

マルクスとユダヤ人問題*

神田 順 司

はじめに

「社会がユダヤ教の経験的本質を、つまりはボロ儲けとその諸前提を廃棄できれば、ユダヤ人の存在は即座に不可能になる。なぜならユダヤ人の意識はその対象を失うからである。つまりユダヤ教の主体的基礎すなわち実利的要求が人間化されるからであり、人間の私的存在と類的存在との抗争が止むからである。ユダヤ人の社会的解放とは、社会をユダヤ教から解放することである。」^①

マルクスは一八四四年二月にパリで出版された『独仏年誌』において、すでに『ドイツ年誌』および『スイスからの二一ボーゲン』誌上で発表されたユダヤ人問題に関するブルーノ・パウアーの二つの論文を相手取って批判的書評を著し、ユダヤ人の唯一現実的な解放は「人間的解放」に他ならないと主張した。マルクスによれば、「国家公民として解放されるためには、ユダヤ人はユダヤ教を、そして総じて人間は宗教を廃棄する」必要があるとパウアーは述べているが、この主張は「ユダヤ人問題についての一面的把握」に囚われているという。つまりパウアーは「宗教を政治的に廃棄すること」と人間的な解放とを混同しているというのである。^②マルクスにとって宗教とは「もはや現世的制約の根拠ではなく、せいぜいその現象」にすぎなかった。したがって問題は「自由な国家公

民の宗教的束縛状態をその現世的束縛から」説明することにあつた。^③から彼は「安息日のユダヤ人」ではなく、「平日のユダヤ人」に、つまり「現実的で世俗的なユダヤ人」に問題解決の糸口を見出そうとする。彼は言う。「ユダヤ教の現世的根拠とは何か。それは実利的欲求すなわち利己心である。ユダヤ人の現世的崇拜の対象は何か。それはボロ儲けである。ユダヤ人の現世的な神とは何か。それはカネである。よしそうだとすれば、ボロ儲けとカネから、すなわちこの実際的で現世的なユダヤ教から解放されることが現代の自己解放ということになる。」^④

マルクスはボロ儲けとカネというこの現世的ユダヤ教の中にユダヤ人問題の根本原因を見た。彼はそのような現世的ユダヤ教から社会を解放することが、ユダヤ人のみならず人間の解放に繋がると主張した。この点を捉えマルクス主義的研究の多くは、マルクスがユダヤ人問題を通してむしろ近代ブルジョア社会の疎外からの解放を象徴的に描き、それによって宗教批判に始まるヘーゲル左派の観念論から脱却したと主張してきた。^⑤もしこの主張が妥当性を持つとすれば、マルクスにとってユダヤ人問題とはいったい何であつたのか。ユダヤ人問題が唯物史観形成に至るマルクスの思想的発展過程を彩るたんなるエピソードのひとつにすぎないとすれば、それは彼にとってどれほどの重みを持ち得ただろうか。少なくとも彼のこの批判的書評が三月前期のユダヤ人問題をめぐると

つの論考として、しかもそのタイトルが示すように「ユダヤ人問題について」という具体的な問題の解決策として記されている以上、彼のこの「ユダヤ人問題」をそのような思想発展史上のエピソードに貶めることなどできないはずである。マルクスがユダヤ人問題に関するこの論考を記した真意はどこにあったのか。もし彼がユダヤ人問題の解決を真に望んだのであれば、彼の提案は同時代の中でどれほど妥当性を持ったのだろうか。社会主義崩壊以降、その功罪をも含め、マルクスの思想のリアリティについて徹底的な検証が求められている現在、彼の理論を総体として捉えようとすれば、ユダヤ人問題に関する彼の思想的営みもまた改めてこうした歴史的な文脈の中で問い直されなければなるまい。

1. ライン州におけるユダヤ人の社会状況

マルクスが「ユダヤ人問題」に関する論考において再現して見せた「ボロ儲け」や「暴利」というユダヤ人に対する発言から、ひとは数多くのユダヤ人金融業者の存在を想定するかもしれない。しかし三月前期のユダヤ人問題の具体的現実の中にひとたび足を踏み入れるならば、この想定が虚構にすぎないことは即座に明らかになる。たとえばマルクスが『ライン新聞』の寄稿者としてユダヤ人問題に関心を持った頃のケルンでは、ユダヤ人就業人口の約一〇パーセントが金融業を営んでいたにすぎない^⑥。当時、ケルンでは行商や古物商や金融業といったユダヤ人に「許容」された従来の職業から、食糧品や衣類を扱う商業へと急速な職種の変化が起っていた^⑦。また手工業のうち、とりわけ精肉業や装身具・時計販売業におけるユダヤ人就業人口は急速に上昇し、その割合は一八四四年には最大の二七パーセントに達した。これに対して製造業者の割合は一八五〇年までにようやく一〇パーセントを占めるにとどまっ

た^⑧。また教師、医師、弁護士などの自由業、および会社員の就業者数も顕著な増加を示し、前者は一八三〇年にはユダヤ人就業者のうちの一五パーセントを、後者は二〇パーセントを占めていた^⑨。惨めな商いによってようやく糊口を凌ぐ貧しいユダヤ人の姿は、ケルンにおいてはもはや過去のものとなっていた^⑩。もちろんこのようなユダヤ人下層人口の減少と中間層の急速な増大の背景には、一八一七・一八年以降ユダヤ人貧困層の定住をほぼ不可能にしたケルン市の移住規定の強化があったことは確かである^⑪。

