

マルクスの変革の哲学

牧野広義（阪南大学）

この報告ではマルクスの「変革の哲学」を今日の「哲学」として再生させる意義を論じたい。マルクスの哲学は、「世界の変革」を目指す哲学であるとともに、従来の哲学と対決しこれを変革する哲学でもある。近年、田畑稔氏は、マルクスは1845年以降、「哲学の外部にポジションをとった」と主張し、マルクスにおいては、エンゲルスが主張した「存在と思考との関係の問題」としての「哲学の根本問題」などは問題にならないとされる。マルクスは市民社会の解剖学としての「経済学批判」の仕事に全力を集中したため、哲学の本格的な著作を残すことはなかった。その意味では確かにマルクスは「哲学の外部にポジションをとった」と言える。しかしながら、哲学とは世界と人間についての根本的な知の探究であるとするならば、マルクスには豊かな哲学がある。またマルクスは「経済学批判」という「哲学の外部」に出ることによって、従来の哲学を変革し、哲学そのものを深化させたとも言える。このことをいくつかのテキストに沿って論じたいと思う。

一 「フォイエルバッハに関するテーゼ」について

マルクスは『経済学・哲学草稿』（1843年）において、「フォイエルバッハは、ヘーゲルに弁証法に対して真剣な批判的態度をとって、この領域で真の発見をした唯一の人であり、一般的にいつて古い哲学を真に克服した人である」として、フォイエルバッハを高く評価していた。しかし国民経済学への批判的検討はフォイエルバッハをも乗り越える哲学的視点を形成したと思われる。マルクスは「フォイエルバッハエルバッハに関するテーゼ」（1845年春）において、フォイエルバッハの『将来の哲学の根本命題』（1843年）と類似した叙述形式（番号の付けられた諸命題）で、フォイエルバッハへの批判を行う。しかし同時に、ここで論じられる内容は、フォイエルバッハやシュティルナーらの議論を念頭におきながらも、近代哲学全体への批判的対決を含んでいる。それは、『聖家族』（1845年2月出版）がバウアー批判でありながら、デカルト派唯物論とフランス唯物論、イギリス経験論、さらにドイツ観念論の総括を含んでいたこととも関連するであろう。マルクスはそれらを批判し乗り越える「新しい唯物論」を提起するのである。

(a) 「対象・現実・感性」を「実践」として把握

第一テーゼでは、「これまでのすべての唯物論（フォイエルバッハのそれをも含めて）の主要な欠陥は、対象、現実、感性が、ただ客体または直観という形式のもとでだけとらえられて、感性的・人間的な活動、実践として主体的にとらえられていないということにある」と述べた。「対象、現実、感性」という言葉は、フォイエルバッハが『将来の哲学の根本命題』の中で「その現実性においての、また現実的なものとしての現実的なものは、感覚の対象としての現実的なものであり、感性的なものである。真理、現実、感性は同一である。感性的実在のみが真の実在、現実的実在である」と言ったことを踏まえたもので

ある。つまり「対象、現実、感性」とは、感性でとらえられた現実の対象を意味する。それは、理性の対象こそが真理であり現実的であるとしたヘーゲルの観念論を批判したものである。そして現実の感性的対象を観察する「直観」の対象として、「客体」として把握することは「これまでのすべての唯物論」の基本的な立場である。マルクスはこの立場を決して否定せず、むしろそれを唯物論一般の立場として認めている。

マルクスが批判するのは、旧来の唯物論がただ「直観」や「客体」の形式だけにとどまって、「対象、現実、感性」を「感性的・人間的な活動、実践として、主体的に」把握しないことである。ここでマルクスが提起していることは、現実の対象を、感性的な（感覚でとらえられる現実的な）人間的な活動、実践とのかかわりでとらえることである。すなわち、現実の対象（自然と社会）を、現実の人間的活動（労働と社会的実践）によって形成され、再生産され、変革されるものとしてとらえることである。

