くその折のグラムシを愛する人々との交流は貴重である。D・フォーガチ氏は時々イギリスにおけるグラムシ文献の情報を送ってくれる。毛韻沢氏は天安門事件の際には安否が気遣われたが健在で、過日グラムシについての自著を恵送された(その後、1997年に訪中した折に北京で会い、旧交を暖めることができたことは幸いであった)。そのほか、ドイツのU・シュライバー、イタリアのA・ナトリ、韓国の崔章集の諸氏(いずれも同シンポジウムの報告者)にも現地を訪れた際には旧交を暖めたいと念じている

(因みに、グラムシ研究の先達、石堂清倫氏は著書『続わが異端の昭和史』においてこのシンポを含めてわが国のグラムシ研究の歴史的状况を詳しく叙べておられ、大変興味深く拝読した)

以下の小論においてマルクスからの引用は旧東ドイツのディエーツ社から刊行されたマルクス・エンゲルス著作集(大月書店版マルクス・エンゲルス全集の原本1956年—1992年)によっている。引用後に原典のページを記した。

1. ベルリンの壁の崩壊

ベルリンの壁の崩壊は何人も否定しえぬ歴史の事実であった。前述のように私は雑誌のアンケートに「自由と平等という両立しがたい二者を自由の制限のもと、国家権力によって(平等化を)強行してきた壮大な実験に否の答えが出されたということではないのでしょうか」(『窓』1989年Winter)という謂をこたえた。私の言いたかったことは、自由と平等の調節による友愛社会、いいかえれば市民社会の実現に失敗した悲劇的結末であるということである。

この趣旨は、当時政治学者加藤哲郎氏が主としてマルクス、レーニンの文献に基づいてつとに論証しようとしたところである。ここでは、詳しい文献紹介は省略して、本論に必要な限りでの壁の崩壊の「意味」についての引証にとどめることにする。

「それは、政治的権力関係の短期の劇的な凝集の転換、全社会的規模での政治的・経済的・文化的な編成原理の質的転換を伴い、広範な市民たちが主人公となって、『民主主義』を実現したという意味で、『市民革命』であり、『民主主義革命』である。」(加藤哲郎『東欧革命と社会主義』花伝社、1990年9頁)

「東欧民衆が求めたものは、経済システムが『ブルジョワ的』であれ『プロレタリア的』であれ、参加と自己実現に通じる『民主主義』であった。」(同上、32頁)

さらに一般的にいえば次のように表現されるであろう。

「東欧革命とは、長く『国家=共産党』により疎外されてきた東欧民衆の、『市民社会』創造・再生の運動であり、『国家』にたいする反乱で

あった。」(同上、42頁)

因みに、経済学者伊藤誠氏の見解は次のようである。「なぜ東欧革命が起きたか」の問いに氏は次のように答える。

①抑圧的な旧体制への反発と、民主化・自由化の要素、②ソ連の抑圧的な国際秩序に対する民族自立の希望、③経済生活の停滞と危機への反発、というあい関連する3面の要素。(伊藤誠『現代の社会主義』講談社文庫、1992年、193頁)

抑圧された人々の解放を求め「革命」を行った社会主義国家が何故にほかならぬ民衆によって「民主主義」革命を生じさせねばならなかったのであろう。悲劇はどうして起こったのか。以下その点を探ってみよう。

2. 唯物史観と歴史目的論

想えば、如上の“悲劇”の前哨はすでに60年代後半のチェコ事件において現れていた。平田清明氏の『市民社会と社会主義』(岩波書店、1969年)はタイトル通り、社会主義と市民社会の連関を問うものであった。ここでは平田理論自体の詳しい検討は割愛する。同氏の高弟である今井弘道氏により平田理論の批判的継承を思考する論考(『市民社会と社会主義』から『市民社会主義』へ)・「情況」一九九五年五月、情況出版)によりつつ、小論の課題から明らかにしよう。(今井論文には前掲平田書の引用の場合には頁数が逐一記されているが、以下の引用では省略する。ただしカッコ内に今井論文の頁を記す)

まず、平田氏の理解によれば、「プロレタリアート独裁」という政治形態の下では、「収奪者の収奪」が推進されるが、この過程は「個体の『再生』」の過程であり、それを通しての「社会の『再生』」の過程でもある。その過程を確実に踏むことによって「ブルジョア民主主義」のトゲが克服されるのだ(一二五—一二六頁)。つまり、それは「公的機能として国家が吸収していた社会機能が「社会の体に返されていく過程」でもある。総じてそれは、「自覚的に連合した自由なる個人」という主体に担われた「市民社会」が「国家」へ疎外されていた政治的機能を自らのうちに取り返す過程なのだ。(一二六頁)

しかし、ロシア革命におけるプロレタリア独裁

はこのようには進行しなかった。つまり、レーニンによれば、「所有の廃止」は「個体的所有の再建」を含意しない。彼にとってそれは、「私的所有の破壊」に伴う「社会的所有」の実現であり、その「管理」問題、より正確には国家的官僚制による「管理」問題であった(同)。端的に「市民社会」が「政治社会」を自らのうちに取り返すよりは、「政治社会(=国家)」が「市民社会」を呑み込む方向が取られたのである。(一二六頁—一二七頁)

