

マルクスの宗教理解について (四)

津 田 雅 夫

第四章 欲求とイデオロギー

第一節 《人間宗教》の批判

(一)

これまでの検討において、マルクスの宗教理解を、欲求論を軸とした《欲求とイデオロギー》という問題連関との関わりにおいて、さらにまた、こうした問題連関そのものを形成する中核的な契機として捉えることの意義を明らかにしてきた。ここでは改めて、この《欲求とイデオロギー》という視角がもつ理論的射程を、より一般的なかたちで捉え直してみることにはしたい。そしてまた、前章での『ドイツ・イデオロギー』シュティルナー篇の分析は、こうした再把握の必要性が既にマルクス自身によって意識されはじめていることを告げていた。その間の経緯を略述すれば、以下のようになる。

宗教批判の完遂をめぐる『フォイエルバッハとシュティルナー』との対立は、その止揚がまさにイデオロギー一般の次元での説明によって果たされるべきであることを示唆していた。すなわち二人の両極的な結論は、たんに宗教論のレヴェルでは解決されず、イデオロギー論

への理論展開を必然的に要請するものであった。まず一方のシュティルナーにおいて、現実世界の進行は、宗教からの精神的解放の過程としてではなく、むしろ宗教の一層の浸透もしくは普遍化として規定されるべきものであった。まさに「愛の宗教」や「自由の宗教」や「政治的宗教」といった「妖怪」が縦横無尽に跳梁し、あらゆる社会的諸関係および諸制度のうちに「受肉」した「生身の」諸思想(理念)が、その全般的支配を人間にたいして行使しつつある世界こそ、現代の社会にほかならなかった。シュティルナーは、あらゆる社会諸現象を捉え、そこに貫徹するイデオロギーの成立を確認したわけである。しかし他方でフォイエルバッハは、同じ事態のうちに、既存の宗教(キリスト教)の最後の否定としての《世俗化》を見たのであり、近代キリスト教をその窮極とする宗教諸形態一般の歴史的解消を展望し、「世界史の転回点」を画するものとして位置づけたのであった。

こうした両極的な宗教把握のうちに、いまや宗教批判の課題は、その本来の領域を離れて、人間の意識諸形態の本質規定に関わる問題として提起され、現代における観念的営為と現実との根本的な関連をめぐる問いとして立てられることになった。すなわち以前の宗教諸形態

の止揚である(俗化)の進行において、意識と現実との関係はいかなる質をもったものとして現れるのか、その関係の総体が問題化したわけであり、そこにはじめて、意識諸活動の全体をイデオロギー論として把握する見地が生じてきたと言える。それはシュテイルナーの立場からすれば、(俗化)の過程は同時に、宗教イデオロギーがその本来の限定された形態・領域から解き放たれ、人間生活の諸局面に拡散・浸透していくことであり、そのことによって、宗教はより不分明な倒錯した仕方でも自己を実現し、人間精神への支配を貫徹していくことになる。人間はより深い幻想に陥り、より巧妙なイデオロギー形態に囚われる。しかしまたフォイエルバッハにとっては、同じ過程の進行が、啓蒙の達成の指標をなし、イデオロギー的思惟からの脱却、世界に関するあらゆる便宜的な説明原理の放棄、虚構された「主体」(アルチュセール)からの人間の自己解放・覚醒として、まさに、人間の「成人性」(ボンヘッファー)への歩みを物語るものにほかならなかったのである。

かくして近代市民社会における宗教の(俗化)という事態は、人間生活の諸局面に渉るイデオロギー化と脱イデオロギー化との交錯状況を典型的に表示し、イデオロギー論の形成を促すものであった。そしてこの交錯を解きほぐすことの中にマルクスの課題もあつたわけであり、彼はこの課題を「抽象的人間の礼拝 Kultus des abstrakten Menschen」(『資本論』⁽¹⁾)を核とする(人間宗教)に焦点を当て、その解明を試みることになる。そのさいにマルクスは、これまでの宗教

批判の達成を前提に、市民社会の機構自体が(人間宗教)を拡大再生産している現実を、まずその基底的な経済諸関係に溯って説明し、同時にこの関係の展開が、こうしたイデオロギーを揚棄する諸条件を作りだしつつあることを示そうとしたのである。そして、このような経済学的認識の深まりとともに、(欲求とイデオロギー)という問題連関もより具体化され、その現実性を獲得していくことになる。

以上の見通しのもとに、『ドイツ・イデオロギー』以後の欲求論の展開を検討していく第一歩として、まずこの(人間宗教)の理解をめぐって、その基本的な論郭を、『経済学批判要綱』(一八五七—一八五八年)を中心に抛りつつ明らかにすることから始めたい。

(二)

周知のようにマルクスは『資本論』で、商品の物神性を論じた箇所において、商品生産の支配する社会に適合した宗教形態について言及し、「抽象的人間にたいする礼拝」を含むキリスト教を、とりわけその「ブルジョア的発展」であるプロテスタントイデオロギズムおよび理神論を、その典型としてあげた。⁽²⁾そしてその理由として、自立した商品生産者の関係において、生産物は商品(したがって価値)として取り扱われ、ただこの物的な形態を媒介にしてはじめて、独立した私的な諸労働が、その抽象的人間労働という資格において相互に関連づけられること、したがって、労働を基底とする人間の本来の共同性および歴史的に生成した社会諸関係は、こうした商品生産のもとで、つねに物

象化された仕方では現象せざるをえないこと、そこにあの「抽象的人間の礼拝」という幻想の生まれてくる基礎のあることが総括的に指摘されていた。⁽³⁾

商品生産の進展による社会諸関係の全般的な物象化は、それを補完するかたちで、精神的生産の領域における「人間宗教」の諸形態を産みだすわけであるが、この産出の様相を具体的に、そしてマルクス自身の探究過程に即するかたちで示してくれるものこそ、『経済学批判要綱』における叙述である。

さて、この新しい宗教形態の成立は、同時に古い形態の揚棄であるわけであるが、『要綱』においてなによりもまず強調されていることは、この古い形態の克服、すなわち、「自然神化」もしくは「自然崇拜」をその信仰の核とする「自然宗教」からの脱却の過程についてであり、また、そのことの歴史的意義についてなのである。そして、この過程を促すものとして、「資本にもとづく生産」の革命的な働きが、すなわち、自然への従属を断ち切り、自然に縛られた閉鎖的な共同体を破壊していく資本の作用が、ポジティブに評価されることにならる。その解放の意義について、まず、印象的で典型的と思える文章を引用してみよう——

かくして資本はまずブルジョア社会をつくりだし、また社会の構成員をつうじて自然と社会的連関それ自体の普遍的領有をつくりだす。ここからして資本の偉大な文明化作用 *the great civilising*

マルクスの宗教理解について(四) (津田)

influence of capital、つまり、資本による一つの社会的段階の生産が出てくるのであり、これにくらべると以前のすべての段階は、たんに人類の局地的発展と自然崇拜 *Naturidolatrie* として現れるにすぎない。自然ははじめて人間にとっての純粋な対象、純粋な有用物となり、対自的な威力とはみとめられなくなる。そして自然の自立的な法則を理論的に認識することは、消費の対象としての自然にせよ、生産の手段としての自然にせよ、人間の諸欲求に自然を従わせるための策略にすぎないものとさえ見られる。資本は自らのこうした傾向にしたがって、民族的な制限と偏見とをのりこえてすすみ、また、自然神化 *Naturvergötterung* をのりこえ、さびに一定の限界のうちでの自給的な枠に閉じこめられた、ありきたりの仕方での現存の諸欲求の充足と旧時代の生活様式の再生産とをのりこえてすすむ。それは、これらいっさいのものにたいして破壊的であり、またたえず革命をおこし、生産諸力の発展、諸欲求の拡大、生産の多様性、自然諸力や精神諸力の利用と交換をさまざまたげているいっさいの制限をうちこわしていく。⁽⁴⁾