マルクスはまた「第一テーゼ」を次のように続ける。「それゆえ、活動的な側面は、抽象的に唯物論と対立して、観念論——もちろん、それは、現実的で感性的な活動そのものを知らないのであるが——によって展開される」。ここでは人間の活動的側面は、観念論（とりわけドイツ観念論）によって展開されたとされる。確かにカントは「コペルニクスの転回」によって認識の能動性を論じ、実践理性に基づいて「人間の尊厳」を論じた。フイヒテは「自我」を世界の原理とする主観的観念論を展開し、ヘーゲルは「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」などとして、精神の能動性を基礎とした客観的観念論を展開した。しかしマルクスが「観念論」は「現実的で感性的な活動そのものを知らない」と言うように、観念論は、意識、自我、精神などの活動性を根本においたために、労働を歴史発展の基礎とはせず、社会的実践（「革命的実践」）を歴史発展の原動力とは見なかった。ここに活動的側面をめぐる「唯物論」と「観念論」との対立がある。

さらにマルクスは言う。「フォイエルバッハは、感性的な——思想的客体から現実に区別された客体を欲する。しかし、彼は、人間的な活動そのものを対象的な活動としてとらえていない。したがって、彼は、キリスト教の本質においては、ただ理論的な態度だけを、真に人間的なものとして見ており、他方では、実践は、ただその汚い〔欲深い〕ユダヤ人的な現象形態でだけとらえられて、固定される。したがって、彼は『革命的な』、『実践的・批判的な』活動の意義を把握しない」。ここで述べられている『キリスト教の本質』における議論とは、ギリシア人は「理論の立場」から「理論的な感覚」で自然を考察したことを高く評価したことである。それに対してフォイエルバッハは、「ユダヤ人は彼らの特性を今日に至るまで維持している。彼ら原理、彼らの神は、世界についての最も実践的な原理である。すなわちそれは利己主義、しかも宗教の形式をとった利己主義である」と述べた。つまり、フォイエルバッハにおいては、「実践的原理」は「ユダヤ人」的なカネに「汚い」利己主義だとされたのである。ここからマルクスは、フォイエルバッハが「革命的実践」を理解しないことを批判するのである。

（b）真理と実践、環境の変革

「フォイエルバッハに関するテーゼ」の「第二テーゼ」は次のように言う。「人間の思考に対象的な真理が得られるかどうかという問題は——理論の問題ではなくて、実践的な問題である。実践において、人間は真理を、すなわち、彼の思考の現実性と力、此岸性を

証明しなければならない。思考が現実的であるか、それとも非現実的であるか、にかんする論争は――この思考が実践から遊離していると――純粹にスコラ的な問題である。」

ここでは、哲学の基本問題の一つである真理の問題が論じられる。近代哲学に限っても、「対象的な真理」（対象と合致した認識としての真理）について、次のような議論があった。すなわち、デカルトは理性による「明晰・判明な認識」が真理であると言い、ロックは「知識はすべて経験から」と主張した。それらに対してデイドロは、「観察は事実をあつめる。省察はそれを結合する。実験は結合を検証する」と述べた。しかしカントは「実験的方法」を重視しながらも、人間の認識は感性と悟性によって対象を構成することであるから、「現象」は知り得ても「物自体」は不可知であると言った。これに対してヘーゲルは理性による体系的な認識の「全体」こそが真理であると主張し、フォイエルバッハは、感性によってこそ真理が得られると主張した。

それらに対してマルクスは、デイドロらの唯物論の見地を継承しながらも、ヘーゲルの弁証法的「思考」の意義も踏まえ、さらに自然だけでなく社会についての真理も含めて、「人間の思考」に真理が得られるかどうかは、「理論」の問題ではなく「実践」の問題であると主張した。すなわち、現実を変革する実践こそが、「思考の現実性」（思考と現実との合致）を証明し、「知は力である」ことを証明し、思考が決して「彼岸」に不可知な「物自体」を立てるのではなく、「此岸」の現実そのものを認識でき、現実そのものを変革できることを証明すると言う。こうして、思考の真理性をめぐる「スコラ哲学」のような果てしない論争は、「実践」を基準とすることによって決着すると言うのである。

