

## ルソーとマルクス（上）

——近代的思考様式に関する覚書——

佐 藤 誠

ルソーは、近代を代表する思想家であると見なされている。実際、家族形態の延長線上に社会や国家の基盤を構想するような伝統的な発想を排斥して、ルソーは、人為的な契約に基づく社会や国家の理念を提示している。また、社会契約に関しても、彼は、人民全員の全体的合意から想定された一般意志を、理想的な社会や国家の基礎に据えて、神学的要因や呪術的起源に由来する旧来の伝統的な国家起源説を厳然と否認しているのである。ルソーの政治思想は、その意味で、近代的な思考様式に支えられていると言える。

したがって、ルソーの思想は、現実の歴史的過程として、フランス革命を推し進める政治的理念となったし、また、中央集権的な国家統制を目的としたジャコバン主義は、ルソーの人民主権に依拠しながら、フランス革命ばかりではなく、2月革命やパリ・コミューンをも引き起こす歴史的な原動力を示すこととなったのである。しかしながら、ルソーの政治思想に関する「近代性」を正当に評価するためには、ジャコバン主義を提唱した政治指導者たち（ロベスピエール、マラー、ルイ・ブラン、チエールなど）が、彼の政治思想をどの程度まで正しく捉えていたのかを検討することが求められる。

そうした課題は、ルソーの思想を批判的に継承したと見なされているヘーゲルやマルクスの場合にも当てはまる。確かに、ヘーゲルの『法哲学』や

初期マルクスの著作には、ルソーへの言及が散見されるけれども、彼らがルソーをどのように把握していたのかを見極めない限り、ルソーの政治思想に関する「近代性」ばかりではなく、近代政治思想史におけるルソーの歴史的意義をも、軽率に明言することは差し控えねばなるまい。

そこで本稿では、ルソーに関するマルクスの言及を手掛かりにして、両者の思考様式を比較分析しながら、マルクスは、ルソーの政治思想をいかなる視点から理解して、自己の思想を形成することになったのかを、論及することにした。そうした作業を試みるにより、逆に、ルソー独自の思想が、どのような側面において、近代的な性質を備えているのか、そして、近代的な性質とは、どのような事態を表しているのかを、ある程度まで解明することができると思われる。

## I 『ユダヤ人問題によせて』の思想的背景

マルクスが生前に出版した著作の中で、直接にルソーに言及した著作は『ユダヤ人問題によせて』のみであり、しかもそこでは、『社会契約論』第2篇第7章から部分的に抜粋された箇所が見出されるに過ぎない。したがって、ルソーとマルクスの思想的な関連性を文献学的な見地から明らかにするためには、あまりにも材料が乏しいと言わねばなるまい。確かに、マルクスの死後に公表された「ルソー・ノート」<sup>(1)</sup>や草稿類などを考慮に入れば、ルソーに対するマルクスの見解は、より包括的な観点から検討することができると思われる。そして、ルソー的な発想、例えば、人間の疎外現象や公民や一般意志の概念をも含めれば、マルクスとの思想的な類似点や相違点を、ある程度まで明らかにすることが可能となる。しかしながら、そうした課題に取り組むためにも、まず、マルクスの生存中に出版されたテキストの意味内容を検討することが必要となる。そこで、マルクスが、ルソーの引用をどのような意図から取り上げたのかを理解するために、マルクスが『ユダヤ人問題によせて』を執筆した時に、いかなる思想的立場

を保持していたのかを考察しなければならない。

## 1

マルクスは、1841年にベルリン大学を卒業後、1842年から1843年にかけて、『ライン新聞』に、政治、経済、社会などの時事問題に関する様々な記事を寄稿している。しかしながら、後に『経済学批判』の序言で回顧しているように、マルクスは多くの現実的な出来事を総体的な観点から捉えるために、自己の思想的な立場を鍛え直す必要性を痛感するのである。そして彼が最初に取り組んだ課題は、「ヘーゲル法哲学の批判的検討」<sup>(2)</sup>であり、その成果が手稿『ヘーゲル国法論批判』や『ヘーゲル法哲学批判序説』として結実したことはよく知られている。『ユダヤ人問題によせて』が、その2つの著作の間に執筆されたことを考慮に入れると、その作品の主旨を理解するためにも、マルクスがどのような視点からヘーゲルの法哲学を批判したのかを見極めることが要件となる。

さて、ヘーゲルの『法哲学』は、本来、全3部（第1部「抽象的な法」Das abstrakte Recht、第2部「道徳」Die Moralität、第3部「人倫」Die Sittlichkeit）から構成されていて、そのうち第3部は、3章（第1章「家族」Die Familie、第2章「市民社会」Die bürgerliche Gesellschaft、第3章「国家」Der Staat）に分かれている。マルクスは、その中から、特に第3部第3章の第261節から第313節までを抜き出して、詳細な注解を試み、彼独自の見解を付け加えるのである。それが『ヘーゲル国法論批判』の内容に他ならない。

マルクスは、ヘーゲルの国家論の中に、「抽象的理念が出発点とされ、その国家における展開が政治的体制」<sup>(3)</sup>へ至る思考様式を見出している。国家の理念自体を前提条件として、本来の現実的な主体を成す政治的諸形態が導出されるわけである。したがってヘーゲルは、「抽象的理念」を主語にして、そこから「政治的体制の現実的な諸区分」<sup>(4)</sup>や、それらの現実的な形態を展開していくことになる。しかしマルクスは、むしろ「政治的

体制の現実的な諸区分」から国家の理念的な展開を試みる方が、適切な発想方法であると考えている。すなわち、国家の「抽象的理念」ではなく、具体的な「政治的体制」の方を主語に措定して、そこから有機的な統治形態を考察することが重要な課題となる。ヘーゲルの方法は、その意味で、主語と述語を転倒したことになり、しかも「抽象的な理論的諸範疇」<sup>(6)</sup>を主語にしたために、国家の目的は神秘化されやすい。マルクスのそうした批判様式には、思弁的な哲学を批判したフォイエールバッハの影響を認めることができる<sup>(6)</sup>。すなわち、マルクスは、主述の転倒を批判原理としたフォイエールバッハの方法論を、国家論に関するヘーゲル批判に適用していると考えられる<sup>(7)</sup>。ヘーゲルの国家論では、こうして、「国家的諸規定の本質は、それらが国家的諸規定であるということではなく、それらがそれらの最も抽象的な形態において、論理的・形而上学的な諸規定として als logisch-metaphysische Bestimmungen 考察され」<sup>(8)</sup>、その結果、「論理が国家の証明に用いられるのではなく、むしろ国家が論理の証明に用いられる」<sup>(9)</sup> 事態が明らかとなる。ヘーゲルのそうした思考様式こそ、マルクスの批判の対象となるわけである。

ところでヘーゲルは、必ずしも単なる抽象的な表象だけに基づいて、国家論を構築したわけではない。『法哲学』の第 259 節で述べられているように、ヘーゲルは、国家を支える具体的な要因を次のように列挙している。すなわち、第 1 は、「国家の理念は、直接的現実性を持っており、自己を自己自身に関連づける有機的組織としての個人的な国家」<sup>(10)</sup> であり、それを構成しているのは「体制 Verfassung および国内法 inneres Staatsrecht」<sup>(11)</sup> として提示される。第 2 の要因は、国家間相互の関係を表す「国際法 äußeres Staatsrecht」<sup>(12)</sup> であり、そして第 3 は、「個人的諸国家に対する類または絶対的威力としての普遍的概念であり、世界史の進行の中で自己の現実性を表す精神」<sup>(13)</sup> が想定されている。しかしながら、『法哲学』では、そうした「直接的現実性」unmittelbare Wirklichkeit を備えた国家の理念が、必ずしも徹頭徹尾維持されているわけではない。

