

イデオロギー（思想・哲学・社会・経済）

『ドイツ・イデオロギー』ノート

私がイデオロギーと真正面から向き合うことになった、思い入れの深い一文である。

後に聞いた話だが、当時、私に「経済学・哲学草稿」を読ませるか、「ドイツ・イデオロギー」を読ませるかについて、指導部内で「ちよつとした」討論があったそうだ。

初期マルクスの「疎外論」から「シュティルナー・ショック」を経て、「ドイツ・イデオロギー命題」に至る思想的道筋を、丁寧に学んでほしいという意図があったとのこと。

もともと、マルクス主義がマルクス本人の人間の成長を顧みることなく法則化され、やがて悪名高い「レーニン＝スターリン主義」へと変質したことを思えば、最初に「初期マルクス」に触れたことは、私の思想形成において極めて意義深い

出会いであったと言える。

序文でも触れたが、この本を読み込み、要点を書き出して文章にまとめるまでに、実に五年を要した。文章は粗削りだが、私にとっては、まさに「原点」と呼べる一篇である。

過渡期世界における革命運動の持続的展開のなかで、これを支える構成主体にとって求められることは、何よりも現行支配体制の打倒をその射程にいたところの、共産主義革命の実現。そして同時に対象変革＝自己変革をその内実とする現状変革者としての自己定立を成しきることにある。その場合、核心的に抑えるべきは、その目的意識を常に喚起し続ける意思力を持ち続けることであり、初志貫徹を是とする革命的リゴリズムを自己自身が主体化することに他ならない。

『経哲草稿』執筆時のマルクスは、フォイエルバッハ的な観賞的唯物論の地平にあって、「類的存在」たる人間が、社会的に疎外されている状況を前提とし、そこからの人間的解放をもとめていくといった図式で問題をとらえていた。現実的ヒューマニストとして定立していたマルクスにとって、一方ではフォイエルバッハのそれを乗り越えていたにしても、問題設定のありかたや、革命観の視点においては、まだヘーゲル左派的呪縛を乗り越えられないでいた。

しかしシュティルナー・ショック（『唯一者とその所有』でのM・シュティルナーのフォイエルバッハ批判）を契機として、みずからが体系的基軸としてきた「類的存在」なるものが、結局自分の批判対象であるところのヘーゲル観念論の地平を一步も出ていないことを自認し、自己批判的対自化を成しきるなかで『ドイツ・イデオ

ロギー』の執筆に至ったのである。

『ドイツ・イデオロギー』の地平は、そういったマルクスの自己変革の位置性を理解しえないならばなにも理解したことにはならないだろう。なぜなら、いわゆる「ド・イデ」命題の主体化とはマルクス革命論の教条的理解などでは断じてなく、実践とそこでの自己飛躍をつうじた革命観の獲得＝マルクス主義的な「思考方法」をみずからのものとすることに他ならないからである。

本稿において課題とするのは、そういったマルクスの思想的葛藤を歴史的に追体験していくなかから、われわれ自身の革命運動への関わりを位置付けていくことにある。いわゆる左翼反対派的な革命運動への関わり、「正義感」や「愛」といった抽象的な内容を階級的な関わりへと変革していくこと、つまりヘーゲル左派的な、われわれ自身の陥穽を乗り越えていくことがそこでの課題である。

I 『ドイツ・イデオロギー』執筆にいたる歴史的経緯

『ドイツ・イデオロギー』。フォイエルバッハ、B・バウアーおよびシュティルナーをその代表者とする最近のドイツ哲学の、またさまざまな予言者たちのあらわれたドイツ社会主義の批判』は、一八四五年から翌四六年にかけて、当時マルクス・エンゲルスがパリから移り住んだドイツのブリュッセルにおいて執筆された。マルクス主義の思想的原点であり、それゆえに歴史的なこの著作は、ドイツ政府・警察による思想弾圧、および「わたし

が攻撃しているすべての傾向の利益代表」(マルクス・エンゲルス全集、以下全集と略す。二十七巻 800、マルクスからアソネ「コフへの手紙」としての出版社による出版拒否、あるいはその後のドイツ社民による隠蔽というような外的諸関係に規定されるなかで、一世紀にわたって人々の目に触れることなく、まさに「鼠のかじる批判にゆだね」ざるをえなかった。しかし、マルクス自身のちに「われわれは、自分の理解をとげるというわれわれのおもな目的をすでに達していた」(『経済学批判』国民文庫 202)と語るように、初期マルクス思想からの内容的飛躍はこの時点において達成されたといえる。

「ドイツのイデオログたちの告げるところでは、ドイツは近頃比類のない大回転をなしとげた。」(合同出版版『ドイツ・イデオロギー』 221、以下『ド・イデ』と略す)哲人ヘーゲルの死後、様々な形で彼の内容的検討がドイツ国内において巻き起り、ヘーゲル体系における絶対者Ⅱ「神」の解釈をめぐるのは、左、中間、右と三学派が論争を巻き起こした。やがてその論争は「ひとつの世界醗酵にまで発展」する。

殊に、中世スコラ哲学からの完成といわれるヘーゲル「絶対精神」を、否定しようとする青年ヘーゲル派(ヘーゲル左派)と呼ばれる諸派にあつては、「絶対精神」にかわってなにを対置させるかが主要な論点になっていたのである。

初期のエンゲルスに影響を与えたといわれるシュトラウスは、その著書『イエスの生涯』のなかで、神の受肉である「神人」Ⅱイエス・キリストが一人格として、人類の世界史的展開の全過程のなかで、不断に自己を顕在化するなるヘーゲルの解釈を退け、万人の日常的事実の象徴として、キリストの存在があることを証明せんとした。

確かにこのシュトラウスの提起は、ヘーゲル体系の最初の批判として波紋を投げかけたことは間違いない。しかしこのような規定は、汎神論的立場から、つまり人間の実体——イエスの人格論——という概念を絶対的な

ものとする立場からヘーゲルを批判したものにすぎず、本質的にはヘーゲル体系の批判たりえていなかったといえる。そしてヘーゲル左派二番手であり、「真正理論のテロリズム」をかげ、初期マルクスに多大なる影響を与えたブルーノ・バウアーによるヘーゲル批判にあっても、バウアー流自己疎外論に彩られた、人民の自己意識の向自化を促す代物でしかなかったたのである。

一八四四年に執筆された『聖家族』のなかで、マルクスは「実体と自己意識にかんするシュトラウスとバウアーの闘争は、ヘーゲルの思弁の内部での闘争である。ヘーゲルのうちには三つの要素がある。すなわちスピノザの実体と、フィヒテの自己意識と、この両者の必然的な矛盾にみちたヘーゲルの統一すなわち絶対精神である。：シュトラウスはヘーゲルをスピノザ的立場から、バウエルはヘーゲルをフィヒテ的立場から、それぞれ神学の領域内で首尾一貫して展開している。」（全集二巻 2040）とのべ、この二人の神学論争がヘーゲル体系内部での論争に過ぎないことを明らかにする。

さらにマルクスはつづけて「フョイエルバッハがあらわれるにおよんで、彼は形而上学的な絶対精神を「自然」という基礎のうえにたつ現実的人間」に解消することによって、はじめてヘーゲルをヘーゲルの立場にたって完成し、批判した。それと同時に彼はヘーゲルの思弁の、したがっていっさいの形而上学の批判のために、巨匠をおもわせる偉大な「根本命題」をスケッチすることによって、宗教の批判を完成した。」（引用同 2040）とフョイエルバッハをヘーゲル批判の完成者と評価するのである。