これに対しマルクスが生まれ育ったトリリア市では、一八二五年から四三年の間では全住民に対してユダヤ人の占める割合は、二・〇から一・三パーセントのあいだを推移している^⑫。トリリア市では、ライン州がプロイセンに併合されて以来、度重なる不作による飢饉に襲われ、住民は困難な状況の下に置かれた^⑬。その状況は、市当局が物乞いを力ずくで排除しなければならぬ程の悲惨なものであった。トリリア市長は中間層の生活水準の低下と、悪化の一途を辿る最下層の困窮について多くの証拠をもとに報告書を作成している^⑭。この報告書にユダヤ人についての記載は欠けているものの^⑮、その状況は物質的困窮と当時拡がりつつあったユダヤ人差別とが重なり極めて悲惨であったと思われる。少なくとも一八四二年にプロイセン政府が実施したユダヤ人の法的状態に関するアンケート調査の結果によれば、トリリア管区には四五七四人のユダヤ人が在住し、そのうち一〇五六人が都市部に、三五一八人が農村部に暮らし、トリリア市に限れば四八家族二一〇人が在住していたが、その生活状態は、ほんのわずかな例外を除けば平均して貧困で、子供を学校にやる余裕などなかったという^⑯。このように三月前期のユダヤ人が置かれた社会状況は、地域によりまた都市によって異なりはする。だが彼らの大多数は「ボロ儲け」や「暴利」といった言葉でイメージされる金融業者

のような比較的豊かな階層に属するものではけっしてなかった。なるほど市場でのユダヤ人商人とドイツ人手工業者との間の利害対立が、このような歪められたユダヤ人像醸成のきっかけとなることはあった。¹⁷⁾しかし彼らの大多数は、すでに見たように、社会の下層かあるいは中間層に属していたにすぎない。こうした歴史的状況に鑑みるならば、マルクスのユダヤ人問題についての議論はむしろ謎を深めることになる。マルクスは、父の改宗に伴い六歳の時にすでに改宗したとはいえ、父方母方ともにユダヤ人の家系に属し、ユダヤ教徒であり続けた親族を含め周辺のユダヤ人の置かれた状況について熟知していたはずである。そのマルクスが、何故かくも陳腐で通俗的なユダヤ人像を口にするのか。このような問いを彼の思想発展のみならず、ユダヤ人問題に繋がる同時代的文脈において解きほぐし、あわせてマルクス主義的研究においては問うこと自体がタブーであったユダヤ人マルクスの内面にまでメスを入れることが本稿の課題である。

2. 一八四〇年代前半の「ユダヤ人問題」論争と バウアーとマルクスの対立

一八四〇年代はじめのユダヤ人問題をめぐる論争の直接のきっかけは、プロイセン政府がユダヤ人を特殊なユダヤ人団体内に押し込めるための新たな法案を意図的に流布させたこと¹⁸⁾にあった。この法案に対してはすでに一八四二年の二月にマグデブルクの改革派ラビの指導者ルードヴィヒ・フィリップゾーンが八〇におよぶユダヤ教区の署名を携えて抗議の意思を表明していた。¹⁹⁾しかし一八四二年七月カール・ヘルメスが『ケルン新聞』紙上でこの法案を支持し、キリスト教徒との法的平等を求めユダヤ教徒の要求を断固拒否したことによって、この新たなユダヤ人

政策をめぐって激しい論争が引き起こされることになる。ちょうどヘルメスが同じく『ケルン新聞』において、当時ボン大学私講師の地位を奪われたバウアーに狙いを定めながら、プロイセン国家のキリスト教精神を根柢にヘーゲル左派の理性国家論を批判し、「キリスト教の敵」に教授職をあたえることを否定したように、ユダヤ人の解放についても彼はキリスト教精神を理由にそれを断固否定する。ヘルメスによれば、われわれ人間は弱く偏見に囚われているからこそ宗教を必要とするという。宗教だけが「われわれを欠陥だらけの状態から、「∴」より高尚でより良く、より純粹でより習俗にかなった状態へと高める」ことができる。そしてこの宗教こそがキリスト教なのだという。したがって彼によれば「あらゆる国家組織[Staatsgesellschaften]は「その本性上キリスト教に根ざしている」のだから、「プロイセンにおいては、キリスト教が市民的な諸制度の基礎として認められている以上、ユダヤ教徒にキリスト教徒と同等の権利を授けることなどできない話しであって、もしそのような権利を授けたとすれば、それは自己矛盾だ」というのである。²⁰⁾だがヘルメスはユダヤ人の解放を否定するだけでは満足しなかった。彼はさらに改革派ユダヤ教徒にも不当極まりない悪罵を浴びせる。改革派ユダヤ教徒は「その心底においてはとつとつにユダヤ教徒であることを止めているくせに、彼らがユダヤ教徒として扱われることに不満を感じるといふならば、それは自業自得でしかないのだ」と。²¹⁾このような反ユダヤ的な見地に対して改革派のラビ、フィリップゾーンが反論を加えると、ヘルメスは改めてドイツの「国家組織」がキリスト教に根ざしていることを根柢に、ユダヤ教徒に対等な地位を与えることを拒否し、さらにユダヤ人が「わが子を」教え、「おこがましくもわれわれのお上を名乗る」ような平等社会などまっぴらだなどと嫌悪感を露わにする。しかも彼は東部プロイセン地域におけるユダヤ人の高い犯罪率を示す「統計」なるものを

挙げて差別を正当化するのであった。²³ キリスト教ゲルマンのユダヤ人憎悪は極めて激しく、三月前期でさえすでに「反ユダヤ主義的」傾向を持っていた。事実、これまでのキリスト教とユダヤ教との複雑な関係が、宗教の世俗化によってその神学的性格を奪われ、心理的かつ人間学的領域へと移行していた時代の中で、ユダヤ人のイメージはしばしば劣等性の概念と結び付けられた。²⁴ こうしたユダヤ人像は時にユダヤ人問題についての過激な解決策のなかに顔を覗かせている。一八一九年、フント・ラドヴスキは彼の『ユーデン・シユピーゲル』の中で、ユダヤ人の男は去勢してしまえ、女は売春屈へ売り払えと要求している。²⁵ 一九世紀前半のユダヤ人差別を宗教的差別と看做し、一九世紀末のそれを人種的差別とする画一の見解がいかに皮相なものであるかは明らかである。たしかに「反ユダヤ主義」という概念の由来やユダヤ人問題の長期的な変遷の経緯から言えば、こうした概括的な特徴付けは可能であろう。²⁶ しかしこの区別を画一的に個々の事例にあてはめるならば、ユダヤ人問題の本質を見失うことになる。²⁷