マルクスは、そのために、ヘーゲルの抽象的な理念に捕われた思考様式を厳しく批判することになる。

実際、『法哲学』第272節の冒頭で、ヘーゲルは、「体制が理性的であるのは、国家が自己の活動を概念の本性に従って nach der Natur des Begriffs、自己の中で区別し規定する限り、しかも国家が、これら諸権力のそれぞれが、それ自身の内で総体性であるように、自己の活動を区別し規定する限りにおいてである」<sup>(14)</sup> と述べて、現実社会の政治体制を是認さえている。ここから、「国家の本質である主権が、最初に先ずある自立的な本質として考えられ」<sup>(15)</sup>、その結果、「理念の現実的な化身として」<sup>(16)</sup> 君主権が導き出されることになる。したがって、こうした思考様式には、「理性的ということは、現実的な人の理性が現実性を持つに至る点にあるのではなく、むしろ抽象的な概念の諸契機が現実性を持つ」<sup>(17)</sup> ような倒錯した論理の飛躍が認められるわけである。マルクスは、その結果、「思想が国家の本性に従うのではなく、かえって、国家がある既成の思想に従う」<sup>(18)</sup> と指摘して、ヘーゲルの国家論に内在した盲点を突くことになる。「抽象的な論理」<sup>(19)</sup> である「体制の理性」<sup>(20)</sup> を容認することは、「国家がある既成の思想に従う」事態を生み出し、結局、現状の政治体制を擁護することにつながる。すなわちヘーゲルは、君主権を「国家の主権」<sup>(21)</sup> と見なし、君主的な統治形態の正当性を承認することになる。そのような見解には、確かに、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」<sup>(22)</sup> という人口に膾炙されたヘーゲルの思想的立場が、ある程度まで反映されていると考えられる。しかしながら、現実の政治体制が、たとえ「理性的なもの」 was vernünftig ist を含んでいたとしても、ヘーゲルの見解には、現状を肯定する要因が認められることは否定することができないだろう。その場合、ヘーゲルが構想する君主権の概念は、決して論理的な必然性から抽出された発想ではなく、単なる「恣意的なものの理念」<sup>(23)</sup> であり、また「意志の決定の理念」<sup>(24)</sup> に過ぎないことに注意する必要がある。すなわち、マルクスによれば、「君主は、国家では、個人的意志の契機 das

Moment des individuellen Willens であり、根拠のない自己規定の契機であり、恣意の契機である」<sup>(25)</sup> と見なされることになる。こうして、君主は本来、国民の主権によって存在するので、ただ「個人的意志の契機」に過ぎない君主自体を国家の理念に関連づけることは、不合理であると言わざるをえない。

マルクスは、ここにおいて、君主制に対立する政治体制として、民主制を提案することになる。政治体制は、何よりも、「現実的にもその現実的根拠である現実の人間、現実的国民の中へ常に連れ戻されていて、人間自身、国民自身の行為として措定されている」<sup>(26)</sup> ために、「現実的国民」こそ政治体制の基盤を成すのである。したがって、「ヘーゲルは国家から出発して、人間を主体化された国家を作り上げ、民主制は、人間から出発して、国家を客体化された人間に作り上げる」<sup>(27)</sup> のであり、「体制が国民を創造するのではなく、国民が体制を創造する」<sup>(28)</sup> ことが重要な契機となる。マルクスは、こうして、「体制の類」Verfassungsgattung<sup>(29)</sup> である民主制を高く評価し、逆に「1つの種、しかも不良の種」<sup>(30)</sup> である君主制を批判するのである。民主制は、その場合、「あらゆる国家体制の本質であり、社会化された人間が1つの特殊な国家体制として存在する様式」<sup>(31)</sup> であり、しかも「類がそのために現存として現れる」<sup>(32)</sup> 特質を持つことになる。マルクスは、論理学の用語を比喩的に用いながら、類概念を示す民主制が、種概念を成す君主制を包摂することを指摘し、民主制こそ、「形相的原理」formelle Prinzip<sup>(33)</sup> と「質料的原理」materielle Prinzip<sup>(34)</sup> とを同時に備え、まさにそのために、「普遍と特殊との真の統一体」die wahre Einheit des Allgemeinen und Besondern<sup>(35)</sup> を表象していることを明言するのである。民主制は、ここにおいて、「普遍と特殊との真の統一体」を含む理想的な政治体制を示していることがわかる。

しかしマルクスは、現実社会のどのような諸矛盾が克服されて、民主制を想定することになったのかを、明示しているわけではない。そこで、『ユダヤ人問題によせて』との関連性を明らかにするためにも、現実の市

民社会に関するマルクスの見解を考察することが要件となる。

ヘーゲルによれば、市民社会を構成している人間は、それぞれ個人的な目的に従って、自己の欲求を満たす存在として想定されている。そして、個人の欲求が正当化されるためには、何よりも他者一般の承認が必要となるので、「一般性の形式」Formen der Allgemeinheit<sup>(36)</sup> が求められる。その結果、「全面的な相互依存体系」System allseitiger Abhängigkeit<sup>(37)</sup> が成立し、自己の欲求に支配された個人は、相互に対立した状態に陥るのである。市民社会は、こうして、「万人の万人に対する個人的私益の闘争場」<sup>(38)</sup> となり、単なる「私的エゴイズム」<sup>(39)</sup> に捕らわれた人間によって構成されることになる。そのような市民には、社会全体の公的利益に結びつくような意識が欠落しているばかりではなく、ホップズが自然状態で想定したような相互敵対状態さえも認めることができる。すなわち、市民は「特殊的利益」<sup>(40)</sup> を抱き、普遍的な理念を表象する国家とは対立するわけである。したがって、マルクスは、「ヘーゲルは「国家」と「市民」社会の分離、「特殊の諸利益」と「絶対的に普遍的なもの」から出発する」<sup>(41)</sup> と指摘して、市民社会の中で相互に分断された人間関係が描き出されることになる。そのような事態に対して、両者の仲介的な役割を果たすのが、官僚制に他ならない。

官僚制は、国家の統治権を代行し、「国家の市民社会」bürgerliche Gesellschaft des Staats<sup>(42)</sup> という機能を果たすために、現実の市民社会とは対立している。官僚制は、そのために、「国家形式主義」<sup>(43)</sup> を表象することとなり、「国家の幻想」<sup>(44)</sup> さえも作り出してしまふ。したがって、マルクスは、官僚制に備わっている「形式的国家精神」<sup>(45)</sup> の欺瞞性を取り上げて、権威主義的な国家像の不合理性を暴露するのである。実際、「官僚的精神は、徹頭徹尾イエズス会的で、神学的な精神である。官僚家たちは、国家のイエズス会士であり、国家の神学者である」<sup>(46)</sup> というマルクスの指摘には、国益を私物化する官僚制の不当な特質が明示されている。ヘーゲルは、こうして、「偽りの普遍性、幻想的な普遍性しか持たない身分、特

殊的身分的普遍性の前提」<sup>(47)</sup>に基づいて国家の普遍性を捏造するわけである。

ところで、市民社会と政治的国家の分離は、同時にまた、公民 Staatsbürger と市民 Bürger との分離をも引き起こすことに注意する必要がある。

市民社会が政治的社会と分離していなかった中世では、「市民社会の組織的原理」<sup>(48)</sup>は「国家の原理」<sup>(49)</sup>と同一視されていたために、市民の社会的身分は、国家の政治的な役割によって規定づけられていた。したがって、公民と市民との乖離現象が、生じる余地はなかったのである。しかしながら、近代では、市民社会は政治的な国家からは分断されて、市民の社会的な身分は、その法的な存在根拠を喪失せざるをえなくなる。すなわち、国家的共同体からの離反こそ、近代的市民の実態を特徴づけることになる。「市民的諸身分と政治的諸身分との分離だけが、市民的現代社会と政治的現代社会との真の関係を表わす」<sup>(50)</sup>とマルクスが指摘しているのは、そうした歴史的状況を指し示していると言える。近代的市民は、その結果、単なる「私的身分」Privatstand<sup>(51)</sup>を備えた存在となり、政治的な役割を必然的に放棄することになる。すなわち、「私的身分は国家に対立する市民社会の立場である」<sup>(52)</sup>のために、「市民社会の立場はいかなる政治的立場でもない」<sup>(53)</sup>と判断されざるをえないわけである。