『経済学・哲学草稿』においてもマルクスは、実証的な人間主義および自然主義的批判はフョイエルバッハからはじまると彼を絶賛し、フョイエルバッハの提起する自然と人間との統一といったテーゼをもってヘーゲルを超えんと試みる。

フョイエルバッハがマルクスに与えた影響は、後に『フョイエルバッハ論』でエンゲルスが回顧したように、「こ

の本（『キリスト教の本質』）がどんなに解放的な作用をしたかは、みずから体験したものでなければ、想像することさえできない。世をあげて感激した。われわれはみなたちまちフオイエルバッハ主義者となった。」（岩波文庫『フオイエルバッハ論』p.26）と言われるほどの衝撃力を、マルクス・エンゲルスに對しもたらしたのである。

フオイエルバッハはヘーゲルの理論体系たる絶対精神（＝神）を、主―客の転倒により「類」的人間に置き換える。神とは人間の最も主体的で個有な本質が分離され選びだされたものである、というこの彼の提起は、それまで支配的だったドイツ観念論からのパラダイムチェンジを達成し、「呪縛は解かれた」かのように思われたのであった。

しかし、マルクス・エンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』において一転してフオイエルバッハに対する仮借なき批判を展開する。シュトラウスからフオイエルバッハまでのヘーゲル左派内部の論争は、いずれも本質的な意味でヘーゲルを越えていないのであり、それは「ヘーゲル体系の土壌のうえに生じ」た新たな観念論にすぎないのであって、青年ヘーゲル派のイデオログたちは、このようなヘーゲルの呪縛と闘うかぎりで、現にある世界とはまったく闘っていないのであると。つまり当時のヘーゲル左派にあっては、ヘーゲルの観念論に對して「意識をかえよ」と人民を啓蒙することを通じ、別の解釈によって観念論を認める事にしかならないのである。このような現実のなかで、マルクスは、ヘーゲルを乗り越えていく唯物論体系を確立していくには、唯一現実的諸前提から始めなければならないと提起する。

マルクスがこのようなフオイエルバッハ批判に転じた契機は、シュティルナー・シヨックと形容される、マックス・シュティルナーによる『唯一者とその所有』の登場にある。

シュティルナーは「類」的人間にたいして、「唯一者」＝個我を對置してフオイエルバッハを批判する。「フオイエルバッハは人間こそ至高の存在であると宣言し、人間を原理にすると唱しているが、その「人間」は実存

的な現実的人間ではなく、本質存在としての「人間なるもの」である。「一個の人間であるということとは、人間の理念をみたすことを意味するのではなく、自己を、唯一者を、現示することを意味する。私の課題でなければならぬのは、私がいかにして普遍的に人間的なものを実現するかではなくて、いかにして私が私自身を満足させるかということなのである。」（『唯一者とその所有』）

一見すると判るように、シュティルナーのこの主張は、「唯一者」＝彼自身がこの世界のすべてであると言わんばかりの個人主義＝実存主義的内容でしかないのであるが、マルクス・エンゲルスにとっては、それまでの思想的核心の否定、つまりそれまでのフョイエルバッハ主義者からのパラダイムチェンジを余儀なくされたのである。この『唯一者とその所有』が書かれた直後エンゲルスは、マルクスに宛てた手紙の中で「シュティルナーはフョイエルバッハの「人間」、少なくとも『キリスト教の本質』における人間を非難しているのは正しい。…フョイエルバッハの「人間」は神から派生しているのであり、…したがって「人間」はまだ抽象という神学的な後光で飾られている。「人間」に到達する道はこれとは逆の道である。われわれは経験論と唯物論から出発しなければならない。…一般を個別から導き出さなければならない。」（全集二十七巻ヨニ）とフョイエルバッハの掲げる「人間なるもの」の抽象性を認識するに至るのである。

マルクスも『唯一者とその所有』が出された前年、ヘーゲル左派内の友人ルーゲに宛てた手紙の中で、「彼（フョイエルバッハ）が自然についてはいやというほど言及しながら政治についてはほとんど言及していないという点のみ、私にとって正しくないのです。」（引用同ヨニ）と不満を表明している。マルクスにとって、このシュティルナーの提起は、「現在の哲学を真理とすることのできる唯一の紐帯」であったフョイエルバッハ的「人間」主義からの飛躍の契機であった。

そして、その翌年にマルクスの思想的転機となった『フョイエルバッハに関するテーゼ』が執筆されており、こ

の間においてマルクス主義としての思想的確立が計られたと推測することができる。「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。しかし人間の本質は、個々の個人に内在する抽象物ではない。人間の本質とは、現実には、社会的諸関係の総和（アンサンブル）である。」（岩波文庫『フォイエルバッハ論』p.88、フォイエルバッハに関する第六テーゼ）このようにマルクスはフォイエルバッハの客観的観念性——本質を「類」としてしかとらえられない思想性——を批判し、人間の本質とは、社会的に形成されることを明らかにしたのである。

つまり、フォイエルバッハの主張する「人間と自然との統一」における「自然」とは彼の観念に描き出される抽象的なものであって、現実的な自然とは人間のたえまない感性的労働があつてはじめて成り立つのだとマルクスはいう。感性的労働（＝生産）とは彼（フォイエルバッハ）の感性をもふくんだところの全感性界の基礎なのであり、交易と産業、創造と生産を前提として対象を観ることがそこでの核心になるのである。

「われわれがそこから出発する諸前提は、けつして手あたり次第のものでもなければ、教条でもない。それは空想のなかでしか無視しえないような現実的諸前提である。それは現実的諸個人であり、かれらの行為とかかれらの物質的生活諸条件——既成のものであれ、かれら自身の行為によってうみだされたものであれ——である。それゆえ、これら諸前提は純粹に経験的な方法で確認されうる。」（『ド・イデ』p.30）

ヘーゲル以降のドイツの観念論者たちは現実的、政治的なレベルではなく純粹な思想においてのみ社会矛盾を語っていたにすぎない。しかし、問題なのはこの空想的思想を現実の諸関係から説明することであり、問題はある出発点において「現実」からはじまり、経験によって論理を確立していくこと、すなわち実践的な視点で現実を考察することに求められるのだ。

殊にフォイエルバッハは、人間たちはたがいに必要なとしあっていることの証明としてのみにおいて、現状の社会

的諸矛盾の解決を問題にする。「人間の存在は同時にその本質」という彼の提起は、プロレタリアにとって、まさに「疎外」しか生みだしえないのである。そうではなく、プロレタリアは実践的に、革命によって自分の存在を自分の本質と一致させたとき始めて真の意味での諸矛盾の解決を得るのである。

「もはや分業のもとへ服属させられない諸個人を、哲学者たちは「人間」の名のもとに、理想として表象してきた。…そのため「人間」がこれまでの各歴史的段階における諸個人のかわりにおかれ、それが歴史の推進力だ、としてえがきだされた。…こうしたことが生じたのは、本質的には、後代の平均的個人が、いつも前代に密輸入されたり、後代の意識が前代の個人につき木されていたからにはかならない。」(『ド・イデ』P168)ここに言われる「哲学者」とはシュトラウスからフォイエルバッハそしてマルクスを含むヘーゲル左派全体への批判であり、本質的には、フォイエルバッハに傾斜していたマルクス自身の自己批判として把握しなければ、『ドイツ・イデオロギー』の革命的意義を理解したことにはならないだろう。

以上の歴史的経緯——マルクスの思想的変遷——をふまえたうえで、『ドイツ・イデオロギー』においてマルクス・エンゲルスが切り開いた地平について検証していきたい。まず始めに現代社会を考察する上での「導きの糸」である唯物史観について見ていく。

