

<研究ノート>

類的存在論の一側面について

山口 拓美

はじめに

マルクスの類的存在論は市民社会の態様を批判的に分析するための人間論であるといえるが、その人間把握はアダム・スミスの人間本性論とはまったく異なる内容を提示するものとなっており、そうであるがゆえに経済学批判のための概念装置として今なお新鮮な魅力を持っているように見える。しかし、その一方でこの人間論は、「ユダヤ人問題によせて」の中でユダヤ人差別的な言辞とともに用いられたものであることから、反ユダヤ主義やその他の差別主義との関係を否定しえない要素をも持っているように思われる。本稿は、類的存在論にまといつく差別的な側面を、その出所であるフォイエルバッハの『キリスト教の本質』（1841年）に遡って再検討するとともに、マルクスの「ユダヤ人問題によせて」（1844年）をカウツキーの『人種とユダヤ性』（1914年）および『唯物史観』（1927年）と比較することを通じて類的存在論の現代における妥当性を再考する。

1 問題の所在

人間は類的存在である、というのがパリ時代のマルクスの人間観である。これは人間と動物との質的な差異を示す人間の本質規定であるとともに、人間の真の在り方を示す理念的規定でもある¹。

マルクスによれば、近代社会においては、人間は公民としての人間と、市民社会の成員としての人間に二重化されており、前者は類的存在と見なされるとはいえ現実性を欠いた抽象的存在にとどまり、後者は現実的な個人と見なされるとはいえ利己主義に頹落した「真実でない現象」²である。それゆえ、「現実の個体的な人間が、抽象的な公民を自分のなかに取り戻し、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なかで、類的存在となったとき」³、はじめて人間的解放が達せられる。

これは、「ユダヤ人問題によせて」の第一論文の結論であり、政治的解放とは区別される人間的解放の宣言として一つの完結性を示しているように見える。しかしマルクスはここからさらに論を進め、第二論文で市民社会とユダヤ教の基礎が利己主義であることを指摘しつつ、次のよう

に主張する。

「ユダヤ教の現世的基礎は何か？ 实际的な欲求，私利である。

ユダヤ人の世俗的な祭祀は何か？ あくどい商売である。彼の世俗的な神は何か？ 貨幣である。

よろしい！ それではあくどい商売からの，そして貨幣からの解放が，したがって実際の現実的なユダヤ教からの解放が，現代の自己解放だということになるう。」⁴

「ユダヤ人問題によせて」におけるマルクスの関心は全ての人間の解放であってユダヤ人差別でないのは明らかであるから，この行文に表れているマルクスの反ユダヤ的偏見を取り立てて問題視する必要はないようにも思われる。実際，上記引用文の訳者である城塚登氏は，訳本に付された解説文において，この表現の不穏当性については何事も語っていない。日本で初期マルクス研究が活発に行われた1960年代から70年代の時期に，マルクスの反ユダヤ的な表現が注目されることはほとんどなかったといってよい。おそらくそれは，ユダヤ人差別の歴史を持たない日本では，この反ユダヤ的表現が重要な問題として意識される必要性がなかったからであろう。しかしながら近年，この論文の新たな翻訳が二冊刊行され，そこに付された解説の中でマルクスの反ユダヤ主義的言辞が詳細に考察されており，この問題に対する関心が高まっているように思われる。すなわち，一つは的場昭弘氏による『新訳 初期マルクス——「ユダヤ人問題に寄せて」「ヘーゲル法哲学批判一序説」——』（2013年）であり，もう一つは中山元氏による『ユダヤ人問題に寄せて／ヘーゲル法哲学批判序説』（2014年）である。まず，的場氏はその精緻な解説文の中で次のように述べている。

「マルクスのような改宗ユダヤ人は，もともとユダヤ人であることによって，ユダヤ人のもつ狭隘さに愛想が付き，その狭隘さの象徴でもある資本主義精神を批判しえたのだ。その限りにおいて，マルクスは徹底したアンチ・セミティストでもあった。」⁵

また，中山氏は自身の訳本に付した長大な「解説」の中に「マルクスは「反ユダヤ主義的」か？」という項目を設けている。その中で中山氏は，植村邦彦氏の『同化と解放——19世紀「ユダヤ人問題」論争』を引用しつつ，1844年のマルクスの文章をその当時はまだ知られていなかった「反ユダヤ主義（アンチセミティズム）」という語で非難することの不適切性を指摘しているが，その一方で次のようにも述べている。

「マルクスは「ユダヤ人問題に寄せて」の第二論文において，たしかに「反ユダヤ主義的な」ものとみえかねない言葉を語っている。それはユダヤ人の商売を「あくどい」と形容することにおいてである。ユダヤ人の商人はその本質から「あくどい」ものであると語るとき，マルクスはユダヤ人の金貸しの商売を，ユダヤ教の教義の側面からではなく，現実の社会におけるユダヤ人の商人の行動パターンの必然性とその「本質」から語っているからである。」⁶

他方、植村邦彦氏は上掲書の中でマルクスの当該論文を検討し、「マルクスは特に「ユダヤ的」でもなければ、特に「反ユダヤ的」でもない」と結論しつつも、「ただし」として次のように述べている。

「ただし、ユダヤ教およびユダヤ教徒に対する《悪しき偏見》をそのまま前提として、それを逆手に取って「お前たちこそユダヤ的なのだ」と近代市民社会＝キリスト教世界を批判する、というマルクスのレトリックには、やはり問題があると言わざるをえないだろう。既成の価値観をひっくり返す批判的衝撃力はあるにしても、これが《悪しき偏見》を解消する方向に導くかどうかは疑問であり、むしろ《悪しき偏見》を補強することになりかねないからである。」⁷