続いて、「第三テーゼ」は次のように言う。「環境の変化と教育とにかんする唯物論的な学説において忘れていないのは、環境は人間によって変えられなければならないし、教育者自身が教育されなければならない、ということである。この学説は、社会を二つの部分に――そのうちの一方は社会の上に超越している〔お高くとまっている〕のであるが――分けざるをえない」。エンゲルスはこの「テーゼ」の校訂にあたって、「ロバート・オーエンのように」と付け加えた。しかしここで言われる、環境と教育が人間を決定するという「唯物論的な学説」として、まずエルヴェシウス『人間論』（1772年）が考えられる。この著作はマルクスが『聖家族』の中であげたものであり、またエルヴェシウスは「環境が人間を決定する」と主張するにあたって、人間に教育する「教師」として、すべての事物、統治形態、習俗、社会的地位、貧富の状態、社交界、友人、読書、愛人をあげている。つまり「テーゼ」で言う「教育者」とは、エルヴェシウスの用語に従って、狭義の「教育者」だけでなく、環境一般が意味されているのである。

そしてマルクスはこの「テーゼ」を次のように結んでいる。「環境の変化と人間的な活動または自己変革との合致は、ただ革命的な実践としてだけとらえることができ、合理的に理解することができる」。ヘーゲルもすでに『精神現象学』などで、物を形成する労働と人間の自己形成との関係を論じた。マルクスはさらに実践を「革命的実践」（社会的実践）にまで広げて、環境と変化と自己変革との「合理的把握」を論じるのである。

（c）フォイエルバッハの宗教論、人間論への批判

「第四テーゼ」は次のように言う。「フォイエルバッハは、宗教的な自己疎外という事実、すなわち世界が宗教的な世界と世俗的な世界とに二重化するという事実から出発する。

彼の仕事は、宗教的な世界をその世俗的な基礎へと解消することである」。このように、マルクスはフォイエルバッハが「宗教的な自己疎外」を解明し、「宗教の本質」を「人間の本質」に解消したことを高く評価する。

その上で「テーゼ」は続けて言う。「しかし、世俗的な基礎が自分自身から浮き上がって、一つの独立した国が雲のなかに定着するということは、ただ、この世俗的な基礎の自己分裂と自己矛盾とからだけ説明できる。だから、この世俗的な基礎そのものが、それ自身において、その矛盾のなかで理解されなければならないのと同様に、実践的に変革されなければならない。だから、たとえば、地上の家族が聖なる家族の秘密としてあばかれた後には、いまや前者そのものが理論的かつ実践的に廃絶されなければならない」。こうして、「宗教的な自己疎外」を生みだす「世俗的世界」の「自己分裂と矛盾」を解明し、この現実を実践的に変革することをマルクスは主張する。「地上の家族」（支配階級）の存在が、「聖家族」（キリストの家族）の「秘密」（根拠）であるならば、人間の自己疎外をなくすためには、「地上の家族」（支配階級）そのものを廃絶しなければならない。それは「理論的かつ実践的な」課題である。

また「第五テーゼ」は次のように言う。「抽象的な思考に満足しないフォイエルバッハは、直観を欲する。しかし、彼は感性を実践的な人間的・感性的活動としてはとらえない」。この「テーゼ」は「第一テーゼ」の繰り返しのように見える。しかしそれではマルクスがこの「テーゼ」を独立させた意味がわからない。ここでの「感性」は感性的対象よりも、むしろ感覚や感情と考えるとよいであろう。マルクスはすでに『経済学・哲学草稿』において「五感の形成はいままでの全世界史的な一つの労作である」とし、「人間の本質の対象化」としての実践が、「人間的感覚」を創造すると主張していた。感覚や感情としての「感性」そのものが「実践的な人間的・感性的活動」としてあるとマルクスは言うのである。