Ⅱ 『ドイツ・イデオロギー』の切り開いたもの

一、対象的世界認識としての唯物史観

「歴史とは、個々の世代の連続的交代にはかならない。それらどの世代も、それ以前の全世代が贈った諸材料、諸資本、生産諸力を利用する。したがって各世代は、一面ではまったく変化した状況で、継承した活動を続行するのであり、多面ではまったく変化した活動によって、これまでのふるい状況の姿を変更するのである。」

(『ド・イデ』¹コト) という発想方法がマルクス主義的な歴史把握＝唯物史観の内容である。

唯物史観を確立するうえでの前提としてマルクス・エンゲルスは、感性的労働を営む現実的諸個人を設定し、彼らの歴史的行為としてまず三つの側面(契機)を提起する。

第一には人間の生きるための諸要求の産出、生命の維持に必要な衣食住の確保にあたる。つまり人間の自然発生的な欲求としての「生きるための諸手段」の産出、物質的生活手段の生産を意味する。

第二には「この最初の要求がみたされた事自体が、要求をみたす行為と既に手に入れている要求をみたすための道具とが、新しい要求へ導く」(『ド・イデ』²pg.9) という第一の諸要求を基礎としたところのあたらしい諸要求の産出、つまり人間の歴史のいとなみをさす。文化や文明はこの人間的行為の再生産過程のなかで生みだされたものである。

そして第三には人間の繁殖(＝生産)が指定される。具体的には唯一の社会的関係としての家族としてそれ

は現れる。そして家族は増大するにともない、従属的な社会関係を形成する。歴史的にこの関係性を見るならば、生殖―他人の生産という関係性のもとで男女の分業が固定化され、以前の母権制から父権制へと権力が移っていくなかで成立した「家族」が、社会的再生産構造を補完し、同時に一個の生産の単位――男性の財産継承者たる嫡出子の生産――として位置付けられることによって、共同体ひいては国家の一生産単位として機能していくのである。

のちにエンゲルスが「これまでイデオロギーの茂みの下に隠されていた簡単な事実」と評したように、(全集一九巻 303)、カール・マルクスの葬儀に際してのエンゲルスの演説) この三つの契機は、人間と自然との物質代謝を通じて歴史が形成されていくという、歴史の本源的な成立過程に照応した根本的基礎なのであるということが確認できるだろう。ここでは、直接的な物質的生活手段の生産と再生産をつうじて、自己および類としての人間における種の生産をなしていく過程が、同時に人間が歴史を形成していく過程と一体のものになるのであって、前世代の文明、文化を後世代に継承し続けるという関係にはいるのである。宇野弘蔵の言葉によれば、「物質的生活資料の生産」。つまり当該社会を維持するために必要とされる社会的総労働時間の配分法則＝経済原則の内容としてそれは指定することができる。

マルクス・エンゲルスは、この三つの考察を経た後さらに続けて、人間の生活の生産は、自然(即時的な)的社会(協働の)的な二重の関係として現れると指定する。つまり「特定の生産様式あるいは特定の工業段階は、いつでも特定の協働様式あるいは特定の社会段階と結びついており、この協働様式が、それ自体ひとつの「生産力」であること。人間たちが入手しうる生産力の総体が社会状態を規定すること。それゆえ、「人類の歴史」はいつでも、産業および交換の歴史とつなげて研究され」(『ド・イデ』 367)る必要があり、そこにおいては、人間同士が諸要求と生産様式によるつながりを、前提として持つことが確認されねばならないのである。

そして、人間同士の交通としての言語を媒介としながら人間の意識が形成されていく過程があきらかにされる。意識は言語を媒介にしてうみだされるものであり、特定の生産諸関係のなかで活動する諸個人が、目的意識的な活動を通じて自然を加工する。この意識はそもそも「意識された存在」であるところの自己であり、「人間たちが語ること、想像すること、表象することから出発して、…そしてそこから、生きたほんとうの人間たちのもとへたどりつくのではない。現実的に活動する人間たちに出発点がおかれ、かつこれらの現実的な生活過程の側から、この生活過程のイデオロギー的な反映と反響の発展もまた解明される」がゆえに「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する。」（『ド・イデ』p.26）という命題が導きだされる。つまり意識は社会的な産物であり、自然と社会の生産関係に対してそれぞれに対応した形で現れるのであるが、労働の分業、つまり物質的分業と精神的分業とに分離することによって、物質的な生産力と意識、そして社会的諸関係は相互に矛盾に陥ることになる。

マルクスは後に『経済学批判』のなかでこれを下部構造—上部構造として説明した。そこでは人間が自らの意思とは関係なく社会に対し一定の諸関係—生産諸関係を取り結ぶことが前提となり、その生産諸関係の総体を土台—下部構造として、そのうえに法律や政治といった精神的な生活過程—上部構造がそびえ立ち、またそれに一定の社会的意識諸形態が照応するのである。つまり、物質的な生活の生産様式が、社会的、政治的、精神的な生活過程一般を規定づけることになるのである。

つぎにマルクス・エンゲルスは、分業と所有の歴史的発生について、分業にもとづく労働とその生産物の不平等な分配によって所有が生じるという規定を与える。歴史的には奴隸制から始まり次第に各個別の利害と相互交通による諸個人の利害、つまり特殊利害と共同利害とに分離することにより、そこに矛盾が生じてくる。それが一方における共同利害としての国家の成立にともなって階級対立が激化し、現実的な階級闘争が闘われる。

支配階級に対し被支配階級は、自らの支配を目指すために政治権力を奪取しなければならないことが導き出される。それをふまえたうえで、分業にもとづく所有の具体的形態につき見ていきたい。ここでは四つの所有の形態をつうじ、階級対立が次第に浮き彫りにされていく過程があらかたにされている。

第一形態は部族所有である。「所有の最初の形態は、古代世界においても、中世においても部族所有であり、ローマ人の場合には主として戦争によって、ゲルマン人の場合には牧畜によってひき起こされたものであった。」（『ド・イデ』 p.104）部族は同一の祖先から生まれた共通の氏をもつ人々の総体であり、そこにおいては社会的編成としては、家族内における、自然発生的分業を延長した程度のもので、生産力が未発達であることに規定される。血縁同士の結合が基軸になり、他部族に対しては物的生産手段としての隷属関係が奴隸制として発現する。

第二形態は古代の共同体所有および国家所有。いくつかの部族が都市に結びつけられ、共同体所有とならんで動産の私的所有への発達と集中、そして他方でのこれにともなう平民的小農民のプロレタリアートへの転化が徐々に起こってくる。ここでの社会的編成もまだ血縁による生産者と生産手段の結合を基本としている。

第三形態は封建的および身分的所有。中世の農村から出発し、農奴的小農民との位階制（階級対立）を孕んで発達した。他方都市においては、農村同様の位階制（同職組合・ツンフト）が発生し、それにもなつて親方・職人・徒弟という階級間の格差が序々に生まれてくる。そして次の形態は私的所有＝資本家的商品経済社会である。

後にマルクスは『経済学批判』のなかで、経済社会構成態の相次ぐ時代として「アジア的・古代的・封建的・近代ブルジョア的生産様式」との規定を与えている。（国民文庫『経済学批判』p.11）『ドイツ・イデオロギー』における歴史的形態の更なる分析にもとづくものと思われるが、そこでいわれるアジア的生産様式とは、所

有の本源的形態である共同所有（＝原始共産制）から部族所有に変遷していく過程で、各地域において気象条件や地理条件によって跛行性がもたらされたことを規定的条件として存在する、アジア地域における部族所有形態として見るができる。