このように、的場氏と中村氏は「ユダヤ人問題によせて」のマルクスの文章に何らかの「反ユダヤ主義」を見出しており、また植村氏もそこに「悪しき偏見」を認めている。しかしこれら三氏は、それぞれの論考全体においては、マルクスの意図に即して「ユダヤ人問題によせて」を読解しており、その中にマルクスに対する悪意は微塵も感じられず、むしろ好意的姿勢が見てとれる。しかし、それにもかかわらず三氏ともマルクスの論述に反ユダヤ主義的なものや悪しき偏見があることを指摘している。こうした事情は、マルクスのこの論文の中に、ユダヤ人に対する差別が否定しえない事実として含まれていることを改めて示しているといえる。

もちろん、「ユダヤ人問題によせて」の時代のユダヤ人差別と現代の反ユダヤ主義は異なった背景を持っている。マルクスがユダヤ人の「あくどい商売」について論評していたとき、人種主義を信奉する反ユダヤ主義者はまだ存在しておらず、彼らがドイツのマルクス主義政당을壊滅させ、ホロコーストを引き起こすことになろうとはマルクスは夢にも思わなかったはずである。また、パレスチナにイスラエル国が建国され、軍事強国として成長し、世界に深甚な諸反応をもたらすに至ることも予想できなかったはずである。それゆえ、現代のわれわれが初期マルクスの文章に現代の反ユダヤ主義を見出すことは、いうまでもなく不適切である。とはいえ、他方で現代の論者がユダヤ人についてマルクスと同様の文章を自己の主張として書き記し、それを広く公表するということは、それ以上に不適切なことであると考えられる。そうした行為は、19世紀後半以降の人類の経験によって拒絶されているといわなければならない。そして、もしそうであるとすれば、このような拒絶は初期マルクスの他の思想、とりわけその中心的概念である「類的存在」にも及ぶ可能性がある。少なくともわれわれは、この概念とユダヤ人差別との間に何らかの関係があるといえるのかを問い直してみる必要がある。

「類的存在」概念は真の人間についての高い理想によって際立っている。しかし、もしも当時のマルクスが本当に「徹底したアンチ・セミティスト」であり、その差別主義に基づいて「類的存在」概念が構成されていたのだとすれば、この理想像はすでに腐蝕してしまっている、ということになるであろう。また、マルクスが「徹底したアンチ・セミティスト」ではなかったとしても、「類的存在」概念が反ユダヤ主義的な表現を伴う以上、この概念そのものがその理論的構成

においてユダヤ人差別に帰結するような差別的要素を含んでいる、ということも考えられる。次項では、「類的存在」という語の出所であるフョイエルバッハの『キリスト教の本質』に遡って主にこの後者の論点を考察する。

2 フョイエルバッハの類的存在論

パリ時代のマルクスがフョイエルバッハのユダヤ人観の影響下にあったことは、例えばマレー・ウルフソンの『ユダヤ人マルクス』で強く主張されているところである。ウルフソンによれば、フョイエルバッハのユダヤ人に対する偏見は根深いもので、しかも今日のみで見れば驚くほどおどろおどろしいものであった⁸。こうしたユダヤ人観を「生粋のユダヤ人の血統であった」⁹マルクスがそのまま受け入れていたとすれば二重の驚きであるが、もちろん本稿はマルクスの深層心理を分析しようとするものではない。本稿の関心は類的存在という概念の成り立ちである。

フョイエルバッハによれば、人間は類的存在として動物から質的に区別される。人間は類を意識するという点で特別であり、人間が持つ「理性・意志・心情」が「類——人間のなかにある本来の人間性——を形成」¹⁰している。その際、「理性・意志・心情」の中の「心情」は特に「愛」と言い換えられ、「愛」が重視される。例えば次のようである。

「理性と愛と意志の力とは完全性であり、最高の力であり、人間そのものの絶対的本質であり、人間の現存在の目的である。」¹¹

また、『キリスト教の本質』の結論章の直前に置かれた第27章では、「愛」が次のように性格付けられている。

「ちょうど理性が類の客観的実存であると同じように、愛は類の主観的実存なのである。」¹²

「類はなんら単なる思想ではない。類は愛の感情や心術やエネルギーやのなかに実存する。類は私に愛を注ぎかけるものである。愛にみちた心情は類の心情である。」¹³

人間諸個人が類的存在であるのは、主観的には彼らが「愛」の感情にみだされているからである。であるならば、「愛」を欠いた人々は「本来の人間性」から疎外された非本来的な人間ということになる。実際、フョイエルバッハは「愛」の反対に位置する主観的実存を激しく非難するのであって、その非難の対象こそ「利己主義」である。この点について、彼は次のように述べている。

「愛する者は自分の利己主義的な独立性を放棄する。愛する者は、自分が愛するものを自分の実存における不可欠なもの・本質的なものにする。」¹⁴

これに対して、

「利己主義は本質的に一神論的である。なぜかといえば利己主義はただ一つのものだけを、すなわちただ自分だけを、目的としてもっているからである。」¹⁵

ここで、この引用文でいわれている「一神論」は、直接的にユダヤ教を指している。というのはこの文は、次の文に続けて記されたものだからである。

「ユダヤ人は彼らの特性を今日に至るまで維持している。彼らの原理——彼らの神——は、世界に関する最も実践的な原理である。すなわち、彼らの原理——彼らの神——は利己主義——そしてもとより宗教の形式を取っている利己主義——である。利己主義とは自分の奉仕者を滅亡させない神である。」¹⁶

これは『キリスト教の本質』第12章「ユダヤ教における創造の意義」に現われるものであるが、ここでフォイエルバッハは、ユダヤ教に由来する創造説を利己主義の原理に基づくものとして徹底的に批判している。すなわち、創造説とは「自然は思惟や直観やの対象にすべきではなくて、利用や享樂やの対象にすべきである」とする立場であり¹⁷、「人間が実践的に自然をもっぱら自分の意志と欲求とに服従させ、そしてそれを「単なるこしらえもの——意志の産物——へと低下させるような」立場である¹⁸。しかも彼によれば、このような利己主義的教説が出現したのは、もともとユダヤ人が利己主義的だからだ、というのである。彼は次のように断じている。

