

マルクスの宗教理解について(五)

津田雅夫

第五章 「日常生活の宗教」をめぐつて

第一節 『ユダヤ人問題によせて』

以上これまで、『宗教と欲求』という問題連関がマルクスにおいて、シュテイルナーおよびブルードン批判を介して、『イデオロギーと欲求』という問題連関へと展開させられていったこと、また、この展開に現実のレヴェルで対応している事態こそ、「資本の文明化作用」による既成宗教の『世俗化』現象であって、こうしたなかで「抽象的人間の礼拝」を核とするさまざまな『人間宗教』が、まさに「文明化」した社会の世俗イデオロギーとして成立してくること、が問題にされた。そしてこれらの『人間宗教』は、まさにそれらが資本による文明化の所産であることから、ブルジョア社会の進展とともに、その倒錯性・幻想性をいつそう深めていく。前稿(四)では、『経済学批判要綱』に主に拠りつつ、全面的疎外のもとでの欲求的関連 Beziehung の発展といふ基本的な見地から、さしあたりこうしたイデオロギーにおける趨勢について、それがますます欲求の言葉でもって人々に語りかけ、欲求の歪曲・操作をその本領とするようになること、かくしてそ

れは、もはや從来の超越的な幻像 vision の再生産よりも、むしろ日常的な幻想 illusion の付与を、その主たる働きとなすであろうことを示唆しておいた。

しかしこれまでは、ただ『人間宗教』の基本性格について、主として商品論の次元で一般的・抽象的に規定するにとどまり、ブルジョア社会におけるその現実形態について検討するに到らなかつた。すなわち、商品所有者相互の社会関係に定位して、そこから『人間宗教』の核心としての「抽象的人間」の問題性（およびそれに関わる諸理念）を取りあげつつ、疎外における欲求的関連の発展という事態の本質的な意義を指摘するにとどまつていたのである。それは、言わばフォイエルバッハが夢想した虚像の世界についての解説にとどまり、未だシュテイルナーがその闘いを挑んだ虚像の世界についての解説ではなかつた。後者の世界は、「受肉」した「生身」の諸概念が日常生活全般に亘つて跳梁する世界であつて、まさに宗教が從来の限定された形態・領域から解放されて、日常の意識にいつそう巧妙に、倒錯した仕方で浸透していく過程にはかならなかつた。シュテイルナーが予感した虚像の世界は、むしろ『世俗化』した宗教、イデオロギーの普遍的支配

の体制として、ブルジョア社会における《人間宗教》の現実形態を告知するものであった。

かくしてここで課題は、マルクスが、このシュティルナー的な虚像世界をいかにして解明し、かつ、その解体への途を開いたのかにある。予めその解明＝解体の方向について一言すれば、出発点としてのシュティルナー的世界をして「日常生活の宗教」として捉え直すなかで、その宗教の解明＝解体に着手した古典派経済学の還元的分析の途を押し進め、さしあたりはフォイエルバッハ的な世界を回復しつつ、同時に、その世界に対する「発生論的な」位置づけが与えられることになる。

ここではまず、マルクスがこの課題に着手した出発点として、『ユダヤ人問題』によせて（一八四三年秋に執筆）を取りあげる。なぜならこの論文のうちには、若きマルクスが、ブルジョア社会における《世俗化》された宗教のあり方について、その本質や運命について、いかなるイメージを抱いていたのかが端的に語られているからである。マルクスはここで、B・バウアーの二つの論文を批評しているのであるが、とりわけユダヤ教とキリスト教との対比を通じて、ブルジョア社会における宗教の変容を論じたバウラーの論文「現代のユダヤ教徒とキリスト教徒の自由になりうる能力」（一八四三年）に対する彼の論評を、中心的に検討する。

バウラーがこの論文で提起したのは、ユダヤ教とキリスト教という二つの宗教がもつ人間解放の潜在能力について、その優劣をめぐる問題

いであった。そのさい、バウラーの言う人間解放とは、「自由な人間性」の実現、すなわち「創造的でしかもその最高の創造行為をもはや妨げられることのない人類」の登場を意味するのであるが⁽²⁾、こうした人類の出現のために二つの宗教はいかなる寄与をなしたのか。無神論者、バウラーからすれば、いずれにせよ宗教という形態そのものは否定されざるをえない。にもかかわらず、潜在能力の優劣といった判断が成り立つとすれば、それはいかなる根拠にもとづくものなのか。彼は宗教の本質を、まさに「矛盾」として捉える。⁽³⁾ 矛盾的存在としての宗教は、その本質にしたがって、自己否定的な展開を遂げる。そしてこの展開の過程は、宗教の発展の諸段階、自己主張の歴史にほかならない。バウラーは、宗教におけるこの発展の原動力である自己否定の契机を、「啓蒙」もしくは「批判」として剔出し、むしろ宗教を、この「啓蒙」の歴史として捉え直すのである。かくして、「宗教であるからにはそれだけで、啓蒙と批判の一形態」をなすということになる。それゆえ、宗教の側からすれば、自己の孕む「啓蒙」の故に没落していく過程が、同時に「啓蒙」の側からすれば、自己実現＝解放の過程となる。もちろん「啓蒙」は、宗教形態に囚われているかぎり、眞の自己ではなく、倒錯した状態におかれることになる。そこから例えば、宗教は「万人を罪から救いながら万人を罪人」とし、また、「自由と平等を与える」としながらそれを拒んだり、要するに「与える約束をしたものと現実に与えること」ができない無力な「幻想 Phantasie」であるといった転倒が生じることになる。⁽⁵⁾ したがって、「宗教的に去勢され

た啓蒙」から「眞実の理性的な啓蒙」への転化がなされなければならぬと、バウアーは主張する。⁽⁶⁾

それでは宗教のこうした没落＝発展史のなかで、ユダヤ教とキリスト教とはそれぞれどのように位置づけられるのか。バウナーの判定によれば、この没落＝発展史のなかでキリスト教は最も先進的な段階を画するのであって、「キリスト教徒の自由になる能力はユダヤ教徒の能力とくらべてはるかに大きい」という結論になる。そして両者の関係は、「キリスト教そのものが自らの啓蒙のゆえに没落したユダヤ教にはかならず、つまりユダヤ教が宗教的に完成させたもの」⁽⁸⁾として捉えられる。キリスト教とりわけプロテスタンティズムは「完成された宗教」の段階に位置し、それゆえ「非人間性の極みであるとともに、純粹で制限されない普遍的な人間性の宗教的表象」⁽⁹⁾にほかならない。したがってプロテスタンティズム・キリスト教の批判・解体は、すぐさま「自由な人間性」の実現をもたらすであろう。これに対してユダヤ教は、ただ外的自然に利害関心をもつ人間たちの宗教であって、彼らは「自然的・感性的な欲求」の充足を望むにとどまり、ついに「普遍的な人間性」の次元に達しなかつたとされる。⁽¹⁰⁾してユダヤ教は、キリスト教批判が体現している人間解放の現段階に到達するためには、たんに「自分のユダヤ的本質だけでなく、自分の宗教の完成〔すなわちキリスト教〕の発展」をも克服しなければならず、自己の本質だけを否定すればよいキリスト教に比して、極めて困難な課題を負わされていることになる。