そこでは、困難な自然的諸条件に対して、存在する郡小共同体がそれを統一する総括的統一体を形成し、灌漑や河川の大工事を共同しておこなっていく形態をとっていくのであるが、この統一体が上位の所有者として、つまり専制君主としてあらわれ、総体的な奴隷制を形成するのである。

その他の地域における所有形態の推移との差異についてみれば、マルクスは先にみたヨーロッパにおけるローマ的、ゲルマン的生産様式とアジア的な生産様式とを歴史的に明確に区別している。（国民文庫『資本主義的生産に先行する諸形態』）

つぎに第四の形態である資本家的商品経済であるが、マルクス・エンゲルスはこれを歴史的なそれまでの所有形態における完成態であると規定する。「それは、ブルジョア社会がこれらの残骸と諸要素とをもって築かれた」（国民文庫『経済学批判』）からにはかならない。この資本主義への移行をエンゲルスは次のように表現している。「一六世紀と一七世紀は社会革命のすべての前提を生みだし、中世を解体させ、社会的・政治的・宗教的なプロテスタンティズムをうちたて、イギリスの植民地と海上権と貿易をつくりだし、貴族階級と並んで、すでにかなり数多い、ますます数をくわえていく中間階級を生み出した。」（全集一卷 302）

ピューリタン革命および名誉革命によって絶対王政を打倒したイギリスは、いままで支配的であった封建的呪縛を排除し、私有財産と産業の発展をなしてゆく。具体的にはエンクロージャー（土地囲い込み運動）による農村からの農民の追い出しにより、逃散農民や農奴が都市へ流入し、それらの部分がプロレタリアートへと転化することの中で、資本の本源的蓄積が達成されていくことになる。

都市における共同体的運営にもなつて自治共同体制度（行政、警察、租税など）と政治一般の必然性が生じ、それによつて都市には生産用具、資本、享樂、要求が集中する。そこに人口の農村からの流入——人口の二大階級への分化——が起これば、農村における孤立と分散化がすすみ、そこに貧富の格差が重なつてくると階級対立は必然的に激化することになる。

資本家的商品経済社会における第一の時期は、十五世紀のイギリスにおいてあらわれた。都市の人口増加によつて、共同体内分業が進むにつれ、都市における更なる分業がおこつてくる。生産と交通の分離にもなう商人階級の成立である。この交通と生産の分離により、各都市間の分散性が解消され、都市ごとにそれぞれおもな産業部門の開発を心がけるようになる。その結果生み出されたのが、生産部門であるところのマニファクチュアの発生であつた。マニファクチュアの発生とともに各都市間における競争がおこり、以来商業が政治的な關係を帶び、流通形態の多様化をはらみつつ發展を遂げていくことになる。具体的には関税制度やツンフトにより、各地の経済——流通による経済様式——に跛行性がもたらされた。

第二の時期は十七世紀中頃から十八世紀までつづく植民地政策であつた。圧倒的な軍事力でスペイン無敵艦隊を打ち破り、海上権を確保したイギリスは、他の諸国との競争に打ち勝ち、一国的な集中を得ることになつた。しかし初期資本主義社会における原始的資本蓄積の過程全般から見れば、生産そのもののおぼつかなさとは貨幣制度の未發展によつて、急速な発達には遂げられていない。

一国的な資本蓄積を得たイギリスは、東インド貿易などによる資本の巨大な交通（流通）を経る中で、著しい需要の増大を生み出した。当然それに対応する供給の必然が生じ、ここに、マルクス・エンゲルスが第三の時期として措定する、大工業（＝産業革命）を生起せしめたのである。

蒸気機関により大量の供給を可能とした大工業は、商業を支配下に置き、あらゆる資本を産業資本に転化す

ることをもって資本の集中を成し、ここに貨幣制度の完備をも含めた資本家的商品経済の完成を見るのである。資本主義社会は、あらゆる社会に共通する経済原則を経済法則（価値法則、人口法則、利潤率均等化法則）の貫徹をとおして外的・強制的に実現する。資本制生産の歴史的特殊性とは、労働力の商品化を絶対的基礎とし、剰余価値の生産を基底的動機として、生産過程を商品形態のうちに展開することにある。そこにおいては、生産手段の資本家的所有をもって、労働者と生産手段が分離され、労働者が自らの生活の維持のために、自らの労働力を商品として資本家に売らねばならぬ状況が現出する。

このように、一方におけるブルジョアジーと、その利害とは逆の、対極に位置する階級Ⅱプロレタリアートが歴史的に形成され、階級対立がより顕著な形で現れるようになる。大工業によってうみだされたプロレタリアは、階級闘争の先頭にたつて全大衆の共通の利害を体现する。

マルクスのこの唯物論的歴史観がよってたつ根拠は、意識によるところの観念論的な構成物を物質的実践から解明し、それを生み出したところの實在的な社会的諸関係を、全歴史の基礎としてつかむところにある。そして、そのようにして抽出した対象的世界（ブルジョア社会）を実践的転覆（Ⅱ革命）によって止揚していくことが課題として提起されるのである。その場合、現実には人民が直面している生活諸条件のありかたによって、革命の進展度合いもかわってくる。国家の共同利害に基づく、総体的活動（搾取構造）に対して反逆する革命的大衆（プロレタリアート）の形成、といった条件が存在していない場合は、いくら革命思想が幾百回のべられても実際の革命には至らないのであって、ブルジョアジーによって虐げられた人民の、階級的成熟と主体的決起がなによりも求められるのである。

マルクス・エンゲルスはこの「導きの糸」たる唯物論的歴史観の成立をもつて、ヘーゲルの呪縛を完全に乗り越えたといえる。この唯物史観をふまえ次章では、マルクス・エンゲルスによる『ドイツ・イデオロギー』での

共産主義観について見てみたい。

二、分業と国家の止揚としての共産主義

「自己表現が物質的生活と一体のものとなる」(『ド・イデ』p.66)と規定するマルクス・エンゲルスの共産主義観を考察する際にふまえるべきは、「共産主義とは、われわれにとつて成就されるべきなんらかの状態、現実がそれにむけて形成されるべきなんらかの理想ではない。われわれは現状を止揚する現実の運動を共産主義と名づけている。この運動の諸条件は、いま現にある前提から生ずる。」(『ド・イデ』p.72)という発想方法を主体的に捉えていくことにある。

「支配階級思想は、いつの時代にも支配的思想である。」(『ド・イデ』p.66)とマルクスは、権力者の人民支配の環としてのイデオロギー的統合をとりあげる。大工業の成立と資本家的商品経済の完成は、一方における私的所有の独占と、他方における差別抑圧構造を現出せしめた。しかしそれは、封建時代や奴隸制時代における直接的な搾取構造ではなく、より巧妙化された支配形態である。これは物質的生産諸関係の総体としての下部構造を精神的生活過程としての上部構造が庇護する関係性にはいることを意味する。つまりブルジョアジ―は観念的でありかつ実戦的な表現、つまり共同幻想としての国家形態のうちに自らの支配を貫徹するのである。

ここで言うところの支配的な思想の内実とは、支配的な物質的諸関係の観念的表現、すなわち思想として表現されるところの支配―被支配という図式での諸関係であり、人民に対する共同幻想としての、イデオロギーの

存在を明らかにしながら、階級社会における支配者階級、つまり物質的生産の手段をみずからの指揮下におく階級による、被支配者階級に対する強制であることが明らかに。被支配者階級は自らの物質的生産の手段を持ちえず、支配者のイデオロギーに巻き取られる以外に方途を持たないのである。