一八四二年九月マルクスは『ライン新聞』の発行人で、のちにケルンの銀行家となるダーゴベルト・オッペンハイムにヘルメスの記事に対する批判を書く用意の旨を伝えている。その批判は、マルクスによれば、ユダヤ人問題の考察に「別の方向を与える」はずのものであった。²⁸ しかしマルクスは結局のところこの批判を書かなかつた。ちょうどこの頃パウアーはすでにユダヤ人問題に関する批判的論文を仕上げ、それを『ライン新聞』に掲載しようと企図していた。のちに『ドイツ年誌』で公刊されることになるパウアーのこの論文は、彼自身が述べているように、ユダヤ人問題の現実的解決ではなく、むしろユダヤ人問題の問いのたて方そのものについての原理的批判を目指すものであった。²⁹パウアーによれば、ひとが「解放の問題」をこれまでもつぱら「ユダヤ人問題」とし

て扱ってきたとすれば、問題の捉え方そのものが「根本的に間違っていた」という。ユダヤ教徒がユダヤ教徒であろうとする限り、また彼らの特権や「ありもしない空想上の民族性」にしがみつこうとする限り、彼らが解放されることはあり得ないのであって、それはちょうどキリスト教徒がキリスト教徒であり続け、キリスト教徒としての特権を保持しようとする限り、解放されないのである。³⁰パウアーにとって「解放の問題は全般的な問題」であった。彼は言う。もしユダヤ教徒が、彼らの「独占に対する排他的な信仰」を捨てるならば、彼らは人間として解放されるであろう。その時、彼らはユダヤ人であることを止めるのであって、「キリスト教徒になる必要など全くないのだ」と。³¹こうしてパウアーは、ヘーゲル左派の一員として、無神論的共和主義的国家像の中でユダヤ人解放の道を描く。その国家とは、すべての国家公民が宗教的従属意識を捨て、もつぱら自由で自覚的な個人として参加するものであった。だが、彼は神学的には一貫したヘーゲル主義者であり続けた。その意味で彼はキリスト教に、とりわけプロテスタンティズムに、疎外された姿ではあるものの、人類史の必然的發展過程の本質的契機を見た。³²したがってパウアーにとってキリスト教は、そのような歴史的発展の能力を持つがゆえに、彼がつねに歴史的関心の外に存在してきたと看做すユダヤ教よりは解放に向けて高い可能性を孕んでいるといえるのである。³³だが、彼のユダヤ教に対する否定的な評価は、すでに述べたキリスト教ゲルマンの、時に反ユダヤ的傾向さえ示す扇動とは、その論拠からして本質的に異なっていた。その意味でパウアーの議論は、ギラニーの露骨なユダヤ人憎悪とも全く異なる。ギラニーはパウアーの論文「ユダヤ人問題」への「付論」を僭称する彼の小冊子の中で、ユダヤ人の「選民意識」の「証し」としての「割礼」に対して、また「現世的メシア願望」に対して露骨な嫌悪感を表わしている。³⁴たとえパウアーがのちに明

け透けな反ユダヤ主義を表明することになるとしても、この時期のバウアーのユダヤ教批判とキリスト教ゲルマンの反ユダヤ的扇動との間に類縁性を見るとすれば、それは明らかに不当であろう。³⁵

一八四二年の末、バウアーが「ユダヤ人問題」に関する彼の論考を『ドイツ年誌』に掲載し始めた頃、ライン新聞社内で深刻な対立が生じていた。それは解任されたルーテンベルクに替わって編集主幹に就任したマルクスと、これまで通信員として同紙に記事を送っていたバウアーならびにベルリンの「自由人」グループとの対立であった。この対立は、さらにヘルヴェークとともにベルリンを訪れたルーゲと、バウアーならびに「自由人」との間で衝突が起こるに至って決定的となる。「自由人」グループの集う酒場「ヴァルブルク」で、彼等に厳しい批判を浴びせるルーゲに対し、バウアーは彼らを弁護し、ルーゲを「反動野郎」と決めつけたことから一同騒然となり、掴み合いの騒ぎに発展したのである。³⁶ 運動の分裂を避けようとするルーゲはこの衝突事件を内密にしておこうと努めたが、一部の新聞がこれを嗅ぎつけ、それをルーゲではなく、ヘルヴェークと「自由人」グループとの衝突として描き、ヘルヴェークが「自由人」たちを侮辱したと報じた。³⁷ これに対してヘルヴェークは『ライン新聞』に反論を送り掲載を求めた。かねてより政治経済誌としての『ライン新聞』本来の目的に沿って、「自由人」グループの影響を排除しようとしていたマルクスは、彼らをさらに侮辱する内容のこの反論を要約し『ライン新聞』紙上に「通信」の形で公開した。³⁸ この「通信」は元来「自由人」に向けられたものであったが、バウアーはそれが自分に向けられたものだと思ひ激怒した。³⁹ 彼の怒りはヘルヴェークやルーゲに対してではなく、むしろマルクスに向けられた。バウアーとルーゲとはその後も交流が続き、⁴⁰ ルーゲ自身もバウアーに信頼を置き続けている。⁴¹ しかしマルクスは、ルーゲが一八四二年二月四日付けの手紙の中で、「自由