こうしたバウナーのユニークな構想とマルクスはいかに対決したのか。彼の第一の批判は、バウナーの宗教内在史觀についてである。宗教が自立した矛盾存在として自己展開を遂げるというバウナーの立論にたいして、マルクスはなによりもまず、現実の歴史の事実を対置する。もし宗教の没落＝発展史という展望が一元的に成立するとすれば、現代におけるユダヤ教の存続・繁栄は、いかに説明されるのか。何故にユダヤ教は、キリスト教によって解体され止揚されることなく、キリスト教世界のうちに生きつづけたのか。マルクスによればユダヤ教は、たんに遺物として歴史の周辺に残存しているのではなく、むしろユダヤ教は、キリスト教社会そのもののうちで「最高の完成」を遂げたと見るべきなのである。まさにユダヤ教は「歴史にかかわらず存在したのではなく、歴史によって存続した」のである。⁽¹¹⁾こうしたユダヤ教の存続は、バウナーのような宗教内在史的な見方では充分な説明がつかない。もちろんマルクスはここで、キリスト教にたいするユダヤ教の宗教としての優位性を認めようとしているわけではない。歴史（宗教）の事実についての新たな見方が求められているのであって、ユダヤ教を存続せしめた「現世的基礎」が、今や問われることになった。こうした原理的相違をふまえて、次にマルクスは、バウナーの主張する「啓蒙」について、その内容を宗教の「世俗化」にして捉え直しつつ、バウナーの中途半端さを剔抉していく。彼はまず、「啓蒙」の目ざした人間的解放の実際の内容を問う。そしてマルクスの批判は、バウナーが「キリスト教国家」における宗教と政治との癒着（さらに

対立）という局面にあまりにも囚われ、ただ「キリスト教国家」を問題にするにとどまり、「國家そのもの」の解明にまで到らなかつたことに向けられる。そこからバウアーは、「政治的解放」と「人間的解放」との致命的な混同に陥つたとされた。⁽¹³⁾ もつともバウナーの見地からすれば、この二つの「解放」の当面の一一致は必然的であったであろうし、むしろバウナー自身そのことをポジティヴに捉えていたと言える。しかしマルクスからすれば、バウナーの「啓蒙」は、まさに「政治的解放」であることによつて、「國家の観念主義」のうちに完結する一面性をもつことになる。かくして「啓蒙」は、宗教幻想を国家幻想に置き換えたにすぎず、その幻想性において等値である。人間の「類的本質」は、宗教の領域から政治の領域に移されただけである。たしかに「宗教の人間的基礎」が「政治的民主制」に移され実現されることは、政治の脱宗教化であり、そのかぎりで「批判」の前進である。しかし、「類的本質」が未だ諸個人から疎外されたままであることに変わりはない。⁽¹⁴⁾

「啓蒙」の宗教批判が「政治的国家」のうちで完結するとすれば、「國家そのもの」にたいする批判は、いかなる見地からさらに続行されうるのか。宗教批判をさらに推進する原理は、もはや「啓蒙」からは期待しえない。「啓蒙」を超えるマルクスの方向は、「國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あった」という一節に示唆されている。⁽¹⁵⁾ マルクスは、「政治的解放」が同時に「政治からの市民社会の解放」を伴うことを、すなわち、政治の脱宗教化と市

民社会の脱政治化とが相即した過程であることを、力説する。それでは、市民社会の脱政治化、すなわち「物質主義の完成」とは、いかなる事態を意味しているのか。

本来、宗教の止揚・実現であつたはずの「政治」が、それ自体なお疎外態であったことから、市民社会はこの実現された「類的本質」たる政治から疎外されて、むしろより全面的な疎外の状態に置かれる。そして、この疎外の全面性は、ある逆説的な帰結をもたらすように思われる。マルクスの論述は曖昧で明示的ではないが、政治から自立した市民社会は、その疎外の全面性のゆえに、かえつてこれまでの疎外態としての宗教とは異なる《宗教》を、すなわち《世俗化》した宗教を、自らのうちに生みだすに到る。宗教の《世俗化》は、宗教の終焉ではなく、宗教の転形 Metamorphose としての世俗イデオロギーの成立である。

バウナーの「啓蒙」の論理は、こうした世俗イデオロギーに直面して挫折せざるをえない。なぜならそこには、「啓蒙と批判の一形態」としての宗教は、もはや存在しないからである。あるのはただ、《世俗化》した宗教としての世俗イデオロギーだけである。それでは、こうしたイデオロギーをもさらに宗教批判する論理とは何か。この問いとともに、われわれは再び欲求論の領域に、《宗教と欲求》という問題連関に立ち戻ることになる。たしかにバウナーもまた、ユダヤ教の本質を「自然的・感性的な欲求」のうちに求め、そのかぎりで欲求概念の意義を承認していたように見える。しかしその承認は、あくまで

もユダヤ教の本質に關わるかぎりであつて、しかもユダヤ教が未發展の宗教であることの証拠としてである。そのような「欲求」は、「自由な人間性」の矛盾的展開のなかで、ただ揚棄される存在にすぎない。そしてキリスト教は、この「欲求」を克服した地点で成立したのであって、いざれにせよバウラーの場合、宗教の没落＝發展史において、「欲求」は副次的な意義しか認められなかつた。

他方マルクスにとって、欲求概念は宗教そのものの本質を構成する位置を占める。たしかにここでは、欲求のポジティヴな表明は未だ鮮明ではなく、したがつてたゞ、宗教の否定的な原理として、その把握の根底におかれていたにすぎない。しかしたとえ否定的な原理としてではあれ、欲求がまさに「エゴイズム」という形態で、ユダヤ・キリスト教一般の本質として捉えられた。このことと関連して想起されるのは、フォイエルバッハのユダヤ教の理解についてである。彼は『キリスト教の本質』において、ユダヤ教の本質を「功利主義 Utilismus」もしくは「エゴイズム」と規定しつゝ、同時に、キリスト教の本質をも「エゴイズム」として、むしろその純粹化として捉えることによつて、そこに宗教一般の否定的原理の貫徹を認めたのである。⁽¹⁶⁾ そこから二つの宗教の關係について、ユダヤ教は「世俗的なキリスト教」として位置づけられることになった。⁽¹⁷⁾ マルクスもまた同様の理解を示す。彼によれば、ユダヤ教の基礎は「実際的な praktisch 欲求」すなわち「エゴイズム」にあると規定され、そしてまた、キリスト教は「淨福のエゴイズム Seligkeitsegoismus」という「エゴイズム」の純粹