しかし、機械装置と貨幣によって「破壊力」にしかかなりえない生産力と交通手段が生ずる階級としてのブルジョアジーにたいして、社会の外に押し出されているので他のすべての階級へ徹頭徹尾対立せざるを得ない階級であるプロレタリアートが歴史的に発生し、両者の対立関係が生じてくる。殊に後者は全社会構成員の大部分をなし、この階級から根本的革命的必然性についての自覚、共産主義的自覚があらわれ得る。ここで支配者階級に対する闘争主体の側に問われることは、このような支配者のイデオロギーに対して、被支配者階級の大義に立脚し、支配者のそれを凌駕しうる内容性をもったイデオロギーを確立することである。

「いかなる新しい階級も、自分に先立って支配していた階級に変わって自己を確立するわけであるから、自己の目的を遂行するためにはぜひとも自己の利害を社会の全成員の共通の利害として表現しえなければならない」（『ド・イデー』p.80）のである。労働を一掃し、あらゆる階級の支配を階級そのものといっしょに廃棄する、根本的な従来の社会状態の否定をねらう、被支配者階級人民によるところの支配者階級にたいする闘争を、つまり革命が達成される必然を明確にすることによって、広範な人民の決起をうながすことが求められるのである。

その場合、具体的には、分業による人格的な諸力の物的な諸力への転化を廃止させることに、その論理は求められる。分業は所有を生み、国家を形成する。国家とはブルジョアジーによる、かれらの所有とかれらの利害とを相互に保証しあうための組織形態であり、ゆえに結論的には、国家の解体が必然的な課題となるのである。

そしてそのためにマルクスは、共産主義的自覚の大規模な産出（大衆の階級形成）の必要性を提起する。共産主義運動の究極の目標は全社会的規模での革命の達成であり、共産主義的自覚の大規模な産出のために、ま

た目的とすることそのものの達成のためにも「大群」の人間たちの変化が必要となる。そこでは、それまで支配してきた階級Ⅱ打倒される階級をも含め全人民が革命においてはじめて、「すべてのふるい身の汚れをぬぐいおとして社会のあたらしい基礎をつくる力を身につける」(『ド・イデ』p.60)のである。言うなれば「人間革命」とでも形容できるのかもしれない。

この大衆の意識の変革の構造は、革命的实践に対象が身を投じ、肉体的、精神的研鑽を通じて、普遍的な人格に至っていく過程をさす。そこにおいては、資本家的所有形態社会にあって、そこでの支配的イデオロギーであるブルジョアイデオロギーの止揚、克服がめざされなければならず、ブルジョアの実存からの飛躍を己に課す自己変革性の獲得が求められるのである。

革命運動とは、原始共产制以降の階級社会においては、階級間対立の必然的な形態であることができる。共產主義革命とはその階級概念の止揚をその目的とすることによって、無階級社会をめざすものである。マルクス・エンゲルスはその階級止揚の問題について「およそ階級の支配をもって社会秩序の形式となすこと自体がなくなるや否や、またそれゆえ特殊な利害を普遍的な利害のかたちで、もしくは「普遍的なもの」を支配的なものというかたちで表す必要がもはやなくなるや否や、もちろんひとりでなくなる。」(『ド・イデ』p.100)と規定する。つまり人民支配の根幹としてある「国家」という概念は、階級闘争(Ⅱ革命)の遂行のうちに止揚、解体されていくのであり、「階級」概念の止揚が同時に目指されねばならず、究極的には「一人が万人のために、万人が一人のために」生活できる社会を指向していくものとして共產主義革命が位置付けられねばならないのである。

ブルジョア社会においては分業によって労働が分割され、各人は特定の活動範囲にとどめられる。つまり獵師、漁夫、牧夫、批判家のいずれかであり続けなければならないのであるが、共產主義社会では各人はそれだけに

固定された、活動範囲をもたない。社会が生産全般を統制しており、その情況のなかでは、朝に狩猟を、昼に魚取りを、夕べに家畜の世話をし、夕食後に批判をすることが可能になり、しかも決して獵師、漁夫、牧夫、批判家にならなくてよいのである。（『ド・イデ』 P80）

その場合、共産主義社会は世界史的なあり方において確立するものであるとし、全世界的規模での達成しかありえないことが導き出される。「プロレタリアートは世界史的にしか存在しえない。それは、ちょうどプロレタリアートの事業である共産主義が、ただ〔世界史的な〕あり方でしかおよそありえないのとおなじである。」（『ド・イデ』 P72）スターリン主義にみられるような一国社会主義という概念はゆえに間違っており、共産主義は世界交通を前提として、生産力の普遍的発展によって、全世界的な規模で遂行されねばならないのである。

『経・哲草稿』時におけるマルクスは、この共産主義という概念についてきわめて不透明な規定をあたえている。その第一は「最初の形態においては、私有財産の普遍化と完成にすぎ」（岩波文庫『経済学・哲学草稿』 P12）でない、粗野で無思想な共産主義であり、第二は、「私有財産の概念をとらえてはいるが、しかしまだその本質をとらえてはいない」（引用同 P18）共産主義。そして第三形態として、人間の自己疎外としての私有財産の積極的止揚としての共産主義を指定する。この第三の形態としての共産主義がマルクスの理想とする「社会主義」として位置付けられるのである。

「共産主義は否定の否定としての肯定であり、それゆえに人間的解放と回復との、つぎの歴史的発展にとって必然的な、現実的契機である。共産主義はもっとも近い将来の必然的形態であり、エネルギーな原理である。しかし共産主義は、そのようなものとして、人間的発展の到達目標——人間的な社会の形姿——ではない。」「社会主義としての社会主義は、もはや宗教の止揚によって媒介されない、積極的な人間の自己意識である。」（引用同 P18）というように、社会的疎外からの人間解放を説くのであるが、当時のマルクスにあては、

「共産主義」「社会主義」の概念が極めて曖昧である。これは『経・哲草稿』執筆時のマルクスの友人である、真正社会主義者のモーゼス・ヘス『行為の哲学』の影響によるものと推測することができる。

ヘスは、フランス共産主義者バブーフをさして抽象的で粗野な共産主義とよび、真の共産主義とは人間における享樂と労働との対立の止揚にあるのだと説く。それをヘスは「絶対的自由」と指定するのである。つまり社会的搾取を強制される諸個人が、抽象的に指定された共同体のなかで、なにものにも侵されない自由を享受していくありかたとして共産主義を位置づけていたといえる。

このようにマルクスはヘスの影響下で段階的ともいえる共産主義を展開するのであるが、この時点における彼自身の思想性についていえば、前章でも確認したように、本質的にはまだヘーゲル左派的呪縛のもとにあったといえる。殊に疎外された人間の解放というテーゼはパウアーの自己疎外論、ひいてはヘーゲル「国法論」の重要なモチーフとなっていたのである。

ヘーゲル『法の哲学』における国法論は「家族」―「市民社会」―「国家」という弁証法的三段階を含む「人倫」の章で展開されている。家族という人倫的共同体（ゲマインシャフト）に対してその疎外態としてある市民社会（ヘーゲルによれば「欲望の体系」）、この市民社会のゲゼルシャフト的体系からのアフフヘーベンとしての国家という高次のゲマインシャフト、という図式で展開される体系がヘーゲル国法論のガイストをなす。

「倫理の最初の現存在はこれまた一つの自然的なもの、すなわち愛と感情の形式における自然的なもの、家族である。…しかしつぎの段階では、ほんらいの倫理の喪失、そして実体的な統一の喪失が見られる。家族は崩壊し、成員たちはたがいにたいして自律的なものとしてふるまい合う。なぜならただ相互のいろいろな必要と合うものが彼らを絡ませるにすぎないからである。この市民社会の段階は、しばしば国家と見なされてきた。だが国家は第三の段階の倫理である。個人の自立性と普遍的な実体性とのとてつもなくおおきな合一がそこで起