かくしてこの文明化は、あらゆる自然諸力、すなわち外的自然および人間の内的自然にたいする全面的な領有と利用をもたらし、そして、科学をその中心の担い手とする「自然と人間の諸性質を一般的に利用する体系」の確立において、文明化はその頂点に達する。この有用性の普遍的体系のうちでは、もはやいかなる超越的なものも、その

存立の根拠を奪われ、それゆえ、「即目的により高きもの *An-sich-Höheres*」⁽⁶⁾は「対目的に自ら正当化されたもの *Für-sich-selbst-Berechtigtes*」としての自然にたいする崇拜は、この体系において排除されることになる。⁽⁶⁾

自然とそれに縛られた局地的な共同体との「理念化された *idealisirt* 直観」である古い宗教は、今やその基礎を奪われ、人間はもはや、超越的存在に転化された自然のまゝに拝跪することから解放されるに到る。そして諸個人は、その普遍的な発展すなわち諸能力の全面的な開花への歩みにおいて、個体としての自然的(本性的)な有限性に起因する様々な制限 *Schranke* を、「聖なる限界 *heilige Grenze*」として超越的なものに転化させたり、それを絶対視することもなくなる。⁽⁷⁾かくして自然と狭隘な共同体とを基礎に成立する《自然宗教》は消滅への途を辿る。

(三)

自然崇拜をその核とする宗教が、「資本の文明化作用」のまゝにその実在的な基礎を奪われ、文明化社会において衰退していくにしても、しかしこのことは、フォイエルバッハが展望したような、宗教一般もしくはイデオロギーの終焉を意味するものとはならなかった。シュティルナーの強調したように、宗教もしくはイデオロギーの過剰のまゝに、むしろ困惑するという事態が現出したわけである。

そしてマルクスは、その現出の根拠を、なによりもまず「資本の文

明化作用」のうちに求めることになる。労働を介した人間と自然の物質代謝の拡大・深化、自然の全般的領有そして歴史的・社会的な諸欲求の生成は、その直接的・肯定的な形態において果たされたわけではない。それは、敵対的な社会関係のただ中で、それを媒介にして、はじめて実現されるものであった。したがってその実現は、達成内容そのものを否定するような形態においてなされざるをえない。マルクスはこうした事態を、『経済学・哲学草稿』を想起させる疎外論的な用語でもって、『要綱』においても特徴づけている。すなわち資本と賃労働の関係のもとで、労働の「現実化過程」は「非現実化過程」に転化せざるをえないこと⁽⁸⁾、また、人間の諸可能性の実現は「完全な空虚化 *völlige Entleerung*」となり、要するに、「普遍の対象化」が「総体的な疎外」に終らざるをえないことが指摘された。⁽⁹⁾それゆえ人間を自然崇拜から解放した文明化は、同時に自然と人間の可能性をむしろ閉ざし、非人間的・反自然的な現実をもたらすことになる。

マルクスが疎外の用語でもって語った現実、「資本にもとづく生産」の世界は、それではそのうちから、いかなる形態の宗教もしくはイデオロギーを産出することになるのか。その生成のメカニズムについて、『要綱』においては、自由・平等・所有という理念の成立に関連する説明として、その説明が試みられている。そしてこうした理念が、《人間宗教》成立の中心を占めるものと考えられている。そこでこの説明について、『要綱』の展開に即して跡付けておこう。

『要綱』貨幣章でマルクスはまず、商品交換関係すなわち単純流通

のうちからの貨幣の成立を分析し、商品交換の浸透・一般化にもとづく市民社会の確立を、人類史の発展のなかに位置づける。すなわち貨幣関係の全般的な成立を基準に、人類史は巨視的に段階づけられ、そのうちで市民社会は第二段階をなすものとして、「物象的依存性のうえにすぎずかれた人格的独立性」の形態と規定され、それ以前の「人格的な依存諸関係」の社会形態から区別された¹⁰⁾。そしてこの第二段階においてこそ、諸個人の諸関連と諸欲求との普遍性・全面性が形成され、しかし同時に、「疎外の一般性」が完成する¹¹⁾。この物象的依存関係は、人格的に独立した諸個人にとって外的な、自立したものとして現象する。そしてこの関係の自立化は、抽象的理念のうちに、その観念的表現を見いだすことになる。その間の事情をマルクスは、『ドイツ・イデオロギー』を想起させる仕方¹²⁾で叙述する――

しかし抽象または理念は、諸個人はうえに立つ主体である、あの物質的諸関係の理論的表現にはかならない。諸関係というものは、もちろん、諸理念によってしか表現することができないものだから、哲学者たちは理念により諸個人の支配された状態を近代の独自性として把握し、こうした理念支配の崩壊をもって自由な個性性の創造と同一視してきた。この誤りは、イデオロギー的な立場からますます容易に犯されるようになったが、それは諸関係のそうした支配が(……)諸個人自身の意識のなかでは理念の支配として現われ、これらの理念の永遠性についての信仰、すなわちあの物象的依

マルクスの宗教理解について(四)(津田)

存諸関係の永遠性についての信仰が、支配諸階級によって、もちろん、あらゆる方法で固められ、育成され、たたきこまれて¹³⁾いるからである。

ここでマルクスは、個別化された諸個人にとって外的で自立化した諸関係が、抽象化された理念のうちにおいて、はじめてその対応する「理論的表現」を見いださうること、そして、ひとたび見いだされ確立された理念が、孤立した無力な諸個人の意識のうちにおいて、それ自体、自立化していくことを指摘したわけである。そしてこのことによつて彼は、『ドイツ・イデオロギー』におけるシュティルナー批判を通じて確立した、関係の自立化およびそれによる理念支配の幻想の説明を、歴史の三段階把握にもとづく物象的依存関係論の文脈のうち¹⁴⁾に位置づけ、包摂したと言える。

貨幣章においてこうした確認を終えたマルクスは、次に資本章に入り、資本と労働との交換、すなわち、商品交換という形態での資本による労働力の購入が、いかなる帰結をもたらすものであるかを分析する。そしてこの労働力能という特殊な商品の消費としての価値増殖過程を、すなわち、資本の生産過程の秘密を明らかにする。まさにこの解明によつて、交換価値および貨幣という単純な規定のうちに、じつは資本と賃労働との対立が可能的に存在していたこと、それゆえにまた、この単純な「経済」諸関係は、むしろきわめて深い対立によつて媒介されており、その対立の表現が消し去られている一面だけを

表わしているにすぎない¹⁴」ことが認識される。したがって、「貨幣体制 Geldsystem」という「自由と平等の体制」が、じつはその内在する矛盾によって「不自由と不平等の体制」に、必然的に転化していかざるをえないものである¹⁵ことが理解されるのである。近代市民社会における、純粹・至高な理念としての自由や平等は、本来、等価交換を「実在的土台」とする、この交換関係の「理念化された表現」にほかならないのであるが、今やこの貨幣体制の矛盾の展開に伴う不自由で不平等な体制の確立とともに、自由と平等の理念は、その実質を失い、幻想と化す。