さらに「第六テーゼ」は言う。「フォイエルバッハは、宗教の本質を人間の本質に解消する。しかし、人間の本質とは個々の人間に内在する抽象物ではない。人間の本質とは、その現実性においては、社会的な諸関係の総体である」。

ここでは、フォイエルバッハが「神とは人間の最も主体的で最も固有な本質が分離され、えり出されたものである」と言い、「人間の本質とはいったい何であろうか。……理性・意志・心情がそれである」と言ったことが批判されている。しかしフォイエルバッハは同時に、「人間の本質は、ただ共同体のうちに、すなわち、人間の人間との統一のうちにのみ含まれている」（『将来の哲学の根本命題』）とも言った。このことをマルクスは知らないわけではない。しかしフォイエルバッハが言う「共同体」や「人間と人間との統一」とは、「この統一は、しかし私と君との区別の実在性にのみ支えられている」ということであり、「真の弁証法は、孤立した思想家の自分自身との独白ではない。それは私と君との対話である」ということである。この対話関係だけでは、「世俗世界」の「自己分裂と矛盾」も現実の人間の「自己疎外」もとらえられない。マルクスはこの点を批判するのである。「人間の本質」とは「その現実性においては」、「社会的な諸関係の総体」なのである。もっとも、マルクスは生物的な「人間の本質」（人間的自然）の存在や、「人間の本質」が「自由な個性」として発展する可能性を決して否定しない。むしろ「人間的自然」を破壊しない労働や社会のあり方や、「自由な個性」が発展する社会的条件を探求することがマルクスの課題であった。そのためにもまず人間を社会的諸関係の総体としてとらえ

ることをマルクスは提起したのである。これは従来の哲学的人間論を変革する提起である。

「第七テーゼ」は「第六テーゼ」に直結する。「フョイエルバッハは、したがって、『宗教的な心情』そのものが社会的な産物であるということ、また彼が分析する抽象的な個人は、一定の社会形態に属するということを見ない」。この議論は「宗教的心情」に限らず、社会的意識論やイデオロギー論にも繋がる。

(d) 市民社会と人間的社会、世界の変革

「第八テーゼ」は「すべての社会的な生活は、本質的に実践的である。理論を神秘主義へと誘うすべての神秘は、その合理的な解決を人間の実践と、この実践の概念的把握とのうちに見いだす」と言う。すべての社会的な生活は、本質的に実践（労働と社会的実践）によって形成され、再生産され、変革される。ヘーゲルが「世界史的個人」としての英雄は「理念」の実現の手段であると言ったような「神秘主義」、あるいはシェリングが人間は神の根源的意志からの啓示でありながら悪の可能性としての自由をもつと言ったような「神秘主義」は、「人間の実践と、この実践の概念的把握」によって合理的に解決される。人間の実践の発展が、社会とその歴史を合理的に解明するのである。

また「第九テーゼ」は言う。「直観的な唯物論、すなわち感性を実践的な活動とはとらえない唯物論の最高の到達点は、個々の個人と市民社会（die bürgerliche Gesellschaft）との直観である」。フョイエルバッハらの唯物論は、現にあるがままの諸個人と、現にある市民社会（ブルジョア社会）を直観するにとどまる。ここでは、利己的で物欲的な人間が現実の人間だとされ、ブルジョア社会が現実の社会として受容される。

ここから、「第一〇テーゼ」は言う。「古い唯物論の立場は、市民社会であり、新しい唯物論の立場は、人間的社会（die menschliche Gesellschaft）、または社会的人類である」。つまりマルクスの「新しい唯物論」の立場は、「市民社会」（ブルジョア社会）を克服した真に人間的な社会としての「人間的な社会」であり、利己的なアトム的な諸個人の集合ではなく、「社会的人類」である。この将来社会のとらえ方は、『共産党宣言』（1848年）における「各人の自由な発展が万人の自由な発展の条件となる協同社会（Assoziation）」という言葉に直結するであろう。