以上、平田氏はマルクスと区別して、レーニンの“逸脱”を批判的に論及したが、今井氏はマルクスの思想のなかにもレーニンの問題点があることを次のように指摘する。やや長いが重要な論点であるのであえて引用する。

「ヘーゲルの歴史哲学的構成を踏襲したマルクスの唯物史観は、資本家社会の中での自己の階級利害の貫徹を意図する歴史的行為者が、結果的にはその行為を通して、階級利害の貫徹という目的を越えたいっそう高次の歴史的目的——コミュニズム社会——を実現することになるという『弁証法』的構造に支えられている。つまりマルクスは歴史の意味は自由の理念の漸次的な展開と実現にあるというヘーゲルの解釈を、階級闘争を通じてのコミュニズム社会における人間的自由の実現という理念に置き換えながら、その理念=コミュニズムの実現こそが歴史の本来の意味であり、人間活動の本来の目的なるべきものと考えた。その上で、この目的を実現する目的意識的な行為の主体ならしめるべく労働者階級を目的意識性に目覚めさせるのが哲学だ、と考えた。こうして人間の実践の行為はそれ自体としては意味をもたないものと見られた。しかし、そのことによって実は、本来的に政治的なものが否定され、それが歴史的目的論にすり替えられたといわねばならないのである」(一三六—一三七頁)

それでは、「政治的なもの」とは何か。今井氏は次のように説明する。

「本来的には、政治的共同体として共同で追求されるべき政治目的の共同的決定とその共同的実現追求を可能とするところに、そしてそのことを通して、自然的異質性を克服して社会的同質性を漸次的に獲得していくことに、その核心を有する

といえるであろう」(一三八頁)⁽¹⁾

ヘーゲルやマルクスの歴史哲学的な思考様式が排除したのは、如上のような「政治的なもの」の可能性であり、その結果、次のような事態を到らしめたと今井氏はいう。

「政治の領域は、歴史哲学的目的を了解した知識人が、それを了解していない個々の個人の行為をこのような目的に収斂させるべく統制し、また各人にこのような目的を自己の目的とするべく教化する領域と化す。このような統制と教化のためには権力が必要だが、その権力的統制と教化には、ヘーゲルにおいては普遍的身分としての官僚が、マルクスを経てレーニンにおいては、党が——要するに官僚が——あたることになる」。「歴史目的論が固有に政治的なものを否定し、それを行政的なものに転換させてしまうのはこのような構造においてである。政治目的が市民にとって所与的なものとして前提される場合には、政治的なものの領域は常に所与的な目的のために人々を動員するための行政的領域と化す。これに反し、政治目的が市民に対して開かれたものと捉える場合には、そして上で述べたような政治イメージがそれなりに実現される場合は、行政的なものは改めて政治化されていく筈である。その時には、市民社会は明確に政治的契機を回復する筈である」(一三八—一三九頁)

再び長い引用になって恐縮であるが、平田氏も『市民社会と社会主義』において、如上の問題意識に遭遇し、その打開に苦闘していたが、「平田はマルクスを救うためにレーニンを批判的克服の対象とした」が「マルクスを批判的対象とすることはしなかった」(一四二頁)。そのために「政治的なもの」を具体的に深めることはできなかった、というのが今井氏の結論である。(因みに、平田氏の「階級独裁」については同氏の『市民社会と社会主義』「市民社会と階級独裁」の論理を参照のこと)

3. プロレタリアート観の形成

平田氏がつとに主張した要目は、マルクスが未来社会とみなした「社会主義社会」は決してプロレタリアート独裁による国家社会主義ではなく、市民社会をベースにしてそのいわば「拡充」に

よって実現される社会だということである。したがって、未だわれわれの目に「社会主義」が光を失っていなかった六〇年代後半に、当時の現存社会主義国家に対してそれは「市民社会なき国家」とであると批判した平田理論の先駆性には改めて脱帽せざるをえない。

今井氏は平田氏の構想を継承し発展させ、批判されるべきその根源はレーニンだけでなくマルクスにまで源流することを鋭く指摘した。前出の簡潔な氏の文面にそれは表白されている。端的に、それは「政治的なもの」の欠如にあったこともすでに今井氏の引用文によってみたとおりである。

ところで、私の考察によればこの点は結局マルクスのプロレタリアート観に起因すると私は考える。そこで以下、マルクスのプロレタリアート観の形成過程及び「プロレタリアート」の内実を考察しよう。

マルクスにおけるプロレタリアート観の形成史は普遍と特殊の統一を探るプロセスである。それは初期マルクスの思想形成のなかで展開されるが、以下、その要目を述べよう。⁽²⁾