マルクスはさらに、この等価交換の矛盾の展開を、領有法則の転回として掘り下げていく。資本の生産過程の分析につづいて、資本の流通過程、すなわち、剰余生産物の剰余資本への転化を論じつつマルクスは、その批判の対象を、自己労働・自己所有にもとづく資本形成という資本の弁護論のうちに求める。その論駁のためにマルクスは、領有法則の転回を論証しようとする。まず、出発点における資本がたとえ自己労働の所産であるとしても（このこと自体も疑わしいわけであるが）、資本の生産過程における第一循環の終りに生じる剰余価値（すなわち剰余資本Ⅰ）は、既に必要労働を越えた剰余労働の一部にほかならないこと、そして、第二循環の終りに資本家が領有する剰余資本Ⅱは、もはや剰余資本Ⅰが資本の生産過程で吸収した剰余労働の成果にすぎず、自己労働の所産とはまったく見なしえないことが指摘される。かくしてこの循環の進行において、ますます「他人

の労働の領有が、他人の労働の新たな領有のための単純な条件」として現れてくることになり、ここに、自己労働にもとづく等価交換の法則は、「弁証法的な転回」を遂げる。その結果、「資本の側の所有権は、他人の生産物にたいする権利、すなわち他人の労働にたいする所有権、等価なしに他人の労働を領有する権利に、そして労働力能の側の所有権は、自己自身の労働または自己自身の生産物にたいして、これを他人の所有としてふるまう義務」と化してしまふ¹⁶。また、この転化は、等価交換の法則が浸透すればするほど、すなわち、労働とその客観的な実現諸条件との分離が進行し、労働力能の全般的な商品化が進めば進むほど、必然的に起こらざるをえない性格のものである。等価交換は、かくして必然的に「仮象上の交換」へと転化し¹⁷、したがってまた、その理念的表現たる自由・平等・所有も、実質を欠いた抽象的理念と化し、人々の意識のうちに幻想として住みつくことになる。

資本のブルジョアの弁護論をこのように論駁したマルクスは、返す刃で、こうした抽象的理念および幻想に囚われているブルードン等の社会主義者をも批判することになる。しかしそのさい、マルクスは同時に、この両者における、抽象的理念および幻想のあり方の相違について、鋭い指摘をなしている。

これらの「社会主義者」諸氏がブルジョア弁護論者たちと区別される点は、一方では、この「貨幣」体制が含んでいる諸矛盾を感じるとる心情 Gefühl であり、また他方では、ブルジョア社会の実在的

姿態と観念的姿態とのあいだの必然的區別を概念把握せず、したがって、観念的表現が実際にはこの現実の映像 *Lichtbild* にすぎないものだから、この観念的表現自体をあらためて実現しようとする無用な仕事に手を染めようとするユートピア主義 *Utopismus* である。⁽²⁰⁾

抽象的諸理念は、一方では、社会的矛盾を感受する「心情」を主要な動因として、他方では、実体化された理念の直接的な実現を求める「ユートピア主義」をその行為の形態として、人々のうちに《人間宗教》の幻想として住みつく。ここには、宗教を構成する主要な契機としての「心情」の強調において、また、哲学・理論とは異なる宗教の実践性（「ユートピア主義」）の指摘において、これまでに確認してきた宗教批判の核心を継承するものであることが読みとりうるであろう。

第二節 《欲求とイデオロギー》

—— 欲求論の展開 ——

(一)

前節でわれわれは、《人間宗教》の解明が宗教批判およびイデオロギー論の主要な課題となってくる経緯、および、マルクスがその解明を《経済学批判》というかたちで遂行し、市民社会における理念支配の様相を明らかにしたこと、さらに、その解明において、これまでの

マルクスの宗教理解について(四) (津田)

宗教批判の継承が見られることを確認してきた。こうした概観を踏まえて、そこでさらに、《人間宗教》の解明を通じてのイデオロギー論の形成が、これまで論じてきた《宗教と欲求》という問題連関といかなる関係にあるのかどうか、そしてまた、《宗教と欲求》が《イデオロギーと欲求》という、より広い問題連関へと展開させられていくなかで、欲求論がいかにか深化させられていったのかどうかを検討していくことにする。

まず、欲求論における展開の起点をなすのは、シュティルナー批判のうちに見られた、「欲望 *Begehre*」の二義性をめぐる論議である。シュティルナーにおいて、欲望は一方で、パウアー流の自己意識的主体から区別された諸個人の「唯一性」を証するものとして、個人の現実性を構成する本質的なものであった。しかし他方で欲望は、「唯一者」の主観的能動性を阻害するものとして、窮極において否定されるべきものであり、欲望から解放された「とり憑かれて」いない状態が目指されていた。⁽²¹⁾シュティルナーの欲望概念のうちには、この二義性が併存していたわけであるが、マルクスがブルードンや真正社会主義者たちのうちに見いだしたものは、むしろこの後者の傾向の拡大再生産であり、欲望概念を恣意的で主観的なものに俗悪化し、そのうえでそれを否定するという遣り口であった。

欲望の恣意的操作によって、現実の客観性を無視し、そのリアルな探究を放棄し、主観的な空文句でもって置き換えることのようにマルクスは、真正社会主義者の根本的な欠陥を見いだしていた。そこに見

られるのは、「フォイエエルバッハの人間主義を社会生活に適用しさえすればブルードンの実践的結論に達する」(M・ヘス——傍点筆者)といった安易な類推であり、また、「社会主義は事実の上での哲学であり、知性化された愛の生活」(K・グリーン)だとする、社会主義を「愛の説教」に変える類いの主張であり、要するに、「欲求ではなく必然性について、工場労働者ではなくフォイエエルバッハについて語る」⁽²²⁾、現実とは無縁な小市民的な幻想であった。欲求概念の欠落こそ、現実へのリアルな注視の態度を失なわせ、欲求的関与のうちに把握された客観的な諸関連をして、「愛——憎、共産主義——利己主義」という数語⁽²⁵⁾に還元し、現実そのものを一箇の「想像的常套文句」に転化させ、結局は、愛は世界を変える式の空文句に終らせる根本の要因であった。真正社会主義者のこうした欠陥を、マルクス(さらにエンゲルス)は様々な機会に、辛辣で壊滅的な諸論評でもって批判したが、『共産党宣言』において総括的に述べて曰く——「ドイツ人は、これら〔フランス社会主義〕の文献がドイツ人の手のなかで、ある一つの階級の他の階級にたいする闘争の表現ではなくなったという理由で、自分では『フランス人の一面性』を克服したのだと、真の諸欲求ではなくて真理の欲求を、プロレタリアの利害ではなくて人間の本質の利害、人間一般の利害を代表したのだと考えていた。⁽²⁶⁾」まさに、「欲求」ではなく「真理」を、「利害 Interesse」ではなく「本質」を主張することによって、フランス社会主義の文献は、社会なるものに關する「ひまつぶしの思弁」の素材と化す。かくして欲求把握の欠落