「創造者 (Creator) からユダヤ人の超自然主義的な利己主義が出て来たのではなくて、逆に後者 (ユダヤ人の超自然主義的な利己主義) から前者 (創造者) が出て来たのである。イスラエル人は創造において単にいわば自分の理性という法廷で自分の利己主義を義化しているにすぎない。」¹⁹

ここには、ユダヤ人を利己主義と等置するフォイエルバッハの反ユダヤ的偏見が露出しているようにも見える。しかし、フォイエルバッハが利己主義的として批判するのはユダヤ教だけではない。彼によれば、キリスト教も利己的であり、そもそも信仰はすべて利己的である。というのは、「信仰は本質的に党派的」であって、普遍的ではないからである。これに対して、利己主義の反対概念である「愛」は普遍的である。

「愛は理性と同じように自由で普遍的な本性をもっているものであるが、しかし信仰は狭量で制限された本性をもっている」²⁰

「愛はどんな制限にもたえられず、あらゆる特殊性を超克する。われわれは人間を人間のために愛さなければならない。人間は自己目的であることにより、そしてまた理性と愛との能力をもっている存在者であることによって、愛の対象である。」²¹

このような普遍的「愛」の思想はカントの目的自体の法式を想起させるものであり、その実現性を別とすれば、それ自体としては否定しようのない理想主義的社会思想であるといえるかもし

れない。しかし本稿の問題関心から見て注目されるべきは、この愛の普遍性が信仰の特殊性と矛盾対立するものとして提出されている点である。「信仰は愛の反対物である²²」とフョイエルバッハは断言する。彼の宗教哲学においては、愛の普遍性に際立った重要性が認められるあまり、信仰の特殊性が極度に強調され、そしてそれが特殊的存在に対する差別的批判に転化する場面があるように思われる。

類的存在という概念は、人間を動物から質的に区別する本質規定であるとともに、人間の真の在り方を示す理念的規定でもある²³。人間が本来、類的すなわち普遍的な存在であるのであれば、そして人間の本質的機能の一つが愛なのであれば、普遍的人類愛に満たされている人間が本来の人間であり、特殊の信仰に固執している人間は非本来的な人間ということになるであろう。

類的存在は『キリスト教の本質』の第1章で定立される概念であり、元々キリスト教批判のための概念装置という性格を持っている。フョイエルバッハはこの概念を用いてキリスト教信仰を批判しているが、それはその制限性と特殊性を指摘することを内容としており、キリスト教はその特殊性の故に批判される。そして、信仰が有する特殊性が批判の対象になるのであれば、キリスト教に比べてより特殊な信仰であるユダヤ教がより否定性の高い批判の対象となることは自然である。類的存在論の理論的成り立ちは、キリスト教世界の中の特殊の宗教であるユダヤ教を否定されるべき存在として位置付けるようにできているといえる。

3 マルクスの類的存在論

フョイエルバッハの類的存在論の理論構成、すなわち普遍性と特殊性を対立させ、普遍性に人間の本来性を認める一方で、特殊性を非本来的なものとして否定する構成はマルクスのそれの中にも再現している。マルクスは「ユダヤ人問題によせて」において近代社会が政治的国家と市民社会に分裂していることを指摘し、普遍的利益の追求が政治的国家に割り当てられるのに対して、市民社会においては専ら特殊の利益が追求されていることを論じている。そして、市民社会を利己主義に支配される領域として批判し、キリスト教を「浄福利己主義」、ユダヤ人を「肉体利己主義」と名付けている²⁴。

マルクスの市民社会論は、いうまでもなくヘーゲルの法哲学に基づきつつこれを批判するものであるが、ヘーゲルの市民社会論においてもユダヤ人の特殊性に対する言及が見られる。例えば彼は次のように述べている。

「市民社会の基本は、だれ一人その外には出ていけず、一切が万人の労働によってなりたつ、というところにある。この考えは、特殊な要求に際しても生かされねばなりません。だから、ユダヤ人について、一般大衆の欲求を満たすべく、土曜日（安息日）に店を開けておくよう要求することができる。」²⁵

このように、ユダヤ人の特殊性は普遍性の見地から矯正されるべきものとして位置付けられて

いる。しかし、ヘーゲルの市民社会論において特殊性は一方的な否定の対象ではなく、普遍性の条件であり、特殊性と普遍性は相互制約の関係を持つ。例えば彼は次のように述べている。

「市民社会においては、各人が自分にとって目的であり、その他いっさい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、おのれ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おのれに普遍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をいっしょに満足させることによっておのれを満足させるのである。」²⁶

「利己的目的は、おのれを実現するにあたってこのように普遍性によって制約されているために、全面的依存性の体系を設立する。」²⁷

いうまでもなく、ヘーゲルにおいて市民社会は何よりもまず「欲求の体系」として把握されるべき性格を持つ。この体系はアダム・スミスが描いた分業の体系に対応するものであるといえるが、それはヘーゲルが市民社会論の中で国家経済学について興味深い解説を記していることから容易に知られるところである²⁸。この市民社会論においてヘーゲルは、特殊性を排除するプラトンの国家論を批判しつつ次のように述べている。

「私は私の目的を促進させながら、普遍的なものを促進しているのであり、他方、普遍的なものもまた、私の目的を促進しているのである。」²⁹

このような認識はアダム・スミスの「見えざる手」の社会観と基本的に一致する内容を有するものであり、そしてこのことは従来から指摘されてきた周知の知見であるともいえる。それゆえ、マルクスの利己主義批判は、ヘーゲル法哲学の批判であるのと同時に、アダム・スミス経済学の批判ともなる。マルクスは「ヘーゲル法哲学批判序説」を発表した後、経済学批判に着手し、『経済学・哲学草稿』で類的存在概念を労働に即して独自に発展させているが、同時期に執筆された「ミル評注」の中でスミス流の商品交換の論理を詳細に検討し、それを利己主義として批判した上で、利己主義から解放された真に人間的な生産活動の在り方を次のように描写している。