化した形態として關係づけられた。⁽¹⁸⁾

ここで彼らはともに、宗教における欲求の原理的な意義を、さしあたりネガティヴな仕方で取りだしている。そしてそこから出発して、さらに欲求概念のポジティヴな把握へと進んでいったと考えられるが、既にこの点については指摘しておいたところである。⁽¹⁹⁾ ここでの問題は、マルクスが、むしろ宗教の否定的原理としての「エゴイズム」をして、その窮屈の帰結にまで導いていたことにある。「政治的解放」と相即する市民社会の「解放」、すなわち「物質主義の完成」は、まさにこの「エゴイズム」の原理の窮屈的な貫徹・実現を意味する。かくして、市民社会は今や「國家生活から自己」を完全に切りはなし、人間のあらゆる類的紐帶をひきさき、エゴイズム、利己的な欲求を⁽²⁰⁾ 人々の世界に解消⁽²¹⁾ してしまう。こうした市民社会においてはじめて、そもそも「世俗的なキリスト教」であったユダヤ教は、さらにその《世俗化》が押し進められて、ここに市民社会における世俗イデオロギーとして転成する。逆にキリスト教の側から言えば、ユダヤ教から発生したキリスト教は、こうした《世俗化》のなかで、再びユダヤ教に回帰し、そこに解消したことになる。⁽²²⁾

それではこの「世俗化」したユダヤ教、すなわち世俗的ユダヤ教とは何か。それは、いかなる形態で、そしていかなる仕方で、市民社会のうちで働いているのか。「キリスト教世界にたいするユダヤ教の実際的支配」について、マルクスは言う――

実際的な欲求、エゴイズムは、市民社会の原理であり、市民社会が自分のなかから政治的国家を完全に生みだすと同時に、純粹にそれ自身の姿であらわれる。実際的な欲求と私利私欲「エゴイズム」の神は、貨幣である。⁽²³⁾

世俗的ユダヤ教の核心、その「神」とは、まさに貨幣にほかならぬ。『世俗化』した「エゴイズム」の原理は、貨幣の支配として実現される。そして、その支配の働きは、『世俗化』にもかかわらず、『神』の支配の働きと類比的である。貨幣は「嫉妬ぶかいイスラエルの神」であり、すべてのものを商品にかえることによって、それらに固有の価値を剥奪し、ただ貨幣のみを崇拜するように強いる。⁽²⁴⁾また、宗教において人間は、自己の本質を神の属性としてでしか直観しえなかつたよう、世俗的ユダヤ教のもとで人間は、ただ貨幣の属性としてのみ自己の本質を、その活動と所産を、確証しうるにすぎない。⁽²⁵⁾

こうした世俗的ユダヤ教の把握によってマルクスは、バウアーに反対して、「政治的解放」が「人間的解放」につながらないことを明らかにした。そして同時に、宗教の否定的原理であった「エゴイズム」が、市民社会においてその『世俗化』された姿で、窮屈的に実現されることを示したマルクスは、「エゴイズム」に関するフォイエルバッハの理解を、その最終の帰結にまで導いていたと言える。たしかに、ここに見られるマルクスのユダヤ教の評価は、特定の偏倚にもとづくものであって、歴史的・客観的なユダヤ教の評価とは、おのずと

異なるであろう。しかし、その用語はともあれ、この世俗的ユダヤ教は、宗教の全面的な『世俗化』の帰結として、はじめてイデオロギーが純粋な世俗形態で成立し、あらゆる生活諸領域に浸透した事態を開示するものであつて、マルクスはこのシュティルナー的な世界を捉え、そこに宗教批判を貫徹させたのである。

けれどもここでマルクスは、シュティルナーと類似した批判をなしているわけではない。そのことはとりわけ、「エゴイズム」の把握の相違に見られる。すなわち、その「エゴイズム」の把握の根底には既に、欲求の原理的意義についての肯定的な理解が潜んでいたのである。「政治的解放」を批判したマルクスが、それにかわる「人間的解放」について描いたイメージは、「実際的な欲求」をして「人間化する *vernenschlichen*」ことにほかならなかつた。そして、この欲求の人間化こそ、人間の「個人的・感性的存在と類的存在との葛藤」を解決する基軸として位置づけられた。既に欲求の根底性が予感され取りされることによって、その否定的な形態としての「エゴイズム」が、そして世俗的ユダヤ教が、はじめて原理的に批判されることになった。こうした欲求の根底性は、「エゴイズム」に終始したシュティルナーには無縁のものであつた。

しかし同時に、シュティルナーとだけではなく、フォイエルバッハとマルクスとの相違についても、ここで一言しておくべきであろう。何故にフォイエルバッハは、『キリスト教の本質』で示されたエゴイズム論をして、世俗的ユダヤ教の批判へさらに展開することがなかつ

たのか。それは結論的に言えば、彼がその批判対象を、あくまでも宗教形態としての「近代キリスト教」に限定したことによるであろう。「近代キリスト教」は彼によれば、「生きた宗教」としての生命力を失い、「歴史的解消」の過程にある存在であった。それは人間生活の諸領域から遊離し、言わば觀念の「幽靈」と化しつつあった。彼はこの「幽靈」に固執し、それを批判・解体するために、「生きた宗教」との対比⁽²⁸⁾という方法を採用了。要するに、歴史上これまでに宗教がはしてきた文化的・社会的な意義の総体をして「近代キリスト教」に对比させ、後者に「貧困証明書」を交付しようとしたわけである。⁽²⁹⁾この対比の方法は、たしかに鮮烈な効果をもたらしたが、同時にしかし、彼の批判の質および方向を制約した。『キリスト教の本質』以後、彼

の宗教論は、さらにその基礎づけを求めて、「生きた宗教」のポジティヴな内容の解明へ主として向かうことになり、それまでの「近代キリスト教」および「キリスト教国家」にたいする批判も、むしろ背景に退いていく。そこから、後期になればなるほどフォイエルバッハは、「欲求」と「エゴイズム」との区別を曖昧にするようになり、宗教の否定的原理としての「エゴイズム」は、その否定の意義を失っていく。「欲求」と「エゴイズム」とは、むしろ重なり合うものとして、即、自的に肯定され、かくして世俗的ユダヤ教にたいする批判の可能性は閉ざされる。

それに対してもマルクスは、周知のように、早くからフォイエルバッハの宗教重視の姿勢について懷疑的であった。それゆえマルクスに

は、フォイエルバッハのような宗教形態そのものについての、また、「幽靈」についての固執はなく、したがって対比の方法に囚われることもなかつた。⁽²⁸⁾ そうしたマルクスにおいてはじめて、宗教の否定的原理としての「エゴイズム」が、市民社会の世俗イデオロギーの分析に適用・深化させられることになった。かくしてマルクスの宗教批判は、ハウアーやシュティルナーと異なり、「欲求」と「エゴイズム」をめぐるフォイエルバッハの見地を継承しつつ、しかし同時に、後者の宗教疎外論の枠を超えていくものであった。