近代的市民社会では、市民たちは相互に敵対関係として対立しているばかりではなく、彼らは国家共同体からも分断された個人によって成り立つ「原子論的なあり方」Atomistik<sup>(54)</sup>を表わし、「個人主義の徹底した原理」durchgeführte Prinzip des Individualismus<sup>(55)</sup>を見出すことができる。そして、私的な市民を政治的な身分から分断した歴史的的事件こそ、フランス革命に他ならない。実際、マルクスは、フランス革命こそ「初めて政治的な諸身分から社会的な諸身分への転化をやり遂げた」<sup>(56)</sup>歴史的な革命であると見なしている。

以上から、マルクスは、市民社会に関するヘーゲルの見解を継承しながら

ら、「原子論的なあり方」の中で公民と市民とに分断された近代人の実態を明らかにするのである。しかしマルクスは、そこから現実世界の実情を、普遍的な理念や抽象的な発想で歪曲することなく、あくまで公民から市民へと転化した近代的市民像を見据えながら、市民社会の諸矛盾に取り組むことになる。「現代の国家制度の私的人間」<sup>(57)</sup>こそ、「現実的な人間」<sup>(58)</sup>であり、『ヘーゲル国法論批判』からマルクスが引き出した立場は、そのような現実的な課題を具体的に考察する批判的視座であると考えられる。マルクスの思想的な展開を見極めるためにも、次に『ユダヤ人問題によせて』を検討しなければならない。

## 2

『ユダヤ人問題によせて』は、マルクスがブルーノ・バウアーの『ユダヤ人問題』を批判しながら、ユダヤ人解放のための主要な条件を示した作品である。マルクスはまず、政治的解放がユダヤ人の解放につながるというバウアーの見解を紹介している。バウアーの考えでは、ユダヤ人がユダヤ教そのものを廃棄することが、必然的に公民としての解放に至ると見なされる。すなわち、「宗教を前提としている国家は、まだ真の国家でも、現実の国家でもない」<sup>(59)</sup>ので、「宗教の止揚」Aufhebung der Religion<sup>(60)</sup>さえ行われれば、ユダヤ人の政治的解放が必然的になされるわけである。しかしながら、マルクスによれば、バウアーの誤謬は、第1に、「キリスト教国家」だけを批判の対象とし、現実の「国家そのもの」を全く批判していないことであり、また第2に、「政治的解放の人間の解放に対する関係を究明せずに、政治的解放と普遍的な人間の解放との無批判な混同」<sup>(61)</sup>を想定していることに要約される。マルクスは、そのために、「政治的解放そのものの批判こそが、初めてユダヤ人問題の最終的批判となる」<sup>(62)</sup>と主張することになる。「宗教からの政治的解放」<sup>(63)</sup>だけでは、「人間がある障壁から実際に、自由になっていなくとも、国家はその障壁から自由になりうる」<sup>(64)</sup>し、また、「人間が自由な人間になっていなくとも、国家は自

由国家でありうる」<sup>(65)</sup> 事態が生ずるからである。宗教の止揚は、こうして、必ずしも人間的な解放に至るわけではないことが示される。

しかしマルクスは、バウアーの見解を決して全面的に否認しているわけではない。バウアーが「宗教からの政治的解放」はユダヤ人の解放のための必要条件であることを指摘したことは、むしろ「1つの大きな進歩」ein großer Fortschritt<sup>(66)</sup> であると、マルクスは評価している。ところが、「宗教からの国家の解放は、宗教からの現実的人間の解放ではない」<sup>(67)</sup> ので、現実的な人間的解放を行うためには、政治的解放によって生み出された市民社会の諸問題を明らかにすることが要件となる。

マルクスは、そこで、『ヘーゲル国法論批判』の中で取り上げた市民社会像を継承しながら、「政治的国家と市民社会との世俗的な分裂 weltliche Spaltung」<sup>(68)</sup> を考察することになる。

封建的な社会体制では、市民は、職業団体（ギルド）などの組織を通じて、国家共同体との絆を保持していた。すなわち市民は、決して孤立していたわけではなく、その生活は、常に国家共同体に結びつく様々な政治的要因によって条件づけられていたのである。したがって、市民の行動は、必然的に「政治的性格」<sup>(69)</sup> を帯び、公的な制約のある程度まで受けていたと考えられる。マルクスが主張する「政治的解放」<sup>(70)</sup> は、国家共同体とのそうした関係を断ち切ることにより、「人民から疎外された国家制度の基礎であり、支配権力の基礎である古い社会の解体」<sup>(71)</sup> を生み出すことを意味する。

政治的解放がもたらす政治的革命は、その意味で、「市民社会の革命」<sup>(72)</sup> を表し、「市民社会の政治的性格を止揚した」<sup>(73)</sup> 事態をもたらすことになる。マルクスは、こうして、「政治的解放は、同時に政治からの市民社会の解放、普遍的内容であるかのような外見そのものからの市民社会の解放でもあった」<sup>(74)</sup> 点を指摘するのである。市民は、そこから、単に国家共同体の絆から孤立した状態に陥るばかりではなく、「利己的な人間」<sup>(75)</sup> に変貌することに注目しなければならない。

その場合、マルクスは、市民革命を代表するアメリカ革命やフランス革命の成果を批判的に検討しながら、近代的市民像の実態を明らかにすることになる。そこで、何よりも問題視されるのは、人権宣言に示された「人間の権利」droits de l'homme<sup>(76)</sup>が、「公民の権利 droits du citoyen とは区別される」<sup>(77)</sup>ことである。すなわち、近代的市民社会における人間の権利は、「市民社会の成員の権利、つまり利己の人間の権利、人間及び共同体から切り離された人間の権利に他ならない」<sup>(78)</sup>ことが明らかにされる。

マルクスは、こうして、1793年のフランス憲法に基づいて、近代的市民社会の原理として表明されている自由、平等、安全、所有権が、どのような性質を示しているのかを分析している。

まず自由権は、「他人の権利を害しないことはすべて成しうる」<sup>(79)</sup>権利として条文化されている。したがって、自由権は、「孤立して自分の中に閉じこもっているモナドとしての als isolierter auf sich zurückgezoGENER Monade 人間の自由」<sup>(80)</sup>を伴い、「人間と人間との結合」<sup>(81)</sup>ではなく、「人間と人間との分離に基づく」<sup>(82)</sup>ような「分離の権利」<sup>(83)</sup>によって特徴づけられるのである。

ここには、他者への一方的な干渉を排除して、自立した自由の価値を認めた J・S・ミルの発想と類似した自由の概念を見出すことができる。実際、彼は、『自由論』の中で、「自由の名に値する唯一の自由は、われわれが他人の幸福を奪い取ろうとせず、また幸福を得ようとする他人の努力を阻害しようとしないう限り、われわれは自分自身の幸福を自分自身の方法において追求する自由である」<sup>(84)</sup>と述べて、個人だけに備わった自由の価値を重視している。

ところで、そうした利己的な性質を帯びた自由が確保される以上、「人間は宗教から解放されたのではなく、宗教の自由を得た」<sup>(85)</sup>と見なすことができ、政治的解放の不徹底性が示されることになる。そして、自由権を市民生活に適用すれば、必然的に「私的所有」<sup>(86)</sup>の権利が導き出されるのである。「私的所有という人権は、任意に、他人と関わりなしに、社会か

ら独立に、自分の資産を享受したり処分したりする」<sup>(87)</sup> ために、「利己の権利」das Recht des Eigennutzes<sup>(88)</sup> と同一視される。市民生活における平等や安全の考えも、「利己的人間の権利」<sup>(89)</sup> を法的に保証する概念として想定されていることに注意する必要がある。すなわち、市民生活は、「各人が等しく、そのような自立自存のモノドと見なされる」<sup>(90)</sup> ことにより、その存在基盤は正当化されるのである。また、安全の概念も、市民生活の価値や権利を維持する「警察の概念」<sup>(91)</sup> を含み、その意味で、「利己主義の保証」<sup>(92)</sup> を示すことになる。マルクスは、そのために、政治的解放によって生み出された近代的市民は、「利己的な人間、市民社会の成員としての人間、すなわち、自分自身の中に閉じこもり、私利と私意とに閉じこもって、共同体から分離された個人であるような人間を越え出るものではない」<sup>(93)</sup> と、結論づけるわけである。市民生活を規定する近代的な憲法は、こうして、国家共同体から分断された「利己的な人間」の私的な生存権だけを法的に保証することになる。マルクスの比喩的な表現を借りれば、近代的市民社会を作り出した政治的革命は、所詮、「市民社会をその単純な構成諸部分に打ち砕いたのであり、一方では諸個人に、他方では、これらの個人の生活内容、市民的状況を形作る物質的及び精神的要素に打ち砕いた」<sup>(94)</sup> 結果を引き起こしたに過ぎない。