まず第一に、マルクスの課題は、普遍と特殊の真の統一としての共同態の追究にあった。この課題に対するこの期のマルクスの解答を一言で示せば、「類的存在」(Gattungswesen)ということになる。さらにこの内実をより具体的にいえば、「類が即時・対自的に実存して定在する」ところの「民主制」(「ヘーゲル国法論批判」)、及び「現実の個体的な人間が個体的人間のままで類的存在となる」ところの「人間的解放」(「ユダヤ人問題によせて」)ということになろう。この類概念の成立は思想的にはヘーゲル左派、特にフォイエルバッハの介在を俟つことは否定できないにしても、初期ヘーゲルにおいて民族精神ないし人倫的精神として構想された共同体の思想に源をもつと思われる。

第二に、公民と市民とへの人間の分裂という近代特有の人間の在り様については、すなわち近代社会における国家圏と市民圏との原理的な関係については、マルクスはヘーゲルの論理を基本的に容認する。だが、この両圏の対立的分離をいかに統一すべきか、すなわち近代の人間の共同態の回

復の構想については両者は真向から対立する。要するにヘーゲルは両圏の分離を歴史的事実として認めつつも、結局、論理学の操作によって、「国家」という共同体において、実際には中世的身分制国家への還帰によって、精神的に(国家的ゲジニングによって)統一しようとする。これに対してマルクスはフォイエルバッハの「転倒の方法」を活用して、ヘーゲルの主語=述語関係を正立させる。すなわち、市民社会を主語にする。ヘーゲルにあっては総体の一契機とみなされた市民社会を自立的なるものとして把えかえし、そこに真の共同態を探らんとする。しかし、観念的とはいえ、国家において具体化される人倫の構想は人間の共同態の在り様としてそれなりの豊かな内容をはらむものであった。たとえ論理的に「正立」はなされたとしても、市民社会に直ちに共同態が発見される筈もなかった。「理性はつねに存在していた」にしても、「ただかならずしも理性的な形態では存在しなかった」からであり、「現在する現実の固有な形態からその当為および究極目的として真の現実を展開すること」(マルクスのルーゲ宛書翰)は容易ではなかった。したがって、マルクスは最初はそれを「国家」の近代的形態に求めたりする。「民主制」という共同態の概念はこれであり、その抽象性・あいまいさは未だマルクスが「独自の対象の独自の論理をつかむ」に到っていない過渡期の産物であることを示している。「ユダヤ人問題によせて」において国家と市民社会は両極でありながらそれなりに相互補完的なものとして把握される(「国家の観念主義の完成は、同時に、市民社会の物質主義の完成でもあった」)いいかえれば、このことは市民社会における現実の人間の疎外が、国家において抽象的・観念的に「回復」されるということの意味する。この意味で近代は“疎外の完成”ともいえる現象を生ずる。この打破を宣言したのが「人間的解放」である。但し、「ユダヤ人問題によせて」においては、市民社会の物質主義の分析も進んでいる。われわれはそれを「第二論文」のとくに貨幣物神の叙述に確認することができる。

第三に、マルクスはこの“疎外の完成”を克服する主体を「プロレタリアート」に托する。同じく、『独仏年誌』に載った「ヘーゲル法哲学批判

序説」はこれについての論理的展開がなされる。そこではフランス革命との比較において、ドイツ・ブルジョアジーの革命主体の不適合性が別扱され、それに代って「人間の完全な喪失」を一身に体現するプロレタリアートの自己回復の要求にドイツ革命の担い手を見定めるのである。それは特殊な一身分でありながら「普遍的苦悩のゆえに普遍的な性格」をもつのである。こうして、普遍と特殊の統一としての共同態は市民社会に「産業の運動をとおして、ようやくドイツにとって生成しはじめている」プロレタリアートの自己解放によって実現されるのである。しかもマルクスはプロレタリアートを「心臓」とし、哲学を「頭脳」として、両者の統一がなされたときに、ドイツ人の解放が遂行されること、のちにレーニンが「なにをなすべきか」で論ずる、知識人と労働者の統合までも、原理的に言及しているのは注目すべきである。

終りに、プロレタリアートの発見はマルクスの思想だけではなく、普遍と特殊の問題というヨーロッパ思想史の伝統的問題に対して積極的解答を提示するものとして画期的な意味をもつものであった。だがこの期のプロレタリアートの内実はやはり、「ヘーゲル法哲学批判」の論理的帰結とみるべきであって、市民社会の独自の論理によって手繰られたものとはいいたくない。その意味で「形式においてのみリアリティッシュで、内容はまったく観念的だ」というエンゲルスのフォイエルバッハの批判はこの期のマルクスのプロレタリアート観＝共同態観についてもあてはまると思われる。^③その内容が煮詰められるためには、人間と、人間がその一部であるところの自然との根本的な関わり方、すなわち人間労働の在り様が解明されなくてはならない。その在り様のなかにこそ人間が類的存在（Gattungswesen）であることが直接的に確認され、したがって、たとえば国家という回り道を経る必要はないことになる。こうしてマルクスはイギリス国民経済学、及びヘーゲルの労働概念の考察に向う。これは『経済学・哲学草稿』の課題である。そこでは「人間の完全な喪失」は労働者の自己疎外として追究され、共同態は「実存と本質との、個と類とのあいだの抗争の真の解決としての共産主義」として彫琢されてい