第二節 「日常生活の宗教」について

(一)

『ユダヤ人問題によせて』では、市民社会に固有のイデオロギーが、まさに『世俗化』の観点から、世俗的ユダヤ教として概念化され、そしてそこに宗教批判の論理が貫かれたことを見てきた。それでは、こうした世俗的ユダヤ教にたいする批判⁽³⁰⁾は、マルクスの『経済学批判』の確立とともに、いかにそれと関連させられ深化させられていったのか。同時にまたそのなかで、宗教批判の論理はいかにして継承されていったのか。

まず、商品社会における『人間宗教』が、経済学批判の遂行のなかでいかに説明されたのかを確認しておこう。商品所有者の関係が支配的な社会関係となるにつれて、商品という物象によって媒介される個

別的諸個人相互における「同等地 Gleichheit」の觀念も支配的となり、「民衆の先入見 Volkssvorurteil」としての強固さ⁽²²⁾をもつまでもになる。またブルジョア社会においても、商品交換という局面だけは、「天賦の人権のほんとうのエデンの園」として、「自由、平等、所有、そしてベンサム」が通用する領域をなす⁽²³⁾。しかし「抽象的人間にたいする礼拝」を中心とするキリスト教が、プロテスタンティズムや理神論といった形態を取りつつ展開していくことになった。かくして《人間宗教》の成立には、まずその基礎に、商品に媒介された社会関係の物象化があつたのであり、そしてまた、この物象化によって個別化された抽象的諸個人の形成をその前提としていたのである。

それではこの「商品世界に付着する物神崇拜 Fetischismus」は、商品社会がブルジョア社会として具体化され現実化されるにしたがい、どのように展開していくのであらうか。またそのなかで、いかに《人間宗教》は《世俗的ユダヤ教》として実現されるのか。

さて、完成された商品社会とは、もはや単純な商品社会ではありえない。商品関係の普遍化は、同時に労働力の全般的な商品化にほかならず、その過程の進行は、領有法則の転回を促し、そのなかで商品所有者の社会はブルジョア社会へと転成していく。そしてこの転成のなかで、既に商品生産（貨幣流通）の次元で成立していた物神崇拜は、より倒錯した不透明なものとなっていく。商品交換の部面は、あくまで資本制的生産の総過程の一部分でしかない。たしかに商品形態の段階においては、未だその物神性も「比較的容易に見ぬかれうるよ

うにみえる」のやあるが、しかし現実のブルジョア社会においては、こうした「單純性の外觀」をやめ消失してしまう。⁽²²⁾ そこにはじめて、世俗的ユダヤ教が、すなわち「この魔法にかけられ転倒された世界 diese verzauberte und verkehrte Welt」が、確立される。

この世界に生きる人々にとって物神崇拜は、もはやそれとして「見ぬかれ」ず、物象化された社会関係が、自明で自然なものとして現象する。マルクスは『資本論』第三部の課題について、「全体としてみた資本の運動過程から出てくる具体的な諸形態を見いだし叙述すること」として規定したが、この資本の具体的諸形態こそ、生産当事者の「日常の意識」に現れてくる資本の姿であり、それはその他の社会諸関係の原型をなす。⁽²³⁾ この「日常の意識」にとって、資本という社会關係（生産關係）は、その物象化された相において、まったく本来的なものとして現れる。そしてそれは、たんにブルジョアにとってだけのことではない。ブルジョア社会とは、労働実現の諸条件を剝奪された労働者が、ただ強制的に（さらには自發的に）自己の労働力を販売・譲渡するだけのシステムではない。労働者階級もまた、その「教育や伝統や慣習」を通じて、資本という物象化された社会關係そのものを、あたかも「自明な自然法則」として承認させられているのである。⁽²⁴⁾

それではこの「日常の意識」における物神崇拜を体現している「資本の具体的諸形態」について、物神崇拜の深まりと闊わらせながら、マルクスはいかに解明していくのか。もちろんマルクスは、この解明を、『資本論』全体の編成に即して叙述したわけであるが、その總

括を第三部第四八章「三位一体的定式」で与えてくるのや、ハレにはその箇所に抛りつつ、物神崇拜の深まりを概観しておこう。⁽³⁶⁾

まず第一部の直接的生産過程では、労働の本来の社会的生産力や社会的関連が、労働自身ではなく、資本に帰属するものとして、資本そのものから生ずる」と現象することから、ここに資本の神秘化および物象化が成立する。そして第二部の流通過程になると、「日常の意識」における物神崇拜はさらに進む。なぜなら、流通過程においてはじめて、価値（剩余価値）が現実になる」とから、あたかも価値が流通のなかで生じているかのとき倒錯が、この意識につけ加わるからである。またさらに、流通における市場や競争の作用は、生産当事者にとって制御しがたい運動であることから、こうした倒錯の意識は、いっそう強化される。かくして最後の総過程、すなわち生産・流通過程の統一としての現実的過程においては、物神崇拜は「資本の具体的諸形態」として、確かな實在性を帯びて現象する。すなわち、労働から切り離された価値（剩余価値）は利潤と化し、さらに利潤は平均利潤に転化し、そして利潤そのものも企業者利得と利子とに分裂するといった一連の剩余価値の諸形態の独立・骨化のなかで、それら相互の内的関連は引き裂かれ、価値の本質はまったく見失われてしまふ。この「資本の具体的諸形態」において物神崇拜は完成し、ここに世俗的ユダヤ教は確立されることになる。マルクスはこの世俗的ユダヤ教の世界を、「日常の意識」における《宗教》として、まさに「日常生活の宗教 Religion des Alltagslebens」として規定する。そし

てその宗教の内容を、次のように総括する——

資本—利潤、またはより適切には資本—利子、土地—地代、労働—労賃において、すなわち、価値および富一般の諸成分とその諸源泉との関係としてのこの經濟的三位一体において、資本制的生産様式の神秘化、社会的諸関係の物化、質料的な stofflich 生産諸関係とその歴史的社會的規定性との直接的合生 Zusammenwachsen が完成している。それは魔法にかけられ転倒され逆立つした世界であつて、そこでは資本氏 Monsieur le Capital と土地夫人 Madame la Terre とが社會的登場人物として、同時に直接にはただの物として、隆しい振舞いにおよぶのである。このようなまちがつた外觀と欺瞞、このような富のいろいろな社會的要素の相互間の独立化と骨化、このような物の人格化と生産関係の物化、このようないうな日常生活の宗教。⁽³⁷⁾

このでマルクスが、『ユダヤ人問題によせて』で捉えた世俗的ユダヤ教の世界を、経済学批判の成果にもとづいた「日常生活の宗教」として解明し深化させたことは明らかである。「嫉妬深いイスラエルの神」としての貨幣の支配は、「資本の具体的諸形態」が織りなす世界として具体化された。したがつてマルクス経済学批判は、こうした「宗教」の解明＝解体として、同時に《宗教批判》の意義をももえたのである。