しかしながら、「真の人間は抽象的な公民の姿において初めて認められる」<sup>(95)</sup> 以上、「公民とは区別された人間」<sup>(96)</sup> である利己的な人間の状態に置かれる限り、人間的な解放が行われることはない。したがって、「利己的な人間は、社会の解体から生じた受動的な、ただ目の前にあるというだけの結果」<sup>(97)</sup> を表すことになる。そこで、マルクスは、『ユダヤ人問題によせて』第1部の末尾で、そうした状況を止揚する人間的解放の前提条件を次のように要約するのである。すなわち、「現実の個体的な人間が、抽象的な公民を自分の中に取り戻し、個体的な人間でありながら、その経験的生活、その個人的労働、その個人的諸関係の中で、類的存在となるとき、つまり人間が彼の「固有の力」(forces propres) を社会的な力とし

て認識し組織し、したがって、社会的な力をもはや政治的な力という形で自分から分離しない時に、初めて、人間的解放は完遂されたことになる」<sup>(98)</sup> と。

ここで、「類的存在」Gattungswesen は、「抽象的な公民」abstrakten Staatsbürger と緊密な関係を成していることに注意する必要がある。実際、「類的存在」の概念は、宗教的及び哲学的な疎外を止揚する事態を示す用語として、マルクスがフォイエルバッハの著作から借用したことが知られている<sup>(99)</sup>。しかし『ユダヤ人問題によせて』では、その用語は、単に思弁的な事柄を指し示すのではなく、政治的解放から人間的解放へ至る現実的な過程を包摂する重要な意味を持っている。特殊的な性質を備えた「利己主義」から、普遍的な価値を含む「類的存在」への移行こそ、人間的解放の前提条件を表すわけである。

しかしながら、『ユダヤ人問題によせて』の段階では、「類的存在」に関する具体的な意味内容ばかりではなく、人間的解放へ至る方法論も、必ずしも詳細に説明されているわけではない。そうした課題は、『神聖家族』、『経哲手稿』、『ドイツ・イデオロギー』へと続くマルクスの著作の中で論及されていくが、ここでは、『ユダヤ人問題によせて』第1部の末尾で、マルクスが、人間的解放を正当化する根拠として、ルソーの引用を取り入れていることだけを指摘しておきたい。マルクスは、人間的解放過程を表わす「政治的人間の抽象化」<sup>(100)</sup> として、ルソーの『社会契約論』第2編第7章からの部分的な引用を次のように示すのである。すなわち、「1つの人民に制度を与えようと企てるほどの人は、いわば人間を変える力を持つと確信でき、それ自体で1つの完全で孤立した全体である各個人を、より大きな全体の部分に代え、その個人がいわばその生命と存在とをその全体から受け取るようにすることができ、身体的で独立的な存在の代りに、部分的で精神的な存在を置くことができるという確信を持つ人であるべきだ。人間から彼の固有の力を取り去って、彼にとってこれまで縁のなかった力、他の人たちの助けを借りなければ使えない力を彼に与えなければな

らないのである」<sup>(101)</sup> と。

この引用箇所には、「身体的で独立的な存在の代わりに」の前に、「人間の体質を強化するために、それを変質させることができ」<sup>(102)</sup> という箇所と、「身体的で独立的な存在」にかかる「われわれがすべて自然から受け取った」<sup>(103)</sup> という箇所が、ルソーの著作からは省略されている。したがって、その引用箇所は、必ずしもルソーからの忠実な引用を示しているわけではない。しかしそのために、テキストの基本的な意味内容が変わるわけではない。その主旨は、「身体的で独立的な存在」を備えた孤立した自然人から、「部分的で精神的な存在」によって特徴づけられる公民への変革過程こそ、「政治的人間の抽象化」を示し、それがマルクスが述べる人間的解放につながると考えられる。そこで次に、ルソーの引用部分がどのような意味を持っているのかを明らかにするために、『社会契約論』の当該箇所をルソー自身の政治思想の文脈の中で検討することが要件となる。

## 3

ルソーは、人間を特徴づけているのは、主体的な自由であると見なしている。本来の人間性は、何よりもまず、自由な性質の中に見出されるので、「自己の自由の放棄は、人間の資格、人間の諸権利、さらにその諸義務をさえも放棄すること」<sup>(104)</sup> になる。自由は、ここにおいて、人間的な価値と不可分な関係を成すことがわかる。主体的な自由は、すべての人間に備わっていて、しかも、現実的な諸状況とは無関係に想定されるわけである。したがって、理想的な人間社会を構想するためには、その自由を保持することが前提条件となる。

しかしながら、人間社会は、人間相互の様々な関係態から成り立っている以上、個人の主体的な自由を維持するだけでは不十分である。「立派な社会制度とは、人間をこの上なく、不自然なものとし、その絶対的な存在を奪い去って、相対的な存在を与え、「自我」を共通の統一体の中に移すような制度である」<sup>(105)</sup> と、ルソーが述べているように、「立派な社会制度」

を設定するためには、人間自身の徹底的な変革が求められる。「絶対的な存在」とは、それ自体、自立的なあり方を示し、社会的な諸条件に規制されることはない。しかし、社会の構成員になるためには、人間は、国家共同体という「共通の統一体」の中に組み込まれざるをえない。人間は、そのために、「相対的な存在」となり、本来備わっていた主体的な自由も、必然的に変質することになる。

ルソーは、そこで、社会契約の本質を次のように定義するのである。すなわち、「われわれ各人は、それぞれの身体とすべての力を共同のものとして、一般意志の最高の指揮の下に置く」<sup>(106)</sup> という能動的な作用を示し、その結果、「われわれは、各構成員を全体の不可分の部分として、一体として受け取る」<sup>(107)</sup> 構図を表している。「一般意志」la volonté généraleは、構成員全体の意志を反映する共同体と密接に結びついている。したがって、自己の全面的な譲渡は、同時にまた、共同体そのものの設定を作り出すことを意味する。共同体は、その場合、具体的な社会機構ではなく、「1つの集合的な倫理的人格」un corps moral et collectif<sup>(108)</sup> として特徴づけられる。社会の構成員は、こうして、「一般意志」に全面的に依存するので、もはや単なる孤立した個別的な存在ではなくなる。しかしながら、共同体への全面的譲渡は、必ずしも構成員の意志そのものを排斥するわけではない。ルソーは、「集合的な倫理的人格」の機能に応じて、社会の構成員をそれぞれ、「集合的には人民という名を持つが、個別的には、主権に参加するものとしては公民、国家の方に服するものとしては臣民と呼ばれる」<sup>(109)</sup> と説明している。社会の構成員は、公民 Citoyens や臣民 Sujets という公的な特性を備えた人民 Peuples であり、そうした資格を持つ限り、「公民的自由と、彼の持っているすべての所有権」<sup>(110)</sup> を獲得するわけである。人間は、ここにおいて、本能的な欲望を伴う「自然的自由」<sup>(111)</sup> を放棄して、社会の構成員としての権利と義務を持つ「公民的自由」を確保することがわかる。

ところで「主権」la souverainetéは、「一般意志の行使」<sup>(112)</sup> を表し、そ

の正当な行使は「すべての公民を平等に義務づけ、あるいは恩恵を与える」<sup>(113)</sup> ことになる。また、一般意志は、構成員全体の共通な利益を反映しているので、「主権」は、構成員相互間に上下関係を想定するのではなく、あらゆる構成員に「公平な約束」<sup>(114)</sup> を与えねばならない。したがって、「主権」を行使する「主権者」の利益は、一般意志に従う構成員の利益と重なるわけである。