くのであるが、この点の考察は本稿の範囲を越える。

4. プロレタリアートの内実

ドイツ的状况から導き出されたマルクスの結論は、「ドイツにとっては、ラディカルな革命が、普遍的な人間的な解放が、空想的な夢なのではなく、むしろ部分的な、たんに政治的な革命、家の柱に手をつけない革命が、夢なのである」(S.388)ということである。にもかかわらずドイツでは、「市民社会のどの階級も、その直接の状態、物質的な必然性、その鎖そのものによって強制されないうちは、全般的解放の欲求も能力ももたない」(S.390)のであれば、一体マルクスは現実のドイツのどこに解放の積極的可能性を見出したのであろうか。その解答を以下に引証しよう。

「解答。それはラディカルな鎖につながれた一つの階級の形成のうちにある。市民社会のどんな階級でもないような市民社会の一階級、あらゆる身分の解消であるような一身分、その普遍的な性格をもち、なにか特殊な不正ではなしに不正そのものをこうむっているためにどんな特殊な権利をも要求しない一領域、もはや歴史的な権原ではなくただ人間的な権原だけをよりどころにすることができるといえる一領域、ドイツの国家制度の帰結に一面的に対立するのではなくその前提に全面的に對立する一領域、そして結局、社会のあらゆる領域から自分を解放し、それを通じて社会の他のあらゆる領域を解放することなしには、自分を解放することのできない一領域、ひとことでいえば、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、こういった一つの領域の形成のうちにあるのである。社会のこうした解消をある特殊な身分として体現したもの、それがプロレタリアートである」(S.390)。フランス革命においてはフランス・ブルジョアジーが特殊な身分でありながら普遍的意味をもつことができた故に革命が成就できた。ドイツにおいてはそれはブルジョアジーではなく、プロレタリアートである。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、ようやくドイツにとって生成しはじめている」の

であり、「自然生成に生まれでた貧困ではなくて人為的につくりだされた貧困が、社会の重圧によって機械的におしこぼされた大衆ではなくて社会の急激な解体とりわけ中間身分の解体から出現する大衆」(S. 390-391)がプロレタリアートを形成するのである。すでに「解答」からも明らかのように、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つくりだ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て」むしろ「人間存在のいっさいの諸条件を社会的自由を前提として組織するような、そうした階級」(S. 390)なのである。さらに特殊な一身分であるにもかかわらず、プロレタリアートの要求が普遍的なものであることをマルクスは次のように述べている。「プロレタリアートがこれまで世界秩序の解体を告知したとしても、それはただ自分自身のあり方の秘密を表明しているにすぎない。なぜなら、プロレタリアートはこの世界秩序の事実上の解体であるからである。プロレタリアートが私有財産の否定を要求したとしても、それはただ、社会がプロレタリアートの原理にまで高めたものを、すなわちプロレタリアートが手をくわえるまでもなくすでに社会の否定的帰結としてプロレタリアートのうちに具現されているものを、社会の原理にまで高めているにすぎない」(S. 391)

以上みられるように、プロレタリアートは特殊な身分でありながら、普遍的な要求をもつもの、端的にいえば普遍と特殊を統一したものとして把握され、構想されていることが特に注目されるべきである。小論の文脈でいえば、ラディカルな理論を實踐すべき主体はプロレタリアートとして把握される。すでにみた「民主制」ないし「人間的解放」というラディカルな理論は、このプロレタリアートによってはじめて実現し、完成することができるのである。すなわち、「哲学がプロレタリアートのうちにその物質的武器を見いだすように、プロレタリアートは哲学のうちにその精神的武器を見いだす」(S. 391)時にのみ、両者が結合されたときにはじめて人間の解放が可能であるとされるのである。本論文の結びの部分において、マルクスは以上に考察したところを次のように結論する。「ドイツの實際上可能なただ一つの

解放は、人間を人間の最高存在であると言明するようなこうした理論の立場にたつてする解放である。ドイツでは、中世からの解放は、中世の部分的克服からの解放でもあるものとしてだけ可能である。ドイツでは、あらゆる種類の隷属をうちやぶることができない。根本的なドイツは、根本から革命することなしには、どんな革命をもおこなうことができない。ドイツ人の解放は人間の解放である。この解放の頭脳は哲学であり、その心臓はプロレタリアートである。哲学はプロレタリアートを揚棄することなしには実現されえず、プロレタリアートは哲学を実現することなしには揚棄されえない」(S. 391)

このようにして、マルクスの人間解放の理論、それは彼の少年時代の宗教科の作文においては「神の国」のヴィジョンというかたちで示され、「学位論文」時代にはヘーゲルの「具体的普遍」の立場をとりつつ、「批判の哲学」として、「ライン新聞」時代には全体的人間観ともいうべきものとして追究され、そして「ヘーゲル国法論批判」から「ユダヤ人問題によせて」にかけては、「民主制」から「人間的解放」として、それぞれ様々な表現のもとに深められてきた。マルクスの共同態についての構想は、あるいは抽象的な理想論にとどまるかに思われたのであるが、ここにその構想に実践主体が加えられることによってはじめて一つの社会理論として形成される可能性を得たのであった。いいかえれば、現実の市民社会におけるプロレタリアートを媒介とすることによって、彼の理想とする人間=社会像ははじめて現実の領域に定着される可能性を得たのであった。さらに、プロレタリアートの存在が「完全な人間の喪失」を意味し、この喪失が近代ブルジョア社会の基本的構造に根ざすことが解明されるならば、それはこの社会全体が欠陥をもつものであることを明示し、理性が現実的となっていない、ということの明証であり、それはヘーゲルの主張と決定的に対立することになる。このようにみるならば、青年ヘーゲル学派の宗教批判(天上の批判)がフォイエルバッハの現実的人間学の提唱により完成されたように、その政治批判(地上の批判)はマルクスのプロレタリアートの発見を契機に完成さ