は、現実からの離反と「哲学的幻想」への逃避とに帰結したわけである。⁽²⁷⁾

真正社会主義者等に対するこうした総括的批判と併行して、『ドイツ・イデオロギー』以後、欲求論自体の新たな展開が試みられたのが、『哲学の貧困』(一八四七年)におけるブルードン批判であった。そこでまず、ブルードンとシュティルナーとの思想的親近性について確認しておく。⁽²⁸⁾マルクスは一八五〇年代以後も、この両者の類似について様々に発言しているのが、当時のマルクスにとってシュティルナーは、一箇の典型としての意義を、すなわち、ブルジョア社会の抑圧に反抗する個人主義的・アナキズム的な行動類型としての位置を占めていた。そしてブルードンは、まさにこの「シュティルネリアーナ」として特徴づけられたのである。⁽²⁹⁾マルクスによるこうした一貫した性格づけは、両者の思想的な親近性が表面的なものでなく、その核心に触れるものであることを示唆している。このことを、欲求論を中心に、『哲学の貧困』に即して探ってみることにする。

欲求論の視角からブルードン批判を眺めたとき、さしあたり二点について問題が指摘される。第一は、欲求把握をめぐって、その主観化・観念化がもたらす理論的な帰結を、ブルードンの体系のうちに確認する作業であり、第二は、ブルードンの誤謬を『経済学批判』の次元で解明していくなかで、△欲求とイデオロギー▽という問題連関の理解を深めていく端緒をつかむことである。

まず第一に、欲求の主観化・観念化について言えば、ここにおいて

なによりも、シュティルナーとブルードンとの継承および共通性が明らかになる。『哲学の貧困』第一章第一節「使用価値と交換価値の対立」においてマルクスはすぐさま、ブルードンの欲求 *besoin* 把握の問題性、その恣意的で主観的な捉え方を指摘する。ブルードンが理解しなかったことは、欲求はそれ自体で孤立してあるものではなく、分業・交換の体系および生産諸力と不可分のものであり、それゆえ、それらのものと一体となって歴史的に生成したものであるということであった。彼はこのことを理解せず、したがって、欲求をたんに主観的な「所見 *opinion*」にもとづく所与のものとして、無批判に前提してしまっている⁽³¹⁾。その結果ブルードンにおいて、この主観的な欲求主体があらゆる経済諸関係（使用価値と交換価値、需要と供給、等）の説明にさいして、任意の役割を負って登場し、かくしてすべては「稀少さと豊富さ、効用と所見、互いに自由意志の騎士である一人の生産者と一人の消費者」との間の抽象的な対立関係に還元されてしまう⁽³²⁾。したがって、もしブルードンの「全弁証法」が、こうした抽象的な対立概念の恣意的操作にすぎないとすれば、それは、シュティルナーの「唯一者」による歴史・社会の構成とまったく同質のものとなる。「唯一者」との対立の様々な変様がすべてのもを構成したように、ブルードンにおいて現実の諸関係は、任意の対立概念の「系列 *serie*」に取って換えられる⁽³³⁾。それは共に、ヘーゲルの・思弁的な構成のカリカチュアにすぎない。欲求と同じく、二人の中心概念である所有もまた、欲求が主観化・観念化されるに伴い、その内容を喪失し、「抽象的

マルクスの宗教理解について(津田)

永久的な一観念」と化し、それゆえにかえて、「神秘的な起源」をもつものと思弁された⁽³⁴⁾。これまた、「唯一者」の所有におけると同工異曲であった。

ブルードンおよびシュティルナーに共通する欲求把握さらにその理論的な帰結を確認したうえで、次にマルクスは、ブルードンの主張の誤謬を《経済学批判》の次元で検討し、主観的欲望の把握や、そうした理解のうえにたつ個別的個人の観念や、さらに、個別的個人相互の平等な結合という理念が、いかなる社会諸関係を基礎に生まれてくるのかを説明しようと試み、ブルードンの主張のブルジョア的性格を根拠づける。

ブルードンの幻想が、現実の「美化された影 *une ombre embellie*」であり、「夢想された変容 *la transfiguration rêvée*」であること⁽³⁵⁾を経済学的に明らかにするために、マルクスはその批判をまず、ブルードンの言う「比例性の法則」に向ける。マルクスは、この主張がリカード学説の「平等主義的適用 *application egalitaire*」の焼き直しにすぎないことを暴露し、そのうえで、こうした「適用」の試みが、「正当な価格で販売されるような割合で商品が生産されれば」と望む小市民の願望 *le vœu d'un honnête homme* の経済学的表現であることを指摘する⁽³⁶⁾。そして、こうした「比例性の法則」なるものは、現在の生産諸関係および階級諸関係のもとで、「不比例性の法則」に不可避的に転化していくことを、マルクスは明らかにしようとする。そのために彼は、いまだ労働と労働力との概念的区別はなされ

ていないにせよ、労働力の商品化の帰結を分析し、ブルードンがリード学説から引き出す「平等主義的適用」が、じつは、商品のなかに体现された価値量と労働力自体の価値量との混同という「根本的誤謬 *une erreur fondamentale*」から生じたものであることを突きとめる⁽⁸⁷⁾。さらにまたマルクスは、この労働(力)の商品化を押し進めていく原動力を、産業労働の発展とりわけ機械制大工業の普及とそれによる諸労働の均等化・平準化とのうちに見だし、こうした側面からも、ブルードンの個別的個人への固執の社会的性格を明らかにする。

大工業の発展と労働の平準化とが孕む「革命的側面」、すなわち、個人の全面発達の現実的可能性なり、特殊専門人や職業白痴を一掃する「普遍性の欲求 *le besoin d'universalité*」の生成なりについて、それらに目をふさぎ、それらを感じる能力のない、小市民層の現状維持の「願望」こそ、ブルードンの主張の根底に存するものであった⁽⁸⁸⁾。後にマルクスは、こうした説明について回顧し、次のように総括した——「彼〔ブルードン〕は、科学的弁証法の秘密をほとんど把握していないということ、他方、彼が経済学的カテゴリーを、物質的生産の一定の発展段階に照応する歴史的な生産諸関係の理論的表現と解さないうで、先在的な永遠の理念に仕立てあげているのは、思弁哲学の幻想をもにすることものだということ、そして、こういう回り道をして彼はふたたびブルジョア経済学の立場にたどりついている」⁽⁸⁹⁾。

(二)

以上、マルクスは『哲学の貧困』において、ブルードンとシュティルナーとを重ね合わせ、彼らの欲求や所有の概念の主観性・観念性の説明を足掛かりにして、そこから彼らの主張を貫く小市民的な「願望 *Wunsch, veu*」を剔抉し、また、それにもとづく諸幻想の成立を明らかにしようとした。イデオロギーの分析・批判のための起点として、たえず欲求論に着目してきたマルクスは、さらに『経済学批判要綱』において、欲求概念を縦横に駆使しつつ、その経済学批判を遂行していくことになる。ここではまず、その膨大な論述の結節点と見られる箇所における、欲求概念の特徴的な使用について、断片的ではあれ、指摘することから始めたい。

ブルードン主義者A・ダリモンの貨幣論に対する批判でもって、『要綱』貨幣章を開始したマルクスは、まず交換価値および貨幣の成立過程を追跡し、さらに次の資本章の初めにかけて、貨幣の資本への転化を取りあげることになる。そしてこの転化の過程を明らかにするために、改めて商品交換関係の全面的な分析に取り組む。そのさい、単純な交換関係に孕まれる矛盾を明確化するために、欲求概念を駆使した論述が展開されるのである。既に触れた『ミル評註』における同じ対象を扱った記述と対比しながら、『要綱』の論述について検討してみよう。