きるところの精神にして、はじめて国家なのである。」(中央公論社『世界の名著・ヘーゲル』p228)

マルクスが『経済学・哲学草稿』においてかかげた、疎外からの解放というテーゼは、このヘーゲル国法論に極めて近い内容をもっている。そこでいわれる「共產主義」「社会主義」もヘーゲル観念論における「国家」同様、観念的理想としての表象にすぎなかったのである。しかしマルクスのそれがヘーゲルのそれと決定的に相違する点は、かたやヘーゲルがプロイセンの御用哲学者にして、ドイツ国家を人倫的高次のゲマインシャフトと規定づけたのに対し、マルクスにあつては、ドイツプロレタリアートの立場で解放を問題にしたのである。そこでは、単に立場の相違というだけでなく、階級的位置性の相違という根本的な違いがあることを踏まえるべきである。

つまりマルクスは『経・哲草稿』において、ヘーゲル弁証法の批判的摂取をもってヘーゲル体系を乗り越えんとしたのであり、そこでは社会主義・共產主義概念の未確立という内容的過渡性をほらみこそすれ、一貫した思想性をもって人間解放を訴えていったのである。われわれはそういったマルクスの立場性を、自らのものとしなければならないであろう。

われわれは先にみた『ドイツ・イデオロギー』におけるマルクス・エンゲルスの共產主義観によって、『経・哲草稿』におけるマルクス疎外革命観が止揚されたと確認することができる。しかしこの『ドイツ・イデオロギー』をもってマルクス主義的共產主義観の成立とみるのは早計といわねばならないだろう。——当時のマルクスにあつては、後年の『共产党宣言』や『ゴータ綱領批判』のなかで展開されるような積極的、具体的な共產主義を展開する訳ではなく、ただ分業と国家の止揚としての共產主義という規定があたえられているにすぎない。その意味ではこの時点においても未だ過渡性を有していたといえる。——ともあれそれを踏まえて最後に『ドイツ・イデオロギー』からわれわれがつかみ取るべき課題性をつきだしていきたい。しかしその場合、論理的整合性の

みに依拠するような学者的なマルクス主義把握に陥らず、われわれの組織実践、主体形成の内実に引きつけた諸内容を提出していきたい。

Ⅲ 階級実践における自己定立の問題性

前章までにおいてマルクス『ドイツ・イデオロギー』におけるガイストを抽出してきたわけであるが、これをふまえて実践的にとのようにそれを適用させていくのかがなによりも重要と考える。なぜならば、いくら学習によって理論的深化がかり取られたとしても、それを実際の階級攻防のなかで生かしていくことができれば、まさしく「死んだ教条」にしかならないからである。

理論が一人歩きして革命を達成させるわけではなく、あくまでもそれを担うのは現実の社会に定立する実践者としてのわれわれであるわけで、その場合の理論とは革命の実践における武器としてあることはゆえに当然である。

つまり現実に起こる階級的矛盾をマルクス主義的にどう位置付けていくのかといった自らの価値観をつちかうものとしてそこでの理論はあり、そうであるがゆえに絶対的真理Ⅱドグマとしての教条的マルクス理解を退け、ブルジョア的な自己がマルクス主義的価値観を獲得し、成長していく過程での「導きの糸」として理論学習を行っていくことが求められるのである。

「理論など関係ない。実践によって主体は形成される。」という主張をする人がいるとする。確かに主体形成の内実は革命の実践における経験の蓄積に規定されることは間違いない。しかしだから理論は必要ないなど言い切れるのであろうか。理論と実践は統一されるべきではないのか。

ここにおける問題意識が本稿における当初のテーマであった。いままで理論には縁遠く、ひたすら実践によって革命家たらんと奮闘してきた自分であったが、なぜ闘うのかと問われれば、確信をもって言い切れる内容などもっていないことに気付き、以降いささか強引にイデオロギーの主体化に取り組んだのである。

そこでは今まで自分がつちかってきた、革命運動への関わりにおける価値観の全否定としての「マルクス主義的価値観」なるものの指定と、その価値観への到達が課題とされ、実践とはまるで乖離した「主体性とはなにか」という問題意識に呪縛されながら学習が学習として一人歩きしてしまったのである。

本稿一章、二章における展開は、いずれもそういった問題意識のもとに取り組まれた作業であって、本質的には「こうあらねばならない」「かくすべし」という結論にしかなり得ないことはおのずと明らかである。つまりマルクスが「哲学者達は世界をただ解釈してきただけ」というヘーゲル左派に対しおこなった批判をそれとして理解しながらも、本質的にはその陥穽に落ち込んでしまっていると言わざるを得ない。

ゆえにこの三章においては、そういった自分自身が今まで乗り越えられなかったヘーゲル左派的陥穽を実践的に乗り越えるべく、当初テーマとして掲げた「理論と実践の統一」の内実としての『ドイツ・イデオロギー』の実践的理解にむけた主体的立脚点の構築をなになんでも成しきっていききたい。それがマルキストとして生きるための論理的帰結であると思うのである。

ブルジョア社会にあって、己自身のマルキストとしての自己定立を成しきることは、不断なるブルジョアイデオロギーとの対決を内包した自己変革を成す事と同義である。そこにあっては、当該社会に定立するわれわれが、

革命思想Ⅱ共産主義的価値観を自らのものとすべく、対象的社会の変革に向けて研鑽を積んでいくのである。

しかしそういった過程は、自らの思念の内でのみ形成されるものではなく、個としての即時的な自己の否定を媒介にした階級実践によって形成されるということを押さえねばならない。マルクスが実践を重んじるのも思念や意識の変革がそれ自身、社会を変革する訳ではないことにもとづいている。つまり、革命主体たる被抑圧人民の政治舞台への登場を促し、もって階級闘争の前進を闘いとしていく前衛としての自己定立を成しきることのなかで次第に価値観が形成されていくのである。

前章までで見てきたように、マルクスは当初より「マルクス主義者」であった訳ではなく、人間解放を志す一人の若者であった。そんな彼が、社会的実践を経るなかで次第に核心を極めていったということを踏まえるならば、ブルジョア社会に定立するわれわれが、社会矛盾を契機として階級闘争に参画していった過程と、それは少なからずオーバーラップするものである。

資本制社会において不断に生起するさまざまな矛盾——第三世界に対する帝国主義の抑圧支配であるとか、学校での日の丸・君が代の押しつけ、あるいはブルジョア社会的上意下達の搾取構造など——に對し、たしかに当初は感性的反発であったかもしれない。しかしわれわれはその現実には矛盾を感じ、なんとかそれを変革しようと志したのではなかったか。そしてその矛盾をきっかけにして革命党に結集し、そこでの革命的实践に参与するなかから共産主義者へと自己飛躍しようと決意したのではなかったか。初志貫徹という言葉があるが、その当時の己の立脚点が自らの思想的核心理念になっていくのだということをわれわれはつかみとらねばならないのである。

その場合ふまえるべきは、内的価値観の獲得という命題である。そこでは、社会矛盾に直面するなかで、その変革をこころざし革命党に結集した己が、革命家として次第に形成されていく訳であるが、結集当初における思想的核心理念はその過渡性ゆえにまだ自分の外にある。中国革命期における中国人民解放軍の長征の闘いで