れたとってよいであろう。

人間の解放におけるプロレタリアートの意義を明らかにしたマルクスは、すでにみたところであるが、ヘーゲル批判の他の一つ、「近代国家およびこれと関連した現実の批判的分析」(S.384)、すなわち、「政治・経済学批判」の方向に収斂していき、したがって、プロレタリアートの人間の喪失は「労働力商品」という科学的概念として再把握されていったことは周知のところである。すなわち、資本主義社会の変革の対象は労働力の商品化であり、その主体はプロレタリアートであるとする科学的社会主義の理論にまでたかめられていったこと亦周知のところである。この意味で、プロレタリアートの発見は、単にマルクスの思想形成において重要な意味をもっただけでなく近代社会思想史上において画期的な意味をもつものであった。

ところでマルクスのプロレタリアートの形成にとって重要なプロセスはとりわけヘーゲルの「具体的普遍」の概念の継承と展開である。以下その点の考察を試みよう。

5. 「具体的普遍」の内実と展開

この期のマルクスの人間観はヘーゲルの「具体的普遍」を継承したものであることは後述するところであるが(継承過程におけるヘーゲル左派、特にフォイエルバッハの類概念の媒介については省略)、遺憾ながらここで両者の「具体的普遍」についての相異を構造的に展開する準備はない。さしあたって、マルクスに依るその継承過程の一産物——それは救済としての対象にすぎなかったヘーゲルの貧民(Päbel)の捉えかえしとして意味づけられたものであるが——プロレタリアートの萌芽としての「貧民」についてみよう。

この継承過程の作業は、いわゆる「ライン新聞」期における諸論文において遂行される(その考察の詳しい経緯については『原理論』第I部第二章を参照されたい)。そこにおいてマルクスは、「特殊が全体と関連しているときにだけ、すなわち、それが全体と分離していないときにだけ特殊を精神的であり、自由であるとみなす」(「第一論文」)立場、つまり前述のヘーゲルと軌を一にした立場から、その体现者を「慣習の権利」を

擁護しようとする「貧民大衆」の欲求に見いだし、それはゲルマン法の趣旨から理性に適うものであること(普遍的存在)同時に生活に根ざす現実的な欲求でもあること(具体的存在)を実証する。つまり、彼らの欲求(実践)がそれ自体、具体的普遍の立場を即自的に示すものと捉えられた。もちろん、この「貧民」も用語としてはヘーゲルからの継承であるが、ヘーゲルにあっては「賤民」ないし「窮民」と訳されるべき——市民社会のゲジスツク情を攪乱するものとして——救済の対象としてのペーベルであるのに対して、この期のマルクスの「貧民」概念は、市民社会の変革の主体としてのプロレタリアートの萌芽の内実をもったものとして捉えかえされている点に注目すべきである(客体から主体への反転!)

周知のように、ヘーゲルにあっては、現実との適合[Akkommodation]のために、具体的普遍、「定在における自由」は実在世界を所与の前提として定立されたものであった。したがって、ヘーゲルの具体的普遍は一つの虚構に終らざるを得なかった。これに対して、マルクスはヘーゲルの方法原理に立ち還り、「現実を理念で測る」という哲学的実践、すなわち、「批判」を遂行する。『ライン新聞』はこの作業のための恰好の舞台であった。そこ(地上の現実)においては、哲学と現実には「緊張関係」をはらみ、哲学自体の「内的な自己充足と完成とは破られ」ざるを得ず、「内的な光ったもの」が「外部に向かう焼きつくす炎となる」のであるが、同時に、その場合(地上の舞台)には、ヘーゲルにおけるように、実在を所与の前提として「哲学の実現」をはかることは不可能であった。マルクスがヘーゲルから継承した「具体的普遍」は、このようにして地上の現実で、遂に「貧民」概念の捉えかえしとして、その具体的体现者(プロレタリアート)の発見の契機に迄突き進んだのである。(『原理論』第I部第二章参照)

マルクスは、ゲルマン法の占有権を念頭に置いて、「緑木」と「枯枝」はその用途が相異なること、したがって、緑木の所有を即枯枝の所有とみなすことは悟性的認識であり、理性的ではないことを指摘する。いいかえれば、貧民において無自覚ではあっても、貧民の慣習的権利は理性的であ