人」グループとの対立問題についてはマルクス自身がバウアーと話すことを勧めたにもかかわらず、⁴² 何の手も打たなかったであろう。マルクスとバウアーとの関係は険悪化する。同年二月三日、バウアーはマルクスに怒りの手紙を書き送っている。バウアーは言う。マルクスはベルリンの「自由人」グループやその状況を知りもしないのに、何故ベルリンからの手紙をすべて一方的に批判できるのか。「あからさまに徒党を組んでいる」のは君の方だ。君はヘルヴェークの「通信」だけを採用することによって『ライン新聞』から「自由な批判を排除」しているのだ。⁴³ バウアーはマルクスが「自由人」グループを排除することによって「党派」を形成していると看做した。しかもこの徒党がバウアーには『ライン新聞』というユダヤ人オッペンハイムの経営する「独占体」に群がっているように見えた。それはすでに彼が「ユダヤ人問題」の中で批判した「独占権への排他的信仰」そのものであった。⁴⁴ 一八四二年一〇月末、バウアーは「ユダヤ人問題」の原稿を『ドイツ年誌』の編者ルーゲに送付した際に、添状の中ですでに次のように語っていた。

「批判は、それが完璧であろうとすれば、そして神学的特権的経済をも含むあらゆる神学を廃棄しようとするならば、今やユダヤ教に対して、つまり特権と独占のこの吐き気を催す姿に対して向けられなければなりません。私は「同封の」この論文を「すでに」ライン新聞に送りましたが、検閲によって削除され、その結果、同紙の発行人たちは胸を撫でおろすことになりました。何せオッペンハイムは常気を逸する程になつていたのですから。彼は改宗しましたが、ユダヤ的なものを持つ特権や独占に対する志向は強力であり、改宗者といえどもその独占志向を捨てられないのです。」⁴⁵

マルクスはすでに一八四二年一月五日付けで『ライン新聞』の編集主幹になっていたから、「ユダヤ人問題」の原稿掲載をめぐるバウアーとライン新聞とのこの争いに何らかの関わりを持っていたと思われる。しかもその争いの種は、マルクスにとって触れられたくない不愉快なテーマであった。バウアーとマルクスとの関係は、両者間の「ユダヤ人問題」をめぐる論争以前に、すでにライン新聞内のこの争いに始まり、「自由人」グループをめぐる対立を通してすでに決裂していた。この一連の争いのうち、バウアーとマルクスとの文通は途絶えるのである。マルクスがバウアーと断絶したのは、たんなる政治路線の対立だけではなかった。むしろその背後には「ユダヤ人問題」をめぐるバウアーとの確執があったと見てよい。この対立から生じたマルクスのバウアーに対する深い敵意は、たんに『独仏年誌』の「ユダヤ人問題」における批判だけでは収まらなかった。マルクスは、ヘスが制止したにもかかわらず、その後も『聖家族』で、そしてさらに「ドイツ・イデオロギー」において、彼の師であり友であったバウアーを執拗に攻撃するのであった。とりわけ『聖家族』における彼の悪意に満ちたバウアー攻撃は、同時代人からさえ「高慢さと傲慢さに満ち」、「真のヒューマニズム」を掲げながら不道徳で残忍な「テロリスト的恣意」に陥っていると酷評される程であった。⁵⁰

3. 剥き出しにされた「市民社会」とユダヤ人問題

この対立をきっかけとしてマルクスは、彼が徐々に傾倒しつつあったフォイエールバッハに急接近し、その「人間主義」の哲学に政治批判の基礎を見出そうとする。しかし、やがて彼自身も気付くように、フォイエールバッハの哲学には彼の期待する政治理論が欠けていた。⁵¹ それにもかか

わらず彼はそれをフォイエールバッハに求める以外になかった。マルクスは、久しくヘーゲル主義の枠内にありながら最終的にそれと決別したフォイエールバッハに、自らのバウアーとの決別を重ねた。⁵² こうしてマルクスは、出版されて間もないフォイエールバッハの論考「哲学改革のための暫定的テーゼ」に依拠しながら、すでに『ライン新聞』での活動を通して疑問を抱くようになったヘーゲル国家論と対決することになる。

マルクスの「ヘーゲル法哲学批判」は、従来の研究においては、一八四三年三月彼が『ライン新聞』廃刊により同社を退社したのち、同年九月末にパリに向けて旅立つまでの間に書かれたものとされてきた。⁵³ しかし、この草稿はおそらく一八四三年の夏から九月末にかけて書かれたものと思われる。というのも、一八四三年三月から五月の間、彼は婚約者イェンニーと共に結婚に向けて最後の「もつともきつい」抗争に巻き込まれていたからである。それは、一方でイェンニーの家系すなわち『天にます主』と『ベルリンの主』とが同じ崇拜対象である「ヴェストファーレン家の「敬虔の貴族的な親族」との、そして他方で「幾人かの坊主と敵対者たちが巢食う」マルクス「自身の親族」との長きに亘って繰り広げられてきた「不必要で攻撃的な抗争」であった。⁵⁴ この両家系内の抗争は、一八四二年三月、啓蒙主義者であったイェンニーの父ルードウィヒ・ヴェストファーレンの没後、当時タブー視されていた貴族と改宗ユダヤ人との間のこの結婚に対して、その遺族たち、とりわけ狂信的な敬虔主義者である長子フェルディナンドによって引き起こされたものであった。⁵⁵ このような彼の結婚をめぐる抗争のため、マルクスは一八四三年五月末にイェンニーと共に、当時すでにバート・クロイツナーハに引き籠っていた彼女の母の許に移り、そこでようやく挙式を催すことができたのである。⁵⁶ こうしてマルクスは、彼の心に深く癒えることのない傷を残したであろうこの抗争に一応の終止符を打ち、生活に落ち着きを取り戻すこと