ここから「第一一テーゼ」は言う。「哲学者たちは世界をさまざまに解釈したにすぎない。肝心なことは世界を変革することである」。「観想」（理論）を人間の最高の活動と考えたアリストテレスをはじめ、ヘーゲルもフョイエルバッハも「世界の解釈」にとどまった。肝心なことは「世界の変革」である。ここに「第一テーゼ」から「第一〇テーゼ」の理論内容が凝縮されている。こうしてマルクスの「新しい唯物論」は「変革の哲学」として提起され、マルクスの哲学的立場が確立されたのである。

以上のように、各テーゼは従来の哲学と対決しつつ新しい論点を提起する一本の哲学論文となり、テーゼ全体は一冊の哲学書となる内容を含んでいるのである。

二 『経済学批判』 「序言」について

マルクスはその後、彼の長年にわたる経済学批判の研究成果を『経済学批判』（1859年）として出版した。これには簡潔な「序言」が付けられた。この「序言」はまさにマルクス

の哲学を語るものとなっている。ここでは、革命的理論家としての自らの経歴を語りながら、経済学研究の「導きの糸」となった「一般的結論」を「定式化」した（以下では「定式」と呼ぶ）。この「序言」はデカルト『方法序説』（1637）に対置しうるものである。

デカルトは自らの研究成果を『方法序説および三試論』として出版した。「三試論」とは「屈折光学」「気象学」「幾何学」である。「方法序説」はこれに付けられた序文である。デカルトは「方法序説」第一部で、自分が学んだ学校教育と「世間という大きな書物」から学ぼうとした経験を語り、自分の取るべき道を探したことを語る。第三部では、自分の学問を建設しようとした経過と、自分の「分析的方法」を論じる。第三部では、研究過程でとる「仮の道徳」を語る。第四部では、「私は考える、ゆえに私はある」を原理とする自分の形而上学の基礎を論じる。第五部では、心身問題を含む人間論を論じ、第六部では、自然の支配をめざす「実践的哲学」など自分の研究の方向を論じる。こうして「方法序説」は近代哲学の確立を宣言するものであった。

マルクスの「序言」はデカルトの『方法序説』よりもはるかに簡潔ではあるが、マルクスの学問的経歴を語り、経済学研究の方法論を論じるという点では、マルクスの「方法序説」と言ってよいものである。しかもその内容は、学問的経歴の点でも、分析的方法を踏まえた弁証法的方法という点でも、革命家としての生き方においても、学問の目指す方向においても、まさにデカルトと対置され、これを乗り越える「方法序説」となっている。

（a）マルクスの学問的経歴について

マルクスは「序言」で自らの経歴を述べている。ここではその内容は省略して、次の言葉だけを確認しておこう。「経済学分野における私の研究の歩みについてこのように概略を述べることによって、私の見解がどのように評価されようとも、そしてまた、それが支配階級の利己的な偏見とどれほど一致しないとしても、せめてもそれが長年にわたる良心的な研究の成果であることは示されるはずである」。また「科学の入口には、地獄の入口と同じように、次の要求が掲げられねばならない」。「ここに一切の恐怖は捨てねばならぬ。ここに一切の卑怯は死なねばならぬ」。

以上のマルクスの経歴の議論からいくつかのこと注意しておきたい。

第一に、『ドイツ・イデオロギー』の執筆は「われわれの以前の哲学的意識」の「精算」と言われるが、これは「哲学的意識」そのものの精算ではない。「序言」の「定式」の内容は、近代の社会哲学との対決であり、社会と歴史の原理を問う哲学的内容をもっている。またデカルトの「分析的方法」だけでは理解できない、矛盾の論理を含んだ弁証法的方法が提起される。これらはまさに哲学の変革である。

第二に、マルクスの叙述をデカルトの「方法序説」と比較してみると顕著なことの一つはデカルトの「仮の道徳」との相違である。デカルトは「私の国の法律と習慣に服従し、・・・最も分別のある人々が普通に実生活においてとっているところの、最も穏健な、極端からは遠い意見に従って、自分を導く」ということを「第一の格率」とし、「第三の格率」では「世界の秩序よりもむしろ自分の欲望を変えるようにつとめる」とも言う。それに対してマルクスの生き方はその正反対である。彼はあくまでも革命的理論家として生き、「世界の変革」のための研究を積み重ねたのである。