ると結論するのである。マルクスの表現でいえば、次のようになる。「貧民階級のこれらの慣習のなかには本能的な権利感覚が生きており、その慣習の根源は確固として正当なものである」(S.209)。「そして、従来、貧民階級の存在そのものが市民社会の単なる慣習であるにとどまり、自覚的な国家組織の領域内ではまだふさわしい獲得するにいたらない慣習にすぎなかったことをおもえば、貧民階級のあいだでの慣習的権利という形式はこの場合なおさら自然的であるといわねばならない」(Ebenda)

以上、マルクスがやや断定的に主張する貧民の慣習的権利への衝動は理性的、普遍的な権利要求であることを、マルクスの指摘に基づき、ゲルマン法の内実を探ることによって了解することができる。

6. 法律上の権利の「先取り」の意味

しかし、ここで注目すべきことは、マルクスが、この権利が、「理性的なものでありうるのは、ただ、その権利が法律とならんで、法律の外に存在し、しかもその慣習がやがて法律上の権利となるべきものを先取りしている場合だけである」(S.206)という条件を付していることである。「先取り」とはなにを示すのか。マルクスの説明は必ずしも明らかではない。ゲルマン法への着目を示唆しているのみである。

そこでやや大胆な憶測を試みたい。この場合、後年マルクスが再び所有の問題に立ち還り、『経済学批判要綱』(「資本制に先行する諸形態」)においてゲルマン社会に留目したことを想起したい。小論の観点では、かつて一時知的ブームになった平田清明氏の一連の研究、とりわけ、「個体的所有の再建」という構想が如上の疑問に多くの示唆を与えてくれるように惟う。

もとより、平田氏の所説はマルクス自らがその編纂にも責任を負ったフランス語版『資本論』及び『諸形態』の文献クリティークに基づく経済学的考察によったものであり、また氏の所説には多くの批判も公刊されている経緯も勘案されるべきである。⁽⁴⁾それらの総括的検討は稿を改めなくてはならない。ここでは、小論に直接関係する限りでの平田説の引証にとどめたい。

平田氏の所説の眼目は、フランス語版『資本論』の次の章句(氏自らの訳文)に集約されよう。

「否定の否定は、勤労者の私的所有ではなくて、資本家時代の獲得物たる、協業と土地をふくむ全生産手段の共同占有にもとづく、勤労者の個体的所有を再建する。」(平田清明『市民社会と社会主義』岩波書店、一九六九、一〇三—一〇四頁)。この章句について平田氏は次のように力説する。

「このマルクスの言葉は、不滅の言葉である。それは世界史における断絶と継承の関係を確認するものである。ここに引用できなかった部分をふくめて、『資本家的蓄積の歴史的傾向』にかんする節全体を、読者があらためて検討することを希望したい。『最後の鐘がなる。収奪者が収奪される』というあの火の文字は、たんに歴史の断絶を語ったのではない。継承関係をも示唆していたのである。だからこそマルクスは、資本家的所有から社会的所有への転化は、自己労働にもとづく分散的な私的所有の資本家的私的所有への転化とくらべれば比較にならぬほど短く苦難の少ない過程である、と最後に結んだのであった。(前掲書、一〇六頁)

以上にもみるような、「否定の否定」の意味を誤解してきたのは、これまでのすべての『資本論』研究者、すべてのマルクス主義者である、と平田氏は断じ、レーニンすらその罪は免れられないと批判する。そしてその論拠になるのが「個体的所有の再建」なのである。なお氏の説明を記そう。

「資本家社会の革命的揚棄としての資本家的私的所有の否定は、一つの否定である。そして、私的労働という形をとった自己労働にもとづく『個体的な私的所有』の、『資本家的私的所有』への転変は、これまた一つの否定である。この後者を『第一の否定』とすれば、前者は『否定の否定』である。では、『否定の否定』は、何を意味するのか。ひとたびは否定されたものが再び次元を異にしてあらわれることは、容易に推察されるところである。何があらわれるか。ほかならぬ個体的所有である。近代市民社会において私的所有におおわれていた個体的所有が、いま、資本家的所有の、さらには私的所有一般の否定によって、ふ

たたき措定されるのである」(同書、一〇三頁、傍点引用者)

この個体的所有の概念の理解のために平田氏は次の如き言語的説明を行う。

「Privéが、共同利用の土地または建物から『奪われた』ものを直接に意味するのに対して、individuelはgens indivise(英語でいえばundivided members)を直接には意味するものであり、きわめて深く共同体的人間結合とかかわりをもったことばである。歴史具体的には共同体(commune, Gemeinde)との、歴史理論的には類的行为(Begattung)→類的存在(または類体)(Gattungswesen)とのかかわりを、individuelは直接に示している。これを日本ではこれまで、『個人』と訳してきた。そして個と全との対立とか個の全への帰一とか、語ってきた。そういう場合、『個』とはバラバラな人間のことを意味していた。だがヨーロッパ語でindividuelと言ったなら、ただちに共同体とのかかわりが具体的に想起されて然るべきものなのである」(同書、一三五—一三六頁)

更に「個人」についての平田氏の語源的説明は続く。

「だから『個人』というと、語源的に、共同体という集団の人間の始源的存在を前提しているだけでなく、客観的に、集団の人間をみずから形成している人間を意味するのである。