まず第一に、『ミル評註』において、商品交換の成立が、私的所有者相互の諸欲求にもとづいた紐帯、すなわち、他者の生産物にたいす

る欲求的関与（「内なる innerlich 関係」）の事実を一つの核として説明されていた。⁽⁴⁰⁾ 同じく『要綱』においても、私的所有者をして互いの関連づけへと強いる原動力が、なによりも欲求概念でもって語られる。

この「交換者の」関連 Beziehung は、一面からすれば、それ自体、相手が私の欲求そのものにとつて、また私の自然的個性性について無関心だということにすぎず、したがって、彼と私との平等と自由（「……」にすぎない。他面では、私が自分の欲求によって規定され強いられるかぎりでは、私に強制 Gewalt を行なうのは、もろもろの欲求と衝動の全体 ein Ganzes である私自身の本性 Natur にほかならず、なんら疎遠なもの Fremdes にはなく（「……」）。しかしまた、私が他人に強制 Zwang を加え、彼を交換制度のなかに追いこむものも、やはりこの側面にほかならない。⁽⁴¹⁾

人間の本性は、諸欲求の一全体として規定され、そしてこの欲求は、人間相互の関連づけの根底に存するものとして捉えられる。この欲求的関連が商品交換関係という形態をとっていることから、さらに、「交換制度」の二つの側面が分析されることになる。すなわち、商品交換の関係、それ自身が孕んでいる敵対性 Antagonismus と、そこにおいて達成されている普遍人間的な内容とである。そこで第二に、この後者のポジティブな達成について見れば、『ミル評註』にお

いて、この欲求的関連の展開こそ、人間の「真の共同的本質 Gemeinwesen」の現存の証であること、「類的活動と類的享受」の主体的な根拠にほかならないことが力説されていた。⁽⁴²⁾ 同様に『要綱』も言う

一方の欲求を他方の生産物によって満足させることができ、またその逆も可能だということ、また一方が他方の欲求にこたえる対象を生産することができ、またそれぞれがたがいに相手の欲求対象の所有者として向かいあうということは、それぞれが人間として、自分自身の特殊な欲求などを越え出ていくこと、彼らがあがいに人間として関係しあう sich verhalten こと、彼らの共同社会的な類的本質 gemeinschaftliches Gattungswesen が万人によって知られていることを示している。⁽⁴³⁾ 「強調はマルクス」

人間相互の欲求的関連こそ、まさに「共同社会的な類的本質」が現存することの証であった。しかし第三に、この欲求的関連が「交換制度」という形態において存在していることから生じるネガティブな帰結が分析される。すなわち、商品交換関係という現実には、人類の普遍人間的な達成を否定し、それを覆い隠している。『ミル評註』において、欲求の存在がむしろ、支配と従属を成立させる強力な梃子として、他人を操作する有力な手段として機能していることが指摘された。そして、欲求的関連という「相互補充 wechselseitige Ergän-

「zug」の人間的關係は、「相互略奪 wechselseitige Plünderung」という敵對的關係を現実態とする、まったくの「假象 Schein」として成立するにすぎないことが明らかにされた。⁴⁴『要綱』においてマルクスは、分業および単純な交換關係が、その一見しての明快さとは裏腹に、資本と賃労働との「奥深い対立」を既に含んでおり、むしろこの対立を消去する機能を現実において果たしていることを指摘し、この關係がじつは、「諸欲求の一全体」としての人間自然（本性）の否定態であることを剔抉する。

交換価値が生産体制全体の客観的基礎であるという前提は、そもそもはじめから個人にたいする強制 Zwang を内に含んでいること、個人の直接的生産物は、彼のための生産物ではなく、社会的過程のなかではじめてこのような生産物となるのであり、一般的に、しかも外的なこのような形態をとらねばならないということ、個人は交換価値を生産するものとしてかろうじて生存するのであり、したがって彼の自然的存在 Existenz の全体的否定がすでにそこに含まれており、したがって彼はまったく社会によって規定されていること、このことはさらに分業等を前提し、ここでは個人はすでに、たんなる交換者にすぎぬものどうしの諸關係とは異なる諸關係におかれている等々「⁴⁵のことが忘れられてゐる。」

以上、欲求概念を駆使した商品交換關係の分析について、『ミル評

註』と『要綱』における明瞭な継承性をみることが出来る。そのうえで、両者を隔てる発展について言えば、『要綱』において、人類史の三段階把握のうちに商品交換關係が位置づけられ、単純明快と見え交換關係が、貨幣關係の浸透による物象的依存關係の確立として捉え直され、以前の共同体的な人格的依存關係の清算のうえに生成したものととして、歴史的に把握されたことが指摘されよう。ともあれ商品交換關係の分析において、欲求概念は、交換關係の矛盾性を明らかにするための鍵概念としての役割を果たしていること、また、交換關係のネガティブな現実態とポジティブな達成内容についての鮮明なイメージをもたらしてくれるものであること、が理解される。⁴⁶

(三)

商品關係の矛盾性、その肯定と否定の両面についての説明は、同時に矛盾解消の運動を示唆しているのであるが、疎外とその止揚との具体的な内容を明らかにしてくれるものこそ、資本の運動にほかならない。資本において、矛盾はその具体的な形態において展開されることになる。

『要綱』資本章に入ってマルクスは、貨幣から資本への転化を分析し、資本の生産過程について、その前提をなす資本と労働との交換の意義を検討したあと、価値増殖過程について、その具体的内容の解明へ進む。マルクスは、資本が価値増殖の実現をめざし、絶えず剰余労働を拡大していくなかで、生産諸力を引きあげ、それに見合う交通関

係を作りあげていく運動を分析する。そのさい彼は、こうした資本の運動の歴史的意義について、くりかえし言及する。そしてこの資本のポジティブな役割について、すなわち、「資本の偉大な歴史的側面」や「資本の歴史的使命」⁽⁴⁷⁾について語られるとき、再び欲求の問題が前面に現れてくる。まず、資本と労働の交換の意義について論じられるなかで、資本が労働力の価値を最低限に押し下げするために、その一環として、絶えず労働者に節約と禁欲とを説教しつづけざるをえないこと、しかし他方で資本は、労働者における新たな欲求形成の推進者として現れざるをえないことが指摘される——「資本家は」ありとあらゆる手段を求めて、労働者を消費へと駆り立て、新たな魅力を彼の商品にあたえ、言葉たくみに新たな欲求を労働者に押しつけようとする等々。資本と労働のこの側面こそが、文明の本質的な一契機なのであって、資本の歴史的な存在意義 *Berechtigung* も、⁽⁴⁸⁾ しかしまた、資本の現在の威力も、このことに基ついている。

同じくまた、資本による剰余労働・剰余価値の創出と拡張の運動に触れて、その運動が、人間をして「自然的必要 *Naturbedürftigkeit*」の限界を越えた労働に駆り立て、その結果、「豊かな個性」の実現のための物質的諸要素を作りだすことが言われ、そのさい同時に、主体の側においても、「欲求が発展し、必要な分をこえた剰余労働自体が一般的欲求となり、個人の諸欲求そのものから生じるようになる」ことが指摘される。⁽⁴⁹⁾ さらにまた、この新しい欲求の形成について、資本の流通過程の分析においても取りあげられ、例えばそこで、労働諸