第三に、マルクスの革命的理論家としての経歴の叙述は、「序言」の史的唯物論の「定

式」の理解にもかかわる論点を含んでいる。この点も見ておきたい。

(b) 「定式」における社会の把握

マルクスは「定式」において、人間は「人間生活の社会的生産」において「物質的生産諸力」の一定の発展段階に対応する「生産諸関係」を取り結ぶこと、そして「生産諸関係の総体」が社会の「経済的構造」をなし、それが「実在的土台」となってその上に「法的かつ政治的上部構造」がそびえ立ち、「社会的意識諸形態」が土台に対応することを論じる。こうして社会が構造的に把握される。それは「社会構成体」という概念でもとらえられる。また「物質的生活の生産様式が、社会的 (sozial)、政治的、および精神的生活過程全般を制約する」として、社会が階層的な「生活過程」として把握される。そしてここから、「人間の意識がその存在を規定するのではなく、逆に、人間の社会的存在がその意識を規定する」という、社会構造および生活過程の双方にかかわる哲学的総括が行われる。

次にマルクスは、「社会の物質的生産諸力は、その発展のある段階で、それまでそれらがその内部で運動してきた既存の生産諸関係と、あるいはその法律的表现にすぎない所有諸関係と、矛盾するようになる。これらの諸関係は、生産諸力の発展の形態からその桎梏に一変する。そのときに社会革命の時期が始まる」と言う。さらにマルクスは、「このような諸変革を考察するにあたっては、経済的な生産諸条件における自然科学的な正確さで確認できる物質的な変革と、人間がこの衝突を意識するようになり、この衝突を闘って決着をつける場となる、法律、政治、宗教、芸術、または哲学の諸形態、簡単に言えばイデオロギー的諸形態とを、つねに区別しなければならない」と言う。ここで重要なことは、法的、政治的上部構造や宗教、芸術、哲学などのイデオロギー的諸形態が「闘って決着をつける」場として、「社会革命」における独自の意義をもつことである。

ここで「定式」の理解にかかわる一つの論点を取り上げておきたい。宮川彰氏は、氏が翻訳した『『経済学批判』への序言・序説』（新日本出版社、2001年）の「解説」の中で次のように述べている。「『序言』での定式化にかんして言えば、ここでは『階級』とか『階級闘争』といった重要なカテゴリーがいっさい使われずに説明されていることに注意が必要である。これは、この『序言』が付された『経済学批判』を当時のブルジョア経済学者たちに読ませるための（すなわち、はじめから彼らを“刺激”して見向きもしないといった状況にさせないための）、マルクスの配慮とも考えられる」（149頁）。

しかし、この解釈には次のような問題点があると思われる。

第一に、マルクスは「定式」の中で確かに「階級」や「階級闘争」(Klassenkampf) という言葉は使っていない。しかしマルクスが言う「衝突」(Konflikt)、「敵対」(Antagonismus) は明らかに階級対立や階級闘争を意味している。また「社会革命」において上部構造やイデオロギー的諸形態が「闘って決着をつける」(ausfechten) 場となると言うのである。

第二に、「階級」や「階級闘争」という言葉はブルジョア経済学者たちを“刺激”するが、「社会革命」や「闘って決着をつける」という言葉は“刺激”しないという解釈は奇妙である。またマルクスは「ブルジョア社会」は「最後の」敵対的社会であり、「この社会構成体をもって人間的社会の前史は終わりを告げる」と言う。これは「ブルジョア社会」は「社会革命」によって「終わる」という意味である。この議論は、「階級」や「階級闘