『個人』ということばにおいて、ひとは社会的存在としての人間を思いうかべてしかるべきなのである。それゆえ一と平田氏は以下の『経済学・哲学手稿』(藤野渉訳、大月書店)の章句を引用する『個人は社会的存在である。したがって、彼の生命発現〔生活表明〕は一たとえそれが一つの共同体的な、他の人々といっしょに成就された生命発現(生活表明)という、直接的な形で現れないとしても——社会的生活の表明であり確証である。人間の個体的生活(individuelles Leben)とは別なものではない』

このマルクスの章句にもみられるように、ヨーロッパでは、『個人』とはたんなるバラバラな人間であるのではない。ところが、日本というわれわれの国では、この『私人』が『個人』と混同される。ほんらい『個人』と『私人』とはむしろ対

立概念であるにもかかわらず、両者が同一視されるのである」(同書、一三六—一三七頁)

しかも、ヨーロッパでは、「個人」は、「共同体の諸成員がその私的に獲得したものを交換しあう過程においてみずから形成したものである。私的な獲得すなわち私的所有と、同時にこれから不可避に発生する私的交換こそが、共同体の人間を個別化し、人間を『個人』として形成するのである。」(同書、一三六頁)。したがって、『私的』所有と『個人』とは発生をともにしている」(同)

このような考証をもとに、平田氏は『諸形態』に学んで、「ゲルマン的共同体こそ、ヨーロッパ＝中世発生史的始源だ」(同書、一三九頁)と論定して、「ゲルマン的共同体では、固有の家と耕地について個人の所有が成立している。マルクスはこれを『個体的所有』individuelles Eigentumと規定している」(同書、一三九頁)といい、しかも、ゲルマン的共同体は、「個体的所有者が私的所有者に転化する可能性を」「生産力の高さを」(同書、一四二頁)はらんでいたのである。端的にいうと、「近代」の歴史過程が、「個人」を「私人」に変えたのである。しかも、この転変した社会姿態のもとでは、「すでに私的所有者がみずからの個体内なる社会性を擬似的共同体として構成することによって形成してきた国家は、この時点ではもはや階級制国家としての内容をそなえている」(同書、一四三頁)。そして、そのようなものとして、その幻想共同態性を完成させているのだと平田氏は説く。

以上で、個人から、私人への変化、「私的所有の資本家的私的所有への自己転変」を把握できよう、つまり第一の否定である。

ではこの「否定」の「否定」(社会主義革命)の可能性は如何?平田氏の説明を示す。

私的所有者と国家(私人の個体における内なる社会性の物象化されたもの——黒沢)、つまり「私」privateと「公」publicとの形式的区別は明白である。個人がこの公と私にひき裂かれていることは、多少とも批判的な思想家によって容易に認知される。日常的な生活においてさえ、ひとは、この公と私の分裂において、人間の本源的な個体を再獲得しようとするのである。

個体性は、資本家的私的個人においても労働諸

個人においても疎外されている。(『経哲草稿』『聖家族』を参看されよ——黒沢)。ただし、この疎外が労働者において徹底していることは自明である。労働者は、共同の利用物たるべき生産手段を奪われた (priviert) 者として、この意味での私人として自己を意識させられる。それはゲルマンの個体的所有者が、そしてローマの私的所有者が、「公有地の利用から閉めだされ、それを奪われ (privert) たかざりて、本来的に、私的所有者 (Privateigentumer) そのものである」ことが知られているだけに、一層容易であろう。

このようなどころでは、資本家的利害を代弁する者は、「所有」Eigentum の廃絶を意味するから不可能だと主張しがちであるが、これに対して労働者は、おのれの奪われた個性を奪いかえし、おのれが始源において保有していた「個体的所有」を、そして後に私的所有のもとでおおいかくされた「個体的所有」を「再建」することを、当然の要求としていく。貫徹させるべき諸要求 revendications は、所有回復の要求 revendication として、ひろく大衆に意識される。私的所有の揚棄のうへで成立する社会主義は、協業や土地その他いっさいの生産手段の共同占有という「資本家時代の獲得物」を基礎として、「勤労者の個体的所有」が「再建」される社会体制であるほかないのだ。(同書、一三四—一四四頁、傍点引用者)

平田氏の説明を長々と引用したが、「否定の否定」に対する注目すべき改訂が了解できるであろう。この了解を基に、私なりに憶測すれば、すでにみたマルクスの「先取り」している、という条の内実は、ゲルマンの所有形態(平田氏の用言にならっていえば、「個体的所有」)であり、これこそ将来実現されるべき社会主義社会の所有形態を「先取り」していると理解してよいのではあるまいか。⁶⁵⁾

いささか回り道をしたが、以上の考察から、われわれは、マルクスが主張するように、貧民階級が、権利に合致した衝動をみたそうとする欲求を感じていること、つまり、彼らの慣習のなかには本能的な権利感覚が生きており、その慣習の根源は確固として正当なものであることを了解できるのである。結論的にいえば貧民の要求は理性的、普遍的なものであることは明白である。