マルクスの宗教理解について(四)(津田)

部門の分割による産業発展を論じつつ、自然的必要と奢侈とは、抽象的に対置させられるものではなく、資本の運動において相互に関連させられ、新たな欲求を、すなわち、「歴史的・社会的な欲求」を作りだしつつあることが力説される。⁽⁵⁰⁾

商品交換関係の矛盾は、資本の運動としてより具体的に展開され、そのポジティブな歴史的達成が、新たな社会的諸欲求の生成として捉えられたわけであるが、しかし当然のことながら、この新しい欲求は、ブルジョア社会において、透明な形態において実現されることはない。実現を阻まれた欲求は、矛盾した緊張状態のもとにのみ現存するのであり、それ自体として把握されうる、自明のものとして存在しているわけではない。例えば前記の自然的必要と奢侈との対立について言えば、その対立はブルジョア社会において、形を変えつつも存続し、対立の止揚は、労賃という新たな自然的限界の設定のなかで、「対抗的な *gegensätzlich*」形態を通じてのみ進行するのである。⁽⁵¹⁾

労働者は、新たな社会的諸欲求を感受する能力を具えており、それによって駆り立てられながらも、その現実的な享受を阻まれた状態におかれている。資本によって作りだされた諸欲求(および諸能力)は、現実にはむしろ、それを否定する状態のもとに置かれているのである。主体をして鋭い緊張と矛盾のうちにもたさずにはおかない。そこから、一方では、さまざまな主観的願望にもとづく幻想への逃避が、また、肥大化した部分的欲求の非人間的充足といった退行が、日常的に生起する。しかし同時に、諸欲求のこうした矛盾的な現存こ

そ、社会変革をめざす主体の成熟を促すものにほかならない。欲求は、生成した富の世界との連関を主体のうちに感受せしめるのである、この感受を基礎にまた、はじめて「あるとてつもない意識 *ein enormes Bewußtsein*」が、すなわち、「生産物を彼自身のものとして認識し、その現実化の諸条件からの分離を不法な強制されたものとして判断する」意識が、資本の運動の一つの成果として生じてくるわけである。

資本の歴史的達成およびその矛盾したあり方が、欲求論の視角からこのように解明されることにより、疎外の歴史的必然性をめぐる問題も、欲求論との関わりで、主体のあり方をも含めたかたちで展開されることになる。そこでまず、『要綱』の各所において、論議の総括的表現として、疎外への言及がなされていることを確認し、そのうえで、欲求と疎外の関連づけの意義を、△欲求とイデオロギー△という問題連関のうちに探ってみることにする。

『要綱』貨幣章で、かの人類史の三段階についての規定を与えたあと、物象的依存関係の歴史的意義を論じつつ、マルクスは、その評価をめぐると対立的見解、すなわち、現状を肯定し永遠化しようとする「ブルジョアの見解」と、近代以前の「原始の豊かさ」への復帰を志向する「ロマンの見解」とを、ともに斥けつつ、物象的依存関係の意義について総括して曰く——「普遍的に発展した諸個人は、彼らの社会的諸関係を、彼ら自身の共同体的諸関連として、やはり彼ら自身の共同体的諸統制 *Controlle* に服させているのであるが、このような

普遍的に発展した諸個人は、自然の産物ではなく、歴史の産物である。こうした個性が可能になるための諸能力の発展の程度と普遍性とは、まさに交換価値の基礎のうえででの生産を前提しており、この生産によって始めて、個人の自己および他者からの疎外の一一般性がつくりだされるとともに、他方では個人の諸関連と諸能力との一般性と全面性もまたつくりだされるのである。⁽⁵²⁾」したがって、「疎外の発展が同時に、疎外それ自身の地盤のうえでこの疎外を止揚しようとする試み⁽⁵³⁾」を生み出すというわけである。

同じくマルクスは、資本章に入り、資本の流通すなわち再生産と蓄積を論じ、さらにそうした過程が成立してくる歴史的・論理的な前提として、資本制生産に先行する諸形態を検討したうえで、改めて資本・賃労働関係の成立および資本循環の必然性を確認しつつ、この関係の歴史的意義に関する印象的な一文を覚え書風に挿入する——「(疎外のもっとも極端な形態——賃労働にたいする資本の関係で労働が、労働自身の諸条件と労働自身の生産物とにたいする生産活動が、現れるところのそうした形態は、一つの必然的な通過点であるということ——)したがってそれ自体で、転倒した、さかさまの形態にありながら、すでに生産のいっさいの狭隘な諸前提の解体をふくんでいること、そしてむしろ、生産の無制約的な諸前提を創造し、生み出すということ、したがって個人の生産諸力の全体的・普遍的な発展のための十分な物質的諸条件を創造し、生み出すということ、これらのことは、あとになって考察されるであろう。⁽⁵⁵⁾」

このあとマルクスは、資本のこうした発展傾向を裏付けるために、価値増殖過程の具体的なメカニズムの分析に入り、資本による巨大な生産力の達成を確認し、最後にその帰結として、一般的利潤率の傾向的低落、資本の有機的構成の変化などについて論じ、資本がその発展において自己を止揚していかざるをえないことを論証するのである。そのあと、資本制生産の歴史的意義について、全体を顧みるかのようになり、次の如く語られる――

力点は、対象化されていることではなく、疎外され、外化され、譲渡されていることに置かれ、社会的労働自体がその諸契機の一つとして対立させられる巨大な対象的な力が、労働者に属するのではなく、人格化された生産諸条件に、すなわち、資本に属しているということに置かれているのである。資本および賃労働の立場にもとづいてこの対象的な活動体の産出が直接的労働力能に対立しておこなわれるかぎりでは――この対象化の過程は労働の立場からは事実上 *in fact* 外化の過程として、また資本の立場からは他人の労働の領有の過程として現れる――、この歪み *Verdehnung* や転倒 *Verkehrung* は、現実的なものであって、たんに考えられたものの、労働者と資本家の表象のうちだけに現存するものではないのである。しかし、この転倒過程は明らかに、たんなる歴史的な必然性であり、一定の歴史的出発点あるいは土台からの生産諸力の発展にとっての必然性であって、けっして生産の絶対的な必然性ではな

マルクスの宗教理解について(四) (津田)

い。むしろ一つの消えていく必然性であり、その過程の(内在的な)結果と目的とは、過程の形態とともにこの土台自体を止揚することである。(強調はマルクス)⁽⁵⁾

論理的展開の各段階に対応して、物象的依存関係および資本・賃労働関係の歴史的な意義が、それぞれ疎外概念でもって語られ、特徴づけられていることが、以上の各引用からも(きわめて断片的でしかないが)窺えよう。疎外の「歴史的必然性」についてのこうした把握は、資本に関する前述の欲求論的な分析と結合され、疎外の内容がより具体化されるとともに、疎外の止揚についても、そのための諸条件が、たんに物象的・対象的にだけでなく、主体的・活動的にも捉えられることになった。そこでさらに、この疎外と欲求との結合的な理解について、その理論的な射程を考えてみることにしたい。

(四)

欲求を人間の他の意識的活動から切り離し、主体から自立した欲求そのものといったかたちで論ずるわけにはいかない。そのように捉えることは、欲求の自立的な展開として歴史を構成する幻想に陥ることになる。欲求はそれ自体で自立した実体の如きものではなく、矛盾した「対抗的な」形態において存在するものである。したがって、欲求はそれ自体として抽象して論じられるべきではなく、イデオロギーとの緊張関係において、すなわち、欲求とイデオロギーという問題