「われわれが人間として生産したと仮定しよう。そのときには、われわれはいずれも、自分の生産において自分自身と相手とを、二重に肯定したことであろう。……三、君にとって私は、君と類とをとりもつ仲介者の役割を果たしており、したがって、君自身が私を、君自身の本質の補完物、君自身の不可欠の一部として知りかつ感じてくれており、したがって、君の思考のなかでも愛のなかでも私を確証していることを知るといふ喜びを、四、私は私の個人的な生命発現のなかで直接に君の生命発現をつくりだし、したがって、私の個人的な活動のなかで直接に私の真の本質を、私の人間的な本質を、私の共同の本質を、確証し実現したといふ喜びを、こうした喜びを私は直接に味わうことであろう。」³⁰

ここでいわれている「人間」は類的存在としての人間であり、利己的目的の追求ではなく共同的本質の発現として生産に従事する本来の人間であるが、この引用文で特に注目されるべきは、「愛」という語が用いられていることである。パリ時代のマルクスは、利己主義に対立するものとしてフォイエルバッハの普遍的な「愛」の思想を採用していたと考えられる。

前項で見たように、フォイエルバッハのいう「愛」は人間としての人間を対象とする普遍的な「愛」であって、いわば人類愛である。これはアダム・スミスが『国富論』において自愛心ないし利己心に対置し、否定的に取り扱った人間の心情である。マルクスはスミスとは反対に、この人類愛の立場から私的所有関係内部での生産物の交換関係を詳細に分析し、それが結局のところ交換の当事者である「われわれ」が「対象物の奴隷となる関係」であることを明らかにする³¹。そして、次のように結論する。

「われわれが相互に認めあう価値は、われわれのおたがいの対象物の価値である。だから人間そのものは、われわれのあいだでは無価値である。」³²

この引用文に続くのが「われわれが人間として生産したと仮定」した場合について述べた先の引用文である。ここでマルクスはスミスの利己心の経済哲学を完全に否定しているのである。しかも利己心の完全否定は、商取引のみならず信用制度にも及んでいる。すなわち、信用制度において「良い」人間とはどういう人間かという点、「この場合、信用授与者はシャイロックと同じく、「支払い能力のある」人間のことを考えている」³³のであって、「信用関係のもとでは人間のねうちが貨幣で評価されているのだが、思えばこれはなんと破廉恥なことであろうか」³⁴とマルクスは述べ、「これほどまでに、虚偽の体制の内部では、いっさいの進歩が実は最高の退歩であり、いっさいの不徹底が実は破廉恥さの最高の徹底なのである」³⁵と結論する。サン・シモン主義者は銀行制度の中に普遍的アソシエーションのための手段を見出したが、マルクスによれば、彼らは「人間がふたたび人間にたいする人間的な関係にたちかえっているかのような」³⁶銀行制度の仮象に欺かれたのである。

このように、商取引も信用制度も破廉恥で非人間的な行為とされるのだから、商人や金融業者に対する評価が極端に低くなるのは必然であり、主としてこれらの業種に特化してきたユダヤ人に対する差別的言辞が出てくるのも、この時期のマルクスにとっては自然なことであったというべきであろう。

しかし、こうした見解を記してからそれほど経たないうちに、マルクスは一転してフォイエルバッハ批判を開始する。これによってマルクスは、フォイエルバッハ由来の類的存在論、それが含む普遍的「愛」の思想、およびそこから帰結する利己心の完全否定をも放棄したのであるか。少なくとも『資本論』段階のマルクスは信用制度に関しては上で見たような完全否定とは異なる見解を記している。例えば次のように述べている。

「資本主義的生産様式から結合された労働の生産様式への移行の時期に、信用制度が有力な槓子として役立つであろうことは、なんの疑いもない。」³⁷

このように、信用制度は一方的な否定の対象ではなく、資本主義を超えるより高次の生産様式を招来する機能を持つものとして積極的に評価されている。パリ時代のマルクスが持っていた信用制度、商取引、ユダヤ人に対する見方、そしてその背景となっていた普遍性を重視する人間本質論は、『資本論』段階においては変化していた可能性が高い³⁸。しかし、本稿はマルクスの思想形成史を主題とするものではなく、類的存在論の差別的な側面と現代的意義を検討しようとするものである。次項では、より現代に近い問題状況のなかでマルクス主義の立場からユダヤ人問題を論じたカール・カウツキーの議論を取り上げる。

4 カウツキーのユダヤ人論

カウツキーがその理論的側面を代表したドイツのマルクス主義は、1930年代に人種主義的な反ユダヤ主義者によって壊滅へと追い込まれた。もちろん、1914年時点のカウツキーがその後の反ユダヤ主義者によるドイツの支配を予見できたはずはないが、しかし彼の『人種とユダヤ性』³⁹は、ナチズムの背景となる論調がかなり早い時期から蔓延していたことを知らせてくれるとともに、この潮流の不吉な存在感を感じさせてくれるものともなっている。この書においては、フォイエルバッハに見られた前近代的なユダヤ人差別や初期マルクスに見られた悪しき偏見の再生産はもはやなく、逆にこのような差別と偏見に対する反対、とりわけ人種主義への徹底した否定の姿勢が際立っている。