によってようやく「ヘーゲル法哲学批判」に着手できたと思われる。⁵⁷ さらにマルクスが同年八月に記した読書ノートには、ランケの論文に対する論評があり、その中で彼は「主語の述語への転換と述語の主語への転換」というフォイエルバッハのヘーゲル批判の論理をもとにフランスの政権交代について論じ、また同じ論理に基づいてヘーゲル法哲学を「政治神学」として批判している。フォイエルバッハのこのいわゆる「逆転の方法」[Umkehrmethode]は、「ヘーゲル法哲学批判」のうちの主に前半部分で繰り返し用いられていることから、マルクスがこの批判に着手したのは一八四三年夏であると想定される。

マルクスの「ヘーゲル法哲学批判」は、ヘーゲル『法哲学要綱』（以下『法哲学』と略称）の第五部第三節「国内法」のうちの二六一節から三一二節を対象としている。しかしながら彼はヘーゲルの『法哲学』の全体を通してその体系を検討し、その上で「国内法」に批判的を絞ったのでは断じてない。すでに別稿において詳述したように、明らかに彼は「国内法」という関心の対象だけを、しかも予備知識もなく読み、論評を加えていった。したがってそこには多くの無理解や曲解が含まれていた。実際、マルクスの「ヘーゲル法哲学批判」を読むと、彼が「概念」、「理念」、「現実態」といった客観的観念論の初歩的概念についてさえ稚拙な知識しか持ち合わせていないことが分かる。たとえばヘーゲルは『法哲学』の冒頭で、「理念」とは空虚な構想物ではなく、「概念とその現実態」である明言しているにもかかわらず、マルクスはこれを抽象的「理念」ないしは「論理的理念」と取り違えているために、彼にとつては法的政治的制度についてのヘーゲルの体系的な叙述が「汎神論的神秘主義」にしか見えない。⁵⁸ こうした誤解にさらに輪をかけて批判を混乱させているのが、法概念に関するマルクスの知識の欠如である。このような基礎知識の欠如は、彼がベルリン大学法学部に在籍しながらも、法学について

まともに勉強もせず、ヘーゲル左派や三文文士が集う酒場に入り浸り、放蕩の毎日を通り過ぎていた事実を考えれば、驚くには当たらない。たとえばヘーゲルは『法哲学』において一貫して「人格（法人格）」を基礎に据えた法思想を、すなわち国家法人説を展開しているが、マルクスはこの「人格」をフォイエルバッハのヘーゲル批判に倣って漠然と「ひと」か「人間」としてしか理解していないために、ヘーゲルが描いた国家意思の決定と帰責の形式がまったく理解できない。ヘーゲルが立憲君主制における国家意思決定の最終的責任主体として描く「君主」の機能についてこの「人格」概念を曲解してマルクスは言う。「君主は『人格化した主権』つまり『人間化した主権』であり、身体を持った国家意識である。それによって他のすべての人間はこの主権から、人格性から、そして国家意識から排除されている」と。⁵⁹ このようなヘーゲル思想の基本概念や法カテゴリーについての知識の欠如に加え、マルクスにはヘーゲル理解を妨げる決定的な制約があった。彼は三〇三節の論評で理論的破綻をきたした際にヘーゲルの指示にしたがって「市民社会」の一部を参照するまでは、驚くべきことに「市民社会」の概念すら身に付けていなかった。だから彼は、具体的論証となると「市民社会」概念を駆使できず、彼がフォイエルバッハの「主語と述語の転倒」という批判の論理を支える宗教批判の構図、すなわち現世と来世、此岸と彼岸への人間の分割という構図から捏造した「非政治的国家」や「物質的国家」などという勝手な造語に頼らざるを得なかった。⁶⁰ 彼によれば、中世において彼岸と此岸、宗教と世俗との間にあった疎外と対立の関係が、近代において現世そのものの分極化によって現世の中に浸透したという。したがって、中世が宗教と世俗の「現実的」[目に見える]「二元論」の世界だとすれば、近代とはまさにこのような「政治的国家」と「非政治的国家」の、つまりは「政治的国家」と「物質的国家」との「抽象的、二元論」の支配する世界だ

というのである。⁶⁷明らかにマルクスはヘーゲル『法哲学』の市民社会論を読まずに、しかもフオイエルバッハの疎外論をもとに近代の二元論を捏造した。このような対立の構図からは、ヘーゲルが近代市民社会のダイナミズムを国家意思へと形成する機構として描いた「職業団体」や「管理行政」あるいは「官僚制」や「議会」などの媒介のメカニズムは理解できない。そのような理論的制約は、彼が我流の「二元論」を論評の途中でヘーゲルの用語法に倣って「国家」と「市民社会」の「二元論」に修正したとしても、変わりはない。ヘーゲルが市民社会の無政府性を統御し、そのダイナミズムを国家意思へと高める媒体として描いた「職業団体」や「官僚機構」はマルクスにおいては「解消されない二元論のたんなる妥協」としてあるいは「空想上の同一性」として否定され、⁶⁸「国家と市民社会の対立」は『法的に』『固定された』対立となるのである。⁶⁹マルクスはヘーゲルがその国家論の前提として描いた「近代的私人」と「全面的相互依存の体系」との「分裂」を知らない。彼は「抽象法」も「道徳」も「市民社会」の章も読まずに「国内法」だけを批判の対象に据えたために、フオイエルバッハの宗教批判の構図から「政治的国家」と「物質的国家」との対立という我流の「二元論」を造り出し、ヘーゲルもまたそのような対立を前提としていると決めてかかった。だから彼は立法権や議会についてもヘーゲルとは無縁な像を描き出しそれを批判する。ヘーゲルが立法権の「確固たる基盤」とする憲法は、「国家と市民社会の対立」を前提とするマルクスにとつては「政治的国家と非政治的国家との妥協」の産物であった。⁷⁰また議会もこうした構図の中では「市民社会の政治的幻想」となる。⁷¹このような「二元論」の中で彼はますます「物質的国家」に、そして「市民社会」に向かつてゆく。しかし、それは他でもなくヘーゲルがヨーロッパの政治思想を総括しつつ、近代市民社会の無政府性を、そのダイナミズムを損なうことなく、制度