「公民的自由」は、こうして、「一般意志によって制限される」<sup>(115)</sup> けれども、「一般意志が構成員の意志の統一体である以上、この制限は各構成員にとっては自己制限である」<sup>(116)</sup> 点を見逃してはならない。しかも、構成員に対する「自己制限」には、同時にまた、個別的な諸利益を捨象した公共の利益が想定されることを意味する。一般意志への全面的譲渡は、その結果、「公民的自由」が成立する前提条件となる。構成員が依存するのは、「公共の福祉という国家設立の目的」<sup>(117)</sup> を表す一般意志だけであり、構成員は、決して相互に依存しているわけではない。そうした経緯について、ルソーは、「市民が他のすべての市民から完全に独立し、国家に対しては極度に依存するようにならなければならない」<sup>(118)</sup> と述べることになる。

すなわち、「公民的自由」が成立するためには、国家共同体への徹底した依存が求められるのである。ルソーは、そのために、「社会契約」によって獲得される「公民的自由」は、「自由であるように強制される」<sup>(119)</sup> ことを指摘している。

公民は、国家共同体の構成員であるので、国家共同体を維持するためにも、「自由への強制」は、公民にとって重要な課題となる。しかしながら、国家共同体は、公民である構成員を一方的に服従させるわけではない。「われわれを社会全体に結び付けている約束が拘束力を持つのは、その約束が相互的であるからに他ならない」<sup>(120)</sup> と、ルソーが明言しているように、構成員と国家共同体とは、相関関係を成し、決して一方が他方に従属するわけではない。したがって構成員が、「政治体に結合されると、1人の構成員を傷つければ、必ずその政治体を攻撃することになり、逆にまた、

政治体を傷つければ、なおさら構成員に恨みを抱かせることになる」<sup>(121)</sup> 事態が生じてくる。個別的存在である構成員と全体的表象を示す政治体は、相互に緊密に結びつき、構成員たちは、政治体に結合されることにより、それぞれの存在価値を獲得するのである。

こうしてみると、構成員の「公民的自由」が確実に保証されるためには、全体的な表象を示す政治体が、正当な意義を備えていることが要件となる。実際、政治体は、すべての構成員を統御して、彼らに「公民的自由」を与える働きをする。政治体のそうした統御力は、一般意志の作用に由来している。一般意志は、すべての構成員が自発的に全面的な譲渡を行うことによって想定され、「公共の人格」<sup>(122)</sup> を表す主権と同じ機能を示している。しかし、「人間の第1の掟は、自己の保存に留意することであり、その第1の配慮は、自分自身に対してなされる配慮である」<sup>(123)</sup> ので、自己の利益を重視する特殊意志が必然的に生じてくる。そこで、特殊意志が「公共の福祉」<sup>(124)</sup> を最優先する一般意志とどのように照応するのかが問われねばならない。

一般意志は、構成員全体の意志を普遍化した概念であり、そこには、個別的利益を重視する特殊意志が入り込む余地はない。政治体を維持するためには、何よりも公的な利益を優先することが必要であり、その働きを通じて特殊意志の基盤は保証される。したがって、国家共同体の中に、特殊意志やその総和である「全体意志」la *volonte de tous*<sup>(125)</sup> を容認することは、政治体そのものの崩壊を引き起こすことになる。ルソーは、そのために、「一般意志が十分に表明されるためには、国家の中に部分的な社会が存在せず、各々の市民が自分自身だけに基づいて意見を述べる必要がある」<sup>(126)</sup> と断言するのである。その場合、市民である構成員は、国家共同体との相互契約を、物理的な観点から取り交わすわけではない。一般意志に対する構成員の全面的な譲渡が正当な価値を持つためには、構成員自身が確固とした道徳的な規範を備えていることが要件となる。自分自身を重視する発想は、決して利己的な欲望に起因するのではなく、道徳的

な規範を備えた人間性にに基づいているのである。「権利の平等、及びここから生ずる正義の観念は、各人がまず自分自身を優先させるということから、従って人間の本性から出てくる」<sup>(127)</sup> という文章は、そのような見地から理解しなければならない。

実際、ルソーは基本的な道徳律として、「人間は生まれつき善良な存在であり、正義と秩序を愛する」<sup>(128)</sup> ことを強調している。道徳的な善性は、本来の人間性を特徴づけるばかりではなく、他者との人間関係をも基礎づける働きをする。そして、「自分自身と自分と同じようなものに対するこの2重の関係から形作られてくる倫理体系から、良心の衝動が生まれてくる」<sup>(129)</sup> という文章が示しているように、良心が人間関係の中で重要な機能を果たすことがわかる。良心こそ、「正義と美德の生得的な原理」<sup>(130)</sup> を示し、「人間の行動の道徳性」<sup>(131)</sup> を形成するわけである。ルソーの人間観は、ここにおいて、何よりも道徳的な善性によって特徴づけられることがわかる。そうした善性に対する揺るぎない確信を持っていたからこそ、ルソーは、本来の人間性を歪める現実の社会制度を厳しく批判しえたとし、同時にまた、理想的な人間社会を構想することもできたのである。『社会契約論』の序文で、ルソーが「正義と効用」<sup>(132)</sup> との結合を求めたのは、道徳的な規範を備えた人間性を重視したからに他ならない。

社会契約の土台を成す一般意志の概念には、こうして、ルソー独自の道徳原理が伏在しているわけである。そして、公的な利益は、構成員全体の意志を統率した概念であるばかりではなく、道徳的な規範に支えられた正当性をも伴っていることを忘れてはならない。ルソーは、そのために、「この利益（＝公的な利益）と正義との素晴らしい合致が、公共の議決に公平という性格を与える」<sup>(133)</sup> と述べて、公的な利益と正義に関する倫理的な整合性が成り立つことを示すのである。したがって、一般意志が確固とした正当性を持つためには、その意志を表明する構成員が、それぞれ道徳的な規範を備えていることが要件となる。すなわち、一般意志の正当性は、全面的な譲渡をした構成員の道徳意識と切り離すことはできない。正

義と公的な利益との一致を容認するためには、そうした前提条件を考慮に入れなければならないわけである。ルソーは、その結果、「一般意志のすべての正しい行為は、全市民に等しく義務を負わせ、また恩恵を与える」<sup>(134)</sup> と主張することができたと言える。

しかしながら、一般意志の設定やその行使を示す主権の働きだけでは、政治体としての社会は、十分な機能を果たすことができない。一般意志を正当に維持するためにも、政治体に「運動と意志」<sup>(135)</sup> を与えることが重要な課題となる。そこで、立法者と人民の関係を考察しながら、政治体がどのように作動するのかを、次に検討することが求められる。

4

法律の機能は、政治体と構成員との間で相互に取り交わされた約束を具体的に実現することであり、「一般意志の行為」<sup>(136)</sup> と同じ意味内容を表している。構成員は、その時、政治体と同様に、普遍的な概念を想定する必要がある。したがって、「制定の対象とされる内容は、制定する意志と同じく一般的なものである」<sup>(137)</sup> と、ルソーが指摘しているように、法律の特性は、一般意志を普遍的に実現する性質を備えていると見なすことができる。しかし、公共の利益を目指す主権者が、特殊意志や全体意志に関する個別的な事柄を制定する場合、その行為は、「命令」 un décret<sup>(138)</sup> であり、決して法律の働きと同一視することはできない。法律は、あくまで「意志の普遍性と対象の普遍性とを結びつけている」<sup>(139)</sup> ことが要請され、そうした普遍性を崩壊させるような特殊な発想がそこに入り込む余地はない。ルソーが、「法律とは、本来、国家共同体的な結合の諸条件以外の何ものでもない」<sup>(140)</sup> と主張しているのは、法律の普遍的な働きを重視しているためである。

ところで、ルソーは、法律の作成について、人民の能力を必ずしも無条件に評価しているわけではない。「先が見えない大衆は、何が自分たちのためになるのかをめったに知らないから、何を望んでよいのかが分からな

いことがよくあるのに、彼らは、一体どうして、体系的な立法というような、あのように巨大で困難な大事業を自力で遂行しうるのだろうか<sup>(141)</sup> という文章が示しているように、ルソーは、人民の能力を疑問視しているのである。ルソーは、確かに、「法律に従う人民が、法律の作成者でなければならない<sup>(142)</sup>」ことを認めている。しかしながら、政治体の中で一般意志を効果的に作動させるためには、公共の利益がどこにあるのかを正確に見極めることが要件となる。ルソーは、そのために、「一般意志は常に正しいが、それを導く判断は常に啓蒙されているわけではない<sup>(143)</sup>」と述べて、人民に対する適切な指導を提案するのである。ルソー独自の統治概念である「立法者」<sup>(144)</sup> が登場するのは、そのような事情に由来している。