ハルヤウの「宗教」の解体について、それがいかに展望されていたのかは、「古典派経済学」の評価とも関連して、次節で検討する。ハルヤウはその前段階として、「日常生活の宗教」の神学と並んで、「俗流経済学 Vulgäroökonomie」の本質についての、ねじにまた、この神学と癒着した既成のキリスト教の実態についての、マルクスの辛辣な批判を見ておこう。

II

マルヤウ Malthus, T. R. (一七六六—一八三四) やマカロック McCulloch, J. R. (一七八九—一八六四) 等に代表される俗流経済学の内実は、これまで述べてきたような「日常観念 Alltagsvorstellung の教師的な多かれ少なかれ教義的な翻訳」であって、まさに「日常生活の宗教」に関する神学的位置を占めるものである。⁽³⁸⁾ そこで俗流経済学者は、神学者が神と御子と聖靈の三位一体を弁護したように、土地—地代、資本—利子、労働—労賃という「経済的三位一体」を聖なるものに祭りあげ、疎外された「日常の意識」を正当化する。⁽³⁹⁾ 「日常生活の宗教」は、この俗流経済学を俟つて、はじめて世俗イデオロギーとして名実ともに完成すると言える。

ハルヤウの神学は、「日常観念」に映された社会諸関係の「疎外された不合理な形態」を聖別する⁽⁴⁰⁾とよって、文字通りブルジョア社会の「弁護論 Apologetik」についての役割を果たす。そして「経済的三位一体の定式」は、「支配諸階級の収入源泉の自然必然性と永遠の正當

性とを宣言してそれを一つの教条にまで高める」ものとして、支配諸階級の利害関係を保証しているわけである。⁽⁴¹⁾ ここに、世俗的ユダヤ教の神学者が、支配体制の補完物と化した既成のキリスト教会の聖職者とも一致する可能性がある。そしてこの可能性を実現したものこそ、マルサス派の存在であった。かくしてハルヤウのマルサス派にたいするマルクスの批判は、その存在の二重の否定的性格のゆえに、辛辣を極める。「坊主マルサス」の本質について彼は断言する――

根性が徹底的に卑劣であることが、マルサスを特徴づけている。ハルヤウの卑劣さが許されるのはただ、人々の貧困を墮落にたいする刑罰として認め、結じて「この世の涙の谷間」を必要とするような、だが同時に自分が得る聖職禄を考慮して、また聖寵選択の教義の助けをかりて、涙の谷間における滞在を支配諸階級にとって「快適にする versüßen」⁽⁴²⁾ ことがまったく好ましいと考えるような、牧師だけである。

牧師的偽善は科学的良心にも及ばず。それもまたマルクスが激しく批難した点であった。「買収された〔民衆の〕敵の弁護人」としてマルサスは、支配諸階級の諸利害を調停・擁護するために、たとえ「科学的な結論」でさえも偽造することを厭わない。彼は「科学的に与えられた（そして彼によってつねに盗み取られた）諸前提から、ブルジョアジーと対立する貴族にとって、またプロレタリアートと対立するハ

の両方にとって、『快適で』（有用で）あるような結論だけを引き出⁽⁴³⁾していくのである。こうした偽善的で調停的な態度こそ、マルサス派をして聖俗二界の神学者たらしめた要因であり、また、マルクスがなによりも拒絶したものであった。

しかし、こうした世俗的ユダヤ教とキリスト教との癒着・相互補完は、もちろんマルサス派や聖職者に限らず、教会一般に広汎に生じた事態であった。マルクスが『資本論』でキリスト教について言及し、そして嘲笑した多くの箇所は、キリスト教そのものについてであるよりも、むしろキリスト教の変質についてである。ブルジョア社会に成立した世俗イデオロギーは、かつてない強力な呪縛力を行使する。言わば、その圧倒的な磁場のなかで、あらゆる宗教的信仰は変質を迫られる。マルクスの批判は、こうした信仰の変質さらには偽善への転化について無自覚であることに向けられている。そのかぎりで、

ちょうどフォイエルバッハが「生きた信仰」との対比で、近代の「死んだ信仰」の実質についての覚醒を人々に要求したように、マルクスもまた人々に、世俗的ユダヤ教と癒着し、その信仰の実質を喪失して偽信仰と化しつつあるキリスト教についての反省を促したのである。「日常生活の宗教」と一体化した、もはやそこから超越することのない偽信仰にたいする人間的・道徳的な怒りこそ、マルクスの告発を特徴づけるものである。そのいくつかの事例を、『資本論』第一巻から示しておこう。

まず、安息日をめぐって。当時イギリスの農村においては、労働者

が自宅の小園で労働して安息日を冒したかどで禁固刑が宣告される一方で、その労働者が工場での日曜労働を休めば契約違反で処罰されるといった事態。そして労働者の日曜労働廃止の要求にたいして耳を貸さうともしなかったキリスト教「偽信者」の態度。さらにまた、牧師の独身をめぐって。プロテスタント牧師が自らは独身規定を否定し、「産めよ殖えよ」の教えを率先して実行しつつ、同時に労働者にたいしてマルサス流「人口原理」を熱心に説教しつづける醜悪さ。そしてなによりも、「キリスト教的植民制度」について。キリスト教文明の名のもとでなされた植民地支配の非人間性にたいする信仰の麻痺。こうしたキリスト教信仰の変質、その偽信仰化についてマルクスは、児童労働の虐待のゆえに告発されたクエーカー教徒の工場主の場合を例に取りつつ、その変質ぶりを剥抉する――

〔その工場主は言う〕自分たちは広大な慈悲心で哀れな子供たちに四時間の睡眠を許していたのだが、子供たちは強情でどうしても寝ようとなかったのだ！と。…………ドライデン Dryden, J. はこのようなクエーカー教徒を予感していた。「見かけはひどく信心深そうな狐だ／宣誓はこわいが、惡魔のようにうそはつける／おまけに、やさしそうな横目で、精進のふりをして／罪を犯すのも祈りがすんでから！」⁽⁴⁴⁾

第三節 宗教批判と経済学批判

てのものではなく、むしろ世俗的ユダヤ教の世界のうちに埋没・同化しその世界を無自覚に弁証するに到つた信仰の変質に向けられたものであつて、こうした変質を促し制約した基底要因が、「日常生活の宗教」の確立として捉えられたわけである。信仰の変質をブルジョア社会における物象化との関連で理解することによって、宗教の「世俗化」が孕むネガティブな局面をマルクスは、フォイエルバッハを越えてより明確に確定しえたのである。