的に克服するために描いた「政治的国家」を、そして「国家」そのものを排除する行程であった。かつてヘーゲル「法哲学」研究に多大な功績を残したイルティンクはマルクスの「ヘーゲル法哲学批判」を評して、マルクスは「ヘーゲルの叙述の政治的意味をほとんど掴むことができなかった」と述べた。⁷²マルクスの「ヘーゲル法哲学」に対する唯一正当なこの評価は、しかしながら、この草稿の一面を特徴づけているにすぎない。たしかにマルクスはヘーゲルの『法哲学』を理解できなかった。いや、それどころか彼の「ヘーゲル法哲学批判」のほとんどがヘーゲル『法哲学』の曲解に基づいていると言つてよい。しかし問題は「理解できなかった」ことにあるのではなく、マルクスがヘーゲルに対する無理解あるいは曲解を通して、ヘーゲルがドイツの近代化に向けて体系化した西欧近代の法的政治的諸カテゴリーを「幻想」として、あるいは「妥協」として排除したことにある。こうして人間の恣意や情念の、そして暴力の暴走を阻止するために長きにわたって築かれてきたあらゆる法体系や政治制度が「幻想」として排除され、いまや剥き出しにされた「欲求の体系」が社会や歴史の全面に置かれる。ヘーゲルに対する曲解に基づいたマルクスのこの一面的な「市民社会の発見」が、道徳理論、法理論、国家論そして民族理論の欠如というのちのマルクスのそしてマルクス主義の最大の欠陥に繋がるのである。

このような致命的な曲解にもかかわらず、「ヘーゲル法哲学批判」はマルクスにとつて新たな理論的地平を拓くものであった。少なくとも彼はそう確信していた。⁷³ちょうどその頃、バウアーは「ユダヤ人問題」に関する新たな論考を『スイスからの二一ボーゲン』誌に発表する。それはマルクスにとつて、すでに『ドイツ年誌』に連載していた論考をもとに小冊子にまとめたられたバウアーの「ユダヤ人問題」とともに、自らの新たな見解を検証する格好の対象であった。と同時にそのような批判的

対決は「ユダヤ人問題」原稿掲載をめぐる『ライン新聞』内の争い以来、彼がバウアーに対して一方的抱いていたルサンチマンを晴らす絶好の機会でもあった。マルクスは、すでに彼がユダヤ人問題を掴むには「あまりに抽象的」であると看做していたバウアーの無神論的共和主義的見解に対して、それが「政治的解放」と「人間的解放」とを混同している」と批判し、ユダヤ人問題の真の解決はその「現世的根拠」を廃棄することにあるという。だが、マルクスのこの「解決策」は、すでに見たように、現実のユダヤ人問題の解決とは無関係なものであった。その多くが貧困層から成るユダヤ人の国民的帰属の求めに対して「ポロ儲けとその諸前提を廃棄」せよと要求することが、いったい何の解決に繋がるだろうか。それどころか「欲求の体系」を前提とした彼のこの「解決策」は、ユダヤ人問題をその「現世的根拠」に矮小化することによって、「ポロ儲け」と「カネ」に執着する「守銭奴」ユダヤ人という伝来の偏見を再現する結果になった。このようなマルクスの発言は、のちに彼がみずからを「生粋のドイツ人」として位置づけ、他方でラサールを、その身体的特徴を捉えて「ユダヤのニグロ」などと侮辱している事実をも考え合わせるならば、^⑦彼がユダヤ人コンプレックスに捉われていたことを十分に示唆している。もちろん彼の人生と著作のほとんどがユダヤ人の「自己嫌悪」に貫かれていたと見るのは、行き過ぎである。^⑧マルクスの「ユダヤ人問題」をめぐる社会的思想史的文脈は、すでに見たように複雑であり、彼の見解を特定の個人や環境の影響に帰することはできない。しかしながら、こうした歴史的かつ理論的な分析を踏まえてもなお、彼がユダヤ人コンプレックスを抱えていたことは否定しようのない事実として残る。マルクスは、みずからの出自や父の改宗について語ることは一度たりともなかった。あるいはハイネやヘスのように、改宗ユダヤ人であること、そしてユダヤ人であることの「痛み」を率直に語ることもなかった。

た。マルクスは幼少期に改宗したとはいえ、多くのラビやユダヤ教徒の親族に囲まれ、ユダヤ人の社会状況を熟知し、かつみずから徹底した差別を体験したにもかかわらず、そのようなドイツの差別社会と闘うことはなかった。彼はむしろ批判の矛先を同胞に向け、ユダヤ人の解放とは「ポロ儲け」からの解放であると主張した。ちょうどハイネが別の事例について厳しく批判したように、マルクスもまた「自分の出自に気付かれないように、ユダヤ人についてひどい悪口を言ってみせた」のである。マルクスの「ユダヤ人問題」は彼自身の「ユダヤ人問題」であったのかもしれない。^⑨

注

* 本稿は「フオイエルバッハとユダヤ教」というテーマのもと二〇〇八年ドイツ・ミュンスタールにて開催された国際フオイエルバッハ学会大会において筆者が行った口頭発表とそれに基づいて公刊された論考をもとに、その後の研究成果を踏まえ、加筆修正の上、邦語で書き改めたものである。—
Vgl. Junji Kanda, Noch einmal: Karl Marx und die Judenfrage, in: *Feuerbach und der Judentum*, hrsg. von U. Reitemeyer u. a., Münster, New York, München 2009, S.101ff.

① Karl Marx, Zur Judenfrage, in: Marx, Engels, *Gesamtausgabe*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK und der SED, I. Abt., Bd.2, Berlin 1982 [以下MEGA²1-2を略称], S.169.

② *Ebenda*, S.144.