カウツキーはまず、人種主義理論の根拠が家畜の育種にあり、したがって誤った類比に基づくものであることを指摘する。すなわち、家畜の育種においては育種家が常時介入することで人間にとって有益な形質を持つ品種を作り出し、それを純血種として維持するが、野生動物や人間の場合、育種家に対応する者は存在しない。にもかかわらず、人種主義理論は人間に純血種があるかのように論ずるのであって、誤りである。カウツキーは、鼻の形状等のユダヤ人種の肉体的特徴といわれているものを統計的資料に基づいて検証し、それらがユダヤ人に特徴的なものとはいえないことを示している。また、カウツキーによれば、ユダヤ人は二千年にわたって各地に散在し、異邦人として都市の中の特定の職業、すなわち商業、金融業等に専門的に従事してきたが、この過程の中でユダヤ人は共通の言語を失い、民族とはいえない集団となり、カーストになった⁴⁰。ユダヤ人の精神的特徴といわれているものは、都市住民としての特徴であって、人種によるものではなく、ユダヤ人が代々完全な都市住民として生活し、純粋な都市生活に適應してきたことに基づくものである。しかもカウツキーによれば、この完全な都市住民としてのユダヤ人の特徴は、「現在の諸関係のもとで人類が進歩するために最も必要とされている精神的特性⁴¹」とみなすべきものなのである。カウツキーはその証拠として、スピノザ、ハイネ、ラッサール、そ

してマルクスの名を挙げている。

このようなカウツキーの見解の中で注目されるのは、彼がユダヤ人の精神的特徴を利己主義として否定的に論評するようなことをしていない点である。彼がユダヤ人の精神的特徴として取り上げたものには、高い知能や強い連帯感、執拗さ等と共に「情け容赦のない取得欲求」⁴²が含まれているが、これはフォイエルバッハと初期マルクスによって利己主義として否定されたユダヤ人の特性である。しかし、カウツキーはユダヤ人の精神的特徴について何ら否定的なことを記していない。これはなぜであろうか。

おそらくその理由は、初期マルクスが知りえなかったところのダーウィンの進化論をカウツキーが自分自身のマルクス主義の土台として採用したことに求められると考えられる。いうまでもなくダーウィンの進化論は人間本性論に革命的な作用をもたらした。この理論が含意しているのは動物と人間の連続性であって、人間を神の似姿として特別視することの否定である。動物が自己保存と生殖の衝動に突き動かされて行動しているように、人間もこの動物的衝動から自由になることはできない。であるとすれば、自己保存本能に促されて自己の欲求を満たすために行動することは動物としての人間の本質に属することであって、社会的諸関係がどれほど変化しようとも、人間からなくしてしまうことはできない。それゆえ、人間行動のこのような側面を利己主義として否定することもできないと考えるのが自然であろう。この点について、カウツキーは自身の思想の集大成である『唯物史観』の中で次のように述べている。

「利己主義は、これを、自己保存に対する努力のみならず、必要な場合または利益な場合には、他人を犠牲にして、すなわち他を圧迫、虐待、または絶滅さえて、自己自身を主張することに対する努力とは、いくらか異なったものと解するならば、漠然たる全世界感情である。そのために他人に損害をあたえることなしに、我が身の危険を防ぐ者、または他人の食物を減らすことなしに自らそれを探す者は、矢張りまだ利己主義者ではない。」⁴³

カウツキーにとって利己主義といえるのは、「他人を犠牲にして」自分を利する行為であり、合法性によってのみ犯罪と区別されうる行為である。しかし、初期マルクスの利己性の認識はこれとは全く異なるものである。たとえば「ミル評注」でマルクスは次のように述べている。

「人間——これが私的所有の根本前提だが——が生産するのは、ただ保有するためである。生産の目的は、保有することにある。しかも生産は、このような功利的な目的をもつだけではない。それは同時に、利己的な目的をもっている。人間が生産するのは、ただ自分のものとして保有するためであって、彼が生産する対象は、彼の直接的な、利己的な欲望の対象化である。だから人間は、独立しておれば——未開で野蛮な状態のもとでは——、彼の生産の程度を自分の直接的な欲望の範囲によって測るのであり、そして生産された対象そのものが、直接に、彼の欲望の内容となる。だからこのような状態のもとでは、人間は、自分が直接に必要な以上のものは生産しない。」⁴⁴

ここでは自分自身の欲求を満たすための生産、すなわち自己保存のための生産が利己的とされている。初期マルクスにおいては、人間が利己主義から逃れ「人間として生産」するためには、「自分の生産において自分自身と相手とを、二重に肯定」するのでなければならないのである。初期マルクスの利己主義は、単に自己保存を目的として営まれる経済行為、すなわちほとんどすべての経済行為を含むほど非常に幅の広いものであり、その一方で「人間として」の人間、真の人間は、芸術や職人の世界において高い境地に達している人々や、宗教的な絆によって強く結合された共同体に属する人々にのみ当てはまるような局限された概念であるといわざるをえない。

このような人間観は、人間の利己心を経済の基礎に置くアダム・スミスの人間観とは全く異なるものであり、したがって、経済学批判のための人間観としては鋭く機能することになる。しかし、他方でこうした極端に高い理想を求める人間観は、現実世界に存在する多様な諸個人や諸集団に対する差別的な見方を招来する恐れがある。

人間を類的存在と規定する人間本質論は元々キリスト教批判の中で提出されたものであった。フォイエルバッハによれば、神が人間を創造したのではなく、人間が神を創造したのであり、神とは人間の類的本質が疎外されたものである。それゆえ神的なのは本来、人間なのであって、フォイエルバッハは「人間は人間にとって神である」⁴⁵と記している。しかし、人間が神的だということになると、人間の中の動物的な要素は否定の対象でしかありえず、人間と動物との間には架橋できない深淵が出現し、徹底した人間中心主義が成立する。そして、人間中心主義は、少なくとも次のような二つの面から差別主義を助長する。