「日常生活の宗教」は、もはやフォイエルバッハの世界ではなく、またシヨテイルナーの世界である。この世界のなかにあって、物象化の強力な呪縛によって、これまでの宗教はその内実を剝奪されてしまう。すなわちそこでは、そもそも信仰を成立せしめた「疎外の意識」は消滅し、人々は「疎外された不合理な形態」(49)のなかで「まったく我が家によるよくな心安さ」を覚えることになる。かくして、空想 Phantasie を欠いた仮構の様式 Fictionsweise」としての「俗人」の宗教 eine Religion des Vulgären」が成立する。(50)この宗教(=空想)なき宗教」や、シヨテイルナーの言う「受肉」した観念の全面的に支配する世界である。しかし、宗教なき宗教の世界は、その疎外の疎外のゆえに、はたして血口完結した閉鎖的世界を形成しているのであるうか。

こうした還元的分析は、「現象形態の多様性からは区別された内的な関連」(51)を把握しようとするその試みにおいて、固定された諸形態の物象性を剝奪していく。そこで、「分析」における宗教批判の性格が生じる。なぜなら、「日常生活の宗教」が維持されるためには、なによりも「俗人」の日常生活において、「資本のぶどう」のなかで発展

ブルジョア社会の成立がもたらした「俗人の宗教」は、しかし、その疎外の全面性において閉ざされた世界ではなく、同時にそれを内部解体に導く運動に取り付かれていた。そしてその先駆けこそ、「古典派経済学」にはかならない。

かくして古典派経済学における学問的前進は、前節(1)で述べた物象化の進展と正反対の途を取ることになる。すなわちその「還元的分析」の歩みは、まさに「利子を利潤の一部分に還元し、地代を平均利潤を越える超過分に還元して」、この両方が剩余価値で落ち合うようにしてくるからであり、また、流通過程を諸形態のたんなる夢想 Metamorphose として示し、そして最後に直接的生産過程で商品の価値と剩余価値とを労働に還元するに到る過程にはかならない。それが古典派経済学の課題は、固定化され互いに疎遠になった富の諸形態をして、それらの「内的な統一体」へと「分析」を通じて「還元」していくことにある。

した労働の社会的生産力や社会的性格を、「」の資本制的形態から、それらの諸契機の疎外、対立、矛盾の形態から、それらの転倒や混同 quid pro quo から、切り離して考えること」ができないということが、その必須の要件であった。⁽⁵³⁾ しかるに「分析」は、「労働一般」へのその徹底した「還元」の歩みにおいて、「資本制的形態」そのものを相対化していくからである。

「空想」なき「俗人の宗教」にたいして「分析」がもつた意義は、これをフォイエルバッハ宗教批判における、「類的本質」への宗教の還元的分析が果たした役割と類比することができる。宗教と世俗イデオロギーという形態の相違はあれ、同じ分析＝批判がなされている。ちょうど古典派経済学が、富の疎外された諸形態を「労働一般」にまで還元したように、フォイエルバッハもまた、宗教的疎外を人間本質一般にまで還元したのである。そこには共通して、疎外された諸形態を、ある「内的な統一体」に還元する「分析」の方法と、そしてその方法が發揮した宗教批判の役割とが確認されよう。

それではマルクスは、フォイエルバッハや古典派経済学における「分析」の意義を、どのように評価したのであろうか。マルクスが両者の核心的な役割を、その「分析」的方法の採用のうちに見いだしたことは確かである。すなわち古典派経済学が「分析」によって、富の諸形態の「内的な統一体」を解明しようとしたように、フォイエルバッハもまた、「分析」によって宗教的幻像の世俗的核心」を見いだそうとしたわけである。⁽⁵⁴⁾ しかし同時にマルクスは、「分析」にたいして鋭

い批判をあびせた。彼は、「分析」の一一面性を指摘し、現実の形成を「発生論的 genetisch」と展開・叙述する方法を対置し、同様にまた、「分析」によって宗教的幻像の世俗的核心」を見いだすやり方にたいして、「そのつどの現実の生活関係からその天国化された諸形態を展開」する方法を対比して、後者を「唯一の唯物論的で科学的な方法」と断言したのであった。そしてマルクスは、こうした「分析」の欠陥の根本を、「内的な統一体」をして労働一般もしくは人間本質一般という「自然形態 Naturform」において捉える非歴史的見方のうちに見いだした。⁽⁵⁵⁾ こうした見方において、発見された「本質」は、自然的・不変的なものとして固定され、歴史における生成の見地が欠落していくことになる。その結果、「分析」はブルジョア的な人間や生産様式のうちに、ただ永遠なる「本質」を見いだすことでもって満足し、ブルジョア的な人間や生産様式そのものを止揚するに到らなかつた。

こうした批判にもかかわらず、しかしここでは、「分析」の意義についてのマルクスの根本的な承認が確認されなければならない。「分析」の非歴史性を批判しつつも、むしろマルクスの強調は、「分析」自身が既に、こうした非歴史的な見方そのものを克服する可能性を孕んでいたことに置かれている。すなわち「分析」は、その徹底した遂行において、あらゆる固定した諸形態を解体させ、それゆえ、現実の「発生論的」な展開・叙述のために不可欠の「必然的前提」として位置づけられたのである。⁽⁵⁶⁾ 同様にフォイエルバッハの意義について、既に『ドイツ・イデオロギー』において、その宗教の「分析」が唯物論

的な世界の見方への途を、すなわち「現実的な物質的諸前提そのものを経験的に観察する」の途、「それゆえにはじめて現実的に批判的な世界の見方への途」を開いたと評価されていた。⁽⁵⁷⁾

マルクスによる「分析」のこうした根本的承認は、しかしながら、新しい問いへわれわれを導く。「分析」は、たんに形式的もしくは科学的な方法にとどまるものではなく、《人間自然》についてのより根底的な理解と結びつき、それに裏付けられて成立したのであって、まさにそのことが、「分析」をして宗教批判の役割をも担わせたのである。それでは、還元的分析を支え遂行せしめた《人間自然》についての根本理解とは何であり、さらにそれは、古典派経済学やフォイエルバッハからマルクスへ如何に継承・展開されていったのか。

（1）

マルクスは、「科学的な結論」を剽窃・偽造してまで階級的諸利害を調停・擁護しようとしたマルサスの態度を「卑劣」と形容し、これと対比して、リカード Ricardo, D. (一七七二—一八二三) の「科学的な誠実さ」を賞讃した。⁽⁵⁸⁾ どう問うべきは、リカードのこうした「禁欲的、客觀的、科学的な精神」を生みだし支えたものについてである。すなわちリカードによる「分析」の遂行を可能ならしめた原理が何であり、また、その原理を裏付ける人間把握とは何であったのか。そしてマルクスは、それらをいかに捉えたのか。