連関を構成するものとして、また、この問題連関の展開のうちに位置づけられるべきものである。これまでわれわれが、欲求概念の成立を宗教批判の展開のうちに探ってきた根本の理由は、ここにあると言えよう。宗教批判のうちに「宗教と欲求」という問題連関の生成を確認してきたわれわれは、いま改めて、「イデオロギーと欲求」という、より一般的な問題連関の意義について検討すべき地点に到達した。

「資本にもとづく生産」は、たしかに労働する諸個人のうちに、新しい人間的な諸欲求(および諸能力)を^{シニ}実在のものとして生みだす。それは、たんに主観的な願望でもなく、また、一部の人間にのみ存在するといったものでもない。それは労働する諸個人のうちに普遍的・多面的に形成されていくものであり、そのかぎり、たんに主観的・恣意的なものでなく、ある必然性をもったものである。たんなる願望ではなく、人間的必要として存在するのである。したがって欲求は、人間的諸価値の成立の基底ともなりうるのであり、価値の普遍妥当性をその実質において担うことができるのである。

しかし他方、「ブルジョア社会」において、欲求はそれ自体、直接的・肯定的な形態において現存し、充足されているわけではない。新しい社会的諸欲求は、その歴史的生成の普遍性にもかかわらず、明確な現実態において存在せず、それゆえ、端的で透明な充足にも到らないのである。それはただ、曖昧な形態において、そして、主体を矛盾と緊張の状態に陥らせるものとしてのみ現存する。利潤追求を第一義と

する社会諸関係のもとで、自らの欲求に忠実であろうとすることは、その欲求の実現諸条件を掌握する他人の支配を招き、自己をそれに隷属させることになる。「ブルジョア社会」においては、こうした欲求の操作こそ、支配の存続を保障する有力な手段なのである。欲求は、操作によって歪曲・変質されて形骸化し、しかもその充足は、支配的諸関係の承認およびそれへの屈服を代償としてのみ可能である。かくして欲求は、主体のうちに、きわめて矛盾した、葛藤を孕む、緊張をもたらず、言わば異物として存在することになる。こうした矛盾としての欲求は、したがって、主体のうちにさまざまな願望や幻想や逃避といったものを引き起こすことになる。

それではこうした欲求は、イデオロギーと本来いかなる関連にあるものとして捉えられるべきなのか。まず、宗教の場合について振り返ってみよう。マルクスにとって、宗教はなによりも、世界認識の或る「レジュメ」であり、世界にたいする或る態度を表現するものであった。そのさい、宗教はその第一義において、世界の「精神的獲得」の一形態として、世界にたいする主体の結合を表すものとして捉えられた。すなわち宗教は、疎外状態にある主体と世界との欲求的関連を回復し、確認するための、もっとも有力な手段なのである。宗教が「現実の不幸の表現」でありながら、同時に、その不幸にたいする「抗議」でもありえたのは、その根底に、この欲求的関連の回復という契機が存していたからである。かくして宗教は、疎外された欲求を直接的な仕方肯定し、その透明な充足を求める「心情」を核に成立し、

また、その心情を保存・継承する役割を果たすものであった。

それでは、「ブルジョア社会」におけるイデオロギーとは、本来いかなるものであるのか。それは基本的には、宗教についての規定が妥当するものとして捉えられるであろう。「資本にもとづく生産」のもたらす「一般の疎外」という事態においても、イデオロギーがイデオロギーとして有効に機能しうるためには、欲求との関わりなしには不可能である。むしろ、全面的な疎外のもとにあればこそ、そして、疎外のもとでの欲求的関連が普遍的なものになれば、それだけいっそう、欲求との結合を強めざるをえない。イデオロギーは、ますます欲求の言葉でもって人々に語りかけ、欲求の操作をその本質とすることになる。欲求とますます一体化しつつ、欲求を変質・歪曲して形骸化し、部分的に肥大化した欲求の一時的な充足に誘い込むことを、イデオロギーはその本領とするようになる。それは、超越的な幻想を与え、ることよりも、欲求との関わりの明白な、言わば日常的と言えらるる幻想を与えることに専念するようになる。そうした事態こそは、まさに宗教の《世俗化》の歴史的な帰結であり、《宗教と欲求》という問題に関する論理的な結論であったと言えよう。

第三節 結びにかえて

疎外論は、《欲求とイデオロギー》という問題連関のうちに置かれることによって、一つの普遍的な文明史を提示するものとなる。人間と自然との物質代謝の進展は、歴史的・社会的な諸欲求の形成として

マルクスの宗教理解について(四)(津田)

意義づけられ、同時にその過程は、その展開の主体的動因を、欲求とイデオロギーとの矛盾的な相互作用のうちに見いだしていた。かくして、欲求の疎外論的な生成は、一つの文明史を提示するものとなりえたのであるが、はたしてそれが、どこまで普遍的な文明史でありうるのか、さらに問われよう。

そこです、この問題を、これまでの宗教批判の展開に即して跡付け、考察の手がかりとしよう。《宗教批判》の課題は、宗教をその主要な精神的契機として成立する特定の文明にたいして、その文明の内在的な批判を試みることにあったと言える。すなわち、宗教のうちには混在する、或る文明の形態を絶対化しそれを弁証する契機と、その文明において形成された普遍人間の欲求および価値を保存・継承する契機とを弁別し、両者のそれぞれの意義・役割や、その矛盾した関係を明るみにもたすことが、まさに宗教批判の固有の課題であったわけである。フォイエルバッハによる宗教(キリスト教)の、またマルクスによる(ブルジョア)イデオロギーの批判は、いずれもキリスト教文明なり、資本主義文明なりを内在的な解明の試みとして、そうした文明形態の否定を通じて、普遍人間の文明史への展望を語るものであった。

そして、このこととの関連において、一八五〇年代におけるマルクスの宗教に関する時論的な諸評論も、改めて問題になる。これらの評論については、独立した対象としての検討が必要であるが、ここではただ、マルクスの文明史の見方を窺わせてくれるものとして、二点

について指摘しておきたい。一つは、当時のブルジョア的文明の最先端であったイギリス社会における、支配体制と宗教とのまったくの一体化もしくは体制の一環としての教会のあり方への痛烈な批判である。類発する労働者のストライキに対する、「雇い主と説教壇」とが一体となつての批難と攻撃⁽⁶⁾ また、ビール法 Beer Bill 等に見られるような、イギリス寡頭支配体制と英国国教会との癒着と利害一致などについて、マルクスは、体制化した宗教に対する、その「坊主主義 Pfäfferei に対する闘争」が、文字通り階級闘争としての性格をもっていることを力説する。そしてもう一つ他方では、インドに関する諸評論に典型的に見られるような、資本制生産の及ぼす「偉大な文明化作用」への高い評価が指摘される。世界市場形成の波のなかで、非西欧の諸共同体は、その閉鎖的な停滞をうち破られ、その結果、「東洋的専制」の精神的基盤をなした無知・迷信そして「人間性を喪失させる自然崇拜」から、人間は解放される。資本の文明化作用の側面にたいていするこうした強調は、そのまま、『要綱』での論議につながっている⁽⁶⁾。

単純化を恐れずに言えば、一方で「ブルジョア社会」における体制宗教がまったく否定的に総括され、他方、非西欧世界に対する資本の文明化の作用が強調されている（もちろん、資本による赤裸々な略奪を伴いながら⁽⁶⁾）。しかし、資本の文明化作用にのみ力点を置いた文明化の展望は、どれほど真に普遍的なものでありうるのか。人間的欲求の生成が、資本による文明化とすこし短絡して捉えられてはいないの

か。その結果、欲求概念そのものが、ブルジョア的文明のうちにもあるものとして矮小化されてしまう危険性はないのか。宗教批判の展開が示唆していたような、特定の文明の内在的克服を可能にする普遍性が、改めて問われていると言えよう。『資本論』以後の晩年のマルクスを考えると、こうした問題が新たに課せられているように思われる。

註

〈引用略号〉

MEGA.: Marx/Engels Gesamtausgabe, Dietz Verlag Berlin, 1976 ff.

MEW.: Marx/Engels Werke, Dietz Verlag Berlin.

MdP.: *Misère de la philosophie, Fac-similé de l'exemplaire personnel*

de l'auteur annoté en particulier de sa main, avec notice,

transcription et notes par Kikujū Tanaka, Aoki Shoten, 1982.

(訳文は既存の邦訳に基本的によったが、適宜、変更した。)

(1) MEW., Bd. 23, S. 98. 『フイエルハム論』においてエンゲルスも同

様の表現で、フイエルハム論宗教哲学の特徴づけに用いている。MEW.,

Bd. 21, S. 290.

(2) MEW., Bd. 23, S. 93.

(3) Ibid., S. 86.

(4) MEGA., Bd. II/1. 2, S. 322.

(5) Ibid., S. 322 u. S. 392.

(6) Ibid., S. 438.

(7) Ibid., S. 440.

(8) Ibid., S. 363.

(9) Ibid., S. 392.

- (91) MEGA., Bd. II/1. 1, S. 90 f.
 (11) Ibid., S. 94.
 (12) 前掲『マルクスの宗教理解について』、『名古屋大学文学部研究論集 XC』一九八四年、九五頁以下、参照。
 (13) MEGA., Bd. II/1. 1, S. 90. f.
 (14) Ibid., S. 171.
 (15) Ibid., S. 172.
 (16) Ibid., S. 168.
 (17) MEGA., Bd. II/1. 2, S. 366.
 (18) Ibid., S. 366 f.
 (19) Ibid., S. 367.
 (20) MEGA., Bd. II/1. 1, S. 172.
 (21) 前掲『マルクスの宗教理解について』前掲、九二頁以下、参照。
 (22) 『資本主義初期社会主義』良知方編、平凡社、一九七四年、三五九—六〇頁。
 (23) 同右、三九二頁。(24)同右、三九八頁。
 (25) Zirkular gegen Kriege, 1846, MEW., Bd. 4, S. 7.
 (26) MEW., Bd. 4, S. 486.
 (27) Ibid., S. 485 f.
 (28) 森川喜美雄『フーリエとマルクス』未来社、一九七九年、第四章、参照。
 (29) Marx an Engels, 31. Juli 1851, MEW., Bd. 27, S. 292.
 (30) 「権力のなす社会。……。すべてがそれぞれシミュレーターの文句で綴られてる。」(Marx an Engels, 8. August 1851, MEW., Bd. 27, S. 304。——フーリエ『一九世紀における革命の一般的理念』について)「フーリエは新しい著書『二月二日のテーゼ』によって証明された社会革命』を出した。宗教や国家などは不可能になったのだから、生き残るのはただ『諸個人』だけだ。こういう発見は彼がシミュレーターを

- またその『』。(Marx an Engels, 20. Juli 1852, MEW., Bd. 28, S.93) エンゲルスも同様に述べた。——「フーリエが、一八四七年以来、コーンからシミュレーターの移行をこなし、完全なやりとりのところまで、やせのいの種だ。」(Engels an Marx, um den 11. August 1851, MEW., Bd. 27, S. 309.) 「マルクスは、古くからシミュレーターは、大衆の融合。」(Engels an Marx, um den 27. August 1851, MEW., Bd. 27, S. 329.)
 (16) MDP, p. 16. MEW., Bd 4, S. 76.
 (17) Ibid., p. 18. Ibid., S. 76.
 (18) Ibid., p. 107. Ibid., S. 135.
 (19) Ibid., p. 153. Ibid., S. 165 f.
 (20) Ibid., p. 62. Ibid., S. 105.
 (21) Ibid., p. 46. Ibid., S. 96.
 (22) Ibid., p. 31. Ibid., S. 86.
 (23) Ibid., p. 30. Ibid., S. 84.
 (24) Über P.-J. Proudhon, 1865, MEW., Bd. 16, S. 28.
 (25) 前掲『マルクスの宗教理解について』前掲、一三頁以下、参照。
 (26) MEGA., Bd. II/1. 1, S. 169.
 (27) MEGA., Bd. II/2, S. 452.
 (28) MEGA., Bd. II/1. 1, S. 166 f.
 (29) MEGA., Bd. II/2, S. 463 ff.
 (30) MEGA., Bd. II/1. 1, S. 171.
 (31) 貨幣章における貨幣成立の分析に関連して、マルクスは、貨幣に内在する矛盾を説明するなかで、「貨幣崇拜 Geldcultus」の現象に言及している。貨幣は一方で流通の手段として、富の現実世界と対立して、現実の富の「純粋な抽象」もしくは「一般的形態」であり、それ自体としてみれば、たんに一箇の「空想物 Einbildung」にすぎない。しかし他方では、貨幣は富の総体の「物質的代表物」であり、そのかぎり、個別商品にとつての

「天国的存在」であり、商品世界の「支配者および神」である。かくして人々は貨幣のまえに拜跪し、貨幣は無限の「致富欲」を喚起する対象となる。マルクスは、貨幣関係の浸透から生ずる果てしない「黄金渴望」の成立と、それが禁欲と自己犠牲の精神に結びつくことを指摘し、「現世的・一時的な享樂の断念とあくなき管利追求との結合だいつつ」「イギリスのデュータニストあるいはオランダのプロテスタントと金儲けとの関連」がその典型と結びあはせしむる。MEGA, Bd. I/1, 1, S. 146 u. S. 155 f. etc.

- (47) Ibid., S. 241.
- (48) Ibid., S. 210.
- (49) Ibid., S. 241.
- (50) MEGA, Bd. I/1, 2, S. 427.
- (51) Ibid., S. 427 f.
- (52) Ibid., S. 371.
- (53) MEGA, Bd. I/1, 1, S. 94.
- (54) Ibid., S. 93.
- (55) MEGA, Bd. I/1, 2, S. 417.
- (56) Ibid., S. 698.
- (57) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, 1844, MEW, Bd. 1, S. 378.
- (58) MEGA, Bd. I/1, 1, S. 37.
- (59) Panik an der Londoner Börse-Streiks, 1853, MEW, Bd. S. 345.
- (60) Kirchliche Agitation, 1855, MEW, Bd. 11, S. 322 f.
- (61) Die britische Herrschaft in Indien, 1853, MEW, Bd. 9, S. 132 f.
- (62) 「ヒマラヤ文明の中心を築く教養と國權の野蠻性とは、この文明が体裁のちが形をとりつつある本國から、それがあつたことなきは、植民地へとさらされた國を回つたやうなものである。」Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, 1853, MEW, Bd.