③ *Ebenda*, S.146.

④ *Ebenda*, S.164.

⑤ Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*,

- Bd.1, Berlin 1954, S.476ff.; Nikolai I. Lapin, *Der junge Marx*, Berlin 1974, S.270ff.; Horst Ullrich, Das erste Echo auf Karl Marx' „Zur Judenfrage“ in: ders., *Zur Reaktion der bürgerlichen Ideologie auf die Entstehung des Marxismus*, Berlin 1976, S.16ff.
- ⑨ Alwin Müller, Das Sozialprofil der Juden in Köln (1808-1850), in: *Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959-1984*, hrsg. von J. Bohnke-Kollwitz u. a., Köln, 1984, S.103.
- ⑩ *Ebenda*, S.102.
- ⑪ *Ebenda*, S.104.
- ⑫ *Ebenda*.
- ⑬ *Ebenda*, S.105.
- ⑭ *Ebenda*, S.102 und 109.
- ⑮ Heinz Monz, *Karl Marx. Grundlage der Entwicklung zu Leben und Werk*, Trier 1973, S.57ff.
- ⑯ *Ebenda*, S.67.
- ⑰ *Ebenda*, S.68f.
- ⑱ *Ebenda*, S.74.
- ⑲ *Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enquêtes des Vormärz. Teil 2: Enquête des Ministeriums des Innern und der Polizei über die Rechtsverhältnisse der Juden in den Preussischen Provinzen 1942-1843. Rheinprovinz*. Bearb. und hrsg. von M. Jehle, München 1998, S.525f.
- ⑳ Vgl. Eleonore Sterling, *Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*, Frankfurt a. M. 1969, S.116f.
- ㉑ Vgl. Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*. London, Henrey, Boston 1978, S.68. — Vgl. auch Michael Brenner, Steff Jersch-Wenzel, Michael A. Meyer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd.II, München 1996, S.53f.
- ㉒ Brenner u. a., *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd.II, München 1996, S.54.
- ㉓ Karl Hermes, Köln, 27. Juni, in: *Kölnische Zeitung*, Nr.179, den 28. Juni 1842.
- ㉔ Ders., Köln, 5. Juli, in: *Kölnische Zeitung*, Nr.187, den 6. Juli 1842.
- ㉕ *Ebenda*.
- ㉖ Ders., Köln, 29. Juli, in: *Kölnische Zeitung*, Nr.211, den 30. Juli 1842.
- ㉗ Sterling, *Judenhaß*, S.66ff.
- ㉘ *Ebenda*, S.69.
- ㉙ Vgl. Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur Judenfrage der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1987, S.100ff.
- ㉚ 三月前期のユタヤ人問題論争に関する我が国のことも包括的な思想的な研究である植村邦彦の『同化と解放十九世紀「ユタヤ人問題」論争』（平凡社一九九三年）は、しかしながら三月前期の「ユタヤ人問題」をめぐって「ユタヤ教徒問題」として扱おうとしている。かつした画一的な見方が、同書における一方的なマルクス弁護に繋がっている（『同化と解放』二一九～二二五頁参照）。
- ㉛ Marx an Dagobert Oppenheim, Bonn etwa Mitte August – zweite Hälfte Sept. 1842, in: Marx, Engels, *Gesamtausgabe*, III. Abt., Bd.1, Berlin 1975 [*MEGA*² III-1 へ論稿], S.31. — Vgl. auch Marx an Ruge, 9. Juli 1842, *MEGA*² III-1, S.29.
- ㉜ Bruno Bauer, Die Judenfrage, in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, hrsg. von A. Ruge und Th. Echtermeyer, Nr.279: 23. Nov., Leipzig 1842, S.1120.; Ders., *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843, S.61f. — *ゴッティンゲン*の「ユタヤ人問題」からの引用は「一八四三年の小冊子から採られた」。
- ㉝ Bauer, *Die Judenfrage*, S.60.
- ㉞ *Ebenda*, S.61. — Vgl. auch *ebenda*, S.22.
- ㉟ Vgl. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1941, S.100.
- ㊱ Bauer, *Die Judenfrage*, S.9ff. — Vgl. auch ders., Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, in: *Einundzwanzig*