争」という言葉以上にブルジョア経済学者たちを“刺激”する言葉ではないだろうか。

第三に、マルクスは「序言」の中で自分の革命的理論家としての経歴を堂々と語っている。その中で、「階級闘争」を論じた『共産党宣言』の執筆者であることも公表している。マルクスは自分の「正体」をこれほど明らかにしておきながら、「定式」ではブルジョア経済学者たちを“刺激”しないように配慮するなどということはあるにないであろう。彼は、自分の見解は「支配階級の利己的な偏見」とは「一致しない」ことをはっきり認めている。しかも彼はダンテの『神曲』から「恐怖」を捨てよ、「卑怯」は死ぬ、という言葉を用いているのである。この点でも、宮川氏のような解釈はマルクスの精神に合致しないと思われる。

第四に、ではマルクスは「階級」や「階級闘争」という言葉をなぜ使わなかったのだろうか。この点については、1852年3月5日付けのヴァイデマイヤー宛の手紙の中の次の言葉が手がかりとなる。「近代社会における諸階級の存在を発見したのも、諸階級相互の闘争を発見したのも、別に僕の功績ではない。ブルジョア歴史家たちが僕よりずっと前に、この階級闘争の歴史的発展を叙述したし、ブルジョア経済学者たちは諸階級の経済的解剖学を叙述していた。僕が新たに行ったことは、(1) 諸階級の存在は生産の特定の歴史的発展諸段階とのみ結び付いているということ、(2) 階級闘争は必然的にプロレタリアートのディクタトゥーラに導くこと、(3) このディクタトゥーラそのものは、一切の階級の廃絶への、階級のない社会への過渡期をなすにすぎない、ということを実証したことだ」。つまり、「階級」や「階級闘争」の発見はマルクスの独創ではなく、ブルジョア歴史家や経済学者たちがすでに論じていたことである。マルクスは彼自身の研究の「一般的結論」を述べた「定式」では、あえてこの言葉を使わなかったということであろう。

(c) 「定式」における歴史の把握

さらにマルクスは言う。「大づかみに言って、アジア的、古典古代的 (antik)、封建的、および近代ブルジョア的生産様式が、経済的社会構成体の進歩していく諸時期として特徴づけられよう」。マルクスがこのように「経済的社会構成体」の発展をとらえたのは、ヘーゲルの『歴史哲学』への批判と考えられる。ヘーゲルは世界史を「理念」の発展に基づいて、東洋世界、ギリシア・ローマ世界、ゲルマン世界 (キリスト教・中世・近代) への進歩と論じた。マルクスの時代区分はほぼこれに対応する。したがって、マルクスが言いたいことは、世界史を「アジア的」(東洋的)、「古典古代的」(ギリシア・ローマ的)、封建的 (ヨーロッパ中世的)、近代ブルジョア的 (近代的) という典型的な世界史的地域と結びつけた時代区分を行うとしても、それを「生産様式」の発展に基づいて論じることであり、また「経済的」な諸関係を基礎とした「社会構成体」の構造的転換による進歩を論じることである。つまり、ヘーゲルのような「理念」という観念論的根拠によってではなく、唯物論的根拠に基づいて論じることである。世界史の具体的な歴史区分は実証的な歴史研究の課題であるが、マルクスは歴史研究の方法として、「生産様式」の発展に基づく「社会構成体」の進歩という哲学的観点を提起しているのである。

続いてマルクスは言う。「ブルジョア的生産諸関係は、社会的生産過程の最後の敵対的形態である。……しかしブルジョア社会の胎内で発展しつつある生産諸力は、同時にこの敵対を解決するための物質的諸条件をもつくりだす。それゆえ、この社会構成体をもって

人間的社会（die menschliche Gesellschaft）の前史は、終わりを告げる」。

ここでは論じられる「人間的社會」を、私は先に見た「フォイエールバッハに関するテーゼ 一〇」と同様に“真に人間的な社会”としての将来社会（共産主義社会）と考える。これを日本での通説のように、「人間社会」や「人類社会」と考えると、ブルジョア社会は人類社会の「前史」（それ以前の歴史）であることになって意味が混乱する。そこでこれを補うために「前史」が終わって「本史」は始まるとされる。しかし「本史」という言葉は日本での造語であって、マルクス自身は使っていない。ブルジョア社会は「人間的社會」（共産主義社会）の「前史」であるにとらえれば、マルクスの言葉が素直に理解できるはずである。「ブルジョア社会」（市民社会）の変革による「人間的社會」の実現という提起は、マルクスの「新しい唯物論」による哲学的理念の提示であると言えよう。