あるとか、グエン・ドッグ・トアンに代表されるベトナム人民の不屈の意思であるとか、被抑圧人民の闘いにみずからのアイデンティティーを求めていくというパラドックスのもとにはいらざるを得ない。

確かに彼らの闘いは、抗拒としての人民の不屈性、不滅性を指し示すものとして見る事ができる。南北統一を目指し、おのれの命をも顧みず闘う韓国民衆のすさまじい闘志や、インティファダを闘うパレスチナ人民、更にはフィリピンにおける新人民軍（NPA）の闘いなどを見ると、自分の小市民的な在り方にくらべて、彼らに何倍もの実存を感じることができし、また実際そのような階級関係の中で闘う人民は、われわれのような実存とは比較にならないほどの階級的成熟を遂げているのである。

だからといって共労党のように、文革期の中国であるとか、ベトナム人民の闘いにみずからの立脚点を見いださんとするならば、実際の中―越戦争でかれらがアイデンティティーを喪失させてしまったのと同様の陥穽に落ちってしまうことは言を待たない。

ゆえに重要なことは、自分のなかに確固とした思想的核をつかみ取ることである。なぜならば、ブルジョア社会において不断に生起するフリクションに対し、みずからが抗堪性をつちかうといった場合、内的価値観の有無によってその事象に関わる主体の有り様がおのずと規定されていくのであり、そこでの価値観の貧困は同時にみずからの立脚点の不在にほかならないからである。

しかしその場合の価値観とは決して自分の現にあるものの考え方を否定して新しい考えに至っていくのではないこと、現実の自分が前提となって現にあるものの考え方を止揚していくのだということを押さえなければならぬ。つまりマルクス主義主体なるものがどこかに存在する訳ではなく、ブルジョア的な自己の主体から始まり、それが土台となってそこから成長していく過程がマルクス主義的主体形成の内実なのである。

ブルジョア社会に定立するわれわれは、労働力を商品としてもつ諸個人として社会的に存在する。そこでの意

識は、即時的には資本家階級に労働力を商品として売らねばならない関係性から規定されたところの商品所有者としての意識であり、その意識はブルジョア社会にわれわれが存在する限り不断に再生産されるものである。マルクスの言う「存在が意識を規定」というブルジョア価値観の内実であると言えよう。

そこにおけるブルジョア価値観の根本たる国家概念とは、先に見たように共同幻想としての階級融和をその上部構造のうちに持つ人民の抑圧機関である。「友情」「愛」などはその理想的表象としての象徴であるが、初期マルクス思想における人間解放の内実もまだその呪縛から自由ではなかったといえる。中でも『ライン新聞』時代のマルクスの思想的支柱は「人倫的理念の現実態」としての国家の中にあつたのである。

『離婚法案』と題する記事でマルクスは、「立法において婚姻が人倫的な制度ではなく宗教的・教會的な制度として処理されており、したがって婚姻の世俗的本質が否認されている」(全集一卷Ⅱ③)として当時のライプツィヒ議會を批判する。つまり、そもそも法律は民衆の意思における自覺的表現なのであるから、法律によって婚姻および離婚は規定付けられないというのがマルクスの主張であつた。

そこでのマルクスの立脚点は、国家はたとえ現状がどうあろうとも必ず理念に従っていくという発想のもとにあり、「理性的なものは現実的、現実的なものは理性的」とするヘーゲル主義的価値観からの問題把握にすぎないともいえるが、ここでの提起はわれわれにとって必ずしも無縁なものではない。

すなわち、社会矛盾はそれを生みだしたところの社会的諸関係から問題を捉えていかなければ、全く抽象的な觀念論におちいつてしまうものである。その場合、理想を現実に対置していく発想方法に陥りがちになるのであるが、そもそも理想主義的な人格形成にあつて、「道徳」とはブルジョア社会において、秩序を重視するブルジョアイデオロギーの補完物として存在しているのであり、そこでの主要な概念たる「愛」「友情」などは、いずれもブルジョア価値観と言わざるを得ないのである。「諸個人はいつでも自己から出発した、しかし、もちろ

んあたえられた歴史的諸条件および諸関係のうちにおける自己からであってイデオログたちのいう意味での（純粋な）個人からではない。」（『ド・イデ』p.38）そういった外的規定性において定立する個人がブルジョア社会におけるいっさいの前提になるのだ。

ブルジョア社会において諸個人がそういった価値観に支配されている限りにおいては、現実が生起する諸問題に対し、なんら具体的な対処を成しえないと言わざるを得ない。現状社会の変革を志すわれわれにとって問われるのは、ゆえにみずからのブルジョア的価値観の止揚をも内包した、プロレタリア階級としての自己形成にあるのだということをはっきりとふまえなければならないのである。

そういった主体形成上における問題点を踏まえて、ではマルクス主義的価値観、プロレタリア的価値観とはどうしたら獲得できるのか。実践的主体変革の構造とはいかなるものなのかをつぎに検証していきたい。以下の内容については『共産主義的主体と党風』『革命戦争を生き闘う主体のガイスト』などにおいて党的にはすでに普遍化されている内容の再整理であるが、この間スターリン主義的組織観であるとか、総括の在り方といった諸問題が提起され、マルクス主義的な価値観の獲得が焦眉の課題となっている中、実践的問題としてここでは意義があるのではないかと思う。

革命運動の組織実践的な課題性における、マルクス主義的主体変革の内実についてわれわれが踏まえるべき観点は、対象的社会の変革を己の目的意識性としてもつことのうちに自己変革も実現されるということである。個我としての即時的自己の否定を内包した、革命家としての自己形成をつかみとるべく主体的に取り組んでいきたい。ここではまず人間が対象としての外的自然に関わり、それを変革していくという関係性から見ていく。

人間と自然との質量交換については、前章において歴史の本源的な行為たる三つの契機として確認したように、人間が自然に対し労働力を供出し、その自然を変革し、そこから生活資料を得ていく過程としてそれは把

握することができる。ここでは変革者としての人間をもその構成体として自然が存在している訳であり、人間が自然を変革する過程は、同時に自己をも変革する過程であることが確認できる。つまり人間は、変革の主体であると同時にその対象としても存在するのである。ここで押さえねばならないのは、変革主体に求められるのは、変革対象に対してどのように関わり、どのように変革するのかという明確な目的意識を持つことである。ただ単に外的対象に関わり、そこでの労働によるだけで対象は変革などされないことは自明である。「感性界を、それをつくりあげている諸個人の生きた感性的活動の全体としてつかむ」(『ド・イデ』p.63) こと、感性的活動＝目的意識の対象への関わりを意識化することがゆえに求められるのである。

これを実践的に引きつけるならば、対象的社会としての資本家的商品経済社会における革命運動の進展の中で、これの変革をつうじ自己の変革をも達成していくことをみてとるのでなければならぬ。そこにおいてはブルジョアの合理主義たる自己肯定を越えてたプロレタリア価値観にもとづく目的意識性をつちかうことにその内容性を見とることができる。

ヘーゲル左派論争におけるフォイエルバッハの鑑賞的唯物論に対してシュティルナーの対置した唯一者は、ヘーゲルの思弁内部の観念論争を、實在の人間に置き換えたという意味においては一定評価することができる。しかしシュティルナーのいう實在の唯一者とは、個我としての自己であり、人間の解放を自己の解放に一面化して問題を捉えていることについてはもはや評価することはできない。

シュティルナーは自らの理想として掲げる「自由主義者」をブルジョアジーと同一視するばかりか「ブルジョアの究極の目的は一個の完成された自由主義者、一個の国家公民になることであると解する。聖マックスにとつてはブルジョアが公民(シトワイヤン)の真実であるのではなく、公民がブルジョアの真実なのである。」(全集三巻『ドイツ・イデオロギー』p.92) シュティルナー自身にとっての人間解放とは、個々人の自由意思をブルジョ