立法者は、正当な法体系を人民に提示するばかりではなく、人民の人間性自体をも変革する能力を持っている。すなわち、立法者の役目は、「孤立した全体を成す個人」<sup>(145)</sup> から、政治体という「一層大きな全体」<sup>(146)</sup> に組み込まれた社会の構成員に変えることにより、「自然から受け取った身体的、独立的な存在を、部分的、精神的な存在に置き換える」<sup>(147)</sup> ことにある。法律の適用は、その時、必ずしもすべての人間に及ぶのではなく、むしろ、根底から変革された人民だけに限定される。実際、政治体を強固に統治するためには、理想的な政治体に適した人間を想定することが必要となる。立法者は、そこで、人間性の特徴や人間が置かれた諸状況を完全に掌握しなければならない。したがって、「立法者はあらゆる点で、国家の中の異常な人物である」<sup>(148)</sup> ことが求められるのである。

マルクスが『ユダヤ人問題によせて』の中で引用した箇所には、こうした思想的な経緯が含まれていることを考慮する必要がある。

しかしながら、立法者は、決して独裁的な支配力を人民全体に行使するわけではない。社会の構成員は、法律の制定によって、公民的な自由を獲得するので、立法者は、何よりも人民の一般意志を尊重しなければならない。立法者の資格は、こうして、「行政機関でもなければ主権でもない」<sup>(149)</sup> ことになる。それでは、国家共同体の中で、立法者は一体どのような位置

を占めるのであろうか。

ルソーは、「法律を起草するものは、いかなる立法権も持たないし、また持ってはならない」<sup>(150)</sup>と述べて、法律の作成者と立法権とを厳密に区別している。立法権を持たない立法者は、実質的な政治権力を人民に行使することはない。むしろ、「共和国を作るというこの職務は、作られた国家組織の中には入っていない」<sup>(151)</sup>という文章が明確に示しているように、立法者の職務は、「作られた国家組織」を超越していると考えられる。ルソーは、そのために、法律の制定には、「人力を越えた計画」<sup>(152)</sup>と「それを遂行するための無に等しい権威」<sup>(153)</sup>が伴うことを指摘するのである。実際、立法者は、国家共同体に属する人民に正当な法律を提示したとしても、その法律は、あくまで人民の一般意志を表象していなければならない。そこで、立法者が法律の妥当性を人民全体に容認させるためには、「暴力を用いることなしに導き、理屈を抜きにして納得させるような、特別な秩序に属する権威に頼る」<sup>(154)</sup>ことが要件となる。すなわち、人民にとっては、「無に等しい権威」*une autorité qui n'est rien*<sup>(155)</sup>こそ、立法者が用いる有効な説得手段であると言える。

以上から、理想的な統治形態を構想するために、ルソーが想定した「立法者」の機能は、人民全体の变革を提唱している箇所に見出されるのであり、そのような人民の变革を、マルクスが主張する「抽象的な公民」や「類的存在」の概念に即座に結びつけることは、無理であることがわかる。ルソーの「立法者」には、人民に対する統治的な発想が伏在しているけれども、マルクスの「類的存在」には、そうした統治的な発想や、まして上下関係を前提とした支配構造などは全く認められないのである。確かに、テキストの部分的な引用だけに基づいて、ルソーに対するマルクスの誤読や、まして両者の思想的な相違点を一般的に論じることは、不当な誤謬を引き起こすことになる。しかしながら、ここでは、両者の思想的立場に関する比較分析に取り組む前に、『ユダヤ人問題によせて』の第2部を考察して、人間的解放に言及するマルクスの見解を明らかにしておきたい。

マルクスは、第2部の中で、ユダヤ教の特性を示しながら、ユダヤ人が現実社会の中でどのようにして疎外状態に陥るのかを考察している。そうした思考方法には、後に『経哲草稿』で詳細に展開される疎外論的な分析に関連した視点が認められ、初期マルクスの思想的展開を知るための重要な発想様式を見出すことができる。

マルクスはまず、ユダヤ人が信奉しているユダヤ教の特質を、「实际的な欲求」<sup>(156)</sup>を表す「私利」<sup>(157)</sup>の中に認め、それは、何よりも「貨幣」<sup>(158)</sup>によって特徴づけられ、それこそ、ユダヤ人の「世俗的な神」weltlicher Gott<sup>(159)</sup>であると断言している。そこには、第1部で分析された、近代的市民社会を構成する利己主義的な人間像に類似した特質が認められる。すなわち、「市民社会の原理」<sup>(160)</sup>は、「实际的な欲求、利己主義」<sup>(161)</sup>として要約され、その現実的な欲求は、近代社会では何よりも、貨幣の支配によって特徴づけられる。したがって、ユダヤ教が現在まで維持されてきたのは、そうした市民社会の形成という歴史的状况に起因しているのである。そして、近代社会に固有な利己主義を定着させた宗教こそ、ユダヤ教から生じたキリスト教であると、マルクスは洞察している。実際、「あらゆる民族的、自然的、人倫的、理論的關係を人間にとって外的なものとするキリスト教の支配の下でのみ、市民社会は国家生活から自分を完全に切り離し、人間のすべての類的紐帯を引き裂き、利己主義と利己的欲求とをこの類的紐帯の代わりに置き、人間世界を相互に敵対しあうアトム的な個人たちの世界に解消することができたのである」<sup>(162)</sup>という文章には、近代社会の典型的な市民像が描き出されている。そうした社会の中で、主要な機能をするものこそ、貨幣に他ならない。すなわち、貨幣は、市民たちの利己的な欲求を満たし、「世界の支配権力」<sup>(163)</sup>となる歴史的社会を形成するのである。

そこで、ユダヤ教によって特徴づけられた近代的市民社会の矛盾を理解

するためにも、「ユダヤ人の強欲さを彼らの宗教から解き明かすのではなく、むしろ彼らの宗教の人間の基礎から、すなわち、実際の欲求、利己主義から解き明かす」<sup>(164)</sup> ことが要件となる。そのような矛盾が現れる社会現象が、貨幣へ物神的崇拜から生まれる疎外状態である。マルクスは、そのために、「貨幣は、人間の労働と人間の現存在とが人間から疎外されたものであり、この疎遠な存在が人間を支配し、人間はそれを礼拝するのである」<sup>(165)</sup> と記して、貨幣に固有な物神的性格を暴き出している。貨幣と宗教の働きの中に、人間を疎外する共通した性質が認められるわけである。

貨幣に対するそうした見方には、後に『経哲草稿』で言及される貨幣の万能性と類似した視点を見出すことができる。実際、人間は、貨幣の力を通して様々な欲求を実現しうるのみならず、本来の欲求そのものを変えることになる。すなわち、貨幣の働きによって、個人に内在する諸性質ばかりではなく、個人と他者との間に想定される人間的・社会的な関係をも根底から歪曲されるわけである。マルクスは、そのために、「実存しつつあり活動しつつある価値の概念としての貨幣は、一切の事物を倒錯させ置換するのであるから、それは一切の事物の全般的な倒錯と置換であり、したがって転倒した世界であり、一切の自然的ならびに人間的な性質の倒錯と置換 die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten である」<sup>(166)</sup> と断言することになる。しかしながら、『経哲草稿』では、人間に対する貨幣の万能的な影響が示されているだけであり、貨幣自体の生成過程や、商品との構造的な関連性が分析されているわけではない。マルクスは、人間的解放の問題点を具体的に明示するために、貨幣による疎外現象を指摘するのであり、それを宗教による疎外形態と結びつけていることこそ、『ユダヤ人問題によせて』第2部の要旨を特徴づけているのである。

マルクスは、こうして、ユダヤ教による疎外状態と貨幣による疎外状態とを重ね合わせて、人間的解放へ至る具体的な問題点を提示することになる。すなわち、宗教による疎外状態では、「人間は宗教に捕らわれている