一方、この要求は、「空腹と無宿への純粋な正当防衛」(S.208)であるが故に、観念的、空想的なものではありえず、きわめて現実的なものであることも明白である。しかも、それは未来を先取りしたものであることも論証した。ここから「貧民」の要求こそ、理性的かつ現実的であり、その主体たる「貧民」は「具体的普遍」の形而下の萌芽形態であると結論することができる。もちろんその論証のためには、後年のマルクス研究の成果も援用し、かつ憶測を含むものではあっても、すくなくともその萌芽形態を見出し、これを中心に爾後のマルクスの探究が展開されていった経過を惟えば、「具体的普遍」は当時のマルクスの最大の中心概念であったと結論することもゆるされるであろう。

おわりに—総括にかえて

一九八九年のベルリンの壁の瓦解、そして社会主義の崩壊は私にとって大きな衝撃であった。この世で抑圧され、虐げられた人々にとって社会主義は久しく希望の星の筈であった。ところが、こともあろうに、ほかならぬ民衆によってその体制が打倒され、その事態を民衆が歓喜する光景に私は驚き、信じられぬおもいであった。しかし、それは事実であり、民衆がその体制を憎悪し、崩壊を喜ぶ事態も次第に明らかにされるにつれ、私の驚きは増した。

壁の瓦解からまもなく二〇年が経ようとしている。その間に「社会主義」もすでに風化した感さえある。その原因について様々な言説が公刊されてきた。私もことあるごとにその究明に努めてきた。辿りついた結論は結局その原因はマルクスのプロレタリアート観にあるということである。小論で述べたように、それはもともとマルクスが「学位論文」でヘーゲルの「具体的普遍」の概念から継承し、「ライン新聞」時代においてライン州の「貧民」の慣習の権利に着目し、ゲルマン法の知見を援用して練り上げたものである。内実は、端的に「現実的かつ理性的」というものである。つまり、現実の不正と対抗するためには強いエネルギーを持たねばならず、同時にそれは理性的でなければならない。「貧民」は即自的にそのような存在であった。マルクスはそれを社会変

革の主体、プロレタリアートに彫琢したのである。

しかし、それは革命の進展の過程で、「プロレタリア独裁」に、そして、共産党独裁果ては個人独裁という疎外態に転じた。疎外態に転ずるに至った原因については、時代ごとに、各国の歴史的状况に応じて具体的に解明されなくてはならない。

ただ、私が強調したいことは、「理性的」ないし「普遍的」という概念が、マルクス主義理論の「歴史的必然」と結びついて理解され、批判を許さぬ自明のものとされたことである。そのため「政治的なもの」が見失われることになってしまった。これが小論の結論である。あえていえば、マルクスの思想におけるもっとも重要なプロレタリアート概念が、皮肉にも社会主義国家倒壊の最大の要因となったのである。このことを私の研究の自己批判の念もこめてここに記して小論を結ぶ。(完)

追記

小論はタイトルを変えて近刊の拙著『アントニオ・グラムシの思想的境位—生産者社会の夢・市民社会の現実』(社会評論社)に収録することをお断したい。

注

- (1) 「政治的なもの」とは結局、「民主主義」ということではないだろうか。私の民主主義の総括については拙稿「デモクラシー(民主主義)の思想」拙著『疎外と教育の思想と哲学』(理想社、二〇〇一年、第八章、付論所収)を参照のこと。
- (2) ここでは要目を記すにとどめる。詳細については

拙著『人間の疎外と市民社会のヘゲモニー・生涯学習原理論の研究』(大月書店、二〇〇五年)、第I部一第一第五章を参照されたい。なお本文中で『原理論』と記したのは本書の略号である。

- (3) ただし、「プロレタリアート」概念がマルクスの生涯の思想的中心であったことはまちがいない。
- (4) 平田説については批判も提起されていることは本文にのべたが、私が参考にしたのは主として次の論考である。
 - 1、竹内芳郎「われわれにとって『資本論』とはなにか——平田清明『市民社会と社会主義』をめぐって——」(『思想』一九七〇年四～六月)
 - 2、竹内芳郎「政治的選択と〈客観的可能性〉——平田清明氏に答う——」(『展望』一九七二年二月号)
 - 1、2は、竹内芳郎『マルクス主義の運命』(第三文明社、一九八〇年)に所収。
 - 3、田川建三『批判的主体の形成——キリスト教批判の現代的課題——』(三一書房、一九七一年)Ⅶ章「『キリスト教と市民社会』——平田清明批判——」

以上の批判的論考はいずれも示唆されるどころ大であった。それらを参照して平田理論についての再審は他日を期したいと考える。
- (5) 因みに筒井氏は簡潔に以下のように図式化している。
 - ①原始共産「法」を否定したのがローマ奴隷法。
 - ②ローマ法を否定して、原始共産「法」をより高い次元で肯定復活したのがゲルマン封建法。
 - ③ゲルマン法を否定してローマ法をより高い次元で肯定復活したのが近代法。
 - ④そして近代法を否定してゲルマン法を肯定復活するのが将来の法。(筒井信隆『『所有』について』「経済学批判」12社会評論社、一九八三年一月)

(注・完)