ア社会において達成することに切り縮められ、ブルジョア社会の変革までは志向していないのである。つまり体制内改良によって、みずからのブルジョア社会における自由を得んとする行為にほかならないといえるが、なによりもシュティルナーのこのような発想の根本にあるブルジョアアトミズムⅡ実存主義的主体を、かならずしもそういった陥穽から自由ではないわれわれが問題にし、実戦的に越えていく主体的内容をつかみとることがここでは必要と考える。個として出発するブルジョア社会内部に定立する諸個人が、目的意識的共同体としての革命党に結集し、そこでの実戦をつうじ普遍的な主体へと自己飛躍を遂げていく革命運動における主体変革の構造、つまり個我としての意識からの目的意識的止揚が問題とならざるを得ない。

資本主義社会とは宇野弘蔵に言わせれば、経済法則の貫徹を通じて資本の再生産を成していく社会構造であると規定付けられるが、そこでいう法則とはあたかも万物普遍・万有真理なる法則などではない。その「法則体現者」たるプロレタリア諸個人のブルジョア社会における外的規定性において、つまり自らの再生産に必要な生活資料を得るために資本制社会から強制される法則として把握されねばならないのであるが、そういった法則に対し即時的意識からそれに規定される自己の存在を「法則」もろとも止揚していくこと、すなわち社会変革をつうじた人間解放といった観点を獲得していくことが求められるのだ。

そこにおける方法論的視点は、即時的自己意識の否定、ブルジョア的日常のアンチとしての非日常を常とする意識性の確立によって得られるものであるが、そこでの非日常性とはただのアナーキスト一般や、ブランキストのような、短絡的反体制論者とは一線を画した地平において定立するものである。

ブルジョアの自己形成にあつての自己否定とは、自己合理化と自己保身の対外的表出としてあることは、ブルジョア社会がアトミズムの体系であることから明らかにである。諸個人同士のつながりも資本構造のもとでの機構的つながりでしかないのであり、そこでの構造は、ヘーゲルが欲望の体系と措定する市民社会の、つまり本

来の人間存在からの疎外形態でしかない。前記したようにわれわれ自身、そういった価値観を前提としているわけで、自己肯定的な主体の有り様を否定していくこと、つまりプロレタリア的な自己否定の論理をつちかっていることは、普遍的人間を指向する現状変革者としてゆえに当為の命題なのだ。

そこでは社会矛盾を契機に革命党に結集した個人が、ブルジョア的な自己をプロレタリア的な自己へと飛躍させていく過程で、市民社会に日常的に発生するブルジョアイデオロギーを批判的観点で考察し、自己の内面に共産主義者としての背骨を形成していくのであり、先のマルクスのことばを借りれば「ふるい身の汚れをぬぐいおとして社会のあたらしい基礎をつくる力を身につける」(『ド・イデ』p70)ことになるのである。これを別の角度から論じるならば、共産主義革命運動における勝利とは現行支配体制の打倒を内包した共産主義社会の実現にあるが、それは同時に普遍的な人間の大量の産出という課題の実現でもある。仮にブルジョア支配体制の打倒を実現できたとしても共産主義者の産出が達成できないとしたら、結局八九年に崩壊した東欧諸国の如き革命の押しつけにしかなくなってしまうのである。詰まるところ共産主義運動とは下部構造としての社会的諸関係の変革と、上部構造としての主体の価値観の変革という一個二重の運動であることがここで確認できるだろう。

共産主義観の獲得とは、なにも諸個人が自発自転して共産主義者として自己形成していくのでは決していないこと、そこでは自己をもその構成員とするところの組織の形成に規定されるのだということをおさえなければならぬのであるが、その場合重要なことは、ブルジョア社会の打倒をその共同主観としてもつ当該組織における構成主体の獲得すべきものは組織性、いわゆる組織創造性を価値観としてもつことである。そしてその要素を最も多様に有する階級としてのプロレタリア階級への自らの飛躍を勝ち取っていくことが求められるのだ。

つまりブルジョアの上意下達の下、真の共産主義的団結を構築していく

訳であるが、その場合当該組織の構成主体は、討論を通じた相互の革命的積極性を引き出すべく内在的に討論を組織し、共同主観の形成を志向していくのであり、相互の目的意識的な関わりにおいて、互いに変革されていく構造をつかみ取らねばならないのであって、指導してやるだとか、指導してくださいといった関わりを止揚していくことが問われるのである。官僚的対処に対する下部主義的対応といった、ツンフト的などというべき発想方法＝スターリン主義的組織観を乗り越えることがわれわれの課題である。

この間、組織総括における陥穽が実践的に問題とされ、総括における主観主義、客観主義、ブルジョア個人主義などがそのおもな原因として指摘された。大衆集会やさまざまな運動展開で生起する具体的な問題をどのような視点で考察できるのが、党主体としてのわれわれ一人一人にそこでは問われるのである。そこでの思考の在り方としては、歴史的過去においてわれわれが当該事象に対し、どのように関わろうとしてきたのか、歴史的経緯のなかでどのように考えていたのかを明確にすることのうちにそれは求められる。

行為的現在における活動形態は、行為的過去における検証のうえに成り立つものであるとすることができる。過去から引き継ぎ、または克服していく連なりにおいて現在のわれわれは定立しているのであって、その逆ではない。つまり過去からどの様にして至っていったのかを問題にするのでなければならぬのであって、現在の位置性から過去をなで切っていくような総括の仕方では断じてあってはならないのである。

マルクスの自己変革を問題にする際にもこのことは決定的に重要である。先に見たように、フォイエルバッハ主義者として定立していたマルクスにとってシュティルナー・ショックでうけた衝撃は大変なものだったと推測することができる。価値観の転倒、アイデンティティー・クライシスという事態は自己の立脚点の喪失をも意味した。しかしマルクスは『ドイツ・イデオロギー』において、そういった自己の過渡性を自己批判し総括することのなかで新しい価値観に至っていったのである。そこでのマルクスの苦闘をわれわれはみずからのものとしていか

ねばならないであろう。

すべての同志・友人諸君、マルキストとして自己を定立していくとはいったいどの様な内実であるのか、『資本論』解釈における神秘なる法則性を探究していくことなのか、それとも観念的な教条をふりまわしてマルクス主義を解釈することであるのか、断じて言おう、そんな輩は絶対にマルクス主義者などではない。不完全な自己が実践における試練とそこでの研鑽をつうじて普遍的な人格に至っていく過程がマルクス主義的共産主義運動の内実であり、それを担う主体こそマルクス主義者であるのだ。ブルジョア社会の変革と共産主義の実現を夢想するだけのヘーゲル左派的な陥穽を越えて、現状変革者として、実践的唯物論者としての自己形成をなんとしても成しきっていかうではないか。九〇年代人民的総反抗の時代は確実にそのような主体を要求している。

最後に『ドイツ・イデオロギー』におけるマルクスの言葉で本稿を締めくくりたい。「従来の共同社会の代用物、すなわち国家等々においては、人格的自由は、支配階級の生活諸関係のうちでそだった諸個人にとってのみ、そしてまさに、かれらがこの階級に属する諸個人であったかぎりにおいてのみ、存在したにすぎない。…真の共同社会性においては、諸個人は、かれらの連帯のうちで、また連帯をとおして、同時にかれらの自由を獲得する。」自由をめざし、ともに闘わん！

(1998.8)