第一に、人間中心主義は人間の中の動物的な要素を否定し、人間本性を動物的なものからどこまでも引き離して高度な水準に設定する。しかし、人間という種属は個体の変異性に富んでおり、その中にはこのような高度な水準には達していないように見える人々も存在する。このため、しばしば人間は動物により近い劣った人々と、より神に近い優れた人々とに分割され、後者による前者の支配が正当化されたりする。例えば、アリストテレスは理性の行使の点で劣った人は動物のような存在であり、優れた人の奴隷になるのがよいことだと述べたのであった。カントは奴隷制を否定したが、認識能力について悟性と理性を区別し、人間に理性的存在者として動物とは全く異なる特別な地位を与えた⁴⁶。これについてカウツキーは、人間と動物とを質的に区別することに反対しつつ、次のように述べている。

「そのことからひとつの新たな困難が生ずる。けだし、それによって、人間と動物との間にはなしに、自然人と文化人との間に隔壁が設けられるから。動物は、カントやヘーゲルの意味においては、悟性をもつのみで、理性をもたないということは正しい。だが、蒙昧人や野蛮人の精神生活もまた、理性の領域に存在すべきかの高い抽象をなすことは出来ない。」⁴⁷

また、次のようにも述べている。

「理性のみが、神的なものの不死なもの自然の連関外にあるものであるならば、神的なものを具有したものは、すべての人間ではなくして、今日までの全人類の総計のうちの比較的少数の人々にすぎないこととなる。そのことから、多くの哲学教授連が、遂には、大学の課程を終えた魂のみの神性と不死性とを結論しうるることとなる。」⁴⁸

フォイエルバッハと初期マルクスは、このような「理性」に加えてさらに、普遍的な「愛」を人間の本質としてとりわけ重視し、これに対立する利己主義を批判した。しかし、この点についても上記のカウツキーの言が当てはまると思われる。すなわち、愛が類を対象とする普遍的なものでなければならぬのであれば、彼らの非難を免れるのは「全人類の総計のうちの比較的少数の人々にすぎないこととな」り、大半の人間は利己主義者として永遠に非難され続けることになる⁴⁹。

第二に、カウツキーによれば人間中心主義は自民族中心主義や自国中心主義等と同じ構造を持ち、容易にこれらに転化する。彼は次のように述べている。

「我々はすでに、人間が自己を世界の中心と見做す傾向のあることを見た。このことは、爾余の世界に対立して人類に対していえるが、また人類に対立して個々の人間に対してもいえる。人間が偏狭になり、その社会的視界が狭くなればなるほど、余計に、自分自身を標準人間と見、自分の性質を『人間性』と見、自分の特殊な本質を『一般人間的なもの』と見る傾向が、人間に殖えて来る。」⁵⁰

そして、ゴビノー、ワーグナー、チェンバーレイ等の人種理論について次のように述べている。

「これらの見解はすべて同一の「本能」の、人間の幼稚な素朴な己惚の、人間の「人類中心主義」(Anthropozentrismus)の流出物である。この「人類中心主義」は彼の住んでいる土地が世界の中心点であり、存在するもの創造されたもの一切は彼のために存在する、と人間に信ぜしめる。」⁵¹

マレー・ウルフソンはフォイエルバッハがドイツのプロテスタントの見地から宗教を論じており、プロテスタント中心主義に陥っていると述べている。ウルフソンによれば、「一般的概念としての神と、プロテスタント的な神の見方を同一視する点において」フォイエルバッハとマルクスは「自民族中心主義的な傾向を露呈している」のである⁵²。フォイエルバッハは類的存在という語によって人類の視点から世界を見ていたはずであるが、類的存在という概念が持つ人間中心主義は、いつのまにかプロテスタント中心主義に転化し、ユダヤ教を利己主義として非難するという事態を招いていたと思われる。マルクスがこの概念をフォイエルバッハから受け継ぎ市民社会の批判的分析に用いたとき、彼はこの概念を経由してフォイエルバッハの人間中心主義の影響下に置かれていたものと考えられる。

類的存在概念についてのフォイエルバッハとマルクスの相違に関して、中川弘氏は次のように述べている。

「フォイエルバッハにあって「類」という概念は、「内なる、無言の、多数個人を自然的に結び合わせる普遍性」の意味においてか、あるいは、抽象的な・孤立的個体としての人間の、たんなる算術的総和の意味において用いられているにすぎず、ある特定の有機的な構造的連関を有する「社会的諸関係」をあらかじめ形成して存在する「現実的諸個人」、すなわち「社会」という概念と同一の内容をもつものとして「類」概念を用いるマルクスとは、本質的に相異なる次元において《人間》をとらえていると言わざるをえない。」⁵³

ここから、パリ時代のマルクスはすでに『ドイツ・イデオロギー』におけるフォイエルバッハ批判の境地に達していたと中川氏は主張している。確かに、人間を把握する際の焦点の置き方はフォイエルバッハとマルクスとは異なっており、人間の社会性の認識について中川氏の見解に異論を差し挟む必要はないと思われる。しかし、類的存在という用語の持つ力は強力である。人間を「類的」と規定することは、人間を「神的」と性格づけることを意味し、人間に無際限な可能性を与える一方で、人間の動物的側面を否定することになる。この用語を用いて物事を考えるかぎり、フォイエルバッハの人間中心主義から自由になるのは困難であり、マルクスもフォイエルバッハの普遍的な「愛」の思想のから逃れることができなかつたと思われるのである。

エンゲルスは『ルートヴィヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終結』の中で「われわれは、一時、みなフォイエルバッハ主義者であった」⁵⁴と述べ、その時期にはフォイエルバッハの欠点すらも許容していたと告白している。すなわちその欠点とは、一つは美文調の文体であり、もう一つが「愛の度はずれな神化」⁵⁵である。「愛の度はずれな神化」は、エンゲルスとマルクスを一時的に捕らえ、マルクスに反ユダヤ主義的な言辞を書かせるに至る一因になったものと考えられる。