- Bogen aus der Schweiz, hrsg. von G. Herwegh, Zürich, Winterthur 1843, S.70f.
- ②④ Friedrich Wilhelm Ghillany, *Die Judenfrage. Eine Beigabe zu Bruno Bauers Abhandlung über diesen Gegenstand*, Nürnberg 1843, S.8ff. und S.20ff.
- ②⑤ Vgl. Bauer, *Das Judentum in der Fremde*, Berlin 1863.
- ②⑥ 植村邦彦『同化と解放』一八七頁以下参照。
- ②⑦ Arnold Ruge an Robert Prutz, Dresden, 18. Nov. 1842, in: Arnold Ruge, *Briefe und Tagebücher aus den Jahren 1825-1880*, hrsg. von P. Nerlich [『Prutz Briefwechsel』と略称], Bd.1, Berlin 1886, S.286. — Vgl. auch Ruge an Marx, 4. Dez., 1842 *MEGA*² III-1, S.381f.
- ②⑧ Ruge an Prutz, Dresden, [7. Dez. 1842.] *a.a.O.*, S.288.
- ②⑨ Herwegh an die Redaktion der Rheinischen Zeitung, 22. Nov. 1842, *MEGA*² III-1, S.379/380.
- ②⑩ + Berlin, 25. Nov., *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*, Nr.333, Köln, 29. Nov. 1842.
- ②⑪ Ruge an Prutz, [Dresden 7. Dez. 1842,] *Briefwechsel*, Bd.1, S.288. — Vgl. auch die Briefe von Ruge an Marx vom 6. Dez. u. vom 10. Dez. 1842, *MEGA*² III-1, S.384f.
- ②⑫ Vgl. Bauer an Ruge vom 5. Dez. 1842, Mscr. Sächsische Landesbibliothek Dresden, Mscr., Dresd. h.46 Bd.1, Nr.21. — 本書簡を含め、ハウアーのルーゲ宛未公開書簡に関し、筆者はポーフォーム・ルール大学留学中にハンス＝マルティン・ザス教授（現在同大学名誉教授）のロロキウムにて翻刻中のものを閲覧する機会があった。
- ②⑬ Ruge an Marx, 4. Dez., 1842 *MEGA*² III-1, S.381ff.
- ②⑭ *Ebenda*, S.383.
- ②⑮ Bauer an Marx, 13. Dez. 1842, *MEGA*² III-1, S.386.
- ②⑯ Bauer, *Die Judenfrage*, S.61.
- ②⑰ Bauer an Ruge, Berlin, 27. Okt. [18]42, Sächsische Landesbibliothek Dresden, Mscr., Dresd. h. 46. Bd.1, Nr.20. (括弧内は筆者)
- ②⑱ Wilhelm Klutentreter, *Die Rheinische Zeitung von 1842/43 in der politischen und geistigen Bewegung des Vormärz*. (Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung, Bd.10,) 1. Teil, Dortmund 1966, S.68.
- ②⑲ Moses Heß an Marx, 3. Juli 1844, *MEGA*² III-1, S.434f.
- ②⑳ [Anonym] Berlin, 17. März, in: *Mannheimer Abendzeitung*, Nr.80, 25. März, Mannheim 1845, S.1.
- ㉑ Vgl. Marx an Ruge, Köln 13. März 1843, *MEGA*² III-1, S.45
- ㉒ Vgl. Kanda, Unmittelbarkeit und Geschichtlichkeit. Feuerbachs radikaler Bruch mit der Spekulation, in: *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von W. Jaeschke und F. Tomasoni, Berlin 1998, S.309ff. — Vgl. auch ders., Die Feuerbach-Rezeption des jungen Marx im Licht der Junghegelianismus-Forschung, in: *Ludwig Feuerbach (1804-1872) Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, hrsg. von U. Reitemeyer u. a., Münster, New York, München 2006, S.105ff.
- ㉓ Vgl. Entstehung und Überlieferung [des Manuskripts: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie], *MEGA*² I-2, Apparat, S.571.
- ㉔ Marx an Ruge, Köln 13. März 1843, *MEGA*² III-1, S.44f.
- ㉕ Vgl. Arnold Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien, Frankfurt a. M., Zürich 1966, S.117ff.
- ㉖ *Ebenda*, S.121. — Vgl. auch Monz, *Karl Marx*, S.349ff.
- ㉗ プルクスは一八四一年末以来、ハウアーやルーゲに「ヘーゲル法哲学の批判」や「ヘーゲル自然法の批判」の執筆を繰り返し約束しているが、全く計画倒れに終わっている。 — Vgl. Bauer an Ruge, 24. Dez. 1841, in: Marx, Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von D. Rjazanov, [『Prutz MEGA』と略称] I. Abt., Bd.1, 2. Halbbd, Berlin 1925, S.265.; Marx an Ruge, 5. März 1842, *MEGA*² III-1, S.22.
- ㉘ Marx, Notizen zur Geschichte Frankreichs, Deutschlands, Englands und Schwedens, in: Marx, Engels, *Gesamtausgabe*, IV. Abt., Bd.2, Berlin 1981, S.181.
- ㉙ 以下詳しくは拙稿「国家・法・人格——マルクス『ヘーゲル法哲学批判』の問題性について」川越、植村、野村編『思想史と社会史の弁証法 良知

- 力追悼論集』御茶の水書房、二〇〇七年、三一―七一頁を参照せよ。
- ①⑧ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.7, Frankfurt a. M. 1970, §1 u. 1A.
- ①⑨ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, *MEGA*² I-2, S.8.
- ②② 詳しくは拙稿「マルクスと学位論文」神田編『社会哲学のフタチャムマリ ティ』未知谷、二〇〇九年、八一―二一九頁を参照せよ。
- ②③ Hegel, *a. a. O.*, §279A.
- ②④ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, *MEGA*² I-2, S.28. — Vgl. auch Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd.9, Berlin 1990, S261f.
- ②⑤ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, *a. a. O.*, S.27.
- ②⑥ Vgl. *ebenda*, S.32ff.
- ②⑦ *Ebenda*, S.32ff. (括弧内は筆者) — なお、近代の「三元論」を導出したこの理論展開の過程に「市民社会」という用語は一切登場しない。
- ②⑧ *Ebenda*, S.52f.
- ②⑨ *Ebenda*, S.53.
- ②⑩ Hegel, *a. a. O.*, §298 Zusatz.
- ②⑪ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, *a. a. O.*, S.61.
- ②⑫ *Ebenda*, S.66.
- ②⑬ Karl Heinz Hting, Hegel's concept of the state and Marx's early critique, in: Pelczynski (ed.) *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1984, p.108.
- ②⑭ Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, *MEGA*² II. Abt., Bd.2, Berlin 1980, S.100.
- ②⑮ Marx an Ruge, 13. März 1843, *MEGA*² III-1, S.46.
- ②⑯ Marx an Friedrich Bolte, 23. Nov. 1871, in: Marx, Engels, *Werke*, Bd.33, Berlin 1966, S.330.
- ②⑰ Vgl. Marx an Engels, 30. Juli [1862], in: *MEGA*¹, III. Abt., Bd.3, Berlin 1930, S.82ff. — Vgl. auch Künzli, *Karl Marx*, S.212ff.
- ②⑱ Künzli, *Karl Marx*, a. a. O.
- ②⑲ Heinrich Heine, Lutezia, Erster Teil, in: ders., *Säkularausgabe*, Bd. II, Berlin, Paris 1974, S.41.
- ③① Brenner u. a., *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. II, S.250.