限り、自分の本質を何か疎遠な幻想的な存在とすることによってしか、自分の本質を対象化する術を知らない」<sup>(167)</sup>と見なされる。また、貨幣による疎外状態でも、「人間は、利己的な欲求の支配下のもとでは、自分の生産物および活動を疎遠な存在の支配下において、それらに疎遠な存在—貨幣—の意義を付与するという仕方では、実践的に活動し、実践的に諸対象を作り出すことができないのである」<sup>(168)</sup>と、マルクスは断言する。したがって、ユダヤ教やユダヤ教の神を表象した貨幣からの止揚こそ、「自己疎外の最高の実際的な表現」<sup>(169)</sup>を廃棄することになり、ユダヤ人自身の人間的解放をもたらすわけである。

以上から、『ユダヤ人問題によせて』の第1部では、人間的解放へ至る具体的な対策が十分に述べられていなかったけれども、第2部では、貨幣という商品社会に固有な対象物を導入することにより、マルクスは、人間的解放の問題点を一層明確に示していることがわかる。『ユダヤ人問題によせて』には、その意味で、後に『経哲草稿』で展開される疎外論的考察の予兆を見出すことができる。そこで、そのような見解を抱いていたマルクスが、ルソーの思想的立場をどのように理解していたのかを、改めて検討しなければならない。両者の思考様式を正しく理解するためにも、次に疎外現象に関する両者の見解を分析することが重要な課題となる。そうした作業を進めることにより、ルソーとマルクスの思想的立場をよりの確に見極めることができるばかりではなく、近代的発想の基本的な構図がある程度まで解明することが可能になるとと思われる。

(注)

- (1) この「ルソー・ノート」については、廣松渉氏の遺稿論文「マルクスの視力——『ルソー・ノート』に寄せて」(『新・廣松渉を読む』所収、情況出版、2000年刊、6-37頁)で詳しく分析されている。廣松氏は、その中で、ルソーとマルクスとの発想様式が基本的に異なっていることを、マルクスの観点から明らかにしているけれども、ルソー自身の思想的構造を必ずしも十分に論及し

ているわけではない。拙稿は、そのささやかな補足を加えながら、「近代的思考様式」の歴史的意味をできる限り捉えようとする試みに他ならない。

- (2) *Marx-Engels Werke* (=MEW). Bd. 13 (Berlin, 1971) S. 8.
- (3) *MEW*. Bd. 1 (Berlin, 1970) S. 210.
- (4) *Ibid.*
- (5) *Ibid.*, S. 215.
- (6) フォイエルバッハは、1842年に出版された『哲学改革のための暫定的な命題』*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*の中で、ヘーゲル哲学に対する批判方法を次のように述べている。すなわち、「思弁哲学一般を改革的に批判する方法は、既に宗教哲学に適用された方法と同じである。われわれはいつでもただ、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よいのである。したがって、思弁哲学をひっくり返しさえすれば *die speculative Philosophie nur umkehren*、われわれは覆われない、純粹で、あからさまな真理を持つのである」（Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, Frommann Verlag, 1959 s. 224）と。
- (7) 廣松氏は、「主述顛倒」の論理をヘーゲルの国法論批判へ適用したために、理想的な政治体制としての「民主制」を想定することができたと、指摘している（廣松渉「初期マルクス像の批判的構成」、『廣松渉著作集、第8巻』所収、岩波書店、1997年刊、317頁）。
- (8) *MEW*, *op. cit.*, S. 216.
- (9) *Ibid.*
- (10) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke* 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 404
- (11) *Ibid.*
- (12) *Ibid.*, S. 405.
- (13) *Ibid.*
- (14) *Ibid.*, S. 432.
- (15) *MEW*, *op. cit.*, S. 225.
- (16) *Ibid.*
- (17) *Ibid.*, S. 228.
- (18) *Ibid.*, S. 218.
- (19) *Ibid.*, S. 217.
- (20) *Ibid.*
- (21) *Ibid.*, S. 221.
- (22) Hegel, *op. cit.*, S. 24.

- (23) *MEW, op. cit.*, S. 221.
- (24) *Ibid.*
- (25) *Ibid.*, S. 227.
- (26) *Ibid.*, S. 231.
- (27) *Ibid.*
- (28) *Ibid.*
- (29) *Ibid.*, S. 230.
- (30) *Ibid.*, SS. 230-231.
- (31) *Ibid.*, S. 231.
- (32) *Ibid.*
- (33) *Ibid.*
- (34) *Ibid.*
- (35) *Ibid.*
- (36) Hegel, *op. cit.*, S. 339. また『法哲学』の第182節の追加では、特殊性と一般性の形式との関係が、次のように説明されている。すなわち、「市民社会においては、各人が自分にとって目的であり、その他一切のものは彼にとって無である。しかし各人は、他の人々と関連することなくしては、自分の諸目的の全範囲を達成することはできない。だからこれらの他人は、特殊者の目的のための手段である。ところが特殊的目的は、他の人々との関連を通じて自分に一般性の形式を与えるのであり、自分の福祉と同時に他人の福祉とを一緒に満足させることによって自分を満足させるのである」(*Ibid.*, SS. 339-340) と。
- (37) *Ibid.*, S. 340. ヘーゲルは、そうした「全面的な相互依存体系」は、「個々人の生計と福祉と法的現存在が、万人の生計と福祉と権利との中に編み込まれ、これらを基礎とし、この繋がりにおいてのみ現実的であり保証されている」(*Ibid.*) と述べている。
- (38) *Ibid.*, S. 458.
- (39) *MEW, op. cit.*, S. 244.
- (40) *Ibid.*
- (41) *Ibid.*, S. 247.
- (42) *Ibid.*
- (43) *Ibid.*, S. 248.
- (44) *Ibid.*
- (45) *Ibid.*
- (46) *Ibid.*
- (47) *Ibid.*, S. 253.

ルソーとマルクス (上)

- (48) *Ibid.*, S. 275.
- (49) *Ibid.*
- (50) *Ibid.*
- (51) *Ibid.*, S. 279.
- (52) *Ibid.*, S. 280.
- (53) *Ibid.*
- (54) *Ibid.*, S. 283.
- (55) *Ibid.*, S. 285.
- (56) *Ibid.*, S. 284.
- (57) *Ibid.*, S. 285.
- (58) *Ibid.*
- (59) *Ibid.*, S. 350.
- (60) *Ibid.*
- (61) *Ibid.*, SS. 350-351.
- (62) *Ibid.*, S. 350.
- (63) *Ibid.*, S. 353.
- (64) *Ibid.*
- (65) *Ibid.*
- (66) *Ibid.*, S. 356.
- (67) *Ibid.*, S. 361.
- (68) *Ibid.*, S. 355.
- (69) *Ibid.*, S. 368.
- (70) *Ibid.*, S. 367.
- (71) *Ibid.*
- (72) *Ibid.*
- (73) *Ibid.*, S. 368.
- (74) *Ibid.*, S. 369.
- (75) *Ibid.*
- (76) *Ibid.*, S. 364.
- (77) *Ibid.*
- (78) *Ibid.*
- (79) *Ibid.*
- (80) *Ibid.*
- (81) *Ibid.*
- (82) *Ibid.*

- (83) *Ibid.*
- (84) J・S・Mill, *On Liberty*, W. W. Norton & Company, 1975, p. 14.
- (85) *MEW, op. cit.*, S. 369.
- (86) *Ibid.*, S. 365.
- (87) *Ibid.*
- (88) *Ibid.*
- (89) *Ibid.*, S. 364.
- (90) *Ibid.*, S. 365. 近代的市民のそうした見方は、後にサルトルが、比喩的な表現で、相互に孤立した「グリーンピース」と形容した事態と類似している。すなわち、サルトルによれば、「分析精神の考えるような社会では、個人は分解することができない堅い粒子であり、人間性の保持者であって、グリーンピースの缶詰の中の1粒のグリーンピースのように *comme un petit pois* 存在する。完全に丸くて、自分を閉ざし、他との連絡がない」(*Présentation des Temps Moderns, in Situations II*, Gallimard, 1948, p. 18) と。
- (91) *Ibid.*
- (92) *Ibid.*, S. 366.
- (93) *Ibid.*
- (94) *Ibid.*, S. 368.
- (95) *Ibid.*, S. 370.
- (96) *Ibid.*
- (97) *Ibid.*, S. 369.
- (98) *Ibid.*, S. 370.
- (99) 城塚登氏は、「類的存在」の見解に関するフォイエルバッハとマルクスとの相違を次のように説明している。すなわち、「その基本的差異は、フォイエルバッハの場合、この概念が非歴史的な（超歴史的といってもよい）人間的自然（人間性）として把握されているのに対して、マルクスの場合は種属の全体性（全体的生命）が個へと形態化（分裂）し、その個々の形態（分裂）が再び種属全体に統一されるという運動において初めて現れるヘーゲルの「類」概念と密接に結びついていた」（『疎外の論理と歴史意識』、『若きマルクスの思想』所収、勁草書房、1970年刊、311頁）と。
- (100) *MEW, op. cit.*, S. 370.
- (101) *Ibid.*
- (102) Rousseau, *Du Contrat social, Œuvres complètes, tome III*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 381.
- (103) *Ibid.*