おわりに

『経済学・哲学草稿』の人間と自然との統一という思想は、一見するところ現代のエコロジー的危機に対して有益な示唆を与えてくれるように見える。しかしこの作品の中心的概念である類的存在は、人間中心主義の概念化であるがゆえに現代のエコロジー思想と親和的ではなく、むしろそれと対立する⁵⁶。またこの概念は、本稿で見てきたように、その理論的成り立ちから現代の反差別主義とも対立する要素を持っているといわざるをえない。つまりこの概念は、現代的諸問題への社会主義的な対応において有効に機能しうる性格を持っているとはいえないのである。

とはいえ、類的存在概念に対して否定的な評価を下すことは『経済学・哲学草稿』の労働疎外論を否定しようとするものでは全くない。むしろその逆であって、労働疎外論から類的存在という神学的概念を除去することは、現代の諸問題に対して労働疎外の論理をより適用しやすくするのである⁵⁷。

疎外された労働の第一規定と第二規定は、そこに含まれる差別的、動物蔑視的表現を別とすれば、現代の労働者が置かれた状況を適切に把握しうる優れた概念装置であって、同様のことは第

四規定についてもいえる。問題は第三規定である。

疎外された労働の第三規定で展開される類的存在論は、マルクスの全著作物の中でもひと際印象深い筆致で描かれており、字面を追うだけでも文学的な喜びを得られる珠玉の名品である。また、そこに描かれている内容も人間の生命活動の奥深い真理が奇跡的に解明されたものであるように見え、読むたびに哲学的満足感をもたらしてくれる。この短い内容の濃い一節を読み進めると、平凡な一市民にすぎない自分自身も、蜂や海狸や蟻などの動物などとは全く異なり、本当は何か非常に高貴な種族の一員だったのかと思われ、未来に明るい光が見えてきたりもする。しかし、実はそれはフォイエルバッハ流の人間中心主義に捕らえられた瞬間でもある。類的存在はダーウインの進化論が世に出る以前に構成された思弁的な概念である。この概念によってわれわれはダーウイン以前の間人論に、すなわち美しくはあるが偏狭でもある人間論に連れ戻されてしまうのである。

疎外された労働の第三規定は、類的存在からの疎外ではなく、人間の本質からの疎外と改めるのが妥当であると思われる。そしてその際、人間の本質の把握は、19世紀前半のドイツ哲学からではなく、現代の自然人類学や進化生物学、動物生態学等の科学的研究の成果から学ぶのが適切である。カウツキーの『唯物史観』は、動物行動についての歴大な記述によって読む者を当惑させるが、その基本姿勢は正しいものであったといわなければならない。

注

- 1 「類的存在」の「二様の意味」については、中川弘「フォイエルバッハと初期マルクス——《人間》概念とその《自己疎外》把握に関する覚え書——」福島大学経済学会『商学論集』第41巻第7号、1974年7月、89ページ、参照。
- 2 カール・マルクス『ユダヤ人問題によせて——ヘーゲル法哲学批判序説』城塚登訳、岩波文庫、1974年、25ページ。Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag, 1956, S. 355.
- 3 同上、53ページ。Ebd., S. 370.
- 4 同上、57-58ページ。Ebd., S. 372.
- 5 カール・マルクス『新訳 初期マルクス——「ユダヤ人問題に寄せて」「ヘーゲル法哲学批判—序説」——』的場昭弘訳・著、作品社、2013年、397ページ。
- 6 マルクス『ユダヤ人問題に寄せて／ヘーゲル法哲学批判序説』中山元訳、光文社、2014年、517ページ。
- 7 植村邦彦『同化と解放——19世紀「ユダヤ人問題」論争』平凡社、1993年、225-226ページ。
- 8 M. ウルフソン『ユダヤ人マルクス』堀江忠男監訳、新評論、1987年、154-156ページ参照。そこには「人食い」「子食い」等の文言が見られる。
- 9 『マルクス=エンゲルス全集第22巻』大内兵衛、細川嘉六監訳、大月書店、1971年、52ページ。Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 22, Berlin: Dietz Verlag, 1963, S. 50.
- 10 フォイエルバッハ『キリスト教の本質（上）』船山信一訳、岩波文庫、1965年、49ページ。Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Köln: Anaconda Verlag, 2014, S. 49.
- 11 同上、49-50ページ。Ebd.
- 12 フォイエルバッハ『キリスト教の本質（下）』船山信一訳、岩波文庫、1965年、149ページ。Ebd., S. 463.