そもそも古典派経済学と俗流経済学との対立が生じたのは、すなわ

ち、「日常生活的宗教」の神学としての俗流経済学が成立したのは、まさに「分析」によるこの「宗教」の解体の危機に直面してであった。この危機にせんして俗流経済学は、「日常の表象」の正当化のための対抗イデオロギーとして形成された。これに対して古典派経済学は、その「分析」の遂行のなかで、あらゆる固定化した諸形態を解体していくことによって、むしろ血の出発点を掘り崩していく。そして今やその帰結が、「既に経済的、ユートピア的、批判的、革命的な形態で存在」するまでに到っているのである。こうした対立状況をふまえてマルクスは、なによりもこの「分析」をして最後の帰結にまで到らしめる」とを図ります。そしてこの「分析」の徹底において、これまで「分析」の遂行を支えてきた原理が、マルクスによって対立的に取りだされてくることになる。

かくしてマルクスは、リカードの「分析」を支えた原理を、「生産のための生産」として規定する。⁽⁵⁹⁾ なぜなら、生産を自己目的とするこの原理に支えられて、あらゆる富の諸形態を、その富の源泉である「労働一般」に還元する「分析」は、はじめて成立したからである。しかしいうした説明だけでは、「生産のための生産」という抽象的・非人間的な原理のもつ歴史的・社会的な意義や人間学的な含意を明らかにしえない。いって、「労働一般」とは何を意味するのか。⁽⁶⁰⁾ この原理の意義をせんに良く理解させてくれるのは、シスモンディ Sismondi, Simonde de (一七七三—一八四二) をはじめとするリカ

についてのマルクスの評価である。彼らは、生産のブルジョア的形態が「ただ過渡的な矛盾にみちたもの」にほかならないという「予感」を、それゆえ、人間にふさわしい「富の新しい形態」が現れなければならぬという「予感」を、既に抱いていたのであり、⁽⁶¹⁾そこから、「生産のための生産」という抽象的・非人間的な原理に固執するリカードと対立したわけである。この対立において、リカードを擁護したマルクスの評価は、この原理がもつた意義を充分に語っている――

リカードは正当に、彼の時代にとつては、資本制的生産様式が生産一般のために最も有利なもの、富の産出に最も有利なものと見なしている。彼は生産のための生産を欲するのであって、これは正当である。リカードの感傷的な反対者が主張したように、生産はそれ自体としては目的ではないと主張しようすれば、その人は、生産のための生産が、人間の生産力の発展、つまり自己目的としての人間、自然の富の発展以外にはなにも意味しないことを忘れているのである。…………〔その人は〕こうした人間種族の能力の発展が、たとえ最初は多数の人間個人や人間階級さえも犠牲にしてなされたとしても、結局はこの敵対関係 *Antagonismus* を切り抜けて、個々の個人の発展と一致するところと、したがって個体性 *Individualität* のより高度な発展は、諸個人が犠牲にされる歴史的過程を通じてのみ達せられるところと、を理解していないのである。

〔強調マルクス〕

マルクスの宗教理解について(津田)

それゆえリカードにおいて、「労働一般」への還元的分析を支えた「生産のための生産」という原理は、その生産至上の非人間的な外観のあとで、「自己目的としての人間自然の富の発展 *Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck*」という意義を内包していた。「労働一般」の次元で捉えられた社会的生产力の増大は、まさにこうした「人間自然の富」の発展にほかならなかつた。「分析」の遂行は、この「人間自然」の把握において、そのより深い根拠および動因を与えられたのである。ここに、「人間自然」の概念と「分析」的方法との不可分の結合関係を見いだすことができる。こうした結合は、たんにリカードにおいてだけでなく、既にフォン・エーレバッハにおいて充分に確認されたところであった。そして今やマルクスにおいても、この結合関係は、その根本において承認され、受け継がれていたと言える。

かくして「日常生活の宗教」を克服する展望は、この「人間自然」と「分析」という二つを基軸に構想されることになった。しかし、現実において、この「宗教」にたいする「分析」＝批判を遂行する主体とは、いかなる存在者なのか。この問い合わせるために、さらにわれわれは「人間自然」とは何かを改めて問い合わせてみなければならない。

(三)

になる。

マルクスはフォイエルバッハを受け継ぎ、まさに「人間自然」を『欲求』として概念把握したのであり、そこからまた「共産主義」も、「すべての欲求のノーマルな充足」を可能にするものとして展望された。⁽⁶³⁾ それゆえ、こうしたマルクスによって、「日常生活の宗教」を「分析」＝批判する現実的主体が、欲求主体としてのプロレタリアートのうちに求められたのである。既に『経済学批判要綱』について見たように「前稿」⁽⁴⁾、プロレタリアートは、一方で人間的・社会的な諸欲求を感受しうる能力主体へと形成されつつ、他方では、その現実的充足を阻害され、その結果、「人間自然」における鋭い亀裂のうちに置かれることになった。根本におけるこうした矛盾がプロレタリアートをして、「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」という「あるとてつもない、enorm」意識を生みだせるのである。⁽⁶⁴⁾ 「分析」＝批判は、欲求主体としてのプロレタリアートにおけるこうした「あるとてつもない」意識の形成において、現実的な目標に到達することになる。

『資本論』第一巻第一章「商品」と第三巻第四八章「三位一体的定式」とは、物神崇拜の原型とその完成形態についてそれぞれ総括しつつ、同時にそこからの解放の展望とともに語ることにおいて、見事に対応している。しかし、そこに展望された「自己目的として認められる人間の力の発展」としての「眞の自由の國」と、諸欲求の生成に伴つて拡大する「自然必然性の國」とは、どのように関連づけられ、また、統一されるのであるか。その答えは、既にこれまでの検討のうちに示唆されている。この二つの「國」は、異質な領域をなすのではなく、なによりもその本質において、連続的・発展的なものとして捉えられなければならない。リカードの「生産のための生産」は、「労働一般」の次元において、「自己目的としての人間自然の富の発展」にはかならなかつた。この「人間自然」＝欲求の発展において、二つの「國」は連続的であり統一的である。したがつて「自由の國」は、未来のある時点から始まるユートピアではなく、この「人間自然の富の発展」のうちに、すなわち、諸欲求の生成のうちに、既に生じているものなのである。かくしてこの「富」は、ただ対象としてあるのではなく、まさに欲求主体として現存しているのである。敢えて繰り返すならば、人間自然を欲求として捉えたこと、そして、欲求をして客觀的必要でも主觀的欲望でもない独自な概念として第一義的に把握したこと、ここからマルクスにおいて、欲求主体の疎外的形成という展望が生まれ、物神崇拜の世界を突破する「分析」＝批判の主体が、欲求主体としてのプロレタリアートのうちに見いだされたのである。

たしかにわれわれは、こうした欲求主体の現存について、さらなりアルに問うべきであろうし、欲求主体とプロレタリアートとの等置についても疑いようである。また、「労働一般」の把握をめぐつて、人間自然＝欲求と社会的生産力との関連については一層の検討が必要であろうし、さらに人間自然＝欲求そのものについて、そのユートピ