三 『資本論』第一卷（初版 1867 年、二版 1873 年）から

次に、『資本論』第一卷の中でマルクスが哲学に強い関心を持ち続けていると思われる箇所を簡単に見ておきたい。マルクスは第 13 章「機械と大工業」への注（111）の中で次のように言う。

「動物を単なる機械として定義したデカルトは、中世とは異なったマニュファクチュア時代の目で見ている。……デカルトはバコンと同じように、生産の姿態の変化と人間による自然の支配とを、思考方法の変化の結果と見なしていたことは、彼の『方法序説』が示している」。そして、デカルトの方法が経済学に応用されて、経済学が古いおとぎ話や迷信から解放されたという、ノース『交易論』の序文の議論を紹介している。さらに、イギリスの経済学者はバコンやホブズにくみし、「後にはロックが、イギリス、フランスおよびイタリアにとっての経済学者たちの『哲学者』“その人”となった」と言っている。こうしてマルクスは、経済学と哲学との関係を意識している。

この議論から出てくる疑問は、ではマルクスにとって「経済学の哲学者」とは誰かということである。この疑問への明瞭な解答は『資本論』の「第二版の後書き」に見られる。

ここでマルクスは、ロシアのある批評家が『資本論』の方法を論じた論文を発表したため、これに答えるために、自分の「弁証法的方法」について論じた。ここでマルクスは自分がヘーゲルの弟子であることを公然と認めながらヘーゲルとの相違を次のように言う。

「私の弁証法的方法は、ヘーゲルのそれとは根本的に（der Grundlage nach）異なっているばかりでなく、それとは正反対である。ヘーゲルにとっては、彼が理念と名のもとに一つの自立的な主体に転化しさえした思考過程が、現実的なものの創造者であって、現実的なものはただその外的現象にすぎない。私にとっては反対に、観念的なものは、人間の頭脳のなかで置き換えられ、翻訳された物質的なものにほかならない」。

ここでマルクスが「根本的に」異なっているというのは、ヘーゲルとマルクスの哲学的立場である。その意味では、マルクスも唯物論と観念論との対立を「哲学の根本問題（Grundfrage）」と考えていたと言える。

そして、マルクスは、「弁証法がヘーゲルの手でこうむった神秘化は、彼が弁証法の一般的な運動形態をはじめて包括的で意識的な仕方で叙述したことを、決してさまたげるものではない。弁証法はヘーゲルにあっては逆立ちしている。神秘的な外皮のなかに合理的

な核心を発見するためには、それをひっくりかえさなければならない」と言う。ここでマルクスが「逆立ちした」ヘーゲルの弁証法を「ひっくり返す」ということは、観念論を唯物論に転換することである。つまり哲学的立場の転換である。そして、マルクスは自らの唯物論的弁証法を次のように述べる。「この弁証法は、現存するものの肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定、その必然的没落の理解を含み、どの生成した形態をも運動の流れのなかで、したがってまたその経過的な側面からとらえ、なにものによっても威圧されることなく、その本性上、批判的であり革命的である」と。

以上から、マルクス自身の「経済学の哲学者」はヘーゲルを批判的に継承するマルクス自身であることは明らかである。そして『資本論』の哲学は単に「方法」の問題だけではない。『資本論』には近代の社会哲学と対決し、これを乗り越える多くの論点が含まれている。それは、自由論、平等論、人権論、所有論、富と貧困の矛盾など数多くある。そして何よりも、むき出しの資本主義によって「人間と自然の破壊」が進行している今日、『資本論』からも「人間と自然の破壊」に抗する社会観、人間観、自然観にわたる哲学的論点をいっそう深めなければならないであろう。