- 13 同上, 150 ページ。Ebd.
- 14 同上, 143 ページ。Ebd., S. 456.
- 15 前掲『キリスト教の本質 (上)』243 ページ。Ebd., S. 222.
- 16 同上, 243 ページ。Ebd.
- 17 同上, 248 ページ。Ebd., S. 226.
- 18 同上, 239 ページ。Ebd., S. 218.
- 19 同上, 249 ページ。Ebd., S. 228.
- 20 前掲『キリスト教の本質 (下)』130 ページ。Ebd., S. 445.
- 21 同上, 149 ページ。Ebd., S. 462.
- 22 同上, 130 ページ。Ebd., S. 445.
- 23 フォイエルバッハの類的存在概念については, 中川弘「フォイエルバッハと初期マルクス——《人間》概念とその《自己疎外》把握に関する覚え書——」前掲, 73-83 ページ, 参照。
- 24 前掲『ユダヤ人問題によせて ヘーゲル法哲学批判序説』城塚登記, 66 ページ。Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, a. a. O., S. 377.
- 25 ヘーゲル『法哲学講義』長谷川宏訳, 作品社, 2000 年, 470-471 ページ。
- 26 ヘーゲル『法の哲学 II』藤野渉・赤沢正敏訳, 中公クラシックス W 13, 中央公論新社, 2001 年, 89 ページ。G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 339-340.
- 27 同上, 91 ページ。Ebd., S. 340.
- 28 同上, 104-106 ページ。Ebd., S. 346-347.
- 29 同上, 94 ページ。Ebd., S. 341.
- 30 『マルクス=エンゲルス全集第 40 巻』大内兵衛, 細川嘉六監訳, 大月書店, 1975 年, 382-383 ページ。Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 40, Berlin: Dietz Verlag, 1985, S. 462. 引用文中の……は引用者による省略を示す。
- 31 同上, 382 ページ。Ebd.
- 32 同上。Ebd.
- 33 同上, 367 ページ。Ebd., S. 449.
- 34 同上。Ebd.
- 35 同上, 368 ページ。Ebd.
- 36 同上, 366 ページ。Ebd., S. 448.
- 37 マルクス『資本論』第三巻 b (全 5 冊), 資本論翻訳委員会訳, 新日本出版社, 1997 年, 1069 ページ。Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz Verlag, 1964, S. 621.
- 38 沢田幸治氏は「類的存在と人間的解放の「完成」——K. マルクス『ユダヤ人問題によせて』の検討——」(神奈川大学経済学会『商経論叢』第 45 巻第 2・3 合併号, 2010 年 1 月, 79-94 ページ)の中で, 「フォイエルバッハにかんするテーゼ」でいわれている社会的諸関係の総体としての人間という規定は, 類的存在としての人間本質論を放棄したものではなく, 社会的諸関係の改変によって現実性における人間性を変え, 利己主義をやめることが可能となることを示すものであると述べている。本稿はこのような見解の基本線を否定するものではなく, 利己主義の意味とその程度を問題とする。すなわち, 利己主義の度合, 愛の普遍性の度合の認識については変化した可能性があることを示唆しようとするものである。
- 39 Karl Kautsky, *Rasse und Judentum*, Stuttgart: Verlag J. H. D. Dietz Nachf., 1914.
- 40 ユダヤ人をカーストと規定するカウツキーの民族論については, 相田慎一『カウツキー研究——民族と分権——』昭和堂, 1993 年, 362-368 ページ, エンツォ・トラヴェルソ『マルクス主義者とユダヤ問題——ある論争の歴史 (1843-1943 年)』宇京頼三訳, 2000 年, 126-132 ページ, 参照。
- 41 Karl Kautsky, *Rasse und Judentum*, a. a. O., S. 93.
- 42 Ebd., S. 54.
- 43 カール・カウツキー『唯物史観 第一巻 自然と社会——第二書 人間性——』佐多忠隆訳, 日本評論

- 社, 1933年, 90ページ。Karl Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung, Erster Band, Natur und Gesellschaft*, Berlin: Verlag J. H. W. Dietz Nachf., 1927, S. 230. 引用にあたり漢字の字体や仮名遣い等を一部変更した。『唯物史観』からの引用については以下も同様。
- 44 『マルクス=エンゲルス全集第40巻』前掲, 378-379ページ。Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 40, a. a. O., S. 459.
- 45 前掲『キリスト教の本質(下)』153ページ。Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, a. a. O., S. 466.
- 46 内田弘氏によれば, マルクスはカントの名前こそ出していないがカントから大きな影響を受け『資本論』においてもカント批判を隠れた主題としていた。内田弘『『資本論』のシンメトリー』社会評論社, 2015年, 内田弘『『資本論』と『純粹理性批判』——マルクスのカント哲学摂取——』専修大学社会科学研究所『社会科学年報』第50号, 2016年3月, 47-85ページ, 参照。内田氏のいう通りであるとすればその後の新カント派マルクス主義の出現には必然性があったということになろう。カウツキーは新カント派に対抗するため『唯物史観』においてもカント批判に多くのページを割いている。
- 47 カール・カウツキー『唯物史観 第一巻 自然と社会——第一書 精神と世界——』藤井悌, 佐多忠隆訳, 日本評論社, 1931年, 71ページ。Karl Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, a. a. O., S. 48.
- 48 同上, 72ページ。Ebd.
- 49 とはいえ, もちろん経済社会の中の利己主義は批判されなければならないのであり, この利己主義の拒絶が資本主義批判と経済学批判の不可欠の契機であるといつてよい。「ユダヤ人問題によせて」では利己主義批判が商品貨幣関係の領域で行われていたが, 『資本論』では主として資本賃労働関係の領域で, 資本家が労働者を犠牲にして利益を取得するというエクスプロイトーションの告発という仕方, それが行われているといえる。
- 50 カール・カウツキー『唯物史観 第一巻 自然と社会——第二書 人間性——』前掲, 68ページ。Karl Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, a. a. O., S. 215.
- 51 カール・カウツキー『唯物史観 第一巻 自然と社会——第三書 人間社会——』佐多忠隆訳, 日本評論社, 1932年, 48-49ページ。Karl Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, a. a. O., S. 507.
- 52 M・ウルフソン『ユダヤ人マルクス』前掲, 149ページ。
- 53 中川 弘「フォイエルバッハと初期マルクス——《人間》概念とその《自己疎外》把握に関する覚え書——」前掲, 93ページ。
- 54 『マルクス=エンゲルス全集第21巻』大内兵衛, 細川嘉六監訳, 大月書店, 1971年, 277ページ。Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 21, Berlin: Dietz Verlag, 1962, S. 272.
- 55 同上。Ebd.
- 56 この点については, 山口拓美「マルクスの Gattung 概念について」福島大学経済学会『商学論集』第84巻第4号, 2016年3月, 183-194ページ, 参照。
- 57 テッド・ベントン「マルクスの人間論と動物論——人間主義か自然主義か——」山口拓美訳, 神奈川大学経済学会『商経論叢』第51巻第1号, 2015年10月, 111-146ページ, Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, London: Verso, 1993, pp. 23-57, 参照。