ト性を認へる所である。それが本稿のテーマを越えて、今後の課題である。しかしマルクスの宗教理解に立ち戻るならば、この欲求主体の「現存」こそ、「日常生活の宗教」を克服する現実的可能性能を構成し、また、宗教なる共通主義への展望を、たゞシカートンシードはなく、むしろの憑依=運動として捉へる所が可能ならしめる根据であつた。

以上、人間宗教の世俗的ユダヤ教ぐの転化、そして、「日常生活の宗教」についての経済学批判による解説、やむと、「分析」=批判によるその解体の展望、最後に、それを遂行する現実的主体としての欲求主体の現存、について論じておた。もうした検討を終れば、もつて「われわれは、マルクスにおける宗教と文明について、余生としてこの問題に満した」と述べる。

- 註
- <註>
- MEGA: Marx/Engels Gesamtausgabe, Diez Verlag Berlin, 1976 ff.
- MEW : Marx/Engels Werke, Diez Verlag Berlin, 1956ff.
- FGW : Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schurffenhauer, Akademie Verlag Berlin, 1969 ff.
- (註文は脚注の番号と端長空の記号、標題、説明の順)
- (一) 「マックスの宗教理解」『新亞細亞大學社會學研究論譲 XCIII』一九八五年、一一七頁。
- (二) B. Bauer, Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, 1843, in: Feldzüge der reinen Kritik, Suhrkamp Verlag
- (3) Ibid., S. 190. 四九、一八五頁。
- (4) Ibid., S. 189. 四九、一八七頁。
- (5) Ibid., S. 191. 四九、一八九頁。
- (6) Ibid., S. 189. 四九、一八七頁。
- (7) Ibid., S. 192. 四九、一九〇頁。
- (8) Ibid., S. 189. 四九、一八七頁。
- (9) Ibid., S. 183-4. 四九、一八四頁。
- (10) Ibid., S. 179-80. 四九、一八一頁。
- (11) Ibid., S. 195. 四九、一九一頁。
- (12) Zur Judenfrage, MEW, Bd. 1, S. 374.
- (13) MEW., Bd. 1, S. 350-1.
- (14) MEW., Bd. 1, S. 360-1.
- (15) MEW., Bd. 1, S. 369.
- (16) Das Wesen des Christentums, FGW., Bd. 5, S. 208. フルタムニ
「ハク全集」第三卷、第一回、第二回、第九卷、一一一頁。
- (17) FGW., Bd. 5, S. 218. 四九、第九卷、一二一頁。
- (18) Zur Judenfrage, MEW., Bd. 1, S. 377.
- (19) 「マックスの宗教理解」(一)第11章、第11節、參照。
- (20) Zur Judenfrage, MEW., Bd. 1, S. 376.
- (21) MEW., Bd. 1, S. 376.
- (22) MEW., Bd. 1, S. 373.
- (23) MEW., Bd. 1, S. 374.
- (24) MEW., Bd. 1, S. 374-5.
- (25) MEW., Bd. 1, S. 376-7.
- (26) MEW., Bd. 1, S. 377.
- (27) Das Wesen des Christentums, Vorwort zur ersten Auflage,

Frankfurt am Main, 1968, S. 186. 「貧窮とアーヴィング」與努力編、片岡社、一九七四年、一八五頁。

- FGW., Bd. 5, S. 7.『利潤』資本論へ圓^o
- (28) Cf. Marx an A. Ruge, 27. April 1842, MEW., Bd. 27, S. 401.
- Marx an A. Ruge, 30. November 1842, MEW., Bd. 27, S. 412, etc.
- (29) Das Kapital, erster Band, MEW., Bd. 23, S. 74.
- (30) MEW., Bd. 23, S. 189.
- (31) MEW., Bd. 23, S. 93.
- (32) MEW., Bd. 23, S. 97.
- (33) Das Kapital, dritter Band, MEW., Bd. 25, S. 835.
- (34) MEW., Bd. 25, S. 33.
- (35) Das Kapital, erster Band, MEW., Bd. 23, S. 765.
- (36) Cf. Das Kapital, dritter Band, MEW., Bd. 25, S. 835 ff.
- (37) MEW., Bd. 25, S. 838.
- (38) MEW., Bd. 25, S. 838-9.
- (39) Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), MEGA., II/3, 4, S. 1501. MEW., Bd. 26, 3. S. 493. — [図版『貿易』通商『通商』貿易】
- (40) Das Kapital, dritter Band, MEW., Bd. 25, S. 839.
- (41) Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), MEGA., II/3, 3, S. 767, MEW., Bd. 26, 2, S. 110. [図版「地圖」地圖】
- チャルマース T. (トマス・チャルマース) は、『政治経済学の歴史』(History of Political Economy) の著者。この著者は、『政治経済学の歴史』(History of Political Economy) の著者。
- 題名が誤解され、「政治経済学の歴史」や、『政治経済学の歴史』(History of Political Economy) の著者。
- (42) MEW., Bd. 23, S. 347, Ann. 104.
- (43) MEW., Bd. 23, S. 644-5, Ann. 75.
- (44) MEW., Bd. 23, S. 779 ff.
- (45) MEW., Bd. 23, S. 256-7, Ann. 55.
- (46) Das Kapital, dritter Band, MEW., Bd. 25, S. 838.
- (47) Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), MEGA., II/3, 4, S. 1453, MEW., Bd. 26, 3, S. 445.
- (48) Das Kapital, dritter Band, MEW., Bd. 25, S. 833.
- (49) Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), MEGA., II/3, 4, S. 1493, MEW., Bd. 26, 3, S. 490.
- (50) Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), MEGA., II/3, 4, S. 1498, MEW., Bd. 26, 3, S. 490.
- (51) MEGA., II/3, 4, S. 1407, MEW., Bd. 26, 3, S. 488.
- (52) Das Kapital, erster Band, MEW., Bd. 23, S. 392.
- (53) MEW., Bd. 23, S. 392.
- (54) Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), MEGA., II/3, 4, S. 1499, MEW., Bd. 26, 3, S. 491.
- (55) Die deutsche Ideologie, MEW., Bd. 3, S. 217.
- (56) Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), MEGA., II/3, 3, S. 767 ff., MEW., Bd. 26, 2, S. 111 ff.
- (57) MEGA., II/3, 4, S. 1499, MEW., Bd. 26, 3, S. 491.
- (58) MEGA., II/3, 3, S. 771, MEW., Bd. 26, 2, S. 112.
- (59) MEGA., II/3, 4, S. 1248-9, MEW., Bd. 26, 3, S. 51.
- (60) MEGA., II/3, 3, S. 768, MEW., Bd. 26, 2, S. 111.
- (61) Die deutsche Ideologie, MEW., Bd. 3, S. 239.
- (62) Ökonomische Manuskripte 1857—1858, MEGA., II/1, 2, S. 371.
- (63) Das Kapital, dritter Band, MEW., Bd. 25, S. 828.