- (104) *Ibid.*, p. 361.
- (105) Rousseau, *Émile, Œuvres complètes, tome IV*, ed. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 249.
- (106) Rousseau, *Du Contrat social, op. cit.*, p. 361.
- (107) *Ibid.*
- (108) *Ibid.*
- (109) *Ibid.*, p. 362.
- (110) *Ibid.*, p. 364.
- (111) *Ibid.*
- (112) *Ibid.*, p. 368.
- (113) *Ibid.*, p. 374.
- (114) *Ibid.*, p. 375.
- (115) *Ibid.*, p. 365.
- (116) 吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』、東京大学出版会、1988年刊、114頁。
- (117) Rousseau, *Du Contrat social, op. cit.*, p. 368.
- (118) *Ibid.*, p. 394.
- (119) *Ibid.*, p. 364.
- (120) *Ibid.*, p. 373.
- (121) *Ibid.*, p. 363. この箇所は、『孤独な散歩者の夢想』におけるルソーの感性様式に酷似している。実際彼は、その作品の中で、サン＝ピエール島の岸辺で佇みながら、自然界（＝政治体）と自己の内面（＝構成員）との相関関係を次のように叙述している。すなわち、「そこでは、波のざわめきと水面の揺れ動きが私の感覚を引きつけ、魂から他の動揺をことごとく追い払って、快い夢想に引き入れ、しばしば気付かぬうちに、夜が私を取り囲んでいるのだった。寄せては返すこの水面の波、切れ目のない、しかし時をおいて大きくなるその響きは、休みなく私の耳と目を刺激し、夢想が消し去った内面の動きに取って替わり、考える努力をしなくても十分に私の存在を快く感じさせてくれる。時々、この世の事柄の移ろいやすさについての、何か漠然とした、短い反省が浮かんできて、湖水の面が、その移ろいやすさの具体的な姿を私に示してくれる。しかしやがて、これらのかすかな印象は、私を静かに揺さぶっている切れ目のない同じ速さの運動の中に消え去っていき、さらにまたこの運動は、私の魂が積極的に協力しようと努めてもいないのに、私を引きつけ、時刻がきて、合図に促されてそこを離れるには、よほどの努力をしなければならないほどだった」（Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire, Œuvres complètes, tome*

I, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, p. 1045.) と。

- (122) *Ibid.*, p. 373.  
(123) *Ibid.*, p. 352.  
(124) *Ibid.*, p. 368.  
(125) *Ibid.*, p. 371.  
(126) *Ibid.*, p. 372.  
(127) *Ibid.*, p. 373.  
(128) Rousseau, *Lettres à Christophe de Beaumont, Œuvres complètes, tome IV, op. cit.*, p. 935.  
(129) Rousseau, *Émile, op. cit.*, p. 600.  
(130) *Ibid.*, p. 598.  
(131) *Ibid.*, p. 601.  
(132) Rousseau, *Du Contrat social, op. cit.*, p. 351.  
(133) *Ibid.*, p. 374.  
(134) *Ibid.*  
(135) *Ibid.*, p. 378.  
(136) *Ibid.*, p. 379.  
(137) *Ibid.*  
(138) *Ibid.*  
(139) *Ibid.*  
(140) *Ibid.*, p. 380.  
(141) *Ibid.*  
(142) *Ibid.*  
(143) *Ibid.*  
(144) *Ibid.*, p. 381. ルソーが想定した立法者は、現実の政治権力を備えているわけではなく、むしろ、架空の監視者に近い。したがって、立法者の特異な性質は、ルソー独自の支配的な観念と結び付いていることに注意する必要がある。中川久定氏は、その点に関して、「上位次元の意志が、下位次元の意志（理想的な共同体の構成員の意志）に干渉し、しかも後者の側からは、この前者の働きが見通せず、したがってそれに対処できない」（『甦るルソー』、岩波書店、1983年刊、163頁）構図を、ルソーの思考様式の中に設定して、「干渉する意志」を持つ立法者の特質を分析している。中川氏のそうした解釈は、立法者に対するルソー独自の論理構成を解明する有効な視点を提供していると言えよう。  
(145) *Ibid.*

- (146) *Ibid.*
- (147) *Ibid.*
- (148) *Ibid.*, p. 382.
- (149) 実際、ルソーは、立法者は「特別で卓越した機能であるけれども、人間を支配することとは何の共通点もない。なぜなら、もし人々を支配するものが、法を支配してはならないのならば、法を支配する者は、やはり人々を支配してはならないからである。そうでなければ、彼の法は、彼の情念の手先となって、しばしば彼の不正を永続させるだけのことになるだろうし、彼の個人的な見解が、彼の作品の神聖さを損なうことを、どうしても免れることができないだろう」(*Ibid.*)と述べている。
- (150) *Ibid.*
- (151) *Ibid.*, p. 383.
- (152) *Ibid.*, p. 382.
- (153) *Ibid.*, p. 383.
- (154) *Ibid.*
- (155) *Ibid.* そうした権威は、『エミール』の中で、教師が生徒に対して行使する権威と類似している。ルソーは、そこで、教師の重要な指導方法として、「見かけはあくまで自由に見える隷属状態ほど完全な隷属状態はない」(*Émile, op. cit.*, p. 362)と述べて、生徒エミールの意志全体を掌握することを勧めている。教師の権威は、生徒への直接的な支配を示すのではなく、生徒はその権威に決して気付かぬようにすることが前提条件となる。その結果、教師の立場から見れば、生徒は「束の間の自由」la liberté précaire (*Ibid.*, p. 818)を備えているに過ぎないけれども、生徒自身は、あたかも本当の自由を享受していると思いつくのである。教師と生徒に関する意識形態は、ここにおいて、立法者と人民との相関関係を反映していることがわかる。
- (156) *MEW, op. cit.*, S. 372.
- (157) *Ibid.*
- (158) *Ibid.*
- (159) *Ibid.*
- (160) *Ibid.*, S. 374.
- (161) *Ibid.*
- (162) *Ibid.*, S. 376.
- (163) *Ibid.*, S. 373. 『ユダヤ人によせて』の第2部で、貨幣の問題が唐突に提示されているように思われる。廣松渉氏は、その原因をモーゼス・ヘスの「貨幣体論」による影響ではないかと推測している。すなわち、その「貨幣体論」に

は、「フォイエルバッハの宗教批判の論理を社会的・経済的次元に“適用”するという意想とそれに基づいた貨幣体 Geldwesen に関する議論が盛られており、これがマルクスに示唆を与えたという可能性は大いに考えられる」（「青年マルクス論」、『廣松渉著作集』、第8巻』所収、前掲書、166頁）と。なおこの点に関しては、良知力氏の論文「ヘスと若きマルクス」（良知力『ヘーゲル左派と若きマルクス』所収、岩波書店、2001年刊、293-323頁）を参照。

- (164) *Ibid.*, S. 377.
- (165) *Ibid.*, S. 375.
- (166) *MEW*, Ergänzungsband, Erster Teil, 1968, Berlin, S. 566.
- (167) *MEW*, Bd. 1, *op. cit.*, S. 376.
- (168) *Ibid.*, SS. 376-377.
- (169) *Ibid.